罗素作品集

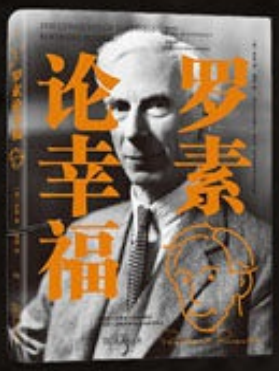
（套装8册）

时尚经典 值得收藏

20世纪伟大的思想家引领你进入他的思想世界



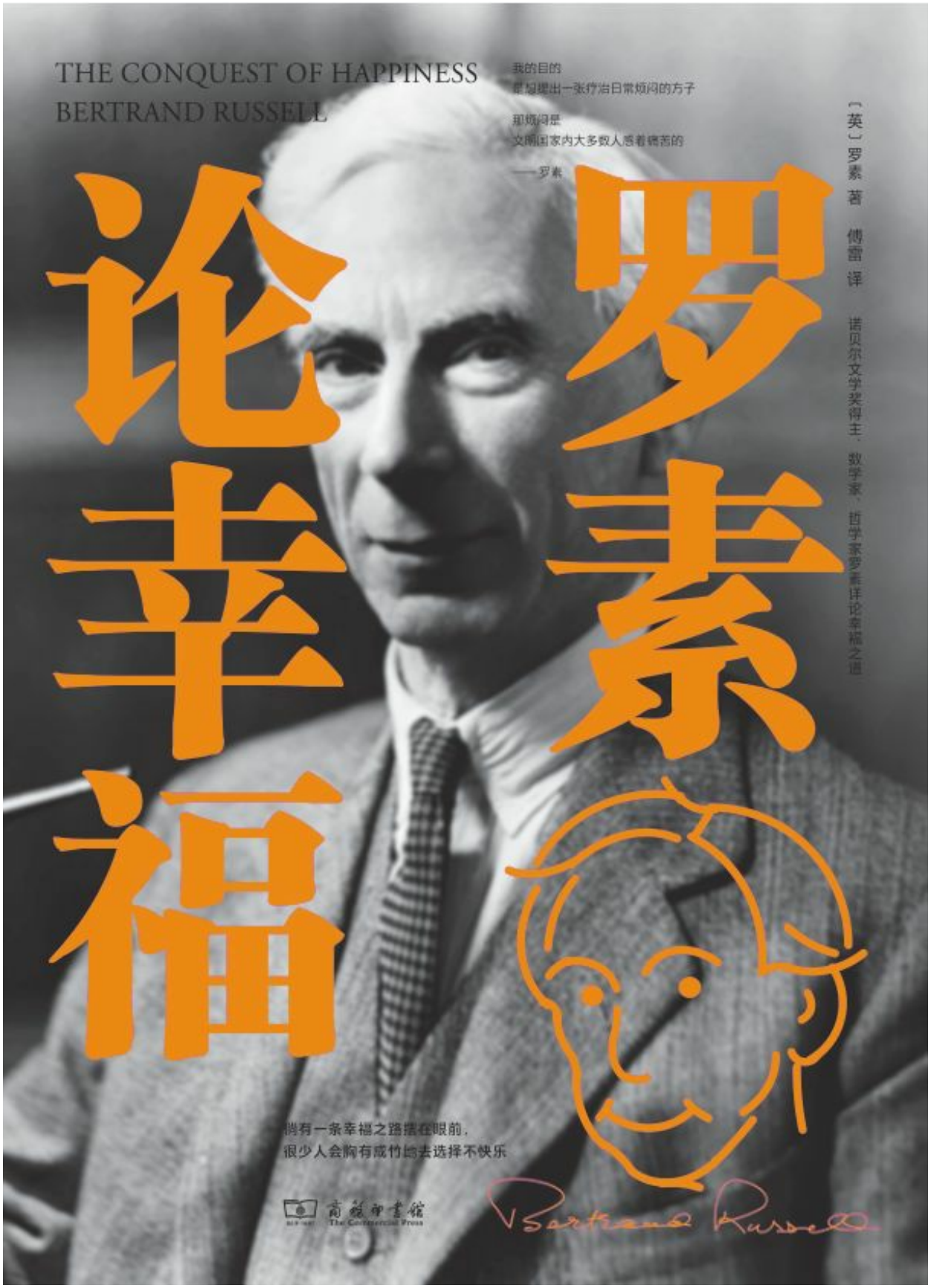






总　目　录

罗素论幸福
罗素自传（全三卷）
西方哲学史（上下卷）
神秘主义与逻辑及其他论文
意义与真理的探究


THE CONQUEST OF HAPPINESS
BERTRAND RUSSELL
我的目的
是想提出一张疗治日常烦闷的方子
那烦闷是
文明国家内大多数人感着痛苦的
——罗素
论幸福
罗素
〔英〕罗素 著 傅雷 译
诺贝尔文学奖得主、数学家、哲学家罗素详论幸福之道
倘有一条幸福之路摆在眼前，
很少人会胸有成竹地去选择不快乐
商务印书馆
The Commercial Press
Bertrand Russell



罗素论幸福

〔英〕罗素　著　|　傅雷　译

商務印書館 The Commercial Press

目　录

编辑说明
译者弁言
序
上 编 不幸福底原因
　　一 什么使人不快乐？
　　二 浪漫底克的忧郁
　　三 竞 争
　　四 烦闷与兴奋
　　五 疲 劳
　　六 嫉 妒
　　七 犯罪意识
　　八 被虐狂
　　九 畏惧舆论
下 编 幸福底原因
　　十 快乐还可能么？
　　十一 兴 致
　　十二 情 爱
　　十三 家 庭
　　十四 工 作
　　十五 闲 情
　　十六 努力与舍弃
　　十七 幸福的人
译名对照表
返回总目录

编辑说明

本书以南国出版社1947年1月初版《幸福之路》为底本进行编辑，因其语言习惯有较为明显的时代印痕，且译者自有其文字风格，故不按现行用法、写法以及表现手法改动原文。原书专名（人名、地名等）译名与今不统一的，亦不做改动，只在书后另附译名对照表，今译名加括号列在原书译名之后；若同一专名在书中译法不一，则加以统一。如确系笔误、排印舛误、外文拼写错误等，则予径改。标点符号的用法，在不损害原意的情况下，从现行规范校订。

译者弁言

人尽皆知戏剧是综合的艺术，但人生之为综合的艺术，似乎还没被人充分认识，且其综合意义的更完满更广大，尤其不曾获得深刻的体验。在戏剧舞台上，演员得扮演种种角色，追求演技上的成功，经历悲欢离合的情绪。但在人生舞台上，我们得扮演更多种的角色，追求更多方面的成功，遇到的局势也更光怪陆离、出人意外。即使在长途的跋涉奔波、忧患遍尝之后，也不一定能尝到甘美的果实，—— 这果实我们称之为人生艺术的结晶品，称之为幸福。

症结所在，就如本书作者所云，有内外双重的原因。外的原因是物质环境、现存制度，那是不在个人能力范围以内的；内的原因有一切的心理症结、传统信念，那是在个人能力之内而往往为个人所不知或不愿纠正的。精神分析学近数十年来的努力，已驱除了不少内心的幽灵，但这种专门的科学智识既难于普遍，更难于运用，而且人生艺术所涉及的还有生物学、伦理学、社会学、历史、经济以及无数或大或小的智识和—— 尤其是—— 智慧。能综合以上的许多观点而可为我们南针的，在近人著作中，罗素的《幸福之路》[1] 似乎是值得介绍的一部。他的现实的观点，有些人也许要认为卑之无甚高论，但我认为正是值得我们紧紧抓握的关键。现实的枷锁加在每个人身上，大家都沉在苦恼的深渊里无以自拔；我们既不能鼓励每个人都成为革命家，也不能抑压每个人求生和求幸福的本能，那么如何在现存的重负之下挣扎出一颗自由与健全的心灵，去一尝人生的果实，岂非当前最迫切的问题？

在此我得感谢几位无形中促使我译成本书的朋友。我特别要感激一位年青的友人，使我实地体验到：人生的暴风雨和自然界的一样多，来时也一样的突兀；有时内心的阴霾和雷电，比外界的更可怕更致命。所以我们 多一个向导，便多一重盔甲，多一重保障。

这是我译本书的动机。

三十一年 一月

译者

---

1 本版更名为《罗素论幸福》。—— 编者注

我想我能变成动物，和它们为伴，它们是那么恬静那么 矜持，

我站着，久久的望着 它们。

它们不为儿女作牛马，也不为儿女 哀号，

它们不在黑暗里睁眼失眠，为了它们的罪过 啼泣，

它们不喋喋讨论对上帝的责任，使我头晕 脑胀，

没有一个不满，没有一个为了占有欲而 癫狂，

没有一个向另一个屈膝，也不对几千年前的祖先 跪拜，

在整个的地球上没有一个有什么身分，也没有一个忧郁 哀伤。

—— 惠特曼（ Walt Whitm an ）

序

这部书不是献给博学之士的，也不是给那般把实际问题作为谈助的人的。在以下的篇章内，既无高深的哲理，也无渊博的征引。我只把通情达理的一些意见归纳起来。配合这张献给读者的方子时，　我所采取的学说都是由我自己的经验和观察证实过的，而且我每次遵从这些学说时都曾增加我的幸福的。为了这个缘故，我敢希望在无数感着忧郁之苦而不自溺于忧郁的男女中间，能有一部分在此找到他们的病案和逃避之法。因为相信不少烦恼的人凭着适当的努力可以变得幸福，所以我才写下这部书。

上 编 不幸福底原因

一 什么使人不快乐？

动物只要不生病，有足够的食物，便快乐了。我们觉得人类也该如此，但在近代社会里并不然，至少以大多数的情形而论。倘使你自己是不快乐的，那你大概会承认你并非一个例外的人。倘使你是快乐的，那么试问你朋友中有几个跟你一样。当你把朋友们检讨一番之后，你可以学学观望气色的艺术；平常日子里你遇到的那些人底心境，你不妨去体味体味看。英国诗人勃莱克（Blake）说过：

在我遇到的每张脸上都有一个标记，

弱点和忧患的标记。

虽然不快乐的种类互异，但你总到处和它碰面。假定你在纽约，那是大都市中现代化到最标准的一个啰。假定你在办公时间站在一条热闹的街上，或在周末站在大路上，再不然在一个夜舞会中；试把你的“自我”从脑子里丢开，让周围的那些陌生人一个一个的来占据你的思想，你将发见每组不同的群众有着不同的烦恼。在上工时间的群众身上，你可看到焦虑，过度的聚精会神，消化不良，除了斗争以外对甚么都缺少兴趣，没有心思玩，全不觉得有他们的同胞存在。在周末的大路上，你可看到男男女女，全都景况很好，有的还很有钱，一心一意的去追逐欢娱。大家追逐时都采着同样的速度，即是坐着慢到无可再慢的车子鱼贯

而行；坐车的人要看见前面的路或风景是不可能的，因为略一旁视就会闯祸；所有的车中的所有的乘客，唯一的欲望是越过旁人的车辆，而这又为了拥挤而办不到；倘若那般有机会不自己驾驶的人，把心思移到别处去时，那么立刻有一种说不出的烦闷抓住他们，脸上印着微微懊恼的表情。一朝有一车黑人胆敢表露出真正的快乐时，他们的荒唐的行为就要引起旁人的愤慨，最后还要因为车辆出了乱子而落到警察手里：假日的享乐是违法的。

再不然，你去端相一下快乐的夜会里的群众。大家来时都打定了主意要寻欢作乐，仿佛咬紧牙齿，决意不要在牙医生那里大惊小怪一般。饮料和狎习，公认是欢乐的大门，所以人们赶快喝，并且竭力不去注意同伴们怎样的可厌。饮料喝到相当的时候，男人们哭起来了，怨叹说，他们在品格上怎样不配受母亲的疼爱。酒精对他们的作用，是替他们挑起了犯罪意识，那是在健全的时间被理性抑捺着的。

这些种类不同的不快乐，一部分是由于社会制度，一部分是由于个人心理，——　当然，个人心理也大半是社会制度的产物。如何改变社会制度来增进幸福的问题，我从前已写有专书。关于销灭战争，销灭经济剥削，销灭残忍与恐怖的教育，等等，都不是我在本书里想谈的。要发见一个能避免战争的制度，对我们的文化确是生死攸关的问题，但这种制度决无成功之望，因为今日的人们那样的烦闷，甚至觉得互相毁灭还不及无穷尽的挨延日子来得可怕。要是机器生产的利益，能对那般需

要最切的人多少有所裨益的话，那当然应该阻止贫穷的延续；但若富翁本身就在苦恼，那么教每个人做富翁又有何用？培养残忍与恐怖的教育是不好的，但那批本人就做了残忍与恐怖底奴隶的人，又能有什么旁的教育可以给？以上种种考虑把我们引到个人问题上来：此时此地的男男女女，在我们这患着思乡病的社会里，能有什么作为，可替他们或她们本身去获取幸福？在讨论这个问题时，我将集中注意在一般并不受着外界的苦难的人身上。我将假定他们有充分的收入，可以不愁吃不愁住，有充分的健康可以作普通的肉体活动。大的祸害，如儿女死尽，遭受公众耻辱，等等，我将不加考虑。关于这些题目，当然有许多话好说，而且是挺重要的，但和我在此所要讨论的属于两类。我的　目的，是想提出一张疗治日常烦闷的方子，那烦闷是文明国家内大多数人感着痛苦的，而且因为并无显著的外因，所以更显得无可逃避，无可忍受。我相信，这种不快乐大部分是由于错误的世界观，错误的伦理学，错误的生活习惯，终于毁掉了对一般可能的“事物”的天然的兴致和胃口，殊不知一切的快乐，不问是人类的或野兽的，都得以这些事物为根基。观念和习惯，等等，都是在个人权力范围以内的，所以我愿提出若干改革的方案，凭了它们，只要你有着中等的幸运，就有获得幸福的可能。

几句简单的自我介绍，或许对我所要辩护的哲学可以做一个最好的楔子。我不是生来快乐的。童时，我最爱的圣诗是《世界可厌，负载着我深重的罪孽》那一首。五岁时，我曾想如果我得活到七十岁，那么至

此为止我不过捱了全生涯的十四分之一，于是我觉得长长地展开在我面前的烦闷，几乎不堪忍受。少年时，我憎恨人生，老是站在自杀的边缘上，然而想多学一些数学的念头阻止了我。如今，完全相反了，我感到人生的乐趣，竟可说我多活一年便多享受一些。这一部分是因为我发见了自己最迫切的欲望究竟是什么，并且慢慢地实现了不少。一部分是因为我终于顺顺利利地驱除了某些欲望，——　例如想获得关于这个那个的确切的智识——　当做根本不可求的。但最大部分，还须归功于一天天的少关心自己。像旁的受过清教徒教育的人一样，我惯对自己的罪过、愚妄和失败，作种种的冥想。我觉得自己是——　　当然是准确地——　一个可怜的标本。慢慢地，我学会了对自己和自己的缺陷不再介介于怀；而对外界的事物，却一天天的集中我的注意：譬如世界现状、智识的各部门以及我抱有好感的个人等。不错，对外界的关切也会有各别的烦恼带给你：世界可能陷入战争，某种智识可能难于几及，朋友可能死亡。但这一类的痛苦，不像因憎恶自己而发生的痛苦那样，会破坏人生的主要品质。再则，每种对外的兴趣，都有多少活动分配给你，而兴趣活泼泼地存在到多久，这活动就能把苦闷阻遏到多久。相反地，对己的关切绝对不能领你去作任何进取的活动。它可以鼓励你记日记，把自己作心理分析，或者去做修士。但一个修士，必得在修院的功课使他忘掉自己的灵魂的时光，才会幸福。他以为靠了宗教得来的幸福，其实靠着清道夫的行业一样可以得到，只要他真正做一个清道夫。有一般人

是因为深陷在 “自我耽溺”之中而无可救药的，对于他们，外界的纪律确是一条引向幸福的路。

“自我耽溺”种类繁多。我们可以挑出“畏罪狂”“自溺狂”“自大狂”三种最普通的典型。

我说“畏罪狂”，并非说那 些人真正犯罪：罪恶是人人犯的，也可说没有人犯的，要看我们对社会所下的界说而定。我指的乃是耽溺于犯罪意识的人。他永远招惹着自己的厌恶，假令他是信教的话，还要把这种自我憎恶认作神的憎恶。他认为自己应该如何如何，这幅理想的图画，却和他所知的实际的他，不断发生冲突。即使在清明的思想里他早已把在母亲膝上学来的格言忘得一干二净，他的犯罪感觉可能深埋在潜意识内，只在醉酒或熟睡时浮现。但一切东西都可引起这味道。他心里依旧承认他儿时的诫条。赌咒是恶的；喝酒是恶的；普通生意上的狡狯是恶的；尤其，性行为是恶的。当然他并不曾割弃这些娱乐，但这些娱乐为他是全部毒害了，毫无乐趣可言，因为他觉得自己是为了它们而堕落的。他全灵魂所愿望的一种乐趣，是受着母亲的宽容的抚爱，为他记得在童时经历过的。既然此种乐趣不可复得，他便觉得一切都乏味；既然他不得不犯罪，他就决意痛痛快快的犯罪了。当他堕入情网时，他是在寻找慈母式的温柔，但他不能接受，因为，心中存着母亲的图像，他对任何与他有性关系的女子，感不到丝毫敬意。失望之余，他变得残忍，随又忏悔他的残忍，重新出发去兜着那幻想的罪过和真正的悔恨底凄惨

的圈子。多少表面看来是狠心的浪子，其心理状态就是如此。把他们诱入迷途的，是对于一个无法到手的对象（母亲或母亲的代替物）的崇拜，加上早年所受的可笑的伦理教训。从早年信仰和早年情爱中解放出来，是这批“孺慕”德性底牺牲者走向快乐的第一步。

“自溺狂”在某个意义上是普通的犯罪意识的反面；特征是惯于自赞自叹，并希望受人赞叹。在某程度内，这情操无疑是正常的，无所用其惋惜；它只在过度的时候才成为一桩严重的祸害。有许多女子，特别在富有社会里，爱的感觉力完全消失了，代之而兴的是一股强烈的欲望，要所有的男人都爱她们。当这种女子确知一个男人爱她时，她便用不着他了。同样的情形，在男子方面也有，不过较为少见罢了。虚荣心到了这个高度时，除了自己以外，对任何人都感不到兴趣，所以在爱情方面也没有真正的满足可以得到。可是旁的方面的趣味，失败得还要悲惨。譬如，一个自溺狂者，被大画家所受到的崇拜鼓动之下，会去做一个艺术学生；但既然绘画之于他不过是达到一个目标的手段，技巧也就从来引不起他的兴味，且除了和他自身有关的以外，别的题材都不会给他看到。结果是失败和失望，期待的是恭维，到手的是冷笑。还有那般老把自己渲染成书中的英雄的小说家，也是蹈了同样的覆辙。工作上一切真正的成功，全靠你对和工作有关的素材抱有真正的兴趣。成功的政治家，一个一个的倒台，这悲剧的原因是什么呢？因为他把自溺狂代替了他对社会的关切，代替了他素来拥护的方策。只关怀自己的人并不可赞

可羡，人家也不觉得他可赞可羡。因此，一个人只想要社会钦仰他而对社会本身毫不感到旁的兴味时，未必能达到他的目的。即使能够，他也不能完全快乐，因为人类的本能是从不能完全以自我为中心的。自溺狂者勉强限制自己，恰如畏罪狂者的强使自己给犯罪意识控制。原始人可能因自己是一个好猎手而感到骄傲，但同时也感到行猎之乐。虚荣心一过了头，把每种活动本身的乐趣毁掉了，由是使你不可避免地无精打彩，百无聊赖。原因往往是缺少自信，对症的药是培养自尊心。但第一得凭着客观的兴趣去做进取性的活动，然后可以获得自尊心。

“自大狂”和自溺狂的不同之处，是他希望大权在握而非动人怜爱，他竭力要令人畏惧而非令人爱慕。很多疯子和历史上大多数的伟人，都属这一类。权力底爱好，正和虚荣一样，是正常的人性中一个强有力的分子，只要不出人性这范围，我们是应该加以容纳的；一朝变得过度，而且同不充分的现实意识联接一块时，那才可悲了。在这等情形下，一个人或是忧郁不快，或是发疯，或竟两样都是。一个自以为头戴王冠的疯子，在某种意义上也许是快乐的，但他的快乐决非任何意识健全的人所艳羡的那一种。亚历山大大帝，心理上便和疯子同型，虽然他赋有雄才大略，能够完成疯子的梦。然而他还是不能完成他自己的梦，因为他愈成功，他的梦也愈扩大。当他眼见自己是最伟大的征略者时，他决意要说自己是上帝了。但他是不是一个幸福的人呢？他的酗酒，他的暴怒，他的对女人的冷淡，和他想做神明的愿望，令人猜想他并不幸福。

牺牲了人性中一切的分子来培植一个分子，或把整个世界看作建造一个人的自我的显赫底素材，是决无终极的快慰可言的。自大狂者，不问是病态的或名义上说来是健全的，通常是极度的屈辱底产物。拿破仑在学校里，在一般富有的贵族同学前面感到自惭形秽的苦恼，因为他是一个粗鄙的苦读生。当他后来准许亡命者[1]回国时，看着当年的同学向他鞠躬如也时，他满足了。多幸福！依旧是这种早年的屈辱，鼓动他在沙皇[2]身上去寻求同样的满足，而这满足把他送到了圣·赫勒拿[3]。既然没有一个人是全能的，一场完全被权力之爱所控制的人生，迟早要碰到无可克服的难关。要自己不发觉这一点，唯有假助于某种形式的疯狂才办得到，虽然一个人倘有充分的威权，可以把胆敢指出这种情形的人禁锢起来，或者处以极刑。政治上的与精神分析学上所谓的抑止[4]，便是这样地一代一代传下来的。只消有任何形式较显的“抑止”（心理分析上的抑止）出现，就没有真正的幸福。约束在适当的范围内的权势，可大大地增加幸福，但把它看作人生唯一的目标时，它就闯祸了，不是闯在外表，就是闯在内心。

不快乐的心理原因，显然是很多的，而且种类不一，但全都有些共同点。典型的不快乐者，是少　年时给剥夺了某些正常的满足的人，以致后来把这一种满足看得比一切其余的满足更重要，从而使他的人生望着单一的方向走去，并且过于重视这一种满足的实现，认为和一切与之有关的活动相反。然而这现象还有更进一步的发展，在今日极为常见。

一个人所受的挫折可能严重到极点，以致他不再寻求满足，而只图排遣和遗忘，于是他变成了一个享乐狂。换言之，他设　法减少自己的活力来使得生活容易捱受。例如，醉酒是暂时的自杀：它给你的快乐是消极的，是不快乐底短时间的休止。自溺狂者和自大狂者相　信快乐是可能的，虽然他们所用的寻快乐的方法或许错误；但那寻找麻醉的人，不管是何种形式的麻醉，除掉希望遗忘之外，确已放弃了一切的希望。在这情形中，首先该说服他幸福是值得愿望的。忧郁的人像失眠的人一样，常常以此自豪。也许他们的骄傲好似失掉了尾巴的狐狸底那种；若果如此，那么救治之道是让他们明白怎样可以长出一条新的尾巴。我相信，倘有一条幸福　之路摆在眼前，很少人会胸有成竹地去选择不快乐。我承认，这等人也有，但他们的数目无足重轻。因此我将假定读者是宁取快乐而舍不快乐的。能否帮助他们实现这愿望，我不知道，但尝试一下总是无害的。

1　按系指法国大革命后逃亡国外的贵族。—— 译者

2　按系指俄皇亚历山大一世。

3　按系拿翁被囚之岛名。

4　即是说早年曾有某种欲望被抑止。

二 浪漫底克的忧郁

现在，像世界史上许多别的时代一样，有一种极流行的习尚，认为我们之中的智慧之士都看破了前代的一切热诚，觉得世界上再没什么东西值得为之而生活。抱着这等见解的人真是抑郁不欢的，但他们还以此自豪，把它归咎于宇宙的本质，并认为唯有不欢才是一个明达之士的合理的态度。他们对于“不欢”的骄傲，使一般单纯的人怀疑他们“不欢”底真诚性，甚至认为以苦恼为乐的人实在并不苦恼。这看法未免太简单了；无疑的，那些苦恼的人在苦恼当中有些“高人一等”和“明察过人”的快感，可以稍稍补偿他们的损失，但我们不能说他们就是为了这快感而放弃较为单纯的享受的。我个人也不以为在抑郁不欢中间真有什么较高的道理。　智慧之士可能在环境容许的范围内尽量快乐，倘他发觉对宇宙的冥想使他有超过某程度的痛苦时，他会把冥想移转到别处去。这便是我在本章内所欲证明的一点。我愿读者相信，不论你用何种论据，理性决不会阻遏快乐；不但如此，我且深信凡是真诚地把自己的哀伤归咎于自己的宇宙观的人，都犯了倒果为因的毛病：实际是他们为了自己尚未明白的某些缘故而不快乐，而这不快乐诱使他们把世间某些令人不快的特点认作罪魁祸首。

表示这个观点的，在现代的美国有著作《近代心情》的胡特· 克勒区（J. Wood Krutch）；在我们祖父的一代里有拜仑；各时代都可适用

的，有《旧约》里《传道书》的作者。克勒区的说法是：“我们的案子是一件败诉的案子，自然界里没有我们的地位，虽然如此，我们并不以生而为人为憾。与其像野兽一般活着，毋宁做了人而死。”拜仑说：

当早年的思想因感觉底衰微而逐渐凋零时，

世界所能给的欢乐决不能和它所攫走的相比。

《传道书》的作者说：

因此我赞叹那早已死去的死人，远过那还活着的活人，

并且我以为比这两等人更强的，是那从未存在，从未见过日光之下的恶事的。

这三位悲观主义者，都把人生的快乐检阅过后，获得这些灰色的结论。克勒区氏处于纽约最高的智识阶级群里；拜仑一生有过无数的情史；《传道书》的作者在快乐底追求中还要花样繁多：他曾尝试美酒，尝试音乐，以及“诸如此类”的东西，他挖造水池，蓄有男女仆役和生长在他家里的婢仆。即在这种环境内，智慧也不曾和他分离。并且他发觉一切都是虚空，连智慧在内。

我又专心考察智慧、狂妄和愚昧，乃知这也令人沮丧，

因为多有智慧就多有烦恼，加增知识就加增忧

伤。

照上面这段看来，他的智慧似乎使他受累；他用种种方法想摆脱而不能。

我心里说，来罢，我用喜乐试试你，你好享福，谁知这也是虚空。

由此可见他的智慧依旧跟着他。

我就心里说，愚昧人所遇见的，我也必遇见；那么我比人更有智慧又为何来？我心里说：这也是虚空。

我所以憎恨生命，因为在日光之下所行的事我都以为烦恼；因为一切皆空，一切令人沮丧。

现在的人不再读古代的作品，算是文人的运气，否则再写新书一定要被读者认为空虚之至了。因为《传道书》派的主义是一个智慧之士所能归趋的唯一的结论，所以我们不惮烦地来讨论同一心境（即抑郁不快）底各时代的说法。在这种论辩内，我们必须把“心境”跟心境的“纯智的表现”分清。一种心境是无从争辩的；它可能因某些幸运的事故或肉体的状况而变更，可不能因论辩而变更。我自己常有“万事皆空”的心境；但我摆脱这心境时，并非靠了什么哲学，而是靠了对于行动感到强烈的需要。倘使你的儿女病了，你会不快乐，但决不感到一切皆空；你

将觉得不问人生有无终极的价值，恢复孩子的健康总是一件当前的急务。一位富翁，可能而且常常觉得一切皆空，但若遇到破产时，他便觉得下一餐的饭决不是虚空的了。空虚之感是因为天然的需要太容易满足而产生的。人这个动物，正和别的动物一样，宜于作相当的生存斗争；万一人类凭了大宗的财富，毫不费力地满足了他所有的欲望时，幸福的要素会跟着努力一块儿向他告别的。一个人对于某些东西，欲望并不如何强烈，却很轻易的弄到了手：这种事实能使他觉得欲望之实现并不带来快乐。如果这是一个赋有哲学气分的人，他就将断言人生在本质上是苦恼的，既然一切欲望都能实现的人仍然是抑郁不欢。他却忘记了缺少你一部分想望的东西才是幸福底必不可少的条件。

以心境而论是如此。但《传道书》派的人仍然有纯智的论据。

江河都往海里流，海却不曾满，

太阳之下并无新事，

已经过去的事情无人纪念。

我恨我在日光之下所作的一切劳碌，因为我将把得来的留给后人。

假若我们把这些论据用现代哲学的文体来复述一遍的话，大概是：人永远劳作，物永远动荡，可没有一件东西常住，虽然后来的新东西跟过去的并无分别。一个人死了，他的后裔来收获他劳作底果实；江河流入大海，但江河的水并不能长留大海。在无穷尽而无目标的循环里，人与物

生生死死，日复一日，年复一年，并无进步，并无永久常存的成就。江河倘有智慧，必将停在它们的所在。苏罗门[1]倘有智慧，一定不种果树来让他的儿子享用果实。

但在另一心境内，这些说话将显得完全两样了。太阳之下无新事？那么，摩天楼，飞机，政治家的广播演说，将怎么讲？关于这些，苏罗门曾经知道些什么？倘他能从无线电里听到示巴[2]女王在游历他的领地回去以后对臣民的训话，他不能在虚枉的果树和水塘中间感到安慰么？倘有一个剪报社，把新闻纸上关于他的殿堂的壮丽、宫庭的舒适和他敌对的哲人底词穷理屈等等的记载剪下来寄给他，他还会说太阳之下无新事么？也许这不能完全医好他的悲观主义，但他将因之而用新的说法来表现他的悲观。的确，克勒区氏的怨叹中，就有一项是说太阳之下新的事情太多了。没有新的事情令人烦闷，有了新的事情同样令人烦闷：可知失望的真原因并不在此。再把《传道书》的所举的事实来说：“江河都往海里流，海却不满；江河从来处来，仍向来处去。”这等见解当作悲观主义的论据说来，是认为旅行不是一桩愉快的事。人们暑天到疗养地去，临了仍向来处回去。这却并不证明到疗养地去是枉空的。假如流水能有感觉，对于那种探险式的循环往复也许会觉得好玩，有如雪莱诗中的云彩[3]一般。至于把遗物留给后裔的痛苦，那是可以从两个观点来看的：拿后裔的观点来说，这种递嬗显然不是如何不吉的事。世间万物都得消逝这事实，本身也不足为悲观主义的根据。假令现有的事物将被

较劣的事物来承继，那倒可能做悲观主义的凭藉，但若将来的事情是较优的话，岂不反使我们变得乐天？倘真如苏罗门所说，现在的事物将由同样的事物替代，那我们又该怎么想？难道这就使整个的递嬗成为虚空了么？当然不！除非循环里面各个不同的过程是给人痛苦的。[4] 瞩望未来而把“现在”底整个意义放在它所能带来的“未来”上面：这种习惯是有害的。倘部分没有价值，整个也不能有价值。在戏剧里，男女主角遭着种种难于置信的危难，然后吉庆终场：人生可不能用这种观念去设想的。我过我的日子，我有我的日子，我的儿子承继下去，他有他的日子，将来再有他的儿子来承继他。在此种种里面，有什么可以造成悲剧呢？相反，倘我得永远活下去，人生的欢乐临了倒势必要变得乏味。唯其因为人生有限，人生的乐趣才永远显得新鲜。

我在生命之火前面烘我的双手；

等到火熄时，我就准备离去。

这种态度实在和对死亡表示愤慨同样合理。因此，如果心境可由理智决定，那么使我们欢悦的理由，当和使我们绝望的理由一样多。

《传道书》派是悲痛的；克勒区氏的《近代心情》是凄怆的。他的悲哀，骨子里是因为中古时代的确切无疑的事情，以及较为近代的确切无疑之事一齐崩溃了的缘故。他说：“至于现在这个不快乐的时代，一方面充满着从死的世界上来的幽灵，一方面连自己的世界还未熟悉；它的困境正和青年人的困境相仿：他除了把童年所曾经历的神话作为参考

之外，尚未知道在世界上如何自处。”把这种论见来应用在某一部分的智识阶级身上是对的。换言之，有些受过文学教育的人，对近代世界茫无所知，并因青年时惯于把信仰建筑在感情上，所以如今无法摆脱那为科学的世界不能满足的“安全”与“保障”的幼稚欲望。克勒区氏，如大半的文人一样，心中老是有一个念头，认为科学不曾履行它的诺言。当然他不曾告诉我们所谓诺言究竟是什么，但他似乎认定，六十年前像达尔文、赫胥黎辈的人，对于科学固曾期望一些事情而今日并未实现。我想这完全是一种幻象，上了一般作家和教士的当，他们因为不愿人家把他们的专长当作无足重轻，所以张大其辞的助成这幻象。眼前世间有许多的悲观主义者，固是事实。只要在多数人的收入减少的时候，总会有大批悲观主义者出现。不错，克勒区是一个美国人，而美国人的收入是因上次大战而增加的，这似乎与我上面的说话冲突；然而在整个欧罗巴的大陆上，智识阶级的确大大地受了灾难，再加大战使每个人有不安定的感觉。这等社会原因之于时代的心境，其作用之大，远过于以世界的本质作根据的悲观理论。虽然克勒区惋惜不置的信仰，在十三世纪的确被大多数人（除了帝王和意大利少数的贵族）维护着，可是历史上究竟很少时代像十三世纪那样令人绝望的了。罗杰· 培根[5] 就说过：“我们这时代的罪恶横流，远过于以往的任何时代，而罪恶与智慧是不两立的。让我们来看看世界上的一切情形罢：我们将发见无法无天的堕落，尤其是在上者……淫欲使整个的宫庭名誉扫地，贪得无餍主宰了一切……在上

的是如此，在下的还用说么？瞧那般主教之流，他们怎样的孜孜逐利而忘记了救治灵魂啊！……再看那些教会的宗派：我简直一个都不放在例外。它们离经畔道到何等田地。即是新成立的教派（托钵僧）也已大大地丧失了初期的尊严。所有的教士专心一意于骄傲、荒淫、悭吝：只要他们举行什么大会，不问在巴黎或牛津，他们之间的斗争、诟骂以及其他的劣迹，使所有教外的人痛心疾首……没有一个人顾虑自己的行为，也不问用的是什么手段，只消能满足贪欲。”述及古代[6]的异教哲人时，他说：“他们的生活强似我们的程度，直不可以道里计，不论在廉耻方面，在轻视人世方面，在喜乐、财富、荣誉等方面；那是我们可在亚里斯多德、柏拉图、苏格拉底各家的著作中读到的，他们就是这样地获得了智慧的秘钥，发见了一切的智识。”罗杰· 培根的见解，也便是与他同时代的全体文人的见解，没有一个人欢喜他所处的时代的。我从不相信这种悲观主义有什么形而上的原因。原因只是战争、贫穷与暴行。

克勒区氏的最悲怆的篇章之一，是讨论爱情问题的。仿佛十九世纪维多利亚时代的人把爱情看得很高，但我们用着现代的错杂的目光把它看穿了。“对于维多利亚时代大半的怀疑主义者，爱情还代表神执行着一部分的工作。神，他们早已不信；但面对着爱情，连心肠最硬的人也会立时染上神秘色彩。任何旁的东西都不能唤醒他们崇敬的感觉，爱情却能；他们从心灵深处觉得，绝对的忠诚是应该献给爱情的。他们以为爱情和上帝一样，需要一切的牺牲；但也像上帝一样，爱情酬赏信徒的

辰光，会对人生的现象赋予一种无从分析的意义。我们对于一个无神的宇宙，比他们更觉习惯，但我们尚未习惯一个无爱的宇宙。而我们不到这一步，就不会明白无神论的真正意义。”奇怪的是：所谓维多利亚时代[7]，在我们此时的青年人心目中，和生在当时的人的心目中，面目完全两样。我记得有两位我年轻时很熟的老太太，都是那时代某些特征的代表人物。一个是清教徒，一个是服尔德派。前者叹息“多少的诗歌都以爱情为对象，不知爱情是一个毫无趣味的题材”。后者的意见却是：“没有人能议论我什么长短，但我一向说破坏第七诫[8]不像破坏第六诫[9]那样罪孽深重，因为那至少要得到对方同意。”这两种见解，和克勒区氏当作典型维多利亚风而描绘下来的都不尽同。克氏的观念，显然是从某些根本与环境不融和的作家身上推演出来的。最好的例子，我可以举出劳白脱·勃鲁宁[10]。然而我不免相信他所设想的爱情多少有些迂腐。

感谢上帝，他的造物之中最平庸的也以具有两副脸相自豪，

一副用以对付社会，一副用以对付他所爱的女人！

意思之中，这无异说战斗是对付一般社会的唯一可能的态度。为什么？因为社会是残酷的，勃鲁宁会说。因为社会不愿照着你自己的估价而容纳你，我们会说。一对夫妇可能形成两个互相钦佩的伴侣，像勃鲁宁夫

妇那样。[11] 有一个人在你身旁，随时准备来赞美你的工作，不管它配不配，那当然是挺愉快的。当勃鲁宁声色俱厉的指斥斐次奇娄特[12] 胆敢不赞赏勃鲁宁夫人的大作《奥洛拉· 兰格》时，他一定觉得自己是一个出色的、有丈夫气的男子。这种夫妇双方都把批评精神收藏起来的办法，我总不觉得可以佩服。那是表现畏惧的心理，想躲避大公无私的冷酷的批评。许多老年的独身者躲在火炉旁边，其实也是为了同样的理由。我在维多利亚时代过的日子太长了，决不能照着克勒区的标准成为一个现代人。我毫未失去对爱情的信仰，但我所信仰的爱情绝非维多利亚时代的人所赞美的那种；说明白些，是含有冒险意味而又带着明察的目光的爱情，它尽管使人认识善，可不连带宽恕恶，它也不自命为神圣或纯洁。从前，受人赞叹的爱情所以被加上“神圣”“纯洁”等等的德性，实在是性的禁忌的后果。维多利亚时代的人，深信大半的性行为是恶的，故不得不在他们所拥护的那种性行为上面，装点许多夸大的形容词。性的饥渴，在当时远比现在为强烈，这就促使一般人把性的重要性大大地夸张，正如禁欲主义者的老办法一样。如今我们正逢着一个浑沌的时代，许多人一方面推翻了旧标准，一方面还没获得新标准。这情形给他们招致了各式各种的烦恼，且因他们的潜意识依旧相信着旧标准，所以一朝烦恼来时，就产生了绝望、内疚和玩世主义。我不以为这种人在数量上值得我们重视，但他们确是在今日最会叫嚷的一群里面。假令我们把现代的和维多利亚时代的小康的青年人通扯着来考察一下，可以发见从爱

情方面得到的幸福，今日远比六十年前为多，对于爱情的价值，今日也比六十年前有更真切的信仰。某些人的所以玩世不恭，实在因为他们的潜意识始终受着旧观念的霸主式的控制，因为缺少那种可以调整行为底合理的伦理观。救治之道并不在于呻吟怨叹，思念以往，而是要勇敢地接受当前的局势，下决心把名义上已经丢弃了的迷信，从暧昧的隐处连根拔去。

何以我们重视爱情这问题，要简短地说明是不容易的；可是我仍想尝试。爱情，首先应认作本身便是欢乐之源，——　这虽非爱情的最大的价值，但和它的其余的价值比较起来，确是最主要的。

喔爱情！他们大大地诬蔑了你，
说你的甜蜜是悲苦，
殊不知你的丰满的果实，
要比什么都更甘美。

写这几句诗的无名作家并不有意为无神论寻求答案，或寻求什么宇宙的秘钥；他只是娱乐自己罢了。爱情不但是欢乐之源，并且短少了它还是痛苦之根。第二，爱情之应受重视，因为它增进一切最美妙的享受，例如音乐、山巅的日出、海上的月夜等。一个从未和他所爱的女子一同鉴赏美妙景物的男人，就从未充分领受到神奇的景物所能给予的神奇的力量。再则，爱情能戳破“自我”这个坚厚的甲壳，因为它是生物合作的一种，在这合作中间，双方都需要感情来完成对方本能的目标。世界上各

个时代有各种提倡孤独的哲学，有的很高尚，有的稍逊。禁欲派和早期的基督徒相信，一个人可不藉旁人帮助，单凭自己的意志而达到人类所能达到的至善之域；另一般哲人则把权力看做生命的终极，又有一般却看做纯粹个人的享受。这些都是提倡孤独的哲学，因为它们认定善不但在或大或小的人群中可以完成，即每个孤立的个人也能实现。在我看来，这是错误的，不但在伦理上说，就以我们本能中最优秀的一部底表现来说，也是错误的。人有赖于合作，而且自然赋予我们——　固然很不完美——　本能的器官，合作所不可或缺的“友谊”就从这本能里肇始的。爱情是导向合作的最原始最普通的形式，凡是强烈地经验过爱情的人，断不愿接受那宣称人之至善和他所爱者的至善不相关涉的哲学。在这一点上，父母对子女的感情或许还要强烈，但父母爱子女的最高表现，乃是父母之间相爱的结果。我不说爱情在最高的形式上是有普遍性的，但我断言，爱情在最高的形式上的确表显出任何旁的东西无法表显的价值，并且它本身就有一种不受怀疑主义影响的价值，虽然一般不能获得爱情的怀疑主义者，会强把自己与爱情无缘的责任推在怀疑主义头上。

真正的爱情是一堆长久的火，
永远在心中燃烧，
从不病弱，从不死亡，从不冷却，
从不转变它的方向。

在此我追随着克勒区氏关于悲剧的论见了。他声言（在这一点上我完全同意），易卜生的《群鬼》不及莎士比亚的《李尔王》。“没有一种更强的表现力，没有一种对于词藻的更大的运用，能把易卜生变成莎士比亚。后者所用以创造他的作品的素材——　他的对于人的尊严底观念，对于人的热情底重视，洞察人生广大底目光，——　不曾也不能在易卜生心中存在，不曾也不能在易卜生同代的人心中存在。上帝，人，自然界，在莎士比亚与易卜生之间的几百年中，全都缩小了；不但因为近代艺术底写实信条促使我们去寻出平凡的人，且也因为世态的变化使我们注意到人生的‘平凡’，—— 而艺术上写实理论的发展便是这世态的变化促成的，我们对世界的观点也唯有靠了这写实理论才能证实。”为了这个缘故，把王子和王子的悲哀做中心的旧式悲剧，不复适合我们这个时代，而若我们用同样的手法去描写一个默默无闻的平常人时，其效果也势必完全两样。然而这原因并不是我们把人生看低之故，相反，倒是我们不再把某些人看做世间的伟人，不再承认唯有他们才配具有悲壮的热情，一切其余的人只配操劳茹苦的替这少数人缔造光华。莎士比亚说：

乞丐死时不会有彗星出现，

苍穹只替王子的凋亡发光。

在他的时代，这种情操即使不是人间绝对的信念，至少是普遍的，且是莎士比亚自己深信的观点。因此，诗人西那[13]之死是喜剧的，凯撒、勃罗托、卡细司等的死便是悲剧的了。一个“个人”的死，为我们早已失去

宇宙性，因为我们不但在外表上，而且在内心里已经变为民主主义者了。现代，崇高的悲剧所应关涉的是集团而非个人。我可举出恩斯德·托勒的《集体人》为例。它可以媲美过去最优秀的时代里的最优秀的作品：高尚，深刻，实在，处理着英雄式的行为，并像亚里斯多德所说的“把读者从怜悯和恐怖中间洗炼出来”。这一类的现代悲剧，例子还很少，因为旧的技术和传统必须放弃而不能单用陈调滥套去替代。要写悲剧，必须感觉悲剧。要感觉悲剧，必须意识到自己所生活的世界，不但在头脑里，而且在血管里肌肉里去意识到。克勒区氏在全书中不时提及绝望，他英勇地接受一个荒凉的世界，这种精神的确令人感动，但这荒凉是由于他和大半的文人尚未学会怎样用适应新刺激的方式去体验旧情绪。刺激是有的，可不在文学社团里。文学社团和集体生活没有活泼的接触，而这接触是必不可少的，倘若人类的感觉要求严肃与深刻：悲剧和真正的幸福即是渊源于严肃与深刻的。对于那些老觉得世界上无事可为而彷徨的优秀青年，我要说：“丢开写作，竭力想法不要动笔。进入世界，做一个海盗也好，做一个婆罗洲上的王也好，做一个苏俄的劳动者也好；去过一种生活，使低级的生理需求几乎占去你全部的精力。”我并不把这种行动路线推荐给每个人，我只介绍给那般因生活需求太易满足而觉得苦恼的人。我相信，这样的生活经过了几年之后，一个人会发觉写作的冲动再也抑捺不住，那时，他的写作一定不致在他心目中显得虚空了。

1 原注——《传道书》当然不是苏罗门王所作，兹从俗用以指《传道书》的作者。

2 古国名。

3 按雪莱有一首诗题目就叫做《云》。

4 那么所谓变化非但换汤不换药，且还增加苦难：还要变化做甚？

5 Roger Bacon，十三世纪时英国僧侣，中古时代实验哲学的代表之一。

6 按系指希腊古代。

7 按系指一八三八年起至十九世纪末叶英国维多利亚女皇御极的时代。

8 按系戒淫。

9 按系戒杀。

10 一八一二—八九，英国诗人。

11 按勃鲁宁夫人为有名女作家，夫妇爱情弥笃，素为文坛佳话。

12 十九世纪英国诗人。

13 按系法国十七世纪悲剧家高尔乃伊的名作之一。

三 竞 争

假如你问随便哪个美国人或英国商人，妨害他的人生享受最厉害的是什么，他一定回答说是“生活的斗争”。他这么说确是很真诚，并且相信是如此。这解释，在某一意义上是对的；在另一极重要的意义上是错的。不用说，生活斗争这件事是有的。只要不运气，我们之中谁都会遇到。康拉特小说中的主角福克就是一个例子：在一条破船上的水手中，只有他和另一个同伴持有火器，而船上是除了把别的没有武器的人作为食粮以外再没东西可吃了。当两人把能够同意分配的人肉吃完以后，一场真正的生活斗争开始了。结果，福克打倒了对手，但他从此只好素食了。然而现在一般事业家口中的生活斗争，完全不是这么一回事。那是他信手拈来的一个不准确的名词，用来使根本微末不足道的事情显得庄严的。你试问问他，在他的阶级里，他认识有几个人是饿死的。问问他，他的朋友们一旦破产之后遭遇到什么。大家都知道，一个破产以后的事业家，在生活的舒适方面，要比一个从来不曾有钱到配破产的人好得多多。所以一般所谓的生活的斗争，实际是成功的斗争。他们从事战斗时所惧怕的，并非下一天没有早餐吃，而是不能耀武扬威盖过邻人。

可怪的是很少人明白下面这个道理：他们并非被一种机构紧抓着而无可逃避，无可逃避的倒是他们所踹着的踏车，因为他们不曾发觉那踏车不能使他们爬上更高的一层。当然，我是指那些比较高级的事业场中

的人，已有很好的收入足够藉以生活的人。但靠现有的收入过活，他们是认为可耻的，好比当着敌人而临阵脱逃一般；但若你去问他们，凭着他们的工作对公众能有什么贡献时，他们除了一大套老生常谈，替狂热的生活作一番宣传之外，定将瞠目不知所答。

假定有一个人，他有一所可爱的屋子，一个可爱的妻子，几个可爱的儿女。我们来设想一下他的生活看看。清早，全家好梦犹酣的时候，他就得醒来，匆匆的赶到公事房。在此，他的责任要他表显出一个大行政家的风度；他咬紧牙床，说话显得极有决断，脸上装得又机警又庄重，使每个人—— 除了公事房听差以外—— 都肃然起敬。他念着信稿叫人用打字机打下来，和各种重要人物在电话中接谈，研究商情，接着去陪着和他有买卖或他希望谈判一件买卖的人用午餐。同类的事情在下午继续进行。他疲倦不堪的回家，刚刚赶上穿衣服吃夜饭的时间。饭桌上，他和一大批同样疲乏的男人，不得不装做感到有妇女作伴的乐趣，她们还不曾有机会使自己疲倦呢。要几个钟点以后这个男人才获赦免，是无法预料的。末了他终于睡了，几小时内，紧张状态总算宽弛了一下。

这样一个男子的工作生活，其心理状态恰和百码竞走的人的相同；但他的竞走终点是坟墓，所以为百码的途程刚刚适配的精力集中，对于他却迟早要显得过分了。关于儿女，他知道些什么？平日他在办公室里；星期日他在高尔夫球场上。关于妻子，他知道些什么？他早上离开

她时，她还睡着。整个的晚上，他和她忙着交际应酬，无法作亲密的谈话。大概他也没有心中契重的男友，虽然他对许多人装着非常亲热。他所知的春季和收获的秋季，不过是能够影响市场这一点；他也许见过外国，但用着厌烦得要死的眼睛去看的。书本于他是废物，音乐使他皱眉。他一年年的变得孤独，注意日益集中，事业以外的生活日益枯索。我在欧洲见过这一类的美国人在中年以后的境况。他带着妻子和女儿游历，显然是她们劝服这可怜的家伙的，教他相信已经到了休假的时候，同时也该使娘儿们有一个观光旧大陆的机会。兴奋出神的母女环绕着他，要他注意吸引她们的特色。极度疲乏极度烦闷的家长，却寻思着此时此刻公事房里或棒球场上所能发生的事情。女伴们终于对他绝望了，结论说男人是俗物。她们从未想到他是她们的贪婪底牺牲者；实在这也并不如何准确，好似欧洲人对印度殉节妇女的看法并不如何准确一样。大概十分之九的寡妇是自愿殉夫的人，准备为了光荣，为了宗教的立法而自焚；美国事业家的宗教与光荣是多多的赚钱，所以他像印度寡妇一样，很乐意的忍受苦恼。这种人若要过得快乐一些的话，先得改变他的宗教。倘他不但愿望成功，并且真心相信“追求成功是一个男子的责任，凡是不这样做的人将是一个可怜的造物”，那么他总是精神过于集中，心中过于烦愁，决计快活不了。拿一件简单的事来说罢，例如投资。几乎个个美国人都不要四厘利息的比较稳当的投资，而宁愿八厘利息的比较冒险的投资。结果常有金钱的损失以及继续不断的烦虑和恼

恨。至于我，我所希望于金钱的，不过是闲暇而安全。但典型的现代人所希望于金钱的，却是要它挣取更多的金钱，眼巴巴地望着的是场面，光辉，盖过目前和他并肩的人。美国的社会阶梯是不固定的，老是在升降的。因此，一切势利的情绪，远较社会阶级固定的地方为活跃，并且金钱本身虽不足使人伟大，但没有金钱确乎难于伟大。再加挣钱是测量一个人的头脑的公认的标准。挣一笔大钱的人是一个能干的家伙；否则便是蠢汉。谁乐意被认为蠢汉呢？所以当市场动荡不稳时，一个人的感觉就像青年人受考试时一样。

一个事业家的焦虑内，常有恐惧破产的后果的成分，这恐惧虽不合理，却是真切的。这一点我们应该承认。亚诺· 倍纳德 [1] 书中的克莱亨格，尽管那样的富有，老是在担心自己要死在贫民习艺所里。我很知道，那些幼年时代深受贫穷的苦难的人，常常惧怕他们的孩子将来受到同样的苦难，觉得尽管挣上几百万的家私也难于抵御贫穷那大灾祸。这等恐惧在第一代上大抵是不可避免的，但从未尝过赤贫滋味的人就不会这样了。无论如何，惧怕贫穷究竟还是问题里面较小的与例外的因子。

过于重视竞争的成功，把它当作幸福的主源：这就种下了烦恼之根。我不否认成功的感觉使人容易领会到人生之乐。譬如说，青年时代一向默默无闻的一个画家，一朝受人赏识时，似乎要快乐得多。我也不否认金钱在某程度内很能增进幸福；但超过了那个程度就不然了。我坚持：成功只能为造成幸福的一分子，倘牺牲了一切其余的分子去赢取这

一分子，代价就太高了。

这个弊病的来源，是事业圈内得势的那种人生哲学。在欧洲，别的有声威的团体的确还有。在有些国家，有贵族阶级；在一切的国家，有高深的技术人员；除了少数小国以外，海陆军人又是受到尊敬的人物。虽然一个人无论干何种职业总有一个争取成功的原素，但同时，被尊敬的并非就是成功，而是成功赖以实现的卓越（excellence）。一个科学家可能挣钱，也可能不挣钱；他挣钱时并不比他不挣钱时更受尊敬。发见一个优秀的将军或海军大将的贫穷是没有人惊奇的；的确，在这种情形之下的贫穷，在某一意义上还是一种荣誉。为了这些理由，在欧洲，纯粹逐鹿金钱的斗争只限于某些社团，而这些社团也许并非最有势力或最受尊敬的。在美洲，事情就不同了。公役在国民生活中的作用太小了，毫无影响可言。至于高深的技术，没有一个外行能说一个医生是否真正懂得很多医学，或一个律师是否真正懂得很多法律，所以从他们的生活水准上来推测他们的收入，再用收入来判断他们的本领学识，要容易得多。至于教授，那是事业家雇用的仆人，所以不比在较为古老的国家内受人尊敬。这一切的结果是，在美国，专家模仿事业家，却绝不能像在欧洲那样形成一个独立的社团。因此在整个的小康阶级内，那种为金钱的成功所作的艰苦的斗争，没有东西可以消解。

美国的男孩子，从很小时起就觉得金钱的成功是唯一重要的事，一切没有经济价值的教育是不值一顾的。然而教育素来被认为大部分是用

以训练一个人的享受能力的，我在此所说的享受，乃是指全无教育的人所无法领略的、比较微妙的享受。十八世纪时，对文学、绘画、音乐能感到各别的乐趣，算是“缙绅先生”的特征之一。处于现代的我们，尽可对他们的口味不表同意，但至少那口味是真实的。今日的富翁却倾向于一种全然不同的典型。他从不看书。假如他为了增高声名起计而在家里造一间绘画陈列室时，他把选画的事完全交托给专家；他从画上所得的乐趣并非是观赏之乐，而是旁的富翁不复能占有这些图画之乐。关于音乐，碰到这富翁是犹太人的话，那他可能有真正的欣赏；否则他在这方面的无知，正如他在旁的艺术方面一模一样。这种情形，结果使他不知如何应付他的闲暇。既然他越来越富，挣钱也越来越容易，最后，一天五分钟内所挣来的钱，他简直不知怎样消费。一个人成功的结果，便是这样的徬徨失措。“把成功作为人生的目标”这观念在你心中存在多久，悲惨的情形也存在多久。成功底实现势必令你捱受烦闷的煎熬，除非你先懂得怎样去处置成功。

竞争底心理习惯，很易越出范围。譬如，拿看书来说。看书有两个动机，一个是体会读书之乐；另外一个是作夸口之用。美国有一种风气，太太们按月读着或似乎读着某几部书；有的全读，有的只读第一章，有的只读杂志上的批评，但大家桌上都放着这几部作品。可是她们并不读巨著。读书俱乐部从未把《哈姆雷德》或《李尔王》列入“每月选书”之内，也从没一个月显得需要认识但丁。因此她们的读物全是平

庸的现代作品而永远没有名著。这也是竞争的后果之一，不过这或者并不完全坏，因为这些太太们，倘不经指导，非但不会读名著，也许会读些比她们的文学牧师或文学大师代选的更糟的书。

现代生活所以如是偏重于竞争，实在和文化水准的普遍的低落有关，就像罗马帝国时代奥古斯丁大帝以后[2]的情形一般。男男女女似乎都不能领会比较属于灵智方面的乐趣。譬如，一般的谈话艺术，为十八世纪的法国沙龙磨炼到登峰造极的，距今四十年前还是很活泼的传统。那是一种非常优美的艺术，为了一些渺茫空灵的题材，使最高级的官能活跃。但现代谁还关切这样有闲的事呢？在中国，十年以前这艺术还很昌盛，但恐民族主义者的使徒式的热诚，近来早已把它驱出了生活圈。五十年或一百年前，优美的文学智识，在有教育的人中间是极普遍的，如今只限于少数教授了。一切比较恬静的娱乐都被放弃。曾经有几个美国学生陪我在春天散步，穿过校旁的一座森林，其中满着鲜艳的野花，但我的向导中间没有一个叫得出它们的名字，甚至一种野花都不认识。这种智识有什么用呢？它又不能增加任何人的收入。

病根不单单伏在个人身上，所以个人也不能在他单独的情形内阻止这病象。病根是一般人所公认的人生哲学，以为人生是搏斗，是竞争，尊敬是属于胜利者的。这种观点使人牺牲了理性和思悟，去过度的培养意志。或许我们这么说是倒果为因。清教徒派的道学家，在近代老是大声疾呼的提倡意志，虽然他们原本着重的是信仰。可能是，清教徒时代

产生了一个种族，它的意志发展过度，而理性与思悟却被抛在一边，所以这种族采取了竞争的哲学，以为最适合它的天性。不问竞争的起源究竟如何，这些爱权势不爱聪明的现代恐龙，的确有了空前的成功，普遍地被人模仿：他们到处成为白种人的模型，这趋势在以后的百年中似乎还要加强。然而那般不迎合潮流的人大可安慰，只要想到史前的恐龙最后并未胜利；它们互相残杀，把它们的王国留给聪明的旁观者承受。我们现代的恐龙也在自杀。平均而论，他们之中每对夫妇所生的儿女不到两个；他们对于人生并没有相当的乐趣可使他们愿望生男育女。在这一点上，他们从清教徒派的祖宗那里承袭下来的过度的狂热哲学，似乎并不适合这个世界。那批对人生的瞻望使他们如是不快，以致不愿生孩子的人，在生物学上看来是受了死刑的宣判。多少年后，他们一定要被更快乐更欢畅的人替代。

竞争而当作人生的主体，确是太可怕，太执拗，使肌肉太紧张，意志太专注；倘用作人生的基础的话，决不能持续到一二代。之后，定会产生神经衰弱，各种遁世现象，和工作同样紧张同样困难的寻欢作乐（既然宽弛已成为不可能），临了是因不育之故而归于灭亡。竞争哲学所毒害的，不止工作而已；闲暇所受到的毒害也相等。凡能恢复神经的，恬静的闲暇，在从事竞争的人看来是厌烦的。继续不断的加速度变得不可避免了，结果势必是停滞与崩溃。救治之道是在“保持生活平衡”这个观念之下，接受健全而恬静的享受。

1 Arnold Benett，英国近代小说家，以描写工业区域的题材著。

2 按系公元一世纪后。

四 烦闷与兴奋

烦闷，以人类行为的一个因子而论，我觉得太不受人重视了。我相信，它曾经是历史上各时代中重要动力之一，在今日尤其是如此。烦闷似乎是人类独有的情绪。野兽被拘囚时，固然是无精打彩，踱来踱去，呵欠连连；但在自然的情态中，我不信它们有类乎烦闷的境界。它们大半的时间用在搜索敌人或食物，或同时搜索两者；有时它们交配，有时设法取暖。但即使它们在不快乐的辰光，我也不以为它们会烦闷。也许类人猿在这一点上像在许多旁的事情上一样同我们相似，但我既从未和它们一起过活，也就无从实验了。烦闷的特色之一，是眼前摆着“现状”，想像里又盘旋着“另外一些更愉快的情状”，两者之间形成一个对照。烦闷的另一要素，是一个人的官能必不专注于一事一物。从要你性命的敌人那里逃跑，我想当然是不愉快的，但决不令人纳闷。一个人逢到引颈待戮的时候不会觉得烦闷，除非他有超人的勇气。在类似的情形中，没有人在初进上院的处女演说中间打呵欠，——　除了已故的特洪夏公爵，他是为了这件出人意料的举动而赢得上院同僚的敬重的。烦闷在本质上是渴望发生事故，所渴望的不一定是愉快的事情，只要是一些事情，能使烦闷的人觉得这一天和别一天有些不同就行。一言以蔽之，烦闷的反面不是欢娱，而是兴奋。

兴奋的欲望在人类心中是根深蒂固的，尤其是男性。我猜想，这欲

望在狩猎社会的阶段里要容易满足得多。行猎是兴奋的，战争是兴奋的，求偶是兴奋的。一个野蛮人，遇到一个身旁有丈夫睡着的女人，就会设法犯奸，虽然他明知丈夫一醒他便要送命。此情此景，我想决不令人纳闷。但人类进入农业阶段时，生活就开始变得黯澹乏味了，只有贵族还留在狩猎的阶段直到如今。我们听到很多关于机械管理如何可厌的话，但我想旧式耕作的农业至少也同样可厌。的确，我和一般博爱主义者抱着相反的见解，以为机械时代大大地减少了世界上的烦闷。以薪水阶级论，工作时间是不孤独的，夜晚又可消磨在各种娱乐上面，而这在老式的乡村中是不可能的。再看中下阶级的生活变化。从前，晚饭以后，当妻女们把一切洗涤打扫完后，大家团团坐下，来享受那所谓“快乐的家庭时间”。那就是：家长朦胧入睡，妻子编织着活计，女儿们却在喑喑赌咒，宁愿死去或者到北非洲去。她们既不准看书，又不准离开房间，因为在理论上说，那时间是父亲和女儿们谈话的，而谈话必然是大家的乐趣所在。倘使运气，那么她们终于嫁了人，有机会使她们的孩子挨受一个和她们挨受过来的同样黯澹的青春。倘使不运气，她们便慢慢地走上老处女的路，也许最后变成憔悴的淑媛贤女，——　这种残酷的命运，和野蛮人赏给他们的牺牲者的毫无分别。估量百年前的社会时，我们必然感到这副烦闷的重担，并且在过去越追溯上去，烦闷的程度也越厉害。想想中古时代一个村落里的冬天的单调罢。人们不能读，不能写，天黑以后只有蜡烛给他们一些光，只有一个房间不算冷得澈

骨，却满着炉灶的烟。乡里的路简直无法通行，所以一个人难得看见别个村子里的什么人。“赶女巫”的游戏，成为消遣严冬的唯一的方法，促成这种游戏的原因固然很多，但烦闷一定是其中重要的一个。

我们不像我们祖先那样烦闷得厉害，但更加怕烦闷。我们终于知道，更准确地说是相信：烦闷并非一个人自然的命数，而是可以逃避的，逃避之法便是相当强烈地去追求刺激。现在，少女们自己谋生，而且赚很多的钱，为要能在晚上寻求刺激，逃避当年祖母们不得不忍受的“快乐的家庭时间”。凡是能住在城里的人都住在城里；在美国，不能住在城里的却有一辆汽车，或至少是摩托车，把他们载往电影院。不用说，他们家里都有收音机。青年男女的会面，远没从前困难了；琪恩·奥斯丁[1]的女主角在整部小说里巴望着的刺激，现在连女仆都可以希望每周至少有一次。我们在社会阶梯上越往上爬，刺激的追逐便越来越剧烈。凡有能力追逐的人，永远席不暇暖的到处奔波着，随身带着欢悦、跳舞、吃喝，但为了某些缘故，他们老希望在一个新的地方享用得更痛快。凡是不得不谋生的人，在工作时间内势必要有他们的一份烦闷，但一般富有到可以毋需工作之辈，就过着远离烦闷的生活，算做他们的理想了。这的确是一个美妙的理想，我也决不加以非议，但我怕像别的理想一样，这桩理想的难于实现，远非理想家始料所及。总之，越是隔夜过得好玩，越是明朝显得无聊。而且将来还有中年，可能还有老年。在廿岁上，人们以为到卅岁生活便完了。我现在已经五十八岁，却再不能

抱这种观念。也许把一个人的生命资源当做经济资源般消费是不智的。也许烦闷之中的某些原素是人生必不可少的因子。逃避烦闷的愿望是天然的；不错，个个种族在有机会时都表现出这个愿望。当野蛮人初次在白种人手里尝到酒精时，他们毕竟找到了一件法宝，可以逃避年代久远的烦闷了，除非政府干涉，他们会狂饮以死。战争，屠杀，迫害，都是逃避烦闷的一部分；甚至跟邻居吵架似乎也比长日无事要好过些。所以烦闷是道学家所应对付的主要问题，因为人类的罪恶至少半数是从惧怕烦闷来的。

虽然如此，我们不该把烦闷当作完全是坏的。烦闷有两种：一种是生产的，一种是令人愚蠢的。生产的那一种是由于不麻痹[2]；令人愚蠢的一种是由于缺乏有生机的活动[3]。我不说“麻痹”不能在生活中发生任何良好的作用。譬如，一个明哲的医生有时要在药方上开列麻醉剂，而这种时候，我想要远比倡禁用论者所想像的为多。但渴望麻痹决不是一件可以听任自然的冲动而不加阻遏的事情。一个惯于麻醉的人在缺乏麻醉时所感到的烦闷，只有时间可以消解。可以适用于麻痹的理论，同样可适用于各种刺激。兴奋过度的生活是使人筋疲力尽的生活，它需要不断加强的刺激来使你震动，到后来这震动竟被认为娱乐的主要部分。一个惯于过度兴奋的人，仿佛一个有胡椒瘾的人，谁都受不住的分量，在他简直连味道都不曾尝到。烦闷，有一部分是和逃避过度的兴奋有密切关连的，而过度的兴奋不但损害健康，抑且使口味对一切的快感变得麻

木：酥软代替了感官底酣畅的满足，巧妙代替了智慧，参差不齐代替了美。我并不想把反对兴奋的议论推之极端。分量相当的兴奋是滋补的，但像几乎所有的东西一般，分量对于利弊有着极大的出入。刺激太少，产生病态的嗜欲；刺激太多，使人精力枯竭。所以忍受烦闷的能耐，对于幸福生活是必要的，是应该教给青年人的许多事情之一。

一切伟大的著作含有乏味的部分，一切伟大的生活含有沉闷的努力。假定《旧约》是一部新的原稿，初次送到一个现代美国出版家手里，他的批评我们不难想像得之。关于谱系部分，他大概会说：“亲爱的先生，这一章缺少刺激；你不能希望一大串事迹讲得极少的人名引起读者兴味。你的故事用了很优美的风格开场，我承认，最初我颇有些好印象，但你太想把故事全盘托出了。取出精华，删掉废料，等你把全书的篇幅节略到合乎情理时，再拿回给我罢。”现代出版家这么说着，因为他识得现代读者的畏惧烦闷。对于孔子的名著，《可兰经》，马克思的《资本论》，以及一切销行最广的经典，他都可说同样的话。而且不止神圣的典籍，一切最好的小说都有沉闷的篇章。一本从头至尾光芒四射的小说，几乎可断定不是一部杰作。即是伟人们的生活，除了少数伟大的时期以外，也很少令人兴奋的地方。苏格拉底不时可以享用一顿筵席，且当毒药在肚里发作的时候，他的确从和门徒的谈话里得到很大的满足[4]，但他大半的生涯，是和妻子俩安静地过着日子，下午作一次散步，路上或者遇到几个朋友。康德相传终生未尝走出故乡十里以外。达

尔文周游世界以后，余下的时间都是在家里消磨的。马克思掀动了几处革命以后，决意在不列颠博物馆中度他的余年。从全体看来，安静的生活是大人物底特征，他们的喜乐也不是外人心目中认为兴奋的那一种。一切伟大的成就必须历久不懈的工作，其精神贯注与艰难的程度，使人再没余力去应付狂热的娱乐；在假日用来恢复体力的运动当然除外，攀登阿尔卑斯便是一个最好的例。

忍受单调生活的能力，应该自幼培养。在这一点上，现代父母大大该受责备；他们供给儿童的被动的娱乐实在太多，例如电影与珍馐之类，他们不懂得平淡的日子对儿童是如何重要，过节一般的日子只好难得有的。儿童的娱乐，在原则上应当让他用一些努力和发明，从他的环境中自己去创造出来。凡是兴奋的，同时不包括体力运动的娱乐，如观剧，等等，决不可常有。刺激在本质上便是麻醉品，使人的瘾越来越深，而兴奋时间的肉体的静止，又是违反本能的。倘使让一个孩子，像一株植物一般在本土上自生自发，其长成的结果一定极其圆满。太多的旅行，太多复杂的印象，不适宜于青年人，徒然使他们长大起来不耐寂寞，殊不知唯寂寞才能生产果实。我不说寂寞本身有何优点；我只说某些美妙的事物，没有相当的寂寞单调就不能享受。譬如拿华斯华斯的名诗《序曲》来说，每个读者都能觉得，这首诗在思想与感觉上的价值，一个心思错杂的都市青年决不能领会。一个男孩子或青年人，若抱着严肃而有建设性的目标，一定甘心情愿的忍受大量的烦闷，要是必需的

话。但若过着一种心思散漫、纵情佚乐的生活，一个青年人的头脑里就难于孕育有建设性的目标，因为在此情形中，他的念头所贯注的将是未来的欢娱，而非遥远的成就。为了这些缘故，不能忍受烦闷的一代，定是人物渺小的一代，和自然底迟缓的进行脱去了连系，每个有生机的冲动慢慢地枯萎，好比瓶花那样。

我不爱用神秘玄妙的词藻，但我心中的意思，倘不用多诗意而少科学意味的句子，简直难于表白。不论我们如何想法，我们总是大地之子。我们的生活是大地生活之一部，我们从大地上采取食粮，与动植物一般无二。自然生活的节奏是迟缓的；对于它，秋冬之重要一如春夏，休息之重要不下于动作。必须使人，尤其是儿童，和自然生活的涨落动定保持接触。人的肉体，经过了多少年代，已和这个节奏合拍，宗教在复活节的庆祝里就多少包含着这种意义。我小时候一向被养在伦敦，两岁时初次给带到绿野去散步，时节是冬天，一切潮湿而黯澹。在成人的目光中，这种景色毫无欢乐可言，但孩子的心却沉浸在奇妙的耽想中了；我跪在潮润的地上，脸孔紧贴着草皮，发出不成音的快乐的呼声。那时我所感到的快乐是原始的、单纯的、浑然一片的。这种官能的需要是非常强烈的，凡是在这方面不获满足的人难得是一个完全健全的人。许多娱乐，本身没有这种与大地接触的成分，例如赌博。这样的娱乐一朝停止时，一个人就感到污浊与不满，似乎缺少了什么，但缺少的究竟是什么，连他自己也不知道。可能称做“欢悦”的成分，这种娱乐决不能

给你。反之，凡使我们接触大地生活的游戏，本身就有令人深感快慰的成分；它们停止时，带来的快乐并不跟着消灭，虽然它们存在时，快乐之强烈不及更为兴奋的行乐。这种区别，从最单纯的到最文明的行为，都一样存在。我刚才提及的两岁的孩子，表现着与大地生活合一的最原始的形式。但在较高级的形式上，同样的情境可在诗歌中发见。莎士比亚的抒情诗所以卓绝千古，就因为其中充满着和两岁的幼儿拥抱绿草时同样的欢乐。“听，听，那云雀”，这种名句里面，不就包含着和婴孩只能用不成音的叫喊来表现的相同的情绪？或者，再考虑一下爱情和单纯的性行为中间的区别。爱情使我们整个的生命更新，正如大旱之后的甘霖对于植物一样。没有爱的性行为，却全无这等力量。一刹的欢娱过后，剩下的是疲倦、厌恶以及生命空虚之感。爱是自然生活之一部，没有爱的性行为可不是的。

现代都市居民所感受的特殊的烦闷，即和脱离自然生活有着密切的关系。脱离了自然，生活就变得燠热、污秽、枯燥，有如沙漠中的旅行。在那些富有到能够自择生活的人中间，不可忍受的烦闷，是从——不管这种论调显得如何奇特——　惧怕烦闷来的。为了逃避那富有建设性的烦闷，他们反而堕入另一种更可怕的烦闷。幸福的生活，大半有赖于恬静，因为唯有在恬静的空气中，真正的欢乐才能常住。

1　十八世纪英国女小说家。

2　不麻痹方有烦闷。

3　缺乏有生机的活动亦是造成烦闷的原因。

4 译者按：苏格拉底被判死刑后是仰毒的，但他饮了毒酒以后，仍和门徒谈笑自若。

五 疲 劳

疲劳有许多种，从妨害幸福一点上着眼，有几种疲劳要比别的几种更严重。纯粹肉体的劳顿，只要不过度，倒多少是快乐的因子；它使人睡眠酣畅，胃口旺盛，对于假日可能有的娱乐觉得兴致勃勃。但劳顿过度时就变成严重的祸害了。除了最进步的社会以外，地球上到处的农家妇卅岁上便老了，被过度的劳作弄得筋疲力尽。工业社会的早期，儿童的发育受着阻碍，往往在幼年就劳役过度而夭折。在工业革命上还是新进的中国和日本，这种事情现在还有；在某程度内，连美国南方的几州也仍不免。超过了相当限度的肉体劳作，实在是惨酷的刑罚，而事实上常有那样的苦役，使人生几于无法挨受。虽然如此，在现代世界上最进步的几个地方，由于工业状况之改进，肉体的疲劳已大为减轻。今日，进步的社会里最严重的一种疲劳，乃是神经的疲劳。奇怪的是，抱怨这种疲倦的呼声，最多来自小康阶级，事业家和劳心者，在薪工阶级里倒反而少。

要在现代生活中逃避神经的疲惫，是一件极难的事。第一，在整个的工作时间，尤其在工作时间与在家时间的空隙内，一个都市工作者老是受着声音的烦扰，固然，大半的吵闹他已学会不去理会，但仍旧免不了受它磨折，特别因为他潜意识里努力想不去听它之故。还有我们不觉察的别的令人疲惫的事情，就是永远遇着生人。像别的动物一般，人的

本能永远暗中窥探着和他同种族的生客，以便决定用友善的抑敌意的态度去对付。但在忙碌时间在地下铁道上旅行的人，不得不把这本能抑压下去，抑压的结果，使他对一切不由自主要接触到的陌生人感到无限的愤怒。此外还有赶早车的匆忙，连带着消化不良。所以等到进公事房，一天的工作刚开始时，这个穿黑衣服的工作者，神经已经疲惫，很易把人类看做厌物了。抱着同样心境到来的雇主，绝对不去清除雇员的这种倾向。为了惧怕开差，他们只得装着恭顺的态度，但这勉强的举动使神经格外紧张。倘若雇员可以每周扯一次雇主的鼻子，用另一种态度把他们心里对他的想法讲出来，那么他们紧张的神经或会松弛下来，但为雇主着想，这办法仍旧解决不了问题，因为他也有他的烦恼。恐惧破产之于雇主，正如恐惧开差之于雇员。固然，颇有一般地位稳固、毋庸担心的人，但要爬到这样高的位置，先得经过多少年狂热的斗争，在斗争期间对社会各部门的事故必须了如指掌，对竞争者的计谋不断地挫败。这一切的结果是，等到完满的成功来到时，一个人的神经早已支离破碎，长时间的惯于操心，使他在无需操心时仍旧摆脱不掉那习惯。富翁的儿子们，固然可以说是例外了，但他们往往自己制造出烦虑，和自己并未生而富有时所将感到的痛苦一样。由于赌博，他们招致父亲的憎厌；由于追逐欢娱而熬夜，他们糟塌身体；等到一朝安定下来时，已经和从前父亲一样没有能力享受快乐了。有的甘心情愿，有的不由自主，有的咎由自取，有的迫不得已，总之，现代的人大半过着神经破裂的生活，永

远疲劳过度，除了乞灵于酒精之外，不复能有所享受。

且把这批疯癫的富翁丢过一边，让我们来谈谈为了谋生而疲乏的比较普遍的情形罢。在这等情形内，疲劳大部分是由烦恼而来，而烦恼是可用较为高明的人生哲学和较多的精神纪律来免除的。多数男女极缺少控制自己思想的能力。我的意思是说，他们不能在对烦恼之事无法可施的时候停止思想。男人把事业上的烦恼带上床；夜里照理应该培养新鲜的力量去应付明日的难题，他们却把眼前一无法想的题目在脑筋里左思右想，盘算不休，而这思想的方式，又不是替明日的行为定下清楚的方针，而是失眠时所特有的病态的胡思乱想。半夜疯狂的残余，一直留到下一天早上，把他们的判断力弄迷糊了，把他们的心情弄坏了，一不如意就大发雷霆。一个明哲之士，只在有目的时才思索他的烦恼；在旁的时候，他想着旁的事情；倘使在夜里，他就什么都不想。我并不说，在大风潮中，当倾家荡产显得不可避免时，或一个丈夫明知妻子欺骗了他时，仍可能（除非少数特别有纪律的头脑）在无计可施时停止思想。但很可能把日常生活中的日常烦恼，在需要应付的时间以外，置之脑后。在适当的时间思索一件事情，而不在任何时间胡思乱想：培养这么一副有秩序的头脑，对于幸福与效率两者都能有惊人的作用。当你需要把一个困难的或令人愁虑的问题下一决断时，全部的材料一到手，就立刻运用你最好的思想去应付并且决定；决定之后，除非再有新事实发见，再勿重新考虑。迟疑不决最是磨折人，也最是无裨实际。

另一个方法可以消除多数的烦恼，就是明白那使你操心的事根本无关重要。我曾有一时作着无数的公共演讲；最初，每一场听众都令我害怕，慌张的心绪使我讲得很坏；对此窘境的惧怕，竟使我老是希望在讲演之前遇到什么意外，讲过以后我又因神经紧张而疲倦不堪。慢慢地，我教自己觉得我演讲的好坏根本无足重轻，宇宙决不因我演说的优劣而有所改变。于是我发觉，越是不在乎讲得好或坏，我越是讲得不坏，神经紧张慢慢减退，几乎完全没有了。许多的神经疲惫，可以用这种方法对付。我们的行为并不像我们假想的那么重要；归根结蒂，我们的失败或成功并没什么了不得。甚至刻骨铭心的忧伤也打不倒我们；似乎要结束我们终生幸福的烦恼，会随着悠悠的岁月而黯澹，后来连烦恼底锋利也几乎淡忘了。但在这些自我中心的考虑以外，还有一项事实应得注意，即一个人的“自我”并非世界上一个重要的部分。一个人而能把希望与思念集中在超越自己的事情上，必能在日常生活的烦恼中获得安息，而这是纯粹的唯我主义者所办不到的。

可能称做神经卫生的问题，一向被研究得不够。工业心理学，的确在疲劳方面用过探讨功夫，并用详细的统计来证明，倘若一件事情做得相当长久，结果必令人疲乏，——　其实这结果是毋须那么多的科学炫耀便可猜想而知的。心理学家的疲劳研究，主要只限于肌肉的疲劳，虽然他们也考虑若干学童的疲劳问题。然而这些研究中没有一种触及重要的题目。在现代生活里成为重要的一种疲倦，总是属于情绪方面的；纯

粹的智力疲惫，如纯粹的肌肉疲惫一样，可因睡眠而获救济。无论哪一个劳心者，倘他的工作不涉感情（譬如计算工作），那么每夜的睡眠总可把每天的疲劳一扫而尽。归咎于过度劳作的弊害，实在并不应该由过度的劳作负责，产生弊害的乃是某种烦恼与焦虑。情绪的疲惫所以困人，是因为它扰乱休息。一个人愈疲乏，就愈不能停止。神经衰败的前兆之一，是相信自己的工作重要无比，一休息就要闯祸。假如我是一个医生，定将教一切觉得自己的工作重要的病人去休假。在我个人知道的例子中，表面上似由工作促成的神经衰败，实在都是情绪困惫所致，神经衰败的人原是为了逃避这种困惫才去埋头工作的。他不愿放弃工作，因为放弃之后，再没东西可以使他忘记他的不幸了。当然，他的烦恼可能是惧怕破产，那么，他的工作是和烦恼直接有关的了，但在当时，他的忧虑诱使他长时期的劳作，以便朦蔽他的判断力，仿佛他工作一减少，破产就会来得更早一般。总而言之，使人心力崩溃的是情绪的骚乱而非工作。

研究“烦虑”的心理学并不简单。我已提及精神纪律，即在适当的时间思索事情。这是自有它的重要性的，第一因为它可让人少费心思而做完日常工作，第二因为它可以治疗失眠，第三因为它可以促进决断时的效率和智慧。但这一类的方法不能达到潜意识界或无意识界，而当一桩烦恼是很严重的时候，凡是不能深入到意识之下的方法就决无用处。心理学家曾大大研究过潜意识对于意识的作用，但很少研究意识对于潜意

识的作用。而这在心理卫生上是非常重要的，并且，倘使合理的信念果能在潜意识领域内发生作用的话，那么这个作用实在应该懂得。这一点，特别适用于烦虑这问题。一个人很容易在心中思忖，说某种某种的不幸，万一遇到，并不如何可怕，但这种念头单单留在意识界里，就不能在夜间的思虑上起作用，也不能阻止恶梦的来临。我的信念是，一个意识界里的念头可以种植到潜意识界里去，只消这念头有相当的强烈和力量。潜意识界所包含的，大半是早先非常明显的、情绪方面的、有意识的思想，现在却是给埋藏起来了。要有意的去做这番埋藏的手续，是可能的，即在这方式之下，我们可使潜意识做许多有益的工作。譬如，我曾发见，倘我要写一篇题目较难的文章，最好的方法，莫如聚精会神——竭尽所能的聚精会神——的把题目思索几小时或几天，然后把工作丢到下意识里去进行。几个月后，我再用清楚的意识回到那个题目上去时，我发觉作品已经完成。在未曾发见这个技巧之前，我往往把中间的几个月消耗在烦虑上面，因为工作没有进步；可是我并不能因烦虑而把问题早些解决，中间的几个月反而浪废掉；至于现在，我却可以把这个时间另作别用。同样的方法可适用于种种的忧虑。当你受着某种灾祸威胁时，且好好地，深思熟虑地推敲一下，究竟有什么最恶劣的情形会发生。对此可能的灾祸正视过后，再寻出一些正当的理由，使你相信终究这也不见得是甚么大祸。这种理由终归有的，因为即使一个人遇到最恶劣的事情，也决无影响宇宙的重要性。等你在若干时间内把可能的恶

事坚毅地瞩视过了，抱着真切的信念自忖道：“也罢，毕竟这也没有什么了不得”，那时你将发觉你的烦虑消失了一大部分。这种办法可能需要重复几遍，但若你考虑最恶劣的可能性时不曾有所规避，你定会发见你的烦虑全部消灭，代之而兴的是一种酣畅的喜悦。

这是解除“恐惧”的一种更广泛的技巧里的一部分。烦虑是恐惧的一种，而一切的恐惧都产生疲劳。一个人而能学会不觉恐惧，就发觉日常生活的疲劳大为减少。恐惧之来，以为害最大的形式来说，是因为有些我们不愿正视的危险。在特殊的时间，一些可怕的思想闯入我们的头脑里；思想的内容因人而异，但几乎人人都有潜藏的恐惧。有的人怕癌症，有的人怕经济破产，有的怕不名誉的秘密泄露，有的被嫉妒的猜疑所苦，有的在夜里老想着童时听到的地狱之火或许真有。大概所有这批人都用了错误的方法对付他们的恐惧；恐惧一闯入他们的脑海，他们立即试着去想旁的事情；他们用娱乐，用工作，用一切去转移自己的念头。因为不敢正视，每种恐惧越变得严重。转移思想的努力，恰恰把你存心规避的幽灵加强了可怕性。对付无论何种的恐惧的正当办法，是集中精神，合理地、镇静地把恐惧想一个澈底，直到你和它完全熟习为止。熟习的结果，可怕性给磨钝了；整个题目将显得无聊，于是我们的念头自会转向别处，但这一次的转移并不像从前那样的出于意志与努力，而是对题目不复感到兴趣所致。当你发觉自己倾向于对某些事情作耽想时，不管是什么事情，最好是把它仔细思索过，甚至比你本来愿意

想的还要想得多，直到这件事情底不健全的魔力终于消失为止。

现代伦理学最大的失败之一，便是恐惧问题。固然我们属望男人有肉体的勇敢，尤其在战争中，但并不希冀他们有别的勇敢；对于女人，根本不希望她们有任何种的勇敢。一个勇敢的女子假如愿意男人们爱她，就得把她的勇敢藏起来。一个男人的勇敢倘不限于体力方面，也将被认为不善良。譬如，漠视舆论是被认为挑衅，群众将竭尽所能来惩戒这个胆敢藐视他们的权威的家伙。这种种全是不对的。各式各种的勇敢，不问在男人或女人身上，应该像军人的英勇一样受到赞美。青年男子的肉体的勇敢是常见的，足证勇敢可以应舆论的要求而产生。只要增多勇气，就可减少烦虑，跟着也减少疲劳；因为现在男男女女所感受的神经疲惫，大部分是由于有意识的或无意识的恐惧。

疲劳的来源，往往由于太爱兴奋。一个人倘能用睡眠来消磨余暇，就可保持身体康健，但他的工作时间是乏味的，所以需要在自由时间寻些快活。为难的是，容易得到的和表面上最引人的娱乐，大半是磨蚀神经的。渴望兴奋，超过了某一点，就表示一种不正常的天性，或表示某种本能的不满足。在一场完满的婚姻的早期，多数男人觉得毋需兴奋，但现代社会里，婚姻往往展缓到那么长久，以致等到经济上有力量结婚时，兴奋已经成为一种习惯，绝对不能受长时期的抑止了。假若舆论允许男人在廿一岁上结婚而不受现在的婚姻所附带的经济重负，那么，将有许多男人不要求和工作同样累人的娱乐了。虽然如此，这种提议是不

道德的，只看前几年林特赛法官的榜样就可知道。他一生清白，临了却受人咒骂，只因为他想把青年们从老辈的固执所造成的不幸中解救出来。可是我现在不预备讨论下去，因为那是下一章“嫉妒”里面的题目。

个人既无法改变法律与制度，要应付高压的道学家所创造而保存的局面，当然不易。然而我们不难觉察，兴奋的欢娱不是一条幸福之路；虽是在更可满意的欢乐不得到手的时候，一个人总觉得除非乞灵于刺激，生活简直难以挨受。在这种情形之下，一个谨慎之士所能做的，是限制自己的食量，勿使自己享有过度的累人的娱乐，以致损害他的健康或工作。对于青年人的烦虑困恼，澈底的治疗是改变公众的道德观。目前，一个青年最好想到他最后终是要结婚的；假如目前的生活方式会使以后的快乐婚姻不可能，便是不智，因为神经衰敝，不能领受较温和的娱乐，哪还能有快乐的婚姻可以希望？

神经疲惫的最恶劣的现象之一，是它仿佛在一个人与外界之间挂了一重帘幕。他感受的印象是模糊的，声音微弱的；他不复注意四周的人物，除非被人用小手段或怪习气激怒的时候；他对于饮食与阳光毫无乐趣，只念念不忘地想着一些问题，对其余的全不理会。这种情形使人无法休息，以致疲劳有增无减，终而至于非请教医生不可。这种种，实在都是和大地失去接触的惩罚（在上一章内我已提到）。但在现代大都市的群众集团里，怎样去保持这种接触，却绝对难于看到。在此，我们又迫近了广大的社会问题底边缘，而这不是我在本书内所欲讨论的。

六 嫉妒[1]

不快乐底许多最大的原因中，烦恼以次当推嫉妒。嫉妒是最普遍、根子最深的情欲之一。儿童未满一岁，即有这种表现，教养的人必须出以温柔谨慎的态度。在一个孩子前面露出些少对于另一孩子的偏爱时，那个被冷落的孩子立刻会觉察而且憎恨。因此凡有儿童的人务须保持分配平均的公道，且要绝对的、严格的、一成不变的公道。但孩子在表现嫉妒与戒忌（那是特殊形式的一种嫉妒）方面，不过比成人稍稍露骨而已。这种情绪在成人身上和在儿童身上同样普遍。譬如拿女仆为例：我记得我们的女仆之中曾有一个是已婚，当她怀孕时，我们就说她不能再举重物，立刻所有的女仆都不举重物了，结果这一类的工作只好由我们亲自动手。嫉妒也是民主制度的基础。古希腊哲学家希拉克利多斯[2]说所有的伊弗琐[3]公民都该缢死，因为他们说“我们之中不许有一个凌驾众人的人”。希腊各邦的民主运动，定是大半受这种情欲的感应。近代的民主政体也是如此。固然有一种观念派的理论，把民主政体当作最完满的政府形式。我个人也以为这理论是对的。但若观念论有充分的力量足以产生大变化时，实际政治也没有存在的余地了；大变化发生的时候，那些替大变化辩护的理论，只永远是遮蔽情欲的烟幕罢了。而推动民主理论的那股情欲，毫无疑问是嫉妒。罗兰夫人[4]素来被认为高尚的女子，完全抱着献身民众的意念，但你去读她的回忆录时，就可发见使她

成为这样一个热烈的民主主义者的，是她曾经在一个贵族的宫堡中被带到下房里接见。

在一般的善良妇女身上，嫉妒具有非常大的作用。要是你坐在地道车内，有一个衣服华丽的女子在车厢旁边走过时，你试试留神旁的女子的目光罢。她们之中，除了比那个女子穿着更华美的以外，都将用着恶意的眼光注视她，同时争先恐后的寻出贬抑她的说话。欢喜飞短流长的谈论人家的阴私，就是这种一般的恶意底表现：对别一个女人不利的故事，立刻被人相信，哪怕是捕风捉影之谈。一种严峻的道德观也被作着同样的用处：那些有机会背叛道德的人是被妒忌的，去惩罚这等罪人是被认为有功德的。有功德当然就是道德的酬报了。

同样的情形同样见之于男人，不过女人是把一切旁的女人看做敌手，而男人普通只对同行同业才这样看法。我要一问读者，你曾否冒失到当着一个艺术家去称赞另一艺术家？曾否当着一个政治家去称赞同一政党的另一政治家？曾否当着一个埃及考古家去称赞另一埃及考古家？假如你曾这样做，那么一百次准有九十九次你引起妒火的爆发。在莱布尼兹 [5] 与赫近斯 [6] 的通讯中，多少封信都替谣传的牛顿发疯这件事悲叹。他们互相在信里写着：“这个卓绝的天才牛顿先生居然失掉理性，岂不可悲？”这两位贤者，一封又一封的信，显然是津津有味地流了多少假眼泪。事实上他们假仁假义的惋惜之事并不真实，牛顿不过有了几种古怪的举动，以致引起谣言罢了。

普通的人性底一切特征中，最不幸的莫如嫉妒；嫉妒的人不但希望随时（只要自己能逃法网）给人祸害，抑且他自己也因嫉妒而忧郁不欢。照理他应该在自己的所有中寻快乐，他反而在别人的所有中找痛苦。如果能够，他将剥夺人家的利益；他认为这和他自己占有利益同样需要。倘听任这种情欲放肆，那么非但一切的优秀卓越之事要受其害，连特殊巧艺底最有益的运用也将蒙其祸。为何一个医生可以坐着车子去诊治病人，而劳工只能步行去上工？为何一个科学实验家能在一间温暖的室内消磨时间，而别人却要冒受风寒？为何一个赋有希有才具的人可毋须躬操井臼？对这些问题，嫉妒找不到答案。幸而人类天性中还有另一宗激情—— 钦佩—— 可以作为补偿。凡祝望加增人类的幸福的人，就该祝望加增钦佩、减少嫉妒。

治疗嫉妒有什么方法？以圣者而论，他有对“自私”的治疗，可是对别的圣者不见得绝对没有嫉妒。我怀疑，倘若圣· 西曼翁· 斯蒂里德[7]得悉另有什么圣者，在一根更窄的柱上站得更长久的话，是否完全快慰。但丢开圣者不谈，一般男女的嫉妒底唯一的治疗，是快乐；为难的却是嫉妒本身便是快乐底大阻碍。我认为嫉妒是大大地受着童年的不幸鼓动的。一个孩子发觉人家在他面前偏爱他的兄弟姊妹，就养成了嫉妒的习惯，等他进入社会时，他便搜寻那侵害他的不公平：假如真有，他会立刻找到；假如没有，他用想像来创造。这样一个人必然是不快乐的，在朋友心目中成为一个厌物，因为他们不能永远记着去避免他想像之中的

轻视。他一开场便相信没有一个人喜欢他，终于他的行为把他的信念变成了事实。还有一种童年的不幸可以产生同样的后果，即是遇到缺乏慈爱的父母。一个孩子，虽没有被宠幸的兄弟姊妹，却觉察到别的家庭里的别的孩子比他更受父母疼爱。这使他憎恨别的孩子和他自己的父母，长大起来觉得自己是一个社会的放逐者。有几种快乐是一个人天赋的权利，倘被剥夺，必致乖戾与怨恨。

但嫉妒的人会说："告诉我快乐可治嫉妒有什么用？在我继续嫉妒时，我便找不到快乐，而你却和我说我只能在找到快乐时方能停止嫉妒。"但实在的人生并不如是合于逻辑。单单发觉自己嫉妒底原因，在疗治嫉妒上讲是绕了远路。用"比较"底观念去思想，是一个致人死命的习惯。遇到什么愉快的事情，我们应当充分的享受，切勿停下来去想：比起别人可能遇到的欢娱时我的一份就并不愉快了。嫉妒的人会说："是的，这是阳光炯烂的日子，是春天，鸟在歌唱，花在开放，但我知道西西利岛上的春天要比眼前的美过一千倍，爱列康[8]丛林中的鸟要唱得曼妙得多，沙伦[9]的玫瑰比我园子里的更可爱。"当他转着这些念头时，阳光黯澹了，鸟语变成了毫无意义的啁啾，鲜花也似乎不值一盼。对旁的人生乐事，他都用同样的态度对付。他会自忖道："是的，我心上的女子是可爱的，我爱她，她也爱我，但当年的示巴女王比她要艳丽多少啊！哟！要是我能有苏罗门的机缘的话！"[10]所有这等比较是无意义的，痴愚的；不问使我艳羡的是示巴女王抑邻居，总是一样的无

聊。一个智慧之士决不因旁人有旁的东西而就对自己的所有不感兴趣。实在，嫉妒是一种恶习，一部分属于精神的，一部分属于智力的，它主要是从来不在事情本身上看事情，而在它们的关系上着眼。假定说，我赚着一笔可以满足我的需要的工资，我应该满意了，但我听见另一个我认为绝对不比我高明的人赚着两倍于我的薪金。倘我是一个有嫉妒气分的人，立刻，我本来的满足变得黯澹无光，不公平的感觉缠绕着我的心。救治这一切的病症，适当之法是培养精神纪律，即不作无益之想。归根结蒂，还有甚么比幸福更可艳羡的呢？我若能医好嫉妒，我就获得幸福而被人艳羡。比我多挣一倍工资的人，无疑的也在为了有人比他多挣一倍薪金而苦恼，这样一直可以类推下去。你若渴望光荣，你可能嫉妒拿破仑。但拿破仑嫉妒着凯撒，凯撒嫉妒着亚历山大，而亚历山大，我敢说，嫉妒着那从未存在的赫叩利斯[11]、[12]。因此你不能单靠成功来解决嫉妒，因为历史上神话上老是有些人物比你更成功。享受你手头的欢娱，做你应当做的工作，勿把你所幻想的——　　也许是完全错误地——比你更幸运的人来和自己比较：这样你才能摆脱嫉妒。

不必要的谦卑，对于嫉妒大有关系。谦卑被认为美德，但我很怀疑极度的谦卑是否配称美德。谦卑的人非常缺少胆子，往往不敢尝试他们实在是胜任的事业。他们自认为被常在一处的人压倒了，所以特别倾向于嫉妒，由嫉妒而不快乐而怨恨。我却相信我们应该想尽方法，把一个男孩子教养得使他自认为一个出色的家伙。我不以为任何孔雀会嫉妒别

只孔雀的尾巴，因为每只孔雀都以为自己的尾巴是世界上最美的。因为这个缘故孔雀才是一种性情和平的鸟类。倘若孔雀也相信“自满”是不好的，试想它的生活将如何不快乐。它一看见旁的孔雀开屏时，将立刻自忖道：“我切不可想像我的尾巴比它的美，那是骄傲的念头；可是我多希望能够如此啊！这头丑鸟居然那样的自信为华美！我要不要把它的翎毛拉下几根来呢？也许这样以后，我毋须怕相形见绌了。”或者它会安排陷阱，证明那为它嫉妒的孔雀是一只坏的孔雀，行为不检，沾辱了孔雀的品格，到领袖前面去告发它。慢慢地它得到了一项原则，说凡是尾巴特别美丽的孔雀总是坏的；孔雀国内的明哲的统治者，应当去寻出翎毛丑恶的微贱的鸟来。万一这种原则被接受了，它将把一切最美的鸟置于死地，临了，一条真正华美的尾巴只将在模糊的记忆中存在。假借“道德”[13]之名的“嫉妒”，其胜利的结果是如此。但每只孔雀自认为比别的更美时，就毋须这些迫害了。它们都希望自己在竞争中获得头奖，而且相信真是获得了头奖，因为每只孔雀总重视它的配偶。[14]

嫉妒，当然和竞争有密切的关连。凡是我们以为绝对无法到手的一宗幸运，我们决不嫉妒。在社会阶级固定的时代，在大家相信贫富的分野是上帝安排的时代，最低微的阶级绝不嫉妒上面的各阶级。乞丐不嫉妒百万富翁，虽然他们一定嫉妒比自己收获更多的别的乞丐。近代社会情势的不稳定，民主主义与社会主义的平等学说，大大地扩大了嫉妒底界限。这种结果，在眼前是一桩弊害，但是为达到一个更公平的社会制

度计不得不忍受。“不平等”被合理地思索过后，立刻被认为“不公平”，除非这不平等是建筑在什么卓越的功迹之上。而不平等被认为不公平后，自然而然会发生嫉妒，要救治这种嫉妒，必先销灭不公平。所以我们的时代，是嫉妒扮演着特别重要的角色的时代。穷人妒忌富人，比较贫穷的民族妒忌比较富有的民族，女人妒忌男人，贤淑的女子妒忌那些虽不贤淑但并不受罚的女子。的确，嫉妒是一股主要的原动力，导引不同的阶级，不同的民族，不同的性别，趋于公平；但同时，预期可以凭着嫉妒而获得的那种公平，可能是最糟糕的一种，即是说那种“公平”，倾向于减少幸运者底欢悦，而并不倾向于增进不幸运者底欢悦。破坏私人生活的情欲，一样的破坏公共生活。我们不能设想，像嫉妒这么有害的情欲里面，可能产生什么善的结果。因此，谁要以观念论的立场来祝祷我们社会制度发生大变化，祝祷社会公道的增进，就该希望由嫉妒以外的别的力量来促成这些变化。

一切恶事都是互相关连的，无论哪一桩都可成为另一桩的原因；特别是疲劳，常常成为嫉妒的因子。一个人觉得不胜任分内之事的时光，便一肚子的不如意，非常容易对工作较轻的人发生妒忌。因此减少疲劳也是减少妒忌之一法。但更重要的是保有本能满足的生活。似乎纯粹职业性的嫉妒，其实多数是由于性的不满足。一个在婚姻中，在孩子身上获得快慰的人，不致于怎样的妒忌旁人有更大的财产或成功，只消他充分的财力能把孩子依照他认为正当的途径教养。人类的幸福，其原素是

简单的，简单的程度竟使头脑错杂的人说不出他们缺少的究竟是什么。上文提及的女人，怀着妒意去注视一切衣服丽都的女人，一定在本能生活上是不快乐的。本能的快乐，在说英语的社会内是稀有之事，尤其在妇女界。在这一点上，文明似乎入了歧途。假如要减少嫉妒，就得设法补救这种情形；倘找不到补救之法，我们的文明就有在仇恨的怒潮中覆灭的危险。从前，人们不过妒忌邻居，因为对于旁的人们很少知道。现在，靠了教育和印刷品，他们抽象地知道很多广大阶级的人类之事，实际他们连其中的一个都不曾认识。靠了电影，他们以为知道了富翁的生活；靠了报纸，他们知道很多外国的坏事；靠了宣传，他们知道一切和他们皮色不同的人都有下流行为。黄种人恨白种人，白种人恨黑种人，以此类推。你可能说，所有这些仇恨是被宣传煽动起来的，但这多少是皮相之谈，为何煽动仇恨的宣传，比鼓励友善的宣传容易成功得多？这理由，显而易见是：近代文明所造成的人类的心，根本偏向于仇恨而不偏向友善。它的偏向仇恨，是因为它不满足，因为它深切地，或竟无意识地觉得它多少失去了人生的意义，觉得也许旁的人倒保有着“自然”给人享受的美妙事物，而我们却独抱向隅。在一个现代人的生活里，欢娱底总量无疑的要比那较原始的社会里为多，但对于可能有的欢娱底意识，增加得更多。无论何时你带孩子上动物园，你可以发见猿猴只要不在翻筋斗、练武艺或咬核桃时，它的眼睛里就有一副古怪的悲哀的表情。竟可说它们是觉得应该变为人的，但不知道怎样变人。它们在进化

的路上迷了路；它们的堂兄弟望前去了，它们却留在后面。同样的悲哀与愤懑似乎进入了文明人的灵魂。他知道有些比他自己更优美的东西在他手旁，却不知究竟在那里，怎样去寻找。绝望之下，他就恼怒和他一样迷失一样不快乐的同胞。我们在进化史上到达的一个阶段，并非最后的一个。我们必须快快走过，否则，我们之中一大半要中途灭亡，而另外一些则将在怀疑与恐惧的森林中迷失。所以，嫉妒尽管害人，它的后果尽管可怕，并不完全属于魔道。它一部分是一种英雄式的痛苦底表现；人们在黑夜里盲目地摸索，也许走向一个更好的归宿，也许走向死亡与绝灭：所谓英雄式的痛苦即是指这种人的心境而言。要从这绝望中寻出康庄大道来，文明人必须扩张他的心，好似他曾经扩张他的头脑一般。他必须学会超越自我，由超越自我而自由自在，像宇宙一样的无挂无碍。

---

1 译者按：英文envy一字，作嫉他人之所有、妒自己之所无解；jealousy一字则作恐己之所有被人侵占或分享解。但中文之嫉妒、妒羡、妒忌、艳羡等词，皆无jealousy之涵义。而jealousy与envy一部分意义相同，一部分又相异，故遇原文以此二字并列时，译者浅学，殊无适当之词可以迻译。兹姑以嫉妒译envy，戒忌译jealousy。（但在日用语文中，envy与jealousy之分野并不如是严格。）

2 Heraclitus，公元前六世纪至五世纪人。

3 小亚细亚古城名。

4 按即十八世纪法国女革命家，倡不自由毋宁死之口号。

5 十七世纪德国大哲学家。

6 Huyghens，十七世纪荷兰天文学家、几何学家。

7 按系公元五六两世纪时三位圣者之总称，彼等一生皆站在石柱上修行，故有下列比喻。

8 按系神话中文艺女神居住之山名。

9 美国宾雪凡尼亚州之一城。

10　按《圣经》载，示巴女王慕苏罗门王智慧，亲率臣役来求觐见。

11　Hercules，希腊神话中最大的英雄，邱比特之子。

12　译注有误，赫叩利斯为宙斯之子。—— 编者注

13　按即指假借谦卑。

14　按重视配偶即认自己的雌孔雀是最美的，而自己之能获得最美的配偶，即证明它自己是最美的。

七 犯罪意识

关于犯罪意识，我们在第一章里已经有所阐述，但我们现在必须作更周密的探讨，因为成人生活的不快乐有许多潜在的心理原因，而犯罪意识是其中最重要的一个。

有一种传统的、宗教观的犯罪心理学，为现代的心理学家所无法接受的。据这派传统的说法，尤其是基督新教一派，认为良心会告诉每个人，什么时候他所跃跃欲试的事情是犯罪的；犯了这种行为之后，一个人可能感到两种难堪之一：一种叫做懊丧，那是没有报酬的；一种叫做痛悔，那是可以洗涤罪愆的。在新教国家内，连那些已经失掉信仰的人，仍旧多少接受着这种正统派的犯罪观。在我们的时代，一部分也靠了精神分析的力量，我们的情形恰恰相反：不但反正统的人排斥这种旧的犯罪观，连那般仍旧自命为正统派的人也是如此。良心不复成为什么神秘之物，因此也不再被认为上帝之声。我们知道良心所禁止的行为，在世界上是各处不同的，而且广义地说，它总和各部落的风俗一致。那么，当一个人受着良心戳刺的时候，究竟是什么回事呢？

良心这个名词，实在包括好几种不同的感觉，最简单的一种是害怕被人发觉。读者，我当然相信你过着一种无可责备的生活，但若你去问一个曾经做过倘被发觉就要受罚的事的人，就可发见当破案似乎不可避免的时候，这个当事人便后悔他的罪过了。我这样说是并不指职业的窃

贼，他是把坐牢当作买卖上必须冒的危险的，我是指可称为“体面的”罪人，例如在紧急关头挪用公款的银行行长，或被情欲诱入什么性的邪恶的教士。当这种人不大容易被人窥破罪过时，他们是能够忘记的，但当他们被发觉了或有被发觉的危险时，他们便想当初是应该更端方更清正一些的，这个念头使他们清清楚楚的觉得他们的罪恶之大。和这种感觉密切关连的是害怕成为社会的放逐者。一个以赌博来诈欺取财的人，或赖去赌债的人，一朝被发觉时，良心上是绝对找不出什么理由可以抵挡社会对他的憎厌的。他不像宗教革新家、无政府党或革命党，可以不问目前的命运如何，总觉得未来是属于他们的，现在越受诅咒，将来越有光荣。这一类的人，虽然受着社会嫉视，可并不觉得自己有罪；但是承认社会的道德而再作违背道德之事的人，一失掉自己的品级[1]，就将大为苦闷了；并且对这种灾害的恐惧，或灾害临到时的苦难，很容易使他把他的行为本身认作有罪。

但是犯罪意识以最重要的形式而论，来源还要深远得多。它生根在下意识里，不像对公众厌恶的畏惧那样浮现于意识界。在意识界内，有几种行为被标明为“罪恶”，虽在反省上并无显著的理由可寻。一个人做了这一类的行为，便莫名其妙的感到不安。他但愿自己曾经和旁人一样，置身于他信为罪恶的事情之外。道德方面的钦佩，他只能给予那般他认为心地纯洁的人。他多少怀着怅惘悔恨的心思，承认圣者的角色轮不到自己；的确，他对圣贤的观念，是日常生活中几乎办不到的那一

种。所以他一生离不了犯罪感觉，觉得自己不配列入上品，极度忏悔的时间才是他生命中最高洁的时间。

在所有的例子中，这种种情形的来源，是一个人六岁以前在母亲或保姆怀中所受到的道德教训。在那时以前，他已经知道：发誓是不好的，不文雅的说话是不可用的，只有坏人才喝酒，烟草也不能和最高的德性并立。他知道一个人永远不该撒谎。尤其重要的是：对性的部分发生兴趣是丑恶的行为。他知道这些是他母亲的见解，相信就是上帝的见解。受母亲或保姆亲热的对待，是他生命中最大的乐趣，而这乐趣唯有他不触犯道德律时方能获得。因此他慢慢地把母亲或保姆憎恨之事，同一些隐隐约约的可怕之事，连在一起。慢慢地，他一边长大，一边忘记了他道德律的来处，忘记了当初违反道德律时所受的惩罚究为何物，但他并不把道德律丢掉，且继续感到倘使触犯它，便会发生一些可怕的祸事。

这种童年的道德教训有一大部分全无合理的根据，决不能适用于普通人的普通生活。譬如，一个人用了所谓“粗野”的言语，在合理的观点上看，绝对不比一个不用这种言语的人坏。可是，实际上人人以为圣者的特色是不发誓。从理智上说，这种看法是愚蠢的。关于烟酒，亦然如是。南方各国，酒精的饮用是没有犯罪感的，而且认饮酒为犯罪的确有些亵渎神明的成分，因为大家知道我们的“主”和“使徒”喝葡萄酒的。至于烟草，比较容易从反面立论而加以排斥了，既然一切最大的圣者都生

在烟草尚未出现的时代。但这儿也没有合理的论据。根据分析的结果，圣者似乎不会做一桩单单给他快感的事，于是人们便说圣者不见得会抽烟。日常道德中的这个禁欲成分，差不多已变成了下意识，但它在各方面都发生作用，使我们的道德律变为不合理。在一种合理的论理学中，给任何人（连自己在内）以快感，都该受到称赞，只要这快感没有附带的痛苦给自己或旁人。假如我们要排除禁欲主义，那么理想的有德之士，一定容许对一切美妙事物的享受，只要不产生比享受分量更重的恶果。再拿撒谎来说。我不否认世界上谎言太多，也不否认增加真理可使我们善良得多，但我的确否认撒谎在任何情势之下都不足取，我这个观点，一切有理性的人都会同意。我有一次在乡间小路上，看见一头筋疲力尽的狐狸还在勉强奔跑。一忽儿后，我看见一个猎人。他问我曾否看见狐狸，我答说看见的。他问我它望那条路跑，我便撒谎了。倘使我说了实话，我不以为我将是一个更好的人。

但早期道德教训的祸害，尤其是在性的范围内。倘若一个孩子受过严厉的父母或保姆的旧式管教，在六岁以前就构成了罪恶与性器官的联想，使他终生无法完全摆脱。加强这个感觉的，当然还有奥地帕斯症结[2]，因为在童时最爱的女人，是不可能与之有性的自由的女人。结果是许多成年的男子觉得女人都因了性而失掉身分，他们只尊敬憎厌性交的妻子。但有着冷淡的妻子的丈夫，势必被本能驱使到旁的地方去寻找本能的满足。然而即使他暂时满足了本能，他仍不免受犯罪意识的毒害，

以致同任何女子（不问在婚姻以内或以外）都不觉快乐。在女人一方面，如果人家郑重其事的把“何为纯洁”教给了她，也有同样的情形发生。跟丈夫发生性关系时，她本能地退缩，唯恐在其中获得什么快感。虽然如此，女人方面的这种情形，今日比五十年前已大为减少。我敢说，目前有教育的人群中，男人的性生活，比女人的更受犯罪意识的歪曲与毒害。

传统的性教育对于儿童的害处，现在一般人已开始普遍地感到，虽然当局方面还是漠然。正当的办法是很简单的：在一个儿童的春情发动期以前，无论何种的性道德都不要去教他或她，并须小心避免，勿把天生的肉体器官有什么可憎的观念灌输他们。等到需要给予道德教育的时候，你的教训必须保持合理化，你所能说的每一点都得有确实的根据。但我在本书内所欲讨论的并非教育。可是不智的教育往往给人犯罪的意识，所以我这里所关切的是成人怎样设法去减少这种坏影响的问题。

这里的问题，和我在前几章内检讨过的正复相同，即是把控制我们意识界的合理信念，强迫下意识去留神。人们不可听任自己受心境的推移，一忽儿相信这个，一忽儿相信那个。当清明的意志被疲劳、疾病、饮料或任何旁的原因削弱时，犯罪意识特别占着优势。一个人在这些时间（除了喝酒的时间以外）所感到的，常常被认为较高级的“自我”底启示。“魔鬼病时，亦可成圣。”但荒唐的是：认为疲弱的时间会比健旺的时间使你更加明察。在疲弱的时间，一个人很难抗拒幼稚的提议，但毫

无理由把这等提议看做胜于成人在官能健旺时的信念。相反，一个人元气充沛时用全部的理智深思熟虑出来的信念，对于他，应当成为任何时间所应相信的标准。运用适当的技巧，很可能制服下意识底幼稚的暗示，甚至可能变换下意识底内容。无论何时，你对一桩你的理智认为并不恶的事情感到懊丧时，你就应该把懊丧底原因考察一下，使你在一切细枝末节上都确信这懊丧是荒谬的。使你意识界的信念保持活泼与力量，以便你的无意识界感受到强烈的印象，足以应付你的保姆或母亲给你的印象。切不可一忽儿合理，一忽儿不合理。密切注视无理之事，决意不尊重它，不让它控制你。当“无理”把愚妄的念头或感觉注入你的意识界时，你当立刻把它们连根拔出，审视一番，丢掉它们。勿让你做一个摇幌不定的人，一半被理智控制，一半被幼稚的痴愚控制。勿害怕冒犯那些曾统治你的童年的东西。那时，它们在你心目中是强有力的，智慧的，因为你幼稚而且痴愚；现在你既不幼稚也不痴愚了，应该去考察它们的力量与智慧；习惯使你一向尊敬着它们，如今你该考虑它们是否仍配受你尊敬。慎重地问问你自己，世界是否因了那给予青年的传统道德教训而变好了些。考虑一下，一个习俗所谓的有德之士，他的道具里有多少纯粹的迷信；再可想到，一切幻想的道德危险，固然有想入非非的愚妄的禁令为预防，但一个成人所冒的真正的道德危险，反而一字未提。普通人所情不自禁的实在有害的行为，究竟是什么？法律所不惩戒的商业上的狡黠行为，对雇员的刻薄，待妻儿的残酷，对敌手的恶毒，

政治冲突上的狠心，——　这些都是真正有害的罪，在可尊敬而被尊敬的公民中间屡见不鲜的。一个人以这些罪孽在四周散布灾祸，促成文明的毁灭。然而他并不因此在倒霉时自认为放逐者，并不觉得无权要求神的眷佑。他也不会因此在恶梦中看见母亲用责备的目光注视他。为何他潜意识的道德观，这样地和理性背离呢？因为他幼时的保护人所相信的伦理是愚妄的；因为那种伦理并不以个人对社会的责任做出发点；因为它是由于不合理的原始禁忌形成的；因为它内部包含着病态的原素，而这原素即是罗马帝国灭亡时为之骚乱不宁的精神病态演变出来的。我们名义上的道德，是由祭司和精神上已经奴化的女人们定下的。如今，凡要在正常生活中获取正常的一份的人，应该起来反抗这种病态的愚妄了。

但若希望这“反抗”能替个人获致幸福，使一个人始终依着一项标准而生活，不在两种标准之间游移不定，那么，他的理智告诉他的说话，他必须深切地体会到。大半人士把童年的迷信在表面上丢开以后，认为大功已经告成。他们并没觉察，这些迷信仍旧潜伏在下意识界。当我们获得一宗合理的信念时，我们必须锲而不舍，紧随着它的演化，在自己内心搜寻还有什么和新信念枘凿的信念存在；而当犯罪意识很强烈时（这是不时会遇到的），切勿把它视为一种启示，一种向上的召唤，而要看作一种病，一种弱点，除非促成犯罪感的行为确是合理的伦理观所指斥的。我并不建议一个人可以无须道德，我只说他应排除迷信的道

德，这是一件全然不同的事。

但即使一个人干犯了他合理的道德律，我也不以为犯罪感是能使他生活改善的好方法。犯罪意识里面有些卑贱的成分，缺少自尊心的成分。可是丧失自尊心从不能对任何人有裨益。合理的人，对自己的要不得的行为，和对别人的同样看法，认为是某些情势的产物；避免之法，或者由于更充分的觉察这行为底要不得，或者由于在可能时避免促成这行为的情势。

以事实论，犯罪意识非但不能促成良好的生活，抑且获致相反的结果。它令人不快乐，令人自惭形秽。为了不快乐，他很可能向别人去要求过分的事情，以致他在人与人的交接之间得不到快感。为了自惭形秽，他对优越的人心怀怨恨。他将发觉嫉妒很容易，佩服很困难。他将变成一般地不受欢迎的人，越来越孤独。对旁人取着豁达大度、胸襟宽广的态度，不但给人家快乐，抑且使自己快乐，因为他将受到一般的爱戴。但一个胸中盘旋着犯罪意识的人，就难能做到这个态度。它是均衡与自信底产物；它需要精神的完整，——　就是说，人的天性底各组成分子，意识，潜意识，无意识，一同和谐地工作而决不永远冲突。这种和谐，在大多数的例子中可由明哲的教育造成，但遇到教育不智的时候就为难了。精神完整底形成，是心理分析家所尝试的事业，但我相信在大多数的例子中，病人可以自己做到，只在比较极端的情形中才需专家帮助。切勿说：“我没有闲暇做这些心理工作；我的生活忙得不开交，

不得不让我的下意识自己去推移。”一个跟自己捣乱的、分裂的人格，最能减少幸福和效率。为了使人格各部分产生和谐而化费的光阴，是化费得有益的。我不劝一个人独坐一隅，每天作一小时反省功夫。我认为这绝不是好方法，它只能增加自我耽溺，而这又是应当治疗的病症；因为和谐的人格是应该向外发展的。我所提议的是：一个人对于他合理的信念，应立志坚决，永不让那不合理的相反的信念侵入而不加扑灭，或让它控制自己，不管控制的时间如何短暂。这种功夫，在他情不自禁地要变成幼稚的时候，不过是一个思索底问题罢了，但这思索如果做得充分有力的话，也是很快的。所以为此而消费的时间也很少。

有许多人心里对理性抱着厌恶，遇着这等人，我刚才所说的一切，势必显得离了本题而无关重要了。有一种观念，以为理性倘被放任，便将灭绝较为深刻的情绪。这个念头，我觉得是对于理性在人类生活中的作用完全误解所致。孵育感情原非理智的事情，虽然它一部分的作用，可能是设法阻止那些为害福祉的情绪。寻出减少仇恨与嫉妒的方法，无疑是理性心理学的一部分功能。但以为在减少这些情欲[3]的时候，同时也减少了理性并不排斥的热情底力量，却是误解。在热烈的恋爱中，在父母的温情中，在友谊里，在仁慈里，在对科学或艺术的虔诚中，丝毫没有理智想要减少的成分。当合理的人感到这些情绪中的无论何种时，定将非常高兴而决不设法去减弱它们的力量，因为所有这些情绪都是美好的人生之一部，而美好的人生便是对己对人都促进幸福的一种。在以

上所述的那些情绪里，全无不合理的分子，只有不合理的人才感到最无聊的情欲。谁也无须害怕，说在使自己变得合理的时候，生活就会变得黯澹无聊。相反，唯其因为“合理”是存在于内心的和谐之上，所以到达这个境界的人，在对世界的观照上，在完成外界目标的精力运用上，比起永远被内心的争执困扰的人来，要自由得多。最无聊的莫过于幽囚在自身之内，最欢畅的莫过于对外的注意和努力。

我们的传统道德，素来太过于以自己为中心，罪恶底观念，便是这不智的“自己中心”底一部。为那些从未受伪道德的训练而养成主观心情的人，理性可以无须。但为那些得了病的人，在治疗上理性是必不可少的。而得病也许是精神发展上一个免不了的阶段。我想，凡是藉理性之力而度过了这一关的人，当比从未害病也从未受过治疗的人高出一级。我们这时代流行的对理性的憎恨，大半由于不曾把理性的作用从完全基本的方面去设想。内心分裂的人，寻找着刺激与分心之事；他的爱剧烈的情欲，并不为了健全的理由，而是因为可以暂时置身于自己之外，避免思想底痛苦。在他心中，任何热情都是麻醉，而且因为他不能设想基本的幸福，他觉得唯有借麻醉之力才能解除苦恼。然而这是一种痼疾的现象。只要没有这种病症，最大的幸福便可和最完满的官能运用同时出现。唯有头脑最活跃、毋须忘记多少事情的时候，才有最强烈的欢乐可以享受。的确，这是幸福底最好的试金石之一。需要靠无论何种的麻醉来获致的幸福是假的，不能令人满足的。我们的官能必须全部活跃，对

世界必须有最完满的认识，方能有真正令人快慰的幸福。

1　按系指社会上的。

2　Oedipus Complex，按神话载：奥地帕斯无意中弒父娶母，近代心理学用以指儿童爱恋其母的变态心理。

3　按即指仇恨与嫉妒。

八 被虐狂

极度的被虐狂，公认为疯癫的一种。有些人妄想人家要杀害他们，禁锢他们，或对他们施行什么旁的严重的迫害。想防御幻想的施虐者的念头，常使他们发为暴行，逼得人家不得不限制他们的自由。像许多别种形式的疯狂一样，这一种疯狂也不过是某种倾向的夸大，而那种倾向在正常的人也是不免的。我不预备来讨论它极端的形式，那是心理分析学家的事情。我要考虑的乃是它较为温和的表现，因为它常常是不快乐底原因，也因为它尚未发展为真正的疯癫，还可能由病人自己来解决，只消他能准确地诊断出他的病状，并且看到它的来源即在他自身而不在假想的旁人底敌意或无情。

大家都知道有一等人，不分男女，照他们自己的陈述，老是受到忘恩负义、刻薄无情底迫害。这类人物善于花言巧语，很容易使相识不久的人对他们表示热烈的同情。在他们所叙述的每桩单独的故事中，普通并无什么难以置信的地方。他们抱怨的那种迫害，毫无疑问有时是确实遭遇的。到末了引起听的人疑惑的，是受难者竟遇到这样多的坏蛋这回事。依照“大概”底原则，生在一个社会里的各式人物，一生中遇到虐害的次数大约是相仿的。假如一个人在一群人里面受到普遍的（照他自己所说）虐害，那么原因大概是在他自己身上：或者他幻想着种种实际上并未受到的侵害，或者他无意识中的所作所为，正好引起人家无可克制

的恼怒。所以，对于自称为永远受着社会虐待的人，有经验的人士是表示怀疑的；他们因为缺乏同情心的缘故，很易使不幸的家伙更加证实自己受着大众的厌恶。事实上，这种烦恼是难以解决的，因为表示同情与不表示同情，都是足以引起烦恼的原因。倾向于被虐狂的人，一朝发觉一件厄运的故事被人相信时，会把这故事渲染得千真万确；而另外一方面，倘他发觉人家不相信时，他只是多得了一个例子，来证明人家对他的狠心。这种病只能靠理解来对付，而这理解，倘使我们要完成它的作用的话，必须教给病人。在本章内，我的目标是提议几种一般的思考，使每人可藉以在自己身上寻出被虐狂（那是几乎个个人多少有着的）底原素，然后加以排斥。这是获致幸福的一部分重要工作，因为倘我们觉得受着大众虐待，那是决计没有幸福可言的。

“不合理性”底最普遍的形式之一，是每个人对于恶意的饶舌所取的态度。很少人忍得住议论熟人的是非，有时连对朋友都难免；然而人们一听到有什么不利于自己的闲话时，立刻要骇愕而且愤愤了。显而易见，他们从未想到，旁人的议论自己，正如自己的议论旁人。这骇愕愤懑的态度还是温和的，倘使夸张起来，就可引上被虐狂的路。我们对自己总抱着温柔的爱和深切的敬意，我们期望人家对我们也是如此。我们从未想到，我们不能期待人家的看待我们，胜于我们的看待人家，而我们所以想不到此的缘故是，我们自身的价值是大而显明的，不像别人的价值，万一是有的话，只在极慈悲的眼光之下显现。当你听到某人说你

什么难堪的坏话时，你只记得你曾有九十九次没有说出关于他的最确当最应该的批评，却忘记了第一百次上，一不小心你说过你认为道破他的真相的话。所以你觉得：这么长久的忍耐倒受了这种回报！然而在这个观点上，他眼中的你的行为，恰和你眼中的他的行为一样：他全不知你没有开口的次数，只知你的确开口的第一百次。假令我们有一种神奇的本领，能一目了然的看到彼此的思想，那么，我想第一个后果是：所有的友谊都将解体；可是第二个后果倒是妙不可言，因为独居无友的世界是受不了的，所以我们将学会彼此相悦，而无须造出幻象来朦蔽自己，说我们并不以为彼此都有缺点。[1] 我们知道，我们的朋友是有缺点，但大体上仍不失为我们惬意的人。然而我们一发觉他们也以同样的态度对付我们时，就认为不堪忍受了。我们期望他们以为我们不像旁人一样，确是毫无瑕疵的。当我们不得不承认有缺点时，我们把这明显的事实[2] 看得太严重了。谁也不该希望自己完满无缺，也不该因自己并不完满而过分的烦恼。

过于看高自己的价值，常常是受虐狂底根子。譬如说，我是一个剧作家；在公平的人眼中，我显然是当代最显赫的剧作家。可是为了某些理由，我的剧本难得上演，即使上演也不受欢迎。这种奇怪的情形怎么解释呢？明明是剧院经理，演员，批评家，为了这个或那个理由，联合着跟我捣乱。而这个理由，当然是为我增光的：我曾拒绝向戏剧界的大人物屈膝；我不肯奉承批评家；我的剧本包含着直捷痛快的真理，使得

被我道破心事的人受不了。因此我的卓越的价值不能获得人家承认。

然后，还有从不能使人对他的发明底价值加以审察的发明家；制造家墨守成法，不理会任何的革新；至于少数进步分子，却有着他们自己的发明家，他们又永远提防着不让未成名的天才闯入；尤其古怪的是，专门的学会，把你手写的说明书原封不动的退回来，或竟遗失；向个人的呼吁又老是没有回音。这种种情形怎么解释呢？显然是有些人密切勾结着，想把发明上所能获得的财富由他们包办，不跟他们一伙的人是无人问津的。

然后，还有从实事上受到真正苦难的人，把自己的经验推广开去，终于认为他个人的不幸就是转捩乾坤的关键。譬如说，他发觉了一些关于秘密警察的黑幕，人们一向是为了政府的利益而秘不宣泄的。他找不到一个出版家肯披露他的发见，最高尚的人物也袖手旁观，不肯来纠正他义愤填胸的坏事。至此为止，事实的确和他所说的相符。但他到处遭受的失意给了他一个那么强烈的印象，使他信为一切有权有势之辈都专心致志的从事于掩盖罪恶，因为他们的权势就建筑在这些罪恶之上。他的观察一部分是真确的，所以他的信念特别顽固；他个人接触到的事情，自然要比他没有直接经验的大多数的事情给予他更深的印象。由是，他弄错了“比例”这个观念，把也许是例外而非典型的事实过于重视。

另一种常见的被虐狂者，是某一等特殊的慈善家，永远违反着对方

的意志而施惠于人，一旦发觉人家无情无义时，便骇愕而且悚然了。我们为善的动机实在难得像我们想像中的那么纯洁，爱权势的心理是诡诈非凡的，有着许多假面具，我们对人行善时所感到的乐趣，往往是从爱权势来的。并且，行善中间还常有别的分子搀入。对人“为善”普通总要剥夺人家多少乐趣：或是饮酒，或是赌博，或是懒惰，不胜枚举。在这情形内，就有道德色彩特浓的成分，即我们为要保持朋友的尊敬而避免的罪过，他们倒痛痛快快的犯了，使我们不由不嫉妒。例如那般投票赞成禁吸纸烟法律（这种法律在美国好几州内曾经或仍旧存在）的人，当然是不吸烟者，旁人在烟草上感到的乐趣为他们恰是因嫉妒而痛苦。假如他们希望已经戒除纸烟的以前的瘾君子们，到代表会来感谢他们超拔，那他们准会失望。然后他们将想到自己为了公众福利而奉献了生命，而那般最应当感激他们的善举的人，竟最不知道感激。

同样的情形可以见诸于主妇对女仆的态度，因为主妇自以为应当负责监护女仆的道德。但现在仆役问题已变得那样的尖锐，以致对女佣的这种慈爱也日渐少见了。

在高级的政治上也有类似的情形。一个政治家逐渐集中所有的精神力量，以便达到一个高尚的目标，他因之而摒弃安适，进入公共生活的领域，可是无情义的群众忽然翻过脸来攻击他了，那时他当然不胜其惊愕。他从未想到他的工作除了“为公”以外还会有别的动机；从未想到控制大局的乐趣在某程度内确曾鼓励他的活动。在讲坛上和机关报上用惯

的套语，慢慢在他心目中变成了真理，同一政党的人互相标榜的词藻，也误认作动机底真正的分析了。一朝憎厌而且幻灭之后，他将摒弃社会（其实社会早已摒弃了他），并且后悔竟是做了一件像谋公众福利那样不讨好的事情。

这些譬喻牵引出四条概括的格言，如果这些格言底真理被澈底明了的话，大可阻止被虐狂的出现。第一条是：记住你的动机并不常常像你意想中的那么舍己达人。第二条是：切勿把你自己的价值估得太高。第三条是：切勿期望人家对你的注意，像你注意自己一样关切。第四条是：勿以为多数的人在密切留神你，以致有何特殊的欲望要来迫害你。我将对这些格言逐条申说几句。

博爱主义者和实行家，特别需要对自己的动机采取怀疑态度；这样的人常有一种幻象，以为世界或世界的一部是应该如何如何的；而他们觉得（有时准确地有时不准确地）在实现他们的幻象时，他们将使人类或其中的一部分得到恩惠。然而他们不曾充分明白，受到他们行为的影响的人，每个人都有同等的权利来幻想他所需要的社会。一个实际行动的人确信他的幻象是对的，任何相反的都是错的。但这种主观的真确性并不能提供证据，说他在客观上也是对的。何况他的信念往往不过是一种烟幕，隐藏在烟幕之下的，是他眼见自己力能左右大局而感到快慰。而在爱好权势之外，还加上另一项动机，就是虚荣心，那是在这等情形中大有作用的。拥护议会的高尚的理想家，——　在此我是凭经验说话

——　　听到玩世不恭的投票人，说他只是渴望在名字上面加上“国会议员”的头衔，定将大为诧怪。但当争辩过后，有余暇思索的时光，他会想到归根结蒂，也许那玩世派的说话是对的。理想主义使简单的动机穿上古怪的服装，因此，现实的玩世主义底多少警句，对我们的政治家说不大会错。习俗的道德所教人的一种利他主义，其程度是人类天性难于做到的，那般以德性自傲之辈，常常妄想他们达到了这个不可达到的理想。甚至最高尚的人底行为，也有绝大多数含着关切自己的动机，而这也毋须惋惜，因为倘不如是，人类这个种族早已不能存在。一个眼看人家装饱肚子而忘了喂养自己的人，定会饿死。当然，他可以单单为了使自己有充分的精力去和邪恶奋斗而饮食，但以这种动机吞下去的食物是否会消化，却是问题，因为在此情形之下所刺激起来的涎液是不够的。所以一个人为了口福而饮食，要比饮食时单想着公众福利好得多。

可以适用于饮食的道理，可以适用于一切旁的事情。无论何事，若要做得妥善，必有赖于兴致，而兴致又必有赖于关切自己的动机。从这一观点上说，凡是在敌人面前保卫妻儿的冲动，也当列入关切自己的动机之内。这种程度的利他主义，是人类正常天性之一部，但习俗道德所教训的那种程度却并不是，而且很少真正达到。所以，凡是想把自己卓越的德性来自豪的人，不得不强使自己相信，说他们已达到实际并未达到的那种程度的不自私；由是，追求圣洁的努力终于一变而为自欺自骗，更由是而走上被虐狂的路。

四格言中的第二项，说高估你自己的价值是不智的这一点，在涉及道德一方面，可以包括在我们已经说过的话内。但道德以外的价值同样不可估高。剧本始终不受欢迎的剧作家，应镇静地考虑它们是否坏剧本；他不该认定这个假定不能成立。如果他发觉这假定与事实相符，他就当像运用归纳法的哲学家一样，接受它。不错，历史上颇有怀才不遇的例子，但比起鱼目混珠的事实来不知要少几倍。假若一个人是时代不予承认的一个天才，那么他不管人家漠视而固执他的路线是对的。另一方面，假若他是没有才具而抱着虚荣心妄自尊大的人，那么他还是不坚持为妙。一个人如果自以为创造着不获赏识的杰作而苦恼，那是没有方法可以知道他究竟属于两者之中的哪一种。属于前者的时候，你的固执是悲壮的；属于后者的时候，你的固执便是可笑的了。你死去一百年后，可能猜出你属于哪一类。目前，要是你疑心自己是一个天才而你的朋友们认为并不的话，也有一个虽不永远可靠但极有价值的测验可以应用。这测验是：你的产生作品，是因为你感到迫切需要表白某些观念或情绪呢，抑或你受着渴望赞美的欲念鼓动？在真正的艺术家心中，渴望赞美的欲念尽管很强烈，究竟处于第二位，这是说：艺术家愿意产生某一种作品，并希望这作品受到赞美，但即使没有将来的赞美，他也不愿改变他的风格。另一方面，求名成为基本动机的人，自身之内毫无力量促使他觅得特殊的一种表现，所以他的做这一桩工作正如做另一桩全然不同的工作一样。像这类的人，倘若不能凭他的艺术来博得彩声的话，

还是根本罢手为妙。再从广泛的方面讲，不问你在人生中占着何种等级，若果发觉旁人估量你的能力，不像你自己估量的那般高，切勿断定错误的是他们。你如这样想，便将信为社会上有一种共同的密谋要抑压你的价值，而这个信念准可成为不快乐的生活底因子。承认你的功迹并不如你所曾希望的那般大，一时可能是很痛苦的，但这是有穷尽的痛苦，等它终了以后，快乐生活便可能了。

我们的第三条格言是切勿苛求于人。一般有病的妇女，惯于期望女儿中间至少有一个完全牺牲自己，甚至把婚姻都牺牲掉，来尽她的看护之责。这是期望人家具有违反天性的利他心了，既然利他者的损失，远较利己者的所得为大。[3] 在你和旁人的一切交接中，特别是和最亲近的与最心爱的，极重要而不常容易办到的事，是要记住：他们看人生时所用的，是他们的角度和与他们有关的立场，而非你的角度和与你有关的立场。你对谁都不能希望他为了别人之故而破坏他生活的主要动向。有时候，可能有一种强烈的温情，使最大的牺牲也出之于自然，但当牺牲非出之于自然的辰光，就不该作此牺牲，而且谁也不该因此而受责备。人家所抱怨的别人的行为，很多只是一个人天然的自私自利，对另一人超出了界限的贪得无厌，表示健全的反应罢了。

第四条格言是，要明白别人想到你的时间，没有你想到你的时间多。被虐狂患者以为各式各种的人，日夜不息的想法来替一个可怜的狂人罗织灾难；其实他们自有他们的事情、他们的兴趣。被虐狂症较浅的

人，在类似的情形中看到人家的各种行为都与自己有关，而其实并不然。这个念头，当然使他的虚荣心感到满足。倘他是一个相当伟大的人物，这也许是真的。不列颠政府的行动，许多年中都为挫败拿破仑而发。但当一个并不特别重要的人妄想人家不断地想着他的时候，定是走上了疯狂的路。譬如，你在什么公共宴会上发表了一篇演说。别的演说家中，有几人的照片在画报上披露了，而你的并不在内。这将如何解释呢？显而易见不是因为旁的演说家被认为比你重要，一定是报纸编辑的吩咐，特意不让你露面的。可是他们为何要这样吩咐呢？显而易见因为他们为了你的重要而怕你。在这种思想方式之下，你的相片的未被刊布，从藐视一变而为微妙的恭维了。但这一类的自欺，不能使你走向稳固可靠的快乐。你心底里明明知道事实完全相反，为要把这一点真理尽量瞒住你自己起计，你将不得不发明一串越来越荒唐的臆说。强使自己相信这些臆说，结果要费很大的气力。并且，因为上述的信念中间还含有另一信念，以为整个社会仇视你，所以你为保全自尊心计，不得不忍受另一种痛苦的感觉，认为你与社会不睦。建筑在自欺之上的满足，没有一种是可靠的；而真理，不管是如何的不愉快，最好还是一劳永逸的加以正视，使自己与之熟习，然后依照了真理把你的生活建造起来。

1　按此句之意即：倘彼此的思想都能明白看到，我们就可坦然承认彼此的缺点而相交了。

2　按即人皆有过之谓。

3　按此处所言利他者指女儿，利己者指母亲。

九 畏惧舆论

很少人能够快乐，除非他们的生活方式和世界观，大致能获得与他们在社会上有关系的人底赞同，尤其是和他们共同生活的人底赞同。近代社会有一种特色，即是它们分成许多道德观和信仰各各不同的派别。这种情形肇始于宗教改革，或者应该说源自文艺复兴，从那时以后，事态就愈趋愈分明。先是有旧教徒和新教徒之分，他们不但在神学上，抑且在不少比较实际的问题上歧异。再有贵族和中产阶级之别，前者可以允许的各种行为，后者是绝对不能通融的。又有自由神学派和自由思想者，不承认奉行宗教规则的义务。我们今日，在整个欧洲大陆上，社会主义者和非社会主义者之间又有极大的分野，不独限于政治，抑且涉及生活的各部门。在用英语的国土内，派别多至不可胜计。艺术被有些集团所崇拜，被另一些集团认为魔道，无论如何现代艺术总被认为邪恶。在某些集团中，尽忠于帝国是最高的德性，在别的集团中却是一桩罪行，又有些集团认为是蠢事的一种。狃于习俗的人把奸淫看作罪大恶极，但极多人认为即使不足恭维至少也是可以原谅的。离婚在旧教徒中间是绝对禁止的，但多数非旧教徒以为那是婚姻制度必需的救济。

由于这些不同的看法，一个有某些嗜好与信念的人，处于一个集团中时可能觉得自己是一个放逐者，而在另一集团中被认为极其普通的人。多数的不快乐，尤其在青年中间，都是这样发生的。一个青年男子

或女子，道听途说的摭拾了一些观念，但发觉这些观念在他或她所处的特殊环境中是被诅咒的。青年人很容易把他们所熟识的唯一的环境认作全社会的代表。他们难得相信，他们为了怕被认为邪恶而不敢承认的观点，在另一个集团或另一个地方竟是家常便饭。许多不必要的苦难，就是这样地由于对世界的孤陋寡闻而挨受的，这种受苦有时只限于青年时期，但终生忍受的也不在少。这种孤独，不但是痛苦之源，还要浪废许多精力去对敌意的环境维持精神上的独立，并且一百次有九十九次令人畏怯，不敢贯澈他们的思想以达到合理的结论。勃朗德姊妹[1]在印行作品之前从未遇到意气相投的人。这一点对于英雄式的、气魄雄厚的爱弥丽·勃朗德固然不生影响，但对夏洛蒂·勃朗德当然颇有关系了，她虽有才气，大部分的观点仍不脱管家妇气派。同时代的诗人勃莱克，像爱弥丽一样，也过着精神极度孤独的生活，但也像她一样，有充分的强力足以消除孤独底坏影响，因为他永远相信自己是对的，批评他的人是错的。他对公众舆论的态度，读下面几行就可知道。

我认识的人中唯一不使我作呕的，
是斐赛利：他又是回教徒又是犹太人，
那么亲爱的基督徒，你们又将如何？[2]

但在内心生活里具有这等毅力的人是不多的。友好的环境，几乎为每个人的快乐都是必需的。当然，大多人都处在同情的环境之内。他们青年时习染了流行的偏见，本能地承受了周围的信念与风俗。但另有一

批少数的人物，其中包括着一切有些灵智的或艺术的价值的人，绝对不能取这种俯首帖耳的态度。假定有一个生在小乡镇里的人，从幼年起就发觉在他精神发展上必不可少的东西，全都遭受周围的白眼。假定他要念一些正经的书，别的孩子们就瞧不起他，教师们告诉他这类书是淆惑人心的。假如他关心艺术，伴侣们就认为他没有丈夫气，长辈又认为他不道德。假如他渴望无论怎样体面的前程，只消在他的集团里是不经见的，人们便说他傲慢，并说对他父亲适配的事应该对他也适配。倘他对父母的宗教主张或政治党派发表批评，很可能招惹严重的是非。为了这许多理由，在多数具有特殊价值的青年男女，少年时期是一个非常不快乐的时期。为一般比较平凡的伴侣，这倒是一个快活和享受的辰光；至于他们，却热望着一些更严肃的事情，可是在他们特殊的社会集团内，在前辈和平辈身上都找不到这严肃的东西。

这等青年进入大学时，大概能发见一些气味相投的知己，享几年快乐生活。运气好的话，他们离开大学之后可以找到一项工作，使他们仍可能选择一般契合的伴侣；一个住在像伦敦、纽约那样的大都市里的聪明人，普通总可找到一个情投意合的集团，可毋需受什么约束或装什么虚伪。但若他的工作迫使他住在一个较小的地方，尤其不得不对普通人士保持尊敬的时候，例如律师和医生的职业就得如此，那么他可能终生对大半日常遇见的人，瞒着他真正的嗜好和信念。这种情形在美国特别真切，因为幅员广大。在你最意料不到的地方，东、南、西、北，你会

发见一些孤寂的人，从书本上得知在有些地方他们可能不孤独，但是没有机会住到那边去，即是知心的谈话也是绝无仅有。在这等情势之下，凡是性格不像勃莱克那么坚强的人，就不能享有真正的幸福。假使要真正的幸福成为可能，那必须找到一些方法来减轻公众舆论底专横或逃避它，而且借助了这方法，使聪明的少数分子能彼此认识而享受到互相交往之乐。

在好多情形中，不必要的胆怯使烦恼变得不必要的严重。公众舆论对那些显然惧怕它的人，总比对满不在乎的人更加横暴。狗对怕它的人，总比对不理不睬的人叫得更响，更想去咬他；人群也有同样的特点。要是你表示害怕，保准你给他们穷追；要是你若无其事，他们便将怀疑他们的力量而不来和你纠缠了。当然，我并不鼓吹极端的挑衅。倘你在肯新吞[3]、[4]主张在俄罗斯流行的见解，或在俄罗斯揭橥在肯新吞很平常的观点，你一定要受到后果。我所说的并非这样的极端，而是温和得多的背叛习俗的行为，例如衣冠不整，或是不隶属于某些教堂，或是不肯不读优秀的书，等等。这一类的背叛，要是出之于不拘小节与和悦的态度，出之于自然而非挑衅的气概，那么即使最拘泥的社会也会容忍。久而久之你可取得大众承认的狂士地位，在别人身上不可原恕的事情，在你倒可毋容禁忌。这大部分是性情温良与态度友好的问题。守旧的人所以要愤愤然的攻击背弃成法，大半因为他们认这种背弃无异是对他们的非议。假如一个人有充分的和悦与善意，令最愚蠢的人都明白他

的行为全无指摘他们的意思，那么很多违反习俗之事可以得到原谅。

然而这种逃避物议的方法，为那般以趣味或意见之故而绝对不能获得周围同情的人，是没有用处的。周围的缺少同情，使他们忐忑不安，常常取着好斗的态度，即使他们表面上证明，或设法避免任何尖锐的争执，也是徒然。因此，凡与自己集团中的习俗不和协的人，常倾向于锋芒外露，心神不安，缺少胸怀开朗的好心情。这些人一旦走到另一个集团，走到他们的观点并不被认为奇怪的派别中去时，他们的性格似乎完全改变了。他们能从严肃、羞怯、缄默，一变而为轻快和富有自信；能从顽强一变而为和顺易与；能从自我中心一变而为人尽可亲。

所以凡是与环境不融洽的青年，在就业的时候，当尽量选取一桩能有气味相投的伴侣可以遇到的事业，即使要因之而减少收入也在所不顾。往往他们不知道这是可能的，因为他们对社会的认识有限，很容易把他们在家里看惯的偏见，误认为普天下皆是。在这一点上，老一辈的人应该能予青年人很多助力，既然最重要的是对人类具有丰富的经验。

当此精神分析盛行的时代，极普通的办法是，认定一个青年和环境龃龉时，原因必在于什么心理上的骚乱。在我看来，这完全是一桩错误。譬如，假定一个青年底父母相信进化论是邪说。在这个情形之下，使他失去父母同情的，唯有“聪明”二字。与环境失和，当然是一桩不幸，但并非一定应该不惜任何代价去避免的不幸。遇到周遭的人愚蠢，或有偏见，或是残忍的时候，同他们失和倒是德性底一种标记。而上述

的许多缺点，在某种程度内几乎在所有的环境中都存在。伽利莱[5]与凯不勒[6]有过像日本所称的“危险思想”，我们今日最聪明的人也大半如是。我们决不该祝望，社会意识发展的程度，能使这样的人物惧怕自己的见解所能引起的社会仇视。所当祝望的，是寻出方法来把这仇视的作用尽量减轻和消灭。

在现代社会里，这个问题极大部分发生于青年界。倘然一个人一朝选择了适当的事业，进入了适当的环境，他大概总能免受社会的迫害了；但当他还年轻而他的价值未经试炼时，很可能被无知的人摆布，他们自认为对于一无所知的事情有资格批判，若使一个年纪轻轻的人胆敢说比有着多少人情世故的他们更懂得一件事情的话，他们便觉得受了侮辱。许多从无知底专制之下终于逃出来的人，曾经历那么艰苦的斗争，捱过那么长时期的压迫，以致临了变得满腔悲苦、精力衰敝。有一种安慰人心的说法，说天才终归会打出他自己的路，许多人根据了这个原则便认为对青年英才的迫害，并不能产生多少弊害。但我们毫无应该接受这原则的论据。那种说数很像说凶手终必落网的理论。显然，我们所知道的凶手都是被捕的，但谁能说我们从未知道的凶手究有多少？同样，我们听到过的天才，固全都战胜了敌对的环境，但毫无理由说：并没无数的天才在青年时被摧残掉。何况这不但是天才问题，亦且是优秀分子的问题，这种才具对于社会也是同样重要啊。并且这也不但是好歹从舆论底专制之下挣扎出来就算的问题，亦且是挣扎出来时心中不悲苦、精

力不衰竭的问题。为了这些理由，青春时期的生活不可过于艰苦。

老年人用尊重的态度对付青年人的愿望，固然是可取的，但青年人用尊重的态度对付老年人的愿望却并不可取。理由很简单，就是在上述两种情形内，应该顾到的是青年人的生活，而非老年人的生活。但当青年人企图去安排老年人的生活时，例如反对一个寡居的尊亲再度婚嫁等，那么其荒谬正和老年人的企图安排青年人的生活一样。人不问老少，一到了自由行动的年纪，自有选择之权，必要时甚至有犯错误的权利。青年若是在任何重大的事情上屈服于老年人的压迫，便是冒失。譬如你是一个青年人，意欲从事舞台生活，你的父母表示反对，或者说舞台生活不道德，或者说它的社会地位低微。他们可能给你受各式各种的压力，可能说倘你不服从就要把你驱逐，可能说你几年之后定要后悔，也可能举出一连串可怕的例子，叙述一般青年莽莽撞撞的做了你现在想做的事，最后落得一个不堪的下场。他们的认为舞台生活与你不配，或许是对的；或者你没有演剧的才能，或者你的声音不美。然而倘是这种情形，你不久会在从事戏剧的人那边发见的，那时你还有充分的时间改行。父母的论据，不该成为使你放弃企图的充分的理由。倘你不顾他们的反对，竟自实现了你的愿望，那么他们不久也会转圜，而且转圜之快，远出于你的和他们的意料之外。但若在另一方面，有专家的意见劝阻你时，事情便不同了，因为初学的人永远应当尊重专家的意见。

我认为，以一般而论，除了专家的意见之外，大家对别人的意见总

是过于重视，大事如此，小事也如此。在原则上，一个人的尊重公共舆论，只应以避免饥饿与入狱为限，逾越了这个界限，便是自愿对不必要的专制屈服，同时可能在各方面扰乱你的幸福。譬如，拿化钱的问题来说。很多人的化钱方式，和他们天生的趣味完全背驰，其原因是单单为了他们觉得邻居的敬意，完全靠着他们有一辆华丽的车子和他们的能够供张盛宴。事实是，凡是力能置备一辆车子，但为了趣味之故而宁愿旅行或藏书的人，结果一定比着附和旁人的行为更能受人尊敬。这里当然谈不到有意的轻视舆论；但仍旧是处于舆论的控制之下，虽然方式恰恰是颠倒。[7] 但真正的漠视舆论是一种力量，同时又是幸福之源。并且一个社会而充满着不向习俗低首的男女，定比大家行事千篇一律的社会有意思得多。在每个人的性格个别发展的地方，就有不同的典型保存着，和生人相遇也值得了，因为他们决不是我们已经遇见的人底复制品。这便是当年贵族阶级的优点之一，因为境遇随着出身而变易，所以行动也不致单调划一。在现代社会里，我们正在丧失这种社会自由底源泉，所以应当充分明白单纯划一底危险性。我不说人应当有意行动怪僻，那是和拘泥守旧同样无聊。我只说人应当自然，应当在不是根本反社会的范围之内，遵从天生的趣味。

由于交通的迅速，现代社会的人不像从前那样，必须依赖在地理上最接近的邻居了。有车辆的人，可把住在廿里以内的任何人当作邻居。因此他们比从前有更大的自由选择伴侣。在无论那一个人烟稠密的邻

境，一个人倘不能在廿里之内觅得相契的心灵，定是非常不幸的了。在人口繁盛的大中心，说一个人必须认识近邻这个观念早已消灭，但在小城和乡村内依旧存在。这已经成为一个愚蠢的念头，既然我们已无须依赖最近的邻居做伴。慢慢地，选择伴侣可能以气质相投为主而不以地域接近为准。幸福是由趣味相仿、意见相同的人底结合而增进的。社交可能希望慢慢往这条路上发展，由是也可能希望现在多少不随流俗的人底孤独逐渐减少，以至于无。毫无疑问，这可以增进他们的快乐，但当然要减少迂腐守旧的人底快乐，——　目前他们确是以磨折反抗习俗的人为乐的。然而我并不以为这一种的乐趣需要加以保存。

畏惧舆论，如一切的畏惧一样，是难堪的，阻碍发育的。只要这种畏惧相当强烈，就不能有何伟大的成就，也不能获得真正的幸福所必需的精神自由，因为幸福底要素是，我们的生活方式必渊源于我们自己的深邃的冲动，而非渊源于做我们邻居或亲戚的偶然的嗜好与欲念。对近邻的害怕，今日当然已比往昔为少，但又有了一种新的害怕，怕报纸说话。这正如中古时代的妖巫一样的骇人。当报纸把一个也许完全无害的人选做一匹代罪的羔羊时，其结果将非常可怕。幸而迄今为止，对这种命运，多数的人还能因没没无闻之故而幸免，但报纸的方法日趋完备，这新式的社会虐害底危险，也有与日俱增之势。这是一件太严重的事情，受害的个人决不能以藐视了之；而且不问你对言论自由这大原则如何想法，我认为自由底界限，应当比现有的毁谤法律加以更明确的规

定，凡使无辜的人难堪的行为，一律应予严禁，连人们实际上所作所为之事，也不许用恶意的口吻去发表而使当事人受到大众的轻视。然而，这个流弊底唯一最后的救济，还在于群众的多多宽容。增进宽容之法，莫如使真正幸福的人增多，因为唯有这等人才不会以苦难加诸同胞为乐。

---

1 十九世纪英国女作家，三姊妹皆以小说名世。

2 译者按：回教徒与犹太人皆为基督徒所恶，但勃莱克却认为唯有这种人不使他憎厌，足见他的蔑视公共舆论。

3 按系伦敦市区之一。

4 疑有误，原文为加利福尼亚。—— 编者注

5 十六七世纪意大利天文家。

6 十七世纪德国天文家。

7 按：一种是怕舆论，另一种是迎合舆论，其为舆论所役则一。

下 编　幸福底原因

十 快乐还可能么？

至此为止，我们一直研究着不快乐的人，如今我们可有较为愉快的工作，来研究快乐的人了。某些朋友的谈话和著作，几乎老是使我认为在现代社会里，快乐是一件不可能的事。然而我发觉由于反省、国外旅行和我的园丁的谈话，上述的观点正在慢慢趋于消灭。我的文艺界朋友的忧郁，在前面已经讨论过，在这一章里，我愿把我一生中遇到的快活人作一番考察。

快乐虽有许多等级，大体上可以分成两类，那可以说是自然的快乐和幻想的快乐，或者说是禽兽的快乐和精神的快乐，或者说是心的快乐和头脑的快乐。在这些名称中拣哪一对，当然是看你所要证明的题目而定。目前我并不要证明什么题目，不过想加以描写罢了。要描写这两种快乐之间的不同点，最简单的方法大概是说：一种是人人都可达到的，另一种是只有能读能写的人方能达到。当我幼年的辰光，我认识一个以掘井为业的极其快乐的人。他生得高大逾恒，孔武有力，但是目不识丁，当一八八五年他拿到一张国会选举票时，才初次知道有这样的制度存在。他的幸福并不有赖于智力方面的来源，也不依靠信仰自然律令，或信仰物种进化论，或公物公有论，或耶稣再生论，或是智识分子认为享受人生所必需的任何信念。他的快乐是由于强健的体力，充分的工作，以及克服在穿石凿井方面的并非不可克服的困难。我的园丁的快乐

也属于这一类；他永久从事于扑灭兔子的战争，提起它们时的口吻，活像苏格兰警场中人的提起布尔雪维克；他认为它们恶毒、奸刁、凶残，只能用和它们同样的诡谲去对付。好似华哈拉[1]的英雄们每天都猎得一匹野熊一般，我的园丁每天都得杀死几个敌人，不过古英雄夜里杀的熊明天早上会复活，而园丁却毋需害怕敌人下一天会失踪。虽然年纪已过七十，他整天工作着，来回骑着自行车走六十里山路；但他欢乐的泉源简直汲取不尽，而供给这欢乐之源的就是“它们这些兔子”。

但你将说，这些简单的乐趣，对于像我们这样高等的人是无缘的。向如兔子般微小的动物宣战，能有什么快乐可言？这个论据，在我看来是很可怜的。一匹兔子比一颗黄热病的微菌大得多了，然而一个高等的人照样可在和微菌的战争里觅得快乐。和我园丁的乐趣完全相同的乐趣，以情绪的内容来讲，连受最高教育的人都能领受。教育所造成的差异，只在于获取乐趣时的活动差异。因完成一件事情而产生的乐趣，必须有种种的困难，在事前似乎绝无解决之望，而结果总是完成。也许就为这个缘故，不高估自己的力量是一种幸福之源。一个估低自己的人，永远因成功而出惊；至于一个估高自己的人，却老是因失败而出惊。前一种的出惊是愉快的，后一种是不愉快的。所以过度自大是不智的，虽然也不可过度自卑以致减少进取心。

社会上教育最高的部分内，目前最快乐的是从事科学的人。他们之中最优秀的分子，多数是情绪简单的，他们在工作方面获得那么深邃的

满足，以致能够在饮食与婚姻上寻出乐趣来。艺术家与文人认为他们在结婚生活中不幸福是当然的，但科学家常常能接受旧式的家庭之乐。原因是，他们的智慧的较高部分，完全耽溺在工作里面，更无余暇去闯入它们无事可为的领域。他们在工作内能够快乐，因为在近代社会里科学是日新月异的，有权力的，因为它的重要性无论内外行都深信不疑的。因此他们无需错杂的情绪，既然较简单的情绪也不曾遇到障碍。情绪方面的症结好比河中的泡沫，必须有了阻碍，破坏了平滑的水流才会发生。但只消生命力不受阻滞，就不会在表面上起皱纹，而生命的强力在一般粗心大意的人也不觉明显。

幸福底一切条件，在科学家的生活中全都实现了。他的活动使他所有的能力充分应用出来，他成就的结果，不但于他自己显得重要，即是完全茫然的大众也觉得重要无比。在这一点上，他比艺术家幸运多了。群众不能了解一幅画或一首诗的时候，就会断定那是一幅坏画或一首坏诗。群众不能了解相对论的时候，却断定（很准确地）自己的教育不够。所以爱因斯坦受到光荣，而最出色的画家却在顶楼上挨饿，所以爱因斯坦快乐而画家们不快乐。在只靠自己主张来对抗群众的怀疑态度的生活里，很少人能真正快乐，除非他们能躲在一个小集团里忘掉冷酷的外界。科学家可毋需小组织，因为他除了同事以外受到个个人的重视。相反，艺术家所处的地位是很苦恼的，或是被人轻鄙，或是成为可鄙：他必须在此两者之间选择其一。假如他的力量是属于第一流的，若是施

展出来，就得被人鄙视；若是不施展出来，就得成为可鄙的人物。但这并非永远如此到处如此。有些时代，即使一般最卓越的艺术家，即使他们还年轻，便已受到尊重。于勒二世[2]虽然可能虐待弥盖朗琪罗，却从不以为他不能作画。现代的百万富翁，虽然可能对才力已衰的老艺术家大量资助，可从不会把他的工作看做和自己的一般重要。也许就是这些情形使艺术家通常不及科学家幸福。

我以为，西方各国最聪明的青年人在这一方面的不快乐，是由于他们最好的才具找不到适当的运用。但在东方各国，情形就不然了。聪明的青年，如今在俄国大概比在世界上任何旁的地方都要快活些。他们在那边有一个新世界要创造，有一般为创造新世界所必需的热烈的信仰。老的人物被处决了，饿死了，放逐了，或者用什么旁的方法消毒过了，使他们不能像在西方国家那样，再去强迫青年在做坏事和一事不做之间拣一条路走。在头脑错杂的西方人眼中，俄国青年的信仰可能显得不成熟，但这究竟有什么害处呢？他正创造着一个新世界，而新世界是一定投合他的嗜好的，一朝造成之后，几乎一定能使普通的俄国人比革命以前更幸福。那或者不是头脑错杂的西方智识分子能够幸福的世界，但他们用不到在那里过活啊。所以不论用何种实际主义的测验，青年俄罗斯底信仰总是显得正当的，至于用不成熟这名词来贬斥它，却只在理论上成立。

在印度、中国、日本，外部的政治情势常常牵涉着年青的独立思想

家底幸福，但是没有像西方那样的内部的阻碍。只要在青年眼中显得重要的活动成功，青年就觉得快乐。他们觉得自己在民族生活里有一个重要的角色得扮演，于是竭力追求着这个虽然艰难但仍可能实现的目标。在西方受有最高教育的男女之间，玩世主义是极其流行的，而这玩世主义是“安乐”与“无能”混合起来的产物。“无能”令人感到世界上事事不足为，这个感觉当然是痛苦的，但因为有“安乐”在旁边，所以这痛苦并不尖锐到难以忍受的地步。在整个东方，大学生可以希望对公共舆论发生相当的影响，这是在现代的西方办不到的；但他在物质收入方面就远不及在西方那么有把握了。既不无能，又不安乐，他便变成一个改造家或革命党，但决不是玩世者。改造家或革命党的快乐，是建筑在公共事业的进展上面的，但即使他在被人处决的时候，也许他还要比安乐的玩世主义者享受到更真实的快乐。我记得有一个中国青年来参观我的学校，想回去在中国一个反动的地区设立一个同样的学校。当时他就预备好办学的结果是给人砍掉脑袋。然而他那种恬适的快乐使我只有羡慕的分儿。

虽然如此，我不愿意说这些高傲的快乐是唯一可能的快乐。它们实际上只有少数人士可以几及，因为那是需要比较少有的才能和广博的趣味的。但在工作里面得到乐趣，并不限于出众的科学家，而宣扬某种主张的乐趣也不限于领袖的政治家。工作之乐，随便哪个能发展一些特殊巧技的人都能享受，只消他无须世间的赞美而能在运用巧技本身上获得

满足。我认得一个从少年时代起就双腿残废的人，享着高寿，终身保持着清明恬适的快乐；他的达到这个境界，是靠着写一部关于玫瑰害虫的五大册的巨著，在这个问题上我一向知道他是最高的权威。我从来不认识多少贝壳学家，但从和他们有来往的人那边得知，贝壳研究的确使他们快慰。我曾认得一个世界上最优秀的作曲家，为一切追求新艺术的人所发见的；他的欢悦，并不因为人家敬重他的缘故，而是因为修积这项艺术就是一种乐趣，有如出众的舞蹈家在舞蹈本身上感到乐趣一样。我也认得一批作曲家，或是擅长数学，或是专攻景教古籍，或是楔形文字，或是任何不相干而艰深的东西。我不曾发觉这些人的私生活是否快乐，但在工作时间内，他们建设的本能确是完全满足了。

大家往往说，在此机械时代，匠人在精巧工作内所能感到的乐趣已远不如前。我绝对不敢断言这种说法是对的：固然，现在手段精巧的工人所做的东西，和中古时代匠人所做的完全两样，但他在机械经济上所占的地位依旧很重要。有做科学仪器和精细机械的工人，有绘图员，有飞机技师，有驾驶员，还有无数旁的行业可以无限制地发展巧艺。在比较原始的社会里，一般农业劳动者和乡下人，在我所能观察到的范围以内，不像一个驾驶员或引擎管理员一样的快活。固然，一个自耕农的劳作是颇有变化的：他犁田，播种，收割。但他受着物质原素的支配，很明白自己的附庸地位；不比那在现代机械上工作的人感到自己是有威力的，意识到人是自然力底主宰而非奴仆。当然，对于大多数的机械管理

员，反复不已的做着一些机械的动作而极少变化，确是非常乏味的事，但工作愈乏味，便愈可能用一座机器去做。机械生产的最终鹄的，——那我们今日的确还差得远——　原是要建立一种体制，使一切乏味之事都归机器担任，人只管那些需要变化和发动的工作。在这样一个世界里，工作的无聊与闷人，将要比人类从事农耕以来的任何时代都大为减少。人类在采用农业的时候，就决意接受单调与烦闷的生活，以减少饥饿的危险。当人类狩猎为生时，工作是一件乐事，现代富人们的依旧干着祖先的这种营生以为娱乐，便是明证。但自从农耕生活开始之后，人类就进入长期的鄙陋、忧患、愚妄之境，直到机械兴起方始获得解救。提倡人和土地的接触，提倡哈代小说中明哲的农人们底成熟的智慧，对一般感伤论者固然很合脾胃，但乡村里每个青年的欲望，总是在城里找一桩工作，使他从风雪与严冬的孤寂之下逃出来，跑到工厂和电影院底抚慰心灵而富有人间气息的氛围中去。伙伴与合作，是平常人的快乐底要素，而这两样，在工业社会里所能获得的要比农业社会里的完满多多。

对于某件事情的信仰，是大多数人的快乐之源。我不只想到在被压迫国家内的革命党、社会主义者和民族主义者，我也想到许多较为微末的信仰。凡相信“英国人就是当年失踪的十部落”的人，几乎永远是快乐的，至于相信“英国人只是哀弗拉依和玛拿撒的部落”[3]的人，他们的幸福也是一样的无穷无极。我并不提议读者去接受这种信仰，因为我不能

替建筑在错误的信仰之上的任何种快乐作辩护。由于同样的理由，我不能劝读者相信人应当单靠自己的癖好而生活，虽然以我观察所及，这个信念倒总能予人完满的快乐。但我们不难找到一些毫不荒诞之事，只要对这种事情真正感到兴趣，一个人在闲暇时就心有所归，不再觉得生活空虚了。

和尽瘁于某些暗晦的问题相差无几的，是耽溺在一件嗜好里面。当代最卓越的数学家之一，便是把他的时间平均分配在数学和集邮两件事情上面的。我猜想当他在数学方面没有进展的时候，集邮一定给他不少安慰。集邮所能治疗的悲哀，并不限于数学方面证题的困难；可以搜集的东西也不限于邮票。试想，中国古瓷、鼻烟壶、罗马古钱、箭镞、古石器等等所展开的境界，何等的使你悠然神往。固然，我们之中有许多人是太“高级”了，不能接受这些简单的乐趣；虽然我们幼年时都曾经历过来，但为了某些理由，以为它们对成人是不值一文的了。这完全是一种误解；凡是无害于他人的乐趣，一律都该加以重视。以我个人来说，我是搜集河流的：我的乐趣是在于顺伏尔加而下，溯扬子江而上，深以未见南美的亚马孙和俄利诺科为憾。这种情绪虽如此其单纯，我却并不引以为羞。再不然，你可考察一下棒球迷的那种兴奋的欢乐：他迫切地留心着报纸，从无线电中领受到最尖锐的刺激。我记得和美国领袖文人之一初次相遇的情形，从他的书里我猜想他是一个非常忧郁的人。但恰巧当时收音机中传出棒球比赛的最关紧要的结果；于是他忘记了我，忘

记了文学，忘记了此世的一切忧患，听到他心爱的一队获得胜利时不禁欢呼起来。从此以后，我读到他的著作时，不再因想到他个人的不幸而觉得沮丧了。

虽然如此，在多数，也许大多数的情形中，癖好不是基本幸福之源，只是对现实的一种逃避，把不堪正视的什么痛苦暂时忘记一下。基本的幸福，其最重要的立足点是对人对物的友善的关切。

对人的友善的关切，是爱的一种，但并非想紧抓、想占有、老是渴望对方回报的那一种。这一种常常是不快乐的因子。促进快乐的那种关切，是喜欢观察他人，在他人的个性中感到乐趣，愿意使与自己有接触的人得有机会感到兴趣与愉快，而不想去支配他们或要求他们热烈崇拜自己。凡真用这等态度去对待旁人的人，定能产生快乐，领受到对方的友爱。他和旁人的交际，不问是泛泛的或严肃的，将使他的兴趣和感情同时满足；他不致尝到忘恩负义的辛酸味，因为一则他不大会遇到，二则遇到时他也不以为意。某些古怪的特性，使旁人烦躁不耐，但他处之泰然，只觉得好玩。在别人经过长期的奋斗而终于发觉不可到达的境界，他却毫不费力的达到了。因为本身快乐，他将成为一个愉快的伴侣，而这愈益加增了他的快乐。但这一切必须出之于自然，决不可因责任的意识心中存着自我牺牲的观念，再把这个观念作为关切旁人的出发点。责任意识在工作上是有益的，但在人与人的关系上是有害的。人愿意被爱，却不愿被人家用着隐忍和耐性勉强敷衍。个人的幸福之源固然

不少，但其中最主要的一个恐怕就是：自动地而且毫不费力地爱许多人。

我在上一节里也曾提到对物的友善的关切。这句说话可能显得勉强；你可以说对物的友善的关切是不可能的。然而，一个地质学家之于岩石，一个考古学家之于古迹，那种关切里面就有友善的成分。我们应当用以对付个人或社会的，也许就是这种关切。对物的关切，可能是恶意的而非善意的。一个人可能搜集有关蜘蛛产生地的材料，因为他恨蜘蛛而想住到一个蜘蛛较少的地方去。这种兴趣，决不会给你像地质学家在岩石上所得到的那种满足。对于外物的关切，在每个人的快乐上讲，虽或不及对同胞的关切那么可贵，究竟是很重要的。世界广大，人力有限。假令我们全部的幸福完全限制在我们个人的环境之内，那么我们就很难避免向人生过事诛求的毛病。而过事诛求的结果，一定使你连应得的一份都落空。一个人能凭借一些真正的兴趣，例如德朗会议 [4] 或星辰史等，而忘记他的烦虑的话，当他从无人格的世界上旅行回来时，定将发觉自己觅得了均衡与宁静，使他能用最高明的手段去对付他的烦虑，而同时也尝到了真正的、即使是暂时的幸福。

幸福底秘诀是：让你的兴趣尽量的扩大，让你对人对物的反应，尽量的倾向于友善。

这是对于幸福底可能性的初步考察，在以后各章中，我将把这考察加以扩充，同时提出一些方案，来避免忧患底心理方面的原因。

1 按华哈拉为斯干地那维神话中英雄所居地。

2 按系十六世纪时教皇。

3 按以上所云皆出《圣经》典故。

4 按系十六世纪时旧教会议。

十一 兴致

在这一章里，我预备讨论我认为快乐人的最普通最显著的标记——兴致。

要懂得何谓兴致，最好是把人们入席用餐时的各种态度考察一下。有些人把吃饭当做一件厌事，不问食物如何精美，他们总丝毫不感兴味。从前他们就有过丰盛的饭食，或者几乎每顿都如此精美。他们从未领略过没有饭吃而饿火中烧的滋味，却把吃饭看做纯粹的刻板文章，为社会习俗所规定的。如一切旁的事情一样，吃饭是无聊的，但用不到因此而大惊小怪，因为比起旁的事情来，吃饭的纳闷是最轻的。然后，有些病人抱着责任的观念而进食，因为医生告诉他们，为保持体力起计必须吸收一些营养。然后，有些享乐主义者，高高兴兴的开始，却发觉没有一件东西烹调得够精美。然后又有些老饕，贪得无厌地扑向食物，吃得太多，以致变得充血而大打其鼾。最后，有些胃口正常的人，对于他们的食物很是满意，吃到足够时便停下。凡是坐在人生的筵席之前的人，对人生供应的美好之物所取的各种态度，就像坐在饭桌前对食物所取的态度。快乐的人相当于前面所讲的最后一种食客。兴致之于人生正如饥饿之于食物。觉得食物可厌的人，无异受浪漫底克忧郁侵蚀的人。怀着责任心进食的人不啻禁欲主义者，饕餮之徒无殊纵欲主义者。享乐主义者却活像一个吹毛求疵的人，把人生半数的乐事都斥为不够精美。

奇怪的是，所有这些典型的人物，除了老饕以外，都瞧不起一个胃口正常的人而自认为比他高一级。在他们心目中，因为饥饿而有口腹之欲是鄙俗的，因人生有赏心悦目的景致、出乎意料的阅历而享受人生，也是不登大雅的。他们在幻灭的高峰上，瞧不起那些他们视为愚蠢的灵魂。以我个人来说，我对这种观点完全不表同情。一切的心灰意懒，我都认为一种病，固然为有些情势所逼而无可避免，但只要它一出现，就该设法治疗而不当视为一种高级的智慧。假定一个人喜欢杨梅而一个人不喜欢，后者又在哪一点上优于前者呢？没有抽象的和客观的证据可以说杨梅好或不好。在喜欢的人，杨梅是好的；在不喜欢的人，杨梅是不好的。但爱杨梅的人享有旁人所没有的一种乐趣，在这一点上他的生活更有趣味，对于世界也更适应。在这个琐屑的例子上适用的原则，同样可适用于更重大的事。以观看足球赛为乐的人，在这个限度以内要比无此兴趣的人为优胜。以读书为乐的人要比不以此为乐的人更加优胜得多，因为读书的机会较多于观足球赛的机会。一个人感有兴趣的事情越多，快乐的机会也越多，而受命运播弄的可能性也越少，因若他失掉一样，还可亡羊补牢，转到另一样上去。固然，生命太短促，不能对事事都感兴趣，但感到兴趣的事情总是多多益善，以便填补我们的日子。我们全都有内省病的倾向，尽管世界上万千色相罗列眼底，总是掉首不顾而注视着内心的空虚。但切勿以为在内省病者的忧郁里面有何伟大之处。

从前有两架制肠机，构造很精巧，用来把猪肉制成最精美的香肠

的。其中的一架保持着对猪肉的兴致，制造着无数的香肠；另一架却说：“猪肉于我何有哉？我自身的工作要比任何猪肉都更奇妙都更有味。”于是它丢开猪肉，专事研究自己的内部。当它摒弃了天然的食粮之后，它的内部就停止工作，而它越研究内部越发觉它的空虚与愚妄。一向把猪肉制成香肠的机械依旧存在，但它彷徨无措，不知这副机械能做些什么。这第二架制肠机就像失去兴致的人，至于第一架则像保留着兴致的人。头脑是一架奇特的机器，能把手头的材料用最惊人的方式配合起来，但没有了外界的素材就一无能力，且不像制肠机那样拿它现成的材料就行，因为外界事故只有在我们对之感到兴味时才能化作经验：倘事故不能引起我们趣味，就对我们毫无用处。所以一个注意力向内的人发觉没有一件事情值得一顾，而一个注意力向外的人，偶然反省自己的心灵时，会发觉种种繁复而有意思的分子都被剖解了，重行配成美妙的或有启迪性的花样。

兴致的形式，多至不可胜计。我们记得，福尔摩斯[1]在路上拾得一顶帽子。审视了一会之后，他推定这帽子的主人是因酗酒而堕落的，并且失掉了妻子的爱情。对偶然的事故感到如此强烈的兴味的人，决不会觉得人生烦闷。试想在乡村走道上所能见到的各种景色罢。一个人能对禽鸟发生兴味，另一个可能对草木发生兴味，再有人关心地质，还有人注意农事，诸如此类，不胜枚举。这些东西里面随便哪样都是有味的，只要它使你感到兴味，而且因为其余的东西都显得不分轩轾了，所以一

个对其中之一感到兴味的人要比不感到兴味的人更适应世界。

再有，各种不同的人对待同族同类的态度又是怎样的歧异。一个人，在长途的火车旅行中完全不曾注意同路的旅客，而另一个却把他们归纳起来，分析他们的个性，巧妙地猜测他们的境况，甚至会把其中某几个人的最秘密的故事探听出来。人们对旁人的感觉各各不同，正如对旁人的猜测各各不同一样。有的人觉得几乎个个人可厌，有的人却对遇到的人很快很容易地养成友好之感，除非有何确切的理由使他们不如是感觉。再拿像旅行这样的事来说：有些人可能游历许多国家，老是住在最好的旅馆里，用着和在家完全相同的饭餐，遇到和本地所能遇到的相同的有闲的富人，谈着和在家里饭桌上相同的题目。当他们回家时，因为化了大钱的旅行终于无聊地挨受完结，而感到如释重负一般的快慰。另外一些人，却无论走到哪里都看到特殊的事物，结识当地的典型人物，观察着一切有关历史或社会的有味的事，吃着当地的饭食，学习当地的习惯和语言，满载着愉快的思想回家过冬。

在所有这些不同的情景内，对人生有兴致的人总比没有兴致的人占便宜。对于他，连不愉快的经验都有用处。我很高兴曾经闻到中国平民社会和西西利乡村的气味，虽然我不能说当时真感有什么乐趣。冒险的人对于沉船、残废、地震、火灾以及各式各种不愉快的经历都感到兴味，只要不致损害他的健康。譬如，他们在地震时会自忖道：“哦，地震原来是这么一回事”，并且因为这件新事增进了他们的处世经验而快

乐。要说这样的人不受运命支配，自然是不确的，因若他们失掉了健康，他们的兴致很可能同时化为乌有，——　但也并不一定如此。我曾认识一般在长期受罪之后死去的人，他们的兴致几乎保持到最后一刻。有几种的不健康破坏兴致。有几种却并不。我不知生物化学家能否分别这些种类。也许当生物化学更进步时，我们可以服用什么药片来保持我们对一切事物的兴趣；但在这样的一天尚未来到时，我们只能凭借对人生的合乎常理的观察，来判断究竟是什么原因使某些人事事有味而某些人事事无味。

兴致有时是一般的，有时是专门化的。的确，它可能非常的偏于一方面。读过鲍洛[2]的著作的人，当能记忆在《拉凡格罗》一书中的一个人物。他丧失了一生敬爱的妻子，在一时期内觉得人生完全空虚。但他的职业是茶商，为使生活易于挨受起计，他独自去读在他手里经过的茶砖上的中国字。结果，这种事情使他对人生有了新的兴味，热诚地开始研究一切有关中国的东西。我曾认识一些人专事寻觅一切基督教初期的邪说，又有些人的主要兴味却是校勘霍勃[3]的原稿和初版版本。要预先猜出何物能引起一个人的兴味是绝对不可能的，但大多数人都能对这样或那样感到极强烈的兴趣，而这等兴趣一朝引动之后，他们的生活就脱离了烦闷。然而在促进幸福的功用上，极其特殊的兴致总不及对人生的一般的兴致，因为它难以填补一个人全部的时间，关于癖好的特殊事物所能知道的事情，可能在末了全部知道，使你索然兴尽。

还须记得，在我们列举的各种食客中间，包括着饕餮者，那是我们不预备加以赞扬的。读者或将认为，在我们赞美的有兴致的人和饕餮者中间并无确切的区别。现在我们应当使这两个典型的界限格外显明。

大家知道，古人把中庸之道看做主要德性之一。在浪漫主义和法国大革命的影响之下，许多人都放弃了这个观点而崇拜激昂的情绪，即使像拜仑的英雄们所有的那种含有破坏性和反社会性的激情，也一样受人赞美。然而在这个问题上，显然古人是对的。在优美的生命中，各种不同的活动之间必须有一个均衡，决不可把其中之一推到极端，使其余的活动不可能。饕餮者把一切旁的乐趣都为了口腹之欲而牺牲，由是减少了他的人生快乐的总量。除了口腹之欲以外，很多旁的情欲都可同样的犯过度之病。约瑟芬皇后[4]在服饰方面是一个饕餮者。初时拿破仑照付她的成衣账，虽然附加着不断的警告。终于他告诉她实在应该学学节制，从此他只付数目合理的账了。当她拿到下一次的成衣账时，曾经窘了一下，但立即想出了一个计划。她去见陆军部长，要求他从军需款项下拨款支付。部长知道她是有把他革职之权的，便照她的吩咐办了，结果是法国丢掉了热那亚。这至少在有些著作里说的，虽然我不敢担保这件故事完全真确。但不问它是真实的或夸张的，对于我们总是同样有用，因为由此可见一个女人为了服饰的欲望，在她能够放纵时可以放纵到怎样的田地。嗜酒狂和色情狂是同类的显著的例子。在这等事情上面的原则是非常明显的。我们一切独立的嗜好和欲望，都得和人生一般的

组织配合。假如要使那些嗜好和欲望成为幸福之源，就该使它们和健康，和我们所爱的人的感情，和我们社会的关系，并存不悖。有些情欲可以推之任何极端，不致超越这些界限，有些情欲却不能。譬如说，假令爱好下棋的人是一个单身汉，有自立的能力，那么他丝毫不必限制他的棋兴；假令他有妻子儿女，并且要顾到生活，那他必得严格约束他的嗜好。嗜酒狂与饕餮者即使没有社会的束缚，在他们自身的利害上着想也是不智的，既然他们的纵欲要影响健康，须臾的快乐要换到长时期的苦难。有些事情组成一个基本的体系，任何独立的情欲都得生活在这个体系里面，倘使你不希望这情欲变成苦难的因子。那些组成体系的事是：健康；各部官能的运用；最基本的社会责任，例如对妻子和儿女的义务等。为了下棋而牺牲这一切的人，其为害不下于酒徒。我们所能为他稍留余地的唯一的理由，是这样的人不是一个平凡之士，唯有多少秉赋不寻常的人才会耽溺于如此抽象的游戏。希腊的节制教训，实际上对这些例子都可应用。相当的爱好下棋，以致在工作时间内想望着夜晚可能享受的游戏，这样的人是幸运的，但荒废了工作去整天下棋的人就丧失了中庸之德。据说托尔斯泰在早年颓废的时代，为了战功而获得十字勋章，但当授奖的时候，他方专心致志于一局棋战，竟至决定不去领奖。我们很难在这一点上批评托尔斯泰不对，因为他的得到军事奖章与否是一桩无足重轻的事，但在一个较为平凡的人身上，这种行为就将成为愚妄了。

为把我们才提出的中庸主义加以限制起计，必须承认有些行为是被认为那样的高贵，以致为了它们而牺牲一切旁的事情都是正当的。为保卫国家而丧生的人，决不因他把妻儿不名一文的丢在世上而受到责难。以伟大的科学发见或发明为目标而从事实验工作的人，也决不因为他使家族熬受贫穷而受到指摘，只消他的努力能有成功之日。虽然如此，倘若他始终不能完成预期的发见或发明，他定将被舆论斥为狂人，而这是不公平的，因为没有人能在这样一件事业里预操成功之券。在基督纪元的最初千年内，一个遗弃了家庭而隐遁的人是被称颂的，虽然今日我们或许要他留些活命之计给家人。

我想在饕餮者和胃口正常的人中间，总有些深刻的心理上的不同。一个人而听任一种欲望放肆无度，以致牺牲了一切别的欲望时，他心里往往有些根子很深的烦恼，竭力设法避免着幽灵。以酒徒来说，那是很明显的：他们为了求遗忘而喝酒。倘他们生活之中没有幽灵，便不致认为沉醉比节制更愉快。好似传说中的中国人所说的：“不酒为饮，乃为醉饮。”这是一切过度和单方面的情欲的典型。所寻求的并非嗜好物本身的乐趣，而是遗忘。然而遗忘之道亦有大不相同的两种，一是用愚蠢的方法获致的，一是以健全的官能运用获致的。鲍洛的那个朋友自修汉文以便忍受丧妻之痛，当然是在寻求遗忘，但他藉以遗忘的是毫无坏处的活动，倒反能增进他的智力和智识。对于这一类方式的逃避，我们毫无反对的理由。但对于以醉酒、赌博或任何无益的刺激来求遗忘的人，

情形便不同了。固然，还有范围更广的情形。对一个因为觉得人生无聊而在飞机上或山巅上愚妄地冒险的人，我们又将怎么说？假如他的冒险是有裨于什么公众福利，我们能赞美他，否则我们只认为他比赌徒和酒鬼略胜一筹罢了。

真正的兴致（不是实际上寻求遗忘的那种），是人类天然的救济物的一部分，除非它被不幸的境遇摧毁。幼年的儿童对所见所闻的一切都感到兴趣；在他们看来，世界充满着惊奇的东西，他们永远抱着一腔热诚去追求智识，当然不是学校里的智识，而是可使他们和吸引他们注意的东西厮熟的智识。动物，即使在成年之后，只消在健康状态中，依旧保持着它们的兴致。一头猫进入一间陌生的屋子，坐下之前必先在屋角四周嗅遍，看有什么耗子的气味闻到。一个从未受到重大阻逆的人，能对外界保持兴致，而只要能保持兴致，便觉得人生愉快，除非他的自由受到什么过分的约束。文明社会里的丧失兴致，大部分是由于自由被限制，而这种限制对于我们的生活方式倒又是必要的。野蛮人饥饿时去打猎，他这样做的时候是凭着直接的冲动。每天清早在一定的钟点上去上工的人，基本上也是由于同样的冲动，就是说他需要保障生活；但在他的情形内，冲动并不对他直接起作用，而且冲动发生的时间与他行动的时间也不一致：对他，冲动是间接地由于空想、信念和意志而起作用。在一个人出发工作时，他并不觉得饥饿，既然他才用过早餐。他只知道饥饿会重临，去上工是为疗治将来的饥饿。冲动是不规则的，至于习

惯，在文明社会里却是有规则的。在野蛮人中，连集团的工作也是自发的，由冲动来的。一个部落出发作战时，大鼓激起战斗的热情，群众的兴奋使每个人感到眼前的活动是必需的。现代的工作可不能用这种方法来安排。一列火车将要起程时，决不能用野蛮人的音乐来煽动脚夫、司机和扬旗手。他们的各司其事只是因为事情应得做；换言之，他们的动机是间接的：他们并无要做这些活动的冲动，只想去获得活动底最后酬报。社会生活中一大部分都有同样的缺陷。人们互相交接，并非因为有意于交接，而是因为希望能从合作上获得些最后的利便。因冲动的被限制，使文明人在生活中每一刹那都失去自由：假如他觉得高兴，他不可在街上唱歌或舞蹈；假如他悲哀，他不可坐在阶上哭泣，以免妨碍行人交通。少年时，他的自由在学校里受限制；成年时，在工作时间内受限制。这一切都使兴致难以保存，因为不断的束缚产生疲劳与厌倦。然而没有大量的束缚加于自发的冲动，就不能维持一个文明社会，因为自发的冲动只能产生最简单的社会合作，而非现代经济组织所需要的错综复杂的合作。要凌驾这些阻碍兴致的东西，一个人必须保有健康和大量的精力，或者，如果他幸运的话，有一桩本身便有趣的工作。据统计所示，近百年来健康在一切文明国内获有迅速的进步，但精力就不易测量了，并且我怀疑在健康时间内的体力是否和从前一样强。在此，大部分是社会问题，为我不预备在本书内讨论的。但这问题本身也有个人的和心理的一方面，为我们在论列疲劳时已经检讨过的。有些人尽管受着文

明生活的妨碍，依然保存着兴致，而且很多人能做到这一步，仿佛他们并无内心的冲突使他们消耗大部分的精力。兴致所需要的，是足以胜任必要工作以上的精力，而精力所需要的又是心理机械的运用裕如。至于怎样促进心理机械的运用，当在以后几章内再行详论。

在女人方面，由于误解“体统”之故，大大地减少了兴致，这种情形现在虽比从前为少，但依旧存在。大家一向认为女人不该很显露的关切男人，也不该在大众前面表示过分的活跃。她们学着对男子淡漠，就学着对一切的事情淡漠，至多只关心举止端方这一点。教人对人生取停滞和后退的姿态，明明是教人和兴致不两立，鼓励自我耽溺，这是极讲体统的女人的特征，尤其是那般未受教育的。她们没有普通男人对运动的兴趣，没有对政治的兴趣，对男人取着远避的态度，对女人抱着暗暗仇视的心思，因为她们相信旁的女子不像自己那么规矩。她们以离群索居自豪，就是说以对于同族同类的漠不关心为品德。当然，我们不应责备她们这些，她们只是接受流行了数千年的女子的道德教训罢了。然而她们做了压迫制度的牺牲品，连这个制度的不公平都不曾觉察。她们认为，一切的偏狭是善的，一切的宽宏慷慨是恶的。在她们的社会圈内，她们竭力去做一切毒害欢乐之事，在政治上她们欢喜采高压手段的立法。幸而这种典型日渐少见，但仍占着相当的优势，远非生活在解放社团内的人所能想像。谁要怀疑这个说数，可以到若干寄宿舍里去走一遭，注意一下那些女主人。你将发见她们的生活建筑在“女德”这个观念

之上，其要点是摧毁一切对人生的兴致，结果是她们的心和脑的萎缩。在合理的男德和女德之间，并无差别，无论如何并无传统所说的那种差别。兴致是幸福和繁荣的秘诀，对男人如此，对女人亦然如此。

---

1 按即指陶里爵士所著福尔摩斯侦探小说中之主角。

2 按系十九世纪英国游历家。

3 按系十七世纪英国哲学家。

4 按系指拿破仑发妻。

十二 情 爱

缺少兴致底主要原因之一，是一个人觉得不获情爱；反之，被爱的感觉比任何旁的东西都更能促进兴致。一个人的觉得不被爱，可有许多不同的理由。他或者自认为那么可憎，以致没有人能爱他；他或者在幼年时受到的情爱较旁的儿童为少，或者他竟是无人爱好的家伙。但在这后面的情形中，原因大概在于因早年的不幸而缺少自信。觉得自己不获情爱的人，结果可能采取各种不同的态度。他可能用拼死的努力去赢取情爱，或许用非常慈爱的举动做手段。然而在这一点上他难免失败，因为他的慈爱底动机很易被受惠的人觉察，而人类的天性是对最不要求情爱的人才最乐意给予情爱。所以，一个竭力用仁慈的行为去博取情爱的人，往往因人类的无情义而感到幻灭。他从未想到，他企图获得的温情比他当作代价一般支付出去的物质的恩惠，价值要贵重得多，然而他的行为的出发点就是这以少博多的念头。另外一种人觉得不被爱之后可能对社会报复，或是用煽动战争与革命的方法，或是用一支尖刻的笔，像斯威夫特[1]那样。这是对于祸害的一种壮烈的反动，需要刚强的性格方能使一个人和社会处于敌对地位。很少人能达到这样的高峰；最大多数的男女感到不被爱时，都沉溺在胆怯的绝望之中，难得遇有嫉妒和捉弄的机会便算快慰了。普通这样的人的生活，总是极端以自己为中心，而不获情爱又使他们觉得不安全，为逃避这不安全感起计，他们本能地听

任习惯来完全控制他们的生活。那般自愿作刻板生活底奴隶的人，大抵是由于害怕冷酷的外界，以为永远走着老路便可不致堕入冷酷的外界中去。

凡是存着安全感对付人生的人，总比存着不安全感的人幸福得多，至少在安全感不曾使他遭遇大祸的限度之内。[2] 且在大多数的情形中，安全意识本身就能助人避免旁人必不可免的危险。倘你走在下临深渊的狭板之上，你害怕时比你不害怕时更容易失足。同样的道理可应用于人生。当然，心无畏惧的人可能遇着横祸，但他很可能渡过重重的难关而不受伤害，至于一个胆怯的人却早已满怀怆恫了。这一种有益的自信，方式的确多至不可胜数。有的人不畏登山，有的人不畏渡海，有的人不畏航空。但对于人生一般的自信[3]，比任何旁的东西都更有赖于获得一个人必不可少的那种适当的情爱。我在本章内所欲讨论的，便是把这种心理习惯当作促成兴致的原动力看待。

产生安全感觉的，是“受到的”而非“给与的”情爱，虽在大多数的情形中是源于相互的情爱。严格说来，能有这作用的，情爱之外还有钦佩。凡在职业上需要公众钦佩的人，例如演员、宣道师、演说家、政治家，等等，往往越来越依靠群众的彩声。当他们受到应得的群众拥护的酬报时，生活是充满着兴致的；否则他们便满肚皮的不如意而变得落落寡合。多数人的广大的善意之于他们，正如少数人的更集中的情爱之于另一般人。受父母疼爱的儿童，是把父母的情爱当做自然律一般接受

的。他不大想到这情爱，虽然它于他的幸福是那么重要。他想着世界，想着所能遭逢的奇遇，想着成人之后所能遭逢的更美妙的奇遇。但在所有这些对外的关切后面，依旧存着一种感觉，觉得在祸害之前有父母的温情保护着他。为了什么理由而不得父母欢心的儿童，很易变成胆怯而缺乏冒险性，充满着畏惧和自怜的心理，再也不能用快乐的探险的心情去对付世界。这样的儿童可能在极低的年龄上便对着生、死和人类命运等等的问题沉思遐想。他变成一个内省的人，先是不胜悲抑，终于在哲学或神学的什么学说里面去寻求非现实的安慰。世界是一个混乱无秩序的场合，愉快事和不愉快事颠颠倒倒的堆在一块。要想在这中间理出一个分明的系统或范型来，骨子里是由恐惧所致，事实上是由于害怕稠人广众的场合，或畏惧一无所有的空间。一个学生在书斋的四壁之间是觉得安全的。假如他能相信宇宙是同样的狭小，那么他偶然上街时也能感到几乎同样的安全。这样的人倘曾获得较多的情爱，对现实世界的畏惧就可减少，且也毋须发明一个理想世界放在信念里了。

虽然如此，绝非所有的情爱都能鼓励冒险心。你给予人的情爱，应当本身是强壮的而非畏怯的，希望对方卓越优异的心理，多于希望对方安全的心理，虽不是绝对不顾到安全问题。倘若胆怯的母亲或保姆，老对儿童警告着他们所能遇到的危险，以为每条狗会咬，每条牛都是野牛，那么可能使孩子和她一般胆怯，使他觉得除了和她挨在一起之外便永远不安全。对于一个占有欲过分强烈的母亲，儿童的这种感觉也许使

她快慰：她或者希望他的依赖她，甚于他有应付世界的能力。在这情形中，孩子长大起来，或竟会比完全不获慈爱的结果更坏。幼年时所养成的思想习惯可能终身摆脱不掉。许多人在恋爱时是在寻找一个逃避世界的托庇所，在那里他们确知即在不值得钦佩时也能受到钦佩，不当赞美时也能受到赞美。家庭为许多男人是一个逃避真理的地方，恐惧和胆怯使他们感到结伴之乐，因为在伴侣之间这些感觉可以抑压下去。他们在妻子身上寻找着从前在不智的母亲身上可以得到的东西，可是一朝发觉妻子把他们当作大孩子看时，他们倒又惊愕起来了。

要把最妥善的一种情爱下一界说，决不是容易的事，因为显而易见其中总有些保护的成分。我们对所爱的人受到的伤害不能漠不关心。然而我以为，对灾患的畏惧，不能和对实在灾患表示同情相比，它应该在情爱里面占着极小的部分。替旁人担心，仅仅比替自己担心略胜一筹。而且这种种是遮饰占有欲的一种烟幕。我们希望引起他们的恐惧来使他们更受自己控制。当然这是男子欢喜胆怯的女人的理由之一，因为他们从保护她们进而占有她们。要说多少分量的殷勤关切才不致使受惠者蒙害，是要看受惠者的性格而定的：一个坚强而富有冒险性的人，可以担受大量的温情而无害，至于一个胆怯之士却应该让他少受为妙。

受到的情爱具有双重的作用。至此为止我们把它放在安全一块讨论着，但在成人生活中，它还有更主要的生物学上的目标，即是做父母的问题。不能令人对自己感到性爱，对任何男女是一桩重大的不幸，因为

这剥夺了他或她人生所能提供的最大的欢乐。这种丧失几乎迟早会摧毁兴致而致人于孤寂自省之境。然而往往早年所受的灾祸造成了性格上的缺陷，成为日后不能获得爱情的原因。这一点或在男人方面比在女人方面更真切，因为大体上女人所爱于男人的是他们的性格，而男人所爱于女人的是她们的外表。在这方面说，我们必得承认男人显得不及女人，因为男人在女人身上认为可喜的质量，远不如女人在男人身上认为可喜的质量来得有价值。可是我决不说好的性格比着好的外表更易获得；不过女人比较能懂得获致好的外表的必要步骤，而男人对获致好的品格的方法却不甚了解。

至此为止，我们所谈的情爱是以人为客体的，即是一个人受到的情爱。现在我愿一谈以人为主体的，即是一个人给予的情爱。这也有两种，一种也许最能表现对人生的兴致，一种却表现着恐惧。我觉得前者是完全值得赞美的，后者至多不过是一种安慰。假如你在晴好的日子沿着秀丽的海岸泛舟游览，你会赏玩海岸之美，感到一种乐趣。这种乐趣是完全从向外展望得来的，和你任何急迫的需要渺不相关。反之，倘使你的船破了，你向着海岸泅去时，你对海岸又感到一种新的情爱：那是代表从波涛中逃生的安全感，此时海岸的美丑全不相干了。最好的情爱，相当于一个人的船安全时的感觉；较次的情爱，相当于舟破以后逃生者的感觉。要有第一种情爱，必须一个人先获安全，或至少对遭遇的危险毫不介意；反之，第二种情爱是不安全感的产物。从不安全感上得

来的情爱，比前一种更主观，更偏于自我中心，因为你所爱的人是为了他的助力而非为了他原有的优点。可是我并不说这一种的温情在人生中没有正当的作用。事实上，几乎所有真实的情爱都是由上述两种混合而成的，并且只要温情把不安全感真正治好的时候，一个人就能自由地对世界重新感到兴趣，而这兴趣在危险与恐怖的时间是完全隐避着的。但即使承认不安全感所产生的情爱在人生也有一部分作用，我们还得坚持它不及另一种有益，因为它有赖于恐惧，而恐惧是一种祸害，也因为它令人偏于自我集中。在最好的一种情爱里，一个人希望着一桩新的幸福，而非希望逃避一件旧的忧伤。

最好的一种温情是双方互受其惠的；彼此很欢悦的接受，很自然的给予，因为有了互换的快乐，彼此都觉整个的世界更有趣味。然而，还有一种并不少见的情爱，一个人吸收着另一个的生命力，接受着另一个的给予，但他这方面几乎毫无回报。有些生机旺盛的人便属于这吸血的一类。他们把一个一个的牺牲者的生命力吸吮净尽，但当他们发扬光大时，那些被榨取的人却变得苍白，阴沉而麻木了。这等人利用旁人，把他们当作工具来完成自己的目标，却从不承认他们也有他们的目标。他们一时以为爱着什么人，其实根本不曾对这个人发生兴趣；他们只关心鼓舞自己活动的刺激素，而所谓他们的活动也许是完全无人格性的那种。这种情形显然是从他们性格的缺陷上来的，但这缺陷既不易诊断也不易治疗。它往往和极大的野心相连，且也由于他们把人类幸福之源从

单方面去看的缘故。情爱，在两人真正相互的关切上说，不单是促成彼此福利的工具，且是促成共同的福利的工具，是真正幸福底最重要因素之一。凡是把“自我”拘囚在四壁之内不令扩大的人，必然错失了人生所能提供的最好的东西，不论他在事业上如何的成功。一个人或是少年时有过忧伤，或是中年时受过侵害，或是有任何足以引起被虐狂的原因，才使他对人类抱着愤懑与仇恨，以致养成了纯粹的野心而排斥情爱。太强的自我是一座牢狱，倘你想完满地享受人生，就得从这牢狱中逃出来。能有真正的情爱，便证明一个人已逃出了自己的樊笼。单单接受情爱是不够的；你受到的情爱，应当把你所要给予的情爱激发起来；唯有接受的和给予的两种温情平等存在时，温情才能完成最大的功能。

妨碍相互情爱的生长的，不问是心理的或社会的阻碍，都是严重的祸害，人类一向为之而受苦，直到现在。人们表示钦佩是很慢的，因为恐怕不得其当；他们表示情爱也是很慢的，因为恐怕或者他们向之表示情爱的人，或者取着监视态度的社会，可能使他们难堪。道德教人提防，世故也教人提防，结果是在涉及情爱的场合，慷慨与冒险性都气馁了。这一切都能产生对人类的畏怯和愤懑，因为许多人终身错失了真正基本的需要，而且十分之九丧失了幸福的必要条件，丧失了对世界的胸襟开旷的态度。这并非说，所谓不道德的人在这一点上优于有道德的人。在性关系上，几乎全没可称为真正情爱的东西；甚至怀着根本敌意的也有。各人设法不使自己倾心相与，各人保留着基本的孤独，各人保

持着完整，所以毫无果实。在这种经验内，全无重大的价值存在。我不说应该小心避免这等经历，因为在完成它们的过程中，可有机会产生一种更可贵而深刻的情爱。但我的确主张，凡有真价值的性关系必是毫无保留的，必是双方整个的人格混合在一个新的集体人格之内的。在一切的提防之中，爱情方面的提防，对于真正的幸福或许是最大的致命伤。

---

1 按斯氏在英国文人中为最强悍之笔战家。

2 按意为太存着安全感，亦以令人以懈怠而致大祸。

3 按自信与无畏在此为同义字。

十三 家庭

从过去传到我们手里的一切制度里面，在今日再没像家庭那样的紊乱与出轨的了。父母对子女和子女对父母的情爱，原可成为最大的幸福之源之一，但事实上，如今父母与子女的关系十分之九是双方都感到苦恼的来源，百分之九十九是至少双方之中的一方感到苦恼的原因。造成我们这时代的不快乐的，原因当然不一，但最深刻的一种是家庭未能予人以基本的快慰。成人若要和自己的儿女维持一种快乐的关系，或给予他们一种快乐的生活，必得对为人父母的问题深思熟虑一番，然后贤明地开始行动。家庭的问题太广大了，本书只能把它涉及幸福的部分加以讨论。而且即在这个部分内，我们也得固定讨论的范围，就是我们所说的改善，必须在个人的权力以内而无须改变社会组织。

当然，这是把题目限制得非常狭小了，因为今日的家庭苦恼，原因是极繁复的，有心理的，有经济的，有社会的，有教育的，有政治的。以社会上的优裕阶级来说，有两个原因使女人觉得为人父母是一件比从前沉重得多的担负。这两个原因是：一方面是单身女子的能够自力谋生，一方面是仆役的服务远不如前。在古老的日子，女人的结婚是处女生活难以捱受所促成的。那时一个少女不得不在经济上仰给于父母，随后再仰给于心中不甚乐意的兄弟。她没有事情可以消磨日子，在家宅以外毫无自由可以享受。她既没机会也没倾向作性的探险，她深信婚姻以

外的性行为都是罪孽。要是她不顾一切的防御，受着什么狡狯的男子诱惑而丧失了贞操，那么她的境况就可怜到极点。高斯密斯在题作《韦克斐特的副牧师》的小说中把这种情景描写得非常真切：

能遮饰她罪孽的方法，

能到处替她遮羞的，

能使她的情夫忏悔，而

使他中心哀痛的，——唯有一死。

在此情形中，现代的少女却并不认为死是唯一的出路了。假如受过好教育，她不难谋得优裕的生计，因此毋需顾虑父母的意见。自从父母对女儿丧失了经济威权以后，就不大敢表示他们道德上的反对；去埋怨一个不愿听受埋怨的人是没有多大用处的。所以目前职业界中的未婚女子，只消有着中人的姿色和中人的聪明，在她没有生儿育女的欲望的期间，尽可享受一种完全愉快的生活。但若儿女的欲望战胜了她时，她就不得不去结婚，同时丧失她的职业。她的生活水平也要比她一向习惯的降低，因为丈夫的收入可能并不比她前此所赚的为多，而他却需要维持一个家庭，不像她从前只消维持一个单身的女子。过惯独立生活之后，再要去问别人需索必不可少的零钱，在她是非常烦恼的。为了这许多理由，这一类的女子往往迟疑着，不敢贸然尝试为母的滋味。

倘若一个女子不顾一切而竟自下水的话，那么和前几代的女人比较之下，她将遇到一个新的恼人的问题，即是难以找到适当的仆役。于是

她不得不关在家里，亲自去做无数乏味的工作，和她的能力与所受的训练完全不相称的琐事，或若她不亲自动手的话，又将为了呵责不称职的仆役而弄坏心情。至于对儿童的物质上的照顾，她若肯费心了解这方面的事情，又必觉得把孩子交给仆人或保姆是件危险的事，甚至最简单的清洁与卫生的照料也不能交给旁人，除非有力量雇一个受过学校训练的保姆。肩荷着一大堆琐事而不致很快地丧失她所有的爱娇和四分之三的聪明，那她真是大幸了。这样的女子往往单为亲操家政之故，在丈夫眼中变得可厌，在孩子眼中显得可憎。黄昏时，丈夫从公事房回来，唠叨着一天的烦恼的女人是一个厌物，不这样唠叨的女人是一个糊涂虫。至于对儿女的关系，她为了要有儿女而作的牺牲永远印在头脑里，以致她几乎一定会向孩子要求过分的酬报，同时关心琐事的习惯使她过事张皇、心地狭小。这是她不得不受的损害之中的最严重的：就是因为尽了家庭责任而丧失了一家之爱；要是她不管家事而保持着快乐与爱娇，家人们也许倒会爱她。[1]

这些纠纷主要是属于经济的，另一桩几乎同样严重的纠纷也是属于这个性质。我是指因大都市的人口密集而引起的居住困难。在中世纪，城市和今日的乡村同样的空旷。现在儿童还唱着那支老歌：

保禄尖塔上立着一株树，

无数的苹果摇呀摇，

伦敦城里小娃娃，

拿着拐杖跑来就把苹果敲，

敲下苹果翻篱笆，

一跑直跑到伦敦桥。

圣保禄的尖塔是没有了，圣保禄和伦敦桥中间的篱垣也不知何时拆掉了。像儿歌里所说的伦敦小娃娃的乐趣，已经是几百年前的事情，但并不很久以前，大群的人口还住在乡下。那时城市并不十分大；出城容易，就在城内找些附有园子的住屋也很平常。目前，英国的城市居民和乡居的比较之下占着压倒的多数。在美国，畸形状态还没如此厉害，但正日趋严重。如伦敦、纽约一流的都市，幅员辽阔，需要很多时间才能出城。住在城里的人通常只能以一个楼面为满足，当然那是连一方寸的土地都接触不到的，一般绌于财力的人只能局促于极小的空间。倘有年幼的儿童，在一层楼上过活是很不舒服的。没有房间给他们玩，也没有房间好让父母远离他们的喧扰。因此职业界的人一天天的住到近郊去。替儿童着想，这无疑是很好的，但大人的生活更加辛苦了，他在家里的作用也因奔波之故而大为减少。

然而这种范围广大的经济问题不是我所欲讨论的对象，我们的题目只是：此时此地个人能有什么作为去觅取幸福。当我们涉及今日父母与子女的关系中的心理纠葛时，离题就近了。而这类心理纠葛实是民主主义所引起的难题的一部分。从前有主人和奴隶之分：主人决定应做之事，在大体上是喜欢他们的奴隶的，既然奴隶能够供给他们幸福。奴隶

可能憎恨他们的主人，不过这种例子并不像民主理论所臆想的那么普遍。但即使他们恨主人，主人可并不觉察，无论如何主人是快乐的。民主理论获得大众拥护的时候，所有这些情形就不同了：一向服从的奴隶不再服从了；一向对自己的权利深信不疑的主人，变得迟疑不决了。摩擦于以发生，双方都失去了幸福。我并不把这些说话来攻击民主主义，因为上述的纠纷在任何重要的过渡时代都免不了。但在过渡尚在进行的期间，对妨害社会幸福的事实掉首不顾，确是毫无用处的。

父母与子女的关系变更，是民主思想普遍蔓延的一个特殊的例子。父母不敢再相信自己真有权利反对儿女，儿女不再觉得应当尊敬父母。服从的德性从前是天经地义，现在变得陈腐了，而这是应当的。精神分析使有教育的父母惴惴不安，唯恐不由自主的伤害了孩子。假如他们亲吻孩子，可能种下奥地帕斯症结；假如不亲吻，可能引起孩子的妒火。假如他们命令孩子做什么事情，可能种下犯罪意识；不命令吧，孩子又要习染父母认为不良的习惯。当他们看见幼儿吮吸大拇指时，他们引伸出无数可怕的解释，但他们彷徨失措，不知怎样去阻止他。素来威势十足的父母身分，变得畏怯、不安，充满着良心上的疑惑。古老的、单纯的快乐丧失了，同时：由于单身女子的获得自由，女子在决意做母亲的时光，得准备比从前作更多的牺牲。在这等情形之下，审慎周详的母亲对子女要求太少，任意使性的母亲对子女要求太多。前者抑压着情爱而变得羞怯；后者想为那不得不割弃的欢乐在儿女身上找补偿。在前一种

情形内，儿女闹着情爱的饥荒；在后一种情形内，儿女的情爱受着过度的刺激。总而言之，在无论何种情势之下，总没有家庭在最完满的情状中所能提供的、单纯而自然的幸福。

看到了这些烦恼以后，还能对生产率的低落感到惊异么？在全部人口上生产率降低的程度，已显示不久人口将要趋于减缩，但富裕阶级早已超过这个程度，不独一个国家如此，并且实际上所有最文明的国家都是如此。关于富裕阶级的生产率，没有多少统计可以应用，但从我们上面提及的约翰· 爱林的著作内，可以征引两件事实。一九一九至一九二二年间，斯托克霍姆的职业妇女的生产量，只及全部人口生产量的三分之一；而美国惠斯莱大学的四千毕业生中，在一八九六至一九一三年间生产的儿童总数不过三千，但为阻止现在的人口减缩，应当有毫无夭殇的八千儿童。毫无疑问，白人的文明有一个奇怪的特征，就是越是吸收这种文明的男女，越是不生育。最文明的人最不生育，最不文明的人最多生育；两者之间还有许多等级。现在西方各国最聪明的一部分人正在死亡的路上。用不到多少年以后，全部的西方民族将要大为减少，除非从文明较逊的地域内移民去补充。而一当移民获得了所在国的文明时，也要比较减少生育。具有这种特征的文明显然是不稳固的；除非这文明能在数量上繁殖，它迟早要被另一种文明所替代，而在此替代的文明里面，做父母的冲动一定保存得相当强烈，足以阻止人口减退。

在西方每个国家内，世俗的道学家们竭力用着激励和感伤性来对付

这个问题。一方面，他们说儿女的数量是上帝的意志，所以每对夫妇的责任是尽量生育，不问生下来的子女将来能否享有健康与幸福。另一方面，教士们唱着高调，颂扬母性的圣洁的欢乐，以为一个患病与穷苦的大家庭是幸福之源。政府再来谆谆劝告，说相当数量的炮灰是必要的，因为倘没有充分的人口留下来给毁灭，所有这些精巧奇妙的毁灭机器又如何能有适当的运用？奇怪的是，当父母的即使承认这些论据可应用于旁人，但一朝应用到自己身上时就装聋了。教士和爱国主义者的心理学完全走错了路。教士只有能用地狱之火来威吓人的时候才会成功，但现在只剩少数人把这威吓当真了。一切不到这个程度的威吓，决计不能在一件如是属于私人性质的事情上控制人的行为。至于政府，它的论据实在太残酷了。人们会同意由别人去供给炮灰，但决不高兴想到自己的儿子将来派此用场。因此，政府所能采取的唯一的办法，是保留穷人的愚昧，但这种努力，据统计所示，除了西方各国最落后的地方以外，遭受完全的失败。很少男人或女人会抱着公共责任的念头而生育子女，即使真有什么公共责任存在。当男女生育时，或是因为相信子女能增加他们的幸福，或是因为不知道怎样避免生育。这后面的理由至今还有很大的作用，但它的力量已经在很快的减退下去。[2] 教会也好，政府也好，不论它们如何措置，总不能阻止这减退的继续。所以倘白种人要存活下去，就得使做父母这件事重新能予父母以幸福。

当一个人丢开了现下的环境，来单独观察人类天性时，我想一定能

发见做父母这件事，在心理上是能够使人获得最大而最持久的幸福的。当然，这在女人方面比在男人方面更其真切，但对男人的真切，也远过于现代多数人士所想像的程度。天伦之乐是现代以前的全部文学所公认的。希古巴[3]、[4]对于儿女要比对丈夫关切得多；玛克特夫[5]对儿女也比对妻子更重视。在《旧约》里，男女双方都极热心的要传留后裔；在中国和日本，这种精神一直保持到今日。大家说这种欲望是由祖先崇拜来的。但我认为事实正相反，就是祖先崇拜是人类重视血统延续的反映。和我们前此所述的职业妇女相反，生男育女的冲动一定非常强烈，否则决没有人肯作必要的牺牲去满足生育冲动。以我个人来说，我觉得做父母的快乐大于我所曾经历的任何快乐。我相信，当环境诱使男人或女人割弃这种快乐时，必然留下一种非常深刻的需要不曾满足，而这又产生一种愤懑与骚乱，其原因往往无法知道。要在此世幸福，尤其在青春消逝之后，一个人必须觉得自己不单单是一个岁月无多的孤立的人，而是生命之流的一部分——它是从最初的细胞出发，一直奔向不可知的窎远的前程的。这若当作一种用固定的字句来申说的有意识的情操，那么它当然是极端文明而智慧的世界观，但若当作一种渺茫的本能的情绪，那么它是原始的、自然的，正和极端文明相反。一个人而能有什么伟大卓越的成就，使他留名于千秋万世之后的，自然能靠着他的工作来满足生命持续的感觉；但那般并无奇材异能的男女，唯一的安慰就只有凭借儿女一法。凡是让生育冲动萎缩的人，已把自己和生命的长流分离，而

且冒着生命枯涸之险。对他们，除非特别超脱之辈，死亡就是结束一切。在他们以后的世界与他们不复关涉，因此他们觉得所作所为都是一片空虚而无足重轻。对于有着儿孙，并且用自然的情爱爱着他们的男女，将来是重要的，不但在伦理上或幻想上觉得重要，抑且自然地本能地觉得重要。且若一个人能把兴趣扩张到自身之外，定还能把他的兴致扩张到更远。如亚伯拉罕那样，他将快慰地想到他的种子将来是去承受福地的，即使要等多少代以后才能实现；他将因这种念头而感到满足。而且由于这等感觉，他才不致再有空虚之感把他所有的情绪变得迟钝。

家庭的基础当然是靠父母对亲生子女的特殊感觉，异于父母之间相互的感觉，也异于对别的儿童的感觉。固然有些父母很少或竟毫无慈爱之情，也有些女子能对旁人的儿女感到如对自己的一般强烈的情爱。虽然如此，大部分总是父母的情爱是一种特别的感觉，为一个正常的人对自己的孩子感有的，而对一切旁人都没有的。这宗情绪是我们从动物的祖先那里承袭下来的。在这一点上，弗洛伊特的观点似乎不曾充分顾到生物学上的现象，因为你只要观察一头为母的动物怎样对待它的幼儿，就可发见它对它们的态度，和它对着有性关系的雄性动物，是完全属于两种的。而这种差别，一样见之于人类，虽形式上略有变更，程度也不像动物那么显著。假如不是为了这特种的情绪，那么把家庭当作制度看时，几乎没有什么话好说了，因为孩子大可以付托给专家照顾。然而以事实论，父母对子女的特殊情爱（只要父母的本能发展健全），确于父

母与子女双方都有重大的价值。在子女方面说，父母的情爱比任何旁的情爱都更可恃。你的朋友为了你的优点而爱你；你的爱人为了你的魅力而爱你；假如优点或魅力消失了，朋友和爱人便可跟着不见。但在患难的时候，父母却是最可信赖的人，在病中，甚至在遭受社会唾弃的时光，假如父母真有至性的话。当我们为了自己的长处而受人钦佩时，我们都是觉得快乐的，但我们之中多数心里很谦虚[6]，会觉得这样的钦佩是不可靠的。父母的爱我们，是为了我们是他们的子女，而这是一个无可变更的事实，所以我们觉得他们比谁都可靠。在万事顺利时，这可能显得无足重轻，但在潦倒失意时，那就给你任何地方都找不到的一种安慰和庇护。

在一切人与人的关系上，要单方面快乐是容易的，要双方都幸福就难了。狱卒可能以监守囚犯为乐；雇主可能以殴击雇员为乐；统治者可能以铁腕统治臣民为乐；老式的父亲一定以夏楚交加的灌输儿子道德为乐。然而这些都是单方面的乐趣；在另一方面看，情形就不愉快了。我们已感到这些片面的乐趣不能令人满足；我们相信人与人间良好的关系应当使双方满足。这特别适用于父母与子女的关系，结果是，父母从子女身上得到的乐趣远比从前为少，子女从父母身上感到的苦恼也远比从前为少。我不以为父母在子女身上得到的乐趣比从前少真是有何理由，虽然目前事实如此。我也不以为有何理由使父母不能加增子女的幸福。但像现代社会所追求的一切均等关系一般，这需要一种相当的敏感与温

柔，相当的尊敬别人的个性，那是普通生活中的好斗性所决不鼓励的。我们可用两个观点来考虑这父母之乐，第一从它生物的要素上讲，第二从父母以平等态度对付儿女以后所能产生的快乐来讲。

父母之乐的最初的根源是双重的。一方面是觉得自己肉体的一部分能够永久，使它的生命在肉体的其余部分死灭之后延长下去，而这一部分将来可能以同样方式再延长一部分的生命，由是使细胞永生。另一方面有一种权力与温情的混合感。新的生物是无助的，做父母的自有一种冲动要去帮助他，这冲动不但满足了父母对儿童之爱，抑且满足了父母对权力之爱。只要婴儿尚在无助的状态，你对他表示的情爱就不能免除自私的成分，因为你的天性是要保护你自己的容易受伤的部分的。但在儿童年纪很小时代，父母的权力之爱，和希望儿女得益的欲念就发生了冲突，因为控制儿童的权力，在某限度内是自然之理，而儿童在各方面学会独立也是愈早愈妙的事，可是这对于父母爱权力的冲动就不愉快了。有些父母从来不觉察这种冲突，永远专制下去，直到儿童反叛为止。然而有些父母明明觉察，以致永远受着冲突的情绪磨折。他们做父母的快乐就在这冲突里断送了。当你对儿童百般爱护以后，竟发觉他们长大起来完全不是父母所希望的样子，那时你势必有屈辱之感。你要他成为军人，他偏成为一个和平主义者，或像托尔斯泰一般，人家要他成为和平主义者，他偏投入了百人团[7]。但难题并不限于这些较晚的发展。你去喂一个已能自己饮食的孩子，那么你是把权力之爱放在孩子的

幸福之上了，虽你本意不过想减少他麻烦。假如你使他太警觉地注意危险，那你可能暗中希望他依赖你。假如你给予他露骨的情爱而期待着回报，那你大概想用感情来抓住他。在大大小小无数的方式之下，父母的占有冲动常使他们入于歧途，除非他们非常谨慎或心地非常纯洁。现代的父母，知道了这些危险，有时在管理儿童上失去了自信，以致对儿童的效果反不如他们犯着自然的错误时来得好；因为最能引起儿童心理烦虑的，莫如大人的缺乏把握和自信。所以与其小心谨慎，毋宁心地纯洁。父母若是真正顾到儿女的幸福甚于自己对儿女的威权的话，就用不到任何精神分析的教科书才能知道何者当做，何者不当做，单是冲动便能把他们导入正路。而在这个情形中，父母与子女的关系是从头至尾都和谐的，既不会使孩子反抗，也不致使父母失望。但要达到这一步，父母方面必须一开始便尊重儿女的个性，——　且这尊重不当单单是一种伦理的或智识的原则，并当加以深刻的体验，使它几乎成为一种神秘的信念，方能完全排除占有和压迫的欲望。当然这样的一种态度不独宜于对待子女，即在婚姻中，友谊中，也一样的重要，虽然在友谊中比较容易办到。在一个良好的社会里，人群之间应当普遍地建立一种政治关系，不过这是一个极其遥远的希望，决不能引颈以待。但这一类的慈爱，需要既如是其普遍，至少在涉及儿童的场合应该促其实现，因为儿童是无助的，因为他们以幼小和娇弱之故受到俗人轻视。

回到本书的主题上来，在现代社会里要获得做父母的完满的乐趣，

必需深切地感到前此所讲的对儿童的敬意。这样的人才毋须把权力之爱苦恼地抑压下去，也毋需害怕像专制的父母一般，当儿女自由独立之日感到悲苦的失望。他所能感到的欢乐，必远过于专制的父母在对儿女的威权上所能感到的。因为情爱经温柔把一切趋于专制的倾向洗刷干净之后，能给人一种更美妙更甜蜜的欢悦，更能把粗糙的日常生活点铁成金般炼做神秘的欢乐，那种情绪，在一个奋斗着、挣扎着、想在此动荡不定的世界上维持他的优势的人，是万万梦想不到的。

我对于做父母的情绪虽如此重视，但我决不像普通人一样，从而主张为母的应当尽可能亲自照顾子女的一切。这一类的习俗之见，在当年关于抚育儿女之事茫无所知，而只靠年老的把不科学的陈法传给青年人的时代，是适用的。抚育儿童之事，现在有一大部分是唯有在专门学院作过专门研究的人才做得好。但这个道理，仅在儿童教育内相当于时下所谓的“教育”的那一部分，才得到大众承认。人家决不期望一个母亲去教她的儿子微积分，不问她怎样的爱他。在书本教授的范围内，大家公认儿童从一个专家去学比从一个外行的母亲学来得好。但在照顾儿童的许多别的部门内，这一点尚未获得公认，因为那些部门所需要的经验尚未被人公认。无疑的，某些事情是由母亲做更好，但孩子越长大，由别人做来更好的事情就越加多。假如这个原则被人接受的话，做母亲的便可省却许多恼人的工作，因为她们在这方面全然外行。一个有专门技能的女子，最好即在做了母亲以后仍能自由运用她的专门技能，这样她和

社会才两受其益。在怀孕的最后几月和哺乳期间，她或者不能如此做，但一个九个月以上的婴儿，不当再成为他母亲职业活动的障碍。但逢社会要求一个母亲为儿子作无理的牺牲时，这为母的倘不是一个非常的人，就将希望从孩子身上获得分外的补偿。凡习俗称为自我牺牲的母亲，在大多数的情形中，对她的孩子总是异乎寻常的自私；因为做父母这件事的所以重要，是由于它是人生的一个要素，若把它当作整个人生看时，就不能令人满足了，而不满足的父母很可能是感情上贪得无厌的父母。所以为子女和母亲双方的利益计，母性不当使她和一切旁的兴趣与事业绝缘。如果她对于抚育儿童真有什么宏愿，并具有充分的智识能把自己的孩子管理很适当，那么，她的技能应该有更广大的运用，她应该专门去抚育一组可包括自己的孩子在内的儿童。当然，一般的父母，只要履行了国家最低的要求，都可自由发表他们的意见，说他们的儿童应如何教养，由何人教养，只消指定的人有资格负此责任。但决不可有一种成见，要求每个母亲都得亲自去做别个女子能做得更好的事情。对着孩子手足无措的母亲（而这是很多的），当毫不迟疑的把孩子交给一般宜于做这种事情而受过必要训练的女子。没有一种天赐的本能把如何抚养儿童的事情教给女人，而超过了某种限度的殷勤又是占有欲的烟幕，许多儿童，在心理上都是被为母的无知与感伤的管教弄坏的。父亲素来被认为不必对子女多操心的，可是子女之乐于爱父亲正如乐于爱母亲一样。将来，母亲与子女的关系当一步一步的类似今日的父亲，必如

是，女人的生活才能从不必要的奴役中解放出来，必如是，儿童才能在精神和肉体的看护方面，受到日有增进的科学智识之惠。

---

1 原注：这个问题在特别关涉职业界的方面，约翰· 爱林氏在《避免做父母》一书中讨论得非常精警恰当。

2 按此疑隐指现代人渐知节育避孕而言。

3 按系神话中赫叩利斯之母。

4 译注有误。希古巴今译赫卡柏，为特洛伊王后。—— 编者注

5 苏格兰传说中人物。

6 按意为我们觉得自己的长处不可靠。

7 按此系指托氏早年从军事。

十四 工 作

工作应该列在快乐底原因内还是列在不快乐底原因内，或者是一个疑问。的确有许多工作是极端累人的，过度的工作又永远是很痛苦的。可是我认为，只要不过分，即是最纳闷的工作，对于大多数人也比闲荡容易消受。工作有各种等级，从单单解闷起一直到最深邃的快慰，看工作的性质和工作者的能力而定。多数人所得做的多数工作，本身是无味的，但即是这等工作也有相当的益处。第一，它可以消磨一天中许多钟点，不必你决定做些甚么。大多数人一到能依着自己的选择去消磨他们的闲暇时，总是惶惶然想不出什么够愉快的事情值得一做。不管他们决定做的是什么，他们总觉得还有一些更愉快的事情不曾做，这个念头使他们非常懊恼。能够聪明地填补一个人的闲暇是文明底最后产物，现在还很少人到此程度。并且“选择”这个手续，本身便是令人纳闷的。除了一般主意特别多的人以外，通常的人们总欢喜由人家告诉他每小时应做之事，但求这命令之事不要太不愉快。多数有闲的富人感受着无可言喻的烦闷，仿佛为他们的免于苦役偿付代价一般。有时他们可在非洲猎取巨兽，或环游世界一周，聊以排遣，但这一类惊心动魄之事是有限的，尤其在青春过去以后。因此比较聪明的富翁尽量工作，好似他们是穷人一般，至于有钱的女人，大多忙着无数琐屑之事，自以为那些事情有着震撼世界的重要性。

所以工作是人所愿望的，第一为了它可免除烦闷，一个人做着虽然乏味但是必要的工作时，固然也感到烦闷，但决不能和百无聊赖、不知怎样度日的烦闷相比。在这一种的工作利益之上，还有另一种利益，就是使得假日格外甘美。一个人只消没有过分辛苦的工作来摧残他的精力，定会对于自由的时间，比一个成日闲荡的人有更浓厚的兴致。

在大半有酬报的工作和一部分无酬报的工作内，第二桩利益是它给人以成功的机会和发展野心的利便。多数工作的成功是以收入来衡量的，在我们这资本主义社会继续存在时，这是无法避免的事。唯有遇到最卓异的工作，这个尺度才失去效用。人们的愿望增加收入，包含着两层意义，一是愿望成功，二是愿望以较多的收入来护致额外的安适。不管怎样无聊的工作，只消能赖以建立声名，不问在广大社会里的或自己的小范围里的声名，这件工作就挨受得了。目的之持续，终究是幸福底最重要原素之一，而这在大多数人是主要靠了工作而实现的。在这方面说：凡以家政消磨生活的妇女，比起男人或户外工作的女人来，要不幸得多了。管家的女子没有工资，无法改善她的现状；丈夫认为她的操劳是分内之事，实际上也看不见她的成绩，他的重视她并非由于她的家庭工作而是由于她的别的优点。当然，凡是相当优裕，能把屋舍庭园布置得美丽动人，使邻居妒羡的女子，上述的情形是不会有的；但这类女子比较少见，而且大多数的家事，总不能像别种工作之于男人或职业妇女那样的令人满足。

多数工作令人感到消磨时间的快慰，使野心得有纵使局促也仍相当的出路，且这两点足以使一个即使工作极无味的人，也比一个毫无工作的人在大体上快乐得多。但若工作是有趣的话，它给人的满足将远比单纯的消遣为高级。凡多少有些趣味的各种工作，可依次列成一个系统。我将从趣味比较平淡的工作开始，一直讲到值得吸收一个伟人全部精力的工作。

使工作有趣的有两个原素：第一是巧技的运用，第二是建设性。

每个练有什么特殊本领的人，总乐于施展出来，直到不足为奇或不能再进步的时候为止。这种行为的动机，在幼年时就开始：一个能头朝地把身子倒竖的男孩子，在头向天正式立着的辰光，心里是不甘愿的。有许多工作予人的乐趣，和以妙技为戏得来的乐趣相同。一个律师或政治家的工作，其包含的乐趣一定还要美妙得多，正如玩造桥戏[1]时的趣味一样。虽然，这里不但有妙技的运用，抑且有和高明的敌手钩心斗角之乐。即在没有这种竞争原素的场合，单是应付一桩艰难的工作也是快意之事。一个能在飞机上献本领的人感到其乐无穷，以致甘愿为之而冒生命之险。我猜想一个能干的外科医生，虽然他的工作需要在痛苦的情势之下执行，照样能以手术准确为乐。同样的乐趣可在一大批比较微末的工作上获得，不过强烈性较差而已。我甚至听到铅管工匠也以工作为乐，虽然我不曾亲身遇见一个这样的人。一切需要巧技的工作可能是愉快的，只消它有变化，或能精益求精。假如没有这些条件，那么一个人

的本领学到了最高点时就不再感到兴趣。一个三英里的长跑家，一过了能打破自己纪录的年龄，就不复感到长跑之乐。幸而在无数的工作内，新的情势需要新的技巧，使一个人能一天天的进步，至少直到中年为止。有些巧妙的工作，例如政治，要在六十至七十岁间方能施展长才，因为在这一类的事业中，丰富广博的人情世故是主要的关键。因此成功的政治家在七十岁时要比旁人在同年龄时更幸福。在这方面，只有大企业的领袖堪和他们相比。

然而最卓越的工作还有另一原素，在幸福之源上讲，也许比妙技的运用更加重要，就是建设性。有些工作（虽然绝非大多数的工作）完成时，有些像纪念碑似的东西造起。建设与破坏之别，我们可用下列的标准去判辨。在建设里面，事情的原始状态是紊乱的，到结局时却形成一个计划；破坏正是相反，事情的原始状态是含有计划的，结局倒是紊乱的，换言之，破坏者的用意是产生一种毫无计划的事态。这个标准可应用于最呆板最明显的例子，即房屋的建造与拆毁。建造一所屋子是依照一预定的计划执行的，至于拆毁时谁也不曾决定等屋子完全拆除后怎样安放材料。固然破坏常常是建设的准备；在此情形中，它不过是一个含有建设性的整体中的一部分。但往往一个人所从事的活动，以破坏为目标而毫未想到以后的建设。他大抵把这点真相瞒着自己，自信只做着扫除工作以便重行建造，但若这真是一句托辞的话，我们不难把它揭穿，只要问问他以后如何建造就行。对这个问题，他的回答必是模糊的、无

精打彩的，不比他提及前此的破坏工作时说话又确切又有劲。不少的革命党徒，黩武主义者，以及别的暴力宣传家，都是如此。他们往往不知不觉受着仇恨的鼓动；破坏他们所恨的东西是他们真正的目的，至于以后如何，他们是漠不关心的。可是我不能否认在破坏工作内和建设工作内一样可有乐趣。那是一种更犷野的，在当时也许是更强烈的欢乐，但不能给人深刻的快慰，因为破坏的结果很少有令人快慰的成分。你杀死你的敌人，他一咽气，你的事情便完了，因胜利而感到的快意也不会久存。反之，建设的工作完成时，看了令人高兴，并且这工作的完满也不会到达无以复加的田地。最令人快慰的计划，能使人无限制地从一桩成功转入另一桩成功，永不会遇到此路不通的结局；由此我们可发见，以幸福之源而论，建设比破坏重要多多。更准确地说，凡在建设中感到快慰的人底快慰，要大于在破坏中感到快慰的人底快慰，因为你一朝充满了仇恨之后，不能再像旁人一般在建设中毫不费力地获得乐趣。

同时，要治疗憎恨的习惯，也莫如做一桩性质重要的建设工作。

因完成一件巨大的建设事业而感到快慰，是人生所能给予的最大快慰之一，虽然很不幸地这种登峰造极的滋味只有奇材异能之士方能尝到。因完满成就一件重要作业而获得的快乐，绝对没有丧失的危险，除非被人证明他的工作终究是恶劣的。这类的快慰，形式很多。一个人用灌溉的计划使一片荒田居然百花盛开，他的乐趣是最实在的。创造一个机构可能是一件重要无比的工作。少数的政治家鞠躬尽瘁的在混乱中建

立秩序的工作便是这样的，在近代，列宁是一个最高的代表。最显著的例子还有艺术家和科学家。莎士比亚在提起他的诗作时说：“人类能呼吸多久或眼睛能观看多久，这些东西就存在多久。”毫无疑问，这个念头使他在患难中感到安慰。在他的十四行诗里面，他极力声言思念朋友使他和人生重新握手，但我不由得不疑心，在这一点上他写给朋友的十四行诗比朋友本身更有效力。大艺术家和大科学家做着本身就是可喜的工作；他们一边做着，一边获得有价值的人底尊敬，这就给与他们最基本的一种权力，即是控制人们思想与感觉的权力。他们也有最可靠的理由来珍视自己。这许多幸运的情况混合起来，一定足以使任何人都快乐的了。可是并不。譬如弥盖朗琪罗是一个绝对忧郁的人，而且坚持（我不信这是真的）说假如没有穷困的家族向他逼钱，他决不愿费心去制作艺术品。产生大艺术品的力量，往往，虽不是常常，和气质上的忧郁连在一块，那忧郁之深而且大，使一个艺术家倘非为了工作之乐便会趋于自杀之途。因此我们不能断言最伟大的工作即能使一个人快乐；我们只能说它可以减少一个人的不快乐。然而科学家在气质上的忧郁，远不及艺术家那样的常见，而一般致力于伟大科学工作的人总是快乐的，不用说，那主要是由工作来的。

现下智识分子的不快乐底原因，特别是有文学才具的一辈，是由于没有机会独立运用他们的技能，受雇于法利赛人主持的富有的团体，迫令他们制作着荒谬的毒物。假若你去问英国或美国的记者，对他们所隶

属的报纸的政策是否信仰，你将发见只有少数人作肯定的回答；其余的都是为了生计所迫，出卖他们的技能去促成他们认为有害的计划。这等工作绝无快慰可言，一个人勉强做着的时候，会变成玩世不恭，以致在任何事业上都不能获得心满意足的快感。我不能责备一个从事于这等工作的人，因为饥饿的威胁太严重了，但我想只要可能做满足建设冲动的工作而不致挨饿，那么为他自己的幸福着想，明哲之道还是采取这一种工作而舍弃酬报优越但他认为不值得做的事情。没有了自尊心就难有真正的幸福。而凡以自己的工作为羞的人就难有自尊心。

建设工作的快慰，虽如事实所示，或许是少数人的特权，但此少数人可能非常广大。在自己的工作上不受他人支配的人，能够感到这一点；凡是一切认为自己的工作有益而需要很多技巧的人都能感到。产生满意的儿童是一件艰难的建设工作，能予人深切的快慰。能有这等成就的女人定能感到，以自己劳作的结果而论，世界包含着些有价值的东西，那是没有这等成就决计不会有的。

人类在把生活视为一个整体的倾向上面大有差别。在有些人心目中，这种看法是很自然的，而且认为能以相当快慰的心情来做到这一步是幸福的关键。在另一些人，人生是一串不相连续的事故，既谈不到有趣的动作，也谈不到统一性。我认为前一种人生观比后一种更可能获得幸福，因为那种人会慢慢地造成他们能够快慰和自尊的环境，不像后一种人随着情势的推移，东一下西一下的乱撞，永远找不到什么出路。视

人生为一整体的习惯，无论在智慧方面在真道德方面，都是主要的一部分，应该在教育上加以鼓励。始终一致的目标不足以使生活幸福，但几乎是幸福生活的必要条件。而始终一致的目标，主要就包括在工作之内。

1　按系现代欧美最流行的纸牌戏。

十五 闲 情

我在本章内所欲探讨的，不是生活赖以建立的重要兴趣，而是那些消磨闲暇的次要兴趣，使人在从事严肃的事务之余能够宽弛一下。普通人的生活里面，妻子儿女，工作与经济状况，占据了他关切惶虑的思想的主要部分。即使他在婚姻以外还有爱情，他对此爱情的关注，也远不如对此爱情可能对他家庭生活发生的影响来得深切。与工作密切有关的兴趣，我在此不认为是闲情逸兴。例如一个科学家，必须毫不放松地追随着他的研究。他对这等研究的感觉，其热烈与活泼表示那是和他的事业密切关连的，但若他披览本行以外的另一门科学研究时，他的心情便完全两样了，既不用专家的目光，也不那么用批评的目光，而采取比较无关心的态度。即使他得运用脑力以便追随作者的思想，他的这种阅览依旧是有宽弛作用的，因为它和他的责任渺不相关。倘若这本书使他感到兴趣，他的兴趣也是闲逸的，换言之，这种兴趣是不能用在与他自己的题目有关的书本上的。在本章内所欲讨论的，便是这类在一个人主要活动以外的兴趣。

忧郁、疲劳、神经紧张底原因之一，便是对于没有切身利害的东西不能感到兴趣。结果是有意识的思想老是贯注在少数问题上面，其中每一问题也许都含有一些焦心和困恼的成分。除了睡眠之外，意识界的思想永远不能休息下来听任下意识界的思想去慢慢地酝酿智慧。结果弄得

非常兴奋，缺少敏感，烦燥易怒，失去了平衡的意识。这一切是疲劳之因，也是疲劳之果。一个人疲乏之余，对外界就兴趣索然，因为兴趣索然就不能从这种兴趣上面得到宽弛，于是他更加疲乏。这种恶性的循环使人精神崩溃真是太容易了。对外的兴趣所以有休息的功能，是它的不需要任何动作。决断事情，打主意，都是很累人的，尤其在匆促之间就要办了而得不到下意识界帮助的时候。有些人在作一件重大的决断之前，觉得必须“睡一觉再说”，真是再对也没有。但下意识思想的进展，并不限于睡眠时间。当一个人有意识的思念转在别方面时，照样可完成这个步骤。一个人工作完了能把它遗忘，直到下一天重新开始时再想起，那么他的工作，一定远胜于在休息时间念念不忘地操心着的人的工作。而要把工作在应当忘记时忘记，在一个在工作以外有许多其他的兴趣的人，要比一个无此兴趣的人容易办到。可是主要的是，这些闲情逸兴不可以运用已被日常工作弄乏了的官能。它们当毋须意志，毋须当机立断，也不当如赌博一般含有经济意味，且也不可过于刺激，使感情疲倦，使下意识和上意识同样的不得空闲。

有许多娱乐都能符合上述的条件。看游戏，进剧场，玩高尔夫球，都是无可訾议的。对于一个有书本嗜好的人，那么披览一些和他本身的活动无关的书籍也是很好。不问你所烦恼的是一件如何重大的事情，总不该把全部清醒着的时间化在上面。

在这一方面，男人和女人有很大的差别。大概男子比女子容易忘记

他们的工作。在工作就是家政的女子，难于忘记是很自然的，既然她们不能变更场合，如男子离开公事房以后可改换一下心情那样。但若我的观察不错的话，在家庭以外工作的女子，在这方面和男子的差别，几乎也同在家庭以内工作的女子一样。她们觉得要对没有实用的事情感到兴味非常困难。她们的目的控制着她们的思想和活动，难得能耽溺在完全闲逸的兴趣里面。我当然承认例外是有的，但我只以一般情况来讲。譬如在一所女学校内，倘无男子在场，女教员们晚上的谈话总是三句不离本行，那是男学校里的男教员们所没有的情形。在女人眼中，这个特点表示女子比男子更忠于本分，但我不信这忠于本分久后能改进她们工作的品质。这倒反养成视线的狭小，慢慢趋向于偏执狂。

一切的闲情逸兴，除了在宽弛作用上重要之外，还有许多旁的裨益。第一，它们帮助人保持均称的意识。我们很易沉溺于自己的事业，自己的小集团，自己的特种工作，以致忘却在整个的人类活动里那是如何渺小，世界上有多少事情丝毫不受我们的所作所为影响。也许你要问：为何我们要记起这些？回答可有好几项。第一，对世界应有真实的认识，使它和必要的活动相称。我们之中每个人在世之日都很短促，而在此短促的期间需要对这个奇异的星球，以及这星球在宇宙中的地位，知道一切应当知道的事情。不知道求知的机会，等于进戏院而不知听戏。世界充满了可歌可泣、光怪陆离之事，凡不知留意舞台上的形形色色的人，就丧失了人生给予他的一种特权。

再则，均称底意识很有价值而且有时很能安慰人心。我们所生活的世界的一隅，我们生与死中间的一瞬，常使我们过于重视，以致变得过于兴奋，过于紧张。这种兴奋和过度的重视自己，毫无可取的地方。固然那可使我们工作更勤苦，但不能使我们工作更好。产生善果的少许工作，远胜于产生恶果的大量工作，虽然主张狂热生活的使徒抱着相反的意见。那般极端关切自己工作的人，永远有堕入偏执狂的危险；特别记得一件或两件要得的事而忘了其余的一切，以为在追求这一两件事情的时候对于旁的事情的损害是不重要的。要预防这种偏执的脾气，最好莫如对人的生活及其在宇宙中的地位抱着广大的观念。从这一点上看来，均称意识的确包括着很重大的问题，但除此特殊作用以外，它本身即有很大的价值。

近代高等教育的缺陷之一，是太偏于某些技能的训练，而忘了用大公无私的世界观去扩大人类的思想和心灵。假定你专心一志的从事于政治斗争，为了你一党的胜利而辛辛苦苦的工作。至此为止，一切都很好。但在斗争的途中可能遇到一些机会，使你觉得用了某种在世界上增加仇恨、暴力和猜疑的方法，就能达到你的胜利。譬如你发见实现胜利的捷径是去侮辱某个外国。倘使你的思想领域以现在为限，倘使你习染着效率至上的学说，你就会采取这等可疑的手段。由于这些手段，你眼前的计划是胜利了，但将来的后果可能非常悲惨。反之，假使你头脑里老摆着人类过去的历史，记得他从野蛮状态中蜕化出来时如何迟缓，以

及他全部的生命和星球的年龄比较起来是如何短促，等等，——　假使这样的念头灌注在你的感觉里，你将发见，你所从事的暂时的斗争，其重要性决不至值得把人类的命运去冒险，把他重新推到他费了多少年代才探出头来的黑暗中去。不但如此，且当你在眼前的目的上失败时，你也可获得同样的意识[1]支持而不愿采用可耻的武器。在你当前的活动之外，你将有些遥远的、发展迟缓的目标，在其中你不复是一个单独的个人，而是领导人类趋于文明生活的大队人马中的一分子。若是你到达了这个观点，就有一股深邃的欢乐永远追随着你，不管你个人的命运如何。生命将变为与各个时代的伟人的联络，而个人的死亡也变为无足重轻的细故。

倘我有权照着我的意思去制定高等教育的话，我将设法废止旧有的正统宗教，——　那只配少数的青年，而且往往是一般最不聪明与最仇视文明的青年——　代以一种不宜称为宗教的东西，因为那不过是集中注意于一些确知的事实罢了。我将使青年清清楚楚的知道过去，清清楚楚的觉察人类的将来极可能远比他的过去为长久，深深的意识到地球的渺小，和在地球上的生活只是一件暂时的细故；在提供这些事实使他们确知个人的无足重轻以外，同时我更将提出另一组事实，使青年的头脑感受一种印象，领会到个人能够达到的那种伟大。斯宾挪莎早就论列过人类的界限和自由；不过他的形式与语言使他的思想除了哲学学生以外难能为大众领悟，但我要表白的要旨和他所说的微有不同。

一个人一朝窥见了造成心灵的伟大的东西之后，——　不问这窥见是如何短暂如何简略，——　倘仍然渺小，仍然重视自己，仍为琐屑的不幸所困惑，惧怕命运对他的处置，那他决不能快乐。凡是能达到心灵的伟大的人，会把他的头脑洞开，让世界上每一隅的风自由吹入。他看到的人生、世界和他自己，都将尽人类可能看到的那么真切；他将觉察人类生活的短促与渺小，觉察已知的宇宙中一切有价值的东西都集中在个人的心里。而他将看到，凡是心灵反映着世界的人，在某意义上就和世界一般广大。摆脱了为环境奴使的人所怀有的恐惧之后，他将体验到一种深邃的欢乐，尽管他外表的生活变化无定，他心灵深处永远不失为一个幸福的人。

丢开这些范围广大的思考，回到我们更接近的题目上来，就是闲情逸致的价值问题，那么还有别项观点使它大有助于幸福。即是最幸运的人也会遇到不如意之事。除了单身汉以外，很少人不曾和自己的妻子争吵；很少父母不曾为了儿女的疾病大大地操心；很少事业家不曾遇到经济难关；很少职业中人不曾有过一个时期给失败正眼相视。在这等时间，能在操心的对象以外对旁的事情感到兴趣，真是天赐的恩典。那时候，虽有烦恼，眼前也无法可施，有的人便去下棋，有的人去读侦探小说，有的人去沉溺在通俗天文学里，还有人去披览巴比伦的发掘报告。这四种人的行动都不失为明哲，至于一个绝对不肯排遣的人，听让他的难题把他压倒，以致临到需要行动的时候反而更没应付的能力。同样的

论点可应用于某些无可补救的忧伤，例如至爱的人的死亡等。在此情形之下，沉溺在悲哀里是对谁都没有好处的。悲哀是免不了的，应当在意料之内的，但我们当竭尽所能加以限制。某些人在患难之中榨取最后一滴的苦恼，实际不过是满足他们的感伤气分。当然我不否认一个人可能被忧伤压倒，但我坚持每个人应尽最大的努力去逃避这个命运，应当寻一些消遣，不管是如何琐屑的，但求它不是有害的或可耻的就行。在我认为有害或可耻的消遣之中，包括酗酒和服用麻醉品，那是以暂时毁灭思想为目标的。适当的方法并不是毁灭思想，而是把思想引入一条新路，或至少是一条和当前的患难远离的路。但这一点决难做到，倘使一个人的生活素来集中在极少数的兴趣上，而这少数的兴趣又被忧伤挡住了路。患难来时要能担受，明哲的办法，是在平时快乐的辰光培养好相当广大的趣味，使心灵能找到一块不受骚乱的地方，替它唤引起一些别的联想和情绪，而不致只抱着悲哀的联想和情绪，使“现在”难以挨受。

一个有充分的生机与兴致的人战胜患难的方法，是在每次打击以后对人生和世界重新发生兴趣，在他，人生与世界决不限制得那么狭小，使一下的打击成为致命。被一次或几次的失败击倒，不能认为感觉锐敏而值得赞美，而应认为缺少生命力而可怜可叹。我们一切的情爱都在死神的掌握之中，它能随时打倒我们所爱的人。所以我们的生活决不可置于狭隘的兴趣之上，使我们人生的意义和目的完全受着意外事故的支配。

为了这些理由，一个明哲地追求幸福的人，除了他藉以建立生命的主要兴趣之外，总得设法培养多少闲情逸兴。

---

1 即失败也是暂时的意识。

十六 努力与舍弃

中庸之道是一种乏味的学说，我还记得当我年轻时曾用轻蔑和愤慨的态度唾弃它，因为那时我所崇拜的是英雄式的极端。然而真理并非永远是有趣的，而许多事情的得人信仰就为了它的有趣，虽然事实上很少别的证据足为那些事情张目。中庸之道便是一个恰当的例子：它可能是乏味的学说，但在许多方面是真理。

必须保持中庸之道的场合之一，是在于努力与舍弃之间的维持均势。两项主张都曾有极端的拥护者。主舍弃说的是圣徒与神秘主义者；主努力说的是效率论者和强壮的基督徒。这两个对峙的学派各有一部分真理，但不是全部的。我想在本章内寻出并固定一个折衷点，我的探究将先从努力这方面开始。

除了极少的情形之外，幸福这样东西不像成熟的果子一样，单靠着幸运的机会作用掉在你嘴里的。所以本书的题目叫做《幸福之征服》[1]。因为世界上充满着那么多的可免与不可免的厄运、疾病、心理纠纷、斗争、贫穷、仇恨，一个男人或女人若要幸福，必须觅得一些方法去应付临在每个人头上的不快乐的许多原因。在若干希有的场合，那可以毋须多大努力。一个性情和易的男人，承袭了一笔巨大的财产，身体康健，嗜好简单，可以终生逍遥而不知骚扰惶乱为何物；一个美貌而天性懒散的女子，倘若嫁了一个富裕的丈夫毋须她操劳，倘若她婚后不怕发

胖，那一样可以享受懒福，只消在儿女方面也有运气。但这等情形是例外的。大多数人没有钱；很多人并不生来性情和易，也很多人秉受着骚乱的热情，觉得宁静而有规则的生活可厌；健康是无人能有把握的福气；婚姻也非一成不变的快乐之源。为了这些理由，对于大多数男女，幸福是一种成就而非上帝的恩赐，而在这件成就里面，内的与外的努力必然占有极大的作用。内的努力可能包括必要的舍弃；所以目前我们只谈外的努力。

不问男女，当一个人要为生活而工作时，他的需要努力是显而易见的，用不到我们特别申说。不错，印度的托钵僧不必费力，只要伸出他的盂钵来接受善男信女的施舍就能过活，但在西方各国，当局对于这种谋生之道是不加青眼的。而且气候也使这种生活不及比较热而干燥的地方来得愉快：无论如何，在冬季，很少人懒到宁在室外闲荡而不愿在温暖的室内作工的。因此，单是舍弃在西方不是一条幸运之路。

在西方各国大部分的人，光是生活不足以造成幸福，因为他们还觉得需要成功。在有些职业内，例如科学研究，一般并无优厚收入的人可能在成功的感觉上得到满足；但在大多数职业内，收入变成了唯一的成功尺度。从这方面看，舍弃这个原素在大多数情形中值得提倡，因在一个竞争的社会内，卓越的成功只有对少数人可能。

努力在婚姻上是否必要，当视情形而定。当一个性别的人处于少数方面时，例如男子之在英国，女子之在澳洲，大抵无须多大努力就可获

得满意的婚姻。然而处于多数方面的性别，情形正相反了。当女人的数量超过男子时，她们为了婚姻所费的努力与思想是很显著的，只要研究一下妇女杂志里的广告便可知道。当男子站在多数方面时，他们往往采取更迅速的手段，例如运用手枪。这是自然的，因为大多数男人还站在文明底边缘上。假如一种专门传染女子的瘟疫使英国的男子变成了多数，我不知他们将怎么办；也许会一反[2]往昔殷勤献媚的态度吧。

养育儿女而求成绩完满，显然需要极大的努力，无人能够否认。凡是相信舍弃，相信误称为“唯心的”人生观的国家，总是儿童死亡率极高的国家。医药，卫生，防腐，适当的食物：不预先征服这个世界是不能到手的；它们需要对付物质环境的精力与智慧。凡把这问题当作幻象看待的人，对污秽不洁也会作同样的想法，结果是致他们的儿童于死亡。

更一般地说，每个保有天然欲望的人都把某种权力作为他正常的与合法的目标。至于愿望何种权力是看他最强烈的热情而定的；有的人愿望控制别人行动的权力，有的愿望控制别人思想的权力，有的愿望控制别人情感的权力。一个人渴望改变物质环境，另一个却渴望从智力的优越上来的权力。每桩公众工作都包含着对某种权力的欲望，除非它只以营私舞弊而致富为目标。凡目击人类的忧患而痛苦的人，倘他的痛苦是真诚的话，定将愿望减少忧患。对权力完全淡漠的人，只有对于同族同类完全淡漠的那种人。所以某几种权力欲，可以认为一般能建造良好社会的人底一部分配备。而每种权力欲，只要不受阻挠，都包含着一种相

应的努力。以西方人的气质看来，这个结论或已是老生常谈，但西方国家不少人士方在跟所谓“东方的智慧”调情，正当东方人开始把它丢弃的时候。对这一般人，我们刚才的说数可能显得成为问题，若果如此，我们的把老生常谈再说一遍还是不虚的。

虽然如此，在幸福底征服上，舍弃也有它的作用，且其重要性不下于努力。明哲之士虽不愿对着可免的灾难坐以待毙，但也不愿为着不可免的患难虚耗精力与时间，而且即使对某些可免的患难，他也宁愿屈服，假如去避免这等不幸所作的努力会妨害他更重要的追求的话。很多人为了一切细小的不如意而烦恼或暴怒，以致浪费了许多有用的精力。即使对付真正重要的目标，也不宜过于动感情，以致想到一切可能的失败而永远扰乱精神的和平。基督教以服从上帝的意志为训，即使一般不能接受这种说数的人，他们的一切行动里也当有些与此相仿的信念存在。在实际作业上，效率往往不能和我们对这件作业所抱的感情相称；的确，感情有时倒妨害效率。适当之法是尽我所能，然后把成败付诸命运。舍弃有两种，一是源于绝望，一是源于不可克服的希望。前者是不好的；后者是好的。一个人受着那么澈底的失败，以致对一切重大的成就抛弃希望时，可能学会了绝望的舍弃，若果如此，他将放弃一切重要的活动。他可能用宗教的词句，或借着冥想才是人类真正目标的学说，来掩饰他的绝望，但不问他采用何种遁辞来遮蔽他内心的失败，他总是一无所用而且澈底不快乐的了。把舍弃建筑在不可克服的希望之上的

人，行动是完全两样的。希望而成为不可克服，一定是很大而不属于个人性质的。不论我个人的活动为何，我可能被死亡或某种疾病所战败；我可能被敌人克服；我可能发觉走上了一条不智而不能成功的路。在千千万万的方式之下，纯粹个人的失败会无法避免，但若个人的目标是对于人类的大希望中的一部分时，那么失败来时不会怎样的不可救药了。愿望有大发见的科学家可能失败，或可能因什么急病而放弃工作，但若他深切地渴望科学的进步而不单希望自己的参与，那他决不会如一个纯出自私动机的科学家那样感到绝望。为着某些极迫切的改革而工作的人，可能发觉全部的努力被一场战争挤入了岔路，也可能发觉他勉力以赴的事情不能在他生前成功。但他毋须为之而绝望，只消他关切着人类的前途而不斤斤于自己的参加。

以上所说的舍弃都是最难的；但在许多别的事情里，舍弃比较容易得多。在这等情形内，只是次要的计划受到挫折，人生主要的计划依旧有成功之望。譬如一个从事于重大作业的男人，倘因婚姻的不快乐而困恼，那他就是不能在应该舍弃的地方舍弃；倘他的工作真足以使他耽溺，他应该把那一类偶发的纠纷看做像潮湿的天气一般，当作一件不值得大惊小怪的厌事。

某些人不能忍受一些琐碎的烦恼，殊不知那些烦恼可以充塞生活的大部分。他们错失火车时大发雷霆，晚饭煮得恶劣时恼怒不堪，火炉漏烟时陷于绝望，洗衣作送货误了时间便对整个的工业界赌咒要报复。这

种人在小烦恼上所化的精力，假使用得明哲的话，足以建造帝国或推翻帝国。智慧之士不会注意女仆不曾拂拭的尘埃、厨子不曾煮好的番薯和扫帚不曾扫去的煤灰。并非说他不会设法改善这些事情，只消他有时间；我只说他对付它们时不动感情。烦虑，惶乱，愤怒，是毫无作用的感情。凡强烈感到这些情绪的人，会说他们无法加以克制，而我不知除了上面提及的基本舍弃之外，还有甚么方法可以克制这类情绪。集中精神于若干伟大的而非个人的希望，固然能使一个人忍受个人的失败，或夫妇生活的不谐，但也能使他在错失火车或把雨伞掉在污泥中时耐心隐忍。假如他是一个天性易怒的人，我不知此外还有何种治疗可以应用。

摆脱了烦扰的人，将发觉以后的生活远比他一直恼怒的时候轻快得多。熟人们的怪癖，以前会使他失声而呼的，现在只觉好玩了。当某甲把台尔· 弗谷主教的故事讲到第三百四十七次时，他将以注意次数的纪录为乐，不复企图用自己肚里的故事去岔开对方的话头了。当他匆匆忙忙正要去赶早车时忽然断了鞋带，在临时补救之后，他将想到在宇宙史中这件小事究竟没有什么重要。当他在求婚时节忽然被一个可厌的邻居的访问打断时，他将想到所有的人都能遇到这一类的厄运，唯一的例外也许是亚当，但连亚当也有烦恼。对琐屑的不幸，用什么古怪的比喻或特殊的类似点来安慰自己是没有限制的。每个文明的男子或女子，我想，都各各把自己构成一幅图画，逢着什么事情来破坏这幅图画时就要懊恼。最好的补救是，不要只有一福图画，而有整个的画廊，使你可以

随着情势而作适当的选择。假如那些肖像中有些是可笑的，那么更好；一个人整天把自己看作悲剧中的英雄是不智的。我不说一个人得永远自视为喜剧中的小丑，那将格外可厌；但必须有机巧去选择一个适合情势的角色。当然，如果你能忘掉自己而不扮任何角色，那是再好没有。但若扮演角色之事已成为第二天性的话，得想到你是在演各种不同的戏码，所以要避免单调。

许多长于活动的人认为些少的舍弃，些少的幽默，足以破坏他们做事的精力，破坏他们自以为能促进成功的定见。我以为他们错了。值得做的工作，即在那般既不把工作之重要性也不把工作的轻而易举来欺朦自己的人，也一样可以做成。凡是只靠自欺而工作的人，最好先停下来学一学忍受真理，然后继续他们的事业，因为靠自欺来支持工作的需要，迟早对工作非徒无益而又害之。而有害之事还是不做为妙。世界上有益的工作，一半是从事于消灭有害的工作的。为辨别事实所化的少许时间不是浪费的，以后所做的工作大概不致再有什么害处，像一般老是需要自吹自捧来刺激精力的人的工作那样。某种舍弃是在于愿意正视自己的真相；这一种舍弃，虽然最初会给你痛苦，结果却给你一种保障，——唯一可能的保障——使你不致像自欺的人一般，尝到失望与幻灭的滋味。令人疲倦而长久之下令人气恼的事，莫过于天天要努力相信一些事情，而那些事情一天天的变得不可信。丢开这种努力，是获取可靠与持久的幸福的必要条件。

1 按译者改译为《幸福之路》以求晓畅，但在此亦可有同样涵义。

2 原文revert to，译为“回归”更恰当。—— 编者注

十七 幸福的人

幸福，显然一部分靠外界的环境，一部分靠一个人自己。在本书里我们一直论列着后一部分，结果发觉在涉及一个人本身的范围以内，幸福的方子是很简单的。许多人，其中可包括我以前评述过的克勒区氏，认为倘没有一种多少含有宗教性的信仰，幸福是不可能的。还有许多本身便是不快乐的人，认为他们的哀伤有着错杂而很高的理智根源。我可不信那是幸福或不幸福的真正原因，我认为它们只是现象而已。不快乐的人照例会采取一宗不快乐的信仰，快乐的人采取一宗快乐的信仰；各把各的快乐或不快乐归纳到他的信念，不知真正的原因完全在另一面。对于大多数人的快乐，有些事情是必不可少的，但那是些简单的事情：饮食与居处，健康，爱情，成功的工作，小范围里的敬意。为某些人，儿女也是必需的。在缺少这些事情的场合，唯有例外的人才能幸福，但在它们并不缺少或可能用正确的努力去获取的场合，而一个人仍然不快乐，那必有些心理上的骚乱；假如这骚乱很严重的话，可能需要一个精神分析学家帮助，但在普通的情形中，骚乱可由病人自疗，只消把事情安排适当。在外界的环境并不极端恶劣的场合，一个人应该能获得幸福，唯一的条件是，他的热情与兴味向外而非向内发展。所以，在教育方面和在我们适应世界的企图方面，都该尽量避免自我中心的情欲，获取那些使我们的思想不永远贯注着自身的情爱与兴趣。大多数人的天性

决不会在一所监狱里觉得快乐，而把我们幽闭在自己之内的情欲，确是一所最可怕的监狱。这等情欲之中最普通的是：恐惧、嫉妒、犯罪意识、自怜和自赞。在这一切激情里，我们的欲望都集中在自己身上：对外界没有真正的兴趣，只是担心它在某种方式之下来损害我们，或不来培养我们的“自我”。人们的不愿承认事实，那样的急于把荒唐的梦境像温暖的大氅般裹着自己，主要的原因是恐惧。但荆棘会戳破大氅，冷风会从裂缝里钻进来，惯于温暖的人便受苦了，且远甚于一个早先练好身体、不怕寒冷的人。何况一个自欺的人往往心里知道自欺，老是提心吊胆，怕外界什么不利的事故迫使他们有何不愉快的发见。

自我中心的激情的最大弊病之一，是它的使生活变得单调。一个只爱自己的人，固然不能被人责备说他情爱混杂，但结果势必因膜拜的对象没有变化而烦闷不堪。因犯罪意识而痛苦的人，是受着特殊的一种自我爱恋的痛苦。在此广大的宇宙中，他觉得最重要的莫如自己的有德。鼓励这种特殊的自溺，是传统宗教所犯的最严重的错误。

幸福的人，生活是客观的，有着自由的情爱[1]、广大的兴趣，因为这些兴趣与情爱而快乐，也因为它们使他成为许多别人的兴趣和情爱的对象而快乐。受到情爱是幸福底一个大原因，但要求情爱的人并非受到情爱的人。广义说来，受到情爱的人是给予情爱的人。但有作用的给予，好似一个人为了生利而放债一般，是无用的，因为有计谋的情爱不是真实的，受到的人也觉得不是真实的。

那么，一个因拘囚于自己之内而不快乐的人又将怎么办呢？倘若他老想着自己不快乐的原因，他就得永远自我集中而跳不出这个牢笼；跳出去的方法唯有用真实的兴趣，而非当作药物一般接受的冒充的兴趣。困难虽是实在的，他究竟还能有许多作为，如果他能真正抉发出自己的病源。譬如他的忧郁是源于有意识的或无意识的犯罪意识，那么他可先使自己的意识界明白，他并没理由感到有罪，然后照着我们以前陈说的方法，把合理的信念种入无意识界，一面从事于多少中性的活动。假令他在制服犯罪意识上获有成就，大概真正客观的兴趣会自然而然地浮现的。再若他的病源是自怜，他可先令自己相信在他的环境内并无特别的不幸，然后用以上所述的步骤做去。如果恐惧是他的不快乐之源，那么他可试作增加勇气的练习。战场上的勇气，从已经记不起的时代起就被认为重要的德性，男孩子和青年们的训练，一大部分是用来产生不怕打仗的性格的。但精神的和智慧的勇气不曾受到同样的注意，可是同样有方法培养。每天你至少承认一桩令你痛苦的真理；你将发觉这和童子军的日课一般有益。你得学会这个感觉：即使你在德性上聪明上远不及你的朋友们（实际上当然不是如此），人生还是值得生活。这等练习，在几年之后终于使你能面对事实而不畏缩，由是把你在许多地方从恐惧之中解放出来。

至于你克服了自溺病以后能有何种客观的兴趣，那是应当听任你的天性和外界环境去自然酝酿的。别预先对你自己说“假使我能沉溺在集

邮里面，我便该快活了”的话，而再去从事集邮，因为你可能发觉集邮完全无味。唯有真正引起你趣味的东西才对你有益，但你可确信，一朝你不再沉溺在自己之内时，真正客观的兴趣自会长成。

在极大的限度内，幸福的生活有如善良的生活。职业的道学家太偏重于克己之道，由是他们的重心放错了地方。有意识的自制，使一个人陷于自溺而强烈地感到他所作的牺牲；因此它往往在当前的目标和最后的目标上全归失败。我们所需要的不是自制而是那种对外的关切；凡只顾追逐自己的德性的人，用了有意识的克己功夫所能做到的行动，在一个关切外界的人可以自然而然地做到。我用着行乐主义者的态度写这本书，就是说我仿佛把幸福认做善，但从行乐主义者的观点所要提倡的行为，大体上殊无异于一个健全的道学家所要提倡的。然而道学家太偏于（当然不是全体如此）夸张行为而忽视心理状态。一件行为底效果，依照当事人当时的心理状态可以大有出入。倘使看见一个孩子淹溺，你凭着救助的直接冲动而去救援他，事后你在道德上丝毫无损。但若你先自忖道：“救一个无助的人是道德的一部，而我是愿意有德的，所以应当救这孩子”，那么事后你将比以前更降低一级。适用在这个极端的例子上的道理，同样可应用于其他较为隐晦的情形。

在我和传统的道学家提倡的人生态度之间，还有一些更微妙的区别。譬如，传统的道学家说爱情应当不自私。在某意义内，这是对的，换言之，爱情不当超过某程度的自私，但无疑的它必须有相当程度的自

私，使一个人能因爱情的成功而获得快乐。假如一个男人向一个女子求婚，心中热烈祝望她幸福，同时以为这是自我舍弃的机会，那么我想她是否觉得完全满意是大成问题的。不用说，我们应愿望所爱的人幸福，但不当把他的幸福代替自己的一份。“克己说”包含着自我与世界的对立。但若我们真正关切身外的人或物的时候，这种对立便消灭了。由于这一类的对外关切，我们能感到自己是生命之流的一部分，而不是像台球般的一个独立的个体，除了击撞（台球之与台球）以外，和旁的个体更无关系。一切的不幸福都由于某种的破裂或缺乏全部的一致；意识界与无意识界缺少了相互的联络，便促成自身之内的破裂；自己与社会不曾由客观的兴趣和情爱之力连结为一，便促成了两者之间的缺少一致。幸福的人决不会感到这两种分离底苦痛，他的人格既不分裂来和自己对抗，也不分裂来和世界对抗。这样的人只觉得自己是宇宙的公民，自由享受着世界所提供的色相和欢乐，不因想起死亡而困惑，因为他觉得并不真和后来的人分离。如是深切的和生命的长流结合之下，至高至大的欢乐方能觅得。

---

1 按即不是自我中心的。

译名对照表

哀弗拉依（以法莲）

Ephraim

爱列康（赫利孔）

Helicon

爱弥丽· 勃朗德（艾米莉· 勃朗 特）

Emily Brontë

奥地帕斯（俄狄浦斯）

Oedipus

《奥洛拉· 兰格》（《奥罗拉 · 利》）

Aurora Lei gh

鲍洛（博罗）

Borrow

《避免做父母》

The Retreat from Parentho od

宾雪凡尼亚（宾夕法尼亚）

Pennsylvania

勃莱克（布莱克）

Blake

勃朗德（勃朗特）

Brontë

勃罗托（布鲁图）

Brutus

布尔雪维克（布尔什维克）

Bolsheviks

德朗会议（天特会议）

Council of Trent

俄利诺科（奥里诺科）

Orinoco

恩斯德·托勒

Ernst Toller

法利赛人（腓力斯丁人）

Philistines

斐次奇娄特（菲茨杰拉德）

Fitzgerald

斐赛利（福塞利）

Fuseli

弗洛伊特（弗洛伊德）

Freud

服尔德派（伏尔泰派）

Voltairean

福克

Falk

伽利莱（伽利略）

Galileo

高尔乃伊（高乃依）

Corneille

高斯密斯（哥德史密斯）

Goldsmith

《哈姆雷德》（《哈姆雷特》）

Haml et

赫近斯（惠更斯）

Huyghens

赫叩利斯（赫拉克勒斯）

Hercules

胡特· 克勒区（伍德· 克鲁奇）

Joseph Wood Krutch

华哈拉（瓦尔哈拉）

Valhalla

华斯华斯（华兹华斯）

Wordsworth

惠斯莱（韦尔斯利）

Wellesley

霍勃（霍布斯）

Hobbes

《集体人》

Masse-Mens ch

《近代心情》

The Modern Temp er

卡细司（卡西乌斯）

Cassius

凯不勒（开普勒）

Kepler

凯撒（恺撒）

Cæsar

康拉特（康拉德）

Conrad

克莱亨格

Clayhanger

《拉凡格罗》（《拉文格罗》）

Laveng ro

劳白脱· 勃鲁宁（罗伯特· 勃朗 宁）

Robert Browning

林特赛（林赛）

Lindsey

罗兰夫人

Madame Roland

玛克特夫（麦克德夫）

MacDuff

玛拿撒（玛拿西）

Manasseh

弥盖朗琪罗（米开朗基罗）

Michelangelo

琪恩· 奥斯丁（简· 奥斯汀）

Jane Austen

邱比特（丘比特）

Cupid

沙伦

Sharon

圣· 西曼翁· 斯蒂里德（柱头修 士圣西米恩）

St. Simeon Stylites

斯宾挪莎（斯宾诺沙）

Spinoza

斯干地那维（斯堪的纳维亚）

Scandinavia

斯托克霍姆（斯德哥尔摩）

Stockholm

苏罗门（所罗门）

Solomon

台尔· 弗谷主教（火地岛主教）

Bishop of Tierra del Fuego

陶里（道尔）

Doyle

特洪夏公爵（德文郡公爵）

Duke of Devonshire

《韦克斐特的副牧师》（《威克菲尔 德的牧师》）

The Vicar of Wakefie ld

西那（西拿）

Cinna

西西利（西西里）

Sicily

希古巴（赫卡柏）

Hecuba

希拉克利多斯（赫拉克利特）

Heraclitus

《幸福之路》

The Conquest of Happine ss

亚里斯多德（亚里士多德）

Aristotle

亚诺· 倍纳德（阿诺德· 本涅特）

Arnold Benett

伊弗琐（以弗所）

Ephesus

于勒二世（尤利乌斯二世）

Julius II

约翰· 爱林（琼· 爱林）

Jean Ayling



世界名人传记丛书

全三卷

〔英〕伯特兰·罗素 著
胡作玄 赵慧琪 译

商務印書館
The Commercial Press

总　目　录

罗素自传（第一卷）
罗素自传（第二卷）
罗素自传（第三卷）
返回总目录

世界名人传记丛书



罗素自传

第一卷 1872–1914

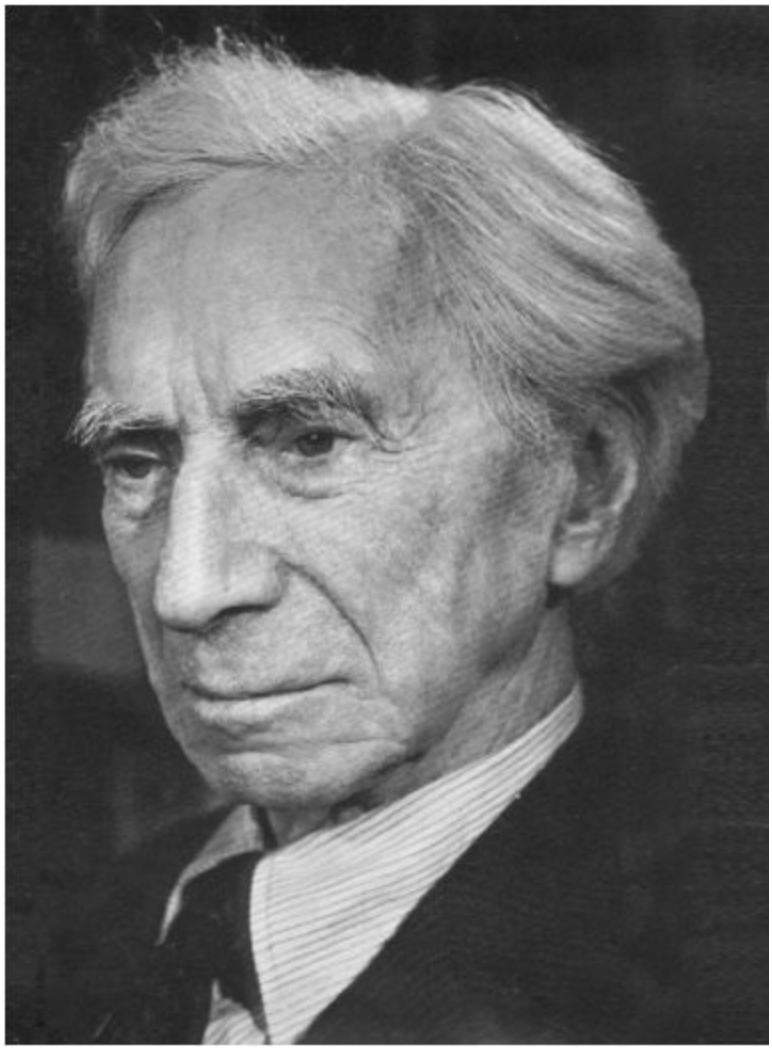
〔英〕伯特兰·罗素 著

胡作玄 赵慧琪 译

商務印書館 The Commercial Press

目　录

世界名人传记丛书 新版说明
致伊迪丝
序言 我为什么而活着
第一章 童年
第二章 青春期
第三章 剑桥
第四章 订婚
第五章 第一次结婚
第六章 《数学原理》
第七章 重返剑桥
返回总目录



To Edith

Through the long years
I sought peace.
I found ecstasy, I found anguish,
I found madness,
I found loneliness.
I found the solitary pain
that gnaws the heart,
But peace I did not find.

Now, old & near my end,
I have known you,
And, knowing you,
I have found both ecstasy & peace
I know rest,
After so many lonely years.
I know what life & love may be.
Now, if I sleep,
I shall sleep fulfilled.

世界名人传记丛书
新版说明

本馆出版名人传记渊源有自。上世纪初林纾所译传记可谓木铎启路，民国期间又编纂而成“英文世界名人传记”丛书，其后接续翻译出版传记数十种。及至二十世纪九十年代，汇涓成流，结集出版“世界名人传记丛书”，广为传布。

此次重新规划出版，在总结经验的基础上续写经典、重开新篇。丛书原多偏重学术思想领域，新版系统规划、分门别类，力求在新时代条件下赋予作品新价值、新理念、新精神。丛书分为政治军事、思想文化、文学艺术、科学发明以及除上述领域之外的综合类，共计五大类，以不同的封面颜色加以区分。

丛书所选人物均为各时代、各国家、各民族的名流巨擘，他们的业绩和思想深刻影响了世界历史进程，甚至塑造了世界格局和人类文明。所选传记或运笔于人物生平事迹，或着墨于智识求索，均为内容翔实、见识独到之作。读者于其中既能近观历史、反思现实，又能领悟人生、汲取力量。

我们相信名人传记的永恒魅力将为新时代的文化注入生机和活力。我们也期待能得到译界学界一如既往的支持，使此套丛书的出版日臻完善。

商务印书馆编辑部
2012年12月

致伊迪丝

经历漫长的岁月，

　　我寻求安宁，

我找到狂喜，我找到烦恼，

　　我找到疯狂，

我找到孤独，

我找到孤寂的痛苦，

　　它啮噬着我的心，

但是安宁我从未得到。

到了垂暮之年，行将就木，

　　我认识了你，

认识了你，

我找到了狂喜和安宁，

　　我得到了平静的休憩，

多年孤独的岁月之后，

我懂得了什么是爱、什么是生命。

现在，如果我长眠不醒，

我会心满意足地离去。

序言 我为什么而活着

对爱情的渴望，对知识的追求，对人类苦难不可遏制的同情心，这三种纯洁但无比强烈的激情支配着我的一生。这三种激情，就像飓风一样，在深深的苦海上，肆意地把我吹来吹去，吹到濒临绝望的边缘。

我寻求爱情，首先因为爱情给我带来狂喜，它如此强烈以致我经常愿意为了几小时的欢愉而牺牲生命中的其他一切。我寻求爱情，其次是因为爱情解除孤寂——那是一颗震颤的心，在世界的边缘，俯瞰那冰冷死寂、深不可测的深渊。我寻求爱情，最后是因为在爱情的结合中，我看到圣徒和诗人们所想象的天堂景象的神秘缩影。这就是我所寻求的，虽然它对人生似乎过于美好，然而最终我还是得到了它。

我以同样的热情寻求知识，我希望了解人的心灵。我希望知道星星为什么闪闪发光，我试图理解毕达哥拉斯的思想威力，即数字支配着万物流转。这方面我获得一些成就，然而并不多。

爱情和知识，尽其可能地把我引上天堂，但是同情心总把我带回尘世。痛苦的呼号的回声在我心中回荡，饥饿的儿童，被压迫者折磨的受害者，被儿女视为可厌负担的无助的老人以及充满孤寂、贫穷和痛苦的整个世界，都是对人类应有生活的嘲讽。我渴望减轻这些不幸，但是我无能为力，而且我自己也深受其害。

这就是我的一生，我觉得它值得活。如果有机会的话，我还乐意再活一次。

第一章 童年

我头一个栩栩如生的记忆是1876年2月到达彭布罗克邸园的情景。严格地说，我已记不清到达那里的真实情形，虽然我记得在我的旅程中到过伦敦终点站，可能是帕丁顿车站，那个玻璃大屋顶，我觉得它不可想象地美。在彭布罗克邸园的头一天我所能记得的事就是在仆人的下房里喝茶。那是一间空空荡荡的大房间，有一张又长又厚重的大桌子，旁边有几把椅子和一个高凳，所有的仆人都在这个房间里用茶，只有看门人、厨子、夫人的侍女和膳食总管除外。这些人在看门人的房间里，组成一个“贵族”阶层。他们把我放在一个高凳上喝茶，我记得最清楚的是不知什么原因那些仆人对我那么感兴趣。当时，我还不知道我已经是大法官、女王的几位显赫的法律顾问和其他著名人物认真考虑、严肃商讨的对象。直到我长大了，我才知道安排我来彭布罗克邸园之前的事情。

我的父亲安伯利子爵在很长一段身体日益衰弱之后，于不久前去世，母亲和姐姐在一年半以前感染白喉已相继去世。后来我从母亲的日记和书信中，知道她是一个精力充沛、生气勃勃、聪敏、庄重、有独创才能和无所畏惧的人。从母亲的照片看，她一定非常漂亮。我的父亲冷静深思、好学不倦、清高脱俗、心情抑郁和一本正经。双亲都是热情的改革理论家，而且随时准备把他们所信仰的理论付诸实践。父亲是约翰·斯图尔特·穆勒的学生和朋友，受穆勒影响，双亲都信奉节制生育及妇女拥有选举权。由于鼓吹节制生育，父亲失掉了他在议会中的席位，母亲有时也由于意见过激而陷入难堪的境地。在玛丽王后的父母[注1]举行的一次花园聚会中，剑桥公爵夫人高声叫嚷：“我晓得你是谁，你是罗素家的儿媳妇。但是如今，我听到你就像肮脏的激进派和龌龊的美国人一样。整个伦敦都传遍了，每一个俱乐部都在谈论这件事。我真得要看看你的衬裙是不是龌龊不堪。”

下面这封寄自佛罗伦萨的英国领事的来信本身就很说明问题：

亲爱的安伯利夫人：

我并非马志尼的崇拜者，而且我对他的人品和原则深恶痛绝，尤其是我所担任的公职也不允许我成为他的通信渠道。然而我希望能满足你

的这个要求，找到我能接受、而他能收到你的信的唯一途径，即：邮寄给德尔·雷·加埃塔市长，由他转交。

我仍然是
您的非常忠实的
A．佩吉特
1870年9月22日

马志尼将他的表壳送给我母亲，它现在由我保存。

我的母亲经常在支持妇女选举权运动的会议上演讲，在她的日记中，有一段提到她在波特妇女会上的演讲。这个团体包括西德尼·韦布夫人、考特尼夫人这些交际花。后来我熟识了韦布夫人，觉得她比起我母亲来，似乎较为轻佻，因此对我母亲的庄重怀有更深的尊重。然而，从我母亲的信来看，例如，她给实证主义者亨利·克朗普顿的信，我发现她有时也是活泼而风骚，因此她面向世界的面孔可能不像日记中所表现的那么令人惊恐。

父亲是一个自由思想者，写过一本大书，去世后才出版，书名是《宗教信仰的分析》。他有一间大图书室，藏有教父著述、佛教著作、儒家论述等等。他在乡下度过很长一段时间，准备他的著作。然而他和母亲在他们结婚初期，每年都要在伦敦过几个月。在伦敦，他们在当地主教园区有一幢房子，我母亲和她的姐姐乔治·霍华德夫人（后来称卡莱尔夫人）主持着对立的沙龙。在霍华德夫人的沙龙里可以看到的所有拉斐尔前派的画家，而在我母亲的沙龙里可看到穆勒以后的所有英国哲学家。

1876年我的父母访问美国，在那里结交了波士顿的所有激进派人士。他们不能预见到他们所赞扬的有着民主热情和他们所崇拜的激进反对奴隶制的男男女女，正好是后来杀害萨科和万塞蒂[注2]的人的祖父祖母。我的父母在1864年结婚，当时他们都只有22岁。我的哥哥，像他在自传中所吹嘘的那样，在父母婚后九个月零四天出生。我出生前不久，他们移居到一所叫作雷文斯克罗夫特的（现称为克莱顿宅第）十分荒僻的宅子，坐落在瓦伊河的陡峭堤岸上的树林中。我生下三天以后，母亲在这所宅子里写信给她的母亲，这样描述我：“婴儿重8¾磅，长21英寸，很胖，很丑。谁都说他像弗兰克，蓝眼睛分得很开，下巴很小，他和弗兰克在襁褓中时一样。现在我奶水很多，但是如果他不能马上吃到

奶或打嗝什么的，他就大发脾气，乱嚷乱叫乱踢，颤抖个不停，直到他获得哄慰为止……。他头抬得高高的，向四周观望。”

双亲给我哥哥请了一个有相当科学素养的家庭教师D．A．斯帕丁——我至少可以从威廉·詹姆斯在《心理学》中引用他的工作来判断他的才能[注3]。他是一位达尔文进化论的拥护者，从事小鸡的本能的研究。为了研究方便，他把住室的每一间房子，包括客厅在内都搞得一塌糊涂。他本人也处于结核病晚期，在我父亲去世后不久也死去了。显然根据纯理论的理由，我的父母判定，考虑到他患肺结核，他不应该生孩子，但是要他独身是不公平的。因此，我的母亲允许他和她住在一起，虽然我知道这样做对她来说并不能得到什么乐趣。这种情况没有维持多久。因为这事在我出生后开始，而我两岁时母亲就去世了。母亲去世以后，父亲还留用那位家庭教师。父亲去世后，发现他让那位家庭教师和科布登·桑德森做他两个儿子的监护人，而这两人都是无神论者。父亲的目的是希望我们免受宗教教养下的祸害。可是，祖父母从斯帕丁的信中发现与我母亲有关的事，这个发现引起他们一种极端的、维多利亚式的恐怖。他们决定在必要时采取法律行动，以便从耍阴谋的异教徒手中拯救无辜的孩子。这些耍阴谋的异教徒找到霍勒斯·达卫（后来称达卫勋爵）商量，他认为他们肯定赢不了官司，这显然是根据谢利判例。这样我哥哥和我就被大法官法庭监护，而且科布登·桑德斯在我上面提到的那天，把我们交给我的祖父母。无疑这段故事促使那些仆人对我感兴趣。

我对我母亲简直可以说毫无记忆。虽然我还记得有一回我从一辆小马拉的车子中摔出去时，她肯定是在场的。我对这件事的记忆肯定错不了，因为我萦怀于心，多年以后最终证实有这回事。关于我的父亲，我只记得两件事。我记得他给我一张印着红色画面的图画。这个颜色让我很喜欢。我还记得有一次看见他洗澡。我的父母葬在雷文斯克罗夫特花园中，后来又迁移到切尼斯的家庭墓地中。父亲在他去世前几天给他的母亲写了下面这封信：

我亲爱的妈妈：

您将高兴地听到，我打算尽快就去看拉德克利夫，但要是您知道事情的原因会感到难过。因为我感染上支气管炎，看来要卧床一段时间了。您的铅笔信今天收到，看到您累垮了，我很难过。尽管我浑身无

力，但我还是给您写信，因为我睡不着。不用说，这次患病并不危险，我预料也不会有什么事。但是我有过太痛苦的经验，知道疾病发展可能非常迅速，以致我不敢相信有什么绝对安全，或者在没有安宁的地方求得安宁。我的两肺都在发炎，也许还会恶化。我恳求您别打电报或采取任何急躁的行动。在奥德兰德，我们有一位年轻的好医生，由于他刚刚在此地开业，会为我尽心治疗的。我再说一遍，我希望康复，但倘若病情恶化，我想说，我倒盼望镇定而平静地死去，就像“一个裹在被褥里，躺下去进入愉快梦乡的人”。

就我来说，我并无忧虑，甚至并不畏缩，但是为我要离开的一些人，尤其是您，我感到非常悲痛。在痛苦和衰弱中写这封信，我只能向您做出这种最不适当的表示，我深感您对我恒久不变的慈爱，这种爱甚至在我或许显得不配领受时也从未改变。我实在无法表达我内心深处的感觉于万一，十分懊悔的是，有时我不得不显得无情，但我希望表达的只有热爱之情。我所做的只是我本想做的其中的一点点，但我希望，这一点点事不是坏事。我已完成了我生命中的一桩大事，我会怀着这样的感觉而死去，至于我两个可爱的儿子，如果可能的话，我希望您多照顾一些，他们也许会把您当一个母亲般地看待。您知道，我要埋葬在此地，我所喜欢的树林中那个已为我准备好的美丽所在。我不敢期望您会来参加我的葬礼，但是我希望如此。

也许我太自私，让这封信带给您悲痛，我只怕过一天，我会虚弱得无法提笔的。如果可能的话，我会天天写信给您。对亲爱的爸爸，终我一生，都感受到他的仁慈、宽厚，这也是我要深自铭感的。我真挚地希望在他长寿而高尚的生命终止之时，他会免除丧子的伤痛。对于阿加莎、罗洛和可怜的威利，如果可能的话，我只能向他们致以我无上的爱意。

您的爱子 安伯莱
星期三夜于雷文斯克罗夫特

我祖父和祖母居住的彭布罗克邸园，是在里士满公园中的两层不整齐的房屋，它是君主的赠礼，名称来源于彭布罗克夫人，乔治三世在他精神错乱时曾钟情于她。女王在我祖父母40多岁时赐给他们，从那时起他们就一直住在那里。金莱克所著的《克里米亚的入侵》所描述的那次著名的内阁会议，就是在彭布罗克邸园举行的。这次会议决定进行克里

米亚战争时，有几位内阁大臣在睡觉。金莱克后来住在里士满，我对他印象很深。有一次我问斯潘塞·沃尔波尔爵士为什么金莱克对拿破仑三世那样深恶痛绝?斯潘塞·沃尔波尔爵士回答说，他们为了一个女人而争吵。我自然要问他："你能把这段事讲给我听吗?"他回答说："不行，先生，我不能告诉你这个故事。"其后不久他就去世了。

彭布罗克邸园拥有11英亩的花园，大部分任其荒芜。在我18岁之前，这个花园在我生活中起着很大作用。花园西面是从埃普松下坡（我认为是上上下下的），一直延伸到温莎城堡的非常宽阔的视野，这中间还有欣德黑德和利思两个小山丘。我逐渐熟悉那广阔无垠的地平线和那一览无遗的日落景象。此后若是没有这两种景象，我绝不能过得快乐。那儿有许多优良树种，栎树、山毛榉、欧洲七叶树和西班牙栗树、欧椴树和一棵非常好看的雪松树，还有印度亲王送的柳杉和产于喜马拉雅山的雪松。那里还有避暑别墅、芳香的蔷薇短院墙、月桂树丛以及各种各样能够成功地藏身，一点不会被大人发现的秘密地方，同时还有几个用格状篱笆墙围起的小花圃。在我住进了彭布罗克邸园后的这些年里，这所花园也越来越被人遗忘了。巨大的树木倒了下来，灌木长满了小径，草地上的草长得又高又密，那些格状的围篱几乎长成了树。这座花园似乎在回忆它过去的光辉时日，外国使节在草坪上漫步，亲王们羡慕它修剪齐整的花圃。它活在过去的岁月中，我也随着它一起活在过去的岁月中。我编织着双亲及我姐姐的幻梦，我想象着祖父活跃的日子。我所听到的大人们的谈话多数都是好久以前的往事：祖父去厄尔巴岛拜谒拿破仑，祖母的叔祖们在美国独立战争中保卫直布罗陀，祖母的祖父又因为说了这个世界在公元前4004年以前已经被创造出来（因为埃特纳火山的斜坡上有这样多的熔岩）而被当局排挤。有时，谈话转到较近期的事，于是我就会听到卡莱尔如何曾经把赫伯特·斯宾塞称为"纯粹的真空"，或是达尔文如何因格拉德斯通的来访而感到莫大的荣幸。我经常在想，已经谢世的双亲在世时是怎样一种人。孤寂的时光，我总在花园中徘徊，不是捡集鸟蛋便是沉思那飞驰的时间。如果我可以根据自己的记忆来作判断的话，我觉得只有在全神贯注于童稚往事那种瞬即消失的时刻，对后来性格形成很重要的孩提印象，才会浮现在意识上，从未对成人道及。我以为少年时这种不受外界打扰的、随意浏览的时期很是重要，因为这使他们有时间去形成这些表面上转瞬即逝，然而却是真正活生生的印象。

祖父在我的记忆中是个年逾八旬的老人，不是坐在轮椅中被人推着

在花园里绕行，便是坐在他的房里阅读英国议会议事录。他去世时我刚刚6岁。还记得他去世的那一天，我看到我的哥哥（他已上学）虽然还在学期当中，却坐着马车回来了。我向他高喊：“好哇!”而我的保姆制止我说：“嘘!今天不准喊‘好哇!’”由这件事推断，我的祖父对我并不重要。

相反，我的祖母比我的祖父小23岁，是我童年时代最重要的人。她是一个苏格兰长老会的教徒，在政治上和宗教上是自由派（她70岁时成为基督教的一位论派教徒），但有关道德方面的种种事情却要求极其严格。她嫁给祖父时还很年轻，很害羞，那时祖父已是膝下有两个孩子和四个过继儿女的鳏夫，结婚没有几年，祖父就当上了首相[注4]。这对祖母来说无疑是很严格的考验。她曾说，她少女时，有一次去参加诗人罗杰斯著名的早餐会，祖父察觉了她的羞怯，对她说：“吃点儿口条吧!亲爱的，你需要它!”从她的交谈中看出，显然她从来不知道恋爱中会有什么样的感受。她曾告诉我，在她的蜜月中，她的母亲跑来陪伴她，令她感到多么慰藉。另外一次，她痛惜诗歌太多与爱情那种微不足道的琐事联系在一起。但对我的祖父，她却是个贤惠的妻子，就我所能见到的来讲，她对于恪守作为妻子本分的严格标准，从未有所疏忽过。

作为一个母亲、一位祖母，她的思虑可以说无微不至，但却并非总是明智的。我想她不了解动物的精神及充沛的活力上的需要。她要求凡事都要用维多利亚时代的情趣去衡量。我还记得我想要使她明白，一方面要求居者有其屋，另一方面又不要盖新房免得惹眼。在她来讲，每种情趣都有其各自的道理，不能因为一讲冷酷的逻辑就得对另一种情趣让步。按照她所处的时代的标准，她是很有教养的，她能准确无误地用法语、德语和意大利语讲话而不带任何一点儿特殊口音。她熟知莎士比亚、弥尔顿和18世纪的诗人，她能够背诵黄道十二宫和九位缪斯女神的名字，她还有根据辉格党传统的英国历史的一些知识。法国、德国和意大利的古典作品她也了然于心。1830年以来的政治，她也有着切身的体会，但是在她的教育中，所有包含着推理论证的事物被完全忽略了，从她的精神生活中消失了。她从不懂得河上的船闸是怎样工作的，尽管我已听到过许多人设法给她讲清楚。她的道德标准属于维多利亚清教徒式的，没有什么能够说服她，一个人在某些情况下赌咒发誓，却具有好品质。然而，这也有例外。她认识的贝里家的小姐们都是霍勒斯·沃尔波尔的朋友，有一次她不加指责地跟我说：“他们是老派的人，偶尔也赌咒发誓。”她和许多像她这种类型的人一样把拜伦当成一种反常的例

外，当成年轻人单相思的不幸的牺牲品。她丝毫不能容忍雪莱，认为他的生活是邪恶的，他的诗令人作呕。至于济慈，我认为她从来就没有听说过。而她广泛浏览过从欧洲大陆的古典著作直到歌德和席勒的作品，但对她同时代的欧洲大陆的作家却一无所知。屠格涅夫有一次送她一本他写的小说，但是她从未读过，只不过把屠格涅夫看成她的朋友们的亲戚而已。她知道他在写作，可是几乎人人都在写书，没什么了不起。

对于现代意义上的心理学，她自然也毫无所知。她知道某种动机是存在的：爱国家、公益精神、爱自己的子女都是应赞美的动机；而爱金钱、爱权力、虚荣心都是坏的动机。好人的行为经常出于良好的动机，然而坏的，纵然是坏到极点的人，也有一些时候不全坏。婚姻是一种令人困惑的制度，显然，夫妻彼此相爱是一种责任，但它却是一种不太容易履行的责任。因为如果性爱将他们吸引在一起，必然就有美中不足的事存在其间。自然她对这桩事情不是用这些字眼说出来的。她所会说的是，事实上是“你知道，我从不认为夫妻之间的爱，会像父母对子女的爱那样美好，因为夫妻之爱里面有时会有一点儿自私的成分”。这可能是她对性这类话题最接近的想法。有一次她可能谈起更接近这个禁忌的话题：谈到帕默斯顿勋爵不是一个好男人这一事实时，她说他在男人中有点儿古怪[注5]。她不喜欢酒，厌恶烟草，而且几乎就要变成一个素食主义者。她的生活是一种苦行，只吃最清淡的食物，八点吃早饭，而且在80岁之前从来没有还没用茶就坐在安乐椅上。她全然脱离尘俗，鄙视追求世俗荣誉的任何人。我深以为憾地说，她对维多利亚女王的态度不太尊重。她常常很开心地讲到，有一次她在温莎，感到身上很不舒服，女王亲切愉快地说：“罗素夫人可以坐下来，某某夫人站在她前面。”

我年满14岁以后，祖母在智力方面的局限性让我感到难受，而她的清教徒式的道德观开始让我感到太过分了。但是当我还是小孩子时，她对我的影响很大。她对我的幸福的热切地关心，使我爱她并有孩子所需要的那种安全感。我记得当我四五岁时在床上醒来时想，要是祖母死了那该多可怕啊!而当我结婚以后，她真的去世了，我却全然无动于衷。但是随着年龄的增长，我回想起来，越来越意识到，她在塑造我的人生观上所起的重要作用。她的无所畏惧，她的公益精神，她对习俗的蔑视以及她不盲从大多数人的意见似乎一直对我有所助益，这给我留下了深刻的印象，我认为值得我去效仿。她送给我一本《圣经》，在扉页上题写了她最喜欢的经文，其中有一句是：“你不可追随众人去行恶事。”正是她对这条经文的强调，引导我在以后的生活中从不害怕自己属于少

数。

当我还是孩子时，祖母的四个兄弟和两个姐妹还健在，他们都不时地到彭布罗克邸园来。她的长兄是明托勋爵，我叫他威廉斯舅公。第二个兄弟是亨利·艾略特爵士，他有着受人尊敬的外交生涯，但对他我已没有什么印象了。老三是我的查理舅公，我记得他主要是因为在一个信封上写满了他的长长的头衔。他是海军将军，尊敬的查尔斯·艾略特爵士，高级巴思勋爵。他驻在德文港。别人告诉我说他是海军少将，而在海军将领中还有更高级的海军元帅。这话多少使我有些难过，我觉得他应该想办法晋升上去。她最小的兄弟是乔治·艾略特，他是一个单身汉，我叫他多德舅公。家人要我注意他的主要一点是他和祖母的祖父布莱登先生长得十分相像。这位布莱登先生由于考虑埃特纳火山的熔岩而导致令人遗憾的异端思想。除此之外，多德舅公就没有什么特殊之处。对于威廉舅公，我有一个极为痛苦的记忆：一个6月的傍晚，这每时每刻我都享受到愉悦的晴朗的一天行将结束时，他来到彭布罗克邸园。当我该说晚安时，他郑重地告诉我人类享受愉悦的能力随着年龄的增长而衰退，还说我再也不能享受像现在行将结束的这一天的那么多的夏日愉悦了。当时我泪如泉涌，而且上床之后，还一直哭了很久。后来的经验表明，他的说法十分残酷，同样也不真实。

和我接触的成年人特别缺乏理解儿童情绪的能力。我4岁时，曾在里士满拍照，摄影师很难使我安静地坐下来，最后终于许愿，假如我坐着不动，那么他就给我一块松蛋糕，在那之前我只吃过一块松蛋糕。这许愿使我欢喜若狂，因此我就像小老鼠一样安静地坐在那里。照片拍得非常成功，但是我并没有得到那块松蛋糕。

另外一次我听到一个大人对另一个人说："那个小莱昂什么时候来?"我竖起耳朵听并问："是有一个小狮子[注6]要来吗?"他们说："是，他星期天来，他非常驯良，你会在客厅里见到他。"星期天之前，我天天数，日日盼，到了星期天早晨，我又一个小时一个小时地数着。最后家人告诉我那头小狮子已经在客厅里，我可以去看他了。我去了，结果发现他是一个叫莱昂的普通年轻人。一下子我从着迷状态清醒过来，彻底失望了。至今我仍然痛苦地记得那种深深的绝望之情。

回来再讲我祖母一家。我不大记得她的妹妹伊丽莎白·罗米利夫人，只记得从她那儿我第一次听说拉迪亚德·吉卜林，她很欣赏他写的

《山中平话》。我祖母的另一个妹妹夏洛特·波特尔夫人，我称她为洛蒂姨奶奶，更多姿多彩。据说她还是孩子时，有一次从床上滚下来没醒却低声念“我的头低下来，我的自尊心受到打击”。还听说，她听大人们谈论梦游，当晚就起来仿照她认为是梦游的方式走路。大人们看到她完全清醒，就决定不提这件事。第二天早上，他们沉默无语使她大失所望。最后她说：“难道昨天晚上谁也没有看见我梦游吗?”在她后来的生活里，她往往讲话七颠八倒。有一次她要给三个人叫马车。她思忖二轮马车坐不下，四轮马车又太大，因此她叫仆人去叫一辆三轮马车。另一次，有一个叫乔治的仆人在她出发去欧洲大陆时，到车站给她送行，她想她可能要写信告诉他有关家事，但她突然想起她不知道他姓什么。火车刚刚开动，她从窗子里探出头来喊道：“乔治，乔治，你叫什么名字?”乔治回答说：“乔治，夫人。”那时她已经听不到了。

除了我的祖母之外，我家还有我的叔叔罗洛和姑姑阿加莎，他们俩都终生未婚。罗洛叔叔对我幼年成长起了些重要作用，因为他总对我谈科学上的事情。他的科学知识相当丰富，毕生因为病态的害羞而深受其害，以致凡是涉及同别人打交道的事他都一无所成。但同我在一起，由于我还是个孩子，他就不害羞了，常常显示出一种成年人不认为他会有的令人发笑的幽默气质。记得有一次我问他，为什么教堂的窗户要用有色玻璃，他一本正经地告诉我，早先并不是那样的，但有一次，正当牧师走上讲坛，他看见有个人走过，那人头上顶着一桶石灰水，忽然桶底掉下来了，石灰水浇了那个人一身，这使得那个可怜的牧师忍俊不禁，大笑起来，使得讲道无法进行。于是从此之后，教堂的窗子就装上了有色玻璃。以前他曾在外交部做事，但是他的眼睛出了毛病。我第一次见到他时，他已不能读也不能写，后来他的视力有所改善，但是他再也不打算干什么常规工作了。他是一位气象学家，对于1883年喀拉喀托火山爆发的影响做了极有价值的研究。那次火山爆发造成英格兰奇异的落日景象，月亮甚至变成了蓝色。他时常对我讲起喀拉喀托火山爆发造成奇异的落日现象的证据，我也很用心地听他讲述。他的谈话大大地鼓舞起我对科学的兴趣。

彭布罗克邸园的成年人中最年轻的是阿加莎姑姑，她实际上只比我大19岁，因此我到彭布罗克邸园时，她才22岁。我到那里的第一年，她想方设法教育我，但是并不怎么成功。她有三个颜色鲜艳的球，一个红的，一个黄的和一个蓝的，她总是拿起这个红球问我：“这个球是什么颜色?”我说：“黄的。”她就把球举到她的金丝雀旁边说：“你说它和金

丝雀是一种颜色吗?”我说：“不是，”但是我不知道金丝雀是黄色的，所以对我也没多大帮助。我想，我必定及时地学会颜色，但是我只能记得而不能记牢它们。后来她教我阅读，但是这超过我的能力所能胜任。她教我的只有一个字我是成功地记住了，这个字就是“or”（或）。其他字虽然一样短，我总也记不住。她一定是失去信心了。在我5岁前不久，我被送到幼儿园，那里最终成功地教会我难学的阅读技能。我六七岁时，她又拉着我的手教我英国宪政史，这的确使我非常感兴趣。她教我的好多事我至今还记忆犹新。

现在我还保存着一个小本，其中记下了她口述的问题和答案，我举几条就可以说明观点。

问：亨利二世和托马斯·贝克特争论些什么?

答：亨利希望制止由于主教有他们自己的法庭而产生的弊端，因为这使教会的法律与国家的普通法律分离。贝克特拒绝削弱主教法庭的权力。但是最终被说服同意克莱仑登大法（克莱仑登大法条文是当时宣布的）。

问：亨利二世是否试图改进国家的政府?

答：是的，在他繁忙的当政期，他从来没有忘记他的改革法律的工作。巡回审判变得重要起来。它不仅像以前一样解决全郡的金钱事务，而且还要听取申诉和审判案件。正是由于亨利二世的改革，我们才有陪审团审判制度最初的明确开端。

她没有提到贝克特被杀[注7]，她提到了查理一世被处决，但是没有加以谴责。

她一直没有结婚，一度曾和一位副牧师订婚，但在订婚期间她产生精神失常的幻觉，从而使得婚约破裂。她成了一个守财奴，住在一所大宅子里，但是只用很少几间屋子，为的是节省煤，她还每星期只洗一次澡，也是为了省煤。她穿厚羊毛长袜，经常滑下来，在足踝上绉成一团。大多数时光，她都感情用事地品评人物，不是说某些人好到极点，就是说另外一些人坏到极点，两者都是出于她的想象。在我和哥哥各自同妻子住在一起时，她对我们的妻子深恶痛绝，可是后来又喜欢她们了。我初次带着我的第二任妻子去见她时，她把我前妻的照片放在壁炉台上，对我的第二任妻子说：“我一见到你就情不自禁地想到可爱的艾丽丝，要是伯蒂遗弃你会怎么样，这是上帝所不准许的。”我的哥哥有

一次对她说：“姑姑，你永远是一位过时的妻子。”这话不但没有激怒她，反而引得她一阵大笑，而且向所有的人重复这句话。那些认为她感情用事或者头脑迟钝的人很容易对她那突如其来的狡黠和机智感到惊讶。她是我祖母的美德的牺牲品，假使祖母不教导她性是邪恶的话，她本来可以过得幸福、成功和有所作为的。

我哥哥比我大七岁，因此不大能和我作玩伴。除了假日之外，他总是待在学校里。作为弟弟，我自然而然地佩服他。每逢假期开始他刚回来时，我总是非常高兴。可过不了几天，我就开始盼着他的假期快点结束。他逗弄我，欺侮我，可不太厉害。我记得我6岁时，有一次他高声喊我：“娃娃!”我觉得那不是我的名字，就摆出庄重的样子不去理他。后来他告诉我，他有一串葡萄，要是我应声去了，他就会给我，因为不管什么情况，家里都不让我吃任何水果，这次没能吃着，还是损失惨重。还有一个小铃铛，我认为是我的，可是他每次回家，总说那是他的并把它抢走，虽然他本人已经长大，玩铃铛已经得不到什么乐趣了。他长大成人以后，还占有着那个铃铛，只要我看到那个铃铛没有一次不生气的。从我父母的相互通信中看出，他们对我哥哥相当头疼，但是无论如何，母亲是理解他的，因为他无论从性格到外貌都像斯坦利家的人，罗素家的人从来就一点也没有理解过他。从一开始就把他当成魔王[注8]的顽童，他发现人们那么看待自己，自然就按人们说的那样继续干下去。人们尽量让他同我分开。我一意识到这一点，就感到十分不满。他的个性极强，我只要同他接触一段时间以后，就开始感到憋得气都透不过来似的。在他整个一生中，我对他一直保持着既爱又怕的态度。他热烈地渴望别人爱他，但他那么霸道，总不能让人一直爱着他。等他失去了所有人的爱，他的心灵就受到创伤，变得残酷而肆无忌惮，但他所有最坏的举动都是他感情用事的结果。

在我彭布罗克邸园的早年生活中，仆人们在我生活中起的作用比家里人还要大。有一位老管家名叫考克斯太太。在我祖母幼年时，她就是我祖母的保姆。她正直、严格、精力充沛，对这个家庭忠心耿耿，待我一直不错。还有一个男管家叫麦卡尔平，他是一个地道的苏格兰人，总把我抱在膝上，给我念报上刊登的铁路事故的报道。每当我看到他，总是爬到他的膝上说：“给我讲个意外的事故。”那时，还有一位法国厨子名叫米肖。她非常让人害怕。但尽管她总是让人畏惧，我还是忍不住要到厨房看看在老式烤肉叉上转动着的烤肉，还从盐罐里偷盐块，我吃盐比吃糖还高兴。米肖总是用切肉刀追我，而我总是很轻易地逃脱。门外

还有一位园丁叫麦克罗比。我对他已经印象很淡了，因为我5岁时他已离开我们家。还有一位看门人和他的妻子辛格顿夫妇，我非常喜欢他们，因为他们给我吃烤苹果喝啤酒，而这两样东西在家里都是严格禁止的。继麦克罗比之后当园丁的是威德勒，他告诉我说英国是被放逐的十支族，我想我并不怎么信他。我刚到彭布罗克邸园时，还有一位德国保姆赫采尔小姐，那时我说德文和说英文一样流利。我到彭布罗克邸园没几天，她就离开了，接替她的是位德国保姆叫威廉敏娜，或者简称敏娜。我记得很清楚，第一天晚上她给我洗澡时，因为我不知道她要干什么，我觉得为了慎重起见，就使自己全身绷直，无论她怎么努力，我都没让她洗成。最后她不得不到外面找人进来帮忙。无论如何，我很快就同她融洽相处了。她教我写德文字母。我记得我学会了写德文的大写和所有的小写字母后，对她说："现在只剩下学数字了。"等我发现德文的数字和英文的数字一样时，我感到轻松，又感到惊奇。偶尔她用手掌打我，我还记得她打我时，我就大哭大闹，但我从未因为她打我就不把她看成朋友了。直到我6岁，她一直跟我在一起。和敏娜同时，我还有一位保姆叫阿达，她总在早上我还未起床时把火生起来，等着木柴烧着冒出火苗来再加进煤，我总是希望她不加煤，因为我喜欢看烧着的木头发出的明亮的火焰和听劈劈啪啪的响声。保姆和我同睡在一间房子里。据我自己的回忆所及，我从来没有看到她穿衣、脱衣，也许精神分析学家可以由此得出他们想得到的结论。

在食物方面，我整个少年时代都受到一种极端斯巴达式的待遇。事实上，比起现在有益健康的标准来还要艰苦。在里士满住着一位法国老太太名叫德切戈延夫人，她是塔列朗[注9]的侄女，她经常送给我大盒的最好吃的巧克力，这只准我在每星期天吃一块。但是不管在星期天还是平日，我必须把巧克力送给每位成年人吃。我非常喜欢把面包捏碎放在肉汤中，我在育儿室可以这样做，但在餐室就不行。我习惯在吃晚饭前睡一觉，一旦我起晚了，就在育儿室吃；如果我按时醒来，就得在餐室吃了。我总是假装睡过了头，以便在育儿室吃饭。最后他们怀疑我装假，有一天，我还在床上躺着，他们用手指戳我。我使自己浑身绷紧，想象如果人们睡觉时会是这样的。但是令我沮丧的是，我听到他们说："他没有睡着，因为他正在绷着自己呢。"但是从来没有人发现我为什么要假装睡着。我记得有一次午餐时，所有的盘子都换了新的，而除我之外，每个人的盘子里都放着一个橘子。他们不让我吃橘子，因为他们有一条不能变更的信念就是水果对孩子不好。我知道我不能要橘子，因为那样做就失礼了。但是当把盘子放在我面前时，我就大胆地

说：“盘子上什么也没有。”所有的人都大笑起来，但我还是没有吃到橘子。我吃不到水果，实际上也吃不到糖，他们也不让吃过多的碳水化合物。不管怎么样，我从来没有生过一天病，除了在11岁时得过一次轻微的麻疹。我自己的孩子降生之后，我对孩子十分感兴趣，可是我还不知道有哪个小孩像我小时候那么健康。我敢肯定，现代任何儿童膳食专家都会认为我会得各种各样的营养缺乏的疾病。也许我因为偷吃野苹果而幸免。而假如这事被人知道的话，那就会引起极度的恐惧和惊慌。我第一次撒谎的原因同样也是出于这种自我保存的本能。我的保姆把我丢下半小时不管，她严格嘱咐我她不在时不要吃黑莓。她回来时，我正在黑莓树丛附近，这引起她的怀疑。于是她说：“你又吃黑莓了?”我回答说：“我没有。”她说：“伸出你的舌头来!”我感到羞愧万分，无地自容，好像犯了弥天大罪。

事实上，我有不同寻常的罪恶感倾向。要问我最喜欢唱哪首歌，我会回答：《尘世的厌倦与罪恶的负担》那首。有一次，祖母在家庭祈祷中诵读浪子的比喻，我后来对她说：“我知道你为什么读那段——因为我打破了我的瓶子。”以后几年，她经常以取笑的方式谈到这事。她可没有认识到，正是她造成的这种病态，也正是这种病态，在她自己的孩子身上产生了悲剧性的结果。

我早年最生动的回忆许多都是让我感到丢脸的事。1877年夏天，祖父母从坎特伯雷大主教处租了布罗德斯泰尔斯附近的一所房子，称作石屋。我感觉坐火车去那里的旅程长得不得了。过了一会儿，我想我们肯定已经到了苏格兰，于是我问：“我们现在到哪个国家了?”他们全笑我，对我说：“你不知道不过海你就出不了英国吗?”我不敢解释，只感到满心羞愧。我们到了那里以后，有一天下午，我和祖母及阿加莎姑姑一起到海边去。我穿了一双新靴子，动身时，保姆嘱咐我的最后一件事是：“小心别把你的靴子弄湿了!”但是涨潮时我被逼到一块大石头上，阿加莎姑姑和祖母叫我涉水到岸上来。我不愿这样做，于是姑姑就涉水过来，把我抱过去。他们认为我不涉水是因为害怕水，为此教训我一番，说我怯懦。我一直没有把保姆的禁令告诉他们，而只是谦和地听着。

然而，我在石房度过的时光大体上还是非常愉快的。我记得北海角，我认为那是英格兰的四角之一，因为我那时想象英格兰是一个长方形。我记得里奇巴勒镇里的遗址，它令我很感兴趣。拉姆斯盖特的观景

镜（Camera Obscura）更加激起我的兴趣。我记得那迎风波动的麦田。遗憾的是，30年后再回到这地方附近，已经再也看不到麦田了。我还记得，海边那些通常使人快乐的——海蛎、海葵、岩石、沙滩、渔船和灯塔等。要把海蛎从岩石上扒下来可真不易，它紧紧地吸附在岩石上，我对此留下深刻的印象。于是我问阿加莎姑姑："姑姑，海蛎有思想吗?"她回答："我不知道。"于是我加了一句："那你应该学啊!"是什么因缘促成我第一次和友人怀特海的交往，我已记不真切了。人家告诉我地球是圆的，但是我不相信，家人随即请来了教区的牧师来说服我，而他正好就是怀特海的父亲。在牧师的指引下，我接受了正统观念，开始掘一个洞到地球对面去。不过这件事，我只是道听途说的。

在布罗德斯泰尔斯别人带我去见摩西·蒙泰菲奥雷爵士，他是一位很受人尊重的犹太老人，就住在附近（根据百科全书，他已在1824年退休）。这是我第一次在《圣经》之外知道有犹太人存在。家人带我去见他之前，耐心地向我解释他应该受人尊重以及犹太人过去没有法律平等的资格又是多么可憎，而正是他和我的祖父曾做了很多努力去消除这种不平等。这一次，祖母对我的教导给我留下清楚的印象，但在其他场合，我就感到困惑。她是激烈反对英帝国对外领土扩张政策的英格兰本土主义者，强烈地反对殖民战争。她告诉我祖鲁战争是非常邪恶的，它主要应归罪于南非总督巴特尔·弗里尔爵士，可是当巴特尔·弗里尔爵士来到住在温布尔顿时，她带我去看他，我观察到她并没有把他当成恶魔看待，我觉得这非常难以理解。

祖母常常大声念书给我听，她读的主要是玛丽亚·埃奇沃思写的故事，书中有一个故事叫作《备用钥匙》，她说这个故事不怎么好，因此不想念给我听了。可是我每次从书架上取下书来送给祖母时，每次读一句，这样就把整个故事都读完了。她不让我了解事物的企图很少能成功。稍后一些时候，就是查尔斯·迪尔克爵士离婚案大丑闻[注10]期间，祖母采取的预防措施是把每天的报纸都烧掉。但是我经常跑到公园的门口去给她取报，在报纸到她手之前，我已经把离婚案报道的每个字都读过了。这个案件更引起我的注意，因为有一次我曾同迪尔克一起去教堂，我一直想知道他听到宗教第七诫时心里作何感想。学会流畅地阅读以后，我经常读给她听，就这样，我获得了大量标准的英国文学知识。我和她一起读莎士比亚、弥尔顿、德莱登、柯珀的《任务》、汤姆森[注11]的《怠惰的城堡》、简·奥斯汀以及一大堆其他的书。

在阿玛贝尔·赫斯·杰克逊（娘家姓格兰特·达夫）写的《维多利亚时代的童年生活》一书中，对彭布罗克邸园的气氛有着极好的描述。她的父亲是芒斯图尔特·格兰特·达夫爵士。她的家住在特威克南的一所大房子里。她和我从4岁开始就是朋友，一直到第二次世界大战她去世为止。正是从她那里，我第一次听说魏尔伦、陀思妥耶夫斯基、德国浪漫派作家以及其他许多文学界的著名人物。但是她的回忆录讲的是较早时期。她写道："我唯一的男朋友是伯特兰·罗素，他和他的祖母老罗素夫人，约翰勋爵的遗孀一起住在里士满公园的彭布罗克邸园里。伯蒂和我是真正的盟友，我对他漂亮而有才能的哥哥弗兰克私下里深为爱慕。但我很遗憾地说，弗兰克和我哥哥对于小女孩有相同的看法，他经常用我的头发把我捆在树上。而伯蒂对我却总是和善的。他是一个表情庄重的小男孩，身穿一身蓝色法兰绒服装，由一位同样庄重的家庭女教师领着。我非常愿意到彭布罗克邸园去喝茶。甚至在小时候，我就认识到，那是一个多么不适合小孩成长的地方。老罗素夫人总是用一种压低的声音谈话，而阿加莎小姐总是披着白围巾，完全是一副受人欺侮的样子。罗洛·罗素从来不讲话，他和人握手时简直像要把人家的指骨全捏断一样，但是他十分友好。他们全家都像幽灵一样在房间里出出进进，没有谁看起来显得饥饿。对于这样两位年轻而特别有天才的男孩，这实在是一种奇特的培养。"

在我童年的大部分时候，每天最主要的时刻都是我独自在花园中度过的。我的生存的最鲜明的一部分是孤独。我很少向别人提到我的比较认真的思想，而当我提到时我会后悔的。我熟悉花园的每个角落，年复一年地在一个地方寻找白樱花，在另一个地方寻找红尾鸲的窝。刺玫在缠绕的常青藤中绽出花蕾，我知道在哪里能发现最早的风铃草，而哪株橡树长叶最快。我记得1878年，有一棵橡树早在4月14日就发了芽。从我的窗外还可以看到两株仑巴第白杨，每一株都有100英尺高。夕阳西下时，我总是望着房屋的影子缓缓在树上移动。早晨，我醒得很早，有时看到启明星从天际升起。有一次我把这颗星当成树林中的灯笼。大多数早晨我都看到日出，而在明媚的四月天，我有时会在早饭前溜到屋外去长时间地散步。我望着落日把大地和晚霞映红，我倾听着风声并为看到闪电而欢欣鼓舞。整个童年我的孤寂感越来越甚，而我没有碰到过我能与之交谈的人，也越来越使我失望。是大自然和书本以及（稍后的）数学使我免于完全的消沉。

可是我童年的最初时光还是快乐的，只是临近青春期时，孤独感才

会难以忍受。我喜欢我的来自德国和瑞士的家庭女教师，我的智力还没有充分地发展到因家人在这方面的不足而感到痛苦的程度。可是我必定感到某种不愉快。因为我记得我真希望我的父母还活着。我6岁时，有一次我对祖母表达了这种感情，然而她却告诉我他们去世对我是非常幸运的事。她的话当时给我留下极不愉快的印象，我觉得她说这话是出于嫉妒。当然我还不知道，从维多利亚时代的观点来看，这话是有充分根据的。祖母的脸表情丰富，尽管见过大世面，她还是没学会掩饰自己的情绪。我注意到，只要一提到精神失常就能引起她一阵极度痛苦的发作，其中原因我猜测了很久，只是多年之后，我才晓得她有一个儿子在精神病院里。他曾在纪律严整的军团之中，几年以后就疯了。别人告诉我这个故事，但我不能保证故事准确无误。他发疯的原因是因为他很单纯，他的军官同事取笑他。他们在营中养一头熊做宠物，一天他们跟他开玩笑，把熊放到他那里，于是他逃走了，丧失了记忆。后来他被发现在乡下到处乱逛，在不知道他的身份的情况下，于是就被收到济贫院的医院里。在半夜里，他跳起来大喊：“熊!熊!”还把旁边床铺上的流浪汉勒死。他后来一直没能恢复记忆，但一直活到80多岁。

当我尽量回忆早期童年时代时，我记得我抵达彭布罗克邸园的第一件事就是在温暖的阳光下，在融化了的雪上行走，而这肯定是到达邸园后一个月左右的事了。我还记得人们把一棵倒了的大山毛榉树锯成木头。我记得的另一件事是我4岁的生日，那天别人送我一个小喇叭，我吹了一整天，还在凉亭喝茶，吃生日蛋糕。再有我记得姑姑教我颜色和阅读。以后非常清楚的是，在我不到5岁时我上的幼稚园，一直延续了一年半，这使我极为快乐。卖给幼稚园的玩具的商店名称印在箱盖上，是牛津街的伯纳斯·斯特里特。到现在，除非我恢复镇静，我总觉得伯纳斯·斯特里特像是阿拉丁的宫殿。是的，在幼稚园，我认识了一些别的孩子，他们中的大多数我已没有印象了，但有一个叫吉米·贝利的，1929年我在温哥华刚下火车时，曾经再见到过。现在我知道，教我们的有教养的女教师受过正规的福禄贝尔[注12]式的训练，而这在当时是令人惊异地先进。我还能记得几乎所有她上的课的细节，但是我想最令我激动的是发现黄色加蓝色能变成绿色。

我刚满6岁时，祖父去世，其后不久，我们去珀思郡圣菲里安斯度夏天。我记得那稀奇的、老式的、有着精致的木门柱的小旅馆，木桥横跨小河，湖上的石壁洞以及对面的山。在我的记忆中，这段日子是我最幸福的时光之一。我的另一个记忆就不那么愉快了。那是在伦敦的切舍

姆街8号一间屋里，老师对我大发雷霆。当时我努力学乘法表，但由于不断流泪而受到阻碍。祖母在我7岁时，在伦敦租了一所房子住了几个月。那时候我开始对母亲的家族有了更进一步的了解。外祖父已经去世，可是外祖母，奥尔德莱的斯坦利夫人还活着，和她的女儿莫德住在多佛尔大街40号[注13]一所大宅子里。我经常和她一起吃午饭，虽然饭菜的味道很好，但不能说吃得很愉快，因为她有一张刻薄的嘴，男女老幼一概不饶。她在场时，我总是害羞得要命，这使她恼火。我尽力使她对我留下好的印象，但总是在我意想不到的地方不讨好。我记得我告诉她，这7个月中我长了2 ½英寸，要按照这个比例，我一年就会长$4\frac{2}{7}$英寸。她说："你难道不知道，除了二分之一和四分之一以外，你不该说分数，那完全是学究气!"我回答道："我现在知道了。""多像他的父亲!"她说着转向莫德姨妈。不知怎么地，像这次一样，我尽最大的努力总是适得其反。我快12岁时，她曾当着一屋子的客人，问我是否读过她列举的一系列科普读物。我一本也没有读过。最后她叹了口气，面向客人说："我的孙子外孙就没有一个聪明的。"她完全是18世纪式的典型人物，理性主义又缺乏想象力，热衷于启蒙，但对于维多利亚式的伪善的一本正经非常蔑视。她是格顿学院的主要创始人之一，而她的相片就挂在格顿大厅里。但是她的政策在她去世时已经被抛弃。她常说："只要我活着，在格顿学院就不能有教堂。"而现在的教堂就是在她去世那天开始动工兴建的。我一到青春期，她就竭力阻止她认为影响我成长的性格软弱、婆婆妈妈的东西存在。她习惯于说："没有人能说出什么来反对我，而我总是说，破第七诫和破第六诫一样[注14]，并不是那么坏。因为无论如何，它还需要别的党的赞成。"有一次我让她非常高兴，因为我向她要一本《项狄传》[注15]作为生日礼物。她说："我不想题字，因为人家会说，你怎么有这么怪的外婆!"可她还是题了字，那是有亲笔签名的第一版。这是我能记起的唯一一件成功地讨得她欢心的事。

她对她所认为的蠢事都相当轻蔑，在她生日时她总是凑成13个人的生日宴会，并且总让宴会中最迷信的人最早离去。我记得有一回，她的一个装模作样的孙女来看她，带着一只巴儿狗。小狗的吠声使她烦躁。她的孙女说这小狗是一位天使。"天使?——天使?"外祖母愤怒地说。"多么荒唐!你认为它有灵魂吗?"这个年轻女士大胆地回答："对，奶奶。"整个下午，就在她孙女和她待在一起时，她依次告诉每一位来客："你想想看——格里塞尔这个傻丫头说了些什么?她说狗有灵魂。"她习惯每天下午坐在她的大客厅里，接待接踵而至的来访者，包

括当时最有名的作家来喝茶。他们中的任何人离开房间时，她就会转向其他的人叹口气说“傻瓜都是这么累人”。她从小作为詹姆斯党人[注16]被培养起来，她的家庭属于爱尔兰狄龙家族，他们在博伊恩战役[注17]后逃到法国，并在法国军队中有他们自己的一个私人兵团，法国大革命后才又重返爱尔兰。但是外祖母是在佛罗伦萨长大的，他的父亲在那里当公使。在佛罗伦萨，她通常每星期去拜访一次小觊觎英国王位者[注18]的遗孀。她常说，她认为她的祖先唯一的愚蠢之处就是他们曾经是詹姆斯党人。我没有见过外祖父，可是我听说他经常对外祖母吹胡子瞪眼睛，他觉得只有这样才显出他是一位非常了不起的人[注19]。她有一大家人，儿女成群，大多数每个星期日都来和她共进午餐。她的大儿子信伊斯兰教，几乎全聋了。二儿子莱尔夫是一个自由思想者，将时间花在了伦敦地方教育委员会里攻击教会。她的三儿子阿尔杰农是一位罗马天主教神父、罗马教皇的侍从和埃莫斯的主教。莱尔夫聪明机智，学识渊博而又刻薄。阿尔杰农也很机智，肥胖而贪吃。亨利，那位伊斯兰教徒，缺乏家人的一切优点，同时，我认为他是我所见过的最使人腻烦的人。虽然他耳聋，却硬要人家把一切事情讲给他听。在星期日午餐席上，女儿和女婿中有信英国国教会的，有信一位论教派的，有信实证主义的，更加上儿子们不同的宗教信仰，总少不了激烈的争论。当争论达到猛烈的顶点时，亨利觉察到有点喧嚷，就要问他们在争论些什么。最靠近他的人就在他耳边把自己在争论中的偏见喊给他听，这时所有其他的人就喊：“不!不!亨利，不是那样!”这时候，喧嚣变得异常激烈。我舅舅莱尔夫最得意的诡计就是在星期日午餐上问：“这里谁相信亚当和夏娃的故事全是真的?”他问这个问题的目的就是使伊斯兰教徒和基督教牧师彼此意见一致，而他们可最不喜欢没有分歧。我过去常去参加这种午餐，但总是心惊胆战，因为我知道，这帮家伙没有一次不突然对我攻击。他们中间只有一位可算是我的朋友，但她可不是出生在斯坦利家。她是我舅舅莱尔夫的妻子，休·贝尔爵士的妹妹。外祖母总认为她自己宽宏大量，因为她没有阻挠莱尔夫和她称作“生意”的人结婚。但是休爵士是一位千万富翁，她的话也就没给我留下太深的印象。



1. 4岁时的伯特兰·罗素





2. 1884年的伯爵遗孀

罗素
彭布罗克邸园（出自W.C.雷恩鲍的一幅水彩画，1883年）

外祖母尽管令人畏惧，但她也有自己的弱点。一次，在等待格拉德斯通先生应邀来喝茶时，她告诉我们，她打算确切地向他解释他的地方自治政策在哪些方面是错误的。格拉德斯通先生来访时，我自始至终都在场，但是她没有对他说一句批评的话。他鹰一样锐利的眼睛甚至把她都镇住了。她的女婿卡莱尔伯爵给我讲了她更丢面子的一件事。这事发

生在纳沃思城堡，她在那里做客。伯恩-琼斯当时也在那里，他有一只乌龟式的烟丝袋，还有一只真乌龟，有一天乌龟误爬入书房，这给年轻人提供了一个恶作剧的机会。吃饭时，伯恩-琼斯的烟丝袋放在客厅炉火附近。女士们吃完饭回来，戏剧性地发现那只乌龟爬进了客厅。把乌龟拿起来时，有人惊叫乌龟的背软了。卡莱尔勋爵从书房中取出了百科全书相关的一卷，读了一段自己瞎编的词，说大量的热有时会产生这种结果。外祖母对这个自然史的事实表现出浓厚的兴趣，以后经常提到它。许多年以后，当她和卡莱尔夫人就地方自治而争论时，她的女儿怀有恶意地告诉她这件事的真相。外祖母反驳道："我也许有好多事情都看走眼了，但我绝不是傻瓜，我不相信你的话。"

我的哥哥，他有着斯坦利家人的气质，喜欢斯坦利家而不喜欢罗素家，而我爱罗素家害怕斯坦利家。可是当我长大些，我的感情就改变了。我得自于罗素家的是害羞、敏感和形而上学，而得自于斯坦利家的是活力、健康和好兴致。总的来说，较之前者，后者是更好的遗传品质。

回到我所能记得的我的童年时代。我清楚记得的第二件事是1880年到1881年的那个冬天，那时我们是在伯恩茅斯度过的。正是在那里，我第一次知道托马斯·哈代的名字。他的三卷本著作《号手长》放在客厅的桌子上。我想我记得这事的唯一理由就是我不知道什么是号手长，书是由《远离尘嚣》的作者写的，而我也不知道什么是尘嚣。我们在那里的时候，我的德国家庭女教师告诉我，除非相信圣诞老人，否则就得不到圣诞礼物。这使我痛哭流涕，因为我不相信这样一个人物的存在。我对那个地方另一个仅有的记忆就是那儿出现了一次史无前例的大风雪，我就是在那里学会了溜冰，它是我少年时期一直热爱的娱乐。我从来不放过一次滑冰的机会，甚至冰不安全也不介意。我住在多佛尔大街时，一次，我到圣·詹姆斯公园去溜冰而掉入水里，我不得不湿透着跑过大街，这使我感到很丢脸，但我还是坚持在薄冰上练习溜冰。以后几年的事我已记忆模糊，但是我10岁生日那天却历历在目，回想起来就像昨天的事一样。天气晴朗，风和日暖。我坐在金链花树丛中，但是不久就来了一位瑞士女士跟我一起玩球，她原是来接受面试的，后来成了我的家庭教师，她说她接到（catched）球，我纠正了她[注20]。该我去切生日蛋糕时，我没有能把第一块切出来，为此我很不好意思。但我最难忘的是那天的阳光。

11岁时，我开始学习欧几里得几何学，哥哥做我的老师，这是我生活中的一件大事，就像初恋一样令人陶醉。我从来没有想象到世界上还有如此美妙的东西。我学过第五命题以后，哥哥告诉我，一般认为这个命题很难懂，但是我并不觉得它有什么困难。这是我第一次开始认识到我也能有某种智力。从那时起直到我38岁，怀特海和我完成了《数学原理》，数学是我的主要兴趣所在，也是我幸福的主要源泉。然而正如所有幸福一样，它不完全是快乐。人家告诉我欧几里得证明了许多定理，但他都是从公理出发来证明的，这使我非常失望。一开始我不愿接受这些公理，除非哥哥告诉我提出接受这些公理的一些理由。但是他说："假如你不承认这些公理，我们就讲不下去了。"因为我还是愿意继续学下去，只好勉强承认这些公理。从那时起，我一直对于数学的前提感到怀疑，而且这种怀疑决定了我后来工作的进程。

初学代数，我觉得要困难得多，这也许是教得不好的结果。老师让我死记硬背："两个数的和的平方等于它们的平方之和加上它们乘积的两倍。"我对所背的内容一点也不理解，当我记不住这些话时，老师把书扔到我的头上，而这一点也不能激发我的智力。在代数学习入门以后，一切就都变得很顺利了，我总喜欢用我的知识给新老师留下印象。我13岁时，换了一个新老师，我转一个硬币，于是他问我："为什么那个硬币会转?"我回答道："因为我用手指给它一个力偶。"他说："关于力偶你知道什么呢?"我轻率地回答："噢，关于力偶我全都知道。"祖母总是怕我用功过度，给我规定的学习时间非常短。结果我总是在卧室中偷偷地点一支蜡烛，在寒冷的夜晚穿着睡衣坐在桌前用功。只要稍有动静，我马上吹灭蜡烛，迅速上床。我讨厌拉丁文和希腊文，我觉得只有傻瓜才去学那种没人讲的语言。我最喜欢数学，除数学之外，我喜欢历史。因为我没有别人可以进行比较，所以很长时间里，我不知道和别的孩子比起来是好还是坏。但我记得，罗洛叔叔送别贝里奥尔学院院长乔伊特到前门时说："他的确很有进步。"我知道，他是说我的功课。虽然我说不清我是怎样知道的，一旦我知道自己是一个有智力的人，我就决定，如果可能的话，我要在学术上有一番作为。我整个青年时代，不能让别的事妨碍我实现这个抱负。

如果说我的童年都是严肃和认真的，那就完全是误解。我尽可能从生活中得到更多的乐趣，其中有一些恐怕属于恶作剧。我们的家庭医生是一位留着山羊胡子的苏格兰老人，常常乘着他的四轮马车来看病，病人谈病情时，马车就在前门等候。他的马车夫有一顶精致的大礼帽，是

为了宣扬他医术高明做广告用的。我常常爬上屋顶，在这漂亮的礼帽上方，从屋顶上的天沟把腐烂的玫瑰花苞扔在大礼帽的平顶上。它们在帽顶上汁液四溅，而我就极快地将脑袋缩回，使得马车夫以为烂花苞是从天上掉下来的。有时，我干得更坏，在他赶车时，我往他身上扔雪球，从而危及他和他的主人的宝贵生命。我还有一个特别喜欢的乐趣，在星期天，当公园拥挤时，我就爬上我们院边的一棵大山毛榉树的树顶上，然后我就会头朝下倒悬在树上，望着人群郑重地讨论怎样救援才有效。当看到他们快要做出决定时，我就直起身，不声不响地溜下来。吉米·贝利同我在一起的时候，他会带着我干出更危险的事情来。我记得当年祖父坐在一把轮椅上被推来推去。这把轮椅放在一间堆放旧杂物的房间里，我们在那里找到它，并且只要找到小山，我们就让轮椅从山上直冲而下。这事被发现以后，他们认为是亵渎的行为，我们受到严厉地申斥。然而我们还干了一些事情，从来没有传到大人的耳朵里去。我们在树枝上拴上一根绳，通过长期练习，终于学会了转一整圆周然后回到原点，要想不在半路上停下来或者不让后背撞到粗糙的树皮上撞得生疼，那就要有很高超的技巧。其他孩子到我们这儿玩，我们总能表演得十分完美，很成功；而当他们想要模仿我们又遭到惨痛失败时，我们就幸灾乐祸，得意非凡。我们通常一年有3个月和我的叔叔罗洛住在一起。他有3头母牛和1头驴子，那头驴子要比母牛灵得多，它能学着用鼻子去开两块田地中间的门，但是人家说它不听使唤又没有什么用。我可不相信这些，经过了几次失败之后，我学会了不用鞍子和缰绳骑驴，驴又踢又颠，但是从来没有把我摔下来，除非我在它的尾巴上拴上盛满格格响的石头子儿的罐子。我经常骑着它遍游乡下，甚至我去拜访沃尔斯利爵士的女儿，也是骑着驴去的。他家离我叔叔家大约3英里远。

第二章 青春期

总的说来，我的童年是幸福而顺利的。我所接触到的那些大人，大多数我都觉得很亲切。我记得，当我长到现代儿童心理学中所谓的“潜伏期”时，我有了非常明显的改变。在这个时期，我开始喜欢用俚语，假装没有感情，表现出通常的“男子气”。我开始轻蔑我的家人，主要是因为他们对俚语怕得要命，还有像爬树危险之类荒谬观念。他们禁止我做的事如此之多，以至于使我养成了撒谎的习惯。这种习惯一直持续到我21岁，这时我总以为无论我做什么事还是保密不让人知道为好，这逐渐成了我的第二天性。由此产生的那种隐瞒的冲动，直到现在我还没能完全克服掉。至今，每当有人进入我房间时，我仍有一种把正在阅读的书藏起来的冲动。还有对我曾经去过哪里，做过什么事情，我通常都是守口如瓶，只有凭借某种意志上的努力，我才能克服这种经年累月为了摆脱种种愚昧的禁令而产生的冲动。

青春的岁月对我来说是非常孤独、寂寞和不愉快的，无论是感情生活或是知性生活方面，我都不得不对家人保持着他们无法探知的秘密心态。我的兴趣分为三部分：性、宗教和数学。我发现我在青春期对于性的专注是不愉快的，我不愿回忆我那时候的感觉，不过我要尽我所能道出事情的本来面目，而不是讲我希望它该怎么样。我第一次知道性的事，是我12岁时由我先前在幼稚园的一个名叫恩斯特·洛根的男孩告诉我的。一天晚上，他和我同睡在一间屋里，他用一些有趣的故事向我解释交媾的本性和它在生儿育女中所起的作用。我觉得他所说的极为有趣，尽管那时我还没有生理上的反应。当时在我看来显而易见的是：自由恋爱是唯一合理的制度，而当时婚姻是和基督教的迷信紧密结合在一起的（我确信这个想法是在我首次知道那些事情不久之后产生的）。14岁时，我的家庭教师向我提到，说我不久就要经历一种生理上的重大变化，这时我才多少明白他说的意思了。那时还有一个男孩叫吉米·贝利，和我在一起，也就是1929年我在温哥华遇到的那个人，他和我无话不谈，而且不仅是两个人说，还和一个童仆一起谈。这个童仆和我们年龄相仿，或许比我们大一岁，比我们知道的还多。有一天下午，我们因和童仆可疑的谈话被大人们发现，他们用深表忧虑的语气数落了我们一顿，然后送我们上床，每天只给点面包和水。说来奇怪，这种处罚并未减少我对性的兴趣，我们花费了大量时间进行这种被认为是不适当的谈

话以及探究我们一无所知的事情。在这方面，我发现医学字典极为有用。15岁我开始有了性欲，其强烈程度几乎不可忍受。我坐着做功课时竭力想集中精神，就一直因勃起而分心，同时也就干起手淫来。不过在这方面我一直颇有节制，我对手淫很感羞愧，尽力想不再干。虽然如此，我还是直到20岁都没有改掉，20岁时我才突然停止手淫，因为我恋爱了。

那位告诉我要接近青春发动期的私人教师，几个月后又对我说，说男人说胸部，而说女人就说乳房。这话使我产生的感觉强烈得无法忍受，以致显得十分震惊。他就挖苦我，说我假正经。这样每天好几个小时我都在想要看女人肉体的欲念中度过。我总想从窗户偷窥女仆换衣服，然而总没有成功。我的朋友和我两人花了一冬天的时间造了一间地下室，包括一条地道，一个人可在其中匍匐爬行，还有一个6立方英尺的房间，我经常引诱一位女佣到这个地下室，在那儿吻她、拥抱她。有一次我问她是否愿意和我一起过夜，她说她宁死不干，我相信了她的话。她还表示出惊讶的样子，说她原来以为我是好人，结果这事没有进一步发展下去。这时候我完全失去了我在青春发动期之前对性的理性主义观点，而把那些世俗的看法当作十分正当的而全盘加以接受。我变得有点病态，认为自己十分邪恶。也是在那个时候，我对自己的心理发展颇感兴趣。我仔细地加以研究，但是人家告诉我一切内省都是病态的，因此我把我对自己的思想和感情的兴趣当成精神错乱的另一证明。然而经过两三年的内省之后，我突然领悟到这是获得大量重要知识的唯一方法而不应被认为是病态。至此，我在这方面的感情才得到解脱。

伴随着这种对性的生理上的专注而来的，还有一种极强烈的理想主义的情怀，但当时我还未能认识到它源于性欲。我变得对日落、云彩以及春秋的树木之美有着强烈的兴趣，但是我的兴趣带有一种多愁善感的色彩，显然这由于它是一种性的无意识的升华和一种逃避现实的企图。我广泛地读诗，开始是读像《悼念》这一类的坏诗[注21]。就我所能记忆的，在十六七岁时，我读了弥尔顿的全部诗作，拜伦的大部分诗，最后读雪莱的诗。我读雪莱的诗纯属偶然。有一天我在多弗尔街莫德姨妈的起居室里等她，我打开了雪莱诗集，正好碰到《阿拉斯特》，在我看来它是我曾经读过的诗里最美的。我最欣赏它的当然是它的虚幻。我刚读了一半，姨妈就来了，我不得不把它放回书架上。我问大人们雪莱是否不被认为是一位伟大的诗人，但我发现他们认为他是邪恶的。然而这并没有阻止住我，我反而把所有的闲暇都用来阅读和背诵雪莱的诗。由于

我的所思所感无人可诉说，我时常在沉思，要是能认识雪莱那该有多好!同时我也不知道能否遇上一个活人，同他有如此丰富的相同感受。

伴随对诗的兴趣而来的是我对宗教和哲学的强烈兴趣。我的祖父是英国圣公会教徒，祖母是苏格兰长老会教友，但渐渐成为一个一位论教派的教徒。星期日我被轮流带到彼得斯汉姆的（国教）教区教堂和里士满的长老会教堂，而在家里则教我一位论教派的教义。一直到我大约15岁为止，我都相信一位论教义。在这个年纪，我开始对支持基本的基督教信仰的那些假设的合理论证做系统的研究。我花了无数的时间冥思苦想这个问题。因为怕人感到痛苦，我不敢向任何人诉说我的沉思。我也因逐渐失却信仰而且不得不保持缄默而感受到剧烈的痛苦。我想，如果不再信仰上帝、自由和永生，我会很不快乐，然后我发现支持这些教条的理由都极不可信。我以极其认真的态度将它们一一细细思考。我最先放弃的是自由意志。15岁时，我相信物质的运动，不论活的还是死的，都完全遵循着动力学的定律进行，因此意志就不能对身体有任何影响。这时我时常将我的想法，用希腊字母拼写的英语记在一本题为“希腊语练习”的本子里[注22]，这样做是唯恐被人发现我正在想什么。在这个本子里，我记下了我的信念：人体是一部机器。成为一个唯物论者，我应该感到智力上的满足了，但是几乎根据和笛卡尔（除了知道他是笛卡尔坐标的发明者之外，我对他一无所知）完全相同的理由，我得到结论：意识是一种不可否认的基本事实，因此纯粹的唯物论是不可能的，这时我才15岁。大约两年之后，我相信人死之后没有生命，但我仍然相信上帝，因为“第一原因（造物主）”的论证似乎是无可反驳的。然而在我18岁进入剑桥前不久，我读了《穆勒自传》，在其中发现了一句话，大意是说，他父亲教他说“谁造了我?”这个问题是不能回答的，因为它马上会引出下一个问题“谁造了上帝?”这样一来使我抛弃掉“造物主”的论证而变成一个无神论者。在长期对宗教的怀疑过程中，我因为自己逐渐失掉的信仰而非常不快。但当全部进程结束时，我却惊异地发现，由于全部问题获得了解决而感到十分愉快。

这个时期，我泛览群书，自修意大利文足以能阅读但丁和马基雅维里。我又读孔德，然而对于他的著作并不怎么重视。我读穆勒的《政治经济学》和《逻辑学》，并做了详尽的摘要。我以极大的兴趣读了卡莱尔，但对于他纯粹出于感情的支持宗教的论证却完全摒弃。因为那时、也是后来我一直持有的观点是，一个神学命题不能被接受，除非它具有科学命题所需要的同样论据。我还阅读吉本以及密尔曼的《基督教史》

与未经删节的《格利佛游记》，其中人形兽的描述对我发生了深远的影响，使我开始用这种观点去观察人类。

必须明白，我的整个内心活动被深深埋藏起来，我和别人交往时，不让它显露一点迹象。在社交上，我羞怯、幼稚、笨拙、安分和性情温和。我时常带着妒意观察那些在社交上八面玲珑、从容应付的人。有个名叫凯特莫尔的青年人，我认为他肯定有点粗俗，但是我看到他和一个时髦的年轻女郎一起散步，自然而亲昵，显然在讨好她。我想我永远、永远、永远也学不会取悦我可能感兴趣的任何女性的举止。直到16岁生日前不久，我有时才能和我的家庭教师谈些事情。在那之前，我都在家中受教育，但是，我的家庭教师很少能待三个月以上的。我不知道为什么，但我想，这是因为每当一位新老师来了，只要家人对我提出不合理的要求，我就总是引诱他与我同谋去欺骗我的家人。我有一位家庭教师是不可知论者，常常允许我和他讨论宗教。我猜想他因为这件事被发现而遭解雇。我的家人最喜欢的一位和我在一起时间最长的家庭教师后来死于肺结核，他呼出的气味臭得令人难以忍受。家人从来没有想到从健康的观点来看，让我长时间待在他身旁是多么不明智。

正好在我16岁的生日之前，我被送到了当时还是乡下的老南门的陆军应考补习学校，送我去不是为了准备参加陆军考试，而是准备剑桥大学三一学院的奖学金考试。在那里的其他人几乎全要进陆军，除去一两个恶棍，准备去担任神职。除了我之外，所有的人都是17、18或19岁，所以我是最小的学生。他们都处在刚刚开始常去嫖妓的年龄，这也是他们谈话的主要话题。他们当中最受人敬佩的是一个声称自己曾得过梅毒并已治愈的人，这使他具有很高的威信。他们总是围坐在一起讲淫荡的故事，每一件事情都给他们机会讲下流话。一次，一位老师让他们中的一人把一个便条送到邻居家，回来后，他告诉其他人，他按了铃，一位女仆走了出来，他对她说，“我给你带来了一封信”（意思是指法式信封[注23]），女仆回答道：“我很高兴你给我带封信来。”有一天在教堂里唱圣歌，其中有这么一行，“这里我将高举起我的以便以谢（Ebenezer）[注24]”，他们就说，“我以前从来没听到过这样称呼那玩意的!”

尽管我先前暗地里对性默默地关注，但如今接触到以如此粗野的方式谈论性，也使我大为震惊。我的观点变得非常清教徒式的，认定性若无深爱便是兽性。我沉默不语，尽可能不跟别人打交道，而那些人发现我很适于挑逗，他们让我坐在一把放在桌子上的椅子上，唱我会的唯一

的歌，歌词是：

老亚伯拉罕死去了，

我们再不能见到他，

他常穿一件旧大衣，

所有扣子全在身前向下扣。

他另有一件衣服，

完全是不同的样子，

不在身前向下扣，

而在身后向上扣。

我不久认识到，逃脱他们的注意唯一的机会是保持愉快自若。一两个学期之后，来了另一个可被取笑的孩子，他容易发脾气，比我更合适，于是我也习惯了他们的谈话，不再为之震惊了。但我仍一直深感不快。有一条通过田地去新南门的小路，我常独自去那里看日落，默想着要自杀。可是我没有自杀，因为我希望懂得更多的数学。当然，要是家人知道这种习以为常的谈话，他们会深感惊恐。但是我数学学得不错，总的来说我希望留下来，所以从来不向家里人说应考学校的情形。在应考学校学习了一年半后，我在1889年12月参加了奖学金考试，获得了小额奖学金。去剑桥之前的10个月，我住在家里，并请那个应考学校聘来的教我的老师来指导我。

在应考学校，我有一个朋友名叫爱德华·菲茨杰拉德，他母亲是美国人，父亲是加拿大人，后来他成为著名的登山家，多次攀上新西兰阿尔卑斯山以及南美安底斯山。他家里很富有，住在拉特兰门19号一所大房子里[注25]。他有一位写诗的姐姐是我在拉特兰常遇见的罗伯特·布朗宁[注26]的朋友，她后来先成为爱德蒙·菲茨莫里斯夫人，后来是——菲利比的夫人。他的姐姐比他大得多，是个渊博的古典学家。我对她怀有一种浪漫的爱慕之情，尽管后来当我遇到她时，她似乎很不耐烦的样子。菲茨杰拉德在美国长大，极为老练。他懒散而无精打采，但在许多方面他有非凡的才能。他能说出任何一种名牌酒或雪茄的年份，他可以吃一汤匙调在一起的芥末和辣椒粉。他熟知欧洲大陆的妓院，他在文学

方面知识广博。当他还是剑桥大学在校学生时，就拥有一个都是初版书的精美图书馆。他第一次来应试学校时，我立刻对他产生好感，因为不管怎么说，他都是有教养的人，而其他人则一个也不是。（罗伯特·布朗宁去世[注27]时，我正在那里。但是他们没有一个人以前曾听说过他。）周末，我们俩经常一起回家。在路上，他总是先带我和他的家人一起吃午饭，然后去看日戏。我的家人调查了这个家庭，而来自罗伯特·布朗宁的证实使他们消除了疑虑。由于我长时间的孤独，使我对菲茨杰拉德的依恋之情真有点太过分了。使我极为高兴的是，我获邀8月份与他和他的家人去国外。这是我2岁去过国外以来的第一次。看到国外的景色使我兴奋异常。我们首先去了巴黎，那里正在举行1889年万国博览会。我们爬到埃菲尔铁塔的塔顶，铁塔就是那一年新建的。然后我们去瑞士，在那儿，我们待了大约一周，驱车从一地到一地，到恩加丹结束。我和他爬了两座山峰：科尔瓦克峰和帕吕峰，这两次都遇到暴风雪。第一次我产生高山反应，第二次他有。第二次十分惊险，因为我们的一个向导从悬崖上滑了下去，用绳子才把他拉上来。我对向导的冷静沉着（Sang froid）印象极为深刻，因为他边往下掉还边咒骂。

然而不幸的是，在此期间，我和菲茨杰拉德之间出现了严重的争执。他对他母亲讲话很无礼，我认为是不可原谅的。我当时年轻，就指责他的态度。他非常生气，几个月都余怒不息。当我们返回应考学校时，我们合租一间屋，他总找些令人不快的话来说，在这方面他表现了非凡的技巧。我恨他到极点，如今想来我依然不明白怎么会那样。有一次，我狂怒发作，用双手扼住他的喉咙，打算扼死他。但见到他的脸孔变成青黑色，我的心软下来。我想他知道我是要杀死他的。这以后，在剑桥念书期间，我们仍然是好朋友，直到二年级期末他结婚时才结束。

在这段时间里，我与家人的分歧越来越大。我只是继续同意他们的政治态度而其它的都不同意。起先我有时试图和他们谈我考虑的事情，但他们总是嘲笑我，这使我变得缄默。在我看来，人的幸福显然应该是一切行动的目标，但我发现有些人却不以为然，这让我惊讶不已。我发现对幸福的信仰即所谓功利主义只不过是许多伦理学说中的一种。我发现这一点以后，就信奉了它，同时轻率地告诉了祖母我是一个功利主义者。祖母对我大加嘲笑，以后时常提出一些伦理学上的难题来让我用功利主义的原则加以解决。我发觉她并没有靠得住的理由来反驳功利主义，她反对功利主义从理智上似乎也说不过去。当她发现我对形而上学感兴趣时，她告诉我所有形而上学的主题可以概括为这样一句话：“什

么是心?不要紧。什么是物?没关系。”[注28]这话反复说了十五六遍之后，我就觉得没什么好玩的了。但是祖母反对形而上学的基本态度是终其一生的。她的态度表现在下面的诗文中：

啊，形而上学这门学问

实在太离奇

你只有把纷乱的人生弄得更加纷乱

自夸能解明

像意志和命运之类的难解之谜

却把它们乱搞一气越来越迷离。

每一个行动的原因

你都能满意地解释

人心的每一隐秘角落

你说你无不遍历

所有问题都得到解决

而把高深的猜测称为公理。

是与非你是如此精细剖析

它们的断片是如此地连在一起

以致我们信什么似乎没关系

但你织成的精致蛛网

以及网上捕获的愚蠢的苍蝇

却不需要神奇的笤帚来把它击碎。

你并不比我懂得更多

什么是笑，什么是泪，什么是叹息

至于什么是爱、憎、愤怒还是同情

你也是一无所知。好了，再见

形而上学，没有你我一样过得很好

我想你不久就会被人扬弃。

我记得我长大以后，祖母有一次对我说：“我听说你又在写另一本书?”那种腔调好像是说：“我听说你又有了一个私生子!”数学她还不正面去反对，虽然她很难相信它可以派上什么用场。她对我的希望是我应该成为一个一位论教派的牧师。一直到21岁我都对宗教的意见缄口不谈。的确，14岁以后生活在家里得对我感兴趣的事完全保持沉默，实在是不得不忍受的。祖母时常出以幽默的话语，名为好玩，实际充满恶意。我那时不知如何回答她，只感到受到伤害与痛苦。阿加莎姑姑一样坏，而罗洛叔叔那时正沉浸在失去第一个妻子的悲痛中。我哥哥住在贝里奥尔学院，这时，他已经成为一名佛教徒。他常告诉我灵魂可以装在一个最小的信封里。记得我想到我所见过的最小信封，想象灵魂像心脏一样地在里面跳动。但从我哥哥的谈话中听到的秘传佛教，我觉得它没给我提供什么有用的东西。哥哥成年以后我很少见到他，由于家里人都认为他邪恶，因此他便远离了家。长大以后我要在数学方面做一些重要的工作，这个决心支持着我，但是我不敢想我会碰上什么人我可以和他交上朋友，或者可以向他自由地表达我的任何见解，更不敢奢望我的生命的任何时期能够摆脱这种极端的不快。

在南门应考学校的那个时期，我对政治和经济学极为关注，我读了穆勒的《政治经济学原理》，他的观点我倾向于完全接受。还有赫伯特·斯宾塞，在我看来他在《人对国家》中过于空想，虽然我对他的偏见一般都是同意的。

阿加莎姑姑介绍我读她十分崇拜的亨利·乔治的书，我变得确信土地国有化会保证社会主义者所希望的从社会主义获得的利益。我一直持有这一观点，直到1914—1918年第一次大战期间为止。

祖母罗素和阿加莎姑姑是格拉德斯通地方自治政策的热情支持者，许多爱尔兰国会议员经常到彭布罗克邸园来。这是在当《泰晤士报》公然声称有文件证明帕内尔是暗杀同谋犯时，几乎整个上流阶层，包括1886年支持格拉德斯通的绝大多数人，都接受了这个观点。直到1889年，由于伪造者皮戈特无能拼写“hesitancy”（犹疑不决），这个阴谋才戏剧性地被拆穿。祖母和姑姑总是激烈地反驳帕内尔的追随者与恐怖分子结盟的观点。他们钦佩帕内尔，有一次我还和他握过手。但是当他卷入丑闻，他们又同格拉德斯通站在一边而与他断绝往来。[注29]

我跟阿加莎姑姑两次去爱尔兰。我和爱尔兰爱国者迈克尔·戴维特一起散步，有时我独自一人，景色之美给我以深刻印象。我特别记得在威克洛郡的一个小湖，叫作卢加拉，从那时起，我一直把它同下面的诗句联系在一起，虽然没有更好的理由：

> 就像波浪冲向卵石的岸边，
>
> 我们的分分秒秒也急速地冲向它的终点。

50年后，当我在都柏林造访我的朋友克朗普顿·戴维斯时，我说服他带我去卢加拉，但他带我去高干湖上的森林，而不是我记忆中的“卵石岸”。离开时我深信，我们不应该企图旧梦重温。

1883年，罗洛叔叔在欣德黑德的斜坡上买了一所房子。很长一段时间，每年我们都有三个月的时间去那里。那时，在欣德黑德斜坡上，除了两间被遗弃的马车店“皇家小屋”和“七根刺”（它们不是当时刚被遗弃的）之外，没有房屋。廷德尔[注30]的房屋正在修建，它开始一种新时尚。我经常被带去看望廷德尔，他给了我一本他写的书《水的形态》，我十分敬佩这位著名的科学家，极力想给他留下一点印象。有两次我是有些成功的。第一次是他正和罗洛叔叔谈话，我拿两支曲柄手杖放在一只手指上面，使它们平衡不坠。廷德尔问我在干什么?我说我正在考虑一种可行的方法来测定重心。第二次是几年以后，我告诉他我曾经爬上过帕吕峰，而他曾经是登山界的先驱者。每当我散步穿过杜鹃花丛生的荒原，翻过布莱克当，走下山坳，一直到彻尔特的魔王跳，我真表达不出我的喜悦之情。我特别记得我去一条叫作“妈妈小路”（现在它满是房屋，有块小路的路标）。它越变越窄，最后成为一条羊肠小道，通往赫尔特山顶。山穷水尽之时，突然，我的眼前豁然开朗，可以远眺半个萨

塞克斯郡和几乎全部的萨里郡，这一类的时刻在我的一生中是重要的。总的说，我发现我在户外遇到的事物要比我在户内遇到的事物留有更深刻的印象。

附录：“希腊语练习”[注31]

1888年3月3日，我要写一些现在我感兴趣的题目，由于受到种种环境的影响，我已深入考查这种宗教的真正基础，而我正是在这种宗教中成长的。在某些方面，我的结论论证了我先前的信条。然而在另一方面，我不可抗拒地被带到某些结论中去，这些结论不仅使我的家人震惊，同时也使我感到痛苦。我得到的确切结论很少，但我的那些见解，即使我不是完全确信，也差不多如此，我没有勇气告诉家人，说我不信永生。我常和尤恩先生漫谈这些事，但是现在我不能把我的思想对任何人讲出来，而这是唯一可能的发泄方式。我要在这儿讨论我的一些问题。

3月19日　今天，我打算记下我相信上帝的理由。首先，我可以说，我是相信上帝的，同时，如果我得给我的信条一个名称，我可以称我自己是位有神论者。如今在找寻信仰上帝的理由时，我将只考虑科学的论证，这是我曾经立下的誓言。为了信守这个誓言，我要付出代价，并且还要排除一切感情因素。为了要找到信仰上帝的科学根据，我们必须回到万物的起源上。我们知道目前的自然法则从来是有效的。在宇宙中，现有的准确数量和能量肯定是一直存在着的。但是星云假说揭示的整个宇宙，充满着无差别的星云状物质的时期并非极远之事。因此现在所存在着的物质与力，很可能有一种创始，而这无疑的只可能是神力。可是，即使同意它们一直存在着，调节力对物质的作用的法则又从哪里来呢?我想那只有归诸一种神的控制力，我称之为上帝。

3月22日　现在，让我们考察一下这种推理的合理性。让我们像有人假设的那样，假设我们现在所看见的宇宙，只不过是偶然生成的，那么，我们是否应该设想，在任何给定的条件下，原子的表现精确地与另一个原子类似?我想，如果原子是无生命的，就没有理由来设想它们在没有一种控制力量的情况下，能做任何事情。另一方面，如果它们被赋予自由意志，我们就不得不得出这样的结论，即宇宙中所有的原子，在一个整体中结合起来，并制定出每个原子都必须遵守的规律，这很显然是一个荒谬的假说。因此，我们就不得不相信上帝，但是这种证明上帝

存在的方式，同时又证明奇迹和神力所显示的、其他被信以为真的现象不存在。不过它也没有否证这些奇迹和神力显示其可能存在，因为立法者当然也能废除它。我们可以通过另一种方法得出不相信奇迹的结论，因为假使上帝是这些规律法则的制定者，如果它不能不时地加以修改的话，意味着这些法则规律肯定存在不完美的地方，而这样的不完美我们永远也不能归之于神性。正如《圣经》中所讲，上帝对他自己的工作表示后悔。

4月2日　我现在要讨论的题目，比起其他任何题目来，使我们这些可怜的、终有一死的人从个人出发更感兴趣。我指的是不朽的问题。这个问题我一直最感失望，想起来很痛苦。对这个问题有两种思考的方式：一种是进化、把人和动物比较来看；一种是从人与上帝的比较来看。第一种较为科学，因为我们对动物无所不知，而对上帝则一无所知。首先来看自由意志，考虑到人与原生动物之间并没有清楚的分界线，因此我认为，如果我们把自由意志赋予人的话，我们也必须把自由意志赋予原生动物，而这很难办到。因此，除非我们执意要把自由意志赋予原生动物，否则我们就不能把自由意志赋予人。不管怎样，这是可能的，但是难以想象，在我看来假如是可能的，原生质只是同普通的自然的进程聚集起来，而其间毫无上帝的特殊神意，那么我们和所有的生物都仅仅是因化学力量生存发展。一点也不比一棵树更奇妙，而我们没有人敢说树有自由意志；再者，即使我们对任何时候、在任何人身上的作用力，他的正反两方面的动机，他的大脑在任何时候的结构都有足够的知识，那么我们就能确切地说出他将要做什么。从宗教的观点看，我们声称自由意志也是一桩妄自尊大的事，因为根据上帝的法则，我们所有的行动，都像星球运动一样确定。我想我们必须让上帝来制定，这些决定每个人的行为，而永远不会被违背的法则。没有自由意志，我们就不能有永生。

4月6日，星期一　我倒愿意相信生命永存，因为一想到人只不过是一种不幸的、赋有意识的机器，我就觉得十分难过。但是不存在其他的理论能同上帝的全知全能相颉颃。我想，科学对此已给出充分的证明。因而，我必须不是无神论者，就是不相信永生的人。认识到前者不可能之后，我采纳了后者而不让任何人知道。我想，不管人们的这种观点多么令人失望，上帝总是在一开始创造法则，通过这法则，只不过在一块星云状物质上作用，或者只在宇宙这部分弥散的以太上的作用，会产生我们自身这样的创造物，他们不仅能意识到我们的存在，甚至在某种程

度上能测度上帝的神秘，这的确给了我们上帝伟大的奇妙观念。所有这些上帝没有加以更多的干预。现在，让我们考虑这个缺乏自由意志的学说是否如此荒谬。假使我们和任何人谈起来，他们踢踢腿或干点儿诸如此类的事情，或许他们禁不住要那样做，因为他们有一些事情要证明，并且因此为他们那样做提供了一个动机。因此，我们做任何事，总有决定我们那样做的动机。同样，在莎士比亚或者赫伯特·斯宾塞和巴布亚人之间没有明确的界线，但是他们和一个巴布亚人之间的差别，看起来就像是一个巴布亚人和一个猴子之间差别一样大。

4月14日　认为人没有永生性，没有自由意志，没有灵魂，总之，人只不过是一架被赋予意识的灵巧的机器，这样一种学说有很大困难。因为意识本身就是明确区别人与死物质的一种特性，假如人具有一种与死物质相区别的特性，为什么就不能具有另外一种特性——自由意志?我这里所说的自由意志的含义是指，比如说，人不遵守第一运动定律，或者至少他所包含的能量、运动的方向不完全依赖于外界环境。此外，似乎无法想象，人，具有理性、具有宇宙知识和是非观念的伟大的人，有其情感，有其爱憎之心，有其宗教的人只是一种可消灭的化合物，他的品性和他对善恶的影响完全依赖于他脑中的分子的特殊运动。而所有最伟大的人之所以伟大，只是由于他的某个分子碰撞另一个分子比其他人更加频繁一点。这种学说难道不是极不可信吗?谁要是相信这种荒谬学说难道不是疯了吗?可是另外的选择是什么呢?那就是接受业已证明的进化论。猿的智能逐步增加，上帝突然显示奇迹赋予其中之一以那种神奇的理性，而我们是如何具有理性的看来还颇为神秘。那么，的确被称为上帝最光辉作品的人，在经历许多年代的演化之后，最终注定要完全毁灭掉吗?我不能这么说，不过我宁愿相信这种观念：上帝需要一个奇迹来创造人，然后让人自由地去做他愿意做的事。

4月18日　于是我们姑且接受人必有一死和没有自由意志的学说，它同过去一样，仅仅是一个学说，当然诸如此类的事都只不过是猜测，那么我们如何形成是与非的观念呢?许多人说，假如你提及任何诸如“预成论”之类的荒谬学说，结果也是一样，虽然牧师们不这么认为，那么良心等等又如何呢?而他们认为良心等等由上帝直接植入在人心之中。而我现在的想法是，我们的良心首先是来自进化（而进化自然形成自我保存的本能）。让我们举十诫之例来说明原始道德，其中许多条引导社会过平静的生活，而这对种族的保存是最好的方式。其次，正如我们所知，希伯莱人认为多子女是上帝恩宠的标志，而无子女则被认为是上帝

诅咒的结果。对于罗马人来说，寡妇被人嫌恶，我相信，寡妇过了一年还没有再嫁是被禁止的。那么为什么会有这些特别的想法呢?他们不只是因为这些可怜或令人厌恶的对象不能再生育新人吗?我们能很好理解，当人们变得更为明白事理的时候，这些想法就会逐步冒出来。因为如果杀人和自杀在一个部落里流行起来，那么部落就会灭亡。因此，憎恶这些行为的部落就会大为受益。当然对于更有教养的社会，这些思想也会有相当大的改善。至于我自己的想法以后再说。

4月20日　这样，我想原始道德总是来源于保存种族的思想，但是对于开化的社会，这个规则是否还应该遵守呢?我想不应该。指导我的行为的生活准则（背离它我认为是犯罪）是以这些方式行事，即我相信它最有可能产生出最大幸福，既考虑幸福的强度，也考虑得到幸福的人数。我知道祖母认为这条生活准则不切实际，她说因为你永远也不能知道什么事能够产生最大的幸福，你最好还是听从你内心声音的召唤。可是，不难看出，良心在很大程度上依赖于教育。例如，普通的爱尔兰人不认为说谎是错的，单从这点出发就足以驳倒良心的神圣意义。既然我相信良心只不过是进化和教育结合在一起的产物，那么遵照良心而非理性行事是不合情理的。我的理性告诉我最好按照能否产生最大幸福的方式而非其它方式行事。因为我曾努力弄明白我可以在前面设置什么其它目标，但我没能做到。这不单是为我个人的幸福，而且也是为大家的幸福，不管他是我自己、亲戚朋友还是完全陌生的人。在实际生活中，别人和我意见不一致，对我来说也没有多大关系，因为显然只要有任何被发现的机会，最好还是去做人家认为是对的事。对于这种观点，我的理由是：首先，正如每位郑重思考过进化的人一样，在被强迫的情形下，不得不放弃问自己良心的老观念时，我找不到其他的方法。其次，对我来讲，幸福似乎是值得追求的最重大事情。把这个理论应用在实际生活当中，我会说，在某种只涉及我自己而不牵涉别人的情况下，如果这种情况真正存在，我当然按照自私的方式行动以满足我自己。设想另一个例子，假如我有一个机会去救一个人，而他最好离开这个世界。显然在跳进水中救他时，我最好应该问一下，什么是我最大的幸福。因为如果我丢了命，这就成了解决这个问题的极好办法，如果我救了他，我就会享受无尽的赞美。可是我让他淹死，我就会丧失一个死去的机会，还要受许多责备的痛苦，但是世界却因为他的死去和我（当我还有一丝希望）活下来而变得更好。

4月29日　我曾许下诺言，在任何事情中都要遵循理性而不是本能。

本能一部分来自祖先的遗传，经由自然选择的过程逐渐从祖先获得。另一部分则来自我的教育。在是与非的问题上按本能行事是多么荒谬啊!因为，如我以前所讲的那样，来自本能的那部分只是为了引向保存我所属种族的原则，而来自教育的那部分则由于个人教育而有好坏。然而这种内心的声音，这个上帝赐给的良心，曾使血腥的玛丽[注32]烧死许多新教徒，这就是我们这些有理性的人所应遵循的。我认为这个想法是发疯，而我将竭力遵循理性。我认为我的理想是，最终使最大多数人得到最大幸福。然后我可以应用理智，找到最能得到这种结果的道路。然而对我个人来讲，由于我受过良好教育，我或多或少还能遵循良心行事。但奇怪的是，人们是何等地不情愿放弃野蛮的冲动而运用理智。我记得可怜的尤恩，由于他贬低冲动而招致整个晚餐时间的争论。今天喝茶时，布勒小姐和我又展开一场长长的辩论，因为我说在是非问题上，我遵循理性而不是良心。我实在不喜欢我有这种特殊的见解，因为我不是把这些见解隐藏起来不让人知道，就是让别人对我的怀疑主义感到震惊，这对我所在意的人来说和隐藏起来一样糟。如果布勒小姐走了，我会感到难过。因为说来也怪，我对她比对我自己的家人更容易敞开我的思想。

5月3日　　布勒小姐走了，再度留给我孤独和沉默。但令我高兴的是，似乎安排好我去南门，而且可能在一周之内成行。由于我生活中的活动频繁以及一开始的新鲜感，我的确感到这会把我从一周的阴郁的沉思中解救出来。我并不指望我一开始就过得很快活，但我希望过一段时间后能够那样。这对我的工作，我的事业和我的生活方式肯定有好处，还有我将来的幸福，我期望……

5月8日　要不是我这些关于神学的邪恶想法，我的生活就会愉快多了。明天我离开家，今晚奶奶为我做一个美美的祈祷，祝福我的新生活，特别她祈祷道：让他得到教诲，知道上帝对他无限的爱，对这条祈祷文，我衷心地说“阿门”，而且这也是我最最需要的。因为按照我对上帝的想法，我们并没有特殊的理由来设想上帝爱我们，因为他只是启动机器开始工作，然后丢下它不管，让机器产生出必然的后果。现在你也可以说上帝的准则是赐给我们人类最大可能的幸福，但这是一个不能证明的命题。因此，我看不出有任何理由相信上帝对我的仁慈，虽然我被祷词的单纯和优美以及奶奶祈祷时的真诚态度所深深打动。有这样的家人是什么滋味!要是我在更坏的环境下成长，我会变成什么人!

顺便说一下，以便换一个更愉快的话题：我和马歇尔[注33]过了非常快活的一天，我们到河边去，走到布鲁姆宅第[注34]，在那儿顺手解开弗朗克的一条船，划过肯辛顿桥，溯河而上。在布鲁姆宅第谁都没有看见我们，除了一个跛脚老头，我一点儿也想不起来他是谁。马歇尔口渴急着想喝茶，我们跑到一个小旅店，他觉得里面该有茶喝。可是，我们两人把我们的上衣丢在泰丁顿的棚中，像傻瓜一样光着膀子走进旅馆。我们受到我曾见过的最无礼的侍女的接待，她说，她以为我们是来修房子的木匠。然后我们费了好大劲把船划回去，到家已是大汗淋漓，还迟到20分钟，为此挨了一顿数落。

5月20日　今天我第一次从南门回到家里，那里似乎是一个快乐的地方，可是见到那种到处都有的平平常常的男孩子，实在令人沮丧。他们没有头脑，没有独立思想，不爱读书，也没有更高的道德修养。一个文明的（据信是）和有道德的国家的上层阶级产生不出更好的孩子来这真可叹。我高兴我没有更早离开家，要是那样，我也达不到我眼下的状态，而仅仅像他们中间的一个（顺便说一句，我正在变得多么伪善）。我想，贝利走后6个月，我感觉我自己发生了非常大的变化，我比过去变得更加平静，思想更为丰富，更具有诗人的品性，一件小事可以很好地说明这点。以前，我从来没对春天景色多想过，而今年我真是被美不胜收的满园春色所吸引。我问奶奶，今年春天是否比往年更美，但是她说并不是这样。我比过去更加爱读诗，而且怀着极其喜悦的心情，读完了莎士比亚全部历史剧，而且渴望读《悼念》。

5月27日　正如我以前说的，我力图按照我的原则去工作，而一点儿也不求奖赏，也不盲目靠良心的光芒做万无一失的引导……。不求助于宗教而只靠自己内心的引导去正确地工作，对于任何人来说都是困难的。我尝试过但可以说没有成功，但更可悲的是，我没有其他的源泉。我们没有有所助益的宗教，我的学说本身对我日常生活的帮助只不过像一个代数公式，可是引导我向良善生活的最大力量来自我奶奶的爱以及当我走向歧途时给她带来的无尽痛苦。但是我想，总有一天她会离开人世，到那时我该怎么办?我最大的恐惧是我以后的生活由于失去支撑我的宗教而归于毁灭。我想要得到我的宗教不应该传播的所有事物。由于我的所有家人对我的教育和对我的道德健康的关怀，我在所有人中本应该是最道德的。因此，如果不是我的这些不愉快的思想，我相信我可能成为最有道德的人。因为一个人多么容易使自己相信，屈从于诱惑只会产生快乐。如果按照我的想法，人们被教导去憎恶的行为立即成为道德

的行为，一旦我成为我所希望的完全垮掉的人，我想我将拿出这本笔记本作为解释。我们极需一位新的路德，他能更新我们的信仰，激发基督教的活力，而且去做一位论基督徒所做的事，只要有一位像路德那样伟大的人来领导他们。宗教也像树一样越长越老，除非时不时地进行改革。现在的各种基督教都已过了它们的全盛时期，我们要求一种新形式能够既符合科学又对美好的生活有所助益。

6月3日　异乎寻常的是，能使我信服的原理和信条是多么的少。我发现，我从前深信不疑的信仰一个接一个地从我身边溜掉，滑到值得怀疑的地方去。例如，我以前绝不怀疑真理是件要掌握的好事，但现在，我对此感到最大的怀疑和不确定，因为追求真理使我得到写在这本笔记本里的结果，而以前要是满足于接受我年轻时所受的教导，我本该一直很舒服的。追求真理完全打破了我原来的信仰，并使我可能在某些地方犯下原本远离的罪过。我认为它不会在任何方面使我比以前更快乐。当然，它给了我更深沉的性格，对琐事或别人的嘲笑不屑一顾。但与此同时，它也带走了欢乐，使我更难结交知心朋友。最糟糕的是，使我和家人的亲密交流受到了阻碍，我的一些更深层的思想使他们感到完全陌生，如果我不留意而把这些思想泄露出来，立刻就会成为他们嘲笑我的话题，虽然他们并无恶意，但这对我来说是难以表达的痛苦。所以以我个人的情况，我应该说，寻求真理的努力是弊多利少，而我接受的所谓真理或许别人说并不是真理，而我也许可以被告之，如果我得到了真正的真理，我会因此而更加快乐，但这也是一个很值得怀疑的说法。因此我对真理的纯粹好处深表怀疑。当然，生物学里的真理贬低了我们对人的看法，这想必是令人痛苦的。更进一步，真理使我们疏远了老朋友，阻碍我们结交新朋友，这也是一件坏事。或许一个人应该把这些事情看成像殉道一样。由于一个人得到的真理，往往会增加其他许多人的幸福，虽然并不是他自己的幸福。总的来说，我倾向于继续追求真理，如果本书中的这种真理确实是真理的话，我也无意去传播它们，相反我倒宁愿阻止它们传播。

7月15日　现在我的假期已过了差不多一周了，我越来越习惯家居生活而把南门看成过去的一场梦。虽说我告诉家人我非常喜欢那里，而且那里确实比我期望的还要好些，但我在那里的生活实在充满巨大的磨难和艰辛。我想任何人都不会比我更恨被人打扰，受不了别人的嘲讽，虽然表面上我还能保持平静不发脾气。被叫起来唱歌，爬上椅子，在半夜为小事被叫起来，对我来说比对别人更要讨厌50倍。我经常不得不进行

一长串的思考，该说什么，做什么最好，因为我有充分的自我控制能力去干我认为是最好的事，而有些别人可能看不上眼的事会使我激动万分，使我震颤和精疲力竭。我想那对我是件极好的事，因为它增加我的享受能力，而且从很大程度上增强我的道德力量。我不会轻易忘记我从来没有骂过“他妈的”使他们多惊讶，而诸如此类的骂人话就几乎会使我成为罪恶的鼓吹者（fanfaron de crimes）。不过要是真正犯不太多的罪行，这将是一件坏事。……我非常高兴我以前没有上学，那样我就会缺少力量，也没有时间去进行独立思考，虽然独立思考使我非常痛苦，然而却是我在困境中的主要支柱和依靠。对那些恶意利用我和迫害我的人我总是保持一种轻蔑的感觉而使自己振作起来，虽然这种感情可能是很错误的。我认为轻蔑不是错的，如果一个家伙习惯的语言就是用“Thy will be done”歌的调唱“不管我要撒不要撒，谁把我放在冰凉的尿盆上?我的妈妈!”然而即使我的教育还不像现在那样完全，我可能还是那样，但是我必定感到我在家比过去任何时候都好。加上一种虚幻的英雄主义，缓和了我在南门的许多不快情绪。

7月20日　对于这个自由意志问题，大致有三种不同的、但却趋同的方法去加以考查：第一种是从上帝的全能性，第二种是从法则的主宰，第三种是从这个事实，即如果仔细探究一下，我们所有行动都表明是由动机引起。我们立刻可以看见这三种方法实际上完全相同，因为上帝的全能性无非就是法则的主宰，而行动由动机所决定是法则的主宰运用于人类的特殊形式。现在让我们更进一步考查每一种方法。

第一，来自上帝的全能性。首先，所谓自由意志是什么意思?我们的意思是，如果在我们之前有几条道路，我们可以选择任何一条，但是，根据这个定义，我们并非被上帝所支配，也不被他的创造物所支配，我们是独立于他的。这表面上看来不太可能，可是也绝不是不可能，因为上帝的全能性只是一种干预，让我们过渡到第二种方法，从法则的主宰。对于我们所知的所有事件，可能除了高等动物之外，显然法则完全是主宰。人也受到法则的控制，这可由诸如格林定律[注35]以及有时我们有可能预言人类行动这些事实看出来。于是，如果人受法则支配，并不意味着他的行动是前定，这正和行星的运动或植物的生长一样。阿盖尔公爵的确谈过在法则范围之内的自由，但对我来说，这是句没有意义的话，因为，受法则支配必定意味着在给定条件下不必然得到某个后果。无疑在同一环境下，不同的人会有不同的行动，但这是由于性格不同，正如两颗彗星处在同样位置，由于它们离心率不同而运动也

不相同。第三，来自动机的考虑大概是最强的。如果我们不管考查什么行动，我们总是发现动机，对此，我们除了控制产生我们行动的作用力之外，不可能再施加其他的控制。阿盖尔公爵说，我们能向我们自己显示动机，可是那不是我们性格所决定的行动或其他不可避免的事吗?由我们感到它这个事实来论证自由意志存在是毫无价值的，因为我们并没有感觉到我们认为真正存在的动机，也没有感觉到依赖于大脑的心灵等等。但是我不准备教条地否定自由意志，因为我常发现，好的论证在辩出结论之前，并不偏向问题的一方。我的本性使我倾向于不信自由意志，可是对于自由意志可能有非常精彩的论证，这些论证不是我从来想不到，就是它还不能对我发挥其全部影响.....有时人会变得不顾一切去自杀，很难阻止。我相信，我也会这样，除非为了我的家人。



3. 9岁时的伯特兰·罗素



4. 1893年的伯特兰·罗素



1907年的伯特兰·罗素

第三章 剑桥

我父亲曾在剑桥大学读书，但我哥哥上的是牛津大学。我上剑桥大学是因为我对数学感兴趣。我第一次到剑桥是在1889年12月，那时我来参加入学奖学金考试。我住在新院的房间里，因为羞于问去厕所的路，所以在每天考试之前步行到车站去解手。从新院的大门，我看到它的后面，但是没敢进去，认为那可能是私人住宅。我受邀和院长一起吃饭，他是我父亲上学时哈罗公学的校长。在那里我第一次遇到特里维廉兄弟：查尔斯和鲍勃。鲍勃穿着从查尔斯那儿借来的次好的礼服很有特色，席间他因有人提到一次外科手术而晕倒。如此令人生畏的社交场合使我惊恐，但在几个月之前，当我留下和格拉德斯通先生面对面谈话时则使我更加惊恐。他来住在彭布罗克邸园，没邀请任何人来见他。由于我是家中唯一的男性，女士们退去之后，他和我单独留在餐桌旁时，他只问了一句话：“他们给我的葡萄酒很好，但为什么他们非把它装在一只血红色的杯子里?”我无言以对，只希望地上有个缝儿让我钻进去。从那么以后，我再也没有感到过如此的惊恐。

在奖学金考试中，我极想答得出色，而神经总是有点紧张，反而影响了发挥。然而，我还是得到了小额奖学金，而这也给我带来巨大的快乐，因为这是我第一次能和有才干的同龄人一比高低。

从1890年10月初到剑桥起，对我来说一切顺利。在学期的第一周，所有当时住校、后来成为我密友的同学都来拜访我。那时，我不知道他们为什么来看我，但后来我才发现负责审批奖学金的怀特海，告诉大家注意桑格和我。桑格和我一样，也是新生，也读数学，也是小额奖学金获得者。他和我都在休厄尔院住。我们的导师韦布有一个习惯做法，即把他的手稿在同学中传阅，幸运的是我看完后该由我把这份手稿传给桑格。我以前没见过他，但我被他书架上的书吸引住了。我说：“我看见你有德雷帕写的《欧洲心智的发展》这本书。我认为这本书非常好。”他说：“你是我所遇到的头一个知道这本书的人!”从这话题开始谈下去，半小时后我们已是终生密友了。我们对着笔记看我们做了多少数学。在神学和形而上学问题上，我们的意见一致，而在政治上我们见解不同（那时他是保守党，尽管后来他属于工党）。他谈到萧伯纳，但那时我还不知道萧的大名。我们常常在一起做数学，他解题惊人地快，总

是在我弄懂这个问题之前，他已经解了一半。我们俩在第四学年都主修道德科学，他读经济学我读哲学，我们同时拿到奖学金。他恐怕是曾有过的最善良的人之一，在他生命的最后几年，我的孩子们像我曾爱过他一样爱他。我从不知道还有什么人把深刻的才智和热烈的感情如此完美地集于一身。他成为英国大法官法庭的律师，并以他高度博学编辑出版了贾曼的《论遗嘱》而闻名于法律界。他常常感叹贾曼的亲属禁止他在前言中提到贾曼本人去世时却没有留下遗嘱。他还是一位出色的经济学家，他能用令人难以置信的多种语言来阅读，包括像马扎尔语[注36]和芬兰语这些难得碰到的小语种。在意大利，我常和他一起徒步旅游。碰到任何事他总是让我和旅店老板去交涉。但当我读意大利语时，我发现他意大利语的知识比我丰富得多。他1930年去世，令我感到巨大的悲痛。

第一学期我结识的另一些朋友主要来自怀特海的推荐。我后来得知，在奖学金考试中，还有一人得分比我高，但怀特海认为两人中我更有才干，因此他在考官会议前把分数烧掉，并介绍我优于其他考生。我最亲密的两个朋友是卢埃林·戴维斯兄弟：克朗普顿和西奥多。他们的父亲是柯克比·朗斯代尔教区牧师，他是金库版柏拉图的《理想国》[注37]的译者，也是一位卓越的学者和圣公会广教会的教徒。他的观点来自F．P．莫利斯。他的家有六个儿子和一个女儿，其中克朗普顿和西奥多两人是最小的，据说，而我也相信，都靠奖学金读中学和大学，而没让做父亲的花钱。他们还都引人注目地漂亮，包括克朗普顿，他有着非常漂亮的蓝眼睛，有时闪着有趣的眼神，而有时他凝视的目光却又那么深沉严肃。西奥多在家最小，却是最富才华最受家庭宠爱的一个。我刚认识他们时，克朗普顿在学院里与西奥多合住，他们俩后来都如期成为研究员，但谁也没住校。后来，他们俩一起住在靠近威斯敏斯特教堂的一间偏僻小房子里。他们都十分能干、高尚、热情，总的来说具有相同的理想和观点。在人生观上，西奥多比克朗普顿更实际一些，他成为一系列的英国保守党财政大臣的私人秘书，依次使他们当中的每一个都在一段时间里转向自由贸易，而政府的其他人并不希望他们这样考虑。他工作之勤奋令人难以置信，还总挤出时间给他所有朋友的孩子们分送礼物，而礼物又总是恰如其分。对他所认识的几乎每一个人，他都能激发起最深的感情。我从来不知道有哪位女性不想嫁给他，只有一位例外，而这位女士当然也正是他想娶的唯一女人。1905年春天，他34岁，他的尸体在柯克比·朗斯代尔附近的一个水池中被发现，很明显他在去车站的路上在那里浴水，据猜测，他一定在潜水时将头撞到了岩石上。克朗普顿爱他的弟弟胜于任何人，经受着几乎是难以承受的极度悲痛。西奥

多死后的几周里我陪着他，很难找到什么话可说[注38]。他悲伤的样子使人极度痛苦。从那时起，威斯敏斯特教堂的钟声就把我带回这悲痛而不眠的黑夜。这事后的星期天，我也在教堂，那天西奥多的父亲强忍悲痛，像平日一样布道，成功地避免了精神崩溃。克朗普顿也渐渐地恢复，但一直到结婚，他才完全复原。自那以后，我真不明白为什么有许多年我再没有见到他的影子。一直到我住在切尔西时，有一天晚上，我听到前门铃响，看到克朗普顿站在门前台阶上，他的样子就好像我们前几天刚刚见过面，像以往一样诱人，他还坚持要看看我已入睡的孩子们。我认为自从西奥多死后，我已变得和他的痛苦如此息息相关，以致很长时间他看到我还感到十分痛苦。

对克朗普顿，我最初的记忆是在学院弯曲的楼梯的最黑处，他什么话也没说，就突然背诵整首诗“老虎，老虎，燃烧的目光”，在此之前，我还从来没有听说过布莱克，而这首诗令我如此感动。我觉得头晕目眩，不得不倚在墙上。几乎没有一天不想起和克朗普顿的一些事，有时说个笑话，有时扮个鬼脸，表示对吝啬和伪善的厌恶。更多的是他温暖、慷慨的感情。假使我在任何时候，被任何不诚实的想法所诱惑的话，一想到他会不赞同仍然会遏制住我。他集机智、激情、智慧、轻蔑、文雅、正直于一身，我从不知道还有什么人能和他相提并论。除此之外，在后来的年月里，他强烈、坚定不移的影响，给我和其他人，在这个动荡不安的世界上一个稳定的依靠。

他自己的真诚往往是很特别的。他不随大流，无论是好还是坏。对于引起他的朋友们情绪激动的一切，他都表示轻蔑和好笑；嘲笑以至蔑视“为这样的社会”或“促进那样的世界联盟”。同时，他本人自始至终都是十字军：为爱尔兰反对英格兰，为小生意反对大生意的，为穷人反对富人，为自由反对垄断。而他最热心的事业就是给地价征税。

现在，亨利·乔治[注39]几乎完全是被人遗忘的预言家。但在1890年，当我刚结识克朗普顿时，他的学说，即所有地租应该付给国家而不是付给私人土地所有者，在对经济现状（status quo）不满的人士中，仍然是一个与社会主义学说积极竞争的对手。这时克朗普顿已经是亨利·乔治的一个狂热的追随者，正如所预期的那样，他强烈地厌恶社会主义学说，强烈信仰私有企业制度的自由原则。他并不憎恨由工业中赚钱的资本家，而把向别人的工业征收捐税的人视为魔鬼，因为这些人拥有他们需要的土地。我认为他没有问过自己，国家如果占有由土地私有制而

得到的所有收入，它怎么能不变得无限强大。在他心中，如像亨利·乔治一样，改革只是个人主义的自由主义的完成，把被垄断的权力所勒住的能量释放出来。在1909年，他认为亨利·乔治的原则已被劳合·乔治[注40]执行，劳合·乔治著名的预算是他帮助编制完成的。

1914年到1918年的大战开始时，他是邮政总局的法律顾问，但是由于他热情支持妻子的见解，而她又是爱尔兰民族主义者并作为爱尔兰新芬党成员被逮捕过，这使他的职位难以维持，他在几乎没得到预先通知的情况下就被解职。尽管当时流行偏见，他还是几乎立刻加入科沃德-钱斯公司，作为该公司的合伙人，该公司是城市最大的律师事务所之一。1920年，正是他起草和平条约，建立爱尔兰自治政府。虽然这件事从未公之于众。他的无私使得他不可能获得任何传世的重大成就，因为他从未以他的工作去邀功，抢在别人前头，也不在乎公众的看法和荣誉。但是他的能力超群，尽管他令人难忘的并不是这一点。

使得克朗普顿同时如此受人钦佩又如此悦人的不是他的能力，而是他强烈的爱憎、异想天开的幽默以及岩石般的忠实。他是我曾结识过的对人类怀着巨大的爱，对极个别的人怀着藐视的恨的聪明绝顶的人之一。他绝不是某种意义下的圣人。当我们都还年轻的时候，一次我和他在乡下散步，我们误入了农夫田地的一角。农夫跑了过来，气红了脸朝我们喊。克朗普顿把手放在耳朵后，用极其和善的语调说：“请你再大声点好吗?我的耳朵有些聋。”那个原本要更大声发作的农夫一下子说不出话来了。在他去世前不久，我听到他详尽又夸大地讲这个故事，把他扮演的角色说成是我，我不断地打断他说：“别信他的，那不是我，那都是克朗普顿。”直到最后，他才咯咯笑着说明真相。

他好穿非常破旧的衣服，到了他的一些朋友不得不劝戒他别这么穿的程度，这有一个意想不到的结果。当西澳大利亚企图通过诉讼程序退出澳大利亚联邦时，雇用了他的法律公司。已经决定这件案子要在国王的更衣室听证，有人从旁听到克朗普顿打电话给国王的内侍说：“我的裤子状况不佳近来引起我的注意，我知道这案件要在国王的更衣室听证。或许国王在那儿留一条旧裤子可能对我有用。”

他的厌恶之情极多而强烈，常常表现得使人捧腹大笑。有一次我和他与他父亲在一起时，一位主教也是一位客人——最温厚又最无恶意的那种类型的神职人员，人们自然会说，这种人连一只苍蝇都不会伤害。

遗憾的是他的政治观点有点儿反动。最后我们单独在一起时，克朗普顿用像是对待同在一艘海盗船上的俘虏的态度，咆哮着说：“他看起来真是在绝望中不顾一切的角色!”

1905年岁末，自由党政府上台，霍尔丹勋爵，一个肥胖、安逸、让人宽心的人，被任命为国防大臣，克朗普顿十分严肃地说，之所以选他是因为当提出军队改革时，防止那些将军们中风。

汽车交通的专横烦扰他。他会穿过伦敦的街道而不予理睬。当汽车喇叭愤怒地叫着，他左顾右盼带着挑剔的、烦恼的神态说：“不要弄出那么大的噪声来!”尽管他梦游一般心不在焉地四处徘徊，把帽子戴在后脑勺上，开车人还是相信他一定是位重要人物，耐心地等他穿过马路。

他像兰姆或约翰逊博士一样热爱伦敦。一次，当他强烈抨击华兹华斯很少写白屈菜时，我问：你是否更喜欢他写的威斯敏斯特桥?“噢!是的，”他答道，“要是他以同样的尺度去写。”在他最后的那些年里，他和我们夫妇经常饭后一起在伦敦散步，如果克朗普顿没有抓住我们的胳膊，他就总是握着我们的手臂。我们经过圣·克里门·德恩斯的雷恩教堂时，他提醒我们抬头看他喜欢的景色之一，蓝色夜空中那隐约可见的尖顶。在散步时，他有时和我们遇到的人聊起来。我记得他同一个公园管理员认真地讨论，可能是关于地价问题。一开始公园管理员决心记住他的身份和官职，对克朗普顿彬彬有礼但不赞成他的做法：生人不应该随便和生人讲话，上流人士不应该这样平易地接近劳动者，没有人应该和有公务在身的官员交谈。但是很快，这种生硬的态度就缓和下来了。克朗普顿真正地平等待人，他同他的职员和仆人讲话，语气就像他通常同重要人物，例如同要他负责处理事务的印度王公讲话一样。他在爱尔兰只有两个房间的小屋中的态度，跟在名人云集的集会上没有什么两样。我还记得，当他听到我们的女仆和他的家来自同一地区时，他极其庄重地站起来向她鞠躬并同她握手，其彬彬有礼的态度令人难忘。

从气质上讲，他倾向于无政府主义，他讨厌制度、组织与整齐划一。有一次，我和他在威斯敏斯特桥上散步，他指着十分拥挤的车流中一辆小小的驴车高兴地说，“那就是我喜欢的，各种各样的自由”。

另外一次，我和他在爱尔兰散步，到一个公共汽车站，我不假思索地奔向最大最舒服的汽车。而他的表情则十分震惊，抓住我的胳膊，急

忙把我拉到一辆破旧的小型公共汽车上，并且严肃地向我解释，这是为了大胆反抗大联营公司。

他的见解总是有点儿难以捉摸，而且也不反对让他的偏见自由驰骋。他赞赏反叛精神，甚至大大超过他赞赏完全的理性。对于似乎需要精心策划的任何事情，他都表示厌恶。有一次我说，除非有胜利的可能性，否则我们就不能说进行一场战争是合理的。这使他大为震惊。在他看来，几乎无望的、英雄式的反抗才是壮丽辉煌的。他有许多偏见的确与我的感情一致，因此我从来没有心情同他争论，实际上在任何情况下，争论也没有用。

从他的气质和意见来看，他自然会厌恶西德尼·韦布夫妇。当他们进行济贫法改革时，他就会说，因为其他所有人都反对他们立法的企图，最终就迫使他们去组织那些无助的贫民。这样他就会宣称，他们的组织的成果之一，就是他们雇一个装假腿的贫民在马铃薯上钻孔。

他多年来是我的律师——他从事的工作大都是从友谊出发，多少是无偿的。他的律师业务大都极为重要，涉及印度的王公，英联邦自治政府或者顶尖的大银行。在法律事务中，他表现得不屈不挠，直截了当，把技巧和耐心结合在一起。这最后一点真是令人吃惊，因为他的天性实在是所有人中最没有耐心的。通过这些方法，它们甚至于能激起对方的信赖，他获得了靠耍巧妙的花招永远都达不到的成果。我记得在法律咨询过程中，某人有一次提出并不是完全正当的方法，他脸上浮现出木然的表情。尽管他办事严肃认真，但他的心情大体上总是快乐的。干完一天累人而又责任重大的工作之后，他总会参加一次晚餐会，心情非常愉快，就好像喝了不少杯香槟一样，而且会让所有人大笑。后来他正是在一次晚餐会上因心力衰竭而突然去世，可能他事先已经知道有发生这种情况的危险，不过他从来没告诉过别人。后来，他的朋友记起，有些微小的迹象表明，他并不指望长寿，但是这还不足以在尊重他的朋友们中引起强烈的焦虑不安。

他晚年花费大量闲暇时间去写一部哲学书，他常把这本书自谦地称为他的馅饼，这是影射易卜生一出戏剧中的一个老人，这位老人只有一种天才就是做馅饼，而且只有一个愿望，就是在去世之前做一个真正好的馅饼。克朗普顿年轻时除了希腊诗歌之外，哲学是他心智上主要的兴趣所在。我刚认识他时，我们花很多时间辩论伦理学和形而上学。由于

在整个中年时期，他繁忙的职业生涯使他完全陷入实际事务当中，但到最后，他还是能够花一些时间进行纯粹的理论思考，他充满衷心喜悦地回到这上面来。这本书接近完成时，正像许多人有时弄丢他们最珍贵的东西一样，他把手稿丢在了火车上，后来再也没有找到。必定有人捡到了它，希望由此带来经济上的好处。他曾提到过他遗失了手稿，只是遗憾而简单地谈到这项损失，说没有别的办法，只有从少数现存的笔记出发，重新开始写，接着他就改变了话题。在他去世前几个月，我们很少见到他，虽然我们见面时，他还和过去一样愉快和热情。他把所余的全部精力都用来试图完成他遗失的著作，但是这个馅饼永远也没能完成。

我剑桥时代的另一位朋友是哲学家麦克塔格特，他比我还害羞。有一天我听见有人敲我的门，声音非常小，我喊道“请进”，可是没有动静，我又大点声喊“请进”。房门打开了，我看见麦克塔格特站在门口地垫上。那时他已经是联盟的主席，将要成为研究员。由于他的形而上学方面的名声使我对他怀着某种敬畏。但是他太害羞以致不敢进来，而我也太害羞，没有让他进来。我不记得这种局面持续了几分钟，不管怎样最终他还是进了我的屋。后来我就经常去他那里吃早餐，他那里的早餐以缺乏食物而出名，事实上，谁要是去过一次，以后再去时，每次都会自己带上一枚蛋。麦克塔格特是位黑格尔主义者，当时他还很年轻，而且十分热情。他对我们这一代在精神上有很大的影响，虽然现在回想起来，那并不是一种很好的影响。在他的影响下，我也有两三年是黑格尔主义者，我还精确地记得在我大学四年级某一时刻我成为黑格尔主义者。我跑出去买了一听烟丝，带着它穿过三一巷，突然我把那听烟丝抛向空中，大喊：“天哪!——本体论的论证是靠得住的。”虽然1898年之后，我不再接受麦克塔格特的哲学，我仍然喜欢他，一直到第一次世界大战，有一次他叫我不要再去看他，因为他不能容忍我的意见。后来他还变本加厉，在解除我的讲师资格中起着带头的作用。

另外两位我在剑桥早年认识的朋友是洛斯·迪金森和罗杰·弗莱，从那时起我们一直保持着友谊。迪金森由于他性格温和、有感伤情调而惹人喜爱。当他是研究员而我还是大学生时，我渐渐感到由于我有时唐突地讲出令人不快的真理或我所认为的真理而有可能伤害他。世界的情势如果使我极其痛苦的话，只使他感到难过。我很怕由于太强烈的现实主义而增加他的不快。但是现实主义一词可能并不十分恰当。我的真正意思是，现实主义是一个人描述事情的实践活动，他感到这种事情几乎不能忍受，他用如此令人反感的方式描述以致引起其他人来分担狂怒。有

一次他告诉我，我很像柯台利亚[注41]，但不能说他像李尔王。

我一到剑桥，尽管我很害羞，社会交往上我还是十分活跃，在这方面，我在家里受的教育并没有形成任何阻碍。在同辈社会的影响下，我逐渐变得不那么清高。一开始我发现我可以怎么想就怎么说，被人反驳时也不感到强烈恐惧或者可笑，就好像我讲过的话十分合理一样，这个发现使我激动不已。长期以来，我想在大学某些地方一定有一些真正聪明的人我还没有碰到，要是见到这些人，我一定能马上认出他们比我智力更优秀，可是二年级时，我发现我已经认识了大学中所有最聪明的人了。这使我觉得有些失望，同时也使我自信心越来越增强。可是，三年级时，我遇到G．E．穆尔，当时他是一年级学生，其后几年，他满足了我对天才理想的期望。那时候穆尔漂亮，身材颀长，脸上充满灵气，就像斯宾诺莎那样深切热情的心智。他具有一种高雅的纯洁的性格。我从来没有成功地让他说谎，只有一次例外。这回我耍了个花招，我问他：“穆尔，你是不是总讲真话?”他回答说：“不。”我想这是他说过的唯一一次谎话。他的家人都住在达里奇，他的父亲是位退休的医生，有一次我去看他们，他的母亲戴着一枚大瓷胸针，上面有古罗马圆形剧场图案。他有许多兄弟姐妹，其中最有趣的是诗人斯特奇·穆尔。在智力的世界里，穆尔是无所畏惧、富于冒险精神的，而在日常生活中，他就像一个孩子。四年级时，我曾花好几天同他一起在诺福克河岸散步。有一次我们偶然碰到一个又高又壮的家伙，他同我们谈起佩特罗尼乌斯[注42]，对他的下流事，谈得津津有味。他的古怪我觉得挺逗，多少有点鼓励他继续说下去。穆尔却一直保持沉默，到他离开之后，才说“这人真可怕。”我相信在他一生中，从来没有因听粗俗低级的故事或谈话而感到丝毫的快乐。穆尔同我一样，受到麦克塔格特的影响，在短时期内是黑格尔主义者。但是他比我从那里逃逸要快得多，在很大程度上正是由于他的谈话，才使我摆脱了康德和黑格尔。尽管他比我小两岁，他极大地影响我的哲学观点。穆尔的所有朋友一个最喜欢的乐事就是看着他点燃烟斗。他总是划着了火柴然后开始辩论，说呀说直到火柴烧着他的手指，然后他又划另一根火柴，如此下去，直到一盒火柴都划光了。这对他的健康无疑是有好处的，因为划火柴的时候，他就不吸烟了。

下面该特里维廉三兄弟了。我们大家都认为老大查尔斯是最没有能力的。老二鲍勃是我特别亲密的朋友，他成为一个富有学究气但没有什么感染力的诗人，可是他年轻时，常讲出幽默的话，出人意料。有一次，我们在湖边举行一次读书会，埃迪·马什睡过了头，穿着睡衣跑来

看看早餐是否准备好了。他的面容冷峻，表情流露出痛苦，于是鲍勃给他取个外号“冷幽灵”，长期以来这外号就跟上他了。乔治·特里维廉比鲍勃要年轻得多，但我后来渐渐同他很熟识了，他和查尔斯都是了不起的步行能手。有一次我和乔治在德文郡漫步，我要他答应一天只走25英里，他一直到最后一天都信守诺言，然后他就离开我说他还要再散一会儿步。还有一次，我独自散步，晚上到了蜥蜴旅馆，问他们是否能给我一张床休息。他们问：“你是不是特里维廉先生?”我说：“不是，你们是否在等他?”他们说：“是啊!他的太太早已在这里了。”这事真让我吃惊，因为那天是他们结婚大喜的日子。我看见她没精打采一个人待着，他把她丢在特鲁洛，说他一整天不能不散步一小会儿。他到夜里十点钟才来，以创纪录的时间走完40英里，累得筋疲力尽。可是在我看来，这是一个蜜月的颇为奇特的开端。1914年8月4日，我和他一起散步到斯特兰德吵了起来，其后一直到1944年我回到三一学院之前，我只见到过他一次，而到1944年，他已经是学院院长了。当他还是大学生时，他有一次向我说明，说特里维廉家从来不犯婚姻上的错误。他说“他们一直等到30岁，然后娶一位又有头脑又有钱的女孩。”尽管偶尔要吃苦头，但我从来不打算遵照这条规则办事。

我想，鲍勃·特里维廉是我认识的最嗜书的人。凡是写在书上的，他都觉得有趣，而凡是实际生活的事则漠不关心。他像他全家人一样，对于世界上所有伟大战役的战略和战术，具有缜密的知识，只要这些战略和战术写在著名的历史书上。我曾在马恩河战役[注43]的危急关头同他在一起，那天是星期天，我们走了两英里才买到一份报纸。他认为那场战斗没什么意思，不值得注意，因为只是登在报纸上的战役是平常的。有一次我设计了一个测验，向许多人提问，为的是看看受问者是不是一位悲观主义者。这问题是“假如你掌握着毁灭世界的权力，你会那么干吗?”我当着他夫人和孩子的面向他提出这个问题，他回答道：“什么?毁灭我的图书室?——决不!”他总是发现新诗人，并高声朗诵他们的诗作，不过一开始他总是贬低地说：“这不是他最好的诗。”有一次他向我提到一位新诗人，说想为我朗诵几首他的诗，我说：“好，可是你要给我朗诵他最好的诗。”这把他完全难住了，于是他把那本书丢在了一边。

剑桥的教师们对我享受剑桥生活没什么好处，院长简直就是萨克雷《势利小人》一书中的人物。他讲话总是这样开场：“刚好30年前的今天……”或者“你能凑巧记得皮特先生[注44]在100年前的今天正在干什

么?”接着他就会讲述一些非常烦冗的历史典故来证明历史书上提到的一些政治家是多么伟大和善良。他的书翰风格可从他给我的来信看出来，这是我获得数学优等考试一等第七名后他写给我的：

我亲爱的B．罗素：

我无法形容这次伟大的胜利使我们感到多么高兴。正好33年前，我在哈罗公学把拉丁文作文第五年级奖放在令尊手中，今天，我向他的公子和他自己的母亲祝贺数学上的突出成就，而这成就将在学院得到高度评价。

我们知道你的数学才能，可我们也知道你并没有全力以赴地钻研数学，而是把大部分心思用在其他可能更为重大的科目上。假如这严重降低你的数学成绩，我当然会为此感到遗憾。但是我很理解，它还是得到了充分的补偿。

现在我们对你只有愉快的祝贺，你将平静地面对通往科学优等生考试和研究员资格竞争，而不必担心你以前的数学成绩不佳。

我十分高兴给罗素夫人和斯坦利夫人写上几行，这对他们两位将是愉快的一天。

相信我是你
最真诚的
H．蒙塔古·巴特勒
（三一学院院长）
1893年6月13日于剑桥
三一学院院长寓所

我记得有一次去院长寓所用早餐，那天正好是他妻妹的生日。他在祝愿她健康长寿之后接着说，“亲爱的，现在你已经活得同伯罗奔尼撒战争[注45]一样长了。”她根本不知道那场战争持续多久，很怕太长了以致超出她的期望。他的太太采用基督教科学派疗法（Christian Science），居然延长他的寿命，超过本来期望的达20年之多。这是由于她并不同情他的疾病。一旦他生病，她就给院评议会会议带话说，院长躺在床上不愿意起来。不过，我们必须承认，副院长奥尔德斯·赖特和资深研究员乔伊·普赖尔在没有基督科学派疗法的帮助下，也延长了差

不多相同的时间。我记得我还是大学生时，看着他们三个人光着头站在大门口接待腓特烈皇后[注46]，他们已非常年迈了。可是15年之后，他们也不显得更老。奥尔德斯·赖特总像一根枪管通条那样站得笔直，出门总是戴上一顶高礼帽，甚至有一次清晨三点失火把他从睡梦中惊醒，他的高礼帽也端正地戴在头上。他念的拉丁文带有英语口音，而院长则采用大陆读音。当他们轮流祈祷，尤其是当副院长发音急促不清，而院长又装腔作势念出声来时，乐子可就大了。我当大学生时，把这些人只看作取笑的对象，而我成为研究员并参加学院会议时，开始发现他们是一股十足的恶势力。有一个学院副院长，是位教士，强奸过他的小女儿，还因感染梅毒导致瘫痪而不得不去职。院长在学院会议上反而大谈什么像我们那些不按时到教堂做礼拜的人，根本不知道这位名人的布道是多么卓越。在学院中仅次于这三位的重要人物是资深门房，他带有皇家气派，以致大学生们猜测他是后来的爱德华七世[注47]的私生子。在我当上研究员之后，评议委员会在极其保密的情况下连续开了五天会，我费了好大劲儿才弄清楚他们究竟想干什么。原来他们忙于证实一个痛苦的事实，这就是这位资深门房同五个大学杂役有不正常的关系，尽管按照他们的法规，他们所有的人“既不年轻，也不漂亮”（nec juvenis，nec pulchra）。

作为大学生，我相信那些指导教师是大学中完全不需要的一部分，我没有从讲课中得到什么好处。我发誓，如果有朝一日我成为该课的讲师，我也不能设想讲课有什么用，我信守这个誓言。

进入剑桥大学之前我已经对哲学感兴趣，但是除了穆勒的著作以外，我读得很少。我最渴望的是为数学为真的假设找到一些理由来。穆勒在《逻辑》中论及数学时，已经因它多有缺陷而打动了我。18岁时我读了穆勒。我的数学导师从来没有告诉我任何理由去假设微积分不是一大套谬误，因此我有两个问题需要考虑，一个是哲学问题，一个是数学问题。数学问题在欧洲大陆大体上已经得到解决，虽然在英国几乎不知道大陆的工作。只有在我离开剑桥，开始出国生活之后，我才发现那些我本应在三年大学期间就获得的知识。不过哲学又是另外一回事。在英国，我认识哈罗德·乔基姆，他在莫顿学院教哲学，是F．H．布莱德雷的朋友，乔基姆的妹妹是罗洛叔叔的太太，我总是偶尔在网球集会以及诸如此类的场合见到他。应我请求，他给我开了一个我应该阅读的长长的哲学书单，虽然我在攻读数学时也开始着手读书了，而一旦有空儿，我就以极大的热情攻读哲学。大学四年级时，我阅读大多数大哲学家的

著作以及大量数学哲学的书。詹姆斯·沃德总是给我这方面的新书，每一次归还这些书时，我都说这些都是非常坏的书，我还记得他失望的神情以及他为了满足我而坚持不懈地努力。最后，在我成为研究员之后，我从他那里得到两本小书，这两本书他都没读过，也不认为它们有任何价值。其中一本是格奥尔格·康托尔的《集合论》[注48]，另一本是弗雷格的《概念演算》，这两本书最终给我需要的要点。但是弗雷格的书，我只是在许多年之后，才弄清其中的意义。实际上，一直到我自己独立发现其中大部分内容之后，我才真正理解它。

这时，我已不像刚到剑桥时那么害羞、那么学究气了。我记得住进学校几个月之前，去和我的导师商讨房子的事。我在前厅恭候时，翻了翻大学生报纸《格兰大》（Granta）。当时是五月赛舟周，我在报纸上读到，在这周内，人们的思想不能集中于工作，这真使我震惊。上大学四年级时，我变得快乐而轻浮。在阅读泛神论之后，我向朋友们宣布我就是上帝。他们在我两边摆上蜡烛，进行模仿膜拜的仪式。哲学总体上对我来说似乎乐趣无穷，我享受着这个伟大哲学家提供想象的、以奇妙方式构想的世界。

我在剑桥期间，最愉快的事就是和一个团体有联系，它的成员称之为“协会”，而局外人假如知道的话，称之为“使徒们”。这是一个小的讨论社团，每星期六晚上聚会。它的成员平均每年级有一两人，这个协会从1820年就已存在，从那时起，它的成员都是剑桥各方面的智力精英，它以秘密的方式活动，为的是使那些在选举成员时被考虑的人可能根本觉察不到这事。正是因为协会的存在，我很快认识了那些最值得认识的人。由于怀特海是协会成员，而且让年轻成员根据我和桑格两人奖学金论文对我俩进行调查。在任何时间，所有成员彼此都是好朋友，这很少有例外。讨论中有一个原则就是没有禁忌，没有限制，没有什么东西被认为是骇人听闻，对于思辨的绝对自由没有任何阻碍。我们讨论所有事情的态度当然会带有某种不成熟性，但是其中具有的超脱和兴趣在我以后的生活中却是难得再有的。讨论会一般在凌晨一点结束，然后我就会同一两个其他成员在内维尔院的回廊中来来回回走上几小时。我们把我们自己看得很重，因为我们认为我们具有心智上的诚实的美德。无疑我们在心智方面的成就比世上通常的成就更大，而且我倾向认为剑桥最好的头脑在这方面极其著名。在第二学年中间我被选为会员，事先我根本不知道这样一个社团存在，即使其中的成员我全都早已熟识。

1892年年初，我被选入“协会”，下面的祝贺信有些句子需要解释，它们是协会用来同德国形而上学开玩笑的。协会被设想为实在世界，其他事物都是“表象”，不是协会成员的人被称为“现象”，因为形而上学家认为空间和时间不是实在的，因此认为协会的成员不受空间和时间的约束。

由印度、孟加拉邦副总督
第二等印度之星高级勋爵士
查尔斯·埃里奥特爵士阁下转交

亲爱的罗素：

从今晨收到的信中得知你加入了我们团体——太好了!这确实是个好消息。如果不能在今天下午邮件发送之前说几句话来表示我的喜悦，以及此刻我不在剑桥，不能与你热烈握手相庆，那是多么遗憾。你当然会得到你自己的印象，但对我来说，它确实是真正的新生活，也是显示出剑桥真正是什么的一个启示。

是该发信的时候了，恐怕我现在不能告诉你我的经验。西奥多会告诉你我的情况。我很遗憾地听说你身体还不太好，快些好吧，不要让韦布注49害了你。

原谅匆匆写就这几行话语。让那些荒唐的鬼话，什么空间和时间都见鬼去吧!居然说什么空间和时间，卑鄙地假装正在把我们分开。然而我们知道它们与联结我们的真实存在无关。70我从过去一开始就是，现在是，将来永远是

热爱你的，兄弟般的
克朗普顿Ll．D．（卢埃林·戴维斯）
1892年3月9日 星期三

我实在没有时间给桑格写一封像样的信，你能否把信中装的潦草的信转交给他?

有时间一定给我写信。

亲爱的罗素：

诚挚祝贺2月份的令人高兴的消息——在使徒的事情上完全无法用空间和时间的束缚来说明——它刚刚由印度转到我这里。

我高兴到极点。我希望你已经听说我们的兄弟怀特海的敏锐目光了，他从你和桑格的入学奖学金论文就看出你们的使徒本性，而且让我们注意你们。

我真希望我能找个星期六晚上或其他什么日子回去，同西奥多讨论基督教是爱的宗教的问题，这本是我不该谈的问题。我不明白人性化的上帝和真正的爱，这两个观点怎么能够协调到一起。

胚胎[注50]的情况如何?我听说小特里维廉（鲍勃）很有希望，还有国王学院的格林。

我还有数不清的信要发，希望明年一月中旬能见到你。

你的兄弟般的
（签名）埃利斯·麦克塔格特
1902年5月17日于新西兰
塔拉纳基，新普利茅斯

我们加入协会以后不久，协会有些事情起了相当大的变化。

比我年幼十岁左右的那一代人的调子主要是由利顿·斯特雷奇和凯恩斯定的。这十年带来的精神气候的变化之大令人吃惊。我们是维多利亚时代的人，而他们是爱德华时代的人。我们相信通过政治和自由讨论而导致有序的进步，而我们之中比较自信的人可能希望成为群众的领袖，而我们没有人想脱离群众。可是凯恩斯和利顿并不打算同平庸之辈保持任何亲近关系，他们更愿意在幽静所在和良好的情绪中过着一种退隐的生活，把善看成由一帮精英热情的相互仰慕所构成。这种学说他们说来源于G．E．穆尔，这十分不公平，他们都承认是穆尔的学生。凯恩斯在他的回忆录《早期信仰》中，谈到他们对穆尔学说的仰慕，穆尔给予道德应有的分量，通过他的有机整体学说避开善由一系列孤立的热情片刻所构成的思想。可是那些自认为是他的学生的人，却无视他的学说这个方面，而把他的伦理学降低为一本正经的女子学校带有感情色彩

的图景。

凯恩斯从这种气氛逃脱到伟大世界中，而斯特雷奇从来没有跳出来。不过凯恩斯的逃脱并不完全，他周游世界，给各地带去主教出巡（in partibus）的感觉，真正的救世主在别处，在剑桥大学的信徒当中。当他关心政治和经济时，他把他的灵魂丢在家里。这就是在他大多数著作中，有一种生硬的、闪烁着非人的特性的原因。只有一个大的例外，那就是《和平的经济后果》，对此我一会儿还要再说几句。

我是通过他父亲认识凯恩斯的，而认识利顿·斯特雷奇是通过他母亲。我年轻时，凯恩斯的父亲在剑桥教老式的形式逻辑，我不知道逻辑的新发展使他的教学究竟有多少改变。他是一位真诚的非国教徒，把道德放在第一位而把逻辑放在第二位。他儿子心中多少保留一点非国教徒精神，但是往往被掩盖了，这是因为他认识到由事实和论证可能推出一些使大多数人震惊的结论。而他性格中智力上的高傲使他觉得使墨守成规者惊愕（epater les bourgeois）也不坏。在他《和平的经济后果》一书中，这种品性暂时搁置在一旁。他深信，凡尔赛和约招致灾祸，在他心中燃起最真诚的道德家的热忱，使他忘记要小聪明——不过却没有使他停止耍小聪明。

我没有就他的经济和政治著作同他交流过，但我相当关注他的《概率理论》，其中许多部分我同他详细讨论过，这本书大约1914年完成，但是长期被放在一边，拖延出版[注51]。

他总是有工作过度的倾向，实际上正是工作过度要了他的命。1904年，我曾单独住在一片沼泽地里的一间小茅屋中，其处无路可通。他写信给我，问我是否可以到我这里度周末。我给他肯定的回答，于是他来了。他到了还不到5分钟，剑桥大学的副校长带了一大堆大学事务跟来了。每一餐都有人不期而至，星期日早餐就多了6位，到星期一早晨，我们已经有26位不请自来的客人，恐怕凯恩斯走时比他来时还累。1914年8月2日，星期日，我碰到他，他正急速穿过三一学院的大庭院，我问他急什么，他说“他想找他妻弟借摩托车到伦敦去”，我说“那你为什么不乘火车去”，他回答“因为来不及了”。我不知道他究竟去办什么事，但是几天之内，银行利率由制造恐慌的人已经抬高到的10%，降到了5%，这就是他的所作所为。

我的经济学知识不够，以致对凯恩斯的理论无法发表专家的意见，但是就我至今所能判断的是，对我来说，近年来英国免于遭到大规模失业之苦可能归功于凯恩斯。我还可以再进一步说，如果他的理论被全世界的财政当局所采纳，那么大萧条可能就不会发生。在美国仍有许多人认为，大萧条是上帝所为。我想凯恩斯已经证明，大萧条的发生并非神意。

我最后一次见到他是在上议院，那时他刚从美国谈判一笔借款回来，并且做权威报告，向贵族院的议员介绍此事。他们事先大都抱怀疑态度，可是听完报告后，就几乎没人怀疑了，除了比弗布鲁克勋爵和我的两个表兄弟之外，而他们以居于少数为荣。考虑到他飞越大西洋刚刚着陆，他必定付出很大的努力，这对他来说可能是太大了。

凯恩斯的智能据我所知是最敏锐和最清楚的。同他辩论的时候，我感到我好像故意冒生命危险，总感觉自己有点儿像傻瓜一样。有时我倾向于感觉如此聪明过人往往与思想深度不相容，但是我并不认为这种感觉的确是对的。

利顿·斯特雷奇正如我前面提到的，一开始我是通过他母亲认识他的，我和她都是争取妇女投票权的委员会成员。几个月后，她邀请我去吃饭，她的丈夫理查德·斯特雷奇是一位从印度退休的军官，英国对印度的统治是当时的热门话题。第一次同他们家一起吃饭实在有点让人烦心，他们儿女成群几乎数不胜数，而且从我这个没有经验的眼光看来，除了极表面上的区别，有男有女之外，他们长得都一模一样。我到时，这家人还没有到齐，然后才每隔20分钟一个接一个地到来（后来我发现其中包括利顿）。我必须仔细地环顾四周，以求确定哪位是刚到的，还是原先就来了，只不过换了他或她的位子。到晚上，我真怀疑我的神志是否还清楚，但是后来好心的朋友告诉我，事情进行得很顺利。

斯特雷奇夫人是一位精力充沛的女性，非常希望她至少有几个孩子出人头地。她有令人羡慕的文字感受力，经常向她的孩子们大声诵读扫斯的布道文，不是传播其内容（她是位自由思想者），而是给他们一种英语写作的节律感。利顿身体柔弱，以致没有被送到普通的学校去读书，她认为他很聪明，让他在很专注的气氛中被培养成为一位作家。在我看来，他的作品在当时十分有趣，令人欢快。《维多利亚名人传》出版之前，我曾听他读过这本书，后来我在监狱里又自己读，不禁大笑出

声，结果引来监狱官到我的牢房，告诉我不应忘记监狱是服刑的地方。

利顿总是显得古怪，而且越来越厉害。当他留起胡子时，他说他长了疹子，不想让朋友们看到，结果胡子一直长到老长。他打扮得十分奇特。我认识一位农民的妻子，她出租住房。她告诉我，利顿到她那里问她是否让他进去，她说：“先生，起先我想他是个流浪汉，然后我再看一眼，看出他是位绅士，只不过非常古怪。”他经常用一种尖声讲话，这有时与他所讲的内容形成滑稽的反差。有一次我同他谈话，他先是说这事不应该是文学的目标，接着又说那事不应该是文学的目标。最后我问：“利顿，那么文学的目标应该是什么呢?”他用一个字回答我：“激情”（Passion）。然而，他喜欢在人类事务中表现出一种贵族老爷的态度。我听到某个人声称“年轻人总好思考人生”，当时他在场就反驳道“我不相信人们会去思考人生，因为人生中什么也没有。”可能正是这种态度，使他不能成为一位伟大人物。

他的风格炫耀辞藻、过于浮夸，在最坏的情况下，我觉得有时同麦考莱的作品颇为相像。他对历史的真实性不感兴趣，而总是使得光和影的反差更加刺眼，使得名人的愚蠢和恶毒更加昭彰。这些指责颇严厉，但我对他的指责是完全认真的。

正是在协会当中，我开始觉察到穆尔的卓越，我还记得他宣读一篇论文，是这么开始的：“一开始存在物质，然后物质产生魔鬼，而后魔鬼产生上帝。”论文的结尾如是：首先上帝死去。然后魔鬼死去，最后留下物质正如开初一样。他宣读这篇论文的时候，他还是位大一学生，而且是卢克莱修的热情追随者。

星期日，我们的习惯总是很晚吃早餐，然后散步一整天，直到晚上用餐。这样我逐步熟悉剑桥十英里之内的所有道路和小径，还有许多远远超过十英里的道路，也是这么认识的。大体上，我在剑桥感到愉快，比较平静。但是每逢月圆之夜，我总是处于一种暂时性精神错乱的状态，在乡村附近飞快穿来穿去，当然这是由于性欲作怪，不过当时我并不知道。

在我那时之后，协会在某方面有了变化。原来在乔治·特里维廉和利顿·斯特雷奇两位会员之间长期进行着不相上下的争斗，最终利顿获得完全的胜利。从他那时起，会员之间的同性恋关系一度司空见惯，可

是我们那时候却并不知晓。

剑桥对我的一生十分重要，它使我结识许多朋友，给我思想交流的经验，而其真正的学院教育对我毫不重要。关于数学教育我已经谈过。我在大学学的哲学，后来我认为大部分是错的。以后我花费许多年逐步去掉我在大学时养成的思想习惯。我在剑桥得到的唯一具有真正价值的思想习惯是智力上的真诚。这种美德不仅在我的朋友中，而且也在我的老师中肯定存在。我不记得有任何一位老师在他的学生指出他的错误时而怀恨在心。我只记得在许多情况下，学生都表现得非常出色。有一次上流体静力学课程时，有位年轻人打断讲课说，“你是否忽略了作用在盖子上的离心力?”这位讲师一下子目瞪口呆，然后说，“我这么讲这个例子已经有20年了，可是你是对的”。在第一次大战期间，我发现甚至在剑桥，智力的真诚也有它的局限性，这对我是一大打击。而在那之前，我感到只有剑桥是地球上唯一的我可以看成家的地方。

第四章 订婚

1889年夏天，我和罗洛叔叔在他欣德黑德斜坡上的那所房子里住。有一个星期天，他带着我去做一次远足。我们从靠近费恩赫斯特的弗赖迪山下来时，他说：“这所房子已经来新人住了，我想我们要去拜访他们。”我因为害羞，不愿意跟着去，我求他无论出现了什么情况，都不要留下来吃晚饭。他说他不会，可是他还是留下来吃晚饭，而且我也很高兴他留下来。我们发现这是一个美国人的家庭，姓皮尔索尔·史密斯，家里有上了年纪的妈妈和爸爸，一位已经结婚的女儿和她的丈夫科斯特洛，还有一个在布林莫尔学院读书，回家度假的小女儿以及在贝里奥尔学院读书的儿子。父亲和母亲在他们年轻时都是福音教派的著名宣教师，但这位父亲由于与一位青年女子接吻被人家看见而引起一场丑闻，这使他失去了信仰。而母亲也因年纪太大了，难以承受这样一种令人厌倦的生活。女婿科斯特洛很聪明，是个激进派，是大伦敦政务委员会委员。我们正吃晚饭时，他刚从伦敦赶到，带来当时正在进行中的伦敦码头工人大罢工的最新消息。这次码头工人大罢工非常重要，也引起了广泛注意，因为它标志着工会运动比以前更深入到较下层的工人中去。他讲述当时所采取的措施。我张大嘴巴注意听着，感到我正在接触着现实生活。从贝里奥尔学院来的儿子说的都是漂亮的警句格言，带着一种无所不知的傲慢的无所谓态度。但我特别感兴趣的是那位在布林莫尔学院上学的女儿，她非常漂亮。正如摘自1921年5月10日的格拉斯哥《公报》中的这段话所讲的：“记得20多年前在爱丁堡的一次市民招待会或者诸如此类的聚会（是不是一次禁酒代表的招待会?）上，我见到伯特兰·罗素夫人，她是当时可以想见的最漂亮的女人之一，而且带有一种贵族式的高贵神态，尽管她出身于一个贵格会信徒的家系。出席会议的人对她都如此赞赏，以至于以一种集体的高贵的爱丁堡方式选她为晚会的女主角。”她比我过去认识的任何年轻妇女都更加解放，因为她独自横越大西洋在美国上大学。我很快发现，她是沃尔特·惠特曼的密友。她问我是否读过一本叫《埃克哈德》[注52]的德文书，偏巧我在那天早上刚读完这本书，我感到这真是一件走运的事。她和蔼可亲，使我不感到害羞，我对她真是一见钟情。那年夏天，我再没有见到他们家的任何一位。但是随后几年里，每年都有三个月，我同罗洛叔叔住在一起。每个星期天我总是走上4英里到他们家吃午饭，并一直待到吃晚饭。晚

饭之后，他们就会在树林中燃起篝火来，团团围坐唱黑人灵歌，而那时候，这种歌还没有传到英国来。美国对于我就如同对歌德一样，仿佛是充满浪漫色彩的自由天地。我发现她们家就没有我们家那一大套妨碍我的偏见，我尤其欣赏他们那种不受上流社会束缚的态度。正是在他们家里，我头一次遇到西德尼·韦布，当时他还没有结婚。

西德尼·韦布和比阿特丽斯·韦布，我同他们相识多年，有时甚至同他们合住在同一所房子里。他们是我所认识的最完美的一对夫妻，然而，他们对任何一种浪漫主义的恋爱观或婚姻观都很不喜欢，而认为婚姻是为了把本能纳入法律体制中而设计的社会组织。在他们结婚的头十年中，韦布夫人不时地提到："西德尼常说，婚姻是感情的废纸篓子。"后来情况稍有变化，他们通常邀请一对夫妇同他们共度周末，而在星期天下午，他们就一起外出做轻松的散步，西德尼陪着太太，而比阿特丽斯则陪着先生。到某一时候，西德尼就会说："我知道比阿特丽斯现在要说什么，她要说'西德尼常说，婚姻是感情的废纸篓子'。"西德尼到底真的说过这话没有就不得而知了。

西德尼还没有结婚[注53]时我就认识他了，但他那时的成就远远赶不上他们俩后来合作成就的一半。他们的合作可以说亲密无间。我总是认为，思想是她的，而具体工作是他做的。这样讲也许过于简单化，不太合适。他或许是我认识的人当中最勤奋的了。当他写一本论述地方政府的书时，他们就会给全国地方政府的官吏发出征询意见的问卷，并且告诉他们这本要出版的书，他们可以按折扣优惠买到。我把我的房子租给他们住时，送信的邮差是一位热心的社会主义者，不知道他每天投递上千封答复他们征询问卷的回信觉得为他们服务光荣，还是十分麻烦。韦布原来是政府行政部门二级公务员，由于工作极其勤奋，被晋升为一级。他颇为认真，不喜欢拿诸如政治理论之类的神圣题目来开玩笑。有一次我对他说，民主至少有一个好处，就是国会议员不能比他的选民更笨，因为要是他更笨的话，那些选他的人也就更加笨了。韦布当真动了火，悻悻地说："我可不喜欢这种论调。"

韦布夫人的兴趣比她的丈夫要广泛得多，她对于个别的人很有兴趣，而不只在他们能够派上用场的时候。她有很深的宗教气质，但并不属于任何一个被承认的正统教派。虽然作为一个社会主义者，她比较喜欢英国国教会，因为那是一个国家组织。她有8个姐妹，父亲波特白手起家，在克里米亚战争时给军队建造军营而赚得大笔财富。他是赫伯特

·斯宾塞的信徒，韦布夫人可以说是这位哲学家的教育理论的最著名的产物。说来遗憾，当年我母亲在乡下住时是她的邻居，把她形容成“交际花”，我想如果母亲能够了解韦布夫人后来的生活，她会改变她的看法的。当她对社会主义产生兴趣之后，她决定从费边社社员，特别是其中三位最杰出的人物——韦布、萧伯纳、格雷厄姆·华莱士当中挑选对象。这有点儿像帕里斯的评判[注54]，只不过男女颠倒过来，而西德尼成了相当于阿弗罗狄特的角色。

以前韦布完全靠他的收入过活，而比阿特丽斯从她的父亲那里继承了一大笔遗产。比阿特丽斯具有统治阶级的思想意识，而西德尼却没有。他们考虑到现在没有收入也足以过活，于是决定献身于研究工作以及高级传播工作，在这两方面他们都取得了惊人的成功。他们的著作应归功于他们的勤奋，而经济学院的建立则应归功于西德尼的能力。我认为要是没有比阿特丽斯自信力的支持，西德尼的能力就不会产生那样丰富的成果。有一次我问过她，她年轻时是否曾有过任何羞怯的感觉。她说：“噢!没有，如果我走进满是人的屋子里感到有点胆怯时，我就会对自己说：‘你是世界上最聪明的国家里最聪明的阶级中一个最聪明的家庭里的最聪明的成员，有什么能使你感到害怕呢。’”

虽然韦布夫人在许多极为重要的问题上和我意见相左，我还是喜欢她，钦佩她。首先，我最佩服她的是她具有极强的能力。其次，我佩服她的诚实、正直。她献身于公共事业，从来不受个人野心所左右，虽然她并不是一点野心也没有。我喜欢她是因为对她个人抱有好感的那些人来说，她是一位热情和蔼的朋友，但是我不同意她对宗教、对帝国主义的态度以及对于国家的崇拜。这最后一点是费边主义的实质，它导致韦布夫妇以及萧伯纳等人对墨索里尼和希特勒过分的宽容态度，我认为这是极不适当的，它最终也导致了他们对苏联政府极为荒唐的过分的称颂。

不过没有人始终如一，韦布夫妇也是如此。有一次我对萧伯纳提到，我似乎觉得韦布有点缺乏仁爱的同情心。萧伯纳回答道：“不，你大错特错了。有一次我和韦布在荷兰，在电车上从一个口袋里拿饼干吃，几个警察把一个戴手铐的罪犯也押上这辆电车。其他所有乘客都感到害怕，缩在一旁，可是韦布却走向犯人，把饼干给他吃。”每当我对韦布或萧伯纳批评过苛时，我就想起了这个故事。

韦布夫妇也有他们所憎恨的人，他们憎恶威尔斯，因为他攻击韦布夫人的维多利亚时代的刻板的道德观念，也因为他试图推翻韦布对费边社的统治。他们老早就憎恨拉姆齐·麦克唐纳，我所听到他们夫妇对麦克唐纳最客气的话是，在英国工党首次组阁时，韦布夫人曾说，他是一位很好的替补领袖。[注55]

韦布夫妇的政治经历是非常奇特的。一开始他们同保守党合作，因为韦布夫人很高兴阿瑟·鲍尔弗愿意给教会学校拨更多的公款。而当保守党在1906年下台时，韦布夫妇做出一些努力想跟自由党合作，没有取得成果。但他们最终感到，作为社会主义者，可能在工党里觉得更自在些，所以他们的晚年都是工党的忠实党员了。

多年以来，韦布夫人习惯于节制饮食，其动机部分是出于卫生，部分是出于宗教。她总是不吃早饭，晚饭也吃得极少，只有午饭是丰盛的。她几乎总是和许多名人一起用午餐，但是，她总是饥饿难耐，以致一宣布用餐，她就跑在所有朋友的前面开始吃起来。然而，她还是相信，饥饿能使她更有精神。有一次她告诉我，饥饿使得她看到精美的幻景。我回答道："是的，假如你吃得太少，你就看到幻景（未卜先知）；假如你要喝得太多，你就看到蛇（发酒疯）。"恐怕她会认为讲这话是不可原谅的轻率。韦布不具有他夫人在宗教方面的气质，但是也不对宗教抱有敌意，尽管这有时使他感到为难。我和他们一起住在诺曼底的一家旅馆中时，她早上通常待在楼上不下来，因为她受不了看着我们吃早餐的那种难受劲。不过，西德尼总是下楼来取面包卷和咖啡。第一天早上，韦布夫人让侍女送个字条，"我们没有西德尼早饭用的黄油了。"她用"我们"让他们的朋友很开心。

他们俩从根本上都不赞成民主，他们都把民主看成是政治家欺骗和恐吓人民群众的方法。韦布夫人关于政府概念的来源，我从她向我重复她父亲对股东会议的描述而认识到的，即经理的公认的职能是使股东各安其位，她对于政府与选举团的关系大致抱有同样的观点。

她父亲事业上的种种故事并没有使她对伟大人物产生任何过分的尊重。其父在克里米亚半岛替法国军队建造了冬季营房之后，便到巴黎去收款。在建筑这些营房的过程中，他几乎花掉了他的全部资本，因此，收账对他就变得十分重要。虽然巴黎的每个人都认这笔账，可是支票却总也到不了手。最后，他碰到了布拉西勋爵，也是为办同样的事到巴黎

来。当波特先生讲述他的困境之后，布拉西勋爵笑他说：“亲爱的朋友，你不懂得窍门。你必须送给部长50英镑，再送给他的每一个下属5英镑。”波特先生照办了，第二天就拿到了支票。

西德尼耍起阴谋诡计毫不犹豫，虽然有些人认为这样做是不道德的。举例说，他曾经告诉我，如果他想在一个委员会通过某些决议而大多数人却持反对意见，他就会起草一个决议案，其中有争议的地方出现两次。他就会在第一次出现的时候进行长时间的辩论，然后却大方地做出让步，这样他得出结论，十有九次，没有人注意到，在同一个决议中，后面还会出现同样的观点。

韦布夫妇为英国的社会主义奠定思想基础做了大量的工作。他们所起的作用多多少少类似于以前边沁派对激进分子所起的作用。韦布夫妇和边沁派都具有某种干巴巴和冷酷无情的特点，他们都相信，最好把情绪放到废纸篓里去。可是边沁派也好，韦布夫妇也好，都把他们的学说，教给那些热心的追随者。边沁与罗伯特·欧文都能产生出智力正常的后代，同样，韦布夫妇与凯尔·哈迪也是如此。我们不能要求任何人在各个方面都增加人类的价值，能在某些方面有所成就就已经不错了。韦布夫妇通过这种试验，要是没有他们，英国工党无疑会比现在更加粗野、更加没有组织。他们的衣钵已经传给韦布夫人的外甥斯塔福德·克里普斯爵士，但是，我怀疑对于他们来说，英国的民主制度是否像我们刚刚经历过的艰难岁月那样，以同样的坚忍不拔继续下去。

我在家里提到我遇到西德尼·韦布时，祖母回答我说，她有一次在里士满听过他讲演。她说他“不完全是……”，我追问道：“不完全是什么?”她最后终于回答说：“他在精神和举止上不完全是个绅士。”

我在皮尔索尔·史密斯家就不受这类事情打扰，我在他们家感到很愉快，侃侃而谈，一点儿也不胆怯。他们会想方设法让我畅谈，而且还使我觉得自己挺聪明。我在他们家碰到过一些有趣的人物，比如说威廉·詹姆士。洛根·皮尔索尔·史密斯用90年代的文化——福楼拜，沃尔特·佩特[注56]等人来教导我。他给我制定写好文章的规则，诸如“每隔四个字就要加一个逗点，除了在一个句子的开头，不要使用and（和）”。我学会了像沃尔特·佩特行文的格式，造出满是括号的句子。我学会了正确谈论马奈、莫奈和德加的绘画，他们在当时就像稍后的马蒂斯和毕加索那么出名。

洛根·皮尔索尔·史密斯比我大7岁，他给了我许多道德上的规劝。他正处于从费城的贵格派的伦理观到拉丁区的波希米亚[注57]的伦理观的过渡状态。他在政治上是个社会主义者，是被费边社创始人之一格雷厄姆·华莱士改变信仰的，可是华莱士本人后来却转变为自由党人。洛根试图把贵格派的博爱实践适应社会主义的信条。在性道德方面，他当时是主张极端禁欲主义的，事实上几乎接近摩尼教。不过在宗教上他是个不可知论者，他希望敦促自由思想的年轻人保持高标准的律己与自我克制。为达到这个目标，他创立了一个他幽默地称为的“道学家协会”，我也加入了这个协会，而且遵守其规则多年。[注58]

年复一年韶光流逝，我越来越热爱他们家那个待字闺中的女儿艾丽丝。艾丽丝比她的哥哥洛根更客气，比她的姐姐科斯特洛夫人更有责任感。我觉得她似乎具有所有的我在彭布罗克邸园中体验过、现在仍然珍爱的单纯的亲切态度，但却没有那种一本正经和偏见。我不知道她能否等我长大而一直不嫁，因为她长我5岁。这似乎有点儿不般配，但是我的决心越来越大，假如她等着我的话，那我就会向她求婚。我记得有一次我同她和她的哥哥一起驱车去莱思山去拜访沃恩·威廉斯法官，他的夫人带着伊丽莎白时代的皱领，而且在其他方面也令人惊奇。在路上，他们先诱我说出我相信一见钟情，接着拿我开玩笑，说我多愁善感。我深感受到伤害，因为我还不到解释我为什么这样相信的时候。我意识到，她不是我祖母说的淑女，但是我认为她很像简·奥斯汀笔下的伊丽莎白·贝内特[注59]，我想我在这种看法中，意识到某种令人愉快的心胸开阔的感受。

1893年5月我成年了，从这时起，我和艾丽丝的关系就越过了保持一定距离的爱慕之情。一个月后，我获得数学优等考试一等及格第七名，并且取得法律和经济上的独立。艾丽丝和她的一位表兄到剑桥来，我有了比以前更多的机会与她畅谈。暑假期间，她又和那位表兄一起来，他表兄走了以后，我留她待了一个白天，我们一起到河边去，讨论离婚问题，而她比我更赞成离婚。在理论上，她是自由恋爱的拥护者，这方面我认为她值得钦佩，尽管事实上我自己的观点还要严格些。然而，我发现她对她的姐姐抛弃丈夫而去爱那个艺术批评家贝伦森深感羞耻，这使我有点儿困惑。确实，直到我们结婚之后，她才答应去认识贝伦森。她第二次来剑桥看我使我异常兴奋，从此开始和她经常通信。我已不再去哈斯勒米尔度夏了，因为祖母、阿加莎姑姑和罗洛叔叔的第二个妻子合不来。但就在那年的9月13日，我去弗赖迪山游览两天。天气

温暖，阳光灿烂，没有一丝风。清晨，山谷里云雾缭绕。我记得洛根嘲笑过雪莱说“金色的雾”，而我就以此打趣洛根，那天清晨的确有过金色的雾，不过是在他醒来之前。而我起得很早，因为已经约好早餐前要和艾丽丝散步。我们在一个小山岗上的山毛榉树林中坐下来，那地方异乎寻常的美丽，看起来像早期哥特式教堂一样。我们通过四面八方树干的间隙向远处眺望。那天早上空气新鲜，朝露似闪，使我想到或许人生是会有幸福的。我们坐在树林中时，羞涩使我除了稍加试探之外再没有什么表示。只是在早餐后，我终于带着无限踌躇和惊恐，按当时的习惯，试探着明确向她求婚。她既没有接受，也没有拒绝。我没有试着去吻她，甚至没有想去握她的手。我们同意继续交往、通信，让时间去决定是否结婚。所有这些都是在户外发生的，等我们进屋去用午餐时，她见到了一封亨利·索姆赛特夫人的来信，邀请她去芝加哥世界博览会帮助宣传禁酒，而当时认为，在美国这种美德还是很不够的。艾丽丝从她母亲那里继承了一种全面禁酒的热忱信念，接到这个邀请后她非常得意，于是兴高采烈地把信念给我听，并热情地接受了这个邀请。这使我觉得自己似乎无足轻重，因为这意味着她要离开几个月，也可能是一段有趣生涯的开始。

我回家后，把发生的事告诉我的家人，他们的反应完全是陈规老套。他们说她不是一位淑女，是婴儿拐卖者，是下层社会的女冒险家，是利用我没经验占便宜的女阴谋家，是没有任何美好感情的女人，是我永久要为她的粗俗而蒙羞的女人。但是我有从父亲那里继承的大约两万英镑的财产，我不在意人们说什么。亲戚关系变得非常紧张，直到我结婚以后仍然如此。

在此期间，我保有着一本秘密的日记，非常小心地隐藏起来不让任何人看见。在这本日记中，我记录了我与祖母关于艾丽丝的谈话和我对她们的感情。那以后不久，我发现了父亲的一本日记，其中一部分是用速记记下来的（显然是为了不让别人看）。我发现他向母亲求婚时的年纪，正和我向艾丽丝求婚时的年纪一样，祖母对他讲的话几乎和她对我讲的完全一样，而他在日记中记录下他的反应和我在我的日记中记录下的几乎完全相同。这给我一种神秘的感觉，好像我过的不是我自己的生活，而是我父亲的生活的翻版，它使我产生了一种对遗传的迷信信仰的倾向[注60]。

尽管我深深地坠入爱河，但我却没有任何肉欲。确实，当有一天夜

里我做了性爱的梦，而且在梦中，我的爱不是纯粹精神上的爱慕，这使我感到我的爱情被亵渎了。然而渐渐地，自然本性开始在性爱中居于主导地位。

下一件重要的事情是在1894年1月4日，在那天我从里士满到格罗夫纳路44号艾丽丝的父母家去拜访她。那是一个风雪交加的日子，整个伦敦都埋在厚达6英寸的雪里，我得从沃克斯霍尔跋涉前去。这场雪带来一种奇异的与世隔绝的效果，使伦敦静谧得几乎像一个独处的山峰。就是这次见面，我第一次吻了艾丽丝。我在这方面唯一一次经验就是在前面一章提到的和那个女佣接吻，我没有想到吻一个我所爱的女人会是多么令人心醉神迷，虽然她仍然说她还没有决定是否嫁给我。除了吃饭时间之外，我们这一整天都在亲吻，从早到晚几乎没说一句话，只是其间我曾高声朗诵《灵中之灵》这首诗[注61]。那天我到家很晚，在风雪中从车站走了一英里半的路程，疲惫不堪却欣喜若狂。

我在剑桥的下一个学期中，艾丽丝的感情交替变化。有时，她似乎急切地要嫁给我，而另一些时候，却决心保持她的自由。在这期间，我得努力读书，因为我正在进行一年的道德科学第二部分的荣誉学位考试。然而，我从来没有发觉，爱情不管是顺利成功，还是别别扭扭，对我集中精力有丝毫的影响。复活节到来之时，我先是随着莫德姨妈去罗马，去和我的舅舅阁下住在一起。从那儿，我去了巴黎，洛根在那儿有一套房子，他的母亲和艾丽丝都住得很近。这是我头一次见识到美国学艺术的学生在巴黎的生活。在我看来，所有这一切似乎都自由而欢快。我记得有一个舞会，在这个舞会上，艾丽丝穿着罗杰·弗莱设计的衣服。我还记得，他们多次想带我去卢森堡公园看印象派的画，以此对我灌输文化而未获成功。我记得入夜在靠近枫丹白露的塞纳河泛舟，艾丽丝与我并肩而坐，而洛根整晚都用他那毫无拘束的聪明，不停地高谈阔论。我回到剑桥时，詹姆斯·沃德严肃地对我说，不该把最后一个假期都消磨在欧洲大陆上，应该认真读书才对。然而，我并没有认真听他的话，我考得了优等第一名。

大约在我结束优等学位考试时，艾丽丝明确地答应和我订婚。对这件事，我的家人一直就是反对的，而现在，他们开始感觉到非要采取一些激烈的行动不可。他们没有权力控制我的行动，他们对于艾丽丝性格的指责当然还是毫无效果，尽管如此，他们还是找到了一个武器，这个武器几乎使他们获得胜利。我们的老家庭医生，一个蓄着山羊胡子的严

肃的苏格兰人，开始告诉我我早已隐隐约约怀疑的家族史的所有事情来：我的威廉叔叔是怎么疯的，我的阿加莎姑姑的婚约是怎样因她疯狂的妄念而破裂的，我的父亲又是如何饱受癫痫之苦的（自从一些医学权威告诉我此病的症状后，我怀疑这是否是一个正确的诊断）。在那时，认为自己很科学的那些人对于遗传都多少持有几分迷信的态度，当然，没人知道精神疾病在多大程度上是不良环境和愚昧的道德教育的结果。我开始感觉到，好像我注定了要有种黯淡的命运似的。我读易卜生的《群鬼》和比昂松的《库尔特家的遗传》。艾丽丝有一个叔叔，他非常古怪。我的家人强调这些事实，直到他们快要把我逼疯时，就说服我们遵循最佳的医学建议，看看如果我们结婚，我们的孩子是否可能精神不正常。这种最佳的医学意见，是由我们的家庭医生事先交代过，而家庭医生又是由我们的家人事先交代过。这种意见正式宣告：从遗传的观点看，我们不应该要孩子。在里士满那位家庭医生的家里接受了这个裁定之后，我和艾丽丝就在里士满的草地上踱来踱去，讨论这件事。我主张解除婚约，我相信医生所说的，并且很想要孩子。艾丽丝说她不特别想要孩子，她宁愿结婚而避免生育。在大约半小时的讨论后，我转而同意她的观点。于是我们宣布了我们愿意结婚，但是不要孩子。节制生育在那时被看成极可怕的行为，而现在只有罗马天主教才这样认为。我的家人和这个家庭医生气得扯头发。这个家庭医生郑重地向我指出，作为他行医经验的结果，他知道使用避孕药物，几乎没有例外地会严重损害健康。家人也暗示，正是使用避孕药物使父亲得了癫痫病，由此产生了一种叹气、流泪、呻吟以及病态的恐惧的浓重气氛，叫人喘不过气来。父亲得过癫痫病，姑姑是妄想病人，叔叔是疯子，这些发现使我极为惊骇，因为在那时，人们对于精神疾病的遗传都很迷信。在此之前，我觉察到诸如此类的事，但并不确切知道实情。1893年7月21日（我后来才知道是艾丽丝的生日），我梦见我妈妈没有死而是疯了，在这种情况下，我感到我不应该结婚，而当我听说这些事实之后，我很难摆脱恐惧感，正像下面我的一些反思所显示的。这些日记我一直没让任何人看过，甚至当时也没给艾丽丝看，她也只是到很久之后才见到。

7月20—21日（1894年），午夜。今夜是我梦见艾丽丝的一周年，也是她的生日，真是奇异的巧合。要是再加上我的梦已成真的事实，这种巧合确实非常强烈地影响着我的想象。我总是很迷信，而快乐时就使我更加迷信。如此彻底地被一个人吸引是可怕的。除了与她有关系的事

以外，没什么事我觉得有价值。即使是我自己的事业，我对美德的追求，我的智能（我现有的），我拥有的或者我希望拥有的一切，我只把它当成献给她的礼物，表明我对她的爱情的珍视是多么难以形容。而我是快乐的，非凡的快乐。尤其是，我仍然能说，感谢上帝，我的热情里没有肉欲。但就在我最快乐的时候，就在快乐最纯洁的时候，它好像超越了它自身而突然堕入失落的恐怖中——舍弃建立在如此纤弱和不稳定基础上的爱情是何等的容易!在她生日那天我做的梦，我随后发现我的家人像在那个梦中那样欺骗我，他们郑重地、反复地警告，一个接一个逐渐发现形成了我大多数家人的生活的无望和无法减轻的悲剧，最重要的是那像命运一样笼罩于彭布罗克邸园上永久的阴霾，虽然我要抗争，但每当我到达那里，它便侵入到我灵魂的最深处，攫取我所有的快乐，甚至是来自艾丽丝的爱情的快乐。所有这一切，和对遗传的恐惧结合在一起，沉重地压在我的心头。他们让我感到好像是一种家族的厄运，我徒劳地与之抗争，要逃到那在别人看来是自然的、与生俱来的权力的自由中去。最糟的是，这种恐怖，必然也将艾丽丝卷了进去，我感到黑暗像是我与生俱来的因素，一场残酷的命运在强迫着我，不让我获得光明，还把她拽过来和我一起坠入那我已部分地浮出的深渊。我说不出命运会突然袭击我们，还是慢慢折磨我们，耗尽我们的精力，毁灭我们的爱情。但我却害怕家庭的恶鬼作祟，它似乎用阴湿的无形的手在抓我，以报复我对它阴暗传统的背弃。

所有这些感觉当然都是愚蠢的，只是因为吃了巧克力点心再加上熬夜。但这些感觉完完全全是实实在在的，并且毫不掩饰地以巨大的威力来攻击我。我必须在相当一段时间里，避免看到我的家人和彭布罗克邸园，尽管这肯定令他们感到痛苦，否则的话，我真的要害怕我是否会疯了。彭布罗克对我来说像一个魔鬼出没的家族魔窟——特别是我新近从安德生医生那里听来的所有观点。感谢上帝，这里的一切还是光明和健康，特别是艾丽丝。同时，只要我能忘掉彭布罗克邸园和传给我的可怕的遗传，我就没有凶兆的预感，有的只是纯粹的相互爱的快乐。这种快乐是如此伟大，如此神圣，以致我至今还在奇怪，在这个被人们损坏的世界上，这样的欢乐如何能存在。但是，我希望我能知道，爱情最终能带给她幸福，而不是进一步地去教她人生是多么可怕，人生包含多么深的苦难。可叹的是，它已经开始去教她了。

那个时候产生的恐惧在潜意识里一直不停地打扰我，从那时开始，而不是在那之前，我很容易做吓人的噩梦。在梦中，我梦见我被谋杀，

通常是被一个疯人所谋杀。我大声尖叫，有一次，在惊醒之前，我险些扼死我的妻子，还以为我那是为了抵御谋杀的攻击而进行的自卫呢!

许多年来，同样的恐惧使我避免所有深挚的情感和加进轻松气氛的理智生活。幸福的婚姻渐渐给了我精神上的稳定。在后来的日子里，当我经历新的感情风波时，我发现，我能保持头脑清醒，这就驱散了意识中对疯狂的恐惧，但无意识的恐惧依然无法排除。

我和艾丽丝找到了另外一名医生之后，我们该怎么办就不再像过去那样犹豫不决了。医生轻松地向我们保证，他多年来一直用避孕药物，没有任何不良后果，没什么可害怕的。他还说如果不结婚才傻呢!我们不顾两代家人震惊的感情，决定继续向前走下去。事实上，结婚两年后，我们渐渐得出一个结论，那就是我们咨询的那些医学权威，尽管他们显然的确都是医学权威，但他们所讲的全是一派胡言。于是，我们决定，如果可能我们就要孩子，但艾丽丝后来被证明不能生育，于是以前的大惊小怪，完全是庸人自扰。

这场喧闹结束之后，我去弗赖迪山和艾丽丝的家人住在一起。在那里，我着手写一篇研究员资格论文，以非欧几何为题。我的家人几乎每天都给我写信，谈论“你现在过着的生活”，对我来说很明显，如果我让他们得逞的话，他们要把我变成疯子，而且我正从艾丽丝那儿获得了精神上的健康，我们越来越亲密了。

然而，我的家人并没有就此罢休，那年8月，他们通过当时我们驻巴黎的大使达弗林勋爵，给我安排了一个名誉随员的职位。我不愿意接受，但祖母说，她将不久于人世，我有义务让她看到，分离能否减少我的迷恋。我不想在她行将辞世时感到懊悔，所以同意去巴黎至少待3个月，条件是如果那不能对我的感情产生什么影响，我的家人将不再极力地反对我的婚姻。然而，我的外交生涯是短暂的，没有光彩的。我厌恶这份工作，我厌恶那些人，厌恶那种犬儒主义的气氛，厌恶与艾丽丝分别。我的哥哥跑来看我，当时我并不知道，他是应我的家人之请来的，为的是对局势做出判断。他强烈支持我，站在我一边。而当3个月一过，也就是11月17日，我就离开巴黎这不愉快的地方，回到艾丽丝身边了。然而，我得首先和她讲和，因为她嫉妒起她的姐姐来了。我在巴黎的后一段时期，多次见到她的姐姐。必须说明的是，我们只需大约十分钟左右就讲和了。

在巴黎期间，我所获得的唯一有永久价值的东西就是乔纳森·斯特奇斯[注62]的友谊，我对他充满强烈的情感。他去世后很多年，我去赖伊的亨利·詹姆斯故居参观，那时，故居作为一家博物馆保留下来。我在那儿突然间看见斯特奇斯的肖像挂在墙上，它使我如此震惊以致这家博物馆还有别的什么我都不记得了。他是个跛子，敏感，善于文学，属于那种所谓美国贵族（他是J．P．摩根的外甥）。他是个非常诙谐的人，有一次我带他去三一学院校友园，他说："噢!对了，就是在这里，乔治·艾略特对F．W．H．迈尔斯[注63]说，上帝不存在，但我们必须为善。迈尔斯则说，上帝存在，而我们无须为善。"我在巴黎期间，时常见到他，这奠定了我们友谊的基础，一直持续到他去世。

书　信

我亲爱的伯蒂：

我一直想给你写信，告诉你我的剑桥之行是多么快乐，但我在此定居，却碰上一个倒霉的时候!这都怪这讨厌的新规定。因为想要在固定的范围内弄几个房间实在太难了，而我又太自傲，不肯这样快就承认自己没有办法。于是最终我在拉丁区安顿下来，住在七层楼上。我觉得我心中充满了精神上的得意，这大大补偿了我所遇到的烦扰而有余，感到自己比周围的人过得舒服真是惬意!昨天我遇到一个朋友，他就住在河对面，生活安逸极了，而我还是感到比他优越得多。当我给我的导师写信时，我很担心他在回信时会给我寄一件粗毛衬衣[注64]。你试没试过去遵守戒律?我不说坏话，因为我也没人去讲，尽管我想到了我的女房东。那天我搬到这里来时，我身体状况如此之差以致除了吃面包和读少量有趣的新闻外，什么也干不了。

我已经开始写一本小说，但你可以放心，它不是宗教的，一两年之内，它还不会被出版商退稿吧!

和你分别后，来这里的旅行是最有趣的。在汽船上，我们像快乐的英国人那样，并排坐着互相对视。有一对年轻的夫妇，他们引人注目，好像对青年人提出警告、给出教训。男的满脸困惑，没有胡须，而女的软弱无力，没精打采，还有一个婴儿。这位丈夫把妻子安置在一个扶手椅中，自己抱着婴儿踱来踱去。然后他站了很久，凝视着海平面，好像要对它发问。但是，他妻子和婴儿的忧郁和不适很快便中止了他的沉

思。这对青年人是怎样的一种警告啊!我也会处于他的位置的!

我希望你参加辩论，以证明上流阶层人士是没有知识的——如此广泛的概括太令人刺激了——这样我们可说的就太多了。

我希望你愿意参加我们的协会，果真如此，把我当成你们的指导者吧，我会给你设置很好的苦修课的，而那以后，我肯定会听取你的悔罪——因为你肯定会违反一些规则纪律——你的完整人格会出现一些缝隙。

如见到谢尔顿·艾莫斯的话，请转达我的问候。

你的永远的
洛根·皮尔索尔·史密斯
1891年10月25日
巴黎 索默洛尔路15号

亲爱的伯蒂：

现附上规则总纲，不久我们要开一次协会会议把它们确定下来。例如第一章规则，你最好固定一定数目的金额，然后保持下去。从你寄给我的报告得知，你好像只是靠吃鸡蛋和饭食过活——我应该劝你最好偶尔也去吃正餐。其次，在学院里，一个人应该多多少少有些娱乐——但不应把它算在食宿之内。又如第四条规则——我要说的是，在学院里，或许还是不做太多的社会工作为好。

你所说的关于一个人改变忘我习惯的话，真是太正确又太可怕了——它触动了我的心——一个人一旦形成一种习惯后就没有烦扰，我会给教主写信谈这件事。

当然，你应该把你自己看成协会成员，你应该向我忏悔，而我会回信给你一些最好的精神上的忠告。你必须吸收其他的成员加入，我们期待三一学院有一半的人加入我们的协会。

我现在生活平静得像牡蛎，我发现，一个人将他自己暂时从所有的社会羁绊中解脱出来到处看看，是件很愉快的事，而这里又有这么多可看的!

你的永远的
洛根·皮尔索尔·史密斯
1891年11月
巴黎 索默洛尔路15号

以下是洛根·皮尔索尔·史密斯为“道学家协会”撰写的规则：座右铭：不要让任何人知道你是一个道学者。

1．以不引人注意的方式自制，不要谈及你的经济情况。

2．避免一切对他人无益的和恶意的批评。[注65]

3．保持你的社交仪表——外衣刷净、鞋带系紧。

4．避免结交富人，避免参加奢华的宴会——所有那些不把他自己的财产当作一种责任的人。

5．不要做一个庸俗之人!不要错过任何一个欣赏音乐、绘画或演出的机会。

6．通过你的技巧，在这些事情中，总是让其他人尽可能多地受惠。

7．尽你所能去扩展协会。

特别规则：

1．每周食宿费不超过两英镑。

2．在衣服与娱乐方面严格控制支出。

3．如果你的收入超过你的生活必需，至少将它的十分之一用于慈善捐款。

4．每周用一个晚上或相当的时间为劳动阶级做社会工作或访问病人。

5．每周用一定的时间去反省检查。

6．除非出于健康目的，完全戒除高酒精饮料。

7．每天实行一些轻微的自我克制，例如按时起床，喝茶时不用糕点，早餐不用黄油，晚餐后不喝咖啡。

8．严格执行医生规定的或自己良知赞许的饮食和运动规则。

9．每天读一些公认为优秀的诗作或宗教书籍，至少半小时。

10．每隔一天用半个小时或每周用一个半小时，复习已学过的知识——复习科学的或经典的著作。

11．按时践约，不要应允或承诺你不可能履行的约定。

道学头[注66]或副道学头被赋予暂时的或永久的免除会员执行这些规则中任何一条的权力，如果他认为这样做合适。

忽视这些规定及座右铭者，应向道学头或副道学头坦白承认，如果他们认为必要，可以安排一项悔罪的惩戒。

建议的悔罪惩戒：

进行一次例行的礼节性拜访。

写一封礼节性的信。

读一些诗或散文。

将英语译成其他语言。

整理你的房间。

款待一个你厌烦的人。

（粗毛衬衣可通过申请由道学头处得到。）

我亲爱的伯蒂：

我想你已经成为一位出色的道学家协会成员，而你有足够的小过失令人关注。然而，你花12英镑6先令买一只手杖，还是令我十分震惊。这里似乎有一种罪恶的味道在内。我想应该以2英镑6先令为限，而如果剑桥的道德水准不比牛津高出许多的话，我认为你的12英镑6先令的手杖也不应该由你保有太久。

对于烟草和海泡石做的烟斗我一无所知，所以我不能追随你到这个奢华的领域。关于这件事，我得去问问抽烟斗的人，那么，我想你最好还是在惩戒表里选一条来自处吧!以后，如果你继续犯下罪行，我会变得更加严厉。

我发现严格修养，坚持道学气，一如所有卓越的形式一样，比我想象的要困难得多——顺便说起——让我告诉你，如果一个人只简单地认为他已经读了半个小时的书，他很可能只读了一刻钟。人的本性，至少就我的本性而言，在衡量自身时，一定总是往好处想。

但这是不行的，正像那条每周一个半小时的规则不需用在你的身上——但你应该去听音乐会，除非你太忙。至于慈善捐款——这种慈善事业多得数不过来——但你为什么不省下慈善捐款来用作道学家协会的基金呢?如果这样，我们以后开会时，就可以决定用这笔钱干什么。当我们聚在一起时，互相比较各自的经历，将是最有意思的事情了。然而，我担心它会引发从悲观角度的反思来。

我的导师——首席道学先生，已经使我失望——如果这不算是说人坏话的话。我逐渐怀疑他自己已在执行规则方面陷入困境，这真是非常可怕的。

我独自一人住在这里心满意足。每当一个人来到巴黎，他就承接了如此丰厚的传统和文明!三四个世纪的智能与品味的成就——谁在巴黎谁就能够享用。一开始我感到迷惑，逡巡不前，怀念英国。但现在，我已经完完全全地爱上巴黎了。

等你收集了更多的罪恶时，一定再给我写信，并告诉我是否因畏惧惩戒而促使你一心向善，像我这样天性怯懦的人的确就是如此。

你的永远的
洛根·皮尔索尔·史密斯
1891年12月3日
巴黎 索默勒尔路15号

我亲爱的伯蒂：

我刚刚又把你的来信读了一遍，看看是否能找到一个借口对你施加惩戒。由于今天下午弄伤了脚，心绪很坏。但我不是把穿着大礼服也看成罪恶的那种人——如果穿着合适的话。不过，请等一下——你是否肯定你告诉过我，如你所说，为了铲除我的怀疑主义，你读过什么东西——在你心里是否一点儿都没有违反座右铭第1条的念头?如果经过严格的自我检查之后你发现有的话，我认为你最好把去年夏天你已部分领会过的《西风颂》学完。

以上我是以你导师的身份写的。但是作为你的朋友，你在讲你纵容自己犯“不被规则禁戒的所有的恶习”时的平静态度，使我大为震惊和惊恐。我无须指出，这种不被我们规则禁戒的恶习如此之多：从赌纸牌到咬指甲——我想我不该相信，你已经沉溺在所有这些恶习中。我想你一定指的是你读了布朗宁的大量作品吧!

我现在生活得十分平静与满足，每天我用一定的时间致力于用规则和道德来丰富英语语言。其余时间，我沉思着艺术与文学中所表现的人的心灵。我当然渴望着那个时刻——无疑那个时刻一定会到来的——那个时候我会听到我的名字被人人传诵着，看到我的名字被所有的报纸拼错。同时，轻信的美国女士们把我当作诗人接待，我也为此感到心满意足。

作为一名小说家或《明星》所说的“虚构故事作家”，我立下目标要在自己的故事中，把真理和道德巧妙地结合起来。“爱神丘比特与他的所有的荡妇的诱惑”，我也希望描述一些两性之间无休止的争斗的事件。美国的那些假道学先生会说什么呢?我不在乎。

好了，像这样详述我珍爱的自我真是乐事吧!

我设想你“正处在开端”——一个人希望用庄严的风格——开端的另一个说法——书写，就会这样说，这样再提到我的道德导师的品格时，我会用一些警句使这封信有味道。如果我能够找到一个既真实又新鲜的句子——但我想不出任何一个——真理总是如此平凡——那就是为什么悖论总比真理有如此大的吸引力的缘故。

你的永远的
洛根·皮尔索尔·史密斯
1892年1月11日
巴黎 索默勒尔路15号

亲爱的伯蒂：

我认为应该准许那些有节制的饮酒者加入道学者协会，如果他们在其他方面还令人满意的话。好人是如此之少。但所有这些问题，我们相聚时必须认真讨论。我想，我们在复活节那个星期的某个时候要去哈斯勒米尔的，我希望届时你能抽几天空儿去那儿看我们，不过等我回到英国，我会再给你写信的。看到我的地址，你就会知道我又迁居了。最终，我落户在一个由我自己布置的小单元里。我现在在巴黎的波希米亚聚集区，一个最迷人的地方，居住在这里的都是法国看守人和美国、英国学艺术的学生、青年男女们，他们过着简朴、文雅的生活，穿着都很随便。我每周两英镑的生活费在这里都显得过分奢侈。人们的目光从来不注意干净的亚麻布衬衫和新衣服。你真想象不出这里有多么可爱——人人都年轻、贫穷、聪明而且勤奋工作。

刚到这里时，我认识了一些住在河对面的上流社会的人物，常常和他们喝茶、谈天，但他们的生活看起来是如此空虚，头脑是如此弃置不用，毫无见识，以致我一接触他们就厌烦得头疼。只要想试的话，人们会把自己变成多么迟钝和愚昧啊!

你的永远的
洛根·皮尔索尔·史密斯
1892年3月19日
巴黎 大茅舍路14号

在剑桥好吗?伯蒂，我希望我能顺道去看你——只是你见了我会大吃一惊，我把头发剃光像一只鸡蛋，衣衫褴褛，独自隐居在福恩赫斯特。我独自住在那里的科斯特罗小屋[注67]里。斯蒂芬给我写信，要我给《剑桥观察者》[注68]写点儿东西，我相信我鬼迷心窍，就应允了。我匆匆忙忙写了一篇论亨利·詹姆斯的文章，但当我昨晚寄出之后，忽然觉得这篇文章写得真是太蠢太坏了，但愿这位好人不要发表它。

他寄给我的《剑桥观察者》上真有好文章，我非常惊讶——这个刊物的确应该受到鼓励，只不过我不同意它对不贞的狂热——它嘲讽弥尔顿所谓“贤明而严肃的童贞教条”。英国人想当法国人是危险的，他们永远也抓不住要点——“重音”。一个法国人，如果他错了，别人就会说那是由于像他们所说的“一时的疏忽”——或者由于心不在焉。而对英国人来说，那就要严肃得多，认为是有意的了。不，一种文明必须以创立和养育它的人所定下的感情的路线和方式为主而发展下去。我是参观“新英国艺术俱乐部”时感到这点的。那儿有一些优美的东西，但大体来说却与现实艺术——法国艺术——有着渊源关系，就像一次教会会议与现实社会运动有关系一样。

请告之西克尔和他的朋友，以埃克塞特会堂的热情与谴责传播一种不贞的福音，将使我们已经生活在其中的阴霾更加厚重。

我将在英国停留更长的一段时问——你何时放假，准备去哪儿?

你的洛根·皮尔索尔·史密斯
1892年11月24日
哈斯勒米尔
弗赖迪山

我亲爱的伯蒂：

我很抱歉，马斯格雷夫和我不能到里士满来，我在伦敦只停留了很短的时间。如果我回来的话，我希望复活节能回来，巴黎会倾其所有来欢迎我。我抵达时，就已经生活在这令人愉快而又可怕的地方的诱惑之中，因为在许多方面，它是很可怕的，至少我居住的巴黎的这块地方是这样。或许这是巴黎自身的弱点，或许事实是住在这一地区的人们没有

俗套和伪装，或者也许——我乐于相信——艺术家们的生活几乎总是带有悲剧色彩的——或者至少不缺乏悲剧的因素——使我对这里的生活同时产生厌恶感和优雅感。请想一想，就在今天早晨，我发现我在这里认识的一个女孩疯了。她来见过我，乞求我帮她写一本书，抨击法国的不道德。现在，我正在等我请的医生，看我们是否要把她关起来。至于谈到“道德”——不论在女人还是男人中间，你都可以发现许多其他事情。还有一天，我在斯塔德的画室遇到戴维斯家年轻一代中的一位——看到另一个优秀的年轻的英国人来巴黎生活，我的心不免有些沉重，但我想他能够照顾好自己。

但是我不应该过分咒骂巴黎了，因为归根结底，这些，或许就因为这些，巴黎才无比的有趣。这里赢输的赌注都很大，而人人都在赌。

你的洛根·皮尔索尔·史密斯
1893年2月14日
巴黎 大茅舍路14号

我亲爱的伯蒂：

我猜想你正在剑桥观察一年中树叶变黄的季节，沉迷于与这个季节相应的情怀之中。我仍不情愿地待在伦敦，看来现在还没有离去的打算。我曾试图喜爱伦敦，因为它满是污垢的魅力至今还没有被适当地谈论过——魅力它确实是有的——但我已决定，如果我对伦敦是恨而不是爱的话，那一定来自我的灵感，因为出于文学的目的，恨是一个极好的主题。所有的法国写实主义都植根于对人生的恨。按照哈罗德·乔基姆粗鲁但却真实的说法，如此的悲观主义必须多少要以乐观主义为基础。“无光不成影”，伦敦可能成为什么的光辉梦想，巴黎已经有过了，在很小的程度上有过——使得现在的伦敦似乎是不光彩的与黑暗的。以后，我曾稍微接触了文学圈子——不是最好的文学圈子，只是伦敦无足轻重的小说家、诗人和记者中放浪的文化人——它根本赢得不了人们的热情。不，伦敦微不足道的小说家、诗人和记者中放浪的文化人缺少能救赎他们的品质——公正无私——它是一个卑劣的、追逐金钱的波希米亚群落。他们意识到自身的卑贱时，就决心在周围的广大世界中除了行为举止之外什么都不看。他们坐在餐桌旁，这些面色苍白瘦弱的年轻人，想显示全人类都像他们自己一样卑劣低下——他们的确有片刻成功地使全人类都显得卑劣。

你喜欢你的哲学课吗?不要变成黑格尔主义者而在香梦中迷失了你自己——除非至少有一些人限定自己只去相信已被证实的事物，并且在我们确实知道与确实不知道之间划清界限，否则世界将不会前进。

你的永远的
洛根·皮尔索尔·史密斯
1893年10月29日
威斯敏斯特
格罗夫纳路44号

亲爱的伯蒂：

非常感谢你慷慨的支票[注69]——此处极为需要，不过幸亏有钱寄来，才得以使他们通过各种办法支持下去。他们当然是些优秀的人——很难相信他们会屈服。在我看来十分肯定的是，矿主引发罢工很大程度上是为了瓦解工人联合会。当然，工人联合会常常使人生厌——我敢说矿主有值得同情的苦衷，但是他们的利润也是非常可观的，似乎没有人会相信他们支付不起工人的“维持最低生活的工钱”。在过去的一年里，有大量金钱投资于这里的煤矿，有好几个新矿井开始挖掘，显示出这档生意是有利可图的。噢，看看，男人们和女人们，尽管他们处于真正可怕的贫困中，仍然紧紧团结在一起，看看他们是怎样互相依存的，对我们很有好处。

你的洛根·皮尔索尔·史密斯
1893年11月16日
巴黎
巴恩斯利女王饭店

亲爱的伯蒂：

你忘了在上面背书——请把你的名字写在背面，然后将它寄给设费尔德路41号J．T．德雷克。还得要好几个星期许多巴恩斯利人才能去工作，这笔钱将是非常有用的。每10镑可以供240个儿童一餐饭。我非常高兴去过巴恩斯利，尽管我是带着呻吟去的。但是看到这么好的民主做法，对我们很有好处。我真希望你能够看到我参加的一次矿工会议，一个衣冠楚楚的年轻的保守党议员大着胆子跑来，但几乎无意向矿工表明

他们是错的。矿工用温和的轻蔑对待他，当他告诉他们说，他们的工资已足够他们花销时，他们说：“伙计，你自己花花看——它还不够付你这身浆得笔挺的西服的钱呢!”“伙计，你吃饱了撑着了，”还有其他玩笑话。“少了不行”，一个妇女喊道，大家都叫好。后来一个矿工说了许多语带讽刺而又十分在理的话。那位年轻的议员便傻相毕露——吃得好，穿得好，满面红光。在他和那他劝说其要知足的人之间的斗争就是你所谓的罢工了。但他还得面带微笑，显出和蔼可亲的态度，只有保守党员才能做到那样，而且他还要假装他十分怡然自得。

你的洛根·皮尔索尔·史密斯
1893年11月
（伦敦）西南区
威斯敏斯特堤岸
格罗夫纳路44号

我亲爱的伯蒂：

我当然知道事情是怎么样的，像我这样爱我的妹妹，我自然不会认为你表达感情的方式很荒唐。如果你仍然要把这种感情维持几年下去，我可以明确告诉你，我不知道我还会喜欢什么人能胜过你来当我的妹夫——我也确实不知道还有什么人比你更合适当艾丽丝的丈夫。但是我真的在想，你如果过早订婚会犯错误——但是我敢说你并不打算这样做。一个人永远不知道他会变成什么样子，无论如何，在21岁以后的最初几年，应该用来进行自我教育或者寻找工作。而结婚甚至订婚，会严重地妨碍那一切。

伯蒂，我的确　相信你，尽管在我说来，这种相信别人的能力并不是我发展得最充分的能力——只是我希望在我看到你经过几年良好的工作、积累了社会经验之后，仍然不改初衷。到那时，我才会对你的决定更加信任。去立功扬名吧!我亲爱的——让我们看到你是优秀的和聪明的——如我们真的相信你那样——你的朋友都对你的能力和前程有着极高的期望，只是要保持住你自身的自由，并对你的工作感兴趣才是。爱情是生活的仆人，而不是主人。

你挚爱的
L．P．S．（洛根·皮尔索尔·史密斯）

1893年12月2日
（伦敦）西南区
威斯敏斯特堤岸
格罗夫纳路44号

以下信件是与艾丽丝分开的三个月中写给她的。

我亲爱的艾丽丝：

正如预期的那样，没什么特别可说的，因为什么也没有发生。然而，直到现在，也没有什么特别可憎的事。当我到来的时候，我发现我的祖母坐在她起居室的沙发上，脸色看起来非常苍白和忧郁。然而，发现她并没有卧床，我还是松了一口气。我们的会面尽管没讲什么话，却十分亲切。我们谈的只是无关紧要的话题。她显然知道，谈论任何激动人心的事情都会对她的健康有害。医生不允许她看任何信件，除了姑姑认为看这信对她有好处（虽然她自己并不知道这回事）。不过今天早晨还是给她看了我的信，而她对此似乎也很高兴。我的坏良心已经被你和弗赖迪山的气氛所征服了，因此尽管祖母生病，我还是觉得比上次更能忍受了。或许正因为如此，做任何事情都显得更加亲切、更加自然。

姑姑详细询问我的所有计划，但是她的评论，尽管是最雄辩的，却是设有明说。我告诉她关于美国的事，她似乎认为我们没结婚就去那里颇为奇怪。我说：“我们认为这样比结婚之后再去更好”，但她不置可否。她只说“我现在还不打算把这件事告诉奶奶”。她因健康原因，可能在九月份得离开此地，她试探我是否肯陪祖母待在这儿。但我说我到时候要去弗赖迪山的，我说以后的几个月里，我会不时地来这儿，但我主要还是住在弗赖迪山。她满脸怒气，但没吭声。她已经意识到，不论劝告和批评都不顶用。她提到了祖母见你的事，但我说我要在场会更好。

糟糕的是，祖母今晚身体不太舒服，她不断地服用安眠药和助消化药。他们既不敢停药，又怕她过分依赖药品。她在病中，非常让人可怜，但我已炼就了硬心肠，因此，我并不太在意。她一直在写关于阿瑟的诗，试图转移她对这个题目的注意力。为了同样的目的，她也一直在大量阅读，但显然，她并不太成功。

但实际上，这次回来没有想象的一半坏，所以你不必因为我而感到

不快，或者想象我会以两星期前的昨天的那种心情回来。然而，我不想——对我何时回来做任何许诺，如果我能够不做许诺的话。晚安，最亲爱的!除了有说不出的厌烦之外，我真的很快活。我希望你能享受乡居之乐，即使我不在，也要强迫你这样做。

你最忠心的伯蒂
1894年7月31日
萨里郡 里士满
彭布罗克邸园

我的爱人：

我对给我在巴黎安排一个职位的事感到非常困窘。如果我能确切知道，它不会持续到圣诞节之后，而且将来也不会以同样职位将我拴住的话，我还是倾向于接受它。它会使我们分别的时间变得非常愉快（因为我必得在巴黎大使馆过得非常愉快才对）。它会使我尽可能多地了解这个圈子在这段时期所有能发生的事，它将给我一些外交这一行的知识。如果这段时光成为一段孤立的人生插曲的话，无疑是很有价值的经历。我不知道它是否肯定会推迟我们的会面和婚期，我怕是会的，同时会有一场争吵，不同意延期。我也害怕这个圈子及其风气，因为这些对我没什么好影响，尤其当我在其中感到怡然自得的时候。我非常害怕这种职业，一旦置身其中，将很难摆脱掉。此外，它还意味着大量的贵族式的约束，会妨碍我们将来的活动。几乎没有任何国内的任命能诱使我放弃我们计划的旅游年。我肯定，这不仅是度过我们结婚后头一年的最快乐的方式，而且还具有很大的教育价值。我真心希望祖母能告诉我更多的细节。从她的信中只是清楚地表明：如果我接受这个职位，会使她非常满意；如果我拒绝这个职位，我将可能得罪达弗林勋爵，尽管这或许可以避免。我真希望我们能当面讨论这件事，我还愿意听听洛根的意见。

下午二点：我越想这件事，就越觉得，它向我希望躲避的事业迈出了第一步。但在听到更多意见之前，我仍然拿不定主意。而如果我拒绝的话，当然一定会切断我当秘书之类职务的途径。因为人们不会愿意给这样一个爱挑剔的而且显然变幻莫测的年轻人提供任何职位。这是利是弊全看你怎么去看。我的脑子乱作一团，乱得让我无法思考。

1894年8月30日于

威尔特郡
拉姆斯伯里宅邸

我亲爱的艾丽丝：

现在，我又在家里了，有时间写一封真正的长信，今晚，我觉得好像能永远写下去，这地方令我感伤，思绪万千。我是如此清晰地回忆起去年9月，我的所有工作好像仍摆在我面前。我今天出去，坐在喷泉旁，想到了我在那里度过的漫长而孤独的日子。沉思、憧憬，简直不敢去希望。在你还没有回信的那些日子里，我总试着从你常给我写的干巴巴的、毫无内容的短笺中读出最细微的表示。从某个方面看，我感到十分痛苦，焦急得发狂；然而另一方面，又充满着新生活的活力。于是，我常常惊奇地发现，我不再想去死，尽管我那样想已经有5年了，并且认为我总会那样的。我是多么盼着邓罗泽尔来这里访问，一小时一小时地算着，到那时我就可以离开祖母，自由自在了。现在我又一个人单独待在这里，我感到其间这一年简直是一场梦，好像你仍然远在遥不可及的天边。对于人世间的挣扎者漠不关心，就像上天必定那样。现在我感到一种奇怪的厌倦，就像对那个扰人的梦一样厌倦，它形成一条暗流，潜伏在我的所有思想之中，使得那梦幻一般的感情，完全不同于去年9月的状况。这种厌倦由过去一年所有的挣扎、焦虑和苦痛组成，由为了得到你而付出的所有的努力，所有的扰人的讨论和争吵组成。然而我不是不快活，绝对不是。但是，眼下我好像已经过完了自己的一生，过得很不错，已达到了顶点，一个决定性的时刻。现在，看起来没有必要再为生活担忧了，未来再也不会有更好的东西，死时也不会有什么痛苦。

我想你会认为这些感觉是病态的，但我不认为这些感情特别如此。由于读佩特的书我坠入梦幻般的心境，它给我留下极深的印象，确实，在我看来，它几乎和我所读过的任何书一样美（除了有些地方由于他缺少幽默感而出现不谐和音，就像多病的猫一样）。我确实被白杨树和一些我再没能找到的段落所打动，它没引起我确切的、孩子般的回忆，因为从我确切记事的年龄起，我就不像弗洛里安那样生活在一个感观的世界之中；我又朦胧地感到，在我智力完全灭掉我的感觉的很久之前，我是生活在华兹华斯的颂歌之中。我脑中还有一幅模糊而杂乱的图景：夏季的落日映照着一小片温暖的红土地，而在炎热的日子里——那时我常常天还没黑就上床睡觉——屋前的白杨树被风吹得沙沙作响，屋影慢慢地爬到白杨树上。我对持续温暖的晴朗天气有一种模糊的感觉，以前当

我常常被带着驾车出游时，我注意到斑驳的影子掠过马车，那是由头顶上的树叶的空隙漏下来的（一旦我发现这种现象，科学的兴趣就扼杀了我的印象，我便开始思考诸如为什么那些光斑总是圆的等等问题）。但我确实很早就失去了注意印象本身（per　se）的能力了。我总是把注意力从印象转移到搜寻那些存在于它们背后的科学的、知识的和抽象的东西中了，因此我不会像弗洛里安那样，想到需要赋予它一种哲学，于是这些印象就全部进入我精神的废纸篓里去了（这就是为什么这本书使我如此幻想的缘故，因为它把我带回最初的童年时代，那里似乎没有一件事情是真正实在的）。直到我的青春发动期，当感官与情感比以前或以后更加强烈地重新显现出来时，以致我感到又被带回到我的童年时代；那时我把美当作宗教来崇拜，就像弗洛里安可能做过的那样；我有一种强烈的欲望找到真和美之间的某种联系。这种热情的欲望是如此强烈，以致当我一再感受到这种美与事实的和谐无法达成时，美给我带来剧烈的苦痛（虽然同时也给我带来极为强烈的感官激奋）。在这种状态下过了一段时间后，我读《阿拉斯特》[注70]，发现我所经历过的同样心境被描写得栩栩如生。只是渐渐地，当我对美注意得越来越少，当我度过这段自然的病态时期（因为对我来讲，对美的热情如此强烈必然是不正常的），当我重新变得更纯然理智之后，我才不再忍受这种冲突之苦。当然，在费茨的一段中，我对现实生活的体会使我结束了这种多愁善感的心态。从那以后，我只是偶尔遭受其苦。如果我能相信布莱德雷，正像我大多数时日那样，我便再不会身受其苦。

萨里郡，里士满
彭布罗克邸园
1894年9月1日，晚上9：00

星期日早晨 九月二日

昨天早上，我从雷丁给你打了一个电报，告之“我不能来，因11月17日不变”，但我猜想，电报到达之前，你可能已离开奇切斯特了。你说如我不能来英国，你就去巴黎，但从我祖母的话中推想，只要我愿意，我就可以辞去这个职务。你能将我的帽子放在帽盒中寄来吗?我需要这两件东西。回信请在明天第一班邮班寄来，否则我可能会走。我可能在收到金伯利勋爵来信的次日出发，但我不能去看伊迪丝和布赖森，他们肯定要在布列塔尼住到11月吗?我把佩特的书寄给玛丽琴，或是直接寄给凯里·托马斯?所有这些琐事都是很烦人的，我很抱歉不能记得把

我所要寄的东西一次寄掉，但我的记性不可避免地总是这样。

我极喜爱“悲剧缪斯”，它着实有趣。除此之外，它特别符合我目前的状况——乔琪姨妈昨天非常亲切，但是太爱打听了（确实大多数女人都是这样），她说即使是在很早以前，只要稍微接触到婚姻这件事，我的祖母就会无比亢奋，大惊小怪，就会为之焦虑不安……。

对于巴黎的计划，我变得十分高兴。我将尽最大努力不去那么讨厌我的同事。不管怎样，我应该能从那里写一些有趣的信的。对我的描述请给予文字上的批评，以便使我尽可能写得生动。——你对你的朋友们的谈话感到厌烦是可悲的。不过当一个人对自己的事情非常专注并兴味盎然时，是难得重视其他人细小的关注的。我并不遗憾你已经能理解，我为什么更在意你直接去美国，超过你仍在伦敦而我们不见面。当时你认为这很蠢。无疑是很蠢，但它是自然的。

我希望这封信能长得使你满意，写这封信是一种很大的满足，我期望着得到一封长长的回信。你要是收到伊迪斯·托马斯的信，能把她的信寄给我吗?我一知道何时动身去巴黎就给你打电报。

再见，我亲爱的人!这次不再见面，没有尝到分离的痛苦，真是好得多了。

你的忠实的伯蒂
萨里郡 里士满
彭布罗克邸园

最亲爱的艾丽丝：

今早第一个邮班我收到你的三封信，让我很愉快其中从拉姆斯伯里寄出的一封尤其令人高兴。我现在将信中所附文件寄回，它们着实使我开心。

我已经决定接受巴黎提供的职位（由于你敦促我这样做），我猜想金伯莱勋爵的批准纯粹是走形式。我在这里只是在等达弗林勋爵的另一封信，等到后我就马上出发。但是我颇为遗憾，你把贵族制度的危险和缺点看得如此之轻。我开始担心，你永远也不会理解，我为什么厌恶这些危险和缺点，而那并非仅仅是一种迷信。你和洛根能够和贵族交往到

什么程度（至少在你订婚之前），而不碰上他们为防止他们自己阶级那些想“逃跑”的人而设置的绊脚石?美国人喜欢社交，仅仅是因为他们大都是古怪特异的人，他们不干别人所干的事，或者有意不去做别人禁止做的事。人们期望从他们那里得到一种引人注目的乐趣，于是就容忍了一切，虽然除了极少数的人之外，大多数人在他们背后激烈地咒骂来得到补偿。这样你就看不见贵族们和他们自己阶层的人在一起的表现：顽固、刻板和守旧，与家族传统只要有着最微小的背离，就感到震惊。此外，他们多是我的亲戚和我祖母的朋友，除非我在巴黎干了蠢事而出丑，这个职位才会提供给其他英国人。我任何拒绝的表示都会给我的祖母造成极大的痛苦（绝不能指望她的去世），并会冒犯和惹恼他们一整批人。还有，作为我的亲戚，他们都自觉有权来规劝我。当我试图以我所认为的诚实的方式、平静而不受干扰地工作，未必想至少在我50岁之前给我带来些许名气和成功时，他们就会来纠缠，要我干急功近利的事。我的许多人事关系和他们中大多数人不幸对我怀有的善良愿望，可能使我很容易取得成功，但是他们的固执坚持会困扰我，让我担忧。同时（我必须承认这一点），我有这样一个可怕的想法是，我竟不完全信任你会支持我。我很热衷于经验，但如果用我具有的才能去做点儿事情，我必须避开大量可能的经验，把我自己关在书房里，过一种平静的生活。在这种生活中，我只能看到（尽可能）赞成这种生活的人们。我很清楚地确信（虽然这是一种弱点的坦白），如果你坚持要我拥有大量的经验，要我看到多种多样、杂七杂八的社会，并走进这个世界，或许还有各种全然不同的、世俗的人生经历的插曲，我的神经可抵挡不住这种紧张。在这种情况下，我不是被迫放弃我良知所赞许的工作，就是还不到30岁就身心疲惫而垮掉。总之，我远比你更了解我自己的需要。对我来说最重要的是，你应该支持我坚持这些需要。人生的偶然经验对我所渴望成为的一名专家来说并没有什么用；好的仪表绝对　没用。你有一种不合逻辑的仁慈心肠（如果不说是弱点的话），这种仁慈使你看不到一般规律对特殊事例的应用。假如有人要从违反一般规律中得到一点儿快乐，你完全能办到。你声称，一般来讲你希望我过一种平静的学者生活，而在每一种特殊的情形下，却怂恿我接受人家提供的职位，参与实际事务，这实际上对我是一种妨碍。我们俩也都有陶醉于廉价的成功的危险，这可是世界上最该诅咒的事。如果我浪费了这些本来应该完全用于理论工作和通过思考获得观念的时间（因为这只有在一个人年轻时才可能），我的良心会谴责我一生的。万能的上帝断然把我创造成了一名理论家，而不是做实际工作的人，世俗的知识对我没有什么价值。花一小时读华格纳的统计学，可能比花三个月偶尔接触社会更值得。一定

要严格地、一贯地接受我自己的这个观点，不然的话（如果我不得不像我的亲戚及世人那样也和你争斗的话），我一定会错过我希望去做的事。你可以将这封信中你喜欢的部分读给洛根听，看看他是否同意我的意见。一位理论家的需要与你的需要是如此的截然不同。要使你认识到，对你是最重要的事物，对我可能毫无价值，看起来是不可能的。比阿特丽丝·韦布的情形就大不相同了，因为她嫁了一个她所有时髦亲戚都嫌恶的丈夫，而你可恨的友好态度，使你自己不能不去讨好他们大家。此外，我应该想象得出，当韦布不得不违背那些喜欢她的人的愿望时，她的感受比我要少，更何况，她虚度了生命的早年，所以她永远也不能成为第一流的[注71]，或者顶多是她丈夫的一个影子。——原谅这封信的语气：事实上我早就怕你希望我太过实际，从而毁掉我的事业。而现在终于到了紧要关头了……

1894年9月3日上午10点
萨里郡 里士满
彭布罗克邸园

最亲爱的艾丽丝：

……我想要调和真和美，不是在我很早的童年时代，而是在我十六七岁的时候。我比较古怪，主要因为我一直生活孤独——有一段时间，我和其他男孩子在一起时，我很快就变得跟他们毫无两样。我想，当我完全是一个孩子的时候，我比后来的岁月更爱思考。我清晰地记得这里的饭厅外面砂石走道上有一个特别的地点，在那里，一个晴朗的夏日喝下午茶的时候，我的一位舅公告诉我说：我将来再也不会享受这样一个下午了。他是半开玩笑半认真的，进而解释说人的乐趣随年龄的增大而越来越淡、越来越不纯。那时，我才5岁，但是这种关于人生的悲观理论，给我留下深刻的印象。记得那时我同他辩论，反对他的意见，我几乎要哭了，因为我感到他可能懂得更多，并且他说的可能是对的。然而，我现在知道了他当然没有说对，这对我是一种安慰，于是就跟现在一样，我以一种个人的热情，紧紧拥抱我的生活乐趣，仿佛这些乐趣是一种身外之物。他不会想到，他偶然不经心讲出的话，给我造成了一种多么深刻的印象！……

1894年9月3日
萨里郡 里士满

彭布罗克邸园

最亲爱的艾丽丝：

……说来很奇怪，但我现在在某些方面真的比在弗赖迪山的那个月要快乐。我意识到，你和我一起曾试图消除我对我祖母的感情，我知道这种企图最终归于失败，我的良心使我感到内疚，以致我每晚都梦见她，甚至在最快乐时光的背后，也总不安地意识到她的存在。这样，如果她去世，我就觉得自己对她问心无愧。要不然，我相信，对我的生活来说会有一种糟糕的悔恨，对于一个人残忍行为的悔恨，而他的死使得弥补以往过失的渴望就永远无法实现了。我对她的爱如此真切，因此我无法泰然地置之不理……

1894年9月9日
星期日上午
萨里郡 里士满
彭布罗克邸园

最亲爱的艾丽丝：

今天我终于可以动身了!早餐时，我收到你两封信，在旅程中，它们可以支撑我打发时光了。我感到这次旅行实在太平平淡淡，以至于不觉得有什么感伤，也没有什么要说的。当然，离开这里我很高兴，但我多少有点受我昨天对德斯图内伊家的拜访的影响。除了西班牙大使和意大利大使夫人之外，所有的人都是法国人，对他们的魅力甚至对他们的举止，我也没有留下太深的印象。除了那位西班牙人，以英国人的品味看，他们全都有礼貌得太过分了，这种礼貌没完没了，实在让人受不了。它没有英国人心目中有良好教养的那种从容安适，谦谦风度，我还要在巴黎见到他们中的三人，真倒霉。听他们这种没完没了的恭维，并且随时要准备回敬的话，这种日子可真难过……

9月10日
维多利亚，上午九点

我最亲爱的艾丽丝：

……昨晚我和贝洛克小姐[注72]度过了一个非常愉快的晚上——从7点到12点——她待到这么晚，我想她也是快乐的。我相信她真的很好，但是对我来说，她是被弗赖迪山的光环所环绕的。如果她是魔鬼的化身，或者缺少人类完美的什么东西的话，我会认为她实在太迷人了。我们7点在浮力路的尼尔书店见面——然后在土伊勒里公园和其他地方散了一会儿步，然后在“王宫”找一个奇特安静的地方吃晚饭。后来我们又散步了很长一段时间，两人都抽了很多香烟。最后，午夜时分，我在她旅馆门前和她分手，希望今天或明天再见。我们谈到你和全家人，谈到法国人和英国人，谈到格兰特·艾伦，斯特德和阿莫斯夫人，谈到大使馆和它的单调、乏味、令人生厌——谈到各种曾爱过她以及她所爱过的法国诗人——谈到她对付她的保守的亲戚和他们的道德观念的方式（全都不可理解，因此我觉得很有趣）——谈到亨利女士和波伦（我们都很厌恶她）和韦拉德小姐——谈到一般的恶行以及巴黎的和伦敦的特殊的恶行之间的差别，并谈到她听到别人谈论这些恶行时的经验——还有许多其他事情。我发现她的谈吐非常有趣，我想她也过得很愉快——尽管当然不会像我这样愉快，因为她是我在维特伊尔[注73]见到的第一个与我意气相投的人，也是第一个我可以对她谈到你的人。她的法国人的情调来得非常奇特——很难把这些情调与她和斯特德的爱情调和在一起——两个民族的血统使她不那么像她应该像的那样子。但我这个夜晚确实过得十分愉快——远远超过自我离开弗赖迪山以后任何一晚——这是我头一次，能在夜晚没有油然而生的伤感而欣赏起塞纳河（它的确美极了）来……

1894年10月12日
星期五上午9：45
巴黎
英国大使馆

我所爱的人：

不要说你读了我的信后，认为我是“抽象的头脑”，听起来真是太冷酷、太干巴巴和毫无生气。信是写得不好，但它们总该多一些真实。今晚对我来说，5个星期似乎也是很长时间——那是因为我哥哥和我在一起，他走后我会高兴的。我恨他又有一半怕他——他和我在一起时，总凌驾于我之上，因为我惧怕如果他知道我是怎样的一个人，他会讲出不中听的话。你未必使我少一点儿敏感，反而是更多了——因为我不得不

将我真正的自我，塑造成一个世人都能看见的形式，它给每个人一个攻击我的把柄——我害怕有朝一日大使馆的人会发现它。连摆脱掉所有使我苦恼的人所带来的欢乐本身，也足以成为我强烈的快乐源泉……

1894年10月15日
星期一 上午12:30

我亲爱的艾丽丝：

……我一点儿也不希望惊动别人——但是我哥哥，当我们昨晚在拉彼鲁兹餐馆吃饭时，自动地说起，他能够想象得到，他害怕我，尽管除我之外，他几乎不怕任何人。这是因为我从不放纵自己，使人感到我内心冷酷苛刻——当然，那就是我和我哥哥在一起时的感受。如果我和像贝洛克小姐那类的人在一起时也以那种方式对待他们，我会感到遗憾。他认为自己是一个具有普遍的、惠特曼式的同情心的人，但如果你同情所有的 人，其结果就大致相当于你谁都不同情，或者至少不同情那些被憎恨的人!……

我的哥哥不会到德国来——我认为他不喜欢你，这真谢天谢地了——他认为你有美国人那种生硬性格，他的意思是指不能完全顺从丈夫也不喜欢肉欲，他说美国女人只爱腰以上的部分。你能想象得出，我是不会向他打开我的心扉的!看起来再给你一个令人讨厌的名叫弗兰克的大伯，对你就太难了……

1894年10月17日
星期三上午10点
巴黎
英国大使馆

我亲爱的艾丽丝：

我认为，我们分开的真正好处是让我问心无愧地加速我们的婚姻进程。你认为我的问心无愧不会持久，但我认为我会持久，只要我不经常见到我的祖母。现在我不感到有什么义务要尽，只是当我想起祖母和阿加莎姑姑时，还有些轻微的不快，这种感觉继续下去是件好事。这次分离完全是值得的，因为要是我们知道没有真正认真地为祖母做些事，我

们在一起就永远也不会有真正的快乐。……附上桑格的两封信——我回信说我可能写两篇学位论文——第二封信比第一封信更有鼓励性。我说我会把几何学作为我的第一课题而把经济学作为第二课题……。

我在读更多的穆勒的著作并开始为剑桥道德科学社写“论公理”的论文。工作勤奋的苏格兰人特罗特是该社的秘书，他不是我的对手，我看不起他。去剑桥宣读论文并再次会见社友将是一件无上的乐事。除了你，协会对我是热望之地，除此之外，我不知道还有更大的乐趣了。我要向他们宣读一篇控制我们激情的论文，在这篇论文里，我要指出我们是不能控制的，热情越高，我们越应少控制，尽管我们更容易控制——这听起来好像自相矛盾，其实不然。我借智力活动来逃避现实，对我来说，智力活动更是一种精力的发散剂和精神的麻醉剂。

再见!我的爱人，我的欢乐。明天我再写。

你的心和灵魂
伯蒂
1894年10月20日下午3点
英国大使馆

我亲爱的艾丽丝：

我认为你不应该变得越来越过分依靠我，因为你知道，如果你总是同意我的意见，我会感到厌烦。我不时地需要争论，以使我的大脑得到一些锻炼。任何人指出我任何观点里的谬误时，我都感觉到一种真正的、实实在在的快乐，因为我对我的观点的关注，远不及对它们是否真实的关注，但你必须独立思考，而不是拾人牙慧——那就是使你的意见如此支离破碎的原因，因为你从不同的人那里得到不同的意见，认为两个主题互不相关——但没有两个主题是真正独立的，于是做不同的事有不同标准的人，他们的观点就是大杂烩。洛根、你和玛丽琴都有这个毛病，洛根最少，玛丽琴最厉害。

洛根有一次告诉我说，对绘画你比玛丽琴有更高的品味，然而你绝少开口，却听认她放论她独断的主张。这是你浪费你头脑的一个例子，这不是出于谦逊，而是出于一种懒惰与骄傲的结合。同样，骄傲使你对你的真知灼见缄默如此之久——玛丽琴所说的从某些地方获取观点，对

她来说的确如此，但对每个人来讲绝对不成立——就拿我现在写的《论空间》的论文来说，就有一整段严密的推理我在别处从来没有看到过。我该知道这段推理可能是极具独创性的。它像是那种有人同你谈话时的谈话规则——如果所有的人都遵守这个规则的话，世界就可能没有什么思想了，思想总是来自某个人的首创，而即使一个人的思想是来自他人，要是他曾经反对过那些思想，与之较劲，努力理解获得这些思想的过程，而不仅仅因为发表意见的人是好人就轻易接受这些思想，那么他的这些思想就会有完全不同的特色。对于形而上学和伦理学的唯心主义，我是寸土必争地同它们战斗的，那就是我为什么在接受它们之前被迫先理解它们，还有为什么我把它写出来后，沃德总是被我的著作的清晰易懂所倾倒的原因，但是我已经滑到完全是自吹自擂的境地，或许这种说教最好就此打住。……

1894年10月22日
上午九点
巴黎
英国大使馆

我亲爱的艾丽丝：

我并不介意在实际事务中并不重要的细节方面——在哪儿吃饭，吃什么等等——被人“管着”。在重要的实际事务中，当我干过一点儿的时候，我要说的是我也不是一点儿不行。如果你试图对我发号施令，我就会对你严加训斥!不过伊芙琳·诺德霍夫说得对，你不可能这样做的。只要我仍是一个学者或者某种意义下的理论家，我对外部世界就没有任何义务。记得去年11月在切尔西护堤上我曾经对你说过洛根总是重复的一句话，那就是这种人应该过一种在小事情上自私的生活，因为它提高一个人的效率，而工作又远比任何人由小小的礼貌以及诸如此类的善行重要得多。幸运的是，我的需要很简单——茶和安静是我需求的全部。我同达弗林勋爵夫妇在一起，他很有吸引力，尽管他好像忘记了关于我的婚约的事情，至少他没提到它。他真是一个使人愉快的人——如此完美无瑕。他非常亲切和蔼，他说他通过给我找这个职位让我祖母高兴是他最大的乐事——他问我工作多不多，于是我说最近不太忙，他笑着说，一位大使的工作总要比部长少。我告诉他们菲普斯正全神贯注于演萨拉的新剧，他们又笑了，并说他们对菲普斯的品味评价并不太高。看来，他们对菲普斯的作品也同大家一样轻视。他们待我如此亲切，我的心对

他也是热乎乎的，尽管他们这样做出于对我的祖父母，而不是对我。我一点儿也不羞怯，而且言谈举止都恰如其分。你会乐于知道达弗林夫人的穿着是很糟糕　的，衣服用的是一种灰色斜纹吡叽的料子。达弗林勋爵刚刚骑自行车回来，他一直骑到大使馆门前，自己推着车子进来。法国人过去常会对此表示震惊，但现在，我相信多半是由于他，名流骑自行车比在英国变得更时髦了。他在彼得堡时，有一桩丑闻。一天晚上，在玩达姆克兰波（Dumcrambo）或诸如此类的游戏时，他扮演一头猪，又跳又哼哼，每个人都觉得作为一位大使，这太令人震惊了。他待他的妻子有一种奇特的、正式的、彬彬有礼的感情，我相信那是完全真诚的，只是那种正式的彬彬有礼的习惯使得这成为他唯一可能的样子，不过他用称呼“陛下”或“阁下”的语调来说“我的亲爱的”什么的，听起来就觉得怪怪的。我和多德森到森林去兜圈的那天，阳光灿烂，我也非常非常开心——一切秋色正浓，我想象不出还有比这更理想的天气。归来时他对我在车水马龙中表现出的镇定自若留下极深的印象。我猜他会以为那是因为数学或什么别的缘故，但我知道在骑车穿过拥挤的街道方面，我是异乎寻常的出色。我充分赢得了他的敬佩。他是那种崇拜任何形式的“果敢”的人，他笨拙地跟在后面。他是个很不错的、纯朴而又天真的年轻人，认为其他人都惊人的聪明。哈福德和我都笑他，但我俩都喜欢他，我认为他也喜欢我们俩。

我无意继续写第二页信纸，虽然现在已经10点半，不过我还没困得想上床。而我除了给你写信，又不能安静下来做其他事情——和多德森一起骑车是件快事，因为这使他看到我可以撒把骑，他简直忌妒得要发疯了!……[注74]

1894年10月31日，星期三
晚9:50于
巴黎
英国大使馆

我最亲爱的艾丽丝：

……我整个早晨欣喜若狂，自从我不拿国王的薪水后，我感觉好像我们才刚刚分开，而且我就要回来，像我去年冬天经常乘那次火车回来一样。重新见到我的朋友，我真高兴极了——以前我从不知道我是多么喜欢他们，我也不知道他们要比一般的年轻人好得多（也聪明得多!）

我刚才见到沃德，他说在经济学里没有什么哲学的工作要我做，我最好还是弄些纯理论的数学工作做做，而且，我几乎应该立刻开始我的专门研究才对。他建议我在另一篇学位论文中，也论述时间和运动，同时讨论牛顿三定律，那会是很有意思的。那天天气很好，黄榆树美极了，所有的人都善良友好，好像我经历巴黎地狱后来到的完美的天堂。我和桑格进行了一次痛快的长谈，我为他理智的热情而着迷……明天我要写一封长信给莱昂[注75]，告诉她发生的这一切。沃德打算出示我的论空间的论文，我急切地想听到他对这篇论文的说法。除了爱之外，他的赞扬对我来说是世界上最令人高兴的事。今天我什么也没得到，但很高兴看见他，他是如此一位使人高兴的人。现在我得找个人去吃午餐了。感谢上帝，不到两星期了!再见，我所爱的人。

你永远最忠实的伯蒂
11月3日 1:30
剑桥[注76]

我亲爱的艾丽丝：

很遗憾，我的所有的信都一起到达。我很抱歉写了弗赖迪山的地址，我希望这样的事不再发生。得知你很快乐也很忙，我真高兴——如果我想象你不快乐的话，那就很难忍受今晚不去看你——想到你离我很近，就使我很快乐。重返剑桥实在是一件快乐的事情。穆尔、桑格和马什真太好了，我喜爱他们远远超过我以前所想象的。昨晚我们有一大型聚会，麦克塔格特和迪金森、韦德都来了，在这种场合，我不禁感到得意洋洋。你会很高兴地听到，他们中的几个人认为我的论文太理论性了。虽然麦克塔格特和我及时说服了他们，说这篇文章对于实际行为没有谈什么确定的结果。马什和桑格想再看一遍我的论文，于是我把论文留了下来。麦克塔格特首先发言，而且一如我所希望的极为精彩。我在论文中声明，我可能会接受他所讲的任何意见，而我是这样做了。为了我的缘故，他略去不朽性这个题目没谈，而且最终在不谈不朽性的情况下，解决了我的两难问题。我不能将他所说的话在一封信里写出来，但我敢说，有一天，我会在谈话中原原本本地讲出来。聚会前，我们在马什家吃了一顿愉快的晚餐，我只是高兴与他们重聚，以致我没有说太多的话。穆尔虽然话不多，却容光焕发一如从前——我几乎是拿他当神来崇拜的。我还从未有感到对任何人有过这种超乎寻常的崇拜。对马什我总是实话实说，我告诉他我们分别三个月只是为了取悦我的祖母。其他

人没问什么不合适的问题。他们大多数人都对我的论文表示满意，并赞许我用“好”或“不太好”这些词来代替“对”与“错”。论文的开头也特别使他们开心。我一直和马什聊天，聊到半夜2点，然后睡到10点半才起来和桑格一起吃早餐。我和马什共进午餐，和阿莫斯谈论我们本行的事，并去看我的住房。由于他把房间布置过了——它们很鲜亮，但并不怎么好。桑格认为我在论空间的论文中的大胆的观点是“绝妙的”——我希望沃德也这样看。阿莫斯告诉我沃德说我获得研究员资格已不成问题，至于我的论文写些什么一点关系也没有——但这句话必须打折扣——阿莫斯对我的尊崇有些渲染，他们都敦促我做我擅长的工作，而不要改行去搞经济学，尽管他们都很看重经济学。我很尊重他们的意见，因为他们都很真诚，也了解我，所以我决定明年做两篇学位论文，而今年只以“论空间”这篇——或者“空间”和“运动”，如沃德建议的那样。可是我当然要立刻钻研经济学。桑格正攻读统计学，并在理论上解决了几个大难题，这些难题在应用方面也很重要，因为复本位制的整个问题以及许多其他问题都依赖于这些难题的解决。我以前从未察觉到这些困难。知道这些困难后，克服困难所产生的强烈的智力愉悦感就一直鼓舞着我。在过去几年中，我的智力上的乐趣发展得越发强烈，我的感觉就好像我们结婚时或解决了我们所有的困难所得到的极大的欢快一样。读过布莱德雷之后，我深信一切知识都是有用的。所以不必为眼前的实际效用而操心——尽管我致力于经济学研究时，实际效用当然也还是存在的。我非常高兴地发现，热情会自动发展起来。没有热情，没人能在抽象学科里进行深入的思考——人不能仅凭一点儿责任感就去努力思考。我需要的只是不时地有些小的成功，以保持它成为能量的源泉。我对剑桥的访问使我充满了自信，一想到在两星期之内我们就能相聚，而且玛丽琴会让它飞一般地过去的，我就非常快乐。自从离开弗赖迪山，我比任何时候都更笑逐颜开，我的话也使别人大笑不止……

1894年11月4日
星期日 下午5:15
剑桥 在火车上

我最亲爱的艾丽丝：

今晚我要给你写封短信，尽管天已晚了。桑格去车站接我并带我去马什那儿喝茶，在那儿我遇见克朗普顿，他风采依旧，而且比我以前见到他时精神好。他喜欢法律，并为生活已安排妥帖而舒心。穆尔宣读论

情欲的论文，他提出的观点恰巧就是你以前的观念，这个观点是我们上次徒步旅行，遇到那个普通的人时他听我说的。他的论文没有给出任何出色的论证，但有些部分写得很漂亮，这使我非常喜欢他。一年前，我已经同意其中每一个字——事实正是如此。我讲话极其坦白，我说在精神上的爱占主导地位时，男女的交媾并不需要什么色欲的成分，但是精神上的爱可能寻求交媾作为融合的最高表达。除了麦克塔格特之外，所有人都同意我的观点，而麦克塔格特是在讨论结束后才来的。克朗普顿确实非常优秀并远远胜过穆尔，尽管穆尔不承认。明天我要去看所有的大学教师。我和阿莫斯一直争论不休，他被我的超空间的主张所激怒，他不来参加婚礼了（但不是我们意见分歧的结果!）……

你的永远忠实的伯蒂
1894年12月9日
清晨两点于
剑桥三一学院

在此期间，我和埃迪·马什（后来的爱德华·马什爵士）非常亲近，于是我告诉他关于艾丽丝的事并让他去看她。这时她正从事于一种劝诱女儿反抗她们父母的运动，这事在马什的信中被提到过。

我亲爱的罗素：

我要为上星期两个非常愉快的场合感谢你。我星期天发现房间里有两个美国女孩，她们之中的一个走开去给家里写信，另一个在读政治经济学。接着我们愉快地谈了一两个小时，谈到你和其他事情。我认为，我们将是好朋友，我很为你高兴，大大超过以前。

她想让我妹妹进行反抗，于是上星期三让我带她去吃午饭，气氛是极其亲切的。我妹妹看起来也把她当成好朋友，而且在我们离开时显得最热情。我不知道她会不会反抗家庭。皮尔索尔·史密斯是位亲切的大孩子，我认为他对我总进行嘲讽，但我还不能确定他究竟是否如此。除此之外，他说我说话非常像老乔伊特，但我不相信。他们彼此交谈时，措辞是多么地可笑。

向你讲述你已经知道的事没什么价值，我不是指措辞，或许这封信到这里就该结束了，可它又太短了些，所以我接着谈点儿我自己的事。

最有意思的事是我好几次见到罗伯特·布里奇斯[注77]。他是个有趣的人，长着一头像茅草一样的深色厚发，说话时口吃，引人注意。他很奇怪地使我想起维罗尔来，尽管他个子要高得多，脸上有像弗内斯那样的可笑的瘤子。星期五我去和他一起散步，他谈话的方式虽然不完全像科勒律治同赫兹利特谈话那样，却也十分有趣。午饭后，他头痛还是哪儿不舒服，看起来显得老多了（他实际只有49岁）。他大谈他自己的剧本，他有全权这样做，当然我对此也感兴趣。实在滑稽可笑的是，他竟公开地称赞它们。他说“我认为在《法庭的幽默》中，我已经把无韵诗的适应性发挥到了极致。你不这样认为吗?——《酒神节》从始至终都是逗人发笑的，它肯定能在舞台上演出。它一旦上演，就会一直连着演下去的。”

这一点儿都不是虚夸，他是一点儿不虚夸的。我刚才去过教堂，听说他训练唱诗班相当成功。

我想你在罗马一定过得非常愉快。回来之前不必急于给我写信。我想你想听关于星期天的事吧，我会接着写的，只是我不能肯定两个半便士的邮资能写多少。请代我向斯坦利小姐致意。

你充满深情的朋友
爱德华·马什
1894年3月25日
纽伯里 柯埃什

我亲爱的罗素：

我看着德文文法，正要舒舒服服地睡着时，不巧想到我拿不准icicle（冰柱）的反义词是isinglass（鱼胶）还是bicicle，接着我记起我正想stalctite（钟乳石）和stalagmite（石笋），这使我完全清醒，睡意全无。但是，我不想再接着念德文文法，因此给你写回信。尽管说它写得非常不好，但还谈不上令人震惊。

我认为去巴黎比去德累斯顿要强，因为不管去哪里，都要分离。不是吗?我很遗憾没能见到你，虽然在某种意义上来说这是好事，因为我一点儿都不是郑重其事或是恰到好处，能让桑格见到你就足够了。我不打算给你讲述我所有的弱点，因为我已经厌烦那样做。我曾下过决心给

我所有的朋友写信，看谁会头一个感到震惊。从最有可能震惊的人开始，而最后写给巴伦，G．特里维廉，科尼比尔，使我十分惊讶的是他们一个接一个地满足于告诉我不要弄得太胖。第一个认为受到震惊的人是穆尔。

我的德文大有进步，尽管我还没有达到发现它是一种表达思想的适当媒介的程度。我想最早讲这种语言的那对夫妇，应该在建巴别塔之后不久就死了，留下一个头脑迂腐的婴儿，他学会了所有的单音节单词，并用它们组成长单词——至少你不能用其他方法说清楚诸如Handschule[注78]和be-ab-sicht-igen（打算）这些单词的来源。我一直不知道一种如此直截了当、缺少暗指的语言——比较一下sich kleiden的粗陋[注79]与se mettre的典雅——英语因有这么多的拉丁字而获益——它们的原意是被隐藏着的——例如independence（独立）恰恰与unabh ngigkeit意义相同，前者看起来非常文雅而后者则无法形容的粗陋。现在我已能读得很好，并能通过这种或那种方式把我的意思大多表达出来，但他们用正常速度谈话时我却听不懂。遗憾的是，他们在曼海姆上演的所有戏剧没有一出吸引人，可是我在此地看的歌剧却比我以前所看的总和还多，尽管还不能说很多。表演并不尽合人意，因为演员看起来让人不愉快。昨天我去看《费德里奥》[注80]，女主角的扮演者先前我还误认为是戈里·葛兰——你知道她扮演过僮仆，一些肥胖的女人左右为难，或者她们应该穿同样质料的紧身上衣，这样她们看起来好像要挣裂的样子，或者她们应该配上其他料子的衣服，这样她们看上去就已经迸裂了。例如费德里奥穿一件棕色上衣——我认为是短上衣，前面敞开，底下有什么白色的东西露出来，配上白色的泡泡袖，给人以这样的效果。我到这里后，游览了数不清的名胜（在德国作为景观的任何事物）。还有一天，我使所有的人惊骇，因为被马车载着慢慢环绕法兰克福的途中，我睡着了。我认为，甚至法国人也不能像我这样，觉得这些情景很可笑。但他们多半十分年轻（我应该解释一下，这是一所大的膳宿学校，住在这里的都是学德语的法国人，要不就是教他们的德国人，我是唯一的英国人）。他们也都非常愉快——我和一个德国人成了好朋友，他非常可爱，但不是使徒式的。我还和一个法国人交好，他非常像使徒。我几乎没有见过一个法国人，除了优点之外，没有一点个人魅力……

现在该吃午饭了，午饭之后，我该（如我学过的）说，我几乎不能再努力干了（顺便说一句，这位教授夫人说我在这方面比大多数英国人令人满意多了——我的意思是指，遵照托儿所的规则，我的一般习

惯“吃掉放在我面前的”）。于是我通读了我已经写完的东西，恐怕它读起来相当漫不经心（leichtsinnig）——但是我认为那是美好的一天，我在花园里度过余下的辰光，自言自语地说：“看!对不同国家的人来说，围坐在一起是一件多么快意的美事啊”——在我的德语课课间，这通常很有趣，这个英文说得很次的教授，按照规则来造句子，而我不得不将它们翻译出来，诸如“Rid yourself of your whimps?”（摆脱掉自己的懦弱），“Do you remember my?”（你记得我的吗?）及“He posted off all his wretches．”——最后一句在我听到德文之后才知道是说：“He boasted of all his riches．”（他夸耀他的所有财富）。

一旦你头脑兴奋，随时给我写张明信片来——我将在这里待到月底——我当然非常想途经巴黎回去，但我因两点考虑而作罢，而且这两点都是难以克服的困难——1）我将分文不剩——2）我没有可穿的衣服进入大使馆周围一英里之内，或者同我有关的任何人联系——祝愿你一切顺利。

你的兄弟般的
爱德华·H．马什
9月15日
海德堡
诺伊海默 兰德街52号

我亲爱的罗素：

晚餐之前我只有半个小时，这时除你之外，我能想到7个人，我应该给他们写信——不过，正如古密至夫人所说，你似乎“感受更多”。我非常遗憾，你不能在巴黎过得更愉快一些。我本来应该想到，只感受一下巴黎就够了，只是你谈论你的家人来信最令人沮丧。这种想法就像一个人本来可以用瓦尔卢斯和卡彭特的作品来安慰自己却用糟糕的圣咏来安慰自己——无论如何，12月10日为期不远了。

我不太理解你为什么不喜欢法国人，难道这仅仅因为他们不贞洁吗?例如所有的法国人从16岁起，都经常私通，并且以一种在英国我们会感到讨厌的口吻谈论它，这种事实令人厌恶，但这只不过是教育问题。我们并不能反对个别人，因为他们只不过照着教导他们的方式行事……

你的兄弟般的
爱德华·马什
（1894年）于
海德堡

亲爱的罗素：

巴伦今天寄给我一封转交给你的信，我附上我在《犹太复国先驱报》上所发现的最大宝藏寄给你——当一个人探究出它们细节上的相似性，特别是探究出上帝克服了由“他优越的社会地位所引起的小小困难的策略时就变得太令人愉快了。”“这在一对情侣来说是很普通的”是一种好的写法——而人类的腼腆则表现为“不知上帝能在我们身上看出什么”。整篇东西是一篇“社论”。

今天早上我收到你的来信。你能快乐一些，我很高兴。很长时间以来我一直在想，在我回去途中，能否在巴黎待一天，但是时间、金钱和衣服都无情地阻止我这样做。

我在这里认识的法国人都太年轻，以至于有种令人厌恶的兽性。无疑，他们中的一些人会变成这样的，其他的一些人我想不会。例如，我的一个最要好的朋友去妓院，只是想看看那里是怎么回事。他感到非常恶心，几乎连他们称的baiser（吻）都吻不下去。

有一天我会给你写一封郑重其事的信，但在此之前，我还要按我的脾气，继续絮叨下去，如果你喜欢的话。

我近来最值得称道的奇遇是在车站邂逅O．B．[注81]——他是去艾尔菲尔买德国香槟的路上，到这里来买德国雪茄。有一晚我带他去寄宿学校——他给每个人都留下了深刻印象。他也非常高兴，他告诉我的第一件事几乎就是约克公爵夫人和泰克公爵夫人下学期将去剑桥拜访他——正如他所说的，将给人们大量的谈资，但那不是他的错，因为她们实际上是不请自来的。

你哥哥有什么消息吗?

你的兄弟般的
爱德华·H．马什

1894年10月1日
海德堡

最亲爱的伯特兰：

我已经回来[注82]三个星期了，一直让未尽的工作压得透不过气来。现在我写信是因为我听说你有可能要和皮尔索尔·史密斯小姐订婚，我希望这不是真的。如果你认为你在29岁之前太年轻而不能进入国会的话，我则认为在21岁或22岁你就订婚就迈出这么重要的一步是一大遗憾。我忘记了你多大——这会在许多事情上妨碍你，并且正如罗素夫人所说的，你对于“属于年轻女子的”世界还所知甚少，如果你这么早就把自己束缚起来，我会深感遗憾的。但所有这些也许都是毫无根据的闲言碎语，你可以相信，我是不会散布的。但我禁不住要写信告诉你，在生活刚刚开始的时候，你就和比你大得多的女孩订了婚，我对此是多么遗憾。不用给我写回信，除非你想写，但我希望我所听到的只不过是流言蜚语，或许是由于你和那个年轻女孩一起在剧院看《野鸭》[注83]引起来的。

你的亲爱的
莫德·斯坦利
1894年5月11日
伦敦西区多弗尔街40号

我亲爱的伯蒂：

罗素夫人想必已告诉你，你来巴黎的一切事情都已安排妥当，我相信你会乐于就任的。一年之中此时的气候是很宜人的，虽然可能有些工作要做。我希望工作不会太多，以致妨碍你利用旅居巴黎的时光游览巴黎胜景，而秋天是游览巴黎的最好时光。

我想，如果可以安排的话，从我们官方的观点看，你至少得工作3个月是合适的，虽然我希望我们能设法使你多待些时候，并进入巴黎的社交界，这会使你非常高兴的。

我已致信巴黎的各有关官方机构，告诉他们你的到来，并要他们尽量使你有宾至如归之感。

你的非常诚挚的
达弗林和艾维
1894年9月5日
当郡，
克兰德伯耶

亲爱的达弗林勋爵：

我一直等待在此地安顿下来后，诚挚地感谢您给我的两封亲切的信。非常感谢你们如此对我费心，你们真是太好了。我也的确受到大家最热情的接待。我昨晚抵达巴黎，今天上午在大使馆。我相信我会喜欢这个工作，我在这里的生活一般说来也会是非常愉快的。

如您以官方的需要谈到的，我会在此供职3个月。的确，在通常情况下，我会愿意留任。但我已择期结婚，希望于12月举行婚礼，因此我相信，您会谅解我希望届时解除聘约，假如可能且没有什么不便的话。我希望您不会认为我这个愿望过于唐突无礼——再没有次要的诱因使我希望缩短在此停留的时间。我深深地感激您给予我这个职位——但由于我无意以外交事务为我的事业，推迟我的婚礼就似乎没必要，而我对我的婚礼自然是翘首以待的。

您的感恩的和诚挚的
伯特兰·罗素
1894年9月11日
巴黎 盖勒王子饭店

下面信件涉及我在很短的一段时期内考虑放弃数理哲学而转向经济学的计划。这些信还涉及“协会”的事务。“协会”规定每一个成员轮流报告一篇短文，短文题目在前一个星期六由其他成员在提出的四个题目中选择一个。在报告完之后的讨论中，规定每个人都必须发表一些意见。

亲爱的罗素：

我刚读你的信时，以为你成了一个精神错乱的疯子。我把信拿给马什看，他对这件事倒不像我看得那么重。当然，关于这事我会直接去问沃德的。我不知道你在这个题目上能够做得多好，但我十分肯定你应该

去读那批经济学的书，不会比你能轻易读完的书更多。但我希望你还应该学一些政治和法律，就像你学心理学和伦理学一样。我怀疑，在试图找到“效用”一词能否有什么意义以及人们“对烟草的需求”的含义时，你能否真正获得充沛的活力?当然你有一个绝好的机会，借写关于空间的论文而对宇宙有所贡献。然而我怀疑，你能否通过研究经济学的基础而迅速增加人类的幸福。因为一方面，主要因为民主政治的传播被怀疑和轻视；而另一方面，很少有人像我一样，认为经济学是一门科学或者应该是一门科学。因此他们不太在意它是否有什么意义。我猜想，如果我告诉麦克塔格特你所说的话，他一定大发雷霆。特罗特很想让你给“道德科学社（俱乐部）”写一篇文章（如果可能的话）。上星期六，我们已选定题目，我想本星期六马什将宣读论文《我们为什么喜爱大自然》。请尽快通知我们你何时来。你能来真是太好了。我们在考虑乔治·特里维廉，但还没有决定。我听说爱德华·卡彭特又出版了一本论“婚姻”的小册子，等我拿到之后马上给你寄一本。

你有没有厄尔德曼写的关于《几何公理》的书，或你是否知道这里谁有这本书?我非常想读这本书，但是大学图书馆里找不到。你看到英文报纸了吗?一些妇女在帝国饭店大吵大闹，反对那里的娼妓业，可能它很快会被关闭。我希望他们去抗议，反对街上的娼妓。

关于经济学，我找不到什么可写的，我发现法律也有几分枯燥，因此要不是后天我要去听第九交响曲，我会感到十分沮丧。

你的兄弟般的
查尔斯·珀西·桑格
1894年10月18日于
剑桥三一学院

亲爱的罗素：

我到沃德那里去打听你的情况，他立刻说，如果你认为你更喜欢经济学的话，你最好还是搞经济学。重要的是做你爱做的事。尽管你的学位论文应该在8月前完成，但你工作起来很快，或许还有足够的时间。他还说没人会反对你提交两篇或更多的学位论文，或者如果你写一篇论空间的文章发表在《心》杂志或其他什么地方，都可以同你的经济学学位论文一起算作学位论文。不过，如所预料，两篇平庸的学位论文抵不

上一篇优秀的学位论文。他说关于经济学，他不想向你提供意见，他建议你给马歇尔写信。你读过凯恩斯[注84]的《经济学的范围与方法》一书吗?我想这本书或许会使你感兴趣的。弗兰克告诉我，麦克塔格特感到震惊。

你的朋友
查尔斯·珀西·桑格
1894年10月19日
剑桥三一学院

亲爱的罗素：

很高兴你很快归来，而且说你不想写文章，全是胡说八道。

你写给桑格的第一封信是最扰乱人心的，它对我们的影响只能用上个月内阁会议对欧洲的影响来比较（以其谦虚的方式）——桑格急忙跑到这里说你简直是疯了，发现我对他提供的意见没什么准备，就提出他的看法。他对我的态度不太满意，就去倒麦克塔格特的胃口了。他大步走向研究员的餐桌，告诉他这个可怕的消息。后来他或多或少地让沃德安抚了下来——我一点儿不知这件事的是与非，但我却忍不住地要要求你静下心来考虑现在是什么时候，考虑明年7月以前你还有一条多么长的路要走，考虑所有的事情——在着手一项轻率的计划之前。

我非常高兴地收到你的信（我离开海德堡的前一天），并得知你在巴黎比以前更愉快一些。不知道有多少次我想给你回信都没写成，因为——这学期我似乎真得好好用功了。一天中我除了偶尔玩一回“5点牌”，读30页左拉的小说，当然还有三顿饭之外，就再也不干别的了。不过这些都是非常适度的，而不像在海德堡时那样。生活里没什么事让我分心，我认识的人少得可怜，但连想去看看大学一年级新生的诱惑都很容易打消掉。事实是我已变老了，装腔作势，甚至患了风湿病，勉强算作体面人。这封信的一部分是用我的新的玛丽·贝内特的风格写的。例如，没有什么让我分心的生活的想法，尽管可能不是全新的，但我觉得它表达得很好，使我很喜欢。

上星期六在里克特的音乐会上看到皮尔索尔·史密斯小姐，我们讨论了空间与经济学不相上下的魅力。她气色很好——穿着一件漂亮的镶

着皮饰的绿色外衣。桑格说他要告诉你这些日子“协会”发生的事。上星期六可以说是一次失败，因为上星期五我发现我的论文全是胡说八道。此外桑格和我全神贯注地欣赏了那场音乐会，以致头脑中什么想法都没有。每次被提问，我都处于“大脑中止”状态。我们很少考虑特里维廉[注85]，但比任何人都了解特里维廉的穆尔有所顾虑。我真希望那个国王学院的年轻人……他是这个家族中最聪明和最具魅力的人。

今天我工作过度，所以最好就此停笔，特别是很快就见到你了，面谈总比笔写要好（尤其是信上所书实在可笑）。

你的兄弟般的
爱德华·马什
1894年10月23日于
剑桥 三一学院

亲爱的罗素：

很高兴你能安排回来。我要去查看房间。如果你能宣读一篇论文，我们将非常高兴，因为现在只有我们4个人了。

玛吉·塔莉弗[注86]或克娄巴特拉听起来是个好题目，你最好宣读这方面的论文，这样就不用麻烦寄题目来让我们挑选。上星期，马什宣读了一篇极出色的论文，题目为《我们是否喜爱自然》，但遗憾的是，讨论却进行得很不好，因为马什和我脑袋都相当麻木（当天下午我们去听合唱交响曲），只有穆尔和迪金森参加讨论。迪金森表现尚好，而我推想穆尔也表现不错，但我不能理解他。我的信中告诉你沃德说了些什么，不知道我是否充分强调了这一实情，即他的要点，是你应该做你喜欢做的工作（这和我想的，“你可能想到的，你就应该去做的”有所区别）。他尤其强调的是，如果“元几何学”使你厌烦，你最好去研究点别的。我们对乔治·特里威意见非常不一致——马什和韦奇伍德赞成他，我总体上是中立的，而穆尔则认为我们讨论的大部分内容不会令他感兴趣。幽灵（心灵）学会已经掌握了一位通灵者，他做出了一些他们不能解释的事来。当然，迈尔斯是得意的，而西奇威克被迫承认当时他相信，但现在他又不信了。

你的兄弟般的

查尔斯·珀西·桑格
1894年10月22日
剑桥 三一学院

亲爱的罗素：

明天我将寄出我的论文，其结尾部分对一个没学问的人来说，无疑是弄不清楚的，但我很高兴，我又将它读了一遍。

我刚从音乐会回来。我的邻座是一位极像《爱丽丝漫游奇境》里的羊腿的老妇人，其相貌几乎是一样的。她头上有一个合适的粉色的纸质皱边，仔细看才发觉是一支染色的羽毛，我想她不会知道这幅图画的。

麦克塔格特星期天的论文非常有趣，麦肯齐后来说黑格尔的惩罚理论是十分不同的。麦克塔格特只是继续微笑不语——我不知道谁对谁错，但我从没有见到过麦克塔格特如此轻易地缄默不语。看见特罗特跟在他后面进到屋子里的样子才滑稽呢——谦卑而亦步亦趋——他有一种“同样完全疯了，穿白色棉布衣服”的神态（你还记得《评论家》中的那位“知心朋友”吗?）。

在你离去的那天晚上，我和我的卧室仆役有如此好笑的一幕。我在我的卧室里，听到了一人怯怯的声音叫我。“哎”，我答道。“这不是一件可悲的事情吗?先生”，她开始用她悲伤的语调说。“什么?”我问（我想起码是阿普顿夫人生了双胞胎了）——“是您的桌子，先生。”“嗯?”“看到您桌子的活动盖没关上您不惊奇吗?”“很惊奇，为什么这样?”“那位先生没告诉您吗?先生?”“哪位先生?出了什么事?”原来她弄掉了桌盖上的一小块木头，正巧汤米·布思拿着我的烟斗进来看到了。为什么她不能直接告诉我呢?这不是很不寻常吗?我希望当我的妻子去世，或者类似的事情发生时，能有人以他们夸张的关心，使我的烦恼显得可笑。我从不介意我房间的什么东西坏了，却无法抗拒罗伯夫人对我的同情。

奥斯瓦尔德·席克尔的书终于出版了，他今天早晨送给我一本。书是题献给我的，这使我非常自豪——它读起来比原稿好得多，我认为这本书写得很出色。

下星期六我们要开一个大会，梅厄、特里维、西奥都来听穆尔的论

文。我说我一定会写信告诉你情况的。我眼下的消息就写到这里，已经差不多12点了。

晚安

E．H．M．（马什）
（1894） 星期三于
剑桥 三一学院

亲爱的罗素：

我刚刚从一场如此滑稽的音乐会回来——倒不是它特别可笑，而是当头一位演奏者出现时，我就处于彻底的、非音乐心境之中——一个瘦精、处事井井有条的人（猴子一类，我的意思是——她是一只猴子）——她演奏得非常像人，但又不完全像。当然对如此新近的进化成果，能演奏这么好是值得称道的，但它影响了人们对音乐的欣赏。下一个是一位歌唱家——一位中年妇女，她的神态就像自己年轻时的滑稽漫画——她演唱了一个只能在演奏室听到的奇怪告白，有关她在酒醉状态下，拥抱一位绅士的事——用法文唱“你记得我们喝醉时抱在一起吗?”科尼比尔表示，如果她醉了，在此时穿上了晚礼服，那她最后谢幕时可真有好瞧的。 我上次给你写信是什么时候?你是否听过穆尔“论友谊”的论文?这篇文章没什么可说的，因它多多少少是一个人个人理想的描述，没有多少实际的感受。当然，我们可怜的老朋友的性交观受到了它通常的抨击，人们会从大家在“协会”中谈论它的方式，想到它是得引起别人注意的“地方自治法”，但人人都认为它讨厌。讨论是有趣的。特里维、西奥和梅厄都情绪激动。梅厄让西奥先发言，说他没有料到，这么快就发现他显出中年人的神态。梅厄逃走了——维德还在那儿，他和西奥都谈得投机[注87]。上星期六，麦克塔格特宣读了一篇过去的论文，玫瑰花瓣为什么会起皱?论罪恶的起源。——论文不很令人满意，因为一方面麦克塔格特写了这篇文章后，已改变了他的立场，另一方面，这篇文章是一篇很讨人厌的东西，除了他，没有人明白它的论证——让人觉得好像在听一篇冗长的讲演，桑格星期六宣读“教育是什么”的论文，克朗普顿准会参加。

特里维夫人今天来了，我一直非常喜欢她，她本质上是一个乐天派。星期天我见到一位可爱的女孩斯塔维尔小姐，迪金森要我去见她，

真是太好了。我认为她的确非常出众——她对艺术的美似乎有一种罕见的感受力，我希望我们能多见见她。梅厄的妹妹也在，相比之下，她就显得平凡和轻浮了。很高兴多次见到维罗尔（我为写作又去他那里）。有一天，我问他我们要翻译的雪莱的某句诗的意义——“我肯定我是不能告诉你的，我的小老弟”，他回答道，“你自己交学费，你自己做选择”。那种想法使我感到非常高兴[注88]。

你的归期已近，不是吗?多好的想法。再来信别忘了告诉我你祖母的情况。

你的兄弟般的
爱德华·H．马什
1894年11月21日于
剑桥 三一学院

顺便谢谢你的照片，总的来说还好，但你看起来颇有点自以为是的样子。

最亲爱的伯蒂：

我不能说我对你第二封信非常失望——因为你在第一封信中说“我打算”干这干那就没法让你考虑其他道路。当然，我很遗憾，罗洛叔叔和你姑姑也一样——她写信好像说她没想到你会愿意在今年冬天离开这个国家——但那倒无所谓[注89]。你应该做你认为最好的事，而我一定要牢记

当希望一个一个地离去

你要决断而镇定——

最近，希望一个接一个离我而去——而当我把我的爱心转向善良而快乐的邓罗泽尔，转向阿加莎完美的人性，转向我的老孩子及其子女慈爱且连绵的感情，转向其他亲戚及许多挚友时，我感到在我暮年的生活中依然有很多美，我得感谢上帝。对于你，我太珍爱的孩子，我只能试着去希望了，尽管这条路是不容易找到的。你拜访过男爵夫人给你写信介绍的人了吗?昨天她问起过我。沃伯顿一家已离开，而洛蒂[注90]，亲

爱的绝妙的洛蒂来了。你知道她和我在一起对我们来说意味着什么。你喜欢多德森先生我很高兴——我想哈丁先生身上一定什么都让人喜欢，否则达弗林勋爵不会称他为“一位亲密的朋友”——我不以为特仑斯勋爵非常好——达弗林勋爵的孩子似乎很令人失望。当然，人不可能发现他交往的每个人都与自己有同好。但融入他人的兴趣中，常会变得更好——我真诚希望随着时间的流逝，你认识更多的人时，会真正享受巴黎的乐趣——那儿可享受的可真多。你会乐于听到，你姑姑很好，但这个星期天是可怕的无信的一天。罗洛打算20日洛蒂离去的时候带着亚瑟和丽莎到我这儿来——住上10天——这件乐事指日可待。

再见，上帝保佑你，我最亲爱的孩子。

你的永远爱你的
奶奶
1894年9月16日
萨里郡 里士满
彭布罗克邸园

又及：我的信只写给你一人的——记住我更愿意相信，你会从你在德国的经验和学习中获益。

亲爱的伯蒂：

我很高兴你在使馆有更多的工作要做，我猜想是由于英法两国之间“紧张”，所谓“紧张”，我以为是外交辞令——我想应该还有更有意思的工作。我希望并相信两国都能好自为之，这样和平与友好才会保持下去。我认为两国政府会这样做的。我还非常高兴，奥斯汀·李先生回来了——他是一个很值得认识的人。这次，据D．E．（德斯图尼耶）家说，他们的朋友很多正返回巴黎，我焦急地想听到你是如何同他们中的科学界、政治界、音乐界以及各方面的杰出人士进行交往的，你有给他们的介绍信……。

我亲爱的孩子，不要希望时间流逝得更快!对我们来说，做我们该做的事的时间是不够的。当然，我和任何人一样，理解即使是这短暂的分离也使你懊丧的心情——倘若你仍留在英国过你过去过的日子，也许你不知道，在许多希望你头脑清醒、关心我们并知道我们总是在想念你、体谅你的人看来，你得受多少痛苦——确实你已经受了很大的痛苦

了，她也一样。而我觉得，在国外工作是你免于更多责骂的唯一办法。如果你打算在你结识任何其他人之前，跟她结婚，我最真诚地希望这不会有什么不良印象。有一次你给我写信，亲爱的孩子，说你夜间不断梦见我，白天想着我，不知道你怎样才能使我更快乐——而我有时也想，要把令我和你的叔叔、姑姑如此不快的东西写在纸上——按照事情的本来顺序——来帮助你，即使是现在，以使我们高兴一些。我能否这样做呢?如果我能活着看到你结婚，我想我更热切地盼望着有好的理由去深爱与你结婚的人，此外无他。我近来身体还不错——仅仅是病情恶化进程极为缓慢——所以除了在床上休息之外，我还能像平时一样做不少事呢——我只是有些不舒服，还算不上什么病痛。

你如果给你姑姑写信，关于我你只说听说我的身体很好。

最爱你的奶奶
1894年10月9日于
萨里郡 里士满
彭布罗克邸园

最亲爱的伯蒂：

我们很高兴地读了你给阿加莎姑姑的信，但遗憾至今还未见到你寄来的明信片。在波龙涅森林骑车一定是件乐事。我想你是和别人一起去的?你没提达弗林勋爵已经到达，据报载，我想情况应该如此。弗兰克去看你没有快乐可言，真是遗憾。我想他的确是因为我告诉他你多么寂寞才好心去看你的。可你的意思我们都很明白，我现在好多了，我希望能够好下去一段时间——特别是为了阿加莎起见。可怜她身体实在不好，不得不很晚才起床。可爱的好伊莎贝尔（沃伯顿夫人）昨天走了——她的来访真叫人高兴，尽管或者确实多少因为我大部分时间身体很不舒服——她是如此富于同情心，我们进行了非常严肃的谈话，中间穿插着些紧迫的话题——你几乎没有答复我上封信，我原以为你会乐意作答的。我无意介入你和皮尔索尔·史密斯小姐的事情——写起来这样叫人不满——只是她拒绝来看我，就使我对一切都很感为难了。我活这么大年纪还是第一次遇到这种事。我认为这对她没有任何好处，尽管为了她的缘故我尽量对此漠然处之。以前出于对她的关心，我几次告诉她错在哪里，那时她是那么好，还谢过我——在那以后的几次来访中她总的说也不错，为此我越来越高兴并充满希望，我们发现她值得得到我们更

多的爱。然后突然出现了对我们来说难以理解的改变——我不能不被你所爱的人拒绝见我，而且即使我能活得比可能的长，也不能更好地认识她而悲哀了。然而在我这一生中，再没有什么让我痛苦得更久的事情了。在此期间，我尽力不去想这些事，因为精神的苦恼对我这种病似乎尤其有害。上帝保佑你，我的孩子，也保佑她，这是我最诚挚的祈祷。

永远爱你的
奶奶
1894年10月23日
萨里郡 里士满
彭布罗克邸园

最亲爱的伯蒂：

奶奶身体又很不好——睡不好觉、疼痛和虚弱。今天——还有昨天一直没有下床，当然她不能读你的信了。我告诉了她信的内容，她许久以前看过艾丽丝给她的信，我想你会记得的。在她给艾丽丝的信中，她说她一度希望说出对你求婚经过的感受来——绝不说第二遍。我想你去剑桥的途中会来这儿吧?请即刻告诉我 。我敢肯定，从医疗上说再不能让奶奶接触那些让她痛苦的事情，当然我也绝不会。她曾经原原本本地讲出她所感受到的。如果她关心过你和艾丽丝，她有责任讲出来。亲爱的伯蒂，我不能再写了，看到奶奶受病痛之苦我沮丧极了。你认为我一贯“心硬”与缺乏同情心，这使我的痛苦难以用语言来表达。如果我的话曾经是那样的话，你必须记住，而且终有一天你会明白，在我的心里只有爱。而只有爱，才使我无法沉默，说出我的感受，远比你现在了解的多得多。

你的爱你的姑姑
1894年10月30日
萨里郡 里士满
彭布罗克邸园

我亲爱的艾丽丝：

罗洛提醒我们，12月14日是阿尔伯特亲王和爱丽丝公主的忌日[注91]——考虑到我们与女王之间的关系，我们感到我们家没有一个人喜欢在

那一天举行婚礼的。我相信，你不会介意我们提醒你这件事。15日举行不好吗?我们不十分明白反对那一天的理由。祝你和伯蒂的多佛尔街之行愉快。

你的亲爱的
阿加莎·罗素
1894年11月19日
萨里郡 里士满
彭布罗克邸园

我最亲爱的孩子：

无论何时我试着提起即将到来的事情时，我总是说不出话来，虽然对你来说那是一件充满快乐的事，我应该给你写一些告别的话是很自然的。更特别的是在这一年一度最快乐、最珍爱的周年纪念日[注92]——它给我的只是悲哀。它唤起我对我亲爱的、文雅、高贵、深爱与备尝艰辛的约翰的回忆。我的心思自然又转向你。在你身上我们总是感觉到，还印着他留给我们的一些东西——我对他的回忆是说不出的快乐，同时又混合着难以忍受的悲伤和痛苦。即使现在，他已属于天国，也还是这样。

他和你母亲正值风华正茂、身强体健的时期，请求我倘若他们死了，要像照顾自己孩子一样照顾你。我根本没有想到，竟会是我来完成我对他们的承诺。不久，这一天来了，你们家空了，你来到我们中间，成为我们阴郁家中天真的、无忧无虑的小安慰者，对我们来说，就是我们三人自己的孩子。你和我们的生命交织在一起，我们的生活习惯和安排都要考虑到对你有利。随着你心智的成长，你成了我们的伴侣和我们的孩子。值得欣慰的是，在你整个童年和少年时期，你总是心甘情愿地放弃自己的意愿迁就别人。当你做错事时，从不企图寻找借口，也从不拒绝警告和责备，闻过则喜。我们信任你，你也用事实证明我们对你的信任是正确的，一切都是快乐与慈爱。

成年时期来了，并带来你无可挑剔的和荣耀的大学生涯中新的感谢理由。但是成年时期也带来分离和变化。你正在离开我们，开始新的生活，新的家，新的关系和新的情感。但是你的幸福与康乐仍然是我们挂牵的，而我们的上帝仍然属于你。愿你只带走过去最美好的东西，而祈

求上帝宽恕过去不能挽回的过失。愿上帝鼓舞你抚育起神圣的理想和崇高的目标，愿你记住他所爱的只是谦虚和仁爱的心。愿你永远有这样一颗心，也愿伴在你身旁，与你共度人生的她，同怀此心。

上帝保佑你们，并赐给你们找到并走向天国之路的光明。

我永远亲爱、亲爱的孩子
最爱你的奶奶
1894年12月10日
萨里郡 里士满
彭布罗克邸园

下面的信是我与爱德华·费茨杰拉德最后的联系，他以攀登新西兰诸山与安底斯山而著名，以这种方式逃避因他妻子在婚后仅仅几个月就去世所带来的一段时期的绝望。最后，他与一个有夫之妇私奔，而不想和老朋友们继续保持联系。

亲爱的罗素：

请不时寄给我只言片语，告诉我你的情况，即使在你婚事临近的时候。

我在此停留了几天，到处看看。前几天，我下乡到Anuradhapura和Vauakarayankulam（别试着去读那些名字，我觉得这比蛇还可恶），进行了我喜欢的大狩猎。然而，乡下正遭水淹，他们说很闷热。但我没有感觉到，虽然我有好几晚上睡在室外的雾中，全身都湿了。我可以说是外出做一次例行的游乐，至少三年不会回家。我计划去日本，并在回来前去南美洲爬山。

想写信时寄给我只言片语，以使我得知你的行踪。我想写时，也会偶尔地写来，你会说是难得吧!我想你已看过在霍奇尔大道上奥斯汀的新居了吧!

我现在就把这（信?!）结束吧!

你的永远的

爱德华·费茨杰拉德
1894年11月18日
锡兰 科伦坡

第五章 第一次结婚

我和艾丽丝于1894年12月13日结婚。她的家庭200多年来都是费城贵格派（教友会）的教徒，那时她也是一位教友会的信徒。因此我们在圣·马丁巷的贵格教聚会上举行婚礼。我好像记得，当时有一位贵格派教徒被圣灵感动，宣讲起迦南的奇迹来，他的宣道完全伤了艾丽丝的感情。整个订婚期间，我们经常在基督教的问题上进行争论，但直到婚后几个月，我才成功地改变了她的看法。

她婚后改变看法的事情还不止一桩。那时候，美国妇女所受到的教育使她们认为性是肮脏的，所有妇女都厌恶性，认为男性的肉欲乃是幸福婚姻的主要障碍。艾丽丝就是受的这种教育。因此她认为两性交合只有在想要生儿育女时才可以。因为我们已经决定不要孩子，在这个问题上她就不得不改变她的立场。但是她仍然认为，她想让性生活极少极少。我没有和她争论这件事，也觉得没有争论的必要。

我们结婚时，两人以前都没有性生活的经验，因此正像没有性生活经验的夫妇通常显然会碰到的那样，从一开始就感到相当的困难。我曾听许多人说这使他们的蜜月过得不痛快，我们的情况倒不是这样，我们遇到的一点点困难看来挺可笑，很快也就克服了。但是我记起在我们结婚三周后的某一天，在性生活极度疲乏的影响下，我恨起她来，不明白我为什么要娶她。这种心境在从阿姆斯特丹到柏林的旅途中一直持续着，但此后，我再没有过这样的心境。

以前我们曾决定，在我们婚后的头几年，要多去外国游览，因此1895年的头3个月，我们是在柏林度过的。在此期间，我到柏林大学学习，主修经济学，同时继续做我的研究员资格论文。每周我们听三次音乐会，开始认识那些社会民主党人，那时候他们都被认为是坏人。大使夫人埃明特鲁德·马利特是我的表姐，因此我们应邀去大使馆吃饭。大家很友好，使馆人员都说他们要来看望我们，可是谁也不见来，我们到大使馆去时他们谁也不在家。我们好久都没有觉察这一切，但我们终于发现这是由于艾丽丝曾向大使提到我们参加过社会民主党人的集会。我们是从埃明特鲁德夫人写给我祖母的一封信中才知道这事的。尽管祖母对艾丽丝怀有偏见，但在这件事情上，她完全站在艾丽丝一边。这种分

歧是公开的，而在所有公开的政治性争论中，完全可以相信，我的祖母和我的姑姑阿加莎总是站在自由派一边的。

在此期间，我在心智方面的志向正在成型，我决定不担任专门职务而要专心从事写作。我记得在初春一个寒冷而晴朗的一天，我独自一个人在动物园（Tiergarten）散步，设想着未来的工作计划。我想我要写一系列关于各门科学的哲学的书，从纯数学到生理学，还要写另一系列关于社会问题的书。我希望这两系列书最终达到综合，既科学又实际。这个计划是受黑格尔的思想所启发的，不过后来我在某种程度上尽可能按照这个计划去做，不管怎么说大致和我原来所预期完成的差不多，对于我的目标而言，这是一个重要的成形的时刻。

当春天来临的时候，我们到菲耶索莱住在艾丽丝姐姐家。她住在一所小别墅里，贝伦森住在相邻的另一座小别墅中。离开她之后，我们继续沿着亚德里亚海岸旅游，到过佩萨罗、乌尔比诺、拉韦纳、里米尼、安科纳和许多别的地方。在我的记忆中，这次旅游一直是我一生中最愉快的一段时期。意大利，春天再加上新婚，足以使最忧郁的人快活起来。我们经常在海里裸泳，然后躺在沙滩上晒干。但是这是一种多少有点儿冒险的运动，因为迟早警察会来查看是否有人从海中取盐而逃避盐税。幸运的是，我们从来没被抓住过。

就在这个时候，我越来越感到需要认真思考我的研究员资格论文，它应该在8月份之前完成，因此我们在费恩赫思特定居下来，这是我第一次体验到什么是严肃的独创性工作。在这些日子里，希望与失望交相更替，但最后当我的论文完成之后，我完全相信我已经解决了涉及几何学基础的所有哲学问题。我当时还不知道那些与独创性工作相联系的希望与失望都同样是荒谬的，因为一个人的工作不会像在坏日子里看来的那样坏，也不会像好日子里看来的那样好。我的论文由怀特海和詹姆斯·沃德审读，因为它一部分内容是数学的，一部分是哲学的。在最后结果宣布之前，怀特海对它进行相当严厉的批判，然而却十分中肯。于是我得出结论，我这篇论文没什么价值，我用不着再等待宣布结果了。不过出于礼貌，我还是去拜见詹姆斯·沃德。他所说的正好相反，把这篇论文捧上了天。第二天，我得知我已被选为研究员。怀特海微笑地告诉我，他认为这是任何人在我的著作中发现严重缺点的最后机会了。

我第一次的婚姻使我进入了一个非常幸福而且工作富有成果的时

期。由于没有情绪上的烦恼，我的全部精力都用在心智工作上。在我婚后最初几年中，我广泛地阅读了数学与哲学方面的著作。我完成了不少独创性的工作，并且为以后的其他工作打下基础。我在国外旅游和闲暇时光，我实实在在地读了大量书籍，主要是历史方面的。晚饭之后，我和妻子通常轮流朗读，就这样，我们深入到大量多卷本、权威的历史著作中。我想，我们用这样的方法读的最后一本书是格雷戈罗维乌斯写的《罗马城的历史》，这是我一生中在精神上最富有成果的时期。实在要感谢我第一位妻子使之成为可能。起初她并不乐意我们在乡下过平静的生活，但是为了我的工作，我决定在乡下住。我从她身上和工作中得到了足够的快乐，以致别无所求了，虽然事实上我们通常只有半年时光是在乡下过平静的生活。即使在这段时期中，她还经常出去为妇女投票权或者完全禁酒发表演说。为了使她高兴，我变成一个发过誓的戒酒者，在原先的饮酒动机不能再激起我喝酒的念头之后，我就养成了不喝酒的习惯，一直到第一次世界大战中国王立誓戒酒时，我都滴酒未沾。国王的动机是这样做有助于去杀德国人，因此在和平主义与酒之间似乎必定存在某种连带关系了。

1895年秋天，在研究员资格选定之后，我们回到柏林去研究德国社会民主运动。在这次访问中，我们几乎只和社会主义者来往。我们结识了倍倍尔及老李卜克内西，小李卜克内西那时还是个孩子，后来在第一次世界大战刚结束时被杀害。我们在他父亲家吃饭时，必定碰到过他，虽然我现在一点儿也记不起他来。那个时候社会民主党人都是激进的革命者，不过我那时还太年轻，还认识不到一旦他们获得政权会变成什么样子。1896年年初，我在伦敦经济学院开一门关于社会民主党的课，当时伦敦经济学院在阿道尔菲区的约翰·亚当街，我相信我是头一位开这门课的人。在学院里，我认识了W．A．S．赫文斯，从那个时候直到1901年，他对我有相当大的影响。他出身于一个天主教家庭，却把大英帝国代替宗教作为崇拜的对象。

在那些日子里，我远比后来更加容易亢奋。我在经济学院讲课时，和妻子住在阿什利花园90号的一座公寓里，但是我无法在那里工作，因为电梯的噪声打扰我，所以我通常每天都步行到格罗夫纳路她的父母家中去。在那里我花时间阅读格奥尔格·康托尔的著作，并且把他的思想要点抄在一个笔记本上。当时，我错误地认为他的所有论述都是错误的，但我还是仔仔细细地把他们全部读完，这对我后来发现所有的错误都很有帮助。

春天来临的时候，我们住进费恩赫斯特一座工人住的小屋，称为磨坊吊架。我们在这个房子旁边加盖了一间相当大的起居室和两间卧室。我们在这间小屋里度过了一生中许多最幸福的时光。我获得了大量的使我感兴趣的知识，我的独创性工作也受到了专家们的赞赏，远远高出我的预期。当我还是大学生的时候，我真想不到我的能力能够像后来表现的那么好。我记得我怀疑自己能否做出像麦克塔格特那样好的工作，那时我把他当作一个几乎难以企及的理想。在我第一次婚姻的最初几年，怀特海逐步从老师变成朋友。1890年当我还是剑桥一年级的学生时，我听过他关于静力学的课。他告诉全班同学学习教科书中第35节。然后他转向我说，“你不需要去学了，因为你已经知道了”。我曾经在10个月前的奖学金考试中引用过这一节，他还记得这回事，这赢得了我的心。

怀特海在英国，大家只把他看作一位数学家，直到他到美国以后，才发现他是位哲学家。在哲学方面，我和他意见不同，因此不能再同他合作进行研究。他去美国以后，自然我也就更少见到他了。第一次世界大战期间，他完全不赞成我的和平主义者的立场，我们就开始分道扬镳了。在这个问题上，他比我更能够容忍我们的分歧，这种分歧使得我们亲密的友谊逐渐冷淡，它在很大程度上是我的错而不是他的错。

大战最后几个月间，他的幼子战死，当时年仅18岁。这使他悲痛欲绝，只是靠他在精神克制方面的巨大努力才能使他可能继续工作。这次丧子的悲痛对他思想转向哲学并促使他摆脱单纯机械宇宙观的信念起着极大的作用。他的哲学非常晦涩，其中很多我一直也没能搞懂。他一直对康德哲学有所偏好，而我则对康德的哲学不以为然。当他开始发展自己的哲学时，他深受柏格森的影响。他对宇宙的统一性的观点深有体会，认为只有通过这种观点才能论证科学推论的正确性。我的气质引导我和他背道而驰，但是我也怀疑纯粹理性能否判明我们俩谁更接近真理。赞同他的观点的人可能会说他的目标在于给平民百姓带来安乐，而我的观点却使得哲学家感到不舒服；而赞成我的观点的人可能会反驳说，他使哲学家高兴而我却取悦一般老百姓。不管怎么样，我们是各走各的路，虽然彼此之间的感情始终维系着。

怀特海具有极其广泛的兴趣，他的历史知识常常使我吃惊。有一次我偶然发现他把一本非常严肃但非常罕见的著作——保罗·萨尔比的《特伦特会议史》当作床头书。不论谈到什么历史的题目，他总能够提供一些富有启发性的事实。比如说伯克[注93]的政治见解和他在伦敦城的

利益的关系以及胡斯异端与波西米亚银矿的关系等等。他具有使人愉快的幽默感，极为温文尔雅。当我还是大学生的时候，人家就给他起了个外号叫作凯鲁比[注94]。对于后来认识他的人会觉得这个外号对他很不尊重，但在当时还是很适合他的。他的家族来自肯特郡，自从圣·奥古斯丁到达此地起，他们的祖先就一直当牧师。他经常饶有兴致地提到我的祖父对于罗马天主教的传播感到忧心忡忡，曾经恳请怀特海的姐姐永远不要背离英国国教会。使他好笑的是这个偶然事件简直不太可能发生。怀特海的神学见解并非正统的，但在他的感情中却保持某种神职人员的气息，而且在他后来的哲学著作中也曾流露出来。

他是一位非常谦虚的人，他最厉害的夸口是，他试图具有随他缺点而来的优秀品质。他从来不在乎讲反对他自己的种种故事。剑桥有两位老修女，她们的举止使人感到他们简直就是《克兰福特》[注95]一书中的人物。事实上她们的思想很进步，甚至发表一些大胆的意见，在每一个改革运动中都站在前面。怀特海常常带着某种悔恨之情谈到他和她们初次会面时他如何由她们的外表产生错误的看法，以为吓她们一下会很开心的。可是当他说出某些稍微激烈的意见之后，她们说："啊!怀特海先生，我们很高兴听到你居然说这话。"表明她们一直把他看成一个顽固的保守分子。

他把注意力集中在工作上的能力十分惊人。盛夏的一天，我和他在格兰切斯特住在一起，我们的朋友克朗普顿·戴维斯来访，我带他到花园中来向主人致意。怀特海正坐在那里演算数学，戴维斯和我在他面前不到一码远，看着他一页一页地在纸上写满数学符号。他一直没看见我们。过了一会儿，我们怀着敬畏的心情走开了。

只有熟识怀特海的人才会觉察到他在偶然接触中不会显露出来的某些特点。在社交上他显得和气、理智、沉着冷静，可是事实上他并不是那么沉着冷静，而且肯定不是那种毫无人性的怪物"理性人"。他对妻儿充满深深的爱恋之情。他时时刻刻深切地感受到宗教的重要性，年轻时，他在纽曼大主教的影响下，差一点皈依罗马天主教。他的后期哲学给了他他想从宗教里得到的一些东西。正如其他那些过着极端克制的生活的人一样，他经常容易陷入自言自语之中。当他想到他是孤独的时候，他就会喃喃自责自己设想的缺点。他婚后最初几年，经济上很拮据。但是，尽管他觉得这种境遇极难忍受，他也从来没有放弃他那重要却不获利的工作。

他具有实际工作的能力，不过在我和他最熟识的时候，这种能力并没有得到充分发挥。他有一种令人惊奇的精明，使他能够在委员会中打开局面，使得那些以为他完全不切实际、脱离世俗的人大吃一惊。要不是他有一个缺点，他可能会成为一个能干的行政官员，这个缺点就是他从来不会给人回信。有一次我写一封信问他一个数学问题，因为我急于需要一个答案，来写我反驳彭加勒的论文。他没有回信，因此我又写一封。他还是不回信。我就给他打电报，因为他仍然保持沉默，我发了一封附回电费的电报，可是到头来我还得亲自去布罗德斯泰尔斯得到答案。他的朋友渐渐都知道了他的这种怪僻，因此每逢有人接到他一封信这种难得的机会出现，他们就会庆祝，祝贺收信者。他也为自己辩白说，如果他要回信，他就没时间去做创造性的工作了。我想这个理由十分充分，无可非议。

怀特海作为一位教师，是十分完美的，对于那些他非得要打交道，而且知道他们优点和缺点的人，他都抱有个人兴趣。他会启发学生自身的最佳能力。他从不压制或者讽刺他们，也不显得高高在上，或者表现出任何低劣教师常常表现出来的态度。我相信所有与他接触的有为青年，就像我对他一样，对他产生一种真诚而持久的感情。

怀特海夫妇常常和我们一起住在乡下，我们也常常到剑桥和他们同住。有一次我们住在老院长蒙塔古·巴特勒寓所，睡在安妮女王睡过的床上，但是这种经历幸而没有再重复过。

我关于德国社会主义的讲稿出版于1896年。这是我的第一本书，但是我对它没有多大兴趣，因为我已经决定献身于数理哲学的研究。我改写了我的研究员论文，使它为剑桥大学出版社接受，并于1897年以《论几何学基础》的书名出版。后来我觉得这本书康德主义的气味太浓，但对我成名有好处，因为我的第一部哲学著作并没有对当时的正统理论提出挑战。当时学术界有这样的风气，把所有康德的批判者一概都看成没能理解康德的人，而一度赞成过康德的人在反驳这种批判时就占有优势了。这本书受到高度的赞扬，实际上远远超过它应该得到的。从那时起，学术界的评论家对我后来相继出版的每一本书都说成水平下降。

1896年秋天，我和艾丽丝到美国去3个月，主要是为了认识她的亲戚。[注96] 我们到美国的头一件事就是访问沃尔特·惠特曼在新泽西州开姆登市的旧居，从那里我们前往一个工业小镇密尔维尔，艾丽丝有一位

表兄叫邦特·托马斯，是当地一家玻璃厂的厂长。这家工厂长期以来已经是他们家族的产业。邦特的妻子埃迪斯是艾丽丝的好朋友。根据人口普查，这个小镇有1万零2名居民，邦特夫妇常说他们就是那2个零头。邦特是头脑简单的人，而埃迪斯在文学上则颇有抱负。她写过一些斯克里布[注97]风格的蹩脚剧本，并想象一旦她能够离开密尔维尔，并同欧洲的文学界名流建立联系，她的才能就会被承认。他谦卑地热爱着她，而她却向那些她想象的出类拔萃者卖弄风情。那时小镇周围的乡村都是空旷的林地，她通常带着我，驾着四轮轻便马车在那些土路上长时间地驰骋，她总是带着一把左轮手枪，说不知道什么时候会派上用场。后来发生的事情使我怀疑那时她在读《海达·伽布勒》[注98]。两年后，他们夫妇同我们一起，住在威尼斯的一座宫殿中。我们把她介绍给许多作家。结果表明，她在密尔维尔十年与世隔绝的生活中辛辛苦苦创作的作品毫无价值。她深为沮丧地回到美国，接着我们就得知她把她的丈夫的情书放在胸前，然后用那把左轮手枪开枪穿透情书自杀。后来，邦特又娶了一位妻子，据说和她一模一样。

然后我们去布林·莫尔学院到邦特·托马斯的姐姐凯里·托马斯校长家中做客。她是一位被全家人敬畏的女士。她有充沛的精力和以一种企业家的效率来实现的文化信念，她还有一种对男性的极度的轻蔑。我第一次见到她是在弗赖迪山，洛根在她到来之前告诉我："准备好会见凯里"，这表示他们整个家庭的态度。不过我却不能十分认真地把她当作一回事，因为她太容易震惊。她具有非常值得佩服的见解，一个人要打算写关于学术问题的论著，应该首先阅读文献。我郑重地告诉她，整个非欧几何的进展就是在对以前的文献毫无所知的情况下做出的，甚至可以说就是因为这种无知才有这种进步。这使她以后老把我看成只是一个爱讲笑话的人（farceur）。不过许多事情都证实了我对她的看法。例如有一次在巴黎，我们带她去看《雏鹰》[注99]，我从她的言谈话语中发现，她根本不知道1830年在法国发生了一次革命。我向她概述了法国的历史，几天以后，她告诉我，她的秘书想要一本法国历史手册，并要求我给她推荐一本。可是在布林·莫尔学院，她就是天神宙斯，人人都在她面前发抖。她同她的一位朋友格温小姐住在一起，而格温小姐在许多方面都同她恰好相反。格温小姐意志力极其薄弱，软弱而又懒散，但对文学却具有一种真诚却褊狭的感情。她们从少女时代起就是朋友，而且一起去德国攻读博士学位。不过，只有凯里获得了学位。在我们和她们住在一起的时候，她们的友谊已经出现裂痕。格温小姐每两个星期总要

回她自己家里住上3天。恰好在她回家的时候，另外一位名叫嘉莱特的小姐来到这里，而且恰好在格温小姐回来的时候离去。当时格温小姐正和一位才华横溢的年轻人霍德谈恋爱，他当时正在布林·莫尔学院教书。这使得凯里火冒三丈，每天晚上当我们上床睡觉时，我们总是听到她在隔壁房间怒气冲冲地训斥格温小姐，一训就是几个小时。霍德有妻有子，据说还与学院的一些女孩子关系暧昧，但是尽管有这些障碍，格温小姐最后还是嫁给了他。她坚持要某位高教会派[注100]牧师主持婚礼，想以此说明他以前在布林·莫尔的妻子并不是他合法的妻子，因为该牧师拒绝给离过婚的人证婚。霍德曾说过他离过婚，但是格温小姐的做法表明不是这么回事。他由于生活放荡导致身体虚弱，在他们婚后不久就去世了。他的头脑极其聪慧，要是没有女人在场，他的谈话也是很有趣的。

在布林·莫尔学院我讲授非欧几何学，艾丽丝也做了提倡天赋母性（endowment motherhood）的演讲，而且同一些妇女私下交谈时赞成自由恋爱。这就引起了流言蜚语，使我们实际上被学院撵了出来。从那里我们到了巴尔的摩，我在那里的约翰斯·霍普金斯大学讲授同样的题目。我们住在艾丽丝的舅舅、凯里的父亲托马斯博士家中。他家很使人感到莫名其妙，他有一个儿子在约翰斯·霍普金斯大学，做脑外科手术十分出色；他还有一个女儿海伦在布林·莫尔学院，不幸是个聋子。她和蔼可亲，有一头非常漂亮的红头发。许多年来，我都非常喜欢她，1900年告终，有一两次我要她吻我，但是她拒绝了。最后她嫁给了西蒙·弗莱克斯纳。他是洛克菲勒预防医学研究所所长。我仍然同她保持很好的友谊，虽然在她的晚年我很少见到她。托马斯博士还有另外一个女儿，她一直是一位虔诚的、非常正统的贵格派教徒，在提起那些不是贵格派信徒的人时，常把他们称为“世俗之人”。他们在谈话中全都用“你”[注101]，因此我们在一起谈话时我和艾丽丝也用“你”。贵格派的某些教义对于那些不熟悉他们的人来说似乎有点儿奇怪。我记得我岳母曾经解释她被教导把“主祷文”看成是“浮华”。这句话开始把我弄糊涂了，但是她解释说，每一件由非贵格派信徒而不是贵格派信徒所做的事都称为“浮华的”，这里面包括使用一切固定套语，因为祈祷应该是被圣灵所感召，主祷文是一种固定套语，因此也是“浮华”。又有一次她在餐桌上讲，她在成长过程中就被教育对十诫不尊重，它们也是“浮华的”。我不知道是否还有贵格派信徒如此严肃地看待圣灵引导的学说，以致连十诫都不尊重。近年来，我肯定没有遇到任何这样的人。当然不应该设想曾经抱着这种态度的有德性的人实际上会违背任何诫条，因为圣灵会保证

这种事不会发生。而在贵格派教派之外，同样的教义有时却得出更成问题的结论。我有我的岳母所写的一份关于她所知道的各种古怪想法的记录，其中有一章的题目是“神的指引”，你在读这章时会发现这个词是“私通”的同义语。

我对于费城贵格派信徒老式家庭的印象是他们具有小贵族的种种衰落状态。90岁的老守财奴守着他们的积蓄，而他们的60或70岁的儿女则尽量耐着性子等待着父母的死期。各种各样的精神失常表现得十分普遍，而那些被认为神志健全的人说他们非常愚蠢倒更合适。艾丽丝在费城有个姑姑是个老处女，非常有钱也很荒唐可笑。她非常喜欢我，可是却怀疑我认为带来得救的并不肯定是耶稣的血。我不知道她怎么会有这种想法，因为我从来没有说过这种话。我们在感恩节和她一起吃饭，她是位非常贪吃的老太太，准备的宴席足以填满大肚汉的胃口。正当我们要开始吃第一口时，她说：“让我们暂停一下想想那些穷人。”显然她觉得这种想法是一付开胃剂。她有两个侄子住在附近，每天晚上都来看看。他们觉得要是她远在欧洲的侄子、侄女在她死后也分到同样的遗产，那就太不公平了。不过，比起这两个只要她愿意就可以威吓一下的侄子来说，她却更喜欢夸耀、更加尊重那些欧洲的亲戚。因此，他们即使不在她身边，也不会有什么损失。

那时候，美国真是个天真得出奇的国家。许多人要求我解释奥斯卡·王尔德的所作所为。在波士顿，我们住在两个贵格派老太太开的寄宿房间里，其中一位在早餐时从桌子对面向我大声说：“奥斯卡·王尔德最近好久没有公开露面了，他到底干什么了?”我回答她说：“他在蹲监狱。”幸亏在这种场合她没问我王尔德到底干了些什么事。[注102] 当时我以一种英国人那种自高自大的岛国优越感来看待美国。然而同美国学术界人士，特别是同数学家的接触，使我认识到德国几乎在学术的一切方面，都比英国优越。与我的愿望相反，在我的旅程中，我原来以为一切值得知道的事情都能够在剑桥知道，这个信念逐步消失了。在这方面，这次旅行对我非常有用。

1897年，除了我的《论几何学基础》是在那年出版的之外，我记不得什么别的事了。我还记得收到路易·库图拉的一封称赞这本书的信，我简直高兴极了。虽然我已经评论过他的书《数学的无穷》，但当时我还没有见过他。我曾梦想从不相识的外国人那里收到称赞的信件，但这是我第一次收到的这种信。他在信中谈到由于他不懂英文，他是如

何“借助字典”（arme d’un dictionnaire）读完我的书的。稍后我到卡昂去拜访他，当时他在那里当教授。他惊奇地发现我是那么年轻，尽管如此，我们之间开始建立起友谊，并一直持续到他在1914年第一次世界大战开始动员时被卡车辗死。在他生命的最后几年，我与他失去了接触，因为他完全埋头于研究一种国际语。他提倡伊多语（Ido）而不是柴门霍夫的世界语（Esperanto）。照他的谈话，人类有史以来再没有人像世界语者那样卑劣了。他悲叹Ido这个字不适于组成类似于世界语者（Esperantists）的字。我建议他用idiot（白痴）这个字，但是他并不怎么喜欢。我记得1900年7月我同他一起在巴黎吃午饭，天气热得让人受不了，怀特海夫人原来心脏就不好，晕过去了。当他出去取挥发盐[注103]（sal volatile）时，有人把窗户打开。他回来以后又把窗子关严说：“是啊，需要空气，但不要空气流。”（De l’air，oui，mais pas de courant d’air．）[注104]我还记得1905年他到巴黎的一家旅馆来看我，当时戴维斯先生和他的女儿玛格丽特（他们是克朗普顿和西奥多的父亲和姐姐）也在，滔滔不绝地谈了半个钟头，然后说“沉默的人才是智者”。这时戴维斯先生尽管已经80多岁了，还是从房间里跑出去了。我只能听到他离开时发出的笑声。有一段时间库图拉是我的数理逻辑的思想的非常热情的拥护者，但他并不总是很深思熟虑。在我和彭加勒的长期论战中，有时我觉得必须像为自己辩护那样为他辩护，这多少成为一种负担。他最有价值的工作是论述莱布尼茨的逻辑。莱布尼茨希望人家对他有较高的评价，因此只发表他的二流著作，而他所有最好作品全都是手稿。后来的编者只出版他们认为是最好的著作，而继续把他最好的著作留下来不予出版。库图拉是第一位发掘出莱布尼茨最好著作的人。我自然非常高兴，因为他对我在著作中所采用的对莱布尼茨的解释提供了文献的证据。假如没有库图拉的工作，我原来的证据还是不太充分的。在我第一次会见库图拉的时候，他就向我说明他没有做过任何一种运动（le sport）。其后不久，我问他是否会骑自行车，他回答说：“不会，因为我不是运动员。”多年来我和他一直通信，并在波尔战争初期给他写过一些有帝国主义论调的信，现在想起来我还觉得非常后悔。

从1898年开始，我和艾丽丝每年都在剑桥度过一段时期，这种做法一直持续到1902年。那时候，我正开始从德国的唯心主义摆脱出来，而过去我是受麦克塔格特和斯托特的影响而陷进去的。在这个过程中，穆尔对我帮助很大，那时我经常见到他。在假定感觉世界是不实在的之后，又能够重新相信像桌子和椅子这种东西是实在的，真是令人十分激动。但是对我说来事情最有趣的方面是逻辑问题。我乐于思考关系是实

在的。我非常有兴趣地发现，“所有命题都具有主语-谓语形式”这种信念对形而上学的影响是多么地可怕。一个偶然的机会使我去阅读莱布尼茨的著作，因为学院必须开一门关于莱布尼茨的课，而麦克塔格特要去新西兰，因此学院要求我代上这门课。在我研究和批判莱布尼茨的过程中，我有机会举例说明关于逻辑的新观点，而这种新观点很大程度上是在穆尔的引导下得出的。

接连两年的秋天，我们是在威尼斯度过的，这使我对那里几乎每一块石头都了如指掌。从我第一次结婚开始，直到第一次世界大战爆发，我想我没有一年不去意大利。有时我步行去，有时骑自行车去，还有一次乘不定期货船去的，这艘船从威尼斯到热那亚，每一个小港都停靠。我特别喜欢那些小巧而别具一格的小镇以及亚平宁山脉的风光。战争爆发之后直到1949年，我再没去过意大利。1922年我本打算到那里出席一次会议，可是墨索里尼当时还没有完成他的政变（coup d’état）[注105]，他传话给会议的组织者，扬言说虽然不会对我有什么伤害，可是任何一个意大利人同我讲话就会被暗杀。因为我不想在身后留下血迹，所以没有去我深爱着但被墨索里尼玷污了的国家。

我记得最后见到萨莉·费尔柴尔德是在1899年夏天，一直到1940年一天下午，我们都已经是老人时，才再次重逢，感慨相对。她是一位波士顿贵族，财产日渐减少，1896年我们在波士顿居留时，与她相识。她的容貌并非特别漂亮，不过她的举止在我见过的女性中是最优雅的，爱上她的人不计其数。她经常谈起，你总可以知道英国人会在什么时候向你求婚，因为他开始时会说：“我老爸是位古怪的人，不过我想你会跟他合得来。”我第二次见她时是在拉什莫尔，她和她的母亲正住在我表姨夫皮特-李维斯将军的乡间别墅里。除了将军本人之外，他的家人大多多少有点儿精神不正常。皮特-李维斯夫人娘家姓斯坦利，她已经变成了一个守财奴。假如客人把咸肉或鸡蛋剩下，她就会把它们再放回盘子中。她的长子是国民警卫队士兵，非常潇洒，穿着得体，他每天吃早饭总是很晚才到，然后打铃要新鲜食物。每当他吩咐的时候，我的表姨就会对着佣人大声尖叫说不用再拿了，客人们的盘子里剩下的东西还多得很。可是佣人根本不答理她，还是默默遵照这位警卫队士兵的吩咐做。她还有一个儿子是画家，又蠢又坏，但还不是不可救药。第三个儿子是个好人，然而无能。他很走运，娶了个裁缝叫伊丽莎白·费尔普斯，从而免于陷入赤贫的境地。还有一位圣·乔治是这家中最有趣的人，他是电灯的最早发明者之一，但是他放弃了所有这种事情而专心信

奉密宗佛教，并且花时间到西藏去朝拜密教大圣。他回来的时候发现爱迪生和斯旺都在制造电灯，他认为是对他的专利权的侵犯，因此他还进行了长期的诉讼，可是总是败诉，最后使他完全破产。这件事使他对佛教的信仰更加坚定：人应该克服尘世的欲望。我的外祖母斯坦利常常请他来打惠斯特牌，当轮到他发牌时，她总是说：“我高兴这次轮到你发牌，因为它会把你的圣徒精神带走。”他把圣徒精神和创业精神以大致相等的比例结合在一起。他爱上了萨莉·费尔柴尔德，为此邀请了她和她母亲到拉什莫尔来，他和往常一样没有准备足够的食物。有一次午餐时，萨莉和那位艺术家为了最后一盘米布丁进行了一场激烈的争夺，遗憾的是艺术家赢了。在她离去的那天，她原想乘某次火车，但是皮特-李维斯夫人坚持要她在去火车站的路上参观一处遗址，因此要乘晚一次的火车，她要求圣·乔治支持她。起先他说他会支持的，但是临到决定之时，他却鼓吹起人类希望的虚妄来。这使得她拒绝他的求婚。（他后来的婚事由于他阳痿而取消。[注106]）1899年夏天，她来弗赖迪山做客，待了很长一段时间，我渐渐喜欢起她来。我认为我自己不会爱上了她，我甚至连她的手也不曾吻过，但随着岁月的流逝，我才认识到她给我留下了多么深刻的印象。我还记得，我们在夏日黄昏的薄暮中散步的情景，恍若昨天。那时，我们都被严格的规范所束缚，而未能表达出我们之间的任何感情。

1899年秋天，布尔战争爆发。那时我是一个自由派的帝国主义者，一开始也绝非亲布尔派。英国的失败使我非常不安，除了战争的消息之外，别的什么事我都不考虑。当时我们住在磨坊吊架，几乎每天下午我都走4英里路到火车站去买晚报。艾丽丝因为是美国人，对战事就没有跟我一样的感觉，而且对我那么关注战争极为恼火。布尔人开始战败时，我的兴趣也慢慢减少了。到1901年秋，我成了一个亲布尔派。

1900年，我写的关于《莱布尼茨的哲学》一书出版。那年7月，我到了巴黎，我的生活从此揭开了新的一页。

书　信

最亲爱的伯蒂：

我希望你在剑桥的日子是有益的，虽然我不确切知道在哪方面——以前我曾问过你，但我忘记了你的回答。你的论文题目是什么——你怎

么看你论文获得成功?在你上剑桥大学之前，我多么清晰地记得你初获成功的头一个消息——你冲上楼来告诉你姑姑和我——那时候，亲爱的亲爱的伯蒂啊——然后是上一次，眼睛里充满了幸福的泪水。那一时刻，年轻的新生命正在给我老朽的生活带来欢乐——可是我常常觉得，“要是他不爱不善不真，这些事情也不能给我带来片刻的欢乐。”

昨天我随意翻阅时，忽然想到这类事情，我在各式各样的书中总是碰到一些章节，似乎是为了回答我生活中的某些经验而写的——我想人上了岁数，这是很自然的。顺便说一句，你还没有对你姑姑给你的小小生日贺信回一个字。她倒没说什么，她告诉我她只写了几行字，不过这几行字她是强忍着病痛写的——事实上你写信给我们只不过用一两分钟零零星星地写上两句。虽然重温你滔滔不绝、长篇大论的旧札是非常愉快的事，但它毕竟不能代替现在写的信。只要你不愿意在信上多谈，因为这充其量也很烦人，那就还照常写你的只言片语吧——我不会忘记你是多么忙，可是再忙的人总能挤出一部分时间去做每一件事情——你不这样认为吗?（多丑的污点啊!）至于笔谈以外，依我在你离开时所理解的，虽然你离我们并不远，但你并不打算同我们谈——噢亲爱的，我有多少事要和你说而没有说——比如说贵格派信徒，我们一直听到的关于他们的特别的教条或清规戒律的许多事，也不知是真是假——还有许多别的事情，但是所有这些都必须等以后再说。多么可爱的天空与大地!我想你一定会十分高兴地回来。请向艾丽丝转达对她的爱和感谢。

永远爱你的奶奶
1895年5月30日
萨里郡，里士满
彭布罗克邸园

我希望你能找到散在书里面我用铅笔写的歪歪扭扭的词汇表——我想当你读书时，它们会使你得到更大的乐趣。我是多么希望我们能在一起读啊!

最亲爱的伯蒂：

你说你已“落实”了你的行程——假使彭布罗克邸园也在其中的话，请你提一下——我很高兴地说，格特鲁德[注107]和孩子们打算9月1日至

16日来这里。罗洛叔叔在苏格兰别的什么地方——因此那个时候不行——我能想象“深奥的哲学”甚至“数学中的无穷”是最有趣的。亲爱的伯蒂，你知道我们对沃克小姐的爱，但你仍然没有提到她的死，这使我感到痛心。亲爱的，离你这么近的丁尼生夫人你也只字未提——亨利·泰勒爵士称她是“女人中的女人”——再也没有比这几个字更好的赞美了。我给艾丽丝寄去了格林的书——一本使人愉快的历史书，却不是我十分想送给她的礼物。

永远爱你的奶奶
（1896年）
萨里郡，里士满
彭布罗克邸园

姑姑从可怜的哈勒姆那里收到一封漂亮 的短笺。

最亲爱的艾丽丝：

我们很高兴收到伯蒂的照片——他完美，自然，不是摆样子照相的那种微笑。至于你的照片，我们不喜欢，我希望伯蒂也不喜欢，不论是摆的姿势，灰暗的脸，还是多处隆起的白披肩——也可能不合阿加莎的口味，但她忍不住，我也是。你什么时候过生日?我忘记了，只记得我说过我要送你一本书。我会努力想出一本，然后问你有没有。但我想格林的书不合适——要不那么刻板和说教的——你有亨里特·勒南的书信集吗?阿加莎刚刚读过，说写得很美。当然，我亲爱的孩子，我从未想到，以我的健康好坏来反对你们去美国。我感觉“去或不去”只能由你们自己决定，我相信这对伯蒂会有好处。令人遗憾的是著名作家群体中最后两位，霍姆斯和洛厄尔[注108]已去世——但无疑，还会有人值得他去认识的，不管他们是不是作家。我真诚地希望他能接触比过去更广泛的、形形色色的男女——而最理想的是在他自己的国家接触。哈罗德和薇塔[注109]上星期来了，我告诉你了吗?这么一个美妙、自然、悦人的女孩。谢谢你漂亮的短笺。你感冒太遗憾了!是乡间小屋的问题吗?这个季节在海上来往，多可怕!海上的空气对你们的消化不良有好处吗?

你永远亲爱的奶奶
1896年8月11日
萨里郡，里士满
彭布罗克邸园

我最亲爱的伯蒂：

明天我将十分想念你，也想念很久以前她同我们[注110]在一起时那些快乐的生日。那时，她劝我们，鼓励我们尽善，在你还是个孩子时，使我们的家庭有光彩，使我们对你的前途充满希望。亲爱的、亲爱的伯蒂，从那时起，不是已经有很大的进步吗?你现在生活的欢乐，不是使你对那些生活在充满忧郁、病痛和孤独中的人们更有爱、帮助和关心吗?我们所有人都知道，有奶奶的爱、祈祷和希望意味着什么。只要对她光辉的范例有着幸福的记忆的话，肯定能感觉到，在那几乎令人绝望的日子里，我们离开她的理想和她的生活准则是多么多么远啊——但是我们必须奋斗，争取继承她更多的精神。你很难想象，就在此刻，这里的一切多么可爱，虽然思念她的痛苦如此巨大，但我喜欢面对这一切，回忆她多么爱这一切。

罗洛叔叔身体很不好已经有很长时间了，我早就对他工作过度深感焦虑，现在他已被勒令全休了；——也许你已经到过邓洛泽尔。这里要做的事真是太多了，我已经有几次感到劳累过度。格温妮［格温多琳·维利尔斯］不停地工作，并且尽力帮助我才使我没有垮下来。——看见精美的画被搬走，房子越来越空，真是极其痛心。当这一切都过去了，我会感到欣慰的。我最高兴的是罗洛叔叔有几张好画，这些画应归他所有。我还感谢赫布兰德[注111]，将你祖父的大画像赠送给国家肖像馆。很抱歉我至今还没有送你礼物，因为事情没完没了，实在没有工夫张罗。向艾丽丝表达我最深的爱。

上帝保佑你，最亲爱的伯蒂。

热爱你的姑姑
1898年5月17日
萨里郡，里士满
彭布罗克邸园

致格雷厄姆·华莱士
亲爱的华莱士：

自从总统选举之后，我就一直想给你写信，谈谈我正通过印刷品邮寄给你的一张选票样品，这种选票据说比其他各州的都更复杂，这肯定

是一种胜利。对我来说，其中似乎包括整个18世纪关于自由与理性的民主理论或者整个19世纪党魁控制的实践。你可以想象在一张选票上使用“直接票”[注112]之类的字样，想象一个人能在这样一张选票上对任何其他事情表示意见的惊人智能。我从未看见过任何文件，充满这么丰富的政治理论，或者如此清楚地显示从糟糕的形而上学到政治腐败的捷径。在费城，兴趣集中在选举州长——克劳上，他是位独立的共和党人，明确表示他反对党魁控制的立场。说来奇怪，他当选了，虽然是以微弱多数当选。

我还告诉你一些非常明显的老板们的诡计，让虚构的投票人去投票。你会看到，我封在信里面的证件能使没有登记的人去投票。有人带我到费城的一个投票站去，就在投票站外，站着一个大老板的代表，名叫弗拉纳根。他教那些不知怎么投票的人如何去投票，他非法地看着他们在选票上画圈，并且在必要的时候保证其投票权利。一个共和党人和一个民主党人到投票站内视察是否一切都公平，一般认为，他们会彼此对抗，而事实上他们互相妥协并同意支持他们共同的朋友老板们，即使他们不得不容忍投给反对党的假选票。美国人似乎太宿命论、太悲观以至于拿他们没办法。带我的人是一位由禁酒主义者任命的官方监察员，虽然他看到并且指出其中有不合法的行为，但当我问他为什么不进行干预并据理力争时，他只是耸了耸肩膀。事实是，美国人除了他们自己的事之外，对所有事情都说不出来地懒惰。为了掩盖他们的懒惰，他们发明一种悲观论调，说什么事情都没法改进。尽管我直接面对他们，问他们有没有什么改革运动没有取得过任何成就时，他们无言以对，只有一个人提到领事工作，自然这不是一个激动人心的呼声。他们中有一位，以自己的品德而自豪。他坦率地告诉我，他觉得做买卖赚的钱，比同腐化进行斗争省下的地方税要多——他似乎根本就没有想过，有人居然会想出如此蹩脚的口实。但是所有事情似乎改进得特别快，虽然再没有什么比说这话更使得懒惰的、伪善的清教徒如此恼火的了。他们对在联邦中处于最腐化的位置而感到某种自豪：无论你走到哪里，他们都夸耀他们自己的地区特别无望。而奥尔特盖尔德的倒台以及塔曼尼的失败似乎会激怒他们：他们说也许情况很容易是另一种样子，而下一次选举肯定是另一种样子。总的来说，我看不出他们应该得到比他们已得到的更好的东西。贵格派信徒和清教徒，就我同他们的接触来看，都是我所看到的最大的说谎者和伪善者，并且一般说来毫无生气。这里有一个费城的故事，沃纳梅克是当地的大富豪，他极其富有而且虔信宗教。保护性关税对他是生死攸关。在1888年的选举中，纽约州是决定性的一州。电报

打到费城的共和党委员会说8万美元就能赢得选举。沃纳梅克立刻照数支付，共和党在纽约州以500票的多数获胜，于是沃纳梅克就成为邮政部长。还有一个纽约的故事，杰伊·古尔德[注113]1884年给共和党捐了一大笔钱。这件事被民主党人知道，第二天他们就举行了数小时的游行，游行队伍经过他的住所时高呼："血!血!杰伊·古尔德的血!"吓得他脸都白了，于是打电报给民主党，愿提供他们所要的经费，无论多少都行。于是克里夫兰当选了。——不过个别的美国人还是讨人喜欢的，但是无论是缺乏勇气，还是由于地方分权，他们没有形成一个由心胸坦荡的人民组成的社会。他们一个接一个全都抱怨说，他们要是说出他们的心里话，就会处处遭到白眼。我想这在很大程度上是由于缺少本钱，我想用同样的原因可以说明大学的宗教狂热和胆怯。伊利教授因为是一位基督教社会主义者，就被赶出了约翰斯·霍普金斯大学!虽然也有可能，每个人都要比英国更关心接受教育，智力水平也很高，但有思想的人承认——虽然只是在最近几年中，据说显然是从布赖斯开始，他们的政府的组成就不十全十美。我想你会像我们一样，在这里过一段愉快的日子。我们大概于12月30日启程，热切地希望你在那之前抵达。我们要到纽约去，很想见到你，还想给你介绍几位将在那里的优秀人物。如果你还没有告知我们你到达的日期，请快点写信来——这个学院是一个好地方，比起格顿学院和纽纳姆学院不知要好多少。奇怪的是政治经济学教授是一位社会主义者和自由铸造银币政策的拥护者，居然获得他全班的支持，虽然其中许多人是富有的纽约人。我所遇到的那些人他们对社会问题的看法都是聪明而宽厚的。

伯特兰·罗素
1896年11月13日于
宾夕法尼亚州，布林·莫尔学院
迪恩纳里

莫里斯·谢尔顿·阿莫斯（后来为爵士）是我在剑桥和弗赖迪山之间的唯一联系人。他父亲是一位有相当名望的理论法学家，也是在1881年英国占领埃及后，强加于埃及的《埃及宪法》的主要执笔者。他的母亲丧夫后献身于慈善事业，特别是清教的活动。据说她说过："自我亲爱的丈夫死后，我一直献身于卖淫事业。"还据说，她的丈夫虽然原来满头秀发，但在婚后六周之内，就秃得像一个鸡蛋。但是我不能证实这些故事。阿莫斯夫人通过她的工作，成为皮尔索尔·史密斯夫人的朋友。因此洛根到剑桥看我时，便带我一起去拜访莫里斯，当时他是大学一年

级，刚刚开始学习道德科学。他是一位很有吸引力的青年，高个，热情，举止有点笨拙。他经常说：“这世界是一个奇妙的地方，不管什么时候，只要我在里面活动，总要撞到什么东西。”

后来他当了大律师，去了埃及。在埃及，人们都还记得他的父亲。他在那里官运亨通，当了很长时间的法官之后退休了，以自由党人身份做剑桥的代表。他是我所知道的唯一以读数学书为消遣的人，就像别人读侦探小说那样。

他有一个妹妹名叫邦特，我和艾丽丝都是她的朋友。邦特深受她母亲狂热的宗教信仰之害，后来她成了一名医生，但在她结业考试前几周，她母亲就养成了一种习惯，夜里叫醒她来为自己祈祷，因此，我们不得不给她钱让她离家单住。1896年我和艾丽丝把她带到美国。

邦特还去过埃及，她一度在苏伊士运河做检疫医官，她的任务（首要任务）就是在那些船长宣布没有老鼠的船上抓老鼠。她最后嫁给一个军官，是埃及警察部队的首脑。他经受过轮船失事、船员叛变以及各种九死一生的劫难，但是当我和他谈起“你好像有过十分冒险的经历”时，他回答道：“噢!不，当然我从来没错过我的早茶。”

当我不再是受人尊敬的体面人[注114]时，兄妹俩都拒绝继续同我来往。但是哥哥最终后悔了，妹妹却一直坚持到底。

亲爱的伯蒂：

很高兴听到你的消息，使人想起一类应结交的人。你是否知道布龙耶特 已来此地，到一家法律事务所干年薪1200英镑的工作?他很友好，但是个粗人。显然他认为除了数学之外，没有什么学科能使真正伟大的头脑感到困难。他以桑格为对象，嘲笑政治经济学；以麦克塔格特为对象，嘲笑形而上学，我怕你也免不了受他嘲笑。他告诉我福赛思[注115]不相信你的理论。我问过福赛思的能力，他说福赛思能够判断任何逻辑命题。所以我只能说，一个丝毫不懂形而上学的人，需要用半年或一年的时间来叙述任何形而上学命题。这个畜生似乎认为三一学院落在一些傻瓜手里，他们出于腐化的动机，把研究员资格授予政治经济学家和形而上学家。但是应该记住，有些人注定要下地狱，不用为纠正他们而焦

急，最好把时间用在赞扬那些评选委员的不可思议的决定，特别是某人个人的选举上。有时，我自认为堕落者而于心有愧。例如，穆尔说世界只由概念组成是什么意思，我就不知道。

我会非常愿意和你一起讨论我们各自的事情。在我看来，随着时光流逝，我离开确定的和高尚的志向越来越远，而最坏的是感觉华彩艳丽——像有人偶尔感觉的那样——而看不见排演的机会——甚至是试穿的机会。

在你与艾丽丝和邦特到来并以冷静的观点讲述它之前，我真不知道怎样去想它。可是我认为，我正在学着各种有用的事物。我只在上午处理公事，我刚好把下午的时间安排在这里的首席律师的事务所。他是一位比利时人，我想我在那儿会有很多收获。现在夜已降临，天气相当凉爽宜人，我足以维持生活到夏天回家。我还有许多事情要做。

你著书的计划听起来非常棒，也许当大作问世后我还能看懂它，也许不行。我想我可以在这里重新拣起数学，因为——我希望我对那个厚颜的布伦奈特说过这话。毫无疑问，数学不像任何其它知识的分支那样让人费神地集中注意力，你只要跟着那些数学符号顺利向前，就像在湾流中顺流而下一样。可另一方面，它是一种混日子的工作，研究一个题目却没有明确的目的。

很高兴听说你支持武力扩张的外交政策，但我想如果可能，不要战争，通过外交途径就取得胜利是一件好事——虽然老亚当[注116]要战争。

我们现在似乎就已经以最耀武扬威的姿态干了这件事。法绍达事件[注117]使我们在埃及持有新立场，我们声明要与法国开战，而他们拒绝了，我们现在靠征服来占有它。

我真希望我能和你做同样的工作，那样我就可以给你写信谈谈它了。我不知道是否有精神麻痹这种事，或者一个人是否最终肯定要脱颖而出。

你的兄弟般的朋友
M．S．阿莫斯
1898年11月6日于

开罗
费尔吉小姐代转

亲爱的伯蒂：

我刚刚得到从6月9日起为期3个半月的休假。我大约10日到家，我非常盼望着见到你和艾丽丝。不巧的是，我得在7月间去巴黎应试。不过我想，我还是有足够的时间在英国打扰我的朋友，我希望你会给我一个好机会去烦你。

你那封关于穆尔的带有抒情色彩的信打动了我，我把它作为给法国人和其他野蛮人看的关于英国现实　的精神状态的教材，远远超出一篇专题论文的范围。我解释说，我们的殖民活动和商业活动，仅仅是吞噬文学界和哲学界精英的火焰的强光一种苍白的反射而已。事实上，现在英国的真正特性是一种大时代的特性。在这个大时代中，在完善的政治制度下，由一个自由的、受尊敬的、公正无私的上流社会所管理。数以百万计的新兴的劳工阶层，与有教养的、井然有序的中等阶级竞相迸发出帝国的狂热，忠于君权，尊重知识——同样丰富和激动人心的气氛赋予商业和贸易新的生气，已经对国家的智力生活产生更加巨大的、史无前例的影响：这种影响特别可以在有名的大学里看见，它们不再仅仅是培养政治家、殖民地总督和具有无与伦比的潇洒和优雅风度的地方绅士的养成所，而且在最近二三十年中成为纯粹与抽象的科学研究中心，但它们在上一代赶上并且超过所有的欧美中心。你应该去看看法国人局促不安的样子，他们能忍受《斯皮德里德评论》：他们只能承受法绍达（事件）的后果，因为他们说不准它在哪儿。但是一旦涉及柏拉图哲学的新体系，他们便扯自己的头发，气急败坏了。

这信写得太随便，真不能原谅。好在就要再见到你和艾丽丝了，我们可以不拘形式地畅论各种事物。你读过巴雷斯[注118]的《失掉根基的人们》吗?

你的兄弟般的
M．S．阿莫斯
1899年5月5日于
开罗

第六章 《数学原理》

1900年7月，国际哲学大会在巴黎举行，正好与那一年的万国博览会同时，怀特海和我决定参加这次大会，我应邀在会上宣读论文。我们到达巴黎，由于和著名数学家博雷尔发生多少有点激烈的冲突而令人难忘。凯里·托马斯要艾丽丝帮她把以前留在英格兰的12只空皮箱带到法国，而博雷尔则要怀特海夫妇把他在英国教书的侄女带回法国。当时，巴黎北站十分拥挤，我们一行人只有一张行李票。博雷尔的侄女马上就拿到了她的行李，我们的行李也很快就拿到，但是凯里的空皮箱只出现十一只，当我们等第十二只空箱子时，博雷尔失去了耐心，一把抢走我手中的行李票，带着他的侄女和她的一个手提箱走了，使得我们既不能认领凯里的空皮箱，也不能认领我们自己的行李。我和怀特海只好把行李一个接一个抓过来，用它们当破城槌，从围成一圈的车站官员中穿行而过。他们简直惊呆了，我们这招最终奏效。

这次大会是我的心智生活的转折点，因为我在会上见到了皮亚诺。会前我已经听说过他的大名，并且还读过他的一些著作，但是我并没有下功夫去掌握他所用的符号。在大会讨论中，我发现他总比其他任何人都更为严密，而且在参加任何辩论时，他总是占上风。随着会议一天天进行下去，我判定这种优势必定是来自他的数理逻辑，因此我请求他送给我他的全部著作。会议刚一结束，我就回到费恩赫斯特，潜心研究他和他的学生所写的每一个字。我逐渐清楚地了解到，他的符号正好是我寻求多年的、可用来进行逻辑分析的工具，学习他的著作，为我长期以来想做的研究工作提供了一种强有力的新技术。到8月底，我已经完全掌握了他的学派的所有工作。9月份我花在把他的方法推广到关系逻辑上。现在回想起来，整个9月对我来说，每一天都是温暖而晴朗的好天气。怀特海一家和我们一起都住在费恩赫斯特，我向他解释我的新思想。每天晚上我们都进行讨论，最后总是碰到某些难点，而每天早上我总发现前一天晚上碰到的困难在我睡觉时已经不成问题了。当时真是智力迷狂的时刻。我的感觉就像在雾中登上顶峰的感觉，突然间云消雾散，一切豁然开朗，从各个方向上都能见到40英里之外的村庄。多年来，我一直致力于分析数学的基本概念，像序和基数。突然，就在这几个星期中，我发现了那看来多年未能解决的问题的最后答案。在发现这些答案的过程中，我引入一个新的数学技术，通过这个技术，以前留给

哲学家任其暧昧不明的思想去发挥的领域都可以由精确的公式来征服。从智力上说，1900年9月是我一生中的顶峰，那时我可以对自己说，现在我终于做了一些值得做的事，而且我感到，在我把著作写出来之前，必须格外小心，别在街上让车撞上。我寄了一篇论文给皮亚诺，提供在他的杂志上发表，论文体现我的新思想。10月份初我就坐下来写《数学的原理》，这本书我过去已经做过许多未成功的努力。该书发表的第三、四、五、六各部分写于那个秋天，第一、二、七三部分也是那个秋天写的，但是后来重写过。因此一直到1902年5月全书才算最后定稿。10月、11月、12月我每天写10页，在19世纪的最后一天终于完成这份手稿，并及时给海伦·托马斯写一封颇自得的信，告诉她我刚刚写完20万字。

特别奇怪的是，随着19世纪的结束，我这种得意洋洋的感受也就告终了。从这时起，我开始在智力问题和感情问题上同时遭到各种冲击，使我陷入我所知的最深的绝望中。

1901年的春季学期，我们和怀特海家一起搬到梅特兰教授在唐宁学院的房子。梅特兰教授由于健康原因已经不得不去马德拉群岛休养去了。他的管家告诉我们，他“吃干面包使自己干瘪了”，可我想这不是医生的诊断。怀特海夫人病得越来越厉害，经常因心脏病而感到剧痛。怀特海、艾丽丝和我都为她忧心忡忡。怀特海不仅深深爱着她而且非常依赖她，要是她死了，很难说怀特海还能否再写出好的著作来。一天吉尔伯特·默里到纽纳姆来朗读他翻译的、当时尚未出版的《希波吕托斯》的部分章节。[注119]我和艾丽丝去听他朗诵，我被那诗的美深深打动。我们回到家时，看到怀特海夫人正遭受一次不同寻常的剧痛，痛苦之墙似乎把她和一切人、事隔离开，突然间每个人灵魂的孤独感让我受不了。自从我结婚之后，我的感情生活一直平静而浮泛，我已经忘掉所有更深层次的问题，满足于轻率的小聪明。我突然感到脚下的地面坍塌了，觉得自己落到一个完全不同的地方。在5分钟内，我经历了如下的思想历程：人的灵魂的孤独感是无法承受的，除了宗教传道者所宣扬的那种至高无上的强烈的爱之外，没有任何东西能穿透这种孤独感，凡是来自这种动机的事物都是有害的，充其量也是没用的；由此可以得出，战争是错误的，公共学校的教育是可憎的，使用暴力应该坚决反对以及在人际关系中人应该深入到每个人孤独的核心之中，同它对话。怀特海刚3岁的小儿子当时在房间里，我原先没有注意到他，他也没注意到我。在他母亲病痛发作时，必须防止他去打扰她。我牵着他的手把他领

开，他很乐意跟我走，同我在一起无拘无束，像自家人一样。从那天起一直到他在1918年大战中战死，我们都是亲密的朋友。

那5分钟过去之后，我完全变了一个人。有时，一种神秘的启示照亮了我。我感到我晓得在街上所碰到的每个人内心深处的思想，尽管这无疑是一种幻觉，但我确确实实发现我和所有朋友以及许多熟人都保持远比过去更密切的接触。5分钟时间使我由原先的一个帝国主义者，变成一个布尔人[注120]派和和平主义者。多年来，我只关注于精确性和分析，现在我觉得，我自己对美充满了半神秘的感情，对孩子们充满了强烈的兴趣，还有一种像佛祖一样强烈的愿望，想找到一种哲学能使人生变得更堪忍受。我感到一种奇异的激动，其中包含着强烈的痛苦，还有某种胜利的要素，使我能够压倒痛苦，并且正如我想的，使之成为通向智慧的通道。当时，我想象我所具有的神秘的洞察力大部分已经消失，分析的习惯又重新坚持下来。但是，我觉得我在那一时刻所认识到的某些东西仍在我心中保留下来，形成我在第一次世界大战时的态度，对孩子的兴趣，不介意小小不幸以及在所有人际交往中易动感情。

在春季学期结束时，我和艾丽丝回到费恩赫斯特。我着手写出数学的逻辑演绎过程，这后来成为《数学的原理》。我想这工作行将结束，可是5月份我在心智上出现挫折，就像2月份情绪上的挫折那么严重。康托尔曾证明过最大的数不存在，而我似乎觉得世界上所有事物的数目应该是可能出现的最大的数。据此，我颇为仔细地检查他的证明，试图把它应用于所有存在的事物的类上。这就使我考虑到那些不是它们自身元素的类，并提出问题，所有这种不是它们自身元素的类构成的类是否是它自身的元素。并且发现答案无论是肯定还是否定都导致矛盾。一开始我以为我也许能轻而易举地克服这个矛盾，说不定在推理过程中有某种微不足道的错误。可是，我渐渐明白情况并非如此。布拉里-弗替已经发现类似的矛盾，通过逻辑分析显示出这个矛盾同古希腊关于克里特人埃庇米尼得斯的矛盾极为相近。他说过，所有克里特人都是说谎者。我们还能造出一个本质上同埃庇米尼得斯悖论类似的悖论：把一张纸条给一个人，上面写着“这张纸反面写的话是错的”，他把这张纸翻过来看，发现“这张纸反面写的话是对的”。一个成年人在这类无聊的事上花费时间似乎太不值得，但是我能做什么呢?一定有什么不对头的地方，因为在通常的前提下，这种矛盾是不可避免的。不管无聊与否，它是一个挑战。1901年下半年，我以为解决它不会太难，但是快到年底我得出结论，这是个大难题。于是我决定先把这个问题搁置起来，继续完成《数

学的原理》。秋天，我和艾丽丝回到剑桥，因为剑桥聘请我讲两个学期的数理逻辑，这个讲演包括《数学的原理》的大纲，但是我还没有任何处理这些矛盾的方法。

大约在这些讲课结束之后，我们同怀特海一家住在格兰切斯特的米尔豪斯，我遭受了一次前所未有的重大打击。一天下午我骑自行车外出，当我正沿着一条乡村小路骑行时，我突然真正认识到，我不再爱艾丽丝了。而在此之前，我甚至没有察觉到我对她的爱正在减少，这一发现所暴露出来的问题十分严重。从我们结婚起，我们一直最亲密地生活在一起。我们总是同床共枕，谁也没有单独的梳妆室。我们讨论发生在我们任何人身上的所有事情。她比我大5岁，我习惯于把她看成比我自己实际，更富有世俗的智慧。因此日常生活中的许多事情，我总是听她的。我知道她仍然爱着我，而我也不希望对她无情。但我相信人们在相处亲密的日子里（是什么经验使我这样认为，可能还值得怀疑）应该讲真话。在任何情况下，我不明白我怎能在不爱她时却能成功地假装爱她，无论时间长短。我不再对她有任何本能的冲动同她发生性关系，单单这一点就会是隐藏我真实感情不可逾越的障碍。在这次危机中，我父亲那种一本正经的学究气在我身上显现出来，我开始用对艾丽丝的道德上的批判来为自己辩解。我没有马上告诉她我不再爱她，但是她当然觉察到有什么不对头的地方。她离开我独自去做几个月静养疗法，等她回来时，我告诉她我希望不再同居一室。最后我承认，我对她的爱情已经完了。我批评她的性格来为我对她的这种态度辩解，这不仅为了针对她，也是为了说服我自己。

虽说今天反思起来，我那时候自以为是的态度实在令人非常反感，但我对她的批评还是有实实在在的根据。她试图比凡人可能做到的更完美无瑕、更圣洁，这样一来，自然会导致她不真诚。正像她哥哥洛根一样，歹毒，喜欢让别人彼此认为对方很坏，可是她本人对此并不觉察，而且她的办法真是本能的巧妙。她会夸奖别人使得别人欣赏她的大度，却又认为她夸奖的人非常之坏，甚至要比她骂过的人还要坏。她的歹毒常使她爱讲假话。她告诉怀特海夫人说我不能容忍小孩，因此怀特海家的小孩尽可能远离我!同时她又跟我说怀特海夫人不是一个好母亲，因为她很少见她的孩子。诸如此类的事情在我骑车时一下子浮现出来，我想她不是我过去一直以为的一个圣人。但在这种感情的突变中，我走得太远了，忘记了她事实上的确具有的种种美德。

我对艾丽丝的感情变化部分源于我在她身上看到的我所讨厌的她母亲和她哥哥的性格，尽管她表现得十分平和。艾丽丝对她母亲无限崇敬，她认为她母亲既是圣人又是智者。这种看法有相当的普遍性，例如威廉·詹姆斯就这么看。而我则恰恰相反，渐渐把她看成是我熟人中最恶毒的一个。她蔑视她丈夫，对他极尽羞辱之能事。她从不提及她丈夫或者谈到他时的声调没有一次不透着明显的蔑视。不能否认，他是个傻老头，但是他也不该受她那种态度，因为稍有宽容之心的人都干不出。他有一个情妇，而且自欺欺人地认为他妻子对她毫无所知。他经常把她的来信撕成碎片扔进废纸篓中。他妻子又把这些纸片拼在一起，然后读给艾丽丝和洛根听，不时引起一阵哄堂大笑。老头去世后，她卖掉他的假牙，还拒绝执行他临终前的请求，给花匠一份价值5英镑的礼物（我们其余的人凑齐这个数，而她一毛不拔）。这是洛根对她不满的唯一一次。洛根因为她心肠太硬而落泪，但很快又恢复到他平时对她尊崇的态度。洛根三个半月大时，她在一封信中写道：

今天，我和洛根打了我们第一场常规战争，他成了胜利者，虽然我认为他并不知道。我用鞭子抽他，直到他身上青一块、紫一块，而我再也抽不动他。他始终寸土不让。但是我希望这对他是个教训。[注121]

这的确是个教训，她不必再一次抽得他青一块紫一块。她教导她的家里人：男人都是畜生和傻瓜，而女人都是圣徒而且对性憎恶。因此，洛根后来成为一个同性恋者是可以预见的。她把女权主义扩张到如此地步，以至于她觉得很难保持对神的尊敬，因为上帝也是男性的。经过酒馆时，她就会评论道：“主啊!这是你的日常工作。”要是造物主是女性，就不会让酒这类东西造出来。

艾丽丝对她母亲的支持真让我受不了。有一次，弗赖迪山的房屋要出租，想要租房的房客来信问下水道是否已经通过卫生监督员的检查。我们全都围坐在茶几旁。她向我们解释说下水道没有通过检查，可是她要说已经通过检查。于是我表示反对，可是洛根和艾丽丝都“嘘”我，好像我是个淘气的孩子打断了老师　的讲话一样。有时我打算同艾丽丝谈谈她母亲，结果证明这根本办不到，到头来我对这位老夫人的强烈反感，也扩展到所有赞赏和崇敬她的人身上，艾丽丝也未能例外。

我一生中最不愉快的时刻是在格兰切斯特度过的。我的卧室正对着下面的磨坊，水磨流水的噪声与我的失望情绪纠缠在一起，长夜漫漫无

法入眠，先是听夜莺歌唱，接着是黎明时分群鸟的和鸣，然后开窗看日出，试着从外部的美中寻找安慰。我忍受强烈的孤独感，一年前我就感觉到了，这是人生中注定的。我独自漫步在格兰切斯特的原野上，依稀感到风中变白的柳枝从和平的土地上传来的消息。我读宗教书，如泰勒的《神圣的死亡》，希望其中有一些作者由他们信仰得出感到宽慰的教条不同的东西。我试图在纯粹的沉思中逃避，我开始写《自由人的崇拜》，只有写出散文韵律，才使我感到真正的快慰。

在写作《数学原理》的整个期间，我同怀特海一家的关系是困难而复杂的。怀特海从外表看沉静、合乎理性、明哲睿智，但是一旦深入了解他之后，就会发现这只是他的一个侧面。正像许多具有高度自制力的人一样，他也受不甚明智的冲动之苦。在遇到怀特海夫人之前，他下决心加入天主教会，只是由于爱上了她才在最后一分钟改了主意。他总是害怕缺钱，还不能合理地应付这种恐惧感，只是无节制地花钱，让自己相信这么花他也承受得起。他经常嘟嘟囔囔，对自己横加指责，以此来吓唬怀特海夫人及其仆人。有时他一连沉默好几天，对屋子里任何人连一句话也不说。这样怀特海夫人一天到晚提心吊胆，害怕他会发疯。现在回想起来，她夸大了这种危险，因为她表情总是显得夸张。不过这种危险即使不像她想象的那么大，也的确是实实在在的。她对我极为坦率地谈起他，为了保持他的神志清醒，我发觉我站在她这一边。不论发生什么事，他的工作从未松懈过。但这使人感觉他是在极力控制自己，这种自制力要超过一个人所能忍受的，而且任何时候都可能垮掉。怀特海夫人老是发现，他积欠剑桥商人们大笔账款。她也不敢告诉他，没有钱付他们的账，怕这样一来真让他发疯。我总是暗地里提供必要的钱财。欺骗怀特海会令人憎恶，要是他知道了这事，会觉得这种羞辱不能容忍。但是他要养家，要写《数学原理》，要达成这些目的，似乎别无他途。我捐出了我能得到的所有资金，有一部分甚至是借的。我希望结局会证明手段的正当。在1952年之前，我从未对任何人说过此事。

这期间，艾丽丝比我还不愉快，她的不愉快也是我不愉快的最主要部分。过去，我们花费大量时间同她家人在一起，但是我告诉她，我再也受不了她母亲了，因此，我们必须离开费恩赫斯特。我们在沃塞斯特郡布罗德韦附近度过夏天。痛苦使我多愁善感，我常造出这类句子，像“我们的心铸就了珍贵的圣殿，为了放置已逝去希望的灰烬”。我甚至于堕落到去读梅特林克。而在此之前，在格兰切斯特我极度痛苦的危急关头，我完成了《数学的原理》。我完成手稿的时间是5月23日，在布

罗德韦我专心致力于数学的细节论述，即后来成为《数学原理》的内容。这时，我已争取到怀特海参与这项工作，但是我使自己陷入一种不现实、不真诚和感情用事的心境，甚至对我的数学工作都有影响。我记得我把前言的草稿送给怀特海看，他的回答是“所有东西，甚至于这本书的目标，都成了使论证看起来简洁的牺牲品”。我工作中的这种缺陷完全是由于我心态上的精神缺陷所致。

秋天来临时，我们在切恩道找到一所房子住了6个月，生活开始变得更能忍受一点儿。我们同许多人来往，其中不少人有趣或讨人喜欢。我们俩都逐步开始过一种更外向的生活，但这种生活也不断被干扰。只要我和艾丽丝住在一所房子里，她就时常在上床之后又穿着睡袍来找我，求我同她一起过夜。有时我同意了，而其结果让我极为不满。这种状态一直持续了9年，整个9年间她希望能使我回心转意，不对任何别的人感兴趣。而这段时间，我也没有其他性关系。大约一年两次，我试图同她行房，希望借以平缓她的不幸，但她不再吸引我，这种企图终归失败。回顾这段漫长的岁月，我感到我早就应该不再和她同住一所房屋里，但是她希望我留下来，甚至威胁如果我离开她，她就自杀。当时我还没有中意的其他女士，因此，似乎没有什么理由违背她的意愿。

1903年和1904年夏天我们是在彻尔特和蒂尔福德度过的。我习惯每天晚上11点到凌晨1点在公地上漫步，由此我渐渐发觉欧夜鹰发出三种不同的叫声（一般人只知道一种）。这时我一直努力工作，试图解决上面提到的悖论。每天早上我都会坐下来面对一张白纸，除了午餐的间歇，我整天瞪着这张白纸，常常当夜晚降临，纸上还是未着一字。冬天我们是在伦敦过的，到了冬天我就不打算工作，而在我记忆中，1903年和1904年两个夏天，完全是我智力停顿的时期。我十分清楚，要不解决这些矛盾，我就无法前进。我下定决心，没有任何困难能够阻止我完成《数学原理》，可是非常可能，我的全部余生都耗费在面对那张白纸上。更令人恼火的是这些矛盾都太平凡，我的时间花在似乎完全不值得认真对待的事情上。

不要以为我所有时间都消耗在失望和智力拼搏中。比如我记得以前曾提到的梅纳德·凯恩斯同我们在蒂尔福德共度周末（从周六到周一）的情景。

1905年，情况开始有所改善。我和艾丽丝决定住在牛津附近，在巴

格利林地建了所房子（当时那里没有其他房子），1905年春就住在那里。搬进去不久，我发现了我的“募状词理论”，它是克服曾长期困扰我的困难的第一步。其后不久，西奥多·戴维斯去世，我在前一章中曾经谈到他。1906年我发现了类型论。其后剩下的事就是把书写出来。怀特海的教学工作不容许他有足够的时间来从事这种呆板的工作，于是我就承担起这个任务，从1907年到1910年，每年约有8个月，每天要干10到12小时，手稿越积越多，堆积如山，每次外出散步，我总怕房子失火，手稿毁于回禄之灾。自然它不是那种能够用打字机打出来，甚至有副本的手稿。我们最后把手稿送到大学出版社时，它分量太重以致我们需要租一辆四轮马车来运。即使到那时，麻烦还没有完。大学出版社估计这本书要赔600英镑，虽然大学评议委员会愿意承担其中300英镑，他们觉得他们不能超过这个数字。皇家学会非常慷慨地捐赠200英镑，余下的100英镑我们必须自己解决。我们十年工作的结果是每人净赚负50英镑。这打破了《失乐园》的纪录。

从1902年到1910年，这种不幸加上极紧张的脑力劳动的沉重负担实在太大了。[注122]那时我似乎是在一条隧道里，我常想知道，我能否从中走出来。我常站在牛津附近的肯宁顿的人行桥上，望着行驶的一列列火车，决心明天就投身其下。而当明日来临之际，我又发觉自己希望有朝一日完成《数学原理》。而且，困难对我是一种挑战，如果不面对它，克服它，就是卑怯无能。于是我坚持下去，最终完成了工作。但是我的智力再没有从这种紧张中完全复原。从那以后，我肯定再不像以前那样能够应付困难的抽象问题了。这就是我改变我工作的部分理由，虽然它绝非全部理由。

整个这段时期，每年冬天我主要关注政治问题。当约瑟夫·张伯伦开始赞成贸易保护主义时，我觉得自己却热情地主张自由贸易。休因斯在帝国主义和帝国主义关税同盟方面对我的影响在1901年经济危机时已化为泡影。这时我转变为和平主义者，可是到1902年我成为一个小会餐俱乐部的一员。这个俱乐部称为“系数”，由西德尼·韦布建立，其目的多少是从帝国主义观点来考虑政治问题。正是在这个俱乐部中，我头一次认识H．G．威尔斯，而在此之前，我从来没有听说过他。比起俱乐部其他成员来，他的观点同我更为接近。实际上，其他大多数成员使我感到极为震惊。我还记得埃默里想和美国干一仗时那双充满血光的眼神，他狂喜地叫嚷，我们应该把所有成年男子都武装起来。有一天下午，爱德华·格雷爵士[注123]（那时未担任公职）发表演讲，赞成三国协

约的政策，而当时政府还没有采取这个政策。我非常有力地陈述我的反对意见，指出它可能引发战争，但是没有人同意我的看法，因此我退出了这个俱乐部。以后将会看到，我是在最早的一刻就开始反对第一次世界大战。后来我代表自由贸易联盟发表演说，鼓吹自由贸易。在此之前，我从未尝试公开演讲。因为，我如此害羞和紧张以至于一开始说不出话来。慢慢地我的紧张越来越轻。1906年大选之后，贸易保护主义也不再是热烈争论的焦点，我就开始为妇女普选权而活动。我站在和平主义的立场上，不喜欢激进派，总是和立宪党合作。1907年我甚至在补缺选举中竞选议员，站在支持妇女的投票权一边。温布尔登的竞选短暂而艰辛。现在年轻人肯定想象不到那时反对妇女平等有多么激烈。后来我又为反对第一次世界大战而战斗，我所碰到的人们的反对还比不上1907年妇女参政支持者所碰到的。对绝大多数人来说，整个问题只不过是一场闹剧。大众会发出嘲弄的评论：对女人喊“回家看孩子去”，对男人喊“你妈妈知道你出去吗?”而不管男人多大岁数。臭蛋冲着我飞来，打中我的夫人。在我第一次会议上，还有人把耗子放出来吓唬女士们，而参与阴谋的夫人们假装恐怖尖叫起来，为的是使女性丢人现眼。这件事在新闻报道中做了如下的叙述：

选举骚乱
放出耗子吓唬妇女普选权的支持者
温布尔登的选举战

温布尔登选区支持妇女选举的议员候选人伯特兰·罗素星期六晚开始他的竞选活动。在沃普尔会堂召开的一次拥挤而相当喧嚣的集会上发表演说，会议主席是O．H．贝蒂先生，当地自由党协会执行委员，群众对他反应不一。出席演讲会的还有候选人，罗素夫人，圣乔治·莱恩·福克斯-皮特先生（上届大选失败的自由党候选人），菲利普·斯诺登夫人，艾莉森·加兰小姐以及与妇女参政会全国联盟有关的许多其他成员。

从一开始，显然听众中有一派（大约2000人）对他们怀有敌意。主席多次徒劳地要求保持安静。开场不到十分钟，会场一角就发生一场混战，持续5分钟之后才平静下来。有人跳到台上、椅子上，为争吵的人煽风点火。

过了一会儿，有人从袋子里放出两只大老鼠，在就座于大厅前排的

许多女士们脚下乱窜，一时引起大骚动。女士们跳上座椅，而不少男士则在座位周围捉老鼠，最后总算把它们弄死。会后，有人把一只死老鼠带到维多利亚斜街，扔进候选人委员会的办公室里。

然而，会场上的捣乱只限于一帮不负责任的年轻人，这帮人本来就不应该让他们进入会场。因此，由于这帮政治上的乌合之众的流氓行为而责怪温布尔登一般选民是不公平的。

罗素先生受到听众热烈掌声的欢迎，但也不断被打断，主席看到插话没完没了，就说“这肯定不是温布尔登的人们接待客人的方式”。（有人喊：“难道我们就灰心丧气吗?”接着一阵大喊“不!”）约一分多钟之后，主席再次请求那帮吵吵嚷嚷的人，不要让温布尔登蒙受耻辱，这才得到一时的安静。

罗素先生宣称他争取妇女参政权的首要之点是使妇女与男士平权，而且以后可能授予男子的权力也应该授予与妇女。（有人喊：“我们要衬裙吗?”又是一阵“不!”）

会议继续进行，候选人说他支持现任政府（欢呼和吵闹）。自由党和保守党之间最重要的分歧是自由贸易问题，而与自由贸易问题密切相关的是地价税问题。

福克斯-皮特先生站起来，脸上堆满笑容。他想要讲一下查普林先生的经历，但是会上没人想听，他也不得不放弃。

菲利普·斯诺登夫人表现出更大决心，虽然一开始听众对她又吼又讽刺，最后还是安静下来，听她发言。阿瑟·韦布夫人、艾莉森·加兰小姐和沃尔特·麦克拉伦先生也发言，最后，绝大多数人通过决议支持罗素先生。

那些担心失去男性至上的男人们的野蛮行径是可以理解的，但是大多数妇女决心使女性受蔑视的状况继续下去就令人奇怪。我不记得黑人或俄国农奴有什么人反对解放的激烈运动。而妇女参政权最著名的反对者则是维多利亚女王。

自从我在青少年时代读过密尔关于男女平等的著作之后，我一直是男女平等热情的支持者。这还是我知道我母亲的活动之前好几年的事。

母亲在19世纪60年代就经常参加争取妇女参政权的运动，这个事业在整个文明世界迅速取得完全的胜利，没什么比这更令人惊奇的了。我真高兴我曾参加过如此成功的事业。

然而，我渐渐相信，当时所要求的有限制的公民权，要比更广泛的公民权更难争取到，因为更广泛的公民权对于当时正在台上的自由党人有利。职业的妇女运动活动家反对更广泛的公民权。因为，虽然它会给妇女更多的公民权，但是也不会给她们同男子完全同样的权力。因此，按照他们的意见，也就不会承认男女平等的原则。正是出于这点，我最终脱离正统的争取妇女参政权的人士，而参加到倡导成年人参政的团体。这个团体是玛格丽特·戴维斯（克朗普顿和西奥多的姐姐）组织起来的，阿瑟·亨德森任主席。当时，我还是一个自由党人，试图认定阿瑟·亨德森多少是个煽风点火的家伙。可是，在这方面我并没有取得多大成功。

尽管有一些有意思的和令人愉快的插曲，从1902年到1910年这段时光对我来说是非常痛苦的。诚然，我的工作富有成果，但是，由撰写《数学原理》带来的乐趣都早已塞到1900年最后几个月当中。而其后，写作的困难和劳苦如此之大，以致不可能再给我带来什么欢乐。最后几年比开初几年还要强一些，因为这最后几年成果更丰富，但是与整个书有关的唯一一次真正强烈的欢乐，只在把手稿交给剑桥大学出版社时我才感受到。

书　信

与吉尔伯特·默里的往来书信

亲爱的吉尔伯特：

我现已读完《希波吕托斯》，迫不及待地要告诉你，它对我的影响是多么大。我们这些爱诗的人往往在毫无诗人们所吟咏的感情经验之前就读过现代文学的伟大名作，而以一种更成熟的心灵来读一篇新的杰作，真是一种奇妙的体验，而且我觉得它几乎是压倒一切、难以抵拒的。

以前我从未有过这种体验，也想不到它会对我产生那么大的影响。你的悲剧性作品彻底地达到了目的——在我看来——把悲伤之中的崇高

与美表现出来，而且对于我们没有宗教信仰的人来说，这是世界的壮观景象不能剥夺我们的仅有的安慰。

剧作本身对我来说是全新的，我已最强烈地感受到了它的力量。但我感觉你的诗与它的主题完全相称，而且可以列入极少数真正伟大的英国诗。我最喜欢的是你在纽纳姆结束你的朗诵的那首抒情诗，我当时就把它熟记在心，此后再没有忘记过。其中仅有一个词我不完全喜欢，就是“bird-droves”（鸟群），它的韵律极好，但是“drove”这个字在我看来似乎是被驱赶的某些东西，它破坏了我心中意象的和平与宁静。

你的永远的
伯特兰·罗素
1901年2月26日
剑桥唐宁学院

我亲爱的伯蒂：

我不会说，你那么欣赏我的《希波吕托斯》我感到快乐和欢喜，因为我的感觉与你完全不同。更确切地说，你的热情的赞赏开辟了我生命和我看待工作的方式的新纪元。当然，在翻译《希波吕托斯》时，我感受到了极大的激动。我曾为之入迷，而后，一个想法常出现在我脑海中，那就是在所有旧书店里有成打的多种希腊悲剧的译本，而我却没有一本读之有趣。或许几乎所有译本的译者都同我一样，感到了他们正在写下的东西的异乎寻常的美和力量。一个译者，如果他够刻苦的话，理所当然应该比一个普通读者更接近去理解原作者。时不时地，诗对于他的意义也接近诗对于原作诗人的意义。

当然，所有作者——程度不同，但都有大量作品——没能传达他们的意思。而译者们，既不是那么好的作家，又要完成更艰难的任务，当然会失败得更惨。这很正常，但是就我们所讲的情况，你似乎却以某种方式理解并感受了我所要传达的全部意思。

我并不是说我有任何神秘的或不同寻常的事情要说，我仅仅要说的是，即使就一个拙劣的诗人或处于某种心境中的一个普通人而言，如果你能真正理解他心里所想的，它会是具有惊人之美的事物，和你读一首上佳的诗作所感受到的不相上下。当我对诗厌烦时，我经常有这种感

觉，那就是我实在没有理解这个诗人或者他没有表达清楚他自己，或许，在他内心，确实有一些非常好的东西，而在某些特殊领悟的片刻，或许能够看到他的内心并得到这美好的感受。

我明白你所说的“bird-droves”的意思，我将尽力去改，但目前还想不出更好的词。原稿已顺利收到。

你的永远的
吉尔伯特·默里
1901年3月2日
萨里郡，法纳姆
彻尔特，巴福德

亲爱的吉尔伯特：

在我们所有关于伦理问题的讨论中，我观察到我们在前提方面的区别，关于道德公理的真正的分歧。由于我急切地想弄清即时的道德直觉这个课题（显然所有的道德性都必须以此为根据），而由于基础上的分歧而引起怀疑，我愿尽力准确地找出我们的分歧究竟何在，是否我们某一方同时拥有彼此不相容的公理。

我们的分歧似乎来自这样一个事实：你是一位功利主义者，而我认为与知识、对美的欣赏和沉思，以及某种心灵的内在优越性比较起来，快乐和痛苦都无足轻重。而心灵的内在优越性对我说来，除了它的实际效果之外，是名副其实的美德。我想知道的是，你是否也不相信不是从功利主义推论而来，因而与其不相容的道德原则（重要的是看出西奇维克《伦理学》的方法，书中大量普遍被接受的道德公理大致被证明为这样一些公理，从这公理出发，功利主义可以作为“中间公理”推导出来。假使我们赞成西奇维克的意见，接受了直觉主义的普遍基础——即对我们来说，即时的直觉是道德前提的唯一源泉的学说，那么西奇维克的方法就是谬误的，这点很重要。因为，如果这样一些公理是道德意识的直接表露，那么即使是在它们与功利主义不一致的例外情形下，也要被接受。因此，任何不是严格地从功利主义推论出来的公理便都是与其他相互矛盾）。

我要首先承认，多年以来，对我来说不言而喻的是，快乐是唯一的

善，而痛苦是唯一的恶。而现在对我来说，反过来才是自明的，这种改变由可以被我称之为道德的经验的事物所带来。普通的先验哲学家会告诉你，经验与道德无关，由于它只告诉我们“是什么”，而不是“应该是什么”。这种观点在我看来，在哲学上和实践上都是错误的。它基于感觉的知识论，很遗憾这种理论被许多自称为先验哲学家的人以某种形式承认。如果承认在感知过程中，我们的知识不是由被感知的客体所引起，那么显而易见，如果感知是经验，那么，不管由于何种原因，不是由其他知识推论而得到的、通过任何其他方式产生的知识就都是经验。现在环境也适合产生十分具体的道德信念：现在在我看来，这个或那个，是好或是坏；而且由于想象力的不足，往往不可能预先判断我们对某一事实的道德见解会是什么。在我看来，真正的道德直觉属于这非常具体的一类。事实上，我们看事物的好与坏，就像我们看事物的颜色和形状。在我看来，“一般的准则可以在良心中被发觉”这个观念似乎是基督教十诫培育出的一个错误。我宁可认为伦理学的真实方法是从经验确认的事实推论而来，是从人生所提供给那些睁大眼睛看的人的道德实验室中获得的。因此现在我拥护的一些原则，全是这类从即时的、具体的道德经验推论而来的。

我自己应该继续从事哲学研究，这种看法首先使我脱离功利主义，尽管当时（现在仍然是）我毫不怀疑通过研究经济学及政治理论，我可以丰富人类的幸福。在我看来，人类生存所拥有的尊严不可能通过忠实于生命的机理来获得。除了保存对永恒事物的沉思默想，人类不会比精心喂养的猪更好。但我不相信这种沉思默想从整体上讲使人走向幸福。它会带来片刻的欢娱，但这片刻的欢娱却不抵经年的努力与消沉。而且，我想到的是，一件艺术品的价值与它所可能带来的乐趣无关。确实，我越细想这个话题，就越珍视简朴而不是奢华。今天，在我看来，数学可能像任何音乐一样具有绝妙的艺术性，或许更胜一筹。这不仅因为无论在强度上，还是在感受到它的人的数量上，它带来的乐趣（尽管非常纯粹）可以和音乐相比，而且因为它呈现绝对的完美，即把伟大艺术的特性、神圣的自由和不可避免的命运感结合起来。因为，事实上，它建造了一个理想世界，其中所有事物都完美而又真实。再者，考虑到现实的人类生存，我发觉自己尊崇那些感受到人生悲剧的人，那些如实地思考死亡的人，那些受微贱事物压迫的人，即使是不可避免的，这些品质在我看来都妨碍幸福，不仅对这种品质的拥有者是这样，对受他们影响的所有人也是如此。而且，一般说来，最好的人生依我看似乎是真诚地思考和强烈地感受人类事物，此外，认真思考美的世界和抽象真理

的世界。这最后一条，或许就是我最近对功利主义的观点：我掌握所有与实际存在相关的知识——所有通称为科学的知识——比起像哲学和数学的知识来，几乎没有什么价值，因为这些知识考虑的是理想的和永恒的事物，而不受上帝创造的这个悲惨世界的影响。

我这里所说的主要是提出我的观点，能被大多数不只持一种理论偏见的最有道德的人士所接受。我相信，阿基米德被同时代的几何学家所鄙视，是因为他用几何学来进行有用的发明。而功利主义者一直很奇怪地急着要证明，猪的生活不比哲学家的生活快乐——这是一个最可疑的命题，如果他们坦诚地考虑过这个问题，就不可能由他们所有人以同样的方式得出结论。在艺术方面，我当然也培养我自己的常识：任何人都认为“家，甜蜜的家”与巴赫的曲子一样好是荒谬的。就此而论，功利主义者必须承认，一个美的对象本身（per　se）不一定好，而只是作为一种手段好。这样就难以看出，为什么对美的沉思应该特别好，因为无法否认，一个有鉴赏力的人从一个美的对象产生的情感，可能同另一个人从一个丑的对象产生的情感完全一样。而一个有鉴赏力的人只能被定义为是从美而不是从丑得到那种情感的人。而我们所有的人都断定，有鉴赏力的人更好，尽管只有盲目的理论家才坚持主张鉴赏力会增加快乐。对功利主义者来说，这真是一个难题!

所有这些争论至少都像柏拉图一样古老了，但如果你有空的话，我想知道，一个功利主义者会对这个难题做出什么回答。书中只有诡辩和谎言——对于生活在书斋中而对人生毫无所知的人来说，这或许也算是可能的见解，而对那些面对只有好人不好报、坏人活千年甚至死后还快乐、受人尊敬的卑鄙、堕落的恐怖世界的人来说，是完全站不住脚的。

你的永远的
伯特兰·罗素
1902年4月3日
弗赖迪山

亲爱的吉尔伯特：

我一直在重读《酒神》，而如今在我看来，它是远比《希波吕托斯》伟大的剧作，确实比我读过的任何剧本都更了不起，也许《哈姆雷特》和《李尔王》除外。自从我第一次读它以来，我就渐渐喜爱上了

它，像所有伟大的事物一样，看清全貌是不可能的，但新的想法不断出现。

剧中合唱部分奇特神秘地升高令人难忘，而他们以狂热与美的世界坚持对抗平常世界直至结束的方式也具有超凡的力量。总的来说，我承认，这出剧并没有令我全然费解，那些处于如此神圣的陶醉中的人们，对于试图将他们拉回普通生活的持怀疑态度的人充满暴怒当然是可以理解的。而对美的崇拜导致混乱，也是再平常不过的。如果将潘秀斯塑造成一个具有同情心的角色可就太荒谬了，我认为他代表着英国公众和中产阶级中体面的人们，而这些体面的人们，尽管他们在道德上毫无疑问地超过酒神的崇拜者，然而在他们引发的冲突中却明显地不被喜爱。

我想你的诗的韵律——现在我已经掌握了——异乎寻常地美妙，并且极适合它们所要表达的感情，虽然或许没有一首合唱像《希波吕托斯》中的那样好。我认为你已经展示了比你在《希》剧中表现的更熟练的技巧。总的来说，你理当接受道贺，你不认为你再多做一些翻译更好?你已完成的这两部译作，对我来说，真是在困难的时刻帮了大忙，帮我支撑了对美的世界及对人生终极尊严的信心。当我处于失去信心的危险中时，没有它们，我经常会感到日子更难熬。肯定有许多心同此感的人，但由于你有能力，因此你也就有责任，你难道没有吗?我们每个人都是他自身理想世界的一个“阿特拉斯”[注124]，而诗人比任何其他人都更有责任去减轻疲惫的肩头的担子。

我真希望我知道该怎样去使这美的世界和道德的世界和谐一致。不错，有些善是美的，但有许多似乎并非如此。

我一直在读《理想国》，我赞同柏拉图的观点，悲剧诗人应该使我们感到善是美的，应该（在整体上）避免褒恶。他对艺术事业的严肃深得我心，因为它不像是来自腓力斯人的轻率谴责。

你的充满感激之情的
伯特兰·罗素
1902年11月27日
伦敦西南，切尔西区
切恩道14号

亲爱的吉尔伯特：

我很高兴我对你作品的赞赏能给你以鼓舞。是的，“献身于翻译经典名著的上流休闲，听起来不是很美妙的墓志铭，但人们必须选择更鼓舞人心的言辞来描述他自己的活动。

我又一次查阅了以“噢，愤怒而狂突的猎犬”开头的合唱，仍然没有找到其中的任何难点。看来很可能“旧瓶子”事实上是对野蛮的一种解释，但如果想弄明白这种事情，找一个心理学上的解释是足够容易的。当你欣赏日落的时候，你难道从没有过突然问被一种不和谐的刺激震惊过：“糟糕，该死，某某人又来添乱了？”在这种情况下，一位乡村的邻居很容易让你感到他是“上帝派来的密探”。还有，你难道不知道当腓力斯人闯入你微妙的想象世界时，你在不愿失去的那种美妙心境和对亵渎你最神圣所在的恶棍的盛怒之间前后摇摆的滋味?你知道布莱克那首《被亵渎的圣殿》的诗吗?这首诗以“我看见了一座全金的教堂”开始，以“于是我转入一个猪圈，在猪群中躺下”结尾。这是一个来自无力反抗他的潘秀斯的酒神巴克斯的崇拜者的诗。我举《莱文》为例做对比，为了说明快速变化交替进行。但我觉得，无疑是由于你在翻译中所做的阐释工作，使得《酒神》在我看来明白易懂。

是的，我知道斯托尔家是些什么人，我也能想象出你现在很难脱身。当你离开时，一定会使玛丽的负担更重。你受失眠之苦使我很难过。有时，无眠的黑夜是白天过后，作为一种安慰而仍然存在的一段思考时间。我发现黑暗有助于分离事物的本质，而使人们全神贯注在它上面。但我猜你还没有发现这种补偿作用。

艾丽丝一切都好。河水在冬阳下闪着古铜色的光亮，游艇漂流着，穿过朦胧的阳光，仿佛童年的梦忆。

代我问玛丽好，有时间再来信。我愿意听到家中的情况——罗莎琳德怎样了，等等。

你的永远的
伯特兰·罗素
1902年12月4日
伦敦西南，切尔西区
切恩道14号

亲爱的吉尔伯特：

星期一与你会面并共进午餐对我们确实非常合适。事先请尽早安排到此，我会在11点45分左右恭候驾到。不过哈里森小姐那时似乎会走了，我们一直恳请她留下，但她偏说（目前）不可能。她反倒请你稍后就去看她，时间尽可能安排在午餐后，越快越好，地点我现在还不知道，但她无疑会在适当时候告知。就要见到你，我真的非常高兴，我将盼望这一刻的到来。但你在这里见不到哈里森小姐，我很遗憾，没想到她却反客为主，拿出你刚出版的诗给我看。星期一务必带一本给我。你星期一能在这儿过夜吗?我们将很高兴留你住下，如果我姨妈罗莎琳德不进城的话。不过我们将在外面吃饭。伦敦是个令人厌倦的地方，在这里完全不可能思考或感受任何对人类有价值的东西——在这里我感到可怕的失落。只有河流和鸥鸟是我的朋友，它们不争权夺利。昨天晚上，我们结识了马克凯尔夫妇，感到非常高兴。马克凯尔夫人真漂亮!我已经听过好多马克凯尔先生稳重和有判断力的话，而我惊讶地发现他是个狂热分子。但他在我看来太民主了——他说他的计时女佣比他所认识的任何人都更多接触到实际事物，但女佣怎能得知伟人的精神或衰亡帝国的记载以及艺术和理性萦绕心头的幻象?所有这些，还有更多我想要说的话，都如鲠在喉，没讲出来。让我们不要用希望来欺骗自己，以为所有人都能达到最佳境地，或未受思想影响的感情亦能达到最高境界。所有这类乐观主义在我看来，对于文明以及未经足够净化的心灵的结果都是危险的。“舍弃自我”是一条古老的格言，以此而论，“爱邻如己”就是新词了，但也有真理的成分。我们从天国回到我们的同胞中，不要试图在他们当中营造我们这里的天堂。我们应通过上帝之爱来爱我们的邻居，否则我们的爱就太世俗了。至少在我看来是如此。但是我自己的学说冷酷得令我厌恶，除非上帝之爱大放光芒的时刻。

现代生活十分艰难，我希望我住在一所修道院中，穿着粗毛衬衫，躺在十字架上。而现在所有的冲动都被限制在穿黑衣的可敬畏的人——活着的上帝——的范围内。

你的永远的
伯特兰·罗素
1902年12月12日
伦敦西南，切尔西区

切恩道14号

亲爱的吉尔伯特：

我们的渡海和旅程平安顺利，这里的美景无与伦比。我真希望你能来。我们享受着日复一日的灿烂阳光——清晨是一片白霜，白天坐在户外却温暖宜人。屋后是一座小山，覆盖着丝柏、松树和仍长着秋叶的橡树，空气中回荡着低沉的意大利钟声。房子是由贝伦森以他优雅的品味装修的，有几幅非常好的画，还有一间最引人入胜的书房。但是现实生活这样美好，除了是世袭的外，经常令我这清教徒的灵魂受到些许震撼——想到伦敦东区，想到为省几个便士而牺牲掉自己人生的聪明的女人，想到那些本应做研究工作，却被迫去从事新闻工作或去当教员的年轻人，这些想法总是不断地出现在我的心头。但我并不确认这种感情是正确的，因为总有人应该保持对美好的家的理想。但我认为，在如此精美的外部环境中，一个人对于精神上的内部设置就要有更高的需求了，并且对于任何过失都应该感到震惊，而这些过失要是不在这种情况下，本来是可以容忍的……我很高兴你放弃了去读一本数学书的计划，因为任何一本关于微积分的书都会告诉你谎言。而我的书（恐怕）除了一小部分之外，也不值得你去读。如果它可能有点什么一般的价值的话，也是被埋在一大堆术语和争论之中，实际上这只适合于喜欢这种东西的那些专业人员去读。下一卷数学著作，要是我希望它成为一部艺术作品的话，大约在二年之内不会完成，那也仅仅是为数学家读的。这部书总的来说令我厌恶，尽管伦纳德·霍布豪斯这样说时我拒绝接受，但哲学在我看来，总体上讲是颇为无望的事。我不知道怎样陈述我有时想赋予它的价值。如果还能活在斯宾诺莎那个时代就好了，当时建立哲学体系毕竟还是可能的……

你的永远的
伯特兰·罗素
1902年12月28日
佛罗伦萨
塞蒂纳诺，塔蒂

亲爱的吉尔伯特：

你的美学理论丝毫没有使我反感，真的，我完全赞同你的理论，除了对专家们些许的嘲讽外。专门化对效率是必要的，效率也是利他主义

的一种形式。无论专家变得多么狭窄，如果他是做好事的话，我们就应该原谅他。这一点我感受强烈，因为兴趣的诱惑比起技术上有效的诱惑来说，是更危险的东西。

你回来时我会有说不出的高兴，尽管我在谈话中会没什么对你说。近来，我只是被厌倦感和事情的单调无聊压抑着，没什么能激起我的兴致，似乎没什么事情值得去做或值得完成。唯一使我强烈地感到　值得去做的事就是尽可能多地去杀人，以减少世界上意识的数量。这段时光不得不设法打发过去，因为这段时间我实在无事可干。

你的永远的
伯特兰·罗素
1903年3月21日
伦敦西南，切尔西区
切恩道14号

致露西·马丁·唐纳利
亲爱的露西：

……你会奇怪我写信给你。事实是，我今天完成了《数学的原理》这部力作。自1897年起，我一直全心投入写这本书。该书完稿使我感到轻松和自由，这才想起世界上还有人类，我一直努力争取忘掉的人类。我不知道你能否了解，在投入全部精力撰写任何一本多少有点分量的著作时，所要付出的自我牺牲（经常还有其他人的牺牲）、纯意志上的努力以及不断压抑甚至对内在的最美的愿望的那种严峻的自我克制的程度。年复一年，我在已完成的书稿中发现错误，不得不从头至尾地重写：因为在一个逻辑系统中，一个错误通常会影响全局。我把最难的部分留到了最后。去年夏天我愉快地动笔，希望能很快完成。但当时，突然间，我遇到了前所未遇的更大的困难。它是如此之难，以至于一去思考它就需要付出全部的和超人的努力。很久以前，我就对这整个题目厌烦得要命，于是我渴望在阳光下思考任何别的东西。身心的疲惫几乎使我丧失著述的能力。但现在，所有的一切终于都完成了。但是，如你想象的，我感到自己成了一个新人，因为我原本已放弃了将那件苦差事进行到底的希望。如果一个人想做好抽象的工作，必须容许它摧毁掉自己的人性；这样他就为自己立下同时也是坟墓的纪念碑，然后慢慢地、心甘情愿地将自己埋进去。但是忘恩负义的缪斯女神是不会让人分享她的

利益的——她是一个嫉妒心重的女主人——如果你想写作，不要相信通常的经验学说存在任何真理。痛苦的经验要比快乐的经验多一千倍。艺术家必须有强烈的激情，但他们想象着放纵情欲对他们自己有好处，实际上是骗他们自己。所谓写作来自技巧的整个说教也是十分荒谬的，写作是感情的宣泄，这种感情受到压制，但还没有压制得住。必须培养起两种心态：感情的崇高、用意志控制感情及其他所有事情。在美国，这两条都不像在古老的国家那样被人理解。的确，感情的崇高似乎从本质上依赖于对过去的沉思意识以及它惊人的力量，对伟大而永恒的事实与仅仅是个人感情虚幻无常的碎屑之间的区别的一种深刻感受。如果你把这些告诉你的写作班的学生们，那还不如你保持缄默。

替我向海伦致意。对任何想写作的人，我的忠告是记住所有文学杰作，尽可能彻底地不理会其余的一切。

你的永远的
伯特兰·罗素
1902年5月23日
特兰平顿，泰莱格拉姆斯
剑桥，格兰切斯特
米尔豪斯

注意：这封信别给凯里看。

亲爱的露西：

非常感谢你十分有趣的信以及对哈佛和巴雷特·温德尔的出色描述。一所大学教新闻学真是怪事!我以为只有牛津才干那种事。这种对丑恶的大众的尊重是在毁灭文明。某人竟当着我的面厚颜无耻地主张，每个学生应向公众陈述他的观点。于是我提高了声调，讲了一刻钟，阐述了我的意见。自那以后，他视我为洪水猛兽，对我敬而远之。——我想温德尔可能比他写的书好，我对他的美国文学感到失望。因为，尽管我赞同他，美国，就像澳大利亚的袋鼠一样，是过去时代的一种有趣的遗迹。我不看重这类重大事实，像美国作家都出身于名门以及哈佛大学远胜过耶鲁大学。而在我看来，他不欣赏惠特曼是非常有害的。他谈到布鲁克林的渡船及其他，却完全忘记了“来自摇荡不止的摇篮”及“当丁香花最后在庭院开放”。这在我看来，他不但在一般的品味上，而且特别是对惠特曼的批评上，表现出一种可悲的随俗。

当我的书写完时，我休了十天假。自那以后，我一如既往地工作，除了在彭布罗克邸园与阿加莎姑姑共度的4天。那是一段奇特、忧郁而神秘的时光，我们谈到长久以来欢乐已转为悲伤，谈到了那些悲剧中所有演员都已不在，谈到那些悲伤往事，除了消退的记忆之外什么也没有留下。现在生活中的一切对我来说，都变得如同梦中幻景，而庄严的过去　，被岁月重压着却充满无法言说的睿智，在我面前浮现并支配着我整个人。过去　是可敬畏的上帝，虽然他几乎把全部难以忘怀的美赋予人生。我相信那些在美国度过童年的人，几乎都不能理解“过去 ”对我们旧世界的人的支配力量：生命的延续，传统的分量，由年少而年老而死亡的伟大的永恒历程，看来都消失在支配美国人生活的匆忙走向未来的过程当中。这就是你们的同胞不能创造出伟大文学的一个原因。

目前，我独自留在学院，我的朋友没有一个来过。当工作结束后，我有大量的闲暇可以沉思。我一直在读梅特林克的著作。哎!我已经快读完了。《埋藏的寺庙》（*Le Temple Enseveli* ）在我看来无论从文学角度还是在道德方面都使我钦佩。我的头脑够单纯的了，尽管格温小姐和霍德先生的严肃人的世界（我想我可能不是一个严肃的人）认为，文学没有必要具有不道德的目的，我恨这种忠实生活的观点!感谢上帝，人生大抵是我们选择成的那个样，而理想只对那些不希望它们实现的人来说才是不真实的。告诉格温小姐，顺致我的致意。圣奥古斯丁《忏悔录》每个字都是忠实于人生的，而但丁对比阿特丽丝的爱是一篇纯粹的现实主义作品。如果人们认识不到这一点，他们注定会失去人生最美好、最稀有和最珍贵的经验。但这个题目太大了!……

你的十分忠诚的
伯特兰·罗素
1902年7月6日
剑桥 三一学院

亲爱的露西：

信中的虚荣心可不是值得赞赏的感情!某人的朋友肯定乐于得到此人的消息，即使不是用最华丽的辞藻来表达。但是事实上，我发现你的来信非常有趣。不错，某人的家人让人十分受不了，他们是你自己一幅活生生的讽刺漫画，而且有和动物园的猴子产生出来的同样丢人现眼的效果，让人感到在这里终于见到了未加修饰的本来面目。对大多数人来

说，他们的家庭比后来结识的任何人，即使是丈夫或妻子，都有一种更高意义上的真实性。你可以注意到，就卡莱尔来说——他对他在安纳戴尔的家人所感受到的真实存在对他的妻子来说，是直到去世都不曾感受到的。孩提时，人们较少探究自我，而那些与童年有关的事，一直是栩栩如生的。它们生活在个人本能的过去中，而以后发生的事根本达不到。这是婚姻中烦恼的不绝源泉。——自我上大学以来，我还没有读过伊丽莎白时代的作品，根据我记忆的，它们的主要优点是丰富而华丽的辞藻。古老的戏剧并不是使你获得再生的福音，它的世界是毫无希望、太不真实的。当然，你自己的生活，是一种纸上的生活。正如你说，是一种其经验来自于书本而不是直接获得的生活。对于这种病，多读书不是治疗方法。只有真实的生活才是有效的治疗——但它却难以获得。真实的生活是那种同其他人有某种亲密关系的生活——霍德的情感生活毫无真实性可言，或者换句话说，真实的生活意味着经验存在于某个人的情感中，这种情感能够成为宗教和诗的素材。通向它的道路与推荐给要建立新宗教的那个人的道路一样：钉在十字架上，然后在第三天复活。

如果你准备走过这个过程的两段，只有过真实的生活。但是在现代社会中，钉在十字架上通常是自伤和自愿的，而就这种新的钉在十字架上的复活的希望来说，需要有相当的意志上的努力。在我看来，你的困难来自于这样一个事实，那就是在你的世界里没有真正的人可以交谈。年轻的人从来不实际，未婚的人很少实际。还有，如果我可以这样说的话，在美国，感情的程度在我看来，比在欧洲更轻薄、更肤浅、更懦弱，而感情的琐屑使得真实的人更加稀少。我发现在英国，大多数50岁以上的妇女，经过了多年的自愿忍受折磨的经历，这种经历赋予她们的本性一种深度和丰富，而这是你们这些逍遥自在、贪图享乐的女人根本想象不到的。总的来说，真实的生活并不在于，如霍德想要你相信的那样，与那些已婚者的私通中。如果要获得不平凡的经验，那么一些自制、一些负责任的表现，将会给你比世界上所有美妙自由的情感更不寻常的感觉。但是书本里的生活有着极大的宁静和平和——的确，对不像书本那么单薄的某些东西的强烈渴望向你袭来，你却能避免遗憾、恐惧和折磨以及悔恨的恼人的毒害。至于我自己，我正在修建一座精神上的修道院，在那里，我的内心在平静中安息，而我的外在的形象却迎上去与世界相遇。在这个内心的圣殿中，我坐下来思考幽灵的思想。昨天在阳台上同人谈话时，以前所有的幽灵都在那里出现并在我面前庄严的队列中行走——都死了，带着他们的希望和恐惧，他们的欢乐和悲伤，他们的希冀和他们金子般的青春——走了，走入了人类愚行的大收容所

里。就在我谈话时，我觉得我自己和其他人都已退回到过去。一切看起来都十分渺小——挣扎、痛苦，一切都只是愚昧、喧哗和骚动，毫无意义。于是一切归于平静，命运的雷声仅仅变成吓唬小孩子的童话故事。——在夏天，这里的生活总是一种奇妙的幻景。昨天，我们的客人有格雷斯·阿莫斯夫妇、克赖顿小姐、舍塞拉夫妇、鲁滨逊夫妇和J．M．罗伯逊，就是继承了布拉德洛衣钵的那个人。克赖顿小姐不得不被营救，因为罗伯逊开始讨论上帝是否用新干酪制成或上帝是否有胡子——供选择的答案无限。

我们全都以极大的兴趣阅读詹姆斯关于宗教经验的著作——这本书除了结论之外，一切都好。我还一直在重读所有历史书中最精美的一部，卡莱尔的《钻石项链》。他是唯一懂得历史在优美艺术中的地位的作者。

向海伦致意。

你的十分忠诚的
伯特兰·罗素
1902年9月1日
哈斯勒米尔，
弗赖迪山

亲爱的露西：

多谢你的来信。我很高兴你写了你自己：毕竟，人们能够告诉别人的，没有比他们自己对生活的感触更有趣的事情了。你比以前好多了，并能重新享受生活，对我是极大的安慰。你所写的大多数人从经验中得到的东西很少，是千真万确的。但我写时，我头脑中没有想“经验”，而是想感情的内省的知识。如果它是正确构成的话，这需要一个绝对小的外部环境作为它的特殊的场合，而这也正是性格的发展和某种写作所需要的。除非一个人学着去支配感情或使它非个人化，否则感情是没有益处的。因为像你我这样的人，主要的事业是与书本密切相连的，我宁愿认为生活的经验应该尽可能是间接获得的。如果一个人天性富有同情心，他就能了解相当多的人的真实经历，从中或多或少地创造出自己的世界。但是自己深入生活当中，需要大量的时间和精力，并且对大多数人来说，是不能同时保持旁观者的态度的。人需要有关于大量不幸的个

人知识，以此作为解释他人经验的钥匙。但这是一件几乎不必寻找的东西，因为它会不请自来。一旦拥有了这把钥匙，那么在希冀、受苦、然后走向死亡的人们，其奇异、悲剧的幻影，用不着你想去置身其中就开始满足了，除了偶尔在需要鼓励的地方说句话。

我最近读书不多，菲茨杰拉德的信使我感兴趣，还有新的《剑桥现代史》，它使人对以前很零散地读过的东西有一个连贯的观念。吉尔伯特·默里翻译的欧里庇德斯的剧作已经出版了，我向你推荐这些书（由乔治·艾伦出版社出版）。我一直试图对政治感兴趣，但却徒然：大英帝国对我是不真实的，我把宗主国和她的殖民地想成是一只老母鸡对她的小鸡雏咯咯地叫，这整个事情使我觉得太可笑。我知道严肃的人把这事看得很重，但在我看来，同重大永恒的事实相比，全都无足轻重。对伦敦人来说，代表永恒的是那些《月刊》，它们艰难地从日报起步熬出来，而伦敦人在我看来都像是傀儡，自然力量的盲目化身，永远无法获得人不再有欲望而最终学会沉思时所获得的解放。只有在思想中人才是神，而在行动和欲望中，我们是环境的奴隶。

你的十分真诚的
伯特兰·罗素
1902年11月25日
伦敦西南，切尔西区
切恩道14号

露西·唐纳利的生活多年来是以她和海伦·托马斯的友谊为中心的。当海伦与西蒙·弗莱克斯纳博士订婚时，露西深感痛苦。以下的信是为安慰她而写的。

亲爱的露西：

我刚刚听到海伦订婚的消息，并因此为她高兴——我一直觉得她应该结婚，而学院生活对她来说显然是在其次。但对你来说，我知道，一定很难过，非常难过。把自己的感情集中在一个人身上是一件危险的事，况且感情是容易受到挫折的，而生活本身也是脆弱的。人在年复一年地增加生命的负担时，学到了很多东西。我认为这一切中最主要的是把一个人全部的爱化为纯粹的沉思的能力。你知道沃尔特·惠特曼“出自

波涛滚滚的海洋的人群”的诗句吗?人学会爱一切，和具有单一的爱同样好——一种知道它自身存在并因此而感受到世界的温暖的爱，一种除了沉思本身不求占有，不求私利的爱。在丢失中无疑会有真正的利益：情感变得宽广，而且学会洞悉他人的生活。完全认识到什么是人生的人有时一定会感到，每一个独立的灵魂的奇异的孤独。孤独造成了一个新奇的联系，同情心的增长温暖得几乎是它所失去的一种补偿。

我知道这些空话于事无补，但料想它能带来良好的意愿使得不幸更能忍受。而的确，独自面对世界，没有自己熟悉的庇护所，是智慧和勇气的开始。

原谅我写得如此露骨，因为有所保留的礼貌的藩篱，使得世界有时是个太正经的地方。

你如我所望来英国时，我们希望能多见你，而无论何时你想写信，我都将非常高兴收到你的信。

你的非常诚挚的
伯特兰·罗素
1903年2月7日
伦敦西南，切尔西区
切恩道14号

亲爱的露西：

听到我的信对你是个安慰时，真有说不出的高兴，对我来说，就像沐浴在阳光里。然而，唉!知善容易行善难，由于这种说法是古老的，我还不能习惯它，或是说还没有确认它确实是真的。有时，我看到或知道一种比我现在生活水平高得多的生活，而我的教训远远超过了我取得的成功。

是的，生活的逻辑是一种奇妙的事物。有时，我想编一部题为《撒旦的快乐》的箴言集，诸如，给予产生感情，接受令人生厌；服务的报酬是无偿的爱（这是所有有德的母亲和许多妻子的写照）。热情被放纵所玷污，被克制所扼杀，两者的损失都是不可避免的，等等。但是这些痛苦的真理，尽管因其真实而应该加以认同，但死盯住它并没有好处。一个人无论在何处发现自己倾向悲痛，那是感情失败的一种信号。宽阔

的心胸和更大的自制，将以一个平静、成熟的悲伤代替本能的痛苦呼号。使文学如此令人感到安慰的原因之一就是它的悲剧都发生在过去，而且具有超出我们的努力所能达到的完美和沉静。当一个人的悲痛愈演愈烈时，将它看作久远以前发生的往事，在想象中加入把一生都牺牲给仍在缓缓运行的大机器的灰暗心灵的悲痛行列，是一件最有益身心的事。我看过去，就像看一幅阳光下的风景，在那里，世界悲伤的人不再悲伤。在时间长河的两岸，人类世代悲伤的队伍正缓缓地朝坟墓行进，但在“过去”这个平静的国度里，疲劳的流浪者们都休息了，而他们所有的哭泣都沉寂下来。

但是说到我，除了在极少数的场合中，现在有时候我未曾感到过任何一类感情，那是一种最合适工作的状态，尽管非常单调。我们正过着一种平静的乡村生活。艾丽丝除了时而有一两天不适之外，一切都好。我们大声朗读蒙田的作品，他的作品使人感到高兴和抚慰，但很平淡无奇。我自己正在读由格雷戈罗维乌斯写的《中世纪罗马史》，这是一部使人愉悦的书。吉尔伯特·默里是我们的近邻，一直在给我讲关于“俄尔甫斯记事板”的故事[注125]以及他们对死后灵魂的指引：“你会见到一株柏树，柏树旁有一眼泉水，泉水旁有两个卫士，他们会对你说，你是谁?从哪里来?你就要回答：我是大地与星空之子。我渴死了，我完了。”然后他们就叫他喝泉水，有时泉水本身也会说话。当然这是一种美丽的神秘主义。

你的非常诚挚的
伯特兰·罗素
1903年4月13日
彻尔特，法纳姆

亲爱的露西：

我们的信对你是个帮助，真说不出我有多高兴。一个人能发现他自己还有所用处，是对他失去的青春的巨大补偿，真说不出我觉得这是多么大的补偿，这绝不是伪善之言。你不必介意带给我一堆问题，我盼望着听到这些问题，并去思考它们……

不错，人们认为，亲密关系是摧毁幸福的大好机会，他们的看法太可怕。在大多数婚姻中，为了谁是折磨者，谁被折磨的争斗，看了就令

人恐怖，最多几年的时间就解决了。而在解决之后，一方有了幸福而另外一方有了美德。折磨者得意地笑谈婚姻的幸福，而被折磨的受害者担心更糟，可怕地笑着表示同意。婚姻及所有这类亲密关系，有着无限可能的痛苦。尽管如此，我仍然相信与人们建立亲密联系是好的，否则，对许多值得了解的事仍然无知，这仅仅是因为在遭受他人也遭受的苦难时，能增加人类的同志之谊。但人在软弱的时刻，很难不渴望过一种单纯的生活，一种有着书本等东西而远离人类悲伤的生活。那些生活悲惨到几乎超出他们所能忍受的范围的人口之多，实在使我大为惊讶。“真的，人类赖以生存的食物是痛苦。”人得学会认为幸福或多或少不那么重要，对别人，也对自己——但尽管我不断地这样告诫自己，我还是不能本能地、完整地相信它。

我很高兴地听到海伦正在休息。接不到她的信用不着大惊小怪，但要告诉她不要忘记我，可能的话给我写信。前几天见到马上要出发的格瑞斯，似乎拉近了和美国的距离。通常，我写信给你或海伦时，我感觉几乎就像在给我在书中读过的、已经作古的人写信——整个地方是如此遥远，如此深入到七年前曾占据我躯体的完全不同的人的记忆中，我简直不能相信，那是个真实的、确有人居住的地方。但当你秋天来的时候，我会怀疑所有这段时间你是否真的一直在美国。

过去的4个月，我一直像牛马一样地工作，但却几乎毫无成果。我连续地发现了7个全新的难题，我解决了前6个。当第7个出现时，我泄气了，决定在解决它之前先休个假。每一个难题依次都需要重建我的整个框架。现在我和迪金森在一起，几天以后，我将进城去深入到自由贸易问题中（仅作为一个学生）。我们都对自由贸易兴奋不已。对我来说，它是明智的国际主义留下的最后一部分，如果连它也消失了，我会有想割喉自杀的感觉。但看来无论怎样，张伯伦也没有成功的机会——在社会的每一个阶层，有头脑的人都反对它……

你的最诚挚的
伯特兰·罗素
1903年7月29日于
哈斯勒米尔 弗赖迪山

我亲爱的露西：

……确实，自己工作没有价值的感觉是自爱的最后庇护所，当然它尚未被证明。这种感觉部分来自于一个人希望达到的理想太高，这也是自傲的一种表现；部分来自对个人痛苦的反抗，让人感到只有一些巨大的公益才能胜过它。但我知道将自爱从这条壕堑中驱赶出去难如登天，而我当然也没有做到。我真希望我能和你在一起，不仅仅为了西西里的美，而且因为能见到你是我最大的快乐，还因为和你面谈建立你自己应有的自尊要容易得多。你在各方面都太谦虚了，但你的朋友的感情应该能说服你，你有一些人们看重的东西可以付出。除了工作，我还没有找到任何自己的忘我之道。而当你无法工作时，对你就非常困难了。

我很高兴海伦给你写了一些很好的信，但我从你所说的概括起来推测，她的幸福还不足以排除她的痛苦。那真遗憾，不过那也许是抗拒将来更大的痛苦的一种防卫。这听起来像是老生常谈，但我承认，同时拥有极度的痛苦与极度的欢乐，要比两者都无关痛痒好。但是安慰的话是不该拒绝的，即使它们是老生常谈……

这儿没有太多新闻。我一直很忙，不过现在我的工作实际上已经结束了。这周我们要去剑桥两天，艾丽丝去看望洛根，并在牛津寻找落脚点。我一直在读小说，《戴安娜》和《保尚的生涯》是我最近读完的两本。梅瑞狄斯的心理分析一般来讲我觉得很好，尽管我认为戴安娜的背叛让人觉得不太可信。我在舞会那章就爱上了这个角色，而且历经她全部奇特行为仍然不变。

昨天晚上，我到伦敦一个偏远地区去，给工程师联合会的当地分会做演讲。他们在一家酒吧聚会，但集会时不能喝酒。他们看起来是优秀的人，非常可敬——确实我本不该猜想他们只是些工人。他们的观点包罗万象，从托利党到社会主义都有。我讲完时，主席要求他们不要像往常一样去吹捧演讲者，但即使这样，我也没有受到多少批评。秘书在送我回家的路上对我解释说，我的议论“封住了他们的嘴”。我喜欢他们所有的人，同时也感到加深了对熟练工人的敬意，他们通常看起来是可敬佩的人。

在两星期之内，我得办理财务事宜。然后，在我潜下心来研究哲学之前，我将去德文郡和康沃尔郡做一次徒步旅行，麦卡锡将和我一起去。

请尽快再来信。我觉得我的复信还有很多话要说，但是政治有些冲散了我的想法。请尽力打起精神来，不要以为你的生命是无用的。

你的亲爱的
伯特兰·罗素
1904年2月28日
伦敦西南，切尔西区
切恩道14号

我亲爱的露西：

……谈到工作，我还完全没有想过我的财务状况是否满意，现在这事已经幸运地结束了——整个插曲似乎已消失了，我也没有太多思考哲学，尽管当我想到它时，还是非常愉快的。我的理想搭档麦卡锡大约五天以前离开了我，自那以后我一直一个人，而且发现时间最可宝贵。当我走过海边绿色的山坡时，没有人可以磋商，没有人要去留意，一种十分平静的感觉油然而生。以宁静、本能的方式（这对我来说很不一般），我想明白了原本似乎无法解决的实际困难，储存着心灵的宁静，好使我经受住日常生活的激动和疲惫。现在我想的不是道路也不是风景，主要想的是人民的事务，试着弄清楚事实，试着制定我能做多少改善这个事实。这需要大量的时间和思考，设想自己处在某一情境之下，判定自己能否给人以足够深刻的印象以产生伟大的效果。我的“自我”促使我自得于对人民事务的知识，而且急于得到他们的信任，但是我尽力使这种形式的“自我”服从于善良的目的。

后来，当到达一家小旅馆时，当地人对我独自散步都很有兴趣。我观察他们的一举一动，比较女店主们，倾听当地的流言和旅店店主生活中的麻烦。就这个题目我可以长篇大论，但那就颇有点匹克威克[注126]的味道了。在这家旅馆里，我们是快乐的一家人，大家一起吃饭。当我下楼来时，一个中年妇女正在大厅的镜子前为自己描最后几笔。她迅速回过头来，当她看到我不是她为之化妆的那个人时，她就接着化她的妆。另一个中年妇女举止正派，柳腰细细，兴高采烈，因为她的年轻人送给她一束白色的紫罗兰，她别在了胸前。还有一个照例要在另一张桌子上就餐的老太太，只是偶尔加入谈话，冒出一句春天的花多么可爱的话来。还有那个自大的男人在说着：“噢！我的看法是董事们把股东们12000英镑的钱都花掉了。”然后就是我自己，在所有这些可尊敬的人们

中间而没有衣服可换，感到非常羞愧，因为同样的原因而非常受他们轻视。我就像《蛇鲨》[注127]中的舵手一样，跟谁也不说话，谁也不跟我说话，不过我还是感到其乐融融。昨天，我住在一个叫梅瓦吉西的地方，那里的教区会选举正在进行。房东的女儿正在摆我的晚餐时，我问她这是不是自由党和托利党的竞争。

“噢，不，先生，只是他们有些人要提名一名医生当候选人，另一些人说他不是梅瓦吉西人，在这地方只不过才居住了六七年。”

“可耻”，我说。

“是这样的，先生，不是吗?于是他们就举手表决，而他没有通过，但是他要求投票。现在渔民们希望他落选。”

“噢”，我说，“他看起来可能性不大。”

“你知道，先生，支持他的都是有权有势的人，他们是鱼商，一些渔民们都从他们那儿买鱼网。再有他受到他们所谓基督教徒的支持，他们反对我们这些可怜的旅店主。”

噢，我想，现在我懂了，“他是非国教徒吗?”我问。

“噢，是的，先生，他不是国教徒”——语气极为轻蔑。

后来我发现他的后台也都不是国教徒，他们挣自己的钱，对不饮酒的人极好，但对酒鬼非常严厉，有几家酒店曾被他们整得很烦。我饶有兴趣地发现，在国教徒的共同语言中，“基督教徒”是“国教徒”的对立面。我从女房东那儿进一步发现，这些人形怪兽实际上还提出了一个新的排水方案和新的供水计划，尽管这两方面的水准已经非常高了。

“有多高?”我问。

“我说不上来，先生，但我知道它们已经非常高了。”

这位医生没有当选，但我欣慰地得知，那位牧师也落选了——这些小的娱乐排遣了我一时的无聊……

你的亲爱的
伯特兰·罗素
1904年3月29日
康沃尔郡 福伊
一级私人旅馆
圣·凯瑟琳屋

我亲爱的露西：

……这地方是一幢18世纪的大宅子，相称地体现着家族的骄傲和理性的崇拜。这是一次家庭聚会——你认识的默里夫妇、塞西莉亚和罗伯兹——她，一心一意待家庭的所有成员，特别是对她母亲；她通常是娴静的，但有可能突然暴怒，在盛怒中破口大骂，尽管在所有其他时候，她是一个富态的、好脾气的圣人（够奇怪的了），一名基督徒。罗伯兹（她丈夫）高高的，瘦瘦的，神经兮兮的，像风中抖动的白杨。一个幻灭的理想主义者转变成的机会主义者。奥立弗·霍华德最近从尼日利亚归来，他出色地管理着尼日利亚一个新近征服的地区，包括一个50万居民的城市，他几乎是那里唯一的白人。他潇洒、瘦削、清秀、循规蹈矩，温文尔雅的态度下隐藏着一种东方的残酷和狂暴的力量。在这方面，他的母亲是诱因，而他的妻子是牺牲品——至少将来可能如此。他很英俊而他的妻子非常漂亮，两人都是基督徒。她也非常潇洒，拘于常礼，但她有真正善良的本性，总的来说是讨人喜欢的。他们公开表现得相亲相爱，在他人能隐约感到其内心有一种深藏的嫉妒，如果有理由的话，能使他杀人。他性格酷似乃母，但在许多观点上都与其母迥异，他们关系也十分紧张。再有就是多萝西，在我看来，她正像我的外祖母斯坦利——粗鲁，有时残酷，胆大，非常体面，充满着天生的活力和健康的肉欲。所有这些都奇怪地被她母亲的原则所压制。最后是利夫·琼斯[注128]，卡莱尔夫人的私人秘书，一个万分可爱的男人：他为每个人做每一件事，而放弃他自己的事业和欲望，以及任何属于个人的私生活的希望；全家人会把他的表现看成理所当然，不希望他提出任何要求，就好像不希望石头会开口要吃的一样。

卡莱尔夫人引导着大家谈话的方式，就像玩一场高赌注的赌博一样。她谈话总是引起争论，争论中不乏高明的技巧，她不管谈话是否切题，随时改变论题，直到她占了上风。然后她发动攻击，把敌人打得落花流水。她大部分的谈话都是企图使那些表现出独立性，或对上千种嫉

妒中的一种让步的人痛苦。她有拿破仑一世时期的女人的缺点，有比你最了解的那种类型的女人更少的虚伪和更故意的残酷，但她那挑起争吵和离间朋友的欲望真够厉害的。另一方面，她确实有伟大的公益心，为那些真正重要的事情奉献时间和金钱。她有正确的价值感和一种高尚的品格——一种最复杂和最有趣的性格……

你的亲爱的
伯特兰·罗素
1904年8月15日
约克郡 霍华德城堡

我亲爱的露西：

这不能算一封真正的信，而只是我对抗上一封信的刺激剂。我一离开，就开始以事物的真实比例来看待它们，而不再因事物的复杂化而感到压力。但总体来说，我想我必须避免亲近因我不尊敬的人们，或试图帮助他们，这似乎不是一件适合我的工作。

布列塔尼非常美丽——有许多纯乡村之美，树林、溪流和一望无边的大红苹果园，空气中弥漫着苹果的香气。除此之外，它还兼有德文郡和康沃尔郡的美。我们近来一直绕着西南海岸散步，大西洋就像上帝一样统治这个地方。每一个小村庄都有一个哥特式的大教堂，通常都非常美。许多教堂都孤立地坐落在那里，如同古代勇敢的遗迹一样面向大海。起先我奇怪，面对比上帝更浩瀚、更有威力的大海，谁还可能信奉上帝?但是很快，大海的不人道和残酷变得如此难忍，以致我明白了，上帝属于人类社会，而在人的心目中，上帝是军队的统帅而人类是士兵，上帝是对世界并非全能之物的最有力证明。于是渔民变成而且至今仍是这个世界上的最虔诚的信徒。这是一个奇异、荒凉、狂风肆虐的区域，很久以前，一些大城镇曾在这里兴旺过。布列塔尼的伊苏尔特公主曾在海边的城堡居住过，而古代的传说似乎远比现代生活中的一切来得更真实。这里的孩子都很老成，不像其他孩子那样玩耍吵闹。他们静坐着，交叉着手，一脸疲惫、听天由命的神色，等待着时间必然会带给他们的悲伤。男人们充满忧郁，但他们借酒逃避现实，我从未想到会有如此极端酗酒的人，在每个村庄，我们都可以看到醉醺醺地摇摇晃晃跌进阴沟的男人。这里平常的日子就像我们法定假日一样糟——只是我认为女人喝得还不太多。

有一个人与一般布列塔尼人形成非常奇特的对比，他是我们上次留宿的小旅馆的主人。这家旅馆位于庞马尔角左近、名叫圣盖诺莱的地方。他身材高大笔挺，留着漂亮的黑胡子，行动敏捷，精力旺盛。我们全身都湿了，所以我们坐在厨房里。他正在那里兴高采烈、干劲十足地做晚餐，我从未见过像他一样的人。我们很快发现他是巴黎人，他有一个姐姐嫁给兰开斯特一家旅店的老板，另一个姐姐在埃及为杰勒德勋爵服务（!）他本人一直是远东一艘邮轮上的厨师，现在终于存够了资金来开创他自己的事业。他告诉我们他实际不是厨师而是个雕塑家。冬天没有客人来时，他就把时间用于雕塑艺术，他的大嗓门可以使他的声音轻易地传遍阿尔伯特会堂的每个角落，于是他以此作为开饭的锣声。的确，他纯粹因为精力旺盛，无论何时都会吼出个笑话或命令来，声音充斥整个旅馆，余音绕梁。他的烹调技术，不用说是无可挑剔的。我们看见一个可怜的渔夫，进来卖给他供我们做晚饭用的沙丁鱼，那么多鱼才卖3便士。而我所能见到的是，这个悲惨的可怜人立即把钱花到了酒吧里。

你的亲爱的
伯特兰·罗素
1904年10月3日
菲尼斯泰尔 欧迪耶讷

我亲爱的露西：

……现在我们已回到切尔西，我常常希望你也能再到这里来。当我在贝特西公园散步时，我非常想念你，对大西洋彼岸也有太多太多的怀念。今年，我去散步时，通常是和麦卡锡一起去，我惊奇地发现他使人感到安慰和平静，充满着亲切的幽默，这使世界显得欢快。我也和乔治·特里维廉一起散步，但是他，尽管断言这个世界比我认为的要好，却带着一种深切的忧郁神情去坚持这一看法。对比之下，我针对乐观主义而开的一些玩笑，似乎充满了生活的欢乐!顺便说一句，他的妻子是我所见过的最单纯可爱的人之一。她说话不多，而我经常觉得和她谈话索然无味。但是她满怀博大的爱和友谊，其忠实和诚恳实属罕见。她不谙世事，像那些一生只遇到仁慈和好运的人一样，她本能地期望她所遇到的所有的人都是好人，这赋予她年轻人的哀婉动人，令人渴望使她远离悲伤，虽然明知这是不可能的。我也曾更喜欢或更尊重过别人，却几乎没有想过要庇护他们免遭痛苦。但对她，我感到就像对孩童一样。

现在我们在城里能见到许多人。昨天晚上我们在西德尼·韦布家吃饭，见到了：

莱昂·菲利莫尔；

麦金德，你一定记得他——经济学院的头号“畜牲”；

格兰维尔·巴克，年轻英俊的男演员，曾演过萧伯纳和默里的戏剧；

奥立弗·洛奇爵士，科学家及通灵论者；

阿瑟·鲍尔弗；还有，所有人中最显赫的，

沃纳·拜特公司的沃纳，南非百万富翁中的首富，一个胖胖的、无忧无虑的德国人，戴着一条同样肥硕的金表链和浓重的德国口音（所有最好类型的那种英帝国主义者的特征），轻松地承担着流血、国家被毁和仇恨滋生、中国奴隶及英国腐败的重负，而这些按理说，本应沉重如铅甲一样压在他的身上。那是一个轻松愉快的场合。当所有人，除了鲍尔弗和沃纳，都到场时，韦布夫人对大家说，我们一起来看看，谁最后一个到，谁就是自视甚高。当然，沃纳最后一个来，因为虽然鲍尔弗[注129]统治帝国，沃纳却统治鲍尔弗。鲍尔弗非常平易近人，丝毫没有感觉自己地位显赫的迹象，他具有同情心，热衷于倾听而不是说。他把手指放在嘴里，神态似小孩子在深思。他显然十分虚弱，显然没有强烈的感情，外表看起来很仁慈，但显得缺乏能力，至少除了他的圆滑之外，我看不到原本可看到的、展现他能力的地方，这也可能就是他成功的主要原因。他坦言，不知政府还能否维持两个星期，说他不能安排去看萧伯纳的戏，说害怕要干扰大选。所有这些依我看都是花言巧语。他引出了我谈论穆尔哲学，然后又去听韦布夫人“与初学者谈政府的首要原理”讲演，至少这是她晚餐席上的一个恰当的话题。

奥立弗·洛奇爵士，尽管由于神学上的分歧，我对他抱有偏见，却让我感到讨人喜欢：沉着、冷静、无私。可怜的麦金德抄近路想到鲍尔弗跟前，结果却和我坐在了一起，使我感到很好笑，这对他的殷勤是一次痛苦的考验，结果他淡漠地离开了。[注130]

我现在没有在工作，仅仅是看望朋友或自得其乐。有时，我会感到

闷闷不乐，但是这不会持续很久。我近来分担了其他人的一些悲剧，其中有一些是亲密的朋友为人恶劣，这总是令人痛苦的。此外还有一些使我更生气，我只是怀疑，不得不无奈地静观其不幸的结果。那个曾经说热爱别人才能使一个人幸福的没良心的傻子是谁?不过，有了这一切痛苦，它的确有助于使人觉得生活还过得去……

你的亲爱的
伯特兰·罗素
1905年2月8日
伦敦西南 蒂特街
罗尔斯顿街4号

我亲爱的露西：

……我不记得（如果我过去曾知道的话）《旁观者》杂志曾谈论过我的文章，你的提及使我好奇地想知道它说了些什么。我已经不再写那种文章了，不过我的工作进展非常顺利。长期以来，我不时地考虑这个难题：如果两个名称或两个摹状词用在同一个对象上，无论其中哪一个是对的，另一个也是对的。现在，乔治四世想知道司各特是否是《韦弗利》一书的作者，而事实上司各特和《韦弗利》的作者是同一个人。因此，把“司各特”放在“韦弗利作者”的位置上，我们发现乔治四世希望知道司各特是否是司各特，这对于这位“欧洲第一绅士”来说，在思考法则上可能蕴涵着更多的兴趣。这个小小的难题很难解决，而我现在已找到的这个答案，它使得数学基础以及整个思想与事物的关系问题更加清楚。发现难题是件大事，因为只要它是个难题，人们就知道还没有把它们搞清楚。但愿在我有生之年，我不会再像去年或前年那样遇到如此棘手的工作。好了，今年到目前为止，我的工作几乎还没有那么困难，而且我一直在收获以前工作的成果。

这个地方非常合意。房子又漂亮又舒服，我的书房富丽堂皇得使我几乎觉得惭愧，周围的乡村、田野、绿地，开阔的风景，再加上牛津和那条河，都有着典型的英格兰魅力。艾丽丝似乎非常喜欢这个地方，而且总的来看比在城里强多了。我发觉和牛津人接触大有裨益——当我能把我的兴趣带入与人类利益相关的工作中时，较易保持这种兴趣的活力。我一直不得不十分严格地约束自己，而在这里，这变得可行多了……

请尽快回信，并告诉我你自己及海伦的情况。你的来信对我总是极大的快慰。眼下我正处于工作的狂热之中，虽然我会尽力而为，但很快就会停下来。如果一个人能像某些人那样，乐于尽自己的义务，生活会变得令人愉快地简单。如果一个人总是在尽他不喜欢的义务，那就更简单了。如果这两种情况都不是，生活就会复杂到可怕的程度。



5. 伯特兰·罗素的哥哥弗兰克



6. 奥托兰·莫雷尔夫人

但是我对步入中年满怀希望，人家告诉我，人到中年，一切将会变得容易。

你的亲爱的
伯特兰·罗素
1905年6月13日
牛津 巴格利森林
下树林

我亲爱的露西：

收到这封信时，你可能已经听说了降临到我们大家身上的灾难。西

奥多·戴维斯独自到柯尔比·朗斯代尔附近的一个水潭游泳淹死了，据推测可能是跳水时将头撞在岩石上，晕厥而死。对许多人来说，这是一个我们终生都会感受到的损失，而对社会来说，这项损失简直无法估计。但所有别人的损失同克朗普顿失去的相比，可以说是微不足道。他们过去总是在一起分享一切，并且西奥多对克朗普顿照顾得无微不至，同任何一位母亲简直没什么不同。克朗普顿以惊人的勇气承受着这个痛苦，他的精神能够承受，我怀疑他的身体能否经受得了。我在这里尽我所能来帮他——除了陪他一起默默而坐，忍受着和他同样的痛苦之外，也没什么别的可做了。一旦他能离开，我打算和他一起出国。这是希普尚克斯小姐的房子，她和其他住户都离开了，好心地将房子租给我。艾丽丝对戴维斯的噩耗感到非常难过，我们得到这个消息时，正要动身前往爱尔兰到蒙蒂格尔家去住。看来最好不要让艾丽丝独自去，所以我陪她一同前往，然后再回来。她在那里要多住十几天。蒙蒂格尔家都是善良的好人，会照顾她的。克朗普顿的悲伤是沉重的，我真不知道怎样才能忍受下去，但是感觉能在某些方面对他有所帮助还是令人欣慰的。西奥多有许多忠实的朋友，全都尽其所能帮助他。他们的同情已使克朗普顿从最初的震惊中摆脱出来，但是未来还会有一段长长的、令人忧虑的时光。

……我给《心》杂志写了一篇关于乔治四世的文章[注131]，届时会刊登出来，你会从中找到“答案”……

我现在实在太累了，没法再多写了。我要给你写些西奥多的事情，其他事我就顾不上了。

你的亲爱的
伯特兰·罗素
1905年8月3日
威斯敏斯特
巴顿街8号

我亲爱的露西：

非常感谢你亲切的来信。我和克朗普顿去法国待了两周，他的假期只有两周时间。我想这对他有好处。我们先和弗赖伊夫妇住，后来又和怀特海夫妇同住。我们回来已经有10天了，我还一直没见到他，不过对

他能避免精神完全崩溃，我还是抱很大希望。

对我来说这段时间也挺可怕了，虽然程度要轻些，它使所有事情看起来都不确定，受偶然因素所左右，因此我很难保持镇静，唯恐失去自己害怕失去的一切美好。而且，像不幸发生那样，它勾起了所有早已决心埋葬掉的痛苦的回忆。它们一个接一个地从坟墓中迸发出来，在荒漠的心灵空间恸哭。而且在这些情况下根本不容许哲理存在——我不知道可以说些什么来减轻灾难。但是现在我已经能把握住自己了。漫游了一周之后，明天，我将回到我的工作中去。这个星期日，我和阿加莎姑姑在一起。我们谈陈年往事，谈去世的故人还有旧时的回忆——这非常能抚慰人。奇怪的是，那些使人感到全世界都与他为敌的事，竟然能搅动起家族的情感……

你的亲爱的
伯特兰·罗素
1905年9月3日
萨里郡 哈斯勒米尔
格雷肖特，罗泽尔登

我亲爱的露西：

又收到你的信真让我非常高兴。我认为书信比人们通常意识到的更为重要。如果一个人不写信，他的所作所为和思想的大体状态就不为人所知。而当需要说明的时刻来临时，千头万绪，不知从何写起。所以我衷心希望你不要怕写的太多而吓住，等到了最后时刻（in extremis）再写就真写不成了。你谈到艾丽丝和我的“正常生活”着实让我感到有什么事情不对头——关于美德的太多的表白和空话。因为我当然知道许多人日子过得比我好，更能完成长期而困难的任务，没有片刻的动摇。只有他们对这种事才不大惊小怪，而人们并不知道他们默默地履行的职责有多么困难。

我很感谢你提到海伦，我非常理解当你见到她时，那种随之而来的痛苦复苏的滋味以及经历日常刻板生活的麻木不仁之后，进入真实生活，体验其中痛苦折磨的恐惧。我很遗憾，情况仍是这么糟糕。我想知道，除了极平凡的人之外，是否还有其他人能有别样的感受。如果你最爱的人不是把你，而是把其他人放在首位，如果世界上没有一个角落供

你的孤独寂寞在那里歇息，那么生活就真是一副重担，我几乎不知道人生怎可能是别的什么。你的问题是要用勇气面对这个事实，并且尽量保留对你来说是重要的东西。一下子放弃所有的一切，扼杀自己的主要情感会更容易些，但那会使人无情，最后变得残酷，那种禁欲主义的残酷。另外一种方式也有它的不利之处，它会使你心力交瘁，破坏你心灵的平静，还会使一个人的思想完全集中在这个问题上，即你能希望挽救多少你认为值得的东西，而不过分地侵犯别人的领地。这极为困难。还有一种诱惑是让一个人的真实生活完全变成在回忆和想象中打发日子，在那种生活中，责任和事实不会束缚你，使你现在的交往仅仅成为影子或幻象，这种生活的好处是保持过去不被玷污。

但是谈到更实际的事，我相信当你在一个人的心目中不占首位时，你必须使你对那人的感情成为纯粹接纳性的和被动的，这样做尽管很难，但很必要。我的意思是，对这样一个人应该做什么，你不应该发表意见，除非你被问及，那么你应该观察他们的态度，使你自己成为一个应声虫，用相同的感情来回应，压制进一步表现出来的感情，做好你没有权利要求的思想准备，觉得你无论得到什么，都很不错了。举例来说，这一定是一个好母亲对她已婚儿子的态度。这样做很难，但却是情感生活的正常情况，也是一项避免精神死亡而不得不学着去履行的义务……

我常与克朗普顿·戴维斯见面……他心情很不好而且还会持续下去，我认为婚姻或其他什么也不能治愈他的创伤。但他是勇敢的，对外界他表现很好，对朋友，他更是少有的可爱。

在我看来英国与日本结盟太好了——我很高兴英国愿意承认黄种人是文明人，由此产生的与澳大利亚的争吵，我也不觉得太遗憾。鲍尔弗政府越来越无能，它已经造不成任何伤害。一般的看法是鲍尔弗将于2月辞职，试图迫使自由党人在议会解散之前就职。无论发生什么事情，自由党人在下届议会中几乎肯定占压倒性的多数。

我饶有兴趣地听说我有位弟子在布林·莫尔学院。还有两个年轻人，哈佛大学的亨丁顿和普林斯顿的维布伦，在他们撰写的著作中令人高兴地引述我的著作，至少后者是很出色的……[注132]

艾丽丝嘱我转告她来不及赶在本周六的邮班之前写信给你——她又

是接待来访者，又是开会，忙得不可开交，而且感到很累。但是总的来说，她近来身体很好。她还要我告诉你，福斯特小说《天使不敢涉足的地方》——在我看来是个巧妙的故事，有许多真正的优点，但有些地方太滑稽可笑，结尾也太伤感了。他是我们剑桥的，我猜他的年龄大约是26岁。他看起来确实有才干。

迪金森的新书出版了，书名是《现代论丛》，十分出色。他把保守党人写得要比自由党人好，但除了格拉德斯通以及那位生物学家之外，对其他自由党人也都写得很不错。除了格拉德斯通之外，还有迪斯雷利、亨利·西奇威克以及各种各样的私人朋友——鲍勃·特里维廉、费迪南德·希勒（奥杜邦，他可以说是贝伦森和桑塔亚那两人的结合体）、西德尼·韦布和一些不怎么特殊的人物。你一定要读一读这本书。

今年夏季，我的工作进展顺利，尽管由于西奥多的去世引起长时间的中断，我已取得比以往更坚实、更持久的进步，但是同过去一样离完成第二卷还差得远——这项任务越来越大。除此之外，我一直为他人的不幸事件而忙碌——近来，一些不同寻常的惨剧出现在我面前，使我压力更大的是我无法说出这些惨剧——不过，假如我与他们没有那种必须分担其不幸的关系，我也就几乎无法忍受生活。而且只要有不幸存在，我总会去加以关心了解，而不会置之不理。只是当我面对不幸时，我越来越感到无能为力。过去我还总能说出一些鼓励的话，但现在，我感到很疲倦，除了忍受之外，对任何补救办法我几乎一点信心都没有了。

你的亲爱的
伯特兰·罗素
1905年11月10日
牛津 巴格利林地
下树林

我亲爱的露西：

我非常高兴你的价值感胜过你的清教徒的本能。我相信你的价值感是对的。信是很重要的，我很在意收到你的信，这是经年一见的人们见面时能不形同陌路的唯一途径。总的说来，你不把所有的好时光都耗在日常事务上是完全正确的，因为要那样做必然会使人热衷于日常事务，其结果是个性丧失，最后连日常事务也做不好。至少在这方面我按我鼓

吹的去做，我把新年的头一个半小时用来和年轻的阿瑟·戴金斯辩论伦理学，他可以说是我在此地的唯一弟子，但也是一个难以驾驭的弟子。他总是追随黑格尔派的虚妄的偶像（我们以前和他的家人一起住在哈斯勒米尔）。他的父亲是可爱的人，具有友善和不吝赞美他人的才能，我很少能见到能与他相比的人。阿瑟继承了很多他父亲的魅力，他是此地我感到唯一能成为真正朋友的人（除了默里夫妇之外）——其他人就我所知，都格格不入……

我确实非常盼望你的来访，真希望不要节外生枝。届时我不会很忙，因为整个春季我一直持续不断地工作。恐怕你会发现我更像是中年人了，摆脱日常事务的观点的能力变得更小了。生活和工作都要耗费很大精力，长此以往仅仅由于疲倦就会把人搞得情绪低落。我脑子里越来越多地装满了我天天得干什么的想法，却排除了一些真正更重要的事情。这或许不可避免，但确是憾事，我觉得这使我成为一个更迟钝的人。然而，这对于工作来说却出奇地合适。我1905年的工作，在质量和数量上都肯定比以前任何一年好，也许1900年除外。我1901年所碰到的难题，你在欧洲时我一直被它困扰，就我所能判断的来说，现在最终已经完全解决。难题的解决完全来自考虑法国国王是不是秃头——这个问题我在一篇论文中解决了，在该文中我还证明乔治四世感兴趣的同一律。其结果是，我和怀特海期望从现在起，我们能有一段比较充裕的时间写书，我们期望这部书能在四五年之内出版。最近我每天都工作10小时，好像生活在梦中，只是透过朦胧雾霾看待现实世界。我不得不先去欣德黑德看阿加莎姑姑，然后去戴金斯家。我突然从梦中醒来，但我现在还得回到梦中，直到我们与老卢埃林·戴维斯先生及他的女儿出国为止（在1月25日）……

今天回来后我见到你给艾丽丝的漂亮礼物，但她还没有见到，因为她到西汉姆为马斯特曼拉选票去了。他不是我要选的人，但很久以前，她答应他选举时帮他的忙。政治前景总的看好。自由党人阻止南非在中国人中进行奴隶贸易是明智的，也是正确的。坎贝尔-班纳曼宣布或多或少地实行地方自治，引起了一阵骚乱。但今天，雷蒙德和德文郡的公爵都劝说选民们投自由党的票，因此坎贝尔-班纳曼得到了地方自治的票而没有失去自由贸易联盟者的票。完全相反的情况也可能发生，所以这是撞大运。但是你收到这封信时，选举结果就会出来了，内阁十分出色，我很高兴约翰·伯恩斯也在其中。不过以后遇到爱尔兰问题时可能会垮掉。然而，我希望不会。由于那些无赖已不再在位，我每时都能更

自由地呼吸，但我希望我知道，我们将得到怎样的多数票，问题是：自由党会不会不依靠爱尔兰人?无论如何，这都注定是险胜的局面。

我希望你能喜欢迪金森的《现代论丛》。你会对鲍勃·特里维廉和西德尼·韦布有所认识。我非常喜欢这本书。

请快给我回信，你的来信对我来说是极大的快乐。

你的亲爱的
伯特兰·罗素
1906年1月1日
牛津 贝格莱林地
下树林

我亲爱的露西：

……近来我自己十分抑郁。玛格丽特·戴维斯仍然处于深深的痛苦之中，需要很多默默的同情，这比那种能够表达出的同情要累得多了，而我也像通常一样，被许多自己说不出来的焦虑压得喘不过气来。我盼望工作，那是一个避难所，但出国之前，我把自己搞得太累了，我感到仍然十分懈怠，因此我感到我可能还需要休假。有时我想我永不应停止工作，要是我有那样的体力就好了。数学是宁静的避风港，没有它我真不知道怎样活下去。因此我现在几乎不是告诉你如何避免消沉的那个人了，因为我仅仅能给出的建议，连我自己也不觉得有效。然而，有两件事的确使我高兴一些——一是大选的结果，这确实意味着至少在今后几年中，英国公共事务多多少少能遂人所愿；另一件是个人的事，我的著作取得惊人的成功，我已解决了我非得解决的最困难的问题，于是我可望有几年轻松和快速的进步。我在巴黎待了几天，他们为我举办了一个哲学家和数学家的晚宴，这使我感到很惬意——见到这些人是很有意思的，而他们讨人喜欢的恭维也满足了我的自尊心。我有趣地从他们的鼻子看出他们大多数是犹太人，他们看起来是极文明的人，有博大的公德精神及强烈的求知欲。有一个人说他读过一首英国诗，诗名叫《老水手》，我想不起来谁曾写过什么叫《老水手》的诗，想到胡德可能写过那种名字的诗时，我忽然想起来了。我在巴黎还见到了明特恩小姐及桑塔亚那，这使我很愉快。——本周末我回到牛津去，艾丽丝一直很好，在西汉姆的劳累还没有把她搞得精疲力尽。我希望很快再收到你的来

信。

你的亲爱的
伯特兰·罗素
1906年2月18日
威斯敏斯特
巴顿街14号

我亲爱的露西：

……到这里两个月以来，大部分时间我是极孤独的，就此而言，我发现，这是一个伟大的成功。乡村难以想象的美丽——缠结如睡美人般的树林，倾斜的峭壁延至海边，小山谷里满是凤尾草、苔藓和数不清的各种各样的野花。每天下午我有一次长时间散步，白天其余的时间和晚上我用来工作。其间除了吃饭，我重读《战争与和平》，我想这本书会足够让我打发大部分休息时间了。散步时我停下来读一会沃尔顿的《传记》或其他优美的作品。我的工作进展神速，我从中得到了极大的快乐。[注133]由于独处，我逃避了要考虑更多事情、要做更棘手的决定的压力，而这些非我精力所能达成。因此我很满意，我有足够的时间用于工作，足够的精力使工作成为一种乐趣而不是一种折磨。

谈到你提及的名声，我还没有意识到我有什么名声——在牛津，他们当然把我看成一个自负而没有灵魂的形式主义者。但是现在我不太在乎别人怎样看待我的著作。过去我的确很在意，一直到我对值得做的事有足够的信心，而不管别人是否赞赏为止。现在别人的赞赏带给我的快乐还不如一天好天气。我感到我比任何其他人都更有资格去判断我的著作的价值。除此之外，学术界的赞扬肯定是根据一段时间以前的著述，而这些东西在我现在看来很可能多有不完善之处以致我几乎不愿想起它们。工作，当它进展顺利时，其自身是很大的快乐，而在取得任何可观的成绩之后，我以一种爬上山后平静满意的心情回顾。对我来说从工作中获得的自尊是绝对重要的——当我（与平时一样）做了一些感到悔恨的事时，我的著作就让我恢复一个信念，即我应该活着，活要比不活好。另一件我非常重视的事情是那种过去和将来的发现者之间的交流。我常常在想象中和莱布尼茨交谈，我告诉他，他的观点已被证明是硕果累累，而且这些成果比他所能预见到的美好得多。而在自信的瞬间，我想象着以后的学生们也对我怀着同样的想法。存在一种“哲人的交流”还

有一种“圣人的交流”，这基本上是使我远离孤独的原因。

好了，这番议论表现了一个人独处时，会变得多么自我专注!……

我很高兴听说你的同乡女孩嫁给了那个画家。结局好就一切都好，如果我是活着的最后一个人，我会把这句话刻在墓碑上做墓志铭。

总的说我对比勒尔还满意，政府犯了一些严重的错误，但基本上还令人满意。

有空再来信，地址寄这里。

你的最亲爱的
伯特兰·罗素
1906年4月22日
比迪福德附近克洛韦利
天启房

致洛斯·迪金森
亲爱的戈尔迪：

……我以前不知道这附近，景色非常迷人，所有的村舍都用上等的石头建造，大多数房屋都是詹姆斯一世时代的或更古老，满是柳树的大平原，夕阳在其中落下，另一边则是高耸的群山。我们住在一所美丽如画的古老农舍里。这地方令人神清气爽，我一天工作八九个小时，工作结束后我就感到头脑迟钝。我的著作，可能穆尔的著作也一样，将在冬天什么时候出版，校样不时地寄来，这在我看来毫无价值。当我想到这些东西应该是什么样子时，就觉得我写得很糟糕。怀特海在学校露面了，但我没什么机会和他接触，因为他为试卷忙得不可开交。这是一个可笑的安排，指导教师的薪水和他们的工作的价值成反比。我希望能想出更好的办法。——住在剑桥是最惬意的，我敢说有一天我会这样，但现在不行。不过，9月15日以后我们将进城去住半年。我希望你在每周无目的的和愚蠢的短途旅行中，能来看看我们。当我看到追逐金钱、名声或权力的人时，我觉得很难想象他们的感情生活有多么空虚，才会有闲心去追逐如此无足轻重的东西。

你的永远的

伯特兰·罗素
1902年8月2日
伍斯特郡，百老汇附近小巴克兰

亲爱的戈尔迪：

很高兴收到你的来信，我赞同你关于《天堂》[注134]的所有看法，尽管我还是多年前读过的。我还强烈地感受到你对意大利及北欧的看法，尽管说到底我并不同意你的观点。首先我认为，但丁不能算是意大利人，意大利是从文艺复兴开始的，而中世纪精神是国际性的。我觉得，意大利有一种品质，就是完全缺少神秘感，18世纪的欧洲其他国家也都如此。阳光灿烂，但雾霭弥漫，使阳光无法到达。严格来讲，那种缺乏神秘感的、理性主义的生活观，在我看来忽略了生活中最重要和最美的一切。不错，在不讲神秘的人中间，没有不能认知的真理，而这种真理神秘主义者是能够揭示的。但是神秘主义创造了它信仰的真理，顺便说说，在其中它感受到这样的基本事实，即人在时间 和死亡 面前的无助和一种有着不同寻常深度的情感，这种情感潜伏在我们心中，直到某些生命之神唤起我们的崇拜。在我看来，宗教和艺术两者，都试图把宇宙人性化——无疑，它首先从人的人性化开始，如果一些硬邦邦的事实，不能从人的意识中分离出来，那么宗教或艺术就不能完全感染人，除非它考虑到这些事实。于是一切宗教都成为一种成就，一种胜利，一种保证，尽管人可能感到无能为力，但他的理想却不一定。宗教考虑的事实越多，它取得的胜利就越大，这就是为什么浅薄的宗教诉诸清教徒气质的原因。我自己应该按照严格程度来衡量宗教的价值——如果一个宗教是不严格的，那么它看起来就仅仅是一件儿童玩具，真神只要一碰就会烟消雾散。但是我担心，无论如何严格，任何宗教都不如真理，而我又不能忍受从世界上失去某种令人敬畏的庄严，某种一丝不苟的严肃认真——而仅仅由于我们这个物质世界生与死，欲望与希望，抱负与爱情的事实，而这个物质世界并不管善与恶，它无所谓地摧毁它偶然产生出来的东西，根本不顾我们可能付出的所有热情的贡献——所有这些不是阳光，也不是透过清亮的空气所看到的宁静的景色，但是生命却有将所有这些事情铭刻于一个人的灵魂的力量，使得其他的一切看起来都琐碎无聊和徒劳无用。只赋予宇宙的一小部分以善的知识和热爱，而把这部分变成巨大的、不可抗拒的、非理性力量的玩物，是上帝或命运所开的一个残酷的玩笑。我想，最好的福音，是斯多噶派的。然而即使是这种福音也太乐观了，因为物质能在任何时刻毁掉我们对美德的热爱。

在所有这些闷闷不乐之后，你对南欧的爱更加坚定了。确实，我也感觉到了，只不过是当作一种渴望严肃生活重担的决断罢了。“你知道，我的朋友们，在这么一次快乐的狂饮宴会上”——无疑，为了“葡萄藤的女儿”[注135]，有许多话要说，就像为撒旦的许多其他化身一样。什么团结统一，什么艺术家的明澈，还有什么在他人的痛苦中认知美好的洞察力都统统见鬼去吧——它使我感到恶心（但我还是知道其中有真理在）。

是的，人必须学会在过去　中生活，这样才能支配它，使它不成为一个不断扰人的幽灵或喋喋不休的可怕鬼怪，在一度充满着生命的空荡荡的大厅里踱来踱去，而成为一个温文尔雅的抚慰人心的伴侣，提醒人们注意美好事物的可能性，制止冷嘲热讽与残酷行为——不过我想你并没有为这些诱惑所苦。对我来说，我甚至不希望活在永恒的事物中，尽管我经常在嘴上说。但在我心里，我相信最美好的事物都是脆弱和短暂的，我在过去　中发现一种永恒所无法拥有的魔力。除此之外，没有比过去　更永恒的了——现在　和将来仍然受时间支配，但过去已经逃逸到永恒之中——时间已经使出所有的最恶劣的招数，但过去依然活着。

你不喜欢重新捡起日常事务，我并不感到奇怪。一个人拥有了精神自由，并听任他的思想和感情去生长和扩展后，再回到监狱里，把所有感情封闭在可悲的谨小慎微、取悦人和实际有用的范围内，是多么可怕——呸!——所有美好的事物都必须留给恶人——甚至是美德，它只有保存在玻璃器皿里才能一尘不染，为了装饰而不是为了实用。

直到昨天为止，我一天工作九小时，生活在梦中，只想到空间。今天，我才开始意识到其中的事物。总的来说，在我看来它们没有什么改进。但我希望我们将在城里见到你。

你的永远的
伯特兰·罗素
1902年8月26日
伍斯特郡，百老汇附近小巴克兰
地址，哈斯勒米尔，
弗赖迪山

亲爱的戈尔迪：

我把译文寄给你，但是我更希望你能找个法语更好的人通读一遍，因为我的法语不很好。顺便说一点，我认为“mémoire”（论文）会比“article”（文章）更好，但我拿不准。

我很高兴你正在写关于宗教方面的东西。是时候了，该写些我们全知道，而一般人并不知道的东西。在我看来，我们对宗教问题的态度，应该尽可能加以宣传，它同任何著名的基督教反对者的态度并不一样。我们有伏尔泰的传统，以一种常识的、半历史半文学的观点来取笑所有的事情，这当然是极不妥当的，因为它只抓住了历史体系中的偶然事物和赘生物。后来又有了科学的达尔文-赫胥黎的态度，在我看来它是完全正确的，如果正确运用的话，对于所有通常的宗教论证来说，都是决定性的。但是它太讲外在世界，太冷酷批判，太远离感情。此外，没有哲学的帮助，它也不能探究事物的根底。于是就有了像布莱德雷这样的哲学家，他们还保留一点宗教的影子，少得无以在精神上给人慰藉，却足以在智力上毁掉他们的体系。但我们必须得做的，或我们私下里的确在做的，是以深切的敬意对待宗教的本能，但是要坚持在宗教所提示的任何形而上学中没有一丁点儿真理存在：通过设法从世界及生活中汲取美——只要它存在——减轻这种坚持的压力。而且最重要的是，坚持维护宗教态度的严肃性和提出基本问题的习惯。如果美好的生活是我们知道的最好东西，那么宗教的丧失会给勇气与坚忍提供新的空间，因而使美好生活比任何有机会让宗教成为不幸中的麻醉剂的生活更美好。

我经常感到宗教像太阳，使不那么灿烂，却同样美丽的、从黑暗和无神的宇宙照耀我们的星星黯然失色。人生的辉煌，我确信，对那些未被神圣的光辉眩惑的人来说更伟大，而人类的同志关系，看起来会由于我们全被放逐到荒凉海岸的感觉而越来越亲密和温厚。

你的亲爱的
伯特兰·罗素
1903年7月16日
法纳姆，彻尔特

亲爱的戈尔迪：

非常感谢你寄给我三篇关于宗教的文章：给我的印象是文章既写得出色，又讲出了特别需要讲的东西。你那所有滔滔雄文在我看来都非同

凡响，结尾的比喻我亦十分喜欢。随信寄上我阅读时注意到的一些细小问题的评论——主要是词语方面的。

对教会主义的批评，我认为是非常必要的，你如果低估什么的话，我要说是这个国家教会主义的危险。每当遇到比阿特丽斯·克莱顿，我就深切地感受到这种危险，她从实际的角度来解释最坏的一种观点，即甚至一个属于教会主义体系的人，碰巧本人心胸开阔、思想开明，他也会小心避免这种思想状态影响到他能施加影响的他人身上。

为什么你以为我认为希望见到自己喜爱的人是愚蠢的?还有什么能使生活变得可以容忍?我们站在大洋的岸边，对着黑暗和空旷呼喊，有时一个声音在黑暗中应答，但那是一个就要淹死的人发出的声音，片刻又归于沉寂。世界在我看来十分可怕，大多数人都很不幸，我经常感到纳闷，怎么他们全都忍受得了?深刻地了解人们就是了解他们的悲剧：悲剧通常是构筑他们生活的中心事物。我想如果他们大多数时光不是活在当前事务之中，他们将无法继续生活下去。

你的永远的
伯特兰·罗素
1903年7月19日
法纳姆，彻尔特

亲爱的戈尔迪：

没错，把你关于宗教方面的文章编辑成书、重印出版，我认为你会做得很好。很难说一个人在积极方面能从中得到什么，但其中肯定有丰富内容可汲取。我想归根结底最主要的是，读者会被你引述的梅特林克的段落的真理所说服，即我们用来观察思考世界的情感可能是宗教的，即使我们没有明确的神学信仰（注意如果梅特林克不是用法文写作，他就会说跟《悼念》一诗一样的话“有更多的信心存在，等等”，这是语言学上的评注）。你有可能让相当多的人相信，没有宗教信条并不意味着不以宗教方式来思考。而以宗教方式来思考，对于坚持宗教信条以挽救其宗教生活的人及对于失去宗教信条而不再认真思考的人都有用。

希勒在他的文章中，使我感到他像个可怜的傻子，他紧紧抓住实用主义，就像要淹死的人抓住救命稻草一样。我完全同意你的观点：即哲

学不能产生宗教或超出智力范围的任何东西。我越来越觉得，人们赖以生活的信念，似乎具有经验性质：它是一种对以前曾怀疑过或者盲目相信的伦理价值的突然领悟，或许是一种渐进的领悟。而这种领悟似乎，通常由包含人们所领悟的事物的环境好坏而引发。尽管我认为哲学本身不能产生任何人类利益，我仍然认为，哲学的训练能使人获得更丰富的经验，而且更能利用他确实得到的这些经验。同时，我一点也不希望人类变得太过于顽固地相信没有从哲学通往宗教的道路。因为我想努力去找出一条路还是非常有益的，只要它不破坏坦诚公正就行了。

在我心目中，托尔斯泰的价值在于他正确的伦理判别能力及他对具体事实的感知。他的理论推导当然毫无价值，他的推理能力如此之差，真是人类最大的不幸。

我从未读过韦尔比夫人的作品，但她寄给我一些她对我的书的评论，从中我认定她对我感兴趣的很多问题也有兴趣。还有，我非常怀疑，她对我的书能懂多少。我对她知之甚少以致我不知道是否该去了解她。

总的来说，我认为萧伯纳与其说是个天才，不如说他是个反社会分子。当然尽管我承认他是“有说服力的”，我却不承认他是“有道德的”。我认为，在这个意义上，嫉妒在他的哲学中起着一定的作用，如果让他承认他缺少而别人具有的优点，他会感到不可容忍的嫉妒，以致会感到人生也无法忍受。还有，他憎恶自我控制，而且造出一套理论，目的就是证明自制有害。《人与超人》[注136]我真看不下去，它令我作呕。我认为他不是在地狱炽热的烙铁上跳舞的灵魂。我认为他的地狱只不过是他病态的虚荣心以及怕被人嘲笑的病态的恐惧感。

贝伦森在我这里，我非常好奇地想理解你对于音乐的看法。我一直下不了决心，如果我在建立“理想国”，我是否让瓦格纳甚至贝多芬加入，但这不是因为我不喜欢他们。

我在努力撰写第二卷。工作进行顺利时，它使我十分快乐，但工作受阻时，它使我受到同样强烈的折磨。

你的永远的
伯特兰·罗素

1904年7月20日
法纳姆 蒂尔福德
常青藤寓所

亲爱的戈尔迪：

感谢你随信寄给我的东西，我很有兴趣地读过了，我认为你将你的见解陈述得很清楚、很好，但我本人不能同意你的见解。我同意“这种或那种形式的信仰几乎是一种生活的必要条件，即使不是一般生活的必要条件，也是那种最富有成果、最高贵的生活的必要条件”。但我不同意信仰“可以是合法的，只要它占领了尚未被知识征服的领域”。你承认说“尽管真理证明我不对，我还是相信”是错的，我还要进一步证明说“尽管真理未做有利于我的证明，我还是相信”是错的。在我思想中，诚实不容置疑地要求我们应该怀疑那些可疑的东西，就像我们不相信错误的东西一样。但在这个论证以及所有没有证据的信仰的论证中，有必要区别几类命题。一类是可以被公正地允许为自明的，从而也提供了间接证明的基础的命题；而另一类则是假如我们准备接受，就应该有证明的命题。这是一件困难的事情，而且可能不能完全做到。至于信仰，我信守：（a）对于某些命题，除了相信错误命题的坏处之外，我们对它诚实地相信，对信仰者会大有裨益；（b）这些命题中许多是错的。但我认为在伦理判断的领域，信仰有一个合理的范围，既然这些伦理判断属于那个命题范围，它应该是自明的，无须证明。实际上，在我看来，信仰通过热情地相信某种事物的德性是好的，并在或多或少的程度上，我们的行动也能创造这种德性而得到十分可观的效益。我承认上帝之爱，如果真有上帝，可能会使人类比在一个没有上帝的世界上更好。但我想，被认为是正当的伦理观念中大多数对于可以想象的最高的生活来说是必要的，对所有可能的最高生活来说也是必要的。和每一种宗教一样，它包括伦理判断和事实判断，后者断定我们的行动对宇宙的伦理价值产生影响，尽管也许很小。我发现靠这个信仰也足以让我们生活下去。我认为它也是被知识所证实的。但此外任何其他信念，在我看来都或多或少的<u>不真实</u>，尽管不一定可以论证它是假的。

让我知道你会回答些什么。信仍寄这里，尽管我要离开。我打算明天和西奥多去布列塔尼两星期。希望你的坐骨神经痛比以前有所好转。

你的永远的

伯特兰·罗素
1904年9月22日
法纳姆，蒂尔福德
常青藤寓所

亲爱的伯蒂：

你的论文我读了三遍，越读越喜欢。或许对它最为吹捧的评价是整篇论文与你写于此地的两段华章既和谐，又相配——对于这种论文形式，我看不出有什么反对的理由。至于你的论文要采取什么形式，我没有个人的意见。我热切地希望你迟早能表达你自己，在此期间，你必须不停地写，直到你开始感到你能用你希望别人理解的方式，把你要说的都说出来。

最近几周内真正的大事是吉尔伯特·默里。如果我大胆告诉你，我是多么喜欢他，我怕我就表现得像个中学女生了。我说，在我早年岁月没有一位女士比他现在使我更多地谈论自己，你从这点就会做出判断。我们之间简直有谈不完的话，而且每次谈话都越谈越起劲，越谈越有的谈。我发现他是如此文雅，如此亲切有礼——几乎是理想的伴侣。我甚至能原谅他喜欢狄更斯和丁尼生——我迟迟才写封潦草的信他得负责任，因为他把我的精力差不多都占去了，所剩无几的一点儿精力留给我看校样。值得庆幸的是校样差不多快看完了。

艾丽丝要来我真高兴。她能来太好了。她的来访将使我感到快乐，日子也过得快活多了。我恐怕迪金森会因为和默里形成反差而感到痛苦。

我正饶有兴趣地读《歌德对话录》，——你的数学方面的论文写得怎么样了?

你的永远的
B．B．（贝伦森）
1903年3月22日
佛罗伦萨 塞蒂纳诺
塔蒂

我最亲爱的伯蒂：

听说你没出席多拉[注137]的葬礼，我真是非常、非常难过。我原来想你一定会去的，只能认为你有什么重要的事使你没有去成。——我知道你可能觉得这最后致敬的表示没什么意义，也没什么用处——但我确信，在她昔日为你做一切和给你全部的爱之后，她的妹妹和朋友们会由于你的缺席而感到痛苦——如果你本来能去的话。——非常感谢艾丽丝的来信和她寄来的小纪念册——我确信你也有一本。——或许你从来没有在你所爱的人的坟上听说过——葬礼上的宗教仪式几乎是最庄严肃穆的——特别是配上音乐，在极度悲伤的时刻，有时是一种真正的帮助，帮他超脱和摆脱悲痛——我已经收到多拉的妹妹的第三封信，我给她回了信，因为我最深切地同情她——那是一种可怕的损失——她独自一人而且本来希望多拉有一天会和她住在一起。——我希望你给她写信。

塞奇费尔德小姐[注138]可能星期二要到海格特去一周，她非常希望听你下星期五的讲演——或许你会见到她，但无论如何请你问问艾丽丝，看她能否留意一下她。她已经写信去要门票了。她要我告诉你，她特别希望你能讲得让理解力最差的人也能听懂——不要角、正方形、三角形什么的，也不要形而上学或数学什么的!

非常感谢艾丽丝随信寄来的附件，我非常高兴地看到，写得都很有趣。我愿意寄一些给几个可能感兴趣的人看。但我不喜欢关于“报复”的那句话，单是这个词就令人讨厌。我刚刚查过约翰逊词典——“报复”（即使在所谓成功的时候）也不是托尔斯泰主义的或更该讲是基督教的箴言。——我希望你的讲演会包含一些思想感情和理想!——如果是这样的话，即使从较低水平的成功的观点来看，它们也是更有效果的!——我多么希望能来听你讲演——我会在《爱丁堡评论》上读到你的讲演内容，但能亲自聆听到更有意思，我还从来没有听过你或艾丽丝的讲演!

祝福你和艾丽丝并衷心祝愿你良好的事业[注139]中的工作顺利!

爱你的姑姑
1904年1月10日
萨里郡，哈斯勒米尔
格雷肖特

我最亲爱的伯蒂：

我希望你不介意在你的生日我写一封真实的信给你。我总是尽力如你希望的那样，只写一些表面的东西。但我肯定你会记得，有些感情多么渴望得到表达。

我只想再次告诉你，我是多么地爱你，多么高兴你的存在。当我能分享你的生命并认为我自己对你有用时，那是任何人所曾得知的最大的快乐。想到这些，我充满感激之情，同时对我仍能接近你、目睹你的发展也心怀感激。当你健康、快乐、工作顺利时，我感到心满意足，只希望我是个更优秀的人、能做更多的工作、更配得上你。无论夜不能寐还是朝思暮想，我无时不为我亲爱的人祝福。我将永远爱你，而且希望这种爱将越来越远离自私。

永远忠于你的
艾丽丝
1904年5月17日
法纳姆，蒂尔福德
常青藤寓所

亲爱的伯蒂：

我要告诉你的是大作最后一部分写得多么美，如果我能时不时地写出那样的好文章，我会更加明确地感到，我选择以写作为职业是正确的。

8月初我再次到达南方时，非常想和你谈谈。我现在有很多东西要问你。托尔斯泰在《泰晤士报》上的信使我想起来很不舒服——或者说感觉很不舒服。它使我充满了（i）一种对我自己的生活方式的新的怀疑与责任感，（ii）对战争的怀疑与责任感。我感觉我们都生活在“毁灭之城”中，而我又不能确定我是不是逃走——或逃向何方。

那封信可能完全没有什么明确的结果，但它至少应该留下一种不同的精神。

长期以来，我一直对一切事情都感到太快乐、太满足了，包括对我

自己的工作。而后托尔斯泰不服从应征服役的强烈的精神优势一下子把虚幻的辉格党自满自足的气囊里的气都泄光了。

1．在半张纸上写下你是否同意托尔斯泰关于战争的看法?

2．8月份你将在哪里?

你的乔治·特里维廉
1904年7月
诺森伯兰郡
坎布

亲爱的伯蒂：

我深深地感激你给我写了这么长的、深思熟虑的一封信。但这不是浪费时间。我对你写的深感兴趣，我想我完全同意你信中写的话。

另一方面，我以为尽管在你认定的精神中和限制下，你认为战争的准备是现代国家的必要功能是对的——战争最终被废除的主要手段之一还是在征兵制国家里被征召者的消极抵抗（如果情势恶化，我们可以加入其行列）。废除战争要数百年的时间，还将有一份“激烈的殉道者名单”，名单从这些托尔斯泰的反抗应征的罪犯开始。正是这些人，其数量将在全欧洲不断增加，他们将使欧洲各国人民因对战争和国际仇恨，抱有像你一样的观点，而不是人们现在的观点而最终感到羞耻。重大的变化通常总是以这种方法实现的。但是通过双重过程——公众的思想感情与实践的逐渐变化，它们由那些受大众谴责、同时也影响大众的人的极端观点和行为所引导，并真正鼓动起来。

同样我还要对托尔斯泰的信致意。我还认为任何将征兵制引入英国的提议基于这个理由（除了其他理由之外）都必须被抵制，193即政府无权强迫某个人昧着良知去打仗或接受战争训练，如果他认为战争是错的。

我认为我还同意你所说的人们有在“毁灭之城”生活和工作的义务，而不是逃离其中。但如果义务同时也是一项乐趣，虽然它仍然是一项义务，那在履行义务的过程中也会带来危险，因为很难按照个人的意愿，在保有大量的个人财富和支配闲暇时光的情况下，遵循下面这条箴言的

精神来生活：“人只有权支配那一部分财富，它最终将给他人带来大部分福利。”

附上一封信及传阅函件。你加入吗?我已经加入了，而且我想我们可能会选戈尔迪·迪金森，他也表示愿意加入。肯定会有完全自由的讨论，还有许多值得结识的人。在任何成员身上，没有强迫宣读论文的义务。我想那些真正的宗教信徒同时也是真正自由的真理追求者（人数很少）的各种各样的观点是值得我们去了解的。他们表示极希望你参加。

你的永远的
乔治·特里维廉
1904年7月17日
诺森伯兰郡
坎布

亲爱的罗素：

再次见到你使我好多了。我有一个悲痛绝望的故事要倾诉——够含糊的了，而今天早上细想起来似乎又不那么含糊，但当我跟你待一会儿时，我就不觉得——噢，没有悲壮到要用绝望的语言的程度。我回想起了这么多我值得拥有的东西。而我的烦恼就显得不是理性的刚毅和正确遵从普通的格言所不能克服的了。

我现在比其他任何人都更仰仗你的帮助。我感到你经常怀疑所有那些高雅半是缺点，我也怀疑，帮帮我。对我来说，最重要的是我感到，一个人对另一个人该说什么不该说什么，你没有呆板的规矩，而我还知道你是多么痛恨精神的粗俗。

不必回这封信，除非你一定要回或者你有什么要说的。我们可以透彻地谈论这么多事情，真是幸事中的幸事。

我打算在伦敦停留两周左右，把一些事办完，然后我就能更清楚地告诉你是怎么一回事。在和你谈我的绝望之前，我必须开始有一点希望才行。

你的亲爱的
德斯蒙德·麦卡锡

1904年10月11日星期二
切恩 花园8号

我亲爱的伯蒂：

你给我写信并告诉我你对L.H.（伦纳德·霍布豪斯）小册子的看法，真是太好了。我很高兴你我的见解出奇的一致。我完全同意你的观点，认为一种“心态”（举例来说如对“公正律”的本能的信赖以及我对祈祷本能的信赖等等）被觉得是“强迫和重复的”，与“我们的事物的顺序”的对应的证明无关。

我在证明的领域（过程的知识）与热望或信仰的领域——（目标的选择）之间做一次完全的区分。对后者的世界，我所要求的只是宽容——一种“让人活”的政策。在我对这个“让人活”政策的解释中，我可能不同于你和L．H．——因为我会允许每一个地方团体用共同的经费去教它特殊形式的“愿望”或“信仰”。我甚至为我自己的孩子们想望这种政策——因为我已经发现，没有它，我自己的生存将会更加堕落——而由于我“想望”我们所谓目的的崇高性，我便希冀有实现它的方法。我知道，除了实际的经验和试验之外，没有其他发现这些方法的途径。迄今为止，我自己的经验和实验把我引向不断祈祷的工作假设中。我丝毫不希望把这种实践强加在别人身上，而同样乐于付款给一个学校，在这个学校中进行宗教与教育完全脱离的世俗化实验（即除了教过程的知识之外不教别的）给英国圣公会或天主教会或基督教科学派教会的机构，所有我所期望的只是每个地区或场所，都尽可能自由地传授它自己的那种热望或没有热望。

10号星期四你和艾丽丝能否来吃午饭并同鲍尔弗先生会面?我要带他去看萧伯纳的戏，你能否拿到当天下午的票?认识鲍尔弗先生对你是有好处的——倘若碰上钦定教授讲座职位以及诸如此类的事!

你的永远的
B．韦布
1904年10月16日
威斯敏斯特堤岸
格罗夫纳路41号

亲启
我最亲爱的伯蒂：

我今天给你写信，只是为了我现在希望告诉你的一件事——我一直精心保存着你祖父的金表和表链，自从他去世后——我不必告诉你对我来说它是多么多么的珍贵，由于我自然十分清楚地记得，他总是把它佩戴在身上。

但是我现在非常想把它送给你——只附加一个条件，那就是你将来把它留给阿瑟，——如不是阿瑟就留给约翰尼——因为我切盼它将永远为罗素家所有。我不记得你是否保有或现在是否佩戴和过去有关的表——如果是这样，当然就不要犹豫马上告诉我，那我会保留这只，以便日后给阿瑟。如果不是这样，你当然应该把你现在的表赠送给别人（如你愿意可以保留）——因为我希望看到你会佩戴和使用这只表——而不是把它收藏起来——但是这你一定要告诉我。

亲爱亲爱的伯蒂，我希望看到你会永远努力去配得上——我知道你会尽力的——去做他的孙子，因为他确实是这个世界上所有最优秀的人之一——勇敢、文雅、真诚——而且具有一种最美的孩子般的质朴和最少有的正直品格——我喜欢想到你记得他——以及在临终前对你讲的充满慈爱的最后的话“好孩子”——能够作为你终生善行的一种鼓舞；——不过你当然不会记得，也不可能知道他的一切。——但如果你保存这只表，我确实希望你能佩戴它，珍惜它以纪念你祖父——并纪念很久很久以前我们的童年时代在亲爱的家中那些日子。[注140]

上帝保佑你!

爱你的姑姑
1905年3月20日
萨里郡，哈斯勒米尔
格雷肖特，罗泽尔登

我刚把这只表送到伦敦让人检查过——状况极好。我会在28号给你。——谢谢你上星期那封受欢迎的信。

伯蒂：

西奥多死了，星期二独自在费尔斯的水潭中游泳时淹死了，我想肯定是跳水撞到头部，晕过去而被淹死的。

我星期一回伦敦，让我尽快见到你。

克朗普顿
1905年7月27日
柯尔比·朗斯代尔
牧师寓所

亲爱的伯蒂：

随信寄去我相信还可以的照片。

我还有一些西奥[注141]的照片要给你看，你什么时候能来过一晚?

我和她[注142]的事完了。她说她认为可以为我做任何事，但坚决拒绝嫁给我，于是这事就结束了。

哈里和我打算下星期六去格兰契斯特。我还没安排好去看望比代尔斯。

我已准备好你的遗嘱，但我想我要保存它，等我们见面时才能和你商量。

西奥多的离去看来只是一种幻觉，是一种梦境与清醒的想法、回忆与现实的奇怪的混合，使我困惑不知所措，但慢慢地感觉到残存的自身的后果，就像失去四肢和力气的躯体，不得不靠一些装饰物来支撑，靠医药治疗、靠对失去成功的可能性以及光明前途的希望，逆来顺受地活下去。

我全心地紧紧拥抱你并因你对我的爱和帮助而为你祝福。

克朗普顿
1905年10月31日

亲爱的伯蒂：

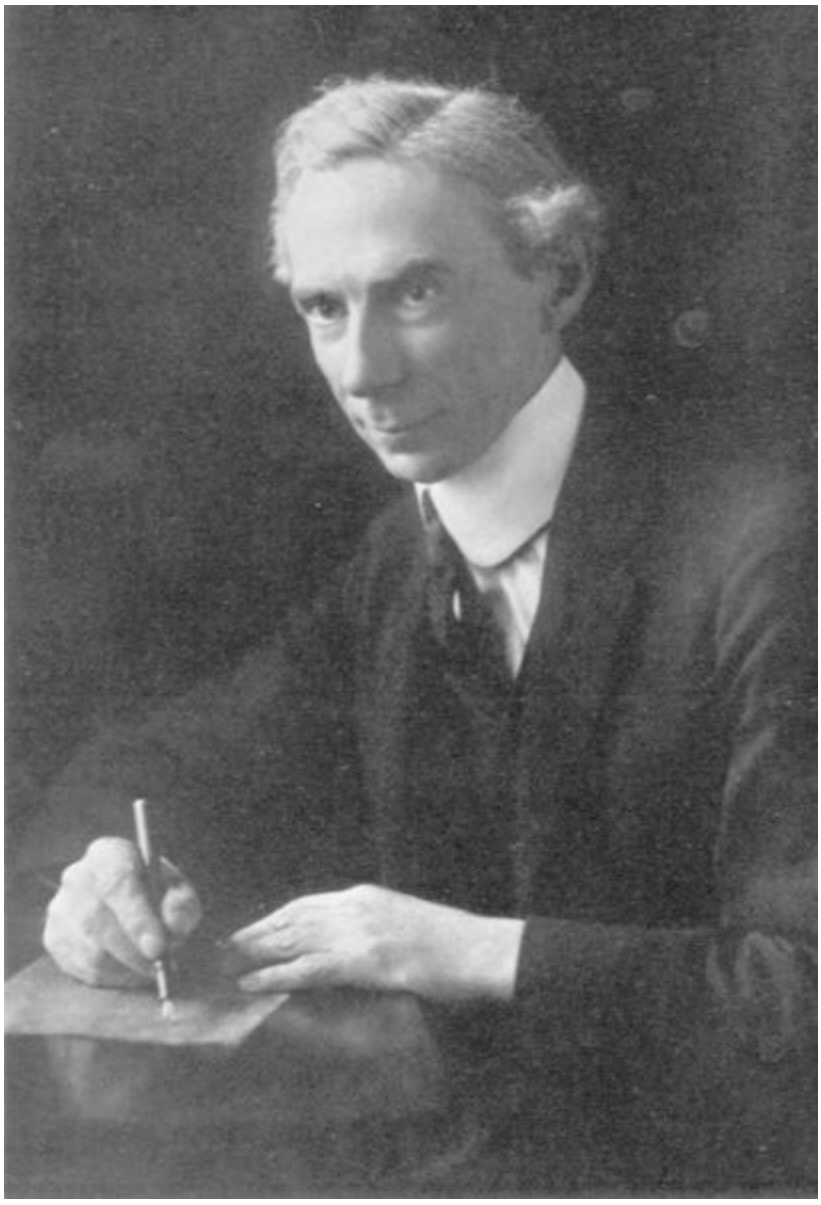
这么说现在你已经“打了一场选举战”，托伊费尔德洛克把它描述成犹如谈恋爱，作为人生的第二大经历。我极胆怯，从来没做过同样的事，或许永远也不会做。我想100年内，不会再有比你和查普林这一对反差如此奇特的候选人出现在这个领域里。

你是一个多么爱冒险的家伙!下次奥地利人征服意大利时，你和我一起穿上红衬衫，一起去在阿尔卑斯山的一条小路上舒舒服服地被杀掉[注143]。我真想不到你是如此一位冒险家，而且在你身上有这么多老亚当[注144]的好品质。直到我回到家（像哈巴德大妈[注145]一样），才发现你在角逐选举!

我非常感谢你在《爱丁堡评论》上写的那篇文章[注146]，这篇文章对我的书很有好处，并帮我提高了销售额。这本书一开始销售不好，现在可很不错。我从艾略特那里推测，你没能在更空闲的时间写这篇文章，使你感到失望，可我想跟你说，我感激你为友谊而做出的牺牲，特别感谢你能在4月份登出这篇书评，真是帮了我的大忙。



7. 艾丽丝·罗素



8. 1916年的伯特兰·罗素

对你所说的几件事情我都很感兴趣，特别是在507页上端关于革命者特殊作用的句子。我没有去猜是谁写的，直到艾丽丝告诉了我，尽管我本可以从你喜欢的乔伊特评论马志尼的叙述中猜出来。

我希望你们俩都已回到学术界的雉鸡保护区，在经过了这样的骚乱之后，牛津的平静是令人愉快的。

你的兄弟般的

乔治·特里维廉
1907年5月23日
特灵
斯托克斯村舍

亲爱的罗素：

我刚刚读过你关于数学的文章（校对稿），禁不住要写信告诉你，它使我多么倾倒。它确实好极了——把人带到崇高的境界——也许是最崇高的！你对数学伟大之处的陈述，在我看来绝对清楚，绝对有说服力，给人以人类思想的光荣的新概念。其中意大利城堡的明喻使我感到特别美，而表达方式的简洁更平添了极大的效果。《独立》[注147]的编辑们真是无赖!他们有多蠢!

我可以接连写许多页——这就是我的激动和热情。想到我认识你，能和你谈话，甚至可以反驳你，真是棒极了。噢!——我将让人在我的墓碑上刻上——

他认识穆尔和罗素

仅此足矣。

你的永远的
G．L．斯特雷奇
1907年10月23日
伦敦西北 汉姆斯特德
贝尔塞兹公园街67号

我亲爱的伯蒂：

我在报纸上看到你当选英国皇家学会会员的消息，这是多么大的荣誉啊!而且你还这么年轻。我看到这条消息后，一直满怀它带来的光荣感而情绪高涨，这是我听到的哲学工作第一件可感之事。人们即使看不懂你的书，也能明白这件事。

我庄挚地、最衷心地祝贺你，我一直把皇家学会会员看作超乎世界上任何一种职位，甚至大主教和首相，尽管我认识很多这样的人，我仍然存有这种感觉。

你的亲爱的
罗素[注148]
1908年3月3日
伦敦西区
戈登广场57号

亲爱的罗素：

上星期我在牛津待了三天，一直希望能开车去看望你们夫妇，直到最后一天我发现这是完全不可能的，时间都被其他必办的事情挤掉了。我见到了希勒，并在麦克杜格尔家度过了很快乐的一晚。我本来巴不得能和你共度一晚，以弥补6月我婉拒你邀请的十分粗率的做法。我那时精疲力尽，相比之下现在好多了。但那以后女儿和儿子又来，和常人一样，他们的需要似乎比他们父母的需要更加迫切。结果是时间变得太短了，我想完成的许多事都没时间做。儿子仍留在牛津，住在A．L．史密斯（巴里奥尔学院的导师）家，我们其余的人星期二乘“萨克逊尼亚号”返航。

我回到自己的书斋后首先要做的一件事就是重读你数理哲学中论真理的那一章，该书出版之后，我还没有读过。我想对它的把握比你对我的理论的掌握要更好一些！你在最后一篇文章中对杜威的评论（像你的阐述一样尖锐!）表明你掌握事物的面还不够宽。我对你的临别赠言是“如果你希望保持你与具体事实的关系，就跟数理逻辑说再见吧!”我今天上午刚和柏格森进行了3小时的谈话，这可能就是我大声呼吁的原因吧!向你们两人致意，如果内人在此，她也会祝福你们。

你的真诚的
威廉·詹姆斯
1908年10月4日
查令十字路饭店

亲爱的伯特兰·罗素：

得知你入选学会[注149]非常高兴。1877年投票选我时，我那种万分焦急的心情使得我总是为任何朋友，无论多么确信当选，通过了这场严酷考验而感到高兴。当你的投票进行时，我不想在现场整整待一下午。

你的入会将明显增加我，以及其他许多人，对该学会的兴趣和乐趣。[注150]

仍然是你非常真诚的
乔治·O．特里维廉[注151]
1909年4月26日
格罗夫纳，克雷森特大街8号

亲爱的伯蒂：

学院学术委员会今天决定提供你一个逻辑和数学原理的讲师职位，其职责为：

（i）每学期讲授一门课程（24讲），

（ii）学期上课期间住在剑桥——

此外，如果你希望满足你在校时间的某些条件（学期期间每周15小时，我想），他们在学院提供住房和膳食（免费膳食），年薪200英镑。

当然所有这些都是非正式的——我不说你也知道，对此我是多么高兴——它将给你一个绝好的机会去“展示”这个课题——而这正是你想要的。

顺便我该指出，这并不意味着这个讲师职位5年后会继续下去——当然，这方面的全部困难来自于，——就所能预见的　——直接听课的学生人数极少——我承认有希望比我们当中任何人现在能保证的做到的更好——由于我们对我们自己的课题的了解——但这次聘任只有5年不会更长，无论是直接的还是间接的。

委员会开得非常热烈，因为与此同时，我们还选出一个生物化学“讲师”。

目前没有更多的消息。

你的亲爱的

A．N．W．（怀特海）
1910年5月27日
剑桥 克兰默路11号

我亲爱的B．罗素：

我们非常高兴地得知，你能和我们在一起度过一段时间已不仅仅是希望。对于我们如此明智地采取的这一步，我不能宣称有丝毫的功劳，但我为衷心赞同你科学界朋友们的建议而感到欣喜。我几乎不敢奢望支持你全部愉快的五年授课时间，但我至少可以期待着早日和衷心欢迎你的到来。

向尊夫人致以我们最亲切的问候。

相信我是你最真诚的
H．蒙塔古·巴特勒
1910年6月3日
剑桥
三一学院院长府邸

现在不可能有许多还健在的人像我一样，看到约翰·罗素伯爵在1850年，为了“安息和感恩”，从卡伦德的旅馆动身，消失在苏格兰的豪雨之中。我不知你是否知道那些是令人快乐的地区。

亲爱的罗素先生：

多谢你的来信。无疑，在我写的东西中，我或多或少地误解了你。这使我一点儿也不愿意写，只是似乎还没有别人去写。我期待着一读你在《评论》上那篇文章的抽印本，并将注意你信中所写的那些内容。

我承认，你忙于政治活动，如果那意味着你将没有时间研究哲学，我对这种前景感到有些担心。不可能二者兼顾吗?如果不可能，你感到哪个方面的“吸引力”更大，就不是我贸然可以判定的了。我唯一能明确感觉到的就是，就人类能力所及，没有任何其他人能做你在哲学方面的工作。此外，我觉得我没有任何权利说三道四。

如果你能给《心》杂志写点东西，我敢肯定是会受读者欢迎的，不仅仅是我个人。

你的忠实的
F．H．布莱德雷
1910年4月11日
牛津 默顿学院

我不知道谁会得到这个教授席位。我听说韦布的可能性大，由于两位牧师还有华伦可能投他的票，但真实情况还不知道。

亲爱的罗素先生：

听说你无意长久从事显然是非常诱人的政治，我确实非常高兴。临时换一下工作，那当然完全是另一回事。现在，你必定已经为哲学非常辛勤地工作多年了。

当然，在哲学研究中，我认为，同许多其他研究一样，常常得独自工作，是不太合乎人性和难挨的，而且我看不到任何解救的办法。能与他人合作的工作很少。我的健康情况一直很坏，但我无法借助另一种工作来改变，恐怕我也只能采取大量休假的方法来改善了。其实干另一种工作可能更好一些。

我现在太迟钝了，即使有你的文章也读不下去，但我还是盼望能见到你的大作。

从一开始，我对你的工作就有很高的期望，而且我认为毫无疑问，无论如何，要是你长久不搞哲学，哲学就会蒙受巨大损失。我看不出谁还会做你愿意做的，而我希望你会去做。

你的忠实的
F．H．布莱德雷
1910年4月20日
牛津 默顿学院

第七章 重返剑桥

《数学原理》完成了，我感到有些清闲，不知该做点什么。这种感觉使人觉得愉快但又有点令人迷惑，就像出狱一样。那时，由于对自由党人和上议院之间围绕着预算和议会法的斗争非常感兴趣，我感到自己有从政的趋向。我向自由党总部申请了一个选区，并被推荐到贝德福德去。我被接受并给自由党人协会做了一次演讲，反应热烈。然而，讲演之前，我被带到后面的一个小房间里，在那里我受到一次常规的盘问，我记得大致意思如下：

问：你是英国国教徒吗?

答：不是，我受的教育不信奉国教。

问：现在仍然如此?

答：不，我并非一直如此。

问：我们可否认为你是位不可知论者?

答：是的，这正是你们必须理解的。

问：你是否还愿意偶尔到教堂去?

答：不，我不会的。

问：你妻子愿意偶尔去教堂吗?

答：不，她不会。

问：你是不可知论者这事是否会传出去?

答：是的，这也许会传出去。

根据这些回答，他们不选我而选凯拉韦先生为他们的候选人。凯拉韦后来成为邮政大臣，在大战中持有正确意见。他们必定感觉到他们幸

好没有选错了人。

我也庆幸我未被选上。正当贝德福德审慎考虑时，我收到了三一学院数学原理课讲师的聘书，对我来说，它比政治更有吸引力。但如果贝德福德接受我的话，我或许就会辞掉剑桥的工作。1910年秋季学期开始时，我在剑桥定居下来。202我和艾丽丝在布里奇街有公寓，而我在尼维尔巷工区还有几个房间，我变得非常喜欢这些房间。它们是我1894年离开剑桥后，第一个完全由我自己独享的地方。我们卖掉了我们在巴格利林地的房子，看来生活将步入一个新的轨道。

然而情况并非如此。在1910年1月的选举中，当时我还住在巴格利林地，我想我应该尽我所能支持自由党人，但我不想支持我所住的选区的候选人，因为他们已经破坏了一些我认为重要的誓约。因此我决定支持河对岸的邻近选区的候选人。这位候选人是菲利普·莫雷尔，他和我的妻兄洛根是牛津大学同学。洛根曾热情地喜欢他。菲利普·莫雷尔已同奥托兰·卡文迪什·本廷克女士结了婚，她是波特兰公爵的妹妹。我们都还是孩子时，我对她就稍有了解，因为她有一个叫斯科特夫人的姨妈，[注152]住在哈姆·康芒。关于斯科特夫人的房子，我清楚地记得两件事，可是都与奥托兰无关。其中一件是在一次儿童聚会上，我第一次尝到冰激凌。我还当那是普通的布丁，就吃了一大匙，吓得我大哭起来，使大人们惊慌失措，不知出了什么事。另一次经历更令人不快，在她家门口下车时，我跌倒在石子铺的路上，伤到了我的小便，从那以后，我不得不每日两次坐热水浴并用海绵轻轻敷拭，而在此之前人家一直告诉我不要去注意它。这使我很莫名其妙。菲利普刚和奥托兰订婚时，洛根妒火中烧，很不友好地取笑她。然而后来，他们又言归于好。过去我总是不时去看她和菲利普，但我从来对他评价不高。而由于我清教徒的偏见，她过分地使用香水和脂粉，也使我不快。克朗普顿·戴维斯最早修正我对她的看法，因为她为他的地价组织的工作得到了他的赞赏。

在1910年1月的选举期间，我大多数晚上忙于在会上发表演说支持菲利普·莫雷尔，而大多数白天则用于游说替他拉票。记得有一次我在伊弗莱向一位退休上校拉选票时，他冲进大厅里大叫：“你以为我会投那个无赖的票?滚回去!不然我就放狗咬你!”我几乎跑遍了牛津到卡弗舍姆之间的每一个村镇。在竞选的过程中，我有许多机会进一步了解奥托兰。我发现她对所有的人都极为和善，对于公众事务极为认真。但是菲利普，却和邻近选区的所有自由党议员一样，失掉了他的席位。后来在

伯恩利提供给他一个新选区，他从1910年12月直到“吊死德皇”的选举[注153]为止，一直是那里的议员。结果是在一段时间里，我不常看到莫雷尔夫妇。然而，1911年3月，我收到邀请，去巴黎做三次演讲。一次在索邦，两次在其他地方。赴法旅行在伦敦过夜最方便，我要莫雷尔夫妇将我安排在贝德福德广场44号的房子里。奥托兰有着相当惊人但非常优雅的品味，她的房子非常漂亮。在艾丽丝看来，其中存在着贵格会教徒的禁欲主义与其兄的唯美主义之间的冲突。她认为，在个人生活比较公开的场合，遵循最好的艺术标准是对的。如在客厅或讲台上的穿着。但是在她的本能中，在只关系到她自己的地方，贵格会教徒的朴素无华便占了主导地位。例如，她总是穿着法兰绒的睡衣。我总是喜欢美的事物，但我又没有能力为自己提供。奥托兰房间的气氛给了我自第一次结婚以来一直渴望的某些东西。我一进她的房间，就感觉脱离了外部世界的烦扰而得到了安宁。当我3月19日去巴黎途中到达那里时，没料到菲利普必须去伯恩利，留下我和奥托兰两人在一起促膝谈心（tête-à-tête）。晚饭时，我们谈到伯恩利，谈到政治以及政府的罪恶。晚饭后，谈话逐渐变得亲密。我羞怯地逐步接近她，使我吃惊的是她没有回避。在这之前，我从没有想到，奥托兰会允许我和她发生关系。但是随着夜色渐浓，想和她做爱的欲望越来越强烈。最终这种欲望被克服了，而我惊奇地发现我深深地爱着她，而且她也爱我。在此之前，我从没有和艾丽丝以外的任何女人发生过完整的关系。由于一些外界的和偶然的原因，那晚我和奥托兰没有完全交融，但是我们都同意尽快地成为情人。我的感情强烈得无以复加，简直不考虑一切后果。我要离开艾丽丝，也让奥托兰离开菲利普。至于菲利普会怎样想、怎样感觉我根本不在乎。即使我知道他会杀了我们俩（如怀特海夫人肯定地告诉我他会这样做），为了一晚的欢娱，我也情愿付出这个代价。9年来强烈的自我克制已到尽头，此时我也不想再克制下去了。然而，这一个晚上不是安排将来计划的时候。我们初次接吻时已经很晚了，其后虽然到凌晨4点我们都没去睡觉，谈话还是断断续续的。第二天一早我就得去巴黎，在那儿我必须用法语对富有批评精神的听众讲演。很难将我的思绪集中于我必须要做的事，我猜想我的讲演肯定很糟。我生活在梦中，而周围的一切好像都不真实。奥托兰要到斯塔德兰（当时是个很小的地方）去，我们安排好我去那儿和她一起待三天。去之前，我和艾丽丝一起在费恩赫斯特过周末。那个周末我的第一件事就是去看牙医。牙医告诉我，他认为我得了癌，并向我推荐了一名专家，然而，这位专家早已外出度复活节假期去了，三周内根本见不到他。接着我告诉了艾丽丝关于奥托兰

的事。她勃然大怒，说她坚持提出离婚，并把奥托兰的名字端出来。奥托兰为了她的孩子，也由于对菲利普极为真诚的感情，不愿意和她的丈夫离婚。因此，我必须顾全她的名声。我告诉艾丽丝，无论什么时候她愿意，都可以办离婚，但是一定不准将奥托兰的名字扯进来，而她坚持扯进奥托兰的名字。当时，我平静但坚决地告诉她，她会发现那是不可能的，因为一旦她这样做，我就自杀而使她不能得逞。她也看出我说到做到，对此她变得怒不可遏。几个小时的风暴之后，我为她准备荣誉学位考试的外甥女卡琳·科斯特洛讲解洛克的哲学。后来我骑自行车离开，我的第一次婚姻到此终结。我再也没有见到艾丽丝，直到1950年，我们才像友好的老相识一样见面[注154]。

从这里我直奔斯塔德兰，我仍然相信我已得了癌症。在斯沃尼兹奇，我雇了一辆老式马车，马慢得叫人难以置信，它悠闲地上坡下坡，我简直要受不了了。但是最终，我看到奥托兰坐在路边的松树林里。我下了车，让马车夫驮着我的行李继续走。在斯塔德兰度过的三天三夜，在我的记忆里，是我觉得生活本来就应该那样的少数片刻，而我过去几乎从未有过。当然，我没有告诉奥托兰，我有理由担心我得了癌症，但是这种可能得癌症的念头，好像是从毁灭之神口中夺取快乐的感觉，而且通过增加其强度从而大大提高了我的幸福感。当牙医告诉我时，我的第一个反应就是祝贺神终究在幸福似乎在望时抓住了我。我想在我内心某些隐秘之处，我相信有一位神，它的快乐就在于巧妙地折磨人。但是在斯塔德兰的三天，我感觉到这位恶意的神毕竟没有完全成功。当我最后终于见到那位专家时，结果是根本没有癌症那回事。

奥托兰身材高挑，有一张瘦长的马脸，一头美丽的秀发，颜色不同寻常，多少有点儿像橘子酱的颜色，但更深一些，善意的女士们以为是染的，实际上不是。她有着非常柔美的、响亮的嗓音，不屈不挠的勇气和钢铁般的意志。她很害羞，而起初，我们彼此都很害羞，但我们相爱甚深，而那种逐渐消失的羞怯，正是一种平添的快乐。我们彼此真诚而不落俗套，都是传统的贵族，但我们在现在的环境中刻意不表现出这样。我们都憎恨残酷、特权阶层的傲慢以及贵族的狭隘心胸。但是我们在自己选择生活于其中的社会里却都有些与众不同，他们用怀疑的眼光看待我们，缺乏了解，因为我们与他们不同。我们共有着由这种现状导致的一切复杂的感情。我们之间有一种与她生命同在的深切同情。尽管我们在1916年终止了情人关系，我们仍然一直是亲密的朋友。

奥托兰对我有很大影响，而她的影响几乎全是有益的。当我的举止像个学究或者道学先生，或在谈话时表现得独断专行时，她就嘲笑我。她逐渐纠正了我的信念，我因可怕的邪恶而亢奋，而这种邪恶只能以坚韧的自制才能加以管束。她使我不像以前那么自我中心，那么自以为是。她有极强的幽默感，我渐渐意识到不自觉地引起这种嘲讽的危险。她使我过去那种清教徒式的生活大大减少，使我不再像过去那样吹毛求疵。当然，在多年单独生活之后，仅仅幸福的爱情本身就使一切事情都更为顺利。许多男人都怕受到女人的影响，但就我的经验而言，这实在是一种愚蠢的恐惧。男人需要女人，女人需要男人，精神上的需要绝不下于肉体上的需要。至于我，我从我曾爱过的女人身上受益良多，假如没有她们，我就会心胸狭窄得多。

斯塔德兰相会之后，各种困难开始引出麻烦。艾丽丝仍然怒气冲冲，洛根完全和她一样狂怒。怀特海夫妇这时表现得极为友善，最终说服他们抛掉离婚非得把奥托兰扯进来的念头，于是艾丽丝认定在那种情形下离婚就不值当了。我曾希望奥托兰离开菲利普，但我很快就懂得这是办不到的。同时，洛根找到菲利普，强迫他接受条件，而菲利普转过来就强加给奥托兰。这些条件带有繁重的法律义务，严重干扰了我们爱情的欢乐。其中最坏的是我们不能在一起过夜。我也怒不可遏，同菲利普、洛根和艾丽丝一样大发雷霆。奥托兰觉得所有这些非常难堪，它产生一种气氛，在这种气氛下，很难再享受初欢之乐。我逐渐觉察到奥托兰生活的完整性，觉察到她的丈夫和孩子，她拥有的一切对于她的重要性。对于我来说，没有什么比她更重要的了。这种不平等使我变得妒忌和苛求。然而，一开始单是我们相互热情的强度就足以克服所有这些障碍。她在奇尔特恩的佩帕德有一所小房子，供她在7月度夏。我住在离佩帕德六英里的伊普斯，每天骑自行车往返，快中午才到，到午夜离开。那年夏天格外地热，有时阴凉处的气温都到华氏97度[注155]。我们总是在山毛榉林子里吃午饭，然后回家饮晚茶。那个月我非常幸福，虽然奥托兰的健康状况不好。最后她不得不去马林巴德，后来我去陪她，不过我住在另一家旅馆里。秋天她回到伦敦，我在靠近大英博物馆的伯里街找到一处单元房子，这样她可以来看我。当时我一直在剑桥上课，我总是早上赶回来，准时5点半赶回去上课。她总是忍受着可怕的头疼，从而使我们的约会扫兴。在这种情况下，我本应该更加温存体贴，但我做得很不够。尽管如此，我们整个冬天只有过一次认真的争执，起因是我责怪她太宗教气。可是我逐渐心烦意乱，因为我觉得她关心我不像我关心她那么多。这种感情也有完全消失的时候，我觉得我常常把她

实际上健康不佳当成是对我的冷淡，但情形肯定也不总是这样。当时我正患牙龈脓溢症，使我呼吸气味难闻，虽然我没有觉察，但她并不愿意提起这事。只是在我发现了这病并把它治愈后，她才告诉我这对她有多大影响。

1913年年底我到罗马去看她，但是菲利普也在那儿，这使得这次拜访十分不愉快。我同一位德国女士交朋友，她是我夏天在加尔达湖认识的。夏天，我和桑格花一个月时间从因斯布鲁克翻越阿尔卑斯山，到达圣·维吉利奥峰，在那儿碰上一群朋友，其中有圣·费利克斯学校校长西尔科克斯小姐、梅利安·斯塔韦尔及其门生，她的名字我已记不得了。我们看到一位年轻妇女独自坐在桌旁，就议论她已婚还是独身。我说她是离婚的。为了证实这点，我就去结识她并且发现我猜得完全正确。她的丈夫是位心理分析专家，显然由于职业上的规矩使他不能和妻子相处融洽。结果在我认识她时，她已经离婚了。但是一旦面子上大家满意时，他们又复婚了，后来还一直过得很美满。她年轻漂亮，有两个小孩子。那时候我压倒一切的热望是想要孩子，甚至看到大街上玩耍的小孩我几乎都忍不住内心的痛苦。我和这位女士交上朋友，我们到乡间远足，我希望同她做爱，但是我觉得我首先应该向她讲明奥托兰的事。在我谈奥托兰之前，她原是默许的，但是说了以后她又不愿意了。然而，她决定的那天，本来可以不必顾忌她的反对的。从那以后，我再也没有见到她，虽然其后几年间，我还能听到她的消息。

1913年对我来说一个重要事件是我同约瑟夫·康拉德的友谊，由于我们都是奥托兰的朋友而相识。我欣赏他的小说已有好多年，但是没人介绍我还不敢贸然谋求结识他。我怀着焦虑的期待到他在肯特郡阿什福德附近的寓所去。我第一个印象令人惊异，他讲英语带有浓重的外国口音，他的外表，没有什么使人联想到大海。他从头到脚都是有贵族气派的波兰绅士。他对大海的感受，他对英格兰的感受都带着一种罗曼蒂克的爱——这是一种远距离的爱，足以使这种浪漫爱情不受任何玷污。从他年幼时开始，他已经热爱大海，他告诉他父母他想献身航海事业，父母鼓励他加入奥地利海军。可是他想去冒险，想去热带海洋和黑暗森林所包围的奇异的河流，而奥地利海军根本无法满足他的这种心愿。当他想去英国商船上找工作时，他的家人都吓坏了，可是他的决心毫不动摇。

谁都能从他的书中看出，他是位十分古板的道德家，在政治上绝不

同情革命者。我和他在许多问题上意见完全相左，但是在某些极其根本的问题上，我们的观点却惊人地相同。

我同约瑟夫·康拉德的关系与过去我和任何人的关系都不一样。我很少去看他，而且长年如此。表面上看，我们几乎形同陌路，但是我们对人类生活和人类命运却有某种相同的观点。正是它从一开始成为维系我们关系的强有力的纽带。原谅我引用他给我的信中的一句话，这封信是我们相识不久后写的，本来我觉得出于谦逊我不应该引用，但是正因为它准确表达出我对他的感觉，我还是引出来。他表达的也是我有同感的这句话，用他的话说，就是“一种深深仰慕之情，即使你再也见不到我，或者明天就忘掉我的存在，这种对你的仰慕之情（usque ad finem）也将永远不变。”

在他的全部作品中，我最欣赏的一部题为《黑暗的心》的可怕故事。他讲的是一位相当软弱的理想主义者被热带森林的恐怖和在野蛮人中的孤寂感所逼疯。我想这个故事最完整地表达出他的人生哲学。虽然我不知道他是否会接受这种形象，我感到，他认为文明开化的、道德上可以容忍的人类生活好像是在刚刚冷却的熔岩薄壳上危险地行走一样，它随时都会裂开，使人还没警觉到就掉进火焰的深渊。他极为清醒地意识到，人们极易染上各种各样情绪激昂的疯狂行为。正是这点使他深信纪律约束的重要性。我们或许可以说，他的观点正好是卢梭观点的反题：“人生而戴着枷锁，但是他能变得自由。”我相信康拉德会说，人变得自由不是来自放纵他的冲动，不是来自随意和不加控制，而是通过克制任性的冲动来达到重要的目的。

他对政治制度并不怎么感兴趣，虽然他具有强烈的政治情感。对英国的热爱和对俄国的憎恶，这两者都在《特务》中表现出来。在《在西方眼里》一书中，他强有力地表达出无论对沙俄还是对俄国革命的憎恨，他对俄国的厌恶在波兰是一种传统的情感，不过他走得更远，到了连托尔斯泰和陀斯妥耶夫斯基都不承认的地步。有一次他对我说：“屠格涅夫是他唯一喜爱的俄国小说家。”

除了热爱英国和憎恨俄国之外，他并不怎么关心政治，使他感兴趣的是个人的心灵面对着大自然的冷漠和常常面对人的敌意，受制于导致毁灭的好或坏的激情的内心斗争。孤独的悲剧占有他的思想和感情的大部分。他最有代表性的故事之一是《台风》，故事中的船长是个头脑单

纯的人，以坚定不移的勇气和不屈不挠的决心，带领他的船渡过难关。风暴过后，他写了一封长信给他的妻子，诉说经过。在谈到他自己所起的作用时，他写得十分简单，他只不过履行了自己船长的职责，就像任何人都会期待他的那样。但是读者通过他的叙述，都会觉察到他所做的一切，他的胆识和他的坚毅。这封信在寄出之前，被他的服务员偷看过，但是却没有被另外任何人看过，因为他的妻子觉得信内容乏味，没看就把它丢在一边。

孤独感和对陌生事物的恐惧，这二者似乎占据了康拉德大部分想象力。《群岛的弃儿》和《黑暗的心脏》一样，都是有关对陌生事物的恐惧，而《埃米·福斯特》这个极为动人的故事则把这两者结合在一起。故事讲述一位南斯拉夫农民在去美国途中，成为海难的唯一幸存者。他漂流到肯特郡的一个村子。村子里所有人都怕他，虐待他，只有埃米·福斯特除外。她是一个头脑简单，长相平常的姑娘，在他挨饿时给他送面包来，最后还嫁给他。但是他发烧时又恢复讲母语时，她也不禁产生一种对他的陌生的恐惧感，抱起他们的小孩，离开了他。他在孤独无助中死去。我有时想，身处英国人中的康拉德感受到多少像这个人一样的孤寂，并且用多么坚强的意志加以抑制。

康拉德的观点远不是现代的。现代世界有两种哲学，其一来源于卢梭，把纪律约束看成是不必要的而丢在一边；另一种在极权主义政权中有最充分的表现，它把纪律约束看成主要是从外界强加的。康拉德信奉较老的传统，认为纪律约束应该来自内部。他鄙视无纪律约束，但也憎恨只是外界强加的纪律约束。

在所有这些方面，我自己的观点同他一致。就在我们第一次见面时，我们谈话越来越亲密，我们似乎从表面上一层层深入，直到渐渐达到中心火焰。我得到的经验与我以前认识的其他人都不同，我们互相注视，半惊半醉地共同进入这样一个状态。这种情绪就像热烈爱情一样强烈，同时包容一切。离开时昏昏然，很难塌下心来干日常工作。

在第一次世界大战期间及以后，我没有再见到康拉德，直到1921年我从中国回来。那年，我长子诞生，我想让康拉德当他的教父，但尽可能不要正式的仪式。我写信给康拉德说：“我希望得到你的允许，给我儿子取名约翰·康拉德。我的父亲叫约翰，祖父也叫约翰，曾祖父也叫约翰。我觉得叫康拉德这名字有好处。”他接受了我的建议，而且照惯

例送我儿子一只杯子。

我很少见到他，因为一年的大部分时间我住在康沃尔，而他的健康每况愈下。但是我收到他一些有趣的信，特别是一封谈及我论中国问题的书。他写道：“我一直喜欢中国人，甚至在尖竹汶（Chantabun）的一所私宅的院子里想谋杀我的那几个人（还有其他一些人），甚至那个某晚在曼谷偷走我所有钱的家伙（当然我不特别喜欢）。不过他还先把我的衣服刷干净，折叠平整，好让我早上穿出去，才消失在暹罗的茫茫人海之中。我从各式各样中国人那里得到过许多帮助，这些再加上有一天晚上在一家旅馆的游廊同曾大人的秘书谈话，还有泛泛地研究一首诗‘不信上帝的中国佬’，是我所知道的中国人的全部。不过在读过你关于中国问题的特别有趣的见解之后，我对他们国家的未来，有一种极为悲观的看法。”他接着说我对中国未来的看法“使人寒透了心”，进一步他说，因为我把希望寄托在国际社会主义之上——“这种事情我不能赋予任何确切的含义，在任何人的著作或谈话中找到足以使我信服，能和我的根深蒂固的统治这个人类世界的宿命论观念相抗衡的东西”。他接着说，虽然人已能飞上天空，“可是他不是像鹰那样飞，而是像甲虫那样飞，你一定注意到，甲虫飞得有多丑、多蠢、多可笑”。在这些悲观论调中，我感到他显示出的智慧。比起我对中国美好未来多少人为的希望更为深刻。必须承认，迄今的事态发展证明他是对的。

这封信是我和他最后的联系，我没有再见到他，和他交谈。有一次我看到他在街对面同一个我不认识的人十分认真地交谈。他们正好站在我祖母旧居的门外，这房子在她去世之后成为艺术俱乐部。看来他们正在严肃地交谈，我不想打扰他，就走开了。不久之后他就去世了[注156]，我真后悔当时我没更大胆一些。现在这所房子也不在了，让希特勒炸毁了。我觉得，康拉德正渐渐被人遗忘，但是，他的强烈而热情的高贵与尊严在我的记忆中，就像从井底看到的星星一样闪烁。我希望我能使他的光芒也照耀他人，就像照耀我一样。

1914年春天，我应邀在波士顿做洛厄尔讲座讲演，同时在哈佛大学担任短期哲学教授。我宣布我的洛厄尔讲座的讲题，但却想不出讲些什么。我坐在穆勒福德“木槌与楔子”旅馆的大堂考虑我们关于外在世界的认识有什么可讲的，因为不久之后，我对此要做一系列演讲。1914年元旦，我从罗马回到剑桥，想着该是我准备好讲演的时候了。我安排请一位速记打字员第二天过来。尽管她来了以后，我向她讲什么一点谱都没

有，可当她一进房间，我的思想豁然开朗，从这时起就有条不紊地口授下去，一直到全部工作完成。我向她口授的内容后来作为一本书出版，书名是《我们关于外在世界的知识——哲学上应用科学方法的一个领域》。

3月7日我乘“毛里塔尼亚”轮船起程。休·贝尔爵士也在船上。整个航程中他的太太都在找他，要不就是看见他和漂亮女孩在一起。自从“卢西塔尼亚”号豪华客轮被击沉之后，每次我碰到他，他都坚持说他所乘的船就是卢西塔尼亚号。

我直接从纽约到波士顿，在火车上我的两位邻座谈论乔治·特里威廉，使我感到好像在家一样。在哈佛，我见到所有的教授。现在，我骄傲地宣称，我极其强烈地厌恶洛厄尔教授，因为他后来帮助谋杀萨柯和万塞蒂。当时我没有理由讨厌他，但是后来他显示出作为社会大救星的品质这种感情就强烈起来。每位介绍给我的哈佛大学教授都向我说出这一段话：“罗素博士，如你无疑已经觉察到的，我们哲学系最近蒙受三大损失，我们失去了我们最受尊敬的同事，威廉·詹姆斯教授，他的逝世令人悲痛；桑塔亚那教授出于对他来说充分的理由，已经定居欧洲；最后，并非最不重要的是，罗伊斯教授已经得了中风，但幸运的是，他还在我们中间。”这些话说得缓慢、严肃而且夸大其词。到这时，我觉得我应该说点什么应付一下。当下一次我被介绍给一位教授时，我以最快的速度说出这段话。不过这招并不管用，教授回答我：“是的，罗素博士，正如你刚才谈到的，我们哲学系……”于是这段话一直讲到它不可变更的最后一个词。我不知道这种事是由于教授的关系，还是美国人都是这样，不过我认为可能是前者。我还注意到另外一个有关哈佛大学教授的事实：当我同他们聚餐时，他们总会告诉我回家的路怎么走，虽然我事前在没有他们的帮助下已经不得不自己找到他们的家门。哈佛的文化水准有限，美术教授斯科菲尔德居然认为阿尔弗莱德·诺伊斯是位非常杰出的诗人。

可另一方面，哈佛的学生，特别是研究生，给我留下深刻印象。哈佛大学的哲学系，在上面提到的三大损失之前，也是世界上最好的哲学中心之一。1896年我曾在哈佛同威廉·詹姆斯在一起，我也非常赞赏罗伊斯把数理逻辑引入哲学课程的决定。桑塔亚那和我哥哥是好朋友，我从1893年起就认识他。我非常敬佩他，但同样我们之间也有相当大的意见分歧。这三位的传统依然强大，拉尔夫·巴顿·佩里尽力取代他们的地

位，他受到所谓“新实在论”的极大影响。他娶了贝伦森的妹妹，可是他还是显示出某种新英格兰的道德风尚。这使得他到第一次世界大战时，智能上完全垮掉了。有一次他在我房间里，见到他以前从未听说过的鲁珀特·布鲁克[注157]。鲁珀特刚从南洋群岛回英国路过这里，大谈特谈该地区由于停止吃人的风俗而导致男子气概的衰微。佩里教授感到不解，难道吃人习俗不是一种罪恶吗?我绝不怀疑，当鲁珀特死去时，佩里教授一定参加把他神化。我认为他并不能认识到，他在我房间里认识的轻浮的年轻人，就是为国捐躯的金发之神。

不过，正如我上面提到的，哈佛的学生令人赞赏。我教一个研究生班，12个人，通常每周一次同我一起用茶。其中之一是T．S．艾略特[注158]，他后来写了一首诗“阿波林耐克斯先生”，谈到这事，当时我还不知道艾略特写诗。我想他那时已经写了《一位夫人的肖像》和《普鲁弗洛克的情歌》，不过他可能觉得这事不该提起。他极端沉默，只有一次讲了一句打动我的话。我当时赞美赫拉克利特，他评论道“是的，他总使我想起维永[注159]”，我想他这话讲得太好了，以致我还希望他讲点别的。使我感兴趣的另一位学生叫迪莫斯，他是希腊人，他的父亲受传教士影响改宗，成为福音派牧师。迪莫斯在小亚细亚长大，当上当地一个小图书馆馆员。他读遍该馆所有藏书后，感到小亚细亚再也不能提供给他什么了，因此开始存钱，直到他买得起到波士顿的统舱船票。到了波士顿，一开始在餐馆做侍者，后来进入哈佛。他很用功，具有相当的能力，自然而然，他最后当上教授。他的智能并没有摆脱掉通常的局限性。1917年，他向我解释，虽然他能看透其他交战国所陈述的参战理由，而且明显看出他们的论点都是骗人的鬼话，可希腊的情形就不同，它参战完全是出于真正道义上的考虑。

哈佛一学期的讲课结束之后，我又在其他几所大学做了个别讲演，其中我到过安·阿伯，校长非常自豪地指给我看校园的新建筑，尤其是图书馆。图书馆似乎有世界上最科学的卡片索引，而且集中供热方法也特别时髦。当他给我解释所有这些时，我们站在大厅的中央，其中摆着漂亮的书桌。我问道：“有人来这里读过书吗?”他似乎很惊讶，然后说道：“当然，那里不是有人正在读书吗?”我们走过去，发现那人正在看小说。

我从安·阿伯去芝加哥，在芝加哥，我同一位妇产科专家及其家人住在一起。他写过一本妇科病学的书，卷首彩色插图画的是子宫，他把

这本书送给我，我感到有点尴尬，最后把它送给我一位医学界朋友。在神学方面，他是位自由思想者，在道德方面，却是一个古板的清教徒。他显然具有极强的性欲，他的脸显出由于强烈自制而毁损的痕迹。他的太太是位漂亮的老妇人，在她能力所及的范围内相当精明，但对于较年轻的一代来说让人讨厌。他们有四女一子，儿子在大战后不久去世，我从未见过。一个女儿到牛津大学跟吉尔伯特·默里学希腊文。当我住在巴格利林地时，她曾经带着她在布林·莫尔学院的英国文学老师的介绍信来见我和艾丽丝。我只在牛津见过她几次，可是我觉得她非常可爱，很想更多地了解她。当我要去芝加哥时，她写信给我，并邀请我住在她父母家。她到车站接我，我立刻感到同她在一起比在美国见到的其他任何人都更自在。我发现她写的诗相当好，她对文学的感受力十分突出，非同寻常。我在她父母家住了两夜，第二夜我和她在一起，她的三个姐妹给我们站岗，一旦她的父亲或母亲走近就报警。她非常可爱，但在平常意义下不是很漂亮，但却热情有诗意，而且不可思议。她的青年时代孤独而且不快乐，似乎我可以给予她所需要的一切。我们约定她尽可能到英国来，我们可以公开地生活在一起，要是以后我离婚手续办妥，也许就结婚。其后我回到英国，在船上我写信给奥托兰，告诉她所发生的事。我的信正好和她写给我的信错开，她希望我们以后的关系保持是柏拉图式的。我的消息和我在美国已经治好牙槽脓溢症使她改变了主意。奥托兰要是愿意，仍然可以做我非常可爱的情人，想离开她似乎完全不可能。可是过去很长一段，她和我很难达到最佳境界。6月我回到英国，发现她在伦敦。每周二我们一起到伯纳姆林区过一天，这些探险的最后一天恰值奥地利对塞尔维亚宣战。这时奥托兰处于巅峰状态。这期间，芝加哥的女孩劝诱她还蒙在鼓里的父亲带她到欧洲来。他们8月3日起航。当她到达时，我除了战争之外什么也不想，因为我已下定决心公开反战。我不希望由于私人的丑闻使我的处境复杂化，因为这就会使我所可能讲的任何话变得无足轻重。这样一来我感到我无法实现我们以前的计划。她留在英国，我和她不时地发生关系。但是战争的震撼扼杀了我对她的热情，我伤透了她的心。最后她患上一种罕见的病，一开始瘫痪麻痹，然后使她精神失常。她精神失常时，我告诉她父亲我们之间发生的一切。我最后见到她是在1924年，那时瘫痪已经使她不能行走，但是发病中间她还有清醒的时候。不过我同她谈话时，我还能感到在意识中潜藏着黑暗的疯狂的思想。我明白从那以后，她再也没有头脑清醒的时候了。她精神失常之前，她具有罕见的杰出头脑和不同寻常的可爱性格。要是没有大战的干扰，我们在芝加哥制订的计划会给我们两个人带来极大的幸福。现在我仍然感到这个悲剧所带来的悲哀。

书　信

亲爱的罗素：

现在才感谢你寄赠《哲学文集》实在太晚了，但是你很快就可以看到，我对这些文章极感兴趣的明确无误的证据。因为我正在精心地为“粉刷的坟冢”[注160]——我们对哥伦比亚《哲学杂志》等等的称呼——写三篇评论文章。你别指望我完全同意你的所有见解，不过，无论你会对我的意见怎么看，我总是觉得你的见解，还有穆尔的，有助于我应该欢迎的那种哲学的重建。我们太习惯不喜欢千篇一律，而不喜欢或许是比明确地喜爱更深一层的显示出我们真实的本性，因为喜爱可能是环境产生的结果，而不喜欢只是它们产生的逆反心理。

我本来希望6月去剑桥，但现在安排我去加州，我还从未去过加州，这使我感到既高兴又遗憾。不过人的一生中能到西部走一趟似乎不错，特别是当我希望不久把脸果断地转向相反方向的时候。

再一次非常感谢你寄给我的那本书。

你的真诚的
G．桑塔亚那
1911年1月15日
马萨诸塞州坎布里奇市
殖民俱乐部

亲爱的伯蒂：

我已经收到艾丽丝的信。我不禁要说，我是多么地悲伤，为你也为她——我知道你一定很痛苦——从你的脸上就可以看出。

我可以这样说吗?为了善良和禁欲，你总是同我在一起——我将总是想到你——在做着这件确实困难的事——直到你告诉我不要这样为止。

琼·E．哈里森
（1911年6月）

剑桥纽石姆学院

不必回这封信，原谅我写了它。过去的几天你经历了太多的痛苦不想见人，但你无论何时来，我都会高兴。

我亲爱的伯蒂：

得到你的消息，我和莫利都感到非常遗憾。我们仅仅知道你所说的那一点儿。最初的热爱已经过去，而你们都感觉对方难以相处，但我们希望还不至于到最后分手的地步。修养好的人一旦他们同意求同存异，总能设法共处一室，我希望为了你们俩的安乐，也为了你们的朋友们，仍然可以这样维持下去。不过这当然只有你们自己才能决断。

同时，我们只能对这种重新调整造成的困扰以及开始似乎看好的结合的破裂感到难过，破裂的婚姻总是一场悲剧。

永远爱你的罗素[注161]
1911年6月6日
奇切斯特电报屋

我亲爱的吉尔伯特：

非常感谢你善意的来信。如你所知，这个决定[注162]不是突然的或轻率的，现在虽然痛苦些，但我感到从长远的观点看，我们双方　无疑都会更快乐些。

我的确比以往更少见到你——我真希望不是这样。但是事务和工作似乎越来越使我忙得透不过气来。我住在牛津期间，除非离开，几乎无法摆脱工作。我想这可能是中年的本质，但我并不觉得我的情感由此变少了——只不过外表看来像受苦而已。

请代我向玛丽致意。

永远是你的
伯特兰·罗素
1911年6月11日于

剑桥三一学院

我亲爱的伯蒂：

我刚刚接到一封电报，告诉我卡琳已通过她的优等荣誉考试。我禁不住要写信，表示我对你的感激之情。因为你对她通过考试，起了决定性的作用，我最诚挚地感谢你。我不禁希望能诱导她在同样性质的工作中有进一步的发展，因为她看起来有能力将它做好，这或许能“使她成材”。所以我请求你继续把这个孩子挂在心上，同时建议她去做你认为值得她去做的任何事情。

对于你和艾丽丝已经做出的决定，我不说什么，只是向你致意并对由此肯定遭遇的痛苦表示同情。同时请你相信B．B．和我对你永远不变的友情和祝福。

永远爱你的
玛丽·贝伦森
1911年6月17日于
（佛罗伦萨）塞蒂纳诺
塔蒂

（摘自吉尔伯特·默里关于《哲学问题》的来信）

威廉斯先生和诺盖特先生[注163]愿意在实际可行的情况下满足罗素先生的愿望，但是在理解他的观点上有些困难。例如，像那个小蠼螋，如果罗素先生怀疑它在他房间里出现而感到不便的话，用一小时2先令雇一个捕鼠人（也惯于捉蠼螋）来寻捕并察明，所备工钱总数不超过10先令（10s．）。这个小虫子如果捕获的话，将被视为罗素先生的财物，但是无论捉住与否，在任何情况下，绝不能成为解除罗素先生与威廉斯和诺盖特先生的合同的理由。罗素先生进而抱怨他不认识中国皇帝，这没有任何理由被威廉斯先生和诺盖特先生认为是他们的失察和疏忽。罗素先生本应在签约前规定采用的先决条件。至于罗素先生关于他的早餐的记忆和他一而再地警觉怕他下一顿饭中毒，威廉斯先生和诺盖特先生对于罗素先生的难堪处境表示最深的同情。但要指出的是，这次抗议不应向他们提出，而应向三一学院的厨师长提出。同时，他们相信，套用罗素先生自己的话说，提醒他并没有超出他们的职责之外。这句话就是：一位哲学家不应总是把他的心智集中在这类事情上。他们进

而谈到，他们的资深编辑十分感激罗素先生直率地承认，一个秃头的人无论如何还是一个人，而他的下一句话在同事之间引起了一些小麻烦。三位编辑都有着相当不错的外表，至少他们中没有一个人就外貌而言，能称得上是明显地“平常”。或许罗素先生指的是派瑞斯先生[注164]?但是，如果指的是他，我们就完全不明白那位诗人指的是谁了?我们几乎要冒昧地提出删除所有这些人物论述，这些论述只让某一个人高兴时，却几乎总是把痛苦带给别人。

1911年8月10日
伦敦 科文特花园广场
亨瑞达大街14号
《家庭大学丛书》社

亲爱的罗素：

我将我能找到的弗雷格寄给我的、我论述其著作的札记全部寄给你。

哈代[注165]告诉我，你把“亡妻的姐妹法案”译成逻辑符号系统，如果你有时间的话，能否寄给我收入“B—R—先生的哲学”?[注166]哈代还告诉我，你用一套无限复杂的伪命题，证明上帝的存在[注167]。能否也寄给我?

你的永远的
菲利普·儒尔丹
1911年8月26日
马丁莱路淘气小旅馆

格奥尔格·康托尔，下列信件提到的主人公，在我看来，是19世纪最伟大的学者之一。他所提到的与彭加勒的论战仍然如火如荼（1949年），尽管最初的两位主角早已谢世了。读过下面的信后，人们不无惊讶地得知，他一生中相当一部分时间是在精神病院度过的。但他神志清楚时，仍潜心创造无穷数理论。

他给我一本关于培根—莎士比亚问题[注168]的书，封面上写着：“我知道你的座右铭是‘康德还是康托尔’，而把康德描写成‘对数学的了解少

得可怜的彼岸诡辩的门外汉’。”遗憾的是，我从来没有见过他。

亲爱的罗素先生：

我今天偶然碰到哈雷大学数学教授格奥尔格·康托尔。他在英国居留期间主要的愿望是同你会面并谈论你的著作。当他谈起剑桥大学，知道我多少认识你时，他真是高兴得不得了——不过，你得原谅我自吹还认识一位英国Mathematiker[注169]而且我还得答应他尽力设法，看他能否见到你。他预计星期二访问剑桥，星期四访问牛津，眼下住在南肯辛顿内温广场62号，为期一周。

见到他真是一大乐事，虽然我同他谈了近4个小时，简直把我累垮了。要是你愿意见他的话，你会和我有同感。他就像雾中号角一样大谈数学——对我!——以及他的培根理论。[注170]

你能否写几句给他或给我（我的地址是萨塞克斯郡丹希尔，伍德盖特），康托尔是位枢密顾问官（Geheimrath），还有诸如此类的头衔。我可以把他全部家族史讲给你听。

你的忠实的、带诸多歉意的
马杰里·I．科比特·阿什比
1911年9月16日
伦敦西南维多利亚街75号

致剑桥大学三一学院
尊敬的伯特兰·罗素阁下
先生，亲爱的同行：

经玛格丽特·科比特·阿什比夫人介绍，我寄上这封信。现在我同我的女儿玛丽，住在这里一周左右，可能于9月24日星期日离开，当天可能去巴黎待一周左右，或者回家。如果你愿意同我们结伴去巴黎，那将会使我非常高兴。到巴黎我们或许会一起会见彭加勒先生，那将是一曲令人快乐的“三重奏”。

关于我本人，你或许已经知道，在许多科学问题上，同时也在许多文学问题上，我是一个大异端，这里只举两个例子：在培根-莎士比亚

问题上，我是培根论者。另外，我是老康德的不共戴天的死敌　。在我看来，他给哲学，甚至给人类造成很多危害和祸端，你很容易在他以后直到今天的哲学家如费希特、谢林、黑格尔、赫尔巴特、叔本华、哈特曼、尼采等等人身上，通过德国形而上学最邪恶的发展历程看出这一点。我简直不能理解，为什么如意大利人、英国人和法国人这些有理性的、尊贵的民族，会跟着另一边的诡辩的门外汉　，又是如此拙劣的数学家 走。

而现在使彭加勒先生十分迷恋的，正是像康德这样可憎的木乃伊，即使他还没让康德弄得晕头转向。因此，我完全能够理解，彭加勒先生为什么反对我。彭加勒先生反对我，使我感到自己受到尊重，虽然我肯定他在心里从来不尊重我。他要是指望我为自己辩护而答复他，那他就大错特错了。

我想他大概比我小10岁左右，但是我已经学会万事耐心等待，现在我已经清楚地预见到，在这场争论中，我不会是屈服者。我让他高兴怎么干就怎么干吧!

我感觉没人逼我非卷入这场战斗，有人会推动他去做，我可得去做更伟大、更重要的事情。至于你和我之间的小小分歧，我肯定只要一次口头交谈之后就会烟消云散。

我今天打算去拜访麦克马洪少校。

我希望近日在剑桥或伦敦见到你，先生。

你的忠实的
格奥尔格·康托尔
1911年9月19日
伦敦，南肯辛顿
内温广场62号

星期四到星期五，我们将应邀去康斯坦斯·波特夫人家做客，她是我在伦敦的一位老朋友，与我常有书信来往。她现住在福克斯通克利夫顿新月街15号。

我已经看出并将告诉你康德及其后继者站在似乎非常稳固的成功、

荣耀、尊崇、受人膜拜的基础上的真正原因。这原因就是，德国新教在它发展成“自由主义”的过程中，自身需要一个基础，好把类似基督教的信仰，建立在它的上面。于是各种流派的新教神学家便选中康德或者他的某个继承人作为他们的“阿特拉斯”[注171]，他们相互支持、相互依存，而且必定会一起垮台!

我从来没有伤害过彭加勒先生，正相反，我在我的《一般集合论基础》中，非常尊重他。

致剑桥大学三一学院
尊敬的伯特兰·罗素
亲爱的先生：

我刚写完我给你的第一封信就收到你的电报。要是我能有空而不用依赖两位年轻的德国女士，我女儿玛丽和我在柏林的外甥女弗劳林·爱丽丝·古特曼小姐的自由意志，今天我就会到伊普斯登·沃灵福特去见你。因此我可能不能来见你了。

你的忠实的
格奥尔格·康托尔
1911年9月19日
伦敦

这第二封信刚写好，就收到在家的爱妻发来的电报：

“埃里希病重——即刻返回哈雷”。

亲爱的先生，你看命运在捉弄我，我提到的两位女士刚刚出发去参观威斯敏斯特教堂。

埃里希是我唯一 的儿子，我离开时他还十分健康 。他32岁，是布列茨劳（西里西亚）一家外国人开的大医院的一科的医生。

我希望最坏的事不会发生。

他3个月前结婚，我们促成这门婚事。新娘是萨克逊王国萨克逊的

小城诺森的皮革匠的女儿，是个非常可爱、善良而聪明的小女孩。

我在哈利的地址是：亨德尔路19号，我们今晚动身，我希望1912年8月下半月来此参加国际会议。[注172]

我刚写好我旅居圣安德鲁斯的短文，我打算寄给《评论之评论》的编者。

我不能按原计划去拜访麦克马洪少校，在我的第一封信中你会见到。

在圣安德鲁斯，我非常高兴地见到我的好朋友，剑桥的霍布森先生，他正要去米兰（Mailand）参加菲利克斯·克莱因先生主持的一次会议。克莱因是德国所有数学家的大元帅。我父母都没有德国血统，父亲是丹麦人，生于哥本哈根；母亲出身于奥匈帝国。先生，你必须知道，我不是地地道道的德国人　，因为我1845年3月3日生于俄国首都圣彼得堡，1856年才随父母和兄弟姐妹一起到德国，那时我刚11岁。我们先住在威斯巴登，后来定居缅因河畔法兰克福，其后我到达姆施塔特待了4年，后来在苏黎世、柏林和哥廷根学习。1869年复活节，我来到萨尔河畔的哈雷任“无薪讲师”，至今我在这里已经待了42年多了。

亲爱的先生：

我最后给你写的是一个好消息，我刚收到我妻子的第二封电报：“埃里希好转”。可是你明白，我们还是得今晚返家。

我亲爱的伯特兰：

你那天来访未能晤面真是万分抱歉，我觉得我不能让你的拜访无声无息地过去。

如果我要你设身处地替我想的话，就不会生我的气。假如你和艾丽丝生活在绝对幸福、完全同志之谊（comradship，原文如此[注173]）中，而你逐渐觉察到西德尼已与我断绝关系，我正“生活在黑暗的绝望状态中”，难道你们俩不会对西德尼感到恼火吗?

对你们分手的原因我一无所知——我所知道的只是艾丽丝要我们继续做你的朋友，而那也是我们自己的本意。我一直非常仰慕你非常伟大的才智，虽然我有时对你的个性力量存有怀疑，但我总是感觉到它特有的魅力。

所以不要认为我已收回了我的友谊，无论在任何时候，无论能否得到你的完全信任，如果我能对你有用，让我知道并来找我。现在我已十分坦率地表达了我内心所想的，如果你想来的话，就到我们这里来吧。来谈谈不涉及你和艾丽丝的烦恼的世事。

我们在远东和印度度过了一段美好的时光——不管在日本，还是在印度的印度教徒中，对于人类意义和人类命运，都存在着美妙的、全新的看法。我们完全不能欣赏中国，并且发觉我们并不同情印度的穆斯林。

现在我们重新埋头于英国问题当中，但关于我们旅行的回忆是一种不间断的提神剂。你为什么不去度一次长假，让思想来一个彻底的改变?

你永远的朋友
比阿特丽丝·韦布
1912年10月11日于
威斯敏斯特堤岸格罗夫
纳路41号

亲爱的罗素先生：

感谢你的来信，我会请西尔博士到剑桥拜访你，届时你就有机会认识他了。

我以极大的兴趣阅读了你在上一期《希伯特杂志》上发表的关于《宗教的实质》的文章，它使我想起了《奥义书》中的如下一段诗句：

“语言和思想在记忆中遇到障碍，

只有知道婆罗门（无限）之乐者，摆脱一切恐惧。”

通过知识你不能理解他，而当你生活在无限的生活之中，并不束缚于有限的自我时，你就感悟到超出所有苦乐和我们自身生活的快乐，于是你便能摆脱一切恐惧。

这种快乐本身就是对婆罗门明确的认知，它不是权威强加在我们身上的教条，只有冲破狭小自我的桎梏，使我们的意志和爱获得解放，我们才能达到对于无限 的完全领悟。

你的真诚的
拉宾德拉纳斯·泰戈尔
1912年10月13日
伦敦南肯辛顿
艾尔弗雷德广场37号

亲爱的戈尔迪：

接到你的亲笔信真是高兴，而且你信中我能辨认的部分使我非常感兴趣（事实上，我最终都辨认不出来的很少）。我饶有兴趣地得知，印度对你来说太宗教味了，宗教与生计——迷信与肚皮——听起来并不吸引人。我期望你会发现中国有趣得多——文明得多，更认识到其难以捉摸的价值——至少如果你能与受过教育的人接触的话。

我没有更多的新闻可以奉告，我想你已经知道保守党已经降低了食品税，而且还在采取一般的保护措施。还有德国人正在接受16：10的海军比率，由此公众社会颇欢欣鼓舞。剑桥这里一切如故，又有一大股废弃希腊文的煽动在兴起，每个人都在重复着他们说过的老话。所有这些似乎并没有什么真正重要的。我的朋友维特根斯坦被选入了“协会”，但他认为是浪费时间，于是他仿效亨利·约翰·罗比[注174]而被“逐出教门”了。我认为他做得很对，尽管我曾试图劝阻他。他是自穆尔以来，我所见到的最具有使徒性格和最有才能的人。

我的论文没有进展，在过去的整个夏天，我一直努力想找回我以前写作时的那种心情，均归徒劳，但英国的冬季无论如何对我现在放弃的那种写作是更没希望的。我一直进行物质哲学的研究，我似乎在其中看到了某些重要的开端。我们关于外在世界的知识的全部问题都包含其中。明年春天，我要去哈佛讲学3个月，我不能肯定那里的人非常好，

但去那里肯定很有趣。桑塔亚那已经出了本新书《学说之风》，大多是讲柏格森和我。到目前为止，我只是大致地翻了翻，这本书有他通常的水平。卡琳前几天向亚里士多德学会宣读了一篇赞美柏格森的论文——穆尔和我猛烈地攻击她，但她表现出大无畏的勇气。——弗兰克·达尔文就要和梅特兰夫人结婚了，我想你大概已有所闻。——我能想到的新闻就这些了——看起来都是无足轻重的琐事。我们在剑桥的这些人彼此都遵循着一种毫无疑问的假定过下去，这假定就是我们所做的都是重要的，但我经常怀疑这是否确实。我想知道什么是重要的?斯科特[注175]和他的同伴们在大风雪中死去在我看来不容置疑——而他对此的记录却非常简单。而智力，除了在白热化程度时，却是容易琐碎的。

我觉得人好像只有在临死时才能发现自己本应该为什么而活着，但明白时已经太晚了，因为一生已经浪费掉了。任何深情与勇敢的生命本身似乎都是好的，但对任何人类可达到的目标倾注这么多的热情，人们总觉得有些受骗上当的感觉。于是一个人的生命泉源中就逐渐带有反讽的味道。你在东方找到“大秘密”了吗?我怀疑。那儿什么也没有——甚至连个谜也没有，只有科学和清醒的白天，以及白天的事务——其余的只是昏暗中的幻影。不过我知道，当夏季来临时，我的想法会不同。

我希望我能与你在一起，或是你与我在一起。替我向鲍勃[注176]致意。

你的忠诚的
B．罗素
1915年2月13日
三一学院

我亲爱的伯蒂：

《弥尔顿文集》终于、终于装订完毕，我把它们寄到你三一学院的地址。半个世纪前的这一年，我也在三一学院，也就在这同一年，也就是同样长时间以前，我第一次见到你母亲，那时还是凯特·斯坦利小姐。因此拖了这么久，才奉上我小小的献礼，我一点也不遗憾。

这里很快将关闭，我也不再出书了——我寄给你我的“天鹅之歌”[注177]了吗?我忘记了。但是在我关门之前，我会在1914年，这些信的周年

时把它们印出来，那将是个完满的结局。

你下次进城时请告诉我，我好去看你。

永远爱你的
T．J．科布登-桑德森
1913年4月
鸽子书局

英国剑桥大学三一学院
尊敬的B．A．W．罗素
尊敬的同事：

我的儿子诺伯特·维纳本周将在哈佛大学获得哲学博士学位。他的博士论文题为《施罗德的关系代数与怀特海和罗素的关系代数的比较研究》。他本来希望明年第二学期能来此地享有成为您学生的荣幸，但由于他已经得到了一项游学奖学金，他必须整年都待在欧洲，所以他希望下学年前半期能在三一学院跟您学习。他本想给您函告此事，但由于他年少——只有18岁，加上他对逗留欧洲期间应该知道的重要的事情没有经验，便由我替他写这封信并向您求教。

诺伯特14岁大学毕业，获得学士学位，这不是由于过早发展或不寻常的早熟，而主要是由于我对他悉心的家教，避免了无用的浪费的结果。我对我所有的孩子都这样做。他身体强壮（体重170磅），品行和智力发展完全均衡，没有显现出与早熟联系在一起的迹象。我向您提起所有这些是想使您了解，您打交道的不是一个特殊的或怪异的孩子，而是一个他的精力没有被误导的正常学生。除了广泛的文理科正统教育包括希腊文、拉丁文及现代语言之外，他还学过完整的科学方面的课程。在数学方面他学过微积分、微分方程、伽罗华方程理论以及近世代数学的一些分支（师从亨廷顿教授）。在哲学方面，他在哈佛大学和康奈尔大学跟随罗伊斯、佩里、帕尔默、明思特贝格、施密特、霍尔特等教授学习过。[注178] 他完全偏好现代逻辑，他希望他在欧洲停留的这一两年间，能够从在这方面做出过杰出贡献的人那里获益。

如果他在9月或10月初到达剑桥，能否跟您学习或接受您的指导？他要怎样做才能享有这种特权?我面前有一本1908年的剑桥大学学生手

册，但从手册上，我得不到任何为想要获得这种特殊指导或咨询的研究生制订的条款，我也找不到任何有关住宿情况的条款。他能否获准住在三一学院，还是要在城里赁屋居住?这对他来说很重要，因为如有可能，他很希望尽可能以他很少的津贴维持生活。您的任何这方面的信息，能使他在一个非常陌生的环境里一切顺利，都将使我不胜感激。

明年您来我们美国坎布里奇的哲学系讲学时，我将亲自当面对您给予我儿子的关照表示谢意。

您的忠诚的
利奥·维纳
哈佛大学斯拉夫语言文学教授
1913年6月15日
马萨诸塞州 坎布里奇
斯帕克斯街29号

亲爱的先生：

为什么在这有风而又变幻无常的天气中骑自行车来呢？合理的解决办法是买张车票（上午11点从伦敦市中心查令十字路发车，我想）到汉姆街（等几分钟换去阿什福德的车），在那儿，我儿子开着老爷车等你，在一点半之前把你接到家。然后5点48分有一班合适的火车从阿什福德来，7点过几分就回到城里了。

我不知道我能做些什么来补偿你旅途劳顿之苦，你的到来给我带来莫大的快乐，这是肯定的。所以你可以把这次远征看作“善事”。我建议你星期三来，因为就我所知，议会还没有做出任何法案规定火车在这一天——我们新的世俗的星期天——停驶。

相信我是你的忠诚的
约瑟夫·康拉德
1913年9月4日
肯特郡 阿什福德附近
奥尔斯通 凯波尔屋

亲爱的罗素：

你的来信使我甚感欣慰。我觉得，我似乎一直只顾自己没完没了地说蠢话，而在我脑海深处，我相信，你会理解我不同寻常的滔滔不绝。平时，我不知同别人谈些什么，但是你的个性引我大谈起来。我的直觉告诉我，我不会被误解。

让我衷心地为你的到来带给我的快乐和你友善的来信表示感谢。

相信我是你的忠实的
约瑟夫·康拉德
1913年9月13日
阿什福德附近
奥尔斯通 凯波尔屋

我亲爱的罗素：

首先表达我们最热忱、美好的祝愿。

我很高兴在读你的论文之前先读了那本小书。如果说在读小书时我是一步一步地兴趣日浓，那么论文给予我的是在坚实土地上的快乐，一种清澈纯净的气氛中扩大了的视野。你意味深长的句子环环紧扣，好像要唤醒我灵魂深处一种新的能力，一种我甚至无法表达谢意的美妙经验——只能作为上帝赐予的礼物而默默接受。你将人生早期的想法整理得井井有条，并给模糊的心灵活动（mouvements d’ame）指明方向。而这些心灵活动如果不加引导，只会给令人疲惫的人生带来烦恼。对于《自由人的崇拜》的卓越篇章，回报给它的是一种深深的仰慕之情。即使你再也见不到我，或者明天就忘掉我的存在，这种仰慕也将永远不变，直至末日来临（usque ad finem）。

你的永远的
J．康拉德
1913年12月22日
阿什福德附近
奥尔斯通 凯波尔屋

又及：我昨天和今天都在读你的文章，从中得到太大的喜悦（我讲这些话时十分清醒）以致今天不能再多写了。

亲爱的罗素先生：

非常感谢你给我的来信。我希望短期的病痛和不适能痊愈。我确信我不说你也知道，我对你著作的仰慕不仅仅是在口头上。我在某些方面不同意你的观点（至少就我的理解而言），但我对它们的巨大价值没有丝毫怀疑，我满怀希望与期待，你会使它们越来越好，尽管我恐怕不能指望有更多的时间能欣赏和享受任何思考的快乐。

我想我懂得了你所说的你进行哲学化的方法。我想这是正确的方法，而它的成功也绝非幻想，尽管它们可能不一定是在严格字面的意义上如此。当一个人考虑眼前的学说时，或许会感到整个事情中缺少某些东西，而且（如其他地方发生的）知道自己需要的是什么以及他需要的存在——假使他能发现的话。就我而言，我相信一个人或多或少总能发现它，而我也仍然必须相信，一个人永远不能完全发现他所要的。而且绝对没有一个哲学家，到头来也找不到他的真理，除非他的方法偏颇和片面——不过这些都没什么关系，这是唯一正确的方法。然而这只是个信念，我无法证明它。

我相信在我自己现有的著作中，我已经说明了这种偏颇——如果再没有别的了的话。恐怕我总是写得过于自信——或许因为不这样我就什么也写不出来。但我仍看不出这样做能造成多大伤害，或是冒着强加于任何有判断力的人身上的风险。

如果我的反对意见在某些方面能给你帮助，那么我就感到这些意见的存在或多或少是正确的——即使那些完全错误的意见——总能得到你对我的著作的真知灼见，对我来说是极大的满足。

或许我能再加一句，我逐渐得到这个印象，我已越来越趋向于逃避到未知和不可知当中——我的方式我认为是对的，但我仍然不十分喜欢。

祝愿你的工作完全成功，并冒昧地向你表达我的希望：不要让自己过分紧张。

我是你的忠实的
P．H．布莱德雷
1914年1月31日

韦斯顿-萨坡-马雷
克莱蒙特 新月街3号

注1　这里的玛丽王后指罗素开始写自传时（1931）的英王乔治五世的王后（1867—1953），她父亲是泰克公爵，母亲是玛丽·阿德莱德公主。——译注

注2　萨科（1897—1927）和万塞蒂（1888—1927）为移民美国的意大利工人，无政府主义者。1920年5月因1919年年底一桩抢劫谋杀案被捕，被认定有罪，激起欧美等地广大群众持续6年的抗议，最后马萨诸塞州州长任命以哈佛大学校长为首的委员会审判，仍维持原来不公正判决，州长也拒绝赦免，最后两人于1927年8月23日被处决。——译注

注3　另参见J．B．S．霍尔丹《英国动物行为杂志》二卷一期，1954。

注4　罗素的祖父约翰·罗素（1792年8月18日—1878年5月28日），辉格党的领袖之一，1846年到1852年和1865年到1866年两度任首相。——译注

注5　帕默斯顿（1784—1865），英国政治家、三次任外交大臣，两次任首相。婚前有不少情人，同墨尔本勋爵的妹妹未婚先育，婚后恶习仍未改。——译注

注6　莱昂（Lyon）与狮子（lion）同音。——译注

注7　贝克特（1118—1170）为当时坎特伯雷大主教，1164年克莱仑登大法宣布时表示同意，次年即反悔，最终被亨利二世手下人所杀。——译注

注8　有一次祖父写信给父亲，谈到不要把哥哥的顽皮看得太认真。他实际的看法是查尔斯·詹姆斯·福克斯曾经是非常顽皮的孩子，但后来变好了。

注9　塔列朗（1754—1838），法国政治家，在法国大革命前，大革命中，执政府时期，拿破仑时代，波旁王朝复辟时期和七月革命之后几朝都身居要职，是著名的玩弄手腕的不倒翁。——译注

注10　迪尔克（1843—1906）为自由党议员，1882年到1885年任格

拉德斯通内阁地方事务大臣，其间与一位律师夫人有染，1885年被曝光。——译注

注11　汤姆森（James Thomson，1700—1748），英国诗人，本书第一版误印为Thompson。——译注

注12　福禄贝尔（1782—1852），德国教育家，幼稚园的首创者。他的学前教育理论强调儿童自我活动和主动性原则，以游戏为基础，至今仍有巨大影响。——译注

注13　在第二次世界大战德国猛烈的空袭中完全被炸毁。

注14　第六诫为不可杀人，第七诫为不可奸淫。——译注

注15　《项狄传》为18世纪英国作家斯特恩（1713—1768）所著。全书无情节，写法怪诞，被认为是意识流派之先驱。——译注

注16　詹姆斯党人指1688年英国光荣革命拥护詹姆斯二世及其后裔复辟的人。——译注

注17　博伊恩为爱尔兰河名。詹姆斯党人1689年从法国登陆爱尔兰，1690年在博伊恩战役中为英军击败。——译注

注18　小觊觎英王王位者指英王詹姆斯二世（1633—1701，1685—1688年在位）之孙查尔斯·爱德华（1720—1788）。——译注

注19　这是事实，见《奥尔德莱贵夫人们》，南希·米特福德著，1938年。

注20　应该说caught，而不是catched。——译注

注21　《悼念》是维多利亚时代最著名的诗人丁尼生（1809—1892）的长诗。由于他的好友、也是他妹妹的未婚夫哈勒姆（1811—1833）在维也纳去世，使他受到极大震动，从1834年开始创作，1850年发表，拥有大量读者。——译注

注22　这本子的一部分，收在本章附录47—55页。

注23　英语称避孕套为法式信封French letter。——译注

注24　英语以便以谢（Ebenezer）与阴茎penis谐音，原意指先知撒母耳为纪念上帝帮助打破非利士人而立的石头。——译注

注25　现已推倒。

注26　我以前在2岁时曾遇见过罗伯特·布朗宁，他来彭布罗克邸园吃午饭。尽管所有的人都希望听到他带来的演员萨尔威尼讲话，他却不停地谈话。最后，我用尖声喊道："我希望那个人不要讲话!"他才不说了。

注27　罗伯特·布朗宁于1889年12月12日去世。——译注

注28　这是一句双关语"What is mind?no matter；what is matter?never mind．"直译即"什么是心?非物；什么是物?非心。"——译注

注29　帕内尔（1846—1891），爱尔兰自治运动的领袖，受到格拉德斯通领导的自由党的支持。但由于这里提到的丑闻，即帕内尔同好友之妻有染，格拉德斯通断绝对他的支持，自治运动也由此分裂。——译注

注30　廷德尔（1820—1893），英国著名物理学家。——译注

注31　罗素的"希腊语练习"共有22篇，日期由1888年3月3日至1889年。这里选了其中16篇（有些是选段）。全部22篇首次完整地发表在《罗素全集》第一卷（1983）中。——译者

注32　即英女王玛丽一世（1518—1558），1553—1558年在位，在位期间强行推行天主教，严厉镇压新教徒，故名。——译注

注33　以前的家庭教师。

注34　我哥哥住的地方。

注35　是雅可布·格林（1785—1863）于1822年发表的关于日耳曼语系辅音演变规律的法则。他和他弟弟威廉·格林（1786—1859）是著名《格林童话》的编者。——译注

注36　即匈牙利语。——译注

注37　通译《理想国》，希腊原名应为《国家（篇）》，共和国来自拉丁语的直译。——译注

注38　见我给露西·唐纳利的信，附录178页，又见克朗普顿·戴维斯的信附录195页。

注39　亨利·乔治（1839—1897），美国社会改革家，所著《进步与贫困》在国内外产生巨大反响，1881年，1883年，1888年多次去英国推动社会改良运动，对费边社的成立有重大影响。——译注

注40　大卫·劳合·乔治（1863—1945），自由党领袖之一，1916年到1922年任首相。1908年至1915年任财政大臣，率先实施社会福利政策。——译注

注41　莎翁名剧《李尔王》中李尔王善良的小女儿。——译注

注42　佩特罗尼乌斯（?—66），古罗马作家，荒淫的罗马皇帝尼禄的朋友，本人也是花花公子，著有欧洲第一部小说《萨蒂科孔》，只有少量残篇传世。——译注

注43　这里指第一次大战时第一次马恩河战役，是1914年9月上旬英法联军成功地阻止德军闪击巴黎的战斗。另一次马恩河战役是1918年7、8月间罗素在监狱服刑。——译注

注44　指小皮特（1759—1806），英国政治家，先属辉格党，后为托利党领袖，1783年到1801年间任首相。——译注

注45　伯罗奔尼撒战争是古希腊以斯巴达为首的伯罗奔尼撒同盟同雅典的战争，从公元前431年开始，到公元前404年结束，历时27年。——译注

注46　腓特烈皇后是维多利亚女王的长女，嫁给的腓特烈是德皇威廉一世之子，威廉二世之父，他在1888年只当了几个月的德皇就去世了。——译注

注47　爱德华七世（1841—1910）是当时英女王维多利亚的长子，60年代起作为威尔士亲王有时代其母出席各种社交场合，生活交往随便，1901年其母去世后即英王位。——译注

注48　《自传》中原文为Mannichfaltigkeitslehre，现在通常拼为Mannigfaltigkeitslehre，Mannigfaltig keit现通译为“流形”，康托尔用来表示一般点集，本书为其论文“论无穷线性点流形”（V）的单行本，全书名为《一般集合论基础》，1883年出版。——译注

注49　韦布，我的数学导师。——原注

注50　我们所要选出的人称为胚胎。

注51　《概率理论》于1921年出版。——译注

注52　德国作家冯·舍费尔（J．V．von Scheffel，1826—1886）于1855年出版的历史小说，主人公埃克哈德叔侄两人均为10世纪圣加仑修道院修士兼作家。——译注

注53　韦布夫妇于1892年结婚。——译注

注54　帕里斯为特洛伊王子。天后赫拉，智慧及战争女神雅典娜及爱与美女神阿弗洛狄特（相当于罗马神话中的维纳斯）请他评判谁最美。帕里斯选中阿弗洛狄特，她帮助帕里斯拐走海伦，从而引发特洛伊战争。——译注

注55　麦克唐纳（1866—1937），工党领袖。1886年参加费边社。1900年工党（前身）成立时任书记，1924年工党首次组阁时任首相。1929年到1931年任第二届工党政府首相。——译注

注56　沃尔特·佩特（1839—1894），英国文艺批评家、散文作家。——译注

注57　波希米亚为捷克西部地区的名称。而其他地方的波希米亚则指自由的、中下层的文艺界以及他们的聚居区。——译注

注58　我在88页的附录中收入这些规则，其后收入我在剑桥大学时

期收到的洛根·皮尔索尔·史密斯一些书信的片断。

注59　伊丽莎白为奥斯汀小说《傲慢与偏见》中的女主角。——译注

注60　1894年9月2日在给艾丽丝的一封信中我写道：“我的乔琪姑姑（乔治尼亚·皮尔夫人，我祖母的继女）昨天非常善意，但是太好管闲事了（确实像大多数女人那样）。她说，即使在很早时候，只要谈到婚姻的一点想法，我的祖母总是非常激昂，百般挑剔和为之焦虑不安。”

注61　《灵中之灵》原题Epipsy chidion，是雪莱于1821年发表的悼诗。他是受意大利贵族小姐爱米利亚·维维安妮的遭遇所激发的灵感而写出的。诗中讴歌了生命与爱情融合的完美的境界。——译注

注62　乔纳森·斯特奇斯（Jonathan Sturges，1864—1911），美国作家。——译注

注63　F．W．H．迈尔斯（Frederic William Henry Myers，1843—1901），英国散文家、诗人和心理学研究者，剑桥大学三一学院毕业。后来在剑桥任教。他热衷于心灵学研究，对于美国哲学家威廉·詹姆斯有一定影响。——译注

注64　原为苦行者或忏悔者贴身穿的很扎的硬毛衬衣，现用来譬喻惩戒用的工具。——译注

注65　洛根是我所认识的人中最怀恶意的散布中伤之言的人。

注66　我不知道道学头是谁，甚至不知在洛根的想象之外他是否存在。

注67　这是靠近弗赖迪山的一幢小屋，由洛根已婚的姐姐科斯特罗夫人，后来是贝伦森夫人一家住着。

注68　这是一家高格调的大学生杂志，主要由奥斯瓦尔德·西克尔（一位画家的兄弟）创办，他是我的一位挚友。

注69　支持煤矿工人罢工。

注70　雪莱1816年发表的长诗。诗中主人公阿拉斯特是一位孤独、痛苦、蔑视社会的诗人，基本上反映雪莱自己的心路历程。——译注

注71　多么错误的一个判断！

注72　后来是朗兹夫人，她是布莱尔·贝洛克的妹妹。

注73　在维特伊尔，我和金塞拉家三姐妹度过一个周末，她们是皮尔索尔·史密斯家的朋友，在那儿我遇见画家孔多尔，他讲的唯一一句话就是："如果一个人穷得要人家给他刮脸的肥皂，而不是放在茶里的奶油，岂不是怪事么?"也就是在那儿，我和乔纳森·斯特奇斯相识，他正与三姐妹中的一个恋爱。

注74　我发现自己被上面的信和一些同时写给其他人的信中的骄傲自满和沾沾自喜所震惊，我不知道艾丽丝是否忍受得了。

注75　莱昂·菲茨帕特里克，后来成为菲利莫尔夫人。

注76　我去剑桥过周末，但由于规定的这3个月的期限没有结束，我没有去看艾丽丝。

注77　罗伯特·布里奇斯（1844—1930），英国诗人，1844年以后隐居，专门写诗，以收入《短诗》（1890，1894）中的抒情诗闻名。——译注

注78　Handschule德文无此字，疑是Handschuh（手套）之误。——译注

注79　kleiden为德语动词，意为给（别人）穿衣，而sich kleiden则是反身代词，表示自己穿衣，而法文se mettre意思相同，但由原文（自己）安置引申而来。——译注

注80　贝多芬的唯一歌剧。——译注

注81　奥斯卡·布朗宁。

注82　从罗马，在那里，我曾陪伴过她。

注83　《野鸭》为易卜生的戏剧，1884年出版，1892年英译本发表，不久上演。——译注

注84　这里谈到的凯恩斯是凯恩斯勋爵的父亲。

注85　乔治·特里维廉，三一学院院长，功勋勋章获得者等等。

注86　玛吉·塔莉弗为英国女作家乔治·艾略特（1819—1880）的小说《弗洛斯河上的磨坊》的女主角。——译注

注87　梅厄和西奥多·戴维斯刚好同年。梅厄是他们那年最好的古典学者，西奥多其次。“逃走”是不再参加“协会”例行的会议，通常是在成员入会的第五年或第六年这样。

注88　斯塔维尔小姐已成为一名非常卓越的古典学者。

注89　因为她有可能在冬天去世。

注90　她的妹妹，夏洛蒂·波特尔夫人。

注91　阿尔伯特亲王是当时英女王维多利亚的丈夫，于1861年去世，爱丽丝公主是他们的女儿，于1878年去世。——译注

注92　我父亲的生日。

注93　伯克（1729—1797），英国辉格党政论家，主张议会政治、同情美国革命，但强烈反对法国大革命。——译注

注94　凯鲁比（Cherub）二级天使，以富有知识著称，常被描绘为带翼的胖乎乎的儿童面孔。——译注

注95　《克兰福特》为英国女作家伊丽莎白·盖斯凯尔在1853年出版的小说。书中主角是一对未婚姊妹，但一人胆小怕事，一个作威作福。——译注

注96　我们和邦特·阿莫斯同行，她是莫利斯·谢尔顿·阿莫斯的妹妹，见141页及其后。

注97　法国戏剧家（1791—1861）。——译注

注98　《海达·伽布勒》是易卜生最著名的社会剧之一。1890年出版。——译注

注99　《雏鹰》为法国剧作家罗斯丹（1868—1918）在1900年发表的剧作。剧中的雏鹰指拿破仑一世的儿子。——译注

注100　英国圣公会中的一派，在尊重教会权威、注重教义和宗教仪式等方面最为接近天主教。——译注

注101　这里的“你”原文为thou，通常只用在最亲近的人之间。——译注

注102　王尔德（1856—1900），19世纪末英国最著名的作家之一。1895年5月因同性恋事件被判入狱两年，1897年5月出狱后立即去法国隐居直至去世。——译注

注103　sal volatile，碳酸铵溶于酒精和氨水的制剂，常含芳香油，用作嗅盐，使人苏醒。——译注

注104　原文为法语。——译注

注105　墨索里尼于1922年10月30日被国王任命为首相。——译注

注106　他娶埃迪丝·道格拉斯夫人，阿尔弗莱德勋爵的妹妹。

注107　罗洛的第二个妻子。

注108　霍姆斯（Oliver Wendell Holmes，1809—1894），美国医生、散文家和诗人，作品以幽默机智著称。洛厄尔（James Russell Lowell，1819—1891），美国诗人、文学评论家和外交家。——译注

注109　我的表兄哈罗德·罗素和他的妻子。

注110　我的祖母最近已经去世。

注111　贝德福德公爵。

注112　只投同一政党所有候选人票的选票。——译注

注113　杰伊·古尔德（1836—1892），美国大企业家、银行家，当时的铁路大王。——译注

注114　指罗素在第一次世界大战中因反战而入狱。——译注

注115　似应指Andrew Russell Forsyth（1858—1942）（原文做Forsythe），英国数学家1895—1910年间任剑桥大学教授。——译注

注116　指未经免罪的人，意即人性中固有的罪恶。——译注

注117　法绍达位于苏丹（1904年改名科多克）。法绍达事件为英、法争夺非洲殖民地的一次危机。英国由北向南扩展，法国由西向东扩展。两股军队于1898年相持于法绍达，因法国外长表示让步而没有使事态扩大，其后两国就划分势力范围达成协议。——译注

注118　巴雷斯（1862—1923）为法国作家。《失掉根基的人们》为其民族精魂三部曲小说的第一部，于1897年出版。——译注

注119　参见156页我给吉尔伯特·默里的信和他的复信以及后面几封关于《酒神》的信。

注120　布尔人是移民南非的荷兰人后裔，1899年同英国发生战争，史称布尔战争1902年战败。——译注

注121　见洛根·皮尔索尔·史密斯著《一个宗教的反叛者》第8页。

注122　见附录中我给露西的信，163页起。

注123　格雷（1862—1933），自由党政治家，1892—1895年任外交副大臣，1905—1916年任外交大臣。——译注

注124　希腊神话中以肩顶天的神。——译注

注125　俄尔甫斯（Orphic）为希腊神话中阿波罗之子，喜弹琴，琴音美。兽类、木石均随之而舞，被认为音乐之鼻祖。——译注

注126　匹克威克（Pickwick）是狄更斯小说《匹克威克外传》（*Pickwick Papers*）的主人翁，以善良朴实著称。——译注

注127　《蛇鲨》是路易斯·卡罗尔的讽刺诗《猎捕蛇鲨》的略称，该诗于1876年出版，蛇鲨是他想象的怪物。——译注

注128　后来是莱因德尔勋爵。

注129　鲍尔弗（1848—1930）于1902年至1905年任英国首相，故有此言。——译注

注130　韦伯夫人在《我们的伙伴关系》一书第300页也描述了这次晚餐。

注131　题目是“论指示”。

注132　亨丁顿（E．V．Huntington，1874—1952）和维布伦（O．Veblen，1880—1960）是美国最早研究数学基础和公理方法的数学家。1933年普林斯顿高等研究院成立时，维布伦同爱因斯坦等都是首批（六位）教授。——译注

注133　后来全部成为废话。

注134　指但丁《神曲》的第三部分。——译注

注135　指酒。——译注

注136　萧伯纳的名剧，1903年出版，其中阐发一种“生命力”的哲学。——译注

注137　多拉（Dora）是我以前的瑞士籍家庭女教师布勒小姐。

注138　我姑姑的女伴。

注139　自由贸易事业。

注140　我从1949年起一直佩戴着这只表和表链。

注141　西奥多的昵称。——译注

注142　西奥多爱的那个女人，西奥多死后，克朗普顿想娶她。

注143　暗指加里波第在意大利统一战争中组织红衫军由西西里岛出发北上解放意大利领土，特别是1866年对奥作战解放威尼斯。——译注

注144　老亚当指人类始祖亚当，他未经免罪，因而带有人性中固有罪恶。——译注

注145　英国童谣中女主人公。——译注

注146　对乔治·特里维廉的《加里波第保卫罗马共和国》一书的书评。

注147　他们曾拒绝刊登这篇文章。

注148　罗素的哥哥法兰克·罗素。——译注

注149　原文为Athenaeun，直译为雅典学园，为剑桥大学学术性组织之一。——译注

注150　我想不出来为什么，我一直没看见乔治·特里维廉爵士在那里。

注151　乔治·O．特里维廉爵士（1838—1928），美国历史学家，他是罗素的朋友，特里维廉三兄弟的父亲。本书以前提到的乔治·特里维廉（1876—1962）全名为乔治·麦考莱·特里维廉也是历史学家。——译注

注152　伊丽莎白王太后的祖母。

注153　指1918年12月的议会选举，由于11月德国战败，各党候选人竞相以“吊死德皇”为号召。——译注

注154　艾里丝死于1951年1月21日。

注155　约合摄氏36度。——译注

注156　康拉德于1924年8月3日去世。——译注

注157　布鲁克（1887—1915），英国诗人，1913—1914年曾到美国以及夏威夷、塔希提和澳大利亚等地旅游，多有诗作。第一次大战爆发后参加海军，1915年4月23日在希腊斯基洛斯病死。——译注

注158　艾略特（1888—1965），对于现代文学最有影响的诗人和作家之一。他生于美国，1915年以后定居英国。《普鲁弗洛克的情歌》等诗首次于1917年结集出版。——译注

注159　维永（1431—1463？），法国诗人，狂放无行，曾因盗窃入狱，恶名远扬。同时他是头一位法国最著名的抒情诗人。——译注

注160　意为假道学。——译注

注161　伯特兰·罗素的哥哥弗兰克。——译注

注162　离开艾丽丝。

注163　家庭大学丛书发行人，吉尔伯特·默里是编辑之一。

注164　助理编辑。

注165　哈代（1877—1947），英国数学家，解析数论的开拓者。罗素反战活动的同情者。著有《罗素与三一学院》（1940），对罗素1944年由美返英再受聘于剑桥起重要作用。——译注

注166　我和儒尔丹谈话的幽默记要。

注167　非常遗憾的是，我已经忘记了这项证明，而且没有笔记，因此这项颇为重要的事情仍然拿不准。

注168　康托尔在很长一段时间中，积极参与莎士比亚究竟是谁的论战。康托尔热衷于证明莎士比亚就是培根。——译注

注169　德文，数学家。——译注

注170　他认为是培根写的莎士比亚的作品，基督是亚利马太人约瑟的私生子。

注171　希腊神话中以肩顶天的神。——译注

注172　1912年，在英国剑桥召开第五届国际数学家大会。——译注

注173　comradship拼错，应为comradeship。——译注

注174　亨利·约翰·罗比被选为“协会”成员，但他写信称他太忙无法出席会议，于是按惯例被逐出“教门”。从那以后，他的名字第一字母也不用大写。此后当新会员入选时，都要郑重宣读被逐出“教门”者的名单。

注175　指罗伯特·法尔康·斯科特（1868—1912），英国探险家，两次指挥南极探险。于1912年1月18日到达南极，比挪威探险家阿蒙森晚一个月。1912年3月与同伴4人死于归途暴风雪中。他的记录以《斯科特最后的探险》为题于1913年出版。——译注

注176　指特里维廉。

注177　指最后的著作。——译注

注178　虽然如此，他后来还是很出色。

世界名人传记丛书



罗素自传

第二卷 1914–1944

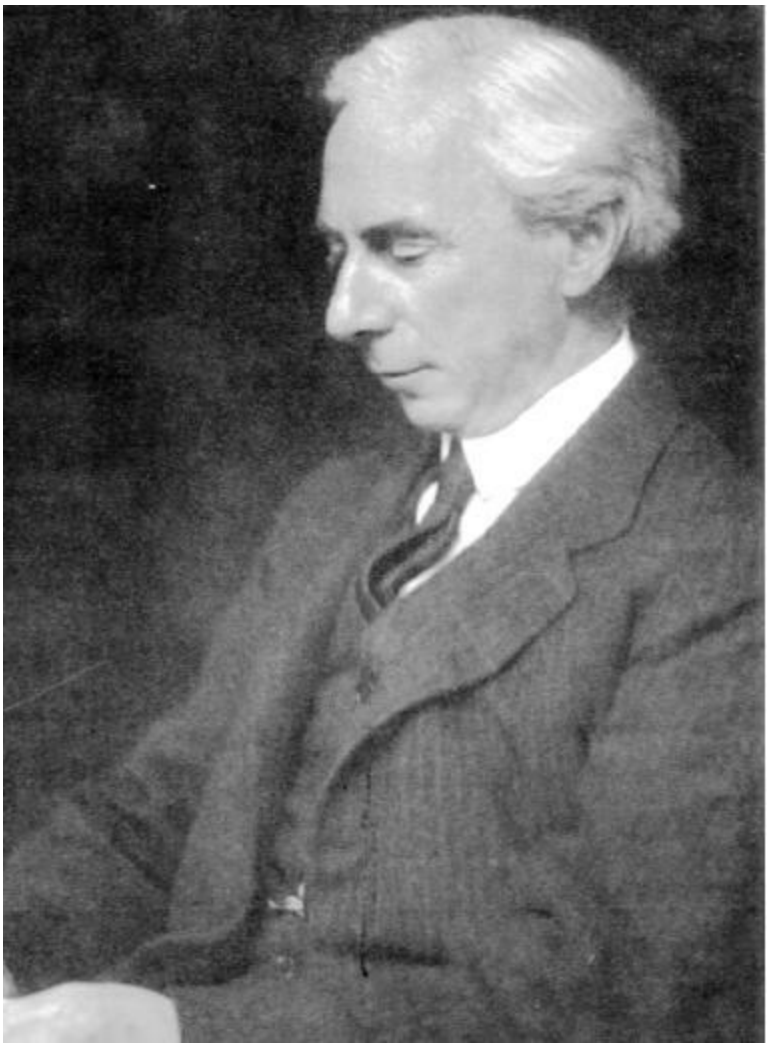
〔英〕伯特兰·罗素 著

陈启伟 译

商務印書館 The Commercial Press

目　录

世界名人传记丛书 新 版 说 明
被亵渎的神殿
第一章 第一次世界大战
第二章 俄国
第三章 中国
第四章 第二次结婚
第五章 在泰利格拉弗宅的最后岁月
第六章 美国：1938—1944
返回总目录



世界名人传记丛书
新 版 说 明

本馆出版名人传记渊源有自。上世纪初林纾所译传记可谓木铎启路，民国期间又编纂而成“英文世界名人传记”丛书，其后接续翻译出版传记数十种。及至二十世纪九十年代，汇涓成流，结集出版“世界名人传记丛书”，广为传布。

此次重新规划出版，在总结经验的基础上续写经典、重开新篇。丛书原多偏重学术思想领域，新版系统规划、分门别类，力求在新时代条件下赋予作品新价值、新理念、新精神。丛书分为政治军事、思想文化、文学艺术、科学发明以及除上述领域之外的综合类，共计五大类，以不同的封面颜色加以区分。

丛书所选人物均为各时代、各国家、各民族的名流巨擘，他们的业绩和思想深刻影响了世界历史进程，甚至塑造了世界格局和人类文明。所选传记或运笔于人物生平事迹，或着墨于智识求索，均为内容翔实、见识独到之作。读者于其中既能近观历史、反思现实，又能领悟人生、汲取力量。

我们相信名人传记的永恒魅力将为新时代的文化注入生机和活力。我们也期待能得到译界学界一如既往的支持，使此套丛书的出版日臻完善。

商务印书馆编辑部
2012年12月

被亵渎的神殿

威廉·布莱克

我见过一座全金筑成的教堂，

　　没有人胆敢迈进它的门墙，

许多人哀泣着伫立门外，

　　流泪，悲叹，顶礼膜拜。

我看见一条巨蛇

　　在白色门柱间耸起，

它猛施暴力，猛施暴力，猛施暴力，

　　直至把黄金的门键咬啮得破碎支离：

沿着那散发着芳香的甬道，

　　那镶满了珍珠宝石的甬道，辉煌灿烂

它拖曳着闪亮的细长的躯体

　　一直爬上了纯洁的神圣的祭坛。

它喷出它的毒汁

洒满面包和酒的圣餐，

于是我转过身来进入一处污秽的猪栏，

而倘佯于猪猡们之间。

第一章 第一次世界大战

从1910年到1914年这段时间是一个过渡时期。我的生活在1910年以前和1914年以后，就如浮士德的生活在遇见梅菲斯特之前和之后一样，截然有别。我经历了一个重新焕发青春的过程，由奥托兰·莫雷尔开其端，又为战争而继续。说战争会使人恢复青春似乎很怪，但是事实上它使我摆脱了一些成见并使我重新思考了许多根本性的问题。它还提供给我一类新的活动，对这类活动我并不感到乏味，而这种感觉每当我试图回到数理逻辑上去时都困扰着我。因此我逐渐形成了一种习惯，认为自己是一个并不超凡出世的浮士德，对我来说代表梅菲斯特的就是这场大战。

7月末炎热的日子，我在剑桥，和所有的人讨论时局。我觉得不能想象欧洲会疯狂到陷入战争，但是我相信，一旦有战争，英国是会卷进去的。我强烈地认为，英国应当保持中立，而且征集了很多教授和研究员在以此意发表于《罗彻斯特卫报》的一份声明上签名，到了宣战的那天，他们几乎全都变了卦。回首当年，人们竟没有明白地意识到将要发生什么事情，似乎有悖常情。我在本书第一卷中曾提到，8月2日星期天，我遇见凯恩斯匆匆穿过三一学院的大院去借他表兄弟的摩托车赶往伦敦。[注1] 不久我发现政府派人来召他去提供财政咨询。这就使我明白了英国加入战争已迫在眉睫。星期一一早我决定去伦敦。我在贝德福广场同莫雷尔夫妇一起吃午餐，发现奥托兰和我的想法完全一样。她赞成菲利普要在下院发表一篇和平主义的演说的决定。我继续到下院去，期望听听爱德华·格雷爵士[注2]的著名声明，但是人群拥挤不堪，竟无法进入。不过，我得知菲利普已经适时地发表了他的演说。傍晚，我绕着马路散步，特别是在特拉法尔加广场一带，我留心地看着那些兴高采烈的人群，让自己感受一下过往行人的情绪。这时和随后的几天，我惊讶地发现，普通的男女对战争的前景都很高兴。我曾经愚蠢地以为，战争是奉行马基雅维里主义的专制政府强加给并不心甘情愿的民众的，这也是大多数和平主义者的看法。前些年我已注意到，爱德华·格雷爵士如何处心积虑地说谎，以使民众不晓得他是用什么办法让我们大家都答应在发生战争时要支持法国的。我曾天真地以为，当公众发现他怎样对他们说谎时，就会对他感到恼怒而厌恶了；然而相反，民众却对他表示感激，因为他使他们减轻了道义的责任。

8月4日的早晨，我和奥托兰在大英博物馆后面的街上来来回回地散步，那里现在已经是伦敦大学的一些楼舍了。我们沮丧地讨论着未来。当我们向别人谈到我们所预见的灾祸时，人家都以为我们是发疯了；然而结果证明，同事实[注3]相比，我们倒是只会预卜小灾小难就唧唧喳喳叫的乐观派了。4日晚，与乔治·特里威廉沿着整条斯特兰德大街一路争吵，之后去参加了格雷厄姆·沃拉斯任主席的一个中立委员会的最后一次会议。会议中间突然爆发一声雷鸣般的巨响，委员会的老会员们都以为是一颗德国炸弹。这就把他们赞成中立的最后一点点感情也驱散无遗了。战争爆发后的最初一些日子，我感到大吃一惊。我的一些最好的朋友，如怀特海夫妇，都持异常激烈的好战态度。又如J.L.哈蒙德这样的人，多年来一直撰文反对参加一场欧洲的战争，却被比利时弄得狂热好战起来。我早就从参谋学院的一位军人朋友那里听说，比利时一定会卷入战争，但是我没有想到那些大有名望的政论家们如此之轻率浮躁，竟对这种至关重要的大事无所知闻。《国民报》每周星期四照例有一次同仁午餐会，8月4日的这次午餐会我去参加了。我发现，主编马辛汉激烈反对我们加入战争。我提出要为他的报纸写一篇反战的文章，他热情欢迎。次日，我收到他的一封信，开头就说：“今天不是昨天”，并说明他的意见已全然改变。不过，他还是将我的一封反战的长信发表在下一期的《国民报》上。究竟是什么使他改变了主张，我不知道。我晓得阿斯奎斯的一个女儿在8月4日午后晚些时候曾看到他从德国大使馆的台阶上走下来，而且我隐约觉得，他也许因此而受到警告，说在如此危难之际缺乏爱国热诚是轻率愚蠢的。在战争开头的一年左右，他一直是爱国的，但是随着时间的推移，他逐渐忘记了自己曾经是这样的。有些主张和平主义的国会议员连同二三同情者开始在贝德福广场莫雷尔的家中举行聚会。我常去参加这些聚会，由此聚会中就产生了民主监督同盟。我很感兴趣地看到，许多和平主义的政治家更为关心的是他们当中谁来领导反战运动，而不是反战的实际工作问题。不过，他们都是应该发动的，而且我竭力把他们往好处想。

那时，我正处于最大可能的情感紧张状态。尽管我并没有预见到战争的全部灾难，但是我确比大多数人所预见的要多。战争的前景使我满怀恐惧，但是使我尤感恐惧的却是这个事实，即：约近百分之九十的人在预料到战争造成的屠杀时竟是极大的欢乐。我不得不修正我对人性的看法了。那时，我对精神分析毫无所知，但是我对人类感情的观点却与精神分析学家的观点并无二致。我是在力求理解在对待战争问题上的群众情绪时得到这个观点的。在那之前，我一直以为，父母爱自己的儿女

是人之常情，但是战争使我相信那不过是一种罕见的例外。我曾经以为，人们大都爱财甚于爱别的任何东西，但是我发现，他们甚至更喜欢毁坏。我曾经以为，知识分子总是爱真理的，但是我在这场战争中又发现，知识分子中宁爱真理而不沽名钓誉者不足百分之十。吉尔伯特·默里自1902年以来一直是我的一个亲密的朋友，在我没有支持布尔人的时候，他已经是一个亲布尔派了[注4]。因此我自然希望他会又一次站在和平一边；然而他却一反常态，写文章骂德国人的邪恶，而赞颂爱德华·格雷爵士的超人美德。我对于那些将遭到杀戮的青年们充满了绝望的爱惜之情，而对所有欧洲的政治家们则感到怒不可遏。在几个星期里，我觉得如果碰巧遇到了阿斯奎斯或格雷，我会禁不住去把他们杀了。不过，这些个人的情感渐渐地消失了。这场悲剧之严重，以及对于仅仅由这些政治家的放任纵容而酿成的群众暴力的亲身体验，把我的这些个人的情感给吞噬以尽了。

在这中间，我自己备受爱国心的折磨。在马恩战役之前德国人的胜利令我恐惧。我像任何一个退役军官那样热切期望德国人战败。对英国的爱几乎是我所具有的最强烈的感情，而在这样一个时刻看来要把它抛开，我是在做一个非常困难的决裂。但是，我对于自己应该做的事情从无片刻的犹疑。有时我被怀疑论所麻痹，有时我抱着犬儒派的人生态度，另外的时候我对世事漠然处之，但是当战争降临的时候，我觉得仿佛听到了上帝的声音。我知道我的使命是提出抗议，尽管抗议可能是徒劳无益的。我的全部生命力都卷入其中了。作为一个热爱真理的人，所有交战国的民族宣传都令我厌恶。作为一个热爱文明的人，向野蛮的倒退使我惊骇。作为一个早失父母亲情的人，对青年人的大屠杀使我心痛欲碎。我并不认为反战会有很好的结果，但是我觉得，那些没有被狂热冲昏头脑的人应该表明自己是坚定不移的。目睹运送士兵的火车开离滑铁卢站，我总是有一种奇异的幻觉，似乎伦敦并不是一个在现实中存在的地方。我常在想象中看见伦敦的那些桥梁塌陷、沉没，整个这座大城市像晨雾一样消逝了。伦敦的居民也开始变得仿佛是虚幻地存在，而且我甚至怀疑我以为自己一直生活于其中的这个世界是否只是由于发烧引起的梦魇的产物[注5]。不过，这种心情为时不久，因为忙于工作很快就过去了。

战争的最初阶段，奥托兰给了我最大的帮助和激励。如果没有她，最初我会是完全孤独的，而她无论在憎恨战争这一点上，还是在拒不相信那些充斥世界的神话和谎言方面，都是毫不犹豫的。

桑塔亚那当时正在剑桥，同他的交谈使我得到些微的安慰。他是一个中立者，而且无论如何他并不十分关心人类是否会毁灭自己。他那恬静的哲学的超然风度，虽非我所欲仿效的，却给我以慰藉。马恩战役前夕，当时看来德国人一定会很快拿下巴黎，他竟梦呓般地说：“我想我非得去一趟巴黎不可。我冬天穿的衬衣还在那儿，我不乐意让德国人把它们拿去。我还有另外一个虽然较不重要的理由去巴黎，那就是我有一部书的手稿放在那儿，最近10年我一直在写这部书，不过我对此并不像对那些衬衣那么在意。”不过，他并没有去巴黎，因为马恩战役为他解除了忧虑。但有一天他却对我说：“我明天要到塞维利亚[注6]去，因为我希望到一个人们并不克制自己感情的地方去。”

10月份秋季学期开学，我又必须开始讲授数理逻辑了，但是我感到这是一件徒劳无益的事情。于是我着手在剑桥教师和研究员中间组建民主监督同盟的一个支部，在三一学院有相当多的教研人员最初持同情的态度。我也在大学生的集会上发表演说，他们很乐于听我讲话。记得在一次演讲中我说：“妄称德国人是邪恶的，那完全是胡说”，出乎意料的是，全场热烈鼓掌。但是，随着葡萄牙卢西坦尼亚的陷落，一种更可怕的风气开始占据上风。人们似乎认为，在某种程度上我要为这个灾难负责。曾经参加民主监督同盟的教师和研究员中间，有许多人这时已得到任命被擢升了。巴恩斯（后为伯明翰主教）离开三一学院到伦敦圣殿律师学院做院长去了。老的教师和研究员们都变得愈来愈歇斯底里，我开始发现自己在特设餐桌[注7]上被人们敬而远之了。

整个战争期间，每过圣诞节，我感到万念俱灰，这种完全绝望的心情使我什么也不能做，只有待在椅子上，纳闷人类究竟有什么用处。1914年的圣诞节，经奥托兰的劝告，我找到了一个令绝望的心情不那么难以忍受的办法。我开始以一个慈善委员会的名义去访问那些贫苦的德国人[注8]，调查他们的生活境况，以救济他们的穷困，如果他们应该得到救济的话。在这件工作过程中，我碰见一些在战争狂热里显现出来的和善仁爱的突出事例。在贫民区一些女房东本身虽然也穷，却让德国人不付分文房租地住下去，这种情况屡见不鲜，因为她们知道德国人已经不可能找到工作了。不过这个问题随后不久就不复存在了，因为德国人全都被扣押了，但在战争开头的几个月，他们的状况是很可怜的。

1914年10月，有一天我在新牛津大街遇见T.S.艾略特。我不知道他此前在欧洲，这时才发现他是从柏林来英国。不用说，我问起他对这场

战争有什么想法。他回答说：“我不晓得。我只晓得我不是一个和平主义者。”那就是说，他认为为杀人找出任何借口都是有充分理由的。我同他，后来也同他的妻子（他们于1915年初结婚），成了亲密的朋友。在他们穷困至极之际，我把我的住宅的两间卧室之一借给他们，因而我同他们时常见面[注9]。对他们夫妇二人我都很喜欢，而且在他们困难的时候尽力去帮助他们，一直到我发现他们原是以苦为乐，才停止对他们的帮助。我持有一家工程营建公司的票面值为3000英镑的一些债券，在战时这家公司自然要制造军火，因此我在良心上深感不安，不知如何处理这些债券，最后我把它们都送给了艾略特。几年以后，战争已经结束了，他也不再穷困了，他把这些债券又还给了我。

1915年夏，我写了《社会改造原理》或《人们为何而战》一书，后者是未经我的同意在美国印行时用的书名。我本来没有打算写这样一本书，而且它与我先前写的任何东西全然不同，但是它不由自主地就出来了。事实上直到写完了它，我才发觉这究竟是怎样的一本书。它有一个框架、一个方案，但是只是在除了开场白和结束语之外什么都写好了的时候，我才发现它是有一个框架并提出了一个方案的。在此书中我提出了一种政治哲学，它是基于这样一种信念，即认为冲动较之自觉的意图在塑造人的生活上起的作用更大。我把冲动分为两类：占有的和创造的，认为最是建立在创造性冲动之上的生活才是最好的生活。我以国家、战争和贫困作为占有的冲动的具体例子，而以教育、婚姻和宗教作为创造的冲动的具体例子。我相信，把创造性解放出来应当成为社会改革的原则。这本书最初是一些讲演的稿子，后来出版了。出乎我的意料，它一问世立即获得成功。我写它本不指望人们会去读它，而只是作为一种信念的表白，可是它给我挣来了一大笔钱，而且为我后来的一切收入打下了基础。

这些演讲在某些方面同我与D.H.劳伦斯的短暂的友谊有关系。我们都认为在改革人类关系问题上有某种重要的东西要说，但是我们开头并没有意识到，我们对需要采取何种改革的观点正好相反。我同劳伦斯的交谊是短暂而热烈的，总共持续了一年左右。我们是由奥托兰介绍相识的，奥托兰对我们两人都很称赞，而且要让我们也认为应当彼此互相赞赏。和平主义在我身上产生了一种强烈的反叛情绪，我发现劳伦斯同样蛮有反叛精神。这就使我们最初以为彼此之间有相当大程度的一致性，我们只是逐渐地发现彼此的差别大于我们各自与德国皇帝的差别。

那时劳伦斯对战争有两种态度：一方面，他不可能全心全意地爱国，因为他的妻子是德国人；但另一方面，他对人类是如此之憎恨，竟至认为就交战双方互相憎恨而言，大家一定都是对的。当我终于知道他的这两种态度时，我明白自己不可能同情其中任何一种。不过，我们双方都是逐渐地意识到彼此的分歧的，最初一切都像结婚的钟声那样欢快。我邀请他到剑桥我这里来做客，并且把他介绍给凯因斯和其他许多人。他对他们全都抱有激烈的憎恨，说他们“该死，该死，该死”。有一段时间我曾想他也许是对的。我喜欢劳伦斯的热情，我喜欢他的情感的活力和激扬。我喜欢他的这个信念，即要使世界恢复正常，必须有某种极为根本的东西。我同意他的观点，认为政治学与个人心理学是分不开的。我觉得他是一个有某种想象天才的人，最初当我感到要同他发生分歧时，我就想他对人性的洞见也许比我更深刻。我只是逐渐地才感到他是对付恶的一种积极的力量，而他对于我也怀有同样的感觉。

这时我正在为后来以《社会改造原理》发表的那些讲演稿做准备。他也要去讲演，有一段时间我们似乎有可能进行某种合作。我们有很多书信往来，我给他的信都丢失了，但是他的信都发表了。从他的信中可以看出他渐渐意识到我们的根本分歧。我是一个坚定信仰民主的人，而他则在政治家们想到法西斯主义之前，就已经发挥出一整套法西斯哲学了。他写道：“我不相信民主监督。我认为工人只是由于其直接的生活状况就有资格选举领导者或监督者。你必须彻底修改选民制。工人们将只是为了切身相关的事情才选出他们的上司。当他们起来时，则将在其他阶级中选出更高的领导者。正如一切有机的东西必定有一个头儿那样，选举之事最终也必定出来一个真正的头儿——不是立个愚蠢总统的愚蠢共和国，而是一个选出来的国王，类似凯撒那样的王。”当然，在他的想象中，一旦建立了独裁政权，他就该是那个凯撒。这是他的全部思想的那种梦幻性质的一个方面。他从不让自己接触现实。他会发表慷慨激昂的演说，长篇大论一个人如何必须向群众宣布“真理”，而且他似乎毫不怀疑群众会侧耳倾听他的议论。我问过他准备采取什么方法。他会把他的政治哲学笔之于书吗?不。在我们这个腐败的社会里，书面语总是谎言。他会到海德公园去站在肥皂箱上宣布“真理”吗?不。那可太太危险了（在他那儿不时地表现出莫名其妙的谨小慎微）。我对他说，那么，你怎么办呢?在这个节骨眼上，他就会是顾左右而言他了。

我逐渐发现他并不真的希望改善这个世界，而只是耽迷于对世界如何之坏做能言善辩的独白。假如有什么人偷听到他的那些独白，那要好

得多，但是他的独白最多不过打算产生一小群忠实门徒，他们能够坐在新墨西哥的荒原上，感受神物。这一切都是以一个法西斯独裁者的语言作为我必须 传布的东西传达给我的，这个“必须”下面划有13条着重线。

他的信逐渐变得更有敌意了。他写道：“像你这样活着究竟有什么好?我不相信你的讲演是好的。它们已差不多完了，不是吗?陷进这条该死的船用商贾朝圣者们自己的语言向他们慷慨陈词有什么好?你为什么不离开那条船呢?你为什么不抛开这整出闹剧呢?在这些日子里，一个人必须是一个不法之徒，而不是一个教师或传道士。”在我看来这纯属虚夸之词。我正在变得比他更加是一个不法之徒，而且我看不大出来他有什么理由抱怨我。他在不同的时候以不同的方式表达他的怨愤。在另一个场合，他写道：“你要完全停止工作和写作，成为一个生物而不是一个机械的工具。你要摆脱整个社会之船。为了你的自尊，你要成为一个纯粹的无，成为一只鼹鼠，成为一个跟着感觉走而不去思考的生物。看在老天爷的分上，你要成为一个婴儿，而不再做学者。不要再做　任何事情——但是看在老天爷的分上，要开始成为　——从头开始，成为一个完全的婴儿：以勇敢的名义。

“噢，我要问你，何时才拿定主意，你得让我可以活下去呀。你希望你永远活着。但是我希望你在某种程度上把我作为你的继承人。”

这个计划的唯一的困难在于，如果我照着它去做就不会有任何东西留给他去继承了。

他有一种神秘的“血”的哲学，我不喜欢。他说：“除了大脑和神经，意识还有另一个所在，在我们身上有一种血意识，独立于通常的心理意识而存在。我们在血中生活，认知，并且在血中有我们的存在，而与神经和大脑无涉。这是属于隐秘状态的那一半生命。当我御一妇人时，血知觉就达到最佳状态。我的血认知是压倒一切的。我们应该明白，我们有一种血存在，一种血意识，一种血灵魂，完全独立于心理的和神经的意识。”坦白地说，我觉得这是荒诞的谬论，而且激烈地给以驳斥，虽然那时我并不知道这种荒诞的谬论直接导致奥斯维辛集中营[注10]。

如果有人表示说任何人本来都可能友爱地对待任何别的人，他总是勃然大怒。当我因为战争造成的苦难而反对战争时，他斥我伪

善。“你，你的根本的自我，要求终极的和平，这绝不是真的。你是在以一种间接的、虚伪的方式来满足你寻求刺激和大走红运的欲望。要么以直接而诚实的方式去满足它，说‘我恨你们所有的人，你们这些说谎者和下流坯，我要出来攻打你们了’，要么坚持搞你的数学，在那里你可以是真诚的——但是要装成和平的天使——不，我更千百倍地喜欢蒂尔皮茨[注11]扮演那个角色。”

现在我觉得很难理解这封信曾经给我以莫大的震动。我曾有些相信他具有我拒不承认的某种洞见，当他说我的和平主义是植根于嗜血欲时，我猜想他一定是对的。我思考了24小时，觉得自己不适合活下去而打算自杀。但是到了那段时间的末尾，产生了一种比较健康的反作用力，我决意摆脱这种精神病态。当他说我必须宣讲他的而不是我的学说时，我反抗了，而且要他记住，他不再是教师，而我也不是他的学生。他曾写道：“你是全人类的敌人，充满了仇恨的欲望。激励你的不是对虚假的憎恨，而是对有血有肉的人民的憎恨，那是一种被颠倒了的嗜血欲。你为什么不承认呢?让我们再成为陌路人吧。我想那比较好。”我也作如是想。但是他从对我的攻击里找到了一种快乐，而有几个月光景继续写信，其中也包含十分友好的话，以便同我保持通信往来。最后，通信也悄然中止了，没有任何戏剧性的结尾。

劳伦斯是他的妻子的喉舌，这一点人们大都不知道。他有辩才，而她有思想。当精神分析在英国还不甚为人所知的时候，她在每个星期都要到奥地利弗洛伊德的信奉者们的聚居地去消磨一段时光。不知她怎么会超前地接受了后来被墨索里尼和希特勒所阐发了的思想，我们可以说，她又把这些思想通过血意识传送给劳伦斯。劳伦斯是一个本性胆小的人，他用气势汹汹的狂呼大叫来掩饰他的怯懦。他的妻子却不是胆小鬼，她对人的指斥直如雷轰电击，而不是大喊大叫。在她的卵翼下，劳伦斯感到比较安全。像马克思一样，他因为娶了一位德国贵族为妻而有一种自命不凡的傲慢，在《查特莱夫人的情人》一书中他把她精心打扮得妙不可言。他的思想是一堆伪装成素朴实在论的自欺欺人的东西。他的描写能力是非凡的，而他的思想不会被人们太快地忘记。

最初使我对劳伦斯抱有好感的是某种富有活力的特质和一种对人们往往视若当然的假定提出挑战的习惯。我已习惯于被人们非难为过分屈从理性，我想他或许能给我一剂恢复生气的非理性的灵丹妙药。事实上我的确从他那里获得了某种激励，我想我认识他以后写的书尽管遭到他

猛烈的抨击，但是要比我没有与他相识的情况下写得更好。

但这不是说，在他的思想中有任何好的东西。回顾一下，我认为它们没有任何价值。它们是一个一心想当专制君主、因为世界不会即刻俯首听命而发怒的神经质的人的思想。当他意识到他人的存在时，他就恨他们。不过大部分时间他是生活在他自己幻想的孤独的世界中，那里充满了如其所希望的那样的幽灵怪影。他之所以着力描写性，乃因为只有在性行为中他才不得不承认自己不是宇宙间唯一的人。但是性行为是如此之痛苦，以至于他认为性关系是每一方都企图摧毁另一方的永无休止的战斗。

两次大战之间的世界被诱入疯狂。纳粹主义是这种诱惑力的最突出的表现。劳伦斯是这种疯狂崇拜的一个典型。我不能确定斯大林的克里姆林宫的那种冷酷不近人情的清醒理智是不是一种改进[注12]。

随着1916年的来临，战争打得更猛烈可怕了，和平主义者在国内的处境更困难了。我同阿斯奎斯的交情从未变得冷淡不恰。在奥托兰结婚之前，他就是她的一个爱慕者，我以前时常在加辛顿她的住处碰见他。有一次，我在一洼池塘里一丝不挂地洗澡，当我上来时发现他正在岸上。在这种场合，内阁首相[注13]和一个和平主义者的会见有点缺少本应具有的尊严性。但无论如何，我觉得他不大会把我扣起来。在爱尔兰都柏林复活节叛乱期间，有37名出于良心而拒服兵役者被判处死刑，我们有几个人作为代表去见阿斯奎斯，要求为他们减刑。虽然他正要去都柏林，但还是很有礼貌地听取了我们的意见，而且采取了必要的行动。人们曾普遍认为，甚至政府也认为，从法律来说，出于良心而拒服兵役者是不应判死刑的，然而结果这个看法倒成了错误，要不是阿斯奎斯出面干预，他们好多人就会被枪杀了。

然而，劳合·乔治[注14]则是一个难对付的家伙。有一次，我同克利福德·艾伦（反兵役联谊会主席）和凯瑟琳·马歇尔女士找他面谈有关正被囚禁的拒服兵役者的问题。他只有在沃尔顿希斯吃午餐的时间才能同我们见面。我对不得不接受他的款待感到厌恶，但那似乎是无法避免的。他对我的态度是快活而温和的，但是他没有给我们任何令人满意的东西。最后，当我们要离开时，我以一种近乎读《圣经》的调子痛骂了他一通，对他说他的名字会遗臭青史。从此以后我再也不乐意见他。

随着征兵开始，我实际上把全部时间和精力都用于有关拒服兵役者的事务。反兵役联谊会全是由正值兵役年龄的人组成的，不过它也吸收妇女和年龄较大的男子作为非正式会员。在原来的委员会全都入狱之后，又组成了一个替补委员会，我成为它的执行主席。我有大量的工作要做，有些是照管拒服兵役者的个人利益，有些是注意军事当局的动静，以便判断他们并没有把拒服兵役者派往法国，因为只有在被派往法国之后，拒服兵役者才有被处死刑的危险。于是我要在全国四处奔走发表大量的演说。我在威尔士矿区里待了三个星期，有时在大厅里讲，有时在露天里讲。没有一次会被中间打断，就我限于在工业区进行演讲来说，我发现大多数听众抱着同情的态度。但是，在伦敦情况就不同了。

反兵役联谊会主席克利福德·艾伦[注15]是一位极有才能、机敏精明的青年。他是一个社会主义者，而不是基督徒。在基督徒和平主义者和社会主义和平主义者之间保持和谐的关系总有某种困难，在这个方面他表现出令人钦佩的公正无私的态度。然而，1916年夏，他受到军事法庭的审判并被投入监狱。在那之后整个战争期间，我只是在与法庭判决有关的一些特殊的日子里才看到过他，1918年年初，他因健康的理由（实际上是已濒于死亡）被释放，但之后不久我自己也入狱了。

当克利福德·艾伦最初被治安法庭传讯进行诉讼时，我第一次遇见康斯坦丝·马勒森夫人，她的舞台艺名科莉特·奥妮尔是广为人知的。她的母亲安斯利夫人与普鲁士的亨利亲王有一种友情，这种友情始于战前，战争结束后又重叙旧情。这无疑使她倾向于赞成中立态度，不过科莉特和她的姊妹克莱尔·安斯利夫人都是真正的和平主义者，并且投身于反征兵联谊会的工作。科莉特嫁给了演员和剧作家迈尔斯·马勒森。他在1914年曾被征入伍，但是由于一只腿有点毛病幸而被遣退。为了拒服兵役者的利益，他极慷慨地利用了他所获得的这种有利的地位，他在被征入伍以后已经开始相信和平主义的立场之为真理了。我注意到科莉特在治安法庭，并且被介绍给她。我看出她是艾伦的朋友，并从艾伦那里得知她不吝惜时间，有自由主张，诚心诚意信奉和平主义。我亲自看到了，她年轻而且极美。她在舞台上演出，连续在两个角色的扮演上赢得了迅速的成功，但是当战争来临时，她把整个白天的时间都用于在反征兵联谊会的办公室里写信封上的姓名地址。根据这些情况，我自然采取一些办法去更进一步地认识她。

这时我同奥托兰的关系已经渐渐疏远了。1915年她离开伦敦，住到

牛津附近加辛顿的庄园宅第去了。那是一幢古老的华丽的宅第，曾被用作农园，她一心要把它的全部潜能都恢复过来。我常去加辛顿，但是发现她对我比较冷淡了[注16]。我在寻找另一个女人来安慰我的愁苦，但是在遇见科莉特之前，一直没有找到。在治安法庭相遇之后，我在一群和平主义者的宴会上又遇见了科莉特。从饭店出来我同她和其他一些人步行回到她的住处，那是伯纳德街43号，在罗素广场附近。我觉得自己被她深深地吸引了，但是我没有机会过多表达这种感情，只是向她提到我要在贝克街波特曼公寓发表一个演说。当我到那儿演讲时，看见她坐在前排的一个位子上，于是我请她在会后到饭店去吃晚饭，然后同她一起回家。这次我进了她的家，这是我以前没有做过的。她非常年轻，但是我发现她有一种与奥托兰一样大的沉着从容的勇气（我发现勇气是我当真爱的每个女人必具的品质）。我们谈了半夜，而且话谈了一半就成了情人。有些人说，一个人应该慎重，但是我不同意他们的看法。我们彼此并不熟悉，但是在那一刻对我们双方都开始了一种非常认真、极度重要、有时快乐、有时痛苦、但绝不寻常、绝非不配与关乎战争的重大社会感相并重的关系。诚然，战争自始至终都与这场爱情的特质密切相关。我第一次同她同床共枕（我们第一次成为情人时并没有上床，因为要说的话太多了），我们就突然听到街上发出野兽般狂呼胜利的叫喊。我跳下床来，看见一艘齐伯林飞艇[注17]坠落下来在焚烧。人们在街上欢呼胜利，是因为他们想到那些在极度痛苦中死去的勇敢的人。科莉特的爱在这一时刻是我的一个避难所，不是从残酷本身逃脱出来，那是不可能的，而是使我摆脱了由于认识到那就是人的本质而感到的极度的痛苦。我记得一个星期天，我们是到英格兰南部丘陵一带散步来度过的。傍晚时分，我们到路易斯车站乘车回伦敦。站上挤满了士兵，他们大部分要返回前线，差不多都喝醉了，有一半的人有喝醉的妓女陪着，另一半人则由妻子或恋人陪伴，他们都自暴自弃，都不顾一切，都发了疯。战争世界的严酷和恐怖把我压倒了，但是我紧紧地依恋着科莉特。在一个仇恨的世界中，她保持着爱，就这个字的每一种含义上的爱，从最普通的含义到最深刻的含义的爱，而且她有一种安如磐石的坚定不移的品质，这种品质在那些日子里是无比宝贵的。

在齐伯林飞艇坠落的夜晚之后，我第二天一大早就离开她回到戈登广场我哥哥的住宅，我那时正住在那里。在路上我遇见一个卖花的老翁，他大声叫卖：“鲜美的玫瑰花!”我买了一束玫瑰花，付了钱，请他送到伯纳德街去。人人都会以为他会把钱匿下而不去送玫瑰花，但并不是这样，而且我知道他不会这样。从那以后，“鲜美的玫瑰花”这几个字

成了我思念科莉特的一种口头禅。

我们到上巴克斯顿沼泽地的猫琴小旅店[注18]度了三天的蜜月（由于工作忙，我不可能有更多的余暇）。时当严寒，壶里的水清晨都结了冰。但是萧索荒寒的沼泽地却正适合我们的心情。它们是荒凉的，但给人一种浩瀚无际的自由感。我们把白天都消磨在长距离的散步上，夜晚则是在一种能把人世间一切痛苦都消融的激情中度过的，这种激情使我们从痛苦中升华到一种几乎是超乎人类的销魂忘形的境界。

在最初的日子里，我并不知道我对科莉特的爱是多么深挚认真。我以往总认为我把全部真挚的感情都给了奥托兰。科莉特远更年轻，远更不是一个重要人物，远更敢于追逐轻浮的欢乐，因此我不能相信自己的感情，而且几乎觉得我不过同她做个消遣罢了。圣诞节，我在加辛顿逗留，那儿有一个大型的晚会。凯恩斯在那里，宣布两个狗的婚礼，结尾说："是人使它们结合在一起的，愿狗们永不分开。"利顿·斯特雷奇给我们朗诵了《维多利亚时代名人传》的手稿。凯瑟琳·曼斯菲尔德和米德尔顿·默里也在那里。此前我刚刚见过他们，但是只是这一次我才对凯瑟琳有了充分的了解。我不知道我对她的印象是否正确，但与别人对她的印象很不一样。她的谈话极妙，尤其在她谈到她要写的事物时，比她写出来的东西要好得多，但是当她谈到人时，则心怀妒意，阴毒险狠，在揭发人家最不愿为人所知的隐私和任何恶德上，她颇有惊人的洞察力[注19]。她恨奥托兰，因为默里不恨奥托兰。我终于明白了，我必须把对奥托兰有过的感情淡忘，因为她不再给我的感情以充分的回报而使我感到幸福了。我留心听取了凯瑟琳·曼斯菲尔德所有要说的反对她的话；结果我并不相信她的话，但是我逐渐能够把奥托兰看作一个朋友，而不再是情人了。此后我再也没见过凯瑟琳，但是我已能让自己对科莉特的感情自由驰骋了。

我倾听凯瑟琳谈话的那个时候是一个危险的过渡时期。战争已经使我几乎成了一个十足的犬儒主义者，要我相信有任何事值得做，是难乎其难的。我会有一阵阵如此绝望的心情，以致连续几天完全无聊地坐在我的椅子上，除了偶尔读读《圣经·旧约》的《传道书》之外，无所事事。但是，在这段时间的末尾，春天来临了，我觉得自己从在与科莉特的关系上曾经令我苦恼的那些怀疑和犹豫中解脱出来了。不过，在我冬日绝望最甚之际，我找到了一件事来做，这件事虽然最后证明也像所有其他的事一样是无用的，但是我觉得在当时并非毫无价值。美国其时仍

持中立，我给威尔逊总统[注20]写了一封公开信，呼吁他拯救世界。我在信中说：

先生：

您有机会为人类完成一件了不起的功业，这件功业像林肯的功业一样伟大，甚至要超过他。以一种正义的和平结束这场战争，就在您的掌握之中，这种和平将为消除人们对不久又会重燃战火的恐惧做出可能做的一切。挽救欧洲文明免于毁灭，现在还不太晚；但是如果像我们的军事家们所威胁的那样要让战争继续打上两三年的话，那恐怕就太晚了。

战局现在已经发展到关键时刻，其最终的结局大致说来对一切有思考能力的人都是明显的。所有交战国政府当局一定都很清楚，任何一方都不可能取得胜利。德国人在欧洲有优势，同盟国在海上占上风。任何一方都不可能赢得一种压倒性的胜利而迫使对方屈膝求和。战争使各国遭到巨大的破坏，但是并没有破坏到使它们不可能继续打下去。显然，不管战争会怎样拖下去，双方终究将不得不根据实质上是目前对得失衡量的结果进行谈判，而且达成的条件同现在可能缔结的条件也不会有很大的差别。德国政府已经承认这一事实，而且表示愿意根据至少应被看作为讨论提供一个基础的一些条件缔结和约，因为这些条件在涉及同盟国尊严的若干要点上做出了让步。同盟国政府一直没有勇气公开承认它们私下无法否认的东西，即现在不可能抱有赢得全面胜利的希望。由于缺乏这种勇气，它们就准备使欧洲陷入可能继续打两三年战争的恐怖之中。这种状况对任何一个有仁爱之心的人都是不可容忍的。先生，您能终止这种状况。您的权力构成一种机会和一种责任，从您以往的作为，我确信您会以在政治家中罕见的那样高度的智慧和人道精神来行使您的权力。

这场战争已然造成的损害是无法估量的。不仅几百万宝贵的生命被杀害了，不仅甚至有更多的人受伤致残或损坏了健康，而且整个文明的标准被降低了。恐惧已侵入人的最内在的本性，总是与恐惧相伴的残忍亦随之而来。仇恨变成了生活的准则，损人比利己更为人们所渴望。我们以前所经历的和平发展的希望已经没有了，绝不可能恢复了。恐怖和凶残已成为我们呼吸生活于其间的真正的氛围。我们的祖先经过几个世纪的斗争取得的那些自由被毁于一旦，各个民族都为了一个可怕的互相毁灭的目的而被严密管制。

但是，只要我们某些领导人的声明使我们预料战争还要打下去，那么这一切同未来将落在我们头上的灾难相比就算不了什么了。随着压力的增加，对战争的厌倦使普通民众愈发难以驾驭，于是严厉的镇压不断加强。在所有交战国中，那些受伤和休假回家的士兵对战壕表示绝对的厌恶，对达成一个军事决定感到绝望，对和平有一种极度的渴望。我们的军事家们反对给士兵以选举权，他们的反对成功了；然而在所有的国家中人们都试图使民众相信，只有敌军士兵有厌战情绪。每日听到为被毁掉的年轻生命敲响丧钟成为一种可怕之极而几乎无法忍受的恐怖；然而提倡和平却到处被斥为对士兵们的背叛，虽然士兵们比所有的人都更希望和平。和平的支持者们到处都碰到这种令人恼恨的诡辩，说已死的勇士们的血绝不会白流。而因此人们对仍然活着的士兵的怜悯之情就逐渐枯竭了，被一种对那些立誓要救助我们的人的虚妄无益的忠诚所泯灭了。就连为了制造军需品、为了负担码头装卸劳动和为了进行战争所不可或缺的其他目的而迄今被留下来的人，也逐渐被选派到军队里去，而以妇女代替之，结果造成了有色人种劳动力留在后方的严重威胁。存在着一个实实在在的危险，即如果不设法抑止民族情绪的猛烈爆发，我们所了解的欧洲文明就会完全毁灭，就像罗马在野蛮人进攻面前陷落时，文明遭到毁灭一样。

人们也许会觉得奇怪，公众舆论似乎支持政府当局为进行战争所做的一切。但是这种表面现象多半是靠不住的。积极鼓吹把战争继续打下去的是一些有影响的人物和到处都由政府控制的新闻界。至于社会其他各界，看法则与新闻报章所说者大不相同，但是公众的意见仍然默然无声而不被报道，因为那些可能引导舆论的人要受到如此严厉的惩罚，以致很少有人敢于公开发表声明，而且他们少数几个人也不可能把公众意见广泛地宣传。根据个人很多的经验（这些经验又由我从他人可能获知的一切所增强）我相信，人们几乎普遍希望和平，不仅士兵如此，而且整个工薪阶层也是如此，尤其在工业区更是如此，尽管他们有高工资和稳定的工作。如果对是否应该举行谈判这个问题进行一次全国公民投票，我确信绝大多数人会赞成这个做法，而且对法国、德国和奥匈帝国都可以这样说。

人们对持久的战争状态之持沉默态度，乃完全出于恐惧。每个民族都认为它的敌人是侵略者，如果不把他们彻底打败，他们在几年之内就会重新挑起战争。美国政府不仅有力量迫使欧洲各国政府媾和，而且有力量使自己成为和平的保障而让广大民众消除疑虑。这个行动即使会令

欧洲各国政府感到不快，但是会受到广大民众的热烈欢呼。如果德国政府（现在看来是可能的）不仅归还其攻占的领土，而且拥护促进和平联盟或者恪守某种不诉诸战争解决争端的类似的方法，那么恐惧就会消除，而且几乎可以肯定，您出面调停会产生一种有利于谈判的不可抗拒的趋势。但是战争已陷入这样的僵局，除非通过一种外力的调停，是不大可能接近终结的，而这种调停只能来自于您。

有人或许会问我有什么权利给您写信。我没有任何正式的头衔；我不属于政府机构的任何部分。我说话只是因为我必须说；因为其他那些本该记得文明和人类兄弟情谊的人已经让自己被民族情绪彻底打垮了；因为他们的背信弃义迫使我不得不以理性和仁慈的名义说话，以免让人们以为在欧洲无人记得它曾为人类做过而且还应该为人类去做的事业。世界在思想、科学、艺术、政治理想、对未来的希望各个方面拥有的东西大都应归功于在欧洲和欧洲之外的欧洲各民族。如果他们听任自己互相毁灭，那么比外交威望更宝贵、比使战胜者自己归于毁灭的无益的胜利远远更有价值的某种东西就会失掉了。像我的其他同胞一样，我曾热烈地希望协约国取得胜利；像他们一样，当胜利被推迟时我曾感到痛苦。但是我经常记得，欧洲有其要履行的任务；欧洲各国之间的战争本质上是一场内战；我们认为我们敌人具有的坏处也正是他们认为我们具有的坏处；在战争期间一个在交战中的国家是很难如实地看待事实的。尤其是，我明白了在战争中没有任何问题像和平一样重要；一种和平如果没有把所有我们所希望的东西都带给我们，那么它对我们的伤害较之继续打下去造成的伤害是无足道的。当欧洲所有握有权势的人都在为他们误信为其各自民族的利益进行辩护时，我则为一种深切的信念所驱使以欧洲的名义代表所有的民族说话。以欧洲的名义，我请求您给我们带来和平。

在当时的审查制度下，要寄出这类文件诚非易事，但是海伦·达德利的姊妹凯瑟琳来探望她，答应把我的这封信带回美国。她找到一种把它隐藏起来的巧妙方法，并及时地将它转交给一个美国和平主义者委员会，通过他们及时地把它发表在几乎每家美国报纸上。正如我们在这方面将会看到的，那时我和大多数人一样认为，战争不可能以任何一方的胜利而结束。如果美国仍保持中立，情况无疑会是这样。

从1916年中到1918年5月入狱，我的确非常之忙，忙于反兵役联谊会的事情。我同科莉特在一起的时间都是从和平主义的工作中挤出来的，而且多半与这种工作本身有联系。克利福德·艾伦定期被允许在监外待几天，但是由于他显然仍拒绝服从军事指挥，于是立刻就又送到军事法庭审判。我和科莉特常常一同去军事法庭看他。

当克伦斯基革命[注21]发生时，它的同情者们在利兹举行了一次大会。我在这个会上讲了话，科莉特和她的丈夫也出席了这个会。我们与拉姆齐·麦克唐纳[注22]乘火车同行，一路上他给我们讲了一些精明的苏格兰人幽默的故事，讲得如此乏味，简直不知道幽默之处何在。利兹大会决定要在英格兰和苏格兰各地区成立组织，以便仿照俄国的模式发起工人苏维埃和士兵苏维埃。在伦敦南门路的兄弟会教堂曾为此目的举行过一次集会。爱国派的报纸在邻近的所有旅店酒馆（这里是一个很穷的教区）散发传单，说我们与德国人勾通，给他们的飞机发信号，告诉他们往哪儿扔炸弹。这就使我们在周围左近成了不大受欢迎的人，而且不久就有一帮暴徒来包围了教堂。我们当中大多数人认为反抗是不好的或不明智的，因为我们有些人是不抵抗主义者，另外一些人则明白我们人太少，无法抵抗整个周围贫民窟的居民。有几个人，其中有弗兰西斯·梅内尔，试图抵抗，我记得他从教堂门口回来时脸上挂了彩。这帮暴徒由几名警察带领闯了进来；除了警察之外，他们全都有点醉醺醺的。最凶的是一些母夜叉，她们手持木板，上面满是生了锈的钉子。警察们想先把我们中间的妇女劝走，以便用他们觉得合适的办法来对付我们这些男性和平主义者，警察们猜想他们全是胆小鬼。斯诺登夫人在这种场合表现得极为高尚令人敬佩。她断然拒绝离开会场，除非允许男人也同时离开。其他妇女当即表示赞同她的意见。这使得负责管理这伙粗暴家伙的警察们有点心烦意乱，不知所措。但是这帮暴徒到这时候已经血气上冲，要群魔乱舞了。每个人都不得不尽可能躲开，而警察们却不动声色地在那儿袖手旁观。两个醉态可掬的母夜叉开始用布满钉子的木板打我。正当我不知如何自卫以抵御这种攻击时，我们中的一位夫人走向警察，提醒他们应当保护我。然而，警察们只是耸耸肩。“但他是一位著名的哲学家啊”，这位夫人说，警察们仍然耸耸肩。“但他是世界闻名的大学问家啊”，她继续说。警察们依然无动于衷。“但他是一位伯爵的弟弟啊”，她最后喊道。这句话却使警察们赶紧过来帮助我。然而，他们来得太迟了，于我丝毫无助，而救我一命的是我不认识的一位年轻妇女，她始终挡在我和母夜叉们中间，足以使我逃脱。值得庆幸的是，她没有挨打。但是很多人，包括几位妇女，在离开这座房子时背上衣服被

撕开了。科莉特当时在场，但是有一个大喘粗气的暴徒隔在我们中间，在我们都出来之前我无法接近她。我们怀着一种极其沮丧的心情一起回家。

这座兄弟会教堂属于一位牧师，这位牧师是一位异常勇敢的和平主义者。尽管有了这番遭遇，他在随后的一个机会还邀请我到他的教堂去做一次演讲。不过，这次暴徒们烧了教堂的布道坛，我未能发表演说。这些是我亲自碰见的仅有的几次暴力事件；我参加其他各种集会都没有受到干扰。但是新闻宣传的力量是如此之大，以致我的一些不主张和平主义的朋友跑来对我说："所有的集会都被暴徒破坏了，你为什么还到会上去演说呢?"

到这时我和政府的关系已经变得很坏了。1916年我写了一个传单，讲一个出于良心拒服兵役者被政府不顾道义条款[注23]而判刑入狱的事情，反兵役联谊会把它发表了。传单上并没有署我的名字，但我惊讶地发现，那些散发传单的人被送进了监狱。因此我写信给《泰晤士报》，声明我是这个传单的作者。在伦敦市长官邸，当着市长的面，我被起诉。我做了长篇发言进行自我辩护。这一次我被罚款100英镑。我没有如数全付，因此我放在剑桥的财物被他们卖掉了以抵罚款的总额。但是，一些好心的朋友把它们买下来，又还给了我，因此我感到我的抗议有点徒劳无益。在此期间，三一学院所有年轻的研究员都被授以军衔入伍了，老一些的人自然希望尽他们的一份职责。因此他们剥夺了我的讲师职位。当年轻的人们在战争结束后返回剑桥时，我又被邀请回校，但是到这个时候我已不再有这样的愿望了。

说也奇怪，生产军需品的工人偏要成为和平主义者。我在南威尔士对军需厂工人的讲话全都被密探们做了不真实的报告，因此国防部发了一道不许我进入任何禁区[注24]的命令。禁区就是特别要求不许间谍进入的地区，包括全部沿海地带。由于人们的抗议，国防部声明说，他们并不认为我是德国间谍，但无论如何不允许我到近海的任何地方去，以防我会给德国潜水艇发信号。正当国防部发出这个命令之际，我已经从萨塞克斯郡的博瑟姆（我在那儿同艾略特夫妇住在一起）上伦敦料理日常工作去了。我不得不请艾略特夫妇把我的衣服、梳子和牙刷带给我，因为政府不同意我自己去取。如果没有政府方面的这种种恩赐，我本来是要把和平主义的工作丢开的，因为我已逐渐相信这个工作完全徒劳无益。然而，我发觉政府并不这样看，因此我想我也许弄错了，我还应继

续做下去。且不说我是否在做任何有益的事情，如果我不继续做的动机竟似乎是对其后果的恐惧，那么我是绝不能罢手不干的。



1.康斯坦丝·马勒森夫人（科莉特·奥妮尔）［照片由E.D.霍佩提供］



2.弗兰克·罗素［照片由罗素父子提供］

不过，这时，关于我因之入狱的罪名，我最后决定没有更多的事要做了，而且我哥哥已经使政府了解我的决定。有一份小的周报，名为《特别法庭》，是由反兵役联谊会发行的，我常为它写每周社论。我不做该刊的主编之后，有一个星期新的主编病了，又要我在最后时刻赶写这期每周社论。我写了，在文中我说美国士兵在英国会被利用来破坏工人罢工，这是他们在其本国惯于干的事情。这个说法是以我所援引的一份参议员的报告为依据的。我为此被判六个月监禁。然而，这一切绝不令人不快。它使我保持了自尊，而且使我去思考比普遍毁灭较少痛苦的某种东西。由于贝尔福的干预，我被关在轻罪犯狱室，这样，虽在狱中我却可随意阅读和写作，条件是我不进行和平主义的宣传。我觉得在狱中有许多方面颇为惬意。在这里没有什么约会，没有任何难以做出的决

定要做，不必担心有人来访问，不会有人打断我的工作。我大量地阅读，写了一本书，即《数理哲学导论》，这是《数学的原理》（*The Principles of Mathematics* ）的半通俗本，同时我也开始了《心的分析》一书的工作。我对于同监的那些狱友倒有点兴趣，在我看来，在道德上他们绝不低于其他人，虽然总的来说他们略低于一般智力水平，他们之被捉住就说明了这一点。对于任何人，特别是惯于读书和写作的人，如果不是在轻罪犯狱室里，坐牢是一种严重而可怕的惩罚；但是，幸亏有贝尔福的帮助，我才没有遭受此苦。我感谢他的干预，但是我激烈反对他的一切政策。在我抵达狱所时，必须对我进行详细询问的那个看大门的看守使我很高兴。他问我的宗教信仰，我回答说“我是不可知论者”。他问这个字怎么写，然后叹口气说：“哎呀，竟有这么多的宗教，我还以为大家拜的都是同一个上帝呢。”这个话让我高兴了近一个礼拜。有一次，正当我诵读斯特雷奇的《维多利亚时代名人传》时，我笑的声音如此之大，致使那位看守跑来制止我，告诉我必须记住，监狱是刑罚的地方。另一次，中国诗的译者阿瑟·韦利[注25]寄给我一首尚未发表、题为“红鹦鹉”的诗[注26]。其诗如下：

> 安南远进红鹦鹉，
>
> 色似桃花语似人。
>
> 文章辩慧皆如此，
>
> 笼槛何年出得身?[注27]

我每周可有一次来人探视，当然总有一个看守在场，但无论如何是很愉快的。奥托兰和科莉特常常轮流着来，还带着另外两个人。我发现了一种秘密通信的方法，即把信藏在毛边书未切开的书页里面。当然，我不可能当着看守的面说明这种方法，于是我第一次实践这种方法是把《伦敦数学会会刊》给奥托兰，对她说这个会刊比它表面看来更有趣。在发明这种方法之前，我还找到另外一种方法，可以把给科莉特的情书编入可被典狱长审阅的信中。我假称正在阅读法国革命回忆录，发现了吉伦特党人比佐给罗兰夫人的信。我编造了一些法文信，说是从书上抄下来的。比佐的境遇与我自己的境遇十分类似，这就使我有可能把这些信编得好像真的一样。我料想典狱长不懂法文，但又不愿承认自己的无知。

狱中满是德国人，其中有些人很有才智。有一次，我发表了一篇对

一本讲康德的书的评论，有几个德国犯人走过来热烈地讨论我对这位哲学家的解释。我被关押期间，有一段时间李维诺夫[注28]也囚在同一所监狱，但是我得不到任何机会同他谈话，虽然我常可远远地望见他。

我在狱中的心情可从下面摘录的我给我哥哥的信中看出，所有这些信都必须由典狱长过目的：

（1918年5月6日）……这里的生活恰如在一艘远洋客轮上的生活；一个人同许多普普通通的人被禁闭在一起，除非你钻进自己的客舱，是躲不开他们的。我没有看到有任何迹象表明他们比一般人要坏，除了他们也许意志力比较薄弱，如果可以根据他们的面容来判断的话，而我也只能根据这些来判断他们。这主要适用于那些因负债而入狱的人。在这里生活的唯一真正的苦处是见不到朋友。那天见到你我感到极大的快乐。下一次你来时，我希望你带另外两个人来——我想你和伊丽莎白都有名册的。我切望见到尽可能多的朋友。你似乎认为我在这方面会渐渐变得淡漠起来，但是我相信你错了。要见我喜爱的朋友，这可不是会渐渐淡漠下去的事情，虽然对他们的思念就是一种极大的满足。我觉得，在心里重温各种各样曾使我欣然愉悦的事情乃是一种慰藉。

焦躁和烟叶告罄还没有像我料想的那样令我大为烦恼，但再过些时候无疑会这样的。解除了一切负担的休假日真是令人愉快极了，几乎胜过其他的一切。在这儿我没有世上的任何忧虑，心情和欲望得到超凡出尘的安息。人摆脱了这种折磨人的问题：我能再做些什么?是否有我不曾考虑到的有实效的行动?我有权利把全部事情放手不管而返回哲学吗?在这儿，我不得不　将一切放手不管，这比起想放手不管而又怀疑这个选择是否正确要远更宁静宜人。监狱在某些方面胜过天主教会……

（1918年5月27日）……告诉奥托兰夫人，我一直在读讲亚马逊河的两本书：我喜欢　汤姆林森的那一本；贝茨的那一本，我读的时候觉得厌烦，但是它在我心中留下了一些我后来感到喜欢的美丽如画的描写。汤姆林森从《黑暗的心》一书受益良多。他和贝茨形成鲜明的对照：他看到了我们这一代人比较起来是有点狂热，因为他们容许自己瞥见真理，而真理是幽灵般的、疯狂的、可怖的东西：人看到真理愈多，精神健康保有得愈少。维多利亚时代的人（这些可爱的灵魂）是神智正

常和卓有成就的，因为他们从不走到接近真理的任何地方。但是就我而言，我宁愿偕真理以疯狂，而不愿抱谎言而健康。……

（1918年6月10日）……居于斯而处此条件，并不像我在驻巴黎大使馆做随员的那段时间那么不愉快，在这个可恶的地方也不像我在临时抱佛脚以应付考试者中间度过的那一年半时间那么不愉快。那些年轻人几乎都是要入伍或进教堂的，所以他们的道德水准比平常人要低得多。……

（1918年7月8日）……我一点也不烦躁，恰恰相反。开始，我对自己关心的事情想得很多，不过（我想）都不外是一些合乎情理的考虑；现在我几乎根本不去想它们了，因为我已做了我能做的一切。我在读很多书，对哲学进行卓有成效的思考。这很怪而且也不合理，但事实是我的心境之有赖于战局正如有赖于任何事情一样：当协约国仗打得好时我感到很高兴，仗打得不好时我对与战争似乎距离很远的种种事情都忧心忡忡。……

（1918年7月22日）……我一直在读有关米拉波[注29]的东西。他的死是有趣的。他在临终时说："啊!如果我还活着，我就要给这个皮特[注30]麻烦!"比起皮特的言辞（除非是由迷糊大人[注31]改写过的），我倒是更喜欢米拉波的这个话。然而，这还不是他的全部遗言。他继续说道："只还有一件要做的事：就是给自己洒上香水，给自己戴上花冠，让音乐围绕着自己，以便喜悦地进入永不再醒来的长眠之中。人们已给我准备了刮脸刀，做好了全套化装用具。"[注32]然后他转向一个正在抽泣的朋友说："我亲爱的行家里手，你对得到善终感到满意吗?"[注33]最后，听到几声枪响，他说："已经在为阿喀琉斯[注34]举行葬礼了吗?"[注35]之后，显然他缄默不语了，我推测他是在想再多说一句都会是以败笔收尾。他是我上星期三向你坚持的那个论点的例证，即凡异常之能力皆激于异常之虚荣心。另外只有一种动机：爱权力。西班牙的腓利二世[注36]和格罗夫纳路的西德尼·韦布[注37]在追求虚荣方面并无特异之处。

在狱中只有一件事令我不高兴，那与科莉特有关。我爱上她整整一年之后，她又爱上了另一个人，虽然她并不希望这对她跟我的关系有任何影响。然而，我却大吃其醋[注38]。我把那个他想得极坏，并非全无道

理。我和科莉特有过激烈的争吵，我们的关系再也不是原来的样子了。在狱中时我始终为嫉妒所苦，而且因为感到自己无能为力而被弄得如痴如狂。我并不认为自己感到嫉妒是正当的，我认为嫉妒是一种可鄙的感情，但虽说如此它还是把我弄得心身交瘁。当我一有机会感到它时，有两个礼拜之久，我每个晚上都彻夜无眠，最后只有请医生开了安眠药才能入睡。我现在承认，这种感情完全是愚蠢的，而且科莉特对我的感情十分诚挚认真，无论经过多少琐事细故，都坚定不渝。但是，我觉得，我现在在这种问题上能够坚持的哲学态度不是来自哲学而是来自生理的衰退。当然，事实是她很年轻，不可能在我那时生活于其中的那种过于严肃的气氛里继续生活下去。尽管我现在明白了这一点，但我那时却一任自己异常粗暴地斥责她，结果自然是她对我的感情大为冷淡了。一直到1920年我们彼此还是情人，但是永远没有回复到最初岁月那样水乳交融的地步。

我于1918年9月出狱，当时战争即将结束已经是明显的事情了。战争的最后几周，我同大多数其他人一样，将希望寄托于美国总统威尔逊。战争结束得如此之快而具有戏剧性，以致谁都来不及调整感情以适应变化了的局势。11月11日晨，我比一般群众早几个小时就知道要停战了。我跑到街上去，把消息告诉一个比利时士兵，他说：“啊，太好了!”（Tiens,c'est chic!）我走进一家卖烟的铺子，也告诉了给我拿烟的老板娘。她说：“停战我很高兴，因为我们现在可以把被扣押的德国人给赶走了。”当11点钟宣布停战时，我正在托特纳姆宫路上。不到两分钟，所有商店、机关里的人全都来到了街上。他们随意搭乘公共汽车，让它们开到他们想去的任何地方。我看见一个男子和一个妇女，彼此素不相识，在路中间相遇，走过去时互相接吻。

我一个人在街上待到深夜，留心观察群众的情绪，就像四年前8月的那些天我也曾这样观察过的。群众仍然心浮气躁，除了比以前更加不管不顾地及时行乐外，在战争恐怖时期没有学会任何东西。在人们欢宴庆祝之际，我感到一种异样的孤独，仿佛是从另外一个星球偶然落到地球上来的一具幽灵。诚然，我也感到欢欣喜悦，但是在我的喜悦和群众的喜悦之间找不到任何共同之点。我在一生中都渴望感到与广大的人群融为一体，这是那些热情群众的每个分子都体验到的一种感觉。这种渴望往往如此强烈，足以使我产生一种自欺欺人的幻觉。我又想象自己是一个自由派，一个社会主义者，或一个和平主义者，但是就其深义而言，我从来不是其中的任何一种人。我极想把怀疑论的精神压抑下去，

但是它总是悄悄地启我疑窦，而使我与其他人的浅显易解的热情断然隔绝，陷入孤独凄凉的境地。在一次大战期间，我同教友会教徒[注39]、不抵抗主义者和社会主义者一起工作，我容受了他们的不受欢迎的意见及其带来的麻烦，但同时我会告诉教友会教徒说我认为历史上许多战争是合乎正义的，又对社会主义者说我厌恶国家专制。他们会对我侧目而视，虽然继续接受我的帮助，但会觉得我不是他们中的一员。从很年轻的时候起，我就觉得在万事背后、在一切欢乐背后暗伏着孤寂的痛苦。在爱的那些瞬间我几乎已逃出了这种孤寂的痛苦，然而过后想来我发现那种逃避多少有些出于幻觉[注40]。我不知道有任何一个女人，理智的要求对于她像对于我那样是无条件的，而且凡是有理智介入的地方，我发现我所寻求的爱的共鸣往往都得不到。斯宾诺莎所谓“对神的理智的爱”在我看来是我们据以生活的最美好的东西，但是我甚至不相信有为斯宾诺莎所承认而我要对之献出理智的爱的那个有点抽象的神。我爱过一个幽灵，而且在爱一个幽灵时我最内在的自我本身也变成了幽灵般的东西。因此我已把它深深地、深深地埋葬在层层生活的愉悦、柔情和欢乐之下了。但是我最深沉的情感始终是孤独感，而且在人性的事物中找不到任何与之相伴的东西。大海、星辰、荒野的风，对于我甚至比我最喜爱的人们更有意义，而且我觉得，人类之情对于我究其实乃是试图摆脱对上帝的徒劳无益的寻求的一种努力。

1914—1918年的战争改变了我的一切。我不再是大学教师，而且开始写一类新的著作。我改变了我的整个的人性观。我第一次变得深信，清教徒式的生活准则无助于人类幸福。通过战争中死亡的悲惨景象，我获得一种新的对有生命的东西的爱。我开始相信人类大多被一种极度的不幸所控制，这种不幸在大破坏的战争狂热中发泄出来，只有使人类天性具有的欢乐散播开来，才有可能产生一个善的世界。我看到，在我们现在的世界中，改革家和反动分子同样都被残酷行为给扭曲了。我逐渐地对所有要求严苛纪律的目标都发生了怀疑。既然与社会的整个目的相对立并且发现平常的美德都被用作屠杀德国人的手段，因此我感到很难不变成一个摒弃一切道德律令的反律法主义者[注41]。但是由于对世界的不幸所抱有的那种深切的同情，我没有变成反律法主义者。我失去了一些老朋友，结识了一些新朋友。结果我认识了几位我深为敬佩的人物，首先应当提到的是E.D.莫雷尔。我是在战争之初与他相识的，在他和我都入狱之前我时常见到他。他一心一意地致力于真实地报道事实。从揭露比利时人在刚果的罪恶行径着手，他难以接受“英武的小比利时”的神

话。他仔细地研究了法国和爱德华·格雷爵士对摩洛哥的外交政策，认为不能把德国人看作唯一的罪人。面对着宣传和书报检查的重重障碍，他以不知疲倦的精力和巨大的才能，做了他所能做的一切，去开导大不列颠民族，使他们明白政府把青年驱往屠场的真正目的。他比其他任何一个反战者遭到政治家们和新闻界更多的攻击，而且闻知其名的人中有99%相信他是拿德意志皇帝的津贴的。最后他被送进了监狱，表面的罪名只是雇用了西奇威克小姐而不是通过邮政给罗曼·罗兰送了一封信和若干文件。跟我不同，他不是关在轻罪犯牢房，使他的健康受到永未恢复的伤害。尽管如此，他从未失掉勇气。他往往待到深夜，安慰那个惯常“胆小怕事”的拉姆齐·麦克唐纳，但是当麦克唐纳到了要组阁的时候，他却未能想到将任何一个像莫雷尔这样被加以亲德派恶名的人物延揽入阁。莫雷尔对他的忘恩负义非常感慨，不久之后，死于由牢狱之苦而得的心脏病。

教友派中有些人是我非常敬佩的，虽然我们的见解大不相同。我可以反兵役联谊会的司库格拉布先生作为他们的代表。我最初认识他时，他已届古稀之年，是一位很安详、不喜欢出头露面、不易激动的人。他是为狱中的年轻人办事，完全没有一丝一毫自私自利的打算。当他和其他许多人因为一份和平主义的刊物而被起诉时，我哥哥正在庭上听着他的反诘。我哥哥虽然不是和平主义者，但是深为此人的品德和正直所感动。他坐在公诉人马修斯的旁边，马修斯是他的一个朋友。当这位公诉人结束了他对格拉布先生的盘诘时，我哥哥悄悄地对他说：“说实在的，马修斯，你不适合演托尔克马达[注42]的角色!”我哥哥这句话大大激怒了马修斯，从此他再也不理我哥哥了。

就我而言，战争期间最稀奇的事件之一，是被国防部传唤去给以温和的劝导。几位戴红领章的军事参谋，以极悦人的风度和极友好的姿态，恳求我带上一种幽默感，因为他们认为，凡是具有幽默感的人都不会讲出不受欢迎的话来。但是，我让他们失望了，过后我很后悔当时没有回答他们说，每天早晨我读报看到伤亡数字都捧腹大笑。

当战争结束时，我才明白，我所做的一切，除了对我自己，是全然徒劳无益的。我没有救出一条生命，也没有使战争缩短一分半秒。我没有做成一件事情去减轻最终造成凡尔赛和约的那种困难。但是，无论如何，在各交战国犯下的罪行中，我不是一个同谋犯，而且我为自己获得了一个新的哲学和新的青春。我摆脱了大学教习和清教徒。我学会了对

本能过程的理解，这是我以前不曾有过的，而且我从如此长久的孤立中得到了某种安宁。在宣布了停战的那些日子里，一些人对威尔逊曾抱有很大的希望。另一些人则对布尔什维克的俄国感到鼓舞。但是，当我发现人们乐观情绪的这些源泉对于我皆不可用时，我仍能并不失望。我审慎地预期最坏的事情就要到来[注43]，但是我并不因而不再相信人们（男人们和妇女们）终究会认识到本能的欢乐的简单秘密。

书　信

诺伯特·维纳的来信
我亲爱的罗素先生：

遵照您的指教，我目前正在哥廷根这里学习。我正在听兰道开的一门群论的课，希尔伯特开的一门微分方程的课（我知道这与哲学没有什么关系，但是我想听听希尔伯特讲课），和胡塞尔的三门课：一门讲康德的伦理学著作，一门讲伦理学原理，和一个现象学讨论班。我必须承认，在使自己具有真正的现象学态度之前所必须经历的那种精神磨炼完全不是我力所能及的。现象学对数学的应用以及胡塞尔所谓不从现象学出发就不能给数学基础以适当的说明的说法，在我看来是荒谬的。

在哥廷根，人们对符号逻辑没有好感。数学家们照例与逻辑这样哲学的东西毫不相干，而哲学家们则绝不涉及像符号这样数学的东西。由于这个缘故，我这个学期没有做很多创新的工作：你明知在你与之谈论创新工作的人中没有一个会懂得你说的一个字，在这种地方企图做创新的工作是令人沮丧的。

我在圣灵降临节时到梅克伦堡的布伦斯豪普顿去拜访了弗雷格，他正在那里度假。我同他有几次有意思的谈话，谈到您的工作。

近来引起我兴趣的一个问题是能否以凸形立方体及其关系为不可定义的东西并像您定义瞬间那样定义点，从而得到一组更简单的公设。我用这种方法已得五、六组基本几何学概念的定义　，但是照这样做我却根本找不到一种简化几何公设的方法：例如，如果你想通过把三角横切公设改变为关于任意凸形平面的命题来简化它，就会出现几乎无法克服的困难。

非常感谢您关注我的论文和发现。我现在有一些材料，我可能将它们与我关于感觉强度的工作联系起来形成一篇新的论文：我想请教您一下，我该怎样做才好。这是将我对时间的研究工作扩展到具有某种序列特性的多价关系，例如一给定直线上各个点间的“介于”关系。……[注44]

随信寄上拙文的重印件，未能早日寄给您，谨表歉意。迟寄的原因是：我把预定在美国分送的论文全部寄给了父亲，要他“把它们播在会生根的地方”。父亲大概以为我已将论文直接寄给您了。

我非常高兴得知您有如此快乐的一段时光同我们在一起，我明年一定会去剑桥在您的指导下学习。我刚刚开始意识到，我到剑桥在您指导下工作对于我有什么重要的意义。

非常尊敬您的
诺伯特·维纳
1914年6月或7月
德国，哥廷根
比尔大街28号

致伦敦《国民报》，载于1914年8月15日该报
先生：

与绝大多数国人相反，甚至在当前这样一个时刻，我要以人道和文明的名义，抗议我们参予对德国的毁灭。

一个月之前，欧洲还是一个各民族和平礼让的大家庭；如果一个英国人杀死一个德国人，他会被处以绞刑。而现在如果一个英国人杀死一个德国人，或者一个德国人杀死一个英国人，他就是一个有功于国家的爱国者。我们用贪婪的目光在报纸上扫视着屠杀的消息，当我们读到那些盲目服从命令的无辜的青年被比利时列日造的机关枪扫射而倒在成千上万的死者中时，我们欢呼庆祝。在宣战前夕注意过伦敦民众的人们都亲眼目睹了迄今一直热爱和平的仁厚的全体居民在短短的几天内突然急转直下陷入了原始的野蛮状态，转瞬间让仇恨和嗜血的本能自由放纵起来，而整个社会组织本来是为了反对仇恨和嗜杀而建立起来的。各国的“爱国者们”热烈欢呼这种残忍的暴行表现了一种证明权利的高贵决心；在一股巨大的仇恨的洪流中理性和仁慈被消灭净尽了；德国对于我

们和法国人，俄国对于德国人，乃是不可想象的邪恶，正是这种暗昧不清的抽象观念把下面这个简单的事实掩盖了，即敌人像我们自己一样也是人，既不更好，也不更坏，作为人，他们也爱自己的家，爱明媚的阳光，爱日常生活中一切纯朴的欢乐；但是现在他们想到自己的妻子、姊妹、儿女在我们的帮忙下遭受到得胜的哥萨克的温柔的摆布，已经因恐怖而变疯狂了。

所有这种疯狂，所有这种愤怒，所有我们的文明和希望的这种灰飞烟灭，其之所以发生就是因为有一帮子过着奢侈淫逸的生活、多半愚不可及而且全都毫无才智、毫无心肝的官僚绅士们宁愿出现这种情况，而丝毫不想抵制其国家的傲慢自尊。任何文学的悲剧故事都达不到外交白皮书所引起的恐怖效果。外交家们从一开头就看到了不可避免的结局，他们虽多半希望避免它，然而他们随时会卷入瞬息激变的危机而随波逐流。他们拘谨固执，不肯做出或接受本来可以拯救世界的小小的让步，最后由于盲目的恐惧而匆匆把军队放出来，去干互相屠杀的勾当。

在我们从官方文件得悉的这些外交家们背后，支持他们的是巨大的民族贪婪和民族仇恨的力量，这是在现阶段有害于人类的隔代遗传的本能，是从野蛮的半兽性的祖先遗传下来的，得到政府和新闻的全力关注和支配，被上流社会作为消解转移社会不满情绪的手段而加以强化。军备制造商们以其邪恶的影响人为地助长这种本能，整个污浊的“光荣”文学和用以毒化儿童心灵的一切历史教科书都鼓励这种本能。

无论在其民族情绪方面，还是在其外交政策方面，英国并不比其他参战国更可赦免其罪责。

过去10年来，由于政府的悉心培育和新闻界的襄助，已经培植起对德国的一种仇恨和对德国海军的一种恐惧。我并不是认为德国是无罪的；我不是否认德国犯下的罪行比我们自己的还大。但是我的确主张，无论采取什么必要的防御手段，都应该经过沉着的深谋远虑，而不可出之于完全多余的恐慌夹杂猜疑的情绪。正是这种蓄意制造的恐慌和猜疑产生了使我们参战成为可能的公众舆论。

我们的外交政策也不是没有罪过的。瞒着国会而且甚至（首先）瞒着几乎整个内阁所做的秘密协定，虽然一再遭到否决，却把一种义务加诸国人，一旦战争狂热达到下面这样一个地步这种义务就突然被宣示出

来，即战争狂热已使舆论在发现许多人的生命和所有人的生活都成为一个人的不负责任的决定的抵押品时，也能加以容忍了。然而，法国虽然知道我们承担的责任，E.格雷爵士直至上月还拒绝通知我们保持中立或进行干涉的条件。8月1日他谈到同德国大使的一次谈话（第123号）说：

“他问我，如果德国保证不侵害比利时的中立，我们是否会许诺继续保持中立。我回答说，我不能说这个话；我们仍有自由行动权，我们要考虑应当采取什么态度。我所能说的只是：我们的态度多半会由这里的舆论来决定，而比利时的中立问题会受到此间舆论的强烈关注。我不认为我们能仅仅根据这个条件就做出中立的承诺。这位大使逼问我是不是我不可能把我们继续保持中立的条件谈出来。他甚至提出可以保证法国与其殖民地之为完整的统一体。我说我不能不明确地拒绝根据类似的条件做出继续保持中立的任何承诺，而且我只能说我们必须使自己的手脚不受任何束缚。”

我不能不得出这样的结论：政府没有尽到它对国家的责任，因为一直到它已将同法国的长期协定作为赢得信誉的基础时，才宣布了这些协定；它也没有尽到它对欧洲的责任，因为它没有在危机一开始就申明自己的态度；它也没有尽到它对人类的责任，因为它没有把它保证不参加战争的条件通知德国，而这场战争，无论结果如何，必然会造成数不尽的苦难，牺牲成千上万的我们最勇敢最优秀的公民。

伯特兰·罗素谨启
1914年8月12日

莫利勋爵[注45]的来信
亲爱的罗素先生：

谢谢您告诉我，在对权利和政治智慧的这种破坏的问题上，您和我的看法是一致的。像您这样的人表示赞同是有实在价值的，我真诚地尊重您的意见。

您的
莫利
1916［1914］年8月7日

伦敦西南区 温布尔登园区
王子路，弗劳尔米得

C.P.桑格的来信
亲爱的伯蒂：

多谢你的来信。这整个事情的恐怖把我吓坏了。你知道，我一向认为格雷是迄今使文明蒙羞的最坏最危险的罪犯之一，但令人难过的是一个自由派的内阁也参预策划一场支持塞尔维亚人和俄罗斯专制政权而毁灭条顿民族文明的战争。我祈祷，让经济恐慌严重到迫使人们不得不很快实现和平，但是看来情况是坏透了。

你的情同兄弟的
C.P.桑格
1914年8月7日，星期五
布里斯托尔，
韦斯特伯里—昂—特里姆

F.C.S.席勒[注46]的来信
亲爱的罗素：

我刚刚先在《国民报》上，然后又在白皮书上读了您的那封令人钦佩的信，特别注意了一下在您所引第123号白皮书的那段话中达于顶峰的那些事件的后果。因此我必须向您表示我不仅完全同意您的意见（这是每个有文明教养的人的意见），而且完全赞同您的论证。在我看来，根据格雷爵士自己的言行，他显然必须对这场大灾难担负很大一部分责任，不论他这样做是存心如此还是出于愚蠢。他顽固地拒绝给德国以在某些条件下保持中立的任何保证，一直到他产生了一种信心，认为他能使英国去打仗，而德国于是就会“疯狂肆虐，四出杀伐”。但是证据表明，德国是愿意出很高的代价来争取我们的中立的。

首先（第85号白皮书）德国许诺保证法国本土的领土完整和比利时的领土完整（虽然允许它或可保持中立）。当格雷说那还不够（第101号白皮书）而且要求给比利时的中立地位以保证（第114号）时，德国国务大臣解释（虽然笨拙但显然是真诚的）了困难何在（第122号），并说他一定向首相和德皇请示。各家报纸把这说成是拒绝做出保证，然

而显然第二天利希诺夫斯基同格雷的谈话（第123号白皮书）就已做出了　回答。而且我不知道他们怎么可能再做更多的让步。他们已经接受了保证比利时中立和法国及其殖民地领土完整的要求，并暗示可以接受格雷要附加的任何条件（只要他提出来）。当然，那本会使对法之战化为一场闹剧，而且可能意味着法国根本不会受到（严重的）进攻，而只是被遏制。人们始终有一种印象，觉得德国实际想打俄国　，为了建立同盟国体系，必须接纳法国加入。人们还有一个印象，认为俄国曾把奥地利逼入绝境（第118号末尾处），很愿意打仗（第109号，139号），正在伸展势力，或者说被德国怀疑正在伸展势力（第112号，121号，139号，第144号的第72页开头部分）。一想到任使血流成河完全是为了让沙皇的独裁暴政扩张到全世界，就令人感到厌恶。至于格雷的善意问题，你有没有注意到新闻报道的摘要没有提示第123号白皮书的重要内容?最初没有一家报纸注意到它，大概就是这个缘故。至于《国民报》主编对您的答复，他简直颠倒了时间顺序。利希诺夫斯基提出尊重比利时的中立地位是在　格雷发出照会之后　，而且是对其照会的答复。格雷的回答似乎纯粹是一种“搪塞之词”，如果他真的想要保持中立，他肯定会就利氏的建议反问道“这些就是可靠的保证吗?”但是他根本未做任何反应。

但是，覆水难收，哭也无益，到现在还考虑如何拯救欧洲文明也没有多大用处；我担心这场可怕的灾难会持续很久，足以将欧洲文明彻底毁灭。不过，我料想，当受苦受难的千百万人民已经忍受了半年的大灾难时，那些造成这场大灾难的帝王将相、外交政客们也不会有几个留存下来。

您的永远诚挚的
F.C.S.席勒
1914年8月19日
萨里郡，伊谢尔
伊谢尔寓所

与J.L.哈蒙德的往来书信
亲爱的哈蒙德：

我很高兴诺曼·安吉尔在做出回答，而且很高兴被他免职。

关于比利时，有几个问题我要问你一下，不是进行争论，而是因为我希望，如果可能的话，对《国民报》继续怀有某种程度的政治敬意，我过去同它一直是密切协同一致的。

一、过去许多年来，德国并无欲在下一场战争中经由比利时进攻法国的密谋，这是所有对军事问题略加关注的人尽皆知晓的事实，《国民报》竟对此毫无所知吗?

二、在前几年《国民报》是否认为对比利时的侵犯（假如发生的话）是与德国交战的一个正当理由呢?

三、如果是这样认为的，那为什么从未将这个看法做丝毫的流露，也从未要求政府向德国宣明这个看法呢?如果旨在拯救比利时，这是一个明显应负的责任。

四、当所谓保护比利时的义务已然危害了可能由于同俄法的联盟而产生的一切纠纷，为什么《国民报》过去反对大陆国家的卷入?

在我看来，过去和现在一样，《国民报》的政策是感情用事的，就是说它不肯面对不利于它的政策的事实。无论如何，我看不出它如何能够逃脱人们对它的指责，说它过去缺乏头脑，现在歇斯底里。

如蒙赐复，无任感荷。

您的诚挚的
伯特兰·罗素
1914年9月5日

亲爱的罗素：

您的来信（责备我的字写得有些模糊不清）给我很大的震动，不过如果我不是先已从印刷商那里得到过类似的告诫，我受到的震动会更大。因此，我已着手进行修改的费力工作，其结果是您看到了的。

我的信是回答您提出的一个问题，即如果《国民报》认为我们应当为保护比利时而战，为什么不告诉读者这是它的观点，又如果它持这个观点，为什么反对外国力量卷入。（我以最简略的方式转达尊函所言）

首先，我必须请您——为了对《国民报》表示公正——把《国民报》和我区别开来。我从未负责该报外交政策（或有关军备）方面的方针，我与它没有联系。在波斯问题上我与《国民报》意见完全一致。因此回答您的问题我并不是很合适的人选；不过我想《国民报》可以自己澄清矛盾。

1.我不知道《国民报》是否晓得这一点。（就我个人来说，我是不晓得的。我总是认为德国会形成针对比利时和荷兰的阴谋，我在《言者》上写的有关外交政策的文章中说，如果她（德国）进攻它们，我们不可能袖手旁观。）

2.《国民报》在1912年4月，1913年3月和战争爆发前一周，都曾提醒人们注意我们对比利时所负的责任。

3.我推想他们没有要求政府把这一点告知德国，因为他们想英国政府会考虑其所负的责任，这是尽人皆知的。

4.《国民报》认为，同法国和俄国结成协约国，更可能引起一次大战，如果我们完全保持独立，则更易于保护比利时。“德国不能为了一点微小的军事利益而破坏比利时的中立地位，如果她在其他方面也许还要指望我们持中立态度的话”（1913年3月1日《国民报》）。他们也许本来就是错的，他们对格雷的总的批评也许对也许错，他们认为可能建立英法德协约国的想法也许是不切实际的，但是他们在几年间为实现这个政策而努力工作，并认为是德国把它毁掉了，这似乎没有什么矛盾之处。马辛汉的观点是：（1）德国在最近两周内不会为了欧洲的和平做任何让步；（2）德国一定会侵入比利时。

如果您说您认为《国民报》过去没有充分考虑到德国的好战的势力，我同意。我认为那是所有爱和平的人民共同的错误。布雷斯福德在其《钢与金的战争》一书（有许多地方很精彩）中完全是一个怀疑论者，但是他却预言在欧洲再也不会有大战了。

您的
J.L.哈蒙德
1914年10月19日
奥特费尔德

海伦·达德利的来信

谢谢您所赠的鲜花。它们给我以极大的欣慰，您的信也是如此，——我把它读了好几遍。那天晚上是很可怕的——要不是我们彼此见到了，那会更可怕无数倍——我原以为我再也不会见到您了。现在这一切都过去了——我的确理解您的情况，而且比以往任何时候都更加觉得，一旦我恢复了气力——我希望很快恢复——我们间的一种深厚而持久的友谊是可能的。无论发生过什么事情最后都不会有任何影响，我们的友谊过去是、现在仍然是最好的。

现在说声再见了，如果在这个狂乱的世界上还可以谈和平的话，那么让和平与您同在。

H.
（海伦·达德利）
［1914年］

致乔治·特纳先生
亲爱的先生：

很遗憾，我不能再向剑桥自由协会缴纳会费了，而且我也不想再做它的会员。我过去支持自由党的主要理由之一是，我认为他们不大可能像保守党人那样参预一场欧洲战争。结果表明，自从他们当政以来，他们一直在欺骗他们的支持者，而且在秘密地实行一种其结果为我所憎恶的政策。在这种情况下，我不可能做任何事情（无论直接地还是间接地）去支持现政府。

您的忠实的
伯特兰·罗素
1915年4月26日
剑桥三一学院

下面这封信的作者是一位杰出的探险家和战士。他曾于1903—1904年任英国赴西藏探险队的指挥官。他是一个极讨人喜欢的豁达大度的人，我非常尊敬他。我们在1914年曾同游毛里塔尼亚。

弗兰西斯·扬哈斯本爵士的来信
我亲爱的罗素：

您说由于您对战争的看法而感到孤立，令我颇以为虑。其实情况恰恰相反。您应当感觉到您的朋友们因为您的独立精神和诚实正直而感到骄傲。那些自命不凡、自大成癖之徒则恰恰会被他们的朋友所鄙弃。但是很遗憾，他们倒不像您那样有孤立的感觉。他们太意得志满了，以致不会有这种感觉。只有像您这样的人才会有此感觉。

但请您一定记住，您的朋友们，即使可能并不同意您的意见，他们也是敬佩您而且受惠于您的。最重要的是，在这样一个时候，您本来应该把您所想的东西说出来。因为您对德国人和其他大陆国家比我们大多数人都更了解，而且您对人类行为的基本原则也做过专门的研究。在这种时候，就需要有像您这样可使我们其余的人据以省察自己的榜样。一直到战争爆发前我对德国几乎毫无所知。我出于传统倾向于采取军人的观点。因此我对待这个问题是从一种与您颇不相同的观点出发的。我愈加想知道您的想法，并尽力根据您的看法把自己的观点弄得正确合理。

根据我自己对政府活动和军事态度的经验，我要说，任何处于政府圈外的人从一开头就对事情有一如实的看法几乎是不可能的。危机是突然出现在外界公众面前的。在表面的背后，危机一直在酝酿着，不过我们对之毫无所知或极少知闻。于是它突然爆发，我们则必须形成我们可能持有的最佳看法。至于军事态度，我从个人经验晓得，当你以物质的手段来加强你自己的观点（你是多么容易无视任何他人的观点啊）时，那是多么极端的危险。我在战场指挥官们那里就看到过这种情形，而我自己也许一直都很难听得进别人的话。在我看来，这正是德国正在遭受的苦难。它（德国）确实积聚了强大的武装力量，这就使得它对他人的感情和权利全然置之不顾。我认为我们必须教它明白的东西是这个起码的事实，即漠视人们的权利和感情，是不会有好处的——它必须　考虑它们。

您的非常诚挚的
弗兰西斯·扬哈斯本
1915年5月11日
伦敦

下面是许多同类信中一个典型的例子：

J.布尔的来信

你现在已不是三一学院的一个研究员，这可能完全是真事，而且幸好如此，——但是你的最好的朋友们（如果你有什么朋友的话）不会否认你是一头蠢驴。不仅是一头蠢驴，而且是一头卑鄙的、好说谎的蠢驴，因为你竟肆无忌惮地散布谎言，说什么“无疑双方都发生了种种暴行”。你，连同你的朋友（?）庇古、马歇尔、沃尔特·G.贝尔、A.R.沃勒、科尼比尔诸人，都完全明白，指责英国军队犯有暴行乃是一种恶毒的谎言，只有投靠了德国佬的英国叛徒才会造出这种谎言，——你妄图把俄国人引进来的那种卑劣做法就已说明了你是个什么东西!

您的
J.布尔
1915年9月20日
赖德

下面这封信的起因是我在一次讨论战争的会上代萧伯纳[注47]主持会议。

萧伯纳的来信，寄自伦敦中西区亚达菲街10号，1915年10月16日

亲爱的伯特兰·罗素：

您最好同韦布夫妇详细谈谈。就我来说，确如精灵一样在推动您。如果您不想引起争论，只要说明下面几点就很容易宣布开会了，即这是一次费边派的会议，费边社的任务是在人所能及的限度内对社会问题进行公正客观的研究，探求消除社会灾害的办法；战争像其他社会问题一样也是一个社会问题，需要做这样的研究，与反征兵的示威游行和爱国精神之重振相并而行；这次晚间讲座的题目是从心理方面看战争；并且表示您很高兴来召集这次会，等等，等等，等等，等等。

我肯定不会成为一个明哲保身、调和折衷、超然物外的人。我想争取人们来听讲，使这次讲座取得成功；如果可能的话，我也想鼓动　听众；不过我要以尽可能如闪电般公开挑战的姿态来这样做。重要的是这

次会应当开得心情愉快而又富有勇气；因为对每个人来说，实际的问题是心有恐惧。在适当的关键场合，他可以什么都说，但在不利的场合，他就什么都不说了，所以唯一棘手的工作是确定关键之所在。

对您提出的思路我确无异议，而且您在我发言之前或之后讲，对我都是一样的。我们的任务是让人们认真地对待战争。使我恼火的是人们把该诅咒的事物视若等闲的那种令人骇怪的庸见和对我们认为爱国主义的东西的那种庸俗的轻薄态度。

永远是您的
萧伯纳

又及：估计此信在午后晚些时候之前不会送达，所以我将它寄给韦布夫妇了。

下面这封信的起因是我在论协约国的政策的小册子中批评了吉尔伯特·默里为格雷所做的辩护。

致吉尔伯特·默里
亲爱的吉尔伯特：

谢谢您的来信。对您和外交部的关系我给出了一个错误的印象，非常抱歉。我确曾认为您与他们有更深的干系。

我同意您对未来所说的一切。我无意同那些主张自由思想的人发生争论，虽然我在战争问题可能与他们有分歧。我认为有必要回答您，正如您认为有必要写您的小册子一样，但是我的意思并不是说在我的回答中应该有任何冒昧侵犯之处；如果有的话，我表示歉意。我觉得我们的友谊仍然永存。无论此时此地可能发生什么事情，我也会说上帝保佑您。

永远是您的
B.罗素
1915年12月28日
伦敦中西区伯里街，
罗素宅邸34号

下面这封信本来应收入本书第一卷，如果在该卷出版时它在我手边的话。前者机会既失，我就将它收在此处，与桑塔亚那的其他来信放在一起。

桑塔亚那的来信
亲爱的罗素：

今晨接令兄一信。转告您的口信，多多感谢。我要去泰里格拉弗住宅同他一起度过星期天，但预计下周一或二去剑桥，料可与您见面。同时我要代表哈佛大学向您提出一个建议，或者更确切地说，重新向您建议：您可否于下一个学年即1912年10月至1913年6月以哲学教授的身份去哈佛讲学?罗伊斯要去休假，我将离开哈佛，帕尔默只在这个学年的第一个学期在那里。只有佩里、明斯特贝格和两三位年轻的心理学家留在那儿。他们的想法是请您开一门逻辑课，每周3小时，其中有一小时可委托为您做安排的一个助教宣读论文等等，他们还要请您开一个我们所说的“习明纳尔”（seminar，即讨论班），讨论您想要讨论的任何问题。如果您乐意的话，您也可在哈佛或波士顿洛威尔学院做一些较通俗的演讲。这些演讲会单独付您报酬，而教授的薪金通常是4000美金（800英镑）。我们希望您乐于考虑这个建议，因为您是年轻的美国哲学家学派最渴望向之学习的人。您会给他们带来思想精确和独立精神的新标准，打开他们的眼界，而且可能对该国新一代哲学家产生最大的影响。

我们并不特别急迫要得到您的回答，所以您无须在下周我们晤面之前写信给我，除非您已做出极其明确而确定不移的决定，如果这样，您可复一短信，寄到泰里格拉弗来。我的固定地址是：

南威尔士，帕尔玛尔，123号

布朗·希普利公司转交

您的诚挚的
G.桑塔亚那
1912年2月8日
温莎，昆斯艾克

又及：我的意思不是辞谢您要在我去剑桥时为我做推荐的好意，只是因

为我在这个星期中间才能去，不知您那时去剑桥是否也方便。

桑塔亚那的来信

我在西班牙报纸上读到这段关于“war babies”（战时士兵的私生子）的话：“基钦纳[注48]在创造一个军队的同时也创造了爱情。在一个往日只知道男婚女嫁的国度里，这是一个巨大的变化。”

G.桑塔亚那
1915年5月5日
牛津

桑塔亚那的来信

从军事观点来看，或者对于那些因为战争干扰了他们私人的或政治的阴谋诡计而震怒的人来说，局势肯定很糟。这种局势可能还要持续一个很长的时期；否则就会在一段虚假的和平之后旧态复萌。但是，像一个哲学家那样极其平静地来看时局，我觉得没有什么可悲观的。当我到桑德福去吃午餐（我常去那儿就餐）时，看到刚刚耕耘过的大片农田，使我极感欣慰：英国正在变成一个被耕耘过的有教养的国度，而不是像野蛮的北日耳曼那样遍是泥沼草泽的蛮荒之域。在我看来，仅此一点即足以补偿一切损失而有余：它正在奠立健全的基础。至于俄国，我倒有点喜欢列宁（而不是那个昏庸的克伦斯基!）；他有一个他愿为之奋斗的理想，那是一个彻底反日耳曼的理想。如果他仍然掌权，他可能还必须同德国人打仗，而且会使用毒气。此外，我认为他们在柏林的计划已然完全失败，使我们感到威胁的普鲁士在教育、工业、军事上的优势在国内已被逐渐削弱了。他们现在不会取得军事上的胜利，因为受其羁绊的人愈多，在他们自己的统治体制下突然爆发的爆炸性也愈大。

至于资本的破灭和损失，我不大关心。被杀死的青年们如果还活着，他们也变老了，而且不会有任何用处了；这样无所用于世地过上许多年，他们也许死于黏膜炎或肾脏病，也许上绞架，或者老朽而死——难道这就不那么令人可惊可怖了吗?我希望甚至喜欢世界更贫困一点，我只愿人口也能变得更稀少些；我非常希望过凭票证领面包、凭票证住房的生活，我愿自己被人们知道的只是一个编号，而不是一个教名，如果这一切能够结束依靠谎言的生活，而且真正澄清政治空气，但是恐怕

灾难不会大到足以这样做的地步，而且尽管有列宁，恐怕人们还会修修补补拼制成某种虚假的安排，从而使我们一切还是以前的样子。人民缺乏聪明才智，期望他们如此是不切实际的，那是很久以前我的哲学使我得出的一个结论。否则我怎么可能在美国住了40年之久呢?

这一切不会使您感兴趣，但是我既然写了，那就随它去吧。

［G.桑塔亚那］

致奥托兰·莫雷尔

你有没有看到今天《晨邮报》上刊登的一个美国人写的、注明发自“里茨旅馆”的信，说他在新学院教堂发现了一块刻着“保卫祖国”的石碑，上面刻写着在战争中死去的新学院的人的名字，其中有三个德国人!对此他表示惊骇困惑。他向教堂司事讲了自己的惊骇，这位司事却回答说：“他们是为他们的　　国家而死的。我认识他们——他们是极好的人。”他们为新学院带来了荣誉。这位值得重视的美国人认为有必要给我们上一堂如何做爱国者的课。

“伊丽莎白”（我的嫂子）对她的5个德国外甥在战争中全都仍然活着感到遗憾。她是一个真正的爱国者。那个美国人会喜欢她的。

如果你方便的话，我可在周三和周四（15日和16日）去看你。我想见一下［D.H.］劳伦斯……

1915年　［剑桥］

自从我回到这里，我已越加感到战争的重压，——当你在这儿的时候，你就会惊骇地意识到战争造成的损失。而鲁珀特·布鲁克之死则使我痛感到这一点。现在待在这里，一切惯常的生活都中断了，真是难以忍受。将来会有下几代的人——但我还是担心，人类文明有些东西将永远失去了，正如希腊在遭到这样的毁坏时有些东西失去了一样。说来也怪，较之对自己的一切朋友或任何事物，人们更珍视文明，珍视人类脱离野蛮状态而缓慢取得的这种成果，文明似乎是人们为之而生的至高无上的东西。我活着不是为了人类的幸福，而是为了通过奋斗取得某种心灵的进化。在这里大部分时间这种进化是受到促进的，——已经做的一切要交给后代，他们将在我们停下来的地方继续前行。现在一切都被阻

不前了，谁也不知道会不会在其止步的地方重新启动。而所有老牌的叛逆者却会欣喜若狂。

星期天下午（邮戳日期为1915年5月10日）
［剑桥］

我刚刚才意识到剑桥如何地压制我。我觉得在这里远更具有活力，远更能够面对这个时代可能带来的任何恐怖。但是从战争伊始，剑桥已不再是我的家园，不再是我的庇护所了。被人们视为一个叛国者，我感到无法形容的痛苦。在学院的四方院子里每次与人偶然相遇都令我心惊胆颤，忐忑不安。人是应该锻炼得更坚强些啊。

我最亲爱的，请原谅我近来令人极不愉快。但是我的确很倒霉，恐惧缠扰着我。在心情平静下来之前，我不想说我心中所想的一切，因为那太多了而且是疯狂的。所以我是一个又硬又蠢的家伙。

星期三晚（邮戳日期为1915年5月27日）
罗素宅邸34号

我想我将同反兵役联谊会的人交成朋友。民主监督同盟太温和而且纠缠于一些不相干的事情。战争结束以后再谈这些事情是可以的，但不是现在。我希望好人们不要这么温和。我在这里认识的主张不抵抗主义的人们都是一本正经进行道德说教的——人们觉得他们不了解人性有凶暴猛烈的一面，他们缺乏幽默感，缺乏强烈的意志，缺乏使人具有活力的任何东西。他们绝不会责斥法利赛人[注49]也不会赶走兑换钱币的钱商。我多么强烈地渴望人们能够从自己本性的囚笼中挣脱出来。现在我甚至觉得，有某种巨大的力量由于我的怀疑论、犬儒主义和缺乏信念而被永久地拘禁在我之内了。但是无此拘禁的那些人则似乎总是无知而略显愚蠢的。这种拘禁使人觉得非常孤独。

对劳伦斯的哲学我一点都弄不明白。我不愿跟他谈论它。它不合我意。

星期五（邮戳日期为1915年6月11日）

劳伦斯从清早一直到10：30把我的时间都占去了，所以昨天我未能给你写信。我们有一场可怕的争论，但不是灾难性的。他为各种各样我

觉得不该指责的事情而攻击我——实际上主要是攻击我之倾向科学和尊重事实。我将把他对我的提纲所写的评论寄给你。我很乐于知道你对它们的想法。他带我去见一个俄国的犹太人柯梯良斯基和［米德尔顿］默里及其夫人［凯瑟琳·曼斯菲尔德］，他们都坐在霍尔本饭店毗邻的一间没有任何设备的空屋子里，门窗紧闭，不停地吸着俄国纸烟，一副疏懒而愤世嫉俗的样子。我觉得默里令人厌恶　，这三个家伙的整个气氛毫无生气而且有一种腐朽的味道。

随后我们去了动物园，——狒狒使我感到开心畅意。它故意长时间地看着每一个人，然后慢慢地张牙露齿，狂呼大叫，带着一种不可思议的仇恨和厌恶。斯威夫特[注50]也许会喜欢它。然后我们上汉普斯特德和雷德福去，劳伦斯夫人待在那儿。一个钟头之后我已经感到精疲力竭了，因为我们一见面就立刻开始争辩起来。我对劳伦斯说，我认为无论如何首先我们应当互相独立不倚，而不要试图开创一个学派。他谈论政治时，我觉得他是如此之狂诞，以致我无法同他正式合作。我希望他不要伤心。但就我仔细观察，他似乎并未伤心。他的思想狂放不羁，误将自己的愿望当作事实。他的头脑也糊里糊涂。他说“事实”无关紧要，要紧的只是“真理”。伦敦是一个“事实”而非“真理”。但是他希望把伦敦推倒拆除。我力图使他明白，如果伦敦是不重要的，那么拆除它就是荒谬的，但是他仍然反反复复地说伦敦实际并不存在，说他很容易使人们看到它并不存在，于是人们就会把它推倒拆除。他对自己的说服力如此自信，我就要他马上到特拉法尔加广场去开始宣传他的这些思想。这一来才使他清醒过来，开始坐立不安。他的态度有点疯狂而且不很诚实，或至少是非常糊涂的。他没有接受个人是软弱无力的教训。他认为我之力图使他承认事实，乃纯粹出于胆怯，缺乏大胆思想的勇气，自我沉溺于悲观主义之中，当你能使他对事实略有一点认识时，就如我终于做到的那样，他就灰心丧气了，说他要到南太平洋群岛去，要娶六个当地的老婆陪他一起舒适地晒太阳。他是个固执难对付的家伙。他的毛病是有一种疯狂夸大的倾向。

1915年7月

是的，劳伦斯跟我在一起的日子是令人极不愉快的。我对他完全绝望了，只是计算着跟他结束交往还有多少时间而已。这部分地是因为他有肝病，但不完全是。劳伦斯非常喜爱雪莱，——这固然很好，但是同样带有对事实的厌烦。他所盼望的革命就是恰如雪莱所预言的一帮叛逆

者飞逝而去，而人们则庆祝一个爱的节日。他的关于人民的心理学在一定程度上好得惊人，但是在某种程度上他又被具有强烈色彩的爱引入歧途。

星期五晚上，我同我在哈佛的一个学生T.S.艾略特及其新婚妻子一起吃晚饭。我本来想由于艾略特的诡秘玄虚，这位新娘大概是令人讨厌的，但是她倒并不那么讨人嫌。她很快活，有点粗俗，敢作敢为，充满活力——我想艾略特说过，她是一个艺术家。不过我原以为她是一个演员呢。艾略特有一种不同寻常的吸引力，但是慵懒不思振作；她说她嫁给他就是要激励他奋发起来，但是发现她不可能做到。他娶她显然是为了受到她的激励。我想她很快就会厌倦他了。她因为害怕潜水艇，不肯去美国见他的亲属。他对自己的婚姻感到羞愧，如果有人对她友好相待，他是非常感激的。他是桑兹小姐[注51]型的美国人。

1915年7月 星期二

我的宝贝：

非常高兴今天早晨收到你的信——一封如此珍贵的信。我希望我能避免陷入不幸。这我能做到，即使除你之外我还有一些利害关系而又不能继续停留在家庭圈子之内，——否则若继续待在那个圈子里，我就会觉得自己是一个纯粹多余的幽灵，只能旁观不能参预，而且这种感觉已变得极其强烈而不堪忍受。每周在城里过几天我就会好起来的。女主人[注52]向我说明了情况，而且今天她的姐姐沃特洛太太进城去了，她带我出去野餐时还要再给我讲。她说（我相信她的话），她最初对我哥哥并未留意，因为她觉得他已有可靠的婚姻，因而认为他只适合做一个情人。突然，没有跟她商议，他就写信对她说他要离婚。这使她激动得透不过气来，而且很令她高兴；她听之任之，什么明确的话也没说，但是默默地允许他着手进行一切。现在她感到非常不安，因为那个不可遏阻的时候即将到来，那时他的离婚已断然无疑，而她也必须做出决定。她对他的不满有如下几点：

（1）他睡觉时带七条狗在他的床上。在这种情况下她片刻不得安眠[注53]。

（2）他高声朗读吉卜林[注54]的作品。

（3）他喜爱泰利格拉弗宅，而那里是令人憎恶的。

我想如果有充分的时间去找，还可以发现其他一些缺点，这三点则是精心选择出来向我诉苦的。她是一个喜欢阿谀奉承的人，她显然给自己派了一项任务，即如果她同弗朗克断绝关系，要使我不反对她。我太爱我的哥哥了，我太关心他的痛苦了，以至于从心底里不能原谅她，纵然她有十足充分的理由。她说她还远未拿定主意，不过我想她是不会嫁给他的。她会很高兴　继续有他做情人，但是我觉得他肯定绝不会同意这样做。

我必须住笔了，因为我得马上把信寄出去。

请勿以我为念。只要我不让自己的思想过分专注于我不可能拥有的东西，情况就会好起来的。我喜欢　跟孩子们去野餐，因为只有这时我才不是一个幽灵。当你在场的时候，我就无法融入家庭生活，一方面是因为你吸引了我的注意力，一方面则因为有你在场我总是怕受到你的指责而局促不安，不知所措。我知道，由于我并不了解的一些理由，有些事情我做或不做都让你烦恼，这使我在你面前不可能表现得轻松自如，虽然有时这使我把你所憎恶的东西夸大了。但是在我不很疲惫时，我还是能够克服这一切的。由于跟你在一起的时候感到很不自在和惊恐，我的生命的活力在加辛顿不能保持长久，当它丧失时我就越来越无法抗拒要同你保持一个距离的想法了。

星期四晨［邮戳日期为1915年9月9日］

哈斯勒梅尔，金斯利格林

哈奇

我的宝贝：

很高兴收到你的信。我已经开始感到焦急了。我很高兴劳伦斯过去是这么了不起。我绝不怀疑他走是对的，但是我不能离开英国。我根本不忍心　认为英国正在进入其生命的渐衰期——那太令人感到痛苦了。我是不相信这个说法的，我相信我们的民族在某个方面是健康而具有活力的。到处是黑暗和耻辱——但是我相信耻辱本身到头来会唤起一种新的精神。英国愈是衰微，我愈是想要扶助它，愈是觉得自己不论好歹是与英国拴在一起的。除了英国，我不可能写别的题材，与英国相比，别

的东西似乎是如此之渺小。

你的B.

星期四夜（邮戳地址、日期为伦敦，1915年10月29日）

艾略特昨天有半天休假，3：30回家。非常滑稽的是我怎么会喜欢他，好像他是我的儿子。他愈来愈长大成人了。他对他的妻子有一种深切的、完全无私的热爱，而且她也的确非常喜欢他，但是时不时地冲动起来就虐待他。那是一种陀思妥耶夫斯基式的残酷，而不是那种日常的直截了当的残酷。我每天都在致力于使他们之间诸事顺遂，但是现在我不能丢开他们不管，当然我自己对此也极有兴趣。她是一个举棋不定的人，她的结局不是一个罪犯就是一个圣徒——我不知道她究竟会成为哪一种人。对这二者她都有完全的能力。

星期三（邮戳日期为1915年11月10日）

我的宝贝：

我不知道最近我怎么了，但是我已经又陷入了自从战争爆发以来时而会有的那种无精打采的状态。我深知我应该过一种不同的生活，但是我已失掉一切意志力。我需要有个人来管束我，来驱使我，告诉我住在何处，要做什么，而不留给我任何自主权。我以前从未有这样的感觉。我相信这是极度的精神疲劳，非常强烈的精神疲劳，它使我对任何东西都失掉了兴趣，靠我自己的努力不足以获得一种较好的心情。事实上我应该同任何可能被认为使我开心的东西作斗争。我的一个突如其来的念头恰恰是要实行静坐和沉思冥想。

在课程结束以前我还不可能多行静坐，不过那不会很久了。如果那时我能找个像德斯蒙德［麦卡锡］那样的人同我一起到乡村来而且迫使我去多做散步，我就会好转的。但是人人都很忙，我也没有精力安排这些事情。我现在没有做任何工作。过些时候我得为去哈佛讲学着手工作，但是一想到工作就有一种难以摆脱的恐惧感。我相信应该做点事情，否则我就要崩溃了。

艾琳（库珀·威利斯）刚刚在这里对我大骂海伦（达德利）——最近有人告诉了她全部事情——这并没有使我比先前更愉快些。罪孽感是

这些时候使我烦恼的东西之一。我想这种感觉的根源在于世界的状况和严重的无能为力之感。我曾以为我已克服了这种感觉，然而它又复发了，而且比以前更甚。你能想出什么办法来帮帮我吗?如果你能够，我会 非常感激你的。此时此刻我的生存真是糟透了。

我现在知道这恰恰是一种病态，它再也不会使我对你或任何人寻隙挑刺儿了。我已丧失了意志。我把它用得太多了，它突然崩溃了。

你的负担已经够重的了——但是如果你知道有谁能照料我一会儿又能不断驱使我，那情形就会不同了。

你的B.
星期三（1915年）

附上怀特上尉的一封信。你会看到他对我怀有同劳伦斯一样的敌意或对立情绪——我想这是我在精神上对之抱有同情的大多数人似乎都有的一种情绪——也许就是这同一种情绪使你未能如你最初认为自己要做的那样关照我。我希望你把它找出来，告诉我它究竟是什么。这种敌意使我感到非常孤立。我对之抱有理智的同情的人们几乎从来没有任何精神生活，或者即使有也几近于无；而别人似乎觉得我理智的一面是不可容忍的。你会认为我又患了忧郁症，但并非如此；我只是要寻根究底，把事情弄明白；如果我不能把它弄明白，就难求更大成就。

我曾对怀特说，使我感到烦恼的是：我的听众增多了，而应被我的讲演[注55]弄得很不舒服的人却未加多——著名的如阿克兰夫人（她的丈夫曾入内阁），她安坐听讲，怡然自得，并未觉得我说的话是对政府的谴责。我曾想，讲完最后一讲后，我要从实用的角度强调一下道德的东西。

我觉得我不大了解你近来的所思所感。我一直很忙，信写得不勤，所以我不能抱怨你。但是能见到你而且探明发生在你身上的某种东西将是一种宽慰。自从上次到加辛顿以来，就私事而言，我一直很快活。你还记得在你去见维托兹大夫[注56]时我写过很多关于认识论的东西，遭到维特根斯坦最猛烈的批评吗?他的批评虽然我认为你那时并不了解，但却是我一生中具有头等重要意义的一个事件，而且对我此后所做的每一件事都有影响。我认为他是对的，我认为我绝不能再希望去搞哲学基本

问题的研究了。我的动力被打掉了，有如一道波浪在防波堤上撞得粉碎。我变得彻底绝望了[注57]，想要转向你求得安慰。但是你正忙于请维托兹大夫看病，无暇顾及我。于是我就放浪形骸，调情取乐，而这又加深了我的绝望。我必须　为赴美国讲学写讲稿，虽然我过去和现在都相信哲学的全部基本工作都是逻辑的，但是我却选取了一个形而上学的课题。原因是维特根斯坦已使我相信逻辑上需要做的事情对我来说太困难了。因此我的哲学的动力在那个工作上并没有得到真正必要的满足，而哲学就失去了对我的支配力。造成这种情况的更多是维特根斯坦，而不是战争。战争提供给我的是一个新的、困难较小的目标，这个目标在我看来像旧的目标一样好。我的讲学使我相信在这个新的目标中有一种有潜在价值的生活和活动。所以我想要安静地工作，而且就工作来说，我觉得比遭到维特根斯坦猛烈攻击以来的任何时候都更平静。

星期六［1916年］

斯坦利·昂温的来信
亲爱的先生：

在最近一期《剑桥杂志》上我极有兴趣地注意到您计划讲授一门论“社会改造原理”的课程。

如果您有意以后将这些讲稿以书的形式出版的话，我希望我们能有幸为你印行此书。

附上《向着永久的和解》的内容简介，我们知道这是您很感兴趣的一卷，我们预计在12月6日发行此书。

您的忠实的
斯坦利·昂温
1915年11月29日
伦敦中西区，
博物馆街40号

［这是我同艾伦和昂温出版公司打交道之始。］

T.S.艾略特的来信

亲爱的伯蒂：

非常感激您的盛情——对您的慷慨相助我真可以说是受之太过了。很抱歉让您非回来不可——维维恩说您一直是她的保护神——但是我当然会满怀感激之情欣然接受这个机会。我相信您已做了可能做的一切，以最好的方法（比我更好）照看她，我常想要不是有您相助，事情不知会变成什么样子——我认为我们应当感谢您，她能活下来全亏了您。

我十点半来，希望在您走前同您叙谈。赛奇太太[注58]盼望您来。她使我在这里过得很舒适。

深爱您的
汤姆
星期二［1916年1月］

夏洛特·C.艾略特的来信
亲爱的罗素先生：

您以海底电报发来的信前不久刚收到。我现在写信是要感谢激发您来信的那种盛情。当然，像过去那样，您会感受到近来在萨塞克斯发生的可怕的悲剧。艾略特先生不相信德国人（一切最可怕的东西的同义词）可能攻击一艘美国的客轮。那显然违反他们的利益。然而我觉得德美之间仍有发生战争的可能。我们对德国的方法（公开的和秘密的　）知道得愈多，很多美国人就愈是义愤填膺。我很高兴，我们的祖先是万世一系的有法国血统的英国人。我要寄给汤姆一封信的抄件，这封信是他的高祖父在1811年写的，说明他的祖父（他是诸兄弟中的一个　）克里斯托弗·皮尔斯于1676年出生于英格兰德文郡。

我相信，您在各方面的影响会使我的儿子更坚定地选择哲学为其终身的职业。伍德教授说他的毕业论文具有极高的价值。我希望他明年能谋得一个大学的职位。如果他谋不到，我会感到惋惜。我绝对相信他的哲学，但是我不相信他写的自由诗。

汤姆非常感激您的同情和亲切相待。我也有这种感激之情。

您的诚挚的
夏洛特·C.艾略特

［T.S.艾略特的母亲］
1916年5月23日
威斯敏斯特广场4446号

致布林·莫尔学院的英语教授露西·马丁·唐纳利
我亲爱的露西：

我很高兴得悉你在京都——迄今我只曾在三大洲上给你写过信——到非洲和澳洲去完成你的采集工作，那是你通常的义务。

我的确　希望你能设法经由西伯利亚铁路到英国来。能见到你将是极大的快乐，我相信我能使你同情我和我的大多数朋友对战争的看法。

你不必为我的讲演担心。海伦（弗莱克斯纳）写信来给我以严重的告诫，使我感到好笑。我原以为她此前应已知道在发表意见时保持社会警惕并不是我的长处。假如她在基督在山上布道时就认识他，她也会因为害怕布道损害了他在拿撒勒的社会地位而恳求他缄默不语。世界上重要的人物对这样的事情是不注意的。事实上，我的讲演很成功，——它们成为那样一些知识分子的团结基础，他们不仅对战争而且对一般政治问题都日益趋向我的思维方式。以前鄙视政治的各类文学家和艺术家都正被迫采取行动，正如过去在法国因德雷弗斯事件而被迫行动起来那样。他们的行动终究会产生深刻的影响。我首先就是对他们讲话的。——我已经不写有关战争的文章了，因为我要讲的都讲过了，也没有什么新东西要说。——我所追求的目标较之朋友们支持我的那些目标更远大、更少急功近利。我不喜欢一个人由于说了他人正在想的东西而博得喝彩；我希望的是实际改变　人们的思想。我一生主要的个人愿望是能够影响人们的精神；这种能力不是靠说些广受欢迎的话得来的。在哲学上，我年轻时候的观点极不普通、极其古怪，然而我曾获得很大的成功。现在我已开始了一个新的生涯，如果我能活下去而且保持能力不失，我大概同样会取得成功。哈佛邀请我一年以后去教一门讲座课，讲我目前正在讲授的东西，我已同意去了。战争一旦结束，这里的人们需要的正是我所讲的这类东西。你一旦了解了我的目标，就会明白我走的是实现目标的正路。任何一件大的事业，都要经历一段艰难的时日，也许只有在你死后才会实现——但是如果你有真诚的决心，什么艰难险阻都无所谓。我要讲有关人生哲学和政治的重要问题，我们时代所特有的问题。过去十年间，这里人们的总的观点已经发生异常急剧的变化；他

们的信念崩溃了，他们需要一种新的信条。但是那些塑造未来的人们是不会听信依然保留着旧的迷信和清规戒条的任何东西的。在老一辈和年轻一代之间有一道明显的裂隙；经过逐渐的进展，我决定站在年轻人一边。因为站在他们一边，所以我能贡献给他们的不只是批评，而是他们乐于尊重的某种经验。——望很快又听到你的消息——你对远东的印象使我很感兴趣。

深爱你的
B.罗素
1916年2月10日
伦敦中西区伯里街
罗素宅邸34号

你读过罗曼·罗兰的《米开朗琪罗传》么?那是一本非常精彩的书。

致奥托兰·莫雷尔

哈夫洛克·埃利斯论性的书，我读了很多。此书有很多人人须知的东西，非常科学和客观的东西，最有价值而且有趣的东西。人们被禁锢起来，对性的问题全然无知（纵然他们以为自己什么都懂得），这种办法太蠢了。我认为，几乎所有文明的人们在某种程度上都可以看作是不正常的，他们感到痛苦，因为他们不知道有这么多人实际上和他们一样。我们常听说，人们在结婚时出了毛病，就因为他们不懂得会要发生的那种事儿，而又不敢坦率地谈那种事儿。在我看来，婚姻显然应由儿童组成，儿童不涉入的肉体关系，法律可置之不理，公共舆论可漠然视之。只有通过儿童，肉体关系才不再是一种纯粹私人的事情。我确信全部传统的道德都是与迷信有关的道德。不能说受到严格约束的人才更易于达到最好的事物，——他们或者不会放纵自己而长大成人，或者如果他们放纵自己，他们就会变成凶暴而鲁莽灭裂之徒。你同意我的看法吗?

再见，我的宝贝。这些日子我极快乐而且充满了爱。如果你来，能再见到你将是一大赏心乐事。

你的B
星期天下午

［邮戳地址、日期为伦敦，1916年1月30日］

我的宝贝：

我想我忘了告诉你我是到这里来过周末的。我来给这里的一个印度学生俱乐部“印度梅吉利斯”讲演。他们约有百人，举行年会聚餐，要我提议为“印度”干杯。你的朋友萨拉瓦底（?）在场，而且讲话异常之好。他们邀请我，是因为我对战争采取的方针，——至少我想是这样。但是当我开始讲话时，产生了一种奇异的责任感。我忘不了，我毕竟并不希望德国人得胜，并不希望印度在此时此刻发生反叛。我说如果我是一个土生土长的印度人，我不会认为我应当希望德国取胜。对我这个话他们报以冷场，不过随后的一些发言表明，这是我的讲话中他们唯一不同意的一点。他们的民族主义给我以深刻印象。他们谈到穆斯林和印度教徒的团结，英国的压迫，谈到制服暴君的唯一办法是使之突然败北。他们中许多人聪明能干，很真诚，很有教养。最后发言的是一个生物学家，对科学满怀酷爱之情，正要返回印度。他说：“我将从这个繁荣昌盛的国度去向那个灾难和饥荒的国度，从这个自由的国度去向那诚实反被视为不忠、正直敢言竟被诬为煽动叛乱的国度，从这个文明开化的国度去向那个宗教盲从的国度，去向我所热爱的那个国度，去向我的祖国。一个人必须是非常富有人性的，才会热爱这样一个国家；而那些愿为祖国效力的人们已经成为非常富有人性的人了。”使这样的人才去搞政治斗争该是多大的浪费啊!在一个比较美满的世界里，他可能发现预防霍乱的良药；但事实上他的生活将充满争斗和苦辛，他要去抵抗恶，而不是创造善。他们全都是勇敢无畏而且很有思想的；他们大多是非常悲愤痛苦的。在他们的发言中还混合着一种奇特的大学生的玩笑戏谑，对牛津和剑桥的有关荣誉的嘲弄，以及能使英国青年闲时开心逗乐的话头。他们每个人的发言中都有的这种混合是非常离奇古怪的。

今晚我又同他们或者说他们中的一些人会面了，给他们做了一次关于教育的讲演。我的确很高兴得以了解他们的观点和性格。一个人有教养有知识却属于像印度这样的一个国家，那一定是极其可悲的。

海伦（达德利）要来吃午饭。我希望我能见到尼科，还有阿姆斯特朗[注59]。昨天我同呆头呆脑的沃特洛[注60]一起吃午饭。

我给这些印度人讲了半个小时，事先毫无准备，没有片纸的发言

稿。我认为以这种方式讲话更好，更自然而不单调。

1916年2月27日
三一学院

我的宝贝：

此间之令人沮丧已难以忍受——要不是有几个印度人，几个苍白无力的和平主义者，和一些残忍嗜杀的老头（他们在年轻人不在时志得意满一瘸一拐地走路），剑桥各学院就毫无生气了。士兵驻扎在各学院的四方院子里，在草地上操练；好战的牧师们从大楼的台阶上以极洪亮的嗓音向他们布道。夜间市镇陷入一片黑暗，与之相比，伦敦成了灯火灿烂之所在了。人们所珍爱的一切都死寂了，至少在眼下；很难想象它们会恢复生机。没有人考虑学术，认为它有什么重要性。我从外在的死寂想到自己的了无生意——我绕着书架注视着我的那些数学和哲学书籍，它们以往似乎充满了希望，饶有趣味，如今却使我感到心灰意冷了。我做过的工作似乎如此渺小，同我们发现自己生活于其中的这个世界了不相关。而除了工作，我什么事情都很无能。五年前的一切期望像幽灵一样闪现在我面前。我竭力要把它们从我的心中驱走，然而拂之不去。我们的一切快乐时光都藏在我的记忆中，虽然我知道最好不去想那些。我知道我必须工作和思考，并且学会对内心的事物发生兴趣，但是极度的厌烦压倒了我的这种想法。对萦绕心头的忧惧继续回避下去是没有用的。我必须让它们把我缠住，然后面对它们。当我学会重新适当地工作时，我将愈加感到一种内在的精神的独立性，情况就会好些。自从认识了你，我一直在力图从你那里得到一个人本应由自身取得的东西。

1916年3月19日，星期日晚
三一学院

我的宝贝：

自从你星期五写来一信后，我一直未再收到你的信，但是因为我现在每天只取一次信（我是早晨去取的），所以那也不奇怪。

我今天有一段异常不快的经历。劳合·乔治受了什么导引觉得还不如亲自查明有关拒服兵役者的第一手材料，所以他邀了克利福德·艾

伦、马歇尔小姐和我到他在莱盖特附近的寓所去吃午饭，是用他自己的车来接我们又把我们送回来的。他很不满意，我想他只是想在开始讨价还价时玩弄一下技巧。尽管如此，他看到了艾伦而且认识了这个实际的人，那还是值得的。要是把艾伦毁掉了，会使他更感到遗憾的。

我相信，在公共舆论和政府不再想迫害他们之前，这些人将不得不忍受很多痛苦。我有个印象，劳合·乔治是希望战争长期打下去，他认为整个局势坏透了。他似乎毫无心肝。后来我在下院见到安德森（工党国会议员），他是个油腔滑调的骗子。

我想劳合·乔治这个人是很隐蔽的。

首先要做的是彻底修改法庭的整个判决，对所有出于良心而拒服兵役的案子予以复审。有很多人无疑是胆小鬼：人们对胆小鬼残酷得难以形容——他们有些人疯了，有些人自杀了，而人们只是耸耸肩，说他们没有勇气。人类十分之九都是极端可恶的。

星期二夜（1916年）
布卢姆斯伯里区，
戈登广场46号

萧伯纳的来信
亲爱的伯特兰·罗素：

叶芝给我来信谈查普洛，而且附了一位夫人（他的表姊妹）的信。但是我实在不知道怎么办。法案已经通过了；他必须或者去服役，或者以其殉道精神经受磨难。我们没有任何理由为他要求免服兵役：他好像完全听其自然，像一个孩子，不会想想法律同他个人有什么关系，既不上诉也不听人劝告。我个人对他没有任何内在的感化力；外在的影响力也许有，但帮不了他的忙。

他的信不像是一个具有殉道者品质的人写的。像许多文人一样，他在实际事务方面似乎是无能的，而就某些方面说军队倒是他正该去的地方；因为在那里他会被锻炼得能够面对不可避免的东西而又无须承担责任。他会被供给衣食，得到训练，被告知做什么；他会有无数机会去思考其他事情。他不会被要求在来年去杀任何人；如果他觉得自己的良心有一种无法抑制的厌恶感，必要时他可以扔掉武器，然后去服两年苦

役，使他的良心好过一些。不过到那时他或者因为不适于在军队服役而被开除军籍，或者不然的话他就懂得一个人生活在社会上必须按照集体的良知行事，不论其个人的良心会驱使他对此持何异议。我认为这是我们不能不对所有向我们求援的反战爱和平的青年人讲的事情。殉道是个人灵魂的事，你不能劝一个人去身体力行。我不会因为一个有才智的人力图逃避（如果可能的话）极端可憎的军旅生涯而怪罪他；但是查普洛似乎是太无能了，竟不曾做过逃避从军的任何尝试。他只是目瞪口呆地挡在压路机滚滚碾来的路上。我为他难过，但是我只能劝他去服役。你能否提示一个更好的主意?

永远是你的
G.萧伯纳
1916年4月18日
伦敦中西区
亚达菲街10号

又及：像下面这样讲恐很难对他有所助益：“是受英国的良心的约束，还是受我自己的良心的约束，我并不在意；但是我觉得我不理解诺思克利夫勋爵、爱德华·卡森爵士和罗伯逊将军的良心，他们自然认为自己的东西是最好的。”
再及：我们的影响力的作用只限于在他被判决以后，以某种借口把他保释出来。

下面是我和散发者因之遭到起诉的那份传单：

由于拒绝违背良心行事而被判两年苦役

这是军事法庭于（1916年）4月10日对家住圣海伦斯，丹顿格陵巷222号的欧内斯特·F.埃弗里特所做的判决。

埃弗里特是圣海伦斯的一位教师，从16岁开始就反对一切战争。他是作为根据良心拒服兵役者被移交当地法庭和上诉法庭审理的，二者对待他都极不公正，竟越出正常的做法，提议将他从学校开除。他们只是在判处他在非战斗勤务方面服兵役的条件下才认可他按良心行事的要求。但是既然这样的非战斗性服役就是支持战争，使其他人能腾出身来到战壕里去，因此他是不可能接受法庭的这个判决的。

3月31日他作为受缺席审判者而遭逮捕，被带到地方法官那里，课以2英镑的罚款，并被移交给军事当局。他们把他押送到沃林顿兵营，在那里他被强迫穿上军装。4月1日他被带到阿伯盖莱，安置在非作战部队，那是军队的一部分。

对一切军令，他一直采取一种消极抵抗的对策。第一个早晨（4月2日），当人们被命令集合去干杂役时，他拒绝了，说：“我拒绝服从任何军事当局下的任何命令。”据下此命令的那个班长说，埃弗里特“是很文雅地说这个话的”。

班长向中尉做了报告，中尉又重申了这个命令，并且警告埃弗里特要明白他的行为的严重性。埃弗里特仍然有礼貌地做了回答，但是说明他何以不能服从这个命令。中尉下令把这个拒服兵役者关了禁闭，他在禁闭室里待了整整一夜。

上尉队长来查看这个关禁闭者，他仍然声明“他不会接受命令”。上尉下令将他带到指挥官那里，控告他违抗命令。

埃弗里特然后被带到上校那里，上校向他大声宣读了军队条令第9款，并说明违抗命令的严重后果。但埃弗里特仍然坚定不移，说“他不能也不愿服从任何军事命令”。

结果，他在4月10日受到军事法庭的审判。他在出庭作证时为自己辩护说：“我准备做不包括军事服务在内的对民族有重要意义的工作，只要我不会因此而使其他人腾出身来去做我自己不准备做的事情。”

对他的判决是服两年苦役。埃弗里特仅仅因为拒绝违背自己的良心行事现正遭到这种野蛮的惩罚。他正以同过去的殉道者一样的受苦受难的精神重新进行昔日争取自由、反对宗教迫害的斗争。你是同迫害者们站在一起呢，还是支持那些宁遭人辱骂、身心备受创痛而毅然捍卫良心的人呢?

还有40人像埃弗里特先生一样因为忠于自己的良心而在遭受迫害。你能在这种迫害还在继续下去的时候保持沉默吗?

———————————

反兵役联谊会印行，伦敦中东区，弗利特大街，索尔兹伯里宫，梅尔顿寓所8号

致《泰晤士报》编者，原载该报1916年5月17日

ADSUM QUI FECI [注61]

先生，最近反兵役联谊会印发了一张有关埃弗里特先生案件的传单，埃弗里特是一个出于良心而拒服兵役者，他以违抗军事当局的罪名被军事法庭判处两年苦役。有6个人因为散发这份传单被分别判处不同刑期的苦役监禁。我要声明，我是这张传单的作者，如果有任何人要被起诉法办的话，那么我就是首先要对此负责的那个人。

您的忠实的
伯特兰·罗素

A.N.怀特海的来信
最亲爱的伯蒂：

愿你一切顺遂。请告诉我我是否和如何能给你以帮助，略尽朋友之谊。你很了解，我虽然认为你对国家政策及个人对其所承担的义务的看法是错误的，但这无伤于我们的感情。

挚爱你的
A.N.怀特海
6月4日［1916年］
我将在9月份在纽卡斯尔开始讲A部分，——我会把手稿给你的。

英国驻美大使塞西尔·斯普林·赖斯致哈佛大学校长的信
我亲爱的校长先生：

我很遗憾地告诉您，罗素由于写了一个对社会有危害的小册子，根据王国国防法已被判有罪。在这种情况下，是不可能给他发护照，让他离开这个国家的。

我很遗憾，爱德华·格雷爵士也感到遗憾，不可能满足您的要求，

但是我相信您会理解我国政府迫不得已而采取的这种做法。

说也奇怪，当我们因为罗素的态度而招致麻烦时，我正在柏林大使馆，其时罗素正访问柏林，德国政府对他的言论极为反感。[注62]

您的诚挚的
塞西尔·斯普林·赖斯
1916年6月8日
华盛顿英国大使馆

致哈佛大学哲学系教授詹姆斯·H.伍兹
亲爱的伍兹教授：

您的来信和英国大使的信丝毫不使我感到意外。收到信后我给您发了一份海底电报，但不知您是否已收到。您的信厚意可感。至于提到我在柏林所做的种种事情，那是令人产生误解的。1895年我为了写一本关于德国社会主义的书而待在柏林，这使我与社会主义者发生了联系，因而被逐出大使馆。我在柏林的整个期间，没有公开地做任何事情。德皇因为社会主义者的思想观点而把他们大批监禁起来，这使我至今都对它感到憎恨。但是除了在纯系私人的谈话中，我在柏林的整个期间从未向人表露我的这种感情。1895年以后我再未去过柏林。

不知您是否已经看过或者收到对我审判的原原本本的报道。我已寄给您，但可能被信件检查官给压下了，他担心美国人会了解我的罪过的实情。您当已听说，我因此罪已被赶出三一学院。我的全部罪过就是：我说对于出于良心而拒绝参加战争的罪过判以入狱服两年苦役的刑罚太过分了。从那以后，同样的罪曾被判死刑，后减为10年苦役。无论何人，若以为在发生这种事情的时候我会闭口不语，那就大错特错了。政府徒劳地力图惩罚我们这些不肯保持沉默的人，不过是把它自己的错误公之于世罢了。有职业的人因为犯了我所犯的罪而被投入监狱，当他们出来时，没有人会再雇用他们，以致沦落到靠赈济过活。这是一场为自由而战的斗争。

这封信无疑到不了您的手上，不过信件检查官也许会发现它很有趣。如果您确实收到了此信，请即函告。弄清楚究竟什么可通过邮检，是一件关乎广大民众利益的事情，如果六周之内没有您的回音，我猜想

此信已被压下了。

这是一个险恶的时期。但是在外面有一种新的精神，由此终究会产生出好的东西来。我希望您的国家不会走上军国主义的道路。

永远对您深怀感激的
B.R.
1916年7月30日
罗素宅邸34号

致奥托兰·莫雷尔
我的宝贝：

一千遍地感谢你的亲爱的亲爱的来信，我刚刚收到它，快何如之。

这次起诉正是我求之不得的事情。在道德上这对我是一个极好的、好得不能再好的案子。我自己认为，这个案子在法律上也是有利的，虽然他们无疑会判我有罪。而且毋宁说我希望他们这样做。我已见过诉状律师（乔治·贝克）并准备星期一在第一法庭上无辩护律师出庭的情况下为自己辩护。然后我将上诉[注63]，在第二次开庭时聘用一位辩护律师。第二次开庭要迟至秋天，因此我可以按原来的计划在夏季到全国各地去走走。那绝不是一个不切实际的计划——除了它可能带来的任何好处外，我还能获知很多我想要知道的东西。

我见到了马歇尔小姐和艾伦还有其他许多人——他们全都很高兴，而且希望我受到一个苛酷的判决。那是一大趣事，也是一次极好的机会，我一直渴望着的那种机会——而且这是我合法得来而非特地设法弄来的机会。我现在将返回剑桥，星期五再来并将在这儿待到星期一。星期一11点半你要想到我。我希望我配得上享有这个机会。

再见，我的宝贝。你的爱和同情对我的帮助远比你知道的要多。

你的B.
［1916年6月］

今天我同摩根·琼斯牧师一起吃午饭并到乡间散步，他是这里（南威尔士）一位著名的和平主义者，也是一位真正的圣徒。然后我去邻近

的一个城镇参加一个会——原定在一个学校里开，但在最后时刻被拒绝了，因此我们就在露天开会。一位唯一神教派的牧师讲了话，他有一个儿子是拒服兵役者。拒服兵役者们为和平事业所做的一切真是了不起——英雄主义再也不是仅仅属于战争的。

我本应到怀有较大敌意的一些区里去。在这里的工作很轻松，我觉得我最好在伦敦工作。23日以后我将返回伦敦，——到那时，我们民族委员会大多数人都会离去了。

我亟欲 知道艾伦来访的情况。我非常担心那是一次失败。

讲话是一种神经高度紧张的过重负担。所有其余的时间我都觉得很轻松。但是我睡得很好，心境平和，因此我实际不觉疲惫。现在我绝无任何根本的忧虑。

美国去不成，三一学院的职位也可能失掉，我将陷入非常穷困的境地。我将不得不另谋挣钱的办法。我想如果三一学院辞掉我，我就在伦敦公开进行哲学问题的学术讲演。如果讲演获得成功，那是令人高兴的，因为它们与政治无涉。我一直常常梦想着像阿伯拉尔[注64]那样建立一个独立的学派。它可能带来巨大的成果。我觉得我的生命才刚刚开篇——其后的篇章已在准备中——我这是就工作而言的。最近我不知怎的发现自己（我镇静而清醒）再也没有那种力量无法在自身实现的感觉了，这种感觉过去一直不断地折磨着我。我不在乎政府当局如何对我，他们不可能长久压制我。以前，我有一种邪恶或消极顺从的感觉，——现在我感到很积极，对自己的活动很满意——我再也没有内心的冲突了——实际上没有任何东西使我烦恼了。

我明白了，最沉重的压力一过去，我就需要有某种更理智的工作。但是我注意到对政治理论有无数可做的工作。搞政治理论的好处是：它要了解各种各样的人，能获知各种各样的人类事实——它不会像抽象的工作那样使我不能得到完全的满足。唯一的疑虑是：有一天我会不会又被酷爱像数学那样的永恒而完美的事物的感情所征服。即使最抽象的政治理论也是非常世俗的和短暂的。但是那必须留给未来去评断。

同你见面如此之少，令人非常遗憾。我觉得我们似乎会失去卿卿我我的亲昵，抛弃以往互相倾吐隐秘心事的方法，——如果发生这种情

况，那会是一个巨大的损失。我现在对你的内心生活极不了解，我希望多知道一点，但是我不知道如何使其表露出来。我自己的存在已经变得如此客观，以致现在我几乎不复有一种内心的生活了——但我本来会有自己的内心生活的，如果我有闲暇的话。

我最亲爱的，我满怀对你的爱——在我的心中总是幻想着战后的幸福时光，那时我们将回到诗、美和夏日的树林，而且我还幻想着超乎尘世的事物。但是战争把我们束缚在这个尘世上。有时我感到疑惑，不知我们俩是不是已经变得如此缺乏人情味，以至难以专注于个人之爱——对你来说，那总是很难的。果如是，那是一个巨大的损失。我希望并非如此。如果可能的话，给我写一封详细的信，谈谈你的内心生活。

星期一晚［1916年］

剑桥三一学院评议会的来信
亲爱的罗素：

根据我的职责，现通知你，学院评议会今天一致通过下述决议：

“鉴于罗素先生按王国国防法已被判有罪，而且经上诉此判决已被确认有效，兹免去他在本学院的讲师职位。”

你的诚挚的
H.麦克劳德·英尼斯
1916年7月11日
剑桥，三一学院

塞缪尔·亚历山大[注65]的来信
亲爱的罗素：

我对三一学院的做法感到愤慨，他们这样做使他们丢脸（也使他们为人耻笑）。我并不同意你对战争的看法（我想你可能知道这一点），而且我无法判断你的行为的后果——虽然我憎恨对待拒服兵役者的那种拙劣而不公正的做法。但是通情达理的人们，即使个人并不认识和赞赏你，却尊重公正的判决，三一学院的做法既不可容忍也不合理。这对我们大学中（还有别的地方）所有的人也许比对你个人更为重要。

你的诚挚的
S.亚历山大
1916年7月16日
曼彻斯特
威辛顿
布伦斯维克路24号

我只有三一学院的地址，来信务请寄到那里。

我兄弗兰克的来信
我亲爱的伯蒂：

三一学院的通知我已在报上看到了，无论你说什么，我对此深感遗憾。毫无疑问，这些古板不通人情的老教师们与你意气极不相投，由于你的观点对你也很不友好。但是我总还是认为你很适合过学术生活，在激发青年人的思想方面，有一种对青年极重要的个性。我想，随着时间的推移，你会怀念它，而不只是意识到它而且可能感到遗憾。

我不可能试图为你设计你的生活道路——你必须是你自己的行动的唯一向导和唯一裁判——但是切勿过于急躁地使自己完全隔绝孤立起来，首先要当心广大的听众。普通人是这样一种蠢人，任何善言谈的有能力的人都能使其动摇转向。世界对于像你这样才智出类拔萃者所希望的不是行动——寻常的政治家或煽动家足以当此——而是思想，这是一种远更罕见的品质。仔细考虑我们的问题，将思考的结果笔之于书，让下一代的教师们慢慢地把它广为传播吧。不要以为你遇见的人都像你一样认真，一样深刻，一样真诚。

作为有关人类的单纯经验和知识，你目前所做的事情也许有其价值，但是你明白，我想对你说的是：你在糟蹋　自己。你不是在为世界最好地利用自己的才能。一旦清醒地看到这一点，你就会改变你所从事的种种活动的。

好啦——我并不常劝诫你，因为一般说来你不需要劝诫，但在我认为你有点（或者更确切地说，很有些）昏昏然的时刻还是要给你以劝诫的。

到2月1日还有很长时间——你为什么不早些去美国呢?——摆脱掉

你他们当会非常高兴!

到伦敦时来看望我们吧，8月份尽可能在这儿同我们共度几天平静的日子。

深爱你的
F.
1916年7月16日
奇切斯特，泰利格拉弗宅

F.M.康福德[注66]的来信
亲爱的罗素：

我今天才收到关于学院评议会的举措和你在市法院受审的报道。

我必须对你说，我认为你的案子是未经辩驳的，也是经不住辩驳的，就我能看到的而言，那个判决是没有任何证据支持的。

我很高兴你说你会尊重你那些不像你一样是和平主义者的朋友。你对我怎么想我不知道，但是我一直很赞赏你所进行的斗争。

至于学院评议会，你对它太了解了，不会把它跟学院混为一谈。那些老先生们，我上次看到他们的时候，觉得他们都不同程度地发了疯。当年轻教师们回来的时候，他们非得干一场不可。我确信，全学院大多数人会反对评议会，如果把它提交全院大会讨论的话。

评议会使我们受到屈辱，我极愤懑。当你和穆尔回到剑桥时[注67]，我很高兴我们又得到了你们二位，现在我们失去你们中的一位，这确实是一种不幸和屈辱。

您的诚挚的
F.M.康福德
1916年7月23日
萨里郡，冈沙尔
伯罗斯山

致G.洛斯·迪金森

亲爱的戈尔迪：

多谢你发表在《国民报》上的信[注68]，我以感激之情读过了。我有点觉得是在读自己的讣告[注69]，这是我一直希望能做到的一件事!怀特海夫妇对此事（指三一学院将罗素免职一事。——译注）的态度很　公正。我认为，麦克塔格特和劳伦斯是挑头的人物。我的全部财物已被强制拍卖，但是由于好心的朋友们把它们买回来了，我没有受到什么损失。我不知道他们是谁，——但无论是谁，我都至为感激和深受感动。

克利福德·艾伦明天将被拘捕。凯斯门特[注70]要被枪决。我为自己还自由自在未身陷囹圄而感到羞耻。

你永远的朋友
B.R.
星期天［1916年］
伦敦中西区伯里街
罗素宅邸34号



3.付了100英镑罚金之后：伯特兰·罗素同利顿·斯特雷奇和奥托兰夫人在一起



4.多拉·布莱克［照片由平肖提供，纽约］

C.P.桑格的来信
亲爱的伯蒂：

你会明白我对所有这些迫害有怎样的感觉。你曾否在我们的住处见过康斯特布尔——一个要去当律师的年轻经济学家?他现在是一名少校了，从前线写信给我说：“我非常高兴看到，对三一学院对待伯特兰·罗素的做法已有抗议。我必须告诉你，我在这里遇见的人们几乎全都赞成我的意见，认为三一学院不过暴露了自己的愚蠢可笑罢了。”……

梅斯菲尔德正写文章报道达达尼尔海峡，已获许查阅某些官方文件等等。有名的文学家们竟会试图把一种纯粹的灾难描写成美国人奢侈靡费的“史诗”，这是最令人沮丧的。

你的兄弟般的
查尔斯·珀西·桑格
1916年8月22日
阿斯顿，蒂洛尔德芬彻斯

詹姆斯·沃德[注71]的来信
亲爱的罗素：

看到你在受困扰和迫害，我很吃惊也很伤心。那是令人不能容忍的，我猜不出他们究竟出于什么动机。难道他们怕你偷偷地溜到美国去，或者有某个狂热之徒要使他们相信你是麦克塔格特们所谓的亲德派吗?我得知已宣布你将去曼彻斯特讲学的消息，你的讲学有没有遭到禁止的危险呢?这时你恰恰必须保持尊严和耐心，镇定自若，不久会有支持你的呼声发出来的。

自从我们见面以后，我一直试图起草一份声明，为你的行为辩护，把它送给学院的所有同事（评议会成员除外），作为号召大家抗议评议会的做法的一个开端。[注72]……

永远是你的
詹姆斯·沃德
1916年9月3日
剑桥
塞尔温街6号

下面这封信的作者不久之后被杀害了。我从未见过他，但是我认识了他的未婚妻多萝西·麦肯齐，她在得知其夫的死讯后，有三个星期双目失明。

A.格雷姆·韦斯特少尉的来信
亲爱的罗素先生：

看到以您为不幸主角的这台令人惊异的滑稽戏又加了新的一幕，我禁不住要给您写信。您当然知道我们这些依然活着的头脑清醒的人或依然神智正常的人对您只有钦佩，因此您可以大声地说他们这台戏的调子是荒谬的。确实，我认为它是荒谬的，但不是对我个人而言。

能够直接跟我在战前曾如此钦敬的一位最明晰最优美哲学散文的作者通信，我不能不感到莫大的喜悦，而且现在当所有的知识分子（谢天谢地，除了萧伯纳）都丧失了理智的时候，我更大大地钦敬您了。

当理性和思想陷入危机，当您，理性和思想的最有才能的斗士，成了拙劣无能和讥讽嘲笑的牺牲品之际，我想我冒昧写信给您，是可以得到谅解的：在这样一个时刻，爱正义的人们应当说话。

我知道您在军队里一定有很多朋友，您也一定知道军队里也有怀着善意的人，虽然英国之有今日是靠了军队和军队的统治；不过更有信心的完全理解和同情大概不会使您厌烦吧。

如果我重返部队，——我希望我能回去——我会在我们排里找来半打的人跟我一起签名，在这里情形就不同了。

感谢您所做的一切，感谢您所写的一切，感谢您的《自由人的崇拜》、《战时的正义》和《协约国的政策》以及其他著作；我希望我能活着见到您（当然也希望您活着，因为我们不知道他们会不会对您下手）。

您的诚挚的
A.格雷姆·韦斯特少尉
1916年9月3日，星期天
多尔塞特，韦勒姆
博文顿营地
牛津郡和白金汉郡轻步兵第9营

H.G.威尔斯[注73]致迈尔斯·马勒森
亲爱的先生：

我认为根据良心拒服兵役者中有少数人是真诚可敬的人，但我相信，除非拒服兵役者的道路受到阻难，它会成为各种各样逃避兵役者的

逋逃薮。当然，很多管制的工作落到了一些鲁莽灭裂之徒手中。对这些“殉道者”我的确不很同情。我不像您那样肯定地认为所有根据良心拒服兵役者之拒服兵役都是出于爱而不是出于恨。我从未听到坎南或者诺曼满怀爱心地谈过任何人。他们通常总是持一种对立的态度——反对任何事物的态度。狂热养成了他们的坏脾气。我认为《劳工向导》一伙人是极不诚实的，我是指拉姆齐·麦克唐纳、E.D.莫雷尔和《劳工向导》的主编。我也许是错的，但这并非我轻易得出的一个单纯的信念。

您的非常诚挚的
H.G.威尔斯
［1916年］
伦敦西南区白金汉门
圣詹姆斯公寓街52号

我在1916年9月5日与科克里尔将军会见的记述：

我与弗兰西斯·扬哈斯本约定（下午）3点15分到国防部去见科克里尔将军。他身边放着我在南威尔士的讲演，而特别注意我在卡尔迪夫讲演中说的一句话：这场战争没有任何理由还要继续下去。他说对矿工或军需工人讲这种话就是意在削弱他们的热情。他又说我是在鼓动人们拒绝为祖国而战。他说他会撤销禁止我进入禁区的命令，如果我愿放弃政治宣传而回去搞数学的话。我说根据良心我不能做出这样的许诺。

他说：

“您和我对良心大概有不同的看法。我认为它是一种内心的呼声，当它变成喧嚷和叫嚣时，恐怕就不复是一种良心了。”我回答道：

“可是您并没有把这个原则用在那些为支持战争而撰文和演说的人们身上；您并不认为他们把自己的意见秘而不宣就是有良心的人，如果他们把意见公诸报端或讲坛就只是一些宣传鼓动者。您这样的区别对待似乎有点不公道。”他沉默良久，然后回答道：

“是的，不错。但是，”他说，“您已经说了您要说的话，难道说了这些您还不满足，还不能转而谈谈别的话题吗?”——于是他又乐于补充一句说：“您不能谈谈您已取得如此杰出成就的那些工作吗?您不觉得继续重复同一话题有点缺乏幽默感吗?”

我没有回答他说我在《泰晤士报》、《晨邮报》和其他爱国报刊上确实看到了这种缺乏——如果那是一种缺乏的话——在我看来它们是有点喜爱重复的癖好，而且如果我反复地讲是徒劳无益的，那么他为什么如此急于阻拦我继续说下去呢。但是我确乎说了：新的问题将不断出现，我绝不能出卖自己谈论这些问题的权利。我说：

“我向您、作为一个人的您发出呼吁，如果我同意您提出的这笔交易，您不会觉得对我减少了几分尊敬吗?”

他迟疑许久才回答道：

“不，我会更加尊敬您：如果您明白了反反复复地讲同一件事是无用的，我对您的幽默感就会有不同的看法了。”

我告诉他，我在考虑去格拉斯哥、爱丁堡和纽卡斯尔做关于一般政治学原理的讲演。他问我这些讲演是否包含他所反对的那种宣传。我说不包含，不直接包含那种宣传，但是会提出一些一般的原理，那些宣传就是从这些原理发挥出来的，而且具有足够敏锐的逻辑能力的人无疑都能做出推论的。因此他认为不能允许这样的讲演，就是可以理解的了。在谈话结束时，他急切地要求我不要在士兵们正在进行生死攸关的斗争之际使他们的任务变得更加困难。

我对他说，他以为我的影响足以造成这样的结果，是过分看重我了，但是我不可能由于威胁而停止我的宣传，如果他希望他的要求具有分量，他就不该伴之以威胁。我说我不得不去做政府当局认为会引起麻烦的任何事情，我对此都真心实意地感到非常抱歉，但在这个问题上我是没有选择余地的。

我们互相尊重地道别了，至少就我来说，毫无敌对的情绪。然而极其明显的是，如果我不放弃政治宣传，他就打算进而采取极端的措施。

致奥托兰（莫雷尔）
我的宝贝：

看来有一个很好的机会使政府当局对我持宽容的态度——我有点遗憾!我同T.S.艾略特太太在一个更适当的基础上重新搞好关系一事即将结

束，我认为一切顺利。待安排妥当，我就到加辛顿来。我渴望去那里。

这一段时间我懂得了许多事情。说也奇怪，一个人怎么会找到他实际需要的东西，而那个东西总是非常自私的。我经常需要的东西（不是自觉的，但是发自内心深处）是刺激，是使我的头脑保持活跃和才思横溢的那种东西。我想那就是使我变成一个无情掠夺者的东西。我大多是从本能的成功感中获得刺激的。失败使我颓丧。有各种各样的事情使我产生失败感——例如，除了少数几个人，出于良心拒服兵役者都从事于代替兵役的其他军事服务工作。维特根斯坦的批评使我有一种失败感。你我之间真正的苦恼就在于你使我有一种失败感——首先是因为你不愉快；然后也由于其他方面的原因。同你在一起要真正地　而非短暂地感到快乐，我就必须丢掉那种失败感。我跟艾略特太太在一起有一种成功感，因为我获得了我想获得的东西（那并非如此之艰难），然而现在我失掉了那种感觉，这一点儿也不是你的过错。成功感促进我的工作：当我失去它时，我的写作就变得呆滞而无生气。我时常觉得成功与幸福距离很远：这取决于你将自己的意志投入何物。正是为了得到刺激，我本能地转向在其中有可能取得成功的那些事物。

我一向是因为你本身而喜欢你，不是把你作为一种刺激，也不是为了任何自私自利的理由；但是当我感到虽然喜欢你却并不觉得成功时，我已丧失了活力，由此而产生了一种本能的愤懑之情。一切的事情，其源盖出于此——既然我已弄清事情的根源，那就不再是一种烦恼了。但是除非我同你在一起不再有一种失败感，我一定会不时地继续从别的地方寻求刺激。只有不再关心工作，我才不会再有失败感，——我相信这一切是千真万确的真理。

对于你，我会在一个不同的方向上倾注自己的心愿，如果我知道我能够　在任何方向上取得成功的话。但是我认为按照那个办法这是办不到的。

在一些极其罕见的瞬间，我有过神秘的顿悟，那时我摆脱了追求成功的意志。但是它们又带来了一种新的成功，我马上注意到并且需要它，于是我的意志又逐渐回到老路上来。而且我不相信没有那种意志我会做出任何值得做的事来。那简直是纠缠不清的。

星期一夜

［1916年9月］

致康斯坦斯·马勒森（科莉特）

你已经到了我一直力争要去的地方，而且是经过了长久的不倦的努力。过去我恨过许多人。我嘴上虽仍然很容易发出仇恨的语言，但是我现在实际上不恨任何人了。一个人之所以恨别人，是由于遭到挫败——而现在我在任何地方都没有失败感了。任何人都不必总是被挫败，——一个人要使自己成为不可战胜的，取决于他自己。最近我有一种以前从未有过的自由感……我不喜欢社会主义的精神——我认为自由是一切的基础。

*　　*　　*

“达到无限和平的关键”——

我并不像那样的伟大，真的不是——我知道和平在哪里——我时时看到它和感到它——但我仍能想象剥夺我和平的那种灾难。但是有一个和平的世界，我们可以生活于其中，然而仍能积极地超越世上一切恶的东西。你知道有时候人格的一切障碍垮掉，一个人可以自由地进入他想进入的世界——群星、夜晚和风，人的一切情感和希望，所有缓慢生长着的那些世纪——甚至寒冷的深不可测的空间也顺利地生长着——“E il naufragar m'e dolce in questo mare'”。[注74] 从那一刻起极度安宁的某种性质进入了人们所感到的一切事物——甚至在人们最慷慨激昂的时候。日前的一个夜晚我在河边感觉到它——我曾想你会退缩——我觉得如果您真的退缩了，我会失去我平生所逢最美妙的东西——然而一种极度的根本的安宁一直存在——如果它不曾存在，我相信我就会失去你了。我无法忍受在纯粹　个人事情上的心胸褊狭和讳莫如深。——我希望永远对世人坦诚无隐地活着，我希望个人的爱像一道照亮黑暗的灯塔的闪光，而不是逃避寒冷的胆怯的避难所，如我们常见到的那样。

群星照耀下的伦敦异常动人。各个孑然自立的生命之短暂似乎是不可思议的。——

在某些方面，我无法诉诸空间，我觉得我们的某些思想和情感只在当前是重要的，另一些思想和情感则如日月星辰那样是永恒世界的一部分——即使它们现实的存在是短暂的，有些东西——某种精神或本质

——似乎持久长存，似乎是真正宇宙史的一部分，而不仅仅是各个人的一部分。不知怎的，那就是我想要如何活着，以使生命尽可能多地具有那种永恒的性质。我无法解释我说的是什么意思——你一定要知道——当然我并没有成功地那样生活——但那是“打开和平的闪光的钥匙”。

哦，我很快活，很快活，很快活——

B.
1916年9月29日
戈登广场

我原打算告诉你许多有关我的生活的事情，但每一次正值此际却欲言又止。我是异常不幸的，因为我的生活模式是复杂的，因为我的天性无可救药地复杂；众多互相矛盾的冲动驱使着我；使我深感遗憾的是，由于这一切，一定会使你产生痛苦。我的核心经常是而且永远是一种可怕的痛苦——一种奇特的难以抑制的痛苦——那是对某种超乎世界万有的东西、某种崇高而无限的东西的追求——对至福直观的追求——对上帝的追求——我并没有找到它，我并不认为它要被找到——但是对它的爱乃是我的生命——那犹如对一个幽灵的狂热的爱。有时它使我暴怒，有时使我绝望，它是蔼然和婉的源泉，又是残酷和工作的源泉，它充满于我所拥有的一切感情——它是我内在生命的实际的原动力。

除了说它是一种愚蠢，我无法解释它或者使它看来像什么东西——但不论是不是愚蠢，它都是我身上任何好的东西的源泉。我知道别的人——尤其是康拉德——也有这种痛苦，但毕竟罕见，——它使人异常孤独，产生一种极其孤立的感觉——它使得人们的信条常常显得浅薄。现在，大部分时间里，我并不意识到它，只有在我受到强烈的刺激（不论愉快还是不愉快）时才意识到它。我力图摆脱它，虽然我并不认为应当这样做。与你同在河边的时刻，我最强烈地感到它。

有一次我对你说：“窗户永远对世界开放”，但是一个人通过他的窗户不仅看到世界的欢乐和美，而且看到它的痛苦、残酷和丑恶，而且前者和后者都值得一看，一个人有权谈论天堂之前应当先窥视一下地狱。

B.
1916年10月23日
戈登广场

格雷姆·韦斯特的来信
亲爱的罗素先生：

今晚在索姆河上我刚刚读完了你的《社会改造原理》，离开前线时我发现它正在等着我。我看到过两篇评论文章，一在《国民报》上，一在《土地和水》上，从前一篇的称赞和后一篇掩抑不住的轻蔑，我预知这是一本好书。随着英国的舆论似乎愈来愈陷入丧失尊严的仇恨的深渊，它更加激励我。只是因为有您所表达的这样一些思想，只是因为有像您这样的一些男男女女，才值得从这场战争中活下来——如果一个人碰巧幸存下来的话。在那闪烁着清冷光辉的小圈子之外，我能看到的只是一片灼热的沙漠。

但不要担心我们精神的生命会死灭，也不要担心希望或活力已然丧尽；对我们少数一些人来说，无论如何，支持我们去建立“上帝之城”的希望使我们摆脱了当前的这些恐惧，超越了我们在报上看到的对思想大不宽容的态度。我们不会变得颓丧无力，我们在这里耗费在一件可恨的使命上的精力和耐力将会加倍地用之于和平带给我们的创造性的工作。我们还很年轻，即使遭受这些苦难，无论在身体上还是在精神上，都不会被永久地损害。

更确切地说，在您的书出来之前，我们担心的是在英国再也找不到一个我们可以信赖的人了。请记住，可以相信以后我们会比在战争中更加倍地工作，读了您的书之后，那种决心比以前更增强了；正是为了您，我们才希望活下去。

前些时候我给您写过信，现在又给您写信，也许应该表示歉意，但是我觉得那似乎有点不合情理：您不会介意知道您被别人理解、赞佩，不会介意知道有那么一些人，他们乐于同您合作。

您的诚挚的
A.格雷姆·韦斯特少尉
牛津郡和白金汉郡轻步兵第九营
英国远征军
1916年12月27日 星期三夜

报讯：

牛津郡和白金汉郡轻步兵少尉阿瑟·格雷姆·韦斯特，系阿瑟·伯特·韦斯特（家住海格特，霍利街4号）之长子，今日官方已正式宣布他的死亡。他死于1917年4月3日，年25岁。

致科莉特

在爆炸、坠落的齐伯林飞艇和围绕着我们的爱的整个环境中，爱怎么可能如鲜花盛开呢?在它能生存在这个世界之前，它只能是有缺陷的和痛苦的。我渴望它是另外的样子，——但是轻松愉悦的事物在这种恐惧中消失了，我们的爱为了获得它的生命力，不能不带有痛苦。

我恨这个世界，恨这个世界上几乎所有的人。我恨那让人们去送死的工党代表大会和新闻记者们，我恨那些在儿子被杀时竟有一种自鸣得意的骄傲感的父亲们，我甚至恨那些和平主义者，他们喋喋不休地大谈人性本善，尽管天天都有与之相反的证明。我恨这个星球和人类——我为属于这样一个物种而感到羞耻——在这种心情中我的善又是什么呢?

B.
1916年12月28日
吉尔福德

多萝西·麦肯齐的来信
亲爱的罗素先生：

很高兴您将格雷姆·韦斯特的信寄给《剑桥杂志》，因为我确信他是代表很多人说话的，其中有些人将 幸存下来。

我读过您的《社会改造原理》，作为一个青年妇女而非青年男子，我很高兴能够去听您在费边社托儿所的讲演。我敢说您太忧郁了，世界并不像您所想的那样糟糕。我之所以这样说，是因为我心里想着韦斯特。您对青年人的乐观主义畀以善意的一笑，但是您的笑容里透着忧伤，却使我感到不安。

现在我知道您是对的而我错了。但是我向您保证，罗素先生，我们

妇女也要有所作为，我们不乐意残存苟活下去。我可以用韦斯特信结尾的话结束我的信，非常真诚地说：“就是为了您，我们才希望活下去。”

很难晓得要怎么办。我是一名小学教员，学校里除了我教的这个班，所有其他的班都用军事方法进行训练。我不得不偷偷地进行工作，尽可能把自己的思想掩饰起来。您知道，在我们的各个小学校里，孩子们得不到自由的发展。您的书中论教育的一章给我的鼓舞比我从事教学以来读过听过的任何东西都大。感谢您给我的这种鼓舞。在最近这些日子里，教书是我最感悲哀的事情；薪金过低，劳动过度，我所最爱的人为了一件他不再相信的事业而死去。出于对我的大多数亲友的同情，我通过您的书在您那里找到了力量和安慰。我的确觉得您能理解我。

多萝西·麦肯齐
［1917年］6月5日
伦敦西北5区，海格特
玛格丽特夫人路77号

A.N.怀特海的来信
亲爱的伯蒂：

我深感遗憾，但是你似乎并未领会我的要点。

我不想让我的思想在目前　以我的名义或任何他人的名义传播出去——那就是说，就其目前尚在初创犹未完善而言，不要传播出去。目前传播出去的结果将是一种不完满的使人产生误解的解说，这不可避免地会破坏了我将来要发表的最终阐述。

我的思想和方法是以一种与你不同的方式形成的，其酝酿期很长，其结果在最后阶段才获得一个清晰的形式，——我不希望你把我那些在各章节中讲得明明白白的稿子弄成一串在我看来真假参半的东西。我整个一生都断断续续地在这些思想上下功夫，如果我把它们交给别的某个人去详做阐发，那么我的思辨生活的一个方面就所余无几了。既然我开始看见了日光，那么我觉得这样做（指将自己的思想交给别人去阐发。——译者）从科学的利益考虑是没有道理的，没有必要的。

我感到遗憾，除了借助于我的这些稿子，你竟不相信自己能着手工作——但是我相信在这一点上你一定弄错了，对你来说，必然有一整个

余下的思想领域为你用武之地，——当然，利用某些现成的稿子去做，对你会更容易一些。但是我所提出的那些论证是断然无疑的。当我赋予我的著作一种能表达我的思想的形式时，我当然会送你一阅。

深爱你的
艾尔弗雷德·N.怀特海
1917年1月8日
伦敦西南区切尔西
榆树园街12号

战争爆发前，怀特海写了若干有关我们对外在世界的知识的笔记，我也就这个题目写了一本书，在书中我利用了怀特海传示给我的那些思想，并正式向他表示谢意。上面这封信表明，他对此很恼火。事实上，这使我们的合作完结了。

致埃米莉·勒琴斯夫人
亲爱的埃米莉夫人：

我把我的文章缩写成7行看来必不可少的文字——接近文章结尾的6行和最后一栏中间的一行。

难道真有必要说我是“现在罗素伯爵的假定继承人”吗?我看不出我哥哥缺乏子嗣就使我的意见更值得尊重。

传记中有几点不确我改了一下。

“批判的超然态度”恐非我对这场战争的态度。我的态度是强烈的愤怒的抗议——我认为这场战争是一种恐怖，一种恶行，一种莫大的绝对的灾难，使整个的生活都变得极其可怕了。

您的非常诚挚的
伯特兰·罗素
1917年3月21日
伦敦中西1区，
戈登广场57号

致科莉特

我无法表达我心中的情思于万一，——我们在乡间的日子太美妙了。整个星期天这种情思有增无已，夜间它似乎飘然超越了人间事物的疆域。我觉得自己在这个世界上不再是孤独的了。你的爱把温暖注入我生命的深处。你常说在我们之间有一道隔离的墙。那已不复存在了。冬天即将过去，我们将迎来阳光，鸟儿的歌唱，野花野草，报春花，风铃草，然后是山楂花的芳香。我们将生气勃勃欢欣喜悦。你坚强、勇敢、无拘无束，充满了激情和爱——我的一切梦想的真正的实质已化为活生生的现实。

1917年3月27日
戈登广场

你在我心中占据的整个地盘似乎已毁掉了。

对我们两人来说，只有彼此努力忘掉对方。

再见——

B.
1917年9月23日
戈登广场

科莉特的来信

昨天晚上以前，我曾认为我们的爱会愈来愈深，直到它像孤寂感本身一样强烈。

我曾同你一起凝视永恒。我曾把永恒的至福握在手中——现在，虽然我还愿相信永恒事物的美，但它们已不属于我了。你将因自己的工作成就而戴上花冠。你将站在超乎个人的伟大的顶端。我崇拜你，但是我们的心灵是陌生的——我祈求上苍，让我快快耗尽此生，结束这种苦痛。

C.
1917年9月26日

梅克伦伯格广场

致科莉特

我体验过同你在一起的真正的幸福，——如果我能根据我的信念生活，我还会尝到这种幸福。我感到被囚禁在自私自利之中——倦于做任何努力，疲惫不堪以致无力突破自私的囚禁而投入爱情。

我怎样才能弥合这道鸿沟呢?

B.
1917年10月25日
戈登广场

德国的和平建议

伯特兰·罗素

（载于《特别法庭》1918年1月3日，星期四）

关于布尔什维克我们听到得愈多，我们的爱国报刊上的传奇故事就愈被戳穿了。人们告诉我们，布尔什维克是无能、空想和腐败的，他们不久一定垮台，大部分俄国人都反对他们，他们不敢允许立宪会议开会。所有这些说法都已证明是完全错误的，任何人读了12月31日《每日新闻》上阿瑟·兰塞姆写的非常有趣的报道都会明白。

我们一直被诱导把列宁看作一个德国犹太人，而实际上他是一位俄国贵族，由于自己的见解而遭受过多年的迫害。被说成是布尔什维克的敌人的社会革命党人已同他们建立了联系。立宪会议一待其半数代表抵达彼得格勒就要开会，目前已有近半数的代表到达。关于布尔什维克被德国金钱收买的指控仍然没有一条证据可以证明。

布尔什维克最显著最惊人的胜利是他们与德国人的谈判。从军事上说，俄国是没有防御能力的，我们都以为这证明他们在谈判开始时坚持对德国人寸土不让乃是纯粹的梦想。据说德国人肯定会坚持吞并波罗的海诸省并确立对波兰的宗主权。情形远非如此，德国和奥国政府已正式声明，他们准备以俄国提出的不割地、不赔款为基础缔结和约，只要那是一种全面的和平，而且他们还要求西方列强都赞同这些条件。

这个举动使西方列强政府处于极难堪的进退两难境地。如果他们拒

绝德国的建议，那么他们就在世界面前，在他们自己的工党和社会党面前，被撕下了假面具：他们使所有人都清楚地看到，他们继续进行这场战争是为了扩张领土。如果他们接受这个建议，那就是把胜利拱手送给可恨的布尔什维克，而且为各地的民主革命党人上了一堂如何对待资本家、帝国主义者和战争贩子的实例教学课。他们知道，从爱国的观点出发，他们不可能指望通过继续进行战争而赢得更加称心的和平，而从阻止自由和普遍和平的角度考虑，则可望从战争的继续有所得。大家知道，除非和平很快到来，饥馑将遍及全欧。母亲们目睹自己的儿女奄奄待毙的惨象都要发疯了。男人们为了拥有少得可怜的一点生活必需品而互相争斗。在这种状况下，一场成功的革命同样需要的建设性的努力是不可能的。那时美国警卫部队将占领英国和法国，不论他们是否表明有能力抗拒德国人，但无疑能够给罢工者以威胁，这是美国军队在国内干惯了的事情。我不是说这些就是政府心里的想法。一切证据趋于表明他们心中并无任何思想，他们只是得过且过，以无知和感伤的蠢话聊以自慰而已。我只是说，如果他们能够思想，那么他们就必然会沿着我上面所说的这条路线极力为其拒绝在德国建议的基础上缔结和约进行辩护，假若他们真的决心拒绝的话。

某些民主派和社会主义者也许并非不愿意战争继续打下去，因为如果继续打下去，显然一定导致全世界的革命。我认为的确一定会出现这个结果，但是我并不认为我们因此就应当默然同意拒绝和谈，如果那是我们政府做出的决定的话。在那种情况下，我们将受其威胁的那类革命会更严重、更可怕，而不会是一种善的源泉。那将是一场为饥饿、恐怖和怀疑所驱动而充满暴力、仇恨和流血的革命，——一场必然把西方文明中一切最好的东西统统毁掉的革命。这就是我们的统治者们应当面对的前景。他们为吞并非洲殖民地和美索不达米亚这样一些微不足道的目标的所作所为就是在冒这个危险。工党在12月28日几乎一致通过的关于战争的目的整个说来是很清醒的，也许不难成为立即着手和平谈判的基础。在此关键时刻，工党具有极大的影响力。希望它利用这种影响力迫使西方列强那些头脑发昏欲狂的统治者们恢复一点正常的理智，这是不是期待过高了呢?关键掌握在工党手上。如果它愿意这样做，它在一个月内就能得到一个公正而持久的和平，但是如果错过了这个机会，我们所珍视的一切就会在普遍的大毁灭中被吞噬以去。

上面就是我因之被判刑入狱的那篇文章。

致吉尔伯特·默里教授
我亲爱的吉尔伯特：

来信的深情厚谊使我非常感动。我们的观点如此分歧，你竟能这样做，真是太好心了。当然，如果我知道公众的目光将集中在《特别法庭》上的那一句话，我本来会把它写得更谨慎得多，以免使对被触怒的好斗的和平主义者的腔调感到不习惯的民众发生误解。要不是政府起诉，除了和平主义者之外不会有任何人留意这句话。几乎可以绝对肯定，没有一个美国人曾注意到它。有一年光景我每周为《特别法庭》写一篇文章，一般都是在其他工作中间匆匆草就的。在这个过程中，恐难免会写出一句轻率欠考虑的话，——轻率是指形式，至于内容我是坚持不渝的。

就我所能发现的而言，政府起诉的直接原因是我不再写这些文章，或者除了参加一个临时的委员会之外我已不再参与任何和平主义工作。我在去年秋天就已决定这样做了，但是马上这样做不可能不给同事们带来不便。因此，我通知反兵役联谊会，来年不再担任他们的代理主席。因此，我为《特别法庭》写的最后一篇文章是在1月10日发表的，即在我因之被起诉的那篇文章发表之后一周，当局似乎感觉到，如果要惩罚我，他们就必须立刻动手，因为我不会再犯别的罪了。我的一切计划都是为了完全返回写作和哲学教学而订的，但是当我从狱中出来时，能否重新采用这个计划，当然难以确定。只要允许我有大量的书读，对于坐牢我并不非常厌恶。我觉得摆脱了职责负担倒是可以得到充分的休息。我想不出可能有任何事情要为我做的，除非美国大使馆会认为这件事太微不足道了，不值得起诉，但是我不能说我非常希望看到他们撤诉。我想，我们那些有钱过奢侈生活（这是受到刑法保护的）的人应当对保证我们幸福的那种机制有所了解，正因此故，我倒很想知道监狱的内幕。

致最热烈的谢意。

永远深爱你的
伯特兰·罗素
1918年2月15日
伦敦中西1区
戈登广场57号

亲爱的吉尔伯特：

你对我一直这样亲切关怀，我想我应该把我的案子的进展情况告诉你。假若这个判决被批准了，看来要做的事就是要求到轻罪犯狱室去。这得赶快准备起来，因为事情办起来是很慢的。赫斯特想去找莫利、洛尔伯恩、巴克马斯特和兰斯多恩，请他们给凯夫写信。我觉得阿斯奎斯和格雷大概会愿意写的；还有许多不涉足政治的学者也会的。如果你愿意的话，你比任何他人都更适于做这件事。如果这么些个人的上书陈情都不成（这是可能的），那就必须写信诉诸新闻界。这一切必须快快去做才会有成效。

我昨天看到E.D.莫雷尔，这是他出狱后我第一次看到他，使我深深感到判刑六个月给他造成的严重后果。他的头发全白了（以前他几乎没有一根银丝）——他最初出来时身心彻底垮了，多半是饮食不足的结果。他说一整天只有三刻钟的时间阅读书报，——其余的时间都是干狱中的活儿等等。看来很可能是：如果不减轻对我的判决的话，我就不会还像过去那样有着旺盛的心力了。对此我感到痛惜，因为我仍有很多哲学工作要做。

你的永远的朋友
伯特兰·罗素
1918年3月27日
伦敦中西1区
戈登广场57号

E.M.福斯特的来信
亲爱的罗素：

昨晚在俱乐部吃有六道菜的大餐，席间听说您身陷囹圄。特寄此信表示我对您的热爱。我想当您出来时他们会将此信给您的。

这里一切都舒适而宁静。如果战争还要再持续很久，人真的要变得非常古怪了。

您的兄弟般的
E.M.福斯特

1918年2月12日
亚历山大里亚

兰斯洛特·霍格本的来信
亲爱的罗素先生：

写此短简只是要告诉您，我认为您的地位是多么伟大崇高。作为一个重犯，我能稍微理解您的真诚付出了什么代价。我们这些年轻人看到自己的许多朋友采取犬儒派的冷漠态度或一味专搞学术，现在知道欧洲知识分子中间至少有一个人不容许头脑的生命扼杀精神的生命，这对我们来说，真是一种鼓舞。……这诚然并无多大作用，然而是好的。

祝您好运。

您的非常诚挚的，
兰斯洛特·霍格本
1918年4月10日
伦敦

洛斯·迪金森的来信
亲爱的伯蒂：

我原希望能见到你，但是我一直未能找出时间，而且我今天就要走了，去度过四月份剩下的日子。我希望5月1日到那里。很难有什么希望。我想现在对你来说可能出现的最好的情况是进甲级牢房。如果他们要处你罚款，我想你立刻就会被传唤，而且不能不作为拒服兵役者饱尝苦辛。唯一的机会是粗暴的德比（勋爵）已离开国防部，我听说米尔纳比较同情出于良心拒服兵役者。我们受着既卑鄙又无能之辈的支配，被恐惧和仇恨弄得发疯的我们国家仍然希望它是这个样子。有时我为自己是英国人而感到羞愧。不过人们知道，一个个的英国人是老好人，是心地善良的家伙。坏人只是一小撮人及其头头。但是说有什么用呢?你什么也改变不了；人的言语似乎失掉了一切意义。换个话题说吧，我现在正在读亚里士多德的《论灵魂》。当第一流的思想家们重新考察这些问题时回头再读此书使人觉得神清气爽。亚里士多德的研究方法也许就是你的方法。然而，我想，人们可以看到，“实体”概念已经把思想固定在某种不自觉的格式里了。到了老年，我想由于你和他人的影响，我觉得

自己的思想比年轻时更解放更活跃了。但是那帮豺狼除非把一切自由的头脑和勇敢的灵魂都吞噬掉，是不会甘心的。这场战争秘不示人的目的就在于此。再见。

G.L.D.
（洛斯·迪金森）
［1918年］4月19日
伦敦西8区，爱德华兹广场11号

C.P.桑格的来信
亲爱的伯蒂：

近日未见，时在念中。一腔思绪难诉——对于我，你永远是非常非常重要的，想到你会去坐牢，我受不了，虽然我知道你不屈不挠和自我克制的精神能使你平安地熬过这场磨难。这是一个疯狂的世界——一场噩梦。有时我想我会醒来，发现那终究是一场梦。我希望实在将证明比现象好——如果在这个充满流血和爆炸声的荒唐世界之外还有什么东西的话。

但是，如果事情能有好转的话，那也要靠你和同你一样的人去促进的，年轻人——如果他们还有人活下来的话——都会倾向你的。

你的兄弟般的
C.P.桑格
1918年4月28日
伦敦西南3区 切尔西
奥克利街58号

又及：达夫妮[注75]要我转达她对你的敬慕。

萧伯纳致麦肯齐小姐
亲爱的麦肯齐小姐：

我自然很关心罗素；但是我无能为力。如果他要取得胜诉，他必须自助，奋力而为。在他的审判上，似乎没有提出充分的辩护。他或他的辩护律师本应谈它一个星期，大喊大叫地反对苛政、不义和对民众权利及别的什么（天晓得）的破坏，以尽可能使政府当局为造成这些问题而

感到歉意，尽管他们照旧会对罗素做出同样的判决。罗素不是一个无力自卫的蠢汉。他不是一个付不起酒吧间花销的穷人。他实际上是一位出身高贵的人，他的家族在辉格党方面作为民众自由的世代传承的捍卫者载入辉煌的史册。然而留给公众的印象是，他像一个扒手似的在10分钟之内就给收拾掉了。在某种程度上这要归咎于他自己和他的朋友们。那似乎是重犯了E.D.莫雷尔那次申辩的大错误，那种申辩一定是照着愚蠢的劝告做的，给人一种印象，好像犯罪是一个事实问题，而不是关于该行为的伦理性质问题。

实际上唯一拿不准的是，罗素是否应当自己处理他自己的案子，还是要用律师。我若处于他的地位，会毫不犹豫地自己来做。一个律师会提出某种表面上巧妙的辩词，这使他有一个很好的机会在上诉法庭上卖弄自己，这种辩护不会使人怀疑他同情罗素的观点而有损于他的声誉，其败诉乃是预定而不可避免的结局。罗素不会固执得非请这种律师不可；作为一个外行，他可以随意改变法庭诉讼程序，而这是一个律师办不到的。他惯于做公开的演说，因此不必要仅仅由于紧张不安和缺乏法庭经验而找别人代他说话。

他的案子绝不是无能为力的。首先，他可以指出，他是因为在一篇文章的6行文字中提出的一种推测的预言而被起诉的，这篇文章包含若干明确的论断，从那时以来，这些论断已被证明是完全错误的，甚至也许起了危险的误导作用。关于布尔什维克，关于立宪会议，关于德国和奥地利政府，他的看法是错误的。对这些错误，他不予抗辩。

但是当他进而谈到兰斯多恩勋爵所坚持的军事家的理由并争论说战争继续打下去必然导致遍及全欧的饥馑时，人们找到了攻击他的一个可笑的借口。战争充满了有讽刺意味的事情：各交战国都宣称自己是自由的捍卫者，而他们全都在此时或彼时积极地干着镇压自由的勾当。德国人忘了他们对普鲁士波兰的压迫，而公然指责英国是爱尔兰、埃及和印度的压迫者。法国忘记了东京[注76]、摩洛哥、阿尔及利亚和突尼斯以及拿破仑的政治体系，而辱骂德国人是征服者和吞并者。意大利忘记了阿比西尼亚和的黎波里塔尼亚，对达尔马提亚和奥地利蒂罗尔地区提出领土要求，却以民族主义的名义把奥地利从特伦蒂诺驱逐出去。最后，美国同其本国的工人发生冲突，在科罗拉多及其他一些州中工人们几近于要发动一场内战，而它却承担了要把德国无产者从奴隶制下解救出来的使命。所有这些具有讽刺意味的事情都曾被有哲学头脑的记者们反反复

复地以最尖刻的语言指出来了，只有最后一桩是罗素最先在《特别法庭》上极其温和地暗示给人们的。某位愚蠢的审查官老爷，除了其审查部门的淫威之外对于讽刺或历史或任何其他事情毫无所知，立刻向罗素所做的这个暗讽猛扑过去，好像那是以前从未有过的，因而必须予以追查谴责。

但是主要的问题在于，如果不顾罗素的社会地位和学术地位，就因为他作为一个和平主义者和哲学家写了关于战争的文章而必欲加之以野蛮的惩罚，那么在英国对新闻界的威胁恫吓就将走到在德国或奥国都还不曾达到的地步；如果一个国家是自由的国家，这真是它的一种优越性的话，那么这种优越性将属于德国。我们在这场战争中之所以赢得世界的支持，只是因为我们代表着自由的制度，而我们的敌人则代表着专制政权。敌人反过来攻击我们是地球上最可怕的、独裁专制的帝国；由于我们以前进行的征服，这个说法可以得到很多的支持，因而美国和俄国的舆论对我们感到非常困惑难解。罗素可以说：“如果你们因为我的自由主义的主张而要迫害我，那就迫害吧，你们会因此而遭到谴责的：在我的家族中我不是第一个为正义的事业而受苦受难的；但是如果你们对协约国的团结还有所关心的话，你们要注意向世界申明，英国仍然是人们可以说他们想说的话的地方，等等。（可随意讲话。）”

这是我作为罗素的朋友在这件事情上所能提出的最适当的忠告。

你的忠实的
G.萧伯纳
1918年3月18日
赫茨，韦尔温
圣劳伦斯，阿约特

萧伯纳的来信
亲爱的伯特兰·罗素：

得悉你在星期三将听取律师的意见而入狱6个月，我有一种不安的感觉。你入狱是因为允许你的律师提出某种巧妙的辩护给法官们造成一种良好的印象，很久以来这些法官们在处理无数扒手案上已经精疲力竭，不过（只要对法庭敬上一点小意思）他们就能一本正经地把这些案子草草了事。

我看对此只有给它大闹一场，愤怒地拒绝为任何人在一个自由国家中都完全有权做出的一个论断进行辩护，并声明像你这样并非无名之辈的案子会传遍从旧金山到东京的各国首都，并且会被当作衡量英国宣称其为之奋斗的自由概念的尺度，这样就将从这个声名狼藉、极端糟糕的政府的愚蠢行为中挽救我们国家荣誉的重任丢给了法官们的良知。或者讲一些类似这个意思的话。小心翼翼并不会使你有所得，一只猫也可以见见国王[注77]，何况（a fortiori）一位哲学家去见法官呢，记住这一点，不会使你有所失。

永远的朋友
G.B.S.
1917［1918］年4月29日
伦敦中西2区
亚达菲特伦斯街10号

致我兄弗兰克

这里的生活，除了不能见到朋友，并没有什么不愉快的。但对我来说，见不到朋友这一点确实使生活极不愉快——如果我像许多中年人那样冷漠无情，我就不会对任何事情感到厌恶了。一个人没有任何责任在身，也就有了无穷的闲暇。我的日子过得很充实。平均每天我有4小时从事哲学的写作，4小时阅读哲学著作，4小时浏览书报——因此你可以理解我需要很多的书。我正在读罗兰夫人[注78]回忆录，而且得出了这个结论：她是一个被捧得过高的女人：自命不凡，爱慕虚荣，多愁善感，有嫉妒心——一个有点德国式的女人。被处死前的最后一些日子，她是在回顾记录许多年中遭到社会责骂或取得成功的琐细往事中度过的。她是一个民主派，主要是出于对贵族阶级（noblesse）的妒忌。她那个时代的监狱比现在更令人愉快些：她说她如果不写回忆录，就会画画鲜花或者弹琴奏曲。在布里克斯顿是不供给钢琴的。但从另一方面来说，你在离开的时候不会被送上断头台，这是某种意义上的一个优点。——在两个钟头的户外活动里，我反思了各种各样的事情。有一段空闲的时间进行反思是有益的，到这儿来真是天赐良机。不过我并不希望有太多的天赐之福!

我很快活，我的思想很活跃。我很愉快觉得时间过得很充实——过去几年里几乎没有读什么书，写东西很少，也没有机会涉足高雅的事

物，对所有这一切都感到精疲力竭之后，又回到一种高雅的生活，是一种真正的快乐。但是当这种生活过完的时候，我也会是　高兴的啊!我曾想战争总有一天会过去，这个想法是一个坏习惯，我已经把它丢弃了。我们不能不把现时代比之于野蛮人入侵的时代。我觉得自己好似阿波利纳里斯·西都尼乌斯[注79]——一个人能够成为的最好的人应当是像圣奥古斯丁那样的人。对于未来的一千年，人们将期望回到1914年以前的时期，正如人们在中世纪黑暗时代期望回到高卢人洗劫罗马以前的时期。人哪，真是奇怪的动物!

深爱你的弟弟
伯特兰·罗素
1918年6月3日
布里克斯顿

致科莉特

心爱的，我渴念你——我一直在思念着我们将一起去做的一切美妙的事情——我想到战后我们能够出国时将要做些什么——我渴望同你一起去西班牙：去看看布尔戈斯大教堂，马德里委拉斯开兹[注80]的绘画——去看看灰黯的埃斯科里亚尔建筑群[注81]，在疯狂尚未普遍的时候，疯狂的人过去总是从这里开始使毁灭蔓及整个世界——去看看阳光灿烂的塞维利亚，那儿所有橙黄色的丛林和喷泉——去看看格拉纳达，摩尔人[注82]待在那儿很久，直到费迪南德和伊莎贝拉把他们赶出西班牙——然后我们可以像摩尔人那样穿过海峡进入摩洛哥——再经由那不勒斯、罗马、锡耶纳、佛罗伦萨和比萨返回英国——试想想那无法形容的快乐——色彩缤纷，美不胜收——自由——意大利铃的鸣响——那深沉而洪亮、带着久远岁月重负的忧郁的奇异的声响——那无数争奇斗妍的鲜花，真是不可想象的艳丽光华——那赋有野性动物的全部的美，挺然屹立，目光炯炯扫视一切的人们——我们走出去浸浴着清晨的阳光，与蔚蓝的海和青青的山相伴——有那么一天，这一切都为我们所享有。我渴望着与你共享这南国的疯狂。

我渴望与你共享的另一个东西（我们很快就能得到的东西）是大西洋的风光：康尼马拉海岸——浓雾——大雨——在岩石上呼啸起伏的波涛——一群群的海鸟，发出野性的鸣叫，那似乎是大海永无休止的悲哀的灵魂——太阳闪着微光，不真实得有如在另一个世界里所瞥见的东西

——狂暴的、狂暴的风，顺畅的、强劲的、猛烈的风——在那儿，生命就在那儿——我觉得，在那儿我能够与你共处，让我们的爱与西面的暴风雨融汇在一起——因为在我们两人身上有着同样的精神。我的科莉特，我的灵魂，我感觉得到通过我们的爱而激励着我的那伟大的气息——我要将大西洋的精神形诸文字——在我死前，我必须，我必须　找到某种　方法把藏在心中而从未说过的非常重要的东西说出来——那不是爱，不是恨，不是怜悯，不是轻蔑，而是真正生命的气息，它是狂暴的，来自遥远的地方，将非人的事物的巨大而极其无情的力量带进人的生命。

1918年7月5日

如果我处于格拉斯通[注83]的地位，我是不会让戈登[注84]去喀土穆的，但是既然让他去了，却不给他以支援，我认为是愚蠢的，因为这不能不把人们激怒。由此开始了帝国主义的趋向，这个趋向导致布尔战争，之后又导致了目前这场战争惨剧。在政治上使用一种不为人们所理解的政策是毫无用处的。记得有一次我们去森林游憩时曾谈到如果艾伦当了首相（结果他是当上了）他会做些什么。

我不知道你拒拍的那部电影原来是劳合·乔治视若生命的宝贝。你当然必须　拒绝。人们大概也曾以为圣徒约翰会受雇于彭修斯·彼拉多[注85]，为叛徒犹大官修传记。

《圣经》真是一本奇特的作品。亚伯拉罕（他是一切美德的典范）在去国离乡之前三番五次地对他的妻子说："撒拉，我亲爱的，你是一个很漂亮的人，国王很可能爱上你。如果他想到我是你的丈夫，他会把我处死，从而娶你为妻；所以你要作为我的姊妹前去。"果不其然，国王真的爱上了她，将她纳入宫闱，结果使她病了，因此又把她送回亚伯拉罕。这时亚伯拉罕已经跟一个女仆生了一个孩子，撒拉把那女仆和新生的婴儿放逐到荒无人烟的地方，亚伯拉罕并未反对。真是一个离奇的故事。

上帝不时地对亚伯拉罕谈话，给以精明处世的忠告。后来，当摩西恳求去见上帝时，上帝允许他看到他的"背影"。那儿是可怕的争吵、雷鸣、旋风和一切附随之物，于是上帝所要说的只是他希望犹太人在逾越节时吃未发酵的面包——就像一个昏聩的耄耋老人，他把这话反反复复

地说了又说。真是一本怪书。

《圣经》有些文句非常 滑稽。《旧约全书·申命记》XXIV，5：“当一个人娶了一个新妻子时，他就不出去打仗，也不承担任何事务了，而是有一年的闲暇在家，以博取新婚妻子的欢乐。”我决然想不到“博取欢乐”会是《圣经》上的一个用语。下面是另一段发人灵感的妙文：“跟他岳母睡觉的那个人，让上帝降祸给他吧。所有的人们都要说，阿门。”圣徒保罗谈婚姻说：“因此我对未婚者和寡妇们说，如果他（她）们甚至像我这样生活下去，那对他（她）们是很有好处的。但是如果他（她）们不能克制自己，那就让他们结婚吧。因为结婚要比被烧死好。”直至今日，这仍然是基督教会的教义。显然，“结婚要比被烧死好”这句话的神圣目的就是要使我们大家都感觉到地狱之苦一定是如何极其 可怖的。

［1918年］8月10日

我亲爱的人儿，这剩下的7个星期，你能非常耐心地宽厚地同我在一起吗?如果我变得越发讨厌了，你能忍受吗?求得释放的希望是很难的。我感到非常疲倦，非常厌倦。我当然受着嫉妒的折磨；我知道我应当如此。对你做的事情我知道得如此之少，以致我所想象的也许超过其实。由于监禁和老是想着未来，我已变得如此神经过敏，以致有一种迷惘的感觉，有一种要把所期望的幸福毁掉的冲动。对我在以后的这几个星期凭着这种冲动所做的任何事情 ，请你镇静不必理会 。直到今日，我才刚刚能够明白这是一种疯狂，但是很快似乎就唯有它是精神正常的了。我要着手工作去伤害你，使你与我断绝关系；我会说我刚出狱时不想见你；我将假装对你已失掉了一切情爱。这一切都是疯狂——嫉妒与焦躁混合的结果。极度渴望一个东西所感到的痛苦终于变得如此之大，以致使人不得不尽力不再去希求它——现在就是这样：我想要我们打算要的一切 ——先去阿什福德 ，然后去温切尔西 ，如果你可能的话 。如果我后来又说我想要这样 ，请不必在意 。

［1918年8月］16日，星期四

致林德尔小姐[注86]

多谢您寄来《观察家》评论杂志。人们既能赞美《自由人的崇拜》

注87，同时又指责我对战争的看法，岂不怪哉，《自由人的崇拜》不过是对我那时尚感生疏的和平主义观点的表达。因此很多人很欣赏对这种高尚情感的工于辞藻的表达，但是不愿意看到人们采取必然随这种情感（如果那是真诚的）而来的行动。有什么人能够一方面赞许自由人的崇拜，一方面却又希望我加入对德国人进行浅薄伪善的道德谴责呢?一切道德谴责都是完全违背那时对我尚属陌生、而今已愈来愈成为我生命组成部分的整个人生观的。我是天生好争的，只有对人类生存悲剧的感受和对浪费片刻于争吵和怒骂之为荒谬的认识才能给我以约束（当我被约束时）。我，一个长着两条腿能用手势表达的有趣的小动物，竟会站在群星之下，慷慨激昂地谈我的　权利——这似乎是很可笑的，似乎太过分了。最好像阿基米德那样因为专心探讨永恒的事物而被杀掉。人们一旦摆脱了自己的权利，不再在这个世界上争占超乎自己应得的地盘，就有这样伟大的能力。所有的孤独、痛苦和永恒可悲的希望——爱的力量和美的鉴赏——许多年代和地域凝聚在一个单独的心灵之镜中——这些都不是人们会为了政治家所颂扬的任何民族野心而希望恣意摧毁的东西。在人类心灵中可能有某种东西，神秘如晚风，深沉如大海，宁静如群星，坚固如死亡，那是一种神秘的沉思，“对上帝的理智的爱”。那些已有这种神秘体验的人是不可能再相信　战争的，也不可能相信任何种类的激烈斗争。如果我能够将我由此悟得的东西给予他人，那么我就能使他们也感到斗争之无益。但是我不晓得如何将其传达于人：当我讲话时，他们凝神谛听，鼓掌叫好，或报以微笑，然而他们并不理解。

1918年7月30日

致奥托兰·莫雷尔

您对S.S.［西格弗里德·萨松注88］所写的一切都很有意思而且很尖刻。我很了解他所忍受的愤怒——我有几个月就生活在这种愤怒里，而且在几年间几乎都怀着这种愤怒。我想，克服它的一个办法就是要看到别人也可能同样对其自己做出不公平的判断，但是也有同样充分的理由。我们中间那些富有的人恰恰像那些靠士兵流血而增加其性吸引力的年轻女人。每个汽车轮胎都是用被鞭打的黑人的血制造的，虽然开汽车的人并非全是残酷无情的坏蛋。当我们买蜡火柴时，我们是为制造它们的那些人买来一种痛苦而缓慢的死亡。……战争是资本主义制度的最后的花朵，不过还加上一个异乎寻常的无产阶级。S.S.从无产阶级的观点看到的是战争，不是和平。但这只是政治。根本的错误在于抱着不适当

的期望，而当期望不能实现时则走向犬儒主义。习俗的道德使我们期望正派的人们慷慨无私。这是一个错误。人是一种一心只顾觅食谋生、传宗接代的动物。达到这些目的的一个方法是使他人相信他是在谋求他们的　福利——但实际上追求一个人自己及其儿女的福利之外的任何利益都是违反人性的。像性虐待狂和鸡奸一样，这种情况也有发生，但同样是反乎人性的。一个良好的社会制度不是靠使人们成为无私的来保证的，而是通过使他们自己的生命攸关的动机与他人的动机相一致。这是可能的。我们现有的制度使得人们只有在损害他人的情况下才能自我保存。这种制度有毛病；但是如果因为人们力求自我保存而厌恶他们，那也是一种软弱的表现。针对这种软弱性，我们必须有非常坚定的理想主义。忘记或否认人有动物性是不行的。一般地说，人的动物性一旦受阻，人的神性也就不见了。创造了斯多噶派哲学的那些人都是吃饱喝足了的。全部问题在于，我们的理想主义必须是坚定的　而且必须符合自然本性的事实；现实世界中一切糟糕的事情主要来自坏的制度。我认为，在所有这些事情上，斯宾诺莎总是正确的。

1918年8月8日

不错，你说出了你从未表达过的东西——但谁（有什么东西要表达者）又曾表达过呢?一个人说出来的东西都是要说某种别的东西而做的不成功的尝试——这某种东西也许就其本性而言是不可说的。我知道我毕生都在力求去说某种我永不知如何说的东西。你也是这样。所有那些把一生都耗费在探求某种不可捉摸而又无所不在、既微妙又无限的事物上面的人都是如此。我们在音乐中，在大海中，在落日余晖中寻找它；有时当我强烈地感受着群众之所感时，我似乎在人群中非常接近了它；人们尤其是在爱中寻求它。但是如果一个人想象自己已找到了它，那么残酷的嘲弄肯定要光临，并向他表明，实际上他并没有找到。（我在《社会改造原理》论教育一章中几乎都说过了。但是那与真正完满的自我表达还有很大的差距。是为胆怯所阻而不能表达自己。）

结果是一个人成了幽灵，浮游于天地之间而与他人了无关涉。即使当一个人觉得最接近他人时，在他身上也有某种东西似乎固属于神而拒绝进入任何尘世的交往——至少我应该这样来表达它，如果我认为有一个上帝的话。那不是很怪吗?我热切关心这个世界和世界上的许多人和事，然而……那都是什么呢?人们觉得必　有某种更重要的东西，虽然我不信　其有。我被鬼魂缠身——有个幽灵从尘世之外的某个地方似乎总

是要告诉我某种我须再向世人传述的东西，但是我并不理解我所传述的信息。但是由于倾听幽灵的话语，一个人才会觉得自己也是一个幽灵。我觉得我将在临终时发现这个真理，而被那些愚蠢得无法理解它的人们包围着——他们热衷于问医求药，而无意寻求智慧。爱与想象交织在一起；迄今为止，那似乎是主要的事情。

你的B.
1918年8月11日

我一直在读马什[注89]论鲁珀特·布鲁克[注90]的作品。那使我非常悲哀也非常愤怒。读读所有现今被年轻人抛置不顾的作品，真令人痛心——鲁珀特和他的兄弟和基林以及其他许多人的作品——然而人们愚蠢地以为在他们那里有对世界的希望——他们充满了生气、活力和真理——鲁珀特本人热爱生活和世界——他的仇恨是很具体的，来自某种颇为特殊的虚荣或嫉妒，但主要是他发现这个世界是可爱和有趣的。在他身上没有任何矫饰。我觉得，战争贩子们在达达尼尔海峡杀害他的身体之后，又竭力用——的谎言杀害他的精神。……什么时候人们才能学到健全的真理呢?我不知道给我作传的可能是谁，但我愿他“以其禀性之所长”像下面这样来描述我：“我不是一个仅仅为了开导人们的精神而存在的一本正经地戴着有色眼镜的圣者；我从我自己的中心出发去生存，我做过的许多事情令我懊悔，我并不尊重那些可敬的人们，如果我假装如此，那是骗人。我撒谎而且有伪善行为，因为若不是这样，我就不会被容许去做我的工作；但是我死后就无须继续矫饰作伪了。我憎恨伪善和谎言：我爱生活和真诚的人们，我希望摆脱那些虚伪的东西，它们使我们不能如其真实的那样去爱真诚的人们。我相信笑声和自然率真的行为，而且希望自然能将人们真正的善发挥出来，如果有一天真诚能够得到容许的话。”马什改写了可敬的圣徒故事，尽其所能地使青年在未来扮演的角色更加艰难——我竭力不去恨，但是我实在恨可敬的说谎者和对青年的压迫者和腐蚀者——我打心眼儿里恨他们，而战争又使他们重新获得了力量。年轻人本要把他们赶走，但是他们让年轻人去互相残杀，从而使他们自己平安无事。但是愤怒没有用处；需要做的是把某种欢乐的东西、有教养的观点和随着战争的到来而日益增长的令人振奋的博大的爱带进新的时期。在总的仇恨上再加上我们自己的一份仇恨是没有什么用处的——因此我要努力忘掉我一想起来就不能不恨的那些人。

1918年8月27日

我最亲爱的O[注91]：

看到你很高兴——不过你看来身体不是很好——见面时不便谈话——写信确实更为合适——你的信对我是最最大的快乐　——首先说说个人的事情：我确信我的朋友们　会去做一切能做的事情——没有人有过这类忠诚的朋友——你所做的一切使我深受感动；我不信任的人是一些哲学家（包括怀特海）。他们谨小慎微而且生来就胆小怕事；就私人来说，他们十个有九个恨我（那也不无理由）；他们认为哲学研究是一种愚蠢的职业，只有能换来金钱才有从事它的理由。战前我曾以为他们之中有好些人相信哲学是重要的；现在我知道他们大多是如《重访埃瑞璜》[注92]中那些专搞阴谋诡计的教授一流的人物。

总的来说，在这件事上我是信赖G.默里的。如果他给我弄到一个职务的话，我希望不要离伦敦太　远——例如不要比伯明翰还远。除了作为一种躲避格迪斯[注93]的方法，我决无意于求职，我所渴望的是在哲学上做独创的工作，但是在政府圈内显然没有人认为那是值得做的事情。当然有一个职务在某种程度上会干扰研究工作，但未必有很大的干扰。当我刚刚出狱时，我一定要　彻底地休假一些日子　。我不想住到远离伦敦的地方去：由于不能向默里解释的理由，我几乎宁愿再被监禁。但是我非常 感谢他对我大力相助。我一点也不感到担忧。

想起拉尔沃思，你也是多么高兴啊。在我在鲁珀特·布鲁克那儿偶然去拉尔沃思之前，那一直是我向往的地方。我只是在一次徒步旅行（1912年）经过那里时稍留片刻，而且总想再去。我坚持去的计划——在10月晚些时候去。以后我们可以确定一个确切日期。那将是极其愉快的 。

我不知道你是否很了解布雷特。我相信，对于她你所以感到遗憾，主要是因为她的耳聋。前些天她在由你寄给我的一封信中（我不知道你是否读过）对耳聋给她造成的影响做了悽惨的描述。如果你没看过这封信，我要拿给你看。我对伯恩利非常　难过。这是一个打击。和平主义恐无复兴之日矣；战争将继续下去，直到德国人承认战败，我估计这是明年年底的事。然后会建立促进　和平联盟，这将需要到处征兵。——我对西格弗里德·萨松的诗和军需工厂都很感兴趣；一切经验都可能是有用的。我从不会想到把经验看作一种“态度”。

我很抱歉，有这么多的书我不肯看，又麻烦你把它们带走。我相信将来能够通过卡特·帕特森把它们送掉。我的单人牢房很小，必须压缩放书的数目。在书本和蠼螋之间几无转身的余地。

本廷克小姐送来鲜美可口的桃子，请代致深切的谢意。在她认为我这么坏的时候送桃子来，我想应该感激她的厚意。——我不知道你在柯比朗斯代尔要待多久——在我的心里，整个那个地方是与西奥多之死密切联系在一起的。

啊，能够漫步穿越田野，远望地平线，无拘无束地谈话，和朋友在一起，那不是快慰之极吗?——现在几乎完全可以相信这会到来的——我已习惯了这里的生活，而且心情很平静，不过这只是因为它就快结束了。各种各样高兴的事情浮上我的心头——首先是谈话，谈话　，谈话。我从不知道一个人怎么会渴望谈话——在这里度过的日子对我有好处，我读了很多也想了很多，而且渐渐地处之泰然　了。我感到精力充沛——但是我的确渴望文化和有教养的谈话——而且我向往大海　和风的狂暴——我讨厌把一切都弄得像图书馆里无人阅读的书那样整洁——监狱就很像这个样子——试想象你知道你是一本极有趣的书，有一个犹太百万富翁把你买去，跟其他许多书一样地把你包扎起来，放在玻璃后面的书架上，在那儿你只是显示他的生活体系之完满无缺——他不允许任何无政府主义者去阅读你——那就是一个人似乎感到的一切——但现在一个人很快就会坚持要被人阅读了。——再见——多多的爱——无尽地感谢你无尽的亲切之情。一定去拉尔沃思——

你的B.
1918年8月30日，星期五

又及：另附给布雷特的信。请将札记本送回来——可在星期三给我。如不送回，我就快没有本子可用了。

致布雷特
我亲爱的布雷特：

谢谢你的来信。在我身处囹圄之际给我写信，厚意可感。这是我能够与他人进行的唯一不受限制的交往了。我想，坐牢如果长久拖下去，那会比你的命运更惨，不过因为我的刑期很短，所以不会像你必须忍受的痛苦遭遇那样不幸。我很理解那是多么可怕。但是我认为，有些事情

你可以做，可以稍稍减轻你的痛苦，而那几乎都是些小事情。首先说一件大　事情吧，那就是进行心理训练，不去想自己的遭遇是一个多么大的不幸；当你的心思开始在那个方向上驰骛时，你就给自己朗诵一首诗，或者背一背乘法表，或者想想诸如此类的图表，以强行制止那种思绪。至于小事情么，你可以做的，例如尽可能不要无所事事地同那些海阔天空闲聊的人们坐在一起；要到僻静的地方与人促膝谈心（tête-â-tête）；首先要关心你正与之交谈的人，从而使自己引起人家的关注，直至事情变得轻松而自然。我想你练习过唇读法吧?要注意你对人的内心的态度：不要让它是嘲讽的或冷漠的，要努力透过他们的外表而感受到那激动他们的热情和对他们至关重要的事物之严重性。不要从道德观点去判断人，一个人的判断无论如何恰当，那总是一种贫乏无力的态度。人们大都有一把非常普通的钥匙；你若找到它，就能打开他们的心灵。你的耳聋不一定妨碍你这样做，如果你总是愿与他人面对面促膝谈心的话。我常常觉得，你在加辛顿花费那么多时间加入你无法理解的谈笑中间，这对你是很难承受的。除非必要，不要更多参与这种谈话。你能够 “被纳入人类生活”。但是那需要你的努力，需要你提供 某种人们会给以评价的东西。虽然耳聋可能使这更困难些，但不是不可能的。请不要认为我说的这一切都是文不对题之言。我之写了这些，只是因为想到你忍受着怎样的痛苦，我实在不忍心。

可怜的格林先生!请转告他，当他想要赢得爱情时，就来请教我吧；我会给他以明智的忠告，而那是他显然需要的。——你对三个女人的生动描绘听起来极其动人。我的确希望那是一部值得称道的作品。我希望，当你从你苏格兰同胞们被害的痛苦中恢复过来时，我会见到你——我赞成那个中国哲人的做法，他不用鱼饵钓鱼，因为他喜欢的是垂钓，而非得鱼。当皇帝发现他以此为业，就用他做了宰相[注94]。但是我恐不会有这样的际遇。

你的
B.R.
1918年8月30日

我写信给她的这个女子是伊舍勋爵的一个女儿，但她所有朋友熟悉的却是她的姓：布雷特。在我写上面这封信之际，她正在把大部分时间花费在加辛顿，跟莫雷尔一家在一起。后来她追随D.H.劳伦斯去了新墨西哥州。

致奥托兰·莫雷尔
（致任何一位有关的人）：

从来没有一个地方像监狱这样使人浮想联翩，一个接一个地涌上心头——一大早我就想象登上了阿尔卑斯山，那儿散发着松木芳香和葱茏丰茂、露珠晶莹闪烁的牧草的清馨——加尔达湖，有如你第一次看到它，从山间泄注而出，只向深底一瞥，群山就像一个嘻笑、疯狂的西班牙吉卜赛女郎的眼睛一样在阳光下跳跃和闪动——地中海的雷暴和那暗紫色的海洋，沐浴着阳光的遥远的科西嘉群山——落日残照下的西西里诸岛，有一种迷人的魔力而似非实有之域，因而你觉得在你能够抵达那里以前它们就必已消逝了，就像极乐岛一样，可望而不可即，在人的有生之年是达不到的——斯凯岛上泥塘番樱桃的香味——回忆很久以前的落日余晖，完全回到童年时代——我现在似乎还能听到差不多恰好24年前在巴黎街头一个人卖“新鲜美丽的朝鲜蓟”的叫卖声，一切恍如昨日。童年很早的时候，我记得有一排落叶松，经雨之后，每一节嫩枝的枝头都挂着一滴雨点——而且我能听见夏日午夜丛林中掠过树梢的风声——一切自由或美丽的事物都或早或晚进入我的思想中来。既然心灵始终是自由的，把肉体禁锢起来又有何用呢?当我被监禁在这里的时候，我一直在我自己的生命之外生活着，我生活在巴西、中国和西藏，我生活在法国革命中，我生活在动物乃至最低等动物的灵魂中。在这样的奇想神游中，我忘却了世界此刻也正把自身封闭于其内的这个监狱：我是自由的，世界也将是自由的。

1918年8月31日

最亲爱的O：

把那些本会创造一个更美好未来的人们杀害了，真是令人感到恐怖。至于我，我确信 那是一个“确定无疑的发展的结果”。这里有两件不同的事情：一是某些很好的技术性的观念，它们之出现只是因为它们有如四月里的布谷鸟到适当的时候就要出来的；另一是对人生和世界的一种看法，我一直在探求这种看法，尤其在战争开始以后，但也是在布劳顿附近一个教堂墓地碰到的一个机会之后，当时你对我说要在我的道德观中给野性一个地位，我问你是什么意思，你做了解释。那一直是很困难的：我的本能的道德观十足是一种自我压抑的道德观。我过去总是担心

我自己和我的本能的阴暗面；现在我不怕了。我的这个变化，由你开其端，而战争促其成。

1918年9月4日

第二章 俄国

战争的结束使我得以避免否则本会落在我头上的一些事情。1918年服兵役的年龄提高了，我头一回成了适龄服役的人，这我当然会拒绝的。他们要我去进行体检，但是政府费尽心机也未能找到我在何处，因为他们竟已忘记早把我投入监狱了。如果战争继续打下去的话，我本来会很快就发现自己作为一名出于良心而拒服兵役者再度身陷囹圄。从经济收入的角度看，战争的结束对我也是非常有利的。过去写《数学原理》时，我觉得靠遗产过活是有正当理由的，虽然我并不觉得有理由持有从我祖母继承来的资产的一笔附加款。我全部放弃了这笔款项，一部分赠给剑桥大学，一部分赠给纽纳姆学院，其余部分给了好几个教育机构。在卖掉了我给T.S.艾略特的那些债券以后，我就剩下每年仅100英镑左右的非工薪收入了，这是我无法处理掉的，因为它写在我的婚姻财产协议上。这似乎是无所谓的，因为我已能靠出书挣钱了。不过，在狱中时我虽被允许写关于数学的书，却不许写我可以挣钱的那类书。因此，我出狱时，如果不是桑格和其他一些朋友在伦敦给我弄到一份哲学讲师的工作，我几乎身无分文。随着战争的结束，我又可以靠写作挣钱了，从此以后，我在经济上没有遇到过严重的困难，只有在美国时间或感到拮据。

战争的结束使我和科莉特的关系发生了变化。战争期间，我们有很多事情要一起去做，我们共同具有所有与战争有关的极强烈的感情。战后我们的关系变得愈来愈难以相处，愈来愈紧张。我们不时地像是要永远分手，但是这一次次的分开到头来都出乎意料地短暂。1919年3个月的暑期，数学家利特尔伍德和我在距离拉尔沃思一英里左右的小山上租了一家农舍。这家农舍有好多房间，整个夏天我们接待了接连不断的客人。这个地方异常之美，可以远眺沿海一带广阔辽夐的胜景。这里的游泳条件很好，而且有一些地方可使利特尔伍德大显其登山的高超本领，他在这项运动技巧上的是身手不凡的行家。在此期间，我开始对我的第二个妻子动心了。我最早是在1916年通过她的朋友多萝西·林奇的介绍与她相识的。她们俩都在格顿学院，而多萝西是我的一个学生。1916年夏，她组织了一次两天的徒步旅行，有她自己、多拉·布莱克、让·尼科和我。让·尼科是一位年轻的法国哲学家，也是我的一个学生，他因为患肺病而逃脱了战争。（他在1924年死于肺结核。）他是我所认识的最

讨人喜欢的人之一，同时他非常温文尔雅而且绝顶聪明。有一次我对他说，学哲学的人应当尽力去理解世界，而不能像在大学里那样仅仅懂得以往哲学家的那些体系。他回答说：“是的，但是哲学家的体系要比世界有趣得多。”我以前没有见过多拉·布莱克，但是她立刻对我发生了兴趣。我们在希尔度过黄昏，为了饭后的消遣，我先问大家在生活中最向往的东西是什么。我记不起多萝西和尼科是怎么说的了；我说我希望像阿诺德·贝内特[注95]的《隐居》中的那个人那样隐身匿迹，只要我确信能像他那样在普特尼发现一个寡妇。出乎我的意料，多拉说她想要结婚，生儿育女。在此之前，我从未想到有任何一个聪明的年轻女子会坦白说出这么简单的一种愿望，我由此推断，她一定是极其纯真的。与我们另外三个人不同，她那时不是一个彻底的反战者。

1919年6月，在多萝西·林奇的提议下，我邀请她到我和克利福德·艾伦在巴特西合住的公寓来共进茶点。她来了，我们开始进行了一场有关父权的争论。她说，至于她，如果她有了孩子，她会认为他（她）们完全属于她自己，而不打算认可孩子父亲的权利。我激动地说：“啊，我无论跟谁有孩子都行，但绝不会和你!”这场争论的结果是，第二天我和她共进晚餐，这个夜晚最后我们商定，她要到拉尔沃思做一次长时间的逗留。这一天我比往常更加决绝地与科莉特分离了，而且我并不想还会再见到她。然而，就在利特尔伍德和我到拉尔沃思的次日，我接到科莉特的电话，说她正坐一辆出租车在往下来的路上，因为几个钟头没有火车了。幸而多拉应该有几天不来的，但是整整一夏天，为了使她们来的时间不致发生冲突，我很是为难和尴尬。

上面这段话是1931年写的，我在1949年曾将它给科莉特看过。科莉特写信给我，附上两封我在1919年写给她的信，这些信说明我已忘记了好多事情。读了它们之后，我回忆起在拉尔沃思的整个那段时间我的感情经历着剧烈的波动，那是由科莉特态度的动摇不定所引起的。她有三种不同的心态：一种是热烈的献身精神，一种是一任其永远分手的决心，一种是温和的无可无不可的态度。她的每一种心态都在我这里引起它的反响，但是她寄还我的两封信表明，我的反响比我记得的还要强烈。她和我的信都说明记忆受感情影响是不可靠的。各人都知道对方，但是这就产生了社交手腕的问题，而这也绝非易事。多拉来拉尔沃思之后我们成了情人，暑期中有她在的那些时候，过得特别愉快。我同科莉特发生龃龉主要是她不愿意有孩子，而我觉得如果我想要孩子，就不能再拖延了。多拉一心想要孩子，无论是婚生还是未婚生都可以，所以从

开始我们就没有采取任何避孕措施。她略感失望的是发现我们的关系几乎立即带有结婚生活的性质，当我对她说我会很高兴离婚而同她结婚时，她竟突然哭起来，我想她是觉得那将意味着独立和无忧无虑的生活的终结。但是我们相互的感情似乎具有那样一种稳固性，使得任何不够严肃的关系都不可能有。仅仅了解她的社交能力的人很难相信在没有责任感的重压时她所具有的小精灵般迷人的神情。在月光下游泳，或者在沾满露珠的草地上赤足奔跑，正如她严肃地诉诸我想当父亲的愿望和我的社会责任感时一样，她完全唤起了我的绮思遐想。

我们在拉尔沃思的日子，愉快的户外活动（特别是游泳）与日常谈话互相协调地进行，同我体验过的任何和谐一样美好。广义相对论那时还是很新颖的学说，利特尔伍德和我时常没完没了地讨论它。我们时常争论从我们住处到邮局的距离与从邮局到我们住处的距离是否相等，虽然我们对这个问题从未得出一个结论。这段时间对日蚀的考察证实了爱因斯坦关于屈光的预见，利特尔伍德接到爱丁顿[注96]打来的电报说这个结果是爱因斯坦认为应当如此的。

正如一群彼此熟悉的人在乡间聚会时常常会做的那样，我们大家也一起开玩笑逗乐，不过临时的来客是概不许参加的。有时候礼貌上的要求弄得这些玩笑颇为难受。有一位叫菲斯克·沃伦的太太，我住在巴格利·伍德时就认识的，她很富有，漂亮而且聪明，确实非常聪明牛津大学的近代古典人文学科课程最初就是由于她的非官方的捐助而设置的。精心选择的一些教师教她希腊哲学而不要求她具有希腊文的知识。她是一个具有深沉的神秘直觉的女人，是布莱克[注97]的崇拜者。1914年我曾在她在美国马萨诸塞州的乡间别墅小住，尽我所能地适应她那有点奥妙的氛围。我没有见过她的丈夫，他是单一税制的狂热信徒，有收买诸如安道尔这样的小小共和国的习惯，目的是将亨利·乔治[注98]的原理付诸实践。我们在拉尔沃思时，她寄给我她的一本诗集和她丈夫讲其业余爱好的一本书。同时我接到当时正在伦敦的她丈夫的一封信，说他想见见我。我回答他说那是不可能的，因为我不在伦敦。他回电说他可以来同我共进午餐，星期一，星期二，星期三，星期四或星期五，无论哪天对我适宜都行，尽管这样做他非得早6点就从伦敦动身不可。我选择了星期五，开始匆匆地把他夫人诗集的书页裁开[注99]。我发现有一首诗题为“给睡在我身边的人”，诗中有这样一行：“你浑身满是尘世的酒香肉臭”。我把这首诗念给大伙听，并且把女管家唤来，命她准备丰盛的饭菜，切不可少了酒。哪知他原来是一个瘦巴巴的苦行僧似的愁眉苦脸的

角色，他是那么过分的严肃认真，以致不肯将生命的一瞬间浪费在开玩笑或无聊的活动上。当我们大家都聚在一起共进午餐时，我给他奉上酒菜，他用一种愁苦的调子说：“不，谢谢你。我是一个素食主义者而且是绝对不沾烟酒的人。”利特尔伍德急忙开了一个并不逗趣的玩笑，却惹得我们大笑，而对这样的小玩笑本不值得报以如此大笑的。

夏日，大海，美丽的乡村，愉快的友朋，加上爱情和战争结束，造成了一种几乎是理想的完美的环境。暑期末我又回到克利福德·艾伦在巴特西的那个公寓，多拉则到巴黎去进行她作为格顿学院研究员正在做的关于17、18世纪法国自由思想哲学开端的研究。我偶尔还见到她，有时在伦敦，有时在巴黎。我仍然与科莉特相见，犹豫不决。

圣诞节时我和多拉在海牙相遇，我是到那里去看我的朋友维特根斯坦的。战前我在剑桥认识维特根斯坦。他是奥地利人，他的父亲是奥国巨富。维特根斯坦原想做一个工程师，因此到曼彻斯特去。因为读数学他对数学原理发生了兴趣，他就在曼彻斯特打听谁是研究这方面问题的。有人提到我的名字，于是他在三一学院住了下来。他也许是我所知道的如传统所说的天才的一个最完满的实例，易动感情，思想深沉，性情激烈，卓尔不群。他有一种纯真，就我所知，除了G.E.穆尔，是无人堪与伦比的。我记得有一次带他去参加亚里士多德学会的一个会议，在场的具有不同癖好的人，我都礼貌相待。当我们离开时，他竟暴跳如雷，斥责我没有对这些人说他们是一些什么蠢货，是道德的堕落。他的生活是混乱不安的，但是他有一种异乎寻常的个人影响力。他以牛奶和蔬菜为主食，我时常像帕特里克·坎贝尔夫人[注100]谈论萧伯纳那样想，“天可怜见，哪怕他吃一块牛排呢!”他常常每晚夜半时分来找我，像一头野兽在我的房间踱来踱去，踱上三个钟头，烦躁不安，一言不发。有一回我问他：“你是在思考逻辑呢，还是在思考你的罪呢?”他回答说：“兼而有之”，并继续来回踱步。我不想暗示他已经是就寝的时候了，因为无论在他还是在我看来，他在离开我的时候很可能会去自杀。在剑桥的第一个学期末，他来我这里说：“你认为我是一个十足的白痴吗?”我说：“你为什么要知道这个?”他回答说：“因为如果我是白痴，我会成为一个飞机驾驶员，如果我不是，我会成为一个哲学家。”我对他说：“我亲爱的朋友，我不知道你是不是一个十足的白痴，但是如果你在假期里给我写一篇有关你感兴趣的任何一个哲学论题的论文，我会读的，然后回答你那个问题。”他照我说的做了，在下学期开学之初把他写的东西带给了我。我一读头一句话，就相信他是一个天才人物，并让

他确信他绝不应该做一个飞行员。1914年年初，他到我这儿来，非常激动，对我说：“我要离开剑桥，我要马上离开剑桥。”我问他：“为什么?”他说：“因为我的姐夫到伦敦来住了，跟他离得这么近，我受不了。”于是他到挪威尽北边的地方去度过这个冬季的其余时间。此前我有一次问G.E.穆尔对维特根斯坦的看法，他说：“我认为他很好。”我问为什么，他说：“因为他对我讲的课似乎感到困惑不解，而从来没有另一个人是这样的。”

战争发生以后，维特根斯坦是非常爱国的，就在奥地利军队中成了一名军官。开头的几个月，我还可能给他写信，也能得到他的回音，但不久之后通信已不可能了，我对他的情况就毫无所知了，直到停战后一个月左右我才收到他从蒙特卡西诺写来的一封信，说在停战后的几天他被意大利人俘虏了，幸而随身带着他的手稿。看来他在战壕里写了一本书，希望我读一下。他是这样一种人，他在思考逻辑问题的时候，绝不会注意到吃鸡蛋要剥开蛋壳这样的琐屑小事的。他把他的书的手稿寄给我，我在拉尔沃思同尼科和多萝西·林奇做了讨论。这就是后来以*Tractatus Logico-Philosophicus*（《逻辑哲学论》）为书名发表的那本书。显然，重要的是见到他，同他亲口讨论这本书，而最好似乎是在一个中立国同他相见。因此我们决定在海牙见面。然而，就在这个节骨眼上，却出现一个出乎意料的麻烦。他的父亲恰好在战争爆发前将全部财产都转移到荷兰了，因此始终还是那么富有。正当停战之际，他的父亲去世了，维特根斯坦继承了他的绝大部分遗产。但是，他得出的结论是：财富对于哲学家是一种累赘，因此他一分不留地把这笔遗产都给了他的一个哥哥和几个姐姐。结果，他竟没钱买从维也纳到海牙的车票，而他的自尊心又太过强烈，不肯接受我的资助。最后我们找到了一个解决困难的办法。他在剑桥住处的家具和书籍还存在那儿，他表示愿将它们卖给我。我向为他保管这些家具的剑桥家具商咨询了它们的价钱，按他的估价把它们买下了。实际上它们的价值远远超过他的估价，这是我有生以来所做的最占便宜的一次交易。这笔交易使得维特根斯坦有可能到海牙来，我们在那里待了一个星期，逐行地讨论了他的书，而这时多拉正好去公共图书馆查阅萨尔玛修斯抨击弥尔顿的言论。

维特根斯坦虽然是一个逻辑学家，但同时又是一个爱国者与和平主义者。他对曾在前线有过友好交往的俄国人评价很高。他告诉我，有一次在加里西亚的一个村庄，他正闲来无事，找到了一个书店，心想里面也许有本什么书可看。果然有一本，是托尔斯泰讲福音书的。有一段时

间，他变得非常虔诚信教，虔诚到开始认为我太坏了不能与之交往。为了维持生计，他到一个叫作特拉顿巴哈的奥地利乡村去做一名小学教师。他曾给我写信说：“特拉顿巴哈人很坏。”我曾回答说：“是的，所有的人都是很坏的。”他也曾回答说：“不错，但是特拉顿巴哈人比别处的人更坏。”我回答说，我的逻辑感反对这样一种说法。但是他的这个意见是有某种理由的。农民拒绝供给他牛奶，因为他教他们的孩子做的算术题不是计算钱数的。这段时间他一定很受了些饥寒穷困之苦，但是由于极端的高傲，他对此绝少提及。最后他姐姐决定建一所住宅，雇他做设计师。这才使得他过了几年足以果腹的日子，到这段时间的末尾他回剑桥做研究员去了，在那里克莱夫·贝尔[注101]的儿子用夸张的对句写了一些反对他的诗。在社交往来上他常常不很随和易与相处。怀特海曾向我讲过维特根斯坦第一次去见他的情形。那是午后吃茶点的时候，他被请进客厅。他好像就没有发觉怀特海夫人在场，而是沉默不语，在房间里来来回回地走了一会儿，最后突然迸出一句话来：“一个命题有两极。它是apb。”怀特海给我讲述时说：“我当然问他a和b是什么，但是我发现我的话说得很不得当。‘a和b是不可定义的’，维特根斯坦回答道，其声大如雷鸣。”

像所有了不起的人物一样，他也有他的弱点。1922年他的神秘主义热情正处于高潮，他很认真地要我相信做一个善良的人比做一个聪明人更好。我发现他被黄蜂吓怕了，我们在因斯布鲁克[注102]找到的一个住处就因为有虱子臭虫，他不肯再住第二夜。我出行俄国和中国之后，已受惯了这类小小的麻烦，但是他认为人世的一切都无足道也的那全部信念都未能使他耐心地忍受一下那些小小虫豸。尽管有这么一些轻微的弱点，他还是一个给人以深刻印象的人。

1920年整整一年我差不多都是在旅行中度过的。复活节时我被邀去巴塞罗那的卡塔兰大学讲学。从巴塞罗那我去了马略卡岛[注103]，我在那里暂住于索勒。当地唯一一家小旅店的店主人告诉我，因为他是鳏夫，所以不能供给我饭菜，但是我可以随便在他的花园里散步，可随时任意摘他的橘子吃。他说这个话时极其谦恭有礼，我觉得不能不对他表示深深的谢意。在马略卡岛上我开始了一场闹了很久、波及范围甚广的大争吵。

我打算去俄国，多拉想跟我同行。我坚持，她既然对政治从无多大兴趣，就没有充分的理由去俄国，而且斑疹伤寒正在肆虐，我觉得没有

理由让她去冒险。我们俩都很固执，这是一场无法妥协的争论。我至今还认为我是正确的，她至今也还认为她是正确的。

从马略卡岛回来后不久，机会就来了。有一个工人代表团要去俄国，而且要我随行。政府考虑了我的申请，令我与H.A.L.费希尔面谈之后，决定让我去。要把苏俄政府说通则更难些，在我们前往途中已到达斯德哥尔摩时，李维诺夫仍拒绝给我入境签证，尽管我们在布里克斯顿狱中曾是难友。不过苏俄政府的反对终于被驳倒了。我们的代表团是稀奇古怪的一伙儿人。斯诺登夫人，克利福德·艾伦，罗伯特·威廉斯，汤姆·肖，一个叫本·特纳的大胖子老工联主义者，没有他老婆陪伴自己什么也做不了，还时常要克利福德·艾伦给他脱靴子，此外还有随行医生里登·格斯特及工会官员数人。在彼得格勒，他们把原来皇室御用的汽车交我们自由使用，斯诺登夫人常常开着它以享受它的豪华并表示对“可怜的沙皇”的怜悯之情。黑登·格斯特是一个神智论者，性情暴躁，精力旺盛。他和斯诺登夫人是完全的反布尔什维克派。我发现，罗伯特·威廉斯在俄国很快活，而且是我们这伙人中唯一的一个发表演说使苏俄政府高兴的人。他总是对他们说，革命在英国已迫在眉睫，而他们对他则倍加恭维。我告诉列宁，不要信任他，而就在翌年的黑色星期五[注104]他叛变出卖了罢工。还有查利·巴克斯顿，他的和平主义使他成为一个教友派信徒。当我与他同居一室时，他会在我话刚讲到一半就恳求我停下来，以便他能进行默祷。令我惊讶的是，他的和平主义并没有使他对布尔什维克抱有恶感。

至于我，在俄国度过的这段时间是一场愈来愈甚的噩梦。我在报刊上已经把经过反思在我看来是真实的东西讲了，但是我没有把我在那里时压在心头的那种极端的恐怖感表达出来。残酷、贫困、猜疑、迫害，构成了我们生活于其间的气氛。我们的谈话不断受到暗中监视。深夜你会听见枪响，而且知道是唯心主义者们在狱中被杀害了。这里有一种伪善的虚假的平等，人人都称“多瓦瑞什”[注105]，但是当这个词被用来称呼列宁或称呼一个慵懒的公务员时，其发出的腔调差别之大，却令人吃惊。在彼得格勒（这是旧名）有一次有4个衣衫褴褛的人来见我，他们穿着破破烂烂的衣裳，下巴上的胡子足有两周没刮过了，满手污垢，蓬头乱发。他们是俄国最著名的4位诗人。其中一位被政府允许教授韵律学以糊口，但他抱怨说，他们坚持要他按马克思主义观点讲这门课，他说要他的命他也看不出马克思主义跟这个有什么关系。　彼得格勒的数学学会同样乱糟糟的。我去参加了它的一个会，在会上有一个人宣读了

一篇关于非欧几何的论文。除了他写在黑板上的公式以外，对这篇论文我什么也看不懂，但是这些公式倒真的像公式的样子，所以人们可能以为这是一篇合格的论文。在英国连流浪乞丐我都从未见过像彼得格勒的数学家们这样猥琐落魄的样子。我没有获准见克鲁泡特金[注106]，他过后不久就去世了，苏俄的统治阶级有一种很大的自信，堪与英国伊顿公学和牛津大学造成的那种自信相伯仲。他们相信他们的公式能解决一切难题。较有才智的人中只有少数几个知道事实并非如此，但是不敢这样说。有一次，我同一位叫扎尔金德的医术精湛的医生面谈（tête-â-tête），他开头说气候对人的性格有很大的影响，但马上停住，改口说："当然，实际情况不是这样；只有经济状况影响人的性格。"我感到人类生活中所有我认为有价值的东西都在为了迎合一种肤浅而狭隘的哲学而遭到破坏，在这个过程中，有说不尽的苦难被加诸千百万人民的身上。我的恐惧随着我在俄国度过的每一天而加剧，以致我完全失掉了沉着判断的能力。

我们从彼得格勒又去了莫斯科，那是一座非常美的城市，其建筑风格有东方的影响，因而较之彼得格勒更使人感兴趣。布尔什维克用以显示其热爱群众生产的各种小手段使我感到好笑。每日的主餐在下午四点左右，除了其他的东西还有鱼头。我从未看到鱼身是怎么处理的，不过我猜想它们是给那些人民委员们吃掉了。莫斯科河里满是鱼，但是不许人民捕捉，因为还未找到任何新式的机械方法来代替钓竿和钓线。这座城市几乎到了挨饿的地步，可是拖网渔船捕来的鱼头还被认为比用原始方法捉来的鱼身更好。

我们坐一艘轮船沿伏尔加河顺流而下，克利福德·艾伦得了肺炎，病得很厉害，这又引起他以前患过的肺结核复发。我们都要在萨拉托夫下船，但是艾伦病重不能动，因此黑登·格斯特、斯诺登夫人和我仍留在船上照看他，而船是开往阿斯特拉罕的。他有一间很小的小屋，热得无法想象。因为有虐蚊，所以窗子必须紧闭，艾伦却又患了猛烈的腹泻。我们只得轮流看护他，因为船上虽然有一个俄国护士，但是她害怕晚上陪着他，因为担心他会死掉，他的鬼魂会把她抓去。

阿斯特拉罕在我看来比我想象过的任何地方都更像阴曹地府。城市供水来自船只排泄废物的一处河段。大街小巷到处污水淤积，孳生蚊蝇无数；每年都有三分之一的居民染上疟疾。这里没有任何处理垃圾的排污系统，在市中心的一个显眼的地方粪便堆积如山。瘟疫是这儿的地方

病。近来内战一直在与邓尼金打仗。苍蝇太多了，吃饭的时候不得不用一块桌布盖在饭菜上面，把手伸进去赶快抓一点塞在嘴里。盖上桌布的那一会儿工夫，就覆满黑压压的一层苍蝇，于是这块布就全然被掩盖不见了。这个地方大大低于海平面，在阴凉处温度也高达120度。陪同我们的苏俄官员令此间一流的医生们都来听黑登·格斯特关于防治疟疾的报告，他曾在巴勒斯坦为英军做过这种防疫工作。他就这个题目给他们上了一堂极好的课，讲完了，他们却说："是的，这些我们全都知道，但是这儿天太热。"我猜想下一次苏俄官员再来时也许会把他们处死的，但是我对此并无所闻。这些医生中最著名的一位给克利福德·艾伦做了检查，告诉我他活不过两天了。大约两个星期之后，我们把他带到了塔林[注107]，那位给他检查病的医生又说他活不过两天了，但是在此之前我对艾伦要活下去的决心已有所了解，所以对这位医生的话也不那么感到惊恐了。他又活了很多年，而且成为一位为上院增添光彩的人物。

回到英国以后，我力图把我在出发前和在俄国期间心情的变化以倒填日期写信给科莉特的形式表达出来，最后一封后来曾发表于我讲中国的那本书中。这些信比我现在写的任何东西都更能表达我那时的心情，所以我把它们插入此处：

1

我们出发的日子临近了。我有成百上千的事要做，然而我却无所事事地坐在这儿，思考一些没用的想法，规规矩矩的人绝不会想到的一些了不相干、桀骜不驯的想法，你本来想通过工作把它们赶跑、却被它们把工作给荒废了的一些想法。我真羡慕那些永远　信其所信、不为生死忧心而对所有构成其生活基准的东西都漠然视之的人们。我有过这样的抱负，要成为于世人有用的人，要取得某种显著的成就，给人类以新的希望。既然机会来了，这一切却似乎灰飞烟灭了。当我凝视未来时，我那已然醒悟的眼中看到的只有争斗和更多的争斗，不堪忍受的残酷、暴政、恐怖和卑躬屈膝的顺从。我所理想的那种挺立不拔、无所畏惧、豁达大度的人物，地球上会有吗?或者，人类将永久继续打下去，杀下去，折磨下去，直至地球渐渐冷却，濒于毁灭的太阳不再燃起它那徒然无益的狂热?我不知道。但是我知道我心中的失望。我知道这极端的孤独，因为我在这世界上游荡，像一个幽灵用听不见的音调说话；我被遗弃了，似乎我是从另一个星球上掉下来的。

古老的斗争在继续进行着，小小的欢乐和巨大的痛苦之间的斗争。我知道小小的欢乐就是死亡，然而——我是如此疲倦，疲倦得如此之甚。理性和情感在我心中进行着殊死的斗争，使我无力外骛。我知道没有任何好的东西不是通过斗争、通过残酷无情、组织和纪律得到的。我知道为了集体的行动个人必须变成一架机器。虽然我的理性可能迫使我相信这些东西，但是它们并不使我感到鼓舞。我爱的是个人的人的灵魂，它的孤独，它的希望和恐惧，它的倏而激奋和顷刻献身的精神。由此而走向军队和国家和官吏，有一条如此漫长的路程，而只有走过这条路程，才能避免无谓的感伤主义。

整个战争的峥嵘岁月，我都在梦想着战争结束后有那么幸福的一天，那时我同你安坐在地中海边一座阳光照耀的花园里，四处弥漫着向阳花的芳香，周围环绕着松柏和常青树丛，——在那儿，我最后将能向你吐露我的爱，并感触像痛苦一样真实的欢乐。是时候了，但是我还有其他的任务，你也有其他的欲望；而当我静坐沉思之际，对于我来说，一切任务似乎皆属妄然，一切欲望似乎都是无聊的。

不过我不会按照这些想法去做。

1920年4月24日 伦敦

2

我终于到了这里，到了这座以其悠久历史而闻名于世界的古城，它曾激起人们不共戴天的仇恨，也曾激起人们最强烈的希望。它会向我泄露它的秘密吗?我会渐渐了解它最深藏的秘密吗?还是我只能得到一些统计资料和官方认可的事实?我会理解我所看到的东西吗?或者它们始终是一堆令人眼花缭乱的表面现象?在夜的死寂中我们到达这个空荡荡的车站，我们的几辆噪声大作的汽车在已沉入睡乡的城市街头呼啸而过。抵达住处后，我凭窗远眺，越过涅瓦河看到彼得和保罗要塞。涅瓦河在北国拂晓的晨曦中闪光耀金；景色之美，非言语所能形容，那是一种具有魔力的、永恒的、令人追思古老智慧的美。“真是妙极了，”我对站在我身边的一个布尔什维克说。“是啊，”他回答道，“彼得和保罗要塞现在已不是监牢，而是军队司令部。”

我为之一惊。我心想：“得了，我的朋友，你不是作为一个旅游者

到这里来迎朝霞送夕晖，为旅游指南上特别标示的宫殿园囿、亭台楼阁而感物伤怀的；你是作为一个社会调查人员来研究政治经济事实的。从你的梦幻中走出来吧，忘却那些永恒的事物吧。你已置身其中的那些人会告诉你，它们不过是一个闲极无聊的资产者的奇思异想，你能确信它们还是别的什么东西吗?”于是我又回到谈话上来，想了解一下在苏维埃商店里买一把伞的途径，结果表明这与探测最高的机密同样困难。

我在俄国土地上迄已度过的12个小时主要为小小的讥讽提供了材料。我开始准备忍受体力之苦、病痛不适、肮脏和饥饿，这一切已被成为人类光辉希望的一种氛围弄成可以忍受的了。我们的共产党同志无疑正确地判定我们是不该受到这样待遇的。自从昨天下午进入苏俄国境以后，我曾两赴宴会，吃了一顿很好的早餐，吸了几支上等雪茄，在一座宫殿的豪华卧室里过了一夜，在那里旧制度（ancien régime）的一切奢侈享受悉数保留无遗。沿途各个车站，月台上布满了士兵，平民百姓被拒之于门外看不见的地方，严禁入内。我似乎要生活在围绕着一个军事大帝国政府的盛大行列之中。因此我必须调整一下自己的情绪。犬儒主义是需要的，但是我被强烈地感动了，觉得很难采取犬儒主义的态度。我总是又回到这同一个问题：这个热情的国家的秘密是什么?布尔什维克知道它的秘密吗?他们是否甚至怀疑它有一种秘密呢?我不知道。

1920年5月12日 彼得格勒

3

这是我已然进入的一个奇异的世界，一个有着即将凋谢的美和严酷的生命的世界。我时刻被一些根本性的问题所烦恼，那是聪明人从来不问的一些可怕的问题。空荡荡的皇宫，宾客满座的餐厅，被毁坏或者如木乃伊般放在博物馆里的古代辉煌遗物，同时那些重返故国的美国化了的流亡者们放浪不羁的自信弥漫全城。什么东西都必须是有系统的：必须有组织和分配的公正。人人受同样的教育，人人穿同样的衣服，人人住同样的房屋，人人读同样的书籍，人人信同样的信条——这是非常公正的，没有嫉妒的余地，只有在其他国家中还存在着由于不公正而成为他人幸运的牺牲者的嫉妒。



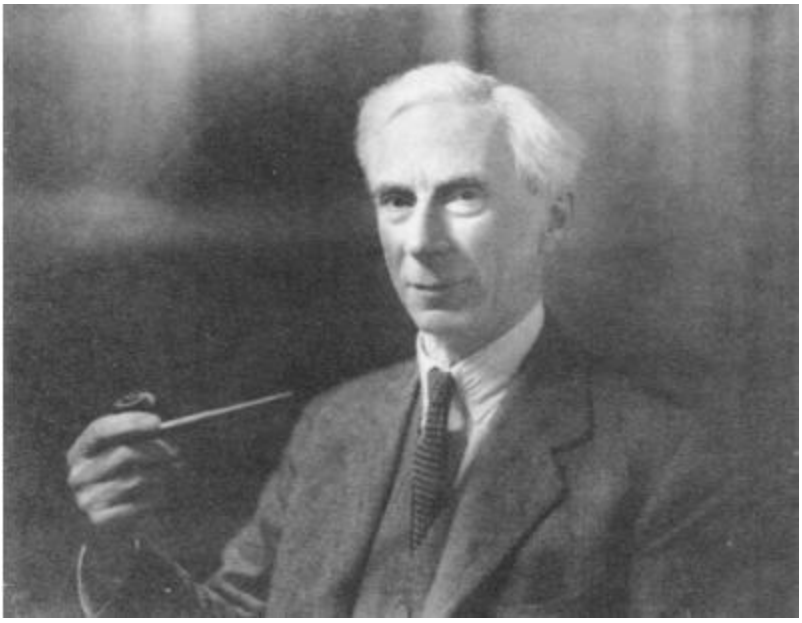
5.伯特兰·罗素同约翰和凯特在一起



约翰·罗素



凯特·罗素



6.伯特兰·罗素［照片由巴萨诺股份有限公司提供］

于是我开始考虑反面的论点。我回忆起陀思妥耶夫斯基的《罪与罚》、高尔基的《在人间》、托尔斯泰的《复活》。我思索古代的辉煌立于其上的那种破坏和残酷：把健康和生命无谓地浪费掉了的贫困、酗酒、卖淫；我想到所有在彼得和保罗要塞中被监禁折磨的爱自由的人们；我回想起沙俄时代鞭打犯人的皮鞭，对犹太人的集体迫害和大屠杀。由于对旧事物的恨，我对新事物变得宽容，但是我并不因为它是新事物的缘故就喜欢它。

不过我还是因为不喜欢它而自责。它具有肇造伊始的生机勃勃的新事物的一切特征。它是丑恶而残暴的，但是它充满了建设的活力，相信它正在创造的东西的价值。在创造一种新的社会生活结构时，它无暇计及其他。当新的社会体已被构筑起来时，将会有足够的时间考虑给它一个灵魂——至少我确信如此。“我们没有时间搞一种新的艺术或一种新的宗教，”他们有些不耐烦地对我说。我不知道能否先造一个躯体，然后再给它注入必需的适量的灵魂。也许可能——但我不能肯定。

对这些问题我找不到任何理论的解答，但是我的感觉却极坚决地做了回答。在这个环境里我是极端的不愉快，——它的功利主义，它对爱与美的冷淡，对激情生活的漠视，把我给闷死了。对于人的纯动物性的需要，我不能赋予它们以这里的当权者所给它们的那种重要意义。毫无疑问这是因为我不像他们中许多人那样半辈子都是在饥饿和贫困中熬过来的。但是饥饿和贫困一定会给人带来智慧吗?它们是否多少能使人构想一种应当是一切改革者之灵感的理想社会呢?我不能不认为它们限制了而非扩大了人的眼界。但是一种不安的怀疑仍然留在心头，而且我被撕裂为二……

1920年5月13日 彼得格勒

4

我们的船在一个未知的神秘的国度里一天天继续航行着。我们同船的旅伴很嘈杂，很快活，动辄吵架，他们装满了各种便易的理论，对什么事情都能不假思索地做出解释，相信没有他们不能理解的东西，任何人的命运都逃不出他们理论体系的视界。我们中的一个人[注108]正奄奄待毙，在虚弱、恐怖和健康人的漠然不顾中拼命挣扎着，白天黑夜被人们大声的调情说笑困扰着。我们周围的一切陷入一种极度的沉寂中，如死一般凝重、如穹苍之深不可测的沉寂。似乎任何人都无暇谛听这沉寂，然而这沉寂如此持续不已地向我发出呼喊，以至于对宣传鼓动者们的高谈阔论和消息灵通人士的报导我已渐渐地充耳不闻了。

昨天晚上，已经夜深了，我们的船停泊在一个荒凉的地方，这里没有房舍，只是一片沙滩，沙滩那边是一排杨树，被初升的月笼罩着。我默默地走上岸去，在沙滩上看到一堆古怪的半流浪的人群，来自一个很远的闹饥荒的地区，每一家人都挤在一起，用他们的全部行李财物围起

来，有的在睡觉，另外一些人则不声不响地点燃着一小堆一小堆的篝火。明灭不定的火焰照亮了这些粗野男人疙疙瘩瘩长满胡须的脸，勤苦耐劳的纯朴妇女，像他们的父母一样平静而迟钝的孩子们。他们无疑是人，但是对我来说，跟一只狗、一只猫或一匹马变得亲密起来，远比同他们中的一个建立亲密关系容易得多。我知道他们会日复一日等下去，也许要等上几个星期，直到等来一只船，他们可以乘船到他们听说过的什么地方去，据说（也许是虚妄不实之言）那儿的土地比他们已经离开的地方要更肥沃丰饶。有的人会死在路上，而他们所有的人都会挨饥受饿，被烈日曝晒，但是他们无声无息地忍受着苦难。在我看来他们象征着俄罗斯的真正的灵魂，它是不可言传的，由于绝望而失去活力，被一小撮组成了各种进步或反动党派的西化论者们所置之不顾。俄罗斯是如此浩瀚无涯，少数特立独行的人物被淹没于其中，正如人及其所在的星球消失在无垠的星际空间中一样。我认为，理论家们可能试图迫使群众违背其原始本能去行动，从而加重他们的苦难，但是我不相信，鼓吹工业化和强迫劳动的一种教义会给他们带来幸福。

不过，一到了早晨，我就又重新开始关于唯物史观和真正人民政府之功过的没完没了的讨论了。与我进行讨论的那些人即使看到了这些正在睡觉的流浪者，本来也不会发生兴趣，因为他们不是可供其宣传之用的材料。但是流浪者们那种忍受一切苦难的沉默却有某种东西与我息息相通，在同人们进行轻松亲切的、理智的谈话时也总是萦绕心头拂之不去、孤零零地说不出来的某种东西。最后我开始觉得，一切政治都是受一个张牙舞爪的恶魔驱使的，它教那些精力旺盛、慧黠多智的人为了谋取金钱、权力或理论的利益而使唯命是从的广大人民受苦受难。我们继续向前旅行，吃着从农民那里索取来的食物，受到从他们的子弟征募来的一支军队的保护，我真不知道我们能给他们什么回报。我找不到答案。我不时地听见他们在唱悲伤的歌和用三弦琴弹奏动人的乐曲；但是那歌声与俄罗斯大草原极度的沉寂交融在一起，留给我一种可怕的质疑问难的苦痛，在这种苦痛中西方人那种满怀希望的乐观精神就黯然失色了。

1920年6月2日 伏尔加河上

运输部长（我们应当这样称呼他）斯维尔德洛夫同我们一道在伏尔加河的轮船上，人极和蔼可亲，对艾伦的病颇多关照。我们乘船一直回到萨拉托夫，从那儿到塔林我们一路上都是坐着原为沙皇女儿们所有的

马车走的，因此在任何驿站都不必使艾伦挪动换车了。如果你从这驾马车来看，这些公主们的某些习惯一定是很奇特的。车上有一张豪华舒适的沙发，它的座位是隆起的，一排有三个洞，是供解手用的。在莫斯科我们即将回国的时候，黑登·格斯特和我跟齐切林大吵了一顿，因为除非有两名苏俄医生给艾伦病情做了检查，他不想让艾伦离开莫斯科，而且他一开始就说两天之内他不可能找来医生给艾伦看病。在争吵最激烈之际，我站在楼梯上肆无忌惮地大喊大叫，因为齐切林曾是我叔父罗洛·罗素的朋友，我对他曾抱有希望。我大声喊叫着说我要告发他是一个杀人犯。在我们看来，尽快使艾伦离开俄国，对于他是生死攸关的一步，我们觉得，要等苏俄医生来给他检查的这道命令会危及他的生命。最后达成了一种妥协，即立刻召医生来给他看病。其中一个医生叫波波夫；另一个医生的名字我忘记了。苏俄政府认为艾伦对他们是友好的，认为格斯特、斯诺登夫人和我担心他会死掉，因而隐瞒了艾伦受到他们特殊照顾的证据。

在塔林，我偶然遇到了斯坦·哈丁夫人，我以前并不认识她。她正满怀着对布尔什维克的热情要前往俄国。我尽我所能地提醒她不要抱有幻想，但是没有成功。她一到俄国，就被投入监狱，在那里关了8个月。由于英国政府的强硬要求，她最后才得以获释。不过，在这件事情上苏俄政府要负的罪责并不如哈里森夫人那么大。哈里森夫人出身美国名门，在伏尔加河上与我们同船。她显然很恐惧，急切要逃出俄国，但是布尔什维克严密地监视着她。有一个名叫阿克相涅夫的特务，是从沙俄旧制度留用下来的，他监视着她的一举一动，留心地听她的一言一语。他留着长胡子，神情忧郁，能娴熟地写出法国颓废派的诗句。在夜车上他和哈里森夫人坐在同一隔间；在船上凡有人跟她谈话时他都会不知不觉悄悄地出现在她身后。他具有惊人的蹑手蹑脚走路的技巧。我为这位夫人感到难过，但是我把怜悯用错了地方。她是一个美国特务，又被英国雇用。俄国人发现她是一个特务，只有她给他们做间谍，才饶她一命。但是她在为他们做的工作上蓄意进行破坏，告发他们的朋友，却放走了他们的敌人。哈丁夫人知道她是特务，因而必须赶快把哈丁夫人关起来。这就是她向苏俄当局密告哈丁夫人的原因。不过她确是一个迷人的女人，在艾伦生病期间，她对他的护理比他的老朋友还要熟练和热心。后来当她的真相已经暴露时，艾伦都还固执地不肯听别人说她一句坏话。

我同列宁有过一小时的谈话，使我有点儿失望。我想我本来就没有

把他想象为一位伟人，但是在我们谈话过程中我却首先发觉他的才智有限，他的正统马克思主义很狭隘，他有一种非同寻常的恶作剧般残忍的气质。我在《布尔什维主义的实践和理论》一书中曾讲到这次会晤以及我在俄国的冒险经历。

由于封锁之故，那时外界和俄国无法通过信件或电报联系。但是一到塔林，我就给多拉发了电报。出乎意料的是竟杳无回音。最后在我到了斯德哥尔摩时，给她在巴黎的一些朋友发了电报，问她在哪里，她们回电说最近听说她在斯德哥尔摩。我猜想她是来接我的，但是等了一天一夜希望见到她，结果却偶然碰见一位叫芬恩的人告诉我她已取道挪威的北角到俄国去了。我明白这是她在我们对俄国问题的长时间争论中做的一个动作，但是我极其忧虑，怕俄国人因为不知道她来的目的而将她关进监狱。对此我毫无办法，所以我返回英国，尽力让精神恢复一下，俄国给我的震动太大了，我几乎受不了了。过了些时候，我开始收到多拉的信了，是由朋友从俄国带来的，而且使我大为惊讶的是她很喜欢俄国，正如我之极憎恨它一样。我不知道我们究竟能否消除这个分歧。当我回到英国时我发现待我拆阅的信中有一封来自中国，以中国讲学会的名义邀请我去讲学一年，该会是中国一个纯粹的学术团体，旨在每年请进一位外国的名流学者来讲学，前一年已请过杜威。我决定如果多拉与我同去，我就接受邀请，否则我不去。由于俄国封锁通信，困难在于如何把这件事情告诉她。我知道在塔林有一位名叫阿瑟·瓦茨的教友派信徒，为了教友派的救济事宜，他经常去俄国，于是我花了几英镑给他拍了一个电报，向他说明了情况，如果可能的话请他找到多拉，把事情告诉她。很幸运，这一切都做得很成功。如果我们要去中国，她得马上回来，而布尔什维克开头还以为我实际上是在开玩笑呢。不过，她终究设法回来了。

一个星期天，我们在芬彻奇大街相遇，最初我们几乎成了互相敌视的陌生人。她认为我对布尔什维克的反感是资产阶级的，是老糊涂了，是感情用事。在她看来，她在俄国见到的一些人的风度无论在哪个方面都比我高尚。我一直在寻求像过去在战争期间常能从科莉特找到的那种安慰。尽管如此，我们已在不知不觉地为同去中国待一年做一切必要的准备了。一种比语言，甚至比自觉的想法更强的力量把我们连在一起，因此我们在行动上谁都没有片刻的犹疑不定。我们不得不简直是日以继夜地工作。从她的到达到我们出发去中国，只有5天的时间。除了出远门照例要有的奔忙之外，我们还必须去购置衣物，把护照办妥，向亲朋

好友道别；因为我想到中国后才把婚离了，所以这时还必须以非法同居关系与多拉一起过夜。那些侦探们是如此之蠢，以致我不得不一而再、再而三地这样干。不过，最后一切都办得妥妥当当。多拉以她惯有的巧妙手腕赢得她父母的赞同，因此他们到维多利亚车站来给我们送行，好像我们已经结了婚。尽管他们这样做完完全全是出于常礼。当火车开始驶离维多利亚车站时，近几个月来萦绕心头的那些梦魇、纷扰和烦恼一扫而光，我的生活开始了崭新的一章。

书　信

J.E.利特尔伍德的来信
亲爱的罗素：

爱因斯坦的理论被完全证实了。预计的位移为1"·72，而观测到的位移为1"·75±·06。

您的
J.E.L.
［1919］
剑桥，三一学院

哈罗德·J.拉斯基的来信
亲爱的罗素：

接到您的信，不胜感激。当我写竣那本书时，我觉得，我对您和法官霍姆斯先生关于此书的看法，比对当今任何两个人的看法都更为在意；能让您不仅认为它是值得写的，而且赞同它的观点，这对我来说是一件非常重要的事情。因此，如果我贸然向您表示感谢，您会理解，这并非出于友情的任何需要。

我冒昧地把我的第一本书寄给您，它可能具有一个人在23岁时写的著作的一切缺点；但是您对第一章和附录也许会感兴趣。如果可以的话，我想寄给您几篇我的更专门的论文。但我希望您不会为此费心而有碍您的工作。

我对自由天主教教义发生兴趣实际上始于1913年我在牛津读了菲吉斯著《近代国家中的教会》一书；我在写我的第一本书时终于明白了，

在历史上，自宗教改革以来，教会和国家改变了地位，统一的教会控制造成的一切罪恶都渐渐地正在变为近代国家的技能——即使它们还未变成这样。因此我觉得，这种统治权的罪恶很容易在宗教领域与国家的联系上显现出来，而在经济领域中人们也许还不肯承认有这种罪恶。我的第二本书试图弥补不足之处；我现正拟撰写的这本书实际上是要说明社会组织方面自由的一般问题的一种尝试。如果有幸能得到您拨冗赐复的话，我很想把此书的大略计划寄给您，听取您的意见。

还有一件尤属个人的私事，我也想告诉您，如果您觉得可予援手的话。从尊著《数理哲学导论》我得知您对谢弗有好评，他目前正在此间哲学系。不知您是否与他有任何个人交往。他是一个犹太人，而且跟一位不为学校所称许的人结了婚；而且他缺乏哈佛极其重视的一些社会品德。结果，他所在的系的大多数人都参与了力图终止其在这里的工作的活动。现任系主任霍恩雷[注109]确信，如果有人能说明谢弗是一位值得看重的人，对他的非议就会停息；谢弗已完成一篇关于数理逻辑某个方面问题的论文，他认为如果能发表，会给他带来很大的名声。我自己认为，这整件事乃是反犹主义和在此间起着巨大作用的学校对社会声望的奇异崇拜的一种结合。您是否熟识哈佛的什么人可以为谢弗讲句话（如果您这样认为的话），说明他应当有聘用的机会?当然，我这样写完全是自作主张的，但是我确信，如果洛厄尔能得知您对谢弗的看法，那么谢弗的未来命运就会大不相同了。如果他离开这儿，我想他是很难谋得另一个工作的。请原谅我用这些琐事来打扰您。

我极其热切地期待着《国民报》。我从马辛汉受惠良多；但使我受益之大无如此报者。

请相信我，您的非常诚挚的
哈罗德·J.拉斯基
1919年8月29日
坎布里奇
哈佛大学

从此时起，我常给洛厄尔校长发定期越洋电报，说明谢弗是一位具有卓越才能的人，无论因为他是一个犹太人，还是因为他的妻子不遭人喜欢，而辞掉他，都会永远是哈佛的一件耻辱。很幸运，这些电报达到了目的。

亲爱的罗素先生：

衷心感谢您的来信。寄上几篇半是法律方面的论文和一篇概论行政管理的文章。书前些时已冒昧寄上。承您索阅拙作，感激之至。

对您为谢弗说话，我还要更加表示感谢。我已将尊函转交霍恩雷，他会给哲学系同仁看的，而且必要的话，也会给洛厄尔看。我将尊函的复写件送给了校务委员会的两位委员，必要时他们会为之力争的。我认为此刻没有更多的事要做了。给佩里写信是没有用处的。近几年来，尤其是在美国国防部工作的12个月，已经使他变得非常保守，成为热衷于“官样文章”之徒。他是敌对势力的头子与核心，企图直接打动他我看是没有用的。在哲学系里他需要的是名声好的新教徒，他们将阐明教会法规的必要性；否则，如果他们不是宗教徒，则至少必须是有相当大成就的人。我并不认为大学永远注定是自由主义的家园；美国制度掌握在大实业手中，而且被其粗鄙的理想所支配着。您是否读过凡勃伦的《美国的高等教育》一书?

您也许有兴趣知道，我这个学期在耶鲁大学教一个毕业班读《自由之路》。我以前与耶鲁人从未谋面；但是，当你看到他们很惊异在此书中能够讲马克思、巴枯宁和其他一些人而不是谩骂时，那是非常有趣的。这使我想到，此书再版时我希望您为蒲鲁东说句好话!我认为，他的《论联邦制原则》和《革命的正义》是两部杰作。

您可否赐寄一张亲笔签名的玉照，以便敬置于舍下书斋之内。那将是您的一桩美举。

您的非常诚挚的
哈罗德·J.拉斯基
1919年9月29日
坎布里奇，哈佛大学

亲爱的罗素先生：

照片收到了，多多感谢。纵然照片拍得不甚好，但它毕竟可慰我劳思，使我得以想象我心仪之人，而这也就是我所希望的。

佩里关切的事就是战争。他已转而拥护征兵，在华盛顿为国防部教育（!）处工作，变成了官僚。结果，除了“正经事”以外，他对什么都侧目而视，简直就像从白厅和陆海军俱乐部的观点看生活的一位幕僚。他的用意还是好的——所有新英格兰人都是如此；但是他没有把握住柏拉图关于对正当事物的欲望和知道何为正当的欲望的区别。如果谢弗能得到您、怀特海和刘易斯的称赞而使其论文发表出来，我想佩里会转而支持谢弗；但是谢弗是一个不易讨人喜欢的小人物，由于他三心二意，使得著作的出版暂时受阻。我并不放弃希望，但是我不敢抱太大的希望。

耶鲁的确很有趣，或许可以说，所有的青年，正值26岁时，都是很有趣的。我发现当一个人表现出具有工团主义或社会主义的学生思想倾向而姑隐其名时，耶鲁人认为这是正当的，无足为奇的；他们把名字加上，悄悄地对父母说，他们犯下了说不出口的恶行。前些天我在这里发言支持了举行罢工的警察，这是使人对罢工者的耐久力和官方的愚蠢同样感到惊奇的那些罢工之一。一周之内有两篇文章和二百名学生要求把我解职，说我教授苏维埃主义就是极力主张工作73小时而只拿1100美元的人们在经过13年的鼓动聚合之后举行罢工是有正当理由的。所幸洛厄尔确是赞成言论自由的，所以我就留下来了；不过您由此可对美国的思想状况有所领教。

您的非常诚挚的
哈罗德·J.拉斯基
1919年11月2日
坎布里奇，哈佛大学

亲爱的罗素先生：

霍恩雷告诉我，谢弗的论文已寄给你。目前情况是这样的：霍金和霍恩雷力争谢弗留职再任。佩里举棋不定，因为亨廷顿大力称赞谢弗的工作，佩里说他的决定最主要地取决于您和芝加哥的穆尔[注110]的看法。因此，如果您对他的工作的确表示嘉许，您的电文写得越有力，则越有助益。此时此刻真正有一个要努力争取的机会。

此间事事皆在一团混乱之中。破坏政府特别承诺的禁令；矿工领袖由于拒绝复工而被捕；敦促建立反“赤色分子”的严峻立法；西部地区人

们仅仅因为持有一张世界产业工人组织的会员证而被捕；甚至如艾略特[注111] 这样的温和派都认为这是工会和宪政之间直接的斗争；所有这一切都在事态的惯常进程之内。无论罗斯科·庞德还是我，都认为局势的动荡尚未达到高潮。有些文章实际上是要求耶鲁大学出版社停止发行我的著作，因为它们鼓吹“无政府主义”。相反地，霍姆斯和布兰代斯则在一个间谍事件中写了（由霍姆斯执笔）一篇表示异议的宏文伟论，捍卫言论自由。我将这双方的主张都寄给马辛汉了，并提醒他送您一阅。

这种状况使人觉得前途暗淡；但是自从美国使阿斯特夫人远走英国以后，这里就完全没有政治喜剧了。

您的非常诚挚的
哈罗德·J.拉斯基
1919年12月4日
坎布里奇，哈佛大学

［从下信可见，事态又有变化。］

亲爱的罗素先生：

收到您评谢弗论文的电报，真是太好了。我担心我们是在进行一场徒劳无益的斗争，因为霍恩雷看来要到耶鲁去了，这意味着撤掉了我们主要的支柱。哈佛决定不惜一切代价成为有社会声望的大学。最近监察委员会找我访谈，要了解（1）我是否相信流血革命，（2）我是否相信苏维埃的政府形式，（3）我是否不相信美国政府形式优于任何其他政府形式，（4）我是否相信革命的权利。

最近三天他们逮捕了5千名社会主义者，要把他们驱逐出境。我很高兴，格雷厄姆·沃拉斯将审理我的案子并接受我的申诉!

您的非常诚挚的
哈罗德·J.拉斯基
1919［1920］年1月5日
坎布里奇，哈佛大学

亲爱的罗素先生：

首先，热烈祝贺您重返剑桥。这使人觉得真正恢复了通常的明智。我希望您讲课不要限于数理逻辑……

前些天我寄给您一本杜吉特的《吾妻》，这是我去年翻译的；希望您有暇一阅。正如您推测的，我急欲离开这个国家，但感到为难的是如何离开。去牛津是没有希望的，而在剑桥我又不认识任何人。沃拉斯想在伦敦为我做点什么，但是我不知道会有什么结果。我极其厌恶美国，想到一个不禁止人自由讲话的地方去。

您的非常诚挚的
哈罗德·J.拉斯基
1920年2月18日
坎布里奇，哈佛大学

亲爱的罗素：

附上正式函件。里弗斯所云大略是说：我们邀请他作为伦敦工会的候选人。这是他的部分答复。“我认为，我做出抉择的一个显著的因素是我目前一直在仔细阅读的《心的分析》一书。这是一部鸿篇巨制，他的才智使我叹服。它把我想探讨的各种问题都提出来了，如果我投身政治生涯，是肯定不可能做这种研究的。如此等等。”

里弗斯、乔德、德莱尔·伯恩斯、克利福德·艾伦作为我们新功利派的核心如何?

您的
H.J.拉斯基
1922年1月2日
伦敦西14区 瓦尔维克广场16号
维特根斯坦的来信

亲爱的罗素：

我不知道你的确切地址，但希望这封短信总会送到你手上。我自去年11月在意大利成了战俘，希望在中断音信三年后能再与你通信联系。我做了很多逻辑的工作，渴望在发表以前让你了解它们。

［明信片］

永远是你的
路德维希·维特根斯坦
1919年2月9日
意大利卡塞尔塔省
卡西诺

收到你的明信片，你无法想象我是多么高兴!虽然我担心我们没有希望不久之后就会见面。除非你到这里来看我，但那对我来说可就是大喜过望了。我不可能写逻辑的问题，因为不允许我一周内写的东西超过两张明信片（一张明信片可写15行字）。我已写成一本书，一旦我回到家里就将出版它。我认为我已最终解决了我们的问题。请常来信。那会使我感到囚徒的生活过得快些。上帝保佑你。

［明信片］

永远是你的
维特根斯坦
1919年3月10日
卡西诺

亲爱的罗素：

多谢你3月2日和3日的明信片。我有过一段很不愉快的日子，不知道你是死是活!我不可能写逻辑的问题，因为不允许我一周写的东西超过两张明信片（每张明信片可写15行字）。这封信是一个例外，是由一个将于明日返家的学医的奥地利学生代邮的。我已写了一本书，名曰《逻辑哲学论》，它包含了我过去6年的全部工作。我相信我已最终解决了我们的问题。这听起来有点狂妄自大，但是我不能不相信这一点。我于1918年8月写成此书，两个月之后成了Prigioniere[注112]。我在这里随身带着此书的手稿。我想要复写一份给你；但是篇幅很长，而且我未必有可靠的途径把它寄给你。实际上如果不预先加以解释，你是不会理解它的，因为它是以许多很简短的论断写成的。（这当然意味着没有任何人　会懂得它；尽管我相信它像水晶一样清澈明晰。但是它推翻了关于真、类、数以及所有其他问题的一切理论。）我一返回家就将发表它。我现在担心的是这不会“很快”到来。这样就还要等很长时间我们才能见面。我简直不能想象会再见到你!若能见到你，那可实在是太好了!

我推想，你不大可能到这里来看我?你或许认为我即使有这种想法也是异常无礼的。但是，如果你在天涯海角而我能够去看你，那么我会这样做的。

请写信赐告近况，代向怀特海博士致意。老约翰逊还活着吗?望常常念我!

永远是你的
路德维希·维特根斯坦
1919年3月13日

亲爱的罗素:

几天前我托凯恩斯把我的手稿寄给你了。当时我只匆草数言附上。之后你的书完好无损地寄到，现在我觉得急需把许多东西写给你。——我不相信，6年前我在挪威向穆尔口述的东西会被你全然漠视。简言之，我担心的是很难使你理解我。原想我的手稿会向你说明一些东西，这点仅余的小小的希望也完全破灭了。你可以想象，我是不可能给自己的书写一本注释的。我只能当面亲口给你解释。如果你认为理解此书有任何意义，而且你能设法同我会面，那就请你着手此事。——如果这不可能，则请阅后即将手稿通过可靠的途径寄回维也纳。这是我所有的唯一的一份校订稿，是我的生命的作品！我现在　比任何时候都更渴望看到它的出版。不得不在俘虏营里随身带着这本完成了的作品，眼看着人们在外面玩弄无意义的游戏，是很痛苦的。正如想到即使它出版了也无人理解时一样痛苦！——寄给我两张明信片以后，你有否再给我写信?我没有收到任何东西。

衷心问候你，不要认为所有你不理解的东西都出于你的愚蠢 。

你的诚挚的
路德维希·维特根斯坦
1919年6月12日
卡西诺

亲爱的罗素：

多谢你8月13日的来信。关于你提出的问题，我现在　不可能回答。首先我不总能记得这些数码指的是哪段话，因为我手头没有一份手稿的

复写件。其次你提出的某些问题需要做很长的回答，而你知道写有关逻辑的问题对我来说是多么困难。我的书之所以如此之简短，因而如此之晦涩，原因也在这里。但是不得不如此。——现在我担心你并没有真正把握我的主要论点，逻辑命题的全部工作不过是它的演绎。这个主要的论点是关于可用命题即语言表达（言说）的东西（同样是可被思想的东西）和不可用命题表达而只能显示的东西的理论；我认为，这是哲学的主要问题。——

我也将我的手稿寄给了弗雷格。一周前他写信给我，我推想他连一个字都没读懂。所以我唯一的希望是尽快见到你　　，把一切都给你解释，因为不被哪怕只有一个人所理解，那是很难忍受的!

后天我们可能离开集中营回家。谢天谢地!——但是我们如何能尽快地见面呢。我想去英国，但是你可以想象一个德国人现在到英国去旅行岂不是颇为尴尬么（这比起一个英国人现在到德国去旅行尴尬尤甚）。不过我实际上并非想请你现在到维也纳来，在我看来最好是在荷兰或瑞士见面。当然，如果你不能出国，我将尽力争取到英国去。关于此事请尽快赐复，告诉我你何时能获得出国许可。来信请寄维也纳第4林荫大街16号。我的手稿亦请寄同一地址；但是仅当有一条绝对可靠的邮寄途径时才可寄来。否则请仍保存在你那里。虽然尽快拿到它会使我非常高兴，因为它是我仅有的一份校订稿。——我母亲写信给我了，她很遗憾没有收到你的信，但是她很高兴你毕竟打算给她写信。

请速复。祝好。

永远是你的
路德维希·维特根斯坦
1919年8月19日
卡西诺

又及：写完此信，我总想回答一下你的几个比较简单的问题。……[注113]

亲爱的罗素：

惠函收到，谢谢。我现在找到了一个职业，到一个小村庄去做小学教师；这个村叫特拉顿巴哈，位于离维也纳约4小时路程的南部山区。特拉顿巴哈的小学教师竟与时在北京的一位大学教授通信，这大概是破

天荒第一次。你近况可好!在讲一些什么课?是哲学吗?如果是，我倒很希望我能去听课，然后与你争论。不久前我的心情极其抑郁　，悲观厌世，不过现在对生活已略抱希望了，现在我又在希望我们将再见面。

上帝保佑你！衷心问候你。

你的诚挚的
路德维希·维特根斯坦
1920年9月20日

亲爱的罗素：

你自中国写来的信，我迟至今日才作复，请原谅。因为耽搁了很长时间我才收到它。信抵达时我不在特拉顿巴哈，几经转折才送到我的手上。——得知你生病而且病得很厉害的消息，我很难过!你现在情况怎样呢　?我一切如恒，没有任何变化。我还在特拉顿巴哈，像往常一样，陷身于飞短流长、卑鄙攻击之中。诚然，任何地方一般人类都是不大值得尊敬的，但是这里的人比任何其他地方的人都更加无用和不负责任。年内我也许还要待在特拉顿巴哈，但是不会待更长的时间，因为我在这里同其他教师也相处得不好。（也许在别的地方也不见得会好一些。）当然，如果你有一天会来此访问，那就太好了!我很高兴得知我的手稿安然未失。如果它得以付印，那也正合吾意。——

请速复我几行字，告我你的近况，等等，等等，书不尽意。

致衷心的问候

你的诚挚的
路德维希·维特根斯坦
1921年10月23日
特拉顿巴哈

请向布莱克小姐问好。

亲爱的罗素：

惠函收到，多谢!坦白地说，我的那个东西将付印发表，我很高兴。即使奥斯特瓦尔德[注114]是一个大江湖骗子!只要他不任意窜改!你是否看校样?如果看的话，请费心留意他是否按拙搞原样付印的。我相信这个奥斯特瓦尔德很可能按照他的口味，例如按照他的愚蠢的缀字法，改动我的著作。最令我高兴的是此书将在英国出版。愿它不辜负你和其他人为之付出的许多辛劳!——

你说得对：比其他人类更坏的不独是特拉顿巴哈人；但是特拉顿巴哈确是奥地利一处特别低劣的所在，而奥地利人　从战争以来已经沦落到非常卑下的地步，谈论他们太令人难过了!事实如此，夫复何言。——当你接到这封信的时候，你的孩子也许已经来到这个奇特的世界。因此，谨向你和你的夫人致以最热烈的祝贺。久未写信，尚希鉴谅；贱体亦抱微恙，而且非常之忙。有暇请赐复。我没有收到奥斯特瓦尔德的任何来信。如果一切进行顺利，我将万分高兴去拜访你!

致以衷心的问候

你的
路德维希·维特根斯坦
1921年11月28日
特拉顿巴哈

C.K.奥格登的来信
亲爱的罗素：

基根·保罗出版公司要求我为他们有关维特根斯坦版权的文件提供一份正式的文稿。

为方便计，随信附上我草拟的这个东西。因为他们不可能把稿费压低到少于50英镑，我想能使他们接受这个文稿就很令人满意了——当然即使他们很快就出第2版而印价突然降低的话，他们也会收回成本的。我对于书名仍然有点不甚惬意，而且并不觉得我们提出《哲学逻辑》这个书名是仓促从事的。如果再经思考，您还是喜欢这个书名的话，我们可以继续提议采用它。但是您也可以想出另外一个我会乐于接受的书名。

穆尔认为他提出的斯宾诺莎式的书名[注115]是明显而合乎理想的，但是如果您觉得维特根斯坦不会喜欢它，那就毫无用处。我推测，他在此书最后诸句中用了“在永恒的观点下”（sub specie aeterni）一语和若干拉丁文的引语遂使穆尔有相反的想法，以为维特根斯坦会喜欢这个书名。但是如果《哲学逻辑》能表达正确的想法，那么它是一个能获得好的销路的书名。

昨天晚上在火车上匆匆浏览一下选印本，我很惊讶尼科和林奇小姐都没有把它弄明白。主要线索似乎是很合理的、容易理解的——除了有关类型的难题。我知道您眼下正忙得不可开交，但是我很想知道为什么不可能与一种彻底的因果理论相联系来恰当地理解对指号和符号的全部解释。我指的是随信所附文稿中的那类东西：——关于“指号情景”（=先前所附梗概的第二章）。出版社想名之为《意义的意义》的那一整本书现已付印；我们想在不算太晚的时候同曾认真思考过华生[注116]学说的人讨论一下这本书。这里人们仍不认为有所谓意义　　的问题，您的《心的分析》虽然已经把他们搞得心烦意乱，但是一切都还停留在占星术的水平。　祝全家好。

您的诚挚的
C.K.奥格登
1921年11月5日
《国际心理学丛书》编辑部

又及：再经考虑，我认为，既然您愿意将维特根斯坦的德文原文与英译文一起出版，那么附上已被我收在书中的您写的跋[注117]，会是有用的，如果可能，我再将其付印。

致奥托兰·莫雷尔
最亲爱的O：

我已返至此间，但是船位都已爆满，我返英恐尚需一周的时间。我把艾伦留在塔林的一座私人疗养院，不会再有什么危险了，虽然有两次医生们对他都不抱希望了。在俄国的这段时间对我来说是极其痛苦的，这部分地是因为艾伦的病，但更多的是因为我非常厌恶布尔什维克，尽管对俄国的访问是我有生以来所做的最有意思的事情之一。布尔什维主义是一个严密的专制独裁的官僚政治体系，有一个比沙皇时代更周密更可怕的特务系统，和一个由美国化的犹太人组成的蛮横冷酷的贵族阶

层。没有丝毫的思想、言论和行动的自由。这架沉重的官僚机器像一块重重的铅板压迫着我，使我闷得喘不过气来。不过我认为这正是此时此刻俄国所需要的政府。如果你问问自己，陀思妥耶夫斯基笔下的人物应该受到怎样的统治，你就明白为什么俄国会有布尔什维克政府了。但它毕竟是可怕的。他们是一个艺术家的民族，下至最单纯的农民都是如此；布尔什维克的目的是要把他们造成一个工业的民族，尽可能像美国佬那样工业化的民族。想象你自己在一切细枝末节上都受着西德尼·韦布和鲁弗斯·艾萨克斯相互交织的统治，你对现在的俄国就会有一个形象的认识了。我到那儿去原是希望找到那个上天期许的乐土的。

给你所有的爱——希望很快会见到你。

你的B.
1920年6月25日
斯德哥尔摩大陆旅社

艾玛·戈德曼的来信
我亲爱的罗素先生：

6月17日惠函已由舍侄女转我。本该早日作复，但因等她到来，与她详谈此事，故迟至今日才写回信。

对您乐于助我的盛意，至为感激。我恐怕您会碰到很大的困难。我理解英国外交部拒绝为像《解放者报》的马克斯·伊思特曼和新闻记者林肯·斯蒂芬斯这样一些人办理签证。政府不大可能更厚待我。

您说“她不会从事更激烈形式的无政府主义活动”，我觉得挺好笑。诚然，我知道，我一直负有肆意进行这种形式活动的名声，但是这从来没有事实的证明。然而，我不会发誓不再表达自己的观点或者放弃反抗不义的权利，来取得在英国或任何国家避难的权利。奥地利政府曾为我提供避难所，如果我肯签署这样一个保证。我当然拒绝了。我们今日所过的生活是没有多大价值的。如果我必须断然放弃我所信仰和为之奋斗的东西，我不会觉得这有任何价值。

在这些条件下，对于为使我获得去英国的权利而做的任何努力，我都是感激的，如果那不是一个太大的负担的话。目前我在德国的签证大概会获得延长，因为纽约的哈珀兄弟出版公司邀我写一本关于俄国的

书。

不，布尔什维克们并没有强迫我离开俄国。大出我的意料，他们竟发给我护照。不过他们使我很难从其他国家取得签证。我在离开俄国以后于4月间为《纽约世界报》撰写的10篇文章中包含的那些批评，他们自然是不能忍受的。

您的非常诚挚的
艾玛·戈德曼
［1922年］7月8日
柏林魏尔迈尔斯多夫
鲁代斯海默大街3号
E.G.凯尔施奈尔夫人家

艾玛·戈德曼最后获准来英。我曾出席一个祝贺她的宴会。当她起立讲话时，受到热烈的欢迎；但是当她讲毕落座时，人们却报以冷场，寂然无声。这是因为她的讲话几乎全部是反对布尔什维克的。

第三章 中国

我们乘一艘名为波尔托（portos）的法国船从马赛前往中国。我们刚刚离开伦敦之前获悉，由于船上发现有传染病，要推迟3个礼拜才能开船。不过，我们觉得不能再重复一遍向亲友告别的种种麻烦事，所以我们到巴黎去，在那里消磨这3个礼拜的时间。在这期间我写完了关于俄国的著作，几经犹豫之后，我决定把它发表。当然，说布尔什维克的任何坏话都是使反动派大感快意的事，而且我的朋友大都认为，除非你所想的东西对布尔什维克有利，你就不应当把你对俄国的想法说出来。然而，我对一次大战期间爱国派们类似的议论就置之不理，而且在我看来，保持缄默归根到底并没有什么好处。由于我和多拉的关系，这个问题对于我自然要复杂得多。一个炎夏的夜晚，在她睡下以后，我起来坐在阳台上，凝视着群星，沉思默想。我力图不带偏颇的党派感情来看这个问题，并且想象自己是在同仙后星座晤谈。我觉得，把我对布尔什维主义的看法发表出来比秘而不宣似乎与群星更为和谐融洽。于是我继续工作，在去马赛的前夕写完了这本书。

不过，我们在巴黎的大部分时间是消耗在更琐碎的事情上的，购买适合过红海时穿的水手羊毛套衫以及未正式结婚所需要的其他妆奁之类的东西。在巴黎待了几天之后，我们之间曾经存在的一切隔阂都烟消云散了，我们变得很快乐，无忧无虑。不过，在船上也有过不融洽的时刻。由于我不喜欢俄国而甚为多拉所轻蔑，这使我的感情很容易波动。我向她表示说，我们一道出来是犯了一个错误，最好的出路是跳海。不过，这种心情大半是天气炎热所致，很快就过去了。

这次航行持续了五六个礼拜，因而你不能不熟悉自己的旅伴们。法国旅客大多是官员。他们比英国旅客高贵得多，后者是一些橡胶种植园主和商人。有几排座位隔在英国人和法国人之间，我们只得充当他们的中间人。有一次英国人要我谈一谈苏俄。考虑到他们是怎样一类人，我只讲有利于苏俄政府的事情，因而几乎发生一场骚动，当我们抵达上海时，我们的英国旅伴给北京英国驻华总领事馆发了一张电报，强烈要求禁止我们登岸。我们想到在西贡我们对头中的头头触了什么霉头，就感到一种自我安慰。在西贡有一只大象，它的饲养人向游客卖香蕉，游客把香蕉喂给大象。我们每人都喂它一只香蕉，它向我们做一个非常优美

的鞠躬，但是我们的那个对头拒绝喂它香蕉，因此大象把脏水全部喷到他洁白的衣服上，这也是它的饲养人教它做的。也许我们对此事幸灾乐祸使他不大喜欢我们了。

当我们抵达上海时，最初无人来迎接我们。我从一开始就隐约有点怀疑，这个邀请也许实际上是开一个玩笑，为了证明这个邀请是真诚的，我曾要中国人在我出发前预先付我旅费。我想大概不会有人花125英镑开一个玩笑，但是到了上海无人来接却又使我们担心起来。我开始想也许不得不夹起尾巴悄悄地溜回家去。然而，后来弄清楚了，原来是我们的朋友把船到达的时间搞错了。他们很快就到船上来，带我们去一家中国旅馆，在那里我度过了三天我有生以来所经历的最尴尬难堪的日子。首先是难以解释多拉的身份。他们有一种印象，好像她是我的妻子，当我们说并非如此时，他们怕我因为他们先前的误会而感到烦恼。我对他们说，我希望他们把她作为我的妻子对待，他们在中国的报纸上发表了一个声明。整个在华期间，我们接触过的每个中国人对她都极其谦恭有礼，盛情相待，实际上就把她当作我的妻子。尽管我们总是坚持要称她为“布莱克小姐”，他们还是对她优礼有加。

在上海时，我们是在同不计其数的人的会见中度过的，会见的除了中国人，还有欧洲人、美国人、日本人、朝鲜人。一般地说，来访问我们的各色人等彼此间并无密切联系；例如，日本的基督徒和由于搞爆炸而流亡国外的朝鲜基督徒之间就不可能有任何社会联系。（在朝鲜，那时的一个基督徒实际上就是一个扔炸弹者的同义词。）因此我们在旅馆大厅中必须把我们的客人安排在不同的桌上，整天价从这张桌子到那张桌子来回奔跑应酬。我们还得出席一个盛大的宴会，好几位中国人以极漂亮的英国的方式在餐后致词，不乏这种场合应有的诙谐。这是我们第一次对中国人有亲身的感受，他们的英语之流畅娴熟、妙趣横生，使我们有点吃惊。此前我一直不晓得，一个有教养的中国人是世界上最有教养的人。孙中山曾邀我去晚餐，但是令我永远感到遗憾的是，他邀约的日期恰在我离沪之后，因而我不得不婉拒了。之后不久，他去广东发动了后来征服了整个中国的国民运动，由于我未能去广东，所以我始终未得见他。

我们的中国朋友带我们去杭州两天，游览了西湖。头一天我们乘船环湖而游，第二天则是坐在靠背椅上被抬着游览的。西湖美不胜收，那是一种富有古老文明的美，甚至超过意大利的美。从杭州我们去了南

京，又从南京乘船去汉口。如果说在伏尔加河上的那些日子是可怕的，那么在长江上的这些天则是极其愉快的。从汉口我们去了长沙，在那里正在举行一个教育会议。他们希望我们在那里待一周并且每天做一次讲演，但是我们俩都已精疲力竭了，渴望有个休息的机会，因此我们急欲到达北京。于是我们拒绝在当地停留超过24小时，尽管湖南省长本人也极尽其婉然相劝之能事，包括可以为我们开一列专车直抵武昌。

不过，为了尽可能博得湖南人的谅解，在24小时之内我讲了四次课，做了两次晚饭后讲话，和一次午饭后讲话。长沙这个地方没有现代化的旅馆，承当地传教士们的好意，伸出援手留我们住宿，但是他们说明，多拉必须和一群女传教士住在一起，我则和另一群男传教士同住。因此我们觉得最好谢绝他们的邀请，住到一家中国旅馆去。这番经历并不全是令人愉快的。臭虫大军整晚上在床上爬来爬去。

湖南督军[注118]举行了一次豪华盛大的宴会，在这个宴会上我第一次遇见了杜威，他待人亲切宽厚，后来当我生病时，他对我和多拉格外关切相助。人们告诉我，当他来医院探望我时，听见我说“我们必须制订一个争取和平的计划”，深受感动，当时我正在昏迷中除此语外都是热昏的胡话。在那次督军的宴会上有宾客百人左右。我们先在一个大厅里聚会，然后移至另一大厅入席宴饮，其美味珍馐，豪奢无比，令人难以想象。席间督军表示歉意说，便筵俭约，不成敬意，说他想我们乐于看到的正是他们的日常生活，而不是受到如何盛大的接待。令人极为懊恼的是，我竟想不出什么词来回敬他，不过我希望翻译把我的缺乏机智给弥补了。我们离开长沙时正值月蚀，我们看见人们按照中国传统的习惯燃起篝火，敲着铜锣，以便把天狗吓跑。从长沙我们乘车直往北京，在那里我十天来才第一次洗了一个澡。

我们在北京的头几个月是一段完完全全快乐的时光。我和多拉有过的一切争论和分歧都被彻底忘却了。我们的中国朋友们都很讨人喜欢。工作饶有兴味，北京本身又难以相信地那样美。

我们雇用了一个男仆、一个男厨师和一个黄包车夫。这个男仆会说一点英语，就是通过他才使别人能了解我们。这个办法比在英国更有效。我们是在住进我们的住所之前一些时候雇来这个厨师的，我们告诉他，我们需要他做的第一顿饭是几天之后的晚餐。果然，到时候晚餐已经准备好了。那个男仆什么都知道。有一天我们需要一些零钱，我们在

一张旧桌子里藏了我们以为有一元的零钱，我们向男仆说明其放在哪儿，要他去取来。他冷静地回答说：“不，太太，他说错了。”我们有时也雇用一个做针线活的女工。我们在冬天雇她来，夏天就不需要她来做活了。我们看到她冬天时很胖，随着天气渐渐变暖，她也渐渐变得很瘦，渐渐地以轻盈漂亮的夏装换掉了厚实笨重的冬衣，这使我们觉得非常有趣。我们的住房要配备家具，那是从极好的旧家具店里购置的，在北京有很多这样的家具店。我们的中国朋友不能理解我们何以偏爱中国的老古董而不喜欢从伯明翰进口的现代家具。我们有一位正式的翻译，他被派来照顾我们。他的英语非常好，他特别以能够用英语讲双关俏皮话而感到骄傲。他的名字是赵先生[注119]（Mr.Chao），我曾给他看过我写的一篇题为《现在混乱的原因》（Causes of the Present Chaos）的文章，他说：“啊，我想，现在赵氏的来源就是先前的赵氏。”（the causes of present Chaos are the previous Chaos）[注120]在我们旅行的过程中我成了他的一个亲密朋友。他和一个中国姑娘订了婚，而我还曾帮助他排除了妨碍其婚姻的某些阻难。我现在还不时地有他的消息，他们夫妇有一两次曾到英国来看我。

我讲课很忙，而且还有一个高年级大学生的讨论班。除了一人（他是满清皇帝的侄子）例外，他们全都是布尔什维克派。他们常一个一个地悄悄溜到莫斯科去。他们是可爱的青年，很机敏又很有才智，渴望了解世界，摆脱中国传统的束缚。他们大都在幼时就与旧式女子订了婚，可否破除这个婚约而去娶一个受过现代教育的女子这个伦理问题使他们感到烦恼。在中国新旧之间有着巨大的鸿沟，家庭的羁绊是具有现代精神的年轻人所不能忍受的。多拉常去女子师范学校，那是培养未来教师的地方。她们会向她提出有关婚姻、自由恋爱、避孕等各种问题，她极其坦率地回答了她们的问题。在欧洲类似的学校里是不可能提出这类问题来讨论的。尽管中国青年的思想是自由的，传统的行为习惯对他们仍有很大的支配力。我们时不常地举行宴会，邀请我的讨论班的男青年和女子师范的姑娘们来参加。起初这些姑娘们会躲在一间她们认为不会有男人闯进来的屋子里，我们不得不把她们拉出来，鼓励她们与男子交往。必须说明的是，一旦开了头，就无须再加推动了。

我在那里讲课的国立北京大学是一所非常出色的学府。校长和副校长都是热心致力于中国现代化的人物。副校长是我所认识的最真诚的唯心主义者之一。本来用以付教师薪水的钱经常被督军们挪用，因此，他们教书主要是出于兴趣爱好而不是为了挣钱。这里的学生应该得到他们

的教授要教给他们的东西。他们有强烈的求知欲，准备为祖国做出无限的牺牲。周围的气氛绱　缊着大觉醒的希望。在经过了几个世纪的沉睡后，中国正开始发觉现代的世界，在这时，与政府的职责相随而来的贪婪和妥协的弊病还没有降临改革者们身上。英国人讥讽这些改革者，说中国总是中国。他们要我相信，听那些浅薄轻浮的年轻人高谈阔论是无聊的；然而，不过几年的工夫，那些浅薄轻浮的年轻人却征服了中国，把英国人最心爱的许多特权给剥夺了。

自从共产党人在中国掌握权力以来，英国的对华政策比美国更开明一点，但是在此之前情形则恰好相反。1926年，在3个不同的场合，英国军队曾向手无寸铁的一群中国学生开枪，打死打伤多人。我曾撰文强烈谴责这些暴行，先在英国发表，随后在中国各地广泛刊载。一位在华布道的美国传教士和我有通信联系，此后不久曾来英国，告诉我，在中国人们是如此愤怒，以致所有在华的英国人都有生命的危险。他甚至说——虽然我觉得这不大可信——亏了我，在华的英国人才保住性命，因为我曾使怒不可遏的中国人得出一个结论：并非所有的英国人都是坏蛋。无论如何，我不仅招致了在华英国人的敌视，而且被英国政府视若仇雠。

在中国的白人对很多事情是无知的，这些事情对中国人来说乃是一种常识。有一次花旗银行给我一些由法兰西银行开的支票，我发现中国商人不肯接受它们。花旗银行颇感惊异，给了另外一些支票。3个月之后，出乎所有在华其他白人银行的意料，法兰西银行倒闭了。

就我可能加以判断而言，英国人在东方与周围环境是完全隔阂的。他打马球，去俱乐部。他对当地文化的了解得自18世纪传教士们的作品，他以对其本国智慧的同样的轻蔑看待东方的智慧。很遗憾，虽然有我们政治上的洞察力，他却忽视了下面这个事实，即在东方，智慧是受到尊敬的，因此东方有文明教养的激进派对被英国的激进派所置之不顾的事情也有一种影响。麦克唐纳穿着短裤到温莎去，而中国的改革派对他们的皇帝则没有表示过如此的敬意，尽管我们的君主制与中国的君主制相比还很短暂。

至于在中国人们应当怎样做，我的看法已写在《中国问题》一书中了，这里不再重复。

中国虽然处于动乱之中，但是同欧洲相比，在我们看来，它还是一个充满了哲学的宁静的国家。我们可每周一次收到从欧洲寄来的邮件，从那里来的信和报纸似乎向我们喷出一股疯狂的热气，就像炉门突然打开喷出一股灼热的气流一样。由于我们不能不在星期天工作，我们就经常把星期一作为休假日，并时常到天坛去做竟日之游，它是我有幸看到的最美的建筑了。我们会无言默坐，沐浴着冬日的阳光，沉湎在和平静谧之中，然后离开那儿回来准备以镇定和平静的心情面对我们自己那个混乱的欧洲大陆的疯狂和苦痛。另外一些时候，我们常到北京的城墙上去散步。我很清楚地记得，一天傍晚，在落日余晖中开始散步，一直走到一轮满月冉冉东升。

中国人有（或者说曾有）一种幽默感，我觉得很投合我的脾性。也许共产主义已经扼杀了它，但是当我在中国时，他们常常使我想起了中国古书里的人物。有一天，天气很热，有两个胖胖的中年商人邀我乘汽车下乡去看一座非常有名而已半就圮毁的塔。到那儿以后，我沿着阶梯盘旋而上，原以为他们会跟着上来，但是到了塔顶我才发现他们还在下面地上。我问他们为何不上来，他们异常严肃地回答说：

“我们曾考虑上去，而且讨论了是否应当这样做。双方都提出了许多重要的理由，但是最后有一点使我们做出了决定。这座塔随时可能倒塌，我们觉得，万一它真的倒了，最好有当时在场的目击者能够证明哲学家是怎样死的。”

他们真正的意思是说天气太热，他们又胖，所以爬不上去。

许多中国人的幽默搞得很微妙，越是别人弄不明白，越是逗趣。我要离开北京时，一位中国朋友赠我一段很长的古典作品中的文字，是手刻在一块极小的板面上的，字迹细微难辨；他又将这段文字用优美的书法写出送给我。我问他这段话说的是什么，他回答说：“等您到了家的时候去问翟理斯教授吧。”我听从他的意见这样做了，才知道那是一段“巫师的卜辞”，在这段卜辞中，巫师只是劝向他求卜的人去做自己想做的事情。那位中国朋友是拿我打趣，因为我总是拒绝对中国人当前的政治难题给他们提出建议。

北京冬天的气候很冷。几乎老是刮着凛冽的北风，挟来一股发自蒙古山脉的寒流。我得了支气管炎，但是没有注意它。病情似乎已经好转

了，有一天，应几位中国朋友之邀，我们从北京乘汽车走了大约两个小时到一个有温泉的地方。旅馆供应上好的茶，有人说吃茶太多不明智，那会使你在筵席上失掉胃口的。我反对这样明智的考虑，理由是上帝最后审判那一天会做出判决的。我说的不错，因为这是我又能吃一顿饱饭之前三个月说的。饮茶之后我突然开始打颤，大约打颤一小时的光景，我们决定最好马上返回北京。在回来的路上，我们的汽车轮胎被扎破了，而在修补轮胎的当儿，发动机冷却了。这时我已近乎神智昏迷了，几位中国仆役和多拉把汽车推到一个山坡上，在下行时发动机才渐渐开始启动了。就因为这一耽搁，北京的城门在我们到达时已经关闭了，打了一个钟头的电话，城门才给我们开了。当我们终于回到家时，我实在病得很厉害了。还未来得及意识到发生了什么事情，我已经陷入昏迷。我被送进一家德国医院，多拉白天护理我，在北京的唯一一位英国职业护士晚间护理我。有两周时间，医生们每天晚上都以为等不到天亮我就会死了。这段时间的事情我什么都不记得了，除了一些梦。当我从昏迷中醒过来时，我不知道自己身在何处，也不认识那位护士。多拉告诉我，我病得很厉害，差一点死了，我却回答说：“那多有趣呀”，但是我的身体太虚弱了，不到5分钟就把这忘记了，她不得不向我再说一遍。我甚至连自己的名字都不记得了。尽管在我脱离昏迷之后一个月左右，他们不断地对我说我本来随时可能死去，但是我决不相信。他们找来的那位护士工作相当出色，第一次大战期间她是塞尔维亚一家医院的护士长。整个医院被德国人占领了，护士们都被移往保加利亚。她总是不厌其烦地给我讲她和保加利亚王后变得如何亲密。她是一个有很深宗教信仰的人，当我病情开始好转时，她告诉我她曾认真考虑过让我死掉是不是她的职责。幸而她的职业训练比她的道德感要强得多。

整个康复期间，我都是极端快乐的，尽管我还很弱而且身体很不舒服。多拉全心全意地照料我，她的真心诚意使我忘记了一切不愉快的事情。在我康复的初期，多拉发现她怀孕了，这对我们两人都是莫大幸福的一个来源。自从我和艾丽丝在里士满草地一起散步以来，想要孩子的愿望在我心中愈来愈强烈，以至它最后变成了一种令我意醉神迷的热望。当我发现我不仅要自己活下去而且要有一个孩子时，我对自己身体恢复的情况变得完全不在意了，尽管在康复期间陆陆续续小病未断。我的病主要是双肺炎，另外还有心脏病、肾脏病、痢疾和静脉炎。然而，无论什么病都没有妨碍我感到异常的快活，而且虽然医生对我病的预后不抱乐观，但是在我复原以后却没有留下任何后遗症。

躺在床上想到自己不会死了，那真是出人意表的乐事。直到此前，我总以为自己根本上是悲观主义的，活着没有多大的价值。我发现在这一点上我是完全错误的，人生对于我是无限之甜蜜可爱的。北京雨少，但是在我休养康复期间，却下了几场大雨，从窗子透进来湿润的泥土的芳香，我过去常想如果再也闻不到这种香味，那该多不开心啊。对于阳光和风声我也有同样的感觉。就在我的窗外有几株刺槐，在我刚刚恢复到有力气来赏玩它们时，它们正好鲜花盛开。从那以后我才知道了，在心底里，我是乐意活着的。大多数人无疑总都知道这一点，但是我过去却不知道。

人们告诉我，中国人说他们要把我葬在西子湖畔，并且修一座祠堂来纪念我。这并没有成为事实，我感到有点遗憾，因为那样我本会变成一个神，对一个无神论者来说，那倒颇为风雅。

在北京，那时有一个苏俄的外交使团，使团人员对我非常友好。他们有北京最好的香槟，慷慨地供给我饮用，因为对肺炎患者来说，香槟显然是最适宜的饮料。他们先是常常带着多拉，后来则带着多拉和我，驱车到北京邻近地区游览。这是一件令人快意的事情，但也有点令人担惊受怕，因为他们开车也像搞革命一样胆大包天。

我能活下来也许应该感谢在北京的洛克菲勒机构，它提供了一种能杀肺炎球菌的血清。在这一点上我尤其要感谢他们，因为我在此前后，在政治上都是强烈反对他们的，而他们也是以与我的护士所感到的同样的恐惧来看待我的。

日本记者不断地打扰多拉，在她要护理我的时候来访问她。最后她草草敷衍了他们一下，于是他们就叫日本报纸说我死了。这个消息从日本传到美国，又从美国传到英国，和我离婚的消息登在同一天的英国报纸上。幸而，法院并不相信这个消息，否则离婚一事又会被延搁了。不过这个消息却使我得到阅读我的讣告的乐趣，这是我一直想望但并不期待它会实现的事情。我记得有一份传道会的报纸登了仅只一句的讣告：“对罗素先生之死请原谅传教士们闻讯之下松了一口气。”当他们发现我竟未作古时，恐怕一定会发出另一种叹息吧。我死了的消息曾使我在英国的一些朋友感到悲痛。直到我哥哥拍电报来问我是否还活着之前，我们在北京对此事毫无所知。我哥哥在电报中同时也说他觉得我不大会死在北京。

康复期间，我最苦闷难耐的一段日子是患静脉炎而必得一动不动地仰卧在床上的6个星期。为了多拉分娩，我们急于要回国，但是随着时间的推移我们能否做得到却似乎成了问题。在这种情况下，很难不感到焦急不安，当医生们说别无他法只有等待时，我们就更是焦躁了。但是，困难总算及时解决了，7月10日我们终于离开了北京，虽然我当时还很虚弱，只能拄着手杖蹒跚而行。

我从中国回国不久，英国政府决定处理庚子赔款的问题。义和团被打败以后订立的和约规定，中国政府应向所有受其伤害的欧洲列强付一笔年金。美国人非常聪明，决定放弃这笔赔款。中国在英国的朋友们敦促英国也照此办理，但徒劳无功。最后决定，中国人不是支付罚款，而是付出一笔对中英双方都有利的款项。究竟应以什么形式支付这笔款项则留给一个委员会去解决，这个委员会须有两名中方成员。当时麦克唐纳是首相，他邀请洛斯·迪金森和我为委员会的英方成员，并且同意我们推荐的丁文江和胡适为中方成员。之后不久麦克唐纳政府倒台了，随后上台的保守党政府通知迪金森和我不再聘请我们担任这个委员会的职务，而且他们也不接受丁文江和胡适为中方成员，理由是我们不了解中国。中国政府答复说它要求我推荐的这两位中国人为中方成员，而不愿以任何他人代之。为取得同中国人的友好关系所做的这次非常微弱的努力就此结束了。在工党执政与中国友好的时期所取得的唯一一件成果是山东将为英国海军提供高尔夫球场，而且不再向中国商界开放。

在我患病之前，我曾答应离华后去日本旅行讲学。我不得不把这个计划缩短为讲演一次并减少对各类人士的访问。我们在日本过了忙乱的12天，那些天远不是愉快的，虽然很有趣。与中国人不同，日本人原来缺乏高尚礼貌教养，要避免他们的无端打扰是不可能的。由于我仍然很虚弱，我们急欲避免一切不必要的劳累，但结果应付记者却成了一件难事。我们的船抵达第一个港口时，尽管我们的行踪尽力保密，还是有大约30名记者已经候在那里，不过他们只能通过警察获悉我们的行动。由于日本报纸曾拒绝更正报道我死的消息，多拉给每家报纸一张用打字机打的字条，说因我已死，恕不接受采访。他们拉着嗓子从牙缝里说一声："嘿!信雨奇（很有趣）!"[注121]

我们先到神户拜访《日本纪事》主编罗伯特·扬。船逼近码头时，我们看见有大队人群打着旗沿道而来，船上有识得日文的人大为惊讶，发现一些旗上表明是来欢迎我的。随后才知道这原来是在码头上举行一

次大罢工，因为除了对外国贵宾表示敬意，警方是不容许人们成群列队的，所以这就成了他们举行示威游行的唯一办法。示威者们由一位叫香川的基督教和平主义者领导，他领我去参加几个示威集会，我在一个集会上讲了话。罗伯特·扬是一位讨人喜欢的人，他是上世纪80年代离开英国的，因此没有染上后来的思想堕落。在他的书房里有一幅很大的布拉德洛（Bradlaugh）的画，他对布拉德洛由衷地崇拜。我认为，他办的报纸是我所知道的最好的报纸，最初是他从做排字工人的工资节省下来10英镑做资本办起来的。他带我去奈良，那是一个十分优美的地方，古老日本的流风余韵至今犹存。之后我们落到了一份名曰《改造》（*Kaizo* ）的新式杂志的编辑们手中，他们领我们游览了京都和东京，他们总是有意地把我们来游的时间透露给记者，因此我们被他们的闪光灯无休止地跟踪追击，甚至我们已经睡下了，他们还要来拍照。在这两个地方他们都邀请了一大批教授来拜访我们。在这两个地方对我们的款待极尽阿谀奉承之能事，同时有警察特务紧紧尾随在我们后面。在旅馆里，紧邻我们住室的那个房间总会有一帮子警察带一台打字机占住。侍者们对我们敬若皇亲贵戚，总是鞠躬如仪地倒退出房间。我们想说："这个侍者真讨厌"，而马上就听到警察的打字机在咔嗒咔嗒地打字了。在教授们为我举行的欢迎宴会上，每当我与任何一位教授畅谈之际，就会有人打开闪光灯来拍照，结果谈话自然被打断了。

日本人对待妇女的态度有点粗鲁。在京都我和多拉两人的蚊帐上都有洞，所以我们半个晚上都被蚊子咬得不能入睡。到了早上我向他们诉苦。第二天晚上我的蚊帐给修补了，但是多拉的蚊帐却依然如故。第二天我又向他们抱怨时，他们竟说："但是我们不晓得那对妇女有什么要紧的。"一次，我们与当时也在日本旅游的历史学家艾琳·鲍尔同乘一列郊区车，车上已座无虚席，但是有一位日本人很友好，站起来让座位给我。我让多拉坐了。另一位日本人于是又把他的　座位让给我。我又让艾琳·鲍尔坐了。这时那个日本人对我这种缺乏男子汉气概的行为非常厌恶，几乎要使浑耍蛮了。

我们见过的日本人中，只有一个人我们的确是喜欢的，她就是伊藤小姐。她年轻而且美丽，与一位有名的无政府主义者生活在一起，而且同他有了一个儿子。多拉对她说："你不害怕政府当局会做出什么不利于你的事来吗?"她把手在咽喉处横切一下说："我知道他们早晚会这样干的。"后来在发生地震时，警察到她和那个无政府主义者住的房子找到了他们两人和他们的一个小侄子（警察以为是他们的儿子），说他们

是警察局通缉的人物。到了警察局，他们分别关在不同的房间，被警察勒死了。这些警察炫耀说他们并没有很为难那个小孩，因为在去警察局的路上他们已设法和他交了朋友。这些警察成了民族英雄，在校儿童都要作文赞美他们。

我们冒着酷暑经过10小时的旅程从京都到横滨。到那里时已夜幕降临，我们受到一连串镁光灯爆响的欢迎，每一响都把多拉吓一大跳，更让我担心我们走岔了地方。我心中不由得升起一团无名怒火，自从我想勒死菲茨杰拉德以后，这是我唯一一次发这么大火。我追那些拿着闪光灯的小子们，但是走路还一瘸一拐地，我怎么也捉不住他们，这倒万幸，因为否则我一定会犯杀人罪的。一位很有胆量的摄影师成功地拍下了一张我两眼闪着怒火的照片。若是没有这张照片，我想不到自己看上去会是如此这般完全发疯了的样子。这张照片是把我介绍给东京的引言。此时此刻我所感到的愤怒之情，与举行反英暴动的英属印度人[注122]或被一群叛乱的有色人种包围的白人所必然感到的那种怒气正自相同。于是我体会到，要保护自己家人不受异族的伤害，也许是人可能具有的最野性最激烈的感情。我在日本经历的最后一件事，是一份日本爱国派杂志发表了一篇假冒我的对日本民族的告别辞，鼓动他们具有更强烈的沙文主义精神。我从未向这家杂志或任何其他报刊寄过这个告别辞或任何其他告别辞。

我们从横滨出发取道加拿大太平洋航线回国，无政府主义者小杉和伊藤小姐来送行。在亚细亚皇后号轮船上我们感到周围气氛骤变。多拉怀有身孕的情况尚非一般人能看得出来的，但是我们注意到船上的医生以其职业的目光瞧着多拉，而且我们得知他已把他的观察转告其他乘客了。因此，几乎无人要同我们谈话，虽然人人都亟欲给我们拍照。唯一愿同我们谈话的人是小提琴家米沙·埃尔曼及其随行人员。因为船上其他那些人都想跟他谈谈，所以对他总是跟我们在一起颇为着恼。经过一场多事的旅行之后，我们在8月底抵达利物浦。那天正下大雨，而人们此前都在抱怨天旱不雨，因此我们觉得我们确实到家了。多拉的母亲站在码头上，一边是来欢迎我们，一边是对多拉羞于启齿的事情给她以明智的忠告。9月27日，我们结婚了，成功地匆匆通过了王室讼监的监督，虽然这需要我在查林克罗斯广场[注123]讲台上以万能上帝的名义宣誓，多拉是我已与之正式交合的女人。11月16日，我的儿子约翰出生，从此刻起，在许多年中，我的儿女是我生活的主要兴趣所在。

书　信

袁琼生[注124]的来信
亲爱的先生：

我们非常高兴，您这位世界上最伟大的社会哲学家来华抵达本埠，来救治中国学生的历史性的思想病。自从1919年以来，学生界似乎是中国未来的最大希望；因为他们已经准备迎接中国社会的一个革命的时代。在那一年，约翰·杜威博士极其成功地影响了中国的知识阶层。

但是我胆敢代表大多数中国学生向您说几句话：

杜威博士在这里虽然是成功的，但是我们大多数学生并不满意他的保守的学说。因为我们大多希望得到关于无政府主义、工团主义、社会主义等等的知识；一句话，我们亟欲求得关于社会革命哲学的知识。我们是克鲁泡特金的信徒，我们的目的是在中国建立一个无政府的社会。我们希望您，先生，能提供我们基于无政府主义的彻底社会哲学的基本原理。再者，我们希望您来纠正杜威博士这位美国哲学家的学说。我们希望您在中国具有与在英国不同的绝对自由。因此我们希望您在这里能取得比杜威博士更大的成功。

我本人是国立北京大学旧日的学生，在上海曾多次见到您，头一回是在东方大旅店首次开会欢迎您的那个晚上。

您常常引用的老子那句箴言的开头一语应当改一下，“Creation without Possession”[注125]较先前的翻译更好些；这个翻译更符合您所说的：“the creative impulse and the possessive impulse”（创造的冲动和占有的冲动）。尊意以为然否?

您的兄弟般的同志
袁琼生
（中国无政府主义者-共产主义者联盟书记）
1920年（11?）10月6日
中国 上海
霞飞路渔阳里6号

湖南教育总会的来信
先生尊鉴：

敬启者，敝省教育制度方值初创，近年内战频仍，迭经纷扰，亟待贤智学者，有以教我、助我。

先生道德文章，名高望重，为我国人所最景仰推重。我湘人尤切望亲聆先生之教言，为我指南。

日前本会尝命在沪代表李石曾先生邀请先生莅湘来访，蒙先生慨允，不胜感激。本会拟于10月25日举行盛会，敬待先生赐教。兹派昆朝书先生代表我全体同仁专诚迎接先生，请早日光临。

湖南教育总会 敬上
（印章）
1920年10月11日 长沙

致《国民报》 注126

以下记述写于扬子江上。

自从我们乘船抵达中国以来，我们已经经历了一段最奇妙而有趣的时光，迄今我们完全是在多少有些欧化的中国学生和记者中间度过的。我讲演已不计其数，——讲爱因斯坦，讲教育和社会问题。学生们有惊人的求知欲。你一讲开了头，他们的眼中就流露出饿虎扑食般的神情。他们对我处处敬重有加，使我深感不安。我到上海的第二天，他们盛宴招待我们，把我当作孔子第二来欢迎。那天上海的所有中国报纸都登了我的照片。布莱克小姐和我都不能不到数不清的学校、教师会、各类大会上去演说。这是一个有着鲜明对照的国家。上海大部分是颇为欧化的，更几乎是美式的；街道的名字、布告和广告都是英文的（和中文的）。高楼大厦都是大公司、官厅、银行之所在；一切都显得十分富丽堂皇。但是那些僻街小巷则仍然完全是中国式的。上海是一座面积与格拉斯哥相当的大城市。欧洲人看上去几乎都是凶恶而讨厌的。中国一家主要报纸请我们到一座现代化的建筑去吃午餐，这幢楼房建于1917年，

拥有最新式的设备（除了整行铸排机外，这种机器还不能用于中国的方块字）。报纸编辑部在楼房顶层招待我们一顿中国饭菜，有米酿美酒，菜肴多得不可胜计，我们也得用筷子吃。酒足饭饱之后，他们说他们的同仁中有一位酷爱中国古乐，愿为我们弹奏一曲。于是他用一把七弦琴给我们弹了乐曲，这把琴是他按照古代的样式用从一座古庙里取来的上2000年的黑檀木自制的。这种乐器像吉他一样是用指弹奏的，但不是抱在手上，而是平放在桌子上。他们要我相信他弹奏的乐曲是4000年前的古乐，不过我想那是夸大其词。但无论如何，那是极优美、极高雅的音乐，对一个欧洲人来说，比新近时兴的音乐（我听过很多）更舒适悦耳。曲终席散，他们又开始纷纷为报纸奔忙了。

我们的中国朋友把我们从上海带到杭州，在西湖畔住了三个晚上。西湖据说是中国风景最美的地方。这里真是度假的好地方。西湖并不大，约有格拉斯米尔湖[注127]那样大小，四周为树木丛茂的群山所环绕，山间有数不尽的塔和庙宇。千百年来多少诗人和帝王都来修饰她，把西湖装点得愈加美丽。（在中国古代，诗人之多有如现代欧洲之金融家。）我们在山上玩了一天，那是坐在轿子上进行的一次12小时的远征。次日我们去参观湖中岛上的乡间别墅、庙宇，等等。

中国的宗教很奇妙地充满了欢乐。当你进了一座庙宇，他们就给你送上一支烟和一杯清香可口的茶。然后带你去参观。人们以为是禁欲苦行的佛教在这里却是挺逍遥快活的。这些潜心修行的圣徒们都大腹便便的，人们把他们描绘成享尽人生乐趣的人。似乎没有人真正相信宗教，连这些僧人自己也不相信。但我们还是看到有许多新建的富丽华美的庙宇。

乡间别墅主人同样好客，带你参观，茶水招待。这些别墅正如中国绘画中那样，有许多亭榭阁轩，游人可在此驻足小憩，别墅中除了一些最宽敞的房间里有一件难看的欧式小家具外，其他摆设都是为了美观而非舒适实用而制作的。

我们在西湖看到的最幽雅宜人的所在是一处昔日士人隐居的庐舍，约800年前筑于湖上。在旧日的中国，士人的生活确乎是愉快的。

中国给人一种印象，如果没有欧洲人的影响，它会达到欧洲未经工业革命或法国革命而从18世纪发展至今的地步。中国人似乎是理性的快

乐主义者，很懂得如何获取幸福，通过极力培养其艺术感而臻于美妙的幸福，而其有别于欧洲人之处就在于，他们宁愿享受欢乐，而不去追逐权力。各个阶层的人都笑颜常开，即使地位最低下的人们也是如此。

中国人无法念我的名字，也无法用汉字把它写出来。他们叫我“Luo-Su”（罗素），这是他们能找到的最接近我的名字的翻译了。这个译名他们既可以发音念出来，也可以用汉字印出来。

我们从杭州回到上海，然后乘火车去南京，那是一座近乎荒芜的城市。环城城墙有23英里长，但是围在墙内的大部分地盘却是乡村。这座城是在太平军起义时被毁坏的，1911年的革命又有损坏。但是这里是一个活跃的教育中心，极想知道关于爱因斯坦和布尔什维克的消息。

我们从南京沿长江溯流而上，经过3天的旅程到了汉口，一路上饱览了长江两岸的旖旎风光。——之后又乘火车由汉口去长沙。长沙是湖南省会，一个大型的教育会议正在那里举行。在长沙大约有300名欧洲人，但是此地欧化的程度并不高。长沙城很像一座中世纪的市镇，街道很狭窄，每所房子都像一家商店，屋外挂着欢快的标志，除了轿子和少数黄包车，没有其他可用的交通工具。欧洲人在这里开设了几座工厂，几家银行，几处传道会和一所医院——这是用西方的方法伤害而又修复人的灵与肉的全套装备。湖南省长是中国各省省长中德高望重的一位，昨天晚上设盛宴招待我们。杜威教授和夫人也出席了这次宴会，这是我第一次见到他。省长不会讲任何欧洲语言，所以我虽然就坐在他身边，却只能通过一位翻译互相致意。但是我对他有一个很好的印象；他的确热切希望促进教育，这似乎是中国最迫切的需要。不发展教育，很难了解如何才能建立更好的政府。应当说，一个坏的政府在中国造成的祸害似乎不像在一个欧洲国家中那样大，不过这也许是我的一个肤浅的印象，须待时间的校正。

现在我正前往北京，可望于10月31日到达。

伯特兰·罗素
1920年10月28日

山本的来信
亲爱的先生：

近日多承先生厚爱，衷心感激，惠赐《布尔什维克俄国之展望》一稿顷已寄达，并此致谢。

尊作论“爱国主义”一文译载于我们《改造》杂志的新年号，现已售书。日本青年满怀激情地阅读此文，为之热血沸腾。此文到处成为绅士、学生和工人相聚而谈的中心，您的思想对他们的吸引力真是太大了。

唯一令人遗憾的是，政府要求我们尽可能删掉文中涉及日本的文字，我们不得不舍弃了您的某些宝贵意见。我们相信，您对我们的处境会给以宽厚的同情，对我们之遵从政府的要求予以谅解。

不过，今后无论以原文还是以译文发表您的文章，我们都将依我们的原则行事，决不听命于人。我们这里广大青年对您的仰慕是异乎寻常的。

您的主义与我们是一致的，因此只要我们活着，我们就愿同您在一起。但是，我们的国家仍然束缚于3000年来顽固不变的因袭的罗网中，所以不可能实行改革，这使我们深感痛惜。我们只能一步一步地前进。您发表的作品已经成了激励有作为的日本青年稳步前进的最重要的因素之一。

在过去的30余年中，日本在物理学和医学上都有长足进步，但是在独创的发明方面我们究竟有多大的进展，却是一个问题。不过我们相信，在纯科学方面，我们的进展绝不落后于美国。只是我们大多数国人仍然受制于等级观念和其他落后思想，这是我们深以为耻的。日本的军阀和阁阀们一直渴望把日本引上向外侵略的道路，因而只能招致民族的反感。目前日本思想界受一股好斗的潜流的支配。如果我们的国家因此而被视为一个侵略成性的民族，我们将感到非常痛心。

我国政府中有一半的官员和近百分之八十的军人都陷入了侵略的迷梦，这是实情。但是，近来人们已颇有所醒悟。

我们对我国的青年抱有信心，他们已开始觉醒，因此他们会沿着文明的道路前进而不使世界失望。我们希望您撰文以鼓励我国青年努力进步。

请转致我们对布莱克小姐的问候。

山本实彦 敬上
1920年12月25日
日本 东京

〔撒谎骗人是国际性的恶行，此处亦然。〕[注128]

致奥托兰·莫雷尔

前几天我和多拉去参加中国学生在这里举行的一次中餐宴会。他们以18世纪法国的风格发表了一些充满灵敏机智的演说，他们的英语之熟练使我非常惊讶。英国驻华代办说，人们曾要他谈谈中国政治——他说迫切的问题是大选、经济和限制军备——他谈了很长时间，只讲在有关英国的政治演说中都会讲到然而对于中国却无关紧要的东西——当他讲完坐下来时，对任何问题都没有表态，只是暗示（而不曾说出）中国的问题比我们英国的问题还糟。中国人常常让我想起奥斯卡·王尔德，他在第一次受审时认为才智能使人渡过任何难关，但发现自己落在一架绝不关心人的价值的巨大机器的掌握之中。日前我读到关于一位中国将军的消息，他的军队勇敢地抵抗了一次日本人的袭击，因此日本人硬要他向日本领事道歉。他回答道，因为没有适于在如此庄严的场合穿着的华贵制服，因此不克趋前拜谒他至为尊敬的这位人物，对此深感遗憾。然而日本人坚持他们的要求，这位中国将军就在同一天拜访了其他各国的领事，因而他之拜访日本领事就似乎只是一次礼节性的访问。于是全日本掀起了一阵狂嚎怒吼，认为他侮辱了整个大和民族。

我想在世界上做些什么事情来帮助中国人，但是并不容易。他们有如一个由艺术家组成的民族，有他们的一切优点和缺点。你想象一下如果格特勒[注129]和［奥古斯图斯］约翰[注130]和利顿[注131]着手治理大英帝国，那么你对两千年来中国是怎样治理的就会有所了解了。利顿很像一个旧式的中国人，而完全不像一个现代西方型的人物。

就此住笔。致以全部的爱。

你的B.
［1921年］

我兄弗兰克的来信
亲爱的伯蒂：

我急忙向其做出保证的那家银行正威胁要把我的财产拍卖掉，因此你回来时我可能会变成流落街头的贫民了。对于我这上了年纪的人来说，这不是一个诱人的前景，但是我敢说这会使伊丽莎白感到莫大的快乐。

我一直没有再见到行止无定的小林奇，尽管她待在伦敦的时间像在格顿学院一样多。我不明白一个大学教师在学期中间会有这么多自由活动的时间。

你知道我们那位讨人嫌的格特鲁德婶婶在欣德海德开了一家潘奇钵旅店吗?我很想到那儿去过一个周末，但是她也许会把我拒之门外。我上次看见阿加莎姑姑时，她对格特鲁德婶婶开旅店一事极反感，她说这个可恶的女人跑遍了欣德海德，讲一些最耸人听闻的事情（我们可以猜到是些什么事）使人们对她产生恶感。我想，当我们回顾一下彭布罗克邸园的气氛时，想到阿加莎姑姑在她的老年竟成为出乖露丑的对象[注132]，真堪发一笑。她当然觉得，会有这样的事，一定是这个世界出了大毛病。她对格特鲁德恶言相讥，很开心，很舒服，下次我再见到她时，引逗她一下，让她开心见肠地说。

我恐怕没有更多的消息告诉你了。我一门心思在考虑破产是个什么样子，如何和在何处过上一年一无所有的日子。这是一个新问题，一切解决办法我都不喜欢。

深爱你的
［弗兰克］罗素
1921年1月27日
奇切斯特
泰利格拉弗宅

罗伯特·扬的来信
亲爱的罗素先生：

您的著作对我常有很大的助益，因此当我得知您将在此间出面时，我冒昧给您寄上一份《纪事》，希望您时时能从中发现一点有趣的东西。请勿寄来订费；如果这份报纸对您有些用处，我就非常高兴了。

一年前我在英国时曾希望有机会与您晤谈，弗朗西斯·赫斯特试图安排这次会见，但是发现您其时已离开伦敦了。您是否想在返英前来日本访问?如有来意，我希望有机会同您会面，对您的来访如有我可尽力之处，请不吝赐告。

我将欣然拜读您论布尔什维主义的新著。您既著此书，大概会注意到对《布尔什维主义的实践和理论》的一个评论。您也许有兴趣知道，我能够记得令尊的愿望在宫廷遭挫的情况，因此我一直饶有兴趣地追踪着您的事业成就。

您的真诚的
罗伯特·扬
1921年1月18日
日本 神户
三之宫 第91号信箱
《日本纪事》

亲爱的罗素先生：

去年8月接到您从亚细亚皇后号轮船上写给我的信，已经很长时间了，本应早日敬覆，但因编辑部人手很少，我老是忙无暇时，而信件往来又累积成堆。

我刚刚获悉罗素夫人生一子嗣，我并非拘于虚礼向您致贺，而是因为它带给我们很大的快乐，并且得知罗素夫人并未因在日本的经历而受到伤害，更令人极感欣慰。我已将您寄给我的信发表了，我想这种抗议是有好处的。很少有人有勇气抗议这种性质的恶行，人们都担心批评会使更坏的遭遇落到自己头上。

华盛顿会议[注133]真是一出滑稽戏。会议伊始，我就怀疑那些发动了战争的人的和平热情是真诚的。也许毛病出在他们头脑上，而不是出在他们的心灵中。政治家们似乎不明白，只要继续实行老的政策，我们

就会得到同样的结果，把军备限制到他们在战争期间已然达到的水平，就会在承受沉重负担和面临战争爆发危险方面把我们置于比1914年时更坏的境地。日本愠怒地接受了美国提出的裁军比例，但是支持法国拥有更多潜艇的要求。法国正暴露出是比过去的德国对欧洲更大的危险。正如我们所预料的，中国在华盛顿会议上被出卖了。英日同盟被废除了，代替它的是一个四国协议[注134]，对于中国来说危险还要更大。对中国的拯救竟赖乎各列强之争权夺利、钩心斗角，这是很不幸的。几个列强联合起来，对中国的压力将会增加。但是我不知道，一旦这个条约的全部含义被弄明白了，它会不会得到议会的赞同。

我注意到，您非常之忙，但我希望您能使人们动脑子思考问题。不过，他们恐怕是走上邪路的扭曲了的一代人。有些时候我感到绝望。我的生活由之开始的一切理想似乎都毁灭了。但是，我想人一过花甲之年，青春的活力也就消逝了。

顺便说一下，我曾建议康韦纪念委员会（Conway Memorial Committee）邀请您发表年度讲演。如果他们请您，望您慨然接受。蒙丘尔·康韦是一位杰出的人物，总是准备去维护被压迫者和捍卫自由言论。当布拉德洛和贝赞特夫人因为出版《哲学的果实》而被起诉时，他支持了他们，正如当富特因为发表《自由思想家》而被控告时，他站在他一边一样，虽然就个人来说他是反对他们那种宣传方式的。

我在刚刚写给罗素夫人的一封信中讲了一些日本的消息，故此处不再重复。我希望您能定期收到《日本每周纪事》，以使您能关注此间世界的消息。我们一直是寄到乔治·艾伦和昂温出版公司转交给您的。现在我已有了您在切尔西的地址，以后将直接寄到这里。若干年来，我们的周报行销世界各地，发行量一直在稳步增加。但是从今年元旦开始，日本邮局已将境外邮资提高一倍，这样订一份周报仅邮资一项一年就要花6日元，我担心报纸的销路会因此受到影响。

得悉您已完全康复，非常高兴。罗素夫人说，仅在日本见过您一面的人大概会认不出您来了。您的访问对我是一个极大的快乐。多年来我一直很赞赏您的著作，您在即使最顽强的人似乎都摇摆不定的时候对公众事务采取的坚定立场使我深受鼓舞。因此与您结识对我极为重要，我期待着您的友谊。

编辑部同仁同致问候

您的真诚的
罗伯特·扬
1922年1月2日
日本 神户
三之宫 第91号信箱

C.P.桑格的来信
我亲爱的伯蒂：

非常感谢你写信来而且讲了这么些令人愉快的事情。直到有谣传说你死了我才真正知道我是多么深深地爱你。我不相信这个谣言，我连想都没想过我会再也见不到你了；但当中国大使馆已经查明这个谣言非真时，才使人感到如释重负。现在你可要注意自己的健康了，是不是?

政治局势像往常一样可恶：几百万人失业，士兵扎营公园，但是昨天德尔比跑马大赛这个盛大节日才是任何人表面上唯一关注的事情。

爱因斯坦在王家学院讲学10天，但是我没弄到一张入场券。我读过爱因斯坦的几篇论文，其思想之清晰给我以极深刻的印象。

我们在希福尔兹度过了愉快的圣灵降临周。托维[注135]也在那儿，没完没了地唠叨。他弹奏了贝多芬的奏鸣曲和巴赫的曲子，所以我还是很快活的。

附上给布莱克小姐的信一封——我怕写得或有不当，但是给一位从未见过的人写信真是不易。我希望你同她一起的这番阅历和她对你的衷心热诚的护理将成为你们二人共同生活的永恒的基础。

多拉[注136]附笔问候

兄弟般深爱你的
C.P.桑格
1921年6月2日
伦敦中西2区 林肯律师学院
新广场5号

约瑟夫·康拉德的来信
我亲爱的罗素：

欣悉尊夫人虽经乔迁[注137]的辛劳纷扰而仍安然无恙。请转致我们对她的问候，她时时在我们念中。

至于您本人，我在阅读您这本书[注138]的几天中间在心灵上一直与您在一起，这本书就是一处极具魅力、美轮美奂、令人目眩神迷的寓所。人会觉得，一切门窗户闼（我尽力用比喻来写）全都豁然大开。很难想象有比这更令人心旷神怡的精神宅第了!我为您在《心的分析》第212页末尾谈到的那些哲学家感到遗憾，他们（像我们其他人一样）不能兼得语言和事实二者。[注139]无论在对事实的识见还是在语词方面都缺乏精确性。我有一个看法，觉得我们在一切事情上都只能达到差不多的地步（à-peu-près），科学上要进行称量、测度的任何欲望都永远去不掉这个差不多。

很可能我并没有理解您的这本书，但是我力图理解它的这份努力就是一次愉快的经验。我想，您作为一个哲学家已经是功德圆满了，无须从我这个普通人这里期待更多的东西。

我不相信查理一世是被处死的（见《心的分析》第245—246页及下页），但是我这里没有留下足够的文件来说明何以如此。也许下一次我会提供给您。因为我的确想在适当的最早的时候到您那饶有中国装饰风格的居处去拜见您。

永远爱慕您的
J.康拉德
1921年11月2日
肯特郡毕晓普斯伯恩
奥斯瓦尔兹

我亲爱的罗素：

杰西必已转达我们对这位已经开始同您待在一起（而且您很快就会发现他将接管家族）的“稍稍陌生的人物”的祝贺和欢迎。是啊!为人父

是一桩重大的人生经验，对此我们至少可以说，那是非常值得拥有的一种经验，——即使仅仅为了它给予你的那种与所有人同生共处的深沉的感觉。它也许是唯一的这样一种经验，其普遍性并不使其成为一种平平无奇的东西，恰恰因此而使其带有一种庄严性。我对你们父子二人都怀有深挚的爱，对那个还不会说话、不会思维的初生儿，也对您这位深有影响和权威向人们论说心之本性的人物。因为你们相互的关系会含有发自把你们连结在一起的真正的爱和忠诚的深沉的契机。

在一切难以置信的事物中，这一点，即有一天会有一个以我的姓名命名的罗素家的人[注140]，一定是最妙不可言的。即使根据我的星象算命，也不可能泄此天机，因为我的确相信，在我出生时一切可见的命星都不会以那种特异的方式结合在一起。不过，曾经发生过这种情况（那是宇宙的奇迹），我只能说我深深地被感动了（这是无法表达的），我本来会在这样一个时候以那样一种方式显现在您的心中的。

请代我吻尊夫人的手，告诉她我以男子汉默默而不知所措的方式（然而并非完全不可解的）分享她的喜悦。自从您们来这里作令人愉快的访问以后，她深为我们所喜爱，而且我要承认我们有一种非常乐观的感觉。她已证明我们这种感觉是对的，想到她如今在家中是同两个男子[注141]在一起，真是莫大的快乐。她不久就会忙得不可开交了。我只有希望，约翰·康拉德[注142]生而具有宽容仁爱的禀性，将始终如一宽厚地爱敬父母。我想我不可能表示比这更好的祝愿了。

谨向你们三人致以亲切的问候

永远是您的
约瑟夫·康拉德
1921年11月18日
肯特郡毕晓普斯伯恩
奥斯瓦尔兹

又及：您把我跟您所讨厌的某个朋友[注143]连在一起，我感到非常生气，那个人显然本来就不该让他进入大英博物馆的阅览室。我希望您能理解，我对于查理一世之死的问题所持的态度不是幻想的而是哲学的，等以后您更能仔细听取我的推理时，我将尽力把它讲清楚。根据我个人的经验，我料想此时此刻跟您认真地谈是毫无用处的。

艾琳·鲍尔的来信
亲爱的伯蒂：

寄上张伯伦教授著《创造一种新宗教》一书，供查阅，但望用后还我为盼。

非常高兴，您和多拉星期三能来午餐并会见怀斯博士，请告多拉，最好在下午1点半钟光临。我也请了B.K.马丁，一位极有才智的青年，目前在马格达林学院教历史，去年获学士学位。三天前他写信给我说："如果您能把我介绍给罗素，我将感激不尽。我宁可不见任何其他在世（或过世）的人，但要见见罗素。"我觉得，鉴于您这种已使柏拉图、凯撒、克娄帕特拉[注144]、笛卡尔、妮秾·德·朗克洛[注145]和拿破仑一世的英灵都为之黯然失色的卓越地位，你会乐于赏脸见他一面的!况且他人极聪明，是一个挺不错的小青年。

你的永久的朋友
艾琳·鲍尔
［1921年12月］星期六
伦敦西南1区
伊伯里大街184号

前几天我应邀同韦布夫妇一起吃晚饭，但是我认为我不会再去了，因为他们的美味佳肴几乎使我们把中餐与日餐比较而言的优胜之处都给忘却了!

克劳德·罗素的来信
亲爱的伯蒂：

我刚刚读了你的《中国问题》，非常高兴。我在中国待过几年。凡尔赛和约（第131条）对中国恢复供应天文仪器设备，这是事实，但是我有个印象，这条协议一直没有执行。果如此，则你恐怕不能把它列入这个和约为世界争得的"最重要的利益"。也许你会向你在中国的朋友提及士瓦本或奥尔登堡[注146]的占领，以保证上一条款的实施。不过，我必须为凡尔赛和约说句公道话，你这样做是不大公平的。你忽略了第246条，这一条规定："德国将把穆克瓦瓦苏丹的头骨移交英王陛下的政

府。……”

我认为（如果我可以这样说的话），第24页（顶端）上“动物的”（animal）应为“周年的”（annual）。我确信天坛从来不是向上帝祈福献祭的地方。[注147]

深爱你的堂兄
克劳德·罗素
1923年9月23日
亚的斯亚贝巴
英国公使馆

J.拉姆齐·麦克唐纳的来信
我亲爱的罗素：

若干时候以来，英王政府一直在考虑分配和管理英国分得的中国庚子赔款的最佳方法，决定将其用于对英中两国互利的目的。

为了使上述政策获得最佳结果，兹决定任命一个委员会为英王政府的顾问；我向您提议，希望您能供职这个委员会，相信您的经验对此事会有极大助益，而此事将对我们同中国的关系有深刻而持久的影响。

有关条文大致如下：

“考虑到英王政府已决定将庚子赔款英国今后应得之款用于对英中两国互利的目的。

“为了调查研究这些款项应予分配的不同对象和保证此资金得到良好管理的最佳方法，为了听取证词并提出似为可取的建议。”

为求实效，委员会将尽可能保持短小精干，尤其在行动伊始。但是，为处理一些特殊的问题而另外专门委派一些人员，当然是可能的，如果后来这样做势在必行的话。下面几点兹已达成，为委员会组成之基本成分：

主席：菲利莫尔勋爵

外交部：约翰·乔丹爵士和S.P.沃特洛先生

海外贸易部：威廉·克拉克爵士

下院：H.A.L.费希尔先生（首都警察署）

财政界：查尔斯·阿迪斯爵士

教育界：洛斯·迪金森先生和伯特兰·罗素阁下

妇女界：阿德莱德·安德森女士

中国方面：一位适宜的中国人

不言而喻，上述名单是暂定的，而且当属秘密。

附上一份有关庚子赔款现状和目前已向国会提出的立法的简短备忘录。我相信您会乐于接受这项我认为有莫大重要性的工作。

您的非常真诚的
J.拉姆齐·麦克唐纳
1924年5月31日
伦敦西南1区 外交部

又在一张纸片上的注明说：

“希望委员会完全由对中国及其事务具有广博知识的人士组成。”

罗素起草的“关于庚子赔款的备忘录”

委员会提出的庚子赔款议案规定，庚子赔款未付的部分将用于对英中两国互利的目的。这并非说这种目的必须是教育方面的。根据所有了解中国（不仅作为资本主义剥削的一块领地）的人士的看法，极为重要的是应当采纳一条修正案，明确规定这笔款项应以中国教育为唯一目的来使用。以下几点为支持这条修正案的主要理由：

（1）这是对中国最有益的花销。

（2）任何其他做法都不会对有影响的中国舆论产生好的效果。

（3）只有赢得中国人的善意，英国的利益（这是必须加以考虑的）才能得到保证。

（4）任何其他做法都会与美国的行动形成对照而处于极其不利的地位，美国很久以前就已将其分得的庚子赔款的未付部分用于中国教育了。

（5）所有主张其他做法的论点都有一个不良的动机，即企图通过政府的行动获取私利。

基于上述理由，切望工党的国会议员采取行动在尚不太晚的时候取得这个必要的修正案。

目前形式的中国赔款议案规定，庚子赔款的剩余部分将用于对英中两国互利的“教育或其他方面的目的”。

沃尔特·德·弗雷斯爵士在委员会内建议，应将“教育或其他方面的”一语代之以“与教育有联系的”说法。

非常希望下院将此修正案提交审议阶段。某些势力出于绝不能得到工党同情的一些理由反对这个修正案。政府认为有必要取得这些势力的谅解，但是坚持将被任命的委员会可自行做出仅仅利于教育的决定。不过，委员会是由国会任命的，每两年要有三分之一的成员退下来；因此难以保证委员会在将来不为那些私人势力所左右。

现有形式的议案为腐败舞弊提供了机会，不能指望使中国舆论感到满意，而且会使英国显得不如美国和日本那样开明，因而完全达不到它所标榜的宗旨。工党至少应竭力防止滥用公款以图肥己营私的可能性。在议案的第一条款中“目的”一词之前插入“与教育有联系的”几个字就会保证这一点。

伯特兰·罗素

赵元任的来信
亲爱的罗素：

下面是罗家伦给我的信的节译（罗和傅斯年是胡适的两位高足，目

前都在柏林）。

“从来自中国的消息获悉，吴佩孚劝中国政府将钱用于筑铁路。《晨邮报》（*Morning Post* ）上说（四周以前）英国政府电告中国政府派一个代表团去。果如此，那是很严重的。已致函伦敦中国学生俱乐部向朱打听。如果传闻属实，就请蔡[注148]以他的声望去耍一下威风，力求取消此举。我们已写信给朱以影响他的看法，另一方面则请你写信给罗素以影响英国外交部，如果别无可能的话，请他推荐蔡为中国代表。北京教育界已经感到惊恐。他们已致电英国政府，另电蔡，请他去伦敦……”

昨晚接到朱的来信云：

“我的确赞同（?）提名（?）丁先生[注149]。我很同意您的意见，丁是担任此职的最合适的人选，但近来我听说北京（外交部?）属意C.H.王博士，他现不在欧洲。我不知道后者会不会接受这个任命……待罗素先生返回伦敦城时，我将同他详谈这个问题。”

我认识王（他是国民党大名鼎鼎的人物C.T.王[注150]的弟弟）。C.H.王是一位高尚文雅的人，近来经商，是一个基督徒。我们应当看重个人的吸引力和品德，而不必介意他在为谋取一件工作而进行的这种本属粗鲁的争斗中是否合格。

我的妻子正在200米外的家中等着我呢，我的面条要凉了，我那一小盅酒正在温着。

一千次请原谅我匆匆未及复阅此信。

您的永远的朋友
赵元任
1924年8月22日 柏林

第四章 第二次结婚

1921年9月，我从中国归来，我的生活随之进入了一个较少戏剧性的时期，有了一个新的情感中心。从青少年时期到完成《数学原理》，我专心致志从事的基本工作一直是理智方面的。我想要理解而且使他人也能理解；我也希望树立一座可使我为人们所铭记的纪念碑，而我因此可以觉得自己没有白活。从第一次世界大战爆发到我从中国归来，社会问题占据了我的情感的中心：战争和苏俄一样给我一种悲剧的感觉，我希望人类能学会以某种较少痛苦的方式生活。我力图发现人类智慧的某种秘密，并令人信服地公之于世，以赢得人们的倾听和赞同。但是这种热情渐渐冷下来了，这种希望越来越渺茫了；关于人应该如何生活，我的观点没有改变，但是我已不再以巨大的倡导的热情和出征必胜的期望来坚持这些看法了。

1894年夏的一天我在听取了医生诊断之后同艾丽丝到里士满草地散步，从那时以来我一直努力压抑自己想要孩子的愿望。然而，这种愿望却越来越强烈，直至变得几乎难以容受了。1921年11月，我的第一个孩子出生，我才有一种被压抑的情感得到大解放之感，在之后的十年中我主要的目标就是做好父亲。就我的体验来说，父子亲情是很复杂的。首先，它包含一种纯然动物的爱感，和在看着雏仔那可爱的情态时感到的快乐。其次，有一种不可逃避的责任感，这为连怀疑论都难以置疑的那些日常活动规定了一个目的。再次，这里还有一种自私的成分，那是很危险的，即希望自己的孩子们在他失败的地方取得成功，在他因死亡或衰老不复能奋力而为时他们会继续他的工作，而且无论如何希望他们能让他臻于生物学上长生不死之境，使自己的生命成为整个宇宙之流的一部分，而不是绝不注入未来的一滩死水。这一切都是我亲身体验了的，而且有好几年使我的生活充满了幸福与安静。

第一件事是要找个地方住。我打算租一层公寓房子，但是不论在政治上还是在道德上，我都是不受欢迎的人，所以房东们都不肯收我这个房客。于是我在切尔西买了一所终身保有而可自由处置的房子（西德尼街31号），我的两个大孩子就是在那里出生的。不过对孩子们来说，常年住在伦敦似乎并不好，因此1922年春我又在康沃尔郡波特库诺（距地端岬约4英里）买了一所房子。之后直到1927年，我们每年差不多各有

半年的时间分住在伦敦和康沃尔两处。1927年以后，我们就没有住在伦敦，也很少到康沃尔了。

在我的记忆中，康沃尔海滨之美与守望着两个健康快活的孩子时的那种狂喜的心情不可分地交织在一起，而孩子们正在体会着大海、岩石、太阳和暴风雨的欢乐。我跟他们在一起度过的时间远超过大多数父亲可能花费的时间。每年在康沃尔度过的半年时光，我们有固定而悠闲的生活常规。早上，妻子和我工作时，孩子由一个保姆看护，后来由一个家庭女教师照管。午饭后，我们都到离我们住宅信步可及的一处海滩上去。孩子们赤着身子玩耍，兴致勃勃地或游泳，或爬攀，或堆起一些沙堡，我们当然也参加这些活动。我们回到家已非常饿了，大吃一顿晚茶点；然后孩子们被安顿去睡，大人们则去忙他们自己的工作。在我的记忆中（那当然是靠不住的），4月以后天气总是晴朗和煦的。但4月里春风料峭犹寒。记得4月的一天，凯特当时是两岁三个半月，我听见她在自言自语，并把她说的话写了下来：

北风吹过北极。

雏菊花落在草地上。

风吹落风铃草

北风吹向在南边的风。

她不知道有人在听她说话，她当然也不知道“北极”是什么意思。

在这种情况下，我自然会对教育发生兴趣。我在《社会改造原理》中对教育问题已略有论及，但现在这个问题则占据了我很大一部分思考。我写了一本书，题为《论教育，尤其是幼儿教育》，1926年出版，获得畅销。现在看来，就其心理学而言，此书是有点过分乐观主义的，至于它的价值，我觉得没有什么要否弃的，虽然我现在认为，我所提出的对很小的孩子进行教育的那些方法是过于严格了。

切勿以为从1921年秋到1927年秋这6年的时光整个是一首很长的夏日田园诗。身为人父就不得不去设法挣钱。购置两处住宅差不多已耗尽了我尚有的全部存款。我从中国归来时，还没有显然可行的挣钱之道，开头我很有些忧虑。无论什么零敲碎打为报刊杂志撰稿的营生我都接受，当我的儿子约翰出生时，我写了一篇文章，讲中国人放烟火的娱

乐，尽管在当时情况下专心去谈这么一个疏远的题目是很不容易的。1922年我出版了一本讲中国的书，1923年与我的妻子多拉合著一本书《工业文明的前景》，但是这两本书都没有得到很多钱。《原子A.B.C.》（1923）和《相对论A.B.C.》（1925）这两本小书和另外两本小书《伊卡罗斯[注151]或科学的未来》（1924）和《我相信什么》（1925）的销路则好些。1924年我赴美旅行演讲，挣了一大笔钱。但是直至1926年发表论教育一书之前我始终是相当拮据的。在那之后，到1933年，特别是发表了《婚姻与道德》（1929）和《赢得幸福》（1930），我在经济上才变得富足了。我在这个时期的作品大多是通俗性的，而且是为了挣钱才写的，不过我也写了几本比较专门的著作。1925年《数学原理》（*Principia Mathematica*）出了一个新版，我做了许多补充；1927年我出版了《物的分析》，在某种意义上说，它是《心的分析》的姊妹篇，后者是我在狱中着手写而于1921年出版的。1922和1923年我也在国会中担任切尔西选区的候选人，多拉则在1924年为候选人。

1927年，多拉和我做出了一个决定（对此我们要共同负责），要建立一所属于我们自己的学校，以使我们的孩子能受到我们认为最好的教育。我们认为（也许是错的），孩子们需要有一群其他的孩子做伴，因此再也不应该满足于离开别的孩子来孤立地培养自己的孩子了。但是我们不知道有任何现成的学校在我们看来是差强人意的。我们需要把如下两个方面异乎寻常地结合起来：一方面我们讨厌假道学和宗教说教，讨厌传统学校中视若当然的对自由的众多限制；另一方面，我们又不能赞同大多数“现代”教育家们的意见，认为学院式的教育是不重要的，或者宣扬完全　废除纪律。因此，我们努力招收了20名左右与约翰和凯特年龄相仿的孩子，意在整个在学期间照管培育这同一些孩子。

为了办学校，我租用了我哥哥的房子，即泰利格拉弗宅，地处南部丘陵，介乎奇切斯特与彼得斯菲尔德之间。其所以得有此名[注152]，乃因乔治三世时代此宅系一信号站，是一连串这样的信号站之一，朴茨茅斯和伦敦之间的电报即通过这些信号站传发。特拉法加尔的消息大概就是由此传到伦敦的。

这座房子原来很小，但我哥哥逐步将它增建了。他对这个地方情有独钟，在他名之曰《我的生活和冒险》的自传中对它做了详细的描写。房子很难看而且有点怪里怪气的，但是所处位置极佳。东、西、南三面

视野辽阔，满眼风光；从一个方向上，你可以穿越萨塞克斯旷野而望见利斯山丘，从另一个方向上，则可以望见怀特岛和开进南安普敦的班轮。这里有一座塔楼，四面都是大窗子。我把它辟为书房，我从未见过比这景致更美的书房。

与这所住宅相映成趣的是230英亩荒凉的丘陵，那儿有些地方长着石南类和蕨类野生植物，但大部分地带是原始森林——高大华美的山毛榉和日久年深、形态特异的紫杉。森林里到处是各种各样野生的生物，包括鹿在内。距离最近的房屋是大约一英里外的几处分散的农场。往东去50英里，你可以沿着人行小径穿过那没有遮拦的光秃秃的丘陵地。

我哥哥喜欢这个地方是不奇怪的。但是他考虑不周，花掉了他的每个铜板。我付给他以比他从任何别人可能得到的高得多的租金，而他迫于穷苦不得不接受我提出的这个租价。但是他不情愿出租的，从那以后他一直都抱怨我占用了他的这块乐园。

然而，这所住宅对于他一定也会唤起一些很不愉快的联想。最初他购置这处房产，是为了把它作为能够与莫里斯小姐快活往来的一个不惹人注意的隐居所，他在好些年里希望娶她，如果他能够摆脱掉他的第一个妻子的话。但是，他对莫里斯小姐的情爱又被后来成为他的第二个妻子的莫利夺走了，就是因为莫利这个女人，他被他的上议院议员同僚们控以重婚罪而饱尝牢狱之苦。由于莫利，他与第一个妻子离了婚。他跑到里诺[注153]去办了离婚，随即又在里诺与莫利结婚。他回到英国，才知道英国法律认为他娶莫利犯了重婚罪，因为英国法律虽然承认在里诺结婚是有效的，但不承认在里诺办离婚的有效性。他的第二个妻子很胖，常穿绿色的灯芯绒灯笼裤；在泰利格拉弗宅，当她弯下身子侍弄花坛时，望着她那背影，你会觉得奇怪，我哥哥竟会认为值得为她吃那许多苦头。

像莫里斯一样，莫利和我哥哥在一起的日子也结束了，他又爱上了伊丽莎白。他想跟莫利离婚，莫利要求每年付她400英镑的生活费作为代价；在他死后，这笔钱就必须由我来付了。她大约在90岁上才去世。

接着，伊丽莎白也离他而去，而且写了一本不可容忍地刻毒诋毁他的小说，名曰《维拉》。在小说里，维拉已死；她曾经是他的妻子，据说他由于失去她而悲恸欲绝。她是从泰利格拉弗宅塔楼的窗子上掉下来

摔死的。随着小说情节的展开，读者渐渐地明白了，她的死原非偶然，而是由我哥哥的残酷无情造成的自杀。这件事使得我对孩子们谆谆告诫：“切勿跟一个小说家结婚。”

在这所能唤起我们很多回忆的房子里，我们建立了学校。在学校管理方面，我们遇到了很多困难，这是我们本来应该预料到的。首先是资金问题。我们一定会遭到巨大的经济损失，这一点已变得很明显了。要避免这个结果，我们只能扩大学校和降低伙食，但是除非改变学校的性质从而向那些遵从习俗的父母们求援，我们是不可能把学校扩大的。幸而这时我从出书和赴美旅行讲学挣了很多钱。我总共做过四次旅行讲学——1924年（前已提到），1927年，1929年和1931年。1927年那一次是在学校的第一个学期，所以在学校初建时我没有起什么作用。第二个学期，多拉赴美旅行讲学。因此，在头两个学期中间，我们一直只有一人负责管理学校。当我不在美国时，我又必须写书去挣必需的钱。因此我根本不可能把全部时间都用于办学。

第二个困难是：尽管我们经常非常仔细地把我们的教育原理解释给全体教员听，但是他们有些人却不能按这些原理去做，除非我们有一人在场。

第三个困难，也许是最严重的困难，是我们招收了过多的难以管教的儿童。对这种意想不到的困难，我们本应特别注意，但是在学校肇造伊始，我们却乐于接受几乎任何儿童。最愿意尝试一下我们的新教育方法的正是其儿女难以管教的那些家长。一般地说，管教之难都是父母之过，他们不明智的做法造成的不良后果，每值假日就会重新冒将出来。不管是什么原因，许多孩子是残忍而好破坏的。让孩子们毫无管束地任性而为，就是建立一种恐怖的统治，在这种统治下，强者使弱者惊骇战栗，陷入悲惨可怜的境地。一所学校像一个世界，只有政府治理才能阻止野蛮的暴力。于是当孩子们在课下时，我发现自己不得不接连不断地加以监督，以制止他们残酷伤人的行为。我们把他们分成三组：大班、中班和小班。中班有一个孩子老是虐待小班的孩子，因此我问他为什么这样做。他的回答是：“大班的打我，所以我就打小班的；这是公平的。”他确实认为那是公平的。

有时候，他们的确暴露出一些恶意的动机。学生中有兄妹俩，他们有一个极爱感情用事的母亲，她教导他们彼此要表示有一种特别的深情

厚爱。有一天，主管午餐的老师发现已经煮好就要舀出的汤里有一小节别针。经过查问，原来是那个据说对人特有感情的妹妹放在汤里的。我们问她：“你不知道如果你把它吞下去可能扎死你吗?”她回答说：“哦，我知道，但是我不喝汤。”进一步查询完全弄清楚了，她本来是想害她哥哥的。又有一次，人家给一个孩子一对寻常少见的兔子，另外两个孩子企图把它们烧死，结果他们酿成了一场大火，把几亩地都烧黑了，要不是风向改变，可能这所住宅就付之一炬了。

对我们个人和我们的两个孩子来说，还有一些特别烦恼之处。别的男孩子自然会认为，我们的儿子是受到过分偏爱的，然而我们为了对他或他的妹妹无所偏爱，除了假日之外，我们不得不与他们保持一个违反常情的距离。反过来，他们又忍受亲情被分隔之苦。他们要么不得不悄悄地溜走，要么必须在父母面前装作没有亲子关系的样子。在我们同约翰和凯特的关系中曾经有过的那种完满的幸福就这样被破坏了，彼此之间变得尴尬而局促不安。我认为，只要父母和孩子在同一个学校里，就必然会出现这种情形。

反省一下，我觉得在我们办学的原理中有些东西是错误的。年幼的孩子们在一个群体里如无一定的秩序和守则加以约束，他们是不可能快乐幸福的。放任他们自己嬉戏玩乐，他们会厌烦，转而去闹恶作剧或搞破坏。在他们自由活动的时间，永远要有一个成年人给他们提示某种使他们喜欢的游戏或娱乐活动，并且激起他们一种积极主动的精神，而这是很难期望幼儿们会具有的。

另一件做错的事是夸口说我们的学校有比事实存在的更大的自由。在涉及健康和清洁卫生的地方是很少有自由可谈的。孩子们必须洗澡，必须刷牙，必须准时就寝。诚然，我们从未宣称在这些问题上应当有自由，但是那些愚蠢的人们，特别是一味追求轰动效应的记者们，竟说或者相信我们鼓吹完全取消一切限制和强制。大些的孩子，当你告诉他要刷牙时，有时他会嘲笑地说：“还把这叫作自由学校呢!”有些孩子听到他们的父母谈论在这个学校里可望得到的自由，就想试验一下，看看他们可以淘气到什么地步而不被制止。我们既然只能禁止一些明显有害的事情，对孩子们搞的这类试验倒往往感到很难应付。

1929年，我出版了《婚姻与道德》，这本书是我患百日咳病愈后口述而成的。（由于年龄的缘故[注154]，一直到已传染给学校里大部分的

孩子，我的病才得到确诊。）1940年我在纽约遭人攻击，主要是这本书为他们提供了材料。在此书中，我发挥了一个观点，在大多数的婚姻中，不能期望有完全的忠实，但是不论双方各有什么风流韵事，夫妻仍然应当是好朋友。不过，我并不认为，即使一个妻子生了一个或几个孩子，而丈夫非其生父，继续维持这种婚姻还是有好处的；在这种情况下，我认为离婚是可取的。我不知道我现在对婚姻问题有什么想法。每一种有关婚姻的一般理论似乎都会受到无法克服的诘难。也许容易离婚的制度比任何其他制度更少引起不幸，但是我再也不会对婚姻问题抱一种独断的态度了。

次年，即1930年，我出版了《赢得幸福》一书，此书是给人们一种常识性的忠告：一个个人能够做些什么（不同于通过改变社会的经济的制度所能做的事情）来克服不幸的气质方面的原因。此书得到三个不同层次的读者的不同的评价。那些单纯朴实的读者（我的书就是为他们而写的）很喜欢这本书，结果使它大为畅销。反之，自命高雅之士则认为它是一本不值一顾的粗制滥造的作品，一本逃避现实的书，为下面这个逃避现实的借口张目，即认为在政治之外也有有用的事情须做须说。但是在另外一个层次的读者，即专业的精神病学家那里，此书却赢得很高的赞誉。我不知道哪种评价是正确的；我所知道的只是：此书是在这样一个时候写的，那时我很需要自我克制，很需要总结我从痛苦经历中学来的东西，如果我要保住某种持久不愉的幸福的话。

此后几年是我极不愉快的一个时期，我在那时写的一些东西，比我现在以苍白的回忆所写的任何东西，都更能精确地描画出我的心境。

那时我通常每周为赫斯特报业写一篇文章。1931年的圣诞节，我是在大西洋上度过的，当时我正在从美国讲完学归国途中。于是我就选了“海上度圣诞”作为那一周的文章的题目。下面就是我写的那篇文章：

海上度圣诞

这是我平生第二次在大西洋上过圣诞节。第一次这样的经历是35年前的事了，将我今日之所感与记忆中昔日的感觉相对照，我深深地意识到老冉冉其将至矣。

35年前，我刚结婚不久，还没有生儿育女，非常快活，初尝成功的喜悦。在我看来，家庭是一种限制自由的外在力量：对我来说，世界是

个人冒险的世界。我要思考我自己的思想，寻找我自己的朋友，选择我自己的家，我不顾传统，不敬尊长，除了我自己的趣味爱好，我不注重任何东西。我觉得自己非常坚强，可以独立不依，无须他人扶持。

现在我已认识到我那时还不懂得的东西，即这种人生态度有赖于一种过度充沛的生命力。我那时觉得在海上过圣诞节是一种令人愉快的乐趣，而且很欣赏船员们把它布置得具有浓郁的节日气氛。船剧烈地波动起伏，随着每一起伏，船舱床位下的全部行李箱笼从所有船舱这头到那头一齐上下颠动，轰隆作响，声如巨雷。声响越大，越是令我开心大笑：一切都饶有兴味。

人们说，时间使人变得老练成熟。我不相信这个说法。时间使人变得畏惧，畏惧使人调和随顺，而既已调和随顺，他就要极力表现得令人觉得很老成的样子。伴随着畏惧而来的是对于情爱、对于某种人情温暖的需要，以远离这个冰冷宇宙的寒气。我说的畏惧，不是仅指或主要指个人的畏惧，对于死亡或衰老或贫困或任何诸如此类纯属尘世的不幸的畏惧。我想的是一种更其玄学的畏惧。我想的是通过人生遭受的主要祸害的经验而进入灵魂的畏惧：朋友的背信弃义，我们所爱的人的死亡，对潜藏于普通人性中的冷酷之发现。

自从上次在大西洋上度圣诞以来的35年间，对这些主要祸害的经验改变了我对人生的不自觉的态度的性质。独立不依的精神作为一种道德的追求还是可能的，但是作为一种冒险经历则不再具有兴味了。我需要有我的孩子们做伴，需要家庭生活的温暖，需要历史连续性和一个伟大民族的全体成员的支持。这些都是非常普通的人类的欢乐，大多数中年人在圣诞节所享受的欢乐，就这些欢乐而言，没有任何东西把哲学家和其他人区别开来；反之，它们的极其普通的性质使它们能更有效地减轻人的阴郁的孤独感。

因而一度是一种快意的奇遇的海上圣诞节已经变成了一种痛苦的经历。它似乎象征着那个决心独立不依、坚持己见而不人云亦云的人的孑然孤立。在这种情况下，不可避免地会有一种无法摆脱的忧郁的心情。

但是从另一方面，也有某种东西值得一说。家庭的欢乐，像一切温柔和洽的欢乐一样，会慢慢销蚀人的意志，毁掉人的勇气。传统圣诞节的那种家庭的温暖气氛是美好的，但是那南风、那从海上冉冉升起的朝

阳，和那水天一色的地平线，也是美好的。这些事物之美并不因人的愚蠢和邪恶而减损，而且始终不渝地赋予中年人特有的犹豫不定的理想主义以力量。

1931年12月25日

正如当一个人想漠视不幸的深刻原因时自然会做的那样，我也为忧郁的心情找到了一些非个人的客观原因!我在本世纪初年曾饱尝个人的悲苦，但是那时我有一种多少有点柏拉图主义的哲学，它使我能够看到超乎人类的宇宙之美。当人的世界似乎缺乏慰藉时，数学和群星安慰了我。但是我在哲学上的变化已剥夺了我这样的慰藉。唯我论使我感到压抑，尤其是在研究了像爱丁顿那样的对物理学的解释之后。我们以往认为是自然规律的东西看来只是一些语言的约定，而物理学实际上无涉于一个外间的世界。我的意思不是说，我对此很相信，而是说它变成了一个萦绕我心头的梦魇，愈来愈甚地侵扰着我的想象。一个浓雾之夜，在所有其他人都已入睡后，我坐在泰利格拉弗宅的塔楼上，在一种悲观主义的沉思中表述了这种心情：

现代物理学

午夜，我独自在塔楼上，回忆着白日所见的森林和草原，大海与苍穹。此刻，当我透过南北东西四面窗子注视时，我看到的只是那反映在或隐匿在大雾弥漫的可怕昏暗中的我自己。这有什么关系呢?明朝旭日东升又会还我以外间世界的美，就如我从睡梦中醒来一样。

但是降临于我的精神的黑夜则没有那么短促，而且入睡之后就没有醒来的希望。以前，在我看来，人生的残酷、卑鄙、黯然愁苦的情绪，有如乐曲中某种不和谐的杂音，放进光辉灿烂的星空和壮阔行进的地质年代来看，都是微不足道的。如果宇宙必将归于普遍的死寂，那会怎样呢?它还是那么平静自然，宏伟壮丽。但是现在这一切已凝缩成我自己反映在灵魂之窗上的影像，透过这些灵魂之窗，我向外凝视着虚无的黑夜。星云的旋转，星辰的生灭，都不过是把我自己的感觉，也许还有其他并不比我好多少的人的感觉，联系一起的一种寻常工作中的方便的虚构。从来没有一种地牢像现代的影子物理学囚禁我们的地牢那样构造得如此黑暗和狭窄，因为每一个囚犯都相信在牢墙之外有一个自由的世界，然而现在这座监狱却成了至大无外的整个宇宙。外面是黑暗，当我

死去时，内心也将是黑暗。无论何处都没有光辉，没有广大无垠的空间；有的只是转瞬即逝的平凡琐事，随后即一切皆无。

为什么活在这样一个世界上?为什么还有死呢?

1931年5月和6月，我向我那时的秘书佩格·亚当斯（他此前曾做过一个印度王公及其夫人的秘书）口述了一份简短的自传，那构成了我在本书中写到1921年的自传的基础。在这篇传略的末尾有一个跋，可以看到，我在那里并不承认有私人的不幸，而只承认有政治的和形而上学的理想的破灭。我把它附在下面，不是因为它表达了我现在的看法，而是因为它能使人们看到，我在适应一个变动着的世界和一种清醒的哲学上所经受的巨大的困难。

跋

自从访华归来，我个人的生活一直是快乐和平静的。至少我从我的孩子们那里得到了我曾预期的那么多发乎天性的赏心乐事，而且主要是因为他们而调节了我的生活。但是，我的个人生活虽然使我感到满足，我的非关个人情感的观点却变得愈来愈阴郁，我觉得愈来愈难以相信，我先前抱有的那些希望会在任何可预见的将来得到实现。由于关心我的儿女的教育和为他们挣些钱，我曾努力从我的思想中把那些袭我心田的非关个人的失望之情排斥出去。从青年时期以来，我一直相信有两个东西是重要的：仁爱和清晰的思维。起初，这二者多少还是有别的；当我感到胜利的喜悦时，我最信赖清晰的思维，而处于相反的心情时，则最信赖仁爱。逐渐地，这二者在我的情感上就愈来愈融合在一起了。我发现，很多模糊不清的思想乃是残酷无情的一个借口，很多残酷行为乃是由迷信的信仰所引起的。战争让我清清楚楚地认识到人性的残酷，但是我希望战争过去以后会有一个对残酷人性的反动。俄国使我感到，不能希望从对现存政府的反叛中促进世界的仁爱，也许对儿童是例外。传统教育方法中包含的对待儿童的残酷行为是惊人的，而且对于提出较温和的教育制度的人的那种极端的憎恶也使我大吃一惊。

作为一个爱国者，英国的衰落使我沮丧，它的衰落目前还只是局部的，但不久恐将陷入远更全面的衰落。英国以往400年的历史就在我的血脉中，我本来希望把过去备受尊重的公益精神的传统传给我的儿子。在我能预见的未来世界中，这个传统将不复有其存在的余地，他若能苟

全性命于世，就是他的造化了。一种大难临头、在劫难逃之感，使得在英国才有其用武之地的一切活动都变得毫无意义了。

如果在整个世界上文明还能残存下去，我预见那将是美国或者俄国称霸世界，而无论霸权谁属，都会建立这样一种制度的统治，在这种制度下，一种严密牢固的组织使个人完全隶属于国家，以致再也不可能产生卓尔不群的杰出个人了。

哲学的情况如何呢?我一生中最美好的岁月都付之于数学原理的研究，希望找到某种确实无疑的知识。尽管写出了三大卷的著作[注155]，但是整个这种努力在我的内心里却是以怀疑和困惑而告终的。至于形而上学，当我受穆尔的影响，最初抛弃德国唯心主义的信仰时，我体验到相信可感世界的实在性的快乐。主要由于物理学的影响，这种快乐却一点一点地逐渐消失了，我被推向了一种与贝克莱哲学并无二致的立场，不过没有他的上帝和他那英国国教会的安然自得的情绪。

当我回顾自己的一生时，我觉得那是致力于不可能达到的理想的徒劳无益的一生。在战后的世界中，我没有找到任何可以达到的理想来取代我已感到不可能达到的理想。就我所关注的事物而言，世界在我看来正迈入一个黑暗的时期。当罗马灭亡时，圣奥古斯丁（他是那个时代的一个布尔什维克）还能以一个新的希望来安慰自己，而我对自己时代的看法则与之不同，更类似于查士丁尼时代[注156]那些不幸的异教徒哲学家们的观点，吉本[注157]描写他们在波斯寻求避难，但是他们在那里所看到的一切使他们如此厌恶，所以他们又返回雅典，尽管这里的基督教徒出于宗教偏见又禁止他们从事教学。就连他们在某个方面也比我更为幸运，因为他们毕竟有一种坚持不渝的理智的信念。对于柏拉图之伟大，他们决无怀疑。至于我，则在最现代的思想中发现有一种销毁伟大思想体系（甚至是晚近的体系）的腐蚀剂，而且我不相信，今天的哲学家和科学家所做的建设性努力有任何东西能对付得了对他们的毁灭性批判所具有的效力。

由于习惯的力量，我还继续从事我的种种活动，而且有他人相伴，我就忘却了潜伏在我的日常事务和欢乐之下的那种绝望感。但是当我孤独自处和闲来无事时，我就无法对自己掩盖这个事实：我的生活已没有任何目的，我不知道有任何新的目的，可为之献出我的余生。我发现自己陷入了孤独的迷茫大雾中，这既是情感的迷雾，也是形而上学的迷

雾，我找不到走出这迷雾的任何出路。

［1931年6月11日］

书　信

约瑟夫·康拉德的来信
我亲爱的罗素：

你的书[注158]寄到时，我们恰好外出几天。按照礼节，也许我应当立即告知你我已收到此书。但是我乐得先读了它再给你写信。不巧，恰好有一件令人不快的事情落到我头上，两周来耗费了我全部精力。直到这一切烦恼和不安都过去了，我才有心思打开你的书，并且用了整整两天的时间来读它。

我一向很喜欢中国人，即使是那些在干塔滨一家私宅的院子里想要杀我（和其他一些人）的中国人，即使是那些在曼谷一个晚上偷光我的钱的家伙（但人数并不多），不过这些家伙在暹罗突然销声匿迹之前，却把我的衣服给刷净叠好，以便我早晨起身后穿用。我也从各种各样的中国人那里得到许多恩惠。这再加上在一个旅馆的阳台上同曾国藩大人的秘书的夜谈和对一首诗（《不文明的中国佬》）的粗浅研究，就是我对中国人的全部了解。但是，在读了你对中国问题的极有意思的看法后，我对中国的未来却抱有一种悲观的观点。

看不到你的论断之为真理的人，只能是那根本不想去看的人。尤其在你与美国分子打交道时，他们就往人们的心里吹冷气。对中国或任何其他国家来说，那诚然是一种厄运。对你的书我更有深切的感触，因为你认为唯一的一线希望是国际社会主义的到来，这是我无法把握其确定意义的一种事情。我从未在任何人的著作或谈话中，发现有任何令人信服的东西足以暂且抑止我对支配这个人类居住的世界的命运所抱有的根深蒂固的悲观意识。那毕竟只是一种理论体系，不甚艰深而亦不甚可信的体系。作为一种纯粹的幻想，它不具有很高的水平，而且与一个饿汉的梦想异常相似，他梦见自己去参加有许多头戴三角帽的侍者守护的豪华盛宴而大饱口福。不过我知道你不会希望我去相信任何理论体系的。对中国人和我们其他人，唯一的救世良方是改变人心，但是纵观以往2000年的历史，并无充分的理由期望这种改变，即使人已开始奋飞有所

作为——这无疑是一个巨大的“提高”，但并未做出任何巨大的改变。人不是像鹰那样高飞远举，而是像甲虫那样瞎飞乱撞。你一定注意过甲虫的飞动是多么难看、可笑和蠢笨。

你论中国人的性格的一章是人们本会期望于你的那样一种非凡的成就。它可能并不完满，但我不晓得。照现在的情况看，就其轻快的笔触和深刻的洞见而言，我觉得它是完美无缺的。我不难对它表示认同，因为我确实相信温厚纯朴近乎蒙昧未开的状态，相信同情与完全的残酷并存，相信在最明显的腐化堕落之下有着本性未泯的正直无邪。关于这最后一点，我提出下面的看法供你思考，即我们不应该赋予那种性格的特点以太大的重要性，——这恰恰因为它并不是一种性格的特点!无论如何，它在中国人那里正如在其他种族的人类那里一样，不是一种性格的特点。我认为，中国人的腐败是基于制度的：纯粹是由于支付薪金的办法。当然，那是非常危险的。在这方面，劝告臣僚诚实奉公的皇帝敕令对政府大员们不起作用。但是，中国人本质上是遵命守法的动物，在所有其他领域，应当说他们的特点是严谨诚实的。

你提出的另外一个建议甚至比使中国美国化的前景更令我恐惧，而且激起我对中国人的同情。那就是你提出的建立某种精选组成的委员会，由经过严格训练的团体做出决定，等等等等（第244页）。如果一种被公开宣布了而有机会为民众所了解的宪法是不可信赖的，那么我们又怎能信赖一种自封的而且或许是秘密的团体（它本质上必是超乎法律之上的）去臧否个人或组织呢?不能想象你会是盲从陈规旧俗的奴隶或自欺欺人的牺牲品，因此我是在毫无自信的心情下来反对你所设计的方案的，这种方案由于事情的趋势（par la force des choses）和开始的方式只能变成一帮高傲自大的头头们的一种最危险的联合。在这个世界上，没有道义、美德和无私精神足以使任何这样的委员会不构成对一切道德的、精神的和政治的独立的最大危险。这样的委员会会变成最卑鄙恶劣的控告、密谋和争风吃醋的中心。面对着这样一个委员会的统治及其权力手段之道德败坏，任何思想自由、任何内心和平、任何天才、任何美德、任何力图超乎卑躬屈膝的庸众之上的个性都是没有保障的。因为我推想你是打算使它具有权力而且有使用这种权力的力量——否则它就会变成没有实质性的东西，仿佛是由天使（在一根针尖上可坐成千上万个）组成的了。但是我不会信赖这样一种团体，即使它是由天使组成的。……不仅此也!我亲爱的朋友，即使你罗素自己经过40天的沉思和斋戒之后亲自动手去挑选它的成员，我（用救世军的方式对你说）也不

会信赖这种团体。说了这些之后，我也就很可以回到我通常的平静了；因为我实在想不出任何更强烈的方式来表达对这样一种拯救中国的计策的厌恶和不信任了。

在今晨的《泰晤士报》上，我看到（我是昨天开始写这封信的）一篇评论你的《中国问题》的文章，我希望你在面对我的猛烈批评时，这篇文章会使你感到安慰而能以自持。我说这话是极认真的；但是我觉得，鉴于我年迈体弱，你绝无必要去国离乡或要求警察保护。听到我的身体因为剧烈的咳嗽病已成残疾而且我的雄心壮志已被一种无法解释的沮丧情绪弄得无可挽回地颓靡下去，你无疑会很高兴。我这个不敬神明之徒就是这样被折磨着，而我也深切地体会到那类“超乎理解”的事物!……但是我不会请你考虑我的抑郁心情。精神失常就是这样子的。

你的——就其温和而言是真正基督徒式的——短笺刚刚收到。我很赞赏你宽恕罪人的大度，你的友好的热情使我感到温暖。但是我反对你轻信新闻报刊上的东西。我不知道我须呆在城里参加排演。我不知道是哪家无聊小报下的这道指令。事实是我上星期三才赶来仅仅待了4小时零20分钟；本周的某一天我也许还得去剧院造访一次（这整个的事情有如一场荒唐的梦）。我的教父（mon Compère），你不能怀疑我确实想看看这个孩子[注159]，他的出世才给我们之间带来这种亲密的关系。但是我不愿意在城里过夜。实际上我怕在城里过夜。这不是说笑话。事实上我也不想公开地讲这个。我是把它作为一件伤心的事情向你吐露的。不过——这不可能持久；不久我将在一个约好的日子专诚一行去看望你们大家。在此期间，我将倾注我对他（指罗素的儿子康拉德）的爱，——特殊而独有的爱。请按照礼貌向你的妻子转达我的敬意，而且如我的真诚感情所要求的那样最热情地向我极尊敬的教母（ma très honorée Commère）致意。请继续对我这个竟敢签上自己名字的渺小而不足道的人加以宽恕。

永远是你的
约瑟夫·康拉德
1922年10月23日
肯特郡毕晓普斯伯恩
奥斯瓦尔兹

Wm.F.菲尔波特的来信

亲爱的先生：

现将您寄来供我阅读的一些文献资料寄回。

有一篇文章说“为什么爱思考的人们都投工党的票”。

爱思考的人根本没投工党的票，只有那些鼠目寸光的人才投工党的票。

从照片来看，您似乎离开摇篮不久，稚气犹存，因此我想你回家吃奶去才是聪明的。切尔西的选民需要一个富有经验的人来代表他们。听从我的劝告，把政治让给年长而成熟老练的人吧。如果你记不得1870年的普法战争或1876—1877年的俄土战争，那么你就还没有长大到足以做一个政治家。

我既能记得这些战争，也能记得1866年的战争，那一年打了撒多瓦之战[注160]。

那时英国不乏富有经验之士代表它们。

我担心我们再也不会有像德比勋爵（机智善辩的鲁珀特[注161]）和迷糊大人那样的人物来领导我们了。

您的恭顺的
Wm.F.菲尔波特
1922年11月14日
伦敦西南区 切尔西

在1922年11月15日国会大选时致切尔西选区选民书

亲爱的先生们，女士们：

应工党切尔西执委会之请，我作为即将到来的大选的工党候选人来同你们见面。很多年来，我一直是独立工党的一员，我完全赞同10月26日公布的工党纲领。

自从停战以来一直在执政的这届政府，在过去四年里没有为恢复欧洲的正常生活做任何事情。我们的贸易由于丧失了顾客而大受损失。我

们的国家在过去两年里遭受到的失业和贫困之苦是前所未有的，其主要原因就在这里。我们要想恢复某种程度的繁荣，首先必须做的就是要有一个明智而坚定的外交政策，能导致东欧和中欧复兴并避免像几乎使我们陷入一场对土（耳其）战争那样无知而欠考虑的冒险。工党是唯一有其明智而合理的外交政策的党，是唯一可能把英国从比以往所遭受的更大灾难中拯救出来的党。这新一届政府，按照它自己的支持者们的说法，其政策在任何点上都与前一届政府毫无二致。国人已逐渐认识到这届联合政府之无能，它的支持者大部分希望它自诩是一家大为不同的商号来消释选民的愤怒。这是一种陈旧的手法，有点太陈旧了，以致在今天已行之无效了。已认识到需要有新政策的人士一定会支持新的人物，而不是贴上新标签的同一些旧人。

我们需要厉行节约，但是不能损害最不幸的社会成员的利益，尤其不能损害教育和儿童保育事业，民族的未来即系于此。在伊拉克、恰纳克和其他地方浪费的钱财是完全无用的，在这些方面我们一定要设法削减经费。

我强烈支持征收财产税和实行矿山、铁路国有化，使工人在这些产业中有很大的管理权。我希望看到其他产业总有一天也采取同样的管理办法。

住房问题是一个必须尽早加以讨论的问题。可以通过征收地价税来缓和一下住房的情况，地价税可阻止土地所有者抢占空地待价而沽。如果公共团体都能雇用建筑行会以排除资本家的利润，那么事情是大有可为的。借助这些方法或任何证明可行的方法，就一定能提供住房，满足人们紧迫的需要。

解决失业问题的主要对策是必须通过恢复欧洲大陆的正常状态以改善我们的贸易。在此期间，那些并非由于自身的过错而失掉工作的人要忍受贫困之苦，这是不公正的；因此，目前我赞成继续发放失业津贴。

我支持消除男女在法律上的一切不平等。特别是我主张每个成年公民，无论男女，都应享有选举权。

自从停战以来，由于处理不当，我国和世界正面临着可怕的危险。工党有一个对付这些危险的清楚而明智的政策。我强烈反对鼓动暴力革命的主张，我相信只有通过宪法规定的方法才能使事态有所好转。但是

我从某些政党那里看不到有任何改进的希望，他们主张继续奉行曾把欧洲带到毁灭边缘的糊涂的复仇政策。对于全世界，对于我们自己的国家，对于我国的每一个男人、女人和孩子，工党的胜利都是至关重要的。基于这些理由，我呼吁你们来投工党的票。

伯特兰·罗素

萧伯纳的来信
亲爱的罗素：

如果事情由我掌握的话，我会很高兴地表示赞成的；但是，你可以想象，我有那么多应接不暇的邀约聘请，以至我不得不让工党（就我来说是通过费边社）来决定我要上哪儿去。因此你最好马上致函费边社（伦敦中西一区，威斯敏斯特，托西尔街25号）要求我去做一次演讲。

不过，我必须提醒你，虽然我讲演时，大厅里常常座无虚席，会议表面上看是很成功的，然而那些赶来给我鼓掌的人到了选举那天却很可能去投对手的票或者根本不投票。上次大选时，我曾在13个热烈喜人的会上讲话，但是我支持的候选人无一当选。

你的忠实的
G.萧伯纳
［1922年］
伦敦中西2区
亚达菲 特伦斯特10号

又及：正如你会看到的，这是一封供传阅的信，我之所以寄给你，只是因为它说明了当前情况。我在本月2日、3日和10日已确有邀约，除此之外，什么都还定不下来。

现在劝你不要把自己的钱浪费在切尔西恐怕太晚了，在那个地方，任何进步人士都不会有丝毫机会当选的。在迪尔克时代，进步人士是激进派；但是卡多根勋爵依照时俗改造了激进派，把所有的激进派分子都驱赶过桥到巴特西[注162]去（竞选）了。按理说可以赢得的席位竟没有给你得到，令人感到气愤。我自己是不会花一个铜板在那上面的，纵然我能够为400名左右的工党候选人筹集资金（他们每人会向我至少要5英镑）。

与让·尼科的往来书信

亲爱的罗素先生：

很高兴我们就要来了。能见到您，我们两人都感到很快乐。承您盛情相邀，真是太好了!

这段时间我一直没给您写信，因为我没做出什么好的东西来，因而感到有点惭愧。

尊著《战时的正义》将逐期载于《冶炼报》（La Forge），以后并拟出一单行本。我想，我本应该做得更好些。

我没有做什么工作，只是学一点物理学。我用了大量的时间在思考外间世界的问题，但未得出确实明确的结论。我曾渴望给这个问题的研究一个崭新的面貌，也是徒劳。

我们将于9月初来拉尔沃思。想到我们能有一些时间同您在一起，就觉得兴奋不已。

您的非常诚挚的
让·尼科
［1919年］6月15日
法国

亲爱的罗素先生：

我未能见到罗曼·罗兰，他目前不在巴黎。我将写信给他，并将您的信一起寄给他。

我们不去罗马尼亚。我明天要去卡奥尔，泰蕾兹正待在那儿。现在可望在18个月内去巴西。当然我将不再相信这些事情的任何一个；但是我们将学到很多地理学。

我肯定准备写一篇关于外间世界的论文。圣诞节时将写出一部分来，因为我相信在卡奥尔是做不了什么事的。

我们希望得知您已返回剑桥。

您知道，能再见到您我们两人都是多么高兴。

您的
让·尼科
1919年9月28日
巴黎14区
加藏路53号

亲爱的罗素先生：

寄上筹码几何学，因为您说您喜欢它。它将发表于《形而上学和道德评论》，但是我忍不住现在就寄给您，作为我们谈话的延续。我希望您通篇审阅一下，但请不必非回信谈论它不可。我知道您非常之忙。

您能顺便来访，真是太好了。当我得知您要来时，就好像一个梦想变成了现实。跟您共处的那一天一直是我的一大快乐。

您的非常诚挚的
让
［1920年］4月20日
卡奥尔，波特兰卡路1号

我的手稿不必寄回。

亲爱的罗素先生：

您知道一家日本报纸报道了您的死讯吗?我给北京大学发电报问讯，回答是“病已康复”——但是我们可被吓得提心吊胆啊。我们希望您现在身体又很好了。

我将在2月或3月份拿一些钱离开现职，至少到明年10月以前不去谋事。我的确希望见到您。

挚爱您的
让·尼科
1921年9月22日

日内瓦，普雷涅
索内村

亲爱的尼科：

我已将你提出的问题转交怀特海了，因为我已忘记了他的理论，而且从来没有把它彻底弄懂。我一得到他的回答就会告诉你的。你的书已接近完成，我是 很高兴的。书完成时请 让我一阅。——我知道关于我去世的报道——那是一件极其讨厌的事情。英国和美国的报纸也登了。我现在实际上身体挺好，不过我曾非常接近死亡却没有走向疯狂——我患的是肺炎。我神志昏迷了3个星期，对这段时间我记不起任何东西，只记得梦见一些黑人在沙漠里唱歌，还梦见我想我必须向他们发表演说的一些学术团体。后来医生告诉我说：“当你生病时你的举止像一个真正的哲学家；每当你清醒过来时，你都开一个玩笑。”从来没有比这更令我高兴的称赞了。

多拉和我现已结婚，但是我们还是像先前那样幸福。我们一起向你们问好。在你离开日内瓦时能见到你将 是令人愉快的。我们将到伦敦去。

深爱你的
伯特兰·罗素
1921年10月2日
伦敦西南11区，巴特西
威尔士亲王路，奥弗斯特
兰德公寓大楼70号

亲爱的尼科：

8个月来我一直想给你写信，但是不晓得怎么的竟没有写。凯恩斯有没有给你回信?他现在忙于政治和赚钱，我不知道他是否思考概率问题。他已变成巨富，把《国民报》弄到手了。他是自由党，不是工党。

《数学原理》将再版，我在写一个新的绪论，去掉了可还原性公理，并假定命题函项永远是真值函项，函项的函项只有通过函项的值才出现而且永远是外延的。我不知道这些假设是否正确，但是把它们的结

果弄清楚是值得的。

你对随信附上的这个计划有何想法?我已着手去征集论文。我问过他们是否接受法国人的文章，他们说可以，如果是用德文或英文写的[注163]。你能给他们写一篇文章寄给我么?我要尽我所能地支援他们。写吧。

我们一切顺遂。多拉预计在圣诞节前后生第二个孩子，遗憾的是，我在新年期间必须去美国讲学3个月。

世界局势越来越糟。不能生活在50年前真是不幸。现在上帝又在跟东京交手了。迄今为止，他都战胜了人类的战争贩子，但是战争贩子们不久就会跟他势均力敌了。

永远是你的
伯特兰·罗素
1923年9月13日
伦敦西南3区
西德尼街31号

维也纳学派创始人莫里茨·石里克的来信

亲爱的罗素先生：

衷心感谢您亲切的来信。得到您肯定的答复，令我喜出望外。既然您同意作为我们的编委之一来帮助我们，我相信我们的杂志是有保证的。您目前不能赐寄大作一篇而且在最近几个月内也难望从您在英美的朋友中征得稿件，这当然很遗憾的，但是我们一定耐心等待，乐于一直等到您有较多时间可以动笔的时候。我确信我们的计划以后会进行得很好。知道我们有您的支持，您的名字在某种程度上将与我们杂志的精神成为一体，这就已经具有重大的影响了。

谢谢您提出的其他一些建议。我认为尼科先生的稿子是极应欢迎的，我们的编委绝不会有人反对采用法国人的文章，但是很遗憾，出版商（他当然是在商言商）已经申明，他目前不可能印刷任何法文的东西，但是我希望他不会反对发表法国作者用德文或英文写的文章。

我已写信给莱辛巴赫，谈到您提及华沙的波兰逻辑学家的事；我想

同他们联系在政治上不会有什么困难。我认为我们一定要注意创刊号上不可发表过多的讨论数理逻辑或以符号形式写作的论文，以免吓跑了许多读者，我们应让他们逐渐地习惯于这种新形式。

我已要莱辛巴赫把他的一些主要论文的抽印件寄给您；希望在此信到达之前您已收到它们。

本来想向您请教几个哲学问题，但我目前忙极了。我们的“国际大学课程讲座”本周开始，有来自许多国家的讲师和学生。如果明年有类似的机会您愿意到维也纳来，那就太好了。

再次表示感谢。

您永远非常诚挚的
M.石里克
1923年9月9日
维也纳大学哲学研究所

让·尼科的来信
亲爱的罗素先生：

我很希望把我的书《可感世界的几何学》献给您。这本书写得不是很好，但我仍希望其中有些地方可能有点价值。像这个样子，您能接受我将它献给您吗?我已拟好献词如下：

谨以此书献给

我的导师

英国皇家学会会员

尊敬的伯特兰·罗素

以表我深切的感恩之情[注164]

像这样写可以吗?此书是我的主要论著。另一论著是《归纳的逻辑问题》，是对凯恩斯的一个批评。我认为我在那里证明了，两个事例仅在数值上不同（或者说在被认为不重要的方面是不同的），确可算作不

是单单一个东西；我还证明了凯恩斯的变异限度并没有　起他以为它能起的作用。这两本书都将在三周左右的时间付印（不过要到冬季在巴黎大学讨论会之后才能出版）。

我曾将我的手稿寄给凯恩斯，提议将他的答复与此书一起付印。但是他说他太忙，正倾全力于其他事情；而且他恐怕根本就没有认真地对待我——这是令人遗憾的，因为我确信我提出的一些批驳是很值得他考虑的。

在身体方面，我对健康不佳的状况已经习惯了，不过这种状况还是容许有适度的生活活动的，而且可能随着时间的推移而好转。

祝您全家兴旺，向您们问好。

让·尼科
1923年9月17日
日内瓦，珀蒂萨空内
库德里耶路

亲爱的罗素先生：

今晨刚寄走给您的信就接到了您的信。

我愿为这份新办的评论杂志[注165]写一篇文章。但是我刚刚寄给《形而上学和道德评论》一篇文章（论逻辑上的真值关系和意义关系），手头上连一篇半成品也没有。我曾考虑给我的书写一后续，讨论视景的宇宙，在其中对象处于（统一的）运动中，狭义相对论对它适用，一切都尽可能的简单。我将阐明观察者（更像一个天使而不像人）会观察到的东西及其可感世界的秩序。使我对这类事物发生兴趣的是这种看法的新颖性——把世界看作某种全新的东西。但这很可能是很幼稚的看法，在您看过这本书并告诉我它值得一读之前，我不打算把这种看法再讲下去。

既然您将再版《数学原理》，那么我愿提醒您，我已借助其他3个初始命题（重言式，加法律，三段式命题）证明了置换律和　联合律，我只是将它们的某些字母的次序做了改动。我是在我的大学毕业论文（学士学位论文）里提出这个证明的。我完全忘记是怎么做的了，但是

我想我也许还能把那篇论文给您找出来，如果您想要将您的5个初始命题归约为那3个初始命题（注意其中一个命题只有一个字母，一个命题有两个字母，一个命题有三个字母）。

凯恩斯回答了我寄给您的那封信。他的回答使我相信我提出的两点批评都是对的；所以我继续写我的小书。很遗憾，他对归纳理论不再做更多的工作。

你儿子拿着石块的样子的确招人喜欢。他的容貌非常好。

向您问好。

永远是您的
让·尼科
1923年9月19日
日内瓦，珀蒂萨空内
库德里耶路

与泰蕾兹·尼科的往来书信
亲爱的罗素先生：

让患病不久已于上星期六去世。[注166]

我想在他还在这个家里、停在我身边的时候，就写信给您。在这所房子里，他做过那么多的工作，那么盼望恢复健康，——在这里我们一直是非常幸福的。

您很了解他是爱戴您的——对他来说，您是一位多么出类拔萃的人啊——您也了解他是一个生性愉快而品格高尚的人。他的死真是令人心痛欲裂啊。

多拉近况如何，请赐告。

谨致深挚的问候。

泰蕾兹·尼科
［1924年］2月18日

亲爱的罗素先生：

请原谅我没有早日致函感谢您撰写序言（或绪论，我们将采用您认为最好的标题）。我知道您是为了让而写的，所以我难以表达我对您的感激之情。

一俟略有闲暇，我就把它译出来。种种要做的事情纷至沓来，简直应接不暇。

当然，您的序言正是我们所能要求的一切而犹有过之。我的意思是说它写得很漂亮——我怎能提出任何修改呢。我记得去年冬天我写信给让，说他是我所知道的人中最美好的典型。（我不记得是怎么回事了——我们不时地有类似这样的热情迸发）而他立即回答我说："Moi le plus beau type d'humanity que je connais c'est Russell."（对我来说，我所知道的人中最美好的典型是罗素。）

再致最深切的谢意。

您的非常诚挚的
泰蕾兹·尼科
1924年7月22日
日内瓦

亲爱的罗素勋爵：

请允许我过了这么多年又来求助于您。我一直有一个心愿，想再版让·尼科的论文，而且我知道，在今天他的思想也还未被人们忘记。最近我有机会遇到高等师范学校校长让·伊波利特先生，他热情地建议我首先再版《归纳的逻辑问题》，他一直完好地保留着一本作为纪念，而且向青年哲学家们推荐阅读此书。

向我做同样建议的人中，我还可提到苏黎世的贡塞特教授、加斯东·巴什拉尔先生、让·拉克鲁瓦，等等。有一天，我竟偶然发现在1959年出版的一个教本上有一章节标题为"尼科公理"。

再版本将在巴黎由法兰西大学出版社出版，它确信有广泛的销路。

我想请问您，您认为这个再版是否适当，您是否愿意在M.拉朗德的前言之外也写几句话。有谁比您更能使这个已然迟到的纪念加重分量和提高地位呢?

亲爱的罗素勋爵，请接受我的深深的钦佩和尊敬之情。

泰蕾兹·尼科
1960年10月19日
日内瓦 蒂雷路12号

此信所写的您的地址是我偶然在一份杂志上发现的，我对这个地址没有把握，所以我把信挂号寄出。[注167]

亲爱的泰蕾兹·尼科：

谢谢你10月19日的来信。得到你的消息，我非常高兴。我完全赞同你的意见，为尼科论归纳的著作出一新版是一件很值得做的好事，我认为这部著作很重要，但一直未得到人们充分的认识。我很愿意对拉朗德先生的前言略作补充。我认为你应与罗伊·哈罗德爵士（牛津，基督堂）联系，多时以来他一直关心为尼科的著作推出一个比好久以前的翻译更好的英译本。

得悉令郎不幸早逝，我非常难过。

如果你什么时候来英国，能见到你当是一大快事。

你的非常诚挚的
伯特兰·罗素
1960年11月1日
普拉斯·彭林

萧伯纳致弗兰克·罗素的信
我亲爱的罗素[注168]：

前些天我饶有兴趣地通读了你那本值得称赞的不做自辩的辩护书。从你的“再见”（Au Revoir）我推想你会有下一本书为其续编。

我就是完全按照令尊的计划被培育出来的——或者说让我自己成长起来的。我想象不出有比按照那种方式启蒙的孩子的处境更糟糕的了，而当他已经在心灵和性格上获得一种成熟的自由思想的习惯时，又会被置于彭布罗克邸园式的监护之下。你说你脾气坏；但是你既没有烧房毁屋，也没有谋杀你的罗洛叔叔，这个事实乃是一个永恒的证据，说明你并非如此。

毫无疑问，温彻斯特救了罗洛和他的圣坛。你对这个学校的描写是我读过的有关这些大的儿童寄养所之一的唯一真正客观的叙述。

永远的朋友
G.萧伯纳
1923年4月11日
萨默塞特，迈因黑德
大都会旅馆

摘自芝加哥《团结报》的文章，1924年6月19日

伯特兰·罗素已返回英国，一位外国人在我国历来进行的给人印象最深的一次旅行到此告一终结。罗素教授演讲所到之处，都受到广大听众如痴如狂的热烈欢迎，人们兴致盎然、满怀敬意地倾听他的讲话，情景至为感人。大部分的演讲会是收费的，票价往往与戏票相当，但是这似乎并不影响人们踊跃参加。大群大群的男女听众挤满了他所在的礼堂，争相向他们如此崇敬的这位卓越人物表示敬意。从这个角度来看，伯特兰·罗素的访问是一个巨大的成功。但是从另外一个完全不同的角度来看，则是一件失败和丢脸的事!广大民众对这位著名的英国人能知道些什么呢?他飘洋过海带给我们美国人的又是什么呢?什么也没有!我们的新闻报刊对他的来访可以说彻底保持沉默。只有在罗素先生与哈佛校长洛厄尔发生争论而有机会造成喧嚣轰动时，他的名字或他说的话才以多少明显的位置出现在我们报刊杂志上。那些专发有关外国百万富翁、演员、歌手、职业拳击手和军人的专栏文章，喜欢对从女人到天气的任何琐闻逸事评头品足、说三道四的杂志对这位今日最卓越的欧洲人之一几乎没有任何报道。但这还不是最糟的。我们从新闻报刊再转向大学院校看看吧!这就是罗素先生：现代最杰出最著名的数理哲学家——长期任英国剑桥大学荣誉研究员——许多学术论文和论著的作者，这些著作是其领域中公认为有权威性的作品——他至少是一个伟大的学者，但充其量只是最伟大的学者之一!但是究竟有多少美国大学院校正式邀

请他去讲学呢?有多少大学院校授予他名誉学位呢?就我们所知，史密斯学院是唯一正式接受他为一名讲师的院校，虽然我们知道他也出现在哈佛大学学生俱乐部。说实在的，罗素教授是被忽视了。比这更能测量美国学术生活之无知、怯懦和伪善的尺度，我们还没有见过!

T.S.艾略特的来信
亲爱的伯蒂：

收到来信很高兴。知道你喜欢《荒原》特别是其第5部分，我非常高兴。我认为第5部分不仅是最好的一部分，而且是证明全诗之正当合理的唯一的部分。你喜欢它，这对我很重要。

我必须告诉你，18个月以前，即在这部诗作发表以前，维维恩曾要我把手稿寄给你一阅，因为她相信你是唯一能够看出点什么问题来的人。但是我们觉得你 也许宁愿与我们 没有任何牵连：然而说我们要与你断绝往来，则是无稽之谈。

今春维维恩害了一场大病，差一点要了命，——也许奥托兰跟你说过。因此她一直待在乡下，还未回来。眼下同你一起去吃正餐有点困难。可否我星期六来同你吃茶点呢?我非常想见到你——我曾经想过多少次啊。

你永远的朋友
T.S.E.
1923年10月15日
伦敦西北1区
克拉伦斯门广场9号

亲爱的伯蒂：

如果你还在伦敦，我很想去见你。

我的时间和地点都很受限制，不过在得到你的回话以前先不必谈这些。

我希望你能说一些话，这些话是只有你才能说的。但是如果你现在

对我们夫妇俩谁都不关心了，那么索性就写一张纸条说：“我不想见你”或者说“我不想见你们任何一个”——这样我就明白了。

在这种情况下，我将告诉你，结果一切都如你10年前所预料的那样。你是一位伟大的心理学家。

你的
T.S.E.
［1925年］4月21日
伦敦西北1区
克拉伦斯门广场9号

我亲爱的伯蒂：

收到你的信，实在非常感谢。正如你所说，在我能见到你以前要你提出一些建议是很难的。例如，我不知道自从我们接触以来所发生的变化，在你看来，在多大程度上是重要的。当然，你的建议我觉得本来是多年以前就应该做的。从那时以来她[注169]的健康严重地恶化了。她唯一可选择的道路就是离群索居——如果她能够这样生活的话。跟我生活在一起使她遭受如此多的伤害，这个事实也没有促使我做出任何决断。我需要有一位了解她的人给我以帮助——我发现她总是令人困惑难解、真假莫辨。我觉得她就像一个6岁儿童，有一颗极端聪慧而早熟的心灵。她写东西（故事，等等）极漂亮，而且很新颖。我永远逃不脱她那富有说服力的（甚至是强制性的）雄辩天赋的魅力诱惑。

好啦，伯蒂，多多感谢——我觉得很悲观失望。希望在秋天能见到你。

你永远的朋友
T.S.E.
［1925年］5月7日
伦敦中东1区，撒维斯宿舍17号
《尺度》编辑部

我兄弗兰克的来信
亲爱的伯蒂：

我星期五同阿加莎姑姑吃午餐，她对你甚至产生了更大的隔阂。她一开始就唉声叹气谈起艾丽丝[注170]，说艾丽丝仍然多么爱你，而且当年如何使你下决心要娶她。她使我大为光火，我最后提醒她，那时连她也完全赞同的彭布罗克邸园的观点[注171]是认为你是不谙世事的青年，被一个工于心计的女人追求。这种看法并不比别的看法更正确。然后她进而谈节制生育问题，嗤笑多拉，这更加激怒了我，我禁不住对她说，我认为一个73岁的老太婆没有资格为25岁的年轻妇女定规立法。于是她向我郑重宣告：她也年轻过，她也曾经是25岁，不过很遗憾我没有勇气对她说“你从未年轻过!”你可以推想，我被迫对她回击（我一般是不这样做的）一定使她怒不可遏。然后她又试图挑拨你和伊丽莎白的关系，说你曾经非常爱伊丽莎白而且经常去看她[注172]。她真是一只邪恶的老母猫。

为了把她的臭味从我的嘴里清洗掉，我一回到家就朗诵（或无论如何也通读一遍）以前从未看过的三本书：《代达勒斯》（*Daedalus* ）、《伊卡罗斯》（*Icarus* ）和《希帕蒂亚》（*Hypatia* ）。霍尔丹的“试管母亲”使我战栗：我更喜欢音乐厅唱歌的方式!我喜欢我在多拉的书中读到的东西，打算更仔细地重温一遍。

请告诉多拉，我一点也不急于到费边社人们那里去，因为那会把我挤得流出眼泪来，而那只是为了去给她撑腰，因此我希望她不要让任何别人来给我添麻烦。多拉说你胖了，我开初以为这是“无足轻重”的事情，但是它给了我一个小小的希望，即你不再是一个哲学家了，可再仔细一看，才明白你是“在写论教育的著作”。

多萝西·林奇说，她将于8月初下来看你，我说我开车送她来，不过我想这也就意味着要运载一位重量级的人物。她提出的时间是8月份法定假日刚过之后的某一天，这个时间对我是合适的，如果你那时想见我的话。今年我将去大不列颠协会工作，因为它就在南安普敦，非常方便，不过你听到这个消息，无疑会感到惊讶的。

诅咒那个尖酸刻薄的老处女[注173]!

深爱你的
［弗兰克］罗素
1925年6月8日

伦敦西2区
克利夫兰广场50号

亲爱的伯蒂：

谢谢你有趣的来信。我倒正要给你写信呢，因为我一直在读你那本令人愉快的书《我相信什么》。嗬!你已经把它压缩了，可仍然成功地说了很多很多的东西，这些东西就是有意要使现时那些正人君子们窘态毕露，大感烦恼。我非常喜欢这本书，所以打算弄到6本，分送到我认为它会受到赏识的地方去。我很喜欢你那个有说服力的证明，即主教们比起那乐于以人为牺牲献祭的阿兹特克人[注174]要野蛮残忍得多。不过我不想送一本给我那位温顺的主教，因为尽管我对他保有感情，但是理智不是他的优点。

我将写信给多萝西，并把你的意见转告她。

深爱你的
［弗兰克］罗素
1925年6月15日
伦敦西2区
克利夫兰广场50号

格特鲁德·比斯利的来信
亲爱的罗素先生：

3月份您走后不久，我为拙著找到了一家出版商，巴黎的一家半私营的出版公司。几周前，送来了一些清样。在牢房里待了一夜后，我昨天早晨才在弓街[注175]见到了治安官。

6月19日下午，苏格兰场的一个官员来见我，随身带着一捆我的书的清样，他把它说成是“极端庸俗下流的”。他说我被指控通过邮局寄发违禁品，必须去见治安官。他检查了我的护照，发现我没有办理入境登记。于是我被逮捕了，被押送到弓街去办理护照登记，在那里拘留过夜。外侨事务官员指控我未办理护照登记，我向治安官承认这个过失，但对自己的疏忽做了解释。苏格兰场探员指控我通过邮局寄发庸俗下流作品，要求治安官予以处罚（我相信他这样说了）并安排将我驱逐出

境。所谓处罚，我料想是指处以很重的罚金或者被判监禁。

我现在交了10英镑被保释出来。此案要在6月27日11点左右开审。我明天会确切得知那个时间。

尤尔先生认为他能找到一位接受此案的律师。我明天到美国领事馆去，并且要同这里认识我的其他一些人谈一谈。明天也许见得到埃利斯博士。

很高兴您能有以教我。

您的诚挚的
格特鲁德·比斯利
1925年6月21日
伦敦中西1区
沃伯恩广场8号
格雷沙姆旅馆

比斯利小姐是美国得克萨斯的一位教师，写了一本自传。那是一本真实的作品，而真实倒是不合法的。

致著名数学家马克斯·纽曼
亲爱的纽曼：

多谢你寄给我《心》（*Mind* ）杂志所载论及我的尊作的抽印件。我以很大的兴趣读了它，但又有点失望。你很明白地认为，我下面的论断，即对于物理的世界，除了它的结构之外，我们毫无所知，或者是错误的，或者是无价值的。我为自己一直没注意到这一点而感到有点惭愧。

当然，如你所指出的，我们在说物理世界可能有这样那样的结构时对物理世界所做的唯一有效的断言是对其基数的断言。（顺便说一下，这并不是一个如表面看来那样微不足道的断言，如果所涉及的基数是有限的话，而这不是不可能的。不过，这不是我要强调的一点。）当我读你的文章时，我很清楚地看到，我原本并未想要说我事实上的确说了的话，即对物理世界，除了它的结构之外，我们毫无所知。我总是假定与

知觉世界的时空连续性，也就是说，我假定在知觉物和非知觉物之间可能有一种共时性，我甚至假定我们可能通过有限多的步骤从一个事件过渡到与之同时共在的另一个事件，从宇宙的一端过渡到另一端。我认为共时性是一种可能存在于知觉物之间的关系，而且其本身也是可知觉的。

我尚无时间仔细考虑，除结构之外只承认共时性究竟在多大程度上能使我免受你的批评，也尚未考虑它在多大程度上会减弱我的形而上学之貌似有理性。我确已认识到的是，知觉物和非知觉物的时空连续性在我的思想中具有如此公理自明的性质，以致我竟没有注意到我的上述那种论断看来已否定了它。

我此刻实在太忙，无暇对这个问题做彻底的思考，但是如果你有时间赐告你对这个问题是否有一些不仅仅是消极的想法，我当非常感激，因为从你的文章中还看不出你自己的观点是什么。从同你的谈话中我得到的印象是，你赞同现象主义，但是我不大知道你在多大程度上是明确地这样赞同的。

你的诚挚的
伯特兰·罗素
1928年4月24日

致哈罗德·拉斯基
我亲爱的拉斯基：

我这个学期恐怕不大可能到苏格拉底学会去演讲，虽然我极乐意去。但事实是我太忙了，脑子里没有任何值得跑去一说的思想，就像埃迪夫人对我的一个朋友说的，她太忙了，又无分身之术。

边沁提倡和谐的婚姻，我一点都不感到惊讶；事实上我们差不多都能推出这个结论。我偶然从被用作书签的一个旧信封上发现，在我出生时，我父亲正在读边沁的《行为动机表》。显然这就使我被按照边沁主义的方式“培养起来”，而在我看来他永远是一个最通情达理的人。但是作为一个校长，我渐渐地趋向于更激进的教育计划，如同柏拉图提出的那样一些方案。如果有一个国际政府的话，我会认真地支持彻底消灭家庭，但是照目前情况看，我担心这会使人们具有更强烈的爱国情绪。

你永远的朋友
伯特兰·罗素
1928年5月12日

致加德纳·杰克逊先生
亲爱的杰克逊先生：

很抱歉，我不能在8月23日你们开会时到美国，况且我在那之后不久就会在那儿了。您要尽一切努力使人们牢记萨科和万泽蒂[注176]，我认为您做得很对。我认为，对一切没有偏见的人来说，很显然没有证据证明给他们定罪是正当的，在我的心里毫不怀疑他们是完全无辜的。我不能不得出这个结论：他们是因为自己的政治见解而被判罪的，那些本应更了解实情的人之所以对所谓罪证发表误导人们的看法，是因为他们认为抱有这种政治见解的人就没有权利活着。这种看法是非常危险的，因为它把一种被认为随着文明国家的成长已不复适用的迫害形式从神学领域转移到政治领域来了。这种情况发生在匈牙利或立陶宛，人们不会感到很惊讶，但是发生在美国则必然成为所有尊重见解自由的人们所严重关切的事情。

您的诚挚的
伯特兰·罗素
1929年5月28日
又及：我希望您根据上面的信弄成一件向你们会议致贺的信函；如果您觉得不合适，请告诉我，我另作他谋。

与C.L.艾肯的往来书信
亲爱的罗素先生：

我正准备一篇作为自由撰稿人写的文章，题目是关于那些缠着作家们不放的寄生虫似的讨厌鬼：热衷于求人签名和拍照留念者，各色各样无头脑无思想者，他们都期望自由评论、诗歌、演说、讲学、费劲的营生，并且通常对文学界的内行、专家施加影响。（我想您也许把我归入此类中人，但我希望您能意识到，在这种情况下，只要目的正确，可以不择手段。）

您能否惠寄一纸，谈谈您的怨愤不平之事，文字长短、写作体裁当

然悉听尊便。

您的非常真诚的
克拉里斯·洛伦茨·艾肯
1930年3月2日
麻省，剑桥
普林普顿街8号

亲爱的艾肯先生：

和其他作家一样，我也很受那样一些人骚扰之苦，他们认为一个作者就应该为他们效劳。除了缠着我要为其签名者外，我还收到大量的来信，写信的人希望我把《名人录》上关乎我的那个条目给他们复写一份，或者问我关于我已在出版物上充分讨论过的问题有什么看法。

我收到印度教徒的许多信，恳求我采纳某种形式的神秘主义；我收到美国青年的许多信，问我宠爱的界限应当划在哪儿；我收到波兰人的许多信，强烈要求我承认，即使所有其他的民族主义都可能是坏的，波兰的民族主义也完全是崇高的。

我收到一些工程师的信，他们无法理解爱因斯坦；我收到一些牧师的信，他们认为我不可能理解《创世记》；我收到一些丈夫的信，他们的妻子把他们遗弃了——他们说重要的不在这儿，而在于妻子们将家具随身携之而去，在这种情况下，一个文明有教养的男人应当怎么办?

我收到一些犹太人的信，说所罗门不是一夫多妻论者；我收到一些天主教徒的信，说托尔克马达不是一个迫害狂。我还收到一些信（我怀疑它们的真实性）企图让我鼓吹人工流产，我也收到一些年轻母亲的信，征询我对人工喂养婴儿的意见。

很遗憾，我的通信者讨论的问题，我此刻大多记不得了，但是我上面提到的几个问题可作为一种实例。

你的非常真诚的
伯特兰·罗素
1930年3月19日

致布鲁克斯小姐[注177]
亲爱的布鲁克斯小姐：

我不能肯定您所说美国的问题比中国的问题更大是否正确。很可能美国在下一两个世纪将变得更为重要，但是在那之后则很可能轮到中国了。我认为美国非常令人担心。在你们国家人和人的关系方面有某种难以置信的不正常的东西。在我们学校里有不少美国孩子，对他们母亲的天生无能我大为吃惊。亲情之泉似已干涸。我推想整个西方文明将走上这同样的路，我预料所有我们西方的民族都将灭绝，只有西班牙人和葡萄牙人可能是例外。或者国家可以着手培育必要的公民，把他们教育成如同断绝家庭联系的土耳其苏丹禁卫军那样的人。读一读约翰·B.华生[注178]论母亲的作品吧。我过去总觉得他发疯了；现在我只觉得他是一个美国人；那就是说，他所了解的母亲乃是美国人的母亲。这种身体上的冷漠疏远带来的结果是，孩子是充满了对世界的仇恨而成长起来的，而且急欲使自己作为一名罪犯而出人头地，像利奥博德和洛布那样。

您的诚挚的
伯特兰·罗素
1930年5月5日

下面是我为她的书所写的序的一部分：

由于西方国家的侵略，在许多方面比我们自己更有文明教养、具有更高道德水平的中国人有必要制定一种较之来自儒家学说者更有军事效力的政策。旧中国的社会生活是以家庭为基础的。孙中山正确地认识到，中国要想成功地抵抗军事列强的攻击，就必须以国家代替家庭，用爱国主义代替孝道——总之，中国人必须做出选择：作为圣徒而死，还是作为罪人而生。在基督教的影响下，他们选择了后者。

假使民族主义的（蒋介石的）政府能够成功，那么其结果必然是为诸多残酷的军政府又增加一个非常重要的成员，除了在毁灭文明这一点上，它在任何事情上都堪与那些军政府相匹敌而无逊色，那些政府准备为之协力合作的唯一使命就是毁灭文明。一切的才智，一切的英雄行为，一切的殉难，以及1911年以来中国历史令人痛苦的理想幻灭，将只会导致这样一个结果：为罪恶创造一种新的力量，为世界和平树立一个新的障碍。日本的历史本应使西方有所警惕。但是西方文明及其全部智慧在运作上却像雪崩似地盲目蜂拥而来，其发展会达到怎样一个可怕的

结局，我不敢推测。

在《这是你继承的遗产：布鲁克斯家族纽约州希芒县一支的历史》（美国纽约，沃特金斯·格伦，世纪出版社1963年版，第167页）一书中布鲁克斯小姐写道：“伯特兰·罗素的序（去掉对作者的那些赞誉之词）对当代中国所发生的一切做了概括的说明……。1931年12月1日晨，我在俄亥俄州阿克伦市五月花旅馆的会客室里记录了这篇序，当时罗素先生在地板上来回踱步，吸着他的烟斗。然后他在记录稿上签名，我们就到火车站去了；他依约去做另一次讲学，我则回了奥柏林。”

致H.G.威尔斯
我亲爱的H.G.：

多谢你赐寄尊著《公开的阴谋》。我以最完全的同情阅读了它，虽然我对我表示完全赞同的东西并无所知。我非常欣赏你的普罗文德岛寓言。我想，我不如你那么乐观，这也许是因为我在战争期间与大多数人类相对立，因而养成了一种迷茫不知所措的感觉习惯。

例如，你谈到要使人们参与这个公开的阴谋，但是我却认为，恐怕不会有任何人参加，除了爱因斯坦之外——我承认这是一个并非不重要的例外。要在我国栖身须有爵士身份，在法国驻足须成为研究院院士（membres de l'institut），如此等等。即使在青年人中间，我相信支持你的也微乎其微。朱利安·赫胥黎不会乐意轻易放弃对主教职位的考虑；霍尔丹不会放弃可从下一次战争获取的乐趣。

读了你关于学校和一般教育所讲的话，我很感兴趣，还有你提倡“某种有益于儿童的家庭和社会生活的宗派主义”以及“将其家庭加以组合和建立其自己的学校”。正是因为感到这种必要性，我们才创立了比肯山学校，而且我日益相信，具有我们这种思想的人们不应使他们的孩子受到蒙昧主义的影响，尤其是在儿童的早年时期，那时的这些影响可能在他们未来的成年生活中不自觉地发生作用。

这就给我提出了一个我略感犹豫去探讨的问题，但在读你的书之前，我就已决定写信向你谈这个问题。这个学校一年要花掉我约2000英

镑，也就是说几近我的全部收入。我并不认为这是由于我管理不善；事实上我所听说的一切实验学校都有经费高昂的问题。我的收入是不稳定的，因为它有赖于美国读者的兴趣，而美国人之变化无常是出了名的，因此我无法确定能否把这个学校继续办下去。为了办下去，我每年需要约1000英镑的捐款。不知你是否愿意助我一臂之力去争取这笔资助，无论直接募集还是撰文呼吁均可，你的呼吁对进步的美国人可能有影响的。你愿否考虑此事，如蒙赐告，无任感激。当然你会明白，由多拉和我执笔的一份呼吁书，较之出于一位义无偏私的作家之笔者，其效力大不相若，尤其是像你这样一位作家的手笔。

我深信我们在这里所做的事情具有重要意义。如果用一句话来表达我们的教育宗旨，那就是：目的在于培养主动精神而不是减弱它。长期以来我一直认为，愚蠢多半是由于恐惧而导致精神压抑的结果。我们同自己的孩子相处的经验使我更加坚信这个观点。他们对科学的兴趣既满怀热情又具有很强的理解力，他们想了解其周围世界的欲望大大超过了那些好奇心遭到禁锢而被教育出来的孩子。我们所做的当然只是一个小范围内的实验，但是我的确很有信心地期望它将得到非常重要的结果。你会晓得，几乎所有其他的教育改革家都不甚强调智育。例如，A.S.尼尔在许多方面是一位令人钦佩的人物，但是他却给孩子们完全的自由，以致使他们得不到必要的训练，而在他们本来可能注意更有价值的事物的时候经常跑去看电影。在这个方面缺乏激发儿童兴趣的机会，我认为在儿童智力兴趣的开发上是一个重要的因素。我注意到你书中讲娱乐的地方，我非常坚决地赞成你的意见。

希望你回英国时来我们学校访问，看看我们正在做的事情。

你的非常诚挚的
伯特兰·罗素
1928年5月24日

与A.S.尼尔，一位进行教育改革的校长的往来书信
亲爱的罗素先生：

我感到惊讶的是，从不同角度出发进行工作的两个人竟得出基本相同的结论。您的书和我的书是互相补充的。我们唯一的区别可能来自我们各自的复杂背景。我注意到您很少或没有谈到手工在教育上的问题。

手工一向是我的爱好，您那儿的孩子向您提问星星月亮的问题，我的学生们问的则是刀具、螺纹之类。另外我可能比您在教育上赋予情感以更大的重要性。

我以极大的兴趣读了您的书，与您的观点几无二致。但是您用以克服孩子们对大海的畏惧心理的方法，我却有全然不同的看法。一个性格内向的孩子的反应可能是想："爹爹要淹死我。"这又与我的复杂背景有关……因为我主要是研究神经官能症的。

我对童年早期缺乏直接的知识，因为我迄今尚未结婚，不过，您对童年早期提出的一些意见，我认为是很精辟的。您对于性教育和手淫问题的看法好极了，而且您又是以一种并不使人感到惊惧和伤害的方式提出来的。（我就没有这个本事!）

我不像您那样对蒙台梭利[注179]抱有热情。我不可能赞同由一位坚决的教会女士按照严格的道德宗旨建立起来的教育体系。在我看来，她提倡的遵守秩序是对原罪的一个有力的驳斥。此外我看不出遵守秩序有任何价值。我的工作场所经常是凌乱无序的，但是我的手工则不然。我的学生在进入青春期前后才注意遵守秩序。你会看到你的那些孩子们在5岁的年龄是不需要蒙台梭里的一套设备的。为什么不 用这套设备去搞出火车来呢?我跟马卡罗尼夫人在几年前对此做过争论，她是蒙台梭利的主要助手。使我们的观点发生扭曲的不就是我们对学习的那种令人畏怯的态度吗?火车毕竟是一个实在物，而一个拼插构架则纯粹是模拟物。我从不利用模拟的设备。我的学校的设备就是书、工具、试管、罗盘。蒙台梭利想要命令儿童。我不是这样。

顺便再回过来谈恐海症，我这里有两个男孩从未下过水。我的侄子9岁（就是我在书中讲到的那个拆毁钟表的孩子），另一个性格内向的孩子11岁，总是心有恐惧的样子。我告诫其他的孩子不要提到海，切勿嘲笑他们俩，切勿试图劝说他们去洗海水浴。如果他们根据自己内心的愿望不去洗海水浴，……那也没有多大关系。我最好的朋友之一、我老家乡村的老多维特今年89岁了，他一生就从未洗过海水浴。

您会有兴趣知道霍默·莱恩关于按时间表给婴儿喂奶的理论。他过去总是主张当婴儿想要吃奶时就给他喂奶。他认为，婴儿吃奶有两个方面的因素：愉快和营养。按时间表喂奶的孩子集两个因素于一身，吸奶

一开始，愉快的因素就匆匆而逝，在一种极度的快感中得到了满足。但是营养的因素则未得到满足，莱恩认为，许多营养不良的例子都是由于儿童在营养的欲望得到满足之前就停止吸奶了。

在我看来，您的书最有趣之处在于，它是一位懂得历史和科学的人写的，在这个意义上，它是一部学术性的（这是一个讨厌的字眼）著作。我对历史和科学都是无知的，我认为我自己所得出的那些结论部分地是来自一种盲目的直观。再说一遍，我们会得出同样的教育哲学，真是太妙了。那是今日唯一可能的哲学，但是在批判从伊顿公学到伦敦郡议会学校方面，我们不可能指望有太多的作为。我们唯一的希望是个别的父母。

我的主要困难就是家长，因为我的学生是愚昧无知和野蛮粗鲁的父母的产儿。我很担心，有一二位家长，对我的书深感厌恶，可能把他们的孩子接走。那可是一个悲剧。

好了，多谢您赐书的盛意。这是我读过而未加以咒骂的唯一一本论教育的书。所有其他论教育的书都是在谈教育的掩饰下进行的道德说教。

不过我给您提个醒……您的儿子总有一天会有机会要求参加樱草会[注180]！即使是千万分之一的机会，但是我们必须面对这个事实，即人性还没有适应任何的因果系统；而且永远也不会适应。

如果您乘车去您在康沃尔的住宅，请顺便来访，到我们这里看看。

您的非常真诚的
A.S.尼尔
1926年3月23日
多塞特，莱姆里吉斯
萨默希尔

亲爱的罗素：

您有没有任何政治影响力?劳工部要禁止我雇用一个法国人来教法语。我要雇的这个人现在正跟我在一起，经过仔细的考察，他确是对付我那一群难管教的小家伙们的首选人物。其他学校都是由本国教师教各

种语言的……我当然要问这个讨厌的劳工部究竟为什么要对我的教育方法发号施令呢?我给劳工部上了一个文，对这个法国人做了充分的介绍，说明我为什么必须要他，然而那班蠢货却答复说：“贵校不能以我们行之有效的教学法培育英国臣民，本部表示不满。”

您有没有个政治要人那样的朋友愿意或能够查明控制劳工部的那些该死的傻瓜?我是决不受人控制的。

好啦，如果可能就请帮帮我吧。我认识乔治·兰斯伯里，但是我不大愿意同他联系，因为他在自己的部里就有够多的事要做了。

您的
A.S.尼尔
1930年12月18日
萨福克，莱斯顿
萨默希尔学校

亲爱的尼尔：

您所说的事情是令人不能容忍的。我已写信给查尔斯·特里维廉和邦德菲尔德小姐，随信附上我给他们的信的复写件。

我不知道您是不是犯了个错误，在您的申请书上提到了精神分析。从霍默·莱恩的事情你当然知道警察认为精神分析纯粹是掩盖犯罪活动的一种幌子。您向劳工部能够提出的唯一的理由是：法国人比英国人更容易通晓法语。劳工部愈查问你们的教育方法，就会愈想限制您。在我们这个国家里，谁都不许做任何好事，除非玩花招，搞欺骗。

您的永远的朋友
伯特兰·罗素
1930年12月26日

致查尔斯·特里威廉
亲爱的特里威廉：

您大概知道萨默希尔学校（萨福克，莱斯顿）的A.S.尼尔，他在教育界非常有名，从一名普通的中小学教师成为当代最具独创性、最有成

就的教育改革家之一。他写信给我，谈到劳工部拒不准许他继续雇用法国人教法语。他目前有一个法国教师，他希望此人继续任教，但是劳工部已正式通知他说，英国人说法语像法国人一样好，现在的那位法国教师不得留任。

我想您会同意我的看法，这样的事情是不可容忍的。我知道教育上许多最重要的问题并不归你们部管，而是由警察来决定的，关于是否需要由一个外国人来担任一个教育方面的职务问题要听警察的意见。如果据以实施这种外侨条例的原则在15世纪的意大利就被应用了的话，那么西方世界就绝不会获得希腊文的知识，也不可能出现文艺复兴。

尽管事情不属贵部，但是我相信您说句话会使劳工部改变他们的决定的。A.S.尼尔是一位享誉国际的人物，我不想看到他可能使英国的官僚习气成为整个文明世界的笑柄。如果您能设法纠正此事，那就大大地为我解忧祛烦了。

您的非常诚挚的
伯特兰·罗素
1930年12月20日

又及：我也给邦德菲尔德小姐写信谈了这个问题。

与A.S.尼尔的来往书信
亲爱的罗素：

好哇!这个办法很好。不论结果如何都请接受我的谢意。我没有向他们提到精神分析。我是按照通常的形式申请的，他们写信问我采取一些什么步骤“去寻找一位法语教师，他是英国人还是已在我国定居的外侨”。于是我告诉他们，我需要一个法国人，但不是随便一个讨厌的法国佬都可以……我办的这个学校是一所心理学校，每个教师不仅必须是这方面的专家，而且必须在管教神经质的儿童上也是专家。

除了揭露您所谓官僚习气之外，我猜想当特里威廉的私立学校委员会发表其报告时，会有一场争斗。您和我将不得不拼命地战斗，反对几个呆头呆脑混日子的督察员，他们询问为何汤米不会阅读。现在到我这儿来的任何督察员肯定会受到科林（6岁）下面这样友好的话语的欢迎：“你他妈该死的是谁啊?”因此我们必须战斗，不使白厅[注181]进入我

们学校。

发生什么情况，我会告诉您的。

多谢了。

您的
A.S.尼尔
1930年12月22日
萨福克，莱斯顿
萨默希尔学校

关于您和我再次会面和交换意见的时间。

亲爱的罗素：

您做了一件大好事。［劳工部］的信是一封低级下流的信，不过我猜想写信的那个家伙大概正处于一种低级下流的地位。在我听起来，那封信倒像是一篇很好的散文体的仇恨颂。

我已同意他的条件……觉得就像同时在他眼睛上掴了这家伙一拳。这是我头一次亲身领教了官僚政治，我似乎忘记了是在跟一个机构打交道。

多谢您爽快的帮助。我下次同您联系可能是在私立学校委员会开始活动起来的时候。他们将请来教育界所有可敬的老牌庸人作为专家见证人（巴德利及其一伙），要不是像您这样的一些当前走红的人物进行斗争，我们这些教育界好走极端的布尔什[注182]分子是会被置之不理的。因此我们将不得不忍受那些顽固分子们提倡的烦琐的规则。我们难道不能组织一个称作“分析派”的异端教师的联盟吗?

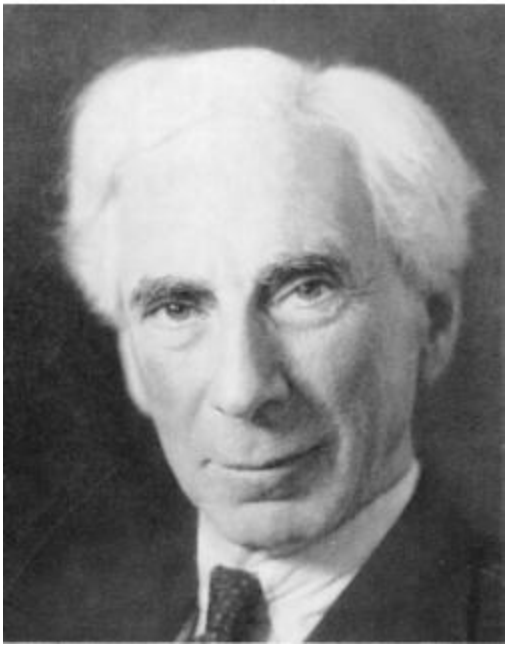
您的深怀感激的
A.S.尼尔
1930年12月31日 莱斯顿

亲爱的尼尔：

谢谢您的来信和您提供的有关您的法国教师的情况。您接受了劳工

部的条件，我感到遗憾，因为他们正急于摆脱，我认为他们本来有可能无条件地批准您的申请的。

如果我向邦德菲尔德小姐表示了贬低她的官员的看法，又向特里威廉表示了对邦德菲尔德小姐同样不恭的看法，我想您不会介意吧。劳工部很有可能使您现在这位教师的聘用时间仍然悬而未定。我要出去短期度假，因此我现在是向我的秘书口授这些信件的，她在获悉您的意见后才会把它们寄出。因此请您写一短简给她（O.哈林顿夫人）而不是给我，说明您是否愿意把这些信寄出去。



7.1938年的伯特兰·罗素



"THE CHAIR OF INDECENCY"

有伤风化的椅子

[出自1940年4月2日《纽约邮报》



8.帕特里夏·斯彭斯（后来成了罗素夫人）

您的永远的朋
伯特兰·罗素
1931年1月5日

下面两封信是尼尔同意我寄出的。

致邦德菲尔德小姐
亲爱的邦德菲尔德小姐：

多谢您过问A.S.尼尔先生的法国教师一事。不知您是否知道，贵部虽同意他现在的这个教师可留任一年，却提出了一个条件，即在一年期满后不得再要求留任。

我相信您从未管理过一个学校，但是假如您管理过，您就会知道，一年换一个教师，必将大大地增加成功办学的困难。如果贵部坚持教师要每年一换，那么我们那许多公立学校的校长们对你们会怎么说呢?尼尔先生正在进行一项教育实验，凡是关注现代教育的人都认为这个实验是很重要的，然而政府的所作所为却只是要使一个很有希望的实验尝试成为不可能，这似乎是令人遗憾的。我毫不怀疑，在这一点上您会同意我的看法，是您的下属没有执行您对此事的意图。

多有打扰，深以为歉。

始终是您的诚挚的
伯特兰·罗素
1931年1月12日

致查尔斯·特里维廉
亲爱的查尔斯：

非常感谢你为尼尔的学校的法国教师一事尽了很多力。劳工部已准许他待一年，但是有一个条件，就是尼尔不得再要求延长任期。我想你会同意我的看法，这是一个异乎寻常地设置的条件。尼尔已接受这个条件，因为他不得不向不可抗拒的力量（force majeure）屈服，但这没有任何可令人理解的理由。凡是曾经办过学的人都知道，连续不断地换教师是不能容许的。如果劳工部迫使哈罗公学[注183]的校长每年换一次教师，他会怎样想呢?

尼尔正在进行一项实验，凡是关注教育的人都认为这项实验是极其重要的，而白厅则尽其所能地要使它失败。我自己并不觉得对尼尔的事业负有什么义务，但我看不出正在从事重要工作的有才智的人们有任何理由应当驯服地听凭那些无知的爱管闲事的人的支配，例如劳工部的官员看来就是这号人物。我确信在这一点上你我的看法是一致的。

您的非常诚挚的
伯特兰·罗素
1931年1月12日

亲爱的尼尔：

正如您从附函所看到的，从劳工部是什么都得不到的。

我给劳工部写了一封回信，但我没有寄出，兹随信附上。如果您认为它有助于您的事情，您可以把它寄出；但是请记住邦德菲尔德小姐是一位独身者。

您的永远的朋友
伯特兰·罗素
1931年1月27日

附罗素给劳工部的复信
亲爱的先生：

多谢您1月26日的来函。我很理解贵部的这条规定：不管工作效率如何，要尽可能限于雇用英国人。然而，我认为贵部并未充分广泛地应用这条规定。我知道有许多英国男子娶了外国女子为妻，而许多有潜力的英国已婚妇女是失业的。在这种情况下，难道用一年时间就足以把一个英国妇女训练得可以代替现有的外国妇女吗?

您的忠实的
伯特兰·罗素
1931年1月27日

亲爱的罗素：

不，他们给人的答复言不及义。政府部门的主要目的很可能是保全官员们的面子。如果我的人以后要继续待下去，我可以使点手段让他在学校里投入一笔现金，从而留下来作为一名 劳动的雇主 继续教书。不管怎么说，你实际上做了很多的事情。多谢了。我想下一次我要投托利党的票了!

今天我收到诺曼·麦克芒恩的遗孀的来信。她似乎一贫如洗，要我给她一个女舍监的工作。我不可能给她这个工作，而且我想您也不可能。我曾建议她向达廷顿堡[注184]的百万富翁朋友们求援。我总是把贫苦人转送到他们那儿去，……但我始终对他们的豪富感到憎恶。当埃尔

姆赫斯特需要一幢新房时，他就开张支票给希尔斯……唉，希尔斯!而我即使是买一间小瓦房也很不舍得拿出这笔钱来。开拓者都是失败者。我已渐渐厌倦去收拾孩子们的父母造成的糟乱状态。目前我这里有一个6岁的男孩，他每天有6次拉屎弄脏了裤子……他的宝贝妈妈竟采取逼他吃屎的办法来“治”他的毛病。我没有受到任何感激……经过几年的辛劳，我把这个男孩的毛病治好了，于是她妈妈把他送到一个“适宜的”学校去了。这还远远不够……还有官方的冷漠态度或潜在的敌意，还有孩子家长的嫉妒……唯一的欣慰是在孩子们中间。总有一天我将抛开这一切，到萨尔茨堡附近去开一家优雅宜人的旅馆。

您会猜出我今天早晨颇不愉快。我想再见见您，聊聊天。今天我的心情（Stimmung）如此，部分是由于又有一笔不小的债务的消息……上午总共150英镑。都是那些我曾为其排忧解难的家长们欠下的。

您的
A.S.尼尔
1931年1月28日
萨福克，莱斯顿
萨默希尔学校

我不知道玛格丽特·邦德菲尔德对我关于手淫的观点有什么看法!

亲爱的尼尔：

我为您深深的厌倦情绪感到难过。就办学来说，这是我通常怀有的心情。孩子家长们总共欠我约500英镑，这个钱肯定永远拿不回来了。我怀疑您能把一个旅馆经营得更好。您会发现有一些身无分文的未婚先孕的女子要您照管，不仅要照管她们，而且要照管她们的孩子，为了保护他们自然生命的平安。您会发现这并不比办一所现代学校更能赚钱。除了居心不良或生性残忍之人，任何人都不可能为谋生计而不管拿什么东西去做交易。

埃尔姆赫斯特是很可悲的。无论如何，我总认为，一个人与金钱结了不解之缘，就不能不为其生计而工作，眼下我这里没有舍监的空位，因为我们终于找到了一个令人十分满意的人手。

有时我曾尝试以温和的方式向那些自认为相信现代教育的人们争取一点资助，但是我发现我遇到的最大障碍，据透露乃是下面这个事实，即我没有绝对坚持教职员须有严格的性道德。我发现，甚至自以为很开明的人们也认为，只有性欲枯萎的人才能起一种增进身心健康的道德的影响。

你讲的拉屎在裤子里的那个男孩的故事是很可怕的。我还没有过这么糟糕的事例要去对付的。

我也很想再见到您。也许我们可在某个时候在伦敦会面。……

您的
伯特兰·罗素
1931年1月31日

萧伯纳夫人的来信
亲爱的伯特兰·罗素：

承您惠寄您讲课的手稿并慨允暂存我处，我深为感激您的盛意并颇感荣幸。您讲得太精彩了。我已阅读一过，如您所允，我暂留下它，待另觅时间安心地仔细地再读它一遍。

您知道我是您的一个谦恭而拳拳服膺的仰慕者。在我身上有一种很强烈的神秘倾向，但是在公开场合它并不显现出来。我觉得您的作品是我看到的最好的匡时济世的良药和镇定剂！

衷心向贤伉俪问好。祝你们的学校蒸蒸日上。

您的深怀感激的
C.F.萧
1928年10月28日
赫特福德郡韦林
阿约特 圣劳伦斯

致C.P.桑格
我亲爱的查利：

得悉你病得很重，深为难过。望你很快会有好转。只要医生允许，我随时可去探望你。凯特[注185]做手术今天已经一年了，当时你对她那么亲切关怀，我还记得凯特多么喜欢你来看她。亲爱的查利，我想我从未向你表示过我对你的深厚感情，但是我想你会知道的。

我三天前抵家，感到这里万事如意。孩子们在健康成长，待在家里真是令人愉快。在加利福尼亚那样一些地方，你总觉得是托身于非常遥远的异国他乡。我曾去盐湖城，摩门教教徒企图使我皈依该教门下，但是当我发现他们不许吸烟不许喝茶时，我认为这不是一个适合于我的宗教。

最热切地祝愿你速速康复。

深爱你的
伯特兰·罗素
1931年12月23日
彼得斯菲尔德，哈廷
泰利格拉弗宅

卢瑟福勋爵的来信
亲爱的伯特兰·罗素：

我正在读您的《赢得幸福》一书，极有兴趣而且得益匪浅。我要感谢您对有关幸福的诸因素所做的最令人兴奋而且我认为很有价值的分析。我不完全赞同的地方主要是您对羡慕和嫉妒等因素的论述。我同意您的看法，即使在科学家的那种单纯的原本幸福的生活中，人们自然有时也曾碰到过有这种缺点的例子，不过，我或者是异常幸运，或者是感觉过于迟钝，竟未在我大多数朋友中注意到有这种缺点。我知道有许多人，他们无论在农村或者在实验室都过着一种纯朴的生活，在我看来，他们很显然地都没有这种缺点。我很赞成您的看法，这种缺点在那些阶级意识过强的人们身上最为显眼。上面这些议论不是要提出批评，而只是对我自己在这些方面的观察所做的个人的说明。　　惊悉令兄溘然长逝，我与他虽相知甚浅，但对您丧亲之痛谨表慰唁。无论如何，我希望您今后在上院能热心关注，参与辩论。

您的诚挚的

卢瑟福德
1931年3月9日
剑桥 王后路
纽纳姆别墅

第五章 在泰利格拉弗宅的最后岁月

我同多拉分手的时候，她还在继续办那个学校，一直到二次大战开始以后，不过在1934年之后校址已不在泰利格拉弗宅那里了。约翰和凯特成了受大法官监护的未成年者，他们被送到达廷顿学校去读书，在那里他们非常快活。

我在昂代过了一个夏天，另一个夏天我有一段时间住在马拉加附近杰拉尔德·布雷南家，此前我对布雷南家的人都不认识，但我觉得他们很有趣，很讨人喜欢。我真没想到甘默尔·布雷南最后成了一位学问渊博、兴趣广泛、满腹各种稀奇不凡的知识的学者和一位动人心弦而精于韵律的诗人。我们一直保持着很好的友谊，有时她到我们这儿来做客——一位徐娘半老、依然秀美可爱的人。

1932年的夏天，我是在卡那封郡沃尔地方度过的，后来我把在那里的住处给了多拉。待在那儿的时候，我写了《教育和社会秩序》一书。从此以后，办学的经济负担不复存在，我再也不必为糊口而忙于写作了。既然没有当好一个父亲，我感到要写几本可能有重要意义的书的野心又复活了。

1931年在美国作旅行讲学期间，我与出版商W.W.诺顿签订稿约，撰写后来在1934年以《自由与组织，1814—1914》为题发表的一本书。这本书是与帕特里夏·斯彭斯合著的，一般知道的她的名字是彼得·斯彭斯，开始我们是在皇门（约翰和凯特失望地发现那儿既无皇，也无门）的一层楼房里写作，后来则搬到北威尔士的丢得来特堡，那时是波特迈梁旅馆的一幢附属建筑。对这件工作我非常高兴，我感到在波特迈梁的生活是愉快的。这家旅馆为我的朋友建筑师克拉夫·威廉斯-埃利斯及其妻子作家阿玛贝尔所有，他们是一对快活的伴侣。

当《自由与组织》一书竣稿时，我决定返回泰利格拉弗宅，告诉多拉她必须住到别处去。我的理由是财务方面的。我每年有为泰利格拉弗宅付400英镑房租的法律义务，这笔款项是应付给我哥哥的第二个妻子离婚后的赡养费。我还得付给多拉离婚后的赡养费以及约翰和凯特的全部生活费用。这段时间我的收入锐减。这一方面是由于经济萧条使得人

们买书少多了，一方面则是因为我已不再写通俗读物，也部分地因为我在1931年拒绝在赫斯特位于加利福尼亚的巨宅中逗留所致。我在赫斯特报系的报纸上写星期论文每年带给我1000英镑的收益，但是在我拒绝在赫宅小住之后，我的稿酬就减了一半，而且很快又通知我，不要我再写论文了。泰利格拉弗宅很大，只有经过两条私人车道才能抵达，而每条车道都有一哩长。我想把它卖掉，但是学校还在那里时是无法将它在市场上出售的。唯一的希望是住到那儿去，以使其吸引可能的买主。

在已不再办学的泰利格拉弗宅又住下来之后，我去加那利群岛度假。在返回途中，我发现自己虽然神志正常，却极缺乏创造的冲动，不知道要做什么。大约有两个月光景，纯粹为了使自己身心放松一下，我致力于研究在一立方形平面上做27条直线的问题。但是这并不会使我感到轻快，因为那是完全无益的，而且在以1932年为其终结的那几年成功的岁月中，我住在首都一直节俭度日。我决定写一本关于日益增长的战争威胁的书。我将此书名为：《用什么方法去争取和平?》并在书中坚持我在一次大战期间采取的和平主义立场。诚然，我提出了一个例外，我认为一旦建立了一个世界政府，那么用武力对付反叛者以维护这个政府的做法则是可取的，但是对于人们担心不久即将爆发的战争，我则竭力激励人们采取出于良心的抗拒态度。

然而，这种态度却不自觉地变成了虚伪。过去我能以勉强默认的态度看德意志皇帝的德国建立霸权地位的可能性，我认为，尽管这会是一个祸害，但不会是像一场世界大战那样大的祸害。然而希特勒的德国却是另一回事。我感到纳粹坏透了——残忍，偏执而又愚蠢。无论在道德上还是在理智上，他们都令我厌恶。我虽然仍坚持我的和平主义信念，但是要信守它愈来愈困难了。1940年当英国遭到侵略的威胁时，我认识到，整个一次大战期间，我从未认真地想过彻底败北的可能。我觉得这种可能性是不堪忍受的，最终我自觉而明确地决定，我必须支持在二次大战中为赢得胜利所必需的一切，不论要取得这个胜利有多么困难，也不论其结局有多么痛苦。

这是我把1901年“改宗”时形成的许多信念逐渐抛弃的最后一步。我从来不是不抵抗主义的完全的信徒；我一向承认警察和刑法之必要，即使在一次大战时期，我也曾公开主张，有些战争是正当的。但是对于不抵抗（或更正确地说是非暴力抵抗）的方法，我允许其使用的范围超过了后来经历所能容许的限度。它的确有一个重要的范围，例如甘地在印

度用不抵抗的方法反对英国取得了胜利。但是这有赖于用这种方法所反对的对手们具有一定的品德。当印度人在铁路上卧轨，向当局挑战，待其将他们碾死在车轮下时，英国人看到这样残忍的做法是不能容许的。然而纳粹在类似的情况下则会肆无忌惮地这样干。托尔斯泰以巨大的说服力量进行宣传的学说，即认为握有权力的人如果面对的是不抵抗主义，在道德上就会得到重生，这在1933年以后的德国显然是不正确的。只有在握有权力的人不是极度残忍的情况下，托尔斯泰的说法才是对的，而纳粹的残忍是没有限度的。

不过，个人的经历与世界的状况一样促成我信念的改变。在我办的那个学校里，我发现如果要使弱者不受欺压，非常明确而有力地使用权威是必要的。类似将别帽子的饰针放在汤里害人的一些事例，是不能留待一个好的环境去慢慢管教的，因为对此必须立即采取强制的行动。在第二次婚姻中，我曾尽力保持对我妻子的自由的尊重，我认为这是我的信念要求我做的。然而，我发现，我的宽恕能力和可称之为基督教的爱的东西并不等于我由此而提出的那些要求，而且坚持进行一种没有希望的努力还会给我造成很大的伤害，同时对别人也得不到预期的好处。任何他人本来都可能事先告诉我这一点，但是理论把我弄迷糊了。

我不想夸大其词。我的观点从1932年到1940年逐渐发生的变化并不是一场革命；那只是一种量的变化和重点的转移。我从未绝对坚持不抵抗主义的信条，我现在也不绝对否弃它。但是，在反对一次大战和支持二次大战之间的实际差别是如此之大，以致把实际存在的很大程度上理论的连贯一致性掩盖了。

尽管我在理性上很有信心，在感情上却不无犹豫。过去我的全身心都卷入了反对一次大战的活动，而对二次大战我却是以一个分裂的自我去支持的。自1940年以后，我再也没有恢复我在1914—1918年间曾经有过的那种观点和情感的统一。我认为，在容许自己具有那种统一时，我就是让自己抱有一种并非科学理智所能为之辩护的信念。凡是在科学理智能给我以向导的地方就遵循科学理智，对于我似乎永远有着最具道德律令般的制约力，我一直遵循着这条律令，即使在它使我失掉了自己曾视为深刻的洞见的时候，也是如此。

有一年半光景，我是和彼得·斯彭斯（有一段时间我爱上了她）一起度过的，我和她整理《安伯利文集》[注186]，那是我父母短暂一生的

记录。在这部作品中有某种脱离现实的东西。我的父母不曾遇到过我们现代的问题；他们对自己的激进主义颇为自信，在他们的一生中，世界正沿着在他们看来是好的方向变动着。尽管他们反对贵族特权，但是这种特权依然原封未动，而他们虽然是不自觉地，却亦受益于这种特权。他们生活在一个舒适、宽敞、充满希望的世界里，但无论如何，我还是完全可以赞许他们的。这使人有一种宁静之感，而且为他们树立起一块纪念碑[注187]，也就了却了我作为人子的一份孝心。但是我不敢夸口说这部作品确实是重要的。我有过一段缺乏创造力、不出作品的时期，但那已过去了，是转向某种不那么渺茫的事物上去的时候了。

我的下一部作品是《权力：一个新的社会分析》。在该书中，我主张，即使在社会主义国家中，自由也应有其地位，不过这个地位必须重新加以界定，而不能用自由主义的词汇来定义。我现在仍然坚持这个学说。该书的主题在我看来是重要的，而且我希望它会比以前引起更大的注意。该书意在驳斥马克思和古典经济学家，不是在某个细微之点上，而是在他们共有的根本假设上，予以驳斥。我主张，社会理论的基本概念应当是权利，而不是财富，社会正义应当在于实际最大可能的权力平等。因此，只有国家是民主的，而且即使在国家民主的条件下也只有在找到制约官员权力的方法时，土地和资本的国家所有制才是一种进步。伯纳姆在其《管理的革命》中采纳了我的部分论点并将其通俗化了，但在其他方面我这本书却是很失败的。不过，我仍然认为，我在该书中不能不说的那些话还是非常非常重要的，如果人们要避免极权主义的罪恶，尤其是在一个社会主义制度下的极权主义的罪恶。

1936年，我与彼得·斯彭斯结婚，1937年我最小的孩子康拉德出生。这是一个很大的快乐。在他出生后几个月，我终于顺利地卖掉了泰利格拉弗住宅。几年来一直没有人肯出价买下它，而现在突然来了两个买主，一个是一位波兰王子，另一个是一位英国商人。由于他们的竞争，我在一昼夜间竟使他们的出价提升到1000英镑。最后是那个英国商人获胜，我则摆脱了一直使我面临破产威胁的噩梦般的重负，因为只要我没有把这个宅子卖掉，我就得为之花费大笔的金钱，而剩下的钱就所余无几了。

由于经济的困境，我摆脱掉泰利格拉弗住宅固然值得高兴，但是离开它还是令人痛苦的。我喜欢那儿的丘陵、草原和森林，我喜欢可以在那儿登高四顾、极目远眺的塔楼居室。我了解这个地方已经40余年，而

且在我哥哥在世时我一直注视着它逐渐地建筑起来。它代表着我的生活的连续性，除了工作之外，这种连续性在我的生活中远比我本来希望有的要少得多。当我把它卖掉时，我可以像那个药房老板一样说：“我的贫穷而不是我的意愿使我同意。”此后我在很长时间里居无定所，甚至觉得我不会有一个固定的住处了。我对此深感惋惜。

写完《权力》一书之后，我发觉自己的思想又转向理论哲学了。1918年我在狱中时，对于同意义有关的问题发生了兴趣，对这个问题我在早年是完全忽略了的。我在《心的分析》和大约同时写的一些论文中对这些问题有所论及，但是还有很多东西要谈。我对逻辑实证主义者的一般观点在很大程度上是赞同的，但是在我看来，他们在某些要点上却陷入了谬误，这会使他们背离经验论而导向经院哲学。他们似乎倾向于把语言看作一个独立自在的领域而无需与非语言的事件有任何关系。我既被邀去牛津开一门包括若干讲的课，就选了“语词与事实”作为这门课的题目。这些讲稿就是1940年以《意义与真理的探求》为书名发表的那本书的初稿。

我们在牛津附近的基德陵顿买了一所房子，在那住了大约一年时间，但是只有一位牛津妇女来访问过。我们没有受到应有的尊重。我们后来在剑桥也有过类似的经历。在这方面，我发现这些古老的学府是很独特的。

书　信

致莫里斯·阿莫斯
亲爱的莫里斯：

去年10月接读惠书，迄未作复。因为我当时正在美国旅行讲学，除每日工作外，无暇他顾。我本想给你回信，但是既然其时已过，所以就拖下来了。

我喜欢琼斯[注188]的书。看到物理学家们如何转向可怜的老贝克莱主教，是很有趣的。你记得，我们年轻的时候，老师是怎么教我们的吗?他说唯心主义诚然很时髦，但是贝克莱主教式的唯心主义却是很荒谬的；然而现在它是唯一存在下来的唯心主义形式。我不知道如何驳斥它，虽然从我的气质来说是不同情它的。当然，无论如何它应当是一种

唯我论。在哈佛，我与时任主任的怀特海一起讲过这门课，我说我觉得，他的书中我无法理解而如果我是一个唯我论者才不得不相信的那些部分不大可能是我写的。不过我始终没能找到说明那些部分非出自我手的任何真实证据。

我对你书中关于英国宪法所说的一切极感兴趣，对你在进入国会之前已经写了所需50000字文稿中的46000字，尤感快慰。国会已经变成了一个有点无足轻重的机构。在19世纪直至格拉斯通进行国会改革之前，历届首相在国会遭到失败就辞职退位；现在首相们则以解散国会来威胁它。如果首相是直接选举的，由其选组政府，并且必须在5年之后或在本党舆论上有人领头反对他时才寻求重新选举，那么宪法是不会有多大改变的。

我认为你对工党所讲的话是完全正确的。我不喜欢他们，但是一个英国人必须有一个党，正如他必须有一条裤子一样，而且我觉得他们是三党之中最少令人厌恶的。我之反对保守党，是出于我的性格，而我之反对自由党，则因为不喜欢劳合·乔治。我并不认为，一个人参加了一个党，就必须禁用自己的理性。我知道我的裤子本来可以比现在更好，不过我觉得它们不可能比什么都好。

不错，我从未听到过霍尔兹沃思的《英国法律史》，事实上除了梅特兰的一两本书外，我从未读过任何关于法律的著作。

从美国回来以后，我在此间一直百事羁身，但望秋后有机会去伦敦，很想那时去看你。

对桑格的死我极感悲痛。

对你永远怀有深情的
伯特兰·罗素
1930年6月16日

与人类学家马林诺夫斯基[注189]的来往书信
亲爱的罗素：

我访问贵校时，把我唯一的一顶礼帽忘在您的接待室了。我不知道在那以后它是否有幸戴在我衷心认为比我更好的英国仅有的智慧头脑之

上；或者它是否已被利用来进行物理学、工艺学、戏剧艺术或史前象征文字方面的尚不成熟的实验研究；或者它是否已自然地逸出接待室而消失了。

如果这些事件，或更确切地称之为假设，无一适用或者说无一发生，那么可否麻烦您用一褐色的纸包或者以别种隐蔽的运输方法将它寄来伦敦，并写一明信片告诉我到何处去领取?非常抱歉，我的漫不经心（那是高才大智的一个特征）使您遭受了随此事而来的种种不便。

我的确希望某个时候很快会见到您。

您的诚挚的
B.马林诺夫斯基
1930年11月13日
伦敦经济学院

亲爱的马林诺夫斯基：

我的秘书在会客室里发现了一顶礼帽，我猜想是您的，的确一看见它我就想到了您。

下星期一（17日）我要到经济学院学生会做一次演讲，除非我的智力像您那样好而记忆像您那样坏，我是不会忘了把您的帽子交给经济学院的门房，要求他立即送给您的。

我也希望我们很快在什么时候会面。前些天我结识了布里富特[注190]，他那咄咄逼人的气势令人吃惊。

您的诚挚的
伯特兰·罗素
1930年11月15日

与G.E.穆尔的往来书信
亲爱的罗素：

去年6月三一学院评议会给了维特根斯坦一笔资助金，使他得以进行其数学基础的研究。现在的问题是为他再争取一笔资助；评议会要求

对他上次获取资助后的工作提出专家的评审报告，然后再做决定。他们委托我请你为他们写这个报告。我担心这会给你带来很多麻烦。维特根斯坦写了很多东西，但是他说如果你要理解它们的话，他非得同你当面谈话向你解释不可。我想他会很高兴有一个这样的机会，不过这无疑会占用你很多的时间。但我还是非常希望你乐于这样做；因为除了学院评议会给他一笔资助，似乎没有别的办法能保证使他得到足够的收入以继续他的工作；我担心如果他们不能从这个方面的专家取得对维特根斯坦的工作表示赞许的报告，他们给这笔资助的机会是微乎其微的，而你当然是写这个报告的最合适的人选。他们当然会为这个报告付给报酬的。

你没有必要到这里来见维特根斯坦。他会安排在对你最方便的时间和地点去见你。

你的兄弟般的
G.E.穆尔
1930年3月9日
剑桥 切斯特顿路86号

亲爱的穆尔：

我看不出我怎么能拒绝读维特根斯坦的著作并写一份关于它的报告。既然这涉及同他的争论，你说得对，那就需要做很多工作。我不知道有什么事情比在争论中同他发生龃龉更令人劳心伤神了。

显然最好的办法是让我先仔细读一读他的手稿，然后再见他。你能否把他写的东西早些给我?如果可能的话，我想4月5日以前在这里见他，因为那一天我要去康沃尔过复活节，我不希望在那里的时候做任何工作，因为去年夏末以来我一直忙个不停。我不知道必需有多长时间去同他争论。4月5日以前我可以拿出3天的时间，比如说，星期五、星期六和星期天，但要我匀出更多的时间则是困难的。你觉得这样够吗?

你的兄弟般的
伯特兰·罗素
1930年3月11日
彼得斯菲尔德 哈廷
比根山学校

亲爱的罗素：

维特根斯坦说，他没有写出什么值得让你一阅的东西，他已经写的一切目前还太杂乱。很抱歉，上次给你写信时我并没有弄清这一点。他只是希望有机会把他已经取得的成果解释给你，以便你有可能向评议会报告你是否认为它们是重要的，纵然你觉得它们是错的，从而使他应被赋予按同一思路继续工作下去的机会；我希望有这样一种报告对评议会来说就足够了。我觉得为了搞这样一份报告，3天的时间尽够了，而且你不必要跟他进行很多争论。他现在正写信问你，他可否星期六在哈廷或伦敦（如果你会在那儿的话）见到你，以便与你商定做出安排。我想他4月5日将在奥地利了。

你的兄弟般的
G.E.穆尔
1930年3月13日
剑桥 切斯特顿路86号

亲爱的穆尔：

维特根斯坦周末在我这儿，我们有充分的时间进行长谈。

请告诉我向评议会提交报告的最后日期，因为我此刻的印象还相当模糊，维特根斯坦打算到奥地利以后把他的工作写一个提纲，这样我要写出一份恰当的报告，就容易得多了。如果不能等到下个月左右，我将尽力根据我们的谈话写出一份报告，但我希望不是非这样做不可。他打算在5月学期开始之前带着他的提纲再到康沃尔见我。

你的兄弟般的
伯特兰·罗素
1930年3月17日

亲爱的穆尔：

维特根斯坦第二次来访，但仅持续了36小时，而这点儿时间要他将其所做的一切提供我一个提纲，是绝对不够的。他留给我大量的打印稿，一待我读过，我就要把它们转给利特尔伍德。遗憾的是，我病了，

因而不可能像原先预期的那样很快把它们读完。不过，我想，在同他谈话过程中，我对他的要旨已经有了相当充分的了解。他在一种特殊的意义上使用“空间”和“语法”这些词，它们或多或少是互相联系着的。他认为，如果说“这是红的”是有意义的。那么说“这是响亮的”就不可能是有意义的。有一个颜色的“空间”，还有一个声音的“空间”。这些“空间”显然是在康德意义上被先天给予的，或许不能确切地这样说，但至少无大差别。语法的错误来自“空间”的混淆。然后他对无限性谈了很多，它总是有变成布劳沃所说的那种东西的危险，而且每当这种危险变得明显时就必须断然予以消除。他的理论确实是重要的而且确实是极有创见的。它们是否正确，我不知道；我真诚地希望它们不是正确的，因为它们把数学和逻辑几乎弄得难以置信地深奥难解。我们可以把他所用的“空间”一词定义为某一种类的各种可能性的一个完全的集合。如果你能说“这是蓝的”，那么就有很多其他的东西，即所有其他的颜色，你可以有意义地加以言说。

我十分确信，应当给维特根斯坦一个继续进行他的研究工作的机会。请你告诉我这封信能否满足评议会的要求。我提出的理由是：我眼下有如此多的事情要做，以至要完全通读维特根斯坦的稿子几乎是我力所难及的。不过，我将继续读它，如果你认为那实在必要的话。

你的兄弟般的
伯特兰·罗素
1930年5月5日

亲爱的罗素：

我认为，你给我的信，就现在的样子来说，作为向评议会的报告是不大行的；但我并不认为你有什么必要再费多少时间去读维特根斯坦的提纲。我认为，重要的是你要写一份正式的报告（他们也许要把它收藏在报告书卷中），不一定比你那封信长，但是要把你信中含蓄未发的一些意思很清楚明白地陈述出来。我认为，你的报告只需很清楚地说明，由于看到维特根斯坦自去夏以来所做的工作，亦即部分地通过阅读他的提纲，部分地通过他口头的解释，你在多大程度上已可对其做出评价；而且你要强调说明，你对其工作的重要性的看法以及认为确实应给维特根斯坦以继续其工作的机会的意见，是基于你对他的这一新的工作本身的性质所已得到的了解，而不是仅仅根据你以前对维特根斯坦的认识。

你知道，评议会已经晓得你对维特根斯坦的工作一般是非常推崇的，他们需要的是你对此一新的工作的重要性的看法，而不是根据维特根斯坦做的任何工作大概都是重要的这样一个假设而表示的意见。我认为，你应尽力非常简要地说明它的性质以及其创造性和重要性之所在。

写这样一个报告，怕是一件烦人的事情；不过我希望这不会费你太多的时间；我觉得重要的是它应该做。

你的兄弟般的
G.E.穆尔
1930年5月7日
剑桥 切斯特顿路86号

亲爱的穆尔：

我刚刚把维特根斯坦的打印稿和一份正式的报告寄给利特尔伍德了，他会把这份报告交给评议会的。这个报告里说的就是我给你的信里说的那些东西，不过是用评议会能够理解的庄重的语言讲的。随信附上报告的复写件一份。

我觉得只有在我健康状况良好的情况下，我才能理解维特根斯坦，而此刻我的健康是不佳的。

你的兄弟般的
伯特兰·罗素
1930年5月8日
彼得斯菲尔德，哈廷
比根山学校

我给三一学院评议会关于维特根斯坦的工作的报告

由于身体不适，我未能如原来打算的那样详尽仔细地研究维特根斯坦近期的工作。我用了5天时间同他讨论，他对他的思想做了解释，并留给我一大堆打印稿，即《哲学评论》（*Philosophische Bemerkungen*），我已读了大约三分之一。这部打印稿完全是一些粗略的札记，如无他的谈话之助，是很难理解的。然而，实际上，我认为下述几点至少是他自《逻辑哲学论》之后提出的部分的新观点。

按照维特根斯坦的看法，如有任何发生的事情，则亦有其他某些事情，这些事情可以说就事实的那个特殊领域而论本来是会发生的。例如，假定墙上有一块斑是蓝色的；但它本来可以是红色的或绿色的或别的什么颜色的等等。即使说它是其中任何一种颜色都说错了，但那也不是无意义的。反之，说它是响亮的，或尖声的，或用其他只适用于声音的形容词来说它，则会是无意义的谈话。因此在任何事实中都有一有关的某类可能性的集合。维特根斯坦把这样一个可能性的集合称为一个“空间”。因此，有一个颜色的“空间”，还有一个声音的“空间”。颜色之间有各种不同的关系，这就构成了那个“空间”的几何学。在一个意义上说，这一切都是独立于经验的，也就是说，我们需要的是我们通过它知道什么是“绿色的”那类经验，而不是通过它知道墙上的某块斑点是绿色的那类经验。维特根斯坦所谓“语法”一词是包括在语言上与这些各种“空间”的存在相应的东西。凡是有指谓某个“空间”的一个领域的词出现的地方，都可以代之以指谓那个“空间”的另一领域的词而不会产生无意义的话，但是不可能被代之以一个指谓属于任何其他“空间”的任何领域的词而不产生坏的语法，即无意义的话。

维特根斯坦的工作很大一部分涉及对数学的解释。他认为，说数学是逻辑或者说是由重言式组成的，是错误的。他用相当多的篇幅讨论“无限性”，并把无限性和可能性的概念联系起来，而可能性的概念则是他在与其各种“空间”的联系中发展出来的。他相信有他所谓的“无限可能性”，但不相信有现实的“无穷类”或“无穷系列”。他关于无限性所说的一切有某种与布劳沃说过的东西类似的倾向，这显然违背了他的意愿。我想这种类似也许并不像初看时显得那样密切。对数学归纳法他也有很多讨论。

维特根斯坦的这部新作所包含的一些理论是新颖的、极有创见的，而且无疑是重要的。它们是不是正确，我不知道。作为一个喜爱简单性的逻辑学家，我本来愿意认为它们不是正确的，但是从我已读过的东西来看，我深信他应当有一个机会把它们完成，因为当其完成时，将不难判明它们建立了一种全新的哲学。

伯特兰·罗素
1930年5月8日
彼得斯菲尔德 哈廷
比根山学校

致出版商W.W.诺顿
亲爱的诺顿：

谢谢您1月14日的来信……

关于《科学的意义》一书，我有一提要，已经写了万字左右。我恐怕写不出来您所提议的那种结论。我不相信科学本身是幸福的一个足够的源泉，我也不认为我自己的科学观曾经大大有助于我自己的幸福，我是把自己的幸福归之于每日两次定规不变地排便清污的。在我看来，科学本身是中立的，也就是说，它能增长人的力量，无论是为善还是为恶的力量。如果科学要带给人幸福，那么，除了科学，还必须加上对生活目的的评价。无论如何，我不想讨论个人的幸福，我要讨论的只是科学适于导致其产生的那类社会。我怕您会感到失望。我已不再是科学的热心鼓吹者，但是随着年龄的增长，而且无疑是由于身体渐衰，我开始愈来愈把好的生活看作一种保持平衡和谐的状态，而深怕过度强调生活中的任何一个因素。这永远是上了年岁的人的看法，因而必然有一种生理的原因，但你即使知道了这一点，你也无法逃脱自己的生理机能。

对你们大西洋那边人们对《赢得幸福》一书的想法，我并不感到多么惊讶。使我大感惊讶的是，英国一班自鸣高雅之士竟对它有很好的评价。我想，不幸的人总是以其不幸而自豪，因为不喜欢人家对他说，他们的不幸并没有什么崇高的东西。一个人因为缺少活动而心情忧郁，弄得肝胃不舒，他总是认为使他陷入悲伤的是上帝的过错，或者是布尔什维克的威胁，或者是诸如此类的某种堂而皇之的原因。你如果对人们说幸福是一件微不足道的事情，你会惹怒他们的。

祝好!

您的诚挚的
伯特兰·罗素
1931年1月27日

亲爱的诺顿：

谢谢您2月9日的来信。我的取得幸福的方法是那些遭到轻视的哲学家们中间的一位，即约翰·洛克，发现的。您在他论教育的著作中可以

找到详细的阐述。这是他对人类幸福的最重要的贡献；英国革命、美国革命和法国革命，对人类幸福则只有较小的贡献。

寄上［《科学世界观》一书的］提要，请勿以为它包含了我实际将论及的全部领域。诚然，教育必须被包括在社会技术之列，但我曾认为它是广告活动的一个分支。至于行为主义，我把它列在巴甫洛夫名下。巴甫洛夫做了华生为自己大肆宣扬的工作。

我目前已写了36000字，但在竣稿之后，直至5月底，我将仍把它留在我这里，以便进行修改，并在脚注里加上一些严酷的评论。

我已写出论“科学与宗教”一章，那显然是无神论的观点。对此您是否反对?当然，这可能使整个事情发生一个具有讽刺意味的转折，而且可能使它成为一本更好的作品。我们可以检查一下科学家们如爱丁顿、琼斯及其同道提出的种种论证，指出它们是如何的不充分，并得出一个结论，即我们的信仰幸而不需要依赖它们，因为它是建立在牢不可破的圣经的基石上的。如果您喜欢此书具有文学的形式，我就准备按这个意思重写这一章。现在此书写得很坦率，很真诚，而且充满了道德的严肃认真。

如果您没有来信要求把我的手稿早些寄去，那么我计划在6月的第二周寄给您，或者把它交给安斯塔德，如果他还在英国的话。早些寄去是完全可能的，不过只要它还在我手上，我总可以再做一些修改。

我很高兴见到安斯塔德。

您的诚挚的
伯特兰·罗素
1931年2月17日

亲爱的诺顿：

您当已知道我哥哥在马赛突然去世了。我从他那里继承了一个头衔，但没有继承一文钱，因为他已经破产了。头衔对于我是一大麻烦，我真不知道如何是好，但无论如何，我不想在有关我的学术工作方面使用这个头衔。就我所知，只有一个办法能摆脱掉它，那就是犯叛国罪，而这会把我推上塔山[注191]砍头的。这个办法我也许觉得有点极端，但

是我相信可以信赖您不会在广告宣传上使用我的头衔。

您的诚挚的
伯特兰·罗素
1931年3月11日

致朗哈姆·布朗先生
亲爱的朗哈姆·布朗先生：

爱因斯坦声明，和平主义者的义务是拒绝任何一类的兵役，对此我衷心深表赞同，而且我非常高兴，我们时代领袖群伦、最富才智的人物在这个问题上竟会以如此明白而毫不妥协的语言宣明自己的态度。

就我而言，我虽很想望，但并不预期会有大批的人采取在战时拒绝参军的立场，我也不认为有百分之二的人拒服兵役就足以阻止战争发生。我认为，下一次战争会比迄今仍被称为“大”战的那次战争[注192]更凶残可怕，而且我认为各国政府会毫不犹豫地杀害仅占人口百分之二的和平主义者。更有效的反战形式将是军需工人的罢工。但是，总的说来，我对国际协定比对个别和平主义者的行动抱的期望更大。因此，关于和平主义者的义务，我虽赞同爱因斯坦的意见，但是我对政治的和个人的这两种因素的重要性分别给以略有不同的强调。

有一点我与他和其他许多和平主义者也许有原则的分歧。如果有一个国际的权威机构并且拥有唯一合法的武装力量，我就准备甚至以武器装备去支持它。

您的诚挚的
伯特兰·罗素
1931年3月21日

致斯泰因巴赫博士
亲爱的斯泰因巴赫博士：

关于英语，我恐怕没有什么很有用的话可说。我注意到，美国的文学家往往像学一种死语言那样学英语，也就是说，他们没有想到，书面语只能是口头语的记录。拿我来说，我之乐于读一些优秀作家的作品，

是因为它们具有优美和谐的韵律，也是要丰富一下自己的词汇，但我不曾想过要为学语法去读它们。

1931年，我会按照时下有教养的人们的说话习惯来界定正确的英语，我看不出有什么必要对说和写加以区别。我们一旦容许这种区别潜入，很快就会处于中国文学家的那种状况。我认识一位中国学者，他激烈主张用所谓通俗语言（白话文）代替古典语言（文言文）。我问他这个运动是否取得很大的进展，他回答说，有些时候大有进展，有些时候没有进展。他说："例如，在13世纪曾有巨大的进展。"我不懂中文，但我推想，古典的中文（文言文）相当于拉丁文，而白话文则相当于乔叟[注193]作品的文字。我不希望这类事情也发生在说英语的人身上。

您的真诚的
伯特兰·罗素
1931年5月19日

此信和下面一封信的情况就是如此。

与威尔·杜兰特的往来书信
亲爱的罗素伯爵：

您能否忙中抽暇，跟我一起玩一玩哲学的游戏?

我打算在我的下一本书里对付一个我们这一代人（也许是绝大多数人）似乎总准备提出而又绝不可能给出回答的问题——人生的意义和价值是什么?这个问题迄今一直主要是由理论家们讨论的，从伊克纳顿和老子到柏格森和斯本格勒。其结果是一种理智的自杀：思想由于其自身的发展似乎已摧毁了生活的价值和意义。知识的增长和传播曾经是众多改革家和理想家所祈求的目标，但是看来带给这些热心家们的却是一种幻灭感，而且这种幻灭感也传染给了其他许多人，几乎摧毁了我们人类的精神。

天文学家告诉我们，人事在宇宙的物换星移中不过是一瞬；地质学家告诉我们，人类文明是两纪冰川时代之间的不稳定的间歇期；生物学家告诉我们，一切生命都是战争，都是个体、群体、民族、联盟和物种之间的生存竞争；历史学家告诉我们，"进步"乃是一个虚妄的错觉，它

的荣耀总以衰败而告终；心理学家告诉我们，意志和自我是传统和环境的无力的工具，一度正气凛然的灵魂不过是大脑的一种短暂的炽热状态。工业革命毁灭了家园，避孕剂的发明正在毁灭家庭、旧的道德、也许整个民族（由于有才智者不育后代）。爱情被分析为一种生理的过重负担，结婚则变成了较之杂交略高一筹的暂时的生理上的方便行为。民主已堕落到只有米洛[注194]那个时代的罗马才见过的腐败；我们年轻时的社会主义乌托邦的梦想消失了，因为我们日复一日地看到的是人们无穷无尽的贪婪，每一样新发明都使强者愈强而弱者愈弱；每一种新的机械都使人失去工作而大大增加战争的恐怖。上帝曾经是我们短促人生的安慰者，是我们在孤危愁苦中的逋逃薮，他显然已从舞台上消失了：任何望远镜、任何显微镜都发现不了他。从哲学的总体视角看，生命变成了人类这种渺小的虫豸在地球上生生不已的繁衍，一种可能很快就被治愈的全球性的湿疹；在生命中除了失败和死亡，没有任何确实的东西——生命似乎是一场永不醒来的长眠。

我们不得不做出这个结论，即：人类历史上最大的错误就是发现了真理。这个发现除了使我们摆脱了曾给我们以慰藉的那些幻觉和曾经保护过我们的那些束缚之外，并没有给我们以自由；它没有使我们感到快乐，因为真理并不美，不值得我们如此热烈地追求。我们现在再来看它，就会奇怪自己何以如此急急忙忙地去寻找它。因为它似乎已将我们生存的一切理由都拿走了，我们只是为了暂时的快乐和对明天的微茫的希望而活着。

这就是科学和哲学带领我们走上的险隘小路。我曾多年喜爱哲学，现在则从哲学转向了生活本身，我要请您这位曾经生活过而且思考过的人帮助我来理解。那些生活过的人的意见也许不同于那些仅仅思考过的人的意见。请抽出一点时间告诉我，生活对于您有什么意义，宗教给予您什么帮助（如果有任何帮助的话），使您能活下来的东西是什么，您的灵感和精力的源泉是什么，您辛苦工作的目的或动力是什么；您到哪儿去寻找安慰和幸福，您最珍爱的东西放在何处。如果您是觉得不得不给我写信的话，那您就写得短些，如果可能的话，则请得闲时来信而且请写封长信；因为您的每一个字对我都是宝贵的。

真诚的
威尔·杜兰特
1931年6月8日

纽约州，格雷特索科
北大道44号

本人著有《哲学的故事》、《过渡》、《哲学的宅第》、《哲学与社会问题》等书。

以前在哥伦比亚大学哲学系任教；曾获博士学位（哥伦比亚大学）；古典文学博士学位（锡拉丘兹大学）。

又及：此信的抄件分别寄给了胡佛总统[注195]，马萨里克总统[注196]；拉姆齐·麦克唐纳阁下，劳合·乔治阁下，温斯顿·丘吉尔阁下，菲利普·斯诺登阁下；阿里斯蒂德·布赖恩德先生；本尼托·墨索里尼先生，G.马尔科尼先生，G.达努齐奥先生；居里夫人，玛丽·加登女士，简·亚当斯女士；英奇院长；约瑟夫·斯大林先生，伊戈尔·斯特拉文斯基先生，列昂·托洛茨基先生，M.K.甘地先生，拉宾德拉纳特·泰戈尔先生，伊格纳切·帕德雷夫斯基先生，理查德·斯特劳斯先生，阿尔伯特·爱因斯坦先生，格哈特·豪普特曼先生，托马斯·曼先生，西格蒙德·弗洛伊德先生，萧伯纳先生，H.G.威尔斯先生，约翰·高尔斯华绥先生，托马斯·爱迪生先生，亨利·福特先生，尤金·奥尼尔先生。

我写此信的宗旨是纯哲学的。不过，我希望人们不会反对我引用即将出版的拙著《论生活的意义》中提出的一些答案，其中有一章试图对在世的最杰出的男女人士的生活态度做一说明。

亲爱的杜兰特先生：

我很遗憾地说，此时此刻我是如此之忙，以致相信生活没有任何意义，既然如此，我就不知道如何能明智地回答您的问题。

我不知道我们能否判断真理的发现会有什么结果，因为迄今为止我们并没有发现任何真理。

您的诚挚的
伯特兰·罗素
1931年6月20日

与阿尔伯特·爱因斯坦的往来书信

亲爱的伯特兰·罗素：

久欲给您写信，非为他故，只是想表示本人对您深表敬佩。您在尊著中研究逻辑的、哲学的和人类的问题上所具有的明晰性、准确性和毫无偏颇，不仅仅是我们这一代人所无与伦比的。

我一直不愿意对您说这个话，因为您自己很了解这一点，您也了解客观的事实，无须他人的认可。不过，今天有一位没有什么名气的记者来找我，却使我无拘无束地谈了这个想法。我这里说的是一个国际记者协会，许多杰出人士都为它撰稿，它的任务是教育各国的公众，使之达到国际间的相互了解。方法是在各国的报纸上系统地发表政治家和记者们就有关问题撰写的文章。

这位记者J.雷维斯博士为推动此事近期将去英国。我认为，如果您能同他做短时间的交谈，使他能向您通报此事，那是很重要的。我不敢轻易麻烦您，但是我相信这件事的确值得您重视。

谨致深深的敬意

您的
A.爱因斯坦
1931年10月14日
波茨坦市卡普特，
瓦尔德街7/8

又及：您无须作复。

（此信原为德文，由奥托·内森译成英文）

亲爱的爱因斯坦：

久欲邀您来访，但是此前一直没有适当的住处可安排您的到来。现在这个障碍已经去掉了，我非常希望您能来度一个周末。下星期六（12日）或19日于我均可；19日以后我将去斯堪的纳维亚和奥地利待六周，因此，12日和19日您若都不能来，那就只好等到3月的下半月了。我简直想象不出有比您的来访带给我更大的快乐了，无论在物理学界，还是

在人类事务方面，我都有很多问题想听听您的意见，较之我现在所知道的更为明确的意见。

您的非常诚挚的
伯特罗·罗素
1935年1月7日
彼得斯菲尔德，哈廷
泰利格拉弗宅

与昂利·巴比塞[注197]的来往书信
亲爱的和杰出的同行：

请允许我向包括您在内的人们发出个人的呼吁，我恳请您能支持这个呼吁。您的名字是那个由伟大崇高的人物组成的联盟中备受崇敬者之一，他们挺身而出制止法西斯主义的野蛮侵略并与之进行斗争。

我是自发地写这份呼吁书的，并非受命于任何政治组织或其他组织的指示。我只听从内心的社会责任感和良知的呼声。灾难不是无可挽救的；我们有“一些要做的事”；在法西斯主义已然坐大成为一股可怕的势力之前，我们首先和主要能够做的就是要树立一种道义的力量，动员公众的真正的自觉心，发出遍及各处的明确的谴责。

我应当补充说明一点，关于这个呼吁书的全文内容，我曾与罗曼·罗兰交换过意见，他完全赞成我的想法。他同我一样认为，只有组织起来并坚持不懈地去遏制那种可怕的事态，才有可能把自由的文化人集合起来，让那些开明而富有声望的人士发出抗议。

最后，我认为有必要告诉您，我非常迫切地想创办一份国际性的评论杂志《世界》，旨在在现实国际事务中传播伟大的人道原则，为反对反动观点和反动宣传而斗争。如果像您这样的一些杰出人物有意于此，那么这个刊物就会变成一个在理智、艺术、道德和社会方面的重要论坛。它将是传达我们委员会[注198]的意见的工具，并将使其高昂的抗议得到具体表达。

如果您可考虑作为《世界》杂志的一位可能的合作者，我将非常感激。

如果您能就呼吁书一事赐我一信，我也将非常感谢。如有必要，我可将其全文或摘要发表。

谨致诚挚的崇高的敬意。

昂利·巴比塞
1927年2月10日
阿尔卑斯滨海省
特乌勒，米拉马，维吉利亚[注199]

亲爱的罗素：

汤姆·穆尼委员会想利用美国政府变更之际求得汤姆·穆尼事件的解决，关于这个问题还会有新的揭露。委员会已决定将我这里所附的一封信寄给罗斯福总统，这封信虽然是用正式的极尊敬的语言写的，不过态度很坚决，看来我们有可能使汤姆·穆尼和比林斯遭受可耻虐待一案得到一个终结了。

恳请您在致罗斯福的这封信上签名，并立即寄还我。

谨致友爱之情。

昂利·巴比塞
1932年12月12日
（瓦塞）桑利斯，奥蒙
西尔维

另寄上汤姆·穆尼委员会所编小册子一本。[注200]

亲爱的巴比塞：

我随时乐于去做在我看来可能有助于穆尼的任何事情，但是对您寄来的这封信稿，我却有点踌躇不定。

您当然会记得，在克伦斯基时代，俄国政府曾就此问题向威尔逊总统发出呼吁，因此他要许多著名的法律权威调查这个案件，而这些权威的报告是有利于穆尼的。然而，加利福尼亚州政府却指责总统无权干涉州政府的审判工作。

我认为将此案诉诸当选而尚未就职的总统，没有多大意义，因为他会以缺乏合法的权力为借口加以推托。无论如何，在他就任总统（我想是在3月4日）之前呈上此信是不会有什么用处的。而且此时此刻美国的舆论不论对贵国还是我国毫无疑问都不会有特别友好的感情，我不知道在人们情绪冷静下来之前我们的干预是否有益。

您的诚挚的
伯特兰·罗素
1932年12月16日
伦敦西南7区
皇门47号

此信表明我并不总是性急鲁莽的。

迈克尔·卡罗伊伯爵的来信
我亲爱的罗素：

感谢您写了一封非常漂亮的信为拉科西[注201]辩护。审判还在进行，但现在已判决有日了。如果他不被判死刑，那在很大程度上要归功于您的干预。不过在这个案子上他恐怕会被终身监禁。当然，即使这样，我们也要竭力营救他——也许我们能够从苏联政府方面拿出某种东西来作为交换条件将他释放。

上次见面时，您邀我去同您一起度过一个周末。如果不给您添麻烦的话，我想去拜望您，但不是这个星期天，而是对您方便的任何其他时间。

有很多事要同您面议——请赐告何时造访为好。

我的新址是伦敦中西1区吉尔福德70号白厅旅馆，我的电话号码是5512。

您的非常诚挚的
M.卡罗伊

《西班牙迷宫》及其他作品的作者杰拉尔德·布雷南的来信

亲爱的伯蒂：

我知道我非得说些蠢话才能引来你一封信。我这封信是在深夜写的。那会儿一个人的思绪和恐惧正使他陷入迷惘，而随后又为之懊悔。翌日我是在读一篇关于孟福尔[注202]出征的故事进行忏悔来度过的。

对革命者们的毁灭欲表示同情　是很容易的，在大多数情况下，困难在于承认他们似乎是在干什么好事。我的确不喜欢他们的是他们那些尚空谈的思想和他们那种不宽容的精神。共产主义的宗教观念是他们获得成功的原因（它使他们相信时间亦即上帝是站在他们一边的），这种宗教观念最后也许会引向一种穆罕默德式的兄弟会信念而停滞不前。我认为，基督教各民族之富有活力和斗志旺盛乃来自其关于罪的教义，尤其是原罪说，以及为了赎罪（或为了金钱）而必须进行的那种斗争。但是按奥古斯丁的摩尼教来说，我们本来应该是更驯顺而更少兴味的一群。我反对共产主义的宗教，因为我认为社会主义应当只是一种行政管理上的事情。任何依附于它的宗教观念都会把人弄得元气丧失殆尽，当然，除非像罗马人对待奥古斯都崇拜或者像中国人对待儒教那样，把这些宗教观念看得很轻。但是那当然不可能是这种情况。——无论如何，既然一个人到头来总得接受或拒绝这些东西，那么当我看见共产主义正在取胜时，我将支持它——而且我将永远支持它反对法西斯主义。

此间每天都带来人民阵线解体的消息。温和的社会主义者、革命的社会主义者和工团主义者全都龃龉不和。混乱状态有增无已，而且我认为最有可能的结局是独裁专制。我倾向于认为对这个国家来说最好的情况是由左翼温和派（有社会主义者参加的现政府）执政（比如说）10年。我明白，只有把目前无法灌溉的广大土地变成可灌溉的，才可能解决农业失业问题。已经开始建筑一些水坝，但是还需要建更多的水坝，而把它们建起来非有15年时间不可。政府的计划是控制投资并监督其用之于水坝，以新灌溉的土地为抵押来偿还贷方。

现在天气是美好的，生活每时每刻都是愉快的。除了健康和气候——那是大自然的健康——就没有什么要紧的事了。如果您在此间租一所房子并且带些书来，那该多好啊。如果在西班牙一切都是变化不定的，——那么欧洲其他地方又会怎样呢?

向你和彼得[注203]致以我们的爱。

你永远的朋友
杰拉尔德·布雷南
1935年6月1日
马拉加省丘里安纳

英国舆论似乎惊人地好战。我赞成解除制裁和缔结一个地中海公约，这对墨索里尼会是一种抑制。但是如果他侵占一个希腊岛屿，我们则必须准备作战。

在英国，总是低估了奥地利不走向纳粹的重要性。《泰晤士报》拒不注意中欧。英国人对柏林—维也纳—威尼斯之外的一切都傲然自负。我想你跟我的看法是一样的。

杰拉尔德·布雷南夫人的来信
我亲爱的伯蒂：

在那些实在可怕的日子里，我非常想念你——在那些日子你离你的孩子们越来越远，210把他们留在这样一个世界里，对于你一定是可怕的。这就是你在一场噩梦中才会梦到的那种事情，——但这却是你在其中仍然醒着的那些现代噩梦之一。

我与你共患难，我现在是而且将永远是一个和平主义者。但是有些时候他们似乎是“在没有和平之际高喊和平和平”。我们生活在一个什么样的世界里呀。

我看到《权力：一个新的社会分析》一书极受好评，而且是最畅销的一本书。我非常高兴。我希望很快能读到它。

有一位从荷兰来的无政府主义者（AIT[注204]的书记）同我们在一起。他是一个很风趣而且极有才智的人，在西班牙与C.N.T.[注205]有密切交往。

他是您的一位热烈的崇拜者。他说他最近为一部百科全书写了一篇论无政府主义的文章。他在末尾所列参考书目包括了“罗素的全部作品”，因为，他说，虽然这些作品实际上并非无政府主义的，但是它们具有老无政府主义者所说的“那种倾向”。

我很高兴——因为不论无政府党实际如何，我确信“那种倾向”是正确的。有一天我们到萨弗纳克森林去。秋天树叶开始飘落，但是天气仍明朗而和煦。我为你和彼得、约翰、凯特祝福。也许有一天我们还会再到那儿去。

我希望你和彼得在远离家园的这些日子里尽可能过得快活。

对你们致以我们的爱。

你的永远的朋友
甘默尔
1938年11月
马尔伯勒，奥尔德本
贝尔宫

我亲爱的伯蒂：

很高兴得到你的来信，而且我想你不久将回家来，我又会看到你了。

是的，我们一定要更时常见面。我们一定要到萨弗纳克森林去旅行野餐——在基德陵顿和奥尔德本之间找一个可爱的地方会合在一起。杰拉尔德和我到夏天将骑自行车，所以我们可在随便什么地方相会。

我深信美国现在是很难待的。我担心你和彼得在许多方面都会感到难以忍受——你们被领着到处游山玩水，尽管人家原属好意，但是最后会弄得你们精疲力竭，兴味索然。

朗曼·格林出版公司将在暮春时节出版我的书。我很高兴，因为我觉得它是一本有点用处的书。它是对内心斗争的一幅痛苦的描绘。我把它题名为《死亡的彼岸王国》，取自T.S.艾略特的诗句：“在死亡的彼岸王国中那也是这样的吗?”

杰拉尔德和我都以极大的兴趣和赞美之情读了《权力：一个新的社会分析》一书。它的影响很大，这不仅从各种评论可见，而且从下面这个事实也可得知，即我碰见的几乎每位才智之士都在某个方面恰好提到它。

我能理解你多么渴望回到英国。我非常高兴你很快将回家来。

对你全家致以深深的爱。

你的
甘默尔
1938—1939年冬
马尔伯勒，奥尔德本
贝尔宫

我很高兴得知我的名字的真正来源——但我不能确定对于它之接近骆驼一词[注206]我会有什么感觉。

伯纳德·贝伦森夫人的来信
我亲爱的伯蒂：

本周星期四或星期五，或下周某个时候，我可否驾车去探望你和你的妻子?

我病得很重，这场病的一个结果是使我明白了在我的生活中什么东西是珍贵的，而你就是最珍贵的事物之一。在没有再见到你并为许多事情向你致谢之前，我不想死。

深爱你的
玛丽·贝伦森
1936年7月28日
哈斯勒梅尔，弗赖迪山
穆德宅

致莱昂·菲茨帕特里克
亲爱的莱昂：

正当我们要到你那儿去的时候，我病了，患了肠机能紊乱，为时很短，但弄得我什么也干不了，令人大感沮丧。我们期望在1月底去看你。

既然艾丽丝[注207]要同你待在一起，你能否代我向她说几句友好的话。我现在之更急切希望你说几句话，是因为贝伦森夫人对艾丽丝说了许多苛刻的话，对此我都漠然听之，不置一词；而且我敢说她会跑出去说那些话是我说的。不想使她们彼此不和，所以你无须提到贝伦森夫人；但是如果艾丽丝以为我说了她的坏话或者以为我对她有恶感，我会感到难过的。

你的
B.R.
1936年12月21日
彼得斯菲尔德，哈廷
泰利格拉弗宅

莱昂·菲茨帕特里克的来信
亲爱的伯蒂：

好的。我将尽力照你说的去做。但是向艾丽丝讲到你可不是件容易事。她总喜欢以为自己对你什么都了解。说到底，她还是极其关注你，但是她表面上总是冷冰冰的，尽管已经过去了这么多年。我希望她仍然多多关心你。人是　　奇怪的。如果没有一点幽默感，人会变得枯燥乏味，令人生厌。我觉得，能把自己看作一个有点滑稽的角色，乃是最高的美德。

我要问一下（?）［一个难读的词］艾丽丝和格雷斯·沃辛顿以及威尔斯在他们之后什么时候去——那恐怕将在2月份，除非我能在这些访问间隙来。但是我总得去睡觉了——唉，主啊，英国人是多么难以通融，而美国人（?）［一个难读的词］又是多么冷漠无情。此间的这些人都是苏格兰人和乌尔斯特[注208]人。他们是远更灵活型的人种。

我模糊地觉得你的哲学著作中有一个不小的缺点。我的确希望你在去世以前能把它去掉——我认为那是重要的!——那毕竟是你应该做的事情——不要让自己的作品成为粗制滥造的东西。比尔·亚当斯（此间学院院长之子）曾在一个地方听过你讲物理学，他说你的头脑是英国最清晰的——（在人们的头脑几乎全都昏昏然而竟以此为荣的一个国度里，这难道是一个极大的赞美吗?）

问候罗素夫人——祝她安好——随后再给她信——

莱昂
1936年12月28日
牛津，万灵学院
院长寓所

上信作者莱昂·菲茨帕特里克是艾丽丝的密友，后来也是我的好友。因为她有一头黑黑的长发，所以得了一个绰号，人称“狮子”[注209]。她的父亲是贝尔法斯特的一位商人，嗜酒，破产后死掉了。她身无分文来到英格兰，受雇于亨利·萨默塞特夫人，在萨莫斯堂（圣潘克拉斯）从事慈善工作。我第一次见到她是在1894年6月10日，当时我陪艾丽丝去参加一次斋戒祈祷仪式。我们对向在深海作业的渔民传道一事发生争论，我对此事做了贬斥的评论。之后不久，她代表圣潘克拉斯教区（相当于现在的市镇参议会）追随萧伯纳。她住在贫民窟的一个楼梯间里，当我处理我在剑桥的家具时，有些东西我送给了她。

那时，经过艾丽丝的介绍，她认识了一个名叫博比·菲利莫尔的青年，他曾向艾丽丝求爱，但被拒绝了。他在克赖斯特切奇市，是菲利莫尔勋爵的儿子，菲利莫尔勋爵是自由党的上议院司法议员，也是格拉斯通先生的亲密朋友。我想博比是受了洛根的影响，成了一个社会主义者和诗人。他是萧伯纳的《康蒂妲》中那个诗人的原型。他决心要娶莱昂，不过他没有重犯他在追求艾丽丝时所犯的鲁莽急躁的毛病。于是他首先使自己被选为圣潘克拉斯的教区代表，并小心翼翼地准备接近莱昂。艾丽丝和我结婚后不久，当我们住在柏林时，我收到莱昂的一封信征求我的意见，问我她该不该接受他。我立即作复，列举12条理由反对。但是从邮局回来我却又收到她的来信，说她答应他了。

第二年春天，我和艾丽丝跟她的姐姐一起住在费索尔的时候，莱昂和博比在北非度完蜜月归来途中曾来看望我们。这时我才第一次明白了她何以接受了他。原来她坚决拒绝他之后，他犯了心脏病，一些名医认为如果她坚持拒绝他，他会死掉的。他父亲向她恳求，也是徒然。最后，由于菲利莫尔勋爵的至为感人的请求，格拉斯通先生虽已80高龄，而且双目几近失明，竟亲自爬上她的贫民窟楼梯间，苦苦劝她不要扮演芭芭拉·艾伦的角色。她实在受不了这个，于是接受了她的那位害相思病的追求者。

到此为止，一切都还不错——一个愉快的科菲图阿国王的故事[注210]。但是度过蜜月之后，她在费索尔却向我们讲述了一个令人惊讶的结果。艾丽丝和我立即注意到，她已变得极其愤世嫉俗，而且她的谈话也非常之低级庸俗。于是我们自然逼问她究竟是什么原因产生了这样的变化。她告诉我们，她和博比一结了婚，他就对她说他欺骗了那些医生，他根本没有什么心脏病[注211]，而且还说他虽然决定要娶她，但是他并不爱她，而且永远不爱她。我相信他们这场婚姻是很不圆满的。

博比的父亲拥有拉德莱特庄园，那在当时是一处风景如画的村庄；他在拉德莱特和埃尔斯特里之间还有一座颇为华丽的乡村住宅。他把这所住宅给了博比，由博比随意经营。这位诗人兼社会主义者乐得退居幕后，由一个非常精明的商人为之代理，此人着手发展拉德莱特，盖了一大批廉价、低劣、肮脏的郊区住宅，因而发了大财。几年以后，他真的病了。他的妻子诚心诚意地侍候了他大约3年光景，把他送了终。他死后，她对我说她愿嫁给任何一个会经常生病的人，因为她已变得如此习惯于看护病人，如果没有病人要她照料，她简直不知道如何打发她的日子。

不过，她并没有再结婚。她匿名发表了一部作品，相当成功，署名“一个无名的信徒”。她曾与马辛汉有过一段不成功的情缘。她对灵学研究极有兴趣。作为一个富孀，她把很大一部分收入资助了工党。在她的晚年我没有再见到她，因为她要求人家认真地对待在我看来毫无意义的东西，如情感的宗教性，超常的视力，爱尔兰人的高超的洞见，等等。但是因为这些而未能与她见面，我感到后悔，并曾试图去看望她，既不和她争论也不无诚心。

致W.V.蒯因
亲爱的蒯因博士：

收到你的书［《逻辑斯蒂系统》］时正值我因过度劳累不得不休一长假之际，因此我只是现在才刚刚读完它。

我认为你做了一件极好的工作；很久以来我没有像读你的书这样感到极大的精神愉悦了。

我想到两个问题，望暇时给以回答。我把它们另纸写出。

在读你的书时，我突然想起，在我的工作中，我总是受到一些无关紧要的哲学上的考虑的影响。例如，摹状词理论。我感兴趣的是“司各脱是《韦伏里》的作者”，而不仅仅是PM[注212]中的摹状函项。如果你查阅一下迈农的作品，你就会看到我想要避免的那类谬误；对本体论证明也可以这样说。

再说记法（主要是怀特海的）：我们在第三和第四部分必须提出一些关联词。对于我们R｜S来说，你的αβ不适用于3个或3个以上的关系，也不适用于我们需要的各种形式（诸如R｜｜S的形式）。

至于你是否真的如你所想的那样完全避免了可还原性公理引起的困难，我感到担心——虽然我还不能用语言表达出我的疑虑。我想看一看用你的方法如何直接明白地处理归纳和戴德金的连续性。

对于类在你的系统中的地位，我有点困惑。它们是作为初始观念出现的，但是α与$\hat{x}$（ϕx）的联系似乎有点含糊不清。你是否认为，如果α=$\hat{x}$（ϕx），则命题αx就等同于ϕx呢?如果你要说一切命题都是序列，你就一定这样认为。然而，“我给了我的儿子6便士”与“我的儿子是我给其6便士的人之一”似显然不是相同 的。

又，你是否认为一个无穷类可不用一个界定函项加以定义?有必要将无穷类包括进来是我强调函项之与PM中的类相对立的理由之一。

希望你对这些问题有很好的回答。

无论如何，我对你所做的工作极为赞赏，你的工作对使我经常感到不安的许多问题做了改进。

你的非常真挚的
伯特兰·罗素
1935年6月6日
彼得斯菲尔德，哈廷
泰利格拉弗宅

致G.E.穆尔

我非常渴望回到纯哲学的工作，尤其想对我在《经验论的限度》一文中的一些观点做进一步的发挥，并且研究一下语言与事实的关系，我觉得卡尔纳普对这种关系的看法是很不恰当的。但是我现在的处境不好，按照法律我每年必须付给别人800到900英镑，而每年只有300英镑的额外收入。因此，除非能找到某个大学的职务，我是无法搞哲学工作的。不知剑桥有无可能?如有可能，我当非常高兴，因为我想回来搞哲学的愿望非常强烈。

你的
伯特兰·罗素
1937年2月8日
彼得斯菲尔德，哈廷

泰利格拉弗宅亲爱的穆尔：

谢谢你的来信，它表明情况正如我料想的那样。我想，此刻也许不值得进行此事，因为成功的机会看来很小，况且他处或有别的可能。非常感谢你乐于为我做推荐，如果在其他方面谋事亦无成，我会再写信给你的。眼下我想最好不要做什么。

莱弗修姆研究基金会是6月份结束的；在那之前我本来不知道。无论如何，它们仅持续了两年。

你的
伯特兰·罗素
1937年2月18日
彼得斯菲尔德，哈廷
泰利格拉弗宅

德斯蒙德·麦卡锡的来信
亲爱的伯蒂：

你认为我的评论很可能激起公众的兴趣，这就使我安心了，因为那就是我尽力想做的事情。我并没有把它写好，因为写得太匆忙，无暇做仔细的修改润色，不过我认为它会使人们相信，《安伯利文集》是非常有趣的。我去参加三一学院院庆了，星期天晚上在大餐厅参加宴会。我

发现我那篇评论在那里已起了作用。

我感到高兴的是，我让G.M.扬格在《观察家》上写了一篇评论此书的文章。他想在S.T.[注213]上写一篇书评，我赶紧把书从他手里抢过来，要他把评论送给加文。

我想你不会期望此书畅销，但是我认为它会有相当可观的销量，而且会继续卖下去。

得悉你已卖掉了泰利格拉弗宅，我很关切，并愿闻其详。我担心卖价不是很好，否则你本会以更兴奋的心情写信给我的。这次卖房子并不意味着你最严重的经济困难已经过去，是吗?你记得叔本华因为把一个妇人推下楼梯而不得不付给她终身养老金，给自己造成了多大的麻烦吗?而且叔本华只有一条他喂养的卷毛狗（名叫布茨），而你从未把一个女人推下楼梯。你记得叔本华在许多年后在日记中得意洋洋地写下的那句话吗：Obit anus,abit onus[注214]?我希望很快能收到你两张 明信片，把这句话写在上面。

极端重要的是，你要有暇把你的书写出来，阐明语法和哲学的关系以及其他许多事情。你真的能够每年靠500英镑勉强维持到你写那些明信片之前吗?赞赏你的人们会提出这个疑问，你是否反对接受赞助?如果我像你一样有望写出某种有价值的东西，我就不会拒绝赞助。

岁月易逝，来日无多。我不是说我们俩谁一定快要死了，但是死确是慢慢临近了；注意力日渐衰退和松懈，在死亡趋近时，这种能力使人觉得就好似那将死者的智慧。

不久前我见到萧伯纳，他谈到他最近的作品，这些作品显示了他全部的惊人的才能——只是缺少吸引力。我曾经情不自禁想说（不过我觉得这样做是不和善的）“难道你不担心泄露那个绝大的秘密——对此你不再介意　吗?”我是由于看到正在威胁我的东西而猜到那个秘密的性质的。但是对于你和我，它仍然只是一个威胁——特别是你仍然要当心，因为你的感觉能力总是比我强的。况且，岁月易逝。我们（我所谓我们亦指我们谁都不认识的人们）是你应当加以哲学思考的一切，你要在你的写作能力开始不知不觉地被吞进老年这个人生大患的囚笼之前把你的书写出来。

我和穆尔待在一起，我们很快活——大部分时间都是我们这些白胡子老头们在玩。他让我读了韦斯顿[注215]论定义的一篇文章，但是我读后不得要领。那是一篇维特根斯坦观点的文章。我想谈谈我自己，也让穆尔谈谈他自己，但是我们并不十分关心把离开记忆的快乐崖岸时的那种不快之感忘却。但是无论如何下一次我还要这样做（我说过这已经不是第一次了）。你下次到伦敦时请给我个信，并来便餐，早餐、午餐、晚餐，随时皆可。你可下榻敝处，德莫特是一位船上的医生，他的房间空着。5月份我把莱斯利·斯蒂芬讲座的课讲完以后会去拜访你。代我向“彼得”表示深挚的最好的祝愿，愿她的分娩幸福快乐。

你的永远的朋友
德斯蒙德
1937年3月16日
伦敦西南3区
惠灵顿广场25号

第六章 美国：**1938—1944**

1938年8月，我们卖掉了在基德陵顿的房子。只有我们立刻将房子腾空，买主才肯买它，这样8月份我们就剩下两个礼拜的时间好去想方设法了。我们雇了一辆搬运车，这段时光就是在彭布罗克郡海滨度过的。我们一行人有彼得和我，约翰、凯特和康拉德，还有我们的一条大狗谢里。实际上整个这段时间里都大雨如注，我们全都被浇得浑身湿透。这大概是我能记得的一段最令人难受的时光。彼得必须为大家准备饭食，而这是她不喜欢做的事情。最后，约翰和凯特回了达汀顿，彼得、康拉德和我则乘船去了美国。

在芝加哥，我有一个大讨论班，我在那里继续讲在牛津讲的那门课，即“语词与事实”。但是，人们告诉我，如果我用单音节的词做这门课的名称，美国人会不重视我的课，于是我把课名改成了“口腔的和躯体的运动习惯之相互关系”之类的名称。用了这个名称或诸如此类的东西，这个讨论班很令人满意。这是一个极其愉快的讨论班。卡尔纳普和查尔斯·莫利斯[注216]常来参加，在这个班上我有三个很有才能的学生——达尔基、卡普兰和科皮洛威什。我们常常反反复复地进行细致的论证，对若干争论的要点做到了使大家互相满意的真正的澄清。除了这个讨论班，我在芝加哥的日子过得并不愉快。这是一座污浊的城市，天气很恶劣。赫钦斯校长曾主编《百部佳作丛书》，而且力图将新托马斯主义强加给哲学系，因此他自然不大喜欢我，当我的聘期将满时，我想他是很高兴看到我离开的。

我去了洛杉矶，任加州大学教授。离开依然在严冬掌握中的芝加哥的阴冷可怖，来到春光明媚的加利福尼亚，令人愉快极了。我们是3月底抵达加州的，直到9月份以前我没有教学任务。这段间歇的开头一段时间，我用于一次旅行讲学，我记得清楚的只有两件事。一件事是我去讲过学的路易斯安那州立大学的教授们都对休伊·朗有好感，因为他提高了教授的工资。另外一件记得的事更令人感到快慰：在一带纯粹乡村地区，我被携上沿密西西比河修筑的大堤之巅。讲学，长途旅行，加上天气炎热，弄得我疲惫极了。我仰卧在草地上，静观着波澜壮阔的大河，半是迷茫地凝视着流水和天穹。有10多分钟光景，我体验到一种我很少享有的平和宁静之感，而只是面对着逝者如斯的河水在思索着。

1939年夏，约翰和凯特趁暑假期间来探望我们。他们到达后几天，战争就爆发了，要把他们送回英国已不可能了。我必须马上安排他们继续上学。约翰时年17岁，我把他送进加州大学读书，但凯特只有15岁，入大学尚不够年龄。我向一些朋友打听在洛杉矶有哪所学校教学水平最高，他们一致推荐了一所学校，于是我把她送到那里去上学了。但是我发现那个学校教的课程只有一门是她没有学过的，那就是资本主义制度的品德课。因此，尽管她年纪还小，我也不得不把她送去上大学了。1939—1940年这全年时间约翰和凯特就跟我们生活在一起。

1939年冬季几个月里，我们在圣巴巴拉租了一栋房子，那里是一个非常令人喜爱的地方。不幸的是，我的背受了伤，一个月里只能平直仰卧，受着几乎难以忍受的坐骨神经痛的折磨。结果，我不得不推迟准备讲稿，而在下一个学年总要加倍工作，而且总觉得我的讲课有所欠缺。

这里的学术气氛远不如芝加哥那样令人愉快；这里的人不是很有才能，而这位校长，我对他深感厌恶，我认为是有充分根据的。如果有一个讲师擅自发表过分自由的言论，那么该讲师就被看作工作得很糟糕而被解除教职。当系里开会时，这位校长常会穿着长筒靴君临现场，而且对任何动议都予以否决，如果他恰好不喜欢它的话。他的皱眉蹙额使人人为之战栗，这使我想起希特勒统治下德国国民议会举行会议的情景。

临近1939—1940这个学年的年末，我被邀为纽约市立学院教授。此事似已确定，于是我给加州大学校长写信辞掉在那里的职务。在他收到我的辞职信后半小时，我得知纽约方面的任职并未确定，就去拜访这位校长，要撤回我的辞呈，但是他对我说那太晚了。那些正经的基督徒纳税人一直反对给我这样一个不信神者付薪水，而这位校长是很高兴使我离开的。

纽约市立学院是纽约市政府主管的一所院校。到这个学院来的人实际上全是天主教徒或犹太教徒；但是令前者感到愤怒的是，所有的奖学金实际上都给了后者。纽约市政府事实上是梵蒂冈的附庸，然而该学院的教授们力图保持一点学术自由的样子。他们之推荐我，无疑是为此目的。有一个英国圣公会主教激愤地抗议聘请我，一些神父则训诫警察（他们实际上也都是爱尔兰天主教徒），说我要为当地的罪犯负责。有一个妇人的女儿在这个学院的某系科读书，我从未与此系科有过联系，这个妇人被诱唆对我提出控告，说我到这个学院来会危及她女儿的节

操。这个诉讼不是控告我，而是控告纽约市政当局。[注217]我力图使自己成为这场讼案的一方，但是人家告诉我说此事与我无关。尽管市政当局名义上是被告，但是它之希望败诉正如那位太太之渴欲胜诉一样急切。原告律师宣称我的著作是“挑逗性的，淫秽的，色情的，刺激性欲的，色情狂的，发人春心的，傲慢无礼的，心胸狭窄的，虚伪的，丧尽道德心的”。这个讼案被交付一个爱尔兰人审判，此人最后判定我败诉并加以辱骂。我想要上诉，但是纽约市政当局拒绝上诉。对我进行指控的某些东西纯系奇谈怪论。譬如，我被认为邪恶不道德的，就因为我说过小孩子不应该由于犯手淫而受到惩罚。

这是美国人组织的一场典型的以莫须有的罪名对我进行的迫害[注218]，在整个美国，我变成了人们避之唯恐不及的不祥之物。我本来被请来做访问讲学的，但是我只得到在这场以莫须有罪名对我进行的迫害之前所定的一个聘约。那位与我定约的犹太教教士毁了约，不过我不能责怪他。如果我要去讲学的话，主管教学大楼的人也会拒绝我们借用教室的，如果我在任何地方公开出现的话，我很可能被一伙天主教的暴徒在警方的完全赞同下对我施以非刑。没有一家报纸杂志肯发表我写的东西，我突然被剥夺了一切谋生的手段。从法律上来说，我既然不可能从英国弄到钱，这就使我陷入非常困难的处境，尤其是我有三个孩子生活皆仰仗于我。许多思想开明的教授表示了抗议，但是他们全都以为我既然是一位伯爵，就一定有祖上的遗产，生活条件一定很好。只有一个人做了一点实事，那就是巴恩斯博士，他是Argyrol（弱蛋白银消毒剂）的发明者，并在费城附近创建了巴恩斯基金会。他给了我五年的聘约，在他的基金会讲哲学。这就解除了我极大的忧虑。直至接到他这个聘约之前，我看不到摆脱困境的任何出路。我不可能从英国弄到钱；返回英国是不可能的；我当然不希望我的三个孩子回到正遭受纳粹猛烈空袭的国土去，即使我能够给他们弄到一笔旅费，而那肯定也不可能维持长久的生计。看来似乎不得不让约翰和凯特离开大学，靠友人的好心相助尽可能节俭地过日子了。是巴恩斯博士把我从这种令人不寒而栗的凄凉前景中拯救出来了。

1940年夏，一方面是尽人皆知的令我惊惧的可怕遭遇，另一方面我也有个人的欢乐，这二者形成了异常鲜明的对照。我们是在内华达山区塔霍湖附近的落叶湖度过暑期的，这里是我有幸知道的最优美宜人的胜地之一。这个湖海拔6000多呎，一年四季大半时间整个这一带地方都被深雪覆盖，不适于居住。但是在夏季有三个月的光景，持续有阳光普

照，天气温暖，而通常又不热得难受，山间草原开满了美艳无比的野花，空中飘溢着松木的芳香。我们在松树间搭了一座小木屋，靠近湖畔。康拉德和他的保姆睡在屋里，我们其余的人在房内则无栖身之处，各自在房门边就卧。从荒村到瀑布、湖泊和山顶有无数的小路，我们可以冒雪潜入并不太冷的深水之中。我有一间小棚子似的极小的工作室，就是在这间斗室之中我写完了《意义与真理的探求》。在这里我常常热得赤膊上阵，写作此书。但是这样的热倒很适合我，我从不觉得在这里热得无法工作。

在这一切生活乐趣中，我们日复一日地等待着英国是否已被入侵、伦敦是否还存在的消息。有一天早晨，那个邮差（一个好开玩笑、有点残忍的幽默感的家伙）大声嚷嚷："听到新闻了吗?整个伦敦已经毁掉了，连一座房子都没留下来!"我们不知道能否相信他的话。在此地山野间长途的漫步和经常在许多湖中洗浴使我们能够熬过这段时光，而近9月份时，看来英国已经不会被入侵了。

在内华达山区我看到了我所知道的唯一的无等级之分的社会群体。实际上这里所有的房子都住着大学教授，必要的工作都是大学生们做的。例如，给我们带来一应食品杂货的那个青年就是一冬天都上我的课的一个学生。也有许多学生纯粹是来度假的，在这里过假期花费很便宜，因为一切都很原始，很简单。美国人远比欧洲人更懂得如何妥善安排游客。湖畔附近虽有很多屋舍，但是在湖中乘舟却望不见一屋一舍，因为它们全都掩映在松树丛中了，而且这些屋舍本身就是用松木搭建的，很舒适宜人。我们住的那所房子的一角是用一棵活的正在生长的树做的；我无法想象当这棵树长得太大的时候，这所房子会是怎样的。

1940年秋，我到哈佛为威廉·詹姆士讲座开课。这是在纽约那场麻烦之前就约定了的。也许哈佛为此聘约感到遗憾，但是，即使如此，他们还是很有礼貌地没有向我流露出这种情绪。

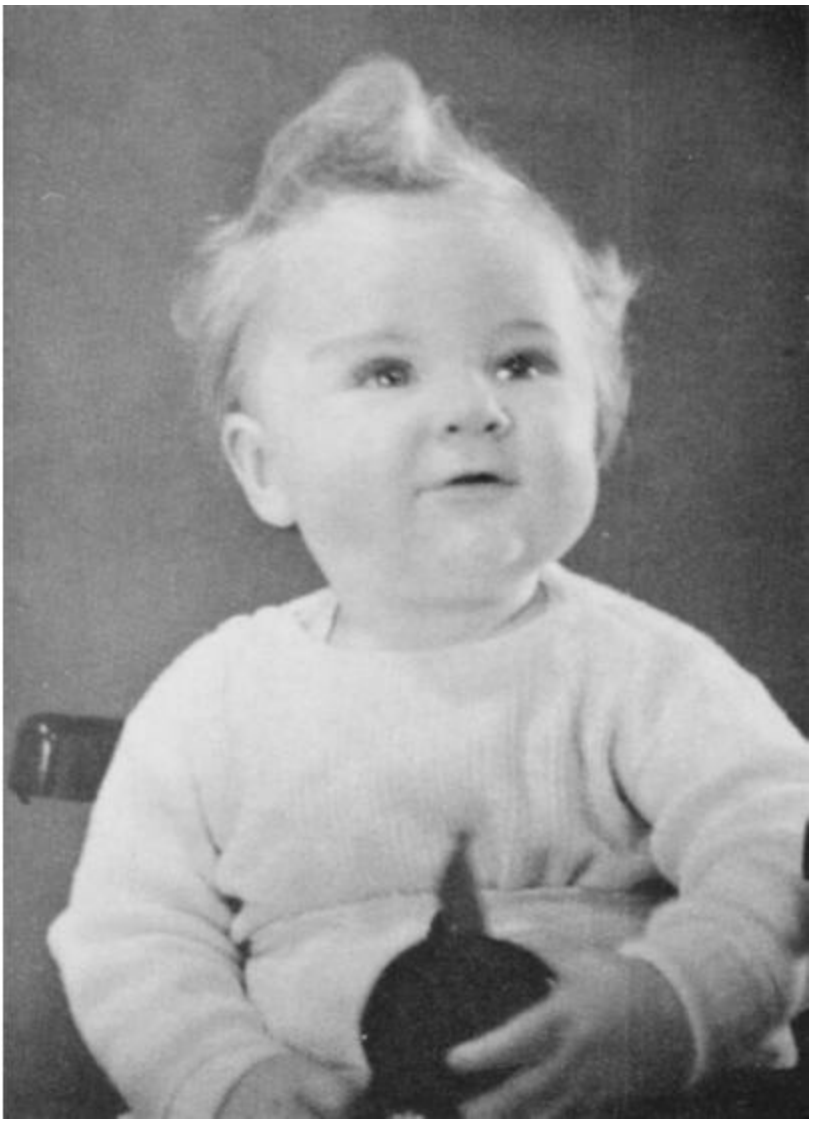
我和巴恩斯博士的交谊始于1941年新年之际。我们在离费城约30哩处租了一所农舍，那是大约有两百年之久的一所令人非常愉悦的房子，坐落在起伏不平的乡野之间，此处与英格兰多塞特郡内陆地带不无相似之处。这里有一座果园，有一个很好的旧日的谷仓和三棵桃树，这些桃树结了大量的桃子，其味道之鲜美，是我从未尝过的。这里有倾斜而下伸向河流的牧场和令人赏心悦目的林地。我们离保利（以科西嘉的爱国

者的名字命名）有10哩，那里是费城市郊车的终点。我经常从那里乘车去巴恩斯基金会。我在基金会的一座陈列现代法国绘画的美术馆里讲课，这些绘画大多是裸体画，这似乎与学术性的哲学有点不大协调。

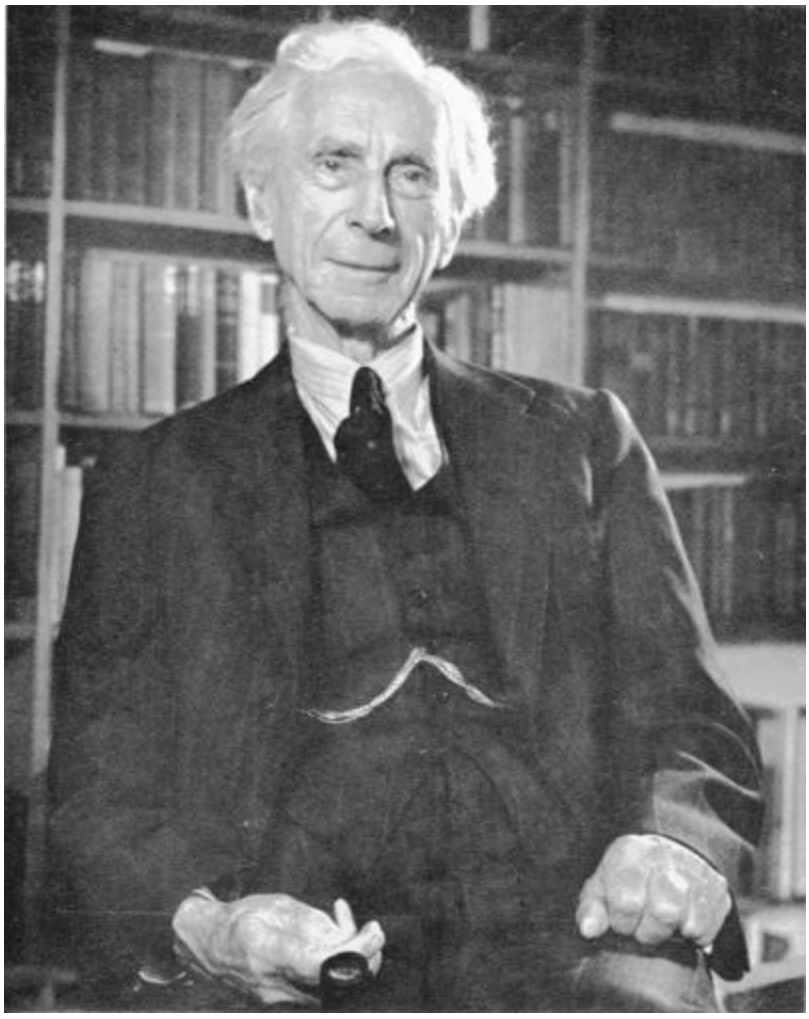
巴恩斯博士是一位很怪的人物。他有一条他十分钟爱的狗，有一位深爱他的妻子。他喜欢对黑人施以恩惠，把他们作为平等的人相待，因为他深知他们与他并不平等。由于发明了蛋白银消毒剂，他发了一大笔财；当其鼎盛之际，他把消毒剂全部卖光，把他的钱全都投资购买公债。之后他成了一位艺术鉴赏家。他拥有一座非常漂亮的现代法国绘画美术馆，并且利用这个画廊来讲授美学原理。他需要人们经常的恭维而且喜好争吵。在接受他聘我讲学的提议之前，人们就告诫我，说他过不了多久，对人就厌倦了，因此我强要他订一个为期五年的合同。1942年12月28日，我收到他一封信，通知我聘约从元月一日终止。于是我的生活又一次从宽裕陷入困窘。诚然，我手里有跟他订的那份合同，我所咨询的律师也使我相信，我毫无疑问能够通过法庭取得充分的赔偿。但是要获得合法的赔偿，需要时间，尤其在美国，而我在这段时间里却必须维持生活。科尔比西耶在一本讲美国的书里谈到有关巴恩斯品行的一个典型的故事。科尔比西耶在讲学途中想要参观一下巴恩斯的画廊。他写信给巴恩斯请其允许过访，而这是巴恩斯一向极其吝于应允的。巴恩斯博士回答他说，他可以在某个星期六的早晨来参观，但不能在任何其他时间。科尔比西耶又给他写信，说他的讲学聘约使他不可能在那个时间去，能否有其他适当的时间。巴恩斯博士写了一封极端粗暴无礼的回信，说就只有那个时间，否则就别来。科尔比西耶也回了一封长信发表在他的书上。他说他不反对争吵，但是他愿意同在艺术问题上持不同意见的人争吵，而他和巴恩斯博士都喜欢现代的作品，却不能彼此一致，似乎是一个遗憾。巴恩斯博士从未拆看这封信，而是在信封上写了一个大大的“呸”字[注219]，把它退回去了。

当我这个讼案开庭时，巴恩斯博士指责我没有为讲学做足够的工作，而且讲得很肤浅，敷衍了事。就当时已经讲过的讲稿而言，它们包括了我的《西方哲学史》一书的前三分之二的部分，我把这部分手稿提交给法官，虽然我并不设想他会读它。巴恩斯博士指责我对待他称之为皮特尔高拉斯和恩皮多克勒斯[注220]的两个人态度不好。我注意到法官对他发出警告，而我则胜诉了。当然，巴恩斯博士像通常那样提出上诉，实际上直到我回到英国以后才得到那笔补偿金。那时他将一份印好的有关我的罪过的文件寄给三一学院院长和每一位董事，告诫他们不要

做把我请回剑桥的蠢事。我从未看过这份文件，但我毫不怀疑它是一份颇具可读性的文件。



9.康拉德·罗素



10.伯特兰·罗素在里士满他自己的家里［照片由吉坎德拉·阿里亚提供］

1943年头几个月我苦于手上缺钱，不过并不像我曾担心的那样严重。我们把我们的漂亮农舍转租出去，到一个原为一对黑人夫妇准备的小房子去住，这对夫妇原来预期会被农舍居民雇用的。这个小房子有三间屋，三座火炉，每个炉子过个把钟头就得加煤添火。一座炉子用以取暖，一座用来烧饭菜，一座烧热水。当炉火灭掉时，要用几个钟头的劳作才能把它们重新生起火来。康拉德已能听懂彼得和我彼此说的每句话，我们有烦心的事情要讨论，让他为此担心对他没有好处。但是这个时候纽约市立学院的麻烦已经开始被人们淡忘了，我已能在纽约和其他地方获得一些临时的讲学聘约。首先打破了禁令的是布林·莫尔学院的韦斯教授，他邀请我到那里去讲一门课。这需要不小的勇气。有一回，我穷得只能买一张去纽约的单程车票，然后用我的讲课费买返程的车

票。我的《西方哲学史》已接近完成，我写信给我的美国出版商W.W.诺顿，问他鉴于我在经济上的困难状况可否预付稿费。他回信说，出于他对约翰和凯特的喜爱，也作为对一位老朋友的善意，他愿预付500美元的稿费。我认为从别的出版社可能获取更多的预付金，于是同西蒙和舒斯特接洽，我个人同他们并不相识。他们当即同意马上付我2000美元，6个月之后再付1000美元。此时约翰在哈佛读书，凯特在拉德克利夫学院读书。我一直担心因为缺钱我也许不得不让他们辍学，但是多谢西蒙和舒斯特的慨然相助，这种担心已属多余了。这个时期，我也从一些私人朋友处借款，得到他们的帮助，我有幸不久就有能力奉还了这些借款。

《西方哲学史》一书之开始写作乃出于偶然，结果却成为我此后多年一个主要的财源。当我着手这项工作之始，我没有想到它会获得我的其他著作从未有过的成功，有一段时间，它甚至被列入美国畅销书榜而大出风头。当我还未讲完古代哲学部分时，巴恩斯已经通知我他不再需要我了，于是我的课停止了。但是我发现这个工作异常有趣，尤其是我事先知道得最少的那些部分，即中世纪早期哲学和基督诞生前夕的犹太哲学，因此我继续工作，直至写完这部概述哲学史的著作。我要感谢布林·莫尔学院允许我利用它的图书馆，我发现那是一座极好的图书馆，尤其是我在那里可以看到查尔斯牧师的极有价值的著作，他翻译出版了写于公元前不久的犹太人著作，这些著作在很大程度上预示了他自己的教义。

我很高兴写这一部哲学史，因为我总相信应该以恢弘的规模写历史。例如，我一向认为，吉本[注221]所述的题材是不可能以一本或几本小书充分加以处理的。我认为我的《西方哲学史》开头的部分是一种文化史，但是在后面诸篇章，由于科学变得很重要，要把历史都纳入这个框架，就比较困难了。我做了最大的努力，但是我不能确信是成功的。有时我受到一些评论者的指责，说我写的不是真正的历史，而是对我随意选择要写的事件所做的带有偏见的叙述。但是，我认为，一个人没有任何偏见是不可能写出饶有兴味的历史的——如果真有这样一个人，我认为他夸口自己不存偏见只能是空口说白话。况且一本著作像任何其他工作一样，应由其所持的观点结合成一整体。一本由若干不同作者的论文集成的著作较之一人独立完成的作品之所以较少兴味，就是这个缘故。因为我不承认有不存偏见的人，我认为，写一部大部头的历史，最好的做法是承认一个人的偏见，而允许不满意的读者们去寻找另外的作

者去表达一种相反的偏见。至于哪种偏见更接近真理则必须留给后人去评断。对历史写作的这个观点使我更喜欢我的《西方哲学史》而不是《西方的智慧》，后者是从前者摘取来的，但是经过提炼和调整，——尽管我很喜欢《西方的智慧》中的那些插图。

我们在美国的最后时日是在普林斯顿度过的，在那里我们有一所湖滨小屋。在普林斯顿期间，我熟悉了爱因斯坦。我惯常每周一次到他的住处去，同他、哥德尔及泡利[注222]进行讨论。这些讨论在某些方面是令人失望的，因为他们三个人虽然都是犹太人和流亡者，而且都具有世界一家的情怀，但是我发现他们都带有德国人的形而上学倾向，尽管我们尽了最大的努力，却始终没有得到作为我们进行争论的共同前提。哥德尔结果变成了一个道地的柏拉图主义者，明确认为有一个永恒的“不”字写在天上，道德高尚的逻辑学家也许有望在来世遇见它。

普林斯顿的社交界极其愉快，总之比我在美国碰到的任何其他社会圈子都更令人开心快意。这时约翰已返回英国，入英国海军，并被安排去学日语。凯特在拉德克利夫学院生活足以自给，她的功课学得极好，而且找到一点教学工作。因此，除了难以弄到一笔去英国的旅费之外，已经没有什么使我们要继续滞留在美国了。然而，这个困难却似乎是长时间难以克服的。我到华盛顿去申辩，说必须允许我去履行在上院的职责，我力图使当局相信，我要这样做的愿望是极其强烈的。最后，我发现了一个使英国大使馆信服的论据。我对他们说：“你们会承认这是一场反法西斯的战争。”他们说：“是的”；“而且”，我继续说：“你们会承认法西斯主义的本质就在使议会屈从于行政。”他们说“是的”，不过略带一点犹豫。我继续说道：“现在，你们代表行政，我代表议会，如果你们使我不能履行我的议员职能，哪怕比必要的时间多一天，你们就是法西斯主义者。”在大家哄堂大笑中，我的航行许可证当场被批准了。然而，仍有一个奇妙的困难。我妻和我获得A类优先权，但我们的儿子康拉德却只得一个B类优先权，因为他还不具有议员的职责。我们当然希望年方七岁的康拉德跟他的母亲同行，而这就要求她同意自己被划入B类。迄今为止，还没有过一个人接受一种低于自己应得类别的例子，这使大使馆所有的官员都深感困惑，过了几个月他们才理解了我妻的这种做法。无论如何，我们返英国的日期终于定下来了，首先是彼得和康拉德的行期，我的行期则大约两周之后才定下来。我们在1944年5月起航返英。

书　信

致查尔斯·桑格的妻子
我亲爱的多拉：

谢谢你的来信，几经周折，它终于送到了我这里。

我完全赞成你对新近的战争叫嚣的看法。当危机过去时我曾大为高兴，但不料它很快又要来了。在美国这里，十分之九的人都认为，我们应当去打仗，而美国人则应当仍然保持中立，我对这种意见感到恼怒。奇怪的是，在英国，那些在1919年曾反对捷克斯洛伐克不正当地扩充领土的人，到了1938年竟成了最急于要保卫他们的人。这些人总是忘记，努力武装保卫捷克人，就会使他们遭到德国人的侵略，对于捷克人来说，这比他们目前所遭受的苦难要坏得多。

我已经忘记了1914年在船上遇到埃迪·马什的事，但是你的信使我想起来了。那时每个人都以自己特有的方式作出反应。

奥托兰之死对于我是一个非常巨大的损失。查利、克朗普顿和奥托兰是我在同辈人中仅有的几位真正亲密的朋友，而现在他们全都故去了。我们则一天天地迈进一个愈来愈可怕的世界。

不过，就私人来说，我的情况还是愉快的。约翰和凯特是我全部的期望之所在，小毛头康拉德（现在19个月大）则是最令人满意的。美国是一个很有趣而又坚固的国度，而英国则恐怕正在摇摇欲坠了。达夫尼[注223]在比利时一定度过了一段饶有兴趣的时光吧。

我将于5月初到家，希望很快就在那里见到你。祝一切都好。

你的永远的朋友
伯特兰·罗素
1938年11月5日
于芝加哥杰克逊公园游戏场“快乐园”

致W.V.蒯因
亲爱的蒯因博士：

我很赞同你对塔尔斯基的评价；在我看来，在他那一代逻辑学家中，没有任何别的人（除了你自己）能与之相匹敌。

因此，我若能促使此间学校当局为他提供一份工作，我的确是非常高兴的。我应当为逻辑学、为这里的大学、为他也为我自己，感到高兴。但是查询的结果告诉我，这是没有任何可能性的；他们认为，无论是外国人还是逻辑学家在这里都已达到饱和了。我甚至向他们示意，如果我退职可为他腾出位置的话，我可以考虑这样做；但是，看来即使我这样做，也不可能得到这样的结果。

我推想你在东部哈佛、普林斯顿、哥伦比亚等校也已试过了。普林斯顿该　是显然可求的地方。你随处可以引述我的话作为对你关于塔尔斯基能力的看法的赞同。

你的诚挚的
伯特兰·罗素
1939年10月16日
于加州洛杉矶洛林大街212号

一位匿名者致罗素
伯特兰·罗素：

你是否想过，当你为新闻报纸拍摄那些伪善地装扮成一个“钟爱妻儿的人”的照片时，你是在愚弄谁呢?难道你那病态的头脑已经到了如此老朽昏庸的地步，以至于片刻之间竟以为你会使任何人深受感动吗?你这个可悲的老蠢货!

即使你的已被公认的堕落也不可能使你在装腔作势拍这些照片并力图以你不幸儿女的天真无知为掩饰的卑鄙行为稍有逊色。你真丢人啊!我们国家的每个正派的男人和女人对你这个卑鄙行为的憎恶尤甚于对你其他一些败行，那些败行毕竟确确实实是得自你那个堕落的家族谱系。至于你对我们这个国家的教会和政府方面提出疑问和表示忧虑——我们国家的事跟你有何相干?不论什么时候你之不喜欢美国人的举止行为，都要溯源于你的故土英格兰（如果你能追溯一下的话!）和你的那个说话结结巴巴的国王（他是英国堕落王族的一个杰出的样本）及其出身酒吧女招待和司膳总管的祖先。

或者，我确曾听有人说你被逐出了那个自由堕落的国家，因为你的堕落更胜过那个王族。嗬!

你的
拼扑-黑特儿[注224]
1940年3月4日
于纽约纽瓦克

又及：我注意到你在提到一位美国法官时说他是一个“无知的家伙”。如果你是一位如此卓越的智叟明公，那你为什么在垂暮之年还要寻觅新职呢?你是不是已经使加利福尼亚的乡村充满了浓烈的臭气而令人无法忍受了呢?

阿尔道斯·赫胥黎[注225]致罗素
亲爱的伯蒂：

同情恐怕不会带给你很多好处；但是我觉得我必须告诉你，在纽约围绕着你的名字掀起一股丑恶的叫嚣时，我对你和彼得感到多么深切的同情。

你的永远的朋友
阿尔道斯·赫
1940年3月19日
于加利福尼亚卡尔弗城米高梅电影院

纽约市立学院学生会新闻声明
编辑先生：

伯特兰·罗素被市立学院聘任教职一事在新闻界引起了很大的争论，各种组织和个人纷纷发表意见。我们不想介入对罗素教授的道德和宗教观点的争论；我们认为他有权利抱有他个人的观点。

罗素教授已被聘任职市立学院，讲授数学和逻辑。他享有国际盛誉，极有资格教授这两门课。他一直在加州大学讲学，并且在1941年2月来市立学院之前已被哈佛大学聘为客座教授。我们学生会和全院教师认为，罗素教授加盟我院，只会提高我们学院的学术声誉和在全国的地位。

当公立学校教师或我们市立学院讲师受到聘任时，没有人曾对他们有关宇宙本性的信仰提出疑议，不论他们是天主教徒、基督新教徒、犹太教徒，还是无神论者或古希腊万神殿的朝拜者。美国学校教育制度是建立在如下这个原则上的，即宗教与世俗教育无关，从理论上说，教师的宗教信仰与他们的工作无关。宗教团体可自由布道说教，为什么教师就不可以呢?

高等教育委员会拒不屈服于对它施加的压力而坚持对罗素教授的聘任，这既会解救市立学院免遭一次学术上的打击，也是在最高意义上尽其对社会的责任。

我们想用米德校长的话再次强调一下：罗素教授被聘到市立学院，是来教数学和逻辑的，而不是来讲他的道德观和宗教观的。

市立学院很久以来一直遭到来自各种方面的攻击，他们力图改变或摧毁我们自由的高等教育；对伯特兰·罗素的攻击不过是这种意向的又一表现而已。

市立学院学生会执行委员会
1940年3月9日

致纽约市立学院学生会秘书伯纳德·戈尔茨
亲爱的戈尔茨先生：

在这场战斗中能得到学生会的支持，我感到非常高兴。老约克市是基督教在那里成为国家宗教的第一个地方，也就是在那里，康斯坦丁披上红衣主教的大红袍。也许新约克市（New York，即纽约）将是享有这种荣誉的最后一个地方。

你的诚挚的
伯特兰·罗素
1940年3月22日

致纽约市立学院的学生威廉·斯沃斯基
亲爱的斯沃斯基先生：

多谢你的来信和附寄的《校园》。我的确很高兴，学生们并不认同

曼宁主教对我的看法；如果他们赞同他的看法，那么青年人就不能不使人感到失望了。高等教育委员会做出对我有利的决定，这令人感到安慰，但是我不知道这场战斗是否已经结束。我怕一旦去市立学院任教，你们大家会失望地发现我是一个很温和、并不讨人嫌、全无棱角锋芒的人。

谨致谢意。

伯特兰·罗素
1940年3月22日
加利福尼亚洛杉矶洛林大街212号

M.F.阿什利-蒙塔古致罗素
亲爱的罗素教授：

我受惠于您者如此之多，以致我觉得对于您的著作在我自己思想发展上所起的作用，我是永远也不可能做出充分的报答的。由于在英国错误教育“制度”下面遭到的那份压抑，自1930年以后，我逐渐地消除了对素不相识的人讲话时感到的通常所说的那种“天生的腼腆”。在您生涯中这个颇为艰难的时期，我要使您重新抱有自信。实际上是罗素夫人的一番话（如《纽约时报》所报道的）促使我写这封信的。您的朋友在这里有千千万，而且正如您长久以来已明显看到的，这里确实是世界上最有人情味而且从根本上说是最宽松的国度。这就是我们为什么有一切希望、一切理由相信，单独一个法官做出的判决终究会得到他值得得到的正确的评价，这也就是为什么对你去市立学院任教的任命能坚持下来的原因。当您这样的处境被大肆张扬开来的时候，我注意到，实际上人们总是有公正的判断。只有在狭隘私见的荫庇下，不义才会得计，而且可能大行其道。我曾不止一次地身受这种私见的暴政之苦，不过您的情况是远不相同的。我们有许多人，无论作为个人还是作为保卫学术和思想自由的一些学会的成员，都要为您的这个事件奋争，必要的话将一直战到最后。我可以一种其程度达于确实性的概率预言，尽管圣厄奴尔福斯的那些狗们高声狂吠，人们共同遵循的准则终将取胜。

我完全能想象您的信袋里一定装满了信件，所以您无须告我您已收到此信。您的幽默感会照看您自己的，别的事就留给我们好了。

衷心祝愿您。

您的永远诚挚的
M.F.阿什利-蒙塔古
解剖学副教授
1940年3月31日
寄自费城哈恩曼医学院和医院

莱辛巴赫等人致工业民主联盟成员哈里·W.莱德勒
亲爱的莱德勒先生：

在下面署名的几位加州大学洛杉矶分校哲学系教师冒昧地回答您写给克里德小姐的调查函。我们全都听过罗素先生在本校的讲课或者参加过他主持的讨论班，因而对他在这里的教学特点和内容具有第一手知识。我们认为，他是我们迄今所认识的最能激发学生兴趣的老师，他对学生的思想影响是惊人的。他教学的总的效果是加深了学生对真理的思考，因为他既能启发学生追求真理的愿望，又能引导学生更严格地对真理进行检验。罗素先生的道德品质对学生也有异乎寻常的影响。凡是知道罗素的人都不可能不来赞美他的光明磊落，他的始终如一和真正谦恭有礼的举止，和他对人们、对人类的真诚的爱。

我们可以补充一句：在本校从未有过对罗素教学的任何批评。本系在推荐聘任罗素先生时，就知道会有一些校外的人对校方的这一举措予以批评。但是无论如何从未有人根据罗素先生在这里的工作提出反对意见。在邀请罗素先生来参加我们的教学工作时，我们这样做是基于下面这种信念，即这位教师有权利对政治、道德及其他社会问题抱有他个人的见解，在这样的问题上持非正统的观点并不能成为把一个人逐出公共生活的理由。

您可以您认为适当的任何方式使用这封信。

您的诚挚的
汉斯·莱辛巴赫
伊莎贝尔·P.克里德
J.W.罗布森
休·米勒（代系主任）

1940年4月11日

与哈佛大学哲学教授威廉·欧内斯特·霍金的往来书信
亲爱的罗素：

我曾以如下电文回答了你4月14日来函的部分内容：“纽约聘任事不可能有异议。”

至于你同样要求给以答复的来函的另一部分——即你在信中表示“希望哈佛不要太在意”的那一部分——，我想最好等到我能够告诉你某种确实信息的时候。

附上星期天的《波士顿先驱报》剪报一份，上载我校管理机构（“校长和董事”，一般称为“校务委员会”）于星期六晚发表的一份声明，支持对你的聘任。我也要把引起这份声明的那类攻击提示给你一点线索。星期一的《绯红报》专栏文章会告诉你更多的内幕情况。

请将我所说的这些话当作纯粹个人的意见。正如你已注意到的，本系个别成员已经有所行动；但是系方迄未表态，我只是讲自己的看法。

我若谎说我们大学未被这个局势所扰，那是可笑的。哈佛不是如印第安纳、密歇根等处的大学那样，主要从立法机构的拨款取得资助，在这个意义上，它不是一所“州立大学”。但是它是一个州的事业机构，对于州政府，有某些订进法律的特殊规定，因此对我们的工作进行政治干预，依照法律是可能的。波士顿市立法事务官托马斯·多尔甘已答应受理的这个诉讼在州法律上有某种根据，虽然校方准备去应诉。此外还有一些法律上的可能情况，但是那对一所已经成为某些社会人士厌恶对象的学校来说会是很严重的。

至于这个讼案本身，校方不打算根据“言论自由”或“教学自由”予以辩驳（因为这会使校方显得是在维护你有权利在哈佛讲授你的性道德观的要求，这样一个要求肯定不在我们工作安排的考虑之内，而且在法律上大概也是站不住脚的）。校方坚持的理由只是我们聘任人员独立自主不受外界干预。如果我们能够说明，我们曾经而且正在以对于我们法定义务的一种应有的责任感行使这种独立性，那么坚持上述理由就是一个可以进行抗辩的立场。这个方针可以说明在本校的声明中为什么着重讲你授课的范围，讲你所教的仅限于高年级学生；在目前情况下，我们必

须坚持这个限度。

（校方声明中提到的你的讲课数是根据遗赠基金会的说法，那里载明“不少于6讲”，实际上，有10讲或12讲之多，讲课数的这个差异，我想部分的原因是有些课改成两年计划了。）

我们大家对于发生这场喧嚣叫嚷都感到非常遗憾，因为这对于你是一场灾难，而且使我们都认为是隐藏在幕后的东西大显威风，对这种东西我们是绝不感兴趣的。就我自己来说，我同样感到遗憾的是，你正在把这个问题弄成一个在纽约那个环境里言论自由的问题。因为如果你败诉了，你就败了；而即使你胜诉了，你也是败了。而且那些大学也要败了，因为在公众心目中已有的那个印象会更加深了，即那些大学坚持认为一切假说都是同等水平的，没有哪个是荒谬的，也没有哪个是不道德的，它们全都是一批与普通人的看法毫无共同点的孤傲乖僻的知识分子用以进行争论的玩偶。一切假说是否都处于同等水平或者能否避免使用由于厚此薄彼而引起反感的形容词，我个人和普通人一起对此表示怀疑。

主要是由于这个原因，我至今对此问题没有公开讲过什么话。人们有保持沉默的自由，我一直在追求这种伟大而被遗忘的权利，这种权利在我们国家是很难坚持的。如果我要说话的话，那么大体上与4月20日《纽约时报》社论第一节的话是一致的，你无疑已看过那篇社论，它的一句口头禅是：“判断的错误是所有有关的主要人员造成的”。

你的讲课题目大纲收到了，我看很好，多谢了。待系里详阅以后，我再写信给你。

你的诚挚的
欧内斯特·霍金
1940年4月30日
马萨诸塞，坎布里奇
昆西街16号

亲爱的霍金：

谢谢你的来信。它使我希望能体面地再签约受聘詹姆士讲座，但是我不知道我如何能这样做而不使自己被指责为怯懦和背弃全体教师的利

益。

我几乎也希望校务委员会并未重新确定对我的聘任，因为如你所说和从你寄来的报纸引文所看到的，反对的人在法律上有相当的根据。按照我的看法，最好现在就把我解雇，给以经济补偿，而不要使我在长时间的忧虑和苦恼之后既被剥夺了聘任职务，又失掉了补偿。

我没有企求过受聘任职，我并非如此喜欢扮演殉道者的角色，以至要连续而不停歇地为一个对别人远比对自己更利害相关的事业去受苦受难。美国大学的独立性是他们的事，不是我的事。

看来有人对我和纽约高等教育委员会关于我在那里的聘任一事采取的方针给你做了误导。当我被雇去讲逻辑或语义学的时候，我从未梦想去要求一种讲性伦理学的权利；同样地，一个被雇去教伦理学的人也不会有任何权利去讲逻辑。我要求两点：一、对学术职务的聘任应当由有能力判断一个人在学术上的资格的人员做出；二、在专业工作时间之外，教师应当有表达其见解的自由，不论那可能是什么见解。市立学院和高等教育委员会只是根据上述第一个论点提出他们的辩护。因为他们的辩护跟你说的哈佛所考虑的辩护是一样的。

言论自由的原则是别人提出来的，我看是正确的。我觉得哈佛像纽约高等教育委员会一样恐怕不可能抑止群众基于这个原则而爆发的激动情绪；虽然在这两个讼案中官方对聘任我一事的辩护显然是建立在正式设立的学术团体应有其独立性和自行决定其聘任事宜的权利这个原则之上的。

现在我要求，将哈佛大学因为聘任我而被起诉的任何法律程序都通知我，而且承认我为此讼案的一方。在纽约那个案子里没有这样做，因为操纵其辩护的校务委员会法律顾问反对。我不能忍受第二次在法庭上被诽谤和谴责而没有对诬告进行反驳的机会；由于缺乏了解，任何别的人都不可能充分地反驳这种诬告而为我辩护。

我希望哈佛正式地将诉讼进展的情况惠予通知，而不要让我只是从不准确的新闻报道中获悉对我至关重要的事情。

你若将此信给校务委员会一阅，我当非常高兴。

你的诚挚的
伯特兰·罗素
1940年5月6日
加州，洛杉矶
洛林大街212号

致《哈佛绯红报》编者
亲爱的先生：

4月29日贵报提及近来有关我受聘纽约市立学院的诉讼案，请允许我略述鄙见。

贵报说：“言论自由将不是辩论的中心之点，因为在起诉纽约市立学院这个案子中，学院一方以罗素应被允许在讲台上宣讲其道德观点这个主张为理由为其聘任罗素提出的辩护是不成功的。”

事实上，纽约市立学院和高等教育委员会并不是为言论自由辩护。他们的辩护是基于学术自由的原则，那只是指正式设立的学术机构有其独立性，有自行做出聘任的权利。照你们报上的标题看　，这恰恰是哈佛校务委员会所考虑提出的辩护。无论高等教育委员会还是纽约市立学院哲学系，任何时候都不曾主张我“应被允许在讲台上宣讲我的道德观点”。相反地，他们反复强调陈述的是：我的道德观点与我被聘讲授的课程不可能有任何关系。

即使我被允许在课堂上讲我的道德观点，我自己的良心也不会容许我这样做，因为那与作为我职业要教的课程毫不相干，而且我认为不应当利用课堂作为拿任何题目进行宣扬的机会。

言论自由的原则并不是纽约高等教育委员会作为他们的法律辩护提出来的，而是由遍及美国的成千上万人提出来的，他们觉得这个原则与这场争论有明显的联系，即：美国宪法保障人人有表达其无论什么见解的权利。这种权利当然要受到一个人所承担的契约关系的限制，契约要求他把一部分时间用于他的职业工作而不是发表自己的见解。因此，如果一个售货员、一个邮差、一个裁缝、一个数学教员恰好都对一个与其工作无关的问题有某种见解，不论那是什么见解，他们都不应该把他们被雇来从事销售、送信、裁剪衣服或教授数学的时间用来夸夸其谈这个

与其工作无关的问题。但是他们都应被允许在业余时间可以自由发表他们的见解而无须担心受到处罚，都应被允许在他们并非从事其本职工作的时候在法律容许的范围内随其意愿去思考、讲话和行动。

这就是言论自由的原则。人们对此似乎毫无所知。因此如果有人要对此有进一步的了解，我请他去看美国宪法及其缔造者们的著作。

你的忠实的
伯特兰·罗素
1940年5月6日
加州洛杉矶
洛林大街212号

致《新政治家报》编者金斯利·马丁
亲爱的金斯利·马丁：

感谢你对我在纽约被聘一事所写的善意的短评。我们仍然希望上诉，但是纽约市长和市立学院校务委员会董事出于对天主教选民的尊重，正尽力加以阻止。对今秋我被聘在哈佛担任詹姆士讲座一事相信也会有同样的争吵。

实际上我对人们表示的友好支持深为感激，但是在这个国家里，正派的人们是极端软弱无力而且常常是非常天真的。这场争吵有利于唤起人们注意不大知名的人经常碰到的那类事情。

来自欧洲的消息令人感到难以忍受的痛苦。我们大家但愿没有离开它那么遥远，尽管我们即使在家也没有什么用处。

自从战争爆发以来，我已觉得我不可能再做一个和平主义者了；但是我一直感到犹豫而没有这样说，因为这涉及我们担负的责任。如果我还年轻足以亲自去作战，我会这样做的，但是要劝别人也这样做就比较困难了。无论如何，我现在认为我应当宣布我已改变了想法，如果你能找到一个机会在《新政治家报》上提一下你曾听我说过这种意思的话，我当非常高兴。

你的诚挚的
伯特兰·罗素

1940年5月13日
加州，洛杉矶
洛林大街212号

约翰·杜威致霍金教授
亲爱的霍金：

我看到你给罗素的信的一份副本，我禁不住要说，其中一部分使我深感不安——尤其是那又出诸你的笔下。

当然，我并不认为自己有资格从哈佛的观点去讲话或者对涉及哈佛行政事务的问题提出意见。但是我确信一点：哈佛大学方面的任何软弱畏缩都会增强教会的和其他的反动力量；大概是因为目前如此普遍的恐慌和不稳定状态所致，这些反动力量已经增长得太快了。我认为指出下面一点没有什么不适当的，即：纽约市政参议会在干预市立学院的事务之后紧接着做出一个决定，要求解散现任高等教育委员会，任命一个新的委员会——现任的委员会主要是拉瓜迪亚[注226]委托的，而且深具自由主义的态度，他们最初就是因为这种态度才被任命的，尽管这位市长近来胆小得令人吃惊。坦慕尼协会[注227]和基督教会现在已得不到他们以往得到过而且还想要的那些教育上的高位要职。在我看来（无须证明），最初对罗素聘任一事的攻击，乃至麦吉罕的判决的那些说法，都不是孤立的　事件。纽约布鲁克林区反动的天主教报纸《简报》公开表示希望现在走的这一步棋会成为在大纽约消灭所有市立院校（现有四所）的运动的开端。照我的看法，对这个老牌极权主义的组织采取“姑息”政策并不比对那些新的组织加以姑息更好。任何软弱畏缩都将导致新的攻击。关于哈佛方面的境况就说这么多吧，从你的观点看，我说的这些也许是无关紧要的。

你的信里使我深感不安的还不是上面提到的那一段毫无道理的话，而是你声称对罗素提出言论自由问题感到遗憾。首先，他并没有提出这个问题；首先　提出这个问题的是麦吉罕的判决（我不能不怀疑你曾否看过这份极端荒谬的文件），之后又有其他一些人提出，最初是在纽约的一些院校，但是很快有全国各地的许多人参加进来了，他们明白消极地袖手旁观而不提出这个问题会产生严重的影响。就法律方面而言，这个问题已经而且还将根据与你在哈佛讼案中提出的基本相同的理由展开争辩。但是教育的问题要更宽泛，更宽泛得多。纽约大学校长蔡斯在写

给《纽约时报》的一封很有勇气的信中已经陈述了这个问题。这封信最后使得该报发表了第一篇社评，虽然勉强而且措辞粗鲁，但是毕竟赞同此案应当提出上诉。如果人们因为对政治、经济、社会或道德问题表示了不符合习俗的非正统或甚至是不明智的意见（但谁人应当是有智无智的评判者呢?），把这些意见发表在面向广大公众的出版物上，就要被拒之于美国大学门外，那么我衷心乐意结束我的教学生涯。在任何院校中总会有一些豢养的学痞；总有一些生性胆怯而以教书为一种保险职业的人。如果在外界集团势力的压力下，在没有学院教师抗议的情况下，校董们被容许限定各院系只能聘用这两类教师，前景确实是阴暗的。如果我把话讲得激烈了，那是因为我对这个问题深有所感。对于罗素一家陷入的极其不愉快的处境我非常难过，但是看到有众多普通的人们为此而感到痛苦，看到罗素的案子具有如此重大的意义，竟至吸引了广泛的注意和抗议，我又不能不感到欣慰。如果你读了麦吉罕的判决，我认为你会像我们其他一些人那样觉得，任何一个有自尊的人都不会做任何漠然承认那些无耻编造的说法为真实的事情——类如《纽约时报》社论建议人们去做的事情。这些无耻的说法如果不是以编造者们的地位为其庇护，肯定是犯诽谤罪的。但是除了这些，我对罗素勇于接受这场挑战而对教学机构和教育界同行所做的贡献表示感激——因此我要擅自将此信的一份副本寄给罗素。

你的非常诚挚的
约翰·杜威
1940年5月16日
纽约 西89街1号

杜威将上信寄给罗素时附言如下
亲爱的罗素先生：

寄上我给霍金信的复件一份，阅后自明，无需解释。——我知道您非常之忙，因而不必作答。

您的诚挚而心怀感激的
约翰·杜威

怀特海致罗素
亲爱的伯蒂：

伊夫琳和我不能不趁此时刻对你说，在纽约聘任一事上我们对你深表同情。当然，你知道，我们的意见遭到诸多方面的断然反对。这封短信只是在你遭到个人烦恼时表示我们的爱和同情——

致以我们最好的祝愿。

你的永远的朋友
艾尔弗雷德·怀特海
1940年4月26日
马萨诸塞，坎布里奇，
坎布里奇街1737号

关于我为纽约市立学院聘任一事的争论在1940年并未结束。

下面两封信是在《为什么我不是基督教徒》一书出版之际发表在1957年11月23日和26日的《泰晤士报》上的。

沃伦致《泰晤士报》的编者
先生：

罗素勋爵在一封致《泰晤士报》的信（刊于10月15日）中抱怨说，1940年纽约市新教圣公会会友和天主教徒们使他未能在法庭上拒绝他们的所谓“诽谤”。

当年法庭向他明白宣布的关于所争议的其教授职位问题的判决的官方记录清楚地表明，他的律师曾代他提出一份被法庭接受了的辩护状。他后来要重审此案的请求被法庭以下述理由予以驳回，即他丝毫没有表明有可能提出可改变法院判决的任何新的证据，而这个判决是两个上诉法庭一致同意的。

他本来也可能采取行动，为了法庭所做的那些说明而诽谤什么人，但是他没有这样做。

情况既然如此，像罗素勋爵那样，硬说新教圣公会会友和天主教徒们阻止了他在法庭上拒绝主要是根据他自己的著作而被提出的指控，难道是公正的吗?

您的真诚的
舒伊勒·N.沃伦
巴思，达灵顿街10号

罗素致《泰晤士报》编者
先生：

贵报11月23日发表了舒伊勒·N.沃伦先生的一封信，这封信表明他对事实完全无知。我将逐条回答他的问题。

首先关于“诽谤”的问题。我当时曾公开写信：“在法庭上对我的行为做出与事实截然相反的说明时，我觉得我不能不斥责他们在说谎。我从未在英国举办过裸体营。无论我妻子还是我自己从未以裸体示众。我从不喜欢读色情的诗篇。这些说法都是蓄意制造的谎言，那些毫无事实根据制造这些谎言的人对此一定心知肚明。有机会在庄严的誓言下否定这些谎言，我将感到非常高兴。”但是法庭却以我不是这个诉讼案件的一方为由而拒绝给我这个机会。说我犯过上述这些恶行的指控（这是由原告律师当庭提出的）并非如沃伦先生所断言的那样是根据我的著作，而是根据那些顽固分子们的病态的想象提出来的。

我无法理解沃伦先生所谓我的　　律师曾代我提出一份辩护书的说法。从未听说有任何代表我的律师。我也无法理解他所说的两个上诉法庭都赞同法院对我的判决，因为纽约市拒绝上诉，虽然人们曾敦促它这样做。只有对当时围绕着这个案件的那种歇斯底里的气氛显然无知的人才会真正推想我本来会采取诽谤的行动。原告律师在法庭上把我描写为“好色，荒淫，贪求肉欲，纵欲无度，色情狂，刺激性欲，傲慢无礼，心地狭窄，虚伪，丧失了道德品质”，竟能为人们广泛地接受，这就足以说明当时的气氛了。

您的真诚的
罗素
梅里奥尼斯，彭赖恩丢德莱特
普拉斯·彭林

与舒伊勒·N.沃伦的往来书信
亲爱的罗素勋爵：

我是就你发表在11月26日《泰晤士报》上的那封信致函给你的。这封信涉及关于你被聘为纽约市立学院哲学教授的那场争论及随后的诉讼案，你反对我在11月23日《泰晤士报》上发表的一封信中的说法。

随信附上最高法院两份判决书的影印件，以供参考，一份是解除对你的聘任，一份是驳回你要求重审此案的申请。并附上查尔斯·H.塔特尔先生来信的复印件，他那时和现在一直是高等教育委员会的委员。

既然你不承认有任何代表你的律师，也不承认他曾代你提出上诉，那么附上的两份判决书则证实了我的说法是正确的。在《为什么我不是基督教徒》一书的附录中，爱德华滋教授提到奥斯蒙德·弗伦克尔先生曾是你的辩护律师，并提到他为你向上诉法院和上级法院提出上诉而没有成功。

你的非常真诚的
舒伊勒·N.沃伦
1958年1月10日
巴思，达灵顿街10号

亲爱的沃伦先生：

你1月10日的信和附寄的影印件并未证明你对1940年我的纽约案件的看法是正确的。你提到的上诉并非对此案的实质内容提出上诉，而是关于我是否应被允许作为此案的一方出庭的问题。你对整个这件事情的特殊性不甚了解。被告方面希望结束此案——这是当时众所周知的——因而不愿看到麦吉罕的判决由于上诉而被推翻。所谓我知晓此案的诉讼程序，在某种狭义的法律意义上，这也许还说得过去，但是我当时是在洛杉矶忙于工作不能脱身，关于在纽约发生的事情的消息都是通过平寄邮件送来的，而诉讼程序进行得如此匆促，当我真正知道发生了什么事情时，一切都已过去了。事实终归是：我未被允许作为这场讼案的一方，我未能提出上诉，在我知道他们对我说了什么之后我没有任何机会出庭作证。你提到的弗伦克尔先生是公民自由协会委派的而不是我聘请的，而且他是听命于他们的。

你的真诚的
罗素

1958年1月13日
普拉斯·彭林

菲利普·P.维纳教授致《纽约时报》编者
《纽约时报》编者：

我代表我自己和我的许多同事对贵报《话题》栏编辑对罗素案件意欲旧事重提、荒谬炒作的那种不公正的态度和卑劣的作风表示痛心。众所周知，知识界从道德上谴责麦吉罕法官破坏世界最伟大哲学家之一的名誉，并谴责法庭不允许罗素涉足此案。由于这位伟大人物已年近90高龄，而且还在为维护人类而斗争（虽然我们有些人并不赞成他的单方面裁军的政策[注228]），我们认为你们的专栏作家应向他和文明世界道歉。

哲学系主任和教授
菲利普·P.维纳
1961年10月4日
纽约市立学院哲学系

维纳致罗素
亲爱的罗素教授：

在P.E.A.[注229]有幸听到您的适时的讲演又在宾州铁路终点站得与您叙谈之后，我对我的同事们说，我们确实被夺走了一位伟大的教师，他本来会给我们的学生带来如此之多的光明和仁爱，以致使那些黑暗腐败的恶人们在这位严重威胁着他们利益的人物面前会感到恐惧而发抖。约翰·杜威正就麦吉罕判决书涉及您论教育的著作对它作一分析。这是杜威为将由巴恩斯出版的一本书写的文章。我们系曾提出与此书编者合作，但是我们还没有得到霍勒斯·卡伦的回音，他似乎是此书的主编。

赫斯特报系的报纸把您被纽约市立学院聘任一事与对被州立法委员会（负责调查市立学院教师的颠覆性政治活动）点名的共产党人的聘任联系在一起，是为了攻击高等教育委员会，从而提议改组它，将其置于更反动的控制之下。在昨天的《纽约时报》上您也许注意到了，福德姆大学校长甘农建议调查市立学院的“颠覆性的哲学活动”!

我看到您准备在未来四年致力于哲学史的计划很感兴趣。我一向认为您的论莱布尼茨的著作就重要性而言仅次于尊作《数学的原理》和《数学原理》。如果您从原始资料即使仅仅对几位最有影响的哲学家，如柏拉图、亚里士多德、阿奎那、霍布斯、休谟、康德和黑格尔，加以类似的分析和批判的研究，那么您就会为批判的　哲学史做出只有一位拥有现代分析手段又对古典文献具有亲知的哲学家才能作出的贡献。这是在对类如自由观念（自由主要是作为一种观念而存在的）那样的普遍观念的研究上把分析的方法和历史的方法结合起来，会具有重大的哲学的意义。

我很想有机会同您讨论这个问题，因为整个这个课题与我办《思想史杂志》的主旨和活动有密切的联系。我可能在1940年12月28日到费城参加美国哲学协会的座谈会，届时我会打电话给您，看您当晚或翌日（12月29日，星期天）是否有暇。

您的诚挚的
菲利普·P.维纳
1940年12月8日
纽约市，康文特大街289号

又及：如果我能确知您何时有暇谈哲学史问题，洛夫乔伊教授可能乐意一道来看望您。

与罗伯特·特里威廉的往来书信

亲爱的鲍勃：

一年前收到你的信，我一直想给你写回信，但是我觉得自己像上帝在考虑创造世界时那样，选择此时进行创造并不比选择别的时刻有更多的理由。不过我没有像他那样等待了那么久。

我在这里已被聘为加州大学哲学教授。约翰和凯特出来度暑假，待到战争爆发，所以他们只好在这里上大学了。约翰酷爱拉丁文作品，尤其是卢克莱修的；很遗憾，你的《卢克莱修》和我的其他书籍都存在牛津了。（我本来打算去年春天返回英国的。）

多谢你列表指出印刷错误。

我不知道你对这场战争有何感受。我仍坚持做一个和平主义者，但

是想象希特勒和斯大林会取胜，这是我难以忍受的。

克利福德·艾伦之死，一定使你感到极大的悲痛。不知道他最后是什么观点。

美国人都说“你在此时在这里一定很高兴”，但是除了为孩子们着想，我们并无这种高兴之感。

我们夫妇向你和贝西致深挚的问候。有暇请来信——收到老友的信是一种安慰。

永远深爱你的
伯特兰·罗素
1939年12月22日
美国加州 洛杉矶 洛林大街212号

亲爱的伯蒂：

非常高兴，前几天收到你的来信而且得知你和彼得以及孩子们（我想他们现在恐怕已不再是小孩子了）一切都好。我们这里也很好——无论如何目前是这样。贝西仍很快活，虽然她的眼睛并无好转。现在是我在晚上把书读给她听，而不是她给我读了。

我们很高兴孩子们待在美国，虽然我希望他们不要永久居住在那里。目前看来事情毫无希望。我已为约翰寄去一本我的《卢克莱修》，对他或许有所帮助。并寄上我的诗集和剧作，作为圣诞礼物。当然，我并不希望你把它们从头到尾通读一过。实际上，如果你觉得一定要读它们，我建议你从末尾开始，倒着读回去（不是一行一行地倒着读，而是从后面的诗读起，一首一首地倒着向前读），直至精疲力竭。

我想我不会再写很多的诗。如果我要写的话，那也许是惠特曼式的东西，我是指在形式上，或者毋宁说某种无定型的东西；虽然没有人比W.W.[注230]当其灵感来时对形式更具有敏锐的感觉了，他像大多数诗人一样灵感飞扬，或者比他们更富有灵感。我完全回到了旧日剑桥读书时代对他的喜爱，对他的诗和散文的喜爱。在我看来，他的《典型岁月》（尤其是关于内战的部分）是我所知道的最感人的作品之一。我一直在读另一本美国的作品，我指的是《愤怒的葡萄》[注231]，这本书在加利

福尼亚大概不会流行。此书对移民待遇的描写也许是不公正和夸大了的，这我无法判定；但是我觉得它是一部伟大的史诗般的作品。威尼弗雷德·霍尔特比的《南行记》现在正被人们广泛阅读，我觉得这差不多也算是一部伟著，虽则还略有不足。

我将出版贺拉斯的《书札》和蒙田两篇论文的翻译文集，年内我会寄给你，除非剑桥大学出版社遭到轰炸，不过那似乎不大可能。我还有一本散文集也准备付梓，不过今年恐难做到了。我还没想出一个书名——它是一本“文章杂集”，但是所有的同义词（杂烩集，杂拌集，等等）听起来都不够庄重，而书中有些题材却是极其严肃的。贝西不让我把它题名为《枯枝集》，因为她说那表示此书只配被烧掉。

我想，贝西很快就要给你写信，我希望以后不要又过了一年才得到你的回音。自从战争开始以来，斯特奇·穆尔夫妇一直在我们这里。8月份，G.E.穆尔到我们这儿做过一次愉快的访问。他正在牛津讲学，听众甚多。弗兰西斯·劳埃德说，很多教师都去听了。他们或者觉得有趣，或者有受到冲击之感。她似乎从他的讲学得到很多东西。还有一个意大利小伙子，一个活泼的男孩子，住在我家，他是L.德·博西斯的外甥，我教他读拉丁文和希腊文。他刚刚获得牛津的彭布罗克奖学金。我现在才明白了，我本应当是一个校长。

贝西和我向你们夫妇深致问候。

永远深爱你的
鲍勃
1940年2月11日
多尔京，霍姆伯里·圣玛丽
希福兹

亲爱的鲍勃：

非常感谢你赠的几卷精美的作品，它们已安全寄到，我很高兴得到这些书。

此时此刻，除了战争，很难考虑别的事情。待你收到此信时，目前这个战役的结局大概已经定了。我还记得当马恩战役处于决定胜负的关键时刻，我待在希福兹的情景，那时我让你走了两英里的路去弄一份星

期天的报纸。如果那场战争是德皇取胜，也许会更好一些，因为希特勒要坏得多。我觉得这一次我不能做和平主义者了，我要把人类文明的未来同我们的胜利联系起来考虑。我认为，自从公元5世纪以来，即自从先前日耳曼人使世界陷入野蛮状态的那个时代以来，还没有发生过如此重大的事件。

你大概已经知道，我在美国要被赶出教学，因为天主教徒们不喜欢我的观点。直至目前这个战役开始之前，我对教学极有兴趣（这意味着有遭受穷困愁苦的严重危险）——现在我觉得对此不堪回首。

不错，我读过《愤怒的葡萄》，认为它是一本很好的书。移民工人的问题是书中一个颇有争议的问题，对此人们有很强烈的反感。

约翰和凯特已安排在此间大学就读，康拉德（只有3岁）在健康成长而且很聪明。我们都非常想家，希望一弄到足够的钱就返回英国。

代向贝西问好，告诉她我将非常高兴有她的来信。约翰特别感谢你寄给他《卢克莱修》一书。

深爱你的
伯特兰·罗素
1940年5月19日
美国加州洛杉矶，洛林大街212号

我亲爱的伯蒂：

我们很高兴从你的来信得知你和你们一家的情况。在邮差就要来取走信件之前，我匆草这封短信。柏拉图的确是一个喜剧的诗人。他显然也写了一些不十分严肃的伪哲学的对话，然而却得到人们过于认真的对待。有些学者说有两个柏拉图；但是学者们是什么话都说得出来的。

我将寄你一本翻译莱奥帕迪[注232]的小书。若不是你要我把他的《鹰爪豆》的一个段落翻译出来，我是绝不会动手去翻译他的，所以你可以把自己看作这本小书的“唯一促成者”。

贝西保养得很好，只是眼睛失明愈来愈甚了。我仍在尽力工作，近来又译了些蒙田的作品，但未能写诗。向你和你们全家致深切的问候。

你的永远的朋友
鲍勃
1941年5月3日 希福兹

我亲爱的鲍勃：

很高兴收到尊译莱奥帕迪作品集，我认为译得非常好。想到我对其出版也有一份功劳，我也很高兴。

给你写信之后不久，我得到柏拉图为喜剧诗人的提示。直到这时以前我是完全不知道有这样一个柏拉图的。

乔治[注233]新居高位[注234]，其感觉如何?我只是在1914年8月4日同他见过一面。过去在巴特勒学院的那些日子，有一次我待在学院院长的住宅里，在安娜女王的床上睡着了。那张床如今还在那儿吗?

你怎么会搞起蒙田来了?难道你不喜欢弗洛里奥[注235]?我很高兴发现通常归之于纽曼的“仁慈地带来光亮”一语实际上是公元前3世纪的克利安西斯[注236]所写。《新约》中有相当大的部分完全来自斯多噶哲学。

附有给贝西的信一封。希望她的视力不要再坏下去。

你的永远的朋友
伯特兰·罗素
1941年8月20日
宾夕法尼亚，马尔维恩一马路
小达切特田庄

我亲爱的伯蒂：

又得到你的来信，感到极大的快乐。贝西无疑会给你写信，也许已经写了。她现在身体很好，除了眼疾之外。我现在晚上给她读内文森的回忆录，此书写得不坏。我们读威拉·凯瑟[注237]的一本小说，我们都喜欢它。我近来没有写很多的诗，但是我很快会把我近期所写的诗和几首旧作印作一卷寄给你，因为我所有的诗集都在朗曼出版公司大火中付之

一炬。这些诗作中有两三首准哲学诗，也许桑塔亚那哲学的味道太重，不会得到你的赞许。我近来在读他的《论精神的王国》，此书虽然偶尔有点冗长之处，但是它比大多数的哲学更使我喜欢——不过话说回来，我毕竟不是哲学家。我希望我能理解你最近的著作，但是那对我来说是太难了。虽然我喜欢你的小的论文集子（这些论文我以前大都知道），而且觉得你所说的我大都赞同。

谈到蒙田，我不知道你是否将弗洛里奥的译文与法文原著对照过；如果没有，我想你就会明白我为什么认为值得重译蒙田的作品，——不过我只是重译我最喜欢的那些随笔或部分随笔。我也在写我自己的散文，随笔和话旧；我还想写一写几位逝去的朋友，如唐纳德·托维，克利福德·艾伦，戈尔迪·迪金森和罗杰·弗莱等人[注238]。因此你明白我还不可能写你；但是我也许会写到活着的朋友们，如果他们不早早过世的话。乔治[注239]原不想做院长，但是他不愿担任主教教职的想法却被丘吉尔置之不理，现在他当院长已经很开心了。院长住宅由于年久失修，破敝不堪，现已修缮一新，装饰完善，颇为宜人。我睡在初级评审员的房间里。安娜女王的床仍在，不过我想床上的华盖已经不复存在了。我们在那里逗留游览，度过了三天愉快的时光。乔治在有人相伴时很快活，但当他孤独自处时则常常陷入阴郁的心情。他觉得他为之忧心焦虑的这个世界已经完了。我自己不大有这样的感觉，至少不常有这种感觉。他写了一本论英国社会的书，而把战争和政治等等一概撇开不谈。就我所看到的，这本书还是很好的。我想它很快就要出版了。他的儿子汉弗莱写了一本论歌德的书，当它出版时会是非常之好的（我并不是说“出版”才使它成为好书，虽然那或许也真是如此）。弗洛拉·罗素和她的妹妹上周来访，她们蛮有感情地谈到你，弗洛拉说你曾给她写过信，使她感到非常高兴。她变得更老了，而且身有残疾。6月份以后我没有见过德斯蒙德·麦卡锡，但是希望他很快会来看我们。他也愈见老了，今春又得了重病，然而他还是如以往那样可爱有趣。我们非常喜爱罗杰的《弗吉尼亚·伍尔夫的一生》。

好啦，你务必过不久就再给我们信，那么我们也会写信给你。我希望你们夫妇身体安好，希望你们像亚美利加一样康健太平。G.E.穆尔似乎非常喜欢美国和美国人。我很高兴他今冬将待在那里。我希望孩子们* 都好。我想他们现在都长大，不再是孩子了。向你们致深挚的问候。

深爱你的

R.C.特里威廉
1941年10月2日
多尔京，霍姆伯利·圣玛丽
希福兹

*康拉德还是婴儿，算不上儿童，但我也祝他健康。

我亲爱的鲍勃：

半年来我一直打算给你和贝西写信，但是因为忙得一无暇时，所以只好搁置，未曾动笔。你的诗集竟毁于朗曼大火，太令人痛心了。而我的书却完好无损，这使我格外高兴。我很喜欢收到你的诗，——如果你没有接到对你的感谢的话，那是因为被敌军行动所阻断了。

我未曾读过桑塔亚那的《论精神王国》，因为此书出版时我刚刚写完了评论他的文章。我很高兴地发现他喜欢我对他的评论。这个国家的哲学家们缺乏我所喜欢的某种东西，而且我得到的结论是：他们所缺乏的乃是柏拉图。（不是你那个喜剧诗人朋友的柏拉图。）我无法摆脱对与行动对立的沉思的热爱。

你是否知道，泰勒斯和耶利米[注240]在某个时候同在埃及，也许就在同一座城里?我建议你创作一篇他们之间的对话。

我写信给乔治，问问战后我的儿子可否进三一学院读书，如果可以，他会上哪个年级；乔治写来一封非常客气的回信，表示他已经有很多很多麻烦事要办。约翰现在哈佛，他将获许返回英国参军之前在那里修完他的课程（2月份结束）。很长时间里这是一个疑问，当这个问题得到解决，我们高兴极了。他大概将在3月份回到英国。他有丰富的历史知识，为了消遣，他读了拉丁文和希腊文。我正在奋力撰写从泰勒斯直至现今的哲学史。244当斯各脱·厄里根纳同法兰西国王面对面坐着用晚餐时，国王问道：“把一个苏格兰人和一个酒鬼区别开来的是什么?”[注241]这位哲学家回答道：“只有这张餐桌。”我曾与8位首相共进晚餐，但从未碰到这样的机会。

再见，祝好。

深爱你的

伯特兰·罗素
1942年7月9日
宾夕法尼亚，马尔维恩一马路
小达切特田庄

我亲爱的伯蒂：

久未作复，甚歉。你最后几封信是去年7月写给我们的。我住了近两个月的医院，因为在灯火管制下海德公园角黑洞洞地，当我勇敢斜穿那里时，被撞倒受伤。情况本来可能还要更严重，不过现在在家里养了一个月，我已能像平常一样走路了，只是很容易疲倦。你过去只被自行车撞过，我却是被一辆军用汽车撞倒的。一辆军用卡车本来应当是更为可敬的，然而也许更不可爱。

特德·劳埃德今天要来吃茶点的，但是得了流感，所以只有玛格丽特和约翰来了。[注242]我估计你知道特德将去东方。他似乎并不在意返回美国。我们希望下周日见到他，那时我们会从他那里得知你们的情况。我很高兴你正在写一部可说是哲学和哲学家历史的东西。没有谁能比你把它写得更好。你无疑将追溯耶利米对泰勒斯宇宙论的影响。不错，写一篇他们之间的对话或许很值得一做；但是目前我对耶利米和他那本小书几乎毫无所知。顺便说一下，如果你需要一本真正第一流的论希腊原子论的著作，你应该看一看西里尔·贝利的《希腊原子论者》（克拉伦登出版社，1922年）。不过我想你是知道它的。我觉得他真正理解伊壁鸠鲁，而我们的朋友本[注243]却从未弄懂伊壁鸠鲁。我认为贝利对留基波、德谟克利特等的研究也是非常好的。

我已经将近两年没有写过一首诗了；散文写得也不多；但年内我将出版一本随笔和对话录，届时我会寄给你的，如果我能给你弄到一本的话。近来我在精神上全力以赴去做的事情是一场有点从容舒畅的“mountaineering”（爬山运动）[注244]，我是指翻译蒙田的作品，——不是全部，而是较不枯燥的部分。有的地方他可能真是很好的。例如，我刚刚翻译的他这句有名的话：“当一个人把一切都说完了，却让他因为他说的这些话而受煎熬之苦，那就是赋予他的思想以额外崇高的价值”。

如果你能弄到一部韦利翻译的《西游记》，你应该读一下。这是15

世纪中国人写的关于佛教、道教和一般人性的一个神话故事，一部拉伯雷式的、阿里斯托芬式的、圣经故事式的、伏尔泰式的杰作。这个译本于去夏出版（艾伦和昂温出版公司）。

约翰[注245]路经此地时，希望有机会见到他。我们仍在订阅《曼彻斯特卫报》，所以看到了你和彼得的信，我们很赞同你们的意见。

我们希望你能来这里同我们一起过圣诞节。也许是明年的圣诞节吧?——但是我怕不会那么快。

有一本赫斯克特·皮尔逊写的很有趣的萧伯纳传，不过大半是萧自己写的。然而在我尚未读完此书之前对萧已经有点厌倦了。雷蒙德·莫蒂默的小品文并不坏（《水道邮船》）。对《安伯利文集》有一篇很好的评论；不过我想你已经看到了。正好到吃晚饭的时候了，所以我必须停笔。

贝西和我祝你们好。

深爱你的
鲍勃
1942［1943］年1月3日
多尔京，霍姆伯利·圣玛丽，
希福兹

德斯蒙德今秋曾病得很重，但是现在似已康复。

罗素与吉尔伯特·默里的往来书信
亲爱的吉尔伯特：

谢谢你的来信。C.A.[注246]瞪着眼睛说瞎话。这个发言是反对增加军备的，而认为保守党上院议员反对扩军则是胡说。

西班牙已经远离和平主义。我自己也感到主张和平主义是非常困难的，因为我了解西班牙，了解战斗在那里进行的大多数地方和西班牙人民，而且我对西班牙问题有一种可能是最强烈的感触，所以我就越是觉得和平主义是困难的。我当然不会觉得对捷克斯洛伐克持和平主义更为困难。当1914年德国人侵入法国和比利时之际，我仍坚持做一个和平主义者，如果他们现在再一次侵略，我看不出我为什么不应当还是一个和

平主义者。我们那时采取的战争政策带来的结果并不那么美妙，竟会使我希望把这种政策再采取一次。

你觉得“他们应当被制止”。我却觉得，如果我们真的动手去制止他们，那么，在这个过程中，我们将会变成同他们完全一样，而世界不会得到任何好处。又，如果我们去打他们，我们早晚会制造出一个比希特勒还坏得多的家伙，正如希特勒比当年的德皇更坏一样。在所有这些事情上，我都看不出对人类有任何希望。

您的永远的朋友
伯特兰·罗素
1937年3月3日
剑桥，唐宁学院，西宅

我亲爱的伯蒂：

有人给《家庭大学丛书》写信说，应当出一本讲清晰思维的书。有关逻辑理论的书很多，但是除了格雷厄姆·沃拉斯的书外，还没有一本有关清晰思维的实际方法的著作。我觉得这样一本书的价值完全取决于作者；例如，我认为沃拉斯的书是极有启发性、极有助益的；我想如果你有意写点东西，会很受欢迎的，而且无论如何会具有真正的价值。它可以有点类似亚里士多德的《辩谬篇》，对人类思维陷入谬误的各种途径加以讨论，不过我认为它可以是某种更具建设性的作品。我不知道这个想法能否令你动心。

前些天我以极大的兴趣读了你的《权力：一个新的社会分析》，而且有几个问题想同你讨论一下。

请代向你所在的那所大学致以问候。有一回我在纽约，参加一个化装宴会，人们都扮作大名鼎鼎的罪犯去赴宴。有一个人化装成捕兽者，直到晚会结束的时候他都没有被认出来，他自称他就是发现了芝加哥的那个人。

你的永远的朋友
吉尔伯特·默里
1939年1月5日
牛津，博尔山，耶茨库姆

我亲爱的吉尔伯特：

谢谢你1月5日的来信。我认为一本讲如何清晰地进行思维的书可能很有用处，但我觉得我不能写。首先是一些外在的理由，因为我有几本书都订了合同，正急着要写呢，而且那将耗去我几年的时间。其次，也是更重要的，因为我对于我如何思维或别人应该如何思维连一点模糊的想法都没有。就我所知，这个过程是一种有如胃肠消化作用一样的本能的和不自觉的过程。我的心里装满我能找到的任何有关的知识，于是就等待着。幸好，到了一个时候，这个作品完成了，但同时我的心思又已用到别的事情上去了。把这种东西写成一本书是不行的。

我不知道在《权力》一书中有些什么问题你想要讨论。我希望书中提及希腊人之处没有全错。

这个大学就哲学而论，大约是我所遇到过的最好的学校。在哲学系有两个截然对立的学派，一个是亚里士多德主义的历史的传统的学派，另一个是极端现代的学派。我觉得它们对学生的影响是正当的。哲学史教授们的博学是惊人的，尤其在中世纪哲学方面。

我在这里只待到3月底，但是从思想方面来说，我非常喜爱这个地方。

你的永远的朋友
伯特兰·罗素
1939年1月15日
芝加哥大学

我亲爱的吉尔伯特：

现在在美国要为学术界的德国难民做很多事情是困难的[注247]。美国的大学一直很慷慨大方，但是此刻已经人员饱和了。我把雅可布斯塔尔的事情向莱辛巴赫讲了，他是这里的一位教授，在道德方面和思想方面，我都很赞赏他。他很了解雅可布斯塔尔的工作，这我倒不了解。随信附上这里大学当局的正式答复。我必须将下面的步骤留给别人去做，因为我现在连自己也难保无虞。从德国已侵占挪威来看，我推想雅可布

斯塔尔此刻很可能已在集中营里了。

是的，我也希望我们能够见面，像以往那样畅快地交谈。我觉得在这场战争中我不可能再坚持和平主义的立场了。我不十分确知公开声明改变主张会遭致什么对立的反应，虽然可能会得到这样的结果。无论如何，一个英国人在美国只能免开尊口，因为他所说的任何话都会被看作是宣传。不过，我要告诉你的是，你会发现我和你没有1914年时那样大的分歧，虽然我仍认为我那时是对的，因为现在这场战争就是《凡尔赛和约》的后果，而《凡尔赛和约》则是道德愤慨的结果。

在战时相距如此遥远，令人痛苦；我之滞留此间只是因为最迫不得已的经济上的需要。使我感到安慰的是三个孩子都在这里，但是老大已18岁了，我不知道他多快就要去服兵役了。我们都有着几乎无法忍受的思乡之苦，而且我渴念着老朋友们。我很高兴你仍然是我的老朋友。

代我问候玛丽，纵然她不需要我的问候。请再来信，谈谈你对这整个可怕局势的感想。

你的永远的朋友
伯特兰·罗素
1940年4月21日
洛杉矶，洛林大街212号

我亲爱的伯蒂：

非常高兴接到你的来信，虽然它使我深感忧虑。我本来以为对你作为一个教师进行的显然不公正的攻击，会产生一种有利于你的强烈而有益的反应；在《民族报》（美国）上关于此事有一篇很好的文章。我仍希望这会使你的朋友们采取更积极的态度。

我想你并没有考虑即将回国。若是你孤身一人在外，要回来是很容易的，但是孩子都在你身边，情况就不同了。我认为我们这个国家确实是一个危险的地方，虽然普通百姓很难意识到这个事实；生活一切照常，除了增加税款之外，感觉不到有任何特殊的战时的困苦，只是报上天天有空战的消息，而且普遍的印象是我们全都在玩打仗的游戏。我倾向于认为英国人性格的真正优点之一是：我们不像拉丁民族和闪米特人那样在事犹未发之前就早早地惊恐激动起来，而是在被危险打乱之前一

直等待着它的来临。我想这就是人们所说的缺乏想象力吧。

使我关注的是事态的这样一个进展，即：假定说这场战争在某种意义上是延及全世界的一场内战，或一场宗教战争或者如人们现在所谓的意识形态的战争，那么很长时间我们都不甚清楚对立的双方究竟是什么。例如，有人说它是共产主义或社会主义反对法西斯主义的战争，另有人说它是基督教反对不敬神的邪恶罪行的战争。但是现在就思想观念而言，它显然是英美及其一些支持者反对各式各样的独裁政权的战争，亦即自由主义反对专制暴政的战争。我发现前些天贝尼斯也讲了同样的话；他担心这场战争会发展成他所谓的共产主义和法西斯主义之间的一场虚妄之争。他现在认为这已经成为主要的趋势。

如有用我之处，请即函告。

你的永远的朋友
吉尔伯特·默里
1940年7月29日

亲爱的吉尔伯特：

非常感谢你7月29日的来信。我个人经济问题已由一位（18世纪式的）富有的赞助者给解决了，他给我一份工作不多而待遇丰厚的教学职务。我还不能返回英国，不仅是因为我的孩子们，而且因为我在那里无以维持生计。在这样的时候流亡在外无论如何是无限痛苦的。此时，我们是在一处像蒂罗尔[注248]最好的地带一样极美的地方度暑期，而且我写完了一本大书，《意义与真理的探求》——这是休谟和现代逻辑的结合。有时我想，一个人能做的最好的事情，就是在黑暗时代降临之前尽可能地去抢救文明。我觉得我们仿佛生活在公元5世纪。

我很同意你所说的这是一场意识形态的战争。当俄国转而反对我们的时候，这个斗争就变得很明白了。上一次同沙皇的联盟[注249]使这个争端模糊了。

美国的同情愈来愈偏重于我们一边。我相信，如果我们能安然度过这个月，我们就会取得胜利。但是我对于战争将留给我们一个怎样的世界不抱乐观。

你的永远的朋友
伯特兰·罗素
1940年9月6日
美国马萨诸塞州坎布里奇
哈佛大学

我亲爱的吉尔伯特：

10月23日惠函收到，极感高兴。现在我定居在优美农村中一座有200年之久的乡间小住宅，这在此间世界就算很古老的了。我在这里做我愉快的工作。如果世界和平了，我会非常快乐。

至于未来，在我看来，如果我们取胜，我们就会彻底胜利。我不信纳粹会逃过这一劫而残存下去。美国会主宰世界，而且大概不会像1919年那样悄然退出；美国不会厌战，而且会坚信在他们这里存在的高度的民主。因此我很乐观。日本的军国主义制度很有希望垮台，而且我不相信中国永远是军阀统治的国家。我认为，俄国将成为最难对付的国家，特别是如果它最后站到我们一边的话。我绝不怀疑，苏维埃政府甚至比希特勒政权还坏，如果它继续存在下去，那将是一场灾难。除非世界只有一个空军，再加有一个它所必需的某种程度上是国际性的政府，否则就不可能有永久的和平。裁军虽好，但不能保证和平。

这里人们的意见随经度而有不同。在东部，人们热烈支持英国；在商店里，当人们从我们的口音知道我们是英国人时，对我们特别亲切友好。在加州，人们是反日的，但并不亲英；在中西部，人们还有点反英。但是到处的舆论都在迅速地变成这样一个信念：我们一定不会被打败。

没有这样一个信念是很可怕的。我很赞赏罗莎琳德（默里之女），也很羡慕她。

我要开一门四年的课程，讲哲学史及其与文化和社会状况的关系，从泰勒斯到杜威。因为我不能读希腊文，这是有点硬着头皮干，不过无论如何我颇得其乐。我将哲学史分为三个周期：希腊时期、天主教时期、新教时期。每个时期一个荒谬的教条的逐渐衰落都导致无政府状态，从而造成独裁专制。我喜欢从希腊的衰落生长出天主教，又从马基

雅维利的观点生长出路德。

我记得你曾将索福克勒斯[注250]描写为“杀母罪和高昂情绪的一种结合”（后来你又否定了）。我还记得，当我恳求你承认“听啊，听那云雀在鸣叫”这个句子的优美时，你却说它应当赶紧“开始吠叫”。我不同意你对莎士比亚的看法，我对索福克勒斯不十分了解，提不出一个看法。此刻，我对阿那克西曼德[注251]满怀钦佩之情，对毕达哥拉斯则感到惊异，他将爱因斯坦与埃迪[注252]集于一身。我不赞成柏拉图，因为除了“统治一切吧，大不列颠”和“英国近卫军”之外的一切音乐他都要禁止。再者，他还发明了《泰晤士报》社论的那种佩克斯尼夫[注253]式的伪善的风格。

望再写信来。再见。

你的永远的朋友
伯特兰·罗素
1941年1月18日
美国宾州，马尔维恩一马路
小达切特田庄（永久通讯处）

亲爱的吉尔伯特：

非常感谢你4月23日的来信，我已平安收到。我虚心承认我有四重错误。我同意你在信中所说的一切，特别是你对“基督教传统”的看法；我一直觉得保守主义对我具有吸引力。不过有几个重要之点要注意。首先，这种传统在美国主要是由天主教会代表的，可是这里的天主教会并不具有在历史上与之联系的那种文化。（关于这一点，桑塔亚那所写的很令人信服。）天主教会在宗教改革中失去很多东西，当法兰西知识界转向自由思想时，它失去得更多；它今日已不复有昔日的荣耀。一般地说，一个保守的组织，一旦遭到抨击，就不再是一个健全良好的组织了。

我应当把温和形式的社会主义看作基督教传统的一个自然的发展。但是马克思应当归入尼采一派，是一个鼓吹分裂的使徒，不幸的是，马克思主义在社会主义者中间占了上风。

浪漫主义运动是罪恶的根源之一；还可上溯到路德和亨利八世。

我看不到在不久的将来有很大的希望。首先必须有一个世界国家（a World-State），然后有一个奥古斯都时代[注254]，然后这个世界国家慢慢地不带戏剧性地归于消亡。在一段时间里，黄色人种可能给希腊罗马传统注入活力；最后，可能从黑人那里产生出某种新的东西。（我倒认为圣奥古斯丁就是一个黑人。）

我认为，基督教中一切好的东西都来自柏拉图或斯多噶派。犹太人的贡献是造成一个坏的历史；罗马人的贡献是教会统治和教会法。我喜欢英格兰教会，因为它是最纯粹的柏拉图主义形式的基督教。天主教太罗马化了，清教太犹太化了。

生活在这里，又有我的工作，如果没有战争，会是非常愉快的。这里的乡村很像英格兰内陆的多塞特郡；我们的住宅是一处200年的老宅子，是一个威尔士人建筑的。我的工作很有兴味，工作量也不大。但是一切似乎都是不实在的。周围激荡着凶恶的气氛，人人似乎早晚都注定要变成凶暴。除了去实际进行我没有机会参加的反抗希特勒的斗争，很难觉得还有什么事情是值得做的。有一些英国朋友将返回英国，我们很羡慕他们，因为他们将去参与被认为是重要的某种事情。我力图相信保持文明是值得的，但那似乎还很微弱。我全心全意地敬佩英国人的抵抗，但是因为不能成为其中的一分子而感到遗憾。

再见。请再来信。

你的永远的朋友
伯特兰·罗素
1941年6月18日
宾夕法尼亚，马尔维恩一马路
小达切特田庄

我亲爱的吉尔伯特：

你的信放在我桌子上已经很久了，但是因为一直忙得不可开交，故未早日作复。你的信谈到物理学和哲学。我认为物理学取得的结果支持了贝克莱；不过每个哲学家对这个问题有其自己的看法。你还谈到战后

的重建。我认为日本闯进来使事情发生了变化。英美的仁爱的帝国主义是行不通的：必须承认“亚洲人的亚洲”。唯一的问题是印度和中国将获得自由还是在日本统治之下。如果它们获得自由，它们就会倾向也是亚洲国家的俄罗斯。不会有文化的统一，我怀疑俄国和美国在建立某种形式的国际政府的问题上能达成协议，或者即使名义上建立了一个国际政府，我怀疑它是否会具有任何实在性。我对战后的世界比日本人崛起之前的世界更不怀有希望。

我的文化史（或者说“从亚当到希特勒的罪孽史”）概述已经写到查理曼[注255]时代。我发现公元400—800年这段时期非常重要，而人们对它知道得太少了。那时人们自觉的思想微不足道，但是他们的盲目行动却建立了今日英国仍赖以生活的一些社会公共机构，例如牛津和大主教。那个时代有许多孤独的人——坎特伯雷大主教西奥多，他在雅典受教育，力图把希腊文教给盎格鲁-撒克逊人；英格兰人圣博尼费斯和爱尔兰人圣维吉尔在日耳曼森林的荒野中争论在我们这个世界之外是否还有别的世界；苏格兰人约翰[注256]身体虽生在9世纪，思想却留在5世纪，甚至4世纪。中央集权的罗马帝国的毁灭毕竟是件好事。也许我们需要400年的时间才能从无政府状态中恢复过来。在一个集权的世界里，几乎没有人被认为是重要的。

在美国正进行着非常有趣的斗争。政府不得不对资本家加以控制，而资本家转过来力图控制工会。这里比英国那里远更害怕“计划经济”，这被认为是社会主义的而且据说要导致法西斯主义；然而战争的需要迫使实行计划经济。在华盛顿人人都明白，战后将必然在很大程度上实行计划经济，然而资本家们却希望那时会回到自由放任的经济政策。也许那时会有很多的困难。这里还有很多更为根本的变化正在进行中，这是值得研究的。但是我希望我能够回家了。

祝一切好。

你的永远的朋友
伯特兰·罗素
1942年3月23日
宾夕法尼亚，马尔维恩一马路
小达切特田庄

我亲爱的吉尔伯特：

3月13日来信今晨刚刚收到，谢谢。也谢谢你前些时候来信谈到巴恩斯。他是一个喜欢争吵的人；我猜不透有任何理由，他突然撕毁了他和我订的合同。最后，我大概会从他那儿得到损失赔偿；但是法律程序的拖拉耽搁现在像莎士比亚时代一样严重。必须着手做的种种事情使我要在这里待到10月末；然后（若一切顺利的话）我将返回英国——彼得和康拉德亦同行，如果遭到潜水艇袭击的危险不是太大的话。我们再也无法忍受远离故土了。在英国我将必须觅得某种谋生的办法。我很乐于去搞政府宣传，因为我对这次战争的看法是很正统的。我希望能找到一条路子，使我对美国的知识可以致用；我发现英国人在力图迎合美国舆论时很容易出错。但是我愿接受能勉强维持三口人生计的任何正当的工作。

现在使我感到烦恼的，不是日益增长的狂热，而是日益增长的民主。你是否读过阿威洛依[注257]的传记?他受到君主们的保护，却遭到狂热迷信的群氓的憎恨。最后，群氓胜利了。自由思想从来都是贵族统治集团的特权。同样只有贵族妇女才有发展智力的特权。听说玛丽必须自己做家务，我很难过。我的彼得全部时间就是消耗在家务上了，煮饭和照料康拉德；她几乎从来没有时间读点书。18和19世纪是人类正常的野蛮状态的一个短促的中断；现在世界已经回到它的常态。对于我们这些自以为是民主派而事实上是贵族政治娇惯的产儿的人来说，这是很不愉快的。

得悉露西·西尔科克斯[注258]的情况，我很难过；如果你看到她，请代我致以问候和同情。

我们要回家的理由是我们不愿意把康拉德送到一个美国学校去读书。不仅因为这里的教学很糟，而且强烈的民族主义很可能在他的幼小的心灵中产生一种有害的家庭和学校之间的冲突。我们认为，潜水艇、炸弹和营养不良倒是一种比较小的危险了。不过这一切也还没有定下来。

今夏我将写完哲学史这部大书——你不会喜欢它的，因为我没有赞美亚里士多德。

我儿约翰目前在英国受海军训练。凯特仍在拉德克利夫学院学习。她希望战后参加类似教友会教徒救济工作那样的事情——她专攻德语，不可能［对德国］有官方要求的那种仇恨感。

代我问候玛丽——能与你们重逢将是一种真正的快乐——老朋友愈来愈少了。

你的永远的朋友
伯特兰·罗素
1943年4月9日
宾夕法尼亚，马尔维恩一马路
小达切特田庄

乔赛亚·韦奇伍德上校，即后来的巴拉斯顿的韦奇伍德勋爵之弟拉尔夫·韦奇伍德致罗素

亲爱的罗素：

乔斯已平安回国，他做的第一件事就是告诉我说他看到了你，而把你给他的信寄给我以为佐证。这让我想起了很久以前在剑桥的日子——我觉得这是我现在很适于做的一件事，因为我已经过了65岁大关，而我一向相信这是我积极生命的终点。这应当是人一生中真正的好时光，这时一个人的良心已得到满足，工作也完成了，他可以重温旧日的乐趣，也还可以寻来旧日的友朋。再说，我一直在读你最近的一本文集，只是这个就使我要写信给你，告诉你我读这些文章感到多么喜悦。好些文章是我新读到的，但是我不能确定我最喜欢的是新的还是老的文章——我只是相信当我把它们一起阅读时，那是最开心的了。

愿再见到你并认识你的妻子。你是否可能再回英国?我想无论如何不要等到战后才回来。在那个令人高兴的（令人渴望的）事件到来之前，我不会去美国。我们有许多朋友已然过世了，——有些人则简直变得太反动了!G.E.穆尔是唯一守常不变的一个，我估计你在美国已见到他了。他看来也可能在那里待到战争结束，但这却是剑桥的一大损失。上个月有一个晚上我在院长住宅同新任三一学院院长在一起——似乎并不像听说的那样可怕。他其实是一个可爱的人，不过你跟他谈话一定要避开诸如瘟疫之类的话题。但不管怎样，我们还是谈论了以往的时光，谛听着夜莺的歌唱——因此没有发生什么不快的事情。德斯蒙德·麦卡

锡，我过去时不时见到他，但是战争时期使所有这类社会交往都终结了——人人都各干各的，各有烦恼。有暇请来信，谈谈你自己的情况。见到乔斯时我要问问他拜访你的全部情况，他的信对访美的整个情况有点预示不祥地保持沉默。我担心惠勒那段经历对他刺激很大。

再见，祝好。

你的兄弟般的
拉尔夫·韦奇伍德
1941年7月29日
斯塔福德郡，
斯通，阿斯顿住宅

罗素致桥梁专家伊利·卡伯特森
亲爱的卡伯特森：

经过反复的思考，对于建立国际政府问题以及你提出的方案，我已形成大致明确的意见。

关于建立国际政府问题，我认为无疑是目前世界面临的最重要的问题。凡是在我看来能够使绝大多数的武装力量站到维护国际法一边的方案，我都准备予以支持；某些方案可能比别的方案更令我满意，但是我会支持无论哪一种有较大可能被采纳的方案。这个问题归根结底要由罗斯福、斯大林和丘吉尔（或他的继任者）来决定；或者也许没有斯大林。罗斯福和丘吉尔会受其本国舆论的很大影响，但是也会受其阁僚的影响。他们大概肯定要对他们所采纳的任何方案加以修改。

在这种情况下，我认为我的任务是倡导国际政府的原则，而不是这个那个具体的方案。为了使事情得以付诸实践，具体的方案是极有用的，但是我不愿陷入有关此一方案和彼一方案的争论。

你一定知道，你非常有说服力，我曾经想过我可能公开同你站在一起，但是，很遗憾，经过深入思考，我得出了这样的结论：我与你的分歧之点是极其重要的，以致我不能与你站在一起。最重要的分歧如下：

（1）你提出的由主要国家组成地区性联邦的计划有一些困难。你在拉丁联邦中将法国与意大利置于同等地位；南美诸国会耻于承认在地

位上低于美国；德国不应被放在诸条顿小国之上，这些小国比德国要文明得多，而且远更乐于组成一个世界性联邦。

（2）我不能赞成你关于印度的建议。我多年来一直主张印度自由，我不可能在刚好有了实现这个自由的良机时放弃这个主张。

（3）我不赞同你提出的将军事力量的限额“永久”固定下来或者即使固定50年；我认为以25年为限是明智的。不过，这还只是我提出的下面这个更大的反对理由的一部分，即：我认为你并没有为军事力量限额提供一种能进行合法　变动的充分的机制，然而要使暴力对人们失去吸引力，这一点却是绝对必要的。

你也许会说，你的方案中我所不赞成的几点倒是可能使它更易于被采纳。我不这样想。在我看来，任何切实可行的计划，其核心在于英美合作，有了英美合作，许多小国很快就会像卫星一样围绕它而联合起来。我们可以希望中国和得到复兴的法国也这样参加进来。因此首先，我希望这是一个排除前敌对国而且对俄国大概也要敬而远之的联邦。至于前敌对国，对意大利，人们不会有争议，它不是一个很强烈的法西斯国家。我认为，日本将崩溃瓦解，需要由占领军维持秩序；在占领军的支配下，可能引入一种新的文明。德国无疑将需要一个相当长的时间，但是我认为，其变化亦不出20年之内。至于俄国，我们必须等着瞧。

我要说的要点是：我认为我们不可能有了一纸和平条约就万事具备了。真正协同一致的各大国最好有一个核心，然后逐渐发展，而其先决条件永远是：在和平时期，这个核心具有绝对的军事优势，并且具有能保持这种优势于多长时间的手段。

如前所说，我赞成任何建立国际政府（不是像希特勒的［轴心国同盟那样的］国际政府）的计划，如果你的计划被采纳了，我会非常高兴，虽然比较起来我还是觉得我在《美国信报》上概述的那个方案更好。如果你愿意的话，我还会非常高兴去仔细考察你的任何一篇作品，旨在从你的观点　提出一些批评。也许有一些细节可以修改得更好些。你的方案一旦公开发表，无论何时我若有机会谈或写有关国际政府问题，我都会说这个方案极有价值。但是你不能为了使我公开出面而给我以任何报偿，因为我觉得这意味着太多地牺牲了思想的独立性。

对此我深感遗憾，这是因为一方面我觉得同你合作的前景极有吸引

力，另一方面这个合作却将减少我独自提倡国际政府的机会。由于这些原因，对于是否同你站在一边，我曾颇感焦虑，而且我曾认为我能这样做；但是我这人不善于使自己的见解听从任何他人，如果力图这样做，我认为那是不会有好的结果的。

上述这些尤其适用于我可能在哥伦比亚教师培训学院做的一次讲演，我过去曾写到过这个学院。

如果我在此信所言有伤及我们个人关系之处，我的确感到非常抱歉。我们之间的交谈曾经给我以很大的思想的激励，我希望我提出的一些不同意见对你或许是有用的。尽管如此，我还是认为我们之间有一种真正的友谊。

你的诚挚的
伯特兰·罗素
1942年1月12日

我的妻子要我代她问候你。

《大地》及其他作品的作者赛珍珠致罗素
我亲爱的罗素：

上星期天，您的态度给我以如此深的印象，以致我曾想是否不该给您写信。

后来林语堂在星期三谈到你发表在《太平洋邮报》上的那封信，他认为那封信的确写得非常好。我自己还没有看到它（我要设法弄一份来），但是他给我讲的已足以使我觉得我确实必须给您写信。

很长时间以来（事实上有好几个月的时间），我因为许多美国人心中对英国的反感而深感不安，我知道那肯定是为印度局势而发的。我相信我几年前在印度时就认识到了这一点，而且我亲自感觉到如果战争爆发会有什么不可避免的事情发生，而且即在那时战争就已很明显地将要来临了。

如果我对我们两国之间的关系没有表现出多少热情，您也许会问我何以要参与有关印度问题的讨论。我之所以这样做，是因为尽管我很爱英国，但是作为一个美国人，首先我觉得我有责任去做我所能做的一

切，看看可否不要设法使印度全力卷入战争，其次，因为我知道我们必须以某种有力的方式再向中国人保证，我们绝不是按同一旧的思路考虑问题的。由于这后一个理由，我欣然接受英国人对美国在驻英武装力量中实行种族隔离政策所采取的卓越立场。

现在我认为，人们在印度做的事情已经做完了，下面的问题不再是讨论在那里谁对谁错，而是我们大家一起来筹划一下，如何应付未来的灾难。我希望您读一读（如果您还未读过的话）埃德加·斯诺发表在《星期六晚邮报》上题为“我们必须首先打日本吗?”的文章。这是一个很严重的问题，我们大家必须一起来考虑。

美国人和英国人之间龃龉不合绝不能允许继续下去了。我不认为我们会越过印度，特别是在远东战场我们的人员伤亡愈来愈严重的时候，而印度既然又不会被动员起来帮助我们。我既怕那些专事反英的人士，又怕那些由于未能使印度全心全意投入战争而怀有敌意的人们。我甚至更怕那些当看到失掉印度会使我们付出多大代价而变得愤怒的人们。

我认为，美国人并不特别亲印度（即使说有点亲印），我知道我就不是。但是在普通美国人中间确乎对在印度发生的那类事情有点真心感到厌恶，尽管我们对本国的有色人种也采取同样恶劣的态度。当然，我们充满了矛盾，但是在印度也是如此。我们能做些什么来改善我们两国关系的状况呢?

我想有一件事应当不太难做到。假定丘吉尔不可能下台，那么，如果我们能找到一个另一类型的英国人，而且在许多这类英国人中同他会见，听他讲话，那会有很大的帮助。您知道，自由派英国人士的意见一直遭到极其苛刻的审查。在美国这里我们也一直不允许听到英国那边持不同政见的声音；在我们这儿的英国官方人士及其一切宣传未做任何事情来弥合普通人之间的裂痕。

我们这些懂得人类平等之必要的英国人和美国人一道能做些什么来宣明我们的思想和目的的一致呢?

对我们来说，为了这个同一种类的世界，互相援助和团结一致的时候已经到来。我们不能屈服于彼此的过错和傲慢，但是我们能够同声谴责它们，能够一起确定一条更好的前进路线，从而在我们的敌人和我们的犹疑不定的盟友面前到处重申我们两国人民在根本上是团结一致的。

您的非常诚挚的
赛珍珠
1942年12月23日
宾夕法尼亚，珀尔卡西三马路

我那时对印度问题的看法是：必须说服英国政府与印度重开谈判。然而，在丘吉尔还在执政之际，很难看出有什么办法能做到这一点。同时，也要说服印度领导人结束不合作运动[注259]，在谈判中进行合作。后面这一点也许可以通过尼赫鲁做得到。印度应当摆脱一切外国的统治，无论是英国的还是其他国家的统治，我认为这是理所当然的。

与西德尼·韦布夫人的往来书信
我亲爱的伯特兰：

从国会议员W.J.布朗写的《我接触美国》这本出色的书中，我非常高兴地看到，你不仅渴望打赢这场战争，而且想要在战后重建这个世界。得悉你已决定留在美国而且鼓励你的儿子在那里而不是回英国谋职，我们对此也极为关注。如果你不是不列颠王国的一名上院议员，你的儿子也不是像他的曾祖父那样一位可能成为大政治家的人物，那么我会认为你的决定是聪明的，但是我们还是希望你们爷俩统统返回英国，因为你是我们议会民主制政府的一分子或一小份啊。我也想到那些也是英国上院议员的教师们，就社会职业而言，他们在美国处于某种微不足道的不利的地位，因为他们会引起那些势利小人的注意而得罪劳工运动。但当然我也许说错了。

我欣然告诉你，西德尼身体很好，也很愉快。不过由于1938年那次中风，他已不能再参加社会活动了。我还在为发表著作而继续不断地写，写，写。但是我老了，感到累了，又有种种病痛的折磨，从双腿水肿到夜间失眠。

寄上我们最近的一个小册子，它在英国颇为畅销，纽约朗曼出版公司亦将印行此书。你也许不赞同此书的观点，但是我想你会感兴趣的，而且萧伯纳写的序也很风趣。像我们一样，萧伯纳夫妇也很老了，萧还在继续写作，但夏洛特是一个久治不愈的大病号，过得很不快活。萧正

在写一本书，名为《政治家之诀窍》。这本书他已写了几个月了，如果不是因为纸张短缺，他本来还要继续写一部长而又长的大作。

不论你是否待在美国，我确实希望你和你那两名聪明的后生到英国来访，而我们则因见到你和你的妻子而深感快慰。请代我向她问候，我不知道她是否喜欢美国。

深爱你的朋友
贝阿特丽斯·韦布
（西德尼·韦布夫人）
1942年12月17日
汉茨，利富克
帕斯菲尔德角

又及：我想你不认识我们的外甥斯塔福德·克里普斯吧。——但他代表着正在英国兴起的一个新的思潮，要把基督教信仰与……［有漏字］结合起来——这也许会引起你的兴趣。他离开内阁到印度去了!

我亲爱的贝阿特丽斯：

非常感谢你12月17日的来信。很高兴有了你和西德尼的消息并得知他身体安好。听说你为“病痛”所苦，我很难过。我想，人到了一定的年龄，这是不可避免的——而我很快也要到这个年龄了。

我不知道是什么使W.J.布朗以为我打算在美国定居。我在任何时候都不曾有过这样的想法。最初我是要来待8个月的，后来因工作受阻。后来战争打起来了，我觉得对康拉德（现已5岁）来说最好待在这儿。但是所有这些理由都将近终结了。

约翰（安伯利）已在哈佛读完书，日内即将返回英国，如果可能，去进海军，否则就去陆军。我女儿凯特在拉德克利夫；她各门功课都学得很好。她的希望是战后去参加欧洲大陆的救济工作。我因为有若干聘约要暂且留在这儿，但我会很快就回国，彼得和康拉德则在这儿待到战争结束。

印度拒绝克利普斯的建议，我深感失望。此间人们对印度不了解，但是舆论却很强烈。我一直在通过演讲和撰文力图克服在印度问题上的反英情绪，在一些地区这种情绪非常强烈。

多谢你寄来你的极有趣的论俄国的小册子。不论你是否喜欢它的制度，你不能不大大地赞佩俄国在这场战争中取得的成就。

待我返回英国时，我确实希望再见到你。彼得问候你并感谢你的来信。

深爱你的
伯特兰·罗素
1943年1月31日
小达切特田庄

怀特海夫妇致罗素
亲爱的伯蒂：

我们从三一学院评议会会议录上刚刚看到你被重新选为研究员和讲师。会议录还着重指出，你是全票当选的。致以我们最热烈的祝贺。这本来就是应当如此的。

你的永远的朋友
艾尔弗雷德和伊芙琳·怀特海
1944年1月3日
马萨诸塞州，坎布里奇
坎布里奇街1737号

注1　他的表兄弟是A.V.希尔，一位卓越的医学家，他住在我隔壁的楼梯间。

注2　爱德华·格雷爵士（1862—1933），1905—1916年任英国外交大臣，奉行亲法反德和联合俄国的政策，一次大战爆发后，促使内阁对德宣战。——译注

注3　指不久后发生的一次大战。——译注

注4　指在1899—1902年英国人与布尔人（南非荷兰移民的后裔）的战争中支持布尔人。——译注

注5　我曾将此想法对T.S.艾略特谈过，他写入了长诗《荒原》（*The Waste Land*）。

注6　Seville，西班牙西南部的城市。——译注

注7　High table，英国大学饭厅中专为院长、导师和主要宾客所设的餐桌。——译注

注8　此处应指在英国的德国侨民。——译注

注9　不过，有时人们以为我们中的一个影响了另一个却是毫无根据的。

注10　Auschwitz（奥什维茨），是波兰地Os'więcim（奥斯维辛）的德语形式。奥斯维辛是纳粹建立的第一个设有杀人毒气室的集中营。——译注

注11　蒂尔皮茨（1849—1930），德国海军上将，曾任帝国海军大臣，主张向外侵略扩张。——译注

注12　参见我给奥托兰的信中谈及劳伦斯的地方。

注13　阿斯奎斯（1852—1928），曾任英国自由党内阁首相（1908—1916）。——译注

注14　劳合·乔治（1863—1945），英国自由党领袖，一次大战期间组织联合内阁，任首相（1916—1922）。——译注

注15　即后来的赫特伍德·艾伦勋爵。

注16　战争初期我写给奥托兰夫人，反映我那时心境的一些信。

注17　齐伯林（1838—1917）为一德国军官，他研制的硬式飞艇被称为齐伯林飞艇。——译注

注18　Cat and Fiddle是以猫和小提琴为标志和牌号的小旅店。——译注

注19　亦见我给奥托兰夫人的信。

注20　伍德罗·威尔逊（1856—1924），美国第28任总统（1913—1921），1917年领导美国参加一次大战，1919年出席巴黎和会，倡议建立国际联盟。——译注

注21　指1917年俄国的二月革命，克伦斯基是二月革命后成立的资产阶级临时政府的总理。——译注

注22　拉姆齐·麦克唐纳（1866—1937），费边社成员，英国工党领袖（1911—1914），曾三度出任英国首相（1924；1929—1931；1931—1935）。——译注

注23　道义条款（conscience clause），指法律规定允许人们根据宗教或道德的准则拒做某种事情的条款。——译注

注24　见我关于我与国防部科克里尔将军会见的声明。

注25　阿瑟·韦利（1889—1966），英国汉学家，译作有《中国诗集》，另有《敦煌民歌及故事集》、《中国画研究引论》等著作。——译注

注26　现收入《中国诗集》（Chinese Poems），伦敦，Allen George & Unwin Ltd.。

注27　这是白居易的一首七言绝句，原题“红鹦鹉”下注有“商山路逢”，说明是过商山的路上遇到安南进贡的红鹦鹉而写的。——译注

注28　李维诺夫（1876—1951），苏俄外交家，20世纪30年代曾任苏联外交人民委员，二战期间曾任苏驻美大使。——译注

注29　米拉波（1749—1791），法国大革命时期君主立宪派的领袖。——译注

注30　当指1783年后任英国首相的小皮特〔Pitt,William （the Younger）〕，曾组织反法联盟，进行反对法国革命的战争。——译注

注31　Dizzy,19世纪英国小说家迪斯雷利（Disraeli,Benjamin）的绰号。——译注

注32　原文为法文。——译注

注33　原文为法文。——译注

注34　阿喀琉斯（或Achilles），荷马《伊利亚特》和《奥德赛》中的英雄人物。——译注

注35　原文为法文。——译注

注36　腓利二世（1527—1598），西班牙国王（1556—1598），反对宗教改革，迫害异端，是出名的专制君主。——译注

注37　西德尼·韦布（1859—1947），英国费边社会主义的重要人物，经济学家和社会史学家。——译注

注38　后来我承认，我的感情不仅出于嫉妒，而且出于一种合作破裂和在这些年中常常以多种方式发生的圣殿被亵渎的感觉，这在我觉得我们之间具有的如此深切的关系上是常见的情形。

注39　Quaker,基督教教派之一，强烈反对暴力与战争。——译注

注40　这一点和下面所说的一番话不再是正确的（1967）。

注41　Antinomian，亦译唯信仰论者，原指认为基督徒只需信仰上帝而不必遵守摩西诫律的一种主张，罗素在这里用以指一般否弃道德规范的观点。——译注

注42　托尔克马达（1420—1498），西班牙多明我派教士，西班牙宗教裁判所第一任总裁判官。在任期间以火刑处死所谓异端分子约2000人。——译注

注43　这段话是1931年写的。

注44　此信的中心部分对一般读者来说太专门了，故从略。

注45　我曾写信给他，祝贺他在战争爆发后即辞去政府的职务。

注46　F.C.S.席勒（1864—1937），英国实用主义哲学家，著有《人本主义》（1903）、《人本主义研究》等。——译注

注47　萧伯纳（1856—1950），英国剧作家，费边社会主义者，20世纪30年代初曾来华访问。——译注

注48　基钦纳（1850—1916），一次大战时任英国陆军大臣。——译注

注49　法利赛人是古代犹太教派的一支，主张拘于教义和传统礼义，后被用为伪善者的代名词。——译注

注50　斯威夫特（1667—1745），英国著名作家，著有寓言小说《格列佛游记》。——译注

注51　桑兹小姐是一个很有教养的新英格兰人。她是一个画家，亨利·詹姆士和洛根·皮尔索尔·史密斯的朋友。

注52　“伊丽莎白”，我哥哥的第三个妻子。

注53　我给她讲了约瑟芬的狗咬了拿破仑的故事。皇帝忍受过的事情，她也可以。［约瑟芬的狗是在他们大婚之夜、在一个小岛上咬拿破仑的。］

注54　吉卜林（1865—1936），英国作家，作品赞美大英帝国的扩张侵略。曾获诺贝尔文学奖。——译注

注55　这些讲演后来集成《社会改造原理》一书。

注56　给奥托兰看病的一位瑞士医生。

注57　我很快就摆脱了这种心情。

注58　我寓所的打杂女工。她说我是“一个很怪异的绅士”。某次，来了一个煤气厂工人，原来是一个社会主义者，她说“他的谈吐就像一个绅士”。她设想只有“绅士”是社会主义者。

艾略特夫人病了，需要休假。艾略特起初不能离开伦敦，所以我先陪艾略特夫人去托基，几天后艾略特来替换我。

注59　阿姆斯特朗（Armstrong）在剑桥做大学生时我就认识他。战争一开始他就应征入伍，丧失了一条腿，变成了一个和平主义者。

注60　即后来的西德尼爵士。他是伊丽莎白的侄子，在外交部供职。我们在剑桥有很多共同的朋友。

注61　拉丁文：作者在此。此信标题为《泰晤士报》所加。

注62　使德国政府不满的不是我的言论，而是我参加了社会主义者的会议。

注63　我上诉了，又再次被定罪。

注64　中世纪法国经院哲学家，唯名论者。——译注

注65　著名哲学家。

注66　康福德是三一学院的研究员和关于古代哲学的著名作者。他的妻子是诗人弗朗西丝·康福德。他的儿子死于西班牙内战。我非常喜欢他们夫妇。

注67　穆尔曾任教于爱丁堡，后被请回剑桥。

注68　载于1916年7月29日《国民报》。

注69　1921年我真的读到自己的讣告（指当时报界误传罗素病死在中国的消息——译注）。此处指我被赶出三一学院。

注70　罗杰·凯斯门特爵士（Sir Roger Casement）最初因为抗议在刚果的暴行而知名，他是一个爱尔兰的反叛者，支持德国人，被捕后经审判被处决。

注71　詹姆斯·沃德（1843—1925），英国新黑格尔主义哲学家，罗素在剑桥读书时的指导教师。——译注

注72　这个声明并未发表。

注73　H.G.威尔斯（1866—1946），英国作家和历史学家，著有科幻小说《时间机器》、《星际战争》和历史著作《世界史纲》。——译注

注74　意大利语："沉入这大海，我是多么愉快。"——译注

注75　桑格的女儿。

注76　越南北部一地区的旧称。——译注

注77　a cat may look at a king，谚语，意指小人物也有其权利。——译注

注78　罗兰夫人（1754—1793），法国大革命时期吉伦特派核心人物罗兰之妻，雅各宾专政时期被处死。——译注

注79　阿波利纳里斯·西都尼乌斯（约430—480），高卢诗人及主教。——译注

注80　委拉斯开兹（1599—1660），西班牙画家。——译注

注81　埃斯科里亚尔，马德里西南的一处大理石建筑群，包括宫殿、修道院、教堂、陵墓、学院和图书馆，建于1584年菲利普二世时代。——译注

注82　摩尔人，非洲西北部信伊斯兰教的阿拉伯人，8世纪后进入西班牙，统治达数世纪之久。——译注

注83　W.E.格拉斯通（1809—1898），英国自由党领袖，曾多次出任英国首相。——译注

注84　戈登（1833—1885），英国军官，1860年英法联军进攻北京，他是火烧圆明园的指挥者，后曾参加镇压太平天国起义。曾任英国在苏丹殖民地的总督，在喀土穆战役中被苏丹起义军击毙。——译注

注85　Pontius Pilate,公元26—36年任罗马帝国朱迪亚（犹太）行省总督，主持对耶稣的审判，最后将耶稣钉在十字架上。——译注

注86　林德尔小姐在反兵役联谊会工作，主要关注有关被投入监狱的和平主义者的待遇的详细状况。

注87　罗素的论文，发表于《独立评论》（1903年12月）。——译注

注88　萨松（1886—1967），英国诗人，以反战作品著称。——译注

注89　即后来的爱德华爵士。他是我大学时代的密友，但是他成了一位文职官员，成了丘吉尔的一个崇拜者，而且后来成了一个地位很高的托利党人。

注90　Rupert Brooke （1887—1915），英国诗人，费边社成员。——译注

注91　即Ottoline （奥托兰）。——译注

注92　《埃瑞璜》（*Erewhon* ）是英国作家塞缪尔·巴特勒（Samuel Butler，1835—1902）的乌托邦游记小说，出版于1872年。续集《重访埃瑞璜》发表于1901年。在这些作品中作者对英国社会做了辛辣的嘲讽。——译注

注93　指埃里克·坎贝尔·格迪斯爵士。——译注

注94　罗素这里讲的是吕望（姜太公）钓于渭滨，遇周文王而得重用的故事。但文王（死后追谥的庙号）不曾做皇帝，吕望在西周初年官至太师，也不是宰相。——译注

注95　阿诺德·贝内特（1867—1931），英国小说家，著有《五镇的安娜》、《老妇人的故事》、《克莱辛格》、《隐居》等作品。——译注

注96　Eddington,Arther Stanley （1882—1944）英国著名天文学家、物理学家。——译注

注97　威廉·布莱克（1757—1827），英国浪漫派诗人，具有神秘主义的倾向。——译注

注98　亨利·乔治（1839—1897），美国经济学家，主张征收单一地价税，取消土地捐税。——译注

注99　毛边书要读者自己裁开书页。——译注

注100　帕特里克·坎贝尔夫人（1865—1940），英国女演员，曾扮演莎士比亚、易卜生、萧伯纳戏剧中的主要角色。——译注

注101　克莱夫·贝尔（1881—1964），英国文艺批评家。——译注

注102　奥地利西部的一个城市。——译注

注103　Majorca,亦作Mallorca,西班牙东部巴利阿群岛中最大的岛。——译注

注104　指1921年4月15日（星期五）英国铁路工会和运输工会取消了原定与矿工联合举行的罢工，破坏了英国工联中这三大工会的“三家同盟”，在英国工人运动史上被称为“黑色星期五”。——译注

注105　俄语“同志”一词。——译注

注106　克鲁泡特金（1842—1921），俄国无政府主义者，著有《互助论》等。——译注

注107　Reval即塔林（Tallinn），爱沙尼亚的首都。——译注

注108　指克利福德·艾伦。

注109　R.F.A.霍恩雷（1880—　），英国新黑格尔主义哲学家，著有《现代形而上学研究》、《物质、生命、心灵和上帝》等。——译注

注110　指爱迪生·W.穆尔。——译注

注111　指查尔斯·W.艾略特。——译注

注112　意大利语，即俘虏。——译注

注113　此信附言所谈具有专门性质，故此处从略。其内容可见于维特根斯坦《1914—1916笔记》（牛津Basil Blackwell 1961年出版）第129—130页。

注114　威廉·奥斯特瓦尔德（Wilhelm Ostward），《自然哲学年鉴》主编，1921年《逻辑哲学论》由我撰写导言最初发表于该刊。

注115　即《逻辑哲学论》的拉丁文书名：Tractatus Logico-Philosophicus。——译注

注116　华生（1879—1958），美国心理学家，行为主义心理学创始人。——译注

注117　此文现印于《逻辑哲学论》的开头。（按即罗素所写的引言——译注）

注118　该省的军事长官。

注119　即赵元任，当时是北京清华学堂（后来的清华大学）的数学、物理教师，被讲学会邀请给罗素当翻译。——译注

注120　赵元任的“赵”英译为Chao，与英文的“混乱”（chaos）一词形似（并非谐音），罗素意在以此与赵元任逗趣。——译注

注121　这些日本人的英语发音极糟，把very funny说成veree

funnee。——译注

注122　指1857—1858年印度本地士兵反对英国殖民者的暴动。——译注

注123　查林克罗斯是伦敦中心河滨大街西面的繁华广场。——译注

注124　此袁琼生名为音译。——译注

注125　老子《道德经》原文为：“生而不有”。——译注

注126　此信发表于1921年1月8日《国民报》上。

注127　格拉斯米尔在英国坎布里亚郡。——译注

注128　这是罗素对这个日本佬的信的批语。——译注

注129　马克·格特勒。——译注

注130　约翰·奥古斯图斯（1878—1961），英国油画家、版画家。——译注

注131　利顿·斯特雷奇（1880—1932），英国传记作家。——译注

注132　她和她的汽车司机疑有亲密关系。贝德福德公爵给了她一辆轿车，她总是提心吊胆，从不敢开，但是她把司机留下来了。

注133　一次大战后于1921年11月12日—1922年2月6日在华盛顿举行的会议，亦称太平洋会议，有美、英、法、意、日、葡、比、荷、中九国参加，实际上是帝国主义列强重新瓜分亚太地区的殖民地和势力范围的一次会议。——译注

注134　指华盛顿会议期间（1921年12月13日）美英法日四国签订的条约，规定各缔约国在太平洋岛屿属地与领地的权利。——译注

注135　Tovey,音乐评论家。

注136　多拉·桑格，C.P.桑格的妻子。——译注

注137　我们从中国回来以后搬了在伦敦的住处。

注138　指《心的分析》一书。

注139　罗素在《心的分析》第10讲的结尾谈到很多哲学家“对事实具有相对直接的识见却常常不能将他们的识见述诸语词，而另一些哲学家则“拥有语词却往往失掉对事实的识见”。——译注

注140　罗素的儿子名康拉德，是以约瑟夫·康拉德的姓为名。——译注

注141　指罗素和他刚出生的儿子。——译注

注142　即罗素的长子。——译注

注143　此人不同意尤利乌斯·凯撒死了，我问他为什么，他说：“因为我就是尤利乌[illegible]斯·凯撒。”

注144　克娄帕特拉（公元前69—30），埃及托勒密王朝末代女王，历史上著名的风流艳后。——译注

注145　妮秾·德·朗克洛（1620—1705），法国名妓，她在巴黎建立的沙龙为当时法国各界名流经常出入清议之所。——译注

注146　士瓦本为德国西南部一个前公爵领地，奥尔登堡为德国西北部城市。——译注

注147　罗素在《中国问题》（1922年）第24页开头两行说，天坛是世界上最美的地方之一，中国皇帝在这里用“动物牺牲”（animal sacrifice）祭天（牲祭）。——译注

注148　当指蔡元培。——译注

注149　指丁文江。——译注

注150　指王正廷。——译注

注151　Icarus,希腊神话中能工巧匠Daedalus之子，与其父同被克利特王Minos囚禁，Daedalus为自己和儿子制造飞翼，以蜡粘于两肩，幸得飞离克里利岛，但Icarus因飞离太阳太近，蜡融化，坠海而死。——译注

注152　泰利格拉弗原文为Telegraph，意即电报、电信。——译注

注153　里诺，美国内华达州西部城市，因在此容易办理离婚而著名。——译注

注154　一般认为百日咳是小儿病，大人不大会得的。——译注

注155　此指罗素与怀特海合著的三大卷《数学原理》。——译注

注156　查士丁尼（483—565），拜占庭帝国（即东罗马帝国）皇帝（527—565在位）。——译注

注157　吉本（1737—1794），英国历史学家，著有《罗马帝国衰亡史》。——译注

注158　《中国问题》。

注159　指罗素的儿子康拉德。——译注

注160　撒多瓦之战发生于1866年，是普奥七周战争的最后一役，结果普鲁士取胜。——译注

注161　“机智善辩的鲁珀特”一语取自19世纪英国诗人利顿的诗句：“坦诚，自负，鲁莽——机智善辩的鲁珀特”，意指托利党首相德比勋爵。鲁珀特亲王是英国内战时期王党的领袖。——译注

注162　巴特西（Battersea）和切尔西（Chelsea）都是伦敦的市镇，在议会中有自己的代表。——译注

注163　这里是指为石里克办的刊物撰写文章，详见下面石里克给罗素的信。——译注

注164　原文为法文。——译注

注165　指石里克筹办的那个刊物。——译注

注166　此信以下为法文所写。——译注

注167　此信原为法文。——译注

注168　此信写给我哥哥，是谈论他的《我的生活和冒险》（1923年出版）一书的。

注169　指他的第一个妻子。

注170　罗素的第一个妻子。——译注

注171　彭布罗克邸园是罗素青少年时期同祖父母住在一起时的住宅，彭布罗克邸园的观点即指罗素家族的看法。——译注

注172　这当然纯系假话。

注173　指此信开头谈到的阿加莎姑姑。——译注

注174　墨西哥印第安人。——译注

注175　Bow Street,或译博街，位于伦敦市中心，为警察法庭所在地。——译注

注176　萨科和万泽蒂，是美国的意大利移民工人，1921年被诬控杀人抢劫，1927年被判死刑。当时曾引起世界各地的抗议。——译注

注177　后来成为尊敬的雷切尔·格利森·布鲁克斯女教长，我在1931年曾为她的一本尚未发表的关于中国的书写过一篇序。

注178　华生（1879—1958），美国心理学家，行为主义心理学的创始人。——译注

注179　蒙台梭利（1870—1952），意大利女教育家，1907年创办“儿童之家”，提出蒙台梭利教育法，强调使儿童的潜能得到自由发展。——译注

注180　1883年由伦道夫·丘吉尔（温斯顿·丘吉尔之父）创立的一个保守党的政治协会，以宣传托利式（保守派的）民主为宗旨。——译注

注181　Whitehall,伦敦的一条街名，为英国政府机关所在地，因而人们常以“白厅”代指英国政府。——译注

注182　Bolshie是Bolshevik（布尔什维克）的谑称，在英国常用来指有反叛精神、拒不与官方合作的左翼人士。——译注

注183　哈罗公学（Harrow School）是英国九大公立学校之一，校址在伦敦西北的市镇哈罗。——译注

注184　Dartington Hall，由埃尔姆赫斯特夫妇在1926年创立的一个理想的经济与文化社区，位于英国德文郡托特内斯附近，社区内既有农商企业，又有男女同校的寄宿学校，孩子们可自订规则，没有强制的课程和游戏，学习不计分数，没有惩罚，不做宗教仪式，等等。——译注

注185　凯特即罗素的女儿凯瑟琳。——译注

注186　《安伯利文集》是罗素的父母安伯利子爵夫妇作品的结集。——译注

注187　罗素指其为父母出版文集。——译注

注188　詹姆斯·琼斯（1877—1946），英国物理学家和天文学家，在哲学上是一个唯心主义者，认为宇宙是精神的，是由上帝的思想构成的。其哲学著作有《神秘的宇宙》、《物理学与哲学》等。——译注

注189　马林诺夫斯基（1884—1942），波兰裔英国社会人类学家。——译注

注190　布里富特是来自新西兰的一位普通医师，竟大胆涉足社会学。1931年我为他的著作《罪与性》写过一篇绪言。

注191　Tower Hill,即Tower of London（伦敦塔），原为一古堡，曾充作关押、处决叛国要犯的监牢。——译注

注192　指一次大战。——译注

注193　乔叟（1340—1400），英国诗人，是近代英国文学语言的开创者。著有《坎特伯雷故事集》。——译注

注194　米洛（?—公元前48），罗马政治家。——译注

注195　H.C.Hoover（1874—1964），美国第31任总统（1929—1933）。——译注

注196　Masaryk,Thomas（1850—1937），捷克哲学家，曾任捷克斯洛伐克共和国第一任总统（1918—1935）。——译注

注197　昂利·巴比塞（1873—1935），法国作家，法国共产党员，著有《光明》、《炮火》等小说。——译注

注198　此处委员会或许指下一封信中所说的汤姆·穆尼委员会。——译注

注199　原信用法文书写。——译注

注200　原信用法文书写。——译注

注201　马加斯·拉科西是一个匈牙利共产党人，在被长期判刑获释后再度被捕。他的生命虽得救了，但又被关进监狱。1940年，俄国以1849年掳掠的匈牙利旗为交换条件营救了他。后来，拉科西成为匈牙利的代总理。

注202　西蒙·德·孟福尔可能是指教皇英诺森三世讨伐法国阿尔比派时的统军首领，在出征时阵亡，其生年约为1160—1218年。——译注

注203　指罗素的第三任妻子帕特里夏，下面信中提到的“彼得”均指此。——译注

注204　可能指国际工人协会（Association Internationale des Travailleurs）。——译注

注205　西班牙全国劳工联合会（Confederación Nacional de Trabaja）。——译注

注206　布雷南夫人的名字甘默尔原文为Gamel与骆驼的英文原文camel很相近。——译注

注207　罗素的早已离异的第一个妻子。——译注

注208　Ulster,爱尔兰岛北部地区。——译注

注209　莱昂原文为lion，意为狮子。——译注

注210　科菲图阿（Cophetua）是一个传说的人物，一位极富有的非洲的国王，娶了一个贫家女子为妻。——译注

注211　然而，几年以后他却死于心脏病。

注212　《数学原理》。

注213　《星期日泰晤士报》。——译注

注214　拉丁文意为：老太婆死了，重负解除了。——译注

注215　约翰·韦斯顿（1904— ），英国普通语言哲学剑桥学派的主要代表人物之一。——译注

注216　查尔斯·莫利斯（1901—?），美国哲学家，实用主义者，指号学的重要代表人物。——译注

注217　关于这场讼案的报导可见于约翰·杜威和霍勒斯·M.卡伦所编《伯特兰·罗素事件》一书（维京出版社，1941年版）；也见于保罗·爱德华滋编《为什么我不是基督教徒》一书的附录（艾伦和昂温出版公司，1957年版）。

注218　纽约县的户籍管理员公开声言应当把我“涂上漆，插上羽毛，赶出这个国家”。她的话典型地代表了一般民众对我的责骂。

注219　merde，法语，作名词用指粪便，作感叹词则有表示轻蔑的“呸!”的意思。——译注

注220　这是巴恩斯对毕达哥拉斯和恩培多克利两位希腊哲学家的

名字的误读。——译注

注221　爱德华·吉本（1737—1794），英国历史学家，著有《罗马帝国衰亡史》。——译注

注222　沃尔夫冈·泡利（1900—1958），奥地利物理学家，由于发现泡利不相容原理而获诺贝尔奖。——译注

注223　桑格的女儿。

注224　Pimp-Hater,意为嫉恶如仇者。——译注

注225　英国著名博物学家和达尔文进化论学说倡导者托马斯·亨利·赫胥黎之孙，1937年后移居美国，著有诗歌、小说等。——译注

注226　拉瓜迪亚（1882—1947），美国众议员，曾任纽约市长（1933—1945），致力于市政改革。——译注

注227　Tammany，纽约市一个民主党实力派的组织，以政治腐败而闻名。——译注

注228　我那时只是对英国主张单方面裁军。

注229　进步教育协会。

注230　沃尔特·惠特曼（1819—1892），美国诗人，作品有《草叶集》等。——译注

注231　美国小说家斯坦贝克（1902—1968）的代表作品。——译注

注232　莱奥帕迪（1798—1837），意大利诗人、哲学家。——译注

注233　指乔治·麦考利·特里威廉。——译注

注234　他成了三一学院院长。

注235　约翰·弗洛里奥（1553—1625），英国词典编纂家，《蒙田文集》的英译者。——译注

注236　克利安西斯（331—232 B.C.），希腊斯多噶派哲学家。——译注

注237　威拉·凯瑟（1876—1947），美国女作家。——译注

注238　Donald Tovey,Clifford Allen,Goldie Dickinison,Roger Fry.

注239　乔治·特里威廉是罗伯特·特里威廉的兄弟。

注240　Jeremiah,公元前7—前6世纪希伯来的一位先知，《圣经·旧约》上有《耶利米书》一卷。——译注

注241　“What separates a Scot from a sot?”,斯各脱·厄里根纳是苏格兰人，故国王做此戏问。——译注

注242　特德的妻子玛格丽特·劳埃德是我的堂妹，我叔父罗洛的女儿，约翰是她的大儿子。

注243　A.W.Benn，古典文学学者。

注244　蒙田的名字Montaigne在法文中是山的意思，故特里维廉将翻译蒙田作品戏称为“爬山运动”。——译注

注245　指罗素的长子。——译注

注246　指克利福德·艾伦（Clifford Allen）。——译注

注247　默里曾要求我帮助一个名为雅可布斯塔尔的反纳粹的德国教授。

注248　Tyrol或Tirol，中南欧的一个地区，位于奥地利西部和意大利北部。——译注

注249　指一次大战时英、法与沙俄组成协约国集团。——译注

注250　索福克勒斯，古希腊悲剧作家。——译注

注251　阿那克西曼德，古希腊早期伊奥尼亚学派哲学家，主张万物的本原是“无限者”。——译注

注252　埃迪，玛丽·巴克（1821—1910），美国《基督教科学箴言报》的创办人，并建立基督教科学教会。——译注

注253　佩克斯尼夫，狄更斯小说中的一个伪善人物。——译注

注254　奥古斯都时代，古罗马帝国皇帝奥古斯都（Augustus）统治时期（公元前27年—公元后14年），是拉丁文学全盛时期。——译注

注255　查理曼大帝（742?—814），神圣罗马帝国皇帝。——译注

注256　即斯各脱·厄里根纳。——译注

注257　Averroes（1126—1198），12世纪阿拉伯哲学家伊本·鲁士德（Ibn-Rushd）的拉丁化名字。——译注

注258　一位著名的自由派女教师。

注259　指印度民族运动领袖甘地倡导的对英国殖民政府进行“不合作主义”的非暴力反抗斗争。——译注

世界名人传记丛书



罗素自传

第三卷 1944–1967

〔英〕伯特兰·罗素 著
徐奕春 译

商務印書館
The Commercial Press

目　录

世界名人传记丛书 新版说明
序
第一章 回到英国
第二章 在国内与海外
第三章 特拉法尔加广场
第四章 基金会
后 记
返回总目录

世界名人传记丛书 新版说明

本馆出版名人传记渊源有自。上世纪初林纾所译传记可谓木铎启路，民国期间又编纂而成“英文世界名人传记”丛书，其后接续翻译出版传记数十种。及至二十世纪九十年代，汇涓成流，结集出版“世界名人传记丛书”，广为传布。

此次重新规划出版，在总结经验的基础上续写经典、重开新篇。丛书原多偏重学术思想领域，新版系统规划、分门别类，力求在新时代条件下赋予作品新价值、新理念、新精神。丛书分为政治军事、思想文化、文学艺术、科学发明以及除上述领域之外的综合类，共计五大类，以不同的封面颜色加以区分。

丛书所选人物均为各时代、各国家、各民族的名流巨擘，他们的业绩和思想深刻影响了世界历史进程，甚至塑造了世界格局和人类文明。所选传记或运笔于人物生平事迹，或着墨于智识求索，均为内容翔实、见识独到之作。读者于其中既能近观历史、反思现实，又能领悟人生、汲取力量。

我们相信名人传记的永恒魅力将为新时代的文化注入生机和活力。我们也期待能得到译界学界一如既往的支持，使此套丛书的出版日臻完善。

商务印书馆编辑部

2012年12月

序

本书将在造成当今世界分裂的那些重大问题仍然悬而未决的情况下付梓。迄今，以及在未来的一段时间内，这个世界必定还是一个不确定的世界。它迄今为止总是不偏不倚地悬于希望与恐惧之间。

我很可能在这个问题解决之前死去——我不知道我的临终遗言应当是：

阳光灿烂的日子已经过去，

我们陷入黑暗之中，

还是应当像我有时允许自己希望的那样：

世界的伟大时代重新开始，

黄金时代又回来了……

天公微笑，信仰与帝国隐约显现，

犹如一个渐逝之梦的残骸。

我已尽我所能，将我的一点微不足道的分量加到这架天平上去，试图使它倾向于希望一边，但对于各种强大的力量，这只是螳臂当车而已。

愿其他人在我这一代人失败之处获得成功。

1944年，情势逐渐明朗：战争即将结束，而且将以德国失败告终。这就使我们有可能回到英国，而且带着孩子们一起回去，也没有什么太大的风险，只有约翰除外，他无论是返乡还是留在美国，都有可能征召入伍。幸亏战争结束得早，使他免去了本来需要作出的、棘手的选择。

像以前一样，我在英国的生活是公事与私事混杂在一起的，但是私事部分变得越来越重要。我已发现，以同样的方式叙述早已结束和仍在

继续且我生活于其中的私事和公事，那是不可能的。有些读者可能会对因此而需要的叙述方式的改变感到惊讶。我只能希望读者认识到多样化的必然性，并且明白，为了不触犯诽谤法，对某些事情不可避免地要保持缄默。

第一章 回到英国

在1944年上半年，横渡大西洋是件复杂的事。彼得和康拉德乘坐的是速度很快但极不舒服的“玛丽皇后”号，船上挤满了小孩和他们的母亲，所有的母亲都抱怨所有别人的孩子，所有的孩子都在甲板上追逐打闹，随时都有掉下海里的危险，因而给大人造成极大的麻烦。但这一切我是到了英国才知道的。至于我嘛，我被送上了一艘由护卫舰和飞机护航、以自行车速度威风凛凛地前进的大船。我随身带着我的《西方哲学史》手稿，那些倒霉的审查员只好从头到尾逐字逐句地阅读这部手稿，唯恐其中有什么对敌有用的情报资料。不过，他们终于弄清楚了，哲学知识对德国人是不可能有用的，并且很客气地对我说，他们很喜欢读我的书。说实话，对此我觉得难以置信。一切都是保密的。不许我将起航的时间或从什么港口起航告诉我的朋友。最后我发现自己乘坐的是一艘“自由”轮，这次航行是它的处女航。船长是个生性乐天的人，他老是安慰我说，“自由”轮在处女航中断裂成两段的还不到四分之一。不用说，船是美国的，船长是英国人。有一位高级船员真心实意地赞许我。他就是轮机长。他读过《相对论入门》，但对该书作者却一无所知。有一天，我和他一起在甲板上散步，他谈起了这本小书的价值，当我说我是这本书的作者时，他高兴得不得了。另外有位乘客，是一个商人，船上的高级船员都不喜欢他，因为他们觉得他这么年轻，应该去打仗。不过，我倒觉得他挺可爱的，而且我也很喜欢这样无所事事地度过三星期。船上的长官们认为，在我们驶近爱尔兰海岸之前，不会有遭受潜艇袭击的危险，但过后他们却命令我们穿着外裤睡觉。不过，并没有发生任何事情。我们旅程结束的前几天，盟军便开始大规模地进攻西欧，我们是从无线电中得知这一消息的。几乎全船的人都可以来听无线电广播。我从无线电中听到“Allons, enfants de la patrie, le jour de gloire est arrive”[注1]的英译。这句话的英译是：“好啦，朋友们，就这么干吧!”

在一个星期天，他们把我们卸在福斯湾北岸的一个小港埠。我们艰难地走到了一个最近的城镇，在那里我第一次看到了那个战争时期的不列颠。就我当时所能看到的来说，镇上全是波兰士兵和苏格兰姑娘，波兰士兵很英武，苏格兰姑娘则非常妩媚动人。我乘夜车去伦敦，第二天一大早就到了。我一度无从知道彼得和康拉德的情况。最后，在疯狂地打了许多电话和电报后，我终于得知他们同彼得的母亲一起住在锡德茅

斯，康拉德得了肺炎。于是，我立即赶去那儿。令我宽慰的是，他正在迅速康复。我们坐在海滩上，谛听瑟堡那边传来海军的隆隆炮声。

在此之前，三一学院曾邀我去作为期五年的讲学，我已接受了邀请。这项邀请还附带以下优厚条件：兼任大学评议员，并有在学院里获得几间住房的权利。于是，我就去剑桥。到了那里，我发现住房非常令人愉悦，向外望去，可以看到草地滚木球场，在那绿茵茵的草坪上开满了鲜花。看到剑桥之美毫无衰减，令人欣慰。我还发觉，“大庭院”的祥和恬静使人的心境产生一种几乎难以置信的宁帖。但彼得和康拉德住的问题仍未解决。当时剑桥人满为患。起初，我所能得到的最好的住所是寄宿舍里的几间脏兮兮的房间。他们住在那里可怜兮兮的，吃不饱饭，而我在学院里却过着非常舒适的生活。我一知道我将因起诉巴恩斯[注2]而得到一笔钱时，便立即在剑桥买了一所房子。我们在那所房子里住了一些时候。

抗日战争胜利日那一天，以及随后举行大选的那段时间，我们就是住在那所房子里。我的《人类的知识，其范围与限度》一书，大部分也是在那里写的。我本来可以在剑桥过得很愉快，但剑桥的那些女士们认为我们是不应该受到尊重的。我在北威尔士的费斯廷约格买了一所风景非常优美的小房子。后来我们在伦敦租了一套公寓房。虽然我花了许多时间到欧洲大陆去讲学，但这些年我并没有做什么重要的事情。当1949年我的妻子决定她不再需要我时，我们的婚姻就结束了。

整个40年代和50年代初，在核问题上，我的心情一直处于一种困惑焦虑状态。在我看来，一场核战争显然会毁灭人类文明。同样明显的是，除非东、西双方的政策都有所改变，否则核战争肯定迟早总要发生。从20年代初起，我就隐隐约约地感觉到这种危险。在那些日子里，尽管有几个博学的物理学家已经意识到这种即将到来的危险，但大多数人，不仅是大多数普通人，而且甚至是大多数科学家，都认为不会发生原子战争，因而总是以一种满不在乎的语调说：“哎呀，人们绝不会那么愚蠢。”1945年对广岛和长崎的轰炸，使科学家们，以及甚至少数一些政治家，首次注意到核战争的可能性。在这两个日本城市遭到轰炸后没几个月，我在上议院做了一次演讲，指出可能会发生一场全面的核战争，如果这种战争一旦发生，必定会造成全球性的灾难。我预测并解说了威力远比用于广岛和长崎的那些炸弹大得多的那种核弹的构造，它不同于老式的裂变弹，而是一种聚变弹，实际上就是现在所说的氢弹。那

时还有可能对这些怪物实施某种管制，规定它们只能用于和平而非战争的目的，因为当时我所担心的军备竞赛尚未开始。如果想不出管制的办法，局势几乎就会失控。这用不着多大的想象力就可以预见得到的。每个人都为我的演讲鼓掌，没有一个议员认为我的担心是过分的。但是我所有的听众都一致认为，这是个由他们的孙子那一辈人去考虑的问题。尽管已有数十万日本人死于非命，但没有一个人懂得，英国只是由于幸运才得以幸免，而在下一场战争中，她可能就没那么幸运了。没有一个人把它看作是一个只有大国之间达成协议才能避免的国际性危险。人们有过一些议论，但没有任何行动。这种安然自若的态度，在外行人当中，甚至直到今天依然存在。谁要是试图谈论原子弹而使人感到不安，谁就会被看作是惹是生非者，被看作是应当避而远之的人，被看作是杞人忧天、败人兴致的人。

与这种满不在乎的态度相反，我像其他少数几个人一样，一有机会就指出这种危险。当时我认为，而且直到现在我仍然这么认为，为避开正在迫近的危险而进行筹划和采取行动的时机，是在最初看到这种危险正在迫近之时。一旦危险的挺进已成定局，要想阻止它就难上加难了。所以，当美国向俄国提出巴鲁克计划时，我感到有希望了。当时我对该计划以及美国提出该计划的动机的评价要比我后来知道应当怎样评价它们时高一些，但我现在还是在想，要是当时俄国人接受了这个计划就好了。然而，俄国人没有接受。他们在1949年8月爆炸了他们的第一颗原子弹，并且，他们显然会尽其所能使自己在摧毁能力——或者，说得客气一点，防卫能力——方面与美国相匹敌。除非采取严厉的措施加以制止，否则军备竞赛已在所难免。正因为如此，我才在1948年年末提出建议说，补救的办法也许是由美国向俄国发出立即发动战争的威胁，以便迫使其核裁军。我已在我的《常识与核战争》一书的附录中说明了这样做的理由。我为自己在1948年所持的观点作辩护的主要理由是，我当时认为俄国很可能屈从西方的要求。但是，在俄国拥有相当多的核机队之后，这种可能性已不复存在。

我的这一建议迄今仍被人用来指责我。共产党人反对它，这是不难理解的。但是通常的批评是说我，一个和平主义者，竟然一度鼓吹用战争来威胁。我令人厌烦地一再重申以下观点似乎也不起什么作用：我不是一个和平主义者；我相信有些战争，当然是极少数的战争，是正当的，甚至是必要的。这些战争之所以必要，通常是因为人们允许一些事情在罪恶昭彰的道路上拖延下去，直到没有任何和平的手段能加以阻

止。批评我的人好像也没有考虑到持续的冷战所带来的这些恶果，而假如我那用战争加以威胁的建议在1948年被采纳的话，那么这些恶果，连同冷战本身，本来是可以避免的。如果我的建议被采纳，尽管结果如何仍只是臆测，但就我能看到的，提出这一建议并没有什么不光彩，也不表明我的思想“反复无常”。

不过，话又得说回来，我在提出这一建议时只是随便说说而已，并非真地指望它会被采纳。所以，过了不久，我也就把它忘了。我曾在一封私人信件中，后又在一次我不知道竟会成为报刊剖析的题材的演讲中提到过这一建议。后来，当那封信的收信人要求我同意发表这封信时，我就按照自己通常的做法，没有考虑信的内容就说，如果他想发表就发表吧。于是，他就把这封信发表了。当我发现自己原先所提的建议时，自己也大吃一惊。我也完全忘了自己曾在上述演讲中提到过这一建议。糟糕的是，在此期间，在这一无可辩驳的证据摆在我面前之前，我一直极力否认我曾经提出过这样的建议。这真是遗憾。不承认自己说过的话，那是可耻的。一个人只能为自己说过的话进行辩护，或予以收回。就这件事来说，我能够，而且的确能够，为自己说过的话进行辩护；我本应该早一些这样做，但由于我记忆的错误而没有及早这样做，我根据多年的经验太盲目地信赖自己的记忆力了。

在此期间，我个人的思想越来越乱。我变得日益悲观，很乐意尝试人们提出的任何一种可以避免核战争的方法。我的心情，就像人们在雷暴积聚于地平线上而还没有遮住太阳时易于感觉到的那样，过分的紧张和恐惧。我觉得很难保持头脑清醒或拒绝人们提出的任何措施。我想，要不是我私生活幸福，我是不可能做到这一点的。

有几年，我每年都应邀到位于贝尔格雷夫广场的帝国防卫学院去演讲。但在一次演讲后，人家就不再来邀请了，我在那次演讲中发表评论说，我知道他们相信，没有宗教的帮助，就不可能在战争中取得胜利，我读过“登山训众”[注3]，但是，使我感到惊诧的是，未能在其中找到提及氢弹的只言片语。我的听众显得很尴尬，因为他们是好基督徒，当然也是好战士。但是，在我自己看来，我觉得把基督教同战争和大规模毁灭性武器结合在一起，很难说是有道理的。

1948年，西方列强力图建立一个应是世界政府之胚芽的联盟。保守党表示赞成，并希望英国成为其中一员。工党经过一番犹豫，表示反对

这个方案，但允许其党员个人自由决定支持与否，只要他们认为自己的决定是恰当的即可。我参加了在海牙举行的讨论这个方案的国际代表大会，并对出席这次大会的少数几个共产党员中的某个人进行了可能多少有点过分的攻击。他曾在一次演讲中坚持认为共产党员具有比其他人更高的道德观念。此事正好发生在捷克斯洛伐克民主政府垮台之后，因此，我的发言博得与会大多数代表的完全赞同。由于受到共产党人的粗暴对待，小马萨里克[注4]愤然自杀，这一事件使我们所有参加这次大会的人全都感到很震惊，并且，我们大家几乎全都深信，与东方合作目前是不可能的。我说："如果你能说服我，使我相信你们将自己最杰出的公民迫害至死就是一种比西方更高的道德观的体现，那么我就准备支持你，但是，在此之前，我不会做这样的事。"

在我回到英国后，战争行将结束时，以及此后的一段时间，政府派我去给部队讲课。由于战争已接近尾声，部队变得比我预料的更具和平倾向。我记得，有一次，拉斯基[注5]和我一起被派去给一些航空兵讲课。拉斯基比我激进，他们全都同意他的看法。我在讲课讲到一半时，忽然发现有一半听众正蹑手蹑脚地溜出讲课大厅，我感到很纳闷，是不是我以某种比光是不够激进更激烈的方式冒犯了他们。后来，有人告诉我说，那些人是被叫去阻击德国人对英国的最后一次空袭。

在柏林空运时期，政府派我到柏林去帮助劝说那里的人民，使他们相信，阻止俄国人想把盟军撵出柏林的企图得逞是件值得一干的事情。这是我第一次、也是唯一的一次能够炫耀自己是个军人。我临时被当作武装部队的一员，并且还领到一张军人通行证，这使我相当高兴。

我对昔日的柏林非常熟悉，而此时我所看到的断壁颓垣、创痍凄景，使我感到震惊。从我自己房间的窗口望出去，几乎看不到一幢仍然直立着的房子。我弄不懂当时德国人住在什么地方。这种彻底的破坏，部分是英国人造成的，部分是俄国人造成的，而这在我看来似乎是极端错误的。想到我自己的同胞没有什么道理地把德累斯顿夷为平地，我就感到恶心。我觉得，既然德国人显然马上要投降，那也就够了；不但杀死13万5千名德国人，而且还毁掉他们所有的房屋和无数的财宝，这是野蛮的行径。

我觉得，同盟国对德国的处置简直是难以置信的愚蠢。战胜国政府将德国的一部分交给俄国，一部分交给西方，这样势必使得东西方之间

的斗争延续下去，尤其是由于将柏林加以分割，致使西方除通过航空途径外，无法进入自己在柏林的占领区。战胜国政府曾设想过俄国与其西方盟国之间的一种和平的合作，但它们应该预见到这是一个不太可能出现的结果。就感情而言，已发生的一切乃是同作为西方共同敌人的俄国所进行的那场战争的继续。第三次世界大战的舞台已经搭好，这是那几个政府愚蠢透顶的行为蓄意造成的。

我认为俄国的封锁是愚蠢的，我很高兴由于英国采取巧妙的对策而使封锁未能成功。当时，对于英国政府来说，我是一个受欢迎的人，因为我虽然反对核战争，但也反对共产党。后来由于1953年斯大林的去世和1954年比基尼岛氢弹试验，我对共产主义有了较多的好感；而且，我逐渐把核战争的危险越来越多地归咎于西方，归咎于美国，而较少归咎于俄国。促使这一转变的是美国国内发生的一些事情，如麦卡锡主义和限制公民自由。

当时我正在为英国广播公司的各套节目作大量的广播讲话，因而当斯大林去世时它们便要我作一次广播讲话。由于我因这一事件而感到非常高兴，因为我觉得斯大林是个坏得不能再坏的人，是俄国以及受俄国威胁的大部分苦难和恐惧的罪恶根源，所以，我在广播讲话中谴责了他，并因他的去世而替世人感到高兴。我忘了英国广播公司的敏感之处和传统礼仪。我的那次广播讲话根本就没有播出。

就在我去德国的那一年，政府还派我去挪威，希望能劝使挪威人加入反俄联盟。他们派我去的地方是特隆赫姆。当时正好碰上暴风雨和寒冷天气。我们不得不从奥斯陆乘水上飞机去特隆赫姆。当我们乘坐的飞机降落在水面上时，显然有什么东西出了毛病，但我们坐在飞机中的人谁也不知道那是怎么回事。我们坐在飞机里，而飞机在慢慢地下沉。一些小船聚集在飞机周围，过了一会儿，有人就叫我们跳到海里游到小船那里去——飞机上与我同舱的人全都这么做了。我们后来才知道，禁止吸烟舱里的19名乘客全都遇难了。飞机撞击水面时被撞了个洞，海水就涌了进来。临行前我曾托奥斯陆的一位朋友预订舱位，我告诉他一定得给我订一个允许吸烟的舱位，并开玩笑说：“如果不让我吸烟，我就会死掉。” 不料这句话竟然应验了。吸烟舱里的所有乘客全都从我座位旁边的太平窗爬了出去。我们全都游到了小船旁边。这些小船因为怕飞机沉没时自己也被吸下去，所以不敢靠得太近。我们被划运到离特隆赫姆几英里的一个地方上岸，然后，一辆小汽车把我送到了旅馆。

每个人都对我表示出极度的关爱，他们把我安顿在床上，帮我烘干衣服。一群大学生甚至把我的火柴也一根一根地烘干。他们问我是不是想喝点什么，我回答说："是的，要一份烈性白兰地和一大杯咖啡。"旋即赶来的医生说，这样回答完全正确。那天是星期天。星期天挪威的旅馆是不允许供应酒的——当时我并不知道这个情况——但因为是医疗上的需要，也就没有人提出反对。一位牧师拿来一套牧师服，让我在我的衣服没有烘干之前先把它穿上。我穿上后，我的这身打扮把大家都逗乐了。每个人都不断地向我提问。甚至有人还从哥本哈根打电话来问："当你在水里时，难道你不是在想神秘主义和逻辑?"我说："不是。"那个人在电话里仍不肯罢休："那你在想什么呢?"我说："我在想水是冷的。"我随即就把电话挂了。

由于原定担任会议主席的人淹死了，我的演讲因而也就取消了。大学生们把我带到附近山里的一个地方，他们在那里有一个机构。在去和回来的路上，他们陪我在雨中漫步，我说特隆赫姆不在水里就跟在水里一样湿，这句话似乎使他们很高兴。除了雨之外（在山区雨就变成了雪），我觉得特隆赫姆是个风光宜人的好地方，但是当我得知本地的主教和市长对这个地方的名称读法不同时，我感到有点迷惑不解。我采用主教的读法。

我在这次冒险中的经历所引起的轰动使我感到很惊讶。事情的各个方面都被夸大了。我大约游了100码，但我无法说服人们相信我并没有游几英里。不错，我是穿着大衣游的，并且丢了帽子，还把公文包扔进了大海。公文包当天下午就给送回来了——我现在还在用呢——而且里面的东西也都替我烘了。当我回到伦敦时，海关官员们看到我护照上的海水印迹，全都笑了。它原先一直放在我的公文包里，这次它失而复得，我很高兴。

当我1944年回到英国时，我发现在某些方面自己的看法有了改变。我再度享受在英国很盛行、但在美国却不盛行的自由讨论的乐趣。在美国，如果有个警察过来和我们说话，我的小儿子会吓得突然哭起来；被指责为超速行车的大学教授也是如此（具体的表现形式有所不同）。英国人不太狂热的态度，使得我自己的狂热也有所减弱，我有一种回到家里的感觉。40年代末这种感觉就更加强烈了，当时我不但没有被当作不良分子看待而只许有限制地接近年轻人，而且还应英国广播公司之邀给里思讲座[注6]作首场演讲。我比以往任何时候都更加喜欢自由讨论的气

氛，这还影响到我对演讲的题目的选择，我选的题目是《权威与个人》。这些演讲于1949年以该题目为书名出版，其中以很大的篇幅论述了个人自由往往随着工业主义的增强而减少。但是，虽然这种危险已为人们所公认，无论是那时还是从那以后，人们几乎没有采取任何措施来减少工业主义的增强所带来的弊病。

在这些演讲中，我建议大家考虑一下，我们怎样才能把进步所必需的个人首创精神（individual initiative）的那种发挥程度与生存所必需的社会凝聚力（social cohesion）的牢固程度结合起来。这是一个大题目。我在此就这个题目所要说的话，只是对这些演讲的一些注解，有时则是对自写这本书以来我感兴趣的那些论题作一些发挥。

在我看来，问题在于社会应当努力为人们获得安全和正义，而且还有进步。要获得这些，就必须有一个常设机构，即国家，但也必须有个人自由。而为了获得后者，就必须使文化事务与权力机构相分离。安全是得到欲求的，现在主要问题是国家的安全，亦即使其不受敌国的侵犯，而要达到这一点，就必须建立一个世界政府，它应当很有权威，足以在国际事务中支配各国政府。

因为单独一个国家不可能有对抗一个更为强大的国家或一群这样的国家的防卫力量，所以，在国际事务中，一个国家的安全必须依靠外来的保护。一个或一群国家对单独一个国家的侵略，必须通过国际法加以阻止，不能任由某些好战的国家为所欲为。如果做不到这一点，任何国家随时都可能完全被摧毁。武器的变化往往会改变力量均势。例如，15世纪英法之间就发生过这种情况，当时列强不再据守城堡，开始依靠携带大炮的野战军。这种大炮结束了在那以前普遍存在的封建无政府状态。同样，如果和平要存在的话，核武器必定会结束国与国之间的战争，并且在任何可能的争夺中为国际部队引入实际上已确定无疑的胜利。引入这种改革是困难的，因为它要求国际部队装备有非常精良的武器，以便在与任何单独一个国家的战争中都能完全有把握取胜。

由于当时人们正在研制大规模毁灭性武器，我就联想到了战争的危险。除了这种联想之外，这些演讲在我自己的一生中也很重要，因为它们提供了多年来（特别是从1914年以来）一直以某种方式吸引着我的那个题目的背景：个人与国家的关系、根据良心拒服兵役、和平抵抗。

防止战争对个人自由来说是绝对必要的。当战争迫近或实际进行时，各种重要的自由都被剥夺，只有在和平的气氛中这些自由才有望恢复。通常，对自由的干涉远远超过实际需要，但这是极度恐惧的一个不可避免的结果。当路易十六的脑袋被砍掉后，其他君主就觉得自己的脑袋也不保险。他们急忙发动战争，并惩罚所有同情法国大革命的人。当一些政府受到俄国革命的惊吓后，也发生过诸如此类的事情，只不过有时没有那么暴烈而已。如果个人要拥有他应当享有的全部自由，那么他必须可以自由地拥护任何一种他认为是最好的政府形式，而这可能需要一个国际权威的保护，尤其是在核武器增强了某些国家相互干涉对方内部事务的力量以后，更是如此。战时的个人自由应当扩大到个人对于是否参战的选择。

我在作这些演讲时，简明扼要地讲述了政府权力的兴衰。在古希腊的昌盛时期，政府的权力并不太大；伟人们在有生之年可以自由地发挥自己的才能，但是战争和暗杀往往打断他们的工作。罗马帝国带来了秩序，但同时也使个人成就在很大程度上黯然失色。在罗马帝国的统治下，个人的主动精神受到很大的遏制，以至没有能力抵御新的外来进攻。罗马帝国衰亡后的一千年间，几乎没有什么权威，也几乎没有什么个人的主动精神。后来，新的武器，特别是火药，逐渐给予政府以力量，并慢慢发展出了现代国家。但随之而来的是过多的权威。在一个拥有核武器的世界里保持自由的问题是一个新问题，而且也是一个人们对此没有心理准备的问题。除非我们能使自己适应比上几个世纪所必需的更执著的对自由的寻求，否则我们就会陷入独自的消沉和委靡之中，为公众的活力所吞噬。

尤其是在科学方面，出现了一些难以解决的问题。现代的文明国家在许多方面依靠科学。一般说来，有旧的科学，它是官方的，也有新的科学，它为上了年纪的人所厌恶。这就导致老年人（他们赞赏他们前辈的科学）与青年人（他们知道他们同时代人的工作的价值）之间的一场持续不断的斗争。这种斗争在一定程度上是有益的，但超过了那个度它便是灾难性的了。在目前，这方面最重要的例子是人口爆炸，它只能用在老年人看来似乎是邪恶的方法来对付。

有些理想是颠覆性的，并且，除了通过战争或革命之外，是不可能完全实现的。目前，这些理想中最重要的是经济上的公正。政治上的公正在世界上工业化的地区有过其全盛时期，在未工业化的地区则仍有待

寻求，但经济上的公正却依然是一个需要经过艰苦的努力才能达到的目标。若要达到这个目标，就需要一场世界范围的经济革命。我不知道怎样才能不经过流血而达到这个目标　，也不知道这个世界没有经济上的公正怎么能继续忍耐下去。诚然，有些国家正在采取一些措施，特别是限制遗产继承权，但这些措施还只是非常局部、非常有限。想想世界上的广大地区，那里年轻人只受过极少的教育，有的甚至根本就没有受过教育，那里成年人也没有能力实现舒适的基本条件[注7]。这些不平等引起妒忌，并且是大动乱的潜在原因。世界将来是否能用和平的方法提高贫穷国家的地位，我认为很难说，而且最后很可能成为未来几个世纪政府所面临的最难解决的问题。

战争对自由的侵犯，也是很难解决的问题。其中最明显的是征兵。发生战争时，军人们会争辩说，除非强迫我方所有的男子都去打仗，否则我方就不可能赢得战争的胜利。有些男人也许会以宗教上的理由，或者可能会以他们正在从事的工作比打仗更有用为由，而加以反对。在这种事情上，老年人与年轻人往往，或者至少应当有所区别。老年人会说，他们年纪太大，打不动仗了；而许多年轻人必然会说，他们的工作比上战场打仗更有助于赢得胜利。

以宗教上的理由反对参战更为普遍。文明人从小就受这样的教育，即认为杀害他们是邪恶的；而且有些人不承认在战争状态下可以废止这一道德律令。持这种看法的人不是很多，而且，我不能肯定他们的行为是否决定过某场战争的胜负。对于一个社会来说，其中有一些人如此强烈地感受到人性的驱使，以至甚至在战时仍然听从这种驱使，这是件好事。而且，除了这个理由之外，强迫一个人去做他认为邪恶的事情，也是野蛮的。如果因为一个人是素食主义者，有人便提出一条法律来惩罚他，那么我们都应该承认上述这一点，但当受到威胁的是一个人的生命时，我们就开始想知道他是朋友还是敌人，如果是后者，那么我们就认为我们迫使法律惩罚他是正当的。

除了那些认为所有的战争都是错误的人以外，还有那些反对要他们去参加的某一特定战争的人。朝鲜战争以及后来的越南战争期间，在许多人身上都发生过这种事情。这种人，如果拒绝去打仗，就会受到惩罚。法律不仅惩罚那些谴责所有战争的人，而且也惩罚那些谴责任何特定战争的人，尽管在任何战争中，显然至少有一方是在怂恿邪恶。那些对某一战争，或某一法律，或政府的某些行为采取这种反对立场的人，

可以被认为是正当的，因为他们被认为是不正当的就太成问题了。有人会说，由于这种考虑谴责对假定的罪犯的惩罚，它们使人们对整个刑法产生了怀疑。我相信这是真的，而且我认为每个被判定有罪的犯人都会受到某种程度的怀疑，有时大有时小。当受审者是敌人时，例如纽伦堡审判，大家就会承认这一点。人们普遍都承认，如果纽伦堡的犯人由德国人来审判，他们是不会被判有罪的。德国政府的敌人会将他们之中任何一个进行过那种和平抵抗的士兵判处死刑，但他们对德国人却以未曾对其政府进行那种和平抵抗为借口而判其有罪。他们拒绝接受许多被他们判定有罪的人所提出的他们只是在最高当局的命令下犯下了罪行的申诉。纽伦堡的法官们认为，这些德国人本应当以情理和人道的名义进行和平抵抗。如果他们是在审判他们自己的同胞而不是他们的敌人，他们就不太可能持这种看法了。但我认为，这种看法无论对于敌人还是对于朋友都是适用的。我相信，适当可以接受的和平抵抗与不可接受的和平抵抗之间的界线，来自进行这种和平抵抗的理由——进行这种和平抵抗的目的的严肃性和对这种和平抵抗的必要性的相信的深度。

在我作里思讲座演讲之前几年，我的老教授、朋友和《数学原理》一书的合作者A.N.怀特海就已被授予了功绩勋章。嗨，到了1950年年初，我在官方权威人士眼里也变得非常可敬，以至他们觉得也应当授予我功绩勋章。这使我感到很高兴，因为，尽管我想许多英国人和大多数英国官方权威人士听了可能会感到很惊讶，我是个对英国非常有感情的人，我珍视我的国家的元首授予我的荣誉。我必须到白金汉宫去接受正式授勋。国王和蔼可亲，但他对于自己不得不彬彬有礼地对待这样古怪的一个人，而且还曾是个犯人，多少有点尴尬。他说：“你有时候的那种做法，如果被普遍采用，那是不行的。”后来我一直感到庆幸的是，当时我没有把自己脑海里突然冒出来的应对之辞说出口：“像你的哥哥一样。”[注8]但他当时想到的是我是个拒服兵役者之类的事情，而且，我觉得，对他的那句话我不能保持沉默，因此我说：“一个人应该怎么做，这取决于他的职业。比方说，一个邮递员就应当敲街上所有他有信要送的人家的门，但如果别的什么人敲所有那些人家的门，他就会被认为是个为公众厌恶的人。”国王为了避免作答，突然改变话题，问我是否知道谁是唯一既获得嘉德勋章又获得功绩勋章的人。我不知道，他就和蔼地告诉我说，是波特尔勋爵。当时，我也没有提起，他就是我的表弟。

那年二月，我应邀到巴黎大学文理学院做了一次演讲，我给这次演

讲定的题目是《个人与现代国家》。在演讲中，我以最美好的言辞衷心地夸赞了让·尼科，这位于1924年去世的、才华横溢而且惹人喜爱的青年数学家[注9]。演讲后，我为自己这样做而感到很庆幸，因为我当时不知道，后来才得悉，他的遗孀就在听众之中。

1950年6月底，我应澳大利亚国际事务研究所的邀请，前往澳大利亚，到各大学去作有关冷战的问题的演讲。我自由地阐述了自己对这个问题的看法，并且在演讲中，我还对工业主义的未来做了推测。当时澳大利亚是工党执政　，而且，尽管人们对中国，尤其是对日本恨得要死怕得要命（这是可以理解的），但情况似乎比随后十六年间要好一些，有希望一些。我喜欢那里的人民，而且我对该国幅员之广大，以及普通的私人之间谈话、聊天通过无线电来进行一事，印象非常深刻。也正因为幅员之广大，人们相对来说比较孤独，所以，图书馆和书店既多又好，给人以深刻的印象，而且人们读的书也比其他地方的人多。人们带我到各州首府参观访问，还带我去了艾丽斯斯普林斯，因为那里十分闭塞，我很想去看看。那是个农业中心，居住在那里的主要是拥有羊群的牧羊人。人们还领我去参观了一所漂亮的监狱，在那里我确信，这些牢房是舒适的。当我问到为什么牢房造得这么舒适时，有人告诉我：“哦，因为这儿所有有名望的公民都不时地要来蹲蹲监狱。”而且还告诉我说，他们相互之间一有机会就偷对方的羊，这是经常发生而且预料得到的事情。

除了塔斯马尼亚以外，澳大利亚各地我都去过。当时朝鲜战争正打得不可开交，我惊讶地得悉昆士兰北部地区，在战争爆发时，居民全都撤离了，但当我在那里时又有人居住了。

我发现，政府对土著居民相当好，而警察和公众对他们却很坏。一位负责照管土著居民的政府官员带我去看一个村子，那儿的居民全都是澳大利亚土著。有一个村民向我们诉说，他有一辆自行车被人偷走了，但他明确表示，他不愿去向警察报案。我问我的向导，这是为什么，他解释说，任何一个向警察求告的土著都会遭到十分不友善的对待。我自己也注意到，白人对土著居民总是恶言恶语。

我与政府的另一次接触和灌溉有关。那里有一条山脉叫“雪山”，联邦政府制定了一项利用这条山脉进行灌溉的计划。我在那里时，这项计划由于不能因此受益的那几个州从中作梗而陷于停顿。当时有人又推出

了一项计划，即不以灌溉而是以国防为理由来支持以前所提出的灌溉计划，从而避免在澳大利亚政治中司空见惯的州际冲突。我为这项计划说了一些好话。

我整天忙于演讲和接待记者采访。在我即将离开澳大利亚时，有人送给我一本装帧精美的剪报集，我很珍爱这件礼物，尽管我不太喜欢记者们的那些关于我谈论自己的报道。我在某个场合提倡过节制生育，天主教徒当然不赞同我的看法，而墨尔本大主教则公开说，美国政府曾一度拒绝我入境。这不是事实；我说要控告他，但一群记者就此事询问了他，他公开承认了错误，这么一来倒使我感到很扫兴，因为这意味着我不得不放弃从一位大主教那里获得损害赔偿的希望。

在我回英国途中，我乘坐的飞机在新加坡、卡拉奇、孟买和其他一些地方停留。虽然由于飞机停留时间不够长，我未能离开机场去访问这些地方中的任何一个地方，但有人约请我发表广播讲话。后来，我从一张8月26日《悉尼先驱晨报》的剪报上看到关于我在新加坡讲话的报道。该文转述了我的讲话："我认为英国应该像她在印度所做的那样，体面地撤出亚洲，不要等到结果发生战争被人家赶出去。……这样才能赢得友善，才能在潘迪特·尼赫鲁的领导下建立一个中立的亚洲集团。这是现在所能发生的最好的事情，而支持这一主张最有力的论据是，这将是一个战略性的迁移。"这番话虽然没有引起重视，但我觉得似乎是个不错的建议。

我从澳大利亚回来后不久，又去了一趟美国。我应邀到新英格兰的一所著名的女子学院——霍利奥克山学院，去讲授为期一个月的哲学"短期课程"。我从那里又去了普林斯顿。像往常一样，我在普林斯顿做了一次演讲，并且又见到了许多老朋友，其中包括爱因斯坦。在那里，我听说要授予我诺贝尔奖。但是在我的记忆中，对这次访美印象最深的还是要数我应马切特基金会的邀请在哥伦比亚大学所作的三次系列演讲。我被安排住在豪华的广场饭店，到哪里去都由朱莉·梅德洛克小姐引领，她是哥伦比亚大学派来陪我的。她对国际事务的看法既开明又富有同情心；后来，我们不但通过书信，而且还在她有时来拜访我们时，继续讨论这些国际事务。

几个月后，我的这些演讲，连同我原先在牛津罗斯金学院所作的其他演讲，和我1949年在伦敦皇家医学会所作的劳埃德·罗伯茨讲座一

起，作为我那本名为《科学对社会的影响》一书的主要部分，出版了。这个书名与哥伦比亚大学另行单独出版的三篇演讲稿所用书名完全相同，这是不妥当的，因为它使得书目编纂者感到为难，而且有时也使那些只看过哥伦比亚大学版本的读者感到失望。

使我感到惊讶的是，在纽约（我当时就在那里），不久以前，有人还把我的演讲骂得狗血喷头，而现在看来它们似乎很受欢迎并吸引了大批听众。这在第一场演讲时也许并不令人感到意外，因为听众聚集在一起可能是想看一看这样讨厌的一个人究竟是什么样子，希望出现冲突、狼狈相和群起而攻之的场面。但使我感到惊奇的是，随着演讲一场场的进行，听众竟然越来越多，大厅里挤满了热情的学生。后来，人多得连站的地方都没有，有些人只好转身离去。我想，这种情况也使主办者感到惊讶。

我所关心的主要问题是人类的力量因科学知识而增强。我的第一场演讲的主旨包含在下面的这句话中：“你使事物如你所愿地发展，靠的不是祈祷和谦卑，而是获得自然规律方面的知识。”我指出，用这种方法获得的力量，比人们从前试图用神学的手段得到的力量大得多。第二场演讲所谈的是关于人们通过运用科学技术所得到的力量的增强。演讲从火药和航海罗盘谈起。火药摧毁了城堡的势力，而航海罗盘则创造了欧洲征服世界其他地区的力量。政府力量的这种增强是重要的，然而产业革命所带来的新的力量却更为重要。在这场演讲中，我主要谈的是早期工业力量的恶果，和如果任何一个强国采用科学繁殖方法所会出现的危险。由此，我进而谈到在使用科学方法的情况下战争危害性的增大。目前，这是我们这个时代最重要的科学应用形式。它预示人类，而且实际上还有一切无需用显微镜便可看见的生物，都有毁灭的危险。如果人类要想生存下去，那么进行科学战争的权力就得集中在一个至高无上的国家手里。但是这与人们的心理习惯如此相悖，以至迄今为止绝大多数人仍宁愿冒灭绝的危险。这是我们这个时代最大的危险。是否能及时建立一个世界政府，乃是最重大的问题。在我的第三场演讲中，我主要谈的是我所不赞同的一些关于善与恶的观点，尽管许多人认为只有这些观点才是科学的。这里所说的这些观点就是：善等同于有用。我以对于这样一种气质的探究结束这些演讲：如果一个幸福的世界要想成为可能，那么这种气质必须占据主导地位。我认为，第一个必要条件是没有教条主义，因为教条主义几乎不可避免地导致战争。我要引用下面这段话，它概括了某种道德价值的取向，而我认为，如果世界要想得救的话，这

种道德价值的取向是必不可少的：“有些东西是我们这个时代所需要的，有些东西是我们这个时代所应当避免的。我们这个时代需要同情心和希望人类幸福的心愿，需要求知的欲望和避开令人愉悦的神话的决心，尤其是需要勇敢的希望和创造的冲动。我们这个时代必须避免的、已经将我们这个时代带到灾难边缘的东西，就是残忍、嫉妒、贪婪、竞争心、对非理性的主观确信的追求，和弗洛伊德学派所谓的死亡愿望。”

我认为，我对听众喜欢我的演讲感到惊讶是错误的。几乎任何一个前来听演讲的青年大学生都是自由主义者，而且喜欢听某个权威人士发表的自由主义的甚至带有革命性质的见解。他们也喜欢对任何被普遍接受的见解的任何嘲弄，不管其是否正统：例如，我花了相当多的时间嘲笑亚里士多德，因为他说，对马来说，被鼬鼱 咬了是危险的，尤其是如果这只鼬鼱 怀孕了的话。我的听众是不恭的，我也是如此。我想这是他们喜欢我的演讲的主要原因。我的非正统观念不啻局限于政治。我1940年在纽约因性道德而招致的麻烦虽然已经过去，但在我的每一个听众心中却留下了一个期望，即希冀听到那种老年人和正统派认为是令人震惊的言论。我在讨论科学繁殖方法的时候，就发表过很多这样的言论。总之，我有过这样一种愉快的经历：同样是这些言论，从前它们使我遭到排斥，而如今我却因为它们而受到鼓掌喝彩。

我因在哥伦比亚大学最后一次演讲末尾的一段话而陷入了麻烦。在这段话中，我说世界需要的是“爱，基督教的爱，或同情”。我使用“基督教的”这个词的结果是大量的信件像雪片一样飞来：“自由思想者”的来信对我采取正统派的立场深感遗憾，而基督教徒的来信则欢迎我“浪子回头”。十年后，当布里克斯顿监狱的牧师用“我为你见到了光明而感到高兴”这句话来欢迎我时，我不得不对他解释说：这完全是个误解；我的观点根本没有变；他所谓的见到光明，我则应当称之为在黑暗中摸索。我认为，我在说到基督教的爱时加进“基督教的”这个形容词，显然是为了将它与性爱区分开来；而且我本来确实应该假定：上下文已将这种爱表述得非常清楚。我继续说道：“如果你感受到这种爱，你就有了生存的动机、行动的指南、勇敢的理由，和对于理智上诚实的迫切需要。如果你感受到这种爱，你就有了任何人在宗教方面所需要的一切。”在我看来，任何人认为以上这些话是对基督教的描述，似乎都是完全无法解释的，尤其是鉴于，有些基督教徒想必还记得，基督教徒表现出基督教的爱是多么罕见。我尽了自己最大的努力来安慰那些不是基

督教徒的人，请他们原谅我由于不谨慎地使用了那个有疑义的形容词而无意中给他们带来了痛苦。我的关于这个问题的一些文章和演讲稿，1957年由保罗·爱德华兹教授汇编出版，该书书名为《为什么我不是基督教徒》，书中附有爱德华兹所写的一篇关于我1940年在纽约的困境的文章。

当我1950年年底应召到斯德哥尔摩去领诺贝尔奖——使我感到有点意外的是，我所获的是文学奖，获奖作品是我的那本《婚姻与道德》——时，我忧心忡忡，因为我记得，恰好在三百年前，笛卡尔在隆冬时节被克里斯蒂娜女王召到斯堪的纳维亚而死于风寒。不过，我们在斯德哥尔摩的下榻处却是温暖而舒适的。在那里我们遇到下雨，而不是下雪，这倒令人有点失望。颁奖场面虽然很隆重，但也不乏轻松愉快，我很欣赏。我替另一位获奖者难过，他看上去十分痛苦，而且非常胆怯，以至不愿跟任何人讲话；当他像我们所有人一样不得不发表正式演说时，大家简直听不清他在说些什么。午宴上，坐在我旁边的是约里奥-居里夫人，我发现她讲话很风趣。在国王举行的晚宴上，一位侍从武官过来说国王想要跟我谈谈。国王想让瑞典同挪威和丹麦联合起来对付俄国人。我说，如果西方与俄国人之间发生战争，俄国人显然只有穿过或飞越瑞典领土才能抵达挪威港口。国王赞同这一看法。我对自己的演说也相当满意，尤其是关于机械鲨鱼的那番话，我说：“我认为，每个大城市都应该有一些人们可以乘坐很容易破碎的独木舟顺流而下的人工瀑布，而且还应该有有很多机械鲨鱼的游泳池。要是发现有人鼓吹先发制人的预防性战争，那就罚他每天和这些制作精巧的怪物待上两小时。”我发现有两三位也是来领诺贝尔奖的同伴在听我所不得不做的演讲，并且认为我的演讲不无重要之处。后来，我将它收录在我的《伦理学和政治学中的人类社会》一书的第二部分中，美国还将它灌了唱片。我听说我的这篇演讲感动了许多人，这是我原先没有料到的，因而颇感欣慰。

以授予功绩勋章肇始并以获得诺贝尔奖告终的1950年，似乎标志着我的声望达到了顶点。我真的开始感到有点不安，担心这可能意味着盲目正统观念的开始产生。我一向认为没有一个人能够不邪恶而成为有名望的人，但我的道德感却非常愚钝，以至我看不出自己有什么罪过。各种荣誉以及随着我那本《西方哲学史》的销售而开始增加的收入，给了我一种自由和自信的感觉，它使我把自己所有的精力全都用在我想做的事情上。我完成了大量的工作，因此感到乐观，充满了热情。我怀疑自

己迄今为止过分地强调了威胁着人类的那些比较悲观的可能性，并且认为是该写一本将当前争论的那些比较愉快的问题凸显出来的书的时候了。我把这本书叫作《变化中的世界的新希望》，而且凡是有两种可能性的地方，我都有意地强调会实现的可能是那个比较愉快的可能性。我并没有暗示究竟是愉快的可能性大一些还是痛苦的可能性大一些，我只是暗示要知道哪一种可能性会取胜是不可能的。这本书最后描述了如果我们这样选择的话世界会变成什么样子。我说：“人，在他从树上下来以后的漫长岁月里，一直在艰辛而又危险地穿越尘土弥漫的广袤沙漠；他周围是倒毙于路旁的死者的白骨；他由于饥渴，由于害怕野兽，由于害怕敌人——不仅有活着的敌人，而且还有由于他自己极度恐惧而投射于这个危险的世界的已故对手的鬼魂——而发狂。他终于走出了沙漠，来到了一个风景明媚的地方，但在漫漫长夜里他已经忘记了怎么微笑。我们不可能相信晨光。我们认为它熹微而虚幻；我们仍然相信那些让我们继续带着恐惧和憎恨——首先是对我们自己这些可怜的罪人的憎恨——生活下去的古老神话。这是愚蠢的。人要想获救，他现在只需要做一件事情：向欢乐敞开自己的心扉，让恐惧在被遗忘的过去的微光闪烁的黑暗中去咕哝吧。他必须抬起眼睛说：不，我不是一个可怜的罪人；我是一个通过漫长而艰苦的道路，已经发现如何用智慧征服天然障碍，如何与自己因而也与全人类和睦相处，自由而快乐地生活的人。如果人们选择欢乐而不是忧伤，这种情况就会出现。要不然，永恒的死亡就会把人埋葬在该被遗忘的角落里。”

但我的不安在增长。我没有能力使我的同胞认识到他们以及整个人类面前的危险，因此我感到很压抑。像痛苦有时能增强愉悦一样，我的无能也许增强了我的愉悦，但痛苦依然存在，并且随着我越来越意识到自己没有能使别人也认识到这种痛苦的原因而增强。我开始感到《变化中的世界的新希望》需要重新作更深入的考察，我试图在我的《伦理学和政治学中的人类社会》一书中作这种考察，这本书的末尾曾一度满足了我想以一种有效的方式表达我的担忧的迫切需要。

我之所以撰写有关伦理学的著作，乃是因为我经常受到指责，说我虽然对其他各门知识或多或少作过一些怀疑性探究，但除了在早期写过一篇阐述穆尔的《伦理学原理》的文章外，却避而不涉及伦理学这门学科。我的回答是，伦理学不是一门知识。因此，我现在以一种不同的方式开始做这项工作。在这本书的前半部分，我论述了伦理学的基本概念；在后半部分，我论述了这些概念在现实政治中的应用。前半部分分

析诸如道德准则这类概念：好与坏、罪、迷信伦理学、伦理制裁。在所有这些概念里，我都到传统上被称为伦理学的那些学科中去寻找伦理要素。我得出的结论是，伦理根本就不是一个独立的成分，而是归根结底可化约成政治的一种东西。例如，对于双方势均力敌的一场战争，我们能说些什么呢?在这种情况下，每一方可能都会声称自己显然站在正义的一边，其失败将是人类的一大灾难。这种断言是无法证明的，除非求助于其他的伦理概念，如对残暴的憎恨、对知识或艺术的热爱。你可能会因为人们建造了圣彼得大教堂而称赞文艺复兴，但有人可能会说他更喜欢圣保罗大教堂而使你感到难以理解。或者，再举一个例子，战争也许是由一方所说的谎言引起的，这也许好像是那场争论的极好的根据，直到后来人们发现另一方也曾同样说过谎。关于这种争论，没有完全合理的结论。如果一个人相信地球是圆的，而另一个人相信地球是扁的，那么他们可以一起去作一次航行，合理地解决这个问题。但如果一个人相信新教，而另一个人相信天主教，那就没有什么已知的方法可以得出合理的结论。由于诸如此类的原因，我开始同意桑塔亚那的观点，认为没有伦理知识那种东西。然而，伦理概念在历史上一直非常重要，而且我不得不认为，对人类事务的考察，若忽略伦理，则是不充分的，片面的。

我曾采纳以下原则作为自己的指导思想：伦理源出自激情，而且没有有效的方法可以从激情过渡到该做之事。我曾采纳休谟的格言：“理性是，而且应当只是，激情的奴隶”。我现在对这条格言并不满意，但是我最多只能做到这一点。批评家们喜欢指责我完全是理性的，这至少证明我并非完全如此。各种激情之间的实际区别在于它们的成败：有些激情在欲求之事方面导致成功，有些激情却导致失败。如果你追求前者，你就会快乐；如果追求后者，那就会不快乐。至少，概括性的一般规律将是如此。这也许好像是对于“责任”、“自我牺牲”、“应该”这一类崇高的概念的探究的一个可怜而庸俗的结果，但是我相信，除了以下那一点之外，从总体上说，它是有效的结果：我们觉得，以自己的不幸为代价而给众人带来幸福的人比给别人带来不幸而给自己带来幸福的人好。我不知道这种观点，或以下这种多少更为合理的观点，有什么合理的根据：凡是大多数人想要的东西都比少数人想要的东西好。这些是真正的伦理问题，但我不知道，除了通过政治或战争之外，还有什么方法可以解决这些问题。对于这门学科，我所能说的只是：一种伦理见解只能用一条伦理公理来辩护，但如果这条公理不为人们所接受，那就没有办法得出合理的结论。

有一种具有某种效力且近乎合理的得出伦理结论的方法。它可被称作“可相容性”（compossibility）学说。该学说所持的见解如下：在一个人发现他自己所具有的诸多欲望中，有各种不同的类别，每一类别都由一些其中有的可一起得到满足、有的则互相冲突的欲望所构成。例如，你也许是个民主党的坚决拥护者，但是你可能讨厌民主党的那个总统候选人。在那种情况下，你对该党的爱和你对那个人的厌恶就不是“可相容的”。或者，你可能恨一个人，却爱他的儿子。在那种情况下，如果他们总是形影不离，你就会发现他俩作为一对儿不是“可相容的”。政治艺术很大程度上在于尽可能多地找到一群“可相容的”人。希望幸福的人会努力使尽可能大的“可相容的”欲望诸类别成为他生活的支配者。从理论上看，这样的学说并没有提供最终的解决方法。它假定幸福比不幸好。这是一条无法证明的伦理原则。由于那个缘故，我认为“可相容性”不是伦理学的基础。

我不希望被人家看作是对各种伦理考虑十分淡、漠不关心的人。人，像低等动物一样，生来就具有各种激情，而且难以使这些激情相互协调，尤其是如果他生活在一个组织严密的社会里的话。这种生活所需要的艺术就是政治艺术。一个完全不懂这种艺术的人大概是个野蛮人，他可能无法在文明社会里生活。这就是为什么我把我的书叫作《伦理学和政治学中的人类社会》的原因。

尽管对该书的评论全都是人们所能希望的，但是谁也没有充分注意到我所认为的关于该书最重要的一点：伦理感情与伦理学说协调一致的不可能性。在我的内心深处这种阴郁的挫折感一直挥之不去。我试图使自己经常思考一些轻松的问题，尤其是通过写一些含有幻想成分的小说。许多人觉得这些小说很有趣，不过也有人觉得它们过于风格化，不合他们的口味。看来几乎没有一个人觉得它们具有预言性。

很早以前，亦即本世纪初，我就写过各种短篇小说。后来，在康沃尔时，为了打发从海滩到我们住所这段无聊的爬坡时间，我给孩子们还编过一些故事。其中有一些后来写了下来，但从未发表。大约在1912年，我按照马洛克的《新共和国》的风格，写过一本小说，叫作《约翰·福斯提斯的困惑》。虽然我现在仍然认为这本小说的前半部分写得不错，但后半部分我觉得很乏味，而且我从来没有打算将它发表。我还写过一篇从未发表过的短篇小说。

从卢瑟福首次发现原子结构的时候起，原子力迟早会用于战争这一点已经是很明显了。这使我预见到了人类由于他自己的愚蠢而完全毁灭的可能性。在我的一篇小说中，有一位纯科学家研制出一架能摧毁整个宇宙的物质的小机器。在此以前，他只知道他自己的实验室，所以他决定，在使用他的机器之前，他一定要弄清楚这个世界究竟是否该遭毁灭。他把他的小机器放在他西装背心的口袋里，只要他一按按钮，世界将不复存在。他到世界各地去考察一切在他看来是罪恶的事情，但每件事情都使他难以确定，直到他在一个大都市市长所举行的宴会上，觉得政客们的胡说八道令人难以忍受。他跳了起来，宣布他马上就要毁掉这个世界。其他的客人冲过去要阻止他。他把他的大拇指伸进他西装背心的口袋里——结果却发现，他在为赴宴而换衣服时，忘了把那架小机器拿出来装到新换的西装背心的口袋里。

当时，我没有发表这篇小说，因为它似乎离现实太遥远了。但是，随着原子弹的出现，它与现实之间的距离已不再遥远，因此我又写了一些具有类似寓意的小说，其中有些以原子毁灭结尾，而其他一些我称之为“梦魇”的小说，则例示了名人内心深处的忧虑。

写这些小说，是我以前从未表达过的感情和若不提及毫无合理根据的恐惧就无法言表的思想的大释放。这些小说涉及的范围逐渐扩大。我发现，用这种小说的形式可以表达这样一些危险：当只有少数几个人认识到这些危险时，若直截了当地指出这些危险，那就会被认为是愚蠢的。我可以在小说中陈述我一半相信、但又没有具有充分根据的理由相信的看法。这样，就能够提请人们警惕那些在不久的将来可能出现、也可能不出现的危险。

我的第一本小说集是《郊区的恶魔》。与书名同名的那篇小说部分地是我受一个陌生人的启发而写的。我在莫特莱克遇见那个人；他一看到我，就横穿马路，而且边走边画十字。此外，写这篇小说还部分地是受一个可怜的疯女的启发。我常在散步时遇到她。在这篇小说中有一个邪恶的科学家，他用阴险的方法使人们在做了一件缺德的事情之后便陷入无可挽回的毁灭境地。这些人当中有一个是摄影师，他利用照相进行敲诈。我塑造这个人物所依据的是一个为时髦人物服务的摄影师，他曾来为我照过相。后来不久他就死了，那时我才知道他曾犯下我后来在小说中谴责他的所有那些罪行。在其他的小说中，有一篇小说的主人公发了一通诅咒，其中提到琐罗亚斯德[注10]和这位先知的胡子。有个琐罗亚

斯德教徒给我来了一封抗议的信，说我竟敢取笑琐罗亚斯德。我这篇小说是为我的秘书（一位十分单纯的小姐）写的，目的是为了提醒她注意可能会有什么事降临在她头上，当时她正要到科西嘉去度假。这篇小说匿名发表在一本杂志上，杂志社让读者猜这篇小说的作者是谁，猜中者有奖。谁也没有猜对。这篇小说中有一个人物叫Prz将军，对他的名字有这样一个脚注："读作Pish"。结果，有一个人写信给那家杂志社说："作者是Trz（读作Tosh）"，奖金就给了他。另外一篇小说描写人类与火星人之间的一场殊死战。在这篇小说中有一篇具有丘吉尔风格的雄辩的呼吁辞，它号召全人类忘掉他们的分歧，起来护卫"人"。为了灌制唱片，我曾怀着极大的兴趣，尽量模仿丘吉尔的风格朗诵这篇演说辞。

一年后，我又写了一系列我称之为《名人的梦魇》的小说。创作这些小说是为了形象地说明伟人睡着后仍为隐伏于内心的恐惧所困扰。与《梦魇》一起发表的一篇较长的短篇小说叫《查哈托波尔克》，讲的是起初是思想的自由驰骋的那种东西，后来逐渐僵化而成为无情地进行迫害的正统观念。此乃迄今为止世界上所有主要宗教之命运；而将来如何避免这种僵化，我不知道。我的秘书用打字机帮我誊录这篇小说。当她打字打到小说中讲述那个半神的国王用一个美女做成一顿献祭的早餐那个地方时，我正好进去，想看看她进展如何，却发现她在那里正吓得直打嘟噜儿。许多人将这篇小说改编成既可拍电影又可排舞台剧的剧本，就像他们对我的其他小说加以改编一样，但是到了紧要关头，不是没有人愿意将它们拍成电影或排成舞台剧，就是我不愿意将它们拍成电影或排成舞台剧，因为这种由小说改编的剧本有时简直粗糙浮浅到令人讨厌的程度。我对此感到遗憾，而且尤其使我感到遗憾的是，《梦魇》中没有一篇被改编成芭蕾舞剧。这些小说中有好几篇提出了，而且偶尔还回答了，我想叫人们注意的各种各样问题。

在我创作《梦魇》中的一篇小说时，我曾因这篇小说而有过一次有趣的经历。这篇小说的主人公是个用法文诗来悲叹自己命运不济的法国人。有一天晚上在"法兰西之盾" 餐馆吃饭时，我开始以我希望是最好的那种法国古典语调朗诵起他的临终遗言。这家餐馆是一家法国餐馆，它的顾客主要都是法国人。听到我的朗诵，大多数客人都转过身来，惊奇地盯着我看，然后在一起窃窃私语，怀疑我是不是他们偶然碰到的一位不知名的法国诗人。我不知道他们怀疑了多久。

《梦魇》中另一篇小说的创作灵感则来自美国的一位精神分析医生。他对人们通常对于精神分析的利用有点不太满意。他觉得每个人都可以被带到单调乏味的正常状态，所以，我就试着描写莎士比亚笔下的一些比较有趣的主人公经历了精神分析之后的情形。在梦中，一个莎士比亚的头说了一番话，最后一句是：“天哪，这些凡夫俗子是多么愚蠢啊!”我收到那位美国医生的一封表示赞许的信。

我发现，无论是编辑还是读者，都不愿承认我作为小说作家的身份。光是从表面上看，他们似乎对我尝试着去做他们还不习惯于看到我做的某件事情感到不满。人人都希望我继续做一个描述厄运、预言一些可怕的事情的作家。这使我想起了当我问中国学者我该在演讲中讲些什么时他们所说的话，他们回答说：“噢，就讲讲你在你最近出版的那本书中所讲的那些东西吧。”公众不允许作者改变他们的风格或远离他们原先的论题。

如果需要我为写小说进行辩护的话，那么我的理由是：我常常发现寓言是证明一个论点的最好方法。1944年我从美国回来后发现英国哲学处于非常奇怪的状态，而且，在我看来，它只是研究些琐碎的小事。哲学界每个人都在喋喋不休地谈论“普通用法”（common usage）。我不喜欢这种哲学。每一门学问都有它自己的词汇，我不明白为什么哲学就得被剥夺这种乐趣。因此，我写了一篇含有几个取笑这种对“普通用法”的崇拜的寓言的短文，说哲学家们所说的这个词真正的意思是“公共休息室的用法”（commonroom usage） 。这篇短文发表后，我收到最讨人嫌的那个人的来信，说他同意我的看法，但他想不出这篇短文是针对谁的，因为就他所知，并不存在这种崇拜。不过，我注意到，从那以后，几乎没有人再谈“普通用法”了。

回想起来我发现，我的书中大多数都有神话故事来加强论点。例如，我最近在《科学对社会的影响》中翻见下面这样一段话：“我想要强调的是，现在并不罕见的那种冷漠的绝望是非理性的。人类的处境犹如一个人在攀登难爬而又危险的悬崖，悬崖顶上有一片赏心悦目的山上草原。他每攀登一步，他的坠落，如果他真的坠落的话，就变得更加可怕；每攀登一步，他的疲倦就加剧一点儿，再向上攀登就变得更加困难。最后，只剩下一步要攀登了，但是这位攀登者并不知道这一点，因为他不可能看到矗立在他头顶上的那块岩石后面的东西。此时他已筋疲力尽，只想休息。如果他一撒手，他就会在死亡中找到安息。‘希望’喊

道：再努一把力——这也许是最后需要努的一把力。‘冷嘲’反驳说：傻瓜!你不是一直在听‘希望’的话吗，瞧一瞧，他把你带到了什么地方!‘乐观’说：生命在，就有希望。‘悲观’怒气冲冲地说：生命在，就有痛苦!这位筋疲力尽的攀登者是再努了一把力呢，还是让自己掉进了深渊?几年以后，我们当中那些仍然活着的人就会知道答案。”

我的其他小说，梦魇和梦等等，后来构成了我的《事实与虚构》一书的虚构部分。我原以为评论家们会就该书的书名和内容对我进行调侃，但是并没有出现这种情况。收入该书中的我的那篇《拉罗什富科的箴言》给了我相当多的乐趣，我一直在定期进行补充。编写《好公民的基本知识》也使我得到很大的快乐。该书由我的朋友泰默森夫妇的加贝尔博胡斯（我听说，Gabberbochus是波兰语，意思是“无聊的话”）出版社出版，书中配有弗朗西斯卡·泰默森绘制的构思极其巧妙而且非常精美的插图，它们使得我想要阐述的所有论点都变得更加直观而给人以更深刻的印象。为纪念我的九十岁生日，他们还以封面烫金的小开本形式出版了我的关于世界末日的妙语——一本简明的《世界史》。我大胆尝试而写就的那篇唯一的诗作发表在美国的《人文主义者》上，它叫作——谨向刘易斯·卡罗尔[注11]致歉——《高级教士与人民委员》。

书信

与露西·唐纳利的往来书信

我亲爱的露西：

自从收到你的信后，我一直想给你写信，但一直忙得不得了。把所有聪明的人折腾和催逼得不再聪明乃是这个国家的习俗，我一直身受其害。圣巴巴拉的夏天真的很恬静，但不幸的是，我背部受伤，在床上躺了很长一段时间，因而使得我的演讲脱期。——约翰和凯特本来是来度暑假的，战争爆发后，他们就留了下来；有他们在这里，我感到很快慰，但约翰对他现在所上的加州大学不太满意，觉得它不如他原来就读的剑桥大学。我想把他们俩都送到东部某所比较老的大学去就读，但今年九月份没有时间去办这件事。除了思念家乡和因战争而苦恼外，我们全都很好。

我一有时间就在写一本关于“词语与事实”，或通常叫作“语义学”的书。在我看来，当今这个时代唯一要做的事情是，从个人方面和在政治

上尽可能地抢救文明的东西。但我觉得自己很像来自阴间的游魂。

上次拜访你，非常高兴。随着岁月的流逝，越来越珍视老朋友了。

替我向芬奇小姐问好。祝您好。

你的亲爱的

伯特兰·罗素

1939年12月22日

加利福尼亚州 洛杉矶

洛林大道212号

我亲爱的伯蒂：

一连好几个星期，我一直都在同情你，并且对你未被允许平静地在美国生活和工作深感遗憾。后来，在一通胡搅和令人作呕的宣传之后，你那封令人钦佩的书信出现在了《纽约时报》上——那么明智，那么通情达理，结尾又那么切中要害。为了回击那篇社论精明地把过错全都归咎于他人并非常可疑地回避问题的那种做法，需要你亲自出来作证。《纽约时报》太坏了。我也为你在《美国信使报》上发表的那篇文章而感到高兴，因为它不但完全正确，而且还非常有用。但是这个著名的讼案虽然对我们国家对学术自由都有利，恐怕在许多方面会使你本人付出很高的代价，并且严重地打乱你明年的各项计划。我感到非常遗憾。

我一直在想念你，并希望在你再来东部时见到你——也许你的家人和你一起来。从照片上看，他们个个都很可爱。在这倒霉的时代，你的孩子想必是你的欣慰和希望。收到你圣诞节的来信，我感到很快乐。当我想起世界上所有你曾给过其快乐和启迪的人时，我对最近的这种混乱局面越发惊讶了。

永远爱你的

露西·唐纳利

1940年4月29日

宾夕法尼亚州

布林·莫尔

新地

又及：我信中所附的那张剪报剪自我们的学生报《学院新闻》。这是布林·莫尔学院为你的那个讼案所作的温火适度的声明。

我亲爱的露西：

彼得忙得不得了，而我已把我的那本书写完了，所以由我来回复你写给她的那封令人非常愉快的信。

我们大约两个星期后离开这里，预计9月12日左右抵达费城，约翰和凯特不和我们一道走，他们回洛杉矶。我希望在费城只待几天，然后去哈佛，但彼得，以及康拉德和家庭女教师（坎贝尔小姐），要在费城附近找所房子住下。我接受了巴恩斯研究所的聘请；没有希望得到其他任何职位了，无论多么低微的职位也无望觅得。没有一所大学敢考虑雇用我。

你曾提出过，如果我们到了费城，你要我们到你家来住。这次我们来费城，如果你能让我们大约从12日起在你家住几天，我们将非常高兴。但我不知道你是否有两个空房间，一间给我和彼得住，一间给康拉德和坎贝尔小姐住。我更不知道你是否愿意让一个3岁男孩住在你家，因为他的行为不可能总是无错误的。关于这件事情，请你务必坦实相告。

是的，我认识约翰学院的纽曼，我觉得他有时是个很难得的评论家。

很抱歉，你将不得不忍受作为勒努瓦一家贫弱的替代者的我们的打扰。也许到时候我能使巴恩斯的心软下来。

谨代彼得表示谢意，并致以我的问候。

你的亲爱的

伯特兰·罗素

1940年8月25日

加州 塔霍湖

落叶居

我亲爱的露西：

半夜三更每当我想起那次在你吃饭时我冲着你的耳朵震耳欲聋地大叫大喊这种粗暴无礼的行为，我不禁因羞惭而脸红。请原谅。自从纽约风波以来，我一直很容易发火，尤其是当我遇到那种很容易得到而结果却实现不了的乐观主义时，要是没有巴恩斯，这种乐观主义确实会造成我们一家老小都挨饿——但这不能成为粗暴无礼的理由。我过去激动时，常常是通过背诵$a^3 + b^3 + c^3 - 3abc$的三个因子来使自己平静下来。我必须恢复过去的这种做法。我觉得这比想冰河时代或上帝的仁慈更为有效。

你的亲爱的

伯特兰·罗素

1941年4月15日

我亲爱的露西：

这是一封告别信，我未能亲自向你道别，甚感抱歉。等了几个月以后，我们突然接到通告，要我们马上乘船动身——彼得和康拉德已经走了，我两三天内也走。与你比邻而居真好，你家好像几乎有一点英国风味。请告诉海伦[注12]，我也没有给他写封信，非常抱歉——并请代我向伊迪丝问好（或者任何她更喜欢的字眼）。

永远是你亲爱的

伯特兰·罗素

1944年5月14日

新泽西州 普林斯顿

贝阿德巷20号

孔雀旅馆

我亲爱的露西：

收到你8月份写的来信，很高兴。到你家好像几乎总是有种回家的感觉；你的家以及家中的一切，无论是有生命的还是没有生命的，都远比人们在美国所能找到的其他任何地方更具有英国味。

D.S.罗伯逊这个人，我只是略为认识他，但他的名气相当大。凯恩斯自从他常来蒂尔福德小住以来发展得多快啊!上次我见到他时，他已是大腹便便——但这不是我心里所想的那种发展!

约翰仍在伦敦，在学习日本的各种礼节。我倒认为粗野的行为更加有用。他在今年年底前将去东方，可能要在那里待很长时间。凯特回家大约有一个月了。她无上荣光地完成了学业，获得250美元奖金，拉德克利夫大学要留她在校任教，南方的一所大学也请她去当教授，尽管她还不够年龄。现在英国政府出钱让她研读戈培尔的东西。

自动操纵弹一直在试验，并没有完全停止，但它们已不再是很重要了。我们全家都好。请向伊迪丝问好。谨向你本人致以亲切的问候，愿我们的友谊天长地久。

你的永久的朋友

伯特兰·罗素

1944年10月7日

剑桥

三一学院

我亲爱的伯蒂：

我分享了伊迪丝收到你两封信的欣喜。尤其使我高兴的是，你认为她的书写得不错——不管对M.C.T.（M.凯里·托马斯）本人有什么看法。在该学院后来相继任职的两位校长治下生活过以后，我承认，我对她的看法有了一个很大的提高。校园里的新风尚使得校园变得令我感到陌生和憋闷。要是能有90年代的“文化”多好啊!……

正如你所说的，现在周围的世界是一个非常可怕的世界，而且对于我们这些曾一度过过比较幸福的生活的人来说是痛苦难受的。在美国这儿，我们当然是属于幸运者之列，吃得好、住得好，其他一切也不错，但我们并没有变得更聪明，恐怕是变得更卑琐了。无论是在什么地方，看来我们只能依靠昔日的感情和经过考验的忠诚了。

我仰赖你，你在那么长的时间里，给我的生活增添了那么多的乐趣。最近，听说你正在计划写自传，我很高兴。你将会写出一本伟大而重要的书来。我从心底里希望在我有生之年能够读到它。你的那些来信当然我会找出来寄给你，因为它们可能对你的写作有所帮助。书信和笔记是有用的……

我早就想给你写信，并希望再听到你的消息，但总觉得这里似乎没有什么值得一提的。伊迪丝和我，以及其他的朋友，当然常常谈到你，并希望你回来。你走了以后，我们的邻居都变得沉闷了。去年秋季有一天，伊迪丝和我开着一辆“庇厄塔斯”去了小达切特，哎呀，那儿现在已刷成五颜六色，而且从大门口的一块牌子上看到，那儿最近已被命名为“石墙”。不过，开阔的杰斐逊式景色依然如故，令人心旷神怡。你那大一点的两个孩子是否还在美国?当然了，康拉德想必是已经长得我认不出来了吧。你给我的来信总是不谈他们和彼得。我希望她的健康状况有所好转而且能适当进食了。

就连你现在居住的伦敦对我来说也几乎是陌生的，虽然我还记得有一次在格洛斯特街上来回地走，想找出路易莎·斯图尔特夫人晚年居住的寓所；而你一定是住在波特曼广场和坐落于那里的雄伟的蒙塔古大厦附近。对于一个在鲍勃·塔夫脱和亨利·华莱士以及其他所有你从报纸上知晓的人物的美国感到失落绝望的人来说，18世纪后期的英国是那个时代的一个安全的隐退之处。

唉，伊迪丝和我太穷以致今年夏天不能到英国再度呼吸那里的空气和看望我们的朋友了。要是情况并非如此多好呃。

你的亲爱的

露西·唐纳利

1949年2月20日

宾夕法尼亚州 布林·莫尔学院

新地

又及：最近这几年巴恩斯一直像老鼠一样不声不响。

我亲爱的露西：

感谢你的来信。此前，我并没有听到西蒙·弗莱克斯纳去世的消息，他的去世令人悲痛。我不知道海伦的地址，否则我会给她写信。请你代我向她致以诚挚的吊慰，并告诉她，我非常敬佩西蒙。

你对我那本哲学史所作的评述读起来令人感到很愉快。我很高兴你喜欢关于普罗提诺的那一章，因为我自己也相当喜欢那一章!

目前我正在瑞士作短期巡回演讲。一个星期后我就回北威尔士，到彼得和康拉德那里去过暑假，暑假后我将回三一学院，在那儿我一直住在牛顿曾住过的那几间房子里。我总觉得，二十年内英国将不复存在。这种预感使得一切都闹哄哄的，就像饭店里宴会行将结束时的情形一样——“我们要打烊了。”几颗炸弹就能摧毁我们所有的城市，而其余的人将慢慢地饿死。

在美国，中西部广大的农村地区和西南部广袤的沙漠地带也许能幸免于难。但你们美国这样的地方不多。为未来的世界文化中心巴塔哥尼亚[注13]欢呼三声。

同时，拉比[注14]们和穆夫提[注15]们，真纳和尼赫鲁，铁托和意大利人，等等，都在玩弄他们愚蠢的游戏。我为自己属于人类而感到羞耻。

瑞士人是狂热的亲英派。他们对于自己能从纳粹的包围中解放出来，感到非常高兴。我试图不让他们消沉下去。

你我都可以因曾快乐地生活过而感到欣慰——尤其是你，因为你没有孩子。

永远是你亲爱的

伯特兰·罗素

1946年6月23日

苏黎世

湖滨饭店

我亲爱的露西：

谢谢你的来信。收到此信，非常高兴。

随信附上给海伦的一封信，因为我对你写给我的地址我是否辨认得对，心里没把握。如果错了，请你作必要的更正。我已开始撰写自传，我发现这是一项大工程。对于你的那批信件，我将不胜感激。把它们寄到伦敦或按信封上的地址邮寄，都可以。

我的女儿凯特刚刚和一个名叫查尔斯·泰特的美国人结婚。她仍然住在马萨诸塞州坎布里奇市。我不认识他，但从我所听到的有关他的一切来看，似乎挺不错的。

我现在成天忙于国际事务，没有时间写自己的私信。代我问候伊迪丝。祝你安康。

你的亲爱的

伯特兰·罗素

1948年3月17日

梅里奥尼斯郡

兰·费斯廷约格

彭腊尔戈什

我亲爱的伯蒂：

对不起，拖了这么久才满足你的要求。今年是布林·莫尔这里糟糕而忙碌的一年，虽然就我的年纪来说，我的身体算是很好的了，但我还是很容易疲劳，做什么事情都很慢，一天干不了多少事。

总之，上两个星期我只能把藏在阁楼上的文件和书信查阅一遍。这项工作既艰苦又令人愉悦。我找到了许多你过去的来信，日期是1902年起，我已把它们放在一边，如果他还需要它们的话，我就给你寄去。根据你前段时间的那封来信，我不能确定你究竟是要所有的信呢，还是只要19世纪最后一天写给海伦的那封信。

你写给我的所有东西，我好像都珍藏着，甚至连最简短的字条也没有丢。它们是些非常友好、睿智、亲切的书信，信中对我个人的事情和布林·莫尔的一些小事表现出几乎令人难以置信的同情，同时，从更广阔、更自由的世界带来一股清爽的气息。我清楚地记得一封接着一封地收到这些来信时的欢愉，以及它们所带给我的力量和兴趣。——你的这些来信使我终身铭感——我不知道它们对你有没有用，或许可以使你回想起某些日期、计划、地点等等，而且还可以作为你自己友好待人的记录。你的记忆力特别好，而且还写了那么多颇有见地、语言风趣、内容重要的著作。请来信告知你是否想要这批信件，是否真的应将它们立即寄给你。如果是的话，我希望你在用完之后将这些信再寄还给我。对于我来说，它们是长久友谊的珍贵记录，虽然我知道，它们是你的……

我希望你万事如意，同时也希望这个极其混乱的世界会诸事顺遂。我们这里正逢罢工、总统预选、巴勒斯坦问题上犹豫不决、［不可辨读的］法案，以及所有你能猜得到的事情。

伊迪丝要我向你问好，祝你夏安。我们打算去加拿大[注16]，那儿是我们能够看到英国国旗的最近的地方。

你的亲爱的

露西

1948年5月8日

宾夕法尼亚州

布林·莫尔学院

新地

贝德福德公爵12世的来信

亲爱的罗素勋爵：

多谢你的来信。听说你要来沃本观光，我本应感到非常高兴，但遗憾的是隐修院为一个非常“机密”的政府军事部门所占用，连我本人进隐修院也得经有关部门批准并由专人陪同。画作等陈列品大部分都藏起来了，因此你恐怕得将你的来访延至这次大战与第三次世界大战之间的短暂的间歇期——如有间歇期的话!!非常抱歉。

你的诚挚的

贝德福德

1945年4月16日

布莱奇利

沃本

弗罗克斯菲尔德宅邸

H.G.威尔斯[注17]的来信

我亲爱的罗素：

收到你友好的来信，我很高兴。在这革命处于危急关头的日子里，我们所有对左派思想多少有些影响的人，应当义不容辞地去消除那种把精力浪费在对于细小事情的争论上的倾向，尤其是要反击在批判的合理性的幌子下炮制出来、旨在诋毁左派思想的那种系统而巧妙的作品。我在我的信箱里收到大量这类宣传品。随着年事的增高，我变得越来越无政府主义和极左。我随信附上《新领袖》杂志终于有胆量（相当审慎的胆量）刊登的一篇小文章《命令就是命令》。你认为该文怎么样?

我们确实必须见面谈谈（也许是密谋），而且要尽快。你的活动日程是怎么安排的?我的约会大多数都由我的儿媳马乔里来定，你和夫人哪天一定要来喝午茶，并且看看我们能做些什么。

我病了，而且一直没有痊愈。我是糖尿病患者协会会长，而糖尿病让人每隔两小时左右就得上床下床来回折腾好几次。这种病很消耗人的精力，而广泛地回到叫作和平的混乱的这种情形、我的广大的人类同伴极度的卑劣、有组织的宗教的邪恶，使我渴望一觉不醒。我的父亲那一方有很长的心力衰竭病史，但现代的姑息剂能很有效地阻止解脱的那一刻的来临。碳酸氢钠使我经常处于反对继续治疗却又不得不忍耐的呻吟状态。但只要我一息尚存，我就必须活着，我欠了衰败中的文明许多债，不管怎么说，这种文明使献身科学的精神活跃得足以激发我的好奇心［并］使我成为它的债务人。

给你写了这封凄凉的信，请见谅。希望不久能见到你们俩，我是最感激你们的人。

H.G.威尔斯

1945年5月20日

西北1区 里根特公园

汉诺威街13号

克莱门特·艾德礼[注18]的来信

我亲爱的罗素：

多谢你10月9日的来信和寄给我你的文章——《美国能用原子弹做些什么》，我饶有兴趣地读了这篇文章，感谢你提醒我注意这个问题。差不多用不着我说你也知道，这是政治家们所遇到过的最困难、最令人困惑的问题之一，而且我可以向你保证，你所提出的所有论点我都铭记在心。

你的诚挚的

C.R.艾德礼

1945年10月11日

白厅

唐宁街10号

下面是我在我所遇到的那次飞机失事之后立即写给我太太彼得的那篇记载。日期是1948年10月。

想必你已知道我今天遇到了一个意外事件——所幸的是，在这一事件中，我除了丢了手提箱等物品之外，没有遭到什么损害。我想报纸肯定会夸大其词，所以立即给你发了个电报。我从奥斯陆坐水上飞机过来，就在飞机到达这里触及水面时，突然来了一阵风，把飞机吹得倒向一侧，水就进来了。有关方面立即派出一些小船前来营救，我们只好跳出窗口，向小船游去，直到我们游到小船边，被救起，这一过程大约只有一分钟。直到后来我才知道，有些不会游泳的人淹死了。我没有受到任何伤害。我的笔迹之所以看起来有点怪，是因为我的钢笔丢了。我之所以躺在床上，是因为我没有干衣服。现在领事已经给我带来了一些衣物，副领事也借给我了一套衣服，让我暂时穿用，等我的衣服干了以后再还给他。每个人为我都太过于大惊小怪了。乘客们良好的表现令我感动——他们全都不折不扣地按吩咐去做，没有一点儿慌乱。

下面我想把事情的经过详详细细地说一遍。

当时是暴风雨天气，狂风暴雨大作。水上飞机刚接触到峡湾的水面，就出现一阵猛烈的震动，我发现自己已经倒在地板上，此时地板上的水已有几英寸深，帽子、大衣等等都漂在水面上。“哎啊，哎啊!”我

大声惊叫，并开始寻找我的帽子，但没有找到。起初我以为是一个浪头从窗口打了进来；我没想到事情的严重性。

我当时坐在飞机的最后面，那是唯一允许吸烟的区域；结果这个区域成了逃生的最好的地方。几分钟后，机务人员打开一扇门，把后面的乘客带到一个开着的窗口前，把我们一个一个推到海里。到这时，他们急急忙忙的样子使我意识到事情的严重。我抓着公文包跳了下去，但为了游泳，我只好松手把它扔了。当我跳到水里时，我看到附近有一艘小船。我们朝它游去，并被拉上了船。我回头一看，那架飞机除了一侧机翼的尾端之外，其他部分都看不见了。游泳的距离大约是20码。我根本没有看见飞机的另一端所发生的事情；我想他们从另外一个窗口跳出去了。我猜想，那些遇难的人在事故发生时准是吓晕了。他们之中有一位是负责安排我演讲事宜的教授。我把我那漂在水面上的公文包指给小船上的人看，昨天晚上有一位警察把它给我送来了。里面的东西还好，只是那几本无聊的书稍微有点受损。其他行李一件也没有捞上来。

到机场来接我的那些人都非常热心，他们开车送我到饭店，那车速快得吓人。到了饭店，我就把湿衣服脱了，上了床，喝了大量的白兰地和咖啡，后来就睡着了。领事给我带来了袜子、衬衣等衣物，副领事借给我一套衣服。我自己的衣服要到明天才能穿。后来来了一大帮记者。有一个人从哥本哈根打电话来问我：在水里时我在想些什么。我说，我在想水是冷的。“你没有在想神秘主义和逻辑?”我说，“没有”，就把电话挂了。

我并不勇敢，只是愚蠢。我一直以为水上飞机会浮在水面上。我不晓得有危险，而且主要关心的是保住我的公文包。我的手表走得像以前一样好，甚至我的火柴也还划得着。但是那只装有一套西服、衬衣等物的手提箱，则一去不复返了。我现在是在用一支糟糕透顶的钢笔在写字，因为我的钢笔丢了。

致威拉德·V.奎因

亲爱的奎因博士：

感谢你的来信及你的论文《存有的东西》（“What There is”）——一个具有某种程度的重要性的论题。1905年，当我第一次将我的摹状词

理论送到《心》杂志时，斯托特认为这一理论无聊透顶，因此差点儿拒绝刊登。

我很高兴，你注意到了第140页上暗指你自己的地方。

在这次飞机失事中我很幸运，因为机上的人将近一半已不再属于“存有的东西”了。

你的诚挚的

伯特兰·罗素

1949年2月4日

西北1区 格洛斯特广场

多塞特大厦18号

我回到英国后，应我第一任妻子之邀去拜访过她好几次，并收到她以下这些来信。我们之间友好的通信一直持续到1951年初她去世。

最亲爱的伯蒂：

我觉得我必须打破这些年来的沉默，给你写一封短信，祝贺你获得功绩勋章。没有人比我为你获此殊荣更由衷地感到高兴，就像没有人比我对你被判监禁和你在美国的困境更为难过一样。现在我希望你能有个平静的老年，就像我在与洛根大吵大闹了一段时期之后，现在81岁所过的那样。我非常想念亲爱的露西·唐纳利的来信，但我很高兴，他们已经筹了5万多美元作为纪念她的英语学习奖学金。

永远爱你的

艾丽丝

1949年6月9日

西南3区 切尔西

惠灵顿广场25号

最亲爱的伯蒂：

我在我的文件中发现了你的这些信和这篇文章，它们我想你可能会要。你其余的来信，我想，肯定已经给我全毁了。我们1895年在柏林收集的那本有关社会民主党的剪贴簿，我已赠给了伦敦经济学院，但是因为英国广播公司可能想要就这本剪贴簿做个谈话节目，我又把它借了回来。我已经告诉他们，这个节目由你来讲可能比我讲要好得多。

我听说你正在写自传，它应该是非常有意思的。（我不喜欢伯纳德·贝伦森的自传，但喜欢乔治·特里维廉的自传。）我也在写一些回忆录，信中附上一篇有关我对我们婚姻的看法的文字。但要是你认为它不正确，或对你有伤害，我可以对它大加删改。

你的永久的朋友

艾丽丝

1949年9月30日

西南3区 切尔西

惠灵顿广场25号

我希望你会对最近出版的这些母亲书信集感兴趣。

艾丽丝所写的关于我们婚姻的文字：

伯蒂是个理想的伴侣，而他教我的多于我所能回报的。但是对于他来说我总是不够聪明，而对于我来说他也许太老于世故了。我有好几年生活得非常快乐，几乎是疯狂的快乐，后来一种感情上的变化使我们很难生活在一起。最后的分居导致了离婚，后来他又结婚了。但那是在没有怨恨、争吵或相互指责的情况下完成的，而且后来当他获得功绩勋章时我非常高兴。但是我的生活则完全改变了，而且我再也不能遇见他，因为怕重新勾起我那可怕的痛和对往昔的沮丧的渴念。我只是偶尔在演讲会或音乐会上，以及透过他在切尔西的那所房子的那些没有窗帘的窗

户，瞥见他；而当他有时在那所房子里念东西给他孩子们听时，我常常盯着他看。可惜，我既没有足够的智慧，又没有足够的勇气，来阻止这一灾难毁损我享受幸福的能力和我的勃勃生趣。

最亲爱的伯蒂：

我在9月份给你寄去一本母亲书信集——《一个宗教的反叛者》，以及一包你1909年写给我的信，和我的一封短信。我不明白为什么没有回音，但现在那包东西已经退回给我了——那包东西的外面有我的名字，而那上面写的收件人的姓名地址是："梅里奥尼斯郡　兰·费斯廷约格　彭腊尔戈什　功绩勋章获得者伯特兰·罗素阁下收"，但被盖上了"查无此人"字样的章。如果我知道你的地址，我想把它寄到你的手里。

你的永久的朋友

艾丽丝

1950年1月13日

西南3区 切尔西

惠灵顿广场25号

最亲爱的伯蒂：

你的来访使我非常高兴，希望我们能成为朋友，并彼此很快再能相见。我把你来这里的事儿写信告诉了伯纳德·贝伦森，他热情地邀请你随便什么时候到他那里去，并同他一起住些时候。他说，这世上他最想见面和交谈的人是你，而且他实际上一向赞同你所写的一切。他要我将他的那本美学著作借给你，我会把它寄给你的，尽管我认为你不会喜欢它。那本自传好一些，尽管也不是写得很好。

我想知道你对鲍勃·盖索恩-哈迪的《回忆洛根》一书的看法，如果你还没有看过，我可以把我多出来的一本寄给你。它获得了很高的评价，伯纳德·贝伦森称之为"杰作"。

你的永久的朋友

艾丽丝

1950年2月14日

西南3区 切尔西

惠灵顿广场25号

最亲爱的伯蒂：

谢谢你的来信。你没有回我9月30日的信，我并不感到意外，因为我想你可能是不愿意私下谈论往事，不过我还是感到非常高兴，因为你并不觉得受到过分的指责，也不觉得我对我们过去共同生活的美好回忆应当销毁。请你尽快抽时间再来与我共进午餐。我将数着日子等到那一天，因为我有许多问题要跟你讨论，我希望你快点来。9点半以前或12点之后，可以给我打电话。

我想，我并不要你从巴黎来信，也不要那几本德文书，因为英国广播公司谢绝谈论1895年的德国。

你的永久的朋友

艾丽丝

1950年3月9日

西南3区 切尔西

惠灵顿广场25号

最亲爱的伯蒂：

我们两次相见，我都觉得非常愉快，而且你又是那么友善，所以我感到我必须坦诚，并且明确地说一次（但只说一次），我完全爱你，而且五十多年来一直如此。我的朋友们一直都知道，我比世界上其他任何一个人都爱你，而且他们现在和我一起为我现在能再次与你相见感到高兴。

但是我的爱并不要求什么，也不需要你负什么责任，或承担任何义务，甚至不一定要回这封信。

但是我还是希望你不久能抽空来吃午饭或晚饭，并希望你不要忘了5月18日这个日子。

你的永久的朋友

艾丽丝

1950年4月14日

西南3区 切尔西

惠灵顿广场25号

最亲爱的伯蒂：

感谢你还我的书，以及写在一张很小的纸条上的我想要的地址。另外还要谢谢你的两本书。收到你寄来的这两本书我高兴极了（但是我希望你不要以为我在暗示!），我会非常喜欢它们的，在此谨向你表示我最衷心的谢意。弗洛朗斯·阿莱维很高兴你得到我的那本埃利遗作，并向你表示最良好的祝愿和问候。

如果你能在18日以前抽出一点时间的话，务必在随便哪一天大约早餐时给我打个电话，告诉我你在澳大利亚的地址。我想在7月我生日的那一天给你写信。

你的永久的朋友

艾丽丝

1950年6月8日

西南3区 切尔西

惠灵顿广场25号

最亲爱的伯蒂：

我过了一个令人愉快的83岁生日，众多的来访者送来了花、书、水果和贺电，如果有你的一封信，那就十全十美了。但是我知道你一定非常忙，而且更糟的是还得为朝鲜和这可怕的战争趋势极度地操心担忧。我们几乎无法思考或谈论其他事情，但我试图保持安详平静，并尽量分散来客的注意力，以便使他们不至于过于担忧，因为对于这种形势我们任何一个人似乎都是无能为力的；我想我今天获得了成功。海伦·阿巴思诺特和与她住在一起的那位朋友所写的这首小诗帮了一个忙：“艾丽丝·罗素，向你欢呼致贺!惠灵顿广场的天使，要是你不在那里，真不知惠灵顿地区会处于何等境地。”（其余的诗句由于吹捧得太肉麻，就不引了。我在5月18日试图写一首诗给你，但是只写了“伯特兰·罗素，向你欢呼致贺!英国广播公司的宠儿”——但没能写下去。）我刚刚才读完你的《赢得幸福》；要是我早看到这本书的话，其中有几章对于我谈“年过八十”会大有帮助。但是你所说的一切都比不上我结尾的那段话，它是一字不落地从《泰晤士报》上抄录下来的（我想你是没有看到），是我所企求的墓志铭：“充满爱意地纪念在布罗姆利公地上度过如此美好一生的约翰和玛丽·威廉斯夫妇”。

像我上封信讲的全是些不幸的事情一样，这封信讲的全是些愉快的事情，我希望它能给你带来几分钟的快乐。

1.在我家干了三十年的那位仁慈的爱尔兰管家心脏病突发，现已好转，不久就可以回来。

2.我的《谈丁尼生》节目非常成功，第三套节目的制作人大为赞赏，鲍勃·盖索恩-哈代写信给我说：“你的广播讲话非常精彩，像一篇迷人的、优美的、完整的微型小说，结尾有一个完美的转折：‘我们肯定使他烦透了!’。”

3.卡林看来又完全好了，而且正在写一本论“绝望”的书。我听说，德斯蒙德在讲老年的绝望，这是一件遗憾的事情，不是什么好消息；休·特雷弗-罗珀写道，如果你知道柏林会议（讨论文化自由?）最后会变成英国代表们（遵循牛津学者现在的经典传统）极力想瓦解的那种政治示威的话，你就不会发起这个会议。我对他的批评感到惊讶，因为他自己就是一个心胸狭窄的牛津学者。

我可以一直写下去，但是我必须走到国王路去寄这封信。我没有谈及你因未见到康拉德而内心非常痛苦，也没有谈及你也许担心约翰可能得回海军。我的确很同情你，并希望你正在以某种方式设法赢得幸福。

你的永久的朋友

艾丽丝

1950年7月21日

西南3区 切尔西

惠灵顿广场25号

最亲爱的伯蒂：

你16日的信到得太迟了，没赶上我的生日，但仍然是最受欢迎的。我高兴地得悉澳大利亚人很友好，而且还很有鉴赏力，但是我希望能听到天主教在节育问题上鼓舞人心的斗争的详细情况。我还记得温布尔登选举期间的天主教风潮，但我想那是关于教育方面的。你可能不记得我的那个身材矮小的加的夫朋友莫德·里斯·琼斯了，她在温布尔登帮助过我们。她只记得她想要捡起你房间里被风吹落的邮票，你请她不要捡，说“如果你到处找邮票，我也得到处找，但如果我们不管它们，艾丽丝就会把它们捡起来”，我不久就把这些邮票捡了起来，——我在伊迪丝·芬奇的书中找不到Chas.伍德的名字，只是在第35页上看到“他（布伦特）经常见到斯坦利家比较年轻的两姐妹，凯特和罗莎琳德。美丽活泼的她们，经常在一起兴致勃勃地尽情叙谈，她们的谈话虽然不乏出于执著的偏见的尖刻之辞，但却使他听得出了神。天文地理，无所不谈，无所不问。她们在他身上激发了一种智力活动，这种智力活动与他后来各种观点的个性有很大关系，而这种智力活动比较直接的结果是他在德国期间的困窘”，1861年他在德国与马利特夫人过从甚密，她曾因她对宗教风潮的不断思索而使他感到忧虑。

下面是从我在蜜月旅行期间寄自海牙的一封信中摘录下来的一句有趣的话：“我给伯蒂的衬衣钉了两颗纽扣，而他并没有像他原来以为的那样认出我做的针线活儿。”

我羡慕你见到一座珊瑚岛。我们是否曾一起读过寇松的《东方的寺院》?在大战中阵亡的那位聪明的年轻作家罗伯特·拜伦，请人重新出版了他的那本论圣山的优秀图书，该书写得很美，非常有意思。——另一首生日诗的结尾是：

“因此让我们举杯祝福
喝干杯中的汽水或果汁
（因为伯母不喝酒）
但愿今后几十年我们仍将
有幸与她快乐交往
常见她的美容颜。”

但是现在由于对福莫萨的进攻和朝鲜的挫败，哎呀，已经“快乐”不起来了!

你的永久的朋友

艾丽丝

1950年7月24日

西南3区 切尔西

惠灵顿广场25号

最亲爱的诺贝尔奖得主：

你的新荣誉令我欣喜若狂，只可惜你的地址我记不太清了，故无法给你发贺电。我是7日得知这一消息的，那天有一位瑞典记者朋友来这里了解你的情况。（我把莱格特的书借给了他，尽管我相信这本书已被译成瑞典文。）他顺便告诉我说，丘吉尔和克罗齐是你的竞争对手，然而你赢了。这里的报纸反应极其热烈，包括英国广播公司一个对儿童的讲话节目，称你是“博爱和言论自由的鼓吹者”。美国的报纸想必对你表现出了浓厚的兴趣。我希望你不要与那个美国牙医的太太分享这个奖，尽管她现在肯定感到相当没趣。

谢谢你从斯沃斯莫尔写来的信。你信中所谈到的可怜的伊夫林［怀

特海］的情况，令我震惊!并且为她没有她那天使般的艾尔弗雷德可以照顾她而感到非常难过。我希望她的孩子能多少使她感到些安慰。我盼望能在你去斯德哥尔摩前后见到你，不过我也认为在斯堪的纳维亚居住对哲学家们的健康不利。但不管怎么说，现今的国王不会要你早晨五点钟起床、也不会强迫你坐在火炉上或火炉里取暖。（顺便告诉你，他是伯纳德·贝伦森的朋友，而且最近还访问了塔蒂街1号。伯纳德·贝伦森打来电报，要我代他向你表示祝贺。我希望你记着把你的文集寄给他。）我寄上一些你可能没有见过的剪报，还有弗洛朗斯·阿莱维的一封来信。还有斯德蒙德论萧伯纳的一篇文章。你的那篇论萧伯纳的文章发表了没有?

听说你不想再出去旅行了，我感到很高兴，因为我觉得你不该受这种劳累，你在家发表广播讲话和写作能更好地为我已为之热情地工作了三十年之久的国际主义事业服务。

这样我也就用不着为你买一个新的海绵袋[注19]作圣诞礼物了，我原来认为你肯定需要这种海绵袋!

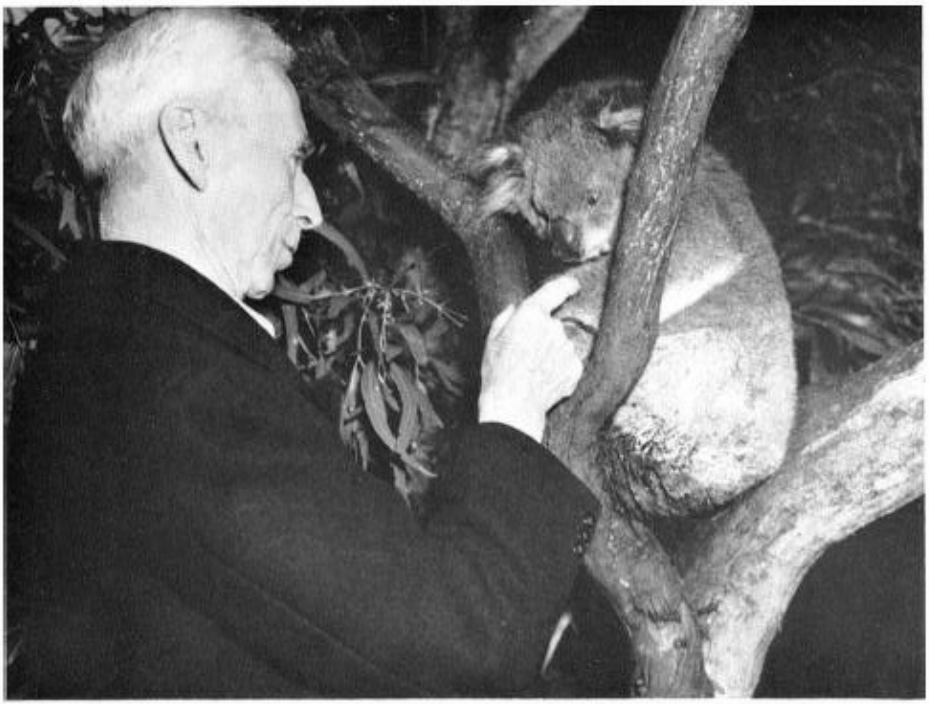
你的忠实的

艾丽丝

1950年11月19日

西南3区 切尔西

惠灵顿广场25号



1. 在澳大利亚(1950 年)

I think I could turn & live with animals, they are so placid
or self-contained . . .
Not one is dissatisfied not one is unhappy over the whole earth



2. 伯特兰·罗素在斯德哥尔摩与约里奥－居里夫人在一起(1950 年)

与T.S.艾略特的往来书信

亲爱的伯蒂：

在你加入这个人数不多、成就卓著、职业各异的功绩勋章获得者的行列之际，请允许我在其他人的祝贺之外再添上我诚挚的祝贺。它虽然来得迟了点，但却是对《莱布尼茨哲学》、《数学原理》以及那些我三十五年前以此为精神食粮的其他著作的作者的一种恰如其分的褒奖。而且也对里思讲座讲稿的作者——他是如今仍健在的几个能写英文散文的作者之一——的一种恰如其分的褒奖。

你的永久的朋友

T.S. 艾略特

1949年6月10日

西中1区 罗素广场24号

三一学院院长建议在绶带上用安全别针；但绶带的两边各打一个匀整的褶子则好得多。

亲爱的汤姆：

非常感谢你那令人愉悦的来信。在过去我们挤在罗素会馆的那段日子里，我们几乎不可能料到时间的推移会使我们变得如此体面。

我一有机会就会用乔治·特里维廉的意见来检验你的意见。

你的永久的朋友

伯特兰·罗素

1949年6月13日

北威尔士 费斯廷约格

梅里奥尼斯郡

彭林代德赖思
普拉斯·彭林
功绩勋章获得者罗素伯爵阁下收

亲爱的伯蒂：

我和我的太太前几天晚上听了你的广播谈话，我们认为这次广播谈话进行得极其成功。

你可能知道，在大多数问题上我都不同意你的看法，但是我认为，你以最高贵而且甚至有说服力的方式，使你的信念为别人所接受。我之所以想要你知道这一点，是因为到现在为止你还在进步，同时也因为我希望，随着年龄的增长，我自己会变得稍微成熟些。

怀念我们过去在一起的那段令人愉悦、充满深情的美好时光。

你的永久的朋友

汤姆

1964年5月20日

伦敦 中西1区

罗素广场24号

费伯和费伯公司

亲爱的汤姆：

多谢你5月20日的来信。我很高兴你觉得我的广播谈话“高贵而且甚至具有说服力”。又有了你的音信，真好。

你的永久的朋友

伯蒂

1964年5月23日

普拉斯·彭林

N.B.富特的来信
N.B.富特为新联邦协会秘书长　（英国分会会长：功绩勋章获得者、荣誉勋爵士、下议院议员温斯顿·丘吉尔勋爵阁下）

亲爱的罗素勋爵：

在你动身去欧洲大陆的前夕，我写这封信给你，希望它能为你提供一点你也许会觉得有用的、有关新联邦的资料。不过，首先我想对你这次出行再次表示我们的谢忱。你当我们的代表，乃是我们的光荣，我们对此深表感激，并且我们深信，你的访问，在引起各方对本协会的建议的兴趣方面，将会有完全无法估量的作用。我希望，西布索普小姐为你所作的安排，各方面都会令你满意。

谢谢你提供给我们一份你的讲稿提要。该提要我已拜读，不胜敬佩，如果我可以冒昧但却无臆断地这么说的话，那么在我看来，你的演讲似乎对我们所面临的那些问题以及我们所提出的解决问题的那些方法作了巧妙的分析。你知道，我们一贯强调迫切需要将主要的战争武器国际化，并创立和平解决一切政治与司法争端的机构。像你一样，我们也认为，建立一个具有充分资格的世界议会很可能是一个长远的目标，而我们的方案最显著的特征可能就是提议，在这种新机构成为可行之前，应把你演讲中所提到的那种立法职能交托给一个完全不偏不倚的法庭。我们完全承认，这个法庭不是一个完美的工具，但是我们深信，它在公正地解决非司法性争端方面远比安理会或常设法庭更合适，请记住：前者由政客所组成，他们的首要任务是增进其本国的利益；后者由律师所组成，他们没有多少纯法律领域之外的知识或经验。

至于协会本身，我们与联合国协会以及其他这一类组织不同，因为从我们的活动从不局限于英国这个意义上说，我们总是力图起一种国际运动的作用。战前，我们已设法在欧洲大多数国家建立这一运动的初期各国分会，这些分会通过我们称之为“国际部”的那个部门而被联系在一起。我们现在面临重建这个机构的任务，而你这次访问低地国家[注20]，对于帮助我们将那个任务再向前推进一步，无疑将有最大的价值。

在荷兰，一个新联邦委员会基本上已经建立，由范德科佩洛博士担

任该会会长，由福泰因博士担任该会名誉干事。当然，你在访问时会见到这两位先生，而我想到你可能想知道他们与这个运动的特殊关系。我还想提一下彼得·德坎特博士和他的妻子德坎特·范黑廷加·特龙普夫人的名字，他们是我们委员会的委员，在新联邦活动中一向起主要的作用。

在比利时，我们迄今仍未能建立任何一种组织，但是我们希望在不久的将来能建立某种组织。

在为此信打扰你向你致歉之时，请允许我为你同意为我们作这次旅行再次向你表示我们深深的谢意。

你的诚挚的

N.B.富特

1947年9月25日

伦敦 西南1区

维多利亚大街25号

新联邦协会荷兰分会的来信

亲爱的罗素勋爵：

当你的西欧大陆之行已经结束而你又回到英国之际，我们想再次为你在阿姆斯特丹和海牙向新联邦协会荷兰分会所作的演讲表示我们深深的谢意。聆听你——我们许多人早已从你大量的重要著作中认识了你——谈论占据并压抑我们心灵的那个问题，即谈论了几百年的战争或和平的问题，是一件令人难忘的事情。我们不能说你的话消除了我们所有的忧虑；相反，尽管自30年代以来我们可能对什么事情都已经习惯了，你对目前局势精辟的分析则增加了我们不少的焦虑。但是我们现在知道，你也加入了急切想建立一个主持国际正义的政府的那些人的行列，这个政府将旨在制定各种法规，而且在必要时将用武力迫使违规者遵守法规。

你可能已从你的听众的人数和你所作的多次交谈中得知，你这次对

我国的访问非常成功。荷兰没有一家报纸或周刊不提到你的来访和你的演讲。

罗素勋爵，谢谢你的来访。我们不会忘记你的话!

你的非常忠实的

会长

范德科佩洛博士

干事

福泰因博士

阿姆斯特丹 1947年10月7日

伯尔斯盖鲍，达姆拉克62A

吉尔伯特·默里的来信

亲爱的伯蒂：

你写给哲学学会聚餐会的那封信，谈到我们五十年的亲密友谊，使我非常激动。你说我们的看法基本一致，我认为完全正确；我一向就有这种感觉，并且引以为豪。

我曾解说过，与其他哲学家相比，我更喜欢你，因为他们往往试图证明某个可怕的结论——像霍布士、黑格尔、马克思等等，而你呢，我相信，如果你能真正证明2+2=4，就满足了；那个结论虽然可悲，但至少还可以忍受（“想想二二只得四/从不得出五或三/人心久久在苦思/此恨绵绵到何时”）。

你读过乔斯·韦奇伍德的侄女为他写的传记（《最后一个激进分子》）吗?他按名单给许多人送去一份问卷，其中有一个问题是：“你将自己的失败归咎于什么原因?”只有一个人回答说自己从未失败过，此人就是比弗布鲁克勋爵!有趣而又十分自然。

老天爷已决定让我的脚长水疱，没法穿鞋子，因此使得我走起路来一瘸一拐的；真是件非常讨厌的事情。

衷心感谢你的来信，它让我一时感到自己并非一事无成。

你的永久的朋友

吉尔伯特·默里

1951年9月12日

牛津 公猪山

耶兹康比

陆军上将弗兰克·E.W.辛普森爵士（高级巴思勋爵士、高级英帝国勋爵士、优异服务勋章获得者）的来信

亲爱的罗素勋爵：

请允许我作一下自我介绍，我是今年年初接替海军上将查尔斯·丹尼尔爵士之职的现任帝国防卫学院院长。

我写这封信来是想问你，今年12月份是否能抽空再次莅临我院，发表你关于“人类的未来”的精彩演说。我听海军上将丹尼尔说，近几年你在我院所作的演说非常值得一听和令人振奋。

我设想的日期是今年12月4日星期四，时间是上午10点15分。你知道我们的通常程序。

我非常希望你能同意光临，并希望上述日期对你来说是方便的。

你的诚挚的

F.E.W.辛普森

1952年6月16日

西南1区

贝尔格雷夫广场37号

海渡大厦

帝国防卫学院

摘自1954年4月22日的《曼彻斯特卫报》

原子武器

编辑先生：

在贵报4月20日刊登的一篇重要文章中，你们说：“美国还不至于愚蠢或邪恶到在一场使用原子武器的战争中首先开火。”这句话实际上是含混不清的。如果你们的意思是说美国不会首先开火，那么这话可能是正确的。但如果你们的意思是说美国不会首先使用原子武器，那么你们几乎肯定是错了。美国当局已经宣布，俄国或中国在任何地方进行任何侵略，都将遭到全力的报复；这当然意味着使用原子弹。专家们的意见显然是：在世界大战中，如果西方列强不使用原子弹，他们就会失败，但如果他们使用原子弹，那么他们就会获胜。如果这是俄国当局的看法，那么他们就会在战争开始时不使用原子弹，而把首先使用原子弹的恶名留给我们这一方。任何一个人真的会认为西方列强会宁可失败吗?只有一个方法可防止这种选择的必然性，那就是防止世界大战。

你的诚挚的

伯特兰·罗素

［我们的论点不过是：中国由于知道限制美国行动的那些顾虑，因而可能会无视美国所提出的如果中国不停止干涉印度支那，就要用原子武器进行报复的威胁。我们与罗素勋爵总的论点是一致的。——《卫报》编者］

我的堂兄克劳德·罗素爵士的来信

亲爱的伯蒂：

弗洛拉把你写的童年回忆（刊登在《时尚》上）拿给我看，我饶有

兴趣地拜读了，而且毫无疑问，由于它勾起了我对自己童年的回忆，我就更感兴趣了。彭布罗克邸园时代的人，健在的想必没有几个了。我记得，我的父母经常在星期天从伦敦坐着一辆租来的单马布鲁厄姆车[注21]（他们在伦敦从来没有马车），带着一两个孩子到那里去。但我记得更清楚的是，我们偶尔到那里去度周末，而且毫无疑问，你的祖母和我的父母不无道理地认为，我们在一起会很愉快，而且对彼此都有好处。你的祖父在那段日子之前就去世了。我从来没有见过他，但是我记得住在奥德利广场时，有一天，吃早饭时我父亲告诉我母亲说："约翰伯伯去世了"；而且还记得，将他的嘉德勋位标志交还给女王的责任落在了我父亲身上，而勋位标志的某个重要部分——星或勋章——却找不到了，我父亲只好如实禀告女王，女王说："没关系。"我想再去看看彭布罗克邸园，在院子里走走。我相信它现在已是断井颓垣，不再是一个有功的政府官员的家了。我记得温莎城堡，而且还记得亨利八世曾站在里士满山上观看向他报告安妮·博林已被处决的炮火。我回想起了家庭祈祷，以及不得不将圣歌唱出声来时的尴尬。我不知道现在还有多少人家还在做家庭祈祷。我记得我最后一次见到家庭祈祷是在欧内斯特·萨托爵士家里。他是我在北京时的上司，我在他退休后去看他。他是一个单身汉，一个知识分子，他博览群书，是个具有百科全书式的知识的人。不过，我相信他是个虔诚的基督徒。我从他在北京公使馆小教堂的举止形成了对他的这种印象，而家庭祈祷则证实了我的这种印象。他的日本男管家、厨子和女佣，晚饭后都出来，由他领着做祈祷。我对彭布罗克邸园唯一不愉快的回忆起因于你的两个姓洛根的男朋友。我想，他们有些看不起我，而且毫不隐讳这一点。也许，他们认为我是个"懦夫"或"笨蛋"。不过，我并不经常见到他们。相反，像你一样，我对安娜贝尔（我们叫她克拉拉）[注22]有着愉快的回忆，那时我常常去约克大厦。当她父母去印度时，她就到我们这儿来度假（她在上学），而我深深地爱上了她——我当时大约十五六岁。我不知道彭布罗克邸园的那些家具和画等等后来怎么样了。我想阿加莎把这些东西全都弄到哈斯勒米尔去了吧。我特别记得大厅里的一座雕像，一座真人大小的大理石裸女雕像。[注23]我想，那是意大利人民送给你祖父的一件礼物，以感谢他对意大利的解放和统一所作出的贡献。像你一样，我继承了罗素家族的羞怯和敏感——生活中的大障碍，却没有继承形而上学方面的特长，尽管我也曾力不从心地尝试过——我的父亲和哥哥具有后者，但不像你那么专业。至于我从我的法国祖先那里继承了些什么，我就留给别人去评判吧。最近，我在比肯斯菲尔德勋爵的书信集中看到一封1865年从沃本写给维多

利亚女王的信，他在信中说：“罗素家族的主要特点和器质性缺陷就是羞怯。甚至连黑斯廷斯也有这种缺陷，尽管他试图以不自在的愉快的神态来加以掩饰。”我实在是太羞怯了，装不出他那种高兴的模样。

我高兴地知道我与直布罗陀的英勇保卫者——我伯祖母的伯祖——有亲属关系。我和阿泰纳伊斯已养成了去直布罗陀过冬的习惯。随着年岁的增长，如果你什么时候想逃避英国的隆冬，我向你推荐这个地方。那里的气候比里维埃拉好，而且是英镑通行的地区。

请原谅我把信写得这么长。我在写一件事情时又联想起另一件事情。

你的永久的朋友

克劳德

1952年7月12日

康沃尔 索尔塔什

特雷马顿堡

亲爱的伯蒂：

谢谢你的来信，我完全和你一样对彭布罗克邸园的命运感到愤慨。你所谓的“小官僚”如今变成了君王，这可能么?不管怎么说，我到伦敦后还是希望去看看这个老地方，而且可能：

“美好的回忆使我

沉浸在昔日的辉煌中”，

或者我会（更加可能）：

“觉得自己像一个

孑然一身的游客，

漫步在某个废弃的宴会厅，

那里的灯火已然消逝”等等。

但是，阿加莎并没有明智地把我记得的那座意大利雕像留在纽纳姆，在那里，这样一件艺术品会引起人们的敬佩，而我相信，绝不会引起人们的非分之想。

我希望今年冬天我们能在直布罗陀见到你，如果你想逃避英国的隆冬的话。那里的气候比里维埃拉更稳定和有利于健康，而且那里是英国的土地，如果你在国内有银行结存，你就可以把它支取出来——而且甚至可以透支。直布罗陀人，虽然不是典型的英国人，但却和蔼而又忠实。他们明白自己的利益所在，而且在他们之中没有领土收复主义。哎，要是全都这样就好了!

磐石饭店是下榻的好地方——经营得不错，但一点也不便宜。

你的永久的朋友

克劳德

1952年8月9日

康沃尔 索尔塔什

特雷马顿堡

与阿尔伯特·爱因斯坦的往来书信

亲爱的爱因斯坦：

我真心诚意地同意你的主张：被传唤到麦卡锡的审讯人面前的教师们，应该拒绝做证。当《纽约时报》发表了一篇不同意你这一主张的重要文章后，我给该报写了一封信，支持你。但恐怕他们不会将它刊登出来。我随信附上那封信的副本，如果你愿意的话，可以随你的意思对它加以利用。

你的非常诚挚的

伯特兰·罗素

1953年6月20日

萨里郡

里士满

女王路41号

亲爱的伯特兰·罗素：

你写给《纽约时报》的那封持之有故、言之成理的信是对正当事业的一大贡献。这个国家的所有知识分子，下至最年轻的学生，都已经完全被吓倒了。实际上，除了你以外，没有一个“知名人士”真正对政客们的这些荒谬的言行提出过异议。因为这些政客成功地使群众相信，俄国人和美国共产党人危及国家的安全，他们就以为自己强大得不得了。他们散布的谎言越拙劣，他们就觉得自己越有把握再次为被误导的民众所推选。这也说明了为什么艾森豪威尔，尽管他完全知道处决卢森堡夫妇会在海外给美国的名誉带来多大的伤害，却不敢赦免他们的死刑的原因。

我非常用心而且确实很愉快地读了你最近发表的作品：《科学对社会的影响》和《郊区的恶魔》。你用自己无与伦比的文学才能启迪民智，教育公众，确实功不可没。我深信，你的文学作品将产生巨大而持久的影响，尤其是因为你抵抗住了靠奇谈和夸张来获得短期效果的诱惑。

谨致以亲切的问候和衷心的祝愿。

你的

A.爱因斯坦

1953年6月28日

普林斯顿

亲爱的爱因斯坦：

非常感谢你的来信，我觉得这是对我最大的鼓励。颇使我感到意外的是，《纽约时报》　最终还是刊登了我的那封关于你的信。我希望你能对美国具有自由主义思想的学术界人士产生影响。致以最热诚的祝福。

你的非常诚挚的

伯特兰·罗素

1953年7月5日

萨里郡

里士满

女王路41号

阿尔伯特·爱因斯坦论罗素——1940年（正当纽约市立学院吵吵嚷嚷的时候）

人世美且诚，

此事屡发生：

牧师惊百姓，

天才遭极刑。

阿尔伯特·爱因斯坦论罗素的《西方哲学史》，1946年

伯特兰·罗素的《哲学史》　是一本珍贵的书。我不知道人们究竟应该更多地钦佩这位伟大思想家的令人愉悦的清新和独创性呢，还是应该更多地钦佩他善于同遥远的时代和古老的心智发生共鸣的敏感性。我认为，在我们如此枯燥乏味而又残酷的这一代，能出现这么一个聪明、正直、勇敢而同时又幽默的人，实乃幸运。这是一部超越派别和意见冲突的、最适宜于教学的著作。

《自由主义十诫》[注24]

伯特兰·罗素

自由主义观点的要义也许可以概括为新的十诫　，这并不是想要取代旧的十诫，而只是想加以补充。作为一个教师，我想要传播的十诫，可以表述如下：

1.对任何事情都不要觉得绝对有把握。

2.不要以为隐瞒证据继续做下去是值得的，因为证据肯定会暴露。

3.不要因为你一定会成功就试图放弃思考。

4.如果你遇到反对，即使这种反对来自你的丈夫或儿女，也要努力靠论辩而不是靠权威来战胜它，因为靠权威取得的胜利是不真实和虚幻的。

5.不要尊重他人的权威，因为总是可以找到相反的权威。

6.不要用权力来压制你认为有害的意见，因为如果你这么做，那些意见就会压制你。

7.不要怕意见怪诞，因为现在已为人们所接受的每一个意见都曾一度怪诞过。

8.明智的不同意比被动的同意更令人高兴，因为，如果你像你所应该的那样看重才智，那么前者比后者隐含更深刻的同意。

9.即使事实对你不利，你也要绝对诚实，因为如果你试图隐瞒事实，那就对你更加不利。

10.不要羡慕那些陶醉在虚无缥缈的乐境中的人的幸福，因为只有愚蠢的人才会认为那是幸福。

摘自1954年4月1日的《新闻记事报》

他预言过这件事

1945年12月，在上议院发表的一次有关原子弹的演说中，伯特兰·罗素说：

可能某种类似于目前的原子弹的机械装置，可以被用来引发如果人们能用氢合成较重的元素便可得到的、猛烈得多的爆炸。如果我们的科学文明继续向前发展，如果它不自我毁灭，那么所有这一切必然要发生：所有这一切一定会发生。

摘自1954年4月1日的《新闻记事报》

氢 弹：我们从这里走向何处?

数学家、哲学家伯特兰·罗素（在接受罗伯特·韦特曼的访问时）回答大家都在问的一些问题。

伯特兰·罗素笔挺地坐在他的扶手椅里，抽着一个弯弯的烟斗，温和地谈论着氢弹。但是他的结论可一点也不温和。

这位自20世纪初以来其心智和智力勇气一直推动着这个世纪前进的、仍健在的英国最伟大哲学家，现在81岁。他一头白发，嗓音柔和；像往常一样，他把自己的见解表述得非常清晰，给人以难忘的印象。我向他提出了一连串问题，他做了这样的回答：

有人一想到氢弹试验中可能会出现某种灾难性的误算便感到惊恐，请问这种惊恐有任何正当的理由吗?

虽然这些试验乃是非常危险的时候显然会来临，但我认为我们现在还没有达到那种地步。

如果发生一场氢弹战争，那么很显然，伦敦差不多所有的人都会死亡。阵雨般的氢弹几乎肯定会使广大的农业地区成为不毛之地，由此造成的饥荒将是很可怕的。

但我们在谈的是目前的试验，和平时期的试验。我估计它们不会造成灾难。我认为，那些可能受到放射性尘埃污染的人，那些其捕鱼量减少或根本就捕不到鱼的渔民，毫无疑问，完全有抱怨的权利。

但是我认为，放射性尘埃雨不会像1883年喀拉喀托火山爆发后我们

所看到的火山灰的情形那样（那次火山爆发我记得很清楚）铺天盖地地洒落下来，我想，只要试爆次数不多，海洋生物不会受到严重影响。

海洋生物现在受到石油污染的影响，难道不是吗——尽管那是个不那么令人吃惊的故事?

您认为人们内心深处的一种恐惧和不确定感会对社会有不良影响吗?

呃，你知道，这种影响不会持续很久。就像最初对原子弹一样，人们焦虑不安；但是过了不久，他们就忘了。

如果你发生了不断增长的危机，那当然就不同了。不过，实际情况是：不管以前的危险有多大，人们都不会因为想它而无心从事自己的日常工作。

你大概已经注意到了，自从第一颗原子弹爆炸以来，出生率一直在持续上升。这是个可靠的检验标准。

应该说，对失业的恐惧，这是大家都了解的事情，比对原子弹的恐惧具有大得多的社会影响。

那么国际影响呢?在您看来，我们是否已到了战略上的相持阶段?俄国与西方之间现在有没有新的谈判基础?

我认为，氢弹的存在给了世界上所有的政府一个十分清楚的抉择。要么它们服从一个国际权威，要么人类就毁灭。

恐怕大多数政府和个人都会拒绝面对这个抉择。他们非常不喜欢建立国际政府这个主意，所以只要有可能，他们就回避这个问题。

问问街道上的行人，他是否准备让英国海军部分地受俄国人的指挥。他会毛骨悚然。

然而这却是我们必须考虑的问题。

您认为任何关于“氢弹试验应该加以制止”的建议都是没有好处的吗?

什么好处也没有，除非我们找到了一个使俄国的试验也受制止的方法。

在我看来，只有一个方法。那就是使俄国人确实相信他们不可能赢得胜利；他们永远不可能用氢弹使世界共产化。

也许他们正在开始意识到这一点。在我看来，俄国领导人如今在让俄国人民知道原子战争会带来什么样的灾难，这一点似乎很重要。

但是我会加快这一过程。我会请世界各国政府，特别是俄国人，派观察员去看美国的试验结果。应当尽可能地把它搞得清清楚楚。

还有一件我们应该做的事情。我们应该减少我们现在过于沉溺于其中的那种激烈的长篇反共演说，我们应该力图恢复国与国之间以礼相待的良好局面。那会是一大帮助。

那么如果——或当——俄国人确信了呢?

我想，缓解紧张局势和使俄国人相信在原子战争中他们没有任何获胜的希望，应当是可能的。然后就得采取第一个极其重要的步骤。

我们将不得不作出一个约定，即：所有可裂变的原材料都归一个国际权威所有，而且只能由该权威来开采和加工。任何国家和个人都不应当有获得可裂变的原材料的机会。

而且当然必须有一个国际稽查机构，以保证这条法维持下去。

俄国人对于受稽查有一种病态的恐惧。我们得帮助他们克服这种恐惧。因为在他们同意接受稽查之前，一切都无法有效地进行。

氢弹试验必定有助于说服他们。因此，推迟试验只会拖延达成协议的日子。不用说，我们也必须随时准备谈判和达成协议。

这第一个极其重要的协议一旦达成，那么就有可能逐渐扩大国际控制的范围。

这就是我所能看出的唯一的解决办法。

第二章 在国内与海外

在最近这二十年里，我之所以能摆脱内心的忧虑和不祥的预感，最主要是因为我爱上了伊迪丝·芬奇而且她也爱上了我。她是露西·唐纳利的密友，我和露西在本世纪初就很熟悉，而且，就像我三四十年代在美期间时常与伊迪丝见面一样，我好几次访问美国时也时常与露西见面。露西是布林·莫尔学院的教授，伊迪丝也在那里任教。自从我娶了布林·莫尔学院院长的表妹之后，我就一直与该学院保持着友好的关系。它是我被纽约市立学院解聘以后第一个打破我在美国所受的联合抵制的学校。该校哲学系的保尔·韦斯写信请我去那里作一系列演讲，我欣然接受了这一邀请。而且，当我撰写《西方哲学史》时，布林·莫尔学院当局慷慨地让我使用他们那个极好的图书馆。1950年我在哥伦比亚大学讲学时，露西已经去世，伊迪丝已搬到纽约，我在那里又遇见了她。

我们的友谊迅速成熟，不久我们就再也忍受不了大西洋的阻隔。她移居于伦敦，由于我就住在里士满，我们经常见面。结果，那段时间愉快极了。里士满公园充满了回忆，有许多是对童年时代的回忆。讲叙童年往事，件件历历在目，我似乎觉得自己又完全回到了过去，而且从叙旧中得到一种清新而愉快的舒缓感。我沉浸在回忆的快乐中，几乎忘却了核危险。当我穿过里士满公园和克佑花园在彭布罗克邸园的院子里散步时，我就回想起从前我在那里所发生的所有各种事情。彭布罗克邸园外面有一处泉水，就在那儿，我家为了使我不怕水而雇来的那个男仆，抓住我的两个脚后跟，将我提溜起来，让我的头浸在水里。与所有现代的看法相反，这种方法十分有效：只用了一次，我就再也不怕水了。

我和伊迪丝各自都有些家族传说可讲叙。我的家族传说肇始于亨利八世，他是我的家族的始祖的保护人，我的家族的那位始祖当时就站在他的山上守望着安妮·博林在伦敦塔被处死的信号。接着是关于我祖父在1815年的演说的传说；相传，他在那次演说中（滑铁卢战役之前）曾力陈不应当反对拿破仑。再接下去就是他对厄尔巴的访问；访问中拿破仑和蔼可亲，而且还拧了一下他的耳朵。此后，我的家族传说有一个相当大的间隔，直到有一次伊朗国王在作国事访问时在里士满公园遇到下雨，只好到彭布罗克邸园去避雨。我祖父（有人这样告诉我）为邸园屋子狭小而表示歉意，伊朗国王却回答说：“屋子是小了点，但里面却住

着一位伟人。”从彭布罗克邸园看出去，视野非常开阔，可以看到泰晤士河河谷，而我祖母则认为，这一景观被一支突兀的工厂烟囱破坏了。当有人问她这支烟囱时，她总是微笑着回答：“噢，那不是工厂的烟囱，那是米德尔塞克斯郡烈士纪念碑。”

伊迪丝的家族传说，当我听了之后，我觉得似乎要浪漫得多：她的一位祖先大约在1640年左右被北美印第安人绞死或带走；她父亲及其家族曾历经艰险，她的父亲小时候曾生活在印第安人中间，他一家人曾在科罗拉多过过一种拓荒的生活，但时间不长；她家的顶楼上堆满了马鞍和添鞍，当年她的家族成员们就坐在这些马鞍和添鞍上从新英格兰来到费城的国会；她还讲叙了她的家族成员曾在乱石嶙峋的溪流中划独木舟和游泳，而那附近就是在马萨诸塞州迪尔菲尔德的那次大屠杀中被印第安人掳走的尤妮斯·威廉斯被害之处的故事。这也许是费尼莫尔·库珀[注25]小说中的一章。在南北战争中，伊迪丝家的上代人分属南北两方。其中有兄弟俩，一个（南军的将军）最后不得不向他那已当了北军将军的兄弟缴械投降。她自己是在纽约市出生长大的，根据她的回忆，那个时候的纽约市似乎很像我青年时代的纽约，有用鹅卵石铺成的街道和汉萨姆马车[注26]，没有汽车。

所有这些回忆，不管多么令人愉快，都只是些蛋糕糖衣上的阿拉伯式花饰。很快，我们就有了我们自己的传说添加到家族传说集成。一天早晨，当我们正在克佑花园散步时，我们看到有两个人坐在一条长凳上，由于离我们很远，所以看过去是两个很小的身影。突然，其中一个人跳起来，飞快地跑向我们；当他跑到我们面前时，他就跪下来吻我的手。我不禁愕然，而且局促不安得想不出说什么好，一时不知所措；但是我又被他的激情所感动，伊迪丝也一样，不过当她镇静下来后，她弄清楚了他是个德国人，住在英国，他是在为某件事情感激我；我们始终不知道是为了什么事。

我们不仅在里士满附近和在伦敦，沿着泰晤士河、在公园里、在星期日的伦敦城[注27]，作长时间或长距离的散步，而且有时还开车到较远的地方去散步。有一次，我们在朴次茅斯公路上出了车祸。在我们全然无错的情况下，我们被一辆农场的货车撞上了，我们的车子被撞得七零八落。幸亏当时有许多目击者为我们的无辜做证。我们虽然惊魂未定，但还是接受了一位好心的过路人的邀请，搭他的车到吉尔福德，再从那里坐出租车到布莱克唐去作我们预定好了的散步。在那里我想起了我儿

时的一些英勇行为。我两岁时，我的家人在一个夏日假期中租借了丁尼生[注28]的房子，我的长辈们让我站在荒野中，以一种令人心碎的尖锐声音吟诵：

噢，我的表妹，薄命啊!

噢，我的艾米，不再属于我!

噢，这凄凄凉凉的荒野啊!

噢，这贫瘠不毛的河岸!

我们还常去看戏，不管是新戏还是老戏都看。我记得特别清楚的有在摄政王公园上演的《辛白林》[注29]、乌斯季诺夫的《五个上校》，和《小茅舍》。我的堂兄莫德·罗素邀请我们去参加一个为庆祝鲍里斯·安瑞普设计的国立美术馆拼花地板铺装竣工而举行的宴会。我的那幅召唤井里的真理的画像和我同时代的一些人的画像一起陈列在那里。雅各布·爱泼斯坦[注30]要求为我雕一座胸像，我便高高兴兴地坐在他面前让他先塑泥模，这座雕像现在我还保存着。

这些细小的经历回想起来似乎微不足道，但在当时，每件事都沐浴在彼此发现和两心相悦的灿烂光辉中。幸福快乐使我们暂时忘记了可怕的外部世界，而只考虑我们自己和对方。我们发现，我们不仅十分相爱，而且同样重要的是，我们逐渐认识到我们的品味和感情非常投合，我们的兴趣也基本上一致。伊迪丝没有哲学或数学方面的知识；有些她懂的东西我却一无所知。但我们对人和世界的态度则是相似的。那时我们对我们的伴侣关系越来越感到满意，这种满意感似乎无限地增长，成了一种持久而又稳固的幸福，这种满意感乃是我们生活的基础。因此，我下面所讲的事情大多可以被认为有她的参与。

我们第一次远行是到枫丹白露，当时唯一使我们想起国际纷争的是穆萨德克企图垄断波斯湾的石油。除此之外，我们的幸福快乐几乎就像在一个寂静的世界里所能有的那么恬谧。阳光明媚，气候温煦。我们吃了大量的欧洲草莓和鲜奶油。我们到巴黎去旅行。在那儿，未曾想到法国广播电台为酬谢我过去所提供的服务，给了我一大笔现金。我们用这笔钱在森林餐厅举办了一次规模宏大的午餐会，还办了几件比较重大的

事情。在那儿，我们游览了杜伊勒利花园，参观了巴黎圣母院。我们没有去参观枫丹白露的城堡。我们常常开怀大笑——有时根本不为什么就无缘无故地笑了起来。

后来我们又去巴黎度了几次假，其中值得一提的是1954年那一次，那次我们决定将整个假期全用于游览观光。我们俩都曾在巴黎住过相当长的时间，但我从未参观过任何一个应当去看看的景点。乘坐客轮游塞纳河，参观各种各样的教堂和画廊，逛花鸟市场，是令人愉快的。但我们也曾有过挫折：有一天，我们到圣女小教堂去，发现里面挤满了正在听导游讲解那座教堂的美妙之处的冰岛人。他们一见到我，就不再听导游的讲解，而把我当作最重要的一“景”，将我团团围住。我对圣女小教堂的记忆，现在多少有点混淆不清了。我们退到法院对面我们特别喜欢的那家餐馆的露台上。第二天我们去我们俩都喜爱的沙特尔。但是，哎呀，我们发现它——在其可能的程度上——已变成了一个旅游者的麦加，到处都是明信片和纪念品。

1952年春天我们访问了希腊，在那儿，我们先在雅典待了一段时间，然后用十天左右的时间驱车周游伯罗奔尼撒半岛。像所有来希腊的游客一样，我们一到雅典就立即出发去卫城。我们犯了个错误，原想抄近路，结果却走到了卫城的背后。所以，为了到达那里，我们只好沿着羊肠小道攀登峭壁，穿越有刺的铁丝网。我们抵达时，虽已气喘吁吁，且身上多处被刮破，但不无胜利的喜悦。后来我们又常去那里，走的都是人们比较常走的路线。月光下的卫城非常美，而且也非常静；直到突然，我听到我旁边有个声音说：“你是—罗—素—先—生，对吧?”，每个音节都发怪异的重音。说话的是一位来自美国的旅伴。

山顶上仍是白雪皑皑，而山谷里却到处都是开花的果树。孩子们在田野里嬉戏，人们似乎都很快乐。甚至连驴看上去也是一副心满意足的样子。唯一阴暗的地方是斯巴达，它位于散发出一种令人毛骨悚然的邪恶之气的泰耶图斯山脚下，阴沉而又压抑。到了阿卡迪亚，我的心情便豁然开朗。这个地方非常淳朴可爱，好像出自西德尼[注31]的想象似的。在梯林斯，古城堡的看护人对把古城堡修复得很糟糕这件事耿耿于怀。当问到这令人遗憾的修复是什么时候进行的，他回答说：“是在迈锡尼时代。”我对德尔斐完全无动于衷，但埃皮扎夫罗斯却是温柔可爱的。说来也奇怪，我们到达那里后不久就来了一客车德国人，他们居然没有打破那里的沉寂。当我们正坐在剧院里做梦时，突然有一个清脆美妙的

声音飞升而起，在我们的上空回荡。原来这些德国人当中有一位歌剧女主角，她也像我们一样，被这个地方的魔力所迷惑。总的说来，我们的这些旅伴并没有打扰我们。但是美国军队却使我们不得安宁。到处都是他们的卡车，尤其是在雅典；城市因他们这些大兵不管不顾、过于自信的叫喊和查问而变得嘈杂。反之，我们顺便遇见或看到的希腊人，则显得温文尔雅、乐观开朗、聪颖明智。在雅典的公园里，希腊人跟他们的孩子玩的那种快乐的样子，给我们留下了深刻的印象。

我以前从未到过希腊，我发现我所见到的一切非常有趣。然而，有一个方面，却使我感到惊讶。在对有口皆碑的那些伟大的固体成就留下了深刻印象之后，我发现自己已在一个属于希腊是拜占庭帝国的一部分的那个时代的小教堂里。使我感到惊讶的是，我觉得在这个小教堂里比在帕台农神庙或异教时代的任何其他希腊建筑物里更自在。当时我就体会到，基督教观点对我的影响比我想象的要大。它影响的不是我的信仰，而是我的感情。在我看来，古希腊人与现代世界的不同之处主要表现在古希腊人没有罪恶感；而我有些惊讶地体验到，我自己，虽然不是在信仰上，而是在感情上，受这种罪恶感强烈的影响。不过，古希腊的某些东西的确使我深受感动。其中，给我印象最深的是奥林波斯山上美丽而富有同情心的赫耳墨斯。

1953年，我和伊迪丝在苏格兰度过了三个星期。途中我们去看了看坐落在瓦伊河河谷山坡上的那所我曾生于该处的宅子。它从前叫作雷文斯克罗夫特，现在叫作克莱顿宅第。宅子本身没倒还在，但庭院在战争期间被搞得一塌糊涂。按照我父母亲生前的嘱咐，他们被安葬在宅子旁边的树林里，但后来根据家族的意愿，又迁移到切尼斯的家族墓地中。途中我们还去了博罗山谷中的西托勒，1893年我曾作为一个读书会的会员在那里度过了五个星期。那个读书会仍然有人记得，而且在来宾留言簿上有我曾告诉过伊迪丝而她却不相信的一件事的证据，那件事是：曾经服侍过我们的“胡椒”小姐后来嫁给了一位“蜂蜜”先生。到达圣菲伦斯（我们的目的地）时，我告诉接待员说，自1878年以后我就没有去过那儿。她睁大眼睛，然后说：“但那时候你肯定还是个很小的小男孩。”我还记得上次访问时在圣菲伦斯所看到的各种地标，例如横跨在河上的那座木桥、旅馆旁边那幢叫作“尼什”的房子，以及我曾将其想象成祈祷书中所提到的“太阳晒干的地方”之一的那个礁石林立的海湾。由于我自1878年以后没有去过那儿，我的记忆之精确便得到了证实。我们多次驱车出游，有时只是沿着大车道行驶；我们还多次在荒野上散步，那片荒

野至今仍然令我们难以忘怀。有一天下午，当我们爬到一座小山顶上时，一只母鹿和它的幼鹿出现在山顶上，它们快步向我们跑来；下山的路上，在一个荒凉的山中小湖的岸边，一只高傲而又非常温顺的戴胜鸟飞落在树枝上，俯视着我们。我们驱车回圣菲伦斯时路过幽暗的格伦科[注32]峡谷，那里非常阴森可怕，好像刚刚发生过大屠杀似的。

两年后，我们又去了一次圣菲伦斯。但是，这一次我们所拥有的逍遥自在的时间要少得多。我们不得不中途在格拉斯哥停下，因为我要发表一篇支持罗瑟格伦担任工党候选人的演说，他曾为世界政府孜孜不倦地工作。我们的情绪受下面这件事情的影响而多少有所低落：我感到自己的喉咙越来越不舒服，无法正常吞咽，我打趣说，我的这个毛病是我努力“吞”下政客们的见解造成的。然而远比这更令人烦恼的是，我的大儿子病得很重。在这整个所谓的“假期”中，我们老是在为他担忧。我们还担心他的三个小孩，他们那时多多少少是由我们照顾的，后来就几乎全由我们照顾了。

彼得离开我后，我继续住在费斯廷约格，在那儿的一所房子里愉快地工作，那所房子坐落在小山顶上，从那儿鸟瞰山谷，犹如一幅古老的、根据启示录刻成的伊甸园版画。我只是偶尔上伦敦；我上伦敦时，有时就到里士满去看我的儿子及其家人。他们住在里士满公园附近的一所小房子里，对于他们有三个孩子的家庭来说，那房子确实太小。我儿子告诉我说，他想放弃他的工作，专心于写作。虽然我对此感到遗憾，但我还是有点同情他。我不知道如何帮助他们，因为我没有足够的钱资助他们在伦敦购置一处他们自己的住宅，而我又住在北威尔士。最后我想出了一个方案，那就是在里士满买一所房子，我从费斯廷约格搬到里士满，与我的儿子及其家人住在一起。

回到里士满（我的童年时代就是在那里度过的），产生一种有点像幽灵一样的感觉，有时候我觉得难以相信自己仍以肉身存在。彭布罗克邸园过去曾是一所漂亮的房子，而此时按文职官员的命令，它正遭到毁损。当他们得知（在有人告诉他们之前，他们并不知道）它曾是名人的府邸时，他们便决定要尽一切可能来消除它的历史影响。它的一半被改成公园管理员的公寓，另一半被改成一个茶室。里士满公园为纵横交错的带刺铁丝网所分割，所以我当时认为，这样做是为了把从里士满公园所能得到的乐趣减少到最低限度。[注33]

我曾隐隐约约地希望自己能以某种方式租下彭布罗克邸园，将我自己和我的家人安顿在那里。由于事实证明这是不可能的事，我便买下里士满公园附近的一所相当大的房子，把底下两层交给我儿子一家使用，而上面两层则留给我自己住。这个安排在一段时间内大体上还是不错的，尽管两个家庭住得太近的话几乎总是会发生一些龃龉。我们在那里过了一段愉快的日子，两家分开过，各自有自己的客人，而当我们想要聚一聚时我们就聚集在一起。但这也使得生活非常充实，家人来来往往，我的工作，还有川流不息的来访者。

来访者中有艾伦和玛丽·伍德夫妇，他们来看我是因为艾伦·伍德想写一本关于我的哲学研究工作的书。不久，他决定先写一本我的传记。在为撰写该传记而作准备的过程中，我们与他们夫妇俩经常见面，并且开始非常喜欢他们，信赖他们。然而，与某些来访者的会晤却是奇特的。一位从美国来的先生，原来他说来喝午茶，结果来的时候还带了美国的那位麦卡锡的一个情妇，她吹捧麦卡锡的德行。我很生气。还有一次，一个印度人带了他的女儿一起来。他一定要他的女儿为我跳舞，同时由他来为她伴奏。那时我刚出院不久，而且也不太乐意将我们客厅里的所有家具都统统往后退；当她旋转着跳跃起来时，整所房子直发颤，要是换一个场合，我可能会认为她跳得还是挺不错的。

那次住院成了我已经提到过的“传说”之一。有一天上午，我和我的太太在里士满公园做了长时间的散步，午饭后，她回到了自己的起居室，她的起居室就在我的起居室楼上。突然我出现在她的起居室里，说我感到病了。当然，把她吓了一跳。那是女王加冕典礼之前的一个风和日丽的星期天。虽然我太太试图找一位邻居以及我们自己在里士满和伦敦的医生，但是一个都找不到。最后，她拨打999，里士满警方非常友善、极其努力地前来救助。他们派来了一位我不认识的医生，这是他们当时唯一所能找到的一位医生。到警方终于设法找到了我们自己的医生时，我已经全身发紫了。那时已经会集了五位医生，其中一位著名的专家告诉我太太说，我恐怕只能活两小时。我被抬上一辆救护车，迅速送往医院，到了医院他们给我输氧，我又活了过来。

在里士满的那段愉快的生活中，还有其他一些阴郁的时刻。1953年圣诞节，我正等着再度进医院去做一个大手术，而我的太太和家里的人全都得了流行性感冒病倒了。我的儿子和儿媳认定，就像我儿媳所说，他们“对孩子感到厌烦了”。他们同我和孩子们一起吃过圣诞节晚餐之

后，带着剩下的食物走了，但是留下了孩子，而且一去不返。我们虽然喜欢这些孩子，但是被这一新的责任吓坏了，因为它给我们愉快而且已经非常充实的生活平添了许多令人烦恼的问题。有一段时间，我们希望他们的父母能回来尽自己的职责，但当我儿子病倒了时，我们只好放弃这一希望，而为孩子们的教育和假期作长期安排。另外，经济上的负担很重，而且令人相当烦恼：我过去已经从我的那张一万一千多一点英镑的诺贝尔奖金支票中提取了一万英镑给了我的第三任太太，而且我当时还得付给她和我的第二任太太赡养费，以及为我的小儿子支付教育和度假费用。除此之外，我大儿子的病开销也很大；而且他多年疏忽未交的所得税，现在得由我来补交。抚养和教育他的三个孩子这一前景，不管它多么愉快，都呈现出种种问题。

我出院后有一段时间身体不太好，但是到了5月份，我觉得自己已经康复了。我在国际笔会做了一次纪念赫尔曼·乌尔德的演讲，题为《作为一种艺术的历史》。后来国际笔会的秘书请我们去吃晚饭，而我则喜欢纵情谈论自己的文学好恶。具体说来，我最讨厌的是华兹华斯[注34]。我不得不承认，他的有些作品很优秀——事实上，我对此也很赞赏和喜爱——但他的大部分作品太乏味，浮华、无聊得令人难以忍受。遗憾的是，我有轻而易举就能记住拙劣诗句的窍门，因此我几乎能使任何一个拥护华兹华斯的人感到困窘。

不久后，我们从苏格兰回里士满，途中在北威尔士停留。我们的朋友鲁珀特和伊丽莎白·克劳谢-威廉斯夫妇已经在那里找了一所叫作“普拉斯·彭林”的房子，他们认为它可以作为我们和孩子们愉快地度假的房子。它小而简朴，但有一个可爱的花园、一个小果园和一些漂亮的山毛榉树。最重要的是，它周围的视野非常开阔，向南可以看到海，向西可以看到波马多克和卡那封山，向北沿着格拉斯林山谷往上，可以看到斯诺登山。我被这里的景色迷住了，尤其使我感到高兴的是可以看到山谷那边雪莱曾经住过的房子。我想，“普拉斯·彭林”的主人之所以同意将它租给我们，主要是因为他也是一位雪莱的爱好者，而且对我想要写一篇《粗野之人雪莱》（与“无用的天使”相反）的文章非常感兴趣。后来，我在雪莱故居“坦·y·拉利特”遇见一个人，他说他曾是一个食人生番——我所遇到过的第一个而且也是唯一的一个食人生番。在粗野之人雪莱的故居遇见他似乎是恰当的事情。在我们看来，“普拉斯·彭林”似乎是孩子们度假的理想地方，尤其是因为附近住有他们父母的朋友，他们父母的这些朋友他们早已认识，而且也有和他们同龄的孩子。我们认

为，这是个替代里士满的电影院和“帐篷”的好去处。我们尽快把它租了下来。

但是这一切只是日常背景，和对乃是我主要兴趣之所在的国际事务的黑暗世界的摆脱。虽然《伦理学和政治学中的人类社会》一书受到好评，它的出版也未能平息我的焦虑不安。我觉得自己必须设法使世人了解那些他们正盲目地迎面朝之奔去的危险。我想，如果我在英国广播公司的节目中重述《伦理学和政治学中的人类社会》一书的部分内容，它也许会造成更大的影响。然而，我的这一构想受到了挫折，英国广播公司拒绝重述任何已经出版过的东西。因此，我又开始工作，为人类再谱写一首新的挽歌。

甚至在那时，即在反核毁灭斗争的那段相当早的日子里，在我看来也几乎不可能找到一种新的方式来表达我觉得自己已经用那么多不同的方式说过的东西。我的广播讲话的第一稿是个贫血的作品，话都说得没有力度。我立即把它扔了，作好准备，决定说出如果不采取措施的话，前景究竟有多可怕。结果写出来的讲稿则浓缩了我过去说过的一切。它的内容非常紧凑，我过去就这个问题所说过的一切，至少在实质上，都可以在其中找到。但是英国广播公司仍有异议，怕我会使许多听众感到厌烦和恐惧。于是他们想出了一个替代的方案，要我和一个年轻而又快乐的、能够抵消我那些可怕的预言的足球运动员举行一场辩论。这在我看来完全是轻浮无聊的，而且很清楚地表明英国广播公司当局对我为什么会感到绝望完全不了解。我没有答应他们的请求。最后，他们终于同意我在12月单独作一次广播讲话。我已经说过，在这次讲话中，我讲述了我所有的恐惧以及产生这些恐惧的原因。这篇当时叫作《人类的危机》的广播讲话，以下面这段话结束：“在我们面前，如果我们选择的话，就有幸福、知识和智慧方面持续不断的进步。难道我们会因为我们无法忘却我们的争吵而选择死亡?我作为人类的一员，向全人类呼吁：记住你的人性，忘掉其他一切。如果你能这样做，那么就有路通向新的天堂；如果你做不到，那么在你面前只有全人类的死亡。”

这次广播讲话既有私人效果，又有公众效果。私人效果是暂时减轻了我个人的焦虑，并且给了我一种我已经对这个问题做了恰当表述的感觉。公众效果则更显著。我接到了不计其数的要我去作演讲或撰文的信件和邀请，远远超过我所能应付的。而且我还听说了许多我以前不知道的事情，其中有些令人颇为忧郁：有一位巴特西郡政会委员来看我，告

诉我巴特西郡政会颁布了该地区全体居民在遭受核攻击时都要遵守的一些规定。一听到警报声，他们就必须马上跑到巴特西公园去挤公共汽车。希望这些公共汽车能把他们迅速送到乡下安全的地方。

几乎所有我所知道的对这次广播讲话的反应全都是严肃而又令人鼓舞的。但是我的有些演说也曾出现过闹剧性的插曲。其中有一次我现在回想起来还有点沾沾自喜：有一个人怒气冲冲地站起来，说我看起来像一只猴子；对此，我回答说：“那你将有幸听到你祖先的声音。”

我曾获得皮尔斯百科全书授予的上一年度卓越成就奖。前一年，该奖授给了一个跑一英里不到四分钟的年轻人。那个奖杯我现在还保存着，奖杯上写有：“指明通往和平之路的伯特兰·罗素。1955年。”

1955年4月为纪念1943年2月在华沙遇难的犹太人而举行的那次集会，是我发表过演说的那些最令人难忘的集会之一。音乐悲怆凄美，与会者的感情如此深挚，以至使得这次集会非常感人。我的演说和会场的音乐都录制了唱片。

最早对我的观点表现出明显兴趣的团体有世界议会法学者联合会和也许更加认真的议会制世界政府协会，我和他们都曾有过多次会晤。他们打算于1955年4月在罗马举行联合会议，邀请我在会上讲话。说来也奇怪，我们下榻的就是半个多世纪以前我第一次去罗马时和莫德姨妈一起住过的那家旅馆。那是一家冷清而简陋的旅馆，已经不再为客人提供膳食，但它位于旧城的一个景物宜人地区。当时正值春暖花开的季节。在城里四处闲逛、沿着台伯河散步、到平乔山去品尝别处没有供应的膳食，都是一大乐趣。我觉得罗马会议非常感人，而且也很有意思。令我感到高兴的是，我在众议院和其他地方的集会上的讲话似乎打动了人们的心。我的每次讲话，都有来自不同民族的听众。有一次散会后，一个男人拦住了我，原来是因为他不会说英语，听不懂我的话，急得他几乎要哭了。他恳求我将我所说的翻译成世界语。哎呀，这我可办不到。我还喜欢会见文学界和政界的一些友好的知名人士，我对他们的著作早就很感兴趣，但以前却没有机会与他们讨论一些问题。

我原本希望在从罗马北上的途中到塞蒂纳诺去拜访一下伯纳德·贝伦森。但由于工作上的压力而没能去成。后来，我听说他对我的变卦很不高兴，尤其是，他说，在我们上一次见面时他就觉得我傲慢而且不友

好。我对此感到非常遗憾，因为我对他一向十分友好，而且我觉得我对他一点也不傲慢。不过他所提到的上一次见面，对我来说，是个多少有点尴尬的场合。他的太太玛丽邀请我与他们共进午餐，我就去了。早在我和她的妹妹艾丽丝分手的时候，她给我写过一封尖酸刻薄的信，说他们再也不想跟我有任何瓜葛。后来过了许多年，她邀请我去共进午餐。我很高兴地接受了，因为我从来就不希望我们的友谊出现任何破裂，但是我感到有一点尴尬和难为情，因为我不能完全忘掉她以前的那封信。伯纳德·贝伦森显然从不知道这封信的事，要不然就是忘了。我本人觉得那次午餐弥合了以前的裂痕，当他要我再去塔蒂街1号时，我很高兴，因为我很想再去。

在我评估我的广播讲话所引起的反响和考虑下一步该做什么的同时，我已认识到我必须全力以赴地宣传的论点是国与国之间需要合作。我想到也许可以起草一份许多很有名而且受人尊敬的资本主义或共产主义意识形态的科学家都愿意签名的、要求采取进一步联合行动的声明。不过，在采取任何措施之前，我曾写信给爱因斯坦，想听听他对这样一个计划的看法。他很热情地回了信，但是他说，因为他身体不太好，而且他目前已承担的任务都很难按时完成，所以他本人除了把他认为会赞同的一些科学家的名单寄给我之外，帮不了什么忙。不过他还是请求我把这一想法付诸实施，并要我亲自起草声明。我这样做了，以我的圣诞节广播讲话《人类的危机》为基础起草了声明。在我跟议会法学者们一道去罗马之前不久，我列了一份东西方科学家的名单，并且都给他们写了信，信中附有那份声明。当然，为了得到爱因斯坦的认可，我也给他寄去了那份声明，但没有收到他的回信，还不知道他对那份声明有什么看法，他愿不愿意在那份声明上签名。正当我们从罗马飞往巴黎（世界政府协会打算再在巴黎进一步举行会议）的途中，机长宣布了爱因斯坦去世的消息。我感到心里非常难过，这不仅是由于那些显而易见的原因，而且还因为我明白，我的计划会因没有他的支持而流产。但是，当我到达巴黎的旅馆时，我就收到他的一封同意签名的来信。这是他的社会生活中最后的行为之一。

当我在巴黎时，我和弗雷德里克·约里奥-居里就我的计划做了一次长时间的讨论。他热烈欢迎这一计划，并且赞同那份声明，只是对其中的一个词提出了不同意见：我写道，“怕的是，如果大量使用原子弹，那么就会导致普遍的死亡——只有幸运的少数人是突然死亡，而大多数人则慢慢地被疾病和蜕变折磨而死”。他不喜欢我把少数人称作是“幸运

的”。他说：“死亡不是幸运的事情。”他也许是对的。反话，若在国际上采用，则需慎重对待。总之，我同意将它删去。我回到英国后有一段时间，一直没有收到他的来信。后来才知道他病了。我也未能劝使其他一些有名望的科学家回信。我曾写信给一位中国科学家，却始终没有收到他的回信。我想可能是我把地址写错了。爱因斯坦曾劝我谋取尼尔斯·玻尔[注35]的帮助，他认为玻尔肯定会赞同我的计划和声明。但是尽管我一再写信和打电报，却好几个星期都得不到他的回音。后来来了一封短信，说他不想与我的计划或声明有任何关系。俄国的院士们对西方仍心存疑虑，也拒绝签名，尽管他们写信来对这一计划表示了一些赞许。在通了几封信之后，奥托·哈恩[注36]教授拒绝签名，据我了解，这是因为他当时正在为即将发表的科学家们的《梅劳宣言》工作。这个宣言已经在起草，但在我看来似乎因为它只是让西方科学家签名而显得有点无力。幸亏在梅劳宣言上签名的其他科学家同意我的看法，在两份宣言上都签了名。我个人最感到失望的是，我未能得到英国皇家学会会长、我的母校三一学院院长艾德里安勋爵的签名。我知道他同意我的广播讲话中的那些原则，它们也是我希望他签名的那份宣言的原则。他自己也公开发表过类似的看法。而且我很高兴地知道三一学院想把《人类的危机》的手稿收藏在其图书馆里。但当我跟他讨论了我的声明或宣言之后，我想我明白了他不愿意签名的原因。我问：“是因为它太善辩了，对吧?”他说：“是的。”不过，在我写信去的那些科学家当中有许多人立即热情地同意签名；而且有一位科学家，莱纳斯·泡令[注37]，他只是间接地听说了这一计划，便提出他也要签名，对此我欣然同意。

当我回顾这段时间时，我不明白那些日日夜夜怎么会有那么多的时间让我完成我所做的一切。去罗马和巴黎然后又回到苏格兰、家庭的烦恼、安排去北威尔士度假事宜、信件、讨论、来访者，以及演讲。我写了不计其数的文章。我经常与一位美国人，R.C.马什，会晤和通信，他当时正在收集和编辑我早期的一些论文，这本论文集第二年出版，书名为《逻辑与知识》。而我当时也在撰写《记忆中的肖像》一书，准备在1956年出版。1955年1月，我在英国科学院发表了一篇关于J.S.穆勒的演说，这篇演说稿相当难写。我过去曾经常常谈到穆勒。但这次演说中却有一个我所珍爱的短语：在谈到命题都有一个主词和一个宾词这一事实时，我说这导致了“三千年的重大错误”。这次演说受到了最令人满意的喝彩。听众站了起来，挥拳，鼓掌。

到了6月，我写给科学家的信有一些仍然没有回音。我觉得无论如

何得制订一个如何发表这一宣言的具体计划。在我看来，似乎应当为它举行一个戏剧性的发布仪式，以便引起人们对它、它的内容以及支持它的那些人的显赫的关注。在摒弃了许多计划之后，我决定征求专家的意见。我认识《观察家》的主编但不熟，我相信他是个思想开明且富有同情心的人。事实证明，他当时确实如此。他召集同事们讨论这件事。他们一致认为，除了公布那篇宣言是由一些不同意识形态的著名科学家撰写和签名的这一事实之外，还需要做点别的。他们建议举行一次记者招待会，由我在会上宣读这个文件并回答有关的问题。他们所做的还远远不止这一些。他们表示愿意筹备这次记者招待会并为其筹措资金，条件是不能在事前让大家知道他们做了这些事情。最后决定记者招待会将在（1955年）7月9日举行。一个星期之前在卡克斯顿会馆订了一个房间。给报刊主编、外国报刊代表，以及英国广播公司和外国电台、电视台驻伦敦代表送去了请柬。请柬上只是说请他们参加一次记者招待会，会上要公布一个具有世界性影响的重要事情。反应令人振奋，房间不得不改为会馆里最大的一间。

那是可怕的一个星期。整天电话铃和门铃响个不停。记者和电台导播想要知道这个重要的新闻究竟是什么。显然，每个人都希望抢先获得这个新闻。《工人日报》有个人每天三次打电话来说他们报社没有收到请柬。每天告诉他们三遍已经邀请了他们。但他们似乎过去被人冷落惯了，总是不相信。毕竟，这个宣言的目的之一是促进共产主义世界与非共产主义世界之间的合作，虽然这不能告诉他们。这一阵子忙乱的负担全都落在我太太和管家身上。记者招待会的组织者不许我露面，也不许我接电话，除非是家人打来的电话。我们谁也不能离开这所房子。那个星期我一直坐在我书房的椅子上试图看书。后来有人告诉我，我有时还忧郁地嘟哝：“这快要成为湿爆竹了。”我记得那个星期一直下雨，而且很冷。

这件事情最糟的一个方面是，在此前不久我收到约里奥-居里的一封信，信中说他恐怕最终不能在这个宣言上签名。我弄不懂他为什么改变主意。我请求他来伦敦讨论这件事，但是他病得太重了。我一直与E.H.S.伯霍普博士保持着联系，以便使宣言在任何方面都不会冒犯那些共产主义意识形态的科学家。主要是由于他的努力，在记者招待会预定要举行的前一天晚上，比卡尔先生从巴黎赶来与我和伯霍普讨论约里奥-居里的反对问题。从那时起比卡尔先生取代了约里奥-居里在世界科学工作者联合会的地位。他们在晚上11点30分抵达。午夜后，我们达成

了协议。宣言只能保持爱因斯坦签名时的样子，不能再改，况且要想征得其他签名者的同意修改宣言已为时太晚，无论如何也来不及了。因此，我建议把约里奥-居里的反对意见以脚注的形式加在必要的地方，并由我在第二天上午宣读宣言文本时将他的反对意见也一并读出。我是在处理一位美国科学家的反对意见时突然想出这个方法的。约里奥-居里的使者最后同意了这个建议，并代表约里奥-居里在宣言上签了名，因为他已得到授权，可以在达成协议后代为签名。

让我伤脑筋的另一个困难是物色一位不仅会给记者招待会增光而且还能帮我回答那些肯定会被问到的技术问题的会议主席。我所邀请的每一个人都以这样那样的理由拒绝承担这项工作。我承认，我怀疑他们的拒绝是由于怯懦。凡参与这个宣言或其发布仪式的人都冒着遭受非难的危险，这种非难，至少是在一段时期内，可能会使他们受到伤害或成为笑柄，对于后者他们或许甚至更为介意。或者，他们的拒绝也许是由于他们不喜欢记者招待会的那种有意的、戏剧的性质。最后，我听说约瑟夫·罗特布拉特教授挺有同情心。他当时是，而且现在仍然是，圣巴塞洛缪医院附属医学院的著名物理学家，和原子科学家协会的执行副会长。他勇敢而且毫不犹豫地同意担任主席，而且到时候还表现得非常圆熟。从那次幸运的见面的时候起，我常常很融洽地与罗特布拉特教授一起工作，我非常敬佩他。　　在勇敢、正直，和放弃他自己的专业（不过，他在专业上仍然是出类拔萃的）而致力于同核危机以及其他诸如此类的祸害作斗争的那种完全自我牺牲精神方面，几乎没有人能与他相比。如果有朝一日这些祸害被根除了，国际事务走上了正轨，他真的应该在群英榜上名列前茅。

在这次记者招待会上支持我的其他人当中有艾伦·伍德和玛丽·伍德。为了使这次记者招待会能顺利进行，他们与《观察家》的肯尼思·哈里斯一起，承担了各种繁重而又烦人的单调乏味的工作。结果，这次记者招待会的确进行得很顺利。会馆里不仅挤满了人，而且还塞满了各种录音和录像设备。我宣读宣言和签名者名单，说明宣言产生的原因和经过。然后，我在罗特布拉特的帮助下回答与会者提出的问题。当然，记者的心里对爱因斯坦的签名寄达的那种戏剧性方式留下深刻印象。从此以后，那份宣言就被称为《爱因斯坦-罗素宣言》（或《罗素-爱因斯坦宣言》）。记者招待会刚开始时，新闻界表现出极大的怀疑、冷漠和某种不加掩饰的敌意。随着会议的继续，记者们似乎变得同情，甚至赞同，只有一个美国记者是例外，他觉得我在回答一个问题时所说的某些

话乃是对他的国家的当众侮辱。两个半小时后，记者招待会在热烈的气氛中和在大家对呼吁科学家们举行一次会议的结果寄予很大希望的情形下结束。

然而，当记者招待会已全部结束，我们回到米尔班克的那套公寓度周末时，反省开始了。我回想起了一件极其糟糕的事情：我在介绍签名者时说罗特布拉特是利物浦人。虽然他本人似乎没有注意到这一错误，但我还是感到羞愧。这件事情在我心中膨胀开来，成了一个硕大的疙瘩。由于这是件很没面子的事情，我甚至不好意思提起。当我们为了想看看晚报是否登了这次记者招待会的消息而走到议会大厦外面的阅报栏前，发现这则消息是以通栏大字标题登出时，我还是高兴不起来。但是更糟的还在后头。我听说，在签名者的名单中我把马克斯·玻恩[注38]的名字给漏了，甚至还说他拒绝签名。事实刚好相反。他不仅签了名，而且还非常热心，帮了我许多忙。这是我的一个严重大错，对此我一直感到后悔不已。到我知道自己错了时已经来不及更正了，虽然我当时立即采取，而且后来也一直在采取，一切我所能想到的办法加以纠正。玻恩教授本人宽宏大量，继续与我保持友好的通信联系。像对其他大多数签名者来说一样，那份宣言的努力完成比个人感情更重要。

有关世界各地对那份宣言的发布作广泛的新闻报道的消息，继续源源而来。其中大多数是赞同的消息。我的情绪好起来了。但我暂时不可能再做点什么以推进反对核军备的下一步行动计划。我必须用接下去几个星期的时间来专门处理家里的事情。在宣言发布之前的那个可怕的星期里，打进来的电话如果不是关于那个话题的，那就是来告诉我关于我大儿子病情的最令人苦恼的消息的。接下去的几个星期我得一门心思处理那件事，并且把我的家搬到北威尔士的新居去度夏。我们不在时，北威尔士的那所房子已在鲁珀特和伊丽莎白·克劳谢-威廉斯夫妇友好的赞助下粉刷和整修过了。除了从上一个房客的家产中买下了一些家具以外，6月底他们又花了五个下午的时间在伦敦添置了一些必要的新家具。因此，几乎一切都为我们准备好了。我们去那里为尽快地接三个孙子孙女过来作准备。我很高兴逃离伦敦。大多数人似乎都认为我是一个城里人，但实际上，我一生的大多数时间是在乡下度过的，而且我觉得在乡下比在我到过的任何一个城市都快乐得多。但是，刚把孩子和那个在里士满照顾了他们多年的保姆安顿好，我又得到巴黎去参加另一次世界政府会议。这次会议在大学生居住区举行，会开得很有意思。还有各种各样与会议有关的宴会，有些是正式的，有些不那么正式。有一次是

在法国外交部举行的。有一次，在伟大的女装设计师斯基亚帕雷利家举行的鸡尾酒会上，我走出房子来到花园，很快就被一群妇女围住了。她们认为妇女应该专门为反对核战争做点事情，希望我支持她们的计划。无论是谁，如果他尽其所能反对核战争，我都完全支持，但是我一直弄不懂，为什么男女两性不应当一起来反对核战争。根据我的经验，父亲完全和母亲一样关心其子女的幸福。我太太当时正站在花园上方的阳台上。突然她听到我提高嗓门儿，以极度痛苦的声调大声地说："但是，你们知道，我不是个母亲!"她立即派了一个人来为我解围。

这次巴黎会议于7月底结束后，我们回到里士满去参加另一个大会。议会制世界政府协会在6月份就计划召开一个由东西方科学家和其他人士参加的大会。如果弄得好的话，这个大会在8月初就能召开。他们和我一样，认为共产主义者与非共产主义者一起工作的时候已经来到了。我参加了他们的协商会，并准备在第一次会议上发言。从莫斯科科学院来了三位俄国人，还有来自世界许多地区的其他人，尤其是科学家。俄国人由托普切夫院士领队，后来我常与他见面，对他越来越尊敬，而且非常喜欢他。这是战后俄国共产党人第一次参加西方会议，我们全都非常希望把会开好。会开得基本上还算顺利。但是在第二天快要结束时的一次委员会会议上，俄国人曾一度无法与他们的西方同行达成协议。大会组织者打电话给我，问我是否能出面斡旋一下。很幸运，协议达成了。于是在最后的那次会议上我就能够宣读一致通过的大会决议。总的来说，这次大会是个合作的好兆头。由于事情终于按照本人所希望的那样向前发展，我就可以怀着愉快的心情回威尔士去度几星期真正的假。

当然，即便在度假期间也不是所有的工作全都停了下来。我同罗特布拉特教授和鲍威尔[注39]教授早已在考虑如何落实呼吁举行一次科学家会议来商讨所有与核危机有关的问题的那份科学家宣言。约里奥-居里教授本人病得很重，无法积极参与我们的计划，他在远方鼓励我们。到这时我们已经有了相当大的把握，相信能够把一批优秀的东西方科学家召集在一起。

在起草那份宣言的初期，我就希望自己在这方面能够得到印度科学家和印度政府的支持。在1955年2月尼赫鲁刚开始访问伦敦时，我的希望高涨。尼赫鲁本人似乎非常有同情心。我曾与他共进过午餐，并且在各种会议和接见中与他谈过话。他非常友好。但是当我在尼赫鲁的访问

接近尾声，会见印度主要官方科学家巴巴博士时，我被浇了一盆冷水。他对任何这一类宣言都深表怀疑，更不要说对将来我想要举行的任何这一类会议了。显然，我不可能从印度官方的科学界得到任何鼓励。然而，在那份宣言成功地发布以后，尼赫鲁比较友好的态度占了上风。由于得到印度政府的批准和帮助，第一次东西方科学家会议拟于1957年1月在新德里举行。

整个1956年的初期，我们都在尽可能地完善我们的会议计划。到这一年的年中，我们已以我的名义给大约六十位科学家发出了邀请。但是对我来说，1956年则是零敲碎打的一年，主要是忙于广播讲话和写文章。旧友新交络绎不绝地来来往往，令我感到愉悦。我们决定卖掉里士满的房子，永久迁居北威尔士。然而，我们保留了米尔班克的那套公寓作为在伦敦的落脚点，那里可以看到我所喜欢的河流美景。后来，为了米尔班克的现代化，我们只好搬出那套公寓。在政治上，我参加了无数与各种事务有关的会议，有些与塞浦路斯的动乱有关，有些与世界政府有关。（2月份，世界政府协会在下议院设宴招待我。我一直感到没有把握，不清楚宴会上究竟有多少人知道这已被宣布是为我举行的宴会。不管怎么说，宴会上有些人的讲话会使我感到飘飘然，只要我能相信它们的话。）我尤其关心营救被关押在美国的莫顿·索贝尔的运动。

在1951年卢森堡受审和被处死（我很想说这是暗杀）时，说起来很不好意思，我对当时所发生的那件事情不太经意，只是略微知道一点。现在，1956年3月，我的表妹玛格丽特·劳埃德带莫顿·索贝尔的母亲索贝尔太太来见我。索贝尔已被美国政府从墨西哥绑架去接受与卢森堡一案有关的审讯。根据一个众所周知的作伪证者的证言，他被判处30年徒刑，当时他已服了5年刑。他的家人正在设法博得人们对他的支持，而他的母亲则来英国寻求帮助。美国有几位名人已经为他仗义执言，但是没用。无论是这里还是在美国，人们对他的困境和造成这种困境的原因似乎都一无所知。我记得我曾与一位不但有名而且备受称赞的联邦法院法官谈过这个案子。他声称对莫顿·索贝尔的案子完全不知情，而且对我所告诉他的一切深感震惊。但我注意到他后来并没有勉力去查明事实真相，更不用说采取什么行动加以补救了。在我看来，这是个极其荒谬的案子，我同意尽我所能唤起人们对它的注意。伦敦已经成立了一个小团体来做这件事，他们同意帮助我。我给报社写信，并写文章谈论此事。在我的那些信当中有一封含有这样一个短语：“一群被吓得够饿的作伪证者”，这个短语很中我的意，然而却惹恼了与我意见相左的那些

人。美国人和其他地方人愤怒的信件如潮水般涌来，否认我的指控，愤怒地责问我怎么可以如此大胆，竟敢对美国司法表示怀疑。有几封信是来自与我观点相同的人，包括上面提到的那个伦敦团体的成员，虽然就我所知，英国没有一个人公开支持我的观点。我被普遍而且往往是恶毒地指责为反美，如同我对任何美国人或任何美国的事物作不利的批评时往往会受到的指责一样。我不知道原因，因为我在那个国家几度长期居留过，在那里有许多朋友，而且还经常对许多美国人和美国人的所作所为表示钦佩。此外，我还娶了两个美国人。然而——十年之后，人们终于普遍认为对莫顿·索贝尔的指控是站不住脚的。1962—1963年上诉法院公开宣判这个案子。在宣读法官的裁决时，我理解他们的意思是说索贝尔一案不值得重新审理。在请教索贝尔的辩护律师对于我对裁决的解释的意见时，他们告诉我说："虽然不完全像你想的那么露骨，但确实是非常糟糕。"辩护律师们论证说："埃塞尔·卢森堡在受审期间被剥夺了宪法第五修正案所规定的权利，这一点在随后的最高法院一个判决——通常被称为'格鲁内瓦尔德'判决——中完全得到了证实。这个判决指出，埃塞尔·卢森堡有权得到重新审理；而且，由于她的无辜可以证实她的丈夫和索贝尔的无辜，因此他们也有权得到重新审理……。可惜卢森堡夫妇已经不在人世了，但索贝尔应该在法庭上时来运转。"尽管他的家人为使他获得自由坚持进行长期、勇敢的斗争，但莫顿·索贝尔还是被关在监狱里。

1947年年初我在上院曾说过，在美国"任何拥护联合国的人都被称为危险的'赤色分子'"。这种不分青红皂白的反共态度使我感到担忧，尤其是因为越来越多自认为思想开明的团体采取这种态度。因此，1953年年初我觉得必须退出美国文化自由委员会。我仍然是国际文化自由大会的名誉主席。三年后，有人给我寄来一本书的校样，该书叫作《司法公正吗?卢森堡-索贝尔案》，作者是芝加哥大学法学教授马尔科姆·夏普。这本书使我，而且我认为也使任何一个人，非常清楚地看出，那是一个误判。我在报刊上谴责对卢森堡夫妇和索贝尔所使用的那种歇斯底里和警察国家的手段。鉴于这几年所增加的证据，美国文化自由委员会的反应似乎比那个时候甚至更为荒谬。该委员会声称："根本就没有任何证据可以证明联邦调查局在卢森堡一案中犯有暴行或雇用凶手。根本就没有什么人支持你认为索贝尔是一个无辜者，是政治歇斯底里的受害者的指控。你的关于索贝尔或卢森堡夫妇是根据作伪证者（不管他们是否被吓得够饿）的证言被判刑的论点，也完全是无稽之谈。……你对美国司法程序的评论，你在联邦调查局的方法与纳粹德国或斯大林时期俄国的

警察手段之间所作的类比，已构成对自由民主事业的重大伤害。”在得知美国分会只赞成在共产主义国家而不赞成在其他地方争取文化自由之后，我辞掉了国际文化自由大会名誉主席的职务。

但是在1956年夏天，就拟议中的科学家会议而言，事情似乎朝着我们那个方向发展。后来，10月份世界上突然发生了两件不幸的事情：第一件是匈牙利叛乱和对它的镇压[注40]；第二件是苏伊士运河事件。关于后者，正像我公开所说的那样，我感到震惊，并且对我们政府的军事和其他方面的阴谋感到厌恶。我欢迎盖茨克尔[注41]的演说，尽管它枯燥无味而且来得晚了，因为它或多或少正式说出了一些应该说的话。由于这次入侵苏伊士的不明智的行动，英国必然会失去自己在国际事务中的影响，但是在我看来，这种损失几乎是无法弥补的。无论如何，要让当时必须绕道的西方与会者于1957年1月到达印度，显然是不可能的。因此，我们不得不重新拟订下一步的行动计划。

问题是这项工作该如何完成，这样的会议应当在什么地方举行，以及，最重要的是，如何筹措资金。我觉得毫无疑问，这个会议不应当受任何一个已成立的团体的信条的约束，它应当完全是中立而且独立的；其他参与拟订计划的人也有同样的想法。但是我们在英国找不到一个愿意（如果有能力的话）资助这个会议的个人或组织，而且确实没有一个人愿意没有附带条件地这样做。不久前，我收到美国赛勒斯·伊顿[注42]的一封热情的信，信中他对我当时正在做的事情表示赞同。他曾表示过愿意资助。希腊海运业大王亚里士多德·奥纳西斯也曾表示过，如果会议在蒙特卡洛举行，他愿意帮助。后来，赛勒斯·伊顿进一步确定，如果会议在他的出生地新斯科舍省的帕格沃什举行，他愿意提供资助。他曾在那里举办过其他各种性质并非完全不同的会议。我们同意了这一条件。在罗特布拉特教授和鲍威尔教授的指导下，计划进展很快。他们得到伯霍普博士，和圣巴塞洛缪医学院的物理学家帕特里夏·林多普博士在当时以及后来很大的帮助。我发现，她对和平事业和科学家之间合作事业明达而富有献身精神的忠诚，甚至可以与罗特布拉特教授媲美。她表面上无忧无虑并且温雅圆通地做自己的工作，看管自己的孩子，料理家务，以及管理科学家。第一次会议于1957年7月初在帕格沃什举行。

我因年事已高，身体不好，未能参加这第一次会议。1957年我的大部分时间都用来去医院做各种检查，以确定我的喉咙到底是什么毛病。2月份，为了查明我是否得了喉癌，我只好短期住院。入院的那天晚

上，我在英国广播公司与唐赛德的修道院院长勃特勒进行了一场辩论，我觉得这场辩论非常有意思，我想他也有同感。住院检查这件事进行得像这种考验人的表演一样令人愉快，最后发现我并没有得癌症。但我得的是什么病呢?因此继续进行检查，我还得继续靠婴儿食品以及其他这一类食物维持生命。

从那时以后，我出了几次国，不过没有一次像去帕格沃什的那次走得那么远。我之所以避免作较远的旅行，部分是因为我怕如果我去一个国家，其他国家一直在竭力劝说我去那儿的人会觉得受到了公开侮辱。对于一个非官方人士来说，避免这种情况发生的唯一办法就是放弃远程旅行。不过，1958年我还是去奥地利参加了一次帕格沃什会议。会后我留了下来，和我太太一起开车去旅行。我们驱车沿着多瑙河去自从我小时候喜欢上狮心王理查之后我便一直想去看看的迪恩施泰因。河边峭壁上梅尔克宏伟苍凉的富丽和它的图书馆的华美给我留下非常深刻的印象。后来，我们驱车在山区绕了一大圈回维也纳。空气甜润馥郁。旅行中的我们好像进入了我少年时代所读的故事书中，乡村的景色就像童话书中一样，人们都很和善、纯朴和快乐。在一个小村子里有一棵很大的欧椴树，村民在傍晚和星期天聚集在树下聊天。那是一棵矗立在一片神奇的草地上的神奇的树，恬静，可爱，充满祥和之气。有一次，当我们沿着山脚下水流湍急的小溪旁一条狭窄的小路驱车前行时，我们被一处塌方挡住了。巨大的杉树树干横堆在路上。我们停下车，寻思着如何绕过或越过去。突然，出现了男男女女，好像是从地下冒出来似的，其实他们来自附近的农家。他们动手干了起来，说说笑笑地把障碍物搬开。我觉得似乎一转眼的工夫道路就畅通了，于是人们微笑着挥手向我们告别。

不过还是回到帕格沃什的话题上——第一次帕格沃什会议的主持人通过信函和电话与我保持密切的联系，他们及时向我通报会议的进展情况，我对我所听说的一切感到满意。我们原本就决定，不但应当邀请物理学家，而且还应当邀请生物和社会科学家参加会议。总共有22位与会者——他们分别来自美国、苏联、中国、波兰、澳大利亚、奥地利、加拿大、法国、英国和日本。会上用英语和俄语进行交流。尤其使我感到高兴的是，这次会议表明在“意识形态”极为不同、而且科学以及其他方面的观点也明显对立的科学家之间，能够进行我们所希望的那种真正的合作。

这次会议叫作帕格沃什科学家会议，为了保持连贯性，这个运动后来就继续用帕格沃什这个名字来称呼。除了别的以外，这次会议还成立了一个由我任主席的5人“常设委员会”，以负责筹备以后的会议。更加重要的是，这次会议确立了一种以后的会议都遵循的形式。举行了若干次全体会议，在会上宣读了重要的论文。一开始便成立的那些小型委员会开了很多次会，会上对总题目的某些方面展开讨论并作出决议。最重要的是，这次会议是在友好的气氛中进行的。也许，这次以及后来那几次帕格沃什会议唯一的特色就在于，与会者不仅在会上而且还在会后的业余时间相互交往，并且渐渐地作为人而不只是作为这个或那个潜在敌对的信仰或国家的科学家相互熟悉起来。这个最重要的特色之所以成为可能，在很大程度上是由于赛勒斯·伊顿对形势和我们想要达到的目标的敏锐了解，以及他圆通得体的款待。

由于我没有出席，我不打算详细叙述这次或其他任何一次会议的活动或成果。罗特布拉特教授编了一本极好的会议录，该书全面地记录了这次以及随后一直到它1962年出版时为止的七次会议的详细情况。在此只要说第一次会议有三个委员会就够了：（1）关于由原子能的使用所产生的危险；（2）关于核武器的控制，它概述了以后的会议要详细加以讨论的裁军的总目标；（3）关于科学家的社会责任。如同罗特布拉特教授所指出的，第一个委员会的成果可能包括东西方科学家之间在核试验的影响方面所达成的第一个协议。第三个委员会将其成果概括成十一条共同信念，只不过一年以后，这十一条共同信念就成了众所周知的《维也纳宣言》的基础。这第一次帕格沃什会议发表了一篇声明，苏联科学院在这篇声明上正式签了字，这篇声明在中国也受到热烈欢迎，但是在西方对它的宣传却比较少，而且也比较慢。

常设委员会于1957年12月在伦敦举行第一次委员会议，于是另一次类似的会议（又是赛勒斯·伊顿使这次会议成为可能）86于1958年春在加拿大的拉克博波尔举行。接下来是一次更加雄心勃勃的努力：1958年9月在奥地利的基茨比厄尔举行的一次大型会议。这次会议是由于汉斯·蒂林教授的斡旋，并得到特奥多尔-克尔纳基金会的赞助，才得以成为可能的。随后在维也纳又开了几次会。前两次会议不准新闻界或观察员参加。这第三次会议不仅有观察员参加，而且他们之中还有与会者的家人。在维也纳召开的那几次大会都有记者参加。9月20日上午在奥地利科学院举行的那个会上发布了《维也纳宣言》。它是除一票弃权外获得基茨比厄尔会议全体与会者通过的一个声明，而且，如同罗特布拉特教

授所说的，它成了帕格沃什运动的信条。这个宣言太长，在此无法引录，但可以在罗特布拉特教授所编的会议录中找到。这个会由奥地利总统阿道夫·舍夫博士宣布开会，因为这次会议受到奥地利政府非常慷慨的欢迎。同许多东西方其他科学家一样，我也以该运动的最高领导人和常设委员会主席的身份发表了演说。在我看来，这是一个令人印象深刻、难以忘怀的正式场合。我在演说中回叙了克里米亚战争期间我祖父在一个大会（也在维也纳召开）上的演说，在那次演说中他呼吁和平，但被驳回。大会结束后，我们参加了总统在旧王宫所设的午宴。接着在维也纳市政厅举行了一个重要的集会，会上十位与会的科学家向一万名听众发表了演说——但我未能出席这次集会。

帕格沃什运动最显著的成就是那个部分禁止核试验条约的缔结（这主要应归功于帕格沃什运动），该条约禁止和平时期在地面以上进行核试验。我个人，无论当时还是现在，对这种部分禁止并不感到满意。在我看来，如我预料的那样，它是对于不该加以抚慰的良心和恐惧的一种抚慰。同时，它只不过是稍微缓解了一下我们全都面临的那些危险而已。在我看来，对于实现我们想望的全面禁止来说，它更可能是一种阻碍而不是一种促进。不过尽管如此，它还是表明了：东西双方可以通过合作得到他们想要得到的东西；帕格沃什运动想要在什么时间什么地点起作用，它就能在什么时间什么地点起作用。它有点像是我们以某种怀疑的目光对其所作所为观察了好多年的各种“裁军会议”的真情流露。

现在，帕格沃什运动似乎已牢牢地站稳了脚跟，并且成了科学与国际事务的关系方面所取得的相当大的进展的一部分。最近这几年，我本人与这方面的进展几乎没有什么直接的关系。我的兴趣已转向新的计划，那就是说服各国人民和政府杜绝战争，尤其是销毁大规模的毁灭性武器，首先是核武器。在作这些新的努力的过程中，我感到自己在那些比较保守的科学家眼里已经变得很不光彩。1962年9月，帕格沃什运动在伦敦举行了一次来自世界各地的科学家大会。大会安排我作一次演说，讲讲发起这个运动的经过，于是我就预先告诉我的朋友们说，演讲时有人可能会嘘我下台——因为我完全相信他们会这么做。结果当我站起来讲话时，除了黑尔什姆勋爵以外，（有人告诉我说）所有与会者全都站起来热烈鼓掌，使我深受感动。黑尔什姆勋爵是以英国科学大臣的身份前来参加大会的。我想，他个人对我是很友好的，但碍于官职身份，他坐着没动。那是我最后一次公开参加帕格沃什会议。

书信

伯纳德·贝伦森的来信

亲爱的伯蒂：

玛丽在23日去世了，因为我知道她一直很喜欢你，所以我就把她去世的消息告诉你。这是一种解脱，因为她很遭罪，而且最近几年越来越痛苦。

几个月前，我把你发表在《地平线》上的一篇关于美国的文章念给她听。这使她和我都很愉快。

我们有好几年没有见到你发表的其他著作了。我们与西方世界断绝音讯已整整五年了。我很高兴知道你已回到你的母校剑桥大学三一学院。因此我相信我们可能会有一天再见面。见面的地点可能会是这里，因为我拿不准自己是否会很快去英国。

想必你现在已经有了一个成年的儿子吧。他怎么样?深深地怀念你。

你的真诚的

伯纳德·贝伦森

1945年3月29日

佛罗伦萨

塞蒂纳诺

塔蒂街1号

亲爱的伯蒂：

听斯普里格太太说你想重访塔蒂街1号。再见到你，我会感到由衷的高兴，还有你太太，我记得她。我建议你们在12月1日到4月1日之间的任何时候来这里住上十天半个月。其他月份我们要么不在家，要么家里人太多，而我则想单独和你们在一起。多年来我一直在读你所发表的

有关人类事务的著作，觉得好像另外没有人能够像你那样说出我所想说的话。

别再拖延了，因为再过几个星期我就满90岁了，上帝随时都有可能叫我去。

深深地怀念你。

你的永久的朋友

伯纳德·贝伦森

1954年6月1日至7月

威尼斯

欧罗巴和不列颠饭店

亲爱的伯蒂：

谢谢你寄来《名人的梦魇》。我喜欢你的机智、你的召唤、你的愤世嫉俗的幽默。继续写!

对了，1月10日到3月1日之间的任何时候对我来说都是再合适不过了。如果你能来住上两个星期，我会很高兴。

你的诚挚的

伯纳德·贝伦森

1954年7月12日

佛罗伦萨

塞蒂纳诺

塔蒂街1号

又及：过段时间请来信告诉我确切日期。 伯纳德·贝伦森

亲爱的伯蒂：

你12日的信使我感到伤心。我盼望见到你——我的最后一个接近于同龄的人、和我有这么多共同点的人。

除非你被工作拴住，无法离开伦敦，否则你在这里至少可以像在家里一样进行工作。我除了用餐时以外，从不见客，或者如果他们想要见我的话，可以和我一起作我如今很短程的散步。

如果1月15日至3月15日不可能来，是否还有其他比较适合你的时间?

你能夏天来吗?我们三人住在瓦隆布罗萨的一个乐园里，不过这个乐园很土气，而且远远说不上宽敞和舒适。

希望你能接受我的建议。

诚挚的

伯纳德·贝伦森

1954年11月16日

佛罗伦萨

塞蒂纳诺

塔蒂街1号

又及：我再也过不了阿尔卑斯山了。伦敦、巴黎、纽约等地，现在对我来说，由于旅途太累人，实在是去不了了。

亲爱的伯蒂：

我当然知道你在罗马，而且我还曾怀有一线希望，希望你能抽时间来佛罗伦萨与我相聚一两天。你未成此行，令我失望。

我再次恳请你在11月15日至3月15日之间的任何时候来住上半个月左右，最好是1月15日至3月15日之间。你在这里可以像在家里一样工作，因为我除了用餐时和傍晚——如果客人们愿意在晚饭后陪陪我的话——以外，从不见客。

重温那么久以前的日子当然是一件乐事。对你太太我也留有愉快的回忆，而且我很乐意与她叙叙旧。

你真的相信灾难可以避免吗?恐怕那些试验是不可避免的，还有那些该死的后果。

你的诚挚的

伯纳德·贝伦森

1955年5月8日

萨涅特·沃尔皮-的黎波里

下文是我到里士满在与我儿子及其家人共住的那所房子里住了不久之后写的：

我常常独自在彭布罗克邸园的花园里散步，而且由此产生了一种几乎无法忍受的忧郁心情。政府正在干大事，可全是些坏事。花园的一半美极了：到处是杜鹃花、风铃草、水仙花和鲜花盛开的山楂树。他们小气地将这半个花园用有刺的铁丝网围起来（我爬进去），生怕公众来观赏。这和布莱克[注43]的《爱情花园》像极了，只是“牧师”换成了官僚。

我也因涉足约翰和苏珊的生活而感到苦恼。他们是1914年以后出生的，因此不会快乐。他们的三个孩子都很可爱：我爱他们，他们也喜欢我。但他们的父母却分开生活，各自生活在梦魇和绝望的牢笼里。那并不是在表面上；表面上他们是快乐的。但是实际上约翰生活在多疑的孤独中，不能相信有什么人可以信赖；而苏珊则因为对这可怕的世界的思索而被一阵阵突发的剧烈痛苦逼得无法忍受。她在写诗中找到慰藉，而他则毫无慰藉。我看出他们的婚姻会破裂，而且他们两个人永远也找不到幸福或安宁。我常常能够拒斥这种可怕的直觉认识，但是我由于太爱他们俩而无法继续在世俗常识的层次上想他们的事情。如果我没有卡珊

德拉[注44]的那种可怕的预见悲剧的天赋才能，我在此就会在表面层次上感到快乐。但事实上，我感到痛苦。而且他们的毛病也是全世界所有青年的毛病。我非常同情这迷惘的一代——他们之所以迷惘乃是因为包括我在内的这一代人的愚蠢和贪婪。这是个沉重的负担，但人们必须超脱它。也许，受苦到了极限，某句安慰的话就会显露出来。

1950年5月12日

致我的《名人的梦魇》一书的插图作者查尔斯·W.斯图尔特。我极想找一个像杜米埃[注45]那样的画家，或者最好像戈雅[注46]那样的画家，来凸现这本书强烈的讽刺意味和我的《伦理学和政治学中的人类社会》一书中所含有的警告。

亲爱的斯图尔特先生：

你寄来的插图草稿已收到，谢谢。我非常喜欢这些草稿，因此叫你画插图我很高兴。我注意到你所说的有关斯大林的话，因而我想成图与草稿多少会有些不同。我特别喜欢那幅存在主义者的梦魇和《查哈托波尔克》中那位女士被焚的那一幅插图。《查哈托波尔克》的另一幅插图，我也很喜欢，只是我认为山谷应当更加明媚而且漫山遍野都是花，不过也许当你完成这幅插图时它就会变成这样了。在《索思波特·沃尔佩斯博士》的那幅插图中，我想天空中的东西大概是飞机吧，我认为如果将它们画得大一点、醒目一点可能更好些。我完全同意你关于让其他每一个梦魇的标题全都单独占一页的建议，而且我也不反对你所提出的将沃尔佩斯置于艾森豪威尔和艾奇逊之间。我喜滋滋地盼望着《信仰与山脉》中的一幅两位女士吵架的插图。由于这篇小说正在排印中，我现将一份备用的打字稿寄给你，不过希望你用完之后寄还给我。

我现在正在写另一本书，不是小说，而是关于伦理学和政治学的，书名叫作《人类社会：诊断与预后》。我想在这本书中安排三幅插图，或者是由三个部分组成的一幅图，像一组三幅相联的宗教画一样，说明过去、现在和将来对智慧的使用。如果你有意承担这项工作而且斯坦利·昂温也同意的话，我将非常高兴。在最近四个月内的任何时候画好都行。我希望这三幅插图都尽可能地生猛辛辣。

插图草稿随信寄回。

你的诚挚的

伯特兰·罗素

1953年11月20日

艾恩·布拉比有关《好公民的基本知识》一书的来信

亲爱的罗素勋爵：

你寄来的书已收到，非常感谢。这是本令人愉悦的书。我不能确定究竟是图配得上文呢，还是文配得上图。不管哪种情况，它们几乎是好得不能再好了。我认为“愚蠢”、“贪婪”和“高兴”是我最喜欢的，不过我也很喜欢“不公正”、“错误”和“暴戾”以及其他诸多篇文字。另外还有，开场白（我觉得那是最贴切的字眼）和它的一些插图，我也很喜欢。我确信你和那位画家会被判服比一般剂量大三倍的毒药，因为你们会被控不仅使年轻人而且还使中年人和老年人堕落——而使后两种人堕落是非常不道德的，因为他们复原的时间已经不多了。不管怎么说，我非常乐意受它的毒害；再次感谢你。

上上个周末我已把我的书寄给牛津大学图书馆馆长，希望很快能得到回音。我几乎用不着再次说我多么感谢你的关心和帮助了。

致以最良好的祝愿

你的诚挚的

艾恩

1953年3月31日

肯特郡伯青顿附近

韦德河上的圣尼古拉

昆士兰

鲁珀特·克劳谢-威廉斯的来信

亲爱的伯蒂：

看了你的小说我很高兴——而且尤其是因为这篇小说的大部分我是在都柏林的一个神学院学生宿舍的一间非常昏暗肮脏的斗室里看的——所以我决定给你写一封其篇幅足可对我所喜欢的各个地方作一番评论的长信；而我却把这件事情耽搁了下来——主要是因为我在爱尔兰的假期过得不像个假期，而且不知怎的，使我的心情变得很糟，干什么事情都比以前干得差——而且还慢了许多。（但这也许多少有点是因为修改，而且尤其是删节，比思想的实际表述要乏味得多。）

不管怎么说，《信仰与山脉》确实是到目前为止你所有的小说中我最喜欢的一篇。我想这部分地是因为它的主题正好是我所熟悉的东西。不过我认为你把这个主题处理得非常好，模仿和夸张的手法用得恰到好处，一点也不过分。那两个对立的学说的那种伪科学的貌似合理性令人愉悦，尤其是按照瓦格索恩先生后来关于人类的那种认为事后出现的东西是没有意义的能力的观点，更是如此。顺便提一句，43页上的那一整段使所有以M起首的名字逐步具有时间掌握得非常好的喜剧效果。一般说来对于你的效果的时间掌握——例如，你选择轻描淡写地陈述或尖刻激烈地陈述的时机——现在在技术上是极其有效的。（那位教授在大会上的开幕词；第七章开头概述他未来的那一段的简明扼要——关于登辛的点睛之笔!；“于是，他们互相拥抱”。）

还有很多装出一副正经的面孔（当然，这是你的特点之一）暗中进行挖苦的话语：马格内特一家不吃纯精肉；信徒们最终留在偏僻的郊区。而且我喜欢关于那非常狭窄的山谷和关于桑尼先生使用六分仪的奇想。还有对T.L.S.的模仿，它具有“浅明的确定性”、“较深邃的智慧源泉”和“冷静客观地批判的非凡才智”。

你的《信息》当然非常值得称赞；事实上，扎卡里最终对他父亲的答复是简要明确的。但是，在我看来，最后一段甚至更加明确——因为它使我放声大笑（而且也使伊丽莎白放声大笑，她要我向你问好，并表示完全同意你的看法）。你如此巧妙和滑稽地再现了那么多赞美诗的陈腐平庸。（现在我想起来了，这种效果部分产生于第三行与第四行之间思想的略微混淆：那胸腔的疾病和使我们的肌肉发达。）接下来是——非常恰当地——最后一行的“崇高”一词。

顺便提一下，我很高兴地看到你在几个星期前的《星期日泰晤士报》上的一篇评论中强调强权政治而不是意识形态的作用——而且你还再次强调科学以及科学方法制约西方价值观念（中的所有“最好的”东西）的那种情形。叫人受不了的是甚至最不黏黏糊糊的人也都接受相反的“黏黏糊糊的”信念的那种情形。

几天前有个叫安格斯·威尔逊的小说家在《观察家》上评论一本关于乔治·桑的书时——完全是按我的意思——使用了我的“黏黏糊糊的”（“soupy”）这个词。我非常希望这是该词正在传播开来的一个迹象；我相信，安格斯·威尔逊是我曾向其介绍过该词的西里尔·康诺利的朋友。

汤姆金斯和梅罗这两个名字（一起）我似乎听起来耳熟，但想不起来了。你是否能告诉我他们是谁?我认识吗?

你的永久的朋友

鲁珀特

1953年8月1日

梅里奥尼斯

彭林代德赖思

波特梅里翁

城堡院

今天是星期天，我刚想起本地邮局的信筒不能投大信封。因此我要等明天才能把手稿寄回。

J.B.S.霍尔丹的来信

亲爱的罗素：

你寄来的资料已收到，非常感谢。当然，我对那一段做了修改，以便使其符合事实。到了老年，我对动物行为越来越感兴趣，甚至还做了

一些“破译”蜜蜂语言方面的工作（对这种语言的充分说明可见诸里班兹的《蜜蜂的行为和社会生活》）。你知道，从丰富的食物源回来的蜜蜂会跳舞。所有舞蹈的类别是一个有四个变元的命题函项，它可表述为：

“在距离C，方向D，有一个A味的、需要B个工蜂的食物源。”

A由实物来表示，B、C、D则象征性地加以表示。我不太准确地翻译了表示C的符号。到时候我会把论文寄给你。但是，如果给蜜蜂采集的花蜜是在它们的垂直上方，它们就无法传达这一事实，虽然它们以不规则的方式跳舞。有些事实真相，就像须避讳的上帝之名一样，是不能用跳舞表示的。

林道尔发现，蜜蜂的政治制度甚至更令人惊奇。他有一场持续五天之久的关于筑巢地点的辩论记录。

如果我把命题函项说成命题类是错误的，你也许会纠正我。如果人们像观察蜜蜂那样“从外部”考察命题，这似乎是一种考虑问题的自然方法。

同时，许多德国人（不包括冯·弗里施和林道尔）正在以相当纳粹的方式大肆宣传动物行为的固定性（参见我太太的重印书）。在索普的倡导下，“印记”（imprinting）一词被用来表示由幼时经验而造成的各种历久性的行为改变（例如，小鸡跟着斯波尔丁走）。

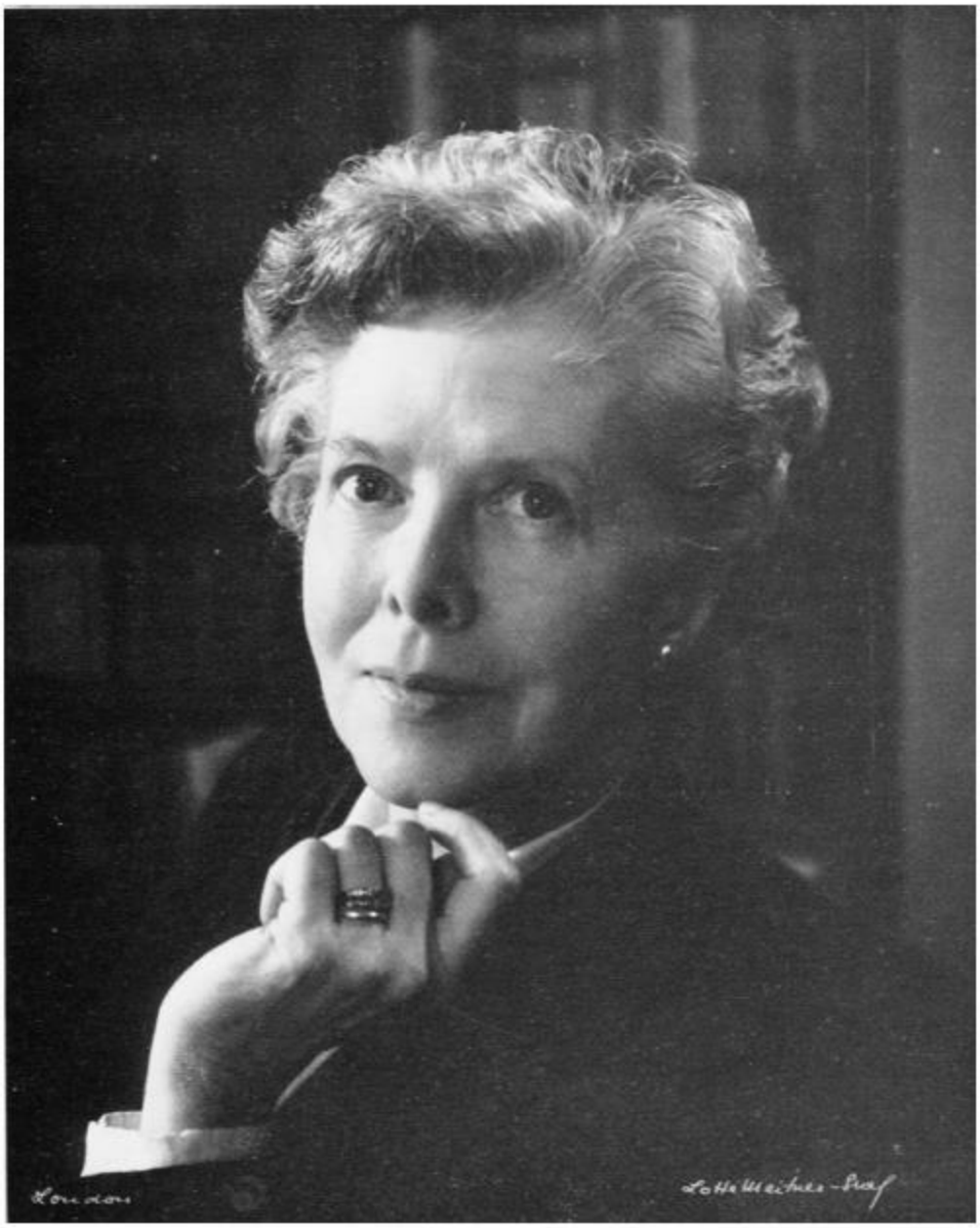
你的诚挚的

J.B.S.霍尔丹

1953年11月5日

伦敦大学学院

生物统计学系



3. 伊迪丝·罗素（洛特·迈特纳-格拉夫摄）



4. 汉斯·厄尼画的油画《伯特兰·罗素》

H.麦克黑格先生

亲爱的先生：

去年我有幸给你讲课：当时你在悉尼。但是，本周的一个晚上，你就更近了：在这里，在奥克兰，我听见了你的声音——奥克兰I.Y.A.广播电台播放的录音。

现在我明白了那位《公报》画家怎么，或为什么，能把那家周刊的

专栏中描绘的——标有你名字的——卑污人物画得如此可怕：他肯定既听过你讲话，也见过你本人。

每当打开收音机，我常常在想，广播电台的人究竟有没有耳朵；或者说，如果有耳朵的话，他们自己究竟有没有一点鉴赏力。但是，播音员一点明你就是发出那些非常令人厌恶的声音的那个人，我就知道，不管有没有耳朵，那些人根本不在乎使别人蒙受痛苦——而且也根本不在乎将一个人对他自己所能作出的那种令人震惊的毁损（你就是这种情况）公之于众。因为，除非彻底沦为禽兽，没有一个人能从口中发出这样的声音。

当（或者如果）你有朝一日感到羞耻或自我厌恶时（我祈望这个时候很快来到），我建议你把录有你声音的所有录音带收集起来，统统销毁；你至少应当采取那种补救措施。

愿上帝保佑你。

你的真诚的

H.麦克黑格

1951年8月17日

新西兰 奥克兰

奥雷瓦路87号

与H.N.布雷斯福德的往来书信

我亲爱的罗素：

我相信，你已经被贺词淹没了，但我还是想加上我的，因为来自上个世纪就认识你的朋友的贺词可能寥寥无几。我清楚地记得布尔战争期间我们在考特尼家第一次见面时的情形。我欢迎这个生日，因为它给我一个因我从你的著作中所获得的一切教益而向你致谢的快乐的机会。现今最可贵的是你最近在广播讲话中所表现出来的那种勇气和乐观精神。

我和伊娃玛丽亚都怀着感激之情向你致以最热烈的祝贺。

你的永久的朋友

诺埃尔·布雷斯福德

1952年5月19日

伦敦

西北3区

贝尔赛兹公园街37号

我亲爱的布雷斯福德：

谢谢你5月19日的来信。我非常感激你。在我非常需要鼓励的时候，你对我《社会改造原理》一书的评论给了我比其他任何人更多的鼓励。我从你的《钢铁与黄金之战》中引用了一段说明教区牧师之流正在从军备中捞取多少好处的话，在剑桥引起了愤怒。这种愤怒是我乐于引起的。我很高兴你喜欢我最近的广播讲话。请向布雷斯福德太太转达我的谢意，同时也向你致谢。

你的永久的朋友

伯特兰·罗素

1952年5月［没有注明日期］

精神分析学家欧内斯特·琼斯的来信

亲爱的伯特兰·罗素：

你在今天的《观察家》上发表的那番你所特有的无畏、直率、透辟的言论，给了许多人以莫大的快感。你和W.K.克利福德[注47]在这些特性上彼此非常相似。不知研究数学对你们两人的这些特性的形成有多大助益。你的最后一段可能是他《讲演与短论集》的最后一篇的释义，怕你万一找不到他的这本书，我随信附上该篇的复印件。他的许多短论如今

完全可以重印。想到自从他写那些短论以来的八十年间还是很少有人能理解他所阐述的那些明确的原则，不免令人悲哀。

顺便提一下，他在别处引用柯尔律治[注48]那尖刻辛辣的警句："一开始爱基督教甚于爱真理的人，进而会爱他自己的教派或教会甚于爱基督教，最后则爱他自己甚于爱其他一切。"

你的非常诚挚的

欧内斯特·琼斯

1955年2月20日

萨塞克斯 米德赫斯特附近 埃尔斯特德

普拉特

亲爱的伯特兰·罗素：

你在《观察家》上发表的那篇有关爱因斯坦的简明易懂的短论中，有一句话我有点想加以质疑：那就是关于他令人惊讶地对经验证明不感兴趣的那句话。以下是从他1936年4月写给弗洛伊德的一封信中摘录下来的：

"直到最近为止，我只能思索你的关于我们现在环境的强烈影响的思路。我无须评价你的理论的正确性就能理解这些思路。然而最近我有机会参加了一个关于你的学术讨论会，会上人们（对于压抑理论）提出了各种不同的解释。这使我很高兴，因为当发现一个重大而奇特的思想是切合实际的时总是令人满意的。"

我认为这最后一句话是以他自己的经验，如1919年的光弯曲等等，为根据的。

如果我的签名或用我的名字能够对你在罗马发起的那个伟大的运动有所助益的话，请吩咐一声。

你的诚挚的

欧内斯特·琼斯

1955年4月25日

萨塞克斯 米德赫斯特附近 埃尔斯特德

普拉特

格雷夫斯小姐是个非常虔诚的女士，她的宽宏大度令我吃惊。我第一次同她接触是为了中国的事情。后来她主要关心的是拉丁美洲。

安娜·梅利莎·格雷夫斯的来信

亲爱的罗素勋爵：

我没有得到维克托·阿亚·德拉托雷的消息，也就是说我没有收到他的信，不过他给我寄来了发表在《观察家》上的一篇关于他的报道，从那篇报道或“访谈录”来看，他显然已经拜见过你了。我很高兴，因为我相信，见到你对他来说有——或应该有——实际好处。我希望你并不认为你接见他的时间是白费了。

在这篇“访谈录”中，他说你很“真实”并且“充满希望”。他不需要乐观的榜样，他始终相信未来的日子将会更好；但是大多数拉丁美洲人——也许每个国家的所有政客，都需要一个像你那样看重“真实”的人作为榜样。我很高兴他首先在你身上辨认出了那种东西。

不知你是否还记得，我曾问你是否可以把他写给我的那封要我请你接见他的信退还给我。它附在我写给你的第二封信中，而你回了我的第一封信。如果你认为第二封信无需回复，那也是很自然的事；但如果你没有把维克托的信毁掉或丢失了的话，若你能寄还给我，我将表示感谢；但如果已经丢了，那也不是什么大不了的事情。

如果你告诉我你对他的印象，我也会表示感谢。我想，我会到加州洛杉矶去和安娜·路易斯·斯特朗住在一起。我想，我离开这里比留下来更能为这里的黑人做事。如果一个人干他渴望干的事情，他就常常会给他们带来麻烦。我认为，这里的情况比以往更糟（或者更确切地说，比雷金纳德·雷诺兹撰写他那本书时更糟），比南非更糟，当然并不比肯

尼亚更糟，但是在南非，想要公正地对待非洲人的那些非非洲人（英国人和布尔人）似乎——曾似乎——比这里的人更自由地为正义而工作。伊斯特兰[注49]非常坚决地把所有为黑人伸张正义的人都称为“共产党人”、“莫斯科的间谍”。但是真正危险的并不是伊斯特兰们，而是那些有教养、有魅力的“南方白人”。他们能够终止一切不公正，可是如果他们这样做的话，他们就不是他们自己了。他们不能睁开眼睛，因为他们不敢。

感谢你抽出时间接见维克托。

你的非常诚挚的

安娜·梅利莎·格雷夫斯

1957年2月24日

美国

路易斯安那州 卡温顿

扬克大街921号

克莱门特·戴维斯的来信

我亲爱的伯特兰·罗素：

请允许我为你昨晚精彩的广播讲话向你说声“谢谢”。我十分真诚地向你说一声“谢谢”。你唤起了多么美好的回忆!我的思绪以超音速的速度与你的思绪一道疾驰。是的，我们完成了很多我50多年前就渴望见到其完成的事——想当初我们是在多么不利的情况下进行战斗，而如今，从前的那些反对者不仅站到了我们这一边，而且对某些改革还热心得声称是他们发起的。

对那些日子的回忆，以及已经引起和造成的那些变化，使我对国际形势感到振奋。不利于你我的理想、不利于采用“理性”而不是“武力”作为人类争端的仲裁者的势力显然是如此强大，以至我们的斗争可能看来似乎是无望的。但是在此，我们又将见到而且很快将见到一次巨大的变

化；如果我们的国内事务方面的经验再现于国际事务，那么今天反对我们、而且拒不接受我们的挽救办法的那些人，将不但接受那些挽救办法，而且还会声称，那些挽救办法是他们（而且完全是由他们自己）提出来的，他们给受苦受难的人类带来了所有男女都向往的和平。

好了，我希望我是对的，而且我将为他们大声而且长时间地喝彩，就像今天我为我的那些很久以前说他们不会舔邮票的反对者喝彩一样。

我再次向你表示最衷心的谢意。我们向你们俩致以最热忱的问候和祝愿。

你的非常诚挚的

克莱门特·戴维斯

［1954年12月24日］

伦敦 西南1区

卡莱尔广场

伊夫林大厦31号

我亲爱的伯特兰·罗素：

你回想起自己因反对厉害的乔·张伯伦[注50]及其支持关税和极端民族主义的狂热而激烈的宣传而涉足政治舞台的事，勾起了我对往事的回忆。

我的第一次努力也是反对可畏的乔·张伯伦。那是在1899年11月，我当时虽然只有15岁，但已经很成熟老练了。我在一次保守党的集会上走上讲台谴责南非战争——尽管做了一番很大的努力，我的演讲还是没被允许持续多久，我两眼青肿流着鼻血回家。这与其说是一次反战的努力，不如说是为布尔人辩护。我做梦也没有想到他们会滥用我们希望他们拥有并于1906年归还给他们的自由——损害非洲黑人和有色人种的人的利益。

我们向你们俩致以最热忱的问候和最良好的祝愿。

你的永远诚挚的

克莱门特·戴维斯

1955年9月19日

伦敦 西南1区

卡莱尔广场

伊夫林大厦31号

记者招待会

召集人：罗素伯爵

地 点：威斯敏斯特卡克斯顿会馆

时 间：1955年7月9日星期六

J.罗特布拉特教授： 女士们，先生们，这个招待会是伯特兰·罗素伯爵召集的，目的是为了发表一份由若干科学家签名的关于核战争意义的声明。我相信你们每个人都已经收到了那份声明的副本。我打算请罗素勋爵就那份声明向你们作一简短的解说，然后你们可以就这一主题自由发问。罗素勋爵，请。

罗素伯爵： 女士们，先生们，这个招待会的目的是要引起你们，并通过你们引起世人，对一份由与核战争有密切关系的领域中八位最著名的科学家签名的、关于核战争必然会带来的危机以及因此避免战争的绝对必要性的声明的注意。

在此我只向你们宣读一下我想你们已经有的那份简短的摘要：

“所附的这份由世界各地一些最著名的科学权威所签署的声明论述的是核战争的危机。它使人明白，无论哪一方都不可能希望在这样的战争中取得胜利，而人类确确实实有被来自放射性云的尘埃

和雨灭绝的危险。它暗示，无论是世界各国的政府还是公众，对这种危险都没有足够的认识。它指出，协议禁止核武器，虽然可能有助于缓减紧张局势，但不能提供解决问题的方法，因为尽管先前有相反的协议，这种武器在大战中仍必定会被制造和使用。人类的唯一希望是避免战争。提倡可以使这种避免成为可能的那种思维方式，乃是本声明的目的。

第一步行动是我和爱因斯坦合作的结果。爱因斯坦的签名是在他生命的最后一个星期寄出的。他逝世后，他同东西方的一些科学家进行了联系，因为政治上的分歧不应影响科学家们对可能发生的事情进行评估，但是我所联系的那些科学家中有些迄今仍未回复。我正在使世界上所有大国的政府注意这些签名者所发出的警告，并热切希望它们会同意让它们的国民生存下去。”

现在我想稍微读一下这份声明的缘起。我想它是我去年12月23日在英国广播公司所作的一次关于核战争的危机的广播讲话的结果。我收到了许多人写来的表示赞赏的信，其中有一封是法国著名科学家约里奥-居里教授写来的，我收到他的表示赞赏的信，特别高兴，因为他是一位著名的共产党人。

我认为，我所企求的目的之一是要在持有对立的政治见解的人们之间架设一座桥梁。那也就是说，通过一份只讲事实而根本不谈论人们所认为的那种政治问题的声明，而使得科学家们联合起来。我写信给爱因斯坦，建议著名的科学家们对于核战争采取某种引人注目的行动，他回信说完全同意我的意见。因此，我在与一些人商量之后拟了一个草稿寄给爱因斯坦，他——他的健康状况已经不是很好——建议说（我引用他的原话），我“应当把自己看作是这个计划的独裁者”，我想这主要是因为他的健康状况已使他无法胜任这项工作。我把声明草稿寄给他后，他回信说：“我很乐意在你那份极好的声明上签名。”我就在他去世的那一天，而且在我得悉他去世的噩耗后，收到这封信，因此我想，这大概可以说是他一生当中最后的一个社会行为。

起草这份声明的宗旨是将声明的内容局限于科学家本人能够作出判断的问题，避开政治，从而获得左派和右派科学家的签名。科学应该是不偏不倚的，当时我就认为人们可以使政见各异的人士就避免战争的重要性取得共识，在这方面，我想这份文件是相当成功的。

这份文件的签名者，除了我自己之外，还有八位[注51]。这八位全都是科学界非常著名的人物。他们大多数是核物理学家，有些是与核物理学有关的一个重要领域中的专家，遗传学家，还有些人了解辐射线所引起的突变，这是一个你考虑核战争时便会产生的非常重要的课题。但是之所以选择他们，完全只是因为他们在科学界的声望而别无其他考虑。

我想，我总共向十八位科学家提出签名的要求，其中有一半，或将近一半，实际上是八位[注52]同意签名。有些则由于种种原因我迄今仍未收到回音。特别是，我向中国最杰出的自然科学家李四光博士提出签名的要求，但我迄今仍未收到他的回信。我所收到的回信无不表示同情。那些没有签名的人都有各种充足的理由，例如，身居官位，或从事某项使得签名成为难事的官方工作，但无论是右派还是左派，凡是回信的人全都抱着一种同情的态度。

我收到了华沙大学因费尔德教授的签名，他曾和爱因斯坦合著过两本书。莫斯科的斯科别利岑没有寄来签名，但寄来了一封深表同情的信。约里奥-居里教授首先是镭的发现者的女婿，但他并不靠那种关系出名，他是一位诺贝尔奖得主。他是因科学性的工作而获得诺贝尔奖的那八个人当中的第六个；而其他两个我想可能不久也将获得诺贝尔奖!那是这些人的显赫地位的顺序。

约里奥-居里先生提出两条保留意见，其中有一条相当重要，另一条则没那么重要。我谈到限制主权的必要性，而他希望补充说这些限制必须经大家同意而且必须对大家有利，这我完全同意。此外还有他所提出的另一条保留意见。我说：“是我们毁灭人类呢，还是人类放弃战争?”而他想说：“人类会放弃作为解决国与国之间争端的一种手段的战争吗?”他保留这些意见，同意在文件上签名。

马勒[注53]教授也提出一条很小的、似乎只是解释我的意思的保留意见。

关于这些人我想略微说几句，他们当中有些人可能在新闻界不像在科学界那么知名。他们包括两位英国科学家、两个美国人（我没把爱因斯坦算作是美国人，因为爱因斯坦的国籍有点世界性）、一位波兰人、一位法国人和一位日本人。罗特布拉特教授在这里，我很高兴。你们知道，他是利物浦核物理学研究所所长。[注54]他干过一件很有意思的、你

几乎可以称之为有关比基尼岛的炸弹的侦探工作的事情。你们当中年纪大一点的人可能还记得，1945年人们对原子弹感到十分震惊。如果你们把原子弹看作是某种诸如弓箭之类的东西，那么原子弹现在已成了古代史。

我们已经从原子弹发展到了氢弹，氢弹远比原子弹厉害得多，而且后来结果表明（我想，起初是通过罗特布拉特教授的侦探工作，后来是由于美国当局的承认），比基尼岛上爆炸的那颗炸弹远比氢弹厉害得多。氢弹现在也成了古代史。你们有一种双重引爆装置。你们先用铀235引爆氢，然后再用氢引爆铀238，而在生产铀235的过程中有一大堆一大堆铀238的熔渣被丢弃。现在我们用铀238来达到这一目的，造价就低得多，而这种炸弹一旦造出来，它们的摧毁力却大得多，因此你们可以看到，科学发展得很快。到目前为止比基尼岛的炸弹是最新的东西，但是我们无法预测下一步我们将研制出什么样的炸弹。

我认为，这份声明，如同我所设想的，只是第一步。必须继续劝说科学家对事实发表权威性的意见，而且我认为，接着应当召开一次所有科学发达的国家都参加的国际科学家代表大会，在会上我希望那些签名者提出某种像我在这份声明的末尾所提出的那样的解决问题的方案。我认为，在适当时候召开的各国大会上都可以提出带有若干那样一些条款的解决问题的方案。我认为，科学家应当通过一种普遍的民众运动使世界各国的政府和公众了解这些事实。你们知道，叫科学家搞民众运动是一件非常难的事情；他们不习惯于干那种事情，而且这也不是他们想干就能干的事情，但是我认为，在此时让公众了解情况是他们的责任；他们必须说服世人避免战争，先是用一切想得到的权宜手段，但最终得靠某个国际机构，它会使得避免战争成为不是日常应急的事情，而是世界组织的事情。我认为，他们应当强调，尽管在一般公众的心目中科学已经具有相当邪恶的意味，但我认为，如果战争这个问题一旦得到解决，科学就能给人类带来极其巨大的福利，并使这个世界成为比以往任何时候都幸福得多的地方。我认为，他们应当既强调战争所带来的危险也强调那一点[注55]。

现在由我来回答问题，我很乐意尽自己最大的努力来回答你们任何一个人想要问的任何问题。

第三章 特拉法尔加广场

在1957年的前五个月，我为英国广播公司做了很多广播讲话。我和艾伦·伍德与英国广播公司的一位代表之间关于艾伦出版他为我写的传记一事的访谈，差不多是这些广播讲话中最后的一次。艾伦对这次访谈感到非常失望。他的广播讲话方面的经验比我少，因此当代表英国广播公司的那位女士问我们一些在排练时她没问过、实际上关涉我的私生活等等的问题时，他感到相当惊讶。她的问题使我们俩都感到有点困窘。不过，尽管广告做得并不怎么样，这本书本身倒是挺受欢迎的。在我看来，那是一本优秀的著作。

我非常希望艾伦对那本书所受到的评论感到满意。我们愉快地在我生日那天在米尔班克举行的小型宴会上分送那本书给我的一些老朋友和亲戚。这差不多是我最后一次见到艾伦。此后不久他就得了重病，于10月去世。两个多月后，他的太太玛丽也去世了。这是个令人心碎的损失。他们年轻、快乐、聪明、能干，对自己以及他们的两个小儿子的未来有很多计划。他们的去世对我来说是一个不可估量的损失。我不但很喜欢他们，而且已经依赖他们关于跟我有关的一切的知识和他们富有同情心的理解，我非常喜欢与他们为伴。

必须要说的是，艾伦对我著作中所讨论的问题的理解有限度。尤其对于政治问题则更是如此。我认为他有点保守，而他则认为我比过去或现在更激进。当我主张每个人都应当有选举权时，他认为我是在强调每个人的能力是均等的。我通过指出我一直支持与自然能力的差异有关的优生学，才消除了他的这一看法。不过，这种意见分歧从未损害我们的友谊，而且也从未影响纯哲学的谈话。

这些伤心的事情，以及6月初我太太严重的心脏病突发，打乱和延缓了我们的活动达几个月之久。有段时间我几乎没有干任何可以算得上对公众有益的事情。不过，到了11月份，我对国际事务又突然关心起来。我觉得我必须再做点什么，以便至少促使少量的常识打入俄美两个大国的政策。它们似乎正盲目但却坚决地沿着一条不甚令人愉悦的道路奔向毁灭，一种可能会把我们所有人全都吞噬的毁灭。我给艾森豪威尔总统和赫鲁晓夫总理写了一封公开信，称他们为“最有权势的先生”。我

在信中试图说明这样一个事实：他们的共同点比他们的相异之处多得多，而且也重要得多；他们通过合作所能得到的比会失去的多得多。就像我现在仍然相信的那样，当时我就相信，作为避免战争的唯一方法的国与国之间合作是必要的；避免战争是避免灾难的唯一方法。当然，这就需要所有国家有点儿令人不快的让步。十年后，俄国似乎认识到了合作的需要——可能除了和与她同是马克思主义国家的中国的关系之外。美国继续混淆合作与支配。但是在1958年，我对这两个大国的醒悟仍寄予希望（尽管是希望不大），因此在这封信中我试图向他们陈述我的观点。

赫鲁晓夫总理几乎立即回信。艾森豪威尔总统则没有回音。两个月后，约翰·福斯特·杜勒斯替他回信。赫鲁晓夫总理受这封回信的刺激而又给我写信回答杜勒斯先生提出的各种论点。所有这些信全都发表在《新政治家》上。不久，它们便与此刊主编金斯利·马丁的一篇引言以及我给杜勒斯先生和赫鲁晓夫先生的一封最后的回信一起，以书的形式出版。这些信都各说各的理，而我的那封最后的回信则表述了我对这些信的看法。杜勒斯先生在其信中表露出来的那种正直而坚毅的心态比赫鲁晓夫先生的怒斥和有时的矛盾更令我充满不祥的预感。在我看来后者似乎表现出对于现实和二中择一的某种基本的理解，而前者则不然。

那年秋天，乔治·凯南一直在英国广播公司作里思讲座演讲，发表了一些从他的关于美俄政策广博而直接的知识中敏锐地推断出的精辟的见解。12月初，我们一群人应金斯利·马丁之邀与他见面商讨一些事情。就我所记得，禁止核武器运动的第一道微光就是在这个会议上闪现的。“全国禁止核武器试验理事会”的发起者在阿门大楼的卡农·约翰·柯林斯家开了一个会，于是，禁止核武器运动于1958年1月初正式开始。该组织由卡农·柯林斯任主席，佩吉·达夫太太任秘书，我任会长。后来又成立了一个执行委员会，其成员包括一些在反核运动中已为人们所承认的领袖人物和其他一些感兴趣的知名人士。有一段时间曾有许多社团在从事消除国际舞台上弥漫的各种危险的工作。禁止核武器运动打算把这些社团全都收纳进去——或者至少把它们几乎全都收纳进去。

禁止核武器运动于1958年2月7日在威斯敏斯特中央大厅召开的一次大会上被公开发起。参加这个大会的人非常多，因此不得不增设一些分会场。现在在许多人看来，好像禁止核武器运动一开始就是国内舞台的一部分，它由于熟悉而失去了光彩和能量。但是在其初期，它的信息和

推理不仅纯真而且新鲜，并且引起了全国各界重要人士相当大的关注。这第一次会议开得非常成功。此外，对于禁止核武器运动的兴趣迅速蔓延。不久，全国各地成立了一些委员会，后来还成立了一些地方委员会。各地举行许多会议，我曾在其中的一些会议上发表演说。我尤其记得1959年在曼彻斯特举行的、由威森肖的西蒙勋爵担任主席的那一次会议。

在那段日子里，以及直到1960年10月西蒙勋爵去世，我经常与他见面，因为他非常关心核危机，并且努力工作，以便让世人知道这些危险。他在上院就这个主题安排了一次辩论，并且在他伦敦的寓所举行了许多次会议和记者招待会。他是禁止核武器运动执行委员会委员，我们在与此有关的大多数问题上看法完全一致。像我已经所是的那样，他也成了“直接行动委员会”的活动的支持者。我们俩都认为，必须用尽可能多的方法促使公众关注这些危险，如果我们只限于举行集会和非暴力游行，那么不管它们是多么值得赞美，我们最终只是向已皈依者宣传而已。禁止核武器运动的主席不赞成非暴力反抗，因此，禁止核武器运动虽然表面上承认“直接行动委员会”，但却未能公开帮助它。例如，禁止核武器运动没有参加1958年的奥尔德马斯顿游行，因为它是由“直接行动委员会”发起的。这次游行结果很成功，于是第二年禁止核武器运动完全插手接管，当然，它把这看作是一件非常大而且比较重要的事。我未能参加1959年的游行，也未能参加随后在特拉法尔加广场举行的集会，不过第二年游行结束时我在特拉法尔加广场发表了演说。那几年，我真希望自己年轻一些，好参加游行。后来，我觉得它们似乎蜕化成了一年一度的野餐活动。尽管参加游行的个人的努力仍然像以前那么真诚，那么令人钦佩，这些游行在达到他们的目的方面则完全无效，他们的目的是使人们密切注意该运动并使之扩展开来。这些游行大多变成了一种无聊、苦恼或快乐的事情，只改变了极少数尚未皈依者的观点。不过，我认为，这些游行在使该运动持续下去（如果没有扩展开来的话）方面，还是有用的。为了争取皈依者并吸引观点迥异的人们的兴趣，必须不断地寻求反对危险的核政策的新形式。

1960年的那次奥尔德马斯顿游行之后不久，举行了艾森豪威尔与赫鲁晓夫之间的峰会——结果峰会失败。对这次峰会我们全都抱着很大的希望，峰会在U-2飞机事件之后破裂对我们来说是一个打击。我们对该事件背后的阴谋诡计了解得越多，就越觉得这是个凶兆。这对于合作的进展来说是个坏兆头，更不用说对于裁军的进展了。看来似乎比以往任

何时候都更有必要寻求新方法，以便在人们再度陷入因受挫而导致的冷漠之前，使公众铭记越来越不稳定的国际事务状态。但是这种新方法可以是什么，我却想象不出来。

禁止核武器运动一直在为单方面裁军而工作，认为如果英国放弃核竞赛，甚至要求美军基地撤出英国，那么其他国家也会跟着这样做。这是个微小的希望，而且现在仍然如此，但不管怎么说，无论是过去还是现在，这总是一个希望。因此，这似乎值得继续干下去。该运动还希望不仅能说服一般公众而且还能说服政府接受这一想法。由于该运动的支持者大多出自工党，因此它倾向于对议会工党施加影响。我个人的观点是：这是件超越党派政治，甚至超越国界的事。由于在我看来，这个合理的观点似乎无法抓住公众的想象力，因此我愿意支持该运动的各种努力。为达到我们双方都想要达到的目的而采取的手段，与目的的达到相比，并不重要。我想，如果能够说服工党支持该运动，也许我们可以缩短达到目标的路程。

在我1958年夏天撰写、1959年初出版的《常识与核战争》一书的引言中，我已经明确地表述了我的观点。1958年，我因接受加林卡奖而受到鼓励，当时我由于无法到印度去，只好在巴黎联合国教科文组织接受此奖。（当然，当时负责陪伴我的那位法国物理学家，在我表述了自己的观点之后，安慰他的太太说：“没关系，亲爱的，到明年法国也能爆炸自己的原子弹。”）而且，帕格沃什运动持续不断的成功，以及赫鲁晓夫与艾森豪威尔（杜勒斯）之间的那些公开信中所表现出来的兴趣，也令人鼓舞。我继续进行我从那时起已经进行的探索，以寻求试图改变公众看法（包括政府看法）的新方法。我在1958年所做的所有事情只涉及这个或者那个相当小的圈子。禁止核武器运动在那时提供了这样一个希望，那就是：还可以进一步扩展到一般公众。我当时的看法和现在的看法一样，认为必须按常识看待政府政策。必须去除政府政策的繁文缛节、“传统”和通常的神秘性。它们当时往往被认为，像它们现在的情况一样，只是导致可能出现的普遍毁灭。

我们需要的是受常识支配的政策。如果能让公众明白这一点，那么我就有了一线希望，那就是，他们可能会坚决要求政府政策必须符合常识。我就是怀着这种希望撰写《常识与核武器》一书的。这本书我相信读的人相当多，并受到好评。但它并没有处理每个人究竟如何才能使自己的见解为人所知并影响决策的问题，这一点使一些读者不满意。当国

防大臣邓肯·桑兹写信称赞这本书并说想要跟我面谈时，我曾一度抱有很大的希望。他是一位保守党人，政府的一位决策者，而且他自己与人合写过一本有关这个问题的小册子。但是当我去见他时，他说：“这是本好书，但我们不但需要禁止核武器，而且还需要消灭战争本身。”我指出书中我说“确保世界不发生核战争的唯一方法是终止战争”的一段话给他看，但是徒然。他仍然认为我不可能说出这么聪明的话。他将我的其他一些论证弃之不顾。我颓然离去。我知道，已经了解情况的人读我这本书往往抱有非常强烈的偏见，只接受他们想要接受的东西。因此，在随后的几个月，我又干起那些零零碎碎的事情，即在各种集会、禁止核武器运动和其他场合发表演讲，作广播讲话，而且又体会到我个人生活的乐趣。

为了庆祝我的87岁生日，我们驱车南下，经过巴斯、韦尔斯和格拉斯顿伯里，到达多塞特。我们参观了阿伯茨伯里的天鹅饲养场和花园，在那里碰巧看到一只雄孔雀在跳求偶舞，它表达准确，这是我所见过的最迷人、最优美的芭蕾舞。我们到我以前没见过的意大利风格18世纪金斯顿·罗素小屋做了一次感情上的朝圣。我认为它非常完美，非常完美地坐落在它的花园和山谷之中。我非常希望自己能住在那所小屋里。我很少有这种羡慕感，但金斯顿·罗素小屋却深深地打动了我的心。而且，我对找出我的家族开始其较为显赫的事业的那个村子和那些旧农舍感兴趣。这是一次各方面都令人满意的旅行，但因为某个我现在已记不起来的原因，不得不提前结束。所以，为了完成我们事先定下的假期，我们在我的生日过后，又驱车出外旅行，这次是到皮克区。然而，从享乐的观点来看，这一次则完全失败。一些应该人迹稀少和安静的地方挤满了像我们一样的度假者；一些虽然安静但却似乎应该充满生机的地方，比如简·奥斯汀的贝克韦尔，被一些会议搞得黯然失色。这一切之所以显得令人沮丧，也许是因为我们一开始就做了错误的决定，到我外祖父母（斯坦利勋爵和夫人）曾有过一个庄园的奥尔德利去。那幢房子已经毁了。只有田园还在，但却一片荒芜。政府曾因某个不神圣的规划而接收了它。我有一张小桌子，它是奥尔德利那棵叫作“世界末日”的栎树不得不砍掉时，庄园木匠用那棵树为我母亲做的，另外他还用它为我父亲做了一张较大的桌子。但这整个地方使我感到忧郁。那里非常荒凉。

1960年初，我们到哥本哈根去了很短的一段时间，去接受哥本哈根大学因我对欧洲文化的贡献而颁发给我的索宁奖。领奖演说给了我一个

根据过去的文化变迁史来概述我对当前文化差异的看法的机会。如果世人对我的看法加以思考，并像我所认为的一样，认为它是正确的而加以采纳，那么它就会使目前国与国之间的合作变得更加完善，而且还会增大进一步有效合作的可能性。我的这篇演说后来被冠以《新旧文化》这一标题收录在《事实与虚构》一书中出版。

颁奖大会是个愉快的场合，其间有个欢迎酒会，随后又有一个豪华的国宴。我太太坐在自称不会讲英语的教育大臣和因此谈话的重担落在其身上的尼耳斯·玻尔教授之间。尼耳斯·玻尔教授认真地履行自己的职责，在宴席上从头到尾讲个不停。我们听说他讲的话很难懂，甚至在他对丹麦人讲他的母语丹麦话时也是如此；他讲英语时，我总是觉得非常难懂，因为他讲得很快。我太太觉得要想听懂他的话是不可能的。那是够令人恼怒的了，因为他显然是在谈一些她很想听的事情。然而更糟糕的是，当他谈话时，他的身子越来越向她靠过去，完全沉浸在他自己的言谈之中。最后，在同桌就餐的其他名人的旁观之下，他吃她盘子里可口的甜食，喝她杯子里的酒，谈笑自得，浑然不觉自己所做之事。她像我一样继续喜欢他，这要归功于他的魅力。

这些年里我的许多演说和文章很少给我带来乐趣，因为它们通常讲的都是些核问题。不过我也时常愉快地谈论其他问题，就像我在哥本哈根所做的那样。稍后，我甚至在给《泰晤士报》的一封信中大胆地评注莎士比亚的作品。曾经有好几个星期，关于那些付梓的十四行诗可能是题献给谁的问题，引发了言辞谨慎但又恶毒的通信。人们对W.H.这两个姓名首字母做了这样那样的解释，极富想象力，而且很有学问。依我看，像麦基洗德一样，W.H.先生似乎是W.S.先生的笔误，而后者实际上就是那些十四行诗的“唯一促成者”。我鼓起勇气，犹犹豫豫且半开玩笑地把这一看法提了出来。结果没有一个人对此作出反应，也不再有人写信谈论这一话题。恐怕我扫了学者们的兴。

有一天晚上，我去做和一些亚洲学生一起谈亚洲事务的广播节目。当我沿着我们会谈的饭店走廊走过去时，一位像鸟一样的小个子女士从沿墙放置的红色长毛绒大椅子上跳起来，站在我前面情绪激昂地说“我真真切切地见到了雪莱”，然后便坐下。我被吓得够戗，颤颤悠悠地前进，但心里很高兴。

我做过一系列电视访谈节目，主持人是伍罗德·怀亚特，后来这些

访谈以书的形式发表，书名叫《伯特兰·罗素述说自己的想法》。这给了我一个向世界各地广大读者述说许多我想说的有关国际事务和其他方面的看法的机会。1960年2月，我与印度科学家巴巴和“氢弹之父”特勒在加拿大广播公司的节目中进行了一场辩论，爱德华·　默罗担任主持人。我觉得这是个非常令人苦恼的节目。辩论进行得很艰难，因为我们每人都在各自的国家发言，讲话时看不到对方脸部的表情或反应。更令人困窘的是，我对特勒强烈的厌恶和那些我觉得是言不由衷的阿谀之词，使我感到压抑。我离开英国广播公司播音室时，觉得我没有较好地阐述自己所持的论据，因而使得所有同意我的观点的人感到失望。另一次令人失望的电视节目，是我和罗斯福夫人、布思比勋爵、盖茨克尔先生在英国广播公司所做的关于核问题的讨论。我非常震惊地听到罗斯福夫人宣布这样一个信念，即：与其让人类屈服于共产主义，还不如让它毁灭，而且她宁可如此。我离开时认为自己可能是听错了。当第二天早上在报纸上看她的这番话时，我不得不面对她确实表达过这一危险的看法这个事实。

在此期间，我与一位名叫西德尼·　胡克的美国哲学家发生了一场我们俩都觉得难以用合乎逻辑的语言沟通的争论。他是一位担心俄国统治世界的孟什维克。他认为这太可怕了，还不如人类不再存在。我根据下述理由反对这种看法：我们不知道将来，但只要人类生存下去，将来就可能会比过去好得多。我举成吉思汗和忽必烈两个时代为例，它们只有一代之隔，但一个令人恐惧，一个令人钦佩。但是他也可以举出大量相反的例子，因此要想得出一个明确的结论是不可能的。不过，我坚持认为，世界变得更好的任何机会都取决于希望，因此是人们更加愿意选择的。这不是一个合乎逻辑的论证，但我认为大多数人会觉得它有说服力。几年后，胡克再度公开攻击我，但这一次他所采取的方式使我觉得对它没有评论的必要。然而，使我觉得好笑的是，为了保护“自由”和攻击我对越南的看法，他竟然选择一份后来承认得到过中央情报局资助的杂志作为工具。[注56]

大多数人对人类的毁灭所抱的态度令我惊讶。1959年12月，我读了内维尔·舒特的《在沙滩上》，而且还看了由该书改编的影片试映。该影片有意回避核战争所带来的恐怖、严峻的事实——被污染的空气、水和土壤所造成的疾病和苦痛，没有通信工具而且陷于无政府状态中的人们之间有可能发生的掠夺和残杀，以及其他一切可能产生的罪恶和痛苦——令我沮丧。它跟有时候听说的有关第一次世界大战期间堑壕战的那

些被美化的故事一样。然而该影片公映后，受到那些想要弄清楚情况，而不是想要缩小这种恐怖的人们的赞扬。尤其使我感到苦恼的是，我自己在看过之后抱着有一点点总比什么也没有强的错误想法而马上对该影片加以称赞。后来我才想到，所有这一类东西，会使人们觉得习以为常，使其丧失应该造成一种震惊、厌恶效果的真正价值。诸如《斯特兰奇洛夫医生》或《噢，多么美好的战争!》中的那种反讽，则是另一回事。那种反讽确实促使人们思考，至少得思考一阵子。

到1960年夏天，我认为，帕格沃什、禁止核武器运动，以及我们尝试过告知公众的其他方法的作用似乎已经发挥到了极限。也许可以鼓动普通大众一起（因此也是不可抗拒地）要求重新制定现政府的政策，这种办法现在可以先在英国试行，以后再扩大到世界上的其他地方。然而，有一段时间，我不得不把那些令我操心的事情置于脑后，因为我的女儿、女婿以及他们的孩子来看我，尤其是因为那些事情都还八字没一撇呢。我很长时间没有见他们了，自从我上一次在美国见到他们之后一直没有见过他们。从那时以后，我的女婿成了美国新教圣公会的一位正式牧师——他原来是个俗人，在国务院工作——这次他是带着全家到乌干达去传教。我的女儿也变得非常虔诚，而且全心全意地支持他的抱负。我本人在这方面当然并不支持他们。当我想在他们来英国之前寄一笔钱给他们，而不得不到英国银行去办理汇款手续时，我的汇款要求引来别人的微笑，有的甚至是嘲笑，笑我这么坚定的一个老无神论者，竟然想帮助某人成为福音牧师。但是对于许多事情我们的看法相同，尤其是自由政治方面更是如此，再说我很爱我的女儿，而且也喜欢她的家人。他们计划在英国待两年，为他们的传教工作作准备，而这两年中的每年7月他们都到北威尔士来，住在波特梅瑞昂饭店内的一栋小楼里，我们每天都见面。这，以及其他一些小事，就占去了我这两个月中的大部分时间。

大约在1960年7月底，我接待了一位叫作拉尔夫·舍恩曼的美国年轻人首次对我的访问。我听说过他的一些与禁止核武器运动有关的活动，因而我有点好奇，很想见他。我发现他精力充沛，很有主意，而且很聪明，虽然在政治方面经验不足，而且有一点空谈理论。另外，我还欣赏他的反讽意识和在本质上很严肃的事情中发现幽默的能力，但我觉得令人遗憾的是，许多为我所拥护的事业而工作的人就缺乏这种意识和能力。我发现他很快就能产生共鸣，而且是个急性子。我后来才逐渐觉察到的东西，随着时间的推移才能显露的东西，是他对相反意见的难以容

忍，和他那十足到令人惊讶程度的、不可捉摸的自信。我相信，对经验起作用的才智会执行必要的纪律。我起初并不完全了解他，但我碰巧得到他的赞同，反过来，我也赞成他当时正在为之工作的事业。而且因为他对我个人一直慷慨大方，所以我曾经，而且直到现在仍只能，深表谢意。他的脑子转得很快很稳，而且他好像有使不完的劲儿。所以，求助于他把事情做好乃是一种诱惑。在我们最初几次见面的那段特殊时期，他对我的关于如何使我们禁止核武器运动的工作产生新的活力的探索起了一种催化剂的作用。他很想发动一场和平抵抗运动，该运动可以发展成一场如此强烈地全面反对政府的核政策，以至直接迫使政府接受其意见的民众运动。不管刚开始是多么小，它都可以成为一场民众运动。因此，它是一场与过去“直接行动委员会”的抱负不同的新的运动，因为“直接行动委员会” 常常只是热中于个人表白，以使个人的良心得到宽慰。

这个方案在我看来成功的可能性很大，而且我与舍恩曼越谈越赞成这个方案。我知道，“禁止核武器运动”主席不赞成和平抵抗，而且甚至不太同情“直接行动委员会”。我也知道，禁止核武器运动不但容忍，而且越来越在口头上（尽管不是在行动上）支持“直接行动委员会”的活动。我与“禁止核武器运动”主席讨论这件事。他并未对和平抵抗可能具有的效力提出异议，也没有反对我支持这样一场新的运动。他只是恳求我不要在工党会议之前宣布这个新的计划，他希望在这个会议上工党会“一边倒”，至少会支持我们的一些主张。对此我欣然同意。

我知道“禁止核武器运动”主席既不会反对也不会帮助这场新的运动，所以我并没有想到要与他商量我们准备工作的具体日程。我与舍恩曼一起列了一份可以与之联系以支持这类运动的人的名单。我们以我的名义给他们发信。我坚决要求，信一定要寄给我们知道他是同情这场运动的人，但不幸的是，错误还是发生了。有一封信寄给了某个名字与预期的收信人相同，但地址不同，而且倒霉的是，看法更是完全不同的人。他立即把我们的信寄给《标准晚报》，并附上他自己一封用刻薄的言辞谈论我们的活动和意图的信。这封信在我们的计划远未完全成形或参与者远未聚集之前登了出来，更糟的是，它是在“禁止核武器运动”主席认为该计划可以透露之前登了出来。9月24日特拉法尔加广场有一个盛大的集会，我在集会上发表演讲。在举行这个集会之前，我曾向“禁止核武器运动”主席建议我在演讲中谈“禁止核武器运动”内部已打算发动的这场和平抵抗的新民众运动。他回答说这可能会损害“禁止核武器

运动”影响工党会议的机会。我说我会与运输工会会长弗兰克·卡曾斯商量，如果他觉得这会在某种程度上危及禁止核武器运动的愿望，我就不会在演讲中触及这个主题。弗兰克·卡曾斯给我写了一封简短的回信，信中说，无论我做什么或说什么，不管怎么样都没关系。我把卡曾斯的回信告诉了“禁止核武器运动”主席，同时告诉他，我因此打算在演讲中谈这场新的运动。他接受了这一建议，因此我就在特拉法尔加广场谈这场新的运动。

在《标准晚报》披露了已打算发动的这场和平抵抗的民众运动之后，我们必须赶紧执行我们的计划。但是这件事引起了一场轩然大波。“禁止核武器运动”主席向他的朋友、执行委员会和新闻界发表声明，实际上是指责我背着他发动一场新的运动，而且是一场未经“禁止核武器运动”许可的运动。10月的第一个星期，我每天与他在我的位于哈斯克街的房子里会谈几个小时，试图达成某种临时协议。他带着一位，说得婉转些，不赞成和平抵抗的朋友来参加这些会谈，因此我也请了一位当时曾表示支持我的“禁止核武器运动”执行委员会委员参加会谈，以示平衡。因为从前关于我说过什么和没有说过什么曾有过许多传言，所以我这次坚决要求把这些会谈用磁带录音机录下来，并将它拷贝一份送“禁止核武器运动”办公室给主席，原带由我保存。

到10月7日，我们达成了协议，该协议允许我们继续一起工作，并向新闻界做了那样意思的说明。但不久我就明白，我不能继续担任“禁止核武器运动”会长的职位，因为担任会长必须与“禁止核武器运动”的主席一起工作；而且我还明白，即使只是为了使“禁止核武器运动”本身的工作保持和谐，我也必须辞职。我在致新闻界的一封信中宣布自己辞去会长职务，随后我给主席写了一封辞职信。

所有这一切的结果是，全国各地支持“禁止核武器运动”的人纷纷来信来访规劝我，而且，其中大多数人指责我造成“禁止核武器运动”的分裂。这使我感到惊讶，因为我无意于造成分裂。我也并不认为我造成了分裂。而且，我也注意到“禁止核武器运动”的工作并未因我辞职而受影响。我认为，如果“禁止核武器运动”的主要领导人的看法完全（至少大致上）一致，那么，它开展起工作来就会比在彼此公然互不信任的那些人的领导下更顺利。我曾说过，而且是一再重申，我无意于收回我对“禁止核武器运动”的许多工作的支持。我给“禁止核武器运动”的各分会寄去声明，以说明这一点以及我辞职的理由。据我所知，这些声明根

本就没有人看。在11月5日召开的“禁止核武器运动”执行委员会会议上，接受了我的辞职请求。有人告诉我，有一个委员，因为我曾说过或写过的某些话，想控告我诽谤。后来他在别人的劝说下打消了这一想法——这，也许对于我个人的名誉来说，是件遗憾的事情。我继续应邀在“禁止核武器运动”的集会上发表演说，而且我仍然是“禁止核武器运动”威尔士分会的会长。我只是不再对“禁止核武器运动”的决策感兴趣，也不再负我曾作为其会长对其主要领导人的行为所负的任何责任。

与此同时，旨在发动民众和平抵抗的那个新运动终于被定名为“百人委员会”。我同曾是该运动早期支持者的那一小群年轻人一直保持着频繁的联系。主要在拉尔夫·舍恩曼的热情的激励之下，这群人发展成了一个相当大的、而且一直在持续不断地扩充的团体。9月初，他带着迈克尔·斯科特牧师来看我。斯科特是直接行动委员会的一名活跃分子，而且成了百人委员会最坚强的成员之一。我几乎天天见他和舍恩曼，我和他联名发表一份题为《行动或灭亡》的传单，该文披露了百人委员会策略的中心内容。

百人委员会的早期成员大多来自“禁止核武器运动”和“直接行动委员会”。活动很多，而且天天都有会议或集会，我大多无法参加，他们也不指望我参加。我想，我只是在1960年10月在尤斯顿路友人楼举行的一次会议上，再就是在12月在金斯韦厅举行的一次记者招待会上，代表百人委员会发表过演说。外来的支持者逐渐增加，这一过程由于以下两个原因而大大加快：（1）在霍利湾建立美国北极星基地，引起了人们普遍的反对；尤其是，（2）宣布了举行和平抵抗的第一次示威行动。这就是1961年2月18日在国防部外面的“静坐示威”——希望至少有两千人参加。我们计划，随后的每一次示威都要有更多的人参加，参加每一次新的示威的人数不断递增，直至成为一场真正的群众运动。为了确保有一个良好的开端，我们决定让尽可能多的人发誓参加第一次静坐。

百人委员会的活动在2月18日前几天进入紧锣密鼓阶段。贴海报（后来被人撕掉），到街上、酒馆、咖啡屋去拉人，与他们争辩，直到他们转而相信这次示威行动的必要。但这一切我只是听说而已。我只参加没完没了的讨论。

我希望读者不要以为我在试图写百人委员会、　或者禁止核武器运动、或者甚至其他任何运动或公众事件的历史。我只是在试图记叙我所

记得的、影响我自己生活的事情。

对于2月18日的静坐示威及其准备工作，我的热情很高，而且我完全同意百人委员会的计划和抱负。在这一卷自传中我已经谈到过我对和平抵抗的看法，当时我曾公开在演说和文章中述说我的看法，尤其是在2月17日《新政治家》上的一篇文章中我公开地表述了自己的看法。我唯一担心的是，由于我们的策略过早地公布，因而它们制订得很仓促、很零碎，而且，考虑到可能会遭到的反对，恐怕很难——也许不可能——避免群众当中发生暴力行为。我认为，在那种狂热之中，关于要坚持消极抵抗的劝说，可能很少有人听得进去。结果并未造成任何麻烦。

2月18日早晨天色阴暗，下着毛毛细雨，很冷，我们的情绪也为之低落。如果雨势转大，参加示威的人数肯定会减少，尽管骨干分子大多已发誓参加。但是当我们在特拉法尔加广场集合时，那里已聚集了一大群人。这群人究竟有多少，谁也不可能精确地说出。根据新闻界、警方和百人委员会的估计，取中位数，大约有两万人。演说进行得既顺利又迅速。然后开始游行，队伍沿着白厅[注57]进发，最前面由一面大旗开路，百人委员会的纠察们非常熟练地维持着游行队伍的秩序。队伍中包含原先在特拉法尔加广场的五千多名蜂拥而又平静严肃的群众。我们一度遭到警察的阻拦，他们企图以阻塞交通为由，阻止队伍继续前进。但是，这个理由显然站不住脚，游行队伍继续前进。最后，五千多人在国防部周围的人行道上或坐或躺。我们在那里坐了大约两个小时，直到暮色降临，非常强烈而又安静（即使并不是完全缄默）地抗议政府的核政策。在这段时间，有许多人加入我们的队伍，而更多的是来看我们静坐示威，当然，新闻界和电视台的记者更是蜂拥而至进行采访。当有人传话说所有的游行者全都坐下了时，迈克尔·斯科特、舍恩曼和我立即拿出我们早已准备好了的一张告示，将它贴在国防部门上。我们知道政府已要求消防署用水龙带对付我们。所幸的是，消防署予以拒绝。当六点一过，我们便宣布这次静坐示威结束。人群中响起一片欢呼。当我们在暮色和灯光中朝着白厅返回，走过欢呼的支持者身边时，我感到很高兴——我们完成了那天下午出发时要做的事情，我们严肃的目标已经公之于世。人们向我欢呼，当我走过时他们大喊“因为他是个大好人”，也令我感动。

这次示威比我们有任何期望权都吉利得多。在随后的几个月，百人委员会的气运一直很旺。在全国各地以及其他一些国家设立分会；有些

国家则发展它们自己的委员会。这一活动所需要的通信联系，印制和散发必要的“宣传品”（传单、声明等等），更不用说维持某种办公所需要的费用了，全都花费很大。当然，这意味着，如同在任何没有固定会员或会费的组织中总是发生的事情一样，大量时间浪费在筹集资金上。虽然如此，但由于许多人慷慨而且常常自我牺牲的、自觉自愿的努力，百人委员会的力量逐渐增强。

为了表示我对禁止核武器运动的继续支持，我于3月中旬和4月中旬对伯明翰青年禁止核武器运动发表演说。其中有一次演说，由于我说了一句有关当时首相的话，引起了骚动。这句话普遍被新闻界断章取义地引用。在上下文中，它只不过是前一论证的证毕。不幸的是，等到骚动平息下来时，我已经病了好几个星期，无法为自己辩护，后来要想解释已为时太迟而不起任何作用了。奥尔德马斯顿游行结束时，我也在特拉法尔加广场的集会上发表过演说。

大约在3月底，我与企鹅出版社，然后他们与我著作通常的出版者斯坦利·昂温爵士商定，再为他们写一本关于核问题和禁止核武器的书，该书为我的《常识与核战争》一书的续篇，并将它的部分内容加以扩充。这本新书被定名为《人类有未来吗?》，我马上着手开始撰写。但是撰写工作却因我在伦敦所做的一系列录音和两次伯明翰会议，以及后来使我一度无法做任何工作的那次十分严重的带状疱疹而中断。但是在病愈休养期间，这本新书我写了许多，而且在其第一截稿期及时地完成了全书。它于当年秋天出版。

8月6日“广岛日”，百人委员会安排举行两次集会：上午在白厅举行向两次世界大战死难者纪念碑献花圈仪式，下午在大理石拱门[注58]举行演说集会。前者举行得庄严肃穆。我们希望人们回想起广岛的核弹事件。我们还认为，在悼念英国的死难者时，我们可能使人们注意到这样一个事实：活着的人们理应避免无谓的牺牲。下午的演说，我们希望人们支持这一观点。然而，对许多人来说，将在广岛和长崎的死难与在第二次世界大战中同日本人作战的那些人的死难相提并论，乃是亵渎神圣。持这种看法的那些人中的许多人是否反对华盛顿将军或斯穆茨将军的塑像受公众瞻仰，是值得怀疑的。

海德公园的集会是一次气氛紧张的集会。警方不准我们使用麦克风，因为海德公园禁止使用麦克风。这条规定以前曾多次被忽视，但这

次对我们却要坚决执行。我们之所以决定设法使用麦克风，部分地是因为我们知道必须使用麦克风才能让更多的人听到我们所说的话，部分地是为了揭露公园各项规定执行上的那种奇怪的不一致。我们毕竟是一个致力于和平抵抗的组织。所以，我开始用麦克风讲话。一个警察悄悄地规劝。我坚持。那个警察就将麦克风拿走了。于是我们便中止集会，宣布要游行到特拉法尔加广场去继续举行集会。这一切是我们原先就计划好的，而且计划执行得相当成功。我们没有料到的是，当群众沿着牛津路前进时突然下起大雷雨，而且在广场集会的大部分时间一直下个不停。

一个月后，有一天下午我们在北威尔士开车兜风回来，发现一位虽然表情非常尴尬但却讨人喜欢的警官跨坐在他停在我们正门前的摩托车上。他是来给我太太和我送传票的，传我们9月12日到博街治安法庭去接受审讯，罪名是煽动民众和平抵抗。有人说，治安法庭给百人委员会所有的领导人都送去了传票，但事实上只是给其中的一些人送去了传票。接到传票的人很少有拒绝出庭的。

我们到伦敦去听取我们律师的意见，更主要的是，去同我们的同事商议。我不想成为这一事业的殉道者，但我觉得我应该充分利用任何一个机会来宣传我们的观点。我们不至于天真无知到看不出我们的入狱会引起某种骚动。我们希望这能使那些原先对为什么我们要做违反规定的事情一直不了解的人对我们产生足够的同情，至少对我们所持的某些理由产生共鸣。我们已从我们的医生那里得到我们最近生过重病，如果长期监禁会产生严重后果的证明。我们把这些证明交给将在博街治安法庭陪我们出庭的那位专门律师。凡是我们所认识的人没有一个相信我们会被判监禁。他们认为政府会觉得这对他们来说划不来。但我们自己则看不出他们可能不会将我们判监禁。因为有段时间，我们的活动显然令政府厌烦，警方对百人委员会办公室进行突然搜查，并且笨拙地暗中监视经常进出百人委员会办公室的。那位专门律师认为，他完全能帮我们打赢这场官司而使我太太和我不被判监禁。但我们既不希望完全不被监禁，也不希望被监禁时间太长。我们叫他设法不要让我们受到宽大处理而免于处罚，但同样地，还叫他设法使我们被判的监禁时间不要超过两个星期。结果，我们两人都被判处两个月监禁，但同时又宣布，由于医生的证明，我们每人的监禁期都减为一个星期。

9月12日上午将近10点30分，我们在一群旁观者的簇拥下，和我们

的同事一起，沿着博街走向法庭。此时的博街犹如舞台的场景。大多数窗口都挤满了人，有些窗口摆着一盆盆亮丽的鲜花。相形之下，法庭里的场面看起来就像一幅杜米埃的蚀刻画。当法官宣判我监禁两个月时，旁听者大叫“可耻，可耻，一位八十八岁的老人!”这使我感到不快。我知道他们这样叫是出于好意，但我是故意要被监禁的，而且无论如何，我看不出年龄与罪有什么关系。如果说有什么关系的话，那也只是使我感到更加有罪。在我看来，那位治安推事说的差不多是对的，他说，从他的观点来看，我这么大年纪了，应该知道什么事能做什么事不能做。不过总的来说，法庭和警方对待我们都比我们所能希望的要温和。在庭审开始之前，一位警察在这所建筑物里到处搜寻，想找一块垫子给我垫在又硬又窄的法庭木条凳上。结果找不到——这正合我意——不过我还是感谢他的好意。我觉得我们有些同事被判得确实过重，但是使我感到愤慨的只是那位治安推事对我们之中一位碰巧是来自德国的犹太难民所说的那番话。我觉得那位警方证人在做证时给人的印象不好。我们的人，我认为讲得很好，既有尊严，又言辞有力。所有这些讲话并不令我感到惊异。我很高兴，因为我得到法庭的容许，基本上说出了我计划要说的话。

到傍午，我们的案子全都申述完毕，法庭给我们一个小时的吃饭时间。我太太和我回切尔西。我们走出法庭，进入欢呼的人群当中，而使我感到莫名其妙的是，有一位女士冲过来拥抱我。但是根据上午那位治安推事所说的话以及他总的神情，我们下午回去聆听判决时，并不抱会被从轻发落的希望。我们按名字首字母的顺序一一被判决之后，便被带到牢房，在那里我们像度假的男孩一样，有的唱歌，有的讲故事，忐忑紧张的心情松懈了下来，我们别无他事可做，只是等着被囚车运走。

这是我第一次坐囚车，因为我上一次被判入狱时，是坐出租车到布里克斯顿监狱的，但这次我太累了，无法享受新奇感。我被径直送进了监狱医院病房，我的一个星期的时间大部分是在床上度过的，每天都有医生过来看我是否领到了我所能吃的那种流食。谁也不可能假装喜欢被监禁，除非是保护性的监禁。被监禁是一种可怕的经验。就可怕的程度来说，受到特殊、严酷的对待或虐待，以及身体上的不舒服，也许是最低的。最可怕的是那种无所不在的气氛，那种老是受监视的感觉，那种死一般的阴冷与幽暗，以及那种总是会被注意到的、不会被弄错的监狱气味——还有那某些其他囚犯的眼睛。对于所有这一切，我们只体验了一个星期。我们一直很清楚，我们许多朋友遭受这种可怕的痛苦达许多

星期之久，我们只是因为情况特殊，而不是因为“罪”较轻（如果我们是有罪的话），才得到从宽处理。

在此期间，百人委员会已将我发自布里克斯顿监狱的信印制成传单。传单背面是百人委员会的紧急呼吁，它号召所有的同情者于9月17日（星期天）5点钟在特拉法尔加广场集合，然后游行到议会广场举行公众集会并静坐示威。当时内政大臣已发布公开令，禁止我们使用特拉法尔加广场，但百人委员会认定不予理睬。对于我们来说不幸的是，我太太和我还在监狱里，要到第二天才能被释放。我之所以说不幸，是因为这肯定是一个值得纪念和令人振奋的活动。

我们很高兴星期一一大早在家里自由地团聚。但是我们几乎马上就被拥入哈斯克街的报社、广播电台和电视台的记者们所包围。他们一直缠着我们，使得我们有段时间无法得知前上个星期博街治安法庭开庭之后所发生的所有事情。根据我们在狱中从报纸上所看到的，我们知道，不仅在英国，而且还在其他许多国家，举行过各种集会和静坐示威，以抗议对我们的囚禁。此外，我太太从霍洛韦监狱的一些囚犯口中得知，17日的那次示威举行得很成功。他们收听了无线电广播，站在监狱大厅的阳台上（下面是他们的牢房）向她竖起大拇指兴奋地大喊这次静坐示威成功极了。我们后来才逐渐地知道它取得了多大的、令人难以置信的成功。

关于那次示威的全部故事，我应当留给某位历史学家或参与者去讲述。重要的一点是参加的人数前所未有。这对于使之成为我们所企望的群众运动的发展趋势来说是个好兆头。到傍晚，特拉法尔加广场和通往广场的街道都挤满了静坐的人和尽可能往前挤到有利的位置上去看热闹的人。游行到议会广场是不可能的。没有一个人能够通过，虽然人们曾经尝试过。静坐示威者没有暴力，没有喧嚣。他们很严肃。其中有些人是在表现个人英雄主义。例如奥古斯塔斯·约翰老人，虽然他当时已身患重病（他不久后便去世），但还是从国立美术馆出来，走进广场，坐下来加入示威行列。没有一个人知道他计划这样做，而且几乎没有人认识他。我只是过了很久以后才知道他的行为，但我怀着敬佩的心情将它记录了下来。其他还有一些为了证明极度的信仰而表现出英雄气概的事例。同时也有许多荒唐可笑的事情。有人告诉我，尤其是在晚上较晚的时候，许多名人过去看看情况如何，结果被警方误认为是百人委员会的热心支持者；他们尽管抗议，但还是被塞进了囚车。不过这种错误可以

说并不能怪警方。在浩瀚的人群中，个人的身份是不可能区分的，甚至戴着身份证明牌链也是不可能区分的。但是警方对其屡屡采取的暴行就难辞其咎了。这是无可争辩的，因为有许多当时所拍的照片，其中有一些则记录下了警方令人遗憾的行为。

电视和报刊中有关这次示威以及此前的囚禁事件的报道和照片出现在世界各国。它们对于引起各国人民思考我们在做什么、企图做什么和为什么要做等问题，具有极好的效果。那是我们原先就希望发生的事情，但是我们对于会被引起的那种不可阻挡的公众的关注和兴趣，却没有充分的准备。我们一开始就仔细地做了安排：任何一次特定的示威，只有几位我们的成员会使自己有可能被囚禁。这样，总是有一伙领导人继续开展工作。但是政府并不是根据特定时间的特定罪行，而是以笼统的煽动罪为由，判决了一大批人，因而打乱了我们的安排。此外，当9月17日的静坐示威发生大骚动时，警方便进行逮捕，而此时我们几乎还不能确定谁会被捕谁不会被捕。结果是，百人委员会只剩下少数几个成员来处理急迫的事情和制订未来的计划。当时我感到很累，整天忙于处理主要是因为我的入狱而发生的、只有我才能处理的事情。所有这一切确实非常遗憾，因为曾给过我们一个极好的机会，而我们却未能充分利用。

出狱后的那个周末，我们回到北威尔士，但是不管我们到什么地方，报社和电视公司的记者仍然络绎不绝地前来采访，当然，每天还有来自世界各地的访问者——意大利人、日本人、法国人、比利时人、僧迦罗人、南北美洲人等等。接待来访者是件十分烦人的事情，因此我们一有可能就驱车出去到乡间躲清静。我们有过一些惊险的遭遇。有天下午，我们沿着沙滩，绕着岩岬，步行去一个小海湾。岬角的礁石为干海草所覆盖。起先我们还小心翼翼地先试试落脚处是否坚实，但后来就越来越大意，结果走在前头的我，出乎意料地陷到了大腿。每动一下，我就陷得更深一点。我太太差一点儿也陷进去。她设法爬到一块礁石上，最后把我拽了出来。另外还有几次，我们的车子陷入沙坑或泥沼里，只好找人把它拖出来——有一次，使我们觉得既好笑又可气的是，把它拖出来的是一辆核基地的大货车。

我们回到伦敦后，也有过一些奇特的遭遇。有一天上午，两个男青年和一个女青年出现在我家门口，要求见我，他们说想要和我讨论反核工作。我和他们讨论了一段时间，然后示意他们该走了。他们拒绝离

开。我和我的管家——当时家里只有我们俩——谁也说不动他们，我们也没有足够的力气把他们推出去。他们开始在我家客厅举行静坐抗议。我有点害怕，派人叫来了警察。警察的行为是无可挑剔的。他们甚至没有一丝微笑，更不要说嘲笑了。他们将静坐抗议者撵了出去。后来有人告诉我，警方已查明那个女青年是个想出风头的年轻女演员，那两个男青年是想要帮助她的仰慕者。他们这下子出了风头，而且提供给了我一个好故事和很大的乐趣。百人委员会的有些人对我叫来警察这一做法有点反感。

在随后的几个月里，百人委员会举行了多次公开和秘密的集会，我在这些集会上发表演说，其中值得特别一提的是10月29日在特拉法尔加广场和11月1日在加的夫举行的那两次集会。百人委员会宣布12月9日要在全国各地的美国空军基地和核基地举行示威活动。但是在谋划这一活动时，对于不是在伦敦而是在乡间举行大规模示威活动缺乏经验的百人委员会，尤其是对有关运输方面的问题，想得过于乐观。例如，他们确信，他们租来运送示威者从伦敦到目的地之一韦瑟斯菲尔德去的大轿车会如期出现，因为那些大轿车的司机曾亲口说过，他们赞成百人委员会的观点。然而，像我们有些人所担心的那样，汽车公司在最后一刻拒绝将其大轿车租给百人委员会。一些坚决的示威者利用其他交通工具抵达韦瑟斯菲尔德，但是失去了这些大轿车，而且又没有任何变通的安排，使得参加的人数比原来预期的少了许多。后来遇到的困难也不小：曾经对百人委员会办公室进行过突然搜查并骚扰百人委员会成员的警方的阴谋诡计，以及政府的反对，政府用大量的地面部队和空军、警犬和消防水龙带保卫百人委员会示威的目的地，使之免受手无寸铁、保证不使用武力的示威者的侵扰。虽然如此，示威的场面还是挺壮观的。不过，百人委员会犯了一个错误，那就是事先宣布示威的场面会比人们可能希望的更壮观，而对于一些可以预见到的困难却没有仔细周到地预想出各种应变措施。

在其他方面，百人委员会已经开始自我削弱。在其成员中间，就百人委员会应该只致力于禁止核武器方面的事情呢，还是应该开始反对国内、社会和政府的一切不公正行为，开始进行冗长的讨论。这是浪费时间，白费精力。这种普遍的反对，如果要完全沉湎于其中的话，显然是遥远的将来亦即百人委员会的势力和能力得到巩固以后的事。制订这种计划，只能延误势力和能力的巩固。其次，这种不幸的趋势，主要是百人委员会缺乏实际的政治和管理经验，再加上过高地评价9月17日示威

成功的意义造成的。9月17日示威的成功应该被看作是很大的鼓励，但无论如何不应该被看作是对民众和平抵抗运动的确实允诺。按照全国人口的比例来说，这个运动的规模仍然很小，而且它也尚未证实可以抵挡得住坚决的反对势力。不幸的是，12月9日那次示威相对而言的失败，只是被看作是一次令人沮丧的挫折，并未被看作是临近巩固时期的一个教训。我试图在我当时的一些公开声明中克服这种沮丧，并且在私下反复灌输这个教训。但在这两方面我都失败了。

12月9日的那次示威的直接后果是，根据1911年的《政府机密法》对百人委员会的五名领导人提起诉讼。根据门外汉的观点，这是一次奇特的审判。原告方被允许充分地陈述其起诉的理由，最后谈到这样一个问题：人们未经许可，擅自进入韦瑟斯菲尔德机场，企图使那儿的飞机动不了而停飞，这是不是危害国家的安全。被告方陈述的理由是：诸如韦瑟斯菲尔德这样的基地，就像所有用核武器“保卫”国家的基地一样，本身就已危害国家的安全。物理学家莱纳斯·泡令和雷达的发明者罗伯特·沃森-瓦特爵士，从美国来出庭做证，陈述目前核政策的危险，而韦瑟斯菲尔德则是该政策的一部分。他们和我在法庭上待了好几个小时。后来我们的所有证词，就像被告方的其他证人（我相信，其中有一些人根本就不被允许传唤出庭）的证词一样，被宣布与起诉的内容无关而被摈弃。审判进行得完全合法，但所有的空子对于被告方全都无情地堵死，而对于原告方却全都变成是行得通的了。当然，审判过程中也出现过一些欢快的时刻：当问原告方的主要证人空军司令麦吉尔从伦敦到韦瑟斯菲尔德有多远时，他回答说：“坐快速飞机，大约50英里”。尽管陪审团退庭四个半小时（这是相当耐人寻味的），他们最后还是裁定被告有罪。没有一个人相信，在这种情况下会作出任何其他的裁定。五个被判有罪的男人，各被处以18个月徒刑；一个被判有罪的女人，即百人委员会的福利秘书，被处以1年徒刑。

我深深地感到，由于我鼓动这次示威而又未能参加，我与被判刑的那些人一样有罪，而且我在最后能在审判中发言时做了这样的表白。其他许多人也有同样的感觉，因此审判结束后，我们就到坎农街警察局去声称我们自己有罪。正像我们所预料的那样，警方虽然客气地听取了我们声称自己有罪的陈述，但并没有把它当回事。为了说明这次审判的意义和百人委员会自己对这次审判的态度，百人委员会在特拉法尔加广场举行了一次集会。在风雪中，我和罗伯特·沃森-瓦特爵士以及其他一些人，向人数不少的听众做了演说。

打那以后有一段时间，我很少为百人委员会作公开的演说。在7月的最后那一个星期，百人委员会和“禁止核武器运动”派代表参加在莫斯科举行的“世界裁军会议”。就在会议即将开幕之前，我接受了贝尔纳[注59]教授的要求，他竭力劝我派一个代表到会议上致辞。曾参与过百人委员会的策划和行动的克里斯托弗·法利代表我去。他到那儿后，与一些非共产主义者一起，在红场举行公开集会并散发传单。这是非法的。当时也在那儿的“禁止核武器运动”主席，用各种手段，强烈反对这种非法活动。它也受到其他人的反对，甚至有些在国内热衷于和平抵抗的人也反对这种活动。他们觉得他们是俄国人的客人，应当严格遵守为客之道。这次集会虽然遭到驱散，但举行集会的人很得意，因为他们相信，他们已经指出了和平抵抗运动的国际性，而且能够在遭驱散之前可以说举行了辩论。当时，我所听到的只是强烈的反对，但是谁也没有说明反对的理由。法利回来后向我说明了事情的经过，我觉得他支持那次集会做得对，这有助于使人们承认这样一个事实：我们是中立的，为了国际性的目标，无论何地，凡是我们能进行和平抵抗的地方都应当进行和平抵抗。

将近8月底，百人委员会开始实施其预定在9月9日举行示威的计划。他们接受上一年12月9日的教训，决定回到伦敦市中心，并且要人们立誓参加。他们宣布，如果找不到7000人立誓，就不举行示威。9月9日快到了，他们显然不可能按时凑齐这一立誓人数。我很坚定地认为，既然他们公开宣布过不到7000人立誓就不举行示威，他们就应该放弃这次示威，尤其是因为那些已立誓的人，为了恪守诺言，可能会要求他们参加没有预定数目的共同参与者保护的示威。伦敦百人委员会的干事很不愿意放弃，许多委员也认为没有必要放弃。这种出尔反尔，将诺言当儿戏的行为令我憎恶，而且更加使我相信百人委员会正在瓦解。最后，这次示威还是被取消了。

在那次秘密审判以后的那段时间里，我发生了许多与百人委员会无关的事——午宴（例如外国记者在伦敦为我举行的那次午宴）、电视广播讲话（例如萨斯坎德主持的那次为美国人录制的长篇讲话）、各方显贵要人的来访（例如五位俄国著名记者的来访，他们和我在威尔士度过了一个下午）。3月底，我们还开车出去度假了两个多星期，这次度假完全失败，因为天气湿冷阴郁，我们俩在整个假期都患了重感冒。关于我个人生活最重要的事情，是以5月18日我的90岁生日为中心的那些事情。

我承认，我怀着相当激动的心情期盼我的生日庆祝活动，因为虽然筹办活动的人没有告诉我成功地举办那些活动所需付出的辛劳和焦虑，但他们告诉了我它们是些什么活动。我只是后来才听说乐团经理和音乐厅经理所设置的特殊障碍，或指挥、管弦乐队和独奏者极度的仁慈和慷慨。我后来才逐渐知道，我的朋友们为了让我高兴，在好多个星期里花费了大量的时间、精力和心思，并且下了破釜沉舟的决心。我的这些朋友中最活跃的是拉尔夫·舍恩曼，他主要负责有关音乐会的所有事情，包括制定安排得极好的、在我看来非常令人满意的节目单。当我知道这一切时，我深受感动，就像我被这些庆祝活动本身所深深地感动一样。而使我感到惊讶的是，我发现我非常喜欢成为这种出乎意料的友好的喝彩和赞颂的中心。

在我生日那天，我们与我的两个孙子和我在伦敦的管家琼·雷德蒙一起，举行了一个欢乐的家庭茶会；为了庆祝，准备了一个上好的蛋糕，上面适当地摆放着一个小军官（面包师傅送的），他擎着一支蜡烛，以示好运。晚上，A.J.艾尔和鲁珀特·克劳谢-威廉斯安排的晚宴在皇家餐厅举行。我认为这是一次愉快的聚会。我的一些朋友讲了话：艾尔和朱利安·赫胥黎对我倍加赞誉，E.M.福斯特回忆起早先在剑桥的日子，并且非常高兴地谈到了我的老朋友鲍勃·特里维廉。我在这次晚宴上第一次见到了我们家族的族长贝德福德公爵及其夫人。我称赞他尽管有很大困难但却不惜任何代价在沃本给自己保留一座私人庄园的决心。我也喜欢他那不受陈规约束的脾性。有人曾告诉过我，当邀请他在音乐会上向我致贺词时，他毫不犹豫地接受了。因此我准备喜欢他——他并未让我失望。那天晚上与一些老朋友（例如，阿瑟·韦利和迈尔斯·马勒森）重新取得了联系，同时又结交了一些新朋友，使我颇为高兴。

至于第二天下午（在“节庆厅”经理T.E.比恩的大力支持下）在“节庆厅”举行的庆祝会，我真不知道该怎么说或说些什么。有人告诉过我，庆祝会上将会有音乐，并且会有人向我致贺词，但我事先并不可能知道音乐（无论是科林·戴维斯指挥的管弦乐，还是莉莉·克劳斯的独唱）会有多美妙。我也不可能知道贺词会有多感人，贺词中使用赞美之词会有多慷慨：致贺词的有拉尔夫·舍恩曼（庆祝会司仪）、维克托·珀塞尔、丹麦的索宁夫人、恩斯特·维利（瑞士雕塑家）、非洲的莫莱·恩科西、瓦妮莎·雷德格雷夫（女演员）和我的表妹伊恩·贝德福德等人。有些不能亲自来参加庆祝会的人，事先寄来礼物，由主持人当场送给我——我的堂妹弗洛拉·罗素送给我一座苏格拉底半身雕像，汉斯·厄尼送给我一

幅他画的、惟妙惟肖的我的肖像。许多人发来贺信贺电，它们或由舍恩曼当场宣读，或被辑印成《生日贺词》。这本贺词的封面是波特马多克的T.E.莫里斯所拍的一张我的照片。我听说这本贺词已被寄给世界各地的人们。音乐家协会拒绝将现场音乐录制下来，英国广播公司也拒绝记录庆祝会的过程。那些礼物、节目单、私下拍摄的庆祝会过程的录像带，尤其是我所感受到的与会者和演员们的那种亲热的友情，迄今我仍十分珍惜，而我将永远珍惜。当时我感动得一个字也说不出来，更不用说找到能表达自己感激之情和解说这次聚会对我来说意味着什么的话语。但是，很幸运，后来话匣子打开了。我认为我不可能再次非常动情地，或者说，带着那种纯粹的、未经思考的真挚情感述说我当时的感受，所以我就把我的演说原原本本地抄录于此，它是我根据录像整理而成的：

“朋友们：

这是我几乎不知道如何找出话来说的一次聚会。我所受的感动，甚于我所能说的，而且比我在任何时候所能希望表达的更深。我必须向为促成这次聚会而工作的那些人致以最衷心的感谢：谢谢演出者，他们优雅的音乐，精彩的演出，充满了欢乐；谢谢那些默默地工作的人，比如我的朋友舍恩曼先生；谢谢所有送我礼物的人——礼物本身很珍贵，而且也是对这个危险的世界永远寄予希望的表示。

我有一个很简单的信条：生命、欢乐和美比灰不溜秋的死亡好，而且我认为，当我们聆听像今天我们所听到的这种音乐时，我们大家肯定都会觉得产生这种音乐的能力，和聆听这种音乐的能力，是值得保存的东西，不应当在愚蠢的争论中将其丢弃。你们可能会说这是一个简单的信条，但我认为，一切重要的东西其实都是很简单的。我一直觉得有这个信条就够了，而且我还认为，你们中的绝大多数人也会觉得有它就够了，否则你们就不会到这里来了。

但我现在只是想说，当一个人走上了一条招致某种程度的迫害、斥责和辱骂的道路后，就很难发现他反而像我今天这样受欢迎。这使他感到相当卑微，所以我觉得我必须设法不辜负促成了这次聚会的那种感情。我希望自己能够做到这一点；而且我从心底里感谢你们。”

我生日的最后一次正式的庆祝活动是在第二个星期举行的，当时芬

纳·布罗克韦非常友好地邀请我参加在下议院为我举行的午宴。对此，我心里多少有点紧张，因为在我看来，无论是上议院的议员还是下议院的议员，他们似乎都不太可能会来为我祝寿。当我们在前厅等着人来领我们去举行宴会的哈考特厅，以及再次站在门口有点渴望地看着议员们喝餐前饮料提神时，我的心情越来越紧张。但是，当宴会开始时，气氛既欢乐又友好，我认为参加这次宴会的那些议员中许多人都很大度。有一段时间对政客们的活动我曾进行过毫不留情的抨击，在这种场合，我恐怕没有机会而且实际上也没有义务直接责备他们。

当与我成为九旬老人有关的这番令人愉悦的忙乱全都过去之后，我们便返回威尔士，只是在7月份为了与吴丹[注60]谈关于国际核政策和裁军政策的事，我们才又回到伦敦待了几天。这是我第一次与他相见；不光是他的精力和对事情清楚的了解，而且还有他的均衡的客观态度、缜密的思考能力以及他那随和悦人的好脾气，给我留下了非常深刻的印象。在这段时间里，我还首次参观了沃本隐修院。我觉得这幢宏伟壮丽的房子非常赏心悦目，可爱的庭园绿树成荫，园内草地绵延开阔，大卫神父的小鹿嬉戏于树荫之下，景色非常祥和恬静。

那一年的最后几个月时间，全都花在了古巴危机和后来的中印边界争端这两件事情上。12月初，企鹅出版社接受了我的关于我想在1月份动笔撰写一本有关这两个事件的书的建议。这本书于4月份由企鹅出版社与艾伦和昂温出版公司联合出版，书名是《非武装的胜利》。关于我在那段时间的想法和行动的任何趣事，要说的我在这本书中已经全都说了，在此我不打算重复了。不过，也许我应该再加上一句：对于那段时间我所做的与这两次危机有关的一切，我一点也不后悔。对于这两次危机，尽管做了进一步的研究，但我的观点仍然没变。我只想给批评我的人这样一条橄榄枝：我对我10月23日发给肯尼迪总统的电报措辞不够婉转感到遗憾。我同意，那份电报的直率使得它不可能起很大的作用。但当时我几乎不抱什么希望，就像现在在相似的情况下我对美国政府明智而迅速地撤军几乎不抱什么希望一样。

百人委员会的某些领导在9月事件中的愚行，以及百人委员会的越来越没有策略，使我非常生气，因此在1月初我辞去百人委员会伦敦总会的职务。不过，我不想在我公开辞职时提及以上这些理由。我所提出的辞职理由同样也很正当、很有说服力：我在威尔士的时间越来越长，无法有效地参与伦敦总会的工作。我仍然非常支持百人委员会早期的目

标和行动，如果我认为这些目标和行动有成功的希望，我会支持再现。在我看来，民众和平抵抗仍然是攻击目前国际政策（这些目前的国际政策，如果说不是更糟的话，也与以前的一样糟）最有效的方法。

与此同时，英国政府对于发生核战争时该怎么办有其自己的计划。我们从一个自称为“维和间谍”的组织那里知道了这些计划的部分内容。这个组织打听到了政府当局准备在战争爆发时付诸实施的秘密计划。届时英国将被分成若干个地区，每个地区都有自己的政府，拥有绝对的权力，各地政府都由预先安排好的一班官员组成，他们将住在地下想必安全的“地区政府所在地”，（在敌人允许的范围内）决定我们其余人的命运，尤其是如果我们还能活着的话，决定如何处理放射性坠尘。政府的这些措施恐怕老百姓不会喜欢，所以必须保密。“维和间谍”发现了一些有关文件，并且急于想公之于众。他们没有资金，向我求助。我给他们50英镑，并祝他们好运。这些文件尽快地被公布出来，副本被分发给参加奥尔德马斯顿游行的人们。

（我觉得）不幸的是，禁止核武器运动的领导人对于和平主义者居然使用秘密方法感到震惊。他们千方百计阻挠“维和间谍”散播其所设法获得的情报。“维和间谍”搞到了一批新的文件，就拿去给一份主要的和平主义杂志的主编，以为他会把那些文件刊登出来。但是这位主编生恐走漏风声和如若发表那些文件必定会招致的惩罚，把那些文件寄给一位“维和间谍”的母亲，而她怕警方突然搜查，就把那些文件烧了。所以，我们获知政府的关于地区政府的拯救和可能被允许存活的那些民众的救助的计划的希望就破灭了。对阐明我们的立场和大大地推动和平工作的这一沉重的打击，竟然出自本意良好而且并非才疏学浅的和平主义者之手。

书信

与欧内斯特·琼斯的往来书信

亲爱的琼斯博士：

信中附上一位杰出的英格兰圣公会主教来信的副本。我认为，这是一份值得纳入你的个案记录簿的文件。如果你能来信告诉我你对此信的意见，我会非常感谢。

你的诚挚的

罗素

1957年2月2日

普拉斯·彭林

以下是我附寄给琼斯博士的信（没有这位主教的地址，也没有他的签名）：
罗切斯特的主教的来信

亲爱的罗素勋爵：

拜读了你在《星期日泰晤士报》上发表的关于死后重生“大奥秘”的文章之后，我的良心驱使我给你写信。我知道，84岁的你，正处在那个门槛上。

你的同代人，像我本人一样，称赞你是我们这一代最伟大的智者。而且许多人肯定也同我一样相信，要是你的道德境界不亚于你的智力以及其他非凡的才能，你就能使我们免受二战之苦。然而，在你的那本论“友爱婚姻”[注61]的《婚姻与道德》（1929）一书中，好色之徒的本性不禁露了出来。好色是你的“阿喀琉斯之踵”[注62]，它蒙蔽了你伟大的心智，辨识不出所有现象——例如形成你那迷人的研究的现象——背后的那个无限伟大的“心智”。只有心地纯洁的人才能看见上帝；一个具有这么睿智的一个头脑的人，居然娶过四个太太，离过三次婚，那一定是个奇耻大辱。

此外，虽然你的名声具有很大的影响力，但我还是不得不相信，你一定时常为对因两次大战之间年轻人试验你所倡导的“友爱婚姻”而发生的谋杀、自杀和极度痛苦的回忆所纠缠。我本人是个72岁的老人，没有杰出的才能或学识；然而，我想谦卑而真诚地将活到100岁才去世（1854）的牛津大学马格达伦学院院长M.J.劳思博士写给他认识的一位被关押于死囚牢房中的教友派信徒的一段话奉送给你：

“先生，这封信来自一位已经90岁，像你一样没有多长时间可活的人。他比大多数人有更多机会明确地知道新约圣经为人类救主

的使徒所撰写。这些使徒在新约圣经中明确地说道，耶稣基督的血洗净所有的罪，如果我们坦承自己的罪，仁慈而公正的上帝就会因我们的悔悟而赦免我们的罪。在你去另一个世界之前，你应尽力去想、说和做一切事情，以拯救你的灵魂。”

你可能知道，在智力方面能与你相匹敌的达勒姆的约瑟夫·巴特勒大主教，临死前耳际充满了约翰一书第1章第7节的那段经文，并低声说：“嗬，这真舒服!”

我向上帝祈祷，希望你能认识到，因为某个原因，我一直深深地为你担忧。

你的真挚的

克里斯托弗·罗夫腾

1957年1月29日

罗切斯特

毕晓普斯考特

珀森尔 注63

亲爱的罗素：

你觉得这位英格兰圣公会主教的信很奇特，使我感到有点惊讶。我本以为你收到过许多这样的信，而且我甚至真的在想，到底有多少人为你的灵魂做过弥撒。

这一类信，有趣的当然是平心静气地认定性活动就是邪恶。弗洛伊德过去常认为宗教的主要功能是遏止人天生的侵略性（一切邪恶的显著根源），但令人奇怪的是宗教导师常常又把它带回到性活动。这使人们想到两者之间必定有某种深层的联系，现在我们相信，大多数（也许是全部）侵略性最终都可以追溯到无数种形式的性挫败。不过，仍然值得注意的是，你这位我们真道德（爱、仁慈、宽容等等）的主要倡导者，竟然因为不接受天主教的婚姻观而被打入地狱。

如果你想要听取对此信所作的精神分析的评论，那么，他归诸你的那种全能（制止战争的能力等等）中就有一个线索。那只能指向一个高大的父亲形象（一个世俗的上帝），他令他儿子非常愤恨的唯一的罪，是他跟他儿子的母亲睡觉。令人奇怪的是，这些人从不对上帝与圣母马利亚的通奸行为感到震惊。这可需要大事洁净。

你的诚挚的

欧内斯特·琼斯

1957年2月4日

萨塞克斯 米德赫斯特附近

埃尔斯特德 普拉特

亲爱的琼斯：

谢谢你2月4日的那封令人非常愉快的来信。接到你的来信后，我一直沉浸在把自己视为在等级森严的英格兰圣公会中引起恐惧的、使人望而生畏的父亲形象的喜悦之中。我附寄给你的那封信令我惊讶的是，我原本以为杰出的英格兰圣公会神职人员通常都是相当文明的人。我收到过几百封与我附寄给你的那封非常类似的信，但它们一般都是没有受过什么教育的人写来的。我无法确定，写那封信的人究竟是因后悔他所犯下的罪而苦恼呢，还是因他没有犯下的那些罪而感到非常懊悔。

你的诚挚的

罗素

1957年3月14日

普拉斯·彭林

与利物浦的罗素的往来书信

亲爱的罗素勋爵：

随信寄上埃德蒙·帕里斯先生的来信，他把我们两个人搞混了，而且不只他一个人如此。他的信第一段是写给你的。其他部分则是写给我的，我会回复。你看完之后，请将此信寄还给我。

你的忠实的

利物浦的罗素

［1959年］2月13日

西南19区

温布尔登公地

老沃伦田庄

亲爱的罗素勋爵：

谢谢你的来信，所附之信随此信寄还给你。我一直在想，是否有什么方法可以使别人不把你我二人搞混。我有一个浅薄的想法，即认为我们可以联名给《泰晤士报》写这样一封信：先生，为了使经常发生的混淆不再继续下去，我们恳请贵报代为声明，我们两人彼此都不是对方。你认为这个办法好吗?

你的诚挚的

罗素

1959年2月18日

普拉斯·彭林

亲爱的罗素勋爵：

多谢你18日的来信。

关于给《泰晤士报》写联名信一事，我不知道你是当真还是开玩笑，但无论哪种情况，我都认为那是个好主意。即使这样做无效，那也

可以给人们提供一个小小的、令人轻松愉快的乐子。如果你想写这样一封信，我会很高兴将我的名字签在你的名字之下。

说到这个话题，顺便提一句，你将会发现卡斯尔公司将于3月19日出版的我的回忆录《那使我想起》一书中第61—62页颇有趣味。这两页详细叙述了我两次被误认为罗素伯爵的经过。1927年在印度被误认为是你的哥哥，1954年被误认为是你。

第60页也会使你感到有趣。

你的诚挚的

利物浦的罗素

［1959年］2月20日

西南19区

温布尔登公地

老沃伦田庄

亲爱的利物浦的罗素勋爵：

谢谢你2月20日的来信。我提议写一封联名信，乃既当真又是开玩笑。信中附上我已签好名的联名信草稿，但是如果你认为此稿太轻浮，我完全愿意在措辞方面进行修改。不过我认为目前的措辞比较为严肃的声明更能引起注意。

你的诚挚的

罗素

1959年2月23日

普拉斯·彭林

致《泰晤士报》的编辑

先生：

为了避免经常发生的混淆，我们在此恳请代为声明：我们两人彼此都不是对方。

你的

利物浦的罗素

（利物浦的罗素勋爵）

罗素

（伯特兰·罗素伯爵）

谨上

1959年2月23日

普拉斯·彭林

亲爱的罗素勋爵：

我已将我们的信寄给《泰晤士报》，不过，我当然要他们将你的大名放在我的名字之前。

我非常喜欢你的措辞。

利物浦的罗素

1959年2月25日

西南19区

温布尔登公地

老沃伦田庄

与A.J.艾尔的往来书信

亲爱的艾尔：

我刚刚看完你的《知识问题》。我看了这本书非常高兴，而且我同意书中的大多数观点。我喜欢你分析问题的方法，例如你谈论电视和预知这类问题时所说的那些话，在我看来恰到好处地结合了逻辑和健全的感官意识。我唯一非常不同意的是你对知觉的看法。我对这个问题的看法，虽然在科学家看来只不过是集合一些自明之理而已，但却被各派哲学家斥为完全是自相矛盾的荒论。所以，你不必因我不支持你的看法而有丝毫的不安。不过，我要说明一点：你在126页中说，从“物体的那些可感知的性质在原因上取决于感知者的状态”这一事实，并不能推断出物体实际上并不具有那些性质。这当然是正确的。能推断出的是：没有理由认为物体具有那些性质。从“当我戴着蓝色的眼镜时，看到的东西都是蓝色的”这一事实，并不能推断出它们不是蓝色的，但可以推断出我没有理由猜想它们是蓝色的。

因为我发现哲学家们，与科学家们相反，全都曲解我的知觉理论，所以我在信中附上一纸有关这一问题的短信，此信与你的书并没有什么特别的关系。

你的非常诚挚的

罗素

1957年1月19日

普拉斯·彭林

亲爱的罗素：

我刚从卢德里奇[注64]那里听说你已收回授权，不再允许维特根斯坦的《逻辑哲学论》一书新译本使用你所写的序言。我提及此事的原因，是因为我是包括该书在内的那套丛书的编辑。

我想，你之所以这样做，肯定是因为奥格登的弟弟所出的难题。我不知道奥格登对你说了些什么，但我确实希望我能说服你重新考虑你的

决定。在我看来，最重要的事实是：这个新译本将取代旧译本，所以如果新译本中没有你的那篇序言的话，以后人们几乎再也看不到它了。我认为这将是一大遗憾，因为除了阐释维特根斯坦的理论之外，你的序言本身就是一篇非常有趣的作品。

新译本的译者，皮尔斯和麦吉尼斯两位先生，告诉我说，如果你现在在准许他们使用你的序言之前想提出任何条件，他们将尽量予以满足。

听说你病了，我很难过，希望你现在已经康复了。

你的诚挚的

弗雷迪·艾尔

1961年5月26日

牛津

新学院

皮尔斯和麦吉尼斯说，他们已尽量满足奥格登，但发现他非常难缠。

亲爱的艾尔：

谢谢你5月26日的来信。我一直弄不明白奥格登弟弟与你之间争论的问题。原则上我不反对重印我为《逻辑哲学论》一书所写的序言。我受到以下事实的影响：维特根斯坦及其所有追随者都讨厌我的序言，而维特根斯坦之所以同意用我写的序言，只是因为出版商们把这作为他们出版《逻辑哲学论》的一个条件。在我今天上午收到你的信之前，我并不知道有人认为我的那篇序言有价值。既然你认为它有价值，我十分乐意重新授权将之再版。请你将此信的内容转告卢德里奇。

你的诚挚的

罗素

1961年5月27日

普拉斯·彭林

亲爱的罗素：

非常感谢你准许我们重印你为《逻辑哲学论》一书所写的序言。维特根斯坦老是埋怨阐述他的理论的著述者曲解他的思想，而他的那些追随者只是他的应声虫而已。但是我确信你的序言是该书重要的附加部分，而且新译本的译者也完全同意我的看法。当他们以为他们将无法得到你的许可重印那篇序言时，他们真的感到非常沮丧。至于奥格登的弟弟，我的看法和你一样：我仍然不明白他究竟不满意什么。

你的诚挚的

弗雷迪·艾尔

1961年5月31日

牛津

新学院

与鲁道夫·卡尔纳普的往来书信

亲爱的罗素勋爵：

在我整个一生中，我一直不仅以最大的兴趣关注你的哲学工作，而且还以最大的兴趣关注你的政治活动，尤其是你最近几年的政治活动；我钦佩你的勇敢，以及你那旺盛的精力和高昂的热情。如今，正值你九十大寿，我想借此向你致以最良好的祝愿，并因你对我的帮助，向你表示深深的谢意。你的书确实比其他任何一位哲学家的书更强烈地影响我的哲学思考。我在我的思想自传（即将由希尔普出版的一本关于我哲学的书）中用较多的篇幅谈到了这一点，而且还特别谈到了你在你的《我们关于外部世界的知识》一书的最后几页中呼吁采用一种哲学新方法的那一席话对我的启发作用。

我完全同意你目前正在为之奋斗的那些目标：以认真的谈判取代冷战，不要核弹试验，不要放射性坠尘掩蔽所。但是，我没有你那种令人称绝的驾驭文字的能力，因而只能参加其他人发起的公众呼吁和请愿活动，只能就这些事情给肯尼迪总统写些私信。甚至写这种信对我来说也是很难的。我生来就喜欢避开各党派或政府与政府之间无谓的争吵，在纯理论的领域里进行思考。但是目前，当文明濒于危亡之时，我认识到至少必须表明立场。我还钦佩我在电视上所看到的你与爱德华·特勒的那场辩论中你那有说服力而且令人信服的论证。我觉得，目睹一位杰出的科学家（与政客形成对照，对于政客人们不抱任何指望）加强听众的偏见，令人抑郁。

在你生日的那一天，我也将71岁了。祝你长命百岁，身体健康，满意地看到一种更为理性的世界秩序在形成，你曾为其发展作出过很大贡献。再过几个星期我将退离教职，专心致力于进一步发展我的归纳概率理论。我从1950年就开始发表这方面的论著，而且对这一理论一直研究至今。

衷心祝福并深深地感谢你。

永远是你的

鲁道夫·卡尔纳普

1962年5月12日

加利福尼亚大学

哲学系

亲爱的卡尔纳普教授：

非常感谢你的来信。你的来信使我感到非常高兴。我不知道你的生日和我的生日是同一天。很抱歉未能向你致以我真诚的祝福。

我相信，你为使哲学变得清晰和精确所作的努力，将对人们的思想产生持久的影响。得知你退休后将继续从事自己的研究，我非常高兴。没有什么事情比你成功地完成你的归纳概率理论更适当的了。我完全理

解你在给政府官员写信方面的缺乏自信。很难用一种语言来向社会活动家们述说我们对这个世界强烈而又真诚的担忧，他们对促成我们担忧的原因了解很少。我得承认我深感忧虑。我担心有人一门心思想要实现一个巨大的死亡愿望，恐怕现在我们必须尽一切力量唤醒大众，抵制可能造成数十亿人灭绝的疯狂而又野蛮的政策。

我们在这个国家所取得的成功比美国似乎明显的成功大得多，尽管美国的抗议行动显然比这里的抗议行动需要大得多的勇气和献身精神。虽然如此，我仍希望我们少数人抵制的作用会增大，并找到一种协调的国际表现方式。9月9日我们将在白厅的空军部举行一次大规模和平抵抗示威活动，届时我将亲自参加。我相信人们渴望获得消除恐惧的方法，如果能克服他们的无助感，他们就会有反应。

衷心感谢你的来信，并祝你伟大的研究工作取得成功。

致以良好的祝愿和敬意

伯特兰·罗素

1962年6月21日

普拉斯·彭林

摘自1962年5月13日的《观察家》

年届九十的利与弊

伯特兰·罗素

成为年纪很大的老人有利也有弊。其弊显而易见且没有什么意思，所以我就不说了。其利在我看来则比较有意思。长远的回顾给予经验以内容和分量。我能观察许多人的一生，包括朋友和公众人物，从早期阶段到他们的结局。有些人年轻时挺有出息，后来却没有取得什么大的成就；另一些人则在漫长的一生中加强学习，不断地充实自己，最终取得重大的成就。毫无疑问，经验使得猜测一个年轻人可能属于这两种人当中的哪一种变得比较容易。不光是个人的生活，而且还有运动的生活，随着时间的推移，也可构成个人经验的一部分，帮助预测可能出现的成败。共产主义虽然开始很困难，但迄今为止其势力和影响却在不断地扩

大。相反，纳粹主义，由于夺权太早，而且统治也太残酷，落得个悲惨的下场。观察这样一些形形色色的过程，有助于深入了解历史上的往事，而且应当还有助于猜测未来可能出现之事。

谈谈比较个人的事情。那些精力旺盛、喜欢冒险的人，在年轻时自然感到有一种想要取得某个重大成就的充满激情而且焦躁不安的欲望，至于如果一切顺利的话，它可能是什么样的成就，他们却没有任何明确的预见。到了老年，人们就比较清楚地知道什么已经完成，什么没有完成。人们能够进一步去做的事情，只占已经做过的事情的一小部分，这就使得个人的生活不那么狂热。

看到报刊上强加于人们所记得的以往时期的一些陈词滥调，例如“淘气的90年代”和“狂暴的20年代”，有一种好奇的感觉。那两个年代在当时看起来根本就不“淘气”或“狂暴”。贴易懂的标签的习惯，对于那些希望无须思考便可显得聪明的人来说很方便，但很少切合现实。世界总是在变，但并不是以那种方便的陈词滥调所暗示的简单方式在变。如果人们能忘掉世界的状况，老年，就像我正在体验的那样，可能是一段非常快乐的时期。私下，我享受能使生活变得快乐的一切。我过去常想，当我到了老年时，我就遁世，过一种优雅闲适、修身养性的生活，读所有我早就该读的名著。总之，这也许是痴心妄想。一种长期养成的、带有某种人们认为是重要的目的的工作的习惯，是很难打破的，而且即使世界已处于较好的状态，我也可能觉得优雅的闲适生活平庸乏味。不管怎么样，我觉得不可能不理会正在发生的一切。

从1914年以来，几乎每当关键时刻，总是做出错误的事情。我们被告知，西方正忙着维护“自由世界”，但像1914年以前存在的那种自由，如今像圈环裙一样成了一种模糊的记忆。据说，1914年聪明的人曾向我们保证，我们是在以战止战，但结果却变成了一场终止和平的战争。我们曾被告知，必须加以制止的只是普鲁士军国主义；然而，从那时起，军国主义却一直在不断地发展壮大。在我小时候几乎会让每一个人都感到震惊的杀人歪理，如今却是由杰出的政治家一本正经地说出。我自己的国家，由一些没有想象力、没有能力适应现代世界的人所领导，执行一种如果不加以改变，将几乎不可避免地导致所有英国居民完全灭绝的政策。像卡珊德拉[注65]一样，我注定要预言灾祸而不被人们所相信。她的预言成了事实。我真希望我的预言不会成为事实。

有时候人们很想求助于愉快的幻想，想象在火星或金星上也许存在着比较快乐和健全的生命形式，但我们疯狂的技术正在使这成为一场虚梦。不要多久，如果我们没有毁灭掉自己的话，我们毁灭性的争斗也会蔓延到那些星球上。也许，为了那些星球，人们应该希望地球上的战争在人类的愚行蔓延到全宇宙之前，将人类灭绝。但这并不是一个我能在其中找到任何慰藉的希望。



5. 伯特兰·罗素坐着，让爱泼斯坦为其塑像(1953 年)



伯特兰·罗素的一篇手写的反驳文字

Lord Russell

All earthly knowledge finally explored,
Man feels himself from doubt and dogma free.
There are more things in Heaven, though, my lord,
Than are dreamed of in your philosophy.

6. 罗纳德·塞尔画的伯特兰·罗素像（载于1957年3月《笨拙周刊》）

最近50年来世界发展的方式，在我身上造成了一些与典型的老年所应该出现的恰好相反的变化。一些毫不怀疑自己智慧的人经常向人们保证说，老年会带来安详平和，以及把表面上的恶看作是达到终极之善的手段的那种更加远大的眼光。我不能接受任何这样的观点。在现在这个世界上，只有通过盲目或野蛮才能达到安详平和。与人们通常所预期的

不同，我渐渐地变得越来越叛逆。我并不是生来就是个叛逆者。我觉得，1914年之前我或多或少还能适应这个世界。当时虽然有邪恶（大邪恶），但有理由认为它们会越来越少。尽管没有叛逆的性情，事态的发展却使我越来越无法默默地容忍正在发生的一切。少数人（但他们的人数在逐渐增加）像我一样，也有同感，只要我活着，我就必须与他们一起工作。

罗斯福夫人的来信

阁下：

非常感谢你与我一起参加在伦敦录制的有关英国防务政策的电视节目。那是一次热烈而且令人亢奋的讨论，结果令我感到满意。

诚挚的

埃莉诺·罗斯福

1960年9月22日

纽约市

东74街55号

与马克斯·玻恩的往来书信

亲爱的罗素教授：

你的《西方哲学史》一书，我在家时一直没有时间拜读，但在我的假期旅途中它却一直陪伴着我，给了我很大的乐趣，因此我冒昧地给你写信，以聊表谢意。

我承认在我将这本书放进我的行箧之前，我曾问过苏格兰哲学界的几位朋友此书如何，他们警告我不要读这本书，因为它会造成我对实际的人和事扭曲的印象。几个星期前，我在哥廷根时，曾与当地一位哲学家讨论你这本书，我发现他的反对态度则更为强烈，其根据主要是你对柏拉图和德国唯心主义学派的论述。这使我更想拜读你这本书。因为我

在学校读书时一直受柏拉图的折磨，而且我一向非常不喜欢德国的形而上学，尤其是黑格尔。因此我决定先读你的最后一章，由于我衷心诚意地同意你的哲学，接着我就开始兴致勃勃地从第一页读起，而且越读越有趣，越读越入迷，一直读到你对一些“主观主义狂”的现代学派适度但却坚决的驳斥。我自己一度曾是埃德蒙·胡塞尔的学生，但觉得他的“现象学”不能令人满意，而经过海德格尔翻新的现代版，则颇令人作呕。我想你一定会觉得它不值得一提。

这次与我们一道旅行的我儿子、儿媳也和我一样钦佩你的大作，他们甚至把你我的名字结合在一起，将他们刚出生不久的儿子取名为马克斯·罗素。

旅途中我曾在哥本哈根到尼耳斯·玻尔家住了一个星期，与他谈论量子理论的哲学基础，十分有趣。

你的诚挚的

马克斯·玻恩

1951年12月7日

德国

奥伯斯多夫（阿尔高）

弗赖贝格街

菲尔泽寓所

亲爱的罗素教授：

我读了《新政治家》上赫鲁晓夫的长篇宣言。我觉得它也像几个星期前杜勒斯发表的那封信一样令人沮丧。金斯利·马丁说这些家伙的心智构造惊人地相似，他说得完全正确。人们也可以称他们为赫鲁勒斯和杜晓夫，而他们所相信的并不是意识形态，而是“白痴形态”。我不知道你会不会写一篇概述性文章，谈谈你对你所引发的这种意见交换的印象。

同时，我们“十八个”在这里卷入了反对西德的火箭和核军备的斗争。冯·魏察克目前在帕格沃什，他将于4月17日回来，届时我们再在莱茵河畔会晤。

我还揭发了另一件有关太空旅行的丑闻：军方用太空旅行来掩饰耗资庞大的发展火箭弹的真相。所有的报纸、电台、电影院都用大量的篇幅或时间刊登、播放或放映有关这件事的新闻，我在这段时间也很紧张。绝大多数人都站在我们这一边，但政府（阿登纳、斯特劳斯）很聪明，而且使用一切手段。

你的诚挚的

马克斯·玻恩

1958年3月18日

巴特皮尔蒙特

马卡尔德街4号

亲爱的玻恩博士：

非常感谢你3月18日的来信，信中所表达的关于赫鲁勒斯和杜晓夫的感受，与我完全相同，你说他们相信的是“白痴形态”，非常巧妙贴切。我会把我对此事的感想寄给《新政治家》，不久将会刊登出来。

祝你有关太空旅行的战役取得全面胜利。

你的诚挚的

伯特兰·罗素

1958年3月22日

普拉斯·彭林

亲爱的马克斯·玻恩：

在我们任何人说什么都已经太迟了之前，我想告诉你我非常钦佩你，不仅钦佩我四十年来一直崇敬的你的才智，而且还钦佩我最近才比较了解的你的性格。在你身上，我发现有一种甚至在基本上为我所钦佩的那些人身上都很罕见的慷慨大方和从善如流。在我看来，你是一位具有高尚品格的人——不幸的是，像你这么高尚的人太少了。

原谅我写得这么露骨，但我说的都是发自肺腑之言。

你的非常诚挚的

伯特兰·罗素

1961年11月25日

普拉斯·彭林

以下是百人委员会于1960年秋发布的声明

行动或灭亡
非暴力行动的号令
罗素伯爵和迈克尔·斯科特牧师

我们呼吁支持反对核战争和大规模毁灭性武器的非暴力运动。我们的呼吁出自一种共同的意识，那就是，共同意识到东西方各国政府正在将人类置于极大的危险之中。

灾难几乎不可避免

每一天，以及每一天当中的每一时刻，一件偶然的小事、未能分清流星和轰炸机、单单一个人一时的精神错乱，都有可能引起世界核战争，这种战争极有可能将人类和所有高等动物全都灭绝。东西方集团的居民，绝大多数都没有意识到这种巨大的危险。几乎所有未在任何政府中任职的研究国际局势的专家，都得出了这样的结论：如果目前各国的政策继续不变，在相当短的时期内灾难几乎必然会发生。

被误导的公众

很难使这些事实为一般人所知，因为政府不想让他们知道，而且各种强大的势力也反对传播可能会引起对政府的政策不满的消息。虽然通过耐心仔细的研究有可能弄清这些可能性，但各种完全没有科学根据的言论却通过权威的渠道发布出来，目的是为了误导那些没有时间仔细研究的人。无论是在这儿还是在美国，官方所说的有关民防的话，基本上全都具有误导作用。放射性坠尘的危险，实际上要比当局希望人们相信的大得多。最重要的是，无论是政客们的言论还是绝大多数报纸，都无知或虚假地低估了全面核战争的紧迫危险性。要抵制以下这样一个结论很难：大多数舆论制造者都认为，促成“敌人”的失败比确保人类的继续存在更重要。他们小心翼翼地不让那些对政治事务只是略微和偶然予以注意的人知道“敌人”的失败必然引起我们自己的失败这一事实。

绝对必要的行动

到目前为止，在制造反对核武器的舆论以影响政府决策方面，已取得了很大的成就，但是还不够。这个随时都有可能发生的灾难大得使我们不得不采取一切可能的行动，以便使我们的同胞，而且最终使全人类，认识到必须赶紧彻底地改变政策。我们想要每一位有小孩的为人父母者，每一位心地仁慈的人，都感觉到他们最重要的责任是确保那些还年轻的人能有正常的寿命，并且都了解目前政府正在使这一点变得非常不可能。在我们看来，正在策划的这个庞大的大屠杀方案——名义上是保护我们，但实际上是全球毁灭——既恐怖又可恶。我们觉得，我们为阻止这个恐怖方案的实施而所能做的一切，是一项意义深远而且绝对必要的责任，只要这种危险依然存在，这项责任必定一直是最重要的。

合法的行动是不够的

有人叫我们等国会、委员会和峰会的慈善活动。痛苦的经验已使我们相信，只要大国仍然顽固地决意要阻止达成协议，听从这种劝告完全是无用的。对抗通常决定舆论的主要势力，用一般的合法方法，很难取得比有限的成就更大的成就。有人告诉我们，在民主国家，只能使用合法的说服方法。不幸的是，那些有权的人极不明智和仁慈，用一般方法说服他们，既难又慢，结果是，如果只用这种方法，在我们的目的能够达到之前，我们可能全都一命呜呼了。尊重法律是重要的，只有很深的信念才能证明轻视法律的行为是正当的。人们一般都承认，过去有许多这样的行为，都已被证明是正当的。基督教殉教者违反法律，毫无疑

问，当时大多数的舆论都谴责他们这样做。现如今，要求我们（如果不是主动地，那么就是被动地）默认显然会导致相形之下以前一切恐怖都显得微不足道的那种野蛮暴行的政策。我们不能这样做，就像基督教殉教者不能默认对帝王的崇拜一样。他们的坚定最终获得了胜利。现在我们要表现出同样的坚定和承受苦难的意愿，从而使世人相信，我们的事业是值得这样奉献的。

通向世界和平

我们希望并且相信，那些与我们有同感的人和那些可能与我们有相同信念的人，能组成这样一个团体，该团体具有如此不可抗拒的说服力，以至东西方目前的疯狂会屈服于一种新的希望，一种对人类共同命运的新认识，以及一种人们将不再寻求相互伤害的缜密歹毒的方法，而是团结起来使快乐和合作成为可能的决心。就政治方面而言，我们眼下的目标只是说服英国放弃对核武器的虚幻保护的依赖。但是，如果能达到这一目标，一个更广阔的前景将展现在我们的眼前。我们将觉察到，人类的创造性才智为了和平的目的加以利用时，自然的无限可能性。我们将在有生之年，继续追求世界和平和四海之内皆兄弟的目标。我们真诚地呼吁：记住你们的人性，忘掉其余的东西。如果你们能做到这一点，那么就会出现一条通往新的伊甸园的道路；如果你们做不到，那么展现在你们面前的只是全球毁灭。

以下是我《论和平抵抗》传单的正文

罗素论和平抵抗

1961年4月15日，罗素伯爵在伯明翰召开的“英格兰中部地区青年禁止核武器运动”首届年会上发表演说。

在为和平抵抗辩护时，罗素伯爵为了人类的利益，有条不紊地呼吁禁止核武器；凡是支持禁止核武器运动的人和那些乐于接受合理的劝说的人，都会对他的话感兴趣。

朋友们：

今天下午我的主要目的是为作为被用于与核危险作斗争的诸方法之一的非暴力和平抵抗辩护。许多人认为这种方法不可能达到其目的，有

些人则按照原则从道义上反对这种方法。他们大多会承认，当法律要求有关个人去做某件他认为邪恶的事时，非暴力的和平抵抗是正当的。根据良心拒服兵役者的情况就是这样。但是我们的情况则有所不同。我们提倡并践行作为做以下事情的一种方法的非暴力和平抵抗：使人们知道这个世界所面临的种种危险，并说服他们加入我们的行列，反对目前影响世界上许多最强大的政府的那种疯狂。我承认，除非在极端的情况下，作为一种宣传方法的和平抵抗很难证明是正当的，但我想不出还有什么问题比防止核战争的问题更极端、更重要。想想一个简单的事实：如果目前许多大国的政策不作彻底的改变，那么今天在场的各位，十年之后极不可能还活着。那并不是因为你们的处境格外危险。这是全世界所共同面临的危险。

反对者会说：“但是，为什么你不能满足于一般的政治宣传方法?”我们之所以不能满足于这些方法，主要原因是，如果只使用合法的方法，那么就很难——而且常常不可能——使一些非常重要的事实为人们所知。所有的大报都反对我们。电视和电台只勉强给我们一些短暂的机会陈述我们的观点和理由。反对我们的政客得到充分的报道，而支持我们的那些人则被称为“歇斯底里”，或被说成是为对某位政客的个人敌意所驱使。主要是很难使我们的观点和理由为人们所知，这才迫使我们有些人采取非法的方法。我们的非法行动，因为具有耸人听闻的新闻价值，所以就得到报道，于是偶尔就会有一家报纸，让我们说明我们为什么那么做。

一个非常值得注意的事实是：不仅我们2月18日的示威得到了世界各地广泛的报道，而且，作为一种直接的后果，所有各种报纸——国内和国外的报纸——都要求我们陈述自己的观点和理由，并将这些陈述加以刊登，而这是他们以前所拒绝登载的。我还认为，这么多神情严肃的示威者，看上去根本不像以前报纸上所说的是“胡闹”，这种场面，即使是在照片中，也会使人们普遍相信，不能把我们的运动说成是歇斯底里情绪的爆发而不予考虑。

无论是大众还是官方，对有关的主要事实的无知已开始逐渐减少，我们希望政府的一些官员，或许还有一两家大报，能够及时地获得有关他们加以妄断的那些可怕的问题的一些知识。

一些按照原则反对非暴力和平抵抗而批评我们的人说，我们靠的是

胁迫，而不是说服。哎呀，我们远远没有强大到足以胁迫任何人；再说如果我们有朝一日到了足够强大的地步，目前的方法也就变成没有必要了。我要拿3月29日《卫报》上威尔斯登主教的来信当作反对我们的人的论点的典型。你们可能会认为，在道德问题上反对一位主教，是鲁莽轻率的，但是——非常大胆的——我还是要试图完成这个任务。威尔斯登主教说，我们的示威是企图强迫社会接受我们的看法，而不仅仅是表明我们的观点。他本人并没有经历过我们经历过的那种困境：在各大媒体全都联合起来试图不让人们知道我们的观点和理由的情况下，很难将我们的主张公之于众。按照这位主教的说法，非暴力的和平抵抗是少数人用势力迫使多数人服从。在我看来，这是我所听到过的一个最牵强、最荒谬的论点。发誓不使用暴力且手无寸铁的少数人，怎么可能把自己的意志强加于以大众的冷漠为后盾的统治集团的所有势力呢?这位主教接着又说，这种方法可能导致无政府状态或独裁。俄国的共产主义者和德国的纳粹分子就是显著的例子。但是他们的方法并不是非暴力的。我们的这种非暴力的方法，只有靠说服才能成功。

有两个论点常常被用来反对非暴力的和平抵抗。一个是和平抵抗使那些要不然可能会支持的人产生敌对情绪，另一个是和平抵抗造成反核运动内部的不和。关于这两个论点，我要说几句。我完全不希望看到所有反对核武器的人全都采用非暴力的和平抵抗。我认为，实行非暴力和平抵抗的组织与不搞和平抵抗的组织最好能并存，以适合不同性情的人加入。我不相信一个实行非暴力和平抵抗的组织的存在，会妨碍任何人加入不实行非暴力和平抵抗的组织。有些人可能会说，他们因厌恶狂热的极端主义者而却步不前，但我认为这些人反正不管怎么样都会为自己却步不前找借口。相反，我认为，我们的运动具有吸引许多要不然可能会保持冷漠的人的那种活力和魅力。

至于不和，我承认，它们是令人遗憾的，但它们并不是完全必然的。使用不同技巧的社团之间没有理由不和平共处。我想，人们已经认识到了这一点。就我来说，非常钦佩“禁止核武器运动”的所作所为，我希望它的工作能继续顺利进行。但是我认为，那些相信非暴力和平抵抗的人的工作，至少同样是有价值的，尤其对报界来说，它具有新奇的吸引力。

许多人说，虽然在没有民主的地方和平抵抗可能是正当的，在人人都分享政治权力的地方它就不可能是正确的。这是一种对非常明显的事

实故意视而不见的论点。实际上在每个所谓的民主国家里，都有与我们类似的运动。美国有轰轰烈烈的运动。在加拿大，它们差一点获得权力。当然日本的运动声势非常浩大，而且有非常坚定的信念。另外，就以21岁以下的人的问题为例。如果政府为所欲为，这些人就会全被杀掉，而没有任何重视他们求生愿望的合法手段。再想想，在一个有名无实的民主国家里，制造舆论的方法。大报属于有钱有势的人。电视和电台有十足的理由不得罪政府。大多数专家，如果他们说实话，就会失去职位和收入。

由于这些原因，控制舆论的势力完全倒向有钱有势的那一边。那些既无钱又无势的人，除了能发现在所有既得利益者的支持下统治集团所能谴责的那种方法之外，找不到其他任何可以纠正这种一边倒倾向的方法。在每一个现代大国中，都有一个旨在不但不让大众，而且还不让政府知道事实真相的庞大机构。每一个政府都听取专家的意见，而且不可避免地全都更喜欢对其偏见阿谀奉承的专家。重要的公众人物对核战争问题的无知，使那些对这个问题作过公正研究的人十分吃惊。而公众人物的这种无知，涓滴成流，慢慢变成了人民的声音。我们的示威抗议，针对的就是这种极度的人为的无知。我要举几个这种令人震惊的无知的例子：

《每日邮报》在一篇关于民防的报道中说，放射性坠尘一旦落地，就很快衰减，因此，躲在掩蔽部里的人无须在那里待很长时间。事实上，只拿放射性坠尘的两种最危险的成分来说——锶90有28年的半衰期，碳14有5600年的半衰期。这些事实似乎表明，人们得在掩蔽部里待像从建金字塔到现在那么长的时间。

举一个更加重要的例子，首相最近毫无保留地说“不会有偶发的战争”。我所遇到过的那些研究过这个问题的非政府专家[注66]，他们所说的，无一例外，全都与此恰恰相反。有发表权威性言论的特权的C.P.斯诺，在最近的一篇文章中说：“最多在10年之内，这些核弹有些就会发射出去。我是尽可能负责地说这番话的。那是必然的事情。”约翰·B.威彻尔，一位为抗议政府核军备政策而辞去加拿大原子研究委员会委员职务的工程师，在最近的一次演讲中说：“即刻报复的要求导致一触即发的局势，而这种局势使得核战争成为统计学上必然的事情。”他接着又说，那些他称之为“官方撒谎者”的人会说不可能出现那种错误。他回答他们说：“让我明确而且强调地说，没有任何一种防护措施可以被认为

是适当的。”

我还可以给出其他许多表达同一看法的引语，而且，除了出自政府雇员的引语外，无一表达相反的看法。麦克米伦先生应该知道这些事实，但是他显然并不知道。

我还要举首相乐观无知的另一个例子：他最近在渥太华发表演说时提到英国的中立主义迹象，并告诉加拿大人不要为那些迹象担心。他说：“一旦向他们发出召唤，这些年轻人就会像他们过去常做的那样，从中立主义者的阵营径直投奔女王陛下的军队。”他们的动作要相当快才行，因为他本人所领导的那届政府告诉过我们，他们只有四分钟时间。四分钟一到，他们就会死亡，不管是在女王陛下的军队里，还是仍然在中立主义者的阵营中。与战争有关的古代修辞性语言是如此根深蒂固，以至麦克米伦先生完全无法认识到这种语言与现代军事事实相去甚远。

不仅媒体不轻易公布对官方政策不利的事实，而且由于这种事实是令人不悦的，所以大多数人很快就把它们淡忘了。英国有多少人知道美国国防部长所发布的关于就目前的军备来看如果发生核战争可能会造成多少人伤亡的官方报告?他的官方猜测是：美国一亿六千万人，苏联两亿人，再加上英国和西欧所有的人。他并不将这看作是改变美国政策的理由。当人们把这一估计数字与如果现行政策继续下去几乎肯定会发生核战争这一情况结合起来时，说英国政府赞成一条如果坚持下去将会导致我们每一个人都死亡的路线，显然就不是不公正的了。而大多数英国人都支持将会导致这种可怕的灾难的政策，可能就显得很奇怪了。我并不认为英国选民会继续这样做，如果使他们注意这些事实，并且予以强调，而使他们不再能忘记它们的话。这是我们目的的一部分，也是使惊人之举成为必要的那种缘由的一部分。

英国大多数人不知道美国军备专家对英国这个盟邦和英国想要成为核大国的愿望所采取的态度。对美国的这方面政策叙述得最有学术水平、最详细的，是赫尔曼·卡恩的巨著《论热核战争》。

他异常冷静，通过仔细计算对可能造成的伤亡人数作出估计。他相信，无论是美国还是俄国，或多或少都可以在核战争过后幸存下来，而且用不了很长时间就能达到经济的复苏。显然——虽然对于这一点他含

糊其辞——美国和俄国都会立即着手准备下一次核战争，这种事情会继续进行下去，直至因存活下来的人不够而无法为下一次核战争制造核弹。这一切使思想开明的美国人感到震惊，他们非常严厉地批判卡恩先生。显然，他们并不了解他只是在阐述美国的官方政策。

然而，他的论述还有令英国人特别感兴趣的另一面。他认为，作为一个盟邦，英国丝毫没有增加美国的力量。他以很长的篇幅论证：如果俄国攻击英国而不攻击美国，美国不会干预，尽管按照北大西洋公约组织的条约规定，美国有义务采取必要的行动。他表示并不反对英国中立，而且对于英国应该组织一个它应是其中一员的非核俱乐部的建议未能奏效，坦率地表示遗憾。在军备政策上持正统观点的英国人，似乎并不知道美国人的这种看法。它伤害他们的民族自尊心，因它认为英国的军事力量弱得可怜，在战争期间保护英国是完全不可能的。反对英国中立主义的英国人全都情绪激昂地论证说，如果英国中立，西方的力量就会减弱。但是，这显然不是美国正统的军备专家的看法。

公众所忽视的不仅是些令人不快的事实，而且还包括一些应当被认为是令人愉快的事实。赫鲁晓夫一再提议通过协议进行全面裁军，并与此相配套，进行西方也许所要求的任何级别的检查。西方耸了耸肩，说“当然，他不是真诚的”。然而，这并不是西方政府所真正重视的论点。赫鲁晓夫宣布，他希望共产党人能通过和平宣传征服世界。西方政府担心他们不能进行同样有效的反宣传。正如杜勒斯一不留神所说的，“我们正在输掉这场冷战，但我们可能会在一场热战中获胜。”他并没有解释他所说的“获胜”是什么意思，但我想他的意思是：到最后可能还有6个美国人，而俄国人只有4个。

至于真诚，我们怀疑俄国人对我们是否真诚，与俄国人怀疑我们对他们是否真诚，至少同样是正当的。英联邦最近投票一致赞成普遍和全面的裁军。由于在这件事情上与赫鲁晓夫完全一致，而美国的态度则相反，所以，可能会使人以为包括英国在内的英联邦的这次投票，会导致与苏联政府的和解。然而，不但没有达成和解，肯尼迪和麦克米伦最近反而加强联盟，提议签订会使英国完全不可能裁军的条约。因此，我们不能把英国在英联邦中的投票看作是英国政府的真实愿望的表示。

我认为，虽然我们在努力鼓吹英国单方面裁军，但重要的是，要记住赋予我们的努力以国际意义的那些更加长远的目标。让我们考虑一

下，什么样的国际目标必须成为终止核战争的任何企图的一部分。

首先要认识到，如果要想不发生核战争，就必须不发生战争，因为，不管签订什么保证不使用核武器的条约，任何战争都必定会变成核战争。而如果要想不发生战争，就必须有通过谈判解决争端的机构。这就需要一个能对争端进行仲裁、并且有足够的力量迫使各方服从其裁定的国际权威。这一切，在东西方关系像现在这样紧张，大规模毁灭性武器使整个世界处于核恐怖状态的情况下，绝不可能发生。在人们能够得到大大降低核战争的危险性的任何东西之前，必须要有一个美、俄、中三国之间的条约，和一个不但禁止核武器，而且也禁止生化武器的协议。所有这一切似乎都不是英国所能帮助或阻止得了的。我并不这样认为。自1945年以来东西方之间的谈判都失败了，因为只有相互竞争的两个集团的代表参与谈判，而他们各自出于威望的动机，都觉得不能向对方作丝毫让步。如果要想使俄美之间的紧张关系有所缓和，那就必须通过中立国的友好调解来促成。英国，如果中立的话，就能在这种慈善的工作中扮演重要的角色，而继续留在北大西洋公约组织里，英国在这方面就无能为力了。

这些展望，虽然有点遥远，但我认为，在我们从事也许似乎是独一无二的全国性运动的那种事情时，应当牢记在心。我们必须记住，大规模毁灭性武器一旦发明出来，就始终是一种潜在的威胁，即使现在人们一点也感觉不到这种威胁。由于这个缘故，我们必须进一步记住，除非彻底消灭战争，否则人类注定要灭亡。要终止支配人类生活长达六千年之久的战争，并不是件容易的事情。这是一项伟大的工作，是一项值得全世界每一个心智健全的人投入所有的精力和思虑的工作。我认为这种较为广远的展望，在困难时期，可能有助于防止气馁和幻灭。我认为我们的运动，是不在政府部门任职的英国人所能做的最好的事情，虽然这只是这个世界所需要的东西的一小部分。

罗素勋爵对上面这篇演说所作的即席补充

最后，我想说，我认为我们大多数人最强烈地感受到的东西，和使得我们愿意为这个事业作出牺牲的东西，是这些大规模毁灭性武器的异常的邪恶。我们过去总认为希特勒邪恶，因为他要想杀掉所有的犹太人，但肯尼迪、麦克米伦，以及其他东西方国家的领导人，却实行可能会导致不仅杀掉所有的犹太人，而且还杀掉我们所有其余的人的政策。

他们比希特勒还要邪恶得多。大规模毁灭性武器这个概念十分可怕。它是一种任何一个还有一点人性的人都无法容忍的东西。我不愿假装服从一个正在筹划屠杀全人类的政府。我要尽我所能，以任何一种看来可能是富有成效的非暴力方式，反对这样的政府。我应该劝你们所有的人都采取同样的态度。我们不能服从这些凶手。他们邪恶可憎。他们是人类历史上最邪恶的人，我们有责任尽我们所能反对他们。

［这篇即席讲话的最后一句——“他们是人类历史上最邪恶的人”——为报刊所摘引，145并在全英国和世界各地发表，而这些报刊通常都不登这篇即席讲话的全文，也不说明在这篇即席讲话之前还有一篇经过精心准备的演说，它提供了支持这样一个结论所必需的文件证据。］

1961年9月12日我在博街治安法庭的陈述

如果庭上允许，我想对我目前之所以采取这种做法的理由作一简短的陈述。这是我个人的陈述，但我希望那些被指控犯有同样的所谓罪行的人，会赞同我所必须说的话。

我们只是一步一步很不情愿地被逼向非暴力的和平抵抗。

从1945年8月6日美国空军在广岛投下那枚原子弹起，核战争的危险一直使我深感忧虑。我开始试图以完全正统的方法警告人们。我在美国空军在日本投下那两枚原子弹后三个月，便在上议院的一篇演说中表达了我的担忧。我召集世界各地最杰出的科学家，现在我是他们定期召开的会议的主席。他们发布有关核战争、它可能造成的灾难性后果，以及防止其发生的方法的一些明智而且含有缜密推理分析的报告。没有一家报纸注意这些报告，它们无论是对政府还是对舆论，都不起任何作用。通俗报刊极度轻视并取笑那些反对核战争的人的努力，电视则封锁我们的消息，很少有例外。在最近几个月，有家电视公司，而且只有一家，给我两分钟时间讲一些普通的平凡陈腐的话，但是当我说我想谈谈柏林时，他们便收回了成命。

在我们有些人看来，在一个应该说是民主的国家里，公众似乎应当知道目前东西方大国的政策可能会造成的后果。爱国心和人性同样都促使我们寻求某种拯救我们的国家和世界的方法。任何人都不可能希望我们的家人、朋友、同胞和世界上绝大多数的人，在一场将只有输家而没

有赢家的争夺中遭到屠杀。我们觉得，让人们知道这些事实，从而至少拯救十亿人的生命，乃是一种不可推卸的重大责任。我们不能以服从命令来推卸这种责任，我们深信，如果核战争的可能性和恐怖更普遍地为人们所了解，这些命令就不会发布。

我们采取非暴力的和平抵抗是出于无奈，因为与其他让人们知道事实的方法相比，非暴力的和平抵抗能得到更充分的报道，而且那还会使人们询问，究竟什么促使我们采取这种做法。在此受指控的我们，准备遭受牢狱之苦，因为我们相信，这是拯救我们的国家和世界最有效的工作方式。如果你们宣告我们有罪，你们就是在帮助我们的事业，因而也是在帮助人性。

只要我们还活着，我们就要继续尽自己最大的能力，消除始终威胁着人类的这个最大的灾难。

当我在布里克斯顿监狱时所散发的一张传单的正文

伯特兰·罗素的一封来信

致世界各国所有仍然能进行清明的思考或人的感知的人：

朋友们：

我同一些受人敬重的同事一道，得被迫沉默一段时间——也许是永远，因为，谁知道大屠杀有多快就会发生?

东西方各国的人民，在寻求威信的顽固政府和一心想保住自己的职位的、堕落的官方专家的误导下，乖乖地默然同意几乎肯定是以核战争告终的政策。

应该是有两方，每一方都宣称代表一个伟大的事业。这是一种欺骗——肯尼迪和赫鲁晓夫、阿登纳和戴高乐、麦克米伦和盖茨克尔，都在追求一个共同的目标：结束人类的生存。

你、你的家人、你的朋友和你的国家，将因几个残忍但却有权力的人的共同决定而遭灭绝。为了取悦这些人，所有的私人感情，所有的公众希望，所有的艺术成就、知识和思想，以及今后可能取得的一切成就，都将永远被消灭。

我们这个被毁后没有生物的星球，将继续毫无目的地绕着太阳运行无数个年代，没有欢乐和爱，也没有偶尔创造赋予人类的生存以价值的美的智慧和力量，对太阳加以弥补。

就是因为试图防止这种情况的发生，我们才被关在监狱里。

伯特兰·罗素

奥古斯塔斯·约翰的来信

亲爱的罗素勋爵：

我在工作室（不是你知道的那一间，而是更里面的那一间）里工作时，园丁捎来了你的口信。我告诉他怎么回话，他说他懂了，但我不知道他回得是否正确。我想说的是，我相信示威的目的是正确的，而且如果必要的话，我愿意为之入狱。我不想让别人看出我身体不行，但我还得听从我的医生的指示，我认为他曾在我因患冠状动脉血栓症而处于病危时，挽救了我的生命。我曾就诊于一位杰出的医学权威，他对我的病情抱一种非常悲观的看法，但是我的本地医生并没有被吓住，他继续按自己的方法进行治疗，结果，我确信，他救了我的命。

这一切都是我个人隐私，请勿外泄；我相信，尽管园丁当时在电话中没有说清，现在这一切你已了解。我希望18日的示威取得最大成功，虽然我只能在精神上支持你们。

你的诚挚的

奥古斯塔斯·约翰

［所盖邮戳的日期为1961年2月15日］

汉普郡 福丁布里奇

弗赖尔恩大楼

又及：不用回信。

1961年10月29日我在特拉法尔加广场的演说

朋友们：

最近几十年，有许多人强烈谴责德国人让纳粹这个恶魔成长起来，致使他们国内的暴行愈演愈烈。这些人责问道：“德国人怎么可以让自己对这个恶魔保持无知?为什么他们不冒着牺牲他们的安适、生计，甚至生命的危险，与之斗争?”

现在一个包罗更广的危险威胁着我们——核战争的危险。我很自豪，在这个国家里有一群人，他们的人数正在迅速增加，他们拒绝对这个危险保持无知，或者说，他们拒绝对有关使我们能够，并且迫使我们，生活在这种危险中的那些政策的事实保持无知。我更为自豪的是，自己能与许多这样的人共事；他们不管要冒多大的危险，吃多大的苦头，都愿意采取激烈的行动来支持自己的信仰。他们不怕被人斥为傻、爱出风头、犯法、卖国。为了使大家注意他们作出努力才得知的事实，他们遭受，有时还屡遭，流放和监禁。能在这里对他们之中这么多人说声欢迎，对我来说是一个很大的快乐——我希望我能对他们所有的人说声欢迎，但他们之中有些人还在监狱里。然而，在达到我们近期的目标和核战争的威胁成为过去的事情之前，我们大家谁也不可能完全快乐。等到达到我们近期的目标和核战争的威胁成为过去的事情时，我们已采取和将采取的那种行动，就不再需要了。

我们全都希望不会有核战争，但我认为我们的国人，或甚至我们今天在场的许多人，并没有认识到在接下去的几个月中很有可能发生核战争。我们全都知道赫鲁晓夫恢复了核试验，而且他扬言要试爆一颗五千万吨级的核弹。

我们全都强烈反对这些挑衅的行为。但我认为我们不太知道的是，在美国赞成在近期发动一场核战争的情绪急剧高涨。在美国，国会的行动主要是由代表不同利益的院外活动集团决定的。既代表军火公司的经济利益又代表陆海军上将的好战热情的军火院外活动集团，势力非常大，美国总统是否能抵挡得住它所施加的压力，非常值得怀疑。它的目的公布于最近由空军协会发布的一个政策声明中，那是我所见到过的最可怕的文件。文件开头就说，维持现状作为国家的一个目标是不适当的。我引述其中的一段话：“自由必须埋葬共产主义，否则就会被共产主义所埋葬。彻底消灭苏联体制应当是我们国家的目标，我们对所有自

由的人所负有的责任，我们答应给予所有不自由的人以希望的承诺。”他们所答应给予的是一个奇特的希望，因为它只能在天堂里实现，因为西方所能希望履行的唯一“承诺”是把东方所有的人都变成死尸。发表这一声明的那些高贵的爱国者忘了提及西方所有的人也将被消灭。

他们说：“我们决心以行动支持我们的言论，甚至不惜一战。我们追求的不只是保护我们的自由，还要扩大我们的自由。”西方战争贩子最喜欢的“自由”这个字眼，必须在有点奇特的意义上来理解。对于战争贩子来说，它意味着自由，而对那些反对他们的人来说，它意味着监禁。一种与此几乎没有什么差别的自由，存在于苏俄。我正在讨论的那份文件说，我们应当用核弹来对付苏联的侵略，即使这种侵略没有使用核武器，而且即使它只是渗透。那份文件说，我们必须具有“战斗、取胜和在全面的核战争中顽强地存活下来的能力”。这个目标当然是不可能实现的，但是，通过使用他们那种奇特的“自由”，使大家相信他们的谎言，他们希望说服蓄意无知的舆论，加入他们的死亡竞赛。他们小心谨慎地向我们保证，氢弹将不是他们必须提供的最厉害的东西。他们说：“核武器并不是军事发展的终结。没有任何理由相信核武器——无论它们的数量怎么增加，它们的杀伤力怎么增强——标志着军事系统的发展中战斗部队的终结。”他们对于自己的意思解释说：“我们必须利用美国的航天技术作为国际势力均衡的一个首要因素。”最后，他们得出一个崇高的结论：“苏联的目标既邪恶又固执。人民（即美国人民）愿意为将共产主义从国际舞台上消灭掉而努力，而且如果必要的话，愿意为之而战斗。让我们大家共同为这一目标而奋斗。”

这份等于宣判人类死刑的残暴文件，并不是什么公认的怪人在随便说大话。相反，它代表着军火工业巨大的经济力量，这股力量通过聪明地逐渐灌输裁军会造成新的经济萧条的那种恐惧，而在公众的心目中得到加强。尽管《华尔街日报》向美国人保证不会发生新的经济萧条，从生产军用品转为生产民用品不会造成什么混乱，这种恐惧还是逐渐灌输进了民众的心里。其他国家有名望的经济学家支持《华尔街日报》的这种看法。但军火公司却利用爱国主义和反共产主义作为将纳税人的钱转移到他们自己的钱袋的工具。他们正在冷酷而且可能是有意识地将世界引向灾难。

两天前，《泰晤士报》发表了一篇该报驻华盛顿记者的文章，这篇

文章一开始就说：“美国已决定，将以武力对付东德想要关闭东西柏林之间腓特烈街十字路口的任何企图。”

关于美国和苏联的这些事实，使我更加相信，我多年来所主张的、而且我们有些人也都赞成的目标，是正确的。我认为英国应当中立，退出北约组织——反正她给北约组织所增添的力量也只是微不足道的。我之所以这样认为，部分是因为我认为英国中立，没有自己的核弹或美国核弹虚幻的“保护”，没有外国部队的基地，会比较安全；也许更重要的是，我之所以这样认为，是因为如果英国中立，她就可以比现在更能为促进世界和平多做些事情。我认为，无论是美国还是俄国，都不应当单方面裁军，因为任何不先裁军的一方，必然会成为世界的统治者。我认为，它们应该在谈判并达成协议之后才裁军。为了达成这种协议，我认为英国可以扮演一个很重要的角色，因为我认为，只有中立国组成一种平衡委员会，提出并说服双方接受一些可行的妥协方案，美俄之间才有可能达成协议。到那时，英国就可以有益地将其政治经验提供给这种委员会。在目前情势下，她无法促使各国政府朝着和平的方向迈进。我倒愿意作这样的设想：如果英国作出表率，单方面裁军，不受拘囿地努力捍卫和平，它就会说服其他一些国家也单方面裁军。然后我们就能够加大力度，说服美国和俄国多边裁军。

我听说有人批评我们只支持消极的目标。我想指出，刚才概述的策略是很积极的。我们所有的目标，无论是短近的还是最长远的，都是积极的—— 不管对它们是否恰好以消极的措辞来陈述。

但还是言归正传——

英国政府不像美国政府那么冷酷无情，但它不敢公开反对美国的侵略主义。我们希望，趁还来得及的时候，我们能够克服这种畏怯。我们的方法必须受制于“时间已不多了”的这种认知。指责我们不服从命令的人，就是那些在纽伦堡审判中惩处那些不不服从命令的德国人的人。不只是我们这里有百人委员会，这个国家的许多地方也都有相继成立的百人委员会。自9月17日以来，世界各地的个人、已经建立起来具有类似目标的运动团体，甚至其他国家新近成立的百人委员会所给予我们的支持，是令人震惊的。世界各地的所有这些人都应当受到鼓励。我们必须发动一场声势浩大的、由要求抛弃核武器和抛弃作为解决争端的手段的战争的人参加的、世界范围的群众运动，而且必须动作要快。虽然时间

可能不多了，但我们运动的力量在一天天增强。

我重复，而且将继续重复说：

我们能够获胜，而且我们必须获胜。

以上演讲的附注：
［当赫鲁晓夫在古巴危机中放弃暴力之后，战争的危险就变得不那么迫近了，而且俄国的政策也变得比较温和了点。］

给吴丹的建议　事由：平衡委员会

联合国大会应该授权秘书长任命一个完全由中立的会员国代表组成的小型委员会，负责调查东西方之间有争论的问题，以便提出双方都能接受而又不失颜面的妥协解决方案。这些解决方案不应当偏袒任何一方，因为如果偏袒某一方，另一方就不会接受。它们还应该能够使得在像柏林这样的危险地点减少摩擦。

这个“平衡委员会”应当就它所调查的任何问题发表建议，并且首先设法动员中立国支持这些建议，然后，如有可能，争取东西方谈判者支持这些建议。“平衡委员会”的成员应当在其本国具有声望，但不应当对其本国政府负责。

这个委员会应当是小型的，因为不然的话，它就不能及时作出各种决定。“平衡委员会”的建议可望及时获得道德上的权威，令双方难以抗拒。

关于古巴危机的声明

你将死　不是正常的自然死亡，而是在几个星期之内就死，而且不单单是你一个人，你的家人、你的朋友、英国的所有居民，以及其他地方数以亿计无辜的人，都将同你一起死。

为什么？　因为有钱的美国人不喜欢古巴人喜欢的政府，而且用他们一部分财富散布有关古巴政府的谣言。

你能怎么办？　你可以上街，可以到市场里去，大声疾呼："不要屈服于残暴疯狂的凶手。不要以为你的首相和美国总统叫你去死，你就得去死。倒是要记住你对你的家人、你的朋友、你的国家、你所生活的这个世界，以及如果你加以选择可能会是美好、快乐和自由的那个未来世界应负的责任。"

记住：　**顺从意味着死亡。**

只有抗议

才有生的希望。

伯特兰·罗素

1962 年 10 月 23 日

以下两封与中印边界争端有关的信，没有刊布在《非武装的胜利》一书中。因此我就将它们收录于此。

伦敦
罗素伯爵

亲爱的勋爵：

很荣幸收到你1962年11月16日和19日的信，而且很高兴地拜读了你对中国政府11月21日的声明表示欢迎和支持的声明。你对和平解决中印边界问题的良好愿望和努力，以及你对世界和平的极度关注，使我深受感动。我衷心感谢你对中国人民的深厚友谊，以及你在信中所表达的对美国占领中国领土台湾的谴责。

中国政府于1962年10月24日发表声明，提出三点建议。不幸的是，这三点建议一再遭到印度政府的拒绝。为了扭转由于印度政府拒绝谈判并继续扩大边界武装冲突而日益恶化的中印边界情况，为了显示其停止边界冲突及和平解决中印边界问题的最大诚意，中国政府于1962年11月21日发表声明，宣布三项措施，其中包括中国部队单方面停火，并主动全线撤离边界。现在，我想告诉你，从11月22日零时起，中印边界的中国边防部队已全线停火。我相信这与你在信中所表达的意愿相符。

你在11月19日的信中提议：“所有的部队都撤出这个特殊的地区——即印度自1959年至1962年9月8日占领、而中国认为是其领土的地区。我相信你已经注意到中国政府在其11月21日的声明中已宣布，从12月1日起，中国边防部队将从1959年11月7日中印双方实际控制线后撤20公里，然后再进一步撤离1962年9月8日以前占有的阵地。中国政府希望印度政府能对中国政府11月21日的声明作出积极的反应，并采取相应的措施。一旦印度政府这样做了，中印边界就会变得安宁，中印之间就能建立40公里宽的非军事区。不用说，该地区的中印行政当局各自将在中印双方实际控制线的自己一边继续行使行政权。

中国政府希望印度政府将乐意改变其过去的态度，诚心诚意通过友好的谈判解决中印边界问题。我希望你继续运用你特殊的影响，促使印度政府对中国政府11月21日的声明作出积极的反应并采取相应的措施。同时，中国政府也希望所有友好的国家和爱好和平的公众人物发挥他们的影响，促使印度政府回到谈判桌上。这些努力将是对和平的巨大贡献。

请接受我衷心的祝福。

周恩来

1962年11月24日

于北京

英国 梅里奥尼斯郡
彭林代德赖斯 普拉斯·彭林
罗素伯爵收
编号：2155-PMH/62
机密

亲爱的罗素勋爵：

请原谅我没有及时回你11月23日的来信及随后拍来的电报。当然，你什么时候想给我写信，都可以写信给我，我随时欢迎你的赐教。

我已仔仔细细地考虑了你信中所说的话。毋庸说，你对和平的热爱使我非常感动，并且在我的心中引起共鸣。我们当然不想让同中国的这场边境战争继续下去，当然我们更不想让它扩大而使得核大国也卷入这场战争。印度同样也有战争心理扩张、军队力量增强的危险。

在一个民主的社会里，政府所能做的事情是有限的。中国的侵略使得印度群情激愤，如果对这种侵略行径不加以某种程度的关注的话，任何一个政府都得垮台。印度共产党迫于形势，发表声明，强烈谴责中国。即便如此，这里共产党员的处境还是很糟糕，他们的组织因民众的愤恨而正在逐渐消亡。

此外，在做决定时还有其他各种需要考虑的重要因素必须牢记在心。如果有一种民族屈辱感，这对印度人民会有很坏的影响，而且我们振兴民族的一切努力都会遭到很大的挫折。目前印度全国上下群情激昂，这种高涨的情绪，除了军事方面以外，还可以用来增强民族的团结和工作能力。存在着关于军国主义和极端民族主义发展的显而易见的危险，但也存在着我国人民以一种更具建设性的方式思考和从威胁我们的那些危险中受益的种种可能性。

如果我们完全与民情背道而驰（在很大程度上，我也有和民众一样的情绪），那么结果就会像你所担心的那样。其他人就会接管，把这个国家推向灾难。

中国的提议，实际上意味着他们获得支配地位，尤其是在拉达克，他们将来可以利用该地对印度再次发动进攻。正如你所知道的，当今的中国可能是唯一甚至连核战争都不怕的国家。毛泽东曾多次说过，他不在乎损失几百万人，因为中国还会有几亿人活下来。如果他们能从这次侵略中获益，那就会使他们进一步进行同类的尝试。那会终止所有的和谈，而且肯定会导致世界核大战。因此，我觉得，为了避免这个大灾难，同时也是为了使我们自己手无寸铁的人民变得坚强，我们不应当向我们认为是邪恶的势力投降或屈服。这是我从圣雄甘地那里学来的教训。

然而，我们并没有拒绝中国的提议，但我们自己也提出了一个双方都体面的解决方案。我还是希望中国会同意这个方案。不管怎样，我们并不想破坏停火，恣意进行军事攻击。

如果这些初步问题得到令人满意的解决，我们准备采取一切和平的方法解决边界问题。这些方法中可能甚至还包括委托仲裁。

就我们而言，我们希望坚持不结盟政策，尽管我承认，接受其他国家的军事援助确实对这一政策多少有些影响。但是在目前情况下，我们别无选择。

我可以向你保证，你所提到的那些更为宽泛的问题，我们一直都在考虑。我们并不想做任何会危及我们星球的事情。然而，我确实认为，如果我们向中国人屈服，从而他们觉得他们实行的政策给他们带来了丰厚的回报，那么我们的星球就会面临更大的危险。

你的诚挚的

贾瓦哈拉尔·尼赫鲁

1962年12月4日

新德里

总理府

第四章 基金会

只要政府拥有核武器一天，核战争的危险就有可能存在一天，而且，如果这种毁灭性的东西落入私人手里，那么这种危险持续的时间甚至也许会更久。起初我以为，唤醒人们注意这种危险，应当不是一件很困难的事情。我也和大多数人一样，相信自我保存的动机是一种很强烈的动机，当这种动机生效时，它通常都会压倒其他一切动机。我想人们不会喜欢看到自己与家人、邻居，以及自己所听说过的每一个活着的人一起受煎熬的景象。我以为，只要让大家知道这种危险，所有党派的人就会全都团结起来，恢复以往的安全。我发现这是个错误。有一种比自我保存更强烈的动机：那就是胜过他人的欲望。我曾发现了一个常常被人们忽略的重要的政治事实（比如说，我以前就没有注意到这个重要的政治事实）：人们并不像在意消灭他们的敌人那样在意他们自己的存活——或者说，实际上也就是人类的存活。我们生活于其中的这个世界，是一个始终存在着普遍死亡的危险的世界。消除这种危险的方法对大家来说都是显而易见的，但这些方法都伴随着有人可能扮演卖国贼角色的些小机会，而这是件使人感到非常屈辱的事，因此几乎所有的人都宁可冒核战争的危险也不设法确保安全。我曾认为，而且我现在仍然认为，如果使整体毁灭的这种危险变得足够鲜明的话，那就会取得所想要的效果。但是一个人，或一群人，怎样才能造成这种鲜明性呢?我与那些和我有同样想法的人一起，试过各种方法，成效不一。我最初尝试的是理性的方法：我把核武器的危险与黑死病的危险进行比较。大家都说“很有道理”，但却没有行动。我曾试着提醒某一个团体，这虽然有一定的效果，但对普通大众或政府没什么作用。我接着就尝试声势浩大的游行这种大众的诉求方式。大家都说：“这些游行的人很讨厌。”后来我尝试和平抵抗的方法，但也未能成功。所有这些方法都继续在使用，我对它们都尽可能加以支持，但事实证明这些方法都只是部分有效。我现在在进行一项新的尝试，即把诉求政府和诉求公众结合在一起。只要我一息尚存，我就会继续探索下去，而且我很可能会把工作交给别人继续进行下去。但人类是否会认为自己值得保存下去，仍然是个令人怀疑的问题。

多年来，我一直关心遭迫害的少数民族和许多国家中我认为被不公正地打入监牢的那些人。例如，我试图帮助那加人和我在前面已经讲到

过的索贝尔。稍后，我开始关心吉卜赛人的苦境，特别是对盖伊·普克斯顿为了给他们一个适当的居所（至少要有必要的设备，如适当的卫生设备）和至少得到最低限度的正规教育的机会而作的努力感兴趣。

我承认，我在解放犯人方面的名声并非毫无瑕玷。许多年前，有位年轻的德国犹太难民来向我求助。内政部已下令要将他遣返德国，而如果他被遣返回国，他就会被处决。他看起来是个傻乎乎的年轻人，很憨厚。我和他一道去内政部，我对内政部的人说："哎，你们认为他是个危险人物吗?"他们说："嗯，不是。"他们同意不把他遣送回国，但是说他必须换新护照。他们立即开始问他一些为了换新护照而需要他回答的问题。"你父亲叫什么名字?""我不知道。""你母亲叫什么名字?""我不知道。""你什么时候在什么地方出生?""我不知道。"内政部的官员感到很沮丧。他唯一确知的是，他是个犹太人。内政部官员看到我坚毅而阴沉的脸色（虽然在这时我稍微有些脸红），只好发给他新护照。我最后一次是从一封信中听说有关他的消息的，该信大意是说，他知道留在英国他得支付自己的生活费，而他听说最保险的弄钱方法是，找个英国女孩子让她怀孕，然后他就可以申请获得政府发给的一份救济金。唯一使我感到欣慰的是，听说到目前为止他仍未能成功地实施这个计划。

同样也是在许多年以前，有一位年轻的波兰人因写猥亵诗被判入狱而向我求助。我心想："把一个诗人打入监牢!不可能吧!这不可能!"于是我再次诉求于内政部。后来我读了一些他写的诗，觉得非常恶心，不得不同意原先的裁决。不过他还是被允许留在英国。

虽然这两件事如今回想起来有点令人尴尬，但我并不后悔。在我看来，因为人们的不太可能伤害到普通公众的蠢举而把他们关押起来，是毫无道理的。如果按这种逻辑推论下去的话，那么几乎没有人会是自由的。再说，用法律手段和监禁的威胁来对付猥亵行为，也害多益少。它只是在原本只是愚蠢或邪恶的行为之上增添一种令人愉悦的、诱人的邪恶之气氛。根本就起不到遏制这种愚蠢或邪恶的行为的作用。至于政治犯和因为类似的原因而入狱者，我对他们则更加同情。只因为一个人的政治观点而把他关进监狱，不管这种做法多么诱人，更有可能造成那些观点的扩散，而不是遏止其传播。这只会增加人类的不幸和鼓励暴力，仅此而已。我已经说过，最近几年，我越来越多地从事反对因个人或团体的政治或宗教上的看法而把他们投入监狱或对他们进行迫害的工作。我不断地收到来自世界各地的个人和团体的求助信（这些信越来越

多），而且几乎每天都有团体的代表来见我。我本人无法去遥远的国家旅行，因此，为了尽可能地获得第一手资料，我不得不派代表到各个国家去。

1963年，我对希腊抵抗运动战士的关注达到了极点。他们曾在那里反对过纳粹，但仍然是遭受牢狱之苦，因为他们大多数都是“共产党员”。他们派了一些代表来见我，其中有些是4、5月份访问英国的希腊国会议员。在希腊成立了一个叫作“伯特兰·罗素百人委员会”的组织，他们在4月底举行过，或试图举行过，一次游行，我派了一名代表参加这次游行。后来发生了国会议员兰布拉基斯在萨洛尼卡被谋杀的事件，很明显，这是在当权的纵容之下干的。我和其他一些开明人士一样，对此深感震惊。我再次应邀派代表去参加在雅典举行的兰布拉基斯的葬礼。我的代表回来后给我们讲述了一个非常感人的故事。到7月份希腊王室成员访问白金汉宫时，那里群情鼎沸。我也非常激愤。我在特拉法尔加广场发表演说反对希腊王室成员的来访，并参加了示威。新闻界对女王陛下的臣民的这种失礼的行为感到震惊，内阁阁员们气得嗷嗷叫，警察将砖块偷偷地放进被捕的示威者的口袋里，然后以携带攻击性武器的罪名指控他们。英国示威者当中最执着最勇敢的人是贝蒂·安巴蒂耶洛斯，她的希腊丈夫已被关在监狱里好多年了。两年后，他被释放出来，到伦敦拜访我们，但其他政治犯仍被关在监狱里。后来，他和他的太太再度入狱（他的太太只被关押了一段时间），而且另外还有许多政治犯被希腊当局关进了集中营。想到他们在那些集中营里的生活，在大太阳底下被集中在一起，没有水，没有卫生设备，没有任何照顾，使人感到心里很不舒服。

也是在1963年4月，我派一名代表到以色列调查巴勒斯坦阿拉伯难民的情况。我们想对下述这样一些国家作出某种评价：要说有什么区别的话，这些国家可能受到最有效的催促，要求它们帮助解决犹太人和阿拉伯人之间关于巴勒斯坦难民问题的事情。从那以后，我经常应邀派代表到以色列和埃及，讨论这些国家各别的和共同的问题。反过来，它们也派密使来见我。我那时也很关心苏联境内犹太人的境况（我现在仍然很关心），而且就这方面的问题，我与苏联政府通了不少信。此外，第二次世界大战使东欧许许多多的犹太人妻离子散，他们希望与海外的亲人（通常是在以色列）团聚。起初，我呼吁允许他们个别移民，但是后来，在好几百人请求的压力之下，我开始代表整个团体提出呼吁。随着这类工作的展开，我发现我是在为释放四十多个国家的政治犯而工作，

这些政治犯因为往往是值得称赞的行为而被拘禁，几乎被人们所遗忘。有人告诉我们，由于我的同事和我的努力，许多国家的许多政治犯获得了自由，但是有许多还在狱中，所以这项工作继续进行下去。我在这方面的工作有时候陷入困境，不得不承受相当多的指责，例如在索贝尔一案和后来关于释放海因茨·勃兰特一事中。东德政府劫持和关押从希特勒集中营中幸存下来的勃兰特，在我看来非常不人道，因此我不得不退还东德政府颁给我的卡尔·冯·奥西埃茨基勋章。勃兰特不久即获释，速度快得令我印象深刻。也许正是由于我为政治犯所做的这些工作（至少部分地是由于这个原因），我于1963年1月获得了美国公民自由权紧急救援委员会颁发给我的汤姆·潘恩奖。[注67]

在近几年，尤其是最近我能以一个组织中的一分子从事这项工作以来，我派了一些代表到世界上的许多地区去进行实地调查。他们到过大多数欧洲国家，“东方”和“西方”，以及许多东方国家——柬埔寨、中国、锡兰、印度、印度尼西亚、日本、越南。他们到过非洲——埃塞俄比亚、埃及，以及东非和西非的一些较新的国家。当然，他们也到过西半球的一些北方和南方国家。这些调查员受到了他们所到国家的领导人，以及许多政府官员和处理他们所关心的那些问题的机构的负责人热情的欢迎。当然，他们也与普通群众交谈过。我本人与各国首脑和政府官员保持着长期的通信联系，并与他们，尤其是与那些来自东欧、亚洲和非洲的各国首脑和政要，在伦敦讨论过各种国际问题。特别是，英联邦会议的集会使得这些会面有许多成为了可能。其中有些会面很有趣，点缀着适当的装饰物——忽闪忽闪的眼睛、长袍、短弯刀、珠宝和高大威猛的随从——我在1965年与巴林酋长的那次会面就是如此，当时会面的情形我现在仍记忆犹新。当然，关于具体问题，我经常与各国驻伦敦大使馆联系。

整个这项工作由于需要而不断扩大。到1963年，它很快成了即使有非常能干的助手心甘情愿的帮忙也非个人所能独自承担的工作。再说，旅行、通讯（写信、拍电报、打电话）、聘用秘书和工作人员等所需费用，也不是我个人的财力所能负担得起的。而且完全由一个人来负责，责任很重。我认为又是由很有思想的拉尔夫·舍恩曼策划的、关于建立一种机构的方案，逐渐成形。建立这个机构不应当只是为了某种目的，而应当是为了促进反对战争和军备竞赛，反对动荡、被压迫的个人所遭受的不公正和在很大程度上造成这一切的那些民族的斗争。这种机构可以扩展，以满足各种各样的需要。它也可以随着情况的变化而进行自我

调整。因此，1963年，我大部分时间都用来研讨建立这种机构的计划。参与研讨的人当中，有许多是从百人委员会的早期阶段就一直和我在一起工作的同事。

我的同事对于机构工作没有经验，我自己也不完全在行，但至少我们使我们的目标取得了某种有内聚力的进展，我们犯错误的地方，是在允许改变和扩展的灵活性方面。我们面对这样一个事实：在该机构的早期阶段，我们必须差不多和以前一样开展工作，我负责大部分公众事务，并担任公众事务最后仲裁人的职位。我们希望逐渐加强这个机构。我们觉得，它作为一个实体，不仅应当承担日常工作，而且还应当承担责任和规划工作。当我回顾我们的进展时，在我看来，我们在它的最初三年所取得的成就，远远超过我们所敢希望的。

许多人为成立基金会出过力，但在此我想要强调不但是我自己而且还有基金会对拉尔夫·舍恩曼的感激。他有时候几乎是一个人独自挑起基金会的工作重担，而且基金会的许多最富有创造性的构想，都是他提出来的。此外，这些构想的实施，主要得益于他的聪明才智，得益于他那近乎超人的精力和果敢的决断力。我也想在此记录下我和基金会对另一位新近认识的朋友克里斯托弗·法利的感激。如果没有他的判断和缜密的思虑，我们简直不知道怎样保持像我们设法想要保持的那种平稳。但是他沉默寡言，不装腔作势，而且经常留在幕后。他领悟力很强，反应很快，起初我以为他偶尔发表自己的看法时说话结结巴巴，是因为羞怯。现在我知道了，那是因为他极其谨慎。过了一段时日，我才体认到他追求正义时所怀的那种深厚的感情，或与这一追求掺和在一起的那种同情和忍耐。后来我才逐渐得知，他的关于当今人物和事件的显见的知识，通过广泛的阅读和对过去相当深入的研究而得到丰富。这种结合在比较浅薄的人身上可能会产生的那种武断、欺瞒和哗众取宠的倾向，被他对反讽、荒谬的强烈感知和他诸多兴趣的盎然勃发一扫而光。他的观察既敏锐又独到。所有这一切使他成为一位有益有趣、为大家所喜欢的同事。

1963年春季和初夏，我们以我的名义给我们认为可能愿意成为这个新基金会的发起者的那些人发函。到夏末，已有9人同意成为这个基金会的发起者。有了这样一群支持者，我们觉得可以将我们的计划公开，尤其是在有理由盼望其他人很快加入我们的行列的情况下，更应如此。而事实上，在宣布成立基金会后不久，另外又有7人加入我们的行列。

我们知道我们的一些目标——其中主要目标是成立一个真正国际性的机构——和达到我们必须努力达到的那些目标的长期方法，以及我们必须开展的那项工作（即像我们有段时间曾开展过的那种工作）的要点。我们也承认这样一个事实：要想达到我们的目的，就必须要有一大笔钱。我的同事，在有点违背我的意愿的情况下，敦促基金会冠以我的名字。我知道，这会使许多原本可能会对我们的工作本身给予支持的人对基金会产生偏见。这肯定会使一些已经树立声誉且享有名望的机构产生偏见，而且也肯定会使英国的许多个人，尤其是那些有能力在金钱上支持我们的人，产生偏见。但是我的同事却争辩说，因为我多年来一直在从事这项工作，他们的帮助只是近几年的事情，在世界上的许多地区我的名字已与这项工作相等同，所以，略去我的名字就会意味着这项工作受挫。他们的坚持令我感到高兴，尽管仍然有点怀疑这样做是否明智。但是最后我同意了他们的看法。然而，当我们决定为我们的机构寻求慈善身份时，我和我的朋友才明白，在英国任何一个冠以我的名字的机构，都不可能得到这种身份。

最后，我们的律师建议我们采取折中的办法，成立两个基金会：伯特兰·罗素和平基金会和大西洋和平基金会，后者可以获得慈善身份。这两个基金会可以携手合作，而且事实上它们的确就是这样做的，但是后者的目标纯粹是教育方面的。其目的是要在和战争与和平的研究有关的各个领域建立探索机制，并创造探索及发表探索成果的机会。由于济贫事业委员会将这个基金会登记为慈善机构，按标准税率对根据七年合约所给的任何一笔捐款所扣的所得税都可退税，反过来，这意味着这种捐款的数额增加了大约百分之六十。

伯特兰·罗素和平基金会则处理工作中与政治关系比较密切的和有争议的事情，而捐款不论多少，都按普通赠与看待。在这个基金会成立的头三年，它得到的捐款有好几万英镑，其中有些是个人捐的，有些是机构捐的，有些是各国政府捐的。附有条件的捐款一概不予接受。尤其是政府的捐款，我们向捐款人说清楚，钱的来源绝不会影响使用这笔钱的方法和结果。

不幸的是，9月初，当我们决定要公开我们的计划时，我生了一场大病，但是到月底，1963年9月29日，我们可以将我们的计划公布于众了。在我发表了一个言辞激烈的声明后，我们把我的同事为两个基金会各自准备的传单分发给记者。关于伯特兰·罗素和平基金会的那份传单

上，印有当时发起者的名单，和一封吴丹为了面子而写的信。我曾与他谈其他事情时谈到过我们的计划，并且就我们的计划一事给他写过信。他热情地表示赞同，但又解释说，他因为联合国秘书长的身份，不能成为发起者。不过，他表示愿意写那封我们印在传单上的、虽然措辞谨慎但却鼓舞人心的信。

记者们看过我们雄心勃勃的计划表后，问我们打算从哪里募得基金。这是个切中要害的问题，而且并不出乎我们的意料。我们因为不想在9月29日之前透露我们的计划，所以一直未能开展募集基金的工作。我们只能回答，我们决心募集必要的基金，而且确信能够及时地募集必要的基金——这个回答自然受到尖刻的怀疑。

回顾当时的情景，我想我并没有责怪那些记者的态度，也没有责怪新闻界未给予我们鼓励。任何一个愿意以行动支持其对于未来的幻想的人，都应该有被认为是“疯子”的心理准备；而我们当时就有这种心理准备。再说，我们当时都很兴奋。能够再度公开为我们心中的目标而工作，是一种自由。当然，我们首先要努力去做的事情是，募得必要的基金。

我们接触过的个人不计其数；与有钱人打交道，成功的几率非常小，他们往往会说：“噢，不错，我们认为你们是在做一件了不起的事情。我们完全相信你们所做之事，并祝你们成功。但是，当然了，我们已经承担了这么多义务……”虽然乞求他人给予钱财上的帮助总是件令人尴尬、不讨人喜欢的事情，但我们只是偶尔遇到不愉快的场面，而且只有一次遇到不礼貌的恶语中伤。那是在一次富裕的犹太人聚会上，举办那次聚会是为了让我讲一讲我们为苏联境内的犹太人所做的工作，那些有钱的犹太人声称自己对苏联境内的犹太人非常关注。出现那些不愉快的场面也是我们始料未及的，因为我们事先已经打听过，知道我们所接触的人对我们的某些计划非常感兴趣，对我们很友好，而且始终“非常钦佩”我和我的工作。我们得到许多意想不到的消息，既有令人高兴的，也有令人恼怒的：有天早上我们收到一封信，信的内容是，有两个人立下遗嘱，要将他们在欧洲大陆相当大的一份产业捐给基金会；另一个早上收到英国驻巴黎前任大使格拉德温勋爵的一封信，我将这封信连同我的回信一道附在本章中，因为成立基金会需要大量的通信，而此信显示出其中一部分信件的语气和推理。我相信这一来一往的两封信，以前一直未曾发表，尽管格拉德温勋爵曾提议公开发表。读者将会注意

到，他在信中主张我在上议院提出我的建议，“好让有才智的人加以仔细审议”。我在回信中强忍着没有说我在上议院提出建议时，我没有觉得我的听众，除了少数例外，表现出有什么特殊的智力水平——但也许自从格拉德温勋爵出现后总的水平有了提高。

然而，世界上许多地区的许多人都帮助我们。各国的艺术家——画家、雕塑家和音乐家——尤其慷慨。确实，我们最初的筹款方式之一，便是拍卖他们捐赠的画作和雕塑品，拍卖会因贝德福德公爵的鼎力襄助而在沃本隐修院举行。我没能参加拍卖会的开幕式，但我后来还是去了，使我感到开心的是，到达那天正好是沃本在款待参加世界小姐选美大赛的各国佳丽，因此我有幸与她们会面。拍卖会相当成功。从那以后我们不断地收到艺术捐赠品，拍卖所得对我们的工作帮助很大。虽然音乐家对我们也很慷慨，但他们慷慨的行为往往受到他们的经纪人或乐团总管和音乐厅经理的阻挠。演员和剧作家曾多次答应我们进行义演或某种特殊的演出，但无一兑现。我们向各国政府的领导人募捐，运气还比较好，这也许是因为他们比较能了解我们在做什么。我们募款工作的困难之一是，我们的许多工作——比如，关于特殊犯人或破碎家庭和少数民族团体的工作——在完成之前都不能说，否则就会无效。关于国际调解的讨论和方案，更是如此。因此，当有人明确地问我们到底在做什么时，我们往往只好含含糊糊、笼笼统统地讲一下，只有机敏的人和已经皈依者才能相信这种话。

这种多少有些随意的筹款方式的缺点是，无法确定我们什么时候能筹到多少钱。一度到手的大笔钱均未能被用作储备金，而一些承诺也不总是能及时兑现。结果是，我们有时有足够的钱来实行相当雄心勃勃的计划，有时却几乎身无分文。要不是对基金会的宗旨和诸多计划的奉献精神，和与我一起工作的那些人（尤其是拉尔夫·舍恩曼、克里斯托弗·法利和帕梅拉·伍德）顽强的决心，后面几个时期不可能平安地度过。舍恩曼、法利和伍德这三个人各自以他们不同的方式，维系工作，并使之度过顺利和艰难的时期。来自许多不同国家的其他许多人，帮助我们的工作，他们有些是志愿者，有些则领薪水，但是，直到现在，出于某种正当的理由，他们原来都是些临时工，而且有时薪水过高。不过，现在，已经建立起了一支由一些似乎固定的，而且有相当强的处理事情的能力的同人组成的队伍，每个人负责一个或几个方面的工作。

总的来说，英国新闻界对我们的帮助很少。他们不是封杀我们的新

闻，就是一逮到机会就让我们出丑，暗中嘲笑我们。这也许并不是什么令人惊讶的事情，因为我们一直在反对（虽然是完全合法地反对）我们国家的既定政策——不是反对哈罗德·威尔逊政府在两度执政之前所承诺的那些政策，而是反对该政府在执政期间所采取的那些政策。由于同样的原因，其他国家的新闻界也在不同的时期责骂我们，或拒绝提及我们。当然，记者和评论员动不动就拿我当目标，说我老迈昏庸。美国的记者尤其如此，因为多年来我一直在为那个国家暴力的增强担忧，我最近的文章大多数都是猛烈抨击他们政府的好战政策。这种消减我的作用的方法使我的朋友感到担心和愤怒，这也是对我的侮辱，但是从与我意见不同的那些人的角度来看，这也许是他们唯一的反击。总之，如果这种指责是正确的[注68]，那我不明白为什么会有人那么费心地评论我的胡言乱语。

那些想要自行判断我究竟是不是老迈昏庸，或者甚至是不是比他们以前所认为的更糊涂的人，有的是机会这样做，因为我接受过无数次报社和电视台的采访，而且还拍过几部电影。我在决定是否接受采访时坚持的总的原则是，拒绝所有那些对我的“私生活”而不是对我的工作和思想感兴趣的人。宣传我的工作和思想我很高兴，而且欢迎对它们公正的报道和批评。我认为，在最近几年我所看到过的这些电视访谈中最好的有：1963年10月初的那一次电视访谈，主持人是约翰·弗里曼；1964年4月初所做的那一次电视访谈，主持人是罗伯特·博尔特（后来还有一次，是在1967年，也是由他主持，但我没有看到过那次电视访谈）；1965年9月所做的那一次电视访谈，主持人是拉尔夫·米利班德。不过，当然还有许多电视访谈我没有看到过。我所发表过的两次最重要的公开演讲，都与哈罗德·威尔逊任首相期间工党政府的背信有关，一次是在1965年2月中旬，另一次是在八个月之后。第一次讲的是该政府的一般国际政策，第二次讲的是该政府对越南的政策，因此收录在我的《在越南的战争罪行》一书中。在第二次演讲结束时，我宣布退出工党，并当场撕毁党证。使我感到惊讶的是，此举使同台的其他两位演讲者非常生气，一位是下院议员，另一位是禁止核武器运动主席。后者对新闻界说我是事先安排好那样做的。如果我能事先安排好，我不知道为什么我不早就那样做，然而，事实上，演讲的事全都是由这次集会的主办者——青年禁止核武器运动——一手安排的。那位常常对越南问题发表与我类似观点的下院议员，在那次集会时迟到，后又因为我撕毁党证之举而退席。这种怪异的行为使我有点吃惊，因为这两个人都曾说过许多我所说的话。唯一的不同似乎是他们继续当他们所谴责的党的党员。

其他还有四种对我的指责可以在这里提一下，因为我认为它们也与“老迈糊涂”有关。最严重的一种指责是说，我在著作和演说中说一些没有给出其来源出处的、极端的话。我相信，这是针对我的《在越南的战争罪行》一书的。然而，如果有人愿意研究这本书，我认为他们就会发现这是一本文献资料非常翔实的书。如果我偶尔说些没有给出其根据的话，那么我通常这样做是因为我认为那是自明的，或是根据书中其他地方已提到过的事实，或是众所周知而无需标明来源出处。

与这种指责相关的另一种指责是说，以我的名义发表的演说词、文章或声明都不是出自我的手笔。奇怪，大家都知道几乎所有的政府官员和大公司经理的公开讲话稿，都是秘书或同僚写的，而这被认为是无可非议。为什么换成一个普通俗人，就该被认为十恶不赦?更何况事实上，以我的名义发表的东西通常都是出自我的手笔。即便有的不是出自我的手笔，它也仍然代表我的看法和思想。我从不在我没有讨论、阅读过并认可的东西——书信或比较正式的文件——上签字。

我最近听说在流传的其他两个谣言，我也觉得令人烦恼。这两个谣言是：为了不麻烦我，我的秘书扣下了寄给我的信件和公文；我的秘书和同事不让想要见我的人见我。但事实上我在家亲自拆阅所有寄给我的信件。不过，我的信件很多，我不可能全都亲自回复，但我把我想要说的话告诉替我起草回信的秘书，而且在回信寄出之前我都亲自过目。另外，为了这个那个事情想要见我的人也很多，不可能全都接见。例如，1966年年底，为了主持国际战犯审判法庭的预备会开幕式，我在伦敦待了一个星期，在此期间我每天上午、下午和晚上都接待想要与我会谈的来访者。但是，因为在这一个星期中要求与我会谈的人大大超过一百人，所以不得不谢绝很多人（一百多人）的会谈。

我之所以用这样长的篇幅谈论这些指责，不仅仅是因为我不喜欢被认为是老糊涂，而且还因为我的论证和言论，由于这些指责而被人轻视，没有人看，或没有人听，使我很恼火。我也不喜欢我的同事因为极其豪爽地做了我要他们做的事情而受责难。

基金会成立之后不到两个月，我和世界上其他的人一样，听到肯尼迪总统遇害的消息感到震惊。也许我对这一邪恶的攻击事件不像很多人那样感到意外，因为好多年来我一直在写有关这个世界，尤其是美国，越来越纵容暴力的文章。我的关于这一论题的文章，有些已经发表，有

些则因为太直言不讳，编辑先生不敢将之刊登出来。

当我看到有关总统遇刺、后来传说中不利于奥斯瓦德的证据以及他遭鲁比射杀的新闻报道时，我认为似乎存在骇人听闻的误判，可能是在掩饰某件非常龌龊的事。1963年6月，我和最早代表奥斯瓦德的母亲调查这个案子的纽约律师马克·莱恩会面，他已收集到的事实证据证实了我的怀疑。与基金会有关系的每一个人都同意我的观点，我们尽己所能，各自或一起帮助马克·莱恩，传播有关他调查结果的消息。从所使用的掩盖法和被否定或忽略的事实来看，显然牵扯到的是非常重大的问题。不光是马克·莱恩调查有关事实时充沛的精力和机敏的头脑，而且还有他表述事实时严谨客观的态度，绝不推断出或暗示事实本身原本没有的意思，给我留下非常深刻的印象。

我们认为，要是基金会自身不出面支持那些查出事情真相的人，也不传播有关这些事情真相的消息，那么会更好些。因此，我们成立了一个独立自主的委员会，名字并不令人满意，叫作“英国‘谁刺杀肯尼迪?’委员会”。我们聚集了不少发起者，甚至还有一位秘书，但也并不是没有困难，因为许多人认为这件事与我们英国人毫不相干。只有少数人不仅了解美国当局的欺骗对于美国人民预示着什么，而且还了解它对于世界上其他国家的人民预示着什么。这些少数人有过一段艰难时期。我们确确实实遭到过诽谤。我们当中有一个人接到过美国大使馆打来的恐吓电话。其他有些国家也成立与我们类似的委员会，这些委员会的有些办公室也接到过类似的警告电话。最后，基金会不得不庇护我们的委员会，基金会的工作人员由于这项额外工作，日夜操劳。到8月份，当我撰写一篇叫作《关于J.F.肯尼迪总统被刺事件的十六个问题》的文章时，人们纷纷举行集会，并发表了其他一些声明和文章。群情激愤。马克·莱恩亲自到英国各地和其他国家（包括他自己的国家），详细说明他所发现的、反驳关于这一事件人们普遍接受的官方看法的事实。我在《沃伦委员会报告》于1965年9月公布之前就已经收到了这份报告，并立即发表了我对它的看法，这显然使许多人很恼火。一时传言四起，说我是在胡说八道，我甚至连报告都还没看过，而且不可能看过。实际上，莱恩已寄给了我一份早期报告的副本，我看过，而且有时间思考。由于《沃伦委员会报告》已被仔细审阅过，而且批评这份报告是“可敬的”，许多人便同意我的看法，并泰然自若地忘却了他们和我早先的态度。那个时候，他们非常胆小，不敢倾听或关注已发现的事实，而是盲目地接受官方的看法。他们竭力阻挠我们将这些事实公布于众。

自从1963年3月底以后，我的时间和思虑越来越多地花在了越南正在进行的那场战争上。我的其他兴趣，绝大部分只好放弃。当然，我还是抽出一些时间来处理家庭和个人的事情。而且偶尔还是有机会（虽然这种机会非常难得）关注我以前常常感兴趣的那种东西，即哲学的，或尤其是逻辑的问题。但这方面的研究我已经荒疏了，因此有点怕做这方面的研究。1965年，一位年轻的数学家G.斯潘塞·布朗，硬要我审阅一下他的著作，因为他说他找不到其他任何一个他认为能看懂他著作的人。因为我以前看过一点儿他的著作，认为还不错，也因为我非常同情那些试图让他们无人知晓的新作得到注意而非遭到冷遇的人，所以，我就同意与他讨论他的著作。但是随着约他来的时间的临近，我越来越深信我应付不了这项工作，应付不了他的新符号系统。我的内心充满了恐惧。但是在他来到并且我听了他的解说后，我发现我又跟得上了，听得懂他的著作。那几天我过得非常愉快，尤其是因为他的著作既有独到的见解，而且在我看来，又很优秀。

这些年里我最大的快乐之一是我与维克托·珀塞尔的友谊（我太太也分享了这份友谊），而最使我伤心的事情之一是他的去世（1965年1月）。他是个幽默且判断力均衡的人。他既有文学鉴赏能力又有文学创作能力，学识相当渊博，而且对时事也非常了解。他在东南亚当政府行政官员和在剑桥大学当指导教师，都很有成就。与他交谈是我的一大乐趣。我通过他的政论文章认识他已经许多年了，他过去经常将他的政论文章寄给我，而我则写信告诉他我对他的文章的看法。稍后，我欣然接读了他那以Myra Buttle 〔与 My Rebuttal（我的反驳）谐音〕笔名所写的妙趣横生的韵文。在1962年他在节庆厅为我举行的生日宴会上致贺词之前，我从没见过他。甚至在他被领来与我们讨论基金会在东南亚方面的工作之前，我还根本就不认识他。1964年4月，他在曼彻斯特的一个会议上发表演说，这个会议由基金会主办，在那个会上我也发表了演说。不久后，他为我们写了一本全面论述“东南亚和平的可能性”的极好的小册子。在这段时间，我们接长不短地在伦敦见到他，但是直到1964年5月，他到北威尔士拜访我们并小住几天后，我们才真正开始彼此了解。我们不停地交谈。我们两人，你说一个故事，我就说一个更有趣的故事，你引一句引语，我就引一句更好的引语；并且把自己最喜欢的诗和散文吟诵给对方听。我们相互探测对方的知识，尤其是历史知识；并且还讨论一些严肃的问题。另外，令人欣慰的是，找到了一个能立即了解你的意思，即使在不完全同意时，也愿意耐心且富有同情心地与你讨论任何问题的人。他在12月份，也就是在他去世前两个星期多一点，再

次来拜访我们；而且，如同他所说的，我们突然觉得我们已是老朋友了，尽管我们彼此很少见面。尤其是，我对他最后这次来访记忆犹新：他突然吟诵《利西达斯》[注69]，非常优美，然后又朗诵他的一首以Myra Buttle（迈拉·巴特尔）笔名发表的新作，并且以诙谐的曲调将之唱出。他是个勇敢、细心、富于同情心而又喜欢闹腾的人。当我认识到我是多么的怀念他（这不仅是因为他能给我带来快乐，而且还因为他能够而且我确信他会给我以帮助）后，我有时也感到震惊。我想，像我这种年纪的人能交到一个这么令人满意、这么珍贵的新朋友，是很难得的；而且这种挚爱、信任和理解全都在那么短的时间内滋长成熟，乃是令人惊讶的。

我的那本关于越南形势及其含义的、叫作《在越南的战争罪行》的书，以布面精装本和纸面平装本两种形式，问世于1967年1月初。它在英国由艾伦和昂温出版公司出版，自从第一次世界大战以来，我一直非常感谢该公司的慷慨大方和开明的态度，尤其是斯坦利·昂温爵士本人。这本书由我自1963年以来所寄出和发表的无数信件、声明、演说和文章中的一小部分所构成。书中除了被收录的这些信件、声明、演说和文章之外，还附有：一篇介绍1967年初越南形势总的背景和表明我自己对越南形势的看法的“序言”；一篇简要地描述我所呼吁成立的“国际战犯审判法庭”的“后记”；和一个附录，其中包含拉尔夫·舍恩曼在他有一次访问越南许多周中的一些发现。《在越南的战争罪行》一书非常详尽地述说了我对这场战争的态度和我持这种态度所根据的事实，而且，在过去的几年里，不管怎么说，在我所发表的文章和广播讲话中，关于我的态度和这些事实，也都讲得不少了，因此这里就不再细述。这本书在某些刊物上受到相当有敌意的评论，所以得知这本书的纸面平装本在其出版两周之内售罄，这本书已在美国出版，而且它还被译成多种语言在世界各地出版，是件令人高兴的事情。

舍恩曼的报告极为重要，因为它们不仅包含第一手的观察资料，而且还包含有可靠的证人在场做证、逐字逐句记录下来的越南战争受害者证词。这些报告也为“国际战犯审判法庭”所派的那些调查组在印度支那进行比较正式的调查铺平了道路。我对越南战争的态度和关于越南战争的声明，不但是以其他特别调查员的报告为根据的，而且部分地还是以舍恩曼的那种报告和克里斯托弗·法利（他于1964年12月前往越南，是为获得直接印象而亲临越南的第一位基金会成员）的报告为根据的。然而，我的意见主要是以每天报纸（尤其是美国的报纸）上所报道的事实

为根据的。这些报道看起来差不多都是偶然的，因为它们好像并未影响编辑政策。

北越人偶尔请我谈谈我对越南战争的各个发展阶段的看法。他们曾征求我的意见，问我是否应准许《纽约时报》助理总编辑哈里森·索尔兹伯里先生以记者的身份访问河内。索尔兹伯里先生以前在他为《沃伦委员会报告》所写的导言中攻击过我，他在那个导言中说，沃伦委员会“对它所能发现的每一个证据都进行了彻底的调查”。这些评论很快就被看作是荒谬的，但是我想他可能很难无视北越平民普遍遭受轰炸的证据。因此我向他们建议，值得冒险让他前往河内采访。几个星期后，我很高兴地读到他发自河内的报道，这些报道在美国首都华盛顿引起了惊恐，而且可能也使他失去了普利策奖。

当然，我一直与在伦敦的两名北越代表和北越驻巴黎代办保持密切联系。我也一直与越南南方民族解放阵线的许多成员、美国武装部队的成员和美国平民（既有支持这场战争的，也有反对这场战争的）通信。只要想获知，不愁没有消息。但是要让普通公众知道那些消息，并说服人们注意那些消息，却有很大的困难。阅读或聆听那些消息，并不是什么令人愉快的事情。

我和我的同事越研究越南的形势，我们就越深信美国对越南的态度是完全不可原谅的，越南战争是一场用新的折磨方法进行的史无前例的残酷战争。我们在仔细核查了我们所搜集的一大批事实材料之后，得出如下结论：这场战争必须尽快结束，而结束这场战争的唯一途径是毫不含糊地支持北越人和越南南方民族解放阵线。此外，我们担心，如果这场战争继续下去，它就会被美国当作借口，使战争逐步升级，最终有可能成为全面大战。我们成立了“越南团结运动”，该组织使将越南战争视为“世界上最强大的国家对一个农业小国的公然侵略”的那些团体团结起来。该组织的支持者认为，正义要求他们完全支持越南人。我在1966年6月“越南团结运动”成立大会上致开幕词，后来这篇开幕词被收录在我的那本关于越南的书中。该组织派演说者到全国各地去，而且同他们一起还送去了基金会的越南战争图片展，因此该组织成了英国支持“国际战犯审判法庭”的核心。

在我的那本关于越南的书中所谈到的“国际战犯审判法庭”，引起了全世界广大公众的想象。四年来我一直在寻求某种有效的方法，让世人

知道美国在其企图征服南越的不义之战中令人难以置信的残忍。在朝鲜战争时期，我无法相信李约瑟教授和其他人所提出的指控，他们指控美国人把那场战争当作大规模毁灭性的新生化武器的试验场。我应该为我自己当时认为这些指控太极端而向李约瑟教授和其他人致以诚挚的歉意。到1963年，我已深信这些指控是公正的，因为在越南显然应当对美国提出类似的指控。在那年年初，我给《纽约时报》写信，将美国人在越南的行径描述为“令人想起德国人在东欧和日本人在东南亚所发动的战争”的野蛮行为。这封信的言论当时对《纽约时报》来说似乎是太激烈了，该报先是发表社论攻击我，然后删节的回复，最后干脆拒绝刊登我的来信。我试着给其他报刊写信，决心查明更多有关当时那场“秘密战争”的真相。我发现得越多，美国人的企图和行径似乎越骇人听闻。我不仅听说了各种野蛮的行径，而且还听说了对一个小国要求独立的愿望最乖戾最无情的压制。破坏日内瓦协议、支持独裁政权、建立警察国家、摧毁所有反对势力，这一切都是令人无法容忍的罪行。第二年，我开始定期派观察员去印度支那，但是他们的报告老是落后于战争的扩大。“战争逐步升级”的借口，尤其是进攻北越的借口，使我想起了25年前希特勒在欧洲冒险所提出的那些借口，两者完全一样。我明白，把侵略、试验性武器、不分青红皂白的战争和集中营计划结合在一起，需要比我所能安排的更彻底、更正规的调查。

1966年夏天，我在作了广泛的研究和规划之后，写信给世界各地的一些人，邀请他们加入“国际战犯审判法庭”。结果使我振奋，很快就有18位回信表示接受。我尤其感到高兴的是让-保罗·萨特的加入，因为尽管我们在哲学问题上有分歧，我还是非常钦佩他的勇气。南斯拉夫作家弗拉迪米尔·德迪耶尔，早先曾到北威尔士拜访过我，由于他对西方世界和共产主义世界广泛的了解，最后成了一位受尊敬的伙伴。我也严重地依赖我有10年未见的随笔和政论作家伊萨克·多伊彻。每当有关“国际战犯审判法庭”的电视或其他媒体的采访要求太多时，我总是可以依赖在伦敦的多伊彻，就世界事务和我们自己的工作，向新闻界作有根有据、令人信服的评价。1966年11月，我邀请“国际战犯审判法庭”的所有成员到伦敦作初步的磋商，会议以我的一篇演说（这篇演说词收录在本章末尾）开始。在我看来，对越南正在发生的事情进行认真细致的核查是绝对必要的，而且我只邀请那些其正直是毋庸置疑的人。这次会议非常成功。而且我们已安排好了，先以“国际战犯审判法庭”的名义派一个接一个的国际调查组去印度支那，然后在第二年举行为期数周的“国际战犯审判法庭”公开听证会。

当“国际战犯审判法庭”最初提出要选派代表去调查暴行时，这一行动计划遭到了嘲笑，理由是美方并没有什么暴行。当这一争议[注70]出现时，有人就说美国军事当局会处理这件事情。当这件事情出现时，有人就说一些著名的法律权威因从事这种工作而使自己成为笑柄。有人争辩说，不惩罚这些暴行要好得多。新闻界、军事当局，以及美国和英国的许多法律界名人都认为，听任他们的军官烧死妇孺，比采用纽伦堡审判中所使用的标准，更有利于维护他们的荣誉和人性。这是由于接受希特勒遗产的缘故。

当我们的对手看到我们正在筹划的事情的严重性时，我们听到了我多年来已经习惯了的喧嚣抗议声。三位曾赞助过基金会的非洲国家领导人退出，而且不难发现隐藏在他们背信后面的那只手。其中一位甚至寄给我一封信的直接影印件，说那是我寄给白宫约翰逊总统的关于“国际战犯审判法庭”的信，其伪造手法之粗劣笨拙，连美国中央情报局看了都要摇头。下一步是各报的新闻记者对我们“国际战犯审判法庭”的公正性表示怀疑。使我感到相当好笑的是，上述这些批评者中有许多在此之前不久还是关于肯尼迪总统被刺事件的沃伦委员会的最坚定的支持者。[注71]不过，他们对公正性新产生的兴趣，倒给了我们阐明自己观点的机会。显然，我们全都对我们准备要评估的一些证据作过相当多的考虑。我们的脑子并不是空的，但也不是封闭的。我相信，“国际战犯审判法庭”成员的正直、他们不代表任何国家权力这一事实，以及听证会的完全公开，可以确保审判的客观。我们还决定接受有可能得到的、出自任何来源的证词，因此我写信给约翰逊总统，邀请他参加“国际战犯审判法庭”的听证会。遗憾的是，他忙于部署轰炸越南人，没有空回我的信。

有关“国际战犯审判法庭”的所有这种骚动，自然又引起了人们对基金会本身的重新关注。大西洋和平基金会仍然是一个已登记的慈善机构；伯特兰·罗素和平基金会成了一个责任担保有限公司，在许多国家都设有分支机构：阿根廷、澳大利亚、新西兰、法国、印度、意大利、日本、菲律宾和美国。在伦敦，伯特兰·罗素和平基金会不仅保留了它一开始就拥有的、位于秣市外面的那些小的中央办公室，而且还为“国际战犯审判法庭”提供了一间较大的办公室。后来它又买下了一处较大的不动产，把许多工作都移到那里去做。所有这一切使得我们的工作有了比较稳固的基础，而且也为进一步发展做好了准备。我也许是第一次意识到我们以“国际战犯审判法庭”为中心的活动，得到世界各地广泛的

支持。

40年代末和50年代初，斯大林独裁政权的恐怖给我留下十分深刻的印象，它使我相信要解除冷战不是件容易的事情。后来我才看出，斯大林虽然残忍，但却很保守。我跟西方大多数人一样，想当然地认为他的暴政是扩张主义的，但后来的证据表明，是西方把东欧作为第二次世界大战的部分战利品送给了他，而他大致上一直信守他与西方的协议。在他死后，我热切希望世人能看到长期生活在核武器阴影下的愚蠢和危险。如果能将世界霸权的争夺者们分开，中立国也许能将理性的声音引入国际事务。这是个不太可能实现的希望，因为我高估了中立国的力量。中立国只是在极少的情况下（如尼赫鲁在韩国），才对冷战施加具有相当大的分量的压力。

中立国继续体现我的这样一个观点：我认为人类的生存比意识形态更重要。但是出现了新的危险。显然，俄国已不再抱有世界帝国的希望，但是这个希望现在已传给了美国。如同我对越南战争的起因和形势所作的调查所显示的，美国在进行军事冒险，这种军事冒险日益取代与俄国的战争，成为世界的一大威胁。美国反共的狂热，加上它对市场和原料的不断寻求，使任何一个认真的中立者都不可能把美国对世界构成的危险视为与俄国相等。美国军事、经济和冷战政策本质上的统一，日益为越南战争的卑鄙和残酷所揭示。对于西方人来说，这是很难承认的事实，我再一次体验到那些已开始接受我前10年看法的人的沉默或反对。然而，在第三世界，我们得到相当大的支持。并非完全没有人敢向残酷挑战。

雪莱的以下诗句，对我对未来的看法做了最好的表述：

呵!别唱了吧!难道恨和死必须回归?

别唱了吧!难道人类非杀戮而死?

别唱了吧!莫把预言的苦杯

狂饮干了，只剩下渣滓。

世界是多么厌恶那过去种种，

呵!愿它终于安息，否则进入坟冢!

（478.1096—1101）

书信

关于《自由人的崇拜》

亲爱的伊尔茨教授：

谢谢你6月27日的来信。关于你的三个问题：（1）大约从1920年以后，我就一直认为《自由人的崇拜》一文“过于华丽藻饰”；（2）这种看法仅就风格而言；（3）我现在并不像我写这篇文章时一样，认为道德价值是客观的。但是，我的宇宙观和人生观基本上没有变。

你的诚挚的

伯特兰·罗素

1962年7月27日

感谢朱利安·赫胥黎的小册子：《心理代谢》、《以进化论的观点透视优生学》、《教育与人本主义革命》。
我亲爱的朱利安：

非常感谢你寄给我三篇你的论文，我怀着极大的兴趣阅读了它们。我很喜欢你的那篇关于心理代谢的论文，它解释了孔雀为什么跳舞，女人为什么用口红，这两者以前对我来说都是个谜。我对这篇论文所探讨的问题不太懂，因此提不出任何意见。你偶尔触及心身问题，对此我有很明确的看法，我的看法对于有些生理学家来说是可以接受的，但几乎所有的哲学家却都嗤之以鼻，他们没有一个既懂物理学又懂生理学。你可能会发现，我收录在《记忆中的肖像》中的一篇叫《心与物》的短文值得你一读。

我在某种程度上，但不是在更大的程度上，同意你所说的有关优生学的话。你似乎认为，各国政府会受到启发，而且，它们想要制造的那种人将胜过自然随意造就的作品。如果你所想象的那种精子库在希特勒政权统治时期就已存在，希特勒就会是所有那个时代在德国出生的婴儿

的父亲。特殊的长处并不为（而且一向不为）当权者所喜欢；显然，当权者会控制精子库。因此，在优生学发挥效力的阶段，特殊的长处就会消失。我完全同意你的关于优生学能取得什么什么成就的看法，但我不同意你的关于优生学会取得什么什么成就的看法。

对于你所说的有关教育的话，我有一些多少有些类似的批评意见要提。例如：你摒弃构成正统宗教的那些荒唐的神话，而你却未提及在整个西方世界没有任何一个公开拒斥这些神话的人能成为教师。再比如：教育大大助长了总体战。由于人们能阅读，而教育者却一直煞费苦心地不让他们思考，所以，好战的暴行现在远比以前更容易蔓延。

你似乎认为，各国政府会由聪慧、开明、其价值标准与你我不同的人所组成。这有悖于所有的证据。毕达哥拉斯是个被放逐者，因为波利克拉特斯不喜欢他；苏格拉底被处死；亚历山大一死，亚里士多德就不得不逃离雅典。在古希腊，要逃离希腊并不难。在现代世界，要逃离希腊就难多了；而这就是现在希腊的伟人比过去少的一个原因。

我和我的太太祝福你们夫妇俩。

你的永久的朋友

伯特兰·罗素

1963年3月10日

普拉斯·彭林

朱利安·赫胥黎爵士的来信

亲爱的伯蒂：

非常感谢你迷人的来信。我能听见你因孔雀和口红而发出的格格笑声。

关于心身问题，我认为必须从进化论的角度来探讨。我们大家全都是具有悠久历史的“心身”有机体，而且与其他一切有机体有亲缘关系。在我看来，这意味着心身以某种方式构成单个的统一体。

当然，关于优生学措施或已得到认可的教育措施所固有的危险，你是对的。但是，人们必须采取些措施!我的态度既不完全乐观，也不完全悲观——也就是说，我们和我们目前的情况远非完美，但可以改进，如果不采取些措施，那确实很有可能会恶化。对我来说，这才是真正的要害——必须采取些措施，不过当然我们必须设法知道这些措施原则上是对的，而且还必须设法尽可能地防止它们被滥用。

另一方面，我们必须有不怎么样的教育制度——而且我原以为我们应当设法改进它，尽管可能出现危险——

朱丽叶要我代向你们致意。

你的永久的朋友

朱利安·赫胥黎

1963年3月13日

汉普斯特德，西北3区

庞德街31号

与艾丽斯·玛丽·希尔顿的往来书信

亲爱的希尔顿小姐：

非常感谢你寄来的《逻辑、计算机和自动化》一书。到目前为止，我一直没有时间通读整本书，只是拜读了其中的部分，但我所读过的那些部分已引起我很大的兴趣。我尤其感谢你对《数学原理》和我本人所说的那些好话。哥德尔的信徒已几乎使我相信，花了20年的工作量写成的《数学原理》是件废物，最好还是忘掉这部书。发现你并不持这种看法，乃是一种安慰。

你的诚挚的

伯特兰·罗素

1963年6月9日

普拉斯·彭林

亲爱的罗素勋爵：

非常感谢你关于我的《逻辑、计算机和自动化》一书的来信。你真细心，还想到要给我写信。对于你对我那本书的兴趣和你的好意，我简直无法表达我的感激之情。虽然我知道我对《数学原理》一书的看法如何并不怎么重要，但我深信，未来几代的数学家会将它评定为对科学的两三大贡献之一。我觉得，这部著作之所以受到批评，并不是因为其他什么原因，而是因为批评者对它缺乏了解。我不敢说自己完全了解这部巨著，但我通过几年研读，如今已学到足够多的东西，因此至少能了解一些基本原理。我完全确信，没有任何一位伟大的数学家（我当然不是）能在读过《数学原理》后还认为“花了20年的工作量写成的《数学原理》是件废物，最好还是忘掉这部书”。我完全确信，只要使具有真正伟大思想的作品得以留存的文明存在，那部书便不会被遗忘。

我过去曾向你提起过，我在计划编一套暂定叫作《电脑文化时代》的丛书，它将包括对了解我们正在进入的这个时代有贡献的思想家——科学家、哲学家、艺术家——的作品。在我看来，人类似乎从未处于这样危急的阶段。我们不仅生活在恒久不变的灭绝的危险中，而且即使我们在经历了核毁灭的危险之后的确存活了下来，我们还是站在对人类来说可能是天堂也可能是地狱的这一个时代的门槛上。我随信附上这套丛书非常简明的内容提要一份。因为我坚信，这个世界上有学识有思想的人之间的了解和交流非常重要，所以我冒昧地要求你为这套丛书撰写一部著作。不仅如此，我还进一步想要求你担任编委会委员。我知道你是个大忙人，所以我并不是随便说说而已。但是我也知道你在尽力让别人听见你的声音，我坚信这套丛书会对在不同的领域里工作、必须合作并学会相互了解的人之间的进一步了解作出贡献，而且可能会对这种进一步了解有相当大的影响。我希望通过这套丛书的作者和读者能对这个社会的政治决策者产生一些影响，而且还希望通过他们能对我们所有必须认识到自己有责任选择正确的决策者的人产生一些影响。

准许与本世纪最有才智的人——以及其他许多有才智的人——一道工作，会给我个人以最大的快乐。

我想让你知道，你的录音带（《伯特兰·罗素讲谈实录》）刚在本

国上市，我们都很喜欢，有好几个晚上和朋友们一起聆听你的讲话，度过愉快美好的时光。

再次感谢你的一切好意。

诚挚的

艾丽斯·玛丽·希尔顿

1963年7月2日

纽约州 纽约市21区

东63街405号

致约翰·保罗斯

亲爱的保罗斯先生：

非常感谢你的来信。

我摈斥黑格尔和普通一元论的理由是，我相信反关系的辩证论证完全是谬误的。我认为像“A在B之西”这样的陈述完全可以为真。你会发现，布莱德雷对这个问题的论证的前提是，每个命题都必须具有主谓形式。我认为这是一元论根本性的错误。

祝好!

你的诚挚的

伯特兰·罗素

1966年8月2日

致马克萨·奥里戈

亲爱的马克萨：

我正怀着极大的兴趣，拜读你的那本关于莱奥帕迪的书。我虽然一直很欣赏他的诗，但对他的生平却一无所知，直到读了你的那本书才了解。他的一生是个骇人听闻的悲剧，而这个悲剧主要是由于万恶的制度造成的。

我不能同意桑塔亚那的说法：“莱奥帕迪的不幸对他的天才来说无疑是幸运的。”我相信，在比较幸福的环境中，他会写出更多的作品。

我的意大利文不是很好，而我读的他的诗大多是意大利文，结果我可能错失了许多精彩之处。我很感激你的书填补了我知识上的许多空白。

你的诚挚的

伯特兰·罗素

1966年1月19日

致海斯先生

亲爱的海斯先生：

谢谢你11月18日的来信。说我比较反美而不是反俄的流言，是一种无知的恶意宣传。不错，我是批评过美国在越南的行为，但我同时也强烈抗议苏联犹太人所受的待遇。当俄国人恢复核试验时，我先是给苏联大使馆写信，表示强烈抗议，然后又组织反对苏联政府的各种怀有敌意的示威活动。我把东德政府说成是一个“外国武装力量所强加的军事专制政府”。我在表示绝对公正的苏联报刊杂志上写文章。我唯一比较偏袒俄国而不是美国的是古巴危机，因为赫鲁晓夫退让而不是发动核战争。在任何牵连到核战争的危机中，如果一方退让而另一方不退让，我就认为退让的那一方比另一方更值得称赞，因为我认为核战争是人类所可能遭遇到的最大不幸。

鉴于你的来信，我恐怕写不出一篇能让你满意的文章，因为我总是在出版物上发表文章批评俄国，批评俄国的次数之频繁和语气之强烈，如同批评西方一样。

你的诚挚的

伯特兰·罗素

1963年11月25日

阿诺德·汤因比的来信

亲爱的罗素勋爵：

你的九十五岁生日给了我一个好机会，像无数此刻也在写信给你的其他朋友一样，表达我一直对你所怀有的一些感情：首先，是我对你和伊迪丝的深情（我一想到你们两人之中的任何一个，就会同时想到你们俩），另外还有我的钦佩和感激。

我第一次与你见面，是在半个多世纪以前，就在你对柏拉图对他的哲学家同伴所提出的那个近乎超人的要求作出反应之后。当时你退离阳光，进入洞穴，以帮助你的仍被囚禁在洞穴里的人类同伴。那时你刚从真实的监狱里出来（而且那并不是最后一次）。那是你第一次入狱，原因是你公开发表反征兵的演说。

你本来可以继续专门致力于创造性的脑力劳动，在这方面你因成就斐然而享有盛名——我们知道，这种劳动给了你很大的理智上的乐趣，同时它通过增进我们对我们置身于其中的奇异的宇宙的认识和了解而造福人类。那时你本来可以过一种相当平静的生活，而且本来可以受到所有学者的一致称赞。当然，后来你在这个领域里还是继续赢得殊荣。但是你太关心你的人类同伴了，以致不满足于只是从事脑力劳动的生涯，尽管那是光辉灿烂的生涯。你有崇高的精神，不愿“隔岸观火”。从那时候起，你一直在为文明的留存而战，后来，自从原子武器发明之后，你又为人类的留存而战。



7.《标准晚报》上的漫画（1961 年 9 月）



8. 伯特兰·罗素同罗特布拉特教授在一起

［照片由辛克罗弗拉什股份有限公司提供］
克里斯托弗·艾恩赛德设计的九十华诞大纪念章



我最感谢你的是，你长期以来一直，而且迄今依然精力充沛、无所畏惧地给予至少连续三代的、比较年轻的你的同时代人以鼓励和希望。只要有像你一样关心人类并将这种关心付诸行动的人在，我们其余的人就能从你为我们树立的榜样中找到，以你的精神，为试图给人类以其与生俱有的未来并拯救人类免于自我毁灭而工作的勇气和信心。

这就是为什么1967年5月18日（星期四），对数亿不知道这一点的你的同时代人，和数十万的确知道你代表什么、你为什么而奋斗的你的同时代人来说，是一个具有历史意义的日子的原因。你已超越自我，设想自己处于特异种群的历史中，你是其非常杰出的代表。每一个有生命的创造物天生都是自我中心的；然而每个人的人生使命是将其关心的中心从其自身转移到最高实在，不管这种最高实在会是什么。那是人类命运的真正实现。你已经实现了人类的命运。这就是为什么我一直对你心存感激，对你怀有深情，以及1967年5月18日对我和你的许多朋友来说是个幸福且充满希望的日子的原因。

你的永久的朋友

阿诺德·汤因比

1967年5月9日

美国

加利福尼亚 斯坦福 94305

圣特雷萨街273号

陆军元帅、巴恩大十字勋章获得者克劳德·奥金莱克爵士的来信

我亲爱的罗素勋爵：

原谅我未能及早写信谢谢你的热情招待，对我来说，那是一次非常有趣且又鼓舞人心的拜访。我看了你给我的论文——《通向和平的新途径》，觉得非常动人心魄。我衷心同意并支持该文中所说的一切。我知道大西洋和平基金会与伯特兰·罗素和平基金会的关系和功能，我希望能对前者的费用作一点微薄的贡献。

如果我能在其他任何方面有所帮助，也许你或者你的秘书会让我知道。与你见面是一种荣幸。

祝好，望你成功。

你的诚挚的

C.J.奥金莱克

1964年5月1日

萨福克 贝克尔斯

诺斯盖特

奥斯瓦德宅所

吴丹的关于成立伯特兰·罗素和平基金会的来信　　（吴丹为联合国秘书长）

很高兴知道要成立一个以罗素勋爵的名字命名的基金会，以扩大和延续他为和平事业所作的努力。

罗素勋爵是最早认识到无限囤聚核武器的愚昧和危险的人之一。早

年他实际上是单枪匹马讨伐这一趋势，现在他已经有了许多追随者。虽然对于单方面裁军的明智以及其他类似的观念，我们可能有不同的看法，但我与罗素勋爵有一共同的感想：无限制地制造、试验、改良和储备核武器，是人类所面临的最大危险之一，也是对人类的生存最严重的威胁之一。

因此，我希望，将罗素勋爵长期以来以这样一种献身精神所进行的为和平而奋斗的圣战置于公共机构基础上的这种努力，会获得成功。

吴丹

伯特兰·罗素和平基金会的发起者

H.I.M.海尔·塞拉西 诺贝尔化学奖和和平奖获得者莱纳斯·泡令教授	英国皇家学会会员、诺贝尔和平奖获得者博伊德-奥尔勋爵
肯内斯·卡翁达总统 夸梅·恩克鲁玛总统 阿尤布·汗总统 尤利乌斯·K.尼雷尔总统 利奥波德·桑戈尔总统 贝德福德公爵 诺贝尔物理学奖获得者马克斯·玻恩博士	波多黎各大提琴家巴勃罗·卡萨尔斯 西西里的达尼洛·多尔奇 比利时的伊丽莎白王后陛下 贾瓦哈拉尔·尼赫鲁总理 女演员瓦妮莎·雷德格雷夫 诺贝尔和平奖获得者兰巴雷内的阿尔贝特·施韦策

通向和平的新途径
伯特兰·罗素

我们不幸生活于其中的核时代，是一个将新的思想和行为方式以及一种新的性格强行注入国际关系中的时代。自从氢弹诞生以来，细心的人都明白，如果两个强国或国家集团之间爆发核战争，人类将面临灭绝的危险。不仅这种战争对人类的各种希望来说是个大灾难，而且只要过去的政策继续存在，核战争随时都可能爆发。这种局势使希望人类继续存在的那些人不得不承担起一项很艰巨的任务。我们首先得使政府和民众相信核战争是个大灾难，这一点做到了以后，我们还得劝政府采取将使维护和平成为可能的那种政策。

这两项工作中，第一项大体上已经完成。它是通过将各种鼓动的方法结合在一起而完成的：和平游行、和平示威、大型公众集会、静坐抗

议等等。 这些活动在法国由“禁止核武器运动”和“百人委员会”主持，在其他国家则由或多或少有些类似的团体主持。它们证明了——我为自己是它们中的一员而自豪——核战争对于全人类来说将是一场灾难，而且还指出了核战争的急迫和危险。它们已成功地使广大民众，甚至各国政府，知道核战争的危险。但现在是采取新途径的时候了。人们不可以忘记这些危险，但现在必须采取下一步行动。必须寻求并让大家知道解决可能会导致核战争和人类的其他危险的那些问题的方法和手段，而且必须说服人类采取这些新的、各不相同的、有助于促成和平的措施。

迄今为止，对立核团体之间冲突的高潮是古巴危机。在这一危机中，美国与俄国彼此对抗，而整个世界等待着似乎迫在眉睫的毁灭的到来。在最后一刻，那场争斗避免了，双方似乎都不愿意因为对不然会住在古巴的那些人的政治主张有不同的看法而毁灭人类。这是非常重要的一刻。它表明双方都不认为毁灭人类是值得想望的。

因此，我们可以认定，世界各国政府都准备避免核战争。而且不光是各国政府，还有大多数文明国家的广大的各界人士（可能是大部分人），也持这种看法。

因此，维护和平的第一部分工作已经完成。但是还有更加艰巨的工作。如果不想有战争，我们就得寻找避免战争的方法。这可不是件容易的事情。有许多争论，开始时也许是心平气和的，但后来可能变得越来越激烈，到最后，大发雷霆，爆发公开战争。意外事件或错误的消息也可能会引发战争。此外，还有在争论中当消息传到某一方时因消息的片面性而造成的种种困难。显然，如果没有重大的让步（有时是这一方让步，有时是那一方让步，但通常是双方都让步），这个世界就不可能有和平。追求和平的这些困难，需要与游行和示威不同的技巧来克服。有关问题是复杂的，唯一可行的解决方案使一方或双方反感，讨论这类问题的谈判者，若想要谈判成功，就必须控制住自己的情绪。

这一切本应是政府的工作。但政府不会恰如其分地做这种必须做的工作，除非它们为一个或几个具有国际性质且对寻求和平解决方案特别关心的团体所推动。我们希望看到这些新的基金会所做的就是这种工作，我特此向你们推介它们。

这两个基金会中，有一个叫“大西洋和平基金会”。它是一个旨在研

究战争与和平问题的基金会，因而被登记为慈善机构，并获得了英国国税局的慈善机构资格认定。因此，按标准税率对根据七年合约所给予它的任何一笔捐款所扣的所得税都可以退税，这意味着这种捐款的数额增加了大约百分之六十。这个基金会与伯特兰·罗素和平基金会携手合作。后者贯彻大西洋和平基金会的意图。由于这个缘故，我在接下去的讨论中只提一个基金会。

也许有人会说：“但诸如此类的工作是联合国的工作。”我承认这应该是联合国的工作，而且我希望它将及时地成为联合国的工作。但是联合国有缺陷，其中有些是可以补救的，有些则是作为一个国际组织的团体所固有的。前一种缺陷中，最显著的是把中国排除在外；后一种缺陷中，最显著的则是联合国大会各会员国的平等，和安理会中某些国家的否决权。由于这样一些原因，单单由联合国来从事和平工作，是不够的。

我们希望我们所创立的基金会能及时地证明能胜任排除和平的一切障碍，并提出可以被人类的常识接受的各种困难问题的解决方案。也许这一希望太雄心勃勃。也许取得最后胜利的将是其他某个具有类似目标的团体。但是不管怎么样，我们基金会的工作大概已经对幸运的结局有所助益。

我们必须解决的问题有两类。第一类同作为一个整体的人类有关。其中最重要的问题有两个：即禁止核武器和教育。第二类问题是关于领土的调整，其中最困难的一个问题可能是德国。如果要确保和平，就得要解决这两类问题。

自从核武器出现以来，人们便一直召开会议讨论禁止核武器问题。第二次世界大战一结束，美国就向全世界提出巴鲁克计划。这个计划旨在打破美国对核武器的垄断，把它们交给一个国际组织。其用意令人钦佩，但美国国会执意要加上一些大家都知道俄国人不会接受的条款。结果，一切就像人们所预料的一样。斯大林拒绝接受巴鲁克计划，俄国继续制造它自己的原子弹，然后是氢弹。结果是冷战、柏林封锁和双方都制造出首次对全人类构成威胁的氢弹。斯大林死后，美俄试图重新全面禁止核武器。艾森豪威尔和赫鲁晓夫在戴维营会晤。但五角大楼的好战分子继续从事间谍活动，俄国击落美国U-2高空侦察机事件结束了短暂的友好尝试。从那以后，虽然禁止核武器的会议还是不断地召开，但是

一直到古巴危机之后，双方总是决定不达成任何协议。古巴危机以后，再度出现比较友好的气氛，但是到目前为止，除了《禁止核试验条约》之外，没有取得任何实质性的成果。《禁止核试验条约》是有价值的，因为它还表明东西方之间达成协议是可能的。关于这一条约的各项谈判的成功，主要应归功于“帕格沃什”——一个由关心和平与战争问题的科学家所组成的国际团体。

关于禁止核武器的现状是，美俄双方都有全面禁止核武器的计划，但它们的计划互不相同，而且到目前为止，还没有找到消除分歧的方法。基金会最紧急的任务之一，是设计一套双方都能同意的禁止核武器方案。然而五角大楼再度让它的一架飞机在共党的领空被俄国人击落，实在是个不祥之兆。

如果要确保和平，教育就得作重大的变革。现在，我们只教导孩子要爱他们的国家，不教导他们去爱其他的国家，而且特别教导他们要敬佩的历史上的国人，通常都是那些最擅长杀外国人的人。英国人教导英国小孩要敬佩纳尔逊和威灵顿；法国人教导法国小孩要敬佩拿破仑；德国人教导德国小孩要敬佩巴尔巴罗萨。这些人并不属于为世界鞠躬尽瘁的那种国人。他们是以如果人类要存活下去就必须永远禁绝的那些方式为他们的国家服务的人。我们一定要像现在传授与“人类是一家”相反的思想那样仔细地传授“人类是一家”的思想。这可不是一件容易转变的事情。有人会说，在这种教育制度下培养出来的男孩将是软弱的，没有男子汉的气概。有人会说，他们会失去男人的美德，会缺乏勇气。这一切可能都会出自基督教徒之口，尽管基督的教导并非如此。但是，虽然这种教育方式看起来也许很糟糕，用旧的方式培养长大的男孩却会发展成喜欢吵架的成人，他们会觉得没有战争的世界，平淡乏味得令人难以忍受。只有一种新的教育，即反复灌输一套新的道德标准，才能使维持世界和平成为可能。

毕竟，将来冒险的机会有的是，有的甚至是充满危险的冒险。男孩可以到南极去度假，年轻男子可以到月球去。有许多无须杀人就可以显示勇敢的方法，应该鼓励的是这类方法。

在历史教学中，不应过于强调自己的国家。战争史应当只是教学内容的一小部分。很大一部分应当是关于文明艺术的进步。应当像对待谋杀一样对待战争。应当把它看作是同谋杀一样恐怖，一样可憎。这一

切，恐怕全都不合当今大多数教育家的心意。但是，除非教育作这样的改革，否则人们凶恶的本性恐怕迟早会爆发出来。

但是，需要教育的不光是孩子。成人，普通男女和政府要员，也需要教育。武器装备方面科技的每一个进步，都必然导致国家疆域的扩大。文艺复兴时期，黑色火药使得城堡成为废弃过时之物，从而使得现代国家的出现成为可能。现在的国家，相当于当时的城堡，因为大规模毁灭性武器使得甚至最大的国家都会完全毁灭。因此，一种新的展望是必要的。到目前为止，如果有一些社群存活了下来，那么它们是通过把内部合作和对外竞争结合在一起而存活下来的。氢弹已使得对外竞争成为过时。现在，全世界的合作是存活的一个条件。但是，全世界的合作，若想成功，就需要个人具有合作感。如果组成世界政府的各国继续相互憎恨和猜疑，很难想象世界政府会成功。让比较友好的感情跨越国界，首先是成人教育的事。必须教导个人和政府：人类如果是一家，那么就会空前地繁荣兴旺，但如果是许多相互竞争的家庭，那么人类除了死亡，无前途可言。教这一课，将是基金会教育工作的一大部分。

全世界有许多领土问题，大多是东西分隔。其中有些问题非常棘手，必须先解决才能确保和平。让我们从德国开始谈起。

在雅尔塔，美、英、苏三国首脑决定将德国划分成四部分：美国占领区、英国占领区、法国占领区和俄国占领区。德国境内的柏林也作类似的划分。他们希望所有国家到时候都会同意并且甘心接受获胜的同盟国强行提出的任何条件。然而，很快就出现了麻烦。柏林市是在俄国占领区内，而当时却没有订立任何适当的条款保证西方盟国进入柏林的西方占领区。1948年，斯大林利用这一情况，进行所谓的“柏林封锁”，不准西方盟国经由公路或铁路进入西柏林。西方盟国以“空运”反之，尽管俄国实行封锁，“空运”使得西方盟国仍能对西柏林进行补给。在整个柏林封锁时期，双方都完全合法。由空中进入西柏林受到和平协定的保障，俄国人从未对此表示过异议。整个事件以俄国人勉强而且有点含糊地同意让西柏林与西德自由往来而结束。然而，这种解决方式西方并不满意。显然，俄国人随时都能占领西柏林，而西方所能采取的唯一对策就是核战争。一些有点类似的考虑倒是不那么强硬地适用于整个西德。这样一来，德国问题变成与禁止核武器问题联系在一起：如果西方在没有关于禁止常规武器的适当保证的情况下，接受禁止核武器，那么德国对于东方的防御，即使不是不可能的，也是困难的。

至于东德，也存在德国问题——而且它在这里表现出各种新的复杂性。德意志帝国的东部被划分成两部分。东边一半给了俄国和波兰，而西边一半则给了东德的共产党政权。在给俄国和波兰的那部分，所有的德国人都被逐出。男女老少全被赶上拥挤不堪的火车运往柏林，到柏林后他们还得排着队从东站走到西站，这段路往往需花费36小时。很多德国人死在火车上和柏林的队伍中，而对于那些幸存者，却没有任何法律上的补偿。

给予东德政府的那一部分德国如何呢?东德政府是一个共产党政府，而其人民绝大多数都是反共的。东德政府是由俄国人建立的，并由他们的军队维持，以防叛乱。东德成了一座监狱，在柏林墙筑起之后，要想逃离这座监狱，只有冒着生命危险才有可能。

我们不可能指望德国会温顺地接受这种情况。过去，在给予俄国或波兰的那一部分古老的德意志帝国的土地上，居住的大部分都是波兰人，所以那一部分土地不再属于德国，应当被认为是有充分理由的，不管人们对被逐出的德国人所受的苦难持什么看法。但是如今居住在德国东部的那些德国人的处境则完全不同。东德实际上是一个被俄国人征服，并且由他们按其认为合适的方式进行统治的地区。这种情况，加上西德人所感受到的那种自然的民族同情心，是一种不稳定的情况。它所依赖的只是军队的力量。

到目前为止，我们讲的都是关于德国的事情，但是纳粹分子在他们掌权时期，在所有非德国人的心中激起了一种对德国力量难以消除的恐惧。人们有理由担心：如果德国重新统一，纳粹便会再次试图统治世界。西方各国政府显然没有这种担忧，它们一直尽力加强西德的力量，使其又能再次作统治世界的灾难性尝试。这种担忧，不能说是没有道理的。

有什么办法能确保这一问题得到公正和平的解决呢?西方可能会提议，德国应该是自由的，并且应该重新统一；而东方，可以想象，可能会同意，如果德国解除军备的话。但是，德国人绝不会同意唯独要求他们解除军备的惩罚性条件。只有全面解除军备才能使德国人接受德国解除军备的要求。这样一来，德国问题变成和解除军备问题纠缠在一起。很难想象，除了在全面解除军备的情况下重新统一之外，德国问题还有任何德国人和世界上其余人都能接受的解决办法。

第二个最难解决的领土纠纷问题，是以色列和阿拉伯人之间的问题。纳赛尔已经宣布，他的目标是消灭以色列，为了达到这一目标，他将在两年之内拥有导弹。（1964年3月16日《卫报》报道。）西方世界肯定认为不能让这种事情发生，但大多数亚洲国家，可能还有俄国，都准备消极旁观，只要阿拉伯人继续保持胜利即可。除了外部压力的结果之外，阿以双方似乎没有什么和解的希望。在这种情况下，理想的解决办法，是由联合国作出一个有关国家都会被迫采纳的决定。我不准备公开提出这种决定的条款，只是建议它应当出自联合国，而且应当得到东西方主要大国的支持。

一般说来，当一个国家出现关于该国政府究竟应该支持东方还是西方的争执时，正确的做法是，由联合国在该国进行公民投票，然后将政府交给获得多数票的那一方。目前，这是个双方都不接受的原则。在南越，美国人就不接受这一原则，但是他们却打着保护农民免遭越共侵害的旗号，以掩盖其从事反共活动的真实原因。美国对古巴卡斯特罗政府的态度很不明确。美国大部分舆论认为，整个西半球没有一个令美国反感的政府是可以忍受的。但是那部分舆论是否决定美国的行动，到目前为止仍然是值得怀疑的。在这方面，俄国同样该受责备，它违背匈牙利和东德人民的意愿，强行在匈牙利和东德建立共产党政府。如果全面解除军备，迄今为止世界各地附庸国的自决就会变得容易得多。

最终目标将是这样一个世界：在这个世界上，各国的武装力量都不超过国内安定所需要的限度，只有改革后的联合国部队才能采取跨国行动。向这一最终解决问题的方案的靠近，必须是逐步的，而且必须逐渐增强联合国，或者也许是某个独自拥有主要战争武器的新国际团体的权威。除此之外，很难看出还有任何人类可以在大规模毁灭性武器发明之后存活下去的方法。

以上所建议的改革有很多取决于联合国或某个为此目的而特地创建的新国际团体的权威。为了避免累赘，我只谈联合国，以此涵盖这两种可能性。如果联合国的权力要扩大，那么就必须借助于既中立又具国际性的教育做到这一点。这种教育必须由本身是国际性的和中立的组织来进行。现在，许多国家都有为和平而工作的全国性社团，但就我们所知，我们的基金会是第一个旨在创造一个和平世界的国际社团。其他基金会的范围是有限的——要么是全国性的，要么只是旨在处理有关和平的一两个方面的问题，或探索一两条通向和平的途径。我们会尽可能地

支持它们，而且也希望它们会在我们的工作与它们的工作关系非常密切的那些领域支持我们的工作。我们也会努力消减国际争论的尖刻性，并且劝导各国政府和重要的舆论机构在批评对方时至少要保持起码的礼貌。

这个基金会的管理权将交托给一个小型理事会。这个理事会现在还不完善，但它会尽快地代表所有与战争的预防有关的利益集团。基金会得到一群赞助者的支持，他们赞成基金会的宗旨，但由于种种原因，不能参与日常工作。我们将组织一个顾问委员会，每个顾问都有一个或多个领域的专业知识。他们的专业知识将在基金会的有关工作中被倚重。基金会的总部将留在伦敦，总部还将设国际秘书处。基金会打算在不久的将来在世界各地设立办事处。最近可能要设立第一批两个办事处，一个在纽约，一个在贝鲁特。其他的办事处将在招募到合适的人员之后立即设立。这在世界上的许多地方，都是件困难的工作。许多国家的政府，虽然不敢公开鼓吹核战争，却反对在它们自己的领土上进行任何反对核战争的工作，而许多个人，虽然真心想要和平，却又不愿作出基金会的总方针似乎会使之成为可取的这种本国利益的牺牲。显然，和平的总方针必须要求处处节制，而许多爱好和平的朋友，虽然承认，除了他们自己的国家之外，其他国家的让步是件好事情，却往往不愿鼓吹他们自己国家必要的让步。愿意鼓吹这种让步，是成为国际秘书处成员和任何下属办事处主任的一个必要条件。每个下属办事处都得从普通百姓和政府当局那里搜集有关当地一切事情的情报和第一手资料。它们得根据这种资料在和平工作中的重要性，对其作出评估。而且它们得传播准确的消息，并以和平工作中令人满意的态度和行动，教育政府当局和民众。每个办事处还都有物色合适的工作人员来维持它自己那部分一般性工作和为它自己的工作和一般性工作募集经费的任务。传递消息并提出意见，以便中央秘书处能拟订出很有可能为发生争议的双方所接受的、理由充足的解决争议的方案，应是下属办事处工作的一部分。

要完成这些任务，没有相当多的经费是不可能的，雇秘书、租办公室、出差、公布调查结果等等都需要经费的支持，而且最后，当经费许可时，还要建一个我们自己的广播电台和办一份我们自己的报纸。在经费许可之前，基金会必须研究这些必需的宣传工具的各种可能性，并对勘定的设备和人员进行评估——虽然这本身并不是任务。

可见，基金会要成为我们所希望的样子，必须一步一步来，不可能

一蹴而就。现存的东西只是我们所憧憬的东西的一颗小种子。我们在伦敦有一个总部。我们有一个国际性的、中立的和充满活力的小型秘书处，但是对于我们要做的工作来说实在是太小了。我们有陈述我们对各种时事问题的看法的小册子和传单。同时我们尽可能地通过在报刊上发表书信和文章来补充这些宣传手段。但是到目前为止，以这种方式所能做的还是非常有限，因为大多数报纸都反对为了确保和平而必须在某个纷扰地区所采取的行动。不过，即使现在，我们还是发现有很多我们可以完成的工作。我们可以部分靠已经公布的事实，部分靠旅行（在旅行的过程中，我们访问各国政府，了解它们的看法），收集情报资料。基金会在其存在的短短五个月中，向许多骚乱地区和相关的政府派遣了使者。我们已经收到了很多信件，部分来自世界各地的同情者，还有部分来自一些国家的领导人。从所有这些来信中，我们既获得情报资料又获得忠告。我们收到的来信中也有部分是呼吁释放世界各国的政治犯和改善各国少数民族的处境。这两方面，我们的工作已经取得了很大而且出乎意料的成就。然而，在数说基金会在这最初五个月中的成就时，我们苦于对有些事情不能具体明说。譬如说，我们正在进行的那些谈判就不能说出去，因为说出去会使谈判前功尽弃，这一点将不难理解。

如同每一个曾经试图创建一个大型组织的人都会了解的那样，我们在这早期的几个月里主要的工作是筹集资金，而且这项工作必须延续相当长的一段时间，因为我们想做的事情大多数都要相当大的花费。我们在许多国家开立账户，以支付在当地的花消。我们以各种方式筹钱，譬如出售艺术家捐赠给我们的画作和雕刻作品等等。我们正在资助一部影片。我们希望从各种舞台表演中赚到钱。但是单靠这些并不够，除非辅以个人和团体组织的捐赠。显然，我们募集的钱越多，我们实现我们的目标就越容易和有把握。我们坚信，要是有足够的资金，基金会一定能完成其所承担的这项巨大的工作。我们正在为一项伟大的事业——人类的保护——而工作。在这一工作中，想必会得到每一个人的支持。哎呀，到目前为止，事实仍并非如此。我们希望事实会及时变成如此。

与埃里希·弗罗姆的往来书信

伦敦西1区
由克拉拉·厄克特夫人转交
伯特兰·罗素勋爵收

亲爱的伯特兰·罗素：

我知道你在莫斯科会议之前一定非常忙，但是我也相信，如果我请你对于一个人——海因茨·勃兰特——的命运提供意见并给予帮助，你会谅解。勃兰特去年6月在东柏林或波茨坦被东德警方逮捕，今年5月10日在一次秘密审判中被判处服13年苦役，罪名是从事反德意志民主共和国的间谍活动。

勃兰特在希特勒时代之前就是一名德国共产党员，在希特勒的监狱和集中营里待过11年，并在集中营里受到严酷的折磨。大战后，他去了东德，在东德担任共产党的记者。后来他越来越与东德共产党格格不入，最后逃到西德，在法兰克福的一家金属工会的报社当记者。去年他被该工会派到西柏林参加一个工会会议，结果显然是被东德警方绑架或引诱到东柏林，因为没有任何一个认识他的人相信他会自愿到东德去。他的与众不同之处是，他尽管已转而反对共产主义，却并不像其他人一样，成为西德偏激的反共代言人。相反，他是为了和平，为了和苏联达成谅解，而反对西德重整军备的最有热情和激情的战士之一。虽然他的在法兰克福的工会在西德不仅是最大也是最爱好和平的工会，但他勇敢无畏的立场仍使他在许多地方树敌，然而他却为自己的理想而斗争，毫不妥协。

我知道勃兰特由于在纳粹集中营所受的折磨而变得有点神经质，他有一个妻子和三个小孩儿，想到他目前55岁左右的年龄和他的健康状况，他被判的刑期就等于无期徒刑，或者甚至是死刑……

自从他被捕和如今被判刑以来，有许多人感到愤慨并提出抗议。当然他的案子一直被许多党派用来进行狂热的反共宣传。但是我们一直在尽力防止这种错误的利用，同时我们已发电报给赫鲁晓夫和乌布利希，要求释放勃兰特。［这些电报上有许多美国和平主义者和主要和平工作者的签名，而且还有来自法国（克洛德·布尔代）和德国（阿本德罗特教授）的一些人士的签名。］被判刑之后，看来他获释的唯一希望是有足够的人，来自西半球有足够影响人的人，洽请苏联人对乌布利希政府施加影响，使其赦免勃兰特，让他回到西德与家人团聚。我个人认为即将举行的莫斯科会议，是一个这种尝试的好机会。我打算以观察员的身份前往参加。不久前，我拍电报给贝尔纳教授，问他如果我去的话，可不可以提出勃兰特这个案子，他回电说可以。当然，此举成功与否取决

于一个事实：有多少其他非共产党员和西方和平人士会支持这一行动?我非常希望你也能决定予以支持。

附上西德社会主义德意志大学生联盟的宣言。W.阿本德罗特教授、H.J.海多恩教授、H.布拉克迈尔和E.德内，也签署了类似的宣言。（你可能知道，社会主义德意志大学生联盟，正因为其反对西德重整军备的立场，被逐出了西德民主党。）

在莫斯科会议之前，我很想与你谈谈如何采取对勃兰特最有利的行动（我想你一定会去莫斯科）。请给我来一封短信，告诉我你将在伦敦待多久，什么时候到莫斯科，你去莫斯科之前或在莫斯科，能否抽出一个小时与我相见讨论一下这个案子，好吗?

你的诚挚的

埃里希·弗罗姆

1962年5月30日

联邦区 墨西哥城12区

冈萨雷斯·科西奥路15号

附件
抄送——克拉拉·厄克特夫人

亲爱的埃里希·弗罗姆：

直到现在才回你5月30日的来信，在此最衷心地向你道歉。关于勃兰特的事，我将照你的意思去做。我最近收到赫鲁晓夫两封信，所以在回信中可以很容易地提及勃兰特的问题。

我不去莫斯科，但是我会派一个私人代表去，百人委员会也将派4名代表出席该会。我很想在伦敦见你。我将在伦敦待到7月10日左右，然后回威尔士。我很乐意在伦敦家中见你。你一到伦敦，请马上与我联络。祝好。

你的诚挚的

伯特兰·罗素

1962年7月1日

致尼基塔·赫鲁晓夫
亲爱的赫鲁晓夫先生：

冒昧寄上我写给莫斯科裁军会议关于海因茨·勃兰特一案的一封信的副本给你。我希望你会同意我的看法，即就这个案子而言，采取宽恕之道将会促进和平事业。

最衷心地感谢你在我九十岁生日时寄给我的贺信，它使我十分高兴。

你的诚挚的

伯特兰·罗素

1962年7月4日

致莫斯科裁军会议主席

先生：

我想请贵会注意海因茨·勃兰特的案子，他在东德被判服13年苦役。我不知道他被控的确实罪名。起初他被控从事间谍活动，但在审判时，这一罪名却被推翻。海因茨·勃兰特是一个具有奉献精神和自我牺牲精神的人，他在其整个积极的一生中，为和平事业而工作，反对西德重整军备。在希特勒掌权时期，他曾在监狱和集中营（包括奥斯威辛和布痕瓦尔德）里度过11个年头。对西德所有爱好和平和提倡裁军的朋友来说，他被东德当局逮捕和判刑，是一个沉重的打击，而对西德的军国主义者来说，则更有了变本加厉的理由。我确信，释放他会对贵会所关心的裁军极为有利。我希望贵会能通过一项根据这些理由要求释放他的决议。

伯特兰·罗素

1962年7月4日

致瓦尔特·乌布利希

亲爱的乌布利希先生：

最近我荣获你的政府所颁发的卡尔·冯·奥西埃茨基和平勋章。我非常敬重奥西埃茨基的人性，而且尊重他为之而献身的目标。我强烈反对冷战和所有以冷战做交易的人，所以我感到接受授予我的这枚勋章，是件很重要的事情。

因此，你会了解导致我再次为海因茨·勃兰特而向你呼吁的动机。我先前的呼吁一直没有得到答复，令我感到非常困扰。海因茨·勃兰特曾是一名政治犯，与奥西埃茨基一起被关在集中营里。他因坚持自己的政治信念而受多年监禁之苦。我在此不提出这些信念相对优缺点的问题。我只要求你考虑一下继续囚禁海因茨·勃兰特会对改善贵国与西方的关系和缓和冷战的尝试所造成的伤害。我基于人道的立场，再次呼吁你释放这个人，如果你能来信告诉我你打算如何处置他，我将不胜感谢。

虽然我珍视奥西埃茨基勋章，但继续监禁海因茨·勃兰特，则使我处于暧昧的境地。

你的诚挚的

伯特兰·罗素

1963年8月12日

1963年10月30日，东德国务院的秘书写了一封长信给我，信中解释说，“间谍勃兰特”因“犯叛国罪”，已受到服13年苦役的“正当的判决”，刑期至1974年6月。勃兰特才服了两年刑，而这种长期徒刑，在服完一半刑期之前，不可能有条件地中止。因为该案罪行重大，没有理由“根据特赦令减刑”。赫尔·戈切的信最后下结论说：“我可以断定，亲爱的罗素先生，你在深入了解之后一定也会意识到……为了人类的利益……

这个案子必须不折不扣地使用刑法。”

致瓦尔特·乌布利希

亲爱的乌布利希先生：

我写这封信告诉你，我决定将卡尔·冯·奥西埃茨基和平勋章退还给你的政府。我是在为海因茨·勃兰特私下斡旋两年之后，万不得已，才这样做的。继续监禁他，是东西方之间和平共处、缓和紧张状态和相互理解的一个障碍。

我的代表金西先生最近在东柏林与贵国国务委员会的官员进行了会谈，他传达了我的意思。

我很遗憾未收到你有关这件事的回信。我希望你仍然认为可以通过特赦释放勃兰特，这对和平事业和贵国都将是一大福音。

你的诚挚的

伯特兰·罗素

1964年1月7日

亲爱的乌布利希主席：

我写这封信来告诉你，我听到海因茨·勃兰特获释的消息，非常高兴。我知道，这对贵国政府来说，不是个容易下的决定，但是我绝对相信，这个决定对贵国，对和平事业和东西方之间良好的关系，都十分有利。

我很感谢并赞同贵国这一重要的宽恕行动。

你的诚挚的

伯特兰·罗素

1964年5月29日

与托尼和贝蒂·安巴蒂耶洛斯的往来书信

亲爱的罗素勋爵：

我和我的丈夫希望很快就能访问英国，届时如果我们能与你见面，亲自感谢你多年来的支持，我们将感到非常高兴。不过，我们同时写这封短信给你，略表我们对你的深深感激和敬意。

我们将永远感谢你帮助促成托尼获释，而且我们知道，同时获释的托尼的同事，也希望我们代为向你传达他们的感激之情。不幸的是，虽然好几百人已经获释，但将近一百人仍被关在狱中。但是我们全都相信，有像你那样受人尊敬而且忠贞的朋友继续关心和支持，他们不久也将能获释。

请代向罗素夫人问好，祝福你们，并再次谢谢你。

你的诚挚的

贝蒂·安巴蒂耶洛斯

1964年5月7日

希腊 比雷埃夫斯

菲洛诺斯路22号

亲爱的罗素勋爵：

我想借此短信表达我对你在支持政治犯的事业方面所作的努力深深的感激和敬意。

我们大家都非常尊重你。

请接受我个人对你所做的一切深深的谢意。

你的诚挚的

托尼·安巴蒂耶洛斯

亲爱的安巴蒂耶洛斯先生和夫人：

非常感谢你们的来信。我很乐意在威尔士或伦敦与你们见面。我已经在与帕潘德里欧联系，促使他释放其余的政治犯，并撤销最近在萨洛尼卡的指控。

谨致问候。

你的诚挚的

伯特兰·罗素

1964年5月13日

与格拉德温勋爵的往来书信

亲爱的罗素勋爵：

我从美国一回来，就读到了我的秘书签收的你9月11日的来信，非常感兴趣。真的，谢谢你寄给我有关“伯特兰·罗素和平基金会”的资料和《非洲与和平运动》这篇论文，并要我提出我的看法。我的看法如下：

总的看法是，我应当立即表明我对你的整个大前提表示怀疑。我真的不认为越来越有可能发生全面的核战争；相反，我相信越来越不可能发生全面的核战争。我并不认为，无论是美国还是苏联有丝毫这样的意向，即：将对方置于为了保护自己必须“先发制人”使用核武器的境地（如果“保护”一词在这种情况下本身并不是似是而非的）。中国人在很长的一段时间内也不可能有“先发制人”的能力，等到他们有这种能力时，他们可能也就不想“先发制人”了。我们无疑遇到了艰难，也许甚至是革命性的十年，西方必须团结一致，讨论对付这十年的明智的共同政策，否则我们可能会完全陷入平庸、无政府或野蛮的状态。如果我们确实制定出一个明智的共同政策，那么不但不会发生全面的核战争，而且我们还战胜饥荒和人口过剩的大灾难。然而，照我看来，现在一切都取决于是否能使西方团结一致。

我也不相信“偶发的战争”（虽然是完全可以想象的）是一个站得住

脚的假设。因此所谓的“恐怖均势”（我说“恐怖均势”，指的是两个巨人彼此使对方遭受完全无法承受的损害甚或第二次打击的能力）可能会导致所有在其疆域内东西方武装部队有实际接触的国家保持现有的边界（有时指的是“现状”），和所谓的“冷战”，换句话说，西方的自由社会与东方的共产社会之间为扩大自己在南美、非洲和亚洲“新兴”国家中的影响而进行的斗争的继续。1958年，我在一篇叫作《紧张状态是否必要?》的论文中详细地阐述了这一总的论点，后来的一些事件大体上证实了这一总的论点。恐怖均势并不像有些人所想的那么“易破”；随着时间的推移，我个人倒认为它越来越不易破。

在“冷战”的斗争中，西方总的地位很可能由于苏联与中国之间最近意识形态的破裂而得到巩固，尽管赫鲁晓夫下台了，中苏之间意识形态的破裂似乎很可能继续存在。我甚至认为，从没有发生核战争这个意义上说，中苏之间意识形态的破裂，是仅次于俄美之间“恐怖均势”的一个有利于延长世界和平时间的主要因素。事实上，当前世界局势的主要特征（而且这是一个使人放心的特征）是，美国和俄国正在变得不太相互害怕。一方觉得其自由经济受到颠覆的可能性相当小；另一方则觉得西方“资本家”现在不可能对其发动攻击。

当然，我并不认为这一总的局势是理想的局势，或甚至是可能持续很长一段时期的局势。虽然核均势已经达成，似乎用较少的钱就能加强或甚至维持这种核均势，但大家，尤其是美国和苏联，却都用这么多的钱扩充军备，这是荒谬的。德国继续被分割，这在原则上是错误的。全面裁军显然是值得想望的，但现在可加以论证的是，在一些悬而未决的问题通过协商而得到解决，尤其是对于德国的重新统一问题进行和平谈判之前，全面裁军是不可能实现的。事实很可能是，在这些问题没有得到解决之前，双方实际上都不愿实行超越某一程度并且几乎不可能有任何保证的裁军，而且往往把缺乏进展的责任径直推在对方身上。说责任全在西方，而苏联则毫无过错，这显然是不正确的。我尤其要对你的（在关于非洲的那篇论文中的）一个说法提出质疑，你说苏联已同意裁军和接受各阶段适当的检查，你还说未能达成裁军协议，责任全在西方。事实是，虽然苏联政府已接受美苏裁军条约草案所规定的对双方各阶段该销毁的所有武器进行仔细的核查，但它们并不同意对双方剩下来的武器是否均衡进行任何核查。因此，在俄国的提议下，各阶段剩下来的兵力和武器不得超过双方同意的限额，完全没有任何保证可言。对此，美国人作出了重大的让步，即早期阶段只在几个抽样地区进行核查

即可，但苏联政府到目前为止仍对这些建议充耳不闻。后来出现了关于裁军及其与双方都同意的各项原则之间的关系的整个问题，关于这个问题，苏联的意图目前尚未被充分揭露。最后，西方想要让国际维和部队（如果全面裁军，显然就需要这支部队）归一个由各方代表组合而成并且负责任的指挥部统辖，但是苏联政府为了实际的目的，坚持要将否决权引入该指挥部。

因此我也不可能同意你接下去的说法：“如果我们要改变毁灭的趋势，就必须要改变西方的政策（着重号是我加的）”——而且显然只需要改变西方的政策。在古巴危机期间，你散发一份名为《不要因为古巴而发生核战争》的传单，该传单开头一句话是“你们将死去”。看来，除非在你的领导下能动员舆论以改变美国的政策，这样好让苏联政府在古巴建立用来对付美国的核导弹基地，否则我们就会死去。幸好没有人理会你的宣言：俄国人放弃了他们的自杀政策；而肯尼迪总统则以其决心和远见挽救了世界。我们并没有死去。我们大家总有一天会死，但我认为，我们不会在西方想象的大屠杀中死去。诚然，人这种动物具有食肉兽的许多特性，但幸好没有旅鼠的自杀倾向。我们在这个世界上，想要的是更多的爱和更少的恐惧。虽然我非常尊敬你，但我并不认为你所从事的运动对这两个目标有任何贡献。

这些对于我们的人民，甚至对于人类来说，都是重要的事情。我希望你有一天会准备在上议院提出你的建议，好让有才智的人加以仔细审议。同时，我建议我们同意将这封信连同你的回信一起发表，如果你确实觉得有必要回信的话。

你的诚挚的

格拉德温

1964年11月3日

伦敦 中东2区

格雷沙姆街30号

亲爱的格拉德温勋爵：

谢谢你11月3日带有推理的长信。我来一一回答你的论点。

一、你指出，俄国与西方之间发生核战争的危险比几年前小了。关于北大西洋公约组织与华沙条约组织成员国之间发生直接冲突的危险，我同意你的看法，是减小了一些。但是，又产生了新的危险。自从广岛事件以来，东西方列强全都认为，由于新的强国成为核大国，核战争的危险增大了。但是人们却没有采取任何措施阻止核武器的扩散。法国、比利时、印度、中国和巴西已拥有或即将拥有核武器。至于中国，你说中国在很长一段时间内不可能具有“先发制人”的能力，但我看不出有任何理由相信这一说法。西方以前就认为俄国要很长一段时间才会拥有原子弹。当俄国拥有原子弹时，西方认为俄国要很长一段时间才会拥有氢弹。结果这两个预料都是错觉。

你认为出现偶发的战争可能性极小，因此可以忽略。然而，因错误而发生战争的可能性是存在的。已经有好几次，因为错把月亮当作苏联的飞机，或诸如看错雷达信号之类的错误，差一点发生战争。我们不能认为，这种错误未必不会迟早被及时发现。

再说，核导弹越多，发生核意外事件的危险也就越大，这是一个简单的数学统计学问题。大量的火箭和其他导弹，随时待发，并且依赖机械装置和极短的余裕时间，所以发生意外的几率很高。任何保险公司都会证实这样一种情况：有关因素与诸如汽车运输或民航等民间活动有关。从这个意义上说，容许这种武器装置继续存在，发生意外战争的危险就会与日俱增。这种危险也不完全是机械方面的危险：人，即使经过严格筛选和受过专门训练，当其处于极度紧张和注意力高度集中的状态（现在许多与核武器打交道的人就处于这种状态）时，很容易患歇斯底里症和各种癫狂症。

另一个危险是美国的一些非常有势力并且喜欢冒险的大集团的存在。美国政府在攻击北越军队方面一直冒着很大的风险。在最近的选举中，百分之四十左右的选民投票选戈德华特，他曾公然鼓吹战争。好战的集团随时可以制造像U-2飞机这样的事件（该事件使得戴维营的和解气氛荡然无存）。

在评估一个政策是否明智时，不仅必须考虑造成坏结果的可能性，而且还必须考虑结果会坏到什么程度。人类的灭绝是有可能造成的最坏

结果，而且，即使造成这一结果的可能性很小，它的灾难性也应成为制止任何容许这一可能性存在的政策的一个因素。

二、你承认目前世界的情况不理想，并提出，使其好转的唯一方法是西方的团结。你的来信似乎暗示：这一团结可以通过西方各国盲目地遵从一个政策而得以实现。这种团结在我看来并不值得想望。你似乎认为西方应该坚持的政策——支持美国目前在南越的战争以及美国在刚果和拉丁美洲的经济扩张的政策——确实无法避免陷入你说你最想避免的平庸、无政府或野蛮的状态。

美国正在越南进行一场战争，在这场战争中美国容忍并指导对装备原始落后的农民所施的各种兽行。剖腹取肠、切胳膊剁腿、用燃烧弹进行大规模轰炸、摧毁该国百分之七十五以上的村庄、将八百万人送进拘留营，成了这场战争的特征。这种行径不能说是对平庸、无政府或野蛮状态有条不紊的防御。美国本身就有许多人反对这场战争，但是美国政府坚持要把这场战争继续进行下去。你所鼓吹的团结在促使美国政府改变其政策方面起不了什么作用。美国在刚果的政策看来也同在越南的政策一样残酷。西方各国并没有显示出支持那里的其他任何政策的迹象。（随信附上两本论述越南和刚果问题的小册子给你，以防万一你没有看过。）

然而，诸如我完全相信可以通过世界政府实现的那种全球团结，则是世界和平所必需的。

三、你对我加以批评，理由是，我似乎总是责备西方，总是认为苏联无辜。这绝不是事实。斯大林在世时，我认为他的政策可恶。最近，我强烈抗议俄国在《禁止核试验条约》签订之前所进行的核试验。目前，我正忙于指出犹太人在苏联所受到的虐待。只是在某些方面（古巴是其中最重要的例子），我认为最该责备的是美国。

四、你对古巴危机的评论，在我看来，完全是骇人听闻。你说古巴危机之所以能得到解决是因为“俄国人放弃了他们的自杀政策；而肯尼迪总统则以其决心和远见挽救了世界”。我认为，这完全与事实相反。俄国和美国的政策都有可能直接导致核战争。赫鲁晓夫看出这一危险后，便放弃了他的政策。肯尼迪没有放弃他的政策。让人类得以继续生存的是赫鲁晓夫，不是肯尼迪。

除了危机的解决之外，要不是有战争的危险，俄国对古巴的政策是正当的，而美国对古巴的政策则纯粹是帝国主义政策。古巴建立一种美国不喜欢的政府，而美国认为，它不喜欢是企图以武力改变古巴政府性质的正当理由。我不想为在古巴的土地上部署导弹找正当的理由，但我不知道西方怎么能够为其反对这些导弹找出正当的理由。美国在金门、马祖、台湾、土耳其、伊朗，以及建有核基地的中国和苏联的所有周边国家部署了导弹。我觉得有意思的是，你说苏联政府正在古巴建有核防护设施的核导弹基地，尤其是因为无论是麦克米伦先生还是霍姆勋爵，都没有说过古巴的导弹是核导弹，装有核弹头，或在古巴的土地上同时有核弹头存在。

鉴于猪湾的冲突，我们不能坚持认为古巴没有试图自卫的理由。鉴于肯尼迪对危机过后返国的古巴流亡分子所说的话，我们不能说古巴仍然没有理由。

你说到“自由世界”。古巴似乎是个恰当的实例。西方似乎比东方自由不了多少。

你提到我的传单《行动或灭亡》。这是危机达到最高潮，大多数消息灵通人士都预料全世界的人将在几个小时之内死亡的情况下写的。危机过后，我已不再认为这类强烈的语言是适当的，但是作为当时正确看法的一种表达，我仍然认为它是对的。

五、你说这个世界需要的是更多的爱和更少的恐惧，这我非常同意。你认为这个目标要靠恐怖均势来达到。只要恐惧均势的理论占优势，就会不断有新的发明，这些发明会增加军备开支，直到双方都陷入贫穷的境地，这不是明摆着的吗?恐惧均势是由两个军备开支庞大的武装集团所构成，每一个都对对方说：“我想要消灭你，但我怕如果我这样做，你会消灭我。”你真的认为这是促进爱的方法吗?如果你并不真的这样认为，那么，你要是指出你认为可行的方法就好了。关于这方面你只是说，除了裁军之外，你看不出有其他任何方法，但是除非各种政治问题先得到解决，否则裁军并不可行。

我本人的看法是，裁军现在就可以进行。你也许知道菲利普·诺埃尔-贝克的小册子——《通向世界裁军的道路——现在!》。在这本小册子中，他准确而又客观地记下了裁军谈判的实录。我随信附上一本给

你，以防万一你不知道。他除了发表其他的言论之外，还说苏联的提议使得在裁军的所有阶段都有许多核查人员在苏联的领土上核查。1955年，苏联完全接受西方的裁军提议。西方却在苏联接受时马上收回其提议。强烈要求裁军的绝非只是西方，中国也一再要求裁军，最近的一次就在几天前。

至于目前武器生产计划的花费，我当然同意你的看法。列强的武器生产花费，超过三大洲——非洲、拉丁美洲和亚洲——的国民生产总值。

我也承认，如果各种政治问题先得到解决，裁军就会比较容易实现。正是因为这个原因，我写信告诉过你的和平基金会，目前正忙于调查这些问题，并与直接有关的各方进行商讨，希望与他们一起想出可以接受、可以实行的解决办法。而且正是为了增加世界上的爱和减少世界上的恨，基金会正致力于解决与政治犯、因政治统治和官僚作风而分离的家庭成员，以及不幸的少数民族有关的问题。基金会在其成立后的第一年，在所有这些方面都取得了出人意料的、相当大的成功。

至于发表，我非常愿意将你我的信全文发表。

你的诚挚的

罗素

1964年11月14日

普拉斯·彭林

附上：
《越南和老挝》 伯特兰·罗素和下议院议员威廉·沃比 著
《通向世界裁军的道路——现在!》 菲利普·诺埃尔-贝克 著
《非武装的胜利》 伯特兰·罗素 著
《冷战与世界的贫穷》 伯特兰·罗素 著
《伊朗的自由》 K.扎基 著
《南阿拉伯半岛的压迫》 伯特兰·罗素 著
《刚果——一出悲剧》 R.舍恩曼 著

自此信寄出后，我一直没有收到格拉德温勋爵的回信。据我所知，他一直没有将以上的两封信公开发表。

关于**J.F.**肯尼迪总统被刺事件的十六个问题

关于J.F.肯尼迪总统被刺事件的官方说法充满了矛盾，因此已被放弃并重拟了不下三次。明显的捏造得到了大众媒体非常广泛的报道，而对于这些谎言的驳斥却未见发表。照片、证据和宣誓陈述书已被改得面目全非。一些不利于李·哈维·奥斯瓦德的最重要的案情陈述被全面封锁。同时联邦调查局、警方和特工处试图封住主要证人的嘴，或教他们如何作证。涉及此案的其他人不是失踪，就是死于非命。

需要注意的就是诸如此类的事实，而且沃伦委员会本来就应当认为它们是极其重要的。虽然我是在《沃伦委员会报告》公布之前写这篇文章的，但是泄露给新闻界的消息已使得该报告的大部分内容可以预料。由于沃伦委员会的委员都是一些高官，而且它是约翰逊总统指定组成的，所以，该委员会被广泛地看作是一个由一些被任命来宣布事实真相的圣洁之士组成的组织。然而对该委员会的构成和行为进行公正的考察之后，人们就会发现完全不是那么回事。

沃伦委员会根本不能代表美国人民。该委员会的委员有：两位民主党党员，佐治亚州参议员拉塞尔和路易斯安那州众议员博格斯，两人的种族主义观点给美国带来了耻辱；两位共和党党员，肯塔基州参议员库珀和密歇根州公议员杰拉尔德·R.福特，后者是当地戈德华特运动的领导人，前联邦调查局的成员，在华盛顿以该机构的发言人知名；前中央情报局局长艾伦·杜勒斯；麦克洛伊先生，他被称为商界发言人。由于在参议院里领导议员对民权法案进行议事阻挠，参议员拉塞尔在这段时间里不能参加单向听证会。正当地博得尊敬的美国最高法院院长厄尔·沃伦，最终很不情愿地被说服担任该委员会主席，他的加入尤其有助于使委员会增添合法和权威的气息。然而该委员会的许多委员同时也是极力歪曲和隐瞒肯尼迪总统被刺案事实真相的那些团体的成员。由于他们与政府的关系，如果奥斯瓦德接受审判，根据美国法律，他们谁也不会被允许担任陪审员。难怪最高法院院长自己就说：“你们可能一辈子都无法了解全部事实真相。”因此，我的第一个问题是：为什么沃伦委员会的所有委员都与美国政府有密切关系?

如果该委员会的构成是可疑的，那么其行为则进一步证实了人们最大的忧虑。任何一个律师都不许为奥斯瓦德辩护，因此反诘问被摒除。后来，在压力之下，该委员会指定美国律师协会会长、亚利桑那州戈德华特运动的领导人之一沃尔特·克雷格代表奥斯瓦德。据我所知，他不参加单向听证会，而是满足于派遣观察员代表参加。以国家安全为借口，该委员会的听证会都秘密举行，借以继续其在该案中一以贯之的政策。这引起了我的第二个问题：如果，像有人告诉我们的那样，奥斯瓦德是个人单独作案的刺客，那么哪里有什么国家安全的问题?在这里甚至还必须明确地提出以前在法国德雷福斯案调查期间曾提出过的那个问题：如果政府对其诉讼那么有把握，为什么它所有的调查都在极其保密的情况下进行?

开始时，该委员会委派六个专题小组进行调查。它们考虑：（1）奥斯瓦德在1963年11月22日那天做了些什么?（2）奥斯瓦德有什么背景?（3）奥斯瓦德在美国海军陆战队时做了些什么，在苏联时又做了些什么?（4）鲁比如何射杀奥斯瓦德?（5）鲁比有什么背景?（6）11月22日那天对总统采取了什么保护措施?这引起了我的第四个问题：为什么沃伦委员会不委派一个专题小组调查“谁射杀肯尼迪总统”的问题?

提供给该委员会的所有证据都被列为“最高机密”，甚至包括公开举行听证会的请求。尽管如此，该委员会自己还是将大部分证据泄露给了新闻界，虽然只是当证据有助于证明奥斯瓦德是个人单独作案的刺客时才将证据泄露了出去。例如，最高法院院长沃伦，在奥斯瓦德的妻子玛丽娜作过证之后，举行了一个记者招待会，会上他说，她做证说她相信她的丈夫是刺客。在奥斯瓦德的哥哥罗伯特做证之前，他得到该委员会的同意，绝不对他所说的话进行评论。在他做了两天证之后，艾伦·杜勒斯留在听证室里，而几个新闻界的人则进了那个屋子。第二天各报充满了关于“该委员会的一个委员”告诉新闻界罗伯特·奥斯瓦德刚做证说他相信他的弟弟是苏联特务的报道。罗伯特·奥斯瓦德因此而感到愤慨。他说，只要有人编造和歪曲他的证词，他就不可能保持沉默。他从未说过这样的话，而且他绝不相信他的弟弟是苏联特务。他只是告诉委员会：他相信他的弟弟与肯尼迪总统被刺事件毫无关系。

该委员会所采用的方法确实很糟糕，但重要的是要向沃伦委员会的整个角色提出挑战。它说它不会自己进行调查，但它依靠的却是现有的政府机构——联邦调查局、特工处和达拉斯警方。因此，对沃伦委员会

的信任以对这三个机构的信任为先决条件。为什么那么多自由主义者放弃了他们自己对一个他们拒绝考察其情况的委员会的责任?

我们都知道，11月22日那天在达拉斯对美国总统采取了最严密、最精到的安全预防措施。该市以暴力闻名，而且是美国一些最极端的右翼狂热分子的家乡。1960年，林登·约翰逊先生和夫人在那里遭到袭击，当时林登·约翰逊先生是副总统候选人。艾德莱·史蒂文森在肯尼迪访问前仅仅一个月在该市演讲时也曾受到身体上的攻击。11月22日早晨，《达拉斯新闻晨报》刊登了一幅把肯尼迪总统和共产主义联系在一起的、占整版篇幅的广告。该市到处贴满招贴，招贴上是肯尼迪总统的照片和“叛国通缉犯”的标题。达拉斯颠覆分子名单上有23人，奥斯瓦德排名第一。那天，除了奥斯瓦德以外，所有的颠覆分子都受到跟踪。为什么当局将每一个曾公开发表言论赞成废止达拉斯公立学校种族隔离制度的人视为潜伏的刺客而加以跟踪，却未能注意到奥斯瓦德带着一支超过四英尺长的来复枪（根据官方所说）进入书库大楼?

肯尼迪总统所坐的汽车通过达拉斯的行进路线很多人都知道，而且刊登在11月22日的《达拉斯新闻晨报》上。在最后一刻，特工处稍微改变了原先的计划，总统所坐的汽车驶离主街，转入休斯顿街和榆树街。这一改变使得总统所坐的汽车经过据称奥斯瓦德开枪朝他射击的书库大楼。奥斯瓦德怎么知道这一改变始终没有得到解释。　为什么总统所坐的汽车的行进路线在最后一刻突然改变而使总统经过奥斯瓦德开枪的地方?

在总统遇刺和奥斯瓦德被捕以后，官方很快作出判断：奥斯瓦德是刺客，而他是一个人独自行刺。官方未曾试图逮捕其他人，这一地区的周围没有设立任何路障，达拉斯地方检察官韦德先生向新闻界宣布一切有助于证明奥斯瓦德有罪的证据。这样一来，在奥斯瓦德有任何受审机会之前，已有数百万人对他存有偏见。官方宣布的第一种推测是：奥斯瓦德开枪时，总统的汽车是在休斯敦街上快到书库大楼的地方。在可获得的照片和目击证人证明这一说法完全不真实以后，这种推测便被放弃，然后又提出一种新的、确定总统的汽车的正确位置的推测。

然而，在此之前，地方检察官韦德却已宣布：在搜查奥斯瓦德在达拉斯的居室后的第三天，在他的居室发现了一张地图，地图上书库大楼的位置被圈了起来，而且在大楼与休斯敦街上的一辆汽车之间画了数条

虚线。当第一种推测被证明是错误的之后，美联社在11月27日发布了如下电讯：“达拉斯当局今天宣布，根本没有发现什么地图。有关地图的任何说法都是错误的。”

第二种推测正确地确定了总统的汽车是在榆树街过了书库大楼50至75码处，但这种推测必须对以下难题作出合理的解释：肯尼迪总统是被人从正面射中喉部的。奥斯瓦德怎样设法从背后射中总统的正面?联邦调查局为《生活》杂志举行了一系列背景情况介绍会，《生活》杂志在12月6日那一期上解释说，总统正好完全转过身去时被射中。这也很快被证明是完全不真实的。这一解释被几个目击者和一些照片所否定，而且《生活》杂志自己前一期刊登出来的照片也显示总统中弹时是面朝前方。第二种推测又被放弃。

为了保住官方一切想法的基础——奥斯瓦德是个人单独作案的刺客，现在必须作出为自圆其说不惜改变医学证据的第三种推测。在案发的第一个月当中，从来没有一个特工处特工找曾在帕克兰纪念医院设法挽救过肯尼迪生命的三位医生谈过话。现在却有两个特工花了三个小时同这三位医生交谈，说服他们承认他们完全弄错了：肯尼迪总统喉部的伤口是子弹穿出处，而不是射入处，而且子弹并没有往下穿入肺部。当记者问为什么他们会错得这么离谱时，麦克莱兰医生提出两个原因：他们没有看过验尸报告——以及他们不知道奥斯瓦德是在总统后面!特工处告诉他们，验尸报告表明肯尼迪是被人从背后开枪打死的。然而，特工们拒绝向这三位医生出示验尸报告，这三位医生后来的说法完全是根据特工处就这一建议所说的话。这三位医生明确表示，他们被禁止谈论此案。改写医学证据的第三种推测，保住了不利于奥斯瓦德的案情陈述的基础。为什么将有关总统死亡的医学证据改得面目全非?

虽然官方说奥斯瓦德从背后射杀肯尼迪总统，但有许多目击者仍然深信子弹来自前方。这些目击者当中有两位《沃思堡电讯星报》的记者、四位《达拉斯新闻晨报》的记者、两位当时站在书库大楼前面的人——书库经理和那家商行的副总裁。当时好像只有两个人马上进入书库大楼，一个是那位书库经理罗伊·S.特鲁利，另一个是警官西摩·韦茨曼。这两个人都认为子弹来自总统所坐的汽车的前方。韦茨曼先是朝前方跑，后“有人”告诉他子弹来自书库大楼，因此他又回头向书库大楼奔去。特鲁利陪他进去是为了帮助他了解书库大楼内部的格局情况。然而，达拉斯警察局局长杰西·柯里先生说，他当时马上就深信子弹来自

书库大楼。虽然还是有人相信他的这种说法，但到目前为止他一直都是勉强地这样说的。我们还知道，达拉斯警方电台发出的最初通报说："子弹来自肯尼迪总统所坐的汽车前方的一座三岔立交桥。"另外，有人还考虑到这样一个事实：第一声枪响之后，为总统开车的特工人员几乎完全将总统的汽车刹住，如果子弹真的来自后面，受过训练的司机不可能作此反应。负责那天特工处警卫工作的罗伊·凯勒曼先生当时就坐在总统的车上，在枪声响起时，他确实是面向前方。特工处已把汽车上的证据全都拿走了，因此不可能再察验破碎的挡风玻璃。有什么证据可以证明肯尼迪总统是被人从后方射击的说法?

在犯罪现场拍下来的照片可能是最有用的。一位开枪时正好站在总统汽车左边的小姐，拍下了射击之前和射击时总统汽车的照片，因此也有可能拍下书库大楼正面的全景。两个联邦调查局探员立即从她的相机中取走了胶卷，至今仍拒绝让她看她拍摄的照片。为什么联邦调查局拒绝公布可能是整个案子最可靠的证据?

在这一点上，不能得到官方所说的各种凶器的照片原件，也是值得注意的。当《时代》杂志发布奥斯瓦德被捕的照片——仅见的一张——时，整个背景全被消掉了，至于个中原因，至今未见解释。我想不出还有其他任何事件像奥斯瓦德案一样，照片被做手脚到这种地步。

进入书库大楼的韦茨曼警官在宣誓陈述书上说，他在六楼发现了所谓的那支行凶的来复枪。（最初官方宣布那支来复枪是在五楼找到的，但很快又改口了。）那是一支德国造、口径为7.65毫米的毛瑟枪。后来第二天，联邦调查局发布第一号公告。奥斯瓦德在1963年3月购买了一支意大利造、口径为6.5毫米的卡宾枪。为了与联邦调查局的说法相一致，地方检察官韦德立即改变奥斯瓦德的武器的制造国和口径。

报刊上发表过几张所谓凶器的照片。2月21日，《生活》杂志在其封面上刊登了一张"携带后用来射杀肯尼迪总统的凶器的奥斯瓦德与蒂皮特警官"的合影。在第80页，《生活》杂志说明这张照片摄于1963年3月或4月。根据联邦调查局的说法，奥斯瓦德的手枪是在1963年9月购买的。《纽约时报》刊登了一张警察正在将所谓的凶器带进达拉斯警察局的照片。这支来复枪完全不一样。专家们说《生活》杂志上的那支来复枪的扳机根本不可能扣得动。《纽约时报》也刊登了《生活》杂志的那张照片，但是略去了望远镜瞄准具。3月2日，《新闻周刊》使用同一张

照片，但照片中是一支全新的来复枪。后来4月13日，《生活》杂志的拉丁美洲版在其封面上刊登了2月21日美国版的那张照片，但在同一期第18页上却刊登了改换来复枪的那张照片。为什么数百万人会受新闻界彻头彻尾的造假的误导?

关于枪击事件的另一个虚假的消息，是美联社11月23日发自洛杉矶的一则电讯。这则电讯报道了奥斯瓦德从前在海军陆战队时的长官，他说奥斯瓦德是个神枪手，而且性子很急。这则电讯在各地报纸上刊登出来。三个小时后，美联社发出一则更正电讯，取消发自洛杉矶的那则电讯。那位军官查阅了奥斯瓦德的档案记录，结果发现，他说的是另外一个人。他根本不认识奥斯瓦德。据我所知，至今还没有一家大的报刊刊登过这则更正电讯。

达拉斯警方对奥斯瓦德的脸和双手进行石蜡试验，以证实他在11月22日使用过枪支。达拉斯警察局局长杰西·柯里于11月23日宣布，试验结果“证明奥斯瓦德是刺客”。负责调查该案的达拉斯-沃思堡地区联邦调查局主任说：“我看过石蜡试验。石蜡试验证明奥斯瓦德的脸和手上都有硝酸盐和火药。这证明他在11月22日使用过来复枪。”这种不可靠的试验不仅不能证明任何这样的事情，而且后来有人发现，奥斯瓦德的脸部试验结果实际上是否定的，也就是说，那一天他不可能使用过来复枪。为什么石蜡试验的结果在当局宣布之前被更改了呢?

大家可能还记得，奥斯瓦德最初被逮捕，并被指控谋杀巡警蒂皮特。蒂皮特是在11月22日下午1点零6分被杀的，杀他的人先与他交谈，然后使他走出他原先在里面坐着的警车，用手枪射杀他。声称自己是这一罪恶行径的唯一目击者的海伦·L.马卡姆小姐，向达拉斯警方描述了袭击者的长相。她在宣誓陈述书上签了字后，联邦调查局、特工处和许多警官指示她不可与任何人谈论此案。宣誓陈述书上对凶手唯一的描述是：他是一个“年轻的白人”。马卡姆小姐后来透露说，凶手径直向她跑来，从她身边跑过，手中挥舞着手枪；而且她把她向警方说过的关于凶手长相的话又复述一遍。她说，凶手“矮胖，一头稠密的头发”。（警方对奥斯瓦德长相的描述是：中等身高，或略高一点，身材瘦削，一头前额已秃的金发。）马卡姆小姐的宣誓陈述书是指控奥斯瓦德谋杀巡警蒂皮特的唯一根据，然而地方检察官韦德却宣称：“我们所掌握的可以证明奥斯瓦德杀害蒂皮特的证据要多于我们所掌握的可以证明他杀害肯尼迪总统的证据。”他接着又说，奥斯瓦德谋杀蒂皮特的罪证是绝对有说

服力的罪证。警方为什么故意把对杀害蒂皮特的凶手长相的唯一描述从唯一目击者的宣誓陈述书中删去?

在肯尼迪总统被刺后才12分钟，达拉斯警方就将对奥斯瓦德长相的描述广播了出去。这引起了谋杀案当中最怪异的一个问题：为什么巡警蒂皮特是在11·月22·日下午1·点零6·分被射杀，而达拉斯警方电台却在中午12·点43·分就以奥斯瓦德涉嫌谋杀蒂皮特的名义，将对奥斯瓦德长相的描述广播了出去?

根据为纽约《美国人日报》撰文的鲍勃·康西丁先生所说，另外还有人听见朝蒂皮特射击的枪声。沃伦·雷诺兹听见街上从附近一个房间射出的枪声，他跑到窗口看见凶手跑掉了。雷诺兹本人后来被一个步枪手射穿头部。一名男子因这一犯罪行为而被捕，但他提出自己不在犯罪现场的证据。他的女朋友贝蒂·穆尼·麦克唐纳告诉警方，雷诺兹被人射杀时，她跟那名男子在一起。达拉斯警方立即撤销对他的指控，甚至在雷诺兹恢复知觉能够指认射杀他的凶手之前就把那名男子放了。那名男子立即失踪，两天后，达拉斯警方以某个小小的罪名拘捕贝蒂·穆尼·麦克唐纳，然后宣布她在警方拘留所里上吊自杀。根据康西丁先生所说，她是杰克·鲁比的夜总会的一名脱衣舞舞女。

另一位在奥斯瓦德案中得到特殊待遇的证人是他的妻子玛丽娜。她在她丈夫还活着时被带到监狱，警察局局长杰西·柯里拿出一支来复枪给她看，问她那是不是奥斯瓦德的枪。她回答说，她相信奥斯瓦德有一支来复枪，但是那支枪看起来不像是奥斯瓦德的。她和她的婆婆在肯尼迪总统被刺事件发生后处于极大的危险中，因为公众随时都有可能对她们采取报复行动。在这段时间里，她们得不到任何一位警官的保护。然而，奥斯瓦德一被杀，特工处立即违背这两位妇女的意愿，非法将她们扣押。三天后，她们被隔离开来，此后人们再也没有见到过玛丽娜。在被拘禁了九周，几乎天天受联邦调查局和特工处审讯之后，她终于向沃伦委员会做证，根据厄尔·沃伦的说法，她说她相信她的丈夫是刺客。最高法院院长接着又说他们打算在第二天拿出凶器给奥斯瓦德夫人看，而且沃伦委员会颇相信她会指认那件凶器是她丈夫的。第二天，厄尔·沃伦宣布，此事真的发生了。奥斯瓦德夫人仍然在特工处的监护之下。用这种方式将一个证人隔离九个星期，并由特工处对她反复加以审讯，这不由得使人联想到其他国家的警方行径，那里的这种行径被称之为“洗脑”。厄尔·沃伦为什么能够预见到玛丽娜·奥斯瓦德的证词会与她

原先所相信的恰恰相反?

在鲁比枪杀了奥斯瓦德之后，地方检察官韦德发表有关肯尼迪总统被刺事件发生后奥斯瓦德行踪的声明。他解释说，奥斯瓦德上了一辆公交车，但是他所说的奥斯瓦德上车的那个地点，与公交车司机在宣誓陈述书上所说的地点，差了七个街段。韦德接着又说，奥斯瓦德后来上了一辆计程车，计程车的司机叫达里尔·克里克，他已在宣誓陈述书上签字。后向城市交通公司查询，发现达拉斯并没有这样一位计程车司机。有人提出这一证据后，韦德就将计程车司机的名字改为威廉·瓦莱。韦德在达拉斯当了14年地方检察官，在此之前是联邦调查局的一名探员。依地方检察官韦德丰富的经验，怎么来解释他对自己在奥斯瓦德案调查期间宣布的证据和证词所作的一切不寻常的更改?

这些只是肯尼迪总统被刺事件的官方说法和对整个奥斯瓦德案的处理方法所引起的一些问题而已。十六个问题并不能取代对这个案子所有因素的全面调查，但是我希望这十六个问题表明这种调查的重要性。我很感谢纽约刑事律师马克·莱恩先生，因为本文的大部分材料都是他提供的。他是奥斯瓦德的母亲为奥斯瓦德聘请的一位刑辩律师。莱恩先生的调查仍在继续进行，它应得到广泛的支持。为了这样一个目的，纽约市成立了一个平民调查委员会[注72]，而且欧洲也在成立类似的委员会。

在英国，我邀请知识界的名人参加“谁刺杀肯尼迪”委员会，该委员会目前由以下人员组成：剧作家约翰·阿登先生；议会议员安东尼·韦奇伍德·本的妻子，来自辛辛那提的卡罗琳·韦奇伍德·本夫人；联合国粮食和农业组织前任理事长，诺贝尔和平奖获得者博伊德-奥尔勋爵；出版家约翰·考尔德先生；设菲尔德大学英国文学教授威廉·燕卜荪；议会议员迈克尔·富特先生；《新政治家》前总编辑金斯利·马丁先生；作家康普顿·麦肯齐爵士；剧作家和作者J.B.普里斯特利先生；艺术评论家赫伯特·里德爵士；电影导演托尼·理查森先生；萨瑟克主教默文·斯托克伍德博士；牛津大学近代史钦定讲座教授休·特雷弗-罗珀；国家剧院文艺经理肯尼思·泰南先生；以及我本人。

我极其严肃地看待这个问题。各国驻美使馆很早以前就向华盛顿报告，世界各地人士不相信美国官方对奥斯瓦德的指控属实，但美国新闻界对此却从未反映。美国没有哪个电视节目或哪家发行量很大的报纸向所有断言——奥斯瓦德是刺客，而且他单独行动——的永恒基础提出挑

战。这是有待于美国人民去完成的一项任务。

工党的外交政策

伯特兰·罗素于1965年2月15日
在伦敦经济学院发表的演说

在发表演说之前（演说词从本页背面开始），罗素勋爵就越南局势发表以下紧急声明：

“就像古巴危机发生时一样，世界已濒临战争的边缘。美国对北越的攻击是不顾一切的海盗式疯狂行为。南越人民希望他们的国家中立和独立。美国，在一场想要完全控制南方的战争中，攻击北方的主权国家，因为南越全体人民的抵抗已使美国的企图受挫。

我们必须要求重新召开日内瓦会议，立即进行谈判。我号召全世界的人都到美国驻各国大使馆去抗议。而在英国，我们必须用集会、游行、示威和其他一切抗议方式，抨击工党政府对美国疯狂行为怯懦而可憎的支持。

如果现在不制止这场侵略战争，世界将面临总体战争。这一问题必须在不引发核战争的情况下解决。这只有通过现在全世界对美国的强烈抗议，才可能实现。美国认为一个完全摆脱美国控制的独立的越南比核战争更坏，这是丧心病狂的想法。如果允许美国为所欲为，让它残酷的企图得逞，那么全世界将沦为美国的奴隶。

美国再一次将人类带到世界大战的边缘。

美国再一次宁可冒毁灭人类的危险也不屈从于共同意志。

除非现在立即制止美国，否则将会危机连绵，直到世人感到完全厌倦而决定自杀。”

我这次演讲的目的，是要检讨工党在大选之前的外交政策和工党政府在国际政治方面的政策之间的关系。首先，我想使你们回想起去年9月的《工党宣言》中题为《对于和平的新展望》的那一节——差不多是最后一节——的序文。我根据的是9月12日的《泰晤士报》。

这篇序文一开始非常扼要地回顾了1945年以来的东西方关系，并说

即使是在“最阴森恐怖的时期……工党也总是把冷战看作是次于最好的策略……而且长期以来始终保持着自己的信念，相信东西方之间合作关系的建立，是实力已然加强的联合国朝世界政府发展的基础。”

这篇序文严厉批评保守党政府的守旧政策，尤其是保守党在缓和紧张局势和遏止核武器扩散方面的失败。“工党政府将尽一切可能纠正这些政策。”

工党的那篇宣言接着谈到为“缓和紧张局势”所采取的方法。它说：“首先，我们要在裁军方面采取主动。我们确信，现在是裁军谈判中实行新的突破的大好时机，放弃原本不多的资源和极其缺乏的人力而使之用于提高全世界的生活水平。”

“我们将任命一位大臣在外交部专门负责裁军方面的事务，以便与我们的朋友和盟邦一起在裁军委员会里采取新的主动。”

它说：“我们已提出建设性的建议：

（1）遏止核武器扩散。

（2）在非洲、拉丁美洲和中欧建立无核区。

（3）有节制地削减兵力和武器。

（4）制止私售武器。

（5）建立一个国际裁军机构，以监督裁军条约的执行。”

工党政府的确任命了一位大臣在外交部专门负责裁军方面的事务，甚至还成立了一个由伦敦经济学院的一位国际关系高级讲师领导的武器管制和裁军研究单位。工党政府确实为裁军、防御和攻击的各个方面任命了许多新大臣，成立了许多新部门，多得令人分不清谁负责什么部门、什么事务。

至于工党所提出的这五条建议，据新闻界告诉我们的，无一付诸实行。工党政府非但没有采取任何措施遏止核武器扩散，反而做出完全与此相悖的事情。它也没有采取任何措施有节制地削减兵力和武器——它

拒绝接受任何裁减驻德英军的建议。拉帕茨基先生所提出的在中欧建立无核区的建议似乎也没有什么结果。中国所提出的在亚太地区建立无核区的建议——甚至可以说是请求——也遭不屑一顾的蔑视。据我所知，工党政府没有采取任何措施制止私售武器，也没有成立国际裁军机构。

在工党的那篇宣言中再往下几行，出现下面这样一句话："工党将信守其终止向南非供应武器的诺言。"该宣言说："对所有国家的这种悲惨处境，英国都不可能袖手旁观。"这话说得多漂亮!而且有先前的漂亮话加以支持：1964年1月26日的《星期日泰晤士报》报道，巴巴拉·卡斯尔夫人在谈到南非可能向英国订购"大猎犬"轰炸机时说，"如果在大选之前下订单，我们就会尽力加以阻止。"过去，威尔逊先生一直把与南非的武器交易称作是"这些镇压性武器的这种血腥交易"，并且号召英国人民"立即采取行动加以阻止"……然而在1964年11月25日，威尔逊先生却宣布，工党政府决定信守保守党执政时期签订的合约，将16架"海盗"攻击机售交南非。

在我所引的这五条建议之后，该宣言说："为了进一步缓和紧张局势，工党政府将积极地促使共产党中国在联合国中居于适当的地位；同时将竭尽全力把东西方贸易发展成和平共处最坚实的经济基础。"自从工党执政以来，英国在促使中国加入联合国方面毫无成就可言，也没有促进多少东西方贸易。商人通常都走在政客前头，保守党的商人与工党的商人没什么两样。

根据工党政府的所作所为，该宣言接下去所说的那句话让人听起来很不是滋味。它说："然而，和平共处只有在真心愿意谈判并且坚决顶住各种威胁和压力的情况下才可能实现。"人们很难将这种说法与工党政府当即断然拒绝中国政府所提出的举行政府首脑级会议讨论裁军以及我们的报刊告诉我们在工党执政后不久所发生的其他国际上的事情的建议的做法等同起来。

至于工党政府"将继续坚持确保西柏林的自由"，我们还不知道是否能兑现——这个问题在工党执政期间还没有凸显出来。我们也还不知道工党政府对于其关于联合国的极好的建议将能付诸实施到什么程度；我们也还不知道工党政府将能带我们朝着世界政府走多远，该宣言中所说的世界政府乃是最终目标——正像我认为它应当所是的那样。到目前为止，工党政府领导下的英国在加强联合国实力方面什么事情也没有做，

但是据《卫报》（1965年1月27日）报道，它一直在“仔细研究指定专门备用于联合国维和行动的部队的问题”。然而，根据过去的两三个月中所发生的事件，我对该宣言就这些问题所说的话是否能兑现并不抱多少希望，虽然我很同意它就这些问题所说的话。

就像该宣言说工党想要做的那样，我打算在我讨论工党政府的政策的过程中，再进一步讨论工党政府到目前为止一直沉迷于其中的那些措施究竟在多大程度上有助于缓和冷战的紧张局势的问题。但我想先继续谈一谈该宣言中所提到的下两个事项：工党的“国防政策概要”和它的加强国防的“新方法”。

工党痛斥保守党政府的“疲弱的国防”，认为保守党政府浪费国帑，坚持发展诸如“闪电”、“空中弩箭”和“北极星”那种东西，以及它的关于飞机制造工业的政策绩效不彰，使得我们的国防荒废不振。工党打算修改向美国购买“北极星”技术和导弹的拿骚协定。但是，面对关于TSR_2轰炸机的风潮，以及工党正在继续执行“北极星”潜艇计划和正在讨论为东南亚提供核保护伞的事实，人们不知道工党政府打算要将这些计划执行到什么程度。似乎令人感到奇怪的是，工党尽管为自己制订了诸如工党宣言所提出的那种方案，却并未很仔细地检讨转变的问题和制订某种计划，以避免失业以及对机器和金钱的浪费会带来的苦难，或将之减少到最低限度。但是报纸没有向普通读者提供过任何有关工党曾作过这类基本研究的证据。

工党政府可能会加强普通正规部队，以便为北大西洋公约组织贡献一份力量，和履行它对英联邦和联合国所承担的维护和平的义务（工党的宣言说，工党政府强调履行该义务）。然而，除非工党政府在其他方面也同时实施裁减，否则这似乎与其也声言要勉力为之的逐步裁军相左。

下一个事项既使人困惑又有趣。工党的宣言说：“我们反对发展国家的核威慑力量，也反对当前美国所提出的建立一支多国核水面舰队（MLF[注73]）的建议。我们相信西方联盟的互相依存，而且要提出一些建设性建议，那就是：在有效的政治控制之下，对北大西洋公约组织的所有核武器进行统一管理，以便所有的盟国都享有适当的部署和控制核武器的权利。”稍后，在谈到保守党人签订拿骚协定并侈谈“独立的英国核威慑力量”的愚蠢时，工党的宣言说：这一核虚张冒鼓励“将核武器扩

散到未拥有核武器的国家（包括德国）”的危险。可是，当首相宣布人们必须假定的是工党宣言叫我们期盼的“新的建设性建议”时，这些国家的核威慑力量结果却成了大西洋核力量（ANF）。ANF可能不仅与MLF一样，是由多国组成的一支水面舰队，而且可能还包括其他的核发射系统，包括飞机和潜艇。因此它比MLF——我承认MLF是一个糟糕的建议——更热情地鼓励核武器的扩散，而且当然也鼓励将核武器扩散到德国。因此，这种纠正法远比它自称要加以消除的灾祸更糟。

如果你们想一窥这种肆意的狡辩，我建议你们看一下12月14日开始的那一周议会关于国防的辩论报告，以及12月18日《泰晤士报》一篇题为《英国将放弃对北极星武器的控制》的报道、同一天《工人日报》刊载的《我们在亚洲上空的轰炸机》，和前一天《卫报》刊载的《英国将保留部分V型轰炸机》。这些资料还使人们获得其他一些信息，其中有：英国打算通过各种迂回的路线，将一些军舰和V型轰炸机交给北大西洋公约组织，但将保留其余部分以供其本身在北大西洋公约组织以外的地区使用。因此工党政府使民众相信它正在履行既放弃其独立的威慑力量同时又能独自在东南亚形成“一个核保护伞”的诺言。我们用ANF抚慰德国人的感情，因为德国人可以同我们一样参与对这个核力量的控制，并分享其好处，因此他们就会无意于努力发展他们自己的独立的核威慑力量。工党政府通过新闻界以下述这样一种方式向大众宣布了这一ANF计划：门外汉完全摸不着头脑，既不了解ANF由什么组成，也不知道它与工党宣言中所给出的或工党的一般党员所了解的那些工党公开表明的信仰大相径庭。这是个厚颜无耻的转变，就工党政府已成功地完成了这个转变而言，它是通过用毫无条理的言词和“首相在MLF问题上未向美国屈服”、“英国再次主动提出建设性的和平建议”等漂亮的口号作掩饰而完成的。

工党的宣言用八段文字作为结束语。在这八段文字中，工党首先为自己未能立即履行其诺言找理由，它说它还不知道保守党人对国家造成了什么工党得加以弥补的伤害。似乎有点奇怪的是，渴望执政的工党成员居然对国家的财政状况感到非常惊讶——对这种情况，连许多门外汉都相当清楚——而且他们也没有制定任何适当的对策。但是我不打算在这里谈论经济和财政问题。该宣言接着说，工党政府首先要使自己比它所取代的政府更有效率。现政府像出疹子一样冒出来的新部门和新官员想必就是工党政府提高效率的秘方。第二，该宣言说，工党政府将试图在人民和他们的议会之间建立一种真正的合作关系。第三，工党政府必

须在全国各地培养一种更具批评性的新精神。该宣言说：“工党政府会带头接受人民对其各部门、审判工作以及社会福利事业持续不断的尖锐批评。”在这里，我想说一说似乎与我刚才引自该宣言的那句话中所包含的承诺相径庭的我自己的经历。俄国政府指派三位杰出的俄国人与我讨论国际事务。11月这三位俄国人申请英国入境签证。内政部最初拒绝给予这三个人签证，但是在遭到抗议后，内政部才给予其中两个人签了证。对于这三位俄国人中最杰出的一位——最高苏维埃的首席档案保管人，内政部仍坚决拒绝给予签证。我写信给内政部——当然，我说的是工党政府的内政部——请求他们撤销对这位首席档案保管人的签证禁令。我的信寄出后如石沉大海，杳无音信，在许多星期之后，才收到内政部长的回信，信中说他无法同意我的请求。我又一而再，再而三地给首相写信。写了几封信之后，我又收到内政部长的内容与以前一样的回信，和首相的一张字条，字条上说他同意内政部长的意见，因此不会要求他重新考虑。自始至终他们一直都没有向我或那三位俄国人说明拒绝签证的理由。如果说这次经历是具有代表性的话，那么，该宣言所说的关于工党政府会，或者说一定会，欢迎批评或与其选民和工党党员展开讨论的话，几乎可以说根本就没有兑现。

该宣言最终以激动人心的声明结束全文，它声明工党政府“必须终止保守党政府执政年代处于支配地位的令人生厌的商业主义和个人的自私自利”，它还说“工党正在向英国提供一种新的、会使我们心情激动的生活方式”。

现在我们已见到了该宣言所结出的果实，人们可以从该宣言中得到许多反讽的乐子。

关于使现政府得以当选的那个宣言，以及它在某些方面的承诺究竟履行到什么程度，就讲到这里。现在我打算回到它最重要的一个承诺性意向上：它决心要缓和冷战的紧张局势。在我讲述国际活动的某些领域正在发生的事时，我请你们扪心自问，你们是否认为现政府一直在资助并且打算继续资助的这种活动是为了缓和什么紧张局势。

关于南越的战争，你们肯定知道得很多，但是我还是要简明扼要地说明一下这场战争的进展和性质。南越是法属交趾支那的一部分，但在长期内战之后，法国被逐出该地区。1954年在日内瓦召开了一次会议。这次会议达成了一些明智的协议，如果它们被加以执行，那么就不会出

现任何麻烦。根据这些协议，越南将成为一个独立而又中立的国家，并且将经过普选建立一个议会制政府。美国人不喜欢这样。他们宣称，如果由越南人自行决定的话，越南就会成为共产主义集团的一员，而且北越已经并且继续是共产主义集团的一员，尽管北越政府一再声明他们想要中立。

美国人派遣的观察员断定，南越太混乱，不适合举行普选。南越有三部分人：占绝大多数的农民、佛教徒和曾支持过法国的极少数基督徒。美国人决定支持这个少数派。他们最初是通过给予技术和物资援助，和派“顾问”，支持这个少数派。但是不久人们发现，在美国人支持的这个少数派与佛教徒和农民之间接着发生的战争中，那些“顾问”所扮演的远非是一个消极的角色。现在这场战争已持续了许多年，美国人支持的政府——或者更直截了当地说，美国人——则节节败退。这是一场野蛮得令人难以置信的战争，其野蛮的程度是任何一个文明强国都很少能达到的。

八百万人已被关在用有刺铁丝网围起来的集中营里强迫劳动。乡下——平民、动物、庄稼，以及战士和丛林——已被洒上胶状汽油和有毒化学品。光是1962年就有五万个村庄被烧毁。以下报道出现在1963年1月1日的达拉斯《新闻晨报》上：“在村庄里筑防御工事的目的想必是为了防止越共进入。但有刺的铁丝网使村民进出受阻。越南农民在枪口威逼下被迫进入这些实际上等于集中营的村庄。他们的家园、财产和庄稼全被烧毁。在建祥省，七个村庄的村民被带到镇上广场。他们的肚子被切开，他们的肝被掏出来展示。这些受害者都是妇女和儿童。在另一个村庄，孕妇们应政府军之邀到广场上去接受褒扬。结果她们的肚子被剖开，她们未出生的胎儿被取了出来。”反共的越南民主党告诉国际管制委员会说：“斩首、剖腹取脏腑和公开展示被杀害的妇女、儿童，是司空见惯的事。”如同1963年1月19日的《国家报》所说的，这是“一场龌龊、残忍的战争”，我们只能同意越南民主党领袖在接受加拿大广播公司访问时所说的（该访谈录刊载于1963年9月份的越南民主党公报上）：“这确实是使农民大众不受共产主义毒害的一种具有讽刺意味的方式。”

人们普遍都认为，美国人不可能有望赢得这场战争。显然是由于在南越遭到挫败，美国人现在正在考虑将这场战争扩大到北越，尽管中国已宣布，如果美国人这样做的话，中国将支持越南，而且俄国可能也会

跟中国一样支持越南。迄今为止，工党一直反对这一带有导致世界大战的危险的政策。就在1964年6月4日，《工人日报》说：威尔逊先生在莫斯科会谈结束时，反对将战争扩大到北越，也反对北越人潜入南越。但是，自从他所领导的政府组成以来，工党却同意美国的看法，在美国的这场征服战中支持美国。1964年12月10日，《卫报》报道：威尔逊先生告诉约翰逊总统说，英国完全支持美国在南越扮演的合法角色。尽管绝大多数南越居民都反对美国的这场战争，想要达成和平和中立（北越人一再声明，他们也想要和平和中立）；尽管这场战争是极度、空前的残酷；尽管美国人在南越毫无权利可言，而且他们正在进行工党一向强烈反对的那一种战争（而这一事实必须着重提到），工党政府却还是支持美国。再说，如果像美国人所扬言的那样，他们将这场战争扩大到北越，那么，我们和他们都将卷入一场与中国的战争，其后果势必很可怕——可能会变成一场全面的核战争。对于所有这些后果，工党政府将难逃其责。

类似的情况正在刚果发展。加丹加蕴藏着极其丰富的珍贵矿物，尤其是钴矿。钴可能是制造末日弹必需的原料。当刚果独立时，西方列强，尤其是美国和比利时，决意勉力要为西方保留加丹加的矿产。刚果选出的总理，卢蒙巴，遭人谋杀；在西方的压力下，冲伯被任命为全刚果的总理。刚果人民起而反对这一决定，美国人和比利时人派兵远征，强行贯彻他们的意志。在工党政府领导下的英国人支持这一远征行动，他们允许美国和比利时的远征军用阿森松岛作跳板进行侵略。结果一场毁灭性的战争在刚果全国各地展开。这场战争很可能变成西方无法确保胜利的长期游击战。也许摘录一位在刚果替西方打仗的雇佣兵所写的文字，可以清楚地说明我们支持的是一场什么样的战争。以下所引文字摘自1964年11月22日的《世界新闻》：

“在去斯坦利城的路上，我们的一辆车子坏了。我们带上自己的东西离开车子，撤退到丛林里。到了下午接近傍晚时分，我们回到这辆车子那里，发现这辆车子已被完全捣毁……

“年轻的英国中尉火冒三丈。‘我们要给这些狗杂种一个真正的教训。’他命令我们立刻前往最近的村子，把整个村子给毁了。

“这是一道相当熟悉的命令。我认为，我们从遥远的南部一路上来，一直都在毁村灭舍，我们所毁的都是不想与这场战争有任何瓜葛

的、爱好和平的农民的无辜村舍。

“我们总是出其不意地出现，在没有任何警告的情况下开火，迅速穿过村子，将所有可怜兮兮的农舍小屋全都一烧而光，不管里面有没有人。这样做的目的是要散播我们果毅、无情的形象，让整个地区的人都感到恐惧，‘杀鸡’给反抗者看……

“看来几乎可以确定的是，村民对反抗者的活动一无所知。我甚至怀疑他们是否知道我们的车子被毁了。

“我们进村子时正是接近黄昏时分。毫无疑心的妇女在四处奔忙，提水，干着她们一天当中最后的一些家务活儿。孩子们在尘雾中玩耍，相互叫喊笑闹。

“我们停顿了几分钟，然后开火的命令下来了。机枪和我们手中崭新的比利时步枪的射击声大作。妇女尖叫，倒地。小孩子则只是傻呆呆地站在那儿，或在子弹射中他们时满地打滚。

“然后，像往常一样，我们一边开火一边往村子里冲。我们中有些人将汽油罐投向农舍，然后划根火柴将农舍点燃。另外一些人则投掷含磷手榴弹，中弹者立即化为一团无法扑灭的火球。

“当我们冲进村子时，整个村子一时成了一座疯人院。尖叫、呻吟、求饶声四起，尤其是我们之中那些显然十分喜欢这种事情的突击队员半疯狂的野兽般吼叫声。

“后来，当我们离开村子时，村子里相当静，远处传来几乎分辨不出的伤者哭声，空气中弥漫着烧焦的筋肉所散发出的刺鼻的气味。”

这篇文字所记叙的内容接下去还有，但我并不认为我为了阐明自己的观点还要引述下去。训练这些雇佣兵的主要目的——我再次引述——是“在任何情况下，绝不应当收俘虏。他们告诉我：‘即使男人、女人和孩子跑来找你，即使他们向你下跪求饶，也不可犹豫。格杀勿论。’”

几乎用不着说，这位年轻人对自己身为一位雇佣杀手感到恶心，所以他辞职不干了。但是在英国，在工党政府领导下，我们在继续支持这场屠杀。1964年11月20日，《泰晤士报》宣布，我们的外交大臣乔治·

汤姆森先生在上个星期收到比利时政府的照会，说他们和美国政府正在制订一项应急计划。英国后来允许他们使用阿森松岛。《泰晤士报》还宣布，得到英国的允许，比利时军队已被空运到阿森松岛。1964年11月30日的《每日快报》报道说：“有一个阶段，内阁曾考虑派英国军队过去。英国是最先向比利时提出武装干涉建议的国家。但是白厅官员现在却说，反抗者控制地区的地形不适合大规模部队登陆。”1964年12月15日，乔治·汤姆森先生说：“我们完全支持冲伯。”然而两天后，我们的国防大臣（不管怎么说，是这些白厅官员中的一员）就“谈到刚果的‘原始野蛮状态’，并且说，我们必须看到，非洲其他地区和亚洲并未陷入‘类似的混乱状态’。”这是否意味着我们将继续得到工党政府的允许和帮助，支持非洲其他地区类似的、血腥且无正当理由的屠杀?这是一个我作为一个英国人不可能为此感到自豪的记录。作为应对此事负责的工党的党员，我感到恶心。

但我还得继续往下说：英国在马来西亚与印度尼西亚之间的战争中所采取的主动，正在引起类似的麻烦，这场战争可能像我前面所谈到的那两场战争一样血腥残酷，持续的时间可能也会像它们一样长，根本就没有胜利的可能。在1963年7月工党第62届年会报告的第65页上，你们会发现工党支持放弃英国对北婆罗洲、沙捞越和新加坡的主权的马来西亚法案。工党觉得——我在此加以引述——“马来西亚联邦会在东南亚扮演重要的、起稳定作用的角色。”去年12月10日，《卫报》报道威尔逊先生告诉约翰逊总统说，英国在婆罗洲有八千名士兵，在马来西亚总共有两万名士兵；1965年1月15日的《新政治家》说，“英国舰队的绝大多数舰只，即包括‘林火’号登陆舰和数艘航空母舰在内的大约七百艘舰只”，现在就在马来西亚和印度尼西亚附近的海面上。“联邦旅就在面对着苏门答腊的马来亚。”

然而工党政府不光是在这些地方支持西方帝国主义。在英属圭亚那、亚丁和南阿拉伯各受保护国，工党政府在继续奉行保守党政府的政策，虽然工党政府已派殖民大臣赴纷争地区再次研究当地的情况。

所有这一切都是企图违背当地民众的意愿、反对鼓动以前的臣民的声势浩大的独立运动、支持英美摇摇欲坠的霸权的可耻尝试。工党政府在支持这些无望而又残酷的征服尝试，乃是可怕的事实。几乎更糟糕的事实是，工党政府正在让我们冒这些战争逐步升级为大规模核战争的危险。工党政府对中国所提出的关于和平与裁军的建议的反应，是表明工

党政府态度的一枚令人生厌的指针。工党执政后不久，周恩来总理写信给我们的首相，建议世界各国政府保证不使用核武器，并且还提议举行最高级会议。威尔逊先生回信说：“我不相信你所建议采取的措施是改善目前情况的最佳方法。”他批评中国是基于以下两个理由：中国在大气层进行核试验；她的方法“不现实”。首相的这种态度，看来好像并不是想缓和紧张局势，消除东西方之间的分歧，或遏止核武器的扩散——这一切都是竞选宣言中所说的工党政府想要做的事情。工党政府又在继续奉行以往的危险政策。在过去的几年里，西方已数次断然拒绝中国所提出的关于禁止核武器和建立无核区的建议。如果讨论裁军的会议没有中国参加，那么世界和平几乎没有什么希望。工党政府本来可以采取——现在仍然可以采取——一种新的、比较现实的态度，相信东方和西方的承诺，至少以此作为讨论的基础，直到这些承诺被证明是空口说白话为止。但我们的新裁军大臣主要的兴趣似乎在于如何以比以往更低廉的代价使我们的军队保持较强的战斗力。（参见他于1965年2月2日在索尔兹伯里的演说，以及工党似乎认为很重要的那篇该演说摘要。）

在那方面，工党政府的种种行动无一能证明它在努力履行缓和冷战的紧张局势的诺言。

工党政府在履行其竞选宣言中所许的诺言方面所做到的事情是，任命一位裁军大臣在外交部负责裁军事务。可能它还通过大量设置新的部门，大量任命新的大臣和各种委员会，使政府更有效率。

在裁军谈判、建立无核区、削减兵力和武器、制止私售武器、彻底重新审查和修改我们的国防政策、拿骚协定的重新谈判、允许中国进入联合国，以及重振士气和增强联合国的力量等非常重要的方面，工党政府并未采取任何明显的行动履行其诺言。它也没有作过任何自我批评或像它所提倡的欢迎其党员进行批评的表示。

此外，在卖给南非武器和反对核武器扩散方面，工党政府完全违背自己明确的声明。而且，也许最糟糕的是，它在许多方面常常使东西方之间冷战的紧张局势加剧。

对于这种背信的行为，我们应当怎么看?这是由于我们国家岌岌可危的经济和财政状况所造成的一种敲诈勒索的结果吗?但是，准备上任接掌政权的那些人，肯定已研究过我国的经济和财政状况以及我国对美

国的依赖程度，并根据其心中盘算的结果拟订履行其诺言的计划。难道他们没有大胆地着手解决问题的勇气——或者更确切地说，从现实出发把自己的行动可能会造成的结果搁在心上?

要是一个政党的领袖一上台执政，其行为就与其竞选诺言截然相悖，那么议会民主还有什么希望?那些不喜欢背信的工党党员，为了团结，到目前为止一直保持沉默。但是邪恶的团结有什么用?犯罪集团的基本德行就是团结和忠诚。在我们无可挽回地受制——而且我们正在很快受制——于将我们自己和世界上所有的人导向灾难的那些政策之前，我们应该明确地让世人知道我们对现行政策的憎恶。再等下去就会太迟了。如果工党要恢复它以前在支持极其必要的改革中所起的作用，那么，那些基于工党的竞选宣言而投工党一票的人就必须坚决要求，一定不要让现在这个政府的主要成员以后再有担任公职的希望。不管他们是否履行了自己竞选前的诺言，他们至少已使我们卷入，并且打算让我们处于，有史以来最残酷最无益的两场战争——灭绝性战争。我们必须采取一切可行的办法，反对这种政策。

1966年**11**月**13**日在国际战犯审判法庭
第一次会议上的讲话

请允许我为你们愿意参加这个法庭向你们表示感谢。法庭已经成立，因此我们可以对美国在越南的战争的性质进行调查和评论。

这个法庭在历史上没有明确的先例。纽伦堡法庭虽然审判指定的战犯，但它之所以能够审判，是因为获胜的诸盟国强迫战败国将其领袖交由该法庭审判。实际上由国家力量支持的纽伦堡审判，不可避免地包含强烈的现实政治因素。尽管有这些对纽伦堡审判的某些程序提出疑问的抑制因素，纽伦堡法庭还是表现出实际上是全世界的、对纳粹在欧洲所犯罪行的愤慨。人们普遍认为，不管怎么样，必须要有可以评判这类行为，并可据以给纳粹分子定罪的标准。许多人觉得在道义上有必要将这种极度恐怖的事情记录下来。有人则希望能够设计出一套法律程序，处理纳粹的重大罪行。这些不明确但却可以强烈感觉到的情绪，围绕着纽伦堡法庭。

我们的工作更难，但是责任却相同。我们不代表任何国家力量，也不能强迫应对对越南人民所犯下的罪行负责的决策者站在我们面前受

审。我们缺乏强制力。审判程序无法执行。

我认为这些显而易见的限制其实也有好处。我们可以任意进行具有历史意义的认真调查，不受国家利益或其他这一类义务的驱迫。为什么在越南进行这场战争?这场战争究竟对谁有利?我确信，我们有义务研究这些问题，并在彻底调查之后对这些问题发表意见，因为我们这样做可以帮助人类了解为什么一个小的农业民族忍受了十二年多拥有最先进最残酷军事力量的、世界上最大的工业国的攻击。

我写了一篇论文，希望你们能在审议时读一下。这篇论文列出了相当多的西方报纸以及诸如此类原始资料中的报道，显示出美国在越南的记录。这些报道应该使人们明白，我们是根据相当数量的初步罪证开始进行调查的，这些初步罪证的提供者不是受害人，而是赞成该为此罪负责的那些政策的新闻媒体。我相信我们作如下推论是有道理的：有必要成立一个庄严的审判法庭，这一法庭由一些杰出的人士组成，他们之所以杰出，不是由于他们的权力，而是由于他们的聪明才智，以及对我们乐观地称之为“人类文明”的东西的道德贡献。

我确信，如果这个法庭的调查是很彻底的话，那么它就会扮演一个具有历史意义的角色。我们必须记录越南的事实真相。我们必须对我们认为是事实真相的东西下判断。我们必须告诫世人注意这种事实真相的后果。另外，我们必须拒斥那种认为“只有冷漠无情的人才是不带偏见的人”的观点。我们必须摈弃将虚怀若谷与心灵空虚混为一谈的那种关于个人心智的退化概念。

我希望这个法庭会选出尊重事实真相，而且其毕生的工作证明那种尊重的人。这样的人会对我所说的初步证据有所感触。凡是由于冷漠而不熟悉这种证据的人，都不够资格评判这种证据。

为了划分调查范围和对自己的行为负责，我责成这个法庭设立一些委员会，这些委员会归法庭管辖。我希望选出合格的调查员组团对越南进行调查，目前对于越南问题，我们所见到的证据还只是一小部分。我希望看到美国政府应要求而提出证据，为其行为辩护。对越南民族解放阵线和越南民主共和国的抵抗，也必须加以评价，并且必须将它置于它与我们所想要提倡的那种文明的真实关系中。在打算于巴黎举行全面的听证会之前，我们大约还有五个月时间的工作要做。

当我思考这段时间的工作时，因为我所见过的罪行和我所培育的希望，我不禁想起我一生的事件。我曾经历过德雷福斯案，参加过对利奥波德国王在刚果所犯罪行的调查。我能回想起许多战争。在这几十年中，好多非正义的行为已被默默记录下来。在我自己的经验中，我找不出完全类似的情况。我想不起来有任何一个这么受折磨的民族，而折磨他们的人又是如此缺乏弱点。我不知道有其他任何实力如此悬殊的冲突。我想不起来有任何一个这么有韧性的民族，或任何一个具有如此不可压服的反抗精神的国家。

我不向你们隐瞒，我对越南人民有深厚的感情，而且非常钦佩他们。因为我有这样的感受，所以我不能放弃评判对他们所做的那些事情的责任。我们受命揭露并公布一切事实真相。我深信，我们所能作出的最大贡献，就是提供经由不屈不挠的认真调查而获得的事实真相。

但愿这个法庭制止沉默罪。

国际战犯审判法庭的目标和目的
（**1966**年**11**月）

人类的良知深深地为正在越南进行的战争所困扰。在这场战争中，世界上最富裕、最强大的国家，在对付一个由穷苦农民组成的国家，这些农民为了他们的独立已奋斗了四分之一世纪。这场正在进行的战争，似乎违反国际法和国际惯例。

世界各地的报刊，尤其是美国的报刊，每天都发表一些报道，如果这些报道得到证实，那么它们就会表明，违反纽伦堡法庭所设定的原则和国际协定所确定的规则的情况越来越严重。

越南人民所忍受的苦难令我们震惊和感动，而且我们深信世人必须知道事实真相，以便对越南发生的事情以及谁应当对这些事情负责的问题作出认真公正的评判，因此我们接受了伯特兰·罗素的邀请参加会议，以便慎重地查证这些事实，并用辖制它们的那些法律规则来衡量它们。

据说，在1966年的前九个月中，美国空军每天在越南投下四百万磅炸弹。如果按这个速度继续到年底，总数将比第二次世界大战时期在整个太平洋战区投下的炸弹还多。以这种方式轰炸的地区，其面积不超过

纽约和宾夕法尼亚两州。在南越，美军和他们驯服听话的西贡盟军，将八百万人（农民及其家人）赶进在政治警察监视之下用有刺铁丝网围起来的集中营。化学毒剂一直被，而且现在也在被，用来脱叶，使得数万英亩农田成为不毛之地。庄稼正在遭到有计划、有步骤的毁坏——而这却发生在这样一个国度：在那儿，即使在平时，普通人的食物量还不到普通美国人的一半（而且他们的寿命还不到普通美国人的三分之一）。

灌溉系统受到故意破坏。凝固汽油弹、含磷炸弹，以及其他各种以前从未听说过的施虐性武器，正在被用来对付北越和南越人民。五十多万越南男女老少已在这种攻击之下丧生，该数目超过美国在两次世界大战中损失的兵员的人数，尽管越南人口已在日本和法国占领期间以及在第二次世界大战之后的饥荒中减少了十分之一。

虽然我们没有受任何权威组织的委托承担这一任务，但我们为了人类的利益和维护文明，担负起了这一责任。我们按我们自己的协议行事，完全独立于任何政府和任何官方或半官方组织之外。我们坚信，我们表达了许多国家中同为人类一分子的许多人所感受到的极度焦虑和同情。我们相信，我们的行动将有助于唤醒世人的良知。

因此，我们自认为是一个审判法庭，虽然这个法庭没有强行实施制裁的力量，但它除了做其他事情之外，还得回答以下问题：

1.根据国际法，美国政府（和澳大利亚、新西兰、韩国政府）是否犯了侵略罪行?

2.美军是否使用或试用了新武器或战争法禁用的武器（毒气、特殊化学制品、凝固汽油等等）?

3.美军是否轰炸过纯粹民用性质的目标，例如医院、学校、疗养院、水坝等等，而且轰炸的规模有多大?

4.越南战俘是否受到过战争法所禁止的非人对待，尤其是拷打折磨或残害肢体?有否对平民采取过不当的报复手段，尤其是处决人质?

5.有否设立强迫劳动营，有否驱逐全体居民或其他企图灭绝全体居民和在法律上可以被描述为种族灭绝的行为?

如果本法庭裁定这些罪行中有一项或者全部都犯过，那么本法庭就会着手裁定谁该为这些罪行负责。

本法庭将对任何人或党派提供的所有证据进行仔细核查。证据可能是口述的，也可能是以公文的形式。凡是与我们的目的有关的证据都将受到重视。凡是与我们调查的事件有关的证人都可以出庭做证。

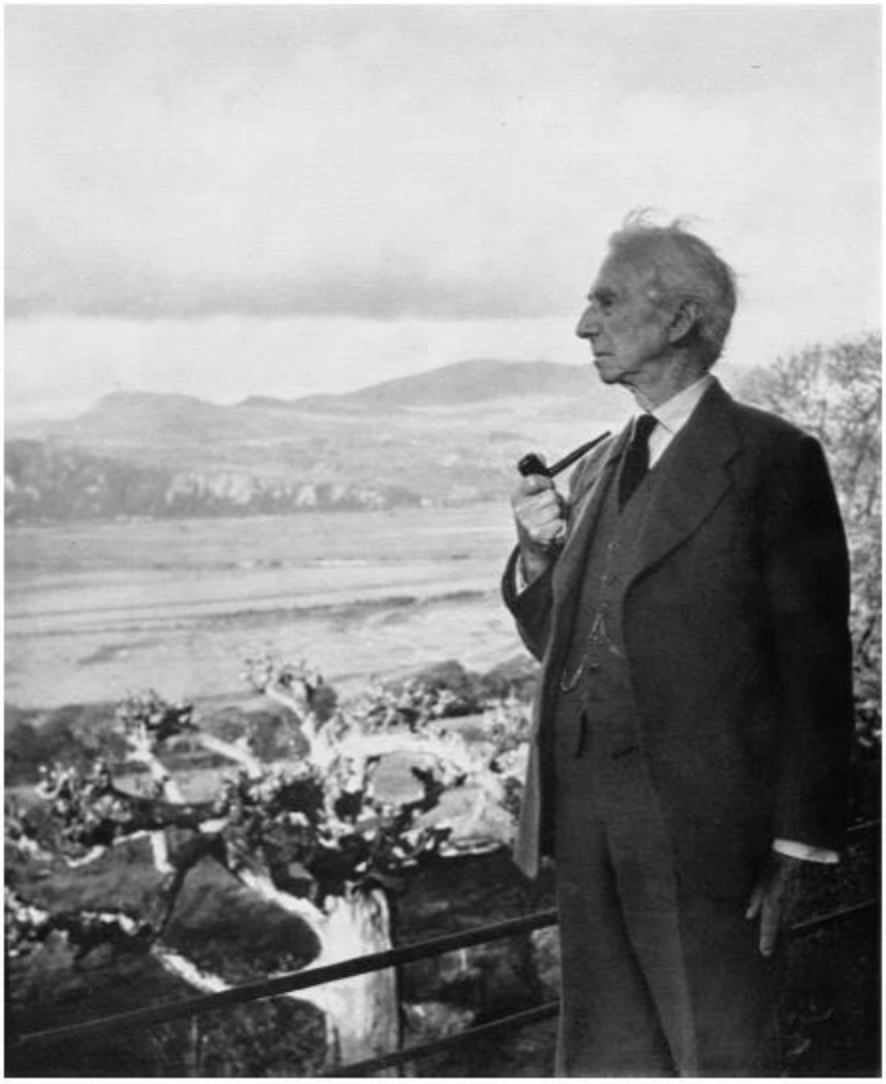
越南民族解放阵线和越南民主共和国政府已向我们保证，愿意与我们合作，提供必要的资料，并帮助我们查证资料的准确性和可靠性。柬埔寨国家元首西哈努克亲王，同样愿意帮助我们，向我们提供证据。我们相信他们会信守诺言，而且我们将既心怀感激地接受他们的帮助，而又不影响我们自己的看法和态度。作为一个法庭，我们重申伯特兰·罗素以其个人名义向美国政府发出的呼吁。我们要求美国政府提供证据或促使他人提供证据，并指派其官员或代表出庭申述自己的观点和理由。我们的目的是要公正地确定有关这场战争的全部事实真相。我们衷心希望我们的努力将对世界的公正，对和平的重建和被压迫民族的解放有所贡献。

国际战犯审判法庭的决议

我们感谢伯特兰·罗素和平基金会已做的工作。我们确信，该基金会已采取的初步行动将帮助我们在适当的时间内完成我们的任务，而且会使我们的工作更具效率，尽管该基金会的初步工作对我们的审议并无助益。



9. 1962 年 2 月，伯特兰·罗素冒着暴风雪在特拉法尔加广场举行的一次禁止核武器集会上发表演说［照片由报业协会股份有限公司提供］



10. 伯特兰·罗素在彭林代德赖斯他自己的家里（1964年）［照片由基斯通通讯社股份有限公司提供］

呼吁支持国际战犯审判法庭

几年来，西方新闻媒体一直在不知不觉地记录美国在越南所犯的罪行，其中包含大量的显然对美国所发动的这场战争的控诉。一系列可怕的照片，有关拷打折磨、残害肢体和试验性战争的报道，迫使伯特兰·罗素将我们召集在一起，对这场战争进行全方位的彻底调查。科学家、律师、医生和世界知名学者，都将加入调查证据委员会。来自越南的证人将提供第一手证据。调查小组将走遍越南和印度支那，实地收集材料。西方以及其他地区所发布的新闻资料将受到严格的查核。这五个月深入细致的工作，由于需要进行巡回科学调查和细密的研究，将花费一大笔钱。为期十二周的公审，花费甚至会更大。

国际战犯审判法庭决心财政独立。这只能通过支持该法庭的工作并清楚地认识到充分了解该法庭的任务极为重要的每一个人的捐款来做到。

我们没有国家的力量；我们不代表强权；我们没有军队和国库。我们的行动出于最深挚的道义关怀，我们依靠全世界给予实实在在的支持（物质上的帮助）的普通人的良知，这种良知将决定越南人民是被默默地放弃呢，还是让他们得到向人类的良知倾诉他们的苦境的基本权利。

后 记[注74]

从少年时代起，我一生中重要的部分一直奉献给两个不同的目标，这两个目标有很长一段时间一直是分离的，只是到最近才结合成一个整体。我一方面想要弄清是否任何事物都可以被认知；另一方面想要尽一切可能创造一个比较幸福的世界。我把我大部分的精力都用在这两项任务中的第一项任务上，直到38岁。我曾为怀疑论所困扰，不情愿地被迫下结论，认为大多数被认为是知识的东西，都容易受到合理的怀疑。我像人们需要宗教信仰那样需要确定性。我认为，确定性在数学中比在别处更有希望找到。但是我发现，我的老师们要求我接受的许多数学证明充满了谬误，如果在数学中真的能发现确定性，那么它将是在一种新的数学中，这种新的数学具有比那些迄今为止一直被认为是牢固的东西更坚实的基础。但是随着工作的进行，我不断地回想起那则关于大象与乌龟的寓言。在建造了可以安置数学世界的大象之后，我发现这头大象居然摇摇欲坠，于是就着手建造一只乌龟，以防止大象跌倒。但是乌龟并不比大象稳固，而且在付出了二十年左右非常艰苦的劳动之后，我得出这样的结论：在使数学知识变成确定无疑方面，我所能做的也就这么多。后来爆发了第一次世界大战，我便一门心思地思考人类的苦难和愚蠢。在我看来，无论是苦难还是愚蠢，似乎都不是人类不可避免的命运的一部分。而且我深信，理智、耐心和口才迟早可以使人类摆脱其自己强加的折磨，除非人类在摆脱折磨之前先把自己给灭绝了。

基于这一信念，我一直抱着某种程度的乐观态度，尽管随着我年岁的增大，这种乐观态度变得更加有节制，幸福的结局也变得更加遥远。但我还是完全不能同意那些从宿命论意义上接受人生来就是要受苦受难的观点的人的看法。过去和现在不幸的原因，不难搞清。有贫困、瘟疫和饥荒，它们是由于人类对自然不适当的驾御造成的。有由于人类彼此之间的敌对而造成的战争、压迫和折磨。有令人沮丧的信条造成的病态苦难，这些信条使人们陷入了使一切表面繁荣都变成无用的那种极度的内心冲突之中。这一切都是不必要的。对于这一切都有已知的方法可加以克服。在现代世界中，如果社会是不幸的，那往往是因为这些社会有无知、习惯、信仰和激情，对于这些社会来说，无知、习惯、信仰和激情比幸福甚或生命更可贵。我发现在我们这一危险的时代，许多人似乎

爱上了苦难和死亡，当有人向他们指出希望时，他们反而会生气。他们认为希望是非理性的，并且还认为，他们在绝望中懒散度日，只不过是正视事实而已。我不能同意这些人的看法。保护我们世界的希望，需要诉诸我们的理智和精力。那些绝望的人缺的往往就是精力。

我的后半生是在人类历史上的一个痛苦时期中度过的，在这个时期，世界变得越来越糟，过去似乎确定的一些胜利变成了只是暂时的。在我年轻的时候，维多利亚式的乐观被认为理所当然。人们认为自然和繁荣会逐渐有秩序地扩大到世界各地，人们希望残酷、暴虐和不公正会继续缩减。几乎没有任何人怕发生大战而老是提心吊胆。几乎没有任何人认为19世纪是过去野蛮状态与未来野蛮状态之间的一个短暂时期。对于那些在那种气氛中长大的人来说，适应目前这个世界是很难的。不但在感情上，而且在理智上，都很难。以前一直被认为是适当的观念结果成了不适当。在某些方面，可贵的自由结果成了很难保护。在另一些方面，尤其是关于国家与国家之间的关系，以前受珍视的自由结果成了灾祸的主要根源。如果世界要摆脱目前的危险状态，就需要新思想、新希望、新自由，以及对自由的新限制。

我不能吹嘘说我对社会和政治问题所作的研究有多重要。借助于武断、刻板的信条，例如共产主义的信条，比较容易产生巨大的功效。但是就我来说，我无法相信人类需要的是任何刻板或武断的东西。我也无法全然相信只论及人类生活的某一部分或某一方面的任何偏颇的学说。有些人认为，一切取决于制度，好的制度必将带来太平盛世。而另一方面，有些人相信这个世界需要的是人心的改变，相形之下，制度算不了什么。这两种看法，我都无法接受。制度塑造性格，性格改变制度。这两者的改革必须携手同进。如果个人要保存他们应当具有的那种程度的主动性和灵活性，那么他们不可以被完全强行塞进一个硬邦邦的模子里，或者换一个隐喻，被完全训练成一支军队。尽管多样性使单一信条不能被普遍接受，多样性是必不可少的。但宣传这一种学说是很困难的，尤其是在艰苦时期。而且也许在从悲惨的经验中记取一些痛苦的教训之前，这种宣传不可能有效果。

我的工作已接近尾声，我可以从整体上审视我的工作的时候已经来到。我成功到什么程度，失败到什么程度?从少年时代起，我就认为自己是在致力于伟大而艰辛的工作。将近四分之三世纪以前，在料峭而又灿烂的三月阳光下，我独自漫步在蒂尔加滕的正在融化的雪地上，此时

我决定撰写两套书：一套是抽象的，逐渐变成比较具体；另一套是具体的，逐渐变成比较抽象。这两套书最终要合二为一，把纯理论与一种实践的社会哲学结合起来。除了最终怎么合法我仍捉摸不定之外，这些书我已写成。它们赢得了喝彩和称赞，许多人的思想都受到过它们的影响。我成功到了这种程度。

但是与此相对照，我必须说一说两种失败，一种是外在的失败，一种是内在的失败。

先谈外在的失败：蒂尔加滕已成了荒原；那个三月的早晨我进入蒂尔加滕所路经的勃兰登冈，已成了两个敌对帝国的疆界，它们彼此隔着屏障怒目相视，并冷酷地准备毁灭人类。共产党人、法西斯分子和纳粹分子，相继向所有我认为是善的东西提出了挑战，而在击败他们的过程中，他们的反对者试图想要保护的许多东西却在失去。直率开始被认为是缺点，宽容不得不穿上背信的外衣。旧时的理想被认为是不恰当的，粗糙的学说博得尊敬。

内在的失败，虽然对世界不很重要，但却使得我的精神生活成了一场无休止的战斗。起初我对柏拉图的永恒世界怀着一种多少带有些宗教性质的信仰，在这个永恒世界中，数学像《天国》[注75]的最后几个篇章一样，闪烁着美的光芒。后来我得出结论：永恒世界是毫无价值的，数学只是以不同的语言表述同一件事情的艺术。起初我相信，爱、自由和勇气可以不经过战斗而征服世界。后来我开始支持一场痛苦而又可怕的战争。在这些方面有过失败。

但是在这些失败的重负之下，我仍然意识到某些我觉得是成功的事情。我可能把理论上的真想错了，但我认为有种东西，而且它值得我们效忠，这并没有错。我可能把通向人类自由幸福世界的路程想成比实际上的短，但我认为这种世界是可能的，而且为了使它更近而活着是值得的，这并没有错。我一直生活在对梦想的追求中，这种追求既是个人的又是社会的。个人的：喜欢所有高尚、美丽和优雅的东西；让洞察的时刻在比较世俗的时期产生智慧。社会的：在想象中察看所要创造的社会，在这个社会中，个人自由地成长，憎恨、贪婪和妒忌因得不到养料而消亡。这些事情我相信，而且这个世界虽然可怕，但并未使我动摇。

注1　法语，意为：前进，祖国的儿女们，光荣的日子已经来临。——译注

注2　参见《罗素自传》第二卷。

注3　“登山训众”：据《圣经》记载，耶稣有一次登山，在山上告诫众门徒，什么样人“有福”及为什么“有福”。见《圣经·新约》　的《马太福音》第5章1—12节。——译注

注4　小马萨里克（Jan Masaryk, 1886—1948），捷克斯洛伐克政治家和外交家。1925—1938年任驻英国大使。第二次世界大战期间任伦敦的捷克斯洛伐克流亡政府的外交部长。1948年2月留任外交部长，但几个星期后跳楼自杀。——译注

注5　拉斯基（H.J.Laski 1893—1950），英国政治学家、教育家。毕业于牛津大学新学院，曾先后在加拿大蒙特利尔的麦吉尔大学和美国哈佛大学任教。自1926年起在伦敦经济政治学院教授政治学。1945年任工党主席。——译注

注6　里思（斯通黑文的）（Reith of Stonehaven, John Charles Walsham Reith, 1st Baron, 1889—1971），1922年起任英国广播公司总经理，1927—1938年任英国广播公司董事长。后来先后任帝国航空公司董事长、内阁大臣、联邦电信委员会主席、殖民地开发公司董事长、格拉斯哥大学校长、派驻苏格兰国教会全国会议的高级专员等职。里思讲座是英国广播公司为纪念其原总经理和董事长里思而举办的一年一度的讲座。——译注

注7　此处原文为：...to realize elementary conditions of comfort。亦可意译为：……满足基本的生活需要。——译注

注8　这是指当时英国国王乔治六世的哥哥爱德华八世。他于1936年1月即位，可在位期间对宫廷礼仪漠不关心，而对煤矿工人和其他贫苦劳动者表示同情。后他因坚持要与美国平民辛普森夫人结婚而违反英国皇室传统，不得不于1936年12月退位。退位后，乔治六世封其为温莎公爵。——译注

注9　参见《罗素自传》第二卷。

注10　琐罗亚斯德（Zoroaster，约公元前628—约公元前551），古代波斯琐罗亚斯德教创始人、先知，据说20岁上弃家隐修，后对波斯的多神教进行改革，创立了琐罗亚斯德教。——译注

注11　刘易斯·卡罗尔（Lewis Carroll，1832—1898）：英国数学家、逻辑学家、摄影家和小说家。原名为C.L.道奇森（Charles Lutwidge Dodgson）。他以卡罗尔为笔名所写的《艾丽丝漫游奇境记》（1865）和续篇《镜中世界以及艾丽丝的发现》（1871）流传极广，备受儿童和成年人的欢迎。——译注

注12　即海伦·托马斯·弗莱克斯纳。

注13　即巴塔哥尼亚沙漠（Patagonia），它位于阿根廷南部，是美洲最大的荒漠。——译注

注14　拉比（Rabbis）,犹太教负责执行教规、律法并主持宗教仪式者的称谓。意为“我的老师”。——译注

注15　穆夫提（Muftis）,阿拉伯文Mufti的音译。伊斯兰教教法说明官或伊斯兰教宗教领袖。——译注

注16　1948年夏天，她就在那里去世。

注17　威尔斯（1866—1946）：英国小说家、记者、社会学家和历史学家。——译注

注18　艾德礼（1883—1967），英国工党领袖（1935—1955）、英国首相（1945—1951）。——译注

注19　便于旅行用的、装海绵和盥洗用具的防水袋。——译注

注20　即指西欧的荷兰、比利时、卢森堡三国。——译注

注21　一种驭者坐在车厢外的四轮马车。——译注

注22　蒙斯图尔特·格兰特·达夫爵士（Sir Mounstuart Grant Duff）的

一个女儿。

注23　这个雕像的垫座上刻有：

献给约翰·罗素勋爵

以表达意大利感激之情。

注24　本文最初发表于1951年12月16日《纽约时报杂志》上我的《对狂热盲信的最好回答——自由主义》一文的结尾部分。

注25　费尼莫尔·库珀（Finimore Cooper 1789—1851），美国第一位主要作家，以边疆冒险小说“皮袜子”故事而闻名。——译注

注26　以原设计人J.汉萨姆（J.Hansom）的姓氏命名的一种低车身、单马、双轮、车厢式马车。——译注

注27　伦敦城地处英国首都伦敦的市中心，它是全国商业、金融等的中心。——译注

注28　丁尼生（Alfred Tennyson,1809—1892），英国著名诗人。——译注

注29　《辛白林》（Cymbeline），莎士比亚的一个戏剧。——译注

注30　雅各布·爱泼斯坦（Jacob Epstein,1880—1959），20世纪重要的肖像雕刻家之一。——译注

注31　西德尼（Sidney,Sir Philip，1554—1586），英国伊丽莎白女王时代廷臣、政治家、军人、诗人和学者，曾著有长篇散文传奇故事《阿卡迪亚》。——译注

注32　格伦科是苏格兰斯特拉斯克莱德行政区阿盖尔-比特区的著名峡谷。1692年2月在那里曾发生过一次大屠杀。现几乎无人居住。——译注

注33　后来，我改变了对他们那些做法的看法，认为他们改造得很好，如果它必须改造的话。

注34　威廉·华兹华斯（1770—1850），英国主要的浪漫主义诗人和桂冠诗人（1843—1850）。——译注

注35　尼尔斯·玻尔（1885—1962），丹麦物理学家、量子理论创立者之一。——译注

注36　奥托·哈恩（1879—1968），德国化学家。曾于1944年获诺贝尔化学奖。——译注

注37　莱纳斯·泡令（1901—1994），美国化学家。曾两次荣获诺贝尔奖。——译注

注38　马克斯·玻恩（1882—1970），德国物理学家。1954年与W.博特共获诺贝尔物理学奖。——译注

注39　C.F.鲍威尔（1903—1969），英国物理学家。1950年获诺贝尔物理学奖。——译注

注40　时常有人问我为什么当时没有强烈谴责俄国对匈牙利叛乱的镇压。我之所以没有那样做是因为没有必要。当时所谓西方世界的大多数人都在强烈谴责。有些人强烈反对入侵苏伊士的行动，但大多数人则持默认态度。

注41　休·盖茨克尔（1906—1963），英国工党领袖、政治家。——译注

注42　赛勒斯·伊顿（1883—1979），美国-加拿大企业家和慈善家。——译注

注43　威廉·布莱克（1757—1827），英国诗人、画家、版画家。——译注

注44　卡珊德拉，希腊神话人物，特洛亚公主，普里阿摩斯和赫卡柏的女儿，被赋予预言才能。——译注

注45　奥诺雷·杜米埃（1808—1879），法国讽刺画家、油画家、雕塑家。——译注

注46　弗朗西斯科·戈雅（1746—1828），西班牙著名画家。——译注

注47　威廉·金登·克利福德（1845—1879），英国数学家和哲学家。——译注

注48　塞缪尔·泰勒·柯尔律治（1772—1834），英国抒情诗人、评论家、哲学家。——译注

注49　詹姆斯·奥利弗·伊斯特兰（James Oliver Eastland,1904—1986），美国政治家、民主党参议员。——译注

注50　约瑟夫·张伯伦（1836—1914），英国实业家、社会改革家、激进政治家和狂热的帝国主义分子。——译注

注51　是十位，应加上马克斯·玻恩教授和莱纳斯·泡令教授。

注52　是十位。

注53　赫尔曼·约瑟夫·马勒（Hermann Joseph Muller,1890—1967），美国遗传学家、遗传学奠基人之一。——译注

注54　伦敦大学物理学教授。

注55　即科学造福于人类。——译注

注56　《新领袖》杂志曾因发表一篇敌视中国的文章而接受蒋介石国库3000美元。后来该杂志准备出版《蒙骗战略：对全世界共产党策略的研究》一书，美国政府暗中资助它12000美元。当美国中央情报局要求众议院拨款小组委员会将“图书发展”津贴从90000美元增加到195000美元时，美国中央情报局曾向这些立法者保证这笔资金会用在出版“按照我们自己的具体要求撰写的”而且有“强烈反共内容”的书籍上（1964年5月3日《纽约时报》）。

注57　Whitehall，伦敦的一条街名，英国主要政府机关所在地。——译注

注58　该拱门位于伦敦海德公园东北角。——译注

注59　贝尔纳（1901—1971），英国物理学家，伦敦大学教授。——译注

注60　吴丹（1909—1974），缅甸教育家、外交家，联合国第三任秘书长（1962—1971）。——译注

注61　“友爱婚姻”（Companionate Marriage），一种婚姻制度的建议，其主要内容即为彼此不承担任何法律义务，只要双方同意即可离婚。——译注

注62　阿喀琉斯为希腊神话中的英雄。据传说，在他小时候，他母亲把他浸到斯堤克斯河水里，所以他后来周身刀箭不入。但因为他母亲是捏住他的脚跟把他浸入这条冥河的，所以他的踵部是致命的弱点。“阿喀琉斯之踵”的喻义即致命的弱点。——译注

注63　Personal，意为个人的，私人的。——译注

注64　Routledge，亦即卢德里奇出版公司。——译注

注65　Cassandra，希腊神话人物，特洛亚公主，阿波罗赋予其预言才能。她曾预言特洛亚城必遭毁灭，希腊人留下的木马里潜伏着危险，但无人理睬。——译注

注66　非政府专家（non-Government expert），即指不在政府部门任职的专家。——译注

注67　为了解救政治犯，我和我的同事不分党派或主义，只看所判的刑罚是否公正，以及由监禁造成的不必要的残酷。

注68　即说罗素老迈昏庸是事实。——译注

注69　《利西达斯》（1637年）是弥尔顿在他的一位大学朋友逝世后写下的田园挽诗。——译注

注70　即指关于美方是否有暴行的争论。——译注

注71　该委员会的重要成员是前中央情报局局长和联邦调查局的一

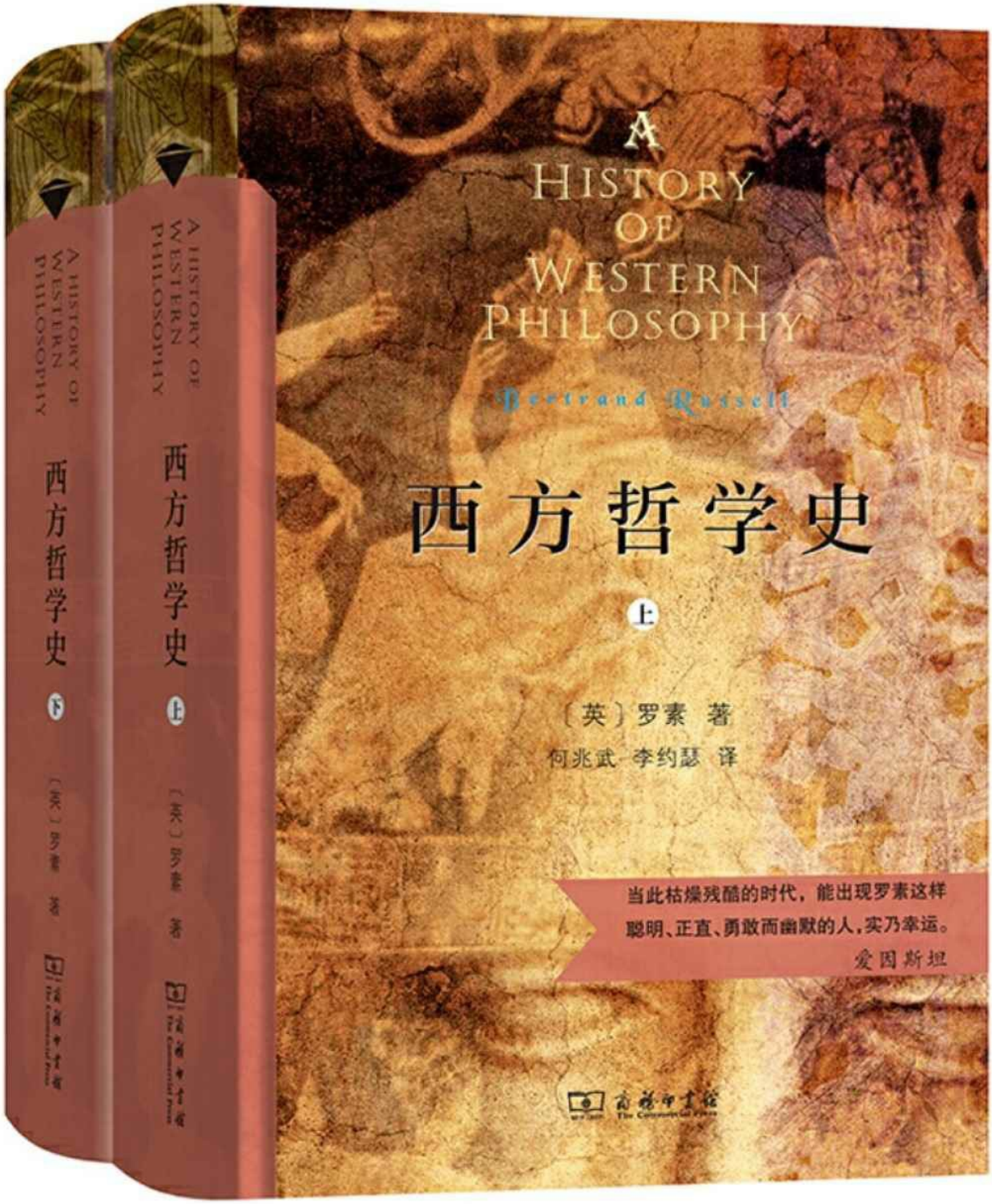
位准雇员。

注72　纽约州纽约市第五街156号422室（电话：YU 9-6850）。

注73　即多边核力量（multilateral nuclear force）的缩写。——译注

注74　这篇后记曾以《我八十岁生日的反思》为题发表在《记忆中的肖像》中。

注75　《天国》是但丁《神曲》的第三部分。——译注


A HISTORY OF WESTERN PHILOSOPHY
Bertrand Russell
西方哲学史
上
〔英〕罗素 著
何兆武 李约瑟 译
当此枯燥残酷的时代，能出现罗素这样聪明、正直、勇敢而幽默的人，实乃幸运。
爱因斯坦
商务印书馆
A HISTORY OF WESTERN PHILOSOPHY
西方哲学史 上
〔英〕罗素 著
A HISTORY OF WESTERN PHILOSOPHY
西方哲学史 下
〔英〕罗素 著

总　目　录

西方哲学史（上卷）
西方哲学史（下卷）
返回总目录

权威全译本

A HISTORY OF WESTERN PHILOSOPHY

西方哲学史

及其与从古代到现代的政治、社会情况的联系

上卷

〔英〕罗 素 著

何兆武 李约瑟 译

商務印書館 The Commercial Press

2020年 · 北京

目　录

美国版序言
英国版序言
绪论
卷一 古代哲学
　第一篇 前苏格拉底哲学家
　　第一章 希腊文明的兴起
　　第二章 米利都学派
　　第三章 毕达哥拉斯
　　第四章 赫拉克利特
　　第五章 巴门尼德
　　第六章 恩培多克勒
　　第七章 雅典与文化的关系
　　第八章 阿那克萨哥拉
　　第九章 原子论者
　　第十章 普罗泰戈拉
　第二篇 苏格拉底、柏拉图、亚里士多德
　　第十一章 苏格拉底
　　第十二章 斯巴达的影响
　　第十三章 柏拉图见解的来源
　　第十四章 柏拉图的乌托邦
　　第十五章 理念论
　　第十六章 柏拉图的不朽论
　　第十七章 柏拉图的宇宙生成论
　　第十八章 柏拉图哲学中的知识与知觉
　　第十九章 亚里士多德的形而上学
　　第二十章 亚里士多德的伦理学
　　第二十一章 亚里士多德的政治学
　　第二十二章 亚里士多德的逻辑
　　第二十三章 亚里士多德的物理学
　　第二十四章 希腊早期的数学与天文学
　第三篇 亚里士多德以后的古代哲学
　　第二十五章 希腊化世界
　　第二十六章 犬儒学派与怀疑派

第二十七章 伊壁鸠鲁派
第二十八章 斯多葛主义
第二十九章 罗马帝国与文化的关系
第三十章 普罗提诺
卷二 天主教哲学
导言
第一篇 教父
第一章 犹太人的宗教发展
第二章 基督教最初的四个世纪
第三章 教会的三位博士
第四章 圣奥古斯丁的哲学与神学
1 纯粹哲学
2 上帝之城
3 裴拉鸠斯争论
第五章 公元五世纪和六世纪
第六章 圣边奈狄克特与大格雷高里
第二篇 经院哲学家
第七章 黑暗时期中的罗马教皇制
第八章 约翰·司各脱
第九章 公元十一世纪的教会改革
第十章 回教文化及其哲学
第十一章 公元十二世纪
帝国与教廷间的冲突
伦巴底诸城的兴起
十 字 军
经院哲学的成长
第十二章 公元十三世纪
第十三章 圣托马斯·阿奎那
第十四章 弗兰西斯教团的经院哲学家
第十五章 教皇制的衰落
返回总目录

美国版序言

目前已经有不少部哲学史了，我的目的并不是要仅仅在它们之中再加上一部。我的目的是要揭示，哲学乃是社会生活与政治生活的一个组成部分：它并不是卓越的个人所做出的孤立的思考，而是曾经有各种体系盛行过的各种社会性格的产物与成因。这一目的就要求我们对于一般历史的叙述，比通常哲学史家所做的为多。我还发觉这一点对于一般读者未必是很熟悉的那几段时期，尤其必要。经院哲学的大时代乃是十一世纪改革的产物，而这些改革又是对于前一个时期的颓废腐化的反作用。如果对于罗马灭亡与中古教权兴起之间的那几个世纪没有一些知识的话，就会难于理解十二、三世纪知识界的气氛。在处理这段时期时，正如处理其他时期一样，我的目的仅仅在于提供——就造成哲学家们的时代而言，以及哲学家们对于其形成也与有力焉的那些时代而言，——我认为是若想对哲学家有同情的理解时，有必要加以叙述的一般历史。

这种观点的后果之一就是：它给予一个哲学家的地位，往往并不就是他的哲学的优异性所应得的地位。例如，就我来说，我认为斯宾诺莎是比洛克更伟大的哲学家，但是他的影响却小得多；因此我处理他就要比处理洛克简略得多。有些人——例如卢梭和拜伦——虽然在学术的意义上完全不是什么哲学家，但是他们却是如此深远地影响了哲学思潮的气质，以至于如果忽略了他们，便不可能理解哲学的发展。就这一方面而论，甚至于纯粹的行动家们有时也具有很大的重要性；很少哲学家对于哲学的影响之大是能比得上亚力山大大帝、查理曼或者拿破仑的。莱库格斯如果确有其人的话，就更是一个显著的例子了。

企图包罗的时期既然是如此之广，就必须要有大刀阔斧的选择原则。我读过一些标准的哲学史之后，得到了这样一个结论：过分简短的叙述是不会给读者以什么有价值的东西的；因此我就把那些我以为似乎不值得详尽处理的人物（除了极少数的例外）完全略过不提。在我所讨论的人物中，我只提到看来是与他们的生平以及他们的社会背景有关的东西；有时候，我甚至于把某些本身无关重要的细节也记录下来，只要我认为它们足以说明一个人或者他的时代。

最后，对研究我的庞大题材中的任何一部分的专家们，我还该说几

句辩解的话。关于任何一个哲学家，我的知识显然不可能和一个研究范围不太广泛的人所能知道的相比。我毫不怀疑，很多人对于我所述及的任何一个哲学家，——除了莱布尼茨之外——都比我知道得多。然而，如果这就成为应该谨守缄默的充分理由，那么结果就会没有人可以论述某一狭隘的历史片断范围以外的东西了。斯巴达对于卢梭的影响、柏拉图对于十三世纪以前基督教哲学的影响、奈斯脱流斯教派[注1]对于阿拉伯人以及从而对于阿奎那的影响、自从伦巴底诸城的兴起直到今天为止圣安布洛斯对于自由主义的政治哲学的影响，这都是一些只有在一部综合性的历史著作里才能处理的题材。根据这些理由，我要求发现我对于自己题目中某些部分的知识显得不足的读者们鉴谅，如果不需要记住“时间如飞车”的话，我在这些方面的知识本来是会比较充分的。

本书得以问世要归功于巴恩斯（Albert C．Barnes）博士，原稿是为宾夕法尼亚大学的巴恩斯基金讲座而写的，其中有一部分曾讲授过。

正如在最近十三年以来我的大部分工作一样，我的妻子巴特雷西亚·罗素在研究方面以及在许多其他方面都曾大大地帮助过我。

伯特兰·罗素

英国版序言

如果要使本书免于受到多于其所应得的严厉的批评（毫无疑问，严厉的批评是它所应得的）的话，作一些辩解和说明就是必要的。

向研究不同学派和个别哲学家们的专家们，应当说几句辩解的话。对于我所论述的每一个哲学家，莱布尼茨可能例外，都有人比我知道得更多。然而，如果要写一部涉及广泛范围的著作，这种情况就是难以避免的：既然我们并不是不死的神仙，则凡写这样书的人，其对于书中任何一部分所花费的时间，势必比一个集中精力于一个作者或一个短时代的人所能花费的时间要少。有些对学术要求严格而毫不宽贷的人们会断言：涉及广泛范围的书根本就不应当写，或者，如果写的话，也应当由许多作者的专题论文所组成。但是许多作者的合作是有其缺点的。如果在历史的运动中有任何统一性，如果在前后所发生的事件之间有任何密切联系；那么，为了把它表述出来，对前后不同时代所发生的事情就应在一个人的思想中加以综合。一个研究卢梭的学者在正确叙述其和柏拉图与普鲁塔克书中的斯巴达的关系方面可能有困难，一个研究斯巴达的历史学家未必就能先知般地意识到霍布斯、费希特和列宁。本书的目的正是要显示这样的关系，而这一目的只有通过进行广泛范围的考察才能完成。

哲学史已经很多了，但据我所知，还没有一部其目的与我为自己所定的完全相同。哲学家们既是果，也是因。他们是他们时代的社会环境和政治制度的结果，他们（如果幸运的话）也可能是塑造后来时代的政治制度信仰的原因。在大多数哲学史中，每一个哲学家都是仿佛出现于真空中一样；除了顶多和早先的哲学家思想有些联系外，他们的见解总是被描述得好像和其他方面没有关系似的。与此相反，在真相所能容许的范围内，我总是试图把每一个哲学家显示为他的环境的产物，显示为一个以笼统而广泛的形式，具体地并集中地表现了以他作为其中一个成员的社会所共有的思想与感情的人。

这就需要插入一些纯粹社会史性质的篇章。如果没有关于希腊化时代的一些知识，就没有人能够理解斯多葛派和伊壁鸠鲁派，如果不具备一些从第五世纪到第十五世纪基督教发展的知识，就不可能理解经院哲

学。因此，我简单扼要地叙述了在我看来对哲学思想最有影响的主要历史梗概；对于某些读者可能不很熟习的历史，我还作了极为详尽的叙述——例如，在初期中世史方面。但在这些历史性的篇章里，我已严格地摒除了任何看来对当时和后代哲学没有，或很少有关系的情节。

在像本书这样一部著作里，材料的选择是一个很难的问题。如果没有细节，则作品就会空洞而乏味；如果有细节，又有过分冗长令人难以忍受的危险。我寻求了一个折中办法，这就是只叙述那些在我看来具有相当重要性的哲学家；关于他们所提到的则是这样一些细节，即使其本身不具有基本重要性，却有着阐明或使描绘显得生动的性质，因而是有价值的。

哲学，从远古以来，就不仅是某些学派的问题，或少数学者之间的论争问题。它乃是社会生活的一个重要部分，我就是试图这样来考虑它的。如果本书有任何贡献的话，它就是从这样一种观点得来的。

本书的问世，应归功于巴恩斯博士；它原是为宾夕法尼亚大学巴恩斯基金讲座撰写的，并曾部分地在该处讲授过。

正如在最近13年以来我的大多数著作一样，在研究工作和其他许多方面，我曾受到我的妻子巴特雷西亚·罗素的大力协助。

绪论10

绪论我们所说的“哲学的”人生观与世界观乃是两种因素的产物：一种是传统的宗教与伦理观念，另一种是可以称之为“科学的”那种研究，这是就科学这个词的最广泛的意义而言的。至于这两种因素在哲学家的体系中所占的比例如何，则各个哲学家大不相同；但是唯有这两者在某种程度上同时存在，才能构成哲学的特征。

哲学这个词曾经被人以各种方式使用过，有的比较广泛，有的则比较狭隘。我是在一种很广泛的意义上使用这个词的，现在就把这一点解释一下。

哲学，就我对这个词的理解来说，乃是某种介乎神学与科学之间的东西。它和神学一样，包含着人类对于那些迄今仍为确切的知识所不能肯定的事物的思考；但是它又像科学一样是诉之于人类的理性而不是诉之于权威的，不管是传统的权威还是启示的权威。一切确切的知识——我是这样主张的——都属于科学；一切涉及超乎确切知识之外的教条都属于神学。但是介乎神学与科学之间还有一片受到双方攻击的无人之域；这片无人之域就是哲学。思辨的心灵所最感兴趣的一切问题，几乎都是科学所不能回答的问题；而神学家们的信心百倍的答案，也已不再像它们在过去的世纪里那么令人信服了。世界是分为心和物吗?如果是这样，那么心是什么?物又是什么?心是从属于物的吗?还是它具有独立的能力呢?宇宙有没有任何的统一性或者目的呢?它是不是朝着某一个目标演进的呢?究竟有没有自然律呢?还是我们信仰自然律仅仅是出于我们爱好秩序的天性呢?人是不是天文学家所看到的那种样子，是由不纯粹的碳和水化合成的一块微小的东西，无能地在一个渺小而又不重要的行星上爬行着呢?还是他是哈姆雷特所看到的那种样子呢?也许他同时是两者吗？有没有一种生活方式是高贵的，而另一种是卑贱的呢？还是一切的生活方式全属虚幻无谓呢?假如有一种生活方式是高贵的，它所包含的内容又是什么?我们又如何能够实现它呢?善，为了能够值得受人尊重，就必须是永恒的吗?或者说，哪怕宇宙是坚定不移地趋向于死亡，它也还是值得加以追求的吗?究竟有没有智慧这样一种东西，还是看来仿佛是智慧的东西，仅仅是极精炼的愚蠢呢？对于这些问题，在实验室里是找不到答案的。各派神学都曾宣称能够做出极其确切的答案，但正

是他们的这种确切性才使近代人满腹狐疑地去观察他们。对于这些问题的研究——如果不是对于它们的解答的话，——就是哲学的业务了。11

你也许会问，那么为什么要在这些不能解决的问题上面浪费时间呢？对于这个问题，我们可以以一个历史学家的身份来回答，也可以以一个面临着宇宙孤寂的恐怖感的个人的身份来回答。

历史学家所作的答案，在我力所能及的范围内，将在本书内提出来。自从人类能够自由思考以来，他们的行动在许多重要方面都有赖于他们对于世界与人生的各种理论，关于什么是善什么是恶的理论。这一点在今天正像在已往任何时候是同样地真确。要了解一个时代或一个民族，我们必须了解它的哲学；要了解它的哲学，我们必须在某种程度上自己就是哲学家。这里就有一种互为因果的关系，人们生活的环境在决定他们的哲学上起着很大的作用，然而反过来他们的哲学又在决定他们的环境上起着很大的作用。这种贯穿着许多世纪的交互作用就是本书的主题。

然而，也还有一种比较个人的答案。科学告诉我们的是我们所能够知道的事物，但我们所能够知道的是很少的；而我们如果竟忘记了我们所不能知道的是何等之多，那么我们就会对许多极重要的事物变得麻木不仁了。另一方面，神学带来了一种武断的信念，说我们对于事实上我们是无知的事物具有知识，这样一来就对于宇宙产生了一种狂妄的傲慢。在鲜明的希望与恐惧之前而不能确定，是会使人痛苦的；可是如果在没有令人慰藉的神话故事的支持下，我们仍希望活下去的话，那么我们就必须忍受这种不确定。无论是想把哲学所提出的这些问题忘却，还是自称我们已经找到了这些问题的确凿无疑的答案，都是无益的事。教导人们在不能确定时怎样生活下去而又不致为犹疑所困扰，也许这就是哲学在我们的时代仍然能为学哲学的人所做出的主要事情了。

与神学相区别的哲学，开始于纪元前六世纪的希腊。在它经过了古代的历程之后，随着基督教的兴起与罗马的灭亡，它就又浸没于神学之中。哲学的第二个伟大的时期自十一世纪起至十四世纪为止，除了像皇帝弗里德里希二世（1195—1250）那样极少数的伟大的叛逆者而外，是完全受天主教会支配着的。这一时期以种种混乱而告结束，宗教改革就是这些混乱的最后结果。第三个时期，自十七世纪至今天，比起前两个时期的任何一个来，更受着科学的支配；传统的宗教信仰仍占重要地

位，但却感到有给自己作辩护的必要了；而每当科学似乎是使改造成为必要的时候，宗教信仰总是会被改造的。这一时期很少有哲学家在天主教立场上是正统派，而且在他们的思想里世俗的国家也要比教会重要得多。12

社会团结与个人自由，也像科学与宗教一样，在一切的时期里始终是处于一种冲突状态或不安的妥协状态。在希腊，社会团结是靠着对城邦的忠诚而得到保证的；即使是亚里士多德（虽则在他那时候亚历山大正在使得城邦成为过时的陈迹），也看不出任何其他体制能有更多的优点。个人自由因个人对城邦的责任而被缩减的程度，是大有不同的。在斯巴达，个人所享有的自由要和在现在的德国或俄国一样地少；在雅典，则除了有时候有迫害而外，公民在最好的时代里曾享有过不受国家所限制的极大的自由。希腊思想直到亚里士多德的时代为止，一直为希腊人对城邦的宗教热诚与爱国热诚所支配；它的伦理体系是适应于公民们的生活的，并且有着很大的政治成分在内。当希腊人最初臣服于马其顿人，而后又臣服于罗马人的时候，与他们独立的岁月相适应的那些概念就不能再适用了。这就一方面，由于与传统断绝而丧失了蓬勃的生气，而另一方面又产生了一种更为个人化的、更缺少社会性的伦理。斯多葛派认为有德的生活乃是一种灵魂对上帝的关系，而不是公民对国家的关系。这样他们便为基督教准备了道路，因为基督教和斯多葛主义一样，起初也是非政治性的，在它最初的三个世纪里，它的信徒们都是对政府毫无影响的。从亚历山大到君士坦丁的六个半世纪里，社会团结既不是靠哲学，也不是靠古代的忠诚，而是靠强力，最初是靠军队的强力，尔后则是靠行政机构的强力，才获得保障的。罗马军队、罗马道路、罗马法与罗马官吏首先创立了，随后又维系了一个强大的中央集权的国家。没有什么是可以归功于罗马哲学的，因为根本就没有什么罗马哲学。13

在这个漫长的时期里，从自由的时代所继承下来的希腊观念经历了一番逐渐转化的过程。某些古老的观念，尤其是那些我们认为最富于宗教色彩的观念，获得了相对的重要性；而另外那些更富理性主义色彩的观念则因为它们不再符合时代的精神，就被人们抛弃了。后来的异教徒们就是以这种方式整理了希腊的传统，使它终于能够被吸收到基督教的教义里来。

基督教把一个早已为斯多葛派学说所包含了的、然而对古代的一般

精神却是陌生的重要见解给普及化了。我指的就是认为一个人对上帝的责任要比他对国家的责任更为必要的那种见解。像苏格拉底和使徒们所说的“我们应该服从神更甚于服从人”的这种见解，在君士坦丁皈依基督教以后一直维持了下来，因为早期基督徒的皇帝们都是阿利乌斯教派倾向于阿利乌斯主义。当皇帝变成了正统的教徒以后，这种见解就中断了。在拜占庭帝国它却仍然潜存着，正如后来它在俄罗斯帝国一样，俄罗斯帝国的基督教本是从君士坦丁堡传来的[注2]。但是在西方，天主教的皇帝们几乎是立即（除了高卢的某几部分而外）就被异教徒的蛮人征服者所取而代之，于是宗教忠贞应优越于政治忠贞的思想就保存了下来，而且在某种程度上迄今依然保存着。

野蛮人的入侵中断了西欧文明达六个世纪之久。但它在爱尔兰却不绝如缕，直到九世纪时丹麦人才摧毁了它；在它灭亡之前它还在那里产生过一位出色的人物，即司各脱·厄里根纳。在东罗马帝国，希腊文明以一种枯朽的形式继续保存下去，好像在一所博物馆里面一样，一直到1453年君士坦丁堡的陷落为止。然而除了一种艺术上的传统以及查士丁尼的罗马法典而外，世界上并没有什么重要的东西是出自君士坦丁堡的。

在黑暗时代，自五世纪末叶至十一世纪中叶，西罗马世界经历了一些非常有趣的变化。基督教所带来的对上帝的责任与对国家的责任两者之间的冲突，采取了教会与国王之间的冲突的形式。教皇的教权伸展到意大利、法国与西班牙、大不列颠与爱尔兰、德国、斯堪的那维亚与波兰。起初，除了在意大利和法国南部以外，教皇对于主教们和修道院长们的控制力量本是很薄弱的；但自从格雷高里第七的时代（十一世纪末）以来，教皇对他们就有了实际而有效的控制力量。从那时候起，教士在整个西欧就形成一个受罗马指挥的单一组织，巧妙地而又无情地追逐着权势；一直到公元1300年以后，他们在与世俗统治者的斗争之中通常总是胜利的。教会与国家之间的冲突不仅是一场教士与俗人的冲突。同时也是一场地中海世界与北方蛮族之间的冲突的重演。教会的统一就是罗马帝国统一的反响；它的祷文是拉丁文，它的首脑人物主要是意大利人、西班牙人和南部法国人。他们的教育（当教育恢复起来之后）也是古典的；他们的法律观念和政府观念在马尔库斯·奥勒留皇帝看来要比近代的君主们看来恐怕更容易理解。教会同时既代表着对过去的继续，又代表着当时最文明的东西。14

反之，世俗权力则掌握在条顿血统的王侯们的手中，他们企图尽力保持他们从日耳曼森林里所带出来的种种制度。绝对的权力与这些制度是格格不入的；对于这些生气勃勃的征服者们说来显得是既沉闷而又毫无生气的那些法律制度，情形也是如此。国王必须和封建贵族分享自己的权力，但是大家都希望不时地可以采取战争、谋杀、掠夺或者奸淫的形式以发泄激情。君主们也可以忏悔，因为他们衷心里是虔敬的，而且忏悔本身毕竟也是激情的一种形式。可是教会却永远也不能使他们有近代雇主所要求于，而且通常可以获得于他的雇工们的那种循规蹈矩的良好品行。当精神激动的时候，如果他们不能喝酒、杀人、恋爱，那么征服全世界又有什么用呢?而且他们有勇敢的骑士队伍，为什么要听命于发誓独身而又没有兵权的书呆子呢?尽管教会不同意，他们仍然保存着决斗和比武的审判方法，而且他们还发展了马上比武和献殷勤的恋爱。有时候，他们甚至一阵狂暴发作还会杀死显赫的教士。15

所有的武装力量都在国王这方面，然而教会还是胜利的。教会获得胜利，部分地是因为它几乎享有教育的独占权，部分地是因为国王们彼此经常互相作战；但是除了极少数的例外，主要地却是因为统治者和人民都深深地相信教会掌握着升天堂的钥匙的权力。教会可以决定一个国王是否应该永恒地升天堂还是下地狱；教会可以解除臣民们效忠的责任，从而就可以鼓动反叛。此外，教会还代表着足以代替无政府状态的秩序，因而就获得了新兴的商人阶级的支持。尤其在意大利，这最后的一点是有决定意义的。

条顿人至少要保持教会一部分的独立性的企图，不仅表现在政治上，也表现在艺术、传奇、骑士道和战争上。但这一点却很少表现在知识界，因为教育差不多是完全限于教士阶级的。中古时代所公开表现出来的哲学并不就是一面精确的时代镜子，而仅是一党一派的思想镜子。然而，就在教士里面——尤其是弗兰西斯教团的修道士们——却有相当数目的人，为了各种原因，是和教皇有分歧的。此外，在意大利，文化传播到俗人方面来要比在阿尔卑斯以北早上好几个世纪。弗里德里希第二曾试图建立一种新宗教，这代表着反教廷文化的极端；而托马斯·阿奎那诞生于弗莱德利克第二具有无上权威的那不勒斯王国，却直到今天始终是教廷哲学的典型阐扬者。大约五十年之后，但丁成就了一套综合，并且给整个的中古观念世界做出了唯一的一套均衡的发挥。

但丁以后，由于政治上的以及理智上的种种原因，中古哲学的综合

便破灭了。当中古哲学存在的时候，它具有一种整齐而又玲珑完整的性质，这个体系所论述到的任何一点都是和它那极其有限的宇宙中的其他内容摆在一个非常精确的关系之上的。但是宗教大分裂、宗教大会运动以及文艺复兴的教廷终于导向宗教改革，宗教改革便摧毁了基督教世界的统一性以及经院学者以教皇为中心的政府理论。在文艺复兴时代，新的知识，无论是关于古代的或是关于地球表面的，都使人厌倦于理论体系；人们感到理论体系是座心灵的监狱。哥白尼天文学赋给地球的地位与人类的地位，远比他们在托勒密的理论中所享有的地位要卑微得多。在知识分子中间，对新事物的乐趣代替了对于推理、分析、体系化的乐趣；虽然在艺术方面文艺复兴仍然崇尚整齐有序，但是在思想方面它却喜欢大量而繁复的混乱无章。在这方面，蒙台涅是这一时代最典型的代表人物。16

在政治理论方面，正像除了艺术而外的任何其他事物一样，也发生了秩序的崩溃。中世纪，虽然事实上是动荡不宁的，但在思想上却被一种要求合法性的热情、被一种非常严谨的政权理论所支配着。一切权力总归是出自上帝；上帝把神圣事物的权力交给了教皇，把俗世事情的权力交给了皇帝。但在十五世纪，教皇和皇帝同样地都丧失了自己的重要性。教皇变成了仅仅是意大利诸侯的一员，他在意大利的强权政治里面从事于种种令人难以置信的复杂而又无耻的勾当。在法国、西班牙和英国，新的君主专制的民族国家在他们自己的领土上享有的权力，是无论教皇或者皇帝都无力加以干涉的。民族国家，主要是由于有了火药的缘故，对人们的思想和感情获得了一种前所未有的影响，并且渐次地摧毁了罗马所遗留下来的对于文明统一性的信念。

这种政治上的混乱情形在马基雅弗利的《君王论》一书中得到了表现。政治已没有任何指导的原则，而变成为赤裸裸的争夺权力了；至于怎样才能把这种赌博玩得很成功，《君王论》一书也提出了很精明的意见。在希腊的伟大时代里出现过的事，再一次出现于文艺复兴的意大利：传统的道德束缚消失了，因为它们被人认为是与迷信结合在一起的；从羁绊中获得的解放，使得个人精力旺盛而富于创造力，从而便产生了极其罕见的天才的奔放；但是由于道德败坏而不可避免地造成的无政府状态与阴谋诡诈，却使得意大利人在集体方面成为无能的了，于是他们也像希腊人一样，倒在了别的远不如他们文明、但不像他们那样缺乏社会团结力的民族的统治之下了。

然而结局并不像在希腊那么惨重，因为许多新的强而有力的民族表现出来他们自己也像意大利人已往那样地能够有伟大的成就，只有西班牙是例外。

从十六世纪以后，欧洲思想史便以宗教改革占主导地位。宗教改革是一场复杂的多方面的运动，它的成功也要归功于多种多样的原因。大体上，它是北方民族对于罗马东山再起的统治的一种反抗。宗教曾经是征服了欧洲北部的力量，但是宗教在意大利已经衰颓了：教廷作为一种体制还存在着，并且从德国和英国吸取大量的贡赋，但是这些仍然虔诚的民族却对于波尔嘉家族和梅狄奇家族不能怀有什么敬意，这些家族借口要从炼狱里拯救人类的灵魂，而收敛钱财大肆挥霍在奢侈和不道德上。民族的动机、经济的动机和道德的动机都结合在一起，就格外加强了对罗马的反叛。此外，君王们不久就看出来，如果他们自己领土上的教会完全变成为本民族的，他们便可以控制教会；这样，他们在本土上就要比以往和教皇分享统治权的时候更加强而有力。由于这一切的原因，所以路德的神学改革在北欧的大部分地区，既受统治者欢迎，也受人民欢迎。17

天主教教会有三个来源：它的圣教历史[注3]是犹太的，它的神学是希腊的，它的政府和教会法，至少间接地是罗马的。宗教改革摒除了罗马的成分，冲淡了希腊的成分，但是大大地加强了犹太的成分。它就这样和民族主义的力量展开了合作。这些民族主义的力量正在摧毁着最初由罗马帝国而后又被罗马教会所造成的那种社会团结的成果。在天主教的学说里，神圣的启示并不因为有圣书而结束，而是一代一代地通过教会的媒介继续传下来的；因此，个人的意见之服从于教会，就成为每个人的责任。反之，新教徒则否认教会是传达启示的媒介；真理只能求之于圣经，每一个人都可以自己解释圣经。如果人们的解释有了分歧，那么也并没有任何一个由神明所指定的权威可以解决这种分歧。实际上国家已经要求着曾经是属于教会的权利了，但这乃是一种篡夺。在新教的理论里，灵魂与上帝之间是不该有任何尘世的居间人的。

这一变化所起的作用是极其重大的。真理不再需要请权威来肯定了，真理只需要内心的思想来肯定。于是很快地就发展起来了一种趋势，在政治方面趋向于无政府主义，而在宗教方面则趋向于神秘主义。这和天主教的正统体系始终是难于适应的。这时出现的并不只是一种新教而是许多的教派；不是一种与经院派相对立的哲学而是有多少位哲学

家就有多少种哲学；不是像在十三世纪那样，有一个皇帝与教皇相对立，而是有许许多多的异端的国王。结果无论在思想上还是在文学上，就都有着一种不断加深的主观主义；起初这是作为一种从精神奴役下要求全盘解放的活动，但它却朝着一种不利于社会健康的个人孤立倾向而稳步前进了。18

近代哲学始于笛卡尔，他基本上所肯定为可靠的就是他自己和他的思想的存在，外在世界是由此而推出来的。这只是那个通过贝克莱、康德直到费希特的总的发展过程的第一个阶段。到了费希特遂认为万物都只是自我的流溢。这是不健康的；从此之后，哲学一直在企图从这种极端逃到日常生活的常识世界里去。

政治上的无政府主义和哲学上的主观主义携手并进。早在路德在世的时候，就有些不受欢迎又不被承认的弟子们已经发展了再洗礼的学说了，这种学说有一个时期统治了闵斯特城。再洗礼派摒弃一切的法律，因为他们认为好人是无时无刻不被圣灵所引导的，而圣灵又是不可能受任何公式的束缚的。从这个前提出发，他们就达到了共产主义与两性杂交的结论；因此，他们在经过一段英勇抵抗之后终于被人消灭了。但是他们的学说却采取了更柔和的形式而流传到荷兰、英国和美国；这就是历史上贵格会的起源。在十九世纪又产生了另一种形式更激烈的、已经和宗教不再有联系的无政府主义。在俄国、在西班牙，以及较小的程度上也在意大利，它都有过相当的成功；并且直到今天，它在美国移民当局的眼里还是个可怕的怪物。这种近代的形式虽然是反宗教的，但是仍然具有很多的早期新教的精神；它的不同点主要就在于把路德针对着教皇的那种仇恨转过来针对着世俗的政府。

主观主义一旦脱缰之后，就只能一泻到底而不能再被束缚于任何的界限之内。新教徒在道德上之强调个人的良心，本质上乃是无政府主义的。但习惯与风俗却是如此之有力，以至于除了像闵斯特那样暂时的爆发而外，个人主义的信徒们在伦理方面仍然是按照传统所认为的道德方式来行动，但这是一种不稳定的平衡。十八世纪的“感性”崇拜开始破坏了这种平衡：一种行为之受到赞美并不是因为它有好结果或者因为它与一种道德教条相符合，而是因为它有那种把它激发起来的情操。从这种态度就发展了像卡莱尔和尼采所表现的那种英雄崇拜，以及拜伦式的对于任何激情的崇拜。19

浪漫主义运动在艺术上、在文学上以及在政治上，都是和这种对人采取主观主义的判断方式相联系着的，亦即不把人作为集体的一个成员而是作为一种美感上的愉悦的观照对象。猛虎比绵羊更美丽，但是我们宁愿把它关在笼子里。典型的浪漫派却要把笼子打开来，欣赏猛虎消灭绵羊时那幕壮丽的纵身一跃。他鼓励着人们想象他们自己是猛虎，可是如果他成功的话，结果并不会是完全愉快的。

针对着近代主观主义的比较不健康的形式，曾经出现过各种不同的反应。首先是一种折中妥协的哲学，即自由主义的学说，它企图给政府和个人指定其各自的领域。这种学说的近代形式是从洛克开始的，洛克对于“热情主义”——即再洗礼派的个人主义——和对于绝对的权威以及对传统的盲目服从，是同样地反对的。另一种更彻底的反抗则导致了国家崇拜的理论，这种理论把天主教所给予教会，甚至于有时候是给予上帝的那种地位给了国家。霍布斯、卢梭和黑格尔代表了这种理论的各个不同方面，而他们的学说在实践上就体现为克伦威尔、拿破仑和近代的德国。共产主义在理论上是和这些哲学距离得非常遥远的，但是在实践上也趋向于一种与国家崇拜的结果极其相似的社会形态。

自从公元前600年直到今天这一全部漫长的发展史上，哲学家们可以分成为希望加强社会约束的人与希望放松社会约束的人。与这种区别相联系着的还有其他的区别。纪律主义分子宣扬着某种或新或旧的教条体系，并且因此在或多或少的程度上就不得不仇视科学，因为他们的教条并不能从经验上加以证明。他们几乎总是教训人说，幸福并不就是善，而惟有“崇高”或者“英雄主义”才是值得愿望的。他们对于人性中的非理性的部分有着一种同情，因为他们感到理性是不利于社会团结的。另外一方面，则自由主义分子，除了极端的无政府主义者而外，都倾向于科学、功利与理性而反对激情，并且是一切较深刻形式的宗教的敌人。这种冲突早在我们所认为的哲学兴起之前就在希腊存在着了，并且在早期的希腊思想中已经十分显著。它变成为各种形式，一直持续到今天，并且无疑地将会持续到未来的时代。20

很显然，在这一争论中——就像所有经历了漫长时期而存留下来的争论一样——每一方都是部分正确的而又部分错误的。社会团结是必要的，但人类迄今还不曾有过单凭说理的论辩就能加强团结的事。每一个社会都受着两种相对立的危险的威胁：一方面是由于过分讲纪律与尊敬传统而产生的僵化，另一方面是由于个人主义与个人独立性的增长而使

得合作成为不可能，因而造成解体或者是对外来征服者的屈服。一般说来，重要的文明都是从一种严格和迷信的体系出发，逐渐地松弛下来，在一定的阶段就达到了一个天才辉煌的时期；这时，旧传统中的好东西继续保存着，而在其解体之中所包含着的那些坏东西则还没有来得及发展。但是随着坏东西的发展，它就走向无政府主义，从而不可避免地走向一种新的暴政，同时产生出来一种受到新的教条体系所保证的新的综合。自由主义的学说就是想要避免这种无休止的反复的一种企图。自由主义的本质就是企图不根据非理性的教条而获得一种社会秩序，并且除了为保存社会所必需的束缚而外，不再以更多的束缚来保证社会的安定。这种企图是否可以成功，只有未来才能够断定了。

卷一 古代哲学21

第一篇 前苏格拉底哲学家

第一章 希腊文明的兴起

在全部的历史里，最使人感到惊异或难于解说的莫过于希腊文明的突然兴起了。构成文明的大部分东西已经在埃及和美索不达米亚存在了好几千年，又从那里传播到了四邻的国家。但是其中却始终缺少着某些因素，直等到希腊人才把它们提供出来。希腊人在文学艺术上的成就是大家熟知的，但是他们在纯粹知识的领域上所做出的贡献还要更加不平凡。他们首创了数学、[注4]科学和哲学；他们最先写出了有别于纯粹编年表的历史书；他们自由地思考着世界的性质和生活的目的，而不为任何因袭的正统观念的枷锁所束缚。所发生的一切都是如此之令人惊异，以至于直到最近的时代，人们还满足于惊叹并神秘地谈论着希腊的天才。然而现在已经有可能用科学的观念来了解希腊的发展了，而且的确也值得我们这样去做。

哲学是从泰勒斯开始的，他预言过一次日食，所以我们就很幸运地能够根据这件事实来断定他的年代；据天文学家说，这次日食出现于公元前585年。哲学和科学原是不分的，因此它们是一起诞生于公元前第六世纪的初期。在这以前，希腊及其邻国曾发生过什么事情呢?任何一种回答都必然有一部分是揣测性的，但考古学在本世纪里所给我们的知识已经比我们祖先们所掌握的要多得多了。22

文字的发明在埃及大约是在公元前4000年左右，在巴比伦也晚不了太多。两国的文字都是从象形的图画开始的。这些图画很快地就约定俗成，因而语词是用会意文字来表示的，就像中国目前所仍然通行的那样。在几千年的过程里，这种繁复的体系发展成了拼音的文字。

埃及和美索不达米亚早期文明的发展是由于有尼罗河、底格里斯河和幼发拉底河，它们使得农业易于进行而又产量丰富。这些文明在许多方面都有些像西班牙人在墨西哥和秘鲁所发现的文明。这里有一个具有

专制权力的神圣国王；在埃及，他还领有全部的土地。这里有一种多神教，国王和这种多神教的至高无上的神有着特殊亲密的关系。有军事贵族，也有祭司贵族。如果君主懦弱或者战争不利，祭司贵族往往能够侵凌王权。土地的耕种者是农奴，隶属于国王、贵族或祭司。

埃及的神学和巴比伦的神学颇为不同。埃及人主要的关怀是死亡，他们相信死者的灵魂要进入阴间，在那里，奥西里斯要根据他们在地上的生活方式来审判他们。他们以为灵魂终会回到身体里面来的；这就产生了木乃伊以及豪华的陵墓建筑。金字塔群就是公元前4000年末叶和3000年初叶的历代国王们所建造的。这一时期以后，埃及文明就变得越来越僵化了，并且宗教上的保守主义使得进步成为不可能。约当公元前1800年，埃及被称为喜克索斯人的闪族人所征服，他们统治埃及约有两个世纪。他们在埃及并没有留下持久的痕迹，但是他们在这里的出现一定曾经有助于埃及文明在叙利亚和巴勒斯坦的传播。

巴比伦的发展史比埃及更带有黩武好战的性质。最初的统治种族并不是闪族，而是“苏玛连”人，这种人的起源我们还不清楚。他们发明了楔形文字，征服者的闪族就是从他们这里接受了楔形文字的。曾经有一个时期，有许多独立的城邦彼此互相作战；但是最后巴比伦称霸，并且建立了一个帝国。其他城邦的神就变成了附属的神，而巴比伦的神马尔督克便获得了有如后来宙斯在希腊众神之中所占的那种地位。在埃及也出现过同样的情形，只是时间更早得多。23

埃及与巴比伦的宗教正像其他古代的宗教一样，本来都是一种生殖性能崇拜。大地是阴性的，而太阳是阳性的。公牛通常被认为是阳性生殖性能的化身，牛神是非常普遍的。在巴比伦，大地女神伊什塔尔在众女神之中是至高无上的。这位“伟大的母亲”在整个的西亚洲以各种不同的名称而受人崇拜。当希腊殖民者在小亚细亚为她建筑神殿的时候，他们就称她为阿尔蒂米斯，并且把原有的礼拜仪式接受过来。这就是“以弗所人的狄阿娜”[注5]的起源。基督教又把她转化成为童贞女玛利亚，但是到了以弗所宗教大会上才规定把“圣母”这个头衔加给我们的教母。

只要一种宗教和一个帝国政府结合在一起，政治的动机就会大大改变宗教的原始面貌。一个男神或一个女神便会和国家联系起来，他不仅要保证丰收，而且还要保证战争胜利。富有的祭司阶级规定出一套教礼和神学，并且把帝国各个组成部分的一些神都安排在一个万神殿里。

通过与政府的联系，神也就和道德有了联系。立法者从神那里接受了他们的法典，因此犯法就是亵渎神明。现在所知的最古老的法典，就是公元前2100年左右巴比伦王罕姆拉比的法典；国王宣告这一法典是由马尔督克交付给他的。在整个的古代，道德与宗教之间的这种联系变得越来越密切。

巴比伦的宗教与埃及的宗教不同，它更关心的是现世的繁荣而不是来世的幸福。巫术、卜筮和占星术虽然并不是巴比伦所特有的，然而在这里却比在其他地方更为发达，并且主要地是通过巴比伦它们才在古代的后期获得了它们的地位。从巴比伦也流传下来了某些属于科学的东西：一日分为24小时，圆周分为360度；以及日月食周期的发现。这就使他们能够准确地预言月食，并能以某种盖然性来预言日食。巴比伦的这种知识，我们下面将会看到，泰勒斯是得到了的。24

埃及与美索不达米亚的文明是农业的文明，而周围民族的文明最初则是畜牧的文明。商业的发展起初几乎完全是海上的，随着商业的发展就出现了一种新的因素。直到公元前1000年左右，武器还是用青铜制造的，有些国家自己本土上并不具备这种必要的金属，便不得不从事贸易或者海盗掠夺以求获得它们。海盗掠夺只是一时的权宜，而在社会与政治条件相当稳定的地方，商业就被人认为更加有利可图。在商业方面，克里特岛似乎是先驱者。大约有十一个世纪之久，可以说从公元前2500至公元前1400年，在克里特曾存在过一种艺术上极为先进的文化，被称为米诺文化。克里特艺术的遗物给人以一种欢愉的、几乎是颓废奢靡的印象，与埃及神殿那种令人可怖的阴郁是迥然不同的。

关于这一重要的文明，在阿瑟·伊万斯爵士以及其他诸人的发掘以前，人们几乎是一无所知。那是一种航海民族的文明，与埃及保持着密切的接触（除了喜克索斯人统治的时代是例外）。从埃及的图画里显然可以看出，克里特的水手们在埃及和克里特之间进行过相当可观的商业，这种商业约当公元前1500年左右达到了它的顶峰。克里特的宗教似乎与叙利亚和小亚细亚的宗教有着许多的相同之点，但是在艺术方面则与埃及的相同之点更多些，虽然克里特的艺术是非常有独创性的，并且是充满了可惊讶的生命力的。克里特文明的中心是所谓诺索斯的“米诺宫”，古典希腊的传说里一直流传着对它的追忆。克里特的宫殿是极其壮丽的，但是大约在公元前十四世纪的末期被毁掉了，或许是被希腊的侵略者所毁掉的。克里特历史的纪年，是从在克里特所发现的埃及器物

以及在埃及所发现的克里特器物而推断出来的；我们的知识全都是靠着考古学上的证据。

克里特人崇拜一个女神，也许是几个女神。最为明确无疑的女神就是“动物的女主人”，她是一个女猎人，或许就是古典的阿尔蒂米斯的起源[注6]。她或者另一女神，也是一位母亲；除了“动物的男主人”而外，

唯一的男神就是她的少子。有证据可以说明克里特人是信仰死后的生命的，正如埃及的信仰一样，认为人死之后，生前的作为就要受到赏罚。但是总的说来，从克里特的艺术上看，似乎他们是欢愉的民族，并没有受到阴沉的迷信的很大压迫。他们喜欢斗牛，斗牛时女斗士和男斗士一样地表演出惊人的绝技。斗牛是宗教仪式，阿瑟·伊万斯爵士以为斗牛者属于最高的贵族。传下来的图画都是非常生动而逼真的。25

克里特人有一种直线形的文字，但是还没有人能够辨识。他们在国内是和平的，他们的城市没有城墙；他们无疑地是受海权的保护的。

在米诺文明毁灭之前，约当公元前1600年左右，它传到了希腊大陆，在大陆上经历了逐渐蜕化的阶段直至公元前900年为止。这种大陆文明就叫迈锡尼文明；它是由于发掘帝王的陵墓以及发掘山顶上的堡垒而被人发现的，这说明了他们比克里特岛上的人更害怕战争。陵墓及堡垒始终都给古典希腊的想象力以强烈的印象。宫殿里的较古老的艺术品若不是确乎出于克里特工匠之手，也是与克里特工艺密切接近的。隔着一层朦胧的传说所见到的迈锡尼文明，正是荷马诗歌所描写的文明。

关于迈锡尼人还有许多不清楚的地方。他们的文明是他们被克里特人所征服的结果吗？他们说希腊语呢，抑或他们是一种较早的土著种族呢?对于这些问题还不可能有确切的答案，但是总的说来，他们很可能是说希腊语的征服者，并且至少贵族是来自北方的头发漂亮的侵入者，这些人带来了希腊的语言[注7]。希腊人前后以三次连续的浪潮进入希腊，最初是伊奥尼亚人，然后是亚该亚人，最后是多利亚人。伊奥尼亚人虽然是征服者，但似乎相当完整地采纳了克里特的文明，正像后来罗马人采纳了希腊的文明一样。但是伊奥尼亚人被他们的后继者亚该亚人所侵扰，并且大部分被赶走了。从波伽兹-科易所发掘出来的喜特人的书版里，我们可以知道亚该亚人在公元前十四世纪曾有过一个庞大的有组织的帝国。迈锡尼文明已经被伊奥尼亚和亚该亚人的战争所削弱，实

际上就被最后的希腊侵略者多利亚人所毁灭了。以前的侵入者大部分采纳了米诺的宗教，但是多利亚人却保存了他们祖先的原始的印度-欧罗巴宗教。然而迈锡尼时代的宗教却仍然不绝如缕，尤其是在下层阶级之中；而古典时代希腊的宗教就是这两种宗教的混合物。26

虽然上述的情况可能是事实，但是我们必须记得我们并不知道迈锡尼人究竟是不是希腊人。我们所知道的只是他们的文明毁灭了，在它告终的时候，铁就代替了青铜；并且有一个时期海上霸权转到腓尼基人的手里。

在迈锡尼时代的后期及其结束之后，有些入侵者定居下来变成了农耕者；而另有些入侵者则继续推进，首先是进入希腊群岛和小亚细亚，然后进入西西里和意大利南部，他们在这些地方建立了城市，靠海上贸易为生。希腊人最初便是在这些海上城市里作出了对于文明的崭新的贡献；雅典的霸权是后来才出现的，而当它出现的时候也同样地是和海权结合在一起的。

希腊大陆是多山地区，而且大部分是荒瘠不毛的。但是它有许多肥沃的山谷，通海便利，而彼此间方便的陆地交通则为群山所阻隔。在这些山谷里，小小的各自分立的区域社会就成长起来，它们都以农业为生，通常环绕着一个靠近海的城市。在这种情况之下很自然的，任何区域社会的人口只要是增长太大而国内资源不敷时，在陆地上无法谋生的人就会去从事航海。大陆上的城邦就建立了殖民地，而且往往是在比本国更容易谋生得多的地方。因此在最早的历史时期，小亚细亚、西西里和意大利的希腊人都要比大陆上的希腊人富有得多。

希腊不同地区的社会制度也是大有不同的。在斯巴达，少数贵族就靠着压迫另一种族的农奴的劳动而过活；在较贫穷的农业区，人口主要的是那些靠着自己的家庭来耕种自己土地的农民们。但是在工商业繁荣的地区，自由的公民则由于使用奴隶而发财致富——采矿使用男奴隶，纺织则使用女奴隶。在伊奥尼亚，这些奴隶都是四邻的野蛮人，照例最初都是战争中的俘获。财富越增加，则有地位的妇女也就越孤立，后来她们在希腊的文明生活里几乎没有地位了，只有斯巴达是例外。27

一般的发展情况是最初由君主制过渡到贵族制，然后又过渡到僭主制与民主制的交替出现。国王们并不像埃及的和巴比伦的国王那样具有

绝对的权力，他们须听从元老会议的劝告，他们违背了习俗便不会不受惩罚。“僭主制”并不必然地意味着坏政府，而仅仅指一个不是由世袭而掌权的人的统治。“民主制”即指全体公民的政府，但其中不包括奴隶与女人。早期的僭主正像梅狄奇家族那样，乃是由于他们是财阀政治中最富有的成员而获得权力的。他们的财富来源往往是占有金银矿，并且由于伊奥尼亚附近吕底亚王国传来了新的铸币制度而大发其财[注8]。铸币似乎是公元前700年以前不久被人发明的。

商业或海盗掠夺——起初这两者是很难分别的——对于希腊人最重要的结果之一，就是使他们学会了书写的艺术。虽然书写在埃及和巴比伦已经存在过几千年了，而且米诺的克里特人也曾有过一种文字（这种文字还没有人能识别），然而并没有任何决定性的证据可以证明希腊人在公元前十世纪左右以前是会写字的。他们从腓尼基人那里学到书写的技术；腓尼基人正像其他叙利亚的居民一样，受着埃及和巴比伦两方面的影响，而且在伊奥尼亚、意大利和西西里的希腊城市兴起之前，他们一直握有海上商业的霸权。公元前十四世纪时，叙利亚人给伊克纳顿（埃及的异端国王）写信仍然使用巴比伦的楔形文字；但是推罗的西拉姆（公元前969—前936年）已经用腓尼基字母了，腓尼基字母或许就是从埃及文字中发展出来的。最初埃及人使用一种纯粹的图画文字；这些图画日益通行以后就逐渐地代表音节（即图形所代表的事物的名字的第一个音节），终于根据“A是一个射青蛙的射手”[注9]的原则而代表单独的字母了。最后的这一步埃及人自己并没有完成，而是由腓尼基人完成的，而这就给了字母以一切的便利。希腊人又从腓尼基人那里借来这种字母加以改变以适合他们自己的语言，并且加入了母音而不是像以往那样仅有子音，从而就作出了重要的创造。毫无疑问，获得了这种便利的书写方法就大大促进了希腊文明的兴起。28

希腊文明第一个有名的产儿就是荷马。关于荷马的一切全都是推测，但是最好的意见似乎是认为，他是一系列的诗人而并不是一个诗人。或许伊利亚特和奥德赛两书完成的期间约占200年的光景，有人说是从公元前750—前550年，[注10]而另有人认为“荷马”在公元前八世纪末就差不多已经写成了[注11]。荷马诗现存的形式是被比西斯垂塔斯带给雅典的，他在公元前560至前527年（包括间断期）执政。从他那时以后，雅典的青年就背诵着荷马，而这就成为他们教育中最重要的部分。但在希腊的某些地区，特别是在斯巴达，荷马直到较晚的时期，才享有同样的声望。

荷马的诗歌好像后期中世纪的宫廷传奇一样，代表着一种已经开化了的贵族阶级的观点，它把当时在人民群众中依然流行的各种迷信看成是下等人的东西而忽略过去。但是到了更后来的时期，许多这些迷信又都重见天日了。近代作家根据人类学而得到的结论是：荷马绝不是原著者，而是一个删定者，他是一个十八世纪式的古代神话的诠释家，怀抱着一种上层阶级文质彬彬的启蒙理想。在荷马诗歌中，代表宗教的奥林匹克的神祇，无论是在当时或是在后世，都不是希腊人唯一崇拜的对象。在人民群众的宗教中，还有着更黑暗更野蛮的成分，它们虽然在希腊智慧的盛期被压抑下去了，但是一等到衰弱或恐怖的时刻就会迸发出来。所以每逢衰世便证明了，被荷马所摈弃的那些宗教迷信在整个古典时代里依然继续保存着，只不过是半隐半显罢了。这一事实说明了许多事情，否则的话，这些事情便似乎是矛盾而且令人感到惊异的了。29

任何地方的原始宗教都是部族的，而非个人的。人们举行一定的仪式，通过交感的魔力以增进部族的利益，尤其是促进植物、动物与人口的繁殖。冬至的时候，一定要祈求太阳不要再减少威力；春天与收获季节也都要举行适当的祭礼。这些祭礼往往能鼓动伟大的集体的热情，个人在其中消失了自己的孤立感而觉得自己与全部族合为一体。在全世界，当宗教演进到一定阶段时，做牺牲的动物和人都要按照祭礼被宰杀吃掉的。在不同的地区，这一阶段出现的时期也颇为不同。以人作牺牲的习俗通常都比把作为牺牲的人吃掉的习俗要持续得更长久些；就在希腊历史期开始时也还不曾消灭。不带有这种残酷的景象的祈求丰收的仪式，在全希腊也很普遍；特别是伊留希斯神秘教的象征主义，根本上是农业的。

必须承认，荷马诗歌中的宗教并不很具有宗教气味。神祇们完全是人性的，与人不同的只在于他们不死，并具有超人的威力。在道德上，他们没有什么值得称述的，而且也很难看出他们怎么能够激起人们很多的敬畏。在被人认为是晚出的几节诗里，是用一种伏尔泰式的不敬在处理神祇们的。在荷马诗歌中所能发现与真正宗教感情有关的，并不是奥林匹克的神祇们，而是连宙斯也要服从的“运命”、“必然”与“定数”这些冥冥的存在。运命对于整个希腊的思想起了极大的影响，而且这也许就是科学之所以能得出对于自然律的信仰的渊源之一。

荷马的神祇们乃是征服者的贵族阶级的神祇，而不是那些实际在耕

种土地的人们的有用的丰产之神。正如吉尔伯特·穆莱所说的[注12]：30

“大多数民族的神都自命曾经创造过世界，奥林匹克的神并不自命如此。他们所做的，主要是征服世界。……当他们已经征服了王国之后，它们又干什么呢？他们关心政治吗？他们促进农业吗？他们从事商业和工业吗？一点都不。他们为什么要从事任何老实的工作呢？依靠租税并对不纳税的人大发雷霆，在他们看来倒是更为舒适的生活。他们都是些嗜好征服的首领，是些海盗之王。他们既打仗，又宴饮，又游玩，又作乐；他们开怀痛饮，并大声嘲笑那伺候着他们的瘸铁匠。他们只知怕自己的王，从来不知惧怕别的。除了在恋爱和战争中而外，他们从来不说谎。”

荷马笔下的人间英雄们，在行为上也一样地不很好。为首的家庭是庇勒普斯家族，但是它并没有能够成功地建立起一个幸福的家庭生活的榜样。

“这个王朝的建立者，亚洲人坦达鲁斯，是以直接对于神祇的进攻而开始其事业的；有人说，他是以企图诱骗神祇们吃人肉，吃他自己的儿子庇勒普斯的肉而开始的。庇勒普斯在奇迹般地复活了之后，也向神祇们进攻。他那场对比萨王奥诺谟斯的有名的车赛，是靠了后者的御夫米尔特勒斯的帮助而获得胜利的。然后他又把他原来允许给以报酬的同盟者干掉，把他扔到海里去。于是诅咒便以希腊人所称为‘阿特’（ate）[注13]的形式——如果实际上那不是完全不可抗拒的、至少也是一种强烈的犯罪冲动——传给了他的儿子阿特鲁斯和泰斯提司。泰斯提司奸污了他的嫂子，并且因而便把家族的幸运，即有名的金毛羊，偷到了手中。阿特鲁斯反过来设法放逐了他的兄弟，而又在和解的借口之下召他回来，宴请他吃自己孩子的肉。这种诅咒又由阿特鲁斯遗传给他的儿子阿加米侬。阿加米侬由于杀了一只作牺牲的鹿而冒犯了阿尔蒂米斯；于是他牺牲自己的女儿伊妃格尼亚来平息这位女神的盛怒，并得以使他的舰队安全到达特罗伊。阿加梅侬又被他的不贞的妻子和她的情夫，即泰斯提司所留下来的一个儿子厄极斯特斯，谋杀了。阿加米侬的儿子奥瑞斯提斯又杀死了他的母亲和厄极斯特斯，为他的父亲报了仇”。[注14]

荷马的诗作为一部完成的定稿，乃是伊奥尼亚的产物，伊奥尼亚是希腊小亚细亚及其邻近岛屿的一部分。至迟当公元前六世纪的时候，荷马的诗歌已经固定下来成为目前的形式。也正是在这个世纪里，希腊的

科学、哲学与数学开始了。在同一个时期，世界上的其他部分也在发生着具有根本重要意义的事件。孔子、佛陀和琐罗亚斯特，如果他们确有其人的话，大概也是属于这个世纪的。[注15] 在这个世纪的中叶，波斯帝国被居鲁士建立起来了；到了这个世纪的末叶，曾被波斯人允许过有限度的自主权的伊奥尼亚的希腊城市举行过一次未成功的叛变，这次叛变被大流士镇压下去，其中最优秀的人物都成了逃亡者。有几位这个时期的哲学家就是流亡者，他们在希腊世界未遭奴役各部分，从一个城流浪到另一个城，传播了直迄当时为止主要地是局限于伊奥尼亚的文明。他们在周游的时候受到殷勤的款待。色诺芬尼也是一个流亡者，鼎盛期约当公元前六世纪后期，他说过：“在冬天的火旁，我们吃过一顿很好的饭，喝过美酒，嚼着豆子，躺在柔软的床上的时候，我们就要谈下面的这些话了：‘您是哪一国人?您有多大年纪，老先生?米底人出现的时候，您是多大年纪?’”希腊的其他部分，在沙拉米战役和普拉提亚战役中，继续保持了自己的独立。此后，伊奥尼亚也获得了一个时期的自由。[注16] 31

希腊分为许多独立的小国家，每个国家都包括一个城市及其附近的农业区。在希腊世界的各个不同地区，文明的水平是大有不同的，仅有少数的城市对于希腊成就的整体有过贡献。关于斯巴达，我在后面还要详细谈到，它仅在军事意义上是重要的，而并不是在文化上。哥林多是富庶而又繁荣的，是一个巨大的商业中心，但是并没有出现过多少伟大的人物。

其次，也有纯粹农乡的地区，例如脍炙人口的阿加底亚，城市人都把它想象为牧歌式的，但它实际上却充满了古代的野蛮恐怖。

居民们崇拜牧神潘，他们有许多种丰收的祭仪，并且往往是以一根方柱代替神像来进行仪式的。山羊是丰收的象征，因为农民们太穷，不可能有牛。当粮食不够的时候，人们就殴打潘的神像（在偏僻的中国乡村里，至今还仍然有类似的事情）。有一种想象中的狼人族，或许是与以人作牺牲以及吃人肉的风气有关。那时以为谁若是吃了作牺牲的人的祭肉，就会变成一个狼人。有一个供奉宙斯·里凯欧斯（即狼宙斯）的洞；在这个洞里，人是没有影子的，走进去的人在一年之内便要死掉。这一切迷信在古典时代还都仍然盛行着。[注17] 32

潘原来的名字是“帕昂”，意思是饲养人或牧人；在公元前五世纪波

斯战争之后，雅典人也采用了对潘的崇拜，于是他便获得了这个更为人所熟悉的名字，而这个名字的意义翻译出来就是“全神”[注18]。

然而在古代的希腊也有许多东西，我们可以感觉到就是我们所理解的宗教。那不是和奥林匹克诸神联系在一起的，而是与狄奥尼索斯或者说巴库斯相联系的，我们极其自然地把这个神想象成多少是一个不名誉的酗酒与酩酊大醉之神。由于对他崇拜便产生了一种深刻的神秘主义，它大大地影响了许多哲学家，甚至对于基督教神学的形成也起过一部分的作用；这种崇拜发展的途径是极其值得注目的，任何一个想要研究希腊思想发展的人都必须好好加以理解。

狄奥尼索斯或者说巴库斯，原来是色雷斯的神。色雷斯人远比不上希腊人文明，希腊人把色雷斯人看成是野蛮人。正像所有的原始农耕者一样，他们也有各种丰收的祭仪和一个保护丰收之神。他的名字便是巴库斯。巴库斯究竟是人形还是牛形，这一点始终不太清楚。当他们发现了制造麦酒的方法时，他们就认为酣醉是神圣的，并赞美着巴库斯。后来他们知道了葡萄而又学会了饮葡萄酒的时候，他们就把巴库斯想象得更好了。于是他保护丰收的作用，一般地就多少变成从属于他对于葡萄以及因酒而产生的那种神圣的癫狂状态所起的作用了。33

对于巴库斯的崇拜究竟是什么时候从色雷斯传到希腊来的，我们并不清楚，但它似乎是刚刚在历史时期开始之前。对巴库斯的崇拜遇到了正统派的敌视，然而这种崇拜毕竟确立起来了。它包含着许多野蛮的成分，例如，把野兽撕成一片片的，全部生吃下去。它有一种奇异的女权主义的成分。有身份的主妇们和少女们成群结队地在荒山上整夜欢舞欲狂，那种酣醉部分地是由于酒力，但大部分却是神秘性的。丈夫们觉得这种做法令人烦恼，但是却不敢去反对宗教。这种又美丽而又野蛮的宗教仪式，是写在幼利披底的剧本《酒神》之中的。

巴库斯在希腊的胜利并不令人惊异。正像所有开化得很快的社会一样，希腊人，至少是某一部分希腊人，发展了一种对于原始事物的爱慕，以及一种对于比当时道德所认可的生活方式更为本能的、更加热烈的生活方式的热望。对于那些由于强迫因而在行为上比在感情上来得更文明的男人或女人，理性是可厌的，道德是一种负担与奴役。这就在思想方面、感情方面与行为方面引向一种反动。这里与我们特别有关的是思想方面的反动，但是关于感情与行为方面的反动要先谈几句话。

文明人之所以与野蛮人不同，主要的是在于审慎，或者用一个稍微更广义的名词，即深谋远虑。他为了将来的快乐，哪怕这种将来的快乐是相当遥远的，而愿意忍受目前的痛苦。这种习惯是随着农业的兴起而开始变得重要起来的；没有一种动物，也没有一种野蛮人会为了冬天吃粮食而在春天工作，除非是极少数纯属本能的行动方式，例如蜜蜂酿蜜，或者松鼠埋栗子。在这种情况下，并没有深谋远虑；它只有一种直接行动的冲动，这对一个人类观察者来说，显然在后来证明了是有用的。唯有当一个人去做某一件事并不是因为受冲动的驱使，而是因为他的理性告诉他说，到了某个未来时期他会因此而受益的时候，这时候才出现了真正的深谋远虑。打猎不需要深谋远虑，因为那是愉快的；但耕种土地是一种劳动，而并不是出于自发的冲动就可以做得到的事。

文明之抑制冲动不仅是通过深谋远虑（那是一种加于自我的抑制），而且还通过法律、习惯与宗教。这种抑制力是它从野蛮时代继承来的，但是它使这种抑制力具有更少的本能性与更多的组织性。某些行动被认为是犯罪的，要受到惩罚，另外又有些行动虽然不受法律惩罚，但被视为是邪恶的，并且使犯有这种罪行的人遭受社会的指责。私有财产制度带来了女性的从属状态，同时通常还创造出来一个奴隶阶级。一方面是把社会的目的强加给个人，而另一方面，个人已经获得了一种习惯把自己的一生视为是一个整体，于是越来越多地为着自己的未来而牺牲自己的目前。34

很显然的，这种过程可以推行得很过分，例如守财奴便是如此。但是纵使不推行到这样的极端，审慎也很容易造成丧失生命中某些最美好的事物。巴库斯的崇拜者就是对于审慎的反动。在沉醉状态中，无论是肉体上或者是精神上，他都又恢复了那种被审慎所摧毁了的强烈感情；他觉得世界充满了欢愉和美；他的想象从日常顾虑的监狱里面解放了出来。举行巴库斯礼便造成了所谓的“激情状态”，这个名词在字源上是指神进入了崇拜者的体内，崇拜者相信自己已经与神合而为一。人类成就中最伟大的东西大部分都包含有某种沉醉的成分[注19]，某种程度上的以热情来扫除审慎。没有这种巴库斯的成分，生活便会没有趣味；有了巴库斯的成分，生活便是危险的。审慎对热情的冲突是一场贯穿着全部历史的冲突。在这场冲突中，我们不应完全偏袒任何一方。

在思想的领域内，清醒的文明大体上与科学是同义语。但是毫不掺杂其他事物的科学，是不能使人满足的；人也需要有热情、艺术与宗

教。科学可以给知识确定一个界限，但是不能给想象确定一个界限。在希腊哲学家之中，正像在后世哲学家中一样，有些哲学家基本上是科学的，也有些哲学家基本上是宗教的；后者大部分都直接地或间接地受到巴库斯宗教的影响。这特别适用于柏拉图，并且通过他而适用于后来终于体现为基督教神学的那些发展。

狄奥尼索斯的原始崇拜形式是野蛮的，在许多方面是令人反感的。它之影响了哲学家们并不是以

这种形式，而是以奥尔弗斯为名的精神化了的形式，那是禁欲主义的，而且以精神的沉醉代替肉体的沉醉。35

奥尔弗斯是一个朦胧但有趣的人物，有人认为他实有其人，另外也有人认为他是一个神，或者是一个想象中的英雄。传说上认为他像巴库斯一样也来自色雷斯，但是他（或者说与他的名字相联系着的运动）似乎更可能是来自克里特。可以断定，奥尔弗斯教义包括了许多最初似乎是渊源于埃及的东西，而且埃及主要地是通过克里特而影响了希腊的。据说奥尔弗斯是一位改革者，他被巴库斯正统教义所鼓动起来的狂热的酒神侍女们（maenads）撕成碎片。在这一传说的古老形式中,他对音乐的嗜好并没有像后来那么重要。他基本上是一个祭司和哲学家。

无论奥尔弗斯本人（如果确有其人的话）的教义是什么，但奥尔弗斯教徒的教义是人所熟知的。他们相信灵魂的轮回；他们教导说，按照人在世上的生活方式，灵魂可以获得永恒的福祉或者遭受永恒的或暂时的痛苦。他们的目的是要达到“纯洁”，部分地依靠净化的教礼，部分地依靠避免某些种染污。他们中间最正统的教徒忌吃肉食，除非是在举行仪式的时候作为圣餐来吃。他们认为人部分地属于地，也部分地属于天；由于生活的纯洁，属于天的部分就增多，而属于地的部分便减少。最后，一个人可以与巴库斯合一，于是便称为“一个巴库斯”。曾有过一种很精致的神学，按照那种神学的说法，巴库斯曾经诞生过两次，一次是从他的母亲西弥丽诞生的，另一次是从他父亲宙斯的大腿里诞生的。

狄奥尼索斯[注20]的神话有许多种形式。有一种说，狄奥尼索斯是宙斯和波息丰的儿子；他还是小孩子的时候就被巨人族撕碎，他们吃光了他的肉，只剩下来他的心。有人说，宙斯把这颗心给了西弥丽，另外有人说，宙斯吞掉了这颗心；无论哪一种说法，都形成了狄奥尼索斯第二

次诞生的起源。巴库斯教徒把一只野兽撕开并生吃它的肉，这被认为是重演巨人族撕碎并吃掉狄奥尼索斯的故事，而这只野兽在某种意义上便是神的化身。巨人族是地所生的，但是吃了神之后，他们就获有一点神性。所以人是部分地属于地的，部分地属于神的，而巴库斯教礼就是要使人更完全地接近神性。36

幼利披底让一个奥尔弗斯祭司的口中唱出的一段自白是有教育意义的：[注21]

主啊，你是欧罗巴泰尔的苗裔，

宙斯之子啊，在你的脚下

是克里特千百座的城池，

我从这个黯淡的神龛之前向你祈祷，

雕栏玉砌装成的神龛，

饰着查立布的剑和野牛的血。

天衣无缝的柏木栋梁矻然不动。

我的岁月在清流里消逝。

我是伊地安宙夫[注22]神的仆人，

我得到了秘法心传；

我随着查格鲁斯[注23]中夜游荡，

我已听惯了他的呼声如雷；

成就了他的红与血的宴会，

守护这伟大母亲山头上的火焰；

我获得了自由，而被赐名为

披甲祭司中的一名巴库斯。

我全身已装束洁白，我已

洗净了人间的罪恶与粪土

我的嘴头从此禁绝了

再去触及一切杀生害命的肉食。

奥尔弗斯教徒的书版已经在坟墓中被发现，那都是一些教诫，告诉死掉的灵魂如何在另一个世界里寻找出路，以及为了要证明自己配得上得救应该说些什么话。这些书版都是残缺不全的；其中最为完整的一份（即裴特利亚书版）如下：

你将在九泉之下地府的左边看到一泓泉水，

泉水旁矗立着一株白色的柏树，

这条泉水你可不要走近。

但你在记忆湖边将看到另一条泉水37

寒水流涌，旁边站着卫士。

你要说：“我是大地与星天的孩子；

但我的氏族却仅属于天，这你也知道。

看哪，我焦渴得要死了。请快给我

记忆湖中流涌出来的寒泉冷冽”。

他们自会给你饮那神圣的泉水

从此你就将君临其他的英雄。……

另一个书版说道，“欢迎你，忍受了苦难的人。……你将由人变为神”。

另外又有一个说道：“欢乐而有福的人，你将成为神，再也不会死亡”。

灵魂所不能喝的泉水就是列特，它会使人遗忘一切的；另一股泉水是聂摩沁，它会使人记忆一切。另一个世界的灵魂，如果想要得救，就不可遗忘，而相反地必须能有一种超乎自然的记忆力。

奥尔弗斯教徒是一个苦行的教派；酒对他们说来只是一种象征，正像后来基督教的圣餐一样。他们所追求的沉醉是“激情状态”的那种沉醉，是与神合而为一的那种沉醉。他们相信以这种方式可以获得以普通方法所不能得到的神秘知识。这种神秘的成分随着毕达哥拉斯一起进入到希腊哲学里面来，毕达哥拉斯就是奥尔弗斯教的一个改革者，正如奥尔弗斯是巴库斯教的一个改革者一样。奥尔弗斯的成分从毕达哥拉斯进入到柏拉图的哲学里面来，又从柏拉图进入了后来大部分多少带有宗教性的哲学里面来。

只要是奥尔弗斯教有影响的地方，就一定有着某种巴库斯的成分。其中之一便是女权主义的成分，毕达哥拉斯便有许多这种成分，而在柏拉图，这种成分竟达到了要求女子在政治上完全与男子平等的地步。毕达哥拉斯说“女性天然地更近于虔诚”。另一种巴库斯的成分是尊重激烈的感情。希腊悲剧是从狄奥尼索斯的祭祀之中产生的。幼利披底尤其尊重奥尔弗斯教的两个主要的神，即巴库斯与伊洛思。但他对于那种冷静地自以为是而且行为端正的人，却是毫无敬意的；在他的悲剧里，那种人往往不是被逼疯了，便是由于神愤怒他们的亵渎神明而沦于忧患。

关于希腊人，传统的看法是他们表现了一种可钦可敬的静穆，这种静穆使得他们能置身局外地来观赏热情，来观察热情所表现的一切美妙，而他们自己却不动感情，有如奥林匹克的神明一般。这是一种非常片面的看法。也许荷马、索福克里斯与亚里士多德是这样，但是对那些直接间接地接触了巴库斯和奥尔弗斯的影响的希腊人，情形就确乎不是这样的了。爱留希斯的神话构成了雅典国教的最神圣部分，在爱留希斯，有一首颂歌唱道：38

你的酒杯高高举起，

你欢乐欲狂

万岁啊！你，巴库斯，潘恩。你来在

爱留希斯万紫千红的山谷。

在幼利披底的《酒神》里，酒神侍女的合唱显示了诗与野蛮的结合，那与静穆是截然相反的。她们庆贺肢解野兽的欢乐，当场把它生吃了下去，并且欢唱着：

啊，欢乐啊，欢乐在高山顶上，

竞舞得精疲力竭使人神醉魂销，

只剩下来了神圣的鹿皮

而其余一切都一扫精光，

这种红水奔流的快乐，

撕裂了的山羊鲜血淋漓，

拿过野兽来狼吞虎噬的光荣，

这时候山顶上已天光破晓，

向着弗里吉亚、吕底亚的高山走去，

那是布罗米欧在引着我们上路。

（布罗米欧是巴库斯的许多名字之一）。酒神侍女们在山坡上的舞蹈不仅是狂野的；它还是一种逃避，是从文明的负担和烦忧里逃向非人间的美丽世界和清风与星月的自由里面去。他们以另一种不很狂热的情调又唱道：

它们会再来，再度的来临吗?

那些漫长、漫长的歌舞，

彻夜歌舞直到微弱的星光消逝。

我的歌喉将受清露的滋润，

我的头发将受清风的沐浴?我们的白足

　将在迷蒙的太空中闪着光辉？

啊，绿原上奔驰着的麋鹿的脚

　在青草中是那样的孤独而可爱；

被猎的动物逃出了陷阱和罗网，

　欢欣跳跃再也不感到恐怖。

然而远方仍然有一个声音在呼唤39

有声音，有恐怖，更有一群猎狗

　搜寻得多凶猛，啊，奔驰得多狂猩

　　沿着河流和峡谷不断向前——

　是欢乐呢还是恐惧?你疾如狂飙的足踵啊，

　　你奔向着可爱的邃古无人的寂静的土地，

那儿万籁俱寂，在那绿荫深处，

林中的小生命生活得无忧无虑。

在拾人牙慧地说什么希腊人是“静穆的”之前，你不妨想想假如费拉德尔斐亚的妇女们也是这样的行径吧，哪怕就是在欧根·奥尼尔的剧本里。

奥尔弗斯的信徒并不比未经改造过的巴库斯崇拜者更为“静穆”。对于奥尔弗斯的信徒来说，现世的生活就是痛苦与无聊。我们被束缚在一个轮子上，它在永无休止的生死循环里转动着；我们的真正生活是属于天上的，但我们却又被束缚在地上。唯有靠生命的净化与否定以及一种苦行的生活，我们才能逃避这个轮子，而最后达到与神合一的天人感通。这绝不是那些能感到生命是轻松愉快的人的观点。它更有似于黑人的灵歌：

当我回到了老家，

我要向神诉说我的一切的烦恼。

虽非所有的希腊人，但有一大部分希腊人是热情的、不幸的、处于与自我交战的状态，一方面被理智所驱遣，另一方面又被热情所驱遣，既有想象天堂的能力，又有创造地狱的那种顽强的自我肯定力。他们有“什么都不过分”的格言；但是事实上，他们什么都是过分的，——在纯粹思想上，在诗歌上，在宗教上，以及在犯罪上。当他们伟大的时候，正是热情与理智的这种结合使得他们伟大的。单只是热情或单只是理智，在任何未来的时代都不会使世界改变面貌，有如希腊人所做过的那样。他们在神话上的原始典型并不是奥林匹克的宙斯而是普罗米修斯，普罗米修斯从天上带来了火，却因此而遭受着永恒的苦难。

然而，如果把它当作全体希腊人的特征时，那么上文所说的就会和以“静穆”作为希腊人的特征的那种观点是同样的片面性了。事实上，在希腊有着两种倾向，一种是热情的、宗教的、神秘的、出世的，另一种是欢愉的、经验的、理性的，并且是对获得多种多样事实的知识感到兴趣的。希罗多德就代表后一种倾向；最早的伊奥尼亚的哲学家们也是如此；亚里士多德在一定的限度内也是如此。贝洛赫（前引书，第1卷，第1章，第434页）描写奥尔弗斯教说道：40

“但是希腊民族是非常充满青春活力的，它不能普遍接受任何一种否定现世并把现实的生命转到来世上面去的信仰。因此奥尔弗斯的教义始终局限于入教者的相当狭小的圈子之内，对于国教并没有任何一点影响，甚至于在像雅典那样已经在国家祭祀之中采用了神秘教的祭礼并且使之获得法律的保障的地区，也是没有一点影响的。整整过了一千年之后，这些观念——当然在一种截然不同的神学外衣之下——才在希腊世界获得了胜利”。

看起来，这似乎是过分的夸大，特别以对于饱和着奥尔弗斯教义的爱留希斯神秘教为然。大致可以说，具有宗教气质的人都倾向于奥尔弗斯教，而理性主义者则都鄙视它。我们可以把它的地位和十八世纪末十九世纪初英国的卫理教派相比。

我们多少知道点一个有教养的希腊人从他的父亲那里学到什么，但是在他的早年从他的母亲那里学到什么，我们就知道得很少了；在很大

的程度上希腊女人是与男人们所享受的文明隔绝开来的。即使在其全盛时代，无论有教养的雅典人的明确的自觉的心理过程是怎样地理性主义，然而他们似乎从传统中、从幼年时代起就保存着一种更为原始的思想感情的方式，这种方式常常在严重的关头很容易占优势。因此，简单地分析希腊的面貌就会是不恰当的了。

宗教，尤其是非奥林匹克的宗教，对于希腊思想的影响，直到最近才被人们所充分地认识到。有一本革命性的书，哈里逊的《希腊宗教研究导言》，着重指出了普通希腊人宗教中的原始的成分与狄奥尼索斯的成分；康福德（F．M．Cornford）的《从宗教到哲学》一书，力图使研究希腊哲学的学者们注意到宗教对于哲学家的影响，但是这本书中的解释，或者这本书中的人类学，却有很多地方是不能完全作为信史接受的。我所知道的最公允的叙述要算是约翰·伯奈特的《早期希腊哲学》，尤其是第二章：《科学与宗教》。伯奈特说，科学与宗教的冲突产生于“公元前六世纪席卷了全希腊的宗教复兴”，同时，历史舞台也从伊奥尼亚转到了西方。他说，“大陆希腊宗教的发展与伊奥尼亚的方式是很不相同的。特别是对狄奥尼索斯的崇拜——那是从色雷斯传来的，荷马诗歌中只不过是提到而已——包含着一种萌芽中的对于人与世界关系的全新的观察方式。把任何崇高的观点都归之于色雷斯人本身当然是错误的；但是毫无疑问，对希腊人来说，天人感通的现象提示他们说灵魂绝不止于是自我的微弱的复本而已，而且唯有在灵魂‘脱离肉体’的时候才能显示出来它的真正的性质。……41

“看起来，希腊宗教似乎是正将进入东方宗教所已达到的同样阶段；而且若不是由于科学的兴起，我们很难看出有什么东西能够阻止这种趋势。通常都说由于希腊人没有祭司阶级，所以使他们得免于东方式的宗教；然而这是倒果为因的说法。祭司阶级并不制造教条，虽然一旦有了教条之后，他们是要保存教条的；东方民族在他们发展的早期阶段，也没有上述意义的祭司阶级。挽救了希腊的并不是由于没有一个祭司阶级，而是由于有科学的学派存在。

“新的宗教——在某种意义上，它是新的，虽然在另一种意义上，它和人类是同样地古老——随着各个奥尔弗斯教团的建立而达到它发展的最高峰。就我们所能知道的而论，它们的发源地是亚底加；但是它们传播得异常迅速，尤其是在意大利南部和西西里。首先它们都是属于崇拜狄奥尼索斯的组织；但是它们具有两种特征，这两种特征是希腊人中

的新东西。他们渴望着有一种启示作为宗教权威的根源，他们还组成了人为的社团。那些包含着他们的神学的诗篇据说是色雷斯的奥尔弗斯所作的，这位奥尔弗斯本人曾进入过地狱，因此他是一个稳妥的引导者，能够使脱离了躯壳的灵魂在另一个世界里渡过种种危险。”

伯奈特继续说，奥尔弗斯教派的信仰和大约同时在印度所流行的信仰，两者之间有着惊人的相似之点，虽然他认为它们不会有过任何的接触。然后他就说到“orgy”（狂欢）这个字的原义，奥尔弗斯教派用这个字来指“圣礼”，并且以此来净化信徒的灵魂使之得以避免生之巨轮。奥尔弗斯教徒与奥林匹克宗教的祭司不同，他们建立了我们所谓的教会，即宗教团体，不分种族或性别，人人可以参加；而且由于他们的影响，便出现了作为一种生活方式的哲学观念。42

第二章 米利都学派43

每本哲学史教科书所提到的第一件事都是哲学始于泰勒斯，泰勒斯说万物是由水做成的。这会使初学者感到泄气的，因为初学者总是力图——虽说也许并不是很艰苦地——对哲学怀抱一种似乎为这门课程所应有的那种尊敬。然而我们却有足够的理由要推崇泰勒斯，尽管也许是把他当成一位科学家而不是当成一位近代意义上的哲学家来推崇。

泰勒斯是小亚细亚的米利都人，米利都是一个繁荣的商业都市，其中有大量的奴隶人口，而在自由民中富人和穷人之间又有着尖锐的阶级斗争。“在米利都，人民最初获得了胜利，杀死了贵族们的妻子儿女；后来贵族又占了上风，把他们的对方活活烧死，拿活人作火把将城内的广场照得通亮。”[注24] 在泰勒斯的时代，小亚细亚绝大多数的希腊城市里都流行着类似的情况。

米利都正像伊奥尼亚其他的商业城市一样，在公元前七世纪和六世纪，在经济上与政治上有过重要的发展。最初政权属于占有土地的贵族，但是逐渐地被商人财阀政治所代替。后来又被僭主所代替，僭主（照例）是由民主党派的支持而获得权力的。吕底亚王国位于希腊海岸城市的东部，但是直到尼尼微的陷落（公元前612年）为止，一直与这些城市维持着友好的关系。这使得吕底亚可以自由自在地专心对付西方，但是米利都通常总能够与之保持友好关系，尤其是和最后一个吕底亚王克利索斯，克利索斯是公元前546年被居鲁士所征服的。米利都也

和埃及有着重要的关系，埃及王是依靠着希腊的雇佣兵的，并且开放了一些城市对希腊贸易。希腊在埃及最早的殖民地，是米利都卫队所占据的一个要塞；但是公元前610—前560年这段时期，希腊在埃及最重要的殖民地是达弗尼。耶利米和其他许多犹太逃亡者就在这里躲避过尼布甲尼撒大王（耶利米书，第43章第5节以下）；虽然埃及毫无疑问地影响了希腊人，犹太人却并没有，我们也不能设想耶利米对于怀疑的伊奥尼亚人除了恐怖之外，还会感到什么别的。44

我们知道关于泰勒斯的年代最好的证据，就是他以预言一次日食而著名，根据天文学家的推算，这次日食一定是发生在公元前585年。其他现存的证据也都一致把他的活动大约放在这个时期。预言一次日食并不能证明他有什么特殊的天才。米利都与吕底亚是联盟，而吕底亚又与巴比伦有文化上的关系；巴比伦的天文学家已经发现了日食大约是每经十九年的周期就会出现一次。他们能够大致完全成功地预言月食，但是在一个地方看得见的某次日食在别个地方却可以看不见的这一事实却妨碍了他们对于日食的预言。因此，他们只能知道到在某一定的日期便值得人们去期待日食的出现，这或许便是泰勒斯所知道的全部。无论是泰勒斯还是巴比伦人，都不知道为什么会有这种周期循环。

据说泰勒斯曾经旅行过埃及，并且从这里给希腊人带来了几何学。希腊人所知道的几何学大体上是凭经验的，并没有理由可以相信泰勒斯达到了像后来希腊人所发现的那种演绎式的证明。他似乎发现了怎样根据在陆地上的两点所做的观察去推算船在海上的距离，以及如何从一个金字塔影子的长度去计算它的高度。有许多其他的几何定理也都归之于他的名下，但恐怕是归错了的。

他是希腊的七哲之一，七哲中每个人都特别以一句格言而闻名；传说他的格言是：“水是最好的”。

根据亚里士多德的记载，泰勒斯以为水是原质，其他一切都是由水造成的；泰勒斯又提出大地是浮在水上的。亚里士多德又提到，泰勒斯说过磁石体内具有灵魂，因为它可以使铁移动；又说万物都充满了神。[注25]

万物都是由水构成的，这种说法可以认为是科学的假说，而且绝不是愚蠢的假说。二十年以前，人们所接受的观点是：万物是由氢所构成

的，水有三分之二是氢。希腊人是勇于大胆假设的，但至少米利都学派却是准备从经验上来考查这些假设的。关于泰勒斯我们知道得太少了，因而不可能完全满意地恢复他的学说，但是关于他的米利都学派的后继者们，我们知道的要多得多；因此设想他的后继者们的看法有些得自于泰勒斯，这是十分合理的。他的科学和哲学都很粗糙，但却能激发思想与观察。45

关于他虽有许多传说，但是我并不以为人们所知道的多于我上面所提到这几件事实。有几个故事是很有趣的，例如亚里士多德在他的《政治学》（1259a）所说的那个故事：“人们指责他的贫困，认为这就说明了哲学是无用的。据这个故事说，他由于精通天象，所以还在冬天的时候就知道来年的橄榄要有一场大丰收；于是他以他所有的一点钱作为租用丘斯和米利都的全部橄榄榨油器的押金，由于当时没有人跟他争价，他的租价是很低的。到了收获的时节，突然间需要许多榨油器，他就恣意地抬高价钱，于是赚了一大笔钱；这样他就向世界证明了只要哲学家们愿意，就很容易发财致富，但是他们的雄心却是属于另外的一种。”

米利都派的第二个哲学家阿那克西曼德比泰勒斯更有趣得多，他的年代不能确定，但是据说在公元前546年他已经六十四岁了，并且我们有理由设想这种说法是多少近于真相的。他认为万物都出于一种简单的元质，但是那并不是泰勒斯所提出的水，或者是我们所知道的任何其他的实质。它是无限的、永恒的而且无尽的，而且“它包围着一切世界”——因为他认为我们的世界只是许多世界中的一个。元质可以转化为我们所熟悉的各式各样的实质，它们又都可以互相转化。关于这一点，他作出了一种重要的、极可注意的论述：

“万物所由之而生的东西，万物消灭后复归于它，这是命运规定了的，因为万物按照时间的秩序，为它们彼此间的不正义而互相偿补”。

正义的观念——无论是宇宙的，还是人间的——在希腊的宗教和哲学里所占的地位，对于一个近代人来说并不是一下子很容易理解的；的确我们的“正义”这个字很难表现出它的意义来，但是也很难找出别的更好的字来。阿那克西曼德所表现的思想似乎是这样的：世界上的火、土和水应该有一定的比例，但是每种原素（被理解为是一种神）都永远在企图扩大自己的领土。然而有一种必然性或者自然律永远地在校正着这种平衡；例如只要有了火，就会有灰烬，灰烬就是土。这种正义的观念

——即不能逾越永恒固定的界限的观念——是一种最深刻的希腊信仰。神祇正像人一样，也要服从正义。但是这种至高无上的力量其本身是非人格的，而不是至高无上的神。46

阿那克西曼德有一种论据证明元质不是水，或任何别的已知原素。因为如果其中的一种是始基，那么它就会征服其他的原素。亚里士多德又记载他曾经说过，这些已知的原素是彼此对立的。气是冷的，水是潮的，而火是热的。“因此，如果它们任何一种是无限的，那么这时候其余的便不能存在了。”因此，元质在这场宇宙斗争中必须是中立的。

有一种永恒的运动，在这一运动的过程中就出现了一切世界的起源。一切世界并不像在犹太教和基督教的神学里所说的那样是被创造出来的，而是演化出来的。在动物界也有演化。当湿原素被太阳蒸发的时候，其中便出现了活的生物。人像任何其他动物一样也是从鱼衍生出来的。人一定是从另一种不同的生物演变出来的，因为由于人的婴儿期很长，他若原来就像现在这样，便一定不能够生存下来了。

阿那克西曼德充满了科学的好奇心。据说他是第一个绘制地图的人。他认为大地的形状像一个圆柱。有各种不同的记载说是他曾说过：太阳像大地一样大，或大于大地二十七倍，或大于大地二十八倍。

凡是在他有创见的地方，他总是科学的和理性主义的。

米利都学派三杰中的最后一个，阿那克西美尼，并不像阿那克西曼德那样有趣，但是他作出了一些重要的进步。他的年代不能十分确定。他一定在阿那克西曼德之后，而且一定是鼎盛于公元前494年以前，因为在那一年波斯人镇压伊奥尼亚叛乱的时候，米利都城便被波斯人毁灭了。

他说基质是气。灵魂是气；火是稀薄化了的气；当凝聚的时候，气就先变为水，如果再凝聚的时候就变为土，最后就变为石头。这种理论所具有的优点是可以使不同的实质之间的一切区别都转化为量的区别，完全取决于凝聚的程度如何。47

他认为大地的形状像一个圆桌，而且气包围着万物。“正如我们的灵魂是气，并且把我们结合在一起一样，气息和空气也包围着整个世界。”仿佛世界也是在呼吸着似的。

阿那克西美尼在古代要比阿那克西曼德更受人称赞，虽然任何近代人都会做出相反的评价来。他对于毕达哥拉斯以及对于后来许多的思想都有着重要的影响。毕达哥拉斯学派发现大地是球状的，但是原子论派则拥护阿那克西美尼的见解，认为大地的形状像一个圆盘。

米利都学派是重要的，并不是因为它的成就，而是因为它所尝试的东西。它的产生是由于希腊的心灵与巴比伦和埃及相接触的结果。米利都是一个富庶的商业城市，在那里原始的偏见和迷信已经由于许多国家的相互交通而被冲淡了。伊奥尼亚直迄公元前五世纪初期被大流士所征服为止，始终是希腊世界在文化上最重要的一部分。它几乎完全没有接触到过与巴库斯和奥尔弗斯相关联的宗教运动；它的宗教是奥林匹克的，并且似乎从来不曾被人们认真地对待过。泰勒斯、阿那克西曼德和阿那克西美尼的思考可以认为是科学的假说，而且很少表现出来夹杂有任何不恰当的神人同体的愿望和道德的观念。他们所提出的问题是很好的问题，而且他们的努力也鼓舞了后来的研究者。

希腊哲学的下一阶段是和意大利南部的希腊城市相联系着的，它有着更多的宗教性，特别是有着更多的奥尔弗斯教义——在某些方面是更有趣的，它的成就是可赞美的，但是它的精神却比不上米利都学派那样科学了。

第三章 毕达哥拉斯48

毕达哥拉斯对古代和近代的影响是我这一章的主题；无论就他的聪明而论或是就他的不聪明而论，毕达哥拉斯都是自有生民以来在思想方面最重要的人物之一。数学，在证明式的演绎推论的意义上的数学，是从他开始的；而且数学在他的思想中乃是与一种特殊形式的神秘主义密切地结合在一起的。自从他那时以来，而且一部分是由于他的缘故，数学对于哲学的影响一直都是既深刻而又不幸的。

让我们先从关于他生平已知的一些很少的事实谈起。他是萨摩岛的人，大约鼎盛于公元前523年。有人说他是一个殷实的公民叫作姆奈萨尔克的儿子，另有人说他是亚波罗神的儿子；我请读者们在这两说中自行选择一种。在他的时代，萨摩被僭主波吕克拉底所统治着，这是一个发了大财的老流氓，有着一支庞大的海军。

萨摩是米利都的商业竞争者；它的商人足迹远达以矿产著名的西班牙塔尔特苏斯地方。波吕克拉底大约于公元前535年成为萨摩的僭主，一直统治到公元前515年为止。他是不大顾虑道德的责难的；他赶掉了他的两个兄弟，他们原是和他一起搞僭主政治的，他的海军大多用于进行海上掠夺。不久之前米利都臣服于波斯的这件事情对他非常有利。为了阻止波斯人继续向西扩张，他便和埃及国王阿马西斯联盟。但是当波斯王堪比西斯集中全力征服埃及时，波吕克拉底认识到他会要胜利，于是就改变了立场。他派遣一支由他的政敌所组成的舰队去进攻埃及；但是水兵们叛变了，回到萨摩岛向他进攻。虽然他战胜了他们，但是最后还是中了一桩利用他的贪财心的阴谋而垮台了。在萨尔底斯的波斯总督假装着要背叛波斯大王，并愿拿出一大笔钱来酬答波吕克拉底对他的援助；波吕克拉底到大陆上去会晤波斯总督时，便被捕获并被钉死在十字架上。

波吕克拉底是一位艺术的保护主，并曾以许多了不起的建筑美化了萨摩。安那克里昂就是他的宫廷诗人。然而毕达哥拉斯却不喜欢他的政府，所以便离开了萨摩岛。据说——而且不是不可能的——毕达哥拉斯到过埃及，他的大部分智慧都是在那里学得的；无论情形如何，可以确定的是他最后定居于意大利南部的克罗顿。49

意大利南部的各希腊城市也像萨摩岛和米利都一样，都是富庶繁荣的；此外，它们又遭受不到波斯人的威胁[注26]。最大的两个城市是西巴瑞斯和克罗顿。西巴瑞斯的奢华至今还脍炙人口；据狄奥多罗斯说，它的人口当全盛时期曾达三十万人之多，虽然无疑地这是一种夸大。克罗顿与西巴瑞斯的大小大致相等。两个城市都靠输入伊奥尼亚的货物至意大利为生，一部分货物是作为意大利的消费品，一部分则从西部海岸转口至高卢和西班牙。意大利的许多希腊城市彼此激烈地进行征战；当毕达哥拉斯到达克罗顿的时候，克罗顿刚刚被劳克瑞所战败。然而在毕达哥拉斯到达之后不久，克罗顿对西巴瑞斯的战争便取得了完全的胜利，西巴瑞斯彻底地被毁灭了（公元前510年）。西巴瑞斯与米利都在商业上一直有密切的联系。克罗顿以医学著名；克罗顿有一个人德谟西底斯曾经做过波吕克拉底的御医，后来又作过大流士的御医。

毕达哥拉斯和他的弟子在克罗顿建立了一个团体，这个团体有一个时期在该城中是很有影响的。但是最后，公民们反对他，于是他就搬到梅达彭提翁（也在意大利南部），并死于此处。不久他就成为一个神话

式的人物，被赋予了种种奇迹和神力，但是他也是一个数学家学派的创立者[注27]。这样，就有两种相反的传说争论着他的事迹，而真相便很难弄清楚。

毕达哥拉斯是历史上最有趣味而又最难理解的人物之一。不仅关于他的传说几乎是一堆难分难解的真理与荒诞的混合，而且即使是在这些传说的最单纯最少争论的形式里，它们也向我们提供了一种最奇特的心理学。简单地说来，可以把他描写成是一种爱因斯坦与艾地夫人的结合。他建立了一种宗教，主要的教义是灵魂的轮回[注28]和吃豆子的罪恶性。他的宗教体现为一种宗教团体，这一教团到处取得了对于国家的控制权并建立起一套圣人的统治。但是未经改过自新的人渴望着吃豆子，于是就迟早都反叛起来了。50

毕达哥拉斯教派有一些规矩是：

1.禁食豆子。

2.东西落下了，不要拣起来。

3.不要去碰白公鸡。

4.不要掰开面包。

5.不要迈过门闩。

6.不要用铁拨火。

7.不要吃整个的面包。

8.不要掐花环。

9.不要坐在斗上。

10.不要吃心。

11.不要在大路上行走。

12.房里不许有燕子。

13.锅从火上拿下来的时候，不要把锅的印迹留在灰上，而要把它抹掉。

14.不要在光亮的旁边照镜子。

15.当你脱下睡衣的时候，要把它卷起，把身上的印迹摩平[注29]。

所有这些诫命都属于原始的禁忌观念。

康福德（《从宗教到哲学》）说，在他看来，“毕达哥拉斯代表着我们所认为与科学倾向相对立的那种神秘传统的主潮。”他认为巴门尼德——他称之为“逻辑的发现者”——“是毕达哥拉斯的一个支派，而柏拉图本人则从意大利哲学获得了他的灵感的主要来源”。他说毕达哥拉斯主义是奥尔弗斯教内部的一种改良运动，而奥尔弗斯教又是狄奥尼索斯崇拜中的改良运动。理性的东西与神秘的东西之互相对立贯穿着全部的历史，它在希腊人中间最初表现为奥林匹克的神与其他较为不开化的神之间的对立，后者更接近于人类学者们所研究的原始信仰。在这个分野上，毕达哥拉斯是站在神秘主义方面的，虽然他的神秘主义具有一种特殊的理智性质。他认为他自己具有一种半神明的性质，而且似乎还曾说过，“既有人，又有神，也还有像毕达哥拉斯这样的生物。”康福德说，受他所鼓舞的各种体系“都是倾向于出世的，把一切价值都置于上帝的不可见的统一性之中，并且把可见的世界斥为虚幻的，说它是一种混浊的介质，其中上天的光线在雾色和黑暗之中遭到了破坏，受到了蒙蔽”。51

狄凯阿克斯说，毕达哥拉斯教导说，“首先，灵魂是个不朽的东西，它可以转变成别种生物；其次，凡是存在的事物，都要在某种循环里再生，没有什么东西是绝对新的；一切生来具有生命的东西都应该认为是亲属。”[注30]据说，毕达哥拉斯好像圣法兰西斯一样地曾向动物说法。

在他建立的团体里，不分男女都可以参加；财产是公有的，而且有一种共同的生活方式，甚至于科学和数学的发现也认为是集体的，而且，在一种神秘的意义上，都得归功于毕达哥拉斯；甚至于在他死后也还是如此。梅达彭提翁的希巴索斯曾违反了这条规矩，便因船只失事而死，这是神对于他的不虔诚而震怒的结果。

但是这一切与数学又有什么关系呢?它们是通过一种赞美沉思生活的道德观而被联系在一起的。伯奈特把这种道德观总结如下：

> “我们在这个世界上都是异乡人，身体就是灵魂的坟墓，然而我们绝不可以自杀以求逃避；因为我们是上帝的所有物，上帝是我们的牧人，没有他的命令我们就没权利逃避。在现世生活里有三种人，正像到奥林匹克运动会上来的也有三种人一样。那些来做买卖的人都属于最低的一等，比他们高一等的是那些来竞赛的人。然而，最高的一种乃是那些只是来观看的人们。因此，一切中最伟大的净化便是无所为而为的科学，唯有献身于这种事业的人，亦即真正的哲学家，才真能使自己摆脱‘生之巨轮’。”[注31]

文字含义的变化往往是非常有启发意义的。我在上文已经提到“狂欢”（orgy）那个字；现在我就要谈谈“理论”（theory）这个字。这个字原来是奥尔弗斯教派的一个字，康福德解释为“热情的动人的沉思”。他说，在这种状态之中“观察者与受苦难的上帝合而为一，在他的死亡中死去，又在他的新生中复活”；对于毕达哥拉斯，这种“热情的动人的沉思”乃是理智上的，而结果是得出数学的知识。这样，通过了毕达哥拉斯主义，“理论”就逐渐地获得了它的近代意义；然而对一切为毕达哥拉斯所鼓舞的人们来说，它一直保存着一种狂醉式的启示的成分。这一点，对于那些在学校里无可奈何地学过一些数学的人们来说，好像是很奇怪的；然而对于那些时时经验着由于数学上的豁然贯通而感到沉醉欢欣的人们来说，对于那些喜爱数学的人们来说，毕达哥拉斯的观点则似乎是十分自然的，纵令它是不真实的。仿佛经验的哲学家只是材料的奴隶，而纯粹的数学家，正像音乐家一样，才是他那秩序井然的美丽世界的自由创造者。52

最有趣的是，我们从伯奈特叙述的毕达哥拉斯的伦理学里，可以看出与近代价值相反的观念。譬如在一场足球赛里，有近代头脑的人总认为足球运动员要比观众伟大得多。至于国家，情形也类似：他们对于政治家（政治家是比赛中的竞争者）的崇拜有甚于对于那些仅仅是旁观者的人们。这一价值的变化与社会制度的改变有关——战士、君子、财阀、独裁者，各有其自己的善与真的标准。君子在哲学理论方面曾经有过长期的当权时代，因为他是和希腊天才结合在一起的，因为沉思的德行获得了神学的保证，也因为无所为而为的真理这一理想庄严化了学院的生活。君子可以定义为平等人的社会中的一分子，他们靠奴隶劳动而

过活，或者至少也是依靠那些毫无疑问地位卑贱的劳动人民而过活。应该注意到在这个定义里也包括着圣人与贤人，因为就这些圣贤的生活而论，他们也是耽于沉思的而不是积极活动的。

近代关于真理的定义，例如实用主义的和工具主义的关于真理的定义，就是实用的而不是沉思的，它是由于与贵族政权相反对的工业文明所激起的。

无论人们对于容许奴隶制存在的社会制度怀着怎样的想法，但正是从上面那种意义的君子那里，我们才有了纯粹的数学。沉思的理想既能引人创造出纯粹的数学，所以就是一种有益的活动的根源；这一点就增加了它的威望，并使它在神学方面、伦理学方面和哲学方面获得了一种在其他情况下所不能享有的成功。53

关于毕达哥拉斯之作为一个宗教的先知与作为一个纯粹的数学家这两方面，我们已经解释得很多了。在这两方面，他都有着无可估计的影响，而且这两方面在当时也不像近代人所想象的那样是分离开来的。

大多数的科学从它们的一开始就是和某些错误的信仰形式联系在一起的，这就使它们具有一种虚幻的价值。天文学和占星学联系在一起，化学和炼丹术联系在一起。数学则结合了一种更精致的错误类型。数学的知识看来是可靠的、准确的，而且可以应用于真实的世界。此外，它还是由于纯粹的思维而获得的，并不需要观察。因此之故，人们就以为它提供了日常经验的知识所无能为力的理想。人们根据数学便设想思想是高于感官的，直觉是高于观察的。如果感官世界与数学不符，那么感官世界就更糟糕了。人们便以各种不同的方式寻求更能接近于数学家的理想的方法，而结果所得的种种启示就成了形而上学与知识论中许多错误的根源。这种哲学形式也是从毕达哥拉斯开始的。

正如大家所知道的，毕达哥拉斯说“万物都是数”。这一论断如以近代的方式加以解释的话，在逻辑上是全无意义的，然而毕达哥拉斯所指的却并不是完全没有意义的。他发现了数在音乐中的重要性，数学名词里的“调和中项”与“调和级数”就仍然保存着毕达哥拉斯为音乐和数学之间所建立的那种联系。他把数想象为像是表现在骰子上或者纸牌上的那类形状。我们至今仍然说数的平方与立方，这些名词就是从他那里来的。他还提到长方形数目、三角形数目、金字塔形数目等等。这些都是

构成上述各种形状所必需的数目小块块（或者我们更自然一些应该说是些数目的小球球）。他把世界假想为原子的，把物体假想为是原子按各种不同形式排列起来而构成的分子所形成的。他希望以这种方式使算学成为物理学的以及美学的根本研究对象。54

毕达哥拉斯的最伟大的发现，或者是他的及门弟子的最伟大的发现，就是关于直角三角形的命题；即直角两夹边的平方的和等于另一边的平方，即弦的平方。埃及人已经知道三角形的边长若为3，4，5的话，则必有一个直角。但是显然希腊人是最早观察到$3^2+4^2=5^2$的，并且根据这一提示发现了这个一般命题的证明。

然而不幸，毕达哥拉斯的定理立刻引到了不可公约数的发现，这似乎否定了他的全部哲学。在一个等边直角三角形里，弦的平方等于每一边平方的二倍。让我们假设每边长一吋，那么弦应该有多么长呢?让我们假设它的长度是m/n吋。那么$m^2/n^2=2$。如果m和n有一个公约数，我们可以把它消去，于是m和n必有一个是奇数。现在$m^2=2n^2$，所以m^2是偶数，所以m也是偶数；因此n就是奇数。假设m=2p。那么$4p^2=2n^2$，因此$n^2=2p^2$，而因此n便是偶数，与假设相反。所以就没有m/n的分数可以约尽弦。以上的证明，实质上就是欧几里得第十编中的证明[注32]。

这种论证就证明了无论我们采取什么样的长度单位，总会有些长度对于那个单位不能具有确切的数目关系；也就是说，不能有两个整数m、n，从而使问题中的m倍的长度等于n倍的单位。这就使得希腊的数学家们坚信，几何学的成立必定是独立的而与算学无关。柏拉图对话录中有几节可以证明，在他那时候已经有人独立地处理几何学了；几何学完成于欧几里得。欧几里得在第二编中从几何上证明了许多我们会自然而然用代数来证明的东西，例如$(a+b)^2=a^2+2ab+b^2$。正是因为有不可公约数的困难，他才认为这种办法是必要的。他在第五编、第六编中论比例时，情形也是如此。整个体系在逻辑上是醒目的，并且已经预示着十九世纪数学家们的严谨了。只要关于不可公约数还没有恰当的算学理论存在时，则欧几里得的方法便是几何学中最好的可能方法。当笛卡尔介绍了坐标几何学从而再度确定了算学至高无上的地位时，他曾设想不可公约数的问题有解决的可能性，虽然在他那时候还不曾发现这种解法。55

几何学对于哲学与科学方法的影响一直是深远的。希腊人所建立的几何学是从自明的，或者被认为是自明的公理出发，根据演绎的推理前进，而达到那些远不是自明的定理。公理和定理被认为对于实际空间是真确的，而实际空间又是经验中所有的东西。这样，首先注意到自明的东西然后再运用演绎法，就好像是可能发现实际世界中一切事物了。这种观点影响了柏拉图和康德以及他们两人之间的大部分的哲学家。“独立宣言”[注33]说：“我们认为这些真理是自明的”，其本身便脱胎于欧几里得。十八世纪天赋人权的学说，就是一种在政治方面追求欧几里得式的公理[注34]。牛顿的《原理》一书，尽管它的材料公认是经验的，但是它的形式却完全是被欧几里得所支配着的。严格的经院形式的神学，其体裁也出于同一个来源。个人的宗教得自天人感通，神学则得自数学；而这两者都可以在毕达哥拉斯的身上找到。

我相信，数学是我们信仰永恒的与严格的真理的主要根源，也是信仰有一个超感的可知的世界的主要根源。几何学讨论严格的圆，但是没有一个可感觉的对象是严格地圆形的；无论我们多么小心谨慎地使用我们的圆规，总会有某些不完备和不规则的。这就提示了一种观点，即一切严格的推理只能应用于与可感觉的对象相对立的理想对象；很自然地可以再进一步论证说，思想要比感官更高贵而思想的对象要比感官知觉的对象更真实。神秘主义关于时间与永恒的关系的学说，也是被纯粹数学所巩固起来的；因为数学的对象，例如数，如其是真实的话，必然是永恒的而不在时间之内。这种永恒的对象就可以被想象成为上帝的思想。因此，柏拉图的学说是：上帝是一位几何学家；而詹姆士·琴斯爵士也相信上帝嗜好算学。与启示的宗教相对立的理性主义的宗教，自从毕达哥拉斯之后，尤其是从柏拉图之后，一直是完全被数学和数学方法所支配着的。56

数学与神学的结合开始于毕达哥拉斯，它代表了希腊的、中世纪的以及直迄康德为止的近代的宗教哲学的特征。毕达哥拉斯以前的奥尔弗斯教义类似于亚洲的神秘教。但是在柏拉图、圣奥古斯丁、托马斯·阿奎那、笛卡尔、斯宾诺莎和康德的身上都有着一种宗教与推理的密切交织，一种道德的追求与对于不具时间性的事物之逻辑的崇拜的密切交织；这是从毕达哥拉斯而来的，并使得欧洲的理智化了的神学与亚洲的更为直截了当的神秘主义区别开来。只是到了最近的时期，人们才可能明确地说出毕达哥拉斯错在哪里。我不知道还有什么别人对于思想界有过像他那么大的影响。我所以这样说，是因为所谓柏拉图主义的东西倘

若加以分析，就可以发现在本质上不过是毕达哥拉斯主义罢了。有一个只能显示于理智而不能显示于感官的永恒世界，全部的这一观念都是从毕达哥拉斯那里得来的。如果不是他，基督徒便不会认为基督就是道；如果不是他，神学家就不会追求上帝存在与灵魂不朽的逻辑证明。但是在他的身上，这一切还都不显著。下面就要谈到这一切是怎样变得显著的。

第四章 赫拉克利特57

目前对待希腊人通常有两种相反的态度。一种是自文艺复兴以来直到最近时期事实上是普遍的态度，即带着几乎是迷信的崇拜来观察希腊人，把他们看成是一切最美好的事物的创造者，具有超人的天才，不是近代人所能期望与之匹敌的。另一种态度是被科学的胜利与对于进步的一种乐观主义的信仰所激发的，即把古人的权威认为是一种重担，并且认为现在最好是把希腊人对于思想的贡献大部分都忘掉。我自己不能采纳任何一种这样极端的看法；我应该说，这两种都是部分正确的而又部分错误的。在谈到任何细节以前，我先要试图说明我们从研究希腊的思想中仍然可以得到什么样的智慧。

关于世界的性质与构造，可能有各种各样的假说。形而上学的进展（就曾经存在过的而言）就在于所有这些假说的逐步精炼化，它们含义的发展以及对于每种假说的重新改造，以期能对付那些相信敌对假说的人们所发动的反驳。学习着按照每一种体系来理解宇宙乃是想象力的一种愉悦，并且是教条主义的一付解毒剂。此外，纵使没有一种假说可以完全证实，但是如果发现在使每种假说都能自圆其说并且能符合已知事实时所能包含的东西，这里面也就有着一种真正的知识了。一切支配着近代哲学的各种假说，差不多最初都是希腊人想到的；我们对于希腊人在抽象事物方面的想象创造力，几乎是无法称赞过分的。关于希腊人我所要谈的主要地就是从这种观点出发；我认为他们创造了种种具有独立生命与发展的理论，这些理论虽然最初多少是幼稚的，然而两千多年以来终于证明是能够存在的而且能够发展的。

的确，希腊人贡献了另外一些东西，这些东西对于抽象思维证明了更具有永久的价值；他们发现了数学和演绎推理法。尤其是几何学乃是希腊人发明的，没有它，近代科学就会是不可能的。但是希腊天才的片面性，也结合着数学一起表现了出来：它是根据自明的东西而进行演绎

的推理，而不是根据已观察到的事物而进行归纳的推理。它运用这种方法所得到的惊人的成就不仅仅把古代世界，而且也把大部分近代世界引入了歧途。根据对于特殊事实的观察以求归纳地达到某些原则的科学方法，代替了希腊人根据哲学家头脑得出的显明公理而进行演绎推理的信念，这原是经历了漫长的过程的。单就这一理由而论，怀着迷信的崇拜去看待希腊人，便是一种错误。虽然希腊人中也有少数是最早触及到科学方法的人，但是，总的说来，科学方法乃是与希腊人的气质格格不入的；而通过贬低最近四个世纪的知识进步以求美化希腊人的企图，则对于近代思想也起了一种束缚作用。58

可是，也还有一种更为普遍的论据是反对尊崇前人的，无论是对于希腊人也好，或者对于其他人也好。研究一个哲学家的时候，正确的态度既不是尊崇也不是蔑视，而是应该首先要有一种假设的同情，直到可能知道在他的理论里有些什么东西大概是可以相信的为止；唯有到了这个时候才可以重新采取批判的态度，这种批判的态度应该尽可能地类似于一个人放弃了他所一直坚持的意见之后的那种精神状态。蔑视便妨害了这一过程的前一部分，而尊崇便妨害了这一过程的后一部分。有两件事必须牢记：即，一个人的见解与理论只要是值得研究的，那么就可以假定这个人具有某些智慧；但是同时，大概也并没有人在任何一个题目上达到过完全的最后的真理。当一个有智慧的人表现出来一种在我们看来显然是荒谬的观点的时候，我们不应该努力去证明这种观点多少总是真的，而是应该努力去理解它何以竟会看起来似乎是真的。这种运用历史的与心理的想象力的方法，可以立刻开阔我们的思想领域；而同时又能帮助我们认识到，我们自己所为之而欢欣鼓舞的许多偏见，对于心灵气质不同的另一个时代，将会显得是何等之愚蠢。

在毕达哥拉斯和赫拉克利特之间——赫拉克利特这个人是我们本章就要谈到的——还有另一位比较不重要的哲学家，即色诺芬尼。他的年代不能确定，大致上只能由他提到过毕达哥拉斯而赫拉克利特又曾提到过他的这一事实，来断定他的年代。他出生在伊奥尼亚，但是他一生中的大部分都生活在意大利南部。他相信万物是由土和水构成的。关于神的问题，他可是一个非常激烈的自由思想者了。“荷马和赫西阿德把人间一切的无耻与丑行都加在神灵身上，偷盗、奸淫、彼此欺诈。……世人都认为神祇和他们自己一样是被诞生出来的，穿着与他们一样的衣服，并且有着同样的声音和形貌。……其实，假如牛马和狮子有手，并且能够像人一样用手作画和创造艺术品的话；马就会画出马形的神像，

牛就会画出牛形的神像，并各自按着自己的模样来塑造神的身体了。……埃塞俄比亚人就说他们的神皮肤是黑的，鼻子是扁的；色雷斯人就说他们的神是蓝眼睛、红头发的。”色诺芬尼相信一神，这个神在形象上和思想上都与人不同，他“以他的心灵力量左右一切而毫不费力”。色诺芬尼嘲笑毕达哥拉斯的轮回学说：“据说他（毕达哥拉斯）有一次在路上走过，看见一只狗受人虐待。他就说：‘住手，不要再打它。它是一个朋友的灵魂，我一听见它的声音就知道。’”他相信人们不可能确定神学方面的真理。“关于我所谈的神灵和一切事物的确凿真理，现在没有人知道，将来也没有人知道。即使有人偶然说出了一些极正确的真理，但他自己也是不会知道它的；——普天之下除了猜测之外就没有什么别的东西。”[注35] 59

色诺芬尼在那些反对毕达哥拉斯以及其他诸人的神秘倾向的一系列理性主义者中有着他的地位；但是作为一个独立的思想家，他可并不是第一流的。

我们已经看到，很难把毕达哥拉斯的学说和他的弟子们的学说分开来，虽说毕达哥拉斯本人为时很早，但是他的学派所产生的影响大体上要后于其他各派哲学家。其中第一个创造了一种至今仍然具有影响的学说的人，就是赫拉克利特，他的鼎盛期约当公元前500年。关于他的生平我们知道得很少，只知道他是以弗所的一个贵族公民。他所以扬名于古代主要的是由于他的学说，即万物都处于流变的状态；但是这一点，我们将会看到，只不过是他的形而上学的一个方面而已。

赫拉克利特虽然是伊奥尼亚人，但并不属于米利都学派的科学传统[注36]。他是一个神秘主义者，然而却属于一种特殊的神秘主义。他认为火是根本的实质；万物都像火焰一样，是由别种东西的死亡而诞生的。“一切死的就是不死的，一切不死的是有死的：后者死则前者生，前者死则后者生”。世界是统一的，但它是一种由对立面的结合而形成的统一。“一切产生于一，而一产生于一切”；然而多所具有的实在性远不如一，一就是神。60

从他的著作所存留下来的那部分看起来，他的性格并不像是很和蔼可亲的。他非常喜欢鄙薄别人，而且也不是一个民主主义者。关于他的同胞们，他说过“以弗所的成年人应该把他们自己都吊死，把他们的城邦让给未成年的少年去管理，因为他们放逐了赫尔谟多罗，放逐了他们

中间那个最优秀的人，并且说：‘我们中间不要有最优秀的人；要是有的话，让他到别处去和别人在一起吧’”。他对所有的显赫的前人们，除掉一个人是例外，都曾加以抨击。“该当把荷马从竞技场上逐出去，并且加以鞭笞”。“我听过许多人谈话，在这些人中间没有一个能认识到，所有的人都离智慧很远。”“博学并不能使人理解什么；否则它就已经使赫西阿德、毕达哥拉斯以及色诺芬尼和赫卡泰理解了”。“毕达哥拉斯……认为自己有智慧，但那只是博闻强记和恶作剧的艺术罢了。”唯一免于受他谴责的例外便是条达穆斯，他被赫拉克利特挑选出来认为是一个“比别人更值得重视的人。”如果我们追问这种称赞的原因，我们便可以发现条达穆斯说过：“绝大多数的人都是坏人。”

他对人类的鄙视使得他认为，唯有强力才能迫使人类为自己的利益而行动。他说，“每种畜牲都是被鞭子赶到牧场上去的”；并且又说，“驴子宁愿要草料而不要黄金。”

我们可以料想得到，赫拉克利特是信仰战争的。他说：“战争是万物之父，也是万物之王。它使一些人成为神，使一些人成为人，使一些人成为奴隶，使一些人成为自由人。”又说：“荷马说‘但愿诸神和人把斗争消灭掉’，这种说法是错误的。他不知道这样就是在祈祷宇宙的毁灭了；因为若是听从了他的祈祷，那么万物便都会消灭了。”又说：“应当知道战争对一切都是共同的，斗争就是正义，一切都是通过斗争而产生和消灭的。”61

他的伦理乃是一种高傲的苦行主义，非常类似于尼采的伦理。他认为灵魂是火和水的混合物，火是高贵的而水是卑贱的。灵魂中具有的火最多，他称灵魂是“干燥的”。“干燥的灵魂是最智慧的最优秀的。”“对于灵魂来说，变湿乃是快乐。”“一个人喝醉了酒，被一个未成年的儿童所领导，步履蹒跚地不知道自己往哪里去；他的灵魂便是潮湿的。”“对于灵魂来说，变成水就是死亡。”“与自己心里的愿望作斗争是艰难的。无论他所希望获得的是什么，都是以灵魂为代价换来的。”“如果一个人所有的愿望都得到了满足，这并不是好事。”我们可以说赫拉克利特重视通过主宰自身所获得的权力，但是鄙视那些足以使人离开中心抱负的情欲。

赫拉克利特对于他当时各种宗教的态度大体上是敌视的，至少对于巴库斯教是如此；但他所怀抱的并不是一个科学的理性主义者的敌视态

度。他有他自己的宗教，而且他部分地解释了当时流行的神学以适合他的学说，又部分地以相当轻蔑的态度拒绝当时流行的神学。有人（康福德）称他为巴库斯派，并且有人（普福莱德雷）认为他是一个神秘派的解说者。我并不以为有关的断简残篇能支持这种看法。例如他说，“人们所行的神秘教乃是不神圣的神秘教。”这就暗示在他的心目之中有一种并不是“不神圣的”神秘教，而且这应该和当时所存在的各种神秘教大有不同。如果他不是过分地藐视流俗而能从事于宣传的话，那么他或许会是一位宗教改革家。

以下便是现有的、可以代表赫拉克利特对于他当时神学的态度的全部的话。

那位在德尔斐发神谕的大神既不说出，也不掩饰自己的意思，而只是用征兆来暗示。

女巫用诳言谵语的嘴说出一些严肃的、朴质无华的话语，用她的声音响彻千年，因为她被神附了体。

在地狱里才嗅得到灵魂。

更伟大的死获得更伟大的奖赏（那些死去的人就变为神）。

夜游者、魔术师、巴库斯的祭司和酒神的女祭、传秘密教的人。

人们所奉行的神秘教乃是不神圣的神秘教。62

而且他们向神像祈祷，就正像是向房子说话一样，他们不知道什么是神灵和英雄。

因为如果不是为了酒神，那么他们举行赛会和歌唱猥亵的阳具颂歌，就是最无耻的行为了。可是地狱之神和酒神是一样的；为了酒神，人们如醉如狂，并举行酒神祭典。

人们用牺牲的血涂在身上来使自己纯洁是徒然的，这正像一个人掉进泥坑却想用污泥来洗脚一样。任何人见到别人这样做，都会把他当作疯子看待。

赫拉克利特相信火是原质，其他万物都是由火而生成的。读者们还会记得泰勒斯认为万物是由水构成的；阿那克西美尼认为气是原质；赫拉克利特则提出火来。最后恩培多克勒却提出一种政治家式的妥协，他承认有土、气、火和水四种原质。古代人的化学走到这一步便停滞死亡了。这门科学始终没再进一步，直到后来回教的炼丹术家们从事探求哲人石、长生药以及把贱金属变为黄金的方法的那个时代为止。

赫拉克利特的形而上学的激动有力，足以使得最激动的近代人也会感到满足的：

“这个世界对于一切存在物都是同一的，它不是任何神或任何人所创造的；它过去、现在和未来永远是一团永恒的活火，在一定的分寸上燃烧，在一定的分寸上熄灭。

“火的转化是：首先成为海，海的一半成为土，另一半成为旋风。”

在这样一个世界里只能期待永恒的变化，而永恒的变化正是赫拉克利特所信仰的。

然而他还有另一种学说，他重视这种学说更有甚于永恒的流变；那就是对立面的混一的学说。他说，“他们不了解相反者如何相成。对立的力量可以造成和谐，正如弓之与琴一样”。他对于斗争的信仰是和这种理论联系在一起的，因为在斗争中对立面结合起来就产生运动，运动就是和谐。世界中有一种统一，但那是一种由分歧而得到的统一：

“结合物既是整个的，又不是整个的；既是聚合的，又是分开的；既是和谐的，又不是和谐的；从一切产生一，从一产生一切。”63

有时候他说起来，好像是统一要比歧异更具有根本性：

“善与恶是一回事。”

“对于神，一切都是美的、善的和公正的；但人们却认为一些东西公正，另一些东西不公正。”

“上升的路和下降的路是同一条路。”

“神是日又是夜，是冬又是夏，是战又是和，是饱又是饥。他变换着形相，和火一样，当火混合着香料时，便按照各种口味而得到各种名称。”

然而，如果没有对立面的结合就不会有统一：“对立对于我们是好的。”

这种学说包含着黑格尔哲学的萌芽，黑格尔哲学正是通过对立面的综合而进行的。

赫拉克利特的形而上学正像阿那克西曼德的形而上学一样，是被一种宇宙正义的观念所支配着，这种观念防止了对立面斗争中的任何一面获得完全的胜利。

“一切事物都换成火，火也换成一切事物，正像货物换成黄金，黄金换成货物一样。”

“火生于气之死，气生于火之死；水生于土之死，土生于水之死。”

“太阳不能越出它的限度；否则那些爱林尼神——正义之神的女使——就会把它找出来。”

“应当知道战争对一切都是共同的，斗争就是正义。”

赫拉克利特反复地提到与“众神”不同的那个“上帝”。“人的行为没有智慧，上帝的行为则有智慧。……在上帝看来，人是幼稚的，就像在成年人看来儿童是幼稚的一样。……最智慧的人和上帝比起来，就像一只猴子，正如最美丽的猴子与人类比起来也会是丑陋的一样”。

上帝无疑地是宇宙正义的体现。

万物都处于流变状态的这种学说是赫拉克利特最有名的见解，而且按照柏拉图在《泰阿泰德》篇中所描写的，也是他的弟子们所最强调的见解：

“你不能两次踏进同一条河流；因为新的水不断地流过你的身旁。”[注37]

“太阳每天都是新的。”

他对于普遍变化的信仰，通常都认为是表现在这句话里：“万物都在流变着”，但是这或许也像华盛顿所说的“父亲，我不能说谎”，以及惠灵吞所说的“战士们起来瞄准敌人”这些话一样，是不足为凭的。他的著作正如柏拉图以前一切哲学家的著作，仅仅是通过引文才被人知道的，而且大部分都是柏拉图和亚里士多德为了要反驳他才加以引证的。只要我们想一想任何一个现代哲学家如果仅仅是通过他的敌人的论战才被我们知道，那么他会变成什么样子的时候；我们就可以想见苏格拉底以前的人物应该是多么地值得赞叹，因为即使是通过他们的敌人所散布的恶意的烟幕，他们仍然显得十分伟大。无论如何，柏拉图和亚里士多德都同意赫拉克利特曾经教导过：“没有什么东西是存在着的，一切东西都在变化着”（柏拉图）以及“没有什么东西可以固定地存在”（亚里士多德）。64

后面谈到柏拉图的时候，我还要回过来研究这种学说，柏拉图非常热心于反驳这种学说。目前我不想探讨哲学关于这种学说要说些什么，我只谈谈诗人所感到的是什么，科学家所教导的是什么。

追求一种永恒的东西乃是引人研究哲学的最根深蒂固的本能之一。它无疑地是出自热爱家乡与躲避危险的愿望；因而我们便发现生命面临着灾难的人，这种追求也就来得最强烈。宗教是从上帝与不朽这两种形式里面去追求永恒。上帝是没有变化的，也没有任何转变的阴影；死后的生命是永恒不变的。十九世纪生活的欢乐使得人们反对这种静态的观念，而近代的自由神学又信仰着在天上也有进步，神性也有演化。但是即使在这种观念里也有着某种永恒的东西，即进步的本身及其内在的目标。于是有了一点点的灾难，就很容易把人们的希望又带回到他们的古老的超世间的形式里面去：如果地上的生活是绝望了的话，那么就唯有在天上才能够找到和平了。

诗人们曾经悲叹着，时间有力量消灭他们所爱的一切对象。

时间枯萎了青春的娇妍，

时间摧残了美人的眉黛，

它饱餐自然真理的珍馐，

万物都在等待着它那镰刀来割刈。

他们通常又补充说，他们自己的诗却是不可毁灭的。65

时间的手掌尽管残酷，然而我期待

我的诗篇将传之永久，万人争诵。

但是这只是一种因袭的文人自负而已。

有哲学倾向的神秘主义者不能够否认凡是在时间之内的都是暂时的，于是就发明一种永恒观念；这种永恒并不是在无穷的时间之中持续着，而是存在于整个的时间过程之外。按照某些神学家的说法，例如印泽教长的说法，永生并不意味着在未来时间中的每一时刻里都存在着，而是意味着一种完全独立于时间之外的存在方式，其中既没有前，也没有后，因此变化也就没有逻辑的可能性。伏汉曾非常诗意地表达过这种见解。

那天夜里我看见了“永恒”，

像是一个纯洁无端的大光环，

它是那样地光辉又寂静；

在它的下面“时间”就分为时辰和岁月，

并被一些天体追赶着，

像是庞大的幽灵在移动；全世界和世上的一切，

就都在其中被抛掉。

有些最有名的哲学体系曾想以庄严的散文来述说这种观念，把它说成是经过我们耐心追求之后，理性终将会使我们相信的东西。

赫拉克利特本人尽管相信变化，但仍然承认有某种东西是永久的。我们在赫拉克利特里面找不到从巴门尼德以来的那种（与无穷的时间延续相对立的）永恒观念，在他的哲学里只有中心的火永不熄灭：世界

的“过去、现在和未来永远是一团永恒的活火”。但火是一种不断变化着的东西，而它的永恒更其是过程方面的永恒，而不是实体方面的永恒——虽说这种见解不应归之于赫拉克利特。

科学正像哲学一样，也要在变化的现象之中寻找某种永恒的基础，以求逃避永恒流变的学说。化学似乎可以满足这种愿望。人们发现了那似乎在毁灭着万物的火，只不过是使万物变形而已；原素可以重新结合起来，燃烧之前就已存在的每一个原子经过燃烧过程之后，仍然继续存在着。因而人们就设想原子是不可毁灭的，而物质世界中的一切变化便仅仅是持久不变的原素的重新排列而已。这种见解一直流行到放射现象被发现为止，到了这时人们才发现了原子是可以分裂的。66

物理学家也不示弱，他们发现了新的更小的单位，叫作电子和质子，原于是由电子和质子构成的；若干年以来，这些小单位曾被认为具有着以前所归诸于原子的那种不可毁灭性。不幸得很，看起来质子和电子可以遇合爆炸，所形成的并不是新的物质，而是一种以光速在宇宙之中播散的波能。于是能就必须代替物质成为永恒的东西了。但是能并不像物质，它并不是常识观念中的“事物”的一种精炼化；它仅仅是物理过程中的一种特征。我们可以幻想地把它等同于赫拉克利特的火，但它却是燃烧的过程，而不是燃烧着的东西。“燃烧着的东西”已经从近代物理学中消逝了。

从小的转而论到大的，天文学也不再允许我们把天体看成是永恒的了。行星是从太阳诞生的，太阳是从星云诞生的。它已经持续存在了若干时期，并且还将持续存在若干时期；然而迟早——或者大约是在一万亿年左右——它将会爆炸，会毁灭一切行星而返于一种广泛弥漫着的气体状态。至少天文学家是这样说；也许当这一末日临近的时候，他们将会发现他们的计算里有着某种错误。

像赫拉克利特所教导的那种永恒流变的学说是会令人痛苦的，而正如我们所已经看到的，科学对于否定这种学说却无能为力。哲学家们的主要雄心之一，就是想把那些似乎已被科学扼杀了的希望重新复活起来。因而哲学家便以极大的毅力不断在追求着某种不属于时间领域的东西。这种追求是从巴门尼德开始的。

第五章 巴门尼德67

希腊人并不沉溺于中庸之道，无论是在他们的理论上或是在他们的实践上。赫拉克利特认为万物都在变化着；巴门尼德则反驳说：没有事物是变化的。

巴门尼德是意大利南部爱利亚地方的人，鼎盛期约当公元前五世纪上半叶。根据柏拉图的记载，苏格拉底在年轻的时候（约当公元前450年左右）曾和巴门尼德会过一次面，——当时巴门尼德已经是一个老人了——并且从他那里学到好些东西。无论这次会见是否历史事实，我们至少可以推断柏拉图自己受过巴门尼德学说的影响，这是从其他方面显然可以看出来的。意大利南部和西西里的哲学家们，要比伊奥尼亚的哲学家们更倾向于神秘主义和宗教。大体说来，伊奥尼亚的哲学家们的倾向是科学的、怀疑的。但是数学，在毕达哥拉斯的影响之下，则在大希腊[注38]要比在伊奥尼亚兴盛得多；然而那个时代的数学是和神秘主义混淆在一起的。巴门尼德受过毕达哥拉斯的影响，但是这种影响达到什么程度便全属揣测了。巴门尼德在历史上之所以重要，是因为他创造了一种形而上学的论证形式，这种论证曾经以不同的形式存在于后来大多数的形而上学者的身上直迄黑格尔为止，并且包括黑格尔本人在内。人们常常说他曾创造了逻辑，但他真正创造的却是基于逻辑的形而上学。

巴门尼德的学说表现在一首《论自然》的诗里。他以为感官是骗人的，并把大量的可感觉的事物都斥之为单纯的幻觉。唯一真实的存在就是“一”。一是无限的、不可分的。它并不是像赫拉克利特所说的那种对立面的统一，因为根本就没有对立面。举例来说，他显然认为“冷”仅仅意味着“不热”，“黑暗”仅仅意味着“不光明”。巴门尼德所想象的“一”并不是我们所想象的上帝；他似乎把它认为是物质的，而且占有空间的，因为他说它是球形。但它是不可分割的，因为它的全体是无所不在的。

巴门尼德把他的教训分成两部分：分别地叫作“真理之道”和“意见之道”。后者我们不必去管它。关于真理之道他所说过的话，就其保存了下来的而论，主要之点如下：68

“你不能知道什么是不存在的，——那是不可能的，——你也不能说出它来；因为能够被思维的和能够存在的乃是同一回事。”

“那么现在存在的又怎么能够在将来存在呢?或者说，它怎么能够得以存在的呢?如果它是过去存在的，现在就不存在；如果它将来是存在

的，那么现在也不存在。因此就消灭了变，也就听不到什么过渡了。

“能够被思维的事物与思想存在的目标是同一的；因为你绝不能发现一个思想是没有它所要表达的存在物的。”[注39]

这种论证的本质便是：当你思想的时候，你必定是思想到某种事物；当你使用一个名字的时候，它必是某种事物的名字。因此思想和语言都需要在它们本身以外有某种客体。而且你既然可以在一个时刻而又在另一个时刻同样地思想着一件事物或者是说到它，所以凡是可以被思维的或者可以被说到的，就必然在所有的时间之内都存在。因此就不可能有变化，因为变化就包含着事物的产生与消灭。

在哲学上，这是从思想与语言来推论整个世界的最早的例子。当然我们不能认为它是有效的，但是很值得我们看一看其中包含有哪些真理的要素。

我们可以把这种论证表达为如下的方式：如果语言并不是毫无意义的，那么字句就必然意味着某种事物，而且它们一般地并不能仅仅是意味着别的字句，还更意味着某种存在的事物，无论我们提不提到它。例如，假设你谈到了乔治·华盛顿。除非有一个历史人物叫这个名字，否则这个名字（看起来似乎）就是毫无意义的，而且含有这个名字的语句也会是毫无意义的。巴门尼德认为不仅乔治·华盛顿在过去必然存在过，而且在某种意义上他现在也必然还存在着，因为我们仍然能够有所指地在使用他的名字。这显然似乎是不对的，但是我们怎样去对付这种论证呢?

让我们举一个想象中的人物吧，比如说哈姆雷特。让我们考虑这种说法：“哈姆雷特是丹麦王子。”在某种意义上这是真的，但并不是在朴素的历史意义上。真确的说法是：“莎士比亚说哈姆雷特是丹麦王子”，或者更明白地说：“莎士比亚说有一个丹麦王子叫作‘哈姆雷特’”。这里面就不再有任何想象中的事物了。莎士比亚和丹麦和“哈姆雷特”这个声音三者都是真实的，但是“哈姆雷特”这个声音实际上并不是一个名字，因为实际上并没有人叫“哈姆雷特”。如果你说“‘哈姆雷特’是一个想象中的人物的名字”，这还不是严格正确的；你应当说，“人们想象‘哈姆雷特’是一个真实人物的名字”。69

哈姆雷特是一个想象中的个体，麒麟则是一种想象中的动物。凡有麒麟这个词所出现的语句，其中有些语句是真的，有些则是假的，但是在两种情况中都并非是直接的。让我们看一下“一个麒麟有一只角”以及“一头牛有两只角”。为了证明后一句话，你就必须去看一看牛；单单说某本书里说过牛有两只角是不够的。但是麒麟有一只角的证据却只能在书本里才找得到了，并且事实上正确的说法是：“某些书里说有一种独角的动物叫作‘麒麟’”。一切有关麒麟的说法，其实都是有关“麒麟”这个字的说法；正好像一切有关哈姆雷特的说法，其实都是有关“哈姆雷特”这个字的说法。

但是在大多数场合之下，非常显然地我们所说的并不是字，而是字所意味着的东西。于是这就又把我们带回到巴门尼德的论证上去了，即如果一个字可以有所指地加以应用的话，它就必然意味着某种事物而不是意味着无物，因此这个字所意味的事物便必然在某种意义上是存在着的。

然而关于乔治·华盛顿我们应该说什么呢?似乎我们只能有两种选择：一种是说他仍然还存在着；另一种是说当我们用“乔治·华盛顿”这几个字的时候，我们实际上并不是在说着叫这个名字的那个人。两者似乎都是一种悖论，但是后者的困难似乎要少些，我将要试着指出它在有一种意义上可以是真的。

巴门尼德认为字汇有着经常不变的意义；这一点实际上就是他论证的基础，他假定这一点是毫无问题的。然而，尽管字典或者百科全书给一个字写下了可以说是官定的，并且为社会所公认的意义，但是并没有两个人用同一字的时候，在他们的心目中恰好有着同一的思想。

乔治·华盛顿本人可以用他的名字和“我”这个字作为同义语。他可以察觉他自己的思想以及自己身体的动作，因此他要比任何别人使用这个名字的可能意义都更为充分。他的朋友们在他面前也能够察觉他的身体的动作，并能猜测他的思想；对他们来说，乔治·华盛顿这个名字仍然是指他们自己经验中的某种具体的事物。但在华盛顿死后，他们就必须以记忆来代替知觉了，当他们使用他的名字的时候，那就包含有一种心理过程所发生的变化。对于我们这些从来不知道他的人来说，则心理过程又有所不同了。我们可以想到他的画像并对我们自己说：“就是这个人。”我们可以想着“美国的第一任总统”。如果我们是非常之孤陋寡

闻的话，那么他对于我们可能仅仅是“那个叫作华盛顿的人”罢了。无论这个名字提示我们的是什么，既然我们从来不知道他，所以它就绝不能是华盛顿本人，而只能是目前出现于感官或者记忆或者思想之前的某种东西。这就说明了巴门尼德论证的错误。70

这种字的意义方面的永恒不断的变化，却被另一种事实给遮蔽住了，那就是一般说来，这种变化对于有这个字出现的命题之真假是毫无关系的。如果你提出任何一个有“乔治·华盛顿”这个名字在其中出现的真语句，那么，你以“美国第一任大总统”这个词去代替它的时候，这个语句照例仍然会是真的。这条规则也有例外。在华盛顿当选以前，一个人可以说“我希望乔治·华盛顿是美国第一任总统”，但是他不会说“我希望美国第一任总统是美国第一任总统”，除非是他对于同一律有着一种特殊的感情。但是我们很容易提出一条把这些例外情况排除在外的规则，而在其余那些情况中，你就可以使用任何只能应用于华盛顿的描述语句来代替“乔治·华盛顿”。而且也只有凭借这些词句，我们才知道我们是知道他的。

巴门尼德又论辩说，既然我们现在能够知道通常被认为是过去的事物，那么它实际上就不能是过去的，而一定在某种意义上是现在存在着的。因此他就推论说，并没有所谓变化这种东西。我们所说的关于乔治·华盛顿的话，就可以解决这种论证。在某种意义上，可以说我们并没有对于过去的知识。当你回想的时候，回想就出现于现在，但是回想并不等于被回想的事物。然而回想却提供一种对于过去事件的描述，并且就最实际的目的来说，并没有必要去区别描述与被描述的事物。71

这整个的论证就说明了从语言里抽出形而上学的结论来是何等之容易，以及何以避免这种谬误推论的唯一方法就在于要把对于语言的逻辑和心理方面的研究推进得比绝大多数形而上学者所做的更远一步。

然而我想巴门尼德如果死而复生，读到了我所说的话，他会认为是非常肤浅的。他会问：“你怎么知道你关于华盛顿的叙述指的是过去的时候呢?根据你自己的说法，直接的推论必须是对于现存的事物；例如，你的回想是现在发生的，而不是发生在你以为你是在回想的时候。如果记忆可以被当作是一种知识的来源，那么过去就必须是现在就在我们的心目之前，而且在某种意义上便必然应当是现在还存在着”。

我不想现在来解答这种论证；它需要讨论记忆，而那是一个很困难的题目。我在这里把论证提出来，是要提醒读者：哲学理论，如果它们是重要的，通常总可以在其原来的叙述形式被驳斥之后又以新的形式复活。反驳很少能是最后不易的；在大多数情况下，它们只是更进一步精炼化的一幕序曲而已。

后来的哲学，一直到晚近时期为止，从巴门尼德那里所接受过来的并不是一切变化的不可能性，——那是一种太激烈的悖论了——而是实体的不可毁灭性。“实体”这个字在他直接的后继者之中并不曾出现，但是这种概念已经在他们的思想之中出现了。实体被人设想为是变化不同的谓语之永恒不变的主词。它就这样变成为哲学、心理学、物理学和神学中的根本概念之一，而且两千多年以来一直如此。在后面，我还要详尽地谈到这一点。目前我只是想要指出，为了要对巴门尼德的论证做到公平而又不抹杀明显的事实起见，我就必须提到这一点。

第六章 恩培多克勒[72]

哲学家、预言者、科学家和江湖术士的混合体，在恩培多克勒的身上得到了异常完备的表现，虽说这在毕达哥拉斯的身上我们已经发现过了。恩培多克勒的鼎盛期约当公元前440年，因此他是巴门尼德的同时代人而年纪较轻，尽管他的学说在许多方面倒是更近于赫拉克利特的。他是西西里南岸的阿克拉加斯的公民，是一个民主派的政治家，同时他又自命为神。在大多数的希腊城市里，尤其是在西西里的城市里，民主和僭主之间有着不断的冲突；双方无论哪一方的领袖一被击败，就会遭到杀戮或者流放。那些被流放的人很少有不肯去勾结希腊的敌人的——东方的波斯和西方的迦太基。恩培多克勒在某一时期也遭到了放逐，但是被放逐之后，他似乎宁愿选择一种圣贤的事业而不愿意选择一种流亡的阴谋家的事业。很可能他在青年时代就多少是一个奥尔弗斯派；并且在流放以前他就把政治与科学结合在一起；而且可能仅仅是到了晚年作为流放者的时候，他才成为一个预言者的。

关于恩培多克勒的传说非常之多。人们认为他曾经行过神迹或是类似的事情，有时候是用魔术，有时候是用他的科学知识。据说他能够控制风；他曾使一个似乎已经死了三十日之久的女人复活；据说最后他是跳进爱特拿的火山口而死的，为的是要证明自己是神。用诗人的话来说：

伟大的恩培多克勒，那位热情的灵魂，

跳进了爱特拿火山口，活活地烤焦了。

马修·阿诺德用这个题材写过一首诗，虽然那可以说是他的最坏的诗篇之一，但其中并不包括上面这两行偶句。

恩培多克勒像巴门尼德一样，也是用诗来写作的。受了他的影响的卢克莱修，对于作为诗人的他曾给予极高的称赞。但是在这个问题上，意见是分歧的。因为他的著作保存下来的只是些片断，所以他的诗才如何也就只好存疑了。

我们必须分别处理他的科学和他的宗教，因为它们是彼此不相调谐的。我先谈他的科学，再谈他的哲学，最后再谈他的宗教。73

他对科学最重要的贡献就是，他发现空气是一种独立的实体。他证明这一点是由于观察到一个瓶子或者任何类似的器皿倒着放进水里的时候，水就不会进入瓶子里面去。他说：

“当一个女孩子玩弄发亮的铜制计时器，用她美丽的手压住管颈的开口，把这个计时器浸入水的银白色易变形的物质中时，水并不会进入这个器皿，因为内部空气的重量压着底下的小孔，把银水往回堵住了；一直要等到她把手拿开放出压缩的气流时，空气才会逸出，同量的水才会流进去。”

这段话是他解释呼吸作用时说的。

他至少也发现过一个离心力的例子：如果把一杯水系在一根绳子的一端而旋转，水就不会流出来。

他知道植物界里也有性别，而且他也有一种演化论与适者生存的理论（当然必须承认多少是幻想的）。最初“四方散布着无数种族的生物，具有各种各样的形式，蔚为奇观”。有的有头而无颈，有的有背而无肩，有的有眼而无额，又有孤零零的肢体在追求着结合。这些东西以各种机缘结合起来；有长着无数只手的蹒跚生物，有生着许多面孔和胸部朝向各个方向观看的生物，有牛身人面的生物，又有牛面人身的生物。有结合着男性与女性但不能生育的阴阳人。但最后，只有几种是保

存下来了。

至于天文学方面：他知道月亮是由反射而发光的，他认为太阳也是如此。他说光线进行也需要时间，但是时间非常之短促以至我们不能察觉到；他知道日食是由于月亮的位置居间所引起的，这件事实似乎是他从阿那克萨哥拉那里学来的。

他是意大利医学学派的创始者，这一起源于他的医学学派曾影响了柏拉图和亚里士多德。据伯奈特（第234页）说，它影响了科学思潮和哲学思潮的整个倾向。

所有这些都表明了他那时代科学上的生气蓬勃，这是希腊晚期所不能比拟的。74

我现在就来谈他的宇宙论。上面已经提到过，是他确立了土、气、火与水四种原素的（虽然他不曾使用“原素”这个名字）。其中每一种都是永恒的，但是它们可以以不同的比例混合起来，这样，便产生了我们在世界上所发现的种种变化着的复杂物质。它们被爱结合起来，又被斗争分离开来。爱与斗争对于恩培多克勒来说，乃是与土、气、火、水同属一级的原始原质。有些时期爱占着上风，有些时期则斗争来得更强大。曾经有过一个黄金时代，那时爱是完全胜利的。在那个黄金时代，人们只崇拜塞浦路斯的爱神。世界上的一切变化并不受任何的目的所支配，而是受“机遇”与“必然”的支配。有一种循环存在着：当各种元素被爱彻底地混合之后，斗争便逐渐又把它们分开；当斗争把它们分开之后，爱又逐渐地把它们结合在一起。因此每种合成的实体都是暂时的；只有元素以及爱和斗争才是永恒的。

这里和赫拉克利特有着相似之点，但却比较缓和，因为造成变化的不仅仅是斗争而是斗争与爱两者。柏拉图在《智者篇》（242节）中以赫拉克利特和恩培多克勒两人相提并论：

有些伊奥尼亚的诗人们，晚近更有些西西里的诗人们，他们所达到的结论是：把（一和多）两个原则结合在一起就要更可靠一些，并且说存在就是一与多；有些严峻的诗人们说它们是由敌对与友情结合起来，在不断地分合着的，而另外有一些较温和的诗人们则并不坚持永恒的斗争与和平，而是承认它们之间有一种缓和与交替；有时在爱神的支配之下和平与一占着上风，而后又由于斗争原则的作用，多与战争又占了上

风。

恩培多克勒认为物质的世界是一个球；在黄金时代，斗争在外而爱在内；然后斗争便逐渐入内而爱便被逐于外，直到最坏的情形是斗争完全居于球内而爱完全处于球外为止。以后——虽然为了什么原因我们并不清楚——就开始一种相反的运动，直到黄金时代又恢复为止，但黄金时代并不是永远常在的。这时整个的循环就又重演。我们固然可以假设这两个极端中可能有一个是稳定的，但是这却不是恩培多克勒的见解。他虽然想要采用巴门尼德的论证以解释运动，然而他在任何阶段都不想要达到一个不变的宇宙。75

恩培多克勒关于宗教的见解，大体上是毕达哥拉斯式的。在一段极有可能是谈到毕达哥拉斯的残篇里，他说“他们之中有一个人有了不起的知识，精于各式各样的巧思，他获得了智慧的最大的财富；只要他肯用心思考，他就很容易看出一切事物在十代，甚至二十代期间的各种情况”。我们已经提到过，在黄金时代人们只崇拜爱神，“而且神坛上也并不冒着纯粹公牛牺牲的血腥气，把牛牺牲之后又吃掉它那肥大的肢体，这被人视为是最可憎恶的事。”

有一次，他很铺张扬厉地把自己说成是个神：

> 朋友们，你们住在这座俯瞰着阿克拉加斯黄色的岩石、背临城堡的大城里，为各种善事忙碌着；你们是外邦人的光荣的避难所，从来也不会干卑鄙的事情，我向你们致敬。我在你们中间漫游，我是一位不朽的神明而非凡人，我在你们大家中间受到了恰当的尊敬，人们给我戴上了丝带和花环。只要当我戴着这些参加男女的行列进入繁盛的城市，人们便立刻向我致敬；无数的人群追随着我，问我什么是求福之道；有些人想求神谕，又有些人在许多漫长而愁苦的日子里遭受各种疾病的痛苦的摧折，祈求能从我这里听到医病的话。……但是我为什么要把超过必死的、必朽的凡人当作好像是一件了不起的事情而喋喋不休呢?

另外有时候，他感觉自己是一个大罪人，正为着自己的不虔敬而在赎罪：

> 有一个必然之神的神谕，那是一条古老的神诫，是得到明确的誓言保证的而又永恒的神诫；它说，只要有一个魔鬼——漫长的岁

月就是他的命运——曾经罪恶地用血玷污了自己的手，或追随过斗争而背弃了自己的誓言，他就必定要远离幸福者之家而在外游荡三万年，在这段时期中他将托生为种种不同的有生形式，从一条劳苦的生活道路上转到另一条上。因为强而有力的气把他赶到海里，海又把他冲到干燥的地上来；地又把他抛到烈日的照灼之下，而烈日又把它投回到气的旋涡里。每一种都从另一种那里把他接受过来，但是每种全都把它抛开。我现在就是这样的一个人，是一个见拒于神的亡命者和流浪儿，因此我就把我的指望寄托于无情的斗争中。76

他的罪恶是什么，我们并不知道；也许并不是什么我们会认为很严重的事。因为他说：

“啊！我是有祸的了，在我张嘴大嚼而犯下罪行之前，无情的死亡的日子竟不曾毁灭掉我！……

“要完全禁绝桂叶……

“不幸的人，最不幸的人，你的手可千万不要去碰豆子！”

所以也许他所做的坏事不过是大嚼桂叶或者大吃豆子罢了。

柏拉图有一段最有名的文章，他把这个世界比做是一个洞穴，我们在洞穴里面只能看到外面明朗世界的各种现实的暗影，而这是恩培多克勒所预示过的；它起源于奥尔弗斯派的教义。

也有些人——大抵是那些通过许多次的投生而得免于罪恶的人——最后终于达到了与诸神同在的永恒幸福：

但是最后他们[注40]在人间出现，作为先知、歌者、医生和君主；从此他们荣耀无比地上升为神，与其他诸神同享香火、同享供奉，免于人间的灾难，不受命运的摆布，也再不可能受到伤害。

这一切里面，似乎很少有什么是奥尔弗斯教义和毕达哥拉斯主义所不曾包括的东西。

恩培多克勒的创造性，除了科学以外，就在于四原素的学说以及用

爱和斗争两个原则来解释变化。

他抛弃了一元论，并把自然过程看作是被偶然与必然所规定的，而不是被目的所规定的。在这些方面，他的哲学要比巴门尼德、柏拉图和亚里士多德诸人的哲学更富于科学性。的确，在另外一些方面他曾接受了当时流行的迷信；但是就在这一方面，他也不见得比起许多近代的科学家来更为不如。

第七章 雅典与文化的关系77

雅典的伟大开始于两次波斯战争（公元前490年与公元前480—前479年）的时候。在那时以前，伊奥尼亚和大希腊（意大利南部和西西里的希腊城市）产生过许多伟大的人物。马拉松之役（公元前490年）雅典对波斯王大流士的胜利，以及在雅典领导之下的希腊联合舰队对于大流士之子兼继承人薛克修斯（公元前480年）的胜利，为雅典树立了伟大的威信。各岛上的，以及一部分小亚细亚大陆上的伊奥尼亚人曾经反叛过波斯，波斯人既被逐出希腊大陆，雅典就促成了他们的解放。在这次作战中，只关怀自己的领土的斯巴达人没有参加。因此雅典就变成反波斯同盟中主要的一员。根据盟约规定，任何成员国都有义务提供一定数量的船只或者代役金。大多数城邦都选择了后一种办法，这样雅典便取得了凌驾其他盟国的海上霸权，从而逐渐地把同盟转化成为一个雅典帝国。雅典变得富庶了，而且在白里克里斯的睿智领导之下繁荣起来了；白里克里斯是由公民自由选举出来的，执政约三十年之久，直到公元前430年他才失势。

白里克里斯时代是雅典历史上最幸福最光荣的时代。曾参加过波斯战争的伊斯奇鲁斯开始写希腊悲剧；他所写的悲剧之一《波斯人》就一反采用荷马题材的习惯，转而写大流士的溃败。紧接着他的就是索福克里斯，继索福克里斯之后的就是幼利披底。然而幼利披底一直活到了白里克里斯失势和死后的伯罗奔尼苏战争时期的那些黑暗日子里，他的剧本就反映了后一时期的怀疑主义。他同时代的喜剧诗人亚里斯多芬尼从一种健康而有限的常识立场出发，嘲笑了一切的主义；他特别咒骂苏格拉底，认为他是一个否认宙斯的存在并且玩弄着亵渎神明的伪科学的神秘教的人。

雅典曾被薛克修斯所占领，卫城上的神殿被毁于火。白里克里斯便

致力于这些神殿的重建工作。帕特农神殿和其他神殿的残迹使我们今天还感受深刻的印象，这些神殿就是由白里克里斯所修建的。雕刻家斐狄阿斯应国家的聘请，塑造了巨大的男女神像。在这个时期的末了，雅典成为希腊世界最美丽最繁华的城邦。78

历史学之父希罗多德是小亚细亚的哈里卡那苏斯人，但是他住在雅典并且受到雅典国家的鼓励，他站在雅典的观点上写下了波斯战争的记录。

白里克里斯时代雅典的成就，或许是一切历史上最令人惊奇的事件。在那时以前，雅典一直都落后于许多希腊城邦；无论在艺术方面或在文学方面，它都不曾产生过任何一个伟大的人物（除了梭伦而外，梭伦主要地是个立法者）。突然之间，在胜利和财富和需要重建的刺激之下，出现了大批的建筑家、雕刻家和戏剧家，他们直到今天还是不可企及的，他们所产生的作品左右着后人直迄近代。当我们想到它的人口数量之少的时候，这一点就格外令人感到惊异了。雅典人口最多的时候约当公元前430年左右，估计为数大约二十三万人（包括奴隶在内），而它四周的亚底加农村领土上的人口可能还要更少些。无论在此以前或者是自此而后，从来没有任何有同样比例的居民的地区曾经表现出来过任何事物足以和雅典这种高度完美的作品媲美。

在哲学方面，雅典仅仅贡献了两个伟大的名字，苏格拉底和柏拉图。柏拉图属于一个较晚的时期，但是苏格拉底则在白里克里斯统治下度过了他的青春时代和早期的成年时代。雅典人对于哲学有着充分的兴趣，非常渴望谛听从别的城市而来的教师们。希望学习辩论术的青年人就去追求智者；在《普罗泰戈拉篇》中，柏拉图笔下的苏格拉底对于那些倾听外来名家言论的热心的学徒们，曾做过一番非常有趣的讽刺性的描写。我们下面可以看到，白里克里斯曾把阿那克萨哥拉引入雅典；苏格拉底就自认是从阿那克萨哥拉那里学到了心灵在创造过程中的首要地位的。

柏拉图假设他的对话大部分是发生在白里克里斯时代的，对话录表现了富人生活的优裕景象。柏拉图出身于一个雅典的贵族家庭，他是在战争与民主还不曾摧毁上层阶级的财富与安逸之前的那个时代传统里面成长起来的。他的那些青年们无需工作，他们把大部分的闲暇都用于追求科学、数学和哲学；他们几乎都能背诵荷马，并且是评判职业诵诗者

优劣的鉴赏家。演绎推理的方法刚被发现不久，并在整个知识领域对于各种或真或假的新理论起了刺激作用。在那个时代正像在为数很少的其他时代里一样，人们可能既有才智而又有幸福，而且还是通过才智而得到幸福的。79

但是产生这一黄金时代的各种力量的平衡是不稳定的。它在内部和外部都受着威胁，——内部受着民主政治的威胁，外部受着斯巴达的威胁。为了理解在白里克里斯以后所发生的事情，我们必须简单地考查一下亚底加早期的历史。

亚底加在历史时期开始时，只是一个自给自足的小小农业区；它的都城雅典并不大，但是它包括的人口是日益增多的工匠和技术工人，他们想要把他们的产品销售到国外去。人们逐渐地就发现种植葡萄和橄榄要比种植谷物更为有利可图，于是就输入谷物，主要是从黑海沿岸输入。这种种植形式比谷物种植需要更多的资金，于是小农便负了债。亚底加正像希腊其他国家一样，在荷马时代原是一个君主国，但是国王却变成了一个不具政治权力的纯宗教官吏。政府落到贵族的手里，贵族们既压迫乡村的农民也压迫城市里的工匠。早在六世纪时，梭伦就按照民主的方向实行了一种妥协，他的许多成就一直保存到后来比西斯垂塔斯及其后嗣们的僭主政治时期。在这个时期结束的时候，作为僭主政治对头的贵族们已经能够支持民主政治了。民主的过程就使得贵族掌握了权力，正如十九世纪的英国那样，直到白里克里斯倒台时为止。但是到白里克里斯的晚期，雅典民主政治的领袖们就开始要求享有更多的政治权力。同时白里克里斯的帝国主义政策——这和雅典的繁荣是紧紧联系着的——又造成了与斯巴达的摩擦不断增长，并终于导致了伯罗奔尼苏战争（公元前431—前404年）；在这次战争里，雅典完全战败了。

尽管雅典在政治上瓦解了，但是它的威信还继续存在着，并且哲学始终以这里为中心几乎长达一千年之久。亚力山大城在数学和科学方面掩盖过了雅典，但是亚里士多德和柏拉图却使雅典在哲学上的地位依然至高无上。柏拉图曾讲过学的学园，其寿命比所有其他的学院都延续得更长久，它在罗马帝国皈依了基督教之后还又持续了两个世纪，成为一座异教主义的孤岛。最后在公元529年它才被持有顽固的宗教信仰的查士丁尼所封闭，于是黑暗时代便在欧洲降临了。80

第八章 阿那克萨哥拉**81**

哲学家阿那克萨哥拉虽然不能和毕达哥拉斯、赫拉克利特和巴门尼德相提并论，然而也有相当的历史重要性。他是伊奥尼亚人，并且继续了伊奥尼亚的科学与理性主义的传统。他是第一个把哲学介绍给雅典人的，并且是第一个提示过心可能是物理变化的首要原因的人。

他约当公元前500年生于伊奥尼亚的克拉佐美尼，但是他的一生大约有三十年是在雅典度过的，约当公元前462—前432年。他或许是被白里克里斯招引来的，白里克里斯这时正在从事于开化他的国人。也许是来自米利都的那位阿斯巴西亚把他介绍给白里克里斯的。柏拉图在《费德罗篇》中说过：

> 白里克里斯“似乎和阿那克萨哥拉很相投，阿那克萨哥拉是一位科学家；白里克里斯饱究了有关天上事物的理论，并在获得了关于智与愚的真正性质的知识之后，——那正是阿那克萨哥拉所谈论的主要事物，——就从这个源泉里汲取了一切足以提高他自己演说艺术的东西。”

据说阿那克萨哥拉还影响了幼利披底，但这件事就更值得怀疑了。

雅典公民们也像其他时代和其他地方的其他城市公民一样，对于企图介绍进来一种比他们所习惯的文化更高一级的文化的那些人表现了一种敌意。当白里克里斯年纪老了的时候，他的对方便从攻击他的朋友着手而开始了一场反白里克里斯的斗争。他们控告斐狄阿斯侵吞了供他雕像之用的黄金。他们通过一条法律，允许人揭发那些不奉行宗教并宣扬有关各种“天上事物”的理论的人。在这条法律之下他们就检举了阿那克萨哥拉，他被控为宣扬太阳是一块红热的石头，而且月亮是土。（苏格拉底的检查官也重复过同样的起诉状，苏格拉底则嘲笑他们已经过时了。）究竟发生了什么事情我们还不能确定，只知道阿那克萨哥拉必须离开雅典。似乎很可能是白里克里斯把他救出监狱，设法使他离去的。他回到伊奥尼亚创设了一个学校。按照他的遗嘱，他的忌辰就定为学生们的假日。82

阿那克萨哥拉认为万物都可以无限地分割，哪怕是最小的一点物质也都包含着各种原素。事物所表现的，就是它们所包含得最多的东西。这样，例如万物都包含一些火，但是惟有当火的原素占优势时候，我们才能称它为火。像恩培多克勒一样，他也提出反对虚空的论证，他说滴

漏或者吹得鼓起来的皮就说明了似乎是一无所有的地方也还是有空气的。

他和他的前人不同，他认为心（nous）也是参与生活体组成的实质，他把它们和死的物质区别开来。他说：每一事物里都包含有各种事物的一部分，只有心除外；但是有些事物也包含有心。心有支配一切有生命的事物的力量，它是无限的，并且是自己支配自己的；它不与任何事物混合。除了心而外，每一件事物不管是多么小，都包含有一切对立面的一部分，诸如热与冷，白与黑。他主张雪（有些部分）是黑的。

心是一切运动的根源。它造成一种旋转，这种旋转逐渐地扩及于整个的世界，使最轻的事物飘到表面上去，而最重的则落向中心。心是一样的，动物的心也和人的心是一样的善良。人类显而易见的优越性就在于他有一双手的这一事实；一切表面上智力的不同，实际上都是由于身体的不同。

无论是亚里士多德还是柏拉图笔下的苏格拉底，都埋怨阿那克萨哥拉在介绍了心之后，却没有把它加以运用。亚里士多德指出他仅仅是介绍了心作为一种因，因为他并不知道有别的因。凡是他能够的地方，他处处都做出机械的解释。他反对以必然与偶然作为事物的起源；然而他的宇宙论里也没有“天意”。关于伦理或宗教他似乎想得并不多；或许他是一个无神论者，像他的检举者所说的那样。除了毕达哥拉斯以外，所有他的前人都曾影响过他。巴门尼德对他的影响正像是对恩培多克勒的一样。

在科学方面他有很大的功绩。第一个解释月亮是由于反射而发光的人就是他，虽说巴门尼德也有过一段很晦涩的话暗示着巴门尼德也知道这一点。阿那克萨哥拉提出了月食的正确理论，并且知道月亮是位于太阳之下的。他说太阳和星都是火炽的石头，但是我们并不感觉到星的热力，因为它们距离我们太遥远了。太阳比伯罗奔尼苏还要大。月亮上有山，并且（他以为）有居民。83

据说阿那克萨哥拉出于阿那克西美尼学派；他显然无疑地保存着伊奥尼亚人的理性主义和科学的传统。在他的思想里人们找不到那种对伦理与宗教的偏好——那种偏好从毕达哥拉斯学派传到苏格拉底，从苏格拉底又传到柏拉图，便把一种蒙昧主义者的偏见带进了希腊哲学里面

来。他确乎不完全是第一流的，但是作为第一个把哲学带给雅典的人，并且作为塑造了苏格拉底的影响之一，他还是重要的。

第九章 原子论者84

原子论的创始者是留基波和德谟克里特两个人。这两个人是很难区别开来的，因为他们通常总是被人相提并论，而且显然地留基波的某些作品后来还被认为是德谟克里特的作品。

留基波的鼎盛期似乎约当公元前440年[注41]，他来自米利都，继承了与米利都相联系着的科学的理性主义的哲学。他受了巴门尼德和芝诺很大的影响。关于他，人们知道得非常少，以至于有人认为伊壁鸠鲁（德谟克里特后期的一个追随者）曾经断然否认过他的存在，而且有些近代的学者还重新提出这种理论来。然而亚里士多德的著作中有很多提到他的地方，因而如果他仅仅是一个神话而竟然会出现这么多的引征（包括对原文的引文），那就似乎是令人难以置信的了。

德谟克里特则是一个更加确定得多的人物了。他是色雷斯的阿布德拉地方的人；至于他的年代，他曾说过阿那克萨哥拉年老的时候（可以说约当公元前432年左右）他还很年轻，所以人们认为他的鼎盛期是公元前420年左右。他广泛地游历过南方与东方的许多国度，追求着知识；他也许在埃及度过相当的时间，他还一定到过波斯。然后他就回到阿布德拉，终老于此。策勒尔称他“在知识的渊博方面要超过所有的古代的和当代的哲学家，在思维的尖锐性和逻辑正确性方面要超过绝大多数的哲学家”。

德谟克里特是苏格拉底和智者们同时代的人，因此根据纯粹编年的理由，就应该在我们的这部历史里放在稍后一点，但是困难在于他是很难和留基波分开的。根据这种理由我就要在苏格拉底和智者以前先来考虑他，虽说他的哲学有一部分就是为了答复他的同乡而且是最杰出的智者普罗泰戈拉的。普罗泰戈拉访问雅典的时候，曾受到热烈的欢迎；而另一方面德谟克里特却说，“我到了雅典，可是没有一个人知道我”。他的哲学在雅典有很长的时期是为人忽视的；伯奈特说“我们不清楚柏拉图是否知道有关德谟克里特的任何事情……另一方面，亚里士多德是很知道德谟克里特的，因为他也是一个来自北方的伊奥尼亚人”[注42]。柏拉图的对话录里从来没有提到过他，但据第欧根尼·拉尔修说，柏拉图

非常之讨厌他，以致想把他的全部著作都烧光。希斯把他作为一位数学家而推崇得很高[注43]。85

留基波和德谟克里特两人的共同哲学的基本观念是出于留基波的，但是就理论的形成而言，就不大可能把他们两个人分开了；而且对我们来说，也无需这样做。留基波——如果不是德谟克里特的话——企图调和以巴门尼德与恩培多克勒分别为其代表的一元论与多元论而走到了原子论。他们的观点极其有似于近代科学的观点，并且避免了大部分希腊的冥想所常犯的错误。他们相信万物都是由原子构成的，原子在物理上——而不是在几何上——是不可分的；原子之间存在着虚空；原子是不可毁灭的；原子曾经永远是，而且将继续永远是，在运动着的。原子的数目是无限的，甚至于原子的种类也是无限的，不同只在于形状和大小。亚里士多德[注44]说过，按照原子论者的说法，原子在热度方面也是不同的，构成了火的球状原子是最热的；至于在重量方面，他引过德谟克里特的话："任何不可分割的越占优势，则重量越大。"然而原子究竟有没有重量这个问题，在原子论派的理论里一直是一个有争论的问题。

原子是永远运动着的；但是关于原始运动的特性，则注疏者们有不同的意见。有的人，尤其是策勒尔，认为原子是被想象为永远在降落着的，而愈重的原子就降落得愈快；于是它们就赶上了较轻的原子，就发生了冲撞，并且原子就像台球一样地折射回来。这一定就是伊壁鸠鲁的观点；伊壁鸠鲁的理论在很多方面都是基于德谟克里特的理论的，同时又颇不高明地努力要顾及亚里士多德的批评。但是有相当的理由可以设想，重量并不是留基波和德谟克里特的原子的本来的性质。在他们的观点里，倒更有可能似乎是原子起初是在杂乱无章地运动着，正像现代气体分子的运动理论那样。德谟克里特说在无限的虚空里既没有上也没有下，他把原子在灵魂中的运动比做没有风的时候的尘埃在一条太阳光线之下运动。这是比伊壁鸠鲁更为明智得多的看法，并且我认为我们可以假定这就是留基波和德谟克里特的看法。[注45] 86

由于冲撞的结果，原子群就形成了旋涡。其余的过程则大致有如阿那克萨哥拉所说的一样，然而他对于旋涡加以机械的解释而不以心的作用来解释，则是一个进步。

在古代，通常总是谴责原子论者们把万物都归之于机缘。正好相反，原子论者乃是严格的决定论者，他们相信万物都是依照自然律而发

生的。德谟克里特明白地否认过任何事物可以由于机缘而发生。[注46] 人们都知道留基波——虽说这个人是否存在还有问题——曾经说过一件事：“没有什么是可以无端发生的，万物都是有理由的，而且都是必然的。”的确他并没有说明何以世界自始就应该是它所原有的那种样子，这一点或许可以归之于机缘。但是只要世界一旦存在，它的继续发展就是无可更改地被机械的原则所确定的了。亚里士多德和别人都指摘他和德谟克里特并没有说明原子的原始运动，但是在这一点上原子论者要比批评他们的人更科学得多。因果作用必须是从某件事物上开始的，而且无论它从什么地方开始，对于起始的与料是不能指出原因的。世界可以归之于一位创世主，但是纵令那样，创世主的自身也是不能加以说明的。事实上，原子论者的理论要比古代所曾提出过的任何其他理论，都更近于近代科学的理论。

与苏格拉底、柏拉图和亚里士多德不同，原子论者力图不引用目的或最终因的观念来解释世界。一桩事情的“最终因”乃是另一件未来的事，这桩事情就是以那件未来的事为目的而发生的。这种概念是适用于人事方面的。面包师为什么要做面包?因为人们会饥饿。为什么要建造铁路?因为人们要旅行。在这种情况中，事物就可以用它们所服务的目的来加以解释。当我们问到一件事“为什么”的时候，我们指的可以是下列两种事情中的一种，我们可以指：“这一事件是为着什么目的而服务的?”或者我们也可以指：“是怎样的事前情况造成了这一事件的?”对前一个问题的答案就是目的论的解释，或者说是用最终因来解释的；对于后一问题的答案就是一种机械论的解释。我看不出预先怎么能够知道科学应该问的是这两个问题中的哪一个?或者，是不是两个都应该问?但是经验表明机械论的问题引到了科学的知识，而目的论的问题却没有。原子论者问的是机械论的问题而且做出了机械论的答案。可是他们的后人，直到文艺复兴时代为止，都是对于目的论的问题更感兴趣，于是就把科学引进了死胡同。87

关于这两个问题，却都有一条界限往往被人忽略了，无论是在一般人的思想里也好，还是在哲学里也好。两个问题没有一个是可以用来确切明白地问到实在的全体（包括上帝）的，它们都只能问到它的某些部分。至于目的论的解释，它通常总是很快地就达到一个创世主，或者至少是一个设计者，而这位创世主的目的就体现在自然的过程之中。但是假如一个人的目的论竟是如此之顽强，而一定要继续追问创世主又是为着什么目的而服务的，那么，十分显然他的问题就是不虔敬的了。而

且，这也是毫无意义的，因为要使它有意义，我们就一定得设想创世主是被一位太上创世主所创造出来的，而创世主就是为这位太上创世主的目的而服务的。因此，目的的概念就只能适用于实在的范围以内，而不能适用于实在的全体。

一种颇为类似的论证也可以用于机械论的解释。一件事以另一件事为其原因，这另一件事又以第三件事为其原因，如此类推。但是假如我们要求全体也有一个原因的话，我们就又不得不回到创世主上面来，而这一创世主的本身必须是没有原因的。因此，一切因果式的解释就必定要有一个任意设想的开端。这就是为什么在原子论者的理论里留下来原子的原始运动而不加以说明，并不能算是缺欠了。

不应当设想原子论者提出来的理论的理由完全是经验的。原子理论在近代又复活了，用以解释化学上的事实，但是这些事实希腊人并不知道。在古代，经验的观察与逻辑的论证二者之间并没有什么很显著的区别。的确，巴门尼德是轻视观察到的事实的，但是恩培多克勒和阿那克萨哥拉却把他们大部分的形而上学和对于滴漏与转水车的观察结合在一起。直到智者时代为止，似乎还没有一个哲学家曾经怀疑过一套完整的形而上学和宇宙论是由大量的推理与某些观察相结合就可以建立起来的。原子论者非常幸运地想出了一种假说，两千多年以后人们为这种假说发见了一些证据，然而他们的信念在当时却是缺乏任何稳固的基础的。[注47] 88

正像他那时别的哲学家们一样，留基波也一心想发见一种方式可以调和巴门尼德的论证与明显的运动和变化的事实。正如亚里士多德说的[注48]：

“虽然这些见解（巴门尼德的见解）在辩证的讨论里似乎进行得很有逻辑，然而只要考虑一下事实就会看出，如果相信它们那就显得和疯狂相去无几了。因为确乎没有一个狂人能够丧失心智到这种地步，竟至会设想火和冰是‘一’：惟有对于介乎是正确与习惯上似乎是正确这二者之间的东西，才会有人疯狂到看不出差别来。

“可是，留基波以为他有一种与感官-知觉相调和的理论，既可以不取消生成与毁灭，也可以不取消运动与事物的多重性。他向知觉中的事实作出了这些让步：另一方面他又向一元论者让步，承认不能有没有虚

空的运动，结果就有了一种被他表述如下的理论：‘虚空是一种不存在，而存在的任何部分都不是不存在；因为存在就这个名词的严格意义来说，乃是一种绝对的充满，可是这种充满却不是一；反之它是一种多，这种多为数无穷而且由于体积极小所以是看不见的。这些多就在虚空中运动（因为虚空是存在的）：于是它们由于联合就产生了生成，由于分离而就产生了毁灭。此外只要当它们偶然相接触时（因为这里它们不是一）它们就起作用并且被作用，由于聚合在一起互相纠缠，它们就可以繁殖。另一方面从真正的一绝不能出现多，从真正的多也绝不能出现一：这是不可能的事’。”

我们可以看出有一点是大家一直都同意的，那就是：在充满之中不能有运动。而在这一点上大家却都错了。在充满里可以有循环的运动，只要它是一直不断地存在着。这种观念是说一件事物只能运动到一个空虚的位置上去，而在充满里则没有空虚的位置。也许可以很有效地论证说，运动绝不能在充满之内开始；但是绝不能很有效地说，运动是完全不能出现的。然而对希腊人来说，似乎一个人必须要么就接受巴门尼德的不变的世界，要么就得承认虚空。89

巴门尼德反对“不存在”的论证，在逻辑上似乎用之于反对虚空也同样是无可反驳的；并且在仿佛是没有东西的地方却还有空气的存在，这一发现就更加强了巴门尼德的论证（这是常见的逻辑与观察相混淆的一例）。我们可以把巴门尼德式的立场表示如下：“你说有虚空；因此虚空就不是无物；因此它就不是虚空。”我们不能说原子论者已经答复了这一论证；他们仅仅宣称他们认为应该略掉这一点，理由是运动乃是一件经验中的事实，因此就必定有虚空，无论它是多么地难于想象[注49]。

让我们来考查一下这个问题后来的演变历史。避免这一逻辑困难的最初的最显著的办法就是把物质和空间区分开来。按照这种看法，空间并不是无物，而是具有容器的性质；它的某一部分可以是，也可以不是，充满了物质的。亚里士多德说（《物理学》，208b）：“虚空存在的理论就包含着位置的存在，因为一个人可以把虚空定义为抽掉物体之后的位置”。这种观点被牛顿以极其明确的方式提了出来，牛顿肯定绝对空间的存在，因而就区别开了绝对运动与相对运动。在哥白尼学说的论战里，双方（不管他们是怎么样地没有认识到这一点）都是接受了这种见解的，因为他们认为：说“天体从东向西旋转”和说“地球从西向东转动”这两种说法是不同的。但如果一切运动都是相对的，那么这两种

叙述就仅仅是同一件事物的不同说法罢了，就像是说“约翰是詹姆士的父亲”和“詹姆士是约翰的儿子”一样。但是如果一切运动都是相对的，并且空间是非实质的，那么我们手里就留下来巴门尼德式的反对虚空的论证了。90

笛卡尔的论证和早期希腊哲学家的论证正好是同样的，他说广袤是物质的本质，因此处处都有物质。广袤对于笛卡尔，乃是一个形容词，而不是一个实体字；它的实体字便是物质，而没有它的实体字它就不能存在。空虚的空间对于他说来，正像是说幸福而可以没有一个幸福的感受者是同样地荒谬。莱布尼茨的立场多少有些不同，他也相信有充满，可是他以为空间只是种种关系的一个体系。在这个题目上他和牛顿（由克拉克出面来代表）之间有过一场著名的争论。这个争论在爱因斯坦的时代以前始终悬而未决，但是爱因斯坦的理论把胜利决定性地给予了莱布尼茨。

近代的物理学家虽然仍然相信物质在某种意义是原子的，但是并不相信有空虚的空间。就在没有物质的地方，也仍然有着某种东西，特别是光波。物质已经不复具有它在哲学中通过巴门尼德的论证所获得的那种崇高的地位了。它并非是不变的实体，而仅仅是事件集合的一种方式。有些事件属于可以被我们认为是物质事物的集群；另有些事件，例如光波，则不是。唯有事件才是世界的材料，而每一事件都是为时极其短促的。在这一点上，近代的物理学是站在赫拉克利特的那一边而反对巴门尼德的。但是在爱因斯坦和量子论以前，它却始终是站在巴门尼德那一边的。

至于空间，近代的观点是：空间既不是一种实体，像牛顿所说的那样并且像留基波和德谟克里特所应该说的那样，也不是伸展着的物体的一个形容词，像笛卡尔所想的那样，而是种种关系的一个体系，像莱布尼茨所说的那样。现在还一点都不清楚，这种观点是不是能与虚空的存在相符合。或许就抽象的逻辑来说，它是可以与虚空相调和的。我们可以说在任何两件事物之间总有一定的或大或小的距离，而这一距离并不蕴含着有中间事物的存在。可是这样的一种观点在近代物理学里是无法应用的。自从爱因斯坦以后，距离只是存在于事件之间，而不是存在于事物之间了，并且它还既包括着时间也包括着空间。它在本质上是一种因果的概念，并且在近代物理学里作用是不会隔着距离的。然而这一切毋宁都是根据经验的理由，而非根据逻辑的理由。此外，近代的看法除

非是以微分方程式便无法表述，因此它是古代哲学家们所不会理解的。91

因而原子论派的观点之逻辑发展的结果便似乎是牛顿的绝对空间的理论，这种理论遇到的困难乃是必须把实在归之于“不存在”。对于这种理论并没有任何逻辑上的反对理由。主要的反对理由就是绝对空间乃是绝对不可知的，因此在经验科学中就不可能是一种必要的假设。更实际的反对理由就是，物理学没有它也能前进。但是原子论派的世界在逻辑上仍然是可能的，并且要比任何其他古代哲学家的世界都更接近于实际的世界。

德谟克里特相当详尽地完成了他的理论工作，并且其中有些工作是非常有趣的。他说每个原子都是不可渗透的、不可分割的，因为它里面没有虚空。当你用刀切苹果的时候，刀必须找到有一个可以插进去的空虚的地方；如果苹果里没有虚空，它就会是无限地坚硬，于是在物理上就会是不可分割的。每个原子内部是不变的，事实上原子就是一个巴门尼德式的“一”。原子所作的唯一事情就是运动和互相冲撞，以及有时候，当它们恰好具有能够互相钳合的形状时，结合在一起。原子有着各种各样的形状；火是由小球状的原子构成的，灵魂也是如此。原子由于冲撞就形成了旋涡，旋涡就产生了物体，并且终于产生了世界[注50]。有着许多的世界，有些世界在生长，有些则在衰亡；有些可能没有日和月，有些可能有着几个日和月。每个世界都有开始和终了。一个世界可以由于与另一个更大的世界相冲撞而毁灭。这种宇宙论可以总括在雪莱的诗里：

世界永远不断地在滚动

自它们的开辟以至毁灭，

像是河流里面的水泡

闪烁着、爆破着、终于消逝。

生命就从原始的泥土里发展出来。一个生活体全身处处都有一些火，但是在脑子里或者在胸中火最多。（在这一点上，权威们的意见是分歧的。）思想也是一种运动，从而也可以造成别的地方的运动。知觉和思想都是生理过程。知觉有两种，一种是感性的，一种是悟性的。后一种

知觉仅仅有赖于被知觉的事物，而前一种知觉则同时还要有赖于我们的感官，所以很容易欺骗我们。德谟克里特和洛克一样，也认为有些性质如温暖、美味与颜色实际上并不是在客体之内而只是由于我们感觉器官的作用，但是有些性质如重量、密度与硬度则实际上是在客体之内的。92

德谟克里特是一个彻底的唯物主义者；我们已经知道，在他看来灵魂是由原子组成的，思想也是物理的过程。宇宙之中并没有目的；只有被机械的法则所统驭着的原子。他不相信流俗的宗教，他反驳过阿那克萨哥拉的nous（心，理智）。在伦理学方面，他认为快乐就是生活的鹄的，并且认为节制与修养就是获得快乐最好的手段。他不喜欢任何激烈时热情的事物；他不赞许恋爱，因为他说那就包含着意识可能被欢乐所颠倒。他重视友谊，但是把女人想得很坏，并且也不愿意有小孩子，因为对孩子们的教育会搅乱哲学的。在所有这些方面，他都非常像杰罗姆·边沁；他对于希腊人所称之为民主的东西也有着同样的爱好。[注51]

德谟克里特——至少我的意见如此——是避免了后来曾经损害过所有古代和中世纪思想的那种错误的最后一个哲学家。我们迄今为止所探讨过的所有的哲学家们，都曾致力于一种无所为而为的努力想要了解世界。他们想象中的了解世界要比实际的情形轻而易举得多，但是没有这种乐观主义他们就不会有勇气做出开端来的。他们的态度只要并不是仅仅体现他们时代的偏见的时候，大体上可以说是真正科学的。但它不仅仅是科学的；它还是富于想象的、生气蓬勃的，并且充满了冒险的乐趣。他们对一切事物都感到兴趣，——流星和日月食、鱼和旋风、宗教和道德；他们结合了深沉的智慧和赤子的热诚。

自此而后，尽管有着空前无比的成就，然而却呈现了某些衰落的最初萌芽，然后就是逐渐地衰颓。德谟克里特以后的哲学——哪怕是最好的哲学——的错误之点就在于和宇宙对比之下不恰当地强调了人。首先和智者们一起出现的怀疑主义，就是引导人去研究我们是如何知道的，而不是去努力获得新知识的。然后随着苏格拉底而出现了对于伦理的强调；随着柏拉图又出现了否定感性世界而偏重那个自我创造出来的纯粹思维的世界；随着亚里士多德又出现了对于目的的信仰，把目的当作是科学中的基本观念。尽管有柏拉图与亚里士多德的天才，但他们的思想却有着结果证明了是为害无穷的缺点。从他们那时候以后，生气就萎缩了，而流俗的迷信便逐渐地兴起。作为天主教正统教义胜利的结果，就

出现了部分的新面貌；但是要一直等到文艺复兴，哲学才又获得了苏格拉底的前人所特有的那种生气和独立性。93

第十章 普罗泰戈拉94

我们所曾考察过的前苏格拉底时期的那些伟大的体系，在公元前五世纪后半叶就遭到了怀疑运动的反对，怀疑运动中最重要的人物就是智者的领袖普罗泰戈拉。“智者”这个字原来并没有坏意思；它指的差不多就是我们所说的“教授”。一个智者是一个以教给青年某些事物为生的人，这些事物被人认为在实际生活中是对青年有用的。既然当时还没有这类教育的公共设施，所以智者们就只教那些自备束脩的人或者是由家长出束脩的人。这就倾向于给他们以某种阶级的偏见，而当时的政治局面又更加强了这种偏见。在雅典和许多别的城市，在政治上民主制获得了胜利，但是对于削减那些属于旧贵族世家的人们的财富方面却毫无成绩。体现出来我们心目中所谓希腊文化的，大体上都是富人：他们有教育、有闲暇，游历把他们的传统偏见的棱角给磨掉了，他们消耗于论辩的时间又磨炼了他们的机智。所谓民主制，并没有触动使富人无需压迫自由公民便能享有他们的财富的那个奴隶制度。

然而在许多城市里，尤其是在雅典，较穷的公民们对于富人有着双重的仇视，一是嫉妒，二是传统心理。富人——常常很正当地——被人认为是不虔敬的和不道德的；他们在颠覆着古代的信仰并且也许还试图摧毁民主制。于是就形成了政治上的民主制与文化上的保守主义的互相结合，而文化上的革新者们则倾向于政治上的反动派。近代的美国也存在着多少相同的情况，在美国作为主要的天主教组织的塔曼尼派[注52]努力保卫传统的神学与伦理的教条而反对启蒙运动的进攻。但是美国的启蒙者在政治上要比雅典的启蒙者软弱得多，因为他们没有能够与财阀政治一起建立共同的目标。然而那里有一个重要的高等知识阶级是从事于保卫财阀政治的，那就是公司法律顾问阶级。在有几方面，他们的作用非常有似于智者们在雅典所起的那种作用。95

雅典的民主政治虽然由于不包括奴隶和女人而有着严重的局限性，然而在有些方面，要比任何近代的体制都更为民主。法官和大部分行政官都是由抽签选出来的，并且任职的时期很短；因而他们都是普通的公民，就像我们的陪审员那样，他们有着普通公民们所特有的偏见，并且缺乏职业性的气味。一般说来，总是有许多的法官在听案。原告人与辩

护人，或者起诉者与被告，都是亲自出席的，而不是由职业的律师出席。十分自然地，胜败大部分要取决于演说时能打动群众偏见的那种技巧。虽然一个人必须亲自发言，但是他可以雇一个专家替他写发言稿，或者是像许多人所喜欢的那样，可以花钱去学习那种在法庭上获胜所必需的技术。智者们就被公认是教给人以这种技术的。

雅典历史上的白里克里斯时代，非常有似于英国史上的维多利亚时代。雅典是富强的，不大受战争的干扰，并且具有一部由贵族所执行的民主宪法。在谈到阿那克萨哥拉时，我们已经看到有一个反对白里克里斯的民主反对派逐渐地积蓄了力量，并且逐一地攻击他的朋友们。伯罗奔尼苏战争爆发于公元前431年[注53]；雅典（和许多其他地方一道）遭到大疫的袭击；为数曾经约达230，000的人口便大大地减少了，并且永远再也没有恢复到它原来的水平（柏里：《希腊史》卷I，444页）。白里克里斯本人于公元前430年被免除将军的职务，并且被一个由150名法官所组成的法庭以侵吞公款的罪名而判处罚款。他的两个儿子都死于大疫，他本人也于次年（429）死去。斐狄阿斯和阿那克萨哥拉都被判罪；阿斯巴西亚被控为不虔敬而且治家无方，但是被赦免了。

在这样一种社会里，很自然的那些容易遭民主派政治家仇视的人们就会希望掌握辩论的技术。尽管雅典人惯好迫害，但是在有一点上却远不像近代美国人那样狭隘，因为那些被指控为不虔敬与败坏青年人的人们还可以出席为自己申辩。96

这就说明了智者们何以受到一个阶级的欢迎而不受另一个阶级的欢迎；但是在他们自己的心目里总以为他们并非是为个人的目的而服务，而且他们之中确乎有很多人是真正从事于哲学的。柏拉图对他们极尽诋毁谩骂的能事，但是我们不能用柏拉图的论战来判断他们。在他较轻松的语调里，让我们从《攸狄底姆斯篇》中引下列一段文章，文中说有两个智者狄奥尼索多拉斯和攸狄底姆斯故意去捉弄一个名叫克里西普斯的头脑简单的人。狄奥尼索多拉斯说：

你说你有一条狗吗？

是呀，克里西普斯说，有一条恶狗。

他有小狗吗？

是呀，小狗们和他一个样。

狗就是他们的父亲吗？

是呀，他说，我看见了他和小狗的母亲在一起。

他不是你的吗?

他确乎是我的呀。

他是一个父亲，而且他又是你的；所以他就是你的父亲，而小狗就是你的兄弟了。

从较为严肃的语调里，我们可以引题名为《智者》的一篇对话。这是一篇以智者作为一个例子而对定义进行逻辑的讨论的对话。我们目前暂不讨论这一篇的逻辑，关于这一篇对话我想要提到的唯一的东西就是他最后的结论。

“制造矛盾的伎俩出自于一种不真诚的、夸大的模仿，是属于由影像制造而产生的那类假象制造的，其特点是属于人为的而非神明的创造的一部分，它表现为一种暧昧的玩弄词句；——老实说，可以指出为真正智者的血脉渊源的，就是如此。”（康福特的译文）

有一个关于普罗泰戈拉的故事，这个故事无疑是杜撰的，但却可以说明人民心目之中智者与法庭的关系。据说普罗泰戈拉教过一个年轻人，规定这个年轻人如果在第一次诉讼里就获得胜利，才交学费，否则就不交。而这个青年人的第一次诉讼就是普罗泰戈拉控告他，要他交学费。

然而现在让我们撇开这些序幕，来看一看我们关于普罗泰戈拉真正知道哪些事情。97

普罗泰戈拉约当公元前500年生于阿布德拉，德谟克里特就是来自这个城的。他两次访问过雅典，第二次的访问不会迟于公元前432年。公元前444—前443年他为徒利城编订过一部法典。有一种传说说他被控为不虔敬，但这似乎是靠不住的，尽管他写过一本《论神》的书，这本书一开头就说：“至于神，我没有把握说他们存在或者他们不存在，也

不敢说他们是什么样子；因为有许多事物妨碍了我们确切的知识，例如问题的晦涩与人生的短促。”

他的第二次访问雅典，柏拉图曾在《普罗泰戈拉》一篇中有过多少带点讽刺的描述，在《泰阿泰德篇》中并且很认真地讨论了他的学说。他的出名主要的是由于他的学说，即“人是万物的尺度，是存在的事物存在的尺度，也是不存在的事物不存在的尺度”。这个学说被人理解为指的是每个人都是万物的尺度，于是当人们意见分歧时，就没有可依据的客观真理可以说哪个对、哪个错。这一学说本质上是怀疑主义的，并且其根据的基础是感觉的“欺骗性”。

实用主义的三位创始人之一，费·坎·斯·席勒就习惯于自称是普罗泰戈拉的弟子。这一点我想是因为柏拉图在《泰阿泰德篇》里提示过（作为对普罗泰戈拉的一种解释），一种意见可能比另一种意见更好一些，但不一定是更真一些。例如一个人有黄疸病的时候，看起一切东西来都是黄的。说这些东西实际上并不是黄的而是一个健康人眼里所看到的那种颜色，这种说法是没有意义的；然而我们可以说，既然健康要比疾病好一些，所以健康人的意见就比黄胆病人的意见好一些。这种观点显然是非常有似于实用主义的。

不相信有客观的真理，就使得大多数人在实际的目的方面成为了自己究竟应该相信什么的裁判者。因此普罗泰戈拉就走上了保卫法律、风尚和传统道德的路上去。虽说我们已经提到过，他并不知道神是否存在，他还是确信应当崇拜神。对于一个其理论上的怀疑主义既很彻底而又逻辑的人来说，这种观点显然是正确的观点。

普罗泰戈拉的壮年就过着一种周游于希腊各个城邦不断讲学的生活，他收费教“想要获得实际的效率与更高的精神教养的任何人”（策勒尔书，第1299页）。柏拉图反对——并且按近代的观念来说多少是有点摆架子——智者们教书要收钱的办法。柏拉图自己有着相当的私人财产，显然他不能体会那些没有他那种好运气的人们的需要。奇怪的是近代的教授们，他们虽找不出拒绝薪给的理由，然而也一再地重复着柏拉图的这种挑剔。98

然而另外有一点是智者与当时大多数的哲学家们所不同的。除了智者们之外，通常一位老师总是创建一座学校，学校多少具有一种兄弟会

的性质，多少有着一定的共同生活，往往有些类似于一种僧院的规矩，并且常常有一种不公开宣布的秘密学说。凡在哲学是起于奥尔弗斯主义的地方，这一切都是非常自然的。但是在智者们中间，一点也没有这些东西。他们所教的东西，在他们心目中是与宗教或德行不相干的。他们教辩论术，以及有助于这种技术的其他一切知识。大致说来，他们好像近代的律师一样，只准备教给人如何进行辩护或是反对一种意见，他们并不从事宣传他们自己的结论。那些把哲学认为是与宗教密切结合在一起的一种生活方式的人们，自然感到了震动；在他们看来智者们是轻佻的、不道德的。

在某种程度上——虽然不可能说究竟是到什么程度——智者们之引人厌恶，不仅是引起一般人的厌恶而且也引起柏拉图和以后的哲学家们的厌恶，实在是由于他们智力的优异。追求真理如其是全心全意的，就必须撇开道德方面考虑。我们事先不能知道真理在某个社会里会不会被认为是有建设性的。智者们总是准备追随着论证，走到论证所引出的结论上去。而这往往就把他们带到了怀疑主义。他们之中有一个高尔吉亚曾提出过，任何事物都不存在；而且纵令有任何事物存在的话，那也是不可知的；而且纵令它存在并且被任何一个人所认知，这个人也永远不能把它传达给别人。我们不知道他的论证是什么，但是我很能想象他们具有一种逻辑的力量，迫使得他们的对方要躲避到理论体系里面去。柏拉图总是热心宣传足以使人们能变成为他所认为是有德的样子的那些见解；但是他在思想上几乎从来都是不诚实的，因为柏拉图让自己以社会的后果来判断各种学说。甚至于就在这点上，他也是不诚实的；他假装是在跟随着论证并且是用纯粹理论的标准来下判断的，但事实上他却在歪曲讨论，使之达到一种道德的结论。他把这种恶习引到了哲学里面来，从此之后哲学里就一直有着这种恶习。或许大部分正是由于对智者们的敌视，才使得他的对话录具有了这种特征。柏拉图以后，一切哲学家们的共同缺点之一，就是他们对于伦理学的研究都是从他们已经知道要达到什么结论的那种假设上面出发的。99

在公元前五世纪晚期的雅典，似乎有人教授着在当时人看来似乎是不道德的，而且就在今天的民主国家里也似乎是不道德的那些政治学说。在柏拉图《国家篇》的第一卷里，特拉西马库斯就论证过除了强者的利益而外并没有正义；又论证法律是政府为了自身的利益而制定的；又论证在争夺权力的斗争里，并没有任何可以援用的客观标准。根据柏拉图的记载（见《高尔吉亚篇》），喀里克里斯曾主张过一种相似的学

说。他说自然的法则乃是强者的法则；但是人们为了方便的缘故，就确立了种种制度和道德戒条以便束缚强者。这些学说在我们今天，已经比它们在古代获得了更广泛得多的同意。无论人们对它们怎样想，它们并不是智者们的特征。

在公元前五世纪——无论智者们在这一变化中所处的地位如何——雅典有了一种转变，在与正在崩溃着的笨拙的但是颇为残酷的保卫正统教义相冲突之中，就有了一种从僵硬的清教徒式的单纯性过渡到机智的并且是同样残酷的犬儒主义里去的转变。在这个世纪之初，是雅典人领导伊奥尼亚的城邦进行反波斯的战斗，以及公元前490年马拉松的胜利。在这个世纪的末了，则是雅典于公元前404年败于斯巴达，以及公元前399年苏格拉底的被判死刑。从此以后雅典在政治上就不再重要了，但是它却获得了毫无疑义地文化上的至高无上的地位，这种地位雅典一直保持到基督教的胜利为止。

公元前五世纪雅典史上有某些事物对于理解柏拉图及其以后的全部希腊思想来说，乃是极其重要的。在第一次波斯战争的时候，由于有马拉松之战的决定性的胜利，主要的光荣就归于雅典。十年以后在第二次战争时，雅典人在海上仍然是希腊方面的最强者；但是在陆地上，胜利主要地要归功于斯巴达人，斯巴达人是希腊世界公认的领袖。然而斯巴达人的观点是狭隘的地方性的，当波斯人被逐出希腊的欧洲部分之后，他们就不再抵抗波斯人了。保卫亚洲部分的希腊人以及解放那些已经被波斯人所征服的岛屿的责任就被雅典承当起来，并且获得很大的成功。雅典变成了海上的领袖强国，并对于伊奥尼亚各岛获得了相当大的帝国主义式的控制权。白里克里斯是一个温和的民主派，也是一个温和的帝国主义者；在他的领导之下，雅典繁荣起来了。伟大的神殿——其遗迹迄今仍然是雅典的光荣——就是他倡议修建的，用以代替被薛克修斯所毁掉的神殿。雅典城的财富以及文化都迅速地增加；而且正如这种时代所必然会发生的一样，尤其是当财富由于对外贸易而增加的时候，传统的道德与传统的信仰就衰退了。100

这时候，在雅典出现了特别众多的天才人物。三大戏剧家，伊斯奇鲁斯、索福克里斯与幼利披底，都属于公元前五世纪。伊士奇鲁斯在马拉松作过战，并且曾目睹沙拉米之役。索福克里斯在宗教上仍然是个正统派。但是幼利披底却受了普罗泰戈拉以及当时自由思想的精神的影响，而且他对神话的处理是怀疑主义的并带有颠覆性的。喜剧诗人亚里

斯多芬尼嘲笑了苏格拉底、智者们和哲学家们，然而他本人却是属于他们那个圈子的；柏拉图在《筵话篇》中把他和苏格拉底的关系写得非常之友好，我们也已看到雕刻家斐狄阿斯也是属于白里克里斯的圈子里的。

这一时期雅典的优越毋宁是在艺术方面，而非在知识方面。公元前五世纪的伟大数学家和哲学家除了苏格拉底之外，没有一个是雅典人；苏格拉底不是一个作家，而是一个把自己限于口头论辩的人。

公元前431年伯罗奔尼苏战争的爆发与公元前429年白里克里斯的逝世，就开始了雅典历史上的阴暗时期。雅典人在海上占有优势，但是斯巴达人握有陆地上的霸权，并且在夏季一再侵占亚底加（雅典城除外）。结果是雅典城拥挤不堪，并且由于疠疫而损失惨重。公元前414年雅典人派出一次对西西里的大远征，希望能占领与斯巴达联盟的叙拉古；但是这个企图失败了。战争使雅典人变得凶顽而暴虐。公元前416年他们征服了梅洛斯岛，把所有服兵役年龄的男子都屠杀光了，把其他的居民掠为奴隶。幼利披底的《特罗伊妇人》这个剧本就是对这种野蛮行为的抗议。斗争还有其思想意识的一方面，因为斯巴达是寡头政治的代表，而雅典则是民主政治的代表。雅典人有理由怀疑他们自己的一些贵族有叛国行为，人们都认为他们的叛国行为与公元前405年伊格斯波达米之战中海军的最后溃败有关。101

战争的结局是斯巴达人在雅典建立了一个寡头政府，史称三十僭主。三十僭主中有些人，包括他们的首领克利提亚在内，曾经是苏格拉底的学生。他们当然是不得人心的，不到一年就被推翻了。在斯巴达的同意之下，民主制又恢复起来；但那是一个江河日下的民主制，它由于有大赦而无法对自己内部的敌人直接报复，但是它在大赦的范围之外却喜欢找任何的借口来控诉这些敌人。苏格拉底的审判与死刑（公元前399年）就是在这种气氛之下出现的。

第二篇 苏格拉底、柏拉图、亚里士多德102

第十一章 苏格拉底

苏格拉底，对于历史学家来说，是一个非常困难的题目。对许多人，可以肯定说我们知道得很少；对另外许多人，可以肯定说我们知道得很多；但是对于苏格拉底，就无从肯定我们知道得究竟是很少还是很多了。毫无疑问，他是一个出身于雅典中产之家的公民，在辩论之中度过了一生，并向青年们教授哲学，但不是像智者那样为了钱。他确实是受过审判，被判死刑，并于公元前399年就刑，年约七十岁。他无疑地是雅典的一个著名人物，因为亚里斯多芬尼在《云》的剧本里描写过他。但是除此而外，我们便完全纠缠于众说纷纭之中了。他的两位弟子色诺芬和柏拉图，都给他写过卷帙浩繁的记述；但两人所叙述的却大为不同。而且即令两人的说法一致时，伯奈特已经提示过，那也是色诺芬抄袭柏拉图的。对两人的说法不一致处，有人是相信色诺芬，也有人相信柏拉图；还有人是两种说法都不相信。在这样一场危险的争论里，我并不冒险来拥护某一方，但我将简明地提出各种不同的观点。

我们先谈色诺芬；色诺芬是个军人，头脑不大开明，他的观点大体上是因袭保守的。色诺芬感到痛苦的是，苏格拉底竟然被控为不虔敬和败坏青年；和这些人相反，他竭力主张苏格拉底是非常虔敬的，而且对于受过他影响的人起了十分有益的作用。他的思想看来绝不是颠覆性的，反而是颇为沉闷而平凡。这种辩护未免太过火了，因为它并没有说明人们为什么仇视苏格拉底。伯奈特说：（《从泰勒斯到柏拉图》第149页）“色诺芬给苏格拉底做的辩护真是太成功了。假如苏格拉底真是那样，他是绝不会被处死刑的。”

曾有一种倾向，认为色诺芬所说的一切都一定是真实可信的，因为他缺少可以想象任何不真实的事物的那种聪明。这是很靠不住的一种论证方法。一个蠢人复述一个聪明人所说的话时，总是不会精确的，因为他会无意中把他听到的话翻译成他所能理解的语言。我就宁愿让一个是我自己的死敌的哲学家来复述我的话，而不愿意让一个不懂哲学的好朋友来复述我的话。因此，色诺芬说的话若是在哲学上包含有任何困难之点，或者若是其目的只在于证明苏格拉底的受刑是不公正的这一论点，

我们便不能接受色诺芬的话了。103

然而，色诺芬的某些回忆却是非常令人信服的。他叙说过（柏拉图也叙说过）苏格拉底是怎样不断地在研究使有才能的人能够当权的问题。苏格拉底会问这样的问题："如果我想修鞋，我要去找谁呢?"对这个问题，一些坦率的青年就回答说："去找鞋匠啊，苏格拉底。"苏格拉底又会提到木匠、铜匠等等，于是最后便问到这样的问题："谁应该来修理国家这只船呢?"当他与三十僭主发生冲突的时候，三十僭主的领袖，那个曾向他求过学并熟知他的方法的克利提斯，便禁止他继续教导青年们，而且还对他说："不用再讲你那套鞋匠、木匠和铜匠了。由于你反复不休地提他们，现在他们已经被你讲烂了"（色诺芬《回忆录》，卷1，第2章）。这件事发生于伯罗奔尼苏战争结束之后，斯巴达人建立了短期的寡头政府的时候。但是雅典在大部分的时期都是民主制，民主到连将军也要经过选举或抽签的地步。苏格拉底就遇到过一个青年想做将军，苏格拉底劝他最好学一些战争的技术。这个青年于是就出去学了些简单的战术学课程。他回来以后，苏格拉底带讽刺地夸赞了他几句，就又打发他去继续学习（同书，卷3，第1章）。苏格拉底又送另一个青年去学习理财之道。他对许多人，包括国防部长在内，都采取这种办法；但是人们终于认定用鸩死他的办法来使他沉默，要比弥补他所指责的种种罪恶还要更容易些。

至于柏拉图有关苏格拉底的叙述，则其困难就与色诺芬的情形全然不同了；那就是，我们很难判断柏拉图究竟有意想描绘历史上的苏格拉底到什么程度，而他想把他的对话录中的那个叫苏格拉底的人仅仅当作他自己意见的传声筒又到什么程度。柏拉图除了是哲学家而外，还是一个具有伟大天才与魅力而又富于想象的作家。没有一个人会设想，就连柏拉图本人也并不认真地认为，他的《对话录》里的那些谈话是真像他所记录的那样子进行的。但无论如何，在早期的对话里，谈话是十分自然的，而且人物也是十分令人信服的。正是由于作为小说家的柏拉图的优异性，才使人要怀疑作为历史学家的柏拉图。他笔下的苏格拉底是一个始终一贯而又极其有趣的人物，是一个远非大多数人所能创作出来的人物；但是我以为柏拉图却是能够创作出他来的。至于他究竟是否创作了苏格拉底，那当然是另外一个问题。104

通常认为具有历史真实性的一篇对话便是《申辩篇》。这一篇据说是苏格拉底受审时为自己所做的辩护词——当然，并不是一篇速记记

录，而是若干年后柏拉图在记忆里所保存下来的东西，被他汇集起来并经过了文艺的加工。审判时柏拉图是在场的，并且似乎很显然，他所记录下来的东西就是他记得苏格拉底所说的那种东西，而且大体上他的意图也是要力求符合历史的。这篇对话，尽管有着各种局限性，却足以给苏格拉底的性格刻画出一幅相当确切的形象。

苏格拉底受审的主要事实是毋庸置疑的。判决所根据的罪状是：“苏格拉底是一个作恶者，是一个怪异的人，他窥探天上地下的事物；把坏的说成是好的，并且以这一切去教导别人。”对他仇视的真正理由——差不多可以肯定地说——乃是人们认为他和贵族派有勾结；他的学生大部分都是属于贵族派的，而且其中当权的几个已经证明是极有危害性的。然而，由于大赦的缘故，这种理由便不能公开提出来了。法庭大多数都判决他有罪，这时按照雅典的法律，他可以要求某种较死刑为轻的处罚。法官们如果认为被告有罪的话，他们就必须在判决的定谳和被告方面所要求的惩罚两者之间作出选择。因此，若能提出一种法庭认为适宜而可以加以接受的相当重的处罚的话，那是会对苏格拉底有利的。然而他提出来的却是处以三十个米尼的罚金，这笔罚金，他的几个朋友（包括柏拉图在内）都愿意为他担保。这种处分是太轻了，以至于法庭大为恼怒，于是便以比判决他有罪时更大的多数判决他死刑。他无疑地是预见到了这种结局的。显然他也并不想以看来是承认自己有罪的让步，来避免死刑。105

检查官有安尼图斯，一个民主派的政治家；有美立都，一个悲剧诗人“年轻而不著名，有着细长的头发，稀疏的胡须，和一个鹰钩鼻”；还有李康，一个默默无闻的修辞家（见伯奈特《从泰勒斯到柏拉图》，第180页）。他们坚持说，苏格拉底所犯的罪是不敬国家所奉的神并宣传其他的新神，而且还以此教导青年、败坏青年。

我们无须再在柏拉图笔下的苏格拉底对于真实的苏格拉底其人的关系这个不可解决的问题上自寻烦恼，让我们来看柏拉图是怎样使苏格拉底答复这次控诉的吧。

苏格拉底一开始就控诉他的检查官是逞辩，并且反驳别人指责他自己的逞辩。他说他所具有的唯一辩才，就是真理的辩才。而且如果他是以他所习惯的态度讲话，而不是以“一套雕词琢句的演说词”[注54]来讲话，他们也不必对他发怒。他已经是七十开外的人了，而且从来不曾到

法庭上来过；因此，他们必须原谅他的不合法庭方式的讲话。

他继续说，除了正式的起诉者而外，他还有一大堆非正式的起诉者，那些人从这些法官们还是小孩子的时候起，就到处“宣扬着有一个苏格拉底，他是个有智慧的人，他思考着天上并探究到地下的事，而且把坏的东西说成是好的。”他说，人们以为这样的人是不相信神的存在的。公共舆论提出的这种老一套的指责要比正式的判决更危险得多，尤其危险的是除了亚里斯多芬尼以外，他并不知道这些话是从什么人那里来的。[注55] 在答复这种老一套仇视他的种种根据时，他指出他自己并不是一个科学家——“我与物理学的探讨毫无缘分”，——而且他不是一个教师，他并不以教学挣钱。他接着嘲笑了智者们，不承认智者们具有他们所自诩的知识。然则，“我之所以被人称为有智慧并且背着这种恶名的理由是什么呢?”106

事情是有一次有人向德尔斐神坛求问，有没有人比苏格拉底更有智慧；德尔斐神坛答称再没有别人了。苏格拉底承认他自己是完全困惑住了，因为他自己一无所知，而神又不能撒谎。因此，他就到处访问以智慧出名的人，看看他是否能指证神是犯了错误。首先他去请教一位政治家，这位政治家“被许多人认为是有智慧的，可是他却自认为还更有智慧。”苏格拉底很快就发见这个人是没有智慧的，并且和蔼地而坚定地向他说明了这一点；“然而结果是他恨上了我”。随后苏格拉底又去请教诗人，请他们讲解他们作品中的各个篇章，但是他们却没有能力这样做。“于是我便知道诗人写诗并不是凭智慧，而是凭一种天才与灵感”。于是他就去请教工匠，但是发见他们也一样地使人失望。他说，他在这段过程中结下了许多死敌。最后他结论说：“只有神才是有智慧的；他的答复是要指明人的智慧是没有什么价值的或者全无价值的；神并不是在说苏格拉底，他仅仅是用我的名字作为说明，像是在说：人们啊！惟有像苏格拉底那样知道自己的智慧实际上是毫无价值的人，才是最有智慧的人”。这种对于自命为有智慧的人所进行的揭发工作耗尽了他的全部时间，使他沦于极端的贫困，但是他觉得为神谕而作见证乃是一桩责任。

他说，富有阶级的青年无事可做，都高兴听他揭露别人，并且进而也照这样做；这就增加了他的敌人的数目。“因为他们不喜欢承认他们所自诩的知识被人揭穿。”

这些就是第一类起诉者的情形。

苏格拉底于是就进而诘问他“那位自称是好人和真正爱国者”的检查官美立都。苏格拉底问道，谁是改善青年的人。美立都最初提出是法官；然后，在逐步紧逼之下，就不得不说除了苏格拉底而外，每一个雅典人都是改善青年的人；于是苏格拉底便祝贺雅典城的好运道。其次，他又指出跟好人要比跟坏人更好相处；因此，他绝不会如此之愚蠢，以至于有意要败坏他的同胞；但如果他是无意地，那么美立都就应该教导他，而不应该控诉他。

起诉书说苏格拉底不仅否认国家的神，而且还宣扬他自己的那些神；然而美立都却说苏格拉底是一个彻底的无神论者，并且说：“他说太阳是石而月亮是土。”苏格拉底答道，美立都大概以为自己是在控诉阿那克萨哥拉了吧，阿那克萨哥拉的见解是花上一个德拉克玛就可以在剧场里听得到的（指幼利披底的戏剧）。苏格拉底当然指出了彻底无神论这种新的控诉是与起诉书相矛盾的，然后他就谈到比较一般的论点上来。107

《申辩篇》其余部分的调子主要地是宗教的。他当过兵，并曾遵照命令坚持他的职守。现在“神命令我履行一个哲学家探讨自己和探讨别人的使命”，而现在要放弃他的职守，那就会像在战斗中放弃职守是一样地可耻了。怕死并不就是智慧，因为没有一个人知道死会不会是更好的事。如果以不再继续他已往所做的那种思考为条件而允许他活命的话，他就要回答说：“雅典人啊！我尊敬你们、爱你们，但是我将服从神而不服从你们；[注56]而且只要我还有生命和力量，我就绝不停止实践哲学与教导哲学，并劝勉我所遇到的每一个人。……因为我知道这是神的命令；而且我相信，在这个国家里从没有出现过比我对神的服役更好的事了。”他继续说道：

我还有些话要说，对这些话你们会要喊叫起来的；但是我相信，听我说话是会对你们有好处的，因此我请求你们不要喊叫起来。我愿你们知道，如果你们杀了像我这样一个人，你们就损害了你们自己更有甚于你们损害我。没有什么能损害我，不管是美立都还是安尼图斯——他们都不能够，因为一个坏人是不许损害一个比自己更好的人的。我不否认安尼图斯也许可以杀死我，或者流放我，或者剥夺我的公民权利；而且他可以想象，并且别人也可以想象，他加给了我很大的损害；但是我

却不同意这种想法。因为像他这种行为的罪过——不正义地剥夺别人生命的这种罪过——乃是要更大得多的罪过。

他说，他之所以申辩乃是为了他的审判官而不是为了他自己。他是被神派遣到这个国家里来的一个牛虻，而且再找一个像他这样的人是不大容易的。“我敢说你们会感到恼怒的（就像一个突然从睡梦中被惊醒的人那样），并且你们以为你们可以像安尼图斯所建议的那样轻而易举地把我打死，然后你们便可以安稳地度过你们的余生，除非是神照顾你们，又给你们再派来另一个牛虻”。108

他为什么只在私下谈论，而不对公共事务提出忠告呢?“你们在许多时候，在不同的地方，曾听我说过有一个神谕或者灵异降临于我，也就是美立都起诉书中所嘲笑的那个神。这个灵异是一种声音，最初它降临于我的时候，我还是个小孩子；它总是禁止我，但从来不曾命令我，去做任何我要做的事。阻止我去做一个政治家的也是它”。他继续说，在政治上没有一个诚实的人是能够长命的。他举出他自己无可避免地卷入公共事务中的两次例子：第一次是他反抗了民主制；第二次是反抗了三十僭主，这两次当权者的行动都是非法的。

他指出，出席的人里面有很多是他从前的学生和学生的父兄们，而起诉书提不出这些人中有哪一个人能见证他败坏过青年（这一点差不多是一个辩护律师在《申辩篇》里所能认可的唯一论据）。他拒绝遵循惯例，把他哭哭啼啼的儿女带到法庭上来以期软化法官们的心；他说这种景象会使得被告者和整个城邦都同样地显得可笑。他的工作乃是要说服法官，而不是请求他们开恩。

在宣判以及否决了那处以三十个米尼的另一种可能的惩罚而后（关于这另一种惩罚，苏格拉底曾提名柏拉图作为他的保人之一，并且柏拉图也出席了法庭），苏格拉底就做了最后的一次讲话。

而现在，你们这些给我定罪的人啊，我愿意向你们预言；因为我就要死去，而人临死的时候是赋有预言的能力的。因而我要向你们这些杀害我的凶手们预言；我死去之后，立刻就有比你们加之于我的更重得多的惩罚在等待你们。……如果你们以为你们用杀人的办法就能防止别人谴责你们的罪恶生活，那你们就错了；那是一种既不可能而又不荣誉的逃避办法，最容易最高贵的办法并不是不让别人说话，而是要改正你

们自己。

然后他就转向那些投票赞成开释他的法官们，对他们说，在他那天所做的一切中，他的神谕始终没有反对他，虽然在别的场合他的神谕是常常中途打断他说话的。他说，这就是“一种预示，预示着我遭遇的事情是件好事，而我们之中认为死是一件坏事的人乃是错误的”。因为死要么就是一场没有梦的睡眠，——那显然很好，——要么就是灵魂移居到另一个世界里去。而且“如果一个人能和奥尔弗斯、和缪索斯、和赫西阿德、和荷马谈话，那他还有什么东西不愿意放弃的呢?如果真是这样的话，那就让我一死再死吧!”在另一个世界里，他可以和其他遭受不正义而死去的人们谈话，而尤其是他可以继续他对于知识的追求。“在另一个世界里，人们不会因为一个人提出了问题，就把他处死的，绝对不会的。而且除了比我们更加幸福而外，他们还是永远不死的，如果关于那里的说法都是真的话。……109

“死别的时辰已经到了，我们各走各的路吧——我去死，而你们去活。哪一个更好，唯有神才知道了。”

《申辩篇》给某一种类型的人描绘出了一幅明晰的图画：一个非常自信的人，头脑高超而不介意于世俗的成败，相信自己是为一个神圣的声音所引导，并且深信清明的思想乃是正确生活的最重要的条件。除了最后这一点而外，他是很像一个基督教的殉道者或者一个清教徒的。从他最后那一段谈论死后事情的话里，使人不可能不感到他是坚决相信灵魂不朽的；而他口头上所表示的不确定，只不过是假定而已。他并不像基督徒那样，因为害怕永恒的受苦而烦恼：他并不怀疑，他在另一个世界的生活将是一种幸福的生活。在《斐多篇》里，柏拉图笔下的苏格拉底还提出过信仰灵魂不朽的理由；究竟这些是否就是曾经影响了历史上的苏格拉底的理由，那就无从肯定了。

似乎没有任何疑问，历史上的苏格拉底的确是宣称自己被神谕或者命运之神（daimon）所引导的。那究竟是不是像基督徒所称之为良心的声音的那种东西，还是那对苏格拉底来说乃是一个真正的声音，我们就无从知道了。圣女贞德是受到声音的鼓舞的，那原是精神不健全的一种普通形态。苏格拉底可能患有癫痫性的昏迷病，至低限度这似乎是对于有一次在他服兵役时所发生过的那类事情的自然解释：

有一天早晨苏格拉底在想着一件他不能解决的事；他又不愿意放下这件事，所以他不断地从清早想到中午，——他站在那里一动也不动地在想着；到了中午人们就注意起他来了，来来往往的人传说着苏格拉底从天一亮就站在这里想事情。最后，晚饭以后天黑下来，有几个伊奥尼亚人出于好奇（我应该说明这件事的发生不是在冬天而是在夏天），就搬来他们铺盖，睡在露天里，为的是要守着苏格拉底，看他究竟会不会站一整夜。他就站在这里一直站到第二天早晨；天亮起来，他向太阳做了祈祷，才走开了。（《筵话篇》，220）110

这种情形，在较轻的程度上，是苏格拉底常有的事。《筵话篇》一开头就说到，苏格拉底和亚里士托德姆一起去赴宴会，但是苏格拉底一阵出神就落在后头了。当亚里士托德姆到达的时候，主人阿迦敦就问道："你把苏格拉底怎么了?"亚里士托德姆大吃一惊，发见苏格拉底原来并没有和他在一起；他们便派一个奴隶去找苏格拉底，才发见他站在邻家的廊柱下。这个奴隶回来说："他呆呆地站在那里，我叫他的时候，他一动也不动。"那些知道苏格拉底的人就解释说："他有这种习惯，随时随地会站下来，并且无缘无故地出神。"于是他们就不再问苏格拉底了，等到宴席已经过了一半苏格拉底才走进来。

任何人都同意苏格拉底是很丑的；他有一个扁鼻子和一个大肚子；他比"萨提尔滑稽戏里的一切丑汉[注57]（Silenus）都还丑"（色诺芬《筵话篇》）。他总是穿着褴褛的旧衣服，光着脚到处走。他的不顾寒暑、不顾饥渴使得人人都惊讶。阿尔西拜阿底斯在《筵话篇》里曾描述苏格拉底服兵役的情形说：

我们的供应被切断了，所以就不得不枵腹行军，这时候苏格拉底的坚持力真是了不起，——在战争期中常常会发生的这类情势之下，他不仅比我，而且比一切人都更卓绝：没有一个人可以和他相比。……他忍耐寒冷的毅力也是惊人的。曾有一次严霜，——因为那一带的冬天着实冷得可怕，——所有别的人不是躲在屋里，就是穿着多得可怕的衣服，紧紧把自己裹起来，把脚包上毛毡；这时只有苏格拉底赤着脚站在冰上，穿着平时的衣服，但他比别的穿了鞋的兵士走得更好；他们都对苏格拉底侧目而视，因为他仿佛是在鄙夷他们呢。

他对于肉体情欲的驾驭，是常常为人所强调的。他很少饮酒，但当他饮酒时，他能喝得过所有的人；从没有人看见他喝醉过。在爱情上，哪怕是在最强烈的诱惑之下，他也始终是“柏拉图式”的；假如柏拉图所说的话是真的。他是一个完美的奥尔弗斯式的圣者；在天上的灵魂与地上的肉体二者的对立之中，他做到了灵魂对于肉体的完全的驾驭。他在最终时刻对于死的淡漠，便是这种驾驭力的最后证明。但同时，他并不是一个正统的奥尔弗斯派；他所接受的只是基本的教义，而不是迷信与净化的仪式。111

柏拉图笔下的苏格拉底预示了斯多葛派和犬儒学派。斯多葛派主张最高的善乃是德行，一个人不能够被外部的原因剥夺掉德行；这种学说已经隐含在苏格拉底声称他的法官们不能损害他的那篇论辩之中了。犬儒学派鄙视世上的财货，这种鄙夷表现在他们逃避文明的舒适生活上；苏格拉底能够赤着脚衣衫褴褛地生活，也是出于同样的观点。

似乎可以肯定，苏格拉底的主要关怀是在伦理方面而不是在科学方面。我们已经看到他在《申辩篇》中说过，“我和物理学的探索是毫无缘分的”。柏拉图最早的一些对话是被公认为最近于苏格拉底的，这些对话主要地是从事于探讨伦理学名词的定义。《沙米底斯篇》是谈论节制和中庸的定义的；《李西斯篇》是谈论友谊的，《拉什斯篇》是谈论勇敢的。所有的这些篇对话里，都没有得出结论，但是苏格拉底明确表示了他认为探讨这些问题是重要的。柏拉图笔下的苏格拉底始终一贯地坚持说他自己一无所知，而且他之比别人聪明就只在于他知道自己是一无所知；但是他并不以为知识是不可得到的。正相反，他认为追求知识有着极大的重要意义。他坚持说，没有一个人是明知而又故意犯罪的，因此使一切人德行完美所必需的就只是知识。

德行与知识之间这种密切的联系，乃是苏格拉底和柏拉图两人的特色。在某种程度上，它也存在于一切的希腊思想之中，而与基督教的思想相对立。在基督教的伦理里，内心的纯洁才是本质的东西，并且至少是在无知的人和有学问的人之间同样地可以找得到的东西。希腊伦理学与基督教伦理学之间的这一区别，一直贯穿到今天。

辩证法，也就是说以问答求知识的方法，并不是苏格拉底发明的。辩证法似乎是由巴门尼德的弟子芝诺首先系统地加以使用的；在柏拉图对话录的《巴门尼德篇》里，芝诺以这种方法对付了苏格拉底，正如柏

拉图在别处说苏格拉底以这种方法对付别人一样。但是我们有种种理由可以设想，苏格拉底使用了并且发展了这种方法。我们已经看到，在苏格拉底被判死刑时，他就快乐地怀想到，在另一个世界里他可以继续永远地提问题，而且不可能再被人处死，因为他将会是不死的。当然，如果他使用辩证法的方式真是像《申辩篇》中所描写的那样，那么别人对他的仇视就很容易解释了：全雅典的骗子们都会结合在一起来反对他的。112

辩证的方法只适用于某些问题，而不适用于另一些问题。也许这可以帮助我们决定柏拉图的研究的特点，因为他的研究大部分都是可以用这种方式来加以处理的东西。而且通过柏拉图的影响，后来大多数的哲学家们都曾为他的这种方法造成的局限所束缚。

某些东西显然是不宜于用这种方式来处理的——例如，经验科学。的确伽利略曾用对话录宣扬过他的理论，但那仅仅是为了要克服人们的偏见，——他那些发现的正面理由不用极大的矫揉造作是不能插进到对话录里面来的。在柏拉图的著作里，苏格拉底总好像是只不过在引出被诘问者所已经具有的知识罢了；由于这种缘故，他就把他自己比做是一个助产士。但是当他在《斐多篇》和《美诺篇》中把这种方法运用于几何学问题的时候，他就必须问到一些为任何法官所不能允许的引导性的问题了。这种方法是与回忆说相谐合的，因为按照回忆说，我们的学习只是由于记忆起来了我们在前生所已经知道的东西。但与这种观点相反的，让我们考虑一下用显微镜所做出的任何一种发见吧；比如说细菌传播疾病，我们很难认为，这种知识是可以用问答的方法就能够从一个本来对此一无所知的人那儿推引出来的。

苏格拉底的处理方法所适用的，乃是那些我们对之已有足够的知识而可以达到正确结论的事物，但由于我们思想混乱或者缺乏分析的缘故而未能对于我们所知的东西加以最好的逻辑的使用。像“什么是正义”这样一个问题，显然是适于以柏拉图式的对话来加以讨论的。我们大家都在随便地使用“正义的”或“非正义的”这些字，只要考查一下我们使用这些字的方式，我们就可以归纳出来最能与习惯相符合的那种定义。这里所需要的，只是关于问题中的这些字应如何使用的知识。但是当我们的探讨得出了结论时，我们所做出的只不过是一桩语言学上的发见，而并不是一桩伦理学上的发见。113

然而，我们也很可以把这种方法很有益地应用于稍为广泛的一类情况中。只要所争论的是逻辑的事情而不是事实的事情，那么讨论就是发现真理的一种好方法。例如，假使有人说，民主制是好的，但凡是具有某种意见的人却应该不许投票；那么我们就可以断定这个人是不一贯的，并且可以向他证明，他的两种说法之中至少有一种必定或多或少是错误的。逻辑的错误，我以为，要比许多人所想象的具有更大的实际重要性；它能使犯这种错误的人轮流地在每一个题目上都采取为自己所惬意的见解。任何一套逻辑上一贯的学说都必定有着某些部分是令人痛苦的，并且与流行的成见是相反的。辩证的方法——或者，更广义地说，无拘无束地辩论的习惯——是有助于增进逻辑的一贯性的，因而在这方面便是有用的。但是当其目的是要发见新事实的时候，这种方法便完全行不通了。也许我们可以把“哲学”就定义为是用柏拉图的方法所可能追求到的全部探讨的总和。但是如果这一定义是妥当的话，那乃是由于柏拉图对于后世哲学家们有影响的缘故。

第十二章 斯巴达的影响**114**

要了解柏拉图，其实，要了解后来许多的哲学家，就有必要先知道一些斯巴达的事情。斯巴达对希腊思想起过双重的作用：一方面是通过现实，一方面是通过神话；而两者都是重要的。现实曾使斯巴达人在战争中打败了雅典，神话则影响了柏拉图的政治学说以及后来无数作家的政治学说。神话的充分发展，见于普鲁塔克的《莱库格斯传》；书中所赞颂的理想一大部分就形成了卢梭、尼采和国家社会主义[注58]的学说。在历史上，这种神话甚至于比现实还更加重要；然而我们将从现实开始。因为现实是神话的根源。

拉哥尼亚，以斯巴达或拉西第蒙[注59]为其首都，领有伯罗奔尼苏的东南部。斯巴达人是统治的种族，他们在多利亚人从北方入侵时，便征服了这片地区，并使这里原有的居民沦为农奴。这些农奴叫作希洛特（Helot）。在历史时期里，全部土地都属于斯巴达人，然而斯巴达人的法律和习惯却禁止他们自己耕种土地；既因为劳动是可耻的事，也为了要使他们能永远自由地服兵役。农奴是不能买卖的，而是附着于土地上；土地分成份地，每个成年的斯巴达男子都有一块份地或者几块份地。这些份地，也像希洛特一样，是不能买卖的，法律规定由父子相承（然而可以用遗嘱赠与）。地主本人每年从耕种份地的希洛特那里收取七十个梅德尼（约相当于105蒲式耳）的粮食，并为他的妻子收取十二

个梅德尼，还有一定数量的酒和果品[注60]。在这个数量以外的一切东西都是希洛特的财产。希洛特也是希腊人，像斯巴达人一样，而且他们深深痛恨自己被奴役的状况。只要有可能，他们就反叛。斯巴达人设有一个秘密警察团体，用以对付这种危险，但是作为这种戒备的补充他们还有另一种办法：他们对希洛特每年宣战一次，这样他们的青年人就可以杀死任何看来仿佛是不肯驯服的人而不会犯杀人罪。国家可以释放希洛特，但是希洛特的主人却不能；希洛特之获得释放——这当然是颇为罕见的——是由于作战时特别勇敢。115

公元前八世纪有一个时期，斯巴达人征服了邻近梅新尼亚的地区，使这里大部分的居民沦于希洛特的处境。斯巴达缺少“生存空间”，但是新的领土就暂时消除了这种不满情绪的根源。

份地是供普通斯巴达人享用的；贵族有其自己的领地，而份地则是由国家所分配的一块一块的公共土地。

拉哥尼亚其他部分的自由居民，叫作“裴里欧齐”（Perioeci）[注61]，他们并不享有政治权力。

斯巴达公民的唯一职业就是战争，他从一出生起就受战争的训练。经过部族首领的检查之后，病弱的孩子是要抛弃掉的；唯有被评为茁壮的孩子才能得到抚养。所有的男孩子都放在一所大学校里面受训，一直到20岁为止；训练的目的是要使他们坚强，不怕痛苦，服从纪律。文化教育或科学教育都被认为是无意义的事；唯一的目的就是要造就全心全意为了国家的好战士。

到了20岁，真正的军役就开始了。任何人到了20岁之后都可以结婚，但是一个男子必须在“男子之家”里生活，直到30岁为止；并且必须把婚姻当作仿佛是一桩违法的秘密事那样来处理。到了30岁以后，他就是一个羽毛丰满的公民了。每一个公民都属于一个食堂，和其他的成员在一起吃饭；他必须从他的份地的生产品中缴纳一部分实物。斯巴达国家的理论是不让一个公民匮乏，也不让一个公民富有。每个人只能靠自己份地的出产而过活，份地除了自由馈赠而外是不能转让的。没有人可以私有金银，货币用铁制成。斯巴达的简朴是脍炙人口的。

斯巴达妇女的地位很特殊。她们并不与世隔绝，像希腊其他各地的

有地位的妇女那样。女孩子也受着男孩子一样的体育锻炼；更可注目的是男孩子和女孩子在一起赤身裸体地进行锻炼。他们要求（我下面引用的是诺尔斯译的普鲁塔克的《莱库格斯传》）：116

> 少女们也应该练习赛跑、角力、掷铁饼、投标枪，其目的是使她们后来所怀的孩子能从她们健壮的身体里吸取滋养，从而可以茁壮起来并发育得更好：而且她们也由于这种锻炼增强了体质，可以免除分娩时的苦痛。……尽管少女们确乎是这样公开地赤身裸体，然而其间却绝看不到，也绝感不到有什么不正当的地方，这一切的运动都充满着嬉戏之情，而并没有任何的春情或淫荡。

不肯结婚的人是被规定为“犯法”的，并且哪怕是在最寒冷的气候里也必须赤身裸体地在年轻人从事锻炼和跳舞的地方外边徘徊着。

妇女们不许流露出任何对国家不利的感情，她们可以对一个懦夫表示鄙视，而且如果她们所鄙视的懦夫就是她们自己的儿子的话，那么她们还会受到表扬；但是如果她们新生的婴儿因为孱弱而被处死，或者她们的儿子战死在疆场的话，她们却不可以表示悲伤。她们被其他的希腊人公认为是最有贞操的；但如果一个结了婚的妇女而没有生育，这时国家命令她去试一试别的男人是不是要比她自己的丈夫更能够生育公民的话，她是不会有任何反抗的。生育子女受到立法的鼓励。据亚里士多德说，一个父亲有了三个儿子就可以豁免兵役，有四个儿子就可以豁免对国家的一切负担。

斯巴达的宪法非常复杂。有两个王，属于两个不同的家族，并且是世袭的。两个王之中有一个在战时指挥军队，但是在平时他们的权力是有限制的。在公共的宴会上，他们所得的食品比其他的人多一倍；当王去世的时候，大家都哀悼他。他们是长老会议的成员，长老会议由三十人组成（包括两个王在内），其余的二十八人必须年龄在六十岁以上，并由全体公民选举出来终生任职，但是只能从贵族家庭中选出。长老会议审判罪案，并为公民大会准备议程。公民大会包括全体公民；它不能主动提出任何动议，但有权对向它提出的任何建议表决通过或否决。任何法律不经它同意，都是无效的。然而它的同意虽说必要，但是还不够；在其生效以前，必须先由长老和行政官宣布决定。117

除了两个王、长老会议、公民大会而外，政府还包括第四个组成部

分，这一部分是斯巴达所特有的。那就是五个监察官。他们是从全体公民中选举出来的；选举的方法，据亚里士多德说，是“太幼稚了”；据柏里说，实际上就是抽签。监察官在宪法里是一个“民主的”成分[注62]，显然是为了要平衡王权。王每个月都须宣誓拥护宪法；然后监察官就宣誓，只要王信守誓言，他们就拥护王。任何一个王出征的时候，都有两个监察官跟随着他，监视他的行动。监察官是最高的民事法庭，但对于王他们却可以进行刑事审判。

在古代的末期，斯巴达的宪法被认为是应该归功于一位名叫莱库格斯的立法者，据说莱库格斯在公元前885年颁布了他的法律。事实上，斯巴达的制度是逐渐成长起来的，而莱库格斯则只是一个神话式的人物，最初本来是一个神。他的名字的意思是“驱狼者”，这个神源出于阿加底亚。

斯巴达在其他的希腊人中间引起了一种多少会使我们感到惊异的敬仰。起初，它并不像后来那样地和其他的希腊城邦大有不同；在早先，它也产生过和其他各地一样优秀的诗人和艺术家。但是到了公元前七世纪左右，或许甚至于是更晚一些的时候，它的宪法（曾错误地被人归功于莱库格斯）就固定为我们目前所谈到的形式；他们为了获得战争的胜利而牺牲了其余的一切，于是斯巴达在整个希腊对于世界文明的贡献里面，就不再有任何的地位了。在我们看来，斯巴达国家就是纳粹如果得到胜利时所会要建立的那种国家的一个雏形。但对希腊人来说，它似乎并不如此。正如柏里所说的：

公元前五世纪一个来自雅典或米利都的异邦人在访问那些构成了没有城垣的朴素无华的斯巴达城邦的稀疏散落的村庄时，他一定会有一种置身于远古时代的感觉，那时候的人们要更勇敢、更善良也更纯朴，他们不曾为财富所腐化，也不曾被各种观念所困扰。对于一个像柏拉图那样地思索着政治学问题的哲学家来说，斯巴达国家似乎是最接近于理想的了。普通的希腊人都把斯巴达视为是一座严肃与纯朴之美的殿堂，一座有如多利亚神殿那样庄严的多利亚城邦，那比他自己的居处要高贵得多，只不过住进去却并不那么太舒服罢了。[注63] 118

其他的希腊人对斯巴达感到敬仰的原因之一，是斯巴达的稳固。所有其他的希腊城邦都有过革命，但是斯巴达的宪法几百年来却屹然不曾

变动过；只有监察官的权力是逐渐加大了，但那是经过合法手续的，而并不曾使用过暴力。

我们不能否认，在一个很长的时期里，斯巴达人在他们的主要目标方面，即在创造一个无敌战士的种族这方面，是成功的。温泉峡之战（公元前480年）虽然技术上是失败了，却或许是最能表明他们的勇敢的例子。温泉峡是崇山之间一条通道，希腊人希望能在这里阻挡住波斯大军。三百个斯巴达人和他们的随从，抵挡住了全部正面的进攻。但是最后，波斯人发见山里有一条后路，于是立刻从两面夹攻希腊人。每一个斯巴达人都战死在他自己的岗位上。只有两个人因病假而不曾在场，他们害着眼病，差不多等于是暂时失明。其中一个人坚持叫他的希洛特引他到战场上去，就在战场上被敌人消灭了；另一个人叫作亚里士托德姆的，认为自己病重得不能作战了，就没有上阵。当他回到斯巴达的时候，没有一个人理睬他；人们管他叫作“懦夫亚里士托德姆”。一年之后，他洗刷掉了自己的耻辱，英勇地战死于斯巴达人大获全胜的普拉提亚之战。

战争过后，斯巴达人在温泉峡的战场上树立了一块纪念碑，上面只写着：“过客们，请寄语拉西第蒙人，我们躺在这里，遵照他们的命令。”

在很长的一个时期里，斯巴达人证明了他们自己在陆上是无敌的。他们一直保持着他们的霸权，直到公元前371年琉克特拉之战中被底比斯人战败为止。这一战结束了斯巴达人军事上的伟大地位。

除了在战争方面而外，斯巴达的实际一向是与理论不大一致的。生活在斯巴达盛期的希罗多德令人惊异地提到过，没有一个斯巴达人是能拒绝贿赂的，尽管事实上鄙弃财富和爱好纯朴的生活正是斯巴达教育中所谆谆教诲的主要内容。据说斯巴达的妇女是非常贞洁的，然而却有好几次有名的王位继承人之所以遭到废黜，都是因为他们并非是自己母亲的丈夫的儿子。据说斯巴达人是爱国不屈的，然而普拉提亚之战的胜利者，斯巴达王鲍萨尼亚斯，却终于被波斯大王薛克修斯所收买而成了叛国贼。除了这些罪恶昭彰的事情而外，斯巴达的政策往往也是狭隘的和地域性的。当雅典从波斯人手中解放了小亚细亚及其邻近岛屿上的希腊人的时候，斯巴达却袖手旁观；只要是伯罗奔尼苏半岛能确保安全，其他希腊人的命运斯巴达就漠不关心了。想把希腊世界结成联邦的每一种

尝试，都见挫于斯巴达的狭隘观念。119

亚里士多德生当斯巴达衰落之后，他对斯巴达的宪法做了一番非常有敌意的叙述[注64]。他所说的和别人所说的是如此之不同，简直使人难于相信他所说的也是这同一个地方；例如：“立法者想要使全国都能艰苦克制，他对于男人实行了他的意图，但他却忽略了女人，女人们度着各式各样奢侈恣纵的生活。结果在这样的一个国家里，财富便受到过分地重视，而尤以公民们在受自己妻子的支配时为然，正像大多数好战的种族一样。……即使就勇敢这方面来说（勇敢在日常生活里是用不着的，只有在战争时才需要勇敢），拉西第蒙的妇女们的影响也是极为恶劣的。……拉西第蒙的妇女们的放荡是自古已然的，也是在人们意料之中的。因此（按照传统的说法）当莱库格斯想使妇女们就范于他的法律的时候，妇女们就反抗；于是莱库格斯便放弃了这一企图。”

亚里士多德又谴责斯巴达人的贪吝，他把贪吝归咎于财产分配的不平等。他说，份地虽然不许买卖，但是可以赠与或传给后代。他又说，全部土地有五分之二是属于妇女的。结果造成了公民的人数大为减少：据说斯巴达曾有过一万公民，但是到被底比斯所击败时，已经不满一千人了。

亚里士多德批评了斯巴达宪法的每一点。他说监察官往往是非常之穷，所以很容易受贿赂；而且他们的权柄又是如此之大，甚至于连国王也不得不讨好他们，所以斯巴达的政体已经转化成为民主制了。他告诉我们说，监察官们恣纵过度，他们的生活方式与宪法的精神背道而驰，而对于普通公民的严厉又是那样地不堪忍受，所以公民们便沉溺于秘密的、非法的肉欲快乐以求逃避。120

亚里士多德写这些话的时候，斯巴达已经衰颓了；然而在有些地方他明白地说，他所提到的这些罪恶是从古就有的。他的语气是那么干脆而又确凿，以致我们很难于不相信他，而且它也符合近代由于法律过分严厉而得到的一切经验。然而在人们的想象里所存留下来的，却并不是亚里士多德笔下的斯巴达，而是普鲁塔克笔下的神话般的斯巴达和柏拉图《国家篇》中的被哲学理想化了的斯巴达。许多世纪以来，青年人都阅读着这些作品，并且燃烧着一种想要作一个莱库格斯或者是作一个哲人王的雄心。而理想主义和爱好权势相结合的结果，就一再地把人引入了歧途，并且就在今天也还是如此。

就中世纪和近代的读者们而论，斯巴达的神话主要地是由普鲁塔克给确定下来的。当他写作的时候，斯巴达已经是属于浪漫的往事了；斯巴达的盛世距离普鲁塔克的时代，正像哥伦布距离我们的时代是一样遥远。普鲁塔克所说的一切，研究制度的历史学家虽然必须极其审慎地加以处理，但是对于研究神话的历史学家来说，它却具有头等的重要性。希腊曾经影响了全世界，但那往往是通过她对于人们的想象、理想和希望而起作用的，而不是直接地通过政治的威力。罗马建造了许多大路，大部分至今仍然保存着，罗马的法律是近代许多法典的根源，但是使得这些东西成为重要的却是罗马的军队。希腊人虽然也是可钦敬的战士，但他们并没有征服过，因为他们的军力主要地都消耗在彼此互相敌对上面。一直要等到半野蛮的亚历山大，才把希腊文化传播到了整个的近东，并使得希腊语成为埃及、叙利亚和小亚细亚内陆部分的文学语言。希腊人永远也不会完成这种事业的，并不是由于他们缺乏武力，而是由于他们不能在政治上团结。希腊文化的政治传播者从来都不是希腊人；但正是希腊的天才激动了别的民族，才使得别的民族传播开了他们的被征服者的文化。

对于全世界的历史学家来说，重要之点并不在于希腊城邦之间的烦琐的战争，也不在于党派权势的卑鄙争夺，而在于当这些简短的插曲结束之后，人类所保存下来的记忆，——这正像是我们对于阿尔卑斯山一幅辉煌日出景象的回忆，而山居者们却是搏斗过了一场风雪交加的日子那样。这些回忆逐渐消逝的时候，便在人们的心里留下来了某些晨光熹微里照耀得分外明媚的峰峦景色，并且始终保持着一种知识，那就是乌云的背后仍然保存着光辉，而且随时可以显现出来。在这里面最为重要的，在早期基督教时代是柏拉图，在中世纪教会时期是亚里士多德；但是到了文艺复兴以后，当人们开始重视自由的时候，他们却首先转向普鲁塔克。普鲁塔克深刻地影响了十八世纪的英国和法国的自由主义者以及美国的缔造者们；他影响了德国浪漫主义运动，并且主要的是以间接的路线继续影响着德国的思想一直到今天。他的影响在某些方面是好的，在某些方面是坏的；至于有关莱库格斯和斯巴达的叙述，则他的影响是坏的。他所讲的莱库格斯有很大的重要性，我将对它做一个简短的叙述，甚至于不免有一些重复。121

莱库格斯——普鲁塔克这样说——决心为斯巴达立法，于是就周游各地以便研究各种不同的制度。他喜欢克里特的“非常明确而严厉的”[注65]法律，但是他不喜欢伊奥尼亚的法律，那些法律是“虚浮的、浅薄

的”。在埃及，他学到了把兵士和其他人民划分开来的好处，后来他旅行归来，“就把它拿到斯巴达来实行：规定了商人、匠人和劳作者各守其分，于是他就建立起一个高贵的国家”。他把土地平均分配给斯巴达全体公民，为的是“把一切破产、嫉妒、贪婪和享受以及一切的富有和贫困都驱逐出境”。他禁止用金银货币，只准以铁铸钱，其价值是如此之低以至于“要积存价值十个米那[注66]的款项，就会装满了整整一窖”。他就用这种办法，扫除了“一切虚浮无益的学问”，因为没有那么多的钱可以酬付给从事这些学问的人；而且他还用这一套法律使得一切的对外贸易都成为不可能的事。修辞学家、妓院老板和珠宝商人都不喜欢铁钱，于是就都躲开了斯巴达。然后他又规定全体公民都须在一起吃饭，大家都吃一样的饭。122

莱库格斯，也像别的改革者一样，认为儿童教育是“一个变法者所应该加以确定的最主要、最重大的事”；而且他也像一切以追求军事力量为主要目的的人们一样地急于增加出生率。“少女们赤身袒裸着在青年男子的面前进行游戏、运动和跳舞，都是要引诱青年男子们去结婚：他们并非像柏拉图所说的那样，是被几何学的推理所说服的，而是由于男欢女悦地互相爱恋才结婚的”。习惯上，在最初几年里总是把结婚当成一桩秘密的事情，“双方仍然在继续着炽热的恋爱，彼此的渴慕与日俱增”——这至少是普鲁塔克的见解。他又解说道，一个人如果年老但有着年轻的妻子，而他容许自己的妻子和别的青年男人生孩子的话，这个人是不会被人想得很坏的。“一个正直的人爱上了别人的妻子，这种事也是合法的。……他可以请求她的丈夫让他和她同床，使他得以开垦这块丰富的土地，并且播下宁馨佳儿的种子”。这里是绝不会有愚蠢不堪的嫉妒的，因为“莱库格斯不愿意让孩子属于任何私人所有，孩子应该是属于公共的：由于这种原因，莱库格斯也愿意那些将来要成为公民的人们并不是人人都可以生育的，而只有最正直的人才能生育他们。”他继续解说道，这正是农夫对自己的家畜所采用的原则。

一个孩子生下来之后，父亲就把他抱到家族长老的面前去加以检查：如果孩子健康，就交还给父亲养育；如果孩子不健康，就把他抛弃到深水潭里去。孩子们从一开始就受严格的锻炼，这在有些方面是好的——例如不把孩子们裹在绷布里。到了七岁，男孩子就要离开家庭安置到寄宿学校里，他们分成若干组，每组都选出一个懂事而勇敢的孩子来发号施令。“至于学习，他们学的只是对他们有用的东西：其余的时间他们便来学习怎样服从，怎样忍受痛苦，怎样担负劳动，怎样在战斗中

克敌制胜”。他们大部分时间都赤身裸体地在一起游戏；到了十二岁以后，他们就不穿外衣；他们经常是“肮脏又龌龊”的，除了一年之中的某几天而外，他们从来都不洗澡。他们睡在草床上，到了冬天他们就用绒花和草掺在一起。人们教导他们去偷东西，但如果被捉到了是要受惩罚的，——不是因为偷窃，而是因为偷得太笨拙。123

同性爱，无论男性的或女性的，在斯巴达都是一种公认的习惯，并且是对青春期男孩子的教育中的正式一部分。一个男孩子的情人可以因这个男孩子的行为而有功或受过；普鲁塔克叙述过有一次一个男孩子因为在战斗中受了伤而喊叫起来，于是他的情人便因为这个男孩子的怯懦而受到监禁。

一个斯巴达人，在他一生的任何阶段都是没有什么自由可言的。

他们的纪律和生活秩序就在他们完全成人以后，也还继续保持着。任何人想要随心所欲地生活都是不合法的，他们在自己的城邦之内就仿佛是在一座军营里，每个人都知道自己在这里所能被允许的生活是什么，在自己的岗位上所必须做的事情又是什么。总之，他们都有着这样一种心情，即他们生来不是为他们自己而服务的，而是为他们的国家而服务的。……莱库格斯给他的城邦所带来的最美好、最幸福的东西之一，就是他使他的公民们享有大量的休憩和闲暇，仅只禁止他们不得从事任何卑鄙邪恶的勾当：而且他们也无须操心想要发财致富，在那儿财货是既无用也不被人重视的。因为有希洛特（这些都是战争中的俘虏）为他们耕田，并且每年要向他们缴纳一定的租赋。

普鲁塔克继续说到一个故事，有一个雅典人因为游手好闲而受到惩罚，有一个斯巴达人听见这件事情就叫起来说：“带我去看看这个人吧，他因为生活得高贵，像一个君子，所以受了处罚。”

莱库格斯（普鲁塔克继续说）：“是在这样地训练他的公民，从而使他们既不会想要单独生活，也不可能单独生活，而是处于彼此结合的生活状态；他们永远是大家集体地在一起，正好像是蜜蜂环绕着它们的蜂王一样。”

斯巴达人不许出外旅行，外国人除因事而外，也不许进入斯巴达，因为他们害怕外国的风尚会败坏拉西第蒙人的德行。

普鲁塔克提到，斯巴达人的法律允许他们随时可以任意屠杀他们的希洛特；但是普鲁塔克却不相信可以把这样可恶的事情归咎于莱库格斯。“因为我不能相信莱库格斯会创立或制定这样万恶的法律：因为根据他在其他的一切行为里所经常表现的仁慈和正义，我想象他的性格是温存的、仁爱的”。除了这一件事情而外，普鲁塔克对于斯巴达的宪法只有赞扬而毫无异词。124

从下章中有关柏拉图对于自己的乌托邦的叙述里，斯巴达对于柏拉图的影响是显而易见的；我们现在就要特别谈到柏拉图。

第十三章 柏拉图见解的来源125

柏拉图和亚里士多德是古代、中古和近代的一切哲学家中最有影响的人；在他们两个人中间，柏拉图对于后代所起的影响尤其来得大。我这样说有两个原因：第一，亚里士多德本人就是柏拉图的产儿；第二，基督教的神学和哲学，至少直迄十三世纪为止，始终更其是柏拉图式的而非亚里士多德式的。因此在一部哲学思想史里就有必要对于柏拉图，以及在较少的程度上对于亚里士多德，处理得要比他们的任何一个先行者或后继者都更为详尽。

柏拉图哲学中最重要的东西：第一，是他的乌托邦，它是一长串的乌托邦中最早的一个；第二，是他的理念论，它是要解决迄今仍未解决的共相问题的开山的尝试；第三，是他主张灵魂不朽的论证；第四，是他的宇宙起源论；第五，是他把知识看成是回忆而不是知觉的那种知识观。然而在讨论这些题目以前，我要就他的生活环境以及决定了他政治的和哲学的见解的那些影响说几句话。

柏拉图生于公元前428—前487年，即伯罗奔尼苏战争的最初年代。他是一个很优裕的贵族，与三十僭主统治时期所牵涉的许多人物都有关系。当雅典战败时，他还是一个青年；他把失败归咎于民主制，他的社会地位和他的家庭联系是很容易使他鄙视民主制的。他是苏格拉底的学生，对苏格拉底怀有深厚的敬爱；而苏格拉底是被民主制判处了死刑的。因此，他之转向斯巴达去寻求他的理想国的影子，是不足为奇的事。柏拉图有本领善于粉饰那些褊狭的议论，使之足以欺骗后世；后世都在赞美着他的《国家篇》，却从未察觉到他的议论里面究竟包含的都是什么。颂扬柏拉图——但不是理解柏拉图——总归是正确的。这正是

伟大人物们的共同命运。我的目标则恰好相反。我想要理解他，但对他却很少敬意，就好像他是一个现代的英国人或美国人而在宣传着极权主义那样。

柏拉图所受的那些纯哲学的影响，也注定使他会偏爱斯巴达的。这些影响，大致说来，就是：毕达哥拉斯、巴门尼德、赫拉克利特以及苏格拉底。126

从毕达哥拉斯那里（无论是不是通过苏格拉底），柏拉图得来了他哲学中的奥尔弗斯主义的成分，即宗教的倾向、灵魂不朽的信仰、出世的精神、僧侣的情调以及他那洞穴的比喻中所包含的一切思想，还有他对数学的尊重以及他那理智与神秘主义的密切交织。

从巴门尼德那里，他得来了下列的信仰：实在是永恒的、没有时间性的；并且根据逻辑的理由来讲，一切变化都必然是虚妄的。

从赫拉克利特那里，他得来了那种消极的学说，即感觉世界中没有任何东西是永久的。这和巴门尼德的学说结合起来，就达到了知识并不是由感官得到的而只是由理智获得的这一结论。这一点又反过来和毕达哥拉斯主义密切吻合。

从苏格拉底那里，他或许学到了对于伦理问题的首要关怀，以及他要为世界寻找出目的论的解释而不是机械论的解释的那种企图。“善”之主导着他的思想，远甚于“善”之主导着苏格拉底前人的思想，而这一事实是很难不归之于苏格拉底的影响的。

所有这一切又是怎样和政治上的权威主义相联系着的呢？

首先：“善”与“实在”都是没有时间性的，最好的国家就是那种由于具有最低限度的变动与最大限度的静止的完美、从而也就最能模仿天上的样本的那种国家，而它的统治者则应该是最能理解永恒的“善”的人。

其次：柏拉图像一切神秘主义者一样，在他的信仰里也有一种确实性的核心，而这种确实性在本质上除了依靠一种生活方式而外，是无法与人相通的。毕达哥拉斯派曾经力图为入门者订立一条规矩，而这归根结底正是柏拉图所想望的。如果一个人要做一个好政治家，他就必须知道“善”；而这一点又惟有当他结合了知识的训练与道德的训练，才能做

得到。如果允许不曾受过这种训练的人参与政府的话，他们将会不可避免地败坏政治。

第三：按照柏拉图的原则来造就一个好的统治者，就需要有很多的教育。在我们看来，坚持要以几何学教给叙拉古的僭主小狄奥尼修斯以便把他造就成一个好国王的这种事情，似乎是不智之举；但是从柏拉图的观点说来，这却是最本质的东西。在认为没有数学就不可能有真正的智慧的这一点上，他是一个十足的毕达哥拉斯主义者。这种观点就蕴涵着寡头政体。127

第四：柏拉图，和绝大多数的希腊哲学家相同，认为闲暇乃是智慧的主要条件；因此智慧就不能求之于那些为了生活而不得不从事劳动的人们，而只能求之于那些享有独立的生活资料的人们，或者是那些由国家来负担因而不必为生活担忧的人们。这种观点本质上是贵族的。

以柏拉图和近代思想作对比时，就会出现两个一般性的问题，第一个是：有没有“智慧”这样一种东西?第二个是：假定有这样一种东西，那么能不能设计出一种宪法可以使它具有政治权力?

上述这种意义的“智慧”就不会是任何一种特殊的技能了，比如说一个鞋匠，或医生，或军事家所掌握的技能。它必须是比这些技能更为一般化的东西，因为这种智慧的掌握是被认为能够使人有智慧地治理国家的。我以为柏拉图会说，智慧就在于对于“善”的知识；并且他还会以苏格拉底的学说来补充这个定义，那就是，没有人会有意地要犯罪，因而凡是知道什么是善的人就会做出正当的事情来。在我们看来，这样一种观点似乎是远离现实的。我们会更加自然地说，各种分歧的利益是存在着的，因而政治家应该力求达到最为可行的妥协。一个阶级或一个民族的成员可以有共同的利益，但它却时常和别的阶级或别的民族的利益相冲突。毫无疑问，也存在着某些人类全体一致的利益，但这些利益却不足以决定政治的行动。也许它们将来有一天会如此，但是只要还存在着各个主权国家，就绝不可能如此。并且即使是到了那时候，追求普遍利益最感困难的地方也会在于，怎样才能从各种互相敌对的特殊利益之中求得妥协。

但是，纵使我们假设有“智慧”这样一种东西，那么是不是就有任何一种宪法形式可以把政府交到有智慧的人的手里去呢?很明显的，多数

人（例如全体会议之类）是可以犯错误的，而且事实上也确乎犯过错误。贵族政体并不常常是有智慧的，而君主则总是愚蠢的；教皇尽管有着不可错误性，却曾铸成过许多严重的错误。有没有任何人主张把政府交给大学毕业生，或者甚至于交给神学博士呢?或者是交给那些出生穷困、但发了大财的人们呢?十分明显，实际上是并不会有任何一种法定选择的公民能够比全体人民更有智慧的。128

有人可能提出，人是可以受适当的训练而获得政治智慧的。但是问题跟着就来了：什么是适当的训练?而这归根到底，还是一个有党派性的问题。

因此，找出一群“有智慧”的人来而把政府交托给他们，这个问题乃是一个不能解决的问题。这便是要拥护民主制的最终理由。

第十四章 柏拉图的乌托邦129

柏拉图最重要的那篇对话，《国家篇》，大体上包括三部分。第一部分（到约近第五卷的末尾）包括一个理想国的组织；这是历史上最早的乌托邦。

他所达到的结论之一乃是，统治者必须是哲学家。《国家篇》的卷六和卷七都是在给“哲学家”下定义。这一讨论构成了第二部分。

第三部分包括对各种实际存在的体制及其优缺点的讨论。

《国家篇》名义上是要给“正义”下定义。但是开场不久他就决定，既然是万物从大的方面来看总比从小的方面来看要容易得多，所以最好还是先着手探讨什么是正义的国家，而非什么是正义的个人。而且既然正义必定是可能想象得到的最好的国家的属性之一，所以他就首先描叙这样的一个国家，然后再来断定它有哪种完美性是可以称之为“正义”的。

让我们先来描叙柏拉图乌托邦的大致轮廓，然后再考虑所遇到的各个问题。

柏拉图一开始就认定公民应该分为三个阶级：普通人，兵士，和卫国者。只有最后的一种公民才能有政治权力。他们的人数比起另外的两

个阶级来要少得多。一开头似乎他们是被立法者所选定的，此后则他们通常便是世袭的了；但是在例外的情况下也可以从低等阶级中提拔上来有希望的孩子，而在卫国者的孩子中遇有不能令人满意的孩子或青年时，也可以把他们降级。

在柏拉图看来，主要的问题就是如何保证卫国者能够实现立法者的意图。他对于这一目的提出了各种建议，有教育方面的，有经济方面的，有生物方面的，也有宗教方面的。但是这些建议对于除了卫国者之外的其他各阶级能适用到什么程度，就往往是不很明确的了；其中有些很明显地是适用于兵士的；但是大体上柏拉图所探讨的仅限于卫国者，而卫国者是自成一个阶级的，就像已往的巴拉圭的耶稣会士，1870年以前罗马教廷国的教士，以及今天苏联的共产党那样。130

第一桩事要考虑的，就是教育。教育分作两部分，即音乐与体育。它们每一种都具有比今天更广泛得多的意义："音乐"是指属于文艺女神的领域之内的一切事物，而"体育"则指有关身体的训练与适应的一切事物。"音乐"差不多与我们所称的"文化"同样广泛，而"体育"则比我们所称的"运动"更要广泛。

从事文化是要使人成为绅士，成为正是为英国所熟悉的（大部分是由于柏拉图的缘故）那种意义上的绅士。柏拉图当时的雅典，在某一方面很有似于十九世纪的英国：两者都有着一个享有财富和社会声势但并未垄断政治权力的贵族阶级，两者的贵族都必须以他们庄严动人的举止而获得尽可能多的权力。不过，在柏拉图的乌托邦里，贵族的统治是毫无掣肘的。

威严、礼仪和勇敢似乎就是教育所要培养的主要品质。从最早的年岁起，对于青年所接触到的文学和允许他们能听到的音乐，就有着一种严格的检查制度。母亲和保姆只能向孩子们讲说官定的故事。荷马和赫西阿德都因为某些原因而不许讲述。首先是荷马和赫西阿德所说的神有时候行为很不好，这是不能起教育作用的；必须教给青年人知道，邪恶绝不会来自神，因为"神"并不是一切事物的创造者而只是美好的事物的创造者。其次，荷马和赫西阿德的作品中有些东西被认为可以使得读者怕死，然而教育里的一切东西都应该使青年人愿意效死疆场。必须教给我们的孩子们认识到奴役比死还要坏，因此他们绝不应该听到好人居然也哭泣流泪的故事，哪怕那是为了朋友的死亡而哭泣流泪。第三，礼仪

要求人们绝不可放声大笑，然而荷马提到过“那些幸福的神大笑不止”。要是孩子们能够引征这段话，那么老师还怎么能够有效地谴责孩子们的嬉戏呢?第四，荷马诗中有些段是赞颂盛大的宴会的，又有些段是描写诸神的欲望的；这些都是有碍于节制的。（印泽教长是一个真正的柏拉图主义者，他反对过一首有名的赞美歌中的这样一句话：“那些凯旋者们的欢呼，那些饮宴者们的歌唱”，这是一段描写天上的欢乐景象的。）最后，也绝对不许有坏人幸福而好人不幸的故事；这对于柔弱的心灵可能有着最不幸的道德影响。根据所有这些理由，诗人就应该是加以贬斥的了。131

柏拉图于是就提出一种奇怪的关于戏剧的论证。他说，好人不应该愿意模仿坏人；然而大部分的戏剧里都有坏蛋，所以戏剧家以及扮演坏蛋的演员就必须要模仿犯有各种罪行的坏人。不仅仅是罪犯，而且一般说来，女人、奴隶和下等人也都不应该为高等人所模仿。（在希腊，正如在伊丽莎白时代的英国一样，女角色是由男人扮演的。）因此，若是可以允许演戏的话，戏里也只能包括着无疵无瑕的、良家出生的男性角色。这种不可能性是太明显了，所以柏拉图就决定把所有的戏剧家都从他的城邦里驱逐出去：

> 当有这样聪明得可以模仿任何事情的表演先生到我们这里来，并且提出要表演他的艺术和他的诗歌的时候，我们将要五体投地把他当作是一位可爱的、神圣的而又了不起的人物来崇拜；但是我们也必须告诉他说，在我们的国家里是不容许有他这样的人的；法律是不能容许他们的。于是，我们就给他涂上香料，给他的头上戴上绒花冠之后，把他送到别的城邦去。

其次，我们就来看他们对于音乐（近代意义的音乐）的检查制度。吕底亚的和伊奥尼亚的乐曲是被禁止的，前者是因为它表现了愁苦，后者则因为它是靡靡之音。只有多利亚（因为它勇敢）和弗莱吉亚（因为它有节制）的音乐才可以允许。所能允许的节奏必须是简单的，并且必须是能够表现勇敢而又和谐的生活的。

对于身体的训练是非常严厉的。除了烤鱼烤肉而外，谁都不许吃其他方法烹制的鱼和肉，而且既不许加任何作料，也不许吃任何点心。他说，按照他的食谱养生的人绝不会需要医生。

青年人到达一定的年龄以前，是不许看到丑恶与罪恶的。但是到了适当的时候，就必须让他们去见识种种“诱惑”了；让他们看看恐怖的形象使他们不至于恐怖，也看看坏的享乐使之不至于诱惑他们的意志。唯有当他们经得住这些考验之后，才能认为他们适宜于作卫国者。

男孩子们在长成以前应该看看战争，虽说他们不必亲自作战。

至于经济方面：柏拉图提出卫国者应该实行一种彻底的共产主义，并且（我想）兵士也应该实行，虽说这一点并不很明确。卫国者要有小房子和简单的食物；他们要像在军营里一样地生活，大家在一起吃饭；除了绝对必需的东西而外，他们不得有任何的私有财产。金和银都是被禁止的。他们虽然并不富有，但并没有任何应该不快乐的理由；城邦的目的是为了全体人民的好处，而不是为了一个阶级的幸福。财富和贫穷都是有害的，在柏拉图的城邦里两者都不存在。关于战争，他有一种非常奇怪的论点，他说既然这个城邦绝不想分享任何的战利品，所以它一定能很容易收买盟邦的。132

柏拉图笔下的苏格拉底带着一种装佯作态的不情愿，把他的共产主义也应用到家庭上来。他说，朋友们的一切东西都应该是大家共同的，包括妻子和孩子在内。他承认这有困难，但并不认为是不可克服的。首先，女孩子们也严格地受着和男孩子们一样的教育，学习音乐和体育，并且和男孩子们一道学习作战的技术。女人在一切方面都和男人有着完全的平等。“造就一个男子成为一个优良的卫国者的教育，也同样会造就一个女子成为一个优良的卫国者；因为他们的本性都是一样的”。毫无疑问，男女之间是有区别的；但是那与政治无关。有的女子有哲学的头脑，适于作卫国者；有的女子则好战而可以成为良好的兵士。

立法者选定了一些男女作卫国者之后，就命令他们都住在共同的房屋，吃共同的伙食。像是我们所理解的婚姻，必须彻底地改造过。[注67] 在一定的节日，新郎们和新娘们（其数目应该足以使人口数目维持经常不变）就结合在一起，使他们相信他们自己是由抽签而结合的；但事实上这个城邦的统治者是根据优生原则来加以分配的。他们的安排会使得最好的父亲将有最多的儿女。所有的孩子一出生，就从父母那里带走，并且要做得极其小心谨慎，使父母们绝不知道谁是他们自己的孩子，孩子们也绝不知道谁是他们自己的父母。畸形的孩子和低劣的父母所生的孩子，“都要放到一个人所不知的神秘地方去，像是他们所应该的那

样”。未经国家批准的结合而出生的孩子，都算是不合法的。母亲的年龄应该在二十岁至四十岁之间，父亲的年龄应该在二十五岁至五十五岁之间。不在这些年龄的限度之内，则性交是自由的；但却要强迫他们流产或杀婴。在国家所安排的“婚姻”中，有关的个人是没有发言的余地的；他们是受着他们对于国家的义务这一思想所驱使，而不是受着任何那些被放逐的诗人们所常常歌咏的那种平庸的感情所驱使的。133

既然每个人都不知道自己的父母是谁，所以他就管每一个年龄可以做父亲的人都叫“父亲”，对于“母亲”、“兄弟”、“姊妹”也是一样。（这种情形也出现在某些野蛮人中间，而常常使得传教士们感到惶惑不解。）“父亲”和“女儿”之间，或“母亲”和“儿子”之间是不得有“婚姻”的；一般说来（但不是绝对的），“兄弟”和“姊妹”也是禁止结婚的。（我以为柏拉图如果把这一点仔细想通了的话，他就会发见除了他所视为极端例外的“兄妹”结婚之外，他已经禁绝了一切的婚姻了。）

可以设想：现在和“父亲”、“母亲”、“儿子”与“女儿”这些字样相联系的情操，就在柏拉图的新安排之下也还是和这些字样相联系着的；例如一个青年不能打一个老人，因为他可能是在打他的父亲。

柏拉图所追求的好处当然就是要减少私有的感情，从而消除掉妨碍公共精神占统治地位以及反对取消私有财产的各种障碍。僧侣们之所以要独身，大体上也是出于类似的动机[注68]。

我最后要谈到这一体系的神学方面。我不想谈它所接受的希腊神祇，我只想谈政府所谆谆教诲的某些神话。柏拉图明确地说过，撒谎是政府的特权，犹如开药方是医生的特权。我们已经谈过，政府之假装用抽签来安排婚姻就是欺骗人民的。但这还不是宗教的事情。

有“一种高贵的谎话”，柏拉图希望这种谎话可能欺骗统治者，而且无论如何是一定会欺骗整个城邦的人民的。这个“谎话”编造得相当详细。其中最重要的部分就是神创造了三种人的这一教条：最好的一种是用金子做成的，次好的是用银子做成的，而普通群众则是用铜和铁做成的。用金子做成的人适于作卫国者；用银子做成的人应该是兵士，而其余的人则从事体力劳动。孩子们通常（但不是永远）都属于他们父母的那一等级；如果他们不属于那一等级的话，那么他们就必须相应地升级或者降级了。他认为使目前这一代人相信这种神话是不大可能的，但是

下一代的人以及以后的一切世代，却都可以教育得使他们并不怀疑这种神话。134

柏拉图认为对这种神话的信仰可以在两个世代之内培养起来，这一点是很正确的。日本人被教导说，天皇是由日神诞生的，并且日本的建国要比全世界的一切国家都更早。任何一个大学教授，哪怕是在一部学术著作里，如果怀疑了这些教条，就会因反日活动的罪名而被开除的。但柏拉图所似乎未能认识到的则是，强迫别人接受这种神话却是与哲学不相容的，并且它包含着一种足以损害人类理智的教育。

“正义”的定义乃是全部讨论在名义上的目标，在第四卷中便达到了这个定义。他告诉我们说，正义就在于人人都做自己的工作而不要做一个多管闲事的人：当商人、辅助者和卫国者各做自己的工作而不干涉别的阶级的工作时，整个城邦就是正义的。

人人都关心自己的业务，这无疑是一条值得称道的教诫，但是它却很难与近代人很自然地所称之为“正义”的那种东西相符合。我们所这样翻译出来的那个希腊字是与希腊思想中一种非常重要的观念相符合的，但是我们却缺乏一个能与之恰好相当的对应字。我们很值得回想一下阿那克西曼德说的话：

> 万物所由之而产生的东西，万物消灭后复归于它，这是运命规定了的。因为万物按照规定的时间为它们彼此间的不正义而互相偿补。

在哲学开始以前，希腊人早就对于宇宙有了一种理论，或者说感情，这种理论或感情可以称之为宗教的或伦理的。按照这种理论，每个人或每件事物都有着他的或它的规定地位与规定职务。但这并不取决于宙斯的谕令，因为宙斯本人也要服从这种统御着万物的法令。这种理论是和命运或必然的观念联系在一起的。它特别被人强调地应用于天体。但是凡有生气的地方，便有一种趋势要突破正义的界限；因此就产生了斗争。有一种非人世的、超奥林匹克的法则在惩罚着放肆，并且不断在恢复着侵犯者所想要破坏的那种永恒秩序。整个这种观点，（最初或许几乎是不知不觉地）便过渡到哲学里面来；这一点也表现在斗争的宇宙论中，例如在赫拉克利特与恩培多克勒的宇宙论中，以及表现在一元论的学说之中，例如在巴门尼德的学说中。这便是希腊人对于自然规律与

人世规律信仰的根源，这显然也就是柏拉图正义观念的基础。135

“正义”这个名词在法律上所仍然被人使用着的那种意义，比起它在政治思想上所被人使用的那种意义来，是更有似于柏拉图的观念的。我们受了民主理论的影响，已经习惯于把正义和平等结合在一起了；然而在柏拉图却并没有这种含义。“正义”——在它差不多是“法律”的同义语的那种意义上（例如我们说的“法院”[注69]），——主要地是指财产权，而那与平等是毫无关系的。《国家篇》一开头第一次提到的“正义”定义就是：正义就在于偿还债务。这个定义立刻就被认为是不恰当的而加以放弃了，但是其中的某些成分却一直贯穿到这篇对话的结尾。

柏拉图的定义中有几点是值得注意的。首先，它使得权力和特权的不平等但不是不正义，成为可能。卫国者须有一切的权力，因为他们是全社会中最有智慧的成员；在柏拉图的定义里，唯有当别的阶级里面有人比某些卫国者更有智慧的时候，才会出现不正义。这就是柏拉图何以要提出公民的升级和降级的原因，尽管他认为出生和教育的双重便利在大多数的情况之下已经能使卫国者的子孙优越于其他人的子孙了。假如能有一种更为精确的政治学而且人们又能更确切地遵循它的教诫的话，那么关于柏拉图的体系就有很多值得称道的地方了。没有人会认为把最优秀的足球运动员放到足球队里去是不公道的，尽管他们可以因此获得很大的优越地位。如果足球队管理得也像雅典的政府那么样地民主，那么代表学校去踢球的学生也就要以抽签的方式而当选了。可是，关于政治事务是很难知道谁是最有技术的；并且也很难有把握说，一个政治家一定能把他的技术用之于公共的利益，而不用之于他个人的利益，或他的阶级的或党派的或宗派的利益。

其次是柏拉图关于“正义”的定义预先假设要有一个“国家”，无论它是按照传统的路线而组织起来的，还是按照柏拉图自己的方式组织起来的，从而使其全体得以实现某种伦理的理想。他告诉我们说，正义就在于每个人都做他自己的工作。但一个人的工作又是什么呢?在一个像是古代埃及或印加人的王国那样世世代代毫无改变的国家里，一个人的工作就是他父亲的工作，这样便不会发生什么问题。但是在柏拉图的国家里，没有人有法律上的父亲。因此，他的工作要么是由他自己的兴趣所决定的，要么就是由国家来判断他的才能而加以决定的。后者显然就是柏拉图所愿望的。然而，有些工作，尽管有高度的技术性，却可以认为是有害的；柏拉图认为诗歌就是有害的，而我则认为拿破仑的工作是有

害的。因此，在决定一个人的工作是什么的时候，政府的意图就成为最主要的了。虽说所有的统治者都得是哲学家，可是并不会有任何的革新：一个哲学家永远都得是一个理解并同意柏拉图的人。136

若是我们问：柏拉图的“国家”能够成就什么呢?答案就颇为无趣了。它在对人口大致相等的国家作战时能取得胜利，它能保证某些少数人的生活。由于它的僵硬，它差不多绝不会产生艺术或科学；在这方面正如在许多别的方面，它是像斯巴达一样的。尽管有着一切动听的说法，但其所成就的全部不过是作战的技巧和足够的粮食而已。柏拉图曾经经受过雅典的饥馑和败绩；也许他下意识地认为，避免这些灾难就是一个政治家所能达到的最高成就。

如果认真的话，一个乌托邦显然必须能体现它的创造者的理想。让我们先来考虑一下，我们所谓的“理想”意味着什么。首先，它是信仰它的人所愿望的，但是它之被愿望却与一个人之愿望个人的享受（例如，吃和住）并不完全相同。构成一种“理想”与一件日常愿望的对象两者之不同的就在于，前者乃是非个人的；它是某种（至少在表面上）与感到这种愿望的人的个人自身没有任何特殊关系的东西，因此在理论上就可能被人人所愿望。因而我们就可以把“理想”定义为某种并非以自我为中心而被愿望着的东西，从而愿望着它的人也希望所有别的人都能愿望它。我可以希望人人都有足够的食物，人人都能对别人友善，等等；并且如果我希望任何这类的事物，我还希望别人也希望它。用这种方式我就可以建立起一套看来好像是非个人的伦理，尽管事实上它所根据的仍是我自己的以个人为基础的愿望；——因为愿望始终是我的，纵使被愿望的东西和我个人没有关系。例如，一个人可以愿望人人都能理解科学；另一个人愿望人人都能欣赏艺术；但是造成这两个人愿望之间的这种不同的，则是他们个人之间的差异。137

只要一牵涉到争论，个人的因素就立刻显而易见了。例如有人说：“你希望人人都幸福是错了，你应该希望德国人幸福而其他一切人都不幸。”这里的“应该”可以认为是指说话的人所希望我能愿望的东西而言的。我可以反驳道，我不是一个德国人，我在心理上不可能愿望一切的非德国人不幸；但是这一答案看来是并不合适的。

此外，也可能有一种纯粹非个人的理想的冲突。尼采的英雄不同于基督教的圣人，然而两者都是以非个人而受人崇拜的，前一种是被尼采

的信徒，后一种则是被基督教徒。除非是以我们自己的愿望，否则我们又怎能在这两者之间做出取舍呢?然而，如果再没有别的东西的话，那么一种伦理上的意见分歧就只好由感情上的好恶或者是由强力——最后是诉之于战争——来加以决定了。对于事实的问题，我们可以诉之于科学和科学方法；但是对于伦理学上的根本问题却似乎并没有这样的东西。然而，如果情形确乎是如此，那么伦理争论的本身也就还原为力量之争了，包括宣传力量在内。

这种观点在《国家篇》的第一卷中，已经由特拉西马库斯粗略地提了出来；特拉西马库斯，正如差不多柏拉图对话录中所有的人物一样，也是一个真实的人物。他是一个来自查尔西顿的智者，是一个有名的修辞学教师；他曾在公元前427年亚里斯多芬尼的喜剧里出现过。当苏格拉底很和蔼地和一个叫作西法鲁斯的老人，以及和柏拉图的哥哥格劳孔和阿戴芒土斯讨论过一阵正义之后，特拉西马库斯已经听得越来越不耐烦，就插进了一番热烈的抗议，反对这种幼稚的胡扯。他强调说“正义不是什么别的，只不过是强者的利益罢了”。

苏格拉底用诡辩反驳了这种观点；它始终没有很好地得到正视。但它却提出了伦理学与政治学上的根本问题，那就是，除了人们使用“好”“坏”的字样时所愿望的东西而外，究竟还有没有任何“好”“坏”的标准呢?假如没有的话，那么特拉西马库斯所得出的许多结论就似乎是不可避免的了。然而我们又怎么可能说有这种标准呢?138

在这一点上，乍看起来宗教是有着一种简捷的答案的。上帝决定了什么是好，什么是坏；一个人的意志若与上帝的意志相和谐，那么他就是一个好人。然而这种答案并不是很正统的。神学家们说上帝是好的，但这蕴涵着要有一种独立于上帝的意志之外而存在的好坏标准。于是我们就不得不面临着下列的问题：即，像在“快乐是好的”这样一种陈述里，有没有像在“雪是白的”这样一种陈述里那种意义上的客观的真或假呢?

要回答这个问题，就必须要进行很长的探讨。有人可以想象，我们在实践方面尽可以躲开这个根本论点，并且说：“我不知道‘客观的真理’意味着什么。但是假如所有的（或者实际上等于所有的）考察过这个问题的人都一致拥护某一陈述，那么我就要认为这一陈述是‘真的’。”在这种意义上，雪是白的，凯撒是被刺死的，水是由氢和氧构成

的，等等，就都是“真的”。这样我们就面临着一个事实问题：即，在伦理学里面有没有任何与此类似的意见一致的陈述呢?如果有，它们就既可以作为个人行为准则的基础，又可以作为一种政治理论的基础。但是如果没有的话，那么无论哲学的真理可能是怎样，但只要有势力的集团之间存在着不可调和的伦理分歧时，我们在实践上就不得不诉之于武力的较量，或者宣传的较量，或者是两者同时较量了。

对于柏拉图来说，这个问题实际上并不存在。尽管他的戏剧感引得他强有力地叙述了特拉西马库斯的立场，但他却全然没有察觉到它的力量，并且他自己还对它进行了异常粗暴而又不公允的反驳。柏拉图确信“善”的存在，而且它的性质是可以确定的；当人们有不同意见的时候，那么至少有一个是犯了知识上的错误，就正像这些意见不同是涉及某种事实的科学问题一样。

柏拉图和特拉西马库斯之间的分歧是非常重要的；但对哲学史家来说，它却是一个只需要加以注意而不需要加以解决的分歧。柏拉图以为他能够证明他的国家是好的；而一个承认伦理学有其客观性的民主主义者可以认为自己能够证明这个国家是坏的；但是任何一个同意特拉西马库斯的人却要说：“这里并不存在证明或反证的问题；唯一的问题是，你是否喜欢柏拉图所愿望的这种国家。如果你喜欢，它对你就是好的；如果你不喜欢，它对你就是坏的。如果有许多人喜欢，又有许多人不喜欢；那就不可能由理性，而只好由真实的或者隐蔽的暴力来加以决定了。”这是一个迄今一直争论不休的哲学问题；每一方面都拥有许多可敬的人物。但是在很长的一段时期里，柏拉图所宣扬的见解却始终几乎是无人非议的。139

此外，我们还应该注意到，以意见的一致来代替客观标准的那种观点里包含着一些后果，而这些后果却是很少有人愿意接受的。像伽利略那样的科学革新者宣扬着一种当时很少有人同意的见解，但终于差不多获得了举世的拥护——对于这种事我们应该怎么说呢？这些人用的是说理的方法，而不是用鼓动情绪、国家宣传或采取强力的方法。这就蕴涵着，在一般的意见而外还另有一种标准。在伦理方面，伟大的宗教导师也有某些相类似的情形。耶稣基督教导说，在安息日掐起麦穗来吃并不是错误的，但是恨你的敌人则是错误的。这样的伦理见解显然蕴涵着与大多数人的意见不相同的某种标准，但无论这种标准是什么，它却绝不像科学问题里的客观事实。这个问题是一个困难的问题，我并不宣称我

能解决它。目前让我们满足于仅只注意到这个问题。

柏拉图的国家和近代的许多乌托邦不同，它或许是想要付诸实行的。这并不像我们自然而然地会以为的那么幻想而又不可能。它的许多规定，包括一些我们会认为是完全不可能实行的规定，实际上是在斯巴达已经实现过了的。毕达哥拉斯曾经试行过哲学家的统治；在柏拉图的时代，当柏拉图访问西西里和南意大利的时候，毕达哥拉斯派的阿尔奇塔斯在塔拉斯（即现代的塔兰多）的政治上是非常有势力的。请一位贤人来拟订法律，这在当时的城邦乃是一种通行的办法；梭伦就曾为雅典这样做过，而毕达哥拉斯也曾为图里这样做过。在当时，殖民地是完全不受它们的母邦控制的；某一帮柏拉图主义者要在西班牙或者高卢的沿岸建立起一个理想国来，那是完全可能的事。不幸的是机缘把柏拉图带到了叙拉古，而这个伟大的商业城邦又正在和迦太基进行着决死的战争；在这样一种气氛之下，任何哲学家都不能有什么成就的。到了下一个时代，马其顿的兴起遂使得一切的小国都成了过时的陈迹，并使一切雏形的政治试验都成了徒劳无功的事情。140

第十五章 理念论**141**

《国家篇》的中间一部分，即自第五卷的后半部至第七卷的末尾，主要地是论述与政治学相对的纯粹哲学问题。这些问题以一种相当突然的论述被提了出来：

> 除非哲学家就是王，或者这个世界上的王和君主都具有哲学的精神和力量，使政治的伟大和智慧合而为一，并把那些只追求两者之一而不顾另一的平庸的人们驱逐到一旁去；否则城邦就绝不会免于灾难而得到安宁——而且，我相信就连全人类也不会得到安宁，——唯有到了那时候，我们的这个国家才有获得生命并见到天日的可能。

如果真是这样，那么我们就必须决定，构成一个哲学家的是什么以及什么是我们所谓的“哲学”。继之而来的讨论便是《国家篇》中最有名的那部分，并且也许是最有影响的那部分。其中有些部分有着非凡的词章之美；读者们可以像我这样不同意他所说的话，但却不能不被它感动。

柏拉图的哲学奠基于实在与现象的区别之上，这最初是由巴门尼德提出来的；在我们现在所要谈到的通篇讨论里，也不断地出现着巴门尼德式的词句和论证。然而，他谈到的实在却带有一种宗教的情调，那与其说是巴门尼德式的，倒不如说是毕达哥拉斯式的；并且其中有很多的数学和音乐，还可以直接追溯到毕达哥拉斯的弟子。巴门尼德的逻辑与毕达哥拉斯和奥尔弗斯教派的出世思想相结合，就产生了一种被认为既可以满足理智又可以满足宗教情操的学说；结果便是一种非常有力的综合，它以各种不同的形态影响了直迄黑格尔为止的大多数的大哲学家，包括黑格尔本人也在内。但是受柏拉图影响的不仅仅是哲学家。清教徒为什么要反对音乐、绘画和天主教会的繁文缛礼呢?你可以在《国家篇》第十卷中找到答案。为什么学校要强迫儿童学习算术呢?理由就写在《国家篇》的第七卷里面。

下面的几段就概括了柏拉图的理念论。

我们的问题是：什么是哲学家?第一个答案是与字源学相符合的：即，哲学家是个爱智慧的人。但这与一个好奇的人也可以说是个爱知识的人的那种意义上的爱知识的人，并不是同一回事；庸俗的好奇心并不能使人成为哲学家。因此，这个定义就应该改正为：哲学家是一个爱“洞见真理”的人，但是这种洞见又是什么呢?142

假设有一个人爱好美的事物，他决心去看一切的新悲剧，去看一切的新图画，去听一切的新音乐。这样的一个人并不就是一个哲学家，因为他只不过爱好美的事物，而哲学家则是爱着美的自身。仅仅爱美的事物的那个人是在做梦，而认识绝对的美的那个人则是清醒的；前者只不过有意见，而后者则有知识。

“知识”和“意见”之间的区别是什么呢?一个人有知识，就是他有着关于某种事物的知识，也就是说，关于某种存在着的事物的知识；因为不存在的事物并不是某种事物（这使我们回想到巴门尼德）。因此知识是不会错误的，因为知识之犯错误，这在逻辑上乃是不可能的。但是意见则可能错误。而这又是怎么可能的呢?意见不可能是关于不存在的东西的意见，因为那是不可能的；意见也不可能是关于存在的东西的意见，因为若是那样，它就是知识了。所以意见就必须是关于既存在而又不存在的东西的意见。

但这是怎么可能的呢?答案就是：特殊的事物永远具有着相反的特性：美的事物在某些方面也是丑的；正义的事物在某些方面也是不正义的，等等。一切个别的可感觉的对象，柏拉图这样说，都具有这种矛盾的性质；所以它们都介乎存在与不存在之间，所以就适于作为意见的对象，而非知识的对象。“但是那些看到了绝对永恒与不变的人们则可以说是有知识的，而不仅仅是有意见的。”

这样，我们就达到了一个结论，即意见是属于感官所接触的世界的，而知识则是属于超感觉的永恒的世界的；例如，意见是涉及各别的美的事物的，但知识则是涉及美的自身的。

这里所提出的唯一论据就是：设想有一种事物可以是既美而又不美，或者既正义而又不正义，这种设想乃是自相矛盾的；然而个体的事物又似乎是结合了这些矛盾的特性。所以个体的事物是不真实的。赫拉克利特曾说过：“我们既踏进又不踏进同一的河流；我们既存在又不存在”；把这和巴门尼德结合起来，我们就达到了柏拉图的结果。143

可是柏拉图的学说里也有某些有着重大意义的东西是不能推源于他的前人的，那就是“理念”论或者说“形式”论。这一理论一部分是逻辑的，一部分则是形而上学的。逻辑的部分涉及一般的字的意义。有许多个体的动物，我们对它们都能够真确地说“这是一只猫”。我们所说的“猫”这个字是什么意义呢?显然那是与每一个个体的猫不同的东西。一个动物是一只猫，看来是因为它分享了一切的猫所共有的一般性质。没有像“猫”这样的一般的字，则语言就无法通行，所以这些字显然并不是没有意义的。但是如果“猫”这个字有任何意义的话，那么它的意义就不是这只猫或那只猫，而是某种普遍的猫性。这种猫性既不随个体的猫出生而出生，而当个体的猫死去的时候，它也并不随之而死去。事实上，它在空间和时间中是没有定位的，它是“永恒的”。这就是这一学说的逻辑部分。支持它的论据（无论其最后有效与否）是很有力量的，并且与这一学说的形而上学的部分完全无关。

按照这一学说的形而上学部分来说，“猫”这个字就意味着某个理想的猫，即被神所创造出来的唯一的“猫”。个别的猫都分享着“猫”的性质，但却多少是不完全的；正是由于这种不完全，所以才能有许多的猫。“猫”是真实的；而个别的猫则仅仅是现象。

在《国家篇》的最后一卷中作为对画家进行谴责的一篇序言里，关于理念或者形式的学说有着非常明确的阐述。

在这里柏拉图解释道，凡是若干个体有着一个共同的名字的，它们就有着一个共同的“理念”或“形式”。例如，虽然有着许多张床，但只有一个床的“理念”或“形式”。正如镜子里所反映的床仅仅是现象而非实在，所以各个不同的床也不是实在的，而只是“理念”的摹本；“理念”才是一张实在的床，而且是由神所创造的。对于这一个由神所创造出来的床，我们可以有知识，但是对于木匠们所制造出来的许多张床，我们就只能有意见了。这样，哲学家便只对一个理想的床感兴趣，而不是对感觉世界中所发见的许多张床感兴趣。他对于日常的世上事物有着某种程度的漠不关心：“有着高明的心灵而且又是一切时代和一切存在的观察者的人，怎么能对人世生活想得很多呢?”能够作哲学家的青年，在他的同伴之中会格外地显得正直而文雅，潜心学习，具有良好的记忆力和天生的和谐心灵。这样的一个人就将被教育成为一个哲学家和卫国者。144

谈到这里，阿戴芒土斯就插进来一番抗议。他说，当他想要与苏格拉底争论的时候，他觉得自己总是被苏格拉底一步一步地引向歧途，直到他原来的观念全都被颠倒过来为止。但是不管苏格拉底说什么，人人都可看得到情形总归是：凡是死钻哲学的人都要变成怪物的，更不消说要变成十足的无赖了；即使是其中最好的人也要被哲学弄得百无一用。

苏格拉底承认这种情形在现存的世界之中是真的，但是他坚持说这只能归咎于别人，而不能归咎于哲学家；在一个有智慧的社会里，哲学家就不会显得愚蠢了；只有在愚蠢的人中间，有智慧的人才被认为是缺少智慧的。

我们在这种两难推论里应该怎么办呢?我们的理想国可以有两种开国的方式：一种是哲学家成为统治者，另一种是统治者成为哲学家。作为一个开端，前一种方式似乎是不可能的。因为在一个还不曾哲学化的城邦里，哲学家是不受欢迎的。但是一个天生的君主却可以是一个哲学家，而且“有一个就够了；只要有一个人能使一个城邦服从他的意志，那么他就可以实现为这个世界所如此之难于置信的理想政体”。柏拉图希望能在叙拉古的僭主小狄奥尼修斯的身上发见这样一位君主，但是这位年轻的君主结果却是非常令人失望的。

在《国家篇》的第六卷和第七卷里，柏拉图谈的是两个问题：第一，什么是哲学，第二，一个气质相宜的青年男子或女子，怎样才能够被教育成为一个哲学家?

在柏拉图，哲学乃是一种洞见，乃是“对真理的洞见”。它不纯粹是理智的；它不仅仅是智慧而且是爱智慧。斯宾诺莎的“对上帝的理智的爱”大体也同样是思想与感情的这种密切结合。凡是做过任何一种创造性的工作的人，在或多或少的程度上，都经验过一种心灵状态；这时经过了长期的劳动之后，真理或者美就显现在，或者仿佛是显现在一阵突如其来的光荣里，——它可以仅是关乎某种细小的事情，也可能是关乎全宇宙。在这一刹那间，经验是非常有说服力的；事后可能又有怀疑，但在当时却是完全确凿可信的。我以为在艺术上、在科学上、在文学上以及在哲学上，大多数最美好的创造性的工作都是这样子的一刹那的结果。它对别人是不是来得也像对我个人那样，我不能肯定。就我而论，我发现当我想对某个题目写一本书的时候，我必须先使自己浸沉于细节之中，直到题材的各部分完全都熟悉了为止；然后有一天，如果我有幸的话，我便会看到各个部分都恰当地相互联系成一个整体。这时以后，我只须写下来我看见的东西就行了。最近似的类比就是先在雾里走遍了一座山，直到每一条道路、山岭和山谷一一地都已经非常熟悉了，然后再在光天化日之下，从远处来清晰地整个地观看这座山。145

这种经验我相信对于优秀的创造性的工作乃是必要的，但仅仅有它却是不够的；它所带来的那种主观上的确实可靠性，确乎也可以致命地把人引入歧途。威廉·詹姆士描写过一个人从笑气里面所得的经验；这个人只要一受笑气的作用，就知道了全宇宙的秘密，但是当他醒过来的时候，就又把它忘记了。最后他以极大的努力，乘着这种景象还未消失，就把秘密写了下来。等到完全清醒过来以后，他赶忙去看他写的是什么。他写下的是：“整个都是一股石油的气味。”看来好像是一种突如其来的洞见的东西，很可能是把人引入歧途的，所以当这场神圣的沉醉过去之后，就必须加以严格的检查。

在柏拉图写他的《国家篇》的时候，他是完全信赖他所见到的景象的，但为了把它的性质传达给读者，他的这种景象最后就需要有一个比喻来帮忙，那就是洞穴的比喻。为了引到这一步，他利用了各式各样的预备性的讨论，以便使读者看出理念世界必要性。

首先，他把理智世界和感觉世界划分开来；然后又把理智和感官-知觉各分为两种。两种感官-知觉，我们可以不必去管它；两种理智便分别地叫作“理性”和“悟性”。这两种之中，理性是更高级的；它只涉及纯粹的理念，而它的方法是辩证的。悟性便是数学里所运用的那种理智，它之所以低于理性就在于它使用的假设是它自身所不能加以验证的。例如在几何学里我们说：“假设ABC是一个直线三角形。”如果要问ABC实际上是不是一个直线三角形，那就不合规矩了；尽管如果它是我们所作的一个图形的话，我们有把握说它绝不是一个直线三角形，因为我们不能画出绝对的直线来。因而数学永远不能告诉我们实际有什么，而只能告诉我们，如果……，则会有什么。在感觉世界里并没有直线，所以如果数学要具有比假设的真理更多的东西的话，我们就必须在一个超感的世界里找出超感的直线之存在的证据来。悟性是不能够做到这一点的，但是按照柏拉图说，理性则可以做到这一点。理性证明了在天上有一个直线三角形，有关它的几何命题我们可以绝对地，而不是假设地加以肯定。146

在这一点上，有一个困难似乎没有逃过柏拉图的注意，而且这个困难对于近代唯心主义的哲学家来说也是显而易见的。[注70]我们已看到“神”只创造了一张床，因而我们可以很自然地设想他只创造了一条直线。但是如果天上有一个三角形，那么他必须至少创造了三条直线。几何学的对象虽然只是理想的，却必须存在于许多的事例之中；我们必须有两个圆相交的可能性，等等。这就提示了在柏拉图的理论里，几何学应该是不能达到最后的真理的，并应该是被贬斥为只属于现象研究的一部分的。然而我们可以略过去这一点，因为柏拉图对这一方面的答案是含糊的。

柏拉图力图用视觉上的类比来解说清晰的理智洞见和混乱的感官-知觉的洞见两者之间的不同。他说视觉和别的感官不同，因为它不仅需要有眼睛和对象，而且还需要有光。太阳照耀着的物体我们就看得很清楚；在熹微朦胧之中我们就看得很模糊，在漆黑里我们就什么都看不见。理念世界就是当太阳照亮着物体时，我们所看到的东西；而万物流转的世界则是一个模糊朦胧的世界。眼睛可以比作是灵魂，而作为光源的太阳则可以比作是真理或者善。

灵魂就像眼睛一样：当它注视着被真理和存在所照耀的东西时，便能看见它们，了解它们，并且闪烁着理智的光芒；但是当它转过去看那

变灭无常的朦胧时，这时候它就只能有意见并且还闪烁不定，先有这样一个意见，然后又有那样一个意见，仿佛是没有理智的样子。……赋予被认识的东西以真理性并赋予认识的人以认识能力的东西，就是我要你们称之为善的理念的东西，而你们也将会把它认为是知识的原因。147

这就引到了那个有名的洞穴的比喻，那个比喻是说，那些缺乏哲学的人可以比作是关在洞穴里的囚犯，他们只能朝一个方向看，因为他们是被锁着的；他们的背后燃烧着一堆火，他们的面前是一座墙。在他们与墙之间什么东西都没有；他们所看见的只有他们自己和他们背后的东西的影子，这些都是由火光投射到墙上来的。他们不可避免地把这些影子看成是实在的，而对于造成这些影子的东西却毫无观念。最后有一个人逃出了洞穴来到光天化日之下，他第一次看到了实在的事物，才察觉到他此前一直是被影像所欺骗的。如果他是适于做卫国者的哲学家，他就会感觉到他的责任是再回到洞穴里去，回到他从前的囚犯同伴那里去，把真理教给他们，指示给他们出来的道路。但是，他想说服他们是有困难的，因为离开了阳光，他看到的影子还不如别人那么清楚，而在别人看起来，他仿佛比逃出去以前还要愚蠢。

“我就说，现在让我用一个比喻来说明我们的天性能够明白或糊涂到什么程度：——看哪！有许多人住在一个地下的洞穴里，这个洞有一个通光线的小口一直通到洞穴里面去；他们从小就在这里面，他们的腿和脖子都被锁着，所以他们不能动；他们只能看着前面，锁链使他们的头不能转过去。他们的上面和背后有一堆火在远处熊熊地燃烧着，在火和这些囚犯之间有一条高高的通道；如果你看过去的话，你就会看见沿着这条通道筑有一座低墙，好像是演木偶戏的人在他们面前所摆设的一块幕，要在这块幕上表演傀儡。

“我看见了。

“我又说，你看见有许多人在墙上来往，背着各种器皿，又有由木头、石头和各种材料做成的各种动物形状和影像出现在这座墙上吗?其中有些人在说话，有些人则沉默着。

“你指给我看到了一幅奇异的影像，他们都是些奇形怪状的囚犯。

“我回答说，这就像我们自己一样，他们只看见了自己的影子或别人的影子，那些都是火投射在洞穴对面的墙上的”。148

善在柏拉图哲学里的地位是很特别的。他说科学和真理都有似于善，但是善有着更高的地位。“善不是本质，而且在尊严和威力上要远远高出于本质之上。”辩证法导向理智世界的鹄的，即对于绝对善的知觉。正是靠了善，辩证法才不必凭借于数学家的假设。这里的根本假设是：与现象相对立的实在乃是十足的完全的善；所以认识善也就是认识实在。在整个柏拉图的哲学里也像在毕达哥拉斯主义里是同样地有着理智与神秘主义的糅合，但是到了最后的峰顶上却是神秘主义明显地占了上风。

柏拉图关于理念的学说包含着许多显然的错误。但是尽管有着这些错误，它却标志着哲学上一个非常重要的进步，因为它是强调共相这一问题的最早的理论，从此之后共相问题便以各种不同的形式一直流传到今天。一切的开端总归是粗糙的，但是我们不应该因此便忽视它们的创造性。柏拉图所说的话哪怕是加以一切必要的改正之后，其中仍然有某些东西是要保存下来的。所要保存下来的绝对最低限度的东西（纵令是从最敌视柏拉图的观点出发）就是：我们不能够用一种完全是由专名词所构成的语言来表达我们自己的思想，而是必须要用一些像“人”“狗”“猫”这样的一般性的字；或者如果不用这些字的话，便要用一些关系字，如“相似于”、“先于”等等。这些字并不是毫无意义的声音；但是假如世界全都是由那些专名词所指的个别事物所构成的话，那么我们便很难看出这些字怎么能够有意义了。尽管可以有回避这个论证的方法，但无论如何它总提供了一种表面上看起来是有利于共相的情况。我将暂时承认它在某种程度上是有效的。但纵使是这样承认了，也还是得不出来柏拉图所说的其余的话。

首先是柏拉图完全不理解哲学的语法。我可以说“苏格拉底是有人性的”，“柏拉图是有人性的”，等等。可以认为“有人性的”这个词在这些陈述里有着严格相同的意义。但是无论它的意义是什么，它的意义总是指某种与苏格拉底、柏拉图或者任何其他构成人类的个人并不相同的东西。“有人性的”是一个形容词；要说“有人性的是有人性的”便毫无意义了。柏拉图所犯的错误就类似于说“有人性的是有人性的”。他认为美是美的；他认为“人”的共相是神所创造的人的类型的名字，而实际的人则是这个人的类型之不完全的并且多少是不真实的摹本。他全然没有能认识到共相与个体之间有着多么大的鸿沟；他的“理念”其实恰好不外是在伦理上和审美上较凡品为高的另外一些个体罢了。到后来他自己也开

始看出了这个困难，如像他在《巴门尼德篇》中所表现的那样；《巴门尼德篇》中包含有历史上一位哲学家进行自我批判的最值得注意的先例。149

《巴门尼德篇》据说是由安提丰（柏拉图的同母兄弟）所叙述的，只有安提丰还记得这次谈话，可是他这时却只喜欢弄马。他们发见他正拿着一套马具，于是就费了很大的气力劝说他来叙述巴门尼德、芝诺和苏格拉底的那次有名的讨论。据说这件事发生的时候，巴门尼德已经年老（大约六十五岁），芝诺是中年（大约四十岁），而苏格拉底还十分年轻。苏格拉底阐发了理念的理论，他肯定有相似性、正义、美以及善这些理念；他不能肯定有没有人这一理念；他愤怒地反对像头发、泥土、尘垢这些东西也能有理念的那种说法，——不过他又说，有时候他认为没有东西是没有理念的。他避开了这种见解，因为他怕陷入一场无止境的无聊争辩的深渊里面去。

“巴门尼德说道，是的，苏格拉底；那是因为你还年轻。如果我不错的话，那么总有一天哲学会更牢固地把握住你的，那时候你就不会蔑视哪怕是最卑微的事物了。”

苏格拉底同意，依他的看法，“有某些理念是为其他一切事物所分享的，并且事物由此而得到它们的名字；例如相似者之成为相似，是因为它们分享了相似性；伟大的事物之成为伟大，是因为它们分享了伟大性；正义的和美的事物之成为正义的和美的，是因为它们分享了正义和美”。

巴门尼德继续列举了许多难点。（1）个体是分享全部的理念呢，还仅仅是分享其一部分呢?无论是哪一种观点，都可以有反驳的理由。如果是前者，那么一个事物就必须同时存在于许多地方；如果是后者，则理念既然是不可分割的，那么一个具有“小”的一部分的事物就要比“绝对的小”更加小，而这是荒谬的。（2）当一个个体分享一个理念的时候，个体和理念就是同样的；所以就必须另有一个既包含这个个体又包含原来的理念的理念。于是就必须再有一个理念包括这个个体和这两个理念，如此类推以至无穷。这样，每一个理念就不只是一个，而会变成为理念的一个无穷系列。（这和亚里士多德关于“第三个人”的论证是同样的。）（3）苏格拉底提示说，理念也许仅仅是思想；但是巴门尼德指出，思想必须是关于某种事物的。（4）由于以上第（2）条所举

的理由，所以理念便不能与分享它们的个体相似。（5）如果有任何理念存在的话，它也一定不能被我们所认识，因为我们的知识不是绝对的。（6）如果神的知识是绝对的，他就不能认识我们，因此也就不能统治我们。150

然而理念论并没有完全被放弃。苏格拉底说，没有理念，心灵便没有可以依据的东西，因此便摧毁了推理过程。巴门尼德告诉他说，他的难点来自于缺乏预先的训练；但是始终并没有达到任何确切的结论。

我并不以为柏拉图对于可感觉的个体的实在性所做的逻辑反驳是经得起检查的；例如他说，凡是美的在某些方面也是丑的，凡是成倍的也是一半，等等。然而当我们谈到一件艺术品在某些方面是美的，而在另些方面是丑的的时候，分析总可以使我们能够说（至少在理论上）："这一部分或这一方面是美的，而那一部分或那一方面是丑的。"至于"一倍"和"一半"，则这些只是相对的名词；2是1的一倍，是4的一半，这一事实并没有任何矛盾。柏拉图由于不了解相对性的名词，所以经常遇到麻烦。他以为如果A大于B而小于C，那么A就同时是又大又小的，在他看来这就是一种矛盾。这种麻烦是属于哲学上的幼稚病。

实在与现象之间的区别，是不会有巴门尼德和柏拉图和黑格尔所分派给它的那些结论的。如果现象实在有表现的话，那么它便不是无物，并且因此之故它便是实在的一部分；这是一种正确的巴门尼德式的论证。如果现象实在没有表现的话，那么我们为什么要对它伤脑筋呢?但是也许有人要说："现象实在并没有表现，但是它却表现得有表现。"这种说法也没有用，因为我们还可以问："它是实在表现得有表现呢?还是仅仅表现为表现得有表现呢?"即使现象是表现得有表现的话，我们迟早也总会达到某种实在有表现的东西的，因此它便是实在的一部分。柏拉图绝不会梦想到要否认我们面前是表现着有许多张床的，尽管说只能有一张唯一实在的床，亦即神所创造的那张床。但是他似乎并没有正视我们面前有许多表现的这一事实的含义，而这种"多"正是实在的一部分。任何一种想把世界分成为若干部分而使其中的一部分要比别的部分更为"实在"的企图，都是注定了要失败的。151

与此相联系着的便是柏拉图的另一种奇怪的见解，即知识和意见必定是涉及不同的题材的。我们应该说：如果我以为天要下雪了，这就是意见；如果后来我看到天是在下雪了，这就是知识；然而在这两种情形

下，题材都只是同一个。可是柏拉图却以为在任何时候只要是能成为意见的东西，就永远不能成为知识的材料。知识是确实可靠的而且不会错误的；意见则不仅仅会错误而且必然是错误的，因为它假定了仅仅是现象的东西的实在性。这一切都是在重复着巴门尼德所已经说过的东西。

有一个方面，柏拉图的形而上学显然与巴门尼德的形而上学不同。对巴门尼德来说，只有“一”存在；但对于柏拉图来说，则有着许多的理念存在。不仅仅有美、真和善；而且，正如我们已经看到的，还有神所创造的天上的床、天上的人、天上的狗、天上的猫，等等，凡是挪亚方舟里的东西无不具备。然而这一切在《国家篇》里似乎并不曾好好地想通过。柏拉图的理念或形式并不是思想，虽说它可以是思想的对象。然而既然理念的存在是没有时间性的，而当神决定创造的时候，除非是他思想里已经先有了那张据说是由他所制造出来的柏拉图式的床的本身作为对象，否则他就不能够决定创造出一张床来；所以我们实在很难明白神是怎么能够创造出理念来的。凡是没有时间的，必然不是被创造出来的。这里，我们就遇到那个曾使得许多有哲学头脑的神学家感到烦恼的困难了。唯有这个偶然的世界，这个在时间和空间之内的世界，才能是被创造出来的；但这又正是那个被贬斥为是虚幻的而且是坏的日常世界。因此创造主就似乎是仅只创造了虚幻和罪恶。某些彻底的诺斯替派就干脆采取了这种观点；但是在柏拉图则这种困难还没有浮到面上来，在《国家篇》里他似乎从来没有察觉到过有这个问题。

哲学家要成为一个卫国者，按照柏拉图说，就必须回到洞穴里面去，并且和那些从来不曾见过真理的阳光的人们生活在一起。看来神自己如果想要改造他自己的创造物的话，似乎也必须这样做；一个基督教的柏拉图主义者是可以这样解说基督的肉身降世的。但是这仍然完全不可能解释，何以神竟然要不满足于理念世界。哲学家发见洞穴存在，他就被仁慈心所驱使而回到洞穴里去；但是人们会想，如果创造主真的创造了万物的话，他是完全可以避免洞穴的。152

也许这种困难只是从基督教的创造主的观念里面产生出来的，而不能苛责于柏拉图；柏拉图说神并没有创造万物，而只是创造了美好的事物。按这种观点，则感觉世界的多重性便应该在神以外另有别的根源了。也许理念并不是被神所创造出来的，而只是神的本质之组成部分。这样，显然为理念的多重性所含有的那种多元主义也就不是最根本的了。最根本的只有神，或者说善，而理念则是形容神的。无论如何，这

是对柏拉图一种可能的解释。

柏拉图接着便对一个将成为卫国者的青年所必需的专门教育作了一番有趣的描述。我们已经看到，青年人之获得这种荣誉是根据理智品质和道德品质的结合而被挑选出来的：他必须正直、儒雅而好学，有着很好的记忆力与和谐的心灵。因具有这些优点而被挑选出来的青年人，从二十岁到三十岁要从事研究四种毕达哥拉斯派的学问：数学（平面的与立体的）、几何学、天文学与和声学。这些学问绝不能以任何功利主义的精神去追求，而只是为了准备使他的心灵能够洞见永恒的事物。例如在天文学上，他不能过多地关心实际的天体，而应关心于理想天体的运动的数学。这在近代人听来，可能是非常之荒谬的；然而说来奇怪，这在实验天文学方面却证明了是一种非常有用的观点。这种情形的出现方式是非常古怪的，值得我们深思。

行星所表现的运动，在它们还不曾被人做过深刻的分析以前，一直是显得不规则的、复杂的，而绝不会是像一个毕达哥拉斯式的创造主所选择的那种样子。显然，每个希腊人都觉得，天体是应该体现数学之美的，而行星唯有在做圆的运动时才能如此。由于柏拉图之强调善，所以这一点对柏拉图是会特别明显的。这样就产生了一个问题：有没有任何一种假说能把行星运动在外表上的无秩序转化为秩序、美和单纯呢?如果有的话，那么善的理念就会证明我们之主张这种假说是正当的。撒摩的亚里士达克找到了这样一种假说：所有的行星，包括地球在内，都以圆形在围绕着太阳运转。这种观点两千年来是被人否定的，一部分理由是根据亚里士多德的权威，亚里士多德曾把一种颇为相似的假说归之于“毕达哥拉斯学派”（《论天》293a）。这种学说又被哥白尼所复活了，而它的成功似乎证明了柏拉图在天文学上的审美偏见是正当的。然而不幸开普勒发见了行星是以椭圆形而不是以圆形在运动着的，太阳位于一个焦点而不是位于圆心；后来牛顿又发现了它们甚至于不是以严格的椭圆形在运动着的。于是柏拉图所追求的，而且显然是被撒摩的亚里士达克所发现的，那种几何学的单纯性就终于证明是虚妄的了。153

这一段科学史就说明了一条普遍的准则：任何假说不论是多么荒谬，都可以是有用的，假如它能使发现家以一种新的方式去思想事物的话；但是当它幸运地已经尽了这种责任之后，它就很容易成为继续前进的一种障碍了。把对于善的信仰当作科学地理解世界的一把钥匙，这在一定的阶段上对天文学曾经是有用的，但是在以后的每一个时期它都成

为有害的了。柏拉图的——尤其是亚里士多德的——伦理的与审美的偏见曾大大地扼杀了希腊的科学。

值得注意的是，尽管柏拉图对于算学和几何学赋予了极大的重要性，而且算学和几何学对于他的哲学也有着极大的影响；但是近代的柏拉图主义者却几乎毫无例外地全都不懂数学。这就是专业化的罪过的一个例子：一个人要写柏拉图，就一定得把自己的青春都消磨在希腊文上面，以至于竟完全没有时间去弄柏拉图所认为是非常重要的东西了。

第十六章 柏拉图的不朽论**154**

以“斐多”命名的那篇对话，在好几个方面都是非常有趣的。它写的大致是苏格拉底一生中的最后时刻：他临饮鸩之前的谈话，以及他在饮鸩之后的谈话，直到他失掉了知觉为止。这一篇表现了柏拉图心目中具有最高度的智慧与善良而又全然不畏惧死亡的理想人物。柏拉图所描写的面临死亡的苏格拉底，无论在古代的还是近代的伦理上都是重要的。《斐多篇》之对于异教徒或自由思想的哲学家[注71]，就相当于福音书所叙述的基督受难和上十字架之对于基督教徒。但是苏格拉底在最后时刻的泰然自若，乃是和他对灵魂不朽的信仰结合在一起的；而《斐多篇》之重要就在于它不仅写出了一个殉道者的死难而且还提出了许多学说，这些学说后来都成了基督教的学说。圣保罗和教父们的神学，大部分都是直接或间接从这里面得来的；如果忽略了柏拉图，他们的神学就差不多是不能理解的了。

较早的一篇对话《克利陀篇》述说了苏格拉底的一些友人和弟子们曾怎样安排好一个计划，使他能够逃到特萨里去。若是他真的逃掉了，或许雅典当局倒会很高兴；并且拟议中的这个计划可以认为是很有可能成功的。然而苏格拉底却一点也不肯接受这个计划。他坚持说他已经被合法的程序判决过了，做任何非法事情来躲避惩罚都是错误的。他是第一个宣扬我们所称为基督登山训众的原则的：“我们不应该对任何人以怨报怨，无论我们从他那里受了什么怨。”然后他就设想他自己和雅典的法律进行一场对话，在这场对话里雅典的法律指出他应该对于雅典法律怀有比儿子对于父亲或者奴隶对于主人更大的尊敬，而每一个雅典公民如果不喜欢雅典国家，是可以自由迁移出境的。雅典的法律以下列的话结束其长篇的讲演：155

那么，苏格拉底，你听听我们这些把你养大成人的人们的话吧。不要先想到自己的生命和孩子，然后才想到正义；应该先想到正义，这样你在九泉之下的君主面前才能证明你自己正直。因为你若是做出了克利陀所劝你的话，那么无论是你，还是你的亲人，在这一生都不会再幸福、再圣洁或者再正直，也不会在来生幸福。现在你要是能清白无辜地离去，那么你就是一个受难者而不是一个作恶者；你就不是一个法律之下的牺牲者而是众人之下的牺牲者。但是如果你要以怨报怨、以仇报仇，破坏了你和我们所订的契约和协定，并且伤害了你本来最不应该伤害的人，那就是说，伤害了你自己、你的朋友和你的国家；那么只要你在世一天，我们就要怀恨你一天；而且我们的兄弟们，即阴世的法律也要把你当作敌人来对待；因为他们将会知道你已经尽了你的力量来毁灭我们了。

苏格拉底说，这个声音“我仿佛听见是在我的耳中嗡嗡作响，好像是神秘者耳中的笛声那样”。因而他就决定，他的责任是留下来甘心接受死刑。

在《斐多篇》里，最后的时辰到来了，他的枷锁除去了；他获得允许可以和他的朋友们自由谈话。他把他哭哭啼啼的妻子送了出去，为的是使她的忧伤不至于打搅他们的讨论。

苏格拉底一开头就说，虽然任何一个有哲学精神的人都不怕死，而是相反地会欢迎死；然而他却不想了结自己的生命，因为那被认为是非法的。他的朋友就问他，为什么自杀被认为是非法的；他的答复与奥尔弗斯派的学说相符合，而那也几乎恰好是一个基督徒所要说的话。“有一种秘密流传的学说，说人就是囚犯，人是没有权利打开门逃跑的；这是一个我不大了解的大秘密”。他把人和神的关系比作是牛羊对于主人的关系，他说如果你的牛自由行动了结了它自己的性命，你会生气的；因此“就可以有理由说一个人应该等待，而不可了结自己的生命，要等候神来召唤他，就像现在神在召唤着我那样”。他对死并不感到忧戚，因为他相信“首先我是到别的智慧而善良的神那儿去，（我对这一点正像我对任何这类事情那样，是深信不疑的，）而且其次（虽说对这一点我并不那么有把握）我是到已经故去了的人们那儿去，他们比起我在身后留下来的那些人要好得多。我怀着美好的希望，希望还有别的事物在等待着死者，那些事物对于善人要比对于恶人更加美好得多”。156

苏格拉底说，死就是灵魂与身体的分离。在这上面我们就遇到了柏拉图的二元论：即，实在与现象，理念与感觉对象，理智与感官知觉，灵魂与身体。这些对立都是相联系着的：在每一组对立中，前者都优越于后者，无论是在实在性方面还是在美好性方面。苦行式的道德便是这种二元论的自然结果。基督教一部分采用了这种学说，但却从未全部加以采用。因为有两个障碍：第一个是，如果柏拉图是正确的话，创造有形世界就必定是一桩罪恶的事，因此创造主就不能是善良的。第二个是，正统的基督教从来不会让自己谴责婚姻，虽说它认为独身要来得更高贵。而摩尼教徒则在这两点上都要更加一贯得多。

心与物之间的区别——这在哲学上、科学上和一般人的思想里已经成为常识了——有着一种宗教上的根源，并且是从灵魂与身体的区别而开始的。我们已经说过，奥尔弗斯教徒就宣称自己是大地与星天的儿女，从地得到了身体从天得到了灵魂。柏拉图力图以哲学的语言来表示的，也正是这种理论。

苏格拉底在《斐多篇》里一开始便发挥了他的学说中的苦行主义的含义，但是他的苦行主义是一种有节制的并带绅士气味的苦行主义。他并不说哲学家应该完全禁绝日常的快乐，而只是说哲学家不应该成为它的奴隶。哲学家不应该为饮食操心，但是当然他应该吃必要数量的食品；苏格拉底并不提倡禁食。并且《斐多篇》也告诉我们，虽然苏格拉底并不嗜酒，但是他在某些场合里比任何别人都喝得多，并且从来不醉。他所谴责的并不是饮酒而是嗜酒。同样地，哲学家也不该萦心于恋爱的快乐，或华贵的衣鞋，或其他的个人装饰。他必须全心全意关怀着灵魂，而不关怀身体：“他愿意尽量地离弃身体而转向灵魂。”

显然，这种学说通俗化了之后，就会变成为禁欲主义的；但是它的意图，正确地说来，却并不是禁欲主义的。哲学家并不要努力摒绝感官的快乐，而是要想念着别的事物。我就知道有许多哲学家忘记了吃饭，而最后就是在吃饭的时候，他们也还是手不释卷。这些人就是在做着柏拉图所说的哲学家应该做的事了：他们并不以一种道德的努力来摒绝大吃大喝，而只是对于别的事物更感兴趣而已。显然，哲学家们也应该以同样无所萦心的方式去结婚并且生儿育女，但是自从妇女解放以来这一点就变得格外困难起来了。臧蒂普[注72]是一个悍妇，是一点不足为奇的。157

苏格拉底继续说，哲学家想要断绝灵魂与身体的联系，而其他的人则以为一个人如果“没有快乐的感觉，不能享受身体的快乐”，生活就不值得活了。柏拉图的这句话似乎是——或许是无心地——在支持某一类道德学家的见解，那就是，身体的快乐才是唯一能作数的快乐。这类道德学家认为凡是不追求感官快乐的人，就必定要完全避免快乐而过着有德行的生活。这是一个错误，它造成了说不尽的害处。只要心灵和身体的这种划分能加以接受的话，那么最坏的快乐正如最好的快乐一样，就都是心灵方面的，——例如嫉妒，以及各种形式的残酷和爱好权力。弥尔顿的撒旦是远超乎身体苦痛之上的，他献身于一种毁灭性的工作，并从这里面得到一种完全是属于心灵的快乐。有许多著名的教士是已经摒弃了一切感官快乐的，但是由于没有能很好地提防别的快乐，从而被权势爱好心所支配了；以致使他们从事骇人听闻的暴行和迫害，而名义上却是在为着宗教。在我们今天，希特勒就属于这种类型；无论从哪方面来说，各种感官快乐对于他都并没有什么重要。从肉体的专制之下解放出来可以使人伟大，但也可以使人在罪恶方面伟大，正如在德行方面伟大一样。

然而，这些都是题外的话，我们还是回到苏格拉底的身上来吧。

我们现在就来谈一谈柏拉图所归之于（无论是正确地还是错误地）苏格拉底名下的那种宗教的知识方面。据说身体是获得知识的一种障碍，而且闻和见都是不正确的见证人：真正的存在若是能向灵魂显示出来的话，也只能是显示给思想而不能显示给感官。让我们先来考虑一下这一学说的含义。它包含着完全摒弃经验的知识，包括一切历史和地理在内。我们并不能知道有像雅典这样的一个地方或者有像苏格拉底这样的一个人，他的死和他的慷慨赴死都是属于现象世界的。关于这一切，我们唯有通过闻和见才能有任何的知识，而真正的哲学家却是不注重闻和见的。那么，他还剩下了什么呢?首先，是逻辑和数学；但逻辑和数学都只是假设的，它们并不能证实有关现实世界的任何有绝对意义的论断。下一步——而这一步是决定性的一步——就要有赖于善的理念了。一旦达到了这个理念，据说哲学家就知道了善就是实在，因而就能够推论出来理念世界就是实在的世界。后世的哲学家们提出过种种的论证来证明真与善的同一性，然而柏拉图似乎假定这是自明的。如果我们想要理解柏拉图，我们就必须假定这一假说已经不需要再加以证实。158

苏格拉底说，当心灵沉潜于其自身之中而不为声色苦乐所挠扰的时

候，当它摒绝肉体而向往着真有的时候；这时的思想才是最好的；“这样哲学家就鄙弃了肉体”。从这一点出发，苏格拉底就论到理念，或形式，或本质。绝对的正义、绝对的美与绝对的善都是有的，但它们是眼睛看不见的。“而且我说的不仅是这些，还有绝对的伟大、健康、力量以及万物的本质或万物真实的性质”。所有这一切都只能由理智的眼力才看得见。因此，当我们局限于肉体之内时，当灵魂被肉体的罪恶所感染时，我们求真理的愿望就不会得到满足。

这种观点就排斥了以科学的观察与实验作为获得知识的方法。实验家的心灵并不是“沉潜于其自身之中”的，并且也不想以避免声色为目的。柏拉图所提出的方法只可能追求两种精神的活动，即数学和神秘主义的洞见。这就说明了，何以这两者在柏拉图以及在毕达哥拉斯学派中是那么紧密地结合在一起。

对于经验主义者来说，肉体乃是使我们能与外在的实在世界相接触的东西；但是对于柏拉图来说，它却具有双重的罪恶：它既是一种歪曲的媒介，使我们好像是通过一层镜子那样地看得模糊不清；同时它又是人欲的根源，扰得我们不能追求知识并看不到真理。以下的引文可以说明这一点：159

单凭肉体需要食物这一点，它就成为我们无穷无尽的烦恼的根源了；并且它还容易生病，从而妨碍我们追求真有。它使我们充满了爱恋、肉欲、畏惧、各式各样的幻想，以及无穷无尽的愚蠢；事实上，正像人们所说的，它剥夺了我们的一切思想能力。战争、厮杀和党争都是从哪里来的呢?还不是从肉体和肉体的欲念那里来的么?战争是由于爱钱引起的，而所以必须要有钱就是为了肉体的缘故与供肉体的享用；由于有这些障碍，我们便不能有时间去从事哲学；而最后并且最坏的就是，纵使我们有暇让自己去从事某种思索，肉体却总是打断我们，给我们的探讨造成纷扰和混乱，并且使我们惊惶无措以致不能够看到真理。经验已经向我们证明了，如果我们要对任何事物有真正的知识，我们就必须摆脱肉体——必须使灵魂的自身看到事物的自身：然后我们才能得到我们所愿望的智慧，并且说我们就是爱智慧的人；但这并不是在我们生前而是在我们死后：因为灵魂若是和肉体在一起的时候，就不能有纯粹的知识；知识如果真能获得的话，也必须是在死后才能获得。

这样在解脱了肉体的愚蠢之后，我们就会是纯洁的，并且和一切纯

洁的相交通，我们自身就会知道到处都是光明，这种光明不是别的，乃是真理的光。因为不纯洁的是不容许接近纯洁的。……而纯洁化不就正是灵魂与肉体的分离吗?……这种灵魂之与肉体的分离与解脱，就叫作死。……而真正的哲学家，并且唯有真正的哲学家，才永远都在寻求灵魂的解脱。

但有一种真正的钱是应该不惜拿一切去交换的，那就是智慧。

神秘教的创始者从前曾提到过一种形象，说凡是未曾神圣化的、未曾入道的人进入下界以后，是要躺在泥坑里的，而凡是入道而又经过纯洁化了的人进入下界以后，就和神明住在一起；这种说法看来是有实际意义的，而并不只是空谈。因为，正像他们神秘教里所说的那样，很多人都是酒神的执杖者，但很少有人是神秘主义者，这些话按我的解释就指的是真正的哲学家。

所有这些言语都是神秘的，并且是得自于神秘教的。“纯洁”是一个奥尔弗斯派的观念，原来有着一种仪式上的意义；但对柏拉图来说，它却是指免于肉体与肉体需要的奴役的自由。使人感兴趣的是，他说到战争是由于爱钱而造成的，而钱之所以需要则仅仅是为着肉体而服务。这一意见的前半截和马克思所主张的意见相同，而后半截则属于另外一种迥然不同的看法了。柏拉图认为，如果一个人的需求减到最低限度，那么他就可以不要什么钱而生活下去；这一点无疑是真确的。但是他还认为，一个哲学家应该免除一切体力劳动；因此哲学家就必须依靠别人所创造的财富而过活。在一个很穷的国家里是不大能有哲学家的。使得雅典人有可能研究哲学的，乃是白里克里斯时代雅典的帝国主义。大致说起来，精神产品也正有如大多数的物质商品是一样地费钱，而且也一样地不能脱离经济条件。科学需要有图书馆、实验室、望远镜、显微镜等等，而且科学家必须由别人的劳动来维持生活。但是对于神秘主义来说，这一切都是愚蠢。一个印度的圣人或西藏的圣人不需要仪器设备，只缠一块腰布，只吃白饭，只靠着非常微薄的布施维持生活，因为他被人认为是有智慧的。这就是柏拉图观点之逻辑的发展。160

再回到《斐多篇》上来：西比斯对于死后灵魂的永存表示怀疑，并且要苏格拉底提出证据来。于是苏格拉底就进行了论证，但是我们必须说他的论证是非常拙劣的。

第一个论证是万物都具有对立面，万物都是由它们的对立面产生出来的，——这种表述使我们想到了阿那克西曼德关于宇宙正义的观点。既然生与死是对立面，所以生和死之中的每一个就必定会产生另一个。由此可知，死者的灵魂是在某个地方存在着的，并且会按适当的顺序再回到地上来。圣保罗的话：“种子若不死去就不能新生”，似乎就是属于这样的一种理论。

第二个论证是，知识就是回忆，所以灵魂必定是在生前就已经存在的。支持知识就是回忆这一理论的主要事实是，我们具有像“完全相等”这样一些不能从经验中得出来的观念。我们有大致相等的经验，但是绝对相等却是永远不能在可感觉的对象之中找到的；然而我们又知道我们所说的“绝对相等”的意义是什么。既然这不是我们从经验里学到的，所以就必定是我们从生前的存在里带来了这种知识。他说，类似的论据可以应用于其他一切的观念。这样，本质[注73]的存在以及我们对它的理解能力就证明了预先存在着有知识的灵魂。161

一切知识都是回忆的说法，在《美诺篇》里（82以下）得到了详尽的发挥。在那篇里，苏格拉底说：“并没有什么教学，有的只不过是回忆罢了。”他声称能够证明他的论点，于是便要美诺叫进来一个小奴隶，由苏格拉底来问他几何学的问题。这个小奴隶的回答被他们认为表明了他的确是知道几何学的，尽管他一直没有察觉到自己具有这种知识。《美诺篇》和《斐多篇》都得出同样的结论：知识是灵魂从生前的存在里带来的。

关于这一点，我们可以指出，首先是这一论据完全不能够应用于经验的知识。这个小奴隶是不能被引导到“回忆”起来金字塔是什么时候建造的，或者特罗依战争是不是确实发生过，除非他恰好当时是亲身在场。唯有那种被称为“先天”的知识——尤其是逻辑和数学——才可能设想是与经验无关而且是人人都有的。而事实上（撇开神秘的直观不谈），这就是唯一被柏拉图所承认真正是知识的那种知识。让我们来看，在数学上我们可以怎样对待这种论证。

例如相等这个概念。我们必须承认，在可感觉的对象里，我们并没有恰恰相等的经验；我们只是看到大致相等。那么，我们是怎么达到绝对相等的观念的呢?还是，也许我们并不具有这样的观念呢？

让我们举一个具体的例子。一公尺的定义就是现存于巴黎的某根棍子在一定温度之下的长度。如果我们提到别的一根棍子，说它的长度恰恰是一公尺；这又应该是什么意思呢?我并不以为我们这句话有任何意义。我们可以说：目前科学所已知的最精确的计量过程也无法指明，我们的棍子比起巴黎的标准尺来究竟是长些还是短些。如果我们足够大胆的话，我们还可以加上一个预言，即未来的任何计量技术上的改进都不能够改变这一结果。就经验的证据可以随时对它加以反证的这种意义而论，则它仍然只是一种经验的表述。我并不以为我们真正具有柏拉图设想我们所具有的那种绝对相等的观念。

纵使我们具有这种观念，很明显的小孩子在到达一定的年龄之前也是并不具有它的，这种观念显然是由经验所引导出来的，虽说它不是直接从经验里得出来的。此外，除非我们生前的存在并不是感官-知觉的存在，否则的话它便会像我们的现世生命一样地不能够产生观念；如果可以假设我们现世以前的生存有一部分是超感觉的，那么对于我们现世的生存为什么又不做同样的假设呢?所以根据这一切理由，这种论证乃是不能成立的。162

回忆说既被认为是已经成立，于是西比斯就说：“关于所需的证明有一半是已经证明了；那就是，在我们生前我们的灵魂便已存在着；但是另有一半，即灵魂在死后也像在生前一样地存在着，则还没有得到证明”。于是苏格拉底就自己着手来解决这个问题。他说，如上所述，万物都是由它自己的对立面而产生的，因此可见死必定产生生，正如生产生死一样。但是他又补充了另一个在哲学上有着更悠久的历史的论据：唯有复杂的才可以被分解，而灵魂也如理念一样，乃是单一的而并不是由许多部分所合成的。应该认为凡是单一的都不能有开始，或终结，或变化。本质是不变的：例如绝对的美永远是同一个，而美的事物则在不断地变化。所以凡被我们所看见的事物都是暂时的，但没有被我们所看见的事物则是永恒的。身体是看得见的，但灵魂是看不见的；因此灵魂应该划归为是永恒的那一类的东西。

灵魂既是永恒的，所以它就善于观照永恒的事物，也就是本质；但是当它在感官-知觉之中观照万物流变的世界时，它就要迷乱了。

当灵魂使用身体作为一种知觉的工具时，也就是说，当使用视觉或听觉或其他感官的时候（因为所谓通过身体来知觉，其意义也就是通过

感官来知觉），……灵魂便被身体拖进了可变的领域，灵魂就会迷惘而混乱；当它一接触到变化，世界就会缠绕住它，它就要像一个醉汉一样。……但是当它返回于其自身之中而进行思索的时候，那么它就进入了另一个世界，那就是纯洁、永恒、不朽与不变的领域，这些都是灵魂的同类，而且只要是当它独自一人而又无拘无束的时候，它就总是和它们生存在一起的；这时候它就不再陷于错误的道路，它就与不变相感通而本身也成为不变的了。灵魂的这种状态就叫作智慧。

真正哲学家的灵魂在生时已经从肉欲的束缚之下解放了出来，在死后就要到那个看不见的世界里去，与众神在一起享福。但是不纯洁的灵魂爱恋着肉体，便会变成荒冢里的游魂，或者各按其特性而进到动物的身体里面去，或是驴，或是狼，或是鹰。一个虽曾有德但并不是哲学家的人，则死后就将变为蜜蜂，或黄蜂，或蚂蚁，或者是其他某种群居的有社会性的动物。163

唯有真正的哲学家死后才升天。“凡是不曾研究过哲学的人以及在逝世时并不是全然纯洁无瑕的人，没有一个是可以与众神同在的；只有爱知识的人才能够”。这就是何以真正笃奉哲学的人要摒绝肉欲了：并不是他们怕贫穷或者耻辱，而是因为他们“意识到灵魂只不过是附着在身体上，——在哲学来接引它以前，它只能够通过牢狱中的铁窗，而不能够以它自己并通过它自己来观看真实的存在，……并且由于欲念的缘故，它在自己的被俘期间已经变成了一个主要的同谋犯了”。哲学家是有节制的，因为“每种快乐和痛苦都是一个把灵魂钉住在身体上的钉子，直到最后灵魂也变得和身体一样，并且凡是身体所肯定为真实的，它也都信以为真”。

说到这里，西米阿斯就提出了毕达哥拉斯的见解说，灵魂乃是一曲音乐，并质问道：如果琴碎了，音乐还能继续存在吗?苏格拉底回答说，灵魂并不是一曲音乐，因为一曲音乐是复杂的，但灵魂则是单一的。此外，他还说，以灵魂为一曲音乐的这种观点是与回忆说所已证明了的灵魂预先存在不相符合的；因为在琴以前音乐并不存在。

苏格拉底继续叙述了他自己哲学的发展史，那虽然非常之有趣，却与主要的论证没有什么关系。他进一步发挥理念论而达到了这一结论：“理念是存在的，其他事物都分享理念并从理念得到它们的名字。”最后他还描述了人死以后灵魂的命运：善者升天，恶者入地狱，

中间的则入炼狱。

这篇对话还描写了他的临终以及他的诀别。他最后的话是：“克利陀啊，我欠阿斯克里皮乌斯一只公鸡；你能记得偿还这个债吗?”人们得病好了之后，就向阿斯克里皮乌斯献上一只公鸡；而苏格拉底是害过一生间发性的寒热病而痊愈了的。

斐多结论说，“在他那时代所有的人之中，他是最有智慧的、最正直的、最善良的人。”164

柏拉图笔下的苏格拉底成了后来世世代代哲学家的典型。在伦理上我们对他应当怎样看法呢?（我只谈柏拉图所描绘的苏格拉底那个人。）他的优点是显著的。他对世俗的成败不介于怀，他是那样地大勇不惧，以至于直到最后的时刻他始终保持着安详、儒雅与幽默，并且对自己所信仰的真理比对任何其他的事物都更为关怀。然而，他也有一些非常严重的缺点。他的论证是不诚恳的，是诡辩的；在他暗地的思想里，他是在运用理智来证明他所喜欢的那些结论，而不是把理智运用于对于知识的无私追求。他也有一些沾沾自喜和油腔滑调的东西，使人联想到一个属于坏的类型的那种传教士。如果临死时他不曾相信他是要与众神在一起享受永恒的福祉，那么他的勇敢就会更加是了不起的了。苏格拉底不像他的某些前人那样，他在思维上是不科学的，而是一心一意要证明宇宙是投合他的伦理标准的。这是对于真理的背叛，而且是最恶劣的哲学罪恶。作为一个人来说，我们可以相信他有资格上通于圣者；但是作为一个哲学家来说，他可就需要长时期住在科学的炼狱里面了。

第十七章 柏拉图的宇宙生成论165

柏拉图的宇宙生成论是在《蒂迈欧篇》[注74]里提出来的，这篇对话被西塞罗译成了拉丁文，后来就成为西方中世纪唯一的一篇为人所知的对话。无论是在中世纪，还是在更早一些的新柏拉图主义里，这一篇都比柏拉图的任何其他作品具有更大的影响；这是很可怪的，因为比起他的其他的著作来，这一篇里面显然包含着有更多的简直是愚蠢的东西。作为哲学来说，这一篇并不重要，但是在历史上它却是如此之有影响，以至我们必须要相当详细地加以考察。

在早期各篇对话中苏格拉底所占的那个地位，在《蒂迈欧篇》里已

被一个毕达哥拉斯主义者所代替了；毕达哥拉斯学派的学说包括以数解释世界的观点在内，大体上也被柏拉图所采用了。这篇对话一开头是《国家篇》前五卷的提要，然后是关于大西岛的神话，据说这是在赫丘利士之柱[注75]以外的一个岛，比利比亚和亚细亚加在一起还要大。随后这位毕达哥拉斯派的天文学家蒂迈欧就进行讲述世界的历史，直迄创造人类为止。他所说的大致如下。

凡是不变的都被理智和理性所认知，凡是变的都被意见所认知。世界既然是可感的，所以就不能是永恒的，而一定是被神所创造出来的。而且神既是善的，所以他就按照永恒的模型来造成世界；他既然不嫉妒，所以他就愿意使万物尽可能地像他自己。“神愿望一切事物都应该是尽可能地好，而没有坏”。“看到了整个的可见界并不是静止的，而是处于一种不规则和无秩序的运动之中，于是神就从无秩序之中造出秩序来”。（这样看起来柏拉图的神并不像犹太教与基督教的上帝；柏拉图的神不是从无物之中创造出世界来，而只是把预先存在着的质料重新加以安排。）神把理智放在灵魂里，又把灵魂放在身体里。他把整个的世界造成为一个既有灵魂又有理智的活物。仅只有一个世界，而不是像苏格拉底以前各家所说的那样有着许多的世界；不可能有两个以上的世界，

因为世界是被创造出来的一个摹本而且是被设计得尽可能地符合于为神所理解的那个永恒的原本的。世界的全体是一个看得见的动物，它里面包罗着一切其他的动物。它是一个球，因为像要比不像更好，而只有球才是处处都相像的。它是旋转的，因为圆的运动是最完美的；既然旋转是它的唯一的运动，所以它不需要有手或者脚。166

火、气、水、土四种原素每一种都显然各为一个数目所代表而构成连比例，也就是说，火比气等于气比水，等于水比土。神用所有的原素创造了世界，因此它是完美的，而不会有衰老或疾病。它是由于比例而成为和谐的，这就使它具有友谊的精神，并且因此是不可解体的，除非是神使它解体。

神先创造了灵魂，然后创造了身体。灵魂是由不可分-不可变的东西与可分-可变的东西所合成的；它是第三类的与中间性的一种本质。

随后就是一段毕达哥拉斯派关于行星的解说，并引到了一种关于时

间起源的解释：

当创造主和父看到被他所创造的生物，亦即被创造出来的永恒的神的影像，在运动着、在生活着的时候，他感到喜悦；他满怀喜悦地决心使摹本格外要像原本；既然原本是永恒的，他就力图使宇宙也尽可能地永恒。然而理想的生命的性质是永远不朽的，但要把这种属性完美无缺地赋予一个生物却又是不可能的。于是他就决心使永恒具有一种运动着的影像；当他给天上安排了秩序以后，他便使这种影像既然是永恒的但又依数目而运动，而永恒本身则始终为一。这种影像我们就称为“时间”。[注76]

在此以前，既没有日也没有夜。关于永恒的本质，我们绝不能说它过去存在或者将来存在；唯有说它现在存在才是正确的。但这就蕴涵着：说“运动着的永恒的影像”过去存在而且将来存在的这种说法乃是正确的。

时间和天体是在同一瞬间出现的。神造出了太阳，从而动物才能学习算学，——若是没有日与夜的相续，可以设想我们是不会想到数目的。日与夜、月与年的景象就创造出来了关于数目的知识并赋给我们以时间的概念，从而就有了哲学。这是我们所得之于视觉景象的最大的恩赐。167

除了世界作为一个整体而外，还有四种动物：即神、鸟、鱼和陆上的动物。神主要是火，恒星则是神圣的永恒的动物。创造主告诉众神说，他可以毁灭他们，但是他不会这样做。在他创造出来了不朽的与神圣的部分之后，他就让众神去创造其他一切动物的可朽的部分。（这或许也像柏拉图其他各段有关神的说法一样，是不能看得太认真的。蒂迈欧一开头就说他只是在寻求概然性而并不能有把握。有许多的细节显然都只是想象的，而并不意味着真是那样。）

蒂迈欧说创造主为每一个星体都创造了一个灵魂。灵魂有感觉、爱情、恐惧和愤怒；如果他们克服了这些，他们就能正直地生活，否则就不能。一个人如果一生良好，死后他就到他的那座星里面永远幸福地生活下去。但是如果他一生恶劣，他就会在来生变成女人；如果他（或者说她）继续作恶，他（或者说她）就会变成畜牲，并将继续不断地经历轮回直到理性最后占了上风为止。神把某些灵魂放在地上，某些放在月

亮上，某些放在其他的行星上和星座上，而让众神去塑造他们的身体。

因有两种：一种因是理智的，一种因是被别的因所推动而不得不再去推动别的。前一种赋有心灵，并且是美好的事物的制造者，而后一种则产生无秩序、无计划的偶然作用。这两种都应该加以研究，因为创造是两者兼而有之的，是由必然与心灵所构成的。（我们应该注意，必然性是并不服从创造主的权力的。）蒂迈欧于是就进而探讨必然性所起的作用。

土、气、火和水都不是最初的原理或字母或元素；它们甚至于也不是音节或者最初的合成物。例如火不应该叫作这而应该叫作这样，——那就是说，它并不是一种实质，而毋宁只是实质的一种状态。在这里就出现了一个问题：可理解的本质是否仅仅是名字呢?他告诉我们说，答案就要看心灵和真正的意见是不是同一个东西。如果它不是，那么知识就必定是关于本质的知识，因此本质就绝不能仅仅是名字而已。然而心灵与意见当然是不同的，因为前者是由教导所培植起来的，而后者则是由说服所培植起来的；前者伴随着真正的理性，而后者则否；人人都享有真正的意见，但心灵却只是神的与很少数人的属性。168

这就引到了一种颇为奇怪的空间理论，——即把空间看成是介乎本质世界与流变的、可感的事物的世界两者中间的某种东西。

有一种存在是永远同样的，它既不是被创造的，也不可毁灭，它永远不从外部接受任何东西到它自己的里面来，它自己也永远不到任何其他东西那里去，它是为任何感官所看不见的、所察觉不到的，唯有理智才有资格思索它。和它名字相同并与它相似的还有另外一种性质，那是被感官所知觉的、被创造出来的，永远在运动着，在一定的位置变化又从一定的位置消失；而它只能被意见和感官所领悟。还有第三种性质，那就是空间，它是永恒的、不容毁灭的并且为一切被创造的事物提供了一个住所，它无须靠感官而只要凭一种虚假的理性就可以认知，并且它很难说是实在的；我们就像在梦里那样地看到它，我们可以说一切存在都必然地据有某个位置并占有空间，而凡是既不在天上又不在地上的便没有存在。

这是一段非常难解的话，我一点也不冒充能完全理解它。我想上述的理论必定是由于对几何学的思考而产生的；几何学也像算学一样，看

来仿佛是一桩纯粹理性的事，但又必须牵涉到空间，而空间又是感觉世界的一个方面。一般说来，以后世的哲学家来作类比总归是想象的事，但我想康德一定会很喜欢这种关于空间的观点的，这种观点非常近似于康德自己的观点。

蒂迈欧说，物质世界的真正原素并不是土、气、火和水，而是两种直角三角形；一种是正方形之半，一种是等边三角形之半。最初一切都是混乱的，而且“各种原素有着不同的地位，后来它们才被安排好，从而形成了宇宙”。但是当时神是以形和数来塑造它们的，并且“从不美不善的事物中把它们创造得尽善尽美”。上述的两种三角形，据他说乃是最美的形式，因此神就用它们来构成物质。用这两种三角形就可能构造出五种正多面体之中的四种，而四种原素中每一种的每一个原子都是正多面体。土的原子是立方体；火的原子是四面体；气的原子是八面体；水的原子是二十面体（我下面就将谈到十二面体）。169

关于正多面体的理论是在欧几里得的第十三卷中提出来的，在柏拉图的时候这还是一种新发现；这一理论是由泰阿泰德完成的，泰阿泰德在以他的名字命名的那篇对话里，看来还是个非常年轻的人。按照传说，他是第一个证明了只有五种正多面体的人，并且他发现了八面体和二十面体。[注77] 正四面体、八面体和二十面体的表面都是等边三角形；但十二面体的表面则是正五边形，因此就不能够用柏拉图的两种三角形构造出来。因为这个缘故，所以他就没有用它来和四种原素联系在一起。

关于十二面体，柏拉图只是说：“神用以勾画宇宙的还有第五种的结合方式。”这句话很含混，并且暗示着宇宙是一个十二面体；但是在别的地方他又说宇宙是一个球。五角形在巫术中一直是非常重要的，这种重要地位显然是来自毕达哥拉斯学派，他们称五角形为“健康”，并以它作为辨识他们团体的成员的一种符号。[注78] 它的性质似乎是得之于十二面体的表面是五边形的这一事实，而且它在某种意义上乃是宇宙的符号。这个题目很吸引人，但是很难肯定其中到底有多少是靠得住的。

讨论过了感觉以后，蒂迈欧就进而解释人的两种灵魂，一种是不朽的，一种是有朽的。前者是创造主的神所创造的，后者则是众神所创造的。有朽的灵魂要“服从可怕的不可抗拒的情感，——首先是快乐，那对罪恶是最大的刺激，其次是痛苦，那会妨碍善良；还有粗暴与恐惧这

两个愚蠢的参谋，还有难以平息的盛怒以及容易引入歧途的希望；他们（众神）按照必然的法则把这些和非理性的感觉与肆无忌惮的情爱混合在一起，这样就造成了人”。170

不朽的灵魂在脑袋里，有朽的灵魂则在胸中。

还有几段奇怪的生理学，例如，大肠的目的是为了储藏食物以免贪吃；然后就又是另一段关于灵魂轮回的叙述。怯懦的或者不义的人，在来生就要变成女人。认为无须数学的知识而只需观察星象就可以学习到天文学的那些头脑简单而又轻率的人就变为鸟；那些不懂哲学的人就变成陆上的野兽；极其愚蠢的则变为鱼。

这篇对话的最后一段总结说：

现在我们可以说，我们关于宇宙性质的探讨已经结束了。世界容纳了有朽的和不朽的动物，并且以这些动物而告完成；世界本身就变成了一个看得见的动物，包括着可以看得见的——可感觉的创造主神，他是理智的影像，是最伟大的、最善良的、最美好的、最完全的，——那唯一被创造出来的天。

我们很难知道在《蒂迈欧篇》中，哪些是应该认真对待的，哪些应该看作是幻想的游戏。我认为，把创造当作是从混沌之中造出秩序来的那种说法，是应该十分认真地加以对待的；四原素之间的比例以及它们对于正多面体和它们的组成部分的三角形的关系，也应该如此。关于时间和空间的说法显然是柏拉图所相信的东西，同时把被创造的世界视为是永恒原型的一个摹本的那种见解也是这样。世界里混合着必然与目的，这早在哲学的兴起以前已经是一切希腊人实际上所共有的一种信仰了。柏拉图接受了它，从而就避免了那个曾使得基督教神学感到困恼的罪恶问题。我认为他的世界-动物的说法也是认真的。但是关于轮回的细节和论及众神的那些部分以及其他的不重要之点，则我认为只是插了进来以便说明一种可能的具体内容而已。

由于它对于古代和中世纪思想的巨大影响，所以全篇的对话，正如我已经说过的，都值得加以研究；而且这种影响也绝不限于它那幻想性最少的部分。

第十八章 柏拉图哲学中的知识与知觉**171**

绝大多数的近代人都认为经验的知识之必须依靠于，或者得自于知觉，乃是理所当然的。然而在柏拉图以及其他某些学派的哲学家那里，却有着一种迥然不同的学说，大意是说没有任何一种配称为“知识”的东西是从感官得来的，唯一真实的知识必须是有关于概念的。按照这种观点，“2+2=4”是真正的知识；但是像“雪是白的”这样一种陈述则充满了含混与不确切，以至于不能在哲学家的真理体系中占有一席地位。

这种观点也许可以上溯到巴门尼德，但是哲学界之获得它的明确形式则须归功于柏拉图。我在本章中只准备讨论柏拉图对于知识与知觉乃是同一回事的这一观点所做的批评，这种批评占据了他的《泰阿泰德篇》的前半部。

这篇对话本来是要寻求“知识”的定义，但是结果除了消极的结论而外并没有达到任何别的结论；有几个定义提出来之后又被否定了，始终没有提出来过一个令人认为满意的定义。

所提出的第一个定义，也是我要考虑的唯一的一个定义，就是泰阿泰德所说的如下的话：

“我觉得一个知道了某一事物的人，也就是知觉到了他所知道的那一事物，而且我目前所能看出的就是：知识并不是什么别的东西，只不过是知觉罢了”。

苏格拉底把这种学说等同于普罗泰戈拉的“人是万物的尺度”的学说，亦即任何一件事物“对于我来说就是我所看到的那种样子，对于你来说就是你所看到的那种样子”。苏格拉底又补充：“所以知觉总是某种实有的东西，并且它作为知识是不会有错误的。”

随后有很大一部分论证是讨论知觉的特性的；这一点讨论完了之后，很快地就证明了像知觉所形成的那样一种东西绝不能够是知识。

苏格拉底把赫拉克利特的学说加到普罗泰戈拉学说的上面来；赫拉克利特说万物永远都在变化着，也就是说，一切“我们高兴称之为实‘有’的东西，实质上都是处于变的过程”。柏拉图相信这对感官的对象说来是真的，但对真正知识的对象说来却并不如此。然而在通篇的对话里，他的正面的学说始终都保留在幕后。172

把赫拉克利特的学说（哪怕它只能适用于感官的对象）和知识即知觉的那个定义加在一起，就会得出：知识乃是属于变化着的东西，而不是属于实有的东西的。

在这一点上，便有着某些带有根本性的难题了。他告诉我们说，既然6大于4，但小于12，所以6同时是既大又小的，这是一个矛盾。又如苏格拉底比泰阿泰德高，而泰阿泰德是一个还没有长成人的青年；但是过几年以后，苏格拉底就要比泰阿泰德矮。因此苏格拉底是又高又矮的。这种关系性命题的观念似乎难住了柏拉图，正像它难住了直迄黑格尔为止的大多数的伟大哲学家一样（包括黑格尔在内）。然而这些难题对于这一论证来说并没有很密切的关系，所以不妨忽略过去。

再回到知觉上来，知觉被认为是由于对象与感觉器官之间的互相作用而引起的。按照赫拉克利特的学说，后两者都是永远在变化着的，而两者在变化时同时也就在改变着知觉。苏格拉底说，当他健康的时候他觉得酒很甜，但是当他有病的时候就觉得酒很酸。这里就是知觉者的变化造成了知觉上的变化。

某些反对普罗泰戈拉学说的意见也被提了出来，后来其中有一些又被撤回了。有的质问说，普罗泰戈拉应该同等地承认猪和狒狒也是万物的尺度，因为它们也是知觉者。关于做梦时和疯狂时知觉的有效性问题，也被提了出来。有人提到，如果普罗泰戈拉是对的，那么就没有一个人比别人知道得更多：不仅仅普罗泰戈拉是像众神一样地有智慧，而且更严重的是他不会比一个傻子更有智慧。此外，如果每一个人的判断都像别人的判断一样正确，那么判断普罗泰戈拉是错了的人，也就同样有理由被认为是像普罗泰戈拉一样地对正当了。

于是苏格拉底就出来暂时使自己站到普罗泰戈拉的地位上，而对于这些反对的意见找到了一个答案。就做梦而论，则知觉之作为知觉仍然是真确的。至于那个猪和狒狒的论证，却被当作是一种庸俗的取闹而被勾销了。至于另一个论证说，如果每一个人都是万物的尺度，那么人人就都是像别人一样地有智慧；苏格拉底就代表普罗泰戈拉提出了一种非常有趣的答案，那就是，一个判断虽然不见得比另一个判断更真，但是就其能有更好的后果这一意义来说，它却可以比另一个判断更好。这就暗示了实用主义。[注79] 173

然而，苏格拉底虽然发明了这种答案，这种答案却不能使他满足。例如，他极力说当一个医生预言我患病的过程时，他对于我的未来确乎是知道得比我要多。又如当人们对于国家要颁布什么样的法令才是明智的这一问题意见分歧时，这一争端就表明了某些人对于未来具有着比别人更多的知识。这样，我们就不能逃避这个结论：即，一个有智慧的人比起一个傻瓜来，乃是万物的更好的尺度。

所有这些都是反对人是万物的尺度这一学说的，而只是间接地才反对“知识”即“知觉”的学说，因为后一种学说可以导致前一种学说。然而，也有一种直接的论证，即我们必须对记忆和对知觉一样地加以承认。同意了这一点之后，于是原来提出的定义也就在这个限度上被修正了。

其次，我们就要谈对赫拉克利特学说的批评。据说根据他的弟子在以弗所的俊秀少年们中间的那种做法，这一点最初是被推到了极端的。每一事物都可以有两种变化方式，一种是运动，一种是性质的变化；而流变的学说则主张一切事物永远是在这两方面都变化的。[注80] 而且不仅仅一切事物都永远在经历着某种质变，并且一切事物还都永远在变化着自己的全部性质，——据说以弗所的聪明人就是这样想法的。这就造成了非常尴尬的后果。我们不能说“这是白的”，因为如果在我们开始说这话的时候，它是白的，但在我们说完了这句话以前，它已经就会不再是白的了。说我们正在看见一个物体的这种说法是不对的，因为看见正在不断地变为看不见。[注81] 如果一切事物都以所有的方式在变化着，那么看见就没有权利叫作看见而不叫作看不见，或者是知觉叫作知觉而不叫作不知觉。而且当我们说“知觉就是知识”时，我们也正同样可以说“知觉就是非知识”。174

上述的论证等于是说，无论在不断的流变里可能有其他的什么，但是字的意义，至少在一定的时间之内，必须是固定不变的；否则就没有任何论断是确定的，也没有任何论断是真的而非假的了。如果讨论和知识是可能的话，就必须有某种东西或多或少是恒常不变的。这一点我以为是应该加以承认的。但是流变说的大部分是与这种承认相符合的。

谈到这里，柏拉图就拒而不肯讨论巴门尼德，理由是巴门尼德太伟大了、太崇高了。他是一个“可敬可畏的人物”。“他有一种非常高贵的深度”。他是“一个我最为尊敬的人”。柏拉图的这些话就表明了他是热

爱一个静态的宇宙的，而且他并不喜欢自己为了论证的缘故曾经加以承认过的那种赫拉克利特式的流变。但是在表现了这种敬意之后，他却努力避免发挥巴门尼德的理论以代替赫拉克利特。

现在我们就来谈柏拉图反对知识等于知觉的最后论据。他一开始就指出我们是通过眼和耳来知觉，而不是用眼和耳在知觉；于是他继续指出我们有些知识是并不与任何感觉器官相联系的。例如我们可以知道声音和颜色是不一样的，尽管并没有任何一种感觉器官可以知觉这两者。并没有任何特殊的器官可以知觉“一般的存在与不存在、相似与不相似、同一与不同以及一与多”。同理也适用于荣誉与不荣誉、好与坏。“心灵通过它自身的功能而思考某些事物，但是其余的事物则需通过身体的官能”。我们通过触觉而知觉到硬与软，但是判断它们的存在以及它们之间的对立的则是心灵。唯有心灵才能够达到存在；但如果我们不能够达到存在，我们就不能达到真理。因此我们就不能单单通过感官而认知事物，因为单单通过感官我们并不能知道事物是否存在。所以知识就在于思索而不在于印象，并且知觉也就不是知识；因为知觉“既然完全不能认识存在，所以它对于认识真理就是没有份的。”

要在这一反对知识等于知觉的论证里分辨清楚有哪些可以接受而哪些必须加以拒绝，并不是很容易的事。柏拉图所讨论的有三个相互联系着的论题，即：175

（1）知识就是知觉；

（2）人是万物的尺度；

（3）一切事物都处于流变状态。

（1）第一个论题（柏拉图的论据主要地只涉及这个论题）除了我们刚才所谈过的那最后一段话而外，几乎并没有怎么就其本身加以讨论过。这里所论证的是：比较法、关于存在的知识以及对于数的了解，——这些对于知识来说都是最本质的东西，但是这些却不能包括在知觉之内，因为它们并不是通过任何感觉器官而产生的。关于这些，我们下面所要谈的东西各有不同。让我们先从相似与不相似来开始。

假设有两片颜色，两者都是我正看到的，无论实际上它们相似与否，但它们都是我，就我而论，所应该加以接受的，并且确乎不是作为

一种“知觉”而是作为一种“知觉判断”来接受的。我应该说，知觉并不是知识，而仅仅是所发生的某种事件；它同等地既属于物理世界又属于心理世界。我们很自然地像柏拉图那样，要把知觉想象为是知觉者与对象之间的一种关系：我们说“我看见一张桌子”。但是这里的“我”和“桌子”乃是逻辑的构造。这里未经加工的事情的核心只不过是某些片段的颜色而已。这些颜色是和触觉的影像结合在一起的，它们可以引起字句，并且可以成为记忆的来源。被触觉影像所填充起来的知觉就变成了一个“客体”，于是它就被我们认为是物理的；而被字句和记忆所填充起来的知觉就变成了一种“知觉作用”，它就成为“主体”的一部分，并被我们认为是心理的。知觉只是一次事件，既不真也不假；但以字句所充实起来的知觉则是一个判断，可以有真或者假。这种判断我就称之为“知觉判断”。“知识就是知觉”这个命题的意义必须解释为“知识就是知觉判断”。它唯有以这种形式才可能在文法上是正确的。

再回到相似与不相似的问题上来；当我同时知觉到两种颜色的时候，非常有可能它们的相似与不相似都是感觉与料的一部分，并且可以用知觉判断来加以肯定。柏拉图的论证是说我们并不具有可以知觉相似与不相似的感觉器官，这是忽视了大脑皮质而认为一切感觉器官都必须是在身体的表面上。176

把相似性与不相似性认为是包括在可能的知觉与料之内的论证如下。假设我们看见了两片颜色A与B，假设我们判断“A与B相似”。让我们再进一步像柏拉图那样地假设这样的判断一般说来是正确的，而特殊说来在我们所考察的情况中也是正确的。于是A与B之间就有一种相似的关系，而并不仅仅是从我们方面来断定相似与否时的一种判断。因为如果只有我们的判断，那它就会是一个任意的判断，而不可能有真或假了。既然它显然地可能有真或者假，所以相似性就存在于A与B之间，而不能仅是某种“心理”的东西。“A与B相似”这一判断之所以为真（假如它是真的话），乃是由于有一个“事实”，正像“A是红的”或者“A是圆的”这种判断是一样的。心灵对相似与否的知觉并不比心灵对颜色的知觉有着更多的关系。

我现在就来谈存在，这是柏拉图所极为强调的。他说，关于声音和颜色我们有一种思想可以同时包含这两者，那便是它们存在。存在属于一切的事物，并且是心灵本身所能认知的那些事物之一；不达到存在就不可能达到真理。

这里我们所反驳柏拉图的论证，与上面所反驳相似与不相似的论证是全然不同的。这里的论证是：柏拉图关于存在所说的一切话都是坏文法，或者不如说是坏语法。这一点不仅与柏拉图的关系是重要的，而且对于其他的题目（例如对上帝存在的本体论的证明）也是重要的。

假设你对一个小孩子说“狮子是存在的，但麒麟并不存在”，你可以把他带到动物园里去，跟他说“瞧，这就是狮子”；从而证明你那与狮子有关的论点。可是除非你是一个哲学家，否则你一定不会补充说：“现在你可以看到，那是存在的了。”但如果你是一个哲学家并且真的补充说了这一点，那你就是在说着毫无意义的话了。说“狮子存在”就是说“有狮子”，也就是说“对于一个合适的x来说，‘x是狮子’是真的”。但是我们却不能谈论一个合适的x，说它“存在”；我们只能把这个动词应用于一种完全的或不完全的描述。“狮子”是一个不完全的描述，因为它可以应用于许多的客体：“这个动物园里的最大的狮子”则是完全的描述，因为它只能应用于一个客体。

现在假设我正在注视着一片鲜红。我可以说“这是我现在的知觉”，我也可以说“我现在的知觉存在”；但是我一定不能说：“这存在”，因为“存在”这个字只有在用之于与一个名字相对立的一种描述时，才是有意义的。[注82]这就把存在处理成是心灵在客体里所察觉到的事物之一。177

现在我就来谈对于数的理解。这里要加以考虑的是两种非常不同的东西：一方面是算学的命题，另一方面是计数上的经验命题。“2+2=4”属于前一种；“我有十个指头”则属于后一种。

我应该同意柏拉图的说法，即算学以及一般的纯粹数学并不是从知觉得来的。纯粹数学包含着类似于“人是人”那样的同义反复，但通常只不过是更为复杂罢了。要知道一个数学命题是否正确，我们并不需要研究世界，而只需研究符号的意义；而符号，当我们省略掉定义之后（其目的只是为了简化），就只不过是“或者”与“不是”以及“一切”与“某些”等等之类的字，而这些字并不像“苏格拉底”，它们并不指示现实世界中的任何事物。一个数学方程式肯定两组符号有着同一的意义；只要我们使自己限于纯粹数学的范围之内，这种意义就必定是一种无须我们知道任何能被知觉的事物便可以加以理解的意义。因此，数学的真理，正像柏拉图所说，乃是与知觉无关的；它是非常奇特的一种真理，并且

只涉及符号。

计数的命题，例如“我有十个指头”，就完全是属于另一种范畴了，并且显然是（至少一部分是）要依靠知觉的。“指头”的概念很明显地是从知觉中抽象出来的；但是“十”这个概念又是怎样的呢?这里我们似乎达到了真正的共相，或者柏拉图的理念。我们不能说“十”是从知觉之中抽象出来的，因为凡是可以看成是十个的有关某种事物的任何知觉，也都可以同样地看成是别的数目。假使我是用“指”这个名字来称整个一只手的全部手指头；那么我就可以说“我有两个指”，而这也就描述了我此前用十这个数字所描述的同一个知觉事实。这样，在“我有十个指头”这一陈述里比起在“这是红的”这样的一种陈述里来，知觉就占有更少的地位，而概念则占有更多的地位。然而这个问题只是程度的不同。178

关于有“十”这个字出现的命题，我们完全的答案是：当我们把这些命题加以正确分析的时候，我们就可以发见它们并没有包含任何成分是与“十”这个字相当的。要以十这样大的数目的例子来解说这一点是比较复杂的；因此，不妨让我们代之以“我有两只手”。这就意味着：

“有一个a于是便有一个b，而a与b并不是同一个。当，并且唯有当，x是a或者x是b的时候，‘x是我的一只手’才是真的，无论x可能是什么”。

在这里“两”这个字并没有出现。的确a和b，这两个字出现过，但是我们并不需要知道它们是两个，就正像我们并不需要知道它们是黑的还是白的，或者可能具有任何别的颜色一样。

因而，数在某种严格的意义上来说，便是形式的。足以证明那些断言有各种各样的组合各有两个成分的各种不同命题的种种事实，其共同之点并不是一种组成部分而仅仅是一种形式。在这一点上，它们和那些有关自由神像，或者月亮，或者乔治·华盛顿的命题是不同的。那些命题都涉及时-空的一个特殊部分，在所有的关于自由神像所能作的各种陈述之中这一点都是共同的。但是在“有两个某某”的这类命题之间，则除了一个共同的形式之外，便再没有任何共同的东西了。“两”这个符号对于一个有这个符号出现的命题的意义的关系，就要比“红”这个符号对于一个有红字出现的命题的意义的关系远为复杂得多。在某种意义上，我们可以说“两”这个符号并不意味任何事物；因为当它在一个真语句里

出现的时候，这个语句的意义里面并没有一个与之相当的组成部分。如果我们愿意的话，我们还可以说数是永恒的、不变的等等，但是我们必须补充说，它们都是逻辑的虚构。

另外还有一点。关于声音与颜色，柏拉图说“二者一起就是两，其中每个就是一”。我们已经考察过了两；现在我们就来考察一。这里面也有着一种谬误，非常有似于关于存在的那种谬误。“一”这个谓语并不能应用于事物，而只能应用于单一的类。我们可以说“地球有一个卫星”；但是如果说“月亮是一”，那便是一种语法上的错误了。因为这样一种论断能意味着什么呢?你也可以同样地说“月亮是多”，因为月亮有许多的部分。“地球有一个卫星”的这种说法乃是赋给“地球的卫星”这一概念以一种性质，即下列的这种性质：179

“有这样的一个c；当，并且唯有当，x是c的时候，‘x是地球的卫星’便是真的”。

这是一个天文学上的真理；但是如果你用“月亮”或任何其他的专名词来代替“地球的卫星”的话，那么其结果若不是毫无意义，便仅仅是同义反复了。因此“一”就是某些概念的一种性质，正如“十”是“我的指头”这一概念的一种性质一样。但如果要是论证“地球有一个卫星，即月亮，因此月亮是一”，那就要和论证“使徒是十二，彼得是使徒；所以彼得是十二”是一样地糟糕了；但若是我们以“白”来代替“十二”的话，这种论证就会是有效的。

以上的考察就表明了，尽管有一种形式的知识，亦即逻辑与数学，并不是得自于知觉的；但柏拉图关于其他一切知识的论证却都是谬误的。当然，这并不证明他的结论都是假的；它仅仅证明柏拉图并没有提出有效的理由来假定他的结论是真的。

（2）我现在就来谈普罗泰戈拉的论点，即人是万物的尺度，或者——按照人们所解释的那样——每个人都是万物的尺度。这里最根本之点就是，我们必须决定讨论是在哪个层次上进行的。很显然的，首先我们必须区别开知觉与推论。在知觉方面，一个人不可避免地只是限于他自身的知觉；凡是他所知道的别人的知觉，他都是由他自身的视与听的知觉里面推论而知道的。做梦的人和疯人的知觉，作为知觉来说，也正像别人的知觉是一样的；对于它们的唯一反驳就是，因为它们的前后联

系异乎寻常，所以它们很容易造成谬误的推论。

但是推论又是怎样的呢?它们也同样地是个人的与私有的吗?在某种意义上，我们必须承认它们也是的。凡是我所相信的东西，必定是由于有某种能够使我相信的原因。的确，我的原因可以是另一个人的论断，并且它还可以是完全正当的原因，——例如我是一个法官在听取证辞。可是无论我可能是怎样的普罗泰戈拉的信徒，但对于某一套形象我宁愿接受某个叙述者的意见而不用我自己的意见，这总归是合理的事；因为我将会一再重复地发见，如果我起初不同意他的话，只要肯细心一点就可以证明他是对的。在这种意义上，我可以承认另一个人比我更有智慧。普罗泰戈拉的论点，如果加以正当的解释，并不包含着一种见解说我永远不犯错误，而只是说我错误的证据必须向我呈现出来。对我过去的自己也可以加以判断，正如对别人可以加以判断一样。但是这一切都要预先假定，作为与知觉相对立的推论是有着某种非个人的正确与否的标准的。假如我所作的任何一个推论都正像任何另一个推论是一样地好，那么柏拉图从普罗泰戈拉那里所推演出来的知识的无政府状态，事实上就确乎要出现了。因此在这个重要之点上，柏拉图似乎是对的。但是经验主义者却要说，知觉才是检验推论中经验材料正确与否的试金石。180

（3）普遍流变的学说是经柏拉图所歪曲过的，我们很难想象曾有任何别人主张过柏拉图所赋给它的那种极端的形式。例如，让我们假设，我们所看到的颜色是在不断地变化着。“红”这样一个字可以应用于许多片颜色；但是如果我们说“我看见了红”，我们并没有理由认为在我们说这话的整个那段时间内，这话就应该不是真的。柏拉图是把见与不见、知与不知这样的一些逻辑的对立应用于不断变化的过程，而得到他的结果的。可是这些对立却并不适用于描述这一类的过程。假设在一个大雾弥漫的日子里，你注视着一个人从你的身边沿着大路走下去：他变得越来越模糊，终于到了一个时候你可以确定你是看不见他了，但是其间却还有一段疑惑不定的中间时期。逻辑的对立乃是为了我们的方便而被创造出来的，但是不断的变化却需要有一种计量的工具，而柏拉图却忽略了这种可能性。因此他关于这个题目所说的话，大部分就都是文不对题。

与此同时，我们必须承认除非文字在某种限度内具有确定的意义，否则讨论就会是不可能的。然而在这里，我们也很容易过分地绝对化。

文字的意义的确是变化着的，我们不妨以“理念”这个字为例。只有受了相当的教育之后，我们才学会赋给这个字以某种有如柏拉图所赋给它的意义。文字意义的变化应该落后于文字所描述的变化，这是必要的；但是要求文字的意义应该没有变化，这却不是必要的了。或许这一点并不适用于逻辑和数学的抽象文字，这些字（我们已经看到）只能应用于命题的形式而非命题的内容。于是在这里，我们又发现了逻辑和数学是特殊的。柏拉图受了毕达哥拉斯派的影响，过分地把别的知识都同化于数学了。他和许多最伟大的哲学家一起都犯了这个错误，但它毕竟是个错误。181

第十九章 亚里士多德的形而上学**182**

阅读任何一个重要的哲学家，而尤其是阅读亚里士多德，我们有必要从两个方面来研究他：即参考他的前人和参考他的后人。就前一方面说，亚里士多德的优点是极其巨大的；就后一方面说，则他的缺点也同样是极其巨大的。然而对于他的缺点，他的后人却要比他负有更多的责任。他生当希腊思想创造时期的末叶；而他死之后一直过了两千年，世界才又产生出来任何可以认为是大致能和他相匹敌的哲学家。直迄这个漫长时期的末尾，他的权威性差不多始终是和基督教教会的权威性一样地不容置疑，而且它在科学方面也正如在哲学方面一样，始终是对于进步的一个严重障碍。自起十七世纪的初叶以来，几乎每种认真的知识进步都必定是从攻击某种亚里士多德的学说而开始的；在逻辑方面，则今天的情形还仍然是这样。但是假如是任何一个他的前人（也许除了德谟克里特而外）获得了和他同样的权威的话，那情形至少也会是同样的灾难。为了对他公平起见，我们首先就必须忘记他那过分的身后的声望，以及由此而引起的同样过分的身后的非难。

亚里士多德大约是公元前384年生于色雷斯的斯塔吉拉。他的父亲承袭了马其顿王的御医的职位。亚里士多德大约是十八岁的时候来到雅典做柏拉图的学生；他在学园里一直居留了将近二十年，直到公元前348—前347年柏拉图逝世为止。此后，他游历了一个时期，并娶了一个名叫赫米阿斯的僭主的妹妹或侄女为妻。（谣传她是赫米阿斯的女儿或者是宠姬，但赫米阿斯本人是个宦官的这一事实就否定了这两种说法）。公元前343年，他做了亚历山大的老师，亚历山大那时十三岁；并且他一直担任这个职位直到亚历山大十六岁，在那一年亚历山大被他的父亲腓力浦宣布已经成年，并指定他在腓力浦缺位时摄政。人们对于

亚里士多德和亚历山大两人的关系所希望知道的每一件事情都是无法确定的，特别是因为关于这个题目不久就有种种传说编造出来。他们两人之间还有过一些通信，这些信已经被公认是伪造的了。那些对这两个人都崇拜的人们，就想象着老师影响了学生。黑格尔认为亚历山大的事业就表现了哲学的实际用途，关于这一点，阿·维·贝恩说：“如果哲学除了亚历山大的性格而外就没有别的更好的证件来表明它自己的话，那就真是不幸了。……狂妄、酗酒、残酷、报复成性、而又迷信得粗鄙不堪，他把深山里的酋长的邪恶和东方专制君主的狂暴都结合在一道了。”[注83]
183

至于我，虽然我同意贝恩对于亚历山大的性格的意见，然而我却以为亚历山大的功业是极其重要的，而且是极其有益的；因为要不是他，整个希腊文明的传统很可能会早已经消灭了。至于亚里士多德对于他的影响，则我们尽可以任意地猜想成我们觉得是最合情理的东西。至于我，则我愿意想象它等于零。亚历山大是一个野心勃勃而又热情冲动的孩子，和他父亲的关系处得很坏，并且大概是不肯受教育的。亚里士多德教导说，每个国家的公民都不应该达到十万人，[注84] 并且还宣扬中庸之道的学说。我不能想象他的学生除了把他看成是他父亲为了使他不致胡闹而安置来看管他的一位没趣味的老迂腐而外，还能把他看成是什么别的。亚历山大对于雅典的文明确实怀有一种势利眼的敬意，但这一点是他整个的王朝所共有的，他们都希望能证明自己并不是野蛮人。这非常类似于十九世纪俄国贵族们对于巴黎的那种感情。所以这一点也不能归功于亚里士多德的影响。而且在亚历山大的身上，我也看不出有任何别的东西可能来源于亚里士多德的影响。

更使人惊异的倒是，亚历山大对于亚里士多德的影响竟是如此之小，亚里士多德对政治的思考竟至于轻易地遗漏掉了一个事实，即城邦的时代已经让位给帝国的时代了。我疑心亚里士多德一直把亚历山大认为只不过是“一个放荡而执拗的孩子，是永远不能理解一点哲学的”。大体上说，这两个伟大人物的接触似乎是毫无结果的，竟仿佛两人是生活在不同的世界里一般。

自公元前335年至公元前323年（亚历山大就死于这最后一年），亚里士多德住在雅典。在这十二年之中他建立了他的学园，并写出了他的绝大部分著作。亚历山大一死，雅典人就反叛起来并攻击亚历山大的朋友，包括亚里士多德在内；亚里士多德被判以不敬神的罪，但是他不像

苏格拉底，他逃亡在外以避免受刑。第二年（公元前322年）他就死去了。184

亚里士多德作为一个哲学家，在许多方面和所有他的前人都非常之不同。他是第一个像教授一样地著书立说的人：他的论著是有系统的，他的讨论也分门别类，他是一个职业的教师而不是一个凭灵感所鼓舞的先知。他的作品是批判的、细致的、平凡的，而没有任何巴库斯激情主义的痕迹。柏拉图思想中的奥尔弗斯成分在亚里士多德里面被冲淡了，而且被掺进了一剂强烈的常识感；就在他富有柏拉图气味的地方，我们也觉得是他的天生气质被他所受的训练给压倒了。他不是热情的，并且在任何深刻的意义上都不是宗教的。他的前人的错误是青年人企求不可能的事物而犯的那种光荣的错误；但他的错误则是老年人不能使自己摆脱于习俗的偏见的那种错误。他最擅长于细节与批评；但由于缺乏基本的明晰性与巨人式的火力，所以他并没有能成就很大的建设工作。

我们很难决定应该从什么地方来开始叙述亚里士多德的形而上学，或许最好的地方就是从他对理念说的批评以及他自己那另一套的共相学说来开始。他提出了一大堆很好的论据来反对理念，其中大部分已经在柏拉图的《巴门尼德篇》里谈过了。最强的论据就是“第三个人”的论据：即，如果一个人之所以为一个人乃是因为他像那个理想的人，那么就必须有另一个更理想的人，而普通的人和理想的人就都应该像这个更理想的人。其次，苏格拉底既是一个人又是一个动物，于是就产生了一个问题，即理想的人是不是一个理想的动物；如果是的话，那么动物的种类有多少，理想的动物也就必须有多少。我们无须追究这种说法；因为亚里士多德已经说得很明白，当有若干个体分享着同一个谓语时，那就不可能是由于它们对于某种与它们同类的事物有关系的缘故，而必须是由于它们对于某种更理想的事物有关系的缘故。这一点大致可以认为已经是定论，不过亚里士多德自己的学说却很不清楚。正是这种缺乏明确性，便使得中世纪唯名论者与唯识论者的争论成为可能。

亚里士多德的形而上学，大致说来，可以描述为是被常识感所冲淡了的柏拉图。亚里士多德之难于理解，就正因为柏拉图和常识感是很不容易掺合在一起的。当我们努力想去理解他的时候，有时候我们就以为他表现的是一个不懂哲学的人的通常见解，又有时候我们就以为他是用一种新的词汇在阐明着柏拉图主义。过分强调单独的某一段话是不行的，因为在另外的某段话里又会有着对它的改正或修订。总的说来，要

理解他的共相论和他的形式与质料的理论，最简易的方法就是首先摆出来他的观点中的常识感学说的那一半，然后再来考虑他对此所进行的柏拉图式的修正。185

在一定的限度之内，共相论是十分简单的。在语言上，这里面有专名词也有形容词。专名词适用于“事物”或“人”，而其中的每一个都只是这个名词所适用的唯一的事物或人。太阳、月亮、法国、拿破仑等等，都是独一无二的；这些名字所能适用的并没有许多的事例。另一方面像“猫”“狗”“人”这样的字，则适用于许多不同的事物。共相的问题就是要探讨这些字的意义，以及像“白”“硬”“圆”等等这些形容词的意义。他说道[注85]：“‘共相’一词在我的意思是指具有可以用于述说许多个主体的这样一种性质的东西，‘个体’一词在我的意思是指不能这样加以述说的东西。”

一个专名词所指的东西就是“实体”，而一个形容词或类名（例如“人的”或“人”）所指的东西就叫作“共相”。实体是“这个”，而共相则是“这类”——它指事物的种类而不指实际的特殊事物。共相不是实体，因为它不是“这个”。（柏拉图的天上的床，对于那些能够看得见它的人来说，也是一个“这个”；但这正是亚里士多德所不同意于柏拉图的地方。）亚里士多德说，“任何一个共相的名词要成为一个实体的名词，似乎都是件不可能的事。因为……每个事物的实体都是它所特有的东西，而并不属于任何别的事物；但是共相则是共同的，因为叫作共相的正是那种能属于一个以上的事物的东西”。就此而论，这种说法的要旨就是共相不能自存，而只能存在于特殊的事物。

亚里士多德的学说表面上是极其平易的。假设我说“有足球赛这样一种东西”，大多数人会认为这种说法是明明白白的真理。但假如我是指足球赛可以没有足球运动员而存在，我就会很正当地被人认为是说着毫无意义的话了。同样地，人们也会认为有父母之道这样一种东西，但那只是因为有许多的父母；有甜美性这样一种东西，但那只是因为有许多甜美的事物；有红，但那只是因为有许多红的东西。并且这种依存关系被人认为并不是相互的：纵令踢足球的人永远没有踢过足球，但他们还是依然存在的；通常是甜的东西可以变成为酸的；而我的脸通常虽是红的，却也可以变成苍白而仍不失其为我的脸。我们就以这种方式被引到一种结论说，一个形容词其存在乃是有赖于一个专名词所意味的东西的，然而却不能反之亦然。我以为这就是亚里士多德的意思。在这一点

上，正像在许多其他之点上一样，他的学说乃是一种常识上的偏见而加以学究式的表现。186

但是要把这种理论弄得很精确，却不是件容易的事。假定说足球赛没有足球运动员就不能存在，但是它却很可以没有这个或那个足球运动员而照样存在。并且假定说一个人可以不踢足球而存在，然而他却不能不做任何事而存在。红的性质没有某个主体就不能存在，但是它却可以没有这个或那个主体而存在；同样地一个主体没有某种性质就不能存在，但是没有这样或那样性质它却能够存在。于是，用以区别事物与性质的那种假设的理由就似乎是虚幻的了。

事实上，作出这种区别的真正根据乃是语言学上的；它是从语法里面得出来的。我们有专名词、形容词和关系字；所以我们可以说：“约翰是聪明的，詹姆士是愚蠢的，约翰比詹姆士更高。”这里，“约翰”和“詹姆士”是专名词，“聪明的”和“愚蠢的”是形容词，而“更高”则是一个关系字。自从亚里士多德以来，形而上学家们都是形而上地在解释这些语法上的不同：约翰和詹姆士是实质，聪明和愚蠢则是共相。（关系字则被忽略过去了，或者是加以错误的解释。）或许我们若加以充分的注意就可以发见，有些形而上方面的不同是与这些语法上的不同有着某种关系的；但如果真是这样的话，那也只能是经过一个很长的过程，并须附带创造出一套人造的哲学语言。而这种语言将不包含像“约翰”和“詹姆士”这样的名字，以及像“聪明的”和“愚蠢的”这样的形容词；所有日常语言中的用字都必须经过分析，并且须被意义较不复杂的字所代替。一直要到完成了这件工作之后，对个体与共相的问题才可能做出恰如其分的讨论。当我们终于到达了能讨论它的时候，我们就会发见我们所讨论的问题与我们起初所设想的已经是大大不同了。187

因此，若是我没有能够讲清楚亚里士多德的共相论，那乃是（我坚持认为）因为它本身就不清楚。但它的确是理念论上的一个进步，而且的确是涉及了一个真正的而又非常重要的问题。

另有一个名词在亚里士多德和他的经院派的后继者们中间是非常重要的，那就是“本质”这个名词。这个名词和“共相”绝不是同义语。你的“本质”就是“你的本性所规定的你之为你”。可以说，它是你的那样一些属性，你若丧失了那些属性就不成其为你自己了。不仅是一个个体事物有本质，而且每种品类也都有本质。一种品类的定义就应该包括它的

本质在内。后面我还要谈到“本质”这一概念与亚里士多德逻辑的关系。目前我只需说，我觉得它是头脑混乱的一种举动，是根本不可能精确的。

亚里士多德形而上学的另一点，就是“形式”与“质料”的区别。（必须了解：与“形式”相对立的那种意义上的“质料”，是不同于与“心灵”相对立的“物质”的。）[注86]

这里亚里士多德的理论也有一种常识的基础，但是这里柏拉图式的改造却比在共相问题上更为重要。我们可以从一个大理石像着手；在这儿大理石是质料，而雕刻家所塑造的形状便是形式。或者，用亚里士多德的例子，如果一个人制造了一个铜球，那么铜便是质料，球状便是形式；以平静的海为例，水便是质料，平静便是形式。至此为止，一切全都是简单的。

他继续说，正是凭借着形式，质料才成为某种确定的东西，而这便是事物的实质。亚里士多德的意思似乎就是平易的常识：一件“东西”必定是有界限的，而界限便构成了它的形式。例如说，有一定体积的水：用一个瓶子装起来的任何一部分水就能够和其余的水划分开来，于是这一部分就变成为一件“东西”；但是只要这一部分无法和其余的浑然一体的物质划分开来，它就不是一件“东西”。一个雕像是一件“东西”，而它所由以构成的大理石则在某种意义上仍然照旧是一块石头的一部分，或者是一片山石的内容的一部分，而并没有变化。我们不会自然而然地说，是形式才造成了实质性；但这是因为原子假说已经在我们的想象中根深蒂固的缘故。然而，每一个原子，假如它是一件“东西”的话，则也还是靠了它得以与其他的原子划清界限才成为一件“东西”的，因此在某种意义上也就有一个“形式”。188

现在我们就来看一种新的表述，这种新的表述乍看起来似乎是很困难的。他告诉我们说，灵魂是身体的形式。这里的“形式”并不意味着“形状”，那是很明白的事。后面我还会再谈到灵魂是身体的形式其意义是什么；目前我只要说，在亚里士多德的体系里灵魂就是使身体成为一件东西的东西，它具有着目的的统一性以及我们认为与“有机体”这个名词相联系的种种特点。眼睛的目的是看，但是脱离开它的身体它就不能够看。事实上，那是灵魂在看。

因而看起来，似乎“形式”就是把统一性赋予某一部分物质的那种东西，而这种统一性通常（如果不是常常）总是目的论的。但“形式”却要比这多得多，而所多的部分又是非常之难于理解的。

他告诉我们说，一件事物的形式就是它的本质和它的原始实质。形式是有实质的，虽然共相是没有实质的。当一个人制作一个铜球的时候，质料和形式二者都已经存在了；他所做的全部工作只是把二者结合在一起而已；这个人并不制造形式，正像他并不制造铜一样。并非每件事物都是有质料的；有许多永恒的事物，其中除了那些能在空间中移动的而外，就都没有质料。事物由于获得了形式便增加了现实性，没有形式的质料只不过是潜能而已。

形式是实质，它独立存在于它所由以体现的质料之外，——这种观点似乎把亚里士多德暴露在他自己所用以反对柏拉图理念说的论证之下了。他的形式原意是指某种与共相迥然不同的东西，可是它却又具有许多同样的特点。他告诉我们说形式比质料更加实在；这就使人联想到理念具有唯一的实在性。看起来似乎亚里士多德对于柏拉图形而上学实际上所做的改变，比起他自己所以为的要少得多。策勒尔就采取的是这种见解，他在论到质料与形式的问题时说：[注87]

> “然而，关于亚里士多德在这个题目上之所以缺乏明晰性，其最后的解释可以从下列的事实里找到，即——我们将会看到——他从柏拉图想把理念加以实体化的倾向之下，只曾把自己解放出来了一半。‘形式’之于他，正如‘理念’之于柏拉图一样，其本身就具有一种形而上的存在，它在规定着一切个别的事物。尽管他是那么样尖锐地在追踪着理念从经验之中生长出来的过程，然而同样真确的是这些理念，尤其是当它们离开经验与直接的知觉最远的时候，终于还是由一种人类思想的逻辑产物转变成了一种超感世界的直接表象，并且在这种意义上还转变成了一种理智直觉的对象”。189

我看不出来亚里士多德对于这一批评怎么能够找到一个答复。

我所能想象的唯一答案就是，他应该主张没有两件事物可以有同一的形式。假如一个人制造了两个铜球，（我们必须说）每一个就都有它自己特殊的圆性，这一特殊的圆性既是实质的又是个别的，既是一般“圆性”的例子，但又并不等同于一般的“圆性”。我并不以为上面我所

引的各段话很能支持这种解说。而且它还可能受到一种反驳，即特殊的圆性在亚里士多德的观点里应该是不可知的；然而他的形而上学在本质上却又是说，随着形式的愈来愈多和质料的愈来愈少，事物也就逐渐地越来越可知。这若要和他的其他观点能相符合，那就必须让形式能体现在许多的个体事物之中。如果他要说有多少个球形的事物就有多少种形式（这些形式是球性的事例），那么他就必须对他的哲学做出根本的修改。例如，他的那种每一形式即等同于它的本质的观点，就和上面所提示的这条出路无法相容。

亚里士多德哲学中质料与形式的学说，是和潜能与现实的区别相联系着的。单单质料就被想成是形式的一种潜能；某一事物在变化以后要比在变化以前具有更多的形式，在这种意义上一切变化就都是我们会称之为“演化”的那种东西。凡是具有更多的形式的，则被认为是更“现实的”。神是纯形式与纯现实；因此神就不能有变化。我们可以看出这种学说乃是乐观主义的与目的论的：在这种学说里，整个宇宙以及宇宙中的万物都在朝向某种不断地变得比过去更为美好的事物而发展着。

潜能这一概念在某些方面是非常便当的，只需我们在使用它时能够把我们的表述翻译成为不包括这一概念在内的一种形式。“一块大理

石是一座潜在的雕像”，这就是说，“从一块大理石里经过适当的加工就可以产生出来一座雕像”。但是当潜能用来作为一种根本的不可简化的概念时，它就往往隐蔽着思想的混乱了。亚里士多德对它的应用是他体系中的缺点之一。190

亚里士多德的神学是很有趣的，并且和他的形而上学的其余部分有着密切的联系，——的确“神学”乃是他用以称呼我们叫作“形而上学”的那种东西的名字之一。（我们所知道以形而上学命名的那本书，亚里士多德本人并不是那样称呼它的。）

他说有三种实质：即，一种是可感觉的又可毁灭的，一种是可感觉的但不可毁灭的，再一种是既不可感觉的又不可毁灭的。第一类包括植物和动物，第二类包括天体（亚里士多德相信它们除了运动而外是没有变化的），第三类包括人的理性的灵魂以及神。

证明神的主要论据就是最初因：必须有某种事物产生运动，而这种事物的本身必须是不动的，是永恒的，是实质和现实。亚里士多德说，

欲望的对象与思想的对象就以这种方式造成了运动，而它们本身则是不动的。从而神就由于被爱而产生了运动，然而其他一切运动的原因则都是由于其本身在运动着而起作用的（好像一个台球那样）。神是纯粹的思想；因为思想是最好的东西。“生命也属于神，因为思想的现实就是生命，而神就是那种现实；而神的自我依存的现实就是最好的永恒的生命。因此我们说神是一个永恒的最好的生物，从而永恒不断的生命与延续就都属于神；因为这就是神”。（1072 b）

“由以上所说的就可以明白，有一种既永恒又不动并且独立于可感觉的事物之外的实质。也已经证明了这种实质不能有任何大小，而是既不包含许多部分，又是不可分割的。……并且也已经证明了它是无感觉的、不可移动的；因为其他一切的变化都必须先有位置的变化”。（1073 a）

神并不具备基督教的神明的那些属性，因为除了完美（亦即神自身）而外若再想到任何别的东西，就会有损于神的完美性了。“它自身必定就是神圣的思想在思想着（因为它是万物中最优异的），而它的思想就是对思想的思想”（1074 b）。我们必须推论说，神并不知道我们这个地上世界的存在。亚里士多德也像斯宾诺莎一样坚持说，尽管人必须爱神，但是神要爱人却是不可能的事。191

神不能定义为“唯一不动的推动者”。反之，天文学的研究得到的结论是有四十七个或五十五个不动的推动者（1074 a）。这些不动的推动者与神的关系并没有说明白；的确，最自然的解释应该是有四十七个或五十五个神。因为在上述论神的一段话之后，亚里士多德又继续说：“我们绝不能忽略这个问题，不管我们是设想只有一个这样的实质还是不止一个”，紧接着他就谈到那个得出了四十七个或五十五个不动的推动者的论证。

不动的推动者这一概念，是一个难于理解的概念。对于一个近代人的头脑来说，一种变化的原因似乎必须是在此以前的另一个变化；并且宇宙若曾完全静止的话，那么宇宙就会永远都是静止的。要了解亚里士多德的意思，我们就必须谈到亚里士多德关于原因的说法。按照他的说法，有四种原因：它们分别地叫作质料因、形式因、动力因和目的因。让我们再举那个塑像的人为例。雕像的质料因就是大理石，形式因就是要塑造的这座像的本质，动力因就是凿子与大理石相接触，而目的因就

是雕刻家心目中的目的。在近代的术语里，“因”这个字是只限于动力因的。不动的推动者可以看作是一种目的因：它为变化提供了一个目的，而那本质上就是朝着与神相似的一种演化。

我说过亚里士多德并不是宗教气质很深厚的，不过这话只有部分的真确。我们也许可以多少是很随便地把他的宗教这一面解说如下：

神作为纯粹思想、幸福、完全的自我实现，是永恒存在的，并没有任何未曾实现的目的。反之，感觉世界则是不完美的，但它有生命、欲念、属于不完美那类的思想以及热望。一切生物都在多少不同的程度上察觉到神，并且是被对神的敬爱所推动而行动着的。这样，神就是一切活动的目的因。变化就在于赋予质料以形式，但当其涉及可感觉的事物时，则始终有一种质料作为下层基础。唯有神才只包涵着形式而没有质料。世界就在不断地朝着更大程度的形式而演进，并且这样就日愈变得更近似于神。但是这一过程是不可能完成的，因为质料并不能全然被消灭。这是一种进步与演化的宗教，因为神的静态的完美仅只是通过有限的存在对于神所怀的爱而在推动着世界的。柏拉图是数学的，而亚里士多德则是生物学的；这就说明了他们两人宗教的不同。192

然而这样便会是对亚里士多德的宗教的一种片面的见解了；其实，亚里士多德还具有着希腊人那种对静态的完美的爱好，以及希腊人的那种偏爱静观而不爱行动。他的灵魂学说就表明了他的哲学的这一面。

亚里士多德究竟有没有以任何形式教导过灵魂不朽说，这在注释者们之间是一个伤脑筋的问题。阿威罗伊认为亚里士多德不曾教导过；而阿威罗伊在基督教国家里是有许多追随者的，其中最极端的就被人叫作伊壁鸠鲁派，但丁发见这些人都在地狱里。事实上，亚里士多德的学说是复杂的，很容易被误解。在他的《论灵魂》一书里，他把灵魂看成是与身体结合在一起的，并且嘲笑了毕达哥拉斯派的轮回学说（407 b）。似乎灵魂是随身体而消灭的：“因此无可怀疑，灵魂与它的身体是不可分的”（413 a）；但是他随即又补充说道：“或者，无论如何，灵魂的某些部分是如此的”。身体与灵魂的关系即质料与形式的关系：“灵魂必定是在一个物体的形式的内部就潜存着生命的那种意义上的一种实质。但是实质是现实，因而灵魂就是具有上述特征的身体的现实”（412 a）。灵魂“是与事物本质的规定公式相符合的那种意义上的实质。这意思就是说，它是一个具有上述规定的特性（按指具有生命）的身体

的‘本质的东西’”（412 b）。“灵魂是一个潜存着生命的自然体的第一级的现实。上述的这种自然体便是一个有机组织的身体”（412 a）。如果问灵魂和身体究竟是不是一个，那就像问蜡和以模型铸出来的蜡的形象是不是一个，是同样地没有意义了（412 b）。自我滋养是植物所具有的唯一的精神能力（412 a）。灵魂是身体的目的因（414 a）。

在这部书里，亚里士多德区别了“灵魂”与“心灵”，把心灵提得比灵魂更高，更不受身体的束缚。谈过了灵魂与身体的关系之后，他说道：“心灵的情况是不同的；它似乎是植于灵魂之内的一种独立的实质，并且是不可能被毁灭的”（408 b）。又说：“我们还没有关于心灵或者思维能力的证据；它似乎是一种大不相同的灵魂，有如永恒的东西之不同于可消逝的东西那样；唯有它才能孤立存在于其他一切的精神能力之外。由于以上所述显然可见（尽管有些相反的说法），灵魂的其他一切部分都是不能单独存在的”（413 b）。心灵是我们的一部分，它能理解数学与哲学；它的对象是没有时间性的，所以它本身也就被看成是没有时间性的。灵魂是推动身体并知觉可感觉的对象的东西；它以自我滋养、感觉、思维与动力为其特征（413 b）；但是心灵则具有更高的思维功能，它与身体或感觉无关。因此心灵就可以是不朽的，虽说灵魂的其他部分都是不能不朽的。193

要了解亚里士多德的灵魂学说，就必须记得灵魂是身体的“形式”，而空间的形状则只是“形式”的一种。那么灵魂与形状之间的共同之点又是什么呢?我以为共同之点就是两者都把统一性赋给了某一定量的质料。一块大理石里面后来将要变为一座雕像的那一部分，现在还不曾与大理石的其他部分区分开来；它现在还不是一件“东西”，并且也没有任何的统一性。但是在雕刻家塑造了这座雕像之后，它就有了由它的形状而得到的统一性。灵魂最本质的特征——灵魂就是以此而成为身体的“形式”的——就是它使身体成了一个有机的整体，并且作为一个统一体而有其目的。一个单独的器官所具有的目的是在它的自身之外的；例如眼睛在孤立时就不能看。所以有许多事情，尽管当以一个作为整体的动物或植物为其主体时，是可以那么说的；但是对于它的任何一部分可就不能也那么说了。正是在这种意义上，有机组织或者说形式才能赋予实质性。凡是赋予植物或动物以实质性的，亚里士多德便称之为“灵魂”。但是“心灵”却是另一种不同的东西，与身体的联系也不那么密切；也许它是灵魂的一部分，但是它却只为很少数的一小部分生物所具有（415 c）。作为思辨过程的心灵并不能成为运动的原因，因为它永远

不会想到一切实际的东西，也永远不会说应该避免什么或者应该追求什么（432 b）。

《尼各马可伦理学》一书中提出了类似的学说，虽然在术语上略有改变。灵魂里面有一种成分是理性的，有一种成分是非理性的。非理性的部分有两重：即，在各种生物（包括植物）之中都可以发见的生长部分与只存在于一切动物的嗜欲部分（1102 b）。理性灵魂的生活就在于沉思，这是人的完满的幸福，尽管并不能完全达到。“这样的一种生活对于人恐怕是太高了：因为人并不是就其作为一个人便可以这样生活的，而是就他身中有着某种神圣的东西存在，他才能如此的；并且它的活动之优越于其他各种（实际的）德行的作用，正与它之优越于我们复合的本性的程度是一样的。所以，如果与人比较起来理性乃是神圣的，那么与人的生活比较起来符合于理性的生活也就是神圣的。但是我们绝不能听从有些人的话，那些人劝告我们说我们既是人就该去想人的事情，既然有死就该去想有朽的事物。我们应当是尽我们的力量使自己不朽，尽最大的努力依照我们生命中最美好的东西而生活；因为即使它在数量上很小，但是它在力量上和价值上却远远超过了一切事物”（1177 b）。194

从这些段话看来，则似乎个性——这是区别开一个人与另一个人的东西——是与身体和非理性的灵魂相联系着的，而理性的灵魂或者心灵则是神圣的、非个人的。一个人喜欢吃蠓肉而另一个人喜欢吃菠萝；这就区别开了人与人。但是当他们都想到乘法表的时候，只要他们想得正确，他们之间就没有任何的分别了。非理性的灵魂把我们区分开来；而有理性的灵魂则把我们结合起来。因此心灵的不朽或理性的不朽并不是个别的人的个人不朽，而是分享着神的不朽。我们看不出亚里士多德是相信柏拉图以及后来基督教所教导的那种意义上的个人的灵魂不朽的。他只是相信就人有理性而论，他们便分享着神圣的东西，而神圣的东西才是不朽的。人是可以增加自己天性中的神圣的成分的，并且这样做就是最高的德行了。可是假如他真的完全成了功的话，他也就会不再成其为一个个别的人而存在了。这也许并不是对于亚里士多德的话的唯一可能的解释，但是我以为这却是最为自然的解释。

第二十章 亚里士多德的伦理学**195**

在亚里士多德的全部著作中，关于伦理学的论文有三篇，但是其中

有两篇现在都公认是出于弟子们的手笔。第三篇，即《尼各马可伦理学》，绝大部分的可靠性始终是没有问题的，但是就在这部书里面也有一部分（即卷五至卷七）被许多人认为是从他弟子的某篇著作里收进来的。然而，我将略掉这些争论纷纭的问题，而把这部书当作是一整部书，并且当作是亚里士多德的著作来处理。

亚里士多德的伦理观点大体上代表着他那时有教育的、有阅历的人们的流行见解。它既不像柏拉图的伦理学那样地充满着神秘的宗教；它也不赞许像在《国家篇》里可以看到的那种关于财产与家庭的非正统的理论。凡是既不低于也不高于正派的循规蹈矩的水平的公民们，对于他们认为应该用以规范自己行为的那些原则，都可以在这部伦理学里面找到一套有系统的阐述。但是要求任何更多的东西的人，就不免要失望了。这部书投合了可尊敬的中年人的胃口，并且被他们用来，尤其是自从十七世纪以来，压抑青年们的热情与热诚。但是对于一个具有任何程度深厚感情的人，它却只能令人感到可憎。

他告诉我们说，善就是幸福，那是灵魂的一种活动。亚里士多德说，柏拉图把灵魂分为理性的与非理性的两个部分是对的。他又把非理性的部分分为生长的（这是连植物也有的）与嗜欲的（这是一切动物都有的）。当其所追求的是那些为理性所能赞许的善的时候，则嗜欲的部分在某种程度上也可以是理性的。这一点对于论述德行有着极其重要的意义；因为在亚里士多德，理性本身是纯粹静观的，并且若不借助于嗜欲，理性是绝不会引向任何实践的活动的。

相应于灵魂的两个部分，就有两种德行，即理智的与道德的。理智的德行得自于教学，道德的德行则得自于习惯。立法者的职务就是通过塑造善良的习惯而使公民们为善。我们是由于做出了正直的行为而成为正直的，其他的德行也是一样。亚里士多德以为我们由于被迫而获得善良的习惯，但是到时候我们也就会在做出善良的行为里面发见快乐。这就令人联想到哈姆雷特对他母亲说的话：196

即使您已经失节，也得勉力学做一个贞节妇人的样子。

习惯虽然是一个可以使人失去羞耻的魔鬼，

但是它也可以做一个天使，

对于勉力为善的人，

它会用潜移默化的手段，

使他徙恶从善。[注88]

现在我们就来看他那个有名的中庸之道的学说。每种德行都是两个极端之间的中道，而每个极端都是一种罪恶。这一点可以由考察各种不同的德行而得到证明。勇敢是怯懦与鲁莽之间的中道；磊落是放浪与猥琐之间的中道；不亢不卑是虚荣与卑贱之间的中道；机智是滑稽与粗鄙之间的中道；谦逊是羞涩与无耻之间的中道。有些德行却似乎并不能适合这种格式，例如真理性。亚里士多德说真理性是自夸与虚伪之间的中道（1108 a），但是这只能适用于有关自己个人的真理性。我看不出任何广义的真理性可以适合于这个格式。从前有一位市长曾采用过亚里士多德的学说；他在任期结束时讲话说，他曾经力图在一方面是偏私而另一方面是无私这两者之间的那条狭窄的路线上前进。把真理性视为是一种中道的见解，似乎也差不多是同样地荒谬。

亚里士多德关于道德问题的意见，往往总是当时已经因袭成俗的那些意见。在某些点上，它们不同于我们时代的见解，而主要地是在与贵族制的某种形式有关的地方。我们认为凡是人，至少在伦理理论上，就都有平等的权利，而正义就包含着平等；亚里士多德则认为正义包含着的并不是平等而是正当的比例，它只在某些时候才是平等（1131 b）。

一个主人或父亲的正义与一个公民的正义并不是一回事；因为奴隶或儿子乃是财产，而对于自己的财产并不可能有非正义（1134 b）。然而谈到奴隶，则关于一个人是否可能与自己的奴隶做朋友的这个问题上，亚里士多德的学说却略有修正：“这两方之间是没有共同之处的；奴隶是活的工具。……所以作为奴隶，一个人就不能和他做朋友。但是作为人，则可以和他做朋友；因为在任何人与任何别人之间——只要他们能共有一个法律的体系或者能作为同一个协定中的一方，——都似乎是有某种正义的；因此就他是一个人而言，则还是可以和他有友谊的”（1161b）。197

如果儿子很坏，一个父亲可以不要儿子；但是一个儿子却不能不要父亲，因为他有负于他父亲的远不是他自己所能报答的，特别是他的生

命（1163 b）。在不平等的关系上面，这是对的；因为每个人所受的爱都应该与自己的价值成比例，因此在下者之爱在上者就应该远甚于在上者之爱在下者：妻子、孩子和臣民之爱丈夫、父母与君主，应该更有甚于后者对于前者的爱。在一个良好的婚姻里，“男人依照他的价值、并就一个男人所应该治理的事情来治家，而把那些与女人相称的事情交给女人去做”（1160a）。男人不应该管理女人分内的事；而女人尤其不应该管理男人分内的事，就像有时候当女人是一个继承人的时候所发生的情形那样。

亚里士多德所设想的最好的个人，是一个与基督教的圣人大不相同的人。他应该有适当的骄傲，并且不应该把自己的优点估价过低。他应该鄙视任何该当受鄙视的人（1124b）。亚里士多德关于骄傲或者说恢宏大度[注89]的人的描述是非常有趣的；它表明了异教伦理与基督教伦理之间的差异，以及尼采把基督教视为是一种奴隶道德之所以有道理的意义何在。

> “恢宏大度的人既然所值最多，所以就必定是最高度的善，因为较好的人总是所值较高，而最好的人则所值最高。因此，真正恢宏大度的人必定是善良的。各种德行上的伟大似乎就是恢宏大度的人的特征。逃避危难、袖手旁观，或者伤害别人，这都是与一个恢宏大度的人最不相称的事，因为他——比起他来，没有什么是更伟大的了——为什么要去做不光彩的行为呢?……所以恢宏大度似乎是一切德行的一种冠冕；因为是它才使得一切德行更加伟大的，而没有一切德行也就不会有它。所以真正做到恢宏大度是很困难的；因为没有性格的高贵与善良，恢宏大度就是不可能的。因而恢宏大度的人所关怀的，主要地就是荣誉与不荣誉；并且对于那些伟大的、并由善良的人所赋给他的荣誉，他会适当地感到高兴，认为他是在得到自己的所值，或者甚至于是低于自己的所值；因为没有一种荣誉是能够配得上完美的德行的，但既然再没有别的更伟大的东西可以加之于他，于是他也就终将接受这种荣誉；然而从随便一个人那里以及根据猥琐的理由而得的荣誉他是要完全加以鄙视的，因为这种荣誉是配他不上的，并且对不荣誉也同样是如此，因为那对他是不公正的。……为了荣誉的缘故，则权势和财富是可以愿望的；并且对于他来说，甚至于连荣誉也是一件小事，其他的一切就更是小事了。因而恢宏大度的人被人认为是蔑视一切的。……恢宏大度的人并不去冒无谓的危险，……但是他敢于面迎重大的危险，

他处于危险的时候，可以不惜自己的生命，他知道在有些情形之下，是值得以生命为代价的。他是那种施惠于人的人，但是他却耻于受人之惠；因为前者是优异的人的标志，而后者则是低劣的人的标志。他常常以更大的恩惠报答别人；这样原来的施惠者除了得到报偿而外，还会有负于他。……恢宏大度的人的标志是不要求或者几乎不要求任何东西，而且是随时准备着帮助别人，并且对于享有高位的人应该不失其庄严，对于那些中等阶级的人也不倨傲；因为要高出于前一种人乃是一桩难能可贵的事，但是对于后一种人便很容易如此了，意态高昂地凌慢前一种人并不是教养很坏的标志，但是若对于卑微的人们也如此，那就正像是向弱者炫耀力量一样地庸俗了。……他又必须是爱憎鲜明的，因为隐蔽起来自己的感情——也就是关怀真理远不如关怀别人的想法如何——乃是懦夫的一部分。……他尽情地议论，因为他鄙夷一切，并且他总是说真话的，除非是当他在对庸俗的人说讽刺话的时候。……而且他也不能随便赞美，因为比起他来，没有什么是显得重大的。……他也不是一个说长道短的人，因为既然他不想受人赞扬也不想指责别人，所以他就既不谈论他自己也不谈论别人。……他是一个宁愿要美好但无利可图的东西，而不愿要有利可图又能实用的东西的人。　　……此外，应该认为徐行缓步对于一个恢宏大度的人是相称的，还有语调深沉以及谈吐平稳。……恢宏大度的人便是这样；不及于此的人就不免卑躬过度，而有过于此的人则不免浮华不实”（1123b—1125a）。198

这样一个虚伪的人会像个什么样子，想起来真是让人发抖。

无论你对恢宏大度的人作何想法，但有一件事是明白的：这种人在一个社会里不可能有很多。我的意思并不仅仅是在一般的意义上说，因为德行很困难，所以就不大容易有很多有德的人；我的意思是说，恢宏大度的人的德行大部分要靠他之享有特殊的社会地位。亚里士多德把伦理学看成是政治学的一个分支，所以他在赞美了骄傲之后，我们就发见他认为君主制是最好的政府形式，而贵族制次之；这是没有什么可奇怪的。君主们和贵族们是可以“恢宏大度”的，但是平凡的公民们若也要试图照着这种样子生活起来，那就不免滑稽可笑了。199

这就引起了一个半伦理、半政治的问题。一个社会由于它的根本结构而把最好的东西只限之于少数人，并且要求大多数人只满足于次等的

东西，我们能不能认为这个社会在道德上是令人满意的呢?柏拉图和亚里士多德的回答是肯定的，尼采也同意他们的看法。斯多葛派、基督教徒和民主主义者的回答都是否定的。但是他们答复否定时的方式却有很大的不同。斯多葛派和早期基督徒认为最大的美好就是德行，而外界的境遇是不能够妨碍一个人有德的；所以也就不需要去寻求一种正义的制度，因为社会的不正义仅只能影响到不重要的事情。反之，民主主义者则通常都主张，至少就有关政治的范围而论，最重要的东西乃是权力和财产；所以一个社会体系如果在这些方面是不正义的，那便是他所不能接受的了。

斯多葛－基督教的观点要求一种与亚里士多德大不相同的道德观念，因为他们必须主张德行对于奴隶和奴隶主乃是同样可能的。基督教伦理学不赞成骄傲，亚里士多德则认为骄傲是一种德行；基督教赞美谦卑，亚里士多德则认为谦卑是一种罪恶。柏拉图和亚里士多德都把理智的德行估价得高于一切，但是基督教却把它完全勾销了，为的是使穷人和卑贱的人也能像任何别的人一样地有德。教皇格雷高里第一严厉地谴责过一位主教，因为这位主教教人念文法。

最高的德只能是少数人的，亚里士多德的这种观点在逻辑上是和他把伦理学附属于政治学的观点相联系着的。如果目的是在于好的社会而非好的个人，那么好的社会可以是一个有着隶属关系的社会。在管弦乐里第一小提琴要比双簧管更重要得多，虽说两者对于全体的优美都是必需的。给予每一个人以对于作为一个孤立的个人来说是最好的东西，——根据这条原则是不可能组织成一支管弦乐队的。同样情形也适用于近代的大国政府，不管它是多么的民主。近代民主国家与古代民主国家不同，它把大权交给了某些特选的个人，例如总统或者首相，并且必然要期待着他们具有种种不能期待于平凡的公民的优点。当人们不是以宗教的或政治争论的词句来思想的时候，人们大都会认为一个好总统要比一个好瓦匠更受人尊敬。在民主国家里，一个总统并不被人期待成为完全像亚里士多德的恢宏大度的人的那种样子，然而人们却仍然期待他能与一般的公民有所不同，并且能具有某些与他的职位相关的优点。这些特殊的优点也许并不被人认为是“伦理的”，但那乃是因为我们使用这个字的意义要比亚里士多德使用这个字的意义来得更狭隘得多。200

基督教教条的结果，使得道德与别的优点之间的区别变得要比希腊的时代更为尖锐得多。一个人能成为大诗人或大作曲家或大画家，这是

一个优点，但却不是道德的优点；我们并不认为他具有了这种才干就是更有德的，或者是更容易进入天堂的。道德的优点仅仅涉及于意志的行为，也就是说在各种可能的行为途径中能做出正当的选择来。[注90] 人们不会因为我不知道怎样写歌剧，而责备我不曾写出歌剧来。正统的观点是：只要有两种可能的行为途径时，良心就会告诉我说哪一条是正当的，而选择另一条便是罪恶。德行主要的是在于避免罪恶，而不在于任何积极的东西。我们没有理由要期待一个受过教育的人比一个没有受过教育的人，或者一个聪明人比一个愚蠢的人，在道德上更为优越。于是许多具有重大社会意义的优点，就以这种方式而被排斥在伦理学的领域之外了。在近代的用法上，“不道德的”这个形容词要比“不可愿望的”这个形容词的范围更狭隘得多。意志薄弱是不可愿望的，但并非是不道德的。

然而，也有许多近代哲学家不曾接受这种伦理观点。他们认为应该首先给善下定义，然后再说我们的行为应该怎样才能实现善。这种观点更有似于亚里士多德的观点，因为亚里士多德认为幸福就是善。的确，最高的善是只为哲学家才敞开大门的，但是对亚里士多德来说，这一点却并不能成为对于这种理论的反驳。201

伦理学的学说，按照它们之把德行视为是一种目的抑或是一种手段，可以分为两类。亚里士多德大体上采取的观点是，德行乃是达到一种目的（即幸福）的手段。“目的既是我们所愿望的，手段既是我们所考虑并选择的，所以凡与手段有关的行为就必须是既与选择相符的而又是志愿的。德行的实践是与手段相联系着的”（1113b）。但是德行还有另一种意义，在那种意义上它是包括在行为的目的之内的：“人类的善，是灵魂在一个完美的生活里依照德行而活动”（1098a）。我以为亚里士多德会说，理智的德行是目的而实践的德行则仅仅是手段。基督教的道德学家认为，虽然道德行为的后果一般都是好的，但却比不上道德行为的本身那样地好；道德行为之为人重视乃是因为它们本身的缘故，而不是因为它们的效果。另一方面，凡是把快乐认为是善的人，则都把德行仅仅看作是手段。除非把善就定义为德行，此外任何别的定义都会有同样的结果，即，德行只是达到德行本身之外的善的手段。在这个问题上我们已经说过，亚里士多德大体上，虽然并不完全，同意有些人所认为的伦理学的第一要义就是要给善下定义，而德行则被定义为是趋向于产生出善来的行为。

伦理学对政治学的关系还提出了另一个相当重要的伦理问题。假定正当的行为所应该追求的善就是整个集体的，或者最后是全人类的好处；那么这种社会的好处是否就是个人所享受的好处的总合呢，还是它根本上乃是某种属于全体而并不属于部分的东西呢?我们可以用人体做类比来说明这个问题。快乐大部分是和身体的各个部分相结合在一起的，但是我们把它们认为是属于作为一个整体的人的；我们可以享受一种愉快的气味，但是我们知道单单有鼻子是不能享受到它的。有些人主张在一个组织严密的集体里，也有许多优越性与此类似乃是属于全体的而不是属于任何部分的。如果他们是形而上学家，他们就可以像黑格尔一样地主张凡是好的性质都是宇宙整体的属性；但是他们一般地总会补充说，把善归之于一个国家要比归之于一个个人更少错误些。这种观点可以逻辑地叙述如下。我们可以用各种各样的谓语来形容一个国家，而这些谓语却是不能用来形容它的个别成员的，——例如它是人口众多的、疆域广阔的、强大有力的等等。我们这里所考查的这种观点就把伦理的谓语也放在这一类里面，这种观点是说伦理的谓语仅只是加以引申之后才能属于个人。一个人可以属于一个人口众多的国家或者属于一个美好的国家；但是据他们说这个人却不就是美好的，正犹如他不是人口众多的一样。这种观点曾广泛地为德国的哲学家们所持有，但这并不是亚里士多德的观点，除了他的正义的概念可能在某种程度上是例外。202

《伦理学》一书有相当一部分是专门讨论友谊的，包括了有关感情的一切关系在内。完美的友谊只可能存在于善人之间，而且我们不可能和很多的人做朋友。我们不应该和一个比自己地位高的人做朋友，除非他有更高的德行可以配得上我们对他所表示的尊敬。我们已经看到在不平等的关系之中，例如夫妻或父子的关系之中，在上者应当受到更多的爱。所以不可能与神做朋友，因为他不能爱我们。亚里士多德又讨论一个人究竟能不能和自己做朋友，并且断言唯有自己是一个善人时，这才有可能；他肯定说罪恶的人时时都在恨着自己。善良的人应该爱自己，但是应该高贵地爱自己（1169a）。在不幸的时候，朋友们是一种安慰；但是我们不应该由于寻求他们的同情而使得他们烦恼，就像女人或者女人气的男人所做的那样（1171b）。并不仅仅是在不幸之中才需要朋友，因为幸福的人也需要朋友来共享自己的幸福。“没有人愿意在只有他独自一人的条件之下而选择全世界的，因为人是政治的动物，是天性就要和别人生活在一起的一种动物”（1169b）。他说的所有关于友谊的话都是合情合理的，但没有一个字是超出常识之上的。

亚里士多德在讨论快乐的时候也表现了他的通情达理，而柏拉图却多少是以苦行的眼光来看待快乐的。快乐，按亚里士多德的用法，与幸福不同，虽说没有快乐就不能有幸福。他说关于快乐的观点有三种：（1）快乐从来都是不好的；（2）有些快乐是好的，但大多数的快乐则是不好的；（3）快乐是好的但并不是最好的。他反驳第一种观点所根据的理由是：痛苦当然是不好的，因此快乐就必定是好的。他很正确地谈到，说一个人挨打时也可以幸福的这种说法乃是无稽之谈：某种程度上的外界的幸运对于幸福乃是必要的。他也抛弃了认为一切快乐都是身体上的快乐的那种观点；万物都有某种神圣的成分，因此都有可能享受更高等的快乐。善人若不是遭遇不幸，总会是快乐的；而神则永远享受着一种单一而单纯的快乐（1152—1154）。203

这部书的后一部分还有另一段讨论快乐的地方，它与以上所说的并不完全一致。在这里他论证说也有不好的快乐，然而那对于善良的人却并不是快乐（1173b），也许各种快乐在性质上是不同的（同上）；快乐是好是坏要视其是与好的还是与坏的活动联系在一起而定（1175b）。有些东西应该看得比快乐更重，没有一个人是会满足于以一个小孩子的理智而度过一生的，哪怕这种做法是快乐的。每种动物都有其自己的快乐，而人自己的快乐则是与理性联系在一起的。

这就引到了这部书中唯一不仅是常识感而已的学说。幸福在于有德的活动，完美的幸福在于最好的活动，而最好的活动则是静观的。静观要比战争，或政治，或任何其他的实际功业都更可贵，因为它使人可以悠闲，而悠闲对于幸福乃是最本质的东西。实践的德行仅能带来次等的幸福；而最高的幸福则存在于理性的运用里，因为理性（有甚于任何别的东西）就是人。人不能够完全是静观的，但就其是静观的而言，他是分享着神圣的生活的。“超乎一切其他福祉之上的神的活动必然是静观的”。在一切人之中，哲学家的活动是最相似于神的，所以是最幸福的、最美好的：

运用自己的理性并培养自己的理性的人，似乎是心灵既处于最美好的状态，而且也最与神相亲近。因为如果神是像人们所想的那样，对于人事有着任何关怀的话；那么他们之应该喜欢最美好的东西、最与他们相似的东西（即理性），以及他们之应该酬劳那些爱这种东西并尊敬这种东西的人，（因为那些人关怀着他们所亲爱的事物，而且做得既正当而又高贵，）——这些就都是理所当然的了。而这一切属性首先就属

于哲学家，这一点也是明显不过的。因此哲学家就是最与神亲近的人。而凡是哲学家的人，大抵也就是最幸福的人了；从而哲学家就这样地要比任何别人都更为幸福（1179a）。

这段话实际上是《伦理学》一书的结论；随后的几段所谈到的则是向政治学的过渡。

现在就让我们试着来决定，我们对于《伦理学》这部书的优缺点应该做何想法。与希腊哲学家们所探讨过的其他题目不同，伦理学至今还不曾做出过任何确切的、在确实有所发现的意义上的进步；在伦理学里面并没有任何东西在科学的意义上是已知的。因此，我们就没有理由说何以一篇古代的伦理学论文在任何一方面要低于一篇近代的论文。当亚里士多德谈到天文学的时候，我们可以确切地说他是错了。但是当他谈到伦理学的时候，我们就不能以同样的意义来说他是错了或者对了。大致说来，我们可以用三个问题来追问亚里士多德的伦理学，或者任何其他哲学家的伦理学：（1）它是不是有着内在的自相一致?（2）它与作者其他的观点是不是相一致?（3）它对于伦理问题所作的答案是不是与我们自身的伦理情操相符合?对于第一个问题或第二个问题中的任何一个问题的答案如果是否定的，那么我们所追问的这位哲学家便是犯了某种理智方面的错误。但是如果对于第三个问题的答案是否定的，我们却没有权利说他是错了；我们只能有权利说我们不喜欢他。204

让我们就根据《尼各马可伦理学》一书中所提出的伦理理论，来依次地考察这三个问题。

（1）除了某些不大重要的方面而外，这本书大体上是自相一致的。善就是幸福而幸福就在于成功的活动，这一学说是讲得很好的。但每种德行都是两个极端之间的中道的学说，尽管也发挥得很巧妙，却并不那么成功了，因为它不能应用于理智的静观；而据亚里士多德告诉我们说，理智的静观乃是一切活动中之最美好的。然而也可以辩解说，中庸之道的学说本来是只准备用之于实践的德行，而不是用之于理智的德行的。或许还有一点，那就是立法者的地位是多少有些暧昧的。立法者是要使儿童们和青年们能获得履行善良行为的习惯，这最后将引导他们在德行里面发见快乐，而无须法律的强制就可以使他们的行为有德。但显然地，立法者也同样可以使青年人获得坏习惯；如果要避免这一点的话，他就必须具有一个柏拉图式的卫国者的全部智慧；如果不能避免这

一点，那么有德的生活是快乐的这一论证就不能成立。然而也许这个问题更多是属于政治学的，而不是属于伦理学的。

（2）亚里士多德的伦理学在每一点上都是和他的形而上学相一致的。的确，他的形而上学理论本身就是一种伦理上的乐观主义的表现。他相信目的因在科学上的重要性，这就蕴涵着一种信仰，即目的是在统御着宇宙发展的过程的。他认为变化，总的来说，乃是在体现着有机组织或者“形式”的不断增加的，而有德的行为归根结底则是有助于这种倾向的行为。他的实践伦理学大部分的确是并没有什么特别的哲学性，只不过是观察人事的结果罢了；然而他的学说中的这一部分尽管可以独立于他的形而上学之外，却并不是与他的形而上学不一致的。205

（3）当我们拿亚里士多德的伦理口味来和我们自己相比较的时候，我们首先就发现——正如我们已经指出过的——必须要接受一种不平等，而那是非常引起近代人的反感的。他不仅仅对于奴隶制度，或者对于丈夫与父亲对妻子与孩子的优越地位，没有加以任何的反驳，反而认为最好的东西本质上就仅只是为着少数人的——亦即为着骄傲的人与哲学家的。因而大多数人主要地只是产生少数统治者与圣贤的手段，便似乎是当然的结论了。康德以为每个人自身都是一个目的，这可以认为是基督教所介绍进来的观点的一种表现。然而在康德的观点里却有一个逻辑的困难。当两个人的利益相冲突时，它就没办法可以得出一个决定来了。如果每个人的自身都是一种目的，我们又怎么能够达到一种原则可以决定究竟是哪一个应该让步呢?这样一种原则与其说要牵涉到个人，不如说必须牵涉到集体。就这个字的最广泛的意义而言，它必然是一种“正义”的原则。边沁和功利主义者都把“正义”解释为“平等”：当两个人的利益相冲突时，正当的办法就是那种能产生最大量的幸福的办法；不管两个人是由谁来享受幸福，或者幸福在他们之间是怎样分配的。如果给予好人的要比给予坏人的更多，那乃是因为从长远看来赏善罚罪可以增加总的幸福，而不是由于有一种最后的伦理学说说好人应该比坏人值得更多。按这种观点，“正义”就在于仅只考虑到所涉及的幸福数量，而不是偏爱某一个个人或阶级而反对另一个人或阶级。希腊的哲学家们，包括柏拉图和亚里士多德在内，却具有着另一种迥然不同的正义观，而那是一种至今仍然在广泛流传着的正义观。他们认为——原来的根据源出于宗教——每个事物或人都有着它的或他的适当的范围，逾越了这个范围就是“非正义”的。有些人由于他们的性格或能力的缘故而有着比别人更广阔的范围，所以他们如果分享更大的幸福，那是并没有

什么不正义的。亚里士多德把这种观点看作是理所当然的；但是这种观点之原始宗教的基础虽然在早期哲学家里面是显著的，可是在亚里士多德的著作里面却已经不再是很明显的了。206

亚里士多德的思想里差不多完全没有可以称之为仁爱或慈爱的东西。人类的苦难——就他所察觉到的而论——并没有能在感情上打动他；他在理智上把这些认为是罪恶，但是并没有证据说这些曾使得他不幸福，除非受难者恰好是他的朋友。

更一般地来说，《伦理学》一书中有着一种感情的贫乏，那在希腊早期的哲学家之中是看不到的。在亚里士多德对人事的思辨里有着某种过分的自高自大与自满，凡是能使人彼此互相感到热情关切的一切东西似乎都被亚里士多德遗忘了。甚至于他对友谊的叙述也是淡淡的。没有迹象可以表明他曾经有过任何使得他很难以保持健全那类的经验；道德生活里的一切更深沉的方面显然都是为他所不知道的。我们可以说，他把人类经验里涉及宗教的整个领域都给忽略了。他所说的都是对于一个生活安适但却缺乏感情的人可能有用的东西；但是对于那些被神或者被魔鬼迷住了的人，或者是外界的不幸把他们驱使到了绝望的人，亚里士多德对于这些人却没有说什么话。因为这些原因，尽管他的《伦理学》一书很有名，但按我的判断却是缺乏内在的重要性的。

第二十一章 亚里士多德的政治学207

亚里士多德的政治学是既有趣而又重要的；——所以有趣，是因为它表现了当时有教养的希腊人的共同偏见，所以重要，是因为它成了直迄中世纪末期一直有着重要影响的许多原则的根源。我并不以为其中有很多东西对于今天的政治家是有任何实际用处的，但是有许多东西可以有助于弄明白希腊化世界各个地方的党派冲突。亚里士多德对于非希腊化国家里的政府方法是不大留心的。他的确提到过埃及、巴比伦、波斯和迦太基，但是除了迦太基而外，其余都只是泛泛提到而已。他没有提到过亚历山大，对于亚历山大给全世界所造成的彻底变革他甚至于丝毫也没有察觉到。全部讨论都谈的是城邦，他完全没有预见到城邦就要成为陈迹了。希腊由于分裂为许多独立的城邦，所以就成了一个政治试验室。但是这些实验能以适用的东西却自亚里士多德的时代以后就已不存在了，下迄中世纪意大利的城市兴起为止。亚里士多德所引据的经验在许多方面都更适用于较为近代的世界，而不是适用自从他这本书写成以

后的一千五百年之中所曾存在过的任何世界。

他附带说了许多非常有趣的话，其中有些我们在谈到政治理论之前可以先说一说。他告诉我们说，幼利披底在马其顿王阿其老斯的宫廷里曾被一个名叫迪卡尼库斯的人骂他有口臭。国王为了让他息怒，就允许他鞭打迪卡尼库斯。他就这样做了。迪卡尼库斯等待过许多年以后才参与一次成了功的阴谋，把国王杀死了；但是这时幼利披底已经死了。他又告诉我们说应当在冬天吹着北风的时候受孕；又说必须小心翼翼地避免说下流的话，因为“可耻的话引人去做可耻的事”。又说除了在神殿里而外任何地方都不能容许猥亵，在神殿里则法律甚至于是允许秽言的。人们不应该结婚太早，因为如果结婚太早生下来的就会是脆弱的女孩子，妻子就会变得淫荡，而丈夫则会发育不全。结婚正当的年纪男人是三十七岁，女人是十八岁。208

我们从这里面知道了泰勒斯曾被人嘲笑过他的贫穷，他就用分期付款的办法买下来所有的榨油器，于是就能够掌握榨油器的垄断价格。他做出这件事是要表明哲学家是能够搞钱的。如果哲学家终身贫穷的话，那是因为他们有着比财富更重要得多的事要去思想。然而这一切都是顺便提到的；现在我们就来谈更严肃的问题。

这部书开宗明义就指出国家的重要性；国家是最高的集体，以至善为目的。按照时间的次序，最先有家庭；家庭建筑在夫妻与主奴这两大关系上，这两者都是自然的。若干家庭结合成一乡；若干乡结合成一国，只需这种结合大得差不多足以自给。国家虽然在时间上后于家庭，但在性质上却优先于家庭，并且也优先于个人；因为“每一事物当其充分发展时，我们就把这称为是它的性质”，人类社会充分发展时就是国家，而全体是优先于部分的。这里所包含的概念是有机体的概念：他告诉我们说，当身体毁灭的时候，一只手就不再是一只手了。这个含义就是，一只手是被它的目的——即拿取——所规定的，唯有当手与一个活着的身体结合在一起的时候才能够完成它的目的。同样，一个人也不能够完成他的目的，除非他是国家的一部分。亚里士多德说创立国家的人乃是最伟大的恩主；因为人若没有法律就是最坏的动物，而法律之得以存在则依靠国家。国家并不仅仅是一个为了进行交换与防止罪恶的社会：“国家的目的是善良的生活。……国家就是家庭与乡结合成为一种完美自足的生活，所谓完美自足的生活就是说幸福与荣誉的生活。”（1280b）“政治社会的存在是为了高贵的行为，而不是仅仅为了

单纯的共同相处。”（1281a）

一个国是由若干家组成的，每一家都包括一个家庭，所以讨论政治就应该从家庭开始。这一讨论的主要部分是有关于奴隶制的——因为在古代，奴隶总是算做家庭的一部分的。奴隶制是有利的、是正当的，奴隶天然应该低于主人。有些人生来就注定应该服从，另有些人生来就注定应该统治。一个天生就不属于自己而属于别人的人，生来就是一个奴隶；奴隶不应该是希腊人，而应该是其他精神低劣的下等种族（1255a与1330a）。驯服的动物当被人统治时就更好得多，那些天生下等的人被优胜者所统治的时候情形也是一样。或许有人要问，以战俘做奴隶的办法究竟是不是有道理的呢；威力，例如在战争中使人获得胜利的那种威力，好像是蕴涵着更为优越的德行的样子，但是情形却往往并不如此。可是无论如何，对于那些虽然天生应该受统治却不肯屈服的人而发动战争，那样的战争总是正义的（1256b）；而这就蕴涵着在这种情况之下把被征服者转化为奴隶就是正当的。这仿佛是足以为古往今来任何的征服者作辩护了；因为没有一个国家会承认自己天生来就应当是被统治的，所以对于自然意图的唯一证据就必须从战争的结果来推断。因此每一场战争里的胜利者就都是对的，被征服者就都是错的。这倒很能自圆其说。209

其次就是关于贸易的讨论，这一讨论深刻地影响了经院学者们的善恶论。每件事物都有两种用途，一种是正当的，另一种是不正当的；例如一双鞋可以用来穿，这就是它的正当的用途，或者可以用来交换，这就是它的不正当的用途。因此一个必须靠卖鞋为生的鞋匠的身份就有些下贱了。亚里士多德告诉我们说，零售并不是发财致富的艺术中的一个自然部分（1257a）。发财致富的自然方式是巧妙的经营房产与地产。以这种方式所能得到的财富是有限度的，但是由贸易而得到的东西则是没有限度的。贸易必须和钱打交道，但是财富并不在于获得货币。由贸易而获得的财富很正当地是要被人憎恨的，因为它是不自然的。“最可憎恨的一种，而且是最有理由被憎恨的，就是高利贷；高利贷是从钱的本身里而不是从钱的自然对象里获利的。因为钱本是为了用于交换的，而不是要靠利息来增殖的。……在一切发财致富的方式之中，高利贷是最不自然的”（1258）。

这种教诫产生了什么结果，你不妨去看陶奈的《宗教与资本主义的兴起》一书。但是虽说他讲的历史是可信的，然而他的叙述却有一种袒

护前资本主义的偏见。

“高利贷”是指一切有利息的贷款，而不像现在那样仅仅是指以过高的利率贷款。从古希腊时代直到今天，人类——或者说至少是经济上更为发展的那一部分人类——一直是分裂为债权人与债务人的；债务人始终不赞成利息，而债权人则始终赞成它。在大多的时候地主都是债务人，

而从事商业的人则都是债权人。哲学家们的见解除了少数例外，都是吻合于自己阶级的金钱利益的。希腊哲学家都是属于占有土地的阶级或者是被这个阶级所雇用的，所以他们不赞成利息。中世纪的哲学家都是教士，而教会的财产主要的是土地，所以他们看不出有理由要修改亚里士多德的意见。他们之反对高利贷更因反犹太主义而得到加强，因为大部分流动资金都是犹太人的。僧侣们与贵族们是有争执的，并且有时候还非常之尖锐，但是他们可以联合起来反对万恶的犹太人，——犹太人曾以贷款的办法帮他们度过了坏年成，并认为自己应该得到自己节俭的某种报酬。210

随着宗教改革，情形便起了变化。许多热诚的新教徒都是经营企业的。对于他们来说，贷款谋利乃是最重要的事。因此首先是加尔文，后来是其他新教的神职人员，都承认利息。最后天主教会也就不得不步其后尘，因为古老的禁例已经不适于近代的世界了。哲学家们的收入现在都得自大学的资金，所以自从他们不再是教士，因而不再与土地占有相联系之后，也都一直是赞成利息的。每一个阶段都曾有过丰富的理论论据在支持着经济上对自己有利的意见。

柏拉图的乌托邦被亚里士多德根据种种理由而加以批判。首先是非常有趣的阐述，说它把太多的统一性赋予国家，把国家弄成了一个个体。其次就是那种反对柏拉图所提议的废除家庭的论证，这是每个读者自然而然会想得到的。柏拉图认为只消把“儿子”这个头衔加给所有可能构成亲子关系的同样年纪的人，一个人对于全体人民也就获得了目前人们对他们自己真正的儿子所具有的那种感情。至于“父亲”这个头衔，也同样如此。反之，亚里士多德却说，凡是对最大多数的人所共同的东西便最不为人所关心，如果“儿子们”对于许多“父亲们”都是共同的，那么他们就会共同地受人忽视；做一个实际上的表兄弟要比做一个柏拉图意义上的“儿子”还要好得多；柏拉图的计划会使得爱情化成水的。然后就

是一种奇异的论证说，既然禁绝情欲是一种德行，那么要求有一种消灭这种德行以及与此相关的罪恶的社会制度就是很可惋惜的事情了（1263b）。于是他就问道，如果妇女是公共的，那么由谁来管家呢?我从前写过一篇文章题名为“建筑与社会制度”，在这篇文章里我曾指出一切想把共产主义和废除家庭这两者结合在一起的人，也必定要提倡人数众多的、有着公共厨房、餐厅和托儿所的公社家庭。这种制度可以描叙为是一种僧院，只是不需要独身罢了。对于实现柏拉图的计划来说，这一点是具有根本意义的，并且这一点比起柏拉图所推荐的其他许多事情来，绝不是更不可能的事情。211

柏拉图的共产主义困恼了亚里士多德。他说，那会使人愤恨懒惰的人，并且会造成在同路人之间所常有的那类争端。如果每个人都关心自己的事情，那就要好得多。财产应该是私有的；但是应该以仁爱来这样教导人民，从而使得财产的使用大部分能成为公共的。仁爱与慷慨都是德行，但是没有私有制，它们便是不可能的。最后他又告诉我们说，如果柏拉图的计划是好计划，那么早就会有别人想到过这些了。[注91] 我并不同意柏拉图，但是如果有任何东西能使我同意柏拉图的话，那就是亚里士多德反对柏拉图的论据了。

在谈到奴隶制的时候，我们已经看到，亚里士多德不是一个信仰平等的人。纵使承认了奴隶与妇女的服从地位，但所有的公民在政治上究竟应该不应该平等，还仍然是个问题。他说有些人认为这是可以愿望的，根据的理由是一切革命的关键都在于财产的规定。他反对这种论证说，最大的罪行乃是由于过多而不是由于缺匮；没有一个人是因为要躲避冻馁才变成为一个暴君的。

当一个政府的目的在于整个集体的好处时，它就是一个好政府；当它只顾及自身时，它就是一个坏政府。有三种政府是好的：即，君主制、贵族制和立宪政府（或者共和制）；有三种政府是坏的：即，僭主制、寡头制和民主制。还有许多种混合的中间形式。并且还须指出，好政府和坏政府是被当权者的道德品质所规定的，而不是被宪法的形式所规定的。可是，这只有部分的真确性。贵族制就是有德的人的统治，寡头制就是富人的统治，而亚里士多德并不认为德行与财富是严格的同义语。亚里士多德按照中庸之道的学说所主张的乃是，适度的资产才最能够与德行结合在一起：“人类并不借助于外在的财货才能获得或者保持德行，反而是外在的财富要借助于德行；幸福无论是存在于快乐，还是

存在于德行，还是兼存于这两者，往往总是在那些在自己的心灵上与性格上有着最高度的教养却只有适度的身外财富的人们的身上才能够找得到，而不是在那些具有多得无用的身外财货却缺少高尚品质的人们的身上找到的”（1323a与b）。因此最好的人的统治（贵族制）与最富的人的统治（寡头制）二者之间是有区别的，因为最好的人往往只有适度的财富。民主制与共和制之间——除了政府的伦理差异而外——也是有区别的，因为亚里士多德所称之为“共和制”的，保留着有某种寡头制的成分在内（1293b）。但是君主制与僭主制之间的唯一区别则只是伦理的。212

他强调要以统治政党的经济地位来区别寡头制与民主制：当富人完全不考虑到穷人而统治的时候便是寡头制，当权力操在贫困者的手里而他们不顾及富人的利益时便是民主制。

君主制比贵族制更好，贵族制比共和制更好。但是最好的一腐化就成为最坏的；因此僭主制就比寡头制更坏，寡头制就比民主制更坏。亚里士多德就以这种方式达到了一种有限度的为民主制进行辩护；因为绝大多数的实际政府都是坏的，所以在实际的政府中，民主制倒也许是最好的。

希腊人的民主概念在许多方面要比我们的更极端得多；例如亚里士多德说，选举行政官的办法是寡头制的，而用抽签来任命行政官才是民主的。在极端的民主制里公民大会是高于法律之上的，并且独立地决定每一个问题。雅典的法庭是由抽签选出来的大量公民所组成的，而不需任何法学家来帮忙；这些人当然易于被雄辩或者党派的感情所左右。所以当他批评民主制的时候，我们必须理解他所指的乃是这种东西。

亚里士多德对于革命的原因曾有长篇的讨论。在希腊，革命的频繁就像已往在拉丁美洲一样，所以亚里士多德有着丰富的经验可以引征。革命主要的原因，则是寡头派与民主派的冲突。亚里士多德说民主制产生于一种信念，即同等自由的人们应当在一切方面都是平等的；而寡头制则产生于一种事实，即在某些方面优异的人要求得过多。两者都有一种正义，但都不是最好的一种。“因此只要两党在政府中的地位与他们所预想的观念不相符，他们就会掀起革命”（1301a）。民主的政府比寡头制更不容易有革命，因为寡头们彼此之间可以起纠纷。寡头们似乎都是些精力旺盛的家伙们。他告诉我们说，在有些城邦里寡头们宣誓

说：“我要做一个人民之敌，我要竭尽全力设法来对他们加以一切的伤害”。今天的反动派可就没有这么坦白了。213

防止革命所必需的三件事情就是：政府的宣传教育，尊重法律（哪怕是在最小的事情上），以及法律上与行政上的正义，也就是说“按比例的平等并且使每一个人都享受自己的所有”（1307a，1307b，1310a）。亚里士多德似乎从未体会到过“按比例的平等”的困难。如果这就是真的正义，那么比例就必须是德行的比例。可是德行是难于衡量的，而且是一件具有党性争论的事情。所以在政治的实践上，德行总是倾向于以收入来衡量的；亚里士多德企图在贵族制与寡头制之间所做的那种区别，唯有在有着根深蒂固的世袭贵族的地方才是可能的。纵使是那样，但一旦有了一个巨大的富人阶级而又非贵族阶级的时候，也就必须让他们享有政权，以免他们酿成一场革命。但除非是在土地几乎是唯一的财富来源的地方，否则的话世袭的贵族制是绝不可能长期保持他们的权力的。一切社会的不平等，从长远来看，都是收入上的不平等。拥护民主制的一部分论据就是：想要根据财富以外的任何其他优点而奠定的“按比例的正义”的任何企图都必然是要破灭的。为寡头制而辩护的人们声称收入是与德行成比例的；先知说他从来没有看见过一个正直的人讨饭；而亚里士多德则认为善人获得的恰好是他自己的收入，既不太多也不太少。但是这些观点都是荒谬的。除非是绝对的平等，此外任何一种“正义”在实践上都得酬报某种与德行迥然不同的品质，因此都是应该加以谴责的。214

关于僭主制有一节是非常有趣的。一个僭主渴望财富，而一个君主则渴望荣誉。僭主的卫兵是雇佣兵，而君主的卫兵则是公民。僭主们绝大部分都是煽惑者，他们是由于允诺保护人民反对贵族而获得权力的。亚里士多德以一种讥讽的、马基雅弗利式的语调阐述了一个僭主要想保持权力时，必须做些什么事情。一个僭主必须防止任何一个有特殊才干的人脱颖而出，必要时得采用死刑与暗杀。他必须禁止公共会餐、聚会以及任何可以产生敌对感情的教育。绝不许有文艺集会或讨论。他必须防止人民彼此很好地互相了解，必须强迫人民在他的城门前过着公共的生活。他应该雇用像叙拉古女侦探那类的暗探。他必须散播纠纷并使他的臣民穷困。他应该使人民不断从事巨大的工程，如像埃及国王建造金字塔的那种做法。他也应该授权给女人和奴隶，使他们也都成为告密者。他应该制造战争，为的是使他的臣民永远有事要做，并且永远需要有一个领袖（1313a与b）。

全书里唯有这段话是对于今天最适用的一段话，思想起来不禁令人黯然。亚里士多德结论说，对一个僭主来说，没有什么罪恶是太大的。然而，他说还有另一种方法可以保存僭主制，那就是要有节制以及伪装信仰宗教。但是他并没有决定哪一种方法可以证明更为有效。

有一段很长的论证用以证明对外征服并不是国家的目的，从而揭示了许多人都采取的是帝国主义者的观点。确实也有一种例外：征服“天生的奴隶”是正确的而且是正当的。在亚里士多德的观点里，这就可以证明对野蛮人的战争是正当的，但对希腊人的战争则是不正当的；因为没有一个希腊人是天生的奴隶。一般说来，战争仅仅是手段而不是目的；因此一个城邦处于孤立的不可能进行征服的局势之下，也可以是幸福的。生存于孤立之中的国家也并不必须消极无为。神和全宇宙就都是积极活动着的，尽管他们也不可能进行对外的征服。所以一个国家所应该追求的幸福就不应该是战争，而应该是和平的活动，尽管战争有时也可以是达到幸福的必要手段。

这就引到了一个问题：一个国家应该有多么大?他告诉我们说，大城邦永远是治理不好的，因为人数过多就不能有秩序。一个国家应该是大得足够多少可以自给，但是又不应该过大而不能实行宪政。一个国家应该小得足以使公民们能认识彼此的性格，否则选举与诉讼就不能做得公正。领土应该小得从一个山顶上就足以把它的全貌一览无余。他既然告诉我们说国家应该自给自足（1326b），但又说国家应该有进出口贸易（1327a），这就似乎不能自圆其说了。215

靠工作为生的人不应该允许有公民权。“一个公民不应该过一个匠人的或者商人的生活，因为这样一种生活是不光彩的，是与德行相违反的”。公民也不应该是农人，因为他们必须要有闲暇。公民们应该有财产，但是庄稼汉则应该是来自其他种族的奴隶（1330a）。他告诉我们说，北方的种族是精力充沛的，而南方的种族则是聪明智慧的。所以奴隶应该是南方的种族，因为如果他们要是精力充沛的话，那就不大便当了。唯有希腊人才既是精力充沛的而又是聪明智慧的；他们治理得比野蛮人好得多，如果他们团结起来，就能够统治全世界（1327b）。人们也许可以期待，在这一点上总该提到亚历山大了吧，但是一个字也没有提到。

关于国家的大小，亚里士多德在不同的程度上也犯了许多近代自由

主义者所犯的同样错误。一个国家必须能够在战争中保卫住它自己，而且甚至于还须没有很大的困难就能保卫住它自己，如果任何一种自由的文化想要能生存下去的话，而这要求一个国家究竟有多么大，那就得取决于战争的技术与工业了。在亚里士多德那时，城邦已经过时了，因为它已不能抵抗马其顿而保卫住它自己了。在我们今天，则整个的希腊包括马其顿在内，在这种意义上都是过时了的，正像最近所已经证明的那样。[注92] 今天要主张希腊或者任何其他小国完全独立，那就正像是主张一个其领域站在高处就可以一览无余的城市要完全独立，是一样地枉然无益。除非一个国家或同盟由于其自身的努力，就能强大得足以击退一切外来的征服企图，否则的话就不可能有真正的独立。而要满足这一要求，就绝不能比美国和大英帝国加在一起更小；而且甚至于就连这，也许还会是一个太小的单元呢。

《政治学》这部书就其传到我们今天的形式来看是没有完成的，它最后以讨论教育而告终结。教育当然仅仅是为着那些将要成为公民的孩子们；奴隶们也可以教以有用的技术，例如烹调之类，但这并不是教育的一部分。公民应该造就得适合于他自己所生存于其下的那种政府形式，因此就应该视该城邦是寡头制还是民主制而有所不同。然而在这一讨论里，亚里士多德假定公民们全都享有政权。孩子们应当学习对他们有用的东西，但不能庸俗化；例如不应该教给他们以任何歪曲身体形象的技术，或者是能使他们挣钱的技术。他们应该适度地从事体育锻炼，但是不能达到获得职业性的技术的地步；受训参加奥林匹克运动会的孩子们的健康是受到了损害的，那些在幼时曾经是胜利者的人到了成人以后几乎很少再能成为胜利者的这一事实，就可以说明这一点。孩子们应该学习画图，为的是能欣赏人身的美；也应该教导他们能欣赏那些表现道德观念的绘画与雕刻。他们可以学习唱歌和演奏乐器，使自己能够有品评地享受音乐，但又不足以成为技术熟练的演奏者；因为自由人除非喝醉了酒的时候，是不会奏乐或唱歌的。当然他们必须学习读书和写字，尽管这些也是有用的技术。但是教育的目的乃是“德行”，而不是有用。亚里士多德所指的“德行”，他已经在《伦理学》一书里告诉过我们了，而他在这部书里又反复地加以引征。216

亚里士多德在他“政治学”一书里的基本假设，与任何近代作家的基本假设都大大不同。依他看来，国家的目的乃是造就有文化的君子——即，把贵族精神与爱好学艺结合在一起的人。这种结合以其最高度的完美形式存在于白里克里斯时代的雅典，但不是存在于全民中而只是存在

于那些生活优裕的人们中间。到白里克里斯的最后年代，它就开始解体了。没有文化的群众攻击白里克里斯的朋友们，而他们也就不得不以阴谋、暗杀、非法的专制以及其他并不很君子的方法来保卫富人的特权。苏格拉底死后，雅典民主制的顽固性削弱了；雅典仍然是古代文化的中心，但是政治权力则转移到了另外的地方。在整个古代的末期，权力和文化通常是分开来的：权力掌握在粗暴的军人手里，文化则属于软弱无力的希腊人，并且常常还是些奴隶们。这一点在罗马光辉伟大的日子里只是部分如此，但是在西赛罗以前和在马尔库斯·奥勒留以后则特别如此。到了野蛮人入侵以后，“君子们”是北方的野蛮人，而文化人则是南方的精细的教士们。这种情形多多少少一直继续到文艺复兴的时代，到了文艺复兴，俗人才又开始掌握文化。从文艺复兴以后，希腊人的由有文化的君子来执政的政治观，就逐渐地日益流行起来，到十八世纪达到了它的顶点。217

但各种不同的力量终于结束了这种局面。首先是体现于法国大革命及其余波的民主制。自从白里克里斯的时代以后，有文化的君子们就必须保卫自己的特权而反对群众；而且在这个过程之中，他们就不再成其为君子也不再有文化。第二个原因是工业文明的兴起带来了一种与传统文化大为不同的科学技术。第三个原因是群众的教育给了人们以阅读和写字的能力，但并没有给他们以文化；这就使得新型的煽动者能够进行新型的宣传，就像我们在独裁制的国家里所看到的那样。

因此，好也罢、坏也罢，有文化的君子的日子是一去不复返了。

第二十二章 亚里士多德的逻辑**218**

亚里士多德的影响在许多不同的领域里都非常之大，但以在逻辑学方面为最大。在古代末期当柏拉图在形而上学方面享有至高无上的地位时，亚里士多德已经在逻辑方面是公认的权威了，并且在整个中世纪他都始终保持着这种地位。到了十三世纪，基督教哲学家又在形而上学的领域中也把他奉为是至高无上的。文艺复兴以后，这种至高无上的地位大部分是丧失了，但在逻辑学上他仍然保持着至高无上的地位。甚至于直到今天，所有的天主教哲学教师以及其他许多的人仍然在顽固地反对近代逻辑的种种新发现，并且以一种奇怪的坚韧性在坚持着已经是确凿无疑地像托勒密的天文学那样过了时的一种体系。这就使我们很难对亚里士多德做到历史的公平了。他今天的影响是如此之与明晰的思维背道

而驰，以至我们很难想到他对所有他的前人（包括柏拉图在内）做出了多大的进步，或者说，如果他的逻辑著作曾经是继续进展着，而不是（像事实上那样）已经到了一个僵死的结局并且继之以两千多年的停滞不前的话，它仍然会显得多么地值得赞叹。在谈到亚里士多德的前人的时候，当然并没有必要提醒读者说，他们并非逐字逐句都是充满灵感的；所以我们尽可以赞美他们的才能，而不必被人认为就是赞成他们的全部学说。与此相反，亚里士多德的学说，尤其是在逻辑学方面，则直到今天仍然是个战场，所以就不能以一种纯粹的历史精神来加以处理了。

亚里士多德在逻辑学上最重要的工作就是三段论的学说。一个三段论就是一个包括有大前提、小前提和结论三个部分的论证。三段论有许多不同的种类，其中每一种经院学者都给起了一个名字。最为人所熟知的就是称为“Barbara”[注93]的那一种：

凡人都有死（大前提）。

苏格拉底是人（小前提）。

所以：苏格拉底有死（结论）。219

或者：凡人都有死。

所有的希腊人都是人。

所以：所有的希腊人都有死。

（亚里士多德并没有区别上述的这两种形式，我们下面就可以看到这是一个错误。）

其他的形式是：没有一条鱼是有理性的，所有的鲨鱼都是鱼，所以没有一条鲨鱼是有理性的。（这就叫作“Celarent”[注94]）

凡人都有理性，有些动物是人，所以有些动物是有理性的。（这就是叫作“Darii”[注95]）

没有一个希腊人是黑色的，有些人是希腊人，所以有些人不是黑色

的。（这就叫作“Ferio”[注96]）

这四种就构成“第一格”；亚里士多德又增加了第二格和第三格，经院学者又增加上了第四格。已经证明了后三格可以用各种办法都归结为第一格。

从一个单一的前提里可以做出几种推论来。从“有些人有死”，我们可以推论说“有些有死的是人”。按照亚里士多德的说法，这也可以从“凡人都有死”里面推论出来。从“没有一个神有死”，我们可以推论说“没有一个有死的是神”，但是从“有些人不是希腊人”并不能得出来“有些希腊人不是人”。

除上述的这些推论而外，亚里士多德和他的后继者们又认为，一切演绎的推论如果加以严格地叙述便都是三段论式的。把所有各种有效的三段论都摆出来，并且把提出来的任何论证都化为三段论的形式，这样就应该可能避免一切的谬误了。

这一体系乃是形式逻辑的开端，并且就此而论则它既是重要的而又是值得赞美的。但是作为形式逻辑的结局而不是作为形式逻辑的开端来考虑，它就要受到三种批评了：

（1） 这一体系本身之内的形式的缺点。

（2） 比起演绎论证的其他形式来，对于三段论式估价过高。

（3）对于演绎法之作为一种论证的形式估价过高。

关于这三种批评的每一种，我们都必须说几句话。

（1）形式的缺点　　让我们从下列的两个陈述开始：“苏格拉底是人”和“所有的希腊人都是人”。我们有必要在这两者之间做出严格的区别来，这是亚里士多德的逻辑所不曾做到的。“所有的希腊人都是人”这一陈述通常被理解为蕴涵着：有希腊人存在；若没有这一蕴涵则某些亚里士多德的三段论式就要无效了。例如：220

“所有的希腊人都是人，所有的希腊人都是白色的，所以有些人是白色的”。如果有希腊人存在，而不是不存在；则这个三段论便是有效

的。但假如我要说：

“所有的金山都是山，所有的金山都是金的，所以有些山是金的”，我的结论就会是错误的了，尽管在某种意义上我的前提可以说都是真的。所以如果我们要说得明白，我们就必须把“所有的希腊人都是人”这一陈述分为两个，一个是说“有希腊人存在”，另一个是说“如果有任何东西是一个希腊人，那么它就是一个人”。后一陈述纯粹是假设的，它并不蕴涵着有希腊人的存在。

这样，“所有的希腊人都是人”这一陈述就比“苏格拉底是人”这一陈述，在形式上更为复杂得多。“苏格拉底是人”以“苏格拉底”作为它的主词，但是“所有的希腊人是人”并不以“所有的希腊人”作为它的主词；因为无论是在“有希腊人存在”这一陈述里，还是在“如果有任何东西是一个希腊人，那么它就是一个人”这一陈述里，都并没有任何有关“所有的希腊人”的东西。

这种纯形式的错误，是形而上学与认识论中许多错误的一个根源。让我们考察一下，我们关于下列两个命题的知识的情形：“苏格拉底有死”和“凡人都有死”。为了要知道“苏格拉底有死”的真实性，我们大多数人都满足于依靠见证；但是如果见证是可靠的，则它就必然要把我们引回到某一个认得苏格拉底，并亲眼看到他死亡的人那儿去。这个被人目睹的事实——苏格拉底的尸体——再加上这就叫作“苏格拉底”的那种知识，便足以向我们保证苏格拉底的死。但是当谈到“所有的人都有死”的时候，情形就不同了。我们有关这类普遍命题的知识的问题，是一个非常困难的问题。有时候它们仅仅是文辞上的：“所有的希腊人都是人”之为我们所知，乃是因为并没有任何东西可以称为“一个希腊人”，除非那个东西是一个人。这类的普遍陈述可以从字典里得到肯定；但它们除了告诉我们怎样用字而外，并没有告诉我们有关世界的任何东西。但是“所有的人都有死”却并不属于这一类；一个不死的人在逻辑上并没有任何自相矛盾之处。我们根据归纳法而相信这个命题，是因为并没有可靠的证据说一个人能活到（比如说）150岁以上；但是这只能使这个命题成为或然的，而并不能成为确切无疑的。只要当有活人存在的时候，它就不可能是确切无疑的。221

形而上学的错误出自于假设“所有的人”是“所有的人都有死”的主词，与“苏格拉底”是“苏格拉底有死”的主词，这两者有着同一的意义。

它使人可能认为在某种意义上，“所有的人”所指的与“苏格拉底”所指的是同一类的一种整体。这就使得亚里士多德说，种类在某种意义上也就是实质。亚里士多德很谨慎地在限定这一陈述，但是他的弟子们，尤其是蒲尔斐利，却表现得没有这么细心。

由于这一错误亚里士多德便陷入了另一种错误，他以为一个谓语的谓语可以成为原来主词的谓语。假设我说“苏格拉底是希腊人，所有的希腊人都是人”；亚里士多德便以为“人”是“希腊人”的谓语，而“希腊人”又是“苏格拉底”的谓语，于是显然可见“人”就是“苏格拉底”的谓语。但事实上，“人”并不是“希腊人”的谓语。名字与谓语之间的区别，或者用形而上学的语言来说也就是个体与共相之间的区别，就这样被他抹杀了，这给哲学带来了多灾多难的后果。所造成的混乱之一就是，设想只具有一个成员的类也就等于那一个成员。这就使人对于一这个数目不可能有一种正确的理论，并且造成了无穷无尽的有关于“一”的坏形而上学。

（2）对于三段论式估价过高　三段论式仅仅是演绎论证中的一种。数学完全是演绎的，但在数学里面三段论几乎从来也不曾出现过。当然我们有可能把数学论证重行写成三段论的形式，但是那就会成为非常矫揉造作的了，而且也并不会使之更能令人信服。以算学为例：假设我买了价值四元六角三分钱的东西，付出了一张五元的钞票，那么应该找给我多少钱呢?把这样一个简单的数字写成三段论的形式便会是荒谬绝伦的了，而且还会掩蔽了这一论证的真实性质。此外，在逻辑里面也有非三段论式的推论，例如：“马是一种动物，所以马的头是一种动物的头”。事实上，有效的三段论仅只是有效的演绎法的一部分，它对于其他的部分并没有逻辑的优先权。想赋予演绎法中的三段论以首要地位的这种企图，就在有关数学推理的性质这个问题上把哲学家们引入了歧途。康德看出了数学并不是三段论式的，便推论说数学使用了超逻辑的原则；然而他却认为超逻辑的原则和逻辑的原则是同样确实可靠的。康德也像他的前人一样，由于尊崇亚里士多德而被引入了歧途，尽管是在另一条不同的道路上。222

（3）对于演绎法估计过高　对于作为知识来源的演绎法，希腊人一般说来要比近代哲学家赋给了它以更大的重要性。在这一方面，亚里士多德要比柏拉图错误得更少一些；他一再承认归纳法的重要性，并且他也相当注意这个问题：我们是怎样知道演绎法所必须据之以出发的最初

前提的?可是他也和其他的希腊人一样，在他的认识论里给予了演绎法以不适当的重要地位。我们可以同意（比如说）史密斯先生是有死的，并且我们可以很粗疏地说，我们之知道这一点乃是因为我们知道所有的人都有死。但是我们实际所知道的并不是“所有的人都有死”；我们所知道的倒不如说是像“所有生于一百五十年之前的人都有死，并且几乎所有生于一百年之前的人也都有死”这样的东西。这就是我们认为史密斯先生也要死的理由。但是这种论证乃是归纳法，而不是演绎法。归纳法不像演绎法那样确切可信，它只提供了或然性而没有确切性；但是另一方面它却给了我们以演绎法所不能给我们的新知识。除了逻辑与纯粹数学而外，一切重要的推论全都是归纳的而非演绎的；仅有的例外便是法律和神学，这两者的最初原则都得自于一种不许疑问的条文，即法典或者圣书。

除了探讨三段论式的《分析前篇》而外，亚里士多德另有一些著作在哲学史上也有相当的重要性。其中之一就是《范畴论》那个短篇著作。新柏拉图主义者蒲尔斐利给这部书写过一篇注释，这篇注释对于中世纪的哲学有很显著的影响；但是目前还是让我们撇开蒲尔斐利而只限于谈亚里士多德。

“范畴”这个字——无论是在亚里士多德的著作里，还是在康德与黑格尔的著作里——其确切含义究竟指的是什么，我必须坦白承认我始终都不能理解。我自己并不相信在哲学里面“范畴”这一名词是有用的，可以表示任何明确的观念。亚里士多德认为有十种范畴：即，实体，数量，性质，关系，地点，时间，姿态，状况，活动，遭受。对于“范畴”这一名词所提到的唯一定义就是：“每一个不是复合的用语”——接着就是上述的一串名单。这似乎是指凡是其意义并不是由别的字的意义所结合而成的每一个字，都代表着一种实体或一种数量等等。但是并没有提到编排这十种范畴的名单所根据的是一种什么原则。223

“实体”首先就是既不能用以叙说主词而且也不出现于主词的东西。当一个事物尽管不是主词的一部分，但没有主词就不能存在时，我们就说它是“出现于主词”。这里所举的例子是出现于人心之中的一些文法知识，以及可以出现于物体的某一种白色。实体，在上述的主要意义上，便是一个个体的物或人或动物。但是在次要的意义上，则一个种或一个类——例如“人”或者“动物”——也可以叫作一个实体。这种次要的意义似乎是站不住脚的，而且到了后代作家们的手里，更为许多坏的形而上

学大开方便之门。

《分析后篇》大体上是探讨一个曾使得每一种演绎的理论都感到棘手的问题，那就是：最初的前提是怎样得到的?既然演绎法必须从某个地点出发，我们就必须从某种未经证明的东西而开始，而这种东西又必须是以证明以外的其他方式而为我们所知的。我不准备详细阐述亚里士多德的理论，因为它有赖于本质这个概念。他说，一个定义就是对于一件事物的本质性质的陈述。本质这一概念是自从亚里士多德以后直迄近代的各家哲学里的一个核心部分。但是我的意见则认为它是一种糊涂不堪的概念，然而它的历史重要性却需要我们对它谈几句话。

一件事物的“本质”看来就是指“它的那样一些性质，这些性质一经变化就不能不丧失事物自身的同一性”。苏格拉底可以有时候愉悦，有时候悲哀；有时候健康，有时候生病。既然他可以变化这些性质而又不失其为苏格拉底，所以这些就不属于他的本质。但是苏格拉底是人则应该认为是苏格拉底的本质的东西，尽管一个信仰灵魂轮回的毕达哥拉斯派不会承认这一点。事实上，“本质”的问题乃是一个如何用字的问题。我们在不同的情况下对于多少有所不同的事件使用了同一的名字，我们把它们认为是一个单一的“事物”或“人”的许多不同的表现。然而事实上，这只是口头上的方便。因而苏格拉底的“本质”就是由这样一些性质所组成的，缺乏了这些性质我们就不会使用“苏格拉底”这个名字。这个问题纯粹是个语言学的问题：一个字可以有本质，但是一件事物则不能有本质。

“实体”的概念也像“本质”的概念一样，是把纯属语言学上方便的东西转移到形而上学上面来了。我们在描述世界的时候发现把某一些事情描写为“苏格拉底”一生中的事件，把某一些其他的事情描写为“史密斯先生”一生中的事件，是很方便的事。这就使我们想到“苏格拉底”或者“史密斯先生”是指某种经历了若干年代而持久不变的东西，并且在某种方式下要比对他所发生的那些事件更为“坚固”、更为“真实”。如果苏格拉底有病，我们就想苏格拉底在别的时候是健康的，所以苏格拉底的存在与他的疾病无关；可是另一方面，疾病也必需某个人有病。但是虽然苏格拉底并不必须有病，然而却必须有着某种东西出现于他，假如他要被人认为是存在的话。所以他实际上并不比对他所发生的那些事情更为“坚固”。224

“实体”若是认真加以考虑的话，实在是个不可能避免种种困难的概念。实体被认为是某些性质的主体，而且又是某种与它自身的一切性质都迥然不同的东西。但是当我们抽掉了这些性质而试图想象实体本身的时候，我们就发现剩下来的便什么也没有了。再用另一种方式来说明这个问题：区别一种实体与另一种实体的是什么呢?那并不是性质的不同，因为按照关于实体的那种逻辑来说，性质的不同要先假定有关的两种实体之间有着数目的差异。所以两种实体必须刚好是二，而其本身又不能以任何方式加以区别。那么，我们究竟怎样才能发现它们是二呢?

事实上，“实体”仅仅是把事件聚集成堆的一种方便的方式而已。我们关于史密斯先生能知道什么呢?当我们看他的时候，我们就看到一套颜色；当我们听他说话的时候，我们就听到一串声音。我们相信他也像我们一样地有思想和感情。但是离开了这些事件而外，史密斯先生又是什么呢?那只是纯粹想象中的一个钩子罢了，各个事件就都被想象为是挂在那上面的。但事实上它们并不需要有一个钩子，就像大地并不需要驮在一个大象的背上一样。用地理区域做一个类比的话，任何人都能看出像（比如说）“法兰西”这样一个词只不过是语言学上的方便，在它的各个部分之外与之上并没有另一个东西是叫作“法兰西”的。“史密斯先生”也是如此；它是一堆事件的一个集合名字。如果我们把它当作是任何更多的东西，那么它就是指某种完全不可知的东西了，因此对于表现我们所知道的东西来说就并不是必需的。225

“实体”一言以蔽之，就是由于把由主词和谓语所构成的语句结构转用到世界结构上面来，而形成的一种形而上学的错误。

我的结论是：我们在这一章里所探讨过的亚里士多德的学说乃是完全错误的，只有三段论式的形式理论是例外，而那又是无关重要的。今天任何一个想学逻辑的人，假如要去念亚里士多德或者是他的哪一个弟子的话，那就简直是在浪费时间了。可是，亚里士多德的逻辑著作还是表现了伟大的能力的，并且是会对人类有用的，假如这些著作能在一个知识创造力仍然旺盛的时代里出世的话。然而不幸的是，它们正是在希腊思想创造期的结束时才出世的，因而便被人当作是权威而接受了下来。等到逻辑的创造性复兴起来的时候，两千年的统治地位已经使得亚里士多德很难于推翻了。实际上在全部的近代史上，科学、逻辑与哲学每进一步都是冒着亚里士多德弟子们的反对而争取来的。

第二十三章 亚里士多德的物理学226

在这一章里我准备考察亚里士多德的两部书，一部书叫作《物理学》，另一部书叫作《论天》。这两部书是密切联系着的；第二部书的论证就是从第一部书所留下来的论点开始的。两部书都极其有影响，并且一直统治着科学直到伽利略的时代为止。像“第五种本质”、“月球以下”这些名词，就都是从这两部书所表达的理论里得来的。因此哲学史家就必须研究这两部书，尽管事实上以近代科学的眼光看来，其中几乎没有一句话是可以接受的。

要理解亚里士多德的——正如要理解大多数希腊人的——物理学观点，就必须了解他们在想象方面的背景。每一个哲学家除了他向世界所提出的正式体系而外，还有着另一种更简单得多的、可能为他自己所完全不曾察觉到的体系。纵使他察觉到它，或许他认识到这是行不通的；所以他就把它隐藏起来而提出某种更为诡辩的东西，他相信那种东西，因为那种东西有似于他的未曾加工的体系，他也要求别人接受那种东西，因为他相信他已经把它弄得不可能再加以反驳了。这种诡辩是靠着对反驳的反驳而达到的，但是单凭这一点却是永远也得不出正面的结果来的：那最多只表明一种理论可能是真的，但却非必定是真的。正面的结果（无论一个哲学家所意识到的是何等地微少）都是从他想象之中预先就有的观念里面，或者是如桑塔雅那所称之为“动物的信仰”里面得来的。

关于物理学，亚里士多德在想象方面的背景与一个近代学者在想象方面的背景是大不相同的。今天一个小孩子一开始就学力学，力学这个名字的本身就提示着机械。[注97] 他已经习惯于汽车和飞机了；甚至在他下意识想象的最深处，他也绝不会想到一辆汽车里会包含有一种马，或者一架飞机的飞行乃是因为它的两翼是一只具有神奇力量的飞鸟的两翼。动物，在我们对于世界的想象图画里，已经丧失了它们的重要性；人在这个世界里，已经比较能独立地作为是一个大体上无生命而且大致能够驯服的物质环境的主人了。

对于企图对运动作出科学解说的希腊人来说，除了少数像德谟克里特和阿基米德那样的天才情况而外，纯粹的力学观点几乎从来也不曾得到过暗示。看来只有两套现象才是重要的，即动物的运动与天体的运动。在近代科学家看来，动物的身体是一架非常精致的、具有异常复杂

的物理—化学结构的机械；每一项科学的新发见都包含着动物与机械之间的表面鸿沟的缩小。但在希腊人看来，则把显然是无生命的运动同化在动物的运动里面，却似乎更为自然。今天一个小孩子仍然在用自身能不能运动的这一事实，来区别活的动物与其他的东西；在许多的希腊人看来，特别是在亚里士多德看来，这一特点本身就提示了物理学的普通理论的基础。227

但是天体又是怎样的呢?天体与动物的不同就在于它们运动的规则性，但这可能仅仅是由于它们优异的完美性所致。每一个希腊哲学家无论成年以后是怎样想法，但都是从小就被教导要把日月看作是神的；阿那克萨哥拉曾被人控诉为不敬神，就因为他教导说日和月并不是活的。当一个哲学家不再把天体的本身看作是神明的时候，他就会把天体想成是由一位具有希腊人的爱好秩序与几何的简捷性的神明意志在推动着；这也是十分自然的。于是一切运动的最后根源便是“意志”：在地上的便是人类与动物的随心所欲的意志，在天上的则是至高无上的设计者之永恒不变的意志。

我并不提示说，这一点就可以适用于亚里士多德所谈到的每一个细节。我所要提示的是，这一点提供了亚里士多德在想象方面的背景，并且代表着（当他着手研究时）他会希望是真实的那种东西。

谈过了这些引言之后，就让我们来考察亚里士多德确实说过些什么。

在亚里士多德的著作里，物理学（physics）这个字乃是关于希腊人所称为“phusis”（或者“physis”）的科学;这个字被人译为“自然”，但是并不恰好等于我们所赋给“自然”这个字的意义。我们仍旧在说“自然科学”与“自然史”，但是“自然”其本身，尽管它是一个很含糊的字，却很少正好意味着“phusis”的意义。“phusis”是与生长有关的；我们可以说一个橡子的“自然”（“性质”）就是要长成为一棵橡树，在这种情况下我们就是以亚里士多德的意义在使用这个字的。亚里士多德说，一件事物的“自然”（“性质”）就是它的目的，它就是为了这个目的而存在的。因而这个字具有着一种目的论的含义。有些事物是自然存在的，有些事物则是由于别的原因而存在的。动物、植物和单纯的物体（原素）是自然存在的；它们具有一种内在的运动原则。（被译作“运动”的这个字，有着比“移动”更为广泛的意义;除了移动而外，它还包括着性质的变化或大

小的变化。）自然是运动或者静止的根源。如果事物具有这种的内在原则，它们便“具有自然（性质）”。“按照自然”这句成语，就适用于这些事物及其本质的属性。（正是由于这种观点，所以“不自然”就用以表示谴责。）自然存在于形式之中而不是存在于质料之中；凡是潜存的血肉就都还不曾获得它自己的自然（性质），唯有当一件事物达到充分发展的时候，它才更加是它自己。整个的这一观点似乎是由生物学所启发的：橡子就是一颗“潜存”的橡树。228

自然是属于为了某种东西的缘故而起作用的那类原因的。这就引到了一场关于自然并没有目的而只是由于必然而行动着的那种观点的讨论；与此相关，亚里士多德还讨论了为恩培多克勒所教导过的那种形式的适者生存的学说。他说这不可能是对的，因为事物是以固定的方式而发生的，并且当一个系列完成的时候，则此前的一切步骤就都是为了这个目的的。凡是“由于连续不断的运动，从一个内在的原则发源而达到某种完成”（199b）的东西都是“自然的”。

整个这一“自然”观，尽管它似乎是很值得称道地能适用于解释动物与植物的生长，但在历史上却成了科学进步的最大障碍，并且成了伦理学上许多坏东西的根源。就这后一方面而论，它至今仍然是有害的。

亚里士多德告诉我们说，运动就是潜存着的东西正在实现。这一观点除了有许多缺点而外，并且也与移动的相对性不相容。当A相对于B而运动的时候，B也就相对于A而运动；要说这两者之中有一个是运动的而另一个是静止的，这乃是毫无意义的话。当一条狗抓到一块骨头的时候，常识上似乎以为狗是在运动而骨头则是静止的（直到骨头被抓住时为止），并且以为运动有一个目的，即要实现狗的“自然”（“性质”）。但实际的情形却是，这种观点并不能应用于死的物质；并且对于科学的物理学的要求来说，“目的”这一概念是完全没有用处的，任何一种运动在严格的科学意义上，都只能是作为相对的来加以处理。229

亚里士多德反对留基波和德谟克里特所主张的真空。随后他就过渡到一场颇为奇特的关于时间的讨论。他说可能有人说时间是并不存在的，因为时间是由过去和未来所组成的，但是过去已经不复存在而未来又尚未存在。然而，他反对这种观点。他说时间是可以计数的运动。（我们不清楚，他为什么要把计数看成是根本性的。）他继续说我们很可以问道，既然除非是有一个人在计数，否则任何事物便不可能计数，

而时间又包含着计数；那么时间若不具有灵魂究竟能不能存在呢?看来亚里士多德似乎把时间想成是许多的时日或岁月。他又说有些事物就其并不存在于时间之内的意义而言，则它们是永恒的；他所想到的大概也是数目之类的东西。

运动一直是存在着的，并且将永远存在；因为没有运动就不能有时间，并且除了柏拉图而外，所有的人都同意时间不是被创造的。在这一点上，亚里士多德的基督教后学们却不得不和亚里士多德的意见分道扬镳了，因为圣经告诉我们说宇宙是有一个开始的。

《物理学》一书以关于不动的推动者的一段论证而告结束，这一点我们在谈到《形而上学》时已经考察过了。有一个不动的推动者在直接造成着圆运动。圆运动是原始的一种运动，并且是唯一能够继续无限的一种运动。第一推动者既没有部分也没有大小，并且存在于世界的周围。

达到了这个结论之后，我们再来看天体。

《论天》这篇著作里提出了一种简单愉快的理论。在月亮以下的东西都是有生有灭的；自月亮而上的一切东西，便都是不生不灭的了。大地是球形的，位于宇宙的中心。在月亮以下的领域里，一切东西都是由土、水、气、火四种元素构成的；但是另有一个第五种的元素是构成天体的。地上元素的自然运动是直线运动，但第五种元素的自然运动则是圆运动。各层天都是完美的球形，而且越到上层的区域就越比下层的区域来得神圣。恒星和行星不是由火构成的，而是由第五种元素构成的；它们的运动乃是由于它们所附着的那些层天球在运动的缘故。（这一切都以诗的形式表现在但丁的《天堂篇》里。）230

地上的四种元素并不是永恒的，而是彼此互相产生出来的——火就其自然运动乃是向上的这种意义而言，便是绝对的轻；土则是绝对的重，气是相对的轻，而水则是相对的重。

这种理论给后代准备下了许多的困难。被人认为是可以毁灭的彗星就必须划归到月亮以下的区域里面去了，但是到了十七世纪人们却发见彗星的轨道是围绕着太阳的，并且很少能像月亮距离得这么近。既然地上物体的自然运动是直线的，所以人们就认为沿水平方向发射出去的抛射体在一定时间之内是沿着水平方向而运动的，然后就突然开始垂直向

下降落。伽利略发见抛射体是沿着抛物线而运动的，这一发见吓坏了他的亚里士多德派的同事们。哥白尼、开普勒和伽利略在奠定地球不是宇宙的中心，而是每天自转一次、每年绕太阳旋转一周的这一观点时，就不得不既要向圣经作战，也同样要向亚里士多德作战了。

我们再来看一个更带普遍性的问题：亚里士多德的物理学与本来系由伽利略所提出的牛顿“运动第一定律”是不相符的。牛顿的运动第一定律说，每个物体如果已经是在运动着的话，则当其自身不受外力作用时就将沿直线做等速运动。因此就需要有外部的原因，——并不是用以说明运动而是用以说明运动的变化，无论是速度的变化，还是方向的变化。亚里士多德所认为对于天体乃是“自然的”那种圆运动，其实包含着运动方向的不断变化，因此按照牛顿的引力定律，就需要有一种朝向圆心而作用着的力。

最后：天体永恒不毁的这一观点也不得不被人放弃了。太阳和星辰有着悠久的生命，但却不是永远生存的。它们是从星云里生出来的，并且最后不是爆炸就是要冷却而死亡。在可见的世界里，并没有什么东西是可以免于变化和毁灭的；亚里士多德式的与此相反的信仰，尽管为中世纪的基督徒所接受，其实乃是异教徒崇拜日月星辰的一种产物。

第二十四章 希腊早期的数学与天文学231

我在本章里要讨论的是数学，并不是由于数学本身的缘故，而是因为它与希腊哲学有关系——有着一种（尤其是在柏拉图的思想里）非常密切的关系。希腊人的卓越性表现在数学和天文学方面的，要比在任何别的东西上面更为明显。希腊人在艺术、文学和哲学方面的成就，其是好是坏可以依据个人的口味来评判;但是他们在几何学上的成就却是无可疑问的。他们从埃及得到了一些东西，从巴比伦那里得到的则很少；而且他们从这些来源所获得的东西，在数学方面主要地是粗糙的经验，在天文学方面则是为期非常悠久的观察记录。数学的证明方法，则几乎是完全起源于希腊。

有许多非常有趣的故事——或许并没有历史真实性——可以表明，是哪些实际问题刺激了数学的研究。最早的最简单的故事是关于泰勒斯的，传说他在埃及的时候国王曾要他求出一个金字塔的高度。他等到太阳照出来他自己影子的长度与他的身高相等的时候，就去测量金字塔的

影子；这个影子当然就等于金字塔的高度。据说透视定律最初是几何学家阿加塔库斯为了给伊斯奇鲁斯的戏剧画布景而加以研究的。传说是被泰勒斯所研究过的求一只船在海上的距离的问题，在很早的阶段就已经很正确地解决了。希腊几何学所关心的大问题之一，即把一个立方体增加一倍的问题，据说是起源于某处神殿里的祭司们；神谕告诉他们说，神要的一座雕像比他们原有的那座大一倍。最初他们只是想到把原像的尺寸增加一倍，但是后来他们才认识到结果就要比原像大八倍，这比神所要求的要更费钱得多。于是他们就派遣一个使者去见柏拉图，请教他的学园里有没有人能解决这个问题。几何学家们接受了这个问题，钻研了许多世纪，并且附带地产生出了许多可惊可叹的成果。这个问题当然也就是求2的立方根的问题。

2的平方根是第一个有待发现的无理数，这一无理数是早期的毕达哥拉斯派就已经知道了的，并且还发现过种种巧妙的方法来求它的近似值。最好的方法如下：假设有两列数字，我们称之为a列和b列；每一列都从1开始，每下一步的a都是由已经得到的最后的a和b相加而成；下一个b则是由两倍的前一个a再加上前一个b而构成。这样所得到的最初6对数目就是（1，1），（2，3），（5，7），（12，17），（29，41），（70，99）。在每一对数目里，$2a^2 - b^2$ 都是1或者是－1。于是 $\frac{b}{a}$ 就差不多是2的平方根，而且每下一步都越发地与之接近。例如，读者们将会满意地发见，$\frac{99}{70}$ 的平方是非常之接近于与2相等的。 232

普洛克鲁斯描述过毕达哥拉斯——此人永远是个颇为朦胧的人物——乃是第一个把几何学当作一种学艺的人。许多权威学者，包括汤姆斯·希斯[注98]爵士在内，都相信毕达哥拉斯或许曾发见过那个以他的名字命名的定理；那个定理是说在一个直角三角形中，弦的平方等于两夹边的平方之和。无论如何，这个定理是在很早的时期就被毕达哥拉斯派所知道了的。他们也知道三角形的内角之和等于两个直角。

除了2的平方根之外，其他的无理数在特殊的例子里也曾被与苏格拉底同时代的狄奥多罗斯研究过，并且曾以更为普遍的方式被与柏拉图大致同时而稍早的泰阿泰德研究过。德谟克里特写过一篇关于无理数的论文，但是文章的内容我们已不大知道了。柏拉图对这个题目是深感兴趣的；他在以“泰阿泰德”命名的那篇对话里提过了狄奥多罗斯和泰阿泰

德的作品。在《法律篇》中，他说过一般人对这个题目的愚昧无知是很不光彩的，并且还暗示着他自己之开始知道它也是很晚的事情。它当然对于毕达哥拉斯派的哲学有着重要的关系。

发见了无理数的最重要的后果之一就是攸多克索（约当公元前408—前355年）之发明关于比例的几何理论。在他以前，只有关于比例的算数理论。按照这种理论，如果a乘d等于b乘c，则a比b就等于c比d。这种界说，在还没有有关无理数的几何理论时，就只能应用于有理数。然而攸多克索提出了一个不受这种限制的新界说，其构造的方式暗示了近代的分析方法。这一理论在欧几里得的书里得到了发展，并具有极大的逻辑美。233

攸多克索还发明了或者是完成了“穷尽法”，它后来被阿基米德运用得非常成功。这种方法是对积分学的一种预见。譬如，我们可以举圆的面积问题为例。你可以内接于一个圆而作出一个正六边形，或一个正十二边形，或者一个正一千边或一百万边的多边形。这样一个多边形，无论它有多少边，其面积是与圆的直径的平方成比例的。这个多边形的边越多，则它也就越接近于与圆相等。你可以证明，只要你能使这一多边形有足够多的边，就可以使它的面积与圆面积之差小于任何预先指定的面积，无论这一预先指定的面积是多么地小。为了这个目的，就引用了“阿基米德公理”。这一公理（多少加以简化之后）是说：假设有两个数量，把较大的一个平分为两半，把一半再平分为两半，如此继续下去，则最后就会得到一个数量要小于原来的两个数量中较小的那一个。换句话说，如果a大于b，则必有某一个整数n可以使2^n乘b大于a。

穷尽法有时候可以得出精确的结果，例如阿基米德所做的求抛物线形的面积；有时候则只能得出不断的近似，例如当我们企图求圆的面积的时候。求圆的面积的问题也就是决定圆周与直径的比率问题，这个比率叫作π。阿基米德在计算中使用了$\frac{22}{7}$的近似值，他做了内接的与外切的正96边形，从而证明了π小于$3\frac{1}{7}$并大于$3\frac{10}{71}$。这种方法可以继续进行到任何所需要的近似程度，并且这就是任何方法在这个问题上所能尽的一切能事了。使用内接的与外切多边形以求π的近似值，应该上溯到苏格拉底同时代的人安提丰。

欧几里得——当我年轻的时候，它还是唯一被公认的学童几何学教

科书——约当公元前300年，即当亚历山大和亚里士多德死后不久的几年，生活于亚历山大港。他的《几何原本》绝大部分并不是他的创见，但是命题的次序与逻辑的结构则绝大部分是他的。一个人越是研究几何学，就越能看出它们是多么值得赞叹。他用有名的平行定理以处理平行线的办法，具有着双重的优点：演绎既是有力的，而又并不隐饰原始假设的可疑性。比例的理论是继承攸多克索的，其运用的方法本质上类似于魏尔斯特拉斯所介绍给十九世纪的分析数学的方法，于是就避免了有关无理数的种种困难。然后欧几里得就过渡到一种几何代数学，并在第十卷中探讨了无理数这个题目。在这以后他就接着讨论立体几何，并以求作正多面体的问题而告结束，这个问题是被泰阿泰德所完成的并曾在柏拉图的《蒂迈欧篇》里被提到过。234

欧几里得的《几何原本》毫无疑义是古往今来最伟大的著作之一，是希腊理智最完美的纪念碑之一。当然他也具有典型的希腊局限性：他的方法纯粹是演绎的，并且其中也没有任何可以验证基本假设的方法。这些假设被他认为是毫无问题的，但是到了十九世纪，非欧几何学便指明了它们有些部分是可以错误的，并且只有凭观察才能决定它们是不是错误。

欧几里得几何学是鄙视实用价值的，这一点早就被柏拉图所谆谆教诲过。据说有一个学生听了一段证明之后便问，学几何学能够有什么好处，于是欧几里得就叫进来一个奴隶说：“去拿三分钱给这个青年，因为他一定要从他所学的东西里得到好处。”然而鄙视实用却实用主义地被证明了是有道理的。在希腊时代没有一个人会想象到圆锥曲线是有任何用处的；最后到了十七世纪伽利略才发现抛射体是沿着抛物线而运动的，而开普勒则发现行星是以椭圆而运动的。于是，希腊人由于纯粹爱好理论所做的工作，就一下子变成了解决战术学与天文学的一把钥匙了。

罗马人的头脑太过于实际而不能欣赏欧几里得；第一个提到欧几里得的罗马人是西赛罗，在他那时候欧几里得或许还没有拉丁文的译本；并且在鲍依修斯（约当公元480年）以前，确乎是并没有任何关于拉丁文译本的记载。阿拉伯人却更能欣赏欧几里得；大约在公元760年，拜占庭皇帝曾送给过回教哈里发一部欧几里得；大约在公元800年，当哈伦·阿尔·拉西德在位的时候，欧几里得就有了阿拉伯文的译文了。现在最早的拉丁文译本是巴斯的阿戴拉德于公元1120年从阿拉伯文译过来

的。从这时以后，对几何学的研究就逐渐在西方复活起来；但是一直要到文艺复兴的晚期才做出了重要的进步。235

我现在就要谈天文学，希腊人在这方面的成就正像在几何学方面是一样地引人注目。在希腊之前，巴比伦人和埃及人许多世纪以来的观察已经奠定了一个基础。他们记录下来了行星的视动，但是他们并不知道晨星和昏星就是一个。巴比伦无疑地，而且埃及也可能，已经发现了食的周期，这就使人能相当可靠地预言月食，但是并不能预言日食；因为日食在同一个地点并不是总可以看得见的。把一个直角分为九十度，把一度分为六十分，我们也是得之于巴比伦人的；巴比伦人喜欢六十这个数目，甚至还有一种以六十进位的计数体系。希腊人总是喜欢把他们的先锋人物的智慧都归功于是游历了埃及的结果，但是在希腊人以前，人们所成就的东西实在是很少的。然而泰勒斯的预言月食，却是受了外来影响的一个例子；我们没有理由设想他在从埃及和巴比伦那里所学到的东西之外又增加了什么新东西，并且他的预言得以证实，也完全是幸运的偶合。

让我们先看希腊人最早的一些发现与正确的假说。阿那克西曼德认为大地是浮荡着的，并没有任何东西在支持它。亚里士多德[注99]总是反对当时各种最好的假说的，所以他就反驳阿那克西曼德的理论，亦即大地位于中心永远不动，因为它并没有理由朝着一个方向运动而不朝另一个方向运动。亚里士多德说，如果这种说法有效，那么一个人若是站在圆心，纵令在圆周的各点上都摆满了食品的话，他也会饿死的，因为并没有理由要选择哪一部分食品而不选择另一部分食品。这个论证重行出现于经院哲学里，但不是与天文学联系在一起，而是与自由意志联系在一起的。它以“布理当的驴”的形式而重行出现，布理当的驴因为不能在左右两边距离相等的两堆草之间做出选择，所以就饿死了。

毕达哥拉斯有极大的可能是第一个认为地是球形的人，但是他的理由（我们必须设想）却是审美的而非科学的。然而，科学的理由不久就被发现了。阿那克萨哥拉发现了月亮是由于反光而发光的，并且对月食做出了正确的理论。他本人仍然认为地是平的，但是月食时地影的形状却使得毕达哥拉斯派有了拥护地是球形的最后定论性的论据。他们更进一步把地球看成是行星之一。他们知道了——据说是从毕达哥拉斯本人那里知道的——晨星和昏星就是同一个星，并且他们认为所有的星包括地球在内都沿着圆形而运动，但不是环绕着太阳而是环绕着“中心的

火”。他们已经发现了月亮总是以同一面对着地球的，并且他们以为地球也总是以同一面对着“中心的火”。地中海区域位于与中心的火相背的那一面，所以就永远看不见中心的火。中心的火就叫作“宙斯之家”或者“众神之母”。太阳是由于反射中心的火而发光的。除了地球之外还有另一个物体，叫作反地球，与中心的火距离相等。关于这一点，他们有两个理由；一个是科学的，另一个则得自于他们算学上的神秘主义。科学的理由即他们正确地观察到了，月食有时是当日月都在地平线之上的时候出现的。这种现象的原因是折射，他们还不知道折射，于是就认为在这种情形下月食必定是由于地球之外的另一个物体有影子的缘故。另一个原因就是日、月、五星、地球与反地球以及中心的火就构成了十个天体，而十则是毕达哥拉斯派的神秘数字。236

毕达哥拉斯派的这种学说被归功于费劳罗，他是底比斯人，生活于公元前五世纪的末期。虽然这种学说是幻想的，并且还有些部分是非常不科学的，但它却非常之重要，因为它包含了设想哥白尼假说时所必需的大部分的想象能力。把地球不设想为宇宙的中心而设想为行星中的一个，不设想为永恒固定的而设想为在空间里遨游的，这就表现出一种了不起的摆脱了人类中心说的思想解放。一旦人在宇宙中的自然图像受到了这种摇撼的时候，就不难以科学的论证把它引到更正确的理论上来了。

有许多观察对于这一点都是有贡献的。稍晚于阿那克萨哥拉的欧诺比德发现了黄道的斜度。不久就明白了太阳到底是比地球大得多，这一事实便支持了那些否认地球是宇宙的中心的人们。中心的火与反地球，在柏拉图的时代之后不久就被毕达哥拉斯派抛弃了。滂土斯的赫拉克利德（他的年代大约是公元前388—前315年，与亚里士多德同时）发现了金星与水星都环绕太阳而旋转，并且采取了地球每24小时绕着它自己的轴线转动一周的见解。这种见解是前人所不曾采取过的一个非常重要的步骤。赫拉克利德属于柏拉图学派，并且一定是一个伟大的人物，但并没有像我们所能期待的那样为人尊敬；他被描述成是一个肥胖的花花公子。237

萨摩的亚里士达克大约生活于公元前310—前230年，因此约比阿基米德大二十五岁；他是所有的古代天文学家中最使人感兴趣的人，因为他提出了完备的哥白尼式的假说，即一切行星包括地球在内都以圆形在环绕着太阳旋转，并且地球每24小时绕着自己的轴自转一周。但是现存

的亚里士达克的唯一作品《论日与月的大小与距离》却还是墨守着地球中心的观点，这件事是有点令人失望的。的确，就这本书所讨论的问题而言，则无论他采取的是哪种理论都并没有任何的不同；所以他可能是认为，对于天文学家的普遍意见加以一种不必要的反对，从而加重他计算的负担，乃是一桩不智之举；或者他也可能是仅仅在写过这部书之后，才达到了哥白尼式的假说的。汤姆斯·希斯爵士在他那本关于亚里士达克的书[注100]里（书中包括原著的全文与译文）就是倾向于后一种见解的。但无论情形是哪一种，亚里士达克之曾经提示过哥白尼式的观点，这件事的证据却是十足可以定论无疑的。

第一个而且最好的证据就是阿基米德的证据，我们已经说过阿基米德是亚里士达克同时代的一个较年轻的人。在他写给叙拉古的国王葛伦的信里说，亚里士达克写成了“一部书，其中包括着某些假说”；并继续说：“他的假说是说恒星和太阳不动，地球则沿着圆周而环绕太阳旋转，太阳位于轨道的中间。”在普鲁塔克的书里有一段话提到，克雷安德“认为以不虔敬的罪名来惩罚亚里士达克乃是希腊人的责任，因为他使得宇宙的炉灶（即地球）运动起来，这是他设想天静止不动而地则沿着斜圆而运转，同时并环绕其自身的轴而自转，以图简化现象的结果”。克雷安德是亚里士达克同时代的人，约死于公元前232年。在另一段话里普鲁塔克又说，亚里士达克提出这种见解来仅只是作为一种假说，但是亚里士达克的后继者塞琉古则把它当作是一种确定的意见。（塞琉古的鼎盛期约当公元前150年。）艾修斯和塞克斯托·恩皮里库斯也说到亚里士达克提出了太阳中心说，但是他们并没有说他提出这种学说来仅仅是作为一种假说。纵使他确乎是这种提法，那也很可能他是像两千年以后的伽利略一样，是由于害怕触犯宗教偏见的影响所致，——我们上面所提到的克雷安德的态度，就说明了这种惧怕是很有理由的。238

哥白尼式的假说被亚里士达克（无论是正式地也好还是试验性地也好）提出来之后，是被塞琉古明确地加以接受了的，但是并没有被其他任何的古代天文学家所接受。这种普遍的反对主要地是由于希巴古的缘故，希巴古鼎盛于公元前161—前126年。希斯把希巴古描写为是“古代最伟大的天文学家”[注101]。希巴古是第一个系统地论述了三角学的人；他发现了岁差；他计算过太阴月的长度，而误差不超过一秒；他改进了亚里士达克关于日月的大小和距离的计算：他著录了850个恒星，并注出了它们的经纬度。为了反对亚里士达克的太阳中心假说，他采用了并

改进了亚婆罗尼（鼎盛期约当公元前220年）所创造的周转圆的理论；这种学说发展到后来便以托勒密的体系而知名，它是根据鼎盛于公元二世纪的天文学家托勒密的名字而来的。

哥白尼偶然知道了一些几乎已被遗忘了的亚里士达克的假说，虽然知道得并不多；他为自己的创见能找到一个古代的权威而感到鼓舞。不然的话，这种假说对于后代天文学的影响实际上是会等于零的。

古代天文学家推算地球、日、月的大小以及日与月的距离时所使用的各种方法在理论上都是有效的，但他们却受到了缺乏精确仪器的掣肘。想到这一点，他们的许多成果就真是令人惊叹了。伊拉托斯蒂尼推算地球的直径是7，850哩，这只比实际少五十哩。托勒密推算月亮的平均距离是地球直径的$29\frac{1}{2}$倍；而正确的数字是大约30．2倍。他们之中还没有一个是多少接近到太阳的大小和距离的，他们都把它估计得太低了。他们的估计若以地球的直径来表示的话，则 239

亚里士达克　　是180倍，

希巴古　　是1，245倍，

波西东尼　　是6，546倍；

而正确的数字则是11，726倍。我们可以看出这些推算是在不断改进着的（然而，只有托勒密的推算却表现了一种退步）；波西东尼[注102]的推算约为正确数字的一半。大体上他们对于太阳系的图像，与事实相去得并不太远。

希腊的天文学乃是几何学的而非动力学的。古代人把天体的运动想成是等速的圆运动，或者是圆运动的复合。他们没有力的概念。天球是整个在运动着的，而各种不同的天体都固定在天球上面。到了牛顿和引力理论的时候，才引进了一种几何性更少的新观点。奇怪的是，我们在爱因斯坦的普遍相对论里又看到了一种返回于几何学的观点，牛顿意义上的力的概念已经又被摒弃了。

天文学家的问题是：已知天体在天球上的视动，怎样能用假说来介绍第三个坐标，即深度，以便把现象描叙得尽可能地简捷。哥白尼假说

的优点并不在于真实性而在于简捷性；从运动的相对性看来，并不发生什么真实性的问题。希腊人在追求着能够“简化现象”的假说，事实上这已经是以科学上的正确方式触及问题了，尽管并不是完全有意的。只要比较一下他们的前人以及他们的后人（直到哥白尼为止），就足以使每个人都对他们那真正令人惊异的天才深信不疑。240

另外两个非常伟大的人物，即公元前三世纪的阿基米德和亚婆罗尼，就结束了这张第一流希腊数学家的名单。阿基米德是叙拉古国王的朋友，也许是他的表兄弟，于公元前212年罗马人攻占该城时被害。亚婆罗尼从青年时代就生活在亚历山大港。阿基米德不仅是一位数学家，而且还是一位物理学家与流体静力学家。亚婆罗尼主要地是以他对于圆锥曲线的研究而闻名的。关于这两个人我不再多谈，因为他们出现的时代太晚，对哲学并没有能起什么影响。

在这两个人以后，虽然在亚历山大港继续做出了可敬的工作，但是伟大的时代是结束了。在罗马人的统治之下，希腊人丧失了随着政治自由而得来的那种自信，并且在丧失这种自信的时候，也就对他们的前人产生了一种麻木不仁的尊敬。罗马军队之杀死阿基米德，便是罗马扼杀了整个希腊化世界的创造性思想的象征。

第三篇 亚里士多德以后的古代哲学241

第二十五章 希腊化世界

古代希腊语世界的历史可以分为三个时期：自由城邦时期，这一时期以腓力浦和亚历山大而告结束；马其顿统治时期，这一时期的最后残余由于克里奥巴特拉死后罗马之并吞埃及而告消灭；最后则是罗马帝国时期。这三个时期中，第一个时期的特点是自由与混乱，第二个时期的特点是屈服与混乱，第三个时期的特点是屈服与秩序。

第二个时期即人们所称的希腊化时代。在科学与数学方面，这一时期内所做出的工作是希腊人自来所成就的最优异的工作。在哲学方面，这一时期则有伊壁鸠鲁学派和斯多葛学派的建立以及怀疑主义之明确地被总结为一种学说；所以这一时期在哲学上依旧是重要的，尽管比不上柏拉图和亚里士多德的时期那么重要。从公元前三世纪以后，希腊哲学里实际上就没有什么新的东西了，直到公元后三世纪新柏拉图主义的出现为止。同时罗马世界则正在准备好了基督教的胜利。

亚历山大的短促的功业突然之间改变了希腊世界。从公元前334年至前324年这十年之间，他征服了小亚细亚、叙利亚、埃及、巴比伦、波斯、萨马尔干、大夏和旁遮普。波斯帝国是世界上所曾有过的最大帝国，也在三次战役里完全被摧毁了。古代巴比伦人的学问和他们古代的迷信一道变成了希腊好奇心所熟悉的东西；祆教的二元论以及（在较小的程度上）印度的宗教——在印度正是佛教走向登峰造极的时候——也是如此。凡是亚历山大足迹所至之处，哪怕是在阿富汗的深山、药杀水的河畔和印度河的支流上，他都建立起来了希腊的城市，在这些城市里努力推行希腊的制度，并采用了某种程度的自治政府。虽然他的军队主要地是由马其顿人组成的，虽然绝大多数的欧洲希腊人并不甘心情愿地屈从于他，但他起初还是把自己看成是希腊文化的使徒的。然而随着他的征服日益扩大，他就逐渐采取了一种促使希腊人与野蛮人之间友好融合的政策。242

他这样做是有着各种动机的。一方面，非常显然他的并不很庞大的军队是不能长久靠武力来维持这样庞大的一个帝国的，而终须依靠着与

被征服的人民和好相处。另一方面，东方除了君主神圣的政府形式而外，是不习惯于任何别的政府形式的，亚历山大觉得他自己很适于扮演这样一个角色。究竟他相信自己是神呢，还是仅仅出于政策的动机而摆出一副神的品质来呢?这是心理学家的问题，因为历史的证据是难于定论的。无论怎样，他显然是享受着在埃及把他当作是法老的继承者，在波斯把他当作是大王那样的阿谀。但他那些马其顿的军官们——他把他们叫作“同伴”——对他的态度，却是西方贵族们对他们的立宪君主的那种态度：他们不肯屈膝匍匐在他的面前，他们甚至冒着生命的危险去规劝他、批评他，在紧要的关头他们还控制他的行动，他们强迫他从印度河转辔西归而不要再进军去征服恒河。东方人是很容易顺应的，只要他们的宗教偏见能受到尊敬。这对亚历山大并没有什么困难；只消把埃及的亚蒙神或巴比伦的贝尔神与希腊的宙斯神合而为一，并宣布他自己是神之子就行了。心理学家们说亚历山大痛恨腓力浦，或许还秘密参与过谋杀腓力浦的阴谋；他一定很愿意相信他自己的母亲奥林匹阿，就正像希腊神话里的某些贵妇人那样地，曾经是某一个神的所欢。亚历山大的功业太神奇了，所以他很可能想到唯有一种神奇的身世才是他那不可思议的成功的最好解释。

希腊人对于野蛮人怀有一种非常强烈的优越感；亚里士多德说北方种族是精力旺盛的、南方种族是文质彬彬的，而唯有希腊人才既是精力旺盛的又是文质彬彬的，这话无疑地表达了普遍的见解。柏拉图和亚里士多德都认为以希腊人做奴隶是不对的，但以野蛮人做奴隶则并不错。亚历山大并不是个十足的希腊人，他想要打破这种优越感的态度。他自己娶了两个蛮族的公主，并且强迫他手下的马其顿的领袖们和波斯的贵族妇女结婚。我们可以想象，在他那无数的希腊城市里殖民者必定是男多于女的，因此这些男人也必定都是仿效他的榜样而与当地的妇女结婚的。这种政策的结果就给有思想的人们的头脑里带来了人类一体的观念；已往对于城邦的忠诚以及（在较小的程度上）对于希腊种族的忠诚看来是不合时宜了。在哲学方面，这种世界一家的观点是从斯多葛派开始的；但是在实践方面它要开始得更早些，它是从亚历山大开始的。它的结果便是希腊人与野蛮人之间的相互影响：野蛮人学到了一些希腊的科学，而希腊人却学到了野蛮人的许多迷信。希腊文明在传布到更广阔的地区的同时，却变得越来越不是纯粹希腊的了。243

希腊的文明本质上是城市的。当然也有许多希腊人是从事农业的，但是他们对于希腊文化中最富特色的东西并没有什么贡献。自从米利都

学派以来，希腊在科学、哲学和文学上的卓越人物全都是和富庶的商业城邦联系在一起的，而这些城邦又往往是被野蛮人所环绕着。这种类型的文明并不是从希腊人开始的，而是从腓尼基人开始的；推罗和西顿和迦太基都是依靠着奴隶在家从事体力劳动，而在进行战争时则依靠雇佣兵。他们并不像近代的大城市那样依靠着大量血统相同的，并具有平等政治权利的农村人口。近代最相似的类比就见之于十九世纪后半叶的远东。新加坡与香港、上海与中国其他一些通商口岸都成了一些欧洲人的小岛，在那儿白种人形成了一种靠着苦力们的劳动来养活的商业贵族。在北美洲梅逊—狄克逊线以北的地方，既然没有这样的劳动力可供使用，所以白种人就不得不从事农业。因为这个缘故，所以白种人在北美洲的地盘是稳固的，而他们在远东的地盘则已经大为削减，并且会很容易完全消灭的。然而他们那种类型的文化，特别是工业主义，却将会保留下来。这个类比，可以帮助我们理解希腊人在亚历山大帝国东部各个地区的地位。

亚历山大对于亚洲的想象方面所产生的作用是巨大的、持久的。《马喀比书》的第一书写成于亚历山大死后的好几个世纪，但它一开头就叙述亚历山大的功业说：244

> “于是马其顿人腓力浦的儿子亚历山大就从柴蒂姆的土地上出发，打败了波斯人和米底亚人的王大流士，代替他而成为了第一个君临全希腊的君主,并且打了许多仗，占领了许多坚强的据点。他杀死了地上许多的王，走遍了大地的尽头，取得许多国家的战利品，全世界在他的面前都服服帖帖；于是他的地位升高了，他的心飞腾起来了。他编集了一支孔武有力的军队，统治了许多国家,许多国家和国王都成了他的附庸。这些事情过后，他病倒了，他知道自己要死，于是就把那些尊贵的、和他一同从小长大的臣仆们召来，趁他还活着的时候把他的国家分给他们。[注103] 这样，亚历山大御宇十二年之后就逝世了。”

亚历山大在回教里面继续作为传说中的一个英雄而流传着；直到今天，喜马拉雅山的一些小酋长们还自称是亚历山大的后裔。[注104] 没有任何别的真正历史上的英雄，曾经提供过如此之丰富的神话想象的材料。

亚历山大死后，也曾有过一种想要保持他的帝国的统一的努力。但

是他的两个儿子，一个还是婴儿，一个尚未出世。两个儿子各有一些拥护者，不过在后来的内战里，这两个都被人废弃了。终于他的帝国被三家将军所瓜分；大致说来，一家获得了亚历山大领土的欧洲部分，一家获得了非洲部分，一家获得了亚洲部分。欧洲部分最后落到安提哥尼后人的手里；托勒密获得了埃及，以亚历山大港作为他的首都；经过许多战争之后才获得了亚洲的塞琉古因为过分忙于作战而没有来得及奠立一个固定的首都，但是到后来安提阿克成了他的王朝的主要都市。

无论是托勒密王朝还是塞琉西王朝（塞琉古的王朝叫作赛琉西王朝）都放弃了亚历山大那种要融合希腊人与野蛮人的努力，并且建立了军事专制，起初都是依靠着自己手下由希腊雇佣兵所补充起来的马其顿军队建立的。托勒密王朝所控制的埃及还相当稳固；但是在亚洲，两个世纪纷扰不已的王朝战争则是以罗马人的征服才告结束的。在这两个世纪里，波斯被安息人所征服，而大夏的希腊人则日益陷于孤立。245

公元前二世纪（此后他们就迅速地衰颓）他们有过一个王叫米南德，米南德的印度帝国是非常之辽阔的。他和佛教圣人之间有两篇对话至今还以巴利文的形式保存着，并且一部分有中文译本。塔因（Tarn）博士提示说，第一篇对话可能是依据希腊原文的；而第二篇系以米南德王逊位出家成为佛教圣人而告结束的，则显然不是依据希腊原文的了。

这时候，佛教是一个极其蓬勃有力的、劝人归化的宗教。据现存碑文的记载，佛教的圣王阿育王（公元前264—前228年）曾遣使到所有的马其顿各个国王那里去："国王陛下认为这是主要的征服——即法轮的征服；这也是国王陛下在他自己的境内并远达六百里格（leagues）之外的邻国的境内的成就——远及于希腊王安提阿古的地方，并且远及于安提阿古以外的托勒密、安提哥尼、马迦斯和亚历山大四个王的地方……在国王的境内也盛行于喻那人的地方"[注105]（即旁遮普地方的希腊人）。不幸的是关于这次遣使，西方并没有任何记载流传下来。

巴比伦所受的希腊化影响格外深刻。我们已经知道，古代唯一追随萨摩的亚里士达克而主张哥白尼体系的人，就是底格里斯河上塞琉西亚的塞琉古，他的鼎盛期约当公元前150年。塔西陀告诉我们说，到了公元一世纪塞琉西亚"并未沾染安息人的野蛮习俗，而仍然保存着它的希腊开国者塞琉古[注106]的制度。三百名以豪富或智慧而当选的公民组成了一个类似于元老院的组织，人民群众也分享政权"。[注107]希腊语在美

索不达米亚的全境正如在其以西的地方一样，已成为学术与文化的语言，直迄回教的征服为止。

就语言和文学而论，叙利亚（不包括犹太在内）的城市已经完全希腊化了。但农村人口则是更保守的，他们仍然保持着为他们所习惯的宗教和语言。[注108]小亚细亚沿海岸的希腊城市，许多世纪以来就在影响着他们野蛮的邻居。马其顿的征服格外加深了这种影响。希腊主义与犹太人之间的第一次冲突是在《马喀比书》里提到了的。这是一篇极其有趣的故事，与马其顿帝国内一切别的事情都不一样。我将在后面谈到基督教的起源与成长时再讨论它。在其他的地方，希腊的影响从来没有遇到过这样顽强的抵抗。246

从希腊化文化的观点来看，公元前三世纪最辉煌的成就乃是亚历山大港这个城市。比起马其顿治下的欧洲部分和亚洲部分来，埃及受战争的蹂躏较少，而亚历山大港又处于特别有利的商业地位。托勒密王朝是学艺的保护主，把当时许多最优秀的人都吸收到他们的首都来。数学主要地成了亚历山大港的学问，并且一直保持到罗马的灭亡为止。的确，阿基米德是西西里人，并且他所属的那部分世界（直到公元前212年他临死的那一刻为止）依然保持着他们的独立；但是他也在亚历山大港学习过。伊拉托斯底尼是著名的亚历山大港图书馆的负责人。公元前三世纪里多少全都和亚历山大港有着密切联系的数学家们和科学家们，可以和前此各个世纪里任何希腊人的才能相媲美，并且做出了同样重要的工作。但是，他们不像他们的前人那样把一切学艺都当作自己的领域，并发挥着包罗万象的哲学；他们是近代意义上的专家们。欧几里得、亚里士达克、阿基米德和亚婆罗尼都只一心一意地作数学家，他们都不渴望有哲学上的创造性。

不仅在学术范围内而且在一切领域里，这个时代都以专业化为其特征。在公元前五至四世纪的希腊自治的城邦里，一个有才能的人可以认为是样样精通的。在不同的情况之下，他可以是军人、政治家、立法家或哲学家。苏格拉底虽然不喜欢政治，却并未能避免卷入政治的纠纷。在他年轻的时候，他是一个兵士，又是一个（尽管在《申辩篇》里他不承认）学物理科学的人。普罗泰戈拉在向研究新事物的贵族子弟们教授怀疑主义之余，还为图里草拟过一部法典。柏拉图也搞过政治，虽然并不成功。色诺芬在不写他的苏格拉底也不作乡绅的时候，就去当将军以消遣岁月。毕达哥拉斯派的数学家们曾力图掌握许多城邦的政府。每个

人都必须充当审判员，并担任其他的各种公职。但到了公元前三世纪，这一切就都起了变化。在往昔的那些城邦国家里的确还有政治，但是那已经变成地方性的而且已经无关紧要，因为希腊已经处于马其顿大军的摆布之下了。争夺权力的严重斗争在马其顿的军人中间进行着；但这里并没有原则的问题，而仅仅是互相竞争着的冒险者之间如何分配领土的问题。在行政的和技术的事物上面，这些多少都是不学无术的军人们便雇佣希腊人做他们的专家；例如，在埃及的灌溉和排水方面就曾做出了优异的成就。这时有军人，有行政家，有医生，有数学家，也有哲学家，可是再也没有一个以一身而兼任这一切的人了。247

这个时代是一个有钱而又没有权势欲望的人可以享受一种非常愉快的生活的时代，——当然总得假定没有掠夺成性的军队闯了进来。为某一个君主所垂青的学者尽可以享受高度的奢侈生活，只要他们是圆滑的谄媚者而又并不介意于成为一个愚昧无知的宫廷的嘲弄对象。但是这里却没有安全这种东西。一场宫廷革命可以把这些阿谀谄媚的贤达者们的恩主推翻；加拉太人可以毁灭富人的庄园；自己的城邦也可能在一场偶然的王朝战争里被洗劫一空。在这种情况之下，人们都去崇拜“幸运”女神就不足为奇了。在人间万事的安排上，似乎并没有任何合理的东西。那些顽固地坚持要在某个地方能找出道理来的人们，就只好返求于自己并且像弥尔顿的撒旦那样认定：

心灵是它自己的园地，在它自身里

可以把地狱造成天堂，把天堂造成地狱。

除了对于自私自利的冒险者而外，不再有任何刺激可以引起人们对公共事物的兴趣了。在亚历山大征服的辉煌插曲之后，由于缺乏一个坚强的专制主足以奠定稳固不移的无上权威以及缺乏一个强而有力的原则足以造成社会的巩固，希腊化世界便陷入混乱之中。当面临着新的政治问题的时候，希腊的理智证明了它本身是完全无能为力的。罗马人比起希腊人来无疑是愚笨的、粗野的，但是至少他们却创造了秩序。在自由的日子里，那种旧式的无秩序曾经是可容忍的，因为每一个公民都享有自由；但是无能的统治者所加之于被统治者的那种新的马其顿式的无秩序，则是全然不可容忍的了，——比起后来对于罗马的屈服来要更加不可容忍得多。248

社会的不满与对革命的惧怕在广泛流传着。自由劳动力的工资下降了，主要原因是由于东方奴隶劳动的竞争；而同时必需品的价格却在上涨。我们发现亚历山大在他的事业开始时，还有时间订立条约以便使穷人安分守己。“公元前335年，亚历山大与哥林多联盟国家之间所订的条约里规定了，联盟理事会与亚历山大的代表双方保证，联盟的任何城邦都不得为了革命的缘故而没收个人的财产，或者分配土地，或者免除债务，或者解放奴隶”。[注109] 在希腊化的世界里，神寺都经营银行家的业务;他们掌握着黄金准备金，并且操纵债务。公元前三世纪初期德洛斯的亚波罗神寺以百分之十的利息放债；而此前的利率还要更高。[注110]

自由劳动者发见自己的工资甚至于不足以维持最低的需要，所以年轻力壮的就只好去当雇佣兵以求糊口。雇佣兵的生活无疑是充满着艰难和痛苦的，但是它也有很大的可能前途。或许是掠夺某一个富庶的东方城市，或许有机会进行有利可图的暴动。一个统帅要想解散他的军队必定是件极其危险的事，并且这也一定就是战争所以连绵不断的原因之一。

往日的公民精神还多少保存在旧的希腊城市里，但却没有保存在亚历山大所建立的新城市里——就连亚历山大港也不例外。在早期，一个新城市往往总是由某一个旧城市的移民所组成的殖民地，它和自己的母邦始终维持着感情上的联系。这种感情有着很悠久的寿命，例如，公元前196年兰普萨古城在希腊海峡的外交活动就可以证明。这个城面临着要被塞琉西王安提阿古三世征服的危险，便决定吁请罗马保护。于是派遣出一个使节，但这个使节并没有直接去罗马，而是先到了马赛，尽管马赛的距离极为遥远。马赛也像兰普萨古一样是福西亚的殖民地，而且罗马人对他们的态度又很友好。马赛的公民听了使臣的演说之后，便立刻决定派遣他们自己的外交团到罗马去支持他们的姊妹城。住在马赛内陆的高卢人也参加了，并且还有一封信给他们在小亚细亚的同族加拉太人，推荐他们与兰普萨古相友好。罗马自然高兴有一个借口插足于小亚细亚，于是由于罗马的干涉，兰普萨古就保持住了它的自由，——直到后来它变得不利于罗马人的时候为止。[注111] 249

亚洲的统治者们一般都自称为是“亲希腊派”，并且在政策与军事的需要所能允许的范围之内与旧希腊的城市保持着友好。这些城市希望有民主的自治政府，免除纳贡，不受朝廷禁军的干涉，并且（当他们能够的时候）宣称这些都是权利。向他们让步是值得的，因为他们是富有

的，他们可以提供雇佣兵，有许多城市还有重要的港口。但是如果他们在内战中参加了错误的一方，他们就有完全被征服的危险了。大体上说，塞琉西王朝以及其他逐渐兴起的王朝对待他们都相当宽大，但是也有例外。

新城市虽然也有着一定程度的自治政府，却并没有像旧城市那样的传统。他们公民的来源不一，希腊各个部分的人都有。他们大体上都是些冒险家，很像是conquistadores（西班牙的美洲征服者）或者是南非约翰内斯堡的移民，而不像早期的希腊殖民者或者新英格兰的开拓者那样是虔诚的香客。因此亚历山大的城市没有一个能够形成坚固的政治单位。从王朝政府的立场来说这是有利的，但是从传播希腊化来说这却是一个弱点。

非希腊的宗教与迷信对于希腊化世界的影响，大体上是（但不完全是）坏的。但情形本可以并不如此。犹太人、波斯人、佛教徒，他们的宗教都肯定地要优越于希腊流俗的多神教，并且即使是最优秀的哲学家去学习这些也会是受益匪浅的。然而不幸，在希腊人的想象力上留下了最深刻印象的却是巴比伦人或迦勒底人。首先是他们荒唐无稽的古代史，僧侣们的记录竟上溯至几千年之久，并且宣称还可以再上溯几千年。其中也有一些真正的智慧：远在希腊人能够预言月食的很久以前，巴比伦人就已能多少预言月食了。但是这些仅仅是使希腊人易于接受他们的原因；而希腊人实际所接受的却主要地是占星学与巫术。吉尔伯特·穆莱教授说：“占星学降临于希腊化的思想，就像是一种新的疾病降临于某个偏僻的岛上的居民一样。根据狄奥多罗斯的描述，欧济曼底亚斯的陵墓里是画满了占星学的符号的，在康马根所发现的安提阿古一世的陵墓也具有同样的特点。君主们相信星辰在注视着他们，那是很自然的。可是人人却都在准备接受这种病菌”。[注112] 占星学最初是一个名叫贝鲁索的迦勒底人在亚历山大的时代教给希腊人的，贝鲁索在科斯教过占星学，并且据塞涅卡说，他“传授的是贝尔神”。穆莱教授说，“这一定是说，他把公元前三千纪为萨尔恭一世所写的、后来在亚述奔尼拔（公元前686—前626年）图书馆中所发现写在七十块版上的一篇‘贝尔之眼’的文字翻译成了希腊文。”（同书，第176页）。250

我们将会看到，甚至于大多数最优秀的哲学家也都信仰起占星学来了。既然占星学认为未来是可以预言的，所以它就包含着对于必然或命运的信仰，而这就可以用来反对当时流行的对幸运的信仰。但无疑地，

大多数人却是同时两者都信仰的，而且从来也没有察觉到两者的不一致。

普遍的混乱必然要引起道德的败坏更甚于智识的衰退。延绵了许多世代的动荡不宁，尽管能够容许极少数的人有着极高度的圣洁，但它确乎是敌视体面的公民们的平凡的日常德行的。当你的一切储蓄明天就会一干二净的时候，勤勉就似乎是无用的了；当你对别人诚实而别人却必然要欺骗你的时候，诚实就似乎是无益的了；当没有一种原则是重要的或者能有稳固的胜利机会时，就不需要坚持一种原则了；当唯唯诺诺混日子才可以苟全性命与财产的时候，就没有要拥护真理的理由了。一个人的德行若是除了纯粹的现世计较而外便没有别的根源；那么如果他有勇气的话，他在这样一个世界里就会变成一个冒险家，如果他没有勇气的话，他就会只求做一个默默无闻的怯懦的混世虫。251

属于这个时代的米南德说：

我知道有过那么多的人，

他们并不是天生的无赖，

却由于不幸而不得不成为无赖。

这就总结了公元前三世纪的道德特点，只有极少数的人才是例外。甚至于就在这些极少数的人里面，恐惧也代替了希望；生命的目的与其说是成就某种积极的善，还不如说是逃避不幸。“形而上学隐退到幕后去了，个人的伦理现在变成了具有头等意义的东西。哲学不再是引导着少数一些大无畏的真理追求者们前进的火炬：它毋宁是跟随着生存斗争的后面在收拾病弱与伤残的一辆救护车”。[注113]

第二十六章 犬儒学派与怀疑派252

知识优异的人们与他们当时社会的关系，在不同的时代里是非常之不同的。在某些幸运的时代里，他们大体上能与他们的环境调和，——毫无疑问他们要提出他们自己认为是必要的那些改革来，但是他们深信他们的提议是会被人欢迎的；而且即使是世界始终不曾改革的话，他们也不会因此就不喜欢他们自己所处的世界。在另一些时代里，他们是革命的，认为需要号召激烈的变革，但希望这些变革（部分地是由于他们

忠告的结果）在不久的将来就可以实现。又在另一些时代里，则他们对世界是绝望的，他们觉得尽管他们自己知道什么是必需的，但却绝没有可以实现的希望。这种心情很容易陷于一种更深沉的绝望，把地上的生活认为本质上都是坏的，而对好的事物则只能寄希望于来生或者是某种神秘的转变上。

在某些时代，所有这几种态度可以在同时为不同的人所采取。例如，让我们看一下早期的十九世纪。歌德是快活的，边沁是个改革者，雪莱是个革命者，而李奥巴第则是个悲观主义者。但在大多数的时期里，伟大的作家们中间却有着一种流行的格调。在英国，他们在伊丽莎白时代和十八世纪是快活的；在法国，他们约当1750年左右变成了革命的；在德国，自从1813年以后他们是民族主义的。

在教会统治时期，也就是说从公元五世纪至十五世纪，人们在理论上所相信的与在实际上所感觉的之间，是有着一种冲突的。在理论上世界是一个流泪泉，是在受苦受难之中对于来世的一种准备，但是在实际上则作家们（他们几乎全都是教士）又不免对于教会的权势感到高兴；他们有机会从事于许多他们认为是有用的那种活动。因此他们具有着统治阶级的心理，而不是那种觉得自己是在逃亡到另一个世界里去的人们的心理。这就是贯穿着整个中世纪的那种奇怪的二元论的一部分，这种二元论是由于下列事实造成的，即教会虽然是基于出世的信仰但又是日常世界中最重要的一种制度。253

基督教出世精神的心理准备开始于希腊化的时期，并且是与城邦的衰颓相联系着的。希腊的哲学家们，下迄亚里士多德为止，尽管他们可以埋怨这埋怨那；但在大体上对于宇宙并不绝望，也不觉得他们自己在政治上是无能的。他们有时候可以是属于失败了的政党，但如果是这样，他们的失败也只是由于冲突中的机缘所致，而不是由于有智慧的人之任何不可避免的无能为力。甚至连那些像毕达哥拉斯或者在某种心情之下的柏拉图那样地鄙弃现象世界而力求逃避于神秘主义的人，也都有着要把统治阶级转化成为圣贤的具体计划。但当政权转到马其顿人手里的时候，希腊的哲学家们就自然而然地脱离了政治，而更加专心致志于个人德行的问题或者解脱问题了。他们不再问：人怎样才能够创造一个好国家?而是问：在一个罪恶的世界里，人怎样才能够有德；或者，在一个受苦受难的世界里，人怎样才能够幸福?当然这种变化仅仅是程度上的变化；这样的问题在以前也曾被人提出来过，并且后期的斯多葛派

有一个时期也是关怀政治的，——但关怀的是罗马的政治而非希腊的政治。然而这个变化却仍然是一场真实的变化。除了罗马时期斯多葛主义在一定限度上而外，凡是那些认真思想、认真感受的人们的观点都日益变得主观的和个人主义的了；直到最后，基督教终于带来了一套个人得救的福音，这就鼓舞了传教的热诚并创造了基督教教会。在这以前，始终没有过一种制度是可以让哲学家们全心全意地安身立命的，因而他们对权势的合法的爱好心就没有适当的出路。因为这种原因，所以希腊化时代的哲学家，作为人而论，就要比那些生活于城邦仍然能够鼓舞其忠诚的时代的人们，具有更大的局限性。他们仍然思想，因为他们不能不思想；但是他们几乎并不希望他们的思想在实际世界里会产生什么效果。

有四派哲学大约都是在亚历山大的时代建立起来的。最有名的两派，即斯多葛派和伊壁鸠鲁派，是我们后两章的主题；在本章中我们将要讨论犬儒派和怀疑派。

这两个学派中的前一派出自（通过它的创始人狄奥根尼）安提斯泰尼；他是苏格拉底的弟子，约长于柏拉图二十岁。安提斯泰尼是一个非常引人注意的人物，在某些方面颇有似于托尔斯泰。直到苏格拉底死后，他还生活在苏格拉底贵族弟子们的圈子里，并没有表现出任何非正统的征象来。但是有某种东西——或者是雅典的失败，也许是苏格拉底之死，也许是他不喜欢哲学的诡辩——却使得他在已经不再年轻的时候，鄙弃了他从前所重视的东西。除了纯朴的善良而外，他不愿意要任何东西。他结交工人并且穿得和工人一样。他进行露天讲演，他所用的方式是没有受过教育的人也都能理解的。一切精致的哲学，他都认为毫无价值；凡是一个人所能知道的，普通的人也都能知道。他信仰“返于自然”，并把这种信仰贯彻得非常彻底。他主张不要政府，不要私有财产，不要婚姻，不要确定的宗教。他的弟子们（如果他本人不曾）谴责奴隶制。他并不是一个严格的苦行主义者，但是他鄙弃奢侈与一切人为的对感官快乐的追求。他说“我宁可疯狂也不愿意欢乐”。[注114] 254

安提斯泰尼的名声被他的弟子狄奥根尼盖过了，狄奥根尼“是欧济尼河上西诺普地方的青年，最初他［安提斯泰尼］并不喜欢他；因为他是一个曾因涂改货币而被下过狱的不名誉的钱商的儿子。安提斯泰尼命令这个青年回家去，但是他丝毫不动；他用杖打他，他也一动不动。他渴望‘智慧’，他知道安提斯泰尼可以教给他智慧。他一生的志愿也是要

做他父亲所做过的事，要‘涂改货币’，可是规模要大得多。他要涂改世上流行的一切货币。每种通行的印戳都是假的。人被打上了将帅与帝王的印戳，事物被打上了荣誉、智慧、幸福与财富的印戳；一切全都是破铜烂铁打上了假印戳罢了。”[注115]

他决心像一条狗一样地生活下去，所以就被称为“犬儒”，这个字的意思就是“像犬一样”。他拒绝接受一切的习俗——无论是宗教的、风尚的、服装的、居室的、饮食的或者礼貌的。据说他住在一个桶里，但是吉尔柏特·穆莱向我们保证说这是个错误：因为那是一个大瓮，是原始时代用以埋葬死人的那种瓮。[注116]他像一个印度托钵僧那样地以行乞为生。他宣扬友爱，不仅仅是全人类之间的友爱，而且还有人与动物之间的友爱。甚至当他还活着的时候，他的一身就聚集了许多的传说。尽人皆知，亚历山大怎样地拜访过他，问他想要什么恩赐；他回答说：“只要你别挡住我的太阳光”。255

狄奥根尼的教导，一点也没有我们现在所称之为“玩世不恭”的（“犬儒”的）东西，——而是恰好与之相反。他对“德行”具有一种热烈的感情，他认为和德行比较起来，俗世的财富是无足计较的。他追求德行，并追求从欲望之下解放出来的道德自由：只要你对于幸运所赐的财货无动于衷，便可以从恐惧之下解放出来。我们可以看出，他的学说在这一方面是被斯多葛派所采用了的，但是他们并没有追随着他摒绝文明的欢乐。他认为普罗米修斯由于把那些造成了近代生活的复杂与矫揉造作的技术带给了人类，所以就公正地受到了惩罚。在这一点上他有似于道家、卢梭与托尔斯泰，但是要比他们更加彻底。

虽然他是亚里士多德同时代的人，但是他的学说在气质上却属于希腊化的时代。亚里士多德是欢乐地正视世界的最后一个希腊哲学家；从他而后，所有的哲学家都是以这样或那样的形式而具有着一种逃避的哲学。世界是不好的，让我们学会遗世而独立吧。身外之物是靠不住的；它们都是幸运的赐予，而不是我们自己努力的报酬。唯有主观的财富——即德行，或者是通过听天由命而得到的满足——才是可靠的，因此，唯有这些才是有智慧的人所要重视的。狄奥根尼本人是一个精力旺盛的人，但他的学说却正像希腊化时代所有的学说一样，乃是一种投合于劳苦倦极的人们的学说，失望已经摧毁了这些人的天赋的热忱了。这种学说除了对于强有力的罪恶是一种抗议而外，当然绝不是一种可以指望促进艺术或科学或政治或任何有用的活动的学说。

看一下在犬儒学派普及之后，他们的学说变成了什么样子，是饶有趣味的。公元前三世纪的早期，犬儒学派非常风行，尤其是在亚历山大港。他们刊行了短篇的说教，指出没有物质财产是多么地轻松，饮食简朴可以是多么地幸福，怎样在冬天不必穿昂贵的衣服就可以保持温暖（这在埃及也许是真的！），对自己的家乡依依不舍或者悲悼自己的孩子或朋友的死亡又是何等之愚蠢。这些通俗化的犬儒学者之中有一个叫作德勒斯的说："我的儿子或妻子死了，那难道就有任何理由应该不顾仍然还在活着的我自己，并且不再照顾我的财产了么?"[注117]在这一点上我们很难对于这种单纯生活感到任何的同情，它已经变得太单纯了。我们怀疑是谁高兴这种说教，是希望把穷人的苦难想象成仅仅是幻想的那些富人呢?还是力图鄙视获得了成功的事业家们的那些新的穷人呢?还是想使自己相信自己所接受的恩赐是无关重要的那些阿谀献媚者呢?德勒斯对一个富人说："你慷慨大度地施舍给我，而我痛痛快快地取之于你，既不卑躬屈膝，也不唠叨不满。"[注118]这是一种很便当的学说。通俗的犬儒主义并不教人禁绝世俗的好东西，而仅仅是对它们具有某种程度的漠不关心而已。就欠债的人来说，这可以表现为一种使他减轻自己对于债主所负的义务的形式。我们可以看到"玩世不恭"（"犬儒的"）这个名词是怎样获得它的日常意义的。256

犬儒派学说中最好的东西传到了斯多葛主义里面来，而斯多葛主义则是一种更为完备和更加圆通的哲学。

怀疑主义之成为一种学派的学说最初是由皮浪提倡的，皮浪参加过亚历山大的军队，并且随军远征过印度。看起来这使他发生了浓厚的旅行兴趣；他的余年是在他的故乡爱里斯城度过的，公元前275年他死在这里。除了对于以往的各种怀疑加以一定的系统化与形式化而外，他的学说里并没有多少新东西。对于感官的怀疑是从很早以来就一直在困恼着希腊哲学家的；唯一的例外就是那些像巴门尼德和柏拉图那样否认知觉的认识价值的人们，他们还把他们的否定当作是宣扬知识上的教条主义的一种好机会。智者们，特别是普罗泰戈拉和高尔吉亚，曾经被感官知觉的模糊及其显著的矛盾而引到了一种有似于休谟的主观主义。皮浪似乎（因为他很聪明地没有写过任何书）在对感官的怀疑主义之外，又加上了道德的与逻辑的怀疑主义。据说他主张绝不可能有任何合理的理由，使人去选择某一种行为途径而不选择另外的一种。在实践上，这就意味着一个人无论住在哪个国家里，都是顺从着那里的风俗的。一个近代的信徒会在礼拜日到教堂去，并且奉行正确的跪拜仪式，而不必具有

任何被人认为是足以激发这些行动的宗教信仰。古代的怀疑主义者奉行着全套的异教宗教仪节，有时候甚至于他们本人就是祭司；他们的怀疑主义向他们保证了这种行为不可能被证明是错误的，而他们的常识感（这种常识感比他们的哲学更经久）又向他们保证了这样做是便当的。257

怀疑主义自然地会打动许多不很哲学的头脑。人们看到了各派之间的分歧以及他们之间的争论的尖锐，于是便断定大家全都一样地自命为具有实际上是并不可能获得的知识。怀疑主义是懒人的一种安慰，因为它证明了愚昧无知的人和有名的学者是一样的有智慧。对于那些气质上要求着一种福音的人来说，它可能似乎是不能令人满意的；但是正像希腊化时期的每一种学说一样，它本身就成为了一副解忧剂而受人欢迎。为什么要忧虑未来呢?未来完全是无从捉摸的。你不妨享受目前；“未来的一切都还无从把握”。因为这些原因，怀疑主义在一般人中就享有了相当的成功。

应该指出，怀疑主义作为一种哲学来说，并不仅仅是怀疑而已，并且还可以称之为是武断的怀疑。科学家说：“我以为它是如此如此，但是我不能确定。”具有知识好奇心的人说：“我不知道它是怎样的，但是我希望能弄明白。”哲学的怀疑主义者则说：“没有人知道，也永远不可能有人知道。”正是这种教条主义的成分，便使得怀疑主义的体系有了弱点。怀疑主义者当然否认他们武断地肯定了知识的不可能性，但是他们的否认却是不大能令人信服的。

然而，皮浪的弟子蒂孟提出了一种理智上的论证，这种论证从希腊逻辑的立场来说是很难于答复的。希腊人所承认的唯一逻辑是演绎的逻辑，而一切演绎都得像欧几里得那样，必须是从公认为自明的普遍原则出发。但蒂孟否认有任何找得出这种原则来的可能性。所以一切就都得靠着另外的某种东西来证明了；于是一切的论证要么便是循环的，要么便是系在空虚无物上面的一条无穷无尽的链锁。而这两种情形无论哪一种，都不能证明任何东西。我们可以看到，这种论证就砍中了统治着整个中世纪的亚里士多德哲学的根本。

在我们今天被那些并不是完全怀疑的人们所宣扬的某些形式的怀疑主义，对于古代的怀疑派并不曾出现过。他们并不怀疑现象，也不疑问那些他们认为是仅只表示我们所直接知道的有关现象的命题。蒂孟大部

分的著作都已佚失了，但他现存的两句话可以说明这一点。一句是说：“现象永远是有效的”。另一句是说：“蜜是甜的，我绝不肯定；蜜看来是甜的，我完全承认。”[注119] 一个近代的怀疑主义者会指出，现象仅仅是出现，它既不有效也不无效；有效或无效的必须是一个陈述；但并没有一种陈述能够和现象联系得如此之密切，以至于不可能有虚假。由于同样的理由，他也会说“蜜看来是甜的”这一陈述仅仅是高度或然的，而不是绝对确实可靠的。258

在某些方面，蒂孟的学说非常有似于休谟的学说。他认为某些从未被人观察到的东西——例如原子——就不能有效地被我们所推知；当两种现象屡屡被我们观察到在一起的时候，我们就可以从一个推知另一个。

蒂孟在他悠长的一生的晚年就住在雅典，并于公元前235年死于雅典。随着他的死，皮浪的学派作为一个学派就告结束了；但是他的学说——说来似乎很奇怪——多少经过了改造之后，却被代表柏拉图传统的学园接受过来了。

造成这一惊人的哲学革命的人是与蒂孟同时代的人阿塞西劳斯，他大约老死于公元前240年。大多数人所接受于柏拉图的乃是信仰一个超感的理智的世界，信仰不朽的灵魂对可朽的肉体的优越性。但柏拉图是多方面的，在某些方面也可以把他看作是在宣扬怀疑主义。柏拉图笔下的苏格拉底是自称一无所知的；我们自然而然地总把这话认为是讽刺，但是这话也可以认真地加以接受。有许多篇对话并没有达到任何正面的结论，目的就在要使读者处于一种怀疑状态。有些篇对话——例如《巴门尼德篇》的后半部——则似乎是除了指明任何问题的正反两方都可以提出同等可信的理由而外，并没有什么别的目的。柏拉图式的辩证法可以认为是一种目的而不是一种手段；若是这样加以处理的话，则它本身就成为对于怀疑主义的一种最可赞美的辩护。这似乎就是阿塞西劳斯所解说柏拉图的方式，他自认为仍然是在追随着柏拉图的。他砍掉了柏拉图的头，但是保留下来的躯干却无论如何仍然是真的。

阿塞西劳斯的教学方式会有许多地方是值得表扬的，假使跟他学习的青年人能够不为它所麻痹的话。他并不主张任何论点，但是他却要反驳学生所提出来的任何论点。有时候他会自己前后提出两个互相矛盾的命题，用以说明怎样就可以令人信服地论证两者之中的任何一个命题。

一个有足够的叛逆勇气的学生，就可以学到机智并且避免谬误；但事实上除了机灵和对于真理漠不关心而外，似乎并没有人学到了任何的东西。阿塞西劳斯的影响是如此之大，以至于整个的学园大约有两百年之久一直都是怀疑主义的。259

在这一怀疑时期的中叶，发生了一件有趣的事情。公元前156年雅典派至罗马的外交使团有三位哲学家，其中有一个就是不愧继任阿塞西劳斯作学院首领的那位卡尔内亚德。他看不出有什么理由他作使臣的尊严就应该妨碍他的这次大好机会，于是他就在罗马讲起学来。那时候的青年人都渴望模仿希腊的风气，学习希腊的文化，于是都蜂拥而来听他讲学。他的第一篇讲演是发挥亚里士多德和柏拉图的关于正义的观点，并且是彻底建设性的。然而他的第二篇讲演则是反驳他第一次所说过的一切，并不是为了要建立相反的结论，而仅仅是为了要证明每一种结论都是靠不住的。柏拉图笔下的苏格拉底论证说，以不公道加于人对于犯者来说要比忍受不公道是一桩更大的罪过。卡尔内亚德在他的第二篇讲演里，非常轻蔑地对待了这种说法。他指出，大国就是由于他们对软弱的邻邦进行不正义的侵略而成为大国的；这一点在罗马是不大好否认的。船破落水的时候，你可以牺牲别的弱者而拯救你自己的生命；如果你不这样做，你就是个傻瓜。他似乎认为“先救妇孺”并不是一句可以导致个人得救的格言。如果你在得胜的敌人面前溃退的时候已经丢失了你的马，而又发现有一个受伤的同志骑着一匹马，那么你应该怎么办呢？如果你是有理智的，你就会把他拉下马，抢过他的马来，不管正义是怎么样的讲法。这一切不大有建设性的论证出于一个名义上是柏拉图的追随者之口，真是令人惊讶的，但是它似乎曾使得具有近代头脑的罗马青年们大为高兴。

但是它却使得有一个人大不高兴，那个人就是老卡图；老卡图代表着严峻的、僵硬的、愚蠢而又粗暴的道德规范，正是靠了这种道德规范罗马人才打败了迦太基的。老卡图从年轻到年老都过着简朴的生活，一早就起床，进行严格的体力劳动，只吃粗糙的食物，并且从未穿过一件价值一百便士以上的衣服。对于国家他是忠心耿耿的，他拒绝一切贿赂和贪污。他严格要求别的罗马人也具有他自己所实行的一切德行，并且坚持说控诉和检举坏人乃是一个正直的人所能做的最好的事情。他竭力推行古罗马的严肃的风尚：260

“卡图把一个叫作马尼里乌斯的人赶出了元老院，这个人本来是极

有希望在下一年被任命为执政官的，仅仅因为这个人在白天并且当着自己女儿的面前太多情地吻了自己的妻子：并且卡图在谴责他做这件事时还告诉他说，除非在打雷的时候，他自己的妻子是从不吻他的”。[注120]

卡图当政的时候便禁止奢侈和宴会。他要他的妻子不仅哺乳她自己的孩子，还要哺乳他奴隶们的孩子，为的是用同样的奶喂养起来之后，奴隶们的孩子就可以爱他自己的孩子了。当他的奴隶年老不能工作时，他就毫不怜惜地把他们卖掉。他坚持他的奴隶们应当永远不是做工便是睡觉。他鼓励他的奴隶们互相争吵，因为“他不能容忍奴隶们居然做了好朋友”。若是有一个奴隶犯了严重的过错，他就把其余的奴隶都召来，并且诱导他们来咒骂这个犯过错的人罪该万死；然后他就当着其余奴隶们的面亲手把他处决。

卡图和卡尔内亚德之间的对比真是非常全面的：一个是由于道德过分严厉、过分传统以至于粗暴，另一个是由于道德过分放恣、过分沾染上了希腊化世界的社会堕落以至于下贱。

“马尔库斯·卡图从一开始——从青年们开始学希腊语，从而希腊语在罗马日益为人重视的时候——就不喜欢这件事：怕的是渴望学习知识与辩论的罗马青年们，会完全忘掉荣誉与武力的光荣。……于是有一天他就在元老院里公开地攻击这几位使臣在这里待得时间太久，而且没有赶快办事：还要考虑到这些使臣都是狡猾的人，很容易说服别人相信他们。假使没有其他方面的考虑的话，仅此一点也就足以说服元老院对使臣们做出一个决定的答复来，好把他们遣送回国去教书，去教他们自己的希腊孩子，别让他们再管罗马的孩子了；让罗马的孩子们还像从前一样地学习着服从法律和元老院吧。他向元老院说这番话，并不是出于他对卡尔内亚德有任何的私仇或恶意（像某些人所猜想的那样）：而是因为他总是仇视哲学的”。[注121] 261

在卡图的眼里，雅典人是没有法律的低等人；所以他们若被知识分子的浅薄的诡辩术所腐蚀的话，那是没有关系的；但是罗马青年则必须是清教徒式的、帝国主义的、无情的而又愚昧的。然而他并没有成功；后来的罗马人不但保存了卡图的许多毛病，同时还接受了卡尔内亚德的许多毛病。

继卡尔内亚德（约当公元前180—前110年）之后的下一任学园园长

是一个迦太基人，他的真名字是哈斯德鲁拔，但是他和希腊人打交道时喜欢自称为克来多马柯。与卡尔内亚德之把自己只限于讲学不同，克来多马柯写了四百多部书，其中有些是用腓尼基文写的。他的原则似乎和卡尔内亚德的一样。在某些方面，它们是有用的。这两位怀疑派都从事反对那些变得日益广泛流行的占卜、巫术和星相学的信仰。他们也发展了一种建设性的有关或然性的程度的学说；尽管我们永远不可能有理由感到确实的可靠性，但是某些东西却似乎要比别的东西更近乎真实。或然性应该是我们实践的指导，因为根据各种可能的假设中之或然性最大的一种而行事，乃是合理的。这种观点也是大多数近代哲学家所同意的一种观点。不幸的是发挥这种观点的书籍已经失传了；我们很难依据现存的一些提示而重新构造出来这种学说。

克来多马柯之后，学园就不再是怀疑主义的了，并且从安提阿古（他死于公元前69年）而后，它的学说有好几个世纪实际上已经变得和斯多葛派的学说没有分别了。

然而，怀疑主义并没有消失。它被来自诺索斯的克里特人艾奈西狄姆复兴起来了，诺索斯（假如我们知道一点的话）早在两千多年以前就可能有过怀疑派，他们以怀疑动物的女神有没有神性来取悦于放荡的廷臣们。艾奈西狄姆的年代无法确定。他抛开了卡尔内亚德所宣扬的或然性学说，又回到了怀疑主义最初的形式上去。他的影响相当大；追随他的有公元二世纪时的诗人鲁西安以及稍后的古代怀疑派哲学家中唯一有著作流传下来的塞克斯托·恩皮里库斯。例如，有一篇短文《反对信仰神的论证》曾被爱德文·比万在他的《晚期希腊宗教》一书第52—56页里译为英文，并且据他说这或许就是塞克斯托·恩皮里库斯根据克来多马柯的口授而采自卡尔内亚德的。262

这篇文章一开始就解释说，在行为上怀疑派乃是正统的：“我们怀疑派在实践上追随着世人的做法，并且对它没有任何的意见。我们谈到神，把他们当作是存在的，我们敬神并且说他们执行天命；但是这样说的时候，我们并没有表示信仰，从而避免了教条者们的鲁莽轻率”。

接着他就论证说，人们对于神的性质是意见分歧的，例如有人认为他是有身体的，又有人认为他是没有身体的。我们既然对他没有任何的经验，所以我们就不能知道他的属性。神的存在并不是自明的，所以才需要证明。同时他还有一个比较混乱的论证，指出这样的证明乃是不可

能的。其次，他就谈到了罪恶这一问题，并结论说：

“那些积极肯定神存在的人，就不能避免陷于一种不虔敬。因为如果他们说神统御着万物，那么他们就把他当成是罪恶事物的创作者了；另一方面，如果他们说神仅只统御着某些事物或者不统御任何事物；那么他们就不得不把神弄成是心胸狭隘的或者是软弱无能的了，而这样做便显然是一种十足的不虔敬。”

怀疑主义尽管继续打动着某些有教养的个人一直要到公元后三世纪，但是它却与日益转向教条化的宗教和得救学说的时代性格背道而驰。怀疑主义者有足够的力量能使有教育的人们对国家宗教不满，但是它却提供不出任何积极的东西（哪怕是在纯知识的领域内）来代替它。自从文艺复兴以来，神学上的怀疑主义（就它大多数的拥护者而论）已经被对于科学的热诚信仰所代替了，但是在古代却并没有这种对怀疑的代替品。古代世界没有能够回答怀疑派的论证，于是就回避了这些论证。奥林匹克的神已经不为人所相信了，东方宗教入侵的道路已经扫清了，于是东方的宗教就来争取迷信者们的拥护，直到基督教的胜利为止。

第二十七章 伊壁鸠鲁派**263**

希腊化时期的两大新学派，即斯多葛派与伊壁鸠鲁派，是同时创立的。他们的创立人芝诺和伊壁鸠鲁大约同时出生，并且先后在几年之内都定居于雅典，分别作他们各自学派的领袖。因此先考虑那一派完全是兴趣问题。我要先谈伊壁鸠鲁派，因为他们的学说是被他们的创立人自始就完全确定了的；而斯多葛主义却经历了长期的发展，下迄死于公元180年的罗马皇帝马尔库斯·奥勒留为止。

有关伊壁鸠鲁生平的主要权威，是生活于公元后三世纪的第欧根尼·拉尔修。然而这里有两点困难，第一是第欧根尼·拉尔修本人很容易接受极少历史价值的，或者全无历史价值的传说。第二是他的《传记》中包含一部分斯多葛派对伊壁鸠鲁所发动的诽谤性的指责，我们常常弄不清楚究竟是他本人在肯定某些事情呢，还是只不过在转叙别人的诽谤。斯多葛派所捏造的诽谤是与他们有关的事实，这一点是当他们崇高的道德为人赞美时，我们所应该记得的；但这些却不是有关伊壁鸠鲁的事实。例如，有一个传说是，伊壁鸠鲁的母亲是个行骗的女祭司，关于这

件事第欧根尼说：

“他们（显然是指斯多葛派）说他常常跟着他母亲挨家挨户地去串门，口里念着禳灾的祷文，并且还帮他的父亲教蒙学来混一口饭吃”。

关于这一点贝莱解释说：[注122]“他随着他母亲作为一个助手走遍四方，口中背诵她的祷文；假如这个故事有任何真实性的话，那么在很年轻的时候，他可能早就被后来在他的学说中成为显著特征的那种对于迷信的仇视所激发起来了”。这种理论是很有吸引力的，但是鉴于古代末期捏造一种诽谤时的毫不犹疑，所以我并不认为这个故事有任何根据而可以被接受。[注123]反对这种说法的有一件事实，即他对他的母亲怀有一种非常强烈的感情。[注124] 264

然而伊壁鸠鲁一生的主要事实似乎是可以确定的。他的父亲是萨摩地方一个贫穷的雅典殖民者；伊壁鸠鲁生于公元前342或341年，但究竟是生于萨摩还是生于亚底加，我们就不知道了。无论如何，他的幼年时代是在萨摩度过的。他自述他从十四岁开始研究哲学。在十八岁的时候，即约当亚历山大逝世的时候，他来到了雅典，显然是为着确定他的公民权而来的。但是当他在雅典的时候，雅典的殖民者被赶出了萨摩（公元前322年）。伊壁鸠鲁全家逃到小亚细亚，他也到了那里和家人团聚。就在这时候或者也许稍早，他在陶斯曾向一个叫作脑昔芬尼的人学过哲学，此人显然是德谟克里特的弟子。虽然伊壁鸠鲁的成熟的哲学所得之于德谟克里特的，要比得之于任何其他哲学家的为多；然而他对于脑昔芬尼却除了轻蔑之外并没有说过任何别的话，他把脑昔芬尼叫作“软体动物”。

公元前311年伊壁鸠鲁创立了他的学校，最初是在米特林，后来是在兰普萨古，自公元前307年而后就在雅典；他以公元前270年或271年死于雅典。

经过了多难的青年时代之后，他在雅典的生活是平静的，仅仅受到健康不佳的打搅。他有一所房子和一座花园（花园显然和房子不在一起）；他就在这个花园里讲学。他的三个兄弟和另外一些人从一开始就是他的学校的成员，但是在雅典他的团体的人数增加起来了，不仅是学哲学的弟子增加了，而且还有朋友们和他们的孩子们以及奴隶们和妓女们（hetaerae）。这些妓女们成了他的敌人诽谤的借口，但显然是完全

不公正的。他对于纯粹人情的友谊具有一种非凡的能力，他给他的团体成员的小孩子们写过轻松愉快的信。他并没有实践古代哲学家们在表现感情时人们可以预料得到的那种严肃与深沉；他写的信是异常之自然而又坦率的。

团体生活是非常简朴的，一部分是由于他们的原则，而（无疑地）一部分也由于没有钱。他们的饮食主要是面包和水，伊壁鸠鲁觉得这就很可满意了。他说“当我靠面包和水而过活的时候，我的全身就洋溢着快乐；而且我轻视奢侈的快乐，不是因为它们本身的缘故，而是因为有种种的不便会随之而来。”团体在钱财上至少有一部分是靠自愿捐助的。他写信给一个人说：“请你给我送一些干酪来吧，以便我在高兴的时候可以宴客”。又写给另一个朋友说：“请你代表你自己和你的孩子们送给我们一些为我们神圣的团体所必需的粮食吧”。又说：“我需要的唯一捐助就是这些，——要命令弟子们给我送来，纵使他们是在天涯海角也要送来。我希望从你们每个人那里每年收到二百二十个德拉克玛，[注125]不要再多”。265

伊壁鸠鲁终生都受着疾病的折磨，但他学会了以极大的勇气去承当它。最早提出了一个人被鞭挞的时候也可以幸福的，就是伊壁鸠鲁而不是斯多葛派。他写过两封信，一封是在他死前的几天，另一封是在他死的那天；这两封信说明了他是有权主张这种见解的。第一封信说：“写这封信的七天之前我就完全不能动弹了，我忍受着人们临到末日的那种痛苦。如果我要出了什么事，务必请你照管美特罗多罗的孩子们四五年，但用于他们的钱不可比你现在用于我的钱更多”。第二封信说：“在我一生中真正幸福的这个日子，在我即将死去的时刻，我给你写这封信。我的膀胱病和胃病一直继续着，它们所常有的严重性丝毫也没有减轻；但是尽管有着这一切，我心里却在追忆着我和你谈话的快乐。请你费心照顾美特罗多罗的孩子们吧，正像我可以期待于你从小就对我以及对哲学所具有的忠诚那样”。美特罗多罗是他最早的弟子之一，这时已经死了；伊壁鸠鲁在遗嘱里为他的孩子们作了安排。

虽然伊壁鸠鲁对大多数人都是温文和蔼的，但是他对于哲学家们的态度却表现了他性格的另一面，尤其是对于人们所认为他曾受过影响的那些哲学家。他说“我想这些喋喋不休的人一定相信我是软体动物（脑昔芬尼）的门徒，并且曾和一些嗜酒的青年们一起听过他的讲演。实际上那家伙是个坏人，他的习惯是永远也不可能引到智慧的”。[注126]他从

来也不承认他所得之于德谟克里特的那些东西；至于留基波，则他肯定说从来就没有过这么一位哲学家，——意思当然并不是说没有这么一个人，而是说这个人并不是哲学家。第欧根尼·拉尔修开列过一张骂人绰号的名单，这些绰号都被认为是他给他最出色的前辈们所取的。除了对于别的哲学家们的这种气量狭隘之外，他还有一个严重的错误，就是他那专断的教条主义。他的弟子必须学习包括他全部学说在内的一套信条，这些信条是不许怀疑的。终于便没有一个弟子曾补充过或者修正过任何的东西。两百年之后，当卢克莱修把伊壁鸠鲁的哲学写成诗的时候，他对于这位老师的教训（就我们所能判断的而言）也并没有加入任何理论上的新东西。凡是可能加以比较的地方，我们都发现卢克莱修总是与原意密切符合的；一般公认在另外一些地方，他可能填补起来了由于伊壁鸠鲁整整三百卷书的遗失而给我们的知识所造成的空隙。他的著作除了几封书信、一些片断以及一篇关于“主要学说”的叙述而外，其余的都没有留传下来。266

伊壁鸠鲁的哲学正像他那时代所有的哲学（只有怀疑主义是部分的例外）一样，主要的是想要获得恬静。他认为快乐就是善，并且他以鲜明的一贯性坚持这种观点一直到底。他说：“快乐就是有福的生活的开端与归宿”。第欧根尼·拉尔修引过他在《生命的目的》一书中所说的话：“如果抽掉了嗜好的快乐，抽掉了爱情的快乐以及听觉与视觉的快乐，我就不知道我还怎么能够想象善”。又说：“一切善的根源都是口腹的快乐；哪怕是智慧与文化也必须推源于此”。他告诉我们说，心灵的快乐就是对肉体快乐的观赏。心灵的快乐之唯一高出于肉体快乐的地方，就是我们可以学会观赏快乐而不观赏痛苦；因此比起身体的快乐来，我们就更能够控制心灵的快乐。“德行”除非是指“追求快乐时的审慎权衡”，否则它便是一个空洞的名字。例如，正义就在于你的行为不至于害怕引起别人的愤恨，——这种观点就引到了一种非常有似于“社会契约论”的社会起源学说。267

伊壁鸠鲁不同意他的某些快乐主义的前人们之区别开积极的与消极的快乐，或动态的与静态的快乐。动态的快乐就在于获得了一种所愿望的目的，而在这以前的愿望是伴随着痛苦的。静态的快乐就在于一种平衡状态，它是那样一种事物状态存在的结果，如果没有这种状态存在时，我们就会愿望的。我们可以说当对饥饿的满足在进行的时候，它就是一种动态的快乐；但是当饥饿已经完全满足之后而出现的那种寂静状态就是一种静态的快乐。在这两种之中，伊壁鸠鲁认为还是追求第二种

更为审慎一些，因为它没有掺杂别的东西，而且也不必依靠痛苦的存在作为对愿望的一种刺激。当身体处于平衡状态的时候，就没有痛苦；所以我们应该要求平衡，要求安宁的快乐而不要求激烈的欢乐。看起来如果可能的话，伊壁鸠鲁会愿意永远处于饮食有节的状态，而不愿处于大吃大喝的状态。

这样，在实践上他就走到了把没有痛苦，而不是把有快乐，当作是有智慧的人的鹄的。[注127] 胃可能是一切事物的根本，但是胃病的痛苦却可以压倒饕餮的快乐；因此伊壁鸠鲁只靠面包度日，在节日则吃一些奶酪。像渴望财富与荣誉这样一些愿望是徒劳无益的，因为它们使得一个本可满足的人不能安静。“一切之中最大的善就是审慎：它甚至于是比哲学还更要可贵的东西”。他所理解的哲学乃是一种刻意追求幸福生活的实践的体系；它只需要常识而不需要逻辑或数学或任何柏拉图所拟定的精细的训练。他极力劝他年轻的弟子兼朋友毕托克里斯“要逃避任何一种教化的形式”。所以他劝人躲避公共生活便是他这些原则的自然结果，因为与一个人所获得的权势成比例，嫉妒他因而想要伤害他的人数也就随之增加。纵使他躲避了外来的灾难，但内心的平静在这种情况下也是不可能的。有智慧的人必定努力使生活默默无闻，这样才可以没有敌人。

性爱，作为最“动态”的快乐之一，自然是被禁止的。这位哲学家宣称：“性交从来不曾对人有过好处；如果它不曾伤害人的话，那就算是幸运了”。他很喜欢（别人的）孩子，但是要满足这种趣味他似乎就得有赖于别人不听他的劝告了。事实上他似乎是非常喜欢孩子，竟至违反了自己的初衷；因为他认为婚姻和子女是会使人脱离更严肃的目标的。卢克莱修是追随着他贬斥爱情的，但是并不认为性交有害，只要它不与激情结合在一起。268

依伊壁鸠鲁看来，最可靠的社会快乐就是友谊。伊壁鸠鲁是像边沁一样的一个人，他也认为在一切时代里所有的人都只追求着自己的快乐，有时候追求得很明智，有时候则追求得很不明智；但是他也像边沁一样，常常会被自己温良而多情的天性引得做出一些可赞美的行为来，而根据他自己的理论他本是不应该如此的。他显然非常喜欢他的朋友，不管他从他们那里所得到的是什么；但是他却极力要说服自己相信，他是自私得正像他的哲学所认为的一切人一样。据西赛罗说，他认为“友谊与快乐是分不开的，因为这种缘故所以就必须培养友谊，因为没有友

谊我们就不能安然无惧地生活，也不能快乐地生活”。然而他又有时多少是忘记了自己的理论：他说“一切友谊的本身都是值得愿望的”，又补充说“尽管这是从需要帮助而出发的”。[注128]

虽然伊壁鸠鲁的伦理学在别人看来是粗鄙的而且缺乏道德的崇高性，但他却是非常之真诚的。我们已经看到，他提到他花园里的团体时是说“我们神圣的团体”；他写过一本《论圣洁》的书；他具有一个宗教改革者的一切热情。他对人类的苦难，一定具有一种强烈的悲悯感情以及一种不可动摇的信心：只要人们能接受他的哲学，人们的苦难就会大大地减轻。这是一种病弱者的哲学，是用以适应一个几乎已经不可能再有冒险的幸福的世界的。少吃，因为怕消化不良；少喝，因为怕第二天早晨醒不了；避开政治和爱情以及一切感情的活动；不要结婚生子，以免丧失亲人；在你的心灵生活上，要使自己学会观赏快乐而不要观赏痛苦。身体的痛苦显然是一件大坏事；但是如果身体痛苦得很厉害，它就会很短暂；如果它的时间拖得很长，那么就可以靠着心灵的训练以及不顾痛苦而只想念幸福事物的那种习惯未加以忍受。最重要的是，要生活得能避免恐惧。269

正是由于这个避免恐惧的问题，伊壁鸠鲁才被引到了理论哲学。他认为恐惧的两大根源就是宗教与怕死，而这两者又是相关联的，因为宗教鼓励了认为死者不幸的那种见解。所以他就追求一种可以证明神不能干预人事而灵魂又是随着身体而一起消灭的形而上学。绝大多数的近代人都把宗教想成是一种安慰，但是对于伊壁鸠鲁则恰好相反。超自然对自然过程的干预，在他看来乃是恐怖的一个来源，而灵魂不朽又是对希望能解脱于痛苦的一个致命伤。于是他就创造了一种精巧的学说，要来疗治人们的那些可以激起恐惧的信仰。

伊壁鸠鲁是一个唯物论者，但不是一个决定论者。他追随着德谟克里持相信世界是由原子和虚空构成的；但是他并不像德谟克里特那样相信原子永远是被自然律所完全控制着的。我们知道，希腊的必然观源出于宗教；所以他的想法也许是对的，即只要容许必然性有存在的余地，那么对宗教的攻击就总归是不全面的。他的原子具有重量，并且不断地向下坠落；但不是朝向地心坠落，而是一种绝对意义的向下坠落。然而，一个原子时时会受到有似于自由意志的某种东西的作用，于是就微微地脱离了一直向下的轨道，[注129]而与其他的原子相冲撞。自此以下，则旋涡的发展等等所进行的方式都与德谟克里特的讲法大致相同。

灵魂是物质的，是由呼吸与热那类的微粒所组成的。（德谟克里特认为呼吸和风在实质上与气不同；它们并不仅仅是运动着的气）。灵魂－原子布满着整个的身体。感觉是由于身体所投射出去的薄膜，一直触到了灵魂－原子的缘故。这些薄膜在它们原来所由以出发的身体解体以后，仍然可以继续存在；这就可以解释做梦。死后，灵魂就消散而它的原子（这些原子当然是继续存在的）就不能再有感觉，因为它们已不再与身体联系在一起了。因此，用伊壁鸠鲁的话来说就是：“死与我们无干，因为凡是消散了的都没有感觉，而凡是无感觉的都与我们无干”。270

至于神，则伊壁鸠鲁坚决信仰他们存在，因为否则他就不能解释广泛流行的神的观念的存在了。但是他深信，神自身并不过问我们人世的事情。他们都是遵循伊壁鸠鲁教诫的合理的快乐主义者，所以不参与公共生活；政府是一种不必要的费事，他们的生活幸福而美满，所以并不感到政府有诱惑力。当然，通神、占卜以及所有这类的行为纯粹都是迷信，信仰天命也是迷信。

所以并没有任何理由要害怕我们会触惹神的震怒，或者害怕我们死后会在阴间受苦。　虽然我们要服从自然的威力（这是可以科学地加以研究的），然而我们仍然有自由意志，并且在某些限度之内我们乃是我们自己命运的主人。我们不能逃避死亡，但是死亡（正当地加以理解时）并不是坏事。如果我们能按照伊壁鸠鲁的箴言审慎地生活下去的话，我们或许能成就一定程度的免于痛苦的自由。这是一种温和的福音，但是对于深深感受到人类不幸的人，它却足以激发热情。

伊壁鸠鲁对于科学本身并不感兴趣，他看重科学，只是因为科学对于迷信所归之于神的作用的种种现象提供了自然主义的解释。当有着好几种可能的自然主义的解释时，他主张用不着在其中选择某一种解释。例如月亮的盈亏就曾有过各式各样的解释；但其中任何一种只要它不引出神来，就和别的解释是一样地好；至于企图要决定其中哪一种是真的，那就是无益的好奇心了。所以伊壁鸠鲁派实际上对自然知识并没有做出任何的贡献，也就不足为奇了。由于他们抗议晚期异教徒对于巫术、占星与通神的日益增长的信奉，他们也算做了有用的事；但他们却和他们的创始人一样始终都是教条主义的、有局限的，对个人幸福以外的一切事物都没有真正的兴趣。他们能背诵伊壁鸠鲁的教诫，但是在这一学派所存在的整个几百年中间，他们并没有对伊壁鸠鲁的教诫增加任何新东西。

伊壁鸠鲁唯一著名的弟子就是诗人卢克莱修（公元前99—前55年），他是和尤里乌斯·凯撒同时代的人。罗马共和国的末期，自由思想成为风尚，伊壁鸠鲁的学说在有教育的人们中间非常流行。但是奥古斯都皇帝提倡复古，提倡复兴古代的德行与古代的宗教，因而使得卢克莱修的《物性论》一诗湮没不彰，一直到了文艺复兴的时代为止。这部书在中世纪只保存下来了一份手稿，幸免于被顽固派所毁灭。几乎从没有过任何别的大诗人要等待这么久的时间才为人所认识到，但是到了近代，他的优异性差不多已经是普遍公认的了。例如他和本杰明·富兰克林两个人就是雪莱所喜爱的作家。271

他的诗以韵文表现了伊壁鸠鲁的哲学。虽然这两个人有着同样的学说，但两人的气质是迥然不同的。卢克莱修是热情的，比伊壁鸠鲁更加需要有审慎权衡的教诫。他是自杀而死的，似乎是患有时时发作的神经病，——有些人断言是由恋爱的痛苦，或是由春药的意想不到的作用所致。他对伊壁鸠鲁有如对一位救世主一般，并且以宗教强度的语言赞颂了这位他所认为是宗教摧毁者的人：[注130]

当人类在地上到处悲惨地呻吟，

人所共见地在宗教的重压底下，

而她则在天际昂然露出头来

用她凶恶的脸孔怒视人群的时候——

是一个希腊人首先敢于

抬起凡人的眼睛抗拒那个恐怖；

没有什么神灵的威名或雷电的轰击

或天空的吓人的雷霆能使他畏惧；

相反地它更激起他勇敢的心，

以愤怒的热情第一个去劈开

那古老的自然之门的横木，

就这样他的意志和坚实的智慧战胜了；

就这样他旅行到远方，

远离这个世界的烈焰熊熊的墙垒，

直至他游遍了无穷无尽的大宇。

然后他，一个征服者，向我们报导

什么东西能产生，什么东西不能够，

以及每样东西的力量

如何有一定的限制，272

有它那永久不易的界碑。

由于这样，宗教现在就被打倒

在人们的脚下，到头来遭人践踏：

而他的胜利就把我们凌霄举起。

如果我们接受了传统关于希腊宗教与仪式的欢愉快乐的说法，那么伊壁鸠鲁和卢克莱修对宗教所表现的仇视就非常之不容易理解了。例如，济慈的《希腊古瓶之歌》歌颂了宗教的礼仪，那便不是一种使人心充满了阴暗恐怖的东西。我以为流行的信仰，大部分绝不是这种欢愉快乐的东西。对奥林匹克神的崇拜比起其他形式的希腊宗教来，迷信的残酷性要少一些；但是即使是奥林匹克的神直到公元前七世纪或六世纪时，也还有时候要求以人献祭，这种办法是在神话和戏剧中记载下来了的。[注131] 在伊壁鸠鲁的时候，整个野蛮世界还都公认以人献祭的办法；甚至于直到罗马征服时，野蛮人中最文明的人在危急关头，例如在布匿战争中，也还是使用这种办法的。

詹·哈里逊已经极其令人信服地证明了，希腊人除了对于宙斯及其

一族的正式崇拜而外，还有着许多其他更为原始的信仰是与野蛮仪式多少相联系着的。这些信仰在一定程度上都被吸收到奥尔弗斯主义里面来，奥尔弗斯主义成了具有宗教气质的人们中间所流行的信仰。人们往往设想地狱是基督教的一种发明，这种想法是错误的。基督教在这方面所做的，仅仅是把以前流行的信仰加以系统化而已。从柏拉图《国家篇》的开头部分就可以看出，对死后被惩罚的恐惧在公元前五世纪的雅典是普遍的，而且在苏格拉底至伊壁鸠鲁的这一段时间内恐怕也不曾有所减少。（我不是说少数受过教育的人，而是说一般的居民。）当然通常也还把疠疫、地震、战争的失败以及类似的灾难，都归咎于神的愤怒或者是未能注意预兆。我以为在关于通俗信仰的这个问题上，希腊的文学与艺术或许是误人不浅的。我们关于十八世纪末期的卫理教派又能知道什么呢，假如这个时期除了它那些贵族的书籍和绘画而外，便没有别的记录保存下来的话?卫理派的影响就像希腊化时代的宗教性一样，是来自下层的；到了鲍斯威尔和约书亚·雷诺兹爵士的时代它已经是非常有势力的了，尽管从他们两人的作品里看来，卫理教派影响的力量并不显著。所以我们绝不能用《希腊古瓶》的形象或者是诗人与贵族哲学家的作品，来判断群众的宗教。伊壁鸠鲁无论从身世来说还是从他所交接的人来说，都不是贵族；也许这可以说明他对宗教的极端敌对的态度。273

自从文艺复兴以后，伊壁鸠鲁的哲学主要是通过了卢克莱修的诗篇才为读者们所知道的。如果读者们并不是职业的哲学家，那么使他们印象最深刻的便是唯物主义、否定天命、反对灵魂不朽这样一些东西与基督教的信仰之间的对比了。特别使一个近代读者感到惊异的是，这些观点——这些观点今天一般都认为是阴沉的、抑郁的——竟是用来表现一种要求从恐惧的压迫之下解放出来的福音的。宗教方面真诚信仰的重要性，卢克莱修是和任何基督徒一样地深信不疑。卢克莱修在描述了当人成为一种内心冲突的受难者的时候，是怎样地力图逃避自己并且枉然无益地想换个地方以求解脱之后，就说道：[注132]

就是这样每个人都想逃开自己——

而这个自己，说实话，他怎样也逃不开；

与自己意愿相反，他还是紧紧抓住它；

他憎恨自己，因为他老不舒服，

但却不能认识他的病痛的原因；

是的，只要他能清楚地认识了它，

那么，每个人就会把一切别的都抛开，

而首先去认识万物的本性，

因为这里成为问题的，

不是一个人的一朝一夕的境况，

而是永恒时间中的境况，

在人们死后那全部时间之中

他们所将要度过的那种境况。

伊壁鸠鲁的时代是一个劳苦倦极的时代，甚至于连死灭也可以成为一种值得欢迎的、能解除精神苦痛的安息。但相反地，共和国末期对大多数罗马人来说，却并不是一个幻灭的时代：具有巨人般的精力的人们，正在从混乱之中创造出来一种为马其顿人所未能创造的新秩序。但是对于置身于政治之外并且对于权力和掠夺毫不关心的罗马贵族来说，则事情的演变一定是令人深为沮丧的。何况在这之外又加上了不断的神经病的磨难，所以卢克莱修就把希望根本不生存当作是一种解脱，这是不足为奇的。274

但是怕死在人的本能里是如此之根深蒂固，以至于伊壁鸠鲁的福音在任何时候也不能得到广泛的流传；它始终只是少数有教养的人的信条。甚至于在哲学家们中间，自从奥古斯都的时代以后也都是照例拥护斯多葛主义而反对伊壁鸠鲁主义的。的确，自从伊壁鸠鲁死后，伊壁鸠鲁主义尽管日益萎缩，但仍然存在了六百年之久；可是随着人们日益受到我们现世生活的不幸的压迫，他们也就不断地向宗教或哲学里要求着更强烈的丹药。哲学家们除了少数的例外，都逃到新柏拉图主义里面去了；而没有受教育的人们便走入各种各样的东方的迷信，后来又越来越

多地走入基督教，基督教在其早期的形式是把一切美好都摆在死后的生活里的，因此就给人们提供了一种与伊壁鸠鲁的福音恰好相反的福音。然而与伊壁鸠鲁非常之相似的各种学说，却在十八世纪末叶被法国的philosophes（哲学家们）所复活了，并且被边沁及其后学们传到英国来；这是有意地要反对基督教而这样做的，因为这些人对基督教的敌对态度和伊壁鸠鲁对他当时的宗教是一样的。

第二十八章 斯多葛主义275

斯多葛主义虽然和伊壁鸠鲁主义起源于同时，但是它的学说却历史更长而变化更多。它的创始人——公元前三世纪早期的芝诺——的学说，与公元后二世纪后半叶的马尔库斯·奥勒留的学说是截然不同的。芝诺是一个唯物主义者，他的学说大体上是犬儒主义与赫拉克利特的结合品；但是斯多葛派则由于渗入了柏拉图主义而逐渐放弃了唯物主义，后来终于连一点唯物主义的影子都没有了。他们的伦理学说的确是改变得很少，而伦理学说又是大多数斯多葛派所认为是最主要的东西。然而甚至于就在这方面，着重点也有所转移。随着时间的推移，斯多葛派关于其他的方面讲得愈来愈少，而关于伦理学以及最与伦理学有关的那些神学部分便愈来愈受到极端的强调。关于早期的斯多葛派，我们要受一个事实的限制，即他们的作品流传下来的只有少数的片段。唯有塞涅卡、爱比克泰德和马尔库斯·奥勒留——他们都属于公元后一世纪至二世纪——的作品是完整地流传了下来的。

斯多葛主义比起我们以前所探讨过的任何哲学派别都更少希腊性。早期的斯多葛派大多是叙利亚人，而晚期的斯多葛派则大多是罗马人。塔因（《希腊化文明》一书，第287页）疑心迦勒底曾对斯多葛主义有过影响。于伯威格正确地指出了，希腊人在对野蛮世界进行希腊化的时候，给他们所留的却是只适合于希腊人自己的东西。斯多葛主义与早期的纯粹希腊的哲学不同，它在感情上是狭隘的，而且在某种意义上是狂热的；但是它也包含了为当时世界所感到需要的，而又为希腊人所似乎不能提供的那些宗教成分。特别是它能投合统治者，吉尔柏特·穆莱教授说：“几乎所有的亚历山大的后继者——我们可以说芝诺以后历代所有主要的国王——都宣称自己是斯多葛派。”

芝诺是腓尼基人，大约于公元前四世纪后半叶生于塞蒲路斯岛上的西提姆。他的家庭很可能是从事商业的，而且很可能当初是商业的利益

把他引到雅典来的。然而到了雅典之后，他变得渴望研究哲学了。犬儒学派的观点要比任何其他学派的观点都更投合他的胃口，但他却多少是一个折中主义者。柏拉图的弟子们指责他剽窃了学园的学说。在整个斯多葛派的历史上，苏格拉底始终是他们主要的圣人；苏格拉底受审时的态度，他之拒绝逃亡，他之视死如归，他那关于干了不正义的勾当的人对自己要比对别人伤害得更大的说法，这一切都完全与斯多葛派的教训吻合。苏格拉底对于冷暖的不闻不问，他在衣食方面的朴素，以及他的完全摈弃一切肉体的享受，也同样是如此。但是斯多葛派却从不曾采用柏拉图的理念说，而且大多数的斯多葛派也反对柏拉图关于灵魂不朽的论证。只有晚期的斯多葛派才追随柏拉图，把灵魂认为是非物质的；而早期的斯多葛派则同意赫拉克利特的观点，认为灵魂是由物质的火构成的。这种学说固然在词句上也可以从爱比克泰德和马尔库斯·奥勒留那里找得到，但是他们似乎并不是把火认为真正就是构成物理事物的四原素之一。276

芝诺对于形而上学的玄虚是没有耐心的。他所认为重要的只是德行；他之重视物理学与形而上学，也仅仅在于它们有助于德行。　他企图借助于常识来与当时的形而上学进行斗争，——而常识在希腊就意味着唯物主义。对于感官可靠性的种种怀疑困恼了他，于是他就把相反的学说推到了极端。

“芝诺从肯定现实世界的存在而开始。怀疑派就问：‘你所说的现实是指什么?’‘我是指坚固的和物质的。我是指这张桌子是坚固的物质。’怀疑派又问：‘那么“神”呢?灵魂呢?’芝诺回答说：‘完全是坚固的；假如有的话，那比桌子还要坚固。’‘那么德行、正义或者比例也都是坚固的物质吗?’芝诺回答说：‘当然是十足坚固的。’” 注133

在这一点上很显然地，芝诺也像许多别人一样，由于热中于反形而上学而陷入他自己的另一种形而上学里面去了。

这一学派始终坚持不变的主要学说，是有关宇宙决定论与人类自由的。芝诺相信并没有偶然这样一种东西，自然的过程是严格地为自然律所决定的。起初只有火；然后其他的原素——气、水、土就顺序——逐渐地形成了。但是迟早终将有一场宇宙大燃烧，于是一切又都变成为火。按照大多数斯多葛派的说法，这场燃烧并不是最后的终结，像是基督教学说中所说的世界末日那样，而仅只是一度循环的结束；整个的过

程将是永无休止的重演。现在所出现的万物以前就曾出现过，而且将来还要再出现，并不是一次而是无数次。277

因而，这种学说看来似乎是没趣味的，并且无论在哪一方面都并不比通常的唯物主义，例如德谟克里特的唯物主义，更能使人感到慰藉。但是这只是它的一个方面。自然的过程，在斯多葛主义那里也像在十八世纪的神学那里一样，是被一个“立法者”所规定的，而这个“立法者”同时也就是一个仁慈的天意。整个的宇宙直到最微小的细节，都是被设计成要以自然的手段来达到某种目的的。这些目的，除了涉及神鬼的而外，都可以在人生中找得到。万物都有一个与人类相关联的目的。有些动物吃起来是美味，有些动物则可以考验我们的勇气；甚至连臭虫也是有用的，因为臭虫可以帮助我们在早晨醒来而不致躺在床上过久。至高无上的威力有时候就叫作“神”，有时候就叫作宙斯。赛涅卡区别了这种宙斯与通俗所信仰的对象；后者也是实有的，但却处于附属地位。

“神”与世界是分不开的；他就是世界的灵魂，而我们每个人都包含有一部分神圣的火。一切事物都是那个叫作“自然”的单一体系的各个部分；个体的生命当与“自然”相和谐的时候，就是好的。就一种意义来说，每一个生命都与“自然”和谐，因为它的存在正是自然律所造成的；但是就另一种意义来说，则唯有当个体意志的方向是朝着属于整个“自然”的目的之内的那些目的时，人的生命才是与“自然”相调和的。德行就是与“自然”相一致的意志。坏人虽然也不得不遵守上帝的法律，但却不是自愿的；用克雷安德的比喻来说，他们就像是被拴在车后面的一条狗，不得不随着车子一起走。

在一个人的生命里，只有德行才是唯一的善；像健康、幸福、财产这些东西都是渺不足道的。既然德行在于意志，所以人生中一切真正好的和坏的东西就都仅仅取决于自己。他可以很穷，但又有什么关系呢?他仍然可以是有德的。暴君可以把他关在监狱里，但是他仍然可以坚持不渝地与自然相和谐而生活下去。他可以被处死刑，但是他可以高贵地死去，像苏格拉底那样。旁人只能有力量左右身外之物；而德行（唯有它才是真正的善）则完全靠个人自己。所以每一个人只要能把自己从世俗的欲望之中解脱出来，就有完全的自由。而这些世俗的愿望之得以流行，都是由于虚假的判断的缘故；圣贤的判断是真实的判断，所以圣贤在他所珍视的一切事物上都是自己命运的主人，因为没有外界的力量能够剥夺他的德行。278

这种学说显然是有逻辑的困难的。如果德行真是唯一的善，那么仁慈的上帝就必定只能专心一意造就德行了，可是自然律却又产生了大量的罪恶的人。如果德行是唯一的善，那么就没有理由要反对残酷与不正义；因为正如斯多葛派从不疲倦地指出的，残酷与不正义是为受难者提供了锻炼德行的最好的机会。如果世界完完全全是决定论的，那么自然律就决定了我究竟是否有德。如果我是罪恶的，那只是“自然”迫使我成为罪恶的，而被设想为是由德行所赋予的自由对于我也就是不可能的了。

如果德行竟至于一事无成的话，那么一个近代人的头脑是很难对有德的生活感到热情的。我们赞美一个在大疫流行中肯冒自己生命危险的医务人员，因为我们认为疾病是一种恶，而我们希望减少它的流行程度。但是假如疾病并不是一种恶的话，医务人员就很可以安逸地待在家里了。对于一个斯多葛主义者来说，德行的本身就是目的，而不是某种行善的手段。但当我们采取更长远的眼光时，最终的结果又是什么呢?那就是现存的世界被火所毁灭，然后又是整个过程的重演。难道还能有比这更加奢靡无益的事情了吗?在某一个时候，这里或那里可以有进步，但是从长远看来则只能有循环反复。当我们看到某种东西令人痛苦得不堪忍受时，我们就希望这种东西总可以不再发生；但是斯多葛派却保证我们说，现在所发生的将会一次又一次地不断出现。人们恐怕要想到，就连那综观全局的上帝也终于必定会因绝望而感到厌倦的吧。

与此相联系，在斯多葛派的道德观里便表现着一种冷酷无情。不仅坏的感情遭到摒斥，而且一切的感情都是遭到摒斥的。圣贤并不会有同情心的感觉：当妻子或孩子死亡时，他便想着这件事情可不要成为对他自己德行的障碍，因此他并不深深感到痛苦。友谊——那曾为伊壁鸠鲁所如此高度地称颂过的友谊——当然也很好，但是它可绝不能走到使你的朋友的不幸足以破坏你自己神圣的安宁的地步。至于公共生活，则参与公共生活可能是你的责任，因为它为正义、坚忍等等提供了机会；但是你却绝不可以被一种施惠于人类的愿望所驱使，因为你所能施的恩惠——例如和平，或者供应更充分的粮食，等等——并不是真正的恩惠；而且无论如何，除了你自己的德行而外，其他的一切都是与你无关的。斯多葛派并不是为了要行善所以才有德的，而是为了要有德所以才行善。斯多葛派不曾有过爱邻如己的观念；因为爱除了在一种表面的意义上而外，是斯多葛派的道德观里面所没有的。279

当我谈到这一点的时候，我是把爱当作一种感情而不是当作一种原则来谈的。当作一种原则，则斯多葛派也宣扬博爱；这种原则我们可以在赛涅卡和他的后继者之中找到，或许他们是得之于早期的斯多葛派。这一派的逻辑所引到的学说，被它的拥护者们的人道精神给冲淡了；这样他们实际上便比起他们若是能始终一贯的话，要好得多。康德——他是非常有似于斯多葛派的——说你必须对你的弟兄亲爱，并不是因为你喜欢他，而是因为道德律命令你这样；然而我怀疑他在私生活上是不是能遵守这条教诫而生活。

不谈这些一般性的问题，让我们还是回到斯多葛主义的历史上来吧。

关于芝诺[注134]，留传下来的只有一些残篇。根据这些残篇来看，似乎他把“神”定义为是世界的烈火心灵，他说过“神”是有形体的实质，而整个宇宙就构成“神”的实质。特尔图良说，按照芝诺的讲法，“神”渗透到物质世界里就像蜜渗透到蜂房里一样。据第欧根尼·拉尔修说，芝诺认为“普遍的规律”也就是“正当的理性”，是渗透于万物之中的，是与宇宙政府最高的首脑宙斯同一的：“神”、心灵、命运、宙斯都是同一个东西。命运是推动物质的力量；“天意”或“自然”就是它的别名。芝诺并不认为应该有祭神的庙宇：“建造庙宇是并不必需的：因为庙宇绝不能认为是很有价值的东西或者是任何神圣的东西。出于工匠之手的东西，是不会有什么大价值或者神圣性的”。他似乎和晚期的斯多葛派一样曾相信过占星和占卜。西塞罗说他认为星辰具有一种神圣的能力。第欧根尼·拉尔修说：“斯多葛派认为各种占卜都是灵验的。他们说如其有天意这种东西的话，那么也就必定有占卜。他们拿芝诺所说过的许多预言都已成为事实的例子，来证明占卜术的真实性。”关于这一点，克吕西普说得非常明确。280

斯多葛派关于德行的学说虽不见于芝诺残存的著作中，但似乎就是芝诺本人的见解。

芝诺的直接继承人阿索斯的克雷安德，主要地以两件事情著称。第一是我们已经看到的，他主张萨摩的亚里士达克应该判处不虔敬的罪，因为他把太阳，而不是大地，说成是宇宙的中心。第二件事就是他的《宙斯颂》，这篇颂诗的大部分是可以被波普或者被牛顿以后一个世纪中的任何一位受过教育的基督徒写出来的。更具有基督教气味的是克雷

安德的短祷：

宙斯啊，引导我；命运啊，请你

引导我前进。

无论你差遣我做什么工作，请你

引导我前进。

我毫无畏惧地追随你，哪怕是猜疑使我

落后或者不情愿，但我也一定永远追随你。

继承克雷安德的克吕西普（公元前280—前207年）是一位卷帙浩繁的作家，据说他曾写过七百零五卷书。他把斯多葛派系统化了而且迂腐化了。他认为唯有宙斯，即至高无上的火，才是不朽的；其他的神包括日、月在内都是有生有死的。据说他以为“神”并没有参与制造恶，但是我们不明白他怎么能使这和决定论相调和。在其他的地方他又依照赫拉克利特的方式来处理恶，认为对立面是互相包含着的，善而没有恶在逻辑上乃是不可能的：“最不确切的事莫过于，人们设想不需要有恶的存在善就可以存在了。善和恶是对立面，两者必须在对立中才能存在。”他为支持这种说法所引据的是柏拉图，而不是赫拉克利特。

克吕西普认为好人总是幸福的，坏人总是不幸的，而且好人的幸福与“神”的幸福并无不同。关于死后灵魂究竟是否继续存在的问题，则他们有着互相冲突的意见。克雷安德认为一切灵魂都要继续存在，一直到下一次的全宇宙大火为止（这时万物就都被吸收到“神”里面来）；但是克吕西普则认为唯有有智慧的人的灵魂才是如此。他的兴趣并不像晚期的斯多葛派那样彻底是伦理的；事实上他把逻辑弄成了根本的东西。假言三段论和选言三段论以及“选言”这个名词，都出自斯多葛派，对文法的研究和对名词的各种“格”变化的创见，也都出自斯多葛派[注135]。克吕西普，或者为他的著作所激发的其他的斯多葛派，曾有过一种很精致的知识论；那种知识论大体上是经验主义的并且依据着知觉，尽管其中也包括了被认为是由于consensus gentium（即人类的一致同意）而建立起来的某些观念与原则。但是芝诺以及罗马的斯多葛派却把一切理论的研究都看成是附属于伦理学的：芝诺说哲学就像是一个果树园，在那里

面逻辑学就是墙，物理学就是树，而伦理学则是果实；或者又像是一个蛋，逻辑学就是蛋壳，物理学就是蛋白，而伦理学则是蛋黄。[注136] 看来克吕西普像是承认理论的研究有更多的独立价值的。也许他的影响可以说明这一个事实，即斯多葛派中有许多人在数学方面以及其他的科学方面做出了进展。281

克吕西普以后曾有两个重要的人物，即潘尼提乌和波昔东尼，对于斯多葛派进行过相当的修改。潘尼提乌加进了相当成分的柏拉图主义，并放弃了唯物主义。他是小塞庇欧的朋友，并对西塞罗有过影响；而斯多葛主义主要地又是通过西塞罗才为罗马人所知道的。波昔东尼对西塞罗的影响就更大，因为西塞罗曾跟波昔东尼在罗德斯念过书。波昔东尼又曾就学于潘尼提乌，潘尼提乌约死于公元前110年。

波昔东尼（公元前约135—公元前约51年）是一个叙利亚的希腊人，当塞琉西王朝结束时他还是个小孩子。也许是由于他在叙利亚经历了无政府，所以他才向西游历的；他先到了雅典，在那里吸收了斯多葛主义，然后继续前进，就到了罗马帝国的西部。“他亲眼看见了已知世界边缘之外的大西洋上的落日，看见了西班牙对岸树上住满了猿猴的非洲海岸，看见了马赛内陆地方野蛮部族的村落，那里的日常景象是把人头当作胜利的标记而挂在大门上。”[注137] 他成了在科学题目上的一个多产作家；其实，他旅行的原因之一就是希望研究海潮，这种研究是不可能在地中海进行的。他在天文学方面做出了卓越的工作，我们在第二十二章中已经谈到他对太阳距离的估计是古代最好的估计。[注138] 他又是一位有名的历史学家，——他继承了波里比乌斯。但是他之为世所知，主要地乃是作为一个折中主义的哲学家：他把柏拉图的许多教训（看来这些教训在学园的怀疑主义的阶段里是已经被遗忘了的）和斯多葛主义结合在一起。282

对于柏拉图的这种爱好，就表现在他那关于灵魂与死后生活的教义中。潘尼提乌也像大多数的斯多葛派一样曾说过，灵魂是随身体一起消灭的。反之波昔东尼则说，灵魂是继续生活在空气里，而且在大多数情况下在那里一直保持不变到下一次的世界大火为止。地狱是没有的，但是恶人死后却不如善人那么幸福；因为罪恶使灵魂的蒸气变得混浊，使它不能够像善良的灵魂一样升得那么高。罪恶重大的就靠近地面并且要受轮回；真正有德的则上升到星球上面去，并且眺望着星辰的运转而优游卒岁。他们可以帮助别的灵魂；这就（他以为）说明了占星学的真

理。比万提示说，由于这样复活了奥尔弗斯的观念以及吸收了新毕达哥拉斯派的信仰，波昔东尼或许曾为诺斯替主义铺平了道路。他又很正确地说到，对于像波昔东尼这类的哲学的致命打击并不是来自基督教，而是来自哥白尼的理论。[注139]克雷安德要把萨摩的亚里士达克看成是一个危险的敌人，是很有道理的。

在历史上（虽然并不是在哲学上）比早期斯多葛派更加重要得多的，是三个与罗马有关的人物，即：塞涅卡、爱比克泰德与马尔库斯·奥勒留，——他们一个是大臣，一个是奴隶，一个是皇帝。

塞涅卡（约公元前3年—公元65年）是西班牙人，他的父亲是一个住在罗马的有教养的人。塞涅卡选择了政治生涯，并且在已经有了相当成功的时候而被罗马皇帝克劳地乌斯流放到科西嘉岛（公元41年）上去，因为他触怒了皇后梅萨林娜。公元48年，克劳地乌斯的第二个妻子阿格丽皮娜又把塞涅卡从流放中召了回来，并且任命他为她十一岁的儿子的太傅。塞涅卡要比亚里士多德更不幸，因为他教的学生就是皇帝尼罗。尽管作为一个斯多葛派，塞涅卡是公开鄙弃财富的，然而他却聚积了大量的财富，据说价值达三亿赛斯特斯之多（约合一千二百万美元）。这些财富大部分都是由于在不列颠放贷而获得的；据狄奥说，他收取的超额利率乃是造成不列颠反叛的原因之一。英勇的保狄西亚女王（如果这个故事是真的话）领导了一次反叛，反抗这位严峻派的哲学使徒所代表的资本主义。[注140] 283

尼罗的恣睢纵欲变得越来越无法无天了，而塞涅卡也就日愈失宠。最后他被控以（无论是公正地或不公正地）参与一场大规模的阴谋，要谋害尼罗并拥戴一位新皇帝——有人还说便是塞涅卡自己——登基。他以姑念其旧日的效劳而被恩赐自尽（公元65年）。

他的结局是很有启发意义的。最初刚一听到皇帝的决定时，他准备写一篇遗嘱。人们告诉他已经没有时间容许他写长篇大论了，这时候他就转身向他忧伤的家属们说：“你们不必难过，我给你们留下的是比地上的财富更有价值得多的东西，我留下了一个有德的生活的典范”——或者大意是这类的话。于是他就切开了血管，并召他的秘书来记下他临死的话；据塔西陀说，他的辩才到了他最后的时刻也还是有如泉涌。他的侄子，诗人鲁康，也同时遭受同样的死刑，临终时口里还背诵着自己的诗。塞涅卡是被后代根据他那可敬的箴言来加以评判的，而不是根据

他那颇为可疑的行为来加以评判的。有些教父宣称他是一个基督教徒，并且像圣哲罗姆这些人还把据说是塞涅卡和圣保罗的通信认为是真的。

爱比克泰德（约生于公元60年，约死于公元100年）是一种类型非常不同的人，尽管作为一个哲学家他和塞涅卡极其近似。他是希腊人，本是艾帕福罗底图斯的奴隶，此人又是被尼罗释放的奴隶，后来做了尼罗的大臣。他是个瘸子——据说这是他当日做奴隶时受了严酷惩罚的结果。他住在罗马并在罗马教学直到公元90年为止，这时罗马皇帝多米提安用不着知识分子，就把所有的哲学家都驱逐出境了。于是爱比克泰德便退居于伊壁鲁斯的尼柯波里，他就在这里写作和讲学度过了好几年，并死于此处。

马尔库斯·奥勒留（公元121—180年）则属于社会等级的另一个极端了。他是他叔父兼岳父罗马的好皇帝安东尼努斯·皮乌斯的养子，于公元161年继位为皇帝，并且极为尊敬地追怀着皮乌斯。奥勒留做皇帝是忠于斯多葛派的德行的。他非常需要有毅力，因为他的御位时期是被种种灾祸所缠绕着的——地震、疠疫、长期艰困的战争、军事的叛变，等等。他的《沉思集》一书是为他自己而写的，显然是并不准备发表；这部书表明了他感到自己的公共职责的负担沉重，并且还为一种极大的厌倦所苦恼着。继承他的皇位的独子康莫多斯是许多最坏皇帝中的一个，但当他父亲在世的时候却很巧妙地掩饰了自己恶毒的心性。哲学家的妻子福士丁纳曾被人指控犯了极大的不道德的行为（也许并不公正）；但是他却从来没有怀疑过她，并且在她死后还为她的奉祀费尽了苦心。他放逐了基督教徒，因为他们不信国教，而他认为国教在政治上乃是必要的。他所有的行为都一本良心，但是大多数的行为却都没有成功。他是一个悲怆的人：在一系列必须加以抗拒的各种世俗的欲望里，他感到其中最具有吸引力的一种就是想要引退去度一个宁静的乡村生活的那种愿望。但是实现这种愿望的机会却始终没有来临。他的《沉思集》一书有些篇章是在军营里写成的，有些是在远征中写成的，征战的劳苦终于促成他的死亡。284

最可注目的就是，爱比克泰德和马尔库斯·奥勒留两个人在许多哲学问题上是完全一致的。这就提示着，尽管社会环境影响到一个时代的哲学，但是个人的环境之影响于一个人的哲学却往往并不如我们所想象的那么大。哲学家通常都是具有一定的心灵广度的人，他们大都能够把自己私生活中的种种偶然事件置之度外；但即使是他们，也不能超出于

他们自己时代更大的善与恶的范围之外。在坏的时代里，他们就创造出来种种安慰；在好的时代里，他们的兴趣就更加纯粹是理智方面的。

吉朋那部详尽的历史就是从康莫多斯的罪行而开始的，吉朋和大多数十八世纪作家们一样，都把安东尼王朝视为是黄金时代。吉朋说：“如果要叫一个人指出世界历史上人类的境遇最幸福、最繁荣的一段时期，他就会毫不迟疑地举出来自多米提安之死至康莫多斯登基的那段时期。”我们不可能完全同意这种判断。奴隶制的罪恶造成了极大的苦难，并且在销蚀着古代世界的元气。罗马有角斗士的表演以及人与野兽的搏斗，这种残酷是不可容忍的并且也必定腐蚀了欣赏这种景象的人民。马尔库斯·奥勒留确乎曾敕令过角斗士必须使用粗钝的剑进行角斗，但是这种改革是暂时的，而且他对于人与野兽的角斗也没有做过任何改革。经济制度也非常之坏；意大利已经日渐荒芜了，罗马居民要依赖着免费配给的外省粮食。一切主动权都集中在皇帝及其大臣的手中；在整个辽阔的帝国领域上，除了偶尔有叛变的将领之外，没有一个人在屈服以外还能做任何别的事情。人们都只能向过去去寻找最美好的时代了，他们觉得未来最好也不过是厌倦，而最坏则不免是恐怖。当我们以马尔库斯·奥勒留的语调来和培根的、洛克的或者孔多塞的语调相比较时，我们就可以看出一个疲惫的时代与一个有希望的时代二者之间的不同。在一个有希望的时代里，目前的大罪恶是可以忍受的，因为人们想着罪恶是会过去的；但是在一个疲惫的时代里，就连真正的美好也都丧失掉它们的滋味了。斯多葛派的伦理学投合了爱比克泰德和马尔库斯·奥勒留的时代，因为它的福音是一种忍受的福音而不是一种希望的福音。285

从一般幸福的观点来说，安东尼王朝的时代毫无疑问地要比直迄文艺复兴时代为止的任何后代都更美好得多。但是仔细加以研究的话就可以知道，这个时代并不如它的建筑遗迹所引人想象的那么样繁荣。希腊－罗马文明对于农业区域并没有打下多少烙印，它实际上只限于城市。而且即使是在城市里也还有着忍受极端贫困的无产者，也还有大量的奴隶阶级。罗斯多夫采夫讨论城市的社会经济情况时，总结如下：[注141]

“它们社会情况的景象并不像它们外表的景象那么动人。我们的材料所带给我们的印象是：许多城市的繁华都是由他们人口中的很小一部分人所创造出来的，并且是为这一小部分人而存在的；甚至于连这一小部分人的福祉也是基于相当薄弱的基础之上的；城市人口中的绝大多数

不是收入微薄，便是生活极端贫困。总之，我们绝不可夸大城市的财富，城市的外表是会给人造成错误印象的”。286

爱比克泰德说，在世上我们都是囚犯，并且被囚禁在现世的肉体之内。照马尔库斯·奥勒留的说法，他常常说：“人就是一点灵魂载负着一具尸体。”宙斯也不能使肉体自由，但是他给了我们他的一部分神性。我们不应该说“我是一个雅典人”或“我是一个罗马人”，而应该说“我是一个宇宙公民”。如果你是凯撒的亲人，你一定会感到安全的；那么你既是“神”的亲人，岂不更应该感到安全了吗?如果我们能理解德行乃是唯一真正的善，我们就可以知道不会有任何真正的罪恶能降临到我们的头上了。

我是必然要死的。但难道我就必须呻吟而死吗?我必然是被囚禁的。但难道我就必须哀怨吗?我是必然要遭流放的。但是难道因此就有任何人能阻止我，使我不能欢笑、勇敢而又镇定了么?“把秘诀告诉我吧。”我拒绝告诉，因为这是我权力以内的事。“那么我就把你锁起来。”你，你说什么?锁起我来?你可以把我的腿锁起来——不错；可是我的意志——那是你锁不了的，连宙斯都征服不了它。“我就把你监禁起来。”那你只不过是指我的躯体罢了。“我要砍你的头。”怎么?我什么时候向你说过，我是世界上唯一不能被砍头的人呢？

这些便是追求哲学的人所应该考虑的思想，这些便是他们应该日复一日地写下来的课程，他们应该用这些来砥砺自己。[注142]

奴隶们也和别人是同样的人，因为大家一样都是“神”的儿子。

我们必须服从神，有如一个好公民要服从法律。“兵士们宣誓要尊敬凯撒高于一切人，但是我们则首先要尊敬我们自己。”[注143]“当你出现在世上的权威者的面前时，应该记住还有‘另一个’从高处在俯览着一切所发生的事情的神，你必须要取悦于他而不要取悦于世上的权威者。”[注144]

那么谁才是一个斯多葛派呢?

请给我指出一个按照他所说的那些论断的样式而塑造出来的人物吧，正犹如一个按照斐狄阿斯的艺术而塑造出来的形象我们就称之为斐

狄阿斯式的那样。请给我指出一个有病然而幸福，处于危险然而幸福，临于死亡然而幸福，颠沛流离然而幸福，含垢忍辱然而幸福的人吧。请你为我指出他来。我以神的名义说，我真愿意看见一个斯多葛派。不，你不能给我指出来一个完美无瑕的斯多葛派来；那么就请给我指出来一个正在塑造之中的斯多葛派吧，正在走上这条道路的斯多葛派吧。请你指给我看吧，请别对我这样一个老人吝惜指出一个我所从没有看见过的景象吧。什么！你以为你要指给我看斐狄阿斯的宙斯或者是他的雅典娜那种象牙与黄金的造像吗?我要的是一个灵魂，请你们哪一位指给我看一个希望着能与神合一，既不怨神也不尤人，从来未犯过错误，从来不感觉悲苦，而且能摆脱了愤怒、嫉羡与忌妒的那样一个人的灵魂吧——（为什么要掩饰我的意思呢?）请指点给我看一个愿望把自己的人格改变为神格，并且他在他可怜的肉体里总是把他的目的寄托于与神相会合的人吧。请给我指出这样一个人来吧。不，你是指不出来的。287

爱比克泰德从不厌倦于指出，我们应该怎样对待那些被人认为是不幸的事物，他时常以家常谈话的方式来说明这一点。

他也像基督徒一样，主张我们应当爱我们的敌人。总的说来，他也和其他的斯多葛派一样地鄙弃快乐，但是有一种幸福却是不能加以鄙弃的。“雅典是美丽的。是的，但是幸福要更加美丽得多，——幸福就是免于激情与纷扰的自由，就是你的事情绝不有赖于别人的那种感觉”（第428页）。每个人都是剧中的一个演员，神指定好了各种角色；我们的责任就是好好地演出我们的角色，不管我们的角色是什么。

记录爱比克泰德的教训的那些作品，有着极大的真诚性与简洁性（它们是由他的弟子阿里安所笔记下来的）。他的道德是高尚超俗的；在一个人的主要责任就是抵抗暴君权势的那样一种局面之下，我们恐怕很难再找到任何其他更有用的东西了。在某些方面，例如在承认人人都是兄弟以及宣扬奴隶的平等这些方面，它要优于我们能在柏拉图或亚里士多德或者任何被城邦制所鼓舞的那些哲学家那儿所找得到的任何思想。爱比克泰德时代的现实世界要比白里克里斯时代的雅典恶劣得多，但是现实存在的罪恶却解放了他的热望，而他的理想世界之优于柏拉图的理想世界，也就正犹如他的实际世界之劣于公元前五世纪的雅典一样。

马尔库斯·奥勒留的《沉思集》一开始就承认他曾受益于他的祖

父、父亲、养父、各位老师以及神明。他所列举的受益，有些是很奇怪的。他说他跟狄奥格尼图学会了不听那些行奇迹者的话；他跟鲁斯提库学会了不写诗；他跟塞克斯托学会了庄重而不动情；跟文法学家亚历山大学会了不去改动别人的坏文法，而是要等到过后不久再去使用正确的表达方式；他跟柏拉图派的亚历山大学会了复信时绝不说因为事情忙碌以致回信过迟请原谅的话；跟他的养父学会了不和男孩子恋爱。他接着说他得归功于神明，因为他并未长时期生长于他祖父的姬妾之手，也没有过早地来验证自己的男性；他的孩子们既不愚蠢，身体也不畸形；他的妻子是柔顺的、温存的、朴实的；而且当他搞哲学的时候，他也并没有浪费时间于历史学、三段论与天文学。288

《沉思集》一书中凡是非个人的地方，都与爱比克泰德密切地符合一致。马尔库斯·奥勒留是怀疑灵魂不朽的，但是他又像一个基督徒那样地会说："既然你目前这一刹那就可能离开生命，你就按着这种情况来安排你的每一桩行为和思想吧。"与宇宙相和谐的生命才是美好的东西；而与宇宙相和谐又与服从"神"的意志是一回事。

"啊，宇宙，凡是与你相和谐的万物也就都与我和谐。凡是对你适合时宜的，对我也就都不迟不早。你的季节所带来的万物都是我的果实，啊，自然：万物都出自于你，万物都存在于你，万物都复归于你。诗人们说'赛克洛普的亲爱的城市'；难道你就不该说'宙斯的亲爱的城市'了么"?

我们可以看出，圣奥古斯丁的《上帝之城》有一部分就是得之于这位异教皇帝的。

马尔库斯·奥勒留深信"神"给每个人都分配了一个精灵作为他的守护者，——这种信仰重新出现在基督教的保护者的天使的观念之中。他一想到宇宙是一个紧密织就的整体就觉得安慰，他说宇宙是一个活的生命，具有一个实体和一个灵魂。他的格言之一就是："要经常考察宇宙中一切事物的联系。""无论对你发生了什么事，那都是终古就为你准备好了的；其中的因果蕴涵关系终古都在织就着你的生命之线。"和这在一道的（尽管他在罗马国家中有那样的一种地位），还有他那斯多葛主义的把人类视为一体的信仰："就我是安东尼努斯来说，我的城邦与国土就是罗马；但就我是一个人来说，我的城邦与国土就是这个世界。"我们在这里便发现，所有的斯多葛派都有着这种不能调和定命论

与意志自由的困难。当他想到他自己作为统治者的责任时，他就说，“人人彼此都是为了对方而存在的”。但当他想到唯有有德的意志才是善的这一学说时，他在同一页书上却又说，“一个人的罪恶并不能伤害别人”。他从没有推论过说，一个人的善对别人是无益的，也从没有推论过说，如果他是像尼罗那样的一个坏皇帝，他除了害自己而外是不会伤害任何别人的；然而这一结论却似乎是应有的。289

他说：“唯有人才能够甚至于爱那些做了错事的人。这种情形发生于，如果当他们做了错事的时候，你会看到他们原是你的亲人，并且他们是由于无知而在无意之中做下了错事，而且不久你们双方都要死去；尤其是当犯过错的人对你并没有伤害，因为他不曾使你的控制能力变得比从前更坏的时候。”

又说：“要爱人类。要追随着‘神’。……只要记得法则在统治着一切就够了。”

这几段话非常显明地表示出来了斯多葛派伦理学与神学之间的内在矛盾。一方面，宇宙是一个严格定命的单一的整体，其中所发生的一切都是以前原因的结果；而另一方面，个人意志又是完全自主的，没有任何外来的原因可以强迫一个人去犯罪。这是一个矛盾，与此密切相关联的还有第二个矛盾。既然意志是自主的而且唯有有德的意志才是善，一个人就对别人既不能行善也不能为害了；所以仁爱就只是一种幻觉。我们对这两个矛盾的每一种都必须加以某些说明。

自由意志与定命论的矛盾，是贯穿着从古代直到今天的哲学的矛盾之一，它在不同的时代里采取了不同的形式。现在我们所要探讨的是斯多葛派的形式。

我想，如果我们可以让一个斯多葛派受到苏格拉底式的诘难的话，他也许多少会辩护他自己的观点如下：宇宙是一个单一的活着的生命，具有一个也许可以称之为“神”或者“理性”的灵魂。作为一个整体，这个生命是自由的。“神”从一开始就决定了他自己要按照着固定的普遍的法则而行动，但是他选择了那些能够产生最好的结果的法则。有时候在个别的情况下，结果并不完全是我们所愿望的；但是为着立法的稳固性的缘故，这种不方便还是值得忍受的，如像在人类的法典里那样。每个人都有一部分是火，一部分是低等的泥土；就他是火而言（至少当它有着

最好的品质的时候），他就是“神”的一部分。当一个人的神圣的部分能够有德地体现意志时，这种意志就是神的自由意志的一部分；所以在这种情况下，人的意志也就是自由的。290

在一定的限度之内这是一个很好的答案，但是当我们考虑到我们意志作用的原因时，它就站不住脚了。从经验的事实里，我们都知道例如消化不良对于一个人的德行所起的坏作用，并且大力使用某些适当的药物是可以摧毁人的意志力的。我们可以举爱比克泰德所喜欢的例子，例如一个人很不公正地被暴君囚禁了起来；这种例子在近些年要比人类史上任何其他的时期都来得多。其中有些人的行为确乎具有斯多葛式的英雄气概；但有些人则颇为神秘地并未能做到。现在我们都知道，不仅仅是充分的折磨几乎足以摧毁任何人的坚强不屈的精神，而且吗啡或者古柯硷也可以使得一个人屈服。事实上唯有当暴君是不科学的时候，意志才能够不向暴君屈服。这是一个极端的例子；但是凡可以支持无生物界的决定论的种种论证，同样也大体上存在于人类意志的领域里。我并不是说——我也并不以为——这些论证是有定论；我只是说它们在这两种情况之下都具有同等的力量，我们不能有很好的理由在一个领域里面接受它们，而在另一个领域里面又排斥它们。当一个斯多葛派劝人对犯罪者采取容忍态度时，他自己是在主张有罪的意志都是以前种种原因的结果；在他看来，似乎唯有有德的意志才是自由的。然而这并不能自圆其说。马尔库斯·奥勒留解说他自己的德行就是由于他的父母、祖父母和师长们的良好的影响所致；但是善良的意志和恶劣的意志都同样地是此前各种原因的结果。斯多葛派的确可以说他的哲学是使得接受它的人有德的原因之一，但是似乎除非是混淆了一定的思想上的错误，否则它是不会产生这种值得愿望的效果的。德行与罪恶同样地都是此前种种原因之不可避免的结果（像斯多葛派所应该主张的那样），可是承认了这种情形，当然多少是会对于道德的努力产生一种瘫痪作用的。

现在我就来谈第二个矛盾；即，斯多葛派宣扬仁爱时，在理论上是主张没有一个人是可以对别人为善或者作恶的，因为唯有有德的意志才是善，而有德的意志又是与外界原因无关的。这个矛盾比前一个更为显著，也更为斯多葛派（包括某些基督教的道德学家在内）所特有。对于他们之所以没有察觉到这一点的解释是：正像许多其他的人一样，他们也有着两种伦理体系，一种是对自己的高等伦理，一种是对“不知法度、没有教养的人”的低等伦理。当一个斯多葛派哲学家想到自己的时候，他就认为幸福以及其他一切世俗所谓的美好都是毫无价值的；他甚

至于说愿望幸福乃是违反自然的，意思是说那里面包含着不肯委身听命于神的意志。但是作为一个执掌帝国大政的实践者，马尔库斯·奥勒留却非常清楚地知道这种东西是行不通的。他的责任是要使非洲的粮船按时到达罗马，是要采取措施来救济饥馑所造成的苦难，是要使野蛮的敌人不能越境。这就是说，在对付这些不能被他认为是斯多葛派的哲学家（无论是实际的哲学家也罢，还是可能的哲学家也罢）的臣民的时候，他就接受通常的世俗的善恶标准了。正是由于采取了这些标准，他才能够尽其执政者的职责。奇怪的是，这种职责的本身又是斯多葛派的圣人所应当作到的更高级的境界里面的东西，尽管它是从斯多葛派圣人所认为是根本错误的一种伦理学里面推衍出来的。291

对于这个困难我所能想象的唯一答案，就是一种在逻辑上也许是无懈可击但并不值得赞许的答案。我想这个答案康德是会做得出来的，康德的伦理体系非常有似于斯多葛派的伦理体系。的确，康德可以说除了善的意志以外就没有什么善的东西；但是唯有当意志是朝向着某些目的的时候，它才是善，而这些目的的本身却又是无所谓的。A先生是幸福呢，还是不幸呢?这是无关重要的。但是如果我是有德的话，我就要采取一种我相信可以使他幸福的行为，因为这就是道德律所吩咐的。我不能使A先生有德，因为他的德行完全取决于他自己；但是我可以做某些事情有助于使他幸福，或者富有，或者博学，或者健康。因此，斯多葛派的伦理学就可以表述如下：有些事情被世俗认为是好东西，但这是一个错误，真正是善的乃是一种要为别人去取得这些虚伪的好东西的意志。这种学说并不包含有逻辑上的矛盾，但是如果我们真正相信通常所认为的好东西都是毫无价值的话，那么这种学说就丧失了一切的可信性了；因为在这种情形之下，有德的意志就可以同样地朝向着迥然不同的其他目的。

实际上，斯多葛主义里有着一种酸葡萄的成分。我们不能够有福，但是我们却可以有善；所以只要我们有善，就让我们装成是对于不幸不加计较吧！这种学说是英勇的，并且在一个恶劣的世界里是有用的；但是它却既不是真实的，而且从一种根本的意义上来说，也不是真诚的。292

虽然斯多葛派的主要重点是在伦理方面，但是他们的教导有两个方面在其他的领域里是产生了结果的。一个方面是知识论，另一个方面是自然律和天赋人权的学说。

在知识论方面，他们不顾柏拉图而接受了知觉作用；他们认为感官的欺骗性实际上乃是虚假的判断，只要稍微用心一点就可以避免。有一个斯多葛派的哲学家，即芝诺的及门弟子斯非鲁斯曾被国王托勒密请去宴会，国王在倾听了这种学说之后送给了他一个蜡做的石榴。这位哲学家想要吃这个石榴，于是国王就笑他。他就回答说，他不能确定它是不是一个真石榴，但是他认为在王宫的筵席上任何不能吃的东西大概是不会拿上来的，[注145] 他的这段答话就是援用斯多葛派对于那些根据知觉可以确切知道的事物与那些根据知觉仅仅是或然的事物这二者之间所做的区别的。总的说来，这种学说是健康的、科学的。

他们在知识论方面的另一种学说影响就更大，但问题也更多。那就是他们信仰先天的观念与原则。希腊的逻辑完全是演绎的，这就发生了关于最初的前提的问题。最初的前提必须是，至少部分地必须是普遍的；而且又没有方法可以证明它们。斯多葛派认为有某些原则是明白得透亮的，是一切人都承认的；这些原则就可以作为演绎的基础，像在欧几里得的《几何原本》一书里那样。同样地，先天的观念也可以作为定义的出发点。这种观点是被整个的中世纪，也甚至于是被笛卡尔，所接受了的。

像十六、十七、十八世纪所出现的那种天赋人权的学说也是斯多葛派学说的复活，尽管有着许多重要的修正。是斯多葛派区别了jus naturale （自然法）与jus gentium （民族法）的。自然法是从那种被认为是存在于一切普遍知识的背后的最初原则里面得出来的。斯多葛派认为，一切人天生都是平等的。马尔库斯·奥勒留在他的《沉思集》一书里拥护“一种能使一切人都有同一法律的政体，一种能依据平等的权利与平等的言论自由而治国的政体，一种最能尊敬被统治者的自由的君主政府”。这是一种在罗马帝国不可能彻底实现的理想，但是它却影响了立法，特别是改善了妇女与奴隶的地位。基督教在接受斯多葛派的许多东西的同时，也接受过来了斯多葛派学说中的这一部分。最后到了十七世纪，向专制主义进行有效斗争的时机终于到来了，于是斯多葛派关于自然法与天赋平等的学说就披上了基督教的外衣，并且获得了在古代甚至于是一个皇帝也不能赋给它的那种实际的力量。293

第二十九章 罗马帝国与文化的关系**294**

罗马帝国曾或多或少地以各种不同的路径影响了文化史。

首先：是罗马对于希腊化思想的直接影响。这一方面不太重要，也并不深远。

其次：是希腊与东方对于罗马帝国西半部的影响。这一方面则是深远而持久的，因为其中包括有基督教在内。

第三：是罗马悠久的和平对于传播文化以及对于使人习惯于与一个单一的政府相联系着的单一的文明这一观念，所起的重要作用。

第四：是希腊化文明传布到回教徒的手里，又从回教徒的手里最后传至西欧。

在考查这些影响之前，先简述一下政治史将会是有益的。

亚历山大的征服并没有触及西地中海；公元前三世纪之初，西地中海为两个强大的城邦，即迦太基与叙拉古所控制。在第一次与第二次布匿战争时（公元前264—前261与前218—前201年），罗马征服了叙拉古并使迦太基沦于无足轻重的地位。公元前二世纪，罗马征服了马其顿王朝的各个国家，——埃及则作为一个附属国确乎是不绝如缕地一直存在到克娄巴特拉死时（公元前30年）为止。西班牙是在对汉尼拔的战争中附带被征服的；法兰西是公元前一世纪中叶被凯撒征服的，大约一百年之后英格兰也被征服了。罗马帝国极盛时期的疆界在欧洲是莱茵河与多瑙河，在亚洲是幼发拉底河，在北非是大沙漠。

罗马帝国主义在北非也许是表现得最好的，（北非在基督教史上的重要性在于它是圣赛普勒安与圣奥古斯丁的家乡，）这儿在罗马之前和罗马以后都是大片荒芜的地区，但这时变成了肥沃的地区并维持着许多人口众多的城市。从奥古斯都即位（公元前30年）至公元后三世纪的动乱为止，罗马帝国在这两百多年之中大体上是稳定的、和平的。

同时，罗马国家的体制也经历了重要的发展。起初罗马是一个很小的城市国家，与希腊的那些城市国家，特别是像斯巴达那样的城市国家，并没有什么不同；而且也并不依靠着对外的贸易。国王也像荷马时期的希腊国王一样，早已被贵族的共和国所代替了。当体现在元老院里的贵族成分还依然强大的时候，就已经逐渐地增加了民主的成分；这一妥协的结局曾被斯多葛派的潘尼提乌（波里比乌和西塞罗都重复着他的观点）视为是君主制、贵族制与民主制三种成分的理想结合。但是征服

却打破了这种极其不稳定的平衡；它给元老阶级带来了新的巨大的财富，其次在稍小的程度上也给称为“骑士”的上层中等阶级带来了财富。意大利的农业本来是操在小农们的手里，他们以自己的及其家庭的劳动来进行耕作；但现在农业已经成为属于罗马贵族使用奴隶劳动来种植葡萄与橄榄的大地产的事情了。结果就是，不顾国家利益与臣民幸福、只知寡廉鲜耻以求个人发财致富的元老院，竟成为事实上无所不能的了。295

公元前二世纪后半叶格拉古兄弟所发动的民主运动，导致了一系列的内战；最后——就像在希腊所常见的一样——便是“僭主制”的确立。看起来令人惊异的是，在希腊只限于很微小的地区上的那些发展，现在竟以这样巨大的规模而重演。尤里乌斯·凯撒的继承人与养子奥古斯都于公元前30年至公元后14年在位，他终于结束了内战和（除了少数的例外）对外的征战。自从希腊文明开始以来，古代世界第一次享受了和平与安全。

有两件东西摧毁了希腊的政治体系：第一是每个城邦之要求绝对的主权，第二是绝大多数城邦内部贫富之间残酷的流血斗争。在征服了迦太基与希腊化的各国之后，前一个原因就不再搅扰世界了，因为对罗马已经不可能再进行有效的抵抗。但是第二个原因却仍然继续存在着。在内战里，某一个将军可以宣布自己是元老院的战士，而另一位将军又宣布自己是人民的战士。胜利归于能以最高的代价收买兵士的人。兵士们不只是要金钱和掠夺，而且还要恩赐的土地；因此每一次内战的结束都是正式地以法令来废除许多原来在名义上是国家佃户的土地所有者，以便为胜利者的军人让位。进行战争的费用，是由处决富人并没收其财产来支付的。这种灾难性的制度是不大容易结束的；但最后出乎每个人的意料之外，奥古斯都的胜利竟是如此之彻底，以至于再也没有竞争者能向他所要求的权力挑战了。296

对整个罗马世界来说，竟然发见内战时期已告结束，这来得好像是一场意外，除了少数的元老党而外大家全都欢欣鼓舞。对每一个人来说，这真是一场深沉的苏息，罗马在奥古斯都之下终于成就了希腊人和马其顿人所枉然追求过的，而罗马在奥古斯都之前亦未能成就的稳定与秩序。据罗斯多夫采夫说，共和时期的罗马给希腊“所带来的除了贫困、破产与一切独立政治活动的停顿而外，并没有任何新的东西。”[注146]

奥古斯都在位的时期，是罗马帝国的一个幸福时期。各省区的行政组织多少都照顾到了居民的福利，而不单是纯粹掠夺性的体制了。奥古斯都不仅在死后被官方所神化，而且在许多省份的城市里还自发地被人认为是一个神。诗人们歌颂他，商人阶级觉得普遍的和平是便利的，甚至连奥古斯都是以一切表面的尊敬形式在应付着的元老院也乘此机会把各种荣誉和职位都堆在他的头上。

但尽管世界是幸福的，然而某些生趣已经丧失了，因为人们已经更爱安全而不愿冒险了。在早期，每个自由的希腊人都有机会冒险；腓力浦和亚历山大结束了事情的这种状态，在希腊化的世界中唯有马其顿的君王们才享有无政府式的自由。希腊世界已经丧失了自己的青春，而变成为犬儒的或宗教的世界了。要在地上的制度之中实现理想的那种希望消逝了，就连最优秀的人也随之而丧失了他们的热诚。天堂对苏格拉底来说，是一个他可以继续进行论辩的地方，但是对于亚历山大以后的哲学家们来说，它却是与他们在地上的生活大为不同的某种东西了。

后来在罗马也有同样的发展，但却采取了不那么苦痛的形式。罗马并没有像希腊那样地被人征服，而且相反地还有着顺利成功的帝国主义的刺激。在整个内战时期里，对于混乱无秩序应该负责的乃是罗马人。希腊人屈服于马其顿人之后，并没有得到和平与秩序；然而希腊人和罗马人一旦屈服于奥古斯都之下，便都获得了和平与秩序。奥古斯都是一个罗马人，大多数罗马人之向他屈服都是心甘情愿的，而不仅仅是由于他那优越的威力的缘故；何况他还煞费苦心地在掩饰他的政府的军事基础，并使之依据于元老院的法令。元老院所表示的种种阿谀奉承，毫无疑问是言不由衷的；但是除了元老阶级以外，却并没有一个人因此而感到屈辱。297

罗马人的心情很像是十九世纪法国的jeune homme rangé（生活整饬的青年），他们经过了一番恋爱的冒险之后，就在一场理性的婚姻上面稳定了下来。这种心情尽管是称心满意的，但却不是有创造性的。奥古斯都时期的大诗人都是在比较动乱的时代里面造就出来的；荷拉士亡命于腓力比，他和魏吉尔两个人的田庄都被籍没并分给了胜利的军人。奥古斯都为了使国家稳固，也多少在表面上努力要恢复古代的信仰，因此也就必须对自由研究采取颇为敌视的态度。罗马世界开始变得刻板式的了，这一过程在以后各个皇帝的时期都一直在继续着。

奥古斯都最初的一些继承者们，任性地对元老们以及对紫色皇袍的可能竞争者们采用了种种骇人听闻的残酷办法。在某种程度上，这一时期的为政不仁也蔓延到了各个省区；但是大体上，奥古斯都所创立的行政机器仍然继续运行得很好。

随着公元98年图拉真的即位就开始了一段更好的时期，这段时期延续到公元180年马尔库斯·奥勒留逝世时为止。这一段时期里的罗马帝国政府，正像是任何专制政府所可能的那样好。反之，第三世纪则是一个灾难惨重的时期。军队认识到了自己的威力，便视金钱以及能否允诺他们一生不作战为转移而拥戴某个皇帝或者废黜某个皇帝，于是军队也就不再成为有效的战斗力量了。野蛮人来自北方和东方，侵入并掠夺罗马的领土。军队一心计较私利与内讧而无力抵抗。整个的财政体系瓦解了，因为收入已经极大地减少，同时劳而无功的战争以及收买军队又使得支出大为增加。战争而外，疠疫也大大地减少了人口。看来似乎罗马帝国就要倾颓了。298

这种结局却被两个能干的人物给避免了，这两个人就是戴克里先（公元286—305年）和君士坦丁，后者的无可争执的御位是自公元312年直至337年为止。这时候帝国分为东西两部分，大致上相当于希腊语和拉丁语的两部分。君士坦丁在拜占庭建立了东部帝国的首都，并为它起了一个新名字叫作君士坦丁堡。戴克里先有一个时候改变了军队的性质，从而约束了军队；但从他以后，最能作战的武力便都是由野蛮人，主要的是日耳曼人，所组成的，一切高级指挥的职务也都向他们开放。这显然是一种危险的办法，而五世纪初它便产生了它那自然的结果。野蛮人终于决定为自己作战要比为罗马主子作战更为有利。可是，它为它的目的而效力了一个多世纪。戴克里先的行政改革同样也有一个短期的成功，但是终于也同样带来了灾难。罗马的体制是允许各城市有地方自治政府的，并让地方官吏自己去收税，只有每个城上缴的税额总数才由中央当局规定。这种体制在繁荣时期一直运用得很好，但是现在到了帝国枯竭的时期，所需的收入已经多得非使用过度的压榨就不能供应了。市政当局都是个人对收税负责的，便都纷纷逃亡以避免向上交纳。戴克里先强迫家道殷实的公民担任市政职务，并规定逃亡是非法的。他又出于同样的动机而把农村居民转化为农奴，把他们束缚在土地上并禁止迁移。这种体制也被后来的皇帝们所保留下来。

君士坦丁最重要的措施就是采用基督教为国教，这显然是因为大部

分兵士都是基督教徒的缘故[注147]。这一措施的结果就是当五世纪日耳曼人摧毁了西罗马帝国的时候，它的威信也使得日耳曼人接受了基督教，从而便为西欧保存下来了那些曾为教会所吸收了的古代文明。

划归罗马帝国东半部的领土，其发展却有不同。东罗马帝国的疆域虽然不断缩小（除了六世纪查士丁尼暂时性的征服而外），但它却一直存在到1453年君士坦丁堡被土耳其人征服为止。然而往昔东部的罗马省份，包括非洲和位于西方的西班牙在内，都变成了回教世界。阿拉伯人与日耳曼人不同，他们摒弃了那些被他们所征服的人民的宗教，但是接受了被征服者的文明。东罗马帝国的文明是希腊的而不是拉丁的，因而自七世纪至十一世纪保存了希腊文学以及一切残存的、与拉丁文明相对立的希腊文明的，便是阿拉伯人。自十一世纪以后，最初是通过了摩尔人的影响，西方世界才又逐渐地恢复它那已经丧失了的希腊遗产。299

我现在就来谈罗马帝国对文化史起作用的四条途径。

I. 罗马对希腊思想的直接影响。这开始于公元前二世纪的两个人，即历史学家玻里比乌与斯多葛派的哲学家潘尼提乌。希腊人对罗马人的自然态度，是一种夹杂着恐惧的鄙视；希腊人认为自己是更文明的，但是在政治上却较为软弱。如果罗马人在政治上有着更大的成功，这只说明了政治是一桩不光彩的行业。公元前二世纪一般的希腊人是耽于逸乐的、机智敏捷的，他们善于经营，对一切事都毫无忌惮。然而也还有一些具有哲学能力的人。其中有些人——特别是怀疑派，例如卡尔内亚德——竟至于让聪明摧毁了严肃。有些人，如像伊壁鸠鲁派或一部分斯多葛派，就完全隐退到宁静的个人生活里面去了。但是也有少数人，他们的眼光要比亚里士多德对亚历山大所曾表现过的更为深刻，他们认识到了罗马的伟大乃是由于有着希腊人所缺乏的某些优点。

历史学家玻里比乌约于公元前200年生于阿加地亚，他是作为一个囚犯而被送到罗马去的，但是到了罗马之后他却有幸做了小塞庇欧的朋友，他伴随着小塞庇欧经历过许多次征战。一个希腊人而认识拉丁文原是罕见的事，虽说大多数受过教育的罗马人都认识希腊文；然而玻里比乌的遭遇却使得他精通拉丁文。他为了教益希腊人而写出了布匿战争史，因为布匿战争曾使罗马得以征服全世界。当他写作的时候，他对罗马体制的赞美已经是过时的了；但是在他的时代以前，罗马的体制与绝大多数希腊城邦不断变化着的体制比较起来，却要更富于稳定性与效

率。罗马人读了他写的历史自然是高兴的；然而希腊人是否如此就值得怀疑了。300

斯多葛派的潘尼提乌，我们在前一章中已经谈过了。他是玻里比乌的朋友，并且也像玻里比乌一样是小塞庇欧的被保护人。当塞庇欧在世的时候，他屡次到过罗马，但是从公元前129年塞庇欧死后，他就留在雅典做斯多葛派的领袖。罗马仍然充满着为希腊所已经丧失了的那种与政治活动的机会联系在一起的希望心。因而潘尼提乌的学说比起早期斯多葛派的学说来，便有着更多的政治性，而与犬儒派的学说更少相似。或许是有教养的罗马人对柏拉图所怀的敬慕影响了他，使他放弃了他那斯多葛派前人们的教条主义的狭隘性。于是斯多葛主义就以他和他的继承者波昔东尼所赋予的那种更为广博的形式，而有力地打动了比较严肃的罗马人。

后来的爱比克泰德虽然是一个希腊人，但他一生大部分是住在罗马的。罗马为他提供了他的大部分例证；他经常劝告聪明人不要在皇帝的面前发抖。我们是知道爱比克泰德对马尔库斯·奥勒留的影响的，但是他对希腊人的影响却很难探索了。

普鲁塔克（约公元46—120年）在他的《希腊罗马名人传》一书中，追溯了两国大部分显赫人物的平行发展。他在罗马度过相当长的时间，并且受到了哈德里安与图拉真两位皇帝的尊敬。除了他的《名人传》以外，他还写过无数关于哲学、宗教、道德以及自然史的作品。他的《名人传》一书显然是想在人们的思想里把希腊和罗马调和起来。

大体说来，除了上述的这些例外人物，罗马对于帝国说希腊语的那部分所起的只是破坏作用。思想与艺术都衰颓了。直到公元二世纪末期为止，生活对于家境殷实的人们来说，乃是愉悦的、舒适的；没有什么刺激使精神紧张，也没有多少机会使人能有伟大的成就。公认的各派哲学——柏拉图派的学园、逍遥学派、伊壁鸠鲁学派和斯多葛派——都一直存在着，直到公元529年才被查士丁尼大帝（出于基督教的顽固性）所封闭。然而这些学派，自从马尔库斯·奥勒留的时代以来，除了公元三世纪的新柏拉图派而外（这一派，我们在下一章中将要谈到），没有一派表现过任何

的生气；而且这些人也几乎一点都不曾受到罗马的影响。帝国中拉

丁与希腊的两部分日益分道扬镳了；对希腊文的知识在西半部已经成为罕见的事，而拉丁文在东半部则自君士坦丁之后也只存在于法律和军队之中。301

II．希腊与东方对罗马的影响。这里有两件迥乎不同的事要加以考虑：第一是希腊化的艺术、文学与哲学对于最有教养的罗马人的影响；第二是非希腊的宗教与迷信在整个西方世界的弥漫。

（1）当罗马人最初与希腊人相接触的时候，他们就察觉到自己是比较野蛮的、粗鲁的。希腊人在许多方面要无比地优越于他们：在手工艺方面，在农业技术方面；在一个优秀的官吏所必须具备的各种知识方面；在谈话方面以及享受生活的艺术方面；在艺术、文学和哲学的各方面。罗马人唯一优越的东西就是军事技术与社会团结力。罗马人对于希腊人的这种关系，很有点像1814年与1815年普鲁士人之对于法国人的关系；但是后一个例子只不过是暂时性的，而前一种情形则延续了一个漫长的时期。布匿战争之后，年轻的罗马人对希腊人怀着一种赞慕的心情。他们学习希腊语，他们模仿希腊的建筑，他们雇用希腊的雕刻家。罗马有许多神也被等同为希腊的神。罗马人起源于特罗伊的说法就被创造了出来，以便与荷马的传说联系在一起。拉丁诗人采用了希腊的韵律，拉丁的哲学家接受了希腊的理论。终于，罗马在文化上就成了希腊的寄生虫。罗马人没有创造过任何的艺术形式，没有形成过任何有创见的哲学体系，也没有做出过任何科学的发明。他们修筑过很好的道路，有过有系统的法典以及有效率的军队。但此外的一切，他们都唯希腊马首是瞻。

罗马的希腊化就在风尚方面造成了一定程度的柔靡，这是老卡图所深恶痛绝的。直迄布匿战争为止，罗马人始终是一个耕牧的民族，具备着农夫的种种德行和劣点：严肃、勤劳、粗鄙、顽固而又愚昧。他们的家庭生活一直是稳定的而且牢固的，建立在patria potestas（父权）的基础之上；妇女和青年完全处于附属地位。但这一切都随着财富突然之间的大量流入而起了变化。小块的田地消失了，逐渐地被使用奴隶劳动并实行新的科学的农业方法的大庄园所代替了。强大的商人阶级兴起了，有很多人都由于掠夺而发财致富，就像是十八世纪英国的那些nabob[注148]一样。女人一直都是德行很好的奴隶，但现在也自由了、放荡了；离婚变成了常见的事；富人不再生育孩子。几个世纪以前希腊人也曾经历过同样的发展，希腊人以他们的前例鼓励了历史学家们所称之为道德

败坏的那些现象。但甚至在罗马帝国最放荡的时代，一般的罗马人也仍然把罗马认为是高举着更纯洁的伦理规范以对抗希腊的腐化堕落的一个中流砥柱。302

希腊对西罗马帝国的文化影响，从公元三世纪以后便迅速地削弱了，主要是由于整个的文化都在衰颓。这是有许多原因的，但是有一个原因必须特别提出。在西罗马帝国的末期，政府已经比以往越发是赤裸裸的军事专制了。通常总是军队推举一个成功的将军做皇帝；但是军队就连它最高级的军官也包括在内，都不是由有教养的罗马人所组成的，而是由边境上的半野蛮人所组成的。这些粗暴的兵士是用不着文化的，他们把文明的公民仅仅看成是赋税的来源。私人都太贫困了而受不起多少教育，国家又认为教育是不必需的。因而在西方只有少数特殊有学问的人，还能阅读希腊文。

（2）反之，非希腊的宗教与迷信则在西部获得了越来越坚固的据点。我们已经看到亚历山大的征服曾怎样地把巴比伦人、波斯人和埃及人的信仰都介绍给了希腊世界。同样地，罗马的征服也使得西部世界熟悉了这些学说以及犹太人的和基督徒的学说。我以后再来谈犹太人与基督徒；目前我只以异教迷信[注149]所及的范围为限。

在罗马，每一种教派与每一个先知都在最高的各个当政的派系里有其代表，有时候还获得他们的支持。鲁西安尽管处于一个轻率信仰的时代，但却代表着稳健的怀疑主义；他说过一个有趣的故事，是关于一个名叫巴甫拉格尼亚人亚历山大的先知与行神迹者的故事，这个故事一般公认大致是真的。这个人医治病人，预言未来，还四处讹诈。他的名声传到了当时正在多瑙河上与马格马尼人作战的马尔库斯·奥勒留的耳朵里。皇帝便向他请教如何才能获得战争的胜利；所得到的答复是，如果他把两只狮子投进多瑙河里去，便会得到一场伟大的胜利。他听从了这个通神者的劝告，但是获得了这场伟大胜利的却是马格马尼人。尽管出了这场差错，亚历山大的名气却仍然不断地增长。有一个执政官级的罗马名人鲁提利安努曾向他请教过许多事情，最后，请求他指点自己如何选择一位妻子。亚历山大也像安迪米昂[注150]一样，曾经博得过月神的青睐，并且和她生过一个女儿，神谕就把他这个女儿推荐给了鲁提利安努。“鲁提利安努年龄此时已六十岁了，他立刻听从了神的谕令；并且在庆祝她的婚礼时，牺牲了整整一百头牛奉献给他那位天上的岳母。”[注151] 303

比巴甫拉格尼亚人亚历山大的事迹更为重要的，是皇帝艾罗加巴鲁或名赫里奥加巴鲁（公元218—222年）的御位；这位皇帝在自己被军队推举登基之前，本是叙利亚太阳神的一位祭司。在他从叙利亚赴罗马的缓慢行程中，他的画像被先当作礼物送进了元老院。“他被画成穿着他那按照米底亚人与腓尼基人宽大飘垂的款式、用丝线与金线织就的祭司的长袍，头上戴着古波斯式高耸的冠冕，数不清的项圈和袖链上都饰满了无价的宝石。他的眉毛被涂得黑黑的，面颊画成一副人工造作的白里透红。深沉的元老们都叹着气，承认罗马在长期经历了自己本国人的严酷的暴政之后，现在终于卑躬屈膝于东方专制的奢靡之前了。”[注152] 他受到一大部分军队的支持，狂热地把东方宗教的做法搬到了罗马；他的名字就是他曾经担任过大祭司的爱梅萨地方所崇拜的太阳神的名字。然而他的母亲，或祖母，才是真正的统治者，她看出他是走得太远了，于是就废黜了他而另立她自己的侄子亚历山大（公元222—235年），此人的东方的倾向是比较不太过分的。当时所可能有的各种信仰的杂糅，就从他私人的教室里也可以得到说明。在这座教堂里，他安置了亚伯拉罕、奥尔弗斯、提阿那的亚波罗以及基督等等的神像。304

米斯拉教起源于波斯，后来成了基督教的激烈竞争者，特别是在公元三世纪的后半叶。拼命企图控制军队的历代皇帝都感觉到宗教可以提供一种十分必需的稳定性；但那必须是一种新的宗教，因为兵士们所拥护的都是新宗教。这个宗教被引进了罗马，并且非常投合军人的心意。米斯拉是太阳神，但他并不像他的那些叙利亚同伴们那么样柔弱；他是一个主宰战争的神，——而善与恶之间的大战本来是自从琐罗亚斯德以来波斯信仰的一部分。罗斯多夫采夫[注153] 曾复制过从德国海登海姆的地下教堂中所发现的一座崇拜米斯拉的浮雕，并且指出米斯拉的信徒在军队之中必定是非常之多的，不仅东方有而且西方也有。

君士坦丁大帝之采用基督教在政治上是成功的，而此前介绍新宗教的种种企图都失败了；不过从政府的观点来说，则以前的种种企图和君士坦丁的企图是极其类似的。它们成功的可能性都同样地是由于罗马世界的灾难与疲惫。希腊与罗马的传统宗教只适合于那些对现世感兴趣并且对地上的幸福怀抱着希望的人们。亚洲则有着更悠久的苦痛失望的经验，于是就炮制出来了更为成功的、采取寄希望于来世的形式的各种解救剂；其中以基督教给人的慰藉最为有效。但是基督教当其成为国教的时候，已经从希腊吸取了很多的东西，它把这些连同着犹太教的成分一起都传给了西方的后代。

III．政府与文化的统一。希腊伟大时代的许多成就之所以没有像米诺时代的许多成就那样地失传，我们首先得归功于亚历山大，其次得归功于罗马。公元前五世纪如果崛起了一位成吉思汗的话，很可能把希腊化世界中一切重要的东西一扫而光；薛修斯只要再稍微能干一点，就可以使希腊文明大大逊色于他被击退以后所出现的情况。让我们想想从伊斯奇鲁斯到柏拉图的这一段时期吧：这一时期中所成就的一切，全都是少数商业城邦居民中的少数人所成就的。这些城邦后来已经证明并没有多大的力量能抵御外来的征服；但是由于分外的幸运，希腊的征服者，即马其顿人和罗马人，都是希腊的爱好者，他们并没有把他们所征服的东西加以毁灭；若是薛修斯或者迦太基的话，便会干出这种事情来了。我们之得以认识希腊人在艺术、文学、哲学和科学上的成就，这一事实应该归功于西方征服者所造成的太平局面；这些西方征服者具有清明的头脑能赞美被自己所统治的文明，并尽自己最大的努力来保存它。305

在政治的与伦理的某些方面，亚历山大与罗马人乃是产生了更好的哲学的原因，——这种哲学要比希腊人在他们自由的日子里所宣扬过的任何哲学都更好。我们已经看到斯多葛派信仰人类的博爱，他们并不把自己的同情心局限于希腊人。罗马长期的统治使人们习惯于一种在一个单一政府之下的单一文明的观念。我们知道世界上还有许多重要的部分是不属于罗马的，——尤其是印度和中国。但是对罗马人来说，则似乎罗马帝国以外就只不过是些微贱的野蛮部族罢了；只要什么时候愿意征服他们，随时都可以征服他们。在罗马人的心目中，罗马帝国在本质上、在概念上都是全世界性的。这种观念就传给了基督教会；所以尽管有佛教徒、儒教徒以及（后来的）回教徒，但基督教会依然是“公教”。Securus judicate orbis terrarum （无畏地审判全世界）是基督教会从晚期斯多葛派那里所接受过来的一条格言；它之打动人心也是由于罗马帝国的显著的大一统性。自从查理曼时代以后，在整个的中世纪里基督教会和神圣罗马帝国在概念上都是全世界性的，尽管人人都知它们在事实上并非如此。一个人类的家庭、一个公教、一个普遍的文化、一个世界性的国家，这种观念自从它被罗马差不多实现以来，始终不断地在萦绕着人们的思想。

罗马在扩大文明领域这方面所起的作用，具有着极重大的意义。作为罗马军团武力征服的结果，意大利北部、西班牙、法兰西与西德的许多地方都开化了。所有这些地区都已证明它们自身正如罗马自己一样，也能够享有高度的文化。在西罗马帝国的末年，高卢所产生的人物至少

可以和他们同时代的其他古文明地区的人物相媲美。正由于罗马传播了文化，野蛮人才仅仅造成了暂时的晦蚀，而不是永久的黑暗。也许有人说，文明的“质”再也比不上白里克里斯时代的雅典那样优秀了；但是在一个战争与毁灭的世界里，“量”从长远来讲几乎和“质”是同等重要的，而“量”则要归功于罗马了。306

IV．回教徒作为希腊文化的传递者。公元七世纪，回教先知穆罕默德的信徒们征服了叙利亚、埃及与北非；下一个世纪，他们又征服了西班牙。他们的胜利是轻而易举的，只有很轻微的战斗。除了可能在最初几年而外，他们也并不是狂热的；基督徒与犹太人只要纳贡，就可以安然无恙。阿拉伯人不久就接受了东罗马帝国的文明，可是他们另有一种国运方兴的希望心，而并非一种国运衰颓的疲惫。他们的学者阅读希腊文并加以注疏。亚里士多德的名气主要地得归功于他们；在古代亚里士多德是很少被人提到的，并且被认为不能和柏拉图相提并论。

考察一下我们所得之于阿拉伯人的一些名词，——例如：代数、酒精、炼丹、蒸馏器、碱、方位、天顶，等等，——对我们是会有启发性的。除了“酒精”——这个字不是指一种饮料，而是指化学上应用的一种材料——而外，这些字便很好地勾绘出我们所得之于阿拉伯人的某些东西的一幅景象。代数学是亚历山大港的希腊人所发明的，但是后来被阿拉伯人更向前推进了一步。“炼丹”、“蒸馏器”、“碱”都与想把贱金属转化为黄金的企图有关，这种企图是阿拉伯人从希腊人那里学来的；阿拉伯人从事炼金术时，还援引过希腊的哲学[注154]。“方位”与“天顶”是天文学的名词，主要地是被阿拉伯人用于占星术方面的。

但这种字源学的方法，却掩蔽了我们所得之于阿拉伯人的有关希腊哲学知识方面的东西；因为当欧洲重新研究哲学的时候，所需的术语都是采自希腊文或拉丁文的。阿拉伯人在哲学上作为注疏家，要比作为创造性的思想家更优越。对我们来说，他们的重要性就在于：唯有他们（而不是基督徒）才是只有在东罗马帝国被保存下来了的那些希腊传统的直接继承人。在西班牙，以及在较小的程度上也在西西里，与回教徒的接触才使得西方知道了亚里士多德；此外还有阿拉伯的数字、代数学与化学。正是由于这一接触才开始了十一世纪的学艺复兴，并引导到经院哲学。要到更晚得多的时候，从十三世纪以后，对希腊文的研究才使人能够直接去翻阅柏拉图与亚里士多德或者其他的古代希腊作家们的著作。但是假如阿拉伯人不曾保留下来这种传统的话，那么文艺复兴时代

的人也许就不会感觉到复兴古典学术的获益会是那样地巨大了。307

第三十章 普罗提诺308

新柏拉图主义的创始人普罗提诺（公元204—270年）是古代伟大哲学家中的最后一个人。他的一生几乎是和罗马史上最多灾多难的一段时期相始终的。在他出世以前不久，军队已经意识到了自己的威力，就采用了视金钱报酬为转移的办法而推戴皇帝，然后又杀害皇帝以便再有机会重新出售帝国。这些念头使得兵士们不能在边境上进行防御，于是日耳曼人便从北方、波斯人便从东方得以大举入侵。战争与疠疫减少了大约罗马帝国人口的三分之一；就连不曾被敌军所侵占的省区里，赋税的不断增加与财源的不断减少也造成了财政的崩溃。那些曾经是文化旗手的城市受到的打击特别沉重，殷实的公民们大量地逃亡以躲避税吏。要到普罗提诺既死之后，秩序才又重新建立起来，戴克里先和君士坦丁的强而有力的措施暂时地挽救了罗马帝国。

这一切在普罗提诺的著作里都没有提到。普罗提诺摆脱了现实世界中的毁灭与悲惨的景象，转而观照一个善与美的永恒世界。在这方面，他和他那时代所有最严肃的人是协调一致的。对他们大家来说，（无论他们是基督教徒也好，还是异教徒也好，）实际的世界似乎是毫无希望的，唯有另一个世界似乎才是值得献身的。对于基督教徒来说，这“另一个世界”便是死后享有的天国；对柏拉图主义者来说，它就是永恒的理念世界，是与虚幻的现象世界相对立的真实世界。基督教的神学家们把这些观点结合在一道，并且还又包括了大量普罗提诺的哲学。印泽教长在他那部关于普罗提诺的非常有价值的著作里面，正确地强调了基督教所得之于普罗提诺的东西。他说，“柏拉图主义是基督教神学有机结构的一个主要部分，我敢说没有别的哲学能够与基督教神学合作而不发生摩擦”。他又说，“要想把柏拉图主义从基督教里面剔出去而又不至于拆散基督教，那是完全不可能的事”。他指出圣奥古斯丁曾把柏拉图的体系说成是“一切哲学中最纯粹最光辉的”，又把普罗提诺说成是“柏拉图再世”，并且如果普罗提诺生得再晚一点的话，只需“改动几个字句，就是一个基督徒了”。按照印泽教长的说法，圣托马斯·阿奎那“对于普罗提诺比对于真正的亚里士多德更为接近”。309

因而普罗提诺作为塑造中世纪基督教以及天主教神学的一种影响来说，就有着历史的重要性了。历史学家在谈到基督教的时候，必须很仔

细地认识到基督教所经历的种种重大的变化，以及基督教就在同一个时代里也甚至可能采取的各种不同的形式。综观福音书[注155]里所表现的基督教，几乎完全不懂得什么形而上学。在这一方面，近代美国的基督教很像原始基督教；柏拉图主义对一般美国人的思想感情是陌生的，大多数美国的基督徒也是更关心现世的责任以及日常世界的社会进步，而不是关心当人们对于尘世万念俱灰时那些能够慰藉人心的超世的希望。我并不是说教义方面的任何变化，而是说重点与兴趣上的一种差异。一个现代的基督教徒，除非他能认识到这种差异是多么地重大，否则便不能理解已往的基督教。既然我们的研究是历史性的，我们就得探讨已往一切世纪里的有势力的信仰，而在这些问题上我们便不可能不同意印泽教长所说过的有关柏拉图与普罗提诺的影响的那些话。

然而，普罗提诺并不仅仅是具有历史上的重要性而已。他要比任何其他的哲学家都更能代表一种重要的理论类型。一种哲学体系之是否重要，我们可以根据各种各样不同的理由来加以判断。首先而且最显著的理由就是，我们认为它可能是真的。到了今天，已经没有多少学哲学的人会觉得普罗提诺是真的了；印泽教长在这一点上是一个罕见的例外。但真实性并不是一个形而上学所能具有的唯一优点。此外，它还可以具有美，而美则确实无疑地是可以在普罗提诺里面找到的；普罗提诺有许多地方令人想到但丁《神曲》《天堂篇》中后一部分的诗篇，而几乎绝不会想到文学里任何别的东西。他一再地描述着光荣的永恒世界：

在我们精妙的幻想里传来了

那首宁静的纯净悠扬的歌声

永远在绿玉的宝座之前歌唱吧

向着那坐在宝座之上的人而歌唱。

此外，一种哲学也可以是重要的，因为它很好地表达了人们在某种心情之下或某种境况之下所易于相信的东西。单纯的欢乐和忧伤并不是哲学的题材，而不如说是比较简单的那类诗歌与音乐的题材。唯有与对宇宙的思索相伴而来的那种欢乐与忧伤，才会产生出来种种形而上学的理论。一个人可以是一个快乐的悲观主义者，也可以是一个忧郁的乐观主义者。也许萨姆尔·巴特勒可以作为前一种人的一个代表；普罗提诺则

可以作为后一种人的一个出色的代表。像在普罗提诺所生活的那样一个时代里，不幸是可以随时临头的；而幸福如其也可以获得的话，却必须要靠对于那些远远脱离感官印象的种种事物加以思索才能求得了。这样一种幸福之中总会有着一种紧张的成分；它与儿童的单纯幸福是迥乎不同的。而且既然它不是得自于日常生活的世界，而是得自于思想与想象；所以它就需要有一种能够轻视或者蔑视感官生活的能力。因此，凡是能享受本能的幸福的人，就不是能创造出种种形而上学的乐观主义的人；形而上学的乐观主义有恃于对于超感世界的实在性的信仰。在那些在世俗的意义上是不幸的，但却决心要在理论世界中寻求一种更高级的幸福的人们中间，普罗提诺占有着一个极高的地位。310

他的纯理智方面的优点，是无论如何也不能加以轻视的。他曾在许多方面澄清了柏拉图的学说；他曾以最大可能的一贯性发展了由他和许多别人共同主张过的那种理论类型。他那反对唯物主义的论据是很好的；并且他关于灵魂与身体的关系的整个概念，也比柏拉图的或亚里士多德的要更加明确。

他像斯宾诺莎一样，具有一种非常感人的道德纯洁性与崇高性。他永远是真诚的，从来也不尖刻或挑剔，他一贯是想要尽可能简捷明白地告诉读者他所认为是重要的东西。无论人们对于作为一个理论哲学家的普罗提诺作何想法，但是作为一个人来说，人们是不可能不爱他的。

普罗提诺的生平，就其为人所知道的而论，是通过他的朋友而兼弟子的蒲尔斐利（此人是一个闪族人，真名字是马尔库斯）所写的一本传记而为人所知的。然而这部记载里面有许多奇迹式的成分，使人就连其中那些较为可信的部分也难于完全信赖了。

普罗提诺认为自己此时此地的存在是无关重要的，所以他很不愿意谈到自己一生的历史事迹。可是，他说过他生于埃及；并且我们知道他青年时是在亚历山大港求过学的，他在这儿一直住到三十九岁，他的老师就是通常被人认为是新柏拉图主义的创立人的安莫尼乌斯·萨卡斯。此后他参加了罗马皇帝高尔狄安第三对波斯人的远征，据说是意在研究东方的宗教。皇帝当时还是一个青年，不久就被军队谋杀了，这种事本来是当时的惯例。这件事发生于公元244年他在美索不达米亚作战的时候。于是普罗提诺便放弃了自己的东征计划而定居于罗马，并且不久便在罗马开始教学。他的听众中间有许多有势力的人物，他并曾受到了皇

帝加里努斯的垂青[注156]。有一个时候他曾制订过一个计划，要在康巴尼亚建立起柏拉图的理想国，并要为此目的而建立一座新城市，就叫作柏拉图城。皇帝起初是赞许的，但最后撤销了他的支持。如此之靠近罗马而居然还能有地方建立一座新城市，这似乎是很奇怪的事；但是或许当时这个地区正像今天一样乃是疟疾流行区，而以前却并不流行。普罗提诺一直到四十九岁都没有写过什么东西；但是此后他写了很多东西。他的著作是由蒲尔斐利编纂的，蒲尔斐利要比普罗提诺更醉心于毕达哥拉斯主义，他使新柏拉图主义的学派变得更为超自然主义的了；倘使新柏拉图学派能够更忠实地遵循普罗提诺的话，本来是不至于如此的。311

普罗提诺对柏拉图怀有极大的敬意；他谈到柏拉图总是用尊称的“他”。一般说来，他对待“有福的古人们”总是非常尊敬的，但是这种尊敬却并不及于原子论者。当时还在活跃着的斯多葛派和伊壁鸠鲁派是他所反对的，反对斯多葛派仅只是由于他们的唯物主义，而伊壁鸠鲁派的哲学则每一部分他都反对。亚里士多德对他所起的作用要比表面上来得大，因为他借用亚里士多德的许多地方常常是不加声明的。另在许多论点上，我们也可以感觉出巴门尼德的影响。

普罗提诺笔下的柏拉图，并不像真实的柏拉图那样地充满了血肉。理念论、《斐多篇》和《国家篇》第六卷的神秘学说，以及《筵话篇》中关于爱情的讨论，这些就差不多构成了表现于《九章集》（这是普罗提诺著作的名字）中的全部柏拉图。至于政治的兴趣、追求各种德行的定义、对数学的趣味、对于每个人物之戏剧性的而又多情的欣赏，而特别是柏拉图的那种风趣，则完全不见于普罗提诺的作品之中。柏拉图，正如卡莱尔所说的，“在天堂里是最能悠然自得的”；反之，普罗提诺则永远是极力循规蹈矩的。312

普罗提诺的形而上学是从一种神圣的三位一体，即太一、精神与灵魂，而开始的。但这三者并不是平等的，像基督教的三位一体中的三者那样；太一是至高无上的，其次是精神，最后是灵魂。[注157]

太一是多少有些模糊的。太一有时候被称之为“神”，有时候被称之为“善”；太一超越于“有”之上，“有”是继太一而后的第一个。我们对太一不能加以任何的叙述语，我们只能说“太一存在”。（这令人想到了巴门尼德。）把“神”说成是“全”乃是错误的，因为神超越于全之上。神是

通过万物而出现的。但太一是可以不假任何事物而出现的：“它既不存在于任何地方，而任何地方又都有它存在”。虽然有时候他把太一说成是“善”，但他却告诉我们说，太一既先于“善”也先于“美”。[注158] 有时候太一看起来很像亚里士多德的“神”；他告诉我们说神并不需要自己的派生物，并且也并不关心被创造的世界。太一是不可定义的；就这一点而论，则沉默无言要比无论什么词句都有着更多的真理。

现在我们就来看第二者，这第二者普罗提诺称之为nous（心智）。我们很难找出一个英文字来表达nous。标准的字典翻译是“心灵”，但是这并不能表示它的正确含义，特别是当这个字用之于宗教哲学的时候。假如我们说普罗提诺把心灵置于灵魂之上，那我们就会造成一种完全错误的印象了。普罗提诺的英译者麦肯那（Mckenna）用的是“理智－原则”，但这个字也还是不妥当的，而且也并没有能提示它是适宜于宗教崇拜的一种对象。印泽教长用的是“精神”，这或许是最可取的一个字了。但是这个字却漏掉了自从毕

达哥拉斯以后一切希腊宗教哲学中都极重要的那种理智的成分。数学、观念世界以及关于非感觉的事物的一切思想，对毕达哥拉斯、柏拉图和普罗提诺来说，都具有着某种神圣的成分；它们构成了nous的活动，或者至少也是我们所能想象的最接近于nous的活动的东西。正是由于柏拉图的宗教里的这种理智的成分，才使得基督教徒——最突出的是约翰福音的作者——把基督等同于Logos（道）。就这方面而论，则Logos应该译作“理性”；这便使我们不能用“理性”这个字来译nous了。我愿意跟着印泽教长用“精神”这个字，但附有一个条件即nous具有着一种理智的含义，那是通常为我们理解的“精神”所没有的。但我将经常使用nous这个字而不加以翻译。313

普罗提诺告诉我们说，nous是太一的影子；它之所以产生是因为太一在其自我追求之中必须有所见，这种见就是nous。这是一个很难理解的概念。普罗提诺说过，一个并不具有各个部分的“有”也可以认识其自身；在这种情形下，见者与被见者就是同一个东西。神是被柏拉图类比作太阳而加以想象的，而在神里面发光者与被照亮的东西就是同一个东西。按照这种类比来推论，则nous可以认为是太一看见其自身时所依恃的光明。我们有可能认识到我们由于固执己见而已经忘记了的“神圣的心灵”。要想认识神圣的心灵，我们就必须趁着我们自己的灵魂最与神相似的时刻，来研究我们自己的灵魂：我们必须撇开我们的肉体，以及

塑造肉体的那一部分灵魂，以及“具有欲望与冲动和种种类似的虚幻无用的感觉”；这时剩下来的就是神圣的理智的影子了。

“那些被神明所充满、所鼓舞的人们至少具有着一种知识，即他们身中有着某些更伟大的东西，虽说他们并不知道那些东西是什么；从推动着他们的运动里以及他们所发出的言论里，他们看到的并不是他们自身而是那推动着他们在运动的力量：因此当我们把握住纯粹nous的时候，我们对至高无上者的关系也必定是处于同样的状态；我们知道内在的‘神圣的心灵’，是它创造了‘有’以及属于‘有’的其他一切：但是我们也知道还有另外的东西，知道它完全不属于‘有’，而是一种比我们所知道的有关‘有’的一切要更加高贵得多的一种原则；要更加完满得多，也更加伟大得多；它超乎于理智、心灵和感情之上；是它赋予了这些力量的，但绝不可把它和这些力量混为一谈。”注159

这样，当我们“被神明所充满、所鼓舞”的时候，我们就不仅见到了nous，而且也见到了太一。当我们与神明这样相接触的时候，我们并不能以文字来推论或者以文字来表达这种所见；

这些都是以后的事。“在与神明相接触的那一瞬间，是没有任何力量来做任何肯定的；那时候没有工夫这样做；根据所见来进行推理，乃是以后的事。我们只知道当‘灵魂’突然之间被照亮了的时候，我们便具有了这种所见。这种光亮是从至高无上者那里来的，这种光亮就是至高无上者；当他像另一个神那样受到某一个人的呼吁而带着光亮来临的时候，我们就可以相信他在面前；光亮就是他来临的证据。这样，没有被照亮的灵魂就始终没有那种所见；但是一旦被照亮之后，灵魂便具有了它所追求的东西。而这就是摆在灵魂之前的真正的目的：把握住那种光明，以至高无上者（而不是以任何其他原则的光明）来窥见至高无上者，——窥见那个其自身同时也就是获得这种所见的方法的至高无上者；因为照亮了灵魂的正是灵魂所要窥见的，正犹如唯有凭借着太阳自身的光明我们才能看到太阳一样。314

然而这要怎样才能成就呢?

要摒弃万事万物。”注160

“天人感通”（在一个人的体外）的经验曾屡次地临到过普罗提诺：

这曾发生过许多次：摆脱了自己的身体而升入于自我之中；这时其他一切都成了身外之物而只潜心于自我；于是我便窥见了一种神奇的美；这时候我便愈加确定与最崇高的境界合为一体；体现最崇高的生命，与神明合而为一；一旦达到了那种活动之后，我便安心于其中；理智之中凡是小于至高无上者的，无论是什么我都凌越于其上：然而随后出现了由理智活动下降到推理的时刻，经过了这一番在神明中的遨游之后，我就问我自己，我此刻的下降是怎么回事，灵魂是怎样进入了我的身体之中的，——灵魂即使是在身体之内，也表明了它自身是高尚的东西。[注161]

这就把我们带到了三位一体之中的第三个成员而且是最低下的成员，即灵魂。灵魂虽然低于nous，但它却是一切生物的创造者；它创造了日、月、星辰以及整个可见的世界。它是“神智”的产物。它是双重的：有一种专对nous的内在的灵魂，另有一种对外界的灵魂。后一种灵魂是和一种向下的运动联系在一起的，在这种向下的运动里“灵魂”便产生了它的影像，——那便是自然以及感觉世界。斯多葛派曾把自然等同于神，但普罗提诺则把自然视为是最低级的领域，是当灵魂忘却了向上仰望nous时从它里面流溢出来的某种东西。诺斯替派的观点，即可见的世界是罪恶的，可能就是受了它的启发，但是普罗提诺本人并没有采取这种观点。可见的世界是美丽的，并且是有福的精灵的住所；它的美好仅次于理智世界。在一篇论述诺斯替派见解（即宇宙及其创造者是罪恶的）的非常有趣的争论性文章里，他承认诺斯替派的学说有些部分，例如对物质的憎恨，是可以推源于柏拉图的；但他认为凡是其他那些并非来自于柏拉图的部分，都不是真的。315

他对诺斯替主义的反驳有两种。一方面，他说灵魂创造物质世界的时候，乃是由于对神明的记忆所使然，而并不是因为它堕落了的缘故；他认为感觉世界是美好得正如一个可感世界所可能的那样。他强烈地感到，被感官所知觉的事物乃是美丽的：

凡是真正知觉到了理智世界的和谐的人，只要是有一点音乐感的话，谁能不感到可感的声音之中的和谐呢?哪一位几何学家或算学家能不欣赏我们在可见的事物中所观察到的对称、对应与秩序的原则呢?想一想绘画的情形吧：凡是以肉体的感官看见了绘画艺术的作品的人，绝不是以唯一的一种方式在看见这件东西的；他们从眼前被勾画出来的事物里面认识到了深藏在理念之中的事物的表现，因而深深地被感动，并

这样被唤起了对于真理的回忆，——这正是“爱”所由以产生的经验。如果卓越地再现于一个面容上的美的形象，能把心灵催向那另外的一个境域里去；那么凡是看见了这些在感觉世界中处处都在洋溢着的可爱形象的人，——这种巨大的秩序井然，就连遥远的星辰也都在体现着的这种形式，——当然就不会有一个人是如此之冥顽不灵、如此之无动于衷，竟至于能不被这一切带入到回想之境的，竟至于在想到从那种伟大之中所发出来的如此伟大的这一切时，而能不被敬畏之情所充满了的。凡是不能领会这些的，就只能是既不曾探测过这个世界，也不曾对于另一个世界有过任何的所见。（同书，第二卷，第九篇，第十六章）

此外，反驳诺斯替派见解的还有另一种理由。诺斯替派认为，一切神明的东西都不与日、月、星辰相联系；日、月、星辰乃是被一种罪恶的精灵所创造出来的。在一切可以知觉得到的事物之中，唯有人的灵魂是多少具有一些善的。但是普罗提诺则深信天体乃是与神明相似的某些生物的身体，并且无可比拟地要优越于人类。按照诺斯替派的说法，“他们宣称他们自身的灵魂，即人类的最渺小的灵魂，乃是神明的、不朽的；但是整个的天体以及天上的星辰却与‘不朽原则’并没有任何相通之处，尽管这些比起他们自己的灵魂来要更加纯洁得多、可爱得多”（同书，第二卷，第九篇，第五章）。普罗提诺的观点以《蒂迈欧篇》的权威为其依据，并且这种观点曾被某些基督教的教父（例如欧利根）所采用。它对人们的想象是具有吸引力的；它表达了天体自然而然所激起的感情，并且使得人类在物理世界之中也并不那么太孤零。316

在普罗提诺的神秘主义里，并没有任何阴郁的或者与美相敌对的东西。但他却是许多世纪以来可以称得上这一点的最后一位宗教教师。美，以及与之相联系着的一切欢愉，后来就都被人认为是属于魔鬼的了；异教徒和基督教徒都一样地颂扬着丑与污秽。罗马皇帝叛教者朱利安，也像他同时的那些正统基督教的圣人一样地以多须髯而自诩。这一切，在普罗提诺里面是丝毫都找不到的。

物质是由灵魂创造出来的，物质并没有独立的实在性。每个灵魂都有其自己的时刻；时刻一到灵魂就下降并进入到适合于自己的肉体之内。但这一动力并不是理性，而是某种与性欲颇为类似的东西。当灵魂离开身体之后，如其灵魂有罪的话，便必须进入到另一个身体里去，因为正义要求它必须受到惩罚。假如你今生谋害过你的母亲，那么到来生你就要变成一个妇人而被你的儿子所谋害（同书，第三卷，第二篇，第

十三章）。罪恶必须受到惩罚；但惩罚乃是通过罪人犯错误的激动不安而自然进行的。

我们死后还记得今生吗?对于这个问题的答案是十分合逻辑的，但并不是大多数近代神学家们所要说的。记忆只关系到我们在时间之中的生命，但我们最美好的、最真实的生命却是在永恒之中。因此，随着灵魂之趋于永恒的生命，它便将记忆得愈来愈少；朋友、儿女、妻子都会逐渐地被遗忘；最后，对于这个世界的事物我们终将一无所知，而只是观照着理智的领域。个人的记忆将不存在，个人在静观式的所见之中是不会察觉到自己的。灵魂将与nous合而为一，而并不是其自身的毁灭：nous与个人的灵魂同时是二而一的（同书，第四卷，第四篇，第二章）。

在《九章集》第四卷论灵魂的篇章中，有一部分（第七篇）是专门讨论灵魂不朽的。

身体既然是复合的，所以显然不是不朽的；因此如果它是我们的一部分，

我们便不是完全不朽的。但灵魂对身体是怎样的关系呢?亚里士多德（他的名字并没有明白地提了出来）说，灵魂是身体的形式；但普罗提诺反对这种见解，理由是如果灵魂是身体的任何一种形式，则理智的行为便会是不可能的了。斯多葛派认为灵魂是物质的，但灵魂的统一性证明了这是不可能的。而且，既然物质是被动的，它就不能创造出它自己来；如果灵魂不曾创造出来物质的话，物质就不能存在，而如果灵魂并不存在的话，物质转眼也就要消失。灵魂既不是物质也不是某种物体的形式，而是“本质”；而本质乃是永恒的。在柏拉图关于灵魂不朽乃是因为理念不朽的论证里面已经隐然含有这种观点了，但它只是到了普罗提诺的手里才明显起来的。317

灵魂从高高在上的理智世界，又是怎样进入身体之内的呢?答案是：通过嗜欲。嗜欲有时尽管是不高尚的，却可以是比较高尚的。灵魂就其最好的方面而言，“具有一种要按照它在‘理智－原则’（nous）中所窥见的那种模型而整理出秩序来的愿望”。那就是说，灵魂能观照本质的内界领域，并且希望尽可能与之相似地产生出来某种可以从外部来看而不是从内部来看的东西，——就像是（我们可以说）一个作曲家起初

是想象着他的音乐，然后就希望听到一支管弦乐队把它演奏出来那样。

但是灵魂的这种创造愿望，却有着不幸的结果。只要灵魂还生活在纯粹的本质世界之中，它就不曾与生活在这同一个世界之中的其他灵魂分离开来；但是只要它一旦与一个身体结合在一起，它就有了要管理较自己为低的事物的任务，而且由于有了这一任务它便与其他的灵魂分离开来，其他的灵魂也各有其他的身体。除了少数人在少数的时刻而外，灵魂总是束缚于身体的。“身体蒙蔽了真理，但在‘那里’[注162]则一切都是明白的而又分别着的”（同上书，第四卷，第九篇，第五章）。

这种学说，就像柏拉图的学说一样，要想避免掉创世就是错误的那种观点是有困难的。灵魂在其最好的时候是满足于nous，满足于本体世界的；假如它永远是处于最好的时候，它就不会去创造而只是静观罢了。创世的行为所根据的借口似乎是，被创造的世界大体上就是逻辑上可能的最好世界;但它是永恒世界的一个摹本，并且作为一个摹本它具有着一个摹本所可能的美。论诺斯替派那一篇中（第二卷，第九篇，第八章）有着最明确的叙述：318

若问灵魂为什么创造了宇宙，那就是在问为什么要有灵魂，创造主为什么要创造?这个问题也就蕴涵着永恒要有一个开端，而且把创世看成是一个变化多端的“生命”由此而转化为彼的一种行为。

凡是作这种想法的人——如果他们愿意得到改正的话，——都必须使之领会那“在上者”的性质，并且使之放弃他们那种轻易得来的对于庄严的权力的诽谤，因为对那儿一切人都应该怀着尊敬的迟疑。

甚至于在整个宇宙的运行里，也找不出来进行这种攻击的理由，因为整个宇宙的运行已经给“理智的本性”的伟大性提供了最明显的证据。

呈现为生命的这一宇宙“全体”并不是一种形体无常的组织，——像它里面的那些不分昼夜地由它那繁富的生命力里所生出来的种种较小的形式那样，——整个宇宙是一个有组织的、有作用的、复杂的、无所不包的、显示着深沉莫测的智慧的生命。那么，任何人又怎么能否认，它就是有理智的神明之明晰清楚而又形象美丽的影像呢?毫无疑问，它只是一个摹本而不是原本；但这就是它的本性；它不可能同时既是象征而又是真实。但若说它是一幅不确切的摹本，那就错了；凡是一幅以物理

秩序为限的美丽画面所能包罗在内的东西，都已经是丝毫无遗了。

这样的一种复制品是必然要有的，——尽管不是出于有意的谋划，——因为“理智”绝不能是最后的东西而必须具有双重的行为，一重行为是在它自身之内的，一重行为是向外的；因而就必须还有某种东西是在神明以后的；因为唯有那种一切威力都随之而告结束的东西，才能不再把它自身的东西传递下去。

这或许是普罗提诺的原则对于诺斯替派所可能做出的最好的答复了。这个问题又以略为不同的语言而被基督教的神学家们继承了下来；他们也发见了既要说明创世，而又不容许有那种创造主在创世之前是有着某种缺欠的大不敬的结论，是很困难的事。事实上，他们的困难要比普罗提诺的困难更大；因为普罗提诺可以说“心灵”的性质使得创世成为不可避免的，而对于基督教徒来说，则世界却是上帝的自由意志之无拘无束的作用的结果。

普罗提诺对于某种抽象的美，有着一种异常鲜明的感受。在描写理智的地位居于太一与灵魂的中间时，他突然迸发出来一段雄辩无比的话：319

> 至高无上者在其进程中是绝不能乘任何没有灵魂的车而前进的，甚至于也绝不能直接乘灵魂；它是以某种不可名状的美为其先导的：在伟大的王的行程前面最先走出来的是较小的行列，随后出来的就一行比一行伟大，一行比一行高贵，越接近于王也就越富于王者气象；再后便是他自己的尊荣的近侍，最后在这一切荣耀之中便蓦然出现了至高无上的君主本人，于是一切的人——除了那些只看到在他来临以前的景象，便心满意足地走开了的人们而外——便都匍匐下来向他欢呼。（同上书，第五卷，第五篇，第三章）

还有《论理智美》的那一篇，也表现了同样的一种感情（第五卷，第八篇）：

> 一切神确乎是庄严美丽的，美丽得不是我们的言词所能表达的。是什么使得他们如此呢?是理智；尤其是在他们（神圣的太阳与星辰）内部运行着的而又可以看得见的理智。……
>
> “安逸的生活”也就在“那里”；真实性对于这些神明们既是母亲

> 又是保姆，既是生存又是抚养；凡是不属于过程而属于确实存在的东西他们都看得见，他们本身就在一切之中；因为一切都是透明的，没有什么是黑暗的，没有什么是能阻碍的；每一个生存对于任何另一个生存都是通明透亮的，无论是在广度上还是在深度上；光明是通过光明而进行的。他们每一个的自身之中都包含着一切，并且同时又在另外的每一个之中都见到了一切，所以处处都有一切，一切是一切而每一个又是一切，这种光荣是无限的。他们每一个都是伟大的；微小的也是伟大的；太阳在“那里”是一切的星而每一座星又都是一切的星与太阳。每一种里面都以某种存在方式为主导，然而每一种又都彼此反照着一切。

除了世界因为是一个摹本所以就不可避免地具有缺欠而外，普罗提诺和基督徒一样地都以为还有更积极的恶是由罪所产生的。罪乃是自由意志的一种后果，普罗提诺是主张自由意志而反对决定论者的，尤其是反对占星学家。他并不想全然否认占星学的有效性，但是他企图给占星学限定一个范围，从而使其余的一切都可以适应于自由意志。他对于巫术也采取了同样的办法；他说圣贤是不受巫师的权力支配的。蒲尔斐利提到过，有一个与他作对的哲学家曾试图以邪恶的诅咒加之于普罗提诺，但是由于普罗提诺的圣洁与智慧，诅咒就返回到对方自己的身上去了。蒲尔斐利以及所有普罗提诺的门人，都比普罗提诺本人更迷信得多。普罗提诺身上的迷信，已经是那个时代所可能最微少的了。320

现在就让我们试图总结普罗提诺所教导的——就有系统的并且合于理智的基督教神学而论，这大体上也就是为基督教的神学所接受的——学说的优点和缺点。

首先而且最主要的，便是普罗提诺信为是理想与希望的安全避难所的那种结构，而且其中还包含有道德的与理智的努力。在公元三世纪以及野蛮人入侵以后的若干世纪中，西方文明差不多已沦于全部毁灭了。幸运的是，虽然神学几乎是当时所仅存的精神活动，但人们所接受的体系却并不纯粹是迷信的，而是保存下来了——尽管有时候是深深隐蔽着的——各种学说，那些学说里面包含有大量的希腊的理智的作品以及大量的为斯多葛派与新柏拉图主义者所共有的那种道德的热忱。这就使得经院哲学的兴起，以及后来随文艺复兴开始而重新研究柏拉图从而及于其他的古人著作时所得到的那种刺激，成为可能。

另一方面，普罗提诺的哲学所具有的缺点则是只鼓励人去观看内心而不去观看外界：当我们观看内心时，我们看到的便是神明的nous；而当我们观看外界时，我们看到的便是可感觉的世界的种种缺陷。这种主观性倾向是一个逐渐成长的过程；我们在普罗泰戈拉、苏格拉底和柏拉图的学说中以及在斯多葛派和伊壁鸠鲁派的学说中，都可以发见它。可是起初，它仅只是学说而不是气质；在很长的一个时期里，它并未能扼杀科学的好奇心。我们看到波昔东尼约在公元前100年左右，为了要研究潮汐，曾经怎样地走遍了西班牙和非洲的大西洋沿岸。然而主观主义却逐渐地侵凌了人们的感情以及他们的学说。人们不再研究科学了，唯有德行才被认为是重要的。柏拉图所思索的德行，是包括了当时在精神成就方面所可能有的一切都在内的；但是在以后的若干世纪里，人们却日益把德行认为仅仅是包括有德的意志，而不是一种想要理解物理世界或改进人类制度的世界的愿望了。基督教在它的伦理学说方面也没有能避免这种缺点；尽管实践上对于传播基督教信仰的重要性的信心，曾赋予了道德活动以一种实践的对象，使道德活动已经不复限于是自我的完美化了。321

普罗提诺既是一个终结又是一个开端，——就希腊人而言是一个终结，就基督教世界而言则是一个开端。对于被几百年的失望所困扰、被绝望所折磨的古代世界，普罗提诺的学说也许是可以接受的，然而却不是令人鼓舞的。但对于粗鄙的、有着过剩的精力而需要加以约束和指导但不是加以刺激的野蛮人的世界来说，则凡是普罗提诺教导中能够引人深入的东西都是有益的，因为这时候应该加以制止的坏东西已经不是委靡而是粗暴了。把他的哲学中可以保存的东西流传下来的这项工作，是由罗马末期的基督教哲学家们来完成的。

卷二 天主教哲学322

导言

天主教哲学，就我使用这一名词时所含的意义而言，是指由奥古斯丁到文艺复兴时期为止支配着欧洲思想的哲学。在这十个世纪期间的前后，曾经有过属于这同一总的学派的哲学家。在奥古斯丁以前，有过早期的教父，其中突出的是欧利根；文艺复兴以后则有许多哲学家，包括现在墨守某种中世纪体系，特别是托马斯·阿奎那体系的所有正统天主教的哲学教师。然而只有在奥古斯丁至文艺复兴期间的最伟大的哲学家，才与建立并完成天主教思想的综合体系有关。在奥古斯丁以前的基督教世纪里，斯多葛学派和新柏拉图主义者在哲学的才能方面使教父们相形见绌；文艺复兴以后，甚至在正统天主教教徒当中，也没有一个卓越的哲学家来继承经院学派或奥古斯丁的传统。

我们在本书中将要涉及的这一时期，不仅在哲学方面；即在其他方面也和其前后的各个时代有所不同。其中最显著的一项，就是教会的权力。在中世纪期间，即大约自公元400年起到公元1400年为止，教会使哲学信念与社会的、政治的事务较前后时期结成更为密切的联系。教会是一个建立在一种教义上的社会组织，这种教义一部分是哲学的，另一部分则与圣史[注163]有关。教会借着教义获得了权力和财富。世俗的统治者虽然往往和教会发生冲突，但他们却失败了，因为大多数人，其中包括世俗统治者本身的绝大部分都深信天主教的真理。当时教会必须和罗马与日耳曼的传统作斗争。罗马的传统在意大利是根深柢固的，特别在法律家当中；日耳曼的传统则在蛮族入侵后兴起的封建贵族中最为得势。然而经过了数世纪之久，这些传统却没有一个显示出足够的力量来向教会进行一次成功的反抗；其主要原因在于这些传统并没有在任何适当的哲学中体现出来。323

像我们当前所阐述的思想史，当论及中世纪的时候，是无法避免片面性的。除了极少数的例外，这一时期里对当代精神生活有所贡献的人都是些僧侣。中世纪的世俗中人建立一种强有力的政治经济制度的过程相当缓慢，然而他们的活动在某种意义上却是盲目的。在中世纪后期，

产生了一种与教会文学迥乎不同的重要世俗文学；这种文学在一部通史中比在哲学思想史中需要加以更多的考察。在但丁以前，我们还未发现一个充分具有当代宗教哲学知识的世俗人从事写作。一直到十四世纪为止，教士们名副其实地垄断了哲学，所以哲学是从教会的立场写出来的。因此，我们若不先就教会制度的成长，尤其是教皇制的成长，作一比较广泛的叙述，那么我们就势将无法理解中世纪思想。

中世世界与古代世界对比之下，是具有不同形式的二元对立的特征的。有僧侣与世俗人的二元对立，拉丁与条顿的二元对立，天国与地上王国的二元对立，灵魂与肉体的二元对立等等。所有这一切都可以在教皇与皇帝的二元对立中表现出来。拉丁与条顿的二元对立是蛮族入侵的结果，其他的二元对立则有较为悠久的来源。中世纪僧俗的关系可以以撒母耳与扫罗的关系为范例；在阿利乌斯教派或半阿利乌斯教派帝王统治的时期里产生了僧侣至上的要求。天国与地上王国之间的二元对立见于新约全书，但在圣奥古斯丁的著作《上帝之城》一书中系统化了。在柏拉图的著作中可以找到灵魂与肉体的二元对立，这一理论曾被新柏拉图主义者所强调；它不但在圣保罗的说教中占重要的地位，而且还支配了公元四世纪和五世纪的基督教禁欲主义。

天主教哲学被黑暗时代划分为两个时期，在这个时代里西欧的精神活动几乎绝迹。自从君士坦丁改宗到鲍依修斯逝世为止，无论作为一个事实，或作为不久以前的一项回忆，罗马帝国依然支配着基督教哲学家的思想。蛮族在这一时期里，仅仅被认为是一种讨厌的东西，而不被看作基督教世界中的一个独立部分。这时仍然存在着一个文明社会，其中富有者人人都能读书写字，因此一个哲学家除了必须投合僧侣的心意，还必须投合俗人的心意。在这个时期与黑暗时代之间，即在公元六世纪末叶，出现了大格雷高里，他虽然把自己当作拜占庭皇帝的臣下，但在对待蛮族国王的态度上却非常倨傲。在他以后，在整个西方基督教世界中，僧俗间的分离越发显著了。世俗贵族创造了封建制度，这种制度稍微稳定了当代的荒乱局面；僧侣们宣扬基督教的谦卑，但只有下层阶级的人将其付诸实践；异教的骄傲体现在决斗、通过战斗进行裁判、比武以及个人报仇等方面，所有这一切虽为教会所憎恶，但却无法防止。自十一世纪起，教会才千辛万苦地从封建贵族制中获得解放。而这一解放也正是欧洲摆脱黑暗时代的原因之一。324

天主教哲学最初的伟大阶段由圣奥古斯丁占统治地位，但在异教徒

当中则由柏拉图占统治地位。第二阶段以圣托马斯·阿奎那为高峰，对他和他的继承者来说亚里士多德的重要性远远超过了柏拉图。然而，《上帝之城》中的二元论却完整地延续下来。罗马教会代表天城，而哲学家们在政治上则是维护教会的利益的。哲学所关心的是保卫信仰，并借助理性来和伊斯兰教徒这样一些不相信基督教启示的确实性的人展开争辩。哲学家们借助理性去反击批评，不仅是以神学家的身份，而且是以旨在吸引任何教义信奉者的思想体系的发明家的身份。归根结底，诉诸理性也许是一种错误，然而在十三世纪时，这却似乎是卓有成效的。

十三世纪这个似乎具有完备规模的综合思想体系被许多不同的原因破坏了。其中最重要的一项恐怕是富商阶级的成长，最初是在意大利，而后在其他地方。当时的封建贵族大多是无知的、愚蠢的和野蛮的；一般人民则倾向于罗马教会，以为教会在智慧上、道德上以及在与无政府状态作斗争的能力上是超过了贵族的。然而新兴的商人阶级却和僧侣们一样聪慧，一样通晓世俗事务，他们更能与贵族们分庭抗礼，作为公民自由的斗士更受到城市下层阶级的欢迎。民主风气跃居显著的地位，在协助教皇击败了皇帝之后，便着手把经济生活从教会的束缚下解脱出来。325

中世纪时期结束的另一原因是法兰西、英格兰、西班牙等强大的民族君主国家的兴起。当国王们平定了国内的无政府状态，并联合富商抗击了贵族之后，他们自十五世纪中叶起，已经有了足够的力量为了民族的利益，与教皇相抗衡。

当时教皇已经失去了其一向享有的，并在十一世纪、十二世纪和十三世纪中大体上应得的道德威望。首先由于当教皇们住在阿维农的时候，他们屈从于法兰西，其次由于大分裂，他们曾无意识地使西欧世界相信，一种不加限制的教皇专制不但不可能，而且也不值得向往。在十五世纪里，教皇被卷入了意大利权力政治的混乱无耻的角逐场中，他们作为基督教世界统治者教皇的地位实际上已经沦落为意大利诸侯的地位了。

文艺复兴和宗教改革瓦解了中世纪的综合思想体系。在这以后，还没有过这样清晰、这样显然完整的东西。这种综合思想体系的成长和衰落便是本书第二卷的主题。

整个中世纪，富有思想的人的心情对于有关现世的事物总是深感不幸的，其所以能够忍受这些事，只是由于他们期待着一个较好的来世。这种不幸正是整个西欧所发生的事情的反映。公元三世纪是一个多难的时期，那时人民的生活水平大大地降低了。在公元四世纪暂时的平静以后，公元五世纪带来了西罗马帝国的灭亡和在其原来畛域内的诸蛮族的兴起。过去罗马文化所仰赖的有文化的城市富人，大部分沦为贫困的流亡者；其余的人则开始依赖其农村的地产过活。新的打击一直延续到大约公元一千年时为止。其间未曾有任何充分恢复生息的瞬间。拜占庭人和伦巴底人间多次的战争把意大利残存文明的大部分毁灭了。阿拉伯人征服了东罗马帝国大部分领土，他们定居于非洲和西班牙，威胁过法兰西，甚至有一次竟劫掠了罗马。丹麦人和诺曼人蹂躏了法兰西、英格兰、西西里和意大利南部。在这些世纪里，生活是不安定的和充满了苦难的。现实生活已经够坏了，而阴郁的迷信却越发使它变本加厉。人们想：大多数人就连基督教徒也要坠入地狱。人们时时感到自己被恶魔所包围，并且容易遭受魔法师和女巫的暗算。除了在处于幸运时刻的那些还保留着像儿童那样无思无虑的人们以外，谁也感不到人生的乐趣。这种普遍的不幸增强了人们对宗教的感情。地上善人的一生只是奔向天国的旅程；除了最后引人进入永福（eternal bliss）的坚贞的德行以外，尘世间就不可能有什么有价值的东西。希腊人，在他们的伟大的时代里，曾经在日常生活上发现了喜乐与美。恩培多克勒欢呼他的同市市民说：“朋友们，你们居住在这俯瞰阿克拉加斯黄色岩石、高高地依傍城堡的大城里，忙于美好的工作；你们的城市是异邦人的光荣的庇护所；你们不善于做卑鄙的事情，我向你们致敬！”以后一直到文艺复兴为止，人们在现世里从未有过这样单纯的幸福，而是把希望寄托在看不见的来世上。对于阿克拉加斯的景慕被金城耶路撒冷代替了。当地上幸福终于再临的时候，渴望来世的殷切才逐渐地减弱了。尽管人们还使用着同样的语言但却缺乏那种深切的感情了。326

为了明了天主教哲学的起源和意义，我以为有必要用较叙述古代或近代哲学更多的篇幅来叙述一般历史。天主教哲学本质上是一个社会组织的哲学，亦即天主教教会的哲学；近代哲学，尽管远离了正统教义，但它很大一部分却关系到由基督教道德律观点和由天主教政教关系原理得来的一些问题，特别是在有关伦理学和政治理论方面。在希腊罗马异教主义中，从来没有像基督徒那样，从一开始即须对上帝和凯撒，或用政治的名词来说，对于国家和教会应尽的双重忠诚。

这种双重忠诚所引起的大部分问题，在哲学家们提出必要的学说之前早已在实践中获得了解决。

在这一过程中有两个很明显的阶段：一在西罗马帝国灭亡以前，一在西罗马帝国灭亡以后。以圣安布洛斯达于顶点的一系列主教们的实践经验，为圣奥古斯丁的政治哲学提供了基础。以后便开始了蛮族的入侵，随之就是长期的混乱和日益增长的愚昧。在从鲍依修斯到圣安瑟勒姆这五个多世纪的期间里，只有一位卓越的哲学家约翰·司各脱，由于他是一个爱尔兰人，曾大致避过了那些塑造西欧其余地区的种种过程。这时期虽然没有哲学家，但却不是一个没有思想发展的时期。混沌引起了一些迫切的实际问题，这些问题是借着在经院哲学里占主要地位的一些制度和思想方式来处理的，这些制度和思想方式就在今天，在很大程度上，也还是很重要的。它们并非借着理论家，而是借着在紧迫斗争中的一些实践家提出来的。在十一世纪里，作为经院哲学前奏的罗马教会的道德革新是对于把教会逐渐并入封建制度里去的一种反抗。为了理解经院学派，我们必须先理解希勒得布兰得，为了理解希勒得布兰得，我们必须理解他所抨击的一些罪恶。同时我们不能漠视神圣罗马帝国的创立以及它给予欧洲思想的影响。327

由于这些原因，读者在以下章节里将要触及较多的教会史和政治史，也许这些历史与哲学思想发展的关系不是那么直接明显。由于我们所涉及的这一段时期是模糊的，对通晓古代和现代史的人们是陌生的，所以就更有必要叙述一番有关这一时期的历史。很少专业哲学家能像圣安布洛斯、查理曼，希勒得布兰得那样，对哲学思想给予偌大的影响。因此在适当处理当前课题的同时，叙述一番有关这些人物以及其时代的重要事实乃是不可缺少的。

第一篇 教父328

第一章 犹太人的宗教发展

后期罗马帝国传给蛮族的基督教包括三种要素：一、哲学的一些信念，主要是来自柏拉图和新柏拉图主义者，但在部分上也来自斯多葛学派；二、来自犹太人的道德和历史的概念；三、某些学说，特别是关于救世的学说，它们在部分上虽然可以追溯到奥尔弗斯教（Orphism）和近东的一些类似的教派，但他们在基督教里大致上却是新东西。

我认为在基督教里最重要的犹太要素有以下几点：

l. 一部圣史，从上帝创造万物起一直叙述到未来的结局，并向人类显明上帝的作为都是公义的。

2. 有一部分为上帝所特别宠爱的人。对犹太人来说，这部分人就是上帝的选民；对基督徒来说则是蒙拣选的人。

3. 关于“公义”的一种新的概念。例如施舍的美德便是基督教从后期犹太教里继承过来的。对于洗礼所赋予的重要性可能来自奥尔弗斯教或东方异教的一些神秘的教派。但作为基督教美德概念中的一个要素的实践性的慈善则似乎起源于犹太人。

4. 律法。基督徒们保全了一部分希伯来的律法，例如十诫，但除去了有关典礼与仪式的部分。然而在实践中他们却大致以犹太人给予律法那样的感情来对待使徒信条。这就意味着正确的信仰至少和道德的行为占同等重要的地位，这种学说本质上是出自希腊的。但是选民的排他性则起源于犹太民族。

5. 弥赛亚。犹太人相信弥赛亚会给他们带来现世的繁荣和帮助他们战胜地上的敌人；他们尤其相信他出现在未来。基督徒认为弥赛亚是历史上的耶稣，而耶稣又被认为是希腊哲学中的道（Logos）[注164]；然而弥赛亚使其信徒战胜敌人的地方却是在天国，而不是在地上。329

6. 天国。来世在某种意义上，是犹太人、基督徒和后期柏拉图主义

者们所共有的概念。然而这个概念在犹太人和基督徒当中比在希腊哲学家那里，采取了更为具体的形式。在许多基督教哲学中，而不是在通俗的基督教中，所见到的希腊学说认为——空间与时间中的感性世界是一个幻觉，一个人只有通过精神与道德的训练，才能学着生活在唯一真实的永恒世界里。另一方面，犹太教和基督教的教义，则认为来世不是形而上学地区别于现世，而是在未来有所区别，那时善人将要享受永恒的喜乐，而恶人将要遭受永劫的痛苦。这种信念具体表现了为人人所能理解的复仇心理，然而希腊哲学家的学说却不是这样的。

为了理解上述这些信念的起源，我们必须考虑到犹太历史中的一些事实，现在我们就要着重叙述这方面的问题。

以色列民族先期的历史是不能从旧约全书以外的任何来源得以证实的，同时我们也无从知道从何时起它才不再是纯粹的传说。我们不妨认为大卫和所罗门是两个确曾有过的国王。在我们所触及的一些确属历史事实的最早记述中，已经有了以色列和犹大两个王国。在旧约全书里所叙述的人物中最初有独立记载的人是以色列的国王亚哈。在一篇公元前853年亚述人的信里曾提及过他。亚述人终于在公元前722年征服了北部王国[注165]，并掳去了大部分居民。此后犹大王国独自保存了以色列的宗教和传统。巴比伦人和米底人于公元前606年攻陷了尼尼微，亚述国从此灭亡，但犹大王国于亚述灭亡后却继续维持了一个短时期。公元前586年尼布甲尼撒攻陷了耶路撒冷，毁坏了圣殿，将大部分百姓掳到巴比伦。巴比伦于公元前538年被米底人和波斯人的王居鲁士* 灭亡了。居鲁士王于公元前537年发出一道命令准许犹太人返回巴勒斯坦。在尼希米和以斯拉的领导下许多人回到巴勒斯坦，他们重建了圣殿，于是犹太正教便开始定型化了。330

在被掳的时期，以及在这一时期的前后，犹太教经历了一番极其重要的发展。从宗教观点上来看，以色列人和其周围的部落之间，最初似乎没有很大差别。亚威（Jahweh）[注166]当初只是一个钟爱以色列子孙的部落神，但是无可否认此外还有别的神，同时对这些神的崇拜也是习以为常的。十诫第一条中说：“除我之外，你不可有别的神”说明这是被掳到巴比伦不久以前的一次革新。这一点已经被早期先知们的各种经文所证实。这个时代的先知们首先教训人们说崇拜异教的神便是罪。他们宣称为了在当时不断的战争中获得胜利，亚威的恩惠是不可缺少的；如果他们同时也敬拜别的神，亚威即将撤销他的恩宠。尤其是耶利米和以

西结，他们似曾发明了一种想法认为除了唯一的宗教以外，其余的一切宗教都是伪教，同时主（the Lord）[注167]是要惩罚偶像崇拜的。

以下的引证可以说明他们的训诫，以及为他们所反对的盛行于当代的异教崇拜。“他们在犹大城邑中和耶路撒冷街上所行的，你没有看见么?孩子拣柴，父亲烧火，妇女揉面做饼献给天后‘伊什塔（Ishtar）’,又向别神浇奠祭，惹我发怒。”[注168]主为此而发怒。“他们在欣嫩子谷建筑陀斐特的丘坛，好在火中焚烧自己的儿女。这并不是我所吩咐的，也不是我心所起的意。”[注169]

在《耶利米书》中有一段很有趣的记载，其中叙述：耶利米责难在埃及的犹太人敬拜偶像。他曾亲自和他们在一起生活过一个时期。这位先知告诉流亡在埃及的犹太人说，亚威因为他们的妻子向其他神祇焚香，要毁灭他们所有的人。但是他们都不听从他，他们说：“我们定要成就我们口中所说出的一切话，向天后烧香，浇奠祭，按着我们与我们列祖、君王、首领、在犹大的城邑中和耶路撒冷街市上，素常所行的一样。因为那时我们吃饱饭，享福乐，并不见灾祸。”[注170]但是耶利米却向他们确言，亚威已经注意到这些偶像崇拜，并因此曾经降祸给他们。“耶和华说，我指着我的大名起誓，在埃及全地，我的名不再被犹大一个人的口称呼……我向他们留意降祸不赐福，在埃及地的一切犹大人必因刀剑饥荒所灭，直到灭尽。”[注171] 331

以西结同样被犹太人的偶像崇拜所震骇。主在一个异象中把在圣殿北门处为塔模斯（Tammuz,巴比伦的神）哭泣的妇女显示给他；然后主又将那些更可憎恶的事显示给他看。在圣殿门口的二十五个人正在敬拜太阳。主于是宣布：“因此，我也要以愤怒行事，我眼必不顾惜，也不可怜他们，他们虽向我耳中大声呼求，我还是不听。”[注172]

认为除了一种宗教以外一切宗教都是邪恶的，以及认为主将惩罚偶像崇拜的这种想法,显然是为这些先知所创始。一般说来，先知都是极端民族主义的；他们期待着主彻底毁灭外邦人的那一日的到来。

以色列人的被掳曾被用来证实先知斥责的正确。假如亚威是全能的，而犹太人是他所拣选的人，那么他们所受的苦，只能说是由于他们的邪恶。这是一种父亲管教孩子的心理，也就是说，犹太人必须通过惩戒才能得到净化。在这种想法的影响下，犹太人在流亡期间发展了一种

比独立时更为严格、更为排斥异民族的正统教义。那些留在后方未经迁移到巴比伦的犹太人并没有经历到同样程度的发展。当以斯拉和尼希米在被掳以后重返耶路撒冷的时候，他们发现杂婚已经相当普遍，并为此感到惊讶，于是他们便把这样的婚姻都解除了。[注173]

犹太人与其他古代民族突出不同之点是他们的顽强的民族自尊心。其他民族，在一旦遭受征服后，都曾表里一致地屈服于战胜者。只有犹太人保持了他们那种唯我独尊的信仰，并确信他们的不幸是由于上帝的愤怒，因为他们没能保持住信仰与教义的纯洁。旧约中有关历史的各篇，大部分是在被掳后编辑的，它们容易给人一种错误的印象。因为它们暗示为先知所反对的偶像崇拜是背离了先前谨严的风尚。然而在实际上却从来没有过这样谨严的风尚。先知在更大程度上是些革新家，这和我们以非历史的眼光读圣经时所了解的有所不同。332

在被掳期间，发展了一些以后成为犹太教特征的事情。但其中有一部分却来自先前已有的根源。由于举行祭奠的唯一的圣殿被毁，犹太教的仪式乃被迫变得没有祭品了。在这一时期里创始了犹太人会堂，他们在这里朗诵当时已有的部分圣经。从这时起强调了安息日的重要性，和开始重视作为犹太人标志的割礼。按我们所知与外邦人联婚也是在流亡期间开始被禁止的。各式各样的排他性有了增长。“我是耶和华你们的上帝，使你们与万民有分别的。”[注174]“你们要圣洁，因为我耶和华你们的上帝是圣洁的。”[注175]律法是这一时期的产物。它是维持民族统一的一种主要的力量。

我们称为《以赛亚书》的是两位不同先知的著作，一个在被掳之前，一个在被掳之后。二者之中的后者，也就是被圣经研究者称为第二以赛亚的，是先知中最卓越的一位。他最先报告给我们主曾经说过：“除我以外，再没有真神。”他相信肉身死后可以复活，这也许是由于受到波斯人影响的结果。他的关于弥赛亚的预言，在后世竟成为用来证明先知们预见了基督降临的主要旧约经文之一。

在基督徒对外邦人和犹太人的辩论中，第二以赛亚所写的这些经文曾起过极其重要的作用；因此我要引用其中最重要的几段于下。万民终必皈依：“他们要将刀打成犁头，把枪打成镰刀；这国不举刀攻击那国，他们不再学习战事。”（《以赛亚书》第2章第4节）“必要有童女怀孕生子，给他起名叫以马内利。”[注176]（就此处经文而论，犹太人与基

督徒之间曾经有过争论；犹太人说正确的译文是“一个少妇将要怀孕，”但基督徒以为犹太人是在说谎。）“在黑暗中行走的百姓看见了大光；住在死阴之地的人有光照耀他们……因有一婴孩为我们而生，有一子赐给我们，政权必担在他的肩头上，他名称为奇妙、策士、全能的神、永在的父、和平的君。”[注177]最明显地具有预言性的是第五十三章，其中含有我们所熟悉的经文：“他被藐视，被人厌弃，多受痛苦，常经忧患。……他诚然担当我们的忧患，背负我们的痛苦……哪知他为我们的过犯受害，为我们的罪孽压伤：因他受的刑罚我们得平安；因他受鞭伤我们得医治……他被欺压，在受苦的时候却不开口：他像羊羔被牵到宰杀之地，又像羊在剪毛的人手下无声，他也是这样不开口。”在最后的救赎中明确地包括了外邦人：“万国要来就你的光，君王要来就你发现的光辉。”[注178] 333

以斯拉和尼希米死后，犹太人暂时不见于史乘了。犹太人的国家作为一个神权国家残存着，然而它的畛域却非常狭小——根据E.比万[注179]所述，只有耶路撒冷四周十至十五英里的地方。亚历山大死后，这个区域变成托勒密王朝和塞琉西王朝间互相争夺的地区。然而在实际的犹太人疆土上却很少进行过战争，于是犹太人便得以长期自由地信守他们的宗教。

他们在这一时期里的道德律都记述在《智慧书》[注180]里，该书可能写成于公元前200年左右。一直到最近，这本书只有希腊文的版本为世所知；这便是它被斥入《伪经》（*Apocrypha* ）的缘故。但是最近却发现了一部希伯来文的稿本，这部稿本在某些地方与英文译的希腊文版本《伪经》有些不同。书中所讲的道德是很世俗的。邻舍间的声誉受到非常的重视。诚实乃是最上的策略，因为这样做可以招来亚威的袒护，而这是大有益处的，书中也建议人要施舍。希腊影响唯一的标志乃是对医药的赞美。334

对待奴隶不可太仁慈。“草料、棍棒和重担是为了驴子；面包、惩罚和工作是为了仆役……给他适当的工作去做：要是他不顺从，那么就放上更重的枷锁”（第23章第24、28节）。同时，你要记得你曾为他付过一笔代价，要是他逃走，你这笔钱就要丢掉了；这就为有利的严酷立下一道界限（同上书，第30、31节）。女儿是忧患的大根源；显然在作者的时代里，她们是热衷于淫乱的（第42章第9—11节）。该书的作者是鄙视妇女的：“蠹虫生自衣服，邪恶来自妇女”（同上书，第13节）。

对你的孩子们和颜悦色是一种错误，适当的办法是：“叫他们从幼年起就低下头来”（第7章，第23、24节）。

总而言之，这人像老伽图一样，代表一种看来极不光彩的善良商人的道德。

这种宁静舒适而又自命正直的生活，终于被决心把其全部国土化为希腊方式的塞流西王朝，安提阿古四世粗暴地中断了。公元前175年他在耶路撒冷建立了一座体育场，教育青年头戴希腊式的帽子，练习各种运动。在这件事上他得到了一个他任命为大祭司的希腊化犹太人，雅森的协助。僧侣贵族阶级早已对教规松懈起来，并且感受了希腊文明的吸引力；但是他们却遭到一个叫作“哈西第姆”（Hasidim，意味“神圣”）党的强烈反对，这个党在农民中占有很大势力。[注181] 公元170年，当安提阿古被卷入对埃及的战争时，犹太人叛变了。于是安提阿古从圣殿中搬走了圣器并在其中安置了神像。他仿照其他各地已经试验成功的办法，宣布亚威和宙斯为一体。[注182] 他决心根绝犹太教，废除割礼和废止有关食物的戒律。耶路撒冷的居民都屈从了，但是耶路撒冷城外的犹太人却进行了极端顽强的抵抗。335

这一时期的历史见于《马喀比一书》。该书第一章叙述安提阿古如何通令其国内所有居民应结为一体，并废止他们个别的法律。所有异教徒都遵从了这道命令。尽管国王命令废止安息日，用猪肉献祭，和禁止男孩受割礼，许多以色列人也都遵从了。凡不遵从命令的人都要被处以极刑。但仍有许多人违抗。“他们把一些让自己男孩行割礼的妇女处以死刑。勒死了那些男孩，掠夺了他们的家产，并杀掉了给男孩们行割礼的人。即便这样，许多以色列人仍然十分坚决地拒绝食用任何不洁之物。他们宁死也不愿为肉类所玷污，不愿亵渎圣约；于是他们就这样死去了。”[注183]

就在这时，犹太人广泛地信仰了灵魂不死的教义。人们认为道德会在今世得到报应：但最有德行的人所遭遇的迫害，却证明事实并不如此。因此为了捍卫神的公义，有必要相信来世的赏罚。这种教义并未能为犹太人普遍承认；基督在世的时候，撒都该人仍旧否认过这种教义。不过在那时他们只占少数，以后，所有的犹太人都相信了灵魂不死。

领导背叛安提阿古王的是一个干练的军事将领犹大·马喀比。他首

先收复了耶路撒冷（公元前164年），然后便开始进行攻击。他时而屠杀敌方所有的男子，时而强制给他们施行割礼。他的兄弟约拿单被任命为大祭司，带着守备军驻守耶路撒冷；他征服了撒马利亚的一部分，并攻取了约帕和阿克拉。他同罗马进行了谈判，并顺利地获得了完全的自治权。到希律王时为止，他的家族世袭大祭司的职位，被人称为哈斯模尼亚王朝。

这时期的犹太人在忍受和反抗迫害时表现了无限的英勇，虽然他们所维护的事并不使我们觉得特别重要，例如行割礼和不吃猪肉等。336

安提阿古四世的迫害期是犹太史中具有决定性意义的时期。这时流亡各处的犹太人日趋于希腊化；在犹太的犹太人为数不多，并且在他们中间，一些有财有势的犹太人也都趋向于默认希腊式的变革。倘若没有哈西第姆党人的英勇反抗，犹太教可能早已灭绝。如果这样，无论基督教或伊斯兰教都将无法以其所曾采取的形式而存在。汤森德在他的马喀比第四书的译序中说：

“人们说得好，假如犹太教作为一个宗教，在安提阿古统治下为人灭绝，那么基督教所由滋生的种床就没有了；所以拯救了犹太教的马喀比家殉道者所流的血终于成了教会的种子。因为基督教和伊斯兰教的一神教教义都出自犹太教的源泉。所以我们可以说今天在世界上，不论东方或西方，一神教的存在实有赖于马喀比一家。”[注184]

虽然如此，马喀比家的人们并不为以后的犹太人所崇敬，因为他们那些当大祭司的族人，在有了成就以后，竟采取了一种世俗的妥协政策。只有那些殉道者才受到人们的敬仰。大约在基督时代写于亚历山大里亚的马喀比第四书叙述了这事以及其他一些轶事。书的标题尽管用了马喀比的字样，但书中却没有一处提起马喀比的家人；书中首先叙述了一个老人和七个青年兄弟惊人的刚毅，他们最初全都受到安提阿古的拷打，并终于被安提阿古处以死刑。当时他们的母亲也在场，并曾劝勉他们要坚持到底。国王最初想借婉言来软化他们，告诉他们：只要他们肯同意吃猪肉，他即将宠爱他们，并为他们谋得立身出世的机会。当他们拒绝了以后,安提阿古便将刑具指给他们看。然而他们仍不动摇,并告诉安提阿古说他将要在死后受到永劫的痛苦；而他们自己却要享受永远的幸福。他们一个接着一个地在自己兄弟的面前，在母亲的面前,首先拒绝吃猪肉,随即受到严刑拷打,并终于遭到杀害。最后,国王转向他的士兵

说，他希望他们能够借着这样勇敢的榜样获得教益。以上的叙述当然曾为传说的成分所润色,但迫害的残酷与忍受的英勇在历史上却是真实的；其主要的争论点则围绕在割礼与吃猪肉的问题上。337

从另一方面来看，这本书也很有趣。虽然作者显然是一个正统教派的犹太人，但他却使用了斯多葛派的哲学语言，企图证明犹太人完全是依照斯多葛派的教训生活的。这书开始的一段文章如下：

“我所提出讨论的问题是具有高度哲学意义的，亦即受到神灵启示的理性是否为各种激情的最高统治者的问题；关于这个问题的哲学，我愿郑重地请求你们给予诚挚的注意。”

亚历山大里亚的犹太人，在哲学方面，都情愿向希腊人学习，但他们却异常顽强地墨守其律法，尤其是行割礼、守安息日，以及不吃猪肉和其他不洁的肉类等。从尼希米到公元70年耶路撒冷陷落为止，他们重视律法的程度是与日俱增的。他们不再容忍那些宣讲某些新鲜事物的先知。其中一些迫切感到要用先知体从事写作的人们，便伪托他们发现了一卷但以理，所罗门或其他古圣先贤所著的典籍。犹太教仪的独特性，使他们团结为一个民族，但律法的强调却逐渐破坏了独创性，并使得他们变得极端保守。这种顽固性曾使得圣保罗在反对律法统治的斗争中显得十分出色。

对于基督降生不久以前的犹太文学毫无所知的人，最容易把新约全书看作一个崭新的开端。但事实并不如此。先知的热情，为了赢得世人的听闻虽然不得不设法伪托古人，但是这种热情却绝对没有死灭。在这方面，最有趣的是以诺书[注185]，这是一部不同作者的作品集。其中最早的著作仅稍先于马喀比的时代，而其最晚的大约在公元前64年。书中大部分自称是记述长老以诺蒙神启示时所见的异象。这对于从犹太教转向基督教的一派来说是很重要的。新约全书的作者们是熟悉这部书的。圣犹大认为它确实是以诺的著作。早期基督教的教父，例如亚历山大里亚的克莱门特和特尔图良，曾把它当作正规的经典；但是杰罗姆和奥古斯丁却摈斥了它。结果，它首先为人所遗忘，并终于失传了。十九世纪初叶人们才在阿比西尼亚发现了三部用埃塞俄比亚文写的稿本。此后，又发现了希腊文和拉丁文译的该书的部分稿本。原书好像是部分用希伯来文，部分用阿拉姆文写成的。原书的作者是一些哈西第姆党人，他们的继承人便是那些法利赛人。这本书攻击了国王们和亲王们——指哈斯

模尼亚王朝和撒都该人。它曾经影响过新约全书中的教义，尤其是关于弥赛亚、阴间和魔鬼学等方面。338

本书主要是由“寓言”所构成；这些寓言比新约中的寓言含有更多的宇宙论。其中有天堂、地狱、最后的审判等景象。书中文笔较好的地方可以使人联想到失乐园的前两卷；文笔较劣的地方使人想起布雷克的先知书。

以诺书对于《创世记》第六章，第二节、第四节有一段奇妙的和普罗米修斯式的引申。天使把冶金术传授给人们，因为他们泄漏了永远的秘密而受到了惩罚。他们也是食人肉的。犯了罪的天使变成了异教的神，而他们的妇女则变为人首鸟身的海妖；但最后，他们全都遭到了永劫痛苦的惩罚。

书中有一些具有相当文学价值的关于天堂和地狱的描写。最后的审判是由“公义的人子”，坐在他荣耀的宝座上执行的。有些外邦人最后终将悔改，并被赦免；但是大部分外邦人和所有的希腊化犹太人，都要遭到永远的诅咒，因为义人将要祈求申冤，而他们的祈祷是将要得到应许的。

书中有一段论到天文学的地方，其中提到太阳和月亮，具有被风推动的战车；一年有364天；人类的罪孽使得诸天体脱离其原有的轨道；只有善人才能通晓天文学。陨星是受到七位天使长处罚了的堕落的天使等。

以下论及圣史。其较早的部分大致依照圣经中的叙述一直讲到马喀比家的历史为止；其较晚的部分则依照一般的历史。然后作者又论及未来：如新耶路撒冷、剩余外邦人的改宗、义人的复活和弥赛亚。339

书中有很多处论到罪人的惩罚和义人的赏赐。义人对于罪人永不表示基督徒的宽恕。“你们这些罪人哪，在审判的那天，当你们听到义人祈祷的声音时，你们该怎么办呢?你们又将逃往哪里去呢?”“罪恶并不是从天上降到地下来的，而是由人自身造成的。”罪恶都记录在天上。“你们这些罪人将要受永远的诅咒，并将永远得不到平安。”罪人也许终身快乐，甚至在临终的时候也还是快乐的，但是他们的灵魂都要下阴间，并在那里忍受“黑暗、枷锁和烈火”。但是对于义人，“我和我的儿子[注]

186 却要永远和他们联结在一起”。

书中最后的一段话是：“上帝必以信实对待那些正义途上的忠信者。当义人发出灿烂的光辉的时候，忠信者要看到那些生于黑暗的人被带进黑暗里去。罪人必将呼喊并看到义人发出灿烂的光辉，他们一定要到事先为他们预定的地方去在那里度他们的时日。”

犹太人像基督徒一样，关于罪恶想得很多，但只有少数人想到他们自己是罪人。想到自己是罪人，是基督徒的一项革新，这是借着法利赛人和税吏的比喻提出来的。基督责备文士和法利赛人时曾经把想到自己是罪人一事当作美德来宣讲。基督徒竭力实践基督教的谦卑，但一般犹太人却不这样做。

基督降世不久以前，正统犹太人中却也有一些重要的例外。例如《十二位先祖的遗书》[注187]，该书在公元前109—前107年间写成。作者是一个崇拜哈斯模亚王朝大祭司约翰·希尔卡努斯的法利赛人。这书就其现在的形式论，包括一些被基督徒篡改的地方，但这些地方都是涉及教条的。如把这些地方删去，书中伦理的教训仍然与福音书中所论述的非常相似。正如R.H. 查理士牧师兼博士所说：“登山宝训在好几处反映了这种精神，它甚至重复了该书中原有的文句：福音书中有很多片段也显示出该书的痕迹，圣保罗似曾用该书作为一种手册（vade mecum）。”（引同上书第291—292页）在这本书里我们看到：

“你们要从心里彼此相爱；假如有人得罪你，你要心平气和地向他说话，你不可存诡诈的心。如果他忏悔和认错，你就要宽恕他。但如果他不承认错误，你也不要和他动怒，以免他受到你的毒而开始咒骂。这样就要犯双重的罪……如果他竟恬不知耻，坚持作恶，你也要从内心来饶恕他，并要把申冤之事交给上帝。”340

查理士博士认为基督一定是熟悉这段文字的。我们还看到：

“你要爱主和爱你的邻舍。”

“你要终生爱主并真心彼此相爱。”

“我爱主；同样我也全心全意地爱每一个人。”这些话应该与马太福音第22章第37—39节作一对比。在《十二位先祖的遗书》里有一段对所

有仇恨的责备；例如：

“愤怒是盲目的，它并不容你见到任何人的真面目。”

“所以，仇恨是邪恶的：因为它经常伴随着谎言。”这本书的作者，正如可能预料得到的，认为不仅犹太人会得救，即便是外邦人也都要得救。

基督徒从福音书里学会了憎恶法利赛人，然而这本书的作者却是一个法利赛人，就像我们已经看到的那样，他教导我们一向认为是最足以显示基督教特征的一些伦理格言。解释这件事是不难的。首先，即便在作者所处的时代里他也必定是个特别的法利赛人；当时最普通的教义，毫无疑问，是以诺书里所记述的。其次，我们知道一切运动都趋向于僵化，有谁能从D．A．B.（Daughters of the American Revolution）[注188]这一团体中得出杰弗逊的原则来呢？其三，特别是关于法利赛人，我们知道，他们把律法看作最后的和绝对的真理。他们对于律法的这种热衷，不久便终止了所有新鲜活泼的思想与感情。就像查理士博士所说：

“法利赛派脱离了其宗派过去的理念，投身于政治利益和运动，与此同时他们越发全面地拘泥于律法字句的钻研，这样就立刻停止给［先祖的］遗书所阐明的这种崇高的伦理系统以发展的余地。所以早期哈西弟姆党人真正的继承者和信徒都脱离了犹太教，并在原始基督教的怀抱中找到了他们的自然归宿。”

经过大祭司的一段统治期以后，马可·安东尼任命他的朋友希律做了犹太人的王。希律是一个放荡的冒险家，他经历过好几次破产的危机，习惯于罗马的社交生活，距离犹太人的虔诚相差很远。他的妻子出身于一个大祭司的家庭，然而他却是一个伊都米亚人，仅就这一点也足以使他成为犹太人怀疑的对象。他是一个巧妙的趋炎附势者，当屋大维军队显然要取得胜利的时候，他立刻背弃了安东尼。虽然如此，他曾竭尽心思使犹太人安于他的统治。他重建了圣殿，然而这圣殿却装配了许多哥林多式圆柱；并且是按照希腊的样式建筑的。他在正门的上方安装了一只巨大的金鹰，因此违反了第二条诫命。当人们传说他将要死去的时候，法利赛人便把那只鹰拆掉了。为了报复，他处死了一些法利赛人。他死于公元前四年。他死后不久，罗马人废除了国王制，把犹太国置于一个总督的统治下。彼拉多在公元26年被任命为总督，但因他为人

缺乏才智，不久便被撤职了。341

公元66年，犹太人在狂热党人的领导下背叛了罗马。他们失败了，耶路撒冷于公元70年被攻陷，圣殿被捣毁，仅有少数犹太人留在犹太境内。

在这时期以前的数世纪中流亡在外的犹太人早已变得十分重要了。犹太人原来几乎全体是农民；但在被掳期间他们从巴比伦人那里学会了经商。在以斯拉和尼希米时代以后，仍有许多人留在巴比伦，其中有些人变得很富有。在亚历山大里亚建成以后，大批犹太人定居在那里，他们有一个指定的专区，但这和今天的犹太人区（Ghetto）有所不同，这种专区是为了避免接触外邦人受到沾污而设置的。亚历山大里亚犹太人希腊化的程度比犹太境内的犹太人为甚，他们甚至忘却了希伯来语言。因此他们只得把旧约全书译成希腊文，其结果便是旧约圣经七十人译本。《摩西五经》译成于公元前三世纪中叶；其余各篇译成的时代较晚些。

关于旧约全书七十人译本曾有过一些传说，这个译本之所以如此命名，因为它是由七十位译者所译。据说这七十位译者各自译出了全书，而当人们对照这些译本时，却发现各个译本连最细微的地方也都完全一致，因为全体译者都受到了神灵的启示。然而以后的学者却指出旧约全书七十人译本是有严重缺点的。在基督教兴起以后，犹太人几乎不再使用它，他们重新阅读希伯来文的旧约。与此相反，早期的基督徒很少人通晓希伯来文，他们都根据这个七十人译本，或根据以它重译的拉丁文译本。三世纪时欧利根曾经不辞劳苦地译出一个较好的译本。在五世纪杰罗姆完成了拉丁语译圣经 （Vulgate） 以前，那些只通晓拉丁文的读者只好满足于几种有缺点的译本。杰罗姆的这个译本最初遭到很多批评，因为他在翻译这本书的时候曾得到一些犹太人的帮助。许多基督教徒认为犹太人故意窜改了先知的话，意在不让先知预告基督的诞生。然而圣杰罗姆的译本终于受到了一般人的承认，直到今天这个译本在天主教会中仍旧保持着他的威信。342

和基督处于同时代的哲学家菲罗是犹太人在思想方面受到希腊影响的最好的说明。菲罗在宗教上是个正统教派，但他在哲学上却首先是个柏拉图主义者；此外他还受到斯多葛派和新毕达哥拉斯派的重要影响。耶路撒冷陷落后，他在犹太人中的影响消逝了，但基督教的教父们却发

现他曾指出一条使接受希腊哲学与承认希伯来经典相调和的道路。

古代每一个重要城市都逐步建立了相当数量的犹太侨居地，犹太人和东方其他宗教的代表者分别影响了那些不满意怀疑主义或希腊罗马官方宗教的人们。不仅在罗马帝国，在俄罗斯南部也有许多人改信了犹太教。基督教可能先引起了犹太人或半犹太人集团的共鸣。正如以前耶路撒冷失陷于尼布甲尼撒时一样，正统犹太教自从耶路撒冷陷落后变得越发正统化和越发狭隘了。公元一世纪以后，基督教也具体化了；基督教和犹太教处于一种彻底敌对和形式上的关系之中。有如下述，基督教有力地激起了反闪族主义。整个中世纪期间，犹太人在基督教国家的文化中并不占任何地位，他们受到了过分严酷的迫害，所以他们除了为建筑天主教堂提供资金以及做些类似的事情之外，他们已经没有能力对文明有所贡献了。这时犹太人只有在回教徒中间才能得到人道的待遇、钻研哲学，并进行启蒙性的思辨。343

整个中世纪里，回教徒是比基督教徒更为文明和更为人道的。基督徒一贯迫害犹太人，尤其在宗教的骚动期间为最甚；几次十字军战役是和许多次惊人的犹太人集体屠杀分不开的。在回教国家里与此相反，犹太人却没有受到什么虐待。特别在摩尔人统治下的西班牙，犹太人对于学问是有所贡献的。迈蒙尼德斯（1135—1204年），生于克尔多巴（Cordova）[注189]，曾被一些人认为是斯宾诺莎哲学的主要来源。当基督教徒重新征服西班牙时，把摩尔人学问传给西班牙人者，大部分都是些犹太人。犹太学者通晓希伯来文、希腊文和阿拉伯文，他们也熟悉亚里士多德哲学，并把他们的知识传授给学问较浅的经院学者。但他们也曾传授了一些不大值得向往的东西，例如炼金术和占星术等。

中世纪以后犹太人仍然对文明有过很大贡献，但这只是作为个人，而不再是作为一个种族来进行的了。

第二章 基督教最初的四个世纪**344**

基督教最初是作为一种革新的犹太教由犹太人传给犹太人的。圣雅各，其次还有圣彼得，都曾希望基督教不超出这个范围。若没有圣保罗，他们的主张或已盛行于世了。圣保罗毅然容许外邦人入教，不要求他们受割礼和遵守摩西的律法。使徒行传曾以一种保罗式的观点记载了两派间的争论。毫无疑问圣保罗在各处建立的基督徒社团，一部分是由

犹太人的改宗者，一部分是由寻求一种新宗教的外邦人所构成。在各种宗教信仰的崩溃期，犹太教的确实性很吸引人，但割礼却是人们改宗时的一大障碍。有关食物方面的清规戒律也是同样不便的。即便没有其他，仅这两种障碍也足使希伯来宗教无法普及。由于圣保罗的影响，基督教保留了犹太教义中吸引人的成分，并除去了使外邦人最难接受的一些特征。

把犹太人看成上帝的选民这种观点，无论如何是为希腊人的自负心所憎恶。诺斯替教派彻底摈斥了这种观点。他们，或至少他们中间一部分人，认为感性世界是索菲亚（Sophia，天之智慧）的叛逆儿子，一个名叫亚勒达包士的劣等神所创造。他们说他就是旧约全书中的亚威，而那蛇，不但绝不邪恶，反而警告过夏娃不要受他的欺骗。至高的神允许亚勒达包士长期自由活动；他终于差遣他的儿子暂住在耶稣这个人的肉身内，以便把世界从摩西荒谬的教训中解放出来。凡持有这种见解的人，经常把这种见解与一种柏拉图主义的哲学结合在一起；普罗提诺，有如我们所知，在驳斥这种见解的时候，就曾感到一些困难。诺斯替教为哲学的异教主义和基督教提供了一个折中方案，因为它虽然尊崇基督，却憎恶犹太人。后来的摩尼教也是这样，圣奥古斯丁即是通过摩尼教转入天主教的信仰。摩尼教结合了基督教和拜火教的要素，教导恶是一种肯定性原理，体现在物质之中，而善的原理则体现于精神之中。它谴责肉食及一切性欲，甚至婚姻生活。这种折中的教义对于说希腊语的文化人的逐渐改宗给予很大助力；然而新约全书却警告那些忠实信徒起而反对他们："提摩太啊，你要保守所托付你的，躲避世俗的虚谈和那敌真道、似是而非的学问（Gnosis）。已经有人自称有这学问，就偏离了真道。"[注190] 345

在政府改信基督教以前，诺斯替教和摩尼教继续盛行于世。在这时期以后，他们虽被迫隐蔽其信仰但却仍然具有潜伏的势力。穆罕默德曾经采用了诺斯替教派中某一宗派的教义。他们教导说耶稣是个普通人，在他受洗时神子降在他身上，而在他受难时就离弃了他。为了固持这种见解他们引证以下的经文："我的上帝，我的上帝，你为什么离弃我。"[注191] ——我们必须承认，基督徒经常感到这里的经文难于理解。诺斯替教派认为上帝的儿子是不该降世为人，作为一个婴孩，尤其是被钉死在十字架上。他们说这些事发生在人性耶稣身上，但是与上帝的圣子无关。穆罕默德虽不把耶稣当作神，却承认耶稣是先知。他具有一种强烈的阶级感情，认为先知是不应该有坏结局的。于是他采取了幻影教派

（Docetics，属于诺斯替教一支派）的观点。按照这种说法：钉在十字架上的只是一个幻影。犹太人和罗马人枉费心机地在这幻影上发泄了无效的复仇。如此，诺斯替教中某些成分终于纳入了伊斯兰教的正统教义之中。

基督徒对同时代的犹太人早就抱着敌对态度。公认的见解是上帝曾和先祖、先知等圣者讲过话，预告了基督的来临；但基督降世后犹太人却不承认他，因此须把他们视为恶者。此外基督废弃了摩西的律法，代之以爱上帝和爱邻舍两条戒命；而犹太人又执拗地未予以承认。所以一旦基督教变为国教，反闪族主义；以其中世纪的形式，在名义上便成为基督徒热诚的表现。在以后的时代里，经济的动机虽燃起反闪族主义的烈焰，但这种动机在基督教罗马帝国究竟起过多大作用，则似乎无法确定。346

基督教希腊化的程度越深，它就越发变得神学化了。犹太人的神学一向是单纯的。亚威从一个部族神发展成为创造天地唯一全能的上帝；当人们发觉上帝的公义并不给善人带来地上的繁荣时，人们便把上帝的公义推托于天国之中，于是便产生了灵魂不死的信仰。但犹太教义通过其进化过程实未包含任何复杂的形而上学成分；其中没有神秘，且为每个犹太人所能理解。

这种犹太人的单纯性，从整体来看，仍旧标志着共观福音书（马太、马可、路加三福音书）　的特征，但已不见于约翰福音。在这书中基督已经和柏拉图、斯多葛等学派的逻各斯等同起来了。神学形相的基督较人性的耶稣更使第四福音书的作者感兴趣。教父们尤其是这样；在教父的著作中读者将发现论及约翰福音的地方比论及其他三福音书的总和还要多。保罗书信特别在有关救赎的问题上包含许多神学；这些书信同时也说明作者是熟悉希腊文化的——其中有一段引自米楠德的话，还有一段经文是暗指那个指摘克里特人都是说谎者的、克里特人埃庇米尼底斯的，等等[注192]。——虽然如此，圣保罗[注193]说："你们要谨慎，恐怕有人用他的理学和虚空的妄言……把你们掳去。"

希腊哲学和希伯来经典的综合，在欧利根（公元185—254年）　以前或多或少一直停留在偶然的和片断的阶段。欧利根有如菲罗，住在亚历山大里亚。该城由于商业与大学，从兴建到衰落一直是博学的混合主义的中心。欧利根和他同时代的人普罗提诺，一同受业于阿摩尼阿斯·

萨卡斯。萨卡斯曾被许多人认为是新柏拉图主义的创始人。欧利根的学说有如其著作原理论（De　Principiis）中所述，不但和普罗提诺的学说极其类似，而且事实上也超出了正统教义所能容许的范围。

欧利根说，除了上帝——圣父、圣子、圣灵以外，再没有什么完全不具形体的了。星辰是有生命、有理性之物，上帝曾赋予它们固有的灵魂。他认为太阳也能犯罪。人的灵魂，如柏拉图所说是从创世以来就有的，在人诞生时便从某处到来附诸其人之身。努斯（Nous）——和灵魂之区别大致有如普罗提诺哲学中所述。努斯堕落就变成灵魂；灵魂有德时复变为努斯。最后所有灵魂都必完全归顺基督，并在那时不再具有形体。甚至连魔鬼在最后也要得救。347

欧利根虽然为人承认是教父之一，但却受到后世的谴责。说他主张以下四点邪说：

（1） 灵魂的先在性，有如柏拉图所教导；

（2） 不只基督的神性，就连他的人性，在道成肉身前就已存在。

（3） 复活时，我们的身体将变为绝对虚无缥缈的东西。

（4） 所有人甚至魔鬼，最后都要得救。

圣杰罗姆对欧利根修订旧约圣经表示过一些缺乏审慎的景仰，事后却发觉最好用更多的时间和精力从事于驳斥欧利根神学上的错误。

欧利根不只在神学上越乎常轨；在年轻时曾犯过一项不可弥补的过失，因为他曾过分拘泥以下经文的字面解释：“并有为天国的缘故自阉的。”[注194] 为欧利根所轻率实行的这种逃避肉欲诱惑的方法受到了教会的谴责，此外这使他丧失了当选为圣职者的资格，对此有些教士似曾有过一些不同的见解，并因此引起一些不足为训的争论。

欧利根最大的著述是《反西尔撒斯论》。西尔撒斯著了一本反对基督教的书（现已佚失）而欧利根则针对其论点逐条予以驳斥。西尔撒斯首先反对基督徒，说他们属于非法社团；欧利根并不否认这点，并断言这正是一种道德，就像诛戮暴君一样。于是他指出人们憎恶基督教无可置疑的真实根源：西尔撒斯说，基督教出自犹太人，而犹太人是蛮族；

只有希腊人才能从蛮族的教义中探索出意义来。欧利根回答说无论是谁，当他从希腊哲学转向福音书时必将断定福音书的真实性，同时并提供希腊哲人以满意的论证，“福音书有它本身的论证，它比一切希腊辩证法所证实的还要神圣。这种更为神圣的方法曾被使徒称为‘圣灵和权能的显示’；关于‘圣灵’的显示，因为有预言，尤其是那些与基督有关的

一切叙述，足使所有读者产生信仰。关于‘权能’的显示，因为有我们必须确信曾经行过的神迹与奇事；除了根据其他理由之外，还可根据下列一点，因为按照福音书教训生活的人们中间仍有行这些事的痕迹可寻”。[注195] 348

这段文章是饶有兴趣的，因为它包含有关信仰的双重论证，而这正是基督教哲学的特征。一方面，纯粹理性，通过正确地运用，足以树立基督徒信仰的本质，特别是：上帝、灵魂不死和自由意志。另一方面，圣经不仅证明了这些本质，而是证明得更多；圣经中神的默示借着先知预言弥赛亚的降世，借着行奇事，和借着忠实信徒由于信仰所得的恩赐而得到证实。这些论证在今日虽已显得陈旧，但其中最末一项依然为维廉·詹姆士所援用。但这些论证一直到文艺复兴为止，曾受到所有基督教哲学家的承认。

欧利根有些论证是奇特的。他说魔法师们往往祈求“亚伯拉罕的上帝”，却不知上帝是谁；而这种祈求却显然更为有效。名称在魔法中是紧要的，用犹太语、埃及语、巴比伦语、希腊语或是婆罗门语呼唤上帝的名称并不是没有差别的。符咒一经翻译就要失掉效力。这使人设想当时的魔法师曾使用过所有著名宗教的符咒，假若欧利根正确，那些渊源于希伯来的符咒才最为有效。尤其他曾指出摩西禁止过行邪术，因而这种论证就显得更为怪诞了。[注196]

他又说，基督徒不该参与政治，但只可在“神国里”亦即在教会里担任工作。[注197] 这种教义当然在君士坦丁以后稍有变更，但其中仍有一部分被保留下来。圣奥古斯丁的上帝之城中就暗含着这种教义。在西罗马帝国灭亡期间，这种教义曾引导僧侣消极地对待俗界的灾难，并把卓越的才能运用于教会的修行、神学的争论和修道院制度的普及工作。这种教义的一些痕迹一直到今日还存在：很多人认为政治是属于“世俗的”，对于一个真正的圣者是不相宜的。349

教会统治在最初的三个世纪里发展得比较缓慢，但在君士坦丁改宗以后就迅速地发展起来了。主教是由民众选举出来的；他们逐渐获得了相当的权利用来领导主教管区内的基督徒，但君士坦丁以前在全教会之上却几乎没有任何形式的中央集权行政机构。施舍增长了大城市里主教的权限，主教掌管着忠信教徒的捐献，尽可对穷人有权发放或停止发放布施。这样便出现了一伙按主教意愿行事的贫民。当罗马帝国采取基督教为国教时主教们曾被授予司法权和行政权。至少在有关教义的问题上，成立了一个中央行政机构。君士坦丁曾因天主教徒与阿利乌斯教派的争执感到烦恼；他既然决定和基督徒休戚与共，所以便期望他们结成一个联合的宗派。为了消弭纷争，他召集了万国基督教尼西亚会议，从而制定了尼西亚信条。[注198] 就阿利乌斯争端而论，从此确定了正统教义永世的准绳。一直到东罗马帝国与西罗马帝国分立，东罗马帝国不再承认教皇权威致使这种会议无法召开时为止，其间所有教会争论都是照样通过万国基督教会议获得解决。

教皇以其职位而论，虽是教会中的首要人物，但一直到多年以后为止，并无统率全教会的大权。教皇权逐渐的增长是一个很有趣的课题，在以后的章节里我还要论及这事。

君士坦丁以前的基督教的发展，正如他改宗的动机一样，曾为不同的作家给予不同的解释。吉朋[注199] 列举了以下五项原因：

“1.　基督徒那种不屈不挠，或者我们不妨说，那种绝不宽容的热情，确实是出于犹太教。但是他们涤除了那种狭隘和闭塞的精神，这种精神不仅不欢迎外邦人，而且还阻挠他们遵奉摩西律法。

“2.　关于来世的教义，由于赋予此项主要真理重要性和有效性的每一新情况的发生而有所改进。350

“3. 据说是原始教会所有的行奇迹的权能。

“4. 基督徒纯洁而又严肃的道德。

“5.　基督教的团结和纪律，在罗马帝国内部逐渐形成了一个独立的、日益壮大的国度。”

广泛地说，这种分析是可以首肯的，但须附带以下一些注释。其第

一理由——来自犹太教的不屈不挠和不宽容性还可予以全部承认。今天我们已看到宣传工作中不宽容性的实惠，大多数基督徒相信只有基督徒死后才能进入天堂，而外邦人在来世将受到最可怕的惩罚。公元三世纪时与基督教竞争的其他宗教并没有这种威胁性。例如，“伟大的母亲”的敬拜者们有过一种类似洗礼、“献牡牛”的仪式。但他们从来不教训人说：谁要忽略了这个仪式就要下地狱。于此附带提起一点，即举行“献牡牛”是一种昂贵的仪式：这须宰杀一头牡牛，然后把它的血涓涓地流在改教人的头上。[注200]这种仪式是相当贵族的，因而不能成为一种宗教基础，用来招致大多数群众：财主与穷人，自由人与奴隶。在这方面，基督教比其所有竞争者占了一定的优势。

关于来生的教义，在西方首先为奥尔弗斯教徒所传布；继而为希腊哲学家们所采用。有些希伯来先知虽曾传布过肉身的复活，然而犹太人相信灵魂的复活却好像学自希腊人。[注201]在希腊，灵魂不死论有奥尔弗斯教的通俗形式，和柏拉图主义中的学术形式。后者以难解的论证为基础，是不能广泛流传的；但奥尔弗斯形式在古代后期对于一般舆论却好像有过很大影响。它不仅影响了外邦人，同时也影响了犹太人和基督徒。奥尔弗斯教和亚洲一些神秘宗教的因素，都曾大量地渗入基督教神学之中；在所有这些因素里，其中心神话乃是神的死而复活。[注202]所以我想灵魂不死论对于基督教的传布绝没有像吉朋所想的那么重大的关系。351

在基督教的宣传中奇迹起过很大作用。但奇迹在古代末期是很普遍的，它并不为某种宗教所专有。基督教的奇迹在竞争中为什么比其他宗教的奇迹获得更广泛信仰是不很容易看出来的。我想吉朋遗漏了一项极其重要的事：基督徒有一本圣经。基督徒所仰赖的奇迹在远古时代在一个古代人觉得神秘的国家中早就开始了；他们有一部从开天辟地以来首尾一贯的历史。按此：上帝首先向犹太人其次向基督徒经常行奇迹。很明显，一个近代历史学者会认为以色列人早期的历史主要属于传说性质；但古代人却不这样想。他们相信荷马叙述的特罗伊围攻战，罗缪鲁斯和雷缪斯[注203]等传说，欧利根曾问道，你们既然承认这些传说，为何又否认犹太人的传说呢?针对这种争论并没有合乎逻辑性的回答。因而承认旧约中的奇迹乃是很自然的事。当人们一旦承认了旧约中的奇迹，那么为期较晚的奇迹（特别是由于基督徒对先知书所作的解释），也就可以使人凭信了。

君士坦丁以前，毫无疑问，基督徒的道德是高于一般异教徒的。基督徒不时受到迫害，而且在与异教徒竞争时，经常处于不利的地位。他们坚信道德必将在天国中受赏赐，罪孽在地狱里受惩罚。他们严格的性道德在古代是罕有的。普利尼的公职本是迫害基督徒，但他也曾证明过他们崇高的道德品质。君士坦丁改宗以后，基督徒中间，自然也有过一些趋炎附势的人；但杰出的僧侣，除了少数例外，仍是些坚守道德原理的人。我认为吉朋把基督教得以广传的原因之一，归诸这种高度的道德水平是正确的。

吉朋在最后指出，基督教的团结与纪律。我想，从政治观点来看，这正是五项原因中最重要的一项。在近代社会中我们是习惯于政治组织的；每一个政治家必须考虑到天主教方面的选票，可是这些选票又受到其他组织集团的选票的制约。在美国一个天主教的总统候选人，必因新教徒的成见而处于不利的地位。但假若没有所谓新教徒的成见，那么天主教徒的总统候选人将比其他候选人更为有望。君士坦丁所考虑的似乎正在这一方面。借着袒护基督徒，他可以获得一个为基督徒所组成的单一组织集团的拥护。尽管有人憎恶基督徒但这些人没有组织起来，因此在政治上也就没有实力。罗斯多夫采夫的看法可能是正确的，他认为大部分军人是基督徒，而这正是影响君士坦丁的主要原因。不管这种看法怎样，当基督徒依然占少数的时候，他们已有了一种组织。这在今日虽已司空见惯，但在那时却是新颖的。组织赋予他们以一个压力集团[注204]所有的无与伦比的政治势力。这便是他们实质上垄断了他们继承自犹太人传统热诚的自然结果。352

基督徒于获得政治权利之后不幸立即热衷于互相攻讦。君士坦丁以前，曾经有过不少异端，但正统教派却无法惩办他们。当基督教被奉为国教以后权力与财富遂公然变为僧侣的争夺物。为此曾有过选举的纷争，而神学的争论也就成为世俗权益的争论。君士坦丁对神学家的争论保持了一定程度的中立，但在他死后（337年），一直到公元379年狄奥多修斯继位为止，他的继承者们——除叛教者朱利安以外——都或多或少倾向于阿利乌斯教派。

这时期中的重要人物是阿撒那修斯　（大约公元297—373年），在他长寿的一生中，他一直是个维护尼西亚正统教义的刚毅战士。

由于神学的政治重要性，从君士坦丁皇帝到卡勒西顿会议，（公元

451年）为止是一段很特殊的时期。以下的两个问题曾不断地振荡了基督教世界：首先是三位一体的性质问题，随后就是道成肉身的问题。在阿撒那修斯时代只有其中的第一个问题最惹人注意。一个有教养的亚历山大里亚的祭司阿利乌斯，主张圣子和圣父并不相等，而圣子是为圣父所创造的。这种见解在较前的时代里或不会招致多大的反对。但在公元四世纪时，大多数神学家都摈斥了这种见解。最后普遍的见解则认为圣父圣子是相等的，而且属于同一实质；虽然如此，他们却是截然不同的两位。以撒伯留斯为创始人的撒伯留斯异端则认为圣父与圣子并非截然不同；他们只不过是一个存在的不同的方面而已。为此，正统教义走上了一条隘路：那些过分强调圣父圣子有区别的人是有陷入阿利乌斯教派的危险；而那些过分强调圣父圣子是一体的，却又有坠入撒伯留斯教派的危险。353

阿利乌斯的教义，在尼西亚会议（公元325年）中受到绝大多数人的谴责。对此，不同的神学家提出了不同的修正意见，并且获得不同皇帝的赞同。阿撒那修斯从公元328年起到死去时为止，任亚历山大里亚市的主教，为了拥护尼西亚正统教义的热情，曾多次流放在外。他在埃及享有极大声誉，整个争论期间，埃及人毫不动摇地追随他。令人奇怪的是，在神学争论过程中，竟复活了自从罗马征服各国以来似已熄灭的民族的（或至少畛域性的）感情。君士坦丁堡和亚洲倾向于阿利乌斯教派；埃及狂信阿撒那修斯教派；西罗马则坚持尼西亚会议的决议案。在阿利乌斯争论止息以后，继起了或多或少类似性的新争论，在这些争论里埃及代表一个异端方向，而叙利亚则代表另一个异端方向。受到正统教派迫害的异端，损害了东罗马帝国的统一，并便利了回教徒的征服。分裂运动本身，是不足为奇的，奇怪的倒是他们竟会和一些极其精微奥妙的神学问题纠缠在一起。

公元335至378年间的皇帝们，都在其胆敢的范围内支持阿利乌斯教派见解。但也有一个例外就是叛教者朱利安（公元361—363年），他作为一个异教徒，对于基督徒内部的争端保持了中立的态度。公元379年皇帝狄奥多修斯终于全力支持了天主教徒，于是他们便在帝国中获得了完全的胜利。在下章我们将要论及的圣安布洛斯、圣杰罗姆和圣奥古斯丁的大部分生涯都是在天主教胜利的这一期间中度过的。虽然如此，在西方接踵而来的却是再一次的阿利乌斯教派的统治，其间哥特人和凡达尔人相继征服了大部分西罗马帝国。他们的势力延续了一世纪左右，在该世纪末叶终为查士丁尼、伦巴底人和弗兰克人所灭亡。其中查士丁

尼、弗兰克人以及伦巴底人都是正统教派。如此，天主教的信仰终于获得了确定性的胜利。

第三章 教会的三位博士354

圣安布洛斯、圣杰罗姆、圣奥古斯丁和教皇大格雷高里等四人被称为西方教会的博士。其中前三人属于同一时代；最后一人则属于较后的时代。我在本章中先概述前三人的生涯和他们所处的时代；然后再在下一章中叙述圣奥古斯丁的学说，因为对我们来讲他是三个人中最重要的一位。

安布洛斯、杰罗姆和奥古斯丁等三人是当天主教会在罗马帝国取得胜利和蛮族入侵一段短时期中非常活跃的人物。在叛教者朱利安统治时期，他们三人都还年轻；杰罗姆在罗马被阿拉里克王率领下的哥特族劫掠后还活了十年；奥古斯丁活到凡达尔族入侵非洲，并在凡达尔族围攻他的主教管区希坡时才去世。在他们所处时代之后不久，意大利、西班牙和非洲的统治者不仅都是蛮族；而且还都是阿利乌斯教派的异端者。文明连续衰退了数世纪之久，将近一千年以后，基督教世界才诞生了与他们三位在学术与文化方面相匹敌的人物。在黑暗时代和中世纪全期，他们的权威受到尊敬；他们塑造了使教会成形的楷模，这是为其他人所不及的地方。广泛地说，圣安布洛斯确立了教会与国家关系之间属于教会方面的观点；圣杰罗姆给西方教会提供了拉丁语译本的圣经，和促进修道院制度实现的大部分动力。同时，圣奥古斯丁固定了一直到宗教改革为止的教会神学，以及以后路德与加尔文的大部分教义。在给予历史过程的影响方面，几乎没有人能超过他们三位。教会应脱离世俗国家而独立，圣安布洛斯这一贯彻成功的主张，是一种新的革命的教义，它一直流传到宗教改革时期为止。十七世纪时，霍布士对这种教义进行了斗争，他所驳斥的主要对象即是圣安布洛斯。圣奥古斯丁在十六、十七世纪神学论争中处于前列地位，新教徒和冉森派支持他；但正统天主教徒却反对他。

公元四世纪末，西罗马帝国首都米兰的主教是安布洛斯。他的职务，使他经常与皇帝有接触的机会。他与皇帝交谈时习惯以平等者自居，或有时并以长上自居。他对宫廷的往来说明了当代特征的一般对比：国家衰弱无能，为一些毫无原则的利己者所统治，他们除了权宜之计以外，再没有其他政策可言。然而教会则方兴未艾，被一班为教会利

益，而准备牺牲一切个人利益的人们所领导。他们具有长远的政策，因此为后世带来了一千年间的胜利。这些丰功伟绩虽确为狂热和迷信有所抵消，但假如当时没有这些事，任何革新运动都是难以成功的。355

圣安布洛斯在为国家服务方面有过各种成名的机会，他父亲也叫安布洛斯，曾任政府高官——高卢人的总督。圣安布洛斯可能生在托莱福，一个国境边防镇。为了防止日耳曼人入侵，这里驻屯着罗马军队。圣安布洛斯十三岁时被人带到罗马，并在那里受到良好的教育——包括彻底打下了希腊语的基础。及至成年以后他专攻法律，并在这方面获得很大成就；三十岁时他被任命为列古里亚和以米里亚两个地方的总督。尽管如此，四年后他竟摆脱了世俗政治，战胜了一个阿利乌斯派的候选人，在群众的欢呼下就任了米兰市的主教。他把自己所有的财产分给穷人。时而冒着人身攻击的危险，把余生全部精力献给教会事业。这选择确实不出于属世的动机，然而即便如此，这选择也还是明智的。即便他在国中当了皇帝，这也不可能像他作为一个主教处理教务那样，得以充分施展他的行政才能。

在圣安布洛斯任主教的最初九年间，西罗马帝国的皇帝是格雷善，他是个善良粗心的天主教徒。因沉溺于畋猎而忽视政事，并于最后遭到暗害。他的继承者是拥有西罗马帝国大部分疆土的篡位者马克西姆斯，但继承意大利王位的则是格雷善未成年的弟弟瓦林提尼安二世。最初由他的母后查士丁娜，也就是先皇帝瓦林提尼安一世的皇后，摄政。但她是个阿利乌斯教派的信徒，因此她与圣安布洛斯之间的纷争乃是不可避免的。356

本章所叙述的三位圣徒都写过无数的书信，其中有许多封被保存到今天。这样一来我们对于他们比对中世纪任何异教哲学家，或中世纪所有僧侣——除去少数例外——了解得更为详尽。圣奥古斯丁写给各方面人士的信主要是关于教义和教会的戒律问题；圣杰罗姆的书信多半写给妇女们，信中劝告她们如何保持童贞；但圣安布洛斯最重要而最有趣的书信却是写给皇帝们的，这些信指出他们在哪些方面玩忽了为君的义务；或有时并祝贺他们克尽了皇帝的职责。

圣安布洛斯所必须解决的最初的公共问题就是在罗马的胜利女神祭坛与塑像的问题。首都的元老家族中比其他任何地方更长久地保存着异教信仰，官方的宗教被掌握在贵族的僧侣阶级手中，并与世界征服者的

帝国骄傲结合在一起。元老院内的胜利女神塑像被君士坦丁的儿子，君士坦底乌斯撤掉；但又为叛教者朱利安恢复了。格雷善皇帝重新把它撤掉；于是以罗马市市长西马库斯为首的元老院代表们，重新提出了恢复的要求。

在奥古斯丁的生涯里也曾扮演过一个角色的西马库斯是名门望族中的杰出人物。他是个富有的、贵族的和有文化的异教徒。公元382年曾为反对撤除胜利女神塑像，而为格雷善皇帝逐出罗马，但为时不久复于384年被任命为罗马市长。他是在狄奥都利克治下那个杰出官员同名者西马库斯的祖父。而这个同名的西马库斯又是鲍依修斯的岳父。

基督徒元老院议员们起而反对，他们的愿望借着圣安布洛斯和教皇达马苏斯的支持获得了皇帝的批准。格雷善皇帝死后，西马库斯和异教徒的元老院议员们于公元384年又向新即位的皇帝瓦林提尼安二世提出了同样要求。为了阻止他们这一企图，安布洛斯在给皇帝的上疏中指明，正如所有罗马人对皇帝有服兵役的义务那样，他（皇帝）对全能之神同样有服役的责任。[注205] 他写道“别让任何人利用陛下年幼；提出这样要求的人如果是个异教徒，那么他是想以自己的迷信来束缚陛下的精神，而这是极不正当的；但他应该用他的热情启发并激励陛下如何热心于真正的信仰，因他竟用了全副真理的激情为虚妄的事而辩护”。他又说，强制基督徒向偶像的祭坛宣誓，是一种迫害。“如系民事案件，可以把答辩权留给反对派；然而这是个宗教案件，因此本主教要求……倘陛下当真别有裁可，我等主教对此绝不能长期忍受，或置若罔闻；陛下固可走进教会中来，但那时陛下必将找不到一个祭司，纵或找到一个，也必定是个反对陛下的。”[注206] 357

他于其次的一封书信中指出，教会的基金一向用于其他异教神庙从未支付的用场。“教会的财产是用于维持贫民生计的。让他们计算一下，神庙赎过多少俘虏，他们对穷人供应过什么食品，他们对哪些流亡者提供过生活费用。”这是个有说服力的论证，同时也是一个为基督徒的实践所充分证实了的论证。

圣安布洛斯的论点取得了胜利。但以后偏袒异教徒的篡位者，尤金尼乌斯却又恢复了该祭坛及其塑像。一直到公元394年狄奥多修斯战胜尤金尼乌斯之后，这问题才按基督徒的意愿获得了最后解决。

安布洛斯主教最初与皇室很是友好。在人们唯恐马克西姆斯进犯意大利的时代，他曾做过被派往篡位者马克西姆斯外交使节团中的一员。但不久便发生了以下的一场严重的纠纷。阿利乌斯派的皇太后查士丁娜要求把米兰的一个教会让给阿利乌斯教派，而安布洛斯拒绝了这项要求。群众支持安布洛斯，在巴锡里卡[注207]里挤满了群众。阿利乌斯教派的哥特人队伍被派往该处强行占据，但他们却与群众亲如手足。安布洛斯在给他姐妹的一封情绪激昂的信中[注208]说："伯爵们和护民官们来了，他们强迫我赶快移交巴锡里卡，并声称这是执行皇帝的职权，因为一切都在皇帝的权限范围之内。我回答说，如果皇帝所要的是属于我的东西，例如我的地亩、金钱或诸如此类的私有物，虽然我所有的一切早已属于穷人，但我绝不拒绝，然而凡是属于上帝的却不隶属于皇权之下，'假如需要我的世袭财产，那么就请没收；如果要我的身体，我立刻就去。你们要把我投入缧绁呢，还是把我处死呢?我都将欣然承受。我既不想借着群众来保护自己，也不想抱住祭坛哀求性命；我宁愿为祭坛丧掉生命。'当我听说武装部队被派往巴锡里卡进行强占的时候，我当真极为震骇，深恐民众在保卫巴锡里卡时会引起一场屠杀，那就会为全城带来危害。我祈祷上帝别让我活着见到这样一座大城，或整个意大利，遭到毁灭。"358

这种恐怖并非言过其实，因为哥特人军队很有逞凶蛮干起来的可能。正如二十年后他们在劫掠罗马时所干的那样。

安布洛斯的强硬有赖于群众的支持。有人斥责他煽动群众，但他回答说："不去激动他们是我权限以内之事，但使他们平静下来却在于上帝的掌握。"据安布洛斯说，因为市民中间没有一个阿利乌斯教派，所以阿利乌斯教派中谁也不敢挺身而出。当局正式命令他交出巴锡里卡，军队也接到命令在必要时使用武力。然而他们终于拒绝使用武力，于是皇帝只好被迫作出让步。在争取教会独立的斗争中取得了一次伟大的胜利；安布洛斯证明国家在某些事务上必须服从教会，并借此建立了一项直到今日仍具有重要性的新原则。

接着他又和狄奥多修斯皇帝发生了一桩冲突。有一所犹太人会堂被焚毁了，东罗马的伯爵报告说这事出于当地主教的唆使。皇帝敕令惩罚现行纵火犯；同时责令该主教重建这所犹太人会堂。圣安布洛斯既未承认也未否认该主教的共谋；但对皇帝有左袒犹太人反对基督徒情事甚表愤慨。设若该主教违抗命令并坚持到底，那么他将要变为一个殉道者。

假如他屈服，那么他将要变为一个叛教者。假如伯爵决定用基督徒的钱来重建犹太人会堂，在这种情况下，皇帝就要有一个叛教的伯爵，而基督徒的钱财就要被用来支持异端。“难道应该掠夺教会的财物用来为犹太人的不信建立一所会堂吗?难道应该把因着基督的恩赐，给基督徒带来的教会基金移交给不信者的钱库吗?”他继续说：“噢，皇帝陛下，大概这是为了维持法纪而促使你这样做吧。然而在显示法纪，与宗教的大义名分之间究竟哪一项更为重要呢?审判是需要服从宗教的。噢，皇帝陛下。您没有听说过吗?当朱利安皇帝敕令重修耶路撒冷圣殿时，整理废墟的人们曾为烈火焚尽了吗?”359

很明显，圣安布洛斯的见解认为，犹太人会堂的焚毁是不该受到任何处分的。这就是教会在获得了权力之后，立即开始煽动反闪族主义的一个范例。

皇帝和圣安布洛斯间，下一次的冲突给后者带来了更大的威望。公元390年，当狄奥多修斯皇帝在米兰的时候，帖撒罗尼迦地方的暴徒，杀害了当地驻军的指挥官。狄奥多修斯得讯后气愤得无以复加，下令进行了一次骇人听闻的报复。当群众被集聚在竞赛场时，军队突然袭击他们，毫无差别地屠杀了至少七千人。圣安布洛斯事先曾设法谏止皇帝这样做，但却毫无成效。于是他给皇帝写了一封义正词严的信。这是一封涉及纯粹道德问题，丝毫未曾涉及神学或教会权力问题的信件：

“在帖撒罗尼迦人的城里发生了一件由我事先未能阻止的史无前例的事，事前我曾屡次谏止，当时我已说过这事当真是极其残暴的。”

大卫曾屡次犯罪，而且屡次忏悔认罪。[注209] 狄奥多修斯是否也要这样做呢?安布洛斯作了以下的决定：“假如陛下幸临，我是不敢献祭的。既然使一个无辜者流血之后都不能献祭，难道而今在使众人流血之后倒能献祭吗?我认为这是断然不可以的。”

皇帝忏悔了，在米兰教堂里脱下紫袍，当众举行了忏悔式。自从那时起一直到公元395年狄奥多修斯逝世为止，他和安布洛斯间从未再发生过任何摩擦。

安布洛斯虽是一个卓越的政治家，但在其他方面却只不过是其所处的时代的典型人物而已。他像其他教会作家一样，写过赞扬童贞的论

文；也写过非难寡妇再嫁的论文。当他确定一所新建教堂地基的时候，可巧在那里发现了两具骸骨（据说曾在一次异象中显过圣），人们发现这两具骸骨能行奇事，于是安布洛斯宣称，这是两位殉道者的骸骨。在他的书信里，他以当代特征的轻信姿态叙述了其他奇迹。作为一个学者，他不如杰罗姆；作为一个哲学家，他不如奥古斯丁；但作为一个智勇兼备、巩固教会权力的政治家，他却的确是第一流的人物。360

杰罗姆主要是一位著名的翻译家，他翻译了拉丁语译本圣经，这书直到今日仍为天主教会中公认的圣经。在他以前西方教会在有关旧约全书方面主要依靠从七十人译本圣经里译出的材料。这在一些重要的地方是与希伯来原文不同的。有如我们所见，基督徒们动辄主张自基督教勃兴以来，犹太人曾窜改了希伯来文原典中似曾预言弥赛亚的章句。这种观点已为有健全学术思想的人证明是站不住脚的；同时也是为杰罗姆所坚决否认的。他接受了拉比们[注210]在暗中给他的帮助，其所以不公开出名，是为了恐惧其他犹太人。针对基督徒方面的批评，杰罗姆为自己辩护说："谁想挑剔这个译本就让他去问犹太人。"由于他承认了犹太人认为正确的希伯来文原典，所以他的译本在最初曾受到很多人的敌视。可是部分上由于圣奥古斯丁大体的支持，该译本终为世人所承认。这是一个伟大的成就，其中包含相当数量的原典批判。

杰罗姆比安布洛斯晚五年出生，公元345年诞生于离阿奎雷亚不远的一个小城斯垂登，该城于公元377年为哥特人所毁。他的家庭虽不富有，但也还殷实。公元366年，他去到罗马，在那里学习修辞学，并在道德上犯了罪。在游历高卢地方之后，他定居于阿奎雷亚，并变为一个禁欲主义者。以后他又在叙利亚的荒野里隐居了五年。"他住在沙漠里的时候过着一种严格的忏悔生活；其间交织着眼泪，呻吟，与精神恍惚的状态；同时并被罗马时代生活的不时回忆所缠绕。他住在一间小屋或一个洞穴里；赚得自己每天的食粮，并以粗麻布蔽体。"[注211]在这时期以后，他旅行到君士坦丁堡，并在罗马居住了三年。在罗马他做了达马苏斯教皇的朋友兼顾问；在教皇的勖勉下，着手了圣经的翻译。

圣杰罗姆是一个进行过多次争论的人。关于圣保罗在加拉太书二章中论及的圣彼得某些有问题的作风，他曾和圣奥古斯丁有过争论；关于欧利根他曾和他的朋友鲁芬纳斯决裂；又由于他激烈地反对裴拉鸠斯，从而导致他的修道院遭到了该派暴徒的袭击。达马苏斯教皇逝世后，他好像和新任教皇也发生过争执；当他住在罗马时期他曾结识了一些笃信

的命妇，他曾说服其中一些人进入了禁欲生活。新任教皇和其他许多罗马人同样讨厌这件事。由于这事及其他，杰罗姆离开了罗马迁往伯利恒城，从公元386年到公元420年他死为止，一直居住在该地。361

在他劝服的妇人当中，值得特别注意的有两位：葆拉寡妇和她的女儿尤斯特修慕。这两位妇人特意陪伴他远途跋涉到伯利恒。她俩属于最高的贵族阶级，这圣人对她俩的态度不能不使人感到一抹势利气。当葆拉逝世在伯利恒安葬的时候，杰罗姆在她的墓前写了一篇墓志铭：

在这坟墓里长眠着塞庇欧的孩子，

她是显赫的阿加梅农一族，

格拉古的后裔，

名门保罗家的女儿：

在这里安息着为双亲以及女儿

尤斯特修慕所热爱的葆拉妇人；

在罗马妇人中她是第一位不辞艰辛

为了基督而选择伯利恒城的人。 注212

杰罗姆写给尤斯特修慕的一些信是很奇特的。他仔细而又坦率地忠告她保持童贞；他对旧约圣书中某些委婉词句加以正确的解剖学的解释；在赞扬修女院生活的乐趣时，他运用了一种性爱的神秘主义的表现方法。修女是基督的新妇；这种婚姻在所罗门的《雅歌》中曾受到赞美。当尤斯特修慕宣誓做修女时，杰罗姆在写给她母亲的一封长信中，写着以下令人注目的词句："您是否因她选择了做国王的（基督的）妻子的道路；没有去做士兵的妻子而感到愤懑?她给您带来了一项高贵的特权，您现在已做了神的岳母。" 注213

在同一封信（xxii）里，他对尤斯特修慕本人说：362

"希望闺房的秘密永远守护着你；让新郎永远和你在内心中嬉戏；

你祈祷吗?那时你就在和新郎谈话；你读经吗?那时他就和你交谈。当你睡觉的时候，他将从后面来到并把手放入门孔，这时你的心将为他感动；并会惊醒起来同时说出，‘我害了相思病。’于是他会回答说：‘我的妹妹，我的新妇，你是一座圈起来的花园，一泓闭锁的泉水和一道密闭的喷泉。’”

在同一封信里他又叙述，当他断绝了亲友，“更困难的是，断绝了惯用的美味佳肴之后，”他仍旧恋恋不舍他的藏书，于是他把它们随身带到荒野里去。“如此像我这样一个可怜的人却只为了以后能读到西塞罗的作品而宁愿绝食。”经过几昼夜的良心谴责，他重又堕落，并读了普劳图斯[注214]的作品。在这种放纵之后，他感觉到先知们的文体颇粗劣而可厌。终于在一次热病中，他梦见在最后审判的时候，基督问他是什么人，他回答说他是一个基督徒。于是基督回答说：“你在撒谎，你是个西塞罗的信徒；而不是基督的信徒。”于是他被判以鞭笞的刑罚，最后杰罗姆乃在梦中喊道：“主！如果我再持有世俗的书籍，或如果我再阅读这类东西，我便是自绝于我主了”。他并附带说：“这绝不是梦呓或空虚的梦幻。”[注215]

此后几年中，在他的书简里几乎没有引用过什么古典词句。然而过了一个时期之后，他又在文章里引用了维吉尔、霍拉斯，甚至欧维德的诗句；然而这些引用则似乎出于回忆，因为其中某些词句曾一再地重复出现。

据我所知杰罗姆的书信，比任何其他作品，更为显明地表达了由于罗马帝国衰亡而产生的感情。公元396年时他写道：[注216]

“想起现代的各种灾难，使我觉得不寒而栗。连续二十年以上，从君士坦丁堡到朱利安阿尔卑斯山区之间天天流着罗马人的鲜血。塞西亚、色雷斯、马其顿、达西亚、特萨里、亚该亚、爱卑路斯、达尔马其亚以及潘纳尼亚等地方，没有一处不被哥特人、撒马其亚人、库阿第人、阿兰人、匈奴人、凡达尔人，以及边境人烧杀劫掠……罗马世界在不断衰落中：可是我们不但不低头，反而昂起头来。你想在野蛮人统治下的哥林多人、雅典人、拉西第蒙人、阿加底亚人以及其他希腊人，竟是具有何等勇气。我只列举了少数城市，但是这些城市都曾是一些并不平凡的国家的首都。”363

他继续叙述匈奴人在东罗马帝国进行的破坏，并以这样的感想结尾：

“即使修昔的底斯和撒鲁斯特再生，他们也终将无法恰如其分地叙述这些史实。”

过了十七年以后，也就是罗马被劫掠后第三年，他写道：[注217]

“世界濒于灭亡：是的！然而多么可耻，我们的罪却继续存在和不断发展。这座名城，罗马帝国的首都，被一次巨大的火灾所吞噬；地面上没有一处罗马人不在奔走逃亡。被人一度认为神圣的教会，今天只不过是一片瓦砾与灰烬。然而我们还让我们的心去贪图利欲。我们就像明天行将死亡似的生活着；可是我们又好像将要永远活在世上似的从事着建设。我们的墙装饰得金碧辉煌，天花板和柱头也都闪烁着金光；但基督却以穷人的姿态赤裸裸地饿死在我们的门前。”

以上这一段话偶然出现在他写给一个决心让女儿做修女的朋友的信里。信中大部分是关于教育这样一个女孩时应该遵守的各种戒律。奇怪的是：以杰罗姆对古代世界衰亡所持有的深厚感情，竟会认为保持童贞比战胜匈奴人、凡达尔人以及哥特人更为重要。他的思想从来没有转向经国济世的任何策略；他从未指责财政制度的腐败和依赖由蛮族组成军队的弊害。安布洛斯和奥古斯丁的情形也是这样；安布洛斯的确是一位政治家，但他却是个专为教会利益着想的政治家。当时最优秀最活跃分子的心志既然这样极端远离世俗事物，也就无怪乎罗马帝国终至衰微没落下去了。另一方面，如果衰亡无可避免，基督教世界观倒非常适合给人以忍耐；同时当地上的希望似要落空的时候，它又能使人保持其宗教上的希望。圣奥古斯丁所著《上帝之城》一书，在表现这种观点方面有着最高的功绩。364

在本章中我想先叙述一下圣奥古斯丁的为人；关于他作为一个神学家和哲学家的事迹将留在下一章中加以论述。

奥古斯丁生于公元354年，比杰罗姆小九岁；比安布洛斯小十四岁。他是个非洲本地人，并在非洲度过了大部分生涯。他母亲是个基督徒，但父亲却不是。他于一度信奉摩尼教之后改信了天主教，在米兰接受了安布洛斯的洗礼。大约在公元396年做了离迦太基不远的希波地方

的主教，并在这里一直居住到公元430年逝世时为止。

我们对于他的青少年时代比对其他大多数传教者所了解得更为详尽，因为他在他的《忏悔录》中写下了这一时期的记录。这书在后世尽管有过许多著名的效仿者，尤其是卢梭和托尔斯泰，但我想在奥古斯丁以前却从未有过与此媲美的著作。圣奥古斯丁有许多地方是和托尔斯泰很相类似的，但是在智力方面则凌驾于托尔斯泰之上。他是一个富有热情的人，在青年时代颇为放荡不羁，但一种内心冲动却在促使他去寻求真理与正义。有如托尔斯泰那样，在他晚年的时候也颇为罪恶的意识所缠绕，因而使得他的生活变得很严峻；使得他的哲学也变得不近人情。他和异端进行过炽烈的斗争，但当他的一些观点，在十七世纪为冉森尼乌斯重述时，却被认为异端。虽然如此，在新教徒采纳了他的观点以前，天主教会却从未非难过这些观点的正统性。

《忏悔录》中记载的关于奥古斯丁生涯中的第一件事，是在他的少年时代发生的。通过这事说明他和其他少年并没有什么显著的区别。有一次他和一伙年岁相仿的同伴偷摘了邻居树上的梨。这时他并不感到饥饿，而且在他家中还有更好的梨。他终身一直认为这是一种几乎令人难以置信的邪恶。假如因为饿，或由于没有其他办法得到梨吃，那么这种行为还不至于那么邪恶。但事情却在于这种恶作剧纯然出自对邪恶本身的爱好，而正是这一点才显得这事邪恶得不可名状。于是他请求上帝宽恕他：

“噢，上帝，请你鉴察我的心！请你鉴察我这颗落到地狱底层也为你所怜悯的心吧！现在请你鉴察并让我的心向你述说：它在那里追求什么?它希望我做个无端的恶者，在没有邪恶引诱的时候，去追寻邪恶本身。它污秽肮脏，但我却爱它；我热爱灭亡，我热爱自己的过错，我并不爱导致过错的原因，而是爱我这过错本身。从天界坠落。从你面前被逐的污秽的灵魂啊；竟不是通过这耻辱来追求什么，而是追求这耻辱本身！”[注218] 365

他这样继续写下了七章，而且全都是关于年幼淘气时从一棵树上偷摘了几个梨的问题。在一个现代人看来，这似乎是一种病态；[注219] 但是在他所处的时代，这却似乎是正确的，是神圣的一种标志。当时犹太人中间非常强烈的罪恶意识，是作为调和自尊心与外界失败的一种方法。亚威是全能的神，而亚威又特别关切犹太人；可是他们却为何不能

兴盛呢？因为他们是败坏的：他们是偶像崇拜者，他们和外邦人杂婚，他们未能遵守律法。上帝的一切目的都集中在犹太人身上。然而，因为公义是最高的善；同时又有待于通过苦难才能达成，所以他们必先遭受惩戒，和必须承认这种惩戒是上帝慈爱的一种表现。

基督教徒以教会代替了选民，除开其中一点以外，其于罪恶心理并没带来什么不同之处。教会，有如犹太人一样也遭受了苦难；教会曾受到异端的骚扰；个别基督徒因不堪迫害以致叛教。虽然如此，犹太人在很大的程度上，却达成了一项重大的发展，那就是以个人的罪来代替了公共社会的罪。最初是犹太民族犯了罪，因而受到集体地惩罚；但后来罪却更多地变为个人问题，因而失去了它的政治性格。及至教会代替了犹太民族，这变化更具备了根本性的意义。因为教会作为一个精神实体，是不会犯罪的，而个别罪人犹可与教会断绝关系。如上所述，罪恶是与自负心相关联的。最初所谓自负心指犹太民族的自负心，而后便成为个人的自负心——但与教会无关，因为教会从来不犯罪。因而基督神学有了两个组成部分：一部分关系到教会；另一部分则关系到个人的灵魂。及至后世，天主教徒特别强调前者；而新教徒却强调后者。但在圣奥古斯丁二者却是均等存在的，丝毫没有不调和的感觉。得救者是上帝预先决定拯救的人；这是灵魂和神的一种直接关系。但一个人若不接受洗礼成为教会的一员则绝对不能得救；这就使得教会成为灵魂与上帝之间的媒介。366

对这种直接关系来说，罪恶是个根本性的问题。因为它说明仁慈的上帝如何能让人受苦，同时，尽管如此，个人的灵魂却又能在神造的世界中占最重要的地位。因此，无怪乎成为宗教改革所倚重的神学却要出于一个罪恶观念反常的人物了。

关于梨的问题就叙述到这里为止。下面让我们看一下《忏悔录》对其他一些问题的提法。

奥古斯丁叙述：他如何倚着母亲的双膝轻松愉快地学会了拉丁语，但他却讨厌希腊语，因他在学校里学希腊语的时候，“曾受到残酷的威胁和惩罚”。以致到了晚年，他的希腊语知识还很有限。从这个问题的对比来看，人们可能认为他会得出一条教训用以支持温和的教育方法；可是他所说的却是：

“十分明显，自由的好奇心比可怕的义务感更有力地促使我们学会这些事物。按照你的律法只有这种义务感才能限制那自由的动摇，噢，我的上帝！你的律法，从师父的棍棒以至于殉道者的试炼，因为你的律法具有给我们混入某种有益的苦痛的效力，这种苦痛会召唤我们远离那有害的欢乐，——正是由于这欢乐我们才离开了你——重新回到你的面前。”

教师的鞭策虽然没能让他学会希腊语，但却医治了他那种有害的欢乐。根据这一理由，鞭策也成为教育工作中值得向往的一部分。对于那些把罪恶认为是人类所关心事务中最重要的人来说，这种看法是合乎逻辑的。他进一步指出，他不止在儿童时代犯了罪，例如说谎和偷窃食物等，而是在更早的时期就已犯了罪；他当真用了一整章的篇幅（第一卷第七章）证明甚至啜乳的婴儿也充满了罪恶，例如：贪食、嫉妒和其他一些可怕的邪恶。

当他进入青春期以后，他被情欲制服了。“当我的肉体到达十六岁的那年，当出于人间邪恶的情欲，肆其淫威支配了我——虽然这曾为你的律法所禁止——而我则完全委身于其中的时候，我简直无从得悉我的处境，以及我究竟距离你天庭的喜乐有多远?”[注220] 367

他父亲没有为防止这种坏事而操心，他只是对奥古斯丁的学业给予帮助。他的母亲圣蒙尼卡和他父亲相反劝他要保持童贞，但却毫无成效。然而即便是他母亲在当时也没建议他结婚，“唯恐家室之累会妨碍我的前途”。

十六岁时，他去到迦太基。“在我的周围沸腾着无法无天的爱情。我现在还没有恋爱，然而却在热爱着恋爱；同时出于一种根深蒂固的愿望，对自己无所愿望感到憎恨。我寻求我能恋爱的人，热衷于恋爱，并憎恨安全……当时爱与被爱对我来说都是甜蜜的；尤其在我享受我的爱人时，那就更为甜蜜。因此我竟以淫欲的污物玷污了友谊的清泉；以淫猥的地狱遮掩了它的光辉。”[注221] 这些话叙述了他和一位多年衷心相爱的妇人的关系；[注222] 她为他生了一个男孩，奥古斯丁也很爱这个孩子，在他改宗之后，曾特别关心这孩子的宗教教育。

他和他母亲必须开始考虑他应该结婚的时候到了。他和他母亲所赞许的一个少女订了婚。于是他必须和他以前的情人断绝关系。他

说：“我的情人，作为我结婚的障碍，被人从我身边扯走了。我这颗依恋着她的心被人扯裂、受伤和流着鲜血。她把孩子留给我，自己回到非洲（当时奥古斯丁住在米兰）；并向你[注223]发誓绝不结交其他男人。”[注224]但由于未婚妻年幼，两年之内尚不能举行婚礼，其间他又结识了一个情人，但这次却不如以前那么公开，并且很少为人所知。他的良心使他越发不安了。于是他经常祷告说：“主啊，赐给我贞操和克制吧，只是不要在当前。”[注225]在他婚期尚未到来以前，宗教终于获得了全胜，此后他终生一直过着独身生活。

现在让我们回叙一下较早的时期：十九岁那年，当他精通了修辞学之后，西塞罗的作品重新把他引向了哲学。他试着阅读圣经，但发现它缺乏西塞罗式的威严。就在这时期他信奉了摩尼教，这事曾使他母亲大为伤心。他当了修辞学的专业教师。但也热衷于占星术，晚年时因占星术教导：“你的罪之所以不可避免，其原因在于天上。”[注226]而厌弃了它。他尽量阅读拉丁文的哲学书籍；他特别提及，在没有教师的帮助下，理解了亚里士多德的十大范畴。“我这个邪情恶欲的万恶奴才，自行阅读了一切所谓‘文艺’之书；懂得我所能读到的一切，可是这究竟于我自己有了什么益处？ ……因为我背向光明，面对着被光照亮的东西；因而我的脸面……本身却未得到光辉的照耀。”[注227]这时他认为神是一个巨大的光辉物体，而他本身则是那物体的一部分。我们本来期待他详述一下摩尼教的教义，而不只是指出它们之为荒谬。368

使人感到兴趣的是：圣奥古斯丁反对摩尼教最初的一些理由却是有关科学的。当他回忆，从一些卓越的天文学家作品中所学到的一些知识时，他说：[注228]“我把那些作品和摩尼基乌斯所说的对比了一下，他以狂人式的愚蠢大量写下了内容丰富的关于冬至、夏至、春分、秋分、日月食以及其他被我从世俗哲学书籍中学到的有关问题的论证，没有一样能够使我满意，但是我却被命令着相信这些，它们不但不符合我自己推算与观察的结果而且还与它们互相悖谬。”他特别细心地指出，科学上的错误不能成为信仰方面错误的标志；只有以权威自居，说成是得自神的灵感时，那才成为信仰方面错误的标志。这令人设想，如果奥古斯丁生在伽利略所处的时代，那么他又将作何感想。

为了想解决他的疑问，摩尼教中一位以学问最为著称的主教浮士德会见他并和他进行了辩难。“我首先感到他除了语法以外，对其他各门科学是极端无知的；而且即便是对于语法的知识也还是普通一般而已。

但是他曾经读过塔利的《讲演集》，一小部分塞涅卡的著作，某些诗集，以及几本带有逻辑性的拉丁文摩尼教经卷。由于他素常习惯于讲话，掌握了一定程度的雄辩术，而且受到良知的统辖，显得如此温文尔雅，因而使人感到他的雄辩十分愉快而动听。”[注229] 369

他发现浮士德完全不能解决他在天文学方面的疑难。他说：摩尼教著作中“充斥着一些冗长的关于天空、星宿、太阳和月亮的神话”这些和天文学家的发现是不一致的；当他问浮士德这些事情的时候，浮士德便坦率地承认了他的无知。“正是如此，我却更喜欢他了。因为一个正直人的谦虚比我所要探求的知识是更有魅力的；而我发现他在一些更为困难更为微妙的问题上也还是如此。”[注230]

这种见解当真是惊人的豁达，是我们不会期待于那个时代的。而且，这和奥古斯丁晚年对待异端者所持的态度也还不十分协调。

这时，他决定到罗马去。据他说，这倒不是因为在罗马教师的收入比迦太基优厚；而是因为听说那里上课时的秩序较好。在迦太基，学生们闹得几乎无法授课；在罗马，虽说课堂秩序较好，但学生们却以欺骗的方式来拖欠束脩。

在罗马时他仍然和摩尼教徒互相来往，但已不大相信他们的正确性了。他开始认为，学院派的人们主张人应该怀疑一切的说法是正确的。[注231] 但他仍同意摩尼教徒的看法认为：“并不是我们本身犯罪，而是其他某种天性（我不知道是什么天性）在我们内部犯罪”，同时，他相信恶魔是一种具有实体的东西。这明显地说明在他改宗前后，他曾为罪恶的问题所缠绕。

在罗马大约住了一年以后，西马库斯长官把他送到米兰，因为米兰市曾要求派遣一位修辞学的教师。在米兰他结识了安布洛斯，“全世界知名人士中最杰出的人物之一”。他逐渐爱上了安布洛斯的慈祥，并于天主教教义与摩尼教教义二者之间更多地爱上了前者。以前他从学院派学到的怀疑主义却暂时使他踌躇不前。不过，“由于那些哲学家没有基督救赎之名，所以我坚决拒绝把我这病弱的心交托给他们来看护”。[注232] 370

在米兰他和他母亲生活在一起；母亲对于促成他改宗的最后阶段起

了很大作用。她是个热心的天主教徒。奥古斯丁总是以一种尊敬的笔调来叙述自己的母亲。在这一期间，由于安布洛斯忙得没有机会和他私下交谈，这时母亲便对他更为重要了。

奥古斯丁于该书中将柏拉图哲学与基督教教义进行比较的那一章是饶有兴趣的。[注233] 他说主在这时赐给他“一些从希腊文译成拉丁文的柏拉图主义者的著作。虽然字句有些出入，但根据不同的理由，我于其中读到以下的旨趣，‘太初有道，道与上帝同在，道就是上帝：这道太初与上帝同在；万物是借着他造的，没有他就没有万物：他所创造的是生命，这生命就是人的光，光照在黑暗里，而黑暗却不接受光。’虽然说人的灵魂‘给光作见证’，但他本身‘却不是光’，只有上帝、上帝的道，‘才是真光，它照亮一切生在世上的人，’并且‘他在世界之中，而这世界也是借着他创造的，但世界却不认识他。’但是我没有从中读到：‘他到他自己的地方来，他自己的人倒不接待他。凡接待他的，就是信他名的人，他就赐他们权柄，做上帝的儿女。’”他没有在其中读到：“道成肉身，住在我们中间”；也没有读到：“他就自己卑微，存心顺服，以至于死，且死在十字架上”；也没有读到：“因耶稣的名，无不屈膝，”这些话。

泛言之，他从柏拉图主义者那里找到了道（logos）的形而上学教义；但是没有找到道成肉身，以及人类救赎的教义。与这些教义相似的因素曾存在于奥尔弗斯教或其他神秘宗教；但奥古斯丁则似乎对此一无所知。总之，这些宗教并不像基督教那样，与比较近期的历史事件发生过联系。

与二元论者的摩尼教徒相反，奥古斯丁开始相信：罪恶并不起源于某种实体，而是起源于意志中的邪恶。

他在圣保罗的著述中找到了特殊的安慰。[注234] 371

经过深刻的内心的斗争之后，他终于改了宗教（公元386年）；他抛弃了教职、情人和未婚妻；在短期间的蛰居默想后，接受了安布洛斯的洗礼。他母亲为此感到高兴，但不久她便死去了。公元388年他回到非洲，在那里度过余生；这时他完全忙于主教的公务，和进行写作来驳斥杜纳图斯派、摩尼教以及裴拉鸠斯派等异端。

第四章 圣奥古斯丁的哲学与神学372

圣奥古斯丁是一个著述极其丰富的作家，他的著作主要是关于神学问题。他的一些争论性的文章属于时事问题，于一旦成功之后随即失去其所有的意义；但某些文章，特别是关系到裴拉鸠斯教派的文章，却一直到现代仍然具有其现实的影响。我不想论及他所有的作品，我只是把我认为具有内在性的，或历史性的重要论著作一番考察：

第一：他的纯粹哲学，特别是他的时间论；

第二：在《上帝之城》一书中所展示的历史哲学；

第三：作为反对裴拉鸠斯教派而提出的有关救赎的理论。

1 纯粹哲学

一般来说，圣奥古斯丁并不专心致力于纯粹哲学，但当他这样做的时候，却显示出很卓越的才能。历史上有许多人，他们纯粹思辨的见解曾受到符合经文必要性的影响，奥古斯丁在这一长串人物中则占据首要位置。然而这种情况对早期基督教哲学家们，例如对欧利根来说，便是不适合的。在欧利根的著述中基督教和柏拉图主义同时并存，且不互相渗透。与此相反，在奥古斯丁的著述中纯粹哲学的独创思想却受到柏拉图主义在某些方面，与《创世记》不相协调这一事实的刺激。

在圣奥古斯丁的著作中，《忏悔录》第11卷是最好的纯粹哲学作品。一些普通版本的《忏悔录》只有十卷，因为十卷以后的部分是枯燥乏味的；其所以枯燥乏味正是由于这一部分不是传记，而是很好的哲学。第十一卷涉及的问题是：假如创世有如《创世记》第一章，有如奥古斯丁反驳摩尼教徒时所主张的那样，那么，创世一事是应该尽早发生的，于是他就这样假想着一个反对者，从而展开了他的论证。

为了理解他的解答，首先必须认清旧约全书中无中生有的创造，对于希腊哲学来说是一个完全陌生的概念。当柏拉图论及创世时，他想到的是一种由上帝赋予形相的原始物质；而亚里士多德也是如此看法。他们所说的上帝，与其说是造物者不如说是一个设计师或建筑师。他们认为物质实体是永远的和不是被造的；只有形相才是出于上帝的意志。与

此见解相反，圣奥古斯丁像所有正统基督教徒所必须主张的那样，主张世界不是从任何物质中创造出来的，而是从无中创造出来的。上帝创造了物质实体，他不仅仅是进行了整顿和安排。373

希腊人认为不可能从无中创造的这一观点，曾断续地出现在基督教时代和导致了泛神论的产生。泛神论认为上帝与世界是不能区分的；世上所有的东西都是上帝的一部分。这种见解在斯宾诺莎的著作中得以充分地发展，并使得几乎所有神秘主义者受到了它的吸引。在基督教的所有世纪中，神秘主义者在奉守正统教义方面一直感到困难，因为他们难于相信世界是存在于上帝之外的。但奥古斯丁在这一点上却未感到困难；因为《创世记》已讲得很清楚，这对他来说是已经足够的了。他对于这一问题的见解对他的时间论有着重要意义。

世界为什么没有更早地被创造呢?因为不存在所谓“更早”的问题。时间是与创世的同时被创造出来的。上帝，在超时间的意义上来说，是永恒的；在上帝里面，没有所谓以前和以后，只有永远的现在。上帝的永恒性是脱离时间关系的；对上帝来说一切时间都是现在。他并不先于他自己所创造的时间，因为这样就意味着他存在于时间之中了。而实际上，上帝是永远站在时间的洪流之外的。这就导致奥古斯丁写出了令人十分钦佩的时间相对性理论。

“那么什么是时间呢?”他问道。“如果没有人问我，我是明白的；如果我想给问我的人解释，那么我就不明白了。”种种困难使他感到困惑不解。他说，实际存在的，既非过去；又非未来；而只是现在。现在只是一瞬间，而时间只有当它正在经过时才能加以衡量。虽然如此，也确乎有过去和未来的时间，于此，我们似被带入矛盾之中。为了避免这些矛盾奥古斯丁找到的唯一方法就是说，过去和未来只能被想象为现在：“过去”必须与回忆相等同：而“未来”则与期望相等同，回忆和期望两者都是现存的事实。他说有三种时间：“过去事物的现在，现在事物的现在，以及未来事物的现在。”“过去事物的现在是回忆；现在事物的现在是视觉；未来事物的现在是期望。[注235]”说：有过去、现在和未来三种时间，只是一种粗率的说法。374

他也了解用这种理论实际上并没有解决所有的困难。他说：“我的心渴望知道这个最为错综复杂的谜。”他祈祷上帝开导他，并向上帝保证，他对这个问题的关心不是出于无聊的好奇心。“主啊！我向你坦

白，我对于时间之为何物依然是盲无所知的。”但他所提出的解答要点是，时间是主观的：时间存在于进行期望考察和回忆者的精神之中。[注236]因此，如果没有被创造之物，也就不可能有时间，[注237]因而谈论创造以前的时间是毫无意义的。

我自己不同意这种把时间说成某种精神产物的理论。然而很显然这却是很卓越的理论，值得人们认真地加以考虑。我可以更进一步说，比起希腊哲学中所见的任何有关理论，这个理论乃是一项巨大的进步。它比康德的主观时间论——自从康德以来这种理论曾广泛地为哲学家们所承认——包含着更为完善，更为明确的论述。

说时间只是思维的一个方面的这种理论，是主观主义的一种极端的形式。有如我们所见，这种主观主义是在古代从普罗泰戈拉和苏格拉底时代以来，逐渐成长壮大起来的。这种理论的感情方面是受到罪恶萦绕的一种观念，但这个方面比其智力方面的发生为期较晚。圣奥古斯丁提出了两种主观主义，主观主义不仅使他成为康德时间论的先驱；同时也成为笛卡尔的“我思想”（cogito）[注238]的先驱。奥古斯丁在《独语录》中这样说：“你这求知的人！你知道你存在吗?我知道。你是从什么地方来的呢?我不知道。你觉得你自己是单一的呢还是复合的呢?我不知道。你觉得你自己移动吗?我不知道。你知道你自己在思维吗?我知道。”这一段话不仅包括了笛卡尔的“我思想”；同时也包括了伽桑地的“我行走所以我存在”（ambulo ergo sum）的回答。因此，作为一个哲学家，奥古斯丁理应占据较高的地位。

2　上帝之城

公元410年当罗马被哥特族劫掠的时候，异教徒很自然地把这场灾难归咎于不再信仰古代诸神的结果。他们说，在信奉朱比特时，罗马一直保持着强盛；但现在皇帝们都不再信奉他，所以他也不再保护罗马人了。异教徒的这种议论需要给以答复。从公元412年到427年间陆续写成的《上帝之城》就是圣奥古斯丁的解答。然而这部作品随着写作的进展，概括面也变得越发广泛起来，并终于发展成为一部有关过去、现在和未来的全部基督教历史纲要。在整个中世纪中，特别在教会对世俗诸侯的斗争中，这部书曾产生过巨大的影响。375

这部作品和其他一些伟大作品一样，再读时较初读时，会在读者的

记忆中留下某些更好的感受。书中包括为现代任何人所难以接受的许多内容，而且该书的中心命题曾为当代一些不重要的因素所掩蔽。但有关世俗之城与上帝之城对比的广阔概念却仍然给许多人以甚深的感召，以致在今日我们仍能以非神学的术语加以重述。

在介绍这部作品时，如省略其细节而集中于其中心思想，这就会流于过分的赞扬；相反，如集中介绍其细节，那么就势将忽略其中最精华及最重要的部分。因此我将试图避免这两方面的错误，首先叙述其中的某些细节，然后再按历史的发展过程论及书中的一般理念。

该书起自罗马遭劫而引起的一些考察，它试图阐明在基督教以前的时代里甚至发生过更坏的事情。这位圣徒说，异教徒经常把灾难归咎于基督教，可是他们当中许多人，在被劫掠期间就曾跑进教会中避难；因为蛮族哥特人信奉基督教，他们是尊重教会的。与此相反，当特罗伊遭受劫掠时，朱挪神殿不仅未成为人们的避难所，而且诸神也未守护该城免遭破坏。罗马人从未宽恕过被征服诸城的神殿，但当罗马被劫掠的时候，它却受到较为缓和的对待，而这种缓和正是由于有了基督教的缘故。

由于以下各种原因在这次劫掠中受害的基督徒是没有权利诉苦的。一些邪恶的哥特人固可借着牺牲基督徒的利益发财致富，但在来世他们是要受苦的；如果所有罪恶都在地上受到惩罚，那么最后的审判就不必要了。如果基督徒是有德行的话，他们所忍受的必然予他们的德行有所增益。因为对圣徒来说，丢掉了现世的东西，并不意味着丢掉任何有价值的东西。如果他们死后得不到埋葬，也是无关紧要的，因为贪婪的野兽并不能阻挠肉体的复活。376

接着便论到在劫掠期间一些信仰虔诚的处女遭受强奸的问题。显然有些人认为这些女性之失掉了处女性冠冕，并非由于她们自己的过失。但圣奥古斯丁却非常明智地反对这种见解。“咄！别人的情欲是不会玷污你的。”贞洁是内心的品德，它是不会因强奸而失去的；罪恶的意图，即使尚未实践，却会使你失去它。他暗示，上帝所以允许强奸是因为那些牺牲者对自己的节欲过分自负的缘故。为了逃避强奸而自杀是邪恶的；由此引起他对鲁克蕾莎[注239]的长篇议论，他认为鲁克蕾莎不应该自杀，因为自杀永远是一种罪恶。

在为被强奸的一些有德的妇女的辩护中，有一个保留条件：她们不得乐于受奸，否则她们便为有罪。

接着他就论到异教诸神的邪恶。他说：“你们的那些舞台剧，那些不洁的展览，那些淫荡的异教神，并非由于人们的败坏始而孕育于罗马，它们之所以被育成正是由于受到了你们这些神的直接命令。”[注240] 崇拜一个像塞庇欧这样的有德者，是比崇拜这些不道德的神祇更有教益的。基督教无需为罗马的遭劫而烦恼，因为他们在“上帝的巡礼者之城”中自有其避难的处所。

在现世里，这两个城——地上之城和天上之城是混为一体的；但在来世，被神所预先选定的得救者同被神厌弃者将被分别开来。在今世，即便在似乎是我们的敌人中间，谁将成为选民一事，也是我们无从知道的。

他告诉我们，书中最难的部分是对哲学家的驳斥，因为基督徒和一些卓越的哲学家在很大的程度上是一致的——例如：关于灵魂不死，以及上帝创世的理论。[注241]

哲学家不放弃对异教诸神的信仰，但由于异教诸神是邪恶的，因而他们的道德教训也就不足为训了。书中并未暗示异教诸神仅仅是些寓言；圣奥古斯丁认为他们是存在的，但他们却全都是些魔鬼。因为他们想加害于人，所以他们愿意传布一些有关他们自身的猥亵故事。对大部分异教徒来说，朱比特的各种行为比柏拉图的原理和伽图的见解更有影响。“柏拉图不让诗人居住在一个治理完善的城邦里，这显得他本人比那些想用舞台剧来赞扬的诸神更有价值。”[注242] 377

他说自从罗马人强奸了萨宾[注243]妇女以来，罗马一直变得甚为邪恶。奥古斯丁用了好几章篇幅叙述罗马帝国主义深重的罪孽。他认为罗马在成为基督教国家之前，从未受过苦难的说法是不真实的，它从高卢人的入侵和内战中所遭受的苦难，不但与哥特人带来的苦难不相上下，并有过之而无不及。

占星术不仅是邪恶的，而且是虚伪的；这可以从具有同样生辰时刻双胎儿的不同命运得到证明。[注244]斯多葛学派对于命运之神的看法（这与占星术有关）是错误的，因为天使和人们都有自由意志。上帝诚

然预知我们的罪，但是我们并不因为上帝的预知而犯罪。另外，认为道德，即或在今世，会给人带来不幸的想法也是错误的：身为基督徒的皇帝们，如果有德即或遭遇不幸也是快乐的，君士坦丁和狄奥多修斯二位皇帝就相当幸福。再者，当犹太人坚信宗教真理的期间，犹太人的王国一直得以延续。

书中有一段对柏拉图极表同情的叙述，他把柏拉图置于所有其他哲学家之上。他认为一切哲学家都该让位于柏拉图："让泰勒斯和他的水一道去吧，让阿那克西美尼和空气一道去吧，斯多葛学派和火一道去吧，伊壁鸠鲁和他的原子一道去吧。"[注245]所有这些人都是唯物主义者；柏拉图却不是。柏拉图认为上帝不是什么具有形体的事物；但所有事物都从上帝以及某种恒常不变者那里获得其存在。柏拉图说知觉不是真理的源泉这一点是正确的。柏拉图主义者在逻辑学和伦理学方面最为卓越，同时也接近基督教。"据说普罗提诺，此人不久以前还活在世上，最为理解柏拉图。"至于亚里士多德，他虽比柏拉图逊色，但却远远超越其他哲学家之上。但他们两人都说一切神祇都是善良的，和应该受人崇拜的。

圣奥古斯丁反对斯多葛学派谴责一切激情的做法。他认为基督徒的激情可能成为道德的起因；愤怒或怜悯本身不该受到谴责。我们必须探究它的起因。

柏拉图主义者对上帝的看法是正确的，但对其他诸神的看法却是错误的；他们不承认道成肉身也是错误的。

书中关于天使们和魔鬼们有一较长的议论，这种议论是和新柏拉图主义者有着联系的，天使们可能是善良的，或是邪恶的；但魔鬼们则总是邪恶的。对天使来说，世俗事物的知识（他们虽然具有这种知识）是卑鄙的。圣奥古斯丁和柏拉图都认为感性的世界逊色于永恒的世界。378

书中的第11卷开始叙述上帝之城的性质。上帝之城是选民的社会。有关上帝的知识，唯有通过基督才能获得。有一些事物（如在一些哲学家那里）是可以经由理性发现的；但对进一步有关宗教的一切知识，我们都必须依靠圣经。同时，我们绝不该去了解世界被创造以前的时间与空间：创世以前是没有时间的，而且在没有世界的地方也是没有空间

的。

被祝福的一切都是永恒的，但永恒的一切却不一定都被祝福，例如：地狱和撒旦。上帝预知魔鬼们的罪恶，但也预知它们对改善作为一个整体的宇宙的作用，这和修辞学中的对句是类似的。

欧利根认为，身体是作为一种惩罚给予灵魂的这一看法是错误的。假若这样，邪恶的灵魂行将有邪恶的身体；但是魔鬼们，甚至最邪恶的魔鬼都有缥缈的身体，而这却比我们的身体还要高级。

上帝在六天内创造了世界的理由是因为六是一个完全数（即等于它的各个因数之和）。

天使有好的，也有坏的；即使坏天使也没有一种与上帝相违背的本质。上帝的敌人并不是出于其本性，而是出于其意志。邪恶的意志没有动力因，而只有缺陷因；它不是一个结果，而是一种缺陷。

创世以来还不到六千年。历史并不像哲学家所设想的那样是循环的："基督为了我们的罪恶只死一回。"[注246]

如果我们最初的祖先未曾犯罪，他们将不至于死亡，但因为他们犯了罪，所以他们的后代都须死亡。吃了苹果，不仅带来自然的死，而且也带来了永远的死，即永劫的惩罚。

蒲尔斐利认为天上圣徒没有身体的这一看法，是错误的。圣徒们要比堕落前的亚当具有更好的身体；他们的身体将是精神的，但不是精灵，并将没有重量。男人将具男身，女人将具女身，夭折者将以成年人的身体复活。

亚当的罪几乎给所有人类带来永恒的死（即永劫的惩罚），但上帝的恩惠却从中解救出许多人来。罪恶来自灵魂；而不来自肉体。柏拉图主义者以及摩尼教徒把罪恶归咎于肉体本性这一点都是错误的。当然柏拉图主义者的错误还不如摩尼教徒之为甚。由于亚当所犯的罪而对全体人类施加的惩罚是正当的；因为，由于这次犯罪的结果，害得本可具有灵体的人落得了肉欲的心。[注247] 379

这个问题导向有关性欲的一段冗长而又烦琐的议论。按此，则我们

之为性欲所困正是由于对亚当所犯罪愆的一部分惩罚。这段议论从其显示了禁欲主义的心理来说是很重要的，我们必须加以申述。尽管圣者奥古斯丁自认这个题目是荒唐的，但我们出于以上的理由，也还须加以申述。其学说如下：

如果为了繁衍后裔，结婚生活中的性交必须被认为无罪。然而即便在结婚生活中一个有德者也还是愿能做到不以色情而为之的地步。即使在婚姻生活中，从人们希冀隐避来看，人们是以性交为可耻的，因为："这种来自天性的合法行为（从我们的始祖起）便伴随着犯罪的羞耻感。"犬儒学派认为人不该有羞耻感，狄奥根尼希冀全面摆脱羞耻感，并希冀在各个方面像狗一样行事。可是就连他在一次试行之后，也放弃了实践上这种极端的无耻行为。色情之可耻在于它不受意志的约束。堕落以前的亚当和夏娃，或可能有过没有色情的性交，——尽管事实上并不如此。工匠从事工作，当他们挥动手臂的时候，并不感到色情；同样只要亚当当日曾经远离苹果树，他或许能够不以现在必需的各种感情，来进行性活动。性器官有如身体其他部分一样也许竟或服从了人们的意志。性交所以需要色情是对亚当所犯罪孽的一项惩罚。设非如此，性欲与快感或竟分道扬镳。除去某些有关生理的细节，经此书英译者妥善地保留了原拉丁文恰到好处的朦胧词句之外，以上所述便是圣奥古斯丁关于性欲的理论。

由此可见禁欲主义者之所以嫌恶性欲显然在于性欲之不受意志指挥。所谓道德，要求意志对身体的全面控制，然而这种控制却不足以使性行为有所可能。因此，性行为似与完美的道德生活势不两立。

自从亚当犯罪之后，世界被划为两个城。一个城要永远与上帝一同做王，另一个城则要与撒旦一同受永劫的折磨。该隐[注248]属于魔鬼之城，亚伯属于上帝之城。亚伯，由于神的恩惠，并预定，是世上巡礼者和天国的居民。十二位先祖也属于上帝之城。关于玛土撒拉之死的议论，使奥古斯丁涉及了七十人译本圣经与拉丁语译本圣经之间意见纷纭的比较问题。根据七十人译本圣经的记载，应得出玛土撒拉在洪水以后还活了十四年的结论，但这是不可能的，因为他未曾搭进挪亚的方舟。拉丁语译本圣经依据希伯来文原典记载玛土撒拉死于洪水发生那年。在这一问题上，圣奥古斯丁认为圣杰罗姆和希伯来原文必定是正确的。有人主张说犹太人出于对基督徒的敌意，故意窜改了希伯来文原文圣经；但这种假说受到了他的驳斥。另一方面，七十人译本圣经也必曾受到了

神的感召。因而，唯一的结论将是托勒密帝的抄写人在抄写七十人译本圣经时出了笔误。在论及旧约圣经的各种译本时，奥古斯丁说：“教会一直接受七十人译本圣经，好像除此以外再没有其他种译本，正如许多希腊基督徒只知用这个译本，并不知另外有否其他译本一样。我们的拉丁文译本也是依据七十人译本圣经重译的。然而一个博学的僧侣、伟大的语言学家杰罗姆却把这本圣经从希伯来原文直接译成了拉丁文。犹太人虽然证实他精湛的译文全都正确；并断言七十人译本有不少错误，但基督的各教会则认为任何一个人不会比那么许多人更为可取，尤其这些人是为了从事这项工作由大祭司所选定的。”他承认七十人单独进行翻译最后取得奇迹般一致的说法，并认为这是七十人译本圣经受到圣灵启示的一个证明。但希伯来文圣经也同样受了圣灵的感召。这个结论使得杰罗姆译本的权威性成为悬而未决的问题。如果这两位圣徒未曾对圣彼得的两面派倾向进行过争论的话，奥古斯丁也许会更坚决地站在杰罗姆的一边。[注249] 380

奥古斯丁对圣史和世俗史进行了时代的对比。据此，以尼阿斯来到意大利的年代适值押顿[注250]在以色列做士师，再有，即最后的逼迫是在敌基督者的领导下进行的，但其时日则不得而知。381

在写了反对司法刑讯值得赞赏的一章之后，圣奥古斯丁进而驳斥了那些认为一切事物都值得怀疑的新学院派。“基督的教会因为对所理解的事物具有最确切的知识，所以把这些怀疑认为疯狂而加以厌弃。”我们应当相信圣经的真理。他继而说明离开真正的宗教就没有真正的道德。异教的道德是“为淫秽的恶魔势力所玷污了的”。对于一个基督徒来说是道德的东西，对于一个异教徒正成为恶德。“有些东西，她（灵魂）似乎认为是道德，并对此加以垂青，但如果这些东西不完全与上帝有关，那么，这些与其称之为道德，当真倒不如称之为恶德。”不属于这个社会（教会）的一些人将遭受永远的困苦。“在我们现世的斗争中，不是痛苦取得胜利，然后由死亡来驱尽它的感觉，就是天性取得胜利，并由它来驱尽痛苦。可是在那里痛苦将永远作难；而天性则将永远受苦。二者都将忍受持续的惩罚。”（第28章）

复活有两种，死后灵魂的复活，和最后审判时的肉体复活。在讨论关于基督做王一千年的种种困难以及此后歌革和玛各[注251]的行为之后，他又论及帖撒罗尼迦后书的一处经文（同上书，第2章，第11、第12两节）“上帝就给他们一个生发错误的心，叫他们信从虚谎，使一切

不信真理，倒喜爱不义的人，都被定罪。”有人也许认为全能的上帝首先欺骗他们，然后再由于他们受骗而施以惩罚是不公正的；但圣奥古斯丁则认为这是不足为奇的。“由于他们被定了罪所以才受了迷惑；同时由于受了迷惑，所以才被定了罪。然而他们之受迷惑乃是由于上帝的秘密裁判，这种裁判，既秘密而公正，又公正而秘密；自从创世以来他就一直继续着这种裁判。”圣奥古斯丁认为上帝不是根据人类的功过，而是肆意把人们划分为被拣选的和被遗弃的。所有人都应该同样承受永劫的惩罚，因此被遗弃的并没有倾吐不满的理由。从上述圣保罗的章句中来看，人们之所以邪恶似乎由于他们是被遗弃的，并非由于他们是邪恶的而成为被遗弃者。

肉体复活后，被定罪者的肉体虽将受到永无止境的焚烧，但并不因此而消亡，这是不足为奇的；因为火蛇和埃特纳火山就是这样。魔鬼虽然不具形体，却能被具有形体的火所焚烧。地狱里的磨难并不为人们涤罪，它也不能由于圣徒的求情而有所减轻。欧利根认为地狱并非永恒的想法是错误的。异端信徒和罪恶深重的天主教徒行将受到永劫的惩罚。382

这书以叙述圣奥古斯丁所见在天上帝的景象，以及上帝之城中的永远幸福而结尾。

由以上的概述看来，这部作品的重要性可能还不够明显。书中有影响的一点在于教会与国家的分离，它具有这样明确的含义：国家唯有在一切有关宗教事务方面服从教会才能成为上帝之城的一部分。自此以后，这种说法一直成为教会的原则。贯串整个中世纪，在教皇权的逐渐上升期中，在教皇与皇帝间的历次冲突中，圣奥古斯丁为西方教会政策提供了理论的根据。犹太人的国家，无论在士师记的传说时期或在从巴比伦被掳归来的历史时期，皆为神政国家；基督教国家在这一关系上应该仿效犹太人的国家。罗马诸皇帝和中世纪大部分西欧君主的脆弱性，在很大的程度上，促使教会实现了上帝之城中的理想。但在东罗马，由于皇帝的强大，却从未有过这样的发展，东方教会较诸西方教会远为臣服于国家政权。

使圣奥古斯丁的救世教义得以复活的宗教改革，摈弃了他的神政理论，而趋向于伊拉斯特派，[注252]这主要是出于对天主教斗争时的实际需要。然而新教徒的伊拉斯特主义却是缺乏热诚的，新教徒中宗教心最

强的一些人仍然受着圣奥古斯丁的影响。再浸礼派第五王国派和贵格派继承了一部分奥古斯丁的教理，但却不过分强调教会的作用。奥古斯丁固持预定说，一面又主张洗礼在得救上的必要性；这两种原则并不十分协调，因而一些极端的新教徒便放弃了后一主张。然而他们的末世论却依然保留了奥古斯丁的原则。

《上帝之城》一书中包含极少独创的理论。它的末世论导源于犹太人；其所以导入基督教中来，主要是经由《启示录》一书。预定说和有关选民的理论是保罗的，但奥古斯丁却作了比保罗书信中所作更充分、更逻辑的发展。圣史和俗史的区分，在旧约圣经中已有明确的叙述。奥古斯丁只不过把这些因素融会在一起，并结合其当时的历史加以叙述，为使基督徒在信仰方面不致受到过分严峻的考验，而能适应西罗马帝国的衰亡，以及此后的混乱时期。383

犹太人对于过去和未来历史的理解方式，在任何时期都会强烈地投合一般被压迫者与不幸者。圣奥古斯丁把这种方式应用于基督教，马克思则将其应用于社会主义。为了从心理上来理解马克思，我们应该运用下列的辞典：

亚威=辩证唯物主义

救世主=马克思

选民=无产阶级

教会=共产党

耶稣再临=革命

地狱=对资本家的处罚

基督做王一千年=共产主义联邦

左边的词汇意味着右边词汇的感情内容。正是这种夙为基督教或犹太教人士所熟悉的感情内容使得马克思的末世论有了信仰的价值。我们对于纳粹也可作一类似的辞典，但他们的概念比马克思的概念较多地接近于纯粹的旧约和较少地接近于基督教，他们的弥赛亚，与其说类似基

督则不如说更多地类似马喀比族。

3　裴拉鸠斯争论

圣奥古斯丁神学最有影响的部分是与反击裴拉鸠斯异端相关的。裴拉鸠斯是威尔士人，原名莫尔根，意即“海上之人”，这和希腊语里的“裴拉鸠斯”一词的意义相同。他是一个温文尔雅的僧侣，不像许多同时代人那样狂信。他相信自由意志，怀疑原罪的教义，并认为人类的道德行为，是出于人们在道德方面努力的结果。如果人们规行矩步，

并属于正统教派，那么，作为道德的奖赏，人们均将升入天国。384

这些观点在今天看来虽然好像老生常谈，但在当时却引起了一场很大的骚动，并主要通过圣奥古斯丁的反对而被宣告为异端，但是这些观点却一度获得相当大的成功。奥古斯丁不得不给耶路撒冷的教会长老写信，要他警惕这个诡计多端，曾经劝诱许多东方神学者采纳其见解的异端创始人。在奥古斯丁的谴责之后，被称为半裴拉鸠斯派的一些人曾以一种比较缓和的形式鼓吹裴拉鸠斯教义。　又过了许久圣奥古斯丁比较纯粹的教义才获得了全面的胜利，特别在法兰西，半裴拉鸠斯派于公元529年奥兰治宗教会议时才最后被判为异端。

圣奥古斯丁教导说，亚当在堕落以前曾有过自由意志，并可以避免犯罪。但由于他和夏娃吃了苹果，于是道德的败坏才侵入了他们体内，并以此遗传给他们所有的后裔。因而其后裔皆不能以自力来避免罪恶。只有上帝的恩宠才能使人有德。因为我们都继承了亚当的原罪，所以我们都理应承受永劫的惩罚。所有未受洗礼而死去的人，即便是婴孩，也要下地狱和经受无穷的折磨。因为我们都是邪恶的，所以我们是无权对此倾吐不满的。（在《忏悔录》一书中，圣者奥古斯丁列举自己在襁褓期所犯的种种罪恶。）但是由于上帝白施的恩惠，在受洗的一些人中将有一部分人被纳入天国；这些人就是选民。他们并非由于自己善良而进入天国；除了借着上帝只施予选民的恩宠，使我们不致败坏以外，我们大家都是败坏的。没有理由可以用来说明为何有些人得救，而其余的人则将受到诅咒；这只是基于上帝毫无动机的抉择。永劫的惩罚证明上帝的公义；拯救证明上帝的怜悯。二者同样显示出他的善良。

支持这种残酷教义的各种议论见于圣保罗的著述，特别见于罗马人书——这种教义曾为加尔文所恢复，并从那时起为天主教教会所抛弃。奥古斯丁对待这些作品有如一个律师之对待法律：他的解释是很有力的，他使原文表现了无以复加的含义。终于使人设想圣保罗的信仰虽不像奥古斯丁所推论的那样，但如单独就其中某些原文而论，则这些地方又确曾暗示奥古斯丁所说的那种含义。对未受洗婴儿的永劫惩罚不但不认为骇人听闻，反而认为是出于一个仁慈上帝的这种说法可能被人们认为怪诞不经。然而，由于罪恶的信念深深地支配了奥古斯丁，所以他确实认为新生婴儿是撒旦的手足。中世纪教会中许多极其凶恶的事件，都可追溯到奥古斯丁这种阴暗的普遍罪恶感。385

只有一个思想上的困难确实曾使圣奥古斯丁感到烦恼。这个困难并不是：因为人类绝大部分注定要遭受永劫的折磨，从而感到创造人类乃是一件憾事。使他感到烦恼的是：倘若原罪，有如圣保罗所教导，是从亚当遗传下来的，那么灵魂与肉体同样，也必然由父母所生，因为罪恶是属于灵魂而不是属于肉体的。他对于这种教义感到了困难。但他却说，因为圣经从未涉及这个问题，所以在这事上得一正确的见解不可能是得救的必要条件，因而他就对之未作结论。

黑暗时期开始之前，最后几个杰出的知识分子，不但不关心拯救文明，驱逐蛮族，以及改革政治弊端等等，反而大肆宣扬童贞的价值和未受洗礼的婴孩所受的永劫惩罚，这当真是十分离奇的。但当我们了解这些便是教会传给蛮族改宗者的一些偏见时，那么，我们对于下一时代在残酷与迷信方面几乎凌驾有史以来所有时期的原因，就不难理解了。

第五章 公元五世纪和六世纪**386**

公元五世纪是蛮族入侵和西罗马帝国的衰亡期。公元430年奥古斯丁逝世以后，哲学已荡然无存；这是一个破坏性行动的世纪，虽系如此，它却大致决定了欧洲此后发展的方向。在本世纪中英吉利人入侵不列颠，使它变为英格兰；与此同时法兰克人的入侵使高卢变为法兰西，凡达尔人入侵西班牙，把他们的名字加给安达卢西亚。圣帕垂克于本世纪中叶劝化爱尔兰人改信了基督教。在整个西欧世界中，粗野的日耳曼人诸王国继承了罗马帝国中央集权的官僚政治。帝国中的驿站交通停顿了，大路坍坏了，大型商业因战争而无法进行，生活，在政治方面和经济方面，重新局限于各个地区。中央集权性的威信仅存于教会之中，但

其中却有着很多困难。

公元五世纪入侵罗马帝国的日耳曼部族中以哥特人为最重要。匈奴从东方攻打他们，因此，他们遂被逐到西方。最初他们曾试着征服东罗马帝国，但却为东罗马战败；自此乃转向于意大利。从戴克里先的时候起，他们便已成为罗马的雇佣兵；这使他们学会了一般蛮族无从知道的许多战术。公元410年哥特王阿拉里克劫掠了罗马，但却于同年死去。东哥特族国王奥都瓦克于公元476年灭了西罗马帝国，并统治罗马到公元493年，为另一东哥特族人狄奥都利克所谋杀。狄奥都利克曾为意大利王至公元526年，关于此人我随即还要有更多地论及。他在历史和传奇故事中都很重要；在尼伯龙根歌中他以伯恩人狄特利希的名义出现（按“伯恩”即是维罗纳）。

当时凡达尔人定居在非洲，西哥特人定居在法兰西南部。而弗兰克人则定居于法兰西北部。

在日耳曼族入侵中期又有阿替拉率领的匈奴人入侵。匈奴原系蒙古族，但他们却经常与哥特人结盟。尽管如此，公元451年在他们入侵高卢的重大关头，他们同哥特人发生了争端；于是哥特人联合罗马人于同年击败匈奴于莎龙。阿替拉随即转攻意大利，并想向罗马进军，但教皇列奥却借着阿拉利克劫掠罗马后而死去一事劝阻了他。不过他的克制于他并无补益，因他于翌年也死去了。他死后匈奴的势力亦随之衰颓下去。387

在此纷纭扰攘的期间，教会颇苦于一场有关道成肉身的纠纷。争辩中的主角是两位主教，赛瑞利和奈斯脱流斯，事情或多或少出于偶然，二者中，前者被列圣徒，后者却被判为异端。圣赛瑞利大约自公元412年至444年死去时为止，身为亚历山大里亚的大主教；奈斯脱流斯曾为君士坦丁堡的大主教。争论之点在于基督的神性和人性的关系问题上。基督有两“位”[注253]吗，——人，一神?这便是奈斯脱流斯所持的观点。设非这样，是否只有一个本性呢，抑或在一人之中兼有两种本性，即一人性和一神性呢?这些问题在五世纪中曾经导致了令人难以置信的激情和狂热。“在恐惧混合，和害怕分离基督的神性和人性的两派之间，酿成了一种秘密的、无从调解的敌意。”

圣赛瑞利，神人一体论拥护者，是一个狂热分子。他曾利用身为大

主教的职位，几次煽起对犹太人的集团屠杀，加害于居住在亚历山大里亚城中大片犹太侨民区中的居民。他的名声主要是借着施加私刑于一位杰出的贵妇人希帕莎而获得。在一个愚顽的时代里，她热心依附于新柏拉图哲学并以她的才智从事于数学研究。她被人“从二轮马车上拖将下来，剥光了衣服，拉进教堂，遭到读经者彼得和一群野蛮、残忍的狂信分子的无情杀害。他们用尖锐的蠔壳把她的肉一片片地从骨骼上剥掉，然后把她尚在颤动的四肢投进熊熊的烈火。公正的审讯和惩罚终因适时的赠贿而消弭于无形。”[注254]从此以后，亚历山大里亚便不再受到哲学家们的骚扰了。

圣赛瑞利听到君士坦丁堡在大主教奈斯脱流斯的教导下步入歧途而感到痛心。奈斯脱流斯主张在基督里面有两位，一位是人，一位是神。据此，奈斯脱流斯反对把童贞女称为“神的母亲”的这种新说法；他说童贞女，只不过是基督的人位的母亲，而基督的神位，即上帝，是没有母亲的。在这个问题上教会分为两派：大体上讲，苏伊士以东的主教们赞同奈斯脱流斯，以西的主教们赞同赛瑞利。公元431年在以弗所召开了一次会议来解决这个问题。西方的主教们首先到会随即紧闭大门，拒绝迟到者于门外，并于圣赛瑞利主持下火速通过拥护圣赛瑞利的决议。“这次主教骚动，在历时达十三世纪之后，竟呈现了所谓第三次万国基督教会议的可敬的面貌。[注255]”388

作为这次会议的结果，奈斯脱流斯被判为异端。他不但没有撤回他的主张，反而成为奈斯脱流斯教派的创始人。该教派在叙利亚和整个东方有很多信徒。自此数世纪之后，奈斯脱流斯教派颇盛行于中国，并似曾有一机会变为钦定宗教。十六世纪时西班牙和葡萄牙的传教士们在印度发现了奈斯脱流斯教派。君士坦丁堡的天主教政府对奈斯脱流斯教派的迫害，引起了政治上的不满，从而促进了回教徒对叙利亚的征服。

奈斯脱流斯能言善辩，诱惑了很多人，但据人们确言，他的辩舌终为虫豸所吞噬。

以弗所人虽已学会以童贞女马利亚代替阿尔蒂米斯女神[注256]，但他们对阿尔蒂米斯仍然持有和在圣保罗时代同样强烈的感情。据说圣母曾埋葬于此地。公元449年圣赛瑞利死后，以弗所宗教会议试图取得进一步的胜利，因而遂陷入与奈斯脱流斯方向相反的另一异端；亦即被人称为一性论异端。他们主张基督只有一个本性。假如圣赛瑞利当时在

世，恐怕他也必定支持这种见解，而将变成异端。皇帝支持以弗所宗教会议，但教皇却拒绝承认它。最后，教皇列奥——就是劝阻阿替拉不去攻打罗马的那个教皇——于公元451年，亦即于莎龙战争的那一年，在迦克敦召开了万国基督教会议。会议诅咒了基督的一性论者后，确定了基督道成肉身的正统教义。以弗所会议确定基督只有一位，但迦克敦会议（Coucilof Chalcedon）却确定基督存在于双重本性之中，一为人性，一为神性。在取得这项决议时，教皇的影响是首要的。

基督一性论者的信徒们，有如奈斯脱流斯教派一样并不屈服。在埃及几乎全体一致地采纳了这一异端。该异端的传布遍及尼罗河上游，和远达于阿比西尼亚。阿比西尼亚的异端后来竟成为墨索里尼用来征服阿比西尼亚的借口之一。埃及的异端有如与其对立的叙利亚异端，实促进了阿拉伯人的征服。389

公元六世纪期间的文化史中，有四位显要人物：鲍依修斯、查士丁尼、边奈狄克特和大格雷高里。在本章余下的篇幅中，以及在下一章中我将要重点地论述他们。

哥特人对意大利的征服并不意味着罗马文明的终止。在意大利人兼哥特人的王、狄奥都利克统治下，意大利的民政完全是罗马样式的；意大利享有和平、和宗教自由（直到该王临终以前）；他是个英明强干的君主。他任命执政官，保留了罗马法和继续推行元老院制度：当他去罗马的时候，他首先访问的地方便是元老院。

他虽是个阿利乌斯教派却与教会保持友好直到晚年。公元523年皇帝查士丁公布查禁阿利乌斯教派，这事曾使狄奥都利克极为烦恼。他的恐惧是不无理由的，因为意大利是天主教国，由于神学上同情心的引导自然会倾向于皇帝的一方。他相信，不管正确与否，其间必有一项为他自己政府人员所参与的阴谋。这促使他监禁并处决了他的大臣，元老院议员鲍依修斯。鲍依修斯的著作，《哲学的慰藉》即是他在狱中时写成的。

鲍依修斯是个奇特的人物，在整个中世纪中受到了人们的传诵和赞赏。他经常被人推崇为虔诚的基督徒。人们敬待他，几乎把他当作一位教父。然而他那本在公元524年候刑期间写成的《哲学的慰藉》却是一部纯粹柏拉图主义的书；这书虽不能证明他不是一位基督徒，但却表明

异教哲学比基督教神学更为深远地影响了他。他的一些神学著作，特别是那本归于他名下，有关三位一体的书却为许多权威学者鉴定为伪著；但是也可能正是由于这些著作，中世纪的人们才把他看作正统教派，并从他那里吸取了大量柏拉图主义。否则，人们是将以怀疑的眼光来看待柏拉图主义的。

这本书是以诗和散文交替写成：鲍依修斯自称时，用散文，而哲学，则以诗句作答。书中很有些类似但丁的地方，但丁在其著作《新生》（*Vita Nuova*）中无可置疑曾受过他的影响。390

这部被吉朋正确地称为“宝典”的书，一开始就声称苏格拉底，柏拉图和亚里士多德是真正的哲学家；而那些被俗众错认为是哲学之友的斯多葛派、伊壁鸠鲁派和其他一些人则是些冒充者。鲍依修斯声称他遵从毕达哥拉斯的命令去“追随上帝”（而非基督的命令）。幸福和蒙福一样是善；而快乐则不是。友谊是一件极其“神圣的事情”。书中有很多伦理观念与斯多葛派的学说相吻合，并在事实上大部分取材于塞涅卡。书中尚有一段用韵文写的《蒂迈欧篇》篇首的概要。随后便是大量纯粹柏拉图式的形而上学。他告诉我们说，不完善，是一种缺欠，它意味着一种完善的原形的存在。关于恶他采用了缺乏学说，他继而转入了一种泛神论，这本该使基督徒大为惊骇，但事实上却因某种原因并未导致这种情况的发生。他说蒙福和上帝二者都是首善，因而是同等的。“人因获得神性而享幸福。”“凡获得神性的人就变成神。因而每一个幸福的人都是一位神，然而上帝本来只有一位，但由于人们的参与却可能有许多位。”“为世人所营求之物的总和，根源与原因应该被正确地理解为善。”“上帝的本质只在于善而不在于其他。”上帝能作恶吗?不能！所以恶是不存在的，因为上帝能做一切事。善人总是强盛的，而恶人总是软弱的；因为二者都向往着善，而只有善人才能得到善。恶人若逃避惩罚则比接受惩罚更为不幸。[注257]“智者的心中不存仇恨。”

以该书风格而论，其类似柏拉图的地方多于其类似普罗提诺的地方。书中没有丝毫当代那种迷信与病态的迹象，没有罪孽的萦绕以及过分强求那不可及的事物的倾向。书中呈现一片纯哲学的宁静——它是如此宁静，假如该书写成于顺境，或可被视为孤芳自赏。但是该书却是著者被判死刑后在狱中写成的。这和柏拉图笔下的苏格拉底的最后时刻是同样令人赞叹不已的。

除非在牛顿以后，我们再也找不到一种与此类似的世界观。现在我要把书中的一首诗全文引用于下，这首诗在哲学含义方面和波普的《人论》（*Essay on Man*）很相似。

你如果以最纯洁的心391

观看上帝的律令，

你的两眼必须注视着太空，

它那固定的行程维系着众星在和平中运行。

太阳的光焰

并不阻碍他姊妹一行，

连那北天的熊星也不想

叫大洋的浪花遮掩她的光明。

她虽然看到

众星在那里躺卧，

然而却独自转个不停

远远地隔开海洋，高高地悬在太空。

黄昏时节的反照

以其既定的行程预示出

暗夜的来到，

但那晓星则先白昼而隐掉。

这相互的爱情

创造出永恒的途径，

从众星的穹苍之上

除去一切倾轧的根源，除去一切战争的根源。

这甜蜜的和谐

用均等的纽带束缚住

所有元素的本性

使那些潮湿的事物屈从于干燥的事物。

刺骨的严寒

燃起了友谊的烈焰

那升腾的火直升到至高之处，

留下这大块的土地没入那深处的故渊。

万紫千红的物华

在阳春发出馥郁的香花，

在炎夏产出成熟的五谷

在凉秋带来硕果累累的枝丫。

上天降下阵阵的暖雨

再为严冬把湿度添加。

举凡生活在地上的众生

都受到这些规律的滋养和育化。

当他们一旦死去，

这些规律又把它们带到各自的际涯。

彼时造物者高高坐在天上，

俨然把统驭着全球的缰绳在拿。

他作为它们的王

以显赫的权力君临着万物。

它们由他得生，繁衍，和跃动

他作为它们的法律和法官对他们加以统辖。

凡以最快的速度392

疾驰于其行程的

经常为他的大能引向后部，

有时更突然迫使它们的进程就此停住。

若非他的大能

限制它们的暴躁，

把那狂奔不息者纳入这圆形的轨道，

那至今装饰一切的

凛然的律令

怕早已破灭毁销，而

万物也将远离其太初以来的面貌。

这强有力的爱

普及于一切，

一切返本还原

寻求至善的众生。

若非爱情将

世间的事物

带回首先给予其本质的根源

世间将没有什么得以持续久远。

鲍依修斯，始终是狄奥都利克的朋友。鲍依修斯的父亲做过执政官，他自己做过执政官，他的两个儿子也曾做过执政官，他的岳父西马库斯（可能是关于胜利女神塑像问题和圣安布洛斯发生过争执的那个西马库斯的孙子）在哥特王的宫廷里曾是一名显要人物。狄奥都利克任用鲍依修斯改革币制，并任命他用日晷滴漏等器具使那些略输文采的蛮族诸王不胜惊讶。他之未陷于迷信，在罗马贵族世家中也许不像在其他地方似的那样独特；但加之他那渊博的学识和对公益事业的热忱却使他成为当代一个绝无仅有的人物。在鲍依修斯生前两世纪，和死后十世纪之间我想不出有哪一个欧洲学者像他那样不囿于迷信和狂热。他的优点尚不仅在于消极方面；他高瞻远瞩，处世公正，和精神崇高，即使在任何时代，也得算为一个不平凡的人物；因而就他所处的时代而论，更是令人十分惊异。

鲍依修斯中世纪的声望，部分由来于他被人认为是阿利乌斯教派迫害下的殉教者。——这种看法始于他逝世后的两三百年间，他在帕维亚虽曾被视为圣徒但实际上并未受过教会的正式册封。赛瑞利虽是圣徒，鲍依修斯却不是。

鲍依修斯处决后的第二年，狄奥都利克也死去了。翌年查士丁尼登基。他统治到公元565年。在他漫长的统治期中他尽量做了许多坏事和一些好事。当然他主要是以他的法典著称。但我并不想冒昧涉及这个题目，因为这是一个属于法律家的问题。他是一个极其虔诚的人。为了显示他的虔诚于即位后的第二年把当时仍在异教统治下的雅典的哲学学校都封闭了。被逐的哲学家们纷纷逃往波斯，并在那里受到波斯王的礼遇。但波斯人多妻和乱伦的习俗——如吉朋所说，竟使他们受到超乎哲

学家所应有的震骇。于是他们便重返家园，并从此销声匿迹以至于湮没而无闻。在查士丁尼建立了这次丰功伟绩之后的第三年（532年），他开始了另一件更值得称赞的大事，——圣索菲亚教堂的建筑。我还未曾见过圣索菲亚教堂，但我却见过拉温那地方同世代的美丽的镶嵌，其中包括查士丁尼和帝后狄奥都拉的肖像，他们二人事奉上帝时都很虔诚，不过皇后却是皇帝由马戏团中选来的一个水性杨花的女子。但更坏的却在于她倾心于基督一性论。393

丑事说到这里已经够多了。关于皇帝本人，我可以高兴地指出，即使在“三禁令”问题上，也还是个无可非议的正统教派。这是一场令人厌烦的争论。卡勒西顿会议曾宣布三个有奈斯脱流斯教派嫌疑的教父为正统教派；狄奥都拉和其他许多人接受了会议中其余的一切决议后，唯独不接受这一决议。由于西方教会毫无保留地拥护会议的一切决议。所以激起皇后对教皇施加迫害。查士丁尼异常宠爱她，她于公元548年逝世。此后，他就像维多利亚女皇追念已故女王驸马般地追念她。从此他终于陷入了基督身体不朽论的异端。和查士丁尼同时代的一位历史家——埃瓦格流斯写道：“他即于死后获得了恶行的报应，于是便走到地狱审判官的面前去寻求他应得的公义。”

查士丁尼急于尽量收复西罗马帝国的疆域。公元535年他侵入意大利，并于最初对哥特人取得了迅速的胜利。天主教居民欢迎他；而他也是代表罗马来抗击蛮族的。其间哥特人卷土重来，因而使战争持续了十八年之久。这时罗马和意大利大部分地区遭劫的程度远远超过了蛮族入侵的时期。

罗马沦陷过五次，三次沦陷于拜占庭，两次沦陷于哥特人并沦落为一个小城镇。一度为查士丁尼或多或少收复的非洲也有过同样的遭遇。起初他的军队曾受到欢迎；以后人们便察觉到拜占庭行政的腐败，和苛捐杂税的危害。最后许多人竟宁愿哥特人或凡达尔人卷土重来。然而罗马教会却因查士丁尼信奉正统教义，一直到他的晚年都在坚决地支持他。他未曾企图再次征服高卢，一方面由于距离遥远，一方面也由于弗兰克人属于正统教派。394

公元568年，查士丁尼死后三年，意大利遭到了一个凶悍的日耳曼新兴部族伦巴底人的侵犯。他们与拜占庭间的战争时断时续地进行了二百年之久，几乎到了查理曼大帝时才终止。拜占庭一城一池地失去了意

大利；在南部，他们必须抗拒撒拉森人。罗马在名义上仍属于拜占庭，而教皇们也以恭顺的态度对待东罗马帝国的诸帝。然而在伦巴底人入侵后，皇帝们在意大利大部分领土上便很少，或甚而根本没有什么权威了。意大利文明的毁灭适值这个时期，一些逃避伦巴底人的难民建立了威尼斯，这并不像传说所认定的那样：说该城是逃避阿替拉的难民所建。

第六章 圣边奈狄克特与大格雷高里395

公元六世纪及以后几世纪连绵不断的战争导致了文明的普遍衰退，在这期间中，古罗马所残余的一些文化则主要借教会得以保存。但教会对这项工作却做得不够完善，因为那时甚至最伟大的一些教士也都趋向于宗教狂热和迷信，而世俗的学问是被认为邪恶的。尽管如此，教会的诸组织却创始了一稳固的体制，后来，使学术和文艺能在其中得以复兴。

在我们所论及的时代里，基督教会有三种活动，值得特别注意：其一，修道运动；其二，教廷的影响，特别是在大格雷高里治下的影响；其三，通过布教的方式使信异教的蛮族改奉基督教。关于以上三项，我将依次稍加论述。

大约在四世纪初叶，修道运动同时肇始于埃及和叙利亚。修道运动有两种形式：独居的隐士和住修道院的僧侣。第一位虔修的隐士圣安东尼，约于公元250年诞生于埃及，并于公元270年左右开始隐居。他在离家不远的一间茅舍里独居了十五年之后；又到遥远的荒漠中住了二十年。然而他却声名远扬，使得大批群众渴望听他讲道。于是，他于公元305年前后出世讲道，并鼓励人们过隐居生活。他实行极端刻苦的修行，把饮食，睡眠，减少到仅能维持生命的限度。魔鬼经常以色情的幻象向他进攻，但他却毅然抗拒了撒旦恶毒的试探。在他晚年的时候，塞伯得[注258]地方竟住满了因他的榜样和教诲所感悟的隐士。

数年后，——大约在公元315年或320年左右，另一埃及人，帕可米亚斯，创办了第一所修道院。这里的修道僧过着集体生活，没有私有财产，吃公共伙食，守共同的宗教仪式。修道院制度并非以圣安东尼的方式，而是以这种方式赢得了基督教世界。在帕可米亚斯派的修道院中，修道僧从事许多工作，其中以农业劳动为主，以免把全部时间用于抵御

肉欲的种种诱惑之上。396

大约与此同时，在叙利亚和美索不达米亚也出现了修道院制度。这里，苦行实施得远甚于埃及。柱上苦行者圣谢米安，和其他主要隐士都是叙利亚人。修道院制度是由东方传到了操希腊语言的诸国家，这主要须归功于圣巴歇尔（公元360年左右）。他的修道院，苦行程度较差；并附设有孤儿院，和男童学校。（并不专为准备当修道僧的男童所设。）

修道院制度最初是个完全独立于教会组织之外的自发运动。使修道院制度和教士融合在一起的是圣阿撒那修斯。同时部分上也是由于他的影响，才确立了修道僧必须身兼祭司之职的常规。公元339年当他住在罗马时，他又把这一运动传于西欧。圣杰罗姆为促进这一运动做了很多工作，圣奥古斯丁又把这一运动传布于非洲。图尔的圣马丁在高卢，圣帕垂克在爱尔兰也都创办了修道院。埃奥那的修道院则系圣科伦巴于公元566年时所创办。起初，当修道僧尚未纳入教会组织之前，他们曾成为宗教纠纷的根源。首先，在僧侣中，无法区别，谁是真诚的苦行者，谁是因迫于生活困窘，看到修道院生活较为舒适，而做了修道者。还有另外一种困难：修道僧对他们所喜爱的主教往往给以狂烈的支持，致使地方宗教会议（并甚至几使全基督教会议）陷入异端。确定一性论的以弗所地方宗教会议，（并非全基督教会议）就曾处于修道僧的恐怖统治之下。若非教皇的反对，一性论者也许获得了永久的胜利。但在后世，却未再发生过这类骚乱事件。

早在公元三世纪中叶，在没有男修道僧以前，似乎已有了修女[注259]。

清洁被视为可僧之事，虱子叫作“上帝的珍珠”，并成为圣洁的标志。男圣者与女圣者会以除非必须涉水过河之外脚上从未沾过水而自豪。在以后的世纪里，修道僧却做了许多有益的事：他们擅长农艺，有的还维持或复兴了学术。但在早期，尤其是在遁世修行的阶层之中，则全非如此。那时大部分僧侣不从事劳动，除了宗教指定的书籍之外，什么书都不读，并且以一种全然消极的态度来对待道德，视道德为规避犯罪，尤其是规避犯肉欲之罪。圣杰罗姆确曾把自己的藏书携往沙漠，但他后来却认为这是犯了一桩罪。397

西方修道僧制度中，最重要的人物是圣边奈狄克特，也就是边奈狄克特教团的缔造者。他于公元480年左右诞生于斯波莱脱附近翁布瑞亚地方的一个贵族家庭中。二十岁时，他抛开了罗马的奢靡和宴乐，跑到一个孤寂的洞穴中，在那里住了三年。此后，他生活过得不再那样孤独了。并于公元530年左右创立了著名的蒙特·卡西诺修道院，他为该修道院起草了“边奈狄克特教规”。这个教规适合于西欧的风土，对修道僧的苦行要求得不像一般流行在埃及和叙利亚地区的那样严格。当时在过度苦行方面有过一种不足为训的竞赛。谁愈是极端地实践苦行，谁就愈被认为神圣。边奈狄克特终止了这种竞赛，并宣布超过教规以外的苦行须经修道院长准许后方能实行。修道院长被授予大权；他的选举属于终身任职性质。（在教规和正统教义范围内）他对他的修道僧几乎是实行专制般的统治。修道僧不得再像以前那样，可以任意由一处修道院转入另一处修道院。边奈狄克特派僧侣，在后世虽然以博学著称，但在初期他们的阅读却只限于虔修用的书籍。

凡是组织都各有其自己的生命，并不以其缔造者的意志为转移。于此，最显著的例证就是天主教教会，天主教会是会使耶稣甚而保罗大吃一惊的。边奈狄克特教团则是个较小的实例。修道僧必须宣誓保持清贫、顺从和贞洁。关于这一点吉朋批评说：“我在某一地方曾听到或看到一个边奈狄克特派修道院长坦率的自白：‘我那清贫的誓言每年给我带来十万克朗；我那服从的誓言把我提升到一个君主般的地位，’但我却忘记他宣誓贞洁的结果了。”[注260] 虽然如此，该教团背离了创始人的意愿也并非全为憾事，尤其在学术方面更是如此。蒙特·卡西诺的图书馆是有名的，晚期边奈狄克特教派修道僧对学术的嗜好，曾在许多方面予世界有过贡献。

圣边奈狄克特从蒙特·卡西诺修道院的建立时起，到公元543年死去时为止一直住在该修道院。在属于边奈狄克特教团的大格雷高里尚未立为教皇之前不久，蒙特·卡西诺修道院曾遭到伦巴底人的劫掠。修道僧逃往罗马；但待伦巴底人的狂怒平息后，他们又纷纷回到蒙特·卡西诺。398

从教皇大格雷高里在公元593年所写的对话集中，我们得知很多有关边奈狄克特的事迹。“他在罗马受过古典文学教育。但当他见到许多人由于研究这类学问而陷入放荡、荒淫的生活之后，他便转身撤回刚刚踏进尘世的双脚，唯恐相习过深，同样坠入无神的危险深渊：因此，他

抛掉了书籍，舍弃父亲的家财，带着一颗专诚事奉上帝的决心，去寻找一个什么地方，用以达成自己的神圣心愿：于是，他就这样饱学而无知和不学而智慧地离开了家门。”

他当即获得了行奇迹的本领，第一个奇迹是用祈祷修好了一个破筛子。镇上的市民把这筛子挂在教堂门口，“许多年后，甚至到了伦巴底人入侵的时代，还依旧挂在那里”。他丢开了那筛子，走进了他的洞穴。这地方只有一个朋友知道，这个朋友秘密地用一条绳子把食物系给他，绳上系着一个响铃，以便在送食物时通知这位圣徒。可是撒旦却向绳子投了一块石子，把绳子连铃铛都打坏了。虽然如此，这个人类的仇敌妄想断绝圣徒食物供应的企图却终未得逞。

边奈狄克特在洞穴中住满了上帝旨意所要求的日数之后，我们的主便在复活节那天向某一位祭司显现；把隐士的所在默示给他；并吩咐他和该圣徒共进复活节的筵席。大约与此同时；有些牧羊人也发现了他。“起初，当他们由灌木丛中偶然发现他时，他穿着由兽皮做成的衣服，他们当真还以为这是一只什么野兽之类的东西，但等他们结识了这位上帝的仆人之后，其中许多人便因他而把原来野兽般的生活一变而为蒙恩、虔敬和献身的生活了。”

边奈狄克特，像其他隐士一样，遭受过肉欲的诱惑。“恶魔使他忆起从前见过的一个女人，这个回忆在上帝仆人的灵魂中，唤起了强烈的淫念。它有增无已、几致使他屈服于享乐，并兴起了离开荒野的念头。然而在上帝恩惠帮助下，他突然清醒过来了；当他看到附近长着许多茂密的荆棘和丛生的荨麻时，他立即脱下衣服，投身在内翻滚了许久，以致当他爬起来之后，他已可怜地弄得全身皮开肉绽：他就这样借着肉体的创伤医治了灵魂的创伤。”399

在他名声远扬之后，某修道院僧众，曾因他们的院长新近去世，而邀请他去主持该院。他接职后硬要他们遵守严格的戒律，致使众修道僧在一次盛怒之下，决定用一杯鸩酒对他进行毒害。然而当他在杯口上画了一个十字之后那杯便立即粉碎了。于是他又重返到荒野中去。

筛子的奇迹并非圣边奈狄克特所行唯一致用的奇迹。一天，一个善良的哥特人用一把钩镰芟夷荆棘，镰头忽然从柄上脱落，掉进深水之中去了。边奈狄克特得悉之后，将镰柄放进水中，这时镰头便立即漂浮起

来，自动地接到镰柄上去。

一个邻区祭司，因嫉妒这位圣徒的名声而赠他一块有毒的面包。然而边奈狄克特却奇妙地得知这是一块有毒之物。他习惯于喂养一只乌鸦。当乌鸦在发生问题那天飞来时，这位圣徒便对它说：“我奉我主耶稣基督的名吩咐你衔起这块面包来，把它丢在一个人迹不到的地方。”乌鸦照办了，在它飞回来的时候他照例喂给它当天的食物。这恶毒的祭司，看到无法杀害边奈狄克特的肉身，乃决定戕害他的灵魂，因而打发七个赤身裸体的少妇进了他的修道院。这位圣徒唯恐某些青年修道僧因受诱惑而去犯罪，故而自行离去，以便使那个恶毒的祭司不再发生行这种恶事的动机。以后这个恶毒的祭司终因住房的天花板坍塌下来而被压身死。这时有一位修道僧追踪到边奈狄克特那里告诉他这个消息，这修道僧一面表示愉快，一面请求他重返原来的修道院。边奈狄克特对犯罪者的死亡表示了哀悼，并对那称快的修道僧课以苦行。

格雷高里不仅谈到圣边奈狄克特所行的一些奇迹，同时也不时乐于叙述圣边奈狄克特生涯中的一些事迹。在他创建了十二所修道院最后重返蒙特·卡西诺时，那里有一所纪念亚波罗的礼拜堂，仍然被乡民作为异教崇拜之用。“一直到那时，这些疯狂的异教群众仍然去献那罪恶深重的祭品。”边奈狄克特毁坏了他们的祭坛，代之以一所教堂，并且劝化附近的异教徒改信了基督教。这时撒旦感到了烦恼：400

“这个人类的夙敌，不把这件事当作好事对待，现在他竟不在私下，或在梦中出现，而是公开呈现在那圣教父的眼前，并且大声诉说他伤害了它。修道僧们虽听到它的喧噪，却看不到它的形体：但当尊敬的教父向他们述说时，撒旦却以凶险残暴的姿态出现在他面前，它张牙舞爪，嘴中喷着热气，眼中射出烈焰，活像要把他撕碎了似的：所有修道僧都听见了魔鬼对他所说的话；它首先呼唤了这位圣徒的名字，但是我们这位上帝的仆人却不屑于回答它，于是它便开始了一阵冷嘲热骂：它首先喊‘蒙福的边奈特’，但却发现他始终不回答它，于是它马上改变了腔调并说道：‘该诅咒的，而不是蒙福的边奈特：你与我有什么相干?你为什么要这样迫害我?’”故事到此为止；人们由此推想撒旦终于在绝望中放弃了挣扎。

我已从这些对话中作了较长的引证。它们的重要性有三个方面。第一，圣边奈狄克特的教规，后来成为西欧所有修道院（除去爱尔兰的修

道院，或一些由爱尔兰人建立的修道院之外）的典范。然而对于圣边奈狄克特的生平来说，这些对话却是我们的认识的主要来源。第二，它们这些对话描绘出公元六世纪末叶，最文明的民族精神领域的一幅最生动的图画。第三，这些对话为教皇大格雷高里所写成，他是西欧教会中第四位和最末一位博士，并且在政治方面是个最杰出的教皇。以下我们就要对他加以重点叙述。

诺桑普顿副监督，[注261] W. H. 赫顿牧师断言大格雷高里是六世纪最伟大的人物；他说只有查士丁尼皇帝和圣边奈狄克特是他的匹敌。他们三人诚然对未来的时代起过深远的影响：查士丁尼由于他的法典（并不是由于他的武功，因为那些都是暂时的）；边奈狄克特由于他的教规；而大格雷高里则由于他所带来的教廷权的增长。在我所引用的那些对话中，他虽然显得稚气和轻信。但是作为一个政治家，他却非常机敏，专擅和十分清楚地体会到：面对着一个复杂，变化靡常的世界他能有些什么成就。这一对照是颇为令人惊奇的：在行动上最有力的人物往往在精神上却属于第二流。401

大格雷高里，是以格雷高里为名的初代教皇，约在公元540年生于罗马一个富有的贵族之家，他的祖父于鳏居后好像也曾做过教皇。他本人在青年时代时有过一所宫殿和巨大的财产。他受过当时人们认为良好的教育，虽然这并不包括希腊语文知识，尽管他在君士坦丁堡住有六年之久，然而却从未学会希腊语文。公元573年他做过罗马市市长，但是因为宗教需要他，所以他便辞去了市长的职务，为建立修道院和赒济贫民，捐献了所有的家财。他把自己的宫殿变做了僧舍，而自己则变成一个边奈狄克特派教士。他专心致力于虔修和苦行，致使自己的健康受到长期的损害。教皇裴拉鸠斯二世看中了他的政治天才，派他住君士坦丁堡充当他的全权公使。因为罗马自从查士丁尼时期起就在名义上臣服于君士坦丁堡。格雷高里从公元579年至585年住在君士坦丁堡，在东罗马皇帝的宫廷中一面代表罗马教廷的利益，一面代表教廷神学不断与东罗马帝国的僧众进行商讨，因为他们比西罗马帝国的僧侣较易倾向于异端。这时君士坦丁堡的大主教主张一种错误的见解，他认为我们复活后的身体将是无法触及的。大格雷高里终于拯救了皇帝，防止他远离真实的信仰。虽然如此，他却未能说服皇帝出兵攻打伦巴底人，从而完成他出使的主要目的。

从公元585年至590年的五年间格雷高里在他的修道院里做院长。以

后教皇逝世了，于是格雷高里便继任为新教皇。那是一个艰难的时代。但也正是由于时代的混乱，才给予一个能干的政治家提供了极大的机会。伦巴底人正在劫掠意大利；西班牙和非洲由于拜占庭的衰微，西哥特人的萎靡和摩尔人的掠夺，竟陷于一种无政府状态。在法兰西存在着南北之间的战争。不列颠在罗马治下虽信奉基督教，但自从入侵以后又转入了异教信仰。那里还有阿利乌斯教派的残余者，“三禁令”的异端尚未消灭尽净。这骚乱的时代甚至影响了一批主教，使他们中间许多人远远不再成为人们的楷模。圣职买卖到处盛行，一直到公元十一世纪后半期时为止仍是一件亟待矫正的弊端。

格雷高里以全副精力和智力向所有这些困难的根源搏斗。在他继任教皇之前，罗马主教，虽被人们公认为教阶制中的最高人物，但在其主教管区以外并不认为有任何管辖权。譬如，圣安布洛斯曾与当年时教皇相处得甚为融洽，但显然他却丝毫未把自己看成是教皇权威的属下。格雷高里，部分由他本人的道德品质，部分也由于当代流行的无政府状态，居然能成功地主张他的权威，不但为全体西方教士们所公认，而且在较小的程度上甚而获得了东方教士们的承认。在全体罗马世界中他主要借着同主教们和俗界统治者们通信的方法，但有时也间用其他方法，来行使他的权威。他所著的教牧法规含有对主教们的劝告，在整个中世纪初期里产生了很大的影响。这本教规旨在作为主教们的职务指南，而且也这样为他们所接受。这本书本来是为拉温那的主教写的，但同时他也把它送交赛比耶的主教。在查理曼治下，主教们在授任圣职时才得被授予此书。阿尔弗莱德大帝把这本书译成盎格鲁·撒克逊语。在东罗马则以希腊文刊行于世，它对主教们给以健全的、即或并不惊人的忠告，有如劝告他们不可玩忽职守等。同时书中也告诉他们不可批评那些统治者，如果他们不听从教会的劝告，那么却须使他们经常受到地狱劫火的威胁。402

大格雷高里的信札是非常有趣的，它们不止显示出他的性格，同时也描绘出他所处的时代。除了对皇帝和拜占庭宫廷的贵妇人以外，他的口吻竟然有如一个校长——有时称赞，经常斥责，对自己发号施令的权限从未有过丝毫的犹豫。

让我们拿他在公元599年所写的信做个实例。第一封是他写给撒丁尼亚岛上卡格利亚利主教的信。这人虽已老迈，但却道德败坏。信中的一部分这样说：“有人告诉我，你在主日行庄严弥撒之前竟出外用犁去

翻献礼人的农作物……在庄严弥撒之后你又肆无忌惮地拔掉那块土地的界标……如果你体察到我们原谅你头发斑白，那么，老头儿，今后你可要好好反省，在行为上切忌轻举妄动，在举止上切忌蛮横恣睢。”关于这个问题他同时还写信给撒丁尼亚俗界的权威人士。这个主教又因收取主丧费用受到申斥；以后他又因允许一位改宗的犹太人在犹太会堂里放置了一个十字架和一座圣母像而受到申斥。此外，格雷高里尚得悉该主教同另外一个撒丁尼亚的主教未经大主教许可竟然私自出外旅行；当然这也是必须禁止的。接着就是致达尔马其亚总督的一封很严厉的信，信中说：“我们看不出你在哪一点上能使上帝或人满意”；“鉴于你想讨好于我们，所以你应该在这种事情上，用全副心意和眼泪来满足你的救主。”至于这可怜的人到底做了些什么事，我则一无所知。403

以下的一封信是给意大利总督卡里尼克斯的。信中祝贺他战胜了斯拉夫人，并且指示他怎样处理伊斯特利亚地方违犯了三禁令的异端派问题。关于这个问题他也曾写信给拉温那主教。有一次我们竟破例见到格雷高里给叙拉古主教写的一封为自己辩护，而不指责别人的信。这次所讨论的问题是有重大意义的。问题在于当弥撒进行到某一点时应否呼阿利路亚。格雷高里说，他的用法并不如叙拉古主教所指，是出于屈从拜占庭政府的结果，它是经由蒙福的杰罗姆而起源于圣雅各的。因此那些认定他过分屈从希腊用法的人们是错误的。（与此类似的一个问题，曾造成俄罗斯旧教徒分裂的原因之一）

有许多信是写给蛮族男女统治者们的。法兰克女皇布吕尼希勒德曾为自己请求一领赐给法兰西某主教那样的白羊毛袈裟。格雷高里虽愿答应她的请求；但不幸她所派的使者却属于分裂派。他写信给伦巴底王阿吉鲁勒夫庆贺他与敌方媾和。他写道：“因为，倘若未能达成和议，除了使可怜的农民——其劳动对双方都有裨益——继续流血；并给交战两方带来罪孽与危机之外，还能得到些什么结果呢?”他同时并写信给阿吉鲁勒夫的妻子，狄奥德琳达皇后，叫她劝导丈夫坚持为善。他再次写信给布吕尼希勒德谴责在她国内发生的两件事。一项是俗人未经普通祭司的试用期可以立即升任主教；另一项是准许犹太人拥有基督教徒做奴隶。他给狄奥都利克和狄奥代贝特，法兰克王国的两位国王写的信中说，由于法兰克人模范的虔诚，他本想只说些令人欣慰的事，然而他却情不自禁，必须指出在他们王国里盛行着圣职买卖罪。他也写信给图林地方的主教谈到该主教所受的委屈。他给蛮族统治者写过一封彻头彻尾属于恭维性质的信；这信是写给西哥特王理查的，这人过去曾是个阿利

乌斯教派，于公元587年改信了天主教。为此，教皇奖给他一把小钥匙，“这把小钥匙含有当年拘锁圣使徒彼得颈项时所用锁链上的铁，它可以从蒙神祝福圣使徒彼得最圣洁的身上带来祝福，这条拘锁过他颈项使他殉道的锁链，可以解除你家人所犯的一切罪愆。”我希望这位国王陛下嘉纳了这项礼品。404

关于以弗所异端宗教会议，他对安提阿的主教有过以下指示，指示中说：“我们曾听说，东方教会中，除非用金钱贿买，就没有一个人能得到圣职。”——主教必须竭尽全能矫正这种事态。马赛的主教因为毁坏了某些被人尊崇的偶像而受到申斥：偶像崇拜诚然是错误的，然而，偶像毕竟是有用之物，因此，应该加以尊重。高卢的两位主教受到了谴责，因为有一个妇女先是当了修女以后又被迫结了婚。“果真如此，……你们二人应当从事雇佣劳动，因为你们不配作为牧者。”

以上是他一年中发出信件的一小部分。有如他在本年度的一封信（CXXI）中所慨叹，这也就无怪乎他找不出时间来从事宗教的默想了。

格雷高里并不欣赏世俗学问。在他写给法兰西伟恩的主教德西德流斯的信中说：“我们听到一件提说起来都不免赧颜的消息。人们说你的‘弟兄们’［其实就是你］习惯于对某些人讲解语法。对此我们不但非常不满，而且十分恼怒，以致我们把以前所说过的一切都化为叹息和悲伤，因为赞美朱比特的话语断然不能出于颂扬基督的口中……正是由于这种事在关系到祭司时极堪诅咒所以越发有必要通过真凭实据，彻底查清这事的真相。”

一直到盖尔伯特，亦即赛尔维斯特二世时期为止，教会内对异教学术的敌视延续了至少有四个世纪。从十一世纪以来，教会才对俗界学术抱有好感。

格雷高里对皇帝的态度比对蛮族诸王的态度要更为崇敬。他在写信给一位住在君士坦丁堡的通讯者时说：“凡为最虔诚的皇帝所喜爱的，无论他怎样吩咐，尽都在他的权能范围之内。他怎样决定，就怎样去办。只要他不使我们牵连上撤职处分［关系到正统派主教的］就行。再有，倘若他的所作所为合乎教规，我们就要追随。倘若不合乎教规，我们就要忍受，但要以我们自身不致犯罪为限。”摩立斯皇帝被一个无名

的百夫长，弗卡斯所领导的叛乱废黜了。于是这个暴发户便获得了帝位。他不但当着摩立斯杀害了他的五个皇子，而且随后把这位老年的父亲也一并杀掉。除了殉职以外，再无其他选择的君士坦丁堡大主教当然只好为弗卡斯加了冕。但令人更为惊讶的则是格雷高里，他住在远离罗马生命比较安全的地方，竟然对篡位者和他的妻子，写出令人作呕的奉承。他在信中写道："诸国的国王们与共和国的皇帝之间，有以下不同之点，诸国的国王是奴隶的主人，而共和国的皇帝则是自由人的主人……愿全能的上帝在每一思想上和行动上保守你虔敬的心［也就是你］常住于他的恩惠之中；愿住在你心中的圣灵指引你去做一切应以正义和仁慈从事的事业。"在致弗卡斯的妻子丽恩莎皇后的信中说："那长期加于我们颈项上的重负业经解除，代之以皇帝大权温和的羁绊，为了你的帝国的安宁，试问有什么舌，有什么心得以说尽想尽我们对上帝所亏负的感谢呢。"有人可能认为摩立斯是个恶人；其实他却是个很善良的老人。那些原谅格雷高里的辩护者们推诿，他不曾知道弗卡斯的暴行；但他是确曾知道拜占庭篡位者惯例的行为的，而且他又不待查清弗卡斯究竟是不是一个例外。405

异教徒改宗对教会影响的增长是很重要的。在公元四世纪末叶之前乌勒斐拉斯或乌勒斐拉已使哥特人改了宗，——但不幸，他们改信了，为凡达尔人所信仰的阿利乌斯教派。然而，在狄奥都利克死后，哥特人却逐渐地改信了天主教：西哥特人的王，有如我们所见，在格雷高里期间采用了正统教派的信仰。弗兰克人从克洛维斯时代起就改信了天主教。爱尔兰人在西罗马帝国灭亡以前经圣帕垂克劝化也改了教。帕垂克是一个萨摩塞特郡的乡绅，[注262]他从公元432年起到461年死去时为止一直住在他们中间。爱尔兰人相继在苏格兰和英格兰北部做了很多布道工作。在这些工作中最伟大的传教士是圣科伦巴；再有便是关于复活节的日期和其他重要问题曾给教皇格雷高里写过长信的科伦班。除去诺桑布利亚以外，格雷高里特别注意到英格兰的改宗。人人知道他在未当教皇之前，如何在罗马奴隶市上见到两个金发蓝珠的男孩。当有人告诉他这两个男孩是盎格鲁人时，他立即回答说，"不，是安琪儿。"在他就任教皇以后，他派圣奥古斯丁前往肯特劝化他们。关于这次布教他给奥古斯丁，给盎格鲁王爱狄尔伯特和其他人士写过许多信。他下令禁止毁坏英格兰的异教庙宇，但却指令毁去其中的偶像并把庙宇奉献给上帝作为教堂之用。圣奥古斯丁向教皇请示过一些问题，诸如堂表兄弟姐妹之间可否结婚，夜间行过房事的夫妇可否进入教堂（格雷高里说，可以，倘使他们已经洗净），等等。这次布道据我们所知是成功的，而这也正成

为我们直至今日仍为基督徒的原因。406

我们目前所考察的这一段时期，具有以下的特征：当代的伟人虽较其他时代中的伟人逊色，但他们对于未来的影响却较为深远。罗马法、修道院制度和教廷长久而深远的影响主要应归功于查士丁尼、边奈狄克特和格雷高里三人。公元六世纪的人们虽不如他们的前人那样文明，却比以后四个世纪的人们文明远甚，他们成功地创始了许多终于驯服了蛮族的制度。值得我们注意的是：上述三人中，有两人出身于罗马的贵族，而第三人则为罗马皇帝。格雷高里在某种正确的意义上来说，是最后的一个罗马人了。他那命令人的语气虽为其职务所使然，却在罗马贵族的自负中有其本能的根源。在他以后，罗马城许多年代未曾产生过伟人。但就在罗马城的衰落期，它却成功地束缚了征服者的灵魂：他们对于彼得圣座[注263]所感到的崇敬正是出于他们对凯撒宝座的畏惧。407

在东方，历史的进程是不同的。穆罕默德诞生的那年，适值格雷高里年近三十岁的时候。

第二篇 经院哲学家

第七章 黑暗时期中的罗马教皇制408

自从大格雷高里到赛尔维斯特二世的四百年间，教皇制经历了许多次惊人的变迁。它曾不时隶属于希腊的诸皇帝[注264]；或有时隶属于西方的诸皇帝；并在其他时期更隶属于当地的罗马贵族；虽然如此，公元八世纪和九世纪中，一些精明强干的教皇却乘机建立了教皇权力的传统。从公元600年起到1000年这一段时期，对于了解中世纪教会，以及它与国家的关系方面具有极其重要的意义。

教皇摆脱希腊皇帝获得了独立，这与其归功于他们自己的努力，毋宁归功于伦巴底人的武力——当然，教皇们对此是不存任何感谢之意的。希腊教会在很大程度上一直隶属于皇帝，皇帝认为既有资格决定信仰问题，又有任免主教以至大主教的权限。修道僧也曾努力争取摆脱皇帝而独立，为此他们曾不时地站在教皇的一方。君士坦丁堡的大主教们，虽然情愿归顺于皇帝，但他们却绝不承认自己在任何程度上隶属于教皇的权力之下。皇帝为了抵抗意大利境内的蛮族，不时需要教皇的援助，这时他对教皇的态度恒比君士坦丁堡大主教对教皇的态度还要友好。

拜占庭被伦巴底人战败以后，教皇们深恐自己亦将被这些强悍的蛮族所征服是不无理由的。他们借着与法兰克人结盟而解除了这一畏惧。当时法兰克人在查理曼领导下已征服了意大利和德意志。这一同盟产生了神圣罗马帝国，——该帝国曾有一个以教皇和皇帝之间的协调为前提的宪章。加洛林王朝迅速地衰颓了。教皇首先从其衰颓中获得了利益，公元九世纪末叶，尼古拉一世将教皇的权力提到前所未有的高度。当时国内普遍的无政府状态导致了罗马贵族的实际独立，公元十世纪时，他们控制了罗马教廷并带来了极其不幸的结局。教廷及一般教会，如何通过一次伟大的改革运动，从而摆脱了对封建贵族的隶属即将成为后面一章中的主题。409

公元七世纪时，罗马仍处于诸皇帝的武力统治之下，那时的教皇们若不顺从即须遭难。有些教皇，例如，霍诺留斯竟至顺从了异端观点；

另外一些教皇，如：马丁一世终因反抗而遭到皇帝的囚禁。公元685年到752年间的大多数教皇均系叙利亚人或希腊人。由于伦巴底人越来越多地兼并了意大利，拜占庭的势力遂日趋于衰颓。皇帝伊扫利安人列奥，于公元726年颁布了圣像破除令，对此不仅整个西方，就连东方的大多数人士也都认为是异端。教皇们强烈地和卓有成效地反对了这一禁令；公元787年在女皇伊琳（最初为摄政者）治下，东罗马帝国废弃了圣像破除令异端。然而，与此同时西方发生的一些事件，却永远终止了拜占庭对罗马教廷的控制。

大约在公元751年，伦巴底人攻陷了拜占庭意大利的首都拉温那。这事虽使教皇遭到伦巴底人的极大威胁，但也使他们脱离了对希腊皇帝全面的隶属关系。诸教皇由于一些原因更多地喜欢希腊人，而不喜欢伦巴底人。首先，诸皇帝的权力是合法的，而蛮族的国王若非为皇帝所册封，是被看作篡位者的；其次，希腊人是文明开化的；其三，伦巴底人是民族主义者，而教会则仍保持其罗马的国际主义；其四，伦巴底人曾为阿利乌斯教派，在他们改宗以后，他们仍旧带着某些令人厌烦的气味。

公元739年伦巴底人在国王留特普兰领导下企图征服罗马，但遭到求援于法兰克人的教皇格雷高里三世的强烈反抗。克洛维斯的后裔，墨洛温王朝的国王们已经失去法兰克王国中的一切实权；国家大权操于大宰相手中。当时的大宰相，查理·马特尔是个非常精明强干的人，他和英国国王征服者威廉一样，也是个庶子。公元732年，他在图尔的决定性战役中打败了摩尔人，为基督教世界拯救了法兰西。罗马教会为此本来应该感谢他，但他出于财政上的需要竟而攫取了教会的一些地产，因此降低了教会对他的功绩的评价。但他和格雷高里三世于公元741年相继逝世，而他的后继者丕平，则使教会方面感到十分满意。公元754年教皇司提反三世为了逃避伦巴底人曾越过阿尔卑斯山往访丕平，并缔结了一项证明对双方皆极为有利的协定。教皇需要军事保护，而丕平则需要只有教皇才能赐予之物：正式承认他代替墨洛温王朝最后一个君主，取得国王的合法称号。为了答谢，丕平把拉温那和过去拜占庭总督在意大利的全部辖区赠给了教皇。由于这项馈赠无从期待君士坦丁堡当局的承认，所以这就意味着同东罗马帝国在政治上的分离。410

假如历代教皇隶属于希腊历代的皇帝，天主教会的发展将要迥然有所不同。在东方教会中，君士坦丁堡的大主教从未获得摆脱俗界当局的

独立，或有如教皇所获得的那种高于其他教士们的优越性。起初所有主教均被视为平等，而东方在相当大的程度上一直固持着这种见解。尤其在亚历山大里亚、安提阿和耶路撒冷诸城中尚有其他东方的大主教，但在西方教皇却是唯一的大主教（然而自从回教徒入侵以后这一事实已经失去了它的意义）。在西方——东方并不如此——俗人自从数世纪以来就大部分是文盲，这就给予西方教会以东方所没有的方便。罗马的声誉凌驾于东方任何城市之上，因为罗马兼有帝国的传统，又有彼得、保罗殉道，以及彼得曾是第一任教皇等传说。皇帝的威望或适足与教皇的威望相颉颃，但却没有一个西方的君主能够这样做。神圣罗马帝国的皇帝们往往缺乏实权；此外皇帝的即位尚有待于教皇给予加冕。由于这些原因，教皇从拜占庭统治下获得解放一事，对于教会之独立于世俗王国，对于决定性地建立教皇政治用以管理西方教会乃是必不可缺的。

在这一时期里有过一些极其重要的文件，例如：“君士坦丁的赠予”和伪教令集，我们无须涉及伪教令集，但必须叙述一些有关“君士坦丁的赠予”的事项。为了给丕平的馈赠披上一个古老的合法外衣，教士们伪造了一个文件，把它说成是君士坦丁皇帝颁布的一项教令，大意说，当他创建新罗马时，他曾将旧罗马以及其所有的西方领土赠给了教皇。作为教皇世俗权力基础的这项馈赠竟被以后中世纪的人们信以为真。文艺复兴时公元1439年它才为罗伦佐·瓦拉斥为赝品。他曾写了一本“论拉丁语言幽雅”的书，而这种幽雅自然是八世纪作品所缺乏的。在他发表了这本驳斥“君士坦丁的赠予”的书和他的另一篇赞美伊壁鸠鲁的论文之后，奇怪的是，他竟被当代热爱拉丁文风胜于教会的教皇尼古拉五世任命为教廷秘书。虽说教皇对教会的领地的管辖权是以那项伪托的赠予为依据，然而尼古拉五世却并未提议放弃教会所辖的领地。411

这个有名文件的内容曾为C. 戴利勒·伯恩斯概述如下：[注265]

在概述了尼西亚信条，亚当的堕落和基督的诞生之后，君士坦丁说他患了麻风病，由于多方就医无效因而前往求助于“朱比特神殿的祭司们”。他们建议他杀死一些婴儿，并在婴儿的血中沐浴，但由于婴儿母亲们的眼泪，他乃放还了她们。当夜，彼得和保罗向他显现，对他说塞尔维斯特教皇正隐居于苏拉克特的洞穴里，他会治好他的。于是他便来到了苏拉克特，这时“万国教皇”告诉他彼得和保罗不是神，而是使徒；并拿出他们的画像给他看，他认出这两个人正是上次显现时的人物，并在他所有的州长面前承认了这事。于是教皇塞尔维斯特指定他穿

着马毛衫进行一段时期的赎罪；然后给他施了洗礼。这时他看到有手从天上触及他。于是他的麻风病被治好了，并自此放弃了偶像崇拜。以后，他和他所有的州长们、元老院贵族以及全体罗马人民考虑最好将最高权力让给罗马的彼得教廷，并使其凌驾于安提阿、亚历山大里亚、耶路撒冷以及君士坦丁堡之上。然后他在拉特兰宫内建立了一所教堂。他把皇冠、三重冠和皇袍赐给了教皇。他把三重冠戴在教皇头上，并替教皇牵着马缰。他“把罗马，以及西方所有的省、县和意大利城市让给赛尔维斯特和他的后继者；永久作为罗马教会的管辖区”；然后，他迁到东方，“因为在天上皇帝已经设置了主教权位和基督教首脑的地方，世俗的皇帝已不配再去掌权了”。412

伦巴底人并不顺从丕平和教皇，但他们却在屡次战争中为法兰克人所战败。公元774年丕平的儿子查理曼终于进驻了意大利，彻底击败了伦巴底人，自认为他们的国王，然后占领了罗马，并在此确认了丕平的赠予。当时的教皇哈德理安和列奥三世发觉在各方面促进查理曼的计划是对他们有利的。查理曼征服了德意志的大部地方，以强烈的迫害手段使撒克逊人改信了基督教并于最后独自恢复了西方帝国，在公元800年的圣诞节由教皇加冕即皇帝位。

神圣罗马帝国的建立，在中世纪理论方面划了一个时代，但在中世纪实践方面却远非如此。中世纪是一个特别热衷于法权虚构的时代，当时的虚构主张前罗马帝国的西部地区在法律上仍隶属于君士坦丁堡的皇帝，而皇帝是被认为合法权威的唯一源泉。法权虚构的大师查理曼曾主张：帝国的皇位尚无人继承，因为统治东方的伊琳（她自称皇帝而不称女皇）是个篡位者，因为女人是不能做皇帝的。查理[注266]从教皇那里为自己的主张找到了合法根据。因而教皇与皇帝从最初就有过一种奇妙的依存关系。无论是谁，若不经罗马教皇加冕就不能做皇帝；另一方面，数世纪以来每一代强力的皇帝都主张有任免教皇的权限。中世纪法权的理论有赖于皇帝与教皇双方的决定；双方虽都为这种依存关系而感到苦恼，但历时数世纪之久一直无法避免。他们彼此之间经常发生摩擦，这种摩擦时而有利于一方，时而有利于另一方。公元十三世纪里双方的斗争终于达到无从和解的地步。教皇虽获得了胜利，但不久以后却失去了道德上的权威。教皇和神圣罗马帝国皇帝二者并存了几个世纪，教皇一直延续到现在；皇帝则延续到拿破仑时代为止。然而，所建立起来的关于双方各自权力的精致的中世纪理论，却在十五世纪时即失去了效力。这理论所主张的基督教世界的统一，在世俗方面被法兰西、西班

牙以及英吉利等君主国的强权所摧毁；在宗教方面则为宗教改革所摧毁。413

关于查理大帝[注267]和其随从的性格，盖哈特·泽里格博士曾概括叙述如下：[注268]

在查理的宫廷里展开了波澜壮阔的生活。我们在那里既能看到豪华与天才，也能看到不道德的行为。查理一向不注意那些招致在他周围的人们。他本人并非一个模范人物，因而对于自己所喜欢的人或认为有用的人都能许以最大的自由。他虽被称为“神圣的皇帝”，但他的生活却显不出什么神圣。阿鲁昆就曾这样称呼查理，并赞扬皇帝美丽的女儿罗楚德是一位娴淑的女性，尽管她和梅因的罗得利克伯爵陈仓暗度，生过一个男孩。查理离不开他的女儿们，他不允许她们结婚，因此，不能不使他得到这样的后果。另外一个女儿蓓尔塔和圣里其耶修道院虔诚的院长安吉尔伯特之间生过了两个男孩。事实上查理的宫廷是个恣情纵欲的生活中心。

查理曼是个精力充沛的蛮人，在政治方面与教会结成同盟，但他却不关心个人的虔诚。他既不会读又不能写，但他却掀起了一次文艺复兴。他在生活上是放荡不羁的，同时又过分溺爱自己的女儿。但他却不遗余力地勖勉臣民过圣洁的生活。他和他的父亲丕平一样曾巧使传教士的热诚为自己在德意志扩张势力，并设法使教皇服从他的命令。教皇们都心满意足地听从他的命令，因为当时的罗马已成为一个蛮族的都市，如果没有外界的保护，教皇自身的安全是毫无保障的，而且历次教皇的选举也早已变成了混乱的派系斗争。公元779年，地方的敌对者逮捕了教皇，把他投入监狱，并威胁要刺瞎他的眼睛。查理在世时似将开始一个新秩序，但他死后却除去一套理论以外什么也没有遗留下来。

教会所得的利益，特别是教廷所获得的利益，比西罗马帝国所得的利益更为稳固。在教皇大格雷高里三令五申下的一个修道僧团体劝化英格兰改信了基督教，因此英格兰比那些有主教但习惯于地方自治的国家，对罗马更为恭顺。德意志的改宗主要是英格兰传教士圣鲍尼法斯（公元680—754年）的功绩。他是个英格兰人，曾是查理·马特尔和丕平的朋友，并且全面效忠于教皇。鲍尼法斯在德意志建立了许多修道院。他的朋友圣戈勒在瑞士建立了一所名为圣戈勒的修道院。根据某些权威者所述，鲍尼法斯曾按《列王纪上卷》中的仪式为国王丕平举行过

涂油式。414

圣鲍尼法斯的原籍是德汶州，受教育于爱克塞特和温彻斯特。他于公元716年去弗利西亚，但不久即返回。公元717年他去到罗马。并于公元719年被教皇格雷高里二世派往德意志去劝化德意志人改教，以及对爱尔兰传教士的影响进行斗争（可以追忆的是：爱尔兰传教士曾对复活节的日期和削发的形式犯了错误）。他在取得相当成就之后，于公元722年回到罗马，在罗马被格雷高里二世任命为主教，并宣誓服从教皇。教皇给了他一封致查理·马特尔的信，并任命他在劝化异教徒改教的使命之外，去镇压异教徒。公元732年他被提升为大主教；公元738年他到罗马作了第三次访问。公元741年教皇札卡理阿斯任命他为教皇使节并命令他去改革法兰克的教会。他建立了弗勒达修道院，并为这修道院制定了一套比边奈狄克特教团还要严格的规章。然后他和撒尔兹堡的一名爱尔兰籍主教，维吉尔发生了一场争论。维吉尔虽曾主张在我们的世界以外尚有其他世界，但也是一位被正式列入圣籍的人物。公元754年鲍尼法斯和他一同回到弗利吉亚后遭到异教徒的屠杀。德意志基督教之所以成为教皇派，而不成为爱尔兰派，主要是由于他的功绩。

英格兰的一些修道院，特别是在约克州的那些修道院，在当代是具有重大意义的。罗马统治期间的不列颠文明早已荡然无存，由基督教传教士所导入的新文明几乎全部集中于全面直接仰赖罗马的边奈狄克特派修道院。可敬的毕德是贾罗地方的一个修道僧。他的学生埃克伯特，约克的首任大主教，建立了一所教育过阿鲁昆的教会附属学校。

阿鲁昆在当代的文化中是一重要人物。公元780年他于前往罗马途中，在帕尔玛谒见了查理曼。皇帝雇他教法兰克人拉丁语，和教育皇帝的家属。他在查理曼的宫廷里度过了大部分生涯，从事教育与建立学校。晚年他当了图尔的圣马丁修道院院长。他著了一些书，包括一本用韵文写的约克教会史。皇帝虽然没受过教育，却深信教化之功，他暂时缓和了黑暗时代中的黑暗。但他在这方面的工作却为时很短。约克州的文化逐渐为丹麦人所毁灭，法兰西的文化也遭到诺曼人的破坏。撒拉森人袭击了意大利南部，攻克了西西里，并甚而于公元846年袭击了罗马。总而言之，在西方基督教世界里公元十世纪堪称一最黑暗的时代；因为公元九世纪曾受到英吉利一些僧侣，以及约翰·司各脱这一杰出人物的拯救。关于后者，我即将作一较详的介绍。415

查理曼死后加洛林王朝的衰颓以及查理曼帝国的分裂，首先为教廷带来了利益。教皇尼古拉一世（公元858—867年）曾把教皇的权力提到前所未有的高度。他和东西两罗马帝国的皇帝们；和法兰西秃头王查理；和洛林王罗塔二世；以及几乎全体基督教国家的主教们发生过争执；然而在几乎所有的争执中他都取得了胜利。许多地区的僧侣早已依附于地方诸侯，于是他便着手扭转这种局面。他的两大争端是关于罗塔二世的离婚事件，和关于君士坦丁堡大主教伊格纳修斯的非法罢免事件。贯穿整个中世纪时期教会的势力，经常干预皇室的离婚问题。国王都是些刚愎自用的人，他们认为婚姻的不可解除是一项只限于臣民的教规。然而只有教会能缔结神圣的婚姻，假如教会公布某项婚姻无效，那么就很可能引起王位继承纷争或王朝战争。因此教会在反对皇家离婚事件和非法婚姻事件中占有极其有利的地位。在英格兰，教会在亨利八世治下丧失了这种地位，但在爱德华八世治下又恢复了这种地位。

当罗塔二世申请离婚时，他获得了本国僧侣的同意。但教皇尼古拉却撤掉了默认这事的主教们，并全面拒绝承认该王的离婚申请。罗塔的兄弟皇帝路易二世为此曾进军罗马试图恫吓教皇；但终因

迷信性恐惧的增长而撤退。于是教皇的意志终于获得了胜利。416

伊格纳修斯大主教的事件是饶有兴趣的，这事说明教皇在东方依然可以主张自己的权力。伊格纳修斯因交恶于摄政王巴尔达斯而被免去大主教的职位；弗修斯迄今本为一俗界人士，却被提升为大主教，拜占庭政府请求教皇批准这件事。教皇派遣了两位使节前往调查；他们到达君士坦丁堡之后，因受到恫吓，竟而同意了既成事实。这件事曾在教皇前隐瞒了一段时期，但当教皇得悉这件事后，他便采取了断然的措施。并在罗马召集了一次宗教会议来讨论这个问题；他免去了一名使节的主教职务，同时又罢免了授予弗修斯圣职的叙拉古的大主教；他咒逐弗修斯；斥革所有经弗修斯授予圣职的人，同时并恢复了因反对弗修斯而被革职的人的职位。皇帝米凯尔三世为此十分恼怒，他给教皇写了一封愤懑的信，但教皇却回答说：“国王兼任祭司，皇帝兼任教皇的日子已成过去，基督教已把这两重职务分开了，基督徒皇帝关于永生问题需要教皇，但教皇除去在有关属世的事务方面是不需要皇帝的。”弗修斯和皇帝为了报复也召集了一个宗教会议，会上将教皇破门并宣布罗马教会为异端。过了不久，皇帝米凯尔三世遭到暗杀，他的继承者巴歇尔恢复了伊格纳修斯的职位，并在这件事上公开地承认了教皇的权限。这一胜利

发生于尼古拉死后不久，而又几乎完全归功于宫廷革命的爆发。伊格纳修斯死后，弗修斯重新当了大主教，从而扩大了东方教会和西方教会间的裂痕。因此，假如从长远着想，尼古拉在这件事上的政策不能说是胜利的。

尼古拉把自己的意志强加于主教们比强加于国王们更为困难。大主教们认为自己是非常伟大的人物，他们是不肯驯服于一个教会的君主的。然而尼古拉却主张主教的存在主要归功于教皇，当他在世时，他总算大致上成功地普及了这种见解。在这些世纪里，有过主教应该如何任命的重大疑问，主教们原先是由忠实的信徒从主教区城市中用口头选举出来的；其次也经常为附近教区主教们的宗教会议所选出；但也有时为国王或教皇所选任。主教们可因重大理由得以撤换，但他们究竟应该受到教皇，还是地方性宗教会议的裁判则是不明确的。所有这些不明确之点恒使得这样一种职位的权能有赖于各该职位负责人的毅力和机敏。尼古拉把教皇的权力扩张到当时可及的最大限度；但在他后继者的统治下，这种权力重新陷入了一个低潮。417

公元十世纪时教廷完全被置于地方性罗马贵族的统治下。这时关于教皇的选举问题还没有既定的制度；教皇的选任有时仰赖群众的拥戴；有时仰赖皇帝们或国王们，有时就像在公元十世纪中一样仰赖罗马市的地方掌权者。这时，罗马和教皇大格雷高里在世时有所不同，罗马已不是一个文明的城市了。这里不时发生派系战争；一些豪门望族又不时通过暴力和贪污的联合手段攫取统治权。西欧的紊乱和衰颓在此时已达到使全体基督教国家几乎濒于毁灭的程度。皇帝和法兰西国王已无法制止在其境内名义上仍为其诸侯的一些封建主所制造的无政府状态。匈牙利人袭击了意大利北部，诺曼底人入侵法兰西海岸，直到公元911年将诺曼底地方划归他们，他们才以此作为交换条件皈依了基督教。然而意大利和法兰西南部最大的危险却来自撒拉森人，他们既不接受基督教，也不尊重教会。大约在九世纪末叶，他们征服了全部西西里；并定居于那不勒斯附近的嘎里戈里阿诺河畔；他们破坏了蒙特·卡西诺及其他大型修道院；他们在普罗望斯海岸有一块殖民地，并从那里劫掠了意大利和阿尔卑斯山谷地带，遮断了罗马与北方的交通。

撒拉森人对意大利的征服为东罗马帝国所阻止，东罗马帝国于公元915年战败了嘎里戈里阿诺的撒拉森人。但其国势却不能像查士丁尼征服罗马时那样，足以统治罗马。教皇的职位在将近一百年的岁月中竟变

作了罗马贵族阶级或塔斯苛拉姆诸侯的赏赐物，公元十世纪初最有权力的罗马人是“元老院议员”狄奥斐拉克特和他的女儿玛柔霞，教皇的职位，几乎为该家所世袭。玛柔霞不但相继有好几个丈夫，而且还有无数的情夫。她将其中的一个情夫提升为教皇号称塞尔玖斯二世（公元904—911年）。他俩的儿子是教皇约翰十一世（公元931—936年）；她的孙子是约翰十二世（公元955—964年），他在十六岁时便当了教皇，“他使得教皇的坠落达于底极，由于其荒淫的生活和奢靡的酒宴，不久便使拉特兰宫成为世人注目之地了。”玛柔霞可能成为女教皇朱安（Pope Joan）传说的根源。418

这一时期的教皇们当然丧失了以前诸教皇在东方所具有的一切势力。他们失去了教皇尼古拉一世对阿尔卑斯山以北主教们行之有效的统治权。各地的宗教会议对教皇声明了全面独立，但它们对专制君主和封建领主们却保持不了独立。主教们日益为世俗封建领主所同化。“因而，教会本身也像世俗社会那样，成为同一无政府状态的牺牲；各式各样的邪恶毫无止境地蔓延着；一些稍事关心宗教及关心拯救信徒灵魂的僧侣无不为当前普遍的颓废而悲叹，于是他们便引导着忠实信徒去注视那世界末日的景象和最后的审判。”[注269]

过去有人曾认为当时流行着一种恐怖，就是说，当时的人害怕公元一千年将成为世界末日的年份。然而，这种想法却是错误的。因为自从圣保罗以来，基督徒就一直相信世界末日的临近，而他们却依然如故地进行其日常的工作。

为了方便起见，公元一千年不妨被认为是西欧文明衰退达于极点的年份。从这以后开始了一直延续到公元1914年的文化上升运动。开始时，这进步主要须归功于修道僧的改革。在修道僧教团以外的大部分僧侣早已变得暴戾、败坏和世俗化了；由于虔诚信徒布施而来的财富与权势腐化了这些僧侣，这种事情甚至在修道僧教团中也屡见不鲜，但每当道德力有所衰颓的时候，一些改革家必以新的热忱，使其重新振奋起来。

公元一千年之所以成为一个历史转折点还有另外一项原因。大约在此时期，回教徒和北方的蛮族至少停止了对西欧的征战。哥特人、伦巴底人、匈牙利人和诺曼人相继入侵；各部族相继改信了基督教，但每一部族都削弱了文明的传统。西方帝国分裂为许多蛮族王国；诸国王对他

们的臣属丧失了统治权；从而呈现了一种具有经常大小不同规模战事的普遍无政府状态。最后所有强悍的北方征服者部族都改信了基督教，并定居于各地。诺曼人是最后期的侵入者，他们特别显示了文明的才智，他们从撒拉森人那里夺回了西西里，从而保卫意大利不受回教徒的威胁。他们把丹麦人从罗马帝国中分裂出去的大块英格兰领土重新纳入罗马的版图。当他们一旦定居于诺曼底之后，立即允许了法兰西的复兴，并对它给予了实质的帮助。419

我们用“黑暗时期”这一词汇来概括公元600年到公元1000年这一段时期意味着我们过分着重了西欧。这一时期，适值中国的唐朝，也就是中国诗的鼎盛时期，同时在其他许多方面也是一个最为出色的时期。从印度到西班牙，盛行着伊斯兰教光辉的文明。这时举凡基督教世界的损失不但不意味着世界文明的损失，而且正好是恰恰相反。当时没有人能想象西欧在武力与文化方面会在以后跃居于支配地位。对于我们来说好像只有西欧文明才是文明，但这却是一种狭隘的见解。我们西欧文明中大部分文化内容是来自地中海东岸，来自希腊人和犹太人的。论及武力：西欧占优势的时期起自布匿战争[注270]到罗马的衰亡——约为公元前200年到公元后400年间的六个世纪。此后在武功方面便再没有任何一个西欧国家能与中国、日本或回教国家相提并论了。

自从文艺复兴以来，我们的优越性一部分须归功于科学和科学技术，一部分须归功于在中世纪里慢慢建立起来的政治制度。从事物的性质方面来看，这种优越性，是没有理由持续下去的。俄国、中国和日本，在当前的大战中显示了很大军事力量。所有这些国家都把西方国家的技术和东方的意识形态——拜占庭、儒教或神道[注271]的意识形态结合在一起。印度如果获得解放，也将贡献出另一东方的因素。假如文明继续下去，在未来的几个世纪里，文明必将呈现文艺复兴以来从来未有的多样性。有一种比政治的帝国主义还要难于克服的文化帝国主义。西罗马帝国灭亡许久以后——甚至到宗教改革为止——所有欧洲文化都还保留着一抹罗马帝国主义色彩。现在的文化，对我们来说，是具有一种西欧帝国主义气味的。在当前的大战之后，假如我们打算在世界上生活得更舒适，那么我们就必须在思想中不仅承认亚洲在政治方面的平等，也要承认亚洲在文化方面的平等。我不知道，这种事将要引起什么变化，但是我确信，这些变化将具有极其深刻和极其重要的意义。420

约翰·司各脱，或约翰奈斯·司各脱斯，有时更附以厄里乌根纳或厄里根纳[注272]字样，是公元九世纪最令人惊异的人物。假如他生在公元五世纪或十五世纪，他也许不至使人这样惊讶。他是一个爱尔兰人，一个新柏拉图主义者，一个杰出的希腊学学者，一个斐拉鸠斯教派，和一个泛神论者。他的大部分生涯是在法兰西国王，秃头王查理的庇护下度过的。他虽诚然距离正统教义远甚，但就我们所知却避过了迫害。他把理性置于信仰之上，并丝毫不介意教士们的权威；而他们为了解决自己的争论，反而要求过他的仲裁。

为了理解这样一个人物的出现，我们必须首先注意圣帕垂克以后数百年内的爱尔兰文化。姑且不论圣帕垂克是英格兰人这一令人不快意的事实，尚有两项其他几乎同样令人不快意的事情：首先，在圣帕垂克到达爱尔兰之前，那里已经有了基督徒；其次，不管他为爱尔兰基督教作出了多大贡献，爱尔兰文化并不起因于他（据某高卢人作家说）。当阿替拉以及哥特人、凡达尔人和阿拉里克相继入侵高卢地方时："大海这边所有硕学之士都逃往海外各地，特别是爱尔兰，不管他们逃往哪里，他们便给那里的居民带来巨大的学术进步。"[注273]假如这些人中有谁前往英格兰避难，盎格鲁人、撒克逊人和玖特人必将把他们消灭尽净；然而那些去到爱尔兰的人却与传教士结合在一起，成功地传播了在欧洲大陆逐渐消亡的大量知识与文明。我们有充分理由相信，公元六世纪、七世纪和八世纪间，爱尔兰人当中尚残存着希腊语文知识，以及对拉丁古典著作的相当学识。[注274]英格兰自从坎特伯雷大主教狄奥多时代起就通晓了希腊语文。狄奥多本人是个希腊人，曾受教于雅典；在英格兰北方则可能是由于爱尔兰籍传教士的教导而通晓了希腊语文。蒙塔格·詹姆士说："公元七世纪下半期，渴望知识最殷切、教学工作开展得最活跃的地方是爱尔兰。在爱尔兰，拉丁语文（希腊语文稍差）的研究是以学者观点进行的……他们首先为传教的热诚所驱使，继而又迫于爱尔兰家乡的困难情况，乃大举迁徙到欧洲大陆，从而为挽救他们早已尊崇的残缺的文献作出了贡献。"[注275]奥克撒尔的海尔利克在公元876年叙述爱尔兰学者们的迁徙时说："爱尔兰连同其哲学家们不顾海上的危险，几乎是集体迁移到我国的海岸。所有最博学的人都注定要应贤王所罗门——意指，秃头王查理——的延揽，自愿地走上了流亡之路。[注276]"422

学者们每每被迫去过漂泊不定的生活。在希腊哲学的开始期，许多

哲学家都是从波斯人那里来的避难者；在哲学的末期，查士丁尼治下时，他们又变为逃往波斯人那里去的避难者。公元五世纪时，有如我们所见，一些有学问的人为了逃避日耳曼人，从高卢逃到西欧诸岛；在公元九世纪时，他们为了逃避斯堪的纳维亚人又从英格兰与爱尔兰逃回高卢。在现代，德国哲学家为了逃避他们的同胞甚至必须逃往更远的西方。我真不晓得他们是否竟需要同样长的时间才能重返家园。

我们对于当时为了欧洲保存古典文化传统的爱尔兰人知道得太少了。有如他们的悔罪规则书所示，他们的学问是与修道院攸关的，充满了宗教的虔诚；但他们的学问却好像与神学的微妙问题没有多大关联。由于这种学问与其说是主教的毋宁说是修道僧的，所以它没有那种始自大格雷高里以来赋予欧洲大陆僧侣特征的行政观点。又由于它主要与罗马割断了有效联系，所以它在考虑教皇时，仍抱着圣安布洛斯时代对教皇的看法，因而和后世对于教皇的看法有所不同。斐拉鸠斯，虽很可能是个不列颠人，却被某些人认为是爱尔兰人。他的异端很可能残存于爱尔兰，这里的当权者未能像在高卢那样千辛万苦地将它扑灭。这些情况足以说明约翰·司各脱思想之所以异常自由与新鲜的原因。423

约翰·司各脱生涯的初期和后期都是无从查考的；我们只知道他受到法兰西国王雇佣时的一段中间期。他大约生于公元800年，死于877年左右，但这两个年代都出于推测。教皇尼古拉一世时他适在法兰西。我们在他的生涯中，又遇到一些与这位教皇有关的人物，例如秃头王查理、米凯尔皇帝以及教皇尼古拉本人。

大约在公元843年，约翰应秃头王查理的邀请前往法兰西，并被该王任命为宫廷学校的校长。关于预定说和自由意志，修道僧高特沙勒克和莱姆斯大主教，一位显要的僧侣兴克玛尔之间发生了一场争论。修道僧高特沙勒克是预定说派，而大主教是自由意志派。约翰在《论神的预定说》一篇论文中支持了大主教，但他的支持却太不审慎。这个问题是非常棘手的；奥古斯丁在驳斥斐拉鸠斯的文章中曾不得不涉及这个问题，赞同奥古斯丁固属危险，但若公然反对奥古斯丁却有更大的危险。约翰支持了自由意志，这或不致引起什么责难而获得谅解；但在他的议论中的那种纯哲学的性格却招来了人家对他的愤懑。这并不由于他公然违抗神学中公认的任何事物，而是由于他主张：独立于启示之外的哲学具有同等的权威，或甚至具有更高的权威。他争辩说理性和启示二者都是真理的来源，因此是不能互相矛盾的；但假如二者之间万一出现了类

似矛盾的时候，那么我们就应当采取理性。真正的宗教，他说，即是真正的哲学；相反，真正的哲学也就是真正的宗教。他的著作曾受到公元855年和公元859年两次宗教会议的谴责；第一次宗教会议曾把他的著作斥为“司各脱杂粥”。

由于国王的支持，他终能逃避了惩罚。他和国王似乎一直很友好。如果玛姆兹伯利的维廉的记载可以凭信，当约翰与国王共进午餐的时候国王曾问约翰：“什么东西使一个爱尔兰人（Scot）和一个酒徒（Sot）[注277]有所区别?”司各脱回答说：“只有食前方丈。”国王于公元877年逝去，此后人们再也没有听到约翰的下落。有人相信他也在同年死去。但也有人传说他被阿尔弗莱德大帝聘往英格兰，并做了玛姆兹伯利修道院，或阿塞勒尼修道院的院长，最后遭到修道僧的暗杀。然而，遭这不幸的人却似乎是另一位同名的约翰。424

约翰的另一部书是希腊原文伪狄奥尼修斯文集的翻译。这是一部在中世纪前期享有盛誉的书。当圣保罗在雅典传道的时候，“有几人贴近他，信了主，其中有亚略巴古的官丢尼斯”[注278]（《使徒行传》第17章，第34节）。除了以上记载之外关于这个人在现下我们已无从稽考，但在中世纪时人们还另外知道关于他的许多事。他曾旅行到法兰西，并在那里建立了圣邓尼修道院；至少在约翰到达法兰西不久之前该修道院院长希勒杜茵曾有过这样说法。除此以外狄奥尼修斯是一本调和新柏拉图主义与基督教重要著作的有名作者。这本书的著作年代是不详的；但它的确成书于公元500年以前和普罗提诺所处的时代以后。这本书在东方流传甚广，并且受到世人赞赏；但在西方一直到公元827年，希腊皇帝米凯尔送给虔诚王路易（Louis the Pious）一本抄本，路易王又将该书赠给上述的希勒杜茵修道院院长时为止，这本书尚未被一般人士所知晓。希勒杜茵认为该书出自圣保罗的门徒，也就是出自希勒杜茵所居修道院的创建者的手笔。他很想知道该书的内容；但一直到约翰到来却没有人能胜任希腊文的翻译。约翰完成了这项翻译，他在从事这项工作时必定感到十分愉快，因为他的观点和伪狄奥尼修斯文集是十分接近的。伪狄奥尼修斯从那时以来曾给予西方天主教哲学以巨大的影响。

公元860年人们将约翰的翻译送呈教皇尼古拉。教皇因该书在发行以前，未征求他核准而感到恼怒，并命令查理王将约翰送至罗马——然而这项命令却被置若罔闻了。关于本书的实质，特别是关于译文中所表现出来的精湛的学识，教皇是无法吹求的。教皇曾征询他的图书馆长卓

越的希腊学学者，阿奈斯它修斯对于该书的意见。阿奈斯它修斯为一个远居化外的人竟能具备如此渊博的希腊文知识而感到十分惊讶。

约翰最大的著作（用希腊文写成的）是《自然区分论》。这是一部在经院哲学时代可能被称为“实在论的”著作；这就是说，它像柏拉图的著作一样，主张诸共相是在诸殊相以先。他在“自然”中不仅包括有；而且包括非有。自然的整体被划分为四类：（1）创造者而非被创造者，（2）创造者同时又是被创造者，（3）被创造者但非创造者，（4）既为非创造者又为非被创造者。第一类显然是上帝。第二类是存在于上帝之中的（柏拉图主义的）诸理念。第三类是时间与空间中的事物。第四类令人惊讶，仍是上帝，并非作为创世主，而是作为一切事物的终极和目的。从上帝流溢出来的一切事物都努力争取复归于上帝；因此所有这些事物的终极和他们的开始是同一的。一和多之间的桥梁是逻各斯。425

他把不同的诸事物，例如，那些不属于睿智世界的有形体的事物，和罪——因为罪意味着神性典型的丧失——都包括在非有的领域之中。唯有创造者而非被创造者具有本质的存在；它是一切事物的本质。上帝是事物的开始、中继和终极。上帝的本质是人类，以至天使所无从知道的。在某种意味上，他甚至连他自己也无从知道：“上帝自身也不知道他是什么，因为他不是一个什么；在某种意义上来讲他对于他自己和对于每一个智者都是不可理解的。”[注279] 在诸事物的存在中可以看到上帝的存在；在诸事物的秩序中看到他的智慧；在诸事物的运动中看到他的生命。他的存在是圣父，他的智慧是圣子，他的生命是圣灵。然而狄奥尼修斯所说没有一种名称可以用来确言上帝的说法却是正确的。有一种所谓肯定的神学，在这种种神学中人们把上帝说成是真理、善、本质，等等，但这些肯定只不过是象征性的真实而已，因为所有这些述语都有一个对立语，而上帝是没有对立语的。

创造者同时又是被创造者这一级事物包括诸第一原因，或诸原型，或柏拉图主义的诸理念。这些第一原因的总合便是逻各斯。诸理念的世界是永恒的，和被创造的。在圣灵的影响下，这些第一原因产生了个别事物的世界，但其物质性却是虚幻的。当提及上帝从“无”中创造万物时，在上帝超越所有知识的意味上，这个“无”应该被理解为上帝本身。

创世是一个永远的过程：一切有限事物的实体都是上帝。被造物并

不是一个与上帝有区别的存在。被造物存在于上帝之中，而上帝以一种不可言喻的方式在被造物中显示他自己。“圣三位一体热爱在我们心里的以及在它本身中的它自己[注280]；它看它自己并推动它自己。”

罪的根源在于自由：罪的发生是因为人们转向自己而不趋向上帝。恶的根源并不在上帝之中，因为在上帝里面没有恶的概念。恶是非有而且它没有根源，因为假如它有根源，它将变为必然的了。恶是善的缺乏。426

逻各斯乃是将多带回一将人带回上帝的原理；因此它是世界的救主。通过与上帝的结合人身中导致这一结合的部分亦将变为神圣。

在否认个别事物具有实体性这一点上，约翰与亚里士多德派的意见是不一致的。他称柏拉图为哲学界的泰斗。然而他关于存在的分类中的前三类都是间接起源于亚里士多德的创动而非被动者，创动及被动者，被动而非创动者。在约翰体系中其第四类，既为非创造者又为非被创造者，则来自狄奥尼修斯，一切事物复归于上帝的说法。

从以上的概述中来看，约翰·司各脱的非正统教义性是显而易见的。否认被创造物具有实体性的他的泛神论，是与基督教义相违背的。他对于从“无”中创造万物的解释也不是任何一个审慎的神学家所能接受的。他的三位一体说和普罗提诺的说法极其类似，他在这一点上虽试图维护自己，但他的说法却未能保持三位的同等性。这些异端显示了约翰的精神独立性，这在公元九世纪里是令人惊异的。他的新柏拉图主义的见解有如在公元四五世纪希腊诸教父中间一样，在当时的爱尔兰可能是很普遍的。假如我们对于公元五世纪至九世纪期间的爱尔兰基督教知道得更多一些，也许我们发现约翰并不那么令人惊异。另一方面也许他所持异端的大部分是出于伪狄奥尼修斯的影响。狄奥尼修斯曾被认为与圣保罗有过联系，而被人误认为正统教派。

他认为创世没有时间的这种见解，当然也属于异端，这就迫使他说《创世记》中的记载属于寓言的性质。天国和亚当的堕落是不该按字面解释的。有如所有泛神论者，他在罪恶的解释方面感到困难。他认为人类最初是没有罪的，当人没有罪的时候，他没有性的区别。这种说法当然与圣经中所说：“上帝造男造女”的说法有所抵触，按照约翰的说法人类之被分为男性和女性只是由于罪的结果。女性体现着男性感官的并堕

落的本性。在最后，性的区别将重复归于消失，那时我们便会有纯粹灵性的躯体。[注281] 罪存在于被误导的意志，在于假定本来并非善的事物为善。罪的惩罚是当然的；它在于发现罪恶欲望的虚妄性。然而惩罚却不是永远的。有如欧利根，约翰认为甚至魔鬼最后也将得救，然而他们得救的时日却比其他人较晚。427

约翰翻译的伪狄奥尼修斯对中世纪思想发生过巨大的影响。然而他的巨著自然区分论却影响不大。这本书屡次被斥为异端，公元1225年教皇霍诺留斯终于下令焚毁该书的所有抄本。不过所幸这个命令并未得到有效的执行。

第九章 公元十一世纪的教会改革**428**

自从西罗马帝国灭亡以来，欧洲在公元十一世纪中首次出现了迅速而持久的进步。在加洛林王朝文艺复兴时，欧洲曾有过某种进步，但事实证明这种进步却不是巩固的。公元十一世纪时的进步是持久的和多方面的。这种进步始自修道院的改革；继而扩展到教廷和教会机构；并于本世纪末期产生了首批经院哲学家。撒拉森人被诺曼人逐出了西西里；匈牙利人变为基督徒，并终止了劫掠生涯；诺曼人对法兰西和英格兰的征服使这些地区免受斯堪的纳维亚人的进一步侵袭。除去拜占庭影响所及的地区以外，过去一向简陋的建筑，骤然具备了宏伟的规模。僧侣以及俗界贵族的教育水平也都有了显著的提高。

在改革运动者的心目中，这次运动的最初阶段，纯然出于道德的动机。正规的僧侣以及世间一般的僧侣早已腐化堕落，于是一般热诚的人士便开始督促他们更多地按照他们的清规戒律生活。然而在这个纯粹道德的动机之后却有另外一个动机，这动机在最初也许是无意识的，但它却逐渐变得越发明显起来。这个动机便是彻底分开僧侣与群众，并借此以增进僧侣的势力。因而，教会改革的胜利自然会直接导致教皇与皇帝间的剧烈冲突。

祭司在埃及、巴比伦和波斯早已形成一个独立而强大的社会阶层，但在希腊和罗马却不如此。在原始基督教中，僧侣和俗众的区别是逐渐发生的；当我们在新约中读到主教一词时，这一词汇还没有它现在的寓意。僧俗分离有两个方面，一是教义方面的，一是政治方面的；政治的一面又倚靠其教义的一面。僧侣具备某些行奇迹的能力，特别在有关圣

礼方面——洗礼则除外，俗人也能施洗礼。但没有僧侣的帮助却无法举行婚礼，赦罪礼和临终时的涂油。在中世纪中尤其重要的是化体[注282]：只有祭司才能行弥撒的奇迹。化体说虽久已为一般人所信仰，但直到公元十一世纪，公元1079年时才变为信条之一。429

由于祭司们有行奇迹的权能，他们能够决定一个人是否在天国中享永生或打入地狱。当一个人在受破门处分中不幸死亡，那么他将要下地狱；假如他经过祭司奉行的一切正当仪式，而自己又适当地认了罪并悔改，那么他最后还将进入天国。然而进入天国之前，他可能还要在炼狱中经受一段时期——也许是一段很长时期的熬煎。祭司们可以通过为某人的灵魂做弥撒而缩短这人在炼狱中的期限。他们为了适当的金钱酬谢是乐于做这种事的。

我们须知所有这一切，不只是公开宣布的信条，而是为僧俗两界所共同坚信不疑的。僧侣们行奇迹的权能使他们屡次战胜那些拥有军队的强大君主。然而这种权能却受到以下两种限制：一即俗界怒不可遏的激情爆发，一即僧侣之间的分裂。直到教皇格雷高里七世时为止，罗马居民对于教皇本人并不怎样尊敬。每逢骚乱的党派斗争诱使他们对教皇进行绑架、拘禁、毒杀或攻击的时候，他们是毫不犹豫的。但这怎能和他们的信仰相容呢?这解答，毫无疑问，一部分出于他们毫无克己的能力；此外一部分却出于人在临终前还可以悔改的想法。另外还有一种理由，不过这种理由在罗马所起的作用较差于其他地区，这就是说，国王在其国内可以使主教们屈从他的意志，这样国王便可取得足够的僧侣魔法，从而拯救自己脱离永劫的惩罚。因此教会纪律，与一个统一的教会管理机构便成为僧权必不可缺之物。作为僧侣道德革新重要组成部分的这些目标，终于在公元十一世纪中达到了。

僧侣们的职权，总的说来，只有通过个体僧侣的重大牺牲才能获得。为僧侣改革家所一致抨击的两大弊端即圣职买卖与蓄妾。关于以上二者我们必须分别加以叙述。430

由于虔诚信徒的捐献，教会早已变得很富有。许多主教拥有巨大的财产，就连教区的祭司们也都照例过着当代的舒适生活。主教的任命权通常实际上是操于国王之手，但也有时操于一些地位较低的封建贵族。国王出售主教职位之事是习以为常的；事实上这笔款项占其收入的重要部分。主教从而再去转售在其权限以内的高级圣职。在这种事上是并没

有任何秘密的。盖尔伯特（按即塞尔维斯特二世）仿效主教的口吻说："我付出黄金，而当了主教；只要我按照自己分内的权限行事，我也不怕捞不回这笔款项。我任命一个祭司，于是我收到黄金；我安插一个执事，于是我收到一堆白银，看吧，我付出去的黄金，现在又重新返回了我的钱囊。"[注283]米兰的彼得·达米安于公元1059年发现自大主教以下该城中的每一僧侣都犯有买卖圣职的罪，而这种情形在当时却非绝无仅有。

买卖圣职当然是一种罪，但这还不是反对它的唯一理由。它使得教会的人事升迁不凭功绩而凭财富，它确认了任命主教事宜中的俗界权威，以及主教对世俗统治者的隶属关系；同时它导致主教职位沦为封建体系的一部分。尤其，当一个人买到了高级圣职以后，他自然要急于收回为此而付出的代价，于是这人属世事物的关心势将超过他对于精神事务方面的关心。由于这些原因，反对买卖圣职运动终于成为教会争取权力斗争中的一个必要环节。

与此极其类似的看法也适用于僧侣的独身主义。公元十一世纪的革新家经常把我们较为正确地应说为"结婚"这一词汇说成"蓄妾"。修道僧由于其贞洁的誓言，当然不得结婚，然而对于那些世俗僧侣却从未有过明确的结婚禁令。东方的教会一直到今天，教区祭司还被允许结婚。西方在公元十一世纪中大部分教区祭司都是结婚的。主教，就他们自身来说，经常诉诸圣保罗以下的话："做主教的必须无可指责，只做一个妇人的丈夫"。[注284]于此并没有买卖圣职事件中那样明显的道德问题，但在僧侣独身问题上却有着与反对买卖圣职运动中极其类似的政治动机。[注285] 431

僧侣们一旦结婚之后，他们自然企图将教会的财产传给他们的子嗣。假如他们的子嗣当了僧侣，那么他们更可以进行合法地授予；因此当革新派获得势力之后，他们所采取的最初措施之一便是禁止把僧职授予僧侣的子嗣。[注286]然而在当时的混乱状态下却仍然存在着一种危险，因为设若僧侣已经有了子嗣，他们总不难找到一些非法侵占部分教会田产的方法。在这种经济的考虑之外，还有一项事实，假如一个僧侣同他的邻舍一样，也是一个有家室的人，那么他对于他们来说，则似乎并不相差多远。至少自从公元五世纪起就有一种对于独身生活的热烈的赞扬，假如僧侣试图博得其权势所依赖的崇敬，那么他们借着禁绝婚娶显然与一般有所区别乃是极其有利的。不容置疑，革新家们虽然笃信结

婚的身份事实上并非有罪，但却低于独身的身份，同时也只意味着对肉欲的让步，圣保罗说：“倘若自己禁止不住，就可以嫁娶”；[注287]但一个圣洁的人却必须能够“禁止”。所以僧侣的独身对于教会的道德权威来说是必不可少的。

在以上这些一般性的引言之后，让我们来谈一下公元十一世纪教会中革新运动的实际历史。

运动的开始，追溯到公元910年阿奎泰公爵，虔诚者维廉之创建克律尼修道院，这所修道院自从建成以来一直独立于一切外界权威——但教皇的权威除外；而且其院长又被授权管辖那些由它分建的若干修道院。这时，大部分修道院都很富有与放纵；克律尼虽避免极端的禁欲主义，却还注意保持尊严与礼法。该院第二任院长奥都到意大利后曾受命管理好几处罗马的修道院。但他并不是经常成功的：“法尔发修道院——该院由于暗杀了前任者的两个敌对院长的纷争而陷于分裂——抵制了奥都介绍前来的克律尼派修道僧，并用毒药杀害了阿勒伯利克借武力任命

的修道院长。”[注288]（阿勒伯利克是邀请奥都的罗马统治者。）公元十二世纪时克律尼的革新热情逐渐冷却了。圣伯纳德曾反对过该修道院华丽的建筑；有如他所处时代一切极其虔诚的人，他也认为壮丽的宗教院宇是罪孽深重的骄傲的象征。432

公元十一世纪时，革新家创立了不少教团。一个苦行的隐士，罗穆阿勒德于公元1012年创立了卡玛勒多力兹教团；下文中即将叙述的彼得·达米安曾是该教团的信徒之一。公元1084年科伦的布鲁诺创立了一向以谨严著称的卡尔图斯教团，公元1098年创立了西多教团；公元1113年时圣伯纳德加入了这个教团。这个教团严守边奈狄克特的教规。它禁止使用彩色玻璃窗。它雇佣了一批俗家弟兄，从事劳动。这些人虽也宣誓，但却不许学习读和写；他们主要是从事农业，及其他工作，有如建筑。约克州芳腾修道院属于西多教团——对于把一切美都看成属于魔鬼的人们来说，这所修道院确是一个值得注目的建筑物。

从法尔发事件中——这在当时并非绝无仅有的——我们可以看出，修道院革新家需要巨大的勇气和魄力。在他们成功的地方，都有过俗界当权者的支持。最初促使教廷，其次促使整个教会革新得以实现的正是

这些革新家以及他们的信徒。

然而教皇制的革新在最初，却主要是皇帝的事业。最后一位世袭的教皇是公元1032年选出的边奈狄克特九世，据说那时他只有十二岁。他是塔斯苛拉姆人阿勒伯利克的儿子；我们在叙述奥都修道院长时已经提到阿勒伯利克。当边奈狄克特年龄稍长时，他变得越发荒淫无度起来，甚而震骇了当代的罗马人。最后他的邪恶达到这样高度，竟然为了结婚而决心辞去教皇的职位。他把这职位卖给他的教父格雷高里六世。这人虽用金钱贿买了教皇职位，却是一位革新家；同时也是希尔得布兰得（格雷高里七世）的朋友。然而他取得教皇职位的手段却丑恶得无法见容于世。年轻皇帝亨利三世是一个虔诚的革新家，他一面保留任命主教的权限，一面不惜牺牲一大宗收入用来杜绝圣职买卖。公元1046年他来到意大利，那时他只有二十二岁；并以圣职买卖的罪名废黜了格雷高里六世。433

亨利三世在位期间始终保持了任免教皇的权限，并且适宜地运用这个权限使之有利于革新。废黜格雷高里六世之后，他任命了一个日耳曼籍主教，班伯格的苏得格尔；罗马人放弃了他们一向要求但却几乎从来也不善于行使的选举权。新教皇于翌年逝世。皇帝指名推荐的另一名，据说由于毒害也旋即死去。于是亨利三世选立了他的一名亲戚，土鲁人布鲁诺，号称列奥九世（1049—1054年）。列奥是个热诚的革新家，他经常到处旅行并主持了许多次宗教会议；他企图击退盘踞在意大利南部的诺曼人，但结果并未成功。希尔得布兰得是他的朋友，并几乎也可以称为是他的学生。他死后皇帝于公元1055年委派了另一位教皇，爱赫史塔人革布哈尔德，号称维克多二世。然而皇帝于翌年死去，又过了一年这位教皇也死去了。从这时起皇帝和教皇关系已变得不似以前那样和睦了。通过亨利三世的支援教皇于获得了道德威信之后，首先要求独立于皇帝，继而便要求优越于皇帝。于是开始了历时达二百余年，最后以皇帝的败北为结局的大纷争。所以从长远的见地来看，亨利三世革新教皇制的政策可能还是缺乏了预见性。

下一代皇帝亨利四世统治了五十年（公元1056—1106年）。起初他还未成年，由母后阿格尼斯摄政。司提反九世做了一年教皇，他死后红衣主教们选出了一位教皇；当时罗马人重申他们早已放弃的选举权，选出了另一位教皇。太后支援了红衣主教们，他们选立了一位教皇号称尼古拉二世。虽然他的统治只有三年，但这一时期却极其重要。他和诺曼

人媾和，从而减轻了教廷对皇帝的依赖，在他掌教期间，教皇的选出是由一项教令来决定的，按照这项教令选举首先由罗马市郊六个红衣主教管区的红衣主教们进行，然后再经由其他主教，并最后通过罗马城中的僧侣及市民。据人推测，僧侣及市民的参与，只是形式而已。实际上教皇的选举者只是罗马市郊的六个红衣主教。如果可能，选举必须在罗马举行；但如遇有困难或不适宜在罗马举行的情况时，也可以在其他地方举行。在整个选举过程中皇帝是没有份的。这项教令经历了一场斗争之后才获得人们的承认，它是使教皇制脱离俗界控制的一个必要的步骤。434

尼古拉二世严格执行了一项教令，确定今后凡经由圣职买卖而获得的圣职一概无效。但该项教令并不追及既往，因为这样做就势必牵扯到大多数在职祭司的任职问题。

尼古拉二世任期内，米兰开始了一场有趣的斗争。该地的大主教追随安布洛斯的传统对教皇要求了一定程度的独立自主。他和他的僧侣联合了贵族阶级，坚决反对革新。商人和下层社会，与此相反，希冀着僧侣的虔诚；这时发生了支持僧侣独身运动的一些暴动和一次名叫帕塔林，反对大主教及其支持者的强大革新运动。为了支援革新，教皇于公元1059年把赫赫有名的圣彼得·达米安作为自己的代表派往米兰。达米安是《论神的全能》一书的作者，该书主张说上帝能做出与矛盾律相反的事物，并能撤销过去（这种见解曾受到圣托马斯驳斥，并自此不再属于正统教义）。他反对辩证法，并把哲学说成神学的侍婢。有如我们所知，他是罗穆阿勒德隐士的信徒，素来厌烦处理事务性的工作，然而他的圣洁，却是教廷可贵的财宝，致使教廷不遗余力地争取他协助革新运动，而他也终于听从了教皇的劝说。公元1059年他在米兰的僧侣集会上作了一次反对圣职买卖的演讲。起初听众们激怒得几将危害他的生命，但他的雄辩终于感动了他们，使他们一个个恸哭流涕地认了罪。而且还约定自此效忠于罗马。在下一位教皇的任期内，皇帝与教皇关于米兰教座发生了一次争端，在这次争端中，教皇由于获得了帕塔林派的支援，取得了最后的胜利。

公元1061年尼古拉二世死去时，亨利已经成年了。他和红衣主教间发生了一场有关教皇继承问题的争执。皇帝从未承认有关教皇选举的教令，同时也不准备放弃他在选举教皇事宜中的权利。这场争执持续了三年之久，但最后还是以红衣主教们的选择成为定局。皇帝与教廷之间并

未进行决定性的实力较量。形势之所以一变，主要是由于红衣主教们选出的这位教皇的卓越的品德。他是一位既有德行又有经验的人，除此之外还曾受业于朗弗兰（亦即以后的坎特伯雷的大主教）。公元1073年这位教皇，亚历山大二世死去了，继他选出的是希尔得布兰得（格雷高里七世）。435

格雷高里七世（公元1073—1085年）是历代教皇中最杰出的人物之一。他早已显露头角，并对教廷政策给予很大影响，正是由于他，教皇亚历山大二世才为征服者维廉征服英格兰的企图祝了福。他还偏袒过在意大利和在北方的诺曼人。他曾是为了制止买卖圣职首先买到教皇职位的教皇，格雷高里六世门下的被保护者；教皇格雷高里六世被废后，希尔得布兰得过了两年流亡生活。他余生的大部分时间住在罗马。他不是一个有学问的人，他却从他素所崇拜的英雄，大格雷高里间接学到了圣奥古斯丁的教义，并为此受到极大鼓舞。当他做了教皇以后他相信自己是圣彼得的代言人。这曾给予他某种程度上的自信，但这种自信若以世俗尺度去衡量则是无从首肯的。他认为皇帝的权威也是出于神授：起初，他把皇帝和教皇比作两只眼睛；当他和皇帝发生了争执以后，他便把二者比作太阳和月亮，——教皇当然是太阳。教皇在道德方面必须是至上的，因此，假若皇帝无道，教皇就有权废除皇帝。世上没有什么比反抗教皇再不道德的了。所有这些他都深信不疑。

为了强制僧侣独身，格雷高里七世比以前任何教皇尽力都多。在德意志教士们起而反抗，由于这一原因以及其他，他们倾倒于皇帝的一方。然而，俗众却到处渴望他们的祭司过独身生活。格雷高里煽起俗众暴乱用以抵制结婚的祭司和他们的妻子，这时僧侣夫妻经常遭到令人发指的虐待。他号召俗众不去参加那些拒不听命的祭司为人举行的弥撒。他申令既婚僧侣举行的圣礼概为无效，并且禁止这样的僧侣进入教会。所有这些都曾激起僧侣们的反抗和俗众的拥护；即便在教皇们过去经常遭遇生命危险的罗马，他却受到群众的欢迎。

在格雷高里任期中开始了有关“授职礼”的大纷争。当一个主教被授予圣职的时候，即被授予一个指环和一支手杖作为其职权的标志。这些东西向来是由皇帝或国王（按其地区而定），以该主教的封建统治者的身份，而授予主教的。格雷高里坚持这些东西应由教皇授予。这场争执是使教阶制度脱离封建体系的工作之一。这场争执持续了很久，但最后却由教廷获得了全面的胜利。436

导致卡诺萨事件的纷争起因于米兰的大主教教区问题，公元1075年皇帝因有副主教们的协助任命了一个大主教；教皇认为这是侵犯他的特权，遂以破门和废黜来威胁皇帝。皇帝在沃尔姆斯召集了一个主教们的宗教会议来进行报复，会上主教们声明不再效忠于教皇。他们写信控诉他犯有奸淫罪，伪证罪，和（比这些更严重的）虐待主教罪。皇帝也写给他一封信主张皇帝应超越一切地上的裁判。皇帝和他的主教们宣布格雷高里已被废黜；格雷高里则给予皇帝和主教们破门处分，并宣布他们已被废黜。于是一场闹剧便这样开始了。

在第一幕里，胜利归属于教皇。撒克逊人以前曾背叛过亨利四世，随后又和他言归于好，但以后又叛变了；德意志的主教们也同格雷高里讲了和。皇帝对待教皇的态度使得举世为之震骇。因此，翌年（公元1077年）亨利乃决心去寻求教皇的宽恕。在严冬季节他带着妻子幼儿和少数扈从越过塞尼山口，来到教皇居住的卡诺萨城堡前苦苦哀求。教皇让他穿着悔罪服，赤着脚在堡外等候了三天。他终于被引见了。在他表示过忏悔并宣誓将来一定按照教皇指示对待教皇在德意志的敌对者之后，才承蒙赦罪并恢复了教籍。

然而教皇的胜利却落了空。他受到了自己神学戒律的束缚，在这些戒律中有一条要求对悔罪者给以赦罪。说也奇怪，他竟然受到亨利的欺骗，误认亨利的忏悔出于真诚。不久他便察觉了自己的错误。他已不能再去支援亨利的德意志敌对者，因为他们觉得教皇已经出卖了他们。从这时起事情开始转变得对他不利起来。

亨利的德意志敌对者为了对抗，选出了另外一位皇帝，名叫卢多勒夫。开始时，教皇一面主张帝位归属问题应由他来决定，但一面却又拒绝作出任何决定。公元1080年当他体会到亨利的悔过并无诚意，才终于宣布卢多勒夫为皇帝。然而约在这时，亨利在德意志已制伏了他的大部分敌对者。同时并借重他的僧侣拥护者选出一位敌对教皇。他带着这位敌对教皇于公元1084年进入罗马。他这位敌对教皇正式给他行了加冕礼，但他们二人却不得不在营救格雷高里的诺曼人阵前溃退，诺曼人大肆劫掠了罗马，并挟持格雷高里而去。直到他于翌年死去为止，实际上做了他们的俘虏。437

这样看来，他的一切策略就像落了个不幸的结局。但事实上这些策略却依然为他的继承者以更缓和的方式所沿用。当时虽然达成了一项有

利于教廷的协议，但这种冲突本质上却是无法协调的。关于该冲突以后的发展我们将在以下章节中有所论及。

现在我们有待叙述一下公元十一世纪的理智复兴。除去盖尔伯特（教皇赛尔维斯特二世，公元999—1003年）以外（甚至他也还更多地是个数学家而不是哲学家），公元十世纪中根本没有什么哲学家。但随着公元十一世纪的进展便开始出现了真正的哲学的杰出人物。这些人中最重要的有安瑟勒姆、罗塞林和其他一些值得叙述的人物。所有这些人都是与革新运动有关的修道僧。

他们中间的最年长者，彼得·达米安，已见前述。图尔人贝隆嘎（死于公元1088年）作为某种程度上的唯理主义者是饶有兴趣的。他主张理性高于权威，为了支持这种观点，他引用了约翰·司各脱的理论，并使得约翰为此而遭到了死后的谴责。贝隆嘎否定化体说，并为此两次被迫撤销己说。朗弗兰在他的著作《论基督的血与肉》一书中曾驳斥了他的异端。朗弗兰生于帕维亚，曾习法律于勃罗纳，并在后来成为第一流的辩证学者。但他竟为神学而放弃了辩证法，从而进了诺曼底的贝克修道院，并在这里主持一所学校。征服者维廉于公元1070年任命他为坎特伯雷大主教。

圣安瑟勒姆有如朗弗兰，不仅是意大利人，当过贝克修道院的僧侣，而且也做过坎特伯雷的大主教（公元1093—1109年），作为大主教，他追随格雷高里七世的原则和国王发生了争执。他成名的主要原因，在于他发明了有关上帝存在的“本体论论证”。他的持论有如下述：我们把“上帝”定义为最大可能的思维对象。假如一个思维对象不存在，那么另外一个，和它恰恰相似，而确实存在的对象，是比它更加伟大的。因此，一切思维对象的最伟大者必须存在，因为不然，就有可能还有一个更伟大的对象。因此，上帝是存在的。438

这个论证从来未被神学家所公认。它首先受到当代的驳斥；以后便一直被人遗忘到十三世纪的下半叶。托马斯·阿奎那驳斥了它，从此阿奎那的论点便一直盛行于神学家当中。但它的哲学家当中却有着较好的运气。笛卡尔以稍加修改的形式复兴了它；莱布尼茨认为通过一个补充证明上帝是可能的便可以使它变为有效。康德认为他已把它一劳永逸地摧毁了。然而在某种意义上，它却构成黑格尔及其学派哲学体系的基础，并重新出现在布莱得雷所说：“凡可能存在与必须存在的，就存

在”这一原则之中。

显而易见，具有这样一段出色历史的论证，无论其自身妥当与否，是应该予以重视的。真正的问题在于：有没有一件为我们想到的任何东西，仅凭我们能够想到它这一事实即证明其存在于我们的思维之外，每个哲学家都会愿意说：是，因为一个哲学家的工作与其说是凭借观察毋宁说是凭借思维去发现有关世界的事物。假如“是”是正确的回答，从纯粹的思维到事物就有一道桥梁；假如不然，那么二者中间就没有什么桥梁可言。柏拉图即以这个概括的形式应用一种本体论的论证来证明理念的客观实在性。但在安瑟勒姆以前却从来无人以该论证赤裸裸的逻辑纯洁性来阐述这个论证。在获得纯洁性的同时它失掉了似真性[注289]；然而这也还是安瑟勒姆的功绩。

此外，安瑟勒姆的哲学主要导源于圣奥古斯丁，它从奥古斯丁那里获得了许多柏拉图的因素。他相信柏拉图的理念，从这里他推出有关上帝存在的另一证明。通过新柏拉图主义的论证，他声称不仅证明了上帝，而且还证明了三位一体。（我们还记得普罗提诺哲学中有一个无法为基督徒认为正统教义的三位一体。）安瑟勒姆认为理性从属于信仰。继奥古斯丁之后他说“为了理解我相信”；他认为人无信仰就不能理解。他说“上帝不是公义的而是公义”。我们曾记得约翰·司各脱说过类似的话。其共同的来源则出于柏拉图。

圣安瑟勒姆有如以前的基督教哲学家们。与其说属于亚里士多德的传统，毋宁说属于柏拉图的传统。因此，他没有在托马斯·阿奎那体系中登峰造极的那种所谓“经院哲学的”明显特征。这种哲学不妨被认为是起始于罗塞林，这人和安瑟勒姆同时，但比安瑟勒姆年幼十七岁。罗塞林标志着一个新的开端，我在下章里就要论及他。439

当我们说，直到公元十三世纪为止的中世纪哲学主要属于柏拉图派的时候，我们应该记住，除了《蒂迈欧篇》的哲学片断以外，人们只是间接地，或再度间接地知道柏拉图而已。设若没有柏拉图，约翰·司各脱就不可能持有他所持有的见解，但他的大部分柏拉图式的观点却来自伪狄奥尼修斯。这个作者的年代已不可考，但他却很可能是新柏拉图主义者普洛克鲁斯的弟子。约翰·司各脱也还有可能从未听说过普洛克鲁斯或读过一行普罗提诺。除了伪狄奥尼修斯以外，中世纪中，柏拉图主义的另一来源便是鲍依修斯。这种柏拉图主义在许多方面同一个近代学

者直接从柏拉图著作里得来的有所不同。它几乎把与宗教无显著关系的一切东西都删去了，并且在宗教哲学里它更扩大并强调了某些方面而牺牲了其他方面。普罗提诺早已对柏拉图的观点进行了这种篡改。人们对于亚里士多德的认识也是片断的，然而其方向却相反：直到公元十二世纪，为人们所知的全部亚里士多德只有鲍依修斯翻译的《范畴论》和《正谬论》，因而亚里士多德仅被认为是一个辩证家，而柏拉图则仅被当作一个宗教哲学家兼理念学说的倡导者。在中世纪末叶以上两种偏见，尤其是关于亚里士多德的观点，逐渐得到了修正。但有关柏拉图的这一过程，却要到文艺复兴时才得以完成。

第十章 回教文化及其哲学**440**

东罗马帝国，非洲和西班牙所遭受的入侵与北方蛮族对西欧的入侵在以下两个方面有所不同：一、东罗马帝国延续到公元1453年，久于西罗马帝国将近一千年；二、东罗马帝国的主要入侵者是回教徒，他们在征服东罗马之后并未改信基督教，而是发展了他们独自的一种重要文明。

回教纪元所由开始的海纪拉（Hegira）[注290]起于公元622年；十年后穆罕默德逝世。他死去后不久，阿拉伯人立即开始征战，他们进展得异常迅速。在东方，叙利亚于公元634年遭受入侵，并于两年内全面屈服。公元637年波斯遭受入侵于公元650年全面被征服。公元664年印度遭受入侵；公元669年君士坦丁堡被围（公元716—717年重新被围）。指向西方的进军并不这样突然。埃及被攻陷于公元642年，迦太基则一直到公元697年才被攻陷。西班牙除了西北部一个小角落之外，于公元711—712年间也被攻略。指向西方的扩张（除西西里和南部意大利之外）因回教徒于公元732年图尔一役之败北而陷于停顿，这时正值先知穆罕默德死后一百年整。（最后攻陷君士坦丁堡的奥托曼、土耳其人属于较后的时期，与我们现在所涉及的时代无关。）

当时有许多情况便利了这次扩张。波斯和东罗马帝国皆因其长期的战争而陷于疲弊。叙利亚人，系奈斯脱流斯教派，久已苦于天主教的迫害，但回教徒却容忍一切纳贡输捐的各派基督徒。同样，在埃及人口中占大多数的一性论者，也都欢迎了入侵者。在非洲，阿拉伯人与一向未被罗马完全制伏的贝贝尔人缔结了联盟。阿拉伯人同贝贝尔人联合起来进犯西班牙，他们在那里获得了久为西哥特人所迫害的犹太人的援助。

先知穆罕默德的宗教是一个单纯的一神教，没有夹杂上三位一体和基督化身等精微的神学。不但先知穆罕默德没有自命为神的要求，就连他的追随者们也没有替他作过这样要求。他恢复了犹太人禁止供奉雕刻偶像的戒命，并禁止饮酒。忠诚信徒的义务在于为伊斯兰教尽多地征服世界，但却不许对基督徒、犹太人或拜火教徒加以迫害，——可兰经中称他们为“圣经之民”，也就是说，他们是遵奉一经教导之人。441

阿拉伯的大部分是沙漠，其生产越来越不足以供应其人口的需要。阿拉伯人最初的一些征战只是为了劫掠，只有当他们体验到敌人的软弱无能以后才转为长期的占领。突然间，大约有二十年光景，在沙漠边缘上惯于艰苦生活的这些人，竟然发现他们自己变做了世界上某些最富饶地区的主人，他们不但得以享受各种奢华，并且获得了古代文明所有精致的遗产。但他们却比大多数北方蛮族更好地抗拒了这种变革的诱惑。由于他们在得国时未经多大残酷的战争，因而很少破坏，在民政上也几乎是原封未动。波斯与拜占庭帝国在民政方面原来已有高度的组织。阿拉伯部族最初对于民政的复杂性一概无所理解，于是他们不得不让那些在原机构负责的老手继续服务。他们当中的大部分人并未表现他们不屑于为他们的新主人服务。这次变动当真使得他们的工作更加容易了，因为课税有了很大减轻。一般民众，为了逃避贡赋遂大批地抛弃基督教而改信伊斯兰教。

阿拉伯帝国是哈里发统治下的一个绝对君主制国家。哈里发不但是先知穆罕默德的继承者，同时也继承了他的许多圣洁。哈里发的职位名义上是由选举决定的，然而不久就变成了世袭。延续至公元750年为止的第一个王朝，乌玛亚德王朝，是由一批纯粹出于政治理由承认穆罕默德教义的人们所创立，他们一直反对那些忠实信徒中较为狂热的分子。阿拉伯人，虽然以一新兴宗教的名义征服了世界上大部分土地，却不是一个很虔诚的民族；他们征战的动机与其说出于宗教，不如说出于劫掠和财富。正是因为他们缺乏狂热精神，所以一小撮战士竟能比较顺利地统治了文明水平较高的、信奉不同宗教的广大人民。442

波斯人与此相反，从最早的年代起，便有着极其深厚的宗教心和高度的思辨性格。他们在改信回教以后，便从伊斯兰教中创出许多为先知穆罕默德及其亲属所意想不到的、更加有趣的、更加宗教的和更加哲学的因素。自从穆罕默德的女婿阿利于公元661年逝世之后，回教徒分成桑尼和释阿两派。前者是较大的一派；而后者则追随阿利，并认为乌玛

亚德王朝是篡位者。波斯人一直属于释阿派。大半出于波斯人的影响，乌玛亚德王朝终于被推翻，并为代表波斯利益的阿拔西王朝所接替。这次政变以首都之由大马士革迁往巴格达为标志。

在政治方面，阿拔西王朝比以前的乌玛亚德王朝更多地偏向于狂热派。虽系如此，他们并未统一整个帝国。乌玛亚德皇室中的一支避开了大屠杀而奔往西班牙，并在那里当了合法的统治者。于是，西班牙便从那时起独立于其余回教世界之外。

阿拔西王朝初期，哈里发的地位臻于极盛。他们中间最著名的一个哈里发是哈伦·阿尔·拉细德（死于公元809年）。他与查理曼大帝和女皇伊琳同时，通过《天方夜谭》，他成了人所共知的传奇人物。他的宫廷是一个奢华，诗文，和学术的灿烂中心；他的收入庞大无匹；他的帝国西起直布罗陀海峡东达印度河。他的意志是绝对的；他身边经常伴随着刽子手，只要他一颔首，刽子手便立即执行其职务。然而，这种盛况却未持续多久。他的继承者在以土耳其人构成其军队主力一事上犯了错误，土耳其人是不驯服的，不久他们便使哈里发变为一个无足轻重的傀儡；当军队对他感到厌烦，他便随时有被刺瞎眼睛，或遭到杀害的危险。尽管如此，哈里发统治却延续下来；公元1256年阿拔西王朝末一代的哈里发同八十万巴格达市民一起遭到了蒙古人的屠杀。

阿拉伯人在政治社会制度方面，以及其他一些方面的缺点是和罗马帝国的缺点类似的。由于君主专制政体与一夫多妻制的结合，每当一个统治者死去，便经常导致一场王朝战争，最后并以这个统治者的一个王子的胜利和其他王子的悉遭刑戮为终局。主要由于战胜的结果，而产生了无数奴隶；因而不时发生危险的奴隶叛乱。尤其因为哈里发王国位于东方和西方的中间地带，所以它的商业获得了极大的发展。“不仅掌握到巨大的财富，产生一种对奢侈品有如中国丝绸，和北欧皮毛的要求，而且贸易，也由于特殊情况有所促进：例如回教帝国畛域的辽阔，阿拉伯语言作为世界语的普及，在回教伦理体系中给予商人的崇高地位等；我们记得先知穆罕默德本人曾做过商人，他去麦加朝圣的途中也曾称赞过经商，”[注291] 这种商业有如军队的统辖，有赖于阿拉伯人承继于罗马和波斯的大规模公路。他们不像北方的征服者那样竟然听凭这些公路崩坏失修。虽然如此，帝国还是逐渐分崩离析了——西班牙、波斯、北非和埃及相继分裂出去从而获得完全或近于完全的独立。443

阿拉伯经济最出色的一面是农业，由于他们居住在缺水的地方，因此，特别擅长于灌溉。直至今日西班牙农业还受到阿拉伯人水利工程的实惠。

回教世界独特的文化，虽起源于叙利亚，却随即盛行于东西两端：波斯与西班牙。叙利亚人，在征服期间是亚里士多德的赞美者，奈斯脱流斯教派重视亚里士多德过于柏拉图，柏拉图是为天主教徒所喜爱的哲学家。阿拉伯人最初从叙利亚人获得希腊哲学的知识，因而，从一开始，他们便认为亚里士多德比柏拉图更为重要。虽系如此，他们所理解的亚里士多德，却披上了新柏拉图主义的外衣。金第（约死于873年），这个首次用阿拉伯文写哲学的人，同时也是阿拉伯人出身的唯一著名哲学家，翻译了普罗提诺所著《九章集》的一部分，并以《亚里士多德神学》的名义刊行了他的翻译，这给阿拉伯人关于亚里士多德的观念带来了很大混乱。阿拉伯哲学界自此历时达数世纪之久才得以克服这种混乱。

当时在波斯，回教徒与印度有了接触。在八世纪时他们从梵文书籍中获得了天文学的初步知识。大约在公元830年，穆罕默德·义本·莫撒·阿勒-花拉兹米，一个梵文数学天文学书籍的翻译家，刊行了一本以后在公元十二世纪译成拉丁文，名叫《印度记数法》的书。西方正是从这本书中最初学得我们称为“阿拉伯”数字的东西，其实这是应该叫作“印度”数字的。这人又写了一本关于代数学的书，到公元十六世纪为止，这本书曾被西方用为教科书。444

波斯文明在智力和艺术方面一直是令人赞羡的。但自从十三世纪遭受蒙古入侵后便一蹶不振了。奥马·卡雅姆是我所知的唯一诗人兼数学家，于公元1079年改订过历法。奇怪的是，他最要好的朋友竟是暗杀党的创始人，享有传奇式令名的“山岳老人”。波斯人是伟大的诗人：菲尔杜锡（约生于941年），是《莎那玛》的作者，凡读过他的作品的人，都说他与荷马相匹敌。作为神秘主义者，波斯人也很出色，但其他回族却不是这样。现尚存在的苏菲派可以有很大自由来神秘地和寓意地解释正统教义；该派或多或少带些新柏拉图主义的意味。

希腊影响最初传到回教世界，是经由奈斯脱流斯教派，但他们的世界观却绝对不是纯粹希腊式的。公元481年他们在埃德撒的学校为东罗马皇帝芝诺所封闭；以后其学者遂迁往波斯，并在那里继续他们的工

作，但也不无受到波斯影响。奈斯脱流斯教派重视亚里士多德只是为了他的逻辑，起初阿拉伯哲学家，认为最重要的也就是他的逻辑。嗣后，他们也学习了他的著作《形而上学》和《灵魂论》。阿拉伯哲学家一般说来是百科全书式的：他们对于炼金术，占星术，天文学，动物学，以及对于举凡我们可以称为哲学的知识都感兴趣。他们被狂热与顽迷的群众以怀疑的眼光注视着；他们的安全（当他们安全的时候）多亏那些比较开明的王子的保护。

值得我们特别注意的，有两位回教哲学家：一是波斯人阿维森纳，一是西班牙人阿威罗伊。前者闻名于回教徒，后者则闻名于基督教徒中间。445

阿维森纳（伊本·西纳）（公元980—1037年）的一生是在人们通常认为只能在诗里才有的那类地方中度过的。他生于波卡拉，二十四岁时去到基瓦，“荒漠中寂寞的基瓦”——以后去到克拉桑——“寂寞的克拉斯姆海岸”。他在伊斯巴汗教了一个时期的医学和哲学，以后便定居在德黑兰。他在医学方面甚至比在哲学方面更为知名，为过他对盖兰医学并没有什么增益。从公元十二世纪到公元十七世纪，他一直被欧洲人视为医学的导师。他并不是一个圣洁的人物，事实上，他非常嗜酒与好色。他受到正统教派的猜忌，但由于他的医术关系却结交了一些君王。他曾因土耳其雇佣兵的敌意，不时遇到麻烦；有时他躲避起来，但有时又被投在监狱里。他著了一部百科全书，由于神学家们的敌意在东方几乎被湮没，但在西方，由于这本书的拉丁文译本却颇具影响。他的心理学具有一种经验主义的倾向。

他的哲学比他的回教哲学家前辈更多接近于亚里士多德和更少接近于新柏拉图主义。他像后期的基督教经院哲学家那样，曾专心于共相的问题。柏拉图说诸共相先于万物而存在。亚里士多德有两种见解，当他自己思想时他有一种见解，反驳柏拉图时又有一种见解。这就使得亚里士多德在注释家前成了一个理想的对象。

阿维森纳发明了一个公式，这个公式此后曾为阿威罗伊和阿勒贝尔图斯·马革努斯所重述：“思维导致形式的一般性”从这个公式上来看，人们可以设想他不相信，离开思维的共相。然而这种看法也还失之于单纯。类概念——亦即共相——据他说，同时在万物之前，在万物之中和在万物之后。他对此做了以下的解释。在上帝的理解中，类概念存在于

万物之前。（譬如，上帝决定创造猫，这就需要上帝应有“猫”的观念，因而在这方面来说，这观念是先于个别的猫的。）类概念存在于万物之中，存在于自然的事物之中。（当猫已被创造，猫性便存于每只猫之中。）类概念存在于万物之后，存在于我们的思维之中。（当我看到许多猫，我们注意到它们彼此之间的类似性，并得到了“猫”这一普遍概念。）这种见解显然是有意调解各种不同的理论。

阿威罗伊（伊本·拉释德）（公元1126—1198年）与阿维森纳不同，生活在回教世界的另一端。他诞生在克尔多巴，他父亲与祖父都在那里做过审判官；而他自己也做过审判官，最初在塞比耶，以后在克尔多巴。起初他研究神学和法律学，后来又研究医学，数学和哲学。有人认为他能分析亚里士多德的著作，而推荐他到“哈里发”，阿部·雅库布·优苏夫那里供职（然而他却似乎不懂希腊文）。这位统治者很宠信他；公元1184年任命他做他的御医，不幸这位患者却于两年后去世了。他的继承人雅库布·阿勒-曼绪，继续父亲眷顾阿威罗伊有十一年之久；其后由于正统教派之反对这位哲学家而大吃一惊。他革掉了他的职位。起初把他放逐到克尔多巴附近的一个小地方，继又把他放逐到摩洛哥。时人控告他不惜牺牲真正的信仰以从事古代哲学的发展。阿勒-曼绪对此发出了一道布告晓谕说：上帝已命令为那些妄想单凭理性就能导致真理的人备好地狱的烈火。于是把所有涉及逻辑和形而上学的书尽都付诸一炬。[注292] 446

不久以后，西班牙境内摩尔人的领域由于基督徒的攻略大为缩减。西班牙境内的回教哲学与阿威罗伊同时告终；回教世界中其他地区的严格的正统教义扼杀了哲学的思辨。

针对控告阿威罗伊违背正统教义一事，宇伯威克[注293]曾卓有风趣地替他进行过辩解——也许有人会说，这样的事应该留给回教徒去作决定。宇伯威克指出，按照神秘主义者的说法，可兰经中的每一章节都有七重、七十重或七百重解释，字面上的意义只是为了愚昧的俗人。按此，一个哲学家之教训似无法与可兰经有所冲突；因为在七百重不同解释之中至少必有一重解释理应适合这一哲学家的主张。然而在回教世界中，那些愚昧的人则似乎总是反对超出可兰经知识范围以外的一切学问；即便没有什么异端可供指责，情况也还是危险的。神秘主义者的观点，即人民群众应按可兰经字面解释行事，而聪明人则无需如此，是很难赢得广大群众承认的。

阿威罗伊曾致力于改进阿拉伯人对亚里士多德的解释。这种解释在过去曾过分地受到新柏拉图主义的影响。他给亚里士多德以一种对待一个宗教创始者般的崇敬——甚而远远超过阿维森纳给予亚里士多德的崇敬。他认为上帝的存在可以借着独立于启示的理性加以证明，这种见解也曾为托马斯·阿奎那所主张。论及灵魂不死时，他似曾紧紧地依附于亚里士多德，主张灵魂不是不死的，而智性（努斯）是不死的。然而这并不足保证个人的灵魂不死，因为知性虽表现于不同的个人之中，但它却是同一的。这种观点自然受到了基督教哲学家的驳斥。447

阿威罗伊，虽是一个回教徒，却像后期大多数回教哲学家一样，并不是严格的正统教派。当时有一个纯属正统教派的神学家团体，他们反对一切哲学，并认为哲学有害于信仰。这个团体中有一个名叫阿勒嘎则勒的哲学家他写过一本叫作哲学家的毁灭的书，书中指出，既然所有必要的真理都载于可兰经内，因而便再也无需独立于启示之外的哲学思辨。阿威罗伊写了一本答复他的书名叫毁灭论的毁灭。阿勒嘎则勒所特别拥护并用来反对哲学家的教条是：时间中的世界创自虚无；神的诸属性的实在性；以及肉体的复活。阿威罗伊认为宗教在比喻的形式中包含着哲学的真理。这种说法特别适用于创世，他从他的哲学的立场给创世以一种亚里士多德式的解释。

阿威罗伊在基督教哲学中比在回教哲学中更为重要。在回教哲学里他是个终结；但在基督教哲学里他却是个开端。公元十三世纪他的著作已被米凯尔·司各脱译成拉丁文，由于他的作品属于公元十二世纪后半期，这是令人惊奇的。在欧洲他的影响是很大的，这影响不仅体现于经院哲学家当中，同时也体现于许多否认灵魂不死被称为阿威罗伊主义者的非专业性自由思想家当中。在职业哲学家当中，特别仰慕他的人起初多为弗兰西斯教团僧侣和巴黎大学中的一些人。但这个专题却要待在以后的章节里加以叙述。

阿拉伯哲学作为独创性思想是不重要的。像阿维森纳和阿威罗伊等人主要都是注释家。总的说来，比较有体系的阿拉伯哲学家们的见解在逻辑和形而上学方面大部分来自亚里士多德和新柏拉图主义者，在医学方面来自盖伦，在数学和天文学方面来自希腊和印度，而在一些神秘主义者当中，其宗教哲学里还夹杂着一些古代波斯的信仰。阿拉伯作家仅在数学和化学方面表现某些独创性——在后者也还是研究炼金术时偶然遇到的结果。鼎盛时期的回教文明在美术和许多技术方面是值得称赞

的，但在理论问题上没有显示出独立思辨的才能。作为一个传导者，它的重要性是不容给予过低评价的。古代和近代欧洲文化中间穿插了一段黑暗时期。回教徒和拜占庭人虽缺乏用以革新的智力却维护了文明的工具——教育，书籍，和治学的闲暇。当西欧摆脱野蛮状态的时候回教徒与拜占庭人都曾给西欧以刺激——回教人主要于公元十三世纪，拜占庭人主要于公元十五世纪。在两种情况下，这刺激都产生了胜过传导者自身所创造的新思想——一是经院哲学，一是文艺复兴（当然文艺复兴还有其他原因）。448

在西班牙的摩尔人与基督徒之间，犹太人形成了有用的一环，在西班牙有许多犹太人，当西班牙重新被基督徒征服时，他们继续留住下来。因为他们既通晓阿拉伯文，又被迫学会了基督徒所使用的语言，因而他们便能胜任种种翻译工作。在十三世纪中，另一种渗透方式是由于回教徒对亚里士多德主义者的迫害而产生的，这种迫害使得摩尔的哲学家们向犹太人那里避难，尤其是避难于普罗望斯地方。

西班牙的犹太人中出现了一位重要的哲学家，迈蒙尼德斯。他在公元1135年生于克尔多巴，三十岁时去到开罗，并在那里度过了余生。他用阿拉伯文写作，但不久即被译成希伯来文。可能是由于皇帝弗里德里希二世的要求，他的著作于他死后的几十年内又被译成拉丁文。他给失掉信仰的哲学家们写了一本名叫《迷路者指南》的书。其目的在于调和亚里士多德哲学和犹太神学。亚里士多德是尘世的权威，启示则是天上的权威。但哲学和启示在有关上帝的认识中是殊途同归的。真理的追求是一项宗教的义务。占星术遭到了摈斥。摩西五经不该总以字面上的意义来解释；当字面意义与理性相抵触时，我们应该寻求一种寓言性的解释。他反对亚里士多德，主张上帝不仅创造了形式，而且也从无中创造了内容。他写了一篇概述《蒂迈欧篇》的文章（他只读了该书的阿拉伯文译本）。在某些点上他喜欢这本书比喜欢亚里士多德更多。上帝的本质是不可知的，因为上帝超越了一切言语所能表达的完善。犹太人认为他是异端，甚而唆使基督教教会的权威者来攻击他。有人认为他影响了斯宾诺莎，但这是十分可疑的。449

第十一章 公元十二世纪450

公元十二世纪里使我们特别感兴趣的事有以下四个方面：

（1） 帝国与教廷间的不断冲突；

（2） 伦巴底诸城的兴起；

（3） 十字军；以及

（4） 经院哲学的成长。

以上四项全都延续到下一世纪。十字军逐渐走向可耻的结局；然而，关于其他三项运动，公元十三世纪却标志着那些在公元十二世纪时尚处于过渡阶段事物的最高发展。公元十三世纪里，教皇对皇帝取得了决定性的胜利，伦巴底诸城获得了稳定的独立，而经院哲学也达到了它的顶点。所有这一切全是由于在公元十二世纪中预先作好了准备的结果。

这四项运动中不仅第一项，就是其余三项，也都和教皇以及教会权力的增长有着紧密的联系。教皇同伦巴底诸城联盟反抗皇帝；教皇乌尔班二世发动了第一次十字军，相继的教皇们是后几次十字军的主要策划者；经院哲学家全是些僧侣，历次宗教会议则注意使他们谨守正统教义，或当他们误入歧途时给他们以惩戒。他们感到教会在政治上的胜利，并且以这胜利者的一员自居。这种胜利感无可置疑地激发了他们的思想主动性。

中世纪的怪事之一就是：人们虽有独创性而不自知。所有党派都假借好古的或拟古的议论来证明其策略的正确性。皇帝在德意志则引据查理曼时代的封建原则；在意大利则引据罗马法和古代皇帝们的权柄。伦巴底诸城更远溯到共和时代的罗马制度。教皇派则部分以伪造的君士坦丁的赠与，部分以旧约圣经中所记载的扫罗与撒母耳的关系，作为其权力的根据。经院哲学家不是引据圣经就是先引据柏拉图然后再引据亚里士多德；当他们有所创造时，也试图把真相隐蔽起来。十字军则是这样一种企图，它打算恢复伊斯兰教兴起以前的局面。451

我们不应被这种字面上的拟古主义蒙蔽住。只有皇帝方面的拟古主义才与事实相符合。封建制度日趋于衰落，尤其是在意大利；罗马帝国只存在于人们的记忆之中。因此皇帝被挫败了。意大利北部的一些城市，在其后期发展中，曾呈现了许多与古希腊城邦极其类似的性质，它们重现了古代的型式，但却不是出于模拟，而是出于环境的类似：一些

小而富饶，具有高度文化的共和政体的商业社会受到四周文化水平较低的君主国家的包围。至于经院哲学家，不论他们怎样尊崇亚里士多德，他们在独创性方面却超过了任何阿拉伯人——甚而事实上也超过普罗提诺以后，或至少奥古斯丁以后的任何人。当时在政治上，一如在思想领域中，也具有同样显著的独创性。

帝国与教廷间的冲突

从教皇格雷高里七世起到公元十三世纪中叶为止，欧洲历史集中于教会与世俗国王间的——主要是和皇帝间的但也有时是和法兰西王或英格兰王间的——权力斗争。格雷高里的教皇任期显然在不幸中结束了。但他的政策，却由乌尔班二世（公元1088—1099年）以一种更加缓和的方式继承下来。他重申反对僧职由俗界叙任的教令。并要求主教的选任经由僧侣和群众的自由选举。（无可置疑，群众的参与纯粹是形式的。）但在实践上，要是俗界选任的人善良，那么他也并不去争执。

最初乌尔班只有在诺曼境内才能获得安全。但是，公元1093年亨利四世的儿子康拉德叛变了自己的父亲，并与教皇结成联盟，征服了意大利北部，那里的伦巴底联盟——以米兰为首的诸城市的联盟——拥戴了教皇。公元1094年乌尔班举行了一次横贯意大利北部以及法兰西的胜利游行。他也战胜了法兰西王腓力浦。腓力浦曾因要求离婚，而遭到教皇的破门处分，并终于屈服于教皇。公元1095年，乌尔班在克雷尔蒙宗教会议上宣布发动第一次十字军，这事曾激起一阵宗教热潮并导致了教皇权柄的增长——和一场凶惨的犹太人大屠杀。乌尔班的晚年是在罗马安然度过的。这对过去的教皇来说是很少有的。452

下一任教皇，帕司查勒二世和乌尔班一样，都出身于克律尼修道院。他继续为僧职叙任权而斗争，并在法兰西、英格兰取得了胜利。公元1106年皇帝亨利四世死后，亨利五世继位。教皇帕司查勒是个超凡的人，他因容许他的圣洁超过他的政治感觉而吃了亨利五世的亏。教皇建议皇帝放弃僧职叙任权，并以主教和修道院院长放弃世俗财产作为交换条件。皇帝表示赞同；但待这项协议公开后教皇即遭到了教士们的猛烈反抗。当时皇帝正在罗马，他乘机逮捕了教皇。教皇迫于威胁不但在叙任权上作了让步而且还为亨利五世加了冕。自此十一年以后，公元1122年，教皇喀列克斯图斯才借沃尔姆斯协定使亨利五世放弃了叙任权，以及交出在勃艮底和意大利境内选举主教事务中的管辖权。

斗争的最后结果，亨利三世时处于从属地位的教皇，自此竟变得和皇帝居于平等的地位。与此同时，教皇在教会中成为一个更为全面的统治者，通过派遣的教皇使节管理着教会。教皇权力的增强降低了主教们相对的重要性。教皇的选举现在已摆脱了俗界的控制，而僧侣们也一般比改革运动前变得更有品德了。

伦巴底诸城的兴起

下一阶段关系到皇帝弗里德里希·巴巴罗撒（公元1152—1190年）。他是一个富有才干，精力充沛，凡有成功可能的事业，就会做得成功的人。他受过相当教育，虽然说拉丁语时感到困难，但却能以阅读拉丁文为乐事。他的古典知识是相当渊博的，并且很崇拜罗马法。他自认是罗马皇帝的继承者，并希冀得到他们所享有的权力。但他作为一个德意志人在意大利是不孚众望的。伦巴底诸城——除去那些惧怕米兰而乞求他保护的城市以外——虽愿意承认他为正式的君主，却反对他来干涉他们的内政。米兰的帕塔林运动继续开展，并或多或少带有一种民主倾向；北意大利大多数城市，同情米兰，并团结一致反对皇帝。453

哈德理安四世是个精力旺盛的英格兰人，曾在挪威当过传教士，于皇帝巴巴罗撒即位后两年，做了教皇，并在最初与巴巴罗撒很要好。他们之所以和解是因为有了同仇敌忾的对象。罗马市对教皇与皇帝双方提出了独立自主的要求，并邀请了一位圣者般的异端者布累斯齐亚人阿诺德[注294]前来支援斗争。他的异端说是很严重的：他断言有财产的僧侣，有领地的主教，拥有财产的修道僧都不能得救。他抱着这种看法是因为他认为僧侣们应该专诚地献身于属灵的事业上。他虽因异端被人认为邪恶，但却从来没有人怀疑过他那诚心的苦行。曾经猛烈反对他的圣伯纳德说：“他既不吃又不喝，但却像魔鬼一样只渴求着灵魂的血液。”哈德里安的前任教皇曾写信给巴巴罗撒指控阿诺德支援罗马民众派，这些人要求选出元老院议员一百人、执政官二人，并自行拥戴一个皇帝。当时弗里德里希正向意大利进发，闻听之下，自然大为愤慨。罗马要求地方自治，在阿诺德鼓动下掀起了一场暴动，暴动中杀死了一名红衣主教。于是当选不久的教皇哈德理安立即下令停止罗马地区教会举行一切宗教活动。这时适逢基督复活节的前一周，迷信战胜了罗马市民；他们屈服了，并答应放逐阿诺德。阿诺德躲藏起来，但终于被皇帝的军队拿获了。他们把他烧死，把他的骨灰丢在提伯尔河里，唯恐人们

把他的骨灰当作圣物加以保存。由于皇帝弗里德里希不愿在教皇下马时为教皇带缰扶镫，因而使加冕礼拖延了一段时期。公元1155年教皇在群众的反抗中为皇帝举行了加冕礼；这次反抗遭到了一场屠杀的镇压。

这个诚实人既被收拾了，注重实利的政客们就又可以任意恢复他们之间的争吵了。

教皇同诺曼人讲和后，遂胆敢和皇帝于公元1157年决裂。自此之后，以皇帝为一方，以教皇同伦巴底诸城为另一方的战争持续了几达二十年之久。诺曼人大体上是支持教皇的。反对皇帝的大部分战役是由伦巴底联盟进行的。他们高唱“自由”，并受到一种浓厚的群众感情的鼓舞。皇帝围攻了许多城市，甚而在公元1162年攻陷了米兰。他彻底破坏了米兰，同时更迫使其居民迁往别处。但五年后伦巴底联盟却重建了该城，而以前的居民也陆续重新返回。就在同一年中，皇帝带着一个事前准备好的敌对教皇[注295]，大举进军罗马。教皇逃跑了，他的情况看来似已绝望；讵意当时时疫流行，毁灭了弗里德里希的大军，使他单身只影地逃回德意志。尽管在西西里之外还有希腊皇帝也来支持伦巴底联盟，巴巴罗撒还是进行了再次的进军，结果于公元1176年以雷格纳诺战役的败北而告终。这次战役之后，他被迫媾和，并给这些城市以自由的一切实质。然而这次和约的条款却未给斗争中的任何一方——皇帝和教皇——带来全面的胜利。454

巴巴罗撒的结局还不错。公元1189年他参加了第三次十字军，而于翌年去世。

在这长时期的斗争中，诸自由城市之兴起终于证明是最为重要的。皇帝的权力和日趋于没落的封建制度联结在一起；教皇的权力虽仍在增长，但这主要有赖于世人需要他去当皇帝的敌手；因此当帝国一旦不复成为威胁的时候教皇的权势也就随之衰落下去了；但是诸城市的势力却是新兴的，这是经济发展的结果，也是新的政治形态的一个源泉。这事在十二世纪时虽还没有出现，然而不久在意大利城市里，便发展出一种非僧侣的文化，并在文学、艺术和科学上达到了极其高度的水平。这些成就之所以取得是由于反抗巴巴罗撒获得成功的结果。

所有意大利北部的大城市都以营商为生，公元十二世纪较为安定的社会环境使商界较前更加繁荣。威尼斯、热内亚和比萨等海港城市从来

不需要为自由而战斗，所以他们也不像阿尔卑斯山下一些城市那样仇视皇帝。阿尔卑斯山下的城市是通往意大利的门户，所以对皇帝来说是很重要的。正是由于这种原因米兰在当时，成了意大利各城市中最重要和最使人感兴趣的城市。455

一直到亨利三世以前，米兰人一向心满意足地追随着他们的大主教。但有如前章所述，帕塔林运动却改变了这种情况：大主教同贵族结成一伙，而另一方面则有一个强而有力的群众运动在反对大主教和这些贵族。由此产生了某些民主政治的开端，同时并制定了一项宪法，规定城市的诸长官需通过市民的选举。北部各城市，特别是勃罗纳，曾出现过一批精通罗马法的博学的俗界律师；不仅如此，从公元十二三世纪起，富有平民所受的教育，比阿尔卑斯山以北封建贵族所受的教育还要好得多。这批富有的商业城市虽然站在教皇一边来反对皇帝，但它们的世界观却不是教会性质的。公元十二、十三世纪里，他们当中许多人持有一种类似清教徒的异端观点，就像宗教改革后英格兰和荷兰商人那样。以后他们倾向于当自由的思想家，在口头上拥护教会，但在心中丝毫不具真正的虔诚，但丁是旧派人物中最后的一个，而薄伽丘却是新派中第一人。

十　字　军

十字军作为战争是不一定对我们有关系，但它们对于文化却具有一定的重要性。教皇带头发动十字军是一件很自然的事，因为十字军的目的（至少在表面上）是宗教性的；由于战争宣传和为其所激起的宗教热情，结果也使得教皇的权力有所增长。另一重要影响便是大量犹太人的惨遭集体屠杀；未遭杀戮的犹太人，也每每被夺去财产，并被强制受洗。第一次十字军期间，在德意志有很多犹太人遭到了杀害，在第三次十字军期间同样的事发生在狮心王理查即位时的英格兰。第一位基督徒皇帝的发祥地约克恰好成为骇人听闻的反犹暴行的所在。十字军之前犹太人几乎垄断了全欧的东方物产贸易；十字军之后，由于犹太人遭受迫害的结果，这种贸易大部分都落入基督徒的手中。

十字军的另一不同影响在于促进了和君士坦丁堡的学术交流。由于这种交流的结果，在公元十二世纪和十三世纪初叶有许多希腊文文献被译成了拉丁文。人们和君士坦丁堡之间，特别是经由威尼斯人，一直进行着相当数量的贸易；然而意大利商人之从来不肯为希腊古典劳神，正

像上海英美籍商人不肯为中国古典费心一样。（欧洲人对于中国古典的知识主要来自传教士。）456

经院哲学的成长

经院哲学，就其狭义来说，早在公元十二世纪初叶便已开始了。作为哲学上的一个学派，经院哲学具有某些鲜明的特征。第一，它被各该作者局限于自己视为正统教义的范围之内；如果他的意见受到宗教会议的谴责，他常常自愿撤销其意见。这完全不能归咎于个人的怯懦；倒是类似一个法官之服从上级法院的判决。第二，公元十二、十三世纪里，人们对于亚里士多德逐渐有了比较全面的认识，在正统教义的范围内亚里士多德越来越多地被公认为最高权威；柏拉图再也保持不住首要的地位了。第三，经院哲学家都非常相信“辩证法”[注296]和三段论法的推理；经院哲学家的一般气质，与其说是神秘的莫如说是烦琐的与好辩的。第四，由于人们发现亚里士多德和柏拉图在诸共相问题上意见有所不同而把这一问题突出地提了出来；然而，假如认为当时哲学家们主要关心的是共相问题，却可能是错误的。

公元十二世纪，在这一问题和在其他问题上同样，给产生了许多伟大人物的十三世纪开辟了道路。然而早期的经院哲学家是怀抱着先驱者的兴趣的。在教条尚未使得思辨过于危险的场合下，尽管人们崇敬亚里士多德，他们也还是有一种精神上的自信，和一种自由活泼的理性运用。经院主义方法的缺点是过分强调“辩证法”时必然产生的结果。这些缺点是：漠视事实与科学，在仅凭观察才能决定的事物上偏信推理，以及过分强调语言上的区别和其精微意义。在论柏拉图时我们曾经述及这方面的缺点，但在经院哲学家中，这些缺点却具有一种更为极端的形式。457

第一位可视为地道的经院哲学家的是罗塞林。关于他，人们知道得不很多。他大约在公元1050年生于贡庇涅，在布列塔尼的罗什讲过学，阿贝拉德即在此地受业于他。公元1092年在莱姆斯宗教会议上他被指控为异端，因怕那些好动私刑的教士用石头将他打死而撤销了己说。他逃到英格兰，但在那里却竟至鲁莽得抨击了圣安瑟勒姆。这次他逃往罗马，并在此同罗马教会达成和解，公元1120年前后他的名字就不再见于史乘了；他的死期纯然出于人们的臆测。

除了一封写给阿贝拉德论三位一体的信以外，罗塞林的著作已全部佚失。在这封信里他轻视阿贝拉德，并奚落阿贝拉德之受人阉割。这使得宇伯威克，这个很少动感情的人，也批评说他不可能是个很好的人。除了这封信之外，罗塞林的观点主要是借助于安瑟勒姆和阿贝拉德的论战性的文章而被人知晓的。据安瑟勒姆所述，罗塞林曾说：诸共相只是flatus vocis，亦即“声息”。若按字面解释，意思就是说，一个共相是一个物理的事件，也就是说，它发生于我们读出一个词的时候。然而，我们却很难设想，罗塞林曾作过任何这样愚蠢的主张。安瑟勒姆说，根据罗塞林，人不是一个个体，而只是一个共名，安瑟勒姆，正像一个忠实的柏拉图主义者一样，把这种见解归因于罗塞林只承认可感知的事物之具有实在性。一般说来，罗塞林似乎在主张一个具有部分的整体没有其自身的实在性，而只是一个词；真实性存在于部分之中。这种见解理应把他导向，也许已经把他导向一种极端的原子论。不管怎样，这见解曾使他在关于三位一体的问题上遇到了困难。他认为三位是显然不同的三个实体，而只是由于语言习惯我们才没有把它说成三位上帝。按他看来，另外一种他所没有承认的见解据他说便是说不止圣子，就连圣父与圣灵也都化为肉身。所有这些思辨，只要其为异端，都经他在公元1092年的莱母斯宗教会议上撤销了。我们无法清楚地知道他究竟对诸共相问题作何想法。但无论如何，他显然是某种唯名主义者。

他的学生阿贝拉德，或阿拜拉德比他更有才干，也比他更为著名。阿贝拉德于公元1079年生于南特附近，在巴黎受业于唯实主义者，尚波人维廉，以后在巴黎一所天主教会学校内担任教员，在这里他驳斥了维廉的观点，并迫使维廉作了修正。他从拉昂人安瑟勒姆（并非那个做大主教安瑟勒姆）专攻了一个时期的神学之后，于公元1113年重返巴黎。并在巴黎博得了作为一个教员的极大声誉。就在这时，他成了教会参事，富勒伯特的侄女厄罗伊斯的情人。富勒伯特把他阉割了。他和厄罗伊斯只好隐居避世了。他进了圣邓尼修道院，她进了一所在阿尔章特伊的女修道院。关于他们二人间著名的往来书信，据一位名叫施迈德勒的德国学者的考证，完全是由阿贝拉德当作一部文学作品所创作的。关于这种说法的正确性，我是没有能力来判定的。按照阿贝拉德的性格来说，这也不是不可能的。他一向自负，好辩，和瞧不起人；在他遭到不幸之后，他总是感到屈辱和愤愤不平。厄罗伊斯的信件比较他的信件写得更为专诚。可以想象他之所以撰出这些信件正是当作他那受了重创的自尊心的解痛剂。458

甚至在他的退休期间他作为一个教师还曾有过很大声誉；青年人喜欢他的智慧、辩证的技巧和他对其他老年教师的那种高傲。一些年长者则相应地不喜欢他，公元1121年他因论及三位一体的一本著作背离正统教义而在斯瓦桑受到谴责。经过了适当的屈服之后，他又当了布列塔尼地方圣吉尔塔修道院院长。他发现这里的修道僧都是些野蛮的乡下人。他在这里过了四年凄惨的放逐生活之后，才回到比较文明的地方。关于以后的事情，除了撒利斯伯理人约翰的证言中说他继续教书并获得很大成功之外，便一无所知了。公元1141年由于圣贝纳德的提议他在桑斯重新受到了谴责。于是他退居克律尼修道院，并于翌年死去。

阿贝拉德最有名的著作，是写于公元1121—1122年的《是与非》。在这本书里他以辩证的议论来维护和反驳了许多论点，而经常是不想得出任何结论的；显然，他就是喜好辩论，并认为辩论有磨炼机智的功用。这本书在把人们从教条的沉睡中唤醒过来这一方面曾经起过相当的作用。阿贝拉德认为除圣经之外辩证法是通向真理的唯一道路。虽然没有一个经验主义者能接受这种观点，但它在当时作为各种偏见的一种溶解剂，却是很有价值的，同时它也鼓舞了理智的大胆运用。他说，除了圣经之外，什么都不能是没有错误的，就连使徒和教父也都有可能犯错误。

他对逻辑的评价，从近代的观点来看，是太极端了。他认为逻辑主要是基督教科学，并且玩弄了逻辑这个词的词源“逻各斯”。约翰福音说“太初有道”[注297]他以为这就足以证明逻辑的神圣性了。459

阿贝拉德的重要性主要在于逻辑与认识论方面。他的哲学是一套批判的分析，多半偏重于语言的批判分析。论及共相，也就是说，能够用来表述许多不同事物的东西，他认为我们并非在表述一个物，乃是在表述一个词。从这种意义上来讲他是一个唯名主义者。但为了反对罗塞林，他指出“声息”（flatus vocis）是一物；而我们所表述的并不是作为一个物理事象的词，而是作为意义的词。这里他证诸亚里士多德的学说。他说诸物互相类似，而这些类似便生出诸共相来，但两个相似物之间的类似本身并不是一个物；而唯实论的错误就在于此。他还说了一些更为敌视唯实主义的话，譬如他说，普遍概念不是基于物的本性，而是许多物的混杂的影像。不过他并未完全拒绝给柏拉图的理念以一个位置：理念作为造物诸楷模，存于神的头脑之中；事实上，它们是上帝的概念。

所有这一切，不论其是否正确或错误，肯定是有说服力的。关于共相问题一些最近代的议论也还未能比他有更多的进展。

圣伯纳德的圣洁，并未能使他有足够的智慧，[注298]因此，他不仅未能理解阿贝拉德，而且还对阿贝拉德提出了不公正的控诉。他断言阿贝拉德讲三位一体时有如一个阿利乌斯教派，讲神恩时有如一个斐拉鸠斯教派，讲基督的位时有如一个奈斯脱流斯教派；又说阿贝拉德汗流浃背地证明柏拉图是个基督徒适足以证明他自己是个异教徒；此外，阿贝拉德还破坏了基督教信仰的优越性，因他主张人们凭借理性就能完全认识上帝。其实，阿贝拉德从来就没有主张过最后的一项。他虽像圣安瑟勒姆一样认为三位一体是可以不必借助启示而用理性证明出来的，但却总是给信仰留有宽阔的余地。的确，有一次，他把圣灵同柏拉图的世界灵魂等同起来，但当这种看法的异端性被人指出以后，他立即把它放弃了。他之所以被人控为异端，与其说是由于他的学说不如更多地归咎于他的战斗性，他那爱好批评知名学者的习气，使他在所有有力人物中间都极其不受欢迎。460

当时大多数学者都不像阿贝拉德那样热衷于辩证法。那时，特别在沙尔特学派中间有一种仰慕古代、追从柏拉图和鲍依修斯的人文主义运动。人们对于数学重新感兴趣：巴斯人阿戴拉德在公元十二世纪初到了西班牙，并翻译了欧几里得的著作。

针对这种枯燥无味的经院主义的方法，当时曾有以圣伯纳德为领袖的一次强大的神秘主义。圣伯纳德的父亲当过骑士，死于第一次十字军。他本人曾当过西多教团的修道僧，并于公元1115年时任新建的克莱尔伍欧修道院院长。他对以下几项教会政治很有影响——扭转局面使之于敌对教皇不利，打击意大利北部和法兰西南部的异端，将正统教义的压力强加于大胆的哲学家之上；和鼓动第二次十字军。在攻击哲学家时，他一向是成功的；但自从第二次十字军瓦解后，他便失去了吉勒伯特·得·拉·波瑞的信任。吉勒伯特·得·拉·波瑞过分赞同鲍依修斯致使我们这位圣者风度的异端攻讦者颇感不平。圣伯纳德虽是个政客和顽固派，但却是一个具有纯正的宗教气质的人。他写的拉丁文赞美诗极其优美。[注299]在受到他影响的人们中间，神秘主义逐渐取得了统治地位，并终于变为有些像弗罗拉人约阿希姆（死于公元1202年）的异端学说。然而约阿希姆的影响却属于以后的时代。圣伯纳德和他的追随者并不在推理中，而是在主观经验和沉思默想中寻求宗教的真理。阿贝拉德与伯纳德

二人可能是各有所偏了。

伯纳德，作为一个宗教神秘主义者，对教廷醉心于俗世事务感到非常痛心，但同时对俗界的权力也颇为厌恶。他虽鼓动过十字军，但却似乎不了解战争需要组织，不能单凭宗教热诚来指挥。他经常抱怨着说：人们醉心于“查士丁尼法典，而不是上帝的律法”。他曾为教皇使用武力保护自己的领地，而感到惊愕。他认为教皇的作用在于灵性方面，因而他不应该试图进行实际的统治。不过这种观点是结合着对教皇的无限崇敬的。他称教皇为“主教之王，使徒的继承者，具有亚伯的首位权，诺亚的统治权，亚伯拉罕的族长权，麦基洗德的等级，亚伦的尊严，摩西的权威，在士师上是撒母耳，在权柄上是彼得，在涂油上是基督”。圣伯纳德种种活动的总的结果，当然是大大地提高了教皇在俗界事务中的权力。461

撒利斯伯利人约翰，虽不是一个重要的思想家，但却写了一本漫笔录，这对我们认识他所处的时代是很有价值的。他曾三任坎特伯雷大主教的秘书，其中一度曾做过贝克特的秘书；他是哈德里安的朋友；晚年做过沙尔特的主教，并于公元1180年死于该地。对于宗教信仰以外的事，他是一个具有怀疑气质的人。他自称是一个学院派（就像奥古斯丁用这个词的意义一样），他对于国王们的尊敬是有限度的，他说“一个目不识丁的国王不过是一匹头戴王冠的驴子”。他很敬视圣伯纳德，但却深知伯纳德调和柏拉图与亚里士多德的企图终必失败。他仰慕阿贝拉德，但却讥笑他的共相论，同时他对罗塞林的共相论，也持有同样的态度。他认为逻辑是学问的良好阶梯，但其本身却是无生气的和无所孕育的。他说亚里士多德，即便在逻辑方面，也还有改进的余地；对古代作家的尊敬不应当妨害理性的批判运用。对他来说柏拉图仍是“哲学家中的王”。他结识了大部分和他同时代的博学之士。并时常友谊地参加一些经院哲学的辩论。有一次他到一所三十年前到过的哲学学院去参观，发现他们仍在讨论着同样的问题，他不禁为之哂笑一番。他经常出入的社会在气氛方面很像三十年前牛津大学的膳后休息室。在他行将终老的年代里，那些寺院附属学校都让位给大学了，从那时起，大学——至少在英格兰是这样的——一直延续到今日。

公元十二世纪中，翻译家为西欧学生译出的希腊书籍逐渐增多，这种译本有三大主要来源：君士坦丁堡，帕勒尔摩和投雷多。其中以投雷多最为重要，但出自这里的译本往往不是直接由希腊原文翻译的，而是

由阿拉伯文转译的。公元十二世纪上半期的后半，投雷多大主教雷蒙德创办了一所翻译者学院，收到很大效果。公元1128年威尼斯人雅各译出了亚里士多德的《分析篇》、《正位篇》、《诡辩驳斥篇》；只是西方哲学家都感到《分析论后篇》不易了解。卡它

尼亚人亨利·阿利斯提帕斯（死于公元1162年）翻译了柏拉图的《斐多篇》和《美诺篇》，但是他的译文却没有立即产生影响。公元十二世纪人们虽对希腊哲学知道得不全面，但一些博学之士已认识到其中还有许多东西有待于西方去发掘。那时曾有过一种获取古代全面知识的渴望。正统教义的桎梏并不像有时想象得那样严重；人们还可以著书立说，而于必要时经过充分的公开讨论，撤销其中的异端部分。当时，大多数哲学家都是法兰西人，法兰西作为反对皇帝时举足轻重的力量，对罗马教廷来说是很重要的。不管硕学的教士中间出现过什么神学的异端他们却几乎全体都是政治上的正统派。只有布累斯齐亚人阿诺德是一个例外，这就更显得他殊深恶劣。从政治上来讲，我们可以把整个初期经院哲学，看作整个教会争夺政权中的一个派生物。462

第十二章 公元十三世纪463

中世纪于公元十三世纪里达到了极点。自从罗马帝国灭亡后，逐渐建立起来的综合体系业已完备得无以复加。公元十四世纪带来了各种制度和各派哲学的瓦解；而公元十五世纪则带来了我们在今日仍旧认为是近代事物的开端。公元十三世纪的伟人都是十分卓越的：尹诺森三世、圣法兰西斯、弗里德里希二世和托马斯·阿奎那等，他们以不同的方式，各自成为其类型的杰出代表。此外，还有一些巨大的成就，但这些却与伟大人物没有什么确切的关系，例如：法兰西哥特式大教堂，有关查理曼，阿瑟王和尼伯龙根的浪漫主义，大宪章和众议院中的立宪政治的创始等。然而，和我们直接最有关系的却是经院哲学特别是由阿奎那所阐述的经院哲学；但我要把它留在下一章去讲。我想先大致讲一讲对于形成这一时代精神面貌最有影响的一些事件。

本世纪初叶的中心人物是教皇尹诺森三世（公元1198—1216年），他是一位机敏的政治家，具有无穷的精力，并坚信教皇具有无上的权力，但在禀赋中却缺少基督的谦逊。在接任圣职时他择了一段经文说教道：“看，我今日立你于各民各国之上，去拔掉和打碎，去毁坏和推翻，并去建设和树立。”他自称为“万王之王，万主之主，是一个遵照麦

基洗德的等次的永世大祭司”。他在厉行这一观点时，利用了一切有利的情况。西西里早先被罗马皇帝亨利六世（死于公元1197年）所征服，亨利和诺曼族诸国王的女继承人康斯坦斯结了婚。当尹诺森接任教皇时，新王弗里德里希才三岁。这时西西里国内多乱，康斯坦斯需要教皇的帮助。她请教皇做了幼王的监护人，借着承认教廷的优越权，取得了教皇承认幼王在西西里的统治权。葡萄牙和阿拉贡对教廷的优越权也有过类似的承认。在英格兰，国王约翰经过了顽抗之后，终于被迫把他的王国献给尹诺森，然后，把它当作教皇的采邑重新领回。464

在某种程度上，威尼斯人在第四次十字军中曾占过教皇的上风。十字军士兵本拟在威尼斯乘船出发，但却得不到足够的船只。当时除了威尼斯人之外再没有这么多船只，但他们却主张（纯粹是为了商业的理由）与其攻打耶路撒冷不如攻打君士坦丁堡——无论如何君士坦丁堡是块有用的踏脚石，而且东罗马帝国对十字军战士又从来不很友好。——结果大家认为有必要向威尼斯作出让步；君士坦丁堡被攻陷，并且选立了一个拉丁系的皇帝。最初尹诺森曾感到烦恼；但是他又想到现在或有可能把东西两方的教会重新联合起来。（这个希望以后终成泡影）除了在这件事上，我尚不知道有什么人在什么程度上占过尹诺森三世的上风。他派遣了大批十字军去讨伐阿勒比占西斯派，这次十字军把法兰西南部的异端教派，幸福，繁荣和文化一起都给根绝了。他因图路斯伯爵，雷蒙德对这次十字军抱着不冷不热的态度而把他废黜，同时并把大部分阿勒比占西斯派的土地赏给这次十字军的统帅西蒙·德·蒙特富尔（议会之父的父亲）。他和德意志皇帝奥托发生了争执，因而号召日耳曼人废黜奥托。他们执行了他的指示，并且又按着他的提议选立了刚成年的弗里德里希二世。然而为了支援弗里德里希，他却勒索弗里德里希答应付出一笔惊人的代价——然而，弗里德里希已决心尽快地背弃这项诺言。

尹诺森三世是第一个没有神圣素质的大教皇。教会的改革使教阶制对它的道德威信感到安全，因而也就使它确信无需再为圣洁问题有所挂虑了。从那时起，权力的动机，日益专擅地支配了教廷，因而甚至在他还在世的时候就引起了一些虔诚教徒的反对。为了增加教廷的权力他将教规编为法典；瓦勒特·梵·德·符格勒外德[注300]称这本法典为“地狱给予人类的一本最黑暗的书”。教廷虽然仍能取得一些显赫的胜利，但其日后衰落的景象却已可预见于此了。

曾为教皇尹诺森三世所监护的弗里德里希二世于公元1212年去到德意志在教皇的支援下当选为皇帝来接替奥托。尹诺森没有活着见到他培养了一个多么可怕的攻击教廷的敌人。465

弗里德里希——历史上最出色的统治者之一——在艰难困苦中度过了童年和少年时代。他父亲亨利六世（巴巴罗撒之子）征服了西西里的诺曼人，娶了该王朝的继承人康斯坦斯。亨利六世建立了一支为西西里人所痛恨的日耳曼人驻防部队；他死于公元1197年，此时弗里德里希才三岁。康斯坦斯于是开始反对日耳曼人并试图抛开他们而借助于教皇的支持进行统治。日耳曼人大为愤慨，于是奥托乃试图征服西西里；这正是他与教皇发生争端的原因。弗里德里希长大的地方，帕勒尔摩曾经历一些其他的动乱。那里的回教徒不时暴动；为了攻占西西里岛，比萨人同热内亚人并同其他任何人等进行着战争。西西里的显要人物经常视战争中的一方肯否为叛变行为付出更大的代价而归顺于一方或另一方。可是在文化方面，西西里却得到极大益处。穆斯林，拜占庭，意大利和日耳曼文化的交融为其他任何地方所不及。希腊语和阿拉伯语那时还通行于西西里。弗里德里希能流畅地操六种语言，而且在各种语言的使用上都能做到出言机智的地步。他精通阿拉伯哲学，并和回教徒有着友好的关系。这使虔诚的基督徒颇为愤慨。他是一个霍恩施陶芬皇族，在日耳曼可以被算是个日耳曼人。但在文化和情感上却是一个意大利人，带有阿拉伯和拜占庭的色彩。与他同时代的人以惊异的目光注视着他，但这种惊异却逐渐变为恐怖；他们称他为“世界的奇迹和奇异的改革家”。当他还在世时就已成了许多传奇故事里的主角。他被人认为是《三大骗子论》一书的作者——三大骗子指摩西、基督、穆罕默德——本来世上从来没有这样一部著作，但很多教会的敌人却先后被说成是该书的著者。其中最后的一个便是斯宾诺莎。

规勒夫（教皇党员——译者）和基伯林（皇帝党员——译者）两词的使用开始于弗里德里希和皇帝奥托互争雄长的时代。规勒夫和基伯林是两个对手的姓“魏勒夫”和“外布林根”的转讹。（奥托的侄子是英国皇室的祖先。）

尹诺森三世死于公元1216年；而败于弗里德里希的奥托死于公元1218年。新任教皇霍诺留斯三世和皇帝弗里德里希两人之间，起初还友好，但为时不久就发生了纠葛。首先弗里德里希拒绝参加十字军；继之，他又和伦巴底诸城发生了纷争，伦巴底诸城之间于公元1226年，订

立了为期二十五年的攻守同盟。他们仇恨日耳曼人；他们中间的一个诗人曾写下了攻击日耳曼人的如此激昂的诗句：“你们不要爱日耳曼人，让这些疯狗，远远地离开你们。”这似乎表达了伦巴底人的普遍的感情。弗里德里希本想要留在意大利来对付这些城市，但霍诺留斯于公元1227年时死去，教皇位由格雷高里九世继任，这是个热烈的禁欲主义者，他热爱圣法兰西斯，并为圣法兰西斯所热爱。（法兰西斯死后两年格雷高里封他为圣徒。）格雷高里认为什么事情也不像十字军这般重要。弗里德里希因不参与十字军而被他给予破门处分。弗里德里希娶了耶路撒冷王的公主兼王位继承者，如有可能是十分愿意前往的；同时他已自称为耶路撒冷王。公元1228年还在破门期间，他竟参军前往；这次他比前次不去时更使格雷高里恼怒，试想十字军队伍怎能由一个被教皇开除了教籍的人来领导呢?弗里德里希到了巴勒斯坦之后，和回教徒进行了和解，并向他们解释：虽则耶路撒冷很少战略价值，但基督徒却很重视它。他终于成功地劝使他们把该城和平地返还给他。这事使得教皇更加恼怒了——基督徒应该和异教徒作战，而不应该同异教徒进行和谈。但，不管怎样，弗里德里希却在耶路撒冷被正式地加了冕，并且谁也不能否认他是成功的。公元1230年教皇与皇帝重归于好。466

在此后短暂的几年和平期间里，皇帝专心致力于西西里王国的政务。在彼得·德拉·维格纳首相的协助下颁布了一部新法典。新法典导源于罗马法并显示出其南部国土的高度文明；为了便利希腊居民这部法典立即译成了希腊文。他在那不勒斯创办了一所重要的大学。又铸造了一种金币，名叫“奥格斯塔勒斯”，这是许多世纪以来西方的第一批金币。他制定了比较自由的贸易制度，并全面废除了内地关税。他甚至召集各城选出的代表参加他的参议会，不过，这种会议却只有咨议权。

这一段和平时期由于弗里德里希和伦巴底联盟于公元1237年重开战端而告终，教皇和联盟诸城命运与共，再次将皇帝开除教籍。从这时起一直到公元1250年弗里德里希死去时为止，战争不但从未间断，而且对于双方变得越发剧烈、残酷和诡谲多端。其间双方互有得失，直到皇帝死时为止，胜败犹未可预卜。但那些试图继承弗里德里希事业的皇帝们却没有他那份魄力，他们逐次败北，留下了意大利四分五裂，和教皇获得胜利的局面。467

教皇相继死去，但对当前斗争的形势却没什么影响；每一个新接任的教皇实际上原封不动地奉行了其前任者的政策。格雷高里九世死于公

元1241年；公元1243年弗里德里希的死敌，尹诺森四世当选为教皇。路易九世尽管是一个十足的正统教派，却试图调解格雷高里、尹诺森四世间的嫌隙，但亦终归于无效。特别是，尹诺森拒绝接受来自皇帝的任何建议，并使尽一切权谋术数来反对他。尹诺森宣告罢黜他为皇帝，组织十字军讨伐他，并把所有支持他的人给以破门处分。托钵僧到处宣讲他的坏话，回教徒起而叛变，并且就在名义上支持他的一些显要人物中也有一些阴谋活动。这些事使得弗里德里希日益残酷起来；密谋者遭到了酷刑，囚犯往往被挖掉右眼和斩掉右手。

在这巨大的斗争中弗里德里希曾一度想创立一个新宗教。在这种宗教里他充当弥赛亚，彼得·德拉·维格纳首相充当圣使徒彼得[注301]的角色。他没有把这项计划考虑成熟从而把它宣布出去，而只是在信中写给德拉·维格纳。可是，突然间他确信彼得正在密谋反对他，这也许正确，也可能不正确；他刺瞎了他的眼睛，并把他放在囚笼里示众，然而彼得却以自杀摆脱了更多的苦楚。

尽管弗里德里希有他的才能，却终于不能成功，因为当时反抗教皇的力量是虔诚的和民主的，而他的目的却有些类似要恢复一个异教的罗马帝国。在文化上他是开明的，但在政治上他却是反动的。他的宫廷是东方式的；他设有一个附有太监的后宫。可是意大利的诗歌，就是在这个宫廷里兴起的；而且作为诗人，他也有过几分才情。在同教廷的冲突中他曾几次发表有关教会专政危害性的反对论，这在十六世纪或许会博得赞赏，但在他所处的时代却没有产生任何效果。异端者本该成为他的同盟力量，但他却认为他们只是些叛徒，而且为了讨好教皇他甚而迫害过他们。那些自由城市，若非为了皇帝的缘故，倒很可能去反对教皇的；只因弗里德里希要求他们投降，他们才欢迎教皇来当他们的同盟者。这样，他虽然摆脱了当代的迷信，并且在文化上远远超过当代的其他统治者，但皇帝的地位迫使他去反对一切政治上抱自由主义见解的人们。他无可避免地失败了，然而在历史上所有的失败之中，他的失败却是最有兴趣的一个。468

为尹诺森三世的十字军所讨伐以及为所有统治者（包括弗里德里希在内）所迫害的诸异端，无论就其本身抑或就其反映当代大众感情来说，都是值得研究的。因为关于大众感情方面若非通过诸派异端的研究，我们在当时的著作中是找不到任何暗示的。

异端中，使人最感兴趣的，而且是最庞大的一派，便是喀萨利派，他们在法兰西南部以阿勒比占西斯派著称。他们的教义是经由巴尔干诸民族由亚洲方面传来的；在意大利北部流布得很广，在法兰西南部受到绝大多数人的信仰，其中包括乐于寻求借口用以没收教会地产的贵族。异端所以传布得如此广阔，部分是由于十字军战败所产生的沮丧情绪，但主要却是起因于对僧侣阶级的富有和恶行的道德上的憎恶。当时流行着一种类似后世清教主义般的崇尚个人圣洁的心理；这种心理是与崇拜清贫连在一起的。教会是富有的和十分世俗的；大多数祭司都是极端不道德的。托钵僧控诉一些旧有的教团和教区祭司，断言他们利用忏悔室来诱惑妇女；托钵僧的对手则以同样的指控反责。无可置疑，这样的指控多半是公正的。教会愈以宗教的理由要求教权高于一切，民众愈为教会的言行不符而震骇。最终导致宗教改革的同一动机，在十三世纪中已在起着作用。其间主要的区别则在于这时的俗界统治者还不敢把自己的命运和各派异端结合在一起；而这大半由于这时还没有一种现存的哲学能把异端教义与国王们对统治权的要求调和起来。

我们已无法确知喀萨利派的异端教义，因为我们所依据的只有来自其敌方的证言。此外由于教士们，通晓各派异端的历史，惯于根据一些不太贴切的类似点，把现存的异端教派贴上某种熟知的标签，并将以前各种异端教派的教义附会于某种现存的异端教派的名下。尽管这样，其中也还有许多事是令人无法置疑的。喀萨利异端似乎是二元论者，有如诺斯替教派一样，他们认为旧约中的耶和华是一个邪恶的造物主，真正的上帝只启示于新约全书之中。他们认为物质在本质上是邪恶的。并且相信善人死后并无肉体的复活。然而恶人，却要遭受轮回之苦，投生为动物。由于这种理由，他们都是素食主义者，就连鸡蛋、奶酪、牛奶都不食用。但他们却吃鱼，因为他们以为鱼类是无性生殖而繁殖的。他们憎恶一切性行为；有人说，结婚甚至比奸淫还要坏。因为结婚是持续的和自我满足的。另一方面，他们对于自杀却无异议。他们比正统教派还要拘泥于新约全书的字面解释；他们戒绝发誓，当有人打他们左脸时他们当真把右脸也给人去打。据其迫害者的记载，有一次一个被指控的异端信徒的人，曾为自己辩护说，他吃过肉，撒过谎，发过誓，并且是个上好的天主教徒。469

该派严格的教规只让那些特别圣洁、被称为“完人”的人来遵守；其余的人是可以吃肉或甚至结婚的。

追查这些教义的来历是饶有兴趣的。它们是从保加利亚的一个叫波哥米勒斯教派，经由十字军军人，传至意大利和法兰西的：公元1167年喀萨利异端在图路斯附近召开会议时保加利亚代表也出席了会议。而波哥米勒斯教派则是摩尼教派和保罗教派二者混合的产物。保罗教派是阿尔美尼亚的一派，他们反对婴儿受洗，炼狱，祷念圣者，和三位一体；他们逐渐传入色雷斯，以后才传入了保加利亚。保罗教派信徒是马尔西翁（大约公元150年）的追随者。马尔西翁认为自己在排斥基督教中的犹太成分方面是追随圣保罗的。他虽没成为一个诺斯替教派的信徒，但却和他们有着几分机缘。

此外我要提到的，另一个流行颇广的异端便是瓦勒都教派，他们是彼得·瓦勒都的信徒。瓦勒都是一个狂信者，他在公元1170年，发动了一次遵守基督律令的十字军。他把所有财产都周济了穷人，并且创立了一个社团名为“里昂穷人”，厉行安贫乐道的生活。最初他们还得到了教皇的嘉许，但由于他们对僧侣的不道德斥责的有些过分，终于在公元1184年遭到维罗纳宗教会议的谴责。此后他们决定凡是善良的人都有资格传道讲经；

他们自行指派传教士并废除了天主教祭司所行的礼拜仪式。他们传布到伦巴底后，又扩展到波希米亚，并在这里给赫斯教派铺平了道路。阿勒比占西斯派遭受迫害时他们也受到了影响，他们中间很多人逃往丕德蒙特。弥尔顿时代中他们在丕德蒙特遭受迫害时，曾激起诗人写出“噢，上帝，为遭受屠戮的众圣徒复仇吧”这首十四行诗。至今在偏僻的阿尔卑斯山谷和美国还有该派的信徒。470

所有这些异端都曾引起了教会的惊恐，于是教会采用了强力的手段来进行镇压。尹诺森三世认为异端教徒合该处以极刑，因为他们犯了背叛基督的罪。公元1209年他号召法兰西王发起一次十字军以讨伐阿勒比占西斯教派。作战之残暴令人难以置信；特别是在攻克卡尔卡松纳之后，曾进行过一次骇人听闻的大屠杀。搜索异端原是主教们的工作，但这对另有其他职责的人来说是过于繁重的，于是格雷高里九世在公元1233年设立了宗教裁判所，来接办主教的这项工作。公元1254年以后，凡由宗教裁判所起诉的人都不准有辩护人。并且一经定罪，财产即被没收——在法兰西则归于国王。当查明被告确属有罪时，便把他交给俗界当局同时并附以祈祷说愿他的生命获得赦免；但如俗界当权者未将犯人烧死，那么，他们自己也可能遭到宗教裁判所的传询。宗教裁判所不但

处理一般的异端案件，而且审问妖术和魔法。在西班牙，宗教裁判所的主要活动是针对着秘密的犹太教徒。这项工作大半是由多米尼克教团和弗兰西斯教团的僧侣来担任。这种裁判制度从未渗入斯堪的纳维亚和英格兰。然而英格兰人却毫不犹豫地利用它以惩戒圣女贞德。总之宗教裁判所是很成功的；一开头，它就把阿勒比占西斯派彻底肃清了。

天主教会，在十三世纪初叶，曾一度处于叛乱的危境之中，按其可怕的程度，并不比公元十六世纪时的叛乱稍有逊色。叛乱之得以避过，大半应归功于托钵僧团之兴起；圣弗兰西斯和圣多米尼克，为维护正统教义所做出的贡献甚至比最有力的教皇还要多些。

阿西西人圣弗兰西斯（公元1181或公元1182—1226年）是历史上最可爱的人物之一。他生于一个小康之家，少年时代并未曾厌弃通常的宴乐。有一天当他骑马路过一个麻风患者的时候，他忽然为了一阵怜悯心感动得跳下马来，和那患者亲吻起来。嗣后不久，他决意放弃所有属世的财物，并献身于传道和慈善事业。他父亲，是一个相当有地位的商人，闻听之下，大发雷霆，但终亦不能制止他。不久他集聚了一伙追随者，人人立誓过清贫的生活。起初，教会以怀疑的眼光注视这一运动；因为这运动过分像“里昂的穷人”。圣弗兰西斯遣往远方去的第一批传教士，竟被当作异端，因为他们的确力行清贫，不（像修道僧那样）仅在口头宣誓，从不认真对待。但尹诺森三世却足够精明地看出如把这个运动保留在正统教义范围以内，它将是很有价值的。因此，在公元1209年或1210年他便承认了这个新教团。教皇格雷高里九世是圣弗兰西斯的私人朋友，他始终不渝地赞助他，但同时也强加给他一些戒律，而这些戒律和这位圣者狂热无政府主义的内心冲动是有所抵触的。圣弗兰西斯希望以可能的最严格的方式来解释清贫誓约；他反对他的信徒占用房产或教会。他们须以行乞为生，除碰到受人款待之外不许有住所。公元1219年，圣弗兰西斯到东方去游历并在苏丹王前讲道，王待之以礼，但未改变自己的回教信仰。他回来时发现弗兰西斯教团僧侣为他们自己修了一所房屋；他为此深感痛苦，但教皇却劝导他或迫使他作出让步。他死后，教皇追谥他为圣者，但却放宽了清贫戒律的尺度。471

论圣洁也有和弗兰西斯不相上下的人，然而他那乐天的态度、博爱的精神和诗人的才华却使他超然立于其他圣者之上。他的善良，就像是浑然天成的一般，从来没有什么斧凿的痕迹。他爱众生，这不仅表现在他作为一个基督徒，和一个慈善家，而且在作为一个诗人上面。在他临

死之前写的《太阳颂》几乎像是出自伊克纳顿，——太阳的膜拜者的手笔，但也不尽然如此——尽管不甚明显，赋予这首颂诗性格的还是基督教。他自觉对麻风患者负有责任，这全是为了他们，而不是为了他自己；他不像大多数基督教圣徒，他关心别人的幸福多于他自身的得救。他从未表示过任何优越感，即使是对那些最卑贱的和最奸恶的人也不例外。齐拉诺人托马斯说，他在众圣徒中是一个超圣徒；在众罪人中他是他们中的一个。

假如真有撒旦的话，为圣弗兰西斯所创立的数团的来日必将使撒旦感到心满意足。作为教团首脑的圣徒的直接继承人以利亚兄弟是个穷奢极欲的人，他已全面容许放弃清贫的生活。在他们的创始人刚去世的几年里弗兰西斯教团的主要工作便是在规勒夫派与基伯林派残酷而血腥的战争中充当募兵官的角色。弗兰西斯死后七年成立了宗教裁判所，在某几个国家中这主要是由弗兰西斯派来领导。其间有少数称为属灵派的信徒依旧忠实于他的遗训；但其中有好些人却因异端罪名被宗教裁判所烧死。这些人认为基督和使徒们毫无财产，甚至连他们身上穿的衣服都不属于自己；这种见解在公元1323年为约翰二十二世判为异端。总之圣弗兰西斯一生努力的结果，只不过在于又开创了一个更为富有更为腐化的教团，用以加强教阶制度，并助长对所有道德忠信和思想自由的优秀人物的迫害。从他自己的宗旨和品德来看，我们当真无法想象世界上还有什么结局比这个更为令人苦笑的了。472

圣多米尼克（公元1170—1221年）的事迹还不如圣弗兰西斯的有趣。他是一个卡司提亚人，他和罗跃拉一样对正统教义有着狂热的信仰。他的主要宗旨是攻击异端，并以贫穷作为达到这个目的的手段。自始至终他参加了讨伐阿勒比占西斯异端的战争，虽然有人说他对这次战争中一些残虐行为也曾有过伤心落泪的事。多米尼克教团在公元1215年为教皇尹诺森三世所建立，并迅速获得了成功。我所知道的圣多米尼克所有的一点人情味就是他对撒克森尼人约但的自白：在青年妇女和老年妇女间，他更多地喜欢同青年妇女谈话。公元1242年教团发出一项庄严的教令指出这段记载，必须从约但著的《多米尼克传》中删掉。

多米尼克教团僧侣在教会裁判所的工作中比弗兰西斯教团僧侣更为积极。可是由于他们致力学术，他们曾给人类做出了一些有价值的贡献。然而这却不是圣多米尼克的本意；他曾命令他门下的托钵僧们“除经特别许可外不得学习俗界科学和文艺”。这条禁令在公元1259年撤销

了。此后又采取了一切措施，以保证多米尼克教团僧侣的学术生活过得安适。在他们，体力劳动不是必尽的义务，虔修功课也缩短了，以便给他们更多的时间从事研究。他们致力于调和亚里士多德和基督；阿勒贝尔图斯·马革努斯和托马斯·阿奎那两人都属于多米尼克教团，在完成这项工作上，他们做到了一切能够做到的事。托马斯·阿奎那的权威更是凌驾一切，以致后世的多米尼克教团僧侣在哲学上竟没有获得更大的成就。虽然弗兰西斯教团僧侣比多米尼克教团僧侣更厌恶学问，但在紧接的下一个时期中，哲学界的伟大人物却都是弗兰西斯教团僧侣：如罗吉尔·培根，邓斯·司各脱和奥卡姆人维廉，都是弗兰西斯僧侣。托钵僧们在哲学上的成就，将作为以下几章中的主题。473

第十三章 圣托马斯·阿奎那**474**

圣托马斯·阿奎那（生于公元1225年或1226年，死于公元1274年）被认为是最伟大的经院哲学家。在所有教授哲学的天主教文教机关中他的体系是必须作为唯一正确的体系来讲授的；这一点自从列奥十三世于公元1879年敕令明申以来，便成了惯例。因此，圣托马斯不仅有历史上的重要性，而且还具有当前的影响，正像柏拉图、亚里士多德、康德、黑格尔一样，事实上，还超过后两人。他在大多数场合是如此紧密地追随着亚里士多德，以致使这位斯塔基拉人[注302]，在天主教信徒心目中几乎具有教父般的权威；就是在纯哲学问题上批评亚里士多德，也会被人认为是不虔诚的。[注303]但过去却不总是如此。在阿奎那时代，推崇亚里士多德，和反对柏拉图的斗争还有待进行。阿奎那的势力，后来取得了胜利，并一直保持到文艺复兴为止；以后，柏拉图，重新在大多数哲学家的见解中获得了至高的地位，这时人们对柏拉图的理解已比中世纪时有所进步。公元十七世纪时，一个人既可是个正教徒，也可是个笛卡尔主义者；马勒伯朗士，虽是个祭司，却从未遭到非难；但这样的自由在今日来说已成为过去；天主教僧侣，如想涉及哲学，就必须承认圣托马斯。

圣托马斯，是阿奎那伯爵的儿子。伯爵在那不勒斯王国境内的城堡，靠近蒙特·卡西诺，而这位“天使博士”[注304]的教育便在这里开始了。他在弗里德里希二世所创办的那不勒斯大学读了六年书；于是当了多米尼克教团僧侣，并去到科伦，受业于当时哲学界亚里士多德的领袖人物，阿勒贝尔图斯·马革努斯。托马斯在科伦和巴黎住了一个时期之后，于公元1259年重返意大利，并在此度过了余生，——公元1269—

1272年再度侨居巴黎三年。那时巴黎的多米尼克教团僧侣由于他们的亚里士多德主义曾与巴黎大学当局发生了纠纷，人们怀疑他们同情阿威罗伊派异端，当时阿威罗伊派在大学中形成了一个强有力的派系。阿威罗伊派，根据他们对亚里士多德的解释，主张人的灵魂，只要具有个性，就不是不死的；不死性只属于理智，而理智是非个体的，它在不同的理智存在中都是同一的，当他们被迫认识到这种学说与天主教信仰互相违背时，他们又逃进“双重真理”的遁词中，所谓双重真理指：一是基于理性的哲学真理，一是基于启示的神学真理。所有这一切都使得亚里士多德的名声败坏，圣托马斯在巴黎时便致力于消除这种由于过分拘泥阿拉伯学说所带来的危害。在这项工作上他获得了非凡的成功。475

阿奎那，不同于他的前辈，他对于亚里士多德哲学确有充分的知识。他的朋友，穆尔贝克人维廉供给他一些希腊文原著的翻译，而他自己则从事写一些注释。在阿奎那以前，人们对于亚里士多德的观念一直被新柏拉图主义的附加物所蒙蔽而他却祖述真正的亚里士多德，并厌恶柏拉图主义，即便是出现在圣奥古斯丁言论中的也不例外。他终于说服教会，使之相信，作为基督教哲学基础，亚里士多德的体系比柏拉图体系更为可取，而回教徒，和基督教的阿威罗伊主义者都曾曲解了亚里士多德。依我看来，由亚里士多德《灵魂论》导致阿威罗伊的观点比导致阿奎那的观点要自然得多；可是教会自从圣托马斯之后却有不同的看法。我可以更进一步说，在许多逻辑和哲学问题上的亚里士多德的观点，并非定论，而且还已经证明大部分是错误的；关于这一点天主教哲学家，和哲学教师们是不许公然宣讲的。

圣托马斯最重要的著作是《异教徒驳议辑要》，写于公元1259—1264年。这书通过和一个尚未皈依基督的假想读者的辩论来确立其基督教的真理；有人推测这位假想的读者，是通常被认作精通阿拉伯哲学的那种人。他还写过一部名叫《神学大全》的书，这书的重要性几乎与前书相等，但它却不太叫我们感兴趣，因为它的议论不以基督真理为前提者较少。

以下是《异教徒驳议辑要》的一个摘要。

首先让我们考察一下“智慧”的意义。一个人在某项特定的工作上，例如修建房屋，可能是聪明的；这意味着他通晓达成某种特定目的的方法。但一切特定目的都从属于宇宙的目的，因而智慧本身是与宇宙的目

的相关的。宇宙的目的是知性的善，亦即真理。在这种意义下寻求智慧便是最完善、最崇高、最有益处和最为愉快的事业。所有这些都靠引据“大哲学家”，即亚里士多德的权威得以征实。476

阿奎那说，我的目的是要阐明天主教信仰所宣扬的真理。但在此，我必须依据自然的理性，因异教徒从不接受经义的权威。可是自然的理性在上帝的事务中却是缺乏的；它虽能证实信仰中的某些部分，却不能证实其余的部分。它能证明上帝的存在和灵魂不死，但不能证明三位一体，道成肉身，和最后的审判。举凡能论证的，其结果都与基督教信仰一致，而且没有任何启示中的事务是和理性相悖谬的。但是把那些能由理性证实的部分信仰和不能证实的部分信仰区别开来却是重要的。因此这部《辑要》分为四卷，其中的前三卷，除非为了证明启示与理性求得的结论互相一致时援引启示以外，一概未对启示加以援引；只有在第四卷中才论及那些离开启示就不得而知的事物。

第一步是证明上帝的存在，有些人认为这并不是必要的，因为（他们说）上帝的存在，是自明的。设若我们知道上帝的本质，这个论断就会是真实的，因为（有如以后所证明）在上帝里面本质与存在是同一的。但是我们除了极不完备的一点知识外，并不知道上帝的本质。对上帝的本质聪明人比愚昧人知道得多些；而天使却比二者知道得更多；但是却没有一种被造物具有足够的知识从而能由上帝的本质推论出上帝的存在。由于这种原因本体论的论证遭到了摈斥。

我们必须牢记：能够证实的宗教真理，同样可由信仰得知。这些证明是很繁难的，只有那些博学之士才能了解；但信仰对于无知者、青年，以及对于从事实际工作无暇学习哲学的人来说也还是必要的。为了这些人，启示是够用的了。

有人说人们只能由信仰得知上帝。他们主张，假如论证的诸原理，有如《分析后篇》所述，是由感觉所产生的经验而为我们所知，那么，凡是超越感觉的事物便不能证明了。然而这种持论却是错误的；即使不错，上帝也还可由他的种种可以感知的作用为人们所认识。477

上帝的存在有如在亚里士多德的著作中那样，是由，非受动的始动者[注305]这一论证证明的。世间有些事物只是受动，另外有些事物既能受动又能始动。凡是被推动了的某物都是被某物所推动的，并且，因为

不可能漫无止境地往上追溯，所以我们终必会在某一点上逢到一个始动而非受动的某物。这个非受动的始动者就是上帝。也许会有人反对这种论证，因它涉及夙为天主教徒所摈斥的运动永恒性。但这种反对却是一个错误：这种论证建立于运动永恒性的假设上是妥当的，但它却只是被那对立的假设，即涉及一个起始，也就是一个第一原因的假设所增强。

在《神学大全》中，提出五种有关上帝存在的论证。第一，是不受动的始动者的论证正如上述。第二是第一原因的论证，同样基于无限追溯的不可能性。第三，一切必然性必有其最初根源；这和第二个论证大同小异。第四，世界上存在着种种完美的事物，而这些必定渊源于某些至善至美的事物。第五，我们甚至发现很多无生事物都在完成一个目的：这个目的必定存在于这些无生事物的外部，因为只有有生事物能有一内在的目的。

让我们再回到《异教徒驳议辑要》一书。在证明了上帝的存在之后，我们现在可以提到许多关于上帝的事实，但这些事，在某种意义上都是，否定的：我们只能通过上帝不是什么而认识上帝的本性。上帝是永恒的，因他是不受动的；上帝是不变的，因他不包含被动的潜在性。迪南人大卫（十三世纪初叶的唯物主义泛神论者）“曾狂喊”上帝与原始物质是一体；这是悖理的，因为原始物质是纯粹的被动性，而上帝却是纯粹的主动性。在上帝中，没有组成部分，因此，他不是一个躯体，因为躯体总有若干部分。

上帝是他自己的本质，否则，他就不是单一的，而要为本质与存在所合成了。（这点很重要）在上帝中本质和存在是同一的。上帝中没有偶然性，不能按任何实体上的区别加以详细说明；它不属于任何类；他不能被给以定义。然而任何类的优越性他都不缺。万物在某些方面类似上帝，在某些方面却又不像。我们说万物像上帝比说上帝像万物更为适当。478

上帝是善，并是他自身的善；他是万善之善，他是智慧的，而他的智慧的行动是他的本质。他以自己的本质进行理解，并且全面地理解他自己。（我们记得约翰·司各托，曾有不同的见解。）

虽然在神性理智里没有什么组成部分；但上帝却理解很多事物。这似乎是个难题，但上帝所理解的诸事物在上帝里面并没有实体的存在。

同时它们也不像柏拉图想的那样，自身存在，因为自然事物脱开物质不会存在也不能为人所理解。但是，上帝在造物之先必须理解诸形相。这一困难的解决有如以下：“神性理智的概念，——这概念是他的话语，——正如上帝理解他自己那样，不仅是已知上帝本身的肖像，而且还是一切类似神性本质事物的肖像。因而许多事物，通过可知的形相，也就是神性本质，和通过一个已知的意愿，也就是神的话语——可以被上帝所理解。”[注306] 每一个形相，只要它是个积极的某物，便是个完成。上帝的理智借着理解每一事物什么地方像他，什么地方不像他，而把每一事物所固有的性质包含在他的本质之中；例如植物的本质是生命，而不是知识，动物的本质却是知识，而不是理智。这样植物在它是有生命的这一点上是像上帝的，但在它没有知识这一点上是不像上帝的；动物在它有知识这一点上是像上帝的，但在它没有理智这一点上却又不像上帝。被造物和上帝的区别总要通过一种否定。

上帝在同一瞬间理解所有事物。他的知识不是一种占有；同时也不是推理的或逻辑的。上帝是真理。（这须按字面去理解。）

现在我们面临一个问题，它曾使亚里士多德和柏拉图都感到困惑。上帝能知道个别事物呢，还是只知道诸共相一般的诸真理呢?基督徒由于相信天命，所以必然认为，上帝了解各个事物；虽然如此，也还有一些有力的议论反对这种看法。圣托马斯列举了七种这样的议论，并随即予以逐条的驳斥。七条议论有如下述：

1. 个体性既然是显体（signate matter）[注307]，那么非物质的任何东西都不能认识它。

2.个体不是永恒存在的，当他们不存在的时候也就无从认识，因而它们不能被一永恒不变的存在所认识。479

3. 个体是偶然的，而不是必然的；因而除非当他们存在的时候，对他们不可能有确切的认识。

4. 有些个体由来于意志，而这只能被有此意志的人所认识。

5. 个体的数量是无限的，而这种无限则是无从认识的。

6. 个体过于渺小不值上帝给予注意。

7. 某些个体中存在着罪恶，但上帝却不能认识罪恶。

阿奎那回答说，上帝认识个体，因为他是它们的根源；上帝预知尚未存在的事物，就像一个工匠在制造一件物品时一样；上帝知道未来的偶然事件，因为上帝看时间中的每个事物就像在眼前的一样，而上帝本身却不在时间之内；上帝知道我们的心意和我们的秘密意志，上帝知道无穷无尽的事物，然而我们却不能。上帝知道渺小的事物，因为没有什么事物是全然渺小的，并且凡事都有几分高贵；否则上帝就要只认识他自己了。此外宇宙的秩序是极其高贵的，但假如对其渺小部分没有认识，则对其高贵的秩序也不会有所了解。最后，上帝知道恶事。因为认识任何善事包括着认识其反面的恶。

上帝有意志；他的意志就是他的本质，而其主要对象就是神性本质。上帝在愿望他自己时，他也愿望其他万物，因为上帝是万物的终极。他甚而愿望还没出现的事物。他愿望他本身的存在和善良，他虽愿望有其他的事物，但却不是必须作这种愿望。上帝有自由意志；我们对于他的意志虽然可以赋予一种理由，但却不能赋予一种原因。上帝不能愿望本身不可能的事；譬如，他不能使一个矛盾变为真实。圣托马斯的对于超越神力的事物的举例却不十分适宜；他说上帝不能使一个人成为一头驴。 注308

上帝中有喜乐和爱；上帝什么也不恨，并具有沉思和积极的美德。他是幸福的，而且就是他本身的幸福。

现在我们来看（该书第二卷中）对被造物的看法。这对驳斥关于上帝的一些谬论是有用的。上帝从无中创造了世界，这和古代人的看法相反。上帝所不能做的一些事项被重新提了出来。他不能是一个物体，或改变他自己；他不会失败；他不会疲倦，或遗忘，或懊悔，或发怒，和悲伤；他不能使一个人不具灵魂，或使三角形三内角之和不等于两个直角。他不能撤销过去，犯罪，另外创造一位上帝，或使他自己不存在。480

该书第二卷主要涉及人的灵魂问题。所有精神实质都是非物质的和不朽的；天使没有肉体，而在人中则灵魂与肉体相结合。灵魂，有如亚里士多德著作中所说，是肉体的形式，人只有一个灵魂，并不是有三个。整个灵魂充斥于身体的每一部分。动物的灵魂不是不死的，这和人

的灵魂总有所不同。智性是每个人的灵魂的一部分；并不像阿威罗伊所主张的那样，认为只有一个为众人所参与的智性。灵魂不是由精液所遗传，而是随着每个人重新创造的。的确，有这样一个难点：私生子的产生，似乎使上帝成为通奸的同谋者。但这种诘难只是表面上中听罢了。（有一个重大的诘难，曾使圣奥古斯丁感到困惑，就是有关原罪的遗传问题。犯罪的是灵魂，但如果灵魂不遗传而是重新再造，那么它怎能遗传亚当的罪呢，托马斯没有议论这事。）

共相问题的议论是和智性联系在一起的。圣托马斯的立场和亚里士多德的立场一样。诸共相不存在于灵魂之外，但智性在了解诸共相的同时，却了解到一些灵魂以外的事物。

该书第三卷主要涉及伦理问题。恶不是故意的，它不是一种本质，而且它具有偶然性的善因。万物都倾向于类似上帝，而上帝是万物的终极。人类的幸福不在于肉欲、名誉、荣华、富贵、世俗权柄，以及肉体的享用物，它也不在于感官。一个人的真正幸福不在于道德的行为，而在于对上帝的沉思默想，因为道德行为不过是手段。但是为大多数人所具有的关于上帝的知识是不够的；由论证得来的，甚而由信仰得来的关于他的知识也还是不够的。在今生，我们不能看到本质的上帝，也不能享到至上的幸福；但在死后我们便要和上帝面对面相见。　（他提醒我们，并非按字面解释。因上帝并无面孔。）这事的发生并不是由于我们的自然力而是由于神的光；而且就在那时候，我们也见不到他的全体。由于这种目睹，我们就成了永恒生命的，也就是，时间外生命的参与者。481

神意并不排除罪恶、偶然性、自由意志、机会和幸运。恶出于第二原因，这和一个卓越艺术家使用坏工具的情况相类似。

天使也不尽都相同，他们中间也有级别。每个天使都是他那种天使的唯一标本。因为天使既没有躯体，他们只能凭种差，而不能凭空间的地位来区分。

占星术，根据普通的理由，应给以摈斥。阿奎那在回答“有没有命运”这一问题时说，我们或可以把上帝所定的秩序叫作“命运”，但是不这样叫是更明智的。因为“命运”是个异教的词汇。由此，又引出了上帝虽不可变更，但祈祷依然有用的议论。（我未能追随这种议论。）上帝

有时行奇迹，此外谁也行不出。可是在魔鬼帮助下魔术倒是可能的；这与真正的奇迹无关，并且不是由于星宿的帮助。

神的律法引导我们要爱上帝；其次要爱邻舍。它禁止犯奸淫，因为做父母的应当在子女养育期间住在一起。它禁止节育，因为节育违背自然；虽然如此，它却不禁止终生独身主义。婚姻应当是不能拆散的，因为在教育子女时需要父亲；一方面父亲比母亲更为理智，另一方面当有必要惩戒子女时，父亲的体力也比较强。并非所有的性交都是有罪的，因为这是自然的；但如相信结婚的身份与禁欲一样善良那就要坠入约维年异端。必须严格一夫一妻制；一夫多妻制对妇女是不公平的，而一妻多夫又使父子关系无法确定。血亲相奸因混乱家庭生活而必须禁止。书中有一段反对兄弟姊妹相奸的怪论：如果兄弟姊妹间结成夫妻间的爱情，由于相互间的引力过于强烈这就会导致过多的房事。

值得我们注意的是：所有这些有关性道德的论点，都是根据纯粹理性的考虑，而不是出于神的戒命。在这里，阿奎那像在前三卷中一样，在一番推理之后喜欢引证些经文，证明理性引导他得到了与经文互相一致的结论，而在得到结论之前他并不诉诸权威。482

关于自甘贫困的讨论是极其生动而有趣的。最后得到的结论，如所预料是和托钵僧教团的原则相一致的。但也引述了俗界僧侣的反对意见，并且写得极为有力和真实，仿佛他亲自听到的一般。

然后，讲到有关罪恶，预定，和神的诏选，大体来说，他的观点是属于奥古斯丁的。一个人由于犯了死罪[注309]而丧失他最终对于一切永生的权利。从而理应得到永劫的惩罚。若非神恩谁也不能从罪中获释，如若一个罪人不知悔改，那么他是合该受到谴责的，一个人需要神恩来坚持为善，但却没有谁配受神的助力。上帝不是犯罪的原因，但他却把一些人留在罪里，而把另外一些人从罪里拯救出来。关于预定，圣托马斯，似乎与圣奥古斯丁的主张相同，他认为没有理由可以用以说明，为什么有人蒙诏升入天堂，有人则为神所厌弃而下地狱。他也认为不受洗礼的人是不能升天堂的。这不是一项单凭理性就可以证明的真理；这在《约翰福音》三章五节中有所启示。[注310]

原书第四卷论及三位一体，道成肉身，教皇的至上权，圣礼和肉身的复活。这些主要是向神学家，而不是向哲学家讲的，因此，我只将其

简单地叙述于下：

认识上帝的途径有三：通过理性、启示，和通过一些事前只由启示才能认识的事物的直觉。关于第三种途径，他几乎没有说什么。一个倾向于神秘主义的作家在这方面定会比前两项论述得更多，但阿奎那的气质却更多地是推理的，而不是神秘的。

希腊教会因否认圣灵的双重发源[注311]和教皇的至上权而受到他的谴责。他还提醒我们，基督虽然由圣灵受胎，但我们却不当设想按肉体论基督是圣灵的儿子。

即便是邪恶的祭司所行的圣礼也还是有效的。这一点在教义上很重要。有很多祭司过着罪深恶极的生活，虔诚的人担心这样的祭司不能主持圣礼。这种情况十分尴尬，因为谁也无从确知他所举行的婚礼是否成立或确知他的赎罪是否得到有效的宽恕。这种情况导致了异端和分裂，因为一些具有清教徒式思想的人们寻求一个在道德上更加无可指责的独自的祭司体系。于是，教会乃不得不极力断言祭司身内的罪并不能使他失去行祭礼的权能。483

最后讨论的一个问题是肉体的复活。阿奎那在这里有如在其他地方一样，公正地引述了反对正统教义的论点。其中之一乍看起来是很难解决的：圣阿奎那问道：假如有一个人一生只吃人肉，不吃别的东西，而他的父母也和他一样，那么将来会出现什么情况呢?由于他贪吃的结果致使那些牺牲者在末日失去了身体，这似乎是不公平的；然而，什么会被留下来去构成他的身体呢?这个困难乍看起来好像是不可克服的，但我却高兴指出这个困难已被他胜利地解决了。圣托马斯指出：肉体的同一性不在于原有物质微粒子的保持；人在生前由于吃与消化的过程，构成肉体的物质是经过不断地变化的。因此，这个吃人的人在复活时纵然得不到和他死时同样物质构成的身体，但他还是得到原先一样的身体。关于《异教徒驳议辑要》一书的简介让我们就讲到这个令人快慰的想法为止罢。

阿奎那的哲学大体与亚里士多德的哲学是一致的，凡接受或拒绝这个斯塔基拉人的哲学的读者也会以同样程度接受或拒绝阿奎那的哲学。阿奎那的独创性表现于对亚里士多德哲学稍加篡改用来适应基督教教义一事上。在他所处的时代里，他被人认为是一个大胆的革新者；甚至在

他死后他的许多学说也还受到巴黎大学和牛津大学的谴责。他在体系化方面比在独创性方面更为出色。即使他的每一个学说都是错误的，《辑要》这书仍将不失为知识上的一座宏伟的大厦。当他要驳斥某一学说时，他常常是尽力地并总是力求公正地把他首先叙述出来。在区别渊源于理性和渊源于启示的两类论证时，他的文笔的明确和清晰实在令人赞叹。他熟知亚里士多德并对他有深刻的理解。就这一点来说，在他以前的所有天主教哲学家们都还谈不到。484

可是，上述的这些优点似乎还远不足以证明他所享有的盛名。关于诉诸理性的说法在某种的意义上来讲，却不是诚实的，因为要达到的结论，在事前早已经被确定了。以婚姻的不可解除为例，提倡婚姻不可解除的理据是父亲对子女教育的有用。（a）父亲比母亲理智，（b）父亲体力强，适合给子女以体罚。一个现代教育家会反驳说：（a）没有理由认为男人一般地比女人理智，（b）需要大体力进行的那种处罚在教育上是不值得向往的。而且这个教育家还可进一步指出，父亲，在现代的教育中几乎没有份儿。但没有一个圣托马斯的追随者会因此就不相信终身一夫一妻制，因为真正的信仰的基础并不在于所说的那些理由。

再拿那些声言证明上帝存在的论证来看，除掉其中来自无生物的目的论这一论证以外，全部论证都依据没有首项的级数是不可能的这样一个假设。每一个数学家都知道这种不可能性是不存在的；以负一为末项的负整数级数便是个最好的例证。但是在这里一个天主教徒即便承认圣托马斯论证不妥善，也不会竟因此而放弃对上帝的信仰；他会想出些别的论证来，或托庇于启示。

关于上帝的本质和存在的同一性，上帝就是其自身的善良，上帝就是自己的权能等论争，暗示着一种，在诸殊相存在样式与诸共相存在样式之间的混淆，而这种混淆曾见于柏拉图哲学之中，并认为被亚里士多德所避过。人们必须假定上帝的本质属于诸共相的性质，而上帝的存在却不是这样。这个困难是不易圆满陈述的，因为它出现在一种不能再为人们所承认的逻辑之中。然而它却清楚地显示出某种句法上的混淆，如果没有这种混淆，关于上帝的种种议论即将失去其似真性。

阿奎那没有什么真正的哲学精神。他不像柏拉图笔下的苏格拉底那样，始终不懈地追逐着议论。他并不是在探究那些事先不能预知结论的问题。他在还没有开始哲学思索以前，早已知道了这个真理；这也就是

在天主教信仰中所公布的真理。若是他能为这一信仰的某些部分找到些明显的合理的论证，那就更好，设若找不到，他只有求助于启示。给预先下的结论去找论据，不是哲学，而是一种诡辩。因此，我觉得他是不配和古代或近代的第一流哲学家相提并论的。485

第十四章 弗兰西斯教团的经院哲学家**486**

总的来说，弗兰西斯教团并不如多米尼克教团那样严守正统教义。两个教团之间有过尖锐的竞争，而弗兰西斯教团是不肯承认圣托马斯的权威的。弗兰西斯教团中最重要的三个哲学家是罗吉尔·培根，邓斯·司各脱，和奥卡姆的维廉。此外圣博纳梵图拉和阿夸斯巴塔人马太也值得予以注意。

罗吉尔·培根（公元1214年前后—公元1294年前后）生前并没受到多大赞扬，但在近代所受到的赞扬却远远超过了他的功绩。与其说他是个狭义的哲学家，不如说他更多地是个酷爱数学和科学的大博学家。科学，在他所处的时代里，与炼金术混为一谈，并且，被人认为是夹杂着妖术或魔法；培根经常因异端和魔法的嫌疑而遭到祸害。公元1257年弗兰西斯教团的总管，圣博纳梵图拉在巴黎把他置于监视之下，并禁止他刊行著作。尽管这样，在该项禁令仍然生效的期间教皇驻英国的使节居·德·福勒克已命令他，违背禁令，为教皇的利益，写出他自己的哲学。因此，他在短期间内写了三卷书，《大著作》、《小著作》和《第三著作》。这些书产生了良好效果，公元1268年他竟获释回到牛津，事先他即是从牛津被解往巴黎过着一种囚禁生涯的。虽然这样，却从来没有什么事情能教他小心谨慎。他惯于对那些与他同时的知名学者施以轻蔑的批评；他尤其喜欢着重指出那些希腊文或阿拉伯文翻译家的拙劣无能。公元1271年他写了一部名叫《哲学研究纲要》的书，在这本书中他抨击了僧侣的愚昧无知。这事并未丝毫增加他在同行间的名气。公元1278年他的著作遭到弗兰西斯教团总管的谴责，而且他本人也被投入监狱历时达十四年之久。公元1292年他获得了释放，但出狱后不久便死去了。

他的学识是百科全书式的，但却缺乏体系性。他和当代许多哲学家不同，对试验给以很高的估价。他曾用虹的理论来证实试验的重要性。他写过一些精辟的有关地理学的文章；哥伦布读过他这方面的著作，并曾受到他的影响。他是个优秀的数学家；经常引证欧几里得《几何学》的第六卷和第九卷。他又根据阿拉伯文资料论述透视画法。他认为逻辑

是一种无用的学问；但另一方面，却给炼金术以足够的估价，并从事这方面的著述。487

为了交代一下他的学识和方法，我将把《大著作》中的某些部分概述于下。

他说，愚昧有四种原因：一、脆弱而不适当的权威所树立的范例。（因为这本书是为教皇写的，所以他审慎地言明这并不包括教会在内。）二、习惯的影响。三、无识群众的见解（这个令人猜想包括除他以外的与他同时代的所有人）。四、于炫耀外表的智慧之中掩饰自己的愚昧。以上这四种灾害产生了人间所有的罪恶，其中的第四项尤其是最为恶劣的。

支持某种见解时，从祖先的智慧，习惯或共同信仰进行议论是错误的。他为维护自己的观点，曾引证了塞涅卡、西塞罗、阿维森纳、阿威罗伊、巴斯人阿戴拉德、圣杰罗姆和圣克里索斯托姆，他似乎认为有关这些权威的例证已足够证明一个人不当尊重权威。

他很尊重亚里士多德，但也不是毫无限制。他说“只有亚里士多德和他的信徒在所有智者的判断中才被称为哲学家”。当他谈到亚里士多德的时候，他使用“大哲学家”这一称呼，他告诉我们，就连这位斯塔基拉人也未达到人类智慧的极限。亚里士多德之后，阿维森纳是“哲学的君王与领袖”，尽管如此，阿维森纳还没有充分明白虹霓现象，因为他未曾认识到虹霓的根本成因，这成因，按《创世记》记载则是水蒸气的散逸（尽管如此，当培根讨论虹霓问题时，还是十分敬佩地引证阿维森纳的）。他不时地说些带有正统教义气味的话，有如：唯一完全的智慧有如教规与哲学所示，存在于圣经之中。但他说，从异教徒那里获得知识也无不可时的口气却听来更为恳切。在引证阿维森纳和阿威罗伊之外，他时常引证阿勒法拉比[注312]，和不时引证阿勒布玛查[注313]及其他人士。他引证阿勒布玛查用以证明数学在洪水灭世之前为世人挪亚，和他的子嗣所知晓；我想这种说法，便是我们能从异教徒所获得的知识的一个范例。培根赞扬数学，他把它当作确实性的唯一（未经启示的）源泉，和把它当作天文学和占星术所必需的科学。488

培根追随阿威罗伊认为能动的智力在本质上是与灵魂分别开来的一个实体。他引证了许多有名的神学家，其中也有林肯的主教格罗赛特斯

特来支持这个与圣托马斯相反的见解。他说与亚里士多德书中显然自相矛盾之处，是出于翻译上的错误。他引证柏拉图时未曾用过第一手文献，而是用通过西塞罗的第二手文献，或用经由阿拉伯人翻译的蒲尔斐利的第三手文献。他并不很重视蒲尔斐利，他把他的共相学说说成是“幼稚的”。

作为知识的一个来源，培根重视实验过于论证，因而受到了近代的赏识。诚然，他的兴趣和处理问题的方法是和典型的经院哲学家们十分不同的。他那百科全书式的倾向很像阿拉伯的著作家。这些人对他的影响显然要比对其他许多基督教哲学家的影响更为深远。阿拉伯哲学家们像他一样对科学感兴趣，并相信魔法和占星术，然而基督徒们却认为魔法是邪恶的，同时占星术是一种欺骗。他是令人惊讶的，因为他与中世纪基督徒哲学家们是大不相同的，但是，他对当代却几乎没有什么影响，而且依我看来，他也不如一般人有时设想的那样科学。英国作家们惯于说他发明了火药，然而这种说法却是不正确的。

禁止培根出书的，弗兰西斯教团总管，圣博纳梵图拉（公元1221—1274年）是个完全不同类型的人。他属于圣安瑟勒姆的传统，并拥护这人的本体论论证。他见到新亚里士多德主义与基督教有一种根本对立。他相信柏拉图的诸理念，但认为这只有上帝才能全面认识。我们在他的著作中经常看到渊源于奥古斯丁的引用文，但却找不出阿拉伯人著作的引用文，同时也绝少看到古代异教徒作品的引用文。

阿夸斯巴达人马太（约公元1235—1302年）是博纳梵图拉的追随者，但却多少接触到一些新兴哲学。他是个弗兰西斯教团的僧侣，做过红衣主教；曾以奥古斯丁主义的观点反对圣托马斯。但对他来说，亚里士多德，已经成了“大哲学家”；他不断地引证他。除此以外也常提到阿维森纳；和十分敬佩地引证圣安瑟勒姆与伪狄奥尼修斯；然而，他的主要的权威者乃是圣奥古斯丁。他说，我们必须在亚里士多德和柏拉图之间找一条中间道路。柏拉图的诸理念是“极端错误的”；它们建立智慧，但却不建立知识。另一方面，亚里士多德同样是错误的；他建立知识，但却不建立智慧。我们的知识——他这样下结论说——，是借着低级的和高级的两种事物，借着外在的物体和观念的理性所导致而来的。489

邓斯·司各脱（约公元1270—1308年）继续开展了弗兰西斯教团对阿奎那的争论。他生于苏格兰或乌勒斯特，在牛津大学参加弗兰西斯教

团。晚年在巴黎度过。他反对圣托马斯，拥护纯洁受胎说[注314]，于此他博得了巴黎大学并终至全天主教教会的赞同。他是个奥古斯丁主义者，但却比博纳梵图拉，或甚而比阿夸斯巴达人马太那种极端的形式略为缓和；他和圣托马斯的不同就像博纳梵图拉马太两人和托马斯的情形一样，起因于他的哲学中掺杂了较多的（经由奥古斯丁而来的）柏拉图主义。

例如他讨论这样一个问题，“是否有任何确实而纯粹的真理，不被非经创造的光的特殊照耀而能自然地为一个过路者的理智所知晓？”他论证说这是不可能的。在他开头的议论中，他单纯地引证圣奥古斯丁来维护这个观点；他所遇到的唯一困难是《罗马人书》第一章二十节：“自从造天地以来，上帝的一些不可见之事情，借着所造之物就可明明得知。”[注315]

邓斯·司各脱是个稳健的实在论者。他相信自由意志，并趋向于裴拉鸠斯主义。他认为存在与本质没有区别。他主要对显证感兴趣，所谓显证，就是不待证验而得知的事物，显证共有三种：（1）自明的诸原理，（2）由经验而得知的事物，（3）我们自己的行动。但若没有神的照耀则我们便什么也无从知道。

大多数弗兰西斯教团僧侣都追随邓斯·司各脱而不追随阿奎那。

邓斯·司各脱认为既然存在与本质间没有区别，“个别化原理”——也就是促使一物不同于另一物的原理——必定是形式，而不是质料。“个别化原理”是经院中的一项重要问题。在不同的形式上一直到今天它还继续成为一个问题。在不涉及某一特殊的作者范围内，我们或可陈述该项问题如下。

个别物的诸性质中有的是本质的，另一些则是偶然的；某物的偶然性质，是那些可能失掉，而不致丧失其同一性的性质——有如一个人和他所戴的帽子的关系。于是生出这样的问题：设有属于一个种的两个个别物，那么他们在本质上总是有所不同呢，抑或二者在本质上完全相同呢?圣托马斯关于物质的实体主张后一种见解，但关于非物质的实体则主张前一种见解。邓斯·司各脱则认为两个个别物之间在本质上永远有区别。圣托马斯的观点依据以下的理论，这种理论认为由未经区分的部分组成的纯物质只是借着空间位置之相异而有所区别。因此，一个由身

与心组成的人，在体质上只能借着其身体的空间位置与另一个人有所区别。（理论上，这种情况也可能发生在同卵孪生儿身上。）邓斯·司各脱，在另一方面则认为设若物体有所区别，它们必定是由于质的差异而有所不同。很显然，这种观点是比圣托马斯的观点更加接近于柏拉图主义的。490

在我们以现代术语述说这个难题以前，我们还必须经过种种不同的阶段。由莱布尼茨所采取的第一步是消除本质的与偶然的诸性质之间的区别，这种区别有如经院哲学家们从亚里士多德那里继承的许多理论一样，每当我们企图细心阐述时，它便立即变得不现实起来。这样我们得到的，不是“本质”，而是“对有关事物真实的一切命题”，（尽管如此，一般说来，空间与时间的位置仍将除外。）莱布尼茨争辩说在这种意义上二物完全一样是不可能的；这便是他那“无法识别的事物的同一性”原理。这个原理曾受到物理学家的批评，他们主张物质的两个质点仅由于空间和时间的位置而可能完全有所不同。——相对性使这个观点更加困难化了，因为相对性把时间与空间还原为诸关系。

使上项问题近代化时需要更进一步地取消“实体”这一概念。这样做了以后，一个“物”只能成为一束性质，因为任何纯粹的“物性”核心都不能存在了。设若抛弃了“实体”，那么我们似乎必须采用与其说近于阿奎那，毋宁说更多地近于司各脱的观点。然而这事在有关空间和时间方面，却会带来更多的困难。对于这一问题，我曾在《意义和真理的探究》中的“专用名称”章下就个人所见加以论述。491

奥卡姆的维廉是圣托马斯以后的一个最重要的经院哲学家。关于他的生平我们知道得极不全面。他可能生于公元1290至1300年间；死于4月10日，不是1349年就是1350年，其年份是不确实的。（公元1349年黑死病大为流行，因而他很有可能是死于这个年份。）许多人说他生于苏黎的奥坎姆，但戴利勒·伯恩斯却说他生于约克郡的奥坎姆。他先在牛津，然后去到巴黎，他在那里先是当了邓斯·司各脱的学生，然后更变成他的竞争者。在安贫的问题上，他被卷入弗兰西斯教团与教皇约翰二十二世之间的争论。教皇得到该教团总管西塞纳人米凯尔的支援；对属灵派进行迫害。过去有过这样一种协定，按此凡是捐输给托钵僧的财产均须由托钵僧转献于教皇，教皇准许托钵僧享有财产的实利，而不犯有产罪。这种协定为教皇约翰二十二世所废止，他主张他们应该承认公开的所有权为合法。该教团中的大多数人在西塞纳人米凯尔领导下起来反

抗。奥卡姆原先被教皇召往阿维农去答辩有关化体问题所遭到的异端嫌疑，这时他和另外一名重要人士巴都阿人马西哥利欧附和了西塞纳人米凯尔。他们三人一并于公元1328年受到破门处分，并逃出阿维农，托庇于皇帝路易的权威下。路易是两个帝位争夺者中的一个；他得到德意志的支持，另一个则得到教皇的支持。教皇把路易开除教籍，于是路易向全教会议控诉了教皇。教皇本人被指控为异端。

据说奥卡姆谒见皇帝时曾这样说“请你用刀剑保护我，而我将要用笔保护你”。不管怎样，他与巴都阿人马西哥利欧在皇帝保护下定居于慕尼黑，并在那里写了一些相当重要的政治论文。皇帝于公元1338年死去，奥卡姆的事迹便不详了。有人说他与教会妥协了，但这种说法似无根据。

神圣罗马帝国也不再像霍恩施陶芬朝代时的景况了；教廷的外貌虽似继续向大处发展，却受不到以前享有的那种尊敬。克莱门特五世在十四世纪初叶把教廷迁往阿维农，教皇从此在政治上变为法兰西国王的臣属。神圣罗马帝国没落得尤其显著；由于英格兰和法兰西的强盛，它甚至无法主张先前那种空有其名的普遍统治权；另一方面，由于教皇对法兰西王的屈从，也削弱了教皇对俗世事务的普遍要求。所以教皇与皇帝间的冲突实质上就是法兰西与德意志间的冲突。爱德华三世统治下的英格兰正与法兰西交战，因而同德意志缔结了盟约；这也就使英格兰变为一个敌视教皇的国家。教皇的敌人们要求召集一次全教会议——这是被认为高于教皇的唯一教会权威。492

这时教皇反对派的性质也有了变更。他们不再只是拥护皇帝了，他们特别在有关教会管理问题上带出了一副民主主义的腔调。这曾给予他们一种终于导向宗教改革的新力量。

但丁（公元1265—1321年），作为一位诗人虽是一个伟大的革新家，但作为一个思想家，却有些落后于时代。他的著作《君主制论》在观点方面是属于基伯林派的，假若出现于一个世纪以前倒可能更合时宜些。他认为皇帝和教皇都是独立的，并且二者都是因神授命的。在《神曲》里，他的撒旦有三张嘴，它们长期咀嚼着，加略人犹大，布鲁图斯和喀修斯，他们三个都是叛徒，第一个背叛了基督，其余两人背叛了凯撒。但丁的思想不仅就其思想本身来论，即使就其为一个俗人的思想而论也是有趣的；然而他的思想却不仅没有影响，而且还陈腐得不堪救

药。

巴都阿人马西哥利欧（公元1270—1342年）与此相反，创造了一种反对教皇的新形式，皇帝在其中扮演了一个主要具有修饰性权威者的角色。他不仅是奥卡姆的维廉的密友，而且还影响过这人的政治思想。在政治方面，他比奥卡姆更为重要。他认为人民的大多数才是立法者，而这大多数人是有权惩罚君王的。他又将群众主权的理论应用于教会，并且在群众中包括了俗众。各地应该成立包括俗众的地方宗教会议，并由他们来选举代表参加全教会议。只有全教会议才有权施行破门处分，并对圣经作出权威的解释。这样，所有信徒在决定教义时便都有一份发言权。教会不该有属世的权限；未经市民同意不得施行破门处分；而教皇也不能享有特权。493

奥卡姆没有达到马西哥利欧那样高的水平，然而他也创出一套选举全教会议的彻底民主的方案。

公元十五世纪初叶在有必要平复大分裂的当时，宗教会议运动已臻于发展的顶峰。但当它完成这一任务后，便又陷入了低潮。宗教会议运动的立场，有如在马西哥利欧处所见，是与以后新教徒在理论上所采取的立场，有所不同的。新教徒要求个人判断的权限；并不情愿屈从于任何一个全教会议。他们认为宗教信仰，不应由任何管辖机构加以裁决。与此相反，马西哥利欧则仍以保存天主教信仰的统一为目的，但却希望用民主方式，不用教皇专制来付诸实现。在实践上，大多数新教徒于取得政权后，只是以国王代替了教皇，因而是既没有保障个人判断的自由，又没有保障决定教义问题的民主方式。但在他们反对教皇时，却在宗教会议运动的原则中找到了支援。在所有经院哲学家当中只有奥卡姆受到路德的器重。应当指出，即便在新教国家中，新教徒中很大一部分人仍旧固持着个人判断的教义。这正是英国内战期间，独立会与长老会之间的主要差别。

奥卡姆的政论性著作[注316]是用哲学论辩体裁写的，对于不同命题作了正面和反面的论证，也有时竟不下任何结论。我们在现时习惯于更加直截了当的政治宣传，但在他所处的时代，他所选择的方式却可能更为有效。

以下列举的几个例证即将说明他的方法和观点。

他写过一长篇论文，题名为“关于教皇权力的八项问题”。其中第一个问题是：一个人能否在教会与国家二者中成为合法的至尊。第二个问题：俗界权威是否直接起源于上帝?第三个问题是：教皇有无权柄把俗界统治权赐给皇帝或君主?第四个问题是：诸选帝侯所进行的选举是否给德意志王以充分的权力?第五和第六两个问题是：通过主教为国王行涂油礼的权柄教会获得那些权力?第七个问题是：为一个不合法的大主教所主持的加冕礼是否有效？第八个问题是：选帝侯的选举是否给德意志王以皇帝的称号?以上所有这些，在当时，都是实际政治中的迫切问题。494

他的另一篇论文论及一个君主未经教皇许可能否获取教会财产的问题。这篇文章旨在说明爱德华三世为筹措对法战费从而向僧侣征税一事是正当的。我们还记得爱德华是皇帝的同盟者之一。

他在“一个婚姻事件的商榷”中，论及皇帝同其堂姊妹的婚姻是否正当的问题。

我们可以看到奥卡姆为了获得皇帝的刀剑保护，已尽到了他的最大的努力。

现在让我们讲一讲奥卡姆的纯哲学学说。关于这个题目我们有一本很好的书，厄内斯特·伊·穆迪著，《奥卡姆的维廉的逻辑》。我以下所要讲的，大部分内容都根据他写的这本书。这书采用了一种不太寻常的观点，但是，我想他的观点倒是正确的。哲学史家往往有一种以后人的眼光去解释前人的倾向。然而一般说来这却是个错误。奥卡姆曾被人认为是导致经院哲学崩溃的人，是笛卡尔、康德或其他任何一个为个别评论家所宠爱的近代哲学家的先驱。按照穆迪说法，——我是同意他的——所有这些都是错误的。他认为奥卡姆最关心的事在于恢复纯粹的亚里士多德，使之脱却奥古斯丁和阿拉伯人的影响。这在很大程度上，也还是圣托马斯的目标；但如我们所见，弗兰西斯教团僧侣却比奥卡姆还要紧密地一直追随着圣奥古斯丁。按照穆迪的见解来说，近代史学家为了试图找出一个从经院哲学通向近代哲学的逐渐的过渡，而使得他们对奥卡姆作了不恰当的解释；这便使得人们把近代的诸学说附会于他，而其实他只是在阐释着亚里士多德。

奥卡姆曾为不见于他本人著作中的一句格言而享有盛名，但这句格

言却获得了“奥卡姆的剃刀”这一称号。这句格言说：“如无必要，勿增实体。”他虽然没有说过这句话，但他却说了一句大致产生同样效果的话，他说：“能以较少者完成的事物若以较多者去做即是徒劳。”这也就是说，在某一门科学里，如能不以这种或那种假设的实体来解释某一事物，那么我们就没有理由去假设它。我自己觉得这在逻辑分析中是一项最有成效的原则。495

奥卡姆在逻辑上——虽显然不在形而上学上——是个唯名主义者；十五世纪的唯名主义者[注317]曾尊他为他们的创始人。他认为，亚里士多德曾为司各脱主义者所误解，而这种误解一部分出于奥古斯丁的影响，一部分出于阿维森纳的影响，但还有一部分则出于一项更早的原因，也就是出于蒲尔菲利所著论亚里士多德《范畴论》这篇论文。蒲尔菲利在这篇论文中提起了三个问题：（1）类（genera）和种（species）是否为实体?（2）它们是有形体的，还是无形体的?（3）如为后者，它们是在感性事物之中，还是同感性事物互相分离？他这些问题，是作为与亚里士多德的范畴相关的问题而提出来的，这样便导致中世纪对亚里士多德的《工具篇》作出过分形而上学的解释。阿奎那曾试图消除这种错误，但其后这错误又重新被邓斯·司各脱所引入。其结果便使得逻辑，和认识论依附于形而上学和神学。奥卡姆着手将它们再度分开。

奥卡姆认为逻辑是可以以独立于形而上学的自然哲学的一种工具。逻辑是推理科学的分析；科学是和事物有关的，但逻辑却不然。事物是个别的，但在词之中却有共相；逻辑研究共相，而科学却只管使用它们并不加以讨论。逻辑关心的是词或概念，不是作为心理状态的词或概念，而是作为含有意义的词或概念。“人是一个种”不是一个逻辑命题，因为它需要关于人的一项知识。逻辑所论及的是头脑在其自身内部所构成的事物，这些事物若非通过理性的存在是不会存在的。一个概念是一个自然的符号，一个词是一个约定的符号。我们必须把当作为一个事物而说的词，和作为具有含义而使用的词，划分开来。不然我们势将陷入谬误，例如：“人是一个种，苏格拉底是一个人，因而苏格拉底是一个种。”

指物的词叫作第一意向词（terms of first intention），指词的词叫作第二意向词（terms of second intention），科学中的词属于第一意向；逻辑中的词则属于第二意向。形而上学的词是比较特殊的，它们兼指第一意向词所指的事物和第二意向词所指的事物。我们只有六个形而上学的

词：存在、物、某物、一、真实和善。[注318]这些词都有一种特性，它们彼此都能互相表述。但是逻辑的探求也可以不必假借这些来进行。496

所理解的是事物，不是由精神所产生的形式；形式不是被理解者而是借以理解事物者。在逻辑中，共相，只是些可以表述许多其他词与概念的词与概念。共相，类，种，都是第二意向词，因而，不能意味着物。然而，因为一和存在是可以互换的，若是一个共相存在，它应该是一，并且是一个个别物。一个共相只是许多事物的一个符号。关于这一点，奥卡姆赞同阿奎那，但反对阿威罗伊，阿维森纳，和奥古斯丁派。他们二人认为只有个别的物，个别的精神，和理性的行为。阿奎那和奥卡姆二人固然承认先天共相（universale ante rem），但他们只用它来解释创世；在上帝创世之前上帝的头脑中必须先有共相。然而这却属于神学，不属于人类知识的解释，后者只与后天共相（universale post rem）有关。在解释人类知识的时候奥卡姆从来不认为共相是物。他说，苏格拉底类似柏拉图，但绝不是由于一个叫作类似性的第三物所使然。类似性是个第二意向词，它存在于头脑之中（所有这一切都很好）。

按奥卡姆所述，有关未来的偶然性事物的命题，还谈不上是真的或是伪的。他想把这种观点同神的全知调和在一起。他在这里，有如在别处一样，使逻辑自由独立于形而上学和神学之外。

奥卡姆议论中的某些例证可能有些用处。

他问：“按发生次序而言，最先为悟性所知者是否为个体。”

反面答案：悟性首次的和适当的对象是共相。

正面答案：感官的对象和悟性的对象是相同的，然而个体却是感官的第一对象。

因此，必须对这问题的意义加以陈述。（大概是因为这两种议论都很有力。）

他继续写道：“灵魂以外非为符号之物，首先被这种知识（也就是，被个体的知识）所理解，因为灵魂以外的一切都是个体，所以个体首先被认识。”497

他继续说抽象的知识总是以“直观的”（即属于知觉的）知识为前提，而这种知识是由个体所引起的。

然后他列举了可能发生的四种疑问，并进行了解答。

他用一个肯定性回答为他原来的问题作出结论，但却附加说：“共相是按相应次第的[注319]第一对象，而不是按发生次第的第一对象。”

这里牵涉到知觉是否为知识的来源，如果是，又到什么程度的问题。我们可以想起柏拉图在他的《泰阿泰德篇》中曾反对把知觉作为知识的这种定义。奥卡姆肯定是不知道《泰阿泰德篇》的，但若他知道的话，他就不会同意这本书。

对于“感性灵魂与智性灵魂在某一人中是否截然不同”的问题，他回答说他们不同，不过这是很难证明的。他的论证之一便是：我们的食欲可能希求一些为我们的悟性所拒绝的东西；因此食欲同悟性属于不同的事物。另外一项论证是感觉主观地存在于感性灵魂之中，但并不主观地存在于智性灵魂之中。再有：感性灵魂是扩展的和物质的，而智性灵魂却两种性质都不是。于此他提出了四种神学的反对论，[注320]但他作了解答。奥卡姆对这个问题所持的见解，也许与人们所期待于他的有所不同。无论如何，他在把每个人的智力认为是属于各该人的，而不把它认为是非个人之物这一点上，是同意圣托马斯而反对阿威罗伊的。

由于主张逻辑和人类知识的钻研无需牵涉形而上学和神学，奥卡姆的著作鼓舞了科学研究。他说奥古斯丁主义者错在首先假定万物不可理解，人类没有智力，然后再加上从无限来的一道光，借此使知识变为可能。在这点上，他是同意阿奎那的，但也各有强调，因为阿奎那主要是一个神学家，而奥卡姆在有关逻辑方面，却主要是一个俗世的哲学家。498

他的治学态度给研究特殊问题的学者以自信，例如，欧利斯姆人尼古拉（死于公元1382年），他的直接追随者，曾钻研过行星理论。这人在某种程度上，是哥白尼的先驱者；他提出了地球中心论和太阳中心论，并且说这两种理论都能解释在他所处时代里的所有事实，因而人们是无法在二者之间作出抉择的。

在奥卡姆的维廉以后再也没有大经院哲学家了。下一个大哲学家的

时代始于文艺复兴的后期。

第十五章 教皇制的衰落499

公元十三世纪完成了一个哲学的、神学的、政治的、社会的伟大综合。这一综合是由于许多因素的结合徐缓地建立起来的。最初的因素是纯粹希腊哲学，特别是毕达哥拉斯、巴门尼德、柏拉图和亚里士多德等人的哲学。然后，由于亚历山大征服战争的结果，大量地流入了东方的各种信仰。[注321]这些因素利用了奥尔弗斯教神秘信仰，改变了希腊语世界以及最后拉丁语世界的世界观。死而复活的神，意味着吃神肉的圣餐仪式，通过类似洗礼的某种仪式而进入一种新生命的重生等，逐渐变为异教罗马世界大部地区中神学的一部分。在这些因素之上更结合了一种解脱肉体束缚的伦理，而这至少在理论上来讲是禁欲主义的。从叙利亚、埃及、巴比伦和波斯传来了与俗众分开的祭司制度，他们或多或少具有一些魔法，并能在政治上带来相应的影响。主要与信仰来世攸关的一些令人难忘的宗教仪式，也来自同一源泉。从波斯，特别传来了一种二元论，这种二元论，把世界看成两大阵营的一座修罗场，一个阵营是为阿呼拉·玛滋达所统率的善，另一个阵营是为阿利曼所统率的恶。妖术的行使即是得助于阿利曼及其灵界的徒众。撒旦是阿利曼的一种发展。

蛮族的观念与实践的流入和新柏拉图派哲学中的某些希腊因素综合在一起了。在奥尔弗斯教，毕达哥拉斯主义，和柏拉图的某些部分著作中，希腊人发展了一些容易与东方观点相结合的观点。也许，这些观点正是在很久以前假借于东方的。异教哲学的发展到普罗提诺和蒲尔斐利时就终止了。

这些人的思想虽有浓厚的宗教色彩，但若不大加改造，却不足以兴起一种盛行于世的大众宗教。他们的哲学很难，无法为一般人所了解；他们的救世法对于一般大众也是过于偏重理智的。他们的保守思想促使他们维护希腊的传统宗教，但为了减轻其中的不道德因素，并与他们的哲学一神主义相调和，他们只好作出寓意的解释。希腊宗教终因无法和东方的诸教仪和诸神学相抗衡，而日趋于衰亡。预言家变得默然无声了，而祭司们又从未形成过一个强而有力的特殊阶层。因而复兴希腊宗教的企图带上了一种拟古主义的性格，而这种性格更赋予该企图以一定程度的懦怯性与炫学性，这在皇帝朱利安身上表现得特别显著。早在公

元三世纪，人们已能预见某种亚洲宗教会要征服罗马世界，不过在那时还并存着一些竞争的宗教，看来它们也都好像有获胜的机会。500

基督教集结了各个方面的有力因素。它从犹太人那里接受了一本《圣经》，和一种认为其他所有宗教都是虚妄而邪恶的教义；但它却抛弃了犹太人的种族排他性和摩西律法中的种种不便。以后的犹太教已学着相信了死后的世界，但基督徒却给天堂，地狱，以及进入天堂和逃避地狱的方法，赋予一种新的确实性。复活节结合了犹太人的逾越节和异教徒对于复活之神的祭典。波斯人的二元论也被吸取了，但基督徒对其善原则的最终全能却给以更加坚定的确信，同时并附加了异教徒是撒旦的门徒这样一项确信。起初基督徒在哲学上和在仪式上并非其对手的匹敌。但这些缺陷却逐步获得了改善。最初，哲学在半基督教的奈斯脱流斯教派中比在正统教派中更为进步；但自从欧利根以来，基督徒却借着修改新柏拉图主义发展了一种适用的哲学。初期基督徒间的仪式还是个不很明确的东西，但不管怎样，到了圣安布洛斯时代时它已经给人以很深刻的印象了。祭司的权能和其特殊地位本取法于东方，但借着统治方法而逐渐有所加强，在教会内部，这是多亏罗马帝国的实践的。旧约全书，神秘的诸宗教，希腊哲学，和罗马行政方法都混合于天主教教会之内，它们结合在一起从而赋予教会一种以前任何社会组织所无法比拟的巨大力量。501

西方教会，像古罗马一样，发展虽然比较缓慢，却由一种共和制变成一种君主制。我们已看到教皇权柄成长的各个阶段，从大格雷高里，历经尼古拉一世，格雷高里七世，和尹诺森三世，直到霍恩施陶芬皇朝在规勒夫派和基伯林派战争中的最后败绩。与此同时，一向是奥古斯丁主义的，因而主要是柏拉图主义的，基督教哲学也由于同君士坦丁堡和回教徒的接触增加了新的因素。亚里士多德，在公元十三世纪时几乎已全部被西方所知晓，而且由于阿勒贝尔图斯·马革努斯和托马斯·阿奎那的影响，亚里士多德在学者的脑海里成了仅次于圣经和教会的最高权威。直到今日，在天主教哲学家中，他仍然保持着这个地位。从基督教观点来看，我不能不认为：以亚里士多德来代替柏拉图和圣奥古斯丁是一项错误。从气质方面来讲柏拉图比亚里士多德更富于宗教性。而基督教神学从开始以来就适应于柏拉图主义。柏拉图教导说：知识不是知觉，而是一种回忆的幻觉；亚里士多德更多的是个经验主义者，圣托马斯，尽管不出于他的本意，却铺平了从柏拉图主义的迷梦转入科学观察的道路。

对于始自公元十四世纪中的天主教综合体系的崩溃来说，一些外界的事件比哲学起着远为重大的作用。公元1204年拜占庭帝国为拉丁人所征服，并从此一直到公元1261年受到他们的统治；在此期间其政府的宗教是天主教，而不是希腊正教。公元1261年之后教皇失掉了君士坦丁堡，尽管公元1438年在费拉拉有过一度名义上的合并，但教皇却从来没有收复该城。由于法兰西、英格兰等民族的君主政体的兴起，西方帝国（指神圣罗马帝国——译者）在与教皇的冲突中虽被挫败，但结果并未给教会带来任何益处；教皇于公元十四世纪的大部分时期中在政治方面只是法兰西王掌握下的一个工具。比这些原因更为重要的一项即是，富商阶级的兴起和俗众知识的增进。这种情况都起始于意大利，直至公元十六世纪中叶为止，其发展经常是遥遥领先于西方其他地区的。公元十四世纪时，意大利北部诸城市比北方诸城市更为富庶；有学问的俗众，特别在法学和医学方面为数日益增多。这些城市具有一种独立自主的精神，由于皇帝在现时已不足为患，于是它们便易于起而反抗教皇了。尽管程度上较差，但这同一运动也还存在于其他地方。弗兰德斯繁荣起来了：汉撒诸城市也不居后。在英格兰，羊毛贸易成为它的一项财源。在这期间里，堪称广义的民主倾向是十分强大的，但民族主义倾向却较此更为强大。教廷已然变得很世俗化，大体上表现为一个税收机构，征收大部分国家愿意保留于其国内的巨额税收。教皇已不再享有或不配享有那种给予他们权柄的道德威望。以前圣弗兰西斯曾经能够和尹诺森三世以及格雷高里九世和平共事，但公元十四世纪中一些至为热诚的人们却被迫与教廷进行了斗争。502

然而，在本世纪初叶，这些使教廷衰落的原因还不很明显。鲍尼法斯八世在兀纳姆·伞克塔姆教令（Bull Unam Sanctam）中提出了以前任何教皇从未提过的极端要求。他于公元1300年，创立了大赦年制度，凡到罗马来游历，并在此举行某种仪式的天主教徒都可获得大赦。这事给教廷的金库以及罗马市民的衣袋带来了巨额的钱财。原先规定每百年举行一次大赦年祭典，其后终因利润巨大而缩短为每五十年举行一次，以后又缩短至二十五年，并从此一直传到现代。公元1300年的即第一次大赦年祭典，可视为教皇成功的极点，同时，为了方便起见也可以把这个日期当作教廷开始衰落的日期。

鲍尼法斯八世是个意大利人，生于阿纳格尼，当他在英格兰时，他曾替教皇援助英王亨利三世征讨叛乱诸侯而被幽囚于伦敦塔中。公元1267年他受到亨利之子即以后的爱德华一世的解救。在他所处的时期里

教会内部已然出现了一个强力的法兰西派，而他的被选就曾遭到法兰西籍红衣主教们的反对。关于国王是否有权对法兰西籍僧侣征税的问题，他与法兰西王腓力四世之间有过激烈的冲突。鲍尼法斯经常援用亲属同时又贪得无厌；因此，他愿意尽多地掌握一些经济来源。他被人指控为异端一事可能是公道的；他似乎是个阿弗罗埃斯主义者而且不相信灵魂不死。他和法兰西王构怨很深。因而导致后者企图通过全教会议把他废黜，

而去派兵捉拿他。他在阿纳格尼被人捕获了，但事后却逃往罗马，并殁于该地。此后许久再也没有一个教皇胆敢冒险敌对法兰西王了。503

在一段短暂的过渡统治之后，红衣主教们于公元1305年选立了博尔多的大主教为教皇，号称克莱门特五世。他是一个戛斯坎尼人，并在教会内一贯代表着法兰西派，在他做教皇的任期中他从来没有去过意大利。他在里昂接受加冕礼,并在公元1309年定居于阿维农，此后教皇们继续留住在这里约达七十年之久。教皇克莱门特五世曾借反对圣殿骑士团时和法兰西王所采取的共同行动，而大肆宣扬他和法兰西王的结盟。双方都需要钱财，教皇方面是为了惯于宠幸私人和私党，腓力浦方面则是为了同英格兰作战，镇压弗兰德斯人的叛乱，和维持日益增强的政府。在他掠夺了伦巴底人银行主之后，又“在商业所能容许的范围内”迫害了犹太人。他发现圣殿骑士团不仅是些银行家，而且在法兰西境内拥有巨大的地产，同时这些地产若借教皇的支援，是可由他攫取的。于是国王与教皇商定首先由教会揭发圣殿骑士团业经陷入了异端；然后再由国王和教皇合伙瓜分这些赃物。在公元1307年某一既定的日期，法兰西境内所有首要圣殿骑士团分子都遭到了逮捕；他们全都必须回答一连串事前拟好了的诱导讯问，在严刑拷打下，他们招认他们礼拜过撒旦和犯有其他种种丑行；公元1313年，教皇终于下令镇压了该骑士团，并没收了其所有的财产。关于这个案件亨利·C. 李在他的《异端裁判史》中叙述得最好。经过绵密的调查之后，他在书中作出了以下的结论：指控圣殿骑士团的罪名是全然没有根据的。

在整个圣殿骑士团事件中，教皇与国王在经济利益上是一致的。然而，在基督教世界的大部分地区中，在大多数情况下，两者之间的利益却是冲突的。鲍尼法斯八世期间，腓力四世为征税与教皇发生争执时曾得到各阶层人民甚至僧侣阶级的支持。当教皇在政治上屈从法兰西时，

一些仇视法兰西国王的君主们也必然要仇视教皇。这曾导致了皇帝对奥卡姆的维廉以及巴都阿人马西哥利欧的庇护；并在稍后的时代中，引起刚特人约翰来保护威克利夫。504

总的来说，主教们在这时已完全服从了教皇；而实际为他所任命的主教，在比例数上也日益增多了。修道院性质的诸教团与多米尼克教团也同样恭顺，只有弗兰西斯教团仍旧保有某种程度上的独立精神。这曾导致他们与教皇约翰二十二世之间发生了一场冲突，关于这次事件我们在论及奥卡姆的维廉时已经讲过了。在冲突期间，马西哥利欧劝皇帝进攻罗马。罗马群众为皇帝加了皇冠，同时在群众宣布废黜约翰二十二世之后还选出了一个弗兰西斯教团派的敌对教皇。所有这些事除去普遍地削弱了人们对教廷的尊敬之外，实未产生其他任何影响。

反对教廷统治的叛乱，随着不同的地区采取了不同的形式。有时它同君主专治的国家主义相结合，有时它同清教徒对教廷因腐败和世俗而产生的嫌恶相结合。在罗马本城，这种叛乱与拟古主义的民主主义结合在一起。克莱门特六世（公元1342—1352年）时，罗马在一个杰出的人物，克拉·底·李恩济领导下，曾一度寻求脱离这个长期远住别地的教皇统治。罗马不仅苦于教皇统治，同时也苦于公元十世纪中那些继续进行骚乱，降低了教廷威信的地方贵族们。诚然，教皇之所以逃往阿维农，一部分原因也还是为了逃避这些目无法纪的罗马贵族。李恩济是个酒馆老板的儿子，最初他只反抗贵族，并为此得到了教皇的支持。他曾鼓起群众巨大的热情，以致吓得贵族们纷纷逃跑（公元1347年）。诗人佩脱拉克很钦佩他并为他写了一首颂歌，鼓舞他来继续他那伟大崇高的事业。他取得了护民官的称号，并宣布了罗马人对神圣罗马帝国的主权。他似曾以民主主义的方式来理解这种主权，因为他曾从意大利各城中召集代表组成了一种议会。然而胜利却给了他一种妄自尊大的幻想。这次有如在其他许多次时一样，出现了两个帝国皇位的竞争者。李恩济召集他们二人和诸选帝侯前来在他面前解决这个问题。这自然促使两个帝位候选人，连同教皇起而反对他，因为教皇认为这类事情是应该由他宣布判决的。李恩济被教皇逮捕了（公元1352年），入狱两年，直到克莱门特六世死去时才获得释放。然后他又返回罗马，并在那里重新当了几个月的权。然而，这次他的声望却很短暂，最后，他遭到了暴徒的杀害。拜伦像佩脱拉克一样，也曾写过颂扬他的诗篇。505

很明显，假如教廷想有效地保持天主教会的首要地位，那么它必须

重返罗马，脱开法兰西的羁绊。此外英法战争——法兰西在战争中数遭惨败——已使得法兰西没有安全可言。所以乌尔班五世于公元1367年迁回罗马；但意大利政治对他来说是过于复杂了，于是他在临死不久之前，再度返回阿维农。继任的教皇格雷高里十一世为人较为果断。对于法兰西教廷的怀恨迫使许多意大利城市，特别是弗罗棱斯极端敌视教皇，于是格雷高里乃借着重返罗马，并反对法兰西籍红衣主教等手段不遗余力地挽救这种局面。虽系如此，在他临死的时候大主教团内的法兰西派与罗马派也还是不能协调。依照罗马派的意愿，意大利人，巴尔特洛苗·颇利格纳诺当选为教皇号称乌尔班六世。但有些红衣主教却宣布颇利格纳诺的选出违背教规，并选出法兰西派日内瓦人罗伯特号称克莱门特七世住在阿维农。

这样便开始了历时达四十年之久的大分裂。法兰西当然承认了阿维农的教皇，而法兰西的敌对国家则承认罗马的教皇。苏格兰是英格兰的敌国，而英格兰又是法兰西的敌国；因此，苏格兰承认了阿维农的教皇。每个教皇都从他自己的党派里遴选红衣主教们，每当一个派别的教皇死去，他的红衣主教们便迅速地选立另一个教皇来继任。因而，除非行使一种驾乎双方教皇之上的权力实无从根治这种分裂。二者之中的一个显然必须是合法的，因此，我们必须找出一个驾乎合法教皇之上的权力。唯一的解决办法就在于召开一个全教会议，在盖森领导下的巴黎大学发展了一种授予全教会议动议权的新理论。俗界统治者们支持这种理论，因为教会分裂对他们是不便的。公元1409年，终于在比萨召集了一次会议。然而这次会议却失败得令人好笑。它以异端和分裂罪名宣布两位教皇同时废黜，并另外选出一个第三者，这个教皇随即死去；但他的红衣主教们却又选立了一个前海盗，巴勒达撒瑞·寇撒作为他的继承人，号称约翰二十三世。这样一来，结果便出现了三个教皇而不仅是有两个了，全教会议选出的教皇是个臭名远扬的恶汉。于是这时的情况竟显得比以前任何时代更加没有希望了。506

然而会议运动的支持者并未罢休。公元1414年在康斯坦斯召集了一次新会议，采取了积极行动。它首先宣布教皇无权解散会议，在某些方面还必须服从这种会议。会议更决定未来的教皇必须每七年召集一次全教会议。会议废黜了教皇约翰二十三世，并劝使当时的罗马教皇辞职。阿维农的教皇拒绝辞职，他死后在阿拉贡王主使下又选出了一位继任者。但这时正处于英格兰摆布之下的法兰西却拒绝承认他。此后他的党徒日渐衰微下去，终于不复存在了。这样，由全教会议所选任的教皇终

于没遭到任何反对，该教皇是在公元1417年选出的，号称马丁五世。

这些措施是令人赞许的，但在对待威克利夫的波希米亚门徒、赫斯时却不如此。赫斯被带到康斯坦斯之前曾得到人身安全的诺言，但在到达该地之后，却被定了罪和受到火刑。威克利夫原系善终，但会议却下令掘出他的骸骨加以焚毁。会议运动的支持者们是急于摆脱违背正统教义的任何嫌疑的。

康斯坦斯全教会议挽救了分裂，但它却想做更多的事，并以一个君主立宪体制来代替教皇专政。马丁五世在当选之先许下很多诺言；有些他遵守了，有些他破坏了。他同意每七年召集一次全教会议的教令，并一贯严格地遵守着它。康斯坦斯宗教会议于公元1417年解散，一个新会议——事后证明并不重要——召开于公元1424年；以后，即公元1431年，在巴泽尔召开了另一次会议。马丁五世适在这时死去，他的继承人尤金尼乌斯四世于整个任期中一直和那些掌握会议的革新家进行着激烈的斗争。他解散了会议，但会议却拒不承认这种解散；公元1433年他曾让步过一段时期。但在公元1437年又重新下令解散它。虽然如此，会议却一直进行到公元1448年，这时教皇获致全胜一事已众所周知了。公元1439年会议因宣布废黜马丁五世另外选立一位敌对教皇（历史上最后的一个）而失去了舆论的同情。但这人却几乎随即辞职。同年尤金尼乌斯四世在费拉拉另自召开了一个会议，并借此抬高了他的威信。那里的希腊教会因过分恐惧土耳其人，而向罗马作出名义上的归顺。这样一来教廷在政治上声势大振，但同时它的道德威望却大大地削弱了。507

威克利夫（大约公元1320—1384年）以其生平和学说，说明了十四世纪教廷权威的衰落。他和以前的经院学者不同，既非修道僧，又非托钵僧，而是一个俗世的祭司。他在牛津享有盛名，并于公元1372年获得了牛津神学博士学位。他在巴里欧学院当过短期的院长。他是最后一位重要的牛津经院学者。作为一个哲学家，他不是进步的；他是个实在论者，与其说是个亚里士多德主义者毋宁说是个柏拉图主义者。他不同意某些人的主张，而认为上帝的命令不是恣意的；现实世界并非诸可能世界中的一个，而是一个唯一可能的世界，因为上帝是有选择最善的义务的。使他成为一个有趣人物的并不在于这些事，同时他对这些事也似乎不大感兴趣。因为他竟从牛津大学引退为一个乡间教士。在他生涯最后的十年中，他当了敕命路特渥尔兹教区的祭司，然而他却继续在牛津大学讲学。

威克利夫的思想发展得异常缓慢，这是令人注意的。公元1372年，在他五十岁或五十多岁的那年还信奉着正统教义；但在这个年代以后，很明显，他却变成了一个异端。他所以信奉异端则似乎完全出于道义感的迫使——他对穷人的同情，和他对富有世俗僧侣的嫌恶。起初，他对教廷的攻击只限于政治和道德方面而不涉及教义方面；只是由于被迫，他才逐渐地走上了更加广泛的反抗道路。

威克利夫之脱离正统教义，始于公元1376年在牛津所作的一系列讲义“论公民统治权”。他提出只有正义才配享有统治权与财产权；不义的僧侣是没有这些权益的；至于一个教士应否保留其财产则必须由俗界政权来决定。他更进一步地教导说财产是罪的结果，基督和信徒们没有财产，因此，僧侣也应该无产。这些教义触犯了托钵僧以外的所有教士。英格兰政府却欢迎这些教义，因为教皇经常从英格兰调走巨额的贡赋，而这种不赞成从英格兰送金钱给教皇的教义是对政府有利的。这种情况特别在教皇屈从法兰西，而英格兰又同法兰西交战时显得更为突出。理查二世（Richard II）幼年时代的当权者，刚特人约翰尽久地照拂了威克利夫。与此相反，格雷高里九世却谴责了威克利夫讲学论著中存在的十八种论点，指控这些论点导源于巴都阿人马西哥利欧。威克利夫被召往一个由主教们组成的法庭上受审，然而女皇和暴民却保护了他，同时牛津大学也拒不承认教皇对该大学教师有司法权。（英格兰各大学甚至在那些年代中，就相信应有学术的自由。）508

公元1378—1379年间，威克利夫继续写作了一些学术性的论著，他主张国王是上帝的代理者，而主教是应该服从国王的。及至大分裂到来以后，他更变本加厉地为教皇打上敌基督者的烙印，又说承认君士坦丁的赐予一事使得以后的历代教皇都成为叛教者。他把拉丁文圣经译成英文；并以俗界僧众建立了“贫苦祭司”僧团。（他因这项措施终于得罪了托钵僧。）他派遣“贫苦祭司”做巡回传道士，着重在贫民中进行传道工作。最后，当他攻击祭司权时，他进而否认了化体说，把化体说称作一桩欺骗和渎神的蠢事。在这一点上刚特人约翰曾下令命他缄口。

公元1381年瓦特·泰勒所领导的农民起义，使威克利夫陷入更加困难的处境。我们虽然没有证据说明他积极地鼓动过这次起义，但他却和在类似事件中的路德有所不同，他曾避免谴责起义。起义军中的一个领袖，约翰·鲍勒，这个社会主义的，被人剥夺了僧职的祭司曾赞扬过威克利夫，这事曾使得威克利夫十分困窘。约翰·鲍勒早在公元1366年遭

到了破门处分，但这时威克利夫仍在信奉正统教义。因此我们可以设想约翰·鲍勒必定是独自形成了自己的见解的。威克利夫的共产主义的见解，虽然无可置疑地受到了“贫苦祭司”的传播，但他这些见解都是用拉丁文写的，所以一般农民是无法直接读懂的。

令人惊讶的是威克利夫并没有因为他的见解和民主活动而遭到更多的灾难。牛津大学尽量地保卫他抗击那些主教们。当英国贵族院谴责他的巡回传教士的时候，众议院则拒不同意。无可置疑，假使他活得再长些，纠纷是会要积累起来的，但截至他在公元1384年死去时为止他总算还没有被正式判罪。他死在路特渥尔兹并埋葬在那里。直到康斯坦斯全教会议下令掘出他的骸骨并加以焚毁时为止，他的遗体一向在这里安眠。509

他的英格兰追随者们罗拉德派，遭到了残酷的迫害并在实际上已经完全覆灭。但由于理查二世的皇后是波希米亚人的关系，他的学说得以在波希米亚流传。赫斯便是他此地的门徒；尽管在波希米亚也有迫害，他们却一直延续到宗教改革时期为止。在英格兰这些人虽被迫转入地下但反对教廷的思想却依然深入人心，因此，为新教的成长准备了滋生的土壤。

公元十五世纪中，除了教廷的衰落以外还有其他种种原因引起了政治文化的迅速变化。火药消灭了封建贵族而巩固了中央集权政治。在法兰西和英格兰，路易十一世和爱德华四世各自团结了国内富裕中产阶级，这些人帮助他们平定了贵族政治的无政府状态。意大利在公元十五世纪末叶以前几乎一直未曾受到北方军队的骚扰，在经济和文化方面取得了迅速的发展。新文化在本质上是异教性质的，它仰慕希腊，罗马，和蔑视中世纪。建筑和文学风格效仿着古代的典型。当君士坦丁堡，这个古代最后的残余，被土耳其人攻陷后，逃往意大利的希腊难民曾受到人文学者的欢迎。瓦斯寇·达·伽马，和哥伦布扩大了世界，而哥白尼扩大了天界。君士坦丁的赐予被斥为无稽之谈，受尽了学者们的嘲笑。由于拜占庭人的协助人们逐渐直接地通晓了柏拉图，不再仅凭新柏拉图主义者及奥古斯丁的第二手资料了。人间寰宇不再是一个泪之谷，一个在朝圣途中走向彼岸世界的处所，而是一个提供异教快乐，名誉，美丽，和冒险机会的地方了。历经数世纪之久的禁欲主义被人遗忘于艺术，诗歌，和快乐的喧嚣中。当真，就在意大利，中世纪也还是经历了一场斗争才死去的；萨万纳罗拉和列奥纳都两人是于同年出生的。但在大体上

来说，旧的恐怖，已吓不得人了，精神的新的自由已显得如醉如狂。这种陶醉未能持久，但在当前它却消除了恐惧。就在这快乐的解放时刻中，诞生了近代的世界。510

本书卷一，古代哲学部分是何兆武译；卷二，天主教哲学部分是李约瑟译。翻译过程中参考了刘悉规先生的译稿，谨此志谢。

注1　即景教。——译者

注2　这就是为什么现代的俄国人认为我们不应该服从辩证唯物主义有甚于我们应该服从斯大林。

注3　指圣经中所记述的历史。——译者

注4　埃及和巴比伦人已经有了算术和几何学了，但主要地是凭经验。从一般的前提来进行演绎的推理，这是希腊人的贡献。

注5　狄阿娜是阿尔蒂米斯的拉丁文的对称。在希腊文的圣经里提到的是阿尔蒂米斯，而英译本则称为狄阿娜。

注6　她有一个孪生弟兄或配偶，就是“动物的男主人”。但是他比较不重要。把阿尔蒂米斯与小亚细亚的伟大的母亲当成一个人，乃是后来的事。

注7　见尼尔逊（Martin P.Nilsson）：《米诺-迈锡尼宗教及其在希腊宗教中的残余》，第11页以下。

注8　见乌雷（P．N．Ure）：《僭主制的起源》。

注9　例如希伯来字母的第三个字“gimel”指“骆驼”，而这个字的符号就是一幅约定俗成的骆驼图形。

注10　贝洛赫：《希腊史》第12章。

注11　罗斯多夫采夫：《古代世界史》卷一，第399页。

注12　《希腊宗教的五个阶段》，第67页。

注13　按此字希腊文为“ἄτη”，指由天谴而招致的一种愚昧和对于是非善恶的模糊而言。——中译本编者

注14　鲁斯（H．G．Rose）：《希腊的原始文化》1925年版，第193页。

注15　但是琐罗亚斯特的年代揣测的成分很大。有人把他推早到公元前1000年左右。见《剑桥古代史》卷4，第207页。

注16　雅典被斯巴达人击败的结果，是波斯人又获得了小亚细亚的全部海岸，波斯人对该地的权利在安达希达斯和约（公元前387—前386年）中得到了承认。大约五十年以后，它们被并入亚历山大帝国。

注17　罗斯：《原始希腊》第65页以下。

注18　　哈里逊（J．E．Harrison）：《希腊宗教研究导言》第651页。

注19　我是指精神的沉醉而不是指酗酒的沉醉。

注20　美国版作“巴库斯”，下同。——译者

注21　本章中的诗歌系采用英国穆莱教授的英译。

注22　被人很神秘地认为即巴库斯。

注23　巴库斯的许多名字之一。

注24　罗斯多夫采夫：《古代世界史》第1卷，第204页。

注25　伯奈特（《早期希腊哲学》第51页）对于最后这种说法提出过疑问。

注26　　西西里的希腊城市是受着迦太基人的威胁的，但是在意大利，人们并不感到这种威胁的切迫。

注27　亚里士多德说，毕达哥拉斯“最初从事数学和算学，后来一度不惜从事非里赛底斯所奉行的魔术”。

注28　“丑：毕达哥拉斯对于野鸟有什么意见？

马伏里奥：他说我们祖母的灵魂也许会在鸟儿的身体里寄住过。

丑：你对他的意见觉得怎样？

马：我认为灵魂是高贵的，绝对不赞成他的说法。

丑：再见，你在黑暗里住下去吧，等到你赞成了毕达哥拉斯的说法之后，我才可以承认你的头脑健全”。（第十二夜）

（朱生豪译：《莎士比亚戏剧集》卷二，第218页，作家出版社，1954）

注29　引自伯奈特《早期希腊哲学》。

注30　康福德：前引书，第201页。

注31　《早期希腊哲学》，第108页。

注32　但是这并非欧几里得所发现的，见希斯：《希腊的数学》。以上的证明或许柏拉图是知道的。

注33　这里指的是美国的“独立宣言”。——中译本编者

注34　富兰克林用“自明的”代替了杰弗逊的“神圣的与不可否认的”。

注35　引自伊底温·比万：《斯多葛派和怀疑论者》（牛津，1913，第21页）。

注36　康福德前引书（第184页）强调指出过这一点，我认为这是正确的。赫拉克利特常常由于被人与其他伊奥尼亚学者混淆在一起而受到误解。

注37　可以比较：“我们既踏进又不踏进同一条河流；我们既存在又不存在。”

注38　指意大利南部的希腊殖民地。——中译本编者

注39　伯奈特注：“我以为这个意思是……不可能有什么思想符合于一个不是某种真实事物的名字的名字。”

注40　这里并没有说明“他们”是谁，但是我们可以假设他们就是那

些保存了自己的纯洁性的人们。

注41　西雷尔·贝莱在《希腊原子论者与伊壁鸠鲁》一书中认为他的鼎盛期约当公元前430年或稍早。

注42　《从泰勒斯到柏拉图》第193页。

注43　《希腊的数学》卷一，1，第176页。

注44　《论生成与腐朽》326节A。

注45　这是伯奈特所采用的解释，而且贝莱，至少对于留基波，也是采用这种解释的（前引书，第83页）。

注46　见贝莱前引书，第121页，论德谟克里特的决定论。

注47　关于原子论派理论的逻辑与数学的基础，见加斯敦·米楼德：《希腊的几何哲学家》，第4章。

注48　《论生成与腐朽》325a。

注49　贝莱（前引书第75页）则正好相反，他认为留基波有过一个“极端微妙”的答案。答案实质上就在于承认某种非物体的东西（虚空）的存在。伯奈特也同样说过：“这些通常被人认为是古代伟大的唯物主义者的原子论者们，事实上却最早明白地说出了一个事物可以是实在的而又并不是一个物体；——这真是一件奇怪的事实”。

注50　关于他们所想象的这一过程发生的方式，见贝莱，前引书第138页以下。

注51　他说：“民主之下的贫困比起专制之下所称为的繁荣来，正像自由要比奴役那样地更值得愿望。”

注52　塔曼尼是美国纽约城的一个强有力的政治团体，主张所谓的民主和地方分权制。——中译本编者

注53　战争结束于公元前404年，雅典一败涂地。

注54　我引柏拉图一般用的是周维特（Jowett）的译本。

注55　在《云》一剧中，苏格拉底被写成是否认宙斯存在的。

注56　可比较《使徒行传》第5章，第29节。

注57　原指希腊神话中的森林之神。——中译本编者

注58　还不必提托马斯·阿诺德博士和英国的公学。

注59　美国版作“拉哥尼亚一名拉西第蒙，以斯巴达为其首都”。——中译本编者

注60　柏里《希腊史》卷一，第138页。看起来仿佛斯巴达男人的食量差不多要等于他们妻子的六倍。

注61　“裴里欧齐”（perioeci）按希腊文原是“郊区居民”的意思。——中译本编者

注62　在谈到斯巴达宪法的“民主”成分时，当然应该记得全体公民就是一个统治阶级，严厉地在对希洛特实行专政，并且不允许裴里欧齐有任何权力。

注63　《希腊史》卷一，第141页。

注64　《政治学》卷二，9（1269^{b}—70^{a}）。

注65　在引普鲁塔克原文的时候，我用的是诺尔斯的译本。

注66　米那（mina）古希腊的货币单位。——中译本编者

注67　“这些女子没有例外地将是这些男子的共同妻子，没有一个人再有他自己的妻子”。

注68　见亨利·李（Henry C.Lea），《僧侣独身制史》。

注69　“正义”（justice），“法院”（court of justice）。——译者

注70　美国版作“有一个困难似乎逃过了柏拉图的注意，虽说这个困难对于近代唯心主义的哲学家来说乃是显而易见的”。又本段最后一句“因为柏拉图对这一方面的答案是含糊的”美国版也没有。——中译本编者

注71　甚至于许多基督教徒也以为这件事仅次于基督之死。“无论是在古代还是近代的任何悲剧里，无论是在诗歌还是史乘里，（除了一个例外）没有一件事是可以与柏拉图书中苏格拉底的临死时刻相媲美的”。这是卞哲明·周维德牧师的说法。

注72　臧蒂普是苏格拉底的妻子。——译者

注73　本质（essence）。——译者

注74　这篇对话里有许多模糊不清之处，曾引起注释家间的许多争论。总的说来，我发觉我自己的意见和康福德在其佳作《柏拉图的宇宙论》一书中所表示的意见，大多是一致的。

注75　赫丘利士之柱即直布罗陀海峡。——中译本编者

注76　伏汉（Vaughan）写他那首以“那天夜里我看见了永恒”为起句的诗歌时，他一定是读过上引的这段话的。

注77　见希斯：《希腊的数学》，卷一，第159、162、294—296页。

注78　同上书，第161页。

注79　最初提示了费·坎·斯·席勒使他赞赏普罗泰戈拉的，大概就是这段话了。

注80　无论是柏拉图还是在以弗所蓬勃活跃着的青年们似乎都不曾注意到，在极端的赫拉克利特的学说里运动乃是不可能的。运动要求一个东西A，时而在此处时而在彼处；但当它运动时，它又必须始终都是这同一个东西。在柏拉图所考查的那个学说里既有性质的变化也有位置的变化，却没有实质的变化。在这一方面，近代的量子物理学跑得比柏拉图时代最极端的赫拉克利特的弟子们还要远得多。柏拉图一定会认为

这是科学的致命伤，但它已经证明了并非如此。

注81　可与下列的广告对照：“美孚壳牌，始终不变”。

注82　关于这个题目，请参看本书最后一章。

注83　《希腊哲学家》，卷一，第285页。

注84　《伦理学》，1170b。

注85　《解释篇》，17^{a} 。

注86　“质料”、“物质”原文均为matter。——译者

注87　《亚里士多德》，卷一，第204页。

注88　译文采自朱生豪译《莎士比亚戏剧集》，第4卷（作家出版社，1954年版，第238页）。——译者

注89　希腊文的这个字实际上的意义是“灵魂伟大的”，通常都译作“恢宏大度”，但是牛津版则译作“骄傲”。在近代的用法里，没有一个字能够完全表示亚里士多德的意义，但是我愿意用“恢宏大度”，所以我在以上录自牛津版译文的引文里，就把“骄傲”换成了“恢宏大度”这几个字。

注90　的确亚里士多德也说到过这一点（1105^{a} ），但是就亚里士多德的原意来说，其后果却不如基督教的解释那样地影响深远。

注91　请参看雪梨·史密斯作品中的傻子的演说：“如果这个提议是健全的，撒克逊人会把它放过去吗？丹麦人会对于它熟视无睹吗？它会逃得过诺曼人的智慧吗？”（引文只根据我的记忆）

注92　本文写于一九四一年五月。（按当时希腊被纳粹德国所占领。——译者）

注93　此处的三段都是全称肯定，即AAA的形式，其所以称为Barbara，是因为这个宇的三个元音都是A。——译者

注94　此处的三段是全称否定、全称肯定与全称否定即E、A、E的形式，其所以称为Celarent，是因为这个字的三个元音是E、A、E。——译者

注95　此处的三段是全称肯定、特称肯定与特称肯定，即A、I、I的形式，其所以称为Darii,是因为这个字的三个元音是A、I、I。——译者

注96　此处的三段是全称否定、特称肯定与特称否定，即E、I、O的形式，其所以称为Ferio，是因为这个字的三个元音是E、I、O。——译者

注97　力学mechanics，机械machine。——译者

注98　见所著《希腊的数学》，卷一，第145页。

注99　《论天》，295^{b} 。

注100　《萨摩的亚里士达克，古代的哥白尼》，汤姆斯·希斯爵士著。牛津，1913年版。以下所谈的即根据这部书。

注101　《希腊的数学》，卷2，第153页。

注102　波西东尼是西塞罗的老师，鼎盛于公元前二世纪的后半叶。

注103　这并非历史事实。

注104　也许这在今天已经不再是事实，因为怀有这种信仰的人们的儿子已经在伊顿公学受教育了。

注105　引自比万（Pevan）的《塞琉古王朝》卷一，第298页注。

注106　是国王塞琉古，而非天文学家塞琉古。

注107　《编年史》，卷六，第四十二章。

注108　参阅《剑桥古代史》，卷七，第194—195页。

注109　塔因著，《公元前三世纪的社会问题》一文，收入《希腊化时代论文集》一书中。1923年，剑桥版。这篇文章是极其有趣的，并且包括许多在别的地方不大容易找到的史实。

注110　同上。

注111　比万，《塞琉古王朝》卷二，第45—46页。

注112　《希腊宗教的五个阶段》，第177—178页。

注113　安古斯在《剑桥古代史》，卷7，第231页的话。上引米南德的话也采自同一章。

注114　贝恩，卷二，第4、5页；穆莱，《五个阶段》，第113—114页。

注115　穆莱，《五个阶段》，第117页。

注116　同上书，第119页。

注117　《希腊化时代》（1923年，剑桥版），第84页以下。

注118　《希腊化时代》（1923年，剑桥版），第86页。

注119　转引自爱德文·比万：《斯多葛派与怀疑派》，第126页。

注120　诺尔斯译，普鲁塔克《名人传》，马尔库斯·卡图传。

注121　诺尔斯译，普鲁塔克《名人传》，马尔库斯·卡图传。

注122　《希腊的原子论者与伊壁鸠鲁》，西雷耳·贝莱著，1928年牛津版，第221页。贝莱先生对伊壁鸠鲁做过专门的研究，他的书对于学者是极有价值的。

注123　斯多葛派对伊壁鸠鲁是非常不公平的，例如艾比克泰德写信给他说：“这就是你所宣扬的有价值的生活：吃，喝，淫，厕，睡”。见艾比克泰德《文集》，卷2，第20章。

注124　吉尔伯特·穆莱，《五个阶段》，第130页。

注125　约合美金二十元。

注126　奥德斯（W.J.Oates）著《斯多葛派与伊壁鸠鲁派的哲学家》，第47页。在可能的地方我都引用奥德斯先生的译文。

注127　（对伊壁鸠鲁来说）“没有痛苦的本身便是快乐，而且按他分析到最后，简直是最真实的快乐”。贝莱，前引书，第249页。

注128　关于友谊这个题目以及伊壁鸠鲁那种可爱的言行不一，可参阅贝莱，前引书，第317—320页。

注129　在我们今天，艾丁顿解释测不定原理时也提出了一种类似的见解。

注130　下文引自屈味连（R.C.Trevelyan）先生的英译本，卷一，第60—79页。（参见三联书店中译本，1958年版，卷一，第3—4页。——译者）

注131　卢克莱修举出过伊妃格尼亚的牺牲，作为宗教所铸成的祸害之一例。卷一，第85—100页。

注132　卷三，1068—1076。我引用的仍然是屈味连先生的译文。（前引中译本，卷三，第186—187页。——译者）

注133　吉尔伯特·穆莱：《斯多葛派哲学》（1915年），第25页。

注134　关于下文的资料，可参阅比万：《晚期希腊宗教》一书，第1页以下。

注135　见巴尔特（Barth）：《斯多葛派》，1922年，斯图加特，第四版。

注136　同上。

注137　比万：《斯多葛派与怀疑派》，第88页。

注138　他估计从加狄士向西方航行70，000里（Stade）就可以到达印度。“这种说法乃是哥伦布信念的最后根据。”塔因：《希腊化文明》，第249页。

注139　以上关于波昔东尼的叙述，主要是根据艾德文·比万：《斯多葛派与怀疑派》一书的第三章。

注140　传说事在公元61年。——译者

注141　罗斯多夫采夫：《罗马帝国社会经济史》，第179页。

注142　引自奥德斯，同书，第225—226页。

注143　引自奥德斯，同书，第251页。

注144　同上书，同书，第280页。

注145　第欧根尼·拉尔修，卷七，第177页。

注146　《古代世界史》，卷二，第255页。

注147　见罗斯多夫采夫：《古代世界史》，卷二，第332页。

注148　nabob原意为印度王公，引申为一切从印度发财回来的人。——译者

注149　可参阅库蒙（Cumont）：《罗马异教中的东方宗教》。

注150　安迪米昂（Endymion），希腊神话中的美少年。——译者

注151　贝恩：《希腊哲学家》，卷二，第226页。

注152　吉朋，第六章。

注153　《古代世界史》，卷二，第343页。

注154　见亚·约·霍普金斯著：《炼丹术是希腊哲学的产物》，1934年，哥伦比亚版。

注155　指新约中的《马太福音》、《马可福音》、《路加福音》三书。——译者

注156　关于加里努斯皇帝，吉朋说：“他是好几种奇怪而无用的学科的大师，他是一位出口成章的演说家又是一个风雅的诗人，是一位熟练的园丁，是一位卓越的厨师，但却是一个最不堪的君主。当国家在紧急关头需要他出面照应时，他正在和哲学家普罗提诺进行谈话，把时间消磨在各种琐碎放荡的寻欢作乐里，并正准备要探索希腊的秘密，或者在雅典的亚里奥巴古斯山谋求一个地位。”（第十章）

注157　欧利根是普罗提诺同时代的人，并且在哲学上和他出于同一位老师之门；欧利根教导说“第一者”高于“第二者”，“第二者”高于“第三者”，这一点和普罗提诺是一致的。但是后来欧利根的观点被宣布为异端。

注158　《九章集》第五卷，第五篇，第十二章。

注159　《九章集》第五卷，第三篇，第十四章。麦肯那英译本。

注160　《九章集》第五卷，第三篇，第十七章。

注161　同上书，第四卷，第八篇，第一章。

注162　普罗提诺习惯上就像一个基督徒那样地使用着“那里”一词，——例如，他用之于：

不知道有终结的生命，

没有眼泪的生命就在“那里”。

注163　原文为sacred history,指圣经中所记述的历史。——译者

注164　Logos 或译为逻各斯，基督教圣经中译为“道”，详见约翰福音第1章第1节。——译者

注165　此处之北部王国，指以色列王国。——译者

*圣经上译为古列。——中译本编者

注166　亚威按即《旧约》中之耶和华，近代语言学家认为将上帝称为亚威时更近于希伯来语语音。——译者

注167　主，原文大写，指上帝。——译者

注168　《耶利米书》，第7章，第17—18节。

注169　同上书，第7章，第31节。

注170　同上书，第44章，第17节。——译者

注171　《耶利米书》，第44章，第11节—末节。

注172　《以西结书》，第8章，第11节—末节。

注173　《以斯拉记》，第9章—第10章第5节。

注174　《利未记》，第20章，第24节。

注175　同上书，第19章，第2节。

注176　《以赛亚书》，第7章，第14节。

注177　同上书，第9章，第2节，第6节。

注178　《以赛亚书》，第60章，第3节。

注179　《大祭司治下的耶路撒冷》，第12页。

注180　原文为：Ecclesiasticus。——译者

注181　爱西尼教派，可能是从他们中间发展出来的，这一教派似曾影响过原始基督教。参考，欧伊斯特雷和罗宾逊合著的《以色列史》（*Oesterley and Robinson History of Israel* ）,第2卷，第323页以下。法利赛人也是这些人的后裔。

注182　有些亚历山大里亚的犹太人并未反对这种说法。参看《亚里士提阿斯书简》（*Letters of Aristeas* ）15,16。

注183 《马喀比一书》，第1章，第60—63节。

注184 见R.H.查理士编：《英文旧约中之伪经与托名书》（*The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English*）,第2卷，第659页。

注185 关于本书原文的英译本，参看查理士著该书，书中的序言也很有价值。

注186 指上帝和圣子。——译者

注187 原文为：The Testaments of the Twelve Patriarchs。——译者

注188 这是一个保守的美国妇女团体，成立于1890年。罗素某次游美曾受这个团体的攻击。——译者

注189 Cordova 有译为哥尔多瓦者，今按西班牙语音译为克尔多巴。——译者

注190 《提摩太前书》，第6章，第20、21节。

注191 《马可福音》，第25章，第34节。译者按：原注有误，当系《马可福音》，第15章，第34节。

注192 见《新约全书提多书》，第1章，第12节。——译者

注193 或不如说，被认为保罗所写的一篇书信的作者——歌罗西书第2章，第8节。

注194 《马太福音》，第19章，第12节。

注195 欧利根，《反西尔撒斯论》，第1卷，第2章。

注196 同上书，第26章。

注197 欧利根，《反西尔撒斯论》，第8卷，第75章。

注198 与现在的尼西亚信条有些出入，现在的信条是公元326年决

定的。

注199　《罗马帝国衰亡史》，第15章。

注200　行此仪式时受洗礼者待在事先掘好的一条沟中，沟上敷设木板，与祭者在此板上宰杀祭牛，使它的血液流到受洗者的头上。——译者

注201　参看欧伊斯特雷和罗宾逊合著《以色列史》。

注202　参看安哥斯：《神秘宗教和基督教》。

注203　按罗马传说，此二人系孪生兄弟，幼时因被遗弃，而受到一只母狼的喂养，以后成为罗马城的创建者。——译者

注204　压力集团：系资产阶级社会学中之术语。这种集团为了通过立法来保障其本身的利益，往往向立法机关及执政党施加政治压力。——译者

注205　这个命题似为后世封建主义世界观的先声。

注206　第17号书信。

注207　巴锡里卡（basilica）是古罗马断案、集会的长方形会堂，以后仿此形式建筑的教堂亦沿用此名。——译者

注208　第20号书信。

注209　引喻《撒母耳记》的这种提法成为通过整个中世纪抗击国王时一系列圣经议论的先声，这种提法甚而也体现于清教徒与司徒阿特王朝的斗争中。例如它曾出现于弥尔顿的作品之中。

注210　拉比是犹太人法学者的尊称。——译者

注211　《尼西亚会议以来诸教父选集》，第6卷，第17页。

注212　《尼西亚会议以来诸教父选集》，第212页。

注213　《尼西亚会议以来诸教父选集》，第30页。

注214　罗马的喜剧作家（公元前254？—前184年）。——译者

注215　对于异教文学的这种憎恶，一直延续到公元十一世纪。爱尔兰则是例外，在那里人们从未敬拜过奥林匹克的诸神，所以教会对它们也未感到恐惧。

注216　第60号书信。

注217　第128号书信。

注218　《忏悔录》，第2卷，第4章。

注219　我必须把玛哈马·甘地除外，他的自传中包括着与上述章节极其近似的一些段落。

注220　《忏悔录》，第2卷，第2章。

注221　《忏悔录》，第3卷，第1章。

注222　同上书，第4卷，第2章。

注223　指上帝。——译者

注224　《忏悔录》，第6卷，第15章。

注225　同上书，第8卷，第7章。

注226　《忏悔录》，第4卷，第3章。

注227　同上书，第16章。

注228　同上书，第5卷，第3章。

注229　《忏悔录》，第5卷，第6章。

注230　同上书，第2卷，第7章。

注231　《忏悔录》，第5卷，第10章。

注232　同上书，第14章。

注233　同上书，第7卷，第9章。

注234　《忏悔录》，第7卷，第21章。

注235　《忏悔录》，第20章。

注236　《忏悔录》，第28章。

注237　同上书，第30章。

注238　指笛卡尔所说的 cogito ergo sum （我思想所以我存在）而言。——译者

注239　鲁克蕾莎：是罗马名将柯拉提努斯的妻子。因受到王子赛克斯图斯·塔尔克纽斯强奸而自杀。从此，柯拉提努斯乃兴兵，推翻王制，建立了共和制。据罗马史家蒂图斯·李维乌斯记载，此事发生于公元前510年。——译者

注240　《上帝之城》，第1卷，第31章。

注241　《上帝之城》，第1卷，第35章。

注242　同上书，第2卷，第14章。

注243　据说罗马建国之初在罗缪鲁斯当政期间，罗马人因缺少年轻女子，乃阴谋举行节庆，邀请了邻族萨宾人参加。于是罗马青年们遂乘机掳掠了萨宾人的女孩子们。吃惊与受辱的父母们逃回萨宾后，乃引兵前来奋战。其间，这些女孩子们已结识了罗马人，因而便奔向战场两军中间，哭喊着迫使双方停战议和。此后罗马与萨宾之间终于结成了一国家。——译者

注244　这一论证并非奥古斯丁所独创；它导源于雅典学院的怀疑派，卡尔内亚德。参看库蒙著：《罗马异教中之东方宗教》，第166页。

注245　《上帝之城》，第8卷，第5章。

注246　《新约·罗马人书》，第6章。

注247　《上帝之城》，第14卷，第15章。

注248　该隐与亚伯：详见《创世记》，第4章。——译者

注249　《新约·加拉太书》，第2章，第11—14节。

注250　关于押顿，我们仅知他有四十个儿子，三十个孙子，他们这七十个人都骑着驴驹（《旧约·士师记》，第12章，第14节）。

注251　歌革和玛各：参看《新约·启示录》，第20章，第7节—9节，指地上受到撒旦欺骗的国民。——译者

注252　伊拉斯特主义主张教会必须服从国家的教义。

注253　位，原书中作person。——译者

注254　吉朋：《罗马帝国衰亡史》，第47章。

注255　吉朋：《罗马帝国衰亡史》，第47章。

注256　阿尔蒂米斯女神：希腊神话中之猎神，相当于罗马神话中之狄阿娜。——译者

注257　美国版（纽约，1945）在此有：（注意，地狱的惩罚就不能这么说）。——中译本编者

注258　埃及塞伯斯附近的荒野。

注259　美国版在此有：“其中有些修女竟把自己关在墓穴之中”一句。——中译本编者

注260　吉朋著：《罗马帝国衰亡史》，第37章，注57。

注261　《剑桥中世纪史》，第2卷，第8章。

注262　至少伯里在关于该圣徒的传记里，是这样说的。译者按：伯里（J. B. Bury）是爱尔兰当代著名史学家。

注263　指罗马教会而言。——译者

注264　希腊的诸皇帝：指东罗马帝国的诸皇帝，因东罗马帝国的诸皇帝大多数是希腊人。——译者

注265　我是在引用一本尚未出版的书，《第一欧洲》。

注266　查理：指查理曼。——译者

注267　查理大帝：亦指查理曼。——译者

注268　《剑桥中世纪史》，第2卷，第663页。

注269　《剑桥中世纪史》，第3卷，第455页。

注270　布匿战争：指罗马与迦太基在公元前264年—前146年间所进行的三次战争。——译者

注271　神道：指日本之神道。——译者

注272　这种附加是多余的；因为这样就使他的名字成为“爱尔兰的爱尔兰人约翰”。公元九世纪时，“司各脱斯”意味着“爱尔兰人”。

注273　《剑桥中世纪史》，第3卷，第501页。

注274　这个问题在《剑桥中世纪史》中，议论得颇为审慎，见第3卷，第19章，其结论则肯定爱尔兰人的希腊语文知识。

注275　《剑桥中世纪史》，第3卷，第507—508页。

注276　同上书，第524页。

注277　爱尔兰人与酒徒，原文中有协韵关系是国王所说的一句诙谐语。——译者

注278　丢尼斯：系中文圣经中的译名。即本书中的狄奥尼修斯。——译者

注279　参照布莱得雷所论一切认识的不充分性。他主张没有全真的真理，而所可能得到的最好的真理在知性上都是不能改正的。

注280　参照斯宾诺莎。

注281　参照圣奥古斯丁。

注282　化体：指行圣餐时面包和葡萄酒变为基督的肉和血这一天主教的信条。——译者

注283　《剑桥中世纪史》，第5卷，第10章。

注284　《提摩太前书》，第3章，第2节。

注285　参看亨利·C.李著，《僧侣独身史》。

注286　公元1046年曾明令不许僧侣的儿子做主教。以后又明令禁止僧侣的儿子就任圣职。

注287　《哥林多前书》，第7章，第9页。

注288　《剑桥中世纪史》，第5卷，第662页。

注289　似真性之原文为plausibility。——译者

注290　海纪拉指穆罕默德由麦加（Mecca）之逃往麦地那（Medina）。

注291　《剑桥中世纪史》，第4章，第286页。

注292　据说阿威罗伊在死前不久再度获得宠信。

注293　德国哲学史家（1826—1871）。——译者

注294　据说他是阿贝拉德的学生，然而这却是值得怀疑的。

注295　贯穿这一时代的大部分时期中都有敌对教皇。哈德理安四世死去时亚历山大三世和维克多四世这两位要求当教皇者之间曾经展开了一场争夺教皇法衣的搏斗。维克多四世（即敌对教皇）未能攫取到这件法衣，而从他的党羽那里接过一件事前置备的法衣，但在匆忙中竟把它穿翻了。

注296　这个词在中世纪的意义和现代的形式逻辑非常近似，主要是指不靠启示单凭理性的追求真理的方法而言。——中译本编者

注297　“太初有道”句中的道在希腊语原文圣经中作逻各斯。——译者

注298　“圣伯纳德的伟大并不在于他的才智，而在他的品德。”——大英百科全书

注299　中世纪的拉丁文赞美歌是有韵律的，它们时而以其崇高的情调，时而以其柔和与悲伤的情调表达当代宗教感情中最善良的一面。

注300　德国中世纪的吟游诗人（1165—1230年）。——译者

注301　参看黑尔曼·康托洛维兹著《弗里德里希二世传》。

注302　指亚里士多德。——译者

注303　我曾在无线电广播中作过一次这样的批评，因而招致了天主教人士的许多抗议。

注304　指阿奎那。——译者

注305　但在亚里士多德的著作中这个论证却引出四十七个或五十五个上帝。

注306　《异教徒驳议辑要》第1卷，第53章。

注307　系一经院哲学术语，指在个体上有所区别，但在认识上却属于同一性质或性格的物质。——译者

注308　驴子：在英文中是个双关语，指蠢人。——译者

注309　会招来精神死亡的一种道德上的犯罪。——译者

注310　耶稣说，我实实在在告诉你，人若不是从水和圣灵生的，就不能进上帝的国。

注311　圣灵的双重发源，指圣灵发源于圣父与圣子的一种教义。——译者

注312　金弟（Kindi）的追随者，死于公元950年。

注313　天文学家，公元805—885年。

注314　指处女马利亚由圣灵受胎的教义。——译者

注315　参看《新约·罗马人书》第一章，第二十节。——译者

注316　参看《奥卡姆的威廉政治论文集》（*Guillelmi de Ockham Opera Politica*），曼彻斯特大学出版社，1940年版。

注317　例如：斯万斯赫德，海特斯伯力，盖森，代礼等人。

注318　我不拟在此批评奥卡姆对于这些词的用法。

注319　“相应”原文为adequation，意指，事物与思维的完全相应。——译者

注320　例如：在基督受难日与复活节之间，基督的灵魂降入地狱，而他的身体却仍在亚利马太人约瑟的坟墓中。感性灵魂如与智性灵魂不同，基督的感性灵魂其间是在地狱中度过的呢，还是在坟墓中度过的呢？

注321　参看库蒙：《罗马异教主义中的东方宗教》。

权威全译本

A HISTORY OF WESTERN PHILOSOPHY

西方哲学史

及其与从古代到现代的政治、社会情况的联系

下卷

〔英〕罗 素 著

马元德 译

商務印書館 The Commercial Press

2020年 · 北京

目　录

卷三 近代哲学
- 第一篇 从文艺复兴到休谟
  - 第一章 总说
  - 第二章 意大利文艺复兴
  - 第三章 马基雅弗利
  - 第四章 埃拉斯摩和莫尔
  - 第五章 宗教改革运动和反宗教改革运动
  - 第六章 科学的兴盛
  - 第七章 弗兰西斯·培根
  - 第八章 霍布士的利维坦
  - 第九章 笛卡尔
  - 第十章 斯宾诺莎
  - 第十一章 莱布尼茨
  - 第十二章 哲学上的自由主义
  - 第十三章 洛克的认识论
  - 第十四章 洛克的政治哲学
    - 第一节 世袭主义
    - 第二节 自然状态与自然法
    - 第三节 社会契约
    - 第四节 财产
    - 第五节 约制与均衡说
  - 第十五章 洛克的影响
  - 第十六章 贝克莱
  - 第十七章 休谟
- 第二篇 从卢梭到现代
  - 第十八章 浪漫主义运动
  - 第十九章 卢梭
  - 第二十章 康德
    - 第一节 德国唯心论一般
    - 第二节 康德哲学大意
    - 第三节 康德的空间和时间理论
  - 第二十一章 十九世纪思潮
  - 第二十二章 黑格尔

第二十三章 拜伦
第二十四章 叔本华
第二十五章 尼采
第二十六章 功利主义者
第二十七章 卡尔·马克思
第二十八章 柏格森
I
II
第二十九章 威廉·詹姆士
第三十章 约翰·杜威
第三十一章 逻辑分析哲学
返回总目录

卷三 近代哲学511

第一篇 从文艺复兴到休谟

第一章 总说

通常谓之“近代”的这段历史时期，人的思想见解和中古时期的思想见解有许多不同。其中有两点最重要，即教会的威信衰落下去，科学的威信逐步上升。旁的分歧和这两点全有连带关系。近代的文化宁可说是一种世俗文化而不是僧侣文化。国家越来越代替教会成为支配文化的统治势力。各民族的统治大权最初大都归国王掌领；后来，如同在古希腊一样，国王逐渐被民主国家或僭主所代替。民族国家的力量，以及它所行使的职权，在整个这时期当中稳步发展，不断扩大（一些小波折不算）；但是按大多情况讲，国家对哲学家的见解所起的影响总比不上中世纪时的教会。在阿尔卑斯山以北，一直到十五世纪向来能够和中央政权分庭抗礼的封建贵族，首先丧失了政治上的重要地位，后来又失掉了经济地位。国王联合豪商顶替了他们，这两种人在不同国家按不同的比例分享权力。豪商有并入贵族阶级的趋势。从美国独立和法国大革命的时代以来，近代意义的民主制成了重大的政治力量。和建立在私有财产基础上的民主制相反的社会主义，在1917年初次获得了政权。这一种政治制度倘若蔓延开来，很明显一定会带来一种新的'文化；但我们以后要讲到的文化大体上是属于“自由主义的”文化，换句话说，就是和通商贸易极自然地连在一起的那类文化。关于这点，特别在德国有若干重要的例外；举两个实例，费希特和黑格尔的见解跟商业就毫无关系。但是这种例外人物并不代表他们那个时代。512

否认教会的威信是近代的消极特色，这比它的积极特色即承认科学的威信，开始得要早。在意大利文艺复兴运动中，科学只占一个极微末的地位；反对教会这件事在人们的心念里是和古代文明分不开的，仰赖的仍旧是过去，然而是比初期教会与中世纪还渺远的过去。科学的第一次大入侵是1543年哥白尼学说的发表；不过这学说直到十七世纪经过开普勒和伽利略着手改进，才开始得势。随后揭开了科学与教义之间的长期战斗的序幕，这场战斗中守旧派在新知识面前打了败仗。

科学的威信是近代大多数哲学家都承认的；由于它不是统治威信，而是理智上的威信，所以是一种和教会威信大不相同的东西。否认它的人并不遭到什么惩罚；承认它的人也绝不为从现实利益出发的任何道理所左右。它在本质上求理性裁断，全凭这点制胜。并且，这是一种片段不全的威信；不像天主教的那套教义，设下一个完备的体系，概括人间道德、人类的希望，以及宇宙的过去和未来的历史。它只对当时似乎已由科学判明的事情表示意见，这在无知的茫茫大海中只不过是个小岛。另外还有一点与教会威信不同：教会威信宣称自己的论断绝对确实，万年更改不了；科学的论断却是在盖然性的基础上，按尝试的方式提出来的，认为随时难免要修正。这使人产生一种和中世纪教义学者的心理气质截然不同的心理气质。

到此为止，我谈的一直是理论科学，理论科学是企图了解世界的科学。实用科学是企图变革世界的科学，自始以来就是重要的，而且重要性还一直不断地增长，最后几乎把理论科学从一般人的心念里驱逐了出去。科学的实际重要性，首先是从战争方面认识到的；伽利略和雷奥纳都自称会改良大炮和筑城术，因此获得了政府职务。从那个时代以来，科学家在战争中起的作用就愈来愈大。至于发展机器生产，让居民们先习惯使用蒸汽，后来习惯使用电力，科学家在这些方面起的作用则比较晚，而且这种作用直到十九世纪末叶才开始有重大的政治影响。科学的成功一向主要由于实际功用，所以自来便有人打算把科学的这一面和理论的一面割裂开，从而使科学愈来愈成为技术，愈来愈不成其为关于世界本性的学说。这种观点渗入到哲学家当中，还是新近的事。513

从教会的威信中解放出来，结果使个人主义得到了发展，甚至发展到无政府状态的地步。在文艺复兴时期人们的心目中，所谓“修养”，无论是智能上的、道德上的或政治上的，总和经院哲学及教会统治联系在一起。经院哲学家的亚里士多德逻辑固然狭隘，还不失为某种精确性的一个训练。等到这派逻辑一不时兴，最初代之而起的并不是什么比较高明的东西，而无非是各种古代典范的折中模仿罢了。一直到十七世纪，哲学领域中毫无重要事物可言。十五世纪的意大利在道德上和政治上的混乱无主实在骇人听闻，因此产生了马基雅弗利的学说。同时，精神上的枷锁一旦摆脱，在艺术和文学中便表现出惊人的才华。但是这样的社会是不稳定的。宗教改革运动和反宗教改革运动，再加上意大利对西班牙屈服，便把意大利文艺复兴运动的功和过一齐结束。当这个运动传播到阿尔卑斯山以北的时候，就不再带有这种混乱的性质。

不过近代哲学大部分却保留下来个人主义的和主观的倾向。这在笛卡尔身上是很显著的，他根据自身存在的确实性建立全部知识，又承认“清晰”和“判然”（两样全是主观的）是真理的判断标准。这种倾向就斯宾诺莎讲不算突出，但是通过莱布尼茨的“无窗单子”，再度露面。洛克的气质是彻底的客观气质，他也不由自主陷入这样一个主观论调：认识就在乎观念的相符和不符——这是他很厌恶的一种见解，所以他甘冒严重的自相矛盾躲开它。贝克莱在废弃物质以后，只是仗着使用“神”概念才脱离完全主观主义，这做法后来大多数哲学家一向认为是于理不合的。到休谟，经验主义哲学登峰造极，成了一种谁也无法反驳、谁也无法相信的怀疑主义。康德和费希特论学说是主观的，就论气质也是主观的；黑格尔借斯宾诺莎的影响拯救了自己。卢梭和浪漫主义运动把主观主义从认识论扩张到了伦理学和政治学里面，最后必然的结局就是巴枯宁式的彻底无政府主义。主观主义的这个极端是一种病狂。514

在这同时，科学作为技术来说，又使一般专务实际的人渐渐滋长起来一种见解，和理论哲学家当中见得到的任何见解都完全不同。技术给了人一种能力感：感觉人类远不像在从前的时代那么任凭环境摆布了。但是技术给予的能力是社会性能力，不是个人的能力；一个平常人乘船遇险漂落在荒岛上，假若是在十七世纪，他会比现在能够多有所作为。科学技术需要有在单一的指导下组织起来的大量个人进行协作。所以它的趋向是反无政府主义，甚至是反个人主义的，因为它要求有一个组织坚强的社会结构。科学技术不像宗教，它在道德上是中立的：它保证人类能够做出奇迹，但是并不告诉人该做出什么奇迹。在这点上，它就不够圆满。实际上，科学技术用于什么目的，主要在于偶然的机会。在科学技术必然要造成的各个庞大组织中，居领导地位的那些人在某种限度内能够随心所欲左右科学技术的方向。权力欲于是得到空前未有的发泄出路。在科学技术的激发下产生的各种哲学向来是权能哲学，往往把人类以外的一切事物看成仅仅是有待加工的原材料。目的不再考究，只崇尚方法的巧妙。这又是一种病狂。在今天讲，这是最危险的一种，对付这种病狂，理智健全的哲学应当作一服解毒剂。

古代世界以罗马帝国结束了混乱状态，但是罗马帝国乃是一个冷酷的事实，并不是人的理想。旧教世界从教会谋求结束混乱状态，这倒是一个理想，但是从未在事实中充分体现出来。无论古代的或中古的解决办法都不圆满：前者由于未能灌注理想，后者由于未能化成现实。现代世界就目前看似乎正朝向类似古代的解决办法发展下去：一种通过暴力

强加给人的社会秩序，它代表权贵们的意志，不代表平民的愿望。美满而持久的社会秩序这个问题，只有把罗马帝国的巩固和圣奥古斯丁的“神国”的理想精神结合起来，才能得到解决。为做到这点，便需要有一种新的哲学。515

第二章 意大利文艺复兴516

和中古见解相反的近代见解，随着名叫“文艺复兴”的运动发源于意大利。最初，不过少数的人，主要是佩脱拉克，抱有这种见解；但是在十五世纪期间，近代见解普及到意大利教俗两界绝大部分有教养的人士。按某些方面讲，文艺复兴时期的意大利人，除雷奥纳都及其他几个人而外，都不尊重科学——尊重科学那是十七世纪以来大多数重要革新人物的特色；由于这个缺欠，他们从迷信中，特别从占星术这一种迷信中获得的解放很不完全。他们当中不少的人仍旧像中世纪哲学家一样崇敬权威，不过他们用古代人的威信替代教会的威信。这自然是向解放前进了一步，因为古代人彼此见解分歧，要决定信奉哪一家需要有个人判断。但是十五世纪的意大利人中间，恐怕没几个敢持有从古代、从教会教义都找不出根据的意见。

为理解文艺复兴运动，有必要先简单回顾一下意大利的政治情势。从1250年弗里德里希二世死后，直到1494年法兰西王查理八世入侵意大利之前，意大利就大体上讲没有受到外国干涉。在意大利有五个重要城邦：米兰、威尼斯、弗罗棱斯、教皇领和那不勒斯。除这些城邦以外又有许多小公国，各自和大邦中某一个结成同盟，或者隶属某个大邦。1378年以前，热内亚在贸易和海军势力上一直与威尼斯争雄，但自从那年之后，热内亚落归了米兰宗主权支配之下。

米兰当十二、十三世纪的时候领先反抗封建制度，在霍恩施陶芬朝终于败亡后，受维斯孔提家统治——这是一个有能力的家族，它的势力不是封建政治势力，而是财阀政治势力。维斯孔提家从1277年到1447年统治米兰170年。接着共和政体又复兴三年，然后一个新的家族，即和维斯孔提家有亲戚关系的斯弗尔查家获得政权，自号米兰公。从1494年到1535年，米兰是法兰西人与西班牙人交兵的战场；斯弗尔查家有时和这一方联盟，有时和另一方联盟。在这段期间，他们有时候流亡外国，有时候仅只名义上掌政。最后在1535年，米兰被查理五世皇帝兼并。517

威尼斯共和国稍有点像处在意大利政治的局外，特别在初期国势鼎盛的数百年间。威尼斯从来没被蛮族征服过，最初它把自己看成是东罗马皇帝的臣属。由于这个传统，加上威尼斯的贸易又是和东方的贸易，它能够独立在罗马控制以外；这状况一直到土伦特宗教会议（1545）时代还继续存在——关于土伦特宗教会议，威尼斯人保罗·萨尔皮写过一部十分反教皇的历史。前面讲过，第四次十字军东征时威尼斯如何坚持略取君士坦丁堡。这件事促进了威尼斯贸易；反过来，1453年土耳其人夺占君士坦丁堡，又使它的贸易受到损害。由于种种原因，和食粮供给问题也多少有关，威尼斯人在十四、十五世纪期间感到有必要在意大利本土上获得大片领地。这惹起了各方的仇恨，终于在1509年促成刚布雷同盟[注1]的缔结，该同盟是各强邦的一个联合，威尼斯被它击败。从这场厄运中复苏，倒也许还是可能的；但无可挽回的是瓦斯寇·达·伽马发现了经好望角通印度的航路（1497—1498）。这个发现连上土耳其人的势力，毁了威尼斯；不过它总还撑持下去，直到被拿破仑剥夺独立。

威尼斯的政治制度原本民主，逐渐变得不民主，1297年以后成了一种排他性的寡头政治。政治权力的基础是“大议会”，自那年以后，大议会的成员世袭，而且只限于名门望族。行政权属于“十人议会”，十人由大议会选举。邦中的正式元首“督治”（Doge）选任终生；督治名义上的权柄很有限，但是实际上他的势力通常有决定性。威尼斯外交术公认为狡狯之至，威尼斯大使们的报告书有惊人犀利的见识。从朗克起，历史学家一向利用这类报告书作为有关他们所研究的事件最好的资料。

弗罗棱斯当年是世界上最文明的都市，它是文艺复兴的主要发祥地。文艺复兴期文学里面几乎所有的伟大名字，及文艺复兴期艺术中前期的、以至某些后期的大师的名字，都和弗罗棱斯连在一起；但是目前我们不管文化，且谈政治。十三世纪时，在弗罗棱斯有三个对立争衡的阶级：贵族、豪商和平民。贵族大多是皇帝党，另外两个阶级是教皇党。皇帝党人在1266年最后败北，十四世纪当中平民派又占了豪商的上风。然而斗争并没带来稳定的民主政治，却促使一种希腊人所谓的“僭主制”逐渐抬头。梅狄奇族终于成了弗罗棱斯的统治者，他们以民主派方面的政治牵线人起家。这家族中头一个取得明确的优胜地位的人——科济莫·德·梅狄奇（1389—1464），还没有什么官职；他的势力依靠操纵选举的妙术。他阴险狡诈，可能宽和时宽和待人，于必要的时候狠毒无情。他死后隔了一个短时期，孙儿伟业公罗伦佐继承他的位置，从1469年到1492年逝世为止，执掌大权。这两人的地位都是仰赖财力得到

的，他们的财富主要来自商业，但是也来自矿业及其他实业。他们不仅知道自己如何致富，还懂得怎样使弗罗棱斯富足，所以在这两人的治理下，弗罗棱斯城繁荣昌盛。518

罗伦佐的儿子皮特罗欠缺他父亲的那种长处，1494年被驱逐。随后是萨万纳罗拉[注2]得势的四年，这时期有一种清教气的信仰复兴，转使人反对欢乐奢华，远离自由思想，趋就已往较淳朴的年代想必一向特有的虔诚。然而结局，主要由于政治原因，萨万纳罗拉的敌派胜利，他被处死刑，烧毁尸体（1498）。这个共和国，目的在推行民主、而实际是财阀政治，传续到1512年，梅狄奇族又复辟了。罗伦佐有一个儿子[注3]十四岁上便作了枢机主教，他在1513年当选教皇，号列奥十世。梅狄奇家用塔斯卡尼大公的爵衔统治弗罗棱斯直到1737年；但是弗罗棱斯在这期间也像意大利的其余部分一样，贫弱了下去。

教皇的俗权起源于丕平和伪造的“君士坦丁赠赐”，在文艺复兴时期大大扩张；但是教皇们为此目的采用的那些方法，却断送了教皇职位的宗教威信。宗教会议运动在巴泽尔宗教会议与教皇尤金尼乌斯四世（1431—1447）的争斗中失败了，它代表着教会里最热诚的分子；或许更重要的是，这运动代表阿尔卑斯山以北教会的意见。教皇的胜利也就是意大利的胜利，（较差一层）又是西班牙的胜利。在十五世纪后半期，意大利文明全不像北方各国的文明，那依旧保持着中古风味。意大利人在文化方面正经严肃，但是对于道德和宗教满不认真；甚至在教士的心目中，典雅的拉丁文总会遮掩许多的罪。[注4]第一个崇尚人文主义的教皇尼古拉五世（1447—1455），把教廷的各种职位派给一些学者，只为他敬重这些人的学问，全不管别的考虑；罗伦佐·瓦拉（Lorenzo Valla）——一个伊壁鸠鲁主义者，也正是那个证明“君士坦丁赠赐”是伪件、嘲笑《拉丁语普及本圣经》的笔体、指斥圣奥古斯丁是异端的人，被任命为教皇秘书。这种奖励人文主义胜于奖励虔诚或正统信仰的政策，一直继续到1527年罗马大洗劫。519

奖励人文主义固然让热诚的北方人感到愤慨，按我们的观点看，也许还算是件功德；但是某些教皇的黩武政策和道德败坏的生活，除非从赤裸裸的强权政治的观点来看，从什么观点来看也无法给它辩护。亚历山大六世（1492—1503）在个人的教皇生活中，专一扩张自己和自己一家的势力。他有两个儿子：甘地亚公和凯萨·鲍吉亚（Caesar Borgia），他非常偏爱前一个。然而甘地亚公被人杀害了，大概是弟弟把他谋死

的。于是这位教皇的王业壮志只得灌注在凯萨身上。他们一同征服了罗马尼阿和昂可纳，这两个地方预计要给凯萨做个公国。但是在教皇死的时候，凯萨正病重，所以不能即时行动。他们的征服地结果重新并入圣彼得的世袭财产。这两人的劣迹很快就成了风传，归罪到他们身上的数不清的谋杀事件，真假难辨。不过，他们推行不讲信义的奸计达到空前地步，这点总无可置疑。继承亚历山大六世的尤理乌斯二世（1503—1513）也不虔诚异常，却比他的前任少留下一些造成丑闻的口实。他继续进行扩张教皇领地；当作军人看，他自有长处，但是按基督教的首脑来论，并不可取。在他的继任者列奥十世（1513—1521）治下开始的宗教改革运动，乃是文艺复兴时期各教皇的非宗教政策的当然后果。520

意大利南端归那不勒斯王国据有，在大多时候，西西里和那不勒斯统联一起。那不勒斯和西西里原先是弗里德里希二世皇帝的特别私人王国；他创建了一种回教国式的君主专制，开明但是独裁，不给封建贵族容留半分权力。1250年弗里德里希死后，那不勒斯和西西里归属他的私生子曼弗里德，不过曼弗里德也继承了教会的不解冤，1266年被法兰西人驱逐。法兰西人自落个不得人心，结果在“西西里晚祷”[注5]事件（1282）中遭屠杀；这以后王国属于阿拉贡王彼得三世[注6]和他的各代继承人。经过种种错综复杂的纠纷，那不勒斯和西西里一度暂时分裂，然后在1443年重新合并在著名的文事奖励者雅量王阿尔封索下面。从1495年以降，有三个法兰西王力图征服那不勒斯，但是这王国最后被阿拉贡的斐迪南得到手（1502）。查理八世、路易十二世和弗朗西斯一世，这几个法兰西王全坚持自己有领辖米兰和那不勒斯的权利（在法理上不大有根据）；他们全入侵过意大利，收到暂时成功，但是终究全被西班牙人战败。西班牙的胜利和反宗教改革运动，结束了意大利文艺复兴。教皇克莱门特七世是反宗教改革运动的障碍，而且他是个梅狄奇家的人，做法兰西的同党，因此在1527年查理五世让一支大部分由新教徒组成的军队洗劫了罗马。从此以后，教皇们转上虔诚的道路，而意大利文艺复兴运动就寿终正寝。

在意大利耍的强权政治复杂得难以相信。小邦主大部分是自力起家的霸主，他们一时和大邦中这一个联盟，一时和那一个联盟；他们假若耍得不高明，就被齐根铲灭。战争连绵不断，但是在1494年法兰西人到来以前，打的仗都几乎不流血：兵是雇佣兵，恨不得把他们的职业危险缩到最小限度。这类纯属意大利的战争，对贸易没起很大妨害，也未阻碍意大利添增财富。治国策术层出不穷，英明的政治才略没有分毫；当

法兰西人到来的时候，国家简直是毫无防护。法兰西军队在交战中真的杀人，吓坏了意大利人。随后法兰西人与西班牙人的历次战争都是一本正经的战争，带来了苦难和贫困。但是意大利各城邦全不顾惜民族统一，彼此继续阴谋倾轧，在内讧中乞求法兰西或西班牙的援助，到头来同归于尽。由于发现美洲和经好望角通往东方的航路，意大利总逃不了要丧失重要地位，这自不在话下；但是这崩溃也尽可以少有些祸患，对意大利文明素质的破坏性轻一些。521

文艺复兴不是在哲学上有伟大成就的时期，但是也做出一些事情，对伟大的十七世纪来讲是必要的准备。首先，文艺复兴运动摧毁了死板的经院哲学体系，这体系已经成了智力上的束缚。恢复了对柏拉图的研究，因此要求人至少也得有在柏拉图和亚里士多德之间进行选择所必需的独立思考。文艺复兴促进了人们对于这两个人的直接的真正认识，摆脱新柏拉图派和阿拉伯注释家的评注。更重要的是，文艺复兴运动鼓励这种习惯：把知识活动看成是乐趣洋溢的社会性活动，而不是旨在保存某个前定的正统学说的遁世冥想。

和拜占庭学问的接触，使柏拉图提早替代经院派解释的亚里士多德。早在那次把东西方两教会名义上再统一起来的费拉拉宗教会议（1438）上，就有过一场辩论，在辩论中拜占庭人主张柏拉图胜似亚里士多德。纪密斯特·普里索（Gemistus Pletho）是希腊一个正统信仰很成问题的热诚的柏拉图主义者，他对在意大利振兴柏拉图哲学有很大贡献；还有一个当上枢机主教的希腊人贝萨利昂（Bessarion）也是这样。科济莫·德·梅狄奇和罗伦佐·德·梅狄奇都醉心于柏拉图；科济莫创立了广泛从事柏拉图研究的弗罗棱斯学院，罗伦佐继续兴办。科济莫临死还倾听着柏拉图的一篇对话。不过当时的人文主义者们忙于获得古代的知识，因此在哲学上不能出什么独创性的东西。

文艺复兴不是民众性运动；是少数学者和艺术家的运动，受到一些慷慨的文艺奖励者，特别受到梅狄奇家和崇尚人文主义的教皇们的赞助。假若当初没有这些奖励者，它取得的成功说不定会小得多。十四世纪的佩脱拉克和薄卡丘按精神讲属于文艺复兴时代，但是由于当时的政治条件不同，所以他们的直接影响比不上十五世纪的人文主义者。522

文艺复兴时期的学者对教会的态度，很难简单刻画。有的人是直言不讳的自由思想家，不过即使这种人通常也受“终傅”[注7]，在感到死亡

迫临的时候与教会和解。大多数学者痛感当时教皇的罪恶，然而他们还是乐于受教皇的聘用。历史学家贵查第尼（Guicciardini）在1529年写道：

“再没有谁比我更憎恶祭司的野心、贪婪和放荡了；不仅因为这些恶习每一件本身就可恨，而且因为其中每一件统统和自称与神有特殊关系的人极不相称，同时还因为这些恶习又是那么相互对立的，只在生性十分奇僻古怪的人身上才能共存。尽管如此，我在几任教皇教廷中的位置，迫使我只得为了切身利益希求他们伟大。但是，如果不是为了这个缘故，我早已像爱自己一样爱马丁·路德了；这并不是为我个人摆脱一般所理解和解释的基督教加给人的戒律，倒是为了要眼看这帮无赖被押回自己的本位，好叫他们不得不去过没罪恶或没权柄的生活。”[注8]

这真坦率得痛快，清楚地摆明了人文主义者所以不能发起宗教革新的理由。况且，他们当中大多数人在正统信仰和自由思想之间看不出任何折中办法；他们已经不再具有对神学微妙处的中古感受性，所以像路德的那种立场，在他们是做不到的。马祖求[注9]讲罢了修士、修女和修道僧的恶端，说：“对他们最好不过的惩罚恐怕就是让神把炼狱取消；这一来他们便不会再受到布施，只得重新去过锄锹生活了。”[注10]但是他却没像路德那样，想到去否认炼献，同时又保留大部分天主教义。

罗马的财富不过稍许指靠由教皇领地得到的岁收，主要是通过一个主张教皇握着天国钥匙的神学体系，从全天主教世界敛集的献金。哪个意大利人对这体系表示异议而收到实效，就难保不引起意大利贫困化，使它丧失在西方世界中的地位。因此文艺复兴时期意大利的异端是纯粹精神上的异端，没酿成教会分裂，也未惹出任何要发起脱离教会的民众性运动。唯一的例外，还是个很不完全的例外，就是按精神讲属于中世纪的萨万纳罗拉。523

大多数人文主义者把在古代受到维护的那些迷信保留下来。魔法和巫术也许是邪道，但不认为这种事是不会有的。尹诺森八世在1484年下了一道反巫术的敕令，结果在德意志及其他地方引起了一场对女巫的触目惊心的大迫害。占星术特别受自由思想家们重视，达到了古代以来未有的风行。从教会里得到解放的最初结果，并不是使人们的思考合乎理智，倒是让人对古代样样荒诞无稽的东西广开心窍。

在道德方面，解放的最初结果同样悲惨。旧道德规律不再受人尊重；城邦邦主一大半都是通过变节背叛获得地位，靠无情的残酷手段维系住统治的。枢机主教受邀请赴教皇加冕礼宴时，他们唯恐放毒，自带酒和酒童。[注11]除萨万纳罗拉以外，在这时期难得有一个意大利人为公众的利益冒任何牺牲。教皇腐化的祸患有目共睹，但是毫无对策。意大利统一的好处显而易见，邦主们却不会联合起来。异族统治的危险近在眼前，然而每一个意大利邦主在与其他任何意大利邦主的任何一次争执里，还情愿乞求任何外强的援助，甚至于乞求土耳其人。除开毁坏古代抄本这事情而外，文艺复兴时期的人不经常犯的罪过我想不出一件。

在道德范围以外，文艺复兴有伟大的功绩。在建筑、绘画和诗歌方面，它一向保持着好名声。文艺复兴运动出了雷奥纳都、米凯兰基罗、马基雅弗利等非常伟大的人物。这个运动把有教养的人从褊狭的中古文化里解放出来，它即使仍旧是古代崇拜的奴隶，也总让学者们知道，几乎在一切问题上，有声誉的权威们曾经主张过种种不同的意见。文艺复兴通过复活希腊时代的知识，创造出一种精神气氛：在这种气氛里再度有可能媲美希腊人的成就，而且个人天才也能够在自从亚历山大时代以来就绝迹了的自由状况下蓬勃生长。文艺复兴时期的政治条件利于个人发展，然而不稳定；也像在古希腊一样，不稳定和个性表露是密切相连的。有稳定的社会制度是必要的，但是迄今想出来的一切稳定制度都妨害了艺术上或才智上的特殊价值的发展。为获得文艺复兴时期的那种伟大成就，我们准备忍受多少凶杀和混乱?已往，情愿大量忍受；在现代，要少得多。尽管随着社会组织的扩大，这问题正不断地紧要起来，到今天还没找到一个解决办法。524

第三章 马基雅弗利525

文艺复兴虽然没产生重要的理论哲学家，却在政治哲学中造就了卓越无比的一人——尼科罗·马基雅弗利。一般人惊讶他荒谬绝伦，已成惯例；他有时候也的确是荒谬惊人。但是，旁的人假使同他一样免除欺瞒人的假道学，有不少个会同样如此。马基雅弗利的政治哲学是科学性的经验学问，拿他对事务的亲身经验作基础，力求说明为达到既定目的所需用的手段，而不讲那目的该看成是善是恶这个问题。他偶尔听任自己谈到他希求的目的，那就是我们大家完全能鼓掌称赞的一种目的。惯常加到他名字上的毁谤，一大部分出于恼恨人坦白自供坏事的伪君子的愤慨。固然，真正需要批评的地方还是很多的，但是在这一点上他是当

时时代的表现。对于政治中的不诚实这种在思想上的诚实，在其他任何时代或其他任何国度都是不大可能的事，也许在希腊，从智师派学者受了理论教育、由小城邦战争得到实际磨炼的那些人属于例外；小城邦间的战争，在古典的希腊正如同在文艺复兴时期的意大利，是和个人天才自然伴连着的政治背景。

马基雅弗利（1469—1527）[注12]是弗罗棱斯人；他的父亲——一位法律家，不富有也不算穷困。当他二十多岁的时候，萨万纳罗拉主宰弗罗棱斯；这人的悲惨下场显然给了马基雅弗利深刻的印象，因为他说："一切武装的先知胜利了，没有武装的先知失败了"，随即举萨万纳罗拉作为后一类人中的实例。在相反方面他说到摩西、居鲁士、泰修思[注13]和罗缪鲁斯。不提基督，这正是文艺复兴的表征。

萨万纳罗拉刚被处刑后，马基雅弗利在弗罗棱斯政府中得到一个次等职位（1498）。他在政府继续供职，时时担任重要的外交使节，直到1512年梅狄奇家复辟；那时，他由于一贯和梅狄奇家作对而被捕，但是得到开释，准他在弗罗棱斯近乡过退隐生活。因为别无工作，于是从事著述。他的最出名的著作《邦主鉴》（*The Prince*）是1513年写的，由于他希望讨得梅狄奇家的欢心（事实证明是空希望），题献给罗伦佐二世。本书的语调也许多少可归之于这个实际意图；他同时在撰写的那部较长的作品《罗马史论》（*Discourses*），显著地带着更多的共和主义与自由主义色彩。他在《邦主鉴》的开首说，这本书里他不打算谈共和国，因为已在别处讨论过共和国了。不并读《罗马史论》的人，对他的学说往往容易得出一个很偏颇的看法。526

马基雅弗利既然没能取得同梅狄奇家的和解，不得已继续著述。他隐居终身，死在查理五世的军队洗劫罗马那一年。这年可以看成也是意大利文艺复兴运动死亡的一年。

《邦主鉴》这本书旨在根据史实及当时的事件，揭明公国是怎样得来的、怎样保住的、怎样失掉的。十五世纪的意大利提供许多个大小实例。邦主没几人是合法的，甚至在不少情况下，连教皇也凭仗贿买手段获得选任。那时候到达成功的常则和时代变得较稳定后的成功常则是不尽一样的，因为像那种凶残和不讲信义的行为假若在十八或十九世纪，会让人丧失成功资格，当时却没哪个为之感到愤慨。或许我们这时代的人又比较会赏识马基雅弗利，因为当代有一些最可注目的成功，都是仗

着和文艺复兴时在意大利使用过的任何方法一样卑鄙的方法取得的。想来马基雅弗利这位政略艺术鉴赏家，总要给希特勒的国会纵火案、1934年的纳粹清党及慕尼黑协定后的背信喝彩叫好吧。

亚历山大六世的儿子凯萨·鲍吉亚大受颂扬。凯萨的问题是个难问题：第一，要通过哥哥一死，自己成为父亲的王业壮志唯一的受益人；第二，要假借教皇的名义用武力征服一些领地，这些领地在亚历山大死后必须归他个人所有，不属教皇领；第三，要操纵枢机会[注14]，使下一代教皇是他的同党。凯萨追求这个困难目的，手腕非常老练；马基雅弗利说，从他的实践，新起的邦主应当吸取箴训。不错，凯萨失败了，然而只“由于命运意外不吉”。恰巧在他父亲死的时候，他也病势危笃。待他病好过来，他的敌人已经纠合起自己的兵力，他的冤家对头已经当选为教皇。在这次选举的那天，凯萨告诉马基雅弗利，他对一切全有了准备，“只是万万没想到，在父亲死的时候他自己也几乎要死。”527

马基雅弗利深切知道他的种种恶行，却这样下结语：“如此，回顾公［凯萨］的全部行为，我找不出丝毫可指责的地方；反而像我在前面所说，我感觉理当把他看成是一切靠命运、藉他人武力掌握到大权的人要效法的榜样。”

书中有一章：“论教会公国”，很有味；据《罗马史论》里所讲的话看来，这一章分明隐瞒了马基雅弗利的部分思想。隐瞒的理由当然在于《邦主鉴》特意要讨好梅狄奇家，而且当书脱稿的时候，一个梅狄奇家的人又刚刚做了教皇（列奥十世）。他在《邦主鉴》中说，关于教会公国，唯一困难就在获取，因为既取得后，便受到古来的宗教习惯庇护，有这些宗教习惯，教会公国邦主不管如何作为也能保住大权。这种邦主不必要有军队（马基雅弗利如此说），因为“他们为人心不能企及的崇高大义所支持”。他们“受神的称扬与维护”，“议论他们，那恐怕是狂妄无知的人办的事”。他继续写道，虽说如此，仍旧容人考问，亚历山大六世把教皇俗权如此扩大，凭的是什么手段。

《罗马史论》中关于教皇权力的议论比较详尽，也比较真诚。在这里，他首先把著名人物排成道德上的品级。他说，最上等人是宗教始祖；其次是君主国或共和国的奠定者；然后是文人。这些人是好人，而破坏宗教的、颠覆共和国或王国的，以及与美德或学问为敌的人是恶人。凡建立专制政治的人非善类，包括凯撒在内；从相反方面讲，布鲁

图斯[注15]是好人。（这种见解与但丁的见解之间的分歧，显示出古典文学的影响）。他主张宗教在国家中应当占显要地位，这并不以宗教的真实性为理由，而是把它当作社会联结纽带；罗马人做得对：他们假装信占卜，惩治那些轻视占卜的。马基雅弗利对当时的教会有两点指责：第一，教会通过自己的恶行，伤害了宗教信仰；第二，教皇的俗权及俗权引起的政策，妨碍意大利统一。这两点指责表说得很痛切有力："人同我们的宗教首脑罗马教会越接近，信仰越不虔诚。……它的毁灭和惩罚临前了。……我们意大利人亏赖罗马教会和它的祭司，才成了不敬神的败类；但是我们还受它一件更大的恩惠，一件终将成为我们毁灭根苗的恩惠，那就是这教会使我们国家弄成四分五裂，现在仍让它四分五裂。"[注16] 528

按这样几段文字看来，必须认为马基雅弗利赞赏凯萨·鲍吉亚，无非是赞赏他的手腕，不是赞赏他的目的。在文艺复兴时代，人对高妙手腕和带来名声的行为备极赞叹。这类感情当然向来一直就存在；拿破仑的敌人中有不少热烈叹服他是个将才。但是在马基雅弗利时代的意大利，对于机巧的那种准艺术欣赏式的赞美，大大越过以前和以后各世纪。要是把这种赞美跟马基雅弗利认为重要的大政治目标看成一致，那就错了。爱手腕和求意大利统一的爱国愿望，这两样事在他的心中并存着，毫不融会。所以他能够颂扬凯萨·鲍吉亚的精明，却怪罪他不该让意大利闹得分崩离析。应当设想，依他之见十全的人物就是论手段聪敏而无忌惮如同凯萨·鲍吉亚，但是抱着不同目标的人。《邦主鉴》结尾声声动人地呼吁梅狄奇家将意大利从"蛮人"（即法兰西人和西班牙人）手中解放出来，这些人的统治"发恶臭"。他预料人担当这种事业，不会是出于非自私的动机，而会是出于爱权势心，更重的是好名望心。

关于邦主的行为方面，《邦主鉴》直言不讳地否定一般公认的道德。作邦主的如果总是善良，就要灭亡；他必须狡猾如狐狸，凶猛像狮子。书中有一章（第十八章），标题是"邦主必如何守信义"。里面讲，在守信有好处时，邦主应当守信，否则不要守信。邦主有时候必须不讲信义。

"但是必须会把这种品格掩饰好，必须作惯于混充善者、口是心非的伪君子。人们全那么头脑简单、那么容易顺从眼前需要，因此欺骗人的人总会找到愿意受欺骗的人。我只举一个近代的实例。亚历山大六世除骗人外一事不干，他旁的什么事也不想，却还找得到骗人的机会。再

没有谁比他更会下保证，或者比他发更大的誓来断言事情，可是再也没有谁比他更不遵守保证和誓言了。然而因为他深懂得事理的这一面，他的欺骗百发百中。所以说，为邦主的并不必要条条具备上述的品质［各种传统美德］，但是非常有必要显得好像有这些品质。”529

他接下去说，最主要的是邦主应当显得虔信宗教。

《罗马史论》在名义上是对李微历史著作的论评；它的语调与《邦主鉴》大不相同。有整章整章，看起来几乎像出自孟德斯鸠的手笔；这书的大部分让十八世纪的自由主义者来读也会赞许。明言阐述了“约制与均衡”说。君主、贵族和平民皆应在宪法中各占一份；“那么这三个势力就会彼此交互约制住。”莱库格斯确立的斯巴达宪法最佳，因为它体现了顶完全的均衡；梭伦的宪法过分民主，结果造成比西斯垂塔斯的僭主政治。罗马的共和政体是好政体，这由于元老院和平民的冲突。

书中通篇使用“自由”这个词指某种宝贵的东西，不过究竟何所指并不十分清楚。这名词当然是从古代接手来的，又传给十八、十九世纪。塔斯卡尼保持下来自由，因为那里没有城堡和君子。（“君子”（Gentlemen）当然是误译，却是个令人开心的误译。）看来他认为要实现政治自由，公民必须具备某种个人美德。据他说，唯独在德意志，正直和敬神仍旧普遍，所以在德意志有许多共和国。一般讲，民众比君主贤达而且比较有恒性，尽管李微和大多数其他著述家抱相反主张。常言说：“民之声即神之声”[注17]，这话也不乏正当理由。

希腊人和罗马人在共和时代的政治思想，到十五世纪如何又获得在希腊自亚历山大以来、在罗马自奥古斯都以来就不再有的现实意义，说来有趣。新柏拉图主义者、阿拉伯人、经院哲学家们，对柏拉图和亚里士多德的形而上学抱热烈兴趣，但是却根本不注意他们的政治作品，原因是城邦时代的政治制度已经完全绝迹了。在意大利城邦制的成长与文艺复兴同时并起，因此人文主义者便能够从共和时代的希腊人与罗马人的政治理论有所收获。对“自由”的爱好，及“约制与均衡”说，由古代传给文艺复兴时期，又主要从文艺复兴时期传给近代，固然近代也直接承继了古代。马基雅弗利的这一面，和《邦主鉴》里那种比较闻名的“不道德的”主义，至少是同样重要的。530

值得注意的是，马基雅弗利绝不拿基督教义上的或圣经上的根据当

作政治议论的基础。中古的著述家抱有“合法”权力的想法，所谓合法权力即教皇和皇帝的权力，或者由这些人来的权力。北方的著述家们甚至后来直到洛克，还论说伊甸乐园里发生的事情，以为他们由此能给某些种权力的“合法”性找到证据。在马基雅弗利却没这样的概念。权力归于自由竞争中有手段抓到权力的人。他对平民政治的爱好并非出自什么“权利”观念，而是由于观察到平民政治不像专制政治那样残酷、专横和动乱不定。

现在试给马基雅弗利的学说中“道德的”部分和“不道德的”部分作一个（他本人原来未作的）综合。下文里我不是在表达我自己的意见，而是表达他本人或明言或隐含的意见。

政治上的好事是有一些，其中这三样特别重要：民族独立，安全，和井然有序的政治组织。最良好的政治组织是在君主、贵族和民众之间，依各自的实际力量为准来分配法权的政治组织，因为在这种政治组织下革命难成功，于是就可能有稳定；但是为稳定着想，多给民众一些权力总是明智的。关于目的便是如此。

但是在政治上还有手段问题。用注定要失败的方法追求某个政治目标，徒劳无益；即便认为目的是好的，也必须选取可以实现它的相当手段。手段问题能够不管目的或善或恶，按纯粹的科学方式处理。“成功”意思指达到你的目的，不管是什么目的。假若世间有一门“成功学”，按恶人的成功去研究，可以和按善人的成功去研究同样研究得好——实际上更好，因为成功的罪人实例比成功的圣贤实例尤其繁多。然而这门学问一旦建立起来，对圣贤和对罪人同样有用，因为圣贤如果涉足政治，必定同罪人一样，希图成功。531

问题归根结底是力量的问题。为达到某个政治目的，这类或那类的力量总不可缺少。这件简单明白的事实被“正义必将战胜”或“罪恶的胜利不久长”等诸如此类的口号掩饰住了。即便你所认为的正义一方真战胜，那也因为该方拥有优势力量之故。是的，力量常常依靠舆论，舆论又靠宣传；而且当然，表面显得比你的敌对者有道德在宣传上是有利点，而显得有道德的一个方法就是真有道德。因为这个理由，胜利说不定往往落在具备公众所认为的道德最充分的一方。马基雅弗利以为这不独是十六世纪时宗教改革运动成功的重要因素，还是十一、十二、十三世纪当中教会权力增长的重要因素，他这意见我们倒也必得认可。但是

关于这点有若干重大限制。第一，抓到权力的人，能够操纵宣传使自己一派人显得有道德；例如，在纽约和波士顿的公立学校中，恐怕谁也不能提亚历山大六世的罪恶。[注18]第二，有些个混乱时期，明白露骨的无赖行径屡屡成功；马基雅弗利的时期正是这样的时期。在这种时代，往往有一种迅速增长的人性为己观，无论什么事情只要它是合算的，一般人就看得下去。照马基雅弗利自己讲，哪怕在这种时代，当着无知大众也宜摆出一副道德面孔。

这问题还能够更进一步来看。马基雅弗利持这个意见：文明人几乎一定是不择手段的利己主义者。他说，假使有人在今天想建立共和国，会发觉在山民中比在大城市的人中容易做，因为后一种人恐怕已经腐化了。[注19]即便某人是不择手段的利己主义者，这人的最聪明的行动方针仍要随他须驾驭的民众来定。文艺复兴时期的教会引起人人激愤，但是只在阿尔卑斯山以北，才让众人激愤得酿成宗教改革。当路德开始叛教之际，教皇的收入想必要超过当初亚历山大六世和尤理乌斯二世倘如品德较好，教皇应有的收入；假若这点是实，便是因为文艺复兴时期意大利的人性为己观而致。可见，政治家如果依靠有道德的民众，他们的行为比在依靠对道德问题漠不关心的民众时要良好；他们在若有罪行就能够广泛传知的社会里，比在有他们掌握下的严厉检查制度的社会里，行为也要良好。当然，凭伪善总能够取得一定程度的成功，但是通过适当制度能使成功的程度大大缩小。532

马基雅弗利的政治思想也如同大部分古代人的政治思想，有一个方面不免肤浅。他满脑子是莱库格斯和梭伦一类的大制法者，而想当然这种人不大管以前的社会情况，就创立一个完完整整的社会。把社会看作是有机生长体，政治家对它仅能起有限影响，这种社会概念主要是近代的概念，进化论又大大加强了这个概念。这概念从柏拉图那里找不到，从马基雅弗利那里同样也找不到。

然而，也许不妨这样主张：进化论的社会观纵使在过去合乎实情，今天已不再适用，对现在和未来讲，却必须另换一个远为机械论的看法。在俄国和德国[注20]创造出了新的社会，简直仿佛神话人物莱库格斯据说创造斯巴达国体的情况一般。古代的制法者是仁慈的神话，现代的制法者是令人恐悚的现实。这世界已经比向来更类乎马基雅弗利的世界，现代人谁希望驳他的哲学，必须作一番超过十九世纪时似乎有必要作的深思。

第四章 埃拉斯摩和莫尔533

在北方各国，文艺复兴运动比在意大利开始得迟，不久又和宗教改革混缠在一起。但是十六世纪初也有个短期间，新学问在法国、英国和德国没卷入神学论争的旋涡，生气勃勃地四处散播着。这个北文艺复兴运动有许多地方和意大利的文艺复兴大不相同。它不混乱无主，也不超脱道德意味；相反，却和虔诚与公德分不开。北文艺复兴很注意将学问标准用到圣经上，得到一个比《拉丁语普及本圣经》更正确的圣经版本。这运动不如它的意大利先驱辉煌灿烂，却比较牢固；比较少关切个人炫耀学识，而更渴望把学问尽可能地广泛传布。

埃拉斯摩（Erasmus）和托马斯·莫尔爵士（Sir Thomas More）这两人，可算是北文艺复兴运动的典型代表。他们是亲密的朋友，有不少共通处。两人都学识渊博，固然莫尔博学不及埃拉斯摩；两人都轻视经院哲学；两人都抱定由内部实行教会革新的志向，可是当新教分裂发生时，又都对它悲叹不满；两人都写一手隽妙、幽默而极度老练的文章。在路德叛教以前，他们是思想上的首领；但是在这之后，新旧两边的世界都变得过于激烈，他们这种类型的人就不合时宜了。莫尔殉教死了，埃拉斯摩落魄潦倒。

无论埃拉斯摩或莫尔，都不是严格意义上的哲学家。我所以论述这两人，理由就在于他们可为实例说明革命前时代的性格，在这种时代普遍有温和改良的要求，而怯懦的人尚未让过激派吓得倒向反动。他们又体现出抗逆经院哲学这件事的特色，即嫌恶神学或哲学中一切体系性的东西。

埃拉斯摩（1466—1536）生在鹿特丹[注21]。他是私生子，因此关于自己的出生委细，编造了一套浪漫性的假话。实际，他的父亲是个祭司，一个稍有学问、懂得希腊语的人。埃拉斯摩的生身父母在他尚未成年时死去，他的那些监护人（显然因为侵吞了他的钱）哄诱他当了斯泰因（Steyn）[注22]的修道院的修士，这是他毕生悔恨的一步。监护人里有一个是学校教师，可是他所知道的拉丁语比埃拉斯摩身为小学生已经知道的还差。这位老师回复这孩子来的一件拉丁文书札，在信中说：“万一你再写这样典雅的信，请给加上注解吧。”534

1493年，埃拉斯摩当上刚布雷地方主教的秘书，该主教是金羊毛骑

士团的团宗。这给了他离开修道院去游历的好机会，只不过并非如他的素愿去意大利罢了。他的希腊文知识当时还很粗浅，但他在拉丁语方面具备高度素养；为罗伦佐·瓦拉的那本论拉丁语的种种雅致的书，埃拉斯摩格外景仰瓦拉。他认为用拉丁文和真信仰完全可以并容，还举奥古斯丁和杰罗姆为例——看来他明明忘记了杰罗姆的那个梦：梦中我主痛斥他读西塞罗的作品。

埃拉斯摩一度入巴黎大学，但是在那里找不到对自己有益处的东西。这大学从经院哲学发端直到盖森[注23]和宗教会议运动，曾有过它的黄金时代，但是现在老的论争都干枯无味了。托马斯派和司各脱派原先合称古代派，这派人对奥卡姆主义者论斥争辩，后者称作名目论派又称近代派。终于在1482年两派和解，携手一致对抗人文主义者；当时大学界以外，人文主义者在巴黎蒸蒸日上。埃拉斯摩憎恶经院哲学家，认为他们老朽过时。他在一封信里提到，他因为想取得博士学位，竭力不谈一点优雅或隽妙的事。任何一派哲学，甚至柏拉图和亚里士多德，他都不真正喜好；只不过这两人既然是古代人，谈到时必须表示尊敬罢了。

1499年埃拉斯摩初访英国，爱好英国的吻女孩子的风习。他在英国结交寇理特[注24]和奠尔，两人劝勉他不要玩弄文墨上的雕虫小技，着手郑重的工作。寇理特开讲圣经课程，却不懂希腊语；埃拉斯摩感觉自己愿在圣经上面下工夫，认为希腊语知识万不可不备。他在1500年年初离英国后，尽管穷得聘不起教师，自己开始学习希腊语；到1502年秋天，他已学得精娴熟练，而在1506年去意大利的时候，他发觉意大利人没什么可让他学的了。他决意编订圣杰罗姆的著作，再出版一部附有新拉丁译文的希腊文新约圣经，这两件事都在1516年完成。他发现《拉丁语普及本圣经》里有种种错误，这个发现后来在宗教论争中对新教徒有好处。埃拉斯摩也打算学会希伯来文，但是把它丢下了。535

埃拉斯摩写的书唯一还有人读的就是《愚神颂赞》（*The Praise of Folly* ）。这本书的构思是1509年他从意大利去英国途中，正当跨越阿尔卑斯山的时候萌发的。他在伦敦托马斯·莫尔爵士宅中迅速把它写成；书题献给莫尔，还戏谑地影射指出，由于“Moros”作“愚人”解，题献得正合适。书中愚神亲身自白；她自夸自赞，兴致勃勃，她的词句配上霍尔班[注25]的插图，更添生色。愚神的自白涉及人生一切方面，涉及所有的阶级和职业。要不是有她，人类就要绝灭，因为哪个不愚能结婚?为当作智慧的解毒剂，她劝人“娶妻子——这种动物极愚戇无害，然

而极便利有用，可以柔化、缓和男人的僵板与阴郁的心情。”离了阿谀或免除自私心，谁会幸福?然而这样的幸福是愚蠢。最幸福的人就是那些顶近乎畜类、委弃理性的人。至高的幸福是建立在幻想上的幸福，因为它的代价最低：想像自己为王比实际成王要容易。埃拉斯摩然后又来取笑民族骄傲和职业上的自负：学艺各科的教授先生们几乎个个自负得不成话，从自负里讨幸福。

书中有些段落里，嘲讽转成谩骂，愚神吐露埃拉斯摩的郑重意见；这些段落谈的是各种教会弊端。祭司用来“计算每个灵魂在炼狱中的居留时间”的赦罪符和免罪券；礼拜圣徒，乃至礼拜圣马利亚，“她的盲目的献身者认为将圣母放在圣子前是礼仪”；神学家们关于三位一体[注26]和道成肉身[注27]的争论；化体说[注28]；经院哲学各流派；教皇，枢机主教和主教——这一切全受到猛烈的讪笑。特别猛烈的是对修道会僧的攻击，说他们是“精神错乱的蠢物”，他们简直不带一点宗教气，然而“深深地爱恋自己，是个人幸福的痴赏家。”照他们的行动举止看，好像全部信仰都在于琐屑的礼式小节：“缚凉鞋准确要打多少个结；各式衣装分别取什么特异颜色，用什么衣料做成；腰带多么宽，多么长，”等等。“听他们在末日审判席前的声辩想必是妙不可言：一个要夸说他如何只以鱼为食，净灭了他的肉欲；另一个要强调他在世的时光大部分是在咏唱圣歌的礼拜式中度过的；……又一个极力说他六十年当中连碰也没碰过一文钱，除隔着厚厚的手套去摸索不算。”可是基督会抢口说：“你们这些文士和法利赛人有祸了，……我只留给你们彼此相爱这一条教训，这教训我没听哪个声辩说他已经忠实履行了。”然而在尘世上大家都怕这帮人，因为他们从神工阁子中知道许多私密事，遇到酒醉的时候常常顺口泄露。536

也没有饶过教皇。教皇应当以谦逊和清贫来效法他们的主。“他们的唯一武器应该是圣神武器；的确，在这种武器的使用上，他们慷慨之至，例如他们的禁止圣事[注29]、停权[注30]、谴责[注31]、重诫[注32]、大绝罚和小绝罚[注33]，以及他们的怒声咆哮的敕令，这些敕令打击了他们所申斥的对象；[注34]但是这些至圣的神父[注35]，除了对待那种受魔鬼唆使、目中对神不抱敬畏、凶毒恶意地图谋减损圣彼得世袭财产的人以外，决不频频发布敕令。”

从这种段落看，会以为埃拉斯摩想必欢迎宗教改革，但是实际不然。

书结尾郑重提出，真信仰乃是一种愚痴。通篇有两类愚痴，一类受到嘲讽的颂扬，另一类受到真心的颂扬；真心颂扬的愚痴即基督徒淳朴性格中显露出来的那类愚痴。这种颂扬和埃拉斯摩对经院哲学的厌恶，以及对使用非古典拉丁语的学者博士们的厌恶是表里相连的。但是它尚有更深刻的一面。据我知道，这是卢梭的《萨瓦牧师》（*Savoyard Vicar* ）所发挥的见解在文献中的第一次出现，按这个见解，真的宗教信仰不出于知而发于情，精心锤炼的神学全部是多余的。这种看法已日益流行，目前在新教徒中间差不多普遍都接受了。它在本质上是北方的重情主义对希腊尚知主义的排斥。

埃拉斯摩二度访问英国，逗留五年（1509—1514），一部分时间在伦敦，一部分时间在剑桥。他对于激发英国的人文主义起了不小影响。英国公学的教育直到不久以前，还几乎完全保持他当初所想望的那种样子：彻底打好希腊语和拉丁语的基础，不仅包括翻译，也包括韵文和散文写作。科学尽管从十七世纪以来就在知识方面占最优势，倒认为不值得上等人士或神学家注意；柏拉图的东西应该学，但是柏拉图认为值得学的科目另当别论。所有这些都和埃拉斯摩的影响方向一致。537

文艺复兴时代的人怀有漫无边际的好奇心；海辛哈说：“动人耳目的变故、有趣的细情、珍闻、怪事，从来也不够满足这些人的欲望。”然而最初他们并不在现实世界里，却在故纸堆中寻求这种东西。埃拉斯摩虽然对世界情况有兴趣，但是不会生啖消化，必须先经过拉丁语或希腊语的加工炮制，他才能同化吸收。对旅行人的经历见闻要打几分折扣，而普林尼[注36]书中载的什么奇迹绝物倒深信不疑。不过，人的好奇心逐渐从书本转移到现实世界里；大家不再注意古典作家笔下的野人奇兽，而对实际发现的野人和奇兽发生了兴趣。加利班[注37]来源出于蒙台涅，蒙台涅的食人生番出于旅行人。“食人族和头生在肩膀下面的人”，奥赛罗[注38]曾眼见过，不是从古代流传下来的话。

这样，文艺复兴时代人的好奇心就从向来文学性的渐渐转成科学性的。好一股新事实的洪流排山倒海而来，人们起初只能让这洪流挟持着往前涌进。那些老思想体系显然错了；亚里士多德的物理学、托勒密的天文学以及盖兰的医学，再勉强扩展也不能包括已有的种种发现。蒙台涅和莎士比亚满足于混乱：从事新发现其乐无穷，而体系乃是从事新发现的死敌。一直到十七世纪，人们构造思想体系的能力才赶上关于各种事实的新知识。不过所有这些话扯得离埃拉斯摩远了，对他来讲，哥伦

布不如阿戈船航海者[注39]有意思。

埃拉斯摩的文字癖深到无可救药、恬不知耻。他写了一本书叫《基督徒士兵须知》（*Enchiridion militis christiani*），奉告未受过教育的军人，说他们应该读圣经，还要读柏拉图、安布洛斯、杰罗姆和奥古斯丁的著作。他编成一部包罗宏富的拉丁语格言集，在后几版中又增补许多希腊语格言；他的本旨是想让人能够把拉丁语写得合拉丁语用法习惯。他作了一本异常成功的《对话》（*Colloguies*）书，教人如何用拉丁语叙谈木球戏一类的日常事情。这在当时的用途或许比现在显得要大。那时候拉丁语是独一无二的国际用语；巴黎大学的学生来自西欧各地，说不定常常遇上这种事：两个学生能用来进行交谈的语言只有拉丁语。538

宗教改革以后，埃拉斯摩起先住在卢凡（Louvain），当时卢凡还守着十足的旧教正统；后来他住在巴泽尔（Basel），那里已经改奉新教。双方各自尽力罗致他，但是笼络很久无功效。如前文所说，他对教会弊端和教皇的罪恶曾经表示过激烈意见；在1518年，也正是路德叛教那年，[注40]他还发表一个叫《吃闭门羹的尤理乌斯》（*Julius Exclusus*）的讽刺作品，单写尤理乌斯二世进天国未成。但是路德的强暴作风惹他生厌，而且他也憎恶斗争；最后他终于投身到旧教一边。1524年他写了一个维护自由意志的著作，而路德信奉奥古斯丁的见解更夸大渲染，否定自由意志。路德的答辩蛮横凶狠，逼得埃拉斯摩进一步倒向反动。从这时直到他老死，他的声望地位江河日下。他素来总是胆弱心怯，而时代已经不再适合懦夫了。对于正直的人，可抉择的光荣道路只有殉教或胜利。他的朋友托马斯·莫尔爵士被迫选择了殉教，埃拉斯摩说："要是当初莫尔根本没惹那危险事，神学上的问题留给神学家去管多好。"埃拉斯摩活得太长，进入了一个新善新恶——英雄骨气和不容异己——的时代，这两样哪一样也不是他能够学会的。

托马斯·莫尔爵士（1478—1535）论为人比埃拉斯摩可佩得多，但是从影响看，地位却差得远。莫尔是人文主义者，但也是个虔心深诚的人。他在牛津大学时，着手学习希腊语，这在那时候很不寻常，因此他被人当成对意大利的不信者表好感。校当局和他的父亲大为不满，他于是被牛津大学革除。随后他迷上卡尔图斯教团，亲身实践极端的苦行生活，寻思加入这个教团。正当这时，他初遇埃拉斯摩，分明是因为埃拉斯摩的影响，他踟蹰没有走这一步。莫尔的父亲是个法律家，他决定也

从事父亲的这行职业。1504年他做了下院议员，带头反对亨利七世增课新税的要求。在这事上他成功了，但是国王激怒得发狂；他把莫尔的父亲投进伦敦塔，不过，纳款一百镑后又释放出来。1509年英王逝世，莫尔再操法律业，并且得到亨利八世的宠信。他在1514年受封爵士，被任用参与各种外交使团。亨利八世屡次召请他进宫，但是莫尔总不去；最后，国王不待邀请，自己到他在彻尔西（Chelsea）的家中，和他一同进餐。莫尔对亨利八世并不存幻想；有一次人家祝贺他受国王的爱顾，他回答："假使我莫尔的人头真会让他得到一座法国城池，这颗头准得落地。"539

武尔济[注41]倒败时，国王任命莫尔为大法官来接替他。和通常惯例相反，莫尔对诉讼当事人的馈赠一概回绝。他不久就失宠，因为亨利八世为了娶安·布琳（Anne Boleyn），决意离弃阿拉贡的凯萨林（Catherine of Aragon），莫尔坚定不移地反对这桩离婚案。他于是在1532年辞官。莫尔去职后，每年仅有钱一百镑，由此可见他在任时的刚直清廉。尽管莫尔与国王意见不合，亨利八世仍旧邀请他参加他与安·布琳的婚礼，但是莫尔不接受邀请。1534年，亨利八世设法让国会通过"至权法案"，宣布他（而非教皇）是英国教会的首领。在这项法案之下规定必须作一次"承认至权宣誓"，莫尔拒绝宣誓；这只是近似叛逆，罪不该死。然而又凭着极靠不住的证词，证明他说过国会根本不能让亨利当上教会领袖的话；按这项证据，他被判成大逆犯，斩首处决。他的财产移交给伊丽莎白公主[注42]，公主把它一直保存到她逝世的一天。

莫尔为人们记忆，几乎全由于他写的《乌托邦》（*Utopia*）（1518）[注43]。乌托邦是南半球的一个岛屿，岛上一切事都做得尽善尽美。曾经有个叫拉斐尔·希斯洛德（Raphael Hythloday）的航海人偶然来到这个岛上，度过五年，为让人知道该岛的贤明制度才返回欧洲。

在乌托邦同在柏拉图的理想国一样，所有东西尽归公有，因为凡存在私有财产的地方，公益就不能振兴，离了共产制度绝不会有平等。在对话中，莫尔提出反论说，共产制会使人懒散，会破坏对官长的尊敬；对这点，拉斐尔回答，若是在乌托邦中居住过的人，谁也不会讲这话。540

乌托邦中有五十四个城市，除一个是首都外，全部仿同样格局。街道都是二十英尺宽，所有私人住宅一模一式，一个门朝大街，一个门通

庭园。门不装锁，人人可以进入任何人家。屋顶是平的。每隔十年大家调换一次房屋——这显然是为了杜绝占有感。乡间有农场，每个农场拥有的人数不下于四十个，包括两名奴隶[注44]；各农场由年老贤达的场主夫妻管辖。雏鸡不由母鸡孵，在孵卵器里孵化（在莫尔的时代还没有孵卵器）。所有人穿着一律，只是男子和女子、已婚者与未婚者的服装有所不同。衣服式样一成不变，冬装和夏装也不加区别。工作当中，穿皮革或毛皮制的服装；一套服装经用七年。他们停止工作的时候，在工作服外面披上一件毛织斗篷。这种斗篷全一样，而且就是羊毛天然本色的。各户裁制自家的衣裳。

一切人无分男女每日工作六小时，午饭前三小时，午饭后三小时。所有的人都在八点钟上床，睡眠八小时。清晨起有讲演，虽然这种讲演并不带强制性质，大批人还是去听讲。晚饭后娱乐占一小时。因为既无闲汉，也没有无用的工作，六小时工作已足够；据说，在我们这里，妇女、祭司、富人、仆役和乞丐，一般都不干有用的活，并且因为存在着富人，大量劳力耗费在生产非必需的奢侈品上面；这一切在乌托邦里都避免了。有的时候，发觉物资有余，官长便宣布暂时缩减每日工时。

有些人被选举出来当学者，只要他们不孚众望，就豁免其他工作。与政务有关的人，全部由学者中遴选。政体是代议民主政体，采用间接选举制。居最高地位的是一个终身选任的主公，但是他如果专制暴虐，也可以把他废黜。

家族生活是族长制的；已婚的儿子住在父亲家中，只要父亲尚不老迈昏聩，便受他管束。如果哪个家族增殖得过于庞大，多余的子女便迁进别族去。若某个城市发展得太大，便把一部分住民移到另一个城市。假如所有城市都过于大了，就在荒地上建造一座新城市。至于全部荒地用尽以后该怎么办，一字没提。为供食用而宰杀牲畜，全归奴隶做，以防自由民懂得残忍。乌托邦里有为病者设的医院，非常完善，所以生病的人很愿意进医院。在家吃饭也是许可的，不过大多数的人在公会堂中吃饭。在这里，“贱活”由奴隶干，但是烹菜做饭妇女承当，年龄较大的孩子伺候进膳。男的坐一张条案，女的坐另一张条案；奶娘们带领五岁以下的儿童在另一个房间进餐。所有妇女都给自己的孩子哺乳。五岁以上的儿童，年纪幼小还不能服伺用饭的，在长辈们进餐时，“鸦雀无声地站立一旁”；他们没有单另饭食，必须满足于餐桌上给他们的残羹剩饭。541

谈到婚姻，无论男方或女方在结婚时若不是童身，要受严惩；发生奸情的人家，家长难免为疏忽大意招来丑名声。结婚之前，新娘和新郎彼此裸体对看；马不先除下鞍鞯辔头没有人要买，在婚姻事上应当是一样道理。夫妇有一方犯通奸或“无可容忍的乖张任性”，可以离婚，但是犯罪的一方就不能再度婚嫁。有时候完全因为双方希望离婚，也许可离婚。破坏婚姻关系的人罚当奴隶。

乌托邦有对外贸易，这主要是为得到岛上所缺的铁。贸易也用来满足有关战争的种种需要。乌托邦人轻视战功荣耀，不过所有人都学习如何作战，男人学，女人也学。他们为三种目的使用战争手段：本国受到侵犯时保卫国土；把盟邦疆域从侵略者手中拯救出来；或者使某个被压迫的民族从暴政下得到解放。但是只要做得到，乌托邦人总设法让雇佣兵为自己打仗。他们一心使其他民族对他们欠下债，再让那些民族出雇佣兵折偿债务。又为了战争，乌托邦人感到金银贮备有用处，因为能用它来支付外国雇佣兵的报酬。至于他们自己却没有钱币，还用金子做尿壶和锁奴隶的锁链，好叫人贱视黄金。珍珠钻石用作幼儿装饰品，成人绝不用。逢有战争，乌托邦人对能杀死敌国君主者高悬重赏；对活捉君主来献的人，或者对自愿归降的君主本人，赏格更为优厚。他们怜恤敌兵中的平民，“因为知道这些人受君主和首领的疯狂暴怒迫胁驱使，违逆本愿而战。”妇女和男子同样上阵，但是乌托邦人却不强制任何人战斗。“他们设计发明种种兵器，有惊人的巧思匠心。”可见乌托邦人在对待战争的态度上面，明理胜过豪勇；不过于必要时，他们也表现出极大的勇敢。542

关于道德方面，据书里讲，乌托邦人太偏于认为快乐即是福。不过这看法也没有不良后果，因为他们认为在死后，善者有报，恶者有罚。他们不是禁欲主义者，把斋戒看成是傻事。乌托邦人中间流行着多种宗教，一切宗教受到宽容对待。几乎人人信仰神和永生；少数没这信仰的人不算公民，不能参加政治生活，除此以外倒也无忧无患。有些信仰虔诚的人戒肉食，屏绝婚姻；大家把这类人视为圣德高洁，却不认为他们聪明。女子若是年老寡居的，也能当祭司。祭司数目寥寥；他们有尊荣，但是无实权。

当奴隶的是那种犯重罪被判刑的人，或是在自己国里被宣告死刑，但是乌托邦人同意收容做奴隶的外国人。

有人患了痛苦的不治之症，便劝告他莫如自杀，但是假若病者不肯自杀，便给他细心周到的照料。

拉斐尔·希斯洛德述说他向乌托邦人宣讲基督教，许多人听说基督反对私有财产，就改奉了基督教。不断地强调共产制度的重要意义；书将近末尾，他说在一切别的国度，“我唯能见到富人们的某种狼狈为奸，假借国家的名义和幌子，获得自己的利益。”

莫尔的《乌托邦》一书在很多点上带着惊人的开明进步精神。我并不特别指他为共产制度说教，这是许多宗教运动的传统老套；我指的却是关于战争、关于宗教和信教自由、反对滥杀动物（书中有一段极流畅动人的反对狩猎的话），以及赞成刑法宽大等的意见。（这本书开头就是一篇反对盗窃罪处死刑的议论。）可是必须承认，莫尔的乌托邦里的生活也好像大部分其他乌托邦里的生活，会单调枯燥得受不了。参差多样，对幸福来讲是命脉，在乌托邦中几乎丝毫见不到。这点是一切计划性社会制度的缺陷，空想的制度如此，现实的也一样。543

第五章 宗教改革运动和反宗教改革运动544

宗教改革运动和反宗教改革运动，同样都代表文明较低的民族对意大利的精神统治的反抗。就宗教改革运动来说，这反抗也是政治性的、神学上的反抗：教皇的威信被否定，他原来凭“天国钥匙权”获得的那份贡赋不再缴纳。就反宗教改革运动来说，只有对文艺复兴时期意大利的精神自由、道德自由的反抗；教皇的权力未被削弱，倒有所增强，不过同时也明确了他的威信与鲍吉亚家和梅狄奇家的散漫放纵水火难容。粗略讲来，宗教改革是德意志的运动，反宗教改革是西班牙的运动；历次宗教战争同时就是西班牙和它的敌国之间的战争，这在年代上是与西班牙国势达到顶峰的时期相一致的。

北方民族的民情舆论对待文艺复兴时期意大利的态度，在当时的这句英国谚语里有所说明：

一个意大利化的英国人

就是魔鬼化身。

我们会想起，莎士比亚剧本中的棍徒恶汉有多少个是意大利人。亚

哥[注45]或许是最著名的例子了，但更富于典型性的实例是《辛白林》（*Cymbeline*）里的亚其莫，他把正在意大利游历的那位品德高洁的布利吞人[注46]引上迷路，又来到英国对真诚无猜的土著耍弄阴谋诡计。在道德上对意大利人的愤懑，和宗教改革运动有密切关系。不幸，这种愤懑还牵连着在思想认识上否认意大利人对文明所作的贡献。

宗教改革运动和反宗教改革运动的三杰是路德、加尔文和罗耀拉。在思想认识上，所有这三人和紧在他们以前的意大利人比起来，或者和埃拉斯摩与莫尔一类的人比起来，他们的哲学观是中古式的。按哲学讲，宗教改革开始以后的一个世纪是个不毛的世纪。路德和加尔文又返回圣奥古斯丁，不过只保存他的教义中讲灵魂与神的关系那一部分，不保留关于教会的部分。他们的神学是一种削弱教会权力的神学。炼狱中的亡者灵魂能靠弥撒祭拯救出来，他们废弃了炼狱。教皇收入有一大部分仰赖免罪说，他们否定这一说。根据预定说，把死后灵魂的宿命讲得与祭司的举措完全无关。这种种革新虽然在对教皇的斗争上起了助力，却阻碍各新教教会在新教国家做到像旧教教会在旧教国家那样有势力。新教牧师（至少在起初）也和旧教神学家一样偏狂执拗，但是他们的势力较小，所以为害也较少。545

几乎从刚一开始，新教徒中间关于国家在宗教事务中的权限问题就有了分歧。不管哪国君主，只要他奉新教，路德就愿意承认他是本国的宗教首脑。在英国，亨利八世和伊丽莎白一世极力坚持自己有这方面的权力；德意志、斯堪的纳维亚以及（叛离西班牙后的）荷兰的新教君主们，也都采取同样态度。这加速了既有的王权扩张趋势。

但是对宗教改革的个人主义各方面认真看待的新教徒们，不愿意屈从教皇，也同样不甘心顺服国王。德意志的再洗礼派[注47]被镇压下去了，但是这派的教义传播到荷兰和英国。克伦威尔与长期国会的争斗有许多方面；在神学方面，这争斗一部分是国家在宗教事务中应有裁决权这个意见的反对者与赞同者之间的争斗。逐渐，由于宗教战争闹得人疲惫倦怠，宗教宽容信念滋长起来，这信念是发展成为十八、十九世纪自由主义的那派运动的一个源泉。

新教徒的成功最初一日千里，主要因罗耀拉创立耶稣会才受了挫折。罗耀拉原先当过军人，他的教团是照军队榜样建立的；对总会长必须无条件服从，每一个耶稣会员应当认为自己正从事对异端的战斗。早

在土伦特宗教会议时，耶稣会人就开始有声势。他们有纪律、精明强干、彻底献身于事业、善于宣传。他们的神学正是新教神学的反面；他们否定圣奥古斯丁的教义中为新教徒所强调的那些成分。

他们信自由意志，反对豫定说。得救不是仅仗信仰做到的，而靠信仰和功德双方面。耶稣会人凭布道热忱，特别在远东博得了威信。他们做听神工[注48]的神父受到欢迎，因为（假使巴斯卡尔[注49]的话可信）他们除对异端外，比别种教士宽厚慈悲。他们倾注全力办教育，因而牢牢把握住青年人的心。他们所施的教育在不夹缠着神学的时候，总是无可他求的良好教育。后文要讲，他们传授给笛卡尔的大量数学知识是他在别处学不到的。在政治上，他们是团结而有纪律的单一整体，不避危险，不辞劳苦；他们敦促旧教君主进行残酷迫害，尾随着胜利者西班牙军的战尘，甚至在享有了将近一个世纪思想自由的意大利，再树立起异端审判所的恐怖气氛。546

宗教改革和反宗教改革在知识界中的后果，起初纯是不良的，但是终局却是有益的。通过三十年战争，人人深信无论新教徒或旧教徒，哪一方也不能获全胜；统一教义这个中世纪的愿望必须放弃，这于是扩大了甚至在种种根本问题上人的独立思考的自由。不同国家的宗教信条各异，因此便有可能靠侨居外国逃脱迫害。有才能的人由于厌恶神学中的争斗，越来越把注意力转到现世学问，特别转到数学和自然科学上。一部分由于这些原因，虽然路德兴起后的十六世纪在哲学上是个不毛时期，十七世纪却拥有最伟大人物的名字，标示出希腊时代以来最可注目的进展。这进展由科学开端，下一章就来讨论。

第六章 科学的兴盛547

近代世界与先前各世纪的区别，几乎每一点都能归源于科学，科学在十七世纪收到了极奇伟壮丽的成功。意大利文艺复兴时期虽然不是中古光景，可是也没有近代气象；倒比较类似希腊的全盛年代。十六世纪沉溺在神学里面，中古风比马基雅弗利的世界还重。按思想见解讲，近代从十七世纪开始。文艺复兴时期的意大利人，没一个会让柏拉图或亚里士多德感觉不可解；路德会吓坏托马斯·阿奎那，但是阿奎那要理解路德总不是难事。论十七世纪，那就不同了：柏拉图和亚里士多德、阿奎那和奥卡姆，对牛顿会根本摸不着头脑。

科学带来的新概念对近代哲学发生了深刻的影响。笛卡尔在某个意义上可说是近代哲学的始祖，他本人就是十七世纪科学的一个创造者。为了能够理解近代哲学发源时期的精神气氛，必须先就天文学和物理学的方法与成果谈一谈。

在创立科学方面，有四个不同凡响的伟人，即哥白尼、开普勒、伽利略和牛顿。其中哥白尼是属于十六世纪的人，不过他在生前并没有什么威望。

哥白尼（1473—1543）是一位波兰教士，抱着真纯无瑕的正统信仰。他在年轻的时候旅居意大利，接受了一些文艺复兴气氛的熏陶。1500年，他在罗马获得数学讲师或教授的职位，但是1503年就回故国，做弗劳恩堡大教堂的僧侣会员。他的时光有一大部分好像花在抗击德意志人和改革币制上面，但是他利用余暇致力于天文学。他很早就已经相信太阳处在宇宙中央，而地球则作双重运动，即每日间的自转和一年一度的绕日回转。尽管他也让大家知道他个人的意见，但由于害怕教会的谴责，他迟迟没有公开发表。他的主要著作《天体回转论》（*De Revolutionibus Orbium Cœlestium*）是在他逝世那年（1543）出版的，附有他的朋友奥恙德写的一篇序，序里讲太阳中心说无非是当作一个假说提出来的。哥白尼对这点声明究竟有几分认可固然不确实知道，但他自己在书的正文中也作了一些类似的声明，[注50]所以这问题不大关紧要。这本书题献给教皇，在伽利略时代以前逃过了天主教会的正式断罪。哥白尼生存时代的教会，和土伦特宗教会议、耶稣会人以及复活的异端审判所发挥出作用后的教会相比，算是比较宽大的。548

哥白尼的著作的气氛并不是近代气氛，也许倒不如说它是一种毕达哥拉斯哲学的气氛。一切天体运动必是等速圆周运动，这在他认为是公理；而且他也像希腊人一样，听任自己为审美上的动机所左右。在他的体系中仍旧有“周转圆”，只不过其中心是太阳，或说得确切一点，邻近太阳。太阳不恰在中央，这件事破坏了他的学说的单纯性。哥白尼虽然对毕达哥拉斯的理论有耳闻，他似乎并不知道亚里士达克的太阳中心说，但是他的理论当中没有丝毫东西是希腊的天文学家所不可能想到的。他的成就的重要处在于将地球撵下了几何学位置独尊的宝座。从长远说，这一来基督教神学中赋予人类在宇宙间的重要地位便难以归到人身上了。但是他的学说所产生的这种后果，哥白尼是不会承认的；他的正统信仰很真诚，他反对认为他的学说与圣经抵触的看法。

哥白尼理论中有一些真正的困难。最大的困难是见不到恒星视差。假定位于轨道上任意一点的地球，和半年后的地球所在点距离一亿八千六百万英里，这应当使恒星的外观位置产生变动，正比如海面上的船只，从海岸某一点看来在正北的，从另一点看必不会在正北。当时未观测到视差现象，哥白尼下了一个正确推断：恒星一定比太阳遥远得多。直到十九世纪，测量技术才精密到能够观测恒星视差，而且那时候也只有少数最近的星可以观测。549

关于落体，又生出另一个困难。假若地球自西往东转动不停，从高处掉落下来的物体不应当落在起始点的正下方一点，而该落在稍偏西一点才对，因为在下落时间内，地球要转过一段距离。这个问题由伽利略的惯性定律找到解答，但是在哥白尼的时代，任何答案还拿不出来。

有一本E．A．柏特（Burtt）写的饶有趣味的书，叫《近代物理学的形而上学基础》（*The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science* ）（1925），这本书论述了创立近代科学的那些人所作的许多难保证的假定，讲得非常有力量。他指出一点十分正确，就是在哥白尼时代，并没有既知的事实足以令人非采纳他的体系不可，倒有若干个对此不利的事实。“当代的经验主义者假使生在十六世纪，会头一个嘲笑这新宇宙哲学不值一谈。”这书总的目的是在表示：近代科学里的发现都是从一些和中世纪的迷信同样无稽的迷信中偶然产生的幸运事件，借此贬低近代科学的声价。我以为这表明对科学态度有误解。显出科学家本色的，并不在他所信的事，而在乎他抱什么态度信它、为什么理由信它。科学家的信念不是武断信念，是尝试性的信念；它不依据权威、不依据直观，而建立在证据的基础上。哥白尼把自己的理论叫作假说是对的；他的敌派认为新的假说要不得，这是一个错误。

创立近代科学的那些人有两种不一定并存的长处：作观察时万分耐心，设假说时有大无畏精神。其中第二种长处最早期的希腊哲学家先前曾有过，第一种长处在古代晚期的天文家身上也有相当程度的表现。但是在古代人中间，也许除亚里士达克外，没有人同时具备这两种长处，而中世纪的时候，更无人具备任何一种。哥白尼像他的一些伟大的后继者，两种兼有。关于各天体在天球上的外观运动，用当时已有的仪器所能知道的一切他全部知道；他并且认识到，地球每日自转一周这种讲法和所有天体旋转这讲法比起来，是个较简便的假说。现代观点把一切运动看成是相对的，按这观点来讲，他的假说产生的唯一好处就是单纯；

但这不是哥白尼的看法，也不是他的同时代人的看法。关于地球每年一度的公转，这里也有一种单纯化，不过不像自转的单纯化那么显著。哥白尼仍旧需要周转圆，无非比托勒密体系所需要的少些罢了。新理论要等到开普勒发现行星运动定律以后，才获得充分的单纯性。550

新天文学除了对人们关于宇宙的想象产生革命性影响以外，有两点伟大价值：第一，承认自古以来便相信的东西也可能是错的；第二，承认考查科学真理就是耐心搜集事实，再结合大胆猜度支配这些事实的法则。这两点价值无论哪一点，就哥白尼讲都还不及他的后继者们发挥得充分，但是在他的事业中，这两点都已经有了高度表现。

哥白尼向一些人传达了自己的学说，这里面有的是德意志的路德派信徒；但是当路德获悉这件事，他极为震愤。他说：“大家都要听这么一个突然发迹的星相术士讲话，他处心积虑要证明天空或苍穹、太阳和月亮不转，而是地球转。哪个希望显得伶俐，总要杜撰出什么新体系，它在一切体系当中自然是顶好不过的罗。这蠢材想要把天文这门科学全部弄颠倒；但是圣经里告诉我们，约书亚命令太阳静止下来，没有命令大地。”[注51]同样，加尔文也拿经句“世界就坚定，不得动摇”（《诗篇》第九十三篇第1节），把哥白尼一口骂倒，他叫喊：“有谁胆敢将哥白尼的威信高驾在圣灵的威信之上?”新教牧师至少像旧教教士一样冥顽不灵；尽管如此，在新教国家不久就比旧教国家有了大得多的思想自由，这是因为新教国家中牧师的权力较小的缘故。新教的重要一面不在于树立异端，而在于分裂教派；因为教派分裂造成国家教会，而国家教会的力量够不上控制俗界政权。这点全然是一种好处，因为无论何处，几乎对一切有助于增进人世间幸福和知识的革新，教会只要能反对总要反对。

哥白尼提不出什么支持他的假说的确凿证据，因此长时期内天文学家否定这假说。其次的一个重要天文家是泰寇·布剌（Tycho Brahe，1546—1601），他采取折中立场：认为太阳和月亮环绕地球，但是各行星环绕太阳。至于理论方面，泰寇·布剌不大有创见。不过，他给亚里士多德所谓的月球以上万物不变这个意见举出了两点正当的反对理由。一个理由是1572年出现一颗新星，发觉这颗星没有周日视差，因此它一定比月球远。另一个理由是从观测彗星得到的，发觉彗星也很遥远。读者会记起亚里士多德讲的嬗变朽败限于月球下界的学说；这学说正像亚里士多德对科学问题发表的一切别的意见，到底还是对进步的障

碍。551

泰寇·布剌的重要地位不是按理论家说的，而是按观测家说的；他先在丹麦国王奖助下、后来在卢多勒夫二世皇帝奖助下从事天文观测。他制定了一个恒星表，又把许多年间各行星的位置记下来。在他死前不久，当时还是个青年的开普勒做了他的助手。对开普勒讲，泰寇·布剌的观测结果是无价之宝。

开普勒（1571—1630）是说明人假若没有多大天才，凭毅力能达到什么成就的一个最显著的实例。他是继哥白尼之后采用太阳中心说的头一个重要天文学家，但是泰寇·布剌的观测资料表明，太阳中心说按哥白尼所定的形式，不会十分正确。开普勒受毕达哥拉斯哲学的影响，虽是个虔诚的新教徒，却有点异想天开地倾向太阳崇拜。这些动机当然让他对太阳中心说有了偏爱。他的毕达哥拉斯哲学又引动他追随柏拉图的《蒂迈欧篇》，设想宇宙的意义必定寄托在五种正多面体上。他利用这五种正多面体设想种种假说；最后仗好运，有一个假说正管用。

开普勒的伟大成就是发现他的行星运动三定律。其中有两条定律是他在1609年发表的，第三条定律发表于1619年。他的第一定律说：行星沿椭圆轨道运动，太阳占据这椭圆的一个焦点。第二定律说：一个行星和太阳之间的连结线，在相等时间内扫出相等面积。第三定律说：一个行星的公转周期平方与这行星和太阳之间的平均距离立方成正比。

下面必须略说几句，解释一下这几条定律的重要意义。552

在开普勒时代，前两条定律只能够按火星的情况来证明；关于其他几个行星，观测结果和这两条定律也不抵触，但那种观测结果还不算明白确立这两条定律。然而不久以后就找到决定性的证据。

发现第一定律，就是说行星沿椭圆轨道运动，需要有的摆脱传统的努力是现代人不容易充分体会到的。所有天文学家无例外取得意见一致的唯有一件事，就是一切天体运动是圆周运动，或是圆周运动组合成的运动。遇到用圆不够说明行星运动的情况，就利用周转圆。所谓周转圆就是在圆上面滚动的另一个圆的圆周上一点所画出的曲线。举个例子：拿一个大的车轮平放固定在地面上；再取一个小车轮，轮上穿透着一颗钉，让小车轮（也平放在地上）沿大车轮滚动，钉尖接触着地面。这时钉子在地上的痕迹就画成周转圆。月球对太阳而言，它的轨道大致属这

类轨道：粗略地说，地球围绕太阳画圆，同时月球围绕地球画圆。然而这不过是近似的讲法。随着观测精密起来，才知道没有一种周转圆组配系统会完全符合事实。开普勒发现，他的假说比托勒密的假说跟火星的记录位置密合得多，甚至比哥白尼的假说也密合得多。

用椭圆代替圆，从毕达哥拉斯以来一直支配着天文学的审美偏见就势必得抛弃。圆是完美的形状，天体是完美的物体——本来都是神，即便依柏拉图或亚里士多德讲，和神也有亲近关系。完美的物体必须做完美形状的运动，这似乎是明显的事。况且，既然天体未被推也未被拉，自由地运动，它们的运动一定是“自然的”。可是容易设想圆有某种“自然的”地方，在椭圆就不好想象。这样，许多根深蒂固的成见先须丢掉，才能够接受开普勒第一定律。古代的人连萨摩岛的亚里士达克在内，谁也不曾预见到这种假说。

第二定律讲行星在轨道的不同点上的速度变化。设S表示太阳，P_1，P_2，P_3，P_4，P_5 表示在相等的时间间隔——譬如说每隔一个月——行星的相继位置，开普勒的这条定律说P_1 SP_2，P_2 SP_3，P_3 SP_4，P_4 SP_5 这几块面积全相等。所以行星离太阳最近时运动得最快，离太阳最远时运动得最慢。这又太不像话；行星应该威严堂堂，绝不能一时急促，一时拖懒。553

前两条定律单另讲每个行星，而第三定律把不同行星的运动作了比较，所以这条定律很重要。第三定律说：假设一个行星与太阳之间的平均距离是r，这行星的周期是T，那么r^3 被T^2 除得的商，在不同的行星是一样的。这条定律证明了牛顿的万有引力平方反比律（仅就太阳系说）。但是这点我们以后再讲。

可能除牛顿以外，伽利略（1564—1642）要算是近代科学的最伟大奠基者了。他大约就诞生在米凯兰基罗逝世的同一天，而又在牛顿诞生那年逝世。我把这两件事实推荐给还信生死轮回的人（假使有这种人）。伽利略是重要的天文学家，但他作为动力学的始祖，或许更重要。

伽利略首先发现加速度在动力学上的重要性。“加速度”的意思即速度变化，不管速度大小的变化还是速度方向的变化；例如沿圆周做等速运动的物体时时有一个倾向圆心的加速度。用伽利略时代以前素来习惯

的用语，不妨说无论是地上或天上，他都把直线上的等速运动看成是唯一“自然的”运动。早先一直认为天体做圆周运动、地上的物体沿直线运动，是“自然的”；但又认为地上的运动物体若听其自然，会渐渐停止运动。伽利略一反这种意见，认为一切物体如果听其自然，都要沿直线按均匀速度运动下去；运动快慢或运动方向的任何变化，必须解释成由于某个“力”的作用。这条定律经牛顿宣布为“第一运动定律”，也叫惯性定律。后面我还要再讲到它的旨趣，但是首先关于伽利略的各种发现的详情必须说一说。

伽利略是确立落体定律的第一人。只要有了“加速度”概念，这定律单纯之至。定律说，物体在自由下落当中，若把空气阻力可能产生的影响除外，它的加速度是始终如一的；进一步讲，一切物体不问轻重大小，这个加速度全相同。直到发明了抽气机后，才可能给这条定律作完全证明，抽气机的发明是大约1654年的事。从此以后，便能够观察在几乎等于真空的空间里下落的物体，结果发现羽毛和铅落得一般快。伽利略当时所证明的是，大块和小块的同种物质之间没有测量得到的区别。直到他那个时代，向来以为大铅块总比小铅块落得快得多，但是伽利略用实验证明这不合事实。在伽利略的时代，测量技术并不是像后来那样的精密；尽管如此，他仍然得出了真实的落体定律。假设物体在真空中下落，它的速度按一定比率增大。在第一秒末，物体的速度是每秒32英尺；第二秒末是每秒64英尺；第三秒末，每秒96英尺；依此类推。物体的加速度，即速度的增加率，总是一样；每过一秒钟，速度的增加（大约）是每秒32英尺。554

伽利略又研究了子弹飞行问题，这对他的雇主塔斯卡尼公说来是个重要的问题。向来认为水平发射出去的子弹，暂时间沿水平方向运动，然后突然开始垂直下落。伽利略证明，撇开空气阻力不计，水平速度要遵从惯性定律保持不变，不过还要加上一个垂直速度，这速度按照落体定律增大。要想求出子弹飞行一段时间以后某个短时间（譬如说一秒钟）内的运动情况，可采取以下步骤：首先，假令子弹不往下落，它会走一段和飞行的第一秒钟内走过的水平距离相等的水平距离。其次，假令子弹不做水平运动，只往下落，那么它就会按照与飞行开始后的时间成正比的速度垂直降落。事实上，子弹的位置变化正好像子弹先按起始速度水平运动一秒钟，然后再按照与飞行已经历的时间成正比的速度垂直降落一秒钟那时应有的位置一样。由简单计算知道，结果形成的子弹路径是一条抛物线，把空气阻力的干扰部分除外，这点可由观察证实。

以上所讲的是动力学中一条效用极广的原理的一个简单实例，那是这样一条原理：在几个力同时作用的情况下，其效果同假令各力顺次作用相同。它是一个叫作“平行四边形律”的更普遍的原理的一部分。举例说，假设你在一只进行中的船的甲板上，横穿甲板走过。当你走的时候船已往前进了，所以你对于水来说，你既顺着船运动的方向往前动了，也横过船行的方向动了。你假若想知道对于水面说你到达了什么位置，你可以设想起先在船进行当中你立定不动，然后在一段相等时间内，你横着走过船而船不动。同一个原理对于力也适用。这一来，便能够求出若干个力的总效果，并且若发现运动物体所受的几个力的各自的定律，便也可能分析物理现象了。创始这个极有效的方法者是伽利略。555

在以上所说的话里，我尽量使用接近十七世纪的用语。现代用语在一些重要方面与此不同，但是为说明十七世纪的成就，宜暂且采用当时的表达方式。

惯性定律解开一个在伽利略以前哥白尼体系一直无法解释的哑谜。前面谈过，假如你从塔顶上丢落一块石头，石头落在塔脚下，并不落在塔脚略偏西的地方；然而，如果说地球在旋转着，那么在石头下落当中它本应该转过一段距离才是。所以不如此，理由就在于石头保持着在丢落以前和地面上其他一切东西共有的那个旋转速度。实际上，假使塔真够高，那就会出现与哥白尼的敌派所推想的恰相反的结果。塔顶因为比塔脚更远离地心，运动得快些，所以石头应该落在塔脚稍偏东的地方。不过这种效果太小，恐怕测量不到。

伽利略热心采纳太阳中心体系；他与开普勒通信，承认他的各种发现。伽利略听到有个荷兰人最近发明了一种望远镜，他自己也制了一架，很快就发现许多重要事情。他发现银河是千千万万颗单个的星集合成的。他观察到金星的周相[注52]，这种现象哥白尼原先知道是他的学说的必然推论，但是凭肉眼无法辨识。伽利略发现木星的各个卫星，为对他的雇主表示敬意，他给这些卫星取名“sidera medicea”（梅狄奇家之星）。据了解这些卫星遵守开普勒定律。可是有个难处。向来总是说有五大行星、太阳和月球七个天体；“七”乃是个神圣数字。安息日不就是第七天吗?过去不是有七枝灯台和亚细亚七教会[注53]吗?那么，还有什么比果然有七个天体会更得当呢?但是假若须添上木星的四个卫星，便凑成十一——一个不带神秘性质的数目。根据这理由，守旧派痛斥望远镜，死不肯通过它看东西，断言望远镜只让人看到幻象。伽利略写信给

开普勒，愿他们对这些“群氓”的愚蠢能共同大笑一场；从信的其余部分看来很明白，“群氓”就是用“强词诡辩的道理，仿佛是魔法咒语”，竭力要把木星的卫星咒跑的哲学教授们。556

大家知道，伽利略先在1616年受到异端审判所秘密断罪，后来又在1633年被公开断罪；在这第二次断罪时，他声明悔过改念，答应绝不再主张地球自转或公转。异端审判所如愿以偿结束了意大利的科学，科学在意大利经几个世纪未复活。但是异端审判所并没能阻止科学家采纳太阳中心说，还由于自己的愚昧给教会造成不少损害。幸亏存在有新教国家，那里的牧师不管多么急切要危害科学，却不能得到国家的支配权。

牛顿（1642—1727）沿哥白尼、开普勒和伽利略开拓的成功道路，到达最后的完满成功。牛顿从自己的运动三定律（前两条定律该归功于伽利略）出发，证明开普勒的三条定律相当于下述定理：一切行星在每个时刻有一个趋向太阳的加速度，这个加速度随它与太阳之间的距离平方反变。他指明，月球向地球和向太阳的加速度符合同一公式，能说明月球的运动；而地面上落体的加速度又按平方反比律和月球的加速度沟通连贯。牛顿把“力”定义成运动变化的起因，也就是加速度的起因。他于是得以提出他的万有引力定律：“一切物体吸引其他一切物体，这引力和两个物体的质量乘积成正比，和其距离平方成反比。”由这公式他能够把行星理论中的全部事情，如行星及其卫星的运动、彗星轨道、潮汐现象等都推断出来。后来又明白，甚至在行星方面，轨道与椭圆形的细微偏差也可以从牛顿定律推求。这成功实在完满，牛顿便不免有危险成为第二个亚里士多德，给进步设下难破的壁障。在英国，直到他死后一个世纪，人们方充分摆脱他的权威，在他研究过的问题上进行重要的创造工作。557

十七世纪不仅在天文学和动力学上成绩卓著，在有关科学的其他许多方面也值得注目。

首先谈科学仪器问题。[注54] 复式显微镜是十七世纪前不久，1590年左右发明的。[注55] 1608年有个叫李伯希（Lippershey）的荷兰人发明望远镜，不过在科学上首先正式利用望远镜的是伽利略。伽利略又发明温度计，至少说这件事看来极有可能。他的弟子托里拆利（Torricelli）发明气压计。盖里克（Guericke，1602—1886）发明抽气机。时钟虽然不是新东西，在十七世纪时主要靠伽利略的工作也大大改良。因为有这些

发明，科学观测比已往任何时代都准确、广泛得不知多少。

其次，除天文学和动力学以外，在其他科学里面也有了重大成果。吉尔伯特（Gilbert，1540—1603）在1600年发表了论磁体的巨著。哈维（Harvey，1578—1657）发现血液循环，1628年公布了他的发现。雷文虎克（Leeuwenhoek，1632—1723）发现精细胞，不过另有一个叫史特芬·哈姆（Stephen　Hamm）的人，好像早几个月前已经发现了。雷文虎克又发现原生动物，即单细胞有机体，甚至发现了细菌。罗伯特·波义尔（Robert　Boyle，1627—1691）是“化学之父，寇克伯爵之子”，在我年幼的时候，是这样教小孩子的；现在他为人们记忆，主要由于“波义尔定律”，这定律说：处在一定温度下的一定量气体，压力和体积成反比。

到此为止，我还没谈到纯数学的进展，但是这方面的进展确实非常大，而且对自然科学中许多工作来讲，是绝对必需的。奈皮耳（Napier）在1614年公布了对数发明。坐标几何是由十七世纪几位数学家的工作产生的成果，这些人当中笛卡尔作出了最大的贡献。微积分是牛顿和莱布尼茨各自独立发明的；它几乎是一切高等数学的工具。这些仅仅是纯数学中最卓著的成就，别的重大成就不计其数。558

以上讲的科学事业带来的结果，就是使有学识的人的眼光见解彻底一变。在十七世纪初，托马斯·布劳恩爵士[注56]参与了女巫案审判；在世纪末，这种事就不会发生。在莎士比亚时代，彗星还是不祥朕兆；1687年牛顿的《原理》（*Principia*　　）出版以后，大家知道他和哈雷（Halley）已经算出某些彗星的轨道，原来彗星和行星同样遵守万有引力定律。法则的支配力量在人们的想象当中牢牢生下了根，这一来魔法巫术之类的玩意儿便信不得了。1700年的时候，有学识的人思想见解完全近代化了；在1600年，除开极少数人以外，思想见解大体上还是中古式的。

在本章的下余篇幅里，我想简单说说那些看来是十七世纪的科学所产生的哲学信念，以及现代科学不同于牛顿科学的若干方面。

第一件该注意的事就是从物理定律中几乎消除了一切物活论的痕迹。希腊人尽管没明白地讲，显然把运动能力看成是生命的标志。按常识来观察，好像动物自己运动，而死物只在受到外力强制的时候才运

动。据亚里士多德的意见，动物的灵魂有种种功能，其中有一项是催动动物的身体。在希腊人的思想中，往往认为太阳和行星就是神，或至少是受诸神支配和遣动的。阿那克萨哥拉不这样认为，但他是不敬神之辈。德谟克里特不这样认为，但是除伊壁鸠鲁派的人以外，大家都轻视他而赞成柏拉图和亚里士多德。亚里士多德的四十七个或五十五个不动的推动者是神灵，是天空中一切运动的最终根源。如果听其自然，任何无生命物体很快会静止不动；所以要运动不停止，灵魂对物质的作用须继续不断。559

这一切都被第一运动定律改变了。无生物质一旦让它运动起来，倘若不被某种外部原因制止住，会永远运动下去。并且，促成运动变化的外部原因只要能够确实找出来，本身总是物质性的。不管怎样，太阳系是靠本身的动量和本身的定律运行下去的；不必要有外界干涉。也许仍好像需要有神使这个机构运转起来；据牛顿说，行星起初是靠神的手抛出去的。但是当神做罢这事，又宣布了万有引力定律，一切就自己进行，不需要神明再插手。当拉普拉斯（Laplace）提出，或许正是目前在作用着的这种种的力，促成行星从太阳中产生出来，这时候神在自然历程中的地位便再被压低一等。神也许依旧是造物主；但是因为世界有没有时间开端还不清楚，所以连这点也是疑问。尽管当时大多数科学家全是虔诚信仰的楷模，在他们的事业的感召下形成的见解对正统教义却有妨害，所以神学家心感不安是有道理的。

科学引起的另一件事就是关于人类在宇宙间的地位的想法发生了深刻变化。在中古时代，地球是太空中心，万事万物都有关联到人的目的。在牛顿时代，地球是一个并不特别显赫的恒星的一颗小小卫星；天文学距离之大使地球相形下不过是个针尖罢了。看来绝不会，这个庞大的宇宙机构是全为这针尖上的某些小生物的利益有意安排的。何况，“目的”从亚里士多德以来一直构成科学概念的一个内在部分，现在由科学方法中被驱逐出去。任何人都可以仍相信上天为宣示神的荣耀而存在，但是什么人也不能让这信念干预天文计算，宇宙也许具有目的，但是“目的”不能在科学解释中再占有地位了。

哥白尼学说本来应当有伤人类自尊心，但是实际上却产生相反效果，因为科学的辉煌胜利使人的自尊复活了。濒死的古代世界像是罪孽感邪祟缠体，把罪孽感这种苦闷又遗赠给了中世纪。在神前谦卑，既正当又聪明，因为神总是要惩罚骄激的[注57]。疫疠、洪水、地震、土耳其

人、鞑靼人和彗星，把若干个阴郁的世纪闹得狼狈无措，人感觉只有谦卑再谦卑才会避开这些现实的或将临的灾祸。但是当人们高奏凯歌：560

自然和自然律隐没在黑暗中。

神说“要有牛顿”，万物俱成光明[注58]。

这时候要保持谦卑也不可能了。

至于永罚，偌大宇宙的造物主一定还有较好的事操心，总不致为了神学上一点轻微过错把人送进地狱。加略人犹大可能要受永罚，但是牛顿哪怕是个阿利乌斯派信徒，也不会入地狱。

自满当然还有许多别的理由。鞑靼人已被拘束在亚洲地界，土耳其人也渐渐不成威胁。彗星让哈雷杀掉了尊严；至于地震，地震虽然仍旧令人恐骇，可是有趣得很，科学家对它简直谈不上遗憾。西欧人急速地富足起来，逐渐成为全世界的主子：他们征服了北美和南美，他们在非洲和印度势力浩大；在中国，受尊敬，在日本，人惧怕。所有这种种再加上科学的辉煌胜利，无怪十七世纪的人感觉自己并非在礼拜日还自称的可卑罪人，而是十足的好样人物。

有某些方面，现代理论物理学的概念与牛顿体系的概念是不同的。首先说十七世纪时占显著地位的“力”这个概念吧，这已经知道是多余的了。按牛顿讲，“力”是运动在大小或方向上起变化的原因。把“因”这个概念看得很重要，而“力”则被想象成推什么或拉什么的时候所经验到的那种东西。因为这缘故，引力超距离起作用这件事被当成是万有引力说的一个反对理由，而牛顿本人也承认，必定存在着传递引力的某种媒质。人们逐渐发现，不引入“力”概念，所有的方程也能够写出来。实地观察得到的是加速度与方位配置间的某种关系；说这种关系是通过“力”作媒介造成的，等于没有给人的知识增添半点东西。由观察知道行星时时有趋向太阳的加速度，这加速度随行星和太阳之间的距离平方反变。说这事起因于万有引力的“力”，正好像说鸦片因为有催眠效能，所以能催人入眠，不过是字句问题。所以现代的物理学家只叙述确定加速度的公式，根本避免“力”字；“力”是关于运动原因方面活力论观点的幽魂发显，这个幽魂逐渐被祓除了。561

在量子力学诞生以前，一直没出现任何事情来略微变更头两条运动定律的根本旨趣：就是说，动力学的定律要用加速度来表述。按这点讲，哥白尼与开普勒仍应当和古代人划归一类；他们都寻求表述天体轨道形状的定律。牛顿指明，表述成这种形式的定律绝不会超乎近似性定律。行星由于其他行星的吸力所造成的摄动[注59]，并不做准确的椭圆运动。同样理由，行星轨道也绝不准确地重复。但是关于加速度的万有引力定律非常简洁，牛顿时代以后二百年间一直被当成十分精确。这个定律经过爱因斯坦订正，依旧是关于加速度的定律。

固然，能量守恒定律不是关于加速度而是关于速度的定律；但在应用这条定律的计算中，必须使用的仍旧是加速度。

至于量子力学带来的变革，确实非常深刻，不过多少可说还是争论不定的问题。

有一个加到牛顿哲学上的变革，这里必须提起，就是废弃绝对空间和绝对时间。读者会记得，我们曾结合讲德谟克里特谈到过这个问题。牛顿相信有一个由许多“点”构成的空间，一个由许多“瞬刻”构成的时间，空间和时间不受占据它们的物体及事件影响，独立存在。关于空间，他有一个经验论据支持其个人意见，即物理现象令人能辨认出绝对转动。假如转动桶里的水，水涌上四围桶壁，中央下陷；可是若不让水转动而转动桶，就没有这个效果。在牛顿时代以后，设计出了傅科摆实验[注60]，大家一向认为这实验证明了地球自转。即便按最现代的意见，绝对转动问题仍然造成一些困难。如果一切运动是相对的，地球旋转假说和天空回转假说的差别就纯粹是词句上的差别；大不过像“约翰是詹姆士的父亲”和“詹姆士是约翰的儿子”之间的差别。但是假若天空回转，星运动得比光还快，这在我们认为是不可能的事。[注61]不能说这个难题的现代解答是完全令人满意的，但这种解答已让人相当满意，因此几乎所有物理学家都同意运动和空间纯粹是相对的这个看法。这点再加上空间与时间融合成“空时”[注62]，使我们的宇宙观和伽利略与牛顿的事业带来的宇宙观相比，发生大大改变。但是关于这点也如同关于量子论问题，现在我不再多谈。562

第七章　弗兰西斯·培根**563**

弗兰西斯·培根（Francis Bacon，1561—1626）是近代归纳法的创始

人，又是给科学研究程序进行逻辑组织化的先驱，所以尽管他的哲学有许多地方欠圆满，他仍旧占有永久不倒的重要地位。

他是国玺大臣尼可拉斯·培根爵士的儿子，他的姨母就是威廉·西塞尔爵士（Sir William Cecil）（即后来的柏立勋爵）的夫人；因而他是在国事氛围中成长起来的。培根二十三岁做了下院议员，并且当上艾塞克斯（Essex）的顾问。然而等到艾塞克斯一失宠，他就帮助对艾塞克斯进行起诉。为这件事他一向受人严厉非难。例如，里顿·斯揣奇（Lytton Strachey）在他写的《伊丽莎白与艾塞克斯》（*Elizabeth and Essex* ）里，把培根描绘成一个忘恩背义的大恶怪。这十分不公正。他在艾塞克斯忠君期间与他共事，但是在继续对他忠诚就会构成叛逆的时候抛弃了他；在这点上，并没有丝毫甚至让当时最严峻的道德家可以指责的地方。

尽管他背弃了艾塞克斯，当伊丽莎白女王在世期间他总没有得到十分宠信。不过詹姆士一即位，他的前程便开展了。1617年培根获得父亲曾任的国玺大臣职位，1618年做了大法官。但是他据有这个显职仅仅两年后，就被按接受诉讼人的贿赂起诉。培根承认告发是实，但只声辩说赠礼丝毫不影响他的判决。关于这点，谁都可以有他个人的意见，因为在另一种情况下他本来要作出什么判决，不会有证据。他被判处罚金四万镑；监禁伦敦塔中，期限随国王的旨意；终生逐出朝廷，不能任官职。这判决不过执行了极小一部分。并没有强令他缴付罚款，他在伦敦塔里也只关禁了四天。但是他被迫放弃了官场生活，而以撰写重要的著作度他的余年。

在那年代，法律界的道德有些废弛堕落。几乎每一个法官都接受馈赠，而且通常双方的都收。如今我们认为法官受贿是骇人听闻的事，但是受贿以后再作出对行贿人不利的判决，这更骇人听闻。然而在那个时代，馈赠是当然的惯例，做法官的凭不受赠礼影响这一点表现“美德”。培根遭罪本是一场党派争哄中的风波，并不是因为他格外有罪。他虽不是像他的前辈托马斯·莫尔爵士那样一个德操出众的人，但是他也不特别奸恶。在道德方面，他是一个中常人，和同时代大多数人比起来不优不劣。564

培根过了五年退隐生活后，有一次把一只鸡肚里塞满雪做冷冻实验时受了寒，因此死去。

培根的最重要的著作《崇学论》（*The Advancement of Learning*）在许多点上带显著的近代色彩。一般认为他是“知识就是力量”这句格言的创造者；虽然以前讲过同样话的也许还有人在，他却从新的着重点来讲这格言。培根哲学的全部基础是实用性的，就是借助科学发现与发明使人类能制驭自然力量。他主张哲学应当和神学分离，不可像经院哲学那样与神学紧密糅杂在一起。培根信正统宗教；他并非在此种问题上跟政府闹争执的那样人。但是，他虽然以为理性能够证明神存在，他把神学中其他一切都看作仅凭启示认识的。的确，他倒主张如果在没有启示协助的理性看来，某个教理显得极荒谬，这时候信仰胜利最伟大。然而哲学应当只依靠理性。所以他是理性真理与启示真理“二重真理”论的拥护者。这种理论在十三世纪时有一些阿威罗伊派人曾经倡说过，但是受到了教会谴责。“信仰胜利”对正统信徒讲来是一句危险的箴言。十七世纪晚期，贝勒（Bayle）曾以讽刺口吻使用这箴言，他详细缕述了理性对某个正统信仰所能讲的一切反对话，然后作结论说：“尽管如此仍旧信仰，这信仰胜利越发伟大。”至于培根的正统信仰真诚到什么程度，那就无从知道了。

历来有多少哲学家强调演绎的相反一面即归纳的重要性，在这类禀有科学气质的哲学家漫长的世系中，培根是第一人。培根也如同大多数的后继者，力图找出优于所谓“单纯枚举归纳”的某种归纳。单纯枚举归纳可以借一个寓言作实例来说明。昔日有一位户籍官须记录下威尔士某个村庄里全体户主的姓名。他询问的第一个户主叫威廉·威廉斯；第二个户主、第三个、第四个……也叫这名字；最后他自己说：“这可腻了！他们显然都叫威廉·威廉斯。我来把他们照这登上，休个假。”可是他错了；单单有一位名字叫约翰·琼斯的。这表示假如过于无条件地信赖单纯枚举归纳，可能走上岔路。565

培根相信他有方法，能够把归纳作成一种比这要高明的东西。例如，他希图发现热的本质，据他设想（这想法正确）热是由物体的各个微小部分的快速不规则运动构成的。他的方法是作出各种热物体的一览表、各种冷物体的表，以及热度不定的物体的表。他希望这些表会显示出某种特性，在热物体总有，在冷物体总无，而在热度不定的物体有不定程度的出现。凭这方法，他指望得到初步先具有最低级普遍性的一般法则。由许多这种法则，他希望求出有二级普遍性的法则，等等依此类推。如此提出的法则必须用到新情况下加以检验；假如在新情况下也管用，在这个范围内便得到证实。某些事例让我们能够判定按以前的观察

来讲均可能对的两个理论，所以特别有价值，这种事例称作“特权”事例。

培根不仅瞧不起演绎推理，也轻视数学，大概以为数学的实验性差。他对亚里士多德怀着恶毒的敌意，但是给德谟克里特非常高的评价。他虽然不否认自然万物的历程显示出神的意旨，却反对在实地研究各种现象当中掺杂丝毫目的论解释。他主张一切事情都必须解释成由致效因必然产生的结果。

培根对自己的方法的评价是，它告诉我们如何整理科学必须依据的观察资料。他说，我们既不应该像蜘蛛，从自己肚里抽丝结网，也不可像蚂蚁，单只采集，而必须像蜜蜂一样，又采集又整理。这话对蚂蚁未免欠公平，但是也足以说明培根的意思。566

培根哲学中一个最出名的部分就是他列举出他所谓的“幻象”。他用“幻象”来指让人陷于谬误的种种坏心理习惯。他举出四种幻象。“种族幻象”是人性当中固有的幻象；他特别提到指望自然现象中有超乎实际可寻的秩序这种习惯。“洞窟幻象”是个别研究者所特有的私人成见。“市场幻象”是关乎语言虐制人心、心意难摆除话语影响的幻象。“剧场幻象”是与公认的思想体系有关系的幻象；在这些思想体系当中，不待说亚里士多德和经院哲学家的思想体系就成了他的最值得注意的实例。这些都是学者们的错误：就是以为某个现成死套（例如三段论法）在研究当中能代替判断。

尽管培根感兴趣的正是科学，尽管他的一般见解也是科学的，他却忽略了当时科学中大部分正进行的事情。他否定哥白尼学说；只就哥白尼本人讲，这还情有可原，因为哥白尼并没提出多么牢靠的议论。但是开普勒的《新天文学》（*New Astronomy*）发表在1609年，开普勒总该让培根信服才对。吉尔伯特对磁性的研究是归纳法的光辉范例，培根对他倒赞赏；然而他似乎根本不知道近代解剖学的先驱维萨留斯（Vesalius）的成绩。出人意料的是，哈维是他的私人医生，而他对哈维的工作好像也茫然不知。固然哈维在培根死后才公布他的血液循环发现，但是人们总以为培根会知道他的研究活动的。哈维不很高看培根，说“他像个大法官似的写哲学”。假使培根原来对功名利禄不那么关切，他当然会写得好一些。

培根的归纳法由于对假说不够重视，以致带有缺点。培根希望仅只把观察资料加以系统整理，正确假说就会显明毕露，但事实很难如此。一般讲，设假说是科学工作中最难的部分，也正是少不得大本领的部分。迄今为止，还没有找出方法，能够按定规创造假说。通常，有某种的假说是收集事实的必要先决条件，因为在对事实的选择上，要求有某种方法确定事实是否与题有关。离了这种东西，单只一大堆事实就让人束手无策。567

演绎在科学中起的作用，比培根想的要大。当一个假说必须验证时，从这假说到某个能由观察来验证的结论，往往有一段漫长的演绎程序。这种演绎通常是数理推演，所以在这点上培根低估了数学在科学研究中的重要性。

单纯枚举归纳问题到今天依旧是悬案。涉及科学研究的细节，培根排斥单纯枚举归纳，这完全正确。因为在处理细节的时候，我们可以假定一般法则，只要认为这种法则妥善，就能够以此为基础，建立起来多少还比较有力的方法。约翰·斯图亚特·穆勒设出归纳法四条规范，只要假定因果律成立，四条规范都能用来有效。但是穆勒也得承认，因果律本身又完全在单纯枚举归纳的基础上才信得过。科学的理论组织化所做到的事情就是把一切下级的归纳归拢成少数很概括的归纳——也许只有一个。这样的概括的归纳因为被许多的事例所证实，便认为就它们来讲，合当承认单纯枚举归纳。这种事态真不如意到极点，但是无论培根或他的任何后继者，都没从这局面中找到一条出路。

第八章 霍布士的利维坦568

霍布士（Hobbes，1588—1679）是一个不好归类的哲学家。他也像洛克、贝克莱、休谟，是经验主义者；但霍布士又和他们不同，他是个赞赏数学方法的人，不仅赞赏纯数学中的数学方法，而且赞赏数学应用中的数学方法。他的一般见解宁可说是在伽利略的默化下、而不是在培根的默化下形成的。从笛卡尔到康德，欧洲大陆哲学关于人类认识的本性，有许多概念得自数学；但是大陆哲学把数学看成是不涉及经验而认识到的。因此大陆哲学也像柏拉图派哲学一样，贬低知觉的地位，过分强调纯思维的作用。在相反方面，英国经验主义很少受数学影响，对科学方法又往往有不正确的理解。这两种缺点霍布士全没有。一直到现代，才出现一些其他哲学家，他们虽是经验主义者，然而也适当着重数

学。在这方面，霍布士的长处很伟大。可是他也有严重缺陷，因此便不可能把他真正列入第一流。他不耐烦做微妙细腻的事情，太偏向快刀斩乱麻。他对问题的解决办法合乎逻辑，然而是靠删掉碍手的事实得到的。他有魄力，但是粗率。比较善抡巨斧，不擅长挥舞细剑。尽管如此，他的国家论仍旧值得细心研讨；因为它比以前任何理论，甚至比马基雅弗利的学说还近代化，所以更有仔细考究的价值。

霍布士的父亲是个教区牧师，性子坏又愚鲁无知；他因为在教堂门口跟邻教区的一个牧师争闹，丢了差事。这以后霍布士归伯父抚育。他熟读古典著作，十四岁时把幼利披底的《米底亚》（*Medea* ）翻译成拉丁文抑扬格诗。（晚年，他自夸虽然他绝不引用古典诗人或雄辩家的句子，却并非由于对他们的作品欠熟悉，这是正当话。）他十五岁的时候入牛津大学，牛津教他学经院派逻辑和亚里士多德哲学。这两样东西到晚年成了勾惹他憎恨的怪物，他断言在大学里的年月没让他得到什么益处；确实，一般大学在他的作品中不断受到抨击。1610年，当他二十二岁的时候，他做了哈德威克勋爵（后来成为第二德芬郡伯爵）的家庭教师，伴随后者作“大周游”[注63]。就在这时候他开始知道伽利略和开普勒的成绩，这对他产生了深刻的影响。他的学生作了他的赞助者，一直到1628年逝世为止。霍布士通过他认识了本·琼生（Ben Jonson）、培根、彻伯利的赫伯特勋爵（Lord Herbert of Cherbury），及其他不少重要人物。德芬郡伯爵死时遗留下一个幼子；伯爵死后，霍布士有一段时间住在巴黎，在巴黎开始研究几何学；随后，他又当了他从前的学生的儿子的家庭教师。霍布士同他到意大利游历，1636年在意大利访问了伽利略，1637年回英国。569

《利维坦》（*Leviathan* ）[注64]中表达的政治见解是极端的王党政见，霍布士抱这种政见已经很久了。当1628年的国会起草“权利请愿书”时，他怀着要显示民主政体诸种弊害的露骨意图，发表了一个修昔的底斯的英译本。1640年长期国会开会，劳德（Laud）和斯揣弗（Strafford）被投入伦敦塔，这时候霍布士大为恐怖，逃奔法国。他在1641年写成、不过到1647年才出版的那本书《公民论》（*De Cive* ），阐述的理论和《利维坦》中的理论本质上相同。他的这些意见的所由产生，不是实际起来的内战本身，而是逆料到的内战前景；不过，当他的忧虑实现时，自然使他的信念更加坚定。

在巴黎，他受到许多第一流的数学家和科学家的欢迎。在笛卡尔的

《沉思录》（*Meditations* ）出版之前读过这书的人当中他是一个；他写出对这书的反对意见，笛卡尔把这些意见连自己的答辩一同付印。他不久又结交大批的英国王党流亡者，和他们往还。在1646年到1648年这段时间内，他教过未来的查理二世数学。可是当1651年他发表了《利维坦》，这书谁也不喜欢。书中的理性主义惹恼大多数流亡者，对旧教教会的猛烈攻击触怒了法国政府。霍布士于是悄悄逃回伦敦，归顺克伦威尔，避绝一切政治活动。

不过他在长长的一生中，无论这个时候，或在其他任何时候，总不空自闲过。他就自由意志问题跟布兰霍尔主教进行了论战；他自己是严格的决定论者。他由于对个人在几何学方面的能力估计过高，幻想他已经发现怎样“化圆为方”[注65]；在这问题上他极愚蠢，与牛津大学的几何学教授瓦里斯展开辩论。当然这位教授终于做到让他显得无知可笑。570

在王政复辟时期，霍布士受到国王的同党中较不热诚的人的抬举，及国王本人的好待；国王不仅在自己屋墙上悬挂起霍布士的肖像，还授予他每年一百镑的恩俸——不过这笔钱国王陛下却忘记支付。大法官克雷伦敦对在一个有无神论者嫌疑的人身上加的这种恩宠感到愤懑，国会也觉得岂有此理。经过“瘟灾”和“伦敦大火”，唤起了人民的迷信恐怖，这时下院指派委员会检查无神论著作，特别提到霍布士的作品。从此以后，关于惹争论的问题，他写的什么东西在英国也得不到印刷许可。连他那本取名《猛希莫司》（*Behemoth* ）[注66]的长期国会史，尽管讲最正统的主义，也只好在国外印行（1668）。1688年版的霍布士著作集是在阿姆斯特丹出的。他老年在国外的声望远远凌驾在英国的声望以上。为占用余暇，他八十四岁时用拉丁韵文写成一部自传，八十七岁时又出了荷马作品的英译本。我没有能够发现他在八十七岁以后再写什么大书。

现在我们来讨论《利维坦》中的学说，霍布士的声誉主要就在这本书上。

在这书刚一开头，他就宣布自己的彻底唯物论。他说，生命无非是四肢的运动，所以机器人具有人造的生命。国家——他称之为“利维坦”——是人工技巧创造的东西，事实上是一个模造的人。这话不仅是要作为一个比喻，他还作了相当详细的发挥。主权就是人工模拟的灵

魂。最初创造利维坦时所凭的协定和盟约代替了神说“我们要造人”时神的命令。

书的第一编论个体的人，以及霍布士认为必需有的一般哲学。感觉作用是由对象的压力引起的；颜色、声音等等都不在对象中。对象中和我们的感觉相应的性质是运动。他叙述了第一运动定律，然后立即应用于心理学：想象是衰退中的感觉，两者都是运动。睡眠时的想象作用便是做梦；异教徒的各种宗教是由于不分辨梦境和醒觉生活而产生的。（鲁莽的读者也许要把同样议论用到基督教上，但是霍布士谨慎得很，自己不这样做。[注67]）相信梦寐预兆未来，是自欺欺人；信仰巫术和鬼，也是无中生有。571

我们的一个个思想的前起后续不是任意形成的，受着定律支配——有时候是联想律，有时候是和我们的思考中的目的相关的一些定律。（这是决定论在心理学上的应用，有重要意义。）

会料得到，霍布士是一个十足的唯名论者。他说，除名目而外别无普遍的东西，离了词语，什么一般概念我们也不能设想。没有语言，就没有真也没有假，因为“真”和“假”都是言语的属性。

他认为几何学是迄今创立的唯一真正科学。推理带有计算性质，应当从定义出发。但是定义里必须避免自相矛盾的概念，在哲学中可经常没有做到这点。例如，“无形体的实体”就是胡话。如果你提出神即“无形体的实体”当反对理由，这时霍布士有两个回答：第一，神非哲学的对象；第二，许多哲学家一向认为神有形体。他说，一般命题的所有错误出于悖谬（即自相矛盾）；他举出自由意志观念，和干酪具有面包的偶性这种想法，作为“悖谬”的实例（大家知道，按天主教义，面包的偶性能固属于非面包的实体。）

在这段文字中，霍布士流露出一种旧式的唯理主义。开普勒得出了一个一般论断：“行星沿椭圆绕日回转”；但是其他意见，类如托勒密之说，在逻辑上也不悖谬。霍布士尽管敬佩开普勒和伽利略，但是对使用归纳法求得普遍定律这件事，一直没有正确领会。

霍布士和柏拉图相反，他主张理性并非天生的，是靠勤奋发展起来的。

他然后开始论各种激情。“意向”可以定义成动念的微小根芽；它如果趋向什么，就是欲望；如果趋避什么，是厌恶。爱和欲望是一回事，憎和厌恶是一回事。一件事物是欲望的对象，大家说它是“好”的；是厌恶的对象，说它是“坏”的。（可以注意到，这两个定义没给“好”和“坏”加上客观性；如果人们的欲望相异，并没有理论方法调和分歧。）又有种种激情的定义，这些定义大部分立脚在人生的竞争观上；例如说发笑就是突如其来的大得意。对无形力量的恐惧，如果被公开认可，叫宗教；不被认可，是迷信。因此，断定何者是宗教何者是迷信，全在立法者。福祉离不开不断进展；它在于步步成功，不在于已经成功；所谓静态幸福这种东西是没有的——当然，天国的极乐不算，这已经超乎我们的理解力了。572

意志无非是深思熟虑中最后余留的欲求或厌恶。也就是说，意志并不是和欲望及厌恶不同的东西，不过是发生冲突的情况中最强的欲望或厌恶罢了。这说法跟霍布士否定自由意志明显有连带关系。

霍布士与大多数专制政治的拥护者不同，他认为一切人生来平等。在任何政治也还不存在的自然状态下，人人欲保持个人的自由，但是又欲得到支配旁人的权力。这两种欲望都受自我保全冲动主使。由于它们的冲突，发生了一切人对一切人的战争，把人生弄得“险恶、残酷而短促”。在自然状态下，没有财产、没有正义或不义；有的只是战争，而“武力和欺诈在战争中是两大基本美德”。

第二编讲人类如何结合成若干各自服从一个中央权力的社会，从而免除这些恶弊。这件事被说成是通过社会契约而发生的。据设想，有许多人汇聚起来，同意选择一个主权者或主权团体，对他们行使权力，结束总体混战。我以为这种“盟约”（霍布士通常如此称呼）并未被看成是明确的历史事件；把它这样看待，与当前的议论的确也不切题。这是一种神话性的解释，用它来说明为什么人类甘受，而且应当甘受因服从权力而给个人自由必然要带来的种种限制。霍布士说，人类给自己加上约束，目的在于从我们爱好个人自由和爱好支配旁人因而引起的总体混战里得到自我保全。573

霍布士研讨人类为何不能像蚂蚁和蜜蜂那样协作的问题。他说，同蜂房内的蜜蜂不竞争；它们没有求荣欲；而且它们不运用理智批评政府。它们的协和是天然的协和，但是人类的协和只能是凭依盟约的人为

协和。这种盟约必须把权力交付一个人或一个议会，因为否则它便无法实施。“盟约离开武力只是空文”（威尔逊总统不幸忘记这点。）这盟约不是后来洛克和卢梭讲的那种公民与统治权力者之间的盟约，而是为服从过半数人要选择的那个统治权力者、公民们彼此订立的盟约。公民作出选择之后，他们的政治权力即告终止。少数派也和多数派同样受约束，因为这盟约正是说要服从多数人所选择的政府。政府一经选定，除这政府认为宜于许可的那种权利以外，公民丧失掉一切权利。反叛的权利是没有的，因为统治者不受任何契约束缚，然而臣民要受契约束缚。

如此结合起来的群众称作国家。这个“利维坦”是一个凡间的神。

霍布士欢喜君主制，不过他的全部抽象议论同样也适用于一切这样的政体：其中存在着一个无上权力，不受其他团体的法权的限制。单只议会，他倒能够容忍，但是他不能容忍国王和议会分领统治权的制度。这和洛克及孟德斯鸠的意见恰相反。霍布士说，英国内战之所以发生，正是因为权力分配到国王、上院和下院的缘故。

这个最高权力，或是一个人或是一个议会，称作主权者。在霍布士的体制中，主权者的权力没有限度。他对一切意见的表达有检查权。据假想，主权者主要关心的是维持国内和平；所以他不运用检查权压抑真理，因为与和平抵触的论调绝不会正确（好个异常实用主义的见解!）。财产法应当完全随主权者的心意；因为在自然状态下不存在财产，所以财产是政府创造的，政府可以随意左右这种创造。

固然也承认主权者可能专制，但是哪怕最坏的专制政治总强似无政府状态。况且，在许多地方主权者的利害与臣民的利害本相同。臣民越富足，他越富足；臣民若守法，他就比较安全；等等。反叛是不该的，一则因为反叛通常要失败，再则因为倘若反叛成功，便留下恶例，教别人学反叛。他否认亚里士多德说的僭主政治与君主政治的区别；按霍布士的意见，所谓“僭主政治”，无非是讲这话的人恰巧厌恶的一种君主政治罢了。574

书中举出君主当政比议会当政可取的种种理由。他承认当君主的私人利益与公众利益冲突的时候，君主通常要顺从他的私利，但是议会也如此。君主可能有宠臣，但是议会的每个议员也难免有嬖人；因此在君主政治下，宠臣嬖人的总数多半还少些。君主能私下听取任何人进言；

议会却只能听取议员们的意见，而且还是公开听取。议会中有某些议员偶然缺席，可以让别个党派获得多数，因而造成政策的改变。不仅如此，假若议会内部分裂，其结果可能就是内战。霍布士论断，因为所有这些理由，君主制最完善。

整个一部《利维坦》中，霍布士完全没考虑定期选举对议会为了议员的私人利益而牺牲公众利益的倾向可能起的钳制作用。事实上，好像他所想到的不是民主选举的议会，而是威尼斯大议会或英国上院一类的团体。他把民主政治按古代方式理解为必得一切公民直接参与立法和行政；至少说，这似乎是他的意见。

在霍布士的体制中，主权者起初一选定，人民便最后退了场。主权者的继承，如同罗马帝国在没有叛乱扰攘时的惯例，须由主权者决定。他承认，主权者通常要选择自己的一个子女，或者若没有子女，选择一个近亲，但是他认为任何法律也不该限制他选其他人。

书中有论臣民自由的一章，开头是这样一个精辟可佩的定义：对运动不存在外界障碍，是谓自由。按这个意义讲，自由与必然是一致的；例如，水在对它的运动没有障碍时，因而按定义也就是水在自由时，必然流下山岗。人可以自由做他意欲做的事，但是必然得做神意欲做的事。我们的一切意志作用全有原因，从这个意义上讲全是必然的。至于谈到臣民的自由，在法律不干涉的情况下，他们有自由；这绝不是对主权的限制，因为主权者假使决定要法律干涉，法律本可以干涉。除主权者自愿让出的权利外，臣民没有和主权者相对抗的权利。大卫使乌利亚被杀[注68]，因为乌利亚是他的臣子，那时他没有侵害乌利亚；但是大卫侵害了神，因为他是神的臣子而不遵从神的律法。575

据霍布士的意见，古代的著述家歌颂自由，结果促使人们赞同暴乱和骚动。他主张，这些著述家的意思正确解释起来，他们所歌颂的自由是主权者的自由，即免于外国统治的自由。国内对主权者的反抗，即便看来好像是极正当的，他也谴责。例如，他认为圣安布洛斯在帖撒罗尼迦屠杀后无权将狄奥多修斯皇帝开除教籍。他还激烈地指斥札卡理教皇不该为扶立丕平，帮他废了墨洛温朝末代国王。

不过他承认服从主权者的义务也有一个限度。自我保全权在他看来是绝对的权利，所以臣民有甚至对抗君主的自卫权。这话合逻辑，因为

他把自我保全当成了组织政府的动机。根据这点，他认为（不过有一些限制）人在受政府召唤上战场时，有权拒不战斗。这是任何现代政府不容许的一种权利。他的利己主义的伦理观有一个奇妙结论，就是对主权者的反抗只在自卫的情况才算正当；为保护旁人而进行的反抗却总有罪。

还有另一个十分合乎逻辑的例外：人对于无能力给予他保护的主权者，没有任何义务。这样看来，在查理二世流亡期间霍布士归服克伦威尔，便名正言顺了。

政党或现在我们所谓的工会一类的团体，当然不许存在。所有教师都得做主权者的仆役，只讲授主权者认为有用的东西。财产权仅只臣民对其他臣民讲有效，对主权者讲不成立。主权者握有管制对外贸易的权。他不受民法约束。主权者手中的惩治权并非由什么正义概念来的，而是因为他保留了在自然状态下人人持有的自由：在自然状态下，谁加害旁人也无法怪罪他。576

书中开列出国家瓦解的种种有趣的原因（被外国征服除外）。这些原因是：给予主权者的权力太小；容许臣民有私人判断；凡违反良心的事一律是罪之说；信仰灵感；所谓主权者受民法约束这种理论；承认绝对的私有财产；分割主权；模仿希腊人和罗马人，俗权与灵权分离；否认主权者有征税权；有势力的臣民得人心；以及与主权者有争论的自由。关于所有这些原因，在当时近期的英、法历史中都有丰富的例证。

霍布士认为教导人民信服主权者的各种权限，不应当有很大困难，因为人民难道没有被教导信仰了基督教，甚至信仰了违背理性的“化体说”吗?应该特定出一些日子来学习服从的义务。对民众的训导有赖于各大学的正确教学，因此必须加意监督大学。对神的礼拜必须清一色，宗教就是主权者颁定的宗教。

在第二编结尾，他表示希望某个主权者读到这本书，自立为一个绝对君主。这愿望总还不像柏拉图的愿望：某个国王会变成哲学家那么偏于空想。霍布士向君主们担保，这本书容易读而且十分有趣。

第三编《论基督教国》，说明不存在一统教会，因为教会必须依附俗界政府。在各个国家，国王应该是教会首领；教皇的“大君权”和教皇无过说是不能承认的。可以想见，这一编中主张非基督徒主权者治下的

基督徒臣民，在外表上应该服从，因为乃缦在临门庙中难道不无奈屈身吗？[注69]

第四编《论黑暗的王国》主要涉及对罗马教会的批判；罗马教会把灵权放到俗权之上，霍布士因此憎恶它。这编的其余部分是对“空洞哲学”的攻击，他说的“空洞哲学”通常指亚里士多德哲学。577

现在试论断我们对《利维坦》一书抱什么看法。这问题不容易谈，因为书里的优点和缺点极密切地错杂在一起。

在政治上，有两个不同的问题，一个是关于国家的最良好形式的问题，一个是关于国家权力的问题。按照霍布士的意见，国家的最良好形式是君主制，但这并非他倡导的主义中的重要部分。重要部分是国家权力应当是绝对的这个论点。这种主义，或跟它类似的主义，是文艺复兴和宗教改革期间在西欧成长起来的。首先，封建贵族被路易十一、爱德华四世、斐迪南和伊萨白拉以及后继的君主们慑服了。然后，在新教国家，宗教改革又使俗界政府能够占了教会的上风。亨利八世掌中握有以前任何英王不曾享有的大权。但是在法国，宗教改革运动最初却产生正相反的效果；夹在吉兹派和余格诺派[注70]中间，历代国王几乎毫无实权。在霍布士写书前不久，亨利四世和黎歇留奠定了君主专制的基础，这在法国一直延续到大革命时代。在西班牙，查理五世挫败了议会，而腓力浦二世除对教会的关系外，也是专制君主。不过在英国，清教徒将亨利八世的事业又一笔勾销；他们的事业活动引起霍布士的这种想法：反抗主权者必定产生无政府状态。

一切社会都面临着无政府状态和专制政治两种危险。清教徒，尤其是独立教会派，深记专制政治的危险；相反，霍布士经历了各种对抗的热狂主义的斗争，因此他让对于无政府状态的恐惧缠住了心。在王政复辟后兴起、而在1688年[注71]后得势的自由主义哲学家，这两种危险都领悟到了；他们对斯揣弗和再洗礼派双方都厌恶。于是洛克有了权能分立说及“约制与均衡”说。在英国，当国王还有威势的时期，有过真正的权能分立；嗣后国会成了太上主宰，最终大权转到内阁。在美国，国会和最高法院能够抵制现政府，就这个限度说来目下仍旧存在着约制与均衡。在德国、意大利、俄国和日本，[注72]政府更取得了超过霍布士认为适度的权力。所以总的说，

关于国家权力这一点，世界已经顺着霍布士的心愿走下来了；在这以前先有过一段很长的自由主义时期，至少从表面上看，世界是朝相反方向发展的。尽管这次大战的结局如此，看来很明显，国家的职权必定继续扩大，和国家对抗必定变得困难而更困难。578

霍布士所提出的支持国家的理由，即国家是替代无政府状态的唯一途径，大体上讲是个妥实的理由。不过国家也可能像1789年的法国和1917年的俄国那样，坏得让人感觉暂时的无政府状态倒比那样的国家继续下去还好。并且，如果政府对反叛不存几分畏惧，一切政府倾向暴政的趋势便没办法遏制。霍布士讲的那种顺从屈服的态度假使庶民真普遍采取了，政府会比现在更糟。在政治范围内是这样：倘若可能，政府要竭力使其个人地位不可动摇；在经济范围内是这样：政府要竭力假公济私，养肥自己和一派同党；在知识范围内是这样：政府要压制每一个对政府的权力似乎有威胁的新发现或新学说。我们所以不仅想到无政府状态的危险，也考虑跟政府的全能化密切连带着的不公平与僵化的危险，理由正在于此。

把霍布士和以前的政治理论家们作个对比，他的高明处显露得清楚极了。他完全摆脱了迷信；他不根据亚当和夏娃堕落人间时的遭遇发议论。他论事清晰而合逻辑；他的伦理学说对也好错也好，总是完全可以理解的东西，里面没使用任何暧昧含混的概念。除开远比他见识狭隘的马基雅弗利，他是讲政治理论的第一个真正近代的著述家。他若有错处，错也出于过分简单化，并不是因为他的思想基础不现实、偏空想。为这个缘故，他仍旧值得一驳。

撇开霍布士的形而上学或伦理学不去批评，有两点是他的弱点。第一是他总把国民利益作整体看，不言而喻地假定所有公民的大利害是一致的。马克思把不同阶级之间的冲突说成是社会变革的主要原因，霍布士并不领会这种冲突的重要性。与此相关的一个假定是，君主的利益和臣民的利益大致相同。在战时，尤其假若战事激烈，各方的利益化为一致；但是在和平时期，一个阶级的利益与另一阶级的利益之间，冲突可能大得很。在这种势态下，要说避免无政府状态的上策就是提倡君主的绝对权力，这话绝不尽然。在分享权力方面作某种让步，也许是防止内战的唯一途径。根据当时英国的近期历史，霍布士本来早该认清这一点了。579

在另外一点上霍布士倡导的主义也过分狭隘，这点涉及不同国家间的关系问题。在《利维坦》中，除谈到国与国的不时带有间歇期的战争和征服以外，只字未表示国家之间有任何关系。按他的原理讲，这种事情是由于不存在国际政府而产生的；因为各国间的关系仍旧处在自然状态即一切人对一切人战争的状态之下。只要国际无政府状态一天还存在，各个国家的效率提高绝不见得就对人类有利益，因为这一来也就提高了战争的凶暴和破坏性。霍布士所举的支持政府的一切理由假如妥当，支持国际政府也是妥当的。只要民族国家还存在，而且彼此打仗，唯有效率低下能保全人类。缺乏防止战争的任何手段却改进各个国家的战斗素质，是一条通往全球毁灭的道路。

第九章 笛卡尔**580**

若内·笛卡尔（René Descartes，1596—1650），通常都把他看成是近代哲学的始祖，我认为这是对的。他是第一个禀有高超哲学能力、在见解方面受新物理学和新天文学深刻影响的人。固然，他也保留了经院哲学中许多东西，但是他并不接受前人奠定的基础，却另起炉灶，努力缔造一个完整的哲学体系。这是从亚里士多德以来未曾有的事，是科学的进展带来的新自信心的标志。他的著作散发着一股从柏拉图到当时的任何哲学名家的作品中全找不到的清新气息。从柏拉图到笛卡尔之间，所有的哲学家都是教师，沾着这行职业素有的职业优越感。笛卡尔不以教师的身份写哲学，而以发现者和探究者的姿态执笔，渴望把自己的所得传达给人。他的文章笔调平易不迂腐，不是供学生们念的，而是给一般生活中明白事理的人看的。并且，这还是一种异常出色的文笔。近代哲学的开拓者有这样可佩的文学感，对近代哲学来讲是很可庆幸的。直到康德以前，在欧洲大陆上和在英国，他的后继者们都保持他的非职业资格，其中有几人还保持几分他的笔风特长。

笛卡尔的父亲是布列塔尼地方议会的议员，握有一份还相当可观的地产。笛卡尔在父亲死时继承了遗产，他把地产卖掉，拿钱来投资，得到一笔每年六千或七千法郎的收入。从1604年到1612年，他在拉夫赖士的耶稣会学校受教育，这学校给他打下的近代数学根底，比当时在大多数大学里能够获得的根底似乎还强得多。1612年他到巴黎去，感觉巴黎的社会生活烦腻，于是退避到郊区圣日耳曼的一个隐僻处所，在那里研究几何学。然而朋友们刺探出他的踪迹，他为了确保更充分的安静，便在荷兰军里入了伍（1617）。由于那时候荷兰正太平无事，他似乎享受

了两年不受干扰的沉思。不过三十年战争一起来，他加入了巴伐利亚军（1619）。就在1619年到1620年之间的冬天在巴伐利亚，他有了《方法论》（*Discours de la Méthode*）中他所描述的那种体验。因为天气苦寒，他早晨钻进一个火炉子[注73]，整天待在里面潜思；据他自己述说，当他出来的时候，他的哲学已经半成。不过这话我们也不必太拘泥字义去理解。苏格拉底惯常在雪地里终日沉思，但是笛卡尔的头脑只当他身暖时才起作用。581

1621年他结束了战斗生活；访问过意大利之后，1625年定居巴黎。但是朋友们又偏要在他起身以前拜访他（不到中午，他很少下床），所以在1628年他加入了正围攻余格诺派要塞拉罗歇尔的军队。当这段插曲终了时，他决定在荷兰居住，大概为逃避迫害的危险。笛卡尔是个懦弱胆小的人，一个奉行教会仪式的天主教徒，但是他同样犯了伽利略的那种异端。某些人认为他耳闻到了对伽利略的第一次（秘密）判罪，那是1616年发生的事。不管是否如此，总之他决心不发表他向来致力写的一部巨著《宇宙论》（*Le Monde*），理由是它里面含有两个异端学说：地球自转和宇宙无限。（这本书从来没有完整地出版，只有其中若干片段在他死后刊行过。）

他在荷兰住了二十年（1629—1649），除开有少数几次短时到法国和一次到英国访问不算，那都是为了事务去的。十七世纪时荷兰是唯一有思想自由的国度，它的重要性不可胜述。霍布士只好拿他的书在荷兰刊印；洛克在1688年前英国最险恶的五年反动时期到荷兰避难；贝勒（《辞典》著者）也迫于必要在荷兰居住；斯宾诺莎假若在任何旁的国家，恐怕早不许他从事著述了。

我方才说笛卡尔是懦弱胆小的人，但是说他希望不惹麻烦，好清静无扰地作研究，这或许还比较温和近情些。他一贯阿谀教士，尤其奉承耶稣会员，不仅当他受制于这些人的时候如此，移住荷兰以后也如此。他的心理隐晦莫测，不过我总觉得好像是这样：他是个虔诚的天主教徒，为了他也为教会本身，愿意促使教会不像在伽利略的事例中所表现的那样敌视近代科学。认为他的正统信仰不过是权宜之计的人也是有的；但是，这固然是一种可能对的看法，我以为这并不是顶可靠的意见。582

即便在荷兰，他也难免要受到恼人的攻击，不是罗马教会攻击他，

而是新教中的顽固人物攻击他。据云他的意见会导致无神论，倘若没有法国大使和奥伦治公出面干涉，恐怕他早受到迫害了。这回攻击既然失败，不几年后来顿大学当局又发起另一次不那么直接的攻击，它不问褒贬一律禁止提笛卡尔。奥伦治公再一次插手干涉，叫来顿大学休要无知。这说明由于教会从属于国家，而且由于非国际性的教会力量比较薄弱，给新教国带来如何的利益。

不幸，笛卡尔通过法国驻斯德哥尔摩大使沙尼雨，和瑞典克丽斯婷娜女王开始了书信往还；克丽斯婷娜是一个热情而博学的贵妇，自以为她既然是君主，有权浪费伟人的时间。他寄赠她一篇关于爱情的论著，这是直到那时候他向来有些忽视的题目。他还送她一个论灵魂的种种炽情的作品，那是他原来为巴拉丁选侯的女儿伊丽莎白公主写的。为这两个作品，女王请求笛卡尔亲临她的宫廷；他最后同意了，于是她派一艘军舰去接他（1649年9月）。结果原来是她想要每天听他讲课，但是除在早晨五点钟以外她又腾不出时间。在斯堪的纳维亚地方冬日的寒气里，这种不习惯的起早，对一个体质孱弱的人就不是顶妙的事。加上，沙尼雨又害了重病，因此笛卡尔去照料他。这位大使健康复原，但是笛卡尔却病倒了，1650年2月长辞人世。

笛卡尔一直未结婚，但是他有一个私生女儿，五岁上死去，他讲这是他平生最大的悲伤。他永远衣冠楚楚，佩挂一柄宝剑。笛卡尔不是勤奋的人，他工作的时间很短，也少读书。他到荷兰去的时候，随身没携带多少书籍，但是在带去的书里面有圣经和托马斯·阿奎那的著作。笛卡尔的工作仿佛是在短期间精神非常集中下做出来的；但是，也许他为了维持绅士派业余哲学家的面貌，假装比实际上工作得少亦未可知，因为否则他的成就似乎让人很难相信。583

笛卡尔是哲学家、数学家，也是科学家。在哲学和数学上，他的工作重要无比；在科学方面，成绩虽然也值得称道，总不如同时代有些人的好。

他对几何学的伟大贡献是发明坐标几何，固然还不完全是最后形式的坐标几何。他使用了解析方法，解析方法是先假定问题已然解决，再审查此假定的种种结论；他并且把代数应用到几何学上。这两件事在他以前都曾经有人做过；关于前者，甚至在古代人中间也找得到做过的人。他的首创在于使用坐标系，就是用平面上一点到两条固定直线的距

离来确定这点的位置。笛卡尔本人并没发现这个方法的全部力量，但是他的工作足以为进一步的发展铺平道路。这绝非他对数学的唯一贡献，却是最重大的贡献。

他讲述了自己的大部分科学理论的书是1644年出版的《哲学原理》（*Principia philosophiae* ）。不过还有一些其他重要书籍：《哲学文集》（*Essais philosophiques* ）（1637）讨论几何学，也讨论光学；在他写的书里有一本叫《论胚胎的形成》（*De la formation du foetus* ）。他欢迎哈维关于血液循环的发现，一直总希望自己在医学方面作出什么重大发现（然而没有实现）。笛卡尔把人和动物的肉体看成机器；动物在他看来是完全受物理定律支配、缺乏情感和意识的自动机。人则不同：人有灵魂，它蕴藏在松果腺[注74]内。在这里灵魂与“生命精气”发生接触，通过这种接触，灵魂和肉体之间起相互作用。宇宙中的运动总量有一定，所以灵魂影响不了它，但是灵魂能改变生命精气的运动方向，因而间接地能够改变肉体其他各部分的运动方向。

笛卡尔的这部分理论被他的学派中的人废弃了——起先他的荷兰门徒格令克斯（Geulincx），后来马勒伯朗士和斯宾诺莎，都把它舍掉。物理学家发现了动量守恒，按动量守恒讲，在任何已知方向，全宇宙的运动总量是有一定的。这表示根本不会有笛卡尔所想象的精神对物质的那种作用。假定一切物理作用都带碰撞性质（笛卡尔学派很普遍地这样假定），动力学定律足够确定物质的运动，精神的什么影响完全没有插足余地。可是这引起一个困难。我决意要手臂动时手臂就动，然而我的意志是精神现象，我的手臂动却是物理现象。那么，假如精神和物质不能相互作用，为何我的肉体俨然像我的精神支配着它在活动?对这问题，格令克斯发明了一个答案，通称“二时钟”说。假定你有两个都十分准确的钟；每当一个钟的针指整点，另一个钟就要鸣响报时，因此倘若你眼看着一个钟，耳听另一个钟的响声，你会以为这个钟促使那个钟打点。精神和肉体也如是。各自由神上紧弦，彼此步调取一致。所以当我起意志作用的时候，尽管我的意志并未实在作用于我的肉体，纯物理的定律促使我的手臂运动。584

这理论当然有种种困难。第一，它甚是古怪；第二，既然物理事件系列由自然法则严格决定，那么精神事件系列和它平行，必定同样带决定论性质。这理论假如确实，就该有一种什么可能有的辞典，里面把每个大脑事件翻译成相应的精神事件。一个想象中的计算者可根据动力学

定律计算大脑事件，再借助这“辞典”推断伴随的精神事件。即使没有“辞典”，这位计算者也可以推断人的所言所行，因为这两项全是肉体的运动。这种见解跟基督教伦理及罪业降罚说恐怕很难取得调和。

不过这些结果并不是立刻就可以明了的。此一说看来有两点高明处。第一是，既然灵魂绝不受肉体的作用，所以这理论使灵魂在某个意义上完全不依附于肉体。第二是，它承认了“一实体对另一实体不能起作用”这个一般原理。实体有精神和物质两个，它们极不相似，起相互作用似乎是不可想象的事。格令克斯的理论否定相互作用的实在，却说明相互作用的现象。

在力学方面，笛卡尔承认第一运动定律，照这定律讲，物体若不受外力影响，要沿直线等速地运动。但是不存在后来牛顿的万有引力说里讲的那种超距作用。所谓真空这种东西根本是没有的，也没有什么原子。然而所有相互作用全带碰撞性质。假使我们的知识真够丰富，我们就可以使化学和生物学化为力学；胚种发育成动物或植物的过程是纯粹机械过程。亚里士多德讲的那三样灵魂是不必要的；三样里只有一样即理性灵魂存在，而且仅存在于人类。585

笛卡尔小心翼翼地躲避着神学上的谴责，发展起来一个宇宙演化论，跟柏拉图时代以前某些哲学家的宇宙演化论不无相像。他说，我们知道世界是如《创世记》中讲的那样创造出来的，但是且看它本可能如何自然生成，也很有意思。笛卡尔作出一个旋涡形成说：在太阳周围的实空[注75]里有巨大的旋涡，带动着行星回转。这理论精妙倒精妙，但是不能说明行星轨道何以不是圆形的，而是椭圆的。旋涡说在法国得到了一般承认，逐渐地才被牛顿理论夺去它的地位。牛顿的《原理》最早的英文版的编订者寇次（Cotes）畅论旋涡说开启无神论的大门，而牛顿的学说需要有神使行星在不朝太阳的方向上运动起来。他认为根据这点，就该喜欢牛顿。

现在来讲就纯哲学而论，笛卡尔的两本最重要的书。这两本书是《方法论》（1637）和《沉思录》（*Meditations* ）（1642）。两书有很多重复，不必要分开谈。

在这两本书中，笛卡尔开始先说明一向被人称作“笛卡尔式怀疑”的方法。笛卡尔为了使他的哲学获得牢固基础，决心让自己怀疑他好歹总

能怀疑的一切事物。因为他预料到这个过程可能需要若干时间，所以他决意在这段期间按普通公认的规矩节制自己的行为举止；这样，他的精神就免得受个人关于实践方面的怀疑所引起的可能后果的妨害。

笛卡尔从关于各种感觉的怀疑入手。他说，我能不能怀疑我正穿着晨衣坐在这儿炉火旁边?能，我能怀疑；因为有时候我实际赤身睡在床上（当时睡衣以至睡衫还没有发明），可是我梦见了我在这里。并且，精神病人往往有幻觉，所以我也可能处在同样状况。

不过梦这东西好像画家，带给我们实际事物的写照，至少按梦的各个组成要素讲如此。（你可能梦到带翅的马，但是那无非因为你见过翅和马）。所以说，一般有形性质，包括广延性、大小和数目之类的东西，不像关于个别事物的信念容易怀疑。算术和几何学讨论的不是个别事物，因此就比物理学和天文学确实；甚至对梦中对象来讲也适用，梦里的对象在数目和广延性方面与真实对象没有区别。然而，即便对于算术和几何，仍可能怀疑。说不定每当我来数一个正方形的边数或算二加三的时候，神就叫我出错。也许，甚至在想象中把这种不仁归给神，理不该当；但是难保没有一个既神通广大又狡猾欺诈的恶魔，用尽它的巧计聪明来蒙骗我。假使真有这样的恶魔，说不定我所见的一切事物不过是错觉，恶魔就利用这种错觉当作陷阱，来骗取我的轻信。586

不过总还有某样事我怀疑不得；假使我当真不存在，任何恶魔，不管多么狡猾，也无法欺骗我。我可能不具有肉体；这是错觉也难说。然而思维那就另是一回事。“当我要把一切事物都想成是虚假的时候，这个进行思维的‘我’必然非是某种东西不可；我认识到‘我思故我在’这条真理十分牢靠、十分确实，怀疑论者的所有最狂妄的假定都无法把它推翻，于是我断定我能够毫不犹疑地承认它是我所探求的哲学中的第一原理。”[注76]

这段文字是笛卡尔的认识论的核心，包含着他的哲学中最重要之点。笛卡尔以后的哲学家大多都注重认识论，其所以如此主要由于笛卡尔。“我思故我在”说得精神比物质确实，而（对我来讲）我的精神又比旁人的精神确实。因此，出自笛卡尔的一切哲学全有主观主义倾向，并且偏向把物质看成是唯有从我们对于精神的所知、通过推理才可以认识（倘若可认识）的东西。欧洲大陆的唯心论与英国的经验论双方都存在这两种倾向；前者以此自鸣得意，后者为这感到遗憾。最近这些年来，

称作工具主义的那派哲学，一直打算摆脱这种主观主义，但是关于这点目下我且不谈。除工具主义是例外，近代哲学对问题的提法有极多是从笛卡尔接受过来的，只是不接受他的解答罢了。587

读者会记起，圣奥古斯丁提出了一个酷似“cogito”的论点。不过他并不特别侧重这论点，打算用它来解决的问题也只占他的思想的一小部分。所以笛卡尔的创见应该得到承认，固然这主要还不在于创造这个论点，而在于认识到它的重要意义。

现在既然获得了坚固的基础，笛卡尔便兴工重建知识大厦。已被证明是存在的那个“我”，是由我思维这件事实推知的，所以当我思维的时候“我”存在，而且只有当我思维时“我”才存在。假若我停止思维，“我”的存在便没有证据了。“我”是一个作思维的东西[注77]，即这样一种实体：其全部本性或本质在于思维作用，而且为了它存在并不需要有场所或物质事物。因此，灵魂与肉体全然两样，而且比肉体容易认识；纵然没有肉体，灵魂也会一如现状。

笛卡尔然后自问：“cogito”这样明白，是什么缘故呢?他的结论是，那无非因为它清晰而判然。所以他采取以下的原理当作一般准则：凡我们能够设想得很清晰、很判然的一切事物都是真的。不过他也承认，要想知道这种事物究竟是哪些个，往往有困难。

“思维作用”一词，笛卡尔按极广的意义来使用它。他说，所谓作思维的东西，就是这种东西：它怀疑、理解、设想、肯定、否定、意欲、想象和感觉——因为在梦里起的那种感觉也是思维作用的一种。由于思维是精神的本质，精神必定永远在思维，即使熟睡时也如此。

笛卡尔现在继续谈我们关于物体的知识这个问题。他以蜂巢里取出来的一块蜂蜡作为实例。各种感官觉得有些事情很明显：这块蜂蜡有蜜的味道、花的香气，有某种感觉得到的颜色、大小、形状，生硬冰冷，敲一敲发响声。可是你如果把它放在火近旁，尽管蜂蜡照旧是蜂蜡，这些性质却发生了变化；可见方才感官所觉得的并不是蜂蜡本身。蜂蜡本身是由广延性、柔软性和可动性构成的，这些非想象力所理解，而精神则理解。蜂蜡这件东西本身无法感觉得到，因为它均等地含蕴在蜂蜡对各种感官显示的一切现象之中。对蜂蜡的知觉作用“不是看、触或想象，而是精神的洞观”。我没有看见蜂蜡，正如我若看见大街上有帽子

和外衣上身，不等于我看见街上有行人。“我纯凭位于我的精神中的判断力，理解我本以为我用眼睛看见的东西。”感官认识是混杂的，动物一样也持有；但是现在我剥下了蜂蜡的衣裳，凭精神感知它赤裸的本相。我通过感官看见蜂蜡，由这件事确实断定我自己存在，但不能断定蜂蜡存在。认识外界事物不可靠感官，必须凭精神。588

由此又转而考察各类观念。笛卡尔说，最常见的错误就是以为自己的观念与外界事物相像。（“观念”这个词照笛卡尔的用法包括感官知觉）。观念似乎有三类：（1）生得观念，（2）非固有的、从外界得来的观念，（3）自己创造的观念。第二类观念我们当然假定它与外界对象相像。所以要假定这点，一部分因为“自然”教导我们如此想，一部分因为这种观念是不涉及意志（即通过感觉作用）而来的，因此，设想有某个外在事物把它的影像印在我心上，似乎也合理。但这两点是充分理由吗?在这个情况，我说“受自然的教导”，意思无非是说我有相信它的某种倾向，并不是说我借自然之光看到这点。借自然之光所看到的无法否定，但是单单是倾向，那也可能倾向于错的事情。至于说感官观念不随意，这根本不成理由，因为梦虽然出于内部，却也不随意。可见，假定感官观念来自外界的理由不能令人信服。

况且，同是一个外界对象，往往有两种不同的观念，例如感官所觉得的太阳和天文学家所相信的太阳。这两种观念不会都像太阳，根据理性知道，直接来自经验的那个观念，在两者当中一定是和太阳比较不像的。

但是这种种理由并未解决对外界存在质疑的怀疑论调。唯有首先证明神存在，才能够做到这一步。589

笛卡尔对神存在的一些证明并不怎么独出心裁，大体说都是从经院哲学来的。这些证明莱布尼茨叙述得比较好，所以我想先略去不谈，等讲到莱布尼茨的时候再讨论。

神的存在既然证明之后，其余的事情便畅行无阻了。因为神性善，他不会像笛卡尔为当作怀疑的理由而想象的那个好欺诈的恶魔一般作为。那么，既然神给了我如此强烈的心向相信物体存在，假使物体并不存在，他岂不欺哄人；所以物体存在。不仅如此，神必定还给予了我纠正错误的能力。我在应用“清晰、判然的就是真的”这条原理时运用这种

能力。因此我便能够懂得数学；我如果记住，我必须单凭精神去认识关于物体的真理，不应当精神、肉体联用，我又能够懂得物理学。

笛卡尔的认识论的建设性部分远不如在前的破坏性部分有味。建设性部分利用了如“结果绝不能比其原因多具备完善性”之类各色各样的经院哲学准则，这种东西不知怎么回事会逃过了起初的批判性考查。尽管这些准则比人自己的存在确实少带自明性，却没举任何理由就承认了，而自身的存在倒大吹大擂地证明了一阵。柏拉图、圣奥古斯丁和圣托马斯的著作含有《沉思录》中大部分肯定性的东西。

“批判的怀疑”方法在哲学上非常重要，尽管笛卡尔本人只是三心二意地应用这方法的。按逻辑讲，显然怀疑要在某处止住，这方法才能够产生积极结果。假若逻辑知识和经验知识双方都得有，就必须有两种怀疑止点：无疑问的事实和无疑问的推理原则。笛卡尔的无疑问的事实是他自己的思维，按最广的意义使用“思维”这个词。“我思”是他的原始前提。这里“我”字其实于理不通；他该把原始前提叙述成“思维是有的”这个形式才对。“我”字在语法上虽然便当，但是它表述的不是已知事项。等他再往下讲“我是一个作思维的东西”，这时他已经在漫无批判地应用经院哲学传下来的范畴工具。他在什么地方也没证明思维需要有思维者，而且除按语法上的意义来讲，并没有理由相信这点。可是，不把外界对象而把思维看成是原始的经验确实项，这一决断非常重要，对后来的一切哲学有深刻影响。590

笛卡尔的哲学在另外两点上也重要。第一，它完成了，或者说极近乎完成了由柏拉图开端而主要因为宗教上的理由经基督教哲学发展起来的精神、物质二元论。松果腺里的那种奇妙事务被笛卡尔的信徒们抛弃了，且不去管它；笛卡尔体系提出来精神界和物质界两个平行而彼此独立的世界，研究其中之一能够不牵涉另一个。精神不推动肉体，这是个新颖想法；按明白形式说出于格令克斯，但是潜在上出于笛卡尔。有了这想法便能够讲肉体不推动精神，此其一利。关于肉体感到渴的时候为什么精神觉得“难过”，《沉思录》中有不少议论。笛卡尔主义的正确解答是：肉体和精神好似两个钟，每当一个钟指示出“渴”，另一个钟指示出“难过”。然而从宗教观点看，这理论有一个严重的不利；这就转入上面我提及的笛卡尔哲学的第二特征。

笛卡尔哲学在关于物质界的全部理论上，是严格的决定论。活的有

机体完全和死物一样受物理定律支配；不再像亚里士多德哲学，需要有“隐德来希”（entelechy）或灵魂来解释有机体的生长和动物的运动。笛卡尔本人只承认了一个小小例外：人的灵魂通过意志作用，虽然不能改变生命精气的运动量，能够改变它的运动方向。不过这一点违反他的体系的精神，也证实和力学定律抵触，因此被人抛弃了。结果是，物质的一切运动由物理定律决定，又由于平行关系，精神事件也必是同样有定的。这一来，笛卡尔派关于自由意志问题就感到棘手。而对笛卡尔的科学比对他的认识论更注意的人，不难把动物是自动机之说加以推广：何不对于人也一样讲法，将这个体系作成首尾一贯的唯物论，简化这体系?在十八世纪，实际走了这一步。

笛卡尔身上有着一种动摇不决的两面性：一面是他从当时代的科学学来的东西，另一面是拉夫赖士学校传授给他的经院哲学。这种两面性让他陷入自相矛盾，但是也使他富于丰硕的思想，非任何完全逻辑的哲学家所能及。自圆其说也许会让他仅仅成为一派新经院哲学的创始者，然而自相矛盾，倒把他造就成两个重要而背驰的哲学流派的源泉。591

第十章 斯宾诺莎**592**

斯宾诺莎（Spinoza，1632—1677）是伟大哲学家当中人格最高尚、性情最温厚可亲的。按才智讲，有些人超越了他，但是在道德方面，他是至高无上的。因此，他在生前和死后一个世纪以内，被看成是坏得可怕的人，这是当然的后果。他生来是个犹太人，但是犹太人把他驱逐出教。基督教徒对他同样恨之入骨；尽管他的全部哲学贯彻着“神”这个观念，正统信徒仍旧斥责他讲无神论。莱布尼茨受到他很多益处，却对这一点讳莫如深，小心避免说一句称颂斯宾诺莎的话；关于他跟这位异端犹太人私交的深浅，他甚而竟至于扯谎。

斯宾诺莎的生平很单纯。他一家是原先为逃避异端审判所，从西班牙（也许从葡萄牙）到荷兰去的。他本身受了犹太教学问的教育，但是觉得正统信仰再无法守下去。有人愿每年给他一千弗罗林，求他隐匿住自己的怀疑；等他一回绝，又图谋杀害他；谋杀失败了，这时候斯宾诺莎便被人用《申命记》中的样样诅咒咒骂个遍，更用以利沙对小孩们发的诅咒咒骂[注78]；那些小孩子结果被母熊撕裂了，可是并没有母熊侵袭斯宾诺莎。他先在阿姆斯特丹、后来在海牙度着平静的日子，靠磨镜片维持生活。他的物质欲望简单而不多，一生当中对金钱表现出一种稀有

的淡漠。少数认得他的人，纵或不赞成他的信念，也都爱戴他。荷兰政府素常有自由主义精神，对他关于神学问题的意见抱宽容态度；只不过有一度他因为站在德威特家[注79]方面反对奥伦治公族，在政治上声誉不佳。他在四十四岁[注80]的壮年因为肺痨病死去。

他的主要著作《伦理学》（*Ethics* ）是死后出版的。未讨论这书以前，必须先就他的其他两部作品——《神学政治论》（*Tractatus Theologico-Politicus* ）和《政治论》（*Tractatus Politicus* ）略说几句。前书是圣经批评与政治理论的一个奇妙融会；后一本书只讲政治理论。在圣经批评方面，特别在给《旧约》各卷所定的写定时期比传统说法定的时期远为靠后这一点上，斯宾诺莎开了一部分现代意见的先河。他始终努力想证明圣经能够解释得和有宽宏开明精神的神学相容。593

尽管斯宾诺莎与霍布士两人在气质方面有天地般的悬殊，斯宾诺莎的政治学说大致讲和霍布士一脉相承。他认为在自然状态下无“是”也无“非”，因为所谓“非”便是说违反法律。他认为主权者无过；教会应当完全从属于国家，在这点上他跟霍布士意见一致。斯宾诺莎反对一切叛乱，哪怕是反抗坏政府的叛乱也罢；他举出英国的种种苦难为例，当作暴力抗击威权而产生的弊害的证据。但是他把民主制看成是“最自然的”政体，这与霍布士的意见相左。斯宾诺莎还有一个地方与霍布士有分歧：他认为臣民不应当为主权者牺牲所有权利。特别是，他认为意见上的自由很要紧。我不十分懂得，他把这点与宗教问题应由国家裁决这个意见怎样调和起来。依我想，他讲应由国家裁决，意思是说宗教问题不应当由教会决断，该由国家决断；在荷兰，国家比教会宽容得多。

斯宾诺莎的《伦理学》讨论三个不同主题。它先从形而上学讲起，再转论各种炽情和意志的心理学，最后阐述一种以前面的形而上学和心理学作基础的伦理观。形而上学是笛卡尔哲学的变体，心理学也带霍布士遗风，但是伦理观独创一格，是书中最有价值的地方，斯宾诺莎对笛卡尔的关系，和普罗提诺对柏拉图的关系在某些点上颇相似。笛卡尔是一个多方面的人，满怀求知的好奇心，但是没有很大的道德热忱。他虽然创造了一些企图支持正统信仰的“证明”，但是正好像卡尔内亚德利用柏拉图，他也未尝不可被怀疑论者利用。斯宾诺莎固然不乏对科学的兴趣，甚至还写过一个关于虹的论著，但是他主要关心宗教和道德问题。他从笛卡尔及其同时代一些人接受了一套唯物主义的和决定论的物理学，在这个框架以内，努力给虔诚心念和献身于“善”的生活找一席之

地。这真是件宏伟的壮举，甚至在认为它没有成功的人们中间也引起钦佩。

斯宾诺莎的形而上学体系是巴门尼德所创始的那样类型的体系。实体只有一个，就是“神即自然”；任何有限事物不独立自存。笛卡尔承认有神、精神和物质三个实体；固然，甚至依他讲，神在某个意义上也比精神和物质更称得起实体；因为神是创造精神和物质的，要想毁灭它们就能把它们毁灭。但是除开对神的全能的关系之外，精神和物质是两个独立实体，分别由思维和广延性这两种属性限定。斯宾诺莎绝不同意这种看法。在他看来，思维和广延性全是神的属性。神还具有无限个其他属性，因为神必定处处都是无限的；然而这些旁的属性我们不明了。个别灵魂和单块物质在斯宾诺莎看来是形容词性的东西；这些并非实在，不过是“神在”[注81]的一些相。基督教徒信仰的那种个人永生绝无其事，只能够有越来越与神合一这种意义的非个人永生。有限事物由其物理上，或逻辑上的境界限定，换句话说，由它非某某东西限定：“一切确定皆否定。”完全肯定性的“存在者”（神）只能有一个，它必定绝对无限。于是斯宾诺莎便进入了十足不冲淡的泛神论。594

按斯宾诺莎的意见，一切事物都受着一种绝对的逻辑必然性支配。在精神领域中既没有所谓自由意志，在物质界也没有什么偶然。凡发生的事俱是神的不可思议的本性的显现，所以各种事件照逻辑讲就不可能异于现实状况。这说法在罪恶问题上惹起一些困难，让批评者们毫不迟疑地指点出来。有一位批评者说，按照斯宾诺莎讲，万事皆由神定，因而全是善的，那么，他愤愤地问，尼罗竟然杀死母亲，这难道也善吗?莫非说亚当吃了苹果也叫善?斯宾诺莎回答，这两件行为里肯定性的地方是善的，只有否定性的地方恶；可是只有从有限创造物的眼光来看，才存在所谓否定。唯独神完全实在，在神讲，没有否定；因此我们觉得是罪的事，当作整体的部分去看它，其中的恶并不存在。这个学说固然大多数神秘论者曾经以各种不同形式主张过，很明显和正统教义的罪业降罚说无法取得调和。它和斯宾诺莎完全否认自由意志有密切关联。斯宾诺莎尽管丝毫不爱争论，但是他秉性诚实，自己的意见无论当时代的人觉得多么荒谬骇人，他也不隐讳，所以他的学说受人憎恨原是不足怪的。595

《伦理学》这本书里的讲法仿照几何学的体例，有定义、有公理、有定理；公理后面的一切都认为由演绎论证作了严格的证明。因此他的

这本书也就难读了。现代一个做学问的人，不能设想他声称要确立的那些东西会有严格“证明”，对证明的细节势必感觉不耐烦，事实上这种细节也不值得掌握。读一读各命题的叙述，再研究一下评注就够了，评注中含有《伦理学》的不少精粹。但是假若怪斯宾诺莎用几何方法，那也表明缺乏认识。主张一切事情全可能证明，这是斯宾诺莎哲学体系的精髓命脉，不仅在形而上学上如此，在伦理学上也一样；所以证明万不可不提。我们不能接受他的方法，那是因为我们无法接受他的形而上学。我们不能相信宇宙各部分的相互联系是逻辑的联系，因为我们认为科学法则要靠观察来发现，仅仗推理是不成的。但在斯宾诺莎讲，几何方法非用不可，而且和他的学说中最根本的部分是血肉相连的。

现在来讲斯宾诺莎的情感理论。这一部分放在关于精神的本性与起源的形而上学讨论后面，这个讨论到后来推出“人的精神对神的永恒无限的本质有适当认识”这个可惊的命题。但是《伦理学》第三卷中讲的那种种炽情惑乱了我们的心，蒙蔽住我们对整体的理智识见。据他讲，“各物只要它是自在的，都努力保持自己的存在。”因此起了爱、憎和纷争。第三卷里讲述的心理学完全是利己主义的心理学。“凡设想自己的憎恶对象遭毁坏者，会感觉愉快。”“我们若设想有谁享受某物，而此物仅只一人能够占有，我们会努力使这人不能获有此物。”但是就在这一卷中，也有些时候斯宾诺莎抛掉数学论证化的犬儒态度外貌，道出这样的话：“憎受到憎回报则增强，但反之能够被爱打消。”按斯宾诺莎的意见，“自我保全”是各种炽情的根本动机；但是我们自身当中的实在、肯定性的东西，乃是把我们与整体统合起来的东西，并不是保全外表分离状态的东西，我们一体会到这一点，自我保全就改变性质。596

《伦理学》最末两卷分别题为《论人的奴役或情感的力量》和《论理智的力量或人的自由》，最有趣味。我们所遭的事在多大程度上由外界原因决定，我们相应地受到多大程度的奴役；我们有几分自决，便有几分自由。斯宾诺莎和苏格拉底、柏拉图一样，相信一切不正当行为起因于知识上的错误：适当认识个人环境的人，他的行动作风就英明得当，遇到对旁人来说算是不幸的事，他甚至仍会快乐。斯宾诺莎不讲忘我无私；他认为在某个意义上“自利”，特别说“自我保全”，主宰着人的一切行为。“任何一种德性，我们不能设想它先于这种保持自己存在的努力。”但是贤达的人会选择什么当作自利的目标，他的想法与一般利己主义者的想法是不同的：“精神的最高的善是关于神的知识，精神的最高德性是认识神。”情感若是由不适当的观念产生的，叫“炽情”；不

同人的炽情可能冲突，但是遵从理性过生活的人们会协和共处。快乐本身是善的，但是希望和恐惧是恶的，谦卑和懊悔也是恶的：“凡追悔某个行为者，双重地悲惨或软弱。”斯宾诺莎把时间看成非实在的东西，所以他认为与已成过去或尚未到来的事件有着本质关联的一切情感都违反理性。“只要精神在理性的指示下理解事物，无论那观念是现在事物、过去事物或未来事物的观念，精神有同等感动。”

这是一句严酷的话，却正是斯宾诺莎哲学体系的本质所在，宜暂且细讲一讲。按照一般人的意见，“结局好的全叫好”；宇宙假如渐渐转佳，我们认为强似逐步恶化，即便这两种情况中的善恶总和相等。我们对现时的灾祸比对成吉思汗时代的灾祸更加关心。依斯宾诺莎说这不合理。凡发生的事情任何一件，正如同神所看到的，是永恒的超时间世界的一部分；对神来讲，年月日期毫无关系。贤达者在人类的有限性容许的限度以内，努力照神的看法，Sub specie œternitatis（在永恒的相下）看世界。你也许要反驳说，我们对未来的不幸比对过去的灾祸多关心，这样做肯定是不错的，因为未来的不幸或许还有可能避免，而过去的灾祸，我们已无能为力。对这套道理，斯宾诺莎的决定论给出回答。我们皆因无知，才以为我们能够改变未来；要发生的事总要发生，未来像过去一样定不可移。“希望”和“恐惧”所以受谴责，正为这个理由：二者都依靠把未来看得不确实，所以都是因为缺乏智慧而产生的。597

我们如果尽个人的能力所及，得到与神的世界像类似的世界象，这时我们便把一切事物当成整体的部分、当成对整体的善来讲不可缺少，这样来看。所以说“关于恶的知识是不适当的知识。”神没有关于恶的知识，原因是无恶可知；只由于把宇宙各部分看得好像真独立自存，结果才生出恶的假象。

斯宾诺莎的世界观意在把人从恐惧的压制下解放出来。“自由人最少想到死；所以他的智慧不是关于死的默念而是关于生的沉思。”斯宾诺莎的为人极彻底实践这句箴言。他在生活的最末一天，完全保持镇静，不像《斐多篇》里写的苏格拉底那样情绪激昂，却如同在任何旁的日子，照常叙谈他的对谈者感兴趣的问题。斯宾诺莎和其他一些哲学家不同，他不仅相信自己的学说，也实践他的学说；我没听说他有哪一次，尽管遇上非常惹人生气的事，曾陷入自己的伦理观所谴责的那种激愤和恼怒里。在与人争论当中，他谦和明理，绝不进行非难，但是竭尽全力来说服对方。

我们所遭遇的事只要是由我们自身产生的，就是善的；只有从外界来的事，对我们讲才恶。“因为一切事情凡其致效因是人的，必然是善的，所以除非通过外界原因，否则恶不能降临于人。”所以很明显，宇宙整体遭不到任何恶事，因为它不受外界原因的作用。“我们是万有自然的一部分，所以我们遵从自然的理法。如果我们对这点有清晰、判然的理解，我们的本性中由理智限定的那一部分，换句话说即我们自身当中较良好的部分，必定会默受临头的事，并且努力坚守此种默受。”人只要不由本愿地是大整体的一部分，就受着奴役；但是只要人借理解力把握了整体的唯一实在，人即自由。《伦理学》的最末一卷发挥这个学说的种种内在含义。598

斯宾诺莎并不像斯多葛派，反对所有的情感；他只反对“炽情”这种情感，也就是让我们自己显得在外界力量之下处于被动状态的那些情感。“某个情感是炽情，我们对它一形成清晰、判然的观念，就不再是炽情。”理解一切事物都是必然的，这可以帮助精神得到控制情感的力量。“凡清晰、判然地理解自己和自己的情感者，爱神；愈理解自己和自己的情感，愈爱神。”由这个命题，我们初次接触到“对神的理智爱”，所谓智慧便是这种爱。对神的理智爱是思维与情感的合一：我认为不妨说，就是真思维结合把握真理时的欢悦。真思维中的一切欢悦都是对神的理智爱的一部分，因为它丝毫不含否定的东西，所以真正是整体的一部分，不像那种在思维中彼此分离以致显得恶的片段事物，仅在外表上是整体的一部分。

我方才说对神的理智爱包含欢悦，但这也许是个误解，因为斯宾诺莎说神不为快乐或痛苦任何情感所动，而且又说“精神对神的理智爱即神对自己的无限爱的一部分”。可是我仍旧觉得“理智爱”中总有某种东西不纯然是理智；也许其中的欢悦被看成是什么比快乐高超的事情。

据他说，“对神的爱必定占精神的首要地位。”到此为止，我把斯宾诺莎的证明都略去了，但这一来对他的思想我描述得就不够完整。因为上述命题的证明很短，我现在全部照引下来；读者然后可以想象着对其他命题补出证明。上述命题的证明如下：

“因为这种爱（据卷五，命题十四）与身体的一切感触相联系，并且（据卷五，命题十五）受所有这些感触培养；所以（据卷五，命题十一）它必定占精神的首要地位。Q．E．D．[注82]”

在以上的证明中提到的几个命题：卷五，命题十四说：“精神能使得身体的一切

感触或事物的意象和神的观念相关联”；卷五，命题十五前面征引过了，即“凡清晰、判然地理解自己和自己的情感者，爱神；愈理解自己和自己的情感，愈爱神”；卷五，命题十一说“意象所关联的对象愈多，它就愈频繁出现，或愈经常活现，并且愈多占据精神。”599

上面引的“证明”或不妨这样来讲：对我们所遭遇的事每增加一分理解，都在乎把事件和神的观念关联起来，因为实际上一切事物都是神的一部分。把一切事物当作神的一部分这样理解，就是对神的爱。等到所有的对象和神关联起来，神的观念便充分占据精神。

可见“对神的爱必定占精神的首要地位”这句话，从根本讲并不是一句道德上的劝善话；这话说明随着我们获得理解，不可避免地定要发生的事。

据他讲，谁也不会憎恶神，但在另一方面，“爱神者不会努力让神回爱他。”歌德对斯宾诺莎甚至还谈不上开始了解就崇仰斯宾诺莎，他把这个命题当成是克己自制的一例。这命题绝非什么克己自制，乃是斯宾诺莎的形而上学的逻辑结论。他没说人不应当希求神爱他；他说爱神的人不会希求神爱他。这从证明来看很明白；证明说：“因为假令有人这样努力，那么（据卷五，命题十七，系理）就是说此人欲他所爱的神不是神，因此（据卷三，命题十九）即是说他欲感受痛苦，（据卷三，命题二十八）这不合道理。”卷五命题十七是已经提过的那个命题，它说神没有炽情、快乐或痛苦；上面引的系理推断神对谁也不爱、也不憎。在这里，其中的含义又不是道德教训，而是逻辑必然性：谁爱神又希图神爱他，他就是希图感受痛苦，“这不合道理。”

神不会爱任何人这句话，不可当成与神用无限理智爱爱自己这话有矛盾。神可以爱自己，因为这件事办得到，不涉及错误信念；再说，无论如何，理智爱究竟是极特殊的一种爱。

讲到这里，斯宾诺莎告诉我们，他现在给我们指出了“矫治各种情感的全部方剂。”主方剂是关于情感的本性及情感和外界原因的关系的清晰、判然的观念。对神的爱和对人的爱相比，更有一利：“精神上的不健康与不幸，一般能够追溯到过分地爱某种难免多起变化的东

西。”但是清晰、判然的知识“产生对永恒不变的事物的爱”，这种爱不带有对变化无常的对象的爱所具有的这种激荡烦扰的性质。600

固然死后人格残存这事情是妄念，但人的精神中仍旧有某种东西永恒不灭。精神只有当肉体存在时才能够想象什么、记忆什么，但是在神内有一个观念将这个或那个人体的本质在永恒的形式下表现出来，这观念便是精神的永恒部分。对神的理智爱被个人体验到时，它就含在精神的这个永恒部分中。

福祉由对神的理智爱而成，它并不是对德性的报偿，而是德性本身；不因为我们克制情欲，所以我们享有福祉，倒因为我们享有福祉，我们才克制住情欲。

《伦理学》用这些话结尾：

“贤达者，只要他被认为是贤达者，其灵魂绝少扰动，他却按照某种永恒的必然性知自身、知神、知物，绝不停止存在，而永远保持灵魂的真正恬然自足。我所指出的达成这种结果的道路，即使看起来万分艰难，然而总是可以发现的道路。既然这条道路很少为人找到，它确实艰难无疑。假若拯救之事近在手边，不费许多劳力可以求得，如何会几乎被所有人等闲忽略?不过一切高贵的事都是既稀有同样也是艰难的。”

给斯宾诺莎这位哲学家的地位作批评的估价，必须把他的伦理学和他的形而上学区分开，研究一下摈弃了后者，前者还有多少东西可以保存下来。

斯宾诺莎的形而上学是所谓“逻辑一元论”的最好实例；“逻辑一元论”即主张宇宙整体是单一实体，它的任何部分按逻辑讲不能独自存在，这样一种理论。此种见解最后依据的信念是，一切命题有一个单独的主语和一个单独的谓语，由这我们得出结论：“关系”和“复多”必定是架空不实在的。斯宾诺莎以为宇宙和人生的本质能够从一些不证自明的公理照逻辑演绎出来；我们对待事情也该像对待二加二等于四这个事实一样，抱承受默认的态度，因为它们同样都是逻辑必然性的结果。这套形而上学全部信不得；它和现代逻辑与科学方法根本抵触。事实必须靠观察来发现，凭推理是不行的。如果我们推断未来推断得成功，作这推断时借助的原理并不是逻辑必然的原理，而是经验资料显示出来的原理。而且斯宾诺莎所依据的实体概念是今天无论科学和哲学都不能接受

的概念。601

但是谈到斯宾诺莎的伦理学，我们觉得，或至少在我觉得，即便摈弃了形而上学基础，有些东西还是可以接受的，固然并非全部可以接受。大致讲，斯宾诺莎企图说明，即使承认了人类能力的限度，怎样还可能过崇高的生活。他本人因为主张必然论，把这种限度说得比实际上更狭窄；但是在毫无疑问存在人力限度的情况下，斯宾诺莎的处世箴言大概是最好不过的了。譬如拿“死”来说，凡是人办得到的事情没有一件会使人长生不死，所以为我们必不免一死而恐惧、而悲叹，在这上面耗费时间徒劳无益。让死的恐怖缠住心，是一种奴役；斯宾诺莎说得对，“自由人最少想到死”。但是甚至在这事情上，该如此对待的不过是就一般讲的死；由于个别病症而致的死亡，在可能范围内应当进行医疗防止才是。就是在这个情况下，应避免的仍是某种焦虑或恐惧；必须冷静地采取各种必要手段，而我们的心思这时候应当尽可能转到旁的事情上去。其他一切纯粹个人的不幸都适用同样道理。

但是你所爱的人们遭的不幸又当如何对待呢?试想一想欧洲或中国的居民在现时期[注83]往往会遇到的一些事。假定你是犹太人，你的家族被屠杀了。假定你是个反纳粹的地下工作者，因为抓不着你，你的妻子被枪毙了。假定你的丈夫为了某种纯属虚构的罪，被解送到北极地方强迫劳动，在残酷虐待和饥饿下死掉了。假定你的女儿被敌兵强奸过后又弄死了。在这种情况下，你也应该保持哲学的平静吗?602

如果你信奉基督的教训，你会说：“父啊，赦免他们，因为他们所作的他们不晓得。”[注84]我曾经认识一些教友派信徒，他们真可能深切、由衷地讲出这样的话，因为他们讲得出来，我对他们很钦佩。但是，人在表示钦佩之前必须确实知道，这不幸是如理所当然地深深被感受到了。斯多葛派哲学家当中有些人说：“哪怕我一家人受罪，对我有什么关系?我照旧能够道德高尚”，这种人的态度大家无法接受。基督教的道德信条“要爱你们的仇敌”[注85]是好的，但是斯多葛派的道德信条“莫关心你的朋友”却是坏的。而且基督教道德信条谆谆教诲的并不是平静，而是甚至对最恶的人有热烈的爱。这信条无可反对，只不过对我们大多数人来讲太难，真心实践不了。

对这种灾殃的原始的反应是复仇。麦可达夫听说他的妻子儿女被马克白杀了，当时他决心要杀死这个暴君。[注86]伤害如果很严重，而且是

在利害不相干者当中引起道德憎愤的一种伤害，在这个情况下复仇反应仍然受大多数人的赞美。这种反应我们也无法完全非难，因为它是产生惩罚的一个动力，而惩罚有时候是必要的。况且，从精神健康的角度来看，复仇冲动往往十分强烈，假若不给它发泄出路，一个人的整个人生观可能会变得畸形而多少有些偏狂。这话虽不是放之四海而皆准的，但是在多数情况下是确实的。然而在另一方面，我们也必须说复仇心是很危险的动机。社会只要认可复仇心，就等于允许人在自己的讼案中自当法官，这正是法律打算防止的事情。而且复仇心通常又是一种过火的动机；它追求越出适当分寸施加惩罚。例如，虐伤罪本不该用虐伤来惩罚，但是因复仇欲而发疯的人，会认为让自己所恨的对象无痛苦地死去，未免太便宜了他。不仅如此，在这点上斯宾诺莎正说得对：受一个单独的炽情主宰的生活是与一切种类的智慧皆难相容的狭隘生活。所以说这种复仇并不是对伤害的最好反应。

斯宾诺莎会说出基督徒所说的话，还会说出超乎这以外的一些话。在他看来，一切罪恶起因于无知；他会“赦免他们，因为他们所作的他们不晓得。”但是他会要你避开他所认为的罪恶本源——眼界狭隘，他会劝你即使遇到顶大的不幸，也要避免把自己关闭在个人悲伤的天地里；他会要你把罪恶和它的原因关联起来、当作整个自然大法的一部分来看，借以理解这罪恶。前面说过，他相信“憎”能够被“爱”克服，他说：“憎受到憎回报则增强，但反之能够被爱打消。为爱所彻底战胜的憎，转化成爱；这种爱于是比先前假使没有憎还大。”我但愿真能够相信这说法，可是我做不到；不过，心怀憎恨的人若完全在不肯以憎恨相还的那人掌握之下，这种例外情况不算。在这种情况下，因未受惩报而感到的惊讶可能还有劝善规过的效力。但是只要恶人有势力，你对他尽情表白不恨他也无大用，因为他会把你的话归到不良动机上。再说凭不抵抗主义，你又不能剥夺他的势力。603

问题在斯宾诺莎，就比在对宇宙的终极善性不抱信仰的人容易处理。斯宾诺莎认为，你如果把你的灾难照它的实质来看，作为那上起自时间的开端、下止于时间尽头的因缘环链一部分来看，就知道这灾难不过是对你的灾难，并非对宇宙的灾难，对宇宙讲，仅是加强最后和声的暂时不谐音而已。这说法我不能接受；我以为个别事件是什么就是什么，不因为纳入整体而变得不同。各个残酷行为永久是宇宙的一部分；后来发生的任何事绝不能使这行为变恶为善，也不能把“完善性”赋予包含着它的那个整体。

话虽如此，假若你合该不得不忍受比人的通常命运坏（或在你看来坏）的什么事，斯宾诺莎讲的想整体，或总之去想比你个人的悲痛更远大的事情，这样一条做人原则仍旧是有用的原则。甚至也有些时候，我们细想人类的生活连同其中含有的全部祸害和苦难，不过是宇宙生活里的沧海一粟，让人感到安慰。这种思想可能还不足构成宗教信仰，但是在这痛苦的世界上，倒是促使人神志清醒的一个助力，是救治完全绝望下的麻木不仁的解毒剂。

第十一章 莱布尼茨**604**

莱布尼茨（Leibniz，1646—1716）是一个千古绝伦的大智者，但是按他这个人来讲却不值得敬佩。的确，在一名未来的雇员的推荐书里大家希望提到的优良品质，他样样具备：他勤勉，俭朴，有节制，在财务上诚实。但是他完全欠缺在斯宾诺莎身上表现得很显著的那些崇高的哲学品德。他的最精湛的思想并不是会给他博来声望的一种思想，那么他就把这类思想的记载束之高阁不发表。他所发表的都是蓄意要讨王公后妃们嘉赏的东西。结果，便有了两个可以认为代表莱布尼茨的哲学体系：他公开宣扬的一个体系讲乐观、守正统、玄虚离奇而又浅薄；另一个体系是相当晚近的编订者们从他的手稿中慢慢发掘出来的，这个体系内容深奥，条理一贯，富于斯宾诺莎风格，并且有惊人的逻辑性。杜撰所谓现世界即一切可能有的世界当中最善的世界这一说的，是流俗的莱布尼茨（F．H．布莱德雷给这说法加上一句讥诮的案语：“因此这世界中的一切事情都是注定的恶事”）；伏尔泰勾画成邦格乐思博士[注87]的嘴脸来嘲弄的，也是这个莱布尼茨。忽略这个莱布尼茨，可说不合历史事实，但是另一个莱布尼茨在哲学上重要得多。

莱布尼茨在三十年战争结束前两年生于莱比锡，他的父亲在当地做道德哲学教授。在大学里他学法律，1666年在阿尔特道夫大学获得博士学位；这大学提出给他一个教授职，他说他另有“很不同的打算”，拒绝了这个位置。1667年他到迈因次大主教手下工作，这大主教也像旁的西德意志邦主，正为对路易十四的恐惧所苦。莱布尼茨得到大主教的赞同，竭力去游说这位法国国王进军埃及，不攻德意志，但是碰上一句彬彬有礼的话提醒他：自从圣路易[注88]时代以来，对异教徒的圣战已经过时。他的计划公众一直不知晓，等到拿破仑亲自远征埃及失败，过四年后即1803年占领汉诺威时，才发现了这计划。1672年，莱布尼茨为这项计划的关系到巴黎去，在那里度过此后四年的大部分时间。他在巴黎的

种种接触，对于他的才智发展非常重要，因为那时候的巴黎在哲学和数学两方面都冠绝世界。正是在巴黎，1675年到1676年之间他发明了无穷小算法[注89]，当时他并不知道牛顿关于同一问题的在前但未发表的成绩。莱布尼茨的著作最早发表在1684年，牛顿的在1687年。结果惹起的一场发明优先权的争执是很不幸的事，对全体有关者都不光彩。605

莱布尼茨关于金钱方面有些小气。每当汉诺威宫廷有哪个年轻的贵女结婚，他照例送给人家一套他所谓的“结婚礼物”，就是一些有益的格言，末了有一句忠告：劝她既然得到了丈夫，就不要废止洗东西。[注90]新娘子是不是感激，历史没有记载。606

在德国，莱布尼茨所学的是一种新经院主义的亚里士多德哲学，他整个晚年保持着几分这种思想。但是在巴黎，他知道了笛卡尔主义和伽桑地的唯物论，两者都对他起了影响；他说此时他舍弃了“无聊的学派”，意思指经院哲学。在巴黎，他认识了马勒伯朗士和冉森派教徒阿尔诺（Arnauld）。对他的哲学最后的重大影响是斯宾诺莎的影响；他在1676年过访斯宾诺莎，和他处了一个月，经常谈论，并且获得《伦理学》的一部分原稿。莱布尼茨到晚年附和对斯宾诺莎的攻讦，还说跟他只见过一面，斯宾诺莎讲了一些有趣的政治逸话，这样来尽量缩小与他的接触。

他和汉诺威王室的关系是从1673年开始的，他毕生一直在这王室供职。自1680年以后，他作窝尔芬比特的王室图书馆长，又受正式聘任编修布伦斯威克[注91]史。截至他逝世的时候，已经写到1009年；这部书到1843年才出版。他曾费一些时间推行一项基督教各宗派再统合的计划，但是这计划终归流产。他为了得到布伦斯威克公族与埃思特家族[注92]有亲缘的证据，出游了意大利。尽管他有这些个功劳，在乔治一世[注93]当上英王的时候，他却被留在汉诺威，主要原因是他与牛顿的争执已经让英国对他无好感。然而，英王太子妃站在他一边反对牛顿，这是他对所有与他通信的人都说过的。尽管有她的青睐，莱布尼茨还是在没人理睬下冷落地死去。

莱布尼茨的流俗哲学在《单子论》（*Monadology*）和《自然与圣宠的原理》（*Principles of Nature and of Grace*）中见得到，这两本书里有一本（不确知哪一本）是为马尔波罗（Marlborough）的同僚萨瓦亲王倭伊根（Eugene）写的。《辩神论》（*Théodicée*）叙述了他的神学

乐观主义的基础思想，是他为普鲁士的夏洛蒂王后写的。我先从这些作品中发挥的哲学讲起，然后再转过来谈他搁置未发表的内容比较充实的东西。

一如笛卡尔和斯宾诺莎，莱布尼茨也让他的哲学立基在“实体”概念上，但是关于精神和物质的关系以及实体的数目，他和这两人的意见根本不同。笛卡尔承认神、精神和物质三个实体；斯宾诺莎单承认神。在笛卡尔看来，广延性是物质的本质；在斯宾诺莎说来，广延性和思维都是神的属性。莱布尼茨主张广延性不会是某一个实体的属性。他的理由是，广延性含有“复多”的意思，所以只能够属于若干个实体并成的集团。各单个实体必定是无广延的。结果，他相信有无限个实体，他称之为“单子”。这些单子可说各具有物理质点的若干性质，不过也只是抽象看来如此；事实上，每个单子是一个灵魂。否认广延性是实体的属性，自然要推出这个结论；剩下的唯一可能有的本质属性似乎就是思维了。这样，遂令莱布尼茨否认物质的实在性，代以一族无限个灵魂。

各实体不能起相互作用，这学说是笛卡尔的弟子们发展起来的，被莱布尼茨保留下来，而且由它推出了种种奇妙的结论。他认为任何两个单子彼此绝不能有因果关系；纵然有时看起来好像有因果关系，那是皮相欺人。照他的说法，单子是“没窗户的”。这引起两点困难：一点属于动力学，按动力学来看，物体特别在碰撞现象里彼此似乎有影响；另一点关于知觉，知觉好像是被知觉的对象对知觉者的一种作用。我们暂不去管动力学上的困难，只论知觉问题。莱布尼茨主张一切单子反映宇宙，这并非因为宇宙对单子发生影响，而是因为神给了它一种性质，自发地产生这样的结果。一个单子中的变化和另一个单子中的变化之间有一种“前定的和谐”，由此生出相互作用的外貌。这显而易见是二时钟说的引申。两台钟因为各走得很准确，在同一时刻报时；莱布尼茨有无限个钟，所有的钟经造物主安排定在同一瞬间报时，这不是由于它们彼此影响，而是因为这些钟各是一套完全准确的机械。有些人以为“前定的和谐”太古怪，莱布尼茨对他们指出，它让神存在有了何等高妙的证据。607

诸单子形成一个等级体统，其中有些单子在反映宇宙反映得清晰、判然方面胜过旁的单子。所有单子在知觉上都有某种程度的模糊，但是模糊的大小随该单子的品级高下而异。人的肉体完全由单子组成，这些单子各是一个灵魂，各自永生不死，但是有一个主宰单子，它构成谁的

肉体的一部分，就是那人的所谓固有灵魂。这个单子不仅在比其他单子具有较清晰的知觉这个意义上居主宰，在另一个意义上也居主宰。（在普通状况下）人体的种种变化是为了主宰单子而起的：当我的手臂活动时，这活动所完成的目的是主宰单子（即我的心灵）中的目的，不是组成我的手臂的那些单子中的目的。常识以为我的意志支配我的手臂，事情的真相就是如此。

感官所觉得的、物理学中所假定的空间，不是实在空间，但是有一个实在的对偶，即诸单子按照它们反映世界时的立足点依三度秩序的排列。各个单子按本身特有的透视法看世界；就这个意义讲，我们能够把单子粗略地说成具有一个空间位置。

我们承认了这种讲话法，便能说所谓真空这种东西是没有的；每一个可能的立足点由一个现实的单子占着，而且仅由一个单子占着。单子没有两个是恰恰相同的；这是莱布尼茨的“不可识别者的同一性”原理。

莱布尼茨跟斯宾诺莎对比之下，他很着重他的体系中所容许的自由意志。他有一条“充足理由原理”，按这原理讲，什么事情没理由绝不发生；但是若谈到自由动原，它的行动的理由“有倾向力而无必然性”。人的所作所为总有动机，但是人的行为的充足理由却没有逻辑必然性。至少说，莱布尼茨在他写的流俗作品中这样讲。但是，后文要提到，他还有另一套理论，阿尔诺认为它荒谬绝伦，莱布尼茨发觉这点之后就把它秘而不宣了。608

神的行为有同样一种自由。神永远怀着最良善的意图而行动，但是神所以如此并没受一点逻辑强制。莱布尼茨和托马斯·阿奎那有同见，认为神不能做违反逻辑定律的行为，但是神能够敕命做从逻辑上讲是可能的任何事情。神因此便有很充裕的选择自由。

莱布尼茨把关于神存在的各种形而上学证明发展成了最后形式。这些证明历史悠久：从亚里士多德开端，甚至可说从柏拉图开端；由经院哲学家作了一番形式化，其中之一，即本体论论证，是圣安瑟勒姆首创的。这个证明虽然被圣托马斯否定了，笛卡尔却又使它复活。莱布尼茨的逻辑技能高强无比，他把神存在的论证叙述得比向来更胜一筹。我所以在讲他的时候要探讨这些论证，理由也就在这里。

在细考究这些论证之前，我们先宜知道现代的神学家已经不再信赖

它们了。中世纪神学原是希腊才智的衍生物。《旧约》中的神是一位权能神，《新约》里的神也是个慈悲神；但是上自亚里士多德，下至加尔文，神学家的神却是具有理智力量的神：他的存在解决了某些哑谜，否则在对宇宙的理解方面，这些哑谜会造成种种议论上的困难。在几何命题证明似的一段推理的终了出现的这位神明，没让卢梭满意，他又回到和福音书中的神比较类似的神概念。大体说，近代的神学家，特别那些奉新教的神学家们，在这点上追随了卢梭。哲学家一向比较保守；尽管康德声称他已经把属于形而上学一类的神存在论证一举彻底摧毁了，但在黑格尔、洛策[注94]和布莱德雷的学说中，这种论证依旧存留着。

莱布尼茨的神存在论证计有四个，即：（1）本体论论证，（2）宇宙论论证，（3）永恒真理说论证，（4）前定和谐说论证，它可以推广成意匠说论证，也就是康德所谓的物理-神学证明。下面顺次来讲这些论证。609

本体论论证依据存在与本质的区别。据主张，任何一个通常的人或事物，一方面它存在，另一方面它又具有某些性质，构成他或它的“本质”。哈姆雷特固然不存在，他也有某种本质：他性情忧郁、优柔寡断、富于机智，等等。我们若描述一个人，不管这描述多么周详细腻，此人究竟是实有的，或是虚构的人物，仍是问题。用经院哲学的话来表达，是这样说法：就任何有限的实体来讲，它的本质不蕴涵它的存在。但是，神定义成最完善的“有”，按神这个情况说，圣安瑟勒姆（还有笛卡尔也承袭他）主张本质蕴涵着存在，理由是：占尽其他一切完善性的“有”，他假若存在，胜似不存在，由此可见这个“有”若不存在，他就不是可能范围内最好的“有”了。

这个论证，莱布尼茨既不全盘承认也不全盘否定；据他说，它需要再补充上一个证明，证明如此定义的神是可能的。他为神观念是可能的写出了一个证明，在海牙会见斯宾诺莎的时候，给斯宾诺莎看过。这个证明把神定义成最完善的“有”，也就是一切完善性的主语，而“完善性”定义成这样一种“单纯性质，它是肯定的、绝对的，它把它所表现的不论什么东西毫无限度地表现出来”。莱布尼茨轻而易举地证明了照以上定义的任何两个完善性不会互不相容。他下结论：“所以，一切完善性的主语即最完善的‘有’是有的，或者说是能够设想的。由此又可见神存在，因为‘存在’就列为‘完善性’之一。”

康德主张“存在”不是谓语，来反驳这个论证。另外有一种反驳出自我的“摹述论”。在现代人看来，这论证似乎不大信得过。但是确信它一定有谬误虽说不难，要准确发现谬误在什么地方却并不那么简单。

宇宙论论证比本体论论证言之动听。它是“初因”论证的一种，而“初因”论证本身又是从亚里士多德对不动的推动者的论证蜕化出来的。“初因”论证很简单；它指出，一切有限事物有原因，这原因又先有原因，等等依此类推。据主张，这一系列前因不会无穷尽，系列的第一项本身必定没有原因，因为否则就不成其为第一项。所以一切事物有一个无因的原因，这分明是神。610

在莱布尼茨，这论证取的形式略有不同。他议论，天地间一切个别事物是“偶发的”，换句话说，从逻辑上讲它本来也可能不存在；不仅按各个别事物来说是这样，对整个宇宙也可以这样讲。即使我们假定宇宙一向始终是存在的，在宇宙内部也并没有任何东西说明它为什么存在。但是照莱布尼茨的哲学讲，一切事物总得有个充足的理由；因此宇宙整体必须有个充足理由，它一定在宇宙以外。这个充足理由便是神。

这个论证比简单直截的“初因”论证高明，不那么容易驳倒。“初因”论证依据的是一切序列必有首项这个假定，而这个假定是不对的；例如，真分数序列没有首项。然而莱布尼茨的论证却不依赖宇宙必定曾有一个时间上的开端这种见解。只要承认莱布尼茨的充足理由原理，这论证就妥当牢靠；但是这条原理一被否定，它即垮台。莱布尼茨所谓“充足理由原理”到底确切指什么意思，是个议论纷纭的问题。古兑拉[注95]主张，它的意思是：一切真命题是“分析”命题，即这样的命题：它的矛盾命题是自相矛盾的（self-contradictory）。但是这个解释（莱布尼茨未发表的作品里有它的佐证）即使正确，也属于秘不外传的学说。在他发表的著作中，他主张必然命题与偶然命题有差别，只有前者由逻辑规律推得出来，而所有断言“存在”的命题是偶然命题，唯独断言神存在的例外。神虽必然存在，他并没受逻辑的强制去创造世界；相反，这是自由选择，虽是他的善性所激使的，但非由善性必然注定的。

很明白，康德说得对，这个论证依附于本体论论证。假如世界的存在要用一个必然的“有”的存在才能够说明，那么必定有一个“有”，其本质包含着存在，因为所谓必然的“有”指的就是这个意思。但是假使真可能有一个“有”，其本质包含着存在，则不靠经验单凭理性便能规定这样

的“有”，于是它的存在可以从本体论论证推出来；因为只关系到本质的一切事情能够不假借经验认识到——这至少是莱布尼茨的见解。所以和本体论论证对比之下宇宙论论证表面上的似乎更有道理，乃是错觉。611

永恒真理说论证稍有点难叙述得确切。粗略地讲，这个论证是这样：像“正下着雨”一类的命题，有时真有时假，但是“二加二等于四”永远是真的。不牵涉存在而只关系到本质的一切命题，或者永远真，或者绝不真。永远真的命题叫“永恒真理”。这个论证的要领是：真理是精神的内容的一部分，永恒的真理必是某个永恒的精神的内容一部分。在柏拉图的学说中已经有过一个和这论证不无相似的论证：他从相的永恒性来演绎永生。但在莱布尼茨，这论证更有发展。他认为偶然真理的终极理由须在必然真理中发现。这里的议论和宇宙论论证情况一样：对整个的偶发世界，总得有一个理由，这理由本身不会是偶发的，必须在诸永恒真理当中寻求。但是存在的东西其理由本身必定存在；所以永恒真理按某个意义说一定是存在的，而且只能在神的精神中作为思维而存在。这论证其实不过是宇宙论论证的改头换面。可是，它却难免更多招来一个反驳：真理很难讲“存在”于理解它的那个精神中。

莱布尼茨所叙述的那种前定和谐说论证，只对于承认他所谓的没窗户的单子全反映宇宙之说的人来讲，才算有正当根据。这个论证是：因为所有的“钟”毫无因果上的相互作用而彼此步调一致，必定曾经有一个单独的外界“原因”，把钟都做了校准。不用说，这里的难题正是缠住全部单子论的那个难题：假如诸单子绝不起相互作用，其中任何一个怎样知道还有旁的单子?显得好像是反映宇宙似的那种事，仅只是个梦也难说。事实上，如果莱布尼茨讲得对，这真的仅只是个梦，但是他不知怎么竟发现全体单子在同时做同样的梦。这当然是空中楼阁，假使以前没有一段笛卡尔主义的历史，绝不会看来似乎还可信。612

不过莱布尼茨的论证能够免于依附他的独特的形而上学，转化成所谓的“意匠说论证”。这个论证主张，我们一考察既知的世界，便发现有些事情解释成盲目的自然力的产物无法说得过去，把它们看成是一个慈悲意旨的证据，这要合理得多。

这个论证没有形式逻辑上的毛病；它的前提是经验性前提，它的结论据称是按经验推理的普通规范得出来的。所以是否该承认它，这个问

题不取决于一般形而上学问题，而取决于比较细节上的考虑。这论证与其他论证有一个重要区别，就是（它假若靠得住）所证明的神不一定具备所有通常的形而上学属性。他未必全知，也未必全能；他也许不过比我们人类英明而有力千百倍罢了。世间的万恶可能由于他的权能有限。有些近代的神学家在作出他们的神观时，利用了以上几点可能性。但是这种空论离莱布尼茨的哲学太远了，现在必须话归本题，讲他的哲学。

他的哲学有一个最典型的特征，即可能的世界有许多之说。一个世界如果与逻辑规律不矛盾，就叫“可能的”世界。可能的世界有无限个，神在创造这现实世界之前全都仔细思量了。神因为性善，决定创造这些可能的世界当中最好的一个，而神把善超出恶最多的那个世界看成是最好的。他本来可以创造一个不含一点恶的世界，但是这样的世界就不如现实世界好。这是因为有些大善与某种恶必然地密切关联着。举个平凡的实例看，在大热天里当你渴极的时候，喝点凉水可以给你无比的痛快，让你认为以前的口渴固然难受，也值得忍受，因为若不口渴，随后的快活就不会那么大。对神学来说，要紧的不是这种实例，是罪与自由意志的关系。自由意志是一宗大善，但是按逻辑讲来，神不可能赋予人自由意志而同时又敕命不得有罪。所以尽管神预见到亚当要吃掉苹果，尽管罪势不免惹起罚，神决定予人自由。结果产生的这个世界虽然含有恶，但是善超出恶的盈余比其他任何可能的世界都多。因此它是所有可能的世界当中顶好的一个，它含有的恶算不得神性善的反对理由。613

这套道理明显中了普鲁士王后的心意。她的农奴继续忍着恶，而她继续享受善，有一个伟大的哲学家保证这件事公道合理，真令人快慰。

莱布尼茨对罪恶问题的解决办法，和他的大部分旁的流俗学说一样，在逻辑上讲得通，但是不大能够服人。摩尼教徒尽可反唇相讥，说这世界是所有可能的世界里最坏的世界，其中存在的善事反而足以加深种种恶。他尽可说世界是邪恶的造物主创造的，这位造物主容许有自由意志，正是为了确保有罪；自由意志是善的，罪却恶，而罪中的恶又超过自由意志的善。他尽可接着说，这位造物主创造了若干好人，为的是让恶人惩治他们；因为惩治好人罪大恶极，于是这一来世界比本来不存在好人的情况还恶。我这里不是在提倡这种意见，我认为它是想入非非；我只是说它并不比莱布尼茨的理论更想入非非。大家都愿意认为宇宙是善的，对证明宇宙善的不健全议论宽容不究，而遇到证明宇宙恶的不健全议论就要仔细考较。不必说，实际上这世界有善有恶，倘若不否

认这件明白事实，根本不会产生“罪恶问题”。

现在来讲莱布尼茨的秘传哲学。在秘传哲学中我们见到他的学说的一个解释，这解释假使当初人普遍知道了，他的那些流俗论调就大大更难让人承认；而且，流俗论调中许多显得牵强或玄虚的东西，在秘传哲学中也有它的说明。有件事值得注意，他故意留给后世研究哲学的人一种错误印象，以致整理他的浩繁的原稿为他出选集的编订者们，大都欢喜选那种符合他的体系的公认解释的东西；可是有些文章足以证明他并不是他想让人家认为的那样，而是一个远为深奥的思想家，他们把这些文章倒当成是不重要的，割弃不收。为了解莱布尼茨的秘传学说我们必须依据的原稿，大部分由路易·古兑拉编成了两部文集，最早在1901年或1903年出版。有一篇文稿，莱布尼茨在它的开头甚至冠以如下的案语：“这里我有了极大的进步。”但是尽管如此，在莱布尼茨死后将近两个世纪中间，没一个编订者认为这篇稿子值得付印。他写给阿尔诺的信件里含有他的一部分深奥的哲学；这些信固然在十九世纪发表了，但是最早认识到其重要性的是我。[注96]阿尔诺对待这些信的态度让人丧气。他在信中写着：“在这些思想中，我发现极多令我吃惊的东西；如果我料得不错，这种东西几乎所有的人会感觉荒谬之至，所以我真不懂，明明全世界人都要排斥的一个作品，要它能有什么用。”这种敌视性的意见无疑使莱布尼茨从此以后对他个人在哲学问题上的真实思想采取保密方针。614

“实体”概念在笛卡尔、斯宾诺莎和莱布尼茨的哲学中是基本的概念，它是从“主语和谓语”这个逻辑范畴蜕化出来的。有些单词能当主语也能当谓语；例如我们能够说“天空呈蓝色”和“蓝色是一种颜色”。另外有些单词——固有名称是其中最明显的实例——绝不能充作谓语，只能充作主语或一个关系的各个项之一。这种单词据认为指实体。实体不仅具有这个逻辑特性，此外，它只要不被神的全能所毁灭（依我们推断，绝不会发生这种事），恒常存在。一切真命题或者是一般命题，像“人皆有死”，在这种情况，它陈述一个谓语蕴涵另一个谓语；或者是个别命题，像“苏格拉底有死”，在这种情况，谓语包含在主语里面，谓语所表示的性质是主语所表示的实体的概念的一部分。发生在苏格拉底身上的任何一件事，都能用一个以“苏格拉底”作主语、以叙述这事情的词语作谓语的语句来断言。这些谓语总起来，构成苏格拉底这个“概念”。所有这些谓语按下述意义来讲必然地属于苏格拉底：对某一实体，如果这些谓语不能够真地断言，这实体就不是苏格拉底，而是其他某人。

莱布尼茨坚信逻辑不仅在它本门范围内重要，当作形而上学的基础也是重要的。他对数理逻辑有研究，研究成绩他当初假使发表了，会重要之至；那么，他就会成为数理逻辑的始祖，而这门科学也就比实际上提早一个半世纪问世。他所以不发表的原因是，他不断发现证据，表明亚里士多德的三段论之说在某些点上是错误的；他对亚里士多德的尊崇使他难以相信这件事，于是他误认为错处必定在自己。尽管如此，他毕生仍旧怀着希望，想发现一种普遍化的数学，他称之为“Characteristica Universalis”（万能算学），能用来以计算代替思考。他说：“有了这种东西，我们对形而上学和道德问题就能够几乎像在几何学和数学分析中一样进行推论。”“万一发生争执，正好像两个会计员之间无须乎有辩论，两个哲学家也不需要辩论。因为他们只要拿起石笔，在石板前坐下来，彼此说一声（假如愿意，有朋友作证）：我们来算算，也就行了。”615

莱布尼茨拿“矛盾律”和“充足理由律”这两个逻辑前提作为他的哲学的基础。二定律都依据“分析”命题这个概念。所谓“分析命题”就是谓语包含在主语中的命题，例如“所有白种人是人”。矛盾律说一切分析命题皆真。充足理由律（限于秘传体系中的充足理由律）说，所有真命题是分析命题。这话甚至对必须看成是关于事实问题的经验命题也适用。如果我作一次旅行，“我”的概念必定自永久的往昔已经包含这次旅行的概念，后者是“我”的谓语。“我们可以说，一个具有个体性的实体即完全的有，它的本性就是有一个这样完全的概念：它足以包含这概念作为属性而归的那个主语的所有谓语，并且足以使这些谓语由它推得出来。例如，‘国王’这个性质是属于亚历山大大帝的，如果把它从主语抽离开，对表示某个人来讲不够确定，而且不包含同一主语的其他性质，也并不包含这位君王的概念所含有的一切；然而神由于看到亚历山大这个个体概念即个体性，同时就在其中看到能够真正归之于他的一切谓语的根据和理由，例如他是否要征服大流士和鲍卢斯[注97]，甚至先验地（不是凭经验）知道他的死是老病善终或是被毒杀，这些事我们只能从史书知道。”

关于他的形而上学的基础，在给阿尔诺的一封信里有一段最明确的申述：616

“考察我对一切真命题所持的概念，我发现一切谓语，不管是必然的或偶然的，不论是过去、现在或未来的，全包含在主语的概念中，于

是我更不多求。……这命题非常重要，值得完全确立，因为由此可知每一个灵魂自成一个世界，与神以外的其他一切事物隔绝独立；它不仅是永生的，还可说是无感觉的，但它在自己的实体中保留下它所遭的所有事情的痕迹。”

他然后说明实体彼此不起作用，但是通过各从自己的立足点反映宇宙而取得一致。所以无从有相互作用，是因为关于各个主语发生的一切事情是它自己的概念的一部分，只要这实体存在便永久决定了。

这个体系显然和斯宾诺莎的体系同样带决定论性质。阿尔诺对（莱布尼茨曾说过的）这句话表示憎恶：“关于各人的个体概念，把凡是对此人会发生的一切事情一举包括无遗。”这种见解与基督教的有关罪和自由意志的教义分明不能相容。莱布尼茨发觉它遭到阿尔诺的白眼对待，于是小心避免让它公开。

确实，对于人类来讲，由逻辑认识到的真理和由经验认识到的真理是有区别的。这种区别出在两方面。第一，尽管亚当遭遇的一切事情可以由他的概念推出来，但是假如亚当存在，我们凭经验才能够发现他存在。第二，任何个体实体的概念都无限地复杂，为演绎他的谓语而必须作的分析，唯有神办得到。然而这两点区别只不过由于我们人的无知和智力上的限制；对神来讲是不存在的。神就“亚当”这个概念的全部无限复杂性把握住这概念。因此神能明了关于亚当的所有真命题，明了它们是分析命题。神还能够先验地确知亚当是否存在。因为神知道他自己的善性，由此可知他要创造最好的可能的世界；而神又知道亚当构成或不构成这个世界的一部分。所以，并不因为我们人类无知，就可以真正逃脱决定论。

不过，此外还有一点，奇妙得很。莱布尼茨在大多场合下把创世这件事描述成神需要行使意志的自由行为。按照这一说，要决定现实存在什么，凭观察是决定不成的，必须通过神的善性进行。神的善性促使他创造最好的可能的世界，除开神的善性之外，为什么某个事物存在而另一个事物不存在，并没有先验的理由。617

但是在未披露给任何人的文稿中，关于为什么有些事物存在，而另一些同样可能的事物不存在，往往又有一种完全不同的理论。据这个见解，一切不存在的东西都为存在而奋斗，但并非所有可能的东西能够存

在，因为它们不都是“共可能的”（compossible）。或许，A存在是可能的，B存在也是可能的，但是A和B双方存在就不可能；在这种情况，A和B不是“共可能的”。两个或多个事物在它们全都可能存在的情况下才是“共可能的”。看样子莱布尼茨好像悬想了有着许多皆力求存在的本质栖居的“地狱边土”[注98]里的一种斗争；在这场斗争中，结合成一个个共可能者集团，最大的共可能者集团就好像政治斗争中的最大压力集团一样，获得胜利。莱布尼茨甚至利用这个概念当作定义存在的方法。他说：“存在者可以定义成比跟自己不相容的任何东西能够和更多的事物相容的那种东西。”换句话说，假设A与B不相容，而A与C及D及E相容，但是B只与F和G相容，那么按定义A存在，而B不存在。他说：“存在者就是能够和最多数事物相容的有。”

在这个叙述中完全没有提神，明明也没有创世行为。为了决定什么存在，除纯逻辑以外，不必要有任何东西。A和B是否共可能这个问题，在莱布尼茨讲是个逻辑问题，也就是A和B双方存在含不含矛盾?可见，在理论上，逻辑能够解决哪个共可能者集团最大的问题，这集团结果就要存在。

然而，也许莱布尼茨的意思并不是真说上面的话是存在的定义。假使这原来仅是个判断标准，那么借助他所说的“形而上学的完善性”，这标准能够与他的流俗意见取得调和。他所使用的“形而上学的完善性”一词似乎指存在的量。他说，形而上学的完善性“无非是严格理解下的积极实在性的大小”。他一贯主张神创造了尽可能多的东西；这是他否定真空的一个理由。有一个（我一直弄不懂的）普遍信念，以为存在比不存在好；大家根据这点训教儿童应该对父母感恩。莱布尼茨显然抱着这种见解，他认为创造一个尽可能充盈的宇宙乃是神的善性的一部分。由这点岂不就推出现实世界便是最大的共可能者集团所构成的。那么，倘若有一个十分有本领的逻辑家，仅从逻辑就能决定某个可能的实体存在或不存在，这话说来还是不假。618

就莱布尼茨的隐秘的思想来说，他是利用逻辑作为解决形而上学的关键的哲学家一个最好的实例。这类哲学从巴门尼德开端，柏拉图应用相论来证明种种逻辑范围外的命题，把它又推进一步。斯宾诺莎属于这一类，黑格尔也在这类之内。但是在根据构句法给实在世界作出推论方面，他们两人谁也不像莱布尼茨做得那么鲜明清楚。这种议论方式由于经验主义的发展，已经落得声名扫地。由语言对非语言的事实是否可能

作出什么妥当的推论，这是我不愿武断论定的问题；但是的确在莱布尼茨及其他的先验哲学家的著作中所见到的那种推论是不可靠的，因为那种推论全基于有缺陷的逻辑。已往的所有这类哲学家都假定主语、谓语式逻辑，这种逻辑或者完全忽视“关系”，或者提出谬误的论证，来证明“关系”是非实在的。莱布尼茨把主语、谓语式逻辑和多元论撮合起来，犯了一个特别的矛盾，因为“有许多单子”这个命题并不属于主语、谓语形式。要想不自相矛盾，相信一切命题属于这种形式的哲学家应当像斯宾诺莎那样，是一元论者。莱布尼茨排斥一元论主要由于他对动力学感兴趣，并且他主张广延性含有“重复”的意思，故不会是单一实体的属性。

莱布尼茨的文笔枯涩，他对德国哲学的影响是把它弄得迂腐而枯燥无味。他的弟子武尔夫在康德的《纯粹理性批判》出版以前一直称霸德国各大学，把莱布尼茨的学说中最有意思的什么东西全抛弃了，做出一种死气沉沉的学究思想方式。在德国以外，莱布尼茨哲学的影响微乎其微；和他同时代的洛克统治着英国哲学，而在法国，笛卡尔继续做他的南面王，一直到伏尔泰使英国的经验主义时兴起来，才把他推翻。619

然而莱布尼茨毕竟还是个伟大人物，他的伟大现在看来比已往任何时代都明显。按数学家和无穷小算法的发明者来讲，他卓越非凡，这且不谈；他又是数理逻辑的一个先驱，在谁也没认识到数理逻辑的重要性的时候，他看到了它的重要。而且他的哲学里的种种假说虽然离奇缥缈，但是非常清晰，能够严密地表述出来。甚至他讲的单子，对知觉问题提示出了可能的看法，仍旧能够有用处，只不过单子无法看成是没窗户的罢了。依我个人说，他的单子论里面我认为最精彩的地方是他讲的两类空间：一类是各个单子的知觉中的主观空间，另一类是由种种单子的立足点集合而成的客观空间。我相信这一点在确定知觉与物理学的关系方面还是有用的。

第十二章 哲学上的自由主义**620**

在政治和哲学中自由主义的兴起，为研究一个非常重要的很一般性的问题供给了材料，这问题是：政治社会情势向来对有创见的卓越思想家们的思想有什么影响，反过来问，这些人对以后的政治社会发展的影响又是怎样?

有两种正相反的错误都很常见，我们必得警惕。一方面讲，对书本比对实际事务熟悉的先生们，总爱把哲学家的影响估计得过高。他们一见某个政党标榜自己受了某某人的教训的感召，就以为它的行动可以归之于某某人，然而往往是哲学家因为倡议了政党横竖总会要干的事，才得到政党的欢呼喝彩。直到最近，写书的人差不多全都过分地渲染同行前辈的作用。但是反过来说，由于抗逆老的错误，又产生了一种新的错误，这种新错误就是把理论家看成几乎是环境的被动产物，对事态发展可说根本没什么影响。按照这个见解，思想好比是深水流表面上的泡沫，而那水流是由物质的、技术的原因来决定的；河里的水流并非对旁观者显示出水流方向的水泡所造成的，社会变革同样也不是由思想引起的。在我看来，我相信真理在这两极端当中。在思想与实际生活之间也像在一切旁的地方，有交互的相互作用；要问哪个是因哪个是果，跟先有鸡、先有蛋的问题同样无谓。我不打算抽象讨论这个问题来浪费时间，但是我要从历史上来考察这个一般性问题的一个重要事例，即十七世纪末到现在，自由主义及其支派的发展。

初期的自由主义是英国和荷兰的产物，带有一些明确的特征。它维护宗教宽容；它本身属于新教，但不是热狂的新教派而是广教派[注99]的新教；它认为宗教战争是蠢事。它崇尚贸易和实业，所以比较支持方兴未艾的中产阶级而不支持君主和贵族；它万分尊重财产权，特别若财产是所有者个人凭势力积蓄下来的，尤其如此。世袭主义虽然没有摈弃，可是在范围上比以前多加了限制；特别，否定王权神授说而赞同这样的意见：一切社会至少在起初都有权选择自己的政体。无疑问，初期自由主义的趋向是一种用财产权调剂了的民主主义。当时存在着一种信念（最初未完全明白表示），认为所有人生来平等，人们以后的不平等是环境的产物。因此便十分强调先天特质的相反一面即后天教育的重要。又存在着反政府的某种偏见，因为几乎到处的政府全在国王或贵族掌握中，这些人对商人的需要或者不大了解，或者难得重视；但是由于希望不久就会得到必要的了解与重视，所以制止住了这种偏见。621

初期的自由主义充满乐观精神，生气勃勃，又理性冷静，因为它代表着一种增长中的势力，这种势力看起来多半不经很大困难就会取胜，而且一胜利就要给人类带来非同小可的恩惠。初期自由主义反对哲学里和政治里一切中世纪的东西，因为中世纪的学说曾用来认可教会和国王的权力，为迫害找根据，阻碍科学的发展；但是它同样反对按当时讲算是近代的加尔文派和再洗礼派的热狂主义。它想使政治上及神学上的斗

争有一个了结，好为了像东印度公司和英格兰银行、万有引力说与血液循环的发现等这类激奋人心的企业和科学事业解放出精力。在整个西方世界，顽固不化逐渐让位给开明精神，对西班牙威势的恐惧渐趋终了，所有的阶级一天比一天兴旺，一些最高的希望似乎由无比清明的见识作了保证。一百年间，没发生任何事情在这些希望上面投下暗影。后来，这些希望本身终于惹起了法国大革命，大革命直接产生拿破仑，由拿破仑又演到神圣同盟。经过这种种事件，自由主义必须定一定喘息，缓一口气，然后十九世纪的复苏的乐观精神才可能出现。622

我们在开始详细讲论之前，最好把十七世纪到十九世纪自由主义运动的大体形式作个考察。这型式起初很简单，后来逐渐变得复杂而又复杂。全运动的显著特色按某个广的意义来讲是个人主义；但是“个人主义”这个词若不进一步确定其含义，是一个含混的字眼。亚里士多德以前的希腊哲学家连他在内，在我用“个人主义者”一词要指的意义上都不是个人主义者。他们把人根本作为社会的一员看待；例如，柏拉图的《国家篇》不图说明什么是良好的个人，而求清楚描述一个良好的社会。从亚历山大时代以后，随着希腊丧失政治自由，个人主义发展起来了，犬儒派和斯多葛派是其代表。照斯多葛派哲学讲，一个人在不管什么样的社会状况下都可以过善的生活。这也是基督教的见解，特别在它得到国家的控制权以前。但是在中世纪，虽然说神秘论者使基督教伦理中原有的个人主义风气保持活跃，不过包括多数哲学家在内，大部分人的见解处在教理、法律和风俗的坚强统一体支配之下，因而人们的理论信念和实践道德受到一个社会组织即天主教会的控制：何者真、何者善，不该凭个人的独自思考断定，得由宗教会议的集体智慧来断定。

这个体制中的第一个重大裂口是基督新教打开的，它主张教务总会也可能犯错误。这样，决定真理不再是社会性事业，成了个人的事。由于不同的个人得出不同的结论，结果便是争斗，而神学里的定案不再从主教会议中去找，改在战场上谋求。因为双方哪一方也不能把对方根绝，所以事情终于明显，必须找出方法调和思想上、伦理上的个人主义和有秩序的社会生活。这是初期自由主义力图解决的一个主要问题。

在这同时，个人主义渗入了哲学里面。笛卡尔的基本确实项“我思故我在”使认识的基础因人而异，因为对每个人来讲，出发点是他自己的存在，不是其他个人的存在，也不是社会的存在。他强调清晰、判然的观念可靠，这也异曲同工，因为通过内省我们才以为发现自己的观念

是否清晰、判然。笛卡尔以来的哲学，大部分或多或少都有这种思想上的个人主义一面。623

不过这个总的立场也有各种式样，在实际上有很不同的结果。典型的科学发现者的思考方式带有的个人主义，分量或许算最少了。他如果得出一个新的理论，那完全因为这理论在他看来是正确的；他不向权威低头，因为假使如此，他会继续承认前人的理论。同时，他依据的是一般公认的真理标准；他希望不仗自己的威望而凭在旁人个人觉得可信的道理，让旁人信服。在科学中，个人与社会之间的任何冲突按本质讲都是暂时的冲突，因为笼统地说，科学家们全承认同样的知识标准，所以讨论和研究到末了通常能达成意见一致。不过这是近代的事态发展；在伽利略时代，亚里士多德与教会的威信依然被认为和感觉提供的证据至少一样有力。这说明科学方法中的个人主义成分尽管不显著，仍旧是固有的。

初期自由主义在有关知识的问题上是个人主义的，在经济上也是个人主义的，但是在情感或伦理方面却不带自我主张的气味。这一种自由主义支配了十八世纪的英国，支配了美国宪法的创制者和法国百科全书派。在法国大革命期间，它的代表者是比较稳健的各党派，包括吉伦特党；但是随这些党派的覆灭，它在法国政治中绝迹了一代之久。在英国，拿破仑战争后，它随边沁派及曼彻斯特学派的兴起再度得势。自由主义在美国一向成功最大，在美国因为没有封建制度和国家教会的阻碍，从1776年到现在，或者至少到1933年[注100]，这一种自由主义一直占优势。

有一个新的运动逐渐发展成了自由主义的对立面，它由卢梭开端，又从浪漫主义运动和国家主义获得力量。在这个运动中，个人主义从知识的领域扩张到了炽情的领域，个人主义里的无政府主义的各个方面明显化了。卡莱尔和尼采所发扬的英雄崇拜是这流哲学的典型。有各色各样的成分聚结其中。有对初期工业制社会的厌恶，对它所产生的丑象的憎恨和对它的残酷暴行的强烈反感。有对中世纪的乡愁式的怀恋，由于憎恶近代，把中世纪理想化了。又有一种成分，就是企图把维护教会与贵族的日渐衰落的特权，和保卫工资收入者反抗工厂主的压榨这两样事结合起来。还有这种成分：在国家主义的名义下，在保卫“自由”的战争之光荣显赫这个旗号下，激烈维护反叛权。拜伦是这个运动的诗人；费希特、卡莱尔、尼采是它的哲学家。624

但是，由于我们不能人人过英雄领袖的生涯，我们不能人人让我们的个人意志伸张，所以这种哲学也像其他各种的无政府主义一样，一经采用，不可避免地要造成那最成功的“英雄”的独裁统治。而等他的暴政一确立起来，他对旁人就要压制他赖以取得权力的那种自我主张伦理观。因此，这种人生论全部是自我反驳的，就是说采纳它付诸实践，结果要实现迥然不同的局面：个人受到苛酷镇压的独夫专制国家。

还有另外一派哲学大体上讲是自由主义的一个旁支，那就是马克思的哲学。我在后文里要讨论马克思，目前只需把他记住就是了。

关于自由主义哲学的最早的详彻论述，见于洛克的著作；洛克在近代哲学家当中固然绝不算顶深刻的人，却是影响最大的人。在英国，洛克的见解与大多数智力发达的常人的见解十分谐调，因此除开在理论哲学中，很难追寻它的影响；反之在法国，洛克的见解在实践方面引起了反抗现存政体，在理论方面造成了与风靡的笛卡尔主义的对立，因此它明显地对形成事态过程起了不小的作用。这是下述普遍原理的一个实例：政治、经济先进的国家里发展起来的哲学，在它的出生地无非是流行意见的一个澄清和系统化，到别的地方可能成为革命热血的源泉，最后会成为现实革命的源泉。调节先进国政策的一些原则传扬到比较落后的国家，主要是通过理论家。在先进的国家，实践启发理论；在落后的国家，理论鼓起实践。移植来的思想所以很少像在旧土一样成功，这点差别也是其中一个理由。625

未讲论洛克的哲学以前，我们先来回顾在十七世纪的英国对形成他的见解有影响的一些景况。

内战时期国王与国会的争斗，使英国人从此永远爱好折中和稳健，害怕把任何理论推到它的逻辑结论，这种根性支配英国人一直到现代。长期国会力争的方针大计，最初得到绝大多数人的拥护。国会方面希图废止国王核准贸易独占的权限，并且让他承认国会的课税专权。国会希求在英国国教会内部，给受到大主教劳德迫害的一些意见和宗教仪式以自由；主张国会应当按一定期间开会，不可只在国王感到它的协助缺少不得的偶尔时机才召开。国会反对肆意逮捕，反对法官一味奉迎国王的意愿。但是有不少的人虽然愿意为这些目标进行鼓动，却不肯对国王兴兵动武，这在他们看来是叛逆和渎神的行为。等到实际上战争一爆发，势力的分划就比较接近相等了。

从内战爆发到克伦威尔立为护国主为止的政治发展，所经历的过程现在已经尽人皆知，但在当时却是史无前例的。国会一党包括长老会派和独立教会派两派；长老会派希求保留国家教会，但是把主教取消；独立教会派在主教问题上和长老会派意见一致，但是主张各圣会应当不受任何中央教会统治机关的干涉，有自由选择各自的神学。长老会派人士大体说比独立教会派人士属于较上层的社会阶级，他们的政治见解比较温和。他们希望一旦国王因为遭受挫败有了和解心，便与国王谅解和好。不过由于两点情况，他们的政策根本行不通：第一，国王在大主教问题上发挥出一种殉教者的顽强精神；第二，事实证明国王难以击败，还是仗着克伦威尔的“新型军”才做成这件事，而新型军是由独立教会派人组成的。结果，国王的军事抵抗被粉碎时，仍旧不能使他同意缔结条约，可是长老会派在国会军里丧失了兵力优势。保卫民主以致把大权送进了少数人的掌握，而这少数人运用起他们的权力来，可完全不理会什么民主和议会政治。查理一世先前企图逮捕五议员[注101]的时候，曾引起全国大哗，他的失败使他落得尴尬出丑。但是克伦威尔没有这种困难。通过“普来德大清洗”，他革掉大约百十个长老会派议员，一时获得唯命是听的多数。最后，等他决定索性把国会取消，那时“狗也没叫一声”——战争已经让人觉得好像只有武力要紧，产生了对宪政形式的藐视。此后在克伦威尔的生前期间，英国的政治是军事独裁，为国民中日益增加的多数人所憎恨，但是在唯独他的党羽才有武装的时期，不可能摆脱开。626

查理二世自从在橡树里隐避[注102]和在荷兰流亡后，王政复辟时下定决心再也不踏上旅途了。这迫使他接受了某种缓和。他不要求有权征收未经国会认可的赋税。他同意了“人身保护条例”，这法令剥夺掉国君任意逮捕的权限。偶尔他也能凭仗路易十四的财政援助，鄙薄国会的课税权，不过大体上讲他总是个立宪君主。查理一世的敌派原来所希求的对王权的种种限制，在王政复辟时大部分得到承认，为查理二世所遵守，因为事实已经证明，做国王的会在臣民手里吃苦头。

詹姆士二世和他的哥哥[注103]不同，完全缺乏阴险狡诈的手腕。尽管他打算无视国会，给予非国教会派宽容，以便和他们取得和解，但由于他的顽迷的旧教信仰，倒让自己成了国教会派和非国教会派的共同敌人。外交政策也起了作用。斯图亚特王室的国王为避免在战时必要有的征税（这会使王室依赖国会），先对西班牙、后对法国奉行媚外政策。法兰西日益增强的国力，惹起英国人对大陆上这个主导国家的牢固不变

的仇视，而“南特敕令”的撤回[注104]，又使新教徒的感情激烈地反对路易十四。最后，在英国几乎人人想除掉詹姆士。但是几乎人人也同样决心避免再回到内战和克伦威尔专政的年月。既然没有合宪法的方法除掉詹姆士，必须来一次革命，但是这革命必须很快地结束，不让破坏势力有一点机会得逞。国会的权利必须一举而永久确保下来。詹姆士王必须退位，但是君主政体必须保全；不过这种君主制应该不是王权神授说的君主制；而是一种依赖立法裁可、因而依赖国会的君主制。由于贵族阶级和大企业联合一致，所有这些瞬息间都做到了，没有必要发一枪一炮。各样非妥协态度经过人们的尝试而失败以后，折中与稳健得到了成功。627

新王[注105]是荷兰人，带来了他本国著称的商业上和神学上的英明睿智。英格兰银行创立起来了；国债成了牢固的投资，不再会有君主一时性起拒绝兑付的危险。“信教自由令”虽然让旧教徒和非国教会派仍旧要受种种资格限制，却结束了实际的迫害。外交政策变得坚定地反法兰西，除开一些短暂的中断期之外，一直维持到拿破仑覆败时为止。

第十三章 洛克的认识论628

约翰·洛克（John Locke，1632—1704）是一切革命当中最温和又最成功的1688年英国革命[注106]的倡导者。这个革命的目的虽然有限，可是目的都完全达到了，以后在英国至今也不感觉有任何革命的必要。洛克忠实地表达出这个革命的精神，他的著作大部分就是在1688年后几年以内问世的。他的理论哲学要著《人类理智论》（*Essay Concerning Human Understanding*）1687年完稿，1690年出版。他的《论宽容的第一书简》（*First Letter on Toleration*）最初是1689年在荷兰用拉丁文发表的，早在1683年洛克就为慎重计退避到那个国家了。《论宽容》的后续二书简发表在1690年和1692年。他的两篇《政治论》（*Treatises on Government*）在1689年获得了印行许可，随后立即出版。他的《论教育》一书是1693年刊行的。洛克虽然长寿，但他的有影响的作品的写成和出版全部限于1687年到1693年这少数几年。成功的革命对它的信仰者是鼓舞的。

洛克的父亲是个清教徒，参加国会一方作过战。在克伦威尔时代，洛克正上牛津大学，这大学在哲学主张方面仍旧是经院派本色；洛克既憎恶经院哲学，又憎恶独立教会派的狂热。他受到笛卡尔很深的影响。

洛克做了医生，他的恩主就是德莱顿笔下的“阿契托弗”[注107]——沙夫次伯利勋爵。1683年沙夫次伯利倒败时，洛克随同他逃亡荷兰，[注108]在那里居留到光荣革命的时候。革命之后，除有几年他是在商业部供职不算，他献身于著述事业和因为他的书而起的无数场论争。

在1688年革命前的年月里，洛克如不冒重大危险，不管在理论方面或在实际事情上都不能参与英国政治，他撰作《人类理智论》度过了那些年头。这是洛克的最重要的一部书，而且就是他的名声稳稳倚靠着的那本书；但是他对政治哲学的影响十分重大、十分长远，所以必须把他看成不但是认识论中经验主义的奠基者，同样也是哲学上的自由主义的始祖。

洛克是哲学家里面最幸运的人。他本国的政权落入了和他抱同样政见的人的掌握，恰在这时候他完成了自己的理论哲学著作。在实践和理论两方面，他主张的意见这以后许多年间是最有魄力威望的政治家和哲学家们所奉从的。他的政治学说，加上孟德斯鸠的发展，深深地留在美国宪法中，每逢总统和国会之间发生争论，就看得见这学说在起作用。英国宪法直到大约五十年前为止，拿他的学说作基础；1871年法国人所采订的那部宪法也如此。629

在十八世纪的法国，洛克的感召力其大无比，从根本上说是伏尔泰带来的；因为伏尔泰青年时代在英国度过一些时候，他在《哲学书简》（*Lettres philosophigues* ）中向自己的同胞解说了英国思想。当时philosophes（哲人们）[注109]及稳健派改革家信奉洛克，过激派革命者信奉卢梭。洛克的法国信徒是否正确不谈，总相信洛克的认识论同他的政治学说是有密切关联的。

在英国，这种关连倒不那么明显。他的两个最著名的信徒：贝克莱在政治上不重要，休谟是一个在他的《英国史》（*History of England* ）中发表反动见解的托利党员。但是康德时代以后，德国的唯心论开始影响英国思想，哲学和政治之间又有了一种关联：大致讲，追随德国人的哲学家们为保守党，而边沁派是急进派，则属于洛克的传统。不过这种相互关系也不是一成不变的；例如，T．H．格林[注110]是自由党人，却是个唯心论者。

不但洛克的正确意见在实际事情上有用，而且连他的种种错误在实

际事情上也有用处。比如，我们来看他的主性质与次性质之说。主性质照他定义就是和物体不可分离的那些性质，依他列举，有充实性、广延性、形状、运动或静止，及数目。次性质即其他各种性质：颜色、声音、气味等。他主张，主性质实际就在物体里；反之，次性质仅只在知觉者中。假使没眼睛，就无所谓颜色；没有耳朵，就谈不到声音，诸如此类。洛克的次性质看法是有充分理由的——黄疸病[注111]、蓝色眼镜，等等。但是，贝克莱指出，这套道理对主性质也适用。自从贝克莱以来，关于这一点洛克的二元论在哲学上已经过时了。尽管如此，一直到现代有量子论兴起时为止，它支配着实际的物理学。不但物理学家们或明说或默认，总拿它当假定，而且它到底成为许多极重大的发现的一个根源，有了丰硕的结果。主张物理世界仅是由运动着的物质构成的这种理论，是一般承认的声学、热学、光学、电学理论的基础。这个理论不管在理论上错误到何等地步，按实效讲是有用的。这一点正是洛克学说的特点。630

《人类理智论》中所表现的洛克哲学，通体上有某种优点，也有某种劣点。优点和劣点同样都有用：那种劣点从理论上的观点来看才算劣点。洛克一贯通情达理，一贯宁肯牺牲逻辑也不愿意发奇僻的悖论。他发表了一些一般原理，读者总不会看不出，那都是可能推出来怪结论的；但是每当怪结论好像就要露头的时候，洛克却用婉和的态度回避开。对一个逻辑家来说，这是惹人恼火的；在务实的人看来，这是判断力健全的证据。既然世界实际上是什么就是什么，可见从牢靠的原理出发，进行妥当的推论，不会推出错误来；但是一条原理尽可以十分近乎正确，在理论方面值得尊重，然而仍可能产生我们感觉荒谬的实际结论。于是在哲学中运用常识这件事便有了理由，但也只是表明只要我们的理论原则的结论，依据我们感觉无可争辩的常识来断定是不合理的，这些原则便不会十分正确。理论家或许反驳说，平常见识和逻辑一样谈不上绝对无误。不过，尽管贝克莱和休谟作了这种反驳，它和洛克的思想气质总是完全不相合的。

少独断精神为洛克的特质，由他传留给整个自由主义运动。有不多几个确实项：自己存在、神存在、数学是真理，他从前人继承过来。但是他的学说与前辈们的学说只要有所不同，旨趣总是在于说：真理难明，一个明白道理的人是抱着几分怀疑主张己见的。这种精神气质显然和宗教宽容、和议会民主政治的成功、和自由放任主义以及自由主义的整个一套准则都有连带关系。尽管洛克是虔心深厚的人、是一个信启示

为知识之源的热诚的基督教信徒，他仍旧给声言的启示加上一重理性保证。有一回他说：“仅只有启示的证据，便是最高的确实性”，但是另有一回，他说：“启示必须由理性裁断。”因此，终究理性还是高于一切。631

书里的《论热忱》一章，在这方面颇有启发性。“热忱”一词在当时的含义和现在不同；它指相信宗教领袖或他的门徒受到个人启示。它是王政复辟时代被击败的各宗派的特征。如果有许许多多这样的个人启示，彼此都不一致，这时候所谓真理，或人认作的真理，便成为纯个人的真理，丧失其社会性。洛克把爱真理这件事看得万分重要；爱真理和爱某个被宣称为真理的个别学说是大不相同的事。他说，爱真理的一个确实的标志是“抱任何主张时不怀有超出这主张依据的证明所能保证的自信。”他说，动辄唐突指教人，这种态度表现缺乏爱真理精神。“热忱抛开理性，要不借理性来树立启示；这一来它实际把理性和启示都取消，换上人自己脑子里的毫无根据的空想。”带有忧郁或自负的人往往容易“确信与神直接交通”。因而千奇百怪的行动和意见都获得了神明的裁可，这怂恿了“人的懒惰、无知和虚荣”。洛克拿上面已经引过的“启示必须由理性裁断”那条大原则结束这一章。

洛克用“理性”所指的意思，必得从他的全书去推量。不错，确有叫“论理性”的一章，但是这一章主要是想证明理性不是由三段论推理作成的，全章大意总括成这句话：“神对人类向来并不那么吝啬：把人仅只造成两足动物，留待亚里士多德使他有理性。”按洛克对“理性”一词的用法，理性包括两部分：其一，关于我们确实知道哪些事物的一种考查；其二，对某些主张的研究：这些主张虽然只有盖然性而没有确实性作为支持，但是在实践上以承认它为聪明。他说：“盖然性的根据有二，即与我们自己的经验一致，或旁人的经验的证据。”他说起，暹罗王当欧洲人对他提到冰的时候，就不再相信他们对他所讲的事了。632

在《论同意的程度》一章中他说，对任何主张，我们给予它的同意程度应当取决于支持它的盖然性的根据。他在指出我们常常须根据缺乏确实性的盖然性而行动之后说，这点的正当运用就是“相互间的宽厚和容忍。人们纵非全体，也是绝大部分都不可避免地总要抱有种种意见，而并没有确凿无疑的证据证明这些意见是正确的；而人们如果在旁人刚一提出自己不能当即回答、指明其缺陷的议论，便弃舍个人先前的主张，这也要招致无知、轻浮或愚昧等严厉的非难；所以既然如此，依愚

见一切人似乎咸宜在意见纷纭当中维持平和，守人情与友爱的共同义务，因为我们依理无法指望有某人竟欣然卑屈地放弃个人的见解，盲目顺从人类理智所不承认的威信，这样来采纳我们的见解。因为人的意见不管怎样常常错误，但是除理性之外不会顺从任何向导，也不能盲目屈服在他人的意志和指示之下。假如你愿意某人转信你的意见，而他是一个未表同意之前先要考究的人，你就得容他有暇时把你的话再推敲一遍，让他回想起从记忆中消失的事情，审查各个详情细节，看优点究竟在哪一方；假如他认为我们的议论不够重要，不重新再费那许多苦心，那也无非是在同样情况下我们自己时常采取的态度；假若旁人竟要给我们指定哪些点我们必须研究，我们也会怫然不悦的；假如他是一个不问证据、一味相信旁人意见的人，我们又怎能设想他会舍弃那岁月和习俗在他的心中深深种下的、使他认为不证自明、确凿无疑的信念；或者舍弃他认为就是得自神本身或得自神的使者的印象的那些主张?试想我们又怎能指望如此固定下来的意见竟会在一个生人或论敌的议论或威信之前退避三舍?假若他猜疑你怀有私心或企图，尤其如此；人发觉自己遭受恶待时，总要产生这念头。我们正应该悲悯我们相互间的无知，在一切温和而正派的说服中除去这种无知，不可因为旁人不肯放弃自己的意见，接受我们的意见（或至少说我们强要他接受的意见），就立刻以为旁人顽固不化而恶待旁人；在这种场合，几乎可以肯定，我们不接受旁人的一些意见时，其顽固也不亚于旁人。因为哪里有这样一个人：持有无可争辩的证据证明他所主张的一切全正确、他所非难的一切全错误；或者，哪里有这样一个人：能说他把所有他个人的意见或旁人的意见全彻底研究过了?在我们所处的这个匆促无常的行动和盲目的状态中，没有认识而往往只有极少的根据也必须相信，这点就应当使我们多勤于精心培养自己的知识而少约辖别人。……我们有理由认为，人假使自己多知道一些事理，对他人就少显一分神气”。[注112] 633

到此我只谈了《人类理智论》的末尾各章，在这几章里，洛克由前面他对人类认识的本性与界限所作的理论考察汲取道德教训。现在该来研究在上述这个比较纯粹的哲学问题上，他要讲的一些话。

一般说，洛克对形而上学是蔑视的。关于莱布尼茨的一些思想，他写信给一个朋友说：“你我都玩够了这类无聊的闲耍。”“实体”概念在当时的形而上学中占统治地位，洛克却认为它含混无用，但是他并没有大胆把它完全否定。他承认支持神存在的种种形而上学证明是站得住的，可是他并不在这些证明上大做文章，对它们似乎有点不很惬意。每当他

表述新的思想，不仅仅在重复传统东西的时候，他总是从具体细节而不从大的抽象概念进行思考。他的哲学好像科学工作，是片段累积成的，不像十七世纪的大陆哲学那些个大系统那么庄严巍峨，浑然一体。

洛克可以看作是经验主义的始祖，所谓经验主义即这样一种学说：我们的全部知识（逻辑和数学或许除外）都是由经验来的。因此，《人类理智论》第一卷就是要一反柏拉图、笛卡尔及经院哲学家，论述没有天生的观念或天赋的原则。在第二卷中他开始详细说明经验如何产生不同种类的观念。他在否定了天生的观念之后，说：634

“那么我们且设想心灵比如说是白纸，没有一切文字、不带任何观念；它何以装备上了这些东西呢?人的忙碌而广大无际的想象力几乎以无穷的样式在那张白纸上描绘了的庞大蓄积是从何处得来的?它从哪里获有全部的推理材料和知识?对此我用一语回答，从经验：我们的一切知识都在经验里扎着根基，知识归根结蒂由经验而来。”（第二卷，第一章，第2节）

我们的观念出于两个来源：（一）感觉作用，（二）对我们自己的心灵的活动的知觉，这可以称作“内感”。既然我们只能借助观念进行思考，既然所有观念都是从经验来的，所以显然我们的任何知识不能先于经验。

他说，知觉作用是“走向认识的第一步和第一阶段，是认识的全部材料的入口”。在现代人来看，会觉得这几乎是不必说的道理，因为至少在英语国家中，这已经成为有教育者的常识的一部分。但是在洛克时代，心灵据设想先验地认识一切种类的事物，他倡导的认识完全依赖知觉作用，还是一个革命性的新说。在《泰阿泰德篇》中，柏拉图曾着手批驳认识与知觉作用的同一化；从柏拉图时代以来，几乎所有的哲学家，最后直到笛卡尔和莱布尼茨，都论说我们的最可贵的知识有许多不是从经验来的。所以洛克的彻底经验主义是一个大胆的革新。

《人类理智论》第三卷讨论言语，主要是企图说明形而上学家提出的所谓关于宇宙的知识，纯粹是词句上的东西。第三章《论一般名词》在共相问题上采取了极端的唯名论立场。凡存在的一切事物都是殊相，然而我们却能构成类如“人”这种适用于许多殊相的一般观念，给这些一般观念我们可以加上名称。一般观念的一般性完全在乎它适用于，或可

能适用于种种特殊事物；一般观念作为我们心中的观念，就其本身的存在而言，和其他一切存在的事物是同样特殊的东西。

第三卷第六章《论实体的名称》是要驳斥经院哲学的本质说。各种东西也可能具有实在的本质，那便是它们的物理构造，但是这种构造大致说来是我们不知晓的，也不是经院哲学家所谈的“本质”。我们所能知道的那种本质纯粹是词句问题；仅在于给一般名辞下定义而已。例如，议论物体的本质只是广延性呢，或者是广延性加上充实性呢，等于议论字眼：我们把“物体”一词照这样定义或照那样定义均无不可，只要我们死守住定义，绝不会出任何弊病。判然不同的各品类并不是自然界中的事实，而是语言上的事实；不同的各品类乃是“连带有不同名称的不同的复合观念”。固然，自然界中有着各种相异的东西，但是这差异是通过连续的渐次推移表现出来的：“人借以区分各品类的品类界限原是人定的。”他继而举出一些怪物实例，就这些怪物说是否算人尚有疑问。这种观点在达尔文令一般人信服而采纳了渐变进化论之前，向来不是普遍承认的。只有自己让经院哲学家折磨苦了的那些人，才会领略到它清除了多少形而上学的破烂废品。635

经验主义和唯心主义同样都面临着一个问题，迄今哲学一直没找到满意的解答；那就是说明我们对自身以外的事物和对我们自己的心灵活动如何有认识的问题。洛克探讨了这个问题，但是他发表的意见十分明显让人不能满意。在有一处[注113]，据他讲：“因为心灵在其一切思维与推理方面，除只有自己默省或能默省的各个观念而外别无直接对象，所以很明白，我们的认识只和这些观念有关。”又说：“认识即关于二观念相符或不符的知觉。”由这点似乎可以直接推断，关于其他人的存在或物质界的存在，我们无法知道，因为这两样即使存在，也不仅仅是我的心灵中的观念。这么一来，就认识而论，我们每个人必定被关闭在自身范围以内，与外界割断一切接触。

可是这是悖论，而洛克跟悖论总不愿有半点瓜葛。因此，他在另一章中又叙述了和前一个学说完全矛盾的不同的一说。他讲，关于实在的存在，我们有三类知识。我们对自身存在的知识是直觉知识，我们对神存在的知识是论证知识，我们对呈现于感官的事物的知识是感觉知识（第四卷，第三章）。636

在以下一章里，他多少察觉到这种自相矛盾。他提出，有某人也许

说：“假若认识在于观念之间的相符，那么热狂者和理智清醒的人就处在同一个等位上了。”他答道：在观念与事物相符方面并不如此。他于是转而议论一切单纯观念必定与事物相符，因为“我们已经说明了，心灵绝不能给自己作出”任何单纯观念，这种观念全是“事物按自然方式作用于心灵上的产物”。谈到关于实体的复合观念，“我们关于实体的一切复合观念必定是（而且只能是）由已发现共存于自然界中的那种单纯观念所组成的。”我们除了（1）凭直觉，（2）凭理性，考察两个观念相符或不符，（3）“凭感觉作用，感知个别事物的存在，”之外，不能有任何知识（第四卷，第三章，第2节）。

在所有这些话里，洛克假定以下的事情为已知。他称之为感觉的某种精神现象在本身以外具有原因，而这种原因至少在一定程度上和在某些方面与其结果——感觉是相像的。但是准照经验主义的原则来讲，这点怎么可能知道呢?我们经验到了感觉，但没经验到感觉的原因；即使我们的感觉是自发产生的，我们的经验也会完全一样。相信感觉具有原因，更甚的是相信感觉和它的原因相似，这种信念倘若要主张，就必须在和经验完全不相干的基础上去主张。“认识即关于二观念相符或不符的知觉”这个见解正是洛克有资格主张的见解，而他所以能逃避开这见解必然带来的悖论，凭借的却是那么严重的一种矛盾，只由于他坚决固守常识，才让他看不见这种矛盾。

这个难题到如今一直是经验主义的麻烦。休谟把感觉具有外部原因这个假定抛弃，从而除掉了它；但是每当他一忘记自己的原则，连他也保留这个假定，这原是极常有的事。他的那条基本准则：“没有任何观念不具有前行印象”是从洛克接手过来的，可是这条准则只在我们认为印象具有外部原因的限度内才似乎有道理，因为“印象”一词本身就让人情不自禁地联想到外部原因。而如果休谟达到了某个程度的首尾一贯，这时候他就悖理得荒唐。637

至今还没有人创造成功一种既可信赖同时又自圆其说的哲学。洛克追求可信，以牺牲首尾一贯而达到了可信。大部分的伟大哲学家一向做得和洛克正相反。不能自圆其说的哲学绝不会完全正确，但是自圆其说的哲学满可以全盘错误。最富有结果的各派哲学向来包含着显眼的自相矛盾，但是正为了这个缘故才部分正确。我们没有任何理由设想一个自圆其说的体系就比像洛克的那种显然有些错误的体系含有较多的真理。

洛克的道德原则，一部分就它的本身讲，一部分当作边沁的前驱看，都很有意思。我所说的他的道德原则，并不指他实际为人的道德性向，而是指关于人如何行事和应当如何行事，他的一般理论。洛克如同边沁，是一个满怀亲切感情的人，然而他却认为一切人（包括他自己）在行为上必定总是完全被追求个人幸福或快乐的欲望所驱使。略引几段话可以说明这点。

“事物或善或恶，那是仅就快乐或痛苦而言。凡易于让我们产生快乐或增大快乐，或者减少痛苦的事物，我们称之为‘善’。”

“激起欲望的是什么?我答道，是幸福，仅是幸福。”

“充量的幸福就是我们有分领受的最大快乐。”

“追求真幸福的必要〔乃是〕一切自由的基础。”

“舍善从恶〔是〕明显的错误判断。”

“制驭我们的炽情〔即是〕正当地改善自由。”[注114]

这些话里面最末一句看来似乎是依据来世报偿惩罚之说的。神制定下了某些道德规律；恪守这些规律的人进天堂，干犯规律的人保不住要入地狱。因此，有远虑的快乐追寻者便要有道德。随着罪为地狱之门这种信念的衰微，就比较难提出一个支持有德生活的纯利己的理由了。边沁是自由思想家，把人间的制法者换到神的位置上：调和公众利益和私人利益是法律和社会制度的任务，因而在每个人追求个人幸福的时候，也应当强使他为总体幸福尽一份力。但是这还不如借助天堂地狱做到的公私利益的调和圆满，不仅因为制法者不总是英明或有道德的，而且因为人间政府也不是全知的。638

洛克也只好承认一件明显的事：人并非总按照依理来推测多半会确保他有最大快乐的方式行动的。我们对现时的快乐比对将来的快乐更重视，对最近将来的快乐比对邈远将来的快乐更重视。也不妨说（洛克未这样说）利息利率就是未来快乐一般折扣的一个数量标度。假令一年后花用一千镑的预想和现下花用一千镑的念头同样愉快，那么我就不必要因为延搁了我的快乐而让人付我钱。洛克承认，虔诚的信徒也时常犯按自己的信条说来使他们有入地狱危险的罪。大家全知道一些人迟迟不去

见牙医，假使他们在从事对快乐的合理追求，本来是不会迟延那么久的。可见，即使求快乐或避免痛苦是我们的动机，那也必须追补一句：依快乐或苦痛在未来的远近为准，快乐削减它的魅力，苦痛丧失它的可怕。

因为按洛克的意见，自我利益和全体利益一致只是就长远而言，所以要紧的是人应该尽可能以自己的长远利益为指南。也就是说，人当有远虑。远虑是仍待倡导的唯一美德，因为一切失德都是失于远虑。强调远虑，是自由主义的特色。它和资本主义的兴盛有连带关系，因为有远虑的人发财致富，而没远虑的人贫困下去，或贫困如故。这又和新教中的某些种虔诚有关系：为进天堂而讲善德和为投资而储蓄，在心理上是极其类似的。

公私利益的调和这种信念，是自由主义的特色，在洛克讲的它所具有的神学基础崩溃后仍然长时存在。

洛克讲，自由依靠追求真幸福的必要以及制驭我们的炽情。这个意见是他从自己的以下学说推出来的：公私利益固然在短时期内未必一致，长远下去是合一的。由这个学说可见，假若有一个社会，由一律是既虔诚又有远虑的公民组成的，那么给他们以自由，他们都会按促进公益的方式行动。那样，就不必要有约束他们的人间法律，因为神律已经够了。一个从来善良而现在动念要做劫路强盗的人，会对自己说：“我也许逃得过人间法官，但是我在天曹法官的手下难逃惩罚。”因此他会放弃他的恶孽阴谋，好像确信要被警察捉获般地去过善良的生活。所以，在远虑和虔诚普遍存在的情况下，法的自由才可能完全实现；在其他场合，缺少不了刑法加给人的约束。639

洛克一再申述道德是可能论证的，但是他没把这想法充分发挥到可望做到的程度。最重要的一段文字是：

“道德可能论证。在权能、善性和智慧方面是无限的，而且我们是它的创造物并依赖着它——这样一个太上存在者[注115]的观念，和作为有理解力、有理性的存在者的我们自身这种观念，都是在我们心中明白有的观念，所以我以为，如果加以适当的考察和探索，会做成我们的义务与行动规则的那种基础，使得道德列置在可能论证的诸科学当中。在下述这点上我不怀疑：凡是对这些科学当中之一和另一，同样无偏颇、

同样注意去研究的人，我们由自明的命题，借如同数学里的推理一样无争辩余地的必然推理，可以使他明白是非的尺度。和数目及广延性的关系一样，其他样态间的关系也会确实被感察到：那么我就不了解，假若想出考核或探索这些样态间的相符或不符的恰当方法，为什么它们不也是可能论证的。‘无占有，则无不义’，这是个和几何中任何证明同样确实的命题：因为占有观念就是对某事物有权利，而加上‘不义’这名称的观念即侵犯或破坏那种权利，显而易见，这两个观念如此确立起来，再把这两个名称跟它们连结上之后，我就可以如同确知三角形具有共等于二直角的三个角一样，确知这个命题是真的。又如，‘任何政治也不许可绝对自由’：政治这个观念就是根据某些要求人遵奉的规则或法律建立社会，而绝对自由观念乃是任何人为所欲为。我能够像确信数学中任何命题的正确性一样确信这命题的正确性。”[注116] 640

这段话让人迷惑不解，因为起初似乎把道德律说得依据神命，但是在举的例子里又隐示道德律是分析命题。据我想，实际上洛克认为伦理学中有些部分是分析命题，其他一些部分则依据神命。另外一个让人惶惑不解的地方是，所举的例子似乎根本不是伦理命题。

还有一个难点，我们总能希望考察一下。神学家们一般主张神命不是随心所欲的，而是在神的善性和智慧下感发出来的。这便要求先于神命，必须有某种“善”的概念，促成了神不发其他神命，独独发出那些神命。这种概念会是什么，从洛克的著作里是不可能发现到的。他所讲的是，有远虑的人如此这般地行动，因为否则神会降罚给他；但是关于为什么某些行动应当受惩罚，而不是相反的行动该受惩罚，洛克让我们完全蒙在鼓里。

洛克的伦理学说当然是无法给它辩护的。把远虑看成是唯一美德的学说体系中就有某种招人厌感的地方，撇开这点不说，对他的理论还有一些比较非感情的反对理由。

首先，说人只希求快乐，这是因果倒置。不管我可巧希求什么，得到它我就要感觉快乐；但是通常，快乐由于欲望，不是欲望由于快乐。像被虐狂者[注117]那样，希求痛苦也是可能有的；在这种情况，满足欲望仍旧有快乐，然而快乐里混合着它反面的东西。即使按洛克自己的学说讲，人也不就是希求快乐，因为最近的快乐比渺远的快乐更是人所希求的。假如道德真像洛克和他的门徒努力以求的那样，能由欲望的心理

学推演出来，就不会有理由非难把遥远快乐打折扣，或有理由把远虑当一个道德义务来坚持主张了。简括说来，洛克的议论是：“我们只希求快乐。但是实际上，有许多人并不就是希求快乐，而是希求最近的快乐。这件事违反我们讲的他们就是希求快乐的学说，所以是不道德的。”几乎所有的哲学家在他们的伦理学体系中都首先立下错误的一说，然后再主张“不道德”便是照足以证明这一说错误的那种做法去行动，可是假使该学说当真正确，这件事根本就办不到。在这种类型中，洛克便是一个实例。641

第十四章 洛克的政治哲学642

第一节 世袭主义

1688年英国革命刚过后，在1689年和1690年，洛克写了他的两篇《政治论》，其中特别第二篇在政治思想史上非常重要。

这两篇论著中头一篇是对世袭权力说的批评。它是给罗伯特·费尔默爵士[注118]的《先祖论即论国王之自然权》（*Patriarcha*：*or The Natural Power of Kings*）一书作的答辩，那本书出版于1680年，不过是在查理一世治下写成的。罗伯特·费尔默爵士是一位王权神授说的赤诚拥护者，殊不幸活到了1653年，因为处决查理一世和克伦威尔的胜利，他想必感到刻骨伤心。但是，《先祖论》的撰写虽说不比内战早，倒还在这些惨痛事以前，所以书中自然要表现理会到颠覆性学说的存在。那种学说，如费尔默所说，在1640年就不新鲜。事实上，新教的和旧教的神学家们，双方在各别跟旧教徒君主及新教徒君主的争执中，都曾经激烈主张臣民有反抗无道昏君的权利，他们写的东西供给了罗伯特爵士丰富的论战材料。

罗伯特·费尔默爵士的爵士封号是查理一世授予的，他的家宅据说遭国会党人抢掠过十次。他以为挪亚上航地中海，将非洲、亚洲和欧洲各分派给含、闪和雅弗[注119]，未见得不实有其事。他主张，依照英国宪法说，上院无非是向国王进忠言，下院的权限更小；他讲，独有国王制定法律，因为法律全然是由他的意志发出来的。据费尔默说，为王的完全不受一切人间的管制，而且不能以他的先人的法令束缚他，甚至不能以他自己的法令束缚他，因为“人给自身定法律，是万不可能有的

事。”

这些见解表明，费尔默属于神授权说派中顶极端的一流人物。

《先祖论》开篇是驳击这样一种“俗见”：“人类禀受天赋，生来就有免于一切隶属的自由，得随意选择自己所好的政治形式，任何一个人对他人的支配权，最初都是按照群众的裁夺授予的。”费尔默说，“这一说起初是在讲所[注120]中谋划出来的。”依他说，真相全非如此；那是这样：原来神把王权授给了亚当，王权由亚当下传给他的历代继承人，最后到了近世各个君主手里。他确断地说，现下当国王的“或者就是，或者该看成是，最初为全人类生身父母的那两位元始先祖[注121]的隔代继承人”。看来，我们的元祖[注122]并未充分欣赏他作世间一统王的特权，因为“求自由的欲望乃是亚当堕落的第一个原因”。求自由的欲望是罗伯特·费尔默爵士认为邪恶的一种感情。643

查理一世的要求，他那一方的大轴主角们的要求，比以前的时代会容许给国王的还有过之而无不及。费尔默指出，英格兰耶稣会士帕森斯（Parsons）和苏格兰加尔文派信徒布凯南（Buchanan），虽然在旁的事情上几乎意见从不一致，却双双主张君王乱政可以由臣民废黜。不用说，帕森斯心里想着奉新教的伊丽莎白女王，布凯南心里想着苏格兰的旧教徒女王玛利。布凯南的学说由成功认可了[注123]，但是帕森斯的学说由于他的同僚坎平[注124]处死刑而被驳倒。

还在宗教改革以前，神学家们就往往相信限制王权是好事。这是大半个中世纪内，遍欧洲如火如荼的教会与国家的斗争的一部分。在这场斗争中，国家靠武装力量，教会凭仗聪明和神圣。教会在兼有这两美的期间，斗争胜利；等它一闹得只有聪明时，就落了败局。但是虔心深诚的名士们所发的反对国王权力的言论，在记载上还留着，那固然本意是为了教皇的利益，用来支持臣民的自治权也无不可。费尔默说：“阴险狡猾的经院学者们，定要把国王猛贬到教皇的下位，认为最稳妥的手段莫过于将臣民抬举到国王之上，好让教皇权代替王权。”他引征神学家贝拉民（Bellarmine）的话，贝拉民讲俗权是由人授给的（即是说，非由神授给的），“只要臣民不把它授给国君，这权力就在臣民中间”；依费尔默说，这一来贝拉民“让神成了一个民主阶层的一手创造者”。这在他觉得其荒谬绝伦，有如说神是布尔什维主义的一手创造者，让现代的富豪财阀听来的感觉一样。644

费尔默讲政治权力的由来本末，不从任何契约讲起，更不从关于公益的什么理由出发，却完全追溯到父亲对儿女的威权。他的见解是：帝王威权的本源在儿女服从父母；《创世记》中的那些先祖们就是君主；做国王的是亚当的后代继承人，最低限度也该把他们以这等人看待；国王的当然权利与父亲的当然权利一样；在本性上，儿子永远脱不开父权，即便儿子长大成人，而父亲已老朽不堪。

整个这套说法，在现代人想来，觉得真荒诞离奇，难相信它还是郑重主张的说法。我们不习惯从亚当与夏娃的故事追政治权利的老根。我们认为，儿子或女儿够二十一岁时，亲权应该完全终止，这之前亲权必须受国家以及儿辈们渐次获得的独立发言权很严格的限制，这都是明白的道理。我们承认，做母亲的和父亲至少有相等的权利。但是，撇开这种种理由不谈，除了在日本外，现代人哪个也不会想起来假定政治权力在什么地方应当和父母对儿女的支配权等量齐观。确实，在日本仍然信奉着和费尔默学说酷似的一说，所有教授及中小学教师必须讲授这说法。天皇的血统可以上溯到太阳女神，他便是这女神的后代继承人；其他日本人也是女神的苗裔，然而属于她的家系里的末支。因此天皇是神，凡违抗天皇就叫渎神。这一说大体上是1868年[注125]的杜撰，但现下在日本托称是自从开天辟地口传下来的。

硬栽给欧洲一个同样的说法，这个打算——费尔默的《先祖论》即其中一部分——失败了。什么缘故?承认这种说法，是绝不违反人性的事；例如，除日本而外，古代的埃及人，被西班牙征服以前的墨西哥人、秘鲁人，都信奉过这说法。在人类演进的某个阶段，这种说法自然而然。斯图亚特朝的英国已经过了这个阶段，但是现代的日本没有过。

在英国神授权学说的失败，由于两大原因。一是教派杂多；二是君主、贵族和上层资产阶级之间的权力争斗。谈到宗教，从亨利八世在位的时代以后，英王为英国教会的首脑，这教会既反对天主教，又反对大部分新教宗派。英国教会自夸是折中派；钦定英译本圣经的序文开头是：“我英伦教会自从最初编纂通用祈祷书以来，一向在两极端之间保守中庸，是为其英明所在。”总的说来，这个折中投合了大多数人的心意。玛利女王和詹姆士二世国王竭力要把国民拖向罗马一边，内战中的胜利者们竭力要把国民拖到日内瓦[注126]去，但是这些个打算都终于失败，到1688年以后，英国教会的势力就不可动摇了。然而，它的反对派也存留下来。尤其是，非国教派信徒们是一些锐气勃勃的人，而且在势

力正不断增长的富商与银行家中间为数很多。645

国王的神学立场有些独特，因为他不但是英国国教会的首领，也是苏格兰教会的首领。在英格兰，他得信赖主教，排斥加尔文派教义；在苏格兰，他得排斥主教，信仰加尔文派教义。斯图亚特朝的国王们有纯正坚定的宗教信仰，因此他们便不可能抱这种阴阳两面的态度，让他们在苏格兰比在英格兰更伤脑筋。但是从1688年以后，为了政治上的便宜，国王们默许同时奉两种宗教。这有碍宗教热忱，也使人难以把他们看成神化的人物了。反正，无论天主教徒或非国教派信徒，都不能默认代表君主政治的任何宗教主张。

国王、贵族和富裕中产阶级三方面，在不同时代结成不同的联盟。在爱德华四世和路易十一世治下，国王与中产阶级联合反对贵族；在路易十四时代，国王联贵族对抗中产阶级；在1688年的英国，贵族跟中产阶级合起来反国王。国王若有另外两派之一和他一气，他势力强大；如果两派联合起来反对他，他就势孤力薄了。

特别因为以上种种缘故，洛克要摧毁费尔默的议论毫无困难。

在说理方面，洛克当然是轻而易举的。他指出，即便要讲的是亲权，那么母亲的权力也应当和父亲的相等。他力言长子继承法的不公道，可是假使要拿世袭作君主制的基础，那是避免不了的。所谓现存的君主们从某种实际意义上讲是亚当的后代继承人，洛克嘲弄这种说法的无知可笑。亚当只能有一个后代继承人，可是谁也不晓得是哪一个。他问道，费尔默是不是要主张，假若能发现那个真继承人，现有的全体君主都该把王冠奉置在他的足前?倘若承认了费尔默讲的君主制基础，所有国王，至多除一个而外，全成了篡位者，完全无资格要求现实治下的臣民服从。他说，何况父权也是一时的权力，而且不及于生命和财产。646

照洛克讲，其余的基本根据且不谈，即凭以上这种理由，就不能承认世袭制为合法政治权力的基础。因而在第二篇政治论中，他要寻求比较守得住的基础。

世袭主义在政治里差不多已成泡影。在我一生当中，巴西、中国、俄国、德国和奥地利的皇帝绝踪了，换上一些不志在建立世袭朝代的独裁者。贵族阶级除在英国而外，在欧洲各处都丧失了特权，在英国也无

非一种历史性的形式罢了。在大多数国家，这一切还是很近的事，而且和各种独裁制的抬头大有关系，因为传统的权力体制已被一扫而光，为成功地实行民主所必需的习性还未暇成长起来。倒有一个大组织从来不带一点世袭因素，就是天主教会。各种独裁制假若存留下去，可以逆料要逐渐发展一种政治形式，和教会的类似。就美国的大公司说已经发生了这种情况，那些大公司拥有和政府的权力几乎相埒的权力，或者说在珍珠港事变以前一直是拥有的。

奇怪的是，民主国家政治上摒弃世袭主义，这在经济范围内几乎没有起丝毫影响。（在极权主义国家，经济权力已并入政治权力中。）我们仍旧认为理所当然，人应该把财产遗留给儿女；换句话说，虽然关于政治权力我们摒弃世袭主义，在经济权力方面却承认世袭主义。政治朝代消灭了，但是经济朝代活下去。现下我既不是发议论赞成，也不是发议论反对这样地不同对待这两种权力；我仅仅是指出存在着这事情，而且大多数人都没有察觉。读者试想一想，由大宗财富产生的对他人生命的支配权要世袭，这在我们觉得多么自然，你就更能了解，像罗伯特·费尔默爵士那种人在国王权力问题上如何会采取同样的看法，而和洛克抱一致思想的人们所代表的革新又是如何之重大了。647

要想了解费尔默的理论如何会得到人的相信，洛克的反对理论如何会显得有革命性，我们只消细想一下当时对王国的看法和现在对地产的看法是一样的。土地所有主持有种种重要的法权，主要的是选定谁待在该土地上的权力。所有权可以通过继承来传让，我们觉得继承到了地产的人，便对法律因而容许给他的一切特权有了正当要求资格。然而究其实这人的地位同罗伯特·费尔默爵士为其要求而辩护的那些君主们的地位一样。如今在加利福尼亚州有许多庞大地产，其所有权是西班牙王所实际赐予，或伪托是他所赐予。他所以有资格作出那样的赐予，无非是（一）因为西班牙信奉和费尔默的见解类似的见解，（二）因为西班牙人在交战中能够打败印第安人。然而我们还是认为受到他的赐予的那些人的后代继承人有正当的所有权。恐怕到将来，这事情会跟费尔默在今天显得一样荒诞吧。

第二节　自然状态与自然法

在第二篇《政治论》一开始，洛克说他既然说明了从父亲的威权追寻政治威权的由来行不通，现在要提出他所认为的统治权的真根源。

他假定在人间的一切政治之先，有一个他所谓的“自然状态”，由此说起。在这个状态中有一种“自然法”，但是自然法系由一些神命组成，并不是人间的哪个立法者加给人的。至于在洛克看来，自然状态到底有几分只是一个说明性的假说，究竟他有几分设想它曾经在历史上存在过，不得而知；但是我觉得好像他每每把这状态认成是实际出现过的一个时代。有个社会契约设立了民政政治，人类借助于该契约脱出了自然状态。这事情他也看成或多或少是历史事实。但是目下我们要说的是自然状态。648

关于自然状态及自然法，洛克要讲的话大多并不新颖，不过是中世纪经院派学说的旧调重弹。圣托马斯·阿奎那这样讲：

“人制定的每一宗法律，有几成出于自然法，便恰带有几成法律性质。但是它若在哪一点上与自然法抵触，它立即不成其为法律；那纯粹是对法律的歪曲。”[注127]

在整个中世纪，大家认为自然法谴责“高利贷”，即有息放款。当时教会的产业差不多全在于土地，土地所有主向来总是借债的人，不是放债的人。但是等新教一兴起，新教所得的支援——特别是加尔文派得到的支援——主要来自富裕中产阶级，这班人却是放债的，不是借债的。因此，首先加尔文，然后旁的新教宗派，最后天主教会，都认可了“高利贷”。这一来，对自然法也有了另一种理解，但是谁也不怀疑存在这种东西。

自然法的信仰消灭后仍存在的许多学说，是从这个信仰发源的；例如，自由放任主义和人权说。这两个学说彼此有关系，二者都起源于清教徒主义。有陶奈所引证的两段话可以说明这点。1604年英国下院的一个委员会发表：

“全体自由臣民，关于自己的土地，又关于在自己所专务而赖以为生的职业中自由发挥勤奋一事，天生持有继承权。”

又在1656年约瑟·李写道：

“每人借自然与理性之光的烛照，都要做有利于个人最大利益的事，这是无法否认的金科玉律。……私人的腾达向上就会是公众的利益。”

若不是因为有“借自然与理性之光的烛照”几个字，这满可说是十九世纪时写的呢。

我重说一遍，洛克的政治论中新颖的东西绝无仅有。在这点上，洛克和凭思想而博得了名声的人大都相似。一般讲，最早想出新颖见解的人，远远走在时代前面，以致人人以为他无知，结果他一直湮没无闻，不久就被人忘记了。后来，世间的人逐渐有了接受这个见解的心理准备，在此幸运的时机发表它的那个人便独揽全功。例如，达尔文就是如此；可怜的孟伯窦勋爵[注128]成为笑柄。649

关于自然状态，洛克还不及霍布士有创见；霍布士把它看成是这样一种状态：里面存在着一切人对一切人的战争，人生是险恶、粗卑而短促的。但是霍布士被人认为是个无神论者。洛克由前人接受下来的自然状态与自然法之说，脱不开它的神学根据；现代的自由主义多除掉神学根据来讲这一说，这样它就欠缺清晰的逻辑基础。

相信太古时候曾有个幸福的“自然状态”这种信念，一部分来自关于先祖时代的圣经故事，一部分来自所谓黄金时代这个古典神话。一般人相信太古坏的信念，是随着进化论才有的。

以下是洛克著作中见得到的最近乎是自然状态的定义的一段话：

“众人遵循理性一起生活，在人世间无有共同的长上秉威权在他们之间裁决，这真正是自然状态。”

这不是写蛮民的生活，这是写有德行的无政府主义者们组成的空想社会，这帮人是绝不需要警察和法院的，那是因为他们永远遵从“理性”，理性跟“自然法”就是一个东西，而自然法本身又是由那些大家认为发源于神的行为规律组成的。（例如，“不可杀人”[注129]是自然法的一部分，而交通规则却不是。）

再引证一些话，可以使洛克的意思显得更清楚些。

“〔他说〕为正确地理解政治权力，并且追溯到它的本源，我们必须考察人类天然处于何种状态；那状态即是：在自然法的限度内，人有完全自由规定自己的行动，处理自己的财物和人身；不请求许可，也不依从任何旁人的意志。

“那也是平等的状态，其中一切权力和支配权都是相互的，谁也不比谁多持有；有件事最明白不过：同样品类的被造物，无分彼此地生来就沐浴着完全同样的自然恩惠、就运用同样的官能，那么相互之间也应当平等，无隶属服从关系；除非他们全体人的上神主宰明显宣示意志，将其中一人拔举在他人之上，作出明白清楚的任命，授予他对统治与主权的不容置疑的权利。650

“但是尽管这〔自然状态〕是自由的状态，却并非狂纵状态：该状态下的人虽持有处理自己的人身或财物的难抑制的自由，然而他却没有自由戕害自身，甚至没有自由杀害他所占有的任何被造物，除非有比单纯保存它更高尚的某种用途要求这样做。自然状态有自然法支配它，这自然法强制人人服从；人类总是要向理性求教的，而理性即该自然法，理性教导全人类：因为人人平等独立，任何人不该损害他人的生命、健康、自由或财物”注130（因为我们全是神的财产）注131。

不过，情况马上显出来好像这样：大多数人处于自然状态时，仍会有若干人是不依照自然法生活的，于是自然法在一定限度内提供抵制这般罪犯的可行手段。据他讲，在自然状态下，每个人可以保卫他自己以及为他所有的东西。“凡流人血的，他的血也必被人所流”注132是自然法的一部分。一个贼正动手偷我的财物时，我甚至可以把他杀死，这个权利在设立政治之后还是存在的，固然，若存在政治，假如贼跑掉，我必须舍弃私自报复而诉之于法律。

自然状态有个重大缺陷，当存在这种状态期间，人要保卫他的权利必须依赖自己，所以人人是自己的讼案中的法官。对这个弊害，政治正是救治手段，但它不是自然的手段。据洛克说，人脱离自然状态，是靠一个创立政府的契约。并不是任何契约都结束自然状态，唯有组成一个政治统一体的契约如此。各独立国政府现下彼此间正处于自然状态之中。

在一段大概针对着霍布士的文字中，洛克讲自然状态和战争状态不是一回事，倒比较近乎它的反面。洛克在以盗贼可视为对人开战为根据，说明了杀贼的权利之后，说道：651

“于此就看到一种明白的区别，‘自然状态与战争状态的区别，’这两个状态尽管有些人把它们混为一谈，但是相去之远犹如一个和平、亲

善、相互扶助和保护的状态，与一个敌对、仇恶、暴力和相互破坏的状态彼此相去之远一样。”

大概自然法应该看成比自然状态范围要广，因为前者管得着盗贼和凶杀犯，而在后者里面却没有那种罪犯。至少说，这看法指出了一条路子，解决洛克的一个显明的矛盾，那就是他有时候把自然状态描绘成人人有德的状态，又有些时候讨论在自然状态下为抵御恶人侵犯，依正理可采取什么做法。

洛克所说的自然法有些部分真令人惊讶。例如，他说正义战争中的俘虏依自然法为奴隶。他还说，天生来每人有权惩罚对他本身或他的财产的侵袭，甚至为此可以伤人性命。洛克没附加任何限制，所以我如果抓到一个干偷鸡摸狗之事的人，依自然法显然我有理由把他枪毙。

在洛克的政治哲学中，财产占非常显著的地位，而且据他讲，财产是设立民政政治的主要原因：

“人类结合成国家，把自己置于政治之下，其伟大的主要目的是保全他们的财产；在自然状态中，为保全财产，有许多事情阙如。”

这套自然状态与自然法之说，全部是在某个意义上清楚明了，但在另一个意义上甚是莫名其妙。洛克所想的是什么，这倒明了；但是他如何会有了这种想法，那就不清楚了。由前文知道，洛克的伦理学是功利主义的伦理学，但是当他考察“权利”问题的时候，他却不提出功利主义的意见。类似这样的事情在法学家们所讲授的全部法哲学中俯拾即是。法权可以下定义：笼统说来，一个人若能够求法律保护不受损害，就谓之享有法权。人对自己的财产一般讲有法权，但他假若持有（譬如说）违禁的大量可卡因，他对偷他的可卡因的人没有法律救济权。但是立法者总得决定创立什么法权，于是自然就倚赖“自然”权利的概念，把这种权利作为法律应确保的权利。652

现在我打算尽可能地用非神学的语言讲一讲类似洛克的那种理论。如果假定伦理学以及把行为分成“是”与“非”的分类，从逻辑上讲先于现实法律，那么便可能用不包含神话性历史的说法来重新叙述这理论。为把自然法推论出来，我们不妨这样提问题：在不存在法律和政治的情况下，某甲做了哪些类反对某乙的事，某乙便有正当理由对某甲报复?又在各种具体情况下，哪类报复算得正当?一般认为，任何人为对抗旁人

的怀有杀心的袭击而自卫，必要时甚至于把袭击者杀死，也无可指责。他可以同样保卫他的妻子儿女，或者简直可以保卫一般大众里的任何一员。在这种事情上，假使尚未召来警察的援助以前，被袭击者会死掉（这也是多半会发生的事），那么，存在着禁杀人的法律与题毫不相干。所以我们就得仰赖“自然”权利。人也有权保卫个人的财产，虽然关于在正当范围内可以加给盗贼如何程度的伤害，意见不一。

在国与国之间的关系上，就像洛克所说的，“自然”法是适用的。在什么情势下战争谓之正当?只要任何国际政府还不存在，这问题的答案就不是法学上的答案，而纯粹是伦理上的答案。回答这个问题，必定要和就无政府状态下的个人说来一样回答法。

法的理论总要以个人的“权利”应受国家保护这种见解作依据。换句话说，人如果蒙受据自然法的原则有正当理由进行报复的那类伤害，成文法应当规定报复该由国家来实行。假如你见某人袭击你的弟兄，要杀害他，如果用其他办法救不了你的弟兄，你有权把这人杀死。在自然状态下，若有人杀害你的弟兄已遂，你有权杀死他——至少洛克认为如此。但是如果有法律在，你丧失这个权利，因为它由国家接过去了。假如你为了自卫或保卫旁人而杀人，你总得向法庭证明这是杀人的理由。

那么，仅就道德律独立在成文法规之外来说，不妨把“自然法”看作就等于道德律。好法律同坏法律假如要有什么区别，非有这种道德律不可。对洛克来说，问题简单，因为道德律已由神制定下了，在《圣经》里找得到。这个神学根据一撤掉，问题就比较棘手。但是只要认为正当行为与不正当行为之间有道德上的区别，我们可以这样讲：在没有政府的社会里，由自然法来决定哪种行为在道德上算正当，哪种行为不正当；成文法在可能范围内应该以自然法为指针，传自然法的精神。653

个人有某种不可侵夺的权利之说，按其绝对形式讲，与功利主义是矛盾的，那就是，与所谓正当行为即最有助于促进总体幸福的行为这个学说是矛盾的。但是为了要某个学说成为法的适当依据，它并不是非在一切可能有的情况下都正确不可，只需要在绝大多数的场合是对的。我们都能够设想一些场合，那时杀人可说是正当的，但这种场合究属罕见，不能成为反对杀人犯法的理由。同样，从功利主义的观点看，给每个人保留一定的个人自由范围，也许是要得的（我并不说一定要得）。假若如此，纵然人权难免有例外情况，人权说也是相应法律的适当根

据。功利主义者总得从人权说的实际效果着眼，来研讨看成是法的根据的人权说，不能够自始便非难人权说违反自己的伦理学。

第三节　社会契约

在十七世纪的政治思想中，关于政府的起源，主要有两类理论。一类理论我们已有罗伯特·费尔默爵士为实例：这类理论主张，神把权力赋给了某些人，这些人或他们的后代继承人构成合法政府，所以反抗它不仅是大逆，而且是渎神。这种见解是远古以来人心所认可的：差不多在一切初期的文明各国中，为王的都是神圣人物。国王们自然把它看成是个绝妙的好理论。贵族们有支持它的动机，也有反对它的动机。于这理论有利的是，它强调世袭主义，而且对抵制骤然兴起的商人阶级这件事给予庄严的支持。若中产阶级比起国王来，是贵族所更为惧怕或憎恨的，这种动机便占优势。如果事情适相反，尤其是假若贵族自己有获得大权的希望，他们就往往反对国王，因而排斥各种王权神授说。654

另一类主要理论——洛克是其代表者——主张民政政治是契约的结果，并非由神权确立的东西，而是纯粹现世的事情。有的著述家把社会契约看成是历史事实，有的看成法律拟制[注133]；对所有这些人来说，重要的问题是为统治权力找出一个现世的起源。事实上，除这个想象的契约外，他们再想不出什么可替代神授权说的东西。除谋反者而外，人人感觉必须为服从政府这件事找出某种根据，他们认为只是说对大多数人来说政治的权力有方便是不够的。政治在某个意义上必须有一种强人服从的权利，若不说那是神命，似乎只好说是契约授予的权利了。因此，政治是由契约设立的这个学说，几乎在所有反对王权神授说的人当中都得人心。在托马斯·阿奎那的思想中这个理论略露眉目，但是在格老修斯的著作里见得到最早对它的郑重发挥。

契约论可能成为一种为专制政治辩解的理论。例如，霍布士认为公民之间有一个契约，把全部权力移交给选定的主权者，但是该主权者并非契约的一方，因此势必获得无限制的权力。这种理论起初本来就可以成为克伦威尔极权国家的口实；王政复辟之后，它给查理二世找到根据。然而在洛克讲的那种契约论中，政府为契约的一方，如果不履行这契约中的义务，可以有正当理由反对它。洛克学说在本质上或多或少是民主的，但是民主成分受到一个（暗示而未明言的）见解的限制，那就是没有财产的人不应当算公民。

现在我们看关于当前这个问题，洛克是要讲些什么。

首先有一个政治权力的定义：

“所谓政治权力，我以为即制定法律的权利，为了规定与保护财产而制定法律，附带着死刑、下而至于一切轻缓刑罚，以及为执行这种法律和为防御国家不受外侮而运用社会力量的权利，而这一切无非为了公益。”655

据他讲，在自然状态下，每个人是自己的讼案中的法官，由此生出种种不便当，政治是其救治手段。但是若君主是争执的当事者，这就不成其为救治手段，因为君主既是法官又是原告。为了这些理由，所以产生一个意见，认为政府不可是专制的政府，而且司法部门应该独立在行政部门以外。这种议论在英国在美国都有了远大前途，但是目前我们暂且不谈。

洛克说，每人天生就有权惩治对他本身或他的财产的侵袭，甚至致人死命。在人们把这个权利转移给社会或法律的场合，而且只在这种场合，才有政治社会。

君主专制不算是一种民政政治，因为不存在中立威权，裁定君主和臣民之间的争执；实际上，君主在对臣民的关系上依然处于自然状态。希望一个生性粗暴的人因为做国王就会有道德，是没有用的。

“在美洲森林里要骄横为害的人，在王座上大概也不会善良很多；在王座上，恐怕他将找出学问、宗教为他对臣民所做的一切事情辩护，凡有胆敢提出怀疑的人，利剑立刻叫他们噤声。”

君主专制正好像人们对臭猫和狐狸有了防护，“却甘心被狮子吞噬，甚至可以说以此为安全。”

市民社会势必要服从过半数，除非大家同意需要更多的人数（例如，就像在美国，要修改宪法或批准条约时。）这听起来好像民主，但是必须牢记洛克首先认为妇女和穷人是被排斥在公民权利以外的。

“政治社会的发端有赖于各个人同意联合组成单一的社会。”据他（有些不大认真地）主张，这种同意必是在某个时代实际有过的，虽然

他承认除了在犹太人中间，各处政治的起源都在有史以前。

设立政治的市民契约只约束订立这契约的那些人；父亲所订的契约，儿子必得重新承认。（由洛克的原则如何推出来这点，显而易见，但此话却不太现实。有哪个美国青年到了二十一岁，宣称“我不要受创建这合众国的那个契约的约束”，他就会惹来一身麻烦。）656

据他讲，依据契约的政府，其权力绝不越出公益范围以外。方才我引证了一句关于政治权力的话，话尾是“而这一切无非为了公益。”洛克好像没想起来问一问，这公益是要谁来判定的。显然，如果由政府判定，政府就总下有利于自己的决定。大概洛克会说，该让公民中过半数人判定。但是有许多问题得迅速决定，不容先查明选民的意见；其中和战问题或许是最重要的了。在这样的事情上，唯一的救治手段是给予舆论或舆论代表者们某种权限（例如弹劾权），有权事后惩办那些做出不孚人望的行为的行政官吏。但是这常常是个很不够的手段。

我在上文引证了一句话这里必须再引一遍：

“人类结合成国家，把自己置于政治之下，其伟大的主要目的是保全他们的财产。”

和这个原则取一致，洛克宣称：

“最高权力若不经本人同意，不得从任何人取走其财产的任何部分。”

更让人惊诧的是这个讲法：军队长官对部下兵士们尽管操生杀大权，却没有拿走金钱的权。（据此说来，在任何军队里，惩办轻微的违犯军纪，处罚款是不对的，却许可通过鞭挞一类的体伤来惩罚。这说明洛克让他的财产崇拜带到了何等荒谬的地步。）

课税问题依我们想总会给洛克作梗，他却丝毫无睹。他讲，政府的经费须由公民负担，但是要经公民同意，就是说有过半数人的同意。但请问，倒是为什么有过半数人的同意便够了?他说过，必须有个人的同意，政府才有正当理由拿走人的财产的任何部分。据我想，各人默然同意照过半数人的决定课税，这一点被洛克假定为包含在各人的公民身份中，而公民身份又被假定是由己自愿的。不必说，这一切有的时候和事

实完全相反。关于自己应属于哪个国家，大部分人都没有有效的选择自由，至于想不属于任何国家，如今谁也没有这个自由。举个例，假使你是和平主义者，不赞成战争。随你住在什么地方，政府总要为军事用项拿走一些你的财产。有什么正当道理能使你不得不接受这点呢?我可以想象许多个答案，但是我认为哪个答案和洛克的原则也不是一致的。他未经适当考虑就横加上服从过半数的准则，而且除神话性的社会契约外，他也没提出从他的个人主义的前提到这准则的任何过渡。657

社会契约按这里所要求的意义讲，总是一种架空悬想的东西，即使在从前某个时代实际有过一个契约创建了我们说的那个政府。美国是一个切题的实例。当初制定美国宪法时，人们是有选择自由的。即使在当时，有不少人投了反对票，这些人因此便不是契约的当事者。当然，他们本来可以离开那个国家，由于留下没走，结果被视为就得受他们未曾同意的契约的约束。但是实际上离开自己的国家通常是难事。谈到宪法既制定之后出生的人，所谓他们的同意，更加不着边际了。

与政府相对抗的个人权利这个问题，是个很难讲的问题。民主主义者认为如果政府代表着过半数人，它有权强制少数，这太轻率了。在某个限度以内，这话定然不假，因为强制乃是政治少不得的要素。但是多数派的权神授说如果强调得过分，会成为和王权神授说几乎一样暴虐的东西。洛克在《政治论》里关于这问题没有怎么谈论，但是在他的《论宽容的书简》中考察得相当详尽，他主张凡信仰神的人，绝不该因为他的宗教见解的缘故而被治罪。

契约创立了政治之说，当然是进化论以前的讲法。政治如同麻疹和百日咳，必是逐渐发展起来的，固然它也和这两种病一样，可能突然传入像南洋群岛那样的新地域。人们没研究过人类学以前，完全不知道政治的萌芽里所涉及的那种种心理过程，完全不知道促成人们采纳后来才知有益的那些制度风习的种种离奇古怪的理由。但是社会契约说当作一个法律拟制，给政治找根据，也有几分道理。658

第四节　财产

由我们以上就洛克对财产的意见所讲的话看来，可能觉得仿佛洛克拥护大资本家，既反对比他们社会地位高的人，也反对比他们社会地位低的人，然而这可说只是部分真实。在洛克的著作中，见得到预兆高度

资本主义的学说的论调，也见得到隐隐预示较近乎社会主义的见解的论调，不调和地并存着。和在大部分其他问题上一样，在这个问题上单方面引证他的话容易歪曲他的意思。

下面我写出关于财产问题洛克的一些主要论断，以在书中出现的先后为序。

首先，据他讲每个人对他个人劳力的产品持有私人所有权，或者至少说，应当持有这种权。在工业生产前时代，这准则还不像到后来那么不现实。城市生产在当时主要是自己保有工具、自售产品的手艺人干的。至于农业生产，洛克所隶属的那个学派认为“小农自耕制”算是最好的制度。他讲，人能够耕多少田地，他就可以保有多少田地，但不得更多。他好像随随便便地不理会在欧洲的所有国家，若不经一次流血革命，这个方案可说简直就没有实现的可能。到处农田大部分属于贵族们所有，他们从农民那里强征固定一部分（往往一半）农产品，或强征可能随时变动的地租。前一种制度盛行于法国和意大利，后一种制度盛行于英国。比较靠东方，到俄国和普鲁士，劳动者是农奴，他们为地主干活，实际上没有一点权利。这种旧制度在法国因为法国大革命而结束，在北意大利和西德意志，由于法国革命军的侵略宣告终了。在普鲁士废止农奴制度，是被拿破仑战败的结果；在俄国，是克里米亚战争失败的结果。但是在这两个国家，贵族仍保持了地产。在东普鲁士，这种制度虽然受到纳粹的严厉管制，一直存留到现在；[注134]在俄国和现今的立陶宛、拉脱维亚、爱沙尼亚，

由于俄国革命，贵族被剥夺了土地。在匈牙利、罗马尼亚和波兰，他们存留下来；在东波兰，贵族们在1940年被苏联政府“清算”。不过苏联政府竭尽了一切能事在俄国全境改行集体耕作制，不改行小农自耕制。659

在英国，向来的发展比较复杂。在洛克的时代，农村劳动者的处境因为存在着公有地而有所缓和：农村劳动者对公有地保有重要的权利，因此便能够自产相当大一部分粮食。这种制度乃是中世纪的遗制，近代头脑的人是不以为然的，他们说从生产的观点看，这种制度不经济。于是有了一个圈占公有地运动，从亨利八世年间开始，在克伦威尔统治时代继续下去，但是直到1750年左右才雷厉风行起来。从那时以后，大约九十年之间，一块又一块的公有地被圈起来，移交给当地的地主。每圈

一回，就需要国会有个法令，于是操纵国会两院的贵族们无情地运用他们的立法权肥己，而把农业劳动者推到饥馑的边缘。逐渐，由于工业的发达，农业劳动者的境况有了改善，因为否则防止不了他们往城市迁移。现在，由于有势埃德-乔治所创立的税制，结果贵族迫不得已放弃了他们的大半农业财产。但是那些也拥有城市财产或工业财产的贵族们，却一直能够紧握住他们的不动产。迄今没发生急剧的革命，却有一种现今还在进行着的渐次过渡。目前，那些仍旧富有的贵族们，其财富来源都是仰赖城市财产或工业财产。

这段漫长的发展过程，除在俄国外，可以看作符合洛克的原则。事情怪的是，他虽然能够提出需要有那么多革命然后才可以付诸实施的学说，然而却没丝毫征象表现出他认为当时存在的制度不公平，或察觉这制度与他倡导的制度不同。

劳动价值说——即生产品的价值取决于耗费在该产品上的劳动之说——的创立，有人归之于马克思，有人归之于李嘉图；不过这种学说在洛克的思想中就有了，而洛克所以产生这种思想又是由于有上溯至阿奎那的一系列前人。陶奈总结经院派的学说时讲：660

“这种议论的精髓就是，制造货品的手艺人，或运输货品的商人，于理可以要求报酬，因为他们全在自己的职业中出劳力，满足公共的需要。万难容赦的罪过是投机者和经纪人的罪过，因为这般人是靠榨取公众必需品牟夺私利的。阿奎那教义的真传是劳动价值说，经院派学者中最末一人是卡尔·马克思。”

劳动价值说有两面，一是伦理的一面，另一面是经济的一面。换句话说，它可以是主张生产品的价值应当与耗费在这产品上的劳动成正比，也可以是主张事实上这劳动规制着价格。后一说不过大致上正确，这是洛克所承认的。他讲，价值的十分之九由于劳动；但是关于其余十分之一，他毫无表示。他说，给一切东西加上价值差异的是劳动。他举印第安人所占据的美洲的土地为实例，这些土地因为印第安人不事开垦，几乎不具有丝毫价值。他好像并不领会，土地这东西只要一有人愿意在它上面劳动，尚未实际劳动之前，它就可以获得价值。假如你保有一块荒地，人家在上面发现石油，你没在这土地上干半点活也能卖一个好价钱。他不想这种情况，却只想到农业，在他那个时代自然如此。他赞成的小农自耕制对于像大规模开矿那样的事情是用不上的，因为这类

事情需要高价设备和大批的工人。

人对自己劳动的产品持有权利这条原则，在工业文明里不管用。假定你在造福特汽车的一道工序里工作，那么总产额中哪一部分出于你的劳动，让人该如何估计呢?又假定你受铁道公司聘用管运输货物，有谁能断定你对生产这货物应视为有多大贡献?由于这种种理由，所以想防止剥削劳动的那班人才放弃了各自的产品各自有权的原则，赞同偏社会主义化的组织生产与分配的方法。661

向来倡导劳动价值说，通常是出于对某个被看成掠夺性的阶级的敌意。经院学者只要主张它，便是由于反对高利贷者，那种人大多是犹太人。李嘉图主张它以反对地主，马克思反对的是资本家。然而洛克好像是对任何阶级不抱敌意，在一种真空中主张这理论的。他唯一的敌意是对君主的，但是这跟他对于价值问题的意见没关系。

洛克的见解有的真古怪，我不知道怎么能把它说得近乎道理。他说，人不可有自己和家人尚未及吃完就非烂不可的那么多的李子；但是以合法手段能弄到多少黄金、多少块钻石，却是可以的，因为黄金和钻石是不腐烂的。他没想到持有李子的人，在李子未腐烂以前未尝不可把它卖掉。

洛克把贵金属的不腐坏性看得甚了不起，他讲，贵金属是货币的来源，也是财产不均的来源。他好像以一种空想的学究风度悲叹经济上的不平等，但是他当然并不认为还是以采取那种可能防止经济不平等的措置为明智。想必他和当时的所有人一样，深深感到富人主要作为艺术、文事的奖励者给文明带来的利益。在现代美国也存在着这种态度，因为美国的科学和艺术大大依赖富豪的捐助。在一定程度上，文明是社会不公推进的。这件事实是保守主义中极其体面之处的根据。

第五节　约制与均衡说

政治的立法、行政和司法几种职权应分离之说，是自由主义的特色；这学说是在英国在反对斯图亚特王室的过程中兴起的，至少关于立法部门和行政部门，是由洛克阐明的。他讲，立法部门和行政部门必须分离，以防滥用权力。当然不言而喻，他说到立法部门，指的是国会，他说行政部门，就指国王；不管他在逻辑上想要指什么意思，至少在情

绪上他指的是这个。因此，他把立法部门看成是良善的，而行政部门则通常是恶劣的。662

他说立法部门应当高于一切，只不过它必须能由社会罢免。言外之意，立法部门得像英国下院那样，不时通过民众投票来选举。立法部门要能够由民众罢免这个条件，认真讲来，对于在洛克时代英国宪法容许给国王和上院的作为立法权一部分的那种职分是个谴责。

洛克说，在一切组织得良好的政府中，立法部门和行政部门是分离的。于是就发生这个问题：在它们起冲突的时候该怎么办?据他说，行政部门如果不按适当时间召集立法官员，它就是与人民开战，可以通过暴力把它撤除。这显然是在查理一世治下发生的事情让人联想起的一种意见。从1628年到1640年，查理一世竭力要排除国会，独自掌权。洛克感觉这种事情必须制止，必要时诉之于内战。

他说，“暴力只可用来反对不公不法的暴力。”只要不存在一个什么团体，有法权宣判在什么时候暴力“不公不法”，这条原则在实际事情上就毫无用处。查理一世打算不经国会同意征收造舰税[注135]，这件事被他的反对者们断言为“不公不法”，而他断言它又公又法。只有内战的军事结局证明了他对宪法的解释是错误解释。美国的南北战争也发生了同样事情。各州有退出联邦的权利吗?那谁也不知道；只有北军的胜利才解决了这个法律问题。我们从洛克及当时大多数写书的人见得到一个信念：任何正直的人都能知道什么事是公正合法的；这种信念完全没把双方的党派偏见的力量估计在内，也没考虑到不论在外界或在人良心当中都难建立一个对议论纷纭的问题能够下权威性裁断的法庭。在实际事情上，这种纠纷问题假如十分重大，并不由正义和法律解决，而完全由实力解决。

洛克也有些承认这一事实，固然他是用隐话承认的。他说，在立法部门和行政部门的争执中有某些案件在苍天底下没有法官。由于苍天不下明白的判决，所以这实际上就是说只能凭打仗取得解决。因为据认为当然苍天要把胜利给予较好的义举。任何划分政治权力的学说总离不了这类的见解。这种学说若体现在宪法中，那么避免不时打内战的唯一办法就是行使妥协和常识。但是妥协和常识乃是人的习性，成文宪法是体现不了的。663

出人意料的是，尽管司法组织在洛克时代是个议论得火炽的问题，关于司法组织他却一言未发。一直到光荣革命时为止，法官总是随时能够被国王解职的；因此当法官的都要判国王的敌对者有罪，而把国王的同党无罪开释。革命之后，法官被定为非有国会两院的敕语奉答文不得免职。大家以为这样一来法官的判决就会遵照法律来下了；事实上，在牵涉宗派性的案件里，这无非让法官的偏见代替了国王的偏见。不管怎样，凡约制与均衡原则得势的地方，司法部门就和立法及行政部门并列，成为政府的第三个独立分支。最可注目的实例是美国最高法院。

约制与均衡说的历史很有趣。

在它的发祥国英国，是打算拿它来限制国王权力的，因为国王在革命以前向来完全控制行政部门。可是，逐渐行政部门成了依属国会的部门，因为一个内阁若没有下院中多数的支持，便不可能继续下去。这样，行政部门虽形式上不然，实际上成了国会选定的一个委员会；结果是立法权和行政权渐渐越来越不分。过去五十来年中间，由于首相有解散国会之权以及政党纪律日益严格化，出现又一步发展。现下国会中的多数派决定哪个政党执政，但是既决定这点之后，国会实际上不能再决定别的任何事情。动议的法案只要不是由政府提出的，几乎没有成立过。因而，政府又是立法部门又是行政部门，它的权力不过由于时而必要有大选才受到限制。当然，这种制度跟洛克的原则完全背道而驰。664

在法国，因为孟德斯鸠极力鼓吹这个学说，它为法国大革命当中比较温和的各党派所信奉，但是雅各宾党人一胜利，就被扫除得暂时无声无息。拿破仑自然要它无用，不过在王政复辟时它复活了，拿破仑三世一抬头又随之湮灭。1871年这学说再一次复活，而且促成通过一部宪法，其中规定总统几乎无权，政府不能解散议会。结果就是让国民议会无论和政府对比起来或和选民对比起来都有了很大的权限。权力的划分有甚于近代英国，但是还够不上依洛克的原则应有的划分，因为立法部门凌驾于行政部门之上。这次大战之后法国宪法会成什么样子，未可逆料。

洛克的分权主义得到了最充分应用的国家是美国；在美国，总统和国会彼此完全独立，最高法院又独立在总统和国会以外。无意之中，美国宪法把最高法院定为立法部门的一个分支，因为只要最高法院讲不成

为法律的就不算法律。最高法院的权限在名义上仅是解释性的权限，这实际上使那种权限更增大，因为这一来便难于指责那些想当然是纯法律性的决定了。这部宪法自来仅有一度惹起了武装冲突，这一点十足说明了美国人在政治上的贤达。

洛克的政治哲学在工业革命以前大体上一直适当合用。从那个时代以来，它越来越无法处理各种重大问题。庞大的公司所体现的资产权力涨大得超乎洛克的任何想象以外。国家的各种必要职权——例如在教育方面的职权——大大增强。国家主义造成了经济权力和政治权力联盟，有时两者融为一体，使战争成为主要的竞争手段。单一的个体公民已经不再有洛克的思想中他所具有的那种权力和独立。我们的时代是个组织化时代，时代的冲突是组织和组织间的冲突，不是各个人之间的冲突。如洛克所说，自然状态还存在于国与国之间。先必须有一个新的国际性“社会契约”，我们才能领受从政治可以指望到的福惠。国际政府一旦创立起来，洛克的政治哲学有不少又适用了，虽然其中关于私有财产的那一部分不会这样。665

第十五章 洛克的影响666

从洛克时代以来到现代，在欧洲一向有两大类哲学，一类的学说与方法都是从洛克得来的，另一类先来自笛卡尔，后来自康德。康德自己以为他把来自笛卡尔的哲学和来自洛克的哲学综合起来了；但是，至少从历史观点看，这是不能承认的，因为康德的继承者们属于笛卡尔派传统，并不属于洛克派传统。继承洛克衣钵的，首先是贝克莱和休谟；其次是法国的philosophes（哲人）中不属于卢梭派的那些人；第三是边沁和哲学上的急进主义者；第四是马克思及其门徒，他们又取大陆哲学成分，作了一些重要的添补。可是，马克思的体系是杂采各家的折中体系，关于这体系的任何简单说法，几乎必错无疑；所以，我想把马克思暂搁一边，等到后面再详细论他。

在洛克当时，他的主要哲学对手是笛卡尔主义者和莱布尼茨。说来全不合道理，洛克哲学在英国和法国的胜利大部分要归功于牛顿的威望。就哲学家的身份讲，笛卡尔的威信在当时由于他在数学和自然哲学方面的业绩而有所提高。但是他的旋涡说作为对太阳系的解释，断然比不上牛顿的引力定律。牛顿派宇宙演化论的胜利减低了大家对笛卡尔的尊崇，增高了他们对英国的尊崇。这两个原因都促使人心偏向洛克。在

十八世纪的法国，知识分子正在反抗一种老朽、腐败、衰竭无力的君主专制，他们把英国看成是自由的故乡，所以洛克的政治学说就让他们对他的哲学先偏怀好感。在大革命临前的时代，洛克在法国的影响由于休谟的影响而更加增强，因为休谟一度在法国居住过，熟识不少第一流的savants（学者）。

把英国影响传到法国去的主要人物是伏尔泰。667

在英国，一直到法国大革命时为止，洛克哲学的信奉者对他的政治学说从来不感兴趣。贝克莱是一个不很关心政治的主教；休谟是把鲍令布卢克[注136]奉为表率的托利党员。在他们那个时代，英国的政局平静无波，哲学家可以不操心世界情势，乐得讲理论立学说。法国大革命改变了这种情况，迫使最优秀的人物反对现状。然而，纯哲学中的传统依旧没中断。雪莱为了《无神论的必要》（*Necessity of Atheism*）被逐出牛津的校门，那作品充满了洛克的影响。[注137]

到1781年康德的《纯粹理性批判》一书发表时为止，可能看起来一直好像笛卡尔、斯宾诺莎和莱布尼茨的老哲学传统渐渐要被新的经验主义方法明确地压倒。不过这种新方法却从未在德国各大学中盛行，而且自1792年以后，大家把法国大革命里各种恐怖惨事的责任都归给了它。类如柯勒律治这般中途变卦的革命派，得到了康德做他们反对法国无神论的精神后盾。德国人在抵抗法国人之际，满愿有一种德国哲学支持他们。甚至法国人，在拿破仑败亡后，对反雅各宾主义的任何武器也尽欢迎。这种种因素都于康德有利。

康德有如达尔文，引起了一个当初他会深恶痛绝的运动。康德是个自由主义者、民主主义者、和平主义者，但自称发展他的哲学的那些人满不是这种人。或者说，假使他们还自名为自由主义者，他们就是另一号的自由主义者。在卢梭和康德以后，历来有两派自由主义，这两派不妨区分为“冷头脑派”和“柔心肠派”。“冷头脑派”经由边沁、李嘉图和马克思，按逻辑的阶段发展到斯大林；“柔心肠派”按另外一些逻辑阶段，经过费希特、拜伦、卡莱尔和尼采，发展到希特勒。自然，这个说法过于简括，不够十分正确，但是也可算一种帮助记忆的指掌图。思想演进的阶段向来带有一种简直可以说是黑格尔辩证法的性质：各种学说通过一些似乎都很自然的步骤，发展成了其对立面。但是这种发展从来不是完全出于思想的内在活动；它一向为外界状况及外界状况在人情感中的

反映所左右。可以用一个最显著的事实说明实情如此。自由主义思想在美国没经过这个发展的任何一段，到今天还保持洛克所讲的那个样子。668

搁下政治不谈，我们来考察考察哲学上的两个学派的不同点，这两派大体可以区分为大陆派和英国派。

首先是方法的不同。英国哲学比起大陆哲学来，明细而带片段性；自己每承认某个一般原理，就着手审查这原理的种种应用，按归纳方式去证明它。所以，休谟在宣布没有任何观念不具有前行的印象以后，随即进而研究以下的异议：假定你眼下看见两种彼此相似而不全同的色调，并且假定你从未见过一种恰恰介乎二者之间的色调，你是不是仍旧能想象这样一种色调?他对这问题不下论断，而且以为即使下一个违反他的一般原理的论断，也不会成为他的致命伤，因为他的原理不是逻辑性的而是经验性的。再举一个对比的反例，莱布尼茨想要确立他的单子论时，他大致是这样议论的：凡复杂的东西都必是由一些简单部分组成的；简单的东西不会有广延；所以说万物全是由不具有广延的各部分组成的。但是不具有广延的东西非物质。所以，事物的终极组成要素不是物质的，而若不是物质的，便是精神的。因此，桌子实际是一堆灵魂。

这里，方法的不同可以这样来刻画其特征：在洛克或休谟，根据对大量事实的广泛观察，得出一个比较有限的结论；相反，莱布尼茨在针尖似的逻辑原则上按倒金字塔式矗立起一个演绎巨厦。在莱布尼茨，假若原则完全正确而步步演绎也彻底牢靠，万事大吉；但是这个建筑不牢稳，哪里微有一点裂罅，就会使它坍倒瓦解。反之，洛克和休谟不然，他们的金字塔基底落在观测事实的大地上，塔尖不是朝下，是朝上的；因此平衡是稳定的，什么地方出个裂口可以修缮而不至于全盘遭殃。康德打算吸取一些经验主义的东西，此后上述方法上的差别照旧存在：一方从笛卡尔到黑格尔，另一方从洛克到约翰·斯图亚特·穆勒，这种差别保持不变。669

方法上的差别是和其他种种差别相关连的。先说形而上学。

笛卡尔提出了一些关于神存在的形而上学证明，其中最重要的证明是十一世纪时坎特伯雷大主教圣安瑟勒姆首创的。斯宾诺莎有一个泛神论的神，那在正统教徒看来根本不是神；不管是不是神，反正斯宾诺莎

的议论本质上是形而上学的议论，而且能够归源于每个命题必有一个主语和一个谓语之说（固然，他也许没领会到这一点）。莱布尼茨的形而上学也出于同一个根源。

在洛克，他所开创的哲学方向尚未得到充分发展；他承认笛卡尔的关于神存在的证明妥实有据。贝克莱创造了一个全新的证明；但是休谟——到休谟，这种新哲学臻于完成——完全否定了形而上学，他认为在形而上学所处理的那些题目上面下推理工夫，什么也发现不了。这种见解在经验主义学派中持续存在，而相反的见解，略经修改，则持续存在于康德和他的弟子们的学说中。

在伦理学方面，这两派有同样的区分。

由前文知道，洛克认为快乐就是善，这是整个十八、十九世纪在经验主义者中间流行的意见。相反，经验主义者的敌派蔑视快乐，以为快乐卑下，他们有种种显得较崇高的伦理体系。霍布士重视权力，斯宾诺莎在一定程度上跟霍布士意见一致。斯宾诺莎的思想中对伦理学有两个不能调和的意见，一个是霍布士的意见，另一个意见是，善就在于和神有神秘的合一。莱布尼茨对伦理学无重大贡献，但是康德把伦理学摆到首位，由伦理前提得出他的形而上学。康德的伦理学之所以重要，是因为它是反功利主义的、先验的和所谓“高贵的”。

康德讲，你若因为喜欢你的弟兄而待他好，你不算有什么道德价值：一个行为，由于道德律吩咐做而做它，才有道德价值。虽说快乐并非善，然而善良人受苦还是不公的事——康德这样主张。既然在今世这种事屡见不鲜，所以定有另一个世界，善良人死后得善报，而且定有一位神在死后生活中主持正义。他否定关于神和永生的一切老式形而上学证明，却认为他的新式伦理学证明是没有反驳余地的。670

康德对实际事务的见解是慈祥而人道的，他自己是这样一个人，但是否定幸福是善的人大多数却不能这样说。号称“高贵的”那种伦理，和认为我们应尽力让人幸福些这个较世俗的意见比起来，跟改善世界的打算具有较少的关系。这本不足怪。幸福若是别人的，比幸福是自己的，就容易蔑视。一般讲，幸福的代替品是某种英雄品质。这使权力欲有了无意识的发泄出路，给残酷行为造成丰实的借口。再不然，所崇尚的也许是强烈的感情；在浪漫主义者，便是如此。这造成对憎恨和复仇心之

类的炽情的宽容；拜伦笔下的英雄算得典型，他们绝不是有模范行为的人物。对促进人类幸福最有贡献的人——或许可以想见——是认为幸福重要的人，不是那些把幸福和什么更“崇高的”东西相比之下鄙视幸福的人。而且，一个人的伦理观通常反映这人的性格，人有慈善心便希望大家全幸福。因此，认为幸福是人生目的的人，往往是比较仁慈的，而提出其他目的的人，不知不觉地常常受残忍和权力欲的支配。

这些伦理学上的差别，通常和政治学上的差别有连带关系，固然也不尽如此。前文讲过，洛克在个人意见上抱试探态度，根本没有权威主义气派，他愿意让每个问题凭自由讨论来解决。结果是，以他本人和他的信奉者来讲，都信仰改革，然而是一种逐步的改革。由于他们的思想体系是由片段组成的，是对许多不同问题个别考察的结果，他们的政治见解自然也往往带有这种性质。他们规避一整块雕成的大纲领，宁愿就事论事，研究各个问题。他们在政治上如同在哲学上一样，带着试探和尝试的精神。在另一方面，他们的敌派认为自己能“全部识透这可悲的事态格局”，所以更大大愿意“把它猛然打碎，重新塑造得比较贴合心意”[注138]。他们可能作为革命者来干这件事，再不然，可能作为想要当政者权力增强的那种人来干这件事；或此或彼，他们追求宏大目标时，总不避讳暴力，他们责斥爱好和平为卑鄙可耻。671

从现代观点看，洛克及其信奉者的重大政治缺点是财产崇拜。但是据这理由批评他们的人，却常常是为了比资本家更有害的阶级，例如君主、贵族和军阀的利益而作这种批评的。贵族地主按照远古传下来的惯例不费劳力坐享收入，他们并不认为自己是敛财鬼，而不从锦绣如画的外表下察看底细的人也不把他们这样看待。反之，实业家从事有意识的猎求财富，所以在他们的活动多少还有些新颖的时代，引起了一种对地主的绅士派勒索所感不到的愤懑不平。这话是说，中产阶级作家和读他们的作品的人情况如此；农民们并不是这样，就像法国大革命和俄国革命中所表现的。不过农民是不会说话的。

洛克学派的反对者大多赞赏战争，以为战争英勇壮烈而意味着蔑弃舒适和安逸。反之，采取功利主义伦理观的人往往把大多数战争看成是蠢事。至少在十九世纪，这点又使他们和资本家连成一气，因为资本家由于战争妨害贸易，也厌恶战争。资本家的动机当然是纯粹自私自利，但是由此却产生比军阀及其文字帮手们的意见和公众利益较为一致的意见。是的，资本家对战争的态度向来也摇摆不定。十八世纪时英国打的

仗除美国独立战争以外，总的讲是赚钱事，得到了实业家的支持；但是从十九世纪初一直到末年，实业家赞成和平。在现代，到处大企业和民族国家发生了密切的关系，以致形势大变。但是即使现在，无论在英国或在美国，大企业一般是厌恶战争的。

开明的自私自利当然不是最崇高的动机，但是那些贬斥它的人常常有意无意地另换上一些比它坏得多的动机，例如憎恨、嫉妒、权力欲等等。总的讲，根源出于洛克的倡导开明自利的学派，同借英雄品质与自我牺牲的名目鄙视开明自利的那些学派比起来，对增加人类的幸福多作了贡献，对增加人类的苦难少起些作用。初期工业社会的那种种惨事我并没忘记，但是那到底在这制度内部减缓下来了。而且我再拿以下的事情同那些惨事来作个对比看：俄国农奴制、战争的祸害及战争的遗患——恐惧和憎恨，以及旧制度已丧失了活力时还企图维持旧制度的人必然有的蒙昧主义。672

第十六章　贝克莱**673**

乔治·贝克莱（George Berkeley，1685—1753）因为否定物质存在而在哲学上占重要地位，在这个否定里，他有许多巧妙的议论作为根据。他主张物质对象无非由于被感知才存在。那样说来，譬如一棵树，假若没人瞧着它岂不就不再存在了；对这个异议，他的回答是：神总在感知一切；假使果真没有神，那么我们所当成的物质对象就会过一种不稳定的生活，在我们一瞧它的时候突然存在；但事实上，由于神的知觉作用，树木、岩块、石头正如同常识认为的那样连续存在着。在他认为，这是支持上帝存在的有力理由。有一首罗诺尔·纳克斯（Ronald　Knox）写的五行打油诗，附带一首和韵，说明贝克莱的物质对象理论：

曾有个年轻人开言道：“上帝

一定要认为太稀奇，

假如他发觉这棵树

存在如故，

那时候却连谁也没在中庭里。”

答

敬启者：

您的惊讶真稀奇：

咱时时总在中庭里。

这就是为何那棵树

会存在如故，

因为注视着它的是

您的忠实的

上帝。

贝克莱是个爱尔兰人，在二十二岁作了都柏林大学三一学院的特别研究员。他曾由斯威夫特[注139]引荐，进宫参谒；斯威夫特的瓦妮萨[注140]把她的财产一半遗赠给了他。他制定了一个在百慕大群岛建立学院的计划，抱这个目的去往美国；但是在罗德艾兰度过三年（1728—1731）之后，他就回国，放弃了那个计划。有一行闻名的诗句：674

帝国的路线取道向西方，

作者便是他，为这个缘故，加利福尼亚州的贝克莱城是因他命名的。1734年他当了克罗因[注141]的主教。他晚年丢开了哲学，去弄焦油水，这种东西他认为有种种神奇的药性。关于焦油水，他写道：“此乃是开怀解愁但不令人酣醉的杯中物”——这是后来库柏（Cowper）加给茶而为大家比较熟悉的一种情趣。

他的最优秀的著作全部是他还十分年轻时写的：写《视觉新论》（*A New Theory of Vision* ）是在1709年，《人类认识原理》（*The Principles of Human Knowledge* ）在1710年，《海拉司和费罗诺斯的对话》（*The Dialogues of Hylas and Philonous* ）在1713年。他二十八岁以后的作品就不那么重要了。他写得一手极有魅力的文章，笔调秀美动

人。

他否定物质的议论发表在《海拉司和费罗诺斯的对话》里面，讲得头头是道，娓娓动听。这些篇对话我打算只考察第一篇连同第二篇的开头部分，因为这以下所讲的一切在我看来是不那么重要的。在这本著作中我将要讨论的那一部分，贝克莱提出了支持某个重要结论的一些正确道理，只不过这些道理并不十分支持他自以为在证明的那个结论。他以为他是在证明一切实在都是属于心的；其实他所证明的是，我们感知的是种种性质，不是东西，而性质是相对于感知者讲的。

下面我开始先把对话中我以为重要之点直叙出来，不加批评；然后再转入评论；末了我想把这里论到的问题就个人所见谈一谈。

对话中的登场人物是两个人：海拉司代表受过科学教育的常识；费罗诺斯，那就是贝克莱。

海拉司讲了几句亲切话以后说，关于费罗诺斯的见解，他耳闻到一些奇怪的传言，意思是讲费罗诺斯不信有物质实体。他高叫：“难道还有什么能够比相信物质这种东西不存在更荒诞离奇、更违背常识，或者是比这更明显的一套怀疑论吗?”费罗诺斯回答说，他并不否定可感物的实在性，换句话说不否定由感官直接感知的东西的实在性；但是，我们并没看见颜色的起因，也没听到声音的起因。感官是不作推论的，关于这点两人意见一致。费罗诺斯指出：凭看，我们只感知光、色和形状；凭听，只感知声音；如此等等。所以，除各种可感性质而外没有任何可感的东西，而可感物无非是一些可感性质，或是种种可感性质的组合罢了。675

费罗诺斯现在着手证明“可感物的实在性就在于被感知”，这和海拉司的意见：“存在是一回事，被感知是另一回事”形成对比。感觉资料是属于心的，这是费罗诺斯通过详细考查各种感觉来证明的一个论点。他由冷热说起。他说，强热是一种苦痛，苦痛必是在某个心中。所以，热是属于心的；冷也是一样的道理。这一点又借关于温水的著名议论加以补证。假若你的手一只热、一只凉，你把两只手一齐放进温水中，一只手感觉水凉，另一只手感觉水热；但是水不可能同时又热又凉。这驳倒了海拉司，于是他承认“冷热不过是存在于我们心中的感觉”。但是他满怀希望地指出，仍旧有其他的可感性质。

费罗诺斯然后讲起滋味。他指出甜味是一种快乐，苦味是一种苦痛，快乐和苦痛是属于心的。同样的道理用到气味上也合适，因为气味不是快感的就是不快的。

海拉司奋力拯救声音，他说声音为空气中的运动，真空中没声音，由这件事实即可明了。海拉司讲，我们必须“把我们所感知的那种声音和声音本身区别开；或者说，把我们直接感知的声音和我们身外存在的声音区别开”。费罗诺斯指出，海拉司所谓的“实在的”声音，既然是一种运动，可能看见、触到也难说，但是一定听不见；所以这不是我们从知觉中所知道的那种声音。听了这番话，海拉司现在承认“声音在心外也没有实在存在”。

他们于是谈到颜色，这回海拉司很自信地开言：“对不起，论颜色那可大不一样。莫非还有什么事会比我们在对象上看见颜色更明白?”他主张，在心外存在的实体具有在其上所见到的颜色。但是费罗诺斯要了结这种意见并无困难。他从夕阳下的云彩说起，这种云是红中透金黄的；他指出，一块云逼近来看就不带这种颜色。他接着谈到使用显微镜因而造成的差异，谈到一切东西在有黄疸病的人看来都是黄的。他说，极渺小的虫子一定比我们能看见更小得多的对象。于是海拉司说颜色不在对象中，在光里面；他讲，颜色乃是一种稀薄的流动实体。如同声音问题一样，费罗诺斯指出，照海拉司的说法，“实在的”颜色就是和我们看见的红与蓝不同的什么东西，这说不过去。676

话到这里，关于一切次性质，海拉司都认输了，但是他继续说各种主性质，特别是形象和运动，却是外界的无思维实体固有的。对这点费罗诺斯回答说，物体离我们近时显得大，离我们远时显得小，而某个运动可能在这人看来觉得快，那人看来觉得慢。

说到这里，海拉司企图改弦更张，换一个新方针。他说他犯了错误，没把对象和感觉区别开；“感知”这件行为他承认是属于心的，但是所感知的东西不然；例如颜色“在心以外某个无思维的实体中有实在存在。”对这点费罗诺斯回答：“所谓感官的什么直接对象——即什么表象或诸表象的组合——存在于无思维的实体内，换句话说存在于一切心的外面，这话本身就是一个明显的矛盾。”可以看出，到这里议论变成为逻辑性的，不再是经验性的了。隔几页之后，费罗诺斯讲：“凡直接感知的东西全是表象；任何表象能够在心外存在吗?”

对实体进行了形而上学的讨论之后，海拉司回过来讨论视觉，论点是他在某个距离外看得见东西。费罗诺斯回答说，这话对于梦里见到的东西同样说得过，可是个个都承认梦中的东西是属于心的；况且，距离不是凭看感知的，而是经验的结果，是判断出来的；一个生来瞎眼，但现在初次能看东西的人，视觉对象对于他就不会显得有距离。

在第二篇对话的开头，海拉司极力主张脑子里的某些痕迹为感觉作用的起因，但是费罗诺斯回驳他说：“脑子既然是可感物，只存在于心中。”

这本对话的其余部分不那么有意思，没必要再讲了。677

现在我们给贝克莱的主张作一个分析批判。

贝克莱的议论分两部分。一方面，他议论我们没感知到物质实体，只感知到颜色、声音等等；又议论这些都是“属于心的”，或“在心中”。他的说理关于头一点完全有折服人的力量，但是关于第二点，毛病在于“属于心的”这话没有任何定义。事实上他信赖习常的见解，以为一切事物必定或是物质的或是心灵的，而且任何事物不兼是二者。

当他讲我们感知的不是“东西”或“物质实体”，而是性质，而且没有理由认为常识看作是全属于一个“东西”的各种性质固有在某一个与它们各个全有区别的实体内，这时候他的论法是可以接受的。但是等他接下去说可感性质（包括主性质）是“属于心的”，那些议论便属于很不相同的种类，而确实性程度也大有出入了。有些议论是打算证明逻辑必然性的，另外一些议论是比较经验性的议论。先来说前一类议论。

费罗诺斯讲：“凡直接感知的东西全是表象；任何表象能够在心外存在吗?”这恐怕就需要对“表象”一词作个长长的讨论。假使认为思维和知觉作用是由主体与客体间的关系构成的，那么便能够把心看成等于主体，而主张心“中”什么也没有，只在心“前”有客体。贝克莱讨论了这样一种意见，即我们必须把“感知”这件行为和被感知对象区别开，前者属于心而后者则否。他反对这意见的那些道理是含混的，而且也必然如此，因为像贝克莱那种相信有心灵实体的人，并没有驳它的确实手段。他说：“所谓感官的什么直接对象存在于无思维的实体内，换句话说存在于一切心的外面，这话本身就是一个明显的矛盾。”在这里有一个谬误，类似以下的谬误：“没有舅舅，就不可能存在外甥；那么，甲君是

外甥；所以甲君按逻辑必然性讲有舅舅。”若已知甲君是外甥，这当然是逻辑必然的，但是从分析甲君而可能知道的任何事情都推不出这种逻辑必然性。所以说，如果某物是感觉的对象，就有某个心和它有着关系；但是由此并不见得此物若不作感觉的对象，本来就存在不了。678

关于设想的东西，有一个略为类似的谬误。海拉司断言，他能够设想一座房子，是谁也不感知、不在任何心中的。费罗诺斯回驳说，凡海拉司所设想的东西，总在他自己心中，所以那座假想的房子归根到底还是属于心的。海拉司本该这样回答：“我说的不是我在心中有房子的心像；我讲我能够设想一座谁也不感知的房子，这时我实在说的是我能够理解‘有一座谁也不感知的房子’这个命题，或更好不如说‘有一座谁也不感知、谁也不设想的房子’这个命题。”这个命题完全由可理解的词构成，而且各词是正确地组合在一起的。这命题是真命题或是假命题，我不知道；但是我确实相信绝不能指明它是自相矛盾的。有些极类似的命题能够证明。例如：二整数相乘这种乘法的可能数目是无限的，因此有若干个从来也没想到过。贝克莱的议论假使正确，会证明不可能有这种事。

这里包含的谬误是一个很常见的谬误。我们用由经验得来的概念，能够构成关于一些“类”的命题，类中的分子一部分或全部是未被经验到的。举个什么十分寻常的概念，譬如“小石子”吧；这是一个来自知觉的经验概念。但是并不见得一切小石子都被感知到，除非我们把被感知这件事实包括在我们的“小石子”的定义中。只要我们不这样做，“未被感知的小石子”这个概念在逻辑上就无可非议，尽管要感知这概念的一个实例照逻辑讲是不可能的。

议论概括说来如下。贝克莱讲：“可感对象必是可感觉的。甲是可感对象。所以甲必是可感觉的。”但是，假如“必”字指逻辑必然性，那么甲如果必是可感对象，这议论才站得住。这议论并不证明，从甲是可感觉的这个性质以外甲的其他性质能推出甲是可感觉的。例如，它并不证明，与我们所见的颜色本质上就区分不开的颜色不可以不被看见而存在。我们根据生理上的理由尽可相信没这种颜色存在，但是这种理由是经验性的；就逻辑而论，没有理由说，不存在眼睛和脑子，就没有颜色。679

现在来谈贝克莱的经验论据。首先，把经验论据和逻辑论据撮合一

起，就是有弱点的表示，因为后者如果站得住，前者便成了多余的。[注142] 我假如主张正方形不会是圆的，我并不要引据任何既知城市里的方场没一个是圆的这件事实。不过，由于我们已经否定了逻辑论据，就必须按经验论据的是非曲直考察一下经验论据。

第一个经验论据是个奇怪的论据：那是说热不会是在对象中，因为“最强炽的热〔是〕极大的苦痛”，而我们无法设想“任何无知觉的东西能够有苦痛或快乐”。“苦痛”一词有双重意义，贝克莱正利用这点。这词可以指某个感觉的苦痛的性质，也可以指具有这种性质的那个感觉。我们说一条折断的腿很痛，并不暗含着这条腿在心中的意思；同样，容或是热引起苦痛，因而我们说热是苦痛时应该指的也无非是这个意思。所以，贝克莱的这种论据是个蹩脚论据。

关于冷、热的手放进温水的议论，严格说来，恐怕只证明在该实验中我们所感知的不是热和冷，而是较热和较冷。丝毫也不证明这些事情是主观的。

关于滋味，又重复快乐和苦痛论证：甜是快乐，苦是苦痛，因此两者都是属于心的。并且他又极力说，人在健康时觉甜的东西，生病时也许觉苦。关于气味，使用了非常类似的论据：因为气味不是快感的就是不快的，“它不能存在于有知觉的实体即心以外的任何实体中。”在这里，在所有的地方，贝克莱都假定，不是物质所固有的东西，必是心灵实体固有的，任何东西也不能既是心灵的又是物质的。

关于声音的论证，是个ad hominem（对人）论证[注143]。海拉司说声音“实在地”是空气里的运动，而费罗诺斯反驳说，运动能够看见、触到，却不能听见，因此“实在的”声音是听不见的。这不好算公正的议论，因为运动的知觉表象依贝克莱讲也和其他知觉表象一样是主观的东西。海拉司所要求的运动总得是不被感知的和不能感知的。然而，这论证倒也指明，听见的那种声音跟物理学看作是声音原因的空气运动不能当成一回事，就这点来说，论证还是正确的。680

海拉司放弃了次性质之后，还不愿放弃主性质，即广延性、形象、充实性、重量、运动和静止。议论当然集中在广延性和运动上。费罗诺斯说，假如东西有实在的大小，同一个东西绝不会在同时大小不同，然而东西离近时比离远时显得大。假如运动实际在对象里，何至于同一个

运动可以在一个人看来快，另一个人看来慢?我以为，应该承认这种议论证明被感知空间的主观性。但这种主观性是物理的主观性：对照相机来讲也同样说得过，因此并不证明形状是“属于心的”。在第二篇对话中，费罗诺斯把以前进行的讨论总结成下面的话：“除各种神灵以外，我们所认识的或设想的一切都是我们自己的表象。”当然，他不该把神灵算作例外，因为认识神灵和认识物质完全一样，是不可能的。事实上，这两种情形的论据几乎相同。

现在试谈一谈由贝克莱开创的那种议论，我们能得出什么肯定的结论。

我们所认识的东西是可感性质的簇：例如，一张桌子是由它的外观形状、软硬、叩时发的响声和气味（假设有气味）组成的。这些性质在经验中有某种邻接，以致常识把它们看成属于同一个“东西”，但是“东西”或“实体”概念在感知到的各种性质之外丝毫未添加什么旁的性质，所以是不必要的。到此为止，我们一直站在坚固的基础上。

然而现在我们必须自问，所谓“感知”指什么意思。费罗诺斯主张，谈到可感物，其实在性就在于它被感知；但是他并没说出他所讲的知觉是什么意义。有一个理论认为知觉是主体与知觉对象间的关系，他是否定的。既然他以为“自我”是实体，他本来满可以采纳这一说；可是，他决定不要它。对否定“实体的自我”观念的人说来，这个理论是讲不通的。那么，把某物叫作“知觉对象”，指什么意思?除说该某物存在以外，还有什么别的意义吗?我们能不能把贝克莱的断语倒过来，不说实在性在于被感知，而说被感知就在于是实在的?不管怎样，总之贝克莱认为存在不被感知的东西这件事照逻辑讲是可能的，因为他认为某些实在的东西，即精神实体，是不被感知的。于是看来很明白，我们讲某事件被感知到，除指它存在以外，还指别的意思。681

这别的意思是什么呢?感知到的事件和未感知的事件有一个明显的差别：前者可以记起，但是后者记不起。还有什么其他差别吗?

有一整类的作用，多少可说是我们自然而然称之为“心灵的”那种现象所独具的，追忆即其中之一。这些作用和习惯有关系。被火烧过的孩子怕火；被火烧过的火钩子不怕。不过，生理学家把习惯以及类似的事情作为神经组织的特性处理，他们没有必要背弃物理主义的解释。按物

理主义的用语，可以说一个事件如果有某种的作用，就是“被感知到”了；按这个意义，我们就是这样说似乎也无不可：水道“感知到”把它冲深的雨水，河谷是对以前的洪流倾泻的一个“记忆”。习惯和记忆如果用物理主义的说法来讲，就是死物也并不完全没有；在这点上，活物与死物的差别无非是程度上的差别。

照这个看法，说某个事件被“感知到”，也就是说它具有某种的作用，无论在逻辑上或在经验上，都没有理由设想一切事件全具有那种的作用。

认识论提出一种不同的观点。在认识论里我们并不从已完成的科学出发，而从我们对科学的信赖所依据的不管什么知识出发。贝克莱的做法正是这样。这时不必要预先给“知觉对象”下定义。方法概略说来如下。把我们觉得是不经推论而知的各个命题搜集一起，于是发现这些命题大部分与某个时日的个别事件关联着。我们将这些事件定义成“知觉对象”。这样，知觉对象就是我们不假推论而知的那些事件；或者把记忆考虑在内，至少说这种事件在过去某时曾是知觉对象。于是我们面临一个问题：我们从自己的知觉对象能推断其他什么事件吗?关于这点，有四种立场可能采取，前三种立场是唯心论的三种形式。

（1）我们可以全盘否定从自己目下的知觉对象和记忆对其他事件的一切推论的妥实性。凡是把推论局限于演绎的人，谁也必定抱这个看法。任何事件，任何一组事件，从逻辑上讲都能够单独自立，因此任何一组事件都不足为其他事件存在的论证的证据。所以，如果把推论局限于演绎，既知的世界就只限于我们自己的生命史中我们感知的事件，或者，假如承认记忆，限于曾经感知的事件。682

（2）第二种立场是一般所理解的唯我论，这种立场容许从自己的知觉对象作某种推论，但限于对个人生命史中的其他事件作推论。例如，试看这样的意见：在醒觉生活中的任何时刻，总有一些可感对象我们没注意到。我们看见许多东西，却没暗自默念我们看见了这些东西；至少说，好像如此。在一个我们完全觉察不到运动的环境里定睛来看，我们能够陆续注意到各色各样的东西，于是我们觉得应相信这些东西在我们注意到以前，原来就是可见的；但是在我们未注意到之前，它们并非认识论的论据资料。从我们所观察到的东西作这种程度的推论，是人人不假思索地在做的，即使那些极希望避免把我们的认识过分扩张得越

出经验以外的人也在做。

（3）第三种立场（例如艾丁顿[注144]好像采取这种立场）是：对和我们自己经验中的事件类似的其他事件，能够作推论，因此譬如说我们当然可以相信存在着我们没看见而别人看见的颜色、别人感觉的牙疼、别人享到的乐和受到的苦，等等，但是我们却全然不可推论谁也没经验到的、不构成任何“心”的一部分的事件。这个意见可以据以下理由给它辩护：对自己观察范围以外的事件作一切推论都是靠类推作的，谁也没经验到的事件同自己的论据资料不够类似，不足以保证作类推推论。

（4）第四种立场是常识和传统物理学的立场，按这种立场，除自己的和旁人的经验以外，还有谁也不经验的事件，例如在自己睡着而卧室一片漆黑的时候这间卧室中的家具。G．E．穆尔[注145]曾指责唯心论者以火车乘客待在车内时不能看见车轮为理由主张火车在停站当中才具有车轮。683根据一般常识，人不相信每当你一瞧，车轮突然存在，而谁也不视察它的时候就懒得存在。这种观点如果是科学上的观点，则以因果律作为对未感知事件的推论的基础。

目前我不打算就这四种观点下断论。这断论即使下得了，也只有把非论证性推论及盖然性理论加以细腻研究，才能够下。我真打算做的是指出向来讨论这些问题的人所犯的某种逻辑错误。

由上文知道，贝克莱以为有逻辑上的理由证明唯有心和精神的事件能存在。这个意见也是黑格尔和他的继承者们根据别的理由所抱的意见。我认为这是个根本的错误。像“曾有过一个时代，在这个星球上生命尚未存在”这样的命题，真也好、假也好，犹如“永远没人算过的乘法计算是有的”一样，根据逻辑理由是驳斥不了的。所谓被察觉，即所谓成为知觉对象，无非是说具有某种的作用，从逻辑上讲并没有理由说一切事件都会有这种的作用。

然而还有另一种议论，虽然没把唯心论确立为一种形而上学，如果正确，倒把唯心论当作实践上的方针确立起来。据说无法验证的命题不具有意义；验证要靠知觉对象；所以，关于现实的，或可能有的知觉对象以外任何事情的命题都是无意义的。我以为严格解释起来，这种意见会使我们局限于上述四种理论中第一种理论，不允许谈我们没亲自明白注意到的任何东西。假若如此，它就是一个在实践中谁也无法抱的意

见，在一个据实际理由而主张的理论，这是个缺陷。关于验证，以及验证与认识的关系，全部问题困难而复杂；所以我目前姑置不论。

上述各理论中，第四种理论承认有谁也不感知的事件，这理论也能用乏力的议论为它辩护。可以主张因果性是先验知道的，假如不存在未被感知的事件，无从有因果律。与此相反，可以强调因果性不是先验的，凡是能够观察到的不管什么规律性，必定和知觉对象关联着。看来，好像凡是有理由相信的不管什么物理学定律，都可以借知觉对象表述出来。这种表述也许古怪而繁复，也许欠缺直到最近人们仍认为物理定律应有的特征——连续性，然而总不好说做不到。684

我的结论是，以上讲的四种理论哪一种也没有先验的缺点。然而，却可能有人说一切真理都是实用主义的，这四种理论并没有实用主义上的差别。假若此话有理，我们就能够采纳个人所好的随便哪个理论，各理论之间的差别不过是语言上的差别。我无法接受这个意见；但这也是后文讨论的问题。

尚待考问一下，是否能给“心”和“物质”二词规定什么意义。人人知道，“心”是唯心论者以为舍此无他的东西，“物质”是唯物论者也以为如此的东西。我想读者还知道唯心论者是善良人，唯物论者是恶人。[注146] 但或许除此以外还有的可说。

我个人给“物质”下的定义也许似乎不圆满。我愿意把“物质”定义成满足物理学方程的那种东西。也可能并没有什么东西满足这种方程；假若那样，不是物理学错了，便是“物质”概念错了。如果我们摈弃掉实体，“物质”就得是逻辑结构了。至于它能不能是由事件（一部分是可以推断的）所组成的什么结构，这是个难问题，然而绝不是无法解决的问题。

至于“心”，当排除掉实体之后，“心”必定是种种事件所成的某种集团或结构。这种集团的划分必定是由我们愿意称作“心的”那类现象所特有的某种关系完成的。我们不妨拿记忆当作典型的关系。我们或许可以把“心的”事件定义成进行记忆的事件或被记忆的事件——固然这未免有些过于简单化。于是某已知的心的事件所隶属的“心”，就是借记忆锁链向后或向前与这已知事件连接起来的那些事件的集团。

按上述定义可知一个“心”和一块物质各都是事件集团。没有理由说一切事件都会属于这类或那类事件集团，而且也没有理由说某些事件不会同属这两个集团；因此，某些事件可以既不是心的，也不是物质的，而另一些事件可以既是心的，又是物质的。关于这一点，只有详细的经验上的考察能够下决断。

第十七章 休谟**685**

大卫·休谟（David Hume，1711—1776）是哲学家当中一个最重要的人物，因为他把洛克和贝克莱的经验主义哲学发展到了它的逻辑终局，由于把这种哲学作得自相一致，使它成了难以相信的东西。从某种意义上讲，他代表着一条死胡同：沿他的方向，不可能再往前进。自从他著书以来，反驳他一向是形而上学家中间的一种时兴消遣。在我来说，我觉得他们的反驳没有一点是足以让人信服的；然而，我还是不得不希望能够发现比休谟的体系怀疑主义气味较差的什么体系才好。

休谟的主要哲学著作《人性论》（*Treatise of Human Nature* ）是1734年到1737年间，他在法国居住的时候写的。前两卷出版于1739年，第三卷出版于1740年。当时他很年轻，还不到三十岁；他没有名气，而且他的各种结论又是几乎一切学派都会不欢迎的那种结论。他期待着猛烈的攻击，打算用堂堂的反驳来迎击。殊不料谁也不注意这本书；如他自己说的，“它从印刷机死产下来。”他接着说：“但是，我因为天生就性情快活乐天，不久便从这个打击下恢复过来。”他致力散文的写作，在1741年出版了第一集散文。1744年，他企图在爱丁堡大学得到一个教授职位未成；在这方面既然失败，他先做了某个狂人的家庭教师，后来当上一位将军的秘书。他有这些保证书壮了心气，再度大胆投身于哲学。他略去《人性论》里的精华部分以及他的结论的大多数根据，简缩了这本书，结果便是《人类理智研究》（*Inquiry into Human Understanding* ）一书，该书长时期内比《人性论》著名得多。把康德从“独断的睡梦”中唤醒过来的就是这本书；康德好像并不知道《人性论》。

休谟还写了一本《自然宗教对话录》（*Dialogues Concerning Natural Religion* ），他在生前未予发表。按照他的指示，这书在1779年作为遗著出版。他写的《论奇迹》（*Essay on Miracles* ）成了名作，里面主张奇迹这类事件绝不会有适当的历史证据。

在1755年和以后若干年间出版的他的《英国史》，热中证明托利党员胜过辉格党员，苏格兰人优于英格兰人；他不认为对历史值得采取哲学式的超然态度。1763年他访问巴黎，很受philosophes（哲人们）器重。不幸，他和卢梭结下友谊，和他发生了著名的口角。休谟倒表现得忍让可佩，但是患有被害妄想狂的卢梭坚持跟他一刀两断。686

休谟曾在一篇自拟的讣闻即如他所称的“诔词”里，叙述自己的性格：“我这个人秉质温和，会克制脾气，性情开朗，乐交游而愉快；可以有眷爱，但几乎不能存仇恨；在我的一切情感上都非常有节度。即便我的主情——我的文名欲，也从来没使我的脾气变乖戾，尽管我经常失望。”所有这些话从我们对他所知的一切事情都得到了印证。

休谟的《人性论》分为三卷，各讨论理智、情感和道德。他的学说中新颖重要的东西在第一卷里，所以下面我仅限于谈第一卷。

他开始先讲“印象”和“观念”的区别。它们是两类知觉，其中印象是具有较多的力量和猛烈性的知觉。“我所谓的观念，意思指思考和推理中的印象的模糊心像。”观念，至少就单纯观念的情况说，和印象是类似的，但是比印象模糊。“一切单纯观念都有一个单纯印象，和它相似；而一切单纯印象都有一个相应的观念。”“我们的所有单纯观念在首次出现时全是由单纯印象来的，这种单纯印象与该单纯观念相应，而该单纯观念确切代表这种单纯印象。”

在相反方面，复合观念未必和印象相似。我们没见过带翅的马而能想象带翅的马，但是这个复合观念的构成要素全是由印象来的。印象居先，这件事的证据出于经验；例如，生来瞎眼的人便没有颜色观念。在种种观念当中，保持原印象的相当大程度生动性的观念属于记忆，其他观念属于想象。

书中有一节（第一卷，第一编，第七节）《论抽象观念》，开头一段话和贝克莱的下述学说显著一致：“一切一般观念无非是附加在某个名词上的个别观念，该名词让这种观念得到比较广泛的意义，使它在相应的时候回想起和自己类似的其他个体。”休谟主张，当我们持有“人”的观念时，这观念具有“人”的印象所具有的一切个别性质。“心若不对量或质的程度各形成精确概念，就不能形成量或质的任何概念。”“抽象观念不管在代表［印象］时如何变得一般，本身总是个体

的。”这理论是一种近代的唯名论，它有两个缺点，一个是逻辑上的缺点，一个是心理学上的缺点。先说逻辑上的缺点。休谟讲：“当我们在若干对象中间发现了类似点时，我们把同一个名称加到所有这些对象上。”一切唯名论者都会同意。但是实际上，像“猫”之类的通名，和共相猫一样不实在。唯名论对共相问题的解决，就这样由于应用自己的原则时不够彻底而归于失败；错在把这种原则只用到“事物”上，而不同时用到言语上。687

心理学上的缺点至少就休谟方面说比较严重。他所讲的整套理论，把观念看成印象的摹本，其弊病就在于忽略含混性。例如，我见到过一朵什么颜色的花，后来想起它的心像时，这心像缺乏精密性，意思是说有好几种彼此非常类似的色调，它可能是其心像，用休谟的术语讲即“观念”。“心若不对量或质的程度各形成精确概念，就不能形成量或质的任何概念”，这话是不对的。假如你见到过一个身高六尺一寸的男人。你保留下对他的心像，但是这心像对于再高一寸或更矮一寸的人多半也会合适。含混性和一般性不同，但是具有若干同样的特征。休谟由于没注意到含混性，陷入不必要的难局，例如关于下述这件事的难局：是否有可能想象一种从未见过的色调，介乎见过的两种极相似的色调中间。如果这两种色调充分相似，你所能形成的任何心像会同样适用于这两种色调以及中间的色调。休谟说观念来自观念所确切代表的印象，这时候他逸出了心理学的真实情况以外。

正如贝克莱从物理学中驱走了实体概念，休谟从心理学中驱走了实体概念。他说，并不存在“自我”这种印象，因此也没有“自我”这种观念（第一卷，第四编，第六节）。“就我而论，当我极密切体察我称之为我自己的时候，我总要碰上一种什么特别知觉，冷或热、明或暗、爱或憎、苦或乐的知觉。在任何时候我从不曾离了知觉而把握住我自己，除知觉而外我从不能观察到任何东西。”他含着讥讽的意味承认，也许有些哲学家能感知他们的自我；“但是撇开若干这类的形而上学家不谈，对人类中其余的人我可以大胆断言，自我无非是一簇或一组不同的知觉，以不可思议的快速彼此接替，而且处于不绝的流变和运动中。”688

对自我观念的这种否认非常重要。我们来确切看看它主张什么，有几分站得住脚。首先，自我这种东西即便有，也从未感知到，所以我们不能有自我观念。假如这个议论可以被承认，就必须仔细地叙述一下。谁也感知不到自己的脑子，然而在某种重要的意义上，人却有脑子这

个“观念”。这类“观念”是知觉的推论，不属于逻辑意义的基础观念之类；它是复合观念和描述性的——假如休谟讲的一切单纯观念出于印象这个原理正确，事实必当如此；而假如否定了这条原理，我们势不得不回到“生得”观念说。使用现代的用语，可以这样讲：关于未感知事物或事件的观念，永远能够借感知的事物或事件来定义，因此，用定义来代替被定义的名词，我们永远能够不引入任何未感知事物或事件而叙述我们从经验所知的事情。就我们目前的问题来说，一切心理的知识都能不引入“自我”而叙述出来。并且，如此定义的“自我”，只可能是一簇知觉，不是新的单纯“东西”。我想在这点上彻底的经验主义者谁也必定和休谟有同见。

但是并不见得单纯自我是不存在的；只可说它存在与否我们不能知道，而自我除开看作一簇知觉，不能组成我们的知识的任何部分。这结论剔除掉“实体”的最后残存的使用，在形而上学上很重要。在神学里，它废除了关于“灵魂”的一切假想知识，在这点上很重要。在对认识的分析上也重要，因为它指明主体和客体这范畴并不是基本的东西。在这个自我问题上，休谟比贝克莱有了重大的进展。689

整个一本《人性论》中最重要部分是称作《论知识和盖然性》的一节。休谟所谓的“盖然性”不指数理概率论中所包含的那类知识，例如用两只骰子掷出双六的机会等于三十六分之一。这种知识本身在任何专门意义上都不是盖然的；它具有知识所能具有的限度之内的确实性。休谟讨论的是靠非论证性推论从经验的资料所得到的那种不确实的知识。这里面包括有关未来的我们全部知识以及关于过去和现在的未观察部分的全部知识。实际上，一方面除去直接的观察结果，另一方面除去逻辑和数学，它包括其余一切。通过对这种“盖然的”知识进行分析，休谟得出了一些怀疑主义的结论，这些结论既难反驳、同样也难接受。结果成了给哲学家们下的一道战表，依我看来，到现在一直还没有够上对手的应战。

休谟开始先区分出七种哲学关系：类似、同一、时间和地点关系、量或数的比率、任一性质的程度、相反、和因果关系。他说，这些关系可以分为两类，即仅依存于观念的关系，和观念虽毫无变化而能使其改变的那种关系。属第一类的是类似、相反、性质的程度和量或数的比率。但是空间时间关系和因果关系则属于第二类。只有第一类关系给人确实的知识；关于其他各种关系我们的知识仅是盖然的。唯独代数和算

术是我们能进行一长串的推理而不失确实性的科学。几何不如代数和算术那样确实，因为我们不能确信几何公理正确无误。有许多哲学家设想，数学中的观念“必须凭灵魂的高级能力所独有的纯粹而理智的观点去理解”，这是错误的。休谟说，只要一记起“我们的一切观念都是照我们的印象摹写出来的”，这种意见的错误立现。

不仅仅依存于观念的三种关系，是同一、空间时间关系和因果关系。在前两种关系，心不超越直接呈现于感官的东西以外。（休谟认为，空间时间关系能够感知，而且能形成印象的一部分。）唯有因果关系使我们能够从某个事物或事件推论其他某个事物或事件：“使我们由一对象的存在或作用确信它随后有、或以前有其他什么存在或作用，产生这种关连的唯因果关系而已。”690

休谟主张没有所谓因果关系的印象，由此主张产生一个困难。单凭观察甲和乙，我们能感知甲在乙上方，或在乙右方，但是不能感知“因为甲，结果乙”。已往，因果关系向来或多或少被比作和逻辑中的根据和论断的关系一样，但是休谟正确认识到这个比法是错误的。

在笛卡尔哲学中，也和经院学者的哲学中一样，原因和结果间的关连被认为正如逻辑关连一样是必然的。对这见解的第一个真正严重的挑战出于休谟，近代的因果关系哲学便是自休谟开始的。他和直到柏格森为止、连柏格森也在内的几乎所有哲学家相同，以为因果律就是说有“因为甲，结果乙”这样形式的命题，其中甲和乙是两类事件；此种定律在任何发达的科学中都见不到，这件事实好像哲学家们并不知晓。但是哲学家向来所讲的话，有很多能够转换说法，使之可以适用于实际出现的那种因果律；所以，我们目下可以不睬这一点。

休谟开始先讲，使得一个对象产生另一对象的力量，不是从这二对象的观念发现得到的，所以我们只能由经验认识原因和结果，不能凭推理或内省来认识。他说，“凡发生的事物必有原因”这句话并不是像逻辑中的命题那样具有直观确实性的话。照他的讲法：“如果我们就对象本身考察各对象，绝不超越关于这些对象我们所形成的观念去看，那么并没有意味着其他对象存在的对象。”据此休谟主张，必定是经验使人有了关于原因和结果的知识，但不会仅是彼此成因果关系的甲乙二事件的经验。必定是经验，因为这关连非逻辑关连；而由于我们单只从甲中发现不了任何东西会促使甲产生乙，所以不会仅是甲和乙二个别事件的经

验。他说，必要的经验是甲类事件和乙类事件经常连结这个经验。他指出，在经验中当两个对象经常相连时，我们事实上的确从一个去推论另一个。（他说的“推论”，意思指感知一个就使我们预料到另一个；他并不指形式的或明确的推论。）“大概，必然的关连有赖于推论”，倒过来讲则不对。换句话说，见甲使人预料到乙，于是让我们相信甲乙之间有必然的关连。这推论不是由理性决定的，因为假使那样便要求我们假定自然的齐一性，可是自然的齐一性本身并不是必然的，不过是由经验推论出来的。691

休谟于是有了这种见解：我们说“因为甲，结果乙”，意思只是甲和乙事实上经常相连，并不是说它们之间有某种必然的关连。“除一向永远相连在一起的某些对象的概念而外，我们别无原因和结果的概念。……我们无法洞察这种连结的理由。”

休谟拿“信念”的一个定义支持他的理论，他认为信念就是“与当前的印象有关系或者相联合的鲜明的观念”。如果甲和乙在过去的经验里一向经常相连，由于联合[注147]，甲的印象就产生乙的这种鲜明观念，构成对乙的信念。这说明为什么我们相信甲和乙有关连：甲的知觉表象和乙的观念就是关连着，因此我们便以为甲和乙关连着，虽然这个意见实在是没有根据的。“各对象间并没有发现得到的一体关连；我们所以能够从一个对象的出现推论另一个对象会被经验到，除根据作用在想象力上的习惯而外，也没根据其他任何原理。”在我们看来的各对象间的必然关连，其实只是那些对象的诸观念之间的关连，休谟多次反复了这个主张；心是由习惯决定的，“予我以必然性观念的，正是这种印象，也即是这种决定。”使我们产生“因为甲，结果乙”这个信念的各事例的反复，并没赋予该对象什么新东西，但是在心中造成观念的联合；因而“必然性不是存在于对象中而是存在于心中的东西”。

现在谈谈我们对休谟的学说应如何来看的问题。这学说有两部分，一个是客观部分，另一个是主观部分。客观部分讲：在我们断定“因为甲，结果乙”的场合，就甲和乙而论，实际发生了的事情是，一向屡次观察到二者相连，

也就是说甲后面一向立即跟着有乙，或很快地跟着有乙；我们完全没有理由说甲后面一定跟着有乙，或在将来的时候会跟着有乙。而且无论甲后面如何经常地跟着有乙，我们也没有任何理由设想其中包含有超

乎“先后顺序”以外的什么关系。事实上，因果关系能用“先后顺序”来定义，它并不是独立的概念。692

休谟的学说的主观部分讲：因为屡次观察到甲和乙连结，结果就：因为［有］甲的印象，结果［有］乙的观念。但是，假如我们要按这学说的客观部分的提法来定义“因为……，结果……”，那么必须把以上的话改一个说法。在以上的话里代入“因为……，结果……”的定义，变成为：

“一向屡次观察到：屡次观察到的二对象甲和乙连结的后面一向屡次跟着有这种场合：甲的印象后面跟着有乙的观念。”

我们不妨承认，这段陈述是真实的，但是它很难说具有休谟划归他的学说的主观部分的那个范围。他三番五次地主张，甲和乙屡次连结并不成为预料两者将来也会相连的理由，只不过是这种预料的原因。也就是说，屡次连结这件事的经验屡次和一种联合习惯相连。但是，假若承认休谟学说的客观部分，过去在这种情况下屡次形成了联合这件事实便不成为设想这种联合将会继续，或设想在类似情况下将形成新的联合的理由。实际是，在有关心理方面，休谟径自相信存在有一般讲他所指责的那种意义的因果关系。试举一个实例。我看见一个苹果，预料我如果吃它，我就会经验到某种滋味。按照休谟的意见，没有理由说我总得经验到这种滋味：习惯律能说明我的这种预料的存在，却不足以作它的根据。然而习惯律本身就是一个因果律。所以，我们如果认真对待休谟的意见，必须这样讲：尽管在过去望见苹果一向和预料某种滋味相连，没有理由说要继续这样相连。也许下次我看见苹果我会预料它吃起来像烤牛肉味道。目下，你也许认为未必有这回事；但是这并不成为预料五分钟后你会认为未必有这回事的理由。休谟的客观学说假若正确，我们在心理界的预料也和在物理界一样没有正当理由。休谟的理论无妨戏谑地刻画如下：“‘因为甲，结果乙’这个命题意思指‘因为［有］甲的印象，结果［有］乙的观念’”。当作定义来说，这不是个妙作。693

所以我们必须更仔细地考究一下休谟的客观学说。这学说有两部分：（1）当我们说“因为甲，结果乙”的时候，我们有权说的仅只是，在过去的经验里，甲和乙一向屡次一起出现或很快地相继出现，甲后面不跟着有乙或甲无乙伴随的事例，一回也没观察到过。（2）不管我们观察到过如何多的甲和乙连结的事例，那也不成为预料两者在未来某时

候相连的理由，虽然那是这种预料的原因，也就是说，一向屡次观察到它和这种预料相连。学说的这两个部分可以叙述如下：（1）在因果关系中，除“连结”或“继起”而外，没有不可以下定义的关系；（2）单纯枚举归纳不是妥实的论证形式。一般经验主义者向来承认这两个论点中的头一个，否定第二个。我所谓他们向来否定第二个论点，意思是说他们向来相信，若已知某种连结的为数相当庞大的一堆事例，这种连结在下次事例中出现的可能性就会过半；或者，即使他们并没有恰恰这样主张，他们也主张了具有同样结论的某一说。

目前，我不想讨论归纳，那是个困难的大题目；现在我愿意讲，即便承认休谟的学说的前半，否定归纳也要使得关于未来的一切预料，甚至连我们会继续抱预料这个预料，都成为不合理的东西。我的意思并非仅仅说我们的预料也许错误；这一点是无论如何总得承认的。我说的是，哪怕拿明天太阳要出来这类的我们最坚定的预料来讲，也没有分毫理由设想它会被证实比不会被证实的可能性大。附加上这个条件，我回过来再说“因果”的意义。

和休谟意见不同的人主张“因果”是一种特殊的关系，有这种关系，就必然有一定的先后顺序，但是有一定的先后顺序，却未必有这种关系。重提一下笛卡尔派的时钟说：两个完全准确的钟表尽可一成不变地先后报时，然而哪个也不是另一个报时的原因。一般说，抱这种见解的人主张，固然在大多数情况我们不得不根据事件的经常连结，多少带危险性地推断因果关系，我们有时候能够感知因果关系。关于这点，我们看看对休谟的见解有哪些赞同理由，有哪些反对理由。694

休谟把他的议论简括成以下的话：

“我认识到，在这本论著内至此我已经持有的，或今后有必要提出的一切奇僻悖论当中，要算目前这个奇论最极端了，全仗牢实的证明与推理，我才能够希望它为人所承认而打破人们的根深蒂固的偏见。在我们对这学说心悦诚服之前，我们必须如何经常地向自己重复这些话：任便两个对象或作用，不论彼此多么有关系，仅只单纯的看见它们，绝不能使我们得到两者之间的力量或关联的观念，此其一；这种观念系由于两者结合的反复而产生的，此其二；这种反复在对象方面既毫无所揭露，也毫无所引起，却靠它所显示的常例转变只对心灵发生影响，此其三；所以这种常例转变与灵魂因而感觉到、但在外界从物体却感知不到

的力量和必然性是同一个东西。”

通常人指责休谟抱有一种过分原子论式的知觉观，但是他倒也承认某种关系是能感知的。他说：“我们不可把我们所作关于同一性，关于时间与地点的关系的观察的任何部分理解成推理；因为在这些观察中，心灵都不能超越过直接呈现于感官的东西。”他说，因果关系的不同处在于它使我们超越感觉印象以外，告诉我们未感知的存在。这话作为一个论点来说，似乎欠妥。我们相信有许多我们不能感知的时间和地点的关系：例如我们认为时间向前和向后延展，空间延展到居室的四壁以外。休谟的真正论点是，虽然我们有时感知到时间和地点的关系，我们却从来没感知因果关系，所以即使承认因果关系，它也必是从能感知的各种关系推断出的。于是论争便化成一个关于经验事实的论争：我们是否有时感知到一种能称作因果关系的关系呢?休谟说“否”，他的敌手们说“是”，不容易理解双方任何一方怎样能提出证据来。695

我想休谟一方的最有力的论据或许从物理学中因果律的性质可以得到。好像，“因为甲，结果乙”这种形式的单纯定则，在科学中除当作初期阶段的不成熟提法而外，是绝不会容许的。在很发达的科学里，代替了这种单纯定则的因果律十分复杂，谁也无法认为它是在知觉中产生的；这些因果律显然都是从观察到的自然趋势作出的细密推论。我还没算上现代量子论，现代量子论更进一步印证以上结论。就自然科学来讲，休谟完全正确：“因为甲，结果乙”这类的说法是绝不会被认可的，我们所以有认可它的倾向，可以由习惯律和联想律去解释。这两个定律本身按严密形式来讲，便是关于神经组织——首先关于它的生理、其次关于它的化学、最终关于它的物理——的细腻说法。

不过休谟的反对者，纵然全部承认以上关于自然科学所讲的话，也许仍不承认自己被彻底驳倒。他也许说，在心理学内不乏因果关系能够被感知的事例。整个原因概念多半是从意志作用来的，可以说在某个意志作用和随之而起的行动之间，我们能够感知一种超乎一定的先后顺序以上的关系。突然的疼痛和叫喊之间的关系也不妨说如此。不过，这种意见据生理学看来就成了很难说得过去的意见。在要动胳臂的意志和随之而起的动作之间，有一连长串由神经和肌肉内的种种作用构成的因果中介。我们只感知到这过程的两末端，即意志作用和动作，假若我们以为自己看出这两个末端间的直接因果关连，那就错了。这套道理虽然对当前的一般问题不是能作出最后定论的，但是也说明了：我们若以为感

知到因果关系便料想真感知到，那是轻率的。所以，权衡双方，休谟所持的在因果当中除一定的先后继起而外没有别的这种见解占优势。不过证据并不如休谟所想的那么确凿。

休谟不满足于把因果关连的证据还原成对事件的屡次连结的经验；他进而主张这种经验并不能成为预料将来会有类似连结的理由。例如，（重提以前的一个实例）当我看见苹果的时候，过去的经验使我预料它尝起来味道像苹果，不像烤牛肉；但是这个预料并没有理性上的理由。假使真有这种理由，它就得是从以下原理出发的："我们向来没有经验的那些事例跟我们已有经验的那些事例类似。"这个原理从逻辑上讲不是必然的，因为我们至少能设想自然进程会起变化。所以，它应当是一条有盖然性的原理。但是一切盖然的议论都先假定这条原理，因此它本身便不能借任何盖然的议论来证明，任何这种议论甚至不能使它带有盖然真确性。"未来和过去类似这个假定，不以任何种的论据为基础，完全是由习惯来的。"[注148] 结论是一个彻底怀疑主义的结论：696

"一切盖然的推理无非是感觉作用的一种。不独在诗和音乐中我们必须遵循自己的趣味和感情，在哲学里也一样。我如果确信一个什么原理，那不过是一个观念，比较强力地印在我的心上。我如果认为这套议论比那套议论可取，这只是我由个人对于这套议论的感染力优越所持的感情作出决定而已。诸对象没有可以发现的一体关连；而且我们从一个对象出现对另一个对象存在所以能得出任何推论，根据的也不是旁的什么原理，无非是作用于想象力的习惯罢了。"[注149]

休谟对通常认为的知识进行研究的最后结果，并不是据我们料想他所期求的那种东西。他的著作[注150]的副题是"在精神学科中导入实验推理法之一探"。很明显，他初着手时有一个信念：科学方法出真理、全部真理，而且只出真理；然而到末了却坚信因为我们一无所知，所谓信念绝不是合理的东西。在说明了支持怀疑主义的种种论据之后（第一卷，第四编，第一节），他不接着批驳这些论据，倒进而求助于人天生的盲从轻信。

"自然借一种绝对的、无法控制的必然性，不但决定了我们呼吸和感觉，也决定了我们作判断。我们只要醒着，就无法阻止自己思考；在光天化日之下把眼睛转向四周的物体，无法阻止自己看见这些物体；同样，由于某些对象和现在的印象惯常关连着，我们也忍不住对这些对象

有一个较鲜明、较完全的观察。凡是曾费苦心反驳这种绝对怀疑论的人，他实际是作了没有敌手的争辩，努力靠议论确立一种能力，而自然在以前已经把这种能力灌注在人心中而且使它成为无可避免的能力了。那么，我所以如此仔细地发挥那个荒诞学派[注151]的议论，其用意也不过是让读者理解我的以下这个假说是正确的：关于原因与结果我们的一切推论无非是由习惯来的；信念与其说是我们天性中思考部分的行为，不如说是感觉部分的行为比较恰当。”697

他继续写道（第一卷，第四编，第二节）：“怀疑主义者纵使断言他不能用理性为他的理性辩护，他仍旧继续推理、相信；同样，尽管他凭什么哲学的议论也不能冒称主张关于物体存在的原理是真实的，却也必须同意这条关于物体存在的原理。……我们尽可问，什么促使我们相信物体存在?但是问是不是有物体，却徒劳无益。在我们的一切推论中，这一点必须认为是不成问题的。”

以上是《论关于各种感觉的怀疑主义》这一节的开端。经过一段长长的讨论之后，这一节用以下结论收尾：

“关于理性和感觉双方的这种怀疑主义的疑惑，是一种永远不能根治的痼疾，一种不管我们如何驱逐它，而且有时也好像完全摆脱了它，但偏偏每时每刻又来侵犯我们的痼疾。……唯有不关心和不留意可以作我们的一点救药。因为这个理由，我完全信赖这两点；而且认为不论此刻读者的意见如何，一小时以后他一定会相信外部世界和内部世界双方都是存在的。”

研究哲学对某种气质的人说来是个惬意的消度时间的方法，除此以外没有研究它的理由——休谟这样主张。“在一切生活事件中，我们仍应当保持我们的怀疑主义。我们如果相信火使人温暖，或相信水让人精神振作，那无非因为不这样想我们要吃太大的苦头。不，如果我们是哲学家，那就只应当是依据怀疑主义的原则，出于我们感觉照那样想的一种倾向。”假如他放弃了思索，“我感觉我在快乐方面有损失；这就是我的哲学的来源。”

休谟的哲学对也好、错也好，代表着十八世纪重理精神的破产。他如同洛克，初着手时怀有这个意图：明理性、重经验，什么也不轻信，却追求由经验和观察能得到的不拘任何知识。但是因为他具有比洛克的

智力优越的智力，作分析时有较大的敏锐性，而容纳心安理得的矛盾的度量比较小，所以他得出了从经验和观察什么也不能知晓这个倒霉的结论。所谓理性的信念这种东西是没有的；“我们如果相信火使人温暖，或相信水让人精神振作，那无非因为不这样想我们要吃太大的苦头。”我们不得不抱有信念，但是任何信念都不会根据理性。而且，一个行为方针也不会比另一个方针更合理，因为一切方针同样都以不理性的信念为基础。不过这个最后结论休谟似乎并没有得出来。甚至在他总结第一卷的各个结论的那一章，怀疑主义最甚的一章中，他说道：“一般讲，宗教里的错误是危险的；哲学里的错误只是荒谬而已。”他完全没资格讲这话。“危险的”是个表示因果的词，一个对因果关系抱怀疑的怀疑论者不可能知道任何事情是“危险的”。698

实际上，在《人性论》后面一些部分，休谟把他的根本怀疑全忘到九霄云外，写出的笔调和当时任何其他开明的道德家会写出的笔调几乎一样。他把他推赏的救治方剂即“不关心和不留意”用到了自己的怀疑上。从某种意义上讲，他的怀疑主义是不真诚的，因为他在实践中不能坚持它。可是，它倒有这样的尴尬后果：让企图证明一种行为方针优于另一种行为方针的一切努力化为泡影。

在这样的自我否定理性精神的后面跟随着非理性信念大爆发，是必不可免的事。休谟和卢梭之间的争吵成了象征：卢梭癫狂，但是有影响；休谟神志正常，却没有追随者。后来的英国经验主义者未加反驳就否定了他的怀疑论；卢梭和他的信徒们同意休谟所说的任何信念都不是以理性为基础的，然而却认为情胜于理，让感情引导他们产生一些和休谟在实践上保持的信念迥然不同的信念。德国哲学家们，从康德到黑格尔，都没消化了休谟的议论。我特意这样讲，尽管不少哲学家和康德有同见，相信《纯粹理性批判》对休谟的议论作了解答。其实，这些哲学家们——至少康德和黑格尔——代表着一种休谟前形式的理性主义，用休谟的议论是能够把他们驳倒的。凭休谟的议论驳不倒的哲学家是那种不以合理性自居的哲学家，类如卢梭、叔本华和尼采。整个十九世纪内以及二十世纪到此为止的非理性的发展，是休谟破坏经验主义的当然后果。699

所以，重要的是揭示在一种完全属于，或大体属于经验主义的哲学的范围之内，是否存在对休谟的解答。若不存在，那么神志正常和精神错乱之间就没有理智上的差别了。一个相信自己是“水煮荷包蛋”的疯

人，也只可能以他属于少数派为理由而指责他，或者更不如说（因为我们不可先假定民主主义），以政府不跟他意见一致为理由而指责他。这是一种无可奈何的观点，人不得不希望有个什么逃避开它的方法才好。

休谟的怀疑论完全以他否定归纳原理为根据。就应用于因果关系而言，归纳原理讲：如果一向发现甲极经常地伴随有乙，或后面跟着有乙，而且不知道甲不伴随有乙或后面不跟着有乙的任何实例，那么大概下次观察到甲的时候，它要伴随有乙或后面跟着有乙。要想使这条原理妥当，那么必须有相当多的实例来使得这个盖然性离确实性不太远。这个原理，或其他推得出这个原理的任何一个原理，如果是对的，那么休谟所排斥的因果推理便妥实有据，这固然并不在于它能得出确实性，而在于它能得出对实际目的说来充分的盖然性。假如这个原理不正确，则一切打算从个别观察结果得出普遍科学规律的事都是谬误的，而休谟的怀疑论对经验主义者说来便是逃避不开的理论。当然，若不犯循环论法，这原理本身从观察到的齐一性是推论不出来的，因为任何这种推论都需要有这个原理才算正当。所以，它必定是一个不基于经验的独立原理，或由这种独立原理推出来的原理。在这个限度内，休谟证明了纯粹经验主义不是科学的充足基础。但是，只要承认这一个原理，其他一切都能按照我们的全部知识基于经验这个理论往下进行。必须承认，这是严重违反纯粹经验主义，非经验主义者的人或许问，如果一种违反是许可的，为什么旁的违反就得禁止。不过这些都是由休谟的议论非直接引起的问题。他的议论所证明的是——我以为这证明无法辩驳——归纳是一个独立的逻辑原理，是从经验或从其他逻辑原理都推论不出来的，没有这个原理，便不会有科学。700

第二篇 从卢梭到现代701

第十八章 浪漫主义运动

从十八世纪后期到今天，艺术、文学和哲学，甚至于政治，都受到了广义上所谓的浪漫主义运动特有的一种情感方式积极的或消极的影响。连那些对这种情感方式抱反感的人对它也不得不考虑，而且他们受它的影响常常超过自知的程度以上。在这一章里我想主要就一些不确定算是哲学上的事情，简单讲一讲浪漫主义观点；因为这种观点乃是我们眼下要涉及的一段时期中大部分哲学思想的文化背景。

浪漫主义运动在初期跟哲学并不相干，不过很快就和哲学有了关系。通过卢梭，这运动自始便和政治是连在一起的。但是，我们必须先按它的最根本的形式来考察它，即作为对一般公认的伦理标准和审美标准的反抗来考察，然后才能了解它在政治上和哲学上的影响。

这运动中的头一个大人物是卢梭，但是在有些地方他只是表现了已然存在的潮流倾向。在十八世纪的法国，有教养人士极其赞赏他们所谓的la sensibilité（善感性），这个词的意思指容易触发感情，特别是容易触发同情的一种气质。感情的触发要做到彻底如意，必须又直截又激烈而且完全没有思想的开导。善感的人看见一个困窘的小农家庭会动心落泪，可是对精心擘画的改善小农阶级生活状况的方案倒很冷淡。穷人想当然比有钱人要多具备美德；所谓贤哲，认为就是一个从腐败的朝廷里退出来，在恬淡的田园生活中享受清平乐趣的人。这种态度作为一时的心境来说，几乎在历代诗人的作品中都找得到。《皆大欢喜》（*As You Like It*）里的流亡公爵表达了这种态度，不过他一有办法便回到他的公爵领地；唯独抑郁多愁的杰克斯[注152]是真心欢喜那森林生活。甚至浪漫主义运动所反对的一切人当中的十足典型波普也说：702

谁把愿望和心计

囿于几块祖留的田亩，

甘心在自己的地上呼吸乡土气，

谁便有幸福。

在培养善感性的那些人的想象中，穷人总都有几块祖留的田亩，靠自己的劳动产品过生活，无需乎对外交易。是的，他们总是在凄惨的境况里把这些田亩逐渐失掉，因为上年纪的父亲不能再劳动，娇媚的女儿又在害着痨伤症，奸恶的受抵押人或混账的领主不是正准备攫走田亩，就是准备着夺去女儿的贞操。在浪漫主义者看来，穷人绝不是都市里的，绝不是工业界的；“无产阶级”是个十九世纪的概念，也许是同样浪漫化了的，却完全是另一种东西。

卢梭讲求已经存在的善感性崇拜，使它有了一个要不然就不会具有的幅度和范围。他是个民主主义者，不但按他的学说来讲是，按他的趣味来讲也是。他一生在长时期中是一个四处漂泊的穷汉，接受一些论穷困程度不过稍亚于他的人的好意照顾。他在行动上常常用糟到家的忘恩负义来回报这种关怀，但是在情感上，他的反应却是最热忱的善感性崇拜者所能想望的一切。他因为有流浪人的好尚，觉得巴黎社交界的种种拘束让人厌腻。浪漫主义者们跟他学会了轻蔑习俗束缚——最初是服装和礼貌上的、小步舞曲和五步同韵对句上的习俗束缚，然后是艺术和恋爱上的习俗束缚，最后及于传统道德的全领域。

浪漫主义者并不是没有道德；他们的道德见识反倒锐利而激烈。但是这种道德见识依据的原则却和前人向来以为良好的那些原则完全不同。从1660年到卢梭这一段时期，充满了对法国、英国和德国的宗教战争和内战的追忆。大家深深意识到混乱扰攘的危险，意识到一切激烈热情的无政府倾向，意识到安全的重要性和为达到安全而必须作出的牺牲。谨慎被看成是最高美德；理智被尊为对付破坏性的热狂之辈顶有力的武器；优雅的礼貌被歌颂成抵挡蛮风的一道屏障。牛顿的宇宙井然有序，各行星沿着合乎定则的轨道一成不变地绕日回转，这成了贤良政治的富于想象性的象征。表现热情有克制是教育的主要目的，是上流人最确实的标记。在法国大革命当中，浪漫主义前的贵族们默不作声地死去；罗兰夫人和丹敦是浪漫主义者，死时伴随有华美的词句。703

到卢梭时代，许多人对安全已经厌倦，已经开始想望刺激了。法国大革命和拿破仑让他们把刺激足足尝个饱。当1815年政治界回归平静的时候，这又是那么死气沉沉、那么僵硬刻板、与一切蓬勃生活那么敌对的一种平静，只有丧魂落魄的保守派耐得住。因此，像太阳王[注153]治

下的法国与法国大革命时代前的英国特有的那种在思想上默认现状不存在了。十九世纪时对神圣同盟体制的反抗分两种。一方面，有既是资本家的又是无产阶级的工业主义对君主制和贵族政治的反抗；这种反抗几乎完全没沾到浪漫主义，而且在许多方面又返回十八世纪。这种运动以哲学上的急进派、自由贸易运动和马克思派社会主义为代表。与此完全不同的是浪漫主义的反抗，它有的地方是反动的，有的地方是革命的。浪漫主义者不追求和平与安静，但求有朝气而热情的个人生活。他们对工业主义毫无好感，因为它是丑恶的，因为苦心敛财这件事他们觉得与不朽人物是不相称的，因为近代经济组织的发展妨害了个人自由。在革命后的时代，他们通过民族主义逐渐进到政治里：他们感觉每个民族有一个团体魂，只要国家的疆界和民族的界限不一样，团体魂就不可能自由。在十九世纪上半期，民族主义是最有声势的革命原则，大部分浪漫主义者热烈支持它。

浪漫主义运动的特征总的说来是用审美的标准代替功利的标准。蚯蚓有益，可是不美丽；老虎倒美，却不是有益的东西。达尔文（非浪漫主义者）赞美蚯蚓；[注154]布雷克赞美老虎。[注155]浪漫主义者的道德都有原本属于审美上的动机。但是为刻画浪漫主义者的本色，必须不但考虑审美动机的重要，而且考虑趣味上的变化，这种变化使得他们的审美感和前人的审美感不同。关于这方面，他们爱好哥特式建筑就是一个顶明显的实例。另外一个实例是他们对景色的趣味。约翰生博士（Dr. Johnson）对江浦街[注156]比对任何乡村风光更喜爱，并且断言凡是厌腻伦敦的人一定厌腻生活。卢梭以前的人假使赞赏乡间的什么东西，那也是一派丰饶富庶的景象，有肥美的牧场和哞哞叫着的母牛。卢梭是瑞士人，当然赞美阿尔卑斯山。在他的门徒写的小说及故事里，见得到汹涌的激流、可怕的悬崖、无路的森林、大雷雨、海上风暴和一般讲无益的、破坏性的、凶猛暴烈的东西。这种趣味上的变化多少好像是永久性的：现在差不多人人对尼亚加拉瀑布[注157]和大峡谷[注158]比对碧草葱茏的牧原和麦浪起伏的农田更爱好。关于人对风景的趣味，游客旅馆本身供给了统计上的证据。704

浪漫主义者的性情从小说来研究最好不过了。他们喜欢奇异的东西：幽灵鬼怪、凋零的古堡、昔日盛大的家族最末一批哀愁的后裔、催眠术士和异术法师、没落的暴君和东地中海的海盗。菲尔丁（Fielding）和斯摩莱特（smollett）写的是满可能实际发生的情境里的普通人物，反抗浪漫主义的那些现实派作家都如此。但是对浪漫主义者

来说，这类主题太平凡乏味了；他们只能从宏伟、邈远和恐怖的事物领受灵感。那种多少有点靠不住的科学，如果带来什么惊人的事情，倒也可以利用；但是主要讲，中世纪以及现时的中古味顶重的东西最使他们欢喜。他们经常跟过去的或现在的现实完全断绝了关系。在这点上，《老舟子吟》（*The Ancient Mariner* ）是典型，而柯勒律治的《忽必烈汗》（*Kubla Khan* ）也很难说是马可波罗写的那位历史君主。浪漫主义者的地理很有趣：从上都[注159]到“荒凉的寇剌子米亚海岸”[注160]，他们注意的尽是遥远的、亚细亚的或古代的地方。

浪漫主义运动尽管起源于卢梭，最初大体是德国人的运动。德国的浪漫主义者们在十八世纪末都还年轻，也正是当年轻的时候他们在自己的看法上表现出最富有特色之处。那些没有幸运夭折的人，到末了让个性泯没在天主教的齐一模式中。（一个浪漫主义者如果原来从出生是个新教徒，他可以成为天主教徒；但若不是这样，就不大能当天主教徒，因为他必须把天主教信仰和反抗结合起来。）德国浪漫主义者对柯勒律治和雪莱起了影响；与德国的影响无关，浪漫主义观点在十九世纪初叶在英国流行开。在法国，自王政复辟以后，直到维克托·雨果，浪漫主义观点大盛，固然那是一种弱化的浪漫主义观点了。在美国，从梅厄韦尔（Melville）、索娄（Thoreau）和布洛克农场[注161]可以见到近乎纯粹的浪漫主义观点；稍有缓和的，从爱默生（Emerson）和霍桑（Hawthorne）也见得到。虽然浪漫主义者倾向于旧教，但是在他们的看法上的个人主义方面，总有一种什么牢固不拔的新教成分，而且在塑造风俗、舆论和制度方面，他们取得的永久性成功几乎完全限于新教国家。705

英国的浪漫主义的端倪在讽刺作家的作品里见得到。在谢立丹（Sheridan）的《情敌》（*Rivals* ）（1775）中，女主人公决意宁为爱情嫁一穷汉，而不嫁给一个有钱男人来讨好她的监护人和他的父母；然而，他们选中的那个富人化个假名，伪充贫穷向她求爱，赢得了她的爱情。贞·奥斯丁（Jane Austen）在《诺桑格府》（*Northanger Abbey* ）和《理智与情感》（*Sense and Sensibility* ）（1797—1798）中嘲笑了浪漫主义者。《诺桑格府》里有这么一个女主人公：她被1794年出版的瑞德克里弗夫人（Mrs．Radcliffe）写的超浪漫主义的《乌铎尔佛的奥秘》（*Mysteries of Udolpho* ）引入了迷途。英国第一个好的浪漫主义作品就是柯勒律治的《老舟子吟》——姑且撇开布雷克不谈，因为他是一个孤独的、瑞典宝利[注162]教派的信徒，难说是任何“运动”的一部分。《老

舟子吟》发表在1799年[注163]；柯勒律治不幸由魏志伍德家[注164]供给了钱，翌年进了格廷根大学，沉溺在康德哲学里，这并没使他的诗进一步工练。

在柯勒律治、华兹渥斯（Wordsworth）和骚济（Southey）成了反动者之后，对法国大革命和拿破仑的憎恨暂时遏制住英国的浪漫主义。但是不久拜伦、雪莱和济慈使它又复活了，且多少可说支配了整个维多利亚时代。

玛丽·雪莱[注165]的《弗朗肯士坦》（*Frankenstein* ）是在阿尔卑斯山的浪漫情调的景色中与拜伦谈话的灵感启发下写成的，其内容几乎可以看成是一部寓言体的、预言性的浪漫主义发展史。弗朗肯士坦的怪物并不像俗语中把他说的那样，是不折不扣的怪物，他最初也是个温良和善的生灵，渴望人间的柔情；但是，他打算得到一些人的爱，而他的丑陋倒激起那些人的恐怖，于是逼得他凶暴愤恨起来。这怪物隐着身形观察一家善良的贫苦小农，暗中帮助他们劳动。最后他决意让他们知道他：706

“我越多见他们，我要求得到他们的庇护和照顾的欲望越强；我的心渴望为这些温良可亲的人所认识，为他们所爱；看见他们把和美的容颜含情对着我，便是我的极度奢望了。我不敢想他们会怀着轻蔑和恐怖躲开我。”

然而，他们真这样躲开了。于是他首先要求创造他的人创造一个类似他自己的女性，等这件事一遭到拒绝，他便致力把弗朗肯士坦爱的所有人一个一个杀害，不过，甚至在这时候，当他完成了全部杀害，眼盯着弗朗肯士坦的尸首，那怪物的情操依然是高贵的：

“这也是我的牺牲者!杀害了他，我罪恶满盈；我此身的这位可怜的守护神受伤到底了！哦，弗朗肯士坦!你这宽宏大量、舍己为人的人啊!我现在求你饶恕我又有什么用?是我，毁灭了你所爱的一切人，因而无可挽救地毁灭了你。天哪!他冰凉了，他不能回答我的话……当我把我的可怕的罪孽总账浏览一遍时，我不能相信我还是从前那个在思想中对善德的美和尊严曾充满着崇高超绝的幻想的生灵。但事实正是如此；堕凡的天使成了恶毒的魔鬼。然而连神和人的那个仇敌在凄苦悲凉当中也有朋友伙伴；可是我孤单。”

这种心理如果剥除掉浪漫主义形式，毫无不现实的地方，要想找类似的实例也不必要去搜寻重洋大盗或汪达尔人[注166]的国王。旧德国废皇在窦恩[注167]对来访的某个英国人慨叹英国人不再喜欢他了。伯特博士在他写的一本讲少年犯的书里[注168]，提到有个七岁男孩把另一个男孩弄到瑞珍特运河[注169]里淹死。这孩子的理由是无论他一家人或他的同年辈的孩子们，对他全不表示爱。伯特博士以好意对待他，结果他成了一个有身份的公民；可是并没有一个伯特博士来担任改造弗朗肯士坦的怪物。707

可怪罪的倒不是浪漫主义者的心理，而是他们的价值标准。他们赞赏强烈的炽情，不管是哪一类的，也不问它的社会后果如何。浪漫爱情，尤其在不如意的时候，其强烈足以博得他们的赞许；但是最强烈的炽情大部分都是破坏性的炽情：如憎恶、怨愤和嫉妒，悔恨和绝望，羞愤和受到不正当压抑的人的狂怒，黩武热和对奴隶及懦弱者的蔑视。因此，为浪漫主义所鼓舞的，特别是为拜伦式变种的浪漫主义所鼓舞的那类人，都是猛烈而反社会的，不是无政府的叛逆者，便是好征服的暴君。

浪漫主义观点所以打动人心的理由，隐伏在人性和人类环境的极深处。出于自利，人类变成了群居性的，但是在本能上一直依然非常孤独；因此，需要有宗教和道德来补充自利的力量。但是为将来的利益而割弃现在的满足，这个习惯让人烦腻，所以炽情一激发起来，社会行为上的种种谨慎约束便难于忍受了。在这种时刻，推开那些约束的人由于内心的冲突息止而获得新的元气和权能感；虽然他们到末了也许会遭遇大不幸，当时却享受到一种登仙般的飞扬感，这种感受伟大的神秘主义者是知道的，然而仅仅有平凡德性的人却永远不能体验。于是他们天性中的孤独部分再度自现，但是如果理智尚存在，这自现必定披上神话外衣。神秘主义者与神合为一体，在冥想造物主时感觉自己免除了对同俦的义务。无政府的叛逆者做得更妙：他们感觉自己并不是与神合一，而就是神。所谓真理和义务，代表我们对事情和对同类的服从，对于成了神的人来讲不复存在；对于旁人，真理就是他所断定的，义务就是他所命令的。假使我们当真都能孤独地过生活而且不劳动，大家全可以享受这种自主状态的销魂之乐；既然我们不能如此，这种乐处只有疯子和独裁者有份了。

孤独本能对社会束缚的反抗，不仅是了解一般所谓的浪漫主义运动

的哲学、政治和情操的关键，也是了解一直到如今这运动的后裔的哲学、政治和情操的关键。在德国唯心主义的影响下，哲学成了一种唯我论的东西，把自我发展宣布为伦理学的根本原理。关于情操，

在追求孤独这件事与炽情和经济的必要之间，须作一个可厌的折中。D．H．劳伦斯（Lawrence）的小说《爱岛的人》（*The Man Who Loved Islands* ）里的主人公鄙夷这种折中越来越甚，最后冻饿而死，但他是享受着完全孤独而死去的；可是如此程度的言行一致那些颂扬孤独的作家们从来也没有达到过。文明生活里的康乐，隐士是无从获得的，想要写书或创作艺术作品的人，他在工作期间要活下去，就必须受人服侍。为了依旧感觉孤独，他必须能防止服侍他的人侵犯他的自我，假如那些人是奴隶，这一点最能够圆满完成。然而热烈的爱情却是个较为困难的问题。一对热情恋人只要被看作是在反抗社会桎梏，便受人的赞美；但是在现实生活中，恋爱关系本身很快地就成为一种社会桎梏，于是恋爱的对手倒被憎恨上了，如果爱情坚强，羁绊难断，就憎恨得更加厉害。因此，恋爱才至于被人理解为一场战斗，双方各在打算破入对方的“自我”保护墙把他或她消灭。这种看法通过斯特林贝利（Stringberg）的作品，尤其还通过劳伦斯的作品，已经众所周知了。708

按这种情感方式讲，不仅热烈的爱情，而且连和别人的一切友好关系，只限于在能把别人看成是自己的“自我”的客观化的情况下才可能存在。若别人是血缘亲属，这看法就行得通，关系越近越容易做到。因此，人们强调氏族，结果像托勒密家系[注170]，造成族内通婚。这对拜伦起了怎样的影响，我们知道；[注171]瓦格纳在济克蒙特和济克琳德的恋爱中[注172]也流露出类似的感情。尼采喜欢他的妹妹胜过其他一切女子（固然没有丑事），他写给她的信里说：“从你的一切所言所行，我真深切感觉我们属于一脉同根。你比旁人对我了解得多，因为我们是出于一个门第的。这件事和我的‘哲学’非常调和。”

民族原则是同一种“哲学”的推广，拜伦是它的一个主要倡导者。一个民族被假定成一个氏族，是共同祖先的后嗣，共有某种“血缘意识”。马志尼经常责备英国人没给拜伦以正当的评价，他把民族设想成具有一个神秘的个性，而将其他浪漫主义者在英雄人物身上寻求的无政府式的伟大归给了民族。民族的自由不仅被马志尼看成是一种绝对的东西，而且比较稳重的政治家们也这样看了。这一来在实际上便不可能有国际合作了。709

对血统和种族的信仰，当然和反犹太主义连在一起。同时，浪漫主义观点一半因为是贵族观点，一半因为重热情、轻算计，所以万分鄙视商业和金融。于是浪漫主义观点宣称反对资本主义，这和代表无产阶级利益的社会主义者反对资本主义完全不同，因为前一种反对的基础是厌恶经济要务，这种反对又由于联想到资本主义世界由犹太人统治着而进一步增强。拜伦很难得偶尔也屈尊去注意像什么经济权力那种庸俗事，那时就表达出上述看法：

谁掌握世界的平衡?谁统治

不论是保皇党的还是自由党的国会?

谁使西班牙的没有内衣的爱国者惊醒?

（这使旧欧洲的杂志全都叽叽喳喳起来）。

谁使旧世界和新世界处于痛苦

或欢乐之中?谁使政治都变得油嘴滑舌?

谁使拿破仑的英雄事业变成幽灵?——

犹太人罗斯柴尔德[注173]和他的基督教友培林[注174]。

诗句也许不大铿锵悦耳，但是感情十足是现代感情，所有拜伦的信徒向来都发出了回响共鸣。

浪漫主义运动从本质上讲目的在于把人的人格从社会习俗和社会道德的束缚中解放出来。这种束缚一部分纯粹是给相宜的活动加的无益障碍，因为每个古代社会都曾经发展一些行为规矩，除了说它是老传统而外，没有一点可恭维的地方。但是，自我中心的热情一旦放任，就不易再叫它服从社会的需要。基督教多少算是做到了对“自我”的驯制，但是经济上、政治上和思想认识上的种种原因刺激了对教会的反抗，而浪漫主义运动把这种反抗带入了道德领域里。由于这运动鼓励一个新的狂纵不法的自我，以致不可能有社会协作，于是让它的门徒面临无政府状态或独裁政治的抉择。自我主义在起初让人们指望从别人得到一种父母般的温情；但是，他们一发现别人有别人的自我，感到愤慨，求温情的欲

望落了空，便转成为憎恨和凶恶。人不是孤独不群的动物，只要社会生活一天还存在，自我实现就不能算伦理的最高原则。710

第十九章 卢梭**711**

让·雅克·卢梭（Jean Jacques Rousseau，1712—1778）虽然是个十八世纪法语意义上的philosophe（哲人），却不是现在所说的。“哲学家”那种人。然而，他对哲学也如同对文学、趣味、风尚和政治一样起了有力的影响。把他作为思想家来看不管我们对他的功过有什么评价，我们总得承认他作为一个社会力量有极重要的地位。这种重要地位主要来自他的打动感情及打动当时所谓的“善感性”的力量。他是浪漫主义运动之父，是从人的情感来推断人类范围以外的事实这派思想体系的创始者，还是那种与传统君主专制相反的伪民主独裁的政治哲学的发明人。从卢梭时代以来，自认为是改革家的人向来分成两派，即追随他的人和追随洛克的人。有时候两派是合作的，许多人便看不出其中有任何不相容的地方。但是逐渐他们的不相容日益明显起来了。在现时，希特勒是卢梭的一个结果；罗斯福和丘吉尔是洛克的结果。

卢梭的传记他自己在他的《忏悔录》里叙述得十分详细，但是一点也不死心塌地尊重事实。他乐于自表为大罪人，往往在这方面渲染夸大了；不过，倒也有丰富的外在证据说明他欠缺一切平常道德。这件事并不使他苦恼，因为他认为他永远有着一副温情心肠，然而温情心肠却从来没阻碍他对最好的朋友有卑鄙行动。下面我仅就为了理解他的思想和影响而必须知道的事情讲一讲他的生平。

卢梭生于日内瓦，受的是正统加尔文派信徒的教育。他的父亲因为穷困，兼干钟表匠和舞蹈教师两种职业；他在婴儿时代就死了母亲，由一个姑母把他抚养长大。他十二岁时辍了学，在各种行业里当学徒，但是行行他都憎恨，于是在十六岁的时候从日内瓦逃到了萨瓦[注175]。因为没有生活手段，他去到一个天主教神父那里，扬言想要改宗。正式改宗式是在都灵的一个公教要理受讲所中举行的，过程历时九天。他把他的动机说成是完全为了报酬：“我不能假装不知道我就要做的神圣行为其实是盗贼行为。”不过这话是他又改奉新教以后写的；有理由认为若干年间他是一个信心真诚的天主教徒。1742年他公开宣称过他在1730年所住的房子曾经仗某主教的祈祷而奇迹似的逃过了一场火灾。712

他腰揣着二十法郎被赶出了都灵的公教要理受讲所之后，当上一个叫德·维齐丽夫人的贵妇的男仆，可是那夫人三个月后就死了。她死的时候，人家发现卢梭保有一个原来属于她的饰纽，这其实是他偷来的。他一口咬定是某个他喜欢的女仆送给他的；旁人听信他的话，女仆受了处罚。他的自解很妙："从来也没有比在这个残酷时刻邪恶更远离我了；当我控告那可怜的姑娘时，说来矛盾，却是实情：我对她的爱情是我所干的事的原因。她浮现在我的心头，于是我把罪过推给了第一个出现的对象。"这是照卢梭的道德观讲，怎样以"善感性"代替一切平常道德的好实例。

在这次事件之后，他得到了德·瓦朗夫人的接济；她和他一样是由新教改宗的，是一个为了在宗教上的功劳而从萨瓦王领受年金的妩媚贵妇。有九个或十个年头，他在她家里度过大部分时光；甚至她做了他的姘妇后，他也叫她"mama"（妈妈）。有一段时间他和她的杂役共享着她；大家生活得和睦之至，杂役一死，卢梭感觉悲伤，却转念安慰自己："算了，反正我总会捞到他的衣裳。"

他早年曾是个流浪汉，徒步周游，尽可能地谋一个朝不保夕的生计，如此度过了许多时期。在这种插曲当中，有一回，他的一个共同浪游的朋友的癫痫病在里昂大街上发作了；正当发作时，卢梭趁着人群聚起来，抛下了他的朋友。另一回，有个人自称是前往圣墓途中的希腊正教修道院院长，他当了那人的秘书；又有一回，他混充詹姆士二世的党徒[注176]，自称是名叫达丁的苏格兰人，跟一个有钱的贵妇人闹了一次桃色事件。713

不过，在1743年，他凭一个显赫贵妇的帮助，当上法国驻威尼斯大使的秘书，那是个叫孟泰居的酒棍，他给卢梭委派了工作，却忽略了付给他薪金。卢梭把工作干得很好，那场势在难免的纷争并不是他的过错。他去巴黎争取得到公断；人人承认他理直，但是长期没作任何处置。尽管最后他领到了他应得的欠薪，这次迁延的苦恼跟卢梭转向憎恶法国的现存政体也有关系。

他和黛蕾丝·勒·瓦色同居大约就在这时候（1745），黛蕾丝是他在巴黎的旅馆中的佣人。他此后终生和她一起生活（不排斥其他艳事）；他跟她有了五个孩子，他全部送进育婴堂。向来谁也不明白，是什么东西引动他接近她。她又丑又无知；她读写全不通（他教她写字，却不教

她阅读）；她不晓得十二个月份的名称，不会合计钱数。她的母亲贪得无厌；两人一同把卢梭及他的全体朋友们当收入之源来利用。卢梭声言（不管是真情还是假话）他对黛蕾丝从来没有半点爱情；她晚年贪酒，曾追逐过少年养马夫。大概他喜欢的是这种优越感：感觉在财力上和智力上都毫无疑问比她优越，而且她是彻底依赖着他的。他与大人物为伍总不自在，从心底欢喜贫贱愚直的人；在这点上，他的民主感情完全是真诚的。尽管他至终没和她结婚，他把她几乎当妻子般看待，所有赞助卢梭的名媛贵妇都不得不容忍她。

他在写作方面的首次成功，在人生路上到来得颇迟。狄戎学院悬赏征求关于艺术与科学是否给予了人类恩泽这一问题的最佳作。卢梭持否定主张，获得奖金（1750）。他主张科学、文学和艺术是道德的最恶的敌人，而且由于让人产生种种欲望，还是奴役的根源；因为像美洲蛮人那种素常裸体的人，锁链如何加得上身?可以想见，他赞成斯巴达，反对雅典。他七岁时读过普鲁塔克的《名人传》，受了很大感染；他特别仰慕莱库格斯的生平。卢梭和斯巴达人一样，把战争中的胜利看成是价值的标准；可是他仍旧赞美“高贵的蛮人”，虽然老于世故的欧洲人在战争中是打得败他们的。他认为，科学与美德势不两立，而且一切科学的起源都卑鄙。天文学出于占星术迷信；雄辩术出于野心；几何学出于贪婪；物理学出于无聊的好奇；连伦理学也发源于人类的自尊。教育和印刷术可悲可叹；文明人以别于未化蛮人的一切一切全是祸患。714

卢梭既然凭这篇论文获得了奖金，骤而成名，便照论文中的处世法生活起来。他采取了朴素生活，把表卖掉，说他不再需要知道时刻了。

这头一篇论文里的思想，在第二篇论文《论人间不平等的起源和基础》（*Discourse on Inequality* ）（1754）中精心作了发挥，不过这篇论文却没有得到奖金。他认为“人天生来是善的，让种种制度才把人弄恶”——这是跟原罪和通过教会得救之说正对立的一说。卢梭同那个时代大部分政治理论家一样，也谈自然状态，只不过带着几分假定口吻，把它说成是“一种不复存在、或许从未存在过、大概将来也绝不会存在的状态，不过为适当判断现今的状态，对它仍需要有正确的观念。”自然法应当从自然状态推出来，但是只要我们对自然人无知，便不可能确定原来给自然人所规定的或最适合自然人的法。我们所能知道的只是服从自然法的那些人的意志必定自觉到他们在服从，而自然法必定直接出于自然之声。卢梭并不反对关于年龄、健康、智力等的自然不平等，只

反对由传统惯例所认可的特权造成的不平等。

市民社会及由此而起的社会不平等的根源，从私有制中找得到。“第一个圈出了一块土地，想起说‘这是我的’，而且发觉大家愚蠢得信他的话的那人，是市民社会的真正创始者。”他接着说，一次可悲的革命带来了冶金术和农耕；五谷是我们的灾难的象征。欧洲因为有最多的五谷，有最多的铁，是最不幸的大陆。要消除这个祸患，只需抛弃掉文明，因为人性本善，野蛮人在吃过饭以后与自然万物和平相处，跟所有族类友好不争（我自加的重点）。715

卢梭把这篇论文送给伏尔泰，伏尔泰回复说（1755年）：“我收到了你的反人类的新书，谢谢你。在使我们都变得愚蠢的计划上面运用这般聪明伶巧，还是从未有过的事。读尊著，人一心想望四脚走路。但是，由于我已经把那种习惯丢了六十多年，我很不幸，感到不可能再把它捡回来了。而且我也不能从事探索加拿大的蛮人的工作，因为我遭罹的种种疾患让我必需一位欧洲外科医生；因为在那些地带正打着仗；而且因为我们的行为的榜样已经使蛮人坏得和我们自己不相上下了。”

卢梭与伏尔泰终于失和倒不在意料之外；不可思议的是他们竟没有早些反目。

卢梭既然成了名，在1754年他的故乡城市记起他来，邀请他到那里去。他答应了，可是因为只有加尔文派信徒才能做日内瓦市民，于是他再改宗恢复原信仰。他先已养成了自称日内瓦清教徒与共和主义者的习惯，再改宗后便有心在日内瓦居住。他把他的《论不平等》题献给日内瓦市的长老们，可是长老们却不高兴；他们不希望被人看成仅仅是和普通市民平等的人。他们的反对并不是在日内瓦生活的唯一障碍；还有一层障碍更为严重，那就是伏尔泰已经到日内瓦去住了。伏尔泰是剧作家，又是个戏迷，但是由于清教徒的缘故，日内瓦禁止一切戏剧上演。当伏尔泰一心想使这禁令撤销的时候，卢梭加入了清教徒一方的战团。野蛮人绝不演戏；柏拉图不赞成戏剧；天主教会不肯给戏子行婚配礼或埋葬式；波须埃[注177]把戏剧叫作“淫欲炼成所”。这个攻击伏尔泰的良机不可失，卢梭自扮演了禁欲美德斗士的角色。

这并不是这两位大名士的第一次公开不和。第一次是因为里斯本地震（1755）惹起的；关于那回地震，伏尔泰写了一首对神意统辖世界这

件事表示怀疑的诗。卢梭激愤了。他评论道：“伏尔泰外表上似乎一贯信仰神，其实除魔鬼外从来什么人他也不信，因为他的伪神乃是个据他说从恶作剧找寻一切乐趣的害人神祇。一个荣享各种福惠的人，却在个人幸福的顶峰打算借自己未遭受的一场重祸的悲惨可怕的影像使他的同类满怀绝望，就这人来说此种论调的荒谬尤其令人作呕。”716

至于卢梭方面，他不明白有任何理由对这回地震如此大惊小怪。不时有一定数目的人丧命，这完全是件好事情。况且，里斯本的人因为住七层高的房子所以遭了难；假使他们照人的本分，散处在森林里，他们本来是会逃脱灾难免受伤害的。

有关地震的神学问题和演戏的道德问题，在伏尔泰和卢梭之间造成了激烈的敌意，所有philosophes（哲人们）都各袒护一方。伏尔泰把卢梭当成一个拨弄是非的疯子；卢梭把伏尔泰说成是“那种鼓吹不敬神的喇叭手，那种华丽的天才，那种低级的灵魂”。不过，高雅的情操不可不有所表现，于是卢梭写信给伏尔泰说（1760）：“实际上，因为你一向那么愿意我恨你，我所以恨你；但我是作为一个假使当初你愿意人爱你、本来更配爱你的人那样恨你的。在我的心对你充溢着的一切情绪当中，只剩下对你的华丽天才我们不得不抱的景仰，以及对你的作品的爱好了。如果说除你的才能外，你没有一点我可尊敬的地方，那非我之过。”

现在我们来讲卢梭一生中最多产的时期。他的长篇小说《新爱洛绮思》（*La nouvelle Héloïse*）出版于1760年；《爱弥儿》（Emile）和《社会契约论》（*The Social Contract*）都是在1762年问世的。《爱弥儿》是一本根据“自然”原则论教育的著作；假使里面不包含《一个萨瓦牧师的信仰自白》（*The Confession of Faith of a Savoyard Vicar*），当局本来会认为是无害的书，可是那一段“自白”提出了卢梭所理解的自然宗教的原理，是新旧教双方正统信仰都恼火的。《社会契约论》更带危险性，因为它提倡民主，否定王权神授说。这两本书虽然大大振扬了他的名声，却给他招来一阵风暴般的官方谴责。他只好逃离法国。日内瓦万万容不得他；[注178]伯尔尼拒绝作他的避难所。最后弗里德里希大王可怜他，准许他在纳沙泰尔[注179]附近莫底埃居住，该地是这位“圣王”的领地的一部分。在那里他住了三年；但是在这段时期终了（1765），莫底埃的乡民在牧师率领下，控告他放毒，并且打算杀害他。他逃到了英国去，因为休谟在1762年就提出来愿为他效力。717

在英国最初一切顺利。他在社会上非常得志，乔治三世还给予了他一份年金。他几乎每天和柏克（E．Burke）见面，可是他们的交情不久就冷到让柏克说出这话的程度：“除虚荣心而外，他不抱任何原则，来左右他的感情或指导他的理智。”休谟对卢梭的忠诚最长久，说他非常喜爱他，可以彼此抱着友谊和尊重终生相处。但是在这时候，卢梭很自然地患上了被害妄想狂，终究把他逼得精神错乱，于是他猜疑休谟是图害他性命的阴谋的代理人。有时候他会醒悟这种猜疑的荒唐无稽，他会拥抱休谟，高叫：“不，不!休谟绝不是卖友的人！”对这话休谟（当然弄得非常窘）回答道：“Quoi，mon cher Monsieur!（什么，我亲爱的先生!）”但是最后他的妄想得胜了，于是他逃走了。他的暮年是在巴黎在极度贫困中度过的，他死的时候，大家怀疑到自杀上。

两人绝交以后，休谟说：“他在整个一生中只是有所感觉，在这方面他的敏感性达到我从未见过任何先例的高度；然而这种敏感性给予他的，还是一种痛苦甚于快乐的尖锐的感觉。他好像这样一个人，这人不仅被剥掉了衣服，而且被剥掉了皮肤，在这种情况下被赶出去和猛烈的狂风暴雨进行搏斗。”

这话是关于他的性格有几成和真相一致的最善意的概括。

卢梭的业绩中有许多东西不管在别的方面如何重要，但与哲学思想史无涉。他的思想只有两个部分我要稍许详细说一说；那两个部分是：第一，他的神学；第二，他的政治学说。

在神学上他作了一个大多数新教神学家现已承认的革新。在他之前，自柏拉图以来的每一个哲学家，倘若他信仰神，都提出支持其信仰的理智论据。[注180] 这些论据在我们看来或许显得不大能够服人，

我们可能感觉只要不是已经深信该结论真实的人，谁也不会觉得这些论据有力。但是提出这些论据的哲学家确实相信它们在逻辑上站得住，是应当使任何有充分哲学素质而无偏见的人确信神存在的那种论据。敦促我们信奉神的现代新教徒，大部分都轻视老的“证明”，把自己的信仰基础放在人性的某一面——敬畏情绪或神秘情绪、是非心、渴念之情等等上面。这种为宗教信仰辩护的方式是卢梭首创的；因为已经家喻户晓，所以现代的读者如果不费心思把卢梭和（譬如说）笛卡尔或莱布尼茨加以比较，多半会认识不到他有创见。718

卢梭给一个贵族妇人写信说：“啊，夫人!有时候我独处书斋，双手紧扣住眼睛，或是在夜色昏暗当中，我认为并没有神。但是望一望那边：太阳在升起，冲开笼罩大地的薄雾，显露出大自然的绚烂惊人的景色，这一霎时也从我的灵魂中驱散全部疑云。我重新找到我的信念、我的神、和我对他的信仰。我赞美他、崇拜他，我在他面前匍匐低头。”

另有一次他说：“我信仰神和我相信其他任何真理是同样坚定的，因为信与不信断不是由我做主的事情。”这种形式的议论带私人性质，是其缺点；卢梭不由得不相信某件事，这并不成为另一人要相信那件事的理由。

他的有神论态度是十分断然的。有一次在一个宴会上因为圣朗贝尔（Saint Lambert）（客人之一）对神的存在表示了怀疑，他威胁要离席。卢梭怒声高叫：“Moi，Monsieur，je crois en Dieu!（我吗，先生，我是信神的!）”罗伯斯庇尔在所有事情上都是他的忠实信徒，在这方面也步他的后尘。“Fête de l’Etre Suprême”（太上主宰节）[注181]想必会得到当年卢梭的衷心赞许。

《爱弥儿》第四卷里有一段插话《一个萨瓦牧师的信仰自白》，是卢梭的宗教信条最明白而正式的声明。虽然这段自白自称是自然之声向一个为了引诱未婚女子这种完全“自然的”过错[注182]而蒙污名的善良牧师所宣明的话，可是读者很诧异，他发觉自然之声一开始讲话，满口是出自亚里士多德、圣奥古斯丁、笛卡尔等人的议论的大杂烩。的确，这些议论都剥除了严密性和逻辑形式；这是以为这一来讲这些议论便有了口实，而且也容许那位可敬的牧师说他丝毫也不把哲学家的智慧放在心上了。719

《信仰自白》的后半部分不像前半部分那么促人想起以前的思想家。该牧师在确信神存在以后，接着讨论为人之道。他讲：“我并不从高超的哲学中的原理推出为人之道，可是我在内心深处发现为人之道，是‘自然’用不可抹除的文字写下的。”由此他接着发挥这种见解：良知在一切境况下总是正当行为的不误向导。他结束这部分议论时说：“感谢上天，如此我们便摆脱了整个这套可怕的哲学工具；我们没有学问也能做人；由于免去了在研究道德上面浪费生命，我们在人的各种意见所构成的广大无际的迷宫中便用较低代价得到一个较为可靠的向导。”他主张，我们的自然感情指引我们去满足公共利益，而理性则激励自私心。

所以我们要想有道德，只需不遵循理性而顺从感情。

这位牧师把他的教义称作自然宗教，自然宗教是用不着启示的；假使大家倾听了神对内心所说的话，世界上本来就只有一种宗教。即使神特别对某些人作了默示，那也只有凭人的证明才能够知道，而人的证明是可能错误的。自然宗教有直接启示给各个人的优点。

有一段关于地狱的奇文。该牧师不知道恶人是不是要受永罚苦难，他有几分傲然地说，恶人的命运并不引起他的很大关心；但是大体上，他偏于这个看法：地狱的痛苦不是永绵不尽的。不管尽不尽，反正他确信得救不局限于任何一个教会的成员。

使法国政府和日内瓦市议会那样深感震惊的，大概就是否定启示和地狱了。720

排斥理性而支持感情，在我认为不是进步。实际上，只要理性似乎还站在宗教信仰的一边，谁也不想到这一招。在卢梭当时的环境里，像伏尔泰所主张的那种理性是和宗教对立的，所以，要轰走理性！何况理性是奥妙难懂的东西；野蛮人甚至吃过了饭都不能理解本体论证明，然而野蛮人却是一切必要智慧的宝库。卢梭的野蛮人——那不是人类学家所知道的野蛮人——乃是个良夫慈父；他没有贪婪，而且抱有一种自然仁慈的宗教信仰。这种野蛮人倒是个方便人儿，但是假如他能理解了那位好牧师信仰神的种种理由，他知道的哲学想必要比我们料想他那样纯朴天真的人所能知道的多一些。

撇开卢梭的“自然人”的虚构性质不谈，把关于客观事实的信念的依据放在内心情感上，这做法有两点缺陷。一点是：没有任何理由设想这种信念会是真实的；另一点是：结果产生的信念就会是私人信念，因为心对不同的人诉说不同的事情。有些野蛮人凭“自然之光”相信吃人是他们的义务，甚至伏尔泰笔下的野蛮人，虽然理性之声使他们认为只应当吃耶稣会士，也不算满惬意的。对于佛教徒，自然之光并不启示上帝存在，但的确宣示吃动物的肉是不对的。但是即使心对所有的人诉说了同样事情，那也不足以成为我们自己的情感以外存在着什么事物的证据。不管我或者全人类如何热烈想望某种事物，不管这种事物对人的幸福多么必要，那也不成其为认定这种事物存在的理由。保证人类要幸福的自然律是没有的。人人能了解，这话是符合我们的现世生活的，但是由于

一种奇妙的牵强附会，恰恰就是我们今生的苦痛被说成了来世生活较好的道理。我们切不可把这种道理运用到其他方面。假若你向一个人买了十打鸡蛋，头一打全是臭的，你总不会推断下余九打一定其好无比；然而，这却是“内心”当作对我们在人世间的苦痛的安慰而鼓励人作的那种推理。721

在我来说，我宁愿要本体论证明、宇宙论证明以及老一套货色里的其他东西，也不喜欢发源于卢梭的滥弄感情的不逻辑。老式的议论至少说是正经的，如果确实，便证明了它的论点；如果不确实，也容许任何批评者证明它不确实。但是新派的内心神学免掉议论；这种神学是驳不了的，因为它并不自称证明它的论点。其实，为承认这种神学而提出的唯一理由就是它容许我们沉溺在愉快的梦想中。这是个不足取的理由，假如在托马斯·阿奎那和卢梭之间我必得选一个，我会毫不犹豫地选择那位圣徒。

卢梭的政治学说发表在1762年出版的他的《社会契约论》里。这本书和他的大部分作品在性质上大不相同；书中没有多少滥弄感情，而有大量周密的理智议论。它里面的学说虽然对民主政治献嘴皮殷勤，倒有为极权主义国家辩护的倾向。但是日内瓦和古代共同促使他喜欢城邦，而不喜欢法国和英国之类的大帝国。在里封上他把自己称为“日内瓦公民”，而且他在引言中说：“我生为自由邦的公民，自主国的一员，所以我感觉，不管我的意见对公众事务起的影响多么微弱，由于我对公众事务有投票权，研究这些事务便成了我的本分。”书中屡次以颂扬口吻提到普鲁塔克的《莱库格斯传》里所写的那样的斯巴达。他说民主制在小国最理想，贵族政治在半大不大的国家最理想，君主制在大国最理想。但是必须知道，依他的意见小国尤为可取，这一部分也是因为小国比较行得通民主政治。他说到民主政治，所指的意思如同希腊人所指的，是每一个公民直接参政；他把代议制政体称作“选举制贵族政治”。因为前者在大国不可能实现，所以他对民主政治的赞扬总暗含着对城邦的赞扬。对城邦的这种爱好，依我看来在大部分关于卢梭政治哲学的介绍文字里都强调得不够。

虽然这书整个地说远远不像卢梭的大多数作品华丽浮夸，但是第一章就是以一段极有力的辞藻起首的：“人生来自由，而处处都在枷锁中。一个人自认为是旁人的主子，但依旧比旁人更是奴隶。”自由是卢梭思想的名义目标，但实际上他所重视的、他甚至牺牲自由以力求的是

平等。722

他的社会契约概念起初好像和洛克的类似，但不久就显出比较近乎霍布士的概念。在从自然状态向前发展的过程中，个人不能再自己维持原始独立的时候到来了；这时为了自我保全就有了联合起来结成社会的必要。然而我如何能够不伤我的利益而保证我的自由呢?“问题是找出这样一种结社：它要用全部群力去防御和保护每个结社成员的人身和财物，而且其中每个人虽然与所有人联合起来，却仍旧可以单独服从自己，和以前还是一样自由。这就是以社会契约为其解决办法的那个根本问题。”

该契约即是“每个结社成员连同自己的一切权利完全让渡给全社会；因为首先，由于每个人绝对地献出自己，所有人的境况便都相同了；既然如此，谁也没有兴趣让自己的境况给别人造成负担。”这种让渡应当是无保留的：“假若个人保留下某些权利，由于没有共同的长上在个人和公众之间作出裁决，每个人既然在某一点上是自己的法官，会要求在所有各点上如此；自然状态因而会继续下去，这种结社必然会成为不起作用的或暴虐专横的。”

这话含有完全取消自由和全盘否定人权说的意思。的确，在后面一章中，把这理论作了某种缓和化。那里说，虽然社会契约赋予国家对它的一切成员的绝对权力，然而人仍有他做人的自然权利。“主权者不能给国民强加上任何于社会无益的束缚，它甚至连想要这样做也不可能想。”但是什么于社会有益或无益，主权者是唯一的判定者，可见，这样给集体暴政只加上了极薄弱的对立障碍。

必须注意，在卢梭，“主权者”指的不是君主或政府，而是作为集体和立法者的社会。

社会契约能够用以下的话来叙述：“我们每人把自己的人身及全部力量共同置于总意志的最高指导之下，而我们以法人的资格把每个成员理解为整体的不可分割的一部分。”

这种结社行为产生一个道德的、集合的团体，该团体在被动的场合称“国家”，在主动场合称“主权者”，在和其他与己类似的团体的关系上称“列强之一”。723

以上对社会契约的表述里出现的“总意志”这个概念，在卢梭的体系中占非常重要的地位。关于这个概念，下面我即将还有话要讲。

据主张，主权者不必向国民作任何保证，因为它既然是由组织它的那些个人构成的，不能有同他们的利害相反的利害。“主权者仅仅凭它实际是什么，就一定应当是什么。”这个论调对不注意卢梭的颇特殊的术语用法的读者来说是容易造成误解的。主权者并不是政府，政府他承认可能是专制的；主权者是个多少有些形而上的实体，是国家的任何有形机关未充分体现的。所以，即使承认它完美无缺，也没有想来会有的实际后果。

主权者的这种永远正确的意志即“总意志”。每个公民作为公民来说分担总意志，但是作为个人来说，他也可以有与总意志背驰的个别意志。社会契约不言而喻谁拒不服从总意志，都要被逼得服从。“这恰恰是说他会被逼得自由。”

这种“被逼得自由”的概念非常玄妙。伽利略时代的总意志无疑是反哥白尼学说的；异端审判所强迫伽利略放弃己见时，他“被逼得自由”了吗?莫非连罪犯被关进监狱时也“被逼得自由”了?想想拜伦写的海盗吧：

在蓝色深海的欢乐的波涛上，

我们的思想也无边无际，我们的心怀

也自由得如大海一样。

这人在土牢里会更“自由”吗?事情怪就怪在拜伦笔下的高贵海盗是卢梭的直接结果，然而在上面这段文字里卢梭却忘掉了他的浪漫主义，讲起话来像个强词夺理的警察。深受卢梭影响的黑格尔，采纳了他对“自由”一词的误用，把自由定义成服从警察的权利，或什么与此没大差别的东西。

卢梭没有洛克及其门徒所特有的对私有财产的那种深切尊重。“国家在对它的成员的关系上，是他们的全部财产的主人。”他也不相信像洛克和孟德斯鸠所鼓吹的那种权能分立。不过在这点上，也和在其他若干点上一样，他后来的详细讨论和前面的一般原则是不尽一致的。在第三卷第一章里他说，主权者的职责限于制定法律，行政部门即政府，是

设立在国民和主权者之间来确保二者相互呼应的中间团体。他接着说：“假若主权者欲执掌政务，或行政长官想立法，或者假如国民拒绝服从，混乱就要代替秩序，于是……国家陷入专制政治或无政府状态。”如果考虑到用字上的差别，在这句话里他似乎和孟德斯鸠意见一致。724

我现在来讲总意志说，这学说很重要，同时也含糊不清。总意志不等于过半数人的意志，甚至和全体公民的意志也不是一回事。好像把它理解为属于国家这东西本身的意志。如果我们采取霍布士的市民社会即是一个人这种看法，我们必须假定它赋有人格的种种属性，包括意志在内。可是这样一来我们就面临一个困难，即要断定这意志的有形表现是什么，关于这件事卢梭未加以说明。据他讲，总意志永远正当，永远有助于公共利益；但是，并不见得人民的评议同样正确，因为全体人的意志与总意志常常有很大分歧。那么，我们怎么能知道总意志是什么呢？在同一章内，有一段像是解答似的话：

“在供给人民适当资料进行评议时，若公民彼此不通声气，则诸细小分歧的总和永远会产生总意志，所作的决定也永远是好的。”

卢梭心中的想法好像是这样：每个人的政治意见都受自私自利心的支配，但是自私自利心由两部分组成，一部分是个人所特有的，而另一部分是社会的全体成员通有的。如果公民们没有彼此帮衬的机会，他们个人的利益因为你东我西，便会抵消，会剩下一个结果，就代表他们的共同利益；这个结果即总意志。卢梭的概念或许可以借地球引力来说明。地球的每一个质点朝自己吸引宇宙中每一个其他质点；在我们上面的空气吸引我们向上，而在我们下面的大地吸引我们向下。然而所有这些“自私的”引力只要相异就彼此抵消了，剩下的是一个朝向地心的合引力。在幻想上不妨把这理解为当作一个社会看待的地球的作用，理解为地球的总意志的表现。725

说总意志永远正当，无非是说因为它代表各色公民的自私自利心当中共通的东西，它必定代表该社会所能做到的对自私自利心的最大集体满足。这样解释卢梭的意思，比我向来能想出的其他任何解释[注183]似乎都更符合他的原话。

依照卢梭的看法，实际上对总意志的表现有碍的是国家内部存在着

下级社团。这些社团要各有自己的总意志，和整体社会的总意志可能抵触。“那样就可以说，不再是有多少人投多少张票，而是有多少社团便只投多少票。”由此得出一个重要结论：“所以，若要总意志得以表现，必要的是在国家内部不可有部分性社会，而且每个公民应只想自己的思想：这真是伟大的莱库格斯所确立的崇高无伦的制度。”在一个脚注中卢梭引了马基雅弗利的话来支持自己的意见。

我们看这样的制度实际上会必然造成什么情况。国家要禁止教会（国家教会除外）、政党、工会以及有相同经济利害的人们所组成的其他一切组织。结果显然就是个体公民毫无权力的一体国家即极权国家。卢梭似乎领会到禁止一切社团也许难办，所以又添上一句补充的话：假如下级社团非有不可，那么愈多愈好，以便彼此中和。726

他在书的后一部分中讨论到政府时，认识到行政部门必然是一个有自己的利益和总意志的社团，这利益和总意志多半会和社会的利益和总意志矛盾。他说，大国的政府虽然需要比小国的政府强有力，但是也更需要通过主权者制约政府。政府的一个成员具有三种意志：他的个人意志、政府的意志及总意志。这三者应当合成crescendo（渐强音），但事实上通常合成diminuendo（渐弱音）。并且，“事事都协同从获有支配他人之权的人身上夺走正义感和理性。”

因而，尽管“永远坚定、不变和纯洁的”总意志无过无误，所有那些如何躲避暴政的老问题依然存在。关于这类问题卢梭要讲的话，不是偷偷重复孟德斯鸠的说法就是坚持立法部门至上；立法部门若是民主的立法部门，就等于他所说的主权者。他最初所提的、他说得俨然解决了种种政治问题的那些一般大原则，等他一俯就细节问题时便无影无踪，原来那些原则对解决细节问题是毫无贡献的。

由于此书受了当时反动派的谴责，结果现代的读者本指望书中会见到比它实际含有的学说远为彻底的革命学说。可以拿关于民主政治的言论来说明这一点。我们已经讲过，卢梭使用民主政治一词时他所指的意思是古代城邦的直接民主制。他指出，这种民主制绝不能完全实现，因为国民无法总是聚集起来，总是忙于公务。“假使真有由众神而成的国民，他们的政府就会是民主的。这样完美的政府不是人类分内的东西。”

我们所说的民主政治，他称作“选举制贵族政治”；他说，这是一切政体之中最好的，但不是适于一切国家。气候必须既不很热也不很冷；物产不可超出必要量过多，因为若超出过多，奢华恶习势在难免，这种恶习限于君主和他的宫廷比弥漫在全民中要好。由于有这些限制，给专制政体便留下广大的存在范围。然而，他提倡民主政治，尽管有种种限制，当然是让法国政府对此书恨入骨髓的一个原因；另一个原因大概是否定王权神授说，因为把社会契约当作政治起源的学说暗含着否定王极神授的意思。727

《社会契约论》成了法国大革命中大多数领袖的圣经，但是当然也和《圣经》的命运一样，它的许多信徒并不仔细读它，更谈不上理解它。这本书在民主政治理论家中间重新造成讲形而上的抽象概念的习气，而且通过总意志说，使领袖和他的民众能够有一种神秘的等同，这是用不着靠投票箱那样世俗的器具去证实的。它的哲学有许多东西是黑格尔为普鲁士独裁制度辩护时尽可以利用的。[注184] 它在实际上的最初收获是罗伯斯庇尔的执政；俄国和德国（尤其后者）的独裁统治一部分也是卢梭学说的结果。至于未来还要把什么进一步的胜利献给他的在天之灵，我就不敢预言了。

第二十章 康德728

第一节 德国唯心论一般

十八世纪的哲学处于英国经验主义派的支配之下，洛克、贝克莱和休谟可以看成是这派的代表人物。在这些人身上存在着一种他们自己似乎一向不知道的矛盾，即他们的精神气质和他们的理论学说的倾向之间的矛盾。按精神气质来讲，他们是有社会心的公民，绝不一意孤行，不过分渴望权势，赞成在刑法许可的范围内人人可以为所欲为的宽容社会。他们都和蔼可亲，是通达世故的人，温文尔雅、仁慈厚道。

但是，虽然他们的性情是社会化的，他们的理论哲学却走向主观主义。主观主义并不是一个新倾向；在古代晚期就存在过，在圣奥古斯丁身上最为坚断；到近代，笛卡尔的cogito（我思）使它复活了，而在莱布尼茨的无窗单子说里便达到了暂时的顶点。莱布尼茨相信，即使世界的其他部分绝灭了，他自己经验里的一切也会不改变；尽管如此，他还是致力于旧教教会与新教教会的再统一。类似的自相矛盾也出现于洛

克、贝克莱和休谟。

在洛克，自相矛盾还是在理论上。由前面的一章我们知道，洛克一方面讲：“因为心灵在其一切思维与推理方面，除只有自己默省或能默省的各个观念而外别无直接对象，所以很明白，我们的认识只和这些观念有关。”又说：“认识即关于二观念相符或不符的知觉。”然而，他仍主张我们有三类关于实在的存在的知识：关于我们自己的存在，直觉知识；关于神的存在，论证知识；关于呈现于感官的事物，感觉知识。他主张，单纯观念是“事物按自然方式作用于心灵上的产物”。这点他怎样知道的，他不解释；这主张的确超出“二观念相符或不符”以外了。

贝克莱朝着结束这种自相矛盾走了重要的一步。在他说来，只存在心及其表象；外部的物界废除了。但是他仍旧未能理解他由洛克继承下来的认识论原理的全部后果。假使他完全前后一贯，他就会否定关于神的知识和关于他自己的心而外的一切心的知识了。作为一个教士和过社会生活的人，他的感情阻止他作这样的否定。729

休谟在追求理论一贯性上毫无所惧，但是他感不到让他的实践符合他的理论的冲动。休谟否定了自我，并且对归纳和因果关系表示怀疑。他认可贝克莱废除物质，但是不认可贝克莱以神的表象为名所提出的代替品。固然，他和洛克一样，不承认任何不具有前行印象的单纯观念，而且无疑他把“印象”想象成因为心外的什么东西，结果直接使心有的一种心的状态。然而他无法承认这是“印象”的定义，因为他对“因为……，结果……”这个概念是有异议的。我很怀疑他或他的门徒是不是曾经清楚认识到关于印象的这个问题。很明显，依他的看法，“印象”既然不能据因果关系下定义，恐怕就得借它和“观念”赖以区别的某种内在特性来定义了。因此他便不能主张印象产生关于在我们外面的事物的知识，这是洛克曾主张的，也是贝克莱以一种修正形式主张过的。所以，他本来应当认为自己被关闭在一个唯我主义的世界里，除他自己的心灵状态及各心灵状态的关系以外，一概不知。

休谟通过他的前后一贯性，表明了经验主义若做到它的逻辑终局，就产生很少有人能承认的结果，并且在整个科学领域里废除掉理性相信和盲从轻信的区别。洛克预见到了这种危险。他借一个假想批评者的口，发出以下的议论：“假若认识在于观念之间的相符，那么热狂者和理智清醒的人就处在同一个等位上了。”洛克生当大家对“热忱”已经厌

倦的时代，不难使人们相信他对这种批评的答复是妥善的。卢梭在众人又转而对理性渐渐有了厌倦的时候登场，使“热忱”复苏，而且承认了理性破产，允许感情去决断理智存疑不决的问题。从1750年到1794年，感情的发言越来越响亮；最后，至少就法国而论，“热月”[注185]使感情的凶猛的宣讲暂时终止。在拿破仑底下，感情和理智同样都弄得哑不则声。730

在德国，对休谟的不可知论的反作用所采取的形式比卢梭原先加给它的形式要深刻得多，精妙得多。康德、费希特和黑格尔发展了一种新哲学，想要它在十八世纪末年的破坏性学说当中保卫知识和美德。在康德，更甚的是在费希特，把始于笛卡尔的主观主义倾向带到了一个新的极端；从这方面讲，最初并没有对休谟的反作用。关于主观主义，反作用是从黑格尔开始的，因为黑格尔通过他的逻辑，努力要确立一个脱开个人、进入世界的新方法。

德国的唯心论全部和浪漫主义运动有亲缘关系。这种关系在费希特很明显，在谢林（Schelling）更加明显；在黑格尔最不明显。

德国唯心论的奠基者康德，虽然关于政治问题也写了若干有趣的论文，他本人在政治上是不重要的。反之，费希特和黑格尔都提出了一些对历史进程曾有过深刻影响，而且现在仍有深刻影响的政治学说。若不先研究一下康德，对这两人就都不能了解，所以在本章里讲一讲康德。

德国的唯心论者有某些共同的特征，在开始详细讨论之前可以一提。

对认识的批判，作为达成哲学结论的手段，是康德所强调的、他的继承者所接受的。强调和物质相对立的精神，于是最后得出唯独精神存在的主张。猛烈排斥功利主义的伦理，赞成那些据认为由抽象的哲学议论所证明的体系。存在着一种从以前的法国和英国的哲学家们身上见不到的学究气味；康德、费希特和黑格尔是大学教授，对着学术界的听众说教，他们都不是对业余爱好者讲演的有闲先生。虽然他们起的作用一部分是革命的，他们自己却不是故意要带颠覆性；费希特和黑格尔非常明确地尽心维护国家。所有这些人的生活是典范的学院生活；他们关于道德问题的见解是严格正统的见解。他们在神学上作了革新，然而是为了宗教而革新。731

有了这几句引话，我们再回过来研究康德。

第二节　康德哲学大意

伊曼努尔·康德（Immanuel　Kant，1724—1804），一般认为是近代哲学家当中最伟大的。我个人不能同意这种评价，但是若不承认他非常重要，也可说是愚蠢无知。

康德整个一生住在东普鲁士的柯尼斯堡，或柯尼斯堡附近。虽然他经历了七年战争（有一段时期俄国人占领东普鲁士）、法国大革命以及拿破仑生涯的初期，他的外在生活却是学院式的、完全平稳无事的。他受的教育是武尔夫派传述的莱布尼茨哲学，但是有两个影响力量，即卢梭和休谟，使他放弃了这种哲学。休谟通过对因果性概念的批判，把他从独断的睡梦中唤醒过来——至少他这样讲；但是唤醒只不过是暂时的，他不久就发明了一种让他能够再入睡的催眠剂。在康德说，休谟是个必须予以驳斥的敌手，然而卢梭对他的影响却比较深。康德是一个生活习惯十分有规律的人，大家惯常根据他做保健散步经过各人门前的时间来对表，但是有一回他的时间表打乱了几天；那是他在读《爱弥儿》的时候。他说读卢梭的书他得读几遍，因为在初读时文笔的美妨害了他去注意内容。虽然康德素来受的教养是虔诚者的教养，但他在政治和神学双方面都是自由主义者；直到恐怖时代为止，他对法国大革命向来是同情的，而且他是一个民主主义的信仰者。由后文可知，他的哲学容许诉之于感情，反抗理论理性的冷酷指令；少许夸张一点说，这不妨看成是“萨瓦牧师”的一个学究式的翻版。他所提的应当把人人看成本身即是目的这条原则，是人权说的一种；从他讲的以下一句（关于成人又关于儿童的）话里流露出他酷爱自由：“再没有任何事情会比人的行为要服从他人的意志更可怕了。”

康德的早期著作比较多涉及科学，少关系到哲学。里斯本地震之后，他执笔讨论了地震理论；他写过一个关于风的论著，还有一篇关于欧洲的西风是否因为横断了大西洋所以多含水汽的问题的短文。自然地理是他大感兴趣的一门学科。732

康德的科学著作中最重要的是他的《自然通史与天体理论》（*General Natural History and Theory of the Heavens*）（1755），这本书在拉普拉斯星云假说以前倡导星云假说，论述了太阳系的一个可能起

源。这个著作的若干部分带有一种显著的密尔顿式的庄严。此书有首创一个确有成果的假说的功绩，但是没有像拉普拉斯那样提出支持该假说的郑重道理。他的假说一部分纯粹是空想的东西，例如所有行星都有人居住，最远的行星上有最优秀的居民之说；这种见解为地球谦虚，应当称赞，但是并没有任何科学根据。

康德有一段他一生中最为怀疑主义者的议论所苦的时期，当时他写了一本奇妙著作叫《一个睹灵者的梦，以形而上学的梦为例证》（*Dreams of a Ghost-seer, Illustrated by the Dreams of Metaphysics*）（1766）。“睹灵者”就是瑞典宝利，他的神秘主义体系曾以一部庞然巨著公之于世，这书共售出了四部，有三部买主不明，一部卖给了康德。康德把瑞典宝利的体系称为“异想天开的”体系；他半严肃半开玩笑地表示，瑞典宝利的体系或许并不比正统的形而上学更异想天开。不过，他也不完全藐视瑞典宝利。他的神秘主义的一面是存在的，虽然在著作中不大表现；他的这一面赞美了瑞典宝利，他说他“非常崇高”。

他像当时所有旁的人一样，写了一个关于崇高与美的论著。夜是崇高的，白昼是美的；海是崇高的，陆地是美的；男人是崇高的，女人是美的；如此等等。

《英国百科全书》上说：“因为他从来没结婚，他把热心向学的青年时代的习气保持到了老年。”我倒真想知道这个条目的笔者是独身汉呢，还是个结了婚的人。

康德的最重要的书是《纯粹理性批判》（*The Critique of Pure Reason*）（第一版，1781年；第二版，1787年）。这部著作的目的是要证明，虽然我们的知识中没有丝毫能够超越经验，然而有一部分仍旧是先天的，不是从经验按归纳方式推断出来的。我们的知识中是先天的那一部分，依他讲不仅包含逻辑，而且包含许多不能归入逻辑，或由逻辑推演出来的东西。他把莱布尼茨混为一谈的两种区别划分开。一方面，有“分析”命题和“综合”命题的区别；另一方面，有“先天”命题和“经验”命题的区别。关于这两种区别，各需要讲一讲。733

“分析”命题即谓语是主语一部分的命题；例如“高个子的人是人”或“等边三角形是三角形”。这种命题是矛盾律的归结；若主张高个子的人不是人，就会自相矛盾了。“综合”命题即不是分析命题的命题。

凡是我们通过经验才知道的命题都是综合命题。例如，仅凭分析概念，我们不能发现像“星期二是下雨天”或“拿破仑是个伟大的将军”之类的真理。但是康德跟莱布尼茨和以前所有的其他哲学家不同，他不承认相反一面，就是说一切综合命题通过经验才知道。这就使我们接触到上述两种区别中的第二种区别。

“经验”命题就是除借助于感官知觉而外我们无法知道的命题，或是我们自己的感官知觉，或是我们承认其证明的另外某人的感官知觉。历史上和地理上的事实属于这一类；凡是在我们对科学定律的真实性的认识要靠观测资料的场合，科学上的定律也属于这一类。反过来说，“先天”命题是这样的命题：由经验虽然可以把它抽引出来，但是一旦认识了它，便看出它具有经验以外的其他基础。小孩学算术时，经验到两块小石子和另外两块小石子，观察到他总共在经验着四块小石子，可以这样帮助他去学。但是等他理解了“二加二等于四”这个一般命题，他就不再需要由实例来对证了；这命题具有一种归纳绝不能赋予一般定律的确实性。纯数学里的所有命题按这个意义说都是先天的命题。

休谟曾证明因果律不是分析的，他推断说我们无法确信其真实性。康德承认因果律是综合的这个意见，但是仍旧主张因果律是先天认识到的。他主张算术和几何学是综合的，然而同样是先天的。于是康德用这样的词句来叙述他的问题：

如何可能有先天的综合判断?

对这个问题的解答及其种种结论，构成《纯粹理性批判》的主题。734

康德对此问题的解决办法，是他非常自信的解决办法。他寻求这个解决办法费了十二年工夫，但是在他的理论既然成了形之后，只用几个月就把他的整个一部大书写成了。在第一版序言中他说：“我敢断言，至今未解决的，或者至少尚未提出其解决关键的形而上学问题一个也没有了。”在第二版序言里他自比哥白尼，说他在哲学中完成了一个哥白尼式的革命。

据康德的意见，外部世界只造成感觉的素材，但是我们自己的精神装置把这种素材整列在空间和时间中，并且供给我们借以理解经验的种种概念。物自体为我们的感觉的原因，是不可认识的；物自体不在空间

或时间中，它不是实体，也不能用康德称之为“范畴”的那些其他的一般概念中任何一个来描述。空间和时间是主观的，是我们知觉的器官的一部分。但是正因为如此，我们可以确信，凡是我们所经验的东西都要表现几何学与时间科学所讲的那些特性。假若你总戴着蓝色眼镜，你可以肯定看到一切东西都是蓝的（这不是康德举的例证）。同样，由于你在精神上老是戴着一副空间眼镜，你一定永远看到一切东西都在空间中。因此，按几何学必定适用于经验到的一切东西这个意义来讲，几何学是先天的；但是我们没有理由设想与几何学类似的什么学适用于我们没经验到的物自体。

康德说，空间和时间不是概念，是“直观”（intuition）的两种形式。（“直观”德文原字是“Anschauung”，照字面讲是“观看”或“观察”的意思。英文中“intuition”一字虽然成了定译，却并不完全是一个圆满的译法。）不过，先天的概念也是有的，那就是康德从三段论法的各个形式引申出来的十二个“范畴”。十二个范畴每三个一组分为四组：（1）关于量的：单一性、复多性、全体性；（2）关于质的：实在性、否定性、限制性；（3）关于关系的：实体与偶性、原因与结果、交互作用；（4）关于样式的：可能性、存在性、必然性。空间和时间在某种意义上是主观的，按同样意义讲，这些范畴也是主观的——换句话说，我们的精神构造是这样的：使得这些范畴对于凡是我们所经验到的事物都可以适用，但是没有理由设想它们适用于物自体。不过，关于“原因”，有一处自相矛盾；因为康德把物自体看成是感觉的原因，而自由意志他认为是空间和时间中的事件的原因。这种自相矛盾并不是偶然疏忽，这是他的体系中一个本质部分。735

《纯粹理性批判》的一大部分内容是从事说明由于把空间和时间或各范畴应用于未经验到的事物而产生的种种谬见。康德主张，这一来，我们就发现自己困于“二律背反”——也就是说，困于两个相互矛盾的命题，每个都是显然能够证明的。康德举出四种这样的二律背反，各是由正题和反题组成的。

在第一种二律背反里，正题是：“世界在时间上有一个起点，就空间来说，也是有限的。”反题是：“世界在时间上没有起点，在空间上没有界限；就时间和空间双方面来说，它都是无限的。”

第二种二律背反证明每一个复合实体既是由单纯部分做成的，又不

是由单纯部分做成的。

第三种二律背反的正题主张因果关系有两类，一类是依照自然律的因果关系，另一类是依照自由律的因果关系；反题主张只有依照自然律的因果关系。

第四种二律背反证明，既有又没有一个绝对必然的存在者。

《批判》的这一部分对黑格尔有了极大影响，所以黑格尔的辩证法完全是通过二律背反进行的。

在著名的一节里，康德着手把关于神存在的所有纯属理智上的证明一律摧毁。他表明他另有信仰神的一些理由；这些理由他后来要在《实践理性批判》（*The Critique of Practical Reason* ）里讲述。但是暂时他的目的纯粹是否定性的。

他说，靠纯粹理性的神存在证明只有三个；三个证明即本体论证明、宇宙论证明和物理神学证明。

按他的叙述，本体论证明把神定义成ens realissimum（最实在的存在者）；也就是绝对属于存在的一切谓语的主语。相信此证明妥实有据的那些人主张，因为“存在”是这样的谓语，所以这个主语必定有“存在”作谓语，换句话说，必定存在。康德提出存在不是谓语作为反对理由。他说，我纯粹想象的一百个塔拉[注186]，和一百个真塔拉可以有全部的同样谓语。736

宇宙论证明讲：假如有什么东西存在，那么绝对必然的存在者必定存在；既然我知道我存在；所以绝对必然的存在者是存在的，而且那一定是ens realissimum（最实在的存在者）。康德主张，这个证明中的最后一步是本体论证明的翻版，所以这个证明也被上面已经讲过的话驳倒了。

物理神学证明就是大家熟悉的意匠说论证，但是罩上一件形而上学外衣。这证明主张宇宙显示出一种秩序，那是存在着目的的证据。康德怀着敬意讨论这个证明，但是他指出，充其量它只证明有一位“设计者”，不证明有“造物主”，因此不能给人一个适当的神概念。他断定“唯一可能有的理性神学就是以道德律为基础的，或谋求道德律指导的神

学”。

他说，神、自由和永生是三个“理性的理念”。但是，纯粹理性虽然使得我们形成这些理念，它本身却不能证明这些理念的实在性。这些理念的重要意义是实践上的，即与道德是关联着的。纯然在理智方面使用理性，要产生谬见；理性的唯一正当行使就是用于道德目的。

理性在实践上的行使在《纯粹理性批判》近尾有简单论述，在《实践理性批判》（1786）中作了比较详尽的发挥。论点是：道德律要求正义，也就是要求与德性成比例的幸福。只有天意能保证此事，可是在今世显然没有保证了这一点。所以存在神和来世；而且自由必定是有的，因为若不然就会没有德性这种东西了。

康德在他的《道德形而上学》（*Metaphysic of Morals* ）（1785）中所揭述的伦理体系，有相当大的历史意义。这本书里讲到“定言令式”，这术语至少作为一个短语来讲，在专业哲学家的圈子以外也是大家熟知的。可以料到，康德跟功利主义，或跟任何把道德本身以外的某个目的加到道德上去的学说，不要有丝毫牵涉。他说，他需要“一种不夹杂半点神学、物理学或超物理学的完全孤立的道德形而上学”。他接着说，一切道德概念都完全先天地寓于理性，发源于理性。人出于一种义务感而行动，才存在道德价值；行动像义务本可能指定的那样，是不够的。出于自私自利而诚实的生意人，或出于仁爱冲动而助人的人，都不算有德。道德的真髓应当从规律概念引申出来；因为虽说自然界的一切都按规律而行动，可是只有理性生物才有按规律的理念而行动、即凭意志而行动的能力。客观的原则这一理念，就它对意志有强制性而言，称作理性的命令，而命令的程式叫令式。737

有两种令式：说“如果你想要达到如此这般的目的，就必须这样那样地做”，是假言令式；说某种行动与任何目的无关，总是客观必然的，是定言令式。定言令式是综合的和先天的。康德从规律概念推出它的性质：

“我一想到一个定言令式，就立刻知道它包含着什么。因为除规律以外，该令式所包含的只有准则要和此规律一致的必要性，但是此规律并不包含限制它自己的条件，所以剩下的仅是规律的一般普遍性，行为准则应符合这普遍性，唯有这种符合才把该令式表现为必然的。因此，

定言令式只有一个，实际上即：只按照那样一个准则去行动，凭借这个准则，你同时能够要它成为普遍规律。”或者说：“如此去行动：俨然你的行为准则会通过你的意志成为普遍自然律似的。”

作为说明定言令式的作用的一个实例，康德指出借钱是不对的，因为假使大家都打算借钱，就会剩不下钱可借。依同样方式能够说明盗窃和杀人是定言令式所谴责的。但是也有一些行为，康德必定会认为是不对的，然而用他的原则却不能说明它不对，例如自杀；一个患忧郁病的人完全可能想要人人都自杀。实际上，康德的准则所提的好像是美德的一个必要的标准，而不是充分的标准。要想得到一个充分的标准，我们恐怕就得放弃康德的纯形式的观点，

对行为的效果作一些考虑。不过康德却断然地讲，美德并不决定于行为的预期结果，而决定于行为本身为其结果的那条原则；假如承认了这点，那么就不可能有比他的准则更具体的准则了。738

康德主张，我们应这样行动，即把每一个人当作本身即是目的来对待，固然康德的原则似乎并不必然伴有这个结论。这可以看作人权说的一个抽象形式，所以也难免同样的非议。如果认真对待这条原则，只要两个人的利害一有冲突，便不可能达成决定。这种困难在政治哲学中特别明显，因为政治哲学需要某个原则，例如过半数人优先，据该原则，某些人的利益在必要时可以为了他人的利益而牺牲。假如还要有什么政治伦理，那么政治的目的必须是一个，而和正义一致的唯一目的就是社会的幸福。不过，也可能把康德的原则解释成不指每个人是绝对的目的，而指在决定那种影响到许多人的行动时，所有人都应当同样算数。如此解释起来，这原则可以看作为民主政治提出了伦理基础。按这种解释，它就遭不到上述非议了。

康德在老年时代的精力和清新的头脑表现在他的《永久和平论》（*Perpetual Peace*）（1795）上。在这本著作中，他倡导各自由国家根据禁止战争的盟约结成的一种联邦。他讲，理性是完全谴责战争的，而只有国际政府才能够防止战争。联邦的各成员国的内部政体应当是“共和”政体，但是他把“共和”这个词定义成指行政与立法分离的意思。他并不是说不应当有国王；实际上，他倒讲在君主制下面最容易获得尽善尽美的政府。这书是在恐怖时代的影响之下写的，所以他对民主制抱着怀疑；他说，民主制必然是专制政治，因为它确立了行政权。“执行自

己的政策的所谓‘全民’，实在并不是全体人，只是过半数人；于是在这点上普遍意志便自相矛盾，而且与自由原则相矛盾。”这话的措辞用语流露出卢梭的影响，但是世界联邦作为保障和平的手段这种重要思想不是从卢梭来的。739

从1933年[注187]以来，因为这本著作，康德在本国不受欢迎了。

第三节　康德的空间和时间理论

《纯粹理性批判》的最重要部分是空间和时间的学说。在本节中，我打算把这个学说作一个批判性的考察。

把康德的空间和时间理论解释清楚是不容易的，因为这理论本身就不清楚。《纯粹理性批判》和《绪论》（*Prolegomena*）[注188]中都讲了它；后者的解说比较容易懂，但是不如《批判》里的解说完全。我想先来介绍一下这个理论，尽可能讲得似乎言之成理；在解说之后我才试作批判。

康德认为，知觉的直接对象一半由于外界事物，一半由于我们自己的知觉器官。洛克先已使一般人习惯了这个想法：次性质——颜色、声音、气味等等——是主观的，并不属于对象本身。康德如同贝克莱和休谟，更前进一步，把主性质说成也是主观的，固然他和他们的方式不尽相同。康德在大多时候并不怀疑我们的感觉具有原因，他把这原因称作“物自体”或称“noumena”（本体）。在知觉中呈现给我们的东西他称之为“现象”，是由两部分组成的：由于对象的部分，他称之为“感觉”；由于我们的主观装置的部分，他说这一部分使杂多者按某种关系整列起来。他把这后一部分叫作现象的形式。这部分本身不是感觉，因此不依环境的偶然性为转移；它是我们随身所带有的，所以始终如一，并且从它不依存于经验这个意义上讲是先天的。感性的纯粹形式称作“纯粹直观”（Anschauung）；这种形式有两个，即空间和时间，一个是外部感觉的形式，一个是内部感觉的形式。

为证明空间和时间是先天的形式，康德持有两类论点，一类是形而上学的论点，另一类是认识论的论点，即他所谓的先验的论点。前一类论点是从空间和时间的本性直接得来的，后一类论点是从能够有纯数学这件事实间接得来的。关于空间的论点比关于时间的论点讲得详细，因

为他认为关于后者的论点根本上和前者的情况相同。740

关于空间，形而上学的论点总共有四个。

（1）空间不是从外在经验抽引出来的经验概念，因为把感觉归于某种外界事物时先已假定了空间，而外界经验只有通过空间表象才有可能。

（2）空间是一种先天的必然的表象，此表象是一切外界知觉的基础；因为我们虽然能想象空间里没有东西，却不能想象没有空间。

（3）空间不是关于一般事物关系的推论的概念或一般概念，因为空间只有一个，我们所说的“诸空间”是它的各个部分，不是它的一些实例。

（4）空间被表象为无限而已定的量，其自身中包含着空间的所有各部分；这种关系跟概念同其各实例的关系不同，因此空间不是概念，而是一个Anschauung（直观）。

关于空间的先验论点是从几何学来的。康德认为欧几里得几何虽然是综合的，也就是说仅由逻辑推演不出来，却是先天认识到的。他以为，几何学上的证明依赖图形；例如，我们能够看出，设有两条彼此成直角的相交直线，通过其交点只能作一条与该二直线都成直角的直线。他认为，这种知识不是由经验来的。但是，我的直观能够预见在对象中会发现什么的唯一方法，就是预见在我的主观中一切现实印象之前，该对象是否只含有我的感性的形式。感觉的对象必须服从几何学，因为几何学讲的是我们感知的方式，所以我们用其他方法是不能感知的。这说明为什么几何学虽然是综合的，却是先天的和必然的。

关于时间的论点根本上一样，只不过主张计数需要时间，而把几何换成算术。

现在来一一考察这些论点。

关于空间的形而上学论点里的第一个论点说：“空间不是从外界经验抽引出来的经验概念。因为，为了把某些感觉归之于处在我之外的某东西〔即归之于和我所在的空间位置处于不同空间位置的某东西〕，而

且为了我可以感知这些感觉彼此不相属而并列，从而感知它们不仅是不同的，而且是在不同的地点，为此，空间的表象必定已经作成基础〔zum Grunde liegen〕。”因此，外界经验只有通过空间表象才可能有。741

“处在我之外〔即和我所在的地点处于不同的地点〕”这话是句难解的话。我作为一个物自体来说，哪里也不在，什么东西从空间上讲也不是处在我之外的；这话所能够指的只是作为现象而言的我的肉体。因此，真正的含义完全是这句话后半句里所说的，即我感知不同的对象是在不同的地点。一个人心中出现的心像就等于一个把不同外衣挂在不同木钉上的衣帽室服务员的心像；各个木钉必定已经存在，但是服务员的主观性排列外衣。

这里有一个康德似乎从未觉出来的困难，他的空间与时间的主观性理论从头到尾都有这个困难。是什么促使我把知觉对象照现在这样排列而不照其他方式排列呢?例如，为什么我总是看见人的眼睛在嘴上面，不在下面呢?照康德的说法，眼睛和嘴作为物自体存在着，引起我的各别的知觉表象；但是眼睛和嘴没有任何地方相当于我的知觉中存在的空间排列。试把关于颜色的物理学理论和这对比一下。我们并不以为按我们的知觉表象具有颜色的意义来讲物质中是有颜色的，但是我们倒真认为不同的颜色相当于不同的波长。可是因为波动牵涉着空间与时间，所以在康德说来，我们的知觉表象的种种原因当中，不会有波动这一项。另一方面，如果像物理学所假定的那样，我们的知觉表象的空间和时间在物质界中有对应物，那么几何学便可以应用到这些对应物上，而康德的论点便破产了。康德主张精神整列感觉的原材料，可是他从不认为有必要说明，为什么照现在这样整列而不照别的方式整列。

关于时间，由于夹缠上因果关系，这种困难更大。我在知觉雷声之前先知觉闪电；物自体甲引起了我的闪电知觉，另一个物自体乙引起了我的雷声知觉，但是甲并不比乙早，因为时间是仅存在于知觉表象的关系当中的。

那么，为什么两个无时间性的东西甲和乙在不同的时间产生结果呢?如果康德是正确的，这必是完全任意的事，在甲和乙之间必定没有与甲引起的知觉表象早于乙引起的知觉表象这件事实相当的关系。742

第二个形而上学论点主张，能想象空间里什么也没有，但是不能想象没有空间。我觉得任何郑重议论都不能拿我们能想象什么、不能想象什么作根据；不过我要断然否认我们能想象其中一无所有的空间。你可以想象在一个阴暗多云的夜晚眺望天空，但这时你本身就在空间里，你想象自己看不见的云。魏亨格[注189]曾指出，康德的空间和牛顿的空间一样，是绝对空间，不仅仅是由诸关系构成的一个体系。可是我不明白，绝对空虚的空间如何能够想象。

第三个形而上学论点说："空间不是关于一般事物关系的推论的概念或所谓的一般概念，而是一个纯粹直观。因为第一，我们只能想象〔sich vorstellen〕单独一个空间，如果我们说到'诸空间'，意思也无非指同一个唯一的空间的各部分。这些部分不能先于全体而做成全体的部分……只能想成在全体之中。它〔空间〕本质上是独一无二的，其中的杂多者完全在于限度。"由此得出论断：空间是一个先天的直观。

这个论点的主眼在否定空间本身中的复多性。我们所说的"诸空间"既不是一般概念"一个空间"的各实例，也不是某集合体的各部分。我不十分知道，据康德看这些空间的逻辑地位是什么，但是无论如何，它们在逻辑上总是后于空间的。现代人几乎全采取空间的关系观，对采取这种观点的人来说，无论"空间"或"诸空间"都不能作为实体词存在下去，所以这个论点成了无法叙述的东西。

第四个形而上学论点主要想证明空间是一个直观，不是概念。它的前提是"空间被想象为〔或者说被表象为，vorgestellt〕无限而已定的量。"这是住在像柯尼斯堡那样的平原地方的人的见解；我不明白一个阿尔卑斯山峡谷的居民如何能采取这种观点。很难了解，什么无限的东西怎样会是"已定的"。我本来倒认为很明显，空间的已定的部分就是由知觉对象占据的部分，关于其他部分，我们只有一种可能发生运动之感。而且，假如可以插入一个真不登大雅的论点，我们说现代的天文学家们主张空间实际上不是无限的，而是像地球表面一样，周而复始。743

先验的论点（或称认识论的论点）在《绪论》里讲得最好，它比形而上学论点明确，也更明确地可以驳倒。我们现下所知道的所谓"几何学"，是一个概括两种不同学问的名称。一方面，有纯粹几何，它由公理演绎结论，而不问这些公理是否"真实"；这种几何不包含任何由逻辑

推不出来的东西，不是“综合的”，用不着几何学教科书中所使用的那种图形。另一方面，又有作为物理学一个分支的几何学，例如广义相对论里出现的几何学；这是一种经验科学，其中的公理是由测量值推断出来的，结果和欧几里得的公理不同。因此，这两类几何学中，一类是先天的，然而非综合的；另一类是综合的，却不是先天的。这就解决了先验的论点。

现在试把康德提出的有关空间的问题作一个比较一般的考察。如果我们采取物理学中认为理所当然的观点，即我们的知觉表象具有（从某个意义上讲是）物质性的外在原因，就得出以下结论：知觉表象的一切现实的性质与知觉表象的未感知到的原因的现实性质不同，但是在知觉表象系统与其原因的系统之间，有某种构造上的类似。例如，在（人所感知到的）颜色和（物理学家所推断的）波长之间有一种相互关系。同样，在作为知觉表象的构成要素的空间和作为知觉表象的未感知原因系统的构成要素的空间之间，也必定有一种相互关系。这一切都依据一条准则：“同因，同果”及其换质命题：“异果，异因。”因此，例如若视觉表象甲出现在视觉表象乙的左边，我们就要想甲的原因和乙的原因之间有某种相应的关系。

照这个看法，我们有两个空间，一个是主观的，一个是客观的，一个是在经验中知道的，另一个仅仅是推断的。但是在这方面，空间和其他知觉样相如颜色、声音等并没有区别。在主观形式上，同样都是由经验知道的；在客观形式上，同样都是借有关因果关系的一个准则推断出来的。没有任何理由把我们关于空间的知识看得跟我们关于颜色、声音和气味的知识有什么地方不一样。744

谈到时间，问题就不同了；因为如果我们坚守知觉表象具有未感知的原因这个信念，客观时间就必须和主观时间同一。假若不然，我们会陷入前面结合闪电和雷声已讨论过的那种难局。或者，试看以下这种事例：你听某人讲话，你回答他，他听见你的话。他讲话和他听你回答，这两件事就你来说都在未感知的世界中；在那个世界里，前一件事先于后一件事。而且，在客观的物理学世界里，他讲话先于你听讲话；在主观的知觉表象世界里，你听讲话先于你回答；在客观的物理学世界里，你回答又先于他听讲话。很明显，“先于”这个关系在所有这些命题中必定是同样的。所以，虽然讲知觉的空间是主观的，这话有某种重要的意义，但是讲知觉的时间是主观的，却没有任何意义。

就像康德所假定的那样，以上的论点假定知觉表象是由“物自体”引起的，或者也可以说是由物理学世界中的事件引起的。不过，这个假定从逻辑上讲绝不是必要的。如果把它抛弃掉，知觉表象从什么重要意义上讲也不再是“主观的”，因为它没有可对比的东西了。

“物自体”是康德哲学中的累赘成分，他的直接后继者们把它抛弃了，从而陷入一种非常像唯我论的思想。康德的种种矛盾是那样的矛盾：使得受他影响的哲学家们必然要在经验主义方向或在绝对主义方向迅速地发展下去；事实上，直到黑格尔去世后为止，德国哲学走的是后一个方向。

康德的直接后继者费希特（1762—1814）抛弃了“物自体”，把主观主义发展到一个简直像沾上某种精神失常的地步。他认为“自我”是唯一的终极实在，自我所以存在，是因为自我设定自己；具有次级实在性的“非我”，也无非因为自我设定它才存在。费希特作为一个纯粹哲学家来说并不重要，他的重要地位在于他通过《告德意志国民》（*Addresses to the German Nation* ）（1807—1808）而成了德国国家主义的理论奠基者；《告德意志国民》是在耶拿战役之后打算唤起德国人抵抗拿破仑。作为一个形而上学概念的自我，和经验里的费希特轻易地混同起来了；既然自我是德意志人，可见德意志人比其他一切国民优越。费希特说：“有品性和是德意志人，无疑指的是一回事。”在这个基础上，他作出了整个一套国家主义极权主义的哲学，在德国起了很大的影响。745

他的直接后继者谢林（1775—1854）比较温厚近人，但是主观程度也不稍差。他和德国浪漫主义者有密切关系；在哲学上，他并不重要，固然他在当时也赫赫有名。康德哲学的重要发展是黑格尔的哲学。

第二十一章 十九世纪思潮**746**

十九世纪的精神生活比以前任何时代的精神生活都要复杂。这是由于几种原因。第一，有关的地区比已往大了；美国和俄国作出重要贡献，欧洲比以前多注意到了古代和近代的印度哲学。第二，从十七世纪以来一向是新事物主要源泉的科学，取得新的胜利，特别是在地质学、生物学和有机化学方面。第三，机器生产深深地改变了社会结构，使人类对自己在关于自然环境方面的能力，有了一种新概念。第四，针对思想、政治和经济中的传统体系，在哲学上和政治上出现了深沉的反抗，

引起了对向来看成是颠扑不破的许多信念和制度的攻击。这种反抗有两个迥然不同的形式，一个是浪漫主义的，一个是理性主义的。（我是按广义使用这两个词的）浪漫主义的反抗从拜伦、叔本华和尼采演变到墨索里尼与希特勒；理性主义的反抗始于大革命时代的法国哲学家，稍有缓和后，传给英国的哲学上的急进派，然后在马克思身上取得更深入的形式，产生苏俄这个结果。

德国在知识上的优势是一个从康德开始的新因素。莱布尼茨虽然是德国人，差不多总是用拉丁文或法文著述，他在自己的哲学上简直没受到德国什么影响。反之，康德以后的德国唯心论也正如后来的德国哲学，深受德国历史的影响；德国哲学思想中的许多仿佛奇特的东西，反映出一个由于历史的偶然事件而被剥夺了它那份当然势力的精悍民族的心境。德意志曾经赖神圣罗马帝国取得了国际地位，但是神圣罗马皇帝逐渐控制不住他的名义上的臣属。最后一个有力的皇帝是查理五世，他的势力有赖于他在西班牙和低地带[注190]的领地。宗教改革运动和三十年战争破坏了德国统一的残局，留下来许多仰承法国鼻息的弱小公国。十八世纪时，只有一个德意志国家普鲁士抵抗法国人获得了成功；弗里德里希号称“大王”，就是为这个缘故。但是普鲁士本身也没能够抵挡住拿破仑，耶拿之战一败涂地。普鲁士在俾斯麦之下的复兴，显得是恢复阿拉利克、查理曼和巴巴罗撒的英雄的过去。（对德国人来说，查理曼是德国人，不是法国人。）俾斯麦说：“我们不要到卡诺萨[注191]去”，这流露出他的历史观念。747

不过，普鲁士虽然在政治方面占优势，在文化上却不及西德意志大部分地区先进；这说明为什么有许多德国名人，包括歌德在内，不以拿破仑在耶拿的胜利为恨。十九世纪初，德国在文化上和经济上呈现异常的参差错杂。东普鲁士还残存着农奴制；农村贵族大多浸沉在乡陋愚昧当中，劳动者连最初步的教育也没有。反之，西德意志在古代一部分曾经隶属于罗马；从十七世纪以来，一直处在法国的势力之下；它被法国革命军占领过，获得了和法国的制度同样自由主义的制度。邦主们当中有些人很聪慧，他们在自己的宫廷里模仿文艺复兴时代的邦主，作艺术与科学的奖励者；最著名的例子是魏玛，魏玛大公即歌德的恩主。邦主们当然大部分都反对德意志统一，因为这会破坏他们的独立。所以他们是反爱国的，依附于他们的那些名士有许多人也如此，在他们的心目中，拿破仑是传布比德意志文化高超的文化的使者。

十九世纪当中，新教德意志的文化逐渐日益普鲁士化。弗里德里希大王是个自由思想家和法国哲学的崇拜者，他曾殚精竭虑把柏林建成为一个文化中心；柏林科学院有一个知名的法国人穆伯杜依[注192]做终身院长，可是他不幸成了伏尔泰死命嘲笑的牺牲品。弗里德里希的种种努力和当时其他开明专制君主的努力一样，不包括经济上或政治上的改革；实际的成绩无非是集合了一帮雇来捧场的知识分子。他死之后，文化人大部分又是在西德意志才找得到了。748

德国哲学比德国文学及艺术跟普鲁士的关系要深。康德是弗里德里希大王的臣民；费希特和黑格尔是柏林大学的教授。康德几乎没受到普鲁士什么影响；确实，他为了他的自由主义的神学，和普鲁士政府还起了纠纷。但是费希特和黑格尔都是普鲁士的哲学喉舌，对准备后来德国人的爱国精神与普鲁士崇拜合一作出了很大贡献。在这方面他们所做的事情由德国的大史学家们，特别是蒙森[注193]和特莱奇克[注194]继续下去。俾斯麦最后促使德意志民族接受在普鲁士之下的统一：从而使德意志文化里国际主义精神较淡的成分获得了胜利。

在黑格尔死后的整个时期，大部分学院哲学依旧是传统派的，所以没多大重要意义。英国经验主义哲学在英国一直盛行到十九世纪近末尾时，在法国，直到略早些时候为止，它也占优势；然后，康德和黑格尔逐渐征服了法国和英国的大学，就各大学里讲专门哲学的教师来说是这样。不过一般有教养的大众几乎没受到这运动什么影响，所以这运动在科学家当中没有多少信徒。那些继续学院传统的著述家们——在经验主义一侧有约翰·斯图亚特·穆勒，在德国唯心主义一侧有洛策、济格瓦特[注195]、布莱德雷和鲍赞克特[注196]——没有一个在哲学家当中完全数得上一流人物，换句话说，他们大体上采纳某人的体系，而自己并不能与某人匹敌。学院哲学以前一向和当代最有生气的思想常常脱节，例如在十六、十七世纪，那时候学院哲学主要仍是经院派的。每逢遇到这种情况，哲学史家就比较少谈到教授们，而多涉及非职业的异端者了。

法国大革命时代的哲学家们大多数把科学与种种和卢梭关联着的信念结合在一起。爱尔维修和孔多塞在结合理性主义与热狂精神上可看作是典型。

爱尔维修（1715—1771）很荣幸地让他的著作《精神论》（*De L'Esprit* ）（1758）遭到了索保恩大学的谴责，由绞刑吏焚毁。边沁在

1769年读了他的作品，立即下决心一生献身于立法的原则。他说道：“爱尔维修之于道德界，正如培根之于自然界。因此，道德界已有了它的培根，但是其牛顿尚待来临。”詹姆士·穆勒在对儿子约翰·斯图亚特的教育中，把爱尔维修当作典范。749

爱尔维修信奉洛克的“心是tabula rasa （白板）”的学说，他认为个人之间的差异完全是由于教育的差异：按每个人来说，他的才能和他的道德都是他所受的教导的结果。爱尔维修主张，天才常常出于偶然：假使当年莎士比亚没有被发觉偷猎，他就会成为一个毛织品商人了。[注197] 爱尔维修对立法的兴趣来自这个学说：青年期的主要教导者是政体及由此而生的风俗习惯。人生来是无知的，却不是愚钝的；教育把人弄得愚钝了。

在伦理学上，爱尔维修是功利主义者；他认为快乐就是善。在宗教方面，他是一个自然神论者，是激烈反教权的人。在认识论上，他采取洛克哲学的一种简化讲法：“由于洛克的教导，我们知道我们的观念，从而我们的精神，是赖感官得来的。”他说，身体的感性是我们的行动、我们的思想、我们的感情和我们的社交性的唯一原因。关于知识的价值，他与卢梭意见极不一致，因为他对知识评价非常高。

他的学说是乐观主义的学说，因为要想使人成为完善的人，只需要有完善的教育。他暗示，假使把教士除掉，完善的教育是容易求得的。

孔多塞（1743—1794）的见解和爱尔维修的见解相仿，但是受卢梭的影响比较多。他说，人权全部是由下述这一条真理推出来的：人是有感觉的生物，是可以作推理和获得道德观念的，可见人不能够再分成治者与被治者，说谎者与受骗者。“这种原则，高洁的悉尼[注198] 为它献出了生命，洛克把他的名字的威信寄附在它上面，后来由卢梭发挥得更加精严。”他说，洛克最先指出了人类认识的限度。他的“方法不久就成为所有哲学家的方法，正是由于把这个方法应用到伦理学、政治学和经济学上，他们终于能够在这些学问里走了和自然科学几乎同样可靠的道路。”

孔多塞非常赞赏美国独立战争。“简单的常识教导了英国殖民地的居民，在大西洋彼岸出生的英国人和在格林尼治子午线上出生的英国人持有完全相同的权利。”他说，美国宪法以人的天然权利为基础，美国

独立战争使涅瓦河到瓜达耳基维尔河的整个欧洲都知道了人权。不过，法国大革命的原则“比那些指导了美国人的原则更纯正、精严、深刻”。这些话是当他躲开罗伯斯庇尔的耳目隐匿起来时写的；不久以后他就被捕下狱了。他死在狱里，但是死情不详。750

孔多塞是个信仰妇女平权的人。他又是马尔萨斯的人口论的首创者，可是这理论在他讲来却没有马尔萨斯讲的那些黯淡的结论，因为他的人口论和节育的必要是同时并提的。马尔萨斯的父亲是孔多塞的门徒，这样马尔萨斯才知道了人口论。

孔多塞比爱尔维修还要热狂，还要乐观。他相信，由于法国大革命的原则普遍流传，所有的主要弊病不久全会化为乌有。他没活到1794年以后，[注199] 也许是他的幸运。

法国的革命哲学家们的学说减低了热狂性并且大大精严化之后，由哲学上的急进派带到了英国，这派人中边沁是公认的首领。最初，边沁几乎专注意法学；随着他年纪大起来，逐渐他的兴趣扩大了，他的见解日益带颠覆性。1808年以后，他是一个共和主义者、妇女平权的信奉者、帝国主义之敌和不妥协的民主主义者。这些意见中有若干他得自詹姆士·穆勒。两人都相信教育万能。边沁采取“最大多数人的最大幸福”原则当然是出于民主感情，但是这一来就势必要反对人权说了，所以他直率地把人权说叫作“瞎说八道”。

哲学上的急进派跟爱尔维修和孔多塞之类的人有许多地方是不同的。从气质上讲，他们是有耐性的人，喜欢详细制定自己的理论。他们非常侧重经济学，相信自己把经济学当作一门科学发展起来了。在边沁和约翰·斯图亚特·穆勒，存在着偏于热狂的倾向，但是在马尔萨斯或詹姆士·穆勒则不存在；热狂倾向被这门“科学”严格制止住，特别是被马尔萨斯对人口论的黯淡讲法严格制止住了，因为按照马尔萨斯的讲法，除在瘟疫刚过后以外，大部分雇佣劳动者的所得必定总是可以维持自己及家族生存的最低数目。边沁主义者和他们的法国前辈之间的另一个重大分歧点是，在工业化的英国，雇主和雇佣劳动者有剧烈的冲突，引起了工会主义和社会主义。在这种冲突中，边沁主义者大体上说站在雇主一方反对工人阶级。不过，他们的最后代表人物约翰·斯图亚特·穆勒逐渐不再固执他父亲的严峻教条，随着他年纪的增长，他越来越不敌视社会主义，越来越不坚信古典经济学是永久真理了。根据他的自传，这个

缓和化过程是由读浪漫派诗人的作品开始的。751

边沁主义者虽然起初带有相当温和的革命性，却逐渐不再如此，一部分是由于他们在使英国政府转向他们的一些看法上有了成功，一部分是由于反对社会主义和工会主义日益增长的势力。我们已经提过，反抗传统的人分理性主义的和浪漫主义的两类，固然在孔多塞之类的人身上，两种成分是兼有的。边沁主义者几乎完全是理性主义的，而既反抗现存经济秩序又反抗他们的社会主义者也一样。这种社会主义运动直到马克思才获得一套完全的哲学，在后面一章里我们要讲他。

浪漫主义形式的反抗和理性主义形式的反抗虽然都出于法国大革命和大革命之前不久的哲学家们，但是两者大不相同。浪漫主义形式在拜伦作品里可以见到，那是裹在非哲学的外衣下的，但是在叔本华和尼采的作品中，它学会了哲学用语。这种反抗的倾向是牺牲理智而强调意志，耐不住推理的束缚，颂扬某些类的暴力。在实际政治中，它作为民族主义的盟友是很重要的。它在倾向上对普通所说的理性明确地抱着敌意，即使在实际上也不尽然；而且往往是反科学的。它的一些最极端的形式见于俄国的无政府主义者，但是在俄国最后得势的却是理性主义形式的反抗。德国永远比其他任何国家都容易感受浪漫主义，也正是德国，为讲赤裸裸意志的反理性哲学提供了政治出路。752

到此为止，我们所考察的各派哲学向来都得到了传统上的、文学上的或政治上的启发。但是，哲学见解另外还有两个根源，即科学和机器生产。第二个根源在学理上的影响是从马克思开始的，从那时起逐渐重要起来。第一个根源从十七世纪以来一向很重要，但是在十九世纪当中有了种种新的形式。

达尔文之于十九世纪，犹如伽利略和牛顿之于十七世纪。达尔文理论分两部分。一方面，有进化说，主张各样的生物全是由共同祖先逐渐发展出来的。这个学说现在大家普遍承认了，在当时也并不是新东西。且不提阿那克西曼德；[注200] 拉马克[注201] 和达尔文的祖父埃拉司摩斯[注202] 都曾经主张过它。达尔文为这学说供给了极大量的证据，而且在他的理论的第二部分，他相信自己发现了进化的原因。这样，他便使这学说空前受人欢迎，并且获得一种以前所没有的科学力量；但绝不是他首创了进化说。

达尔文理论的第二部分是生存竞争和适者生存。一切动植物繁殖得太快，以致自然界无力供养它们；因此每一代都有许多个在达到生殖年龄以前就死掉了。由什么来决定哪个将生存呢?当然，有几分是纯运气，但是还有一个较为重要的原因。动物及植物一般讲与其亲代并不完全相同，在每一种可测量的形质方面，或有余、或不足，稍微有些差别。在一定的环境里，同种的个体为生存下去而竞争，对环境适应得最好的有最大的生存机会。所以在种种偶然变异当中，有利的变异在每个世代的成熟个体中会占优势。因此，一代又一代，鹿越跑越快，猫潜近活食时越来越悄静，长颈鹿的脖子越变越长。达尔文主张，如果时间充分长久，这种机理过程可以说明从原生动物到homo sapiens（人类）整个漫长的发展。

达尔文理论的这一部分向来很受人反驳，大多数生物学家认为要附加许多重要的限制条件。然而这和写十九世纪思想史的历史家没有多大的关系。从历史观点看来，有趣的是达尔文把哲学上的急进派特有的那一套经济学推广到了生物全体。根据他讲，进化的原动力就是自由竞争世界中的一种生物学的经济。促使达尔文想到了生存竞争和适者生存为进化根源的，正是推广到动植物界的马尔萨斯的人口学说。753

达尔文本人是个自由主义者，但是他的理论却具有对传统自由主义有些不利的结论。一切人生来平等，成人之间的差异完全是由于教育，这种学说和他强调同种个体间的先天差异是不能相容的。假使像拉马克所主张的、达尔文本人在一定限度内也愿意承认的那样，获得形质是遗传的，那么和类如爱尔维修的见解之间的这种对立本来可以略有缓和；可是除某些不大重要的例外不算，自来好像只有先天形质才遗传。因此，人与人的先天差异就有了根本的重要意义。

进化论还有一个结论，跟达尔文所提出的特别机理过程无关。假如说人和动物有共同的祖先，假如说人是经过如此缓慢的阶段发展出来的，曾有过某些生物我们不知道是否该划为人类，那么便发生这个问题：在进化的哪个阶段上，人类（或人类的半人形祖宗）开始一律平等呢?Pithecanthropus erectus（直立猿人）假使受过适当的教育，就会和牛顿做出同样好的成绩吗?假使当初有谁控告皮尔当人[注203]侵界偷猎，皮尔当人就会写出莎士比亚的诗篇吗?一个对这些问题作肯定回答的坚定的平等主义者，会发觉他不得不认为猿猴和人类地位相等。而为什么止于猿猴呢?我不明白他可怎样去反对那种赞成牡蛎有投票权的议论。进

化论的信徒应当坚持，不但必须谴责人人平等的学说是反生物学的，而且必须谴责人权说也是反生物学的，因为它把人类和动物区别得太截然了。

不过，自由主义也有另外一面，由于有进化说而大大巩固了，那就是进步的信念。因为这个理由，而且因为进化论提出了反对正统神学的新论据，

所以只要世界情势还容许有乐观主义，进化论就受到自由主义者的欢迎。虽然马克思的学说在某些点上是达尔文时代前的旧东西，他本人倒想把他的书题献给达尔文。754

生物学的威信促使思想受到科学影响的人们不把机械论的范畴而把生物学的范畴应用到世界上。认为万物都在演化中，一个内在目标是容易想象的。许多人无视达尔文，以为进化证明了宇宙有目的的信念是正确的。有机体概念被认作是探索自然律的科学解释及哲学解释的秘诀，十八世纪的原子论思想被看成过时了。这种观点最后甚至影响了理论物理学。在政治上，当然造成强调和个人相对立的社会。这和国家的权力逐渐增长是谐调的；和民族主义也是谐调的，因为民族主义可以引用达尔文的适者生存说，把它应用于民族而不应用于个人。但是到这里我们就涉及广大群众在理解得不完全的科学学说启发下所产生的科学以外的见解的范围了。

虽然生物学对机械论的世界观向来是不利的，近代经济技术却起了相反的作用。一直到十八世纪将近末尾时为止，和科学学说相对而言的科学技术对人的见解没有重大影响。随着工业主义的兴起，技术才开始影响了人们的思想。甚至在那时候，长期以来这种影响多少总是间接的影响。提出哲学理论的人一般讲和机器简直不发生什么接触。浪漫主义者注意到了工业主义在一向优美的地方正产生的丑恶，注意到了那些在“生意”里发了财的人（在他们认为）的庸俗，憎恨这种丑恶和庸俗。这使他们和中产阶级形成对立，因而有时候他们和无产阶级的斗士结成了一种仿佛什么联盟。恩格斯颂扬卡莱尔，却不了解卡莱尔所希求的并不是雇佣劳动者的解放，而是他们服从中世纪时他们曾有过的那类主东。社会主义者是欢迎工业主义的，但是想要把产业工人从服从雇主势力的情况下解放出来。他们在自己所考察的问题上受了工业主义的影响，但是在解决问题时所运用的思想方面，受的影响不大。755

机器生产对人的想象上的世界观最重要的影响就是使人类权能感百倍增长。这无非是自有史以前人类发明武器减轻了对野兽的恐惧、创造农耕减轻了对饥馁的忧虞时便已开始的一个过程的加速。但是这个加速度一向非常之大，因而使那些掌握近代技术所创造的力量的人产生一种簇新的看法。从前，山岳瀑布都是自然现象；而现在，碍事的山可以除掉，便利的瀑布也可以创造。从前，有沙漠有沃乡；而现在，只要人们认为值得做，可以叫沙漠像玫瑰一样开鲜花，而沃乡被科学精神不足的乐观主义者变成了沙漠。从前，农民过他们父母、祖父母曾经过的生活，信他们父母、祖父母曾经信的信仰；以教会的全部力量还无法根绝各种异教仪式，所以只好把这些仪式和本地的圣徒拉上关系，从而给它们加上基督教外衣。而现在当局能够指令农民子弟在学校里应当学什么东西，在一代之间可以使务农者的思想情况变个样；据推测，这点在俄国已经做到了。

因而，在掌管事务的人们中间，或与掌管事务的人有接触的人们中间，滋生一种权能的新信念：首先是在人与自然的斗争中人的权能，其次是统治者们对那些人的权能，他们尽力通过科学的宣传术，特别是通过教育，支配那些人的信念和志向。结果是，固定性减小了；似乎没一样改变办不到。大自然是原材料；人类当中未有力地参与统治的那部分人也是原材料。有某些老的概念表示人相信人力有限度；其中两个主要的就是“神”和“真理”。（我的意思并非说这两样在逻辑上有关联）。这种概念有消逝的倾向；即使没遭到明白否定，也失掉了重要意义，只是表面上还保留下来。这套观点整个是新东西，无法断言人类将要怎样去适应它。它已经产生了莫大的变革，将来当然还要产生其他大变革。建立一种哲学，能应付那些陶醉于权能几乎无限度这个前景的人，同时也能应付无权者的心灰意懒，是当代最迫切的任务。756

虽然有许多人仍旧真心信仰人类平等和理论上的民主，但是现代人的想象力受到了十九世纪时根本不民主的工业体制所促成的社会组织形式的深刻影响。一方面有实业巨头，另一方面有广大的工人。民主制度的这种内在分裂，民主国家里的一般老百姓尚未认识到，但是这一向是从黑格尔以来大部分哲学家的首要问题，而他们在多数人的利害与少数人的利害之间所发现的尖锐对立，已经通过法西斯主义有了实际表现。在哲学家当中，尼采恬不知耻地站在少数人一边，马克思则衷心诚意地站在多数人一边。或许边沁是唯一打算调和利害矛盾的重要人物；因此他招来了双方的忌恨。

阐述任何一种关于人类关系的圆满的现代伦理时，最重要的是承认人对于人类范围外的环境的权能必有的限度，承认人对人彼此间的权能宜有的限度。

第二十二章 黑格尔757

黑格尔（Hegel，1770—1831）是德国哲学中由康德起始的那个运动的顶峰；虽然他对康德时常有所批评，假使原来没有康德的学说体系，绝不会产生他的体系。黑格尔的影响固然现在渐渐衰退了，但已往一向是很大的，而且不仅限于德国，也不是主要在德国。十九世纪末年，在美国和英国，一流的学院哲学家大多都是黑格尔派。在纯哲学范围以外，有许多新教神学家也采纳他的学说，而且他的历史哲学对政治理论发生了深远的影响。大家都知道，马克思在青年时代是个黑格尔的信徒，他在自己的完成了的学说体系中保留下来若干重要的黑格尔派特色。即使（据我个人认为）黑格尔的学说几乎全部是错误的，可是因为他是某种哲学的最好代表人物，这种哲学在旁人就没有那么一贯、那么无所不包，所以他仍然保持着不单是历史意义上的重要地位。

他的一生没有多少重大事件。在青年时代，他非常热衷于神秘主义，他后日的见解多少可以看成是最初他以为是神秘洞察的东西的理智化。他起先在耶拿大学当Privatdozent（无俸讲师）——他曾提到他在耶拿战役开始的前一天在耶拿写成了《精神现象学》（*Phenomenology of Mind* ）——然后在纽伦堡大学当Privatdozent，后来又在海德堡大学做教授（1816—1818），最后从1818年至逝世在柏林大学做教授，在以上各大学都讲授哲学。他晚年是一个普鲁士爱国者，是国家的忠仆，安享公认的哲学声望；但是在青年时代他却藐视普鲁士而景仰拿破仑，甚至为法军在耶拿的胜利而欢欣。

黑格尔的哲学非常艰深，我想在所有大哲学家当中他可说是最难懂的了。在开始详细讨论以前，对他的哲学先作一个一般勾画，或许有些帮助。

由于他早年对神秘主义的兴趣，他保留下来一个信念：分立性是不实在的；依他的见解，世界并不是一些各自完全自立的坚固的单元——不管是原子或灵魂——的集成体。有限事物外观上的自立性，在他看来是幻觉；他主张，除全体而外任何东西都不是根本完全实在的。但是他

不把全体想象成单纯的实体，而想象成一个我们应该称之为有机体的那类的复合体系，在这点上他与巴门尼德和斯宾诺莎是不同的。看来好像构成为世界的那些貌似分立的东西，并不单纯是一种幻觉；它们或多或少各有一定程度的实在性，因为真正看起来便知道各是全体的一个方面，而它的实在性也就在于这个方面。随着这种看法，当然就不相信时间与空间本身的实在性，因为时间和空间如果认为是完全实在的，必然要有分立性和多重性。所有这一切，最初想必都是在他心里产生的神秘的“洞察”；他的书中提出来的理智精制品一定是后来才有的。758

黑格尔断言现实的就是合理的，合理的就是现实的。但是他讲这话时，他的“现实的”一词并不指经验主义者所要指的意思。他承认，甚至还强调，凡经验主义者所以为的事实，都是不合理的，而且必然都是不合理的；只有把事实作为全体的样相来看，从而改变了它的外表性格，才看出它是合理的。尽管如此，把现实的和合理的同一看待，不可避免地仍旧要造成一些与“凡存在的事物都是正当的”这个信念分不开的自满情绪。

复杂万状的全体，黑格尔称之为“绝对”。“绝对”是精神的；斯宾诺莎认为全体不仅有思维属性而且有广延属性的见解被摒弃了。

黑格尔同历来其他曾抱有稍类似的形而上学观点的人有两点区别。一点是强调逻辑：黑格尔认为，“实在”的本性从它必须不自相矛盾这个唯一的考虑就能推演出来。另一个（与第一点密切相关的）区别特征是称作“辩证法”的三元运动。他的最重要的著作是两部《逻辑学》（*Logic*）[注204]，要想正确理解他对其他问题的见解的依据，这两部书不可不懂。

逻辑照黑格尔的理解，他明确地说和形而上学是一回事；那是一种跟普通所说的逻辑完全不同的东西。他的看法是：任何平常的谓语，如果把它认作是限定“实在”全体的，结果它就是自相矛盾的。我们不妨举巴门尼德的学说：唯一实在的“太一”是球状的，作为一个粗浅的实例。任何东西如果没有边界便不会是球状的，而除非它外部有什么（至少有虚空间），它才可能有边界。因此，假定整个宇宙是球状的，便自相矛盾。（如果把非欧几里得几何抬出来，对这个议论未尝不可以有异议，但是这议论作为一个说明例子，也算可用了。）或者，我们来举另一个更粗浅的实例——过于粗浅了，远不是黑格尔会使用的。你可以说甲君

是一个舅舅，这没有明显矛盾；但是假使你要讲宇宙是舅舅，你就会陷入难局。所谓舅舅就是一个有外甥的人，而外甥是与舅舅分立的人；因此舅舅不会是“实在”全体。759

这个实例或许也可以用来说明辩证法，辩证法是由正题、反题与合题组成的。首先我们说：“实在是舅舅。”这是“正题”。但是存在舅舅就暗含着存在外甥。既然除“绝对”而外任何东西都不真存在，而我们现在又保证存在外甥，所以我们不得不断言“绝对是外甥”。这是“反题”。但是这和“绝对”是舅舅的看法有同样的缺陷；于是我们被迫采取这个看法；“绝对”是舅舅和外甥构成的全体。这是“合题”。但是这个合题仍旧不圆满，因为一个人必须有个姊妹作外甥的母亲，他才能当舅舅。因此，我们被迫扩大我们的宇宙，把姊妹连姊夫或妹夫都包括进去。据主张，照这种方式，仅凭逻辑力量就能不停地驱使我们从有关“绝对”提出的任何谓语达到辩证法的最后结论，那叫作“绝对理念”。在整个这过程当中，有一个基础假定，即任何事物若不是关于整体“实在”的，就不可能实际真确。

这个作为基础的假定有一个传统逻辑上的根据，传统逻辑假定每个命题都有一个主语和一个谓语。按照这种看法，一切事实都是说某物具有某性质。所以可见“关系”不会是实在的，因为关系涉及的不是一件而是两件事物。“舅舅”是一个关系，一个人可以当了舅舅而不知道这回事。在这种场合，从经验观点看来，这人没有由于当了舅舅而受到任何影响；如果我们把“质”字理解为撇开他与其他人和物的关系，为描述他本身而必需的某种东西，那么这人毫不具有以前所没有的质。主语、谓语逻辑能够避免这种困难的唯一方法就是讲，这事实不单只是舅舅的性质，也不单只是外甥的性质，而是舅甥所成的全体的性质。因为除“全体”而外一切东西都和外部事物有种种关系，可见关于个别的事物无法谈任何完全真的事，事实上唯有“全体”才是实在的。这点从下述事实可以比较直接地推出来：“甲和乙是两个”不是主语谓语命题，因此基于传统逻辑来说，不会有这种命题。所以世界上不存在两个事物，因此唯独看作统一体的“全体”是实在的。760

以上的议论黑格尔并没有明白叙述，而是隐含在他的体系之中，同样也隐含在其他许多形而上学家的体系中。

举几个黑格尔的辩证方法的实例，也许可以使这方法容易理解一

些。他在他的逻辑的议论开头先假定“绝对是纯有”；我们假定它就是纯有，而不加给它任何质。但是不具有任何质的纯有是无；于是我们达到反题：“绝对即是无”。从这种正题和反题转入合题：“有”与“非有”的合一是“变易”，所以说“绝对是变易”。这当然也不行，因为变易必得有什么东西变易。这样，我们对“实在”的见解通过不断改正以前的错误而发展，所有这些错误都是由于把有限的或有界限的某物当成好像可以是全体，从这种不适当的抽象化产生的。“有限物的界限不单是从外界来的；它自身的本性就是它被扬弃的原因，它借本身的作用转变成它的对立面。”

照黑格尔讲，过程对理解结果来说是必不可少的。辩证法的每个在后的阶段仿佛在溶液里似的包含着在前的所有阶段；这些阶段没有一个被完全取代，而是作为全体中的一个因素而赋予它适当的位置。所以不历经辩证法的所有阶段，便不可能到达真理。

认识作为整体看，具有三元运动。认识始于感官知觉，感官知觉中只有对客体的意识。然后，通过对感觉的怀疑批判，认识成为纯主体的。最后，它达到自认识阶段，在此阶段主体和客体不再有区别。所以自意识是认识的最高形态。当然，在黑格尔的体系中必得如此，因为最高一种的认识一定要是“绝对”所具有的认识，既然“绝对”是“全体”，所以在它自身之外再没有任何东西要它认识了。761

依黑格尔的意见，在最好的思维中，思想变得通畅无阻，水乳交融。真和假并不像普通所想的那样，是判然分明的对立物；没有任何事物是完全假的，而我们能够认识的任何事物也不是完全真的。“我们能够多少有些错误地去认识”；我们将绝对真理归于某一件孤离知识时便发生这种情况。像“凯撒是哪里出生的?”这种问题，有一个直截了当的答案，这答案从某个意义上说是真的，但是在哲学的意义上不真。按哲学讲，“真理就是全体”，任何部分事物都不十分真。

黑格尔说：“理性即对全部实在这种有意识的确信。”这并不是说分立的人是全部实在；就他的分立性来说，他不是十分实在的，但是他的实在处在于他参与整体的“实在”。随着我们变得日益理性，这种参与也相应地增大。

《逻辑学》末尾讲的“绝对理念”，是一种像亚里士多德的“神”似的

东西。绝对理念是思维着自身的思想。很明显，“绝对”除思维自身而外什么也不能思维，因为除对我们理解“实在”的褊狭错误的方式而言外，不再有任何旁的东西。据他说，“精神”是唯一的实在，它的思想借自意识向自身中映现。定义“绝对理念”的实际原话非常晦涩。瓦勒斯[注205]译之如下：

“The Absolute Idea. The Idea，as unity of the Subjective and Objective Idea，is the notion of the Idea—a notion whose object （Gegenstand）is the Idea as such, and for which the objective （Objekt） is Idea—an Object which embraces all characteristics in its unity．”（就理念之为主观的和客观的理念的统一言，就是理念的概念，这概念以理念的本身作为对象，而且从这一概念看来，客观世界即是一理念——在这客观世界里一切规定均统一起来了。）[注206]

德文原文更难懂。[注207]不过，问题的实质并不像黑格尔说的那么复杂似的。绝对理念是思维着纯思想的纯思想。这就是神古往今来所做的一切——真不愧是一位教授眼中的神。他接着说：“因此这种统一乃是绝对和全部的真理，自己思想自己的理念。”[注208]

现在来谈黑格尔哲学的一个奇妙特色，这是他的哲学与柏拉图或普罗提诺或斯宾诺莎的哲学的区别。虽然终极实在是无时间性的，而且时间无非是由于我们没能力看到“全体”而产生的一种幻觉，可是时间过程却跟纯逻辑的辩证法过程有密切关系。事实上，世界历史一向就是历经从中国的“纯有”（关于中国，黑格尔除知道有它而外毫无所知）到“绝对理念”的各范畴而进展的，绝对理念看来在普鲁士国家即便没有完全实现，也接近实现了。根据黑格尔自己的形而上学，我不能了解世界历史反复辩证法的各个转变这一看法有什么理由，然而这却是他在《历史哲学》（*Philosophy of History* ）中所发挥的论点。这是一个有趣的论点，它使人间事务的种种变革获得了统一性和意义。这论点也和其他历史理论一样，如果要想说来似乎有道理，需要对事实作一些歪曲，而且相当无知。黑格尔同他以后的马克思和施朋格勒[注209]一样，这两样资格都具备。奇怪的是，一种被说成是宇宙性的历程竟然全部发生在我们这个星球上，而且大部分是在地中海附近。并且，假若“实在”是无时间性的，也没有任何理由说这历程后来的部分要比在前的部分体现较高的范畴——除非人当真要采取这样一种亵渎不敬的假定：宇宙渐渐在学习黑格尔的哲学。762

据黑格尔说，时间历程按伦理和逻辑双方面的意义来讲，都是从较不完善到较完善。确实，这两种意义在他看来并不是真正区别得开的，因为逻辑的完善性就在于是一个密致的全体，不带高低不平的边缘、没有独立的部分，而是像人体一样，或者说更像有理性的精神一样，结成一个各部分互相依存、都一同趋向单一目标的有机体；这也就构成伦理的完善性。引几段原文可以说明黑格尔的理论：

“理念正如同灵魂向导默久里神[注210]，真正是各民族和世界的领袖；而精神，即这位向导的理性的、必然的意志，是世界历史的种种事件的指导者，而且一向就是。按精神的这种指导职能来认识精神，便是我们当前的工作的目的。”

“哲学为观照历史而带来的唯一思想即‘理性’这一单纯概念；即理性是世界的主宰；即世界历史因而显示出一种合理的历程。这种信念和洞察在历史学本身的范围内是一个假说。在哲学领域中，它却不是什么假说。在哲学里由思辨认识证明：理性——这里不考究宇宙对神的关系，仅只这个名词就算够了——既是无限力量也是实体；它自身是一切自然生命和精神生命的无限素材与无限形式——即推动该内容的东西。[注211]理性是宇宙的实体。”763

“这种‘理念’或‘理性’，是真实、是永恒、是绝对有力的存在；它显现在世界中，而且在这世界中除它和它的荣耀而外，再没有别的显现出来——这便是如前面所说，在哲学中已经证明的、在这里看作确证了的论点。”

“知性和自觉意志作用的世界，并没有委给偶然，而是必定表现为自知的理念的样子。”

这是“一个恰巧为我所知的结果，因为我已经详细考察了全领域[注212]”。

所有以上引文都摘自《历史哲学》的绪论。

精神及精神发展的过程，是历史哲学的实在对象。把精神和它的对立物即物质加以比较，便可以理解精神的本性。物质的实质是重量；精神的实质是自由。物质在自己以外，而精神在自身以内具有中心。“精

神是自足的存在。”这话如果不清楚，下面的定义或许比较能说明问题：

“可是精神是什么呢?它便是‘一’，是自身均一的无限，是纯粹的同一性，这同一性其次把自己同自己分离开，作为自己的另一个东西，作为和共相对立的‘向自有’及‘内自有’。”[注213]

在精神的历史发展中，曾经有三个主要阶段：东方人、希腊人与罗马人和日耳曼人。“世界历史就是对无约束的天然意志的训练，使它服从于普遍的原则，并且赋予它主观自由。东方过去只知道、到今天也只知道唯一者自由；希腊与罗马世界知道若干者自由；日耳曼世界知道所有者自由。”大家总会以为，在所有者自由的地方民主制恐怕是适当的政体了，但是不然。民主政治和贵族政治同样都属于若干者自由的阶段，专制政治属于唯一者自由的阶段，君主制则属于所有者自由的阶段。这和黑格尔所使用的“自由”一词的极其古怪的意义是分不开的。在他看来，没有法律就没有自由（到此为止，我们可以同意）；但是他总爱把这话倒转过来，主张只要有法律便有自由。因而，在他来讲，“自由”所指的可说无非是服从法律的权利。764

可以想见，在“精神”在地球上的发展中，他把最高的角色指派给日耳曼人。“日耳曼精神是新世界的精神。新世界的目的是实现绝对真理，作为自由的无限自决——以自己的绝对形式本身作为其旨趣的那种自由。”

这是一种无上妙品的自由。这种自由不指你可以不进集中营。这种自由不意味着民主，也不意味着出版自由，[注214]或任何通常的自由党口号，这些都是黑格尔所鄙弃的。当精神加给自己法律时，它做这事是自由的。照我们的世俗眼光看来，好像加给人法律的“精神”由君主体现，而被加上法律的“精神”由他的臣民体现。但是从“绝对”的观点看来，君主与臣民的区别也像其他一切区别，本是幻觉，就在君主把有自由思想的臣民投到狱里的时候，这仍旧是精神自由地决定自己。黑格尔称赞卢梭把总意志和全体人的意志区分开。据推测，君主体现总意志，而议会多数不过体现全体人的意志。真是个便当好用的学说。

黑格尔把日耳曼历史分成三个时期：第一期，到查理曼止；第二期，查理曼到宗教改革；第三期，从宗教改革以后。这三个时期又分别

叫作圣父王国、圣子王国和圣灵王国。圣灵王国竟然是从镇压农民战争中所犯的令人发指的血腥暴行开始的，似乎有点离奇古怪；但是当然，黑格尔并不提这样的屑细小事，而是正如所料，对马基雅弗利大发一通称赞。765

黑格尔对罗马帝国灭亡以来的历史的解释，一部分是德国学校里世界史教学的结果，一部分又是它的原因。在意大利和法兰西，虽然像塔西陀和马基雅弗利那样的少数人也曾经有过对日耳曼人的浪漫式的景仰，但是一般说日耳曼人向来被看成是“蛮族”入侵的祸首，被看成是教会的仇敌：先在那些大皇帝之下、后来又作宗教改革的领袖。一直到十九世纪为止，各拉丁民族把日耳曼人看作是在文明上低自己一等的人。德意志的新教徒自然抱另一种看法。他们把晚期罗马人看成精力衰竭的人，认为日耳曼人征服西罗马帝国是走向复苏的重要的一步。关于中古时期神圣罗马帝国与教皇政治的纷争方面，他们采取皇帝党的看法；直到今天，德国小学生们都被教导对查理曼和巴巴罗撒无限崇拜。在宗教改革后的时代，德意志在政治上的软弱和不统一令人慨叹，普鲁士的逐渐兴起受到了欢迎，欢迎这使德意志不在奥地利的稍嫌脆弱的旧教领导下，而在新教领导下强盛起来。黑格尔在对历史作哲学思考时，心里怀想着狄奥都利克、查理曼、巴巴罗撒、路德和弗里德里希大王之类的人物。解释黑格尔，得从这些人的勋功着眼，得从当时德意志刚刚受了拿破仑欺辱这件事着眼。

德意志受到了高度颂扬，所以大家也许料想要讲德意志就是绝对理念的最后体现，超乎它以外恐怕不可能再有任何发展了。但是黑格尔的见解并不是这样。他反而说美洲是未来的国土，“在那里，在将要到来的时代，世界历史的主题要表现出来——或许〔他用典型的口气补充说〕以南北美之间的抗争表现出来。”他好像认为一切重大的事情都采取战争形式。假使真有人提醒他，美洲对世界历史的贡献或许是发展一个没有极端贫困的社会，他也不会感兴趣。相反，他倒说至今在美洲还没有真国家，因为真国家需要划分成贫富两个阶级。766

在黑格尔，民族起着马克思讲的阶级所起的作用。他说，历史发展的本原是民族精神。在每一个时代，都有某一个民族受托担负起引导世界通过它已到达的辩证法阶段的使命。当然，在现代这个民族就是德意志。但是除民族以外，我们也必须考虑世界历史性的个人；那就是这种人：他们的目标体现着当代应发生的辩证转变。这种人是英雄，他可能

违犯平常的道德律，违犯也不为过。黑格尔举亚历山大、凯撒和拿破仑为实例。我很怀疑，依黑格尔之见，人不作战争征服者是否能够是“英雄”。

黑格尔对民族的强调，连同他的独特的“自由”概念，说明了他对国家的颂扬——这是他的政治哲学的极重要的一面，现在我们必须把注意力转向这一面。他的国家哲学在《历史哲学》和《法哲学》（*Philosophy of Law* ）中都有发挥。大体上和他的一般形而上学是一致的，但不是这种形而上学的必然结果；不过在某些点上——例如，关于国与国之间的关系——他对民族国家的赞美达到了和他的重全体、轻部分这个一般精神不相容的程度。

就近代来说，颂扬国家是从宗教改革开始的。在罗马帝国，皇帝被神化了，国家因此也获得了神圣性质；但是中世纪的哲学家除少数而外全是教士，所以把教会摆在国家上面。路德因得到新教邦主们的支持，开始了相反的做法。路德派教会大体上是信奉埃拉司图斯[注215]之说的。霍布士在政治上是个新教徒，发扬了国家至上说，斯宾诺莎跟他所见略同。前面讲过，卢梭认为国家不应当容忍其他政治组织。黑格尔是属于路德派的激烈新教徒；普鲁士国家是埃拉司图斯式的专制君主国。这种种理由本来会使人预料国家要受到黑格尔的高度重视；但是即使如此，他也算走到了可惊的极端。

《历史哲学》里说“国家是现实存在的实现了的道德生活”，人具有的全部精神现实性，都是通过国家才具有的。“因为人的精神现实性就在于此：人自己的本质——理性——是客观地呈现给他的，它对人来说有客观的直接的存在。因为‘真的东西’是普遍的意志和主观的意志的统一，而‘普遍的东西’要在国家中，在国家的法律、国家的普遍的与合理的制度中发现。国家是地上存在的神的理念。”又：“国家是理性自由的体现，这自由在客观的形式中实现并认识自己。……国家是人的意志及其自由的外在表现中的精神的理念。”767

《法哲学》在论国家的一节里，把这个学说阐述得稍完全一些。“国家是道德理念的现实——即作为显现可见的、自己明白的实体性意志的道德精神；这道德精神思索自身并知道自身，在它所知的限度内完成它所知的。”国家是自在、向自的理性者。假使国家（像自由党人所主张的那样）仅为了个人的利益而存在，那么个人就可以是国家的

成员，也可以不是国家的成员了。然而，国家和个人却有一种与此完全不同的关系。因为国家是客观的“精神”，而个人仅以他是国家的成员而论才具有客观性、真实性和伦理性，国家的真意和目的便在于这种结合。倒也承认可能有坏的国家，但是这种国家仅只存在而已，没有真的实在性，而理性的国家本身就是无限的。

可见黑格尔为国家要求的位置跟圣奥古斯丁及其旧教后继者们为教会所要求的位置大体是相同的。不过，从两点上看旧教的要求比黑格尔的要求要合理些。第一，教会并不是偶然造成的地域性社团，而是靠其成员们信以为有无比重要性的一种共同信条结合起来的团体；因而教会在本质上就是黑格尔所谓的“理念”的体现。第二，天主教会只有一个，国家却有许多。尽管把每个国家在对国民的关系上做成黑格尔所说的那样专制，要找出什么哲学原则来调节不同国家之间的关系总有困难。实际上，在这一点上黑格尔放弃了他的哲学空谈，而拿自然状态和霍布士讲的一切人对一切人的战争作为后盾。

只要“世界国家”还不存在，那么俨然像只有一个国家似地来谈“国家”，这种习惯是要造成误解的。在黑格尔看来，所谓义务完全是个人对国家的一种关系，所以便没留下任何借以使各国的关系道德化的原则。这点黑格尔是承认的。他说，在对外关系上，国家是一个个体，每个国家对于其他国家是独立的。“由于在这种独立性中，现实精神的‘向自有’有其存在，所以独立性是一个民族最基本的自由和最高的光荣。”他接着论驳会使各个国家的独立性受到限制的任何种类的国际联盟。公民的义务（就他的国家的对外关系来说）完全限于维持本国家的实质的个体性，即独立与主权。由此可见战争不全然是罪恶，不是我们应当尽力废止的事情。国家的目的不单是维持公民的生命财产，而这件事实便构成战争的道德根据，因此不应把战争看作是绝对罪恶或偶然的事情，也不应认为战争的原因在于某种不该有的事。768

黑格尔并不只是说在某种事态下一个民族无法恰当地避免进行战争。他的意思远不止于此。他反对创设将会防止这种事态发生的机构——例如世界政府，因为他认为不时发生战争是一件好事情。他说，战争是那样一种状态，即我们认真理解现世财产物品的空虚无益。（这个见解应当和相反的理论，即一切战争都有经济原因，作一个对比。）战争有一种实际的道德价值：“战争还有更崇高的意义，通过战争，各国人民的伦理健康就在他们对各种有限规定的固定化的冷淡上保全下

来。”和平是僵化；神圣同盟和康德的和平联盟都错了，因为由众国家做成的一个家庭必定创造出一个敌人[注216]。国与国的争端只能由战争来解决；因为国家彼此之间处于自然状态，它们的关系既不是法的关系，也不是道德关系。各国家的权利在它们个别的意志中有其现实性，而每个国家的利益就是它自己的最高法律。道德与政治不成对比，因为国家是不受平常道德律约束的。

这便是黑格尔的国家说——这样一个学说，如果承认了，那么凡是可能想象得到的一切国内暴政和一切对外侵略都有了借口。黑格尔的偏见之强显露在这点上：他的国家理论同他自己的形而上学大有矛盾，而这些矛盾全都是那种偏于给残酷和国际掠劫行为辩护的。一个人如果迫于逻辑不得不遗憾地推论出他所悲叹的结论，还可以原谅；但是为了肆意鼓吹犯罪而违反逻辑，是无法宽恕的。黑格尔的逻辑使他相信，全体中的实在性或优越性（这两样在他看来是同义的）比部分中的要多，而全体越组织化，它的实在性和优越性也随之增大。这证明他喜欢国家而不喜欢无政府的个人集群是有道理的，但是这本来应当同样让他不喜欢无政府式的国家集群而喜欢世界国家才对。在国家内部，他的一般哲学也应当使他对个人感到更高的敬意，因为他的《逻辑学》所论述的全体并不像巴门尼德的“太一”，甚至不像斯宾诺莎的神，因为他的全体是这样的全体：其中的个人并不消失，而是通过他与更大的有机体的和谐关系获得更充分的实在性。个人被忽视的国家不是黑格尔的“绝对”的雏形。769

在黑格尔的形而上学中，也没有任何不强调其他社会组织而独强调国家的有力理由。在他不重教会重国家这件事情上，我只能看到新教的偏见。此外，假如像黑格尔所认为的那样，社会尽可能地组织化是好事，那么除国家和教会而外，还必须有许许多多社会组织。由黑格尔的原理来推论，必须说每一项对社会无害而且能够因协作而得到振兴的事业都应当有适当的组织，每一个这种组织都应当有一份有限独立性。也许会有这种反对意见：最后的权力总须归属某个地方，除归属国家而外不可能归属别处。但是即使如此，这个最后的权力在企图苛酷得超出某个限度时如果不是不可抗拒的，这仍旧是好的。

这就使我们接触到评判黑格尔的全部哲学时的一个基本问题。全体比部分是不是有较多的实在性?是不是有较多的价值?黑格尔对这两个问题都作肯定的回答。实在性的问题是形而上学的问题，价值的问题是伦

理学的问题。一般都把这两个问题看得似乎不大区别得开，但是在我认为把二者分离开是很重要的。开始从形而上学问题说起吧。770

黑格尔以及其他许多哲学家的见解是这样：宇宙任何部分的性质深受这部分对其他各部分和对全体的关系的影响，所以关于任何部分，除指定它在全体中的地位而外，不可能作任何真的陈述。因为这部分在全体中的地位随所有其他部分而定，所以关于它在全体中的地位的真陈述同时就会指定其他每一个部分在全体中的地位。因此，真陈述只可能有一个；除全体真理而外别无真理。同样，除全体以外，没有完全实在的东西，因为任何部分一孤离开便因孤离而改变性质，于是不再显出十分真的面目。另一方面，如果照应当抱的看法，就部分对全体的关系来看部分，便知道这部分不是自立的，除作为唯一真正实在的该全体的部分而外，不能存在。这是形而上学学说。

如果这形而上学学说是对的，那么主张价值不寓于部分而寓于全体的伦理学说必定是对的；但是如果形而上学学说错了，它却未必也错了。并且，它还可能对某些全体说来正确，而对其他全体说来不正确。这个伦理学说在某种意义上对活体来讲显然是对的。眼睛一跟身体分离开便不中用；一堆disjecta membra（断裂的肢体）即使在完整时，也没有原属于未取下这些肢体的那个肉体的价值。黑格尔把公民对国家的伦理关系看成类似眼睛对身体的关系：公民在其位，是有价值的全体的一部分，但是孤离开就和孤离的眼睛一样无用。不过这个类比却有问题；某种全体在伦理上是重要的，并不见得一切全体在伦理上都重要。

以上关于伦理问题的讲法，在一个重要方面是有缺陷的，即没有考虑目的与手段的区别。活体上的眼睛有用，也就是说，有当作手段的价值；但是它并不比和身体分开时有更多的内在价值。一件东西如果不当作其他某东西的手段，为了它本身而受到珍视，它就有内在价值。我们是把眼睛作为看东西的手段来评价它。看东西可以是手段，也可以是目的；让我们看到食物或敌人，这时是手段，让我们看到我们觉得美的东西，这时就是目的。国家作为手段来说显然是有价值的：它保护我们不受盗贼和杀人犯的侵害，它修筑道路、设立学校，等等。不必说，它作为手段也可以是坏的，例如进行一场非正义的战争。关于黑格尔我们要问的真正问题并不是这个，而是问国家作为目的来说是不是本身即是好的：公民为国家而存在呢?还是国家为公民而存在呢?黑格尔抱前一种看法；来源于洛克的自由主义哲学抱后一种看法。很明白，只有认为国家

具有属于自己的生命，在某种意义上是一个人格，我们才会把内在价值归于国家。在这点上，黑格尔的形而上学和价值问题有了关联。一个人是具有单一生命的复合全体；会不会有像身体由各器官构成那样，由众人格构成的一个超人格，具有不等于组成它的众人格的生命总和的单一生命?如果像黑格尔的想法，能够有这种超人格，那么国家便可能是一个这样的东西，而国家就可以像整个身体对眼睛的关系一样，高居我们本身之上。但是假若我们认为这种超人格不过是形而上学的怪物，我们就要说社会的内在价值是由各成员的内在价值来的，而且国家是手段，不是目的。这样，又从伦理问题转回到形而上学问题。由下文可知，形而上学问题本身其实是逻辑的问题。771

这里争论中的问题远远比黑格尔哲学的是非问题要广；这是划分哲学分析的敌和友的问题。试举一个实例。假定我说：“约翰是詹姆士的父亲。”黑格尔以及所有信仰斯墨茨[注217]元帅所谓的“全体论”的人要讲：“你必须先知道约翰和詹姆士是谁，然后才能够理解这个陈述。可是所谓知道约翰是谁，就是要知道他的全部特性，因为撇开这些特性不谈，他和其他任何人便无法区别了。但是他的全部特性都牵连着旁的人或事物。他的特征是由他对父母、妻子和儿女的关系，他是良善的或不良的公民，以及他隶属的国家来定的。你必须先知道所有这些事，才谈得上你知道‘约翰’二字指的是谁。在你努力要说明你讲的‘约翰’二字何所指时，一步一步使你去考虑整个宇宙，而你原来的陈述也会显出说的并不是关于约翰和詹姆士这两个各别人的什么事情，而是关于宇宙的什么事情。”772

这话讲起来倒蛮好，但是一开始就难免遇上一个反对意见。假若以上的议论当真正确，认识又是怎么会开始有的呢?我知道许许多多“甲是乙的父亲”这种形式的命题，但是我并不知道全宇宙。假使一切知识都是关于整体宇宙的知识，那么就不会有任何知识了。这一点足以使我们怀疑上述议论在什么地方有错误。

事实是，为正确合理地使用“约翰”二字，我用不着知道有关约翰的一切事情，只需知道足以让我认识他的事情就行了。当然他和宇宙间的一切事物都有或远或近的关系，但是除那种是所讲的事情的直接主题的关系而外，这些关系全不考虑，也能如实来谈他。他或许不仅是詹姆士的父亲，也是吉美玛的父亲，但是为知道他是詹姆士的父亲，我并不需要知道这一点。假使黑格尔的意见正确，我们不提吉美玛就不能把“约

翰是詹姆士的父亲”所指的意思说完全，我们应该说：“吉美玛的父亲约翰是詹姆士的父亲。”这样恐怕还是不够；我们总得接着提到他的父母和祖父母，以至于整个一套家谱。但是这就使我们陷入荒唐可笑的境地。黑格尔派的意见不妨叙述如下：“‘约翰’这词的意思指对约翰来说为真的一切事情。”但是作为一个定义而论，这话是循环的，因为“约翰”这词出现在限定短语里。实际上，假使黑格尔的意见正确，任何词都无法开始具有意义，因为根据他的理论，一个词的意义即它所指的事物的一切性质，而为叙述这一切性质，我们便需要已经知道一切其他的词的意义。

问题抽象地讲来是：我们必须把不同类的性质区别开。一件事物可以具有一个不牵涉其他任何事物的性质；这种性质叫作质。也可以具有一个牵涉一件其他事物的性质；“已婚”就是这样的性质。也可以具有一个牵涉两件其他事物的性质，例如“是妹夫”。如果某事物有某一组质，而任何旁的事物都不恰恰具有这一组质，那么该事物就能够定义成“具有如此这般的质的事物”。根据它具有这些质，凭纯逻辑推不出来有关其关系性质的任何事情。黑格尔以为，如果对于一件事物有了充分知识，足以把它跟其他一切事物区分开，那么它的一切性质都能够借逻辑推知。这是一个错误，由这个错误产生了他的整个巍峨堂皇的大体系。这说明一条重要真理，即你的逻辑越糟糕，由它得出的结论越有趣。773

第二十三章 拜伦774

十九世纪和现在的时代比较起来，显得理性、进步而满足；然而当代的一些和这相反的性质，在自由主义的乐观时期也是许多最出色的人物所具有的。如果我们不把人作为艺术家或发现者来看，不作为投合或不投合自己的口味的人来看，而是当作一种力量，当作社会结构、价值判断或理智见解的变化原因来考察，便觉得由于最近的事态发展，我们的评价不得不重新大大调整一番，有些人不如已往看来重要了，而有些人却比已往看来重要了。在比已往看来重要的人当中，拜伦应有一个崇高的位置。在欧洲大陆上，这种看法不会显得出人意料，但是在英语世界，大家可能认为这种看法很奇怪。拜伦发生影响的地方是在欧洲大陆上，寻找他的精神苗裔也不要在英国去寻找。在我们大多数人认为，他的诗往往是低劣的，他的情调往往是华而不雅的，但是在国外，他的情感方式和他的人生观经过了传播、发扬和变质，广泛流行，以至于成为

重大事件的因素。

拜伦在当时是贵族叛逆者的典型代表，贵族叛逆者和农民叛乱或无产阶级叛乱的领袖是十分不同类型的人。饿着肚子的人不需要精心雕琢的哲学来刺激不满或者给不满找解释，任何这类的东西在他们看来只是有闲富人的娱乐。他们想要别人现有的东西，并不想要什么捉摸不着的形而上学的好处。虽然像中古时讲共产主义的叛逆者那样，他们也可能宣扬基督徒的爱，但是他们这样做的真实理由非常简单：有钱有势的人缺乏这种爱造成了穷人的苦难，而在叛乱的同志们之间有这种爱，他们认为对于成功是必不可少的。但是斗争的经验使人对爱的力量感到绝望，剩下赤裸裸的恨当作推进的动力。这种类型的叛逆者假若像马克思那样，创造一种哲学，便创造一种专门打算证明他的党派最后要胜利的哲学，而不创造关于价值的哲学。他的价值仍旧是原始的：有足够吃的就是善，其余的事情是空谈。没有一个挨着饿的人可能会有旁的想法。775

贵族叛逆者既然有足够吃的，必定有其他的不满原因。我所说的叛逆者并不包括暂时不当权的派系的首领，只包括那些自己的哲学要求超乎个人成功以上的变革的人。也可能权力欲是他们的不满的潜在根源，但是在他们的有意识的思想中却存在着对现世政治的非难，这种非难如果充分深入，便采取提坦[注218]式无边无际的自我主张的形式，或者，在保留一些迷信的人身上，采取撒但主义的形式。这两种成分在拜伦身上都找得到。这两种成分主要通过他所影响的人，在不大可以看作贵族阶层的广大社会阶层中流行开。贵族式的叛逆哲学，随着成长、发展，而且在接近成熟时发生转变，曾经是从拿破仑败亡后的烧炭党到1933年希特勒的大得势一连长串革命运动的精神源泉；在每个阶段，这种叛逆哲学都在知识分子和艺术家中间灌注了一种相应的思想情感方式。

很明显，一个贵族如果他的气质和环境不有点什么特别，便不会成为叛逆者。拜伦的环境是非常特别的。他对最幼小时候的回忆就是他父母的争吵；他的母亲是一个残酷得叫他害怕、庸俗得让他鄙视的女人；他的保姆兼有恶性和严格无比的加尔文主义神学；他的跛脚让他满心羞惭，在学校里阻碍他成为群体的一员。度过了一段穷苦生活后，在十岁时他突然做了勋爵，成为纽斯提德府[注219]的业主。他继承的是他的叔祖父，他那位叔祖父“恶勋爵”三十三年前在决斗中杀了一个人，从此以后四邻见弃。拜伦族向来是个放纵不法的家系，他母亲的先辈哥登族甚

至更是如此。这孩子在阿伯丁[注220]的一个僻巷的污秽中生活过之后，当然为自己的爵号和府第而欢欣，一心愿取得他祖先的性格以感谢他们给予的土地。就算近年来他们的好斗心让他们陷入了困境，他听说在前些世纪好斗心曾给他们带来了名声。有一首他的最早期的诗《离去纽斯提德府的时际》（*On Leaving Newstead Abbey*），叙述他在当时的感情，那是对曾经在十字军中、在克雷西[注221]、在马斯顿荒原[注222]作过战的祖先的仰慕之情。他用这样的虔诚决心来作诗的收尾：776

他要像你们一样生，或者要像你们一样死：

尸体腐坏后，愿他的骨骸和你们的混在一起。

这不是一个叛逆者的心情，却让人联想起模仿中古采臣的近代贵族“恰尔德”哈洛尔德[注223]。当他做大学生时，初次得到了自己的收入，他写道他感觉自己独立自主像“自铸钱币的德意志邦主似的，或者像一个根本不铸钱币、却享有更宝贵的东西即‘自由’的柴罗基人[注224]酋长似的。我欢喜欲狂地提到那位女神[注225]，因为我的可爱的妈妈真是太暴虐了”。拜伦后来写出了大量歌颂自由的崇高诗篇，但是我们必须知道，他所歌颂的自由是德意志邦主或柴罗基人酋长的自由，并不是普通凡人想来也可以享有的那种劣等自由。

他的贵族亲戚们不管他的家世和他的爵号，对他敬而远之，使他感觉自己在社交上和他们不是同群。他的母亲是人所厌恶已极的，大家也拿猜疑的眼光来看他。他知道她是庸俗的，暗中害怕他自己有同样的缺陷。由此就产生了他所特有的那种势利与叛逆的奇妙混合。假如他做不了近代派的绅士，他就要作一个像他的参加过十字军的祖先那种风格的大胆的采臣，或者也许要做像皇帝党首领那种较为凶猛的，但更加浪漫风格的大胆的采臣——他们在踏步走向光辉的灭亡的途程中一面诅咒着神和人。中世纪的骑士小说和历史成了他的礼仪课本。他像霍恩施陶芬皇族一样作孽犯罪，又像十字军战士一样，在和回教徒战斗时死去。

他的羞怯和孤独感促使他从恋爱中寻找安慰，但是由于他不自觉地是在寻求一个母亲而不是在寻求一个情妇，所以除奥古斯塔[注226]外，所有人都使他失望了。1816年他对雪莱自称是“美以美会教徒、加尔文派教徒、奥古斯丁派教徒”，他一直没摆脱开的加尔文派信仰使他感觉自己的生活方式是邪恶的；但是他对自己说，邪恶是他的血统中的遗传

祸害，是全能的神给他注定的厄运。假若事实当真如此，既然他必须出色，他会成为一个出色的罪人，敢于做超过那些他想轻视的时髦登徒子们的勇气以外的越轨的事。他真挚地爱着奥古斯塔，因为她是属于他那个血统的——属于拜伦家的伊实玛利族系[注227]的——而且更单纯地也因为她对他的日常幸福有一种做姐姐的亲切照顾。但是这还不是她要献给他的全部东西。由于她的纯朴和她的亲切的温和性情，她成了供给他极愉快的孤芳自赏的悔恨的手段。他可以感觉自己堪和最大的罪人匹敌——是跟曼弗里德[注228]、该隐[注229]、几乎就是跟撒旦同等的人。这位加尔文派教徒、这位贵族、这位叛逆者同样都得到了满足；这位由于失掉人世间唯一还能在心中引起怜爱柔情的人而伤痛的浪漫情人也满足了。777

拜伦虽然感觉自己可以和撒旦匹敌，却从来不十分敢把自己放在神的位置上。傲慢的发展过程中以下这一步尼采做到了，他说：“假使有众神，咱不是神怎么能忍受!所以没有众神。”注意这个推理中没吐露的前提：“凡是伤咱的自尊心的事情，都必须断定是错的。”尼采和拜伦一样，也受了宗教的教养，甚至程度更深，但是因为他具备较高明的理智，所以找到了一条比撒旦主义高明的逃避现实的道路。不过尼采对拜伦始终是非常同情的。他讲：

“悲剧就在于，如果我们在情感和理智中有严格的求真方法，我们便无法相信宗教和形而上学里的教条，但是另一方面，通过人性的发展，我们已经变得十分娇弱敏感地痛苦，需要一种最高的拯救和安慰的手段。由此便产生人会因为他所认识的真理而流血至死的危险。拜伦用不朽的诗句表达出这一点：

知识是悲苦：知道得最多的人

必定最深地悲叹一条不祥的真理——

知识的树不是生命的树。”

有时候拜伦也偶尔比较接近尼采的观点。但是一般说拜伦的伦理见解和他的实际行动相反，始终是严格传统式的。

伟大人物在尼采看来像神一样；在拜伦看来，通常是和他自己在战斗的泰坦。不过有时候他也描绘出一个和“查拉图士特拉”不无相似的贤

人——“海盗”，他在和部下们的交往上，

更掌握他们的灵魂用那制人的手段

领导卑劣的人心，使之寒栗昏乱。778

就是这位英雄“过分憎恨人类以至于不感觉痛悔”。这里的一个脚注断然地讲这“海盗”是符合人性实际的，因为汪达尔人的国王干瑟里克、皇帝党暴君艾济利诺和路易西安纳的某个海盗都表现出同样的特性。

拜伦搜寻英雄，并不是非限于东地中海各国和中世纪不可，因为给拿破仑加上一件浪漫主义的外衣是不难的。拿破仑对十九世纪时欧洲人的想象的影响深极了；克劳泽维茨[注230]、斯当达尔[注231]、海涅、费希特和尼采的思想，意大利爱国者的行动，都受到了他的精神感召。他的阴魂在整个时代昂首阔步，这唯一强大得可以起而反抗工业主义和商业贸易的力量，对和平论与经营商店倾注一阵嘲笑。托尔斯泰的《战争与和平》打算祓除这个幽灵，但是劳而无功，因为这鬼怪从来也没有比现在势力更大了。

在“百日江山”[注232]期间，拜伦公开表示他希望拿破仑胜利的心愿，当他听到滑铁卢的败绩时，他说：“我真难过死了。”只有一度他暂时对他的英雄感到了厌恶：那是在1814年，当时自杀（在他认为）要比退位来得体面。那时候，他从华盛顿的美德寻求安慰，但是拿破仑从埃尔巴岛一回来，这种努力就不再需要了。当拜伦死的时候，在法国“许多报纸上讲本世纪的两大伟人拿破仑和拜伦几乎同时弃世了”[注233]。卡莱尔在当时认为拜伦是“欧洲最高尚的人士”，感觉他好像“丧失了一个弟兄”；他后来喜欢上歌德，但是仍旧把拜伦和拿破仑相提并论：

“对于你的那些高尚人士来说，以这种或那种地方语言发表某个这样的艺术作品，几乎成了必需的事。因为正当地讲，除了说这是你在跟恶魔堂堂正正开始交战以前同它的争论而外还是什么呢?你的拜伦用诗和散文及大量其他东西发表了他的《乔治勋爵的悲伤》[注234]：你的波拿巴特以惊人的大气派上演了他的歌剧《拿破仑的悲伤》；配的音乐是大炮齐鸣和满世界的杀人叫喊；他的舞台照明就是漫天大火；他的韵律和宣叙调就是列成战阵的军士的步伐声和陷落中的城市的声响。”[注235]
779

的确，再往后三章，卡莱尔发出断然的号令：“合起你的拜伦，打开你的歌德”。但是拜伦是渗在他的血脉里的，而歌德始终是一个志趣。[注236]

在卡莱尔看来，歌德和拜伦是对立人物；在阿尔夫雷·德·缪塞[注237]看来，他们是往快活的高卢[注238]灵魂中灌注忧郁毒素这场罪恶勾当里的同谋犯。那个时代的大多数法国青年似乎只是通过《维特的悲伤》[注239]（The Sorrows of Werther）认识歌德的，根本不认识奥林帕斯神式的[注240]歌德。缪塞责备拜伦没有从亚得里亚海和贵丘里伯爵夫人[注241]得到安慰——这话不对，因为他在认识她以后就不再写《曼弗里德》了。但是《唐璜》[注242]在法国和歌德的比较愉快的诗同样少有人读。尽管有缪塞的恶评，从那时以来大部分法国诗人一向以拜伦式的不幸作为他们吟咏的最好材料。

在缪塞看来，只是在拿破仑以后拜伦和歌德才算世纪的最大天才。缪塞生在1810年，是属于他在一首关于法兰西帝国的盛衰荣辱的叙事抒情诗里形容的“con us entre deux batailles”（两次战役之间孕育的）那个世代的一人。在德国，对于拿破仑的感情比较分歧。有像海涅那样的人，把他看成自由主义的强有力的传播者，农奴制的破坏者，正统主义的仇敌，让世袭小邦主发抖的人；也有一些人把他看作基督之敌，以高贵的德意志民族的破坏者自命的人，是一个彻底证明了条顿美德只有靠对法国的难消解的憎恨才能得到保全的不义之徒。俾斯麦完成了一个综合：拿破仑总归还是基督之敌，然而不是单单要憎恶的，而是应效法的基督之敌。尼采承认这个折中，他怀着令人毛骨悚然的喜悦讲古典的战争时代就要到来了，这恩惠不是法国大革命而是拿破仑给予我们的。就这样，拜伦的遗产——民族主义、撒旦主义和英雄崇拜，成了德意志精神复合体的一部分。

拜伦并不温和，却暴烈得像大雷雨一样。他讲卢梭的话，对他自己也用得上。他说卢梭是

> 在炽情上780
>
> 投下魅惑、由苦恼
>
> 绞榨出滔滔雄辩者……

然而他知道

怎样给疯狂加上美装，在错误的

行动思想上涂抹一层绝妙的色调。

但是这两人之间有着深刻的区别。卢梭是感伤的，拜伦是热狂的；卢梭的懦怯暴露在外表，拜伦的懦怯隐藏在内里；卢梭赞赏美德，只要是纯朴的美德，而拜伦赞赏罪恶，只要是霹雳雷火般的罪恶。这种区别虽然不过是反社会本能的反抗中两个阶段的区别，还是很重要的，它表现出运动正在发展的方向。

必须承认，拜伦的浪漫主义只有一半真诚。有时候，他会说波普的诗比他自己的诗好，但是这个意见多半也只是他在某种心情下的想法。世人向来一味要把拜伦简单化，删掉他的广大无边的绝望及对人类的明言轻蔑中的故作姿态的因素。拜伦和许多其他著名人物一样，当作神话人物来看的他比真实的他重要。看作一个神话人物，特别在欧洲大陆上他的重要性大极了。

第二十四章 叔本华**781**

叔本华（Schopenhauer，1788—1860）在哲学家当中有许多地方与众不同。几乎所有其他的哲学家从某种意义上讲都是乐观主义者，而他却是个悲观主义者。他不像康德和黑格尔那样是十足学院界的人，然而也不完全处在学院传统以外。他厌恶基督教，喜欢印度的宗教，印度教和佛教他都爱好。他是一个有广泛修养的人，对艺术和对伦理学同样有兴趣。他异乎寻常地没有国家主义精神；他熟悉英国法国的作家就如同熟悉本国的作家一样。他的感召力向来总是少在专门哲学家方面，而是在那些寻求一种自己信得过的哲学的艺术家与文人方面。强调“意志”是十九世纪和二十世纪许多哲学的特征，这是由他开始的；但是在他来讲，“意志”虽然在形而上学上是基本的东西，在伦理学上却是罪恶的——这是一种在悲观主义者才可能有的对立。他承认他的哲学有三个来源即康德、柏拉图和优婆尼沙昙（奥义书）[注243]；但是我以为他得之于柏拉图的东西并不如他所想的那么多。他的看法跟希腊化时代的看法有某种气质上的亲缘关系；这是一种倦怠病弱的看法，尚和平而轻视胜利、尚清静无为而轻视改良的努力，在他认为各种改良的努力不可避免

总是要落空的。

叔本华生于但泽，父母都出自当地的商业望族。他的父亲是个伏尔泰主义者，把英国看成自由和理智的国土。他和但泽大部分名流市民一样，恼恨普鲁士侵犯这个自由城市的独立，1793年但泽归并普鲁士时，他感到十分愤慨，不惜在金钱上受相当大的损失迁到了汉堡去。叔本华从1793年到1797年同父亲住在汉堡；然后在巴黎过了两年，两年终了他父亲见这孩子几乎把德语忘掉，感到高兴。1803年他被送进英国一所寄宿学校，他憎恨学校里的装腔作势和伪君子作风。两年后，为讨好父亲，他当了汉堡一家商号的职员，但是他嫌恶商业生涯这种前程，憧憬文人学者的生活。他父亲之死（大概是自杀的）使他有可能如愿以偿；他的母亲是决意叫他弃商进学校和大学的。我们或许以为他因此会比较喜欢母亲，不喜欢父亲；但是事情恰好相反：他厌恶母亲，对他的父亲倒保持着亲挚的回忆。782

叔本华的母亲是一个有文学志趣的女子，她在耶拿战役之前两个星期定居魏玛。在魏玛她主办了一个文艺沙龙，自己写书，跟文化人结交友谊。她对儿子没有什么慈爱，对他的毛病倒是眼力锐利。她训诫他不得夸夸其谈和有空洞的伤感；他这方面，则为了她跟旁人耍弄风情而生气。当他达到成年时，他继承了一份相当的资产；此后，他和母亲逐渐觉得彼此越来越不能容忍了。他对妇女的轻视，当然至少有一部分是他和母亲的争吵造成的。

叔本华在汉堡的时候已经受到了浪漫主义者们，特别是提克（Tieck）、诺瓦利斯（Novalis）及霍夫曼（Hoffmann）的影响，他跟这些人学会了赞赏希腊，认为基督教里的希伯来成分不好。另外一个浪漫主义者弗利德里希·施雷格尔（F.Schlegel）使他对印度哲学的景仰更加坚定。他在成丁的那年（1809）入格廷根大学，学会仰慕康德。两年之后他进了柏林大学，在柏林大学他主要学习科学；他听过费希特讲课，可是瞧不起他。在整个激荡人心的解放战争中，他一直漠然无动于衷。1819年他作了柏林大学的Privatdozent（无俸讲师），竟自负到把自己的讲课和黑格尔的放在同一个钟点；他既然没能将黑格尔的听讲生吸引去，不久就停止讲课。最后他在德累斯顿安心过老独身汉生活。他饲养着一只取名Atma（宇宙精神）的鬈毛狗，每天散步两小时，用长烟斗吸烟，阅读伦敦《泰晤士报》，雇用通讯员搜求他的名声的证据。他是有反民主思想的人，憎恶1848年的革命；他信降神术和魔法；在他的

书斋里，有一个康德的半身雕像和一尊铜佛。除关于起早这一点而外，他在生活方式上尽力模仿康德。

他的主要著作《世界之为意志与表象》（*The World as Will and Idea*）是1818年年终发表的。他认为这部书非常重要，竟至于说其中有些段落是圣灵口授给他的。使他万分屈辱的是，这书完全没引起人的注意。1844年他促使出版社出了第二版；但是直到若干年后他才开始得到几分他所渴望的赏识。783

叔本华的体系是康德体系的一个改制品，然而是这样的改制品：所强调的《批判》中的各点和费希特或黑格尔所强调的完全不同。他们取消了物自体，因而使得认识从形而上学上讲成为基本东西。叔本华保留下来物自体，但是把它和意志看成是一回事。他主张，知觉作用所认为的我的身体其实是我的意志。有理由说明这种见解是康德思想的发展产物，固然大部分康德派的人对这些理由是不愿意全承认的。康德曾经主张，研究道德律能把我们带到现象的背后，给予我们感官知觉所不能给予的知识；他也主张道德律根本是关乎意志的。在康德看来，好人和坏人的差别是物自体世界里的差别，也是关于意欲的差别。可见，在康德看来，意欲必定不属于现象界而属于实在界。和某个意欲对应的现象是身体的某种运动；这就是据叔本华讲身体为现象、意志为其实在的理由。

但是在诸种现象背后的意志，不会是由许多不同的意欲构成的。依康德讲，时间和空间都仅属于现象，在这点上叔本华跟他意见一致；物自体并不在空间或时间当中。因此，按我的意志是实在的这种意义来说，我的意志不会是附有时日的，也不会是一些单独的意志动作构成的，因为“复多”——用叔本华喜欢的经院哲学说法即“个体化原则”——的来源正是空间和时间。所以我的意志是一个，而且是无时间性的。不，不仅如此，还应当把它和全宇宙的意志看成是一回事；我的分立性是由我主观方面的空间时间知觉器官生出的一个错觉。实在者乃是一个庞大的意志，出现在全部自然历程中，有生命的和无生命的自然历程都一样。

到此为止，我们也许料想叔本华要把他的宇宙意志和神说成是一个，倡导一种和斯宾诺莎的泛神论学说不无相像的泛神论学说，在这种学说里所谓德性就在于依从神的意志。但是在这里，他的悲观主义导向

另一种发展。宇宙意志是邪恶的；意志统统是邪恶的，无论如何也是我们的全部永无止境的苦难的源泉。苦难是一切生命必不可少的，而且知识每有增长，苦难也随之加深。意志并没有一个假如达到了便会带来满足的固定目的。尽管死亡最后总要战胜，我们仍追求我们的无益的目的，“就像我们把肥皂泡尽量吹得久、吹得大，固然我们完全知道它总归是要破裂的。”所谓幸福这种东西是根本没有的，因为愿望不满足惹人痛苦，达到之后只带来餍足。本能驱逼人繁育后代，繁育后代又生出苦难和死亡的新机缘；这便是性行为和羞耻相连的理由。自杀是无用的；轮回说即使按本义讲不是真的，也借神话形式传出了真理。784

这一切都非常悲惨，但是有一条出路，这条出路是在印度发现的。

神话当中最好的莫过于涅槃[注244]神话（叔本华把涅槃解释成寂灭）。他承认这神话不合基督教教义，但是“人类古来的智慧并不会被加利利[注245]发生的事所代替”。苦难的起因是意志强烈；我们越少运用意志，我们越少受苦。于是所谓知识，只要是某种的知识，到底证明还是有用的。一个人和另一个人的区别是现象界的一部分，按真相来看世界，这区别就消失了。对善人讲，“摩耶”（幻影）的面纱已经成了透明的；善人明白万物都是一个，他自身和旁人的区别不过是表面上的区别。他凭借爱达到了这个洞观，所谓爱永远是同情心，跟旁人的痛苦有着关联。“摩耶”的面纱一除下，人便承担起全世界的苦难。在善人，对全体的认识宁息了一切意欲；他的意志离开生命，否定他自己的本性。“在他内心中，对他自己的现象性的存在是其一个表现的那种本性，即已认识到充满着悲惨的那个世界的核心内在的本性，生起一种嫌憎。”

因此，至少关于实践方面，叔本华同禁欲的神秘主义达到完全一致。艾克哈特[注246]和安格鲁司·济雷鸠斯[注247]的著作比《新约》好。正统基督教信仰中有一些好东西，值得注意的是圣奥古斯丁和路德为反对“庸俗的裴拉鸠斯的教义”而宣讲的原罪说；但是各福音书里面形而上学缺乏得不成话。他讲，佛教是最高的宗教；佛的伦理说除在“可恶的伊斯兰教义”盛行的地方以外，遍亚洲是传统公认的。785

善人会实行完全守贞、自愿清贫、斋戒和苦行。在所有事情上，他会一心克制他的个人意志。但是善人做这事，并不像西方的神秘主义者那样为了达到与神谐和；并不是追求这种积极的善。所追求的善彻头彻

尾是消极的：

“我们必须把我们在一切美德与神圣背后所辨认出的美德与神圣的最后标的，即我们畏之如儿童怕黑暗般的那种‘虚无’的阴霾印象驱散；我们甚至不可像印度人那样，借神话和无意义的话，例如再化入梵天或佛教徒的涅槃，来回避它。我们宁可坦率地承认，在完全废除意志之后残留的东西，对于一切仍旧满怀意志的人来说确实是空无所有；但是反之，对于意志已经转化而且已经否定它自己的人们讲，这个如此真实的我们的世界，尽管有一个个太阳与银河——才是虚无的。”

这里淡淡地暗示圣者能看出别人所看不出的某种积极的东西，但是这种东西究竟是什么，在什么地方也没有隐指出来，所以我想这种暗示不过是修辞上的。叔本华讲，世界及其一切现象不过是意志的客观化。随着意志的降服，“所有那些现象也废除了；世界所赖以构成的、在客观性所有各阶段上无终了无休止的那种不断的紧张和努力；在潜移渐变中彼此继起的多种多样的形式；意志的全部表现；而且最后，还有此表现的普遍形式——时间和空间，以及其最后的基本形式——主体与客体；一概废除了。没有意志：没有表象、没有世界。在我们前面的确只有虚无。”

除把这段话的意思解释成圣者的目的是要尽可能接近非存在以外，我们无法作其他解释；而为了某种从未清楚说明的理由，圣者靠自杀是达不到非存在的。为什么圣者比一个永远酣醉的人可取，这不太容易理解；或许叔本华认为清醒的时刻势必频繁得不得了。

叔本华的知命忍从主义不大前后一贯，也不大真诚。他所引据的神秘主义者们是信仰冥想的；在“至福直观”[注248]中可以达到最深奥的一种认识，这种认识便是至高的善。自从巴门尼德以来，就把关于现象的虚妄知识和另一类知识作成对照，而不和完全不同类的某种东西作成对照。基督教倡导我们的永生在于认识神。但是叔本华根本不讲这个。他同意普通所当作的知识属于“摩耶”的领域，但是当我们戳穿面纱时，我们看到的不是神而是撒旦——这个为了折磨自己的创造物永远忙着织造苦难网的邪恶的全能意志。贤人被“魔鬼直观”吓破胆，大叫一声“去！”，躲避到非存在界里。一定说神秘主义者是信仰这种神话的人，那是对他们的侮辱。至于贤人不达到完全的非存在仍可以过有几分价值的生活，这样的提法也不可能与叔本华的悲观论调和。只要贤人存

在，他就是因为保留意志这种恶才存在的。他可以靠削弱意志来减少恶的量，但是绝不能获得什么积极的善。786

假若我们可以根据叔本华的生活来判断，可知他的论调也不是真诚的。他素常在上等菜馆里吃得很好；他有过多次色情而不热情的琐屑的恋爱事件；他格外爱争吵，而且异常贪婪。有一回一个上了年纪的女裁缝在他的房间门外边对朋友讲话，惹得他动火，把她扔下楼去，给她造成终身伤残。她赢得了法院判决，判决勒令叔本华在她生存期间必须每季付给她一定的钱数（十五塔拉）。二十年后她终于死了，当时他在账本上记下："Obit anus，abit onus．"[注249]除对动物的仁慈外，在他一生中很难找到任何美德的痕迹，而他对动物的仁慈已经做到反对为科学而做活体解剖的程度。在其他各方面，他完全是自私的。很难相信，一个深信禁欲主义和知命忍从是美德的人，会从来也不曾打算在实践中体现自己的信念。

从历史上讲，关于叔本华有两件事情是重要的，即他的悲观论和他的意志高于知识之说。有了他的悲观论，人们就不必要相信一切恶都可以解释开也能致力于哲学，这样，他的悲观论当作一种解毒剂是有用的。从科学观点看来，乐观论和悲观论同样都是要不得的：乐观论假定，或者打算证明，宇宙存在是为了让我们高兴，悲观论说是为了惹我们不高兴。从科学上讲，认为宇宙跟我们有前一种关系或后一种关系都没有证据。信仰悲观论或信仰乐观论，不是理性的问题而是气质的问题，不过在西方哲学家当中乐观气质一向就普遍得多。所以，有个相反一派的代表人物提出一些本来会被人忽略的问题，可能是有益处的。787

比悲观论更为重要的是意志第一的学说。显然这个学说同悲观论并没有必然的逻辑联系，叔本华以后主张此说的人经常从其中得到乐观论的基础。有许多现代的哲学家，值得注意的是尼采、柏格森、詹姆士和杜威，向来以这种或那种形式主张过意志至上说。而且，这学说在专门哲学家的圈子以外也风行开了。于是，随着意志的地位上升多少等，知识的地位就下降了若干级。我认为，这是在我们这时代哲学气质所起的最显著的变化。这种变化由卢梭和康德作下了准备，不过是叔本华首先以纯粹的形式宣布的。因为这个缘故，他的哲学尽管前后矛盾而且有某种浅薄处，作为历史发展中的一个阶段来看还是相当重要的。

第二十五章 尼采788

尼采（Nietzsche，1844—1900）自认为是叔本华的后继者，这是对的；然而他在许多地方都胜过了叔本华，特别在他的学说的前后一贯、条理分明上。叔本华的东方式绝念伦理同他的意志全能的形而上学似乎是不调和的；在尼采，意志不但在形而上学上居第一位，在伦理上也居第一位。尼采虽然是个教授，却是文艺性的哲学家，不算学院哲学家。他在本体论或认识论方面没创造任何新的专门理论；他之重要首先是在伦理学方面，其次是因为他是一个敏锐的历史批评家。下面我差不多完全限于谈他的伦理学和他对宗教的批评，因为正是他的著作的这一面使他有了影响。

他生平简单。他父亲是一个新教牧师，他的教养有极浓的宗教色彩。他在大学里以研究古典和语言学才华出众，甚至在1869年他尚未取得学位以前，巴泽尔大学就提出给他一个语言学教授的职位，他接受了这个职位。他的健康状况从来不佳，在休过若干时期的病假之后，他终于在1879年不得不退职。此后，他住在瑞士和意大利；1888年他精神失常了，到死一直如此。他对瓦格纳怀着热烈的景仰，但是又跟他起了争论，名义上争论的是《帕济伐尔》[注250]，因为尼采认为《帕济伐尔》基督教气味太重、太充满绝念精神了。在这次争论之后，他对瓦格纳大肆非难，甚至于竟指责他是犹太人。不过，他的一般看法和瓦格纳在《尼伯龙的戒指》里表露的一般看法依旧非常相像；尼采的超人酷似济格弗里特，只不过他是懂希腊文的。这点或许仿佛很古怪，但是罪不在我。

尼采在自觉上并不是浪漫主义者；确实，他对浪漫主义者常常有严厉的批评。在自觉上，他的看法是希腊式的，但是略去了奥尔弗斯教义成分。他佩服苏格拉底以前的哲学家们，毕达哥拉斯除外。他同赫拉克利特的思想有密切的亲缘关系。亚里士多德讲的“雅量人”非常像尼采所谓的“高贵人”，但是大体上说他认为自苏格拉底以下的希腊哲学家们都比不了他们的前辈。他无法宽恕苏格拉底出身卑贱；他把他称作“roturier（平民）”，并且责斥他以一种民主的道德偏见败坏雅典的贵族青年。尤其是柏拉图，由于他对教化的兴趣而受到尼采的谴责。不过尼采显然不十分高兴谴责他，所以为了原谅他，又暗示或许他并非真心实意，只是把美德当作使下层阶级守秩序的手段来提倡罢了。尼采有一回把柏拉图说成是个“了不起的卡留斯特罗[注251]”。他喜欢德谟克里特

和伊壁鸠鲁，可是他对后者的爱慕如果不解释成其实是对卢克莱修的景仰，似乎有些不合道理。789

可能预料得到，他对康德评价很低，他把他叫作“la Rousseau（卢梭式的）道德热狂者”。

尽管尼采批评浪漫主义者，他的见解有许多倒是从浪漫主义者来的；他的见解和拜伦的见解一样，是一种贵族无政府主义的见解，所以我们看到他赞美拜伦是不感诧异的。他打算一人兼有两组不容易调和的价值：一方面他喜欢无情、战争和贵族的高傲；另一方面他又爱好哲学、文学和艺术，尤其爱好音乐。从历史上看，这些种价值在文艺复兴时期曾经是共存的；尤理乌斯二世教皇既为勃罗纳而战，又任用米凯兰基罗，他或许可以当作尼采希望看到掌握政权的那种人。尼采和马基雅弗利这两人尽管有一些重要差别，拿尼采来跟马基雅弗利相比是很自然的。谈到差别：马基雅弗利是个办理实际事务的人，他的意见是由于和公务密切接触而形成的，同他的时代是协调的；他不迂阔，也不成体系，他的政治哲学简直不构成连贯的整体。反之，尼采是大学教授，根本上是个书斋人物，是一个与当时仿佛占优势的政治、伦理潮流有意识对立的哲学家。然而两人的相似点更深一层。尼采的政治哲学和《邦主鉴》（非《罗马史论》）里的政治哲学是类似的，固然是详细完成了，应用到较广的范围。尼采和马基雅弗利都持有一种讲求权力、存心反基督教的伦理观，固然在这方面尼采更为坦率。拿破仑对于尼采说来，就相当于凯萨·鲍吉亚对于马基雅弗利：一个让藐小的敌手击败的伟人。

尼采对各派宗教及哲学的批评，完全受着伦理上的动机的主使。他赞美他认为（这或许正确）在身为贵族的少数者才可能有的某种品质；依他的意见，多数者应当只是极少数人完成优越性的手段，不可认为他们有要求幸福或福利的独立权利。他提起普通人，习惯上称作“粗制滥造的”，假如他们的受苦受难对产生伟人是必需的，他认为这件事就无可反对。因而，从1789年到1815年这段时期的全部重要性都在拿破仑身上得到总结：“法国大革命使拿破仑得以出现，这就是它的正当理由。假使我们的全部文明混乱崩溃的结果会是这种报偿，我们便应该希求混乱崩溃。拿破仑使民族主义得以实现，这即是后者的理由。”他说，本世纪里差不多一切远大的希望都来自拿破仑。790

他爱以逆理悖论的方式发表意见，目的是要让守旧的读者们震惊。

他的做法是，按照通常含义来使用“善”、“恶”二字，然后讲他是喜欢“恶”而不喜欢“善”的。他的《善恶之彼岸》（*Beyond Good and Evil*）这本书，实际上旨在改变读者关于善和恶的看法，但是除有些时候而外，它却自称是歌颂“恶”而贬斥“善”的。例如，他说把追求善胜利、恶绝灭这件事当成一种义务，是错误的；这是英国式的看法，是“约翰·斯图亚特·穆勒那个蠢蛋”的典型货色；他对穆勒这人是怀着特别恶毒的轻蔑的。关于穆勒，他说道：

“他讲‘对一个人说来正当的事，对另一个人说来也正当’；‘你不愿意旁人对你做的事，你也不要对旁人做’[注252]；说这些话使我对此人的庸俗感到憎恶。这种原则乐于把人与人的全部交道建立在相互效劳上，于是每一件行动仿佛都成了对于给我们所做的事情的现钱报酬。其中的假定卑鄙到极点：认为我的行动与你的行动之间在价值上有某种相当是理所当然的。”[注253]

跟传统美德相反的真正美德，不是为人人所有的，而始终应当是贵族少数者的特色。这种美德不是有利可图的东西，也不是叫人谨慎；它把具备它的人同其他人隔离开；它敌视秩序，加害于劣等人。高等人必须对庶民开战，抵制时代的民主倾向，因为四面八方都是些庸碌之辈携起手来，图谋当主人。“一切纵容、软化和把‘民众’或‘妇女’举在前面的事情，都对普选制——也就是‘劣’民统治——起有利的作用。”引人入邪道的是卢梭，因为他把女人说得很有趣；其次是哈丽艾特·比彻·司托[注254]和奴隶们；其次是为工人和穷人而战的社会主义者。所有这些人都应当加以抵制。791

尼采的伦理思想不是通常任何意义的自我放纵的伦理思想；他信仰斯巴达式的纪律，为了重大目标既有加给人痛苦的能力也有忍受痛苦的度量。他赞赏意志的力量甚于一切。他说：“我按照一个意志所能作出的抵抗的量和它所能忍受的痛苦与折磨的量来检验它的力量，并且我懂得如何对它因势利导。我不用斥责的手指着生存的罪恶和痛苦，反而怀着希望但愿有一天生活会变得比向来更罪恶、更充满苦痛。”他认为同情心是一种必须抵制的弱点。“目标是要达到那种庞大的伟大性的能力：能通过纪律而且也通过消灭千百万个粗制滥造者来塑造未来的人，然而却能避免由于看见因此而造成的、以前从未见过类似的苦难而趋向崩溃。”他带着某种狂喜预言将要有一个大战时代；我们不知道假使他活到了目睹他的预言实现，他是不是快乐。

不过，他并不是国家崇拜者；绝不是那种人。他是一个热烈的个人主义者，是一个信仰英雄的人。他说，整个一个民族的不幸还不如一个伟大个人的苦难重要：“所有这些小民的灾难，除了在强有力者的感情中以外，并不在一起构成一个总和。”

尼采不是国家主义者，对德国不表现过分赞赏。他希望有一个国际性的统治种族，要他们来作全世界的主人：“一个以最严酷的自我训练为基础的庞大的新贵族社会，在那里面有哲学思想的强权人物和有艺术才能的专制君的意志要给千秋万年打下印记。”

他也不是明确地抱有反犹太主义的人，不过他认为德国容纳着那么多的犹太人，再多便不能同化，所以不可允许犹太人继续内流。他讨厌《新约》，却不讨厌《旧约》，他用最高的赞美词句来谈《旧约》。为尼采说句公道话，我们必须强调，和他的一般伦理观点有某种关联的许多近代发展，同他明白表示的意见是相反的。792

他的伦理思想的两点运用值得注意：第一是他对妇女的轻蔑；第二是他对基督教的无情批判。

他永远不厌其烦地痛骂妇女。在他的拟预言体的著作《查拉图士特拉如是说》（*Thus Spake Zarathustra* ）里，他说妇女现在还不能谈友谊；她们仍旧是猫，或是鸟，或者大不了是母牛。“男人应当训练来战争，女人应当训练来供战士娱乐。其余一概是愚蠢。”如果我们可以信赖在这个问题上他的最有力的警句：“你去女人那里吗？别忘了你的鞭子”，就知道战士的娱乐必是与众不同的一种娱乐。

他对妇女虽然总是同样地轻蔑，却并不总是这么凶猛。在《权力意志》（*Will to Power* ）里他说：“我们对女人感到乐趣，像是对一种或许比较优美、比较娇弱、比较灵妙的动物感到乐趣一样。和那些心里只有跳舞、废话、华丽服饰的动物相会是多么大的乐事！它们向来总是每一个紧张而深沉的男性灵魂的快乐。”不过，就连这些美质也只有当女人被有丈夫气概的男人管束得老老实实的时候，在她们身上才找得到；她们只要一得到任何独立地位，就不可容忍了。“女人有那么多可羞耻的理由；女人是那么迂阔、浅薄、村夫子气、琐屑的骄矜、放肆不驯、隐蔽的轻率……迄今实在是因为对男人的恐惧才把这些约束和控制得极好。”他在《善恶之彼岸》中这样讲，在那里他并且又说，我们应当像

东方人那样把妇女看成财产。他对妇女的谩骂全部是当作自明的真理提出来的，既没有历史上的证据也没有他个人经验中的证据以为支持；关于妇女方面，他个人的经验几乎只限于他的妹妹。

尼采对基督教的异议是它使人接受了他所说的“奴隶道德”。把他的议论和法国大革命之前法国philosophes（哲人们）的议论对照起来观察是很妙的。法国的philosophes主张基督教教义是不真实的；基督教教导人服从人所认为的神的意志，然而有自尊心的人却不应当向任何高级的权能低头；基督教会已经成了暴君的同盟者，

正在帮助民主政治的仇敌否定自由，不停地绞榨穷人的膏血。[注255] 尼采并不关心基督教或其他任何宗教在形而上学上是否真实；他深信没有一种宗教实际是真理，所以他完全从宗教的社会效果来评价一切宗教。他和philosophes意见一致，也反对服从假想的神意志，但是他却要拿现世的“有艺术才能的专制君”的意志代替神的意志。除这种超人外，服从是正当的，然而服从基督教的神却不正当。关于基督教会是暴君的同盟者和民主政治的仇敌，他说这恰恰是真相的反面。据他讲，法国大革命及社会主义从精神上讲和基督教根本是同一的，这些他同样都反对，理由也相同：即不管在任何方面他都不想把所有人当作平等的对待。793

他说佛教和基督教都否定一个人和另一个人之间有任何根本的价值差别，从这个意义上讲都是“虚无主义的”宗教；但是二者当中佛教可非议的地方要少得多。基督教是堕落的，充满腐朽的粪便一般的成分；它的推动力就在于粗制滥造者的反抗。这种反抗是犹太人开头的，由不讲诚实的圣保罗那样的“神圣的癫痫患者”带进基督教里。“《新约》是十分卑鄙的一类人的福音。”基督教信仰是古今最要命的、最魅惑人的谎话。从来就没有一个知名人物和基督教的理想相像；例如，想一想普鲁塔克的《名人传》里的英雄们吧。基督教所以应该受到谴责，是因为它否定“自豪、有距离的哀愁、伟大的责任、意气昂扬、光辉的兽性、战争和征服的本能、炽情的神化、复仇、愤怒、酒色、冒险、知识”的价值。这一切都是好的，却都被基督教说成坏的——尼采这样主张。

他讲，基督教的目的是要驯化人心，然而这是错误的。野兽自有某种光彩，把它一驯服就失掉了。杜思退也夫斯基所结交的罪犯们比他好，因为他们比较有自尊心。尼采非常厌恶悔改和赎罪，他把这两件事

称作folie circulaire （循环的蠢事）。我们很难摆脱开关于人类行为的这种想法：“我们是两千年来的活剖良心和自钉十字架的继承人。”有一段关于巴斯卡尔的很有动人力量的文字值得引下来，因为这段文字把尼采反对基督教的理由表现得最好不过：794

“在基督教中我们反对的是什么东西呢?反对的是它存心要毁掉强者，要挫折他们的锐气，要利用他们的疲惫虚弱的时刻，要把他们的自豪的信心转化成焦虑和良心苦恼；反对的是它懂得怎样毒化最高贵的本能，使它染上病症，一直到它的力量、它的权力意志转而向内反对它自己——一直到强者由于过度的自卑和自我牺牲而死亡：那种让人不寒而栗的死法，巴斯卡尔就是最著名的实例。”

尼采希望看到他所谓的“高贵”人代替基督教圣徒的地位，但是“高贵”人绝不是普遍类型的人，而是一个有统治权的贵族。“高贵”人会干得出残忍的事情，有时也会干得出庸俗眼光认为是犯罪的事；他只对和自己平等的人才会承认义务。他会保护艺术家、诗人以及一切可巧精通某种技艺的人，但他是以自己属于比那种只懂得做点事的人要高的阶级中一员的资格来保护这些人的。从战士们的榜样，他会学会把死和他正在奋斗维护的主义连在一起；学会牺牲多数人，对待他的事业严肃到不饶人；学会实行严酷的纪律；学会在战争中施展暴虐和狡猾。他会认识到残忍在贵族优越性里所起的作用：“几乎我们称作‘高等教养’的一切东西，都以残忍性的崇高化和强化为基础。”“高贵”人本质上是权力意志的化身。

对尼采的学说我们应该抱什么看法呢?这种学说有多大真实性呢?有几分用处吗?里面有点什么客观东西吗?它仅仅是一个病人的权力幻想吗?

不可否认，尼采向来虽然没在专门哲学家中间，却在有文学和艺术修养的人们中间起了很大影响。也必须承认，他关于未来的种种预言至今证实比自由主义者或社会主义者的预言要接近正确。假如他的思想只是一种疾病的症候，这疾病在现代世界里一定流行得很。

然而他还是有许多东西仅仅是自大狂，一定不要理它。谈起斯宾诺莎，他说：“一个多病隐者的这种伪装暴露出多少个人怯懦和脆弱!”完全同样的话也可以用来说他自己，既然他毫不犹豫地这样说了斯宾诺

莎，用来说他更不勉强。很明显，他在自己的白日梦里不是教授而是战士；他所景仰的人全都是军人。他对妇女的评价，和每一个男人的评价一样，是他自己对妇女的情感的客观化，这在他显然是一种恐惧情感。“别忘了你的鞭子”——但是十个妇女有九个要除掉他的鞭子，他知道这点，所以他躲开了妇女，而用冷言恶语来抚慰他的受创伤的虚荣心。795

尼采谴责基督徒的爱，因为他认为这种爱是恐惧的结果：我害怕他人会伤害我，所以我使他确信我是爱他的。假使我坚强一些、大胆一些，我就会公然表示我对他当然要感到的轻蔑。一个人真诚地抱着普遍的爱，这在尼采看来是不可能的，显然是因为他自己怀有几乎普遍的憎恨和恐惧，他喜欢把这种憎恨和恐惧装扮成老爷式的冷淡态度。他的“高贵”人——即白日梦里的他自己——是一个完全缺乏同情心的人，无情、狡猾、残忍、只关心自己的权力。李尔王在临发疯的时候说：

我定要做那种事——

是什么我还不知道——但是它将成为

全世界的恐怖。[注256]

这是尼采哲学的缩影。

尼采从来没有想到，他赋予他的超人的那种权力欲本身就是恐惧的结果。不怕他人的人不认为有压制他人的必要。征服了恐惧的人们没有尼采所谓的“有艺术才能的专制君”那种尼罗王的疯狂性质，那种尼罗王尽力要享受音乐和大屠杀，而他们的内心却充满着对不可避免的宫廷政变的恐怖。我倒不否认，现实世界已经和尼采的梦魇非常相似了，这一部分也是他的学说的结果；但是这丝毫没有使那梦魇的恐怖性有所减轻。

必须承认，也有某类的基督教伦理，尼采的酷评对它可以用得上而公正合理。巴斯卡尔和杜思退也夫斯基——用尼采自己举的实例——在品德上都有某种卑劣的地方。巴斯卡尔为他的神牺牲了自己堂堂的数学才智，于是归给神一种野蛮残暴，那就是巴斯卡尔的病态精神痛苦的无限扩张。杜思退也夫斯基和“正当的自豪”

是无缘的；他要犯罪，为的是来悔改和享受忏悔的快乐。我不想讨论这样的越轨行为有几分可以公正地归罪于基督教的问题，但是我要承认我和尼采有同感，认为杜思退也夫斯基的意气消沉是可鄙的。我也觉得，某种高洁和自豪，甚至某类的自以为是，都是最优良的品格中的要素；根源在于恐惧的美德没一件是大可赞赏的。796

圣贤有两种：生来的圣贤和出于恐惧的圣贤。生来的圣贤对人类有一种自发的爱；他行好事是因为行好事使他幸福。反之，出于恐惧的圣贤像只因为有警察才不干偷窃的人一样，假使没有地狱的火或他人的报复的想法约束着他就会作恶。尼采只能想象第二种圣贤；由于他心中充满恐惧和憎恨，所以对人类自发的爱在他看来是不可能有的。他从来没有设想过有一种人，虽然具有超人的大无畏和倔强的自尊心，还是不加给人痛苦，因为他没有这样做的愿望。有谁会认为林肯采取他那种做法是由于害怕地狱吗?然而在尼采看来林肯是下贱的，拿破仑大大了不起。

还需要考察一下尼采所提出的主要伦理问题，即：我们的伦理应当是贵族式的呢?或者在某种意义上应当把一切人同样看待呢?这个问题照我刚才这样的提法，是一个意义不很明了的问题，所以显然第一步是要把问题弄明确一些。

我们首先务必把贵族式的伦理和贵族式的政治理论区别开。信奉边沁的最大多数人的最大幸福原则的人抱有民主的伦理思想，但是他也许认为贵族式的政体最能促进一般人的幸福。这不是尼采的见解。他认为平常人的幸福并不是善本身的一部分。本身就是善的或是恶的事情全都只存在于少数优越者方面；其余人遭遇的事是无足轻重的。

以下的问题是：少数优越者怎样下定义?实际上，这种人向来通常是战胜的氏族或世袭贵族，而贵族至少从理论上讲向来通常是战胜的氏族的后裔。我想尼采是会接受这个定义的。“没有好的出身就不可能有道德”，他这样告诉我们。他说贵族阶级最初总是野蛮人，但是人类的每一步向上都起因于贵族社会。797

不明白尼采把贵族的优越性看成先天的呢还是教育和环境造成的。如果是后者，那么把其他人排除在照假定说来他们同样有资格具备的有利条件之外，很难有道理可讲。所以我假定他认为战胜的贵族及其后裔

比受他们统治的人在生物学上优越，就像人比家畜优越一样，不过程度较差罢了。

“在生物学上优越”要指什么意思呢?在解释尼采时，意思是指属于优越氏族的个人及其后裔在尼采讲的“高贵”的意义上更有可能是“高贵”的：他们会有较多的意志力量、较多的勇气、较多的权力冲动、较少的同情心、较少的恐惧、较少的温柔。

我们现在可以叙述一下尼采的伦理。我想以下的话是对他的伦理的公正的剖析。

战争的胜利者及其后裔通常比败北者在生物学上优越。所以由他们掌握全权、完全为他们自己的利益去处理事务是要得的。

这里还有“要得的”一词需要考虑。在尼采的哲学里什么是“要得的”呢?从旁观者的观点看来，尼采所谓的“要得的”东西就是尼采想要的东西。有了这个解释，尼采的学说不妨更干脆、更老实地用以下一句话来叙述：“我假若是生活在白里克里斯时代的雅典或梅狄奇时代的弗罗棱斯才好。”但是这不叫一种哲学；这是关于某个人的传记事实。“要得的”一词和“我想要的”并不是同义语；这个词要求某种普遍的立法定规，不管这要求多么不明确。有神论者可能说，要得的东西就是神想要的东西，但是尼采不会讲这话。他本来可以说他凭伦理的直观知道什么是善，可是他不要这样讲，因为这话康德气太重。把“要得的”一词加以推广，他所能讲的是这些话：“假如大家读我的著作，有一定百分数的人关于社会组织问题就会和我有同样的愿望；这些人在我的哲学会给予他们的精力和决心的激励下，能够保全和复兴贵族社会，由他们自己作贵族或（像我一样）作贵族的阿谀者。这样他们就会得到比作为人民的仆从能够有的生活更充实的生活。”798

尼采思想里还有一个成分，和“彻底个人主义者”极力主张的反对工会的理由非常相近。在所有人对所有人的斗争中，胜利者可能具有尼采赞赏的某些品质，例如勇气、多谋和意志的力量。但是，如果不具备这些贵族品质的人们（他们是绝大多数）团结一致，他们尽管各个人是低劣的也可能得胜。在这场canaille（愚民）集体对贵族的斗争中，就像法国大革命曾经是战斗的前线，基督教是意识形态的前线。因此我们应该反对个体软弱者之间的一切联合，唯恐他们的集合力量会压倒个体强者

的集合力量；另一方面，我们应该促进人口当中强韧而雄健的分子之间的联合。创始这种联合的第一个步骤就是宣扬尼采哲学。可见要保留伦理学和政治学的区别不是一件容易事。

假如我们想——我确实想——找到一些反驳尼采的伦理学和政治学的理由，究竟能找到什么理由呢?

有一些有力的实际理由，说明如果打算达到他讲的目标，实际上会达到完全不同的情况。门阀式的贵族现在已经声名扫地了；唯一行得通的贵族社会形式就是像法西斯党或纳粹党那样的组织。那样的组织激起人们的反对，在战争中可能是要被打败的；但是它假如没有被打败，不久以后必定成为一个十足的警察国家，国家里的统治者们生活在暗杀的恐怖中，英雄人物都进了集中营。在这种社会里，信义廉耻被告密破坏一光，自封的超人贵族阶级蜕化成一个战战兢兢的懦夫的集团。

不过，这些只是现代讲的道理；在贵族政治不成为问题的过去时代，这些道理就不会是适用的。埃及的政府照尼采式的原则管理了几千年。直到美国独立和法国大革命为止，几乎所有的大国的政府都是贵族政府。因此，我们必须问问自己，我们不喜欢一种有这样悠久的成功历史的政体而喜欢民主制，有没有什么充实理由；或者，因为我们谈的不是政治而是哲学，更不如问排斥尼采借以维护贵族政治的那种伦理，有没有客观根据。799

和政治问题相对而言的伦理问题，是一个关于同情心的问题。按别人的痛苦使自己不乐这种意义来讲，同情心多少总是人天然固有的；幼小的孩子听见旁的孩子哭自己也苦恼。但是这种感情的发展在不同的人大不相同。有些人以加给别人苦楚为乐；也有些人，就像如来佛，感觉只要还有任何生灵在受苦，他们就不可能完全快乐。大多数人在感情上把人划分成敌和友，对后者抱同情，对前者不抱同情。像基督教或佛教的伦理那样的伦理，其感情基础是在普遍同情上；尼采的伦理，是在完全没有同情上。（他常常宣扬反对同情的论调，在这方面我们觉得他不难遵守自己的训条。）问题是：假使如来佛和尼采当面对质，任何一方能不能提出来什么该打动公平听者的心的议论呢?我所指的并不是政治议论。我们可以想象他们像在《约伯记》第一章里那样，出现在全能者面前，就神应当创造哪一种世界提出意见。两人各会说些什么呢?

如来佛会开始议论，说到麻风患者被摒弃在社会之外，悲惨可怜；穷人们，凭疼痛的四肢劳苦奔波，靠贫乏的食物仅仅维持活命；交战中的伤员，在缠绵的痛苦中死去；孤儿们，受到残酷的监护人的虐待；甚至最得志的人也常常被失意和死的想法缠住心。他会说，必须找出一条超脱所有这些悲哀负担的道路，而超脱只有通过爱才能够达到。

尼采这个人只有全能的神才能够制止他半途插话，当轮到他讲的时候，他会突然叫道："我的天哪，老兄!你必须学得性格坚强些。为什么因为琐屑的人受苦而哭哭啼啼呢?或者，因为伟大人物受苦而你这样做呢?琐屑的人受苦也受得琐屑，伟大人物受苦也受得伟大，而伟大的痛苦是不该惋惜的，因为这种痛苦是高贵的。你的理想是个纯粹消极的理想——没有痛苦，那只有靠非存在才能完全达到。相反，我抱着积极的理想：我钦佩阿尔西拜阿底斯[注257]、弗里德里希二世皇帝和拿破仑。为了这样的人，遭什么不幸都值得。主啊，我向你呼吁，你这位最伟大的创造艺术家可不要让你的艺术冲动被这个不幸的精神病人的堕落的、恐怖笼罩下的顺口唠叨抑制住。"800

如来佛在极乐世界的宫廷里学习了自他死后的全部历史，并且精通了科学，以有这种知识为乐，可是为人类对这种知识的使用法感觉难过；他用冷静的和蔼态度回答："尼采教授，您认为我的理想是纯粹消极的理想，这是您弄错了。当然，它包含着一种消极成分，就是没有痛苦；但是它此外也有积极东西，和您的学说中见得到的一样多。虽然我并不特别景仰阿尔西拜阿底斯和拿破仑，我也有我的英雄：我的后继者耶稣，他叫人去爱自己的敌人；还有那些发现怎样控制自然的力量、用比较少的劳力获取食物的人；那些告诉人如何减少疾病的医生；那些瞥见了神的至福的诗人、艺术家和音乐家们。爱和知识和对美的喜悦并不是消极；这些足够充满历来最伟大的人物的一生。"

尼采回答："尽管如此，你的世界总还是枯燥无味的。你应当研究研究赫拉克利特，他的著作在天国图书馆里完整地保存下来了。你的爱是怜悯心，那是由痛苦所勾动的；假使你老实，你的真理也是不愉快的东西，而且通过痛苦才能认识它；至于说美，有什么比赖凶猛而发出光辉的老虎更美呢?不行，如果我主竟然决断你的世界好，恐怕我们都会厌烦得死掉了。"

如来佛回答："您也许这样，因为您爱痛苦，您对生活的爱是假

爱。但是真正爱生活的人在我的世界里会感到现世界中谁也不能有的那种幸福。”

至于我，我赞同以上我所想象的如来佛。但是我不知道怎样用数学问题或科学问题里可以使用的那种论证来证明他意见正确。我厌恶尼采，是因为他喜欢冥想痛苦，因为他把自负升格为一种义务，因为他最钦佩的人是一些征服者，这些人的光荣就在于有叫人死掉的聪明。但是我认为反对他的哲学的根本理由，也和反对任何不愉快但内在一贯的伦理观的根本理由一样，不在于诉诸事实，而在于诉诸感情。尼采轻视普遍的爱，而我觉得普遍的爱是关于这个世界我所希冀的一切事物的原动力。他的门徒已经有了一段得意时期，但是我们可以希望这个时期即将迅速地趋于终了。

第二十六章 功利主义者[注258] 801

在从康德到尼采这段时期内，英国的职业哲学家始终几乎完全没受到同时代的德国人的影响，唯一的例外是威廉·汉密尔顿爵士，不过他是一个没有多大影响的人。柯勒律治和卡莱尔固然受康德、费希特和德国浪漫主义者的影响很深，但是他们并不算专门意义上的哲学家。仿佛某人有一次向詹姆士·穆勒提起了康德，穆勒把康德的著作仓促地略一过目后说：“可怜的康德用心何在，我十分明白。”然而连这种程度的承认也是例外；一般说，关于德国人是闭口不谈的。边沁及其学派的哲学的全部纲领都是从洛克、哈特里和爱尔维修来的；他们的重要地位与其说是哲学上的，不如说是政治上的：在于他们是英国急进主义的领袖，是无意之间为社会主义学说铺平道路的人。

杰罗密·边沁是“哲学上的急进主义者”的公认领袖，他却不是大家意料当中居这类运动首位的那种人。他生于1748年，但是直到1808年才成为急进主义者。他为人腼腆到了苦痛的程度，勉强跟生人在一起时总是要万分惶恐。他写的作品非常多，但是他从来不操心去发表；以他的名义发表的东西都是被他的朋友们善意盗走的。他的主要兴趣是法学，在法学方面他承认爱尔维修和贝卡利亚是他的最重要的前驱。通过法的理论，他才对伦理学和政治学有了兴趣。

他的全部哲学以两个原理为基础，即“联想原理”和“最大幸福原理”。联想原理哈特里在1749年已经强调过；在他以前，大家虽然承认

观念联合是有的，却把它只看成是细小错误的来源，例如洛克就抱这个看法。边沁追随哈特里，把联想原理当作心理学的基本原理。他承认观念和语言的联合，还承认观念与观念的联合。凭这个原理，他打算给种种精神现象作出决定论的说明。该学说在本质上和以巴甫洛夫的实验为根据的比较新近的“条件反射”论是一样的。唯一的重大区别是，巴甫洛夫讲的条件反射属于生理学，而观念联合则是纯粹心理方面的事。因此，巴甫洛夫的研究工作能加上一个像行为主义者加给它的那种唯物的解释，而观念联合却发展到一种多少有些跟生理学无关的心理学。从科学上讲，毫无疑问条件反射原理比旧原理前进一步。巴甫洛夫的原理是这样：设有一个反射，即由乙刺激产生丙反应，再设某个动物在受到乙刺激的同时屡次受到了一个甲刺激，那么往往到最后即使没有乙刺激，甲刺激也会产生丙反应。决定这种事在什么情况下发生，是一个实验问题。很明显，如果把甲、乙、丙换成观念，巴甫洛夫的原理就成了观念联合原理。802

无疑问，这两个原理在某个范围内都是正确的；唯一引起争论的问题是这个范围的广度问题。就像某些行为主义者讲巴甫洛夫原理时夸大了这个范围的广度，边沁和他的信徒们讲哈特里原理时也夸大了这个范围的广度。

对边沁来说，心理学中的决定论很重要，因为他想要制定一部会自动使人善良有德的法典，更广地说，制定一个这样的社会制度。在这一点上，为了给“德”下定义，他的第二个原理即最大幸福原理就是必要的了。

边沁主张，所谓善便是快乐或幸福（他拿这两个词当同义词使用），所谓恶便是痛苦。因此，一种事态如果其中包含的快乐超过痛苦的盈余大于另一种事态，或者痛苦超过快乐的盈余小于另一种事态，它就比另一种事态善。在一切可能有的事态当中，包含着快乐超过痛苦的最大盈余的那种事态是最善的。

这个学说结果被人称作“功利主义”，并不是什么新东西。早在1725年哈契逊已经提倡过它。边沁把它归功于普利斯特里，不过普利斯特里对此倒没有特别资格。实际上洛克的著作中就包含有这个学说。边沁的功绩不在于该学说本身，而在于他把它积极地应用到种种实际问题上。803

边沁不仅主张善即是一般幸福，而且主张每个人总是追求他所认为的自己的幸福。所以，立法者的职责是在公共利益和私人利益之间造成调和。我不偷窃，这是符合公众利益的，但是除非存在着有效的刑法，这并不符合我的利益。因而刑法是使个人的利益和社会的利益一致的一个方法；这便是刑法存在的理由。

用刑法来惩治人是为了防止犯罪，不是因为我们憎恨犯人。刑罚分明比刑罚严厉重要。当时在英国，有许多很轻微的犯罪也不免遭死刑，结果陪审员们因为觉得刑罚过分，常常不肯判罪。边沁提倡除极恶犯外对一切犯罪废止死刑，在他逝世以前，刑法在这一点上有了缓和。

他说民法应当有四项目的：生存、富裕、安全、平等。可以注意到他不提自由。事实上，他是不大爱好自由的。他赞赏法国大革命以前的仁慈的专制君主——凯萨琳大帝和弗朗西斯皇帝。他非常轻蔑人权说。他讲，人权纯粹是胡话；绝对的人权，是浮夸的胡话。当法国的革命者提出他们的“人权宣言”的时候，边沁把它叫作“一个形而上学的作品——形而上学的ne plus ultra（极点）”。他说它的条文可以分为三类：（1）无法理解的，（2）错误的，（3）既无法理解又错误的。

边沁的理想和伊壁鸠鲁的理想一样，不是自由是安全。“战争和风暴读起来最妙，但是和平与宁静比较好消受。”

他向急进主义的逐渐发展有两个根源：一方面是从关于快乐和痛苦的计算推出来的一种平等信念；另一方面是把一切事情都付诸他所理解的理性去裁定，这样一个百折不挠的决心。他对平等的爱好在早年曾经促使他主张人的财产由儿女均分，反对遗嘱自由。在晚年，这又促使他反对君主制和世袭贵族政治，倡导包括妇女有投票权的彻底民主制。他不肯抱没有理性根据的信念，因而他排斥宗教，包括信仰上帝；因而他对法律中荒唐和破格的地方，不管其历史起源多么古老，都抱着尖锐的批判态度。他不愿意拿任何事情是传统的为理由来原谅这件事。他从青年时代初期起就反对帝国主义，不论是英国人在美洲推行的帝国主义，或是其他民族的帝国主义；他认为保有殖民地是一件蠢事。804

由于詹姆士·穆勒的影响，才使边沁在实际政治上采取一定的立场。詹姆士·穆勒比边沁小二十五岁，他是边沁学说的热诚信徒，然而也是一个积极的急进主义者。边沁赠给穆勒一所房子（这所房子以前曾

属于密尔顿），而且在他编写一部印度史的时候给他经济上的帮助。这部历史完成后，东印度公司给了詹姆士·穆勒一个职位；后来东印度公司也聘任了他的儿子，一直到由于印度暴动[注259]的结果而撤销它时为止。詹姆士·穆勒非常钦佩孔多塞和爱尔维修。他和那个时代的所有急进主义者一样，信服教育万能。他在他的儿子约翰·斯图亚特·穆勒身上实践自己的学说，其结果有好有坏。最重大的坏结果是，约翰·斯图亚特甚至在发觉了他父亲的见解一向很狭隘的时候，也绝无法完全摆脱掉他父亲的影响。

詹姆士·穆勒和边沁一样，认为快乐是唯一的善，痛苦是唯一的恶。但是他又像伊壁鸠鲁，最看重适度的快乐。他认为知识上的乐趣是最高的乐趣，节制是首要的美德。他的儿子说：“激烈的事物在他说来是轻蔑非难的对象，”又补充说，他反对现代人的重感情。他和整个功利主义派一样，完全反对各样的浪漫主义。他认为政治可以受理性支配，并且指望人们的意见可以由证据来决定。如果论争中的对立双方以同等的技巧各陈己见，那么万无一失，过半数人会得出正确判断——他这样主张。他的眼界受到了他感情性质贫乏的限制，但是在他的限度以内，他具有勤勉、无私、讲理性的长处。

他的儿子约翰·斯图亚特·穆勒生于1806年，他继续奉行一种略有缓和的边沁派学说直到1873年逝世。

边沁派完全缺乏动人感情的力量，若考虑到这一点，在整个十九世纪中期他们对英国的立法和政策的影响可算大得惊人了。805

边沁提出了种种议论，支持全体幸福即summum bonum（至善）这个看法。这些议论有的是对其他伦理学说的尖锐批评。在他写的论政治谬论的著作里，用一种似乎讲在马克思前头的言辞说，温情道德和禁欲道德满足统治阶级的利益，是贵族政体的产物。他继续说道，宣扬牺牲之道德的人并不是受谬见之害的人：他们是想要别人为他们而牺牲。他说，道德秩序是由利害平衡产生的结果。统治团体伪称统治者和被统治者之间已经利害一致，但是改革家们指明这种一致还不存在，他们努力要使它实现。他主张只有效用原则能在伦理学和立法中当一个判断标准，奠定一门社会科学的基础。他支持他这条原则的明确理由主要是，这条原则实际是表面上相异的各种伦理学体系暗中含有的。不过，要给他对各种伦理学体系的概观加上严格限制，他这话才似乎有道理。

边沁的学说体系中有一处明显的疏漏。假如人人总是追求自己的快乐，我们怎么能保证立法者要追求一般人的快乐呢?边沁自己的本能的仁慈心（他的心理学理论妨碍他注意到它）使他看不见这个问题。假使他受聘请为某个国家草拟一部法典，他会按照他所认为的公众利益制定他的提议，而不为了促进他个人的利益或（有意识地）促进本阶级的利益。但是，假使他认识到这个事实，他当初就不得不修改他的心理学学说了。他好像是这样想的：通过民主政体，结合适当监督，可以控制立法者，使得他们只有凭自己对一般公众有用处才能促进他们的私人利益。在当时，要给种种民主制度的作用下一个判断，材料是不多的，所以他的乐观主义也许还情有可原，但是在我们这个令人多幻灭感的时代，这种乐观主义就似乎有点天真了。

约翰·斯图亚特·穆勒在他的《功利主义》（*Utilitarianism* ）中提出了一个议论，真谬误得难以理解他怎么会认为它是正确的。他讲：快乐是人想要的唯一东西；因此快乐是唯一要得的东西。他主张，看得见的东西只有人看见的东西，听得见的东西只有人听见的东西，同样，要得的东西只有人想要的东西。他没注意到，一件东西人能够看见它就是“看得见的”，但是人应该想要它才叫“要得的”。因而“要得的”是一个以某种伦理学说为前提的词；我们从人想要的事物推不出要得的事物来。806

而且，假如每个人实际上必然追求自己的快乐，那么讲他应该做旁的事是不得要领的。康德极力主张“你应该”暗含着“你能够”的意思；反之，如果你不能怎样，说你应该怎样也是白费。假如每个人必定总是追求自己的快乐，伦理学便化成聪明的远虑：你正好可以促进别人的利益，希望他们反过来也会促进你的利益。同样，在政治中一切合作都成了彼此帮衬。由功利主义者的前提按正当的推理是推不出其他结论的。

这里涉及两个性质不同的问题。第一，每个人都追求自己的幸福吗?第二，全体幸福是人的行动的正当目标吗?

说每个人都希求自己幸福，这话可以有两个意义，一个意义是明白的至理，另一个意义是不对的。不论我可巧希求什么，我达到我的愿望时就会获得几分快乐；按这个意义讲，无论我希求的是什么，那总是一种快乐，于是可以稍欠严格地说我所希求的就是快乐。该学说在这个意义上是一条明白的至理。

但是，假若所指的是，如果我希求什么，我之所以希求它是因为它会给我快乐，这通常是不对的。我饿的时候希求食物，只要我的饥饿还继续存在，食物会给我快乐。然而，饥饿这种欲望是先有的；快乐是这种欲望的后果。我不否认有些场合下人有直接求快乐的欲望。假如你已决定在戏院里度一个空暇的晚上，你要选择你认为会使你得到最大快乐的戏院。但是，这样由直接求快乐的欲望所决定的行为是例外的、不重要的。每人的主要活动都是由先于算计快乐和痛苦的欲望决定的。

不论什么事都可能是欲望的对象；受虐淫患者可能希求自己痛苦。当然，受虐淫患者从他所希求的痛苦里取得快乐，但是这种快乐是由于这种欲望，而不是倒过来讲。一个人可能希求某种除了由于他的欲望而外对他个人没有影响的事情——例如，在一场他本国守中立的战争中某一方的胜利。他可能希求增进一般人的幸福，或减轻一般人的苦难。或者他也可能像卡莱尔那样，希求的与此正相反。随着他的欲望不同，他的快乐也不同。807

因为人们的欲望彼此冲突，伦理学是必要的。冲突的根本原因是利己心：大多数人对自己的福利比对旁人的福利要关切。但是在毫无利己心成分的场合下同样可能有冲突。这一个人也许希望人人都是天主教徒，另一个人也许希望人人都是加尔文派教徒。社会斗争中常常包含这种非利己的欲望。伦理学有双重目的：第一，找出一条借以区别善欲望和恶欲望的准则；第二，通过赞扬和责备，促进善欲望，阻抑那种恶的欲望。

功利主义的伦理学部分从逻辑上讲和心理学部分是不相关的，伦理学部分说：那种实际上促进全体幸福的欲望和行为是善的。促进全体幸福不一定要是某件行为的动机，却只需要是它的效果。对这种学说我们在理论上有什么站得住的赞成理由或反对理由吗?关于尼采，我们曾遇到过同样的问题。他的伦理学与功利主义者的伦理学不同，因为他的伦理学主张人类中只有少数人具有伦理的重要性，其余人的幸福或不幸是应当忽视的。我个人不认为这种意见分歧能够借科学问题中可以应用的那种理论上的议论来处理。显然，那些被排斥在尼采式贵族社会以外的人要有异议，因而问题就变成不是理论性的而是政治性的了。功利主义的伦理学是民主的和反浪漫主义的。民主主义者可能要承认它，但是对那些喜好比较拜伦式的世界观的人，依我看只能从实践上去反驳他们，凭着一些不诉诸欲望、只诉诸事实的理由去反驳是不行的。

哲学上的急进主义者是一个过渡的学派。他们的学说体系产生了两个比它本身更重要的别的学说体系，即达尔文主义和社会主义。达尔文主义是马尔萨斯人口论对全体动植物界的应用，而马尔萨斯人口论则是边沁派的政治学和经济学不可分割的一部分。达尔文主义讲的是一种全体规模的自由竞争，在这种竞争中胜利属于和成功的资本家极其类似的动物。达尔文本人受到了马尔萨斯的影响，他和哲学上的急进主义者有一般共鸣。不过，正统派经济学家所赞赏的竞争和达尔文宣布为进化原动力的生存竞争有一个重大区别。在正统派经济学里，“自由竞争”是一个受法律限制所束缚的非常人为的概念。你可以比你的竞争者贱卖货品，但是你不得杀害他。你不得使用国家的军队帮助你战胜外国厂商。那些没好运气拥有资本的人不得打算靠革命来改善自己的命运。边沁派的人所理解的“自由竞争”绝不是真正自由的。808

达尔文学说中的竞争不是这种有限制的竞争；没有什么不许耍卑鄙手段的规则。法德体制在动物中间是不存在的，也不排斥把战争当竞争方法。在竞争中利用国家获取胜利违反边沁派的人心目中的规则，却不能排除在达尔文学说讲的那种竞争以外。事实上，虽然达尔文本人是个自由主义者，虽然尼采没有一次提到他不带着轻蔑，达尔文的“适者生存”若被人彻底消化了，会产生一种跟尼采哲学远比跟边沁哲学相像的东西。不过，这种发展结果是属于后来一个时期的事，因为达尔文的《物种起源》是1859年出版的，它的政治含义起初大家还没有看出来。

相反，社会主义是在边沁学说的全盛时代萌芽的，是正统派经济学的一个直接结果。跟边沁、马尔萨斯和詹姆士·穆勒有密切交往的李嘉图，主张商品的交换价值完全出于生产该商品时花费的劳动。他在1817年发表了这个理论，八年以后，一个前海军军官托马斯·霍治司金发表了第一个社会主义的答辩《反对资方的要求而为劳方辩护》（*Labour Defended Against the Claims of Capital* ）。他议论，如果像李嘉图所主张的那样，全部价值都是劳动赋予的，全部报酬便应该归给劳动者；现下地主和资本家所得的那一份必定是纯粹榨取物。同时，罗伯特·欧文当工厂主有了丰富的实际体验之后，坚信了那种不久就被人称为社会主义的学说。（最早使用“Socialist”〔社会主义者〕一词是在1827年，当时把它应用于欧文的信徒。）他说，机器正渐渐排挤劳动者，而自由放任政策没有使工人阶级得到和机械力量相抗争的适当手段。他提出的处理这种弊端的方法，是近代社会主义的最早期形式。809

虽然欧文是边沁的朋友，边沁在欧文的企业里还投资了颇大的一笔钱，哲学上的急进主义者并不喜欢欧文的新说；事实上，社会主义的来临使他们和以前相比急进主义色彩和哲学色彩都减退了。霍治司金在伦敦有了一些追随者，于是吓坏了詹姆士·穆勒。他写道：

“他们的财产观显得真丑；……他们似乎认为财产不应当存在，存在财产对他们是一种祸害。毫无疑问，有恶棍在他们当中活动。……这些傻瓜们，不明白他们疯狂企求的东西对他们将是那种只有他们自己的双手才会给他们带来的灾难。”

在1831年写的这封信，可以看成是资本主义与社会主义的长期斗争的开端。在后来的一封信里，詹姆士·穆勒把社会主义的根源归于霍治司金的“疯狂的胡说”，他又说：“这种见解假使要传播开，会使文明社会覆灭；比匈奴和鞑靼人排山倒海地泛滥还坏。”

社会主义只是政治上的或经济上的主义，就此来说不在一部哲学史的范围以内。但是到卡尔·马克思手中，社会主义获得了一套哲学。他的哲学要在下一章里讨论。

第二十七章 卡尔·马克思**810**

卡尔·马克思通常在人的心目中是这样一个人：他自称把社会主义做成了科学的社会主义；他比任何人都作出更多贡献，创造了一个强大的运动，通过对人的吸引和排斥，支配了欧洲近期的历史。讨论他的经济学，或讨论他的政治学（除某些一般方面外），不在本书的范围之内；我打算只把他当作哲学家和对旁人的哲学起了影响的人来讲一讲他。在这一点上，他很难归类。从一个方面看，他跟霍治司金一样，是哲学上的急进主义者的一个结果，继续他们的理性主义和他们对浪漫主义者的反抗。从另一个方面看，他是一个复兴唯物主义的人，给唯物主义加上新的解释，使它和人类历史有了新的关联。再从另外一个方面看，他是大体系缔造者当中最后一人，是黑格尔的后继者，而且也像黑格尔一样，是相信有一个合理的公式概括了人类进化的人。这几方面，强调任何一方面而忽视其他方面，对他的哲学都要有歪曲失真的看法。

他一生遭遇的事件说明了这种复杂性的部分原因。他是1818年出生的，和圣安布洛斯一样生于特里尔。特里尔在法国大革命和拿破仑时代

曾受到法国人很深的影响，在见解方面世界主义色彩比德意志大部分地区浓厚得多。他的祖辈们原是犹太教的律法博士，但是在他幼年时代他的父母成了基督教徒。他娶了一个非犹太系的贵族女子，一生始终对她真挚热爱。在大学时代，他受到了当时还风行的黑格尔哲学的影响，也受到了费尔巴哈反抗黑格尔而倒向唯物主义的影响。他试办过新闻事业，但是他编辑的《莱因报》由于论调过激而被当局查禁。之后，在1843年，他到法国去研究社会主义。在法国他结识了恩格斯，恩格斯是曼彻斯特一家工厂的经理。他通过恩格斯得以了解到英国的劳工状况和英国的经济学。他因而在1848年革命以前得到了一种异常国际性的修养。就西欧而论，他毫不表露民族偏见。对于东欧可不能这么讲，因为他素来是轻视斯拉夫人的。811

1848年的法国革命和德国革命他都参加了，但是反动势力迫使他不得不在1849年到英国避难。除几个短暂期间而外，他在伦敦度过了余生，遭受到穷困、疾病、丧子的苦恼，但他仍旧孜孜不倦地著述和累积知识。激励他从事工作的力量一直来自对社会革命所抱的希望，即便不是他生前的社会革命，也是不很遥远的未来的社会革命。

马克思同边沁和詹姆士·穆勒一样，跟浪漫主义丝毫无缘；合乎科学始终是他的目的。他的经济学是英国古典经济学的一个结果，只把原动力改变了。古典经济学家们，无论自觉地或不自觉地，都着眼于谋求既同地主又同雇佣劳动者相对立的资本家的福利；相反，马克思开始代表雇佣劳动者的利益。1848年的《共产党宣言》表现出，他在青年时代怀着新革命运动所特有的炽烈热情，如同自由主义在弥尔顿时代曾有过的一样。然而他总是极希望讲求证据，从不信赖任何超科学的直观。

马克思把自己叫作唯物主义者，但不是十八世纪的那种唯物主义者。他在黑格尔哲学的影响下，把他那种唯物主义称作“辩证”唯物主义，这种唯物主义同传统的唯物主义有很重要的不同，倒比较近乎现在所说的工具主义。他说，旧唯物主义误把感觉作用看成是被动的，因而把活动基本上归之于客体。依马克思的意见，一切感觉作用或知觉作用都是主体与客体的交互作用；赤裸裸的客体，离开了知觉者的活动，只是原材料，这原材料在被认识到的过程中发生转变。被动的观照这种旧意义的认识是一个非现实的抽象概念；实际发生的过程是处理事物的过程。“人的思维是否具有客观的真理性，这并不是一个理论的问题，而是一个实践的问题”，他这样讲。“人应该在实践中证明自己思维的真理

性，即自己思维的现实性和力量，……。关于离开实践的思维是否具有现实性的争论，是一个纯粹经院哲学的问题。……哲学家们只是用不同的方式解释世界，而问题在于改变世界。”[注260] 812

我想，我们可以把马克思的主张解释成指这个意思：哲学家们向来称作是追求认识的那种过程，并不像已往认为的那样，是客体恒定不变，而一切适应全在认识者一方面的过程。事实相反，主体与客体、认识者与被认识的事物，都是在不断的相互适应过程中。因为这过程永远不充分完结，他把它叫作“辩证的”过程。

否定英国经验主义者所理解的那种“感觉作用”有现实性，对于这个理论万分重要。实际发生的事情，当最接近于英国经验主义者所说的“感觉作用”的意思时，还是叫作“察知”比较好，因为这意味着能动性。实际上——马克思会如此主张——我们察知事物，只是作为那个关联着事物的行动过程的一部分察知的，任何不考虑行动的理论都是误人的抽象观念。

据我所知，马克思是第一个从这种能动主义观点批评了“真理”概念的哲学家。在他的著作中，并没有十分强调这个批评，所以这里我不准备更多谈，等到后面一章中再来考察这个理论。

马克思的历史哲学是黑格尔哲学和英国经济学的一个掺和体。他和黑格尔一样，认为世界是按照一个辩证法公式发展的，但是关于这种发展的原动力，他和黑格尔的意见完全不同。黑格尔相信有一个叫“精神”的神秘实体，使人类历史按照黑格尔的《逻辑学》中所讲的辩证法各阶段发展下去。为什么“精神”必须历经这些阶段，不得而知。人不禁要想，“精神”正努力去理解黑格尔的著作，在每个阶段把所读到的东西匆促地加以客观化。马克思的辩证法除了带有某种必然性而外完全不带这种性质。在马克思看来，推进力不是精神而是物质。然而，那是一种以上所谈的特别意义的物质，并不是原子论者讲的完全非人化的物质。这就是说，在马克思看来，推进力其实是人对物质的关系，其中最重要的部分是人的生产方式。这样，马克思的唯物论实际上成了经济学。

据马克思的意见，人类历史上任何时代的政治、宗教、哲学和艺术，都是那个时代的生产方式的结果，退一步讲也是分配方式的结果。我想他不会主张，对文化的一切细节全可以这样讲，而是主张只对于文

化的大体轮廓可以这样讲。这个学说称作“唯物史观”。这是一个非常重要的论点；特别说，它和哲学史家是有关系的。我个人并不原封不动地承认这个论点，但是我认为它里面包含有极重要的真理成分，而且我意识到这个论点对本书中叙述的我个人关于哲学发展的见解有了影响。首先，我们结合马克思的学说来论一论哲学史。813

从主观方面讲，每一个哲学家都自以为在从事追求某种可称作“真理”的东西。哲学家们关于“真理”的定义尽可意见分歧，但是无论如何真理总是客观的东西，是在某种意义上人人应该承认的东西。假使谁认为全部哲学仅仅是不合理的偏见的表现，他便不会从事哲学的研究。然而一切哲学家会一致认为有不少其他哲学家一向受到了偏见的激使，为他们的许多见解持有一些他们通常不自觉的超乎理性以外的理由。马克思和其余人一样，相信自己的学说是真实的；他不认为它无非是十九世纪中叶一个性喜反抗的德国中产阶级犹太人特有的情绪的表现。关于对一种哲学的主观看法与客观看法的这种矛盾，我们能够说些什么话呢?

就大体上讲，我们可以说直到亚里士多德为止的希腊哲学表现城邦制所特有的思想情况；斯多葛哲学适合世界性的专制政治，经院哲学是教会组织的精神表现；从笛卡尔以来的哲学，或者至少说从洛克以来的哲学，有体现商业中产阶级的偏见的倾向；马克思主义和法西斯主义是近代工业国家所特有的哲学。我觉得，这一点既真实也很重要。不过，我认为马克思有两点是错误的。第一，必须加以考虑的社会情况有经济一面，同样也有政治一面；这些情况同权力有关，而财富只是权力的一个形式。第二，问题只要一成为细节上的和专门性的，社会因果关系大多不再适用。这两点反对意见中头一点，我在我写的《权力》（*Power*）一书中已经讲过了，所以我不准备再谈。第二点和哲学史有比较密切的关系，我打算就它的范围举一些实例。814

先拿共相问题来说。讨论这个问题的最初是柏拉图，然后有亚里士多德、有经院哲学家、有英国经验主义者，还有最近代的逻辑学家。否认偏见对哲学家们关于这个问题的见解有了影响，是说不过去的。柏拉图受了巴门尼德和奥尔弗斯教的影响，他想要有一个永恒世界，无法相信时间流转有终极实在性。亚里士多德比较偏经验主义，毫不厌恶现实的平凡世界。近代的彻底经验主义者抱有一种和柏拉图的偏见正相反的偏见：他们想到超感觉的世界就觉得不愉快，情愿尽一切努力避免必得相信有这样的世界。但是这几种彼此对立的偏见是长久存在的，同社会

制度只有比较远的关系。有人说爱好永恒事物是靠旁人的劳动为生的有闲阶级的本色。我看这未必正确。艾比克泰德和斯宾诺莎都不是有闲绅士。反之，也可以极力说，把天堂当成一个无所事事的场所的想法，是那些只求休息的疲累劳工的想法。这样的辩论能够无止境地进行下去，毫无结果。

另一方面，如果注意一下关于共相的争论的细节，便知道双方各能作出一些对方会承认为确实的论据。在这个问题上亚里士多德对柏拉图的某些批评，差不多已经普遍为人认可了。在最近，固然还没有得出决断，可是发展起来一个新的专门技术，解决了许多枝节问题。希望不太久以后，逻辑学家们在这个问题上可以达到明确的意见一致，这也不是不合理的。

再举第二个实例，我们来看本体论论证。如前所述，这个论证是安瑟勒姆首创的，托马斯·阿奎那否定它，笛卡尔承认它，康德驳斥它，黑格尔使它又复旧。我认为可以十分断然地讲，由于对“存在”概念进行分析的结果，现代逻辑已经证明了这个论证是不正确的。这不是个人气质的问题或社会制度的问题；而是一个纯粹专门性问题。驳倒这个论证当然并不构成认定其结论（即神存在）不对的理由；假使构成这种理由，我们就无法设想托马斯·阿奎那当初会否定这个论证了。815

或者，拿唯物主义这个问题来说。“唯物主义”是一个可以有许多意义的字眼；我们讲过马克思根本改变了它的含义。关于唯物主义究竟对或不对的激烈论争，从来主要是依靠避免下定义才得以持续不衰。这个名词一下出定义，我们就会知道，按照一些可能下的定义，唯物主义之不对是可以证明的；按照某些别的定义，便可能是对的，固然没有确切理由这样认为；而再按照另外一些定义，存在着若干支持它的理由，只不过这些理由并不确凿有力。这一切又是随专门性考虑而定，跟社会制度没有丝毫关系。

事情的真相其实颇简单。大家习惯上所说的“哲学”，是由两种极不同的要素组成的。一方面，有一些科学性的或逻辑性的问题；这些问题能够用一般人意见一致的方法处理。另一方面，又有一些为很多人热烈感兴趣，而在哪一方面都没有确实证据的问题。后一类问题中有一些是不可能超然对待的实际问题。在起了战争时，我必须支持本国，否则必定和朋友们及官方都发生痛苦的纠纷。向来有许多时期，在支持公认的

宗教和反对公认的宗教之间是没有中间路线的。为了某种理由，我们全感到在纯粹理性不过问的许多问题上不可能维持怀疑的超然态度。按哲学一词的极普通的意义讲，一套“哲学”即这种超乎理性以外的诸决断的一个有机总体。就这个意义的“哲学”来说，马克思的主张才算基本上正确。但是，甚至按这个意义讲，一套哲学也不单是由经济性的原因决定的，而且是由其他社会原因决定的。特别是战争在历史因果关系上参与作用；而战争中的胜利并不总归于经济资源最丰富的一方。

马克思把他的历史哲学纳入了黑格尔辩证法所提出的模子，但事实上只有一个三元组是他关心的：封建主义，以地主为代表；资本主义，以工业雇主为代表；社会主义，以雇佣劳动者为代表。黑格尔把民族看作是传递辩证的运动的媒介；马克思将民族换成了阶级。他一贯否认他选择社会主义或采取雇佣劳动者的立场有任何道德上或人道主义上的理由；他断言，并不是说雇佣劳动者的立场从道德上讲比较好，而是说这个立场是辩证法在其彻底决定论的运动中所采取的立场。他本来满可以讲他并没有倡导社会主义，只是预言了社会主义。不过，这样讲不算完全正确。毫无疑问，他相信一切辩证的运动在某种非个人的意义上都是进步，而且他必定认为社会主义一旦建成，会比已往的封建主义或资本主义给人类带来更多的幸福。这些信念想必支配了他的一生，但是就他的著作来说，这些信念却大部分是隐而不露的。不过，有时候他也抛开冷静的预言，积极地激励反叛，在他写的所有的东西里面都隐含着他的那些貌似科学的预言的感情基础。816

把马克思纯粹当一个哲学家来看，他有严重的缺点。他过于尚实际，过分全神贯注在他那个时代的问题上。他的眼界局限于我们的这个星球，在这个星球范围之内，又局限于人类。自从哥白尼以来已经很显然，人类并没有从前人类自许的那种宇宙重要地位。凡是没彻底领会这个事实的人，谁也无资格把自己的哲学称作科学的哲学。

和局限于地上事务这件事相伴随的是乐于信仰进步是一个普遍规律。这种态度是十九世纪的特色，在马克思方面和在他那个时代的其他人方面同样存在。只是由于信仰进步的必然性，所以马克思才认为能够免掉道德上的考虑。假如社会主义将要到来，那必是一种事态改进。他会毫不迟疑地承认，社会主义在地主或资本家看来不像是改进，但是这无非表示他们同时代的辩证运动不谐调罢了。马克思自称是个无神论者，却又保持了一种只能从有神论找到根据的宇宙乐观主义。

概括地说，马克思的哲学里由黑格尔得来的一切成分都是不科学的，意思是说没有任何理由认为这些成分是正确的。

马克思给他的社会主义加上的哲学外衣，也许和他的见解的基础实在没大关系。丝毫不提辩证法而把他的主张的最重要部分改述一遍也很容易。他通过恩格斯和皇家委员会的报告，彻底了解到一百年前存在于英国的那种工业制度骇人听闻的残酷，这给他留下了深刻印象。他看出这种制度很可能要从自由竞争向独占发展，而它的不公平必定引起无产阶级的反抗运动。他认为，在彻底工业化的社会中，不走私人资本主义的道路，就只有走土地和资本国有的道路。这些主张不是哲学要谈的事情，所以我不打算讨论或是或非。问题是这些主张如果正确便足以证实他的学说体系里的实际重要之点。因而那一套黑格尔哲学的装饰满可以丢下倒有好处。817

马克思向来的声名史很特殊。在他本国，他的学说产生了社会民主党的纲领，这个党稳步地发展壮大，最后在1912年的普选中获得了投票总数的三分之一。第一次世界大战之后不久，社会民主党一度执政，魏玛共和国的首任总统艾伯特就是该党党员；但是到这时候社会民主党已经不再固守马克思主义正统了。同时，在俄国，狂热的马克思信徒取得了统治权。在西方，大的工人阶级运动历来没有一个是十足马克思主义的运动；已往英国工党有时似乎朝这个方向发展过，但是仍旧一直坚守一种经验主义式的社会主义。不过，在英国和美国，大批知识分子受到了马克思很深的影响。在德国，对他的学说的倡导全部被强行禁止了，但是等推翻纳粹之后[注261]预计可以再复活。

现代的欧洲和美洲因而在政治上和意识形态上分成了三个阵营。有自由主义者，他们在可能范围内仍信奉洛克或边沁，但是对工业组织的需要作不同程度的适应。有马克思主义者，他们在俄国掌握着政府，而且在其他一些国家很可能越来越有势力。这两派意见从哲学上讲相差不算太远，两派都是理性主义的，两派在意图上都是科学的和经验主义的。但是从实际政治的观点来看，两派界线分明。在上一章引证的詹姆士·穆勒的那封讲“他们的财产观显得真丑”的信里，这个界线已然表现出来。818

可是，也必须承认，在某些点上马克思的理性主义是有限度的。虽然他认为他对发展的趋向的解释是正确的，将要被种种事件证实，他却

相信这种议论只会打动那些在阶级利益上跟它一致的人的心（极少数例外不算）。他对说服劝导不抱什么希望，而希望从阶级斗争得到一切。因而，他在实践上陷入了强权政治，陷入了主宰阶级论，尽管不是主宰民族论。固然，由于社会革命的结果，阶级划分预计终究会消失，让位于政治上和经济上的完全谐和。然而这像基督复临一样，是一个渺远的理想；在达到这理想以前的期间，有斗争和独裁，而且强要思想意识正统化。

在政治上以纳粹党和法西斯党为代表的第三派现代见解，从哲学上讲同其他两派的差异比那两派彼此的差异深得多。这派是反理性的、反科学的。它的哲学祖先是卢梭、费希特和尼采。这一派强调意志，特别是强调权力意志；认为权力意志主要集中在某些民族和个人身上，那些民族和个人因此便有统治的权利。

直到卢梭时代为止，哲学界是有某种统一的。这种统一暂时消失了，但也许不会长久消失。从理性主义上重新战胜人心，能够使这种统一恢复，但是用其他任何方法都无济于事，因为对支配权的要求只会酿成纷争。

第二十八章 柏格森**819**

I

昂利·柏格森（Henri Bergson）是20世纪最重要的法国哲学家。他影响了威廉·詹姆士和怀特海，而且对法国思想也有相当大的影响。索莱尔是一个工团主义的热烈倡导者，写过一本叫《关于暴力之我见》（*Reflection on Violence* ）的书，他利用柏格森哲学的非理性主义为没有明确目标的革命劳工运动找根据。不过，到最后索莱尔离弃了工团主义，成为君主论者。柏格森哲学的主要影响是保守方面的，这种哲学和那个终于发展到维希政府的运动顺利地取得了协调。但是柏格森的非理性主义广泛引起了人们完全与政治无关的兴趣，例如引起了萧伯纳的兴趣，他的《千岁人》（*Back to Methuselah* ）就是纯粹柏格森主义。丢开政治不谈，我们必须考察的是它的纯哲学一面。我把柏格森的非理性主义讲得比较详细，因为它是对理性反抗的一个极好的实例，这种反抗始于卢梭，一直在世人的生活和思想里逐渐支配了越来越广大的领域。[注262]

给各派哲学进行分类，通常或者是按方法来分，或者是按结果来分：“经验主义的”哲学和“先验的”哲学是按照方法的分类，“实在论的”哲学和“观念论的”哲学是按照结果的分类。可是，如果打算用这两种分类法里任何一种给柏格森的哲学加以分类，看来难得有好结果，因为他的哲学贯通了所有公认的门类界线。

但是另外还有一个给各派哲学分类的方法，不那么精确，然而对于非哲学界的人也许比较有用；这个方法中的划分原则是按照促使哲学家作哲学思考的主要欲望来分。这样就会分出来由爱好幸福而产生的感情哲学、由爱好知识而产生的理论哲学和由爱好行动而产生的实践哲学。

感情哲学中包含一切基本上是乐观主义的或悲观主义的哲学，一切提出拯救方案或企图证明不可能有拯救的哲学；宗教哲学大多都属于这一类。

理论哲学中包含大多数的大体系；因为虽然知识欲是罕见的，却向来是哲学里大部分精华的源泉。另一方面，实践哲学就是那些哲学：把行动看成最高的善、认为幸福是效果而知识仅仅是完成有效活动的手段。假使哲学家们是一些平常人，这种类型的哲学在西欧人中间本来应该很普遍；事实上，直到最近为止这种哲学一向不多见；实际这种哲学的主要代表人物就是实用主义者和柏格森。从这种类型的哲学的兴起，我们可以像柏格森本人那样，看出现代实行家对希腊的威信的反抗，特别是对柏拉图的威信的反抗；或者，我们可以把这件事同帝国主义及汽车联系起来，席勒博士显然是会这样做的。现代世界需要这样的哲学，因此它所取得的成功不是意料不到的。820

柏格森的哲学和已往大多数哲学体系不同，是二元论的：在他看来，世界分成两个根本相异的部分，一方面是生命，另一方面是物质，或者不如说是被理智看成物质的某种无自动力的东西。整个宇宙是两种反向的运动即向上攀登的生命和往下降落的物质的冲突矛盾。生命是自从世界开端便一举而产生的一大力量、一个巨大的活力冲动，它遇到物质的阻碍，奋力在物质中间打开一条道路，逐渐学会通过组织化来利用物质；它像街头拐角处的风一样，被自己遭遇的障碍物分成方向不同的潮流；正是由于作出物质强要它作的适应，它一部分被物质制服了；然而它总是保持着自由活动能力，总是奋力要找到新的出路，总是在一些对立的物质障壁中间寻求更大的运动自由。

进化基本上不是用适应环境可以说明的；适应只能说明进化的迂回曲折，那就好比是一条经过丘陵地通往城镇的道路的迂曲。但是这个比喻并不十分适当；在进化所走的道路的尽头没有城镇，没有明确的目标。机械论和目的论有同样的缺点：都以为世界上没有根本新的事物。机械论把未来看成蕴涵在过去当中，而目的论既然认为要达到的目的是事先能够知道的，所以否定结果中包含着任何根本新的事物。821

柏格森虽然对目的论比对机械论要同情，他的见解跟这两种见解都相反，他主张进化如同艺术家的作品，是真正创造性的。一种行动冲动、一种不明确的要求是预先存在的，但是直到该要求得到满足时为止，不可能知道那个会满足要求的事物的性质。例如，我们不妨假定无视觉的动物有某种想在接触到物体之前能够知晓物体的模糊的欲望。由此产生的种种努力最后的结果是创造了眼睛。视觉满足了该欲望，然而视觉是事先不能想象的。因为这个道理，进化是无法预断的，决定论驳不倒自由意志的提倡者。

柏格森叙述了地球上生物的实际发展来填充这个大纲。生命潮流的初次划分是分成植物和动物；植物的目的是要在储藏库里蓄积能力，动物的目的在于利用能力来做猛然的快速运动。但是在后期阶段，动物中间出现了一种新的两歧化：本能与理智多少有些分离开了。两者绝不彼此完全独自存在，但是概言之理智是人类的不幸，而本能的最佳状态则见于蚂蚁、蜜蜂和柏格森。理智与本能的划分在他的哲学中至关重要，他的哲学有一大部分像是散弗德与默顿，本能是好孩子，理智是坏孩子。

本能的最佳状态称作直觉。他说，“我所说的直觉是指那种已经成为无私的、自意识的、能够静思自己的对象并能将该对象无限制扩大的本能”。他对理智的活动的讲法并不总是容易领会的，但是如果我们想要理解柏格森的哲学，必须尽最大努力把它弄懂。

智力或理智，“当离开自然的双手时，就以无机固体作为它的主要对象”；它只能对不连续而不能运动的东西形成清晰观念；它的诸概念和空间里的物体一样，是彼此外在的，而且有同样的稳定性。理智在空间方面起分离作用，在时间方面起固定作用；它不是来思考进化的，而是把生成表现为一连串的状态。“理智的特征是天生来没有能力理解生命”；几何学与逻辑学是理智的典型产物，严格适用于固体，但是在其

他场合，推理必须经过常识的核验。而常识，柏格森说得对，是和推理大不相同的事。看来仿佛是，固体是精神特意创造出来、以便把理智应用于其上的东西，正像精神创造了棋盘好在上面下棋一样。据他说，理智的起源和物质物体的起源是彼此相关的；两者都是通过交互适应而发展起来的。“必定是同一过程从一种包含着物质和理智的素材中同时把二者割离了出来”。822

这种物质和理智同时成长的想法很巧妙，有了解的价值。我以为，大体上说所指的意思是这样：理智是看出各个物件彼此分离的能力，而物质就是分离成不同物件的那种东西。实际上，并没有分离的固态物件，只有一个不尽的生成之流，在这个生成之流中，无物生成，而且这个无物所生成的物也是无有的。但是生成可能是向上运动也可能是向下运动：如果是向上运动，叫作生命，如果是向下运动，就是被理智误认为的所谓物质。我设想宇宙呈圆锥形，“绝对”位于顶点处，因为向上运动使事物合在一起，而向下运动则把事物分离开，或者至少说好像把事物分离开。为了使精神的向上运动能够在纷纷落到精神上的降落物体的向下运动当中穿过，精神必须会在各降落物体之间开辟路径；因而，智力形成时便出现了轮廓和路径，原始的流注被切割成分离的物体。理智不妨比作是一个在餐桌上切分肉的人，但是它有一个特性就是想象鸡自来就是用切肉刀把鸡切成的散块。

柏格森说，“理智的活动状况总是好像它被观照无自动力的物质这件事迷惑住似的。理智是生命向外观望、把自身放在自身之外、为了事实上支配无组织的自然的做法，在原则上采取这种做法”。假如在借以说明柏格森哲学的许多比喻说法之外可以容许我们再添上一个比喻说法，不妨说宇宙是一条巨大的登山铁道，生命是向上开行的列车，物质是向下开行的列车。理智就是当下降列车从我们乘坐的上升列车旁经过时我们注视下降列车。把注意力集中在我们自己的列车上的那种显然较高尚的能力是本能或直觉。从一个列车跳到另一个列车上也是可能的；当我们成为自动习惯的牺牲者时便发生这种事，这是喜剧要素的本质。或者，我们能够把自己分成两部分，一部分上升，一部分下降；那么只有下降的部分是喜剧性的。但理智本身并不是下降运动，仅是上升运动对下降运动的观察。823

按照柏格森的意见，使事物分离的理智是一种幻梦；我们的整个生命本应该是能动的，理智却不是能动的，而纯粹是观照的。他说，我们

做梦时，我们的自我分散开，我们的过去破裂成断片，实际彼此渗透着的事物被看作是一些分离的固体单元：超空间者退化成空间性，所谓空间性无非是分离性。因之，全部理智既然起分离作用，都有几何学的倾向；而讨论彼此完全外在的概念的逻辑学，实在是按照物质性的指引从几何学产生的结果。在演绎和归纳的背后都需要有空间直觉；“在终点有空间性的那个运动，沿着自己的途程不仅设置了演绎能力，而且设置了归纳能力，实际上，设置了整个理智能力”。这个运动在精神中创造出以上各种能力，又创造出理智在精神中所见到的事物秩序。因而，逻辑学和数学不代表积极的精神努力，仅代表一种意志中止、精神不再有能动性的梦游症。因此，不具备数学能力是美质的标记——所幸这是一种极常见的标记。

正像理智和空间关联在一起，同样本能或直觉和时间关联在一起。柏格森和大多数著述家不同，他把时间和空间看得极为相异，这是柏格森哲学的一个显著特色。物质的特征——空间，是由于分割流注而产生的，这种分割实在是错觉，虽然在某个限度内在实践上有用处，但是在理论上十分误人。反之，时间是生命或精神的根本特征。他说：“凡是有什么东西生存的地方，就存在正把时间记下来的记录器，暴露在某处。”但是这里所说的时间不是数学时间，即不是相互外在的诸瞬间的均匀集合体。据柏格森说，数学时间实在是空间的一个形式；对于生命万分重要的时间是他所谓的绵延。这个绵延概念在他的哲学里是个基本概念；他的最早期著作《时间与自由意志》（*Time and Free Will*）中已经出现了这个概念，我们如果想对他的学说体系有所了解，必须懂得它。不过，这却是一个非常难懂的概念。我个人并不十分理解，所以虽然这个概念毫无疑问有解释清楚的价值，我可无法希望解释得那么清楚。824

据他说，“纯粹绵延是，当我们的自我让自己生存的时候，即当自我制止把它的现在状态和以前各状态分离开的时候，我们的意识状态所采取的形式”。纯粹绵延把过去和现在做成一个有机整体，其中存在着相互渗透，存在着无区分的继起。“在我们的自我之内，有不带相互外在性的继起；在自我之外，即在纯粹空间内，有不带继起的相互外在性”。

“有关主体与客体的问题，有关两者区分与合一的问题，应当不从空间的角度，而从时间的角度来提”。我们在其中看见自己行动的那个

绵延里面，有一些不相连的要素；但是在我们在其中行动的那个绵延里面，我们的各个状态彼此融合起来。纯粹绵延是最远离外在性而且与外在性最不渗透的东西，在这个绵延里，过去为完全新的现在所充满。但这时我们的意志紧张到极点；我们必须拾集起正待滑脱的过去，把它不加分割地整个插到现在里面。在这样的瞬间，我们真正占有了自己，但是这样的瞬间是少有的。绵延正是实在的素材本身，实在就是永远的生成，绝不是某种已经做成的东西。

绵延尤其是在记忆中表现出来，因为在记忆中过去残留于现在。因而，记忆论在柏格森的哲学里便非常重要了。《物质与记忆》（*Matter and Memory*）一书想要说明精神和物质的关系；因为记忆“正是精神和物质的交叉”，通过对记忆进行分析，书中断言精神和物质都是实在的。

他说，有两种根本不同的事通常都叫作记忆；这两者的区别是柏格森十分强调的。他说：“过去在两种判然有别的形式下残留下来：第一，以运动机制的形式；第二，以独立回忆的形式”。例如，一个人如果能背诵一首诗，也就是说，如果他获得了使他能够重复一个以前的行动的某种习惯或机制，就说他记得这首诗。但是，至少从理论上讲，他满能够丝毫不回想以前他读这首诗的那些时机而重复这首诗；因而，这类记忆里不包含既往事件的意识。只有第二种记忆才真称得上记忆，这种记忆表现在他对读那首诗的各次时机的回忆中，而各次时机每一次都是独特的，并且带有年月日期。他认为，在这种场合谈不到习惯问题，因为每个事件只发生过一次，必须直接留下印象。他指出，从某种意义上讲，我们所遭到的一切事情都被记住，但是通常只有有用的东西进入了意识。据他主张，表面上的记忆缺陷并不真的是记忆的精神要素的缺陷，而是化记忆为行动的运动机制的缺陷。他又讨论了脑生理学和记忆丧失症的事实来证明这种看法，据认为由此得出的结果是，真记忆不是脑髓的功能。过去必须由物质来行动，由精神来想象。记忆并不是物质的发散；的确，假如我们说的物质是指具体知觉中所把握的那种物质，因为具体知觉总是占据一定的绵延，说物质是记忆的发散倒还比较接近真实。825

“从原则上讲，记忆必定是一种绝对不依赖于物质的能力。那么，假如精神是一种实在，正是在这个场合，即在记忆现象中，我们可以从实验上接触到它”。

柏格森把纯粹知觉的位置放在和纯粹记忆相反的另一端，关于纯粹知觉，他采取一种超实在论的立场。他说：“在纯粹知觉中，我们实际上被安置在自身以外，我们在直接的直觉中接触到对象的实在性”。他把知觉和知觉的对象完全看成是同一的，以致他几乎根本不肯把知觉称作精神的事。他说：“纯粹知觉为精神的最低一级——无记忆的精神，它实在是我们所理解的那种物质的一部分。”纯粹知觉是由正在开始的行动构成的，其现实性就在于共能动性。就是这样脑髓才和知觉有了关系，因为脑髓并不是行动的手段。脑髓的功能是把我们的精神生活限制在实际有用的事情上。据推测，若是没有脑髓，一切事物都会被知觉到，但是实际上我们只知觉引起我们关心的事物。“肉体总是转向行动方面，它具有的根本功能即为了行动而限制精神的生活”。其实，脑髓是进行选择的手段。

现在需要回过来讲同理智相对的本能或直觉这个主题。有必要先说一说绵延和记忆，因为柏格森对直觉的论述是以他的绵延和记忆的理论为前提的。以现下存在的人类来说，直觉是理智的边缘或半影：它是因为在行动中不及理智有用而被强行排出中心的，但是直觉自有更奥妙的用途，因此最好再恢复它的较显要的地位。柏格森想要使理智“向内转向自身，唤醒至今还在它内部酣睡着的直觉的潜力”。他把本能和理智的关系比作是视觉和触觉的关系。据他说，理智不会给人关于远隔的事物的知识；确实，科学的功能据他说是从触觉的观点来解释一切知觉。826

他说：“只有本能是远隔的知识。它同智力的关系和视觉同触觉的关系是一样的。”我们可以顺便说到，柏格森在许多段文字里表现出是一个视觉化想象力很强的人，他的思考总是通过视觉心象进行的。

直觉的根本特征是，它不像理智那样把世界分成分离的事物；虽然柏格森并没有使用“综合的”和“分析的”这两个词，我们也不妨把直觉说成不是分析的而是综合的。它领会的是多样性，然而是一种相互渗透的诸过程的多样性，而不是从空间上讲外在的诸物体的多样性。其实，事物是不存在的：“事物和状态无非是我们的精神对生成所持的看法。没有事物，只有行动”。这种宇宙观虽然在理智看来难懂而不自然，对直觉来说是易解而又自然的。记忆可以当作说明这些话的意义的一个实例，因为在记忆中过去存活到现在里面，并且渗透到现在里面。离开了精神，世界就会不断在死去又复生；过去就会没有实在性，因此就会不

存在过去。使得过去和未来实在的、从而创造真绵延和真时间的，是记忆及其相关的欲望。只有直觉能够理解过去与未来的这种融合，在理智看来，过去与未来始终是相互外在的，仿佛是在空间上相互外在的。在直觉指导之下，我们理解到“形式不过是对于变迁的一个瞬时看法”，而哲学家“会看见物质世界重又融合成单一的流转”。

和直觉的优点有密切关联的是柏格森的自由说以及他对行动的颂扬。他说，“实际上，生物就是行动的中心。一个生物代表进入世界的偶然性的某个总和，也就是说，某个数量的可能行动”。否定自由意志的议论一部分要依靠假定精神状态的强度是一个至少在理论上可以测量其数值的量；柏格森在《时间与自由意志》第一章中企图反驳这种看法。据他说，从一部分上讲，决定论者依靠真绵延与数学时间的混同；柏格森把数学时间看成实在是空间的一种形式。此外，从另一部分上讲，决定论者把自己的主张放在一个没有保证的假定上，即如果脑髓的状态已定，精神的状态在理论上便确定了。柏格森倒愿意承认相反说法是对的，那就是说，精神的状态已定时脑髓的状态便确定，但是他把精神看得比脑髓更分化，所以他认为精神的许多不同状态可以相应于脑髓的一个状态。他断定真自由是可能有的：“当我们的种种行动发自我们的全人格时，当这些行动表现全人格时，当它们和全人格有那种在艺术家与其作品之间不时见得到的难以名状的类似时，我们是自由的。”827

在以上的概述中，我基本上尽力只讲柏格森的各种见解，而不提他为了支持这些见解而举出的理由。对于柏格森比对于大多数哲学家容易做到这一点，因为通常他并不给自己的意见提出理由，而是依赖这些意见固有的魅力和一手极好的文笔的动人力量。他像做广告的人一样，依赖鲜明生动、变化多端的说法，依赖对许多隐晦事实的表面解释。尤其是类推和比喻，在他向读者介绍他的意见时所用的整个方法中占很大一部分。他的著作中见得到的生命比喻的数目，超过我所知的任何诗人的作品中的数目。他说，生命像是一个这样的炮弹：它炸成碎片，各碎片又是一些炮弹。生命像是一个束。最初，它“尤其像草木的绿色部分进行积蓄那样，是一种在贮水池中进行积蓄的倾向”。但是，这个贮水池里要灌满喷发着蒸汽的沸水；“注流必定不断地喷涌出来，每一股注流落回去是一个世界”。他又说，“生命在其整体上显出是一个巨波，由一个中心起始向外铺展，并且几乎在它的全部周边上被阻止住，转化成振荡：只在一点上障碍被克服了，冲击力自由地通过了”。其次，又把生命比作骑兵突击，这是比喻的最高潮。“一切有机物，从最下等的到最

高级的，从生命的最初起源到我们所处的时期，而且在一切地点和一切时代，无不证明了一个冲击，那是物质的运动的反面，本身是不可分割的。一切活的东西都结合在一起，一切都被同一个巨大的推进力推动。动物占据植物的上位，人类跨越过动物界，在空间和时间里，人类全体是一支庞大的军队，在我们每个人的前后左右纵马奔驰，这个排山倒海的突击能够打倒一切阻力、扫除许多障碍，甚至也许能够突破死亡”。828

但是，对这场使人类位于动物界之上的突击，一个感觉自己仅是旁观者、也许仅是不同情的旁观者的冷静评论家，会觉得沉着细心的思考同这种演习是很难相容的。他一听人对他讲，思考不过是行动的一个手段，不过是避开战场上的障碍物的冲动，他会感觉这样的见解和骑兵军官是相称的，和哲学家却不相称，因为哲学家到底是以思考为本务的：他会感觉在猛烈运动的激情与喧嚣当中，理性奏出的微弱音乐没有容留余地，没有闲暇作公平的沉思，在这种沉思中，不是通过骚乱而是通过反映出来的宇宙之大来追求伟大。那么，他也许不禁要问，到底是否有什么理由承认这样一个动乱不定的宇宙观呢。假若我想得不错，如果他问这个问题，他会发觉，无论在宇宙中或在柏格森先生的著作中，都没有承认这种宇宙观的任何理由。

II

柏格森的哲学并不只是一种富于想象的诗意的宇宙观，就这一点而言，柏格森哲学的两个基础是他的空间论与时间论。他的空间论对于他指责理智来说是必需的，如果他对理智的指责失败了，理智对他的指责就会成功，因为这两者之间是一场无情的苦斗。他的时间论对于他证明自由来说是必要的，对于他逃开威廉·詹姆士所谓的“闭锁宇宙”来说是必要的，对于他所讲的其中不存在任何流动事物的永久流转之说是必要的，对于有关精神与物质的关系他的全部讲法是必要的。所以在评论他的哲学时，宜于把注意力集中在这两个学说上。如果这两个学说是对的，任何哲学家也难免的那种细小错误和矛盾倒没有很大关系；而如果这两个学说不对，剩下的就只有应当不从理智根据而从审美根据来评判的富于想象的叙事诗了。因为二者当中空间论比较简单，我先从它谈起。829

柏格森的空间论在他的《时间与自由意志》中有详尽明白的叙述，

所以属于他的哲学的最早期部分。在第一章中，他主张较大和较小暗含着空间的意思，因为他把较大者看成根本是包含较小者的东西。他没有提出支持这种看法的任何理由，无论是好的理由或是坏的理由；他仅仅像是在运用明白的reductio ad absurdum（归谬证法）似地高叫：“仿佛什么在既没有多样性也没有空间的场合下仍旧可以谈大小似的!”一些明显的相反事例，类如快乐与痛苦，给他造成很大困难，然而他从不怀疑也从不再审查一下他由之出发的定论。

在下一章里，关于数他主张相同的论点。他说：“只要我们一想要想象数，而不仅是想象数码或数目词，我们便不得不求助于有广延的心象”，而且“关于数的每一个清晰的观念都暗含着空间的视觉心象”。这两句话足以表明柏格森并不懂得数是什么，他自己对于数就没有清晰观念，这一点我打算在下面加以证明。他的以下的定义也表明这一点：“数可以一般地定义成单元集团，或者更确切地说，定义成一与多的综合。”

在讨论这些说法时，我不得不请读者暂时忍耐一下，去注意一些初看也许显得迂腐气，而其实极为重要的区别。有三件完全不同的东西，柏格森在上面的话里弄混了，即：（1）数——适用于种种个别数目的一般概念；（2）种种个别的数；（3）种种个别的数对之适用的种种集团。柏格森讲数是单元集团，他所定义的是最后这一项。十二使徒、以色列的十二支族、十二月份、黄道十二宫，都是单元集团，然而其中哪一个也不是“十二”这个数，更不是按上述定义应当是的一般的数。显然，“十二”这个数是所有这些集团共有的，但不和其他集团如十一人板球队共有的东西。因此，“十二”这个数既不是由十二项事物而成的一个集团，也不是一切集团共有的东西；而一般的数则是“十二”或“十一”或其他任何数的一种性质，却不是有十二项事物或十一项事物的各种集团的性质。830

因此，当我们按照柏格森的意见，“求助于有广延的心象”，去想象譬如说掷出对六骰子得到的那种十二个圆点时，我们仍没有得到“十二”这个数的心象。其实，“十二”这个数是比任何心象都要抽象的东西。在我们谈得上对“十二”这个数有所了解之前，我们必须先知道由十二个单元而成的不同集团的共通点，而这一点因为是抽象的，所以是无法在心中描绘的事。柏格森无非是仗着把某个特定集团和它的项数混淆起来，又把这个数和一般的数混淆起来，才得以使他的数的理论显得似

乎有道理。

这种混淆和下述情况是一样的。假使我们把某个特定青年和青年期混淆起来，把青年期又和“人生的时期”这个一般概念混淆起来，然后主张，因为青年有两条腿，青年期必定有两条腿，“人生的时期”这个一般概念必定有两条腿。这种混淆关系重大，因为只要一看出这种混淆，便明白所谓数或个别的数能在空间中描绘其心象的理论是站不住脚的。这不仅否定了柏格森的关于数的理论，而且否定了他的一个更为一般的理论，即一切抽象观念和一切逻辑都是由空间得出的。

但是，撇开数的问题不谈，我们要承认柏格森所讲的分离的诸单元的一切多元性都暗含着空间这个主张吗?他考察了和这个看法似乎矛盾的事例当中若干事例，例如接连继起的声音。他说，我们听见街上某个行人的脚步声时，我们心中悬想他的相继位置，我们听见钟声时，我们或者想象那个钟前后摇荡，或者把相继的声音在理想空间中排列起来。但是，这些话仅仅是一个好作视觉想象的人的自传式述怀，说明了我们前面所讲的话，即柏格森的见解有赖于他的视觉的优势。把时钟的打点声在想象的空间中排列起来的逻辑必然性是没有的，据我想，大多数人完全不用空间辅助手段来数时钟响声。然而柏格森却没有为必要有空间这个见解申述任何理由。他假定这是显然的，然后立即把这个见解用到时间上。他说，在似乎存在着一些彼此外在的不同时间的场合，各时间被想象为在空间中铺散开；在类如由记忆产生的真时间中，不同的时间彼此渗透，因为它们不是分离的，所以无法来数。831

现在他就以为一切分离性暗含着空间这个见解算是确定了，并且按演绎方式利用它来证明，只要显然存在有分离性，便暗含着空间；不管作这种猜想的其他理由多么少。例如，抽象观念显然是彼此排斥的：白和黑不同，健康和生病不同，贤和愚不同。因此，一切抽象观念都暗含着空间；所以使用抽象观念的逻辑学是几何学的一个分支，理智全部依赖于把事物想象成并排在空间中这样一个他假想的习惯。这个结论是柏格森对理智的全部指责的依据，就我们发现得到的情况而论，它完全基于误把一种个人特异性癖当成思维的必然性，我说的特异性癖是指在心中把前后继起描绘成扩散在一条线上。关于数的实例表明，假使柏格森的意见是对的，我们就绝不能获得被认为这样饱含着空间的抽象观念了；反过来讲，我们能够理解（与作为抽象观念的实例的个别事物相对的）抽象观念这一事实似乎就足以证明，他把理智看成饱含着空间是错

误的。

像柏格森的哲学这样一种反理智哲学的一个恶果是，这种哲学靠着理智的错误和混乱发展壮大。因此，这种哲学便宁可喜欢坏思考而不喜欢好思考，断言一切暂时困难都是不可解决的，而把一切愚蠢的错误都看作显示理智的破产和直觉的胜利。柏格森的著作中有许多提及数学和科学的话，这些话在粗心的读者看来也许觉得大大巩固了他的哲学。关于科学，特别是关于生物学和生理学，我没有充分资格批评他的各种解释。但是关于数学方面，他在解释中故意采取了传统谬见而不采取近八十年来在数学家中间流行的比较新式的见解。在这个问题上，他效法了大多数哲学家的榜样。在十八世纪和十九世纪初期，微积分学作为一种方法虽然已经十分发达，但是关于它的基础，它是靠许多谬误和大量混乱思想来支持的。黑格尔和他的门徒抓住这些谬误和混乱以为根据，企图证明全部数学是自相矛盾的。由此黑格尔对这些问题的讲法便传入了哲学家的流行思想中，当数学家把哲学家所依赖的一切困难点都排除掉之后很久，黑格尔的讲法在哲学家的流行思想中依然存在。只要哲学家的主要目的是说明靠耐心和详细思考什么知识也得不到，而我们反倒应该以“理性”为名（如果我们是黑格尔主义者），或以“直觉”为名（如果我们是柏格森主义者），去崇拜无知者的偏见——那么数学家为了除掉黑格尔从中得到好处的那些谬误而做的工作，哲学家就会故意对之保持无知。832

除了我们已经谈的数的问题以外，柏格森接触到数学的主要一点是，他否定他所谓的对世界的“电影式的”描述。在数学中，把变化，甚至把连续变化理解为由一连串的状态构成；反之，柏格森主张任何一连串的状态都不能代表连续的东西，事物在变化当中根本不处于任何状态。他把认为变化是由一连串变化中的状态构成的这种见解称作电影式的见解；他说，这种见解是理智特有的见解，然而根本是有害的。真变化只能由真绵延来解释；真绵延暗含着过去和现在的相互渗透，而不意味着各静止状态所成的一个数学的继起。这就是他所说的非“静的”而是“动的”宇宙观。这个问题很重要，尽管困难我们也不能不管。

柏格森的立场可以拿芝诺关于箭的议论来说明，在对他的批评方面我们要讲的话由此也可以得到恰当说明。芝诺议论，因为箭在每一瞬间无非是在它所在的地方，所以箭在飞行当中总是静止的。初看来，这个议论可能不像是十分有力的议论。当然，人会这样讲：箭在一个瞬间是

在它所在的地方，但在另一个瞬间是在另外的地方，这正是所谓的运动。的确，如果我们一定要假定运动也是不连续的，由运动的连续性便产生某些困难之点。如此得出的这些难点，长期以来一直是哲学家的老行当的一部分。但是，如果我们像数学家那样，避开运动也是不连续的这个假定，就不会陷入哲学家的困难。假若一部电影中有无限多张影片，而且因为任何两张影片中间都夹有无限多张影片，所以这部电影中绝不存在相邻的影片，这样一部电影会充分代表连续运动。那么，芝诺的议论的说服力到底在哪里呢?833

芝诺属于爱利亚学派，这个学派的目标是要证明所谓变化这种事情是不会有的。对世界应采取的自然看法是：存在着发生变化的物件；例如，存在着一支时而在此，时而在彼的箭。哲学家们把这个看法对分，发展出来两种悖论。爱利亚派的人讲，有物件而没有变化；赫拉克利特和柏格森讲，有变化而没有物件。爱利亚派的人说有箭，但是没有飞行；赫拉克利特和柏格森说有飞行，但是没有箭。双方各反驳对方，来进行辩论。“静”派的人讲，说没有箭是多么可笑!“动”派的人讲，说没有飞行是多么可笑！那位站在中间主张也有箭也有飞行的不幸者，被参与辩论的人认成是否定二者；他于是就像圣西巴斯蒂安一样，一侧被箭刺穿，另一侧被箭的飞行刺穿。但是我们仍然没有发现芝诺的议论的说服力何在。

芝诺暗中假定了柏格森的变化论的要义。那就是说，他假定当物件在连续变化的过程中时，即便那只是位置的变化，在该物件中也必定有某种内在的变化状态。该物件在每一瞬间必定和它在不变化的情况下有本质的不同。他然后指出，箭在每一瞬间无非是在它所在的地方，正像它静止不动的情况一样。因此他断定，所谓运动状态是不会有的，而他又坚持运动状态是运动所不可少的这种见解，于是他推断不会有运动，箭始终是静止的。

所以，芝诺的议论虽然没有触及变化的数学解释，初看之下倒像驳斥了一个同柏格森的变化观不无相似的变化观。那么，柏格森怎样来对答芝诺的议论呢?他根本否认箭曾在某个地方，这样来对答。在叙述了芝诺的议论之后，他回答道：“如果我们假定箭能够在它的路径的某一点上，芝诺就说得对。而且，假如那支运动着的箭同某个不动的位置重合过，他也说得对。但是那支箭从来不在它的路径的任何一点上。”对芝诺的这个答复，或者关于阿基里兹与龟[注263]的一个极类似的答复，

在他写的三部书中都讲了。柏格森的见解坦白说是悖论的见解；至于它是不是讲得通，这个问题要求我们讨论一下他的绵延观。他支持绵延观的唯一理由就是讲变化的数学观“暗含着一个荒谬主张，即运动是由不动性做成的”。但是这种看法表面上的荒谬只是由于他叙述时用的词句形式，只要我们一领会到运动意味着“关系”，这种荒谬就没有了。例如，友谊是由做朋友的人们做成的，并不是由若干个友谊做成的；家系是由人做成的，并不是由一些家系做成的。同样，运动是由运动着的东西做成的，并不是由一些运动做成的。运动表示如下事实：物件在不同时间可以在不同地点，无论时间多么接近，所在地点仍可以不同。所以，柏格森反对运动的数学观的议论，说到底化成为无非一种字眼游戏。有了这个结论，我们可以进而评论他的绵延说。834

柏格森的绵延说和他的记忆理论有密切关联。按照这种理论，记住的事物残留在记忆中，从而和现在的事物渗透在一起：过去和现在并非相互外在的，而是在意识的整体中融混起来。他说，构成为存在的是行动；但是数学时间只是一个被动的受容器，它什么也不做，因此什么也不是。他讲，过去即不再行动者，而现在即正在行动者。但是在这句话中，其实在他对绵延的全部讲法中都一样，柏格森不自觉地假定了普通的数学时间；离了数学时间，他的话是无意义的。说“过去根本是不再行动者”（他原加的重点），除了指过去就是其行动已过去者而外还指什么意思呢?“不再”一语是表现过去的话；对一个不具有把过去当作现在以外的某种东西这个普通过去概念的人来说，这话是没有意义的。因此，他的定义前后循环。他所说的实际上等于“过去就是其行动在过去者”。作为一个定义而论，不能认为这是一个得意杰作。同样的道理也适用于现在。据他讲，现在即“正在行动者”（他原加的重点）。但是“正在”二字恰恰引入了要下定义的那个现在观念。现在是和曾在行动或将在行动者相对的正在行动者。那就是说，现在即其行动不在过去、不在未来而在现在者。这个定义又是前后循环的。同页上前面的一段话可以进一步说明这种谬误。他说：“构成为我们的纯粹知觉者，就是我们的方开始的行动……我们的知觉的现实性因而在于知觉的能动性，在于延长知觉的那些运动，而不在于知觉的较大的强度：过去只是观念，现在是观念运动性的。”由这段话看来十分清楚：柏格森谈到过去，他所指的并不是过去，而是我们现在对过去的记忆。过去当它存在的时候和现在在目前同样有能动性；假使柏格森的讲法是正确的，现时刻就应该是全部世界历史上包含着能动性的唯一时刻了。在从前的时候，曾有过一些其他知觉，在当时和我们现在的知觉同样有能动性、同样现实；

过去在当时绝不仅仅是观念，按内在性质来讲同现在在目前是一样的东西。可是，这个实在的过去柏格森完全忘了；他所说的是关于过去的现在观念。实在的过去因为不是现在的一部分，所以不和现在融混；然而那却是一种大不相同的东西。835

柏格森的关于绵延和时间的全部理论，从头到尾以一个基本混淆为依据，即把“回想”这样一个现在事件同所回想的过去事件混淆起来。若不是因为我们对时间非常熟悉，那么他企图把过去当作不再活动的东西来推出过去，这种做法中包含的恶性循环会立刻一目了然。实际上，柏格森叙述的是知觉与回想——两者都是现在的事实——的差异，而他以为自己所叙述的是现在与过去的差异。只要一认识到这种混淆，便明白他的时间理论简直是一个把时间完全略掉的理论。

现在的记忆行为和所记忆的过去事件的混淆，似乎是柏格森的时间论的底蕴，这是一个更普遍的混淆的一例；假如我所见不差，这个普遍的混淆败坏了他的许多思想，实际上败坏了大部分近代哲学家的许多思想——我指的是认识行为与认识到的事物的混淆。在记忆中，认识行为是在现在，而认识到的事物是在过去；因而，如果把两者混淆起来，过去与现在的区别就模糊了。836

在一部《物质与记忆》中，自始至终离不了认识行为与认识到的对象的这种混淆。该书刚一开头解释了“心象”，这种混淆便暗藏在“心象”一词的用法中。在那里他讲，除各种哲学理论而外，我们所认识的一切都是“心象”构成的，心象确实构成了全宇宙。他说：“我把诸心象的集合体叫作物质，而把归之于一个特定心象即我的肉体的偶发行动的同一些心象叫作对物质的知觉”。可以看到，据他的意见，物质和对物质的知觉是由同样一些东西构成的。他讲，脑髓和物质宇宙的其余部分是一样的，因此假如宇宙是一个心象，它也是一个心象。

由于谁也看不见的脑髓按普通意义来讲不是一个心象，所以他说心象不被知觉也能存在，我们是不感觉惊异的；但是，他后来又说明，就心象而言，存在与被有意识地知觉的差别只是程度上的差别。另外一段话也许能说明这一点，在那段话里他说：“未被知觉的物质对象，即未被想象的心象，除了是一种无意识的心的状态而外，还会是什么呢?”最后他说：“一切实在都和意识有一种相近、类似，总而言之有一种关系——这就是通过把事物称作‘心象’这件事实本身我们向观念论让步的地

方。”然而他仍旧讲，他是从还没有介绍哲学家的任何假说之前讲起的，打算这样来减轻我们一开始的怀疑。他说：“我们要暂时假定我们对关于物质的各种理论及关于精神的各种理论毫无所知，对关于外部世界的实在性或观念性的议论毫无所知。这里我就在种种心象的面前。”他在为英文版写的新序言中说：“我们所说的‘心象’是指超乎观念论者所谓的表象以上，但是够不上实在论者所谓的事实的某种存在——是一种位于‘事实’和‘表象’中途的存在。”

在上文里，柏格森心念中的区别我以为并不是想象作用这一精神事件与作为对象而想象的事物之间的区别。他所想的是事物的实际与事物的表现之间的区别。至于主体与客体的区别，即以进行思考、记忆和持有心象的心为一方，同以被思考、被记忆或被描绘心象的对象为另一方之间的区别——就我所能理解的来说，这个区别在他的哲学中是完全没有的。不存在这种区别，是他真正假借于观念论的地方；而且这是非常不幸的假借。从刚才所讲的可以知道，就“心象”来说，由于不存在这种区别，他可以先把心象讲成中立于精神和物质之间，然后又断言脑髓尽管从来没有被描绘成心象，仍是一个心象，随后又提出物质和对物质的知觉是同一个东西，但是未被感知的心象（例如脑髓）是一种无意识的心的状态；最后，“心象”一词的用法虽然不牵涉任何形而上学理论，却仍旧暗含着一切实在都和意识有“一种相近、类似，总而言之有一种关系”。837

所有这些混淆都是由于一开始把主观与客观混淆起来造成的。主观——思维或心象或记忆——是我里面现存的事实；客观可以是万有引力定律或我的朋友琼斯或威尼斯的古钟塔。主观是精神的，而且在此时此地。所以，如果主观和客观是一个，客观就是精神的，而且在此时此地：我的朋友琼斯虽然自以为是在南美，而且独立存在，其实是在我的头脑里，而且依靠我思考他而存在；圣马可大教堂的钟塔尽管很大，尽管事实上四十年前就不再存在了，仍然是存在的，在我的内部可以见到它完整无损。这些话绝不是故意要把柏格森的空间论和时间论滑稽化，仅仅是打算说明那两个理论实际的具体意义是什么。

主观和客观的混淆并不是柏格森特有的，而是许多唯心论者和许多唯物论者所共有的。许多唯心论者说客观其实是主观，许多唯物论者说主观其实是客观。他们一致认为这两个说法差别很大，然而还是主张主观和客观没有差别。我们可以承认，在这点上柏格森是有优点的，因为

他既乐意把客观和主观同一化，同样也乐意把主观和客观同一化。只要一否定这种同一化，他的整个体系便垮台：首先是他的空间论和时间论，其次是偶然性是实在的这个信念，然后是他对理智的谴责，最后是他对精神和物质的关系的解释。

当然，柏格森的哲学中有很大一部分，或许是他的大部分声望所系的那一部分，不依据议论，所以也无法凭议论把它推翻。他对世界的富于想象的描绘，看成是一种诗意作品，基本上既不能证明也不能反驳。莎士比亚说生命不过是一个行走的影子，雪莱说生命像是一个多彩玻璃的圆屋顶，柏格森说生命是一个炮弹，它炸裂成的各部分又是一些炮弹。假若你比较喜欢柏格森的比喻，那也完全正当。838

柏格森希望世界上实现的善是为行动而行动。一切纯粹沉思他都称之为“做梦”，并且用一连串不客气的形容词来责斥，说这是静态的、柏拉图式的、数学的、逻辑的、理智的。那些对行动要达到的目的想望有些预见的人，他这样告诉人家：目的预见到了也没有什么新鲜，因为愿望和记忆一样，也跟它的对象看成是同一的。因而，在行动上我们注定要做本能的盲目奴隶：生命力从后面不休止、不间断地推我们向前。我们在沉思洞察的瞬间，超脱了动物生命，认识到把人从禽兽生活中挽救出来的较伟大的目标；可是在此种哲学中，这样的瞬间没有容留余地。那些觉得无目的的活动是充分的善的人，在柏格森的书里会找到关于宇宙的赏心悦目的描绘。但是在有些人看来，假如要行动有什么价值，行动必须出于某种梦想、出于某种富于想象的预示，预示一个不像我们日常生活的世界那么痛苦、那么不公道、那么充满斗争的世界；一句话，有些人的行动是建筑在沉思上的，那些人在此种哲学中会丝毫找不到他们所寻求的东西，不会因为没有理由认为它正确而感觉遗憾。

第二十九章　威廉·詹姆士**839**

威廉·詹姆士（William　　James，1842—1910）基本上是个心理学家，但由于以下两点理由而在哲学上占有重要地位：他创造了他称之为“彻底经验论”的学说；他是名叫“实用主义”或“工具主义”的这种理论的三大倡导者之一。他在晚年为美国哲学的公认领袖，这是他当之无愧的。他因为研究医学，从而又探讨心理学；1890年出版的他在心理学方面的巨著[注264]优秀无比。不过，这本书是科学上的贡献而不是哲学上的贡献，所以我不准备讨论。

威廉·詹姆士的哲学兴趣有两个方面，一是科学的一面，另一面是宗教一面。在科学的一面上，他对医学的研究使他的思想带上了唯物主义的倾向，不过这种倾向被他的宗教情绪抑制住了。他的宗教感情非常新教徒气味，非常有民主精神，非常富于人情的温暖。他根本不肯追随他的弟弟亨利，抱吹毛求疵的势利态度。他曾说：“据人讲魔王是一位绅士，这倒难保不是，但是天地之神无论是什么，它绝不可能是绅士。”这是一种很典型的意见。

詹姆士因为温厚热情，有一副给人好感的气质，几乎普遍为人所爱戴。我所知道的唯一对他毫不爱慕的人就是桑塔雅那，威廉·詹姆士曾把他的博士论文说成是“腐败之典型”。这两人之间在气质上存在着一种怎样也无法克服的对立。桑塔雅那也喜好宗教，但是喜好的方式大不相同。他从审美方面和历史方面喜好宗教，不把它当作对道德生活的帮助；很自然，他对天主教教义远比对新教教义要爱好。他在理智上不承认任何基督教理，但是他满愿意旁人信基督教理，而他自己去欣赏他认为的基督教神话。在詹姆士看来，这样的态度只能让他觉得不道德。他由他的清教徒家系保留下来一个根深蒂固的信念，认为最重要的是善良行为，而他的民主感情使他不能默认对哲学家讲一套真理、对俗人讲另一套，这样一种想法。新教徒与旧教徒的气质上的对立，在非正统信徒们中间也还是存在的；桑塔雅那是一个旧教的自由思想家，威廉·詹姆士不管如何偏异端，总是个新教的自由思想家。840

詹姆士的彻底经验论之说，是1904年在一篇叫作“‘意识’存在吗?”的论文中最初发表的。这篇文章的主要目的是否定主体客体关系是根本性的关系。直到当时为止，哲学家们向来认为当然存在着一种叫“认识作用”的事件，在此事件中，有个实体即认识者或称主体，察知另一个实体，即被认识的事物，或称客体。认识者被看作是一个心或灵魂；被认识的对象也许是物质对象、永恒本质、另一个心，或者——在自意识中——和认识者同一。在一般公认的哲学中，几乎一切都和主体客体的二元对立有密不可分的关系。假如不承认主体和客体的区别是基本的区别，那么精神与物质的区别、沉思的理想，以及传统的“真理”概念，一切都需要从根本上重新加以考虑。

至于我，我深信在这个问题上詹姆士有一部分是正确的，单为这个理由，他在哲学家当中就可说配占有崇高的地位。我原先不这样认为，后来詹姆士以及与他意见相同的人使我相信了他的学说是对的。不过我

们且来谈他的议论。

他说，意识“乃是一种非实体的名称，无资格在第一原理当中占一个席位。那些至今仍旧死抱住它的人，不过是在死抱住一个回声，即渐渐消逝的‘灵魂’给哲学空气留下的微弱余音罢了”。他接下去说，并没有“什么原始的素材或存在的质，与构成物质对象、构成我们关于物质对象的思维材料的素材或存在的质相对立”。他说明他并不是否定我们的思维执行着一种认识功能，这种功能可以称作“意识到”。他所否定的不妨粗略地说是这个见解：意识是一种“事物”。他认为“仅有一种原始的素材或材料”，世界的一切都是由它构成的。这种素材他称之为“纯粹经验”。他说，认识作用就是纯粹经验的两个部分之间的一种特别关系。主体客体关系是导出的关系：“我相信经验并不具有这种内在的两重性。”经验的一个已定的未分割部分，可以在这种关系中是认识者，在那种关系中是被认识的东西。

他把“纯粹经验”定义成“为我们后来的反省供给材料的直接的生命流转”。841

可见，如果把精神和物质的区别看成是不同两类的詹姆士所谓的“素材”之间的区别，上述学说就算废除了精神和物质的区别。因此，在这个问题上跟詹姆士意见相同的那些人倡导了一种他们所说的“中性一元论”，根据这个理论，构成世界的材料既不是精神也不是物质，而是比二者在先的某种东西。詹姆士本人并未发挥他的理论中的这个暗在含义；相反，他使用“纯粹经验”一词，这反倒表露出一种或许不自知的贝克莱派的唯心论。“经验”这个词哲学家们是常常使用的，但很少见给它下定义。我们暂且来论一论这个词能够有什么意义。

常识认为，有许多出现了的事物未被“经验到”，例如月球的看不见的那一面上的事件。贝克莱和黑格尔出于不同的理由，全否定这一点，他们主张凡是未经验到的就没有。他们的议论现下大多数哲学家都认为是不正确的，依我看就是如此。假如我们要坚持世界的“素材”是“经验”这样一种意见，我们就不得不苦心孤诣造作一些不像信得过的解释，说明像月球的看不见的一面之类的东西是指什么意思。除非我们能够由经验到的事物推断未经验到的事物，不然便难找出理由相信除我们自身外存在任何事物。固然，詹姆士是否定这一点的，但他所持的理由却不大有力。

我们说的“经验”指什么意思呢?为找到一个答案，最好的办法是考问一下：未被经验到的事件和被经验到的事件有什么不同?看见或者身体觉触到正在下着的雨是被经验到了，但是完全没有生物存在的沙漠中下的雨未被经验到。于是我们得出头一个论点：除在有生命的场合外，不存在经验。但是经验和生命的范围不同。有许多事我遭遇到了，可是未注意；很难讲我经验到了这种事。显然，凡是我记得的事总是我所经验的事，但是有些我不明白记得的事情，可能造成了至今仍存在的习惯。被火烧伤过的小孩怕火，即便他已经完全不记得他被火烧的那一回了。我以为一个事件若造成习惯，就可以说它“被经验到”。（记忆即一种习惯。）大致说来，习惯只在生物身上造成。被火烧的拨火棒无论如何经常弄得灼红，也不怕火。所以，根据常识上的理由，我们说“经验”和世界的“素材”不同范围。在这点上脱离常识，我个人看不出有任何正当的理由。842

除了关于这个“经验”问题，此外我觉得詹姆士的彻底经验论我是同意的。

至于他的实用主义和“信仰意志”，那就不同了。特别是后者，我以为它蓄意给某些宗教教义提出表面上似乎正确而实际是诡辩的辩护，而且这种辩护是任何真诚的教徒所不能接受的。

《信仰意志》（*The Will to Believe* ）一书出版于1896年；《实用主义——若干老想法的一个新名称》（*Pragmatism， a New Name for Some Old Ways of Thinking* ）出版于1907年。后一本书中的学说为前一书里的学说的扩充。

《信仰意志》中主张，我们在实践上，常常在不存在任何适当的理论根据可以下决断的场合下不得不作出决断，因为即便什么事也不做，那仍旧是个决断。詹姆士说，宗教问题就属于此类；他主张，虽然“我们的十分逻辑的理智可能并未受到强制”，我们也有理由采取一种信仰的态度。这基本上就是卢梭的萨瓦牧师的态度，但是詹姆士的发挥是新颖的。

据他讲，求实这种道德义务包括两个同等的训条，即“相信真理”和“避开错误”。怀疑主义者只注意第二个训条，因而不相信一个较不慎重的人会相信的许多真理，这是不对的。假如相信真理和避免错误

同等重要，那么面临二者择一时，我最好随意相信各种可能性中的一个，因为这样我便有对半的机会相信真理，可是如果悬置不决，丝毫机会也没有。

倘若认真对待这一说，结果产生的行为准则就会是一种极古怪的行为准则。假设我在火车上遇见一个陌生人，我心里自问：“他的姓名是不是叫艾本尼泽·威尔克思·史密斯?”如果我自认我不知道，那么关于这人的姓名我确实没抱真信念。反之，如果我决定相信这就是他的名字，我倒有可能抱的是真信念。詹姆士说，怀疑主义者怕受蒙骗，由于有这种恐惧，会丢失重要的真理；他补充说：“因为希望而受蒙骗比因为恐惧而受蒙骗坏得多，这有什么证据呢?”似乎由此可见，假如我几年来一直在希望遇到一个叫艾本尼泽·威尔克思·史密斯的人，那么在我得到确凿的反证以前，与消极求实相对的积极求实就应当促使我相信我所遇到的每一个生人都叫这名字。843

你会说：“可是这个实例不像话，因为你虽然不知道那个生人的名字，你总知道人当中极小一部分叫艾本尼泽·威尔克思·史密斯。所以你并不是处于在你的选择自由上所预先假定的那种完全无知的状态。”说来奇怪，詹姆士在他的通篇论文中绝不提盖然性，然而关于任何问题，几乎总可发现到某种盖然性上的考虑。姑且承认（尽管正统信徒没一个会承认），世界上的宗教哪一种也没有证据或反证。假设你是个中国人，让你跟儒教、佛教和基督教有了接触。由于逻辑规律，你不能以为这三者各是真理。现在假设佛教和基督教各有对等的可能性是真理，那么设已知两者不会全是真理，则其中之一必定是真理，因而儒教必定不是真理。假令三者都有均等的可能性，则每一个不是真理的机会要大于是真理的机会。照这种办法，只要一容许我们提出盖然性上的理由，詹姆士的原理随即垮台。

令人难解的是，詹姆士尽管是个心理学大家，在这点上却容纳了一种异常不成熟的想法。他讲起话来，仿佛可选择的路子只有完全相信或完全不相信，把中间各种程度的怀疑置之不顾。譬如说，假设我正在从我的书架上找一本书。我心里想：“可能在这个架上”，于是我去瞧；但是在我看见这本书以前我并不想：“书就在这个架上”。我们习惯上按照种种假设去行动，但不完全像按照我们认为的确实事物去行动那样；因为按照假设行动时，我们留心注视着新的证据。

依我看来求实的训条并不是詹姆士认为的那种训条。我以为它是：“对任何一个值得你去考虑的假说，恰恰寄予证据所保证的那种程度的信任。”而如果这假说相当重要，更有进一步探寻其他证据的义务。这是明白的常识，和法庭上的程序是一致的，但是和詹姆士所介绍的程序完全不同。

把詹姆士的信仰意志孤立起来考察，对他是不公平的；这是个过渡性的学说，经过一段自然发展，结果产生了实用主义。詹姆士的著作中所表现的实用主义本来是“真理”的一个新定义。另外还有两位实用主义的主将，即F．C．S．席勒和杜威博士。下一章中要讨论杜威博士；席勒和其他两人比起来地位差一些。在詹姆士和杜威博士之间，有一种着重点上的差异。杜威博士的见地是科学的，他的议论大部分出自对科学方法的考察；但是詹姆士主要关心宗教和道德。粗略地讲，任何有助于使人有道德而幸福的学说，他都乐于提倡；一个学说假若如此，按照他所使用的“真理”一词的意义来说便是“真理”。844

据詹姆士说，实用主义的原理最初是C．S.皮尔斯提出的，皮尔斯主张，在我们关于某个对象的思维中要想做到清晰，只需考察一下这对象可能包含什么想得到的实际效果。为说明这一点，詹姆士讲哲学的职能就是弄清假若这个或那个世界定则是真理，对你我有什么关系。这样，理论就成了工具，不再是对疑难事物的解答。

据詹姆士讲，观念只要帮助我们同自己的经验中其他部分发生满意的关系，便成为真的：“一个观念，只要相信它对我们的生活有好处，便是‘真的’。”真原是善的一个别种，并不是单独的范畴。真是发生于观念的事；事件使观念成为真的。依主智主义者的说法，真观念必须符合实际，这是对的；但所谓“符合”并不是“摹写”的意思。“在最广的意义上所谓‘符合’实际，意思只能指一直被引导到实际，或被引导到实际的周围，或者指与实际发生这样一种实行上的接触：处理实际或处理与实际相关联的某种事物，比不符合的情况下要处理得好。”他补充说：“所谓‘真’无非是我们的思考方法中的方便手段，……就终久结局和事物经过的全程来看。”换句话说，“我们的追求真理的义务为我们做合算的事这个一般义务的一部分。”

在关于实用主义与宗教的一章中，他总结收获。“任何一个假说，如果由它生出对生活有用的结果，我们就不能排斥它。”“有神这个假说

如果在最广的意义上起满意的作用，这假说便是真的。”“根据宗教经验所供给的证据，我们满可以相信神灵是存在的，而且正按照和我们的理想方针相似的理想方针从事拯救世人。”845

在这个学说中，我发觉依理智来讲有若干重大的困难之点。这学说假定一个信念的效果若是好的，它就是“真理”。若要这个定义有用（假使它不是有用的，就要被实用主义者的检验所否定），我们必须知道：（甲）什么是好的，（乙）这个或那个信念的效果是什么；我们必须先知道这两件事，才能知道任何事物是“真的”，因为只有在我们决定了某个信念的效果是好的之后，我们才有权把这信念叫作“真的”。这一来，结果就复杂化得难以想象。假设你想知道哥伦布是否在1492年横渡了大西洋。你不可照旁人的做法，在书里查找。你应当首先探听一下这个信念的效果是什么，这种效果和相信哥伦布在1491年或1493年作了航行的效果有何不同。这已经够困难了，但是从道德观点权衡这些效果更加困难。你可能说分明1492年有最好的效果，因为它让你在考试中可以得到高分数。但是，假若你讲了1491年或1493年，你的考试竞争者就会胜过你，而他们却可能认为他们不成功而你成功从道德上讲是可叹的。撇开考试不谈，除了就历史学家来说，我想不出这个信念有任何实际效果。

但是麻烦还不止于此。你必须认为你从道德上和事实上对某个信念的后果所作的估计是真的。因为假若是假的，你用来支持你的信念是真的那种议论便错了。但是所谓你的关于种种后果的信念是真的，根据詹姆士的讲法，便等于说这信念有良好的后果，而这点如果是真的，又必须有良好的后果，如此下去无穷无尽。这显然是不行的。

还有一个困难点。假设我说曾有过哥伦布这么一个人，人人会同意我所说的事情是真的。但是为什么是真的?那是由于生活在四百五十年前的某个有血有肉的人——总之，并不是由于我的信念的效果，而是由于它的原因。如果按照詹姆士下的定义，难保不发生这种事：虽然事实上A不存在，而“A存在”却是真的。我一向总感到有圣诞老人这一假说“在最广的意义上起满意的作用”；所以，尽管圣诞老人并不存在，而“圣诞老人存在”却是真的。詹姆士说（我重引一遍）：“有神这个假说如果在最广的意义上起满意的作用，这假说便是真的”。这句话把神是否真在天国的问题当成无关紧要，干脆略掉了；假如神是一个有用的假说，那就够了。神这位宇宙造物主被忘到脑后；记得的只有神的信念，以及这信念对居住在地球这样一颗小小行星上的人类的影响。难怪

教皇谴责了对宗教的实用主义的辩护。846

于是我们谈到詹姆士的宗教观与已往信宗教的人的宗教观的一个根本区别。詹姆士把宗教当作一种人间现象来关心宗教，对宗教所沉思的对象却不表示什么兴趣。他愿人们幸福，假若信仰神能使他们幸福，让他们信仰神好了。到此为止，这仅是仁爱，不是哲学；一说到这信仰使他们幸福便是“真的”，这时就成了哲学。对于希求一个崇拜对象的人来说，这话不中意。他不愿说：“我如果信仰神，我就幸福；”他愿意说：“我信仰神，所以我幸福。”他如果信神，他之信神就如同信罗斯福或丘吉尔或希特勒存在一样；对他说来，神乃是一个现实的存在者，不仅仅是人的一个具有良好效果的观念。具有良好效果的是这种真诚信仰，而非詹姆士的削弱无力的代替品。显然，我如果说“希特勒存在”，我并没有“相信希特勒存在的效果是好的”这个意思。在真诚的信徒看来，关于神也可以这么讲。

詹姆士的学说企图在怀疑主义的基础上建造一个信仰的上层建筑，这件事和所有此种企图一样，有赖于谬误。就詹姆士来说，谬误是由于打算忽视一切超人类的事实而生的。贝克莱派的唯心主义配合上怀疑主义，促使他以信仰神来代替神，装作好像这同样也行得通。然而这不过是近代大部分哲学所特有的主观主义病狂的一种罢了。

第三十章　约翰·杜威**847**

约翰·杜威（John　Dewey）生于1859年，一般公认他是美国现存的[注265]首屈一指的哲学家。这个评价我完全同意。他不仅在哲学家中间，而且对研究教育学的人、研究美学的人以及研究政治理论的人，都有了深远的影响。杜威是个品性高洁无比的人，他在见解上是自由主义的，在待人接物方面宽宏而亲切，在工作当中孜孜不倦。他有许多意见我几乎完全赞同。由于我对他的尊敬和景仰，以及对他的恳挚亲切的个人感受，我倒真愿和他意见完全一致，但是很遗憾，我不得不对他的最独特的哲学学说表示异议，这学说就是以“探究”代替“真理”，当作逻辑和认识论的基本概念。

杜威和威廉·詹姆士一样，是新英格兰[注266]人，继续百年前的伟大新英格兰人的一些后代子孙已经放弃的新英格兰自由主义传统。杜威从来不是那种可称为“纯粹”哲学家的人。特别是教育学，一向是他的一个

中心兴趣，而他对美国教育的影响是非常大的。我个人虽然相形见绌，也曾努力要对教育起一种和他的影响很类似的影响。或许他和我一样，对那些自称遵循他的教导的人的实际做法不是总满意的，但是在实践上任何新学说都势必容易有某种逾越分寸和过火的地方。不过这件事并不像有人可能认为的那么关系重大，因为新事物的缺陷和传统事物的缺陷比起来，太容易看到了。

杜威在1894年做了芝加哥大学哲学教授，当时教育学为他讲授的科目之一。他创立了一个革新的学派，关于教育学方面写了很多东西。这时期他所写的东西，在他的《学校与社会》（*The School and Society*）（1899）一书中作了总结，大家认为这本书是他的所有作品中影响最大的。他一生始终不断在教育学方面有所著述，著述量几乎不下于哲学方面的。

其他社会性的、政治性的问题，在他的思想中一向也占很大的地盘。和我一样，他访问俄国和中国受了很大影响，前者是消极的影响，后者是积极的影响。他是第一次世界大战的一个不由衷的支持者。他在关于托洛茨基被断认的罪名的调查上起了重要作用，虽然他确信对托洛茨基的控告是没有根据的，但他并不认为假使列宁的后继者不是斯大林而是托洛茨基，苏维埃制度就会是美满的制度。他相信了通过暴力革命造成独裁政治不是达到良好社会的方法。虽然他在一切经济问题上都非常主张改进，但他从来不是马克思主义者。有一次我听他说，他既然好不容易从传统的正统神学中把自己解放出来，就不去用另一套神学作茧自缚。在所有这些地方，他的观点和我个人的几乎完全相同。848

从严格的哲学的观点来看，杜威的工作的重要性主要在于他对传统的“真理”概念的批评，这个批评表现在他称之为“工具主义”的理论中。大多数专业哲学家所理解的真理是静止而定局的、完全而永恒的；用宗教术语来说，可以把它与神的思维同一化，与我们作为理性生物和神共有的那种思维同一化。真理的完美典型就是九九乘法表，九九表精确可靠，没有任何暂时的渣滓。自从毕达哥拉斯以来，尤其自从柏拉图以来，数学一向跟神学关联在一起，对大多数专业哲学家的认识论有了深刻影响。杜威的兴趣不是数学的而是生物学的兴趣，他把思维理解为一种进化过程。当然，传统的看法会承认人所知的逐渐多起来，但是每件知识既得到之后，就把它看成最后确定的东西了。的确，黑格尔并不这样来看人类的知识。他把人类的知识理解为一个有机整体，所有部分都

逐渐成长，在整体达到完全之前任何部分也不会完全。但是，虽然黑格尔哲学在杜威青年时代对他起过影响，这种哲学仍然有它的“绝对”，有它的比时间过程实在的永恒世界。这些东西在杜威的思想中不会有地位，按杜威的思想，一切实在都是有时间性的，而所谓过程虽然是进化的过程，却不是像黑格尔讲的那种永恒理念的开展。

到此为止，我跟杜威意见一致。而且我和他意见一致的地方还不止于此。在开始讨论我和他意见相左之点以前，关于我个人对“真理”的看法我要略说几句。849

头一个问题是：哪种东西是“真的”或“假的”呢?最简单不过的答案就是：句子。“哥伦布在1492年横渡了大洋”是真的；“哥伦布在1776年横渡了大洋”是假的。这个答案是正确的，但是不完全。句子因为“有意义”，依情况不同或真或假，而句子的意义是与所用的语言有关的。假如你把关于哥伦布的一个记述译成阿拉伯文，你就得将“1492年”改换成回历纪元中相当的年份。不同语言的句子可以具有相同的意义，决定句子是“真”是“假”的不是字面，而是意义。你断言一个句子，你就表达了一个“信念”，这信念用别种语言也可以同样表达得好。“信念”无论是什么，总是“真的”或“假的”或“有几分真的”东西。这样就迫使我们不得不去考察“信念”。

可是一个信念只要相当简单，不用话表达出来也可以存在。不使用言语我们便很难相信圆周和直径的比大约是3．14159，或相信凯撒决心渡过卢必康河[注267]时决定了罗马共和政体的命运。但在简单的情况，不表诸言语的信念是常见的。例如，假设当你下楼梯时关于什么时候下到了底这件事你出了错：你按照适合于平地的步态走了一步，扑通一跤跌下去。结果大大吓了一跳。你自然会想，“我还以为到了底呢”，其实你方才并没有想着楼梯，不然你就不会出这个错了。你实际还没有下到底，而你的肌肉却照适合于到底的方式作了调节。闹出这个错误的与其说是你的心，不如说是你的肉体——至少说这总是表达已发生的事情的一个自然讲法。但事实上心和肉体的区别是个不清不楚的区别。最好不如谈“有机体”，而让有机体的种种活动划归心或肉体这件事悬置不决。那么就可以说：你的有机体是按照假使原来到了底层就会适宜，但实际上并不适宜的方式调节了。这种失于调节构成了错误，不妨说你方才抱有一个假信念。

上述实例中错误的检验为惊讶。我以为能检验的信念普遍可以这样讲。所谓假信念就是在适当情况下会使抱有那信念的人感到惊讶的信念，而真信念便没有这种效果。但是，惊讶在适用的场合下虽然是个好的判断标准，却表示不出“真”、“假”二词的意义，而且它也并不总适用。假设你在雷雨中走路，心里念叨“我料想我根本不会遭雷击”。紧接着你被雷击了，可是你不感到惊讶，因为你一命呜呼了。假使有朝一日果然如詹姆士·靳斯爵士[注268]似乎预料的那样，太阳炸裂了，我们全都要立即死亡，所以不会惊讶，但是如果我们没料到这场巨祸，我们全都出了错误。这种实例说明真和假的客观性：真的（或假的）事物是有机体的一种状态，但是一般说根据有机体外部发生的事件而是真的（或假的）。有时候要确定真和假能够进行实验检验，但有时候不能进行；如果不能进行，仍有旁的手段，而且这种手段还很重要。850

我不再多阐述我对真和假的看法，现在要开始研讨杜威的学说。

杜威并不讲求那些将会是绝对“真的”判断，也不把这种判断的矛盾对立面斥之为绝对“假的”。依他的意见，有一个叫“探究”的过程，这是有机体同它的环境之间的相互调节的一种。从我的观点来看，我假令愿竭尽可能跟杜威意见一致，我应当从分析“意义”或“含义”入手。例如，假设你正在动物园里，听见扩音器中传出一声：“有一只狮子刚跑出来了”。在这个场合，你会像果真瞧见了狮子似地那样行动——也就是说，你会尽量快快逃开。“有一只狮子跑出来了”这个句子意味着某个事件，意思是说它促成的行为同假使你看见该事件，该事件会促成的行为一样。概括地讲：一个句子S若促成事件E本来会促成的行为，它就“意味着”E。假如实际上从来没有这样的事件，那个句子就是假的。对未用言语表达的信念，讲法完全相同。可以这样说：信念为有机体的一种状态，促成某个事件呈现于感官时会促成的行为；将会促成该行为的那个事件是此信念的“含义”。这个说法过于简单化，但是可以用来表示我现下主张的理论。到此为止，我认为杜威和我不会有很大分歧。但是关于他的进一步发展，我感觉自己跟他有极明确的不同意见。851

杜威把探究当作逻辑的要素，不拿真理或知识当作逻辑的要素。他给探究所下的定义如下：“探究即有控制地或有指导地把不确定的事态变换成一个在区别成分及关系成分上十分确定的事态，以致把原事态的各要素转化为一个统一整体。”他补充说：“探究涉及将客观素材加以客观的变换”。这个定义分明是不妥当的。例如，试看练兵中士跟一群新

兵的交道，或泥瓦匠跟一堆砖的交道；这两种交道恰恰满足杜威给“探究”下的定义。由于他显然不想把这两种交道包括在“探究”之内，所以在他的“探究”概念中必定有某个要素他在自己的定义里忘记了提。至于这种要素究竟是什么，我在下文中即将去确定。不过我们先来看一看照这定义的原样，要出现什么结果。

显然杜威所理解的“探究”为企图使世界更有机化的一般过程的一部分。“统一的整体”应该是探究的结果。杜威所以爱好有机的东西，一部分是由于生物学，一部分是由于黑格尔的影响流连不散。如果不以一种无意识的黑格尔派形而上学为基础，我不明白为什么探究预料要产生“统一的整体”。假若有人给我一副顺序混乱的扑克牌，请我探究探究牌的先后顺序，假若我遵照杜威的指示，我先把牌整理好顺序，然后说这就是探究结果所产生的顺序。我在整理牌的时候倒是要“将客观素材加以客观的变换”，但是定义中考虑到这点。假如最后人家告诉我说：“我们本来想要知道把牌交给您的时候牌的先后顺序，不是您重新整理过后的先后顺序。”我如果是杜威的门生，我就要回答：“您的想法根本太静态了。我是个动态的人，我探究任何素材，先把它变动成容易探究的样子。”认为此种手续是可以容许的这个想法，只能从黑格尔对现象与实在的区分找到根据：现象可能是杂乱而支离破碎的，但实在则永远是秩序井然而有机性的。所以我整理牌的时候，我不过是显示牌的真实永恒本性罢了。然而杜威的学说中这一部分从来没有明讲。有机体的形而上学是杜威的理论的基础，可是我不知道他有几分注意到了这件事实。852

要想区分探究与其他种类的有机化活动，例如练兵中士和泥瓦匠的活动，杜威的定义需要加以补充，现在试看一看要补充什么。在从前总会这样讲：探究的特征在于探究的目的，即弄清某个真理。但是在杜威说来，“真理”须借“探究”下定义，不是拿“真理”来定义“探究”；他引用了皮尔斯下的定义，并表示赞同，该定义说：“真理”即“命中注定为一切进行研究的人终究要同意的意见”。这定义让我们对研究者在做什么事一无所知，因为假若说他是在努力要弄清真理，就不能不犯循环论的毛病。

我以为杜威博士的理论不妨叙述如下。有机体与其环境之间的关系有时候是令有机体满意的，有时候是令它不满意的。在关系不满意的情况下，局面可以通过相互调节得到改善。使得局面有了改善的种种变化

若主要在有机体一方（这种变化绝不完全在任何一方），该过程就叫“探究”。例如，在作战当中你主要力求改变环境，即敌军；但是在作战之前的侦察时期，你主要力求使自己一方的兵力适应敌军的部署。这个前一时期是“探究”时期。

依我想，这个理论的困难之点在于把一个信念跟普通可说是“证实”这信念的那件事实或那些事实之间的关系割断了。我们继续来看某将军计划作战这个实例。他的侦察机报告给他敌军的某些准备，结果他就作了一些对抗准备。假如事实上敌军采取了他据以行动的报告中所说的措置，依常识就说该报告是“真的”，那么，即便将军后来打了败仗，这报告仍不失为真。这种见解被杜威博士否定了。他不把信念分成“真的”和“假的”，但是他仍然有两类信念：若将军打了胜仗，我们就说信念是“满意的”，打了败仗，叫“不满意的”。直到战斗发生过后，他才能知道对他的侦察兵打来的报告该有什么意见。

概括地讲，可以说杜威博士和其他所有人一样，把信念分成为两类，一类是好的，另一类是坏的。不过他认为，一个信念可能在此一时是好的，在彼一时是坏的；不完美的理论比以前的理论好，却比后来的理论坏，就是这种情况。一个信念是好是坏，要看此信念使抱有它的那个有机体所产生的活动具有令该有机体满意或不满意的后果而定。因而一个有关已往某事件的信念该划为“好的”或划为“坏的”，并不根据这事件是否真发生了，却根据这信念未来的效果。这一来结果便妙了。假设有人对我说：“您今天早晨吃早点的时候喝咖啡了吗?”我如果是个平常人，就要回想一下。但是我如果是杜威博士的徒弟，我要说：“等一会儿；我得先做两个实验，才能告诉你。”于是我先让自己相信我喝了咖啡，观察可能有的后果；然后我让自己相信我没有喝咖啡，再观察可能有的后果。我于是比较这两组后果，看哪一组后果我觉得更满意。假如一方的满意程度较高，我就决定作那种回答。如果两方不相上下，我只得自认我无法回答这个问题。853

但是麻烦还不止于此。我怎么能知道相信自己在吃早点时喝了咖啡的后果呢?假若我说“后果是如此这般”，这又得由它的后果来检验，然后我才能知道我说的这句话是“好”话或是“坏”话。即使把这点困难克服了，我怎么能判断哪一组后果是更满意的呢?关于是否喝了咖啡，一个决断可能给我满足，另一个决断可能让我决意提高战争努力。哪个也可以看成是好的，但是我要等到决定了哪个更好，才能够讲我是否喝了咖

啡当早点。当然这不像话。

杜威与迄今所认为的常识背驰，是由于他不肯在他的形而上学中在“事实”定而不移、无法操纵的意义上容纳“事实”。在这点上，也许常识是在变化着，也许他的见解和常识将要变成的情况看来是不矛盾的。

杜威博士和我之间的主要分歧是，他从信念的效果来判断信念，而我则在信念涉及过去的事件时从信念的原因来判断。一个信念如果同它的原因有某种关系（关系往往很复杂），我就认为这样一个信念是“真的”，或者尽可能近于是“真的”。杜威博士认为，一个信念若具有某种效果，它就有“有保证的可断言性”——他拿这个词代替“真实性”。这种意见分歧和世界观的不同有连带关系。我们所做的事对过去不能起影响，所以，若真实性是由已发生的事情决定的，真实性和现在或未来的意志都不相干；在逻辑形式上，这代表人力的限度。但假若真实性，或者不如说“有保证的可断言性”，依未来而定，那么，就改变未来是在我们的能力范围以内来说，改变应断言的事便在我们的能力范围以内。这增大了人的能力和自由之感。凯撒是不是渡过了卢必康河?我以为根据过去某个事件非作肯定回答不可。杜威博士要靠核定未来事件才决定作肯定的或否定的回答；没有理由认为这些未来事件不能凭人的能力安排一下，让否定的回答令人更满意。假如我觉得凯撒渡过了卢必康河这个信念很讨厌，我不必在沉闷绝望中坐下来；我如果有充分的手腕和能力，能够安排一个社会环境，让凯撒未渡过卢必康河的说法在那个社会环境中会有“有保证的可断言性”。854

在这本书中，我始终在可能条件下尽力把各派哲学与有关的各哲学家的社会环境关联起来讲。我一向以为，信服人类的能力和不愿承认“定而不移的事实”，同机器生产以及我们对自然环境的科学操纵所造成的满怀希望是分不开的。这种见解也是杜威博士的许多支持者所共有的。例如乔治·瑞蒙·盖格尔在一篇颂扬文章中说杜威博士的方法“可说意味着一个思想上的革命，和一个世纪以前的工业上的革命同样属于中产阶级性的、同样不动人耳目，但是同样令人惊叹”。我觉得我写的以下一段话，说的也是这回事：“杜威博士的见解在表现特色的地方，同工业主义与集体企业的时代是谐调的。很自然，他对美国人有最强的动人力量，而且很自然他几乎同样得到中国和墨西哥之类的国家中进步分子们的赏识”。

让我遗憾而惊讶的是，我本来以为完全不伤害人的这段话，却惹恼了杜威博士，他作了个回答：“罗素先生把实用主义的认识论同美国的工业主义可憎恶的各方面总连在一起，他这种牢固难拔的习癖……几乎像是我要把他的哲学跟英国的地主贵族的利益联系起来”。855

至于我，我个人的意见被人（特别是被共产党人）解释成由于我和英国贵族的关系，[注269]这事情我已习以为常；而我也十分愿意认为我的见解和旁人的见解一样，受社会环境的影响。但是谈到杜威博士，如果关于他所受的社会影响我的看法错了，我为此感到遗憾。不过我发觉犯这个错误的还不单是我一个人。例如，桑塔雅那说：“在杜威的著作中，也正像在时下的科学和伦理学中一样，渗透着一种准黑格尔主义倾向，不但把一切实在而现实的事物消融到某种相对而暂时的事物里面，而且把个人消融到他的社会功能里面。”

我以为杜威博士的世界是一个人类占据想象力的世界，天文学上的宇宙他当然承认它存在，但是在大多时候被忽视了。他的哲学是一种权能哲学，固然并不是像尼采哲学那样的个人权能的哲学；他感觉宝贵的是社会的权能。我们对自然力量的新支配能力，比这种能力至今仍受的限制给某些人造成更深的印象；我以为正是工具主义哲学中的这种社会权能要素使得工具主义对那些人有了诱力。

人类对待非人的环境所抱的态度，在不同时代曾有很大的差别。希腊人怕傲慢，信仰一位甚至高于宙斯的必然之神或命运之神，所以希腊人小心避免那种他们觉得会是对宇宙不逊的事情。中世纪时把恭顺做得更远甚于以前：对神谦卑是基督徒的首要义务。独创性被这种态度束缚住，伟大的创见几乎是不可能有的。文艺复兴恢复了人类的自尊，但又让自尊达到了造成无政府状态与灾殃的程度。文艺复兴的成绩大部分被宗教改革运动和反宗教改革运动打消。但是，近代技术虽不全然适于文艺复兴时期的倨傲的个人，却使人类社会的集体能力之感复活了。已往过于谦卑的人类，开始把自己当作几乎是个神。意大利的实用主义者帕比尼[注270]就极力主张用“模仿神”代替“模仿基督”[注271]。856

在所有这些事情上，我感到一种严重的危险，一种不妨叫作“宇宙式的不虔诚”的危险。把“真理”看成取决于事实的东西，事实大多在人力控制以外，这个真理概念向来是哲学迄今教导谦卑的必要要素的一个方法。这个对自傲的抑制一撤除，在奔向某种病狂的道路上便更进一步

——那种病狂就是随着费希特而侵入哲学领域的权能陶醉，这是近代人不管是否哲学家都容易陷入的一种陶醉。我相信这种陶醉是当代最大的危险，任何一种哲学，不论多么无意地助长这种陶醉，就等于增大社会巨祸的危险。

第三十一章 逻辑分析哲学857

在哲学中，自从毕达哥拉斯时代以来，一向存在着两派人的一个对立局面：一派人的思想主要是在数学的启发下产生的，另一派人受经验科学的影响比较深。柏拉图、托马斯·阿奎那、斯宾诺莎和康德属于不妨叫作数学派的那一派，德谟克里特、亚里士多德，以及洛克以降的近代经验主义者们属于相反一派。在现代兴起了一个哲学派别，着手消除数学原理中的毕达哥拉斯主义，并且开始把经验主义和注意人类知识中的演绎部分结合起来。这个学派的目标不及过去大多数哲学家的目标堂皇壮观，但是它的一些成就却像科学家的成就一样牢靠。

数学家们着手消除了自己学科里的种种谬误和粗率的推理，上述这派哲学的根源便在于数学家所取得的那些成绩。十七世纪的大数学家们都是很乐观的，急于求得速决的结果；因此，他们听任解析几何与无穷小算法[注272]停留在不稳固的基础上。莱布尼茨相信有实际的无穷小，但是这个信念虽然适合他的形而上学，在数学上是没有确实根据的。十九世纪中叶以后不久，魏尔施特拉斯指明如何不借助无穷小而建立微积分学，因而终于使微积分学从逻辑上讲稳固了。随后又有盖奥尔克·康托，他发展了连续性和无穷数的理论。“连续性”在他下定义以前向来是个含混字眼，对于黑格尔之流想把形而上学的混浊想法弄进数学里去的哲学家们是很方便的。康托赋予这个词一个精确含义，并且说明了他所定义的那种连续性正是数学家和物理学家需要的概念。通过这种手段，使大量的神秘玄想，例如柏格森的神秘玄想，变得陈旧过时了。

康托也克服了关于无穷数的那些长期存在的逻辑难题。拿从1起的整数系列来说，这些数有多少个呢?很明显，这个数目不是有穷的。到一千为止，有一千个数；到一百万为止，有一百万个数。无论你提出一个什么有穷的数，显然有比这更多的数，因为从1到该数为止，整整有那么多数目的数，然后又有别的更大的数。所以，有穷整数的数目必定是一个无穷数。可是现在出了一个奇妙事实：偶数的数目必定和全体整数的数目一般多。试看以下两排数：858

1，2，3，4，5，6，……

2，4，6，8，10，12，……

上排中每有一项，下排中就有相应的一项；所以，两排中的项数必定一般多，固然下排只是由上排中各项的一半构成的。莱布尼茨注意到了这一点，认为这是一个矛盾，于是他断定，虽然无穷集团是有的，却没有无穷数。反之，盖奥尔克·康托大胆否定了这是矛盾。他做得对；这只是个奇特事罢了。

盖奥尔克·康托把“无穷”集团定义成这样的集团：它具有和整个集团包含着一般多的项的部分集团。他在这个基础上得以建立起一种极有意思的无穷数的数学理论，从而把以前委弃给神秘玄想和混乱状态的整个一个领域纳入了严密逻辑的范围。

下一个重要人物是弗雷格，他在1879年发表了他的第一部著作，在1884年发表了他的“数”的定义；但是，尽管他的各种发现有划时代的性质，直到1903年我引起大家对他的注意时为止，他始终完全没得到人的承认。值得注意的是，在弗雷格以前，大家所提出的一切数的定义都含有基本的逻辑错误。照惯例总是把“数”和“多元”当成一回事。但是，“数”的具体实例是一个特指的数，譬如说3，而3的具体实例则是一个特指的三元组。三元组是一个多元，但是一切三元组所成的类——弗雷格认为那就是3这个数本身——是由一些多元组成的一个多元，而以3为其一实例的一般的数，则是由一些多元组成的一些多元所组成的一个多元。由于把这个多元与一个已知的三元组的简单多元混淆起来，犯了这种基本的语法错误，结果弗雷格以前的全部数的哲学成了连篇废话，是最严格意义上的“废话”。

由弗雷格的工作可以推断，算术以及一般纯数学无非是演绎逻辑的延长。这证明了康德主张的算术命题是“综合的”、包含着时间关系的理论是错误的。怀特海和我合著的《数学原理》（*Principia Mathematica*）中详细讲述了如何从逻辑开展纯数学。859

有一点已经逐渐明白了：哲学中有一大部分能化成某种可称作“句法”的东西，不过句法这个词得按照比迄今习用的意义稍广的意义来使用。有些人，特别是卡尔纳普，[注273]曾提出一个理论，认为一切哲学

问题实际都是句法问题，只要避开句法上的错误，一个哲学问题不是因此便解决了，就是证明是无法解决的。我认为这话言过其实，卡尔纳普现在也同意我的看法，但是毫无疑问哲学句法在传统问题方面的效用是非常大的。

我想简单解释一下所谓摹述理论，来说明哲学句法的效用。我所说的“摹述”是指像“美国的现任总统”一类的短语，不用名字来指明一个人或一件东西，而用某种据假定或已知他或它特有的性质。这样的短语曾造成很多麻烦。假定我说“金山不存在”，再假定你问“不存在的是什么”?如果我说“是金山”，那么就仿佛我把某种存在归给了金山。很明显，我说这话和说“圆正方形不存在”不是一样的陈述。这似乎意味着金山是一种东西，圆正方形另是一种东西，固然两者都是不存在的。摹述理论就是打算应付这种困难以及其他困难的。

根据这个理论，一个含有“如此这般者”（the so-and-so）形式的短语的陈述，若加以正确分析，短语“如此这般者”便没有了。例如，拿“司各脱是《威弗利》的作者”这个陈述来说。摹述理论把这个陈述解释成是说：

“有一个人，而且只有一个人写了《威弗利》，那个人是司各脱。”或者，说得更完全一些就是：

“有一个实体c，使得若x是c，‘x写了《威弗利》’这个陈述便是真的，否则它是假的；而且c是司各脱。”

这句话的前一部分，即“而且”二字以前的部分，定义成指“《威弗利》的作者存在（或者曾存在，或者将存在）的意思”。因而，“金山不存在”的意思是：

“没有一个实体c，使得当x是c时，‘x是金的而且是山’是真的，否则它就不是真的。”860

有了这个定义，关于说“金山不存在”是指什么意思的难题就没有了。

根据这个理论，“存在”只能用来给摹述下断言。我们能够说“《威弗利》的作者存在”，但是说“司各脱存在”却不合语法，更确切地讲，

不合句法。这澄清了从柏拉图的《泰阿泰德篇》开始的、两千年来关于“存在”的思想混乱。

以上所谈的工作的一个结果是，剥夺了自从毕达哥拉斯和柏拉图以来数学一直占据的崇高地位，并且打破了从数学得来的那种反对经验主义的臆断根据。的确，数学知识不是靠由经验进行归纳获得的；我们相信2加2等于4，其理由并不在于我们凭观察极经常发现到两件东西跟另外两件东西合在一起是四件东西。在这个意义上，数学知识依然不是经验的知识。但也不是关于世界的先验知识。其实，这种知识仅仅是词句上的知识。“3”的意思是“2+1”，“4”的意思是“3+1”。由此可见（固然证明起来很长）“4”和“2+2”指一个意思。因而数学知识不再神秘。它和一码有三呎这个“天经地义”完全属同样的性质。

不仅纯数学，而且物理学也为逻辑分析哲学供给了材料；尤其是通过相对论和量子力学供给了材料。

相对论里面对哲学家重要的事情是以空时来代替空间和时间。据常识，认为物理世界是由一些在某一段时间内持续，而且在空间中运动的“东西”组成的。哲学和物理学把“东西”概念发展成“物质实体”概念，而把物质实体看成是由一些粒子构成的，每个粒子都非常小，并且都永久存留。爱因斯坦以事素代替了粒子；各事素和其他各事素之间有一种叫“间隔”的关系，可以按不同方式把这种关系分解成一个时间因素和一个空间因素。这些不同方式的选择是任意的，其中哪一种方式在理论上也不比其他任何方式更为可取。设在不同的区域内已知两个事素A和B，那么满可能是这种情况：按照一种约定，两者是同时的，按照另一种约定，A比B早，再按照另外一种约定，B比A早。并没有任何物理事实和这些不同的约定相当。861

从这一切似乎可以推断，事素应当是物理学的“素材”，而粒子不是。向来认为的粒子，总得认为是一系列事素。代替粒子的这种事素系列具有某些重要的物理性质，因此要求我们予以注意；但是它并不比我们可能任意选出的其他任何事素系列具有更多的实体性。因而“物质”不是世界的基本材料的一部分，只是把种种事素集合成束的一个便利方式。

量子论也补证了这个结论，但是量子论在哲学上的重要意义主要在

于把物理现象看成可能是不连续的。量子论指出，在一个（如上解释的）原子内，某种事态持续一段时间，然后突然换成一种有限不同的事态。已往一贯假定的运动连续性，似乎自来不过是一种偏见。可是，量子论特有的哲学还没有充分发展起来。我想量子论恐怕比相对论会要求更根本地背离传统的空间时间学说。

物理学一直在使物质的物质性减弱，而心理学则一直在使精神的精神性减弱。在前面一章中，我们曾有机会把观念联合与条件反射作了比较。后者的生理学色彩显然重得多，它已经代替了前者。（这只是一个例证；我不想夸大条件反射的范围。）因此物理学和心理学一直在从两端彼此靠拢，使得威廉·詹姆士对“意识”的批判中所暗示的“中性一元论”之说更有可能成立了。精神与物质的区别是从宗教转到哲学中来的，尽管在过去一段长时间内这种区别似乎还有确实的理由。我以为精神和物质都仅是给事素分组的便当方式。我应当承认，有些单独的事素只属于物质组，但是另外一些事素属于两种组，因此既是精神的，又是物质的。这个学说使我们对于世界构造的描绘有了重大简化。

近代物理学和生理学提出了有助于说明知觉这个古老问题的新事实。假若要有什么可以称作“知觉”的东西，知觉在某种程度上总要是所知觉的对象的效果，而且知觉假若要可能是关于对象的知识的来源，总要或多或少跟对象相似。只有存在着与世界其余部分多少有些无关的因果连环，头一个必要条件才能得到满足。根据物理学，这种连环是存在的。光波从太阳走到地球上，这件事遵守光波自己的定律。这话只是大体上正确。爱因斯坦已证明光线受重力的影响。当光线到达我们的大气层时要遭受折射，有些光线比其他光线分散得厉害。当光线到达人眼时，发生了在别的地方不会发生的各种各样的事情，结局就是我们所说的“看见太阳”。但是，我们视觉经验中的太阳虽然和天文学家的太阳大不一样，却仍然是关于后者的一个知识来源，因为“看见太阳”与“看见月亮”的不同点，和天文学家的太阳与天文学家的月亮的不同有因果关联。可是，关于物理对象我们这样所能认识的，不过是某些抽象的结构性质。我们能够知道太阳按某种意义讲是圆的，固然不完全是按我们所看见的情况是圆的这种意义来讲；但是我们没有理由假定太阳是亮的或暖的，因为不假定它如此，物理学也能说明为什么它似乎如此。所以，我们关于物理世界的知识只是抽象的数学性知识。862

以上我谈的是现代分析经验主义的梗概；这种经验主义与洛克、贝

克莱和休谟的经验主义的不同在于它结合数学，并且发展了一种有力的逻辑技术。从而对某些问题便能得出明确的答案，这种答案与其说有哲学的性质，不如说有科学的性质。现代分析经验主义和体系缔造者们的各派哲学比起来，有利条件是能够一次一个地处理问题，而不必一举就创造关于全宇宙的一整套理论。在这点上，它的方法和科学的方法相似。我毫不怀疑，只要可能有哲学知识，哲学知识非靠这样的方法来探求不可；我也毫不怀疑，借这种方法，许多古来的问题是完全可以解决的。

不过，仍旧有一个传统上包括在哲学内的广阔领域，在那里科学方法是不够的。这个领域包括关于价值的种种根本问题；例如，单凭科学不能证明以对人残忍为乐是坏事。凡是能够知道的事，通过科学都能够知道；但是那些理当算是感情问题的事情却是在科学的范围以外。863

哲学在其全部历史中一直是由两个不调和地混杂在一起的部分构成的：一方面是关于世界本性的理论，另一方面是关于最佳生活方式的伦理学说或政治学说。这两部分未能充分划分清楚，自来是大量混乱想法的一个根源。从柏拉图到威廉·詹姆士，哲学家们都让自己的关于宇宙构成的见解受到了希求道德教化的心思的影响：他们自以为知道哪些信念会使人有道德，于是编造了一些往往非常诡辩性的理由，证明这些信念是真的。至于我，我根据道德上的理由和理智上的理由都斥责这类偏见。从道德上讲，一个哲学家除了大公无私地探求真理而外若利用他的专业能力做其他任何事情，便算是犯了一种变节罪。如果他在进行研究以前先假定某些信念不拘真假总归是那种促进良好行为的信念，他就是限制了哲学思辨的范围，从而使哲学成为琐碎无聊的东西；真正的哲学家准备审查一切先入之见。假如有意识或无意识地给追求真理这件事加上什么限制，哲学便由于恐惧而瘫痪，为政府惩罚吐露“危险思想”的人的检查制度铺平道路——事实上，哲学家已经对自己的研究工作加上了这样的检查制度。

从理智上讲，错误的道德考虑对哲学的影响自来就是大大地妨碍了进步。我个人不相信哲学能够证明宗教教条是真理或不是真理，但是自从柏拉图以来，大多数哲学家都把提出关于永生和神存在的“证明”看成了自己的一部分任务。他们指责了前人的证明——圣托马斯否定圣安瑟勒姆的证明，康德否定笛卡尔的证明——但是他们都提出了自己的新证明。为了使自己的证明显得有根据，他们曾不得不曲解逻辑、使数学神

秘化、冒称一些根深蒂固的偏见是天赐的直觉。

这一切都被那些把逻辑分析当作哲学的主要任务的哲学家否定了。他们坦率地承认，人的理智无法给许多对人类极为重要的问题找出最后的答案，但是他们不肯相信有某种“高级的”认识方法，使我们能够发现科学和理智所见不到的真理。他们因为否认这一点而得到的报偿是，已发现有许多从前被形而上学迷雾所蒙蔽的问题可以精确地解答，而且是靠除求知欲而外丝毫不牵涉哲学家个人气质的客观方法来解答。拿这样一些问题来说：数是什么?空间和时间是什么?精神是什么，物质又是什么?我并不说我们在此时此地能够给所有这些古来的问题提出确定的答案，但是我确实说已经发现了一个像在科学里那样能够逐步逼近真理的方法，其中每一个新阶段都是由改良以前的阶段产生的，而不是由否定以前的阶段产生的。864

在混乱纷纭的各种对立的狂热见解当中，少数起协调统一作用的力量中有一个就是科学的实事求是；我所说的科学的实事求是，是指把我们的信念建立在人所可能做到的不带个人色彩、免除地域性及气质性偏见的观察和推论之上的习惯。我隶属的哲学派别一向坚持把这种美德引入哲学，创始了一种能使哲学富于成果的有力方法，这些乃是此派的主要功绩。在实践这种哲学方法当中所养成的细心求实的习惯，可以推广到人的全部活动范围，结果在凡是有这种习惯存在的地方都使狂热减弱，而同情与相互了解的能力则随之增强。哲学放弃了一部分武断的浮夸奢求，却仍继续提示启发一种生活方式。

注1　刚布雷（Cambrai）在法国东北部。这个同盟是神圣罗马皇帝马克西密连一世（Maximilian Ⅰ），法兰西王路易十二世（Louis XⅡ），阿拉贡王斐迪南（Ferdinand），和教皇尤理乌斯二世（Julius Ⅱ）缔结的，表面上为对土耳其人作战，实际上要攻击威尼斯。——译者

注2　萨万纳罗拉（Girolamo Savonarola，1452—98），意大利僧侣，教会改革者。大胆揭露教会腐化及社会败坏，痛斥罗伦佐一世，得到广泛拥护。梅狄奇家再得势后，1497年被开除教籍，第二年按叛教者和异端的罪名被处死。他的死给了达·芬奇、米凯兰基罗、马基雅弗利很深的刺激。——译者

注3　即卓范尼·德·梅狄奇（Giovanni de Medici，1475—1521）。——译者

注4　拉丁语是中古时代教会中的通行语言。参照《新约》，《彼得前书》，第四章，第8节：“最要紧的是彼此切实相爱。因为爱能遮掩许多的罪。”——译者

注5　1282年复活节后的星期二，在举行晚祷的时候，西西里人到处起来大杀法兰西人，单在巴勒莫就杀了八千，这次事件叫“西西里晚祷”（Sicilian Vespers）。——译者

注6　阿拉贡（Aragon）在西班牙东北部。彼得三世（Peter Ⅲ，1239？—1285；在位1276—1285）娶曼弗里德的女儿；他在1282年战胜查理一世的军队，成为西西里王。——译者

注7　天主教七圣礼之一，在临死者的头、手、足、胸涂圣油的一种仪式。——译者

注8　引自布克哈特（Burckhardt）：《意大利的文艺复兴》（*Renaissance in Italy*），第六编，第二章。

注9　马祖求（Masuccio，1420左右—1476以后），意大利小说家，一生大部分时期在米兰公下面供职。——译者

注10　布克哈特：《意大利的文艺复兴》，第六编，第二章。

注11　布克哈特：《意大利的文艺复兴》，第六编，第一章。

注12　原书把马基雅弗利的生年误作1467年。——译者

注13　泰修思，希腊神话中雅典王伊久思之子，统一亚底加各国；又有许多英雄事迹，如杀牛头人身怪米诺陶尔，战胜阿马宗族，参加寻找金羊毛的探险等。——译者

注14　由全体枢机主教所组成的教皇的最高咨询机关，选举教皇。——译者

注15　布鲁图斯（Marcus Junius Brutus，公元前85—前42），罗马政治家，刺杀凯撒的主谋者。——译者

注16　在1870年以前一直如此。■ 译者案：1870年意大利军进占罗马，教皇庇护九世屈服，教皇政权告终，意大利完成最后统一。

注17　这句话最早见于英国神学家阿鲁昆的《书翰集》，拉丁文原句是“vox populi，vox Dei”。——译者

注18　在美国的这两个地方，旧教徒势力非常大，谈论教皇的罪恶恐怕会惹起公愤。——译者

注19　妙在这点先得卢梭之心。把马基雅弗利解释成失意的浪漫主义者很有趣，也不全然错误。

注20　本书是在第二次世界大战期间写的，这里说的德国指纳粹倒台前的德国。——译者

注21　关于埃拉斯摩的生平，我主要依据海辛哈（Huizinga）写的那本出色的传记。

注22　Steyn，原书误作Steyr。——译者

注23　盖森（Jean de Gerson，1362—1428?），法国神学家，巴黎大学校长。——译者

注24　寇理特（John Colet，1467？—1519），著名英国人文主义者，神学家；曾在牛津大学讲说圣经。——译者

注25　指小霍尔班（Hans Holbein，1497？—1543），德国画家；以肖像画著称，为《愚神颂赞》作了有名的插图，又绘有一幅埃垃斯摩画像。——译者

注26　按基督教义，神有三个存在形式，即“位”或“位格”（person或hypostasis），三位是“圣父”（神），“圣子”（耶稣），和“圣神”（或“圣灵”）。三位虽然个体相异，本质上是同一个神。——译者

注27　基督教义，神作为基督现肉身与人性。——译者

注28　按天主教义，圣体用的面包和葡萄酒的全质，经过一种神奇变化，转化成基督的身体和血。参看《新约》，马可福音，第十四章，22—25节。——译者

注29　天主教会中加给个人、团体或某个地区的一种不许参加或举行某些教会仪式的处分。——译者

注30　教会里对教士的一种处分，全部或部分禁止他行使职权。——译者

注31　教会中的一种处分：用一定书面形式举发出所犯的过错。——译者

注32　天主教会中经过三次训诫后进一步作破门警告的一种处分。——译者

注33　教会惩罚形式之一；在天主教，“小绝罚”是禁止领圣体，“大绝罚”即开除教籍。——译者

注34　根据拉丁文原本此句似应译为：“以及他们的令人一见即使人的灵魂堕入地狱最底层的怒声咆哮的敕令，”请参看John Wilson的英译本，Pierre de Nolhac的法译本，及《西方哲学史》的德、俄译本。——译者

注35　指教皇。——译者

注36　指老普林尼（Pliny the Elder，23—79），罗马博物学家；著《博物志》（*Historianaturalis* ）37卷。这是一部包罗万象的自然科学百科全书，但其内容错误很多，没有科学价值。——译者

注37　加利班（Caliban），莎士比亚剧本《暴风雨》（*The Tempest* ）中登场人物，是一个野性而丑怪的奴隶。——译者

注38　奥赛罗（Othello）是莎士比亚的剧本《奥赛罗》中的主人公。在这个剧的一幕三场里，奥赛罗谈起他在向妻子黛丝德梦娜求婚之前如何对她讲述他的旅途见闻，提到“食人族和头生在肩膀下面的人”。——译者

注39　按希腊神话，哲森（Jason）率49个勇士，乘“阿戈”船（Argo）到科尔其斯找回了金羊毛。——译者

注40　路德叛教实际上是在1517年。——译者

注41　武尔济（Thomas Wolsey，1475左右—1530），英国政治家，枢机主教。曾在亨利八世下面任首相等要职，权重一时；后来因叛国案嫌疑，解赴伦敦，中途病死。——译者

注42　伊丽莎白公主（1533—1603）即后来的伊丽莎自一世；亨利八世和安·布琳的女儿，玛利的继任女王（1558—1603）。——译者

注43　《乌托邦》的原著是用拉丁文写的，书名《*De optimo Reipublicae statu, deque nova insula Utopia* 》，第一版1516年（非1518年）。——译者

注44　在Raphe Robinson译的《乌托邦》标准英译本中，这里是“除两名奴隶以外”。——译者

注45　亚哥（Iago）是莎士比亚的悲剧《奥赛罗》中的一个阴险恶汉。他是奥赛罗将军的旗官；施诡计勾动奥赛罗怀疑妻子黛丝德梦娜不贞，把她杀死。——译者

注46　布利吞人（Briton）是古代英国南部的原住民。——译者

注47　十六世纪时兴起的新教一派。它认为幼年无意志时所受洗礼无效，到成年必须再受洗礼。在政治上这派主张政教分离。——译者

注48　天主教神父在“神工阁子”中听教徒自述罪叫“办神工”。——译者

注49　巴斯卡尔（Blaise Pascal，1623—1662），法国科学家，宗教哲学家。他对物理学和数学多有贡献。在神学上，巴斯卡尔实际是反耶稣会的。1656年冉森派的阿尔诺受到耶稣会攻击，他匿名陆续发表了十八篇《致外乡人书》（1656—1657），严厉批判耶稣会的神学和道德，为阿尔诺辩护。所谓“他们除对异端而外，比别种教士宽厚慈悲”，无非是反讥耶稣会人对待异端残酷无情。——译者

注50　见《哥白尼论著三篇》（*Three Copernican Treatises*），Edward Rosen英译本芝加哥，1939。

注51　参看《旧约》《约书亚记》，第十章，第12、13节。——译者

注52　由于行星、地球和太阳的相互位置的变化，从地上看行星，有周期性的盈亏现象，这叫“周相”。水星和金星有明显的周相。——译者

注53　指《新约》《启示录》第一章，第11节中提到的以弗所、士每拿、别迦摩、推雅推喇、撒狄、非拉铁非、老底嘉等七个教会，全在西小亚细亚。——译者

注54　关于这个问题，参看武尔夫（A．Wolf）著《十六十七世纪科学工艺哲学史》（*A History of Science, Technology, and Philosophy in the Sixteenth and Seven*‾*teenth Centuries*）中“科学仪器”一章。

注55　关于显微镜的发明有两个说法，一说是荷兰眼镜匠彦森（Zacharias Janssen）在1590年左右发明的；一说是伽利略发明的（1610年宣布发明）。——译者

注56　托马斯·布劳恩爵士（Sir Thomas Browne，1605—1682），英国著名医生，文人。1664年他曾以医生身份，在法庭提出证词，因而使两名妇女被按女巫治罪。原文说“世纪初”，是不对的。——译者

注57　　按天主教义说，有七件难赦的重罪（“七罪宗”）是万恶根源，“骄傲”为首。——译者

注58　这是英国诗人波普（Alexander Pope，1688—1744）为牛顿写的两行墓志铭体诗，最早发表在1735年（牛顿在1727年逝世）。原诗句的口吻情调使人自然联想到《旧约》开首《创世记》的最前三节，这里译文的语气也略拟中文本圣经。——译者

注59　开普勒定律只对两个天体所成的系统来讲严格正确。行星因受其他行星引力的影响，略偏离椭圆轨道，这种作用在天文学上叫“摄动”。——译者

注60　傅科（Jean Bernard Léon Foucault，1819—1868），法国物理学家。1851年他在巴黎用长67米的绳吊28公斤重的锤做成单摆，根据摆的振动面发生顺时针方向的运动，来证明地球自转。——译者

注61　恒星距离地球极远，星发出光来传到地上至少须经过几年，而星围绕地球的圆周比这距离更大几倍。假若恒星每日绕地球回转一周，即是说它在二十四小时内走过光在若干年才能走完的路程，运动得比光快得多。但是据相对论，宇宙中一切速度不可能超过光速。——译者

注62　相对论把空间和时间统一起来，除空间的三度以外，将时间看成第四度，这样构成的四度连续体叫“空时”。——译者

注63　“大周游”（the grand tour）是从前英国富贵家庭的子弟为完成其教育，到法国及欧洲大陆上其他国家所做的一种周游旅行。——译者

注64　利维坦（Leviathan）是圣经里记载的一种巨大的水生怪物，在中文本圣经中译为“鳄鱼”。霍布士用它比拟国家。——译者

注65　从古希腊时代流传下来的数学“难题”之一，即求作一个正方

形，使它的面积与一个已知圆的面积相等。根据近代数学，可以证明这问题用圆规和直尺不可能解决。——译者

注66　　猞希莫司是圣经中记载的一种“骨头好像铜管，肢体仿佛铁棍”的神话动物，译作“河马”。——译者

注67　在另一个地方他说异教的诸神是人类的恐怖创造的，但我们的神是“原始推动者”。

注68　见《旧约》《撒母耳记下》第十一章。——译者

注69　参看《旧约》《列王纪下》第五章。——译者

注70　16，17世纪时法国的新教徒称“余格诺”（the Huguenots）。当时吉兹（Guise）将军是旧教首领，所以旧教徒称“吉兹派”。——译者

注71　即英国“光荣革命”的一年。——译者

注72　注意本书是在第二次世界大战期间写的。——译者

注73　笛卡尔的确说是一个火炉子（poêle），但是大多数评注家认为这是不可能的。然而知道旧式巴伐利亚住宅情况的人确切告诉我说，这事情完全可以相信。

注74　位于脑中间的圆锥形小腺状体。——译者

注75　　“实空”（plenum）指完全充满着某种物质的空间，与“真空”相反。——译者

注76　上面的“我思故我在”（cogito ergo sum）这个论点通称笛卡尔的“cogito”（我思），借以得出这论点的方法叫作“笛卡尔式怀疑”。

注77　笛卡尔所使用的“东西”（英语thing；法语chose；拉丁语res）一词相当于一般说的“实体”。——译者

注78　见《旧约》《列王记下》第二章，第23—24节。——译者

注79　严·德威特（Jan de Witt，1625—1672），荷兰著名政治家，与斯宾诺莎交好。——译者

注80　斯宾诺莎的生卒日期为1632，11，24—1677，2，21，死时四十四岁已过，原书误作四十三岁。——译者

注81　原文“the divine Being”，照字面译是“神性的存在者”，即神；现参酌中文里的“敬神如在”这句旧话，简译“神在”，一方面保存原文的字面意义，另一方面可以和前面的“实在”对应。英文中“Being”（存在者）一字，开头字母若大写，即指神，故在下面的“存在者”之后，用括号加添一“神”字。——译者

注82　Q．E．D．是拉丁文“quod erat demonstrandum”（此即所欲证）三词的缩写，是几何证明中习惯用的符号。——译者

注83　本书是在第二次世界大战期间写的。——译者

注84　这是耶稣被钉死在十字架上临前说的话。见《新约》《路加福音》，第二十三章，34节。——译者

注85　见《新约》《马太福音》，第六章，44节。——译者

注86　暴君马克白和麦可达夫是莎士比亚的著名悲剧《马克白》（*Macbeth*）中的两个主要人物。——译者

注87　邦格乐思博士（Doctor Pangloss）是伏尔泰所作的《老实人》（Candide）中的人物。——译者

注88　圣路易（St．Louis）即路易九世（Louis Ⅸ，1215—1270；在位1226—1270）。他参加过两次十字军，远征埃及时1250年兵败被俘。1254年回国。1270年再次东征，死于军中。——译者

注89　无穷小算法（infinitesimal calculus）是微积分（differential and integral calculus，或简称calculus）的老名字。——译者

注90　这是一句猥亵的玩笑话。可见莱布尼茨虽然是一个“大智者”，但是他的性格和风度非常庸俗。他本人终生独身。——译者

注91　布伦斯威克（Brunswick）是德意志北部的一个公国；汉诺威王室是由它传下来的一支。——译者

注92　埃思特家族（the Este Family）是意大利最古老的贵族家系之一。——译者

注93　乔治一世（George I，1660—1727）本来是汉诺威选侯，在1714年即莱布尼茨逝世前两年当了英国国王。——译者

注94　洛策（Rudolph Hermann Lotze，1817—1881），德国哲学家，生理学家。——译者

注95　古兑拉（Louis Alexandre Couturat，1868—1914），法国数学家，哲学家；以利用符号逻辑研究数学的基础及对莱布尼茨的研究著名。——译者

注96　罗素在十九世纪末，早在路易·古兑拉之前，对莱布尼茨的“秘传哲学”作过研究，1900年出版了《莱布尼茨哲学述评》（*A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*）一书。——译者

注97　鲍卢斯（Porus或Poros，死于公元前321年?），印度国王。——译者

注98　“地狱边土”位于天国和地狱之间，照经院神学的讲法，它是未受洗礼的婴儿死后灵魂居住的地方。——译者

注99　英国教会内部对教会政治、礼拜形式及信条等主张宽容和自由的一派。——译者

注100　1933年罗斯福就任总统后推行“新政”，当时采取的种种紧急措施作者认为可视为违反自由主义精神。——译者

注101　1642年1月3日，查理一世亲自率卫队到国会，企图逮捕皮姆（Pym）等五名议员，但是他们已经躲避开了。——译者

注102　1651年查理二世所率领的军队在武斯特（Worcester）被克伦威尔击溃，他在逃跑的路上经过巴斯寇布（Boscobel）时，曾隐藏在

橡树里。——译者

注103　指查理二世。——译者

注104　1685年路易十四撤回亨利四世在1598年所发布的许可信仰自由的“南特敕令”，旧教掌握了实权。——译者

注105　即詹姆士的女婿荷兰执政者威廉（William, 1650—1702），称威廉三世（William Ⅲ，1688—1702）。——译者

注106　即通常所谓的英国“光荣革命”。——译者

注107　德莱顿（John Dryden，1631—1700），英国王政复辟时代的诗人，批评家。他在1681年发表了一篇政治讽刺诗《阿布萨伦与阿契托弗》（*Absalom and Achitophel* ），诗中狡黠阴险的阿契托弗影射着沙夫次伯利勋爵。——译者

注108　这里的说法恐与事实不符。据一般记载，沙夫次伯利于1682年的政治阴谋败露后逃往国外，十二月初到达阿姆斯特丹，翌年一月即去世。洛克在沙夫次伯利逃亡后仍留英国，1683年离去，1684年初才到达荷兰。——译者

注109　法语中“philosophe”一字有时特指十八世纪法国的“启蒙思想家”，例如伏尔泰、卢梭、孔多塞、孔狄亚克等人，和英语中的“philosopher”（哲学家）含义不同。——译者

注110　格林（Thomas Hill Green，1836—1882），英国新康德派和新黑格尔派的哲学家。——译者

注111　患黄疸病的人看一切东西都是黄的。——译者

注112　《人类理智论》，第四卷，第十六章，第4节。

注113　《人类理智论》，第四卷，第一章。

注114　以上所引各句都见于第二卷，第二十章。

注115　指上帝。——译者

注116　《人类理智论》，第四卷，第三章，第18节。

注117　“被虐狂”据说是一种性心理变态，以受异性的痛苦虐待为乐。——译者

注118　罗伯特·费尔默爵士（Sir Robert Filmer，1589—1653），英国政治思想家。——译者

注119　含、闪、雅弗是挪亚的三个儿子。见《旧约》《创世记》，第五章，第32节。——译者

注120　指中世纪时讲授逻辑、形而上学、神学的场所。——译者

注121　指亚当与夏娃。——译者

注122　指亚当。——译者

注123　指玛利女王被伊丽莎白处死。——译者

注124　坎平（Edmund Campion，1539—1581），英国耶稣会士，因反对英国国教会，被处绞刑。——译者

注125　明治元年。——译者

注126　日内瓦在宗教改革运动中占领导地位，一般把它看成是新教的大本营。——译者

注127　陶奈在《宗教与资本主义的兴起》一书中所引的话。

注128　孟伯窦勋爵（Lord　Monboddo），本名詹姆士·伯奈特（James Burnett, 1714—1799），苏格兰法官，人类学家；在达尔文之前主张人类可能是由猿猴演变来的。——译者

注129　基督教的“十诫”之一，见《旧约》《出埃及记》，第二十章，第13节。——译者

注130　比较美国的《独立宣言》。

注131　“他们是神的财产，他们是神赐造的东西，造出来在神嘉许的期间存续，而非在他人嘉许的期间存续。”

注132　见《旧约》《创世记》，第九章，第6节。——译者

注133　旧法学名词，指为了事件便于解决，在法律上假定某事物为事实，而不问它是否真实。——译者

注134　指第二次世界大战后期。——译者

注135　战时对海港及沿海城市所课的一种国防税；1634年至1636年查理一世在平时对内陆城市也课了这种税。——译者

注136　鲍令布卢克（Henry St. John Bolingbroke，1678—1751），英国托利党政治家。——译者

注137　例如，试看雪莱的论断：“某个命题一呈示于心，心就感知构成该命题的那些观念的相符与不符。”

注138　以上所引的这两句是波斯天文学家兼诗人莪玛·亥亚谟（Omar Khayyám，死于公元1123年?）的四行诗中的句子。——译者

注139　斯威夫特（Jonathan Swift，1667—1745），英国讽刺作家，《伽利弗游记》的作者。——译者

注140　一个热恋斯威夫特的女子，本名Esther Vanhomrigh，“瓦妮萨”（Vanessa）是斯威夫特在作品中对她的爱称。——译者

注141　克罗因（Cloyne）是爱尔兰近南海岸的一个小镇。——译者

注142　例如，“我昨晚没喝醉。我只喝了两杯；再说，我是个绝对戒酒者，这是大家都知道的。”

注143　所谓“对人论证”指在议论中避开主题，利用对方个人的性格、感情、言行等来证明自己的见解。例如在这里费罗诺斯避不讨论海拉司的论点，只是贬斥“实在的”声音听不见，就算了事。——译者

注144　艾丁顿（Sir Arthur Stanley Eddington，1882—1944），英国

天文学家，物理学家。——译者

注145　穆尔（George Edward Moore，1873—1958），英国哲学家，新实在论的先驱之一，罗素早年的哲学观点一度和他大体一致。——译者

注146　这里罗素说的是讥诮话；因为在西方一般人心目中有个固定观念："唯物论者"="无神论者"="恶人"。——译者

注147　association，在心理学上也译"联想"。——译者

注148　第一卷，第三编，第四节。

注149　第一卷，第三编，第八节。

注150　指《人性论》。——译者

注151　指"绝对怀疑论"。——译者

注152　《皆大欢喜》是莎士比亚的一个喜剧；杰克斯（Jacques）是剧中人物之一。——译者

注153　太阳王（le Roi Soleil）是路易十四的别号。——译者

注154　达尔文对蚯蚓的习性及其改良土壤的作用作过详细的考察和报告。——译者

注155　布雷克（William Blake，1757—1827），英国版画家，诗人。他有一首诗题名《虎》（*The Tiger*），歌颂暴力的美。——译者

注156　江浦街（Fleet Street）是伦敦的一条街道，为新闻业及出版业中心，约翰生博士早年进行事业活动的地方。——译者

注157　世界最大的瀑布，在美国纽约州与加拿大的国境线上。——译者

注158　美国阿里佐纳州西北部科罗拉多河的大峡谷，长322公里以上，深610—1830米。——译者

注159　《忽必烈汗》中歌咏的上都（Xanadu），是元朝的一个都市。——译者

注160　寇剌子米亚（Chora mia）为古时里海以东一个地区，即原苏联乌兹别克中部及土库曼北部一带，原是古波斯的一个省，十二世纪时大致相当于花剌子模帝国。——译者

注161　布洛克农场（Brook Farm）是1841年美国的超绝论者乔治·瑞普莱（George Ripley）夫妇在波士顿附近创建的一个空想社会主义实验社会，至1847年失败。当时霍桑是参加者之一，爱默生也赞同它。——译者

注162　瑞典宝利（Emanuel Swedenborg，1688—1772），瑞典哲学家，神秘主义者。他的宗教学说的信奉者总称为“新耶路撒冷教会”。——译者

注163　应作1798年。——译者

注164　魏志伍德（Josiah Wedgwood，1730—1795），英国著名的陶器业者。他的儿子托马斯·魏志伍德继承到大笔遗产后资助了一些文人学者。——译者

注165　玛丽·雪莱（Mary Shelley，1791—1851），本名玛丽·葛德汶（Mary Godwin），诗人雪莱的第二妻，1816年同雪莱一起在瑞士认识了拜伦。——译者

注166　五世纪时掠夺罗马，破坏其文化的一个野蛮民族。——译者

注167　窦恩（Doorn）是荷兰中部位于特雷赫（Utrecht）东南的一个村，威廉二世退位后居住在那里。——译者

注168　伯特（Sir Cyril Lodowic Burt，1883—1971），英国心理学家，伦敦大学教授（1924—1950）；这里提到的书即1925年出版的《少年犯》（*The Young Delinquent*）。——译者

注169　伦敦的一条运河。——译者

注170　托勒密家系（the Ptolemys）是亚历山大大帝死后统治埃及的一个王朝（公元前323年—公元前30年）；托勒密二世娶了他的亲姊。——译者

注171　参照本书第300页。——译者

注172　瓦格纳（Wilhelm Richard Wagner，1813—1883），德国作曲家，近代歌剧的创始者。济克蒙特（Siegmund）和济克琳德（Sieglinde）是瓦格纳所作歌剧《尼伯龙的戒指》（*Der Ring des Nibelungen*）中的两个神话人物，他们是兄妹，两人结婚，生了著名的英雄济克弗里特（Siegfried）。——译者

注173　罗斯柴尔德（Meyer Anselm Rothschild，1743—1812），德籍犹太人，国际金融资本家，在欧洲各国拥有庞大的势力。——译者

注174　培林（Francis Baring，1740—1810），英国大银行家，当时公认为全欧第一巨商，曾任东印度公司主席。这首诗是拜伦的《唐璜》（*Don Juan*）里的一节。中译引自：《唐璜》，朱维基译，上海文艺出版社1959年版，第747页。——译者

注175　萨瓦（Savoy）在法国东南部，邻近瑞士和意大利的国境。——译者

注176　指英国“光荣革命”后拥护亡命法国的詹姆士二世复位的一派人。——译者

注177　波须埃（Jacques Bénigne Bossuet，1627—1704），法国神学家，演说家。——译者

注178　日内瓦市议会命令将这两种书焚毁，并且指示，若卢梭来到日内瓦，应予逮捕。法国政府发出逮捕他的命令；索保恩大学和巴黎的高等法院谴责了《爱弥儿》。

注179　纳沙泰尔（Neuchatel）在瑞士西部边境。——译者

注180　巴斯卡尔必须除外。“心自有理性所不知的理”完全是卢梭的笔调。

注181　罗伯斯庇尔为反对天主教教义及法国大革命中艾贝尔派的无神论，根据卢梭的《社会契约论》中的宗教思想，于1794年5月7日提出了“太上主宰信仰法令”；6月8日他主持了一个盛大的新宗教仪式，即所谓“太上主宰节”。——译者

注182　他在别处叙述一个萨瓦教士说的话：“Un prêtre en bonne règle ne doif faire des enfants qu'aux femmes mariées”（一个规矩端正的教士只应当跟已婚妇女生孩子）。

注183　例如，“全体人的意志与总意志之间常常有很大差别：后者只考虑公共利益；前者注意私人利益，无非是诸个别意志的总和；但是从这些个别意志中除去彼此对消的盈余或不足，剩下那些差别的总和即总意志。”

注184　黑格尔选中了总意志与全体人的意志的区别，特别加以称颂。他说：“卢梭当初假使把这点区别总放在心上，他对国家理论本来会有更充实的贡献。”（《大逻辑学》，第163节。）

注185　“热月”（Thermidor）是法国革命历的第十一月，相当于阳历七月十九日至八月十七日。1794年热月九日（七月二十七日），法国发生了反革命政变，推翻罗伯斯庇尔的专政。——译者

注186　塔拉（thaler）是一种德国旧银币。——译者

注187　希特勒上台的一年。——译者

注188　书原名甚长，英译本叫《任何未来的形而上学绪论》（*Prolegomena to Any Future Metaphysic*）。——译者

注189　魏亨格（Hans Vaihinger，1852—1933），德国哲学家，“康德协会”的创立者。——译者

注190　“低地带”指莱茵河、马斯河及些耳德河下流的地方，中古时分为许多小国；相当于现在荷兰、比利时和卢森堡一带。——译者

注191　卡诺萨（Canossa）在意大利北部，为公元1077年神圣罗马皇帝亨利四世向教皇格雷高里七世要求悔过时受屈辱的地方。（参看本

书上册第507页）后来“卡诺萨”就成了俗权屈服于天主教会的代称。——译者

注192　穆伯杜依（Pierre Louis Moreau de Maupertuis，1698—1759），法国数学家，天文学家。——译者

注193　蒙森（Theodor Mommsen，1817—1903），德国史学家，著《罗马史》（*R　mische Geschichte* ）（1854—1856）三卷；获得诺贝尔文学奖（1902）。——译者

注194　特莱奇克（Heinrich von Treitschke，1834—1896），德国史学家，著《十九世纪德意志史》（*Deutsche　Geschichte　im　〖STBX〗19〖STBZ〗．Jahrhundert* ）（1897）五卷。——译者

注195　济格瓦特（Christoph Sigwart，1830—1904），德国逻辑学家，新康德主义者。——译者

注196　鲍赞克特（Bernard Bosanquet，1848—1923），英国黑格尔派哲学家。——译者

注197　莎士比亚结婚后本来已决定从事父亲的行业，作毛织品商。据传说，在1584年或以后，他同一帮坏朋友曾多次潜入托马斯·露西爵士的一个苑林里偷猎鹿，事被发觉，经官查缉，他才不得不离开故乡斯揣特弗，到伦敦开始了戏剧生涯。——译者

注198　悉尼（Algernon Sidney，1622—1683），英国政治家，共和主义者，以叛国案罪名被处斩。——译者

注199　自1794年发生“热月”反革命政变后，法国大革命基本上结束。——译者

注200　阿那克西曼德主张生物都是由鱼演化来的；参看本书上册第53页。——译者

注201　拉马克（Jean Baptiste Pierre Antoine de Monet de Lamarck，1744—1829），法国生物学家；著《动物哲学》（1809）二卷，早于达尔文五十年倡导进化说。——译者

注202　埃拉司摩斯·达尔文（Erasmus Darwin， 1731—1802），英国植物学家、医学家和诗人。——译者

注203　所谓皮尔当人（Piltdown Man）是1912年在英国的皮尔当发现的一个头盖骨，曾被揣断为更新世最古的人类，但在1953年经证实是伪造的。——译者

注204　通称《大逻辑》和《小逻辑》。——译者

注205　瓦勒斯（William Wallace，1843—1897），英国哲学家；他的《小逻辑》英译本“The Logic of Hegel”是标准英译本。——译者

注206　中译文引自《十八世纪末—十九世纪初德国哲学》，1962年版，第345页。——译者

注207　德文定义是：“Der Begriff der Idee， dem die Idee als solche der Gegenstand，dem das Objekt sie ist．”除黑格尔的用法外，“Gegenstand”和“Objekt”是同义语。

注208　见《十八世纪末—十九世纪初德国哲学》第345页或《小逻辑》第421页。——译者

注209　施朋格勒（Oswald Spengler，1880—1936），德国的文化哲学家，著有《西方之没落》（*Der Untergang des Abendlandes* ）二卷（1918—1922）。——译者

注210　默久里神（Mercury；拉丁语Mercurius），罗马神话中的商业之神，它也是众神的信使。——译者

注211　“它自身是……东西”是照德文原文译的，因书中所引这句的英译文（J．Sibree译）不严格正确。——译者

注212　照德文原文译出是“因为我已经知道了全体”。——译者

注213　这段引文也是照原著译的，因为英译文和原文出入较大。——译者

注214　他说，出版自由并不就是允许写想要写的东西；这种见解

是不成熟的浅薄见解。举例说，不应当允许报刊使政府或警察机关显得卑鄙可耻。

注215　埃拉司图斯（Thomas Erastus；本名：Lieber〔或Liebler，Lüber〕 Erastus，1524—1583），瑞士新教神学家，海德堡大学教授；主张在宗教事务上国家有最高权。——译者

注216　原引英译文误作“需要一个敌人”。——译者

注217　斯墨茨（Jan Christiaan Smuts，1870—1950），南非联邦政治家，将军；著有《全体论与进化》（*Holism and Evolution* ）（1926）。——译者

注218　提坦（Titans）是希腊神话中Uranus（天公）和Gaea（地母）所生的一族大力巨人，常用来比喻硕大无朋。——译者

注219　纽斯提德府是拜伦男爵的府第。——译者

注220　阿伯丁（Aberdeen）在苏格兰东北部，是拜伦幼年时代居住的地方。——译者

注221　克雷西（Crecy；英语Cressy）是法国北部的一个村，1346年爱德华三世的英军在此大胜法军。——译者

注222　马斯顿（Marston）荒原在英国约克郡西部，1644年克伦威尔在此大破王党军。——译者

注223　《恰尔德·哈洛尔德游记》（*Childe Harold's Pilgrimage* ）是拜伦在1812年至1818年间所发表的一部长诗。“恰尔德”意为贵族青年，用作称号，颇类似中国古时的“公子”。——译者

注224　柴罗基人（Cherokee）是北美的土著，现在大部分定住在美国俄克拉荷马州。——译者

注225　指“自由”。——译者

注226　奥古斯塔·拜伦（Augusta Byron，1783—1851）是拜伦的异母姐姐。——译者

注227　伊实玛利是《圣经》中记载的亚伯兰和其使女夏甲所生之子（见《创世记》，第十六章）；“伊实玛利族系”在这里借喻庶系。——译者

注228　拜伦在1817年发表的诗剧《曼弗里德》（*Manfred* ）中的主人公，是一个犯了许多奇怪罪恶的人物。——译者

注229　该隐是亚当和夏娃的长子，杀其弟亚伯。见《旧约》《创世记》，第四章。——译者

注230　克劳泽维茨（Karl von Clausewitz，1780—1831），普鲁士将军；他的《战争论》是一部军事学名著。——译者

注231　斯当达尔（Stendhal）为马里·昂利·贝勒（Marie Henri Beyle，1783—1842）的笔名，法国小说家。——译者

注232　指拿破仑由埃尔巴岛逃回后图谋重建帝国的一段时期。——译者

注233　莫罗阿（Maurois）：《拜伦传》（*Life of Byron* ）。

注234　这本《乔治勋爵的悲伤》和下面提到的歌剧《拿破仑的悲伤》都是没有的；前者泛指拜伦的作品，后者泛指拿破仑的事业。——译者

注235　《衣裳哲学》（*Sartor Resartus* ），第二卷，第六章。

注236　“志趣”原文是“aspiration”，也作“呼吸”解。——译者

注237　阿尔夫雷·德·缪塞（Louis Charles Alfred de Musset，1810—1857），法国诗人，剧作家，小说家。——译者

注238　原文Gallic，戏指法国人的。——译者

注239　中译本名：《少年维特之烦恼》。——译者

注240　意思是威严堂堂的。——译者

注241　贵丘里伯爵夫人（Teresa Guiccioli，1802—1873）是拜伦于1819年在威尼斯结识的情妇。威尼斯滨亚得里亚海。——译者

注242　《唐璜》（*Don Juan* ）是拜伦的最著名的长诗，1819年至1824年写成。——译者

注243　优婆尼沙昙（奥义书）（Upanishads）是公元前七、八世纪时的一套印度哲学书，属于吠陀文学后期，非一人所作。书中论述宇宙及人的本性，倡导个人我与宇宙我合一之说。这套书为印度的哲学和宗教思想的根源。——译者

注244　涅槃（Nirvana），佛家术语，断绝一切烦恼的至福境界。——译者

注245　加利利（Galilee）在巴勒斯坦北部，是基督教最早开始传教活动的地方。——译者

注246　艾克哈特（Johannes Eckhart，1260—1327），德意志的多米尼各修道会修士，神秘主义哲学家、宗教家。——译者

注247　安格鲁司·济雷鸠斯（Angelus Silesius；本名Johann Scheffler，1624—1777），德意志的神秘主义宗教诗人。——译者

注248　神学中所讲的圣徒在天国直接目睹上帝。——译者

注249　老妇死，重负释。

注250　《帕济伐尔》（*Parsifal* ）是瓦格纳的最后一个歌剧，1882年首次上演。——译者

注251　卡留斯特罗（Alessandro di Cagliostro；本名Giuseppe Balsamo，1743—1795），意大利的大骗子；自称炼金术士、预言者，降神术师等，又冒充伯爵，在欧洲各地行骗，后来被判处终身监禁，死在狱中。——译者

注252　我仿佛记得有人在穆勒之前就讲过这句格言。

注253　所有引尼采的话，重点都是原有的。

注254　哈丽艾特·比彻·司托（Harriet Elizabeth Beecher Stowe，1811—1896），美国女小说家；她的小说《汤姆叔叔的小屋》（1852）对美国奴隶解放运动起了一定的影响。——译者

注255　这是圣经里的话，中文圣经照字面直译作“搓磨贫穷人的脸”，见《旧约》，《以赛亚书》，第三章，第15节。——译者

注256　见莎士比亚：《李尔王》，第二幕，第四场。——译者

注257　阿尔西拜阿底斯（Alcibiades，公元前450年?—公元前404年），雅典政治家，将军。——译者

注258　关于这个题目以及关于马克思的较详细的论述，见拙著《自由与组织》（*Freedom and Organization*，1814—1914）第二编。

注259　事情发生在1857—1858年。——译者

注260　《关于费尔巴哈的十一条提纲》（*Eleven Theses on Feuerbach*），1845。——作者注。引文见《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》单行本，人民出版社1972年版，第50页和第53页。——译者

注261　作者执笔时是在1943年。

注262　本章的下余部分大体上是重印发表在1912年《一元论者》（*The Monist*）上的一篇文章。

注263　芝诺的另一个悖论，内容是说希腊神话中的善跑者阿基里兹（Achilles）的出发点如果在一只乌龟的出发点后面，他将永远追不上那只乌龟。——译者

注264　指《心理学原理》（*Principles of Psychology*）二卷。——译者

注265　杜威已于1952年去世。——译者

注266　“新英格兰”为美国东北部佛蒙特（Vermont）等六个州的总

称；杜威生于佛蒙特州的伯灵顿（Burlington）。——译者

注267　卢必康河（the Rubicon）是意大利北部的一条小河，公元前49年凯撒率军渡过这条河，击败当时握罗马共和政府大权的庞培。——译者

注268　靳斯爵士（Sir James Hopwood Jeans，1877—1946），英国物理学家，天文学家。——译者

注269　本书作者系两度任维多利亚女王的首相的罗素伯爵约翰·罗素之孙，1931年其兄逝世后，依法律规定袭伯爵爵号。——译者

注270　帕比尼（Giovanni Papini，1881—1956），意大利哲学家、历史学家和小说家。——译者

注271　德意志神秘思想家托马司·阿·坎皮斯（Thomas a Kempis，1380左右—1471）有一本著作叫《模仿基督》（*De Imitatione Christi*）。——译者

注272　即微积分学；原文是它的旧名称“infinitesimal calculus”。——译者

注273　卡尔纳普（Rudolf Carnap，1891—1970），美国哲学家，逻辑学家。——译者

神秘主义与逻辑及其他论文

〔英〕伯特兰·罗素 著

商務印書館
创于1897 The Commercial Press

神秘主义与逻辑
及其他论文

〔英〕伯特兰·罗素 著

贾可春 译

商務印書館
The Commercial Press
2017年 · 北京

目　录

译者序
前 言
第一章 神秘主义与逻辑
　　（一）理性与直觉
　　（二）统一性与复多性
　　（三）时间
　　（四）善与恶
第二章 科学在自由教育中的位置
　　一
　　二
　　三
第三章 自由人的崇拜
第四章 数学学科
第五章 数学与形而上学家
第六章 论哲学中的科学方法
　　一
　　二
　　三
第七章 物质的终极成份
第八章 感觉材料与物理学的关系
　　（一）问题的陈述
　　（二）感觉材料的特征
　　（三）可感物
　　（四）感觉材料是物理的
　　（五）“可感物”与“事物”
　　（六）以构造代替推论
　　（七）私人空间与视景空间
　　（八）视景空间中“事物”与“可感物”的定位
　　（九）关于物质的定义
　　（十）时间
　　（十一）事物与物质的持存
　　（十二）错觉、幻觉与梦
第九章 论原因概念
第十章 亲知的知识与描述的知识
返回总目录

译者序

伯特兰·罗素（Bertrand Russell，1872—1970），现代英国著名哲学家、文学家、数学家、逻辑学家、社会活动家、大英帝国勋爵、帝国功绩勋章获得者，生前为皇家学会会员，曾于1950年被授予诺贝尔文学奖，以表彰其“多样且重要的作品，以及对人道主义理想与思想自由的不懈追求”。

在哲学方面，罗素是分析哲学的创始人、逻辑原子论的创始人及新实在论的主要代表。作为分析哲学的创始人，罗素与摩尔（Moore）、弗雷格（Frege）、维特根斯坦（wittgenstein）及卡尔纳普（Carnap）等人一道开创了二十世纪的分析哲学运动。他于1905年发表的《论指谓》（*On Denoting* ）一文标志着当代分析哲学的诞生，该文阐述的摹状词理论曾被拉姆齐（Ramsey）誉为“哲学的典范”。罗素提出逻辑是哲学的本质，他的一些基本观点及所采用的形式分析方法，影响了整个二十世纪分析哲学的发展。作为新实在论的主要代表，罗素与摩尔一起推翻了以麦克塔加特（Mc Taggart）及布拉德雷（Bradley）为代表的当年统治英国哲学界的新黑格尔主义。作为逻辑原子论哲学的创始人之一，他主张建立一种能够反映实在结构的理想语言；逻辑原子论哲学极大地影响了上个世纪初显赫一时的维也纳学派。

本书是一部论文集，收录的是罗素于1901—1915年间所写的十篇论文。罗素分析哲学的实质就在于把新的哲学方法即逻辑分析应用于哲学研究，而1901—1915年正是罗素新方法的诞生、成熟及应用时期。这部文集中的绝大部分论文呈现给读者的，正是罗素在这一时期对新方法的性质、功能及限度的系统而又深入的思考，以及他对这种方法的一系列具体应用。除了关于新方法本身的阐述外，罗素在这些论文中对新方法的应用主要涉及物质问题、物理学知识问题、外部世界的构造问题、因果性问题、自由意志问题、摹状词问题，等等。从这些论文中，我们能看出逻辑分析方法如何能有效解决传统哲学所无法解决的一些重要问题，以及它可能给罗素之前的传统哲学带来哪些崭新的革命性的变化。另外，罗素关于哲学分析的许多基本原则及基本方法，也都在这部文集中得以体现。尽管罗素在后来的岁月中仍有大量论述发表，但我认为，这部文集中所体现的哲学原则与哲学方法基本上奠定了其后来哲学的整

个发展。若从本体论的角度看，罗素哲学思想的发展经历了一个较大的变化过程。罗素早年（即1903年《数学原则》［*Principles of Mathematics* ］出版以前）坚持柏拉图式的实在论立场，到了二十世纪二十年代（以1921年《心的分析》［*The Analysis of Mind* ］出版为标志）又转向了中立一元论；而写于1901到1915年间的这些论文则带有明显的思想过渡痕迹。所以，这部文集是研究罗素哲学思想演变的很有价值的文献。

本书的十篇论文中，除了大部分涉及逻辑分析及其应用外，也有对生命及伦理问题的深邃思考，比如《自由人的崇拜》一文就是对人的生存问题的一种存在主义式的探讨。罗素自己说，这篇文章的立场是那些没有自以为是的宗教信仰的人在困苦与焦虑的年代所必须接受的。另外，亦有两篇涉及教育方面的论文。例如《数学学科》谈的是数学教育问题，而《科学在自由教育中的位置》谈的是科学教育问题。看起来是谈教育，其实两篇文章都是从哲学高度谈数学及科学教育的终极目的——说到底，谈的是生命的意义问题。两篇论文体现了罗素对数学及科学教育的一系列独到的思考，其中闪烁着诸多智慧的光芒。罗素认为，数学中有一种令人崇敬的神圣之美、沉思之美，数学告诉我们的是如何活着的艺术，是创造并支撑高贵的心灵习性的手段，数学教育的最高理想是塑造生命之美。至于科学，罗素认为，其内在价值并不在于实用性，而在于产生正确的心灵习性及人生观、世界观，科学在这方面的能力和文学及一切古典学科一样伟大。科学教育的道德目标在于消除人类本能的粗鲁性，并通过知识增加个人与外部世界间接触的范围与类型，使其成为一名“宇宙公民”；科学教育的理智目标在于让我们以一种客观的方式看待并想象世界，由此它就需要抑制希望与恐惧、爱与恨以及全部主观的情感生活。

本书中的论文大多具有很高的知名度，比如《神秘主义与逻辑》和《自由人的崇拜》就是百年来广为传颂的经典之作。罗素文笔通俗、生动、幽默，文集中的一部分文章尽管专业性、技术性很强，但写得都比较通俗，甚至像《数学与形而上学家》这样的数学哲学论文也写得充满诗意与想象；这也是罗素著作能够广为传颂的原因之一。

贾可春

2016年7月28日

前　言

以下这些论文是在不同时期写成并发表的，我要感谢先前的出版者允许重印它们。

“神秘主义与逻辑”一文发表在1914年7月的《希伯特季刊》（*Hibbert Jonrnal*）杂志上。“科学在自由教育中的位置”发表在1913年5月24日和31日两期《新政治家周刊》（*The New Statesman*）杂志上。“自由人的崇拜”及“数学学科”收在以前的一个集子（现已售罄）《哲学论文》（*Philosophical Essays*）中，这个文集亦是由尊贵的朗曼、格林及类似的一些公司出版的。两篇文章都写于1902年，第一篇最初发表在1903年的《独立评论》（*Independent Review*）杂志上，第二篇发表在1903年9月的《新季刊》（*New Quarterly*）杂志上。在理论伦理学上，我在“自由人的崇拜”中所主张的立场不完全等于我现在所持的立场：与那时相比，我现在不太相信善与恶的客观性。但是我认为，那篇论文所提出的对待生命的一般态度，大体说来，依然是那些没有自以为是的宗教信仰的人在焦虑与艰难的时代所必须接受的态度，假如他们要避免来自心灵深处的挫败的话。

“数学与形而上学家”一文写于1901年，并以“数学哲学的近来工作”为题发表在一家美国杂志《国际月刊》（*The InternationalMonthly*）上。鉴于后来的工作，这篇论文的有些地方需要加以修改；我在脚注中指出了这些需要修改的地方。编辑请求我把这篇文章写得“尽可能充满诗意与想象”，这一事实部分地解释了这篇文章的基调。

上面提及的所有论文都完全是通俗性的，但接下来的论文多少更具技术性。“论哲学中的科学方法”是1914年在牛津大学所作的赫伯特·斯宾塞讲座，并由Clarendon出版社出版；这家出版社友好地同意我把这篇文章放在这个集子里。“物质的终极成份”是早在1915年向曼彻斯特哲学学会所作的一次演讲，并刊登在同年7月的《一元论者》（*Monist*）杂志上。“感觉材料与物理学的关系”一文写于1914年1月，并首次发表于那一年《科学》（*Scientia*）杂志合订本的第四卷。《科学》是科学综合方面的一本国际评论杂志，由M.Eugenio Rignano编辑，并由伦敦的Messrs.Williams and Norgate以及巴黎的Nicola Zanichelli、Bologna和

Felix Alcan等几家尊贵的出版社每月出版。“论原因概念”这篇论文是1912年11月在亚里士多德学会所作的主持人演讲，并刊登在该学会1912—1913年度的公报上。“亲知的知识与描述的知识”也是向亚里士多德学会宣读的一篇论文，并刊登在该学会1910—1911年度的公报上。

1917年9月于伦敦

第一章 神秘主义与逻辑

形而上学试图凭借思维把世界构想为一个整体；从最初的时候起，它就是通过两种非常不同的人类冲动的联合与冲突而发展起来的。在这两种冲突中，一种使人朝向神秘主义，另一种使人朝向科学。一些人单独由其中的一种取得了丰硕的成果，另一些人单独由其中的另一种取得了丰硕的成果：例如，在休谟身上，科学的冲动占据着统治地位，且完全未受抑制，而在布莱克[注1]身上，一种对科学的强烈敌意与深刻的神秘洞见共存。但是，在最伟大的哲学家们看来，科学和神秘主义都是必需的：他们的生命就在于企图使两者协调起来，而且此种企图意味着始终必须让哲学成为——根据某些人的看法——一件比科学和宗教都伟大的事情，尽管存在很大的不确定性。

在试图对科学的及神秘的冲动进行详尽的描述之前，我将通过若干例子来阐述它们。这些例子来自两位哲学家，我指的是赫拉克利特和柏拉图。他们的伟大之处就在于将这两种冲动非常紧密地融合在一起。

每个人都知道，赫拉克利特相信一切皆流：时间成就又毁灭一切事物。从留存下来的少许残篇中，很难发现他是如何得出其结论的，但是其中有些说法强烈地暗示着科学观察就是其结论的源泉。

他说，“能看到、听到及学到的东西是我最看重的”。这是经验论者的语言；而对经验论者来说，观察是真理的唯一保证。“太阳每天都是新的”是又一残篇；若不考虑其有悖常理的特征，这个结论显然受到了科学反思的鼓舞，而且在他看来，这无疑消除了在理解下述问题上的困难：太阳如何能在夜间偷偷地从西边溜到东边。实际的观察一定也已让他想到了其中心学说，即火是唯一的永恒实体，而所有可见之物都是火所经历的诸多阶段。在燃烧时，我们看到事物完全变了样，而火焰和热却升入空中，并逐步消失。

“这个世界对所有事物都是相同的”，他说，“它不是神或人创造的；但是，它曾经是、现在是并且将来永远是一团不灭之火，按一定的标准燃烧，又按一定的标准熄灭。”

“火首先变成海水；海水的一半成为陆地，一半成为旋风。”

这种理论，尽管已不再能为科学所接受，却仍有科学的气质。柏拉图提到过一句著名格言，即“你不能两次踏进同一条河流，因为流经你的始终是不同的河水”；而这句格言或许也是科学的结晶。但是，在现存的残篇中，我们也发现了另一种陈述：“我们踏进又不踏进同一条河流；我们是又不是。”

这个陈述是神秘的，而柏拉图所引用的那个陈述则是科学的；把两者作一比较，就可以看出这两种倾向在何等密切的程度上融合于赫拉克利特的体系中。神秘主义本质上不过是具有一定强度和深度的情感，此种情感是针对我们在宇宙问题上的所信之物而言的；而且这种情感使得赫拉克利特以自身的科学为根据，在生命与宇宙问题上提出了一些令人感到异常酸楚的格言，比如：

“时间是一个玩跳棋的孩子，支配权就由孩子掌握着。”

这是诗一般的想象，而非科学。它把时间描述成世界的一个专横的君主，而且这个君主表现出儿童的一切不负责任的轻率行为。同样，也正是神秘主义导致赫拉克利特断言相反事物的同一性：他说，“好与坏是一”；又说，“对于神，一切事物都是合理的、善的、恰当的，但人们认为有些事物是不恰当的，有些事物是恰当的。”

赫拉克利特伦理学的背后隐藏着许多神秘主义的东西。确实，单单科学决定论也许就会使人作出这样的陈述，即“人的性格就是其命运”；但是，唯有神秘主义者才会说：

“每一种动物都是通过打击而被驱赶到草场的。”他还说：

“与一个人内心的愿望作斗争是困难的。不论它希望得到什么，它都是以灵魂为代价而获得的。”他还说：

“智慧是一件事情，它就在于认识那通过万物引导万物的思想。”[注2]

例子可以大量地增加，但已经给出的这些例子足以表明此人的性格：他眼中的科学事实向其心灵内注入了火焰，而且在火光中，通过反

思其自己的迅速跳动着的穿透性的火，他洞察了世界的深度。在这样的一种性情中，我们看到了神秘主义者与科学家的真正联合；我认为，这样的联合是在思维世界中有可能获得的最高声誉。

同样的双重冲动存在于柏拉图身上，尽管在这两者中，神秘的冲动明显强于科学的冲动，且每当这种冲突变得尖锐时，最后的胜利总是属于它的。他相信知识与实在；他关于洞穴的描述是对这种信念的经典陈述，这种陈述比关于感官的陈述更真实、更实在。

“想象有许多人生活在一个地下洞穴内，在洞穴入口处有光线照进来，并一直照到最深处；洞穴中的人自儿童时代起就被铐住了脖子和腿，只能一动不动地坐在那里往前看，因为锁链使他们无法转头。再想象在他们后上方的一定距离处有一把明亮的燃烧着的火，并且有一条高铺的路在火和囚犯之间经过，沿路建有一座矮墙，而矮墙就像魔术师们置于观众面前并在上面展示其奇迹的屏幕。

我想象了，他回答道。

你也可以向自己描绘这样一幅景象：有许多人正在这座墙后走，他们随身携带着用木材、石头及各种材料做成的人的塑像和其他动物的图像，还有种种其他物件，那些携带物都高出这座墙；而且如你所预料的那样，可以让一些路人说话，别的路人保持安静。

你在描述一个奇特的场景和一些奇特的囚犯。

他们跟我们一样，我回答道。

现在思考一下：假如在事情的进展中以如下方式解除他们的脚镣，并治好他们的愚疾，那么会发生什么情况呢？我们且设想，他们当中有一个人被释放了，并突然被迫站起来，转过头来并张开双眼走向光亮处，而且我们还设想，他是带着痛苦做完所有这些行为的，并且那刺眼的光芒使其不可能看清他过去只见到其影子的那些对象。假如有一个人告诉他，在那些日子里他看到的是可笑的幻相，但现在他在某种程度上更接近于真实，面向了更真实的东西，而且看得也更正确了，那么你预料他会作出什么样的回答呢？尤其是，假如那个人把正在经过的那几个对象指给他，然后向他提问，并强迫其回答所见为何，那么你又预料他将如何回答呢？你难道不会预料他将感到迷惑，并认为以前看到的东西

比现在强迫他去注意的对象更真实吗？

是的，要真实得多…。

因此，我认为，要使其能够感知到那个较高处的世界中的对象，必须有一个习惯的过程。首先，他将极成功地认出阴影，然后将辨清人和其他事物在水中的倒影，而后看出真实的东西；经过这些步骤之后，他将抬眼遇见月光和星光，并会发现在夜里察看天体和天空本身比在白天察看太阳和阳光的难度要小些。

毫无疑问。

最后，我想象，他将能够观察和揣摩真实的太阳；这里所说的太阳，并非指出现 在水中或其他区域中的太阳，而是 处于其本来位置上的真实的太阳。

当然。

下一步他将得出这样的结论：太阳造成了季节交替与岁月往复，并是可见世界中一切事物的守护者；而且，它还以某种方式成为他及其同伴过去看到的所有那些事物的原因。

显然，这将是他下一步的结论…

我亲爱的格劳孔，现在你必须把这想象的情景中的每一个部分都应用到我们先前叙述的事情上来，并把眼睛所看到的区域比作囚屋，把那里的火光比作太阳的力量；而且，假如你从洞穴上升到地面并对上面的世界加以思考，从而理解灵魂向可知区域的攀升，那么你就能猜中我自己是如何推测的了（既然你希望得知这一点）。至于我的推测是否正确，实际上只有神才知道。但尽管如此，在这个问题上，我的观点的大意可以陈述如下。在知识领域，基本的善的理念就是我们的探求的极限，而且几乎不能被理解；但是，当被理解时，我们会不由自主地断言，它无论在什么情况下都是所有光明的及美好的东西的源泉：它为可见世界制造了光和光源，在可知世界中它又成了真理和理性的直接而又决定性的源泉；——而且任何愿意在私人领域或公共领域明智行事的人，都必须发现善的理念。”[注3]

但是，在这段引文中，就像在柏拉图的绝大部分教学活动过程中一样，善与真正的实在被等同了起来。这种等同曾体现在哲学传统中，并且在我们的时代仍然起着很大的作用。在以这种方式给予善一种合法的功能时，柏拉图就在哲学与科学之间制造了一种分离；在我看来，此后两者都遭受了这种分离的煎熬，并且现在仍然如此。科学家在研究自然时，不管他的希望是什么，都会把它们放置一边；哲学家若要获得真理，也须这么做。仅当真理被探明时，伦理的考虑才能出现：它们能够而且也应该出来决定我们对待真理的情感，并决定我们如何基于真理而安排我们的生活，但它们自身不能出来陈述真理是什么。

在柏拉图的对话中，有些段落表明他似乎清楚地意识到了这一点；它们出现在阐述其心灵的科学的一面的那些段落中。在其中的一段对话中，年轻的苏格拉底正在向巴门尼德解释理念论；这段话是最值得注意的。

苏格拉底解释说，存在一个善的理念，但并不存在诸如头发、烂泥及污物之类的东西的理念。听了苏格拉底的解释后，巴门尼德建议他“不要鄙视甚至最无价值的事物”；这个建议表明了真正的科学倾向。假如哲学要实现自身最大的可能性，那么正是这种不偏不倚的倾向，才是神秘主义者在对更高级的实在及隐蔽性的善作出表面上的洞察时所必须去结合的；而且，正是因为他们没有做到这一点，这么多的唯心论哲学才显得单薄、没有生气、软弱无力。唯有在与世界的结合中，我们的理想才能结出果实；如果与其分离，它们就仍将是不毛之地。但是，一种回避事实或事先要求世界与其愿望相一致的理想，是无法与世界相结合的。

巴门尼德自己就是一种异常有趣的神秘主义的源头，这种神秘主义渗透在柏拉图的思想中；它可被称为“逻辑的”，因为它体现在诸多逻辑理论中。就西方而言，这种形式的神秘主义好像始自巴门尼德；它支配着从他那个时代到黑格尔及其现代门徒时代的所有最伟大的神秘主义形而上学家的推理。他说，实在是非创造的、不可毁灭的、不会变化的、不可分割的，它“没有开端，没有结束，被禁锢在强有力的锁链之中不能移动，因为生成和毁灭已被驱离得很远了，而且真实的信念已把它们抛弃。”其探究的基本原理被陈述在一个也符合黑格尔思想的句子中：“你不能知道什么东西不存在（那是不可能的），也不能说出它，因为能被思维者与能够存在者是同一种东西。”而且他还说：“情况必然

是这样的：能被思维和提及者存在，因为它存在是可能的，而不存在者存在是不可能的。”变化的不可能性就出自这条原理，因为过去的东西能被提及，并因此——根据这条原理——仍然存在。

在任何年代及世界任何地方，神秘主义哲学都是以某些信念为特征的。这些信念为我们一直在思考的这些学说所阐明。

首先，神秘主义哲学相信洞见，而反对零散的分析的知识：它们相信一种智慧的、突然的、穿透性的及强制性的方式，这种方式与一种完全依赖感官的科学对外部现象所做的缓慢而易错的研究形成了对照。所有能专注于一种内在的强烈情感的人，都一定间或经历了那种奇特的关于普通对象的非实在性的感受，即与日常事物的联系的丧失；在这种丧失中，外部世界失去了其稳固性，而心灵则似乎在完全的孤寂中从自身深处产生了奇异幻相的疯狂舞动，这些幻相迄今是作为不受约束的真实而又有生气的东西出现的。这是神秘主义传授中的否定性一面：怀疑普通知识，并为接纳一种看似更高级的智慧的东西扫除障碍。许多熟悉这种否定性经验的人并没有超越它，但对神秘主义者来说，它只是通往一个更广阔的世界的入口。

神秘主义的洞见始于对一种被揭去面纱的神秘之物的感觉，这种神秘之物是一种现在突然走出可疑境地并变得确定的隐蔽性智慧。对启示及确定性的感觉出现在任何明确的信念之前。神秘主义者产生的明确信念，是对在洞见时刻所获得的无法清楚表达的经验进行反思的结果。时常，与这个时刻没有真实联系的一些信念紧接着被吸收进了中央核；因而，除了所有神秘主义者所共有的那些确信的东西之外，我们在许多神秘主义者那里都发现了另外一些更具地域性及时间性的信念，这些信念无疑与因为他们主观的确信而成为本质性的神秘之物的东西结合到了一起。我们可以忽略这样的非本质性附加物，并把自己限定于一切神秘主义者所共有的那些信念。

在心灵获得顿悟的那一刻所得到的最先且最直接的结果，是对一种获取知识的方式之可能性的信念。这种方式可称为启示、洞见或直觉，它与感觉、理性及分析形成了对照，而后面这些则被视为造成幻觉困境的盲目向导。与这种信念密切联系在一起的，是一种实在　概念；这个实在　处于现象世界的背后，并且完全相异于它。人们是怀着一种时常导致崇拜的赞美之情看待这种实在　的；人们感觉它时时处处被紧紧地

把握着，它披着一层薄薄的感官印象的面纱，而且对于可以接受的心灵来说，它甚至乐意穿透人类显而易见的愚蠢与邪恶而在其荣光中闪耀。诗人、艺术家及热爱它的人是那种荣光的寻求者：他们所追求的那种萦绕心头的美是其光辉的微弱的反光。但是，神秘主义者生活在完全的幻觉之光中：他靠一种知识来了解其他人在模糊地追寻什么，与那种知识无关的所有其他知识都不是真正的知识。

神秘主义的第二个特征，在于它相信统一性，并拒绝承认任何地方的对立或分割。我们发现赫拉克利特说“善与恶是一”，而且他还说“上升的路与下降的路是同一条路”。同样的态度也出现在对矛盾命题的同时断言上，比如：“我们踏进又踏不进同一条河流；我们是又不是。”巴门尼德断言实在是一且不可分，这一断言也来自同一种趋向统一的冲动。在柏拉图身上，这种冲动不怎么显著，它为其理念论所抑制；但是，在其逻辑所能允许的程度上，它再次出现在关于善　的首要性的学说中。

几乎为所有神秘主义形而上学所共有的第三个标志，是对时间　实在性的否认。这是否认分割的结果；假如一切是一，那么过去与未来的区分就一定是虚幻的。我们看到这种学说在巴门尼德那里是很引人注目的，而且在近现代人中间，它在斯宾诺莎及黑格尔的体系中是根本性的。

神秘主义诸学说的最后一个标志，在于它相信所有恶都只是现象，或者说，是由分析理智的分割与对立所制造出来的一种幻觉；我们必须认真考虑这一标志。神秘主义不认为像残忍——比如说——这样的事物是善的，但否认它们是真实的：它们属于那个低级的幻相世界，我们将因为洞悉幻觉而从那个世界中解放出来。有时，不仅恶被认为是虚幻的，而且善亦被认为是虚幻的，比如在黑格尔那里就是这样，而且至少从字面上讲，在斯宾诺莎那里也是这样；但是尽管如此，人们会自然地把对被视为实在　的东西的情感态度与实在　是善的这一信念联系在一起。在一切情况下，神秘主义的伦理特征都在于缺乏愤怒和抗议、愉快地授受以及不相信关于好和坏这两个敌对阵营之划分的终极真理。这种态度是神秘主义体验的本性所产生的一种直接结果：与统一意识联系在一起的是一种无限安宁的情感。确实，人们可以猜想这种安宁的情感产生了——正如各种情感在梦中的表现那样——由联系在一起的诸信念所形成的整个体系，而那些信念构成了神秘主义学说的主体部分。但这是

一个困难的问题，而且我们不能期待人类会在这个问题上达成一致。

因此，在考虑神秘主义是真是假时产生了四个问题，即：

（1）存在两种可以分别称之为理性与直觉的认识方式吗？而且，假如这样的话，其中一种比另一种更可取吗？

（2）一切复多与分割都是虚幻的吗？

（3）时间是非实在的吗？

（4）哪一类实在属于善与恶？

在这所有四个问题上，尽管被充分发挥的神秘主义在我看来是错误的，但我仍然相信，通过加以充分的抑制，可以从神秘主义的情感方式中习得一种智慧的成份，而这种成份似乎不可通过任何其他途径获得。假如真是这样，神秘主义将被颂为一种对待生活的态度，而非一种关于世界的信条。我将认为，形而上学的信条是这种情感的一种错误的结果，尽管这种情感，当对所有其他思想和情感加以影响和渗透时，就是人类身上一切最美好的东西的唤起者。甚至科学对真理所作的谨慎而又耐心的研究，也可以通过神秘主义生活并行走于其中的极端敬畏之心加以促进和滋养，而那种研究似乎是神秘主义迅速确信行为的完全对立面。

（一）理性与直觉[注4]

我对神秘主义世界的实在性或非实在性一无所知。我不想否认它，甚至也不想宣称揭示它的洞见并非真正的洞见。我确实希望坚持的是——而且正是在这里，科学的态度是必须的——未经检验且未经证实的洞见是真理的一种不充分的保证，尽管许多最重要的真理都是通过这种方式首次被提出的。人们通常谈及本能与理性的对立。在十八世纪，这种对立是以有利于理性的方式形成的；但是，在卢梭及浪漫主义运动的影响下，本能受到了偏爱，而偏爱本能的首先是那些反对非自然的政体及思维形式的人，然后，随着对传统神学的纯理性主义辩护变得越来越困难，所有在科学中感觉到某些信条受到威胁的人也产生了对本能的偏爱，而所说的那些信条，指的是他们将其与一种关于生活及世界的纯洁脱俗的观点联系在一起的信条。柏格森以“直觉”的名义把本能提到了形而上学真理的唯一裁决者的地位。但事实上，本能与理性的对立基本上是虚幻的。本能、直觉或洞见首先产生一些信念，理性随后又证实或反驳了那些信念；但是，只要证实是可能的，那么在最后的分析中，证实就是由与另外一些信念的一致构成的，而另外那些信念的本能性丝毫不亚于原先的信念。理性，与其说是一种创造性力量，还不如说是一种协调和控制的力量。甚至在最纯粹的逻辑领域，也正是洞见首先发现了新的东西。

在本能和理性有时确实发生冲突的地方，这种冲突是关于一些单个信念的。这些单个信念本能地被人持有，而且人们在持有它们时是非常坚决的，以至于无论它们与其他信念多么不一致，也不会被人抛弃。本能，像人类的所有能力一样，是易于出错的。那些理性能力弱的人，在涉及其自身时，时常不愿意承认这一点，尽管在涉及别人时所有人都是会承认的。本能最不容易在实际的事情上出错；在这些事情上，正确的判断有助于生存：例如，他人身上的友好和敌意时常是通过超常的鉴别力并透过非常仔细的伪装而被感觉到的。但是，甚至在这样的事情上，他人的沉默寡言或阿谀奉承也可能造成一种错误的印象。在不太具有直接的实际性质的事情上，比如在哲学所处理的那些事情上，非常强烈的本能信念有时整个都是错误的，我们可以通过它们与其他同样强烈的信念之间那种明显的不一致而知道这一点。正是这些原因使得理性的协调

斡旋成为必要；理性通过信念间的相容来检验信念，并在可疑的情况下从一面及另一面考察错误的可能源泉。在这方面，不存在对作为一个整体的本能的反对意见；我们只是反对盲目地依赖于本能的某一有趣的方面，而排除掉其他一些更寻常但并非可信度更低的方面。正是这样的片面性而非本能自身，才是理性旨在纠正的。

通过应用到柏格森对“理智”的反对及对“直觉”的辩护上来，这些或多或少有点老生常谈的道理可以得到说明。他说，有“两种根本不同的认识一个事物的方式”。第一种方式意味着我们围绕对象转，第二种方式意味着我们进入对象。第一种方式依赖于我们所处的观察角度以及我们用以表达自身的符号，而第二种方式既不依赖于某一观察角度，亦不依赖于任何符号。第一种知识可以说停在了相对　上，而第二种知识，在可能出现的情况下，可以说达到了绝对 [注5] 。第二种方式就是直觉；柏格森说，它是“这样一种理智的共鸣　，一个人通过这种共鸣而把自身置于一个对象内，以与该对象中独一无二并因而不可表达的东西相契合”（第6页）。为了举例说明，他提到了自我认识：“至少有一种实在，我们全都经由直觉而非简单的分析从内部捕获了它。那就是在时间中流动的我们自己的人格，即绵延的自我”（第8页）。柏格森哲学的其余部分，就在于透过不完美的语词媒介来传达通过直觉而获得的知识，并由之全面谴责一切源自科学及常识的所谓的知识。

由于在冲突中偏袒本能信念，这种方法迫切需要通过证明一方的信念比另一方的信念更具可信性而得到辩护。柏格森试图通过两种方法进行辩护：首先，他解释说，理智是一种旨在保证生物学成功的纯粹实际的能力，其次，他提到动物拥有一些令人吃惊的本能的技巧，并指出世界的某些特征虽可以为直觉所理解，而当他进行解释时却会使理智困惑不解。

柏格森指出，理智是在生存斗争中发展起来的一种纯粹实际的能力，而非真实信念的一种来源。对于这种理论，我们可以说，首先，唯有通过理智，我们才了解生存斗争及人类的生物学祖先：假如理智是误导人的，这个仅仅是推论出来的历史可能全都是不真实的。另一方面，假如我们同他一道认为，进化是以达尔文所信的方式发生的，那么不仅理智，而且我们的所有能力，都是在实际效用的重压下发展起来的。在其直接有用的地方，例如在涉及他人的品质与性情时，直觉最容易被发现。柏格森显然认为，相比于纯数学能力（比如说），这种认识能力很

少能用生存斗争来解释。然而，被虚假的友谊欺骗的野蛮人很可能为他的错误付出生命的代价；可是甚至在最文明的社会中，人们也不会因为数学方面的不称职而被处以极刑。柏格森所举的这些关于动物本能的最突出的例子，都具有一种非常直接的生存价值。当然，实际情况是这样的：直觉和理智都是因为自身是有用的而发展起来的，而且一般说来，当它们提供真理时，它们就是有用的，而当它们提供错误时，它们就是有害的。像艺术能力一样，文明人身上的理智，有时在对个体有用的范围之外得到了发展；另一方面，从总体上看，直觉似乎随着文明的进步而变弱了。通常，在直觉能力上，儿童强于成人，未受过教育的人强于受过教育的人；在狗身上，它很可能胜过在人类身上所发现的任何东西。但是，在这些事实中看到直觉之优点的人，应该回到丛林中可供奔跑的野地里，用靛蓝染身，以野山楂与蔷薇果为生。

下面我们来考察一下直觉是否拥有某种如柏格森所宣称的不可错性。根据柏格森，最好的例子是对自我的亲知；然而众所周知，自我认识是罕见的，也是困难的。比如说，绝大多数人天生卑劣、虚荣、有嫉妒心，然而他们完全意识不到，尽管连其最好的朋友也可以毫无困难地看出来。确实，直觉是令人信服的，而这一点正是理智所缺乏的：当直觉出现时，我们几乎不可能怀疑它是真的。但是，假如我们经过考察，发现它似乎至少与理智一样可错，那么其更大程度的主观的确定性就成了一种缺点，而此种缺点只能使其具有更加不可抗拒的欺骗性。人们相信自己对所爱的人有所认识；除了自我认识以外，直觉的最显著的例子就是这种认识了：不同人格之间的屏障似乎变得透明了，而且人们认为他们可以像看穿自己的心灵一样看穿另一个人的心灵。然而在这些情况下，欺骗也常常能被成功地实施；而且甚至在并无存心欺骗的地方，经验也逐步证明了下面这一点：通常，人们想象中的洞见是虚幻的，而且从长期看，理智的那种相对缓慢且更具摸索性的方法是相对可靠的。

柏格森认为，理智只能处理一些与过去经验到的东西相似的事物，而直觉有能力领会永远属于每一个新的时刻的独特性与新鲜性。确实，每一个时刻都有某种独特的东西；同样确实的是，这种东西不可用理智的概念充分表达出来。唯有直接的亲知才能让我们知道独特的及新的东西是什么。但是，这种直接的亲知是在感觉中被充分提供的，而且就我所能看到的而言，这种亲知并不需要任何特殊的直觉能力就可以被领会。既不是理智，也不是直觉，而是感觉，提供了新的材料；但是，当材料以任何引人注目的方式表现为新的时，理智相比于直觉更有能力处

理它们。孵了一窝小鸭的母鸡无疑有一种直觉，这种直觉似乎使其成了它们中的一员，而不仅仅是分析地认识了它们；但是，当小鸭走到水边时，全部貌似真实的直觉就被发现是虚幻的，而母鸡只有绝望地留在岸上。事实上，直觉是本能的一个方面与发展，而且像所有本能一样，在塑造了所说的动物的习惯的那些通常环境中，它是令人钦佩的；但是，一旦环境发生变化，以致需要某种非习惯性的行为模式时，它就完全不能胜任了。

从理论上理解世界是哲学的目标；对动物或野蛮人，甚至对绝大多数文明人来说，这种理解并不具有很大的实际意义。因此，几乎不会有人设想，本能或直觉的那种快速、粗糙且容易的方法，会在这个领域内发现一种赞同其应用的理由。正是那些比较古老的活动表现了最高水平的直觉，并显示出我们与动物及半人类祖先遥远世代的亲缘关系。在诸如自我保存及爱这样的事情上，直觉有时（尽管并非总是）会以一种令批判的理智感到吃惊的迅速而精确的方式行动。但哲学并不是阐明我们与过去的亲缘关系的一种活动：它是一种高度精确、高度文明的活动，而且这种活动若要取得成功，就必须在某种程度上从本能生活中解放出来，有时甚至必须在一定程度上远离一切世俗的希望与恐惧。因此，并不是在哲学中我们才能期待看到最高水平的直觉；恰恰相反，因为哲学的真实对象及理解这些对象所需要的思维习惯是陌生的、不寻常的、遥远的，所以正是在这里，而几乎不是在任何别的地方，理智才被证明是高于直觉的，并且快速的未经分析的信念最不应该在非批判的情况下被接受。

在提倡以科学的方式进行抑制与平衡，并以此反对大胆依赖直觉的孤行专断时，我们仅仅是在知识领域里鼓励人们在广阔的范围内加以研究，鼓励人们要秉持一种不受个人情感影响的客观态度，鼓励人们从对实际事情的专注中解放出来——而那种专注已为世界上一切伟大的宗教所反复灌输。因而，不管我们的结论可能以什么样的方式与许多神秘主义者的明确信念相冲突，它本质上并不相悖于产生那些信念的精神，相反，它是这同一种精神应用于思想领域所产生的结果。

（二）统一性与复多性

神秘主义解释中最令人信服的一个方面，就是对万物一体性的貌似真实的揭示；它导致宗教中的泛神论及哲学中的一元论。一门始于巴门尼德并终结于黑格尔及其追随者的精致的逻辑已经逐渐发展了起来；而其发展的目的就是在于证明，宇宙是一个不可分的全体，而且似乎是其部分的东西，假如被看作实质性的及自存的，就只是一种幻觉。巴门尼德把关于一个实在的概念引进了西方哲学；这个实在完全不同于现象世界，它是不可分的、不变的唯一性实在。巴门尼德引进这个概念，至少从名义上看并非出于神秘主义的或宗教的原因，而是基于一种关于非存在的不可能性的逻辑论证。在巴门尼德之后，许多形而上学体系都是这种基本思想的产物。

用来为神秘主义辩护的逻辑似乎是错误的，并易于招致技术上的批评。关于这一点，我已在别的地方作过解释。这里我将不再重复这些批评，因为它们是冗长的、复杂的；但是相反地，我将试图对神秘主义逻辑由之产生的心灵状态作出分析。

人们相信有一种实在，它完全不同于出现在感官面前的东西。这种信念带着不可抗拒的力量出现在某些情绪中，而那些情绪是绝大多数神秘主义及绝大多数形而上学的来源。当这样的一种情绪起支配作用时，人们就觉得不再需要逻辑了；因而，更彻底的神秘主义者不使用逻辑，而直接诉诸其洞见力的当下释放。但是，这种被充分发挥的神秘主义在西方是罕见的。当来自情感的确定性变弱时，一个具有推理习惯的人将为在自己身上所发现的信念寻找有利的逻辑根据。但是，由于这个信念已经存在，他将乐于接受他所想到的任何根据。表面上被他的逻辑所证明了的矛盾确实是神秘主义的矛盾，并且假如他的逻辑要与洞见相一致，那么这些矛盾就是他认为他的逻辑所须达到的目标。由此产生的逻辑使得绝大多数哲学家不能对科学及日常生活世界给予任何描述。假如他们渴望给出这样的一种描述，那么他们很可能会发现他们的逻辑错误；但是，他们当中绝大多数人并不怎么渴望理解科学及日常生活世界，而是要表明它是非实在的，以衬托一个超感觉的“实在的”世界。

正是在这方面，那些原本信奉神秘主义的伟大哲学家们追寻了逻

辑。但是，由于他们通常认为对神秘情感的那种假想的洞见是不成问题的，他们的逻辑学说是以某种干瘪的形式呈现的，并且他们的信徒们认为那些学说完全独立于它们从中产生的那种顿悟。不过，那些学说与其根源紧系在一起，而且在涉及科学与常识世界时他们仍然是——借用桑塔亚那[注6]先生的一个有用的词——“有恶意的”。唯有如此，我们才能解释哲学家们在接受其学说与某些事实的不一致时所具有的那种自鸣得意；所说的某些事实指的是，所有那些似乎已被充分确认且最可信的通常的及科学的事实。

神秘主义逻辑自然要表明任何邪恶的东西所固有的缺陷。当神秘的情绪占据支配地位时，逻辑的冲动就不会被感觉到；随着那种情绪的逐渐减弱，它会重新肯定自身，但它将希望保留逐渐消失的洞见，或者至少希望证明它曾经是　洞见，并证明似乎与其矛盾的东西都是虚幻的。由此产生的逻辑并不是完全没有好恶倾向或者说公正的，而且受到对它所应用于其中的日常世界的某种厌恶的驱动。这样的态度自然不会趋向最好的结果。每个人都知道，仅仅为了反驳一个作者而去读他的作品，并不是理解那个作者的方式；而在读大自然这本书时确信它全是虚幻的，同样不可能导致对大自然的理解。假如我们的逻辑要发现日常世界是可理解的，那么这种逻辑必须没有恶意，但我们必须通过对日常世界的一种真正接纳来激励它；而在形而上学家中间，我们通常发现不了这种接纳。

（三）时间

时间的非实在性是许多形而上学体系的一个基本学说。这种学说时常在名义上以逻辑论证为基础，而且在巴门尼德那里就已经如此了。但是，它原本来自神秘洞见的时刻所出现的那种确定性——至少在新体系的建立者那里是这样的。这就如同波斯的一位伊斯兰教苏菲派诗人[注7]所说的那样：

> “过去和未来遮住我们的双眼，
>
> 让我们看不到真主，
>
> 放火烧掉它们吧！
>
> 这些碎片将把你作为芦苇来分割，
>
> 还要分割多久？”[注8]

最终是实在的东西一定是永恒的这种信念，是很司空见惯的：它产生了形而上学的实体观念，而且甚至到现在，它也在诸如能量与质量守恒这样的科学学说中发现了一种完全的合理的满足。

我们难以理清这种观点中的对错成份。我认为，那些关于时间是非实在的及感官世界是虚幻的这一论点的论证必须被视为谬误。不过，在某种意义上，时间是实在的一个无关紧要的表面特征；所说的这种意义不易陈述，但易于感觉。我们必须承认过去和未来与现在一样实在，而且对于哲学思考来说，让时间在某种程度上摆脱奴役是绝对必要的。时间的重要性与其说是理论的，不如说是实践的，而且与其说与真理有关，不如说与我们的愿望有关。我们可以从一个永恒的外部世界把事物描绘成进入时间之流的东西，也可以依据一种视时间为吞噬一切存在之物的暴君的观点而做到这一点；但我认为，一种相对真实的世界图景是通过前一种方式获得的。在思想中，以及在情感中，尽管时间是实在的，认识到它的无关紧要就跨进了智慧之门。

如果我们问一问自己，为什么对过去的情感如此不同于对未来的情

感，那么我们立即就可以看到这一点。这种差别的原因总体来说是实践上的：我们的愿望能够影响未来，但不能影响过去；未来在某种程度上受控于我们的力量，而过去则不可更改地固定下来了。但是，每一个未来都会在某一天会成为过去：假如我们现在真实地回望过去，那么当它曾经还是未来时，它一定恰恰就是我们现在所看到的这个样子；而且，从目前所看到的未来一定恰恰就是当它已经成为过去时我们将会看到的那个样子。因此，过去和未来之间的那种被感觉到的差异，并不是内在的差异，而只是相对于我们的：对于客观的研究而言，它就不复存在了。而且，知识领域中研究的客观性完全就是行为领域中作为正义与无私而出现的那种公正的品性。任何希望真实地看世界的人，若在要思考中免受实际愿望的暴政，就都必须学着去克服在对待过去与未来的态度上的差别，并以一种综合的眼光去勘查全部的时间之流。

在我看来，时间不应该以某种方式进入我们的理论性的哲学思考；已与进化观念联系在一起并典型地体现在尼采、实用主义及柏格森那里的哲学，可以作为使用这种方式的例子。这种哲学以从最低级的生命形式上长升到人类的进化为基础，在进步　中发现了宇宙的基本法则，并因此允许早的　与晚的　之间的差别进入真正的守护其思辨风景的城堡。我不想对其过去的及未来的世界史表示反对，尽管那种历史是猜测性的。但我认为，在陶醉于一种快速的成功时，我们需要用来真正理解宇宙的许多东西都已被遗忘了。在能从青年时期的激情中走出并进入成年时期的成熟智慧之前，其匆忙作出的西方式的大胆断言，必须与希腊文化及东方人顺从精神中的某种东西结合起来。尽管它求助于科学，但我认为，真正的科学的哲学是某种更艰巨且更超脱的东西；它较少求助于世俗的希望，而且为了取得实践上的成功，它需要一种更严格的训练。

达尔文的《物种起源》使世人相信，动物及植物的不同的种之间的差异并非像其表面看起来的那样是固定不变的。自然种类学说曾使得生物分类变得容易而又确定；它在亚里士多德传统中被奉为神圣，并受到了它对于正统教条的假想的必要性的保护。但是，该学说突然被从生物学领域永久清除了。对于人类的自负而言，人与低等动物之间的差异似乎是巨大的。这种差异被表明是逐渐形成的，它包含一些无法确定性地被置于人类这个家族内部或外部的居间生物。拉普拉斯[注9]已经表明，太阳和行星很可能是从一种或多或少未分化的原始星云中形成的。因而，已往那些固定的界标变得动摇而又不分明了，并且所有鲜明的轮廓都模糊了。事物和物种都失去了它们的界限，没有人能够说清它们从何

处开始，又在何处结束。

假如人类的自负曾因其与类人猿之间的亲缘关系而一时动摇过，那么它很快就会发现一种重新肯定自身的方式，而且那种方式就是进化的“哲学”。对于哲学家来说，从阿米巴到人的过程显然是一种进步，尽管阿米巴是否同意这一点尚不得而知。因此，这种过程因为揭示了宇宙中的一条向善的发展的规律而受到了欢迎；这里所说的发展，指的是理想缓慢地将自身转化现实的进化或展现。科学已表明，这整个的变化过程就是过去的可能的历史。但是，这样的一种观点，尽管可以让斯宾塞以及那些我们可以称之为黑格尔派进化论者的人满意，却不能让那些更赤诚的崇拜变化的人承认它是充分的。对那些人来说，世界连续向其靠近的一种理想，由于太无活力、太过静态，从而无法激励人心。愿望和理想都必须在进化过程中有所变化与发展：一定不存在固定的目标，而只存在生命的冲动所导致的新的需求的连续形成，该冲动单独赋予这种过程以统一性。

在这种哲学中，生命是一个连续的流，并且对生命之流的一切分隔都是人为的、不真实的。独立的事物、开端与终结，都只是方便的虚构：只存在流畅的连续的变化。今天的信念在今天可以算作真实的，假如它们载着我们沿生命之流前行；但在明天，它们将是错误的，并且必须被适应新环境的新信念所取代。我们的一切思考都是由方便的虚构即生命之流在想象中的凝滞所组成的。尽管有我们的一切虚构，实在还在继续流动；而且尽管我们能经历它，它还是不能在思想中被想象。在这种哲学中，未来虽是我们无法预见的，但将比过去或现在好，所以它的读者类似于一个因被告知要张开嘴、闭上眼而期待吃到一块糖果的孩子；既然如此，这种哲学就相当于在无意中以某种方式作出了一个保证，尽管没有清晰地把它陈述出来。逻辑、数学及物理学都在这种哲学中消失了，因为它们过于“静态”了；真实的东西是朝向一个目标的冲动和运动，而这个目标像彩虹一样，我们前进时它后退，并且在我们在到达每一个地方时，都使得那个地方不同于其先前从远处所表现出的样子。

我不打算着手对这种哲学进行技术上的考察。我只想断言，激发它的动机与兴趣仅是实践上的，而且它所处理的问题是很特殊的，以至于几乎不能认为它触及了任何在我看来构成了真正的哲学的问题。

进化论的支配一切的兴趣是在人类的命运问题上，或至少是关于生命的命运的。与其说它对知识本身感兴趣，不如说它对道德和幸福感兴趣；必须承认，同样的说法也适用于许多其他哲学，而且对哲学所能给予我们的那种知识的期望是非常罕见的。但是，假如哲学要获得真理，哲学家首先必须具备那种无关利害的理智的好奇心；这种好奇心是真正的科学家所特有的。在某些狭窄的范围内，关于未来的知识是可能的；假如我们要了解人类的命运，这种知识是我们必须去寻求的。我们说不出随着科学的进步这些范围会扩大多少；但显然，任何关于未来的命题都根据其题材而分属于某种特殊的科学，并且假如终究能被确定的话，它们是通过那门科学的方法而被确定的。哲学不是一条获得如其他科学所取得的那类结果的捷径：假如它要成为一种真正的研究，它必须有自己的领域，并瞄准其他科学既不能证明亦不能反驳的结果。

进化论将自身奠基于进步　　观念，这种进步是从较坏到较好的变化。在我看来，进化论允许时间概念成为其暴君而非奴仆，并因此丧失研究的客观性，而那种客观性是哲学思想与情感中一切最好的东西的来源。如我们所看到的那样，形而上学家常常全然否定时间的实在性。我不想这么做，而只想保留激发这种否定的精神面貌，即一种思想态度；这种态度认为，过去与现在一样实在，并且与未来一样重要。斯宾诺莎说[注10]，“只要心灵根据理性的命令去构想一个事物，无论所得到的观念是关于未来的事物、过去的事物，还是关于现在的事物的，它都将受到同样的影响。”我发现，正是这种“根据理性的命令的构想”才是建立在进化论基础上的哲学所缺少的。

（四）善与恶

神秘主义认为所有恶都是虚幻的，而且有时它在善的问题上也持同样的观点，但更多的时候认为所有的实在都是善。两种观点都可在赫拉克利特那里被发现：他说，“好与坏是一”，但又说，“对于神，一切事物都是合理的、善的、恰当的，但人们认为有些事物是不恰当的，有些事物是恰当的。”一种类似的双重立场也可在斯宾诺莎那里被看到；但是，当他想提及并非仅属于人的善时他使用“完善”这个词。他说，“我用实在和完善意指同一种东西”[注11]；但在别的地方，我们会发现这样的定义：“我将用善意指我们确切知道其对我们有用的东西”[注12]。因此，完善属于实在本身，但善的性质是相对于我们自己及我们的需要的，而且在客观的考察中它就消失了。我认为，为了理解神秘主义的伦理观，作出这样的某种区分是有必要的：有一种低级的世俗的善与恶，它们把现象世界分成看似冲突的若干部分；但亦有一种高级的神秘的善，它属于实在，且不被任何一种相关的恶所反对。

如果不承认善与恶是主观的，也就是说，如果不承认善的东西只是我们对其有一种情感的东西，而恶的东西只是我们对其有另一种情感的东西，那么就难以对上述立场给出一种逻辑上站得住脚的描述。在我们的现实生活中，当我们不得不进行选择并在两种可能的行动中更愿择此弃彼时，在善与恶之间，或至少在较善的与较恶的之间，拥有一种区分是有必要的。但是，像涉及行为的一切事物一样，此种区分如果仅仅因为本质上与时间相关，那么就属于神秘主义视之为虚幻的那个世界。在我们的沉思生活中，当不要求做出行为时，我们就有可能达致客观并克服行为所要求的伦理两重性；只要我们保持纯粹的　客观，我们就可以满足于这样的说法，即行为中的善与恶都是虚幻的。但是，假如我们发现——我们若有神秘主义眼光就必定会发现——整个世界是值得爱和崇拜的，而且假如我们看到

> “这大地，及一切寻常景致…
>
> 都披着神圣的光辉，”[注13]

那么我们将说，有一种比行为中的善更高级的善，并且这种更高级的善

属于整个的实际的世界。通过这种方式，神秘主义的两重性态度及显而易见的踌躇就得到了解释，并被证明是正当的。

这种普遍渗透于一切存在中的爱与欢乐的可能性，对于行为及生活的幸福而言是极端重要的，而且对于神秘主义情感而言，若不是建立于其上的那些信念，这种可能性将赋予其无可估量的价值。但是，假如我们不想获得错误的信念，准确地认识神秘主义情感揭示了什么　是有必要的。它揭示了人性的一种可能性即一种生活的可能性，此种可能的生活比任何能够通过其他方式过上的生活更高贵、更幸福、更自由。但是，它总体上并没有揭示任何关于非人类或关于宇宙性质的东西。好与坏，甚至神秘主义所发现的那种无处不在的高级的善，都是我们自己的情感在其他事物上的反映，而不是事物自身的本质的一部分。因此，一种客观的研究，当摆脱对自我　的全部专注时，将不会认为事物是好的或坏的，尽管它很容易与无处不在的爱的情感结合起来；而那种情感引导神秘主义者说整个世界是善的。

经由进步观念，进化哲学与好和坏的伦理两重性紧密相联；因而，它不仅被排除于把善与恶一起从自身观点中抛弃了的那种考察，而且也无法拥有一切事物都有善性的那种神秘主义信念。通过这种方式，善与恶的区分，像时间一样，成了这种哲学中的暴君，并把无止境的行为选择引入了思想。善与恶，也像时间一样，在思想领域中似乎并不是一般的或根本性的东西，而是知识等级体系中新来的且高度专业化了的成员。

尽管我们看到，在解释神秘主义时，可以通过某种方式使其赞同这样的观点，即善和恶不是知识上根本的；但必须承认，在这里，我们不再是口头上对过去的绝大多数伟大的哲学家及宗教教师表示赞同。然而我相信，从哲学中扫除伦理的因素既是科学上必要的，也是——尽管这看似矛盾——伦理学的一种进步。我们必须为这两种论点做简要的辩护。

我们希望更多的人类愿望得到满足，也就是说，希望证明这个世界具有这种或那种值得期待的伦理特征；但就我所能看到的而言，这样的希望是一种科学的哲学无论做什么样的事情都无法满足的。一个好的世界与一个坏的世界之间的差别，是存在于这些世界中的特殊事物在特殊性质上的差别：它不是哲学上的一种足够抽象的差别。比如说，爱与恨

是伦理的对立物；但对哲学来说，它们是极其类似的对待对象的态度。对待对象的这些态度构成了心理现象，它们的一般形式与结构是一个哲学问题；但是，爱与恨的差别并不是形式或结构的差别，因此与其说它属于哲学，不如说它属于心理学这门特殊的科学。因此，时常激励着哲学家们的伦理的兴趣必须退居幕后：某种伦理的兴趣可以激励整个研究，但任何伦理的兴趣都不必闯入研究细节中，或者说，我们不必在所寻求的特殊结果中期待它。

如果这种观点乍看上去是令人失望的，那么我们可以提醒自己说，一种类似的变化已经在所有其他科学中被发现是必要的。我们现在不要求物理学家或化学家去证明离子或原子在伦理上是重要的；我们也不期待生物学家去证明他所解剖的植物或动物有什么用处。在前科学时期，情况并不是这样的。例如，人们以前之所以研究天文学，是因为他们相信占星术：人们那时认为，行星运动对人类生活具有最直接、最重要的关系。大概，当这种信念变弱且无关利害的天文学研究开始时，许多已发现占星术极为有趣的人就会判定，天文学对人的关心太少，以至于不值得研究。物理学，例如就像在柏拉图的《蒂迈欧篇》中那样，充满伦理的观念：物理学目的的一个必不可少的部分，就在于表明地球是值得赞美的。相反，现代物理学家尽管不希望否认地球是值得赞美的，但作为物理学家，他们并不关心其伦理的属性：他只想发现事实，而不想考虑它们是好是坏。在心理学中，相比于在物理科学中，科学的态度甚至来得更晚，而且来得更艰难：人们自然会想人性要么是好的要么是坏的，并猜想，好和坏之间的差别既然在实践上如此至关重要，在理论上一定也是重要的。只是在上一世纪，一门伦理上中立的心理学才成长起来，而且在这里也一样，伦理的中立性是取得科学成功所必不可少的。

迄今为止，在哲学领域，很少有人追求伦理的中立性，而且人们也几乎不曾获得它。人们记住了自己的愿望，并评判那些与它们的愿望相关的哲学。由于从特殊科学中被驱赶，善恶观念一定提供了打开理解世界之门的钥匙这一信念，已在哲学中找到一个藏身之所。但是，假如哲学将不再保留一组令人愉悦的梦想，我们甚至必须将此信念从这最后的藏身之所中往外驱赶。一种寻常的现象是，幸福大半不是由直接寻求它的那些人获得的，而且就善而言，似乎也是如此。无论如何，在思想中，相比于透过其自身的愿望这一扭曲的媒介看世界的人，那些忘记善与恶并且只想认识事实的人更有可能获得善。

这因而又让我们想起了我们的那个虚假的矛盾：相比于如进化论及绝大多数传统体系那样永远在评价宇宙并试图在其中发现当前理想的一种体现的哲学，一种不想把自身的善恶概念强加于世界的哲学，不仅更有可能获得真理，而且也是一种更高级的伦理立场的结果。在宗教及每一种极严肃的关于世界和人的命运的观点中，都有一种屈从的成份，即一种对人的能力的限度的认识；而在现代世界中，因有了物质上的迅速成功及关于进步之无限可能性的傲慢信念，这种认识在某种程度上是缺乏的。“爱惜自己生命的，就会丧失生命”[注14]；而且存在这样的一种危险，即通过对生命的过分自信的爱，生命自身会丧失许多给予其最高价值的东西。从精神实质上看，宗教在行为上反复灌输的屈从，其实就是科学在思想上教给我们的东西；而且它借以取得胜利的伦理中立性，就是那种屈从的结果。

与我们利害攸关从而需要我们记住的善就是我们有能力去创造的善，即我们自己的生命中的和我们对待世界的态度中的善。坚信能从外部实现这种善，属于一种形式的狂妄自信；这种狂妄自信，非但不能确保获得它所期待的外部的善，还会严重削弱我们有能力获得的内部的善，并摧毁对事实的敬畏；而这种敬畏，既构成人的谦恭中有价值的东西，也构成科学品性中富有成效的东西。

当然，人不可能完全超越其本性；如果仅由利害关系来决定我们的注意力的方向，某种主观的东西就一定会保留在我们的全部思想中。但是，科学的哲学比任何其他的人类研究活动更接近客观，并因此为我们提供了与外部世界间的那种近乎不变的、最密切的并有可能被获得的关系。在原始人看来，每样事物要么是友善的，要么含敌意的；但经验已经表明，友善和敌意并不是世界由之被理解的概念。与任何一种前科学的信念或想象相比，科学的哲学因而代表了一种高级的思想形式，尽管它迄今为止还仅处于初级状态；像每一种自我超越的途径一样，它在增加思想的范围、宽度及广度方面为自己带来了丰厚的回报。进化论尽管求助于特殊的科学的事实，但并没有成为一门真正的科学的哲学，这既因为它受时间的奴役，它对伦理问题过分关注，也因为它对我们的世俗关切及命运具有一种压倒性兴趣。一门真正的科学的哲学将是更谦恭的，更注重通过零碎积累而进步，也是更艰巨的，而且较少通过提供外部幻景的光华来满足不合理的希望；但是，它对待命运的态度更中立，更有能力接受这个世界，而又不会把我们的人的短暂的需求蛮横地强加于它。

第二章 科学在自由教育中的位置

一

科学，是通过对一些激动人心的胜利的一种变化着的选择而呈现给报纸读者的；这些胜利指的是诸如无线电报、飞机、放射性及现代炼金术奇迹之类的东西。我所要谈的并不是科学的这个方面。在这方面，科学是由分离的时髦的片断组成的。在被某种更新的、更时髦的东西替代之前，这些片断是有趣的。但这些片断丝毫没有展示耐心构建起来的知识体系，让路人产生兴趣的实际有用的结果就偶然地来自这些体系。源自科学的对自然力量的更多控制，无疑是鼓励科学研究的一个足够充分的理由；但是，这个理由时常被人强调，且容易被人领会，以至于其他一些在我看来完全同样重要的理由容易被忽略。在以下的论述中，我所关心的，正是这些其他的理由，尤其是一种科学的心灵习惯在形成我们的世界观时所具有的内在价值。

无线电报系统的例子将足以说明两种观点之间的差别。为了有可能做出这项发明而需要付出的几乎所有认真的智力劳动，都是由三个人完成的；他们是法拉第、麦克斯韦和赫兹。在依次更换实验与理论的层级时，这三个人建立了现代电磁理论，并证明了光就是电磁波。他们所发现的体系具有一种深刻的智力上引人关注的东西，这种体系把无限多样而又显然独立的现象放到一起并统一了起来，而且展现了一种不能不为所有高洁精神带来愉悦的累积性的精神力量。为在实际电报系统中利用他们的发现而有待调整的力学细节，无疑需要非常高超的智慧。但这些细节没有那种宽广的视野，也没有能为它们提供内在的引人关注的东西的那种普遍性；这种内在的东西是无关利害的思考的对象。

从训练心灵的角度来看，人们似乎普遍不容置疑地认为，自由教育优先于以科学为基础的教育；所谓的训练心灵，是指提供那种有根有据的构成了文化的客观观点，而这里的文化是在这个多被误用的词的恰当的意义上而言的。甚至科学的最热烈的拥护者，也容易让他们的主张依赖于这样的论点，即应该牺牲文化以获得功利。那些尊重文化的科学家，当他们与具有渊博的古典学知识的人交往时，容易承认——并非仅

是礼貌地，而是真诚地——他们身上有某种自卑情绪；这种情绪无疑得到了科学为人类所提供的服务的补偿，但仍然是真实存在的。而且，只要这种态度存在于科学家中间，它就容易证实自身：科学中具有内在价值的方面容易为了得到纯粹有用的东西而被牺牲掉，并且几乎没有人尝试去保留心灵的出色品质由之形成并得以滋养的那种悠闲的系统的勘查。

但是，即使在当前的事实中存在人们在科学的教育价值中所设想的任何这样的自卑，我认为这也不是科学自身的错，而是我们在传授科学时的态度上的错。科学有能力产生构成最高级的精神优点的心灵习惯；如果那些传授科学的人实现了科学的全部可能性，那么我相信，科学在产生那些构成最高级的精神优点的心灵习惯方面的能力，将至少与文学——更具体而言，是希腊和拉丁文学——在这方面的能力一样伟大。在这样说时，我丝毫不想轻视古典教育。我自己并没有从古典教育中受益，而且我对希腊和拉丁作家的了解，几乎全部源自翻译。但是我坚信，希腊人完全有资格得到我们所给予他们的一切钦佩，而且没有接触他们的作品是一个很大而又很严重的损失。我希望不是通过攻击他们，而是通过引起对科学的被人忽视的优点的关注，来进行我的论证。

然而，有一个缺点似乎确实是纯粹古典教育所固有的，那就是过分排他性地强调过去。一种批评现在与未来的习惯，是通过研究已绝对终结且绝不可能再生的东西而形成的。现在超出过去的那些特性，就是关于过去的研究未直接去关注的特性，而且因此也可能是在研究希腊文明时容易视而不见的方面。在新的正在成长的东西中，往往存在某种粗鲁、傲慢甚至有点庸俗的东西，它让感受敏锐的人感到震惊。因草率接触后感到颤抖，他退回到由一种完美的过去所构成的那些齐整的花园中。他忘记了那些花园以前也是从荒原中开垦出来的，而且与他在自己的时代从其面前退缩的那些人相比，开垦者是一样地粗鲁，一样地世俗。这种习惯即直到新的东西消亡后才能认识到其优点，极容易成为一种学究式生活的结果；而且一种全部建立在过去的基础上的文化，几乎不能穿过周围的日常事物而到达同时代事物的实质性光辉，或者说到达未来更多的光辉的希望。中国诗人这么说：

前不见古人，

后不见来者。

念天地之悠悠，

独怆然而涕下。 注15

但是，这样的不偏不倚在西方的这种比较爱争吵的氛围中是罕见的；在西方，过去和未来的捍卫者不去联合起来找出两者的优点，而是打一场永无止境的战役。

这种思考不仅不利于排他性的古典研究，也不利于每一种已成静态的、传统的、学术的文化形式，并因而不可避免地导致一个根本问题：教育的真正目标是什么？但是，在尝试回答这个问题之前先界定一下我们要在什么意义上使用“教育”一词将是合适的。为此，我将把我要采用的那种意义与另外两种意义区分开来。另外两种意义也都是完全合理的，一种比我要采用的意义宽泛，一种比它狭隘。

在宽泛的意义上，教育不仅包括我们经由教学活动所学到的东西，而且包括我们经由个人经验所学到的一切，即经由生活教育而来的性格养成。教育的这个方面虽至关重要，但我将不去论述，因为考虑它就会引入一些与我们所关心的问题完全不同的话题。

在狭隘的意义上，教育可以限定于教学活动即对各门不同科目的确定的知识的传授，因为这样的知识实质上就其自身而言在日常生活中就是有用的。基础教育即读、写和算术，几乎全属于这种类型。教学活动虽是必要的，但其本身并不构成我所要考虑的那种意义上的教育。

我欲采纳的那种意义上的教育，可以定义为依靠教学活动形成某些心理习惯及某种人生观与世界观　。我们尚需问一下自己：哪些精神习惯及哪种类型的人生观与世界观可以被期待作为教育的结果？一旦我们回答了这个问题，我们就能尝试着决定什么科学必须有助于形成我们所期望的精神习惯和人生观与世界观。

我们的全部生活都是围绕一定数量的原始本能与冲动而构成的，而且这个数量并不是很小。只有通过某种方式与这些本能及冲动相联系的东西，在我们看来才是可欲的或重要的。不存在任何可称为“理性”、“德性”或其他什么的能力，能把我们的现实生活及我们的希望和恐惧带到一切欲望的原动力所控制的区域之外。每一种原动力都有如一个在一群采蜜工蜂帮助下的蜂王；但是，当蜂王消失时，这些工蜂也将

逐渐衰老而死，而且巢室中依然缺少它们所期待的甜蜜。文明人身上每一种原始的冲动也都是这样的：它们为一群忙碌的侍从性的衍生愿望的蜜蜂所围绕和保护，这群愿望的蜜蜂把周围环境中所提供的不管什么样的蜜都储藏起来以备原始冲动的蜂王使用。但是，假如原始冲动的蜂王死了，这一致命的影响，虽然有点受到习惯的阻滞，但仍会透过所有附带的冲动而慢慢扩散，而且一整片的生活天地就不可思议地变得暗淡无光了。有些事情先前是充满趣味的，并且如此明显地值得我们去做以至于不会对其产生疑问，但现在变得单调乏味而又无意义了：带着一种理想破灭的感觉，我们探究生命的意义，并有可能断定一切都是空虚。对一种能强行　作出内部响应的外部意义的寻求一定总是令人失望的：所有“意义”实际上都必须与我们的原始欲望相关联，而且当这些欲望不复存在时，没有任何奇迹能够让这个世界重新获得它们曾投射于其上的价值。

因此，教育的目的不可能是创造未受过教育的人所缺乏的任何原始冲动；它只能是扩大人性所提供的那些冲动的范围，而方式则在于增加伴生思想的数量与种类，并表明最永久的满足将在什么地方被发现。在对“自然人”的一种加尔文式的厌恶的驱动下，这个显而易见的真理在我们培养年轻人时极频繁地遭人误解。人们错误地认为人的“本性”排除了自然之物中一切最好的东西，而且传授美德的活动也产生了发育不良的畸形伪善者，却未带来充分成长的人。一种比较令人满意的心理学或者说一颗比较善良的心灵正开始保护当代人，使他们避免遭遇教育的这些错误；因此，我们无需再费笔墨来论述这种理论，即教育的目的就在于阻挠或根除人性。

尽管人性必须提供愿望的最初的力量，但在文明人身上，它并不像在野蛮人身上那样是一组不连贯、碎片式然而又强烈的冲动。每一种冲动都有其由思想、知识及反省构成的合法内阁，而且通过这个内阁，我们将预见不同冲动间的可能的冲突，并用可称之为智慧的那种起统一作用的冲动来控制暂时的冲突。通过这种方式，教育就消除了本能的粗鲁性，并且通过知识增加了个人与外部世界间的接触范围与类型，使他不再是一个孤立的战斗单元，而成为一名宇宙公民；所说的这个宇宙，包含诸多遥远的国家、诸多遥远的空间区域，以及在其个人兴趣范围内的绵延成大片大片的过去与未来。正是这种同时出现的在愿望的要求上的软化以及在愿望的范围上的扩大，才是教育的主要道德目标。

与这种道德目标密切相关的是教育的更纯粹的理智目标；此种目标即在于试图使我们以一种客观的方式看并想象世界，并且尽可能依世界本来的样子做到这一点，而不是仅仅经由个人愿望这一扭曲的媒介。这样的一种客观的观点的完全获得无疑是一种理想；我们可以无限地接近它，但实际上无法充分实现它。因为教育被视为形成我们的精神习惯及世界观的一个过程，所以随着它的结果与这种理想的接近，它将在相应的程度上被判定为成功的；所谓接近于这种理想，指的是它为我们提供了一种真实的关于我们在社会中的位置的观点，关于整个人类社会与其非人类的环境之间的关系的观点，以及关于同我们的愿望及兴趣相分离的非人类世界本身的性质的观点。假如承认这个标准，我们就能回来思考科学，并探究科学将在多大程度上促成这样的一种目标，以及它是否在任何方面都优于其教育实践中的竞争对手。

二

科学拥有两种截然相反且乍看上去相互冲突的优点，它们是文学与艺术所不具备的。其中一个优点并不是本质上必需的，但在当前确实是真实存在的，这就是对未来人类成就的期待，特别是对可由任何有才智的研究人员去完成的有用工作的期待。科学的另一面具有一种令人沮丧的效果，上面提到的这个优点及其所产生的令人欢乐的前景将阻止可能会以其他方式带来此种效果的东西；在我看来，这另一面也是一个优点，而且也许是科学的最大优点：我指的是，人的激情及整个主观装置与科学真理的不相关性。在偏爱科学研究的这些理由中，每一种都需要加以详细说明。我们且先从第一种理由开始。

在研究文学或艺术时，我们的注意力永远集中在过去的事物上：希腊人或文艺复兴时期的人比现在任何人都做得好；以前时代的成就，非但远不能促进我们今天取得新的成就，相反却因为使得创造力的获得变得更为艰巨，从而实际上增加了取得新的成就的难度。艺术成就不仅不是累积性的，而且它似乎甚至依赖于文明倾向于去消灭的冲动和幻觉所具有的某种新颖性和天真性。因此，那些受到先前时代的文学及艺术作品滋养的人，以某种坏脾气及过分挑剔的态度对待现在；他们似乎无法摆脱这样的脾气及态度，从而只能做出那种忽视传统且在追求创造力时仅收获古怪之物的故意破坏行为。但是，在这样的故意破坏行为中，并不存在伟大的艺术从中产生的那种简单性及自发性：理论在其实质处依然是腐蚀性因素，而且虚伪毁坏了一种纯粹假装的无知所具有的优势。

一种不能促发除艺术创造之外的卓越的精神活动的教育，会以此方式让人产生绝望；而这样的绝望完全不会出现在一种提供关于科学方法的知识的教育中。除了在纯数学领域，科学方法的发现是过去的事情；一般讲来，我们可以说它始于伽利略。然而，它已改变了世界，而且它所带来的成功以不断增加的速度涌现出来。在科学领域，人们已发现一种真正的最有价值的活动。在这种活动中，人们要取得进步，就无需再像在艺术中那样依赖于一个比一个更伟大的天才人物的出现，因为在科学活动中，后人是站在前人的肩膀上的；在一个最具天才的人发明了一种方法的地方，一千个相对平庸的人都能应用它。我们无需为了做出有用的科学发现而具备任何卓越的能力；建筑科学大厦除需要工长、建筑

师及设计师外，也需要石匠、砌砖工及普通工人。在艺术领域，任何一件值得做的事情都不可能在没有天才的情况下被完成；而在科学领域，甚至一种很平庸的能力也能做出一种最高的成就。

在科学中，真正的天才是创造一种新方法的人。引人注目的发现时常是由其后继者做出的，这些后继者能带着一种未曾因为先前完善它的劳动而受到削弱的新动力来应用它；但是，他们的工作所需的那种思维智力，尽管是非凡的，却不如这种方法的首个发明者所需的思维智力那样出众。在科学中，有大量的不同的方法，它们适宜于解决不同种类的问题；但是，除了它们全体之外，还有某种不易定义的东西，我们可以称之为科学的方法 [注16] 。人们先前习惯上把这种方法等同于归纳法，并把它与培根的名字联系起来。但是，真正的归纳法并不是培根发现的，而且真正的科学的方法是既包括归纳也包括演绎、既包括植物学和地质学也包括逻辑和数学的某种东西。我不会试图完成这样一个困难的任务，即陈述科学方法是什么；但是，我将努力揭示科学方法从中成长起来的那种心情，而它就是上面所提及的一种科学的教育所拥有的第二个优点。

科学观的核心是一种如此简单、如此显而易见、如此看似微不足道的东西，以至于提及它几乎可能引起人们的嘲笑。科学观的核心就是拒绝认为我们自己的愿望、爱好及兴趣为理解世界提供了一把钥匙。如此直截了当地说来，这似乎只是一种陈旧的自明之理。但是，在引起我们的强烈偏袒心理的一些问题上始终如一地记住它，绝不是一件容易的事，尤其是在可获得的证据尚不确定且尚无最终结论的地方。举几个例子就可以清楚地表明这一点。

我认为，亚里士多德料想，星球一定会在圆形轨道上运行，因为圆是最完美的曲线。在缺乏相反证据的情况下，他允许自己求助于美学-道德的考虑来决断事实问题。在这样的一种情况下，我们立即就可以清楚地看到，这种求助是不正当的。我们现在知道如何弄清事实上的天体运行方式，而且我们知道它们并不在圆形轨道上运行，甚至不在精确的椭圆轨道或任何其他类型的仅仅可描述的轨道上运行。对于以某种方式渴望宇宙模式之简单性的人来说，这可能是痛苦的；但我们知道，在天文学中，这样的情感是毫不相干的。尽管这种知识现在看起来是容易获得的，但我们应把它归功于科学方法第一批发明者的勇气与眼光，而且尤其要归功于伽利略。

我们可以把马尔萨斯的人口学说拿来作为第二个例子。由于我们现在知道他的实际学说大半是错误的，这个例子反倒更好。并非他的结论而是他在研究时所处的心情及所采用的方法才是有价值的。大家都知道，达尔文把其自然选择理论的一个必要部分归功于他，而这一点之所以可能，仅仅是因为马尔萨斯的观点是真正科学的。他的巨大优点，就在于不是把人看作表扬或责备的对象，而是看作自然界的一部分，即一个具有某种独特行为的事物；而所说的这种行为一定会产生某些后果。假如这种行为不真正是马尔萨斯所料想的，也就是说，假如结果不真正像他所推论的那样，那就可以证伪他的结论，但并不削弱其方法的价值。在他刚创立自己的学说时，就有人提出了一些反对意见。这些反对的意见认为，这种学说是可怕的、令人沮丧的；而且还认为，人们不应该是像他所描述的那样去行动的；如此等等。这些反对意见全都蕴含着一种非科学的心灵态度。与所有这些反对意见形成对照的是，他冷静地决定把人看作一种中立的现象；这标志着他在十八世纪改革者及法国大革命的基础上取得了一次重要的进步。

在达尔文主义的影响下，人的问题上的科学的态度现在已经变得相当常见了；而且对有些人来说，这样的态度是相当自然的，尽管对绝大多数人来说，它仍然是一种复杂的人为的理智歪曲。然而，迄今为止，有一种研究几乎完全未为科学精神所触及；我指的是哲学研究。哲学家及公众想象，科学精神必定会遍布处处提及离子、生殖细胞的细胞质及壳类水生动物的眼睛的书页中。但是，正如魔鬼能够引用圣经一样，哲学家也能引用科学。科学精神并不是一个引用从外部所获得的知识的问题，这正如待人接物不等于礼仪手册一样。科学的心灵态度要求为实现求知愿望而扫除一切其他愿望；也就是说，它需要抑制希望与恐惧、爱与恨以及全部主观的情感生活，直到我们顺从于物质。这里，所谓顺从于物质，是指能够直率地看它，没有成见地看它，没有偏见地看它，只想如其本然地看到它，而且与此同时，不认为物质是什么这一问题必须取决于同另一问题的某种肯定或否定的关系；这另一问题指的是，我们应该希望物质是什么，或我们能容易地想象物质是什么。

到目前为止，在哲学中，这种心灵态度尚未获得。某种形式的自我关注——人类的而非个人的——已标志着几乎所有把宇宙构想为一个整体的尝试。心灵或其某一方面——思想、意志或感觉——已被看作人们构想宇宙时所要遵循的模式，因为除去这条理由，即这样的一个宇宙不会显得陌生并会给我们带来处处如家的温馨感觉，我们实际上已无更好

的理由。比如说，设想宇宙本质上是进步的或本质上是退化的，就会赋予我们的希望或恐惧一种无限的重要性；此种重要性，当然可能　是合理的，但迄今为止我们尚无理由设想它是合理的。直到我们学会以伦理上中立的方式来思考它，我们才能在哲学中达到一种科学的态度；而且直到我们获得了这样的一种态度，我们几乎才会期待哲学将取得大量的实实在在的成果。

我已经如此大量地论及了科学精神的否定方面，而它的价值却是从其肯定的方面中产生的。建设性本能是艺术创造的主要激励因素之一，它在科学体系中能比在任何史诗中更多地找到满足。无功利的好奇心几乎是所有智力成就的源泉；它惊喜地发现，科学能够暴露似乎有可能永远无法揭开的秘密。对一种涉及范围更广的生活及更多兴趣的期待，即对摆脱个人处境，甚至摆脱整个的人类生死循环圈的期待，是由科学所提供的不带个人情感的宇宙观去实现的，就如同未通过任何其他东西去实现的那样。在上述建设性本能、无功利的好奇心及这种期待的基础上，我们还需补充上对辉煌成就的羡慕及关于科学对人类的不可估量的效用的意识，因为这样的羡慕和意识有助于科学家获得幸福。献身于科学的生活因此是一种幸福的生活，而且其幸福正是来自这些可供这个麻烦而又热情的星球上的居民利用的最好源头。

第三章 自由人的崇拜[注17]

在浮士德博士的书斋里，梅菲斯特[注18]向他讲起了上帝创造天地的历史——

“天使唱诗班没完没了的赞美已开始令他生厌；可是，他毕竟不是值得他们的赞美吗？他没有给他们带来永久的欢乐吗？获得一种不应得到的赞美，或者说，受到被他折磨的人的尊重，不是更有趣吗？他窃喜，并决定上演一出大戏。

“炽热的星云毫无目标地在宇宙中旋转；经历了数不清的年代后，它终于开始成形，中心的云团甩开了行星，行星冷却了，沸腾的海水掀起巨浪又顷刻落下，燃烧的山脉重峦叠嶂，成片的炽热的雨水从黑暗的云团而来，淹没了光秃而又坚固的地壳。而后，生命的第一颗种子在海洋深处诞生了，它在能结果实的温暖地带快速成长为大片大片的森林；在这里，巨大的蕨类植物在潮湿的土壤中破土而出，各种奇形怪状的海洋生物在繁殖着，厮打着，蚕食着，并消失着。随着剧情的展开，从这些怪物中，人诞生了；它能思想，知善恶，并痛苦地渴望崇拜。而且人发现，在这个疯狂的畸形的世界上，一切都是过眼烟云，在不可更改的死亡判决到来之前，所有的东西都不惜一切代价，去奋力抓住几个短暂的生命时刻。于是，人说，‘有一个我们只能领悟的目的，而且它是善的；因为我们必须崇拜某种东西，而在这个可见的世界上，没有什么是值得崇拜的。’人不再奋力争夺什么了，它断定上帝是想让人通过努力从混乱中产生和谐。当他遵循上帝从他的食肉猛兽的祖先那里传递过来的本能时，他称那些本能为罪，并请求上帝原谅他。但是，在他描绘出一种会让上帝平息愤怒的神圣蓝图前，他怀疑自己能否真正被原谅。因为看到现在的情况变坏了，他就让其变得更糟，以便将来的情况可以变得更好。他感谢上帝给予其力量，使其甚至能放弃曾经可能得到的欢乐。上帝微笑了；当他看见人类在克制和崇拜中变得完美时，便向天空发射了另一个大阳，这个太阳冲撞进了人的太阳；最后，一切都又回到了星云状态。

“‘是的’，他轻声说道，‘这是一幕好戏；我要让它再次上

演。’”

科学呈现给我们并让我们相信其存在的世界也大体如此，但甚至比这更无目的，更无意义。假如终究存在这样的一个世界，那么在这个世界中，我们的理想从此以后必须找到一个家。人是诸多原因的产物，而这些原因并没有预见它们将要产生的结果；他的起源，他的成长，他的希望与恐惧，他的爱与信念，都只是原子偶然排列的结果；任何火，任何英雄行为，任何强度的思想与情感，都不能保护个体生命于来世；人类世世代代的所有劳动，所有的奉献，所有令人鼓舞的事物，人类天才所有如日中天的光辉，都注定要归寂于太阳系的大范围的毁灭之中；而且人类成就的整个殿堂一定会不可避免地埋藏于宇宙毁灭后的残骸之下。所有这些，若不是完全无可辩驳的，也是近乎确定的，从而没有任何拒绝相信它们的哲学能有希望继续存在。从此以后，唯有在这些事实的框架内，唯有在牢固的不灭的绝望的基础上，人类的心灵家园才能安全地建立起来。

在这样一个陌生的残酷的世界里，像人这样无力的生物如何能让其抱负依旧焕发光辉呢？神奇的是，在她长期而又多次匆匆穿越太空深处的循环往复中，全能而又盲目的大自然最终娩出了自己的孩子，这个孩子仍旧听命于她的统治，但天生能看，知善恶，并有能力判断其不会思考的母亲的所有作品。死亡，是父母控制的标志与图章；尽管免不了一死，但在其短暂的生命岁月中，人还是可以自由地去考察，去批评，去认识，并在想象中去创造。在他所熟悉的这个世界里，这种自由只属于他；而且，相比于统治其肉体生命的不可抗拒的力量，他的高傲之处就体现于此。

像我们一样，在大自然的力量面前，野蛮人也会感受到自身的无力的压抑感。但因为他尊重这种力量胜过尊重其自己身上的一切，所以甘愿拜倒在自己的诸神面前，而不去研究那些神是否值得他崇拜。他长期忍受暴行与折磨，长期忍受侮辱及以人献祭，并指望以此平息爱猜嫉的诸神；这是可悲的，也是非常可怕的。确实，颤抖的信仰者认为，当他已自愿献出最珍贵的东西时，它们的嗜血欲就一定会被平息，而且它们不会再有更多的要求。摩洛神[注19]教——此类教义通常可以被这样称呼——本质上就是奴隶的那种卑躬屈膝式的谦卑，奴隶甚至在内心深处也不敢允许自己有这样的想法，即他的主人不值得奉承。由于理想的独立性仍未被承认，大自然的力量可以自愿地被人崇拜，并受到一种无限的

尊重，尽管它可以胡乱地将痛苦施加于人。

但逐渐地，随着道德变得更勇敢，理想世界的要求开始被人感觉到了；而且，崇拜，假如没有停止的话，那也一定被给予了另一类神而非野蛮人所创造的那些神。尽管人们感觉到了理想世界的要求，有些人仍会有意拒绝它们，因为他们还在强调单纯的自然力量是值得崇拜的。这就是上帝从旋风中回答约伯时反复灌输的态度：神的力量和知识得到了展示，但是神的美德却没有得到任何暗示。这也是我们今天的一些人的态度，他们把道德建立在生存斗争的基础上，并认为生存下来的人一定是最有适应能力的人。但还有另外一些人，他们对与人的道德感如此抵触的一种答案并不满意，他们将采纳那种我们习惯于认为其具有明确的宗教性质的立场，并认为通过某种隐秘的方式，事实世界与理想世界实际上是和谐的。因而，人创造了全能的、尽善的上帝，创造了是与应当的神秘统一。

但事实世界毕竟不是善的，而且在使我们的判断服从于它时，有一种奴性成份必须清除，以净化我们的思想；这是因为，凡事都通过把人尽可能从非人的大自然的力量的专横中解放出来，从而提升人的尊严，是明智的做法。当我们认识到大自然的力量总体上是不好的时，具有善恶知识的人只是世界中的一个无助的原子；而且假如他没有这样的知识，我们就将再次面临这样的选择：我们应该崇拜大自然的力量，还是应该崇拜美德呢？我们的上帝应该存在并且是恶的，还是应该被看作我们自己的道德感的产物呢？

回答这个问题具有极为重要的意义，而且会对我们的全部道德产生深远的影响。卡莱尔[注20]、尼采及军国主义的信条已使我们适应了对力量的崇拜；这种崇拜之所以产生，是因为我们在面对一个怀有敌意的宇宙时没有坚持自己的理想：它自身就是对恶的一种府伏性的屈从，或者说，是把我们最好的东西献祭于摩洛神。假如力量确实要得到尊重，那就不如让我们尊重那些拒绝错误的“事实识别”的人的力量，因为这种“事实识别”没有认识到事实时常是不好的。让我们承认，在我们所认识的这个世界中，有许多事情会通过其他方式变得更好；同时也让我们承认，我们确实在坚守且必须坚守的理想并未在物质领域得以实现。让我们保持对真的尊重，对美的尊重，对生活不允许我们获得的完美之理想的尊重，尽管在这些东西中没有一个会得到无意识的宇宙的认同。假如大自然的力量就像其看起来那样是邪恶的，那就让我们从内心深处抵

制它。人的真正自由就体现于此：下决心只崇拜我们自己对美好事物的爱所创造的上帝，只尊重激发我们最佳时刻的洞见的天堂。在行为中，在欲望中，我们必须长期屈从于各种外部力量的专横；但在思想中，在抱负中，我们是自由的，我们摆脱了我们的同胞，我们摆脱了我们的身体无力地匍匐于其上的这个微不足道的星球，甚至只要我们活着，我们就摆脱了死亡的暴政。那么，让我们记住能使我们持久生活在对美好事物的憧憬中的那种信念的能量，而在行为上，让我们往下走入事实世界，并始终保持那样一种憧憬。

当事实与理想的对立首次变得充分可见时，一种激烈的反叛精神，即一种对诸神的极度憎恨的精神，对于维护自由似乎是必要的。以普罗米修斯式的坚忍不拔的精神蔑视一个怀有敌意的宇宙，始终记住这个宇宙是恶的，始终积极主动地憎恨这种恶，不回避自然力量的伤害欲所能创造的痛苦，似乎是所有不肯在无法避免的东西面前低头的那些人的责任。但是，愤怒仍然是一种奴役，它强迫我们的思想专注于一个恶的世界；而且，在反叛由之产生的那种强度的欲望中，有一种明智的人必须加以克服的骄横。愤怒是我们的思想的屈从，但不是我们的欲望的屈从；智慧就是斯多葛派的自由，这种自由是在我们的欲望而非我们的思想的屈从中发现的。从我们的欲望的屈从中产生了顺从的美德，从我们的思想的自由中产生了整个艺术与哲学世界以及对美的憧憬；而我们最终就是通过这种对美的憧憬半征服这个难以对付的世界的。但是，唯有对于自由的思考以及未背负热望重担的思想来说，对美的憧憬才是可能的；而且因此唯有当不再要求生活给予我们受制于时间变化的任何个人的善时，自由才会出现。

尽管自我克制的必要性证明了恶的存在，然而基督教在鼓吹它时已经显示出一种智慧，此种智慧超出普罗泰戈拉的反叛哲学的智慧。必须承认，在我们渴望得到的事物中，有一些尽管被证明是不可能的，但仍然是真正美好的东西；然而另外一些，作为人们热切渴望的东西，并没有形成一个完全纯化的理想的一部分。被抛弃的东西一定是不好的这个信念，尽管有时是错误的，但与未被抑制的热情所料想的相比，极少是错误的。而且，宗教信条，通过提供一个证明它绝非错误的理由，已成为纯化我们的希望的手段；这种净化是通过发现许多朴素的真理而做到的。

但在顺从中，有另外一种善的成份：即便真实的善，当它们不可获

得时，我们也不应该自寻苦恼地期望得到。每一个人或迟或早都要作出巨大的自我克制。对年轻人来说，没有什么东西是不可获得的；当人们用一种热情意志的全部力量去期待一个善的东西而又不可能获得时，这个东西对他们来说就是不可信的。然而，通过死亡，通过疾病，通过贫穷，或通过负责任的声音，我们每一个人都一定会知道，这个世界并不是为我们而被创造出来的，而且不管我们所渴望的事物可以多么美好，命运可能仍然会禁止它们。当不幸来临时，我们的勇气，部分说来，就在于毫无怨言地忍受希望的毁灭，即把我们的思想从徒劳的遗憾中转移出来。对力量的这种程度的屈从，不仅是恰当的，而且是正确的：它恰恰是通往智慧的门径。

但是，被动的自我克制并非智慧的全部，因为我们不能仅仅通过自我克制来建立一个崇拜我们自己的理想的殿堂。种种萦绕心头的殿堂预兆出现在想象的王国中，出现在音乐中，出现在建筑中，出现在无忧无虑的理性王国中，出现在抒情诗那金色晚霞的魅力中；在这些地方，美在照耀并发出夺目的光，它远离悲伤的边缘，远离对变化的恐惧，远离事实世界的失败与醒悟。在沉思这些事物时，天堂幻景将我们的心中自动形成，并立即提供一种判断我们周围世界的试金石；同时，它还提供一种灵感，而我们借助这种灵感，对任何能够用作这个神圣殿堂的石料之物进行改造，以使其适合我们的需要。

若不是因为有了那些罕见的生而无罪的灵魂，在我们能进入那殿堂之前，将有一个黑暗的洞穴要穿越。洞穴的门是绝望，而其地板则是用诸多被遗弃的希望的墓碑铺就的；在那里，自我必须消失；在那里，对未加抑制的欲望的热切与贪婪必须被消灭，因为唯有如此，灵魂才能从命运的帝国中解放出来。但是，走出洞穴后，自我克制的大门将再次通往智慧之光；而经由这种光亮的辐射，一种新的洞见，一种新的欢乐，一种新的温情，向前照耀着，并让朝圣者的心感到愉悦。

一旦我们不再抱怨无力反叛，学会让自己听命于外部的命运统治，也学会认识非人的世界不值得我们的崇拜，我们最终就有可能改变并重塑这个无意识的宇宙，并在想象的熔炉里改造它，以至于一个闪耀着金光的新景象将取代旧的泥土偶像。在世界所有千变万化的事实中，比如在视觉形态的树木、山脉及云中，在人的生命的事件中，甚至在死亡的真正的无限影响力中，富有想象力的理想主义的洞见能够发现其自己的思想首次创造出来的美的倒影。通过这种方式，心灵断言它对无思想的

自然力有一种微妙的支配力。它所处理的物质越邪恶，未经管束的欲望就越感到挫败，在引诱不情愿的岩石放弃其隐藏的珍宝时它所取得的成就就越大，在迫使相反的力量壮大其成功场面时它所取得的胜利就越值得自豪。在所有艺术中，悲剧是最自豪、最成功的，因为它把其辉煌的城堡建立在敌国的最中心，建立在其最高山脉的最顶端。从其固若金汤的瞭望塔上看，他的军营和军火库，他的纵队和堡垒，全都暴露无遗。在城墙内，自由的生活在延续；与此同时，死亡、痛苦及绝望的兵团以及命运女神暴君的所有卑贱的指挥官，为那个无所畏惧的城市的自治居民提供新的美景。那些神圣的城墙是幸福的，那可眼观八方的高塔上的居住者更是幸福无比。荣誉属于那些勇敢的战士，他们历经数不清的战争岁月为我们保存了无价的自由遗产，并使不甘屈服者的家园未被渎圣的入侵者玷污。

但是，悲剧的美，确实只是使得一种时时处处以或多或少显而易见的形态呈现在生活中的性质变得可见了。在死亡的场景中，在不可忍受的痛苦的耐久中，在一种已然消逝的过去的不可改变中，都有一种神圣性，一种不可抑制的敬畏，一种对存在之辽阔、深沉及其无尽的神秘的感受；在那种感受中，受害者被一些悲伤的捆绑物束缚于世界中，就像为某种奇怪的痛苦的结合所束缚一样。在这些洞见时刻，我们失去了对短时欲望的所有热切，失去了为了不重要的目标而做的所有斗争和努力，失去了对琐碎之物的所有关心；从表面看，那些琐碎之物构成了日复一日的平常生活。在被人的友好情谊的闪烁之光所照亮的狭窄木筏周围，我们看到了黑暗的海洋，并在其翻滚的波涛上颠簸了一小会儿。一阵令人冷得发抖的狂风，从广袤的外部夜空而来，突然中断了我们的避难。出现在不友好的力量中间的人的所有孤独，都集中在个体的灵魂上；这个灵魂必须单独去斗争，并使用其所能调度的勇气，来对抗一个毫不关心其希望与恐惧的宇宙所带来的全部重压。在与黑暗的力量的斗争中，胜利就在于真正受洗后归入光荣的英雄行列，真正进入人类存在的压倒一切的美。从灵魂与外部世界的可怕相遇中，克制、智慧及仁慈诞生了；而随着它们的诞生，一种新的生活开始了。让不可抗拒的力量进入灵魂最深处的圣殿，并感受它们、认识它们，就等于征服它们；这些不抗拒的力量，包括死亡、变化、过去的不可更改性，以及人在面对宇宙从空虚到空虚的盲目而又匆匆的运转时所体会到的无力感，而我们则似乎是这些力量的傀儡。

这就说明了为什么过去具有如此神秘的力量。它静止而又无声的画

面之美有如晚秋那着了魔的纯净；在那个时节，尽管树叶一吹就落，但它们仍在天空的衬托下散发出夺目的金色光辉。过去并不变化或斗争；像邓肯[注21]一样，经历了生命的一阵阵狂热之后，它安然睡着了。热切与贪婪，琐碎与无常，都逐渐消失了；曾经美丽而又永恒的东西，像夜晚的星星一样，在它们当中闪闪发光。对于配不上它的灵魂，它的美是不可忍受的；但对于已经征服了命运的灵魂，它是打开宗教之门的钥匙。

表面上看，相比于大自然的力量，人的生命只是一种不起眼的东西。奴隶注定要崇拜时间、命运与死亡，因为它们比他在其自己身上所发现的任何东西都强大，也因为他的所有思想都是关于它们所吞噬的东西的。尽管它们是强大的，但以强大的方式去思考它们，并感受它们那种不带情感的壮观，则是更强大的。而且，这样的思想将使我们成为自由人；我们不再以东方式的屈从在不可避免的东西面前卑躬屈膝，但我们吸收了它，并使其成为我们自身的一部分。放弃为争取个人幸福而作的斗争，驱逐对短时欲望的所有热切之心，用激情拥抱永恒的事物——这就是解放，这就是自由人的崇拜。而且，这种解放是通过对命运的沉思而达到的，因为命运自身已臣服于让一切都在时间的净化之火中得到了涤清的心灵。

通过所有纽带中最强的那一根即共同命运的纽带与自己的同胞联合起来，自由人发现一种新的憧憬始终与他相伴；这种憧憬使日常任务沐浴在爱的光辉中。人的生命是一次穿越黑夜的长征，被看不见的敌兵包围着，被疲倦与痛苦折磨着，最终走向一个极少有人能希望达到且无人会在那儿长时间逗留的目标。在行军途中，同志们一个接一个地从我们的视野中消失，他们为具有无穷威力的死亡的无声命令所捕获。我们能够用来帮助他们的时间是非常短暂的，而且用以决定其幸福或痛苦的时间也是如此。愿我们把阳光洒在他们前进的小径上，通过同情的安慰减轻他们的悲伤，为他们提供永不让人疲劳的情感所具有的那种纯粹的欢乐，增强他们的正在减弱的勇气，并在他们感到绝望时反复向他们灌输信念。让我们不要用爱抱怨的天平来衡量他们的优点与缺点，而让我们只想到他们的需要——他们的悲伤，他们的困难，或许还有他们的盲目；这些东西制造了他们的生活中的痛苦。让我们记住，他们是在同一种黑暗中与我们一同受苦的人，是同一出悲剧中与我们相伴的人。此后，当他们的生命走向终结时，当他们的善行与恶行因为过去的不朽而成为永恒时，愿我们看到，他们之受苦，他们之失败，并不是因为我们

的任何行为而导致的。但是，无论在何处，只要神圣的火花在他们的心中点燃，我们就要给他们以鼓励，给他们以同情，给他们以其中洋溢着很大勇气的豪言壮语。

人的生命是短暂而无力的；对他及其同类来说，那缓慢却又一定会到来的死亡将会是残酷的、黑暗的。无视善与恶，不顾所造成的毁灭，具有无限毁灭力的事情接连不断地出现。对于人类来说，今天注定要失去最亲爱的人，而明天自己却又穿越黑暗的大门。然而，在灾难来临之前，唯一可做的事情就在于拥有高贵的思想、一种可以使所剩无几的来日变得有尊严的高贵思想：鄙弃命运女神的奴隶所拥有的那种懦弱的恐惧；崇拜用自己的双手所建立起来的圣坛；不对偶然性的帝国感到恐慌，让心灵从统治肉体生活的任性专制中解放出来；以一种令人自豪的方式蔑视种种不可抗拒的力量，这些力量忍心在短时间内让其知识与缺陷像一个疲倦而又顽强的阿特拉斯[注22]一样，单独地支撑这个世界——这个世界已被他的理想所改变，尽管有种无意识的力量在践踏着它。

第四章 数学学科

对于每一种形式的人类活动，我们都必需不时地问一问，它的目的和目标是什么？它在什么方面促进人类存在的美？关于那些通过提供生命机理而只是远距离地产生促进作用的研究活动，提醒人们注意以下这一点是合适的：在思考重要的事物时，并非活单纯的活着的事实而是关于如何活着的艺术才是值得我们想望的。对于那些在自身之外没有目的的业余活动，以及那些因实际增加了这个世界永久财富之总量而将得到正当性证明——假如终究能被证明——的业余活动，则更需要始终以某种方式知悉它们的目标，而此种知悉即在于清晰地预见创造性想象体现于其中的殿堂。

很遗憾，在与形成那种惯常决定用来训练年轻人头脑的材料的学科有关的东西中，这种要求的满足实际上几乎是不可能的，甚至于单纯陈述这样一种主张都显得荒谬。一些伟大的人物充分意识到沉思活动之美，毕生致力于提供此种美的服务，并希望其他人可以分享他们的快乐；他们说服人类向后代传授机械性的知识，没有这种知识就不可能跨过门槛。干瘪的学究自身占有灌输这种知识的特权：他们忘记了这种知识只能用作打开殿堂之门的钥匙；虽然他们把生命都耗在向上通往那些神圣之门的台阶上，但他们掉头不顾这座殿堂，并且态度坚决，以至于完全忘记了其真正的存在，而那些肯奋力向前并初步看到其屋顶及拱门的热切的年轻人，则被吩咐转过身来去数这些台阶。

数学已遭遇这种它在文明中的应有地位被人遗忘的情形，而且它的这种处境甚至也许比希腊与罗马学科还糟糕。尽管传统要求绝大多数受过教育的人至少要知道这门学科的基本原理，但传统因之产生的理由却被人遗忘了，并被埋葬在一个由迂腐和浅薄之物构成的巨大的垃圾堆下。对于那些追问数学目的的人来说，通常的答案将是它促进了机器的制造、从一地到另一地的旅行，以及不管在战争中还是在贸易中针对外邦的胜利。假如有人反对说，这些目标——它们全都具有不明确的价值——没有受到那些并未成为专业数学家的人所不得不接受的纯粹基础课程的促进，那么答复确实很可能在于数学训练推理能力。然而，恰恰是作出这种答复的人多半不愿意放弃某些明确的谬误推理的传授，而每一个聪明的学习者的朴素思维都知道那些谬误推理，并会本能地拒绝它

们。那些强调培养推理能力的人通常把这种能力本身构想为单纯的避免陷阱的手段以及发现实际生活指导准则的帮手。不可否认，所有这些都是可归于数学名下的重要成就；然而，这些当中无一能让数学有资格在每一种自由教育中占有一席之地。我们知道，柏拉图认为人们若思考数学真理就拥有了神性；而且，关于人类生活中在天国拥有一席之地的那些成份是什么，他或许比任何其他个人都有更多的认识。柏拉图说，在数学中“有某种必然的 且不能弃之不问的东西……，假如我没有弄错的话，那就是具有神的必然性的东西；因为，至于许多人在这方面所谈及的人的必然性，再没有比这样应用这些词更可笑不过了。【克列尼亚斯】那么，陌生人，知识中这些神的而非人的必然性是什么呢？【雅典人】对于有些东西，一个人若不以某种方式使用或知晓它们，他就不能成为世界的一个神，也不能成为一个精灵，甚至不能成为一个英雄，不能热切思考并关心人类；所谓神的必然性就是这样的一些东西”（《法律篇》第818页）[注23]。这就是柏拉图对数学的判断；但是，数学家们不读柏拉图，而那些读柏拉图的人又不懂数学，并认为他在这个问题上的意见只是一种离奇的偏离常轨的东西。

从正确的角度看，数学不仅拥有真理，还拥有至上的美；有如雕塑之美，这是一种冷静的、简朴的美。这种美无须诉诸我们较弱的天性的任何部分；而且它虽没有绘画或音乐的那种绚丽装饰，却有一种令人崇敬的纯粹，并能表现出一种唯有伟大的艺术才能显示出来的严格意义上的完美。作为最卓越的东西的试金石，真正的快乐心境、兴奋及超出人的存在的感觉，肯定都会在数学中发现；这与在诗中的情形是一样的。数学中最好的东西不仅值得作为一种任务来学习，而且亦值得作为日常思想的一部分来吸收，并通过持续不断的鼓励时时记于心间。对于绝大多数人来说，真实的生活是一种长久的居第二位的东西；它是理想与可能之间的一种连续不断的妥协的产物。但是，纯粹理性的世界并不知道什么是妥协，并不知道什么是实际的限度，并不知道什么是创造性活动的障碍；创造性活动把人们对完美的热情追求都具体化为一座座辉煌的大厦，而一切伟大的作品都是从此种追求中产生的。远离人的热情，甚至远离大自然的可怜的事实，一代又一代的人已逐渐创造一个有序的宇宙。在这个宇宙中，纯粹的思想，就像在其天然之家一样，能够栖息下来；而且在这里，我们的高贵冲动中至少有一种可以逃避现实世界的令人沮丧的放逐。

然而，数学家们极少追求美，以至于他们的工作中几乎没有什么东

西具有这种自觉的意图。由于一些不可抗拒的本能（这些本能曾比被公开声称的信念更有效），许多工作都已被一种不自觉的趣味模型化了，但亦有许多工作已为在什么是适当的这个问题上的错误观念所损害。仅在出现严格意义上的逻辑推理的地方，数学特有的卓越之处才会被发现；逻辑规则之于数学正如构造规则之于建筑学。在最出色的工作中，会呈现出一个证明的链条；在此链条中，每一个环节从其自身来说就是重要的，并且整个链条自始至终都有一种自然而又清晰的外观。此外，在证明中，通过一些看似自然而又不可不用的方法，从前提中引出的东西将比原先认为可能会得到的东西更多。文学把一般的东西具体化于特殊的事实，而这些特殊事实的普遍意义显露并贯穿于其个体化的外观中；但是，数学努力呈现任何一种纯粹意义上的极其一般的东西，而无任何不相关的装饰。

应该如何进行数学教学，以便向学习者传授尽可多的这种高级理想呢？这里，经验必须在很大程度上作为我们的指南；但是，一些基本原理可以从我们对将要获得的终极意图的思考中产生。

当以正确的方式传授时，数学所服务的主要目标之一，就在于唤醒学习者对理性的信念和他对被证明之物的真理性及证明之价值的确信。现行的教育活动并没有满足这种意图；但是，我们容易看到它在其中可能被满足的一些方面。当前，在涉及算术的教学中，儿童被给予一组规则；这些规则自身既未表现为对的东西，亦未表现为错的东西，而只表现为教师的意志，即表现为教师因某种难以理解的理由而偏爱游戏得以开展的方式。从某种程度上讲，在具有这样的明确的实际功用的课程中，这种情况无疑是不可避免的；但是，应该尽早通过任何一种最容易对儿童产生吸引力的方法来阐述关于规则的理由。在几何学中，不应再有以靠不住的方式证明显而易见的自明之理时所出现的那种冗长乏味的装置；这些自明之理构成欧几里得几何学的开端。学习者应该首先被允许去假定一切显而易见的东西的真理性，并应该在对某些定理的证明中得到训练；所说的那些定理，指的是会立即让人感到吃惊并容易通过实际画图而得以证实的定理，比如可以表明三条线或更多条线相交于一点的那些定理。通过这种方式，信念就产生了；我们看到，推理可以导致一些令人吃惊的结论，然而事实又将证实它们。因此，对任何抽象的或理性的东西的本能上的不信任，就逐渐地被克服了。在出现深奥定理的地方，那些定理应该首先在几何画图时作为习题教给学习者，直至他们彻底熟悉图形；然后，教之以所出现的各种线或圆的逻辑联系就会是一

种令人愉快的进步。同样值得期望的是，阐明一个定理的图形应该画在所有可能的例子与形态中，而且几何学所关心的抽象关系，因此可自动作为如此巨大而又明显的差异中的相似性之残余而出现。通过这种方式，抽象证明应该只形成教学活动的一小部分，而且当学习者通过熟悉具体的例子而意识到抽象证明是可见事实的自然体现时，我们就应该给出这样的证明了。在此早期阶段，当进行证明时，我们不应该追求学究式的完美。一些明显错误的方法，比如叠加法，应该严格地从第一阶段排除；但是，当因为没有这样的方法而导致证明将会非常困难时，我们应该通过与证明形成清晰对比的论证和说明来让结论变得可接受。

在代数学的开端，连最聪明的儿童通常也会感到有很大的困难。字母的使用是一种神秘；除了使其神秘化外，这种使用没有任何目的。起初，儿童几乎不可能不这样想：每一个字母都代表某个特殊的数目，但愿老师会泄露它代表什么数目。事实上，在代数学中，心灵首先被教导去思考一般真理，即被断言不只对于这种或那种特殊事物而是对整个一组事物中任何一个都有效的真理。正是理解并发现这样的真理的能力，才体现着智力对由现实的或可能的事物所构成的整个世界的掌控；而且处理一般本身的能力是数学教育应该赠予的礼物之一。但是，代数学老师对把代数学从算术中分离出来的裂缝所能做出的解释通常少得可怜，而且学习者在探索性地寻求理解时所得到的帮助也是少得可怜。一般说来，算术中已被采纳的方法会被继续使用：一些规则是在其根据未得到充分解释的情况下被陈述的；小学生们盲目地学习使用这些规则，而且不久，当他们能够获得老师想要的答案时，他们觉得自己已征服了这门学科的困难。但是，在如何内在地理解所使用的这些步骤的问题上，他很可能几乎什么也没有习得。

当既已学习代数学时，在我们开始接触那些运用无穷概念的课程即微积分和整个高等数学之前，一切都将很顺利。针对围绕在数学上的无穷概念周围的困难而提出的解决方案，很可能是我们自己这个时代引以为自豪的最伟大成就。从希腊思想的开端，这些困难就已被人认识到了；每一个时代具有最非凡才智的人，都在徒劳地尝试回答由爱利亚的芝诺所提出的那些显然回答不了的问题。最后，格奥尔格·康托尔（Georg Cantor）发现了问题的答案，并为智力征服了一片原已交给混乱及古老黑夜的新的巨大领域。假如从任意事物集合中拿走一些事物，那么剩余事物的数目一定总是少于原先的事物的数目；在康托尔和戴德金（Dedekind）确立相反的命题之前，这一点曾被假定为自明的。事实

上，这个假定只对有限的集合有效；而且人们已经表明，在涉及无限的地方，若摈弃这个假定，就将清除在这个问题上迄今一直让人类理性感到困惑的所有困难，并使得创造一种精确的关于无限的科学成为可能。这一令人惊叹的事实应该在高级数学教学中引起一场革命；它已将自身不可估量地添加到了这门科目的教育价值中，并且最终为用逻辑的精确性处理许多课程提供了手段，而那些课程直到不久前还笼罩在谬误与晦暗之中。那些依据旧的思路接受教育的人认为，这项新的工作是极其费力的、难解的、模糊的，以至于让人觉得害怕。此外，我们必须承认，发现者自己常常也几乎没有从他的才智之光正在驱散的雾霭中现身。但本质上，对于所有坦诚而又爱探究的心灵来说，新的无限学说已经促进了对高等数学的掌控，这是因为，迄今为止，对于有些论证，我们虽在初次接触时就正确地判断它们是混乱和错误的，但一直都必须通过一个长期的复杂过程，去学习如何同意它们。既然如此，我们远未产生一种对理性的无畏的信念，即远不能勇敢地拒绝任何不能满足最严格的逻辑要求的东西；由于这一点，在过去的两个世纪中，数学训练助长了这样的信念，即对于许多东西，一种严格的探究会把它们作为谬误加以拒绝，但因为它们在数学家所谓的“实践”中起作用，所以仍然必须被接受。通过这种方法，一种胆小的妥协的精神，要不就是一种为俗人所无法理解的对神迹的神父式信念，已经在单独由理性主宰的地方得到了培育。现在是清除掉所有这一切的时候了；让我们立即把真实的理论教给那些希望洞察数学秘密的人，而且这种教学要在相关实际存在物的真正本质所确立的连结中进行，并完全只关心所涉及的理论的逻辑性质。

假如我们认为数学自身就是一种目标，而非是对工程师的一种技术训练，那么保持其推理的纯粹性与严格性就是非常可取的。因而，我们应该让那些已充分了解其相对容易的部分的人，从已作为自明之理而得到他们同意的命题，回到先前作为前提出现的东西可以从中演绎出来的一些越来越基本的原理。我们应该教导他们的是，许多命题对未经训练的心灵而言似乎是自明的，但在近距离的审查之下仍被表明是错误的；无限理论很容易阐明这一点。通过这种方法，他们将被引导着去对最先的原理作一种怀疑式的探究，即考察整个推理大厦建立于其上的基础，或者说考察——作一个也许更恰当的比喻——扩展的树枝由之长出的树干。在这个阶段，如果重新学习数学的基础部分，且不再只问一个特定的命题是否为真，也要问它是如何由中心逻辑原理演绎出来的，那将是合适的。现在我们能够准确并有把握地回答这种性质的问题了，而如果放在以前，这些问题完全不可能得到回答；并且，在这种回答所依赖的

推理链条中，全部数学门类之间的那种统一性最终也将展现自身。

在绝大多数的数学课本中，完全缺少一种方法上的统一性以及对中心论题的一种系统的展开。不同种类的命题通过任意一种被认为最容易理解的方法而得到证明，而且大量的证明空间被给予了对主要论证不起一点作用的单纯求知欲。但在最伟大的作品中，统一性和必然性是在一出戏剧的展开中被人感觉到的；在前提中，一个主题被提出来供人思考，而且就对其性质的把握而言，在随后的每一个步骤中，我们都会取得某种明确的进步。对体系的爱，或者说，对相互联系的爱，也许是知识冲动的最秘密的本质；这种爱能够在数学中发现自由的空间，而在其他地方是发现不了的。感受到这种冲动的学习者不可因一连串无意义的例子而产生厌恶，也不可因一些令人开心的怪异之物而分心，但我们必须鼓励他们常常去思考中心原理，去熟悉放在他面前的各种不同主题的结构，去轻松完成更重要的演绎步骤。通过这种方式，一种好的心境就养成了，并且选择性注意力就习惯于先去思考重要和必要的东西。

当分门别类的数学课程中的每一门都被已看作一个逻辑上的整体以及一种从构成其原理的命题中自然生长出来的东西时，学习者将有能力理解统一整个演绎推理并使其成为一体的基本科学，即符号逻辑。这门学科虽由亚里士多德所开创，然而就其诸多更广泛的发展结果而言，它几乎完全是十九世纪的产物，而且在今天，它实际上还在极快速地成长着。符号逻辑中真实的发现方法，就在于着眼于发现所使用的原理，来分析演绎推理的实际例子；而且，这种分析很可能也是把这门学科介绍给熟悉数学中其他部分的学习者的最好方法。这些原理多半都深入到了我们的推理本能中，从而导致我们完全意识不到我们使用了它们，并且只能通过许多耐心的努力才能使它们暴露出来。但是，当它们最终被发现时，我们看到它们在数目上是很少的，而且是纯数学中一切东西的唯一来源。发现所有数学都不可避免地产生于一个由少量几条基本法则所构成的集合，无限提升了整体所具有的知识上的美；对于那些被当前绝大多数演绎链条的不连续性及不完全性所压制的人，这种发现是带着一种启示所具有的全部势不可挡的力量而到来的；就像随着旅行者沿意大利的一座小山腰向上攀登时而从秋雾中浮现的一座宫殿一样，数学大厦的那些宏伟楼层依其应有的顺序和比例出现了，并且该大厦的每一部分都体现着一种新的完美。

直到符号逻辑发展到其当前的阶段，数学所依赖的原理才总被设想

为是哲学的，并且只有通过哲学家们迄今所使用的那些不确定的、保守的方法才能被发现。只要持有这样的看法，数学似乎就不是独立的，而是依赖于另一门学科；与数学自身的方法相比，这门学科拥有一些完全不同的方法。此外，由于算术、分析学及几何学将会由之演绎出来的那些假定的性质被笼罩在一切传统的形而上学讨论的晦暗之中，建立在这样的可疑的基础上的大厦实际上开始只被看作空中楼阁。就此而言，由于发现真实的原理就如其任何一种推论一样也是数学的一部分，我们已在很大程度上提升了将要获得的理智上的满足。那些不能分享此种满足的学习者不应该拒绝它，因为它会提升我们对人的力量及关于抽象世界的美的知识的尊重。

哲学家们通常认为，数学背后的逻辑法则就是思维法则，即调节我们头脑运行的法则。这种看法在很大程度上降低了理性的真正的尊贵；它不再是对所有实际的及可能的事物的真正核心和不变本质的研究，相反倒成了对某种或多或少与人相关并受制于我们自身的局限的事物的探究。思考与人无关的东西，发现我们的心灵有能力处理并非由其创造的物质，尤其是认识到美既为内在事物所拥有也为外在事物所拥有，是克服令人恐怖的无力感、脆弱感及身陷诸多不友好力量中间的被放逐感的主要手段，这些感觉极容易因承认几乎无所不能的异己力量而产生。通过展示其令人敬畏的美而让我们甘心于命运的统治，是悲剧的任务；而所谓命运，只是这些力量在文学作品中的拟人化表达。但是，数学把我们带到了离与人相关的东西更远的地方，并进入绝对必然性领域；对于这种领域，不仅实际的世界，而且每一种可能的世界，都要与其相一致。而且，它甚至在这个领域中建立了一个住所，或者说发现了一个永久存在的住所；我们的理想在这个住所中得到了充分的满足，而且我们最好的希望没有遇挫。仅当我们完全理解了我们自己的全部独立性时，我们才能充分认识到数学之美的根本重要性。

不仅数学独立于我们及我们的思想，而且在另外一种意义上，我们以及由全部现存事物所构成的整个宇宙则又独立于数学。假如我们要正确地理解作为艺术门类之一的数学的地位，对这种纯粹理想的特征的领会是必不可少的。人们先前设想，纯粹理性能在某些方面对实际世界的性质作出判定：至少，几何学曾被认为是处理我们居住于其中的空间的。但我们现在知道，纯数学完全不能对关于实际存在之物的问题发表意见：在某种意义上，理性世界控制事实世界，但绝不创造事实；而且在把结果应用于处在时间和空间中的世界时，其确定性与精确性就将消

失在一些近似的东西及作业假说中。在过去，数学思考的对象主要是现象所让人想到的那一种；但是，抽象的想象应该完全摆脱这样的限制。因而，理性与事实之间一定有一种相互授予的自由：理性不能对事实世界发号施令，但是，当理性对美的爱使得一些对象似乎值得人们的思考时，事实亦不能限制理性处理任意一种这样的对象的特权。在这里，像在其他地方一样，我们将从所发现世界的碎片中逐步建立起我们自己的理想，而且到头来难说结果是一种创造，拟或是一种发现。

在教学中，一种非常可取的做法是，既让学生相信重要原理的准确性，又在所有可能的方式中以拥有最多的美的那一种做到这一点。像传统的阐述方式所表明的那样，对一种证明的真正兴趣并不完全集中在结果上；当这种情况确实发生时，必须把它看作一种缺陷，并且如果可能的话，要对这种缺陷进行纠正，而纠正的方式则在于对证明的步骤进行概括，并让每一个步骤就其自身而言且对其自身而言都变得重要。只用来证明一个结论的论证类似于一个以某种寓意为中心思想的故事，而此种寓意则是人们所要传授的东西：对于美的完善性而言，整体的任何部分都不应该仅仅是一种手段。某种讲究实际的精神，或者说，一种快速取得进步与征服新的领域的愿望，应对数学教学中盛行的那种过分强调结果的行为负责。比较恰当的方式是提出某个题目以供思考；这样的题目，在几何学中是一种拥有若干重要性质的图形，而在分析学中则是一种若加以研究就会给人以启发的函数，如此等等。每当证明仅仅依赖于我们用来定义所要研究的对象的某些标志时，这些标志应该被分离出来加以单独审查；这是因为，在论证中，使用比结论所需更多的前提是一种缺陷：仅仅使用论点由之得到证实的必要的原理，才会产生数学家们所谓的优美。欧几里得的一个优点就在于，他能尽量在不使用平行公理[注24]的情况下往前推进。这并非如通常所说的那样是因为这条公理本质上是会引起反对的，而是因为在数学中，每一条新的公理都会降低它所产生的定理的一般性，而最高的可能的一般性出现在一切被寻求的东西面前。

关于数学在其自身范围以外的影响，人们已写下了一些东西；这些东西比在数学自身的固有理想这一主题上的著述还要多。过去，数学对哲学的影响是最显著的，但又是最具多样性的；十七世纪的唯心论与唯理论，以及十八世纪的唯物论和感觉论，似乎都是这种影响的产物。关于数学在未来可能会产生的影响，如果说得很多，那就太性急了；但从一个方面看，似乎很可能出现一种好的结果。针对因道路是艰辛的且目

标并非一定是可获得的而放弃理想之追求的那种怀疑论，数学在其自身的范围内就是一个完全的答复。人们老是说：没有绝对真理，而只有意见和私人判断；在观察世界时，我们每一个人都受到其自己的个性、偏好及偏见的制约；不存在我们最终可以通过坚忍和训练而被获准进入的外在真理王国，而只存在我的真理、你的真理以及每一个不同的人的真理。人类勉力尝试的主要目标之一就被这些习惯性想法否决了，而且真诚及对存在之物的无畏承认的至上美德，都从我们的道德视野中消失了。对于这样的怀疑论来说，数学是一种永久的责备，因为在面对怀疑的悲观情绪所拥有的一切武器时，其真理大厦依然是不可动摇且固若金汤的。

数学对实际生活的影响尽管不应被看作我们的研究动机，但可以用来答复孤独的学生必定始终容易产生的疑问。在一个如此充满罪恶与苦难的世界中，隐居于沉思的修道院并享受虽高贵却必定总是只为少数人所拥有的快乐，不能不等于多少有点自私地拒绝分担某种重担，即正义未能对其起作用的偶然因素所强加于他人身上的重担。我们问，我们任何人有权从当前的罪恶中抽身并让我们的同伴变得无助，而我们自己却过着一种虽艰难和简朴然而就其自身性质来说却显然令人满意的生活吗？当这些问题出现时，真实的答案无疑在于：一些人必须让神圣之火继续存在，或者说，每一代都必须有一些人去保护那萦绕心头且暗示着这么多的努力所指目标的幻想。但是，当这样的答案显得过分冷酷时（有时一定是这样的），当我们被无法对其提供帮助的悲伤场面折磨得几近发疯时，那么我们可以想到，比起在实践中更活跃的同时代人，数学家时常间接地为人类幸福做了更多的事情。科学史充分证明，大量的抽象命题，即使就像在关于二次曲线部分的情形中那样存在两千年却没有对日常生活产生影响，仍然可以在任何时刻被用来在每一个公民的习惯性思想和日常事务中引起一场革命。蒸汽和电——举一些突出的例子——的使用只是因为有了数学才成为可能。在抽象思维的结果中，世界拥有一种资本；迄今为止，为使这个共同的地球富裕起来而对这种资本所进行的使用并没有可发现的限度。经验也没有提供什么方法来判定数学中哪些部分将会被发现是有用的。因此，实用只能是灰心时刻的一种安慰，而非指导我们研究的一个准则。

对于道德生活的健康化，对于一个时代或一个民族的格调的高贵化，更严谨的美德拥有一种奇特的力量；此种力量超过未被思想渗透和净化过的那些美德的力量。在这些更严谨的美德中，对真理的爱是首要

的；而且在数学中，这种爱比在其他地方更可以为变弱的信念找到鼓励。每一门重要的学科不仅自身就是一种目标，而且是创造并支撑一种高尚的心灵习性的手段。在整个数学的教与学中，我们都应该牢记这样的目的。

第五章 数学与形而上学家

十九世纪引以为自豪的是汽力的发明及进化论的创立，但它获得其名声的一种更合法的权力也许来自纯数学的发现。像绝大多数其他科学一样，这门科学在诞生之前就经受了洗礼；而且我们因而发现，十九世纪之前的作者间接提到了他们所谓的纯数学。但是，假如问他们这门学科是什么，他们只能说它是由算术、代数及几何等等构成的。至于这些分支学科所共同拥有的东西，以及它们同应用数学的区别，我们的祖先一无所知。

纯数学是由布尔在一部被他称为《思维法则》（1854）的著作中所展示的。这部著作处处断言它不是数学；而事实上，布尔太谦虚了，以至于不能认为他的书是人类曾经写下的第一部数学书。他也错误地认为他在处理思维法则：人们实际上是如何思考的这个问题与他完全无关，而且假如他的书真的包含思维法则，那么以前未曾有人以这样的方式思考就是一件奇怪的事。他的书事实上说的是形式逻辑，而这就是数学。

纯数学完全是由一些断言组成的。这些断言的大意是，假如如此这般的一个命题对于任一事物　为真，那么如此这般的另一个命题对于那个事物也为真。不必讨论第一个命题是否确实为真，也不必提及我们假定对于其为真的那个事物是什么。这两个关键点都属于应用数学。在纯数学中，我们是从某些推论规则出发的；通过这些规则，我们就能推断，假如　一个命题为真，那么就有另外某个命题也为真。这些推论规则构成形式逻辑原理的主要部分。那么，我们以任意一个看似有趣的假设为例，并推导一下它的结果。如果 我们的假设是关于任一事物 的，而非关于一个或多个其他特殊事物的，那么我们的推论就构成了数学。因而，数学可以被定义为我们绝不知道我们在其中谈论什么且亦不知道所谈之物是否为真的科目。我希望，已对数学开端感到困惑的人将在这个定义中找到安慰，并可能同意这个定义是准确的。

由于现代数学的主要成就之一就在于发现了数学实际上是什么，在这个问题上多说几句也许不是不合适的。通常，在任何一个数学分支（比如几何学）中，我们都是从一定数量的原始概念及一定数量的原始命题或公理开始的；原始概念被假定是不可定义的，而原始命题或公理

被假定是不可证明的。现在，实际情况是，尽管在应用数学的每一个分支中都有一些不可定义和不可证明的东西，但在纯数学中，除了属于普通逻辑的那些以外，是不存在这样的东西的。一般说来，逻辑的特点就在于，它的命题能被放入一种形式的东西中，而且在那种形式中，这些命题适用于任意一个事物。一切纯数学——算术、分析及几何——都是通过原始逻辑概念的组合而建立起来的，而它们的命题是从诸如三段论及其他推论规则这样的一般逻辑公理中推论出来的。而且，这不再是一种梦想或者一种渴望。恰恰相反，在数学领域较大而又较困难的那一部分，此项工作已经完成了；在余下的几个问题上，并不存在任何特殊的困难，而且人们现在正快速地从事着这项工作。关于这样的推论是否可能，哲学家们已争论了许多世纪，而数学家们则坐了下来，并做出了推论。现在，对于哲学家来说，除了体面地承认此种推论，并无剩下的事情可做。

因而，形式逻辑最终表明自己就是数学。众所周知，这门学科是由亚里士多德所创立的，并成了中世纪的首要学科（除了神学以外）。但是，亚里士多德绝未超出三段论，并且经院学者们绝未超出亚里士多德；而三段论只是形式逻辑的一个很小的部分。如果需要某种证据来证明我们超出了中世纪的神学家，那么我们就可以在这里找到。在整个中世纪，几乎所有最优秀的英才人物都献身于形式逻辑，而在十九世纪，世界思想中仅有极微小的一部分涉入了这门学科。不过，自1850年以来，人们在每一个十年期间为发展这门学科而做的事情，都比从亚里士多德到莱布尼茨的整个这段时间内所做的事情多。人们已经发现如何使推理像在代数中那样符号化，以便使推论通过数学规则而得以完成。除了三段论以外，人们还发现许多规则；而且一个被称为相干逻辑[注25]的新的逻辑学分支已经创立了，并被用来处理旧逻辑所完全无能为力的一些问题，尽管那些问题构成了数学的主要内容。

在讨论数学基础时让外行的头脑认识到符号体系的重要性是不容易的，而且所作的解释也许会以一种异乎寻常的方式显现为一种似非而是的东西。实际情况是，因为符号体系使事情变得复杂艰涩了，所以它是有用的。（就数学的高级部分而言，这种情况并不存在；它只是就数学的开端部分而言的。）我们希望知道的是，我们能从什么推论出什么。现在，在开端处，一切都是不证自明的；而且很难看出一个不证自明的命题是否是从另外一个命题推论出来的。显而易见的东西总是与正确的东西为敌。因此，我们发明了某种新的复杂艰涩的符号体系；在这个体

系中，任何东西都不是显而易见的。然后，我们针对符号制定一些运算规则，从而整个事情就成为一种机械性的东西了。通过这种方式，我们就发现什么东西必须被当作前提，以及什么东西能被证明或定义。例如，我们已表明，整个算术及代数需要三个不可定义的概念及五个不可证明的命题；但是，如果没有一个符号体系，我们就很难看出这一点。二加二等于四是非常显而易见的，以至于我们几乎不能让自己充分怀疑它能否被证明；在别的例子中，假如有一些不证自明的东西需要证明的话，情况也是如此。

但是，对于不了解情况的人来说，证明不证自明的命题可能多少是一件无意义的工作。对此，我们可以答复说，这样的情况，即一个显而易见的命题是从另一个显而易见的命题中推论出来的，经常绝不是不证自明的；因此，当我们通过一种不明显的方法证明明显的东西时，我们确实是在揭示一些新的真理。但是，一种更有趣的答复是，由于人们既已设法证明显而易见的命题，所以他们就发现许多这样的命题是错误的。不证自明时常只是一堆鬼火；如果让它作为我们的向导，它一定会让我们迷路。例如，一个整体总是比其一个部分拥有更多的项，或者，一个数加上一之后就会变大，这些都再明显不过了。但我们现在知道，这些命题通常是错误的。绝大多数的数是无穷的，而且假如一个数是无穷的，那么只要你愿意，你可以为之加上诸多的一，却又丝毫不会对它产生影响。证明的优点之一就在于它向被证明的结果注入了某种怀疑，而且当显而易见的东西可以在一些情况下得到证明而在另外一些情况下又无法得到证明时，设想它在另外那些情况下是错误的就成为可能了。

在当代人中，伟大的形式推理技艺大师是一位意大利人，即都灵大学的皮亚诺（Peano）教授[注26]。他已把大部分的数学还原成了严格的符号形式，而且在这个形式中根本不出现语词；另外，他和他的追随者还将及时把整个数学还原出来。相比于绝大多数读者的期待，通常的数学书中的文字无疑是很少的；而且，极少有像“因此”、“让我们假定”、“考虑”或“由此得出”这样的短语出现。然而，所有这些都是一种让步，并且它们都已被皮亚诺教授一扫而光。例如，假如我们希望学习整个算术、代数、微积分以及事实上通常被称作纯数学的所有东西（除了几何学），我们必须从一部包含三个词的词典开始。一个符号代表零，另一个代表数 ，再一个代表后继 。假如你希望成为一名算术家，那么你就有必要知道这些概念的意义是什么。但是，在为三个概念创立了各种符号之后，在算术的整个发展过程中我们所需要的并不是另一个

词。所有后来的符号都是用先前的符号以及这三个概念加以解释的。甚至连这三个概念也可以用关系 和类 的概念加以解释；但是，这需要关系逻辑，而皮亚诺对此绝未论及。必须承认，数学家所须知道且由之出发的东西是不多的。所有纯数学（包括几何学）的所有概念都由之复合而成的概念至多有十来个。在一派才华非常出众的年轻的意大利追随者的帮助下，皮亚诺教授已经表明这一点是如何能做得到的；而且，对于他已经发明的这种方法，尽管我们有能力在很大程度上推进得比他更深入，但先驱者的荣誉一定属于他。

两百年以前，莱布尼茨就预见了皮亚诺所完成的这门科学，并尝试着去创立它。因为尊重亚里士多德的权威，他未能取得成功；他不能相信亚里士多德犯有明确的形式上的谬误。但是，不顾一切有优越感的人在对待其方案时所表现出的那种居高临下式的轻蔑态度，他希望创立的这门学科现在诞生了。从他所称的这种“普遍文字”中，他希望找到关于所有问题的一个解决方案，并为所有争论找到一个结果。他说：“假如争论出现了，在两个哲学家之间，就如在两个会计之间一样，没有必要争论。对他们来说，带着手中的笔，坐到桌旁，并相互向对方说‘我们来计算一下吧’（如果他们愿意，还可以请一个朋友作为见证人），这就足够了。”这种乐观现在看起来多少有点过分了：依然有一些问题，关于它们的解决方案是可疑的，而且依然有一些争论是计算所无法解决的。但是，在由先前有争议的东西所构成的整个一大片领域中，莱布尼茨的梦想已变成并不夸张的事实。过去，整个数学哲学至少像哲学的任何其他部分一样充满怀疑；而现在，在这个领域中，顺序和确定性已取代先前盛行的混乱和犹豫。当然，哲学家尚未发现这个事实，并继续按先前的方式就这些问题进行写作。但至少在意大利，数学家们现在有能力以一种精确的、熟练的方式处理数学，而且通过这种方式，数学的确定性也延伸到了数学哲学。因此，在过去被列入重大的谜的问题中，有许多现在已绝不再容易招致怀疑或引起讨论了，例如无穷的性质，连续的性质和空间、时间与运动的性质就是这样。那些希望知道这些东西的性质的人只需阅读像皮亚诺或格奥尔格·康托尔这样的一些人的著作，他们将在那里发现关于所有这些一度曾是谜的东西的准确而又不可怀疑的解释。

在这个变幻莫测的世界中，再没有什么比身后的名声更变幻莫测了。后世对其缺乏判断的最著名的例子之一，就是埃利亚的芝诺。我们可以把这个人看作无穷哲学的创始人；在柏拉图的《巴门尼德斯篇》

中，他相对苏格拉底处于教育者这样的特权地位。他提出了四个论证，每一个都是无限精妙而又无限深刻的；这些论证旨在证明运动是不可能的，阿基里斯[注27]绝不可能追上乌龟，以及飞矢确实是静止的。在遭遇亚里士多德以及从那时起到今天的每一个后来的哲学家的反驳后，这些论证被一位德国教授恢复了。这位教授使这些论证成为一种数学复兴的基础，而他可能做梦也没有想到自己和芝诺之间会有某种联系。通过严格从数学中排除对无穷小量（infinitesimals）[注28]的使用，魏尔施特拉斯[注29]（Weierstrass）最终表明，我们生活在一个不变化的世界中，而且飞矢真的处于静止中。芝诺的唯一错误就在于他作出了如下的推断（假如他确实这样做了）：因为不存在像变化的状态这样的事物，所以世界在任一时刻的状态都与其在任一其他时刻的状态相同。这绝不是一个推论的结果，而且在这方面，德国数学家比善于创造的希腊人更具建设性。魏尔施特拉斯把自己的观点体现于数学中，而在这门科学中，熟悉真理即可消除常识的粗俗偏见。通过这样的做法，他已能够为芝诺悖论赋予平凡言谈的体面外表；假如这个结果对于热爱理性的人来说不如芝诺的大胆挑战令人愉快，那么它至少更适合于抚慰学究式的人类。

事实上，芝诺关心三个问题。在这三个问题中，每一个都是通过运动而呈现出来的，但每一个都比运动更抽象，而且能以纯算术的方式加以处理。这三个问题分别是无穷小量问题、无穷问题及连续性问题。清晰地陈述所涉及的困难，就相当于完成了哲学家的任务中兴许最为困难的那个部分。这项工作是由芝诺完成的。从芝诺到我们自己的时代，每一代中最优秀的才智非凡者轮番攻击这些问题，但一般说来却毫无所获。然而，在我们自己的时代，魏尔施特拉斯、戴德金及康托尔三人不仅改进了这三个问题，而且完全解决了它们。对于那些熟悉数学的人，这些解决方案非常清晰，以至于不再会有丝毫的疑点或难点。这项成就很可能是我们这个时代必须引以为自豪的最伟大成就，而且我不知道还有哪个时代（也许除了希腊黄金时期）能更加令人信服地证明自己贡献了其伟大人物的卓越才智。在这三个问题中，无穷小量问题是由魏尔施特拉斯解决的，其他两个问题是由戴德金着手解决并由康托尔最终完成的。

无穷小量先前在数学中起到了一种重要的作用。它是由希腊人引进的；希腊人认为，一个圆与一个具有许许多多个边且边长很小的等边多边形之间的差别是无穷小的。它的重要性在逐渐增长；最终，当莱布尼茨发明微积分时，它似乎成了所有高等数学的基本概念。在其《腓特烈

大帝史》中，卡莱尔向人们透露莱布尼茨以前常常是如何向普鲁士女王索菲娅·夏洛特讲述无穷小问题的，以及女王又会如何回敬他说她在那个问题上是不需要接受教育的——文武百官的行为已经使她完全熟悉了这个问题。但是，哲学家们和数学家们因为多半不太熟悉王宫生活，所以继续讨论这个话题，尽管没有取得任何进展。微积分需要连续性，而且人们假定连续性需要无穷小；但是没有人能够揭示无穷小可能是什么。它显然完全不是零，因为我们看到，数目足够多的无穷小量加起来就组成了一个有限的整体。但是，没有人能够指出任何既非零又非有穷数的极小的数。因而，这就出现了僵局。但最后，魏尔施特拉斯发现，无穷小量是根本不需要的，而且一切事情都可以在没有它的情况下得以实现。因而，无需再假定存在这样的一种东西。现在，数学家们因此比莱布尼茨更有尊严：他们不再谈论无穷小，而是谈论无穷大。不幸的是，无穷大这个题目，无论多么适合于君主，但对他们所产生的吸引力似乎甚至比不上无穷小对莱布尼茨为之讲述的君主们所曾产生的吸引力。

对无穷小量的排除产生了各种各样奇特的后果，一个人必须逐步熟悉这些后果。例如，不存在像下一时刻这样的事物。一个时刻与下一时刻之间的间隔必须是无穷小的，因为假如我们取彼此间具有一种有限间隔的两个时刻，那么在这个间隔内总会有其他一些时刻。因而，假如不存在无穷小量，那么没有哪两个时刻是完全连续的，而是在任何两个时刻之间总存在其他的时刻。因此，任何两个时刻之间都一定存在无穷多的时刻；因为假如真的只有有限多的时刻，一个人就会最接近于这两个时刻中的第一个，并因此紧邻它。这可以被认为是一种困难；但事实上，正是在这里，无穷哲学派上了用场，并使得一切都变得直截了当。

空间方面也发生了同样的情况。假如把任意一片物质一切为二，然后再把每一部分对半分，并一直这样分下去，那么切分所得到的碎片将变得越来越小，并且从理论上说，我们可以让这些碎片小到我们想要的地步。不管它们可以小到什么地步，我们还能对它们进行切分并使其变得更小。但是，不管它们可以小到什么地步，它们将总是拥有某种　有限的大小。我们绝不能以这种方式达到无穷小量，而且任何有限次的切分都不会让我们达到点。不过，点是存在　的，只是我们将不会通过连续的切分而达到这些点。在这里，无穷哲学又一次向我们表明这是如何可能的，以及点为什么不是无穷小的长度。

在运动和变化问题上，我们获得一些同样奇怪的结果。人们过去常常认为，当一个事物变化时，它一定处在一种变化的状态中，并且当一个事物移动时，它就处在一种运动的状态中。现在，我们知道这种看法是错误的。当一个物体移动时，我们最多能说，它在一个时间处于一个地方，而在另一个时间处于另一个地方。我们一定不要说，在下一个瞬间它将在附近的一个地方，因为不存在下一个瞬间。哲学家们常常告诉我们，当一个物体处于运动中时，它是在瞬间之内改变其位置的。对于这种观点，芝诺在很早以前就提出了这样的致命反驳，即每一个物体都总是在其所在的地方。但是，一种如此简明扼要的反驳并不是哲学家们通常看重的那种，而且直到我们今天这个时代，他们还在继续重复这些同样的激起这位爱利人破坏性热情的说法。只是在最近，我们才有可能根据芝诺从前的说法并以同哲学家的悖论相反的方式来详细地解释运动。我们现在终于可以任性地持有这种令人感到舒适的信念，即一个运动的物体在其所在的地方恰恰和一个静止的物体一样真实。运动仅仅在于以下这一事实：物体有时在一个地方，有时在另一个地方，而在中间的时间它们处于中间的地方。只有那些在这个问题上奋力穿过哲学思考泥潭的人，才能认识到这种简单而又明了的平常事实在何等程度上把我们从古老的偏见中解放了出来。

如我们刚才已看到的那样，无穷小量哲学主要是破坏性的。人们过去常常相信它，而现在他们已看出自己的错误。另一方面，无穷哲学完全是建设性的。人们以前假定，无穷数以及通常的数学的无穷是自相矛盾的。但是，由于明显存在诸多无穷，例如数的数目，关于无穷的矛盾似乎就不可避免了，而且哲学似乎已走进了一条“死胡同”。这个困难导致了康德的二律背反，而且因此或多或少间接导致了黑格尔辩证法中的许多东西。迄今为止，很少有几个哲学家意识到这样的事实，即在无穷概念问题上一切古老而又可敬的矛盾都已一劳永逸地解决了；而几乎所有当前的哲学都因为这个事实而感到不安。造成这个事实的方法是极有趣且极富启发性的。首先，尽管从希腊思想的开端直到今天人们都在无穷问题上夸夸其谈，但未曾有人想到过问什么是无穷。假如任请一个哲学家给出一个关于无穷的定义，那么他可能会说出某种无法理解的拉拉杂杂的东西，但他确实不能提供一个在任何情况下都有某种意义的定义。大约二十年以前，戴德金和康托尔就问过这个问题，而且更值得注意的是，他们回答了这个问题。也就是说，他们发现了一个完全精确的关于无穷数或由事物所构成的无穷集合的定义。这是第一步，也可能是最重要的一步。然后，还要考察这个概念中的想象出来的矛盾。在这

里，康托尔以唯一的恰当的方式继续前进。他以几对相互矛盾的命题作为例子，这些命题对中的矛盾双方通常都被认为是可证明的；他严格考察了假想的证明。他发现，一切不利于无穷的证明都包含某个原理，而且这个原理乍一看显然是真的，但其产生的后果几乎可以毁灭一切数学。另一方面，有利于无穷的证明并不包含任何拥有有害后果的原理。因而看起来，常识已经允许自己被一种似是而非的基本原理欺骗，而且一旦这个基本原理被排除了，一切就都解决了。

这个基本原理是，假如一个集合是另一集合的一部分，那么前者所拥有的项比后者所拥有的项少。这个基本原理适用于有穷数。例如，英国人只是欧洲人中的一部分，而且英国人少于欧洲人。但是，当我们涉及无穷数时，这个基本原理就不再适用了。扫除了这条基本原理，我们就能获得关于无穷的精确定义。一个项的集合是无穷的，当它包含另外一些恰好与其拥有一样多的项的集合作为其部分时。假如你能够移除一个集合中的一些项，同时却又不会减少项的数量，那么该集合中存在无穷多个项。例如，偶数在数目上恰好与全体的数一样多，因为每一种数目都能增加一倍。若把奇数和偶数全都放在一行，且又单独把偶数放在下一行，我们就可以看到这一点——

1，2，3，4，5，直至无穷。

2，4，6，8，10，直至无穷。

显然，下一行和上一行恰好拥有同样多的数，因为对于上一行中的每一个数，下一行中都有一个与其对应。这种性质先前被认为是一种矛盾，而现在则被转换成了关于无穷的一种无害的定义；而且在上例中，它表明有穷数的数目是无穷的。

但是，缺乏特定知识的人可能会觉得好奇：处理一个数不完的数目是如何可能的呢？不可能一个接一个地数完所有的数并算出总数，因为不论我们可能数了多少个数，后面总是还有更多的数。事实上，数数（counting）是发现一个集合中有多少个项的一种非常普通而又初级的方式。而且，无论如何，数数向我们提供了数学家所说的序数，即我们的集合中的项的序数　。也就是说，它按一定顺序或者说在一个序列中排列我们的项，而且其结果告诉我们什么类型的序列将从这种排列中产生。换言之，如果不先数某些事物而后再数其他事物，那么我们就不可

能去数事物，所以数数总是与顺序有关。这一来，当只存在数目上有穷的项时，我们能按照我们想要的任何顺序数它们；但是，当存在一个无穷的数目时，类似于数数行为的东西将按照我们由之完成此种行为的方式而为我们提供一些完全不同的结果。因而，从一般可被称为数数的行为中产生的序数，不仅依赖于我们有多少个项，而且依赖于（项的数目在这里是无穷的）那些项的排列方式。

基本的无穷数不是序数，而是所谓的基数　。我们不是通过按顺序排列好我们的项并去数它们而获得基数的；基数是通过一种不同的方法被获得的，这种方法首先告诉我们两个集合是否拥有相同数目的项，或者假如它们拥有不同数目的项，它会首先告诉我们哪一个拥有更大数目的项[注30]。它并不通过数数所采取的那种方式来告诉我们一个集合拥有多大　数目的项；但是，假如我们把一个数定义为某某集合中的项的数目，那么这种方法将使我们能够发现另外某个可能被提到的集合是否拥有数目更多或更少的项。通过一个例子，我们就将表明这是如何做到的。假如存在某个国家，而且在这个国家中，由于一种或另一种原因而不可能进行人口普查，但大家都知道这个国家的每一个男人都有一个妻子，且每一个女人都有一个丈夫，那么（只要多配偶制不是一种国家制度）在不清点人数的情况下，我们就应该知道那个国家的男人恰好和女人一样多，或者说既不比女人多也不比女人少。这种方法可以普遍应用。假如存在某种关系，并且就像婚姻一样，这种关系把一个集合中的事物个个都与另一个集合中的一个事物联系起来，而且反过来也是这样，那么这两个集合就拥有数目相同的项。我们就是通过这样的方式去发现偶数与数具有相同数目的。每一个数都可以被加倍，每一个偶数都能被减半，而且每一个步骤都恰好给出一个与被加倍或被减半的那个数相对应的数。此外，通过这种方式，我们能够发现任意多个恰好拥有与有穷数一样多的项的集合。假如一个集合中的每一个项都能与一个数挂钩，并且所有有穷数在这种步骤中都被使用一次且只被使用一次，那么我们的集合一定恰好拥有与有穷数一样多的项。这就是通常的定义无穷集合的数的方式。

但是，一定不要设想所有无穷数都是相等的；恰恰相反，无穷数在数目上无限多于有穷数。在不同类型的序列中排列有穷数的方式要多于有穷数。空间中存在的点及时间中存在的瞬很可能都多于有穷数。小数和整数恰好一样多，尽管在任意两个整数之间都有无穷多的小数。但是，无理数比整数或小数多。空间中的点很可能恰好与无理数一样多，

而且在一条一百万分之一英寸长的线上的点与整个无限空间中的点恰好是一样多的。在所有的无穷数中有一个最大的数，那就是各种各样的事物全都加在一起所得到的总数。显然，不可能有比这更大的数，因为假如每一个事物都已被选取，就没有剩下要加进来的东西了。康托尔以某种方式证明不存在最大的数，而且假如这个证明是有效的，那么关于无穷的矛盾就会以一种升华了的形式重新出现。但在这一点上，这位大师犯有一种非常精巧的推理错误；我希望在今后的某本书中对此作出解释[注31]。

我们现在能够理解为什么芝诺相信阿基里斯追不上乌龟以及为什么他事实上又能追上它了。我们将看到，所有不同意芝诺的人都没有权利不同意，因为他们全都接受了芝诺的结论由之导出的前提。论证过程是这样的：设阿基里斯和乌龟在同一时间沿着同一条路开始赛跑，而且允许给予乌龟一定的让步（这样才公平）。设阿基里斯以两倍于或十倍于或百倍于乌龟的速度前进。这样一来，他将永远追不着乌龟。因为在每一个时刻，乌龟都在某个地方，阿基里斯也都在某个地方；而且当比赛继续进行时，二者都不会在某个时刻两次出现于同一个地方。因而，乌龟要去的地方和阿基里斯要去的地方正好是同样多的，因为每个都将在一个时刻处于一个地方，而在任何别的时刻处于另一个地方。但是，假如阿基里斯真的要赶上乌龟，那么乌龟所到过的地方将会仅仅是阿基里斯所到过的地方的一部分。这里，我们必须假定芝诺诉诸这个基本原理，即整体比部分拥有更多的项[注32]。因而，假如阿基里斯要追上乌龟，他就会比乌龟到过更多的地方；但是我们看到，在任何时间段中，他所在的地方一定和乌龟所在的地方一样多。因此我们推断，他绝不能赶上乌龟。假如我们承认整体比部分拥有更多的项这个基本原理，那么这个论证就是完全正确的。由于结论是荒唐的，这个基本原理必须抛弃，而且抛弃之后，一切就迎刃而解了。但是，人们对过去两千年来的哲学家及另外一些哲学家没有好评，因为他们全都承认这个基本原理却又否认芝诺的结论。

保留这个基本原理会导致绝对的矛盾，而排除它只会导致一些奇特的东西。必须承认，在这些奇特的东西中，有一些是非常奇特的。其中之一便是阿基里斯悖论的逆命题，我称之为特里斯特拉姆·项狄悖论[注33]。这个悖论表明，假如你给乌龟时间，它将恰好能和阿基里斯走得一样远。我们知道，特里斯特拉姆·项狄使用了两年时间来记载他生命中头两天的事情，并悲叹道，照这样的速度来记载，材料累积的速度会比他

处理材料的速度更快，以至于随着春秋更替，自己会越来越远离其历史的终点。现在我认为，假如他永远活着，并且不对其任务感到厌烦，那么，即使其生命在延续过程中就像开始时那样充满故事，他的生命经历中也没有哪一段不会被记录。因为，请想一下：第一百天将在第一百年被描述，第一千天将在第一千年被描述，如此等等。不管我们选择哪一个更遥远以至于他无法希望达到的日子，所选的那一天都将在相应的那一年被描述。因而，任何可以被提到的日子都将或迟或早被记录下来，而且因此生命经历中的任何一段都不会永久不被记录。这个悖理但又完全真实的命题，依赖于这一事实即所有时间中的日子的数目不大于年份的数目。

因而，在无穷问题上要避免一些初看上去似乎悖理的结论是不可能的，而且这也说明了为什么如此多的哲学家设想无穷本身有其固有的矛盾。但是，少许的实践就能使一个人领会康托尔学说的真实原理，并在辨认真假的问题上获得新的更好的直觉。这些奇特的现象于是并不比生活在地球对面并与我们脚对脚的人更奇特；那些人过去常常被认为是不可能存在的，因为人们发现头脚倒立是非常不方便的。

与无穷相关的问题的解决方法使得康托尔也能解决连续性问题。关于这个问题，就像关于无穷问题一样，他已给出了一个完全精确的定义，并已表明，在以他的方式去定义的这个概念中不存在矛盾。但是，这个问题很具技术性，因此在这里不可能对其作出任何描述。

无穷概念依赖于顺序　　概念，因为连续性只是一种特殊类型的顺序。在现代，数学已使顺序获得了越来越重要的声望。从前，人们认为量是数学的基本概念，而且一些哲学家目前还是倾向于这样认为。但现在，除了从几何学这样的一个小角落来看，量已经完全被清除了，而顺序却日益取得主宰的地位。对不同种类的序列及其关系的研究现在是数学的一个很大部分，而且人们已发现，这种研究可以在根本不提及量的情况下进行，也多半还可以在根本不提及数的情况下进行。各种类型的序列都能从形式上加以定义，而且它们的性质能凭借关系代数从符号逻辑的原理中推演出来。极限概念是大部分的高等数学中的基本概念；过去，人们常常通过量把它定义为某个序列的项可以任意逼近的一个项。但现在，极限是以完全不同的方式被定义的，而且它所限定的序列可能根本不逼近它。这种改进也应归功于康托尔，而且正是这种改进使数学领域发生了革命性变化。现在，唯有顺序对极限有重要关系。因而，比

如说，无穷整数中最小的那个就是有穷整数的极限，尽管一切有穷整数都离它无限远。对不同类型的序列的研究是一个普通科目，而序数（即上面提及的序数）研究是其一个特殊且非常有趣的分支。但是，这门科目的不可避免的技术性，使得我们不可能向专业数学家以外的任何人解释它。

近来，几何学，像算术一样，已被划入一般的顺序研究。人们先前设想，几何学是研究我们居住于其中的空间的性质的；并且那些认为存在之物只能从经验上被得知的人，因而主张几何学确实应被看作应用数学的一部分。但是，由于非欧几里得体系的壮大，几何学似乎已渐渐不能阐明空间的性质，而这正像算术不能讲清楚美国的人口一样。几何学是由诸演绎科学所构成的一个整体的集合，而且那些科学是以由若干组公理所构成的一个相应的集合为基础的。其中一组公理就是欧几里得公理，其他各组同样令人满意的公理导致另外一些结果。至于欧几里得公理是否为真，纯数学是不关心的；此外，这是一个从理论上讲不可能有把握地加以肯定回答的问题。通过非常仔细的测量，欧几里得公理也许会被表明是错误的；但是，由于观察的错误，任何测量都从未能使我们确信它们是完全正确的。因而，几何学家竭力让科学家去判定什么样的公理在现实世界中是最接近真实的。几何学家任意选取一组看起来有趣的公理，并推导它们的结果。在这种意义上，几何学的标志就在于这些公理一定会产生一个多维序列。而且正因此，几何学成了顺序研究的一部分。

在几何学中，就像在数学的其他分支中一样，皮亚诺及其追随者们在原理问题上已做了最有价值的工作。从前，哲学家们和数学家们都一样认为，几何学中的证明依赖于图形；现在，大家知道这是错误的。在最好的书中根本不出现图形。推理是从最初制定出来的一组公理出发并根据严格的形式逻辑规则而展开的。假如使用图形，各种各样的东西似乎显而易见地都会随之而来；而任何形式推理都不能从明确的公理中显示它们，并且事实上，只是因为它们是显而易见的，所以人们才接受它们。因为清除了图形，发现我们所需要的一切　公理就成为可能了；而且，所有可能性都将通过这种方式被揭示出来，而若使用其他方式，它们依然不能被发现。

从正确的角度看，通过在需要的时候引进点，而不是像以前那样在开始的时候就假定整个空间，我们已取得一次重要的进展。这种方法应

部分地归功于皮亚诺，部分地归功于名叫法诺[注34]的另一位意大利人。对于那些不习惯这种方法的人来说，它带有一种多少有点故作的学究式的外表。我们使用这种方法从下述公理开始：（1）存在一个由可被称为点　　的实体所构成的类。（2）至少存在一个点。（3）假如a是一个点，那么除a之外至少还存在另一个点。于是，我们引入连接两个点的直线并再一次开始，而这次的出发点是（4），也就是说，在连接a和b的直线上除了a和b之外至少还存在一个点。（5）至少存在一个不在ab线上的点。而且我们以这种方式继续下去，直到我们拥有获得所需要的那么多的点的方法。但是，正如皮亚诺所幽默地指出的那样，几何学根本不喜欢空间 这个词。

现代几何学家所使用的严格的方法，已经把欧几里得从正确的顶峰上放了下去。直到最近人们还认为，正如亨利·萨维尔爵士[注35]于1621年所说的那样，欧几里得身上只有两个瑕疵，即平行论和比例论。现在我们知道，这两种理论几乎是欧几里得仅剩的没有瑕疵的地方。他的前八个命题中包含着数不尽的错误。换句话说，不仅我们可以怀疑他的公理是否是真的——相对而言这倒是小事——而且我们确信他的命题并不是从他所阐明的公理推论出来的。为了证明他的那些命题，我们还需要数量上比以前多得多的公理，而那些公理都是他在无意识地使用的。甚至在其所有命题的第一个命题中，他还使用了两个被假定会相交的圆；在那里，他在特定的基础上构造了一个等边三角形。但是，任何明确的公理都不会使我们确信它们会相交，而且在某些类型的空间中，它们并不总是相交的。我们的空间是否属于这些类型的空间中的一种，这完全难说。因而，恰恰是在这第一个命题中，欧几里得就完全未能证明他的论点。由于他确实不是一个容易读懂的作者，而且其表述冗长啰嗦得令人恐惧，他现在对我们只有一种历史的吸引力。在这些情况下，若仍要把他教给英国的孩子，那完全是一件丢脸的事[注36]。一本书应该要么清晰易懂，要么正确无误；把二者结合起来是不可能的，但若两者都不具备，那就不配享有欧几里得在教育中已经拥有的那样一种地位。

在数学领域，现代方法的最显著的结果在于其显示了符号逻辑及严格的形式体系的重要性。在魏尔施特拉斯的影响下，现代数学家们已流露出对精确性的一种关心，以及对不严谨的推理的一种厌恶；而先前自希腊时代以来，数学家们一直没有表现出这样的关心与厌恶。十七世纪的重大发明，即分析几何和微积分，结出了大量的新的果实，以至于数学家们既无时间也无兴趣去考察其基础。哲学家们本应承担起这项任

务，但他们的数学能力太弱了，所以不能创立现在已被发现是任何充分的讨论所必需的新的数学分支。因而，只是当魏尔施特拉斯及其追随者们表明数学家们所珍爱的绝大多数命题中有许多通常是错误的时，数学家们才从其“独断论的迷梦”中醒了过来。麦考利（Macaulay）把数学的确定性与哲学的不确定性进行了对比，并且他问道：谁曾听说过有人反对泰勒（Taylor）定理？！假如他活到现在，他自己也许会听到这样的一种反对，因为这完全是已为现代研究所推翻了的定理。对数学信念的一种如此猛烈的冲击，已经导致了那种对形式体系的热爱；而对于那些不了解此种热爱的动机的人，它似乎只是一种令人厌恶的学究气。

包括几何学在内的所有纯数学都只是形式逻辑，这一证据对康德哲学而言是致命的一击。康德正确地认识到，在不借助于图形的情况下，欧几里得的命题无法从他的公理中演绎出来；于是，他创立一种认识论来解释这一事实。而且，康德的解释非常成功，以至于当该事实被表明只不过是欧几里得身上的缺点而非几何推理的性质所带来的结果时，康德的理论也必须被放弃。总体说来，他用以解释纯数学之可能性的整个先天直观形式学说，都不能以其当前的形式应用于数学。经院学者们眼中的亚里士多德学说，在精神上更接近于现代数学所激发的各种学说；但是，经院学者们受到了以下这一事实的影响：他们的形式逻辑是很有缺陷的，并且建立在三段论基础上的哲学逻辑显示了一种相应的狭隘性。现在所需要的，是尽最大可能发展数理逻辑，充分承认关系的重要性，并在此可靠基础上建立一种新的哲学逻辑；而此种哲学逻辑可以期待着借鉴其数学基础的某些精确性与确定性。假如我们能够成功地做到这一点，那么我们就有一切理由作出这样的期待，即不久的将来在纯哲学方面将是一个与刚刚过去的数学原理时代一样伟大的时代。伟大的成就唤起伟大的希望，而且在我们这一代，纯思想在这方面可以取得将让我们的时代与希腊的最伟大时期相比肩的结果[注37]。

第六章 论哲学中的科学方法

当我们试图弄清人们研究哲学问题的动机时，我们发现，这些动机一般说来能分为两组，而且它们时常是对立的，并导致非常不同的哲学体系。这两组动机，一方面是源自宗教与伦理的，另一方面是源自科学的。我们可以认为，柏拉图、斯宾诺莎和黑格尔是主要对宗教和伦理感兴趣的哲学家的典型，而莱布尼茨、洛克和休谟则代表着科学的一翼。我们发现，在亚里士多德、笛卡尔、巴克莱和康德身上，两组动机都强烈地表现出来了。

赫伯特·斯宾塞自然会被归入科学的哲学家行列；今天，他受到了我们的集体纪念。正是主要从科学中，他收集了资料，形成了对问题的表述，并引出其方法概念。但是，他的许多作品都明显体现着一种强烈的宗教感；而且正是对伦理问题的投入，使他对进化概念进行了评估——由于整整一代人都已相信这种观念，科学和道德将在硕果累累而又牢不可破的婚姻中被联合起来。

我认为，从总体上看，伦理与宗教的动机已经是哲学进步的一种障碍，而且那些希望发现哲学真理的人现在就应该有意识地将其推到一旁，尽管它们已产生了诸多辉煌且富有想象力的体系。从起源上看，科学也卷入了类似的动机，而且其进步因此受到了阻碍。我认为，正是从科学而非伦理和宗教中，哲学才会获得其灵感。

但是，哲学可以通过两种不同的方式来设法把自身建立在科学的基础上。它可以强化科学的最一般结论，而且可以设法把还要更高的一般性和统一性给予这些结论 。或者，它可以研究科学的方法 ，并在作必要的改造之后，设法把这种方法应用到其自己特有的领域。因为对暂时想来已被获得的结论 的过分专注，许多受到科学鼓舞的哲学已经误入歧途。不是结论，而是方法 ，才能有益地从特殊科学领域转移到哲学领域。我所希望引起你注意的，是研究科学问题时已被发现取得成功的某些一般的方法原理应用于哲学问题的可能性与重要性。

受科学的方法指导的哲学与受宗教及伦理思想支配的哲学之间的对立，可以用哲学著作中非常流行的两个概念作为例子来加以阐述；这两

个概念指的是宇宙 概念及善恶 概念。我们期待哲学家告诉我们关于作为整体的宇宙的性质的某种东西，并提供一些让我们感到或乐观或悲观的理由。这两种期待在我看来都是错误的。我相信，“宇宙”概念，就像其词源所揭示的那样，只是前哥白尼天文学的一种残留物；而且我还相信，哲学家将认为乐观与悲观问题不在他们的思考范围内——也许除非到了认为不能解决的地步。

在哥白尼以前的日子里，宇宙概念是依据科学而得到辩护的。天体的日常运行使它们作为一个系统的所有部分被结合到了一起，而地球则是系统的中心。围绕这个表面上的科学事实，人类愿望丛生：希望相信人在大千世界中是重要的，渴望从理论上对大全有一种综合的理解，期待大自然能与我们意气相投。通过这种方式，一种伦理上受到鼓舞的形而上学体系成长了起来；而且在这个体系中，人类中心说显然得到了天文学中地球中心说的担保。当哥白尼清除这种思想体系的天文学基础时，它已为人所熟知，并已把自身与人的渴望紧密联系了起来，以至于它带着几乎没有减弱的力量继续生存了下来，甚至经受住了康德的“哥白尼式的革命”，并且现在依然是绝大多数形而上学体系未被意识到的前提。

世界的统一性是绝大多数形而上学的一个几乎未被讨论过的假定。“实在不仅是一，是自相一致的，而且是由相互限定的诸多部分所构成的一个系统。”[注38] ——作为一种纯粹的陈词滥调，这样的陈述几乎没有引起人们的注意。然而我相信，它表明我们没有彻底实现“哥白尼式的革命”，而且世界的表面上的统一性只是一个单独的观众所见之物或一个单独的心灵所领会之物的统一性。康德的批判哲学，尽管意在强调世界的许多显而易见的特征中的主观成份，然而却把世界自身看作是不可知的，并把注意力过分集中在主观的表象上，以至于其主观性很快就被遗忘了。由于认为范畴是心灵的产物，批判哲学被其自身的这一认识弄得瘫痪了，并绝望地不再试图摧毁主观歪曲的产物。毫无疑问，部分说来，它的绝望是有充分根据的，但我认为并没有什么绝对的或终极的根据。它更不是一种可让我们欢呼的理由，或者说，可让我们设想它本该导致的无知能被正当地换成形而上学之武断的理由。

一

关于我们当前的问题即世界的统一性问题，正如我所认为的那样，正确的方法已由威廉·詹姆士[注39]指出了。“现在，我们且不去理会用来解释世界统一性的那些不可言喻或不可理解的方式，并研究，被断言的‘统一性’，若不再是一条原理，是否可以不只是一个用来描述某个事实的像‘实体’那样的名称；所说的事实是指，某些具体而又可证实的联系　在经验之流的诸部分中间被发现……我们能轻易想出一些彼此间没有什么联系的事物。我们可以假定，它们就如此时此刻不同的人所做的梦那样，存在于不同的时间和空间中。它们可以是很不相同的，在很大程度上无法比较的，相互看起来傻不愣登的，以至于绝不会发生相互冲突与干涉。纵然如此，实际上也可能存在一些完整的宇宙，并且那些宇宙迥然不同于我们的宇宙，以至于我们这些知道自己宇宙的人无法感知它们的存在。然而，我们将想象到它们的不同之处；而且通过那个事实，它们共同形成逻辑学中所谓的‘一个论域’。正如这个例子所表明的，形成一个论域就说明没有其他类型的联系。某些一元论作者看重这一事实，即任何一群混乱的东西都可以仅仅因为被命名而成为一个论域；在我看来，看重这一事实是不可理解的。”因而，在被经验到的世界中，我们剩下两种类型的统一性。其中一种我们可以称之为认识论的统一性，而之所以这样称呼，只是因为我的经验世界就是一个经验从全体存在中所挑选出来的东西。另外那一种是试探性的不完全的统一性；当科学法则在科学迄今已征服的那些世界领域中盛行时，这种统一性就显现出来了。目前，使其中任何一种统一性普遍化都将是错误的。我们经验到的事物都有一种共同的性质，即为我们所经验；这是不言而喻的道理，我们显然不能由此推论出任何有意义的东西：从我们所经验的任何东西都为我们所经验这个事实推断一切东西因而都必须被经验，显而易见是错误的。使第二种类型的统一性普遍化，即使科学法则普遍化，同样是错误的，尽管这种错误是无关根本的小事。为了解释这一点，让我们思考一会儿什么叫法则支配。在人们时常发生的谈论中，好像物理世界受制于不变的法则是一个非常显著的事实。然而事实上，不容易发现这样的一个世界如何能不遵守一般法则。如果任取一组空间中的点，那么对应于这些点，存在一个关于时间的函数，而且这个函数表达了一个走过这些点的粒子所发生的运动：该函数可以被看作这样的一个粒子

的行为所必须服从的一条一般法则。对宇庙中所有粒子取所有这样的函数，则理论上将存在某个把它们全都包括进来的公式，而且这个公式可以被认为是时空世界中单一而又最高的法则。因而，物理学中令我们吃惊的不是一般法则的存在，而是它们的极度简单性。并不是自然的一致性应该让我们感到吃惊，因为借助于足够的分析智慧，我们可以表明任何可构想的自然进程都会表现出一致性。应该让我们吃惊的是，这种一致性是足够简单的，以至于我们能够发现它。但是，我们不能正确地使其普遍化的，恰恰是迄今所发现的自然法则所具有的简单性这一特征，因为显而易见，简单性已经是它们被发现的原因之一部分，而且它因此没有提供理由来让我们设想其他尚未发现的法则是同样简单的。

这两种统一性已经导致的错误表明，当在哲学中全面使用人们设想已为科学所取得的一般性结论　时，我们应当加以小心。首先，在使这些超越过去经验的结论普遍化时，有必要非常仔细地考察是否不存在可以导致下述情况的某种理由：这些结论对所有已被经验到的东西成立的可能性，比对事物普遍成立的可能性更大。人类所经验的全部东西，是从全部存在的东西中挑选出来的；而且通过这种挑选而展现出来的任何一般性质，可能是挑选方式所导致的，而非来自经验从中挑选的全体存在物的一般性质。第二，科学的最一般结论是确定性程度最低的，而且最容易为随后的研究所推翻。在把这些结论用作哲学的基础时，我们牺牲了科学方法最有价值且最显著的特征。这种特征指的是，尽管人们发现科学中几乎一切东西或迟或早都需要某种更正，然而这种更正几乎一直没有触及或只是轻微修改了从随后被发现为错误的那个前提中推论出来的大部分结论。在对当前的科学信念可以作出的利用上，精明的科学家获得了某种本能；这种本能使科学家在利用这些信念的同时，不会招致完全而又彻底的反驳的危险，而此种危险来自很可能由后来的发现所提出的修改。不幸的是，决定性地把科学概括（generalization）用作哲学基础，恰恰是科学的小心本能将会避免的那种使用；因为在通常情况下，假如此种本能以之为基础的概括没有　必要更正的话，那么它只会导致真实的结论。

我们可以用两个例子，即能量守恒与进化原理，来说明这些一般性的考虑。

（1）让我们从能量守恒开始。赫伯特·斯宾塞过去常把能量守恒称为力的持续。他说[注40]：

“当用理性的方式解释进化时，在采取第一个步骤之前，不仅需要认识到物质是不可毁灭的以及运动是连续的，而且需要认识到力是持续的。假如导致一般性及细节性的变化的那种力量能够产生或消失，那么试图确定进化的原因明显是荒唐的。在这样的情况下，现象的接替完全是任意的，而且演绎科学也是不可能的。”

哲学家很想为经验概括披上一层绝对性和必然性的外衣，上面这段话就阐明了他们是如何做到这一点的；在经验概括方面，唯有迄今所研究过的领域中的近似真理才能由独立的科学方法来保证。人们很频繁地说，这样或那样什么东西的持续存在是一切科学研究的一个必要预设；然后，人们认为这个预设体现在物理学家声称不会发生变化的某个量中。在我看来，这里有三个明显的错误。首先，对自然所作的详细的科学研究不预设　任何一般法则，即我们发现这种研究的结果将会去证实的一般法则。在特殊的观察之外，除了一般逻辑原理，科学无须预设任何东西；而且这些原理并不是自然法则，因为它们只是假设性的，且不仅应用于现实世界，也应用于任何可能的　世界。第二个错误在于把一个不变的量等同于一个持续的存在体（entity）。能量是一个物理系统的某种功能，但不是一个贯穿于系统变化全过程的事物或实体。关于质量，情况也是这样的，尽管它时常被定义为物质的量　。与对物理学进行哲学思考的那些人通常所认为的相比，整个关于量的概念在很大程度上更是人为的，也更是数学便利性的一种体现；这里所说的量，正如实际情况一样，包括主要建立在约定基础上的数值测量。因而，即使（我暂时不能承认）某个存在体的持续存在属于科学的一个必要假设，从这一点推断任何物理的量是不变的，或推断可以通过经验方式发现的任何这样的不变性是先天　必然的，也将是一种十足的错误。第三，伴随着物理学的进步，越来越明显的是，像能量或质量守恒这样的全面概括绝不是确定的，并且很可能只是近似的。质量过去常常被认为是物理的量中最不容置疑的；而现在，人们一般认为，它是随着速度的变化而变化的，并且事实上是一个在特定时刻因方向不同而有所不同的矢量。关于物理学过去常常研究的运动，从假想的质量不变中推论出来的详细结论将依然十分精确，而且因此在以往的研究领域中，以往的研究结论极少需要修改。但是，一旦像质量或能量守恒这样的原理上升为普通的先天法则，绝对严格意义上的最微不足道的失败也是致命的，并且建立在这个基础上的整个推理结构也将必然被摧毁。因此，审慎的哲学家尽管可以有效地研究物理学方法，但会尽量避免把任何事情都建立在明显通过那些方法而获得的且现在碰巧是最一般的结论的东西的基础上。

（2）进化哲学将是我们的第二个例子，它阐明了同一种倾向即以偏概全，而且也阐明了另一种倾向即对伦理观念的不适当的关注。有两种类型的进化论哲学：黑格尔和斯宾诺莎两者都代表着比较古老且不太激进的那种，而实用主义和柏格森代表着更现代且更具革命性的那种。但是，这两种进化论哲学都共同强调建立在一种持续变化的基础上的进步，而此种变化指的是从较坏到较好或从较简单到较复杂的变化。认为黑格尔有任何科学的动机或基础将是有失公正的，但是所有其他的进化论者，包括黑格尔的现代信徒在内，在很大程度上都是从生物发展的历史中获得其动力的。对于一种从这种历史中获得普遍进步法则的哲学来说，存在两种反对意见。首先，这种历史本身所关心的是从一个无穷小的时空碎片中选择数量很少的事实，而且依据科学理由，这样的选择总体说来甚至很可能算不上天底下事件的一个平均样本；这是因为，我们知道，除了成长外，衰退也是天底下的正常事件。如果一个来自外星的哲学家看着单独的一个年轻人长到了二十一岁，且从未偶遇过地球上的任何其他人，那么他也许会推断说，在一种朝向完美的无限期的进步中连续长高并变得越来越聪明，是人的自然属性使然的；而且，与进化论者建立在这个星球先前历史的基础上的概括相比，这种概括也有同样充分的根据。然而，除了对进化论的这种来自科学的反对意见外，还有另外一种反对意见；它来自伦理观念的某种不适当的混合，而这种混合正体现于进化论从中产生其魅力的进步观念。我们得知，有机生命已逐渐从原生动物发展到了哲学家，而且我们确信，这种发展毫无疑问是一种进步。不幸的是，正是哲学家，而非原生动物，才赋予我们这样的自信，而且我们不能保证公正的旁观者会同意哲学家沾沾自喜的假定。在下述富有启发性的趣闻轶事中，哲学家庄子已阐明了这一点：

> “大祭祀官穿着礼袍来到屠宰场，并以此方式对猪说：‘你怎么能讨厌死亡呢？我将在三个月内喂肥你。我将为你戒十天，斋三天。我将铺上细草，把你整个儿放在一个献祭用的雕有图案的盘子里。这样还不能让你满意吗？’
>
> 然后，他从猪的角度继续说：‘也许，能食有麦麸并逃离屠宰场终究才是更称心的…’
>
> ‘但这样’，他从其自己的角度补充道，‘为了活着的时候享受荣誉，人们会乐于带上战盾去赴死或死在刽子手的篮子里。’

因此，他放弃了猪的观点，而采纳了自己的观点。那么，他在什么意义上不同于这些猪呢？”[注41]

我很担心进化论者常常类似于大祭祀官和这些猪。

许多最著名的哲学体系都有非常突出的伦理成份；在我看来，这些成份是在用科学方法研究哲学问题时取得胜利的最严重障碍之一。人类的伦理观念，像庄子所发觉的那样，本质上是以人类为中心的，而且当被用在形而上学中时，包含着一种在人的当前欲望的基础上为宇庙立法的企图——不管这种企图是如何隐藏着的。如此，它们影响了对事实的敏感性，而那种敏感性是对待世界的科学态度的本质。把伦理观念看作理解世界的一把钥匙，本质上是前哥白尼式的做法。它使得目前恰好拥有希望与理想的人类成为宇宙的中心及其假想的目标与目的之解释者。从根本上说，伦理的形而上学是一种为我们自己的希望提供合法力量的企图——不管这种企图如何伪装。当然，可以对此提出怀疑；但我认为，通过对伦理观念的产生方式进行一番思考，我们就可以证实这一点。道德准则本质上是人类群居天性的产物，而群居天性表现在与将会形成我们自己的群体的那些人合作，并反对属于其他群体的那些人。属于我们自己的群体的那些人是好人，属于敌对群体的那些人是坏人。我们自己的群体所追求的目标是值得想望的，敌对群体所追求的目标是邪恶的。这种情况所具有的主观性在群居动物看来是不明显的，它们觉得正义的一般原则在其自己的群体这一边。当动物已获得形而上学家所拥有的那种尊严时，它们会提出一些道德准则，而且这些道德准则将体现它们的这一信念，即它们自己的群体是正义的。因此，在祭祀官们与猪发生冲突时，大祭祀官提出了作为祭祀官行为之正当性证明的道德准则。但是，也许有人说，这种道德观没有考虑到像自我牺牲这样的真实的伦理观念。然而，这是一种错误。群居动物在生存斗争中的成功依赖于同群体的合作，而合作需要在某种程度上牺牲本来是个体利益的东西。愿望与本能的冲突就由此产生了，因为自我保存和群体保存都是个体的生物学目标。起初，道德准则就是关于如何劝告他人作出那些为与自己合作而需作出的牺牲的艺术。因此，经过反省，并借助于社会正义的运作，它就等于劝告自己作出牺牲；但一切道德准则，不管怎么加以完善，仍或多或少是主观的。例如，甚至素食主义者也会毫不犹豫地去挽救一个发烧者的生命，尽管在这样做时他们会摧毁数以百万计的细菌的生命。起源于伦理观念的哲学所选择的世界观因而绝不是无偏见的，而且因此绝不是完全科学的。与科学相比较，它没有从自我中获得人类

能够希望理解世界而需要的那种富有想象力的解放，而且它所启迪的哲学始终或多或少是眼光狭隘的，或多或少染上了一个时间或一个地点的偏见。

在其自身的范围内，我不否认受伦理观念启迪的这种哲学的重要性或价值。例如，在我看来，斯宾诺莎的伦理学工作确实是最有意义的；但是，在这样的工作中，有价值的地方并不是它可能产生的关于世界性质的任何形而上学理论，也确实不是任何能够通过论证而得到证明或否认的东西，而在于揭示了朝向生活与世界的某种新的感受方式，揭示了我们自己的存在由之能够获得我们必须深切期待的更多特征的某种感受方式。这项工作的价值在实践而非理论方面，不管它如何不可估量；它所可能拥有的理论上的重要性只与人性相关，而与总体的世界无关。因此，科学的哲学，因为仅仅旨在理解世界，而不直接追求人类生活的任何其他方面的改善，所以不能在不避开对事实的那种服从的情况下顾及伦理观念；在这里，对事实的服从是科学性情的本质。

二

假如从科学的哲学中驱逐了宇庙概念及善恶概念，那么也许可以问，还剩下什么特定的问题留给不同于科学家的哲学家呢？要给出这个问题的一个精确的答案将会是困难的，但是我们可以注意到把哲学领域从专门科学的领域中区分出来的某些特征。

首先，哲学命题必须是一般的。它不可以专门处理地球表面的事物，或太阳系，或空间与时间的任何其他部分。正是对一般性的需求产生了这样的信念，即哲学处理作为整体的宇宙。我认为这个信念是不合理的，但我又确实认为哲学命题必须能应用于一切存在或可能存在的事物。也许有人料想，这种看法几乎无法与我想要反对的观点相区别。然而，这是一个错误，而且是重大的错误。传统的观点使得宇宙自身成为各种各样不能应用于宇宙中任何特殊事物的谓词的主词，而且使这样的一些独特的谓词归属于宇宙将是哲学的专门事务。相反，我认为，不存在以“宇宙”作为主词的命题，换句话说，不存在像“宇宙”这样的事物。我所确实认为的是，存在一些可以断言每一个个体事物的一般命题，比如说逻辑命题。这不包含这一点，即一切存在之物形成了一个能被视为另一事物且能成为一些谓词的主词的整体。它只包含这样的断言，即存在诸多属于每一个单独事物的属性，而不包含这样的断言，即存在诸多属于聚集在一起的事物总体的属性。我想提倡的哲学可以称为逻辑原子论，或绝对多元论，因为它虽然主张存在许多事物，但否认存在一个由那些事物所组成的总体。因此，我们将看到，哲学命题不关心聚集在一起的事物总体，而分别关心一切事物；而且，它们不仅必须关心一切事物，也必须关心一切事物的属性。这里所说的属性指的是具有下述特点的属性：不依赖于那些碰巧存在的事物所具有的偶然性质，而对于任何可能的世界都成立，并且独立于只能通过我们的感官而被发现的事实。

这把我们带到了哲学命题的第二个特征，即它们必须是先天的 。一个哲学命题必须既不能通过经验证据被证实，亦不能通过经验证据被否认。我们在哲学书中常常发现一些基于历史进程、脑回及有壳水生动物的眼睛的论证。这类特殊而又偶然的事实与哲学无关；哲学一定要只作出一些无论现实世界是如何构成的都将同样为真的断言。

通过这一说法，即哲学是关于可能的东西的科学　，我们可以总结哲学的这两个特点。但是，这个未经解释的陈述容易误导人，因为也许有人认为可能的东西不同于一般的东西，而事实上这两者是不可区分的。

假如上面所说的话是正确的，那么当我们按照现已开始采用的方式使用逻辑一词时，哲学就无法与其相区分了。一般说来，逻辑研究是由两个并未得到非常鲜明的区分的部分构成的。一方面，它关心的是某些一般陈述，并且那些陈述是就一切事物作出的，却又不提及任何一个事物或谓词或关系；例如，下面这个陈述就是这种类型的：假如x是类α的一个分子，并且α的每一个分子都是β的一个分子，那么x是类β的一个分子，不管x，α和β可能是什么。另一方面，它关心逻辑形式的分析与列举，即关心可能出现的命题种类，关心不同类型的事实，并关心事实成份的分类。通过这种方式，逻辑提供了一个可能性清单，一个贮藏着所有抽象的站得住脚的假设的仓库。

也许有人认为，这样的一种研究因为太模糊、太一般了，所以不是很重要，而且假如它的问题在任何方面都变得足够明确，它们将会被合并到某种专门科学中。然而，情况似乎不是这样的。在一些问题中，例如在时间和空间的分析中，在知觉的性质中，或在判断理论中，发现相关事实的逻辑形式是这种研究工作的最费力的部分，而且也是迄今为止人们做得最少的部分。主要因为缺乏正确的逻辑假设，这些问题迄今一直是以这样一种不能令人满意的方式被处理的，并导致了哲学家中反对理性的人始终以之为乐的矛盾和对立。

通过把注意力集中在逻辑形式的研究上，哲学最终有可能逐个地处理其问题，并像科学那样获得某些局部性的且很可能并不完全正确的结果；而这些结果甚至是随后的研究在补充并改进它们时亦可加以利用的。迄今为止，绝大多数哲学都被构造成了一个单一性的整体，以至于它们如果不是完全正确的，那么就是完全错误的，并且不能用作进一步研究的基础。主要是由于这一事实，哲学迄今一直没有像科学那样取得进步，因为每一个有独创见解的哲学家都不得不再次从头开始他们的工作，而不能接受其前辈的工作中任何确定的东西。我要推荐的科学的哲学，将像别的科学一样，是零敲碎打式的，并且是试探性的。首先，它将有能力提出一些即便不完全为真但经必要的修正后仍将产生结果的假设。相比于任何其他东西，这种连续接近真理的可能性更是科学成功的

源泉，并且把这种可能性转移到哲学中来就等于确保了方法上的一种进步；对于这种进步，我们无论怎么强调其重要性都不为过。

如此构想出来的哲学的本质是分析的，而非综合的。我认为，像海涅笔下的德国教授[注42]那样逐步建立起一些世界系统，同发现点金石一样不可行；那位教授把生命的碎片编织在一起，并从中构造了一个纯概念性的体系。合理的事情在于理解一般形式，并对许多独立且不太令人困惑的传统问题进行划分。在这里，与在任何其他地方一样，“分而治之”是成功的基本原理。

让我们阐述这些多少是一般意义上的基本原理，而方法则在于考察它们在空间哲学上的应用，因为唯有在应用中，一种方法的意义或者说重要性才能被理解。假设我们面临着康德先验感性论中所呈现的空间问题，并假设我们想发现这个问题的成分是什么，也想发现有什么解决它们的希望。那么，我们很快可以看出，这里有三个完全不同的问题，它们属于不同类型的研究，并需要不同的解决方法，但它们已被混乱地结合在康德所关心的那个假想的单一的问题中了。存在一个逻辑问题，一个物理学问题，以及一个知识论问题。在这三个问题中，逻辑问题能得到精确而完美地解决，物理学问题或许能在人们于经验领域所能期待的那么大的程度上得到确定而又近乎精确地解决；然而，知识论问题仍然很晦涩，也很难对付。我们且看一看这三个问题是如何产生的。

（1）逻辑问题是在非欧几何的启发下产生的。给定一组几何学命题，对于它们可以从中演绎出来的那些公理，我们不难找到一种最低限度的陈述。通过剔除或改变其中的一些，也不难获得一种更一般的或不同的几何学，而且从纯数学的角度看，这种几何学与更常见的欧氏几何拥有同样的逻辑连贯性及同样的受人重视的资格。欧氏几何自身对于实际空间也许是成立的（尽管这是可疑的），但对于无数的纯算术体系却肯定是成立的；从抽象逻辑的角度看，每一个纯算术体系都拥有一种同等且不可取消的被称作欧氏空间的权利。因而，作为逻辑或数学研究的一个对象的空间失去了其唯一性；不仅存在多种类型的空间，而且每一种空间都有无穷多的例子，尽管难以发现物理空间可能是其一个例子的任何一类空间，而且也不可能发现物理空间肯定是其一个例子的任何一类空间。作为对几何学的一种可能的逻辑体系的说明，我们可以考虑所有三项关系；所说的这些三项关系，在某些形式方面类似于似乎出现在实际空间中的“在…之间”（between）关系。那么，一个空间是通过这

样的一种三项关系来定义的。这个空间中的点就是所有与一个什么东西拥有此种关系的项，并且它们在该空间中的顺序是由此种关系决定的。一个空间中的点必然也是其他空间中的点，因为必然存在同样把那些点包含在自身的域（field）内的其他三项关系。事实上，这个空间并不取决于由它的那些点所构成的类，而取决于设定次序的三项关系。当这样的关系的抽象逻辑属性已被列举出来且所列举的数量多到足以决定所产生的那种几何学（比如说欧氏几何）时，拥有其抽象身份的纯几何学家就没有必要在拥有全部这些属性的不同关系之间作出区分了。他考虑由诸多这样的关系所构成的整个的类，而不是它们中间的任何单一的关系。因而，在研究一种特定的几何学时，纯数学家是在研究由某些抽象的逻辑属性所定义并由诸多关系所构成的某个类；所说的那些抽象逻辑属性取代了过去常常被称之为公理的东西。因此，几何学推理　的性质纯粹是演绎的，而且纯粹是逻辑的；假如我们要在几何学中发现任何明确的认识论的特性，那么此种特性一定不是在推理方面，而是在我们的与某个特定空间中的公理有关的知识方面。

（2）相比于逻辑问题，空间的物理问题既是更有趣的，又是更困难的。物理问题可以陈述如下：在物理世界内发现或从物理材料中构造由几何学的逻辑论述所列举的一个空间类型中的一个空间。这个问题的困难来自于这样一种企图，即让拥有纯数学之逻辑清晰性与严谨性的某种体系适应于真实世界的粗糙与模糊。相当明显，我们能在某种近似的程度上做到这一点。假如我看到A，B和C三个人坐成一排，那么我就意识到了可以由B在A和C之间这一说法而非A在B和C之间或C在A和B之间那样的说法来表达的事实。“在…之间”这种关系因此被认为是有效的；它拥有我们曾看到将会产生一种几何学的那些三项关系的一些抽象逻辑属性。但是，“在…之间”的属性并不是精确的，而且如同经验上所给定的那样，并不服从于几何学旨在达到的那种论述。在抽象几何学中，我们处理点、直线及平面；但是，我看到坐成一排的A，B，C三个人并不是精确意义上的三个点，这个排也不是精确意义上的一线直线。不过，我们从经验上发现，物理学提供了能应用于可感世界的结论，而在形式上它又假定了一个包含点、直线及平面的空间；因此，使用物理材料，或无论如何，使用物理材料连同看似最无商榷余地的一些假设性附加物，来对物理学的点、直线及平面作出一种解释，一定是可能的。所有材料都有一定的大小，且在轮廓上多少有点模糊，所以它们都缺少数学的精确性；很显然，由于这一事实，假如像点这样的一个概念要在经验材料上找到什么应用，那么点一定既非材料，亦非材料的假设性附加

物，而是凭借材料连同其假设性附加物而作出的一种构造　　。显而易见，当往材料中添加任何假设性的东西时，如果这种添加物极类似于材料而非一种根本不同类型的东西，那么这样的添加是不怎么令人怀疑的，也较少导致人们不满意。如果假定，比如说，我们看到的对象在我们转移视线后依然或多或少类似于当我们之前正在看它们时它们所是的东西，那么这样的假定，相比于这些对象是由无数的数学上的点所构成的那样的假定，较少会产生冲击力。因此，在对物理空间的几何学所作的物理学研究中，一定不要从一开始就把点假定为几何学的逻辑论述中的那些点，而必须把它们构造成由材料及材料的假设性类似物所组成的系统。因而，我们自然不得不把一个物理的点定义为某个由那些作为物理世界的终极成份的对象所构成的类。人们自然而然会说，它将是由所有那些包含那个点的对象所构成的一个类。在不预先假定物理对象由点构成的情况下获得一个提供这种结果的定义，是数理逻辑中一个令人愉快的问题。这个问题的解决方案以及对其重要性的发觉，应归功于我的朋友怀特海博士。把一个点看成一个由物理存在体所构成的类，是一种怪异的行为。这种怪异性将会因为我们熟悉了它而慢慢消失，并且无论如何，那些认为点是数学的虚构的人不应该有这种怪异的感觉；而实际上每一个人都认为点是数学的虚构。在这样的情况下，“虚构”这个词被许多似未感觉到有必要解释下述情况如何形成的人随心所欲地使用：一种虚构在现实世界的研究中是很有用的，且此种用处能与数学物理学中所发现的点的用处一样大。我们的定义把一个点看作一个物理对象的类；通过这样的定义，我们既解释了点的使用如何能导致重要的物理学结论，又解释了我们如何仍能避免点自身是物理世界的存在体这样的假定。

关于抽象逻辑空间的许多数学上便利的属性，我们不可能要么知道它们属于物理空间，要么知道它们不属于物理空间。它们就是所有与连续性联系在一起的属性。这是因为，要知道实际空间拥有这些属性，感官知觉就必需是无限精确的。假如实际空间是连续的，那么就仍然有许多可能的且经验上无法与其相区分的非连续空间；而且相反地，实际空间可以是非连续的，且在经验上仍然无法与一个可能的连续空间相区分。因此，连续性尽管可以在先天算术领域中获得，但在物理世界的空间或时间中并不是一定可获得的：这些空间是否是连续的，似乎不仅是一个尚未得到回答的问题，而且也是一个永远不可回答的问题。然而，从哲学的角度看，当发现一个问题不可回答时，这种发现，就像任何可能获得的答案一样，是一个完整的答案。再者，从物理学的角度看，如

果不能发现经验的区分办法，那么对于数学上最简单的假定即连续性假定，就不可能存在经验的反对意见。

空间的物理理论这个题目是很大的，迄今为止几乎没有得到探讨。它与一种类似的时间理论联系在一起；通过围绕相对论而激烈展开的讨论，二者都已引起了有哲学头脑的物理学家的强烈关注。

（3）康德在先验感性论中所关心的问题主要是认识论的问题："我们到底是如何拥有先天 几何学知识的？"通过在几何学的逻辑问题与物理问题之间作出区分，这个问题的影响与范围就在很大程度上被改变了。我们的纯几何学知识是先天的 ，但完全是逻辑的。我们的物理几何学知识是综合的，但不是先天的 。我们的纯几何学知识是假设性的，而且不能使我们断言——举例来说——平行公理在物理世界中是成立的。我们的物理几何学知识，尽管确实使我们能够断言这条公理近似地得到了证实，但是由于观察具有不可避免的不严谨性，因此并不能使我们断言它被完全证实了。因而，由于我们已经把纯几何学与物理几何学分开了，康德的问题就瓦解了。现在，对于"先天 综合知识是如何可能的"这个问题，至少就几何学而言，我们可以回答说，假如"综合的"意味着"不能单独从逻辑中推论出来，那么它是不可能的"。我们的几何学知识，就像我们的其余知识一样，部分地来自逻辑，部分地来自感官，而且几何学在康德时代看似占据的独特地位现在看来是一种错觉。确实，仍然有一些哲学家认为，我们知道平行公理——举例来说——对于实际空间是成立的，但这种知识并没有从经验上得到解释，而是如康德所认为的那样，获自一种先天 直观。这种立场在逻辑上是不可反驳的，但我认为，一旦我们认识到关于物理空间的概念是如何复杂且又是如何派生出来的，它将失去其全部的貌似合理性。正如我们已经看到的那样，把几何学应用于物理世界绝不要求物理的存在体中真的包含点和直线。因此，经济原则要求我们避免假定点和直线的存在。然而，一旦我们接受这种观点，即点和直线是凭借物理存在体的类而作出的复杂构造，下述假设就变得极端牵强而又粗糙了：我们拥有一种先天的直观，这种直观使我们能够知道当直线以不确定的方式被制造出来时它们发生了什么。我也不认为这样的一种假设曾出现在一个把握了物理空间之性质的哲学家的头脑中。在牛顿的影响下，康德采纳了绝对空间的假设，尽管他有些踌躇；而且这个假设，虽然在逻辑上是不可反对的，却被奥卡姆剃刀砍除了，因为在对物理世界的解释中绝对空间是不必要的存在体。因此，尽管我们不能反驳康德关于先天直观的理论，但

我们可以通过对这个问题的分析一个接一个地移除其根据。因而，在这里，就像在许多其他哲学问题中一样，分析的方法虽然不能获得一种确凿的结论，不过却能表明，一切有利于某种理论的明确的根据都是谬误的，并且一种不太合乎常理的理论能够解释事实。

能够表明分析的方法之效能的另一个问题是实在论问题。在我看来，拥护实在论的那些人以及同实在论作斗争的那些人，都远未弄清他们正在讨论的这个问题的性质。如果我们问："我们的知觉对象是实在的 且独立于 感知者吗？"那么就必须假定我们把某种意义给予了"实在的"和"独立"这些词，然而如果我们请关于实在论的辩论双方都来解释这两个词，那么他们的答案几乎一定会体现逻辑分析将会揭示的一些混乱。

让我们从"实在的"这个词开始。确实存在知觉对象，而且因此，假如这些对象是否是实在的这个问题是有实质意义的，那么世界上一定存在两类对象即实在的与非实在的，然而非实在的对象被设想为实质上不存在的东西。关于这个问题，即一个对象要成为实在的必须具备什么样的属性，很少有一个充分的答案，假如终究会有的话。当然，有黑格尔的答案；他认为，实在的东西就是自相一致的东西，而且除了整体之外没有什么是自相一致的。但是这个答案，对也罢，错也罢，与我们当前的讨论并不相关。我们的讨论是在一个较低的层面上展开的，而且它所关心的是知觉对象在其他同样不完整的对象当中的地位。在关于实在论的讨论中，知觉对象与其说与由诸多事物所构成的包含一切的整体形成了对照，不如说一方面与精神状态形成了对照，另一方面与物质形成了对照。我们因此不得不考虑的问题是，把"实在性"给予构成这个世界的存在体中的部分而非全体能够意味着什么。我认为，当"实在性"这个词在这种意义上被使用时，两个要素构成了所感到而非所想到的东西。一个事物是实在的，假如它在未被感知时持续存在着；另一方面，一个事物是实在的，当它以某种方式与经验使我们期待的另外一些事物发生关联时。我们将会看到，对一个事物来说，这两种意义上的实在性都绝非必要的，而且事实上也许有一个整体的世界，在其中没有任何东西具有这两种意义上的实在性。也许结果会表明，知觉对象缺乏这两个方面或其中一个方面的实在性，同时我们又无论如何推论不出它们不是物理学所讨论的外部世界的诸部分。类似的论述也将适用于"独立的"这个词。这个词让人产生的绝大多数联想，都与现在不可能得到主张的某些因果关系观念密切联系在一起。A独立于B，当B不是A的原因的一个必不可

少的部分时。但是，当我们认识到因果关系仅仅就是事物间的关系，且既有相继关系亦有同时关系时，我们显然就能看出，一个特定的事件并不只有一个前因系列，而是在任何有同时关系的地方，我们都能从一条前因线转移到另一条前因线，以便获得一个新的前因系列。具体指出我们据之考虑前因的因果律将是有必要的。几天前，我接到一位记者的来信；这位记者为各种各样的哲学问题所困扰。在列举出那些问题后，他说："这些问题使我从波恩到了斯特拉斯堡，在那里我见到了西梅尔[注43]教授。"现在，否认这些问题使其身体从波恩移到了斯特拉斯堡是荒谬的，而且仍然必须认为，我们也能发现一组将会解释物质从一地到另一地的这种转移的纯机械性前因。由于一个特定的事件具有这样的多个前因系列，关于该 原因[注44]（the cause）的概念就变得不确定了，而且关于独立的问题相应地变得模糊了。因而，我们不要再简单地问A是否独立于B，而应该问，是否有一个由这样那样的因果律决定的从B到A的事件系列。在涉及特定的知觉对象问题时，这一点是重要的。也许，任何与我们所感知的那些对象完全一样的对象，都未曾在未被感知的时候存在着；如果这样的话，那么将存在某种因果律，而根据这种因果律，知觉对象并不独立于它们的被感知。但是，即便如此，也仍然可能出现下述这样的情况：存在一些纯粹物理的因果律，这些因果律通过也许未被感知的其他对象来决定被感知的对象的出现。假如那样的话，那么就这样的因果律而言，知觉对象将独立于它们的被感知。因而，知觉对象是否独立被感知这个问题，照现在这种样子，是模糊的，而且其答案是肯定的还是否定的，将依所采纳的使其得以明确的方法而定。我相信，在拉长关于这个主题的辩论时，这种混乱起了很大的作用，而且这些辩论似乎很可能会永远保持一种未决状态。我应该希望为之辩护的观点如下所述：知觉对象在其未被感知时并没有一成不变地持续存在着，尽管或多或少类似于它们的对象在这期间很可能是确实存在的；知觉对象是物理学的实际论题的一部分及唯一的经验上可知的部分，而且它们自身应被正确地称之为物理的；实际存在一些纯粹的物理定律，它们在根本不顾知觉对象被感知这一事实的前提下就将决定知觉对象的特性与持续；在确立这样的定律时，物理学命题不以任何心理学命题、甚至心灵的存在为先决条件。我不知道实在论者是否会认为这样的一种观点是实在论的。对于这种观点，我的全部主张就在于，它避免了在我看来对人们迄今所倡导的实在论和唯心论都产生了困扰的那些麻烦，而且也使我们不再求助于逻辑分析表明其含糊不清的那些观念。读者将发现，我的《我们关于外部世界的知识》[注45]一书，已经显示出对我所主张的这种立场

的进一步辩护和详尽阐述，但是我现有没有时间来论述它。

假如我没说错的话，在哲学中采纳科学的方法将迫使我们放弃解决传统哲学中许多更有野心且更符合人类兴趣的问题的希望。这种采纳将导致我们把其中一些问题交给专门科学，尽管我们几乎不期待能够成功地解决它们；同时，它表明另外一些问题必然是我们所无能为力的。但是，还剩下大量已被认识到的哲学问题；对于这些问题，所提倡的这种方法提供了所有那些优势，即区分为不同问题的优势，试探性的、不完全的及逐步的前进的优势，以及向一切性格各异的称职学者都会一致同意的那些原则求助的优势。迄今为止，哲学的失败主要应归因于急促与野心：在这里，正像在别的科学中一样，耐心与谦逊将会为真正的持久的进步开路。

第七章 物质的终极成份[注46]

在这篇文章中，我想讨论一个与古代形而上学疑问“什么是物质”一样的问题。我认为，在其涉及哲学的范围内，“什么是物质”这个问题已经能有一个原则上就像一个答案所能期盼的那样完整的答案；也就是说，我们能把这个问题分成本质能解决的部分和本质上不能解决的部分，而且我们现在能发现如何解决本质上能解决的部分——至少在一些原则性方面，我们能做到这一点。正是这些原则方面，才是我希望在本文中引起人们注意的。我的主要立场是实在论的；我希望并相信它与亚历山大教授的立场相去不远，而且我从他关于这个主题的作品中获益良多[注47]。我的立场与纳恩博士（Dr.Nunn）的立场也极其一致[注48]。

常识习惯于把世界分成心灵与物质。所有从未研究过哲学的人都设想，心灵与物质的区分是完全清楚而又容易的，二者无论如何都不重叠，而且只有傻瓜或哲学家才会对任何特定的存在体是精神的还是物质的这个问题产生疑惑。这个简单的信念在笛卡尔身上还残留着，而在斯宾诺莎身上以多少有点被修改了的形式存活着，但因为莱布尼茨，它开始消失了，而且从他那时候起直到我们今天，几乎每一个值得注意的哲学家都批评并摈弃这种常识的二元论。捍卫这种二元论就是本文的意图；但在捍卫它之前，我们必须花一点时间来看一看促成这种摒弃的理由。

我们关于物质世界的知识是通过视觉、触觉等等官能获得的。起初，人们猜测事物完全就是它们看起来的那个样子；但是，两种相反的复杂性很快摧毁了这个天真的信念。一方面，物理学家把物质切成分子、原子、微粒以及他们未来的需要可以使他们去假定的数量上同样多的其他再分部分，而且他们所获得的物质单元与日常生活中可见的、可触的对象有着异乎寻常的差别。一个物质单元越来越倾向成为某种像充满全部空间的电磁场一样的东西，尽管它在一个狭小的区域中拥有最大的密度。由这样的元素组成的物质，与任何一种形而上学理论一样远离我们的日常生活。它与形而上学家的理论不同的地方仅仅在于这一事实，即它的实际功效表明它包含某种程度的真理，并使得实业家们依据它来投资；但是，尽管与资本市场有联系，它还是一种形而上学理论。

常识世界受其支配的第二种复杂性，来自心理学家及生理学家。生理学家指出，我们所看见的东西依赖于我们的眼睛，我们所听到的东西依赖于我们的耳朵，我们的一切官能都容易受到任何像酒精或大麻一样影响人脑的东西的影响。心理学家指出了我们所自以为看到的东西中有多少是由联想或无意识的推论所提供的，有多少是心理的解释，以及那些可以被看作初步材料的剩余物又是多么可疑。依据这些事实，心理学家主张，关于心灵被动接收的材料的概念是一种错觉，而生理学家则主张，即使一种纯粹的感觉材料能从经验的分析中被获得，这种材料仍然不能像常识所设想的那样属于外部世界，因为其整体性质取决于我们的神经和感官，并在被认为不可能与应被感知的物质的任何变化发生联系的一些方面随后者的变化而变化。生理学家的这种论证容易受到下述这种与其说是正确的不如说是似是而非的答案的攻击：我们关于感觉器官及神经的存在的知识就是通过生理学家已经对其表示怀疑的那个过程而获得的，因为神经和感觉器官的存在只是通过感官本身的证据才为人所知的。这个论证可以表明，在生理学结论能够获得形而上学的合理性之前，对它们进行重新解释是有必要的。但是，就这仅仅构成了天真实在论的归谬法 而言，它并没有让生理学的论证感到不安。

我认为，这些不同的论证思路表明，常识信念的某个部分必须被抛弃。它们证明，假如我们把这些信念理解为一个整体，那么我们将被迫作出一些在一定程度上自相矛盾的结论；但是，至于我们的常识信念中哪些部分需要修正，这样的论证自身并不能做出决断。常识认为，我们所看见的东西是物理的，在心灵之外的，并且假如我们闭上眼睛或让眼睛往别的方向看，那么它们将继续存在。我相信，当认为我们所看到的东西是物理的且（在几种可能的意义中的一种意义上）处于心灵之外时，常识是正确的，但是当设想在我们不再看它的情况下它亦将继续存在时，常识很可能是错误的。在我看来，关于物质的整个讨论都被两个相互支持的错误弄得晦暗了。第一个错误是认为我们所看到或通过任何其他感官所感知的东西是主观的；第二个错误是相信物理的东西一定是持续存在的。不管物理学认为物质的终极成份可能是什么，它总是设想这些成份是不可毁灭的。由于当下的感觉材料并非不可毁灭，而是处于一种永恒流动的状态中，人们认为这些材料自身不可能是物质的终极成份。我认为，这是一种十足的错误。我把数学物理学中持续存在的粒子看作逻辑构造，看作使我们能够简明扼要地表达非常复杂的事实集合的符号虚构；而且另一方面，我认为实际的感觉材料和当下的视觉、触觉及听觉的对象是超心理的，纯粹物理的，并且属于物质的终极成份。

通过使用柏格森所举的最受人喜欢的电影放映机的例子，或许可以使我在物理存在体的非持久性问题上所表达的意思变得更清楚。当我首次读到柏格森的陈述即数学家是仿照电影放映机来构想世界的时，我还从未见过电影放映机，而且我首次参观电影放映机是因为我想证实他的话；我发现，柏格森的话，至少就我所关心的而言，是完全正确的。当我们在电影院中看到一人正往下山滚，或正从警察那里跑开，或正跌入河里，或正在做人们于这样的场合很投入地去做的任何其他事情时，我们知道确实不是只有一个移动的人，而是有一连串的胶片，且每个胶片上都有一个不同的瞬间人（momentary man）。关于持续存在的幻觉只是产生于这个瞬间人系列上的一种近似连续性。现在，我想表明的是，相比于常识、物理学或哲学，在这方面，电影艺术是一个更好的形而上学家。我认为，一个实在的人，不管警察部门会怎样郑重保证他是同一个人，实际上也是一个由瞬间人组成的系列；该系列中的瞬间人是两两不同的，而且它们不是通过一种数的同一性而是通过连续性及某些内在的因果律而被系于一起的。适用于人的东西同样适用于桌子和椅子，以及太阳、月亮和星星。这些东西中的每一个都不会被看作一个单一的持续的存在体，而会被看作一个由时间上相互连接的存在体所构成的系列，并且其中的每一个存在体都持续一段非常短暂的时间，尽管这段时间很可能不是一个单纯的数学意义上的瞬间。在这样说时，我只是在力主时间的划分就是我们在空间问题上所习惯于承认的那种划分。我们将承认，一个占据一立方英尺空间的物体是由许多更小的物体组成的，而且其中的每一个都只占据一个非常微小的空间份额；同样，一个持续一小时的事物将被看作是由许多持续时间更短的事物组成的。一种真实的物质理论既要求把事物分成空间微粒，也要求把它分成时间微粒。

世界可以被构想为是由大量的以某种方式排列起来的存在体组成的。我将把被排列起来的存在体称为“殊相”。这种排列或者说这种方式，是从殊相之间的关系中产生的。由殊相所构成的类或系列，就是我所说的逻辑构造，亦可称为符号虚构；这些殊相是由于某种性质而集合在一起的，而那种性质使得我们能够方便地把它们作为整体来提及。我们将不会通过类比于一座建筑物中的砖头，而通过类比于一首交响乐中的乐音，来构想殊相。一首交响乐的终极成份是乐音（除了乐音间的关系以外），而且其中的每一个乐音都持续一段非常短暂的时间。我们可以把一个乐器上弹奏出来的所有乐音都集合在一起：我们可以认为这些乐音与连续殊相是相似的，而常识会把连续殊相看作一个“事物”的连续状态。但是，应当认为这个“事物”并不比——比如说——长号的作用

更“实在”或更具“实质性”。一旦以这种方式构想事物，我们将发现，在把当下的感官对象看作物理的时所出现的困难就在很大程度上消失了。

当人们问“感官对象是精神的还是物理的”时，他们要么很少清楚地知道“精神的”或“物理的”意味着什么，要么很少清楚地知道什么样的标准将被应用于判断一个特定的存在体属于一个类还是另一个类。我不知道如何给出关于“精神的”这个词的一个清晰的定义；但是，通过列举一些确定无疑的精神现象，我们可以做某种事情：相信、怀疑、希望、愿意、感到高兴或痛苦，肯定是精神现象；我们可以称之为经验的东西，以及看、听、闻和一般意义上的感知，也是精神现象。但是，不能由此断定，看到的东西、听到的东西、闻到的东西及感知到的东西一定是精神的。当我看见一道闪电时，我看闪电的行为是精神的；但我所看到的东西并不是精神的，尽管它并不完全就是任何其他人在同一时刻所看到的东西，而且尽管它看起来与会被物理学家描述为一道闪电的东西很不相同。事实上，我认为，假如物理学家能够如实而又充分地描述闪电出现时物理世界所发生的一切，那么它会把我所看到的东西以及被说成一起看到同一道闪电的任何其他人所看到的东西作为一个成份包含进来。下述说法或许可以使我的意思变得更清楚：假如我的身体能够完全停留在它所处的状态，然而我的心灵停止了存在，那么当我看到闪电时，正是我现在看到的那个对象将会存在，尽管我当然不会看到它，因为我的看的行为是精神的。我认为，导致人们拒绝接受这种观点的主要理由有两个：第一，他们没有充分区分我的看的行为和我所看到的东西；第二，这一事实即我所看到的东西在原因上依赖于我的身体，使得人们设想我所看到的东西不可能“外在于”我。我们无须在第一个理由上耽搁时间，因为要排除这种混淆，我们只需将其指出来。但是对于第二个理由，我们需要进行某种讨论，因为只有通过消除当前的一些误解，我们才能答复它；而这些误解，一方面是关于空间的性质的，另一方面是关于原因上依赖的意义的。

当人们问，比如说，颜色或别的第二性质在心灵外部还是在心灵内部时，他们似乎假定，他们所说的意思一定是清楚的，而且在未对相关术语进行任何深入讨论的情况下作出任何肯定或否定的回答应该是可能的。然而，事实上像“在…内部”或“在…外部”这样的术语是很模糊的。这个或那个是否“在”心灵中这样的问法意味着什么？心灵不像一个袋子或一个馅饼；它不占据空间中的某个区域，或者假如（在某种意义）它确实占据的话，那么在那个区域中的东西可能是脑的一部分，而人们不

会说脑的一部分在心灵中。在某种意义上我们可以说黑鹂在馅饼中；而当人们说可感性质在心灵中时，他们并不是在同一种意义上说“空间上包含于”的。我们可以把心灵看作由殊相组成的一个集合；而殊相就是所谓的“心灵的状态”，它们会通过某种特定的共同性质而被归集在一起。一切心灵状态的共同性质将是“精神的”这个词所称呼的那种性质；而且除此之外，我们必须假定每一个单独的人的心灵状态都有某种区分于他人心灵状态的共同特征。不考虑后面这一点，我们且问一下自己：“精神的”这个词所称呼的性质是否事实上真的属于像颜色或感官这样的感官对象呢？这是一个观察问题。我认为，任何坦诚的人都一定会回答说，不管知道我们用“精神的”这个词意指什么有多困难，我们都不难发现，颜色和声音并不是在拥有属于信念、希望和意愿而非物理世界的那种内在特性的意义上是精神的。巴克莱提出了关于这个问题的一个貌似合理的论证[注49]；而在我看来，这个论证依赖于“痛”这个词的一种模棱两可性。他论证道，实在论者设想他在接近一堆火时所感觉到的热是某种外在于心灵的东西，但是随着他越来越接近这堆火，热的感觉就逐渐地转化成了痛，而没有人可以把痛当作某种外在于心灵的东西。在答复这个论证时，首先应该看到，我们当下意识到的热并不在这堆火中，而在我们自己的身体内。只是通过推论，我们才断定火是我们身体上感觉到的热的原因。其次，更重要的是，当我们说到痛时，我们可以意指两种事物之一：我们可以意指感觉的对象或拥有感到痛（being painful）这一性质的其他经验的对象，或者我们可以意指痛性（painfulness）这种性质本身。当一个人说他的大脚趾上有痛时，他的意思是，他拥有一种与他的大脚趾联系在一起且拥有痛性这种性质的感觉。这种感觉本身，像每一种感觉一样，就在于经验到一种可感对象，并且这种经验拥有唯有精神现象才能拥有的那种痛性，但那种痛性既可属于思想或愿望，亦可属于感觉。可是在普通语言中，我们把在一种痛的感觉中经验到的可感对象说成是一种痛，而且正是这种说话方式导致了巴克莱论证的貌似合理性所依赖的那种混淆。把痛性归属于任何非精神的东西将是荒唐的，而且到头来人们会由此认为，我们所称的脚趾上的痛一定是精神的。然而事实上，并非这种情形中的可感对象是痛的，而是感觉即关于可感对象的经验是痛的。随着我们从这堆火中所经验到的热变得更强，这种经验逐渐从舒适的变成痛的，但是这种舒适和痛都不是与这种经验相对的被经验到的对象的性质，而且以痛性只能归属于精神的东西为由而主张这个对象一定是精神的，因此是一种谬误。

于是，假如当我们说某种东西在心灵中时，我们意指它拥有某种属

于思想和愿望的可识别的内在特征，那么根据直接的审视，我们必须主张感官对象并不在任何心灵中。

然而，“在心灵中”的一种不同的意义，将从认为可感对象在心灵中的那些人所提出的论证中推论出来。所使用的论证主要是那些将会表明感官对象在原因上依赖于感知者的论证。现在，关于原因上依赖的概念是非常模糊而又难解的，事实上这种模糊性和难解性比哲学家们通常所认识到的要严重得多。我马上就将回到这个问题上来。然而，现在由于不加批评地接受了关于原因上依赖的概念，我想极力主张，所说的这种依赖与其说是对我们的心灵的依赖，倒不如说是对我们的身体的依赖。假如我们闭上一只眼睛，或斜视，或先看某种耀眼的东西，一个对象的视觉现象就会被改变；但是，所有这些身体的行为及其所导致的改变，都将通过生理学和透镜而非通过心理学而得到解释[注50]。它们事实上完全就是眼睛或显微镜所导致的那类改变。因此，它们应被归入关于物理世界的理论，并且不能影响这个问题，即我们所看到的东西是否在原因上依赖于心灵。它们确实倾向于证明的东西以及我不愿意否认的东西在于，我们所看到的东西在原因上依赖于我们的身体，而且就像粗糙的常识将会假定的那样，它并不是某种当我们的眼睛、神经及脑不出现时也会同样存在的东西，这就如同透过显微镜看到的一个对象所呈现的视觉现象在显微镜被移除的情况下就不会继续存在一样。只要我们假定物理世界是由稳定的及或多或少具有持久性的成分所组成的，我们看到的东西是随着我们身体的变化而变化的这一事实，似乎就让我们有理由不把我们看到的东西当作物质的终极成份。但是，假如我们承认物质的终极成份在时间的持续上与在空间的范围上一样地受到限制，那么这整个困难就消失了。

然而，还有一个困难，它与空间有关。当我们看太阳时，我们希望知道与9300万英里以外的太阳本身有关的某种东西；但是，我们所看到的东西依赖于我们的眼睛，并且难以设想我们的眼睛能够影响相距9300万英里的地方所发生的事情。物理学告诉我们，某些电磁波从太阳上发射出来，并在大约八分钟之后达到我们的眼睛。在那里，它们对视杆和视锥产生了干扰，由此又对视神经产生了干扰，随后进一步对脑产生了干扰。通过某种奇特的意想不到的东西，在这个由纯物理的事物所构成的系列的末端，出现了我们称之为“看见太阳”的经验；而且正是这样的一些经验，形成了我们相信视神经、视杆和视锥、9300万英里、电磁波以及太阳本身的全部而又唯一的理由。正是在物理学所断言的因果关系

顺序与知识论所揭示的证据顺序之间这种奇特的方向上的对立，导致了物理实在的性质问题上的最严重的困惑。我们的看的行为是关于物理实在的知识的一种来源；任何使这种行为无效的东西，也将使整个物理学和生理学无效。然而，从对我们的看的行为的一种常识般的承认出发，物理学已经一步一步地被引向了因果链的构造，而我们的看的行为是这个链条的最后一个环节；而且我们所看到的当下对象不可能被看作那个最初的原因，我们相信那个原因处于9300万英里以外，并倾向于把它当作“真实的”太阳。

我已经尽可能强力地陈述了这种困难，因为我相信，唯有通过对因我们的使用而导致这种困难的所有概念进行一种根本的分析和重构，我们才能回应它。

时间、空间、物质及原因是其中的几个首要概念，让我们从原因概念开始。

就像我刚才看到的那样，从字面意义上接受原因上依赖这个概念是很危险的。有一种观点认为，对于任何事件，都存在某种可被称为那个事件的该 （the）原因的东西，而且该原因是某件明确的发生的事情，没有它那个事件就不可能发生，而有了它那个事件就必然会发生。一个事件应该以某种方式依赖于其原因，而且并不以同样的方式依赖于其他事物。因此，人们将会主张心灵依赖于脑，或者将会同样貌似合理地主张，脑依赖于心灵。似乎并非不可能的是，假如我们真的拥有充分的知识，我们就能从一个人的脑状态推知其心灵状态，或从其心灵状态推知其脑状态。只要通常的关于原因上依赖的概念被保留着，这种情况就能被唯物论者用来主张我们的脑状态导致了我们的思想，并被唯心论者用来主张我们的思想导致了我们的脑状态。两种论点都同样有效或同样无效。事实似乎是这样的：存在许多相互关联，这些关联可被称为因果的；而且，比如说，一个物理事件或一个精神事件，从理论上讲能从数量充足的物理前因或从数量充足的精神前因中得到预测。因此，提及一个事件的该原因会产生误导作用。任意一组前因都可以被称为这个事件的一个原因，只要我们在理论上能通过一些相互关联而从那组前因中推论出这个事件。但是，提及该原因就暗示着一种并不存在的唯一性。

这与被我们称为“看见太阳”的经验的相关性是显而易见的。存在一个使我们的看的行为依赖于眼睛、神经及脑的前因链这一事实，甚至并

不倾向于表明不存在作为物理事物的眼睛、神经及脑在其中被忽视的另一个前因链。假如我们要逃避似乎从当我们说看见太阳时我们所见之物的生理起因中产生的困境，那么我们必须至少在理论上发现一种陈述物理世界的因果律的方式；这个物理世界的单位不是诸如眼睛、神经及脑这样的物质事物，而是与当我们看太阳时我们所拥有的瞬间视觉对象同属一个类型的瞬间殊相。太阳本身和眼睛、神经及脑必须被看作是一些由瞬间殊相构成的集合。

当我们从对物理学貌似真实的权威定论的非批判接受出发时，我们自然会假定，物质 就是物理世界中“实际上真实的”东西，而且当下的感官对象仅仅是幻影。我们不再作这样的假定，相反我们必须把物质当作一种逻辑构造；在这里，构造的成份将只是瞬息存在的殊相，而且当碰巧有一个观察者在场时，这些殊相可以成为他的感觉材料。被物理学当作八分钟以前的太阳的东西，将是由诸多殊相构成的一个整体的集合；这些殊相存在于不同的时间中，以光速从一个中心向外散开，而且在数目上包含着现在正在看太阳的那些人所看到的全部视觉材料。因此，八分钟以前的太阳是一个由殊相组成的类，而且当我现在看太阳时我所看到的东西是这个类的一个分子。构成了这个类的种种不同的殊相是相互关联在一起的；而把它们关联在一起的将是某种连续性，以及当我们从中心向外看时而发生的变化方面的某些内在规律，还有同这个类以外的其他殊相具有外在关联的某些改变。正是这些外在的改变，代表着先前所描述的在改变关于太阳的现象的过程中作为眼睛、神经及脑的影响而出现的那类事实[注51]。

这种观点的一些显而易见　的困难，主要产生于一种不适当的普通空间理论。乍一看，我们似乎把这个世界捆扎得很密实，以至于超过它可能承受的限度。我们说过，在我们和太阳之间的每一个地方，都将有一个作为几分钟以前的太阳的一个分子的殊相；当然，也将必须有一个作为碰巧可以从那个地方看到的任何行星或恒星的一个分子的殊相。在我所在的这个地方，还将有一些殊相，而且它们将分别是被说成现在正被我感知的一切“事物”的分子。因而，这个世界的每一个地方都有极大量的存在于同一个地方的殊相。但是，这些麻烦之所以产生，是因为我们太容易让自己满足于教师们已让我们习惯的仅有三个维度的空间。真实世界的空间是一种六维空间，而且一旦我们认识到这一点，我们将看到，对于我们想要为其发现位置的所有殊相，都存在大量的空余地带。为了认识到这一点，我们只需短暂地从物理学的光滑空间回到我们当下

可感经验的粗糙而又不整齐的空间。一个人的可感对象的空间是三维的。在任何情况下，两个人似乎都不可能在同一时间感知任何一个可感对象。当他们被说成看见同一个事物或听见同一种声音时，在被看到的实际形态或被听到的实际声音之间将始终存在某种差异，不管这种差异多么轻微。如果这样的话，而且如果像通常所假定的那样，空间中的位置纯粹是相对的，那么就可以断定，一个人的对象的空间与另一个人的对象的空间并无重合之处，而且它们事实上是不同的空间，而非只是一个空间的不同部分。通过这一点，我意在表明，被发现在一个人所感知的可感空间的不同部分之间成立的当下空间关系，在不同的人所感知的可感空间的诸部分之间并不成立。因此，世界上存在大量的三维空间：有被观察者感知的所有那些三维空间，并且大概也有仅仅因为没有观察者处于可以进行感知的适当位置上而未被感知的那些三维空间。

尽管这些空间相互之间并不拥有在其各自不同部分之间所存在的那种空间关系，但是把这些空间本身按照一种三维次序排列起来仍然是可能的。这是通过被我们视为一个物理事物的诸分子（或者说样相）的那些相互关联的殊相而做到的。当我们说许多人看到同一个对象时，说来靠近这个对象的那些人将会看到一个殊相，而且与说来离这个事物较远的人看到的相应殊相所占据的视野相比较，这个殊相占据着他们的视野中一个较大部分。凭借这样的一些考虑，通过一些现在无需进一步加以详细说明的方式，把所有不同空间排列在一个三维系列中是可能的。由于每一个空间自身都是三维的，整个殊相世界因而是被排列在一个六维空间中的，也就是说，我们需要用六个坐标来完整指明任何特定殊相的位置，即用三个坐标来指明它在其自己空间中的位置，用另外三个坐标来指明它所在的空间在其他空间中的位置。

有两种对殊相进行分类的方式：我们可以把所有那些属于一个特定“视景”的殊相放到一起，或者，我们可以把所有那些如常识所说是同一个“事物”的不同“样相”（aspects）的殊相放到一起。例如，假如我正在（就像所说的那样）看太阳，那么我所看到的东西属于两个集合：（1）由我当前的全部感官对象所构成的集合，即我所说的一个“视景”；（2）由所有不同的将会被称作八分钟以前的太阳之诸样相的殊相所构成的集合，即被我定义为　　八分钟以前的太阳的东西。因而，“视景”和“事物”只是两种不同的对殊相进行分类的方式。应该看到，殊相允许有这种双重分类并不是先天　必然的。也许有些殊相可以说是“难以约束的”，这些殊相不具备通常的可以由之形成这种分类的关系，而梦

与幻觉大概就是由这种意义上的“难以约束的”殊相组成的。

精确地说明一个视景意味着什么，并不是相当容易的。只要我们把自己限定于可见对象或限定于触觉对象，我们就可以把一个特定殊相的视景定义为“所有与这个特定殊相拥有一种简单（直接）空间关系的殊相”。在我现在所看到的两片颜色之间，有一种我同样看到的直接空间关系。但是，在不同的人所看到的多片颜色之间，只有一种通过把“诸事物”放置于物理空间（即由诸视景构成的那种空间）而来的一种间接的被构造出来的空间关系。与一个特定殊相拥有直接空间关系的那些殊相，将属于同一个视景。但是如果，比如说，我所听到的那些声音属于同一个具有我所看到的那些色片的视景，那么一定有一些相互间没有直接空间关系而又仍然属于同一个视景的殊相。我们不能把一个视景定义为一个感知者在一个时刻的所有材料，因为我们希望承认未被任何人感知的视景的可能性。因此，在定义一个视景时，将需要某种既非来自心理学亦非来自空间的原则。

这样的一种原则可以从关于时间　的思考中获得。唯一的无所不包的时间，像唯一的无所不包的空间一样，是一种构造。在属于我的视景的殊相和属于另一个人的视景的殊相之间，没有直接的　时间关系。另一方面，我所意识到的任何两个殊相都要么是同时出现的，要么是相继出现的，而且它们的同时性或相继性本身有时也是我的材料。因此，我们可以把一个特定的殊相所隶属的视景定义为“所有与该特定殊相同时出现的殊相”；在这里，“同时出现的”被理解为一种直接的简单的关系，而非物理学的那种派生的构造出来的关系。可以发现，对相对性原理所暗示的“地方时间”的引进，由于一些纯科学的原因，几乎导致了我们刚刚一直在倡导的时间多样化。

由所有与一个特定殊相同时出现或早于它出现或晚于它出现的殊相所构成的总和，可以被定义为那个殊相所属的“历史”；这里所说的同时、早于或晚于，指的是直接的时间关系。我们将会看到，正像一个视景无需被任何人实际感知一样，一种历史也无需有人实际经历。没有被任何人经历的那些历史被称为“官方的”。

关于一个“事物”的定义是凭借连续性及一些相互关联而产生的；这些相互关联以某种差分方式独立于其他“事物”。也就是说，给定一个视景中的一个殊相，在邻近的一个视景中通常将有一个非常类似的殊相；

该殊相在一阶小量的层次上不同于那个给定的殊相，而且这种不同是根据一种只涉及视景空间中两个视景的位置之差别而不涉及宇宙中任何其他“事物”的规律而产生的。正是变化规律中所呈现的这种连续性和差分式的独立性，才是定义将被称为“一个事物”的殊相的类；这里所说的变化规律，指的是随着我们从一个视景转移到另一个视景而产生的变化方面的规律。

一般讲来，我们可以说，物理学家发现把殊相归类成“事物”是方便的，而心理学家则发现把它们归类成“视景”和“历史”是方便的，因为一个视景可以 构成一个感知者的瞬间材料，而且一部历史可以 构成一个感知者整个生命历程中的全部材料。

现在，我们可以对我们的讨论做一个总结。我们的目标一直是尽可能揭示物理世界的终极成份的性质。当我提及“物理世界”时，我首先意指物理学所讨论的世界。显然，物理学是一门经验科学；它为我们提供了一定数量的知识，并且是以通过感官而获得的证据为基础的。但是，部分地通过物理学自身的发展，部分地通过来自生理学、心理学或形而上学的论据，我们终于认识到，直接的感觉材料本身不可能形成物理世界的终极成份 的一部分，但在某种意义上是“精神的”、“在心灵中的”或者说“主观的”。这种看法的理由，就其依赖于物理学而言，唯有通过一些依赖于符号逻辑的颇为精致的构造才能被充分讨论，并由此来表明，从感官提供的材料出发，构造一些具有被物理学归之于物质的那些属性的类与系列是可能的。由于这种论证是困难的，并且是技术性的，我在本文中并没有实施它。但是，就感觉材料是精神的这种观点依赖于生理学、心理学或形而上学而言，我已试图表明它依赖于一些混乱和偏见：偏见指的是承认物质终极成份的持久性的偏见，而混乱来自于过分简单的空间观念，来自于感觉材料与感觉器官的因果关联，来自于未能区分感觉材料与感觉这一事实。假如我们在这些问题上所说的话是有效的，那么感觉材料的存在逻辑上独立于心灵的存在，并且原因上依赖于感知者的身体　而非其心灵。我们发现，原因上对于感知者的身体的这种依赖比其表面看起来要复杂，而且像所有原因上的依赖一样，它容易因为对因果关联的性质的误解而产生一些错误的信念。如果我们的论点是正确的，那么感觉材料只能是物理世界的终极成份，并且我们是碰巧在当下意识到它们的；他们自身纯粹是物理的，并且一切与它们有关的精神的东西都是我们对它们的意识，而此种意识与它们的性质无关，也与它们在物理学中的位置无关。

过分简单的空间观念已经成为实在论者的一大绊脚石。当两个人看同一张桌子时，人们会设想，一个人所看到的东西与另一个人所看到的东西是在同一个地方。由于形态和颜色对这两人来说并不是完全一样的，这就产生了一个困难；通过宣称每个人所看到的东西都纯粹是“主观的”，这个困难被仓促地解决了，或者说得确切一点，被掩盖了——尽管使用这个肤浅之词的那些人，若要说出他们用这个词意指什么，将会感到为难。事实似乎是，从已完成的物理学的构造来看，空间，亦包括时间，比其表面看上去的那样要复杂得多，而且唯一的无所不包的三维空间是一种逻辑构造，这种构造是凭借一些相互关联从一种粗糙的六维空间中获得的。占据着这个六维空间的殊相，通过一种方式加以分类，就形成了“事物”，并且若施加某些进一步的操作，我们就能从这些事物中获得物理学可以把其看作物质的东西；而通过另一种方式加以分类，这些殊相就形成了“视景”和“历史”，并且如果碰巧有合适的感知者存在，它们可以分别形成一种瞬间经验的材料或一种全部经验的材料。正是仅当物理事物被分成——就如我们已做的那样——殊相的类的系列时，物理学观点与心理学观点之间的冲突才能被克服。如果所言没错，这种冲突源自不同的分类方法，而且一旦根源被揭露，它也就消失了。

对于我已加以简洁概述的这种理论，我赞同它，而不声称它一定是真的。除了其错误的可能性之外，其中许多亦是坦率承认了的假设。我所确实声称的是，这种理论可能　是真的，而且对于除了莱布尼茨的那种极类似的理论之外的任何其他理论，我们都不能这样说。使实在论感到苦恼的那些麻烦，影响对物理学作出任何哲学解释的那些混乱，因怀疑感觉材料（它们依然是我们关于外部世界的知识的唯一来源）而产生的那种左右为难——所有这一切，都被我所倡导的理论避免了。这并不表明这种理论是真的，因为人们很可能会提出将会拥有同样优点的许多其他理论；但它确实表明，相比于其当前遇到的任何竞争理论，这种理论有更好的成真可能；而且它暗示着，通过把我们的理论当作出发点，并逐步把它从看似不相关、不必要或无根据的假定中解放出来，我们确实能知道的东西很可能是可以发现的。依据这些理由，我建议把它作为一个假设及深入研究的一个基础来关注，尽管不建议把其自身当作其所要处理的那个问题的一种已完成的或充分的解决方案。

第八章 感觉材料与物理学的关系

（一）问题的陈述

物理学被说成是一门经验科学，它以观察和实验为基础。

人们设想它是可证实的，也就是说，它能够预先计算出为后来的观察和实验所证实的结果。

通过观察和实验，我们能了解到什么呢？

就物理学而言，除了某些具有若干时空关系的色片、声音、味道及气味等当下呈现的感觉材料以外，我们什么也发现不了。

初看起来 ，物理世界的假想的内含物非常不同于这些东西：分子没有颜色，原子不发声，电子没有味道，而且微粒甚至没有气味。

假如此类对象的存在将会被证实，那么这一定仅仅是凭借它们与感觉材料之间的关系：它们与感觉材料之间一定拥有某种关联，而且它们一定可以单独 凭借这种关联而被证实。

但是，如何确定这种关联本身呢？一种关联只能通过始终被发现在一起的相互关联起来的对象而从经验上加以确定。但是对我们来说，这种关联中仅有一个项即可感项会在某个时候被发现 ：另外那个项似乎必然不能被发现。因此，虽然物理学是由与感官对象的关联而得以证实的，但这种关联本身似乎是完全而又永远不可证实的。

有两种避免这种结果的方式。

（1）我们可以说，我们无需经验证实就知道某种先天 原理，比如说，我们的感觉材料拥有不同于其自身的原因 ，并且关于这些原因的某种东西能够通过从它们的结果进行推论而得知。这种方法时常为哲学家们所采纳。在一定程度上采纳这种方法可能是必要的，但就其被采纳而言，物理学不再是经验的，或者说，不再单独以实验和观察为基础

了。因此，这种方法应尽可能加以避免。

（2）我们可以成功地把物理对象实际定义为关于感觉材料的函数。仅就物理学将会导致预期而言，这一定　是可能的，因为我们只能预期　能被经验的东西；而且，就物理事态是从感觉材料中推论出来的而言，它一定容许被表达为一种关于感觉材料的函数。实现这种表达的问题将会带来许多有趣的逻辑和数学的工作。

在人们通常所阐述的物理学中，感觉材料表现为关于物理对象的函数。当如此这般的波冲击眼睛时，我们就看到了这样那样的颜色，如此等等。但是事实上，波是从颜色中推论出来的，而非相反。直到波被表达为关于颜色及其他感觉材料的函数，物理学才能被认为是有效地建立在经验材料的基础上的。

因而，假如物理学要是可证实的，我们就面临下述这个问题：物理学把感觉材料展现为关于物理对象的函数，但是仅当物理对象能够展现为关于感觉材料的函数时，证实才是可能的。所以，我们必须解那些用物理对象的字眼给出感觉材料的方程，以使它们替代性地用感觉材料的字眼给出物理对象。

（二）感觉材料的特征

当我提及一种“感觉材料”时，我不是指某一时刻在感官中被给予的全体东西；我反倒是指这个全体中可以通过注意力而被挑选出来的一部分东西：特定的色片、特定的声音，等等。在判定什么东西应被认作一种感觉材料时，是存在某种困难的：注意力时常使一些区分——就其能够被发现而言——出现在以前没有出现区分的地方。从我们目前的观点看，一个被观察到的复合事实，例如这个红色片在那个蓝色片的左边这样的事实，也将被看作一种材料：从认识论上看，就其在提供知识方面的作用而言，它与一种简单的感觉材料并无很大的不同。然而，其逻辑的结构殊异于感觉的结构：感觉　让我们亲知殊相，因此是一种两项关系，而且在这种关系中，对象能被命名　，但不能被断言　，从而本质上不能是真的或假的；而对复合事实的观察——可以被适当地称为知觉——并非一种两项关系，但它包含处于对象一侧的命题形式，并提供关于一种事实的知识，而不仅仅让我们亲知一种殊相。这种逻辑的差异，尽管是重要的，但与我们当前的问题并无很大关联；而且就本文的意图来说，认为知觉材料包括感觉材料是方便的。我们将会看到，作为一种知觉材料的成份的诸殊相，总是严格意义上的感觉材料。

关于感觉材料，我们知道，当它们是材料时，它们就存在着，而且这是我们关于外在殊相的一切知识的认识论基础。（“外在的”这个词的意义当然带来一些以后与我们相关的问题。）除了凭借或多或少根据不足的推论，我们并不知道在一个时刻是感觉材料的对象在其不是材料的一些时刻是否会继续存在。在其是材料的那些时刻，感觉材料就是我们在外在世界问题上直接及最初知道的一切；因此，在认识论中，它们是材料　这一事实是至关重要的。但是，这样的事实即它们是我们直接知道的一切，当然没有假定它们就是所存在的一切。假如我们能够构造一种不具人格的形而上学，并且这种形而上学独立于我们所知道或不知道的东西中的非本质因素，那么实际材料的这种特权地位很可能就会消失，并且它们很可能会表现为从大量的或多或少类似于它们的对象中颇为随意地挑选出来的东西。在这样说时，我只是假定很可能存在我们所未亲知的殊相。因而，感觉材料的这种特殊重要性体现在认识论方面，而非在形而上学方面。就此而言，物理学将被看作形而上学：它是不受个人情感影响的，并且名义上并没有特别关注感觉材料。仅当我们问物

理现象如何能被知道 时，感觉材料的重要性才将再次出现。

（三）可感物

有些对象拥有与感觉材料一样的形而上学的及物理学的地位，同时又不必然是任何心灵的材料；我将把这些对象命名为可感物　。因而，一种可感物　与一种感觉材料的关系，类似于一个男人与一个丈夫的关系：一个男人通过进入婚姻关系而成为一个丈夫；同样地，一种可感物通过进入亲知关系而成为一种感觉材料。同时拥有这两个术语是重要的，因为我们希望讨论在一个时刻是感觉材料的对象在其不是感觉材料的时刻能否依然存在。我们不能问“感觉材料能在未被给予的情况下存在吗”，因为那就类似于问“丈夫能在没有结婚的情况下存在吗”。我们必须问“可感物　能在没有被给予的情况下存在吗”，而且也必须问“一个可感的　　殊相能在一个时刻是感觉材料而在另一个时刻不是感觉材料吗”。除非我们既拥有可感的　这个词，也拥有“感觉材料”这个词，这样的问题容易使我们卷入一些没有价值的逻辑疑难中。

我们将看到，所有感觉材料都是可感物　。所有可感物　是否都是感觉材料，是一个形而上学问题，而是否存在某种方法从是材料的可感物推论出不是材料的可感物，则是一个认识论问题。

几句预备性的话将足以说明我是打算如何使用可感物的。当我们继续往下讨论时，这些话将得到进一步的阐释。

我把感觉材料看作是非精神的，而且事实上把它看作是物理学的实际主题的一部分。有一些证明其主观性的论证，但是在我看来，这些论证只是证明了心理的　主观性，即原因上对感觉器官、神经及脑的依赖性；我很快就会考察这些论证。一个事物呈现给我们的现象依赖于介于中间的雾、烟或彩色玻璃，而这种现象在原因上也以完全同样的方式依赖于感觉器官、神经及脑。这两种依赖都包含在下面这个陈述中：当我们从一个特定的地点看一片物质时，它所呈现的现象不仅是关于它自身的函数，而且是关于中间媒介的函数。（这个陈述所使用的术语，即“物质”“从一个特定的地点看”“现象”“中间媒介”，都将在本文的展开过程中得到定义。）我们无法弄清事物是如何从未被脑、神经及感官所围绕的一些地方出现的，因为我们不能离开身体；但是，连续性使得人们可以不无道理地假定它们在这些地方呈现出某个　现象。任何这样的

现象都将包括在可感物 中。假如——实际上不可能 ——有一个内部没有心灵的完整人体，那么相对于那个人体，所有那些可感物 都将会存在；而假如那个人体内有一颗心灵，那么它们都将是感觉材料。事实上，心灵补充到可感物上的东西仅仅 是意识：其他的一切都是物理的或生理的。

（四）感觉材料是物理的

在讨论这个问题之前，解释一下我们在什么意义上使用“精神的”和“物理的”这两个术语将是合适的。在所有预备性的讨论中，“物理的”这个词的意义都应该被理解为“物理学所讨论的东西”。显然，物理学告诉我们关于实际世界的一些成份的某种东西；我们难说这些成份是什么，但正是这些成份将被称为物理的，不管它们的性质最终是什么。

“精神的”这个术语的定义更棘手，而且唯有在对许多困难的争论进行讨论并作出决断后，我们才能令人满意地给出关于它的定义。为了当前的目的，我因此必须让自己满足于为这些争论假定一个自以为是的答案。我将把一个殊相称为“精神的”，当它意识到某种事物的时候；而且我将把一个事实称为“精神的”，当它把一个精神的殊相作为一个成份包含于自身时。

我们将看到，精神的和物理的并不必然是相互排斥的，尽管我不知道任何设想它们将会重叠的理由。

在我们当前的讨论中，怀疑我们关于“精神的”事物的定义的正确性是无关紧要的。因为我想主张的是，感觉材料是物理的，而且如果承认了这一点，那么在我们眼下的探究中，它们是否也是精神的就是一件无所谓的事了。尽管我并不与马赫、詹姆士及“新实在论者”一道认为精神的和物质的之间的差异只是排列方式上的差异，然而我在本文中不得不说的话与他们的学说是一致的，而且也许就是从他们的立场所得出的结论。

在关于感觉材料的讨论中，有两个问题通常被人混淆了，那就是：

（1）当我们不感知它们时，可感对象还会持续存在吗？换句话说，在某一时刻是材料的可感物　，在其不是材料的一些时刻不定什么时候会继续存在吗？以及（2）感觉材料是精神的还是物理的？

我打算断言感觉材料是物理的，同时我又仍然认为，在不再是材料之后，它们很可能绝不会一成不变地持续存在着。人们常想，认为它们并不持续存在就意味着它们是精神的；在我看来，这种想法是相当错误

的。而且，我相信，这已经成为我们当前问题上的混乱的一个强有力的根源。若像有些人认为的那样，感觉材料在不再是材料之后从逻辑上看不可能　继续存在，那当然会倾向于表明它们是精神的；但是，若像我所主张的那样，它们的非持续存在只是从经验上确定了的因果律作出的一个可能的推论，那就不能表明它们是精神的，而且我们可以相当随意地把它们当作物理学主题的一部分。

从逻辑上说，一种感觉材料就是一个对象，即一个被主体意识到的殊相。它不像信念和意愿（比如说）那样把主体作为一个部分包含在自身内。因此从逻辑上看，感觉材料的存在不依赖于主体的存在，因为就我所知，A的存在可以逻辑地 依赖于B的存在，仅当B是A的一部分时。因此，没有任何先天的　理由可以解释为什么一个是材料的殊相在其不再是材料之后不应该继续存在，也没有任何先天的　理由可以解释为什么其他类似的殊相若非在某个时候成为材料就不应该存在。毫无疑问，感觉材料是精神的这种观点部分来源于它们的生理的主观性，但也部分是因为未能区分感觉材料与“感觉”而导致的。我用感觉意指这样的事实，即主体对感觉材料的意识。因而，一种感觉就是主体作为其一个成份的复合物，而且因为主体是其一个成份，所以这种复合物也就是精神的。另一方面，作为主体在感觉中意识到的那个外在对象，感觉材料与主体形成了对照。确实，在许多情况下，感觉材料都在主体的身体中，但是主体的身体截然不同于主体，这就如桌子和椅子截然不同于主体一样；事实上，主体的身体只是物质世界的一部分。因此，随着感觉材料被清晰地从感觉中区分出来，而且随着它们的主观性被认识到是生理的而非精神的，阻碍我们把它们当作物理事物的主要因素就如此快地被清除了。

（五）“可感物”与“事物”

但是，假如我们承认“可感物”是物理世界的终极成份，那么在我们能够抵达常识的“事物”或者物理学的“物质”之前，还有一段漫长而又艰难的旅程要走。人们想象，把被视作同一“事物”向不同的人所呈现的现象的各种不同感觉材料结合在一起是不可能的；这种想象出来的不可能性使得这些“可感物”似乎必须被看作纯粹主观的幻觉。一张特定的桌子向一个人呈现为一种直角现象，而对另一个人来说它似乎拥有两个锐角和两个钝角；对一个人来说，它似乎是棕色的，而对它向其反射光线的另一个人来说，它似乎是白色的，并且是发光的。据说，这些不同的形态与不同的颜色不能在同一时间存在于同一地点，而且因此不能都是物理世界的成份；这种说法并不是完全貌似无理的。我必须承认，这种论证在我看来直到最近还是不可反驳的；然而，在一篇名为“第二性质独立于知觉吗”[注52]的文章中，T.P.纳恩博士精明地提出了相反的意见。这种想象出来的不可能性是从“在同一地点 ”这个短语中获得其表面上的力量的，而且它的弱点恰好就体现在这个短语上。空间概念在哲学中频繁地被人论述，甚至那些在反思之后不愿意支持这种论述的人也会去论述；它仿佛就像康德因对心理学的无知而假定的那样是给定的、简单的、清晰的。如我们很快就会看到的那样，正是“地点”这个词的未被意识到的模棱两可性才给实在论者造成了困难，并给了他们的对手以一种不应有的优势。每一种感觉材料都涉及不同类型的两个“地点”，即它们所在 的地点和他们所从出 的地点。这两个地点属于不同的空间，尽管就如我们将会看到的那样，在它们之间建立一种相互关联在一定限度内是可能的。在我们所谓的同一事物向不同观察者所呈现的不同现象中，每一个现象都处于相关观察者的一个私有空间中。在一个观察者的私人世界中，任何地点都不会出现在另一个观察者的私人世界中。因此，不存在把一个地点的不同现象结合在一起的问题；而且，它们不能全都存在于一个地点这一事实，相应地就没有提供任何怀疑其物理实在性的根据。事实上，常识的“事物”也许就是由它的现象所构成的整个的类。然而在这里，我们不仅必须把是实际感觉材料的那些现象列入它的现象中，而且必须把“可感物”——假如有的话——也列入它的现象中；根据连续性和相似性，这些可感物将被认为属于同一个现象系统，尽管碰巧不存在它们是其材料的观察者。

举一个例子就可以使这一点变得更清楚。假设一个房间里有许多人，并且就如这些人所说的那样，他们全都在看同样的桌子和椅子、墙壁和图画。在这些人中，没有任何两个人拥有完全同样的感觉材料，然而他们的材料是足够相似的，以至于使他们能把其中某些材料作为一个“事物”向这几个旁观者所呈现的现象归并成一组，并把另外一些材料作为另一个“事物”的现象归并成一组。除了房间中的一个特定事物呈现给实际旁观者的这些现象之外，我们可以设想还有另外一些现象，它们是该特定事物呈现给其他可能的旁观者的。假如有一个人将要坐到其他两个人之间，那么这个房间呈现给他的那个现象将介于该房间呈现给那两个人的现象之间；而且尽管如果没有新来的旁观者的感官、神经和脑，那么这个现象实际上就不会存在，但是作出下面这样的假定仍是合乎常理的：从他现在所占的位置看，这个房间的某个　现象在他到来之前存在过。然而，我们只需要注意这样的假定，而无需执意坚持。

由于“事物”在没有任何不合理的偏爱的情况下就不能被等同于其任何单个的现象，到头来它被认为是某种不同于其全体现象的东西，或者说是某种支撑其现象的东西。但是，根据奥卡姆剃刀原理，假如由现象所构成的类将满足创造了常识的年代久远的形而上学家因之发明事物的意图，那么经济原则将要求我们把事物等同于由其现象所构成的类；常识就是由那些形而上学家所创造的。否认支撑这些现象的实体或者说基础是没有必要的。避免肯定这种不必要的存在体（entity）的存在只不过是为了方便。我们在这里所采取的方法，正好类似于从数学哲学中清除了圈养形而上学怪物的无用动物园的那种方法；在过去，数学哲学领域中就横行着这样的怪物。

（六）以构造代替推论

在继续分析并解释“地点”这个词的模棱两可性之前，先就方法问题一般性地说上几句是有意义的。科学的哲学推理的最高原理是这样的：

> 无论在什么地方，只要可能，就应该用逻辑构造来代替推论出来的存在体。

数学哲学领域中一些以构造代替推论的例子，可能有助于阐明这条原理的用途。先以无理数为例。以前，无理数被推断为没有有理数极限的有理数序列的假定极限；但是，对于这种方法的反对意见是，它使得无理数的存在仅仅成了一种希求，而且由于这个原因，今天所使用的更严格的方法就不再容忍这样的一种定义。我们现在把一个无理数定义为某个由诸多比率所构成的类，并因而通过比率从逻辑上对它进行构造，而不再通过根据它们而作出的可疑推论而得到它。再举基数的例子。两个含有同样多的元素的集合似乎拥有某种共同的东西，人们假定这种共同的东西就是它们的基数。但是，只要基数是从这些集合推论出来而非用它们构造出来的，其存在就仍然是不确定的——除非凭借一种特别的形而上学假定。通过把一个特定集合的基数定义为由所有具有同样多的元素的集合所构成的类，我们就避免了这种形而上学假定的必要性，而且由此从算术哲学中清除了一种不必要的可疑成份。就像我在别的地方已经表明的那样，一种类似的方法也可以应用于类本身；我们无需假定类拥有什么形而上学的实在性，但能够认为它们是以符号方式构造出来的虚构物。

在这些以及所有类似的情形中，我们用来进行构造的方法都是极其相似的。给定一组名义上讨论假想的推论出来的存在体的命题，我们观察这些假想的存在体为使这些命题为真而必需具有的属性。凭借一点逻辑的巧妙，我们接着构造某种关于具有那些必要属性而又较少具有假设性的存在体的函数。我们用这种构造出来的函数代替假想的推论出来的存在体，并由此获得关于所说的那组命题的一种新的且不怎么可疑的解释。这种在数学哲学中如此富有成效的方法，将被发现能同样应用于物理哲学；要不是所有研究这个问题的人迄今为止对数理逻辑是完全无知的，我不怀疑这种方法很久以前就会被应用。我自己不能声称是我首次

把这种方法应用于物理学的，因为这种建议以及应用这种方法的激发因素应完全归功于我的朋友和合作者怀特海博士；他致力于把这种方法应用到介于感觉材料与物理学的点、瞬及粒子之间的领域中更具数学性质的部分。

完整地应用这种以构造代替推论的方法，将会不折不扣地根据感觉材料把物质展示出来，而且我们可以进一步说，甚至根据单独的一个人的感觉材料就可以把其全面展示出来，因为他人的感觉材料不可能在没有某种推论成份的情况下被知道。然而，这在当前必须继续成为一种需要我们尽可能去接近的目标；但是，即使确实能达到这个目标，也唯有经历一段长时间的预备性工作之后才能达到，而我们现在仍然只能看到其刚开始的地方。然而，不可避免的推论可以服从于某些指导原则。首先，我们应该始终完全清楚地作出这些推论，并以最一般的可能的方式将它们系统地阐述出来。第二，推论出来的存在体应该类似于——每当能够做到时——我们已知其存在的那些存在体，而不应该类似于像康德的物自体 那样的存在体，因为物自体 完全远离了名义上支持这种推论的材料。我自己将会承认的推论出来的存在体有两类：（a）他人的感觉材料。存在着有利于这种感觉材料的他人证据，而这种证据最终又依赖于承认他人心灵存在的类比论证。（b）从碰巧没有心灵存在的地方出现的“可感物”。我假定这些可感物是实在的，尽管它们不是任何人的材料。在这两类推论出来的存在体中，第一类将很可能无可争议地获得人们的承认。能够把这一类从推论的存在体中排除出去，并因此把物理学建立在一种唯我论的基础上，对我来说是最大的满足。但是，那些在其身上人类情感强于对逻辑经济的渴望的人，将毫无疑问不会共享我的这一愿望，即让唯我论成为科学上令人满意的；而且，我恐怕那些人是多数派。第二类推论出来的存在体提出了一些严肃得多的问题。现象能够经由感官及神经组织而出现；而认为一个事物终究能在一个没有感官及神经组织存在的地方呈现什么现象，也许会被认为是极其荒谬的。我自己不觉得有什么荒谬。不过，我应该把这些假想的现象只看作一种假设性的脚手架；当我们正在建立物理学大厦时，这种脚手架将会被使用，尽管一旦大厦建成后它也许能被移除。因此，这些对任何人来说都不是材料的“可感物”，反倒应被当作一种说明性的假设及预备性论述中的一种帮助，而非终极形式上的物理哲学的一个独断部分。

（七）私人空间与视景空间

我们现在必须解释“地点”这个词的模棱两可性以及不同类型的两个地点如何与每一种感觉材料发生联系；所说的两个地点指的是它所在（at）的地点和它由 （from）之被感知的地点。我将要倡导的这种理论极类似于莱布尼次的单子论；二者的主要不同之处在于我的理论不太连贯，条理上也不太清晰。

需要注意的第一个事实是，任何可感的东西，就其能被发现而言，任何时候都不会同时成为两个人的材料。两个不同的人所看到的事物时常是极其相似的，以至于能用同样的词　来指谓；如果没有这些用以指谓它们的词，与他人之间的涉及可感对象的交流将会是不可能的。但是，虽然存在这种相似性，似乎总还是会从观察角度的不同中产生某种差异。因而，每一个人，在其与感觉材料相关的范围内，都居住在一个私人世界里。这个私人世界包含其自己的空间，确切点说，包含其自己的一些空间，因为唯有经验似乎才会教导我们把视觉空间与触觉空间、与各种各样其他感觉的其他空间关联起来。然而，私人空间的这种多样性，尽管对心理学家来说是有趣的，但对于我们当前的问题来说并不十分重要，因为一种纯粹的唯我论的经验使我们能把它们关联到包含我们自己的全部感觉材料的唯一私人空间中。一种感觉材料所在的地方，就是私人空间中的一个地方。这个地方因此不同于另一个感知者的私人空间中的任何地方；这是因为，假如我们如逻辑经济所要求的那样假定所有位置都是相对的，那么一个地点就只能通过在其内部或在其周围的那些事物而被定义，而且因此同一个地点就不能出现在没有共同成份的两个私人世界中。因此，并没有产生关于把所谓的同一事物在同一地点所呈现出来的不同现象结合起来的问题，而且这一事实，即一个特定的对象对于不同的旁观者来说似乎拥有不同的形态与颜色，并未提供否认所有这些形态和颜色的物理实在性的论据。

然而，除了属于不同感知者的私人世界的私人空间外，还有另一种空间；在这种空间中，一个完整的私人世界算作一个点，或至少算作一个空间单元。这也许可以描述为视角（points of view）空间，因为每一个私人世界都可以被看作宇宙从一定的视角所呈现出来的现象。然而，我更喜欢把它说成是视景　空间，以便消除这样的暗示，即一个私人世

界仅当有人看它时才是实在的。而且由于同样的理由，当我想在不假定一个感知者的情况下提及一个私人世界时，我将把它称作一个“视景”。

我们现在必须解释这些不同的视景是如何被安排在一个空间中的。这种情况是凭借相互关联的“可感物”而形成的，而“可感物”被看作是同一个事物在不同视景中所呈现的现象。通过移动并通过他人的证据，我们发现，两个不同的视景，尽管不能都包含同样的“可感物”，但仍然能包含非常类似的“可感物”；而且我们发现，一个视景内的一个私人空间中某组“可感物”的空间顺序，和另一视景内的该私人空间中相互关联的“可感物”的空间顺序是一样的，或者说是非常类似的。通过这种方式，一个视景内的一个“可感的东西”与另一个视景内的一个“可感的东西”是相互关联的。这样的相互关联起来的“可感物”将被称作“一个事物的诸现象”。在莱布尼茨的单子论中，由于每一个单子都反映了整个宇宙，每一个视景内都有一个作为每一个事物之一个现象的“可感的东西”。在我们的视景系统中，我们没有作出这样的完全性假定。一个特定的事物在某些视景中将拥有现象，但在某些其他视景中可能并不拥有。由于“事物”被定义为由其现象所构成的类，假如κ是由某个事物θ出现于其中的诸多视景所构成的类，那么θ就是κ这个多重类（multiplicative class）的一个分子，因而κ就是一个由诸多不相容的“可感物”的类所构成的类；而且类似地，一个视景是由出现在该视景中的事物所构成的多重类的一个分子。

一个空间中的诸视景的排列，是通过一个特定事物在不同视景中所呈现的现象之间的差异而形成的。假设，比如说，一枚便士出现在许多不同的视景中；在有些视景中它看起来较大，在有些视景中它看起来较小，在有些视景中它看起来是圆的，在其他一些视景中它呈现出一个具有变化着的偏心度的椭圆的现象。我们可以把该便士的现象在其中呈现为圆形的所有那些视景都集中在一起。我们将把这些视景放在一条直线上，并根据该便士表面上的大小的变化把它们排成一个系列。这枚便士在其中显现为一条具有一定厚度的直线的那些视景，将以类似的方式被放在一个平面上（尽管在这种情况下，将有许多不同的该便士在其中拥有相同大小的视景；当一种排列被完成时，这些视景将形成该便士的一个同心圆），并且像以前一样，将根据该便士的表面上的大小加以排序。通过这样的方式，这枚便士在其中呈现出一种视觉现象的所有那些视景都能按照一种三维空间顺序加以排列。经验表明，假如我们不是选择便士，而是选择出现在所说的所有视景中的任何其他事物，或者选择

任何其他的利用相同事物在不同视景中所呈现出来的现象之间的差别的方法，那么将会产生同一种关于视景的空间顺序。正是这个经验事实，已使得构造唯一的包含一切的物理空间成为可能。

我们刚才已对其构造方法作过解释并且其成份就是全部视景的空间，将被称作“视景-空间”。

（八）视景空间中“事物”与“可感物”的定位

我们迄今已经构造的世界是六维的，因为它是一个三维视景系列，并且这个系列中的每一个视景自身都是三维的。我们现在必须解释视景空间和分别包含在不同视景内的各种私人空间之间的关联。正是通过这种关联，唯一的三维物理空间才被构造出来；而且正是因为无意识地完成了这种关联，视景空间和感知者的私人空间之间的区分才被弄得模糊了，并由此对物理哲学造成了灾难性的后果。让我们回到我们的便士例子上。该便士在其中看起来较大的视景，相比于它在其中看起来较小的视景，被认为更靠近该便士。但是，在经验所及范围内，这枚便士的表面上的大小将不会超出某一极限，而该极限就在（如我们所说的那样）这枚便士最靠近眼睛的一个地方；所谓最靠近，就是说如果再有任何靠近，它就无法被看到了。但是，通过触觉，我们可以使这个系列变长，一直到这枚便士触及到眼睛为止；但在触及眼睛后，它就不能继续变长了。假如我们沿着一条先前所定义的那种意义上的视景线移动，那么通过想象这枚便士被移除，我们仍然可以凭借另外一枚便士（比如说）来延长这条视景线；而且对于用这枚便士所定义的任何别的视景线，我们也可以做同样的事情。所有这些线都在某一地点会合，也就是说，在某一视景中会合。这个视景将被定义为“这枚便士所在的地方”。

被构造出来的物理空间中的两个地点在什么意义上与一个特定的“可感的东西”联系在一起，现在是显而易见了。首先存在这样的地方，即该“可感的东西”是其一个分子的视景；这就是该“可感的东西”由之出现的地方。其次存在一个地方，即该“可感的东西”是作为其一个分子的事物所在的地方，而所谓的一个分子就是一个现象；这就是该“可感的东西”所在　的地方。这个作为一个视景中的一个分子的“可感的东西”，是与另一视景相关联的；这另一视景就是该“可感的东西”作为其一个现象的事物所在的地方。对于心理学家来说，“由之出现的地方”是更有趣的，而且这个“可感的东西”在他看来因而是主观的，并且就是感知者所在的地方。对物理学家来说，“所在的地方”是更有趣的，并且这个“可感的东西”在他看来因而是物理的、外在的。在这两种显然不相容的观点中，每一种观点的理由、限度及不完全的辩护，都可以从上述与一个特定的“可感的东西”相联系的地点的两重性中看出来。

我们看到，我们能够在视景空间中为一个物理事物确定一个位置。通过这种方式，我们的身体的不同部分将在视景空间中获得位置，而且我们的感觉材料处于其中的视景在我们的头脑内部这一说法因此是有意义的（这一说法是真是假与我们没有多大关系）。由于我们的心灵是与我们的感觉材料处于其中的视景相关联的，我们可以认为这个视景就是我们的心灵在视景空间中的位置。因此，假如在上述所定义的意义上，这个视景在我们的头脑内，那么心灵在头脑中这个陈述就有一种令人满意的意义。关于一个特定事物的各种不同现象，我们现在能说，其中一些现象比另一些现象更靠近该事物；那些处于靠近“这个事物所在之处”的视景中的现象是更靠近的。我们因而能为下述陈述找到一种意义，不管这种意义是真是假：在近处考察一个事物，相比于从一定距离之外观察它，将让我们了解更多关于它的东西。我们也能为“居于主体与其一个现象是他的一种材料的事物之间的事物”这个短语找到一种意义。人们经常提出的支持感觉材料的主观性的一个理由是，当我们发现难以设想一个事物自身发生了变化时，比如说，当变化是因为我们闭上眼睛而导致的或者是因为我们眯着眼睛以便产生重影而导致的时，这个事物的现象是可以变化的。假如这个事物被定义为由其现象所构成的类（这是上面所采纳的定义），那么每当它的任何一个现象发生变化时，它自然一定会产生某种　变化。不过，在这些现象据之发生变化的两种不同方式之间有一种非常重要的区分。假如我看了一个事物之后闭上眼睛，那么我的眼睛的现象在每一个拥有这样的一个现象的视景中都有变化，而这个事物的绝大多数现象将不会发生变化。作为一个定义问题，我们可以说，不管一个事物的现象如何靠近该事物，当与该事物一样近或更靠近该事物的一些现象发生变化时，这个事物就会发生变化；另一方面，我们将说，假如在该事物的现象中，尽管只有离该事物较远的现象发生了改变，但所有未超出一定距离的现象都没有发生变化，那么这种变化就是发生在别的事物上。从这种考虑出发，我们自然地被引导着去考虑物质 问题；这个问题必须成为我们接下来的话题。

（九）关于物质的定义

我们把“物理事物”定义成了由其现象所构成的类，但是，这几乎不能拿来作为一种关于物质的定义。我们希望能够表达这个事实，即一个事物在一个特定视景中的现象在原因上受到在这个事物与这个视景之间的物质的影响。我们已经为“在一个事物与一个视景之间”找到了一种意义。但是我们想要物质成为某种不同于由一个事物的现象所构成的整个的类的东西，以便陈述物质对现象的影响。

我们通常假定，当一个事物更靠近我们时，我们所得到的关于该事物的知识就更准确。从远处，我们看到它是一个人；然后，我们看到它是琼斯；再进一步，我们看到他在微笑。完全的准确只有作为一种极限才能达到：假如当我们接近琼斯时他的现象趋向于一个极限，那个极限就可以被认为是琼斯实际所是的东西。显然，从物理学的观点看，一个事物的现象几乎不“涵盖”远处的现象。我们因此可以提出下述尝试性的定义：

一个特定的事物的物质　，就是该事物的现象随着与该事物之间的距离的消失而表现出的极限。

这个定义很可能是言之有物的，但并不是相当令人满意的，因为在经验上不存在这样的从感觉材料中获得的极限。我们必须通过一些构造和定义来弥补该定义的不足。但是，它很可能暗示着我们要朝之看去的正确方向。

我们现在大体能够理解由物理学所完成的从物质到感觉材料的这一相反的历程。一个特定视景中的一个事物的现象，是关于构成该事物的物质的函数以及关于中间物质的函数。一个事物的现象是由介于中间的烟、雾、蓝色眼镜或感知者的感官或神经（这些东西也必须算作中间媒介的一部分）上的变化所改变的。我们越靠近该事物，其现象受介于中间的物质的影响就越小。随着我们越来越远离该事物，其现象就越来越背离其最初的特性；而且关于其背离的因果律将是根据位于它们和该事物之间的物质而得到陈述的。由于距离很近的现象较少受到不同于该事物自身的原因的影响，我们最终认为，随着距离的消失，这些现象所趋

向的极限就是该事物“实际所是”的东西，而且这种东西与该事物纯粹看起来的那个样子形成了对照。这种情况及其对于因果律的陈述的必要性，似乎是物质比感觉材料更“实在”这种完全错误的看法的根源。

例如，考虑一下物质的无限可分性。在看一个特定的事物并靠近它时，一种感觉材料将会变成几种，并且其中的每一种都将再次分割。因而，一个 现象可以代表许多 事物，而且这种分割的过程似乎是没有止境的。因此，在极限范围内，当我们在不确定的程度上接近这个事物时，将有数量上不确定的物质单元与在一个有限距离内仅仅是一个现象的东西相一致。无限可分性就是这样产生的。

一个事物的整体的因果效力存在于它的物质中。在某种意义上，这是一个经验事实，但精确地陈述这个事实将是困难的，因为“因果效力”是难以定义的。

我们在一个事物的物质问题上所能知道的东西只是近似的，因为我们不能逐渐知道该事物的很小距离内的现象，而且不能准确地推断这些现象的极限。但是，它是 通过我们所能观察到的现象而被近似地 推断出来的；于是结果表明，这些现象能被物理学展现为一种关于在我们的紧邻处的物质的函数，例如，一个远处的对象的视觉现象就是一种关于到达眼睛的光波的函数。这导致一些思想混乱，但没有呈现出实在的困难。

一个可见对象（比如说）的一个现象，不足以决定与其同时产生的其他现象，尽管它朝着决定它们的方向前进了一定的距离。一个事物的隐藏的结构的确定，就其终究是可能的而言，只能通过复杂的力学推论而做到。

（十）时间[注53]

一种无所不包的时间，就像一种无所不包的空间一样，似乎是一种构造。经由与相对论相联系的讨论，物理学自身已意识到这个事实。

在同属一个人的经验的两个视景之间，将有早于和晚于这样一种直接的时间关系。这让人想起一种划分历程的方式；这种方式与通过不同经验划分历程的方式是一样的，但并未引入经验或任何精神的东西：我们可以把（直接）早于、晚于或同时于一个特定的“可感的东西”的一切事物定义为一部“历史”。这将给出一系列视景，它们或许 全都形成了一个人的经验的诸部分，尽管所有这些视景或其中任何一个视景都不必实际如此。通过这种方法，世界的历程就分成了大量的相互排斥的历史。

我们现在必须把不同历史中的时间关联起来。自然而然，我们会说，属于不同历史的两个不同视景中的一个特定（瞬间）事物的诸现象被当作是同时的；但这是不方便的。假设A冲着B喊叫，并且B一听到A的喊叫就作出了回应。那么，在A听到其自己的喊叫与其听到B的回应之间有一个间隔。因此，假如我们使A和B彼此间完全同时听到同一声喊叫，那么我们应该有一些与一个特定事件完全同时但并不彼此同时的事件。为了避免这种情况，我们假定有一种“音速”；也就是说，我们假定，B听到A喊叫的时刻介于A听到其自己喊叫的时刻与其听到B喊叫的时刻的中间。通过这种方式，关联就形成了。

当然，我们在声音问题上所说的话同样适用于光。一般原则是，被归集起来并构成某个事物在某个时刻所是的东西的那些不同视景中的现象，不会全都被看作是在那个时刻的。相反，它们依现象的性质的差别而以不同的速度从那个事物向外扩散。由于不存在直接的　方法把一部历史中的时间与另一部历史中的时间关联起来，这种从时间角度把一个特定事物在一个特定时刻的诸现象归集起来的做法，在一定程度上是方便的。其动机，部分在于保证对诸如与同一个事件完全同时的一些事件彼此间也是完全同时的这一类公理的证实，部分在于保证因果律表述的便利性。

（十一）事物与物质的持存

除了物理学的每一个动摇不定的假设外，在把物理世界与感官世界关联起来时，还产生了三个主要问题，即：

1.单一空间的构造；

2.单一时间的构造；

3.持久事物或物质的构造。

我们已经考虑了第一个和第二个问题，尚需考虑第三个问题。

我们已经看到不同视景中的诸现象是如何结合起来并形成无所不包的物理时间中某一时刻的一个“事物”的。我们现在必须考虑，不同时刻的现象是如何被结合起来并被归于同一“事物”的，以及我们是如何获得物理学的持存的“物质”的。持久实体的假设，从技术上讲，构成了物理学步骤的基础；从形而上学的角度讲，它当然不能被看作是正当的：正像许多人同时看到的同一个事物是一种构造一样，同样一些人或不同的人在不同时刻所看到的同一个事物一定也是一种构造，而且这样的构造其实只不过是在某种意义上把某些“可感物”归集在一起而已。

我们已经看到，一个“事物”的瞬间状态就是由处于不同视景中的诸多“可感物”所构成的一种集合；这些“可感物”在同一种被构造出来的时间中并不都是同时的，但从“这个事物所在之处”向外扩散，且其扩散的速度取决于它们的性质。该“事物”在这种状态下所在 的时刻是出现这些现象的那些时刻的下限。我们现在必须考虑的是，什么东西使我们说另一组现象属于处在一个不同时刻的同一个“事物”。

为了这个目的，至少在一开始的时候，我们可以把自己限定在一部单一的历史中。假如我们总能说一部特定历史中的两个“可感物”在什么时候是一个事物的现象，那么，由于已经发现如何把不同历史中的“可感物”作为一个事物在同一瞬间状态下的诸现象关联起来，我们将拥有完整地构造一个事物的历程所必需的一切。

首先，我们将发现，常识所理解的事物的同一性并不总是与物理学所理解的物质的同一性有关联。一个人体就是常识眼中的一个持存的事物，但对物理学来说，它的物质是不断变化着的。一般地，我们可以说，常识的理解以在正常出现感觉材料的距离处的诸现象所体现出来的连续性为基础，而物理学的理解则以非常靠近那个事物的诸现象的连续性为基础。常识的理解很可能达不到完全的精确。因此，让我们把注意力集中在物理学中关于物质的持存的概念上。

同一片物质在不同时刻的两个现象所拥有的第一个特征就是连续性。这两个现象一定是通过一系列中间媒介而联系起来的，而且假如时间和空间形成紧致序列，那么这些媒介自身必须形成一个紧致序列。树叶的颜色在春秋两季有所不同；但我们相信，这种变化是逐渐发生的，并且假如两个特定时刻的颜色是不同的，那么存在诸多居间的时刻，而且这些时刻的颜色亦居于两个特定时刻的颜色之间。

但是，在连续性问题上存在两种重要的考虑因素。

首先，它在很大程度上是假设性的。我们并不连续地观察任何一个事物，而且这样的猜想，即在我们没有看它时，它经历了居于它在其中被感知的那些状态之间的状态，只是一种假设。确实，在未被中断的观察期间，连续性几乎被证实了；但是，甚至在这里，当运动的速度很快时，比如在关于爆炸的情形中那样，连续性实际上是无法被直接证实的。因而我们只能说，我们发现感觉材料可以有　　一种假设性的补充物，即将会保持连续性的“可感物　”，而且因此可能　存在这样的一种补充物。然而，由于我们已经以这样的方式使用了假设性的“可感物”，我们将不再讨论这一点，并承认需要用来保持连续性的“可感物”。

其次，连续性并不是物质的同一性的一个充分标准。确实，在诸如岩石、山脉、桌子、椅子及其他等等的许多例子中，当现象缓慢变化时，连续性是充分的；但在其他例子中，比如在一种近似均匀的液体的那些部分中，它就彻底令我们失望了。我们能以明显具有连续性的分阶段的方式，将视线从任何一个时刻的任何一滴海水转移到任何其他时刻的任何其他一滴海水上。我们从水流的效果中推断海水的运动，但是我们不能从直接的明显的观察结果及连续性假定中推断这些运动。

除了连续性，还需要一个特征，即与动力学法则的一致性。从被常

识看作是持存事物的东西出发，并只让偶尔的改变看起来是合理的，我们获得了诸多由“可感物”所构成的集合，而且我们发现这些“可感物”遵守某些简单的法则，即动力学法则。通过把不同时刻的“可感物”看作是属于同一片物质的，我们能够定义运动；而运动是以对整个运动期间都持续存在的某种事物的假定或构造为前提的。在所有“可感物”及其出现的时刻都已给定的一个阶段内被看作正在发生的那些运动，将视我们由之把不同时刻的“可感物”结合成同一片物质的方式而有所不同。因而，甚至当整个的世界历程在每一个细节上都已给定时，将会发生什么样的运动这个问题，即使在假定连续性之后，在某种程度上依然是任意的。经验表明，以满足动力学法则的方式来决定运动是可能的，而且这种决定大致地且总体上与常识关于持存事物的意见是相当一致的。因此，这种决定被采纳了，并且导致了一个标准，而依据这个标准，我们就能有时在实践上有时只在理论上来决定不同时刻的两个现象是否将被认为属于同一片物质。我料想，全部物质在全部时间中的持存能够通过定义而得到保证。

为了让人接受这个结论，我们必须考虑物理学在经验上的成功最终证明了什么。这种成功所证明的是，物理学的假设，尽管在超出感觉材料的地方是不可证实的，但绝不同感觉材料相矛盾，倒是相反，在理论上，当给定一个由“可感物”所构成的完满集合时，它使得一切感觉材料都成为可计算的。现在，物理学已经发现把感觉材料集成系列在经验上是可能的，每个系列都被认为属于一个“事物”，并在遵守物理学法则的前提下以一种不属于一个事物的系列通常不会采取的方式在活动。假如要弄清两个现象是否属于同一个事物，那么一定只有一种方式可以把现象归集起来并使所得到的事物遵守物理学法则。很难证明情况就是这样的，但对于我们当前的目的而言，我们可以忽略这一点，并假定只有一种方式。因而，我们可以作出下述定义：物理事物就是其物质遵守物理学法则的那些现象的系列　。这样的系列是实际存在的；这是一个经验事实，它构成了物理学的可证实性。

（十二）错觉、幻觉与梦

我们还要问，在我们的系统中，我们将如何为明显与物理世界没有通常的联系的感觉材料找到一个位置。这样的感觉材料有多种类型，需要我们做某种程度上不同的处理。但是，所有这些感觉材料都会被称为“非实在的”，而且因此在着手讨论之前，我们必须就关于实在与非实在的概念做出某些逻辑的评论。

A.沃尔夫[注54]（A.Wolf）先生说：

“我认为，关于作为一种透明活动系统的心灵的概念也是站不住脚的，因为它未能解释梦与幻觉的真正可能性。认识到一种赤裸的透明的活动如何能对准不存在的东西，即领会并未被给予的东西，似乎是不可能的。”

这是绝大多数人很可能会赞同的一个陈述。但是，它容易遭遇两种反对意见。首先，难以看出一种活动——不管怎样不“透明”——如何能对准一种不存在的东西：一种关系的一个项不可能是一种纯粹的非存在体；其次，对于这样的断言即梦的对象不在“那儿”且不是“被给予的”，没有人提供什么理由，而且我确信也没有什么理由可以提供。让我们先来讨论第二点。

（1）我认为，之所以相信梦中对象并不是被给予的，是因为没有针对清醒生活而在感觉材料与相应的“事物”之间做出区分。在梦中，不存在做梦者所想象的相应的事物；因此，假如“事物”，就像例如迈农（Meinong）所主张的[注55]那样，是在清醒生活中被给予的，那么梦中的给予和清醒生活中的给予就会有一种差异。但是，假如就像我们所主张的那样，被给予的东西绝不是事物，而只是构成事物的那些“可感物”中的一个，那么我们在梦中所领会的东西，恰如在清醒生活中所领会的东西一样，也是被给予的。

正是同一种论证也适用于在“那儿”的梦中对象。它们在做梦者的视景的私人空间中有其自己的位置；它们未能获得自身的位置的地方，是在它们与其他私人空间——因此亦与视景空间——的相互关联中。在某

种意义上，“那儿”可以是一种感觉材料；但是，也仅仅是在那种意义上，它们才恰如清醒生活中的任何感觉材料一样，真实地存在于“那儿”。

（2）“幻觉”概念或“非实在”概念以及相关的“实在”概念，通常是以一种体现着某些根本的逻辑混乱的方式被使用的。成对出现的词语，例如“实在的”与“非实在的”、“存在的”与“非存在的”、“有效的”与“无效的”等等，全都源于“真的”与“假的”这一对基本概念。现在，除了在一些派生性的意义上，“真的”和“假的”仅能应用于命题。因而，只要上述词对能被有意义地应用，我们就必须或者讨论命题，或者讨论仅当被放入一种语境中才会获得其意义的不完全短语；这里所说的语境，与不完全短语一起构成了一个命题 。因而，这样的词对能够应用于摹状词 注56 ，但不能应用于专名；换句话说，它们在感觉材料上没有任何应用，而只应用于凭借感觉材料来描述的存在体或非存在体。

让我们用“存在”和“非存在”这些术语来举例说明。给定任何一种材料x，断言或否认x“存在”是无意义的。我们也许想说：“x当然存在，因为要不然它就不能是一种材料。”但是，这样的一种陈述确实是无意义的，尽管“我当前的感觉材料存在”这种说法是有意义的并且是真的，而且“x是我当前的感觉材料”可能也是真的。对于不习惯逻辑的人来说，从这两个命题到“x存在”的推论似乎是不可抗拒的；然而，这个明明白白地推论出来的命题不只是错误的，而且在严格意义上是没有意义的。说“我当前的感觉材料存在”，就等于说（大致地）“有一个对象，且‘我当前的感觉材料’是对它的一种描述。”但是，我们不能说：“有一个对象，且‘x’是对它的一种描述”，因为‘x’是（在我们正在假定的这种情形中）一个名称，而非一个摹状词。我和怀特海博士已在别的地方（上文所引用的书 ）借助于符号充分解释了这一点，而不借助于符号是难以理解的。在这里，我将因此不再重复关于上述命题的证明，而将接着把它们应用到我们当前的问题上。

以一种事实上将专名改造成摹状词的方式使用语法上的专名，就掩盖了“存在”只能应用于摹状词这一事实。例如，荷马是否存在是一个合法问题；但是，这里的“荷马”指的是“荷马史诗的作者”，并且是一个摹状词。类似地，我们可以问上帝是否存在；但这样一来，“上帝”指的是“最高的存在”，或“最真实的存在”，或我们可能喜欢的任何其他摹状词。假如“上帝”真的是一个专名，那么上帝必然是一种材料；而且那样

的话，就不能对其存在产生任何疑问。康德朦胧地感觉到了存在与别的谓词之间的差别，摹状词理论则揭示了这种差别；而且我们发现，这种差别从形而上学的基本概念中完全清除了“存在”。

我们关于“存在”所说的话同样适用于“实在”；事实上，人们认为“实在”与“存在”具有相同的意义。关于幻觉、错觉及睡梦中的当下对象，问它们是否“存在”或是否是“实在的”是没有意义的。它们就在那儿，然后问题就到此为止了。但是，我们可以合理地探究从这样的对象推论出来的“事物”或其他“可感物”的存在或实在性。人们之所以认为梦中的对象是非实在的，正是因为这些“事物”或其他“可感物”是非实在的，加之人们没有注意到它们不是材料。

我们现在可以把这些考虑因素详细地应用到反对实在论的那些常见的论证上，尽管所要说的话主要是对别人以前所说的话的一种重复。

（1）我们首先拥有多种多样的正常现象，它们被假定为是不相容的。一个特定的事物向不同的观看者所呈现出来的不同形状与颜色，就属于这样的例子。洛克所说的似乎既热又冷的水是这类例子中的一个。我们的由不同视景所构成的系统充分解释了这些情形，并表明它们没有提供反对实在论的论证。

（2）在不同感官之间没有正常关联的地方，我们也有一些例子。水中弯曲的棍子应算作这样的例子。人们说，它看起来是弯的，却是直的：这只意味着，它在触觉中是直的，尽管在视觉中是弯的。不存在“幻觉”，而只存在错误的推论——假如我们认为棍子摸起来也感到是弯的。棍子在照片中看起来刚好也同样是弯的，而且正如格莱斯顿（Gladstone）先生过去常说的那样，“照片不撒谎。”[注57] 重影也应算作这样的例子，尽管在这种情况下，不寻常关联的产生原因是生理的，而且因此不会在照片中起作用。如果我们在看到重影时问该“事物”是否是复制的，那么这样的问法是错误的。“事物”是由“可感物”构成的一个整体系统，而且唯有作为感知者的材料的那些视觉“可感物”才是被复制的。这种现象拥有一种纯粹生理学的解释；确实，考虑到我们有两只眼睛，相比于我们在正常情况下从所注视的事物中获得的单一视觉材料，它较少需要解释。

（3）我们现在来讨论像梦这样的例子。在做梦时，梦也许并不包

含任何会引起怀疑的东西，倒是将会受到谴责，因为它们与前面的和后面的材料之间具有想象出来的不相容性。当然，梦中对象时常不能以惯常的方式去活动：重的对象会飞，固体的对象会融化，婴儿会变成猪，或甚至经历更大的变化。但是在梦中，这些不同寻常的事情都不是必需发生的，而且梦中对象并不是因为这样的事情才被称为“非实在的”。正是因为它们与做梦者的过去和未来之间缺少连续性，所以当他醒来时，他才会谴责它们；而且，正是因为它们与别的私人世界之间缺少关联，所以他人才会谴责它们。忽略后面这个理由，我们谴责它们的原因是，我们不能根据物理学法则，把从它们推论出来的“事物”与从清醒时的感觉材料推论出来的“事物”结合起来。这可以用来谴责从梦中的材料推论出来的“事物”。梦中的材料无疑是“事物”的现象，但并不是做梦者所想象出来的“事物”的现象。我不想挑战生理学的梦的理论，比如精神分析学家们所提出的那些理论。但是，确实在有些情况下也出现非常明显的物理原因（不管什么样的生理原因可能在其中起作用）。例如，一扇砰砰作响的门可能造成一场关于海战的梦，并伴生一些关于战舰、海水及烟雾的意象。这整个梦都将是这扇砰砰作响的门的一个现象；但是，由于在睡眠期间身体（尤其是脑）处于特殊的状况中，这个现象并不是我们期待一扇砰砰作响的门产生的现象，而且做梦者也因而被诱导着去持有一些错误的信念。但是，他的感觉材料仍然是物理的，而且是一种完成了的物理学所将包括并推算出来的东西。

（4）最后一类幻觉是不能在一个人的经验范围内被发现的那些幻觉。只有通过发现它们与他人经验之间的差异，我们才能发现它们。可以想象，梦也许就属于这一类，假如它们被足够井然地接合到清醒的生活中；但是，主要的例子是导致精神失常的那类反复发生的感官幻觉。在这样的例子中，使得病人成为他人所谓的精神失常者的东西是，在其自己的经验范围内，没有任何东西会表明幻想中的感觉材料与他人视景中的“可感物”之间没有通常的那类联系。当然，他可以通过他人的证据来了解这一点，但他很可能发现更简单的做法是设想他人的证据是假的，以及他正在被人存心欺骗。就我所能看到的而言，在两个同样令人满意的假设之间，即在关于他的疯狂的假设和关于他的朋友的不诚实的假设之间，并不存在任何理论上的标准能让病人在这样的一种情况下作出决断。

从上述例子可以看出，我们认为具有欺骗性的那类反常的感觉材料，本质上拥有与任何其他感觉材料恰好相同的地位，但它们与其

他“可感物”之间以及它们与诸“事物”之间的关联或因果联系是不同的。由于通常的关联和联系成了我们非反思的期待的一部分，而且除了对于心理学家，甚至似乎形成了我们的材料的一部分，到头来人们错误地认为，在这样的情况下材料是非实在的，然而它们只是错误推论的原因。异常的关联和联系的发生，加大了由感官推论事物以及凭借感觉材料来表达物理学的难度。但是，这种异常性似乎总是可以从物理学上或生理学上得到解释，而且它因此只是让事情变得复杂了，而未招致哲学上的反对。

因此我断定，对于把感觉材料看成是物理世界的实际事物之一部分的观点，不存在任何有效的反对意见，而且另一方面，这种观点是唯一将会解释物理学的经验可证实性的观点。在本文中，我只是已经提供了这种观点的一个初步的大致的纲要。尤其是，我认为，时间　在构造物理世界时所起的作用，比以上叙述所表明的那样更基本。我应该期望，通过进一步的详细的阐述，未被感知到的“可感物”所起的作用能在不确定的程度上被削弱，而削弱的方式很可能在于求助于一个“事物”的历程并尽量维持可以从它的瞬间现象中获得的推论。

第九章 论原因概念

在以下这篇论文中，我首先想断言，“原因”这个词同一些令人误解的联想难分难解地纠缠在一起，以至于我们希望把它从哲学词汇中完全驱逐出去；其次，我想探究我们在科学中使用什么样的原理来取代哲学家们以为有人在使用的那种假想的“因果律”，假如存在这样的原理的话；再次，我想展示一些在我看来与错误的因果观念相联系的混乱，尤其是与目的论和决定论有关的混乱。

每一个学派的每一个哲学家都猜想因果性是科学的基本原理或基本假定之一，然而足够奇怪的是，在诸如引力天文学这样的高级科学中，“原因”这个词从未出现。在其《自然主义与不可知论》（*Naturalism and Agnosticism* ）一书中，詹姆斯·沃德（James Ward）博士使得这一点成了控诉物理学的一个理由：他显然认为，希望弄清关于宇宙的终极真理的那些人的任务应该是揭示原因，然而物理学甚至从未寻找过它们。在我看来，哲学不应该承担这样的法定职责，而且物理学不再寻找原因的理由在于，事实上不存在这样的东西。我相信，因果律，像被哲学家们认可的许多东西一样，是过去年代的一种残留物；像君主制度一样，它之所以能留存下来，只是因为人们错误地设想它是无害的。

为了发现哲学家们通常是如何理解“原因”的，我查阅了鲍德温（Baldwin）的《词典》（*Dictionary* ），并获得了意想不到的报偿，因为我发现了下述三个互不相容的定义：

“因果性： （1）时间序列中的事件的必然联系……

“原因 （原因概念）：任何可以包括在关于一个过程的思想或知觉中的东西，而所说的这个过程是由于有了另一过程而发生的……

“原因与结果： （1）原因与结果……是相互关联的术语；它们指谓任何两个可区分的事物、阶段或实在的任何两个可区分的方面，而且它们彼此间是有关系的，以至于每当第一个不再存在时，第二个就紧随其后出现了，而每当第二个出现时，第一个才刚刚消失。”

让我们依次考虑这三个定义。如果不先定义“必然的”，第一个定义显然是无法理解的。在这个标题下，鲍德温的《词典》给出了下述定义：

“必然的：　一种东西，若不仅为真，且在所有条件下都为真，就是必然的。因此，这个概念所包含的东西不只是无理性的驱使。存在一个一般法则，事物依这条法则而出现。”

原因概念与必然性概念有着如此密切的联系，以至于要是就上述定义慢慢道来，以图发现（假如可能的话）它所能拥有的某种意义，将不算离题之举，因为照现这个样子，它远未拥有任何明确的意义。

必须引起注意的第一点是，假如要把某种意义给予“在所有条件下都为真”这个短语，那么其主词必须是一个命题函项，而非一个命题[注58]。一个命题仅仅是真的或是假的而已，然后事情就完了：不可能存在任何“条件”问题。“查理一世的头被砍了下来”，在夏季正像在冬季一样为真，在周日正像在周一一样为真。因而，当某个事物值得我们说它“在所有条件下都为真”时，所说的这个事物一定是一个命题函项即一个包含变项的表达式，并且当其中的变项被赋值时，这个命函项就成了一个命题，而所提及的不同的“条件”于是就是那个变项所能拥有的不同的值。因而，假如“必然的”意味着“在所有条件下都为真的东西”，那么，“假如x是一个人，x是有死的”就是必然的，因为对x的任何可能的值而言，它都是真的。因而，应该让我们提出下述定义：

“必然的　是一个命题函项的谓词，并意味着，对其自变量的所有可能的值而言，这个命题函项都是真的。”

然而，不幸的是，鲍德温《词典》中的定义说，必然的东西不仅仅“在所有条件下都为真”，而且是“真的”。现在，这两个定义是不相容的。只有命题才能是“真的”，而且只有命题函项才能“在所有条件下都为真”。因此，照现在这个样子，这个定义是没有价值的。这里所意味的东西似乎是这样的：“一个命题是必然的，当它是一个命题函项的一个值，且该命题函项在所有条件下都为真，即对其自变量的所有值而言都是真的时。”但是，假如我们采纳这个定义，那么，视我们从命题中选出来并被当作命题函项之自变量的项的不同，同一个命题将有时是必然的，有时是偶然的。例如，“假如苏格拉底是一个人，那么苏格拉底

是有死的”是必然的，假如苏格拉底被选作自变量；但它将不是必然的，假如人或有死的被选作自变量。再者，“假如苏格拉底是一个人，那么柏拉图是有死的”将是必然的，假如要么苏格拉底要么人被选作自变量；但它将不是必然的，假如柏拉图或有死的　　被选作自变量。然而，通过具体指定将被看作自变量的成份，这个困难能被克服，而且我们因此获得如下的定义：

“一个命题就一个特定的成份而言是必然的　，假如当那个成份以任何能让它依然有意义的方式被改变时它依然为真。”。

我们现在可以把这个定义应用到上面所引的关于因果性的定义上。显然，自变量一定是前面的事件发生的时间。因而，因果性的一个例子将是这样的：“假如事件e_1 在时间t_1 发生，那么事件e_2 将随之而来”。这个命题旨在就t_1 而言成为必然的；所谓成为必然的，指的是，不管t_1 可能如何变化，这个命题都依然为真。于是，作为一条普遍法则，因果性有如下述：“给定任意一个事件e_1 ，就会有一个事件e_2 ，且每当e_1 发生时，e_2　就会在之后发生。”但是，在这一点能够被认为是精确的以前，我们必须具体说明在e_1　之后多久e_2　才将发生。因而，这个原理就变成了：

“给定任意一个事件e_1 ，就会有一个事件e_2 及一个时间间隔τ，且每当e_1 发生时，e_2 会在一个时间间隔τ之后随之而来。”

到现在为止，我还不想考虑这个法则是真的还是假的。眼下，我只想揭示因果律被人们想象成什么样子。因此，我将径直来讨论上面所引述的其他那些定义。

我们无需在第二个定义上长时间滞留，原因有两个。首先，因为它是心理的：并非关于一个过程的“思想或知觉”，而是这个过程自身，才一定是在我们考虑因果性时与我们有关的东西。其次，因为它是循环的：在把一个过程说成是“由于另一过程而发生的”时，它就引入了恰恰要被定义的那个原因概念了。

第三个定义显然是最精确的；确实，在清晰性方面，它是完美无缺的。但是，这个定义所断言的原因和结果的时间相邻性产生了一个重大

困难。任何两个瞬间都不是相邻的，因为时间序列是紧致的。因此，假如这个定义是正确的，那么或者原因，或者结果，或者原因和结果两者，一定会持续一段有限的时间；确实，根据其措辞方式，这个定义显然假定两者都持续一段有限的时间。但那样一来，我们就面临一个困境：假如原因是一个在自身内包含变化的过程，那么我们将会获得（假如因果性是无处不在的）其前后部分之间的因果关系；而且，似乎只有后面的那些部分才与结果相关，因为前面的那些部分与结果并不相邻，也因此（根据定义）不能影响结果。因而，我们将不得不无限地缩短原因的持续，而且无论我们可以缩短多少，都将依然还有一个在不改变结果的情况下可以被改变的前面部分，以至于以如此方式被定义的真实原因并未被获得，因为我们将看到这个定义排除了原因的复多性。另一方面，假如原因纯粹是静止的，在自身内不包含变化，那么，首先，在自然界发现不了任何这样的原因，其次，要是原因在前面任何时刻都满可以变成结果，或者说满可以在并未产生其结果的情况下依然如故地持续时，却先平静地存在了一段时间，之后突然迸发成结果，那似乎是奇怪的，而且奇怪得让人无法接受，尽管单纯从逻辑上讲是有可能的。因此，对原因和结果可以是时间上相邻的这种观点来说，这种困境是致命的；假如存在原因和结果，那么就像我们在上述对第一个定义的解释中所假定的那样，它们一定是被一个有限的时间间隔τ分隔开的。

别的哲学家也给出了关于因果律的陈述，他们的陈述与上面从鲍德温的第一个定义中引出的陈述在本质上是一样的。例如，约翰·斯图亚特·穆勒（John Stuart Miu）说：

“因果律只不过是这样的一种常见的事实，即人们通过观察发现，自然界的每一个事实与先于它而发生的某个其他事实之间，具有一种不变的接替顺序。对因果律的承认，是归纳科学的支柱”。[注59]

然后，柏格森正确地认识到哲学家们陈述的这条法则是没有价值的，不过他继续设想人们在科学中使用了它。比如，他说：

“现在有人主张，这条法则[因果律]意味着，每一种现象都是由其状况所决定的，或换句话说，同样的原因产生同样的结果。”[注60]

他又说：

“我们感知物理现象，而且这些现象遵守一些法则。这意味着：（1）先前被感知的现象a，b，c，d能以同样的形态再次发生；（2）曾在并且只在a，b，c，d这些状况之后出现的某一现象P，一旦同样的状况再次出现，将不能不再次发生。”[注61]

柏格森对科学的大部分攻击都依赖于这个假定，即它使用了这条原理。事实上，科学没有使用这样的原理，但哲学家们，甚至包括柏格森在内，太容易从彼此那里而非从科学本身获取他们的科学观。关于这条原理是什么，不同学派的哲学家们之间有相当一致的意见。然而，有许多立即就会出现的困难。当前，我忽略了原因的复多性问题，因为另外一些更严重的问题必须加以考虑。前面对这条法则的陈述，使得其中的两个问题引起了我们的注意；它们如下所述：

（1）一个“事件”意味着什么？

（2）原因和结果之间的时间间隔可以是多长？

（1）在对这条法则的陈述中，一个“事件”显然是要成为很可能会再次发生的某种东西，因为要不然这条法则就变得没有价值了。因此，一个“事件”并不是一个殊相，而是某个可以有许多实例的共相；也因此，一个“事件”一定是某种不含宇宙全体状态的东西，因为这极不可能再次发生。一个“事件”所意味的东西是某种类似划一根火柴或往自动机器的狭槽投一枚便士这样的事情。假如这样的一个事件将会再次发生，那么我们一定不要过分狭隘地定义它：我们一定不要陈述得用多大力气来划这根火柴，也不要陈述这枚便士的温度是多少。因为假如这样的一些考虑是相关的，我们的“事件”最多将会发生一次，而且这条法则就不再为我们提供知识了。于是，一个“事件”，就是一个以足够宽泛的方式被定以至于终究能容许许多特殊事情成为其实例的共相。

（2）下一个问题涉及时间间隔。无疑，哲学家们认为原因和结果是时间上连续的；但由于已经给出的理由，这是不可能的。因此，由于没有无限小的时间间隔，在原因和结果之间一定存在某种有限的时间流逝，即间隔τ。然而，这马上又产生了一些不可克服的困难。不管我们使间隔τ变得多么短，在这个间隔期间总是可能发生某种阻止预期结果出现的事情。我要把便士投进机器的狭槽里，但在我能够取出票之前，有一场地震弄翻了这台机器，并打乱了我的周密计划。为了确信预期的

结果，我们必须知道环境中不存在妨碍它的东西。但这意味着，假想的原因靠其自身不足以保证这种结果。而且，一旦我们把环境包括进来，重复的可能性就降低了；到头来，当整个环境都被包括进来时，重复的可能性几乎就变成了零 。

尽管有这些困难，我们当然还必须承认，日常生活中有许多比较可靠的先后顺序规则。正是这些规则让人想起了因果律；在规则被发现失效的地方，人们认为本来能够发现一种更好的从未失效过的公式化表达。我远未否认可能存在这样的事实上确实从不会改变的先后顺序。也许，下述规则绝不会有例外：当一块以一定速度运动着的超过一定质量的石头碰上一格小于一定厚度的窗玻璃时，这格玻璃将会破裂。我也不否认，对这样的规则的观察在一门科学的摇篮时期是有用的——即使当它们不无例外时：这种观察结果即在空中未获支撑的物体通常会下落，曾是通往引力定律的一个步骤。我所否认的是，科学假定了这种先后顺序上的恒定的一致性的存在，或者说，它致力于发现它们。就像我们曾看到的那样，所有这样的一致性都依赖于关于一个“事件”的定义中的某种模糊性。物体下落是一种模糊的定性陈述，而科学希望知道它们下落得有多快。这依赖于物体的形态以及空气的稠密度。确实，当它们在真空中下落时，更近乎存在一致性；就伽利略所能发现的而言，这种一致性因此是完全的。但后来，甚至在那里，纬度似乎曾产生过影响，而且经度也是这样。从理论上说，太阳和月亮的方位一定会产生影响。简言之，科学的每一次进步都让我们更远离最初观察到的那些粗略的一致性，让我们对先行事件和继起事件作出更大的区分，并把我们带入总是更大的一组被认为有关的先行事件。

因此，“同因则同果”这条原理完全是多余的，虽然哲学家们想象它对科学是至关重要的。一旦先行事件被足够充分地给定了，从而使得继起事件能在某种精确的意义上被预测，那么继起事件就变得复杂了，以至于它们非常不可能在将来的某个时候再次发生。因此，假如这就是所涉及的原理，科学仍是完全不结果实的。

这些考虑的重要性，部分在于其导致了对科学步骤的一种更正确的描述，部分在于其消除了与人的意志行为（volition）的类比——此种类比使得原因概念变成了这样一种带来许多影响的谬见的来源。借助于某些例子，后面这一点将变得更清晰。为了这个目的，我将考虑在哲学史上已经产生重大作用的几条公理。

（1）“原因与结果或多或少是彼此类似的。”这条原理在偶因论哲学中曾经很突出，而且现在绝未消亡。例如，仍然时常有人认为，心灵不可能是在一个先前不包含任何精神之物的宇宙中产生的，而且这种看法的一个理由是，物质与心灵太不一样了，以至于前者尚不能产生后者。或更具体地说，人们假定，我们的天性中所谓的比较高贵的那些部分是不可解释的，除非宇宙始终包含某种至少同样高贵的能够产生它们的东西。所有这样的观点似乎都依赖于假定某种过分简单的因果律，因为在“原因”和“结果”的任何合理的意义上，科学似乎表明它们通常是大相径庭的，事实上“原因”是整个宇宙的状态，而“结果”是某种特殊的事件。

（2）“原因类似于意志行为，因为在原因和结果之间一定存在一种可理解的关系　。”我认为，这条公理时常下意识地存在于一些哲学家们的想象中，而且当他们清晰地陈述它时，他们就会拒绝相信它。对于我们刚才一直在考虑的观点即心灵不可能产生于一个纯粹物质的世界，它很可能是有影响的。我不声称知道“可理解的”意味着什么，它似乎意味着“经常被想象到的”。在任何其他意义上，没有什么东西比一种意志行为与其实现之间的联系更不“可理解”了。但是，我们期望在原因和结果之间得到的这类关系，显然只能在被假想的因果律视为可能的那些“事件”之间成立。在像物理学这样的科学中取代因果性的那些法则，没有给我们能够为彼此间找到一种关系的任何两个事件留有余地。

（3）“在某种意义上，原因强迫 结果发生，而在同一种意义上，结果并不强迫　原因发生。”在人们对决定论的排斥中，这种信念似乎起了主要的作用；但是事实上，它与我们的第二个公理是有联系的，而且一旦那个公理被抛弃了，它就不再成立了。我们可以把“强迫”定义如下：“当A期望做任意一组条件将要阻止的某种事情，或者禁止这些条件将要导致的某种事情时，我们就说这组条件强迫A发生。”这预先假定了我们已为“原因”这个词找到了某种意义——我在后面将会回过头来讨论这个问题。我现在要澄清的是，强迫是一个非常复杂的概念，而且涉及落空的期望。只要一个人做他希望做的事，那就不存在强迫，不管他的希望能在多大程度上借助于前面的事件被推测出来。而在期望没有介入的地方，就不可能存在强迫的问题。因此，一般说来，认为原因强迫结果发生是会产生误导作用的。

同一个公理的一种更模糊的形式，是用“决定”一词替代“强迫”一

词。我们被告知，在某一种意义上原因决定　结果，而在同一种意义上结果并不决定 原因。“决定”的意义是相当不清楚的；据我所知，唯一的精确的意义是一种函数的意义，或者说，是一种一对多的关系的意义。如果我们承认原因的复多性，而不承认结果的复多性，也就是说，如果我们假定，在给定了原因的情况下结果一定是如此这般的，而在给定了结果的情况下原因可以是许多可选事件中的一种，那么我们可以说原因决定结果，而不是结果决定原因。然而，原因的复多性是因为模糊而又狭隘地构想结果且精确而又宽泛地构想原因而导致的。许多先行事件都可以“导致”一个人的死亡，因为他的死亡是模糊而又狭隘的。但是，如果我们采取相反的做法，把饮用了一剂砒霜当作“原因”，并把五分钟以后的世界整体状态当作“结果”，那么我们将拥有结果的复多性而不是原因的复多性。这样一来，“原因”和“结果”之间的假想的对称性的缺乏就是一种幻觉。

（4）“原因在不再存在时是不可能起作用的，因为不再存在的东西什么也不是。”这是一种常见的公理，而且是一种更加常见的未被表达出来的偏见。我隐隐约约地发现，它与柏格森的“绵延 ”所产生的吸引力有很大关系：由于过去在现在还有影响，它一定仍在某种意义上存在着。这个公理的错误就在于它设想原因无论如何都是“起作用”的。一种意志行为是起作用的，当它决意做的事情发生时；但是除了意志行为，没有什么东西能起作用。原因是起作用的这种信念产生于一种类比，即有意或无意地把它们比作意志行为。我们已经看到，假如确实存在原因，它们一定被一个有限的时间间隔分离于它们的结果，而且因而在它们不再存在之后产生了它们的结果。

对于上述关于一种“起作用”的意志行为的定义，我们可以反对说，仅当它“导致”它决意做的事情，而非只是碰巧后接（followed by）此事时，它才起作用。这当然代表着在一种“起作用”的意志行为意味着什么这个问题上的通常观点；但是，由于它涉及我们正在致力于与之作斗争的因果观，它作为一个定义对我们来说是不可利用的。我们可以说，一种意志行为是“起作用”的，当存在某种法则，且借助于此种法则，颇为类似的条件下的一种类似的意志行为通常将会后接它决意做的事情时。但这是一个模糊的概念，并将引入我们尚未考虑过的一些观念。将要看到的首要的事情是，通常的“起作用”概念对我们来说是不可利用的，假如我们拒绝相信——就像我主张我们应该做到的那样——通常的因果性概念。

（5）“一种原因只能在其所在的地方起作用。”这条公理是非常普及的。人们曾经为了反对牛顿而竭力主张该公理，而且它一直是反对“超距作用”的偏见的一种来源。在哲学上，它已经导致了对瞬间作用的一种否定，并又由此导致了一元论或莱布尼茨的单子论。像类似的涉及时间的邻近性的公理一样，它依赖于这个假定，即原因是“起作用”的，也就是说，原因以某种费解的方式类似于意志行为。而且，就像关于时间的邻近性的情形一样，从这条公理作出的推论总体上是没有根据的。

我现在要回来讨论这个问题，即我们能够发现什么样的法则来取代假想的因果律。

首先，在不超出被传统法则视为可能的先后顺序的一致性的前提下，我们可以承认，假如已经在大量情况下发现了任何这样的先后顺序，且从未发现它消失过，那么就存在一种归纳的可能性，即我们将发现它在未来会继续保持。假如我们迄今一直发现石头会打碎玻璃，那么它们将很可能还是这样。当然，这假定了归纳原理；我们可以合理地怀疑这条原理的真理性。但是，由于这条原理并不是我们当前所关心的，我将在这里的讨论中把它看作是不可置疑的。于是，我们可以说，在任何这样的被频繁观察到的先后顺序中，前面的事件是原因　，并且后面的事件是结果 。

然而，几种原因使得这样的特殊的先后顺序与传统的因果关系有很大的不同。首先，在任何迄今未被发现的例子中，先后顺序仅仅是可能的，而因果关系被设想为是必然的。通过这一点，我并非仅仅意味着，我们不能肯定我们发现过一个真实的原因与结果的例子；我是指，即使当我们拥有当前意义上的一个关于原因与结果的例子时，所意味的一切也只在于，基于观察，当一个发生时，另一个很可能亦将发生。因而，在我们当前的意义上，A可以是B的原因，即使实际上存在一些B并未随着A而出现的情形。划火柴的行为将是火柴被点燃的原因，尽管有些火柴受潮了点不着。

其次，我们将不会假定，每一个　事件都有某个在这种意义上是其原因的先行事件。我们将只在我们发现其存在的场合相信因果的先后顺序，而完全不假定它们始终会被发现。

第三，在我们当前的意义上，任何　一种关于足够频繁地出现的先后顺序的例子都是因果关系性质的。例如，我们将不会拒绝说夜晚是白天的原因。我们之所以不喜欢这样说，是因为我们可以轻易想象这种先后顺序会消失；但是，由于原因和结果一定是被一个有限的时间间隔分隔开的，任何　这样的先后顺序都可能　会因为出现在此间隔期间的其他事件的干预而消失。在讨论这个关于昼夜的例子时，穆勒说：

“对于我们使用原因这个词来说，我们不仅有必要相信先行事件以往　一直后接继起事件，而且也有必要相信，只要事物当前的构造没有改变，它将 一直如此。”[注62]

在这种意义上，我们将不得不放弃发现被穆勒视为可能的因果律的希望；我们已经发现的任何因果的先后顺序，都可以在任何时刻被证明是假的，同时又无需证明更高级的科学致力于确立的那种类型的一些法则是假的。

第四，关于这样一些可能的先后顺序的法则，尽管在日常生活中以及在一门科学的初期是有用的，但是一旦那门科学取得了成功，它们就倾向于为一些颇不相同的法则所取代。引力定律将会阐明任何一门高级科学中所发生的事情。在相互吸引的物体的运动中，不存在任何能被称作一个原因的东西，亦不存在任何能被称作一个结果的东西；只存在一个公式。我们能够发现某些微分方程；这些方程在每一个瞬间对于那个双体系统中的每一个质点都是成立的，而且给定了一个瞬间的构型与速度或两个瞬间的构型，它们将使得任何其他相对在前或相对在后的瞬间的构型成为理论上可预测的。也就是说，任何瞬间的构型都是关于那个瞬间以及关于两个给定瞬间的构型的一个函数。这种陈述在整个物理学中都是有效的，而非仅仅在引力这个特殊的例子中才有效。但是在这样的一个系统中，不存在任何能被适当地称作“原因”的东西，也不存在任何能被适当地称作“结果”的东西。

毫无疑问，旧的“因果律”之所以这么长时间以来一直渗透于哲学家的著作中，仅仅是因为他们中的绝大多数人不熟悉函数观念，并因此寻找一种过分简化的陈述。不存在反复出现“相同的”原因产生“相同的”结果这样的问题；科学法则的不变性并不在于原因与结果的任何相同性，而在于关系的相同性。而且，甚至“关系的相同性”也是一种过于简单的说法；“微分方程的相同性”是唯一正确的说法。用非数学的语言精确地

陈述这一点是不可能的，最近乎精确的陈述将会是这样的：“任一瞬间的宇宙状态与那一瞬间宇宙任一部分的变化速度的变化速度之间存在一种不变的关系，而且这种关系是多对一的，也就是说，当给定了宇庙的状态时，它将使得变化速度的变化速度成为确定的。”假如“因果律”是科学实践中实际可发现的某种东西，那么相比于在哲学家们的论著中发现的任何“因果律”，上面这个命题就有一种比较正当的权利享用这个名称。

必须就上述原理发表几点评论——

（1）任何人都不能声称上面这个原理是先天的　　，或者说是自明的，或者说是一种“思维的必然性”。在任何意义上，它也都不是科学的一个前提：它是从许多法则中作出的一种经验概括，而且那些法则自身也是经验概括。

（2）这条法则对过去和未来一视同仁：在某种意义上，过去“决定”未来，而正是在同一种意义上，未来又“决定”过去。在这里，“决定”这个词拥有一种纯逻辑的意义：一定数量的变项“决定”另一个变项，假如那另一个变项是关于它们的一个函数。

（3）这条法则在经验上是不可证实的，除非某个足够小的区域内的事件的过程，在仅在远离该小块区域的事物上有所有不同的任意两种宇庙状态中，将是近似一样的。例如，不管恒星可以如何分布，太阳系中行星的运动一定是近似一样的，只要比起这些行星来，所有恒星都在很大程度上远离太阳。假如引力是直接随距离而变化的，以至于最遥远的星体会对这些行星的运动产生最大的影响，那么这个世界可以正像现在一样有规律，并且可以正像现在一样遵守数学法则，但是我们绝对发现不了这个事实。

（4）尽管科学并未假定旧的“因果律”，但它假定了我们可称之为“自然的一致性”的某种东西，或更确切地说，它在归纳的基础上接受了这种东西。自然的一致性并不断言“同因则同果”这条没有价值的原理，而断言法则的恒定性原理。也就是说，当我们已经发现一条把一种加速度（比如说）解释为关于构型的一种函数的法则在整个可观察的过去都有效时，我们将会期待它在将来继续有效，或者我们将会期待，假如它自身是无效的，那么将存在与涉及过去的这条假想的法则相一致且

会在将来有效的某条其他法则。这条原理的根据只是这样一种归纳的根据，即我们已经发现这条原理在非常多的例子中都是成立的。因此，这条原理不能被认为是确定的，而只在一种无法加以精确估计的程度上是可能的。

上述意义上的自然的一致性，尽管是科学的实践所假定的，然而在其一般性上，不可被看作所有正确的科学推理都离不开的一种主要前提。所有　自然法则都是恒定的这个假定，比起这个或那个特殊法则是恒定的那样的假定，当然较少具有可能性；而且一条特殊法则在一切时间中都是始终不变的这个假定，比起它直到某某日期之前都将是有效的那样的假定，也较少具有可能性。在任何特定的情况下，科学都将假定那种情况所需的东西，而不假定其他的东西。在编制1915年的《航海天文历》（*Nautical Almanac*）时，它将假定引力定律直到那一年的年尾都将是成立的；但是直到开始编制下一卷《航海天文历》，它才将作出关于1916年的假定。当然，这个步骤取决于这一事实，即自然的一致性不是先天　就被知道的，而像“所有人都是有死的”一样是一种经验的概括。在所有这样的情况下，直接从已知的特殊例子推论新的例子，要比经由一个主要前提来推论更合理。在这两种情况下，所得到的结论都仅仅是可能的，但是通过前一种方法可以比通过后一种方法获得一种更大的可能性。

在一切科学中，我们都必须区分两种类型的法则：首先是那些经验上可证实但很可能只具备近似性的法则，其次是那些不可证实但可能具备精确性的法则。例如，为了把引力定律应用于太阳系，我们能够假定太阳系以外的物质是可被忽略的，而仅仅在作出这样的假定的前提下，引力定律在应用于太阳系时才是经验上可证实的。我们相信这只是近似为真，但我们不能从经验上证实我们信其为精确的万有引力定律。对于我们可以称之为“相对封闭的系统”的东西，这一点是非常重要的。这些系统可以定义如下——

一个系统，如果在某种可确定的错误范围内，不管宇庙的其余部分可能是如何构成的，都将在特定的一整段时间内以同一种方式在活动，那么在那段时间内就是相对封闭的。

一个系统，如果在特定一段时间内，虽然宇宙其余部分能够　出现一些状态，且这些状态将会产生超出已知的错误范围的东西，但我们有

理由相信这样的状态事实上不会出现，那么在那段时间内可以被说成是“实际上封闭的”。

严格说来，我们应该具体说明系统在哪个方面是相对封闭的。例如，就落体而言地球是相对封闭的，但就潮汐而言却不是。就经济现象而言，它实际上 是封闭的，尽管如果杰文斯[注63]关于商业危机的太阳黑子理论是成立的，那么它在这方面实际上甚至不是封闭的。

我们将会注意到，我们不能预先证明一个系统是封闭的。这将从一个被观察到的事实推论出来，而这个事实指的是，近似的一致性能够单独针对这个系统而得到陈述。假如整个宇宙的全部法则都是已知的，那么一个系统的封闭性就能从这些法则演绎出来；例如，如果假定了万有引力定律，太阳系在这个方面的实际上的封闭性就能借助于在其附近几乎没有什么物质这个事实而演绎出来。但是应该看到，仅当提供了一种发现 科学法则的可能性时，封闭的系统才是重要的；在一门科学的已完成的结构中，它们并无任何理论上的重要性。

一个事件A在其中被说成“产生”另一个事件B的情形，被哲学家们当作一种基本的情形；它其实只是一个实际上封闭的系统的被最大限度地简化了的例子。作为某些一般科学法则的一个结果，也许会发生这样的情况，即在某个一整段的时间中，每当A出现时，B都将随之而来；既然那样，A和B在整个那段时间内就形成一个实际上封闭的系统。然而，假如这种情况发生了，它将被视为一次好运；它将总是因为一些特殊条件而发生的，而且假如宇宙的其余部分虽遵守同样的法则但却是不同的，那么它就不会是真的。

人们设想因果性应该履行其必要的功能；这种功能就在于从过去推论未来的可能性，或者更一般地说，从某些已知时刻的事件推论任一时刻的事件的可能性。如果这样的推论在任何一个系统中都是可能的，那么这个系统就可被称为一个“决定论的”系统。我们可以把一个决定论的系统定义如下：

一个系统被说成是“决定论的”，当针对该系统分别在t_1 ，t_2 ，…，t_n 时刻给定某些材料e_1 ，e_2 ，…，e_n ，且如果E_t 是该系统在任一时刻t的状态，那么就存在一种具有下述形式的函数关系时：

E_t =f（e_1，t_1，e_2，t_2，…，e_n，t_n，t）。

假如在上述公式中，t可以是特定一段时间内的任一时刻，那么这个系统“在整个那段时间内都将是决定论的”，尽管在那段时间之外该公式可能不再成立。假如宇宙作为一个整体就是这样的一个系统，那么决定论就适用于宇宙；否则，决定论就不适用于它。如果一个系统是一个决定论的系统的一部分，我将称其为“被决定的”；如果它不是任何这样的系统的一部分，我将称其为“无规律的”。

我将把事件e_1，e_2，…，e_n称为系统的“决定因子”。我们将会看到，一个拥有一组决定因子的系统通常将会拥有许多组决定因子。例如，就行星运动来说，任意两个特定时刻的太阳系的构型都将是决定因子。

我们可以举另外一个来自身心平行假说的例子。为了通过这个例子来阐述，让我们作出这样的假定：一种特定的心灵状态总是对应于一种特定的脑状态，而且反之亦然，也就是说，二者之间存在一种一对一的关系，以至于每一个都是关于另一个的一个函数。我们也可以假定（实际上是确定的）整个物质宇宙的一种特定状态对应于某个脑的一种特定状态，因为一个特定的脑终究极不可能在完全同样的状态下出现两次。因此，在一个特定的人的心灵的状态与整个物质宇宙的状态之间将有一种一对一的关系。由此可知，如果物质宇宙的n种状态是物质宇宙的一些决定因子，那么至少，若假定身心平行是真的，一个特定的人的心灵的n种状态就是整个物质的和精神的宇宙的一些决定因子。

因为涉及某种混淆，上面这个例子是重要的；这种混淆似乎困扰着对心灵与物质的关系进行思考的那些人。时常有人认为，假如当给定脑状态时心灵的状态就是确定的，并且假如物质世界形成了一个决定论的系统，那么在某种意义上心灵“受制”于物质，而在同一种意义上物质并不“受制”于心灵。但是，假如当给定心灵状态时脑状态也是确定的，那么认为物质受制于心灵就一定完全同认为心灵受制于物质一样正确。从理论上说，我们能在终究不提及物质的情况下计算出心灵的历史；于是到最后，我们能推断物质一定也同时经历了相应的历史。确实，假如脑与心的关系是多对一的，而非一对一的，那么就会存在一种心对脑的单方面依赖，而相反地，假如这种关系就像柏格森所设想的那样是一对多的，那么就会存在一种脑对心的单方面依赖。但是，无论如何，所涉及

的这种依赖都只是逻辑的；它并不意味着我们将被迫做一些我们不愿做的事情，而人们凭直觉想象它就意味着这一点。

我们可以把机械论与目的论的情况当作另一个例子。一个系统可以被定义为“机械论的”，当它拥有一组诸如某些物质片在某些时刻的位置这样的纯物质的决定因子时。我们所了解的心灵与物质的世界是否是一个机械论的系统，是一个悬而未决的问题。为了论证，让我们假定它是这样的一个系统。这个假定丝毫没有说清——我是这样认为的——这个宇宙是不是一个“目的论的”系统。难以精确地说明一个“目的论的”系统意味着什么，但是我们要采纳的具体定义对论证没有很大影响。一个目的论的系统大体上是一个某些意图在其中得以实现的系统，而某些意图在其中的实现，就意味着在其中某些愿望的实现接着那些愿望而来；这里所说的愿望，是指那些比较强烈的、比较崇高的、比较基本的或比较普遍的愿望。现在，宇宙是机械论的这个事实（假如它是一个事实），对它在上述意义上是否是目的论的这个问题没有丝毫影响。也许有一个所有希望都在其中得以实现的机械论的系统，而且也许有一个所有希望都在其中受到阻挠的系统。因此，这个问题，即我们的现实世界是否是目的论的或者说在多大程度上是目的论的，不能通过证明它是机械论的而得到解决，而且希望它是一个目的论的系统，丝毫不能成为希望它不是一个机械论的系统的理由。

在所有这些问题中，要避免在我们所能推论的东西和事实上被决定的东西之间出现混淆，都存在一个非常巨大的困难。让我们花片刻时间来考虑一下未来可以在哪些不同的意义上“被决定”。有一种非常重要的意义，未来就是在此种意义上以完全独立于科学法则的方式被决定的；此种意义指的是，未来将是其所将是。我们全都认为过去只是由它已经发生这一事实决定的；要不是这一偶然因素即记忆是向后而非向前活动的，我们会认为未来同样是由它将要发生这个事实决定的。“但是，”我们被告知，“你不能改变过去，而你能在某种程度上改变未来。”在我看来，这种观点恰恰依赖于我旨在清除的那些关于因果性的错误。确实，你无法改变过去，但这仅仅是对矛盾律的一种应用。假如你已经知道过去是什么，那么希望它会有所变化显然是没有用处的。但是，你也不能使未来不同于它所将成为的东西；这又是对矛盾律的一种应用。而且，假如你碰巧知道未来，比如就即将到来的一次日食而言，那么希望它有所变化正像希望过去有所变化一样是没有用处的。“但是，”这将会再次受到反驳，“我们的希望有时能够导致 未来不同于它在希望不存在的情

况下本会成为的东西，而它们对过去却不能产生这样的影响。”这又仅仅是一种重言式。由于一个结果被定义　为继其原因而来的某种东西，我们显然不能对过去产生影响　。但是，那并不意味着，即使我们当前的希望发生了变化，过去也不会发生变化。显然，我们当前的希望是由过去所决定的，因此除非过去有所变化，希望就不可能发生变化；这样的话，假如我们当前的希望是不同的，过去就会有所不同。当然过去不可能不同于其曾经所是的东西，但是我们当前的希望一样不可能不同于其现在所是的东西；这又只是矛盾律。事实似乎仅仅是：（1）希望一般依赖于无知，而且关于未来的希望比关于过去的希望更常见；（2）在一种希望涉及未来的地方，希望及其实现经常形成一个“实际上独立的系统”，也就是说，许多关于未来的希望都实现了。但是，似乎毫无疑问，在我们的情感上造成的主要差别来自于一个偶然的事实，即过去而非未来可以通过记忆而得知。

前面已经指出，在一种非常重要的意义上，未来是被它将是其所将是这一事实决定的，而且仅被这一事实决定。尽管“被决定”的这种非常重要的意义足以（至少在我看来是这样的）反驳决定论的一些反对者，特别是M.柏格森和实用主义者，然而它并不是绝大多数人在把未来说成是被决定的时所想到的那种东西。他们所想到的是一种公式；通过这种公式，未来能被解释为——至少在理论上能被预测为——关于过去的一种函数。但在这一点上，我们遭遇了一个巨大的困难；这个困难不仅对其他人所说的话构成了驳难，也对上面我们关于决定论的系统所作的评论构成了驳难。

如果我们承认拥有任意程度的复杂性的公式，而且不管这种程度有多大，那么任何系统，若在一个特定时刻的状态是关于某些可测量的量的一个函数，就似乎一定　是一个决定论的系统。为了说明这一点，让我们考虑一个单一的物质粒子，该粒子在时刻t的坐标是x_t，y_t，z_t。于是，不管这个粒子怎么个运动法，理论上一定存在函数f_1，f_2，f_3，并且有

$$x_t = f_1（t），y_t = f_2（t），z_t = f_3（t）。$$

由此可以断定，从理论上讲，物质宇宙在时刻t的整个状态一定能够被解释为关于t的一个函数。因此，在上述所解释的意义上，我们的宇宙将是决定论的。但是，假如这一点是真的，那么在陈述宇宙是决定

论的时，我们就没有传递任何关于宇宙的信息。确实，所涉及的公式严格说来可能是无限复杂的，而且因此实际上不能被写下来或被人理解。但是，除了从我们的知识的角度看，这也许只是一个细节：就其本身而言，假如上述考虑是合理的，物质的宇宙一定 是决定论的，一定 遵守一些法则。

然而，这明显不是我们想要的。这种观点与我们想要的那种观点之间的差别可以从以下所述中看出来。如果给定了某个迄今为止与事实相吻合的公式，比如说引力定律，那么将有无限多的其他公式，这些公式在过去无法从经验上与它区分开来，但在未来越来越背离它。因此，即使假定有一些持久的法则，我们也没有理由假定平方反比定律[注64]会在未来有效；也许正是某种其他的迄今为止不可区分的法则会在将来有效。我们不能说迄今一直有效的每一条 法则在将来都一定有效，因为遵守一条法则的过去事实也将遵守一些迄今为止不可区分但在未来会有分歧的其他法则。因此，在每一个时刻都一定存在一些以前一直未被打破而现在首次被打破的法则。事实上，科学所做的事情就是选择与事实相吻合的最简单的 公式。但是，很明显，这只是一个方法论上的信条，而非一条自然法则。假如过了一段时间以后，最简单的公式不再是可应用的，那么依然可应用的最简单公式就被选了出来，而且科学没有意识到一条公理已经被证伪了。我们因而面对这样一个无理性的事实：在科学的许多部门中，确实简单的法则迄今一直被发现是有效的。我们不能认为这个事实拥有任何先天的 根据，也不能用它来归纳地证实同样的法则将继续有效这一看法，因为在每一时刻，迄今真实的法则都在被证伪，尽管在高级科学中这些法则比那些依然为真的法则简单。另外，以归纳方式作出的从高级科学的状态到其他科学未来状态的推论是靠不住的，因为高级科学之所以高级，很可能只是因为迄今为止它们的主题遵循一些简单的、易确定的法则，而其他科学的主题则不是这样的。

我们一直在考虑的困难，似乎部分地——假如不是全部地——被时间 不可明确地进入我们的公式这个原则遭遇了。所有力学法则都把加速度解释为关于构型的一个函数，而不是关于构型与时间两者的一个函数；而且时间的不相关这个原则可以拓展到所有科学法则上。事实上，在解释“自然的一致性”时，我们可以认为它只是意味着下述这一点：任何科学法则都不把时间作为一个自变量包含于自身，当然除非时间是在一个整体的形式中被给予的；而若时间是在一个整体的形式中被给予

的，则时间（尽管不是绝对时间）的流逝　可以出现在我们的公式中。我不知道这样的考虑是否足以完全克服我们的困难，但无论如何，它做了很多减轻这个困难的努力。

假如我们把它应用到自由意志问题上，它将有助于阐明我们所说的东西。

（1）意志问题上的决定论指的是这样的一种学说：我们的意志行为属于某个决定论的系统，也就是说，它们是在上述所解释的意义上“被决定”的。这种学说是真是假仅为一个事实问题，真假两边都不可能存在任何先天的　考虑（假如我们先前的讨论一直是正确的）。另一方面，不存在任何先天的　　因果性范畴，而只有某些被观察到的一致性。事实上，在意志行为方面有一些被观察到的一致性；因而，有某种经验的证据可以表明意志行为是被决定的。但是，认为这种证据是压倒一切的就非常轻率了；此外，我们虽曾在某种意义上发现一切事物都一定是被决定的，但除了在那种意义上，一些意志行为以及一些其他的事物完全不可能是被决定的。

（2）但是另一方面，自由的主观意义与这个问题没有什么关系，人们有时是为了反对决定论而提出这种意义的。它有关系这一看法依赖于这样的信念，即原因强迫结果发生，或者说，自然就像政府一样被迫服从一些法则。这些仅仅是因为把原因比作意志行为并把自然法则比作人类法令而产生的一些拟人化的迷信。我们觉得我们的意志没有被强迫，但那仅仅意味着，它与我们想要它成为的那种东西没有什么不同。传统的因果性理论的缺点之一是，它在决定论和我们经过内省而意识到的自由之间造成了一种人为的对立。

（3）除了意志行为是否是被决定的这个一般的问题之外，还有一个进一步的问题，即它们是否是机械地　被决定的，或者说，它们是否是上面所定义的一个机械论的系统的一部分。这就相当于这样的问题，即它们是否形成一个具有纯物质的决定因子的系统的一部分，或者说，是否存在一些在给定某些物质的材料的情况下将使所有意志行为成为关于那些材料的函数的法则。这里，又一次在某种程度上存在着经验证据。然而，重要的是要看到，即使意志行为是一个机械论的系统的一部分，这也绝不意味着物质可以在某种程度上凌驾于心灵之上。容易受到物质的决定因子影响的同一个系统，很可能也容易受到精神的决定因子

的影响；这样的话，一个机械论的系统既可以为若干组物质的事实所决定，也可以为若干组意志行为所决定。因此，使人们不喜欢意志行为是被机械地决定的这种观点的理由看来是错误的。

（4）必然性　概念时常与决定论相联系，它是一个不能合理地从决定论中演绎出来的混乱的概念。当人们提及必然性时，有三种意义通常被混淆了：

（α）一种行为　是必然的，当行为人不管多么希望以不同的方式去行动，它都将被完成时。决定论并不意味着在这种意义上行为是必然的。

（β）一个命题函项　是必然的，当其所有的值都为真时。这种意义与我们当前的讨论不相关。

（γ）一个命题　就一个特定的成份而言是必然的，当它把那个成份当作自变量从而成为一个必然的命题函项的值时，换言之，当不管那个成份可能如何被改变它都依然为真时。在这种意义上，在一个决定论的系统中，一种意志行为与其决定因子的联系是必然的，假如决定因子出现的时间被当作将要改变的成份，并且决定因子与意志行为之间的时间间隔是始终不变的。但是，必然性的这种意义纯粹是逻辑的，而且没有任何情感的意义。

我们现在可以总结我们关于因果性的讨论了。我们首先发现，哲学家们通常陈述的那种因果性法则是错误的，而且科学没有使用它。然后，我们考虑了科学法则的性质，并且发现它们不再陈述一个事件A总是后接另一个事件B，而是陈述被我们称为决定因子的某些时刻的某些事件与那些时刻之前、之后发生的或与那些时刻同时发生的其他事件之间的函数关系。我们未能发现任何相关的先天　范畴：科学法则的存在表现为一种纯经验的事实，而且除了在一种不重要的和科学上无用的形式中，这种经验的事实并不必然是普遍的。我们发现，一个拥有一组决定因子的系统很可能拥有一种完全不同类型的另外若干组决定因子，例如，一个通过机械论的方式被决定的系统也可以是通过目的论的方式或通过意志行为的方式被决定的。最后，我们考虑了自由意志问题：在这里，我们发现，当设想意志行为是被决定的时，我们的理由是十足的，但不是决定性的，而且我们判定，即使意志行为是通过机械论的方式被

决定的，那也不是我们否认内省所揭示的那种意义上的自由的理由，或者说，不是我们设想机械的事件并非由意志行为所决定的理由。这样的话，假如我们是对的，自由意志问题与决定论的对立基本上是虚假的，但在某种程度上尚不能决断性地被清除。

第十章 亲知的知识与描述的知识

我们有时知道关于“这个某某”（the so-and-so）的命题而不知道这个某某是什么人或什么事物，那么在这些情况下，我们所知道的东西是什么？以下这篇论文的目的就是要考虑这个问题。例如，我知道得票最多的候选人将会当选，尽管我并不知道将获得最多选票的候选人是谁。我希望考虑的问题是：在对象仅仅被描述的情况下，我们知道什么？我已经在别的地方[注65]从一种纯逻辑的角度考虑过这个问题；但在以下的论述中，我希望既联系逻辑也联系知识论来考虑这个问题，而且鉴于上面所提及的逻辑的讨论，在本文中，我将让逻辑的部分尽可能简洁。

为了明晰“亲知”与“描述”之间的对立，我首先将设法解释我用“亲知”意指什么。我说我亲知 一个对象，当我与那个对象有一种直接的认知关系时，也就是说，当我直接意识到那个对象自身时。当我在这里提及一种认知关系时，我不是指构成判断的那种关系，而是指构成表象（presentation）的那种关系。事实上我认为，被我称为亲知的主体对对象的那种关系，只是构成表象的对象对主体的关系的逆关系；意思就是，说S亲知O与说O被表象给S本质上是一回事。但是，亲知 这个词所带给人的联想及它的正常外延，不同于表象 一词所带给人的联想及它的正常外延。首先，就像对绝大多数认知性的词的使用一样，甚至当一个对象并未实际出现在我的心灵面前时，也可以自然地说我亲知这个对象，只要它曾出现在我的心灵面前，并且每当机会来临时将再次出现在我的心灵面前；在某种意义上，甚至当我没有想到其他某种事物时，我也被说成知道2+2=4，而上面的说法也是出于同一种意义。第二，亲知这个词被设计用来强调我们所关心的事实的关系性质，而这是表象 这个词所做不到的。在我看来，存在这样一种危险，即在提及表象时，我们可能会因为强调对象而看不到主体。这种情况所带来的结果，要么是导致不存在主体这样的观点，并由此形成唯物论，要么是导致被表象的东西就是主体的一部分这样的观点，并由此形成唯心论，而且若没有最严重的歪曲，应该形成唯我论。现在，我希望在我的术语里保留主体与对象的二元论，因为我认为这种二元论是一个与认知相关的基本事实。因此，我更喜欢亲知 这个词，因为它强调我们需要一个亲知的主体。

当我们问我们所亲知的种种对象是什么时，首要的例子，也是最明

显的例子，就是感觉材料　。当我看到一种颜色或听到一种声音时，我就对这种颜色或这种声音有了直接的亲知。我在这些情况下所亲知的感觉材料一般说来——假如并非无例外地——是复杂的。就视觉而言，这是特别明显的。当然，我不仅仅是指假想的物质对象是复杂的，而是指直接的可感对象是复杂的，并包含一些具有空间关系的部分。在没有意识到其成份的情况下是否有可能意识到一个复合物，并不是一个容易回答的问题；但总体说来，似乎没有理由可以表明这是不可能的。就自我意识而言，这个问题以一种尖锐的形式出现了；我们现在就必须对其加以简单地考虑。

在内省中，我们似乎直接意识到变化着的复合物，它们由与我们自身之间具有各种认知和意动关系的对象所组成。当我看见太阳时，除了意识到太阳之外，我还时常意识到我对太阳的看，而且当我欲求食物时，我时常意识到我对食物的欲求。但是，很难发现我在其中仅仅意识到我自身的任何心灵状态，此种状态与我作为其一个成份的复合物形成了对照。自我意识的性质问题太大了，而且与我们的主题的关系太微不足道了，所以不能在这里加以详尽地论证。如果我们假定我们并不亲知我们自身，那么就难以——但或许不是不可能的——解释一些明摆着的事实。显然，我们不仅亲知　“亲知A的自我”（Self-acquainted-with-A）这个复合物，我们也知道　“我亲知A”这个命题。现在，这个复合物在此已被分解了，而且假如“我”不代表是一种直接的亲知对象的某种东西，那么我们就必须假定“我”是通过描述而被知道的某种东西。假如我们希望坚持这样的观点，即不存在对自我的亲知，那么我们也许可以论证如下：我们亲知亲知　，而且我们知道它是一种关系。我们也亲知一个复合物，并且在这个复合物中，我们感觉到亲知是起关联作用的关系。因此，我们知道这个复合物一定拥有一个成份，它就是那个去亲知的东西，也就是说，它一定既拥有一个对象项，也拥有一个主体项。我们把这个主体项定义为“我”。因而，“我”意味着“我　所意识到的意识中的主体项”。但作为一个定义，这不能被看作一种令人愉快的尝试。因此，似乎有必要或者假定我亲知我自身，所以“我”不需要定义，它只是某一对象的专名，或者发现对自我意识的某种其他分析。从而，我们就不能认为自我意识能使人弄清这一问题，即我们能否在不知道其成份的情况下知道一个复合物。然而，这个问题对我们当前的意图并不重要，而且我将因此不会进一步讨论它。

我们迄今所考虑的意识全都是对特殊存在物的意识，而且在广义上

全都可以被称为感觉材料；因为，从知识论的观点看，内省的知识恰好与获自视觉和听觉的知识处于同等地位。对上述类型的对象的意识可以被称为对殊相　的意识；但是，除这种意识之外，我们还有（尽管不完全在同一种意义上）一种意识，它可以被称为对共相的意识。对共相的意识被称为构想　，而且一个为我们所意识到的共相被称为一个概念　。我们不仅意识到若干特殊的黄色，而且假如我们已看过数量上足够多的黄色，又有足够的悟性，那么我们亦将意识到黄色的共相　；这个共相就是诸如“黄色不同于蓝色”或“黄色较之绿色不太类似于蓝色”这样的判断中的主词。而且，黄色的共相就是诸如“这是黄色的”这样的判断中的谓词；在这个判断中，“这”是一种特殊的感觉材料。还有，作为关系的共相也是意识的对象；上下、先后、类似、欲求以及意识自身等等，似乎全都是我们可以意识到的对象。

关于关系，也许可以竭力主张，我们绝未意识到作为关系的共相本身，而只是意识到它作为其一个成份的复合物。例如，可以说，我们并不直接知道像先于 这样的一种关系，尽管我们理解像“这先于那”这样的一个命题，且可以直接意识到像“先于那的这”这样的一个复合物。然而，这种观点难以同下面这个事实一致起来：我们时常知道这样的一些命题，在这些命题中，关系是命题的主词，或者关系项并不是明确的特定的对象而是“任意事物”。例如，我们知道，假如一个事物先于另一个事物，并且这另一个事物又先于一个事物即第三个事物，那么第一个事物就先于第三个事物；而且在这里，所涉及的事物并不明确，而是“任意事物”。很难发现我们如何能够知道这样的一个关于“先于”的事实，除非我们亲知过“先于”，而不仅仅是亲知过关于一个特定对象先于另一个特定对象的一些实际情形。而且更直接地说：一个诸如“这先于那”这样的判断，当它是从对一个复合物的意识中获得的时，就构成了一种分析，而且假如我不曾亲知所使用的那些项的意义，我们将不会理解这种分析。所以，我们必须假定我们亲知“先于”的意义，而不仅仅亲知它的实例。

因而，我们意识到的对象至少有两类，即殊相和共相。我把所有存在物及所有复合物都包括在殊相中间；这里所说的复合物，指的其一个或多个成份是存在物的复合物，比如先于那的这、在那之上的这、这的黄性（yellowness）。我把一切没有殊相作为其成份的对象都包括在共相中间。这样一来，“共相-殊相”的析取[注66]就包括了一切对象。我们也可以把它叫做“抽象-具体”的析取。它不完全类似于“概念-知觉对

象”的对立，因为记起的或想象的事物应归入殊相，但几乎不能被称作知觉对象。（另一方面，我们所亲知的共相可以等同于概念。）

我们将看到，物理对象（它们与感觉材料形成了对照）与他人心灵都不包含在我们亲知的对象中。我们是通过我所谓的“描述的知识”而知道这些事物的。我们现在就必须考虑这种知识。

我用一个“摹状词”意指任何“一个某某”（a so-and-so）或“这个某某”形式的短语。我把“一个某某”这种形式的一个短语称作一个“不明确的”摹状词，并把“这个某某”（单数意义上的）这种形式的一个短语称作一个“明确的”摹状词。这样的话，“一个人”就是一个不明确的摹状词，而“这个戴着铁面具的人”是一个明确的摹状词。有各种各样与不明确的摹状词相联系的问题，但我将放过这些问题，因为它们与我所要讨论的问题并无直接的关系。在有些情况下，我们知道存在一个与一个明确的摹状词相符合的对象，尽管我们未亲知 任何这样的对象；而我所要讨论的问题，就是这些情况下的我们关于对象的知识的性质问题。这个问题仅仅与明确的 摹状词有关。所以，在后面的论述中，当我想表达“明确的摹状词”时，我将仅仅提“摹状词”。一个摹状词，因此将意指任何一个单数意义上的“这个某某”形式的短语。

我将说一个对象是“通过描述而被知道的”，当我们知道它是“这个某某”时，也就是说，当我们知道有且只有一个拥有某种属性的对象时；而且这通常意味着，我们并不拥有通过亲知而获得的关于这同一个对象的知识。我们知道这个戴着铁面具的人是实际存在过的，而且知道许多关于他的命题，但不知道他是谁。我们知道得票最多的候选人将会当选，而且在这种情况下，我们很可能也亲知（仅当能说一个人可以有意义地亲知另外一个人时）事实上就是将赢得最多票数的候选人的那个人，但我们不知道那些候选人中的哪一个是他，也就是说，不知道任何具有“A是将得票最多的候选人”这样的形式的命题——这里的A是以名字称呼的候选人之一。有时，尽管我们知道这个某某实际存在，而且尽管我们可能亲知事实上就是这个某某的对象，然而我们又不知道任何一个“a是这个某某”这样的命题——这里的a是我们亲知的某种东西；当出现这种情况时，我们将说我们拥有关于这个某某的“纯粹 描述的知识”。

当我们说“这个某某实际存在”时，我们的意思是，只有一个对象，即这个某某。命题“a是这个某某”意味着，a拥有某某这一属性，而任何

其他东西都不拥有此种属性。“约瑟夫·拉莫尔（Joseph Larmor）爵士是这个统一党候选人（the Unionist candidate）”意味着“约瑟夫·拉莫尔爵士是一个统一党候选人（a Unionist candidate），而且任何其他人都不是。”“这个统一党候选人实际存在”意味着“某一个人是一个统一党候选人，而且任何其他人都不是。”因而，当我们亲知一个我们知其为这个某某的对象时，我们就知道这个某某实际存在；但是，当我们没有亲知我们知其为这个某某的任何对象时，甚至当我们没有亲知事实上就是这个某某的任何对象时，我们也可以知道这个某某实际存在。

通用词，甚至专名，常常实际上是摹状词。也就是说，一个正确使用一个专名的人的心灵中的思想，仅当我们用一个摹状词来替换这个专名时，通常才能清晰地被表达出来。而且，用来表达这种思想的摹状词对于不同的人或对于处在不同时间的同一个人将是不同的。唯一不变（只要这个名称得到了正确的使用）的东西是拥有这个名称的对象。但只要这一点保持不变，所涉及的特殊的摹状词通常不会对这个名称出现在其中的命题的真或假造成影响。

我们来举几个例子。假设我们作出了某个关于俾斯麦（Bismark）的陈述。如果假定有像直接亲知一个人自己这样的事情，俾斯麦自己本可以直接用他的名字来称呼他所亲知的那个具体的人。既然这样，假如他作出一个关于他自己的判断，他自己就会是这个判断中的一个成份。在这里，专名拥有它总是希望拥有的直接用途，即仅仅代表某个对象，而非一个关于那个对象的摹状词。但是，假如一个知道俾斯麦的人作出关于他的一个判断，情况就不同了。这个人所亲知的是某些感觉材料，而且他把这些材料与俾斯麦的身体联系到了一起（正确地说，我们将假设他会这么做）。他的作为一个物理对象的身体，尤其是他的心灵，仅仅是作为与这些感觉材料联系在一起的身体和心灵而被知道的。换句话说，它们是通过描述而被知道的。当然，一个人在被朋友想到时，他的外表中的哪些特征将会进入那个朋友的心灵，在很大程度上是由偶然因素决定的；所以，实际出现在那位朋友心灵中的摹状词是偶然的。本质之处在于，他知道各种各样的摹状词都适用于同一个存在体，尽管他没有亲知所说的这个存在体。

当我们这些不曾知道俾斯麦的人作出一个关于他的判断时，我们心灵中的摹状词将很可能是多少有些模糊的某一堆历史知识，而且在绝大多数情况下，这种知识远比需要用来识别其身份的知识模糊。但是，为

了举例说明，我们且假定我们认为他是“这个德意志帝国的首任总理”。在这里，除了“德意志”以外，所有词都是抽象的。“德意志”这个词对不同的人来说又有不同的意义。对有些人来说，它将使他们回想起在德国的旅行；对有些人来说，它将使他们联想到地图上的德国的样子；如此等等。但是，假如我们要获得一个我们知其可应用的摹状词，那么我们将被不得不在某个点上提及我们所亲知的一个殊相。这样的提及包含在任何对过去、现在及未来（相对于确定的日期）的提及中，或任何对这个地方和那个地方的提及中，或任何对其他人所告诉我们的东西的提及中。所以，一个被知道可应用于一个殊相的摹状词，好像一定会以这种或那种方式，在某种意义上提及我们所亲知的一个殊相，假如我们关于被描述的事物的知识不仅仅是从那个摹状词中逻辑地推论出来的话。例如，“这个最长寿的人”是一个一定能应用于某个人的摹状词，但是针对这个人，我们不能作出一些包含不同于这个摹状词所提供的且又与他有关的知识的判断。然而，假如我们说“这个德意志帝国的首任总理曾是一位精明的外交家”，我们可以仅仅凭借我们所亲知的某种东西——通常是一种听到的或读到的证据——而确信我们的判断是真的。当从心理学上考虑时，除了我们传递给他人的信息外，除了这个为我们的判断赋予重要性的关于实际的俾斯麦的事实外，我们真实拥有的思想还包含所涉及的一个或多个殊相，否则它就全部是由概念组成的。所有地名，比如伦敦、英格兰、欧洲、地球及太阳系等等，当被使用时，都同样包含从我们所亲知的某一个或更多的殊相开始的描述。我怀疑，甚至形而上学所思考的宇庙也包含与殊相的这样一种关联。在逻辑学中，恰恰相反，我们不提及任何实际的殊相；在那里，我们不仅关心确实存在的东西，而且关心任何也许存在或能存在、也许是或能是的东西。

当我们作出一个关于仅仅通过描述而被知道的某种东西的陈述时，我们时常想使我们的判断不以包含摹状词的形式出现，而想使其成为关于被描述的那个实际事物的判断。更确切地说，当我们说任何关于俾斯麦的东西时，我们希望——假如我们能够——作出俾斯麦自己一个人就能作出的那种判断，即他自己是其一个成份的判断。在这一点上，我们必然是做不到的，因为我们不知道实际的俾斯麦。但是我们知道，有一个叫做俾斯麦的对象B，而且B曾是一位精明的外交家；我们因而能够描述　我们愿意去断言的命题即“B曾是一位精明的外交家”，这里的B乃曾是俾斯麦的那个对象。尽管我们所使用的摹状词是有变化的，但我们仍能进行交流；而我们能够做到这一点的原因是，我们知道存在一个与实际的俾斯麦有关的真实命题，而且我们知道，不管我们可以怎么改变

摹状词（只要摹状词是正确的），被描述的命题都仍然是相同的。这个被描述且我们知其为真的命题就是令我们感兴趣的东西；但是，我们没有亲知这个命题本身，而且不知道它，尽管我们知道它是真的。

我们将看到，我们可以在种种不同的程度上远离对殊相的亲知：有对那些曾经知道他的人而言的俾斯麦，有对那些只是通过历史才知道他的人而言的俾斯麦，有戴着铁面具的人，有最长寿的人。这些人或物渐次远离了我们对殊相的亲知。在共相领域也有一种类似的层次划分。许多共相，就像许多殊相一样，只是通过描述而为我们所获知的。但在这里，就像在关于殊相的情形中一样，关于通过描述而被获知的东西的知识，最终可以还原为关于通过亲知而被获知的东西的知识。

在分析包含摹状词的命题时，所要遵循的基本的认识论原则是这样的：我们所能理解的每一个命题都必须全由我们所亲知的成份组成。从已说过的话中可以清楚地看出我倡导这条原则的理由是什么，以及我是打算如何对付关于乍看上去与其相悖的那些命题的情形的。让我们首先从设想这条原则之为正确的那些理由开始。

设想这条原则之为正确的主要理由，就在于我们几乎不可能相信这一点，即我们能针对一种东西作出一种判断或抱有一种假定，而又无需知道我们正在对其进行判断或对其作出假定的那种东西是什么。假如我们要作出一个关于（比如说）尤利乌斯·恺撒（Julius Caesar）的判断，那么那个曾是尤利乌斯·恺撒的实际的人显然不是这个判断的一个成份。但是，在进一步讨论之前，解释一下当我说这样或那样的东西是判断的成份或我们所理解的命题的成份时我的意思是什么，也许是合适的。先从判断开始：一个判断就是一个事件，我把它当作一个心灵对几个存在体的一种关系，而所说的这几个存在体就是构成被判断之物的那些存在体。例如，假如我判断A爱B，那么这个作为一个事件的判断就在于一种具体的四项关系在某个时刻的存在，这种关系被称作断定，它存在于我、A、爱和B之间。也就是说，当我作出判断时，存在着某个复合物，并且这个复合物的项就是我自己、A、爱和B，它的起关联作用的关系是断定。我提出这种观点的一些理由已经在其他地方[注67]阐述过了，这里将不再重复。假定了这种判断观，这个判断的成份就只是复合物的成份，而复合物就是这个判断。所以，在上面这个例子中，成份是我自己、A、爱、B和断定。但是，我自己和断定是我的一切判断所共有的成份；因而，所说的这个特殊的判断所特有的成份是A、爱

和B。现在来看看“理解一个命题”是什么意思。我应该说，在我、A、爱和B之间存在另外一种可能的关系；它被称为我对A爱B这一事实的想象[注68]。当我们能够想象A爱B时，我们就“理解了这个命题”即A爱B。因而，在我们没有足够的知识作出一个判断的情况下，我们时常能够理解一个命题。想象，就像断定一样，是一种多项关系，心灵是它的一个项。这种关系的另外那些项被称作我们所想象的那个命题的成份。所以，我宣布过的那条原则可以重述如下：每当一种想象或断定关系出现时，这种关系把正在想象或断定的心灵与其关联起来的那些项一定是该心灵所亲知的那些项。　这仅仅是说，如果不知道我们正在对其作出判断或假定的东西是什么，我们就不能对那种东西作出一种判断或一种假定。在我看来，一旦这条原则被理解了，它的真理性就是显而易见的。因此，在以下的论述中，我将假定这条原则，并用它来指导对包含某些摹状词的判断的分析。

当现在回到关于尤利乌斯·恺撒的例子上来时，我假定我们将承认他自己不是我所能作出的任何判断的一个成份。但在这一点上，有必要考察下面这种观点：判断是由被称作“观念”的某种东西组成的，而且正是关于尤利乌斯·恺撒的“观念”才是我的判断的一个成份。我相信，这种观点的貌似合理性依赖于它没有形成一种正确的摹状词理论。我们可以用我关于尤利乌斯·恺撒的“观念”来指那些我所知道的关于他的事情，例如他曾征服高卢，他于三月十五日遇刺，他对男学童来说是一个讨厌鬼。现在我承认，而且事实上我也主张，为了揭示当我针对尤利乌斯·恺撒进行判断时实际出现在我心灵中的东西是什么，我们必须用一个由一些我所知道的关于他的事物所组成的摹状词来替代这个专名。（一个时常有助于表达我的思想的摹状词是“这个名叫尤利乌斯·恺撒 的人”。因为无论我忘记了关于他的什么其他事情，当我提及他时我显然没有忘记那曾是他的名字。）但是，尽管我认为判断是由观念组成的这种理论可能是通过某种这样的方式被提出来的，我仍然认为这种理论本身是根本错误的。这种观点似乎是这样的：存在某种精神存在物，它可被称为关于某种事物的“观念”，即关于在拥有那个观念的人的心灵之外的某种事物的“观念”，而且由于判断是一个精神事件，判断的成份一定是进行判断的那个人的心灵中的成份。但是按照这种观点，观念就变成了悬挂在我们和外部事物之间的一面帷幕——在知识上，我们实际上绝不能触及我们期望去了解的事物，而只能获得关于那些事物的观念。根据这种观点，心灵、观念和对象的关系完全是费解的，而且就我所能看到的而言，任何可以通过审视而发现的东西都不需要观念在心灵与对象

之间的介入。我怀疑，这种观点是因为人们不喜欢关系而形成的；而且我还怀疑，人们认为心灵无法知道对象，除非心灵“内”存在着能被称为知道对象的某种状态性的东西。然而，这样的一种观点将立即导致一种不合情理的无穷后退，因为观念对对象的关系将不得不通过设想该观念自身拥有一种关于那个对象的观念而得到解释，如此下去，以至无穷。我因此找不到理由来相信，当我们亲知一个对象时，在我们身上就有某种可以被称为关于这个对象的“观念”的东西。与此相反，我认为亲知总体上是一种关系；这种关系不需要“观念”的辩护者所设想的这样的心灵的成份。当然，这是一个大的问题；假如我们对它进行充分的讨论，它将带着我们远离我们的主题。所以，我满足于上述的简要说明，也满足于这样的一种推断，即在判断时，并不是任何假想的纯精神的存在体，而是我们对其进行判断的实际对象，才是那个复合物即那个判断的成份。

因此，当我说我们必须用某个关于尤利乌斯·恺撒的摹状词来替换“尤利乌斯·恺撒”，以图发现一个名义上针对他的判断的意义时，我并不是在说我们必须用一个观念来替换。假设我们的摹状词是“这个名叫尤利乌斯·恺撒　的人”，再假设我们的判断是“尤利乌斯·恺撒遇刺”。那么，我们的判断就变成了“这个名叫尤利乌斯·恺撒　的人遇刺”。在这里，尤利乌斯·恺撒　是我们亲知的一种声音或形态，并且该判断所有其他的成份（不考虑系词所包含的时态[注69]）都是我们所亲知的概念　。因而，我们的判断总体上可以还原到我们亲知的成份，但尤利乌斯·恺撒自己不再是我们的判断中的一个成份。然而，这需要一个限制性条件，我们不久就会对这个条件进作进一步的解释。该条件是这样的：“这个名叫尤利乌斯·恺撒　的人”，作为一个整体，一定不是我们的判断的一个成份，也就是说，这个短语，作为一个整体，一定不拥有一种作为这个判断的一部分的意义。因此，任何对这个判断的正确分析，都必须把这个短语分解开，而且不要把它当作一个从属的复合物即这个判断的一部分。我们可以把“这个名叫尤利乌斯·恺撒　的人遇刺”这个判断的意义解释为“有且只有一个人叫尤利乌斯·恺撒　，并且那一个人遇刺”。在这里，显然没有任何成份对应于这个短语，即“这个名叫尤利乌斯·恺撒 的人”。所以，没有任何理由认为这个短语表达这个判断的一个成份，而且我们已经看到，假如我们要亲知这个判断的所有成份，这个短语就必须被分解。我们已从与知识论有关的考虑中得出了这个结论，而逻辑的考虑也迫使我们接受这样的结论。我们现在就必须对逻辑的考虑作出简短的评论。

一种常见的行为是在像“这个《威弗利》的作者”（the author of Waverley）这样的短语中对意义 和指称 两个方面进行区分。这个短语的意义是某种复合物，它至少由二者间具有某种关系的创作活动和《威弗利》组成；其指称将是司各特[注70]。类似地，“无毛两足动物”将拥有一种复合的意义，此种意义把两足的出现及毛的缺乏作为成份包含于自身内，而它的指称将是人类。因此，当我们说“司各特是这个《威弗利》的作者”或“人是无毛两足动物”时，我们就是在断言指称的同一性，而且因为意义是多样的，作出这种断言是值得的[注71]。我相信，假如把意义和指称的二元性当作根本的东西，那么，尽管它能得到真实的解释，也将使人误入歧途。我相信，除了在关于专名的情形中，指称不是命题的一个成份；而专名就是未把一种属性归于一个对象的词，它单纯且唯一地命名对象。而且我应该进一步认为，在这种意义上，只有两个词是严格意义上的关于殊相的专名，即“我”和“这”[注72]。

不相信指称是命题的成份的一个理由是，甚至当我们没有亲知指称时，我们也可以知道命题。那些不曾知道“这个《威弗利》的作者”指称司各特的人，曾知道“这个《威弗利》的作者是一位小说家”。这个理由已加以充分强调了。

另一个理由，即第二个理由是，甚至当“这个某某”没有任何指称时，一些关于“这个某某”的命题也是可能的。例如，拿“这座金山不存在”或“这个圆的方是自相矛盾的”来说吧。假如我们要保留意义与指称的二元性，我们就必须与迈农[注73]一道说，存在诸如金山和圆的方这样的对象，尽管这些对象并不拥有是（being）。我们甚至必须承认，这个实存的圆的方是实存的，但并不实存[注74]。迈农不认为这是矛盾，但我看不出这不是矛盾。事实上，在我看来，这一判断即“不存在任何像这个圆的方这样的对象”，显然不是以存在这样的一个对象为前提的。然而，如果承认了这一点，我们将被引向这样的结论：因为形式上是相同的，任何关于“这个某某”的判断事实上都不包含这个某某作为一个成份。

琼斯小姐[注75]宣称，承认与诸如“这个目前的法国国王”这样的对象有关的矛盾谓词是没有任何困难的，因为这个对象本身就是矛盾的。当然，现在也许可以主张，与圆的方不一样，这个对象并不是自相矛盾的，而只是非实存的。然而，这并未触及问题的根本。对这样一种主张的真正的反对意见是，矛盾律不应该用“A并非既是B又不是B”这种传统

的形式来陈述，而要用“任何命题都非既真又假”这样的形式来陈述。传统形式只适用于某些命题，即把一个谓词归于一个主词的那些命题。当我们从命题的角度而不再从主词和谓词的角度来陈述矛盾律时，事情立即就一目了然了：关于目前的法国国王或圆的方的命题未能形成例外，它们反倒正像其他命题一样不能既真又假。

琼斯小姐[注76]认为，“司各特是这个《威弗利》的作者”断言司各特与《威弗利》的作者　之间的指称的同一性。但是，要在这种论点的若干可选择的意义之间作出选择是有一定困难的。首先，应该看到，这个《威弗利》的作者 不是一个像司各特 一样的单纯的 名称。司各特 只是一种声音或形态，习惯上被用来称呼某个人；它没有为我们提供关于那个人的任何信息，而且不拥有任何相对于指称的可被称为意义的东西。（我忽略上面考虑过的事实，即甚至专名通常实际上也代表摹状词。）但是，这个《威弗利》的作者　不仅仅习惯上是司各特的一个名称；单纯的习惯的成份在这里属于这些各别的词，即这个 、作者 、的 和《威弗利》　。给定了这些词所代表的东西，这个《威弗利》的作者 就不再是任意的。当我们说司各特是这个《威弗利》的作者时，我们不是在陈述一个人有两个名字 ；而如果我们说“司各特是沃尔特爵士”时，那我们就是在说一个人有两个名字。一个人的名字就是人们用来称呼他的东西，但不管司各特多么频繁地被称作《威弗利》的作者，那都不会使他成为作者；必要的事情在于他事实上去写《威弗利》，这是一个与名字无关的事实。

于是，假如我们是在断言指称　的同一性，我们一定不可以用指称来意指一个名称对被命名的那个事物的单纯的关系。事实上，如果我们说“司各特”的意义 是“这个《威弗利》的作者”的指称 ，那会更接近真理。“司各特”对司各特的关系就在于“司各特”意指司各特，这正像“作者”对被如此称呼的概念的关系就在于“作者”意指这个概念一样。因而，假如我们在“这个《威弗利》的作者”中区分意义与指称，那么我们将不得不说“司各特”拥有意义但没有指称。当我们说“司各特是这个《威弗利》的作者”时，“这个《威弗利》的作者”的意义　也与我们的断言相关；这是因为，假如单独的指称是相关的，具有同一个指称的任何其他短语都将会给出同一个命题。因而，“司各特是这个《玛密恩》[注77]的作者”和“司各特是这个《威弗利》的作者”是同一个命题。但是，这显然不符合事实，因为我们从第一个命题中了解到司各特写过《玛密恩》，并从第二个命题中了解到他写过《威弗利》，但是第一个命题没

有告诉我们任何关于《威弗利》的东西，并且第二个命题没有告诉我们任何关于《玛密恩》的东西。因此，“这个《威弗利》的作者”的与指称相对的意义，确实与“司各特是这个《威弗利》的作者”相关。

我们因而同意“这个《威弗利》的作者”不是一个单纯的名称，而且同意它的意义在它出现于其中的命题中是相关的。这样一来，假如我们像琼斯小姐那样说“司各特是这个《威弗利》的作者”断言了指称的同一性，我们就必须认为“这个《威弗利》的作者”的指称就是“这个《威弗利》的作者”所意指　　（mean）的东西的指称。我们且把“这个《威弗利》的作者”的意义（meaning）叫做M。因此，M就是“这个《威弗利》的作者”所意指的东西。于是我们将假定“司各特是这个《威弗利》的作者”意味着“司各特是这个M的指称”。但是在这里，我们是在用具有同一种形式的另一个命题来解释我们的命题，而且这样的话，我们没有朝着真正的解释取得进展。根据我们正在考察的这种理论，“这个M的指称”，像“这个《威弗利》的作者”一样，既有意义也有指称。假如我们把它的意义叫做M′，那么我们的命题就变成了“司各特是这个M′的指称”。但是，这立即导致一种无穷后退。所以，认为我们的命题断言指称的同一性这种企图就失败了，而且找到某种其他的分析就成为一件必须做的事情了。当这种分析既已完成时，我们将能够重新解释“指称的同一性”这个短语；而只要我们把这个短语当作具有根本意义的东西，它就仍然是费解的。

我们将要看到的第一点是，在任何关于“这个《威弗利》的作者”的命题中，只要司各特未被明确地提及，指称自身即司各特并不出现，而唯有关于指称的概念出现，并且这个概念将由一个变项来代表。假设我们说“这个《威弗利》的作者就是这个《玛密恩》的作者”，那么我们确实不是在说两人都是司各特——我们可能已经忘记了曾有像司各特这样的一个人。我们是在说，有某个人，他曾是这个《威弗利》的作者和这个《玛密恩》的作者。更确切地说，有某个人，他曾写过《威弗利》和《玛密恩》，而且没有任何其他人写过这两本书。因而，这种同一性是一个变项的同一性，即一个不明确的主体“某一个人”的同一性。就是因为这一点，我们能在不知道“这个《威弗利》的作者”是谁的情况下理解关于他的命题。当我们说“这个《威弗利》的作者是一个诗人”时，我们的意思是“有且只有一个人写过《威弗利》，并且他是一个诗人”；当我们说“这个《威弗利》的作者是司各特”时，我们的意思是“有且只有一个人写过《威弗利》，并且他是司各特。”这里，同一性出现在一个变

项即一个不明确的主体（“他”）和司各特之间；“这个《威弗利》的作者”已被分解并消失了，且不再表现为命题的一个成份[注78]。

必须对“这个《威弗利》的作者”进行分解并使其消失的理由可以陈述如下。当我们说“这个《威弗利》的作者就是这个《玛密恩》的作者”时，这个“就是 ”显然表达同一性。我们也已看到，共同的指称即司各特并不是这个命题的一个成份，而“这个《威弗利》的作者”和“这个《玛密恩》的作者”的意义 （假如有意义的话）是不同的。我们也已看到，不管一个词的意义可以通过什么方式成为该词出现在其语词表达式中的命题的一个成份，“司各特”这个词都意指司各特这个实际的人，而且这种意指的方式与“作者”由之意指某个共相的方式是一样的（就我们目前的讨论而言）。因而，假如“这个《威弗利》的作者”曾是上面那个命题中一个从属的复合物，那么它的意义 就必须是被说成与“这个《玛密恩》的作者”的意义 相同一的东西。这显然不符合事实，而避免这种情况的唯一办法就在于说“这个《威弗利》的作者”本身是没有意义的，尽管它作为其一部分的短语确实拥有一种意义。换句话说，在对上面那个命题的一种正确分析中，“这个《威弗利》的作者”必须消失。当我们分析了上面那个命题，并认为它意味着“某个人写过《威弗利》且没有任何其他人写过《威弗利》，那个人也写过《玛密恩》且没有任何其他人写过《玛密恩》”时，“这个《威弗利》的作者”就消失了。这可以通过下述说法而得以更简单地表达：命题函项“x写过《威弗利》和《玛密恩》，并且没有任何其他人写过这两本书”能够是真的，也就是说，x的某个值使其为真，但没有任何其他的值使其为真。因而，我们的判断的真实的主词是一个命题函项即一个复合物，并且这个复合物包含一个未确定的变项，而一旦这个变项确定了，该复合物就变为一个命题。

我们现在可以定义一个短语的指称。假如我们知道“a是这个某某”这个命题是真的，也就是说，知道有且只有a是某某，那么我们称a为“这个某某”这个短语的指称。假如我们用“这个某某”的指称a来代替“这个某某”，那么我们正常作出的极大量的关于“这个某某”的命题将仍然是真的或假的。假如我们用拥有相同指称的任何其他短语来代替“这个某某”，这样的命题也将仍然是真的或假的。因此，作为讲究实际的人，我们变得对指称而非对摹状词感兴趣，因为指称决定摹状词出现于其中的如此多的陈述的真或假。另外，就像我们先前在考虑描述与亲知的关系时看到的那样，我们时常希望获得指称，而且只是因为亲知的缺乏而受阻：在这样的情况下，摹状词只是我们用来尽可能接近指称

的手段。因此，到头来人们自然设想，指称是摹状词出现于其中的命题的一部分。但是，依据逻辑的及认识论的理由，我们已发现这是错误的。实际的对象（假如有的话）即指称并不是（除非它被清楚地提到了）摹状词出现于其中的命题的一个成份，并且这就是当我们欲理解这样的命题时需要亲知摹状词的成份但无需亲知其指称的原因。分析的第一个成果，当应用于语法主词是“这个某某”的命题时，就是用一个变项来代替“这个某某”做主词；也就是说，我们获得了下述这种形式的一个命题：“有某种东西　　，唯有它是某某，并且那种东西　　是如此这般的。”因而，对关于“这个某某”的命题的进一步分析被合并到关于变项的性质的问题中了，而所谓变项的性质的问题也就是有些　、任何　及所有　这类量词的意义问题。这是一个困难的问题，眼下我不想就这个问题说些什么。

总结一下我们的全部讨论：我们是从区分关于对象的两类知识即亲知的知识　和描述的知识　开始的。在这两类知识中，只有前者把对象本身带到我们的心灵面前。我们亲知感觉材料，亲知许多共相，而且也可能亲知我们自己，但不亲知物理对象或他人心灵。我们拥有关于一个对象的描述的　知识，当我们知道它是这个　（the）拥有我们所亲知的某个或某些属性的对象时；换句话说，当我们知道所说的属性只属于一个对象时，我们就被说成拥有关于那一个对象的描述的知识，不管我们是否亲知这个对象。我们关于物理对象的知识以及关于他人心灵的知识都只是描述的知识，而所涉及的那些摹状词通常是涉及感觉材料的摹状词。我们能够理解的所有命题，不管是否主要涉及仅仅通过描述而为我们所知的事物，都完全是由我们所亲知的成份组成的，因为我们没有亲知的成份对我们来说是不可理解的。我们发现，一个判断并不是由被称为“观念”的精神成份所组成的，而是由一个事件组成的，且这个事件的成份是一个心灵[注79]及某些对象、殊相或共相。（至少有一个成份一定是共相。）当一个判断被正确地分析时，作为其若干成份的对象一定全都是作为其一个成份的心灵所亲知的对象。这个结论迫使我们分析出现在命题中的摹状短语，并且迫使我们说，这样的一些短语所指称的对象并不是它们出现于其中的判断的成份（除非这些对象被清楚地提到了）。这使我们得出了下面这个观点（依纯逻辑的理由看也是可取的）：当我们说“这个《玛密恩》的作者就是这个《威弗利》的作者”时，司各特自己并不是我们的判断的一个成份，而且这个判断不能通过这一说法即它断言具有不同意义的指称的同一性而得到解释。显然，它也不断言意义的同一性。因此，唯有通过拆解摹状短语、引入一

个变项，并使命题函项成为最终的主词，这样的一些判断才能得到分析。事实上，“这个某某是如此这般的”将意味着“有且只有x是某某，并且x是如此这般的”能够是真的。对这样的一些命题的分析牵涉到许多新的问题，但本文将不讨论这些问题。

注1　威廉·布莱克（William Blake，1757—1827），英国诗人和版画家，著有诗集《天真之歌》、《经验之歌》等。——译者

注2　上述所有引文都来自伯尼特（Burnet）的《早期希腊哲学》（*Early Greek Philosophy* ）1908年第2版），第146—156页。

注3　《理想国》（*Republic* ），514，戴维斯和沃恩（Davies and Vaughan）译。

注4　这一节，还有后面几节中的一两段文字，都已印在一期课程中。该课程即名为《我们关于外部世界的知识》（*On our Knowledge of the external world* ）的洛威尔讲演，这些讲演已由欧朋考特出版公司出版。但是，由于这就是原先写作那些文字时的背景，我把它们放在了这里。

注5　《形而上学导论》（*Introduction to Metaphysics* ），第1页。

注6　桑塔亚那（George Santyanna，1863—1952），系美国批判实在论哲学家。——译者

注7　这里指的是莫拉纳·贾拉尔丁·鲁米（Molana Jalaluddin Rumi，1207—1273），著名的神秘主义诗人，其主要作品有六卷本的诗集《玛斯纳维》。——译者

注8　《玛斯纳维》（*Mathnawi* ），文费尔德（Whinfield）译本（Trübner，1887），第34页。

注9　拉普拉斯系十八至十九世纪法国物理学家。——译者

注10　《伦理学》（*Ethics* ）第4部分，命题62。

注11　《伦理学》第2部分，定义5。

注12　《伦理学》第4部分，定义1。

注13　此两句系十八、十九世纪英国著名浪漫主义诗人威廉·华兹华斯（William Words worth）《永生颂》（*Intimations Immortality* ）中的

片断。——译者

注14　此语系出《圣经·新约》中的《约翰福音》第12章。——译者

注15　此诗系中国唐代诗人陈子昂的作品《登幽州台歌》。——译者

注16　本篇论文的原文中出现了the method of science和scientific method两个短语，前者特指科学自身所拥有的方法，在本文中被译为“科学的方法”，而后者是指具有科学性质的方法，在本文中被译为“科学方法”，以区别于前者。——译者

注17　转印于1903年12月号的《独立评论》。

注18　梅菲斯特（Mephistopheles）是中世纪德国传说中的魔鬼，也是德国诗人歌德的作品《浮士德》中的反面主角，浮士德将灵魂出卖给了他。——译者

注19　摩洛神系《旧约·圣经·利未记》中的人物，为古代近东各地崇奉的火神，崇拜者常以焚烧儿童向其献祭。——译者

注20　卡莱尔（Carlyle，1795—1881），系苏格兰散文家和历史学家。——译者

注21　邓肯（Isadora Duncan，1878—1927），美国女舞蹈家，建立了舞蹈动作完全自由的舞蹈体系，曾侨居苏联，死于车祸。——译者

注22　阿特拉斯（Atlas）系希腊神话中以肩顶天的巨神。——译者

注23　这段话是吉尔伯特·默里（Gilbert Murray）向我指出的。

注24　平行公理即欧几里得第五公设，其中心内容是：如果一条直线与两条直线相交，在某一侧的内角和小于两直角，那么这两条直线在不断延伸后，会在内角和小于两直角的一侧相交。——译者

注25　这门学科主要是由C.S.皮尔斯（C.S.Peirce）先生创立的。

注26　我应该把弗雷格加进来；但在写作本文时，我还不知道他的

作品。【1917年补充的注释。】

注27　阿基里斯（Achilles）系荷马史诗《伊利亚特》中最善跑的英雄。——译者

注28　在现代数学中，无穷小量有其严格的定义，它指的是趋于零的数列或以零为极限的函数。在本文中，作者并没有每一次都在严格的数学意义上使用该术语，他有时就用它代表无限接近于零的时间量或空间量，而并不专指数列或函数，比如在后面分析芝诺时就是这样，因为在芝诺时代，显然还没有发明数列与函数。——译者

注29　他是柏林大学数学教授，于1897年去世。

注30　尽管一些无穷数比另外一些无穷数大，但我们不能证明任意两个无穷数中一个一定比另一个大。【1917年补充的注释。】

注31　康托尔在这一点上并未犯有推理错误。他关于不存在最大数的证明是有效的。这个疑难的解决方法是复杂的，并依赖于类型论。《数学原理》的第一卷（剑桥大学出版社，1910年）对类型论进行了解释。【1917年补充的注释。】

注32　一定不要认为这是对芝诺心中实际所想的东西的一种具有历史真实性的正确描述。这只是对芝诺结论的一种新的论证，而非对他产生影响的那种论证。关于这一点，参见（比如）C.D.布洛德“关于阿基里斯与乌龟的评论”，载《心灵》（*Mind* ）杂志新辑第22卷第318—319页。自从写下这篇文章以来，在对芝诺的解释问题上，人们已经做了许多有价值的工作。【1917年补充的注释。】

注33　特里斯特拉姆·项狄（Tristram Shandy）系十八世纪英国文学大师劳伦斯·斯特恩（Laurence Sterne）笔下的人物。——译者

注34　法诺（Gino Fano，1871—1952），系意大利数学家。——译者

注35　亨利·萨维尔（Henry Savile，1549—1622），系英国数学家。——译者

注36　因为写了上述的文字，他已不再被用作教本。但我猜想，现在所使用的许多书都很糟糕，以至于这个变化算不上重大的改进。【1917年补充的注释。】

注37　希腊最伟大的时期终结于伯罗奔尼撒战争。【1917年补充的注释。】

注38　鲍桑葵（Bosanquet），《逻辑》（*Logic* ）（二），第211页。

注39　《若干哲学问题》（*Some Problems of Philosophy* ），第124页。

注40　《第一原理》（*First Principles* ）（1862年），第二部分，第八章的开头。

注41　这个故事出自中国古籍《庄子·外篇·达生》。罗素在这里的叙述与原文有较大出入。——译者

注42　“海涅笔下的德国教授”，指的是德国哲学家黑格尔。——译者

注43　西梅尔（Simmel，1858—1918），系德国社会学家。——译者

注44　“该原因”在这里指的是事物的唯一的原因。——译者

注45　欧朋考特图书有限公司，1914年。

注46　这是1915年2月提交给曼彻斯特哲学协会的一篇演说，重印于1915年7月《一元论者》杂志。

注47　主要参看塞缪尔·亚历山大“实在论的基础”Samuel Alexarder“The Basis of Realism”，载《英国学会》（*British Academy* ），第六卷。

注48　“第二性质独立于知觉吗？”（Are Secondary Qualities Independent of Perception），载1909—1910年《亚里士多德学会公报》

（*Proc.Arist.Soc.*），第191—218页。

注49　“海拉斯和菲洛诺斯的第一篇对话”（First dialogue between Hylas and Philonous），载《巴克莱著作集》（*Works* ）（弗雷泽版，1901年），第一卷，第384页。

注50　美国实在论者已经充分强调了这一点。

注51　参见T.P.纳恩（C.T.Nunn）“第二性质独立于知觉吗”，载1909—1910年《亚里士多德学会公报》。

注52　《亚里士多德学会公报》，1909—1910年，第191—218页。

注53　关于这个问题，参阅A.A.罗布（A.A.Robb）先生的《一种关于时间和空间的理论》（*A Theory of Time and Space* ）（剑桥大学出版社）。该书第一次让我想到了这里所倡导的观点，尽管为了当前的目的，我已经省略了他的理论中最有趣及最新颖的东西。罗布先生在一本小册子里给出了其理论的梗概，并且也使用了同样的标题（海佛尔和森斯图书有限公司，剑桥，1913）。

注54　“自然实在论与当前的哲学趋势”（“Natural Realism and Present Tendencies in Philosophy”），载1908—1909年《亚里士多德学会公报》，第165页。

注55　《我们知识的经验基础》（*Die Erfahrungsgrundlagen unseres Wissens* ），第28页。

注56　参看《数学原理》第一卷第14小节及“导论”第三章。关于存在 的定义，参看14.02小节。

注57　关于这一点以及重影问题，参看艾德温.B.霍尔特《幻觉经验在实在论世界中的地位》（Edwin B.Holt，*The Place of Illusory Experience in a Realistic World* ）一书中的“新实在论”，第305页。

注58　一个命题函项就是一个表达式；该表达式包含一个变项，或者说一个未定的成份，并且一旦把一个确定的值赋予该变项，这个命题函项就变成了一个命题。例如：“*A* 是*A* ，”“*x* 是一个数”。这里的变项被

称作这个函项的自变量 。

注59　《逻辑》（*Logic* ），第三卷，第五章，第二节。

注60　《时间与自由意志》（*Time and Free Will* ），第199页。

注61　同上书，第202页。

注62　上文引用的书，第六节。

注63　杰文斯（William S.Jevons），系十九世纪英国著名经济学家和逻辑学家。他曾发现，太阳黑子活动周期与十九世纪二十年代至五十年代欧洲商业危机的周期大体一致。——译者。

注64　任何物理定律，如果其中某种物理量的分布或强度会按照距离源的远近的平方反比而下降，那么就可以称为一个平方反比定律。——译者

注65　参看后面的一些参考文献。

注66　“析取”是逻辑学术语，意味着二者必居其一的选择。——译者

注67　《哲学论文集》（*Philosophical Essays* ），“真理的性质”“The Nature of Truth”。维特根斯坦先生已经使我确信这个理论有点过分简单了，但我认为它所需要的修改不影响上述论证[1917年]。

注68　参见迈农（Meinong）：*Ueber Annahmen* ，*passim* 。与迈农的观点相反，我先前设想，想象关系也许仅仅就是表象关系。根据这种观点，我现在认为我先前是错的，而迈农是对的。但我当前的观点依赖于这种理论，即在判断和假定中都不存在一个单一的对象体（objective），但判断或假定的几个成份与心灵处于一种多项关系中。（译者说明　：尽管罗素在此否认对象体的存在，但在本文之前的一篇论文即1905年“真理的性质”一文中，他其实是承认对象体的存在的。他那时所说的对象体，指的是作为一个整体的事实，换句话说，他把与命题相对应的整个事实看作一个单一的对象，看作是判断行为中与心灵相对的受动方，而通常所说的对象即object仅仅指一个完整事实中的单个

的人或物。）

注69　“这个名叫尤利乌斯·恺撒 的人遇刺”的原文是“the man whose name was *Julius Caesar was assassinated* ”。这句话的主从句中的两个系词was均表示一般过去时，两个系词本身及其时态在这里均未翻译出来。——译者

注70　《威弗利》系十八至十九世纪世纪英国作家沃尔特·司各特（Walter Scott）创作的一部小说。——译者

注71　E.E.C.琼斯（E.E.C.Jones）小姐近来提倡这种观点。“一种新的思维规律及其涵义”，载《心灵》杂志，1911年1月。

注72　我现在应该把“我”从严格意义上的专名中排除，并且只保留“这”[1917年]。

注73　迈农（1853—1920），系奥地利哲学家。他提出的对象理论认为，对象不仅指存在着的具体事物和常存的共相，而且也包括那些非存在的东西，因为它们仍然是我们可以对其加以判断的对象。——译者

注74　迈农，*Uber Annahmen* ，第二版，莱比锡，1910年，第141页。

注75　《心灵》杂志，1910年7月，第380页。

注76　同上书，第379页。

注77　《玛密恩》（Marmion）系司各特于十九世纪初创作的一部长诗。——译者

注78　通过对其有利的逻辑根据，《数学原理》第一卷的导言及第三章对我正在倡导的这种理论进行了充分的阐述；在1905年10月的《心灵》杂志中，它也以一种不太充分的方式得到了阐述。

注79　我使用这个说法仅仅是为了指称构成判断之一部分的某种心理的东西，而不想预先判断这某种东西是什么。

本页面中的内容受版权保护

意义与真理的探究

〔英〕伯特兰·罗素 著

商 务 印 书 馆

本页面中的内容受版权保护

意义与真理的探究

〔英〕伯特兰·罗素　著

商务印书馆

Bertrand Russell

AN INQUIRY INTO MEANING AND TRUTH

Revised Edition

© 1980 Unwin Hyman Ltd.

Reprinted 1992 by Routledge

Authorised translation from English language edition published by Routledge，a member of the Taylor & Francis Group．All rights reserved.

本书由泰勒-弗朗西斯出版集团授权，根据卢德里奇出版公司1992年修订版译出。

译者序

《意义与真理的探究》是英国哲学家伯特兰·罗素（1872～1970）于1940年在美国写就的一部著作。1938年，罗素应邀到美国牛津大学讲学，并在那里开设了一门叫“语言与事实”的课。这门课的讲稿就是本书的初稿。1938～1939年和1939～1940年，罗素分别在芝加哥大学和加利福尼亚大学开设研究班，讲稿的内容又在这些研究班上得以讨论，并最终成为1940年秋季他在哈佛大学所主持的威廉·詹姆士讲座的主要内容。

本书是一部探讨知识论问题的著作。罗素在书中区分了两种形式的知识论：第一种形式的知识论把我们的知识作为当然的东西接受下来，并把它构想为有机体的一种状态，此种知识论着重研究作为有机体之一种特征的认识现象，以及我们作为有机体是如何获得可靠的信念的；第二种形式的知识论要求对我们的知识本身进行一种批评性的审查，这种审查主要在于确定知识的认识论的及事实的前提、构成知识的命题的逻辑顺序、信念与命题的语言表达以及知识与经验的关系等等。罗素在本书中所探讨的，主要是第二种形式的知识论，也即通常所谓的认识论。但是，本书的所有探讨，实质上都是围绕基本命题（或曰观察命题）同经验之间的关系问题而展开的。这个问题，更具体地说，是一个真理问题：经验现象是如何使得基本命题为真的？罗素从上个世纪二十年代前后开始，从新实在论转向中立一元论，认为构成世界的终极材料是感觉，从而坚持一种比较彻底的经验论。这种经验论的哲学立场导致他认为：全部知识论都应该从“我知道什么”开始，并且唯有经验才能决定非重言式命题的真或假，而“当下的知觉对象”则是我们的经验中最无可置疑的东西。因此对罗素来说，若要回答经验现象是如何使得基本命题为

真的，其实就是要回答，从第一人称的知觉经验出发，如何获得合法的或者说不带主观性的科学知识。这本质上是传统经验论所思考的一个核心问题，但罗素在解决这个问题时，表现出了不同于传统经验论的两个特点：首先，罗素在本书中更注重从语言的角度来探讨这个问题。为了解决这个问题，罗素围绕语言与非语言现象的关系，对语言问题进行了深入的探讨；其次，罗素在本书中使用了数理逻辑作为工具。在本书中，罗素以娴熟的手法，对语言和命题进行了逻辑分析，数理逻辑的基本思想和方法在这里得到了充分的体现和应用。由于罗素是在经验论的一般原则的基础上进行这种探讨的，所以他在前言中说，“本书就是试图把类似于休谟的一般观点与从现代逻辑中成长起来的方法结合起来的结果”。正是这两个特点，使得该著成了分析哲学史上的一部经典之作，因为分析哲学的基本特征正在于通过对语言的逻辑分析来解决传统的哲学问题（在这种意义上，后来的日常语言学派实际上偏离了早期分析哲学及整个人工语言哲学的这一目标，因为它们在很大程度上是为了探讨语言而探讨语言，这一点曾遭到罗素的批评），而且本书所涉及的两大主要问题即意义问题与真理问题也是整个分析哲学的核心问题。可以说，本书既体现了近代哲学的旨趣（认识论），也体现了当代分析哲学的特点（对语言的逻辑分析）。通常认为，哲学从近代到现代，实现了从认识论到语言的转向。但这种提法极易使人误解，因为至少在分析哲学创始人罗素这里（其实包括在弗雷格及前期维特根斯坦那里），哲学的主旨仍然是认识论，只不过他更注重通过语言或命题的逻辑分析来解决问题。罗素的认识论其实是自笛卡尔以来的近代认识论的深化；所谓哲学的语言转向，在罗素这里只是表层的，而从深层看，罗素哲学与近代哲学之间存在明显的连续性。本书典型地体现了这种连续性，从中可以看出分析哲学是如何从传统哲学中逐渐成长而来的。

罗素认为，经验命题（或者说经验陈述）之所以有可能是真的，是

因为非语言现象的存在。所以，本书在研究真理问题时，实际关心的是语言与非语言现象之间的关系。在本书中，罗素细致入微地分析了对象词、逻辑语词、自我中心词、专名、通名等各类语词的意义。在对语词的意义进行分析的同时，罗素指出，语言应区分为不同的阶，初阶语言（对象语言）中的词汇主要由对象词构成。从初阶语言出发，我们可以构造二阶语言（属于元语言的范畴），这只需要我们在初阶语言的词汇中加上“真”、“假”、“或者”、“并非”等逻辑语词就可以了。语言的阶的构造是无穷的，但这并不会改变语言与非语言现象之间的关系的本质。在对语词的意义进行分析的基础上，罗素又分别探讨了语句的意义与所指。他认为，语句的意义来自语词的意义和句法规则，语句的所指则是语句自身的真值条件。而所谓真理，罗素认为，其实就是语句的意义与所指之间的一种符合关系。与真理问题相关联，罗素还分别探讨了信念、外延性原则、原子性原则、排中律、意义与证实、真理与经验、真理与知识等问题。一一论述了这些问题之后，罗素在该著末尾简要探讨了语言与世界之间的关系。这种探讨本质上是要回答：语言的逻辑范畴是否对应于语言所处理的非语言世界的成分，或者说，逻辑能否为某种形而上学提供基础？罗素的回答是肯定的：在语言的结构与世界的结构之间存在一种可观察的关系，语言的性质有助于我们理解世界的结构。

需要指出的是，罗素从第一人称的知觉经验出发来探讨知识与真理问题，但他在本书中并没有（当然也不可能）把经验论原则贯彻到底。这表现在他承认有一些我们无法经验的事实，或者说，他承认有些命题的证实者（verifier）是我们所无法经验的；这类命题被他称为存在命题。所以罗素认为，事实的范围超过经验，后者只是前者的一个子类，而他的真理论强调的是命题与事实的符合，而非命题与经验的符合。罗素由此宣称，在获得真命题时，证实只起一种辅助性的作用。从这里，我们可以看出罗素与逻辑实证主义哲学家在证实问题上的不同态度，因

为后者主要倡导经验证实原则或可证实性原则。罗素在本书中提到了维也纳学派的纽拉特。纽拉特虽属于逻辑实证主义阵营，但他把公共可观察的报告作为认识论意义上的证据，从而在某种程度上导致了罗素所批评过的融贯论。因此，罗素的“真”主要是一个语义概念，而纽拉特的“真”主要是一个句法概念。

《意义与真理的探究》是罗素晚年的一部重要著作，也是罗素为数不多的未译成中文的哲学著作之一。希望通过本书的翻译，能引起人们对罗素哲学的进一步的兴趣。译文如有不妥之处，诚请读者批评指正。

另外，本书的翻译得到了中共河北省委党校学术著作出版基金的资助。在此，深表谢意。

贾可春

2009年1月于石家庄

目　录

译者序
前言
导论
第一章　词是什么
第二章　句子、句法和词性
第三章　描述经验的句子
第四章　对象语言
第五章　逻辑语词
第六章　专名
第七章　自我中心殊相词
第八章　知觉与知识
第九章　认识论的前提
第十章　基本命题
第十一章　事实的前提
第十二章　对涉及命题的问题的分析
第十三章　句子的含义
第十四章　作为表达的语言
第十五章　句子所“指示”的
第十六章　真与假：初步的讨论
第十七章　真理与经验
第十八章　一般信念
第十九章　外延性与原子性
第二十章　排中律
第二十一章　真理与证实

第二十二章　意义与证实
第二十三章　有保证的可断言性
第二十四章　分析
第二十五章　语言与形而上学
索引
返回总目录

前言

本书经历了几年时间的逐渐写作，并在担任一系列学术职务的过程中得以完成。1938年，在牛津大学所作的《语言与事实》的系列讲座中，我探讨了这个主题的一部分。这些讲座形成了1938～1939年在芝加哥大学以及1939～1940年在加州大学洛杉矶分校所开设的研究班课程的基础。在这两次研究班上的讨论大大拓宽了我对所涉及的这些问题的理解，并且减少了我原先对于这个主题的语言学方面的强调。我必须表达一种欠情，即欠那些教授和学生们的集体人情；他们通过细致而又友好的批评使我避免了一些差错和谬误（我希望如此）。更特别的是，在芝加哥时，卡尔纳普和莫里斯教授时常参加研究班，而且一些研究生表现出了很强的哲学研究能力，从而使这些讨论成为富有成果的争论性合作的典范。诺曼·道尔凯先生参加了两个研究班，后来阅读了全书的手稿，我非常感激他谨慎而又令人兴奋的批评。最后，在1940年夏季，我部分地从积累起来的材料中，部分地从对这个整个主题的重新思考中，准备了这些威廉·詹姆士讲座。

就方法而言，我更赞同逻辑实证主义，而非任何其他现存的学派；对于读者来说，这将会是显而易见的。然而，我与他们是不同的。这种不同就在于我比他们更重视贝克莱和休谟的工作。本书就是试图把类似于休谟的一般观点与从现代逻辑中成长起来的方法结合起来的结果。

导论

眼下这部著作，意在对涉及经验知识的某些问题作一考察。与传统的知识论相比，本书所采纳的方法是不同的。这种不同主要在于它重视从语言学方面来考虑问题。我打算结合两个主要问题来考虑语言。这两个问题可以用预备性的和不太精确的术语陈述如下：

（1）“一个命题为真的经验证据”这一说法的含义是什么？

（2）从有时存在这样的证据这一事实出发，可以推论出什么？

这里，与哲学中的通常情形一样，首要的困难在于看清这个问题本身是困难的。如果你问一个未经哲学训练的人：“你是怎么知道我有双眼的？”他或者她将会回答说：“多么傻的一个问题！我可以看到你有双眼啊。”不要期待我们的探究结束时，我们将会得到某种根本不同于这种非哲学立场的东西。将会出现的情形是：在我们原以为一切都简单的地方，我们将会逐步看到一个复杂的结构；我们将会意识到不确定性的黑影正笼罩在没有引起人们怀疑的地方；与我们原先的设想相比，我们将会更频繁地发现对事物进行怀疑是正当的；而且，即使最貌似真实的前提，也将表明它们自身会产生不合理的结论。最终的结果将是用清楚的犹豫代替不清楚的确定性。至于这个结果是否有某种价值，我将不去考虑。

一旦我们认真地考虑上述两个问题时，困难就出现了。以“一个命题为真的经验证据”这个短语为例。除非我们在考察之后得出了这样的结论，即我们的问题原来是用错误的语词加以表达的，否则这个短语就会要求我们去定义“经验的”、“证据”、“真”、“命题”这些语词。

让我们从“命题”开始。一个命题就是某种可以在任何一种语言中被说出的东西：“Socrates is mortal”和“Socrates est mortel”[(1)]表达了同一个命题。就是在一种特定的语言中，它也可以通过不同的方式被说出：在“恺撒于三月十五日被害”与“正是在三月十五日这一天，恺撒被害了”之间所存在的差别仅仅是修辞学上的。因而，两种语词形式“拥有同一种意义”是可能的。目前，我们至少可以将一个“命题”定义为“与某个特定的语句拥有同一种意义的所有语句”。

现在，我们必须定义“语句”和“拥有同一种意义”。暂且不管后者。什么是语句呢？它可以是单个的词，或者，更通常地，是根据句法规则被放到一起的许多词。但是其特点在于，它表达了具有肯定、否定、命令、愿望或者疑问等等性质的某种东西。从我们的观点来看，一个句子更显著的方面在于：假如我们知道了它所包含的几个语词的意义以及句法规则，那么我们就能够理解它所表达的东西。因此，我们的研究必须首先从对词的考察开始，然后考察句法规则。

在进入任何细节性的研究之前，先对我们的问题的性质作些一般性的论述，可能有助于我们知道重要的东西是什么。

我们的问题是知识论里的一个问题。什么是知识论呢？我们知道的或者我们认为我们知道的一切事物，都属于某门特殊的科学。那么，留给知识论的还有什么东西呢？

有两种不同的探究，它们都是重要的，并且每一种都有资格被称为“知识论”。在任何特定的讨论中，如果不能确定要将那种讨论归属到这两种探究中的哪一种，就容易出现混淆。因此，在这开始的时候，我将说几句话，以对这两种探究作出解释。

在第一种形式的知识论中，我们接受从科学上对世界所作的描述。这并非是把这种描述作为确定无疑的真理来接受的，而是作为眼下最可用的东西来接受的。正如科学所描绘出来的那样，世界包含着一种被称为“认识”的现象；而第一种形式的知识论必须考虑这是一种什么样的现象。从外部来看，它首先是生命有机体的一个特征；一般说来，随着有机体变得更为复杂，这个特征就会越来越多地展示出来。显然，认识是有机体同别的某种事物或者同该有机体自身的一个部分之间的一种关系。如果仍然站在一个外部观察者的角度来看的话，我们可以把知觉意识从习惯性知识中区分出来。知觉意识是一种“刺激感受性”，它并不限于生命有机体。科学仪器也具有这种特性，而且在某种程度上，一切事物都具有这种“刺激感受性”。刺激感受性是在某种刺激出现时动物或事物所作出的反应；而当该刺激不出现时，它们不会作出那种反应。

当狗出现的时候，猫会表现出一种特定的反应。这使得我们说，猫“感知到”了狗的出现。但是在电流出现时，电流计也会表现出特定的反应，而我们却并不说它“感知到”了电流。这两种情况之间的差别与“习惯性知识”有关。

一个无生命的事物，只要它的物理构造没有改变，总是会对同一种刺激作出同一种反应；相反，当动物重复面对它从第一次就对之作出某种　反应的刺激时，就会逐渐改变反应的特征，直至它达到——至少暂时地达到——一个稳定点为止。当达到这个稳定点时，该动物就获得了一种“习惯”。每一种习惯都包含这样的东西，即从行为主义的观点来看可以算作对于一般法则的信念的东西，或者，假如这种信念碰巧是真的，甚至（在某种意义上）可以算作知道了这种法则。例如，行为主义者也许会说，一条学会直立起来去乞求食物的狗相信下述一般法则：“闻到了食物的味道，再做出乞求的动作，然后就会得到食物。仅

有食物的味道而没有乞求的动作，食物是不会出现的。”

所谓的“通过经验而学习”，指的就是获取习惯的行为；它是生命有机体所特有的表现。狗通过经验了解到，人可以开门；因此，假如它的主人在场，并且它又想出去的时候，它就会围绕主人发出叫声，而不再会往门上抓。通常，“符号”依赖于通过经验而学来的习惯。对于一条狗来说，它的主人的声音就是主人的符号。我们可以说：假如A引发了B将会引发的反应，而这种反应却又并不适合于单独存在着的A，那么A是B的一个“符号”。然而，必须承认，一些符号的有效性并不依赖于经验：动物会对某些气味作出反应，其作出反应的方式与发出这些气味的对象相适合；而且，有时候，当它们从未经验过这些对象时，它们甚至也能做到这一点。给“符号”下一个精确的定义是困难的，这既是因为刚刚所说的这种情况，即一些符号的有效性并不依赖于经验，也是因为无法给“适当的”反应下一个令人满意的定义。但是，我们所意指的东西的一般特征是相当清楚的，而且人们将会发现语言就是一种“符号”。

一旦有机体的反应受到符号的影响，就有可能发现“主观的”和“客观的”之间的差别的起源，而且也可能发现“知识”和“错误”之间的差别的起源。从主观上说，假如在A出现时，有机体O以一种适合于B的方式作出反应，那么对O来说，A就是B的一个符号。从客观上来说，假如在事实上，A为B所伴随或跟随，那么A是B的一个符号。对有机体O来说，每当从主观上看A是B的符号时，我们就可以说，从行为主义角度来看，O“相信”这样的一般命题，即“A总是为B所伴随或跟随”。但是，只有从客观上看A是B的一个符号时，这个信念才是“真的”。动物会被镜子或气味所欺骗；而这样的情况使得下述这点变得显而易见：从我们目前的观点来看，“主观的-客观的”之间的区分以及“知识-错误”之间的区分，在很早的阶段就出现在动物的行为反应中了。在这个阶段，知识

和错误都是在有机体的行为与关于环境的诸事实之间所出现的可观察的关系。

在其自身的限度内，以上这种类型的知识论是合法的，也是重要的。但是还有另外一种知识论，它比前者更深入，而且我认为，比前者重要得多。

当行为主义者观察动物的行为，并且确定这些行为所展示的是知识还是谬误时，他没有把自己看作动物，而是看作一个对实际所发生的事情进行无误——这种无误至少是假设性的——记录的人。他“知道”动物被镜子所欺骗，却又相信他自己“知道”他 并未受到类似的欺骗。由于忽略了这个事实，即他 正在观察，而且他 是一个像任何别的有机体一样的有机体，所以他就赋予了他的观察结果一种客观性的假象。一旦我们记住该观察者可能会犯的错误时，我们就已经把蛇带进了行为主义者的伊甸园。蛇要求对观察结果作出怀疑，并且为了这个目的，它可以毫无困难地引用科学经典。

科学经典最权威的形式，体现在物理学（包括心理学）中。物理学使我们确信，我们称之为“感知着对象”的现象，处在一个以这些对象作为起点的长的因果链条的末端；而且，除了至多在某些非常抽象的方面，它们是不太可能类似于这些对象的。我们全都是从“天真实在论”出发的。“天真实在论”是这样一种学说：事物就是它们所看起来的那样。我们认为草是绿色的，石头是僵硬的，雪是冰冷的。但是，物理学使我们确信，草的绿色、石头的僵硬以及雪的冰冷，并不是我们在自己的经验中所知道的那种绿色、僵硬及冰冷，而是某种非常不同的东西。假如相信物理学的话，那么当观察者自己似乎在观察一块石头时，他实际上正在观察石头在他身上所产生的效果。因而，科学似乎与自身相矛盾：当它最想具备客观性时，它发现自己违背了自己的意志，陷入了主观性

之中。天真实在论导致物理学；而物理学，假如是真的，则表明天真实在论是假的。因此，天真实在论，如果是真的，那么就是假的；所以，它是假的。当行为主义者认为他是在记录关于外部世界的观察结果时，他因此实际上是在记录关于发生在他身上的事情的观察结果。

这些思考带来了怀疑，并因此导致我们对被认作知识的东西进行一种批评性的审查。这种批评性的审查就是上面所提到的第二种意义上的“知识论”，也就是人们所说的“认识论”。

这种审查的第一步，就是按照一定的顺序，对我们认为我们所知道的东西作出安排。在这种顺序中，后出现的东西之所以被认识（假如它被人们认识了的话），是因为有了前面的东西。然而，这个概念并非像它表面看起来的那样清晰。它和逻辑的顺序不是一回事，和发现的顺序也不是一回事，尽管它和这两者都有关系。让我们通过某些例子来说明。

在纯数学中，从基础原理之后，逻辑的顺序和知识的顺序是一回事。在一篇（比如说）论述函项理论的文章中，我们之所以相信作者所说的话，是因为他是从已被人们相信的那些较简单的命题中演绎出这些话来的；也就是说，我们的信念的原因也就是它们的逻辑根据。但是，在数学的开端之处，情况并不是这样的。逻辑学家们已把必要的前提减少到为数很少的高度抽象的符号命题，并且这些命题很难理解，而逻辑学家们自己之所以相信这些符号命题，只不过因为人们发现它们在逻辑上等值于大量的更熟悉的命题。这个事实，即数学能够从这些　前提中演绎出来，显然并不是我们相信数学真理的原因。

认识论所要求于数学的东西，虽然并不是我们的信念的逻辑顺序，却也并不是这些信念的心理学原因。为什么你相信7×8＝56？你曾经证

实过这个命题吗？我当然从来没有证实过。我之所以相信它，是因为在儿童时期人们就这么告诉我，也因为从那时起我发现它被一些受人尊重的作者重复过。但是，当我对数学知识进行认识论的考察时，我就不会去考虑我的这个信念即7×8＝56的历史原因。从认识论上来看，问题并不是“为什么我确实 相信了这个或那个？”而是“为什么我应该 相信这个或那个？”事实上，这整个主题就是一个笛卡尔式的怀疑的产物。我看到人们会犯错误，并且我问我自己必须做些什么来避免错误。显然，我必须做的一件事情就是正确地推理。但是，我必须有据以推理的前提。在一种完善的认识论中，我们将按一种　逻辑的顺序来安排诸命题，尽管这并不是逻辑学家们偏爱的那种逻辑顺序。

举天文学上的例子。在关于行星运动的数学理论中，逻辑上的顺序是从万有引力法则开始的，但是历史的顺序则是从第谷·布拉赫的观察开始的。他的观察导致开普勒诸定律的发现。认识论的顺序类似于历史的顺序，但并不相同，因为我们不可能满足于以往的观察。如果我们要使用以往的观察记录的话，我们首先必须发现它们之值得信赖的证据，而我们只能通过使用我们自己的观察结果来达到这一点。

或者，再以历史为例。假如真的存在一门历史科学的话，它的事实就可以从一般法则中演绎出来。在逻辑的顺序中，这些法则是最先出现的。在认识论的顺序中，我们当中的绝大多数人都愿意相信我们在可靠的文献中所发现的关于（比如说）尤利乌斯·恺撒的事情。但是，审慎的历史学家必须深入到手稿及碑文中去；他的资料具有某些特定的形状，对它们的解释有时可能是非常困难的。比如，就楔形文字的碑文来说，对它们的解释依赖于非常精细的归纳。阐述我们为什么应该相信我们对汉穆拉比[(2)]所做的解释，是一件复杂的事情。对于审慎的历史学家来说，基本的前提是他在一定的简札上看到一定的形状。而对于我们

来说，基本的前提是他说他这么做了，以及我们可能拥有的相信他会说真话的任何原因；这些原因就在于对他的陈述与我们自己的经验所作的一种比较。

认识论必须按照一定的顺序安排我们的所有信念：这既包括那些我们对之感到确信的信念，也包括那些在我们看来只有或大或小的可能性的信念。这种安排必须从那些经过反思之后不需要任何支持论证就让我们觉得可靠的那些信念开始，而且这种安排必须揭示这样一种推论（主要不是严格的逻辑意义上的推论）的性质，而我们就是由之从这些信念获得派生信念的。那些不需要任何支持论证就显得可信的关于事实的陈述，可以称作“基本命题”。[(3)] 这些基本命题与某些可以称之为“经验”的非语词现象相联系。这种联系的本质是认识论的基本问题之一。

认识论既包含逻辑学的也包含心理学的成分。从逻辑上来看，我们必须考虑在基本命题与那些由于有了基本命题而得到我们相信的命题之间的关系（这种关系通常并非是严格意义上的演绎关系）。我们也必须考虑时常存在于不同的基本命题之间的逻辑关系；如果我们接受了某些一般原理，这些逻辑关系就会使得基本命题构成一个体系，而这个体系，作为一个整体，增加了它自身的每一个构成成分的可能性。另外，我们还要考虑基本命题自身的逻辑特征。从心理学上来说，我们必须考察基本命题与经验之间的关系，以及我们对于任何基本命题所感觉到的可疑性或确定性的程度，还要考虑降低可疑性和提高确定性的方法。

在全书中，我将试图避免去考虑逻辑的及数学的知识，这种知识并不会引起我希望讨论的问题。我的主要问题，自始至终将是基本命题与经验之间的关系问题，也就是在认识论的顺序中最先出现的命题与在某种 意义上作为我们接受这些命题之根据的现象之间的关系问题。

我所关心的主题，不同于（比如说）卡尔纳普的《语言的逻辑句法》一书所讨论的主题，尽管在许多方面，该著作以及处理类似题目的某些其他著作所进行的那些讨论是非常重要的。我所关心的是什么东西使得经验命题成为真的，以及应用到这些命题上的“真”的定义。除非它们的主题碰巧是语言学的，经验命题是通过非语言的现象而成为真的。因此，在考虑经验真理时，我们所关心的是语言事件与非语言事件之间的关系，或者毋宁说，我们所关心的是复杂性逐渐增长的一系列关系。当我们看到一颗流星并且说“瞧！”时，这种关系是简单的；但是，万有引力法则同该法则建立于其上的观察之间的关系，则是极其复杂的。

与常识相一致，经验论认为，一个语词陈述可以被观察所证实或驳倒，只要它是一个有意义的陈述，同时又非一个逻辑陈述的话。在这种情况下，“观察”被设想为我们所“经验”到的某种非语词的东西。但是，假如观察要证实或反驳一个语词陈述，那么在某种意义上，它自身必须为一个或更多的语词陈述提供根据。因而，一种非语词的经验与一种语词陈述之间的关系——这种关系证明了该语词陈述——是经验论必然要去研究的事情。

我的论证的一般过程将如下所述。

在前三章中，我想对语词、语句、经验与（不完全地）描述了该经验的语句之间的关系，进行一番非正式的初步的讨论。这个题目的一个困难在于，我们不得不在精确的技术意义上使用普通语词，而这些语词通常又不具有这种精确的技术意义。我在开始的这几章中避免了这些技术性定义，然而我通过表明它们对其来说是必要的那个问题的本质，为它们奠定了基础。因而，在这几章中所说的话，并不具有在以后诸章中可以寻找到的那种精确程度。

第四章至第七章所涉及的是语言分析中的一些问题。从语言的逻辑研究中得出的一个最明显的结论是：一定存在着一个语言的等级体系，而且“真的”和“假的”这些词当应用于任何一种特定语言中的陈述时，自身则属于一种更高阶的语言中的语词。因而，这个结论意味着“真的”和“假的”这些语词在其中并不出现的一种最低阶的语言的存在。就逻辑的考虑而言，这种语言可以用多种方式构造出来。除了它不应该允许有似是而非的变项[(4)]之外，即除了它不应该包含“所有”和“有的”这些语词之外，其句法和词汇并非由逻辑条件所决定。我从心理学出发构造了一种（而非这种 ）满足最低阶语言之逻辑条件的语言；我称之为“对象语言”或“初阶语言”。在此语言中，每个语词都“指称”或“意指”一个可感对象，或者一个由诸多这类对象所构成的类；而且在被单独使用时，它们都断言了自身所指称或意指的那个可感对象的出现，或者断言了它们自身所指称或意指的那个对象的类中一个对象的出现。在定义这种语言时，有必要只把“指称”或者“意指”应用于对象词，即这种语言中的语词。各种更高阶的语言中的语词，通过某些其他的以及比这复杂得多的方式拥有“意义”。

通过加上我所说的像“或者”、“并非”、“有的”、“所有”这样的逻辑语词，以及应用于对象语言中的句子的“真的”和“假的”这些词，我们就从初阶语言过渡到了二阶语言。建立比第二阶语言更高的语言是逻辑学家的事情，因为在语句和非语言现象之间的关系上，它不会产生新的问题。

第六章和第七章涉及的是句法问题，即“专名”与“自我中心殊相词”。“自我中心殊相词”指的是诸如“这”、“我”、“现在”等等语词，它们拥有一种相对于说话者的意义。假如本书提出的专名理论是正确的，那么它是重要的，尤其是在空间和时间方面。

紧接着的四章与感觉知识有关，更具体地是与“基本命题”有关。基本命题就是那些最直接地陈述了来自知觉的知识的命题。

我们说过，以某种逻辑顺序对构成我们的知识的命题作出安排，是认识论的任务；并且在这种顺序中，后出现的命题之所以被接受，是因为它们与先前出现的命题之间具有逻辑的关联。后来的命题并非必须从先前的命题中逻辑地演绎出来。所必需的是，为了认为后出现的命题可能是真的，先前的命题要为此提供任何可能存在的根据。当我们考虑经验知识时，在这个等级系统中最早出现的命题为所有其他命题提供了根据，而这些命题并不是从别的命题中演绎出来的，也并非是纯粹的任意的假定。它们也拥有根据，尽管它们的根据不是命题，而是被观察到的现象。这样的命题，就像上面所看到的那样，被我称为“基本”命题。它们履行了逻辑实证主义者赋予他们所谓的“记录命题”的功能。在我看来，逻辑实证主义者的缺点之一在于，他们的语言学的偏见使得他们关于观察命题的理论成为模糊的和不能令人满意的。

接着，我们转移到了对“命题态度”的分析。“命题态度”指的是相信某某事情是这样的，渴望某某事情是这样的，怀疑某某事情是这样的，等等。不论对于逻辑学还是对于知识论来说，对这类现象的分析，尤其是关于信念的分析，都是重要的。我们发现，相信一个特定的命题并不必然涉及语词，而只需要相信者处于许多可能的状态之一，并且这些状态主要地（假如不是全部地）是由因果特性所定义的。当语词出现时，它们就“表达”了这个信念，而且假如该信念是真的，它们就“指示”了一个不同于该信念的事实。

关于真和假的理论自然地产生于我所提出的这些考虑。它是一种认识论的理论；那就是说，当存在着某种获得将会决定自身之真或假的知识的方法时，它才提供一种关于“真的”和“假的”的定义。这种理论使人

想起了布劳威尔以及他对排中律的否定。因而，必须考虑是否可能给“真的”和“假的”一种非认识论的定义，并以此保护排中律。

最后，存在着这样的问题：假如语言的逻辑范畴符合于语言所处理的非语言世界中的成分，那么它们在多大程度上相符合？或者，换句话说：逻辑为某些形而上学理论提供一种基础了吗？尽管有了逻辑实证主义者说过的所有那些话，我还是倾向于以肯定的方式回答这个问题。但是，它是一个困难的问题；对此，我并无勇气妄下结论。

在本书以下的论述中，有三个论题我认为特别重要。

（1）本书论证了这个观点，即许多语词陈述都可以在一次单独经验的基础上得以证明。本书研究了这类陈述的特征，并主张它们必须总是被限定于属于观察者的自身经历（biography）的事情。它们可以是像“我看见了一块犬科动物的色片”这样的陈述，而不能是像“这里有一条狗”这样的陈述。在证明它是真的时，这后一类陈述总是包含着一些推论的成分。

（2）在每个断言中，必须把两个方面的问题分离开来。在主观性一面，断言“表达”了说话者的一种状态。在客观性一面，它企图“指示”一个“事实”，而且当它是真的时，它的企图就得到了实现。信念的心理学涉及的仅仅是主观性一面，而关于真或假的问题，也涉及客观性一面。我们发现，对语句所“表达”的东西的分析，使得关于“或者”、“并非”、“所有”及“有的”这类逻辑语词的意义的心理学理论成为可能。

（3）最后，存在着真理与知识之间的关系这个问题。人们多次尝试着根据“知识”来定义“真”，或者根据像“可证实性”这类涉及“知识”的

概念来定义“真”。假如从逻辑上贯彻到底的话，这类尝试会导致一些我们没有理由去接受的荒谬结论。我断定，“真”是一个基本概念，并且“知识”必须以“真”来定义，而不是反过来以“知识”定义“真”。这蕴含着这样的推论：即使我们不能发现任何方法去获得或支持或反对一个命题的证据，该命题也可以是真的。它也意味着要部分地放弃得到逻辑实证主义者所支持的那种彻底的形而上学不可知论。

我们对知识的分析表明，除非对知识作出比我们所设想的严格得多的限制，我们将势必承认关于非证明性推论的原理，而且所说的这种推论也许难以和纯粹经验论相协调。这个问题在许多地方都出现了，但是我没有去讨论它。这部分是因为，要讨论这个问题，就需要写一本与本书一样厚的著作；但主要是因为，在解决这个问题上所作的任何尝试，都必须建立在对以下各章所考虑的事情作出分析的基础上，而且这种分析的正当性可能会被对其结果所进行的草率的研究所损害。

---

(1) “Socrates is mortal”和“Socrates est mortel”分别是英语和法语的句子，意思都是“苏格拉底是有死的”。——译注

(2) 汉穆拉比（？～公元前1750），古巴比伦王国国王（公元前1792～前1750）。——译注

(3) 这是艾耶尔先生使用的表达式。

(4) “似是而非的变项”在罗素著作的原文中是apparent variable，是罗素从皮亚诺那里借用来的术语，指的是这种变项看起来像是变项，其实并不是真正的变项（real variable）。因而，包含这类变项的表达式只能算作命题（即本书第十三章中所说的通过概括而得到的那类命题），而不能算作命题函项。——译注

第一章　词是什么

现在，我来对“什么是语词”这个问题作一预备性的考虑。但是，我现在所必须说的话将会在以后的阶段中通过细节性的讨论得到补充。

从最早的我们对其拥有历史记录的时代起，语词就已成为迷信恐惧的对象。知道敌人名字的人，通过这个名字，就可以获得对付敌人的魔力。我们仍然使用“以天道的名义”这类短语。人们容易同意“太初有言”这个说法。这种观点构成了柏拉图、卡尔纳普以及居于这两人之间的绝大多数哲学家的哲学的基础。

在我们能够理解语言之前，我们必须剥去其神秘的及引起恐惧的属性。本章的主要目的就在于做到这一点。

在考虑词的意义之前，让我们首先把它们作为可感世界中的现象来考察。从这个观点来看，词有四种类型：说出的、听到的、写下的，以及读到的。设定一种关于物质对象的常识的观点将是无害的，因为我们总是能够在后来把用常识的词项所说的话翻译成我们可能更喜爱的任何一种哲学语言。因而，将写下的词和读到的词合并到一起是可能的，其方法就是用物质对象代替每一个词。这种物质对象就是纽拉特所说的一团油墨；视具体情况不同，它是一个写下的或印出的词。写和读之间的区别当然是重要的，但是几乎每一件关于这种区别所需要说的事情，都可以通过联系说和听之间的差别而得到表达。

一个特定的词，比如说“狗”，可以被许多人在许多场合说出、听到、写下或阅读。我将把当人们说一个词时所发生的现象称为“语词的说出”，把当人们听到一个词时所发生的现象称为“语词的声音”，并将把那种构成了写下的或印出的词的物理对象称为“语词的形状”。当然，

显而易见：由于其心理学的特征，即由于其拥有“企图”或者“意义”，语词的说出、声音及形状区别于其他东西的说出、声音及形状。但是，目前我希望尽可能地把这些特征放在一边，而只考虑作为感官世界之一部分的语词的地位。

“狗”这个被说出的语词，并非是单个的存在体：它是发生在舌头、喉头以及喉道中的相似运动所组成的一个类。就像跳跃是由身体的运动所组成的一个类并且走动是由身体的运动所组成的另一个类一样，“狗”这个被说出的语词又是一个由身体的运动所组成的类。“狗”这个词是一个共相，这恰如狗　是一个共相一样。在不严格的意义上，我们说我们能够在两个场合说出同一个词“狗”，但是事实上我们所说出的是同一种类事物中的两个实例，这恰如当我们看到两条狗时我们所看到的也是同类事物中的两个实例一样。因而，在狗 和“狗”这个词之间，并不存在着逻辑地位上的差别：每一个都是一般的，并且仅仅存在于实例之中。“狗”这个词是由语词的说出所构成的某个类，这正如狗 是由四足动物所构成的某个类一样。完全相似的论述也适用于听到的词以及写下的词。

可能会有人认为，当我坚持语词是一个共相时，我过分地强调了一个非常明显的事实。但是，每当我们不加小心时，就会有一种几乎是不可抑制的倾向把语词看成是一个事物，并主张当存在着许多狗时，“狗”这一个词就被应用于所有这些狗。因此，我们最终会认为，狗全都共同地具有某种狗类的本质，也就是“狗”这个词实际上意指的东西。这样，我们就回到了柏拉图，而那条狗则躺在天国中。然而，我们实际所拥有的东西，却是许多或多或少相似的声音；这些声音全都可以应用于许多或多或少相似的四足动物。

当我们试图定义“狗”这个被说出的词时，我们发现，如果我们不把

意图考虑在内，我们就无法做到这一点。有些人说“dawg”，但我们认识到他们意指“狗”（dog）[(1)]。一个德国人习惯于说“dok”[(2)]；假如我们听到他说“De dok vaks hiss tail ven pleasst”[(3)]，我们就知道他已经说出了“狗”这个词的一个实例，尽管一个说出同一种声音的英国人此时说出了“码头”这个词的一个实例[(4)]。就写下的词而言，类似的考虑也适应于那些书法不好的人。因此，尽管与一种标准的声音或形状——即英国广播公司播音员的声音和字帖书写者的字体——相近似在界定一个词的实例时是必要的，但它是不充分的，而且也无法精确界定与那种标准的声音或形状相近似的必要程度。正像狗是一个家族一样，词实际上也是一个家族[(5)]；而且，正像在进化过程中一定存在着某些居于狗与狼之间的过渡物种一样，在词与词之间也存在着若干不容易确定其归属的居间的情形。

在这方面，词的印刷体是最可取的。除非油墨褪色，对于一个视力正常的人来说，“狗”这个词是否印在一个特定的位置，几乎不会让人感到难以确定。实际上，印刷体是一种人工制品。人们把它设计出来，是为了满足我们分类的兴趣。字母A的两个实例是非常相似的，而且每一个都不同于字母B的实例。通过在白色的纸上使用黑色的印刷体，我们就在其背景之中十分鲜明地突出了每个字母。因此，一个印刷页就是由一组分离的并且容易辨认的形状构成的，从而它也就成了逻辑学家的天堂。但是，他一定不要自我欺骗地认为，书本外的世界同样地令人迷恋。

由于拥有“意义”，听到的、写下的或说出的词，不同于由别的身体的运动、声音或形状所组成的类。许多词只是在适当的语境中才是有意义的，像“比”、“或者”、“然而”这类语词都不能单独出现。在对意义进行解释时，我们不能从这类语词开始，因为它们是以其他语词的存在为

前提的。然而，有一些词，包括儿童最先学会的所有那些词，是可以单独使用的；它们是专名、常见的动物的种类的名称、颜色的名称，等等。我称这些词为“对象词”，它们构成了对象语言。在以后的一章中，我对于这种语言将有很多话要说。这些语词具有多种特性：首先，它们的意义是通过直接面对对象而学会的，或者说它们的意义能够在直接面对对象时被人学会。这些对象就是它们所意指的东西，或者它们所意指的东西的实例。其次，它们不以其他语词的存在为前提。再次，它们当中的每一个词都可以依靠自身去表达一个完整的命题。你可以惊叫一声“火！”，但是你大喊一声“比！”则是毫无意义的。显然，对“意义”所作的任何解释都必须从这类语词开始，因为像“真”和“假”一样，“意义”也拥有一个意义的层次系统。该等级系统对应于语言的层次系统。

语词通过多种方式得到使用：叙述、请求、命令、想象，等等。但是，对象词的最基本的用途在于它的指示性功能；比如说，当一只狐狸出现时，大喊一声“狐狸”。几乎　同样基本的另一种用途是它的呼唤功能：使用一个专名是为了表达一种愿望，即希望被提到名字的那个人出现在眼前。但是，这并不是对象词真正　基本的用途，因为对象词的意义一定是在对象出现时才被学会的。（我排除了那些通过文字的定义而被学会的词，因为它们是以一种已经存在的语言为前提的。）

显然，知道一种语言就在于能够适当地使用语词，并且在听到这些词时能做出适当的行为。正如一个板球手没有必要了解关于碰撞与投掷物的数学理论一样，人们同样没有必要能够说出一个语词所意指的东西是什么。其实，就许多对象词而言，除非通过使用重言式，要说出　它们所意指的东西，严格地讲，一定是不可能的，因为语言就是从它们开始的。你只能通过指着某种红色的事物来解释（比如说）“红”这个词。当在“红”这个听到的词与红这种颜色之间的联想被建立起来时，一个儿

童就理解了这个听到的词。当他注意到某种红的事物时能够说出“红”，并且有一种要这么说的冲动，他就已经掌握了“红”这个说出的词。

对于对象词的最初的学习是一回事；当言语这种工具已被掌握时，对言语的使用又是另外一回事。在成年人的生活中，所有言语，比如对某个名字的呼唤，从意图上来说都是祈使语气，尽管这不是非常明显的。当它似乎只是一个陈述时，它就应该以“知道……”（know that）这些语词作为开始。我们知道许多事情，而我们只是断言其中的一些。我们断言的那些事情就是我们希望我们的听者知道的那些事情。当我们看见一颗流星，并简单地说一声“瞧！”时，我们希望这一个词会让旁观者也能看到它。如果你有一位不受欢迎的来访者，你可能会把他踢下楼，或者你可能会说“滚出去！”由于后一种包含较少的肌肉运动，所以如果它能和前一种做法产生相同的效果，那么它将是更可取的。

因此，在成年人的生活中，当你使用一个语词时，你之所以使用它，通常不仅是因为这个词所“指称”的东西出现在感官之前或者出现于想象之中，而且也是因为你希望你的听者做出一些与它有关的事情。但是，对于一个正在学习说话的儿童来说，情况却并非如此；而且即使在后来的岁月中，情况也并非始终　如此，因为在有趣的场合使用语词成了一种自动的习惯。如果你突然看到了你误以为已经死去的一个朋友，那么你很可能会说出他的名字，即使他本人以及任何别的人都没有听到你的声音。但是，这类情况属于例外。

在语句的意义中，有三种心理学的成分：说出语句的外部原因、听到语句时所产生的效果，以及说话者期待它在听者身上所产生的效果。这第三种成分是导致语句被说出的原因的一部分。

一般说来，我们可以说：除了在某些例外情况下，言语就是由人们

所发出的声音构成的，而发出声音的人指望别人做出他所期望的行为。然而，它的指示的及断言的能力仍然是基本的，因为正是有了这两种能力，当我们听到言语时，它才能导致我们以一种与环境中的某种特征相符合的方式去行动，而这种特征被说话者而非听者感知到了，或者由说话者从过去的知觉中所记起。当你在夜晚领着来访者走出你的房屋时，你可能会说“这里有两个向下的台阶。”你这么一说，就使得他在做出反应时好像自己也看到了这些台阶一样。然而，这意味着你对来访者有某种程度的善意。陈述事实绝非总是言语的目的；通过说话来骗人同样也是可能的。“语言被给予我们，是为了使我们能够隐瞒我们的思想。”因此，当我们把语言看成陈述事实的工具时，我们就不言而喻地假定了说话者身上的某些愿望。有趣的是，语言是能够　陈述事实的；同样有趣的是，它也能够　陈述谬误。当它陈述事实或者谬误时，其目的是希望在听者身上引起某种行为。假如听者是一个奴隶、一个儿童或者一条狗，那么通过比较简单地使用祈使语气，就可以产生效果了。然而，在说谎的效果和真话的效果之间存在着差别：只要人们期待着真理，谎言就只能产生人们想要的结果。事实上，除非假定说真话是一种通常的情况，没有人能够学会说话：假如当你的孩子看到一条狗时，你很随便地说出“猫”、“马”或者“鳄鱼”，那么当它不是一条狗时，你将不能通过说“狗”来欺骗他。因此，说谎是一种派生的行为，它预设了说真话是一种通常的规则。

因此，情况显然是这样的：虽然绝大多数的句子主要是祈使的，但是除非通过对象词的指示性特征，它们就无法履行自身的功能，即导致听者做出某种行为。假设我说“跑！”，并且听我说话的那个人因此也就跑了起来，那么，这种情况之所以发生，仅仅是因为“跑”这个词指示了某种类型的行为。这种情况的最简单形式出现在军事训练中：由于建立了条件反射，以至于某种类型的声音（即表示命令的语词）产生某种类

型的身体运动。我们可以说，既然如此，所说的这种声音就是所说的这种运动的名称。但是，那些并非身体运动的名称的语词，与身体的行为之间就较少具有一种直接的关联。

只是在某些情况下，语词的说出的“意义”才可能等同于人们企盼它在听者身上所产生的效果；表示命令的语词以及“瞧！”这个词就属于这种情况。但是，假如我说“瞧，有只狐狸！”那么我不仅寻求在听者身上产生某种行为，而且通过描述环境中的一个特征给了他一种行动的动力。就陈述性言语来说，“意义”和所企盼的效果之间的区别甚至是更明显的。

只是语句才会拥有被期待的效果，但是意义却并不仅仅限于语句。对象词拥有一种意义，这种意义并不依赖于对象词是否出现在语句中。

在最低层次的言语中，语句和单个语词之间并不存在差别。在这个层次上，单个的语词被用来指示它们所称呼的东西的那种可以被人感知到的出现。正是通过这种言语形式，对象词才获得了它们的意义，而且在这种言语形式中，每个词都是一种断言。在关于以可感方式出现的物体的断言之外，甚至在某些没有做到这一点的断言之外，任何事物都只能通过句子来获得。但是，假如语句包含着对象词，那么它们所断言的东西依赖于对象词的意义。有些语句并不包含对象词，它们是逻辑的和数学的语句。但是，所有经验陈述都包含对象词，或者通过对象词而得到定义的词典词。因此，在关于经验知识的理论中，对象词的意义是根本的，因为正是通过它们，语言和非语言现象才联系了起来，其联系的方式使得语言能够表达经验的真理或谬误。

(1) 在英语中，“dawg”和“dog”指的都是狗，但前者是一种更为口语化的说法。罗素在这里是说，有些英国人喜欢说“dawg”，而不说“dog”，但是他们所说的意思就是“dog”。——译注

(2) 这里的意思是说，一个德国人在说英语“dog”时，会说成“dok”。——译注

(3) 德国人在说英语“The dog wags his tail when pleased”（狗高兴时就摇尾巴）这句话时，会说成“De dok vaks hiss tail ven pleasst”。——译注

(4) 这里的意思是说，有的英国人在说“The dog wags his tail when pleased”（狗高兴时就摇尾巴）这句话时，也把“dog”说成“dock”（码头）。——译注

(5) 我借用了维特根斯坦处理这个问题的方法。

第二章　句子、句法和词性

语句可以是疑问式的、希求式的、感叹式的或祈使式的，也可以是陈述式的。在我们余下的绝大部分的讨论中，我们可以仅限于讨论陈述句，因为这些语句单独地是真的或假的。除了是真的或假的之外，陈述句还有另外两种让我们觉得有趣的特性，而且其他语句也拥有这两种特性。这两种特性中的第一种是：它们是由语词构成的，并且拥有某种意义，而这种意义则来源于它们所包含的语词的意义。第二种特性是：它们具有某种统一性；通过这种统一性，它们就可以具备一些作为其构成成分的语词所不具备的特性。

对于这三种特性的每一种，我们都需要作些研究。让我们从语句的统一性开始。

单一的语法句子从逻辑上看可能不是单一的。从逻辑上来看，“我走了出去，并且发现下雨了”这个语句，是无法同“我走了出去”和“我发现下雨了”这两个语句相区分的。但是，“当我走出去时，我发现下雨了”却是逻辑上单一的语句，它断言了两个现象是同时发生的。从逻辑上看，“恺撒和庞培是伟大的将军”是两个语句。但是，“在他们都是将军这一点上，恺撒和庞培是相似的”从逻辑上看却是单一语句。有的语句从逻辑上看并非是单一的，而是由两个断言组成的，并且这两个断言是通过“并且”或者“但是”或者“尽管”或者某个类似的连词连接在一起的。为了我们的目的，把这类语句排除在外将是方便的。就我们的目的而言，单一语句一定是这样的语句：它说出了某种事物，而这某种事物是无法通过两个单独的更简单的语句来表达的。

接下来，考虑像“如果你将生病，我会难过的”这样的句子。这个语

句无法分成“我会难过的”和“你将生病”这两个句子。它具有我们要求语句所具有的那种统一性。但是，它具有某些语句所不具有的一种复杂性。如果不考虑时态的话，那么它陈述了在“我难过”和“你生病了”这两个句子之间的一种关系。我们可以把它解释成断言了下述情况的语句：不管何时，只要这两个句子中的第二个是真的，那么第一个也是真的。相对于作为它们构成成分的语句，这样的句子可以被称为“分子式的”；根据同样的对比关系，这些作为它们构成成分的语句则可称为“原子式的”。在一种非相对的意义上，某些语句究竟是不是“原子式的”，在眼下可以作为一个尚容争论的问题。但是，当我们在考虑什么东西产生了语句的统一性时，只要发现一个语句是分子式的，我们最好还是把注意力首先转移到它的原子上。大致地说，一个原子语句就是只包含一个动词的语句。但是，这种说法只是在一种严格的逻辑语言中才是精确的。

这个问题绝不简单。假设我先说出“A”，然后说出“B”，你就可以作出这样的判断：“声音‘A’先于声音‘B’。”但是，这含有“声音‘A’出现了”和“声音‘B’出现了”这两层意思，并补充进另外一层意思，即一个现象在另外一个现象之前。因此，你的陈述实际上类似于这样的一个陈述：“在我出去之后，我把衣服弄湿了。”它是一个分子陈述，其原子是“A出现了”和“B出现了”。那么，当我们说“A出现了”，我们的意思是什么呢？我们意味着：存在着一种属于某个类的声音，这个类被称为“A”。因此，当我们说“A先于B”时，我们的陈述就包含了一种隐藏的逻辑形式。这种逻辑形式和以下这个陈述的逻辑形式是相同的：“首先出现了狗吠的声音，然后出现了马嘶的声音。”

让我们来对这个问题作一番稍微深入的探讨。我先说“A”，然后又说“我刚才说了什么？”你接着回答说“你说了‘A’”。现在，当你在这个回答中说出“A”时你所发出的声音不同于我原先发出的声音。因此，假

如“A”就是某一特定声音的名称，你的陈述就是错误的。仅仅是因为“A”是一类 声音的名称，你的陈述才是正确的。你的陈述对我所发出的声音进行了正确的归类，这就好像你说“你发出了狗吠般的声音”一样。这种情况表明了语言是如何把我们逼进了一般性之中的——甚至当我们最想避免这种一般性的时候。假如我们想要谈论我所发出的那种特定的声音，我们就应该给它一个专名，比如说“汤姆”，并且当你说“A”时，你所发出的声音我们将称之为“迪克”。然后我们就可以说：“汤姆和迪克都属于A类声音。”我们可以说“我说了汤姆”，但不可以说“我说了‘汤姆’”。严格地讲，我们不应该说“我说了‘A’”，而应该说“我说了一个‘A’”。所有这些都说明了一个一般原理：当我们使用一个像“A”或“人”这样的一般词项时，我们想到的不是共相而是一个实例，并且眼前出现的这个实例与想到的那个实例相类似。当我们说“我说了‘A’”时，实际上我们的意思是“我发出了一种声音，它非常类似于我即将就要发出的声音‘A’”。然而，这已经是题外话了。

我们将回到这个假定，即：我先说了“A”，然后说了“B”。我们将把我第一次发出的特定的声音现象称为“汤姆”，并把我第二次发出的特定的声音现象称为“哈利”。然后，我们就可以说“汤姆先于哈利”。这就是当我们说“声音‘A’先于声音‘B’”时实际上所要表达的意思。现在，我们似乎终于得到了一个并非仅仅对声音现象进行归类的原子语句。

可能有人会提出这样的反对意见：当我说“汤姆先于哈利”时，这包含了“汤姆出现了”和“哈利出现了”这两层意思，这正如当我说“声音‘A’先于声音‘B’”时，也包含着“‘A’出现了”和“‘B’出现了”这两层意思一样。我认为，这种看法是一种逻辑的错误。当我说一个类中的某个未经特别指明的分子出现时，只要我知道我所说的是哪一个类，我的陈述就是有意义的。但是，就一个真正的专名来说，除非它命名了某种事

物，它是无意义的；而且，假如它命名了某种事物，那种事物就一定出现了。这似乎可以让人联想到本体论的证明，但是它确实仅仅是“名称”的定义的一个部分。一个专名命名了某种事物，而且并不存在着关于这种事物的许多　　实例。它是通过一种特别的约定来命名这种事物的，而不是通过摹状词——摹状词是由先前已被赋予意义的语词组成的——来命名的。当我们说“汤姆先于哈利”时，我们并不是以“汤姆出现了”和“哈利出现了”作为前提的。严格说来，“汤姆出现了”和“哈利出现了”都是无意义的。这里所说的“汤姆”和“哈利”都是特定声音的名称。

在实践中，人们并不把专名给予单个的短暂的现象，因为绝大多数这类现象都不会让人产生足够的兴趣。当我们有时提到它们时，我们是通过“恺撒之死”和“基督的诞生”这样的摹状词来做到这一点的。目前，如果借用物理学的术语来说的话，我们是把专名给予了某些特定的时空片段，比如，苏格拉底、法国或月球等等。以前，据说我们是把专名给予了实体或实体的集合。但是，现在我们必须找出一个不同的用语来表达专名所指的对象。

在实践中，专名总是拥有许多现象，但是它并不是像类名称那样拥有现象的：那些分离的现象是这个名称所意指的东西的某些部分　，而非它的某些实例 。比如说，考虑一下“恺撒死了”。“死”是用来代表许多现象的一个共用语词，这些现象相互之间拥有某些相似之处；但是它并非必然是存在于时间与空间中的某种相互联系。在这些现象当中，每一个现象都是一个 死。正好与此相反，“恺撒”代表了一系列聚集在一块的现象，而非一系列各别的现象。当我们说“恺撒死了”时，我们其实是在说：恺撒这个系列现象当中的一个现象是死这个类中的一个分子。这个现象被称之为“恺撒之死”。

从逻辑的观点来看，专名可以被赋予时空中的某个连续部分（肉眼

可以看得到的连续性就可以了）。一个人生命中的两个阶段可能会拥有不同的名称；例如，艾布拉姆和亚伯拉罕，或者，奥克塔维厄斯和奥古斯塔斯。“宇宙”可以看成是给予全部的时空的一个专名。我们能够 把专名给予时空中的很小的部分，只要它们的大小足以被人察觉到。假如在某个特定日期的下午六时，我说了一次“A”，我们就能够把一个专名给予这个声音，或者更具体地说，给予眼前的某个人在听我说话时所拥有的那种听觉。但是，即使当我们达到这种细微的程度时，我们仍然不能说我们命名了某种没有结构的事物。因此，至少在目前来说，我们可以假定：每一个专名都是一个结构的名称，而不是某种缺乏部分的事物的名称。但是，这是一个经验的事实，而非一种逻辑的必然性。

如果我们要避免一些非语言学的问题上的纠缠，我们必须根据语句的复杂性来区分语句，但不是根据它们碰巧所拥有的复杂性，而是根据包含在其形式中的复杂性。“亚历山大先于恺撒”之所以是复杂的，是由于亚历山大和恺撒所具有的那种复杂性。但是，“x先于y”，根据其形式，并不意味着x和y是复杂的。事实上，由于在恺撒出生之前亚历山大就死了，所以亚历山大的每一个构成成分都先于恺撒的每一个构成成分。我们因而可以把“x先于y”作为原子形式 的命题来接受，即使我们不能实际提到给出了一个原子命题的一个x和一个y。那么，我们将说，一种命题形式　是原子式的，假如一个命题拥有这种形式这一事实，在逻辑上并不意味着它是由从属命题所组成的一个结构。而且，我们还将补充说，从逻辑上看，一个专名并非必然要命名一种拥有若干部分的结构。

对于这种尝试即揭示何种东西构成了一个语句所拥有的那种基本的统一性，上述的讨论是一种必要的准备。这是因为，这种统一性，无论其性质可能是什么，都明显存在于原子形式的语句中，并且应该首先在

这类语句中得以考察。

在每个有含义的语句中，在其所包含的几个语词——除去那些仅仅用来揭示句法结构的语词——的意义之间，必须存在着某种联系。我们发现，“恺撒死了”断言了在恺撒和死这两个类之间存在着一个共同的分子，而恺撒和死这两个类都是由事件组成的。这仅仅是语句所能断言的那些关系中的一种。在每一种情况下，句法都表明了所断言的那种关系是什么。有些情况要比“恺撒死了”更为简单，另外一些情况要比它复杂。假设我指着一株黄水仙，然后说“这是黄的”。这里所说的“这”，可以看成是我目前的视野中的一个部分的专名，而“黄的”则可以看成一个类名称。按照这样的解释，这个命题要比“恺撒死了”简单，因为它对某个给定的对象归了类。它在逻辑上类似于“这是一个死”。在我们能够知道两个类有一个共同的分子即“恺撒死了”所断言的东西之前，我们必须能够知道这样的命题。但是，“这是黄的”并不像它所看起来的那样简单。当儿童在学习“黄的”这个词的意义时，首先存在着一个对象，或者不如说，一个对象的集合；而根据定义，这个对象是黄的。然后，存在着一种知觉，即别的对象在颜色上类似于那个黄色的对象。因此，当我们对一个儿童说“这是黄的”时，我们要向他传达的意思是（若能如愿以偿的话）：“这在颜色上类似于一个对象；根据定义，这个对象是黄色的。”所以，分类性的命题，或者说，诸如确定属性的命题，实际上是断言了某种类似性的命题。如果是这样的话，最简单的命题也是关系命题。

然而，在对称关系和不对称关系之间存在着一种区别。一种关系，如果在x和y之间成立，而且在y和x之间也成立，那么就是对称的。一种关系，如果在x和y之间成立，而在y和x之间并不成立，那么就是不对称的。因此，类似性是对称的，不类似性也是对称的。但是，“在……之

前”、“比……大”以及“在……的右边”等等，则是不对称的。也有一些关系，它们既不是对称的，也不是不对称的；“兄弟”就是一个例子，这是因为，如果x是y的兄弟，y则可能是x的姐妹。这些关系以及不对称的关系，被称为非对称关系。非对称关系是极其重要的，许多著名的哲学观点都由于非对称关系的存在而被驳倒了。

让我们试图陈述一下关于非对称关系的语言事实究竟是什么。“布鲁图杀死了恺撒”和“恺撒杀死了布鲁图”这两个句子都是由相同的语词组成的，并且在每一种情况下，这些语词都是根据时间顺序排列的。不过，在这两个语句中，一个是真的，另一个则是假的。当然，为了达到这个目的而对词序所作的这种使用，当然并非本质性的；相反，拉丁语就使用了曲折变化的形式。但是，假如你曾经是一个教授主格和宾格之间的区别的古罗马语教师，那么你就会被迫在某个方面引进非对称关系，而且你会发现通过时间和空间的顺序来解释这些关系是合乎自然的。暂且考虑一下布鲁图杀死恺撒时所发生的情况：一把匕首迅速地从布鲁图移向了恺撒。其抽象的结构是“A从B移向了C”，而且我们所关心的那个事实是：它与“A从C移向了B”有所不同。有两个事件，一个是“A朝向B”，另外一个是“A朝向C”，我们将分别称它们为x和y。如果A从B移向了C，那么x先于y；如果A从C移向了B，那么y先于x。因而，“布鲁图杀死了恺撒”和“恺撒杀死了布鲁图”之间的差别，最终来源于“x先于y”和“y先于x”之间的差别，这里的x和y都是事件。类似地，在视野中，也存在着上-下以及左-右两种空间关系，它们都拥有同一种特性即不对称性。“比……明亮”，“比……声音大”，以及一般说来作为比较级的语词，也都是不对称的。

就不对称关系来说，语句的统一性尤为明显：“x先于y”和“y先于x”都是由同样的语词构成的，并且这些语词都是根据同一种关系即时间

顺序来排列的。在这两个语句所包含的成分中，没有任何东西可以把一个与另一个区分开来。这两个语句之间的差别不在于它们所包含的各个部分；只是作为整体来看，它们之间才有所不同。这就是当我说到语句是一个统一体时所要表达的意思。

在这一点上，如果要想避免混乱，那么，重要的是应该记住语词是共相。[(1)] 在“x先于y”和“y先于x”这两次语句的说出中，两次出现的符号“x”并不是同一个东西，两次出现的符号“y”也是如此。让S_1和S_2分别作为专名来代表这两次语句的说出，X_1和X_2分别作为专名来代表“x”的两次说出，Y_1和Y_2分别作为专名来代表“y”的两次说出，P_1和P_2分别作为专名来代表“先于”的两次说出，那么S_1就是由X_1、P_1和Y_1这三次说出按照本来那样的顺序组成的，S_2就是由X_2、P_2和Y_2这三次说出按照本来那样的顺序组成的。在每一种情况下，这种顺序都是一个历史的事实；它就像亚历山大先于恺撒这个事实一样，是确定的并且不可更改的。当我们看到语词的顺序可以改变，并且看到正如我们可以容易地说出“布鲁图杀死恺撒”那样，我们也可以同样容易地说出“恺撒杀死布鲁图”时，我们就倾向于认为语词是确定的事物，并且能够对它们作出不同的排列。这种看法是错误的。语词是抽象物，而且语词的说出仅仅能够拥有它们确实拥有的任何一种顺序。尽管语词的说出的过程是短暂的，但是它们生生灭灭，而且不能复活。每一件事物都拥有它所拥有的那种排列，而且不能重新对它作出排列。

我并不希望被认为是在不必要地卖弄学问，而且我将因而指出，为了理解可能性，有必要把这个问题弄清楚。我们说，说出或者“布鲁图杀死恺撒”或者“恺撒杀死布鲁图”是可能的；而且我们没有认识到，这完全类似于这个事实：有可能在一种场合一个男人在一个女人的左边，

并且在另一种场合另一个男人在另一个女人的右边。让β代表由“布鲁图”这个被说出的语词的被说出所组成的那个类，κ代表由“杀死”这个被说出的语词的被说出所组成的那个类，γ代表由“恺撒”这个被说出的语词的被说出所组成的那个类，那么，说我们能够说出或者“布鲁图杀死恺撒”或者“恺撒杀死布鲁图”，就等于说：（1）存在着x、P、y这些现象；在这些现象中，x是β的一个分子，P是κ的一个分子，y是γ的一个分子，x正好在P之前，P正好在y之前；（2）存在着x′、P′、y′这些现象，它们都满足上述关于β、κ、γ的分子资格的条件；但是，在这些现象中，y′正好在P′之前，而P′正好在x′之前。我主张：在所有关于可能性的情形中，存在一个作为一个变项的主词；而且按照规定，它满足该变项的许多值所满足的某个条件；此外，在这些值中，一些值还满足了其他一些值所没有满足的另外一个条件；那么我们就说这个主词满足这另外一个条件是“可能的”。用符号来表示的话，如果“φx并且ψx”和“φx并且非ψx”对于x的某些适当的值来说都是真的，那么，如果给定了φx，则ψx是可能的，而非必然的。（人们必须把经验的必然性与逻辑的必然性区分开来，但是我并不想研究这个问题。）

我们还将注意到另外一个问题。当我们说“x P y”和“y P x”（P是一种不对称关系）这两个语句不相容时，符号x和y都是共相，因为在我们的陈述中，存在着x的两个实例和y的两个实例。但是，它们一定都是殊相的名称。“白天先于夜晚”和“夜晚先于白天”都是真的。因此，在这类情况下，在符号与其意义之间缺乏一种逻辑的同质性：符号是共相，而意义是殊相。这种逻辑异质性很容易导致混乱。所有的符号都属于同一种逻辑类型：它们是由若干类似的语词的说出所组成的类、由若干类似的声音所组成的类，或者由若干类似的形状所组成的类，但是它们的意义可以属于任何一种类型，或者某种不确定的类型，比如“类型”一词自身的意义就属于不确定的类型。一个符号与其意义之间的关系，必然会

随着其意义类型的变化而有所变化。在符号理论中，这个事实很重要。

由于现在已经澄清了当我们说同一个词可以出现在两个不同的语句中时可能产生的混乱，因此我们可以自由地使用这种表述方式了；这正如下述情况一样：我们可以说“人们将会在非洲和伦敦动物园里发现长颈鹿”，同时却不会让人误以为这句话就任何特定的长颈鹿来说都是真的。

在像英语这样的语言中，由于语词的顺序对于语句的意义来说是关键性的，我们可以把非对称关系问题陈述如下。假定有一组可以组成一个句子的语词，那么时常会发生这样的情况：它能够组成两个或更多的句子，而在这些句子中，其中一个是真的，而其他语句则是假的，并且这些句子是随着语词排序的变化而变化的。因而，无论如何，在某些情况下，语句的意义是由语词的序列　所决定的，而非由语词所构成的类决定的。在这些情况下，语句的意义不可能通过把几个语词的意义集合到一块而得到。假如一个人知道谁是布鲁图，谁是恺撒，以及什么是杀死，那么当他听到“布鲁图杀死恺撒”这个句子时，他仍然不知道是谁杀死了谁。要知道这一点，他既需要句法，也需要词汇，因为只是作为整体，语句的形式才会对意义有所贡献。[(2)]

为了避免不必要的啰嗦，现在让我们假设只有被说出的言语。那么，所有的语词都有　一种时间顺序，而某些语词则断言了　一种时间顺序。我们知道，如果“x”和“y”是特定事件的名称，那么，若“x先于y”是一个真语句时，则“y先于x”是一个假语句。我现在的问题是这样的：我们能够不用与语言有关的词项而用与事件有关的词项来陈述等值于上述说法的某种东西吗？情况似乎是这样的：我们所关心的是时间关系的特征，然而当我们试图陈述这种特征是什么时，我们好像被迫去陈述某些描述时间关系的语句的特征。而且，适用于时间关系的东西也同样适用

于所有别的不对称的关系。

当我听到“布鲁图杀死恺撒”这个句子时，我就感知到了这些语词在时间上的先后顺序。假如我没有感知到这种顺序，我就不可能知道我所听到的是这个句子而非“恺撒杀死布鲁图”。如果我通过“‘布鲁图’在‘杀死’之前”和“‘杀死’在‘恺撒’之前”这两个语句来进一步断言这种时间顺序，那么我一定可以再次意识到包含在这些句子中的时间顺序。因此，在我们没有断言某些事件拥有时间顺序的情况下，我们一定意识到了这些事件的时间顺序，因为如果不是这样的话，我们就将陷入一种无穷倒退。在这样的情况下，我们所意识到的东西是什么呢？

下述内容是一种可以推荐的理论：当我们听到“布鲁图”这个词时，存在着一种经验，它类似于当我们听到逐渐消失的铃声时所拥有的经验；假如这个词是刚才听到的，那么现在仍然会有一种渐渐逝去的感觉，并且它类似于刚才的感觉，但是更微弱了。因而，当我们刚刚听完“布鲁图杀死恺撒”这个句子时，我们还会有一种听觉。这种听觉可以形象地表示如下：

布鲁图杀死 恺撒 ；

而当我们刚刚听完“恺撒杀死布鲁图”这个句子时，我们的感觉可以形象地表示如下：

恺撒杀死 布鲁图 。

这是两种不同的感觉，并且我们可以认为，正是这种不同使得我们认识

到了时间上的顺序。根据这种理论，当我们区分“布鲁图杀死恺撒”和“恺撒杀死布鲁图”时，我们并不是在由完全类似的部分——这些部分是前后相继的——所构成的两个整体之间进行区分，而是在由多少有点不类似的部分——这些部分是同时出现的——所构成的两个整体之间进行区分。每一个整体的特征都是由自身的组成成分所刻画的，而且不必进一步提及某种顺序上的排列。

在这种理论中，毫无疑问有一种真理的成分。作为一种心理学的事实，显然存在着某些可以归之为感觉的现象，并且在这些感觉中，现在的某种声音会与片刻之前听到的某种声音的逐渐消失的幽灵结合到一起。但是，假如只有这一点，我们就不会知道过去的那些事件已经发生了。假设存在着渐渐逝去的感觉，那么我们如何知道在这些感觉与它们首次出现时的感觉之间所存在的某些相似与差别呢？如果我们真的仅仅知道事实上与过去现象相关联的当前现象，那么我们绝不能知道这种关联是什么。显然在某种意义上，我们有时确实知道过去的事情，但这不是从现在的事情中推论出来的，而是通过某种直接的方式知道的，这种直接的方式就是我们了解现在的事情所采用的方式。因为如果不是这样，那么现在发生的任何事情都不会使我们设想存在着一个过去，甚至也不会使我们理解这种设想本身。

让我们回到这个命题：“如果x先于y，那么y不先于x。”似乎　很明显，我们不是从经验上知道这个命题的，但它似乎也　不是一个逻辑命题。[(3)]然而，我也看不出我们如何能够把它解释为一种语言上的约定。“x先于y”这个命题可以在经验的基础上得到断定。我们是说，如果这种经验出现了，那么能够产生“y先于x”这个命题的任何一种经验都不会出现。显而易见，不管我们怎么重新陈述这个问题，在我们的陈述中的某个地方，一定存在着一种否定的成分；而且我认为，同样显而易见

的是，否定把我们带进了语言的王国。当我们说“y不先于x”时，我们似乎只能意味着“语句‘y先于x’是假的”。因为，假如我们接受任何一种别的解释，那么由于我们将在后面给出的理由，我们就必须承认我们可以感知否定的事实；而承认这一点即我们可以感知否定的事实，似乎　是荒谬的，但也可能并不荒谬。我认为，关于“如果”这个语词，我们也可以说些类似的话：当这个词出现的时候，它一定是用于一个句子的。因此，我们正在考察的这个命题似乎应该陈述如下：“假如x和y是表示事件的专名，那么在‘x先于y’和‘y先于x’这两个句子中，至少有一个是假的。”要想更进一步论述这个问题，就需要对假进行定义。因此，我们将暂时放下这个问题，直到我们对真与假作出讨论之后。

词性，就如它们在语法中所表现出来的那样，和逻辑句法之间并没有十分密切的关系。“在……之前”（before）是一个介词，而“先于”（precedes）是一个动词，但是它们意指同一种东西。对一个句子来说，动词似乎是关键性的。但是，在许多语言中都是没有动词的，甚至在诸如“欲速则不达”（More haste，less speed）这样的英语习语中，也是缺少动词的。然而，根据逻辑句法构造一种逻辑语言是有可能的，而且当它既已被构造时，在日常语言中发现一些逻辑语言的迹象也是有可能的。

逻辑学的最完善的部分是联结词理论。就像它们在逻辑学中那样，这些语词仅仅出现在整体的语句之间。它们产生了分子语句。分子语句中的诸原子被这些联结词分隔开了。这个部分的主题已经被充分地解决了，我们没有必要在此多费时间。此外，我们前面所关心的所有问题都是因为原子形式的语句而产生的。

我们来考虑以下几个句子：（1）这是黄的；（2）这个在那个之前；（3）A把一本书给了B。

（1）在“这是黄的”中，“这”这个词是一个专名。的确，在其他的场合，其他的对象被称为“这”；而这同样适用于“约翰”：当我们说“约翰在这里”时，我们并不意味着“由人所构成的且被称之为‘约翰’的那个类中的某个分子在这里”。我们认为这个名称仅仅属于一个人。语词“这”的情况与此完全相同。[(4)] 语词“人”（men）适用于所有被分别称之为“一个人”的那些对象，但是，语词“这些”并不适用于在不同场合所有被分别称之为“这”的那些对象。

“黄的”这个词更困难些。就像上面所提到的那样，它似乎意味着“在颜色上类似于某个对象”；而根据定义，这个对象是黄的。当然，严格说来，由于存在着多种程度的黄色，我们需要许多对象，而根据定义，它们都是黄色的；然而，人们可以不考虑这种复杂性。但是，由于我们可以把颜色上的类似性同其他方面（比如说在形状上）的类似性区分开来，所以为了获得“黄的”这个词的意义，我们并不回避某种程度的必要的抽象性。[(5)] 我们无法看到没有形状的颜色，也无法看到没有颜色的形状；但是我们能够感知到下述两种类似性之间的差别：在一个黄色的圈状物与一个黄色的三角形之间所存在的类似性，以及在一个黄色的圈状物与一个红色的圈状物之间所存在的类似性。因此，可感的谓词，比如“黄的”、“红的”、“响亮的”、“硬的”等等，看来都源自各种关于类似性的知觉。这种说法也适用于非常一般的谓词，比如“看得到的”、“听得到的”、“触得到的”等等。因而，再回到“这是黄的”这个句子：它的意义似乎是“这个和那个具有颜色上的类似性”，这里的“这个”和“那个”都是专名；按照定义，被称为“那个”的对象是黄的，而颜色上的类似性是一种可以感知到的二元关系。我们将发现，颜色类似性是一种对称关系。之所以有可能把“黄的”看成一个谓词并且不去进行比较，其原因正在于此。事实上，关于这种比较所说的话可能仅仅适用于对于“黄的”这个语词的学习 。也许，当已被学会时，它就确实是一个谓

词。[(6)]

（2）“这个在那个之前”已经被讨论过了。由于“在……之前”这种关系是不对称的，我们不能认为这个命题把一个共同的谓词给了这个和那个。而假如我们认为它把两个不同的谓词（比如说日期）给了这个和那个，这两个谓词自身之间就必须拥有一种与“在……之前”相符合的不对称关系。从形式上看，我们可以把它的意义看成是“这个的日期比那个的日期早”，但是，恰如“在……之前”一样，“比……早”同样是一种不对称关系。要发现一种逻辑的方法，以便从对称的材料中发现产生不对称的材料，是不容易的。[(7)]

像“黄的”这个词一样，“在……之前”一词也可以从比较中产生。我们可以从某个非常显著的关于先后顺序的例子比如一个敲响十二点的时钟开始，并且通过与这个报时钟没有其他方面的明显类似性的另外一些关于先后顺序的例子，逐渐地把注意力集中到先后顺序本身。然而，似乎清楚的是，不管关于“黄的”这个词的情况如何，就“在……之前”来说，这种情况只适应于对于它的学习。像“在……之前”或者“颜色上的类似性”这类语词的意义不可能总是从比较中获得，因为这会导致无穷的后退。比较是产生抽象的一种必要的刺激物，而至少就相似性而言，抽象一定是可能的。而假如在相似性方面抽象是可能的，那么若在别的地方否定它，则是不太合适的。

说我们理解“在……之前”这个词，就等于说，当我们在一个时间的先后顺序中感知到两个事件A和B时，我们知道应该说“A在B之前”还是应该说“B在A之前”，并且就二者之一来说，我们知道它描述了我们所感知到的东西。

（3）“A把一本书给了B。”这句话意味着：“存在一个x，并且A把x

给了B，且x是具有书的性质的。”眼下，使用“具有书的性质的”这个词，是为了意指书籍所具有的那种确定的性质。让我们来把注意力集中在“A把C给了B”上面——这里的A、B、C都是专名。（由“存在一个x，并且……”所引发的问题，我们不久就会加以考虑。）我想考虑的问题是：什么现象为这个陈述的真理性提供了证据？如果我们不想通过道听途说，而想通过我们自己的感官证据知道它的真理性，我们就必须看见A和B，而且看见A手里拿着C，将C移向了B，并最终把C放到了B的双手中。（我现在假定C是像一本书那样的某种小的物体，而不是像财产权，或者版权，或者要通过一种复杂的法律上的抽象过程才能被占有的任何其他事物之类的东西。）这在逻辑上类似于“布鲁图用一把匕首杀死了恺撒”。关键的是，A、B和C应该在一个有限的时间段中自始至终都以一种可以让人感觉到的方式出现，并且在这个时间段内，C与A和B之间的空间关系发生了改变。如果以图解的方式来表达的话，其最简洁的几何学图式如下所述：首先，我们看到了三种形状A_1、B_1和C_1，其中C_1靠近A_1，然后我们看到了三种非常类似的形状A_2、B_2和C_2，其中C_2靠近A_2（我忽略了许多细微之处）。单独地来看，这两个事实中的任何一个都不充分。被断言的东西，正是它们在一个非常短暂的过程中前后相继地出现。真正说来，甚至连下述这一点也是不充分的：我们必须认为A_1和A_2、B_1和B_2、C_1和C_2都分别是同一个物质对象所表现出来的现象，不管可能会对这些物质对象如何加以定义。我将忽略这个事实，即“给予”这种行为包含着意图。但是即便如此，这些复杂性也是需要引起注意的。乍看上去，所包含的内容最少的断言似乎一定是类似下述的某种东西：“A_1、B_1和C_1是在同一时间中三个物质对象所表现出来的现象，A_2、B_2和C_2是‘相同的’三个物质对象在稍微靠后的一个时间中所表现出来的现象。C_1接触到了A_1，但没有接触到B_1；C_2接

触到了B_2，但没有接触到A_2。”我没有考察用来表明在不同时间出现的两种现象是由“同一种”对象的现象所需要的证据。这最终是一个物理学的问题；但在实践上以及法庭上，人们容许采用某些更简单的方法。对我们来说，重要之处在于，我们显然获得了一个包含六个项的原子形式。这种原子形式是：“C_1 同A_1 之间的接近性及其同B_1 之间的相对遥远性，是一种稍微早于C_2 同B_2 之间的接近性及其同A_2 之间的相对遥远性的现象。”我们很想断定：假如我们要想拥有诸如一个人把一个对象递给另一个人这类事情的可感的证据，我们就无法回避带有这种程度的复杂性的原子形式。

但是，这也许是一个错误。考虑一下这些命题：C_1 接近A_1，C_1 远离B_1，A_1 与B_1 同时，B_1 与C_1 同时，A_1 稍微早于A_2，A_2 与B_2 同时，B_2 与C_2 同时，C_2 接近B_2，C_2 远离A_2。这个由九个命题所构成的集合，在逻辑上等值于一个包含了A_1、B_1、C_1、A_2、B_2、C_2 的命题。因此，这一个　命题也许是一个推论，而不是作为论据的材料。这里还有一个困难：“接近”和“远离”都是一些相对的词项。在天文学中，金星接近于地球，但这并不是从那种把某物递给了别的某个人的角度来看的。然而，我们能够避免这种情况。我们可以用“C_1 触及A_1 ”来代替“C_1 接近A_1 ”，并且用“某个事物在C_1 和B_1 之间”代替“C_1 远离B_1 ”。这里的“触及”和“在……之间”都是视觉材料。因此，“在……之间”这种涉及三个项的关系似乎就是我们所需要的最复杂的材料了。

正如我们将会看到的那样，原子形式的重要性及其自身的矛盾之处在于，所有不是通过推论而是通过观察去证实的命题，或者说，至少所有这类非心理学的命题，都是这些形式的命题。也就是说，如果加以充

分的注意的话，所有体现了经验物理学材料的语句都将断言或否定某些原子形式的命题。从理论上说，所有其他形式的物理学语句，都可以通过这些形式的语句来（根据实际情况）加以证实或否证，或者说，来证明它们是可能的或不可能的。而且，我们不应该把任何一种能够通过别的论据性材料从逻辑上加以证实或否证的东西作为论据性材料。但是，这只是预期的目标。

在一个以严格的逻辑语言表达的原子形式的语句中，存在着为数有限的专名（专名的数目可以是从1往上去的任何一个有限数），而且在这个原子语句中，还存在一个不是专名的语词。实际的例子有：“x是黄的”、“x比y早”、“x在y和z之间”等等。专名可以出现在一切形式的原子语句中，而不是专名的语词只能出现在拥有适当数量的专名的原子语句中；根据这一事实，我们就能够把专名与其他语词区分开来。因此，“黄的”需要一个专名，“比……早”需要两个专名，“在……之间”需要三个专名。这类词项被称为谓词、二元关系、三元关系等等。有时候，为了保持一致性，谓词也被称为一元关系。

我现在开始论述那些不能出现在原子形式中而且又非联结词的词类。“一个”（a）、“这个”（the）、“所有”（all）、“有的”（some）、“许多”（many）、“没有”（none）等等，都是这类语词。我认为，“并非”一词也应该加到这些词中来，但它类似于联结词。让我们从“一个”开始，并且假设你如实地说出了“我看到过一个人”。显然，“一个人”并不是人们可以看见的那类事物，它是一种逻辑的抽象。你所看到的是某种特定的形状。我们将用专名A来称呼这种形状，并且你判断说“A是人的（human）”。“我看到过A”和“A是人的”这两个句子能使你推论出“我看到过一个人”。但是，后面这个句子并不意味着你看到过A或者A是人的。当你告诉我你看到过一个人时，我无法弄清楚你

所看到的是A、B、C，还是任何一个其他的活着的人。所知道的东西不过是下面这种形式的某个命题是真的：

“我看到过x，并且x是人的。”

这种形式并非原子的，它是由“我看到过x”和“x是人的”这两个命题复合而成的。它可以从“我看到过x，并且x是人的”中演绎出来；因此，尽管它不是那种表达知觉材料的语句，它仍能通过经验的材料加以证明，因为这样的句子将不得不提及A，或者B，或者C，或者你看到过的任何人。相反，任何知觉材料都不能否证 “我看到过一个人”这个句子。

包含了“所有”或者“没有”这些语词的命题可以通过经验材料加以否证，但是除了在逻辑和数学中，它们是不能被证实的。我们能够证明“除了2以外的所有质数都是奇数”，因为这是由定义而来的。但是，我们不能证明“所有人都是有死的”，因为我们无法证明我们没有看漏任何一个人。事实上，“所有人都是有死的”是一个关于所有事物的陈述，而不仅仅是一个关于所有人的陈述。它陈述了这一事实：对于每一个x来说，要么x是有死的，要么x不是人的。在我们检查完毕一切事物之前，我们无法确信未经检查的某种事物是人的并且是不死的。由于我们不能检查一切事物，所以我们无法从经验上知道 一般命题。

任何包含单数意义上的这个　的命题都不可能通过经验的证据加以严格的证实。我们不知道司各脱是《威弗利》的这　个作者；我们所知道的是他是《威弗利》的一个 （an）作者。也许，火星上的某个人也写过《威弗利》。为了证明司各脱是这个　作者，我们必须要去考察整个宇宙，并发现其中的每一个事物要么没有写《威弗利》，要么就是司各脱。这超出了我们的能力。

经验证据能够证明包含“一个”或者“有的”的命题，并且能够否证包含“这个”、“所有”或者“没有”的命题。它不可能否证包含“一个”或“有的”的命题，并且也不能否证包含“这个”、“所有”或者“没有”的命题。假如经验证据使我们怀疑关于“有的”的命题，或者使我们相信关于“所有”的命题，那么它一定是通过某种与严格意义上的演绎不同的推论的原理而做到的，除非某些包含“所有”的命题确实属于我们的基本命题。

---

(1) 这并不意味着存在共相。它仅仅断言了：作为与自己的实例相对的词的地位，同作为与各种特定的狗相对的狗的地位是相同的。

(2) 有时存在着不确定性：参见“奥菲士厌烦诗人自己”（The muse herself that Orpheus bore）。

(3) 要解决这个问题，我们需要对专名进行讨论。我们将在后面进行这种讨论。

(4) “这”这个词将在论述“自我中心殊相词”的那一章中得到讨论。

(5) 但是，考虑一下卡尔纳普（Carnap）的《世界的逻辑构造》（*Logischer Aufbau* ）一书。黄的＝（按照定义）一组全都类似于这个，而且相互类似，而且并非全都类似于该组之外的任何事物的性质。这个题目将在第六章中加以讨论。

(6) 这个问题并不重要。目标在于构造一组最小量词汇；并且在这方面，可以通过两种方式做到这一点。

(7) 关于这一点，舍弗尔（Sheffer）博士拥有一种用来区分对子y-跟随 -x和对子x-跟随 -y的方式。这种方式表明，从对称的材料中构造非对称的材料是可能的。但是，几乎不能认为它不是一种技术手段。

另外一种处理非对称的方式将在后面的一章中加以考虑。

第三章　描述经验的句子

所有学习说话的人都能使用句子来描述事件。事件就是语句为真的证据。在某些方面，整个事情是如此显然，以至于不易发现任何问题。在另外一些方面，它是如此晦暗，以至于难以发现任何解决的途径。假如你说“天在下雨”，你也许知道你所说的是真的，因为你看到了雨，并感觉到了它，听到了它；这是最明白不过的事情了。但是，一旦我们试图分析在我们根据当下经验作出这种陈述时所发生的事情，困难就出现了。在什么意义上我们“知道”一个事件，并且该事件独立于对与其相关的语词的使用？我们如何能够把它与我们的语词相比较，以便知道我们的语词是正确的？为了让我们的语词可以是正确的，在所发生的事件与我们的语词之间必须存在什么样的关系？在某种特定的情况下，我们如何能够知道这种关系是否存在？就语词所应用于其上的事件而言，在不拥有关于它的非语词的知识的情况下，也许有可能知道我们的语词是正确的吗？

让我们首先考虑最后这一点。也许　会出现这样的情况：在某些场合，我们说出了某些语词，并且在没有某种独立的关于我们说出它们的原因的知识的前提下，认为它们是正确的。我认为，这种情况有时确实发生。例如，你可能一直在十分费力地让自己喜欢A先生，但是突然你发现自己宣称“我恨A先生”，而且你认识到这是真的。我猜想，当一个人被心理学家分析时，会发生同一类事情。但这样的情况是例外的。一般说来，至少当前的可感事实涉及哪里，哪里就存在着某种　意义，在这种意义上我们无须使用语词就可以知道它们。我们可以注意到我们觉得热或冷，或者存在着雷声或闪电，并且假如接着用语词陈述我们所注意到的东西，我们只能表达我们已经知道的东西。我并不是声称这些前

语词的阶段总是存在的，除非我们用“知道”来表示一种经验，即仅仅表示我们拥有这种经验。但我确实认为，这样的前语词知识是非常普遍的。然而，有必要在我们注意到的经验和仅仅发生在我们身上的其他经验之间作出区分，尽管这种区分仅仅是程度上的。让我们通过某些例子来说明。

假设在一个潮湿的日子你在外面步行，而且你看见了一个池塘并绕过了它。你不太可能对自己说：“有一个池塘，不踏入进去将是明智的。”但是假如有人说“为什么当时你突然绕道一边了？”你会回答“因为我不希望踏入那个池塘”。经过回顾，你知道你曾有一种视知觉，并且你对它做出了适当的反应。在所设想的这种情况下，你用语词表达了这种知识。但是假如问你的人并未使你的注意力转移到这件事情上，你知道了什么，并且你是在什么意义上知道的？

当你被问时，这件事情已经结束了，而且你是根据记忆来回答的。一个人能够记得他从未知道的东西吗？这依赖于“知道”这个词的意义。

“知道”这个词是极其模糊的。在其绝大多数意义上，“知道”一个事件是一种与被知道的事件不同的现象。但是，“知道”有一种意义；而在这种意义上，当你拥有一种经验时，在此经验与知道你拥有此经验之间不存在任何差别。也许人们会认为，我们总是知道我们的当前经验。但是，假如这种知道是某种不同于经验的东西，情况就不可能是这样的。这是因为，假如经验是一件事情，而知道它是另一件事情，那么这样的假定即当一种经验发生时我们总是知道它，就要把每个事件无穷无尽地往上累加。我感觉热；这是一个事件。我知道我感觉热；这是另外一个事件。我知道我知道我感觉热；这是第三个事件。如此等等，直至无穷；而这是荒谬的。因此，我们必须要么说，在我当前的经验出现时，它无法与我知道它区分开来；要么说，我们通常并不知道我们当前的经

验。总体说来，我在使用“知道”这个词时，宁愿要它蕴含着知道行为与被知道的东西是不同的，而不愿意接受这个结果即我们通常并不知道我们当前的经验。

那么我们将会说，看见一个池塘是一件事，而知道我看见一个池塘是另外一件事。“知道”可以定义为“以适当的方式行动”；当我们说一条狗知道它的名字或者说信鸽知道回家的路时，我们就是在这种意义上说的。在这种意义上，我知道池塘就意味着我绕道一边。但是，这一点是模糊的，这既是因为其他事物也可能使我绕道一边，而且因为“适当的”只能通过我的各种愿望来定义。我也许希望自己被弄湿，因为我刚刚买了一笔很大数目的人身保险，并且认为死于肺炎是合适的。既然那样，我绕道一边就会表明我没有看见　这个池塘。而且，假如愿望被排除了，对某种刺激所做的适当反应将由科学仪器来显示。但是没有人会说，当天气变冷时，温度计会“知道”。

为了我们可以知道一种经验，必须如何对待经验呢？各种事情都是可能的。我们可以使用语词来描述它，我们可以要么在语词中、要么在意象中记住它，或者我们可以仅仅“注意”它。但是，“注意”是一个程度的问题，而且很难加以定义。它好像主要是一种从可感的环境中做出分离的行为；比如，在听一首音乐时，你可能故意只注意其中的大提琴音。据说，你是在“无意识地”听其余的部分。但是，对于“无意识地”这个词，试图把某种确定的意义给予它，是毫无希望的。在一种意义上，也许可以说你“知道”一种当前的经验，假如它在你身上激起了某种感情（不管它多么微弱），也就是说，假如它使你高兴或令你生气，使你感兴趣或令你烦恼，使你吃惊或恰好是你所期待的东西。

有一种重要的意义；在这种意义上，你可以知道任何一种出现在你当前的感觉范围内的事物。假如某人对你说“你现在看到黄色了吗？”或

者“你听到一种声音了吗？”你可以完全自信地加以回答，即便直到你被问时，你还未注意这种黄色或声音。而且，你时常可以肯定的是，在它引起你的注意以前，它已经在那儿了。

于是，我们拥有其经验的最直接的知道行为，似乎包含了感觉的出现以及　另外某种事物。但是，对于所需要的这另外某种事物所下的任何一种非常精确的定义，都很有可能因为它非常精确而使人误入歧途，因为这个问题本质上是模糊的，而且是一个程度的问题。所要的东西可以称为“注意力”；这部分地是适当的感觉器官的一种紧张行为，部分地是一种情感的反应。一种突然而巨大的声音几乎肯定是会引起人们的注意的，但是一种非常微弱的具有情感意义的声音也是如此。

每个经验命题都建立在一个或多个感觉现象的基础上，而且这些现象在发生时被注意到了，或者是刚刚发生后被注意到的，但是依然构成似是而非的当前知觉的一部分。我们将说，当这类现象被人注意到时，它们就“被知道”了。“知道”这个词有多种意义，这仅仅是其中的一种。但是，对于我们的探究的目的来说，这种意义是根本的。

“知道”的这种意义并不涉及语词。我们的下一个问题是：当我们注意到一种现象时，我们如何能够形成一个句子，并且（在一种不同的意义上）我们“知道”这个句子是因为有了这种现象而为真的？

假如我注意到（比如说）我热，那么在我所注意到的这种现象和“我热”这些语词之间的关系是什么呢？我们可以不用产生某些不相关的问题的“我”，并且假设我只说“存在着热性（hotness）”。（我不说“热”［heat］，而说“热性”，因为我想要一个语词来代表可以被感觉到的东西，而不是代表这个物理概念。）但是，由于这个短语使用起来不方便，在对其意义作了上述限制性的规定之后，我将继续说“我热”。

让我们弄清楚我们当前的问题。我们不再关心这个问题：“我如何能够知道我热？”这是我们先前的问题。我们回答过了——不管这种回答如何不能令人满意——这个问题，而回答的方式仅仅在于说我注意到了它。我们的问题不是关于知道我热的，而是关于下述问题的：当我已经知道我热时，我知道“我热”这些词表达我已经注意的东西，并且是通过我所注意到的东西而成为真的。出现在这里的“表达”和“真的”这些词，在单纯的注意行为中并不占有任何位置，而且它们引入了某种完全新的东西。现象可以被注意到，也可以不被注意到，但是假如它们没有出现的话，它们不可能被注意到。因此，就单纯的注意行为而言，真和假派不上用场。我没有说，它们只有　和语词一起才能派上用场，因为处于意象状态中的记忆也可能是假的。但是，眼下可以不考虑这一点；而在一个意在表达我们所注意到的东西的陈述中，真和假首先与语词的使用一起露面。

当我热的时候，“热”这个词很可能进入我的心灵。这似乎就是说“我热”的原因。但是既然那样，当我（实事求是地）说“我不热”时，发生了什么情况呢？这里，“热”这个词进入了我的心灵，尽管我的状况并未被设想为拥有这种结果。我认为我们可以说，刺激人们作出一个包含“并非”的命题的东西部分说来总是语词的；有人说“你热吗？”然后你回答说“我不热”。因而，当你被一个语词所刺激，而非被通常刺激这个语词的东西所刺激时，否定的命题就出现了。你听到“热”这个词，而你没有感觉到“热”，因此你说“不”或者“我不热”。既然这样，这个词部分地被这个词（或者某个其他的词）所刺激，部分地被一种经验所刺激，但是这种经验不是该词所意指的经验。

导致人们使用语词的可能的刺激物在数量上和种类上都是很多的。你可能因为正在写一首诗而使用“热的”这个词，并且在这首诗中，前面

的那行是以“锅”这个词结尾的。“热的”可以由“冷的”一词或“赤道”一词带入你的心灵；或者，就好像在先前的讨论中那样，对某种非常简单的经验的寻找也可以将它带入你的心灵。这种特殊的经验即“热的”这个词所意指的东西与该词之间拥有某种关系，而这种关系并非仅仅在于把这个词带给心灵，因为它同许多其他事物之间都拥有这种联系。联想是热的和“热的”这个词之间的关系的一个必要部分，但并非全部。

经验和语词之间的关系不同于刚刚提到的那类其他方面的联想，这首先是因为这样的事实，即其中一个被联想的项不是语词。“热的”和“冷的”或者“热的”和“锅”之间的联想是语词的。这是一个重要的特征；但我认为还有另一个特征，它由“意义”这个词所暗示。意指（to mean）就是打算；并且，在语词的使用中，一般说来有一种意图，它或多或少是社会性的。当你说“我热”时，你给出了信息，并且通常你打算这么做。当你给出信息时，你能使你的听者参照他没有直接意识到的事实去行动。这也就是说，他听到的声音刺激他做出了一种行为；对于你所拥有而他并未拥有的经验而言，这种行为是适当的。在“我热”的情况下，这一点并不是非常显著，除非你是一位到访的客人，并且你的语词促使你的主人打开窗户，尽管他冻得发抖。但在类似“看外面！来了一辆小汽车”这样的情况下，在听者身上所产生的强有力的结果就是你想要的东西。

因而在某种意义上，一句表达当前可感事实的言语，就是过去和将来之间的一座桥梁。（我所想到的是日常生活中的那些言语，而非像哲学家所发明的那些言语。）可感事实在A身上有某种效果，并且A意识到了它；A希望B以某种与此事实相适合的方式行动；因此A说出了“表达”这个事实的一些语词，并且他希望这些语词将引起B以某种方式行动。一句真实表达了当前可感事实的言语，能使听者（在某种程度上）

做出行动；这就如同，假如这个事实对他来说是可感的，他也会做出这种行动。

与一个陈述的真相关的听者，可以是一个假想的听者，而并非必然是一个实际的听者。陈述可以单独地向一个盲人做出，或者向一个并不知道所使用的这种语言的人做出，但这些情况都不会影响该陈述的真或假。听者被假定为一个与说话者具有类似的感官和语言习惯的人。作为一个初步的而非最终的定义，我们可以说：一次语词的说出真实地表达了一个可感的事实，假如在听到了这句话而又没有意识到这个事实的情况下，说话者就会因此而做出行动，这就如同是因为知道了这个事实而做出行动一样。

这里存在令人不快的模糊之处。我们怎么知道这个人会如何做出行动？我们怎么知道在其实际行为中哪一部分是由环境的一个特征引起的，哪一部分又是由另外一个特征引起的？而且，绝非在所有场合语词都会产生与它们所断言的东西同样的效果。“安妮王后死了”几乎没有什么强劲的力量；但假如在她临终时我们曾在场，这个事实很可能就会产生一种强有力的行为。然而这个例子也可以不予考虑，因为我们所关心的是当前 事实的语词表达，而历史的事实可以留到以后再加考虑。

我认为，意图仅仅与句子有关，而与语词无关，除非语词被用作句子。以一个像“热”这样的人们可以感觉到其意义的语词为例。可以认为，刺激人们说出该词的唯一　的非语词事物是某种热的东西。假如在某种热的东西出现时，“冷的”这个词进入了我的心灵，那将是因为“热的”这个词首先进入了我的心灵，并且使我想到了“冷的”这个词。也许会因为有下面的两行话，每当我看到火的时候，我就想到了高加索山脉：

人们可以把火握在手里

想象自己在寒冷的高加索群山之上吗？

但是这种间接的语词联想是必要的，而且我将不会由此得出这种错误的设想，即“高加索山脉”意指“火”。那么我们可以说，假如在没有出现某种语词的媒介时某些情况使人想到某个语词，那么这个词将意指这些情况，或者意指它们共同具有的某种东西。而且在这样的情况下，听到这个词将会使人想到所说的这类情况中的某一种。当我提到一个“使人想到”一种情况的语词时，我意指某种并不十分确定的东西，它可以是一种观念、一种行为或一种初露苗头的行为。

我们将说，由于拥有一种意图，一个句子不同于一个词；这种意图可能仅仅在于交流信息。但是，正是从语词的意义中，它获得了一种实现意图的力量。这是因为，当一个人说出一个句子时，正是这些语词的意义使得它具备了影响听者的行为的力量，而这也正是说话者希望它去做的事情。

描述经验的句子必须包含这样的语词：这些语词与作为“热的”这类语词的意义之间具有那种直接的关系。颜色的名称、简单的及常见的形状的名称、喧闹的、硬的、软的等等，都是这样的语词。哪些可感性质应该拥有名称主要由实践上的便利所决定。在任何一种特定的情况下，都有许多语词可应用于我们所经验到的东西。设想我们在一个蓝色的方框中看到了一个红色的圆。我们可以说“蓝中之红”或者“方中之圆”。每一个都是对我们正在看到的东西的一个方面的直接的语词表达，每一个都被我们所看到的东西完全证实了。假如我们对颜色感兴趣，我们会说“蓝中之红”；假如我们对几何学感兴趣，我们会说“方中之圆”。我们

使用的这些语词，绝没有穷尽我们关于一种感觉经验所能说的一切东西。我们所说的比我们所看到的更抽象。而且，除了在我们特别专心的情况下，证实我们的陈述的那种经验，仅仅是我们此刻正在经验的东西的一小部分。通常，除了证明我们的陈述的那种经验之外，我们还意识到许多形状、声音以及身体的感觉。

许多建立在直接经验基础上的陈述，都比“我热”更复杂。上面关于“方中之圆”或者说“蓝中之红”或者说“蓝框中的红圆”的那个例子，就表明了这一点。这样的事物可以被断言为关于我们所看到的东西的直接表达。类似地，作为直接的观察结果，我们可以说“这个比那个热”或者“这个比那个声音大”；而且我们可以说“这个在那个前面”，假如二者都在一个似是而非的当前之内的话。同样地，假如A是一块蓝色的圆片，B是一块绿色的圆片，而C是一块黄色的圆片，并且它们全都在一个视野内，那么我们就能说，“与其说A像C，不如说A更像B”，而且它表达了我们所看到的东西。据我所知，可以被感知者的复杂性，从理论上讲是没有限度的。当我提到能被感知者的复杂性时，这个短语是模糊的。比如说，我们观察一个视觉范围时，先是把它作为一个整体加以观察，然后是一点一点地观察它。这种情况就如同在昏暗的灯光下看一幅图画那样地自然：我们逐渐发现，它包含四个男人、一个女人、一个婴儿、一头牛、一头驴子和一个牛棚。在某种意义上，我们先是看到了所有这些事物。确实，我们最终能说，这幅画拥有这些部分。但是，我们可能未在感官知觉方面分析性地意识到了所有这些部分以及它们之间的关系。当我提及材料中的复杂性时，我所意指的东西比在这样的情况下所发生的东西更多：我意味着，我们分别注意到了几种相互关联的事物，并且我们事实上也把它们看成是相互关联的。这种差异在音乐中表现得最为明显。在音乐中，人们可能听到了一个总体的声音，或者意识到了那些单独的乐器以及构成了总体音效的各种成分。只是在后一种情

况下，我才应该提及听觉材料中的复杂性。我所感兴趣的这种复杂性，由知觉判断的逻辑形式所度量。最简单的知觉判断是主谓命题，比如“这是暖和的”；其次是例如“这个在那个的左边”这样的命题；再次是例如“这个在那个和另一个之间”这样的命题；等等。在构造这种复杂性方面，作曲家和画家的能力大概最强。

重要之处在于，不管这样的命题可能变得如何复杂，它们都正像“我是暖和的”一样，依然是严格而又完全地直接建立在经验基础之上的。与格式塔心理学中所讨论的格式塔相比，这是一个完全不同的问题。以（比如说）对梅花牌中的十点的知觉为例：任何一个习惯于纸牌的人都立即看出它是梅花牌中的十点，而且是通过对格式塔的知觉看出的，而非通过分析的方式发现的。但是他也能　发现，它是由一片白色背景中的十个类似的黑色图案组成的。这是一种值得注意的技能；而在梅花二或梅花三的情况下，它是不费力气的。假如在看到梅花牌中的二时，我说“这个表面是由一片白色背景中的两个类似的黑色图案组成的”，我所说的话就不仅仅是对一种视觉材料的分析，而自身就是对一种视觉材料的表达；也就是说，它是一个通过使用我的眼睛而无须作任何推论就能知道的命题。确实，这个命题能　从“这个是一片白色背景中的一个黑色图案”、“那个也是这样”和“这个类似于那个”中推论出来，但事实上它不需要这样的推论。

然而，在不能推论出的命题以及能推论出但却并非推论出的命题之间，有一个重要的差别。有时很难知道一个命题属于哪一类。再举梅花牌中的二以及应用于这两张梅花的“这个类似于那个”这个命题为例。我们可以将一个名称给予这种形状，并称之为“红花草状的”。因而我们能说“这个是红花草状的”和“那个是红花草状的”，也能说“这个是黑的”和“那个是黑的”。我们可以推断“这个和那个在颜色和形状上都类

似”。但在某种意义上，这是从“红花草状的”在言语上的两次被说出以及“黑的”在言语上的两次被说出之间所具有的相似性而作出的一个推论。因而看来，一个“这个和那个类似”这种形式的命题，如果自身不是一种感觉材料的表达，一定产生于某些前提，而且这些前提中至少有一个也是这种形式的。比如说，假设你在做试验，并且在这种试验中记录颜色是重要的。你看到了黑的，并且对着口述录音机说“黑的”。在随后的一天，你又做了同样的事情。那么，在另一种场合，你可以让你的口述录音机重复这两次所说的话即“黑的”，并且你可以看到它们是类似的。你推断，在两个不同的日子里看到的颜色是类似的。这里，口述录音机是无关紧要的。假如你非常连续地看到了两块黑的色片，并且在每种情况下你都说“这个是黑的”，那么你立即可以记住你所说的话，但并没有关于这些色片的视觉记忆。既然那样，你就是从“黑的”在言语上的两次说出所具有的相似性，推断出这两块色片的相似性的。因而，语言并不提供从类似性到同一性的退路。

在这些情况下，关于推论是什么以及推论不是什么的问题，从心理学上讲，并没有一个确定的答案。

在知识论中，试图把经验前提从数量上减到最低是自然而然的。假如有三个命题p、q、r，我们是在直接经验的基础上断言这三个命题的，并且假如r可以逻辑地从p和q中推论出，那么我们将不再把r作为知识论的前提。在上面的例子中，我们看到了“这两个都是黑的”。但是我们能 看到“这个是黑的”和“那个是黑的”，并推断“这两个都是黑的”。但是这个问题并不像它看起来的那样简单。逻辑所处理的不是语词或句子的说出，而是命题，至少是句子。从逻辑的立场来看，当我们知道“这个是黑的”和“那个是黑的”这两个命题时，语词“黑的”就出现在这两个命题中。但是作为经验心理学的事实，当我们说出这两个句子时，语词

的说出就出现了，它们是“黑的”这个词的两个不同的实例；而且为了推断“这个和那个是黑的”，我们需要另外一个经验的前提：“‘黑的’的第一次说出和‘黑的’的第二次说出，都是‘黑的’这个词的实例。”但在每一种情况下，我仅能说出该词的一个实例，而不能说出这个词本身；该词本身依然不可移动地待在柏拉图的天国里。

因而，逻辑，以及不同于词和句子之说出的关于词和句子的全部概念，是无可改变的柏拉图式的东西。当我说“这个是黑的”和“那个是黑的”时，我想 说关于这两者的同一件事情，但我没有做到这一点。仅当我说出“这个和那个是黑的”，然后我说出某种不同于我们先前关于这个和关于那个所说的那些东西的事物时，我才是成功的。因而，这类似乎包含在对“黑的”这个词的重复使用中的一般性，是一种幻觉；我们真正拥有的东西是类似性。感知“黑的”这个词的两次说出所具有的类似性，与感知两块黑的色片所具有的类似性，是同一回事。但事实上，当我们使用语言时，是没有必要感知 类似性的。一块色片导致“黑的”在语词上的一次说出，另一块色片导致“黑的”在语词上的另一次说出。这些黑片是类似的，它们的语词效果是类似的，而且这两次语词说出的效果也是类似的。这些类似性能 被观察到，但并非必须 被观察到。这个问题的重要性体现在逻辑和关于共相的理论方面。它表明了下面这个学说的心理学前提是何等复杂：同一个词可以出现在不同的场合，出现在不同的语句的说出中，甚至出现在不同的语句中。逻辑学把这个学说当成是当然的。假如我们不细心，这可能会像下面的这个推论一样让人误入歧途：由于“一只霍加狒[(1)]目前出现在伦敦”和“一只霍加狒目前出现在纽约”都是真的，因而一只霍加狒可以同时出现在伦敦和纽约。

让我们从逻辑的远足中回来，进一步思考当我们从格式塔知觉过渡到分析知觉时发生了什么。从当我们感知到那个作为统一体的整体形状

时我们所拥有的“这是梅花牌中的二点”这种知觉，到当我们看到了该形状的那些部分及其相互关系时我们所拥有的“在一片白色的背景中有两个类似的黑色图案”这种知觉，就是这类过渡的例子。熟悉一种可感的材料会影响这样的分析判断。你意识到一副纸牌包含十三张梅花以及四张二点，而且你有对纸牌进行双重分类的习惯。然而，这在两方面都起作用。它能使你根据这个图案认识到一个十点，而一个不熟悉纸牌的人也许不得不数到十。他这样做，不是为了发现这个图案不同于一张九点或一张八点，而是为了把它的名称给予它。

容易夸大必要的东西，比如在计数中就是这样。假如你必须数一堆栗子，而且你有依正确的顺序说出“一、二、三……”这样的自发的习惯，那么你可以把这堆栗子一个一个地放入一个袋子中，并且每放一次你都说出一个数字，最后你将在无须记忆及理解数字的情况下数完它们。在这种情况下，你只是把这些数字当成按照某种顺序并作为习惯的结果而发出的一串声音。这种情况说明了，使用语词的人似乎知道的语词比他实际知道的语词在数量上要多出多少。同样地，一个黑色的对象可以使你把“这个是黑的”作为一种纯粹机械过程的结果说出来，而无须对你的语词的意义有某种认识。事实上，以这种不加思考的方式说出的话也许比故意说出的话更有可能是真的；这是因为，假如你懂得英语，那么在一个黑色的对象和“黑的”这个词之间就存在一种因果的联系，但这种联系并不存在于同一个对象和另外一种颜色的名称之间。这就把具有很高可能性的真理给予了因其所指对象的出现而激发出来的那些句子。

当你看见一个黑色的对象并说“这个是黑的”时，通常你并未注意到你说出了这些词：你知道这个事物是黑的，但你并不知道你说它是黑的。我是在上面所解释的“注意”这个词的意义上使用“知道”的。你能 注

意到你自己正在说话；但是，仅当出于某种原因，你的说话正如对象一样令你感兴趣时，你才将这样做；比如，只有当你正在学习语言或者练习演讲的技艺时，你才将这么做。假如你和我们一样，正在研究语言同其他事实之间的关系，那么你将注意到你的语词和这个黑色对象之间的一种联系，并且你可以在“我说‘这是黑的’，因为它是黑的”这句话中表达这种联系。这个“因为”需要加以仔细的审查。我在《经验论的限度》这篇文章中已经讨论了这个问题，该文刊载在1935～1936年的《亚里士多德学会公报》中。现在我将只是简要地重复那篇论文的相关部分。

这里，我们关心三个命题之间的关系：

我们将称之为“p”的命题：“有一块黑的色片”；

我们将称之为“q”的命题：“我说‘有一块黑的色片’”；

我们将称之为“r”的命题：“我说‘有一块黑的色片’，因为一块黑的色片在那儿。”

关于r，产生了两个问题：首先，我是如何知道它的？其次，出现在这个命题中的“因为”这个词的意义是什么？

关于第一个问题，我不知道如何逃脱这种观点，即我们之所以知道r，就像我们之所以知道p和q一样，是因为它是一个表达了一种经验的句子。但是，在我们能够充分思考这个观点以前，我们必须对q有稍微更加明确的认识：它可能仅仅意味着我发出了一些声音，或者可能意味着我做出了一个断言。后者比前者说了更多的东西，因为它说明了这些声音是带着某种意图而被发出的。我也许说过“有一块黑的色片”，这不是因为我想断言它，而是因为它是一首诗的一部分。既然那样，r就不是真的。因此，假如r要成为真的，那么我发出构成了q的一次语句表达

的那些声音是不够的；我必须带着一种意图来发出那些声音，而这种意图就在于做出一种关于当前某个可感事实的断言。

但是，这多少有些过分明确、过分显而易见。“意图”表明了某种意识的和故意的东西，这种东西不应该被暗示着。语词，就像我被伤害时发出的“啊唷”这种声音一样，可以同样直接地从环境中产生。假如有人问“为什么你说‘啊唷’？”我回答说“因为我的牙剧痛”，这个“因为”与当它出现在我们的命题r中时具有相同的意义：在每一种情况下，它都表达了在一次经验和一次语言表达之间所具有的一种被观察到的联系。我们能够正确使用一个词而无须观察到这种联系。但是，正是仅仅通过观察这种联系，我们才能清楚地知道一个词的意义，只要这个词不是一个拥有文字上的定义的词，而是一个通过面对它所意指的东西而被学会的词。一声痛苦的喊叫和“黑的”这个词之间所存在的差别，在于前者是一种无条件反射，而后者则不是；但这种差别并不包含出现在“因为”这个词上的一种差别。学习了某种语言的人获得了一种在某些场合使用某些语词的冲动，而且这种冲动，当即被获得时，严格地相似于当被伤害时欲做喊叫的冲动。

我们可以有各种各样的原因说出“这里有一块黑的色片”这个句子。事实可能非常有趣，以至于我们不加思考地喊出来；我们可能希望提供信息；我们可能希望吸引某人注意正在发生的事情；我们可能希望进行欺骗；我们可能像在引用诗歌时那样，说出一些不断言任何事物的语词。假如我们愿意的话，我们能够知道这些情况中的哪一种是我们说出这些语词的原因，而且我们是通过观察即被称之为内省的那类观察而知道这一点的。在每一种情况下，我们都在两种经验之间拥有一种被观察到的联系。最简单的情况是关于黑的色片的情况；在这种情况下，看到黑的色片就是喊出“这里有一块黑的色片”的原因。这种情况就是在我们

的命题r中所考虑的情况。但是，对出现于命题r中的这个“因为”的进一步思考，必须推迟到我们已经考虑了命题态度之后。

---

(1) 霍加狻是一种产于非洲的动物。——译注

第四章　对象语言

在其重要著作《形式化语言的真理概念》一书中，塔尔斯基已经表明，“真的”和“假的”这两个词应用于一种特定语言中的那些语句，并且，为了对它们进行充分的定义，总是需要另一种更高阶的语言。语言层次的概念包含在类型论中；而在某种形式上，类型论对于解决悖论是必要的。这个概念在卡尔纳普和塔尔斯基的著作中，都起着重要的作用。在我为维特根斯坦的《逻辑哲学论》所写的序言中，我提出用它来代替他的这种理论，即形式只能被“显示”，而不能用语词来表达。对语言层次的必要性的那些论证是极有说服力的，而且我今后将假定它们是有效的。[(1)]

层次必定无限地向上扩展，但并不向下扩展，因为假如那样的话，语言就绝不可能得以开始。因此，一定存在着一种最低类型的语言。我将定义一种这样的语言，但并非定义这种唯一可能的语言。[(2)]我有时将把这称为“对象语言”，有时称为“初阶语言”。在本章中，我的目的就在于定义和描述这种基本语言。在这种层次中接下来的那些语言我将称它们为二阶的、三阶的等等。可以理解，每一种语言都包含着其前面的所有语言。

我们将发现，初阶语言在逻辑学和心理学上都可以得到定义。但是，在试图作出正式的定义以前，进行一番非正式的考察将是妥当的。

从塔尔斯基的论证看，“真的”和“假的”这些词显然不能出现在初阶语言中，因为当这些词被应用到第n阶语言时，它们就属于第（n＋1）阶语言。这并不意味着初阶语言中的句子既不是真的也不是假的，而是说，假如“p”是这种语言中的一个句子，那么“p是真的”和“p是假的”这两

个句子就属于二阶语言。确实，即使没有塔尔斯基的论证，这也是显而易见的。这是因为，假如有一种初阶语言，它的语词一定不预设一种语言的存在。现在“真的”和“假的”是可以应用于句子的语词，因而预设了语言的存在。（我不想否定，由意象而非由语词构成的记忆可以是“真的”或“假的”；但是这是在某种多少有点不同的意义上来说的，而这种意义目前与我们无关。）因此，在初阶语言中，尽管我们能够做出一些断言，但是我们不能说我们自己的断言或者他人的断言要么是真的，要么是假的。

当我说我们在初阶语言中做出断言时，我必须防止一种误解，因为“断言”这个词是模糊的。有时，它用作否定的对立面；在这种意义上，它不能出现在初阶语言中。否定预设了一种语词形式，然后陈述这种形式是假的。“并非”这个词仅当依附于一个句子时才是有意义的，因而它预设了语言。因此，假如“p”是初阶语言中的一个句子，那么“并非p”就是二阶语言中的一个句子。这里容易发生混淆，因为“p”在不作文字改变的情况下能够表达只有在二阶语言中才可能有意义的句子。比如说，假设你误把盐当成了糖，然后你惊呼“这并非 糖”。这是一个否定，并且属于二阶语言。现在你使用一个不同的装有粉末状东西的盒子，然后心情释然地说“这是 糖”。从心理学上说，你是在以一种肯定的方式回答“这是糖吗？”这个问题。你事实上是在尽可能非学究式地说：“‘这是糖’这个句子是真的。”因此，你所意指的东西是某种不能表达在初阶语言中的东西，尽管同一种语词形式能够表达初阶语言中的一个句子。作为否定的对立面的断言属于二阶语言。属于初阶语言中的断言并没有自己的对立面。

正是适用于“并非”的这同一种考虑，通常也适用于“或者”、“但是”和联结词。联结词，就像它们的名字所暗示的那样，把其他语词联

结在一起，因而它们在孤立的情况下没有意义。它们因而预设了一种语言的存在。同样的说法也适用于“所有”和“有的”。你仅能或者全部地拥有某种事物，或者部分地拥有某种事物；而且在缺乏其他语词的情况下，“所有”和“有的”是没有意义的。这些论点也适用于定冠词“这个”。

因而，逻辑语词毫无例外地不出现在初阶语言中。事实上，它们全部预设了命题形式：“并非”和联结词预设了命题，而“所有”、“有的”和“这个”预设了命题函项。

日常语言包含了许多纯粹的句法词，例如“是”和“比”（than）。它们显然必须排除在初阶语言之外。与我们迄今所考虑的那些词不一样，这样的语词完全不是必要的，而且它们并不出现在符号逻辑的语言中。我们不说“A比B早”，而说“A先于B”；一种逻辑的语言不说“A是黄的”，而说“黄的（A）”；我们不说“有一些面带微笑的恶棍”，而说“或者x不微笑，或者x不是恶棍”的所有的值都是假的是假的。“存在”与“有”，当出现在传统的形而上学中时，是“是”的某些意义的被实体化了的形式。由于“是”不属于初阶语言，“存在”与“有”，如果意味着某种东西，那么一定是不能直接应用于对象的语言学概念。

还有另一类非常重要的语词，它们至少暂时必须加以排除。这类语词就是诸如“相信”、“愿望”和“怀疑”之类的语词。当它们出现在一个句子中时，它们的后面全都有一个从句，而这个从句告诉人们被相信的、被愿望的或者被怀疑的那种东西是什么。就我目前所能发现的而言，这样的语词总是心理的，并且包含着我称之为“命题态度”的东西。目前，我仅仅指出，它们在一个重要的方面不同于像“或者”这样的语词；而这个重要的方面指的是，它们对于可观察现象的描述是必需的。假如我想要看这张纸，那么这是一个我易于观察的事实；然而，假如要产生某种有意义的东西，“想要”的后面必须有一个从句。这样的语词产生了某些

问题，而且也许能以某种方式对它们加以分析，以致使它们可以在初阶语言中找到自己的位置。但是，由于乍看起来这并非可能的，目前我假定它们应该被排除。我将在以后的一章中致力于讨论这个题目。

现在，我们可以不太全面地把初阶语言或者说对象语言定义为全部由“对象词”[(3)]组成的一种语言。这里所说的对象词，在逻辑上被定义为单独地具有意义的语词，并且在心理学上被定义为不需要事先学会任何其他语词就可以被学会的语词。这两个定义严格说来并不等值，而且在它们发生冲突时，逻辑的定义是更可取的。假如允许我们设想我们的知觉能力能够得到无限的扩展，它们可以变成等值的。事实上，我们不能仅仅通过看而认识一个千面体，但我们容易想象能够具有这种技艺的存在物。另一方面，任何人的语言知识都应该从对“或者”这个词的理解开始显然是不可能的，尽管“或者”一词的意义并非习自一种形式的定义。因而，除了这种由实际的对象词所构成的词集以外，还有一个由可能的对象词所构成的词集。对于很多目的而言，由这些实际的和可能的对象词所构成的词集比实际的对象词所构成的词集更重要。

在日后的生活中，当我们学习一个新词的意义时，我们通常是通过词典而学习的；也就是说，我们是通过一种定义来学习的，而这种定义是根据我们已经知道其意义的词作出的。但是，由于词典是通过别的语词来定义语词的，因而一定存在着某些这样的语词，对于它们，我们不是通过文字的定义而知道其意义的。在这些语词中，有一小部分不属于初阶语言，它们就是“或者”和“并非”。但是这些语词中的绝大部分属于初阶语言，而且我们现在必须考虑关于这些语词的意义的学习过程。词典词可以被忽略，因为从理论上说它们是多余的。这是由于，不管它们出现在什么地方，它们都可以被它们的定义所代替。

在学习一个对象词的过程中，有四件事情要加以考虑：在对象出现

时对被听到的那个词的理解，在对象没有出现时对它的理解，在对象出现时说这个词，在对象没有出现时说这个词。大致说来，这就是儿童获得这四种能力的顺序。

可以用行为主义的方式或者根据个体心理学，来界定对一个听到的词的理解。当我们说一条狗理解一个词时，我们有权利去意味的一切东西就是：当它听到这个词时，它会以适当的方式去行动；我们不知道它所“想”的东西是什么。比如，考虑一下教一条狗去了解它的名称的过程。这个过程由叫它、当它过来时奖赏它，以及当它不来时惩罚它这样的几个环节所组成。我们可以想象，对于这条狗来说，它的名字意味着：“要么由于我来到了主人面前我将得到奖赏，要么由于不来到主人面前我将受到惩罚。”哪一种选择被认为具有更大的可能性，将由它的尾巴来表示。既然如此，联想就是一种愉悦-痛苦的联想，而且祈使语气因而就是它最易理解的东西。但是，它能够理解一个陈述句，只要其内容具有足够的情感意义。比如，“晚餐！”这个句子。此句子意味着“你现在即将接收你所想要的食物”，而且它也被理解为具有这样的意思。当我说这被理解时，我的意思是说，当这条狗听到这个词时，它的行为非常类似于当你手中有一盘食物时它会做出的那种行为。我们说这条狗“知道”这个词，但是我们应该说的是，这个词产生了某种行为，且这种行为类似于当看到或闻到一顿无法得到的晚餐时将会产生的那种行为。

只有当对象出现时频繁地听到一个对象词被人说出来，人们才能学会该词的意义。语词与对象之间的联想恰好类似任何其他的习惯联想，比如说发生在视觉和触觉之间的联想。当这种联想既被建立时，对象就会使人想起语词，而且语词会使人想起对象，这正像一个被看见的对象使人想起触觉，以及黑暗中一个被触到的对象使人想起视觉一样。联想

与习惯并非专门和语言有关，它们通常也是心理学和生理学的特征。当然，如何解释它们是一个困难的且有争议的问题。但是它并非一个专门涉及语言理论的问题。

一旦一个对象词与它所意指的东西之间的联想被建立起来，这个词就在对象未出现的情况下“被理解”了。这也就是说，完全是在视觉和触觉相互暗示的意义上，它使人联想到了这个对象。

假设你和一个人在一起时，他突然说“狐狸”，因为他看见了狐狸；而且假设，尽管你听到了他，但你并没有看见这只狐狸。当你理解了“狐狸”这个词时，对你来说实际发生了什么呢？你会环视左右。但是，假如他说的是“狼”或者“斑马”，你也会这么做。你可能拥有关于一只狐狸的意象。但是从观察者的立场来看，可以表明你理解了这个词的意义的东西，是你（适度地）做出某种行为，而且这种行为就像当你自己看到狐狸时你将做出的那种行为一样。

一般说来，当你听到一个你所理解的对象词时，你的行为在某种程度上就是对象自身所引起的行为。这种情况可能因为通常的条件反射规则而无须任何精神的媒介就可以出现，因为该词已经与那个对象之间获得了一种思想上的联系。早晨，你可能被告知“早餐好了”，或者你可能闻到熏肉的味道。二者可能会对你的行为产生同一种影响。味道和熏肉之间的联想是“自然的”，也就是说，它并非任何一种人的行为的结果。但是“早餐”和早餐之间的联想是一个社会性的事件，并且仅仅对于说英语的人才存在。然而，仅当我们思考作为一个整体的社群时，这才是有意义的。每个儿童像学习走路一样地去学习他的父母的语言。语词和事物之间的某些联想是通过日常经验在它身上产生的；而且正像鸡蛋或者火柴的特性一样，这些联想也拥有自然法则的外观。事实上，只要这个儿童未被带到陌生的国度，它们就完全处在同一水平上。

只有某些语词是通过这种方式被学习的。任何人都不是通过听到“耽搁”这个词在某人延误事情的那些场合频繁地被人说出而学会它的。通过直接联想语词所意指的东西，我们不仅学会了我们所知道的那些人的专有名称，像“人”和“狗”这样的类名称，像“黄的”、“硬的”和“甜的”这样的可感性质的名称，以及像“走”、“跑”、“吃”和“喝”这样的行为的名称，还学会了类似“向上”和“向下”、“在……里面”和“在……外面”、“在……前”和“在……后”，甚至是“快的”和“慢的”这样的语词。但是我们并不以这种方式学习类似“十二面体”这样的复杂语词，或者类似“并非”、“或者”、“这个”、“所有”和“有的”这样的逻辑语词。就像我们已经看到的那样，逻辑语词预设了语言；事实上，它们预设了我们在前面的一章中所说的“原子形式”的东西。这样的语词是非初阶的语言中的语词；而且在考虑与非语言现象最密切相关的那些说话方式时，应该细心地将其从中排除出去。

何种类型的简单性使得对一个语词的理解代表着对一种对象语言的理解呢？因为可以观察到，一个句子可以在对象语言中被说出，而在更高阶的语言中被理解，或者是反过来。假如在没有兔子出现时你通过说出“兔子！”而使一条狗兴奋，那么你的话由于不是由兔子引起的，因而属于一种高阶语言。但是，这条狗对它的理解则属于对象语言。一个听到的词属于对象语言，当它引起一种与该词所意指的东西相一致的反应时。假如有人说：“听，听，云雀！”你可以听，或者你可以说“在天堂的门口唱歌”；在前一种情况下，你听到的东西属于对象语言，而在后一种情况下则不是。每当你怀疑或拒绝你被告知的东西时，你的听不属于对象语言；因为在这样的情况下，你是在语词中逗留，而在对象语言中，这些词是透明的，即它们对你的行为的影响仅仅依赖于它们所意指的东西，并且在一定程度上等同于它们所称呼的东西出现于感觉中时所产生的影响。

在学习说话时，有两种因素：首先是肌肉的敏捷，其次是在适当的场合使用一个语词的习惯。我们可以忽略肌肉的敏捷，它是鹦鹉也可以习得的。儿童自发地发出许多清晰的声音，而且有一种模仿成年人声音的冲动。当他们发出一种成年人认为与环境相符合的声音时，他们发现结果是令人愉快的。因而，通过在训练演出动物时所使用的那种常见的愉悦-痛苦机制，儿童及时学会了发出一些与以可感的方式出现的对象相符合的声音，然后，他们几乎立即学会了在想要这些对象时使用同样的声音。一旦这种情况既已发生，他们就拥有了一种对象语言：对象使人想到对象的名称，对象的名称使人想到对象；而且不仅这些对象的出现可以使人想到它们的名字，对对象的思考也可以使人想到它们的名字。

现在我离开对象语言的学习，来看看对象语言在被学会时所具有的特征。

就像我们已经看到的那样，我们可以将语词分为三类：（1）对象词。我们是通过直接获得存在于语词和事物之间的联想而学会它们的意义的。（2）命题词。这些词不属于对象语言。（3）词典词。我们是通过文字的定义而学会其意义的。（1）和（3）之间的区分，极其明显地是因人而异的。“五角星”[(4)]对绝大多数人来说都是一个词典词，而对生活在饰有五角星的屋子里的儿童来说，它也许是一个对象词。“万字饰”[(5)]以前是一个词典词，而现在不是了。然而，重要的是要注意到，一定有一些对象词，因为要不然，词典上的定义就不可能传达任何东西。

现在让我们来考虑一下，单有对象词能在语言方面做多少事情。为了这个目的，我将假定被考虑的那个人拥有一切可能的机会习得对象词，他看过埃佛勒斯峰和泼帕卡塔派特峰[(6)]、蟒蛇以及美西螈[(7)]，他

认识蒋介石和斯大林，他尝过燕窝和鱼翅。总之，他对这个可感世界拥有一种广泛的经验。但是，他由于过分忙于看这个世界，而无暇学习“并非”、“或者”和“有的”等等这类语词的用法。假如你对他说：“有你并未曾访问过的国家吗？”他将不懂你的意思。问题是：这样的人将知道什么，又将不知道什么？

我们能说“他将知道通过单纯的观察所能知道的一切东西，但是他不知道任何需要推论的东西”吗？让我们首先转换我们的问题，而且不要问他能知道什么，而要问：他能用语词表达什么？

首先，假如他能把每一个可观察的事实都用语词表达出来，那么他必须拥有与事实同样多的语词。现在，有些语词本身就是事实，因此他的语词的数目必定是无限的。这种情况是不可能的；因此，存在一些他没有表达的事实。这种情况类似于罗伊斯的那个瓶子：这个瓶子上有一个标签，在标签上有一幅关于这个瓶子的图画，而图画中的这个瓶子当然又包含一幅关于这个标签的图画。

但是，尽管他必须遗漏某些可观察的事实，却并不存在这样的某种可观察事实，关于该事实我们可以说“他必须将它遗漏”。他的处境类似于一个希望把三套衣服塞到一个仅能容纳两套衣服的衣箱里的人。这个人必须丢掉一套衣服，但是并不存在一套他必须丢弃的衣服。因此我们将假设，我们那位多次外出旅行的朋友，看到一个叫汤姆的人，并且毫无困难地说：“我看见了汤姆。”这句话本身就是一个可观察的事实，因此他说：“我说我看见了汤姆。”而这又是一个可观察的事实，因此他说：“我说我说我看见了汤姆。”并不存在一个明确的点，在这个点上他必须打断这个序列。但是他必须在某处打断它；而且在那里，存在一个他未用语词表达的一个可观察事实。因而，情况似乎是这样的：一个凡人似乎不可能把语词表达式给予每一个可观察的事实；但是尽管如此，

一个凡人还是可以把语词表达式给予每一个可观察的事实。这并不矛盾。

因而我们有两种不同的全体需要加以考虑：首先，由这个人的实际的陈述所构成的全体；其次，他的实际陈述必须从中挑出的那些可能的陈述所构成的全体。但是，一个“可能的”陈述是什么？就像雷雨或者铁路事故一样，陈述是物理现象。然而，至少小说家或者诗人能够描述一场从未发生过的雷雨。但是，描述一个没有作出的陈述是困难的。在描述一场政治演说时，你可以评论说：“某位先生所没有 说的话是……”，然后你接着作出一个陈述。换句话说，为了说一个陈述未被作出，我们不得不作出这个陈述，除非在那些罕见的拥有《加冕誓言》这类名称的陈述的实例中。

然而，存在一些避免这种困难的方式，其中最好的那种方式应归于哥德尔。我们假定有一种完全形式化的语言，它有完全明确的词汇和句法。我们把数字分配给词汇表中的那些词，进而根据算术规则，分配给这种语言中所有可能的句子。假如就像我们正在假定的那样，初始词汇是有限的，但句子的长度并不存在一个限度（除非它们必须是有限的），那么可能的句子的数目将等同于有穷整数的数目。因此，假如n是某个有穷整数，那么就存在一个确定的句子，即第n个句子，而且在给定n的情况下，我们的规则使我们能够把它构造出来。我们现在可以作出所有种类的关于A先生的陈述的陈述，而无须实际作出他的陈述。我们可以说：“A先生从未作出其数字可以被13除尽的陈述”或者“A先生的所有陈述的数字都是素数”。

但是依然存在一些困难，这类困难为有穷论者所强调。我们习惯于认为整个自然数序列在某种意义上是给定的，而且我们已经利用这种观念把明确性给予关于可能陈述的理论。但是人们从未提到或想到的那些

数字又如何呢？除了作为出现在陈述中的某种东西以外，数字是什么呢？而且假如这样的话，一个从未被人提起的数字包含了一个可能的陈述，而这个陈述不可能在不产生循环的情况下通过这个数字被定义。

这个问题目前不可能加以研究，因为它会使我们深陷于逻辑语言这个题目中。让我们来看看，如果不考虑这些逻辑要点，关于一种只包含对象词的语言的这些可能性，我们是否可以更加明确一些。

就像我们看到的那样，一定数量的动词，比如“跑”、“吃”、“喊”，甚至某些介词，比如“在……里面”、“在……之上”、“在……前面”，都是对象词。对于对象词来说，一切必要的东西就是存在于一组现象之间的某种类似性。为了在这组现象的实例和代表该组的那个词的实例之间建立一种联想，这种类似性必须是足以引人注目的。这里，建立联想的方法则在于：在某段时间中，当这组现象的成员被看到时，那个词频繁地被听到。显然，以这种方式能学会什么，取决于心理的能力与兴趣。在吃这种行为的不同实例之间所具有的类似性可能引起儿童的注意，因为吃是有趣的。但是为了以这种方式学习“十二边形”这个词的意义，一个儿童需要很小就具备一种超过帕斯卡尔的几何学兴趣以及一种超人的感知格式塔的能力。然而，这样的天资从逻辑上说不是没有可能的。但是，关于“或者”又如何呢？你不能在可感世界中指出“或者”的一些例子给儿童看。你可以说：“你有布丁或者馅饼吗？”但是假如这个儿童回答说是的，你无法找到一种叫“布丁-或者-馅饼”的食物。不过，“或者”这个词依然同经验之间具有一种关系。它与关于选择的经验之间有关系。但是在选择时，在我们的面前有两种可能的行为方针，即关于行为方针的两种实际的思想。这些思想可能并不包含明确的句子，但是如果我们设想它们是明确的，在基本的方面也不会出现任何变化。因而，作为一种经验的成分，“或者”预设了句子，或者说预设了某种精神的东西，这

种精神的东西以一种类似的方式与某个其他事实相关联。当我们说“这个或者那个”时，我们并不是在说某种可以直接应用到一个对象上的东西，但是它陈述了说出 “这个”和说出 “那个”之间的一种关系。我们的陈述是关于某些陈述的，而且只是间接关于对象的。

让我们以类似的方式来考虑一下否定的命题。否定的命题似乎与经验之间具有一种直接的关系。设想你被告知：“橱柜里有黄油，但没有奶酪。”尽管它们好像同样是以橱柜中的可感经验为基础的，但是“有黄油”和“没有奶酪”这两个陈述其实处在不同的层次上。存在一种确定的现象，即看到了黄油，而且它可能已经使“黄油”这个词进入了你的心灵，即便你还未想到黄油。但是不存在某种可以被描述为“没看到奶酪”或者“看到了奶酪的缺乏”的现象。[(8)] 你必须看了橱柜中的每一个事物，并在每看一个事物时都作出判断：“这不是奶酪。”你判断了 这种情况，即你并未看到 它。你看到每一个事物是其所是，而非是其所非。为了判断“这不是奶酪”，你必须在你的头脑里已经拥有语词“奶酪”或者某种等价的东西。由于在你所看到的东西和对语词“奶酪”的联想之间存在着冲突，所以你判断“这不是奶酪”。当然，同样的事情也可能发生于一个肯定判断，假如它回答了先前的一个问题；比如，你然后说：“是的，这是 奶酪。”这里，你的意思实际上是：“‘这是奶酪’这个陈述是真的”；而当你说“这不是奶酪”时，你的意思是“‘这是奶酪’这个陈述是假的”。在两种情况下，你都在谈论一个陈述；而在直接的知觉判断中，你并没有做这件事。因此，只理解对象词的那个人将能够告诉你在 橱柜中的一切东西，但是他将不能推断没有奶酪。而且，他将没有真或假的概念。他能够说“这是黄油”，但不能说“这是黄油这种情况是真的”。

同一种考虑适用于“所有”和“有的”。假设我们的非哲学的观察者前往威尔士的一个小村子，而且在这个村子里，每个人都叫威廉姆斯。他

将发现，A叫威廉姆斯，B叫威廉姆斯，等等。事实上，他可能已经发现这个村子里的每个人都叫威廉姆斯。但是，他不能知道他已经发现了这一点。为了知道这一点，他就不得不说：“A、B、C是这个村子的所有人。”但是，这就类似于知道“橱柜里没有奶酪”。这意味着知道：“这个村子中没有任何人既不是A，也不是B，也不是C，也不是……。”这显然不是通过知觉被知道的。

“有的”的情况更是有点不太明显。[(9)] 在上述情况中，我们的朋友将不会知道“这个村子里有的人叫做威廉姆斯”吗？我想是的。这类似于“布丁-或者-馅饼”。从知觉的立场来看，他们当中谁都不是“有的人”；他们就是他们所是的那些人。只有通过语言的迂回，我们才能理解“有的人”。每当我们作出一个关于一个集体中的有的人 的陈述时，在我们的头脑里就存在着一些可供选择的可能性。在每一种具体情况下，这个陈述可能是真的或假的；而且我们断言，在有的情况下它是真的，但在所有情况下也许不是真的。在不引入真和假的情况下，我们不能表达这些可供选择的东西；而且，就如我们所看到的那样，真和假是语言学的术语。因此，一种纯粹的对象语言不可能包含“有的”这个词，正如它不能包含“所有”这个词一样。

我们发现，与高阶语言不一样，对象语言无论在哪种意义上都不包含“真的”和“假的”这些词。在语言的下一阶段，我们不仅能够说出对象语言，还能谈论对象语言。在这第二种类型的语言中，我们能够定义第一种类型中的一个句子是真的这种说法的意思是什么。它的意思是：这个句子必须意指 能够在知觉材料中被注意到 的某种东西。假如你看到了一条狗，并说“狗”，那么你作出了一个真的陈述。假如你在狗窝里看到了一条狗，并说“狗窝里的狗”，那么你也作出了一个真的陈述。这些句子无须动词，而且它们可以由单个的词组成。

在语言方面似乎令人迷惑的一件事情是，在日常话语中句子是真的或者假的，但是单个的词既不真也不假。在对象语言中，这种区分就不存在了。这种语言中每一个单个的词都能够单独出现；而且当它们单独出现时，它们意味着自身能够应用于当前的知觉材料。在这种语言中，当你说“狗”时，假如它是一只你正在看的狼，那么你的陈述是假的。日常话语并没有被分成不同类型的语言；因而在日常话语中，在“狗”这个词独自出现时，你不能知道它是被用作对象语言中的一个词，还是以一种语言学的方式被使用的。这里所谓的语言学方式，就是当我们说“那不是一条狗”时使用语言的那种方式。显然，当“狗”这个词既可以用来否定狗的出现，也可以用来肯定它的出现时，单个的语词就失去了其全部的肯定性力量。但是在所有其他语言都以其为基础的对象语言中，每一个单个的词都是一个断言。

现在让我们重新陈述关于对象语言的整个问题。

一个对象词　就是一个由类似的声音或表达所构成的类，人们习惯上将这些声音或表达与一个由相互类似的现象所构成的类联系在一块，而且这些相互类似的现象经常与所说的一次声音或表达同时被人经验到。换句话说：假设A_1、A_2、A_3 ……是一组类似的现象，a_1、a_2、a_3 ……是一组类似的声音或表达，并且假设当A_1　出现时你听到了声音a_1，当A_2　出现时你听到了声音a_2　，等等；那么当这种情况发生多次之后，你注意到一个现象A_n，它类似于A_1、A_2、A_3 ……；而且通过联想，它导致你说出或想象一个声音a_n　，此声音类似于a_1　、a_2　、a_3 ……。现在假如A是一个由相互类似的现象所组成的类，而A_1、A_2、A_3 ……A_n 是它的分子，并且假设a是一个由相互类似的声音或表达所构成的类，而a_1、a_2、a_3 ……a_n 是它的分子，那么我们可以说，a是一个

词，并且它是类A的名称或者说“意指”类A。这或多或少是模糊的，因为可能存在着几个类，并且它们都满足上述关于A和a的条件。学习对象语言的孩子应用穆勒的归纳法，并逐渐修正他的错误。假如他知道一条被人称作“恺撒”的狗，他可能认为这个词应用于所有的狗。另一方面，假如他知道一条他称作“恺撒”的狗，他可能不会把这个词应用于任何别的狗。幸运的是，许多现象都与自然种类相一致。在绝大多数儿童的生活中，任何看起来像猫的东西就是猫，任何看起来像一个人的母亲的东西就是一个人的母亲。要不是由于这点运气，学习说话将是非常困难的。假如温度使得绝大多数物质都变成了气体，它在实践上就是不可能的。

现在假如在某种情况下你不得不说“猫”，那是因为——只要你被限定在对象语言的范围内——环境中的某个特征让人联想到“猫”这个词；这必然意味着这个特征类似于引起这种联想的先前的那些猫。它类似于它们的程度可能并不足以让动物学家满意；这个动物可能是一只山猫，或者一只豹仔。直到你已经看过许多不是猫但看起来像猫的动物，并且已经看过许多是猫但看起来不像猫的其他动物之后，在词和对象之间的这种联想才是“正确的”。但是，“正确的”这个词在这里是一个社会性的语词，它指称正确的行为。一旦某些事物让你联想到“猫”这个词，并且其他事物没有让你产生这种联想时，你就拥有了一种语言，尽管它可能不是正确的英语。

从理论上说，如果有充分的能力，我们就能够在对象语言中表达每一种非语言的现象。事实上，我们能够观察到相当复杂的现象，比如“当约翰正把马套上两轮马车时，这头公牛冲了出来，而我跑开了”，或者“当帷幕降落时，有人惊呼‘着火啦！’人们四处逃散”。这类事情可以在对象语言中被说出，尽管它将不得不被译成一种不纯粹的英语。诸

如愿望、信念和怀疑之类的可观察事实是否可能在对象语言中得以表达，是一个困难的问题，我将在以后的一章中详加讨论。确定的东西是，对象语言不包含“真的”和“假的”这些词，或者像“并非”、“或者”、“有的”和“所有”这类逻辑语词。逻辑语词将是我下一章的主题。

---

(1) 这些论证起源于悖论。它们对于“真的”和“假的”这两个词的可应用性起源于说谎者悖论。

我从说谎者悖论中作出的推论大致如下：一个人说“我在说谎”，即“存在一个命题p，并且我断言了p，且p是假的”。假如我们愿意的话，我们可以通过作出如下的设想而使这个问题变得更加精确：他在五点三十分说“我在五点二十九分至五点三十一分之间作出了一个假的陈述”，但在所涉及的这两分钟的其余所有时间中，他什么也没说。让我们把这个陈述称为“q”。假如q是真的，他在这关键的两分钟里就作出了一个假的陈述；但是q是他在这段时间内作出的唯一陈述，q因此必定是假的。但是假如q是假的，那么他在这两分钟里所作的每一个陈述都是真的，因而q必定又是真的，因为他是在这两分钟里作出这个陈述的。因而，假如q是真的，它就是假的，而假如它是假的，它就是真的。

假设“A（p）”意味着“我在五点二十九分至五点三十一分之间断言了p”，那么q是“存在一个命题p，并且A（p），且p都是假的”。矛盾来自于这个假设，即q是所说的命题p。但是假如存在一种关于“假的”这个词的意义层次，并且它对应于一种命题层次，那么我们不得不代q以某种更加明确的东西，即“存在一个n阶的命题p，并且A（p），且p拥有n阶的假”。这里，n可以是任何一个整数：但是不管它是什么整数，q将是属于n＋1阶的，并且它不可能拥有n阶的真或假。由于我并未作出任何n阶的断言，因此q是假的；而由于q不是p的一个可能的值，因此q也是真的这个论点就不再成立了。说“我在撒一个n阶的谎”的那个人是在说谎，但他撒的是n＋1阶的谎。人们已经提出了消除悖论的一些其他方法，比如说拉姆齐在其《数学基础》（“Foundations of Mathematics”）第48页中就已提出过。

(2) 我的语言层次不同于卡尔纳普或塔尔斯基的。

(3) 必须有句法，但是无须通过使用像“是”这样的句法词而使其明晰起来。

(4) “五角星”指的是一种象征魔力和神秘的符号。——译注

(5) 万字饰，相传为象征太阳、吉祥等的标志。——译注

(6) 埃佛勒斯峰（Everest）即珠穆朗玛峰，泼帕卡塔派特峰

（Popacatapetl）是位于墨西哥境内的一座山峰。——译注

(7) 美西螈是一种动物的名称。——译注

(8) 这个题目将在以后的一章中再次得到讨论，而且上述所言将立即得到深入展开，并被用来提防一种过分拘泥于字面的解释。

(9) 这个题目将在以后的一章中再次加以讨论。

第五章　逻辑语词

在本章中，我想考虑某些出现在二阶语言和所有高阶语言，但并不出现在对象语言中的语词。所说的这些语词具有逻辑的特征。我尤其要考虑“真的”、“假的”、“并非”、“或者”和“所有”这几个语词。我们从逻辑学中得知，这些词项不可能全都被定义，但是根据哪些词项来定义另外哪些词项，在很大程度上是一个选择的问题。由于我们的问题属于知识论问题，所以相比较而言，我们更多地关心我们由之认识到这些词项在其中出现的那些命题的方式，而较少关心这些词项的定义 。

让我们从“真的”、“假的”和“并非”开始。没有必要同时拥有“假的”和“并非”这两个词，因为假如p是一个命题，“p是假的”和“并非p”严格说来是同义的。在实践上，二者的差别只是各自强调的重点有所不同。假如你对对象感兴趣，你会说“并非p”；但是假如你对陈述感兴趣，你会说“p是假的”。假如你想要酥油，并且向橱柜里看了看，并且发现了奶油干酪，你将会说“这不是酥油”。但是假如牛奶房的人要出售一种标有“酥油”的物质，你发现这种东西是人造黄油，那么你就会说“你说 这是酥油，但那是假的”，因为与他提供的货品相比，你更感兴趣于他的不道德。然而，这些修辞学方面的要旨与我们无关，而且我们可以安全地把“假的”和“并非”当作同义词。

在二阶语言中，我们关心对象语言中的语词；它们并非仅仅作为某些声音或身体的运动（因为就此而言它们属于对象语言），而且是作为拥有意义的语词。也就是说，我们一方面关心对象语词和对象语句之间的关系，另一方面关心它们所称呼或断言的东西。“语词”不可能出现在对象语言中，但“对象语词”可以出现在二阶语言中。假定逻辑语词出现在二阶语言中，“逻辑语词”将首先出现在三阶语言中。假如“三阶语

词”被定义为出现在三阶语言，但并不出现在初阶语言或二阶语言中的语词，那么“三阶语词”就属于四阶语言；如此等等。可以理解，每一种语言都包含所有相对低阶的语言。“语词”自身所属的阶是模糊的，因此它没有确定的意义；假如记不住这一点，就容易出现矛盾。比如说，以关于“异系性的”（heterological）这个词的矛盾为例。当一个谓词不能用来断言自身时，它就是“异系性的”。因此，“长的”是异系性的，因为它不是一个长的语词；但是“短的”是同系性的（homological）。[(1)]我们现在问：“异系性的”是异系性的吗？无论是肯定的还是否定的回答，都将导致矛盾。为了避免这样的自相矛盾，语言的分层是必要的。

“真的”和“假的”这两个语词，正如我们在本章中将要考虑的那样，将只应用于初阶语言中的语句。

与在哲学中的情形相反，在实践中，我们只把“真的”和“假的”这两个词用于在我们拥有证据以便能够确定可以应用其中的哪一个之前就已听过、读过或思考过的那些陈述。有人告诉我们，马恩岛的猫没有尾巴；但是由于他先前告诉你，马恩岛的人有三条腿，所以你不相信他。当他把他的马恩岛猫带给你看时，你惊呼：“原来你说的是真的！”有一次，报纸说我去世了。但是经过仔细核对证据，我得出结论：这个报道是假的。当这个报道首先出现，并且证据随后出现时，就存在一个被称之为“证实”的过程，这个过程包含了报道与证据的比较。就初阶语言中的陈述而言，证据必定是由一个可感经验或一组这样的经验组成的。我们已经考虑过描述经验的语句。一般说来，证实的过程可以表述如下：首先你听到、读到或思考一个句子S，然后你有一个经验E，再然后你又发现S是一个描述E的句子。假使如此，你会说S是“真的”。我并不认为这是“真的”这个词的一个定义，但是它描述了你由之认识到该词可以应用于特定的初阶语言中的语句的过程。“假的”这个语词要困难得多。但

是在考虑这个词之前，关于“真的”这个词还有一些其他事情要说。

首先，“真的”这个词可以应用于一次语句的说出、一个语句或者一个命题。作为同一个语句之实例的两次语句的说出，或者作为同一个命题之实例的两个语句，要么都是真的，要么都是假的。因此，在决定真或假时，只有命题才是相关的。

其次，一个句子或命题，当它与一个经验拥有某种关系时，就被知道是“真的”。就“证实”而言，句子首先出现，经验随后而来，但从逻辑上说这是不重要的。假如经验首先出现，它就同样证明了这个句子是真的，只要这个句子“描述”了该经验。我们已经考虑过“描述”这个词的意义是什么；关于它，我眼下不再多说。

再次，并非初阶语言中的所有句子都能正确地被说成描述了一个单个的经验。假如你发现了某种事物，并说“那是一条狗”，那么你就超出了当下所能看到的东西。一条狗有过去和未来，它有听觉的和嗅觉的特征，等等。所有这些都由“狗”这个词所暗示，该词是许多归纳的一个压缩。幸运的是，动物合于自然种类。假如你的狗接下来像猫一样咪咪地叫，并且产出了一窝小狗与小猫的混合动物，你就用错语词了。把盐错当成糖的人也在以类似的方式作出归纳：“看起来像这个事物的东西尝起来是甜的。”既然如此，这个归纳就是假的。假如他只是说“这是白的”，他就不会出错。甚至假如他说“这是灰的”，因为他用“灰的”来指其他人用“白的”所意指的东西，那么他也并非在犯一个知识上的错误，而只是在以一种不寻常的方式使用语言。只要一个人避免使用作为被压缩了的归纳的语词，并且把他自己限于能够描述单个经验的语词上，那么一个单个的经验就有可能表明他的语词是真的。

当我说类似“狗”这样的语词体现了被压缩的归纳时，我并不是指这

样的归纳是有意识的或者说故意的。某些情况向你暗示着“狗”这个词，而且这些情况和这个词都唤起了某些期待。当你说出“那是一条狗”时，随后的事件也许会让你吃惊。但是当你说出“那是白的”时，在你的陈述中，没有什么东西能给你提供根据使你对随后发生的事情感到惊讶，或者使你设想在你说你所看到的东西是白的时你就是在出错。只要你的语词仅仅描述了当前的经验，唯一可能的错误只是语言学意义上的，而且这些错误仅仅包含着被社会所认定的错误的行为，而不是假。

现在我来探讨假和否定，它们都带来了一些相当困难的问题。

我们已经证明，当你做一件逻辑学家称之为“断言并非p”的事时，你就是在说“p是假的”。我眼下关心的问题是：经验如何能向你表明一个命题是假的？让我们举一些非常简单的否定为例，比如“这不是白的”。我们将假设，你是在和洗衣店的人讨论的过程中这么说的。“这是白的”这个短语在你的心里，这　在你的眼前，而“这是灰的”是一个描述你的经验的语句。但“这不是白的”并不是描述你所看到的东西的句子。然而，根据你所看到的东西，你肯定它是真的；换句话说，“这是白的”是假的。也许有人会认为：你知道“灰的事物不是白的”这个一般命题，而由此命题出发，再加上“这是灰的”，你推断出“这不是白的”；或者也许有人会说：你可以把“白的”这个词与你所看见的东西进行比较，并且感到了一种不相容。在这两种看法中，每一种都有困难。

先让我们弄清一个逻辑学的要点。从全都不包含“并非”这个词或“假的”这个词（或某种与其意义相当的词）的某些前提出发，在逻辑上不可能推论出任何包含该词的命题。因此，假如存在否定的经验命题，那么在基本命题中，一定要么存在着纯粹否定命题，比如“这不是白的”，要么存在着“p蕴涵并非q”这种形式的蕴涵式，比如“假如这是灰的，那么它不是白的”。逻辑学不承认第三种可能性。

我们当然知道（尽管难以说明我们是如何知道的），两种不同的颜色不可能存在于一个视野内的同一个地点。视野内的位置是绝对的，而且它可以根据它和视野的中心点的关系，并通过我们可以称之为θ和φ的两个角坐标而得到定义。我是在说，我们知道如下这个命题：“在一个特定的时间和一个特定的视野内，假如颜色A处于θ和φ的位置，那么并不存在一种其他颜色B处于这个位置”。更简单地说：“这是红的”和“这是蓝的”是不相容的。

这种不相容不是逻辑的。就像红与圆一样，红与蓝在逻辑上　也是不相容的。这种不相容性也并非来自经验的概括。我并不认为我能证明它不是来自经验的概括，但是我认为这是相当明显的，以至于现在没有人会否认。有些人说这种不相容是语法上的。我并不否定这种说法，但我不确定这种说法意味着什么。

还有其他一些成组的可感的性质，它们也具有颜色所具有的同一种不相容性。触到脚趾的感觉具有一种性质，这种性质能使我们将此感觉归于脚趾；触到胳膊的感觉也具有一种性质，这种性质同样能使我们将此感觉归于胳膊。这两种性质是不相容的。类似地，“热的”和“冷的”、“硬的”和“软的”以及“甜的”和“酸的”，当应用于可感的经验时，都是不相容的。在所有这些情况下，我们都“看见”了这种不相容性。既然情况如此，就需要作一些思考，来认清诸如“白的”和“黑的”之间所存在的那种不相容性并不是逻辑的。

假如我们认为不相容性存在于基本命题之间，我们就得假设我们知道这种形式的一般基本命题：“对于x的所有可能的值来说，φx蕴涵并非ψx”。这里的“φx”可以是“x是蓝的”，而“ψx”可以是“x是红的”。既然如此，给定了知觉判断“这是蓝的”，我们就能推断“这不是红的”。因此我们获得了一个否定的经验命题，然而这是借助于一个非经验的一般命题

而得到的。

这并不是一种非常合理的或者说令人满意的理论；相反，我们可以说，每当我们感知到“这是蓝的”时，我们就能知道“这不是红的”这个基本命题。但是，我不能肯定这会对我们有很多的帮助。因为我们必须要问：我们是怎么知道我们能够知道这一点的？它几乎不像是一个归纳；它也不可能是一个逻辑的推论。因此我们不得不接受一个甚至比前者更复杂的基本命题，即“不论何人，如果看见了红色，并自问‘这是蓝的吗’，都知道答案是‘不是的’”。

我将会回过头来讨论这个与基本命题有关的问题。眼下，我将不去解决它。

现在我来讨论“或者”这个词，而且我又要关心在其中我们知道包含该词的命题，却又并不知道何种选择是正确的选择的情形。

就像我们已经看到的那样，在实践中，析取以选择的形式出现。你看到一个写有“去往牛津”的路标，并且现在你走到了一个没有路标的岔路口。那么你就会相信这个命题，即“去牛津或者是沿着右边的路走，或者是沿着左边的路走”。正是在这类情况下，析取才会在实践中出现。

显然，析取并未“揭示”非语言的或者说非心理的世界中的任何东西。假设去往牛津事实上就是沿着右边的路走：这并不是某种语词的东西，而是一个地理学的事实，而且假如你往右边走，你就会到达那里。假如事实上牛津是在去往左边的路上，情况也一样。并不存在叫做“右边-或者-左边”的第三个可能的地点。事实就是事实，不存在含糊之处。假如一个析取“p或者q”是真的，那么它之所以是真的，是因为p是真

的，或者是因为q是真的。假如p和q都属于初阶语言，那么“p或者q”是通过p所“表达”的事实或者通过q所“表达”的事实而成为真的。因此，“或者”居住于命题的世界中；而且，它也不能构成任何语言的一部分，假如在这种语言中，就像在初阶语言中一样，每个词都直接与作为自己的意义的一个对象或一组对象相关联。

从心理学上说，“或者”对应于一种犹豫的状态。狗在岔路口会等待，以期弄明白你会往哪一条路上走。假如你把面包屑放在窗台上，你将发现小鸟会以下述语句所表达的方式做出它们的行动：“我应该冒险行动呢，还是要忍饥挨饿呢？”为了检验关于布里丹的驴子的故事，我曾经把一只猫放在它的两只幼仔的正中间，而两只幼仔都因为太小而无力走动：有一阵子，它发现析取使自己无法行动。我认为，处于犹豫状态中的动物，尽管并不使用语词，但仍然拥有某种或多或少类似于“命题态度”的东西；而且我认为，对“或者”这个词所作的任何有效的心理学解释，经过适当的修改之后，都必须能够应用于任何一种带有犹豫的行为。

当我们感到两种不相容的冲动，而且二者之中没有一种足够强烈以致能压倒另一种时，犹豫就产生了。

你躲过了一只熊，

但是如果你身后是波涛汹涌的大海，

你就只好硬着头皮朝着这只熊走过去。

但是，假如大海的波涛不是非常　巨大，你也许就会完全弄不清哪一种

情况更糟糕。人们也许会说，你会在你的身体内部，而非仅仅在你的心灵里，拥有一种析取。

要记住，我们认为所有言语本质上都是祈使性的；也就是说，人们设计它们，是要它们在听者身上产生某种行为。动物可以经验到析取的状态；例如，当猎区的老虎被猎人包围时就会拥有这种经验。在同样的意义上，当“后面的人喊‘向前’，而前面的人喊‘向后’”时，在处于中间位置的那些人身上所产生的结果就是析取。确实不需要站在外围的人去喊“向前”或者“向后”。你自己就能够同时拥有这两种自发的冲动；而且，假如你要使用语词的话，这些冲动将会暗示你想起这两个词。那么，你就会拥有一种真正意义上的语词的析取。无生命的事物，当遭遇两种同时发出的力量时，会依据平行四边形原理选择一条中间路线。但是动物极少这样做。在岔路口，任何一个汽车驾驶员都不会穿行中间地带。对汽车驾驶员来说，要么是一种冲动占据支配地位，要么是不做出行动；对于其他动物来说，情况也是如此。但是，这种不行动完全不同于一个处于静止状态的动物的不行动：它包含了一种冲突、张力和不适；它不是真正意义上的不行动，而是在寻找达到决断的某种方式。

一个析取是优柔寡断这种心理状态的语词表达；或者，假如这个析取不是优柔寡断，而是一个问题的话，它就是想达到决断的一种愿望。

因而，当某人断言“p或者q”时，既不能认为p也不能认为q说出了关于这个世界的某种东西；当我们断言了二者必居其一的两种选择中的一种时，就会出现这样的情况。我们必须考虑作出这个断言的人的状态。当我们断言p时，我们处于某种特定的状态之中；当我们断言q时，我们处于另外某种特定的状态之中；当我们断言“p或者q”时，我们处于一种从先前的两种状态中引申出来的状态，而且我们所表达的是这种状态，而非关于世界的某种东西。假如p是真的，我们的状态被称为“真的”；

假如q是真的，我们的状态也被称为“真的”。但是，反过来却不然。然而，这是一种新的定义。

但是，有人将会反对说：假如我们知道“p或者q”，那么我们难道不是确实知道了关于世界的某种东西吗？对于这个问题，在某种意义上我们可回答说“是的 ”，在另外一种意义上我们可以回答说“不是的 ”。先说说为什么可以回答“不是的 ”：当我们试图说出我们所知道的东西时，我们必须再次使用“或者”这个词。我们可以说：在一个世界中，如果p是真的，“p或者q”就是真的；而如果q是真的，“p或者q”也同样是真的。在我们关于岔路口的例子中，“这条道路通往牛津”可能表达一个地理事实，于是“这条道路或者那条道路通往牛津”就是真的；而如果那条道路通往牛津，它也同样是真的。但是，在非语言的世界中，并不存在任何一种当且仅当这条道路或者那条道路通往牛津时才可以被发现的状态。因而，直接的真理符合论在初阶语言中是有效的，但在涉及析取的地方就不再可用了。

然而在这里，有一个必须加以考察的困难。这个困难给我们指出了对我们的问题作出相反的回答的理由。时常，一个单个的语词在逻辑上就等于一个析取。下述对话也许会出现在一个医学逻辑学家和他的妻子之间：“某某女士有孩子了吗？”“有了。”“是一个男孩或者还是一个女孩呢？”“是的。”[(2)] 最后的回答尽管从逻辑学上讲是无可挑剔的，却是令人气愤的。人们会说“一个小孩绝不是一个男孩或者女孩（a boy-or-girl），而只能是二者之一”。对于某些目的而言，在包含“孩子”这个词的某些命题中，如果将“孩子”替换为“男孩或者女孩”，那么替换前后的命题是等值的。但对于某些其他命题来说，替换前后的命题就不再等值了。假如有人告诉我“某某女士已经有了孩子”，我就能够推断她有一个男孩或者一个女孩。但是假如我然后想知道她是有了一个男孩还是一个

女孩[(3)]，那么我并不是想知道她是否已经有了一个孩子，因为我已经知道这一点了。

在这个问题上，有必要将心理学和逻辑学分离开。当我们在日常交谈中使用“或者”这个词的时候，我们之所以这样做，通常乃是因为我们心存犹疑，并希望在两个事物中作出抉择。假如我们不想在两个事物中作出抉择，我们将会满足于使用一个涵盖了两种可能性的普通语词。假如你打算继承某某女士的金钱（若是她死时尚无子嗣），你将对她是否有了孩子这个问题感兴趣；但只是迫于礼貌，你才会问那是男孩还是女孩。显然，在某种意义上，当一个孩子出生时，即便你不知道他（或她）的性别，你也就知道了关于这个世界的某种事情。

在析取谓词和其他谓词之间是否存在某种区别？而且，假如存在的话，这种区别是什么？假如“A”和“B”是两个谓词，那么“A”在逻辑上等价于“A-并且-B或者A-并且-并非-B”。因而在逻辑的范围内，任何一个谓词都可以用一个析取来替换。另一方面，从心理学的观点来看，存在一种清晰的区别。一个谓词是析取的，假如我们感觉到有一种想在其悬而未决的两种选择之间作出决断的愿望；假如我们没有这样的愿望，它就不是析取的。但这种说法还不是相当充分的。这些选择必须是这个谓词自身所暗示的，而非一些不相关的可能性。“男孩”因而将不被认为是析取的，因为它使得“黑皮肤的还是白皮肤的？”这个问题成为未决的。因而，仅当一个谓词暗示着　一个问题，它才会是析取的；而它是否如此，则唯一地依赖于相关的人的兴趣。

我们关于世界的所有知识，就其通过语词被表达而言，或多或少是一般的，因为每一个句子至少都包含一个不是专名的语词，而所有这样的语词都是一般的。因而每个语句在逻辑上等值于一个析取；而在这种析取中，对两个更具体的谓词的选择替换了句子中的原先那个谓词。一

个句子为我们提供的是知识的还是怀疑的感觉　，取决于它是否在要求不同行动和感情的两种选择之间作出了决断。每一种不是逻辑上详尽无遗的析取（即不是“A或者并非A”这样的析取），假如是真的，都给我们提供了关于世界的某种　知识。但是这种知识可能使我们拿不准应该如何行动，以致被感觉 为无知。

由于语词是一般的这个事实，构成真理的事实和语句之间的符合是多对一的，也就是说，语句的真使得事实的特征或多或少是尚未确定的。这种不确定性可以无限地减少。在减少的过程中，先前的单个语词为析取所替换。对于某些目的而言，“这是金属”可能会使我们满意。对于其他目的而言，这样的陈述必须替换为“这是铁，或者铜，或者……”，而且我们必须决定哪一种可能性将被实现。在提升语言的精确性时，并不存在一个我们不能超越的点。我们的语言总是可以被弄得更精确，但不可能变得完全精确。

因而，析取陈述与非析取陈述之间的差别并不等于使其为真的事态上的差别，而仅仅在于这样的问题，即在我们的陈述遗留未决的若干可能性之间所存在的差别对我们来说是否有趣。

还有另外一种情况；在这种情况下，析取也会在实践中出现。这就是记忆不完全时出现的情况。“谁告诉你那件事的？”“噢，或者是布朗或者是琼斯告诉的，但我记不清具体是谁了。”“某某人的电话号码是多少？”“我知道它是514或者541，但是如果不查一下，我不能肯定哪一个是对的。”在这些情况下，最初曾有一种经验，它产生了一个在其中并不存在析取的知觉判断；而且假如你要开始寻找真相，你会证明这些选择中的一个，而这里同样不存在析取。当基本命题是当前经验的表达时，它们绝不包含“或者”这个词，除非这个经验是语词的。但是，记忆却可以是析取的。

我们现在来讨论包含“有的”这个语词或者“所有”这个语词的命题。在前一章中，我们考虑了这些语词；在那里，我们的考虑只是满足于知道它们不可能包含在初阶语言中。但是我们现在想更正面地考虑它们，而且尤其要考虑导致我们利用这类命题的情况。

在实践中，关于“有的”的命题以四种方式产生：首先，作为对析取的概括而产生；第二，如果遇到一种情况，当我们对原先可能被认作不相容的两个一般词项的相容性感兴趣时，那么也会产生关于“有的”的命题；第三，作为通往概括性结论的步骤而产生；第四，在不完全记忆的情况下产生，这些情况类似于我们联系析取所考虑过的那些情况。让我们依次来举例说明这四种方式。

在我们前面的关于通往牛津的道路的例子中，假如我们来到一个有很多道路在那里分岔的地方，而不再仅仅是一个岔路口，那么我们或许会说：“喔，有的 道路一定通往牛津。”这里，可供选择的那些东西可以列举出来，并且我们仅有一个缩写即一个析取“p或者q或者r或者……”，其中的p、q、r、……全都可以聚合在一个习语中。

第二种情况是更有趣的。哈姆雷特的话就说明了这种情况。他说：“一个人可以笑里藏奸；至少我确信，在丹麦可以出现这样的情况。”他已经发现了一个将微笑与奸恶结合起来的人（即国王），并且作出了这个命题即“至少有一个奸恶之徒是微笑的”。这个命题的实用价值就在于：“下次我遇到一个总是微笑的人，我将怀疑他是不是奸恶的。”对于罗森格兰兹和吉尔登斯顿[(4)]，他就是这么做的。“有的天鹅是黑的”和“有的黑鸟是白的”这两个命题也类似于这种情况，它们意在反对某些貌似真实的概括。当一般规则比特殊事例更让我们感兴趣（尽管在哈姆雷特的例子中，这是一个嘲讽性的托词）时，我们就会作出这样的命题。

当我们试图证明一个归纳概括时，第三类情况就产生了；而且，当某些事例引导我们在数学中发现一个一般命题时，也会产生这种情况。除了在后一种情况下你获得了确定性，而在前一种情况下你仅仅获得了可能性以外，这两种情况是相同的。让我们首先举后一种情况的例子。你发现$1+3=2^2$，$1+3+5=3^2$，$1+3+5+7=4^2$，然后你会对自己说：“在有些情况下，前n个奇数之和等于n^2；也许在所有情况下都是这样的。”一旦你已经想到这个假设时，就容易证明它是正确的。在经验材料中，一个完全的列举有时是可能的。你发现（比如说），铁和铜，作为金属，都是好的导电材料；然后你就猜想，所有金属可能都是这样的。既然如此，一般性结论拥有和这些实例同等程度的确定性。但是，当你说“A、B和C都死了，并且他们都是男人，因此有的男人是有死的；因此很可能所有男人都是有死的”时，你就不能使你的一般性结论拥有与其实例同等程度的确定性。这既是因为你没法列举男人，也是因为有的男人尚未死去。或者以关于一种疾病的疗法为例。迄今为止，这种疗法仅在几种情况下试验过，但在这几种情况下全都被证明是有效的；既然这样，一个关于有的　的命题是非常有用的，因为它暗示了一个关于所有 的命题的可能性。

关于不完全记忆，其实例非常类似于有关析取的那些实例。“我知道那本书在我书架上的某个地方，因为我昨天看到过它。”“我和B先生一块用过餐，他讲了一个极其美妙的笑话，但是我不幸忘记了这个笑话。”“在《远足》一书中，有一些非常好的路线，但我一个也记不起了。”因而，我们在某一特定时刻所知的许多事情，组成了关于有的　的命题；对于这些命题，我们当下不能从单称主词的命题中把它们演绎出来，也不能从关于所有 的命题中把它们演绎出来。

就像我们的四类实例所表明的那样，一个关于有的　的陈述，具有

三种类型的用途：它可以作为证明含有单称主词的命题的一个步骤，或者作为证明一般命题的一个步骤，或者它可以作为对相反的概括的一种反驳。就第一类和第四类来说，我们想让关于有的　的命题通达一个带有单称主词的命题：“这　是去往牛津的路”或者“那本书在这儿　”（在这个句子中我把这儿 当成主词[(5)]）。在第一类和第四类情况之间，存在着这样的差别：关于某些　的命题在第一类情况下总是一种推论，而在第四类情况下并不是这样。在第二类和第三类情况下，“有的S是P”这个命题是从“S_1　是P”、“S_2　是P”等等实例中演绎出来的；它所告诉我们的东西少于这些实例所告诉我们的东西，但就我们所拥有的意图而言，它告诉了对我们有用的部分。

当我们知道一个“有的S是P”这种形式的命题，却并不知道“所有S是P”或者并不知道“S_1　是P”这种形式的某个命题时，我们确切地知道了什么？让我们举“我知道那本书在这个房间的某个地方”作为例子。有两种情况，可以从逻辑上证明你说出这句话是正当的，尽管在每种情况下你都不会这么说，除非你是一个职业逻辑学家。第一种情况是假设这个房间填满了那本书，比如说在出版社的一个仓库里完全堆满了某种畅销书。那么你可以说：“这个房间的每一个地方都放置了所说的那本书，因此（由于这个房间存在着）有的地方放置了这本书。”或者你也许看到了这本书，并且证明道：“这个地方放置了这本书，因此有的地方放置了这本书。”但事实上，除非你从事逻辑教学，你绝不会以这种方式证明的。当你说“那本书在这个房间的某个地方 ”时，你这样说的原因在于你无法更确定地弄清它在哪一个具体的地方。

显然，“这本书在这个房间的某个地方 ”不可能是一个知觉判断；你无法感知某个地方　，你仅能感知那儿　。但是，关于记忆的判断就不同了。你也许记得“当我在这个房间时，我看到过这本书”，或者你记得某

种类似的东西。你可能会记得，当你在房间时你说过：“噢，那本书在那儿。”或者你可能拥有一种纯粹语词记忆式的说法：“我意识到我当时确实把那本书放在书架上了。”然而，这些仅仅是你的判断的根据；它们不是对你的判断作出的一种分析。

对这种判断的分析本质上必定类似于对析取的分析。有一种心理状态，在其中你感知到“这本书在这个地方”；还有另外一种心理状态，在其中你感知到“这本书在那个地方”，如此等等。当你判断“这本书在这个房间的某个地方”时，心理状态就包含所有这些状态共同具有的东西，同时伴随着某种困惑。在上面两种情况下，正是由于困惑的缺乏，才使得你不会作出这个判断。但在这两种情况下，该判断可以从那些更确定的判断中演绎出来。然而对于这一点，也有一个例外：假如你怀疑那本书是否在房间里，然后你又发现了它，那么你就可以说：“那本书的确是 在房间中。”这不再属于我们现在的情况，而是属于关于笑里藏奸之徒那样的情况。

在关于“有的”的判断中，就像在析取中一样，除非提到一种心理状态，我们就无法对语词作出解释。事实上，除了在初阶语言中，我们在任何时候都不能这样解释我们的语词。

我们关于“有的”所说的话，绝大部分也适用于“所有”。然而在知识方面，还存在一个重要的差别。我们时常知道关于“有的”的命题，并且它们可以从经验上被证实，尽管它们不能表达关于直接观察的事实。但是关于“所有”的命题，是更难以被知道的，并且它们绝不能被证实，除非在我们的前提中存在某些这样的命题。由于在知觉判断中不存在这样的命题，人们也许会认为，我们要么拒绝所有一般命题，要么放弃经验论。然而，这似乎是同常识相冲突的。举一个我们已经讨论过的例子：“橱柜里没有奶酪。”坚持下述看法似乎是十分荒谬的：假如我们接

受这类陈述，我们就要放弃经验论。或者，举另外一个我们已讨论过的例子：“这个村子的每一个人都叫威廉姆斯。”此例是完全列举的产物。然而有一个困难，它由哈姆雷特的母亲指了出来。他问她是不是没见到魔鬼：

哈姆雷特：你在那儿什么也没见到吗？

王　　后：没见到任何东西；然而我看到了存在的一切。

我总是不明白她如何知道她看到了“存在的一切”。但是，她正确地认为这是她否认魔鬼的一个必要前提。对于说橱柜中没有奶酪的那个人，和说村子里每个人都叫威廉姆斯的那个人，情况也是如此。显然，关于一般命题的知识的问题牵涉到某些尚未解决的问题。

当经验论者从基本命题中排除了所有逻辑之外的一般陈述时，我确实不能肯定他们是正确的。我们已考虑过这个陈述，即“任何视觉位置都不包含两种不同的颜色”，这似乎是一个恰当的例子。或者举一个甚至更加无法回避的例子：假设你住在遥远的乡下某个位置，并且你正期待着你的朋友开车到来。你的妻子说：“你听到什么了吗？”听了一会儿之后，你回答说：“没听到什么。”在作出这个回答时，你放弃经验论了吗？你已经让自己卷入了一个惊人的概括之中，这个概括就是：“宇宙中的每一件事情都不是我现在听到的声音。”然而没有人认为，经验并未证明你的陈述是正确的。因此，我想，除了逻辑之外，我们确实知道某些一般命题，而这些命题是以不同于归纳概括的方式得到的。不过，这是一个很大的问题。我将在以后的一章中再回过头来讨论它。眼下，我只是希望插入这样一种防止误解的说明。

问题产生了：逻辑语词包含某种心理的东西吗？你可能看到了某种东西，并说“这是黄的”；过后，你也许会说：“它是黄的或者橘黄的，但我记不清是哪一种颜色了。”人们有这样一种看法：在这种情况下，黄色是世界中的一个事实，而“黄的或橘黄的”仅能存在于某人的心灵中。在考虑这个问题时要想避免混乱是极其困难的，但是我认为可以作如下说明：在不使用任何逻辑语词的情况下，非精神世界可以得到完全的描述，尽管不使用“所有”这个词我们就无法陈述 这个描述是完全的；但是当我们谈到精神世界时，存在一些不用逻辑语词就无法被提及的事实。在上面这个例子中，我记得它是黄的或者橘黄的；在关于世界的完全描述中，这种回忆必须被提及，而且不使用“或者”一词或某个等价词它就无法被提及。因而，尽管“或者”这个词并不出现在物理学的基本命题中，但它确实出现在心理学的某些基本命题中，因为这种情况，即人们有时相信析取，是一个可观察的事实。对于“并非”、“有的”和“所有”这几个词，情况也是相同的。

假如这是真的，那么它是重要的。比如，它表明我们不能接受对被卡尔纳普称作“物理主义”的论题的一种可能的解释；这种物理主义认为，所有科学都能用物理学语言加以表达。然而，也许可以主张，在描述一个人因相信“p或者q”而发生的事情时，我们必须使用的那个“或者”并不是逻辑学中的那个“或者”。更一般地说，主张下述观点是可能的：当我们断言“A相信p”时，这个p并非当我们断言“p”时所说的那个p，而且这二者的差别应该用“A相信‘p’”这种写法加以表明。假如我们谈及A所说的话，而非他所相信的东西，我们确实不得不作出这种区分。A说“火”，而我们则说“A说‘火’”。在我们所说的话中，“火”指示着一个语词；而在A所说的话中，它指示着一个对象。这整个问题是一个相当困难的问题，而且我将在以后一章中联系命题态度来考虑它。同时，我们必须记住，初看起来，逻辑语词，尽管在描述物理事实时并非

必要的，但对于描述某些精神事实而言仍是不可或缺的。

---

(1) “德语”、“有学问的”和“美丽的”都是异系性的，而“英语”、“并非无知的”和“丑陋的”都是同系性的。

(2) “是的”前面那个问句的英文原文是“Is it a boy or a girl？”这个问句虽然本意是要问那个孩子是男孩还是女孩，但在语法形式上它似乎属于一般疑问句，所以逻辑地看，以“是的”（Yes）来回答该问句并无不妥之处。当把它理解为一般疑问句时，它相当于“Is it a boy-or-girl？”——译注

(3) “是有了一个男孩还是一个女孩”的英文原文是“whether she has had a boy or a girl”。在英语中，此话具有歧义性，因为它似乎也可以被理解为“她是否已经有了一个男孩或者女孩呢”。——译注

(4) 罗森格兰兹和吉尔登斯顿是莎士比亚戏剧《哈姆雷特》中的人物，名义上被国王差去照料哈姆雷特，但其实是国王派去的间谍。——译注

(5) “那本书在这儿”的英文原文是“here is that book”。此句是一个倒装句，它的主语其实不是here，而是that book。作者从语句的语法形式上把here（这儿）当成了主语。在语句所表达的相应命题中，对应于主语的东西被称为主词。——译注

第六章　专名[(1)]

在逻辑学中，习惯上将语词进行分类：名称、谓词、二元关系、三元关系，等等。这并不是全部的语词。它没有包括逻辑语词，而且它是否包括像“相信”、“愿望”和“怀疑”这样的代表“命题态度”的语词，也是不明确的。关于“自我中心殊相词”，即“我”、“这”、“现在”和“这儿”等等语词，也存在着困难。命题态度和自我中心殊相词将在适当时候加以考虑。目前，只有专名才是我希望加以考虑的。

为了避免用语上的繁琐，在适当的时候，我将把谓词说成是“一元关系”。因而，我们关心名称与关系之间的区分。关于这种区分，我们必须问两个问题：

（1）我们能发明一种没有名称与关系的区分的语言吗？

（2）假如不能，为了表达我们所知道或所理解的东西，所需的名称的最小数量是多少？与这个问题相关联，在我们的普通语词中哪些将被看作名称？

关于第一个问题，我几乎没什么可说的。发明一种没有名称的语言也许是可能的；但是就我而言，我全然不能想象这样的语言。这并非一个决定性的主张，除非主观上把它看成是决定性的：它取消了我讨论这个问题的权利。

然而，我的目的在于提出一种观点，这种观点乍看上去似乎等于取消了名称。我打算取消我们通常称之为“殊相”的东西，并满足于通常会被认作共相的某些语词，比如“红的”、“蓝的”、“硬的”和“软的”等等。我将指出，在句法的意义上，这些语词是名称。因此我并不是寻求取消

名称，而是对“名称”这个词提出一种不同寻常的扩展。

让我们从“名称”这个词的定义开始。为了这个目的，我们必须首先定义“原子形式”。

一个语句，当既不包含逻辑语词也不包含从句时，就是原子形式的。它必须不包含“或者”、“并非”、“所有”、“有的”或任何意义相当的词。它也必须不能是类似“我认为天要下雨”这种形式的句子，因为这包含了一个从句“天要下雨”。从肯定的方面看，一个句子是原子式的，当它包含一个关系词（该词可以是一个谓词）以及构成句子所需的最小量的其他语词时。假如R_1 是个谓词，R_2 是个二元关系，R_3 是个三元关系，等等，那么

R_1（x），R_2（x，y），R_3（x，y，z），……

将是原子形式的语句，只要x、y、z这些语词使得相关的句子是有含义的。

如果R_n（x_1，x_2，x_3，……x_n）是一原子形式的语句，并且其中的R_n 是n元关系，那么x_1 ，x_2 ，x_3 ，……x_n 是名称 。我们可以把一个“名称”定义为任何一个能够出现于任何原子语句中的语词，即能够出现在主谓句、二元关系句和三元关系句等等语句中的任何语词。不同于名称的词，假如能出现在一个原子语句中，就仅能出现在一种类型的语句中；比如说，如果R_n 是一个n元关系，那么R_n 可以在其中出现的唯一种类的原子语句是R_n（x_1，x_2，x_3，……x_n）。一个名称可以出现在包含任何数量的语词的原子语句中；一种关系仅能与适合于那种关系的

某一固定数目的其他语词相结合而出现。

这提供了“名称”这个词的一种句法的定义。应该看到，在“原子形式”这个概念中，并不包含任何形而上学的假定。仅当人们假定出现在原子语句中的名称和关系不能加以分析时，这样的假定才会出现。对于某些问题，知道我们的词项是否能够加以分析是重要的。但就名称来说，这并不重要。任何类似的问题构成关于名称之讨论的一部分的唯一方式与摹状词有关，后者时常伪装成名称。但是，每当我们拥有一个这种形式，即

“满足φx的这个x满足ψx”

的语句时，我们就预设了“φα”和“ψα”这些形式的语句的存在，这里的“α”是一个名称。因而，一个特定的短语是名称还是摹状词这个问题，在句法学里关于名称地位的基本讨论中可以被忽略。就我们的目的而言，除非出现相反的理由，我们可以把通常被认作名称的任何东西都作为名称接受下来，比如：张三、李四、王五、太阳、月亮、英国、法国，等等。但是，随着我们继续讨论下去，以下的情况将会变得明了：即使这些语词是名称，它们对于表达我们的所知之物，也多半不是不可或缺的。相反，尽管我认为在那些不可或缺的语词中有些被归类于名称，但这些语词在传统上全都未被归类于名称。

初看上去，名称有两类：一类就像上一小节中所提到的那些名称那样，称呼时空的某个连续部分；另一类是拥有自我中心的定义的名称，比如“我”、“你”、“这”和“那”。这后一类语词我打算以后再加以考虑，现在我将忽略它们。因此，我们只关心那些原则上以一种毫不含糊的方式称呼时空中某个确定的连续部分的名称。

要考虑的第一个问题是：我们如何把一个时空区域与另一个区分开来？这最终又导致这样的一些问题：假如在纽约有一座埃菲尔铁塔，而且它和巴黎的埃菲尔铁塔完全类似，那么是有两座埃菲尔铁塔，还是只有一座位于两个地方的埃菲尔铁塔呢？假如历史能够重复自身，那么是这个世界在两个不同时刻处于完全类似的状态，还是同一种状态出现两次，即先于自身而出现了呢？这样的一些问题的答案，仅仅部分说来是任意的；在任何情况下，它们对于名称理论都是不可缺少的。

名称理论被人们忽视了，因为其重要性只是对于逻辑学家来说才是显而易见的，而且对他来说，名称可以纯粹是假设性的，因为任何逻辑命题都不包含实际的名称。然而对于知识论来说，假定存在着名称的话，知道哪些对象可以拥有名称是重要的。人们会轻易地把“这是红的”看作一个主谓命题。但是，假如有人这么认为，他会发现“这”成了一个实体，即一种不可知的事物；谓词本质上属于该物，然而该物却并不等于其谓词的总和。这样的观点易于遭受所有常见的对于实体概念的反对意见。然而，在时空方面，它有某种优越性。假如“这是红的”这个命题把一种性质归于了一个实体，并且假如实体不能定义为其谓词的总和，那么这 和那 恰好拥有相同的谓词而又并非同一事物就是可能的。这似乎是必要的，假如我们说——我们愿意这么说——想象中的纽约埃菲尔铁塔和巴黎的那座埃菲尔铁塔并非一塔。

我想指出：“这是红的”并非一个主谓命题，而是一个如同“红性在这儿”这种形式的命题；“红的”是一个名称，而非一个谓词；而且，通常被称之为一个“事物”的东西，只不过是诸如红性、硬性等一束共存的性质而已。然而，假如这种看法被接受了，不可分辨的事物的同一性就成了分析的，而且想象中的纽约埃菲尔铁塔就会在严格意义上与巴黎埃菲尔铁塔是同一座塔，假如二者确实不可分辨的话。当加以分析时，这

种情况要求像在……左边 或者在……以前 这样的空间和时间关系不蕴含差异。这种情况导致在构造物理学所需的时空时出现一些困难，而且在我目前提出的观点能够被认作一种可能的观点以前，这些困难必须被克服。我认为它们能够被克服，但只有承认某些看起来具有确定性的命题是经验的和可疑的，才能克服它们。这样的命题类似于“假如A在B的左边，那么A和B并非同一事物”，其中A和B最接近于我们的理论所承认的“事物”。

让我们首先建立一张有用的词汇表。让我们把“性质”这个名称给予特定色度的颜色，特定硬度的硬，以及在音高、音量及每一种其他不可分辨的特征方面得到完全定义的声音，等等。尽管我们在知觉中，无论在颜色方面，还是在任何其他性质方面，都不能将完全类似和大约类似加以区分，但是根据经验，我们还是能够获得完全类似的概念，因为它是传递的，而大约类似的概念不是传递的。给定了一个视觉区域，我们能够将其颜色定义为在颜色上与其类似并且相互间也类似的那些视觉区域所构成的集合，而且所有这些视觉区域全都不与此集合之外的任何事物在颜色上类似。[(2)] 然而在这个定义中，我们假定了：如果一种给定色度的颜色存在于两个视觉区域，那么每一个视觉区域都能被给予一个名称。事实上我们假定了性质之外的这 和那 的区分，而这种区分正是我们试图避免的。因此，让我们眼下把颜色当成未加定义的词项接受下来，并在以后回来讨论关于在两种非常类似以至于在当下知觉中无法加以区分的两种性质之间进行区分的问题。

常识认为一个“事物”拥有若干性质，但并不认为该事物是通过这些性质加以定义的。它是根据时空的位置加以定义的。我想指出，每当在常识看来存在一个具有性质C的“事物”，我们就会以相反的方式说，C自身存在于那个地方，并且该“事物”将被存在于此处的种种性质所构成

的集合所代替。因而，“C”就变成了一个名称，而不是一个谓词。

有利于这种观点的主要理由在于，它消除了一个不可知的东西。我们经验到的是性质，而非性质存在于其中的那个主体。对不可知之物的引进，通常——也许总是——可以通过适当的技术手段加以避免，而且只要可能，它显然应该加以避免。

我正在辩护的这种观点的主要困难，在于对“地点”的定义。让我们看一下这种困难是否能被克服。

设想我们同时看见了具有一种特定色度的颜色C的两块色片。假设处于视觉空间中的一块色片的角坐标是θ、φ，另一块色片的角坐标是θ′、φ′。那么我们将说C位于（θ，φ），同时也位于（θ′，φ′）。

视野内一个对象的角坐标可以被看成性质。因而，（C，θ，φ）是一束性质，而（C，θ′，φ′）是另一束性质。假如我们把一个“事物”定义为性质束（C，θ，φ），那么我们可以说这个“事物”在位置（θ，φ），而它不在位置（θ′，φ′）这点是分析的。

让我们把这个程序扩展到物理时空的构造上来。假如我从格林尼治出发，随身带了一个质量良好的计时仪，或者一套接收装置，我每天在格林尼治时间中午从该装置上接收一条信息。通过观察，我可以确定我所处的经度和纬度。类似地，我也能测量海拔高度。因而，我能确定唯一地决定了我相对于格林尼治的位置的三个坐标，而且格林尼治自身也可以通过类似的观察而得到定义。为了简单起见，我们可以把一个地点的坐标看成性质；而既然如此，该地点就可以定义为它的两个坐标。因而，没有两个地点拥有相同的坐标这点就成了分析的。

这一切都很好，但它隐藏了纬度和经度的效用依赖于其上的经验事

实的成分。假设两艘轮船相距十英里，但是能够相互看见。我们说，假如它们的仪器是足够精确的，它们将会给出这两艘轮船的不同的纬度和经度的值。这是一个经验事实问题，而不是定义问题，因为当我说两艘船相距十英里时，我是在说某种通过观察可以被证明的东西，它完全独立于那些决定纬度和经度的东西。作为一门经验科学，几何学关心如下这样的被观察到的事实：如果两艘船之间的距离是从它们的经度和纬度的差别中计算出来的，那么我们得到的结果应该等于经由从其中一艘船上对另一艘船进行的直接观察所计算出来的结果。所有这类被观察的事实都可以被如下陈述所概括：空间大体上是欧几里得的，而且地球的表面大体上是球形的。

因而，当我们解释经度和纬度的效用　时，便会涉及经验要素，但在给出定义　时不会。纬度和经度通过物理学法则与其他事物相关联，但并不是逻辑地与其相关联。假如你能够发现两个地点相距很长一段距离，你将不会发现它们拥有相同的纬度和经度；这个事实是经验的。当我们说地球表面的一个位置由其纬度和经度唯一地规定了时，我们便自然地表达了这一点。

当我说红性可以同时出现在两个地点时，我意指红性与其自身之间可以拥有这些空间关系中的一种或多种；而根据常识，任何“事物”都不会与自身之间拥有这些关系。在当前视野中，红性可以出现在红性的右边或者上面；在物理学空间中，红性可以出现在美国和欧洲。对于物理学来说，我们需要某种不能同时出现在美国和欧洲的东西。在物理学看来，任何事物都不能算作一个“事物”，除非它占据一个连续的时空部分；而红性并不占据这样的连续部分。不仅如此，还有：对于物理学来说，任何东西，只要它占据一个以上的时-空点，就可以划分为若干更小的“事物”。我们的目的，假如有可能实现的话，就在于从性质中构造

出拥有空间的和时间的特性的性质束；而空间的和时间的特性是物理学要求“事物”应该具备的东西。

当然，纬度、经度和海拔高度并非直接被观察到的性质，但是它们可以用性质来定义。因而，把它们称为性质，是对语词累赘的一种无害的避免。与红性不同，它们拥有必要的几何学特性。假如θ、φ、h分别是一个纬度、一个经度和一个海拔高度，我们将会发现，性质束（θ，φ，h）不可能像红性那样出现在自己的北面、南面、东面、西面、上面或下面。假如我们通过坐标（θ，φ，h）来定义一个“地点”，那么空间关系将会拥有我们期待它们拥有的那些特性。假如我们用红性和硬性这类性质来定义它，它就不再拥有那些属性了。

对于空间，就说这么多。现在让我们来考虑时间。

关于时间，我们希望发现某些经验对象，并且对于这些对象来说，时间是连续的。也就说，我们希望发现一个类，并且这个类可以用可观察对象加以定义，以致在这个类中，假如x、y、z是该类的分子，那么我们将有：

（1）x不在x之前；

（2）假如x在y之前，而且y在z之前，那么x在z之前；

（3）假如x和y是不同的，那么或者x在y之前，或者y在x之前。

首先，我们可以忽略第三个条件，它只适用于瞬（instant），而不适用于事件。将瞬构造为事件的类，是我在其他地方要加以讨论的一个问题。

我们想要的东西是一个由事件构成的类。这样的类应该具备时间的

唯一性，并且这种唯一性类似于纬度、经度和海拔高度所具备的那种空间的唯一性。

我们可以人为地把每天的日期和时间看成是由天文台确定的。但是，这里会有出错的可能。如果有可能，我们想要某种更少具有人为性的东西。

为了这个目的，爱丁顿使用了热力学第二定律。这种做法的缺点在于，该定律仅仅适用于作为整体的宇宙，而当它应用到任何有限的范围时则可能是错误的；但是，只有有限的范围才是可观察的。然而，尽管爱丁顿的方法对全知者来说可能是令人满意的，但是对于我们来说，它或多或少在经验上是不足的。

柏格森的记忆，如果人们能够相信它，将会完美地服务于我们的目的。根据他的看法，任何被经验到的事物都不曾被忘记；我前一天的记忆因而是我后一天的记忆的子类。因此，我在不同时刻的全部记忆可以根据类包含的关系进行连续的排列，而且时间可以依据与全部记忆的联系进行连续的排列。也许，在不假定任何事物都不曾被忘记的情况下，记忆也可以用于我们的目的，但我倾向于怀疑这一点。就地质学和天文学的时间而言，记忆在任何情况下都是无用的，因为这种时间包含了某些时期，而人们假定在这些时期并不存在着记忆。

在继续寻找一个拥有我们想要的那种特性的事件的类以前，让我们稍微更加仔细地考虑一下我们所设想的东西是什么。我们假设，只存在着性质，而并不存在性质的实例。由于一种特定色度的颜色可以存在于两个不同的日期，它能够先于自身。因此，一般说来，“先于”并不是不对称的；但是对于并且至多对于某些特殊种类的性质或性质束来说，它将是不对称的。从逻辑上讲，这样的某类性质并不是必然存在着；假如

存在的话，那是一个幸运的经验事实。

许多作者想象历史是循环的，也就是说，世界的当前状态，完全就像现在一样，或迟或早地会再次出现。我们将如何根据我们自己的观点陈述这个假说呢？我们不得不说，后来的状态在数目上与先前的状态同一，并且我们不能说这种状态出现两次，因为那样就蕴含着一个记载日期的体系，而该假说使这种体系成为不可能的。这种情况类似于一个环游世界的人所碰到的情况：他不说他的出发点和到达地是两个不同的但却精确类似的地点，他说它们是同一个地点。历史是循环的这个假说可以这样表达：形成了由与一给定性质同时发生的所有性质所构成的那个集合；在某些情况下，这个集合的全体先于自身。或者说：在这些情况下，由同时出现的性质所构成的每一个集合，尽管是巨大的，仍然会先于自身。只要我们说只有性质出现，这样的假说不可能被看作逻辑上不可能的。为了使其成为不可能的，我们不得不假定一个瞬间的性质主体；而且为了坚持这一点，这个主体不把自己的同一性归因于自己的特征，而是归因于自身的时空位置。

不可分辨的事物的同一性，以逻辑必然的方式出自我们的理论。维特根斯坦及其他一些人拒绝这种同一性，而他们拒绝的根据在于，即便a和b在其所有特性上都是一致的，它们仍然可以是两个事物。这假定同一性是不可定义的，而且它使计数从理论上来说是不可能的。假设你希望数一下由五个对象A、B、C、D、E构成的一群物体，并假定B和C是不可分辨的，那么当你数到B的那一时刻，你也将数到了C，并且你因此将得出这样的结论，即要数的对象有四个。说B和C“确实”是两个事物（尽管它们似乎是一个事物），就等于在说当B和C完全不可分辨时就似乎缺乏意义的某种事物。事实上我应该说，使不可分辨的事物的同一性成为分析的，是我正在提出的这种理论的主要优点。

现在让我们回过头来寻找一组性质或一组性质群，它们拥有构造时间序列所需的那些特性。我认为不考虑经验法则就无法做到这一点，所以我们不可能确定无疑地做到。但是，只要我们不去寻找逻辑的确定性，通过我们先前所拒绝的方法，比如记忆和热力学第二定律，我们就能获得经验上充分的东西。并非我们所熟悉的所有因果法则都是可逆的，而那些不可逆的因果法则提供确定日期的方法。容易构造这样的一只时钟，该时钟除了显示时、分之外，还将每天展示一个数字，而且这个数字的值比前一天显示的数字大一。通过这样的方法，我们能够确保拥有一个不会再现——至少在我们的文明持续期间不会再现——的性质复合物。我们无法知道　得比这更多，尽管我们可以找到理由认为一种大规模的精确再现是非常不可能的。

我的结论是：单有性质就足够了，我们无须假设它们拥有实例。顺带说一句，我们已经把时间的和空间的关系的某些特性降低到经验层次上来了，而这些关系曾经扬言是先天综合的一般真理。

从知识论的立场看，在我们的理论可以被认为是确定的以前，还有一个问题有待回答。它是关于概念的精确性与感觉的模糊性之间的关系的这个更大问题的一部分。所有科学都使用概念；这些概念在理论上是精确的，但在实践上或多或少是模糊的。“一米”曾经被法国大革命政府极其精细地加以定义：它是在一定温度条件下某根杆子上的两个标记之间的距离。但是，这里有两个困难：这些标记并不是点，而且温度不可能精确地加以测定。或者以时间的确定为例，比如说，1900年12月31日结束时的格林尼治午夜时间。（英国人曾经认为这是十九世纪的终了，但是他们应该用伯利恒子午线代替格林尼治子午线。）午夜只能通过对（比如说）计时仪的观察加以测定。但是，任何观察都不是精确的。也就是说，存在一个有限的时间段，并且在此时间段内，任何给定的计时

仪似乎　都将指向午夜；而且，任何计时仪都不是完全准确的。因此没有人能够确切地知道十九世纪在何时结束。对于这种情况，可以持两种看法：首先，在这个世纪结束时，有一个精确的瞬间；其次，精确性是幻觉，而且精确的日期界定甚至在概念上也是不可能的。

让我们把类似的考虑应用于关于颜色的情况。颜色问题更直接地与我们当前的问题有关。我已假定，每一种色度都应该给予一个专名。但是，一种色度与一个精确的日期或者长度准确的一米拥有同样的精确性，并且在实践中绝不可能得到测定。

在有些情况下，我们从感官给予的某种事物出发，寻求获得一种具有精确性的概念，而此精确性并非材料的一部分。有一种形式的步骤，可以应用于所有这样的情况。这是一种从不可分辨性 过渡到同一性 的方法。令S代表“不可分辨性”。那么，给定两块色片，我们可以看到，一块色片的色度与另一块色片的色度之间拥有关系S。然而，我们能够证明S并不蕴含同一性，因为同一性是传递的，而S不是传递的。也就是说，给定三种色度的颜色x、y、z，并且它们存在于三块可见的色片上，我们可以拥有xSy和ySz，但是没有xSz。因此x并不与z同一，而且y也因此既不可能与x同一，也不可能与z同一，尽管它与x、z是不可分辨的。我们只能说：假如xSz总是蕴含ySz，那么x与y同一，而且反过来也这样。颜色x的精确色度现在可以定义为所有y色片所共同具有的那种颜色，并且对于所有的y来说，任何在颜色上与x不可分辨的东西，也与y在颜色上不可分辨，而且反过来也一样，以致每一块色片要么既可以同x也可以同y分辨开来，要么既不可以同x也不可以同y分辨开来。

这就把对某块给定色片的精确色度的测定转变为对许多材料的收集，而这些材料中的每一种在原则上都可以从观察中获得。现在，困难并不涉及任何一种必需的材料，而是与它们在数量上的众多性有关。

在“以致”之后的文字中，我们的定义假定，每一块 z色片都可以和每一块与x无法分辨的y色片进行比较。这在实践中是不可能的，因为它要求对过去、现在和未来的可见宇宙进行一番完全的观测。我们绝不可能知道两块色片x和y拥有同一种色度，因为尽管我们观察到的每一个z要么既和x也和y拥有关系S，要么既不和x也不和y拥有关系S，但是一个不具有这种性质的新的z总有可能在后来被发现。因此，假如“C”是一个具有精确色度的颜色的名称，那么任何一个形如“C存在于这里”的命题都不可能在某个时候被认识，除非“C”被定义为“存在于这里的这个色度”。

应该看到，同一类困难存在于所有经验概念上面。例如，以“人”这个概念为例。假如现代人进化的所有阶段全都展开在我们面前，那么就会有一些标本，并且对于这些标本，我们应该毫不犹豫地说“这是人”。也会有另外一些标本，对于它们，我们应该毫不犹豫地说“这不是人”。但是会有一些中间形态的标本；而对于它们，我们就拿不准了。从理论上说，我们能够做到的使我们的概念更加精确的任何事情，都不可能避免这种不确定性。事实上，在进化的某些阶段，可能发生过某种巨大而突然的变化，以致我们正当地把“人”这个名称给予了此后出现的事物，而没有给予此前出现的事物。但是，假如是这样的，这只是一个幸运的偶然事件，而且我们仍然可以想象某些中间的形式。简言之，每一个经验概念都具有这种模糊性，而这种模糊性明显地出现于诸如“高个子的”或者“秃头的”这样的例子中。有些人当然是高个子，另外一些人当然不是高个子。但是，对于那些居于这两部分人之间的那些人，我们应该说“高个子？是的，我想 是这样的”，或者说“不，我不想称他为高个子”。在每一种经验性质中，这种情形都可以在或大或小的程度上被发现。

科学在很大程度上是由一些发明概念的方法组成的，而这些概念比

日常生活中的概念具有更高程度的精确性。一个概念所拥有的精确性的程度，可以得到确切的数量上的定义。令“P（x）”表示“x具有谓词P”。让我们考察一下可能被期待着拥有谓词P的那类事物所有已知的实例。假设这类事物的数目是n，并且假设在其中的m个实例中，我们能够确定地断言“并非P（x）”，那么m/n就是关于我们的概念P的精确性的一种测量。比如，举测量为例：除了在占比例很小的一部分情况下，科学方法能够表明这样的陈述即“这个杆子的长度超过或不足一米”是真的；然而，一些粗糙但尚可用的方法所留下的难以确定的情况在比例上则要大得多。现在考虑“这个杆子的长度是一米”这个例子。这一点是绝不可能被证实的，而且在我们先前的命题不能得到证实的情况下，它也不可能被否证　。因而我们给予一个概念的精确性越高，它就越时常地能被证明为不可应用的，而且它也就越少能被证明为可应用的。当它是完全精确的时，它就绝不可能被证明为可应用的。

假如打算让“米”成为一个精确的概念，我们必须把长度分为三类：（1）那些确实少于一米的长度；（2）那些确实多于一米的长度；（3）那些不属于前两类的长度。然而，我们可以认为，更可取的做法是使“米”成为一个不精确的概念。那么，它将意味着“通过目前的科学方法无法将其与标准米的长度区分开来的任何一种长度”。既然如此，我们有时就能够说，“这根杆子的长度是一米”。但我们所说的这句话之为真，现在是相对于现存的技术而言的；测量工具的改进可以使我们所说的话成为假的。

我们一直在说的所有关于长度的话，在细节上作必要的修改之后，适用于色度。假如颜色是通过波长来定义的，那么这种主张可以一字不变地适用于它。显然，基本的经验概念自始至终就是不可分辨性。技术手段能够减少但不能完全消除这种不精确性。它对这个概念来说是本质

性的。

我们会说：这块特定的色片的颜色被约定称之为“C”。于是，所有其他色片的颜色都分为两类：（1）我们知道它们不是“C”的那些色片；（2）我们不知道它们不是“C”的那些色片。精确方法的全部目的就在于使第二类的范围尽可能地变小。但是我们绝不能达到这样的地步，即我们知道第二类的一个成员必定与C同一；我们所能做的一切，就在于使第二类由越来越像C的颜色组成。

因而，我们作出如下的陈述：我把名称“C”给予我在视觉位置（θ，φ）看到的色度，并把名称“C′”给予我在视觉位置（θ′，φ′）看到的色度。也许C与C′是可分辨的，那么它们就确实是不同的。也许会是这样：它们是不可分辨的，但是存在一个颜色“C”，它与一个是可分辨的，与另一个是不可分辨的。若是如此，C与C′当然也是不同的。最后，情况也许是：我所知道的每种颜色要么与二者都可分辨，要么与二者都不可分辨。既然这样，C与C′可以是同一的，也就是说，“C”与“C′”可以是同一个事物的两个名称。但是，由于我绝不可能知道我已经考察了所有 颜色，所以我绝不可能确定C与C′是同一的。

这回答了关于概念的精确性与感觉的模糊性之间的关系的问题。

然而，尚待考察对于我们的理论可能提出的反对意见，这些可能的反对意见来自我所说的“自我中心殊相词”。这将在下一章完成。

---

(1) 本章和下一章的主题将在第二十四章再次得到讨论。

(2) 参见卡尔纳普（Carnap）的《世界的逻辑构造》（*Logischer Aufbau der Welt*）。

第七章　自我中心殊相词

在本章中，我所关心的是那些其所指是相对于说话者的语词。这、那、我、你、这里、那里、现在、然后、过去、目前 和将来 都是这样的语词。动词的时态也必须包括在内。“我热”和“琼斯热”都拥有一种仅当我们知道这个陈述被作出的时间时才能确定的意义。同样的说法也适用于“琼斯曾经（was）热”，它表明“琼斯的热先于目前”；因而，它随着目前的改变而改变其意义。

所有自我中心词都可以用“这”来定义。因此，“我”意指“这所属于的这种自身经历”（the biography to which this belong）；“这里”意指“这的这个地点”（the place of this）；“现在”意指“这的这个时间”（the time of this）；等等。因此我们可以只研究“这”。把某个其他的自我中心词作为基本词，并用它来定义“这”，似乎并不是同样可行的。也许，假如我们把一个名称给予和“然后的我”（I-then）相对的“现在的我”（I-now），这个名称能够代替“这”；但是，日常语言中似乎没有任何词能够代替它。

在解决更困难的问题以前，让我们明白任何自我中心殊相词都不能出现在物理学语言中。物理学把时空看成是客观的，人们设想上帝也许就是这样看待时空的；像在知觉中一样，并不存在一个特别温暖、怡人、明亮且四周被逐渐变深的黑暗所包围的区域。一个物理学家不会说“我曾看到一张桌子”，而是会像纽拉特_(1)_或者尤利乌斯·恺撒那样，说“奥托曾看到一张桌子”。他不会说“一颗流星现在是可见的”，而会说“在格林尼治时间8时43分一颗流星曾是可见的”，而且人们希望在这个陈述中“曾是”（was）是没有时态的。毫无疑问，非精神的世界在不使用自我中心词的情况下可以得到完全的描述。当然，心理学家所要说

的许多话也都可以省缺它们。那么，究竟还有必要拥有这些语词吗？或者说，任何事物　都可以在不使用它们的情况下而得以表达吗？这个问题并不是容易的。

在我们可以考察这个问题之前，我们必须确定——假如我们能够确定的话——“这”这个词的意义是什么，以及为什么人们发现自我中心词在使用上是方便的。

“这”这个词只是称呼一个对象，而并未在任何程度上描述它；在这种意义上，它似乎具有专名的特性。人们也许认为它把引起人们当前的注意这样的属性归属于一个对象。但是，这是错误的，因为在许多场合都有许多对象引起人们当前的注意，但在每一场合下只有一个对象是这。我们可以说“这”意指“这个　注意行为的对象”，但这显然不是一个定义。“这”是一个我们将其给予我们正在注意的那个对象的名称，但是我们不能把“这”定义为“我现在注意的这个对象”，因为“我”和“现在”都包含着“这”。[(2)] “这”这个词并不意味着“相继被称为‘这’的所有对象共同具有的东西”，因为在每一种使用“这”的场合，都仅有一个该词所适用的对象。“这”显然是一个专名，在其被使用时每换一个场合都应用于不同的对象，然而它绝不是模糊不清的。它与“史密斯”这个名称不同，后者适用于许多对象，但始终适用于其中的每一个。“这”这个名称在一个时间仅仅适应于一个对象，而且当它开始适用于新的对象时，它就不再适用于原来的那个对象了。

我们可以把我们的问题陈述如下。“这”这个词在某种意义上 拥有一种恒定的意义。但假如我们仅仅把它当成一个名称，它在任何意义上都不可能拥有恒定的意义，因为一个名称仅仅意指它所称呼的东西，而被“这”所称呼的对象是连续变化着的。另一方面，假如我们把“这”当成一个伪装的摹状词，比如说“注意的这个对象”（the object of

attention），那么它将总会适用于只要是一个“这”的一切事物，而事实上它在一个时间绝不能应用于一个以上的事物。为了避免这种不受欢迎的一般性而作的任何尝试，都将以隐蔽的方式再一次将“这”引入用来定义的语词 之中。

（还有另外一个关于“这”的问题；它与专名问题相关联，而且初看起来，它使人们对前一章的结论产生了怀疑。假如我们同时看到两块特定色度的色片，我们会说：“这和那在颜色上是完全类似的。”我们会毫不怀疑其中的一个是这 ，另一个是那 ；而且任何事物不能使我们相信这两块色片是一个东西。然而，这个困难容易解决。我们所看到的东西不仅仅 是一块色片，而且是出现在特定视觉方位上的一块色片。假如“这”意指“这样的方位上的一块色片”，并且“那”意指“另一个这样的方位上的一块色片”，那么这两个复合物是不同的，而且没有理由推断这种单纯的颜色是双重的。）

“这”是一个名称、一个摹状词，还是一个一般概念呢？对这个问题所作的任何回答，都会有反对意见。

假如我说“这”是一个名称，那么我就要面临这样的问题，即解释我们是根据什么原理来确定它在不同场合所命名的东西的。有许多人都被称为“史密斯”，但是他们并不共同拥有某种史密斯性（Smithness）这样的特性；在每一种情况下，人们拥有那个名称都只是一种任意的习惯。（确实，名字通常是从前人那里继承来的；但是它可以通过单方执行的约定被人接受。从法律上说，一个人的名字可以是他公开宣布他希望人们用来称呼他的任何东西。）但是，当我们确实把一个事物称为“这”时，或者，当我们在随后不得不提到它的场合不再称其为“这”时，并非一种任意的习惯引导着我们这样做。在这方面，“这”不同于通常的专名。

如果我说“这”是一个摹状词，也会出现同样的困难。它当然能够意指“现在的我正在注意的东西”，但那仅仅是把麻烦转移到“现在的我”上了。我们已经同意把“这”作为基本的自我中心殊相词，而且任何其他的决定都给我们留下了完全同样的问题。任何不包含某个自我中心殊相词的摹状词都不可能拥有“这”的这种特殊的属性，即在每一个被使用的场合仅仅应用于一个事物，而在不同的场合应用于不同的事物。

同一种反对意见也完全适用于把“这”定义为一般概念的企图。假如它是一个一般概念，那么它就拥有一些实例，而且每个实例都始终是它的实例，而并非仅仅在某一时刻才是它的实例。显然，有一个一般概念即“注意的对象”包含于其中。但是，为了保证“这”在时间上的唯一性，我们需要超出这个一般概念的某种东西。

人们也许会认为，在一个纯粹物理的世界中，明显不存在自我中心殊相词。然而，这种看法并未完全表达真实的情况，这部分地是因为在纯粹物理世界中根本没有语词。真实的情况是，“这”依赖于语词使用者与该词所涉及的那个对象之间的关系。我不想引入“心灵”。可以构造一台正确使用“这”这个词的机器：它可以在适当的场合说“这是红的”，“这是蓝的”或者“这是一个警察”。就这样的机器来说，语词“这是”对于随后的那个词或那些词来说是一种不必要的附加；我们也满可以让这台机器说“咒文红的”或“咒文蓝的”。假如我们的机器以后说“那曾是红的 ”，那么它就正在变得更接近于人类的言语能力。

让我们假设我们的机器拥有这种更高的能力。我们将设想，当红灯照射我们的机器时，红灯会使一种机械装置运转起来，并且该装置使得这台机器首先说“这是红的”，然后，即当各种不同的内部过程被完成后，说“那曾是红的”。我们能够描述这台机器在其中说“这”的那些情况，也能够描述它在其中说“那”的那些情况。当外部的原因首先在它上

面起作用时，它说“这”，并且当第一次结果在这台机器上导致一些其他的现象时，它说“那”。我见过一些自动机器为了得到一枚硬币而打高尔夫球；这枚硬币启动了一个持续了某种长度的时间的过程。以这种机器说“这是一便士”作为这个过程的开始，并以它说“那曾是一便士”作为该过程的结束，显然是可能的。我认为，对这种高明的玩物的思考，可以使我们消除一些不相关的问题。

这种机器所做的事情，使我们能够描述人们在其中说出“这是”或者“那曾是”的那些情况。对一种刺激所做的语词上的反应可能是当下的，也可能是延迟的。若这种反应是当下的，传入流将进入大脑，并沿着传出神经继续前进，直到它影响了相关的肌肉并产生一个以“这是”开头的句子。若这种反应是延迟的，传入的神经冲动将以某种方式储藏起来，并且在对某种新的刺激做出反应时，才会产生一种传出的神经冲动；既然如此，该传出冲动完全不是前一种情况下的传出冲动，而且会产生一个稍稍不同的，即一个以“那是”开头的句子。

这里，我们回到了最低限度的及其他的一些因果链条。在这方面，一个最低限度的因果链条，就是从来自大脑外部的刺激到语词反应的那个最短的可能的链条。其他的因果链条总是包含了某种另外的刺激，它们使得先前的刺激所储藏的结果得以释放，并产生一种延迟的语词反应。在最低限度的因果链条中，我们说“这是”；而在更长一些的因果链条中，我们说“那曾是”。当然，这种解释是过分纲要性的，以致不能算作实际的心理学。但这似乎足以解决关于自我中心殊相词的一些原则性的困难。

让我们详细说明这种看法。每当我发出“猫”这个词时，我之所以这样做，一般说来乃是因为一只猫被我或曾经被我感知。（这种看法的限制条件可以忽略。）假如我这么做的原因在于这只猫曾　被我感知，那

么这个过去的事实显然不是我说出“猫”的全部原因，一定还有某种当前的刺激。因而，对“猫”这个词的知觉的和回忆的使用并不是完全类似的原因的两种结果。在一个以适当方式确立了某些语言习惯的人的身上，这些结果也不可能是完全类似的。知觉的结果以“这是”这些语词开始，而回忆的结果以“那曾是”这些语词开始。

因而，在一个以“这是”开头的句子和以一个“那曾是”开头的句子之间所存在的差别，并不在它们的意义上，而在说出它们的原因上。由我们说出的“《独立宣言》发表于（was　in）1776年”，和可能是由杰弗逊说出的“《独立宣言》发表于（is　in）1776年”这两句话完全拥有相同的意义，但是前者蕴含着说出它的原因是间接的，而后者蕴含着说出它的原因是直接的，或者是尽可能直接的。

人们也许会反对说，关于目前的许多陈述，完全与关于过去的陈述一样地直接。假如我说“芬兰正在被入侵”，我之所以这么说，首先是因为我记得我在报纸上读到的东西，其次是因为我作出了这样的推断，即这次侵略不太可能在最近的几小时之内结束。但是，这是对“是”[(3)]这个词的一种被引申的和推论性的使用，它包含着关于现在的知识由之从关于过去的知识中获得的某些因果法则。所包含的“目前”并不是心理学意义上的“目前”；它不是某种被呈现的 东西。它是物理学 意义上的“目前”，即在物理学的时间中与心理学意义上的“目前”同时出现的某种东西。就它们包含着在说话者与其所提及的东西之间的不同因果关系而言，“目前”和“过去”主要地 是心理学的术语。它们的其他用法全都可以根据这种主要的用法加以定义。

上述理论解释“我”这个词的用法了吗？在本章开始时我们说过，“我”可以根据“这”来定义：“我”是“这”所属于的这个自身经历。但是，尽管我们解释了语词“这”的用法，我们是通过剥夺该词自身在孤立

状态下的所有意义而做到这一点的。因此，我们无法肯定，我们能够主张上述关于“我”的定义。

假如我们关于“这”的理论是正确的，那么在对世界进行完全描述时它就不是必需的。我们希望证明，就“我”以及其他一些自我中心词来说，同样的结论也是成立的。

“我”这个词，由于应用于在某个时间段内始终持续的某种事物，因而是从“现在的我”中产生的。它是通过某些因果关系与“现在的我”关联起来的事件系列。要考虑的短语是“我是”，它可以被“现在的我是”所代替，而这里的“是”可以被看作是无时间性的。

“现在的我”和“这”之间的联系，显然是非常密切的。“现在的我”指称一个现象的集合，即此刻在我身上发生的所有那些现象所构成的集合。“这”指称这些现象中的某一个。与“现在的我”相对的“我”，可以通过与“这”的因果关系而得到定义，就像它可以通过与“现在的我”之间的因果关系而得到定义一样。这是因为，我通过“这”仅能指称我正在经验的某种东西。

由于在以后诸章中更充分展露出来的一些原因，我认为“我是”这个短语可以始终用“这是”这个短语来代替，而且反过来也是可以的。在这两个短语中我们应该使用其中的哪一个，取决于偶然因素或者我们的偏好。假如我们是从运动中感到热的，而不是因为周围的气温而感到热的，那么我们说“我热”，而不说“这是热性”。但是，当我们进入一艘轮船的发动机房时，我们会说“啊！这里热”，这句话（大致）等于“这是热性”。我们说“这是一只猫”，并有意　作出一个关于并非仅是我们自身经历的一个部分的陈述。但是，假如语词“这”应用于并且它也应该应用于我们直接经验的某种东西，它就不能应用于作为外部世界之对象的这

只猫，而仅能应用于我们自己的关于一只猫的知觉对象。因而我们必不能说“这只是一只猫”，而必须说“这是一种我们将其和猫联系起来的知觉”，或者说“这是一种关于猫的知觉对象”。这个短语反过来又可以用“我在以猫的方式知觉着”来代替。“我在以猫的方式知觉着”断言了我自己的一种状态，而且恰恰是在我试图（仓促地）说出“这是一只猫”的那些同样的场合，和在我可以正当地说“这是一种关于猫的知觉对象”的那些同样的场合，它才是真的。当我们说“这是一只猫”时，我们直接知道的东西，就像觉得热一样，是我们自己的一种状态。

因而，在包含“这”的每个陈述中，我们都可以代之以“现在的我所注意的东西”，而且在每个包含“现在的我”的陈述中，我们也都可以代之以“与这共同出现的东西”。

因此，关于“这”所说的话同样适应于“现在的我”。把“现在的我”与一个专名区分开来的东西，并不是含有“现在的我”的句子所陈述的东西的一部分，而仅仅是被陈述者与对它的陈述之间的因果关系的一种表达。

“你”这个词也包含了某些困难，它们不同于关于自我中心殊相词所特有的那些困难。它们将在以后诸章中得到考虑。就我们目前的问题而言，注意到下述之点就足够了：“你”总是通过与某个当前的知觉对象相关联而得以确定的，并且这个当前的知觉对象就是此刻的“这”。因而，就这种困难也是关于自我中心殊相词的困难而言，对“这”所作的解释也解释了“你”。

在我看来，这就解决了关于自我中心殊相词的问题，而且也表明在对世界——无论是物理的世界还是精神的世界——所作的任何一部分描述中，它们都不是必要的。

说明：赖欣巴赫教授友好地允许我参阅他尚未发表的一篇关于“自我中心殊相词”问题的论述。他以某种不同的方式处理这个问题，但我认为他的理论与我的理论是一致的，并相互完善了对方的理论。

---

(1) 参见第六章。

(2) 或者，如果我们把“现在的我”作为基本词，那么它也会出现一些问题，而这些问题恰好就是当不以它为基本词时“这”所出现的问题。

(3) 前一句中“芬兰正在被入侵”的英文原文是“Finland is being invaded”。这里所说的“是”是指原文中的“is”。——译注

第八章　知觉与知识

“知觉”一词是哲学家们在早期多少有些未加批判地从常识中借用来的。当苏格拉底要求塞阿提特斯特给出一个“知识”的定义时，后者提出知识就是知觉。苏格拉底劝说他放弃这个定义，这主要是因为知觉是无常的，而真正的知识必定是关于某种永恒的东西的；但是他并不怀疑被构想为主体与对象之间的关系的知觉现象。对常识来说，似乎显而易见，我们至少是用视觉和触觉的感官感知着“事物”。有时，就像关于麦克佩斯[(1)]的匕首那样，视觉可能会误导人，但是触觉绝不会。从词源学上来说，一个“对象”就是被丢在路上妨碍我行走的某种东西：假如我在黑暗中撞到了一根柱子，那么我相信我感知到了一个“对象”，而并非只是拥有一种以自我为中心的经验。这是蕴含在约翰逊博士对贝克莱的反驳之中的观点。

从各种各样的观点来看，这种知觉的常识理论已经引起了人们的怀疑。笛卡尔否认心灵与物质之间的相互作用，因而他不会承认，当我的身体撞到一根柱子时，这个事件就是被称之为“感知这根柱子”的精神现象的原因。从这样的一种理论过渡到下述这些东西是自然而然的：身心平行论；或者马勒伯朗士的理论，即我们在神之中认识一切事物；或者莱布尼茨的那些全都同时经历着某些类似的但却有系统性差别的幻觉的单子，这种幻觉则被称为“反映着宇宙”。然而，在所有这些体系中，都可以感觉到某种想象出来的东西，并且唯有受过长期的荒唐训练的哲学家才会真正相信它们。

对知觉的常识理论的一种比这严重得多的攻击，经由研究感觉的原因而来自科学。这种攻击对哲学家们的看法所产生的最初的影响，催生了洛克的学说：第二性质是主观的。贝克莱对物质的否定部分地——虽

然不是主要地——来自关于光和声的科学理论。在后来的英国经验论者那里，对知觉的常识学说进行科学的改造逐渐变得重要起来。J．S．穆勒的“物质”定义，即物质是“感觉的恒久可能性”，就是来自科学与贝克莱的结合。唯物论者的学说，即“物质”是“感觉的原因”，也是这样；由于列宁的权威，这个学说在整个苏联都被奉若神明。

为了弄清科学在这个问题上所不得不说的话，首先忘掉贝克莱的形而上学是重要的；人们或是希望或是害怕——且不问人们做得对不对——这种论证会导致它的产生。要记住，我们从开始就区分了两种类型的知识论：一种是由笛卡尔的怀疑和对确定性的寻求所促成的，另一种仅仅是科学的一个分支。在后一种中，由于接受科学似乎确立的任何东西，我们试图定义那些被称为认识结果的事件，以及与使其成为那样的事件的其他事件之间的关系。现在，让我们接受第二种知识论，并且检查一下被常识当作各种“感知行为”的那些事件。作出这种检查，是为了确定它们是否是认识的结果，并且假如它们不是，它们又是如何与我们关于事实的经验知识相关联的。在这种探究中，我们假定世界就是它在科学中所显现出来的那个样子，而且我们眼下不问自己这种假定是否正当。

让我们从一个天文学的对象开始，比如说从太阳开始。我们有许多被称为“看见太阳”的经验。根据天文学，也存在着一大团热的物质；它就是 太阳。这团物质与被称为“看见太阳”的一种现象之间的关系是什么呢？这种因果关系如下所述：太阳上每时每刻都有大量原子以光波或者光子的形式发出辐射能。这些光波或光子在大约八分钟的过程中穿越太阳和我的眼睛之间的空间。当它们达到我的眼睛时，它们的能量转变成了一些新的种类的东西：在视杆和视锥上发生了一些事情，然后一种干扰沿着视觉神经移动；再往后，大脑的适当部位发生了某种事情（没人

知道它是什么）；最后，我“看见了太阳”。这就是对太阳和“看见太阳”之间的因果关系的描述。但是，我们想要知道的东西是太阳和“看见太阳”之间的那种相似性 ——假如存在着相似性的话；这是因为，正是仅就存在着相似性而言，后者才能成为关于前者的知识的来源。

由于坚持非批判地接受科学，我们发现，在太阳和“看见太阳”之间存在着某些重要的相似之处。首先，太阳看起来是 圆的，而且是圆的。确实，这种相似不可能像它听起来的那样接近，因为太阳在我的视觉空间中看起来是 圆的，而在物理空间中是 圆的。不过，这种相似还是能够清晰地加以陈述。一个空间中的圆的定义与另一个空间中的圆的定义是相同的；而且某些关系——值得注意的是接近性——是物理的和视觉的空间所共同具有的。

还有，假如我们看见了太阳黑子，那么就存在着太阳黑子。在刚刚解释的意义上，天文学太阳上的黑子与视觉太阳上的黑子大致说来具有相同的形状。而且，太阳感觉起来是热的；而与周边的物理空间的区域相对照，天文学太阳也拥有相应的特性。

然而，在视觉的太阳和天文学的太阳之间所存在的类似性是有限度的。在发生日偏食时，太阳看起来 像一轮新月；但是，它就像平时一样，依然是 圆的。如果我们眯着眼睛看，我们可以看到两个太阳，但是我们不能创造两个“实在”的太阳。然而，所有这些问题都能得到细致的处理，而且不会产生原则性的困难。

我之所以从天文学的对象开始，是因为它们具有一种简单性，这种简单性则源自它们只可以被一种感官感觉到。现在让我们考虑一下通常的地球上的对象。贝克莱考虑了一棵树，而且这将与任何其他对象一样是合适的。就视觉感官而言，刚才关于太阳所说的一切都同样适用于这

棵树，只不过我们因之而看见树的光线是反射光，以致要不是当它暴露于来自太阳的光线或者闪电或者某种人工照明时，它就是不可见的。但是树也能被摸到、听到、闻到和尝到。当我“摸到”这棵树时，为了产生猛烈的斥力，我手指上的某些电子充分接近树上的某些电子。这些情况导致了一种沿着神经从我的手指移向大脑的干扰。在大脑中，它们拥有一种具有未知性质的效果，而这种效果最终产生了一种触觉。这里，我们又一次不得不问自己：在我的触觉与我错误地想象我的手指与之接触的树的那个部分之间，有什么样的相似之处呢？

存在某些触觉的性质：硬的、软的、粗糙的和光滑的。这些性质对应于所触到的对象的性质。通过摸一个对象，我们能够推断它的形状，就像我们能够通过看它而断定它的形状一样。对于一个看到这个对象的人，和对于一个仅仅摸到这个对象的盲人来说，被推论出来的“真实”的形状是同样的，而且当我说“同样的”时，我严格地意指同一种东西：除了在精确性的程度方面，从触觉中推论出来的物理空间和从视觉中推论出来的物理空间之间，没有任何 差别。

除了形状以外，还有位置。被触到但未被看到的对象可能在我的头上方，或者在我的脚边，或者处在任何一种中间的高度；它可能离我有一臂之远，或者触及我的脸，或者处在相对于我的身体的许多其他位置中的任何一个。在所有这些方面，我的感觉与该物理对象的特性之间都存在着一种类似。

没有必要考虑听、闻和尝，因为完全相似的考虑也适用于它们。

以上的解释依赖于对物理学和生理学一种教条式的接受。在我们放弃这种令人舒适的教条之前，有某些要点需要补充。由外部对象引起的感觉是像其他任何事件一样的事件，而且它们不具有我们将其与“认

识”这个词联系在一起的那些特征。这个事实必须与常识的观点相联系；此处的常识观点指的是：存在一些被称为“感知行为”的现象，并且我们是在这些“感知行为”中意识到对象的。我们应该完全放弃这种常识的观点呢，还是应该通过使知觉对象变成某种完全不同于（除了上面所提到的相似性）物理对象的东西而保留它呢？在讨论这个问题之前，我们必须考察“感觉”和“知觉”之间的心理学差别。这里，“知觉”依然只是产生于一个刺激物的某类事件，而且不假定它拥有任何认识的地位。

在对我们的感官刺激做出反应时，存在两种从理论上讲可以区分开来的成分：首先是仅仅由这种刺激所产生的成分；其次是由它的习惯伴随物所产生的成分。一种视觉绝不可能是纯粹的，其他感官也会通过习惯法则而被刺激。当我们看见一只猫时，我们期待着它发出猫叫的声音，摸起来是柔和的，并且以类似猫的方式走动。假如它发出狗吠的声音，或者摸起来像一块石头，或者像一只熊那样走动，我们应该经验到一种强烈的震惊。这类事情与我们看见了“对象”这种信念有关，而且并不只是拥有视觉。假如我们考虑动物心理学，而不是仅仅考虑人的心理学，那么把这种扩张完全归属于习惯是不安全的；其中的某种东西似乎具有天生的本能反应的特点。比如，这种情况在鸡啄食谷物的力量中就得以显示：鸡在啄食谷物时，无须首先学习一种“嘴-眼”的协作能力。然而在这方面，这究竟是习惯还是无条件反射的问题并不非常重要。重要的是，对它们的通常伴随物的自发想象或者期待，使感觉变得丰满了。

当我们拥有我们称之为“看见一只猫”的经验时，存在一种先行的因果链条，该链条类似于我们考虑过的与“看见太阳”有关的那种链条。当这种经验是真实的时，这个链条会在向后过程中的某个点上到达一只猫那里。（我依然独断地假定物理学的真实性。）但是，显而易见，假如

在这个链条的某个点上，通常在猫身上有其起源的那些事件（光波、视杆和视锥的震动，或者视觉神经或大脑的被干扰）能以别的方式产生出来，那么我们同样也会拥有被称为“看见一只猫”的经验，并且无须任何猫出现在那里。我请求读者记住，我是在谈论科学，而非哲学。我在思考类似镜中影像这样的事物，即在使一个人看星星时他的眼睛遭受打击所产生的效果，或者大脑所受的可能导致我在梦中“看见一只猫”的那些干扰（不管它们是什么）。

我们可以把这个问题纲要式地表述如下：某个经验E（比如这样的经验，即在我们称之为“看见一只猫”的东西中的视觉核心）在我以前的历史中通常被某些其他经验紧密地伴随。因此，通过习惯法则，经验E现在被休谟称之为“观念”的东西所伴随。但是，我更愿意将这些“观念”称为“期待”，它们可能纯粹是身体的状态。不管怎么说，我们以后开始分析信念时会发现，这些期待应该称为“信念”。因而，尽管感觉核心不属于认识，其作为信念的联想伴随物必须归类于认识（包括涵盖在此题目之下的可能错误的信念）。假如这种观点显得奇怪，那是因为我们倾向于以过分唯理智论的方式思考信念。

我不喜欢使用“知觉”这个词来代表由期待所补充了的感觉核心所组成的完全经验，因为这个词过强地暗示着它所包含的信念是真的。因此，我将使用“知觉经验”这个词。因而，每当我认为我看到一只猫时，我就拥有了“看见一只猫”这样的知觉经验，即便在这个场合并未出现物理的猫。

由于把感觉扩展为一种知觉经验是一种习惯，因此在我的以往经历中，这种知觉经验所假定的那些协作通常已经存在了。简单地说（现在依然假定着物理学是真的）：迄今为止，每当我“看见一只猫”时，通常总是有一只猫被看见，因为若不如此，我就不会获得我现在所拥有的这

种习惯。因此，对于主张（在常识的基础上）当我“看见一只猫”时，就可能存在着一只猫，我们有归纳的根据。我们不可能超越“可能”，因为我们知道人们有时看见了并不存在的猫，比如在梦中就是这样。起因于感官刺激的知觉经验的可能性完全依赖于这个事实，即我们生活在一个对象拥有某种稳定性并且也与自然种类相符合的世界中。这些事物依赖于温度。毫无疑问，生命的可能性也是如此。当然，“经验”依赖于我们拥有一个或多或少具有稳定性的身体。词源学意义上的“精神”——即运动中的气体——不可能拥有经验或者习惯的形成所需要的那种物理的稳定性。

总结一下我们这一部分的讨论：在我们的环境中，经常会出现这样的情况，即事件以能把猫和另一种对象区分开来的成束的方式（in bundles）一起出现。我们的任一感官都能被产生于所说的这束性质的某种特征的刺激所影响。让我们假定刺激是视觉的。那么物理学允许我们推断，某些频率的光从对象出发，到达了我们的眼睛。归纳允许我们推断，我们设想其看起来像一只猫的这种类型的光，可能来自这只猫的其他那些性质也随同出现的一个区域。在一定程度上，我们能够通过实验来检验这个假设：我们可以触摸这只猫，并且可以把它的尾巴提起来，看看它是否会咪喵咪喵地叫。这种实验通常是会成功的。当它不成功时，它的失败也容易在不修改物理学规律的前提下得到解释。（正是在这方面，物理学优越于无知的常识。）但是，所有这种精致的归纳工作，就其属于常识而不属于科学而言，可以自发地由习惯来完成；在这里，习惯把纯粹的感觉转变成了一种知觉经验。一般说来，一种知觉经验就在于教条式地相信物理学和归纳表明为可能的那些东西。就其教条式的做法而言，它是错误的；而就其内容而言，它通常 是正确的。

由以上所述可以断定，在任何一种知觉经验中，感觉核心都比其余

部分具有更高的推论价值。我可以看见一只猫，或者听到它发出咪喵的声音，或者在黑暗中摸到它的毛。在所有这些情况下，我都拥有关于一只猫的知觉经验；但是，在第一种情况下是视觉经验，在第二种情况下是听觉经验，而在第三种情况下是触觉经验。为了从我的视觉经验中推断这只猫的表面的光线的频率，我只需要（假如我不是在做梦并且我的视力是正常的）物理学定律。但是，为了推断猫的其他特征，我还需要这种经验，即拥有这种颜色的形状的对象更易于发出猫叫的声音而不是发现犬吠的声音。因而，尽管来自知觉经验的推断没有一个是确定的，但是从感觉核心作出的那些推断比从该知觉经验的其他部分作出的那些推断，具有更大程度的可能性。这一点只能被那些愿意否定物理学或心理学的人所否定。

现在我转向一个稍微不同的题目，即知觉经验与我们关于事实的知识之间的关系。从（一方面）关于被经验的过去与现在的知识和（另一方面）关于未来和未被经验的过去与现在的知识之间所存在的差别来看，显然存在着这样的一种关系。我们知道恺撒被谋杀了，但直到它发生，这个事件才被人知道。目击者知道这件事，因为他们感知了它；我们知道这件事，因为我们感知了历史文献中的某些陈述。我们有时知道未来的事实，比如关于即将到来的日食的日期；但是，这样的知识是从直接基于知觉对象的知识中归纳地推论出来的，并且与它基于其上的这种知识相比，是不太确定的。我们所有关于事实的知识，即所有与时间位置有关联的知识，都因果地依赖于知觉经验，并且至少包含一个涉及现在或过去的命题。但是，尽管这是明显的，经验知识与知觉经验之间的那种逻辑关系，绝不容易加以清楚地陈述。

有些哲学学派，比较著名的是黑格尔派和工具论者，他们全然否认材料与推论之间的区分。他们认为，在我们的所有知识中都有一种推论

的成分，知识是一个有机的整体，并且真理的其余部分与其说与“事实”符合，还不如说与“事实”相融贯。我不否认在这种观点中有一种真理的成分。但是，我认为，如果把它当作全部的真理，那么它就使得知觉在知识中所起的作用变得无法解释了。每一种知觉经验，假如我愿意注意它的话，或者为我提供了一种我以前不能加以推断的新知识，或者至少是像关于日食那样，为我提供了比我以前通过推论而获得的程度更高的确定性。对于这一点，工具论回答说，任何关于获自知觉的新知识的陈述，都总是以被接受的那些理论为基础的一种解释，并且假如这些理论被证明是不合适的，以后可能需要对它加以修正。例如，假如我说“瞧！出现月食了”，那么我就使用我的天文学知识解释了我看见的东西。根据工具论者的看法，不体现理论或假说的语词是不存在的，而且天然的知觉事实因而永远是不可表达的。

我认为，这种观点低估了分析的力量。不可否认，我们对知觉经验的日常解释，甚至我们的所有日常语词，都体现了理论。但是，削减这种解释的成分，或者甚至发明一种包含最少量理论的人工语言，不是不可能的。通过这些方法，我们能够逐步地接近纯粹的材料。我认为，一定存在一种纯粹的材料，是知觉产生新的知识这个事实在逻辑上不可反驳的结果。比如，假设我迄今为止一直持有某组理论，但我现在感觉到在这些理论的某个地方有一个错误。既然如此，必然有某种无法从先前理论中演绎出来的东西，而且这种东西对我关于事实的知识而言就是一种新的材料，因为我们只是用“材料”意指一项不是演绎出来的新知识。在我看来，在这种意义上否认材料，只是对于一种黑格尔式的泛逻辑主义来说才是可能的。

材料问题，就像我所认为的那样，一直错误地与确定性问题混为一谈。材料的本质特征在于它不是推论出来的。它可能不是真的，并且我

们可能没有把握肯定它是真的。我们知道记忆是可错的，但是有很多我们仅仅根据记忆就去相信的事物，尽管它们并不拥有完全的可靠性。另外一个例子来源于微弱的知觉。假设你在听一种渐渐远去的声音，比如一架正在远行的飞机。在一个时间，你确信你听到了它；在后来的一个时间，你确信你没有听到它。在某些中间的时间点上，你认为你仍然听到了它，但是不能肯定。在这些时间中，你就拥有了某种不确定的材料。我打算承认，所有材料都有某种　不确定性，而且因而应该——假如可能的话——由其他材料来证实。但是，除非这些其他材料独立地拥有某种程度的可信性，它们不可能证实那些原始材料。

然而，这里还要作出一个区分。尽管我认为并非任何一个用语词表达的陈述都是完全不可怀疑的，但是定义一些由确实全都为真的陈述所组成的类是可能的。既然如此，可以怀疑的东西是，一个给定的陈述是否属于这些类中的一个。对于许多目的来说，定义由前提所组成的那个类以便使所有的陈述都是真的，是一种方便的做法。但是，假如我们这样做了，我们绝不能肯定一个给定的陈述属于这个由前提组成的类。

由于有一些其证据并非全都来自与其他命题的逻辑关系的那些命题，因此我今后假定存在着材料。我将不假定我们所能获得的实际材料在任何时候都是完全确定的，然而也不假定作为材料的命题不可能同时是已被接受的那些其他命题的推论。每当我们看到一次被预言了的日食时，这后一种情况就出现了。但是，当一个包含特殊事实的命题被推论出来时，在前提中一定存在着通过归纳从中获得某种一般法则的某些其他事实。因此，我们的所有关于事实的知识不可能都是推论的。

这个问题，即怎样从知觉经验中获得作为经验知识之前提的命题，是困难而复杂的，但对于任何关于经验的知识理论来说又是基本的。

我们必须考察一个极端重要的问题，即关于自我中心殊相词在知觉判断中所起的作用的问题。我们可以首先将这个问题的性质陈述如下：我们在第七章中发现，驱除自我中心殊相词是科学的理想，而且从我们那一章的讨论中，似乎看得出这种理想是可以实现的。假如它是可以实现的，就可能存在非个人的经验的知识，而且两个都相信（比如说）氢是最轻的元素的人可能　都会相信同一个命题。另一方面，假如所有经验语词严格说来都可以根据自我中心殊相词而加以定义，那么，由于两个人不可能把同一种意义归于同一个自我中心殊相词，所以任何两个人都不可能把同一种意义归于任何　一个经验语词，而且没有任何经验命题是两个不同的人都能够相信的。然而，这个令人不快的结论还有许多支持它的话要说。我们的经验词汇是以拥有实指定义的语词为基础的，并且一个实指定义是由一系列产生习惯的知觉对象构成的。当这种词汇既被掌握时，正是知觉为我们提供了作为科学之基础的关于事实的基本知识，而且乍看上去，知觉知识在其语词表达式中是需要自我中心殊相词的。这个论证现在必须加以仔细检查。

让我们从“意义”开始，而且为了举例说明，让我们以“热的”这个词为例。我将在我由之学习儿童时期的语词的意义的某些经验中假定一种纲要式的简单性：在我的儿童室里有一盆火，并且我每次走近它时就有人说“热的”；而当我在某个夏日流汗时，和当我意外地把滚烫的茶水溅到自己身上时，他们会说出同一个词。结果，每当我注意到某一类型的感觉时，我就说出了“热的”这个词。就此而言，我们没有任何超出因果律的东西：某种类型的身体状态导致某种类型的声音。造一台这样的机器是很容易的：每当它达到一定温度时，它就会说“热的”。然而，这一点对我们来说并不重要。对我们来说，重要的是，关于“热的”这个词的基本用法具有明显的自我中心殊相词的特征，也就是说（引用第七章）它“依赖于这个词的使用者与该词所涉及的对象之间的关系”。在我们关

于对象词的整个讨论中，我们都认为，就其最基本的用法而言，它们是知觉判断：我们最初用“热的！”这一个词所表达的东西，就是我们后来用“这是热的”或者“我热”所表达的东西。换句话说，在其基本的用法中，每一个对象词都具有一种含蓄的自我中心性，而语言的随后发展使这种性质变得明晰了。

但是，当我们已经达到能够清晰地考虑词的意义的地步时，我们发现这种自我中心性并不是“热的”这个词的意义的一部分，如同它存在于一种高级语言中那样。“热的”这个词仅仅意味着某些现象中的一种性质；而假如这些现象适当地与我相关，那种性质将使它们成为我说出“热的”这个词的原因。在从“热的！”过渡到“这是热的”时，我实现了一种分析：“热的”这种性质摆脱了自我中心性，而且先前的含蓄的自我中心成分已经被“这是”这些词明晰地表达出来了。因而在一种高级语言中，像“热的”、“红的”、“光滑的”这样的对象词，并不是自我中心的。

然而，这并没有解决知觉判断中自我中心成分的问题。问题在于：在不使用“这”或者“现在的我”的情况下，我们能够表达当我们作出这类判断时我们所知道的东西吗？假如我们不能，第六章所提出的专名理论就必须放弃。

表面看来，知觉判断分为两种类型。在看一堆火时，我们可以说：“这是热的”和“这是明亮的”；这些是第一种类型的知觉判断。但是我们也可以说“热性和明亮性是共同出现的”；这是第二种类型的知觉判断。每当我们可以说“这是A，这是B，这是C，等等”，并且“A”、“B”、“C”……是性质的名称时，我们也可以说“A、B、C……是共同出现的”。但在后面这种判断中，“这”所拥有的空间的和时间的唯一性就丧失了；我们不再提及这个　场合，而且就我们的知觉判断所表明的东西来看，A、B、C……可能在许多场合都是共同出现的。

假如我们保留第六章的理论，我们不得不说，“这”是一束共同出现的性质的名称（在第七章所解释的限度内）；而且我们还要说，假如我们的性质是适当地挑选出来的，或者在数量上是充足的，那么它们将不会再次出现，也就是说，它们不会与其自身之间拥有任何一种类如“在……以前”、“在……之上”和“在……的右边”这样的空间和时间关系；我们认为这些关系蕴含着差异性。假如可以坚持这种理论，那么在像“这是热的”这样的命题中所存在的自我中心性，并不在于被知道的东西，而在于我们的知识的起因和我们用于表达我们的知识的语词。“这”这个词可以用某种严格说来作为一个名称的东西所代替，而这个名称，比如说“W”，指谓着那个作为整体的性质复合物，该复合物则是我现在正在经验到的一切。那么，当我说“这是热的”时我所断言的这种非个人的真理，就可以翻译成“热性是W的一部分”这样的文字。通过这种形式，我从知觉中所习得的东西，就容易融入不带个人主观成分的科学中了。

无论我们接受还是拒绝这种观点，我们都面临着严重的困难。让我们先来考察由于接受了这种观点而出现的那些困难。

首先，存在某些关于时空的困难。这些困难曾在第六章中得到了考虑，而且我将假定它们在那儿得到了令人满意的处理。

更严重的困难在于这个似是而非的结论，即所有知觉判断都是分析的。假如“W”是由一束性质构成的一个全体的名称，并且“这是热的”仅仅是说热性是构成W的那些性质之一，那么一旦“W”被定义，“这是热的”这个命题就类似于“有理性的动物是动物”或者“六边形是一种多边形”这样的命题。但这是荒唐的：它确实取消了经验知识与逻辑知识之间的区别，并且使经验在经验知识中所起的作用变得无法解释。

唯一的答案在于说，尽管“W”事实上是某束性质的名称，但是当我们给出这个名称时，我们并不知道哪些 性质构成了W。换句话说，我们必须假定，我们可以在不知道一个全体的构成成分的前提下，感知、命名并认识这个全体。既然如此，知觉判断中作为主词出现的材料，就是一个我们并非必然地感知其复合性的复合全体。一个知觉判断总是一个关于分析的判断，但并非一个分析判断。它说的是，“全体W和性质Q是以全体-和-部分的方式关联起来的”；在这里，W和Q都是独立地被给予的。它们是被“给予”的这个事实，构成了我们所知道的东西的原因的一部分，而且假如我们使用语词“这”，它就进入了其语词的陈述；但是，在“Q是W的一部分”这种形式中，它并未进入其语词的陈述。

以上的理论拥有这样的逻辑的推论：如果没有关于复合物全体的名称，我们就不能表达我们的知识，而且在不知道它们是由哪些成分构成的时，我们可以亲知复合物全体。我将在第二十四章回到这个问题上来；在那一章中，我将给出接受这种关于我们当前的理论所需的某些全体的观点的理由。

我暂时断定，关于接受我们当前的理论而产生的困难并不是不可克服的。

让我们现在来考察因为拒绝接受这种理论而产生的困难。

假如我们拒绝我们的理论，我们要么把“这”，要么把“现在的我”作为知觉判断的一个必要成分接受下来。我将假定，我们赞同接受“这”。无论我们选择哪一个，我们的论证都将是一样的。

这里所出现的困难并不是关于自我中心殊相词的，而是关于“实体”的。假如我承认“这是热的”这种形式的命题，并且认为这里

的“这”并不称呼一束性质，那么“这”就变成了某种东西的一个名称，而这某种东西仅仅 是某些谓词的主词，其唯一的用途是让谓词“寄居”于自身内。所有“这是热的”这种形式的命题都被设想为综合的，以致当其所有谓词都被列举出来时，“这”仍然没有得到定义。假如真是如此，那么它就是多余的，而且我们可以重新回到这种理论，即“这”指谓一束性质（这些性质从句法上讲不再是谓词）。因此，我们必须认为，这和那拥有完全相同的谓词是可能的。不可区分者的同一性，假如是真的，将是一种侥幸的偶然，而且“同一性”将是一种难以清楚描述的东西。还有，可能发生这样的情况，即这和那并不是同一的，尽管无法想象这方面的证据。计数将是不可能的，因为假如a和b是不可分辨的，我将把同一个名字给予它们，而且任何一种我在其中数到它们之一的行为，也将必然是我在其中数到另一个的行为。因此，毫无疑问，假如有一个同一性概念，它允许不可区分者不是同一的，那么这样的一个概念绝不能得到应用，并且可以与我们的知识毫无关系。因此，我们应该倾向于一种不需要这种同一性的理论。

我因此断定，第六章中所确立的专名理论要坚持下去，而且通过自我中心殊相词所陈述的所有知识，都可以在不使用它们的情况下而得到陈述。

---

(1) 莎士比亚的一部悲剧中的主人公。——译注

第九章　认识论的前提

知识论涉及心理学、逻辑学以及各门自然科学，以致不同观点之间的混淆是一个常在的危险。因为这个事实，知识论变得困难了。就我们本章的问题而言，这种危险尤其突出。本章的问题是要从认识论的观点来确定我们的知识的前提。就像我们已经注意到的那样，知识论本身可以通过两种不同的方式加以构想；而在这个事实上，也存在着另外一种混淆的源泉。一方面，在把科学所认识的任何东西都如其本然地作为知识接受下来时，我们可以问：我们是怎么获得这种知识的？而且，我们如何能以最好的方式将它分析为前提和推论？另一方面，我们可以接受笛卡尔的立场，并试图把充当我们的知识的东西划分为比较确定的和不太确定的部分。这两种探究并不像它们看起来的那样清晰有别，这是因为，由于所涉及的那些推论形式并不是证明性的，我们的前提将拥有比我们的结论更多的确定性。但是，这个事实仅仅使得避免这两种探究之间的混淆，成为更加困难的事情。

我们现在要试图定义的一个知识论的前提，必须拥有三个特征。它必须是（a）一个逻辑的前提，（b）一个心理学的前提，以及（c）就我们能够作出断定而言，是真的。对于这三个特征中的每一个，都有某种东西必须要说。

（a）如果给定了任何一个体系式的命题集，比如说一个包含在拥有一些一般法则的某门科学中的命题集，那么通常有可能以数量上不确定的方式挑选出某些命题作为前提，并演绎出其余的部分。例如，在牛顿关于太阳系的理论中，我们可以把万有引力定律以及在某一给定时刻行星的位置与速度作为前提。选择任何其他时刻也是可以的，而且我们可以用开普勒三定律代替万有引力定律。在进行这些分析时，逻辑学

家，就其作为逻辑学家而言，是不关心所涉及的这组命题的真或假的，只要它们是相互融贯的就行（假如它们不是这样，他将同它们毫无瓜葛）。例如，他同样愿意考虑一个假想的行星系和一个不同于平方反比律的引力法则。他也没有声称，他的前提为相信他们的结论提供了根据，甚至当二者都是真的时也是这样。当我们考虑信念的根据时，万有引力定律是一个推论，而非一个前提。

逻辑学家在寻找前提时有一个目的，即他寻求一组数量上最少的前提，而认识论者则显然没有这样的目的。假如，一个给定的命题集中的所有命题都能从一组前提的全体而非部分中演绎出来，那么，相对于该给定的命题集，这组前提就是数量上最少的一组前提。通常存在着许多组数量上最少的前提，逻辑学家更喜欢最简短的那些；而在那些同样简短的各组前提中，他更喜欢最简单的那一组。但是，这些偏好仅仅是美学意义上的。

（b）一个心理学的前提，可以定义为并非由任何一个或任何一些其他信念所引起的一个信念。从心理学上说，一个信念可以被认为是推论出来的，当它是由其他一些信念引起的时，不管这种推论对于逻辑学来说可能是多么无效。在并非由其他信念所引起的信念中，最明显的一类是那些直接产生于知觉的信念。然而，这些信念并不是仅有的作为心理学的前提的信念。在演绎论证中，需要其他一些信念来产生我们的信念。从心理学上讲，归纳可能也是以基本信念作为基础的。我目前不打算探究可能存在什么样的其他信念。

（c）由于我们所关心的是关于知识 的理论，而不只是关于信念 的理论，所以我们不可能把所有心理学前提都作为认识论前提接受下来，因为两个心理学的前提可能是相互矛盾的，因此也就不可能都是真的。例如，我可以认为“有一个人正在往楼下走”，并且过后我可能意识到那

是我在镜子里的影像。由于这样的原因，在作为知识论的前提被接受下来时，心理学的前提必须经受分析。在这种分析中，我们尽可能地远离怀疑状态。我们假定知觉能够 产生知识，尽管它可能 产生错误——假如我们在逻辑上是粗心的。没有这种基本的假定，我们在经验世界方面就会沦落为完全的怀疑论。必须承认，怀疑论是一种可能的哲学，而且无论是支持它，还是反对它，都找不到逻辑上可能的论证。然而，它过于浅薄、过于天真，因而是无趣的。因此，无须多加啰嗦，我将直接提出相反的假说；而根据这种假说，由知觉引起的信念将被接受，除非存在正面的拒绝它们的根据。

由于我们绝不可能完全肯定任何给定的命题都是真的，所以我们绝不能完全肯定它是一个认识论的前提，即使它拥有另外两种用来定义的属性且对我们来说似乎是真的。我们将把不同的“权重”（使用赖欣巴赫教授所用的一个术语）给予我们所相信的不同的命题，并且假如这些命题是真的，它们就是认识论的前提：最高的权重将被给予我们最能肯定的那些命题，而且最低的权重将被给予我们最不能肯定的那些命题。在存在逻辑冲突的地方，我们会牺牲我们不太能肯定的那些命题，除非大量的这类命题都与数量很少的我们更能肯定的命题相对立。

由于缺少确定性，我们将不会像逻辑学家那样，把我们的前提减少到最低数量；相反，当许多相互支持的命题全都可以作为认识论的前提被接受时，我们会感到高兴，因为这提高了所有这些命题的可能性。（我不是在考虑逻辑的可推论性，而是归纳的相容性。）

根据它们是当下的、个人的或社会的，认识论的前提分为不同的类型。让我们举例说明。我相信$16^2 = 256$；此刻，我是根据记忆而相信这一点的。但是，很可能我在某个时候做过这道算术题，而且我已经确信

人们普遍接受的那些乘法规则来自逻辑的前提。因此，如果把我的生活经历作为一个整体，16^2 ＝256就是从逻辑中而非从记忆中推论出来的。既然如此，假如我的　逻辑是正确的，在个体的和社会的前提之间就不存在某种差别。

但是，现在让我们以麦哲伦海峡的存在为例。我当下的认识论前提还是记忆。但是，我在各种不同的时间拥有若干很好的理由：地图、旅游资料，等等。我的　理由一直就是其他人的断言，并且我相信他们消息灵通，且为人诚实。他们的理由，如果往回追溯的话，就回到了知觉对象：当不是雾天时，麦哲伦[(1)]以及待在所涉及的这个地区的人，看到了被他们当成陆地和海洋的东西，并凭借各种系统化了的推论而绘制了地图。因为把人类的知识视为一个整体，所以正是麦哲伦和其他的旅行者的知觉对象，为相信麦哲伦海峡的存在提供了认识论的前提。对作为一种社会现象的知识感兴趣的那些作者，倾向于关注社会的认识论前提。对于某些目的来说，这是合理的；但对于其他一些目的来说，这是不合理的。在决定是把公共资金用来研制望远镜还是用来调查特罗布里恩群岛[(2)]的居民这个问题上，社会的认识论前提是重要的。实验室的实验瞄准于确立一些可以融入到为人们普遍接受的人类知识体系之中的新的事实前提。但是对于哲学家来说，有两个先在的问题：我有什么样的理由（假如有的话）相信他人的存在？而且，我现在有什么样的理由（假如有的话）相信我在过去的某些时间存在过，或者更一般地说，相信我当前的与过去时间有关的那些信念或多或少是正确的？现在对我来说，只有当下的认识论前提才确实是认识论前提，而其他的东西在某种意义上一定是被推论出来的。对我来说，与对其他人不同，我的个人的前提就是前提，但是他人的知觉则不是。有些人在某种神秘的意义上把人类当作一个单个的存在体，并认为它拥有一个单个的持存的心灵；唯有这些人才有权力把他们的认识论限定于对社会的　　认识论前提的考

虑。

根据这些区分，让我们考虑关于经验论的可能的定义。我认为，绝大多数经验论者都是社会的 经验论者，少数的几个人是个体的 经验论者，而几乎没有人是当下的 经验论者。所有经验论者的共同之处，在于他们对知觉前提 的强调。我们现在要寻求关于这个术语的一个定义，而眼下我仅仅说几句初步性的话。

从心理学上说，一个“知觉前提”可以定义为一个尽可能当下地被一种知觉对象所引起的信念。假如我之所以相信将有 一次日食，是因为天文学家是这么说的，那么我的信念并不是一个知觉前提。假如我之所以相信有 一次日食，是因为我看见了它，那么我的信念就是一个知觉前提。但是，困难立即出现了。天文学家称作一次日食的东西是一个公共事件，而我正在看到的东西可能是因为我的眼睛或望远镜的某种缺陷所致。因此，尽管“有一次日食”这个信念可能无须有意识的推论就会在我身上产生，但是这个信念并非仅仅是对我看到的东西的表达。因而在认识论上，我们被迫以一种比在心理学中所必要的东西更狭窄的方式来定义“知觉前提”。我们被迫这样做，是因为我们想使“知觉前提”成为绝无合适理由可以认为其不真实的某种东西，或者相当于同一种事物的某种东西，即某种被如此定义以至于两个知觉前提不可能相互矛盾的东西。

在假定“知觉前提”得到了充分的定义之后，让我们回到“经验论”的定义上来。我当下的知识大部分是由记忆组成的，而且我的个人知识大部分是由证据组成的。但是记忆，当它是真的时，是相对于一个先前的知觉前提的；而证据，当它是真的时，是相对于某个其他的人的知觉前提的。社会的经验论把其他时间或其他人的这些知觉前提就当作关于现已为人所接受的东西的全部 （the）经验前提，因而也就回避了与记忆

和证据有关的那些问题。这显然是不合理的，因为我们有理由相信记忆和证据二者有时都会欺骗人。现在，我只能通过来自记忆和证据的推论获得其他时间和其他人的知觉前提。假如我现在确有某种理由相信我昨天在百科全书上看到的东西，我现在必须找到某种理由去信任我的记忆，并在适当的情况下相信我以证据形式所得到的东西。换句话说，我必须从当下的　　认识论前提出发。做其他任何事情就是在回避某些问题，而考虑这些问题是认识论的工作的一部分。

从以上的考虑可以看出，认识论不能说：“知识全部起源于知觉前提，连同关于证明的和可能的推论的原理。”至少，记忆前提必须被加到知觉前提中去。为了使证据成为合理的，必须补充什么样的前提（假如有这样的前提的话），是一个困难的问题；这一点必须铭记在心，但目前无须加以讨论。在任何一种站得住脚的经验论的形式中，知觉的首要价值是因果的。记忆，当它是真的时，因果地依赖于先前的知觉；证据，当它是真的时，因果地依赖于某个其他人的知觉。因此，我们可以说：“人类所有关于事实的知识部分说来都是由知觉产生 的。”但是一个这种类型的原理，显然是通过推论才能被认识的；它不可能是认识论中的一个前提。相当明显，我之相信麦哲伦海峡存在的部分原因　是某些人看到了它们，但这不是我的信念的根据　，因为我必须证明这些人拥有这些知觉对象，或者宁可说，我必须使这一点成为可能。对我来说，他们的知觉对象是推论，而非前提。

---

(1) 麦哲伦，葡萄牙航海家，1519年率领西班牙船队首次作环球旅行，后来发现以他的名字命名的麦哲伦海峡。——译注

(2) 特罗布里恩群岛（Trobriand Islands）是位于新几内亚的一个由八个小岛组成的群岛。——译注

第十章　基本命题

“基本命题”，就像我希望使用这个术语的那样，是认识论前提即那些尽可能直接地由知觉经验引起的命题的一个子类。这不包括用于推论的那些前提，无论它们是确定性的还是可能性的。它也不包括任何用于推论的超逻辑的前提，假如存在这样的命题——例如，“红的东西不是蓝的”、“假如A早于B，则B不早于A”。这样的命题需要仔细地加以讨论。但是，不管它们是不是前提，在上述意义上它们无论如何不是“基本的”。

我从A．J．艾耶尔先生那里借用了“基本命题”这个术语。A．J．艾耶尔把它用作逻辑实证主义者所使用的德语的*Protokollsatz*（记录句）的等价物。也许，我不会在与艾耶尔完全相同的意义上使用它。但是，我会在导致艾耶尔与逻辑实证主义者需要这样一个术语的同一个问题上使用它。

许多知识论的作者认为，从一个单个的现象中学不到任何东西。他们认为，所有知识都是对大量或多或少类似的经验的归纳。就我来说，我认为，这种观点使得历史成为不可能的，并使得记忆成为不可理解的。我认为，从一个人所注意到的任何现象中，他都能够获得知识，而且假如他的语言习惯是适当的，他就能用句子表达这种知识。当然，他的语言习惯是由过去的经验产生的，但是这些习惯只是决定了他所使用的语词。给定了他的语词的意义，并加以足够的小心，他所说的东西的真理性可以完全依赖于他所注意的一个现象的特征。当情况是这样的时，他正在断言的东西就是我称之为一个“基本命题”的东西。

关于基本命题的讨论有两个部分。首先，作为对对立的意见的反

驳，有必要证明存在着基本命题。其次，有必要确定它们刚好能够断言哪类事物，并表明它们所断言的那类东西，通常要比常识在所说的这些基本命题可以从认识论上得到证明的那些场合所断言的东西要少得多。

一个基本命题被期待着拥有几种特征。它必须是独立于来自其他命题的推论而被认识的，但并不独立于证据，因为一定存在一个提供原因，并被认为提供了相信这个基本命题的理由的知觉现象。那么，从逻辑的观点看，对我们的经验知识加以分析，以使其原始命题（除了逻辑和一般规律）在最初被人相信时全都是基本命题，应该又是可能的。这要求基本命题不应该相互矛盾。这也使得为它们提供一种不导致相互矛盾的逻辑形式成为可取的做法，假如可能做到的话。因此，这些条件要求一个基本命题应当拥有两种特性：

（1）它必须是由某个可感现象引起的；

（2）任何其他命题必须不能与它相矛盾。

关于（1）：我不想坚持使用“引起”这个词，但是信念必须产生于某个可感现象的场合，而且假如有人表示怀疑，它必须通过这个理由即“嗨，我看到了它”或者某种类似的东西而得到辩护。这个信念指向某个时间，而相信它的理由在此前并不存在。假如所说的事件在先前已经推论出来或被期待着，那么先前的证据不同于知觉所提供的证据，并且通常会被认为不太具有决定性。知觉为信念提供被认为可能性最强的那个证据，而非语词的证据。

关于（2）：常识在知觉基础上建立的判断，比如“有一条狗”，通常超出了当前的材料，而且因此可能会被随后的证据所反驳。单从知觉

来看，我们不能知道关于其他时间或者关于他人知觉的任何事情，也不能知道关于在非个人意义上被理解的物体的任何事情。这就是我们在寻找材料时被迫进行分析的原因：我们寻求一个逻辑上独立于其他现象的核心的东西。当你认为你看见一条狗时，在知觉中真正给予的东西可以用“有一块犬科动物的色片”这些语词加以表达。先前的或随后的现象以及他人的经验，都不能证明这个命题是假的。确实，在我们推断日食的意义上，可能存在着反对当前知觉判断的证据；但是这个证据是归纳的，而且仅仅是可能的，它无法反对“这些感官的证据”。当我们以这种方式分析一个知觉判断时，我们就被给予了某种无法证明　为错误的东西。

于是，我们可以把一个“基本命题”定义如下：它是一个出现于知觉场合的命题，该知觉则是使其为真的证据；并且，它拥有某种特定的形式，以致拥有这种形式的任何两个其他命题，假如起源于不同的知觉对象，不可能是相互矛盾的。

“我热”、“那是红的”和“多么难闻的味道！”都是这样的例子。上述意义上的所有基本命题都是个人的，因为任何其他人都不可能和我共同拥有我的知觉对象，而且它们是暂时性的，因为片刻之后它们就被记忆所取代。

我们能够　接受一种逻辑的定义以取代上述定义。我们可以考虑经验知识的全体，并把“基本命题”定义为这个全体中在逻辑上不可证明的那些命题，而且这些不可证明的命题自身是经验的命题，即断言某个时间中的现象的命题。我认为，从外延上说，这个定义等同于上述的认识论定义。

某些逻辑实证主义者，比较著名的是纽拉特和亨普尔，否认任何一

组命题能够作为“基本的”命题而被挑选出来，或者说在任何重要的意义上作为其余命题的前提而被挑选出来。他们的观点是，“真”是一个句法的 而非语义的 概念：一个命题在一个特定系统中是“真的”，假如它与该系统中的其余命题之间是融贯的；但是可能存在一些与第一个系统不相容的其他系统，而在这些系统中该命题将是“假的”。根据他们的看法，不存在一个可以把一个命题的真从某种非语词的现象中引申出来的过程：语词世界是一个封闭的自足的世界，哲学家无须烦神于在其之外的任何事情。

在逻辑和数学中，“真”是一个句法的概念这种观点是正确的，因为正是句法保证了重言式的真。在这个范围内，通过研究所涉及的这个命题的形式 ，可以发现真；无须走到外面去寻找这个命题所“意指”或“断言”的某种事物。所提到的这两位作者使经验真理类同于逻辑真理，因而不自觉地到回到了斯宾诺莎、莱布尼茨和黑格尔的传统。在拒绝他们的观点——我认为我们必须这么做——时，我们是在提出这样的看法，即经验材料中的“真”和逻辑与数学中的“真”拥有不同的意义。

我刚才说过，真理的融贯论是黑格尔提出的理论。约阿希姆在他的《真理的性质》一书中，根据一种黑格尔式的观点对它进行了解释；而我在《哲学论文》（1910年）一书中根据符合论的观点对它进行了批评。然而，黑格尔的理论不同于纽拉特的理论，因为它认为只有一组相互融贯的命题才是可能的，因此每个命题依然明确地是真的或假的。相反，纽拉特坚持皮兰德娄的观点：“如果你是如此认为的，那么它就如此。”

纽拉特和亨普尔的理论是在发表于《认识》与《分析》的某些文章中阐述的。以下是他们所写的文字的一些引文或段落。

当我们能够将其纳入（*eingliedern*　）时，一个断言就被称作正确的。

断言与断言相比较，而不是与“经验”（*Erlebnissen* ）相比较。

不存在原始的记录语句或者无须证明的命题。

所有记录语句都应该转换为如下形式：“奥托在3点17分的记录：{奥托在3点16分的语词-思想（在3点15分奥托在此房间里感知到一张桌子）}。”

这里，重复使用“奥托”这个词来代替“我”是必要的。

尽管，根据以上所述，若非物理学作出关于这个物理世界的某些断言，似乎不允许我们知道关于它的任何事物，可是纽拉特本人仍然提出了这样的看法，即句子是“一摊摊墨水或者各种光波系统”（载《认识》杂志第四期第209页）。他没有告诉我们他是如何发现这个事实的；大概他仅仅意味着物理学断言了它。

纽拉特在《极端的物理主义与实在世界》（载1934年《认识》杂志第四期第5页）这篇文章中，坚持下述这些主张：

1．包括记录语句在内的所有事实语句，都是判定的结果而挑选出来的，并能够加以改变。

2．我们称一个事实语句是假的，当它不能融入科学大厦时。

3．对某些事实语句的检验在于它同某些记录语句的协调一致：我们所得到的不是实在　，而是许多互不相容但内部融贯的一组组命题，在它们之间作出选择“不是逻辑上优先的事情”。

纽拉特说，生活实践迅速减少了模糊性，而且周围人的看法影响着我们。

卡尔·G．亨普尔在《论逻辑实证主义的真理理论》（载1935年1月《分析》杂志第二期第4页）一文中，阐述了逻辑实证主义关于记录语句的观点的演变。他说，该理论是一步一步地从一种符合论发展为一种克制的融贯论的。他说，纽拉特否认我们始终能把实在与命题相比较，而卡尔纳普则赞同这一点。

他说，我们是从维特根斯坦的原子命题出发的。这些原子命题被记录语句所取代，而且乍一想，后者表达了观察的结果。但是，记录语句不再是观察的结果，于是也就没有哪一类陈述作为基本的东西为人所承认。

卡尔纳普（亨普尔也接着）说，对科学来说，没有绝对的最先的陈述；甚至对于记录语句，也需要进一步的证明。不过：

“卡尔纳普和纽拉特绝非想说：‘不存在事实，只存在命题’；相反，在一个观察者的记录中或者在一本科学文献中的某些陈述的出现，可以看作一个经验事实，而所出现的那些命题可以看作经验对象。由于卡尔纳普在实质的和形式的说话方式之间所作出的区分，这些作者确实想说的话可以得到更精确的表达……

“通过这种形式的说话方式，即通过一种粗糙的表述，可以把真理概念刻画为在由人们公认的记录语句所组成的系统与可以从这个陈述和已被接纳的其他陈述中演绎出来的逻辑结论之间所存在的一种充分的一致……

“说经验陈述‘表达事实’，并且真理因而就在于陈述与它们所表达

的‘事实’之间的某种符合，是一种典型的实质的说话方式。”（第54页）［即“真理”是句法的，而非语义的。］

“为了拥有一种程度相对较高的确定性，人们将回到那些可信赖的观察者的记录语句。”［两个问题出现了：A．我们如何知道谁是值得信赖的？B．我们如何知道他们说了什么？］

“我们称其为真的记录语句系统……仅能通过这样的历史事实而得到刻画：人类所实际接受的，尤其是我们文化圈子里的科学家们所实际接受的，正是这个系统。

“一个记录语句，就像每一个其他陈述一样，到头来是通过一种判定而被接纳或拒绝的。”

现在，记录语句是多余的东西。不言而喻，不存在具有确定的特性的确定的世界。

我认为，就他们的　问题即构造一部知识大全而言，纽拉特和亨普尔可能或多或少是正确的。他们想要公共的、非个人的，且被并入公共科学的命题。但是，公共　知识是一种构造，它包含的东西比私人　知识的总和要少。

人们并不期待构造知识大全的那个人自己去做实验。他被期待着去对那些最优秀的权威者的意见进行比较，并在其所能做到的范围内制定出他那个时代的标准的科学的意见。因而，在处理科学问题时，他的材料是意见，而非对主题的直接观察。科学中那些作为个体的人的意见是知识大全编撰者的前提，然而他们并非仅仅自己去比较其他研究者的意见：他们作出观察，并进行实验，而且他们打算据此拒绝——假如有必要的话——先前那些无异议的意见。观察或实验的目的在于产生新的知

觉经验，并且知觉者因之拥有了新的知识，而这种知识首先是纯粹个人的和私人的知识。其他人可以重复这个实验，而且到头来这个结果将成为公共　知识的一部分。但是，这种公共知识仅仅是各种私人知识的一种抽象或缩影。

全部知识论都必须从“我 知道什么”开始，而非从“人类知道什么”开始，因为我怎么能说出人类所知道的东西呢？唯有通过两种方式才能做到：（a）个人对人类在其书籍中所说的东西进行观察，（b）权衡支持人类书籍中所说的东西是真的这种观点的证据。假如我是哥白尼，我会反对这些书籍中的结论；假如我是一个研究楔形文字的人，我可能会断定，大流士并未说过人们所设想的他关于他的那些战役所说过的话。

有一种忘记笛卡尔和贝克莱的论证的倾向。这种倾向并不限于纽拉特和亨普尔，而弥漫于许多现代哲学中。笛卡尔和贝克莱的这些论证也许可以被驳倒，尽管就我们当前的问题而言，我并不认为它们能被驳倒。但是无论如何，它们太有影响了，以至于不能只是对它们略而不论。在当前的这个方面，关键之处在于，我的　关于实际事情的知识必须建立在我的　知觉经验基础上，而且单单通过这些经验，我就能够确定作为公共知识被接收的东西是什么。

这尤其适用于在书本中所发现的知识。这一点，即卡尔纳普的那些书说出了它们确实说出的任何东西，就是那类通常会作为公共知识而被接受的事情。

但是，我知道什么呢？

（1）当我看它们时，我看到了什么？

（2）当其他人大声朗读它们时，我听到了什么？

（3）当其他人在文字中引用它们时，我看到了什么？

（4）当我对两本相同的书进行比较时，我看到了什么？

因此，通过复杂的和可疑的推论，我过渡到了公共 知识。

按照纽拉特的观点，语言与非语言现象之间没有任何关系，但是这就使得许多日常经验成为无法解释的。例如：1901年我从海上航行达到了墨西拿，并发现那里的旗子都往下降了一半。经过打听，我了解到，麦金利被刺杀了。假如语言与非语言现象之间没有关系，这整个的过程都是无意义的。

就像我们看到的那样，纽拉特说，一个记录的语句的适当形式是：“奥托在3点17分的记录：{奥托在3点16分的语词-思想（在3点15分奥托在此房间里感知到一张桌子）}。”

在我看来，在把这种形式给予记录的语句时，纽拉特表明自己远比那个说“有一条狗”的人值得信赖。在里面的那个括号里，他感知到一张桌子，而这恰恰和感知到一条狗一样地糟糕。在外面那个括号里，他发现了代表他所感知到的东西的语词，而他所感知到的东西指的是“在3点15分奥托在此房间里感知到一张桌子”。而且一分钟以后，他写下了他所写出的那些语词。最后这个阶段包含了记忆以及自我的连续性。第二阶段也包含了记忆，另外还包含反省。

让我们来充分地领会这个问题。

我们从里面的括号开始：“在3点15分奥托在此房间里感知到一张桌子。”我们可以认为，“在此房间里”这些词仅仅意味着这张桌子有一个知觉背景，而且在那种意义上，我们不再过多纠缠。“在3点15分”这些

词意味着奥托正在看他的表以及这张桌子，而且他的表是准的。假如加以认真地对待，这些都是严重的问题。让我们假设：我们不说“在3点15分”，而说“有一次”；我们不说“在3点16分”，而说“过了一小会儿”；我们也不说“在3点17分”，而说“又过了一小会儿”。这就消除了时间测量上的这些困难，而这些困难也确实不可能是纽拉特打算引进的。我们现在来看“有一张桌子”这些词。根据与“有一条狗”的同样的理由，这些是可以加以反对的。它可能不是一张桌子，而是一面镜子中的影像；或者也许像麦克佩斯的匕首一样，它是在桌子上实施谋杀的意图使人想起的一种幻觉；或者，它也许是由桌子的一个瞬间表象所引起的一组按很不同寻常的方式排列起来的量子现象，并在下一个时刻就将消失。可以认为最后这个假设是不可能的，可以认为纽拉特博士也不是那类想着去谋杀某人的人，而且可以认为他的房间很可能没有一面大到足以照射处于某个地方的一张桌子的镜子。但是在与记录语句有关的地方，这些考虑应该是不必要的。

我现在讨论一个还要更严重的问题。我们被告知，不仅有一张桌子，而且有一张“被奥托感知到”的桌子。最后这个陈述是一个社会陈述，它来自社会生活的经验，而且它绝不是原始的陈述。就存在着相信它的理由而言，它是建立在论证的基础上的。奥托感知到这张桌子，或者不如说，奥托感知到一个平板状的令人满意的外观（appearance）；但是就算这样吧，他没有感知到奥托感知到它。何谓“奥托”？就其自己或者别人知道他而言，他是一系列的现象。这些现象中的一个现象，就是他仓促地称之为一个人的那种视觉外观。借助于交谈，他得出这样的结论：人们提到的这些现象形成了若干束状物，每一束都是一个人，而且这张桌子的外观属于和后来的语词-思想以及更后来的书写行为相同的束状物。但是，所有这些复杂的东西都不是视觉材料的一部分。假如他总是一个人生活，他绝不会区分“有一张桌子”和“我看见一张桌子”。

事实上，他总会使用前面那个说法，假如人们可以设想他确实在使用言语的话。“我”这个词是一个限制性的词，它意味着“我，不是你”。它绝不是任何原始材料的一部分，而且当纽拉特不说“我”而说“奥托”时，这就越发明显了。

至此，我们只是关心在3点15分所发生的事情。现在该考虑在3点16分所发生的事情了。

在3点16分，奥托把在3点15分发生的事情用语词表达了出来。现在我愿意承认，他所使用的这些言词，就是一个对某些陷阱不加警惕的人很可能会使用的那些语词。因此，在这个阶段，需要批评的东西比较少。他所想到的东西可能不是真的，但我完全愿意承认他想到了它，假如他这么说了。

在3点17分，奥托实施了一次反省行为，并断定，一分钟以前某种言语在他的思想中，但是这种言语并不只是作为一句言语，而是作为一个关于他在3点16分仍然记得的先前的知觉的断言。正是仅仅发生在3点17分的事情被实际地断言了。因而，根据纽拉特，经验科学的材料全都是下述形式的：

“某个人（这个人碰巧是我自己，但是我们被告知，这是无关紧要的）在某个时间意识到，一小会儿以前他相信一句言语，而这句言语断言了在那个时间之前的一小会儿他看见了一张桌子。”

这就是说，所有经验知识都是以对先前的场合所用的语词的回忆为基础的。为什么回忆比知觉更应该得到偏爱？并且，为什么除了关于思想-语词之外，任何回忆都不能得到承认？这些问题都没有得到解释。纽拉特试图保证材料中的公共性，但是他错误地获得了一种最主观的知

识形式，即对过去思想的回忆。对于相信材料可以是公共的那些人，这个结果并不令人鼓舞。

纽拉特给予记录的句子的这种特殊形式，并不是其学说的一个实质部分。因此，让我们在更一般的意义上对它进行考察。

让我们重述某些引文。[(1)]“陈述与陈述相比较，而不与经验相比较。”（N）“一个记录语句，就像每一个其他陈述一样，到头来是通过一种判定而被接纳或拒绝的。”（N）“我们称其为真的记录语句系统……仅能通过这样的历史事实而得到刻画：人类所实际接受的，尤其是我们文化圈子里的科学家们所实际接受的，正是这个系统。”（H）“我们所得到的不是实在 ，而是许多互不相容但内部融贯的一组组命题，在它们之间作出选择“不是逻辑上优先的事情（*logisch ausgezeichnet* ）。”（N）

使语言世界成为自足的这种企图容易招致很多反对意见。首先举关于语词的经验陈述的必然性为例，比如“纽拉特如此这般地说”。我怎么能知道这一点呢？通过在一片白色的背景中看到某些黑色的标记而知道的。但是，根据纽拉特和亨普尔的看法，不应当使这个经验成为我断言“纽拉特如此这般地说”的根据。在我可以断言这一点以前，我必须弄清人类，尤其是我的文化圈子里的人，对于纽拉特所说的话持什么样的意见。但是，我将如何弄清它呢？我走访我的文化圈子里的所有科学家，并问：“纽拉特在第364页上说了什么？”在他们答复时，我听到了某些声音，但这是一种经验，因而不可能为关于他们所言之物的看法提供某种根据。当A回答时，我必须走访B、C、D以及我的文化圈子里的其余人，以便弄清他们认为A说了什么。如此等等，构成了一个无穷后退。假如耳目不能使我知道纽拉特说了什么，那么任何一群科学家，不管他们多么杰出，也不能使我知道。假如纽拉特是正确的，那么，我不

是通过他的著述知道他的意见的，而是通过我的以及我的文化圈子里的科学家们的决定而知道的。如果我们愿意把一些完全不同于他事实上所拥有的那些意见归属于他，那么他要去反驳或证明自己著述中的某些记录是没有用处的。因为通过这样的行为，他只会让我们拥有经验，而这些经验绝不是陈述的根据。

确实，亨普尔否认他的学说所带来的这些后果。他说：“卡尔纳普和纽拉特确实丝毫也不想说：‘没有事实，只有命题’；相反，在一个观察者的记录或一本科学文献中某些陈述的出现被看作一个经验事实，而且所出现的命题被看作经验对象。”但是，这使整个理论变得空洞无物；因为，什么是一个“经验事实”呢？根据纽拉特和亨普尔的看法，说“A是一个经验事实”就是说“‘A出现’这个命题与某组已被接受的命题是融贯的”。在一个不同的文化圈子里，人们可能接受另一组命题。由于这个事实，纽拉特是一个被流放者。他自己说道，实际的生活很快减少了模糊性，而且我们受周围人的意见所影响。换言之，经验真理可以由警察机关来确定。显然，这种学说是对经验论的完全放弃；经验论的真正本质在于，唯有经验才能决定非重言式命题的真或假。

如果加以认真地领会，纽拉特的学说剥夺了经验命题的所有意义。当我说“太阳在照耀”时，我并不意味着这是许多互不矛盾的句子中的一个；我意指某种并非语词的东西，而且为了表达这种东西，像“太阳”、“照耀”这样的语词被发明了出来。语词的目的就在于论述不同于语词的事实，尽管哲学家们似乎忘记了这个简单的事实。假如我走进旅馆，并订了餐，那么我并不是想要我的语词与其他语词融入到一个系统中，而是为了导致食物的出现。通过取我想要的东西，我本可以不使用语词而设法做到这一点，但这样不太方便。某些现代哲学家中那些咬文嚼字者的理论，忘记了日常语词的这种简单的用于实践的目的，并沉湎

于一种新新柏拉图式的神秘主义。我似乎听到他们在说“太初有言”，而非“太初有语词所意指的东西”。值得注意的是，这种回到古代形而上学的做法本该出现在那种成为超经验的事物的企图中。

---

(1) 在以下所述中，“N”代表“纽拉特”，“H”代表“亨普尔”。

第十一章　事实的前提

如果假定存在着基本命题，那么在我看来，对于知识论而言，“基本命题”或者可以定义为“经过仔细检查之后，在无需任何对其有利的外部证据的情况下，我们依然相信的那些关于特殊现象的命题”。从今以后，我将假定存在基本命题。

让我们考虑这个定义中的具体内容，并让我们从这一部分即“对其有利的外部证据”开始。可能存在有利于一个基本命题的证据，但是并非单单　这个证据就能产生我们的信念。你可能会在早晨醒来，并发现天亮了，而且看一下你的手表，你也可以明白现在一定是白天。但是，即使你的手表指向午夜，你也不会怀疑现在是白天。在任何一种科学体系中，基于观察的许多命题都是相互支持的，但是每个这样的命题都能依靠自身的力量而值得人们相信。此外，只有以某种理论为基础，基本命题之间的相互支持才是可能的。

然而，在有些情况下，尽管我们的信念不是推论的，但它们或多或少是不确定的。这些情况主要出现在与记忆有关的场合。在这些情况下，一个由这些信念构成的体系，比起其中的任何单个的信念，更容易得到人们的接受。我想起Z先生在星期二邀请我吃饭；我查了一下日记，发现其中一篇日记就是这么记载的。我的记忆和我的日记都是可错的，但是当它们一致时，我认为它们都错是不太可能的。以后我还将回来讨论这种情况；目前，我希望把它们排除在我的考虑之外。同时，要看到，一个非推论的信念无须要么是确定的，要么是不容置疑的。

现在接下来的是关于仔细审查的问题，它是一个难以处理的问题。你说“有一条狗”，而且相当确信你的陈述是真的。我不假设你的信念受

到贝克莱主教的攻击，但受到了他的一位现代商业助手的攻击。制片人走过来对你说：“哎呀！我希望你会认为它是一条狗，但事实上它是根据一种新的彩色电影方法录制而成的，这种方法为电影带来了革命性的变革。”也许，未来的生理学家能以一种看见一条狗所必需的方式刺激视觉神经。从关于布尔道格·德拉蒙德[(1)]的作品中，我猜想，拳头与眼睛的接触能使人们看到繁星满布的天空和道德律。而且，我们全都知道施行催眠术的人能够做些什么；我们也知道情感的激动可以制造像麦克佩斯的匕首这样的现象。根据这些全都来自常识而非哲学的理由，一个头脑谨慎的人会避免包含在“有一条狗”这种说法中的草率的轻信。

但是，这样的一个人在这样的一个场合又会说些什么呢？由于接受了不适当的教育，他会有一种他不得不抑制的说出“狗”的冲动　。他会说：“有一块犬科动物的色片。”现在设想，由于他对笛卡尔的怀疑方法留下了很深的印象，他试图使自己连这一点也不相信。他能发现什么理由不相信它呢？它不可能被他可以见到或听到的任何事物所否证，而且他不可能有更好的理由相信其他的视觉或声音而不相信这一个。如果他怀疑到这种地步，他甚至不可能知道他说出了“狗”，假如他确实这么说了的话。

我们应该注意到，基本命题，当应用于睡梦时，必定正如当它应用于清醒状态时一样，也是真的，因为梦境毕竟确实发生。这是区分基本的东西与解释的东西的一个标准。

我们因而获得了作为我们的经验中最不成问题的事物的当下知觉对象，而且它因而也可以作为所有其他种种确定性和伪确定性的标准与试金石。

但是对于知识论来说，我们感知到某物是不够的，我们必须用语词

表达我们感知到的东西。现在，绝大多数对象词都是压缩了的归纳；我们已经有机会注意到，“狗”这个词也是这样的归纳。假如我们仅仅希望记录我们所感知到的东西，我们必须避免这样的语词。做到这一点是非常困难的，并且需要一种特殊的词汇。我们已经看到，这种词汇包含了像“红的”这样的谓词性的词，以及像“先于”这样的关系词，但不包括人的名称、物理对象的名称，以及由这样的项所组成的类的名称。

我们已经考虑过“基本命题”或者说记录语句这个问题，并试图表明，如果没有它们，经验知识是不可能的。要记住，我们是用两个特征来定义“基本命题”的：

（1）它是因为一种知觉的出现而产生的，并且这个知觉是其为真的证据；

（2）它拥有这样的一种形式，以致任何拥有这种形式的两个命题都不可能互相矛盾，假如它们起源于不同的知觉对象的话。

一个具有这两个特征的命题不可能被否证；但是，说它一定　是真的则是草率的。

也许，任何实际的命题都不能相当严格地满足这个定义。但是，纯粹的知觉命题有一种我们可以逐步接近的极限，而且我们越是接近这个极限，出错的危险就越小。

然而，除了纯粹的知觉命题以外，经验知识需要断言事实的其他前提。我将把“事实的前提”这个名称给予任何断言了拥有一个日期的某种事物的非推论命题，而且经过仔细的审查之后，我也相信这些推论命题。我并不意味着这个日期是这种断言的一部分，而仅仅意味着某种具有时间性的现象是包含在该断言的真理中的东西。

对于经验知识来说，单有事实前提还不够，因为绝大部分经验知识都是推论出来的。除此之外，我们还需要演绎所必需的那些前提，以及科学所依赖的那些非证明性推论所必需的某些其他前提——不管它们可能是什么。很可能也有一些一般命题，比如“假如A先于B，并且B先于C，那么A先于C”，和“黄与绿比黄与蓝更相似”。然而，就像已经提到的那样，这样的命题需要进行深入的讨论。眼下，我只关心那些与特殊现象有关的我们的经验知识的前提，即我称之为“事实的前提”的那些命题。依我看，这些命题有四种：

Ⅰ．知觉命题；

Ⅱ．记忆命题；

Ⅲ．否定的基本命题；

Ⅳ．涉及当前的命题态度的基本命题，即涉及我所相信、怀疑或愿望等等的东西的基本命题。

Ⅰ．知觉命题　。像在前面的一章中那样，假设我们在一个蓝色的圆框中看见了一个红色的方形。我们可以说“在一个圆中有一个方框”、“在一个蓝色的图形中有一个红色的图形”和“在一个蓝色的圆中有一个红色的方框”。所有这些都是知觉判断。知觉材料总是承认许多命题，它们全都表达了这种材料的某个方面。这些命题势必比材料更抽象，因为语词起着给事物分类的作用。但是，在说明的精确性上并不存在一个理论的极限，而且在知觉材料中也没有本质上不能用语词表达的东西。

真理符合论，当应用于知觉判断时，可能会以某种错误的方式得到

解释。认为与每一个真的知觉判断相对应，都有一个单独的事实，是一种错误的想法。因而，在以上关于圆和方的例子中，存在一个拥有某种颜色以及某些角度标注的圆，而且在其内部，存在一个拥有另外某种颜色以及另外某些角度标注的方框。所有这一切都只是一种材料，多种多样的知觉判断能够产生于这种材料。在语言之外，并不存在一个事实即“在一个圆中有一个方框”，以及另一个事实即“在一个蓝色的图形中有一个红色的图形”。不存在若干“如此这般”这样的事实。存在若干我们通过分析从中获得“如此这般”这样的命题的知觉对象。但是，只要明白了这一点，把知觉对象叫做“事实”就将是无害的。

Ⅱ．记忆命题　。关于这类基本命题，存在一些显著的困难。首先因为记忆是可错的，以致在任何特定的情况下，都难以发现它们与知觉判断具有相同程度的确定性；其次，任何记忆命题严格说来都是不可证实的，因为当前或将来没有任何事物可以使得任何关于过去的命题成为必然的；但是，第三，要怀疑过去存在某些事件或者相信这个世界只是刚刚开始是不可能的。这第三方面的考虑表明一定存在某些关于过去的事实前提，尽管第一方面和第二方面的考虑使得我们很难说清它们是什么。

首先，我认为，我们必须把我们关于当下的（*immediate*）过去所知道的东西从记忆这一范畴中排除出去。比如，当我们看到一次快速的运动时，我们知道相关的对象先是在一个位置，现在又在另外一个位置。但是，这是将要包含在知觉中的所有东西，而且不能算作一次记忆。这一点由这个事实所表明：看到一次运动不同于看到某一事物先在一个位置，然后又在另一个位置。[(2)]

在记忆与习惯之间作出区分绝不是容易的。在日常言语中，在涉及

文字习惯的地方，这种区分被人忽视了。据说，假如一个儿童有正确的文字习惯，他会“记得”乘法运算表，尽管这张运算表从未出现过，而且他可能并不记得他学习这张运算表的任何场合。我们关于过去事件的记忆有时属于同一种类型：我们拥有一种关于叙述的文字习惯，但没有其他的东西。这种情况尤其与人们经常陈述的事件一起发生。但是，关于人们至今从未回忆过的或者至少长久未被回忆过的那些过去事件又如何呢？甚至这样，记忆也可能被联想——即习惯的一种形式——所唤起。屠格涅夫的小说《烟》开篇就写到了天芥菜花的味道，后者使人想起了一次久远的风流韵事。[(3)] 这里，记忆是不自愿的；然而，也有故意的回忆，比如说，写自传时的回忆。我认为，在这里，联想依然是主要的力量。我们从某件容易记住的突出事情开始，并且联想逐渐地把我们引至我们长时间没有想到的事情上。通常，这种突出的事情自身依然是突出的，因为它与当前之间具有许多联想性关联。显然，我们并非总是记住我们能够记住的一切事情，而且使我们在一个特定时刻记得一个特定事件的东西，就是与当前某种事物之间的某种关联。因而，联想确实是一次回忆现象中的关键因素。但是，这依然让我们无法确定记忆的认识论地位。

首先，以我们知道过去意味着什么这个事实为例。如果没有记忆，这是可能的吗？人们也许会说，尽管我们对将来没有记忆，但是我们知道将来意味着什么。然而，我认为将来是相对于过去而得到定义的：它是“现在的当前已经过去之后的那个时间”。时间的流逝，在某种程度上，可以从似是而非的现在中得到理解：当一个人说出一个短句比如“晚餐摆好了”时，我们知道在第一个词与最后一个词之间有一种时间的流逝，尽管整个的句子出现在似是而非的当前之内。但是，在真实的记忆中，有一种完全不同的过去性，这是联想与其没有关系的某种东西。比如说你遇见了一位二十年来未曾谋面的人：联想将解释与你可以

想起的以往会面相联系的某些语词或意象的出现，但解释不了这些语词或意向与过去的关联。你可能发现把它们归属于现在是不可能的，但是你为什么不把它们仅仅当作某些虚构的幻想呢？你没有这么做，而是以为它们指称了确实发生过的某种东西。因此，仅仅这个事实，即我们能够理解“过去”这个词，似乎就蕴含着我们知道某种事情 在过去发生过。由于我们关于过去的绝大部分基本知识几乎不可能指称一个模糊的“某物”，因此一定存在某些将作为基本命题而被接受的更确定的记忆。

让我们以某种很难加以怀疑的回忆为例。设想你收到一份电报，说你在澳大利亚的叔叔给你留下了百万英镑，而且你上楼告诉你的妻子。当你到你的妻子面前时，你对电报内容的首次阅读已经成了记忆，但是你几乎不会怀疑它发生过。或者，以一些更通常的事件为例：在一天结束时，你能回忆起自你起床后所做的许多事情，而且至少关于其中的某些事情，你觉得有一种很高程度的确定性。设想你开始尽可能地多去记住这些事情。有些事情，你之所以知道它们，是因为它们总是发生：你穿衣、吃饭，等等。但是，即便关于它们，在知道它们一定发生过与记得它们之间也存在着一种非常清晰的区别。依我看，在真实的记忆中，我们拥有一些我们对之说“是”或“否”的意象。在某些情况下，我们以一种强调的语气说“是”，而且毫不犹豫。在另外一些情况下，我们在部分程度上依赖于相关的背景。就我们的目的来说，那些被强调的情况就是重要的情况。在我看来，意象以三种方式出现：仅仅作为想象的东西而出现，或者带着一种是的感觉出现，或者带着一种否的感觉出现。当它们带着一种是的感觉出现，但却与当前并不一致时，人们认为它们与过去相关联。（我的意思并不是说，这是对发生于记忆中的东西的一种完全的解释。）因而，所有记忆都包含命题态度、意义和外部的指称。在这方面，它不同于知觉判断。

没有任何记忆是不可怀疑的。我在梦中拥有一些记忆；正如处于清醒状态下的最好记忆一样，它们也是确定的，但却全是不真实的。有一次在梦中，我记得怀特海和我在一个月前谋杀了劳合·乔治。知觉判断，当应用于睡梦时，正像当它应用于清醒状态时一样，也是真的。确实，这是正确解释知觉判断的一个标准。但是，梦中的记忆判断是错误的，除非它们是在记住这个梦的先前的一部分或者清醒状态下的一个真实事件。

由于记忆并不是不可怀疑的，我们寻求各种方式来巩固它们。我们作出同步的记录，或者我们从其他证人那里寻求证实，或者我们寻找倾向于表明我们所回忆的东西就是我们所期待的东西的理由。通过这些方式，我们能够增加任何一种给定的记忆之为正确的可能性。但是，我们无法使自己不依赖于一般记忆。关于其他证人的证据，这一点是显然的。关于同步的记录，它们很少在严格意义上　是同步的，而且假如它们是这样的话，那么除非通过作出记录的那个人的记忆，它不可能在随后被人知道。设想你在11月8日记得你前一天晚上看到了一颗非常明亮的流星，而且你在你的书桌上发现一张你自己用手写的便条，上面写着“在11月7日20点32分，我发现了武仙座中一颗非常明亮的流星。便条写于格林尼治时间20点33分”。你可能记得你写过这个便条；假如这样的话，关于流星的记忆和关于便条的记忆便相互印证。但是，如果你不把记忆当作知识的一种来源，你将不知道便条是怎么出现在那儿的。它可能是一位伪造者写的，或者是你自己把它作为实际的玩笑写出来的。作为一个逻辑的事实，下述这一点是相当明显的：从目前在纸上看到的一组形状到昨晚在天上看到的一种明亮的光线之间，不可能存在任何证明性推论。因此，情况似乎是这样的：在涉及过去的地方，我们部分地依赖于证据之间的彼此融贯，部分地依赖于我们对于所说的那种特殊记忆的信念的力量。但是，我们对于通常的记忆的过分信任，使得我们不

可能拥有过去的事情完全是一种幻觉这样的假设。

要记住，在以前的一章中，我们断定记忆命题时常需要语词“有的”。我们说：“我知道我在某个地方看到了那本书”，或者“我知道他说过某种非常机智的话”。也许我们能够记得甚至比这更模糊的事情，比如“我知道昨天发生了某件事情”。我们也许 甚至记得“存在一些过去事件”，而且我们刚刚还拒绝承认它是一个事实前提。我认为，把这作为事实前提接受下来就太离谱了，但是确实（在某个给定时刻）存在一些包含“有的”的非推论的记忆命题。这些命题可以在逻辑上从不包含“有的”并且在先前的某个时间中作为当前知觉之表达的命题中演绎出来。有一天你自言自语地说“噢，我丢失了那封信”，而且第二天你又说“我知道我昨天在某个地方 看到了那封信”。这是存在于记忆与知觉之间的一种重要的逻辑上的差别，因为知觉绝不可能是一般的或者模糊的。当我们说它是模糊的时，那只是意味着，它并不承认某种其他知觉可以承认的那么多的推论。但是，意象，在其表象能力方面，可能是模糊的，而且以它们为基础的知识可能包含“有的”这个词。值得注意的是，这个词可能出现在一个事实前提中。

在承认记忆命题属于事实前提时，我们允许我们的前提可以是可疑的，而且有时可以是错误的。我们有时愿意承认与我们认为我们记得的东西相冲突的证据。记忆带着不同程度的主观的确定性出现在我们的面前。在有些记忆中，与一个当前的知觉对象相比，几乎不存在更多的怀疑；而在另外一些记忆中，犹豫不定的成分可能非常巨大。在实践中，记忆通过尽可能具有因果性的推论而得到加强，但是这样的推论绝不是论证性的。假如我们可以省缺记忆前提，或者假如我们无法省缺它们，但我们能够区分两种类型的记忆，而且其中一种是不可错的，那将是一种极大的简化。让我们来考察这些可能性。

在试图省缺记忆时，我们将依然承认关于任何一种属于似是而非的当前事物的知识；因而，我们将依然意识到时间顺序。我们将知道“A早于B”是什么意思。我们因此可以把“过去”定义为“早于似是而非的当前的东西”。我们将通过因果律构造我们关于过去的知识；这就如同我们在地质学中所做的那样，而在地质学中记忆是不起作用的。我们将看到，我们拥有记录因某种原因对我们来说是重要的事件的习惯，而记录的方式或者是写下来，或者是在我们自己身上产生一种言语上的习惯。比如说，假如当我们被介绍给一个人时，我们反复地向自己重复他的名字，那么我们所做的就是后者。我们可以经常这么做，以致当我们下一次碰到他时，我们立即就想起了他的名字。那么，据说我们就——用普通的语言来说——“记住”了他的名字，但是我们却不必回忆起某个过去的事件。以这种方式，即通过记录或单单通过语词习惯，来建立我们关于过去的知识，是可能的吗？按照这种观点，假如我看到了一个人，并且知道他的名字叫琼斯，那么我将推断我在以前的某个场合一定遇到过他，这正像假如他的脸蛋是隐约熟悉的，我也会这么做一样。当我看到一份记录时，我无须唤起回忆就能知道它是我写的，因为我现在能够重抄这份记录，并进行比较。于是，我就能够继续推断，这份记录讲述了曾经发生在我身上的某件事情。在理论上，这种包含在似是而非的当前时间中的短而有限的时间段，对于发现因果律来说是足够的；而通过因果律，我们能够在不必求助于记忆的情况下推断过去。

我不准备主张，上述理论在逻辑上是站不住脚的。毫无疑问，在不求助于记忆的情况下，我们能够知道关于过去的某种事情　。但是我认为，事实上我们关于过去所知道的东西显然比能够以这种方式解释的东西更多；而且，尽管我们必须承认，对于我们认为我们记得的东西，我们有时会弄错，但是有些回忆几乎是不可置疑的，以致即便产生了许多相反的证据，它们依然要求我们相信它们。因此，我看不出我们能有什

么理由拒绝把记忆作为我们关于事件过程的知识的来源之一。

尚待研究是否存在两种类型的记忆，即一种是可错的，一种是不可错的。我们或许会这么主张，同时又不认为我们可以确凿地知道一种特定的回忆属于哪一种；那么我们应当依然有理由认为，在每一种特殊情况下都有某种程度的不确定性。但是，我们至少应当有理由认为有的记忆是正确的。因此，这个理论是值得考察的。

我不会认真地考虑存在两种类型的记忆——其中一种是不可错的——的可能性，若不是因为我听到G．E．摩尔在讨论中为之辩护的这种理论。他那时并没有详尽地阐述这种理论，而且我并不知道他如何坚定地主张它。因此，我将独立地尝试着尽力为其提供更多的合理性根据。

根据逻辑的理由，我们必须认为，任何现象都没有为支持人们相信任何其他现象提供证明性　根据。但是，我们时常不能不承认这些根据提供了实际的　确定性。我们发现，如果我们在一个红的知觉对象出现时作出“那是红的”这个命题，我们不可能有理由不相信该命题。然而，必须承认，当并未出现一个红的知觉对象时，相信这个命题从逻辑上说也是可能的。用于设想这种情况并未发生的那些根据，来源于关于语言现象的因果法则。然而，关于像“那是红的”这样的知觉判断，我们在理论上能区分两种情况：一种情况出现于它由它所断言的东西引起时，另一种情况出现于语词或意象构成其原因的一部分时。在前一种情况下，它一定是真的；在后一种情况下，它一定不是真的。

然而，这是一种需要加以详尽阐述的说法。当我们说一个知觉对象“引起”一个词或一个句子时，我们能意指什么呢？表面上看，我们必须在大脑中设想一个把视觉中心与运动中心联系起来的显著的过程；因

此，这种原因绝不是直接的。也许，我们能够把这个问题陈述如下：在学习说话的过程中，某些从知觉对象通向语言之说出的因果路线（语言-习惯）在大脑中确立。这些路线就是从知觉对象到语言的说出之间最短的可能的路线，所有其他的路线都包含着某种其他的联系或习惯。当一种语言之说出通过一个最短的因果路线与知觉对象相联系时，这个知觉对象据说就是这种语言之说出的“意义”，而且这种说出是“真的”，因为它所意指的东西出现了。因而，无论这种事态存在于何处，知觉判断的真理性都从逻辑上得到了保证。

我们必须研究，就记忆而言，某种类似的东西是否可能。

刺激人们作出一个回忆判断的东西，显然绝不是被回忆的事件，因为该事件并不属于当下的过去。这种刺激物可以是一个知觉对象，或者可以是一种“思想”。让我们把前一种情况视为更简单的。让我们设想，你发现自己处于曾经发生一场有趣对话的某个地方，而且你记得这场对话。所涉及的脑机制迄今为止还是假设性的，但是我们可以设想它非常类似于从一个知觉对象到一个“意指”它的语词之间的通道所涉及的脑机制。当两个知觉对象A与B共同出现时，一个极其类似于A的知觉对象在未来的一个场合的出现，可以导致一个极其类似于B的意象的出现。可以认为，仅当A和B作为知觉对象已经在先前的一个场合共同出现时，一个类似A的知觉对象和一个类似B的意象之间的某种类型的联系才会出现，而且从那个类似A的知觉对象中产生的回忆因此一定是正确的。可以说，当错误的记忆发生时，所涉及的联系的因果链条一定比在正确记忆的情况中所涉及的因果链条更长。也许，在这方面，关于记忆的问题可以比作关于知觉的问题。

然而，上述类型的论证，尽管从其自身的角度看可能是正确的，但是对关于事实前提的问题不可能有直接的意义，因为它是以关于脑的详

尽知识为前提的，而这种知识显然只能通过包含回忆在内的事实前提才能建立。

必须承认，一个事实前提甚至在主观上也无须是不可怀疑的；它仅需要某种程度的可信性。它因此总是能够得到加强，假如人们发现它与其他事实前提相一致。刻画一个事实前提的东西不是不可怀疑性，而是这个事实：它要求一种依靠自身力量而产生的或高或低程度的信念，并且这种信念不依赖于它和其他命题之间的某些关系。因而，我们被引导至自明性与融贯性的一种结合：有时，一种因素比另一种因素重要得多，但在理论中，融贯性总是起着某种作用。然而，严格说来，所要求的这种融贯性并不是严格的逻辑意义上的，因为事实前提能够而且应该被陈述为演绎上相互独立的。所涉及的这种融贯性是我在以后的一个阶段将要加以考虑的一个问题。

III．否定的基本命题　。我们已经有机会考虑了否定的经验命题，但是我现在要重新考虑它们自身本来就是事实前提，还是起源于若干不相容性命题。

要考虑的问题是：我们是如何知道类似“橱柜里没有奶酪”或者“爱尔兰岛上没有蛇”这样的否定的经验命题的？当我们在以前的一章中考虑这个问题时，我们坚持这样的假设，即这样的命题是从包含像“哪里有红色，哪里就没有黄色”或者“摸起来硬的东西摸起来不是软的”这类命题的那些前提中推论出来的。我现在要重新考察关于否定的经验知识的全部问题。

首先，显而易见，可感性质分属于某些种类。存在着颜色，存在着声音，存在着气味和味道，存在着各种各样的触觉，存在着与温度有关

的感觉。关于这些，有一些事情需要注意。我们可以同时看到两种颜色，但不是在同一个地点。我们可以同时听到两种声音，而且在其来源方向上无须存在某种可以被发现的差别。除了在鼻子中，气味是没有位置的，而且两种气味并非必然是不相容的。触觉拥有某些性质，而且我们可以注意到其中的两类：一类是占有一定位置的性质，它取决于被接触的身体的部位；一类是具有或大或小的压力的性质。在每一种内部，不同性质之间都拥有颜色之间所具有的那类不相容性；也就是说，它们可以同时被经验到，但不是在身体表面的同一个部位被同时经验到。同样的说法也适用于温度。

因而，就不相容性而言，在属于不同感官的性质之间显然存在某些差别。但是关于否定的判断，不存在这样的差别。假如有人在黑暗中把你带到一块熟的戈尔根朱勒干酪附近，并说“难道你没有闻到玫瑰吗？”你将回答说是的。当你听到雾角时，你知道它不是云雀的叫声；而且，当你什么也没有闻到，或者什么也没有听到时，你能够意识到这个事实。我们似乎必须得出结论说，纯粹的否定命题无须推论就可以从经验上被知道。“注意！你听到某种东西了吗？”“没有。”关于这种对话，并不存在任何深奥难解的东西。当你在这种情况下说“没有”时，你是在给出一种推论的结果，还是在说出一个基本命题呢？我认为这种知识没有受到它应该受到的关注。假如你的“没有”说出了一个基本命题（它显然一定是经验的），那么这样的命题不仅可以是经验的，而且显然可以是全称的；这是因为，假如你相信逻辑，那么你的“没有”可以这样加以表达：“所有的声音现在都没有被我听到。”[(4)] 因而，关于一般经验知识的这些逻辑困难将在很大程度上得到减轻。另一方面，假如你的“没有”表达一种推论，那么它一定使用了某个一般的前提，因为要不然任何一般结论都不可能被推论出来；而且我们因而还必须承认，不属于逻辑的某些基本命题是全称的。

当一个人说“听”，而然后你并未听到任何声音时，假如此时真的存在一种声音，那么你就有能力注意到这种声音。但是这一点并非适用于所有情况。“难道你没有听到就餐的铃声吗？”“是的，我正在工作。”这里，你有一个否定的记忆判断以及一种赋予该判断真理性的原因（并非一种根据），而且在这种情况下，你确信这个否定的判断，尽管你那时并未 在听。

这个结论似乎是不可抗拒的：一个知觉对象或者一种记忆既可以产生一个肯定的事实前提，也同样可以产生一个否定的事实前提。但是，存在一种重要的差别：在关于一个肯定的基本命题的情况下，知觉对象可以引起语词的出现；而在关于一个否定的情况下，语词或者相应的意象一定是独立于知觉对象而出现的。一个否定的基本命题因而需要一种命题态度，而在这种命题态度中，所涉及的这个命题在知觉的基础上被否定了。因此我们可以说，尽管一个肯定的基本命题只是由一个知觉对象所引起的（在给定了我们的语言习惯的前提下），但是一个否定的基本命题是由这个知觉对象和先前的一种命题态度所引起的。依然存在一种不相容性，但是它出现在想象与知觉之间。表达这种事态的最简单方式在于说，因为知觉的缘故，你知道某个命题是错误的。一句话：在某种意义上，注意到不存在的东西与注意到存在的东西都是可能的。这个结论是重要的，假如它是真的。

Ⅳ．涉及当前的命题态度的事实前提　　。这些命题，就像“这是红的”一样，报告一个当前的现象，但是它们在其逻辑形式上不同于第一类中的基本命题：它们的逻辑形式包含了对一个命题的提及。就它们可以在独立于推论的情况下被知道而言，这些命题是断言某种事物被相信、被怀疑或者被愿望等等的命题。这种被相信、被怀疑或者被愿望的事物，只能通过一个从属的命题才能得以表达。显然，就像我们能够直

接意识到我们所看到的一块红的色片一样，我们能够同样直接地意识到相信着或者愿望着某种事物。让我们设想：有人问“今天是星期三吗？”并且你回答说“我想是的。”你的陈述“我想是的”至少部分地表达了关于你的看法的一个事实前提。对这个命题的分析提出了某些困难，但是我看不出如何能否认它至少包含一个表达某种材料的核心要素。

要看到，这类命题通常是——假如并非总是——心理学的。我不能肯定我们不能使用这个事实来定义“心理学”。也许有人会说，梦属于心理学，而且涉及梦中的知觉对象的基本命题完全与涉及知觉对象的其他基本命题处于同一个层次。但是，对此可以这样答复：唯有当我们醒着时，对于梦的科学研究才是可能的，而且对于任何一种可能的梦的科学来说，所有材料因此都是记忆。关于知觉心理学，也可以作出类似的回答。

不管情况可能如何，在知识中确实有一个重要的部分可以用这个事实即有些基本命题包含着从属命题来刻画。

以上讨论中所考虑的事实前提全都拥有某种共同的特征，即它们每一个都涉及一小段时间，而且在这段时间中，它们（或者它们从中演绎出来的其他命题）首次成为前提。在关于回忆的情况下，假如它们是真实的，那么它们或者等同于在这些回忆所指向的那些时间所作出的知觉判断，或者在逻辑上可以从这类知觉判断中推论出来。我们所拥有的关于现在和关于过去的知识部分地是由知觉命题构成的，而我们关于将来的知识完全——很可能除了某些当下的期待——是由推论构成的。

一种“经验材料”也许可以定义为一个指向某个具体时间，并且在其所指向的那个时间开始为人所知道的命题。然而，这个定义是不充分的，因为我们在进行感知以前就可以推论目前正在发生的事情。知识

（在某种意义上）是由被人知道的东西所产生的，这对于经验材料的概念是基本的。然而，我不希望私下引入产生这个概念，而且我目前因此将不考虑经验知识的这个方面。

在我们的知识的前提中，一定存在一些不指称具体事件的命题。逻辑的前提，包括演绎的和归纳的，一般说来都得到了人们的公认；但是，存在其他一些前提似乎也是可能的。两种不同的颜色不可能在视野的同一个部分，很可能就是这样的一个前提。关于这类命题的问题是困难的，而且对于它们，我将不发表任何独断的言论。

然而，我将发现，作为一种知识论，经验论是自我反驳的。这是因为，无论它可能得到什么样的表述，它一定包含着关于知识对于经验的依赖的某个　一般命题；而且，任何这样的命题，假如是真的，一定拥有这样一种后果，即它自身不能被知道。因此，尽管经验论可以是真的，但是假如是真的，它就不能被知道是真的。然而，这是一个很大的问题。

---

(1)　布尔道格·德拉蒙德（Bulldog　Drummond）是英国侦探作品中的主人公，奉命抓捕利用美色杀人的罪犯。——译注

(2) 啊！就像钟的指针从数字旁边轻轻溜过，美也会悄无声息地离开。（莎士比亚，《十四行诗》第104首）

(3) 该小说描写了主人公利特维诺夫在一次偶然的机会与已成为贵妇人的初恋情人伊琳娜邂逅，并又产生了热烈的爱情的故事。——译注

(4) 我以后将证明，知识论无须接受这种逻辑的解释。

第十二章　对涉及命题的问题的分析

本章的目的是陈述一些问题，而非解决它们。解决这些问题的尝试将会在随后的几章中作出。

第一个问题是：逻辑或知识论既需要“命题”也需要“语句”吗？这里，我们可以启发式地把一个“命题”定义为“一个句子所意味的东西”。有些句子是有含义的，另外一些句子是没有含义的。我们可以设想：当一个句子是有含义的时，就存在某种作为其含义的东西。这样的设想是自然的，尽管可能是错误的。假如存在着这样的某种事物，它就是我用“命题”这个词所意指的东西。由于“拥有同一种含义”是确实能够存在于两个句子——例如“布鲁特杀死恺撒”和“恺撒被布鲁特杀死”——之间的一种关系，我们能够通过下述说法弄清“命题”这个词的某种 意义：假如我们没有发现它的其他意义，它将意指“与一个特定的句子拥有同一种含义的所有句子所组成的那个类”。

不管是否存在一个名词性的“含义”，确实存在一个形容词“有含义的”。我把这个形容词应用于任何并非作为胡说的句子。我把“有含义的”和“含义”这两个词应用于句子，而我把“意义”这个词应用于单个的语词。这种区分并没有语言用法上的根据，但它是方便的。当一个句子不是有含义的时，我称它为“无意义的”。

任何一种普通语言都不包含禁止人们构造无意义之语句的句法规则，比如“四重性喝了拖延”就不是语法学家可以谴责的句子。然而，似乎清楚的是，构造一种具有下述两种特性的语言一定是可能的：

（1）根据句法规则从有意义的语词中构造出来的句子是有含义的；

（2）每一个有含义的句子都是由有意义的且根据句法规则被置于一起的语词组成的。

应该注意到，除了关于对象词以外，词的意义和句子的含义是交织在一起的。其他的词通过它们出现于其中的最简单的句子的含义而得到定义。

尽管在一种适当的语言中，给出决定一个句子何时有含义的句法规则应该是可能的，但是一定不要设想“含义”是一个句法概念；恰恰相反，一个非重言式的句子是通过它与其使用者的某些状态之间的某种关系而变得有含义的。这些状态就是种种“相信”行为，并且是该语句所“表达”的同一种信念的诸实例。在定义语句与信念（信念一般是非文字性的）之间的关系时，我们必须记住，假的句子与真的句子一样是有含义的。而且当这种关系既被定义时，我们就必须表明，我们关于含义的句法规则是通过这种关系而得到证明的。

对作为相信者的一种状态的信念的分析，并不涉及“真的”与“假的”这些概念；尽管我们关心主观方面的信念，但是我们仅需考虑“表达”其使用者的状态的句子。但是，“指示”通常并非语句说出者的状态的一个或多个事实，是陈述句的目的的一部分。一旦我们考虑句子的这个方面，我们就关心起真与假了，因为只有真的句子才成功地作出了陈述。语句所“指示”的东西在第十五章中得到考虑，而且我们从这点出发，关心与“真”和“假”有关的问题。

我所谓的“命题态度”就是例如相信、怀疑、愿望之类的现象，它们自然地由包含从句的句子来描述，例如“我认为天要下雨”。在分析这些命题态度时，我们拥有一个由经验问题和句法问题构成的复杂的混合物。表面上看，“A相信p”这种句法形式的特殊性就在于这个事实，即它

包含着一个从句“p”。使得“A相信p”为真的那种现象，似乎是一个包含一个从属复合物的复合物，而我们必须探究是否存在某种方式来避免对信念进行这样的描述。

乍一看，命题态度使人们对数理逻辑学家所假定的两个原则，即外延性原则与原子性原则，产生了怀疑。

外延性原则有两个部分：

Ⅰ．任何命题函项的真值都唯一地依赖于自变量的真值；也就是说，假如p和q都是真的或者都是假的，那么在任何一个包含p的句子中，当用q代替p时，视具体情况的不同，该句子依然是真的或假的。

Ⅱ．任何关于一个函项的函项的真值都唯一地依赖于该函项的外延；也就是说，假如只要φx是真的，ψx就是真的，并且反过来也一样，那么在任何一个关于函项φ的句子中，当用ψ来代替φ时，视具体情况的不同，该命题依然是真的或假的。

在外延性原则的这两个方面中，好像　没有一个适用于命题态度。一个人可以相信一个真实的命题，而无须同时相信另一个。他可以相信有些无毛两足动物不是人，而无须同时相信有些人不是人。因此，在我们试图解决一个看起来像是纯粹逻辑的问题时，我们就卷入了对信念和其他命题态度的分析之中。

原子性原则由维特根斯坦陈述如下（《逻辑哲学论》，2.0201）：“每一个关于复合物的陈述，都可以分析为一个关于它们的各构成部分的陈述，并且可以分析为完全描述了这些复合物的那些命题。”这个原则，假如是真的，就意味着，在“A相信p”中，p并没有作为一个单元出现，而只有其构成成分出现了。

在以上形式中，原子性原则的含义并不是非常清晰的。但是，这个原则有一种技术形式。这种技术形式也许并不严格等值于维特根斯坦的形式，但更易于讨论、更明确，而且因此（我认为）也更重要。在这种形式中，该原则指出，我们所希望说的每一件事情都能通过“原子层”中的句子说出来；这里所谓的“原子层”，将在第十三章第三节中得到定义。对于逻辑来说，重要的是要知道，在这种技术形式中，该原则是否是真的。这个原则是“真的”这一说法意味着，构造一种具有下述两个特点的语言是可能的：（a）这种语言中的每一个句子都是依据该原则构造出来的；（b）任何语言中的每一个有含义的句子都可以翻译成我们的这种被构造出来的语言。

因而，我们必须按照下述顺序讨论下述问题：

Ⅰ．一个句子的“含义”是什么，并且我们能给出什么样的句法规则来决定一个句子何时是有含义的？

Ⅱ．我们在某种程度上需要与“语句”相对的“命题”吗？

Ⅲ．什么是对“A相信p”的正确分析，并且在何种意义——假如存在某种意义的话——上，“p”出现在“A相信p”中？（关于信念所说的话可以推广到其他命题态度上。）

Ⅳ．我们能够构造一种外延性原则在其中成立的充分的语言吗？如果任何语言中的任何有含义的句子都可以翻译成某种语言，那么这种语言就是我所说的“充分”的语言。

Ⅴ．我们能够构造一种原子性原则在其中成立的充分的语言吗？

第十三章　句子的含义

一、通论

各种各样的疑难使得我们不得不考虑这一问题，即什么东西使得一个句子是有含义的。

首先，在日常语言中存在着被认识到的句法规则。“苏格拉底是一个人”就是根据这些规则构造的，并且是有含义的；但是，“是一个人”，虽然被认为是一个完整的句子，然而却违反了这些规则，并且是无意义的。（我使用“无意义的”［nonsensical[(1)]］作为“有含义的”一词的反面。）日常语言中的句法规则显然意在避免无意义的话，但它们没有完全达到其目的。我们已经注意到，“四重性喝耽搁”就是无意义的，但是它没有违反英语的任何句法规则。构造更好的句法规则显然必须成为我们当前的问题的一部分，而这种规则将自动避免无意义的语言。在我们的讨论的早期阶段，关于什么东西是有含义的这一问题，我们接受这种仅有的感觉 的指导，但我们希望在终了时获得某种更好的东西。

“可能性”这个词有一种与我们当前的问题相联系的意义。我们可以说，一个有含义的句子所断言的任何东西都有某种可能性。我将把这定义为“句法”的可能性。它可能比逻辑的可能性更狭窄，但确实要比物理的可能性更宽广。“月亮是由绿色的奶酪做成的”在句法上是可能的，但在物理上是不可能的。难以给出某种既是不可反驳的又非句法上可能的逻辑可能性的例子；也许“这既是红的也是蓝的”是一个例子，而且“长号的声音是蓝的”或许也是一个例子。

目前，我不打算问，就一个有含义的假的句子来说，这种可能的东

西是什么 。它不会是这个句子，因为那是实际的；它也不会是“这个句子是真的”，因为这只不过是另外一个假的句子。因此，存在一个问题，但我目前将不去探询它。

“含义”问题是困难的，并且在某种程度上是错综复杂的。提纲挈领式地把我将要作出的结论陈述如下，可能有助于使这种讨论变得清楚。

一个断言有两个方面，即主观的和客观的。从主观方面来看，它“表达”了说话者的一种状态，这可以称为一个“信念”，它可以无需语词而存在，甚至可以存在于不拥有语言的动物和婴儿身上。从客观方面来看，该断言，如果是真的，就“指示”了一个事实；如果是假的，它试图“指示”一个事实，但却没有成功。存在着一些断言，即那些断言了说话者所注意到的他自己的目前状态的断言。在这些断言中，被“表达”的东西和被“指示”的东西是相同的。但是，一般说来，这两者是不同的。一个语句的“含义”就是它所“表达”的。因而，真句子和假句子是同样有含义的，但是不能表达说话者的任何状态的一串文字是无意义的。

在接下来的讨论中，上述理论，在我看来，将逐渐地表明它是仅有的一种为所呈现出来的那些问题提供了清晰的解决方案的理论。

含义问题与其说可以与说出的句子发生联系，不如说与听到的句子发生联系。听到一个有含义的句子会产生某些效果，这些效果依赖于该陈述的性质而非它的真或假。听到被认作无意义的句子就没有这样的效果。确实，实际上无意义的句子可以拥有某些只有有含义的句子才会拥有的效果；但在那种情况下，听者通常想象一种意思，而这种意思严格说来是这些语词所不可能拥有的。一般说来，我们可以说，一个听到的陈述，当被听者解释为有含义的时，能够具有明显 无意义的语言所不可能具有的效果。这是我们在寻求“含义”的定义时必须记在心间的要点

之一。

悖论已经表明了关于含义的这个题目比它表面上看起来更困难。毫无疑问，所有悖论都产生于这种行为，即把含义归属于事实上无意义的句子。为了排除无意义的句子，在我们系统阐述句法规则时，悖论必须得到考虑。

排中律问题也与我们当前的问题有关。习惯上说每一个命题　都是真的或假的，但我们不能说每一个句子　都是真的或假的，因为无意义的句子既不真也不假。假如我们把排中律应用到句子上，我们必须首先知道哪些句子是有含义的，因为这个定律只适用于它们。它是否适用于所有有含义的句子，是我在关于命题态度的讨论有了结论之后将要加以考虑的一个问题。

我将首先考虑形容词“有含义的”，然后考察这个问题，即当一个句子是有含义的时，是否存在它所“意味”的某种东西。“恺撒”这个词意指恺撒；关于句子，是否也存在某种类似的东西呢？从技术上看，假如“p”是一个句子，那么就像我们能够在“恺撒”和恺撒之间作出区分一样，我们也能够在“p”和p之间作出区分吗？

带着这些初步的问题，让我们开始进行深入的讨论。

句子分为三类：真的、假的和无意义的。因而，当应用于句子时，“假的”不是“并非真的”的同义词，因为一个无意义的句子不是真的，但也不是假的。因此，假如“p”是一个无意义的句子，我们必须区分“p是假的”和“‘p是真的’是假的”。后者将是真的，但前者不是真的。假定“并非p”意指“p是假的”，那么如果p是无意义的，我们将有“并非（p是真的）”，但是我们没有“并非p”。我们将说，当“p”是没有意义的

时，“并非p”也是如此。

因而，假如“p”是一句话语，而且我们并未确定它是否有含义，那么情况将如下所述：

从“p是真的”，我们可以推出“p”，而且反过来也这样；

从“p是假的”，我们可以推出“p不是真的”，但是反过来不行；

从“‘p是假的’是真的”，我们可以推出“‘p是真的’是假的”，但是反过来不行；

从“‘p是假的’是假的”，我们只能推出“p是假的或无意义的”；但是从“‘p不是真的’不是真的”，我们可以推出“p是真的”。

让我们通过一个例子来加以阐述。我们将从“这是红的”这个句子开始，这里的“这”是一个专名。让我们把这个句子称为“p”。现在考虑“p是红的”这个句子。这似乎显然是无意义的。但是，假如我们用“p”来意指一份文书或一种印刷体的句子形态，它就不是无意义的，因为这种东西可以是红的。假如我们接受在作为句子的“p”和作为该句子所意味的命题p之间所作出的区分，这就容易理解了；这是因为“p”可以是红的，但“p是红的”是无意义的话。目前，我们可以认为p是一种思想，而“p”是这种思想在其中得以表达的话语。既然如此，“p是红的”是没有意义的。假如我们能够在“p”和p之间作出区分，那么整个问题就变得清楚了。让我们把专名“P”给予“这是红的”这个句子的说出。那么我们说P意味p，p是　真的，而且P意味一种真。让我们把“Q”这个名称给予“p是红的”这个句子的说出。既然如此，任何“Q意味q”形式的陈述都不是真的，而且Q既不意味真，也不意味假。继续假定在“p”和p之间有一种区别，那么我更愿意说“p”意味　（signifes）p，而不说“p”意指　（means）

p，因为“意义”（meaning）这个词最好留给单个的语词。既然如此，我们会说，一个“命题”（假如存在这样的东西）就是某句话语所“意味”的某种事物。在这种情况下，剩下的问题就是确定哪些话语意味某种事物，以及这种事物是什么。

但是，所有这一切都假定了，我们能够反驳用来否定“p”和p之间的区分的任何理由，或者我们至少能够作出不受那些理由影响的某种相关的区分。我现在就回到这个问题上来。

在许多情况下，在意味某种事物的语词串与不意味某种事物的语词串之间的区分是完全清晰的。“苏格拉底是一个人”意味某种事物，但是“是一个人”并不意味某种事物。“苏格拉底饮了毒物之后，向他的朋友道别”意味某种事物，但是“饮了毒物，道别”并不意味任何事物。在这些例子中，因为其中所含的语词太少，以至于整个语词串变得无意义。但是，也有因为存在过多语词而导致句子无意义的情况；比如“‘苏格拉底是一个人’是一个人”就不意味任何事物。“排中律是黄色的”也是一种类似的无意义的句子。有时会有一些我们拿不准的情况，比如类似“长号的声音是蓝色的”这样的情况。悖论产生于似乎意味某种事物，但事实上并不意味某种事物的句子。在这些句子中，最简单的是“我在撒谎”。这个句子可以拥有无穷多的意思，但是没有一种意思是我们本想要去表达的。假如我们意指“我说出了初阶语言中的一个假命题”，那么我们就是在撒谎，因为这是二阶语言中的一个命题。这种主张——即假如我们是在撒谎，我们就是在说真话——是不成立的，因为我们的假陈述是属于二阶的，而且我们本来是说我们正在说出一阶语言中的一个假命题。类似地，如果我们意指“我说出了n阶中的一个假命题”，那么情况也一样。假如我试图说“我说出一阶语言中的一个假命题，并以同样的方式说出二阶、三阶、四阶……以至无穷阶中的一个命题”，那么

我就同时断言了（假如这是可能的）无穷多的命题，并且在这些命题中，第一、第三、第五个命题……将是假的，而第二、第四、第六个命题……将是真的。

因而，一种语词形式是否意味某种事物这个问题并非总是容易的。但是，毫无疑问，某些语词形式意味某种事物，而另外某些语词形式不意味某种事物，而且在那些意味某种事物的语词形式中，某些形式意味真的东西，而另外某些形式意味假的东西。因此，我们必须发现某种方式，来定义无意义的语词串和意味某种事物的语词串之间的差别；而且就意味某种事物的句子来说，我们必须探究这种事物是否必须不同于这个句子，或者说，含义是否仅仅可以是形容词性的。

假如一种语词形式意味一个命题，我将把这个命题称作这种语词形式的“含义”。现在，我假定存在一个有含义的句子所意味的命题。

由此产生了两个问题：（1）一种语词形式的“含义”是什么？（2）我们能给出什么样的句法规则，以便使得一种语词形式成为有含义的？

一种语词形式的“含义”意指什么？这里，我在一种严格的意义上使用“含义”这个词。所说的这种含义一定是命题式的。比如，“英国国王”是一个短语，在一种意义上它拥有意义，但在我所关心的那种意义上却没有“含义”。就我们当前的目的来说，这个短语所意味的东西一定是某种真的或假的东西。为了与其他类型的含义相区分，我称之为“含义”的东西也许可以叫作“命题式的含义”。但是，为了简洁起见，我将省略“命题式的”这个词。

一种充分但并非必要的含义标准是，使我们把相关的话语（或者与其意思相反的话语）用作一种断言的那些知觉经验可以被想象，或者实

际地发生。在某些情况下，我们可以说“雪是白的”，并认为它表达了我们所感知到的东西；因此，“雪是白的”这句话是有含义的。在某些知觉情况下，我们可以说“雪不是黑的”；因此，“雪是黑的”这句话是有含义的。也许，这将暗示我们一句有含义的话所“意味”的东西通常是什么。

当我说“雪是白的”时，使得我的陈述为真的是一件事，而我所表达的是另一件事。使得我的陈述为真的是一个与雪有关的物理学的事实；但是，我是在表达一种心灵状态，即某种信念；或者，如果允许我撒谎的话，那么我是在表达一种愿望，即希望其他人拥有某种信念。我们可以忽略这种复杂性，并且假定，在断言这些语词时，我表达一种信念。但是，我并未断言我拥有一种信念；我是在断言这个信念的对象。那么，是否存在一个信念的对象即“雪是白的”这句话所断言的东西呢？某些经验使我们相信雪是白的；假如这个信念有一个对象，我们可以说我表达了这个事实，即我通过断言这个对象而相信某种东西（即雪是白的）。我并没有断言我相信这个对象；那将是一个不同的断言，而且即便雪是黑的，这个断言也可以是真的。我们的问题是：是否有某种当我相信雪是白的时我所相信的东西？而且，如果有，那么这种东西是什么？

再则：假如你说“雪是白的吗？”那么你所问的是什么？让我们设想你是在埃塞俄比亚长大的，但是在一次空袭中你被捕了，并被蒙上眼睛送往北极圈；你在那里摸到了、尝到了并闻到了雪，并知道“雪”就是以这种方式向你的三种感官展现出来的那种物质的名称。那么你也许会问：“雪是白的吗？”你并不是在问关于“雪”这个词 和“白的”这个词 ，而是关于知觉对象的。你的意思可能是：那些未被蒙上眼睛的人，当他们拥有我知道与“雪”这个词有联系的这些触觉和嗅觉时，看到白这种性质了吗？但是，甚至连这种解释也过于文字化了。假如你此时在触摸雪、

闻雪，你的意思可能是“这种东西 通常和白这种性质联系在一起吗？”而且假如你在想象白这种性质，那么你头脑里的思想可能是“这种东西　通常和那种东西 有联系吗？”这里所说的这种东西 指的是触觉和嗅觉的对象，并且那种东西 指的是白这种性质的意象。但是，“那种东西”一定不能解释为这个意象本身；它更意指类似于这个意象的一个知觉对象。然而，这一点是很难弄清楚的，因为意象似乎以与语词相同的方式“意指”着一个知觉对象。

显而易见，假如信念拥有对象，那么当我相信雪是白的时我所相信的东西，与当我问“雪是不是白的？”时我所怀疑的东西是同一种事物。根据这个假设，不管这种事物是什么，它都是“雪是白的”这个句子的含义。假如这个句子的这种含义是真的，那么它之为真是因为某些现象，而这些现象既不是语词，也不是意象。假如它被知道　是真的，那么这些现象必定是或者已经是知觉对象。假如它是假的，那么同样的说法在细节上作必要的修改之后也是成立的。真和假依赖于句子的含义和既非语词也非意象的某种东西之间的一种关系（除非这个句子谈的就是语词或意象）。

假如我们能够确定一个句子的“含义”是什么，我们将会说，正是这种含义被称为一个“命题”，而且它要么是真的，要么是假的。一个句子可以意味一种真，或者意味一种假，或者什么也不意味。但是假如一个句子意味某种事物，那么它所意味的东西必定要么是真的，要么是假的。

为了试图发现一个句子的“含义”意指什么，让我们把一个有含义的句子与一个没有含义的句子作一比较。以“苏格拉底饮毒物”和“四重性饮耽搁”为例。在两个例子中，前一个在逻辑上可能是——而且曾经是——一个知觉判断。当它不是一个知觉判断时，它能使人想起一个复合

的意象，而且该意象与那句话拥有同一种含义，或者说，它就是　那句话的含义。但是，我们不能形成一个关于四重性正在饮用某物的意象。当我们试图这么做的时候，我们只是在想象我们为了逗乐而称其为“四重性”的某个人。让我们自问：像“四重性”这样的一个词如何能指称某种被经验的事物？设想你正在经历一次军事训练，并且不停地听到“排成四人一列”这个命令。假如你喜欢抽象语词，那么你可能会想到“四重性在训练中是显著的”。这意指：“在训练中，有许多现象，在对它们进行文字描述时使用‘四’这个词是自然的。”我们可以把“四重性”定义为“一个命题函项所具有的那种特性，即对于变项的四个值来说该函项恰好都是真的”。因而，我们不得不问：我们如何知道设想一个命题函项的一种特性能饮用某物是无意义的？难以构造具有下述特点的句法规则：当给予那些孤立的语词以意义时，这些规则将确保遵守它们的每一种语词组合都是有含义的，而且每一种有含义的语词组合也将遵守它们。但是，做到这一点也不是非常困难的。这项工作事实上已经由逻辑学家来做了；也许他们没有完全做得到，但还是相当充分的。麻烦在于，在这项工作中，他们就像普通人一样，至少部分地为感觉所引导。我们不可能满足于我们的含义规则，除非我们能够发现关于它们的某种理由，而且这需要我们确定当一种语词形式有含义时它所意味的东西是什么。

我们可以通过这种形式来表述这个问题：“当我们相信某物时，我们相信什么？”让我们举例说明。在一些大的采石厂，每天十二点有一次大的爆炸作业。警报器发出信号，强行要求周围的人离开；也可能有一些人手里拿着红色的旗子，站在周围的大道和小道上。假如你问他们为什么站在那儿，他们将会说“因为即将有一次爆炸”。理解警报器的技工们、理解红色的旗子的周围人以及需要语词提醒的过路人，到头来全都相信同一个命题，即“即将有一次爆炸”这些文字所表达的命题。但

是，很可能只有过路人和他们的信息提供者把这个信念转换成了文字。对于其他人来说，警报器和红色的旗子起到了语言所起的作用，并且无需任何文字媒介就产生了适当的行为。

警报器和旗子可以看作语言，因为它们的目的就在于传达信息。但是，一个正在逼近的炸药筒会传达非常类似的信息，尽管由于其目的不在于发出通知，所以它不是语言。炸药筒、警报器和旗子都能以类似的方式在不产生语词的情况下产生信念。当许多人全都相信即将有一次爆炸时，他们共同相信的东西是什么？这就是某种紧张的状态。当爆炸发生时，这种紧张的状态将被解除。但是，假如他们的信念是假的，这种状态将会持续一段时间，然后让位于一种惊讶的心理状态。这种紧张状态可以称作“期待”。但是，这里产生了一个困难。这个困难是关于这种情况与下述两种东西之间的关系的：（a）爆炸，或者爆炸没有发生；（b）为了模糊起见我们将称作关于这次爆炸的“观念”的某种东西。显然，期待一次爆炸是一件事情，而期待（比方说）火车的到来是另一件事情。它们共同拥有期待这种感觉，但是就把这种感觉变成沉默或者吃惊的那种事件而言，它们是有所不同的。因此，这种感觉不可能是构成期待某种事物的那个人的状态的唯一事物，因为假如这样的话，任何一个事件都会满足他的期待，而事实上只有某种类型的一个事件才能做到这一点。然而，整个事情也许都能从心理学上加以解释吗？每一个期待信号灯的人在眼睛中都有某些感觉，而且对一次大的声音的期待包含着某种类似的与耳朵有关的事物。因此，也许可以说，对一个可感现象的期待就在于适当的感觉器官处于敏感性状态。但是，存在一些与这样的敏感性状态相联系的感觉，而且可以认为这些感觉构成了一次期待的精神部分。

因此，对于许多一致相信由“即将有一次爆炸”这些文字所表达的东

西的人，他们所共同拥有的东西，似乎就是一种与适当的感觉器官相联系的紧张状态、那些器官所具有的一种生理状况，以及伴随这样一种状况的那些感觉。对于“即将有一次信号灯的闪现”或者“即将闻到充满了白鼬的房间的味道”，我们可以说上述同样的话。但是，这些都是非常显著的现象，而且全都是发生在转瞬就到的将来。如果我相信某种不太令人激动的事物，比方说明天的《泰晤士报》将刊有天气预报，或者恺撒曾经越过罗宾逊河，那么我就无法在我身上发现任何这样的现象。假如你将告诉我“你一会儿就会被人谋杀”，我也许会被吓得头发直竖；但是，当你告诉我恺撒是在罗马历的三月十五日被谋杀的时，我的头发将和以前一样的不整齐，尽管有这样的事实，即我完全相信你所说的话。

然而，这种差别很可能仅仅是程度上的，除非所涉及的信念只是文字性的。当我提到一个信念“仅仅是文字性的”时，我并不仅仅意味着它是用文字表达的，而是说这些文字所意味的东西并不处于信念持有者的心灵中，他仅仅认为这些语词是正确的。我们知道“征服者威廉1066” [(2)] 是正确的，但是我们并不时常停下来去想这句话意味着什么。在这样的情况下，我们并不相信“p”，但是相信“‘p’意味着一种真”。受过教育的那些人的信念很大程度上就是这种类型的。但是，主要关涉我们的信念是那些并非纯粹文字性的信念。这是因为，只有在我们讨论了它们之后，我们才能解释“意味一种真”是什么意思。

当你期待着一次爆炸的时候，你的身体处于某种状态之中，而且你的心灵也处于某种相应的状态。这可能使你想到“爆炸”一词，而且无论如何都会带有少量文字附加物的“爆炸”一词可以导致这种期待的状态。假如你被告知“刚刚发生过一次爆炸”，而且你极其相信你被告知的事情，那么在某种程度上，你的身心状态类似于在你当真的听到这次爆炸时它所表现出来的情况，尽管相比较而言你的身心此时不太紧张。假如

有足够的力量，想象能够拥有一些类似于知觉所拥有的物理效果；而当人们相信被想象的东西已经发生时，情况尤其如此。在没有意象的情况下，通过联想，语词能够拥有这些效果。而且，在任何地方，只要存在着这样的物理效果，就存在着相伴随的精神效果。

也许 我们现在能够把一个语句的“含义”解释如下。首先，一些句子意味着被观察到的事实。我们已经考虑了这种情况是如何发生的。其次，一些被观察到的事实是信念。在该信念持有者的身上，一个信念根本不涉及任何语词；但是，只要有适当的词汇，发现一个意味着被感知的事实——即我有如此这般的一个信念——的句子总是可能的。假如这个句子是以“我相信……”（I believe that…）开始的，那么在“我相信”（I believe that）这几个词的后面是意味着一个命题的句子，而且这个命题据说就是我所相信的东西。完全同样的说法也适用于怀疑、愿望等等。

根据这种观点，假如p是一个命题，那么“我相信p”、“我愿望p”、“我怀疑p”等等都可以意味着被观察到的事实；也可能 出现这样的情况，即“p”意味着一个被观察到的事实。在这后一种情况下，“p”可以单独出现，并表示一个知觉对象；但是，如其不然，单独的“p”不意味着任何被观察到的事实。或许单独的“p”确实意味着某种事物 ；或许，就像我们前面所提出的那样，它意味着一个作为某个命题态度的构成成分的从属的复合物。然而，既然如此，我们不得不解释，为什么这样的复合物除了作为命题态度的构成成分以外绝不出现。

上述理论有一些困难。一个困难在于解释当p是真的时p与这个事实之间的关系。比如，设想我看到了以这样顺序排列的两个字母，即“AB”，并且我判断“A在B的左边”。在这种情况下，我相信与一个事实有某种关系的一个命题p。我们是在设想：p并非文字的，而是某种非

文字的东西。这种非文字的东西由“A在B的左边”这样的文字所意味着，但它却不是这些文字由之而表达了一个真理的那个事实。也许有人会主张，我们必须把两种不同的用法给予这些文字，一种用法被用于当我们断言p的时候，另一种用法被用于当我们断言我们相信p的时候。这是因为，当我们断言p（假定p是一个知觉判断）时，可以说表达“p”的这些语词指称一些对象；而当我们断言我们相信p时，这些语词必须有某种精神的意义。根据这种观点，当我说“苏格拉底是希腊人”时，所涉及的是苏格拉底其人；但是当我说“我相信苏格拉底是希腊人”时，所涉及的只是我关于苏格拉底的观念。这一点几乎是不可信的。

我认为这种反对意见是无效的。假设我看见一个红色的圆，并说“这是红的”。在使用这些语词时，我已离开了知觉对象；假如我不用语词，而用意象，那么这些意象就和语词一样意指　这个知觉对象，但它们是某种不同于知觉对象的东西。当我说“这是红的”时，或者当我有一个红色的意象并伴有一种肯定的感觉时，我拥有一种信念；假如我后来说“我相信那是红的”，那么所涉及的语词和意象可以恰好与当我作出一个知觉判断时它们所是的那个样子相同。眼见并不　足信，而且一个知觉判断并非一种知觉。

我们当前的想法是，一个句子“p”是有含义的，假如“我相信p”或者“我怀疑p”或者类似的其他语句能够描述一个语词无须在其中出现的被感知的事实。存在着一些困难：“能够　描述”是模糊的，而且“语词无须　　出现”也要加以解释。不过，也许能从我们的想法中引申出某种东西。

首先，我们必须解释语词无须出现这种说法。它们有时出现，有时不出现。在复杂的命题中，它们实际上　是不可或缺的，尽管在没有它们的情况下我们使用更大的精神力量也许能达到目的。另一个问题是关

于“能够 描述一个被知觉的事物”所意指的东西的，而这个问题更困难。我们显然并不希望排除事实上并未进入命题态度的所有句子。我们想要发现句子的一种特征，这种特征使得我们感觉到相信它们或怀疑它们是可能的 ，并且直到发现了这个特征之后，我们的问题才能解决。

我们也许会试图以一种更语言学的方式来定义含义。我们首先把词分为若干范畴，这些范畴和词性之间具有某些密切的关系。那么我们说：给定了任何知觉判断（它可以 是“我相信p”这种形式），任何语词都可以被属于同一范畴的另一个语词所替换，同时却不会使这个句子失去含义；而且我们允许通过已经考虑过的那些方法形成分子命题和概括命题。于是，我们应该说，如此获得的这群句子就是有含义的句子的类。但是，为什么这么说？我不怀疑对有含义的句子的类所作出的某种语言学的定义——或是上述的定义，或是另外某个定义——是可能的，但是直到为我们的语言学规则找到了某种理由，我们才能满足。

假如我们为我们的语言学规则找到了一种理由，那么这种理由一定是由以某种方式与这些规则相关联的复合物的性质所构成的。在像“A在B的左边”这样的命题中，当这是一个知觉判断时，我们就是在分析一个复合的知觉对象。在表达这样的一种分析的任何话语中，看来必定至少有一个关系词。我认为，这并不仅仅 是语言的一种性质；我认为这种复合物具有一种对应的成分，即一种关系。我认为，当我们说一句话语是有含义的时，我们意指被该话语所描述的一个复合物是“可能的”；而当我们说由一句话语所描述的复合物是“可能的”时，我们的意思是，存在着一个通过用相同范畴的其他语词来替换该特定话语中的一个或多个语词而获得的某一话语所描述的复合物。因而，假如“A”和“B”是人的名称，那么“A杀死B”是可能的，因为布鲁图杀死了恺撒；而且假如“R”是在杀死所隶属的那个范畴中的一种关系的名称，那么，因为同样的原

因，“A对B具有关系R”也是可能的。

在这点上，我们简略地提及了语言学和形而上学的关系。我将在以后的一章中讨论这个问题。

现在再提语句的“含义”是什么这个问题，我们将说，就原子形式的语句来说，含义是信念持有者的一种状态，或者不如说是相互之间具有某些类似性的一组这样的状态。这种状态的一种可能的形式是一个复杂的意象，或者不如说是诸多相似的复杂意象所构成的一个全体的集合。意象形成一种语言；但是，因为这个事实，即它不包含任何无意义的东西，所以这种语言不同于由语词所组成的语言。将“含义”的定义推广到原子语句以外，显然仅仅是一个逻辑的问题。

迄今为止，我一直假定，当一个句子是有含义的时，存在着某种它所意味的东西。由于一个有含义的句子可以　是假的，一个句子的含义毫无疑问不可能是使其为真（或为假）的那个事实。因此，它一定是存在于相信该句子的那个人身上的某种东西，而不可能是存在于该句子所指称的那个对象中的某种东西。意象是自然而然地被人想到的。意象是在和语词非常相同的方式上“意指”某种东西的，但是意象具有这样的优势，即不存在与无意义的语句相对应的复杂意象。实际的图像具有相同的优点。我可以作一幅关于布鲁图杀死恺撒的图像，或者，如果我愿意，也可以作一幅关于恺撒杀死布鲁图的图像；但是我画不出一幅或是真实的或是想象的关于四重性杀死耽搁的图像。根据这种理论，从知觉判断中获得其他有含义的句子的句法规则，实际上是关于能够被想象的事物的心理学法则。

我认为，上述理论是一种可能的理论。然而，它在某些方面是令人不快的。对意象的使用要尽可能地加以避免；而且，奥康剃刀使我们希

望避免作为有别于句子的某种东西的命题，假如我们能够做到这一点的话。因此，让我们尝试着构造一种理论，以便使得含义仅仅是句子的一个形容词。

最有希望的建议是通过其因果特性把有含义的句子与无意义的句子区分开来。通过句子被说出的原因，我们能够在涉及知觉判断的地方区别真句子与假句子；但是，由于我们现在是在讨论真句子和假句子在其中处于同一个层次上的一个问题，所以我们必须考虑句子在听者身上所产生的效果，而不愿考虑它们在说者身上被说出的原因。

许多听到的句子都没有对听者的行为产生可观察的效果，但它们在适当的情况下总能具有一种效果。“恺撒死了”在我们身上产生的效果极其微弱，但是在该事件发生时却有极大的效果。无意义的句子，当被认识到是无意义的时，并不引发与其成分语词所意指的东西相关的任何行为；它们所能产生的东西至多是要求说话者保持沉默。因此，看来它们可以从原因上与有含义的句子区分开来。

然而，存在一些困难。兰姆（Lamb）[(3)]在与一个说下流话的泼妇争吵时，将她称作一个她-平行四边形，并且产生了一种强烈的效果；这种效果比他用任何其他的有含义的辱骂所能产生的效果更强烈。这是因为她不知道他的句子是无意义的。像“上帝是一”这样的句子在句法上是错的，而且逻辑学家一定认为它们严格说来是没有含义的，但是许多宗教人士都在很大程度上受这类句子的影响。（正确的说法是“仅仅只有一个上帝”。）因而，与定义含义有关的那位听者必须是一位在逻辑上受过训练的听者。这把我们带离了心理观察的范围，因为它建立了一个标准，而据此标准，一个听者较之另一个听者从逻辑上讲更合适。使他成为更合适的一定是某种逻辑上的东西，而非某种可以根据行为才得到定义的东西。

在1939年10月的《心灵》杂志中，有一篇有趣的论文。它是由卡普兰和科比洛维希所写的，题目是“必须有命题吗？”他们以否定的方式作出了回答。我打算先复述他们的论证，然后再作考察。

他们在一种很宽泛的意义上引入了“内隐行为”这个术语，并把它看成当一个有机体使用符号时对该有机体或者“在”该有机体身上所发生的任何事情。他们没有回答这样的问题，即内隐行为是通过行为主义的方式还是使用意象来描述。由一个符号载体所引起的内隐行为称作一个“解释”。与每一个符号载体相联系，都有一种解释 规则，该规则陈述符号载体所引起的那种内隐行为。一个符号　就是一个由拥有同一种解释规则的那些符号载体所构成的类；这个规则被称为该符号的解释项。对一个符号载体的解释是正确的　，假如描述该解释的规则先前已作为这类符号载体的标准确立了起来。我们说O理解　一个符号，当O在某些条件下正确地解释了它的一个分子时。O相信　一个符号载体，当O拥有一种对它的正确解释并伴有一种“肯定的态度”（暂时还未得到定义）时。相信一个符号　是一种倾向。我们被告知：“据说一个有机体甚至可以在不涉及符号的地方拥有一种信念。当该有机体拥有这样一种内隐行为，以致当假如它是由一个符号载体引起的，它就构成了关于那个符号载体的一个信念时，情况就是这样。”

我们现在来探讨“适当的”这个词的定义：一个有机体O的内隐行为对于一种境况S是适当的　，假如它是由S引起的，并且O认识到S。（出现在这里的“认识到”一词在这篇文章中没有得到定义，而且先前也没有加以讨论。）由于解释是一种内隐行为，所以我们说，对一种符号的解释对S来说是适当的，假如当S出现且被认识到时，该内隐行为对S来说是适当的。因此，随之而来的是关于“真的”这个词的定义：

“一个语句式的符号是真的　，当且仅当存在某种境况，以致对该符

号的任何载体的正确解释对于这种境况来说都是适当的。”

在我们能够成功地检验这种理论的充分性以前，有一些必要的预备性工作要做。首先：“符号”这个词，或者毋宁说“符号载体”这个词，并未得到定义。为了定义它，我应当说，我们必须从上述那组定义的接近末尾的地方开始。一个事件仅仅通过其效果上的类似性而成为另一个事件的符号载体。我应该说：“对于一个有机体来说，一个由事件组成的类S是另一个由事件组成的类E的符号 ，如果S的一个分子在O身上所产生的那些效果，作为一种既得习惯的结果，就是（在某些方面和在某些限度内）该习惯被获得以前E的一个分子所具有的那些效果。”只要上面所提到的那些方面和限度未得到明确，这个定义就是不完全的；但这并不是一个致命的反对意见。而且，我不能肯定把符号限定于既得的 习惯是正确的；也许，无条件反射也应该得到承认。然而，由于我们主要关心的是语言，把它们排除出去是合适的。

关于这个题目的困难很大程度上来自于科学术语与规范术语的混合。因而，我们在卡普兰和科比洛维希的定义系列中，发现了“正确的”和“适当的”这些语词。这些语词中的每一个都是通过一种并非规范的——至少在意图上是不规范的——方式得到定义的。让我们来更仔细地看看这些定义。

“对一个符号载体的解释是正确的 ，假如描述那种解释的规则先前已被当作那类（即关于那种声音或形状的）符号载体的标准。”“标准”这个词是模糊的。让我们使其精确化：一位杰出的生理学家可以在符号学的影响下描述自己对仅仅拥有一个实指定义的语词所产生的反应，让我们说“正确的”解释就是《牛津词典》所提供的并经由这种描述所补充了的解释。心理学家一经选定并且他的工作一旦完成之后，我们为“正确的”所下的定义现在就摆脱了所有伦理学的污点。但是，结果将

是奇怪的。设想有一个人，他认为“猫”意指其他人称之为“狗”的那种动物。假如他看见了一只丹麦大狗，并说“有一只猫”，那么他是在相信一个真的命题，但是他说出了一个不正确的命题。因此，“正确的”似乎不能用来定义“真的”，因为“正确的”是一个社会概念，而“真的”不是。

也许这个困难能够克服。当我们的那个人说“有一只猫”时，通常被称之为他的“思想”的东西是真的，但他在听者身上所引起的“思想”不是真的。在他将会（比如说）期待这只动物发出狗吠而非猫叫的声音这一意义上，他的内隐行为将是适当的；但是在同样的意义上，听者的内隐行为将是不适当的。说者和听者使用了不同的语言（至少就“猫”和“狗”这些词而言）。我认为，在关于语言的基本讨论中，其社会的方面应该被忽略，并且应该始终设想一个人是在向自己说话，或者某种与此相同的东西，即设想他向一个与自己说完全相同的语言的人说话。这就消除了“正确性”概念。假如一个人能够解释自己在先前的一个场合所写下的笔记，那么剩下的事情是他自己在语词使用过程中的始终如一性：我们必须设想他今天使用的语言就是他昨天使用的语言。事实上，在由“正确性”概念所要完成的东西中，剩下的全部事情就是：说者和听者（或者作者和读者）必须使用同一种语言，即拥有相同的解释习惯。

我现在来讨论“适当的”这一术语。这里，我几乎没有发现可以批评的地方，除了在我看来，“适当的”一词的定义能够并入“符号载体”的定义。假如对于O来说，s是一个由事件构成的类E的一个符号载体，那就意味着O对s所作的反应对于E是“适当的”，即等同于（在适当的限度内）在E的一个分子出现的场合O向E的这样一个分子所作的反应。现在，让我们试图在不使用“正确的”这一概念的前提下重述上述关于“真的”的定义。我们也许会说：“呈现给有机体O的一个语句式的符号 是真

的，当它作为符号　促发了一种行为，并且假若某种境况先前呈现给了该有机体，该行为本来会由这种存在的境况所促发时。”

我说“作为符号”，是因为我们必须把该符号靠自身所促发的行为排除在外；例如，它可能由于声音太大而使听者捂起耳朵。这样的行为是不相关的。我说“假若这种境况先前呈现给了该有机体”，这并非想说它现在没有　出现，而仅仅是想顾及它现在没有出现这样的一种可能性。假如它现在出现了，我们无法把由该符号所引起的行为与由它所意味的东西所引起的行为区分开来。

对于上述关于“真的”的定义，需要作出一种或多或少形式上的修正。这种修正与“假若某种境况先前呈现给了该有机体，该行为本来会由　这种存在的境况所促发”这句话有关。就一种事实上从未呈现给有机体的境况而言，这个定义将缺乏我们想要的那种含义。从形式上看，一个假命题蕴涵任何其他命题；既然如此，这个条件为任何一个语句式的符号所满足。我们因此必须通过下述的说法来修正我们的定义：在各式各样的场合，与给定的境况足够类似的那些境况，事实上促发了与该符号现在所促发的这种行为足够类似的行为。所需的类似性的程度不可能用一般词项来定义，而且必然带有某种程度的模糊性。另外，所涉及的这种“境况”和这种“行为”必须都是一般的，而非特殊的，因为在修正后的定义中需要每个都能不止一次地出现。

对上述定义有一种严肃的反对意见，那就是它只从听者的立场来考虑句子，而没有从说者的立场加以考虑。关于真理的最明显的例子是由环境的某种特征所引起的惊呼，比如“着火啦！”或者“杀人啦！”而且正是通过年长者所作出的这样的惊呼，儿童的语言习惯才得以形成。

另外一种反对意见是，每当证实一个句子的境况并未出现在听者面

前时，这个句子之为真一定只是通过随后的推论才被知道的。这样的推论的前提一定是通过句子及其所意味的东西的同时出现而被知道的。因此，这种知识一定典型地代表了其他类型的真理由之推导出来的那种最基本的真理。

但是，对于这个主要的问题，即“必须有命题吗？”我应当说，由卡普兰和科比洛维希所假定的“内隐行为”恰好就是我用“命题”所意指的东西。假如你对一个英国人说“There's a cat”，对一个法国人说“voilà un chat”，对一个德国人说“da ist eine Katze”，并对一个意大利人说“ecco un gatto”[(4)]，那么他们的内隐行为将是同一种行为；这就是当我说他们全都相信同一个命题时所意指的东西，尽管他们相信完全不同的句子。而且，他们可以不使用语词而相信这个命题；我应该说，当一条狗因为闻到一只猫的气味而兴奋时，这条狗就是在相信这个命题。正是句子所拥有的促发这种“内隐行为”的能力使得它们变得重要了。当一个句子促发了这种内隐行为时，它对于听者来说是有含义的；当它由这种内隐行为所促发时，它对于说者来说是有含义的。某些关于什么样的句子拥有含义的精确的句法规则在心理学上并不普遍适用的；它们类似于礼仪规则。当兰姆称那个泼妇为一个她-平行四边形时，这个句子对她来说是有含义的，并且意指“你是一个令人讨厌的女怪物”。为了支持逻辑学家自然提出的这些句法规则，除了礼仪之外，还可以这么说：一种遵守这些规则的语言，对于懂得该语言的人来说，具有这样的优点，即每个句子都表达了一个命题，而每个命题都可以由一个句子所表达（只要词汇是充分的）。它还具有这样的优点，即在句子与其所意味的东西之间所具有的关系比存在于日常口语中的这种关系更精确，并且更紧密。

从这种长篇讨论中，我断定：有必要区分命题与句子，但是命题无须是不可定义的。它们将被定义为某些种类的心理现象——复杂的意

象、期待等等。这样的现象是由句子所“表达”的，但是句子“断言”某种其他的事物。当两个句子拥有同一种意义时，那是因为它们表达了同一个命题。语词对于命题并不是必要的。对于命题所作的精确的心理学的定义，对于逻辑和知识论来说是不相干的。对于我们的研究来说，唯一必要的事情是，句子意味着某种不同于它们自身的东西；而且当句子不同时，这种东西可以是相同的。由于这个事实，即命题可以是错误的，这种东西显然一定是心理学（或者生理学）意义上的。

二、含义的心理分析

我们已经考虑了当单个语词作为对象词时其意义所具有的心理学特征。一个单个语词的意义是由导致它被使用的境况以及听到它时所产生的效果来定义的。一个句子的含义可以通过类似的方式得到定义。事实上，当以一种感叹的方式加以使用时，一个对象词就是　一个句子。只要我们将自己限定于这些一般情况，关于句子的含义就不存在任何问题。当我们试图根据心理学来解释句子的含义与其成分语词的意义之间的关系时，问题就出现了。对于逻辑学家来说，含义可以通过语词的意义和句法规则而得到定义。但是，从心理学上来说，句子是一个原因的统一体，并且其效果似乎　并不是由孤立的语词所具有的孤立的效果复合而成的。我们能说“那不是奶酪”的效果是由“不是”的效果以及“奶酪”的效果复合而成的吗？假如我们这么说，我们将需要一种关于逻辑语词的理论，而这种理论要比通常的关于逻辑语词的理论所包含的心理学成分多得多，但是我不认为这是一个具有决定性的主张。

含义的句法理论是——尤其当它与一种人工的逻辑语言相联系时——伦理学的一个分支：它说“具有良好逻辑素养的人将会把含义与下述类型的句子连在一起”。但是也有一种纯粹心理学的含义理论。在这种理论中，一个被说出的句子是“有含义的”，假如它的原因是属于某种类型的；而且一个听到的句子是“有含义的”，假如它的效果是属于某种类型的。含义的心理学理论就在于对这些类型作出定义。

我们断定，“信念”是心灵与身体的某种状况，而且它并不必然涉及语词。一个人A可能处于一种以“A相信即将有一声巨大的爆炸”这些语词所描述的状况之中。当A处于这状况中时，它可能导致他使用“A相信即将有一声巨大的爆炸”这些语词。一个句子“p”是有含义的，当能够有

一种由“A相信p”这些语词所描述的心灵与身体的状态时。听到句子“p”是相信“p”这种状态的一个可能的原因。一个听到的句子是有含义的，当它能够成为这样的原因时。

以上，我们拥有“含义”的两种不同的定义。一个定义相对于一个说“A相信p”的人所拥有的语言习惯；另一个定义相对于一个听到A说出了“p”的人所拥有的语言习惯。

一个处于相信状态中的人可能说出一个句子“p”，并打算以此表达他的信念；但是，拥有其他语言习惯的人可能认为这种表达是不准确的。一个人A可以说“月亮看起来像一只汤盆那么大”，B可以说“不，只有一张美元那么大”，C可以说“你们两人的句子都是不完全的；你必须说明从眼睛到这只汤盆或这张美元的距离”。C用“必须”意指什么？他的意思是说，A与B所说出的句子，尽管明显不一致，但并非真的像看起来的那样不一致，因为两个句子都未描述一种明确的事态。

每个对象词都有两种用途，这两种用途与休谟的“印象”和“观念”相对应。当直接由一个可感的现象引起时，语词在听者身上应用于一个印象。当被听到或者以叙述的方式被使用时，它不应用于印象，但依然是一个词，而非只是一种声音；它依然“意指”某种东西，并且它所“意指”的东西可以称为“观念”。同一种区分也适用于句子：一个说出的句子可以　　描述一种印象，但是一个听到的句子却不可以。“印象”和“观念”一定是非常密切地关联在一起的，因为要不然就不可能提供信息：在某种意义上，听者所理解的就是说者所表达的。[(5)]

我假定一个人A处于某种状态中，该状态可以用“A相信即将有一声巨大的爆炸”这些词来描述，并且它在A身上无须涉及语词。但是，以一种相当不同的方式并通过某些紧张状态以及听觉刺激来描述A的状态一

定是可能的。假如A处于某种状况中，并且如果他拥有与我相同的语言习惯且发现了说话的机会，这种状况就会导致他说出句子“p”，那么我将说“A相信p”。

当A在他的心灵中拥有句子“p”时，这个问题似乎　　更简单些。但是，这是一种错误。A可以在他的心灵中拥有句子“p”，并接着说“我相信p”或者只是断言p，但不能由此推断他相信p。他一定相信的东西是“‘p’是真的”。他可能完全没有意识到“p”意指什么；例如，听到希腊文《使徒圣经》的虔诚而又没有文化的信仰者，或者为了取悦老师而说“并且 是一个联结词”的学童。

让我们试图列举“p”的各种用法。以“红灯亮了”这个句子为例。我们称这个句子为“p”。我们设想，你正坐在一位粗心的驾驶员身旁。因为你看到了红灯，你才说出了这个句子；这可以称为“p”的感叹的用法。这里，“p”直接由它所“指示”的一个可感事实所引起，并且它通过该事实被“证实”了。但是，听到你的感叹的司机又如何呢？他做出某种行为，并且这种行为恰好就是当他自己看到红灯时他会做出的那种行为。在他身上有一种条件反射，并且这种条件反射使他对“红灯”这些语词作出反应，就像他对关于红灯的视觉作出反应一样。这就是当我们说他“理解”这些语词时我们所意指的东西。

至此，我们还不需要“观念”。你对一种视觉刺激作出反应，而司机对一种听觉刺激作出反应。和你的反应一样，司机的反应也是对一个当前的可感事实作出的。

但是现在假设，当看到红灯时你沉默不语，而片刻之后你说“所幸那里没有警察，因为你闯越了红灯”；对此，司机回答说“我不信你的话”。现在假设“p”是“刚才红灯亮了”。你断言p，而司机说他不相信p。

在这种情况下，似乎相当明显地需要“观念”。你和司机都不关心语词：你并非在说“‘刚才红灯亮了’这些语词表达了一种真理”，他也不是在否认这一点。两人都是在说关于这些语词所“意指”的东西。

就你而言，我们或许能够满足于和那台先说“这是一便士”、后来说“刚才那是一便士”的自动机器所作的类比。刚才看到一盏他此刻不再看到的红灯的人，与一个没有看到红灯的人相比，毫无疑问处于一种不同的状态。这种状态可能导致对“刚才红灯亮了”这些语词的使用。至于司机，我们可以设想在他身上有一种由“刚才红灯亮了”这些听到的语词所引起的状态（包含一些肌肉运动的冲动），而且这种状态与类似“不相信”这个词所表达的某些抑制的冲动结合在一起。只要我们不引入“观念”，这就不是足够明确的。司机身上肌肉运动的冲动刚好就是当你说“你差点碾着一条狗”时在他身上所产生的那同一种冲动，但是他的状态将不是同一种。你的语词在他身上产生了关于刚才红灯亮了这个事实的“思想”，并且他使他的思想遭受了不相信。我们没有必要确定这种“思想”是由什么构成的，以及它在心理学与生理学之间是如何按比例分配的，但是我们似乎必须承认它，因为许多显然不同的信念在其肌肉运动的效果上也可能是无法区分的。

因此，我们所得出的含义的心理学理论有如下述：有一些可以称之为“相信”的状态，这些状态并不必然包含语词。两种相信的状态可以以某种方式关联在一起，以致我们称它们为同一个信念的两个实例。在一个拥有适当的语言习惯的人身上，作为一个特定信念的实例的一种状态，是一种他可以在其中说出某个语句的状态。当某个语句的说出是某个信念的一个实例时，该语句据说就“表达”了那个信念。一个说出的语句是“有含义的”，当存在一个它所“表达”的可能的信念时。一个听到的句子“S”可以被相信、被拒绝或者被怀疑。假如被相信，听者的信念就

由同一个句子“S”所“表达”；假如被拒绝，听者的不相信就由“并非S”这个句子所“表达”；假如被怀疑，听者的怀疑就由“可能S”这个句子所表达。一个听到的句子“S”是有含义的，假如它能引起由“S”、“并非S”和“可能S”所“表达”的三种状态中的任何一种时。当我们只是说“S”是有含义的时，我们意味着它具有这后一种类型的含义。

这整个的理论完全独立于任何关于真和假的思考。

在一个重要的方面，上述理论依然是不完全的：它没有确定，为了成为同一个信念的实例，两种状态必须拥有哪些共同的东西。当文字的习惯得以充分确立时，我们可以说，如果两种状态能由同一个句子所表达，那么它们就是同一个信念的实例。也许，唯一的定义是具有因果关系特性的：两种状态，当它们导致同一种行为时，就是同一个信念的实例。（在那些拥有语言的人的身上，这将包括说出某个语句这种行为。）我并不完全确信这个具有因果关系特性的定义是充分的。但是，由于没有更好的定义可供选择，我将暂时接受它。

三、句法与含义[(6)]

在这一节中，我打算考虑构造一种逻辑语言的可能性；在这种语言中，前一节所考虑的含义的心理学条件被译为精确的句法规则。

从获自知觉的词汇以及获自表达知觉判断的句子开始，我将给出一个由有含义的句子所组成的句子群的定义，而且那些有含义的句子是通过它们与初始词汇及知觉判断的句法关系而得到定义的。一旦这个句子群被定义，我们就能考虑，在一种充分的语言中它能否包含所有　有含义的句子，而且不包含其他的句子。

初始的对象词汇由名称、谓词和关系词组成，它们全都拥有实指定义。从理论上讲，关系可以拥有任何数目有限的项；我们无须探究在某个表达我们实际感知的一种关系事实的句子中项的最大数目是多少。在对象词汇中所需的全部语词都有实指定义；拥有词典定义的语词在理论上是多余的。对象词汇在任何时候都易于通过新的经验而得到扩展；比如你首次吃到中国的鱼翅时，你可以把一个名称给予这种味道。

像我们在第三章中考虑过的那类描述经验的句子，经常是由单个的关系或谓词以及一组适当数目的名称构成的，尽管可能并非始终如此。这样的句子表达了“知觉判断”。它们形成了我们的句法构造由之出发的基础。

假设R_n（a_1，a_2，a_3，…a_n）是一个表达知觉判断的句子，它包含一个n元关系R_n和n个名称a_1，a_2，a_3，…a_n。那么，我们制定这样的替换原理　：如果该语句中的任何名称或所有名称被任何其他名称所替换，并且R_n　被任何别的n元关系所替换，那么该语句依然是有含义

的。因而，我们从知觉判断中获得一个有含义的语句的集合，而这些语句被我们称为原子语句 。

也许可以反对说，这个原理允许构造“长号的声音是蓝色的”这种无意义的语句。但是，根据我的名称理论，这个句子将断言拥有不同名称的两个对象之间的同一性。我应该说，这不是无意义的，而是假的。我应该把像“红不同于蓝”这样的句子包括在知觉判断中；类似地，假如s是长号的声音所具有的那种性质的名称，那么“s不同于蓝”就可以是一个知觉判断。

只要我们能够避免矛盾的危险，向一个不具自然含义的句子提供一种约定的含义当然是可能的，因为我们是在谈论一种人工语言。不具自然含义的句子显然不是自然而然地为真的；因此，我们能够为每一个我们希望包括进来，却又并不自然拥有某种含义的句子（不含有“并非”一词）提供一种假的含义，比如“这种毛茛属植物是蓝色的”。在涉及原子语句的地方，不存在任何矛盾的危险。因此，假如替换原理由于其他因素而受到怀疑，它的有效性能够通过约定来保证。因而，没有理由拒绝它。

构造语句的第二个原理可以称为结合　原理。一个给定的句子可以被否定，而两个给定的句子可以通过“或者”、“并且”、“如果-那么”、“如果-那么并非”等等结合起来。这样的句子被称为“分子的”，假如它们或直接地，或经过一些有限的运算产生于原子语句的结合。分子语句的真或假只依赖于它的“原子”的真或假。

所有分子语句都能通过一种运算而得到定义。假如“p”和“q”是任意两个句子，那么“p｜q”（读作“p析舍q”）意指“p和q并非都真”或者“p和q不相容”。那么我们可以把“并非p”定义为“p｜p”，即“p和p不相容”；可

以把“p或者q”定义为“（p｜p）｜（q｜q）”，即“并非p和并非q不相容”；可以把“p并且q”定义为“（p｜q）｜（p｜q）”，即“p和q并非不相容”。从原子命题出发，并利用任何两个语句都能由“析舍”结合在一起而形成一个新的语句这个原理，我们获得“分子命题”群。所有这一切都作为关于真值函项的逻辑而为逻辑学家们所熟悉。

下一种运算是概括　。给定任何一个或者包含着名称“a”或者包含着指称一种关系或谓词的语词“R”的句子，我们能够通过两种方式来构造一个新的语句。在关于名称“a”的情况下，我们可以说，用另外一个名称来代替“a”所得到的一切句子都是真的；或者我们可以说，至少有一个这样的句子是真的。（我必须再次说明：我不关心如何推断真实的句子，而仅仅关心从句法上来构造句子，这无关它们的真或假。）例如，通过这种运算，我们从“苏格拉底是人”导出“一切事物都是人”和“某个事物是人”这两个句子，或者可以说，导出“‘x是一个人’总是真的”和“‘x是一个人’有时是真的”这两个句子。这里的变项“x”允许取所有使得“x是一个人”这个句子有含义的值，因而也就是取所有作为专名的值。

当我们概括一种关系R——比如说一种二元关系——时，这种过程是相同的，除了当我们代以一个变项S时，“S”的可能的值都被含义条件限定在二元关系的范围内。例如，以要使人人满意（to be all things to all men）这条忠告为例。假如我成功地遵守了这条格言，那就意味着，假如x是任何一个人，并且R是任何一种二元关系，那么我与x之间具有关系R；换句话说，每一个“如果x是一个人，那么我与x之间具有关系R”这种形式的句子都是真的。或者以“没有任何两个人是完全不相关的”为例。这意味着，假如x和y是人，那么某个“x和y之间具有关系R”这种形式的句子是真的。这就是说，每一个“如x和y是人，那么某个‘x和y之间具有关系R’这种形式的句子是真的”这种形式的句子都是真的。

应该看到，出现在上述情况中的那些关系，无论作为常项还是作为变项，都是内涵而非外延意义上的关系。

包含对谓词的概括的句子频繁地出现于日常话语中。这样的例子有：“拿破仑具备一个伟大将军所具备的一切特点”和“伊丽莎白具有她的父亲和祖父的美德，但却没有他们两人的缺点”。（我不担保这个例证具备史料方面的准确性。）

由于将出现在第十九章中的理由，我将把通过替换、结合和概括这三种运算而从原子知觉判断中所获得的句子的集合，称为原子　　语句层。

这个语句层是否能构成一种“充分”的语言，即它能否构成任何语言中的任何陈述都能翻译过来的语言，是一个重要的问题。这个问题有两个部分：首先，我们能够满足于作为这个结构之基础的原子语句吗？其次，我们能够满足于把名称、谓词和二元关系等作为我们仅有的变项吗？或者说，我们需要其他的变项吗？这些问题中的第一个将在第十九章和第二十四章中加以讨论；第二个问题必须现在就加以讨论，它涉及概括问题，并且在解决悖论时它是相关的。

与替换和结合相比，概括产生了困难得多的问题。本章将要讨论的主要问题是：上面所定义的概括对于数理逻辑来说是充分的吗？或者说，我们需要无法通过上述类型的变项加以定义的那些类型的变项吗？

首先，让我们看到，如果“每个f（x）形式的句子都是真的”或者“某个这样的句子是真的”要拥有某种确定的含义，那么x能在其中取值的范围必须是确定的。如果我们拥有任何一种外在的取值范围，比如人　或者自然数 ，那么这一点就必须得到陈述。因此，“所有人都是有死的”不

可能被解释为“所有‘x是有死的’这种形式的句子都是真的，其中x的各种可能的值是人”，因为这并不单单 是从“x是有死的”这个函项中推导出来的。[(7)] “所有‘f（x）’形式的句子都是真的”能够单从这个函项中推导出来的唯一方式，是允许x取所有使f（x）有含义的值。只要我们把自己限定于作为变项的名称和关系，替换原理就保证了在这方面所需要的东西。

然而，在数理逻辑的一开始，我们需要另外一种变项，即命题变项。我们希望能够确切地说明矛盾律和排中律，即“任何命题都非既真又假”和“每一个命题要么真要么假”。这就是说，“每一个‘p既真又假是假的’这种形式的句子是真的”和“每一个‘p要么真要么假’这种形式的句子是真的”。这里，含义条件要求“p”是一个句子（或者命题），但初看上去并未对“p”施加任何其他限制。麻烦在于，我们显然构造了一些指称所有句子并且因此也指称它们自身的句子。

更一般地说，假如f（p）是一个关于命题变项p的命题函项，那么“每一个f（p）形式的命题都是真的”——假如我们允许的话——也是一个命题。它是f（p）中的p的一个可能的值吗？如果它是的，那么在p的值的全体中，就存在一个通过该全体而得以定义的值。这就导致了这样的结果：无论我们把什么样的命题的集合指派为p的值的全体，我们一定都是错误的，因为存在另外一个通过那个全体而得以定义的p的值，并且这个值随着该全体的变化而变化。这种情况类似于茹尔丹的中国皇帝和那些成套的盒子的情况。这位皇帝试图把所有成套的盒子都围在一个房间里。最后，他本以为自己成功了，但他的宰相指出，那个房间构成了另外一套盒子。尽管这位皇帝砍了那个宰相的头，但他再也没有露过笑容。

因而，命题变项包含一些困难，这些困难典型地体现在说谎者的自

相矛盾上。[(8)] 我想指出，仅当它们是名称变项和关系变项的缩写时，命题变项才是合法的。假设“p”是一个变项，它能代表由我们的替换、结合和概括这三个原理而构造出来的任何句子，那么我们可以说“每一个f（p）这种形式的句子是真的”不是一个单个的新的句子，而是一个无穷多语句的合取，在这个合取中变项不是语句。

为了这个目的，我们以如下的方式展开论述。我们首先解释这个陈述，即：如果“p”是一个原子语句，那么“f（p）”是真的。这个陈述显然等值于：无论R_1和x_1拥有哪些可能的值，f{R_1（x_1）}都是真的；无论R_2、x_1和x_2拥有哪些可能的值，f{R_2（x_1，x_2）}都是真的；如此等等。这里，变项仅仅是那些x和那些R。

我们现在来讨论当“p”是分子命题时的情况。我们将断言，对于各个x、各个y，以及R和S的所有可能的值来说，

$$f\{R(x_1, x_2, \ldots x_m) \mid S(y_1, y_2, \ldots y_n)\}$$

都是真的；而且，当f的自变量并非只有一个析舍而是包含某个有限数目的析舍时，我们将达到类似的断言。因此，我们现在应该已经解释了当“p”是任何一个分子命题时“f（p）”是真的这个断言。

最后，我们允许“p”是从我们先前的任何一个“p”的值中通过概括而获得的任何一个句子。

我们因而获得了对“如果p是原子层中的一个语句，那么‘f（p）’总是真的”的一种解释。然而，这个解释把这变成了许多句子，而非一个句子。假如当“p”属于原子层时，“f（p）”也属于原子层，那么所有这么多语句全都属于原子层，而且并未产生任何一个新的种类的句子。

我们将以一种完全类似的方式来处理“某个‘f（p）’形式的句子是真的”，把它看成一个由与上述无穷合取 中相同的词项所构成的无穷析取。

当然，从技术上说，我们依然能使用变项“p”。从技术上说，上述分析的唯一用处，就在于阻止我们把“f（p）总是真的”看成“f（p）”中的“p”的一个可能的值。换句话说，“f（p）总是真的”不允许我们推断“f{f（p）总是真的}”。这一点是重要的，因为如果谈及“p”（或者任何其他变项）的可能的值的全体的断言拥有任何确定的含义，它们自身一定不在“p”的取值范围之内。

我们接下来必须考虑函项变项。让我们在出现名称“a”的原子层中用“φa”指称一个命题变项，并假设“f（p）”是基本层中的某个明确的命题函项。那么，我们能够形成以φ作为变项的下述函项

f（φa）；

而且我们可以考虑“对于每一个φ来说，f（φa）是真的”和“对于某个φ来说，f（φa）是真的”。

相当普通的句子也可以是这种形式的，例如“拿破仑三世具有他的叔叔的所有缺点，却不具有其任何美德”，或者醉汉向正在提出忠告的教区牧师所说的话：“在各种人中一定有某一种人，并且我就属于那一种人。”

在这里，就像关于“对于每一个p来说，f（p）都是真的”一样，也出现了完全同样的麻烦。“对于每一个φ来说，f（φa）都是真的”自身似乎也是a的一个函项，并且“对于每一个φ来说，f（φa）都是真的”似乎因此应该蕴含“f{对于每一个φ来说，f（φa）都是真的}”。

但是，既然如此，φ的一些值就是通过φ的值的全体而得到定义的，而且关于φ的值的全体的每一个可构想的定义都可以被表明是不充分的。

让我们试图以某些例证来说清这个问题。比如说，“拿破仑三世拥有拿破仑一世的所有恶德”意指什么？首先，什么是一种“恶德”？或许我们可以把它定义为“一种习惯，并且这种习惯的每个实例都是一种罪恶”。但我并不需要一种如此严肃的分析，因为我的意图仅仅是阐明句法中的一个要点。为了我的目的，我们可以把一种“恶德”看作某种类型的一个谓词。因而，假如“R_1 ”代表一个谓词变项，那么“R_1 是一种恶德”就属于“F（R_1 ）”这种形式。现在让我们把“拿破仑三世”换为“a”，并把“拿破仑一世”换为“b”。那么，“拿破仑三世拥有拿破仑一世的所有恶德”就变成了：“每个‘F（R_1 ）和R_1 （b）一起蕴含着R_1 （a）’这种形式的句子都是真的”，这里的“R_1 ”是变项。然而，这还是不能令人完全满意，因为初看上去，“F（R_1 ）”好像把“R_1 ”当成了一个专名而非一个谓词。如果“F（R_1 ）”要成为一种在原子层中得到承认的形式，就必须对此加以修正。我们可以把“邪恶的”当作应用于个体的谓词，并把一种“恶德”当作蕴含着邪恶性的一个谓词。因而，假如“V（x）”意指“x是邪恶的”，那么“R_1 是一种恶德”意指：“对于R_1 的所有可能的值来说，每个‘对x的所有可能的值来说，R_1 （x）都蕴含着V（x）’这种形式的句子都是真的。”现在必须用这种形式来替换在对我们的例子所作的上述分析中出现的“F（R_1 ）”。这种结果可能似乎在某种程度上是复杂的，但即使这样，对于我们的阐述目的来说，它依然通过人为的方式变得简单了。

让我们来举另外一个例子；这个例子将附带表明，有必要在涉及谓词变项的特性与不涉及谓词变项的特性之间作出区分。假设我们的例子是“皮特是一位典型的英国人”。我们可以把一个类中的一个分子说成是“典型的”，假如它拥有这个类中的大多数分子所拥有的所有谓词。因而，我们是在说：皮特拥有每个谓词R_1，而且使得“R_1（x）并且x是英国人”为真的x的数目超过使得“并非R_1（x）并且x是英国人”为真的x的数目。这倒还好，但是假如我们使用的是“特性”这个一般语词而非“谓词”，我们就会发现不可能有典型的英国人，因为绝大多数英国人都拥有绝大多数英国人所不拥有的某种 特性，例如这样的特性即身高在5英尺10英寸与5英尺11英寸之间或者某种类似的限定。换句话说，成为典型的就是成为非典型的。这表明，假如我们试图谈论“关于a的所有可能的陈述”，那么我们就是在冒险。

假如，就像变项p一样，变项φ只是其他变项的一种方便的缩写，我们就会避免麻烦。a在其中出现的命题将是：

（1）R_1（a），R_2（a，b），R_3（a，b，c），等等；

（2）上述命题与原子层中一个或多个命题的结合；

（3）对（2）中的命题所作的各种概括，只要a不为一个变项所替换。

因而，“对于每个φ来说，f（φa）是真的”将断言：

（a）对于R_1 和b等等变项的所有可能的值来说，R_1 （a），R_1（a，b）等等命题都是真的；

（b）关于R_1（a）｜R_1（b）等等命题的类似陈述；

（c）对（b）所作的各种概括；我们将发现这些概括仅仅是对（b）的一种重复。

在这方面，像变项p一样，变项φ能够还原为名称变项和关系变项，而所付出的代价在于使“对于每一个φ来说，f（φa）都是真的”变成了数目无穷的句子而非一个句子。

在一种二阶语言中，“对于每个p来说，f（p）是真的”和“对于每个φ来说，f（φa）是真的”能够被看作单个的句子。这是常见的现象，而且我无须再详细论述它。在这种二阶语言中，变项指称符号，而非被符号化的东西。

因此，没有理由把除了名称变项和关系变项（在内涵上）之外的任何变项作为基本的东西接受下来。就数理逻辑而言，如果给定了由既非分子命题也非一般命题的命题所组成的集合，那么仅仅使用结合原理和概括原理，我们就能够——我如此断定——从这个集合出发构造一种充分的语言。

还剩下关于原子性原则的问题。这个问题涉及命题，并且所涉及的命题既非分子命题也非一般命题。它是这样的问题，即所有这些命题是否都属于下述这些形式中的这种或那种：

$$R_1（a），R_2（a，b），R_3（a，b，c），……$$

初看上去，像“我相信苏格拉底是希腊人”这样的命题并不属于这些形式中的任何一种。“我相信所有人都是有死的”这个命题更加困难；在这个命题中，一般性仅仅被应用于一个从属的命题。我的信念并不等值

于“假如x是一个人，我相信x是有死的”，因为我可能从未听说过x，并且我因此也就不可能相信他是有死的。“A是B的部分”这种形式的命题也产生了一些困难。我将在以后诸章中讨论原子性原则。

还有一个涉及概括的问题，那就是变项的范围与我们的知识之间的关系问题。假设我们考虑某个命题“对于每个x来说，f（x）是真的”，例如“对于x的所有可能的值来说，假如x是人，那么x是有死的”。我们说，假如“a”是一个名称，那么“对于每个x来说，f（x）是真的”蕴含着“f（a）”。我们实际上不能提及“f（a）”，除非“a”是出现于我们实际的词汇表中的一个名称。但是我们并不打算　作出这样的限制。我们想说每一个事物都拥有特性f，而非仅仅只有被我们命名的事物具有这种特性。因而，在任何一般命题中，都有一种假设的成分。“对于每个x来说，f（x）是真的”并不仅仅断言这样的合取，即

$$f(a)\cdot f(b)\cdot f(c)\ldots$$

这里的a、b、c……是构成了我们的实际的词汇的名称（它们在数目上必然是有限的）。我们想要把任何将要被命名的东西，甚至任何可以被命名的东西，都包括进来。这表明，除了对一切事物都拥有一个名称的神以外，对一般命题进行外延描述是不可能的；并且，甚至连他也需要这个一般命题，即“一切事物都在下表中被提及：a、b、c，…”，而这并不是一个纯粹外延的命题。

---

(1)　英文“nonsensical”的本意是胡言乱语、没有含义的话、不合逻辑的话以及废话等等。——译注

(2)　威廉一世（征服者）［William　Ⅰ（the　Conqueror）］（1028？—1087），法国诺曼底公爵，于1066年率军渡过英吉利海峡，打败当时的英国国

王，夺得王位，从此成为英王威廉一世。——译注

(3) 兰姆，美国物理学家，曾获诺贝尔物理学奖。——译注

(4) 英文“There's a cat”、法文“voilà un chat”、德文“da ist eine Katze”及意大利文“ecco un gatto”的意思都是“有一只猫”。——译注

(5) 这只是大体如此。其限度将在第十五、十六和十七章中加以考虑。

(6) 读者可以无妨碍地略过这一节，假如他对数理逻辑不感兴趣的话。

(7) 在第十八章中，我们将确立关于一般信念的理论。这种理论似乎与以上所述是不一致的，但是这种不一致仅仅是表面的，因为在这里，而非在那里，我们的问题纯粹是句法的。

(8) 参见第四章的开头部分。

第十四章　作为表达的语言

语言服务于三种目的：（1）指示　事实；（2）表达　说话者的状态；（3）改变　听者的状态。这三种目的并非总是全都出现。假如我一个人独处时，我戳我的手指，并说一声“哎哟”，那么这里只有第二种目的出现了。命令句、疑问句和祈愿句包含第二种和第三种目的，但不包含第一种目的。谎言包含第三种目的，并且在某种意义上也包含第一种目的，但不包含第二种目的。单独作出的或者说与听者无关的感叹陈述，包含第一种和第二种目的，但不包含第三种目的。单个的语词可以包含所有这三种目的，比如当我在街上发现了一具尸体，并大喊“杀人了！”时就是这样。

语言可能达不到第一种和第三种目的：这具尸体可能是自然死亡，或者我的听众可能对此表示怀疑。在什么意义上语言无法实现第二种目的呢？以上所提及的谎言在这方面并非没有达到目的，因为表达说话者的状态并不是它们的目的。但是谎言属于语言的反思性使用；当语言是自发产生的时，它不可能说谎，并且不可能不表达说话者的状态。由于说者和听者在语言使用上的差异，它也许没有传达出它所表达的东西；但是从说者的立场来看，自发的言语一定表达了他的状态。

我称语言为“自发的”，当外部刺激与语词或若干语词之间不存在任何非言语的媒介时；至少，这最近似于我用“自发的”所意指的东西。由于以下两个方面的原因，这并不是一个充分的定义：首先，被排除出去的媒介无须是言语性的，尽管它必须与作为言语性的事物拥有某种共同的东西；其次，在任何一种通常的意义上，刺激无须是“外在的”。由于第二点比较简单，让我们首先考虑第一点。

假设我说“我热”，并且假设我这么说是因为我热。这里的刺激是一种感觉。假设我说“有一朵红花”，是因为（按照通常的说法）我看见了一朵红花。这当下的刺激又是一种感觉，尽管我相信这种感觉有外在的原因，并且假如没有这种原因，我的陈述就是假的。当我说“我热”时，我可能并不期待其他人也感觉热；比如，假如在一个冰冷的日子我一直在跑步，情况就是这样。但是当我说“有一朵红花”时，我期待其他人也看到这朵花。假如他们没有看到的话，我会感到吃惊；这表明，我认为他们将要看到的东西是我刚刚所断言的东西的一部分。因而，“我看到了一块某种形状的红的色片”这个陈述在逻辑上比“我看见一朵红花”更简单。但是，“我看到了一块红的色片”与“我热”处于一个层次上。然而，与“我看见一朵红花”或者“有一朵红花”相比，它不太具有自发性。

因而，我们不会说一种刺激是“外在的”；我们会说，在“自发的”言语中，刺激是一种感觉。

我们现在必须考虑，在定义“自发的”言语时，哪些类型的刺激与语词之间的媒介必须被排除。举一个现成的谎言为例。当被人愤怒地问道“谁创造了这个世界？”时，学童毫不犹豫地回答说：“请听我说，先生，不是我。”从道德上讲，这是一句谎言，尽管从理论上讲并非如此。在这样一种情况下，语词的刺激物并不是语词所意指的东西，甚至也不是某种与语词所意指的东西之间具有密切的因果联系的事物；刺激物只是一种要在听者身上产生某种效果的愿望。与仅仅在语言的感叹使用中所包含的语言知识相比，这需要一种更高级的语言知识。我认为，在定义“自发的”言语时，我们必须把影响听者的愿望放在一个次要的位置。在某些情况下，我们想到了某些语词，即便我们没有说出它们。当导致使用语词的情况可以在不参照听者的情况下加以确定时，语词的使用就是“自发的”。自发的言语就是那些可能会单独出现的言语。

现在，让我们把自己限定于自发的和陈述的言语。关于这样的言语，我想考虑在（1）陈述事实与（2）表达说话者的状态之间的关系。

在有些情况下，（1）和（2）之间的区分似乎是不存在的。假如我惊叹“我热！”所指示的事实就是我自己的一种状态，并且也正是我所表达的状态。“热”这个词意指器官的某种状况，而且这种状况能够引起对“热”这个词的感叹的使用。在这样的情况下，这个词实际出现一次的原因也是该词的意义的一个实例。就“我看到了一块红的色片”来说，情况也还是这样，除了对于“我看”这些词要有某些保留之外。就像在这样的情况下一样，当（1）和（2）之间不存在区分时，关于真或假的问题不再出现，因为这个问题必然与（1）和（2）之间的区分相联系。

假设我说“你热”，并且假设我相信我所说的话。既然如此，我就是在“表达”我的状态，并在“指示”你的状态。这里，真与假就进入其中了，因为你可能是冷的，或者你可能甚至不存在。在一种意义上，“你热”这个句子是“有含义的”，假如它能表达我的一种状态；在另外一种可能的意义上，它是“有含义的”，假如它是真的或假的。我们无法决定这些是否就是“含义”的不同意义，除非我们已经定义了“真的”和“假的”。现在，我将把自己限定于第一个定义：如果一个句子实际上主要表达了我自身的一种状态，我将认为它是“有含义的”；并且我将从这个出发点，逐步努力地获得一种更宽泛的定义。

当我的状态被“你热”这些词所表达时，在我身上发生了什么？这个问题并无一个明确的答案。我可能在“想象”一种与关于触摸你的感觉结合在一起的热的感觉。我可能是在期待你说“我热”。我可能发现了你脸上的汗珠，并作出一个推论。我们只能明确地说，某些可能的现象会让我吃惊，而某些其他的现象会给我一种证实的感觉。

“我相信你热”这个陈述表达了一种不同于“你热”所表达的状态；它所指示　的事实就是“你热”所表达　的事实。问题出现了：“我相信你热”这个陈述能用一个仅仅指涉我自己而且没有提及你的等值陈述来替换吗？

我倾向于认为，这样的一个陈述是可能的，但是它很冗长并且很复杂。用具有外部指称的语词来描述“心灵的状态”是符合人们习惯的：我们说我们正在想到 这个或者想到 那个，想要 这个或者想要 那个，等等。我们没有词汇用以描述当我们想到或欲求某物时实际发生在我们身上的事情，除了通过为语词加引号这种或多或少有点初级的手段。你可以说，当我想到一只猫时，我想“猫”；但这既不充分为真，也不必然为真。想“到”一只猫，就是处在一种与关于猫的知觉对象有某种关联的状态之中；但是这种可能的关联是为数众多的。在一种更大的程度上，同样的说法也适用于信念。因而，我们遇到两重困难：一方面，能够正确地描述为相信一个特定命题的那些现象在种类上是极其多样的；另一方面，假如我们要通过不提及对象的方式来描述那些现象，我们需要一种新的词汇。

当我在相信命题“A先生热”时，什么东西一定正在发生？A先生无须出现：他可以是一个纯粹想象中的人物，我确实梦见过他；也无须出现任何语词。当水在冰点时，我就一直看到它在冒气泡；由于相信它是热的，我或许（假如我几乎没有什么知识）把手放了进去，而且由于知觉到它是冷的，我产生一种震惊的感觉。既然这样，信念完全可以不需要语词。另一方面，在我身上一定存在某种与“热”这个词对应的东西，以及某种被认作——也许是错误地被认作——一个被称为“A先生”的人的符号的东西。使这些陈述变得完全精确几乎是不可能的，但是我将尽力做到这一点。

我认为，“信念”这一个语词应该用几个语词来代替。首先是知觉、记忆、期待；紧接着是习惯推论，休谟认为它与因果关系相关联；最后是逻辑学家所认可或指责的故意推论。在我们当前的讨论中必须区分这些情况，因为它们在相信的人的身上导致了不同的状态。假设我是一个独裁者，并且在10月22日下午5时，有人试图用短剑来行刺我。由于秘密警察的报告，我相信这种情况将会发生；这是（或者说，至少可以是）通过逻辑推论得到的信念。它也可以是由习惯推论所产生的信念。在4点59分，我看到一位我所认识的敌人从剑鞘里拔出一把剑；此时，我预料　袭击将可能发生。现在，这种对转瞬就到的未来所作出的推论就不再是逻辑的而是习惯的推论。片刻之后，行刺者冲上前来，刀锋刺破了我的大衣，但被我身上的锁子甲贴身衬衣挡住了。此时，我的信念就是一个知觉事实。随后，这位恶徒被斩首之后，我拥有那种关于“心情平静之时所回忆起的情感”的经验，而且我的信念成了记忆信念。显然，我的身体和精神状态在这四种情况下是不同的，尽管就其都能被同样的语词即“我相信在10月22日下午5时有人试图用短剑行刺我”所指示而言，我所相信的自始至终都是同一种东西。（这句话中的“试图”是没有时间意义的，它并非现在时态；它类似“4是2的两倍”中的“是”。）

把知觉从信念的形式中排除出去也许是方便的。为了形成一个连续的系列，我在以上论述中将其包括了进来。但是，一般情况下我都把它排除在外。

我们的问题可以陈述如下。存在许多关于我的身体和心灵的状态；其中的任何一种状态，当存在时，都使得这样的说法即“我相信你热”是真的。我们可以假定，这些状态中的任何一种都可以由心理学家和生理学家进行足够精确的描述。假定所有这样的状态都得到了这样的描述，那么，对于它们当中的任何一种，心理生理学家能够知道它就是相信你

热的一种情况吗？而且还有：除了它们与你以及热之间的关系以外，他将能够在这些状态之间发现某种共同的东西吗？

我认为，从理论上说，对这两个问题的回答都应该是肯定的。本质上，这个问题就是关于发现“热”意指热的那个问题；绝大多数儿童在大约十八个月的时间内解决了后一问题。假如我处于任何一种能被描述为相信你热这样的状态之中，并且你说“你相信我热吗？”，我将回答说我相信。这是信念的一种经验的因果特性；它就如化学试验中所使用的那些特性一样，是完全恰当的。当然，存在一些复杂的情况，比如说谎、语言的差异等等；但是这些情况全都不会产生任何原则性的困难。

我们现在可以说：说同一种语言的两个人的状态是同一种信念的实例，假如有一个句子S，并且在回答“你相信S吗？”这个问题时这两个人都回答说“我相信”。[(1)] 如果一个人对他自己或者对他不想加以欺骗的任何人说“S！”，那么他是相信S的。两个句子S和S′拥有同一种含义，假如任何相信其中一个句子的人也相信其中的另一个句子。既然这样，从经验上说，假如你听到一个人说“S”，并且你问他“你相信S′吗？”，他将回答说“当然相信，我刚刚就是这么说的”。这样的说法适用于这种情况，即（比如说）“S”代表“布鲁图杀死恺撒”并且“S′”代表“恺撒被布鲁图杀死”。当S和S′分属于不同的语言时，同样的说法也是适用的，只要二者都被那些相关的人所知道。

这种讨论的一个目的在于确定“A相信p”是不是p的一个函项。让我们用一个句子s来代替命题p。在逻辑学中，我们习惯于认为，或者主要是命题或者主要是句子能够拥有真或假。我想，至少在眼下，我们可以丢弃命题，并专注于句子。从技术上说，本质之处在于我们关心真值函项的自变量。假如“s”和“t”是两个句子，那么“s或者t”又是一个句子，并且其真或假唯一地依赖于s和t的真或假。在逻辑学中，句子（或者命

题）在技术上似乎被看成了“事物”。但是，就其本身而言，一个句子的说出仅仅是一系列声音；它与一连串的喷嚏和咳嗽一样，不能给人以兴趣。使得一个句子成为有趣的东西的是其含义，或者更具体地说，是其表达 信念和指示 事实（或者它未能做到这一点）的两种能力。它是从前一种能力中获得后一种能力的，并且前一种能力又是从它的语词的意义中获得的；在这里，它的语词的意义是声音的因果特性，而这种特性获自条件反射机制。

因此，根据刚才所说的话，一个句子与使其为真或为假的事实之间的关系是间接的，它是经由这个句子所表达的信念而来的。主要是信念才具有真或假。（眼下我没有企图定义“真的”与“假的”。）因此，当我们说“s或者t”是一个句子时，我们必须通过研究“s或者t”所表达的信念来为我们的陈述提供实质性内容。依我看，人或动物能够拥有由“s或者t”加以正确表达的信念，但是可以在不用“或者”这个词的情况下得到心理生理学家的描述。让我们来研究这个问题，并且要记住，我们关于“或者”所说的话有望适用于其他的逻辑语词。

我想指出，在“或者”这个词和诸如“热的”或者“猫”这样的词之间有一种差别。为了指示而且也为了表达，人们才需要后者；但是，仅仅为了表达，人们才需要“或者”这个词。人们需要用“或者”来表达犹豫 。犹豫可以在动物身上被观察到，但是在它们身上（人们设想）并未发现相应的语词表达。为了努力表达它，人类发明了“或者”这个词。

逻辑学家通过“真”这个概念来定义“p或者q”，因而他们能够缩短这条经由“p或者q”所表达的信念的路线。就我们的目的而言，这种缩短是没有用处的。我们希望知道使得“或者”这个词能派上用场的那些现象是什么。这些现象不会在证实或否证信念的事实中被发现，因为这些事实没有任何析取的性质，它们是其所是的东西。需要“或者”这个词的仅有

的那些现象是主观性的，并且事实上这些现象就是犹豫。为了用语词表达一种犹豫，我们需要“或者”或者某个具有相同意义的语词。

犹豫本质上是存在于两种肌肉运动的冲动之间的冲突。在（比如说）一只战战兢兢地走向窗台上的面包屑的鸟身上，或者在为了逃避一只凶猛动物而思忖着是否要危险地跳越一个深渊的人身上，都可以发现它。犹豫的智性（intellectual）形式通过析取而得到表达，它是从纯粹肌肉运动的犹豫中发展而来的。在两种肌肉运动的冲动中，每一种冲动，假如单独存在的话，都会是一种信念，而且能够用一个断言来表达。只要两者都存在，除了一个析取即“这个或那个”之外，任何断言都是不可能的。例如，假设你看到一架飞机。在通常的情况下，你将满足于指出“有一架飞机”。但是，假如你掌控一门防空袭的高射炮，那么，根据这架飞机所属类型的不同，所要求作出的行为也将是不同的。假如你不能确定其类型，你将会说“那架飞机是英国的或者德国的”。那么，除了观察以外，你将中止所有的行为，直到你确定了它是哪一种类型之后。智性生活主要关心那些被中止的肌肉运动的冲动。考虑一下一个临时准备考试的年轻人。他的行动将会受一个析取即“我将会被问到A或者B或者C或者……”所影响。他开始获得一些与每一种选择相应的肌肉运动的习惯，并在一种悬而未决的状态中保持着它们，直到他得知应该将它们当中的哪一种释放出去。他的情况因而特别类似于拥有防空袭的高射炮的那个人的情况。从理论上说，在两种情况下，怀疑者的身心状态都能在不使用“或者”这个词的情况下，通过描述肌肉运动的冲动以及它们之间的冲突而得以明确。当然，这种冲突将通过心理生理学，而非通过逻辑学得到描述。

类似的考虑适用于“并非”这个词。想象一只老鼠，它经常看到其他老鼠被以奶酪作为诱饵的老鼠夹捉住。它看到了这样的一只老鼠夹，并

且闻到了很诱人的奶酪的香味；但是，对它的同伴的悲惨的命运的记忆抑制了其肌肉运动的冲动。它自己并未使用语词，但是我们能够使用语词来表达它的状态，并且这些将要被使用的语词是："那块奶酪不能吃。"我曾一度养鸽子，并且发现它们是婚姻道德的楷模。但是，我曾经把一只新的母鸽放在它们中间，这只母鸽很像先前已有配偶的那些母鸽中的一只。那位丈夫错把这只母鸽当成他的妻子，并开始在她周围发出咕咕的柔情声。突然，他发现自己弄错了，并表现出恰如一个人在类似的情况下所表现出的那种尴尬。他的心灵状态本可以用"那不是 我的妻子"这些语词来表达。与她是他的妻子这个信念相联系的那种肌肉运动的冲动突然被抑止了。否定表达了一种心灵状态；在这种状态中，存在着某些冲动，但它们被抑止了。

一般说来，逻辑学家将会称之为"断言"的语言具有两种功能：指示一个事实和表达说话者的一种状态。假如我惊呼"起火啦！"那么我就指示了一堆火焰，并表达了我的感觉器官的一种状态。所指示的事实和所表达的状态通常都是非言语的。语词有两类：为了指示事实而需要的语词和仅仅为了表达说话者的状态而需要的语词。逻辑语词属于后一类。

真和假的问题与语词和句子所指示的东西有关，而与它们所表达的东西无关；至少，人们也许希望如此。但是，关于谎言又如何呢？当一个人撒谎时，虚假似乎就被表达出来了。即便一种谎言在客观上碰巧是真的，它依然是一种谎言——只要说话者相信它是假的。关于十足的错误又如何呢？心理分析家告诉我们，我们的信念并不是我们认为它们所是的那些东西；确实，有时候情况就是这样的。不过，似乎在某种意义上，在表达方面出现错误的机会比在指示方面出现错误的机会要少。

我想，解决问题的办法在于本章前面所考虑过的"自发的"言语这个概念。当言语是自发的时，我认为它一定表达了说话者的心灵状态。如

果加以正确地解释，这种说法是同义反复。我们承认过，一个特定的信念可以表现为有机体的各种状态，而且其中之一就是自发地说出某些语词的状态。这种状态，由于比不包含外显行为的那些状态更易于观察，所以被看作是一个特定信念的定义，而它事实上仅仅是一种方便的经验上的检验。这种结果就表现为一种不适当的关于真、假以及一般说来关于逻辑词类的语词理论。当我说“不适当的”时，我的意思是说，从知识论的立场来看是不适当的。对于逻辑学来说，除了在诸如外延性和原子性这样的一些关键问题上，传统上对“命题”的接受和根据真值对（比如说）析取所作的定义是合适的，而且在技术上被证明是正当的。这些问题，由于是与命题态度（相信以及其他等等）相联系而出现的，只能通过知识论来加以处理。

---

(1) 我并不想说这是关于构成了“同一种”信念的东西的最好的定义。最好的定义将是考虑到信念的原因和结果的定义。但是这种定义将是复杂而又困难的，而且对于我们的当前目的来说，通过语句所作出的上述定义似乎就行了。

第十五章　句子所“指示”的

当“真”和“假”被认为可以应用于句子时，从知识论的立场来看，有两种类型的句子：（1）其真或假可以从它们与其他语句的句法关系中推论出来的那些句子；（2）其真或假只可以从它们与可被称为“事实”的某种事物的一种关系中获得的那些句子。目前，分子语句与一般语句可以被看作第一种类型；我们将在以后考虑这种看法是否在严格意义上是真的。在当前的工作中，我们所关心的问题仅仅是与第二种类型的句子相关联而产生的，因为假如我们为这样的句子定义“真”和“假”，那么剩下的那个问题就是句法方面的，不再属于我们当前的主题。

那么，让我们首先把自己限定于原子形式的陈述句，并且问一问自己，对于这些句子，我们能否为“真的”和“假的”这些词构造一种定义。

在上一章中，我们承认过，一个陈述句“表达”说话者的一种状态，并“指示”一个事实或者没有做到这一点。真和假的问题与“指示”有关。看来，真和假主要应用于信念，并且只是在派生的意义上应用于“表达”信念的句子。

所表达的和所指示的东西之间的区别并非总是存在；比如，假如我说“我热”，那么所表达　的东西总是说话者的一种当前状态，而所指示的东西也可以是这样的一种状态，但通常不是。只有当所指示的东西是说话者的一种当前状态时，所表达的东西与所指示的东西才是相同的。既然如此，假如所说的话在上一章所定义的意义上是“自发的”，那么并不出现关于假的问题。我们因此能够以这样的说法开始：一个指示其所表达的东西的自发语句依定义是“真的”。

但是，现在假设我指着一个可见的对象，并说“那是一条狗”。狗并

不是我自己的一种状态，因此在我所指示的与我所表达的东西之间存在一种差别。（“我所指示的”这个短语容易遇到反对意见，因为在关于假的情况下，人们可能认为我未能达到指示某物的目的。但是我将为了避免啰唆而使用这个短语。）我所表达的东西可以从将会使我吃惊的东西中推论出来。假如我突然看见的形状消失了，并且没有被其他某个对象遮住的可能，那么我将感到极为惊奇。假如你对我说：所有的门和窗都是关上的，这个房间里没有可以隐藏的地方，而且我能确定一会儿以前这里没有狗，那么，若是我一直在看《浮士德》，我将推断，我所看见的东西并不是一条狗，而是靡非斯特[(1)]。假如我正在留神观察的对象，就像海涅的长诗《阿塔·特洛尔》中的那条哈巴狗一样，突然开始用斯瓦比亚腔调说起德语来，那么，就像海涅一样，我将推断，它是被邪恶的女巫改变了外形的一位斯瓦比亚诗人。毫无疑问，这样的现象是不同寻常的；但是它们并不是在逻辑上不可能的。

因而，当我说“那是一条狗”时，某些或多或少带有假设性成分的期待是我所表达的状态的一部分。我期待着，假如我留神观察，我将继续看到某种类似于导致我说出这句话的那种形状的事物；我期待着，假如我问一位一直在往同一个方向看的旁观者，他将说他刚才也看到了一条狗；我期待着，假如这种形状开始发出声音，它将发出狗吠的声音，而不是说德语。这些期待中的每一种，作为我自己的当前一种状态，既能为一个单个的句子所表达，也能为它所指示。为了更明确一些，设想我实际上而非假设地期待一种狗吠的声音。那么，我就处于被称为“听”的状态之中，而且我很可能拥有一种关于狗吠的听觉想象或者拥有“狗吠”这个词，尽管两者都可以不出现。这里，我们拥有了表达和指示之间的最小的差异：假如我说“一会儿我将听到一声狗吠”，那么我表达了我当前的期待，并指示着我未来的感觉。既然这样，就存在着错误的可能：未来的感觉可能不出现。我认为，已知的　错误总是这种类型的。

我相信，发现错误的唯一方法在于由落空的期待所产生的惊讶的经验。

然而，还有一个困难。在每时每刻，我都拥有大量的或多或少带有潜在性的期待，而且当其中的任何一个落空时，都会带来惊讶的感觉。为了知道哪一种期待是假的，我必须能够把我的惊讶与正确的期待联系在一起。当我期待这条狗发出叫声时，我可能吃惊地发现一头大象沿街走来。这种　惊讶并不证明我期待狗吠是错误的。我们说我们对某种事物感到吃惊；换句话说，我们所经验的并非仅仅　是惊讶，而是与当前的知觉对象相关联的惊讶。然而，这还不足以使我们知道我们先前的期待是错误的。我们必须能够把我们当前的知觉对象与我们先前的期待关联起来，而且要以否定的方式将其关联起来。期待使我们说“这条狗将发出‘汪汪’声”，知觉使我们说“这条狗没有发出‘汪汪’声”，而记忆使我们说“我曾期待这条狗发出‘汪汪’声”。或者，我们可能期待这条狗不发出叫声，并且当它发生叫声时，我们感到惊讶。但是，除了通过上述的期待、知觉以及记忆的结合以外，我没有发现如何能够处理这种关于已知错误的最简单情形。在上述的结合中，要么期待，要么知觉一定是否定性的。

与惊讶相反的情感可以称为证实　。当被期待的事情发生时，证实的情感就产生了。

作为一种定义，我们现在可以说：对我自己的经验的一种期待是真的　，当它导致证实时；并且当这种期待导致惊讶时，它是假的　。这里，“导致”这个词是对刚才所描述的过程的一种缩写。

但是，当我说“有一条狗”时，我不只是 在作出关于我自己的过去、现在或未来的经验的断言。我是在说：有某种或多或少具有恒久性的事物；而且这种事物可以为其他人所看到，当没有被人看到时它也存在

着，并拥有它自己的有感觉的生命。（我在假定我是一个普通人，而非唯我论哲学家。）“为什么我应该相信所有这一切”这个问题是有趣的，但它并非我此刻希望加以讨论的问题。我此刻希望加以讨论的东西是：在表达方面，有什么东西对应于这种对我的经验之外的某物的指示？或者用老式的语言说，我是怎么想到我不能经验到的事物的？

我发现几乎所有哲学家都极不情愿面对这个问题。经验论者没有认识到，在他们视作理所当然的知识中，许多都假定了未被经验到的事件。那些不是经验论者的人倾向于认为，我们没有经验到单独的事件，而总是经验到作为一个整体的实在　。然而，他们没有解释我们是如何在（比如说）阅读诗歌与拔牙之间作出区分的。

让我们举一个例子。假设在一个晴朗的星期天，我和全家人一整天在外，因此屋子里空无一人。当我晚上回来时，我发现房子被火烧过。邻居们告诉我，火开始被发现时已经太迟了，以至于消防车无法将其扑灭。不管我的哲学是什么，我都将相信，这次大火，就如许多通常的火一样，是以一种微弱的方式开始燃烧的；因此，在任何人能够发觉之前，它已经存在了一段时间。当然，这是一种推论，但是我对此推论抱有极大的确信。现在，我要问的问题不是“这个推论是可以证明为正当的吗？”而是“假定这个推论是可以证明为正当的，那么我将如何解释它？”

假如决定避免任何没有经验到的事物，那么有几件事情是我可以说的。就像贝克莱一样，我可以说上帝看到过这次火灾最初时的情况；我可以说，不幸的是，我的屋子里充满了蚂蚁，并且它们看到过这次火灾；或者我可以说，在被人发现之前，火只是一种象征性的假设。这些意见中的第一种必须被排除，因为对上帝进行这样的使用违背了游戏规则。第二种也必须被排除，因为蚂蚁是偶然出现的事物，而且如果没有

它们，这次大火显然也会照烧不误。那么，这就剩下了第三种意见。我们必须试图使这种意见更精确。

我们可以把这个理论陈述如下。让我们首先把物理学确立在通常的实在论的假设之上：物理现象的存在不依赖于它们是否被人观察到。让我们进而把生理学提升到这样的地步：我们能说在什么样的身体条件下物理现象被观察到了。那么，让我们说：物理学的方程式将被认为仅仅是把被观察到的　现象联系在了一起；中间的步骤将被认为仅仅是处理数学虚构的。所提出的这种步骤类似于一种计算，并且这种计算以实数开始和结束，但在证明过程中使用了复数。

这种理论可以被进一步推进：我不仅可以把无人观察到的事件排除出去，而且可以把我　　没有观察到的事件排除出去。为了简化这个假设，我们也许可以设想，可观察的现象就是发生在我的头脑里的那些事件。那么，在确立一种实在论的物理学之后，我们将定义被我的头脑所占据的时空区域，并说，在所有以象征的方式被假定于物理学的事件中，仅有那些其时空坐标处于我的头脑的时空坐标中的事件，才会被认为是“实在的”。这将为我提供一种完全唯我论的物理学，它在象征性方面无法与通常的实在论物理学相区分。

但是，通过这样的假设，即在所有以象征的方式出现于我的物理学的事件中只有某个子类是“实在的”，我能意指什么呢？只有一种事物是我所能意指的，这就是：对一个物理事件的数学解释是一种描述，并且除了在某些情况下，这样的描述将被认为是没有实质内容的。不认为它们在这些情况下无实质内容的理由，一定在于：即使没有物理学，我也有理由知道在这些情况下被描述的事件。

现在，如果没有物理学（在一种宽泛的意义上看待物理学），我有

理由相信的仅有的事件，是我所感知到或记住的那些事物。

显然，对我来说，在我所感知的和我所记住的东西方面拥有完全相同后果的两种假设，在实际效果上和经验上都是不可区分的。无论它们当中的哪一个是真的，我的生命的过程将完全是同一个过程，而且我的经验必然不可能在某个时候为我提供一种根据，以便使我更想接受其中的一个而非另一个。因此，假如知识或者是从实际效果上或者是据经验来加以定义的，那么这两个假设是不可区分的。反过来说，假如区分这两个假设从逻辑上说是可能的，那么经验论一定出了问题。对我来说，关于这种结果的有趣之处在于，它仅仅要求我们能够区分这两个假设，而不要求知道在它们当中哪一个是真的。

这把我带回到这个问题：我如何能够想到我不能经验到的事物？

举（比如说）这个陈述为例：“声音是由空气的波动引起的。”这样的一个陈述能拥有什么意义呢？这必然仅仅意指“假如我设想声音是由空气的波动引起的，那么我将能够提出一种把我听到的声音与其他经验联系在一起的理论”吗？或者，就像它似乎意指的那样，它能意指在空气中存在一些我没有经验到的事件吗？

这个问题取决于对存在命题的解释。逻辑学假定，假如我理解一个陈述“φa”，那么我能理解“有一个x，并且φx”这个陈述。如果假定了这一点，那么，给定两个可以理解的陈述φa和ψa，我就能够理解“有一个x，并且（φx并且ψx）”。但是，也可能出现这样的情况：在我的经验中，φx和ψx绝未结合在一起。既然如此，在理解“有一个x，并且（φx并且ψx）”时，我就是在理解 经验之外的某种事物，并且假如我有理由相信这一点，那么我就有理由相信 存在一些我没有经验到的事物。前者就是关于独角兽的情况，后者就是关于我出生前和我死后的那些事件

的情况。

因而，这个问题就还原为下述问题了：假如“有一个x，并且φx”并非是一个或多个表达知觉判断的命题在逻辑上的必然结果，那么在“我相信有一个x，并且φx”这个陈述中是否有某种含义呢？

让我们举一个简单的例子，比如“我的书房当没人在里面时存在着”。天真的实在论者把这解释为“当我在书房里时所看到的东西，当我没有看到它时也存在着”。为了避免“存在”这个词，我们可以把它翻译为“在我的经验中有一些事件，它们与我在书房里时所看到的东西是同时发生的，但并不与我看它的行为同时发生”。这就包含了看的行为与所看到的东西的区分。它也包含着这个假设，即我所看到的东西在因果上独立于我的看的行为。稍微有一点光的物理学知识以及视觉的生理学知识，就足以证明第二个假设是错误的，而且对于第一个假设，我们也难以发现充分的根据。因而，实在论者被迫把物自体当作他的视觉对象的原因　，并被迫得出这样的说法，即在没有引起知觉对象的那些时刻这个物自体也可以存在。但是，假如我们的断言要有一点实质意义，我们必须能够说出关于这个原因的某种东西。问题是：避免我们的断言无实质意义的最低限度是什么？

假设我们说：红的感觉拥有一种原因，并且绿的感觉拥有另一种原因。那么，当我们试图从感觉过渡到物理学时，我们就是在把假设的谓项归属于假设的主项。我们从感觉中作出的推论依赖于下述形式的一种原理：“有一种特性φ，并且每当我看到红色时，就有某种拥有特性φ的事物。”但这几乎不是充分的。为了获得更高的精确性，让我们以下述的方式开始讨论。我们假设“特性φ拥有特性f‘意指’φ是一种色度”。

那么我说：在f的分子与某个其他的函项F的分子之间存在某个关联

者S，以致，假如在我的视野中，φ拥有特性f且a拥有特性φ，并且假如ψ是与φ相关联的F的自变量，那么就存在一个x，使得ψ拥有特性F，且x拥有特性ψ。人们可以理解，这里的F和S是似是而非的变项。

让我们以某种不同的方式陈述这个问题。让我们把一种色度定义为与一个特定的视觉位置拥有颜色上的类似性并且相互之间也拥有此种类似性的所有视觉位置。因而，一种色度就是一个类，并且颜色是类的类，比如说κ。现在，我们假定，在一种物理现象（适当频率的光波）与一种颜色之间存在一个关联者S。我看见一块颜色为α的色片，并且我认为这是S将其与α相关联的那个类存在的证据，这里我用“S^c a”来指称它。也就是说，我假定，每当α的一个分子存在时，S^c a的一个分子大体也在同一时间存在着。从形式上说，这个假定是这样的：

> “如果κ是由诸多色度（每种色度都被定义为具有这种色度的所有色片）所组成的类，那么就存在这样的一个其逆域为κ的一对一的关系S，以致，如果α是一个κ，并且a是一个α，那么就有一个与a大体同时出现的x，并且它是S将其与α相关联的那个类中的一个分子。” （1）

或者，换一种说法来陈述这个假定：

> “存在一个将物理事件的类与色度关联起来的一对一的关系S，以致，假如α是一种色度，那么每当颜色为α的一块色片存在时，与α相关联的那个类中的一个物理事件也在大体相同的时间存在着。” （2）

如果我们相信当我们没有看到它们时猫和狗也是存在的，那么上述假设仅仅是我们必须假定的东西的一部分。无论是否可信，这个假设至少是可以理解的，因为它只包含变项和经验上已被认识的项。它为这种讨论由之开始的这个问题即“我是如何想到我不能经验到的事物的”提供了一种 （an）答案，但不是唯一可能的那种 （the）答案。

要记住，我们起初是以某种不同的方式来表述“在表达方面，有什么东西对应于这种对我的经验之外的某物的指示？”这个问题的。然而，我们似乎已经回答了在某种程度上与此不同的一个问题。现在看来，如果“有一条狗”这个陈述依天真实在论的方式加以解释，那么它是假的，尽管如果按照一种可能为真的方式对它加以解释，这条狗就变成了一个似是而非的变项，而且不再成为我的话所表达的东西的任何一部分。

让我们回到第221页[(2)]上面的假定（1）。这里，我们可以说，x为α所“指示”；α是当我们“看见一条狗”时所看到的一块色片，而x可能属于狗本身。因而，如果过分纲要化地加以表述，我们可以说，当我说“我看见一条狗”时，我表达了 α，并且指示了 x。但是在我所相信的东西中，如果加以正确地陈述，x只是一个变项，而且根本没有被表达。这种情况类似于我们希望使用专名但却并被迫使用摹状词的情况。

一般说来，我们可以说：当我处于一种相信的状态时，在这种相信行为中似乎　指称了某种别的事物的那个方面，实际上并非真的指称那种事物；它是通过似是而非的变项发挥作用的。举这种最简单的情况为例：假如我正在期待着一次爆炸，我的信念的文字表达是“将有一种声音”。这里，“一种声音”是似是而非的变项。类似地，假如我正在通过一种记忆意象来回忆一次事件，那么我的记忆信念的文字表达是“曾经有某种类似于这种东西的事物”；这里的“这种东西”是记忆意象，并

且“某种事物”是一个似是而非的变项。

我们因而作出下述结论：当我的信念的文字表达不包含似是而非的变项时，所表达的东西与所指示的东西是相同的。如果我的信念的文字表达包含一个存在陈述，比如“有一个x，并且φx”，那么，照此情况，这就是该信念的表达。但是，在这种情况下，这个信念所指示的东西是命题“φa”的证实者，而“有一个x，并且φx”就是通过该证实者而成为真的；或者不如说，如果我们能够断言“φa”，那么它所指示的东西就是将会证实“φa”的东西。我们不能断言它，因为a出现在我们的经验之外，而且“a”并不是我们的词汇中的一个名称。所有这一切都包含着这样的假定：当我们不知道任何“φa”形式的命题时，“有一个x，并且φx”这种形式的命题也能被知道，例如：“趁我没有看着时，那条狗偷吃了羊腿。”

总结一下：一个陈述句“表达”一种信念；一个特定信念可以由数目上不确定的许多行为来表达，而它只是这样的行为之一。如果这个句子不包含似是而非的变项，它一定仅仅提及当前呈现给信念持有者的那些事物。若是这样，它与某些事物之间能够拥有一种特别的因果关系；而这些事物使它成了一个我们在前面一章中所说的“描述经验的语句”。如果它拥有这种特别的关系，这个句子（以及它所表达的信念）就被称作“真的”；假如不拥有此种关系，它就被称作“假的”。既然如此，这个句子所“表达”的东西与它所“指示”的东西是相同的，除非当它是假的时，它什么也没有“指示”。

但是，当一个句子超越当前经验时，它一定至少包含一个似是而非的变项。现在，假如我们像逻辑学将能允许的那样严格坚持常识的原理，那么我们会说，当我经验一个知觉对象a时，在某个“事物”与a即据说通常就是我所感知的那个“事物”之间有一种一对一的关系S。例如，

假设a是一块犬科动物的色片，那么S^c a就是当我经验到a时我说我正在看到的那条狗。当我说“这条狗十岁了”时，我是在作出一个关于S^c a的陈述，并且该陈述包含似是而非的变项。假如我的陈述是真的，那么存在一个c，并且c＝S^c a。既然如此，我所指示 的东西就是“c十岁了”，或者不如说，是使这为真的东西。

但是，到此为止，这还是非常令人不满意的。首先，“c十岁了”这个句子绝不可能说出来，因为专名c并未出现在我的词汇中。第二，由于同样的原因，我绝不能拥有一种可以用这个句子来表达的信念。第三，我们说过，句子只不过是信念的表达；第四，我在上面作出了这样的假设，即“这条狗十岁了”是“真的”；而且迄今为止，我们还没有定义包含（就像这个句子一样）似是而非的变项的句子的“真”。

除了通过考虑一个信念的“证实者”必须意指什么，我们无法使自己从这种困难中脱身。当一种信念足够简单时，它与某个其他现象之间具有各种可能的因果关系中的这种或者那种；这种现象被称为该信念或者表达该信念的任何一个句子的“证实者”。根据定义，某些因果关系使得这个信念是“真的”；某些其他的因果关系使得这个信念是“假的”。但是，当一个信念借助于似是而非的变项指称外在于我的经验的事物时，就存在着某些复杂性。让我们回到“你热”这个例子；它避免了某些不相关的困难。它的意思可以理解为“有一种热（hotness），它与我所拥有的关于你的身体的知觉对象相关联，这就像当我热时，我的热与我所拥有的关于我的身体的知觉对象相关联一样”。[(3)] 当我热时，我能把一个专名给予我的热；当你热时，对我来说，你的热是一个似是而非的变项的一个假设性的值。这里有两个阶段。设想我用a代表我所拥有的关于我的身体的知觉对象，用b代表我所拥有的关于你的身体的知觉对象，用h代表我的热，用H代表我所感知到的在a和h之间的关系，那么“你

热”就是“有一个h′，并且b H h′”。

这里有一个假设性的句子“b H h′”，它是我无法说出的，因为在我的语言中没有“h′”这个名称。但是，假如你感到热，那么也存在一种实际的现象，并且这种现象被用一个假设性的名称h′加以假设性地命名；而且这种现象实际上与b如此地关联，以至于它与b的关系将是句子“b H h′”的一个证实者——假如我能够说出这个句子。这整个的事态构成了“有一个h′，并且b H h′”这个句子的证实者。我将不去探究，假如我们知道所有这一切，我们是如何开始知道的。我是在假定 ，我能知道你热；并且我是在问，什么东西是对这种知识的最简单的解释——假设存在着这样的知识。

我们现在说，在这类比较简单的情况下，一个句子所指示 的东西是其证实者，当这个句子是真的时；但是当它是假的时，它什么也不指示。

在关于“你热”的情况下，假如我的词汇真的是充足的，那么我就能够构成一个不包含变项的句子，而且该句子将由证实我的实际句子的同一种现象所证实。这种情况，即我没有足够多的专名来达到此目的，只是一种经验的事实。在关于“所有人都是有死的”这样的情况下，情况是有所不同的；在没有变项的情况下，任何可构想的词汇都不能表达它。差异在于，只需一种现象就可以完全证实“你热”，但是为了证实一个一般陈述，我们需要许多现象。从知识论以外的立场来看，“你热”可以解释为“b H h′”；只有知识论才需要“有一个h′，并且b H h′”这样的解释。

人们将会发现，一个信念或句子与其所指示的东西即它的证实者（假如有证实者）之间的关系，在某种程度上时常是遥远的和因果的。还有，尽管“知道”一个证实者就意味着感知到它，但是我们一定知道许

多其证实者不可能被感知到的句子是真的，除非我们的知识以一种不可置信的方式被弄空了。然而，这样的句子总是包含一个变项，并且在这个变项中，假如我们的感知能力真的被加以充分地扩展，那么该证实者的名字就会出现。

---

(1) 靡非斯特（Mephistopheles），欧洲中世纪关于浮士德的传说中的主要恶魔。——译注

(2) 这里指的是原书的第221页。——译注

(3) 这是一种简化的情形，但它对我们当前的问题并无妨碍。在下一章中，我试图提出一种更精确的理论。

第十六章　真与假：初步的讨论

从迄今为止所说的话中，似乎看得出，如果我们的知识大体上与我们全都认为我们知道的东西在范围上是同样地广大，那么它一定是从以下三种来源中获得的：

（1）与某种现象——通常是非语言现象——之间具有某种关系的信念（或句子）；

（2）关于逻辑推论的原理；

（3）关于超逻辑推论的原理。

在这三种来源中，我们迄今为止只谈到了第一种。在我们的考虑中，我们可以将第二种忽略，因为它并不产生我们尝试着要去解决的关于经验知识的问题。第三种来源产生了极其重大的困难，但是只有在处理完第一种来源之后，它才能得到有益的讨论。

我们可以将这个问题表述如下：假定有任何一个我们所相信的经验的句子，那么我们相信它的理由可能是我们已经相信的一个或多个其他的句子，或者可能仅仅是与被相信的句子之间具有某种关系的某种非语言现象。在后一种情况下，这个句子是一个“基本的事实语句”。在前一种情况下，这个句子是被推论出来的，而且在推论的前提中必须至少有一个基本的事实语句；其他的前提将属于以上的第（2）类和第（3）类。

在本章中，我想讨论的不是知识，而是真理。我们所知道的东西必定是真的，但是真理在两个方面比知识的范围更广。首先，有一些真的

句子（假如我们接受排中律的话），我们对它们没有任何意见；其次，还有一些真的句子，我们虽然相信它们，但并不知道它们，因为我们是从错误的推理中得到它们的。我曾碰到一个基督兄弟会会员，他根据《启示书》，认为埃及不久将会遇到麻烦。后来埃及确实遇到了麻烦。他的信念是真的，但并非知识。

我们确定，“真的”和“假的”主要是信念的谓词；而且在派生的意义上，它们也是句子的谓词。我要指出，“真的”是一个比“可证实的”范围更广的概念，而且事实上它无法通过可证实性而得到定义。

当一个经验的信念是真的时，它是通过我称为其“证实者”的某种现象而为真的。我相信恺撒是被暗杀的；这个信念的证实者是很久以前发生在罗马元老院的一个实际事件。在本章中，我的目的是考虑信念与其证实者之间在各种情况下的关系。

让我们通过重新考虑在其中A说B热这样的情况来开始我们的讨论。假如这是真的，那么就有一种被B而非被A经验到的现象，并且由于这种现象，A所说的话是真的。我们认为，A所作出的这个断言的含义是：“存在一种热，它与我所拥有的关于B的身体的知觉对象相关联；这就像当我热的时候，我的热与我所拥有的关于我的身体的知觉对象相关联一样。”然而，这种解释忽视了在论述专名的那一章中所确立的理论。根据那种理论，“热”（或者，无论如何，一种特定程度的热）是一个专名，而非一种在A身上拥有一个实例并且在B身上拥有另一个实例的共相。假如我坚持这种理论，那么我们将说，“A热”（由A所说出的）断言了a（即A所拥有的关于他自己的身体的知觉对象）与作为热的h之间的一种关系。所涉及的这种关系可以称为“共现”。于是，“A热”（由A所说出的）意味着“a和h是共现的”。现在，假如b是A所拥有的关于B的身体的知觉对象，那么，若A感到热　，则b和h是共现的；但

是，若当A感到冷时B感到热，则它们不是共现的。

因此，为了解释“B热”（由A所说出的），A必须在某种程度上描述B的身体，或者说，与A所拥有的关于B的身体的知觉对象相对而言的B所拥有的关于B的身体的知觉对象。A将如何描述B所拥有的关于B的身体的知觉对象呢？他设想，它更类似于他自己所拥有的关于B的身体的知觉对象，但是在透视上（perspective）有所差别。根据我们目前的理论，就像颜色是性质一样，视觉空间中的位置也是性质；因此，由A的视觉空间中的诸位置所构成的全体（除了视觉上的不同的优点以外）就是——而非仅仅类似于——由B的视觉空间中的诸位置所构成的全体。但是，我们从透视法经验地得知，A由之看B的身体的方向不同于B由之看B的身体的方向。因此，构成了A所拥有的关于B的身体的知觉对象和B所拥有的关于B的身体的知觉对象的两个复合物是不同的；这既是由于方向上的差异，也是由于因透视的不同所产生的形状上的差异。因此，当A说“B热”时，他将必须描述 B所拥有的关于B的身体的知觉对象（通过透视法则），并说这与热是共现的。

让我们考虑远离当前经验的下述几个阶段：

（1）我热；

（2）我过去热；

（3）你热；

（4）太阳热。

当我判断（1）时，我“意识”到一种情况，它是我的判断的“证实

者”。当我判断（2）时，我可能也“意识”到了证实者，尽管是在一种不同的意义上。当我判断（3）时，我没有“意识”到证实者；当我判断（4）时，那就更不用说了。在（3）中，“热”依旧意味着我从我自己的经验中所知道的性质；在（4）中，它意味着这种性质的一种无法知道的原因，要么就是这种性质与某些视觉性质的习惯性共存。

现在，让我们把“意识”当作一个未加定义的项。所涉及的这个概念，与当我说我的热是我的经验的一部分，但你的热并非我的经验的一部分时所涉及的是同一个概念。意识是一种关系，该关系可以在一个人的经验中的两个事件之间成立；人们认为记忆也包含在意识之内。这里，我们将用“A”来指称意识。根据A，我们可以定义一个给定事件属于其自身经历的那个人（如果存在着人的话）。我们是通过《数学原理》第96节所定义的“x的R家族”做到这一点的。这可以用故意让哲学家们能够明白的通俗语言解释如下。

如果“P”意味着“父母身份”，那么，只要他有父母或孩子，x的P家族就是x的祖先及后代、兄弟姐妹、无论关系远近的堂兄弟姐妹及表兄弟姐妹、堂兄弟姐妹及表兄弟姐妹的堂兄弟姐妹及表兄弟姐妹，以及他自己。但是，如果x是没有父母或子女的某种事物，那么x的P家族不是包含着x，而是空类。一般地，如果R是任何一种关系，并且让我们假设“S”是“R或者其逆关系”，那么，若x与任一事物之间都不具有关系S，则x的R家族将是空的；但是，若x与任一事物——比如说y——之间具有关系S，并且让我们称从x到y的过程为一个“S步骤”，则x的R家族是由x以及所有那些能够从x开始并通过有限的S步骤而获得的项构成的。因而，假如“P”是成为父母的，那么一个人x的P家族就是一切这样的事物，即x的……的父母或孩子的父母或孩子。

把以上所述应用于由A所指称的“意识”，我们可以认为意识是由注

意或记忆这类行为构成的。因而，如果x是某人的自身经历中的一个事件，那么就A来说，与x最近的关系项将是由x所注意到或记住的事件以及注意到或记住了x的事件。假如y就是这些事件之一，那么由y所注意到或记住的事件以及注意到或记住y的事件将是处于第二级的x的关系，并且如此达到任何为数有限的世代。我将称一个事件为“与人相关的”，假如它意识到某物或者某物意识到它，即假如它属于A的范围。因而，假如一个事件是与人相关的，那么其A家族包含该事件自身以及其他的项；但是如果一个事件不是与人相关的，那么其A家族是空类。

现在，我们可以把“x这个人”或者说“事件x所隶属的那个人”定义为“x的A家族”。我们可以把“各个人”定义为“除了空类以外的所有A家族”（唯心论者不必提出空类这样的例外，因为他认为每个事件都是意识的对象或主体）。我们能够把“我”定义为“这的意识家族”（the awareness-family of this）。通过经验的并出现于我们的讨论过程中的根据，有理由相信，任何两个家族都不拥有一个共同的成员，也就是说，不存在两个不同的人都可以意识到的某种事物。

因而，“我热”意味着“热是这的意识家族中的一个成员，并且它与这是共现的”。为了说明使用现在时态的“热”而不使用“过去热、热或将来热”是正当的，后面这个从句是必要的。单独的后面这个从句有时可以被认为是“我热”所意指的东西。

为了理解“你热”，我们必须理解“你”。什么是“你”？我设想，我正看见了你（据说如此）。既然如此，“你”与发生在我身上的一个事件即你的身体呈现给我的那种视觉现象相关联。这与发生在你身上的一个事件即你的身体呈现给你的视觉现象之间具有一种因果的关系，并且还有一种透视的关系。一个人体呈现给它所隶属的那个人的视觉现象与它呈现给其他人的视觉现象之间，具有某些独特的差别；比如说，它既不能

包含眼睛也不能包含背部，并且与在任何其他人看起来相比，鼻子（假如通过闭上一只眼睛使其显现出来）在他本人看起来更大且更怪异。我们因而能定义两个类：一个类是由身体呈现给其所有者的视觉现象所组成的，另一个类是由透视法则将其与当我“看见你”时我之所见关联起来的那些视觉现象组成的。（我自始至终都在假定物理学。）这两个类仅仅拥有一个共同的分子，即你的身体呈现给你的现象。如果我们把这称为“y”，那么“你”就可以定义为“y的意识家族”。

因而，假如y就是那种视觉现象，并且（1）透视法则使该现象与当我“看见你”时我之所见相关联，（2）该现象拥有用来定义其所有者所看到的一个身体的那种特征，那么“你热”意指“你是y的意识家族，并且热与y是共现的”。

当然，假如你看不到东西，或者你处于黑暗中，或者你的眼睛闭上了，那么这个定义将需要修改。但是，这种必要的修改并不带来原则性的困难，而且因此也是不能使人产生兴趣的。

我一直假定着在第四章中讨论专名时所确立的性质理论；根据这种理论，不存在热（或者，无论如何，一种给定程度的热）的“实例”，只存在热作为其中一种成分的复合物。按照这种观点，时空依赖于经验上独特的性质，比如用于定义纬度和经度的那些性质；并且，这种复合物即“与某某性质或性质的集合共现的热”取代了“处于某某地点的热”。在给出这些定义之后，这几乎没有产生什么影响。

我们现在来看看“太阳热”。这可以通过两种方式得到解释。它可能仅仅意指“看见太阳通常与感到热共现”；这是一个来自经验的概括。或者，像在物理学中那样，它可能意指“被称为感觉的某种类型的经验拥有一些不在经验者身上的原因；热的经验拥有一些原因，这些原因全都

具有某种被称为热量　的特征；这些因果链条最初是从被称为看见太阳的那些经验开始的，它们在某个区域相遇，并且在此区域内存在着热量”。我们不想在这两种解释之间作出选择，而只想考虑它们。

至于那些在我看来取代了热的“实例”的复合物，我应该使用“共现”这种关系。这种关系存在于我同时经验到的任何两种事物之间，例如在钢琴的声音和钢琴弹奏者的视觉之间。但是我设想，在时空中重叠的任何两个物理事件之间，这种关系也成立。我现在形成了一组事件，它们相互之间全都是共现的，并且与该组之外的任何事物都不是共现的；我把这称为时空中的一个“位置”（或者，也许是一个“点”）。我假定了关于位置的通常规则，例如任何位置都不先于自身，或者任何位置都不在自身的左边，等等。但是，我只把这些规则当成经验的概括。因此，“热”的一个实例是热作为其中一个分子的任何位置。

从“这”出发，我们可以定义“我”、“这里”和“现在”等等。在论述自我中心殊相词的那一章中，这些工作已经做过了。

现在让我们回到关于“证实者”的问题。假如我说“我热”，那么证实者是我所意识到的一个事件，即此时此地的热。但是，假如我说“你热”，证实者是我没有意识到的此时彼地　的热。这个证实者不可能是我相信你热的理由的任何一部分；这些理由一定起源于我的经验与先入之见（先入之见＝先天综合）。事实上，我的 理由一定来自我 。

以物理学的方式加以解释，当我说出“太阳热”时，我远非是从我的经验出发的，因为“热”现在并不意味着我所经验到的作为性质的“热”，而意味着我所没有经验到的“热的原因”。“太阳热”的证实者不仅是未知的，就像“你热”的证实者一样，而且它是无法想象的。因而，我相信“太阳热”（以物理学的方式加以解释）的理由甚至是更远离证实者

的。

“证实者”被定义为我的断言因之为真（或假）的那种现象。

从形式上说，每当一个断言超越我的经验时，面临的情况就会是这样的：推论导致我作出“有一个x，并且φx”；而且，如果这是真的，那么它之所以为真，是因为由“φa”所断言的一种现象。但是，我并不知道这样的现象。

当我说“我热”时，我意识到了证实者，它就是我的热。当我说“你热”或者“太阳热”时，我没有意识到证实者。

在关于“我热”的情况下，在该陈述和证实者之间有一种简单的符合。在这种情况下，真理的符合论是绝对成立的。这种情况涵盖了经验知识的所有事实　前提。它不涵盖用在推论——比如说归纳——中的那些前提。

在类似“你热”这样的所有其他的经验断言中，真理所依赖的那种符合是更复杂的。这个断言具有“有一个x，并且φx”这样的形式，并且相关的那个“事实”就是对于一个适当的a而言由“φa”所断言的事实。但是我们不能作出“φa”这个断言，因为我们没有意识到a。

大量的形而上学都包含这样的信念，即我能作出类似“你热”这种超越我的经验的断言。我无法想象某种方式，去发现所说的这些形而上学是真的还是假的；但是我认为，陈述所牵涉的这些假定是值得的。

我们说过，这些假定是“因果的”，但是没有考察这个词的意义是什么。我确信，这个词在其各种意义上具有一种重要的差别。让我们考虑各种情形。

首先，A和B经常在经验中联结起来，因此当我看见A时我期待着B。这产生了归纳问题，但是并非我们目前的问题。我们的问题是关于超越我的经验的问题。

其次，考虑一下什么东西使我认为你拥有我所没有的经验。这个论证显然是类推论证，但难以加以精确地陈述。设想，比如说，你说“我热”，并且我推断你热。当我热时，我说“我热”，并且听到了某些（由我自己发出的）声音。当我没有说话并且也没有感到热时，我听到一些类似的声音。我推断，它们拥有一种原因或居先的事物，而这种原因或居先的事物类似于当我发出它们时它们所拥有的那种东西。

从形式上看，这种论证有如下述。在一大类的情形中，我知道A类事件先于B类事件；在另一大类的情形中，我并不知道情况是否如此。在缺乏相反证据的情况下，我假定情况就是如此。这依然是归纳，但它不同于先前的那种归纳；而这种不同是因为如下的这个事实：该论证不可能有任何支持或反对它的证据——除了这样的间接证据，即作为一种科学假说被接受，它没有导致事与愿违的结果。

以上所述是关于他人“心灵”的存在的论证。还有待考察关于物理世界的论证。

对物理世界之论证的最简单的形式是这样的：当我没有看见它们时，或者为了避免贝克莱的论证而说得确切一些，当没有人看见它们时，“事物”也存在着。假设，比如说，我把我的支票簿放在一个抽屉里，以致它不影响任何人的感官——除非这个抽屉是开着的。为什么当抽屉关闭时，甚至当无人看见抽屉时，我相信它还在那儿？

有些哲学家也许会主张：当我说“这本书在抽屉中”时，我只意味

着“假如有人打开了抽屉，他就将看到它”，并且这里的“打开抽屉”必须解释为一种经验，而不能解释为对一个持久的抽屉所做的某种事情。这种观点，对也罢，错也罢，是一种只有哲学家才会想到的观点，而不是我想去讨论的观点。我希望讨论的是这种观点，即可以被称作这本书的某种事物　在无人看到它时也存在着。我不想讨论这种观点是否是　真的，而只想讨论当我们假定 它是真的时将会产生何种影响。

天真的常识设想，这本书，就像当它被看见时所显现的那样，一直都在那儿。我们知道这是错误的。在无人看见时也能存在的这本书，假如存在的话，一定就是物理学认为其所是的那种事物；它完全不同于我们所看到的东西。我们或多或少知道的东西是，假如我们使某些条件得到满足，我们将会看到这本书。我们相信，这种经验的原因只是部分地存在于我们自身内；外在于我们自身的那些原因就是导致我们相信这本书的东西。这需要我们相信一种完全且必然地超越于经验的原因。赞同这种原因的论证是什么呢？

我认为，我们由之出发非常自然地到达物质的那种信念是这样的信念，即我们在感觉中是被动的。一般说来，我们是以一种非自愿的方式经验到情景与声音的。现在，“原因”概念是从“意志”概念中获得的，不管我们多么不愿意承认这个事实。由于我们不能选择　我们所看到和听到的东西，所以人们以为，我们所看到和听到的东西的原因一定是外在于我们的。这是一个只是为了拒绝它才不得不加以陈述的论证。存在某种更好的关于物理世界的论证吗？

就我所知，剩下的唯一论证是，关于物理世界的假定简化了关于因果律的陈述；这不仅包含那些不能证实的因果律，而且还包含那些能够证实的因果律。当然，不可能存在否定　物理世界的论证，因为无论它是否存在，经验都将是同样的。因此，作为一个作业假设，它是正当

的。但是，在这之外的东西，不可能根据简单性而加以承认。

这就结束了关于一个单个信念与它由之为真（或为假）的事实之间的关系的讨论。人们将会看到，这个事实离我们持有信念的理由时常是相当遥远的，而且甚至当事实完全不可知时，这个信念也可以是知识（在某种意义上）。

在涉及像“所有的人都是有死的”这样的一般信念的情形中，信念与事实之间的关系甚至是更遥远的。在这里，不是存在一个单个的证实者，而是存在许多不明确的证实者，尽管可以存在一个单个的“否证者”。我们还未考虑像“所有的人都是有死的”这样的信念所表达　　的东西；但是，显而易见，在其所表达的东西与众多的证实者之间只能有一种非常遥远的符合。现在，我不想讨论这个问题。我之所以提到它，仅仅是为了指出还剩下多少问题有待讨论。

第十七章　真理与经验

在本章中，我的目的是考虑真理与经验之间的关系，或者某种同样的东西，即真理与知识之间的关系。在这方面，最重要的问题是，“真”是不是一个比“知识”更宽广的概念，而且一个在理论上不能通过我们的经验使其得到证实或否证或者说使其成为可能或不可能的命题，是否仍然是真的或假的。但是，在我们能够讨论这个问题以前，必需要做大量的预备性工作。

我们承认，“真”主要是信念的特性，在派生的意义上也是句子的特性。某些信念能够通过不包含变项的句子——比如“我热”——加以“表达”。超越信念持有者的经验的信念，例如“你热”，在其表达中总是包含着变项。但是，某些在其表达中包含着变项的信念并不超越经验，而且在这些信念中有一些是基本信念。在涉及记忆的情况下，这是极为明显的；例如，“那本书在我的书架上的某个地方 ”。经过寻找，这种信念可以替换为“那本书在这儿”；但是在像“你热”这样的情况下，这是不可能的。假如我相信“某个事物拥有特性f”，但是并不知道任何一个“a拥有特性f”这样的命题，那么我自然地设想，给定了我所没有的某种经验，就会有描述这种经验的后一类命题。这里似乎有一种无意识的假定：经验纯粹是沉默的，因而对于一个我所没有经验到的事件，假使我曾经验到它，它也不会改变。

关于超越经验的真理的问题可以表述如下：设想a_1 ，a_2 ，a_3 ，……a_n 是我的词汇中的所有名称，并且我命名了我能命名的一切事物。设想fa_1 ，fa_2 ，fa_3 ，……fa_n 全都是假的，那么“有一个x，并且fx”仍然有可能是真的吗？或者换一种说法，我能够推出“无论x可能是什么，fx

是假的”吗？

只有首先确定了“有一个x，并且fx”的“真”意指什么，我们才能讨论这个问题。这样的一个命题被称为“存在命题”。

除了根据基本存在命题，不可能定义存在命题的“真”。任何其他的定义都将使用存在命题。例如，在上例中，“考虑有一个不同于我自己的人，他的词汇包含着我的词汇并不包含的名称b，并且对于他来说，fb是一个知觉判断”。这只不过是一个新的并且更加复杂的存在命题，即使我们像贝克莱一样，用上帝代替这个假想的人。

因而，我们好像必须列举基本存在命题，并把“真的”存在命题定义为可以从这些命题中演绎出来的命题。但是，这留下了这样的问题：“基本命题在什么意义上是真的？”我们似乎将不得不说它们是被“经验”到的。例如，当有人敲门并且你说“谁在那儿？”时，你知道“有人在那儿”，并且你希望知道一个“a在那儿”这种形式的一个命题。

设想，当对于我们知道的每一个名称，“fa”都是假的时，我们断言“有一个x，并且fx”。在这种情况下，我们不可能获得一个不带变项的语言学　陈述。我们不能说：“有一个名称‘a’，并且‘fa’是真的”，因为这只不过是用这个名称取代了变项，而且与原先的陈述相比，它更不可能是真的。假如我相信（例如）在物理世界中有一些无人感知的现象，那么这些现象一定是没有名称的；因此，代之以一个假想的名称的翻译将是错误的，即便原先的信念是真的。

显然，除非我们的知识与似乎有某种理由去设想的东西相比受到了更多的限制，一定会有基本存在命题，而且对于某些这样的基本命题，

我们所能给出的每一例“fa”都是假的。最简单的例子是“存在一些我没有感知到的现象”。如果不引入变项，我就不能用语言表达使这样的陈述为真的东西；作为证实者的那个“事实”是无法提及的。

不过，假如“有一个x，并且fx”是真的，那么它之所以为真，是因为有了某种现象，尽管在所设想的这种情形中我们不能经验到这种现象。这种现象仍然可以被称作“证实者”。没有理由设想，当证实者没有被经验到时，“有一个x，并且fx”与证实者之间的关系不同于当证实者被经验到时的情况。[(1)] 当证实者被经验到时，知识的过程是不同的，但这是另外一码事。当我经验到一种现象时，它能使我知道一个或多个“fa”这种形式的句子，并且从这些句子中我能演绎出“有一个x，并且fx”。与“fa”相比，这个新的句子与这种现象之间具有一种不同的关系；只有当a被经验到时，“fa”与这种现象之间的关系才是可能的。但是，这是一个语言学的事实。与“fa”和这种现象之间的关系不同，“有一个x，并且fx”和它之间的关系并不要求该证实者被经验到，而且当证实者未被经验到时，这种关系与当它被经验到时是完全一样的。

假如有人问我“什么现象使得‘有一个x，并且fx’是真的？”那么我可以通过一个包含存在命题的描述加以回答，而不能通过指出　这种现象来回答。当我能够指出这样的一种现象时，对于“有一个x，并且fx”的真而言，我就做了多余的事情，因为其他许多不明确的现象同样是合适的。假如我说“在洛杉矶至少有一个人”，那么洛杉矶的任何人都将同样可以作为证实者。但是，当我说“月球的表面有不可见的部分”时，我并未亲知到任何证实者。

我们似乎被迫承认，假如存在着基本存在命题，那么它们与知觉之间的关系一定非常不同于知觉判断与知觉之间的关系。在像“那本书在我的书架上的某个地方　”这样的记忆情况下，曾经有过一个知觉判断。

这样的做法即证明我在知觉时刻推论出这个存在命题而且现在记住了它将是可能的，尽管我并不认为这样做会是正确的。这会使得存在命题不是基本的。但是，还有其他更加难以处理的例子。

举无人感知到的事件为例。我不想肯定地断言我们知道这样的事件，而想探究，当设想我们知道它们时，这种设想包含了哪些东西。为了让问题具体化，让我们想象，我正在屋外紧挨着屋子踱步，突然一块瓦片击中我的头部。我抬头向上看，并且看到了它显然由之从屋顶落下的那个地方。我完全相信，它在击中我以前就存在着。在这种信念中包含着什么呢？

人们习惯上诉诸因果关系，并说我是从被感知到的事实推论出未被感知到的事实的。显然，正是有了被感知到的事实，我才相信未被感知到的事实。但是，我不认为这是一种推论。在我们看见这个瓦片之前，我们说“某种东西 击中了我”，并且这个判断恰好和知觉判断一样，是当下直接产生的。因而，用许多基本的存在命题代替一个一般的因果推论的原则将是可能的；在这里，每个基本的存在命题都与知觉命题一样，是当下直接产生的。从这些命题中，因果关系将会通过归纳的方式获得。

这一点并不非常重要。按照通常的观点，我们知道一个知觉判断p，并且也知道“p蕴含着：有一个x并且fx”；按照我提出的观点，当我们知道p时，我们知道：有一个x，并且fx。这两种观点之间的差别是可以忽略的。

没有理由认为基本的经验命题不应该是“有一个x，并且fx”这种形式的。当知道这一点时所知道的东西，比当知道“fa”时所知道的东西更少。假如a具有特性f，那么，在无须使得我知道“fa”的情况下，这可以

使得 我知道“有一个x，并且fx”。在“你热”中，f是已知的；因此，这就证明了上面所说的话。在像“声音是电波组成的”这样的纯粹物理陈述中，所包含的f并不是非常明显的。为了解释这样的陈述，我们必须在其（当前）最先进的形式上利用理论物理学。这在什么地方触及经验了呢？

（1）物理事件拥有一种与知觉对象的时空秩序相关联（不是非常严格地）的时空秩序。（2）某些物理事件的系列就是某些知觉对象的因果关系的前项。因此，我们可以断定：（a）时间在物理世界中与在心理世界中是相同的；（b）共现（我们知道这种共现是存在于一种经验的任何两个部分之间的关系）也存在于物理世界中；（c）假如我拥有两种在性质上不同的经验，那么它们的原因具有在某个方面相对应的某些差别。这提供了物理命题中被经验到的成分。

在任何有含义的句子中，常项一定全都获自经验。例如，物理学中的时空秩序获自知觉对象中的时空秩序。假如我们看到两颗恒星紧挨在一起，并且，以我们自己为原点，这两颗恒星在物理空间中的极坐标是（γ，θ，φ）、（γ′，θ′，φ′），那么θ和θ′、φ和φ′将分别是几近相等的，并且它们在量值上将几近等同于位于我们视觉空间中的视觉恒星的角坐标。（我之所以说“几近”，是因为光线并不严格地以直线方式运行。）

在纯粹逻辑中，有一些不包含常项的句子。这些句子，如果是真的，那么是在与经验毫不相干的情况下为真的。但是，这样的句子，如果是可知的，那么就是重言式，而且应用于重言式的“真”的意义不同于当它应用于经验语句时的意义。我不关心属于重言式的这类真理，而且关于这个主题我将因此不再多说。

迄今为止，我们一直在考虑“有一个x，并且fx”所指示的东西。现

在，让我们考虑它所表达的东西。

我们承认过，“p或者q”表达了一种含有犹豫的状态。有时，“有一个x，并且fx”也是这样的，但是（我认为）并非总是如此。如果你发现一个人死于枪伤，那么你断定某人　开枪打死了他，并且如果你是一个好的公民，你想用一个常项来代替这个变项。既然这样，就像在关于“p或者q”的情形中一样，存在着一种不确定。但是，有时你会完全满足于“有一个x，并且fx”，而且并不希望用“fa”来代替它。查看一下丛林中的脚印，你可能会说“一只老虎在过这儿”；既然这样，除非你从事于猎虎，你就不会希望用一个被感知到的常项来取代这个变项。或者，设想我说“伦敦有7,000,000居民”，我当然不希望代之以“伦敦的居民是A、B和C……”，直到第7,000,000个项。有趣的问题是：在这样的情况下，变项出现于其中的那个句子表达了什么？

设想某人对我说“我在街上看到了一只狐狸”，并且设想我相信他的话。就我的心灵状态而言，这种情况包含了什么呢？我可能拥有或多或少具有模糊性的关于一只狐狸的意象，并且我可能认为“他看到了那种东西”。这假定了这种意象是作为代表性的东西出现的，因为我并不认为他看到了我的意象。事实上，正像语词一样，意象充当符号。意象通常是十分模糊的，以至于能够“意指”一个由诸多可能的或实际的知觉对象所构成的相当模糊的类中的任何分子。我个人能够形成的这样一种关于狐狸的意象，符合于任何一只普通的狐狸。因此，它几乎服务于与“狐狸”这个词完全同样的目的。那么，让我们设想，在没有意象作为媒介的情况下，我听到的这些词就对我产生了影响。当我听到“我看到一只狐狸”时，可能产生某些类型的行为；这些行为是什么将依赖于我是否从事捕猎狐狸。但是，一般说来，我们可以说，不同的狐狸要求作出几近相同的行为。因此，所听到的这些语词，即“我看到了一只狐

狸”，从因果关系的角度看是充分的。我们可以把这个问题陈述如下：令F_1、F_2、F_3……是不同的狐狸，并且设想看到F_1要求作出行为A_1，看到F_2要求作出行为A_2，如此等等。A_1、A_2等等全都是复杂的行为，并且可以有一个它们全都共同拥有的部分A。这个共同的部分（具有明显的限定）可以由“狐狸”这个词所引出。当我听到“有一只狐狸”这些词时，假如它们引起了反应A，那么我就理解了它们（这是经过过分简化了的，但并非是在与我们的问题相关的那些方面被简化的）。

这使得下述这一点变得清楚了：就所表达的东西来说，变项的功能恰好就是一般语词的功能。如果我们接受一种关于“意义”的实用主义的观点，并且通过它所产生的行为（或者说初始的行为）来定义它，那么“有一个x，并且fx”就表达了“fa”、“fb”、“fc”等共同拥有的那种不完全的行为。因此，“有一个x，并且fx”所表达的东西是某种比“fa”所表达的东西更少且更简单的东西，而且它是“fa”所表达的东西的一部分，以致任何相信“fa”的人事实上也都相信“有一个x，并且fx”。

（当一个人拥有文字性的知识，并且他不知道如何将这种知识译为知觉术语时，这种情况就相对有点复杂了。绝大多数人都知道响尾蛇是危险的，即便当看见这种蛇时他们不能认出来。若是那样，一个事实上就是关于响尾蛇的知觉对象，将不会产生适当的反应，直到有人说出“那是一条响尾蛇”。在这样的情况下，一般语词比它应用于其上的那些具体场合更有力。然而，这仅仅意味着，在所设想的这种情况下，一个人的文字性经验已经超过了关于文字所意指的那些事物的经验。）

上述理论与关于分析推理的理论有一种关联。当结论是前提的一部分时，一个推理被定义为分析的。根据我们一直所说的，对结论的相信也是对前提的相信 的一部分：任何相信“fa”的人也相信“有一个x，并且

fx”。我们的信念理论并不要求一个信念要用语词表达出来；因此，假如当一个人拥有一种他用语词表达的信念时，他也拥有一些逻辑上与其相关联的其他信念，并且他可能不用语词去表达这些信念，甚至可能不知道他拥有这些信念，那么这种情况并不令人吃惊。

关于在证实者未被经验到时信念与其证实者之间的关系问题，我们现在必须努力达到更精确的结论。我们在上面说过，没有理由设想，当证实者未被经验到时，“有一个x，并且fx”与其证实者之间的关系不同于当证实者被经验到时的情况。现在，我们必须检查并进一步阐发这种说法。

首先，一个存在命题一般说来拥有很多而非仅仅一个证实者：假如fa，fb，fc……是真的，那么它们是一些通过不同的证实者而为真的陈述，而且每个陈述都是“有一个x，并且fx”的一个证实者。

其次，当没有证实者被经验到时，就不存在一个符合于证实了“有一个x，并且fx”的现象的语句“fa”；这仅仅是因为：据推测，不存在像a这样的一个名称。当“fa”表达一个知觉判断时，我们能够区分出两个步骤：首先，从知觉对象到句子“fa”；其次，从句子“fa”到句子“有一个x，并且fx”。在所设想的这种情况下，不存在这样的两个步骤。也许，“有一个x，并且fx”是一个基本命题；也许，它是一个真的但却无法被知道的命题。这些情况必须分别加以论述。

首先，以“有一个x，并且fx”在其中是一个基本命题的情况为例。有某种理由表明这个命题自身不应该就像“fa”那样表达一个经验事实吗？“经验”这个词在某种程度上是模糊的，也许它只能通过基本命题得到定义。死因裁判庭可能确定A是被B杀害的，或者他是某个或某些未知的人杀害的。后面的结论以许多命题作基础；这些命题或者是在法庭

上被证实的，或者是通常为人所接受的。从逻辑上说，在这些命题中，必然至少有一个存在命题。在实践中，这个过程大约如下所述：我们拥有一些知觉判断，即“这是一颗子弹”、“这在头脑中”，以及一个一般命题，即“头脑中的子弹意味着开枪”。最后这个命题并不是基本命题，而是一个归纳概括。一个归纳概括具有这样的形式：“不论x可能是什么，fx都蕴含着，有一个y并且gy。”这个归纳所拥有的被观察到的前提是这种形式的：fa．ga′，fb．gb′，fc．gc′，等等；在这里，a和a′、b和b′、c和c′分别是同时出现的。在一种新的情况下，我们发现fd，但是我们没有发现　任何d′以及gd′；然而，我们会推断“有一个同时出现的y，并且gy”。

这里，在逻辑的归纳推理与作为动物习惯的归纳推理之间有一种区别。在逻辑中，我们从fa．ga′，fb．gb′，fc．gc′等等出发，经由归纳原理，推论出“不论x可能是什么，fx都蕴含着，有一个同时出现的y并且gy”。然后，我们把被观察到的前提fd加入其中，并断定，在这种情况下，有一个y并且gy。但是，作为动物习惯的归纳是以完全不同的方式进行的。动物经验到fa．ga′，fb．gb′，fc．gc′……以及fd。由于经验到fd，他相信“现在有一个y，并且gy”，但是他没有意识到他的信念的原因。当他在进化过程中成长为一个归纳逻辑学家时，他注意到了这些原因，并说它们是根据。由于它们不是根据，他倒不如合理地把“现在有一个y，并且gy”作为基本命题接受下来；它比归纳原理更简单，而且也更有可能是真的。因此，在这方面，与逻辑学家相比，动物的做法是更可取的。这就是休谟的证明手段。

我认为，无论如何，我们都必须承认有基本的存在命题。它们与事实之间有一种符合，尽管这种符合与在不包含变项的命题的情况下的符合不属于完全相同的类型。假如“fa”是一个基本命题，那么与之符合的

事实就是它的原因。现在，当“fa”这个信念存在时，“有一个x，并且fx”这一信念是“fa”这个信念的一部分；当它不存在时，该事实仅仅拥有需要用来产生信念“fa”的那种效果的一部分，即产生“有一个x，并且fx”这个信念的那个部分。理由可能仅仅在于，与当该事实导致了信念“fa”时相比，从事实到信念的因果链条更长。

在这里，真理与事实之间的符合依然是因果的，并且属于与“意义”或者“含义”相关的那种类型。

现在，我们必须问我们自己：是否存在着某种意义，并且在这种意义上，一个命题尽管不能被人知道，但却可以是真的？比如说，“在月球的不可见部分有一座山，其高度在6,000与7,000米之间”。常识会毫不犹豫地说，这个命题要么为真，要么为假；但是，许多哲学家都提出了一些使这种说法变得令人怀疑的真理理论。

让我们把我们的命题称作S。问题是：什么东西——假如有某种东西——是“S是真的”这个语句所能意指的？

我们可以说S是可能的 ，因为在我们能够见到的月球的这一部分有这样的一些山。但是，可能性是一个与真不同的概念；而且，我看不出为什么可能的东西应该要么为真，要么为假，除非我们能够独立于可能性来定义真。

我们不能说S是无含义的，因为它是从我们知道其意义的词项中正确地构造出来的。这一点是显然的，因为如果我们用“可见的”代替“不可见的”，这个句子就变成了一个由天文学家所断言的句子；并且“不可见的”意味着“并非可见的”，而没有哪个句子因插入“并非”一词而被剥夺了含义。

常识想象绕月旅行（这只不过在技术上　　是不可能的），并且认为，如果我们当真这么做了，那么我们或者将会看到或者将不会看到所说的这些山。正是因为想象自己是一个旁观者，它才如此确信S是有含义的。天文学家可能会说：在月球的另一面上的山会有一些引力效果，并且它们因此也许能通过可构想的方式推论出来。在这两种情况下，我们都是在对当我们的经验中未被证实的一个假设为真时将会发生的事情进行论证。在每一种情况下，所包含的原则都是："在缺乏相反证据的情况下，我们将假定，宇宙的未被观察到的部分与被观察到的部分遵守同一些法则。"但是，除非就未被观察到的东西而言我们具有一种独立的关于真的定义，这个原则将仅仅是一种规定，并且对于"未被观察到的部分"而言，只要它们还未被观察到，那么它们将只是一种技术上的设计。假如它意味着"我将观察到的东西将会被发现是类似于我已经观察到的东西的"，或者换一种非此即彼的说法，假如我能够独立于观察来定义"真"，那么这个原则仅仅说出了某种大体的东西。

根据可以称之为实在论的真理观的东西，存在着"事实"，而且也存在着与这些事实相关的句子。这种相关体现在一些使得这些句子为真或为假的方面，而这些方面则完全独立于任何一种决定句子之真或假的方式。假如这种观点被接受的话，那么困难在于去定义构成了真理的那种关系。这个问题是重要的，因为我们已经看到，不仅像月球的另一面这样的事物是未被观察到的，而且狗、猫以及我们自己之外的其他人也是这样的。

一个由于未被观察到的事实而为真的句子一定至少包含一个变项。"塞米帕拉汀斯科_(2)_有人"这个句子由于某些特殊的事实而为真。但是，由于我不知道那个地区的任何居民的名字，所以我不可能举出这些事实中的任何一个。然而，这些事实中的每一个都与我的句子具有一

种明确的关系，而且每一个都与它有相同的关系。我认为不存在任何真正的困难；而表面的困难起因于一种微不足道的情况，即没有名字的东西无法被提及。因此，我断定，包含变项的句子可以因为与一个或多个未被观察到的事实之间的关系而成为真的，并且这种关系与当类似的句子——例如“洛杉矶有人”——涉及被观察到的事实时使它们为真的那种关系是一样的。未被观察到的事实可以通过一般词项来提及，但是不可以通过在涉及被观察到的事实的地方成其为可能的那种特殊性来提及。而且没有理由表明，“真”不应该是一个“知识”更宽广的概念。

---

(1) 这个问题在本章结束时将得到更进一步的考虑。

(2) 塞米帕拉汀斯科是哈萨克斯坦东部城市。——译注

第十八章　一般信念

到目前为止，我们一直关心的是关于特殊事实的信念，当这些信念尽可能直接地产生于知觉时。我们已经考虑过在其文字表达式中出现“有的”这个词的信念，尽管那种考虑不太充分；而且我们发现这类信念是重要的，尤其是在记忆方面。我们现在必须考虑在其语词表达式中要么出现“所有”（all）一词要么出现“没有东西”（none）一词的信念。就像迄今为止我们所做的那样，我将把自己限定于超越逻辑的信念上。

在所有这样的探究中，都有一种逻辑学与心理学的结合。逻辑学向我们显示了我们必须达到的目标，但是心理学必须告诉我们如何达到目标。我们的信念心理学，尽管在其结论上必须包含逻辑学家所拥有的那种精练的抽象，但是必须在开始时就能应用于动物与年幼的儿童身上，并且必须表明逻辑的范畴是从动物的习惯中自然发展起来的。在这方面，我们非常多地受益于我们的结论，即信念本质上是前语言的，并且当我们用语词表达信念时，我们就已经实施了从动物到逻辑学家的那些步骤中最困难的一步。

本章将要提供的心理学，像在前面诸章中那样，或多或少是纲要性的，并且我不断言它在细节上是正确的。所断言的东西是，为了从动物习惯过渡到逻辑学所需要的那些东西，我在这里所提出的某种一般类型的事物是必要的。细节上的精确性是心理学家的事情，而且必须依赖于多少有点远离了知识论的研究。就心理学而言，如果我能够让心理学家相信我所指出的这些问题的性质与重要性，那么我就满足了。

在某种类型的习惯中，一般信念具有其前知识的起源；这里，我用一般信念意指在其语词表达式中包含了“所有”或者“没有东西”或者某种

意义相同的词的信念。在拥有语言的那些人身上，这样的习惯可以纯粹是文字的。“报春花”这个词可能使人想起“黄的”这个词，“使徒”这个词可能使人想起“十二”这个词。学校教育产生了大量的这类知识，它们可能与被使用的句子所意味的东西几乎完全没有关系。然而，我们是在寻找某种前语言的东西，因此我们首先必须忽视与语词相关的习惯。

考虑一条狗的行为。当它看见它的主人戴着一顶帽子时，它就期待着被带出去散步，并通过跳跃和发出叫声来表明它的期待。某种气味使它想起兔子；一个兔穴或者在它经常发现兔子的任何地方也会使它想起兔子。在发情期闻到一只雌狗的味道将会刺激它作出令人无法置信的动作。有人告诉我，马会被熊的皮毛的味道吓住，即使它们从未看到过熊。上述的这些类型的行为部分说来是本能的，部分说来是经验的结果。一只兔子或一只雌狗的味道拥有一种本能的效果，但是主人的帽子拥有一种由先前的现象所产生的效果。在这两种情况下，都会出现类似的现象：假如这条狗奇迹般地被赋予语言和哲学家的精神习惯，那么它会说出一个一般命题。它会说“无论何处，只要出现这种气味，就有某种可吃的东西”和“我的主人戴上帽子是他出门的一个不变的前兆”。如果你问它是怎么知道这种情况的，它会说，在后一种情况下，它观察到了这一点，而在前一种情况下，那是一种先天综合的直觉。它没有这么说，是因为它不会说话；但是在非常类似的情况下，我们说出了非常类似的某种东西。

让我们考虑某些相对容易的一般命题，例如“任何有某种气味的附近的地方也有熏猪肉”。令“fx”意味着“附近的地方x有某种气味”，并且令“gx”意味着“附近的地方x有熏猪肉”。每当我们吃熏猪肉时，我们既经验到fx，也经验到gx，而且当我们只经验到fx时，我们通常发现，经过适当的努力，我们最终也能经验到gx。这种事态及时产生了一种习

惯，即每当我们相信fx时我们就相信gx。然而，迄今为止，我们并不是在相信任何一般命题。对我们进行观察的心理学家能够做出一个一般命题：“每当某某先生相信fx时，他也相信gx。”但是，这并不是我们想要的那个一般命题，即“每当fx是真的时，gx也是真的”。然而，对于某某先生来说，这后一个一般命题是从他的观察中产生的，这完全就像心理学命题产生于心理学家的观察一样。为了赞成或反对其中一个命题而要说的任何话，也将同样被用于对另一个一般命题的赞成或反对。

让我们试图更细致地考虑“每当有fx，就有gx”这个命题。首先考虑函项f的各种不同的值，比如说fa，fb，fc，……。这些值中的每一个都是可以让人相信的命题：比如说，fa说的是“附近的地方a有一种味道（熏猪肉的味道）”。这种味道严格说来是一个味道的类，因为任何两块熏猪肉闻起来都不完全一样。让我们把所说的味道的类称作σ，并把由每块熏猪肉所组成的类称作β。或者，为了避免物理主义的假定，假设β是由被称之为“看见熏猪肉”的视知觉所组成的类。我们可以在某种程度上改变我们的原始命题，以便简化我们的讨论：我们可以认为它说的是“每当我闻到熏猪肉时，我当时或者很快就看到了它”。为了使这更精确，让我们选定一个我们认为短暂的时间间隔t，比如说五分钟。那么，我们的陈述变成了“每当类σ的一个分子出现时，很快就会有一个类β的分子，并且从σ到β的时间间隔少于t”，这里的t是一个特定的恒定的时间间隔。这种情况相当复杂。让我们看一看是否可能有某种更简单的东西。

当我开始反思时，我发现，在某些特殊的场合，我经验到fa并且期待着ga，经验到fb并且期待着gb，等等。我也发现，我的期待一直没有落空。出现于我们的先前的陈述中的时间t，现在代之以被认为是一种期待落空的时间。这当然是随着期待的特点而变化的，而且在我们的例

子中，它是随着味道的强度而变化的。要记住，与回忆一样，我们是把期待作为一类信念而挑选出来的：例如“在时间t有一声巨大的爆炸”这个命题可以在时间t之前被期待，在时间t时以知觉的方式被判断，在t之后被回忆。动词的时态——“将有”、“有”和“过去有”——表达了信念持有者身体状态的不同，而这种不同取决于他是在期待、感知，还是在回忆。时态主要　只用于我的知觉经验内的事情，并且表达着所涉及的信念的种类，而非关于该信念所“指示”的东西的一种特征。如果我们想以一种斯宾诺莎主义的无时间的方式说“恺撒是　在古罗马历的三月十五日被谋杀的”，那么我们必须发明一种特殊的语言，并在一种不同于其通常所具有的意义上来使用“是”。

现在让我们回到我们的熏猪肉例子上来。每当经验到σ的一个分子就期待着β的一个分子的人或动物，并非开始就相信一个一般命题，尽管在σ的一个分子出现时，他的、她的或它的行为就是当他、她或它相信一个一般命题时的那种行为。当σ的分子没有出现时，在上述情况和关于一般命题的信念之间的行为差别就出现了。假如我相信“哪里有一个σ，哪里就有一个β”，并且假如我愿望一个σ，那么，我可能就会寻找一个β。一个指望找到黄金的地质学家就代表了这种情况：他只在具有某些明显的关于黄金之可能性的指示物之处去寻找。这位地质学家需要明确的一般命题作为行动的向导。在本章中，正是这种明确的一般命题才是与我们有关的东西。但是，我们将通过考虑其动物式的起源而更好地理解它。

当我相信一个关于未来的物理命题时，它可能包含或者可能不包含被称作“期待”的生理状态，这正像关于过去的信念可能包含或者可能不包含回忆一样。假如我认为“太阳将会在某天变冷”，那么我没有任何期待的状态；假如我在看到闪电时会认为“将有雷声”，那么我就有了一种

期待的状态。作为一种生理状态，期待只是对于即将到来的未来经验而言才是可能的。在下文中，我把“期待”当作与记忆类似的东西来使用，并且不用它来涵盖关于未来的任何信念。

动物的归纳在各个方面都不同于科学归纳。这些方面之一在于，前者而非后者包含着期待。当在动物的经验中，一个A类事件很快被一个B类事件所跟随时，假如B在情感上是有趣的，那么每当A出现时这个动物就开始期待B的出现。至于说需要多少次经验，这要依赖于由B所引起的情感的程度：假如B是非常令人愉悦的或者非常令人痛苦的，那么一次经验就足够了。一旦动物获得了当看见A时就会期待B这样的习惯，那么，当A出现时，它就像一个相信一般命题“A总是为B所跟随”的人那样去行动。但是，动物在任何时候都不会相信只能通过提及A和B而用语词去表达的某种事物。它看见A，并且它期待着B。这两个事物，尽管我们发现它们是因果地联结在一起的，但在动物身上是两个分离的信念。当反思我们自己的动物行为时，我们可以看到A迄今为止总是为B所跟随，或者说我们可以看到两条法则即“A引起了对B的期待”和“对B的期待为B所跟随”。这两条法则将在我们首次经验了A为B所跟随这一法则并稍过一段时间后开始是真的，因为关于这一条法则的一定数量的经验，对于导致A引起了对B的期待这条法则的一些实例是必要的。这三条法则中的任何一条都可以在任何时候失效，但我正在考虑在其中不会出现这种情况的情形。

以上所述的重要性在于，它表明了动物归纳的局限性。它绝没有导致对于“A为B所跟随”这个一般命题的信念，而只是在A出现时导致对“B将会出现”的期待。与当刺激物A出现时可以称作“归纳行为”的东西所需的知识相比，对于一般法则的信念需要一种更高级的知识发展阶段，尽管它是归纳的，并且是错误的。从实用的角度说，存在着本质的差别：

与动物的习惯相反，对于一般法则的信念能够在刺激物A不出现时影响行为。

在上述所限定的那种意义上的期待并不包含在科学归纳中。举这类归纳中最早的一个为例：埃及人对日食的周期性的发现。这里，被预言的事件因为过分遥远而无法在生理的意义上被期待。在科学归纳中，两个事件A和B被观察到是一起出现的或者是在间隔很短的时间序列中出现的，但是并没有产生生理的期待，或者假如产生了这样的期待，它会被认为是不相干的。A总是为B所伴随或跟随的假设　，先于情况就是如此这一信念　，而且这个信念绝未获得动物期待所具有的那种武断性和直接性。然而，我禁不住认为，我们对于归纳所具有的顽固的信念和动物的期待之间具有某种联系。但是，这纯粹是一个心理学的问题，并且对我们的探究而言没有任何本质的意义。

现在，我们必须试图分析由“A总是为B所跟随”这些语词所“表达”的东西。所表达的东西不可能仅仅是当我经验到A时我期待着B，因为这是另外一个一般法则，必须以类似方式对它加以分析，而我们则因此就被带入一种无穷后退的境地。所表达的东西一定是一种既涉及A也涉及B的信念，而非仅仅是一种在一个只涉及A的信念和另一个只涉及B的信念之间的因果关系。

设想我相信所有的人都是有死的，那么在我身上一定会发生哪一类事情呢？我认为，这种类型的一个信念有时是肯定的，有时是否定的——当这些词项将从心理学上得到解释时。当所考虑的东西被接受时，一个信念是肯定的；当所考虑的东西被拒绝时，它是否定的。因而，当“所有人都是有死的”是肯定的时，它将包含着谓词“人”和“有死的”之间的某种联系；但是当它是否定的时，它可以由跟随着“没有”这一回答的问题即“有不死的人？”来代表。在这两种情况下，心理学在某种程度

上是不同的。让我们首先以肯定的情况为例。

也许有人认为，在主观方面，“任何是人的东西都是有死的”仅能解释为“人的”和“有死的”这两个谓词之间的一种关系。我们或许会说：“A是人的”、“B是人的”等等信念全都被看作发生在信念持有者身上的事件，并且拥有某种共同的东西；这某种东西就是谓词“人的”所表达的东西。类似地，存在某种由谓词“有死的”所“表达”的东西。我们或许想说这两个谓词中的一个蕴含着另一个，并且把它用作对“所有的人都是有死的”所表达的东西的一种分析。

然而，这种亚里士多德式的解释忽视了这个事实，即这种联系并非存在于就其本身而论的那些谓词之间，而仅仅是在断言了一个主词的那些谓词之间。“A是人的”包含着“A是有死的”，但是不包含“B是有死的”。因此，在解释“所有人都是有死的”时，我们不能消除那个假想的主词和那个假想的命题形式。

假如我是一个逻辑学家，那么当我相信“所有人都是有死的”时，我就相信“对于x的所有可能的值来说，假如x是人的，那么x是有死的”。这并不意味着这样的情况：对于x的所有可能的值来说，我相信，假如x是人的，那么x是有死的。因为假如真是这样，那么我应该拥有与x的可能的值一样多的信念，并且假如a是x的一个可能的值，那么我应该相信“假如a是人的，那么a是有死的”。但是，我可能从未听说过a，并且因此不可能拥有这种信念。因而，所有人都是有死的这个信念是一个信念，并且这种一般性是该信念的一部分。另外，在我能够拥有这种信念却无须知道所有存在着的人这一意义上，它是内涵的。一旦我理解了“人的”和“有死的”这些词、主-谓形式和“如果-那么”形式，那么，除了一般性以外，我就具有了理解“所有人都是有死的”所需的一切事物。

我们已经看到，一般命题不可能解释为习惯，尽管它们在起源上是与习惯相联系着的。因为三个理由，这一点是显而易见的：首先，为了陈述一个特定的人具有一种特定的习惯，人们才需要一个一般命题；我们必须能说“A先生总是通过行为B对刺激A作出反应”。因此，假如我们试图使用习惯来解释一般命题，我们将陷入无穷的倒退。其次，一般命题不仅能够被理解，而且在与其联系的习惯缺乏刺激物的情况下也能影响我们的行为。假设我相信“所有野长颈鹿都生活在非洲”，那么，这并不仅仅意味着每当我看到一只野长颈鹿时我就认为“我一定在非洲”，而且也意味着，当我想到要进行一次以大猎物为目标的狩猎时，我就认为“假如我要捕猎长颈鹿，我必须去非洲”。第三，当我通过科学方法发现一个一般命题时，我所获得的知识在日期上是先于与其相关联的任何习惯的。金属可以导电这个信念可以产生一种习惯，但它并不是由一种习惯产生的。

在对一般命题所“表达”的东西进行分析时，为了取得任何进一步的进展，我认为我们必须采纳上面所提到的另一种可供选择的解释：这种解释认为这种命题否定了一个存在命题。“没有A是B”否定了“有的A是B”；“所有A是B”否定了“有的A不是B”。因而，从这种观点来看，“没有A是B”比“所有A是B”更简单。我们因此将首先考虑它。

在事实前提方面，我们曾考虑过那个被问之以“你听到某种东西了吗”并回答说“没有，我什么也没听到”的人。我们说过，这个人作出了惊人的归纳：“宇宙中的任何事物都不是我现在所听到的声音。”尽管就其所“指示”的东西来说这可能是真的，但是要相信它对其所“表达”的东西而言也是真的是不可能的。让我们来看看，我们能否对所“表达”的东西作出一种比较合理的解释。

考虑一系列知觉判断：“我听到A”、“我听到B”、“我听到C”，等

等。这些全都拥有某种共同的东西，即听觉神经中枢的刺激和某种类型的感觉。它们共同拥有的东西就是由“听到”这个词所意指的东西。这由“我听到某种事物”所表达，并且在表达方面，“我听到某种事物”比“我听到A”更简单。

我们在靠前面的一章中曾发现有两种类型的肯定：一种属于知觉判断，仅仅出现于对象语言中，并且没有与其相关联的否定；另一种只能出现于高阶语言中，并且当一个命题首先被考虑然后被接受时它就出现了。当在考虑之后该命题被拒绝时，这第二种类型拥有一种相关的否定。从心理学上说，拒绝一个命题就是抑制对这个命题的信念将会产生的那些冲动；因此，它总是包含着某种紧张状态，因为与信念相关的那些冲动并未消失，但是它们为一种相反的力量所抵消。

让我们把这应用于对这个问题——即他是否听到了某种事物——给予否定回答的那个人。我们已经看到“我听到某种事物”表达了什么。这个问题使得那个人考虑这个命题，而且他在考虑它之后拒绝了它；他是用“我什么也没有听到”这些词来表达他的拒绝的。这似乎就是对于在此情况下所发生的事情的一种可理解的并且在心理学上可信的描述。

就一个肯定的一般命题“所有A都是B”而言，存在一种特别的复杂情况，但是并无新的原则性困难。让我们再次以“所有人都是有死的”为例。这将被解释为“有的人是不死的吗？没有”。这个过程可以详述如下。当我们判断“A是一个人但并非有死的”时，我们接受了“A是一个人”，但是拒绝了“A是有死的”。当用B、C等等代替A之后，各式各样的此类行为全都拥有某种共同的东西：它们共同拥有的东西是一种由“有的人是不死的”这些词所表达的信念。当我们拒绝这个信念时，我们就处于一种由“所有人都是有死的”这些词所表达的状态之中。因而，这些词表达了一种双重的否定，或者从心理学上说，对一种抑制的抑制。据

我的记忆，巴甫洛夫在狗身上研究过这种心理活动的前语词形式。

现在，我们必须探究一个一般命题所“指示”的东西，以及我们是如何能够知道一个一般命题是真的——假如我们确实能够知道的话。

关于一个一般命题所“指示”的东西，我们必须记住，就像我们在靠前的一章中所发现的那样，世界在理论上可以不使用任何逻辑语词而得到完全的描述。“假如我们的世界够大，时间够多”，我们可以不用一般命题。我们能说“苏格拉底是有死的”、“柏拉图是有死的”等等，以此来代替“所有人都是有死的”。然而，这事实上会变得太长，而且我们的名称词汇也是不充足的。因此，我们必须使用一般命题。但是，逻辑语词的主观特征在此出现了，因为使得一个一般命题为真的世界之状态只能通过一个一般命题加以指示。假如“所有人都是有死的”要成为真的，那么一定有一种现象，即A的死，还有另一种现象，即B的死，直至提到了所有的人。世界上不存在“所有人的死”这样的事物；因此对于“所有人都是有死的”，也不存在一个 证实者。

根据现代逻辑，“所有人都是有死的”是一个关于所有事物而非关于所有人的陈述。这确实是一种可能的　解释，而且对于逻辑学来说确实是最合适的。但是，要做到这一点，即不相信这个陈述能够　解释为仅仅是与人有关的，是困难的。让我们对这个问题进行考察。

假如我希望使得“所有人都是有死的”成为一个仅仅是关于人的陈述，那么我首先必须有一个关于人的外延的定义。设想我说“A、B、C……Z是一张完整的人的名单”。那么，为了证明所有人都有某个谓词，我只需要发现这个谓词属于A和B和C……和Z；宇宙的其余部分都是不相关的。这倒还都好，假如人是一个通常的集合体。但是，假如“人”被定义为那些拥有某个谓词的对象，那么我将如何知道我的这张

名单A、B、C……Z是完全的呢？事实上，就人而言，任何一张可以构想出来的名单都不是完全的。可能有人会说，这仅仅是因为人的缺陷所致；一个全知的神可以确信这张名单是完全的。是这样！但是，他只是通过关于一切事物的知识才能做这一点：就这张名单之外的每个事物而言，他都将知道它不 是人，而且这种知识将是必不可少的。

然而，这似乎并无相当的说服力。不考虑我们是如何知道的，让我们假设A、B、C……Z事实上就是所有存在着的人，并且让我们假设有一些现象，这些现象可以被正确地描述为A的死、B的死、C的死，……以及Z的死。那么，所有人都是有死的其实就是真的。因而，需要用来保证“所有人都是有死的”之真理性的那些现象的数目与人的数目是相同的，并且不再需要更多的。为了使我们可以知道　　我们的名单是完全的，而非为了使它可能是　完全的，其他的一些现象是必要的。因此，我们可以断定，需要用来使得一个关于所有人的陈述为真的那些现象在数量上是与人一样多的，但是不需要比人更多。总体地看，这些现象就是所说的那个陈述的证实者。

让我们考虑某种这样的情况，在这种情况下我们似乎更确信我们的一般命题是真的；比如说，“所有渡渡鸟[(1)]都是有死的”就是这样。可以说，我们知道这一点，是因为所有渡渡鸟都已经死了。或许有人会反对说，在其他星球上可能存在着渡渡鸟；或者说，曾经创造出渡渡鸟的进化可能将它们再次创造出来，而且下一次可能会使它们像传说中的永生鸟那样成为不死的。因此，我们将修正我们的一般命题，并且仅仅说“1940年以前所有生活于地球表面的渡渡鸟都已经死了”。这似乎是完全不可怀疑的。

严格说来，我们现在所作出的命题，类似于我们在早先阶段曾经考虑过的“橱柜中没有奶酪”那个命题。为了证明它，需要对地球表面作一

番考察。这种考察将使我们获得一组“这不是活着的渡渡鸟”这种形式的否定命题，并且这些命题被应用于大到足以可能成为一只渡渡鸟的地球上的每个时空区域。我们曾经看到，这些否定的命题依赖于像“这不是蓝的”这样的否定命题。这种一般性严格说来是列举的，并且由于这个事实即我们的描述谓词包含一种时空的限定而成为可能的。这种谓词的特殊性在于：在一种适宜的情况下，它们可以从经验上被表明为等同于一张名单。但是，这在经验上是可能的本身就是一个与时空的特性相联系的经验事实；关于时空的特性，我们曾认为它与专名有关联。

根据以上所述，一个“所有A都是B”这种形式的一般陈述所“指示”的东西是一个由诸现象所组成的集合体，并且相应于每一个A，都有一种现象。这个集合体就是该一般陈述的证实者：当这个集合体的每个分子都出现时，这个陈述是真的；当其中的任何一个分子不出现时，这个陈述是假的。

我们现在来看这个问题：我们是如何能够知道——假如我们确实知道的话——一般经验命题的？我们已经看到，在这样的陈述中，有些是可以通过调查的方法被我们知道的。当所涉及的对象通过定义被限定在我们附近的时空区域并且该区域丝毫没有出现在未来时，这种情况就发生了。但是，这是一种例外的情况，而且当对我们的时空知识加以充分分析时，它很可能被发现最终并不是真正的例外。在所有其他情况下，我们确实不可能知道我们已经作出一种完全的调查，而且我们关于一般命题的知识因此必定是通过其他方法获得的——假如存在着这样的知识。

我认为，如果要承认我们知道来自调查以外的任何一种经验概括，那么就不得不以一种比迄今为止更加随意的方式使用“知道”一词。我们能够说我们“知道”一个命题，假如它事实上是真的；并且我们是根据可

以获得的最好的证据而相信它的。但是，假如这个证据并非决定性的，那么我们绝不会知道这个命题是否事实上是真的，而且因此也绝不会知道我们是否知道它。人们希望，归纳证据可以使得一个经验概括成为可能的。然而，这就把我们带入了我们目前的研究工作之外的领域。因此，我对这个问题将不再多说。

---

(1) 渡渡鸟，产于毛里求斯，现已绝种。——译注

第十九章　外延性与原子性

对像“A相信p”、“A怀疑p”之类的命题的分析，产生了逻辑上极其重要的两个问题。总体说来，在这些章中，我对逻辑论题保持了沉默；但是在目前的这方面，它们是不可避免的。因此，在我们能够回到我们的主题以前，进入逻辑领域进行一次短暂的远足是必要的。

这两个逻辑问题是与命题态度相联系而产生的，它们是外延性问题与原子性问题。在这些问题中，前一个问题近来的逻辑学家已经作过很多的讨论，而后一个问题几乎完全被忽略了。

在陈述“外延性论题”——卡尔纳普就是如此称呼该论题的——以前，有必要说说真值函项理论和类的理论。[(1)] 真值函项理论是数理逻辑中最基本的部分；它涉及我们能够通过“或者”和“并非”去谈论的关于命题的一切东西。因而，“p并且q”是“并非p或者并非q”的否定。在p和q之间，允许我们在给定p的情况下去推断q的那种最一般关系是“并非p或者q”。或者，假设你所想要的是在给定了p和q的情况下能使你推断出r的最一般关系，那么这种关系将是“并非p或者并非q或者r”。排中律是“p或者并非p”；矛盾律是“p并且并非p”的否定。两个命题被说成是“等值的”，当它们都是真的或者都是假的时，也就是说，当我们拥有“或者p并且q，或者并非p并且并非q”时。两个等值的命题被说成拥有相同的“真值”。

如果不从“并非p”和“p或者q”开始，那么我们可以从一个单个的未加定义的函项“p和q并非都真”开始。我们用“p｜q”来指称这个函项，并且称其为析舍函项。显然，“p｜p”等值于“并非p”，这是因为，假如p和p并非都真，那么p不是真的，并且反过来也是这样。还有：“p或者q”等

值于“并非p并且并非q并非都真”，即等值于“p｜p并且q｜q并非都真”，或者说等值于“（p｜p）｜（q｜q）”。因而，“或者”和“并非”能够通过析舍函项来定义。因此，可以通过“或者”和“并非”加以定义的一切事物，都能通过析舍函项加以定义。

显而易见，并且容易证明，给定了任何一个通过析舍从其他命题中逐步构造出来的命题，其真值仅仅依赖于成分命题的真值。这个结论来自于如下事实：如果p是假的，并且如果q也是假的，那么“p和q并非都真”是真的；如果p和q都真，那么它是假的。只要p和q的真值没有改变，它们可能是什么样的命题是不相干的。具有这种特点的函项被称为“真值函项”。在演绎理论中所需要的所有函项都是真值函项。

外延性原则的第一部分说的是：所有命题函项都是真值函项，也就是说，如果任意给定一个陈述，并且它包含一个命题p作为自身的一部分，那么，若我们用与p有相同真值的任何其他命题q来代替p的话，则该陈述的真值并不改变。我们将会考察外延性原则第一部分的真或假。

现在我来讨论“命题函项”。一个“命题函项”就是一个表达式，它包含一个或多个未确定的成分x，y，……，并且假如我们确定这些成分是什么，那么其结果就是一个命题。因而，“x是一个人”是一个命题函项，因为假如你选定了x的一个值，那么其结果就是一个命题：假如你规定x是苏格拉底或者柏拉图，它就是一个真的命题；而假如你规定x是刻耳柏洛斯[(2)]或者珀加索斯[(3)]，它就是一个假的命题。使它为真的那些值构成了关于人的类。每个命题函项都决定了一个类，也就是使其为真的变项的那些值所组成的类。

两个命题函项被说成是“形式上等值的”，假如对于变项的每一个可能的值来说，作为结果的命题都是等值的。因而，“x是一个人”与“x是

一个无毛两足动物”是形式上等值的；“x是一个偶素数”与“x是8的一个实立方根”也是这样。当两个命题函项在形式上等值时，它们就决定了同一个类。

谓词等同于带有一个变项的命题函项，二元关系等同于带有两个变项的命题函项，三元关系等同于带有三个变项的命题函项，等等。当我说“人是有死的”时，那意味着“对于x的所有可能的值来说，假如x是人，那么x是有死的”。显然，假如人是有死的，那么无毛两足动物也是这样；同样显然的是，假如有n个人，那么就有n个无毛两足动物。这些命题说明了这个事实，即假如两个命题函项是形式上等值的，那么就有许许多多的陈述，当它们对于其中一个函项是真的时，它们对于另一个也是真的。外延性原则的第二部分说，情况总是如此，也就是说，在关于一个命题函项的任何陈述中，任何形式上等值的命题函项都可以取代该命题函项，同时却不改变那个陈述的真值。

卡尔纳普以一种或多或少弱化了的形式陈述“外延性原则”。这种弱化了的形式，经过稍微的简化之后，可以阐述如下：有可能构造一种语言，任何语言中的任何陈述都可以翻译成这种语言，并且它具有下述两种特性：（1）假如一个命题p是一个较大的命题q的一部分，那么当我们用具有相同真值的任何命题替换p时，q的真值不会改变；（2）假如一个命题函项出现在一个命题中，那么当代之以任何形式上等值的命题函项（即一个对于变项的同样的值来说为真的命题函项）时，该命题的真值不会改变。

卡尔纳普的改进并非是把这个原则陈述为在任何语言中都必定为真的一个原则，而是把它陈述为在某种可能的语言中为真的原则，并且其他语言中的所有陈述都可以翻译成这种可能的语言。

这个原则所断言的两种特性中的第一种意味着：（例如）任何一个“苏格拉底是有死的”作为其一部分的真的陈述将依然是真的，假如我们代之以“安格尔西是一个岛屿”；并且，任何一个“荷马[(4)]是爱尔兰人”作为其一部分的真的命题（例如“假如荷马是爱尔兰人，那么我将吃掉我的帽子”）将依然是真的，假如我们代之以“布赖恩·博鲁[(5)]是希腊人”。第二种特性意味着：假定由人所构成的类事实上等同于由无毛两足动物所构成的类，那么不管语词“人”出现在什么地方，我们都能代之以“无毛两足动物”，同时却不会影响所说的东西的真或假。

显而易见，外延性论题并不适用于断言命题态度的命题。假如A相信p，并且p是真的，那么并不能得出A相信所有真的命题；假如p是假的，也不能得出A相信所有假的命题。还有，A可能相信存在着不是人的无毛两足动物，同时却不会相信存在着不是人的人。因此，坚持外延性论题的那些人必须找到处理命题态度的某种方式。因为几种理由，人们努力坚持这个论题：从技术上说，它在数理逻辑中是非常方便的；它显然适用于数学家们想要作出的那类陈述；同时，对于坚持既是形而上学体系，而且甚至也是在卡尔纳普所接受的语言学的意义上的物理主义和行为主义来说，它也是必要的。然而，在这些理由中，没有一种理由提供了某种根据以假定该论题是真的。已经提出的用以假定该论题为真的根据不久将得到考察。

原子性论题由维特根斯坦陈述如下（《逻辑哲学论》，2.0201）：“每一个关于复合物的陈述，都可以分析为一个关于它们的诸构成部分的陈述，而且可以分析为完全描述了这些复合物的那些命题。”这个论题对于命题态度之分析的相关性是显而易见的。因为在“A相信p”中，p是复合的；因此，假如维特根斯坦的原则是真的，那么似乎作为关于复合物p的一个陈述“A相信p”，必须分析为关于p的那些部分

的一个陈述和描述p的诸命题。以一种不太精确的方式来表述，这意味着作为单一体的p并未进入“A相信p”，而仅仅是其各个组成部分进入了这个命题。

原子性论题有一种技术的形式，而且对于逻辑学而言，知道它在这种形式中是否为真是重要的。在我们能够陈述这种技术的原则以前，某些初步的解释是必要的。

我们看到，对象语言包含某些专名、谓词、二元关系、三元关系，等等。任何一种n元关系都可以和任何n个专名（它们无须都是不同的）相结合，以形成一个命题。假设n_1，n_2，n_3，……是专名，P_1，P_2，P_3，……是谓词，R_1，R_2，R_3，……是二元关系，S_1，S_2，S_3，……是三元关系，等等。那么P_1（n_1）代表“n_1 拥有谓词P_1”；R_1（n_1，n_2）代表“n_1 与n_2 拥有关系R_1”；S_1（n_1，n_2，n_3）代表“n_1，n_2，n_3（按照此顺序）处于关系S_1 之中”，如此等等。以这种方式获得的所有命题都被称为“原子命题”。

现在，让我们取任何两个原子命题p和q，并且通过析舍把它们合并起来，以得到p｜q。如此获得的这个命题，与原子命题一起，为我们提供了一个扩大了的命题的全体。假如我们通过析舍把这种扩大了的全体中的任何两个结合起来，那么我们又将得到一个更大的全体。让我们以这种方式无限地进行下去。我们称如此获得的这整组命题为“分子命题”，因为这或多或少是通过原子结合为分子的那种方式将原子命题结合为分子命题的。

由于现在只是通过析舍运算获得分子命题集，我们引入一种新的构造命题的运算；这种新的运算被称为“概括”。以任意一个包含某种成分

a的原子命题或分子命题为例，并让我们将其称为φa。用b来替换a所得到的同一个命题将被称为φb，并且假如a被替换为c，它将被称为φc。让我们不用一个确定的项而用一个变项x来替换a，那么我们将因而获得一个命题函项φx。可能会出现这样的情况，即这对x的所有可能的值来说都是真的；还有可能会出现这样的情况，即这对x的至少一个值来说是真的。断言这两种情况为真的命题是两个新的命题。假如它们包含一个作为常项的成分b，那么我们能够把概括方法再转而应用于b，并如此进行下去，直到没有任何常项被保留下来。比如说，以“假如苏格拉底是人，并且所有人都是有死的，那么苏格拉底是有死的”为例。这不是一个逻辑命题，因为它提到了苏格拉底、人和有死的，而逻辑命题是不提及任何具体事物的。它也不是一个分子命题，因为它包含了语词“所有”。它处于从分子命题向逻辑命题的过渡之中。后者是：“不管x，α和β可能是什么，假如x拥有谓词α，并且每一个拥有谓词α的事物都拥有谓词β，那么x拥有谓词β。”

为了更详细地说明所涉及的概括过程，让我们考虑下述陈述：“或者苏格拉底是人但并非有死的，或者苏格拉底不是人，或者苏格拉底是有死的。”这是一个逻辑上必然的分子命题。现在，当一个命题对于苏格拉底是真的时，它对于某个人也是真的。因此，假如在“苏格拉底”首次出现时，我们用“某个人”代替“苏格拉底”，那么上述陈述依然是真的。（我们可以对“苏格拉底”其余两次出现中的每一次进行替换，对它的任何两次出现进行替换，或者对它的所有这三次出现进行替换；但是，唯有第一次出现才适合于我们当前的目的。）我们因而作出下述命题：“有某个人，并且他具有这样的特性：或者他是人但并非有死的，或者苏格拉底不是人，或者苏格拉底是有死的。”（我们碰巧知道所说的这个人是苏格拉底，但是我们忽略这一点。）现在，我们以一种稍微不同的方式来划分这个命题，并说“某个人是人但并非有死的，或者苏

格拉底不是人，或者苏格拉底是有死的”。这里，我们有了三种选择；因此，第一种将是假的，其余两种中的一种一定是真的。现在假如“某个人是人但并非有死的”是假的，那么“所有人都是有死的”是真的。因而，我们作出了“假如所有人都是有死的，那么或者苏格拉底不是人，或者苏格拉底是有死的”，并且它等值于“假如所有人都是有死的，那么若苏格拉底是人则苏格拉底是有死的”。我们是从我们的原来的分子命题出发，并通过使用一次这样的步骤即用“某个人”来代替“苏格拉底”而达到这一点的；这里所说的步骤是逻辑的过程，而且通过这种步骤，只要a具有某种特性α，我们就推断“某物拥有特性α”。

迄今为止，我们构造的新的命题是先前那些命题的逻辑结果。然而，从这点出发，我们关心的是构造另外一类命题的过程，而这类另外的命题并非是它们获自其中的那些命题的逻辑结果。我们最后的陈述仍然包含三个“常项”，即“苏格拉底”、“人”和“有死的”。通过用x替换苏格拉底，用α替换人，用β替换有死的，并断言就变项的所有的值而言的结果，我们把这种概括过程应用于这三个常项中的每一个。我们因而获得了“对于x，α和β的所有的值来说，假如所有的α都是β，并且x是一个α，那么x是一个β”。这是一个逻辑命题，而我们原来的命题是它的一个实例。但是，现在令我感兴趣的地方并非在于我们已经作出了一个真的命题，而只是我们已经作出了一个命题。

从分子命题中构造不同程度的一般性的命题所依据的原则有如下述：

设φ（a_1，a_2，a_3 ……P_1，P_2，P_3 ……R_1，R_2，R_3 ……）是一个分子命题，并且它包含专名a_1，a_2，a_3 ……，谓词P_1，P_2，P_3 ……，二元关系R_1，R_2，R_3 ……，如此等等。所有这些都被称为所说的这个

命题的“成分”。这些成分中的任意一个或多个都可以用一个变项来替换，并且所断言的结果就是关于该变项的某个值或所有值的。这为我们提供了一个由全都是从原来的分子命题中构造出来（不是从它演绎出来）的一般命题所组成的大的集合。可以拿“苏格拉底是聪明的”当作一个非常简单的例子。根据上述的过程，这将导致下述十个命题：

某个事物是聪明的；

每个事物都是聪明的；

苏格拉底拥有某个谓词；

苏格拉底拥有所有谓词；

某个事物拥有某个谓词；

一切事物拥有某个谓词；

存在着一切事物都拥有的某个谓词；

某个事物拥有所有谓词；

每个谓词都属于某个事物；

每个事物都拥有一切谓词。

这种或者代以一个变项的某个值或者代以一个变项的所有值的过程被称为“概括”。将这个术语限定于关于所有值的情况并不是合适的。

我以前说过，原子性原则的这种技术形式断言：所有命题要么是原

子的，要么是分子的，要么是分子命题的概括；或者，至少人们能够构造出一种具有这种特点的语言，并且任何一个陈述都可以翻译成该语言。假如维特根斯坦的原子性原则是真的，这必定也是真的；但是，反过来并不成立。我很快就要解释，该原则的一种不太全面并且容易辩护的形式同样会导致这种技术形式。正是在其技术形式上，这个原则在逻辑中才是重要的。我想，维特根斯坦自己现在会接受所说的这种修改，因为我知道他不再相信原子命题。我们在以前的一章中看到，逻辑上有用的东西是原子形式　，并且被修改过的原则允许用它们来代替原来的原子命题　——在这些命题中，每个词都代表某种没有复杂性的事物被认为是必要的。

对维特根斯坦的论题进行弱化会使其看起来更合理。这种弱化如下所述。一个名称N可能事实上就是一个复合物的名称，但是其自身不可能拥有任何逻辑的复杂性，即拥有某些作为符号的部分。所有实际出现的名称都是这样的。恺撒是复杂的；但是“恺撒”在逻辑上是简单的，也就是说，其任何部分都不是符号。我们或许认为，维特根斯坦的论题不会应用于一切事实上是复杂的事物，而只能应用于被复合名称所命名了的事物。例如，尽管“恺撒”是简单的，但是“恺撒之死”是复杂的。我们将用“每一个使其所描述的复合物的复杂性显而易见的陈述”来代替出现于维特根斯坦的阐述的开端处的短语“每一个关于复合物的陈述”。如果不进行这样的弱化，那么每当我们提及事实上是复杂的某种事物，但是我们又并不知道它是复杂的，或者说无论如何我们不知道如何对其进行分析时，就会出现麻烦。这种弱化就对付了这种麻烦。

甚至在这种弱化的形式中，这个原则也禁止p作为一个单一体出现在“A相信p”中，因为一个命题一定具有显而易见的复杂性，除了在那些异常的情况即在其中有像笨人难过的桥 (6) 这类专名的情况下；而且即便

那样，当我们用这个命题替换其名称时，我们也只作出了在“A相信p”中被断言的东西。

假如或者坚持外延性原则或者坚持原子性原则，那么有必要在“A相信p”中的“p”和一个诸如“p或者q”这类普通的真值函项中的“p”之间作出区分。假如这两者是等同的，那么就不可能构造一种纯粹外延的逻辑，并且也许不可能坚持卡尔纳普所说的物理主义。维特根斯坦首次尝试了对这两个p进行区分（《逻辑哲学论》，5.54以下）。他说：

“在一般的命题形式中，命题只是作为诸真值运算的基础才出现在一个命题中。

“乍一看，一个命题好像也可以通过不同的方式出现在另一个命题中。

“在某些心理学的命题形式中，情况尤其是这样。比如，‘A认为p是实际情况’，或者‘A认为p’，等等。

“这里，从表面上看，似乎命题p与对象A处于某种关系之中。

“（并且在现代认识论［罗素、穆尔等等］中，这些命题都是这样被设想的。）

“但是，很清楚，‘A相信p’、‘A认为p’、‘A说p’，都是‘“p”说p’这样的形式：在这里，我们并不拥有一个事实与一个对象之间的配置，而是经由其诸对象的配置而来的诸事实之间的一种配置。

“这表明，不存在现代肤浅的心理学所构想的灵魂——主体等等——这样的事物。”

在《数学原理》第二版（第Ⅰ卷附录C）中，我接受了维特根斯坦的观点。卡尔纳普在《世界的逻辑构造》中也接受了他的观点。在《语言的逻辑句法》中[(7)]，卡尔纳普作了轻微的改变：他说，内涵的语言与外延的语言都是可能的，并且我们必须只说一种内涵的语言中的每一个陈述都能翻译成一种外延的语言。甚至这一点，他也不认为是确定的，尽管他认为这是可能的。然而，关于命题态度这个问题，他重复了维特根斯坦所说的话。他说，照此情况，“查理说（或者认为）A”是内涵的，但是能够翻译成“查理说（或者认为）‘A’”。这里，我们被告知：“假设‘A’成为某个句子的缩写（而非名称）。”我们也被告知，句子的名称是通过加引号形成的。所有这一切并没有为出现在《逻辑哲学论》中的东西增添了什么内容。

我怀疑，这种观点能否——即便它是真的——依据维特根斯坦的理由而得到主张。因此，我打算辩论性地考察维特根斯坦的论证。

刚才引自维特根斯坦的这段文字的要旨是：“‘A相信p’、‘A认为p’、‘A说p’，属于‘“p”说p’这种形式。”让我们试图清晰地陈述这种观点。

一般说来，当一个词出现在一个句子中时，我们并不是在说这个词，而是在说它所意指的东西；当我们希望说这个词的时候，我们把它放在引号里。因而，“‘苏格拉底’是苏格拉底的名称”这个句子并不是重言式；当你被介绍给你从未听说过的一个人时，你就知道了这种类型的一个命题。当“苏格拉底”这个词未被放在引号中时，你是在说这个人，而非在说这个词。现在，同样地，当我们断言一个命题时，我们就认为，我们并未说出关于这些词的某种东西，而是说出了关于这些语词之所指的某种东西；而且，假如我们要说出任何关于这些词的某种东西，我们必须将它们置于引号中。但是，在命题和单个的语词之间有一种差

别。单个的语词，至少像对象词这样的语词，拥有一种外在于语言的意义；但是命题，由于可以是假的，一定与对象之间具有某种不太直接的关系，除了当它们表达知觉时。因而，“p”和p之间的区别并非像“苏格拉底”和苏格拉底之间的区别那样简单。

在这种讨论中，重要的区别并不在于“p”和p之间，而在于p所表达的东西与p所指示 的东西之间的区别。这种区别并不限于命题；就对象词的情况而言，也存在这种区别。假如我惊呼“火！”那么我就表达了自己的状态，并指示了一种不同于我的状态的现象。单个的语词是一个完整的句子。这是对象词的特权，而其他语词只能成为句子的一部分。我认为，用作完整的感叹句是对象词的主要用途，而将其用作一个更大的句子的一部分只是从这种用法中派生的。正是作为句子，对象词才拥有表达与指示这两个方面。

有含义的与无意义的语词串之间的区别，迫使我们认识到一个有含义的句子拥有一种非语言的特性，即“含义”。这种特性是更加主观的东西，它与真或假没有关系。我们可以把一个句子的含义等同于它所表达的东西，即说话者的一种状态。这样的一种状态可以称为一种“相信”行为，假如这个句子是陈述性的。能用同一个句子加以表达的两种相信行为，被说成是同一个信念的实例。

因而，从刚才所说的话中可以断定，一个句子有三 种而非两种出现方式。

首先，我们可能关心实际的语词；这指的是那种使用了引号的适当的场合。例如，我们可以断言恺撒说过“jacta est alea”[(8)]。一个不懂拉丁语的人可以知道恺撒说过这样的话；他并不必然知道恺撒所意指的东西。因而，“jacta est alea”这些词在这里只是作为语词而出现的，并不拥

有意义。

其次，我们可能关心句子所表达的，而不关心它所指示的东西。假如我们断言恺撒说过木已成舟，那么这种情况就出现了。这里，“木已成舟”这些词出现时是有含义的。恺撒没有使用这些词，而是使用了表达同一种状态的拉丁词。假如我们断言恺撒说过“the die is cast”[(9)]，那么我们的断言就是假的，因为这意味着他说过英语。因而，当我们说“恺撒说过木已成舟”时，“木已成舟”这些词的含义而非所指才是相关的，因为事实上是否木已成舟完全是不相干的。

再次，我们可能不仅关心一个语句所表达的东西，而且关心它所指示的东西。我可能会说：“恺撒确实说过，木已成舟。”这里，当我说“木已成舟”时，我作出了一个断言。并且，假如这个句子指示了某种东西，这个断言就是真的；假如它什么也没有指示，它就是假的。在每一个完整的陈述句中，被指示的东西是相关的；但是在从句中，可能只有被表达的东西才是相关的。这尤其出现在关于“A相信p”的情况中。

我们现在能够确定我们将如何看待维特根斯坦的观点，即“A相信p”属于“‘p’说p”这样的形式；或者不如说，我们能够确定我们应该说“A相信p”还是说“A相信‘p’”。让我们用“B热”这个句子来替换“p”。当我们说A相信B热时，我们是在说（大体说来）A处于一种状态之中，并且该状态将导致他说出——假如他说的话——“B热”或者某种具有同样含义的东西。我们并不是在说这些词在A的心灵中。他可能是一个法国人；这个人会说“B a chaud”[(10)]，假如他说的话。事实上，关于“B热”这些词，我们什么也没有说，而只是在说它们所意指的东西。因此，不应该有引号，并且我们应该说“A相信p”。

我们应该说“p是真的”还是“‘p’是真的”呢？

通常假定我们应该说后者，但是我认为这种假定是错误的。

考虑一下“B热是真的”。

这断言了一种由相信行为所组成的类与一个事件之间的一种复杂的关系。它意味着：任何处于某类状态［即由“B热”这些词所表达的那些状态］之一的人都与某个事件之间［即视情况而定的B热或者B不热］具有某种关系。

这里，“B热”这些词只进入了并非作为语词的这个短句的含义。因此，我们应该说“p是真的”。

我再说一次，这个问题的困难来自于这个事实，即句子以及某些词具有两种　非文字的用途：（a）用来指示对象；（b）用来表达心灵状态。当不作为指示　而出现时，语词可以不作为　语词并通过其意义而出现：当它们仅仅　作为表达　而出现时，这种情况就发生了。不同于对象词的单个语词仅仅　表达而不指示。这就是它们不同于对象词并且也不可能是完整的句子的原因。

以上所述清楚地表明，“p”可以通过两种不同的非文字的方式出现：（a）通过指示和表达都与之相关的方式；（b）通过只有表达才与之相关的方式。当这个句子独自地作为一个断言出现时，我们拥有（a）；当我们说“A相信p”时，我们拥有（b），因为我们正在断言的现象可以在不提及p的真或假的情况下得到完全的描述。但是，当我们断言“p或者q”或者任何其他的真值函项时，我们拥有（a）。

假如上述分析是正确的，那么外延性原则适用于所有的p的指示与之相关的p的出现，但是不适用于那些唯有表达才与之相关的p的出现；也就是说，它适用于（a），而不适用于（b）。我认为，这个说法是一

种同义反复。假如我没有弄错的话，那么在其一般形式上外延性原则必须被抛弃。

N．道尔凯先生告诉我，在“A相信B热”（A believe that B is hot）中，语词“B热［这个事实］”（that B is hot），当作为一个完整的句子时，描述了 “B热”（B is hot）所表达 的东西。这种看法是具有吸引力的，并且可能是正确的。根据这种观点，语词“B热［这个事实］”事实上并不适用于B，而是描述A的状态。这种情况类似于在其中我说“A闻到了玫瑰花的味道”的情况。这里，玫瑰花仅仅起到了描述A的状态的作用；我可以给这种味道一个名称，比如说S，并说“A闻到了S”。类似地，我可以（在理论上）用描述正在相信B热的那些人的身心状态的语词来代替“B热［这个事实］”。这种观点使得在“p”和“p［这个事实］”（that p）之间作出鲜明的区分成为必要的。每当事实上是p出现时，我们可以保留外延性原则；但是，当确实是“p［这个事实］”出现时，这个原则之所以不适用，是因为“p”事实上并未出现。

现在我们必须考虑原子性原则。现在，我将不是一般地对其加以考虑，而仅仅联系像“A相信p”这样的句子来考虑。在其一般形式上，它需要对分析方法加以考虑，并需要考虑这样的问题，即代表复合物的专名在理论上是否可以省略；我打算把这些留到以后再作考虑。目前，我只希望考虑，在一种适当的语言中，像“A相信p”这样的句子能否在原子的、分子的以及本章前面所解释的概括的语句层内得到表达。

这个问题就是：我们能够对“A相信p”作出解释，以便p并不作为一个从属的复合物出现吗？

让我们再次用“B热”代表“p”。在靠近前面的一章中，我们承认，说A相信这一点就等于说他处于许多可描述的状态之一，并且所有那些状

态都有某种共同的东西。这样的状态之一，就是A在其中说出“B热”的状态。但是，没有理由设想，当A相信B热时，必然会有某些语词呈现于A。

说“A说出‘B热！’”就是断言出现在A的言语器官中的一系列运动。这纯粹是一种物理的现象，它可以在不引进任何从属的复合物的情况下得到完全的描述。看来，作为相信B热的A的每一种其他状态，也可以通过类似的方式得到描述。然而，依然存在这样的问题：所有这些状态拥有什么共同的东西呢？

我认为，它们共同拥有的东西仅仅是因果的。然而，这是一个困难的问题，并且我认为这是一个我们无须加以精确回答的问题。依我看，任何一种确实可能正确的回答都不会与这样的结论相抵触：“A相信p”能够——至少当p是一个像“B热”这样的简单句时——在不引入一个从属的复合物的情况下加以分析。假如p是一个像“所有人都是有死的”这样的一般语句，这个问题会更加困难。因此，我现在满足于这一结论：迄今为止，我们没有发现有效的反对原子性原则的论证。

因此，我们得到了这些结论：（1）当加以严格解释时，对像“A相信p”这样的句子的分析并未表明外延性原则是假的；（2）同样的分析并未证明原子性原则是假的，但是也没有充分证明它是真的。

---

(1) 在下文中，我将以一种在某种程度上更加基本的形式重复第十三章第三节已经说过的某些事情。

(2) 刻耳柏洛斯是希腊神话中的一只猛犬，守卫着冥府入口处，有三个头。——译注

(3) 珀加索斯是希腊神话中的长有双翼的飞马。——译注

(4) 荷马是古希腊吟游盲诗人。——译注

(5) 布赖恩·博鲁是历史上的爱尔兰国王。——译注

(6) “笨人难过的桥”（pons asironum），是指欧几里得《几何原本》第一卷中的第五命题：“等腰三角形底角相等。”这是初学者或者说“笨人”一时难以理解的定理，又称“驴桥”。——译注

(7) 第67节第245页以下。

(8) “jacta est alea”是拉丁文，意思是“木已成舟”。这是古罗马政治家、军事家恺撒在越过罗宾肯河时所说的一句话。罗宾肯河是古意大利与恺撒的高卢行省之间的边界。恺撒说这句话意在表达这样的事实：他已越过此河开始进军罗马，并陷入帝王争霸，再也没有回头的可能了。——译注

(9) “The die is cast”为英文，意思是“木已成舟”。——译注

(10) “B a chaud”为法文，意思是“B热”。——译注

第二十章　排中律

一般说来，我在本书中避免讨论逻辑问题。但在本章中，就像在上一章中一样，我将关心一个逻辑的题目，即排中律。众所周知，布劳威尔已经向这个定律提出了挑战，并且他的挑战是以认识论为根据的。他与许多其他人一道认为，“真”只能通过“可证实性”来定义，而后者显然是一个知识论的概念。假如他是正确的，那么排中律，以及还有矛盾律，都属于认识论，并且必须根据认识论所允许的任何一种关于真和假的定义加以重新考虑。在第十六章中，我们以初步的方式考虑了真与假，并讨论了从认识论上对其加以定义的那种企图。相当明显的是，假如要坚持一种认识论的定义，那么在其通常形式上，排中律不可能是真的，尽管矛盾律可以是真的。在本章中以及下一章中，我们必须考虑是牺牲排中律，还是尝试着作出一种独立于知识的真理的定义。[(1)]

这两种观点的困难都是惊人的。假如我们联系知识来定义真理，那么逻辑就崩溃了。迄今所接受的许多推理，包括绝大部分的数学，都必须作为无效的东西加以拒绝。但是，假如我们坚持排中律，我们将发现我们自己就承诺了一种实在论的形而上学，而且从实质上而非字面上看，这种形而上学似乎可能与经验论不相容。这个问题是根本的，并且是极其重要的。

在尝试着解决这个问题以前，让我们详尽阐述这两种可供选择的观点。

布劳威尔并不关心像“四重性饮用耽搁”这类句法上无意义的句子。他关心语法上以及逻辑上正确，但从认识论上无法证实或否证的句子。在我们开始讨论它以前，我们必须弄清争论点。

布劳威尔主张，“真的”是一个无用的概念，除非我们有办法发现一个命题是真的还是假的。因此，他用“可证实的”代替“真的”，并且他不说一个命题是假的，除非其反命题是可以证实的。因而，还有一个由处于中间地带的命题所构成的类。这个中间的类在句法上是正确的，但既不是可证实的，也不是与可证实的命题相矛盾的命题。对于这个中间的命题的类，布劳威尔拒绝称其为真的或者假的，并且对于它们来说，他认为排中律是错误的。

尚未有人极端地把“真理”定义为“被 知道的东西”；“真理”的认识论的定义是“能够 被知道的东西”。“可证实的”这个词是以通常的方式被使用的，并且假如一个命题能够 被证实，那么这个命题就是可证实的。这立即又产生了一些困难，因为可能性是一个难以解释的概念。假如这个定义是明确的，那么所要的这种特殊类型的可能性将不得不加以阐明。在数学中，布劳威尔和他的学派已经做了这项工作，并在很大程度上取得了成功。但是，据我所知，他们几乎没有思考更通常的命题，比如在两方面都没有证据的历史假设。许多东西都要从卡尔纳普的《语言的逻辑句法》中去了解，但主要是通过联想。他认为，像“所有的人都是有死的”这样的一般命题，由于本质上不可能被完全证实，将（暂时地）被当作真的，假如它之为真的许多场合是为人所知的，并且它之为假的任何场合都不为人所知。

要把“真理”定义为“能够被知道的东西”，必须从基本命题开始，一步一步地前进。与第十一章所说的相一致，我将假定我当前的事实前提是由以下四类东西构成的：（1）数量很少的断言当前知觉对象的命题；（2）数量巨大的否定命题。这些否定的命题，就像当我们看到一株毛茛属植物时我们作出“这并非红的”那样，都获自当前的知觉对象；（3）记忆——就不存在任何可以导致对其产生怀疑的理由而言；（4）

矛盾律，但不是排中律。首先，排中律将适用于某类命题，即那些面对知觉对象的命题。假如你要在十一月五日放爆竹，并说“小心！将有一阵爆炸声”，那么，或者有爆炸声，或者爆竹湿了并且没有爆炸声。在这样的情况下，你的陈述是真的或者假的。还有某些产生于这类情形的其他情形，排中律也适用于它们；对于这类情形的定义，在很大程度上与“真理”的认识论的定义属于同一种问题。

要看到，当排中律失效时，双重否定律也就失效了。假如p既不是真的也不是假的，那么p是假的是假的。假如双重否定律成立，那么这蕴含着p是真的；然而，根据假设，p既不是真的也不是假的。因此，在这种逻辑中，“p是假的是假的”并不等值于“p是真的”。

为了给我们自己提供一种机会，我们至少将在开始时承认来自基本命题的归纳概括。假如出现了一个否定的命题，那么这些归纳概括可以被证明是错误的。在发生那种情况以前，我们将与卡尔纳普一样，暂时将其作为真的接受下来。在两种情况下，我们都将认为它们受排中律的支配。我们也将承认他人的证据，这类证据服从某些常识的规定。现在，我们能够逐步建立科学；而且由于接受了归纳概括，我们将承认它们的结论中那些无法被否证的部分是真的。例如，我们会说，就像天文学引导我们假定的那样，史前时期曾出现过日食。但是，我们是带着犹豫的成分这么说的，而这种犹豫的成分是与构成天文学规律的归纳概括相吻合的。

因而，我们能够断言或否定我们（像经验论者那样）发现有理由去断言或否定的全部命题。困难出现（a）在逻辑与数学中，以及（b）在两方面都不存在证据的超越逻辑的命题上。

让我们考虑一个明确的并且不存在证据的超越逻辑的命题。以“公

元1年1月1日曼哈顿岛下雪了”为例。让我们把这个命题称作“P”。关于P，我们知道什么呢？由于接受了归纳概括，历史告诉我们有一个公元1年，并且地质学让我们确信曼哈顿岛那时存在着。我们知道，那里的冬天时常下雪。因而，我们理解 P，并不妨认为它似乎与一场有历史记载的降雪相联系。在理论上，一台拉普拉斯计算器能够推断以前时代的气候，这正像天文学家推断日食一样。然而在实践中，这种推断是不可能的，这不仅因为计算会极其困难，而且因为这需要比终究所能获得的更多的材料。因此，我们必须承认，我们对于P是真的或假的没有任何证据；而且据我们所能发现的而言，我们绝不可能拥有任何证据。假如“真理”要从认识论上得到定义，那么我们必须断定P既不是真的也不是假的。

我们不情愿接受这个结论，因为我们顽固地相信有一个独立于我们的观察的“实在的”世界。我们认为，我们本来可以 待在那儿的；而且假使那样的话，我们就会看到天是否在下雪，而且我们观看下雪这个事实对于这场雪没有任何影响。我们十分乐意地承认，正像冷的感觉与我们的温度神经有关联一样，雪的现象所具有的白的性质与我们的眼睛有关。但是，我们设想这些感觉有一个外部的原因，即物理学所讨论的雪；而且我们相信，除了在涉及某些非常细微的量子观察的地方，无论我们是否了解它，这都不受影响。

但是，当我们接受归纳概括，并允许自己相信曼哈顿岛在所提到的那个日期很可能存在时，所有这一切都已得到了承认。假如我们要承认这类归纳，那么似乎没有理由拒绝将排中律推广到每个拥有某种有利的或不利的证据的命题，不管那种证据怎样薄弱。现在，可能很容易有证据表明曼哈顿岛的气候在最近的两千年中没有发生很大的改变；而既然那样，气候记录就提供了在那一年任何特定的一天中出现降雪的可能

性。因而，我们会说P要么是真的要么是假的，因为尽管我们不能断定这个问题，但是我们对每种选择的可能性都有某种程度的了解。

仍然有一些不拥有任何证据的命题，例如：“有一个与我们生活于其中的这个宇宙没有时空关系的宇宙。”这样的宇宙可以由科幻作者加以想象；但是，正是因为这种假设的性质，所以不存在或者有利于它或者不利于它的归纳论证。当我们认为一定有或者没有这样的宇宙时，我认为我们想象了一个注视着他所创造的所有星球的造物主，而且我们由此偷偷摸摸地恢复了我们用语词所否定了的它与我们自己的星球之间的联系。[(2)] 假如我们严格地排除这种想法，并排除我们自己的知觉能力有一种神奇的提升这样的想法，那么，设想我们的假设没有意义也许是可能的。既然那样，它既不是真的也不是假的；但是它并不是一个命题，因而并未表明存在一些不遵守排中律的命题。

我们必须面对这个问题：在什么情况——如果存在这样的情况——下，一个句法上正确的句子不拥有意义？我们刚才说，“某种事物与我当前的知觉对象没有时空关系”也许是没有意义的，因为那相当于在拒绝那个想象出来的宇宙。似乎因此可以说，上述那个句子的对立面即“每个事物都与我当前的知觉对象具有某种时空关系”也是缺乏意义的；但是这一点好像是极无道理的。假如它是没有意义的，那么这一定是因为“每个事物”这个词。可以说，“每个事物”这个词意味着整个的宇宙可以陈列出来以供检验，尽管事实上新的知觉对象不停地产生，并且所有的全体都是虚幻的——除了一组被列举出来的对象所构成的全体以外。

这个关于全体的问题是非常重要的。就像我们定义人的类或自然数的类那样，我们能从概念上定义一个全体吗？有些人认为，我们能够做到这一点，假如这个类是有穷的；但是，如果它不是有穷的，我们就无

法做得到。然而，我看不出这是一种相关的考虑，除非当一个一般语词只是关于“这个特定集合中的这些对象”的缩写时。既然那样，这个一般语词是不必要的。每当就像在关于人的情况下那样，实际的列举是不可能的时，这个集合是有穷的还是无穷的这个问题似乎是没有意义的。在这方面，“所有人都是有死的”产生了与“所有整数都是奇数或偶数”相同的问题。

当我们说“所有人都是有死的”时，我们是在说某种东西吗，或者说，我们是在发出没有意义的声音吗？我并不是在问这个句子是不是真的，而是问它是不是有含义的。让我们首先排除某些站不住脚的观点。（1）我们不能试图将这个命题还原为一种规定，即“假如我看见一个人，我将判断他是有死的”。这是因为，我将看到一个人的那些场合就像人一样是不可能列举出来的。我也许会在临终时说“我遇到的所有人都是有死的”，因为那时他们能被列举出来，但是直到那时这个集合才从概念上得到了定义。（2）我们不能说：“关于一个集合的陈述是合法的，当有一个会涵盖这个全体集合的可能的　经验的类时；否则，它就不是合法的。”这是因为，假如我们试图定义“可能的经验”，那么我们将会发现，我们恰好是被带入了一个我们希望逃离的假设的概念领域。我们将如何知道一种经验是“可能的”？显然，这需要超越实际的 经验的知识。（3）我们不可以把“所有人都是有死的”限定于过去的经验，因为在那种情况下它将不得不意味着一种同义反复，即“迄今为止所有已死的人都是有死的”。（4）把一般陈述——尤其是归纳概括——解释为实用性的建议有时被认为是可能的。因而，“所有人都是有死的”将意味着“当你下一次遇到一个人时，我建议你在行为上把他当成是有死的人对待，因为假如你将他的头劈成两半并想着他不会死去，那么你将会被处以绞刑”。但是，因为这个人是　有死的，这个建议才是合理的。假如你严肃地怀疑是否所有人都是有死的，那么你最好去做一些关于这个问

题的实验。事实上，这种实用性的解释只是一种逃避。

假如我们排除了“所有人都是有死的”这类处理从概念上被定义的集合的句子，那么一般命题将被限定于历史，或者不如说，由目前存在的或者已经存在的对象所组成的集合。我们能够说“这个房间里的所有人都将死去”，但不能说“这个房间里的这些人的所有孩子都将死去”。这一点确实是荒唐的。

在我看来，当我们理解“人”和“有死的”这些词时，我们就能理解“所有人都是有死的”，而无须亲知每一个作为个体的人；而且同样地，我应该说，我们能够理解“所有整数都是奇数与偶数”。但是，假如要坚持这种观点，那么一定存在着一种诸如理解“所有性”（all-ness）这样的事物，并且它不依赖于列举。这其实就是理解关于什么是假设的东西的问题。对一般命题的分析是非常困难的，因为似乎相当明显的是，我们能够知道关于一个集合中所有分子的命题，却并不知道它的各个个别的分子。我们说“我什么也没有听到”可以是一个基本命题；然而对于逻辑来说，它是一个关于宇宙中一切事物的陈述。我们在第十八章中已经看到了如何去避免这种困难。

当我们在讨论公元1年的雪时，我们允许自己接受归纳概括。可以提出疑问的是，当我们怀疑排中律时，除了至多通过推断知觉对象的方式以外，我们是否有权利这么做。物理科学中的归纳总是通过实在论的词项来表述的，也就是说，你所观察到的东西可以在你不观察的情况下发生，并且确实会在适当的条件下发生。假如我们达到了一个无人居住的岛屿，并且发现那里有茂盛的蔬菜，那么我们将推断那里下过雨，尽管没有人看到这些雨。现在，显而易见的是，从归纳证实的立场来看，两个仅仅在未被观察到的现象方面有所不同的假设完全处于同一个层次。因而，从认识论的立场来看，我们可以假定不存在未被观察到的事

实，或者假定有少量的未被观察到的事实，或者假定有很多的未被观察到的事实；像物理学家所做的那样，我们可以插入任意数量和任何种类的未被观察到的现象，只要它们能使那些表述已被观察到的现象的规律成为最容易的。它们服务于一次在以实数开始和结束的计算中复数可以为之服务的同一种目的。

在询问这些未被观察到的现象是否实在地发生时，存在着某种意义吗？据卡尔纳普说，只存在一种语言学的问题：“实在”是一个没有任何合法用途的形而上学术语。那好，让我们保持前后一致。我自己并未观察我从证据或从历史中所了解的东西；我只观察到了出现在我自己的经验范围之内的东西。因此，按照所说的这种观点，这些假设，即证据不仅仅是声音与形状，以及世界在我最早能够记忆事物以前就存在着，都只是语言上的便利手段。

这是一种事实上无人接受的观点。假如一个医生对你说“你的妻子患了癌症”，那么你不会怀疑你所听到的东西表达了一种思想；你也不会怀疑，假如这位医生是对的，那么你的妻子正在经历并将继续经历一些与你的经验有所不同的痛苦经验。假如你当真认为整个事情只是一种描述你自己的某些经验的语言缩写，那么你的情感完全是另外一个样子。这一点当然是不容争论的。但是我注意到，采取我正在反对的这种观点的那些人，总是避免把它应用于有关他人的情况，并且满足于把它应用于像冰河时代这样的几乎毫无情感内容的事物。这样做是悖理的。假如冰河时代只是语言上的便利，那么你的父母、你的孩子、你的朋友以及你的同事都是如此。当然，接受证据仍然是可能的。你可以说：“据我所知，A先生是一系列声音与形状。但是我已发现，假如我把这些声音解释成我用之表达某些思想和知觉对象的那类声音，那么它们经常被证明是真的，尽管这种发现可能显得奇怪。因此，我已决定，我

在行为中把A先生当作一个有灵性的存在物去对待。”但是，你的情感并非当你相信他“确实”拥有灵性时你所拥有的情感。

当我们问：“某些未被我观察到的现象确实出现吗？”我们是在问一个至少对于他人来说拥有非常重要的情感内容的问题，而且这个问题看来几乎不可能完全没有含义。我们对他人的爱与恨、苦与乐感兴趣，因为我们坚定地相信它们与我们自己同样地“实在”。当我们这么说的时候，我们意指某种东西　。一个小说中的人展现他自己，但那是欺骗性的：他所表达的那些情感并未实际地被感觉到。“实在的”人是不同的。但是，如何不同呢？

现在，我并不想证明发生未被观察到的事件；我只想证明，它们发生与否不只是一个语言问题。首先，我认为这个问题与他人的知觉对象、思想及感觉相联系，因为既然那样，我们所推断的东西十分类似于我们从自己的经验中所知道的东西。就未被观察到的事物而言，不仅存在着这个事实，即它未被观察到，而且还存在着这样的事实，即它一定非常不同于我们对其拥有经验的任何东西，因为它不可能拥有某些可感的性质。通过考虑他人的经验，这个额外的问题被避免了。假如我们看到一个人明显是在遭受痛苦，那么他是　在遭受痛苦这个假设增加了某种东西，而不只是对一种不同于唯我论的语言习惯的接受。

说“但这并未把你带到经验之外；它只是把你带到了你的　　经验之外”，是没有用处的。你并不知道这是真的，除非你知道另外那个人拥有经验并且知道他并不仅仅是你所感知的东西；但这正是我们要对其加以正当性证明的那个知识。认识论不可能从接受他人的证据开始　，因为他人证据的正确性确实属于基本命题。

于是，我断定，在发生我没有经验到的某种事物这个假设中，有一

种实质性的意义；至少当这是类似于我的经验的某种事物——例如我将其归属于他人的那些经验——时，情况是这样的。

然而，这并未解决这个问题，即在关于无人观察到的物理现象的假设中是否存在着某种意义。我们现在就必须考虑这个问题。

这里，需要作出某些区分。我们依据经验认为，除了在有眼睛、神经以及头脑的地方，不可能有视觉对象存在；但是，假设这样的对象存在于其他地方并无逻辑的　困难。事实上，每一个在哲学和科学上天真的人都相信，当我们看某种事物时我们所看到的东西，当我们不再看它时依然在那里。这就是所谓的天真实在论；它是一种在事实上必须被认为是假的，但又并非是逻辑上不可能的学说。与物理学相关的问题是：由于承认在不存在具有感觉能力的人的地方，就不可能存在某种拥有我们从经验中所知道的那些可感性质的事物，那么存在着某种事物　这个假设拥有某种意义吗？事实上，有两个问题：首先，某种未被经验到的事物存在着这个假设有含义吗？其次，如果我们在不存在拥有感知能力的人的地方，必须假定现象不同于知觉对象，那么当我们假设存在着也在同样意义上不同于知觉对象的某种事物时，这种假设有含义吗？

关于第一个问题，我没有发现什么困难。我们经验到一种现象这个事实并非我们对这种现象的理解的一个必要部分，而只是导致我们知道这种现象出现了的一个原因，并且对于这个假设，即这种现象可以在无人感知时也存在着，不存在逻辑的障碍。事实上，我们全都以为，我们拥有我们没有注意到的许多感觉，并且严格说来，这些东西并未被经验到。

关于第二个问题，存在着较多的困难。它是这样的问题：如果当它们既非视觉的，也非听觉的，也非属于任何其他常见类型的时，物理现

象必将不同于我们的知觉对象，那么关于在这种意义上不同于我们的知觉对象的物理对象的假设具有某种含义吗？这个问题完全不是关于处在时间之外的康德的物自体的问题。我们的探究所涉及的这种类型的现象无疑是处于时间中的，而且它们处于一种类型的空间中，尽管这种空间的类型完全不是我们在知觉对象中所习惯的那一类。物理的空间即物理学空间并非直接可感知的，但是可以通过与可感空间的关系来定义。因此，一个涉及纯粹物理现象的命题看来能够通过从经验中知道的词项加以定义。假如这样的话，这个命题在某种意义上确实是有含义的，即便我们并不知道如何发现它是真的或假的。假如这样的说法，即“每个存在的事物都是可感的”，是有含义的，那么，与此矛盾的说法，即“某个非可感的事物存在着”，一定也是有含义的。假如坚持认为“可感的”没有意义，那么我们能够代之以“视觉的或者听觉的，或者其他等等的”。因而，我们似乎不能否认，关于那些不具有我们认为在原因上依赖于感官系统的性质的假设是有含义的。

尚待探究在什么意义——假如有这样的意义——上，这样的一个假设可以被认为或者是真的或者是假的。

这把我们带到了关于作为使命题为真的东西的“事实”的问题。塔尔斯基指出，根据真理的符合论，假如天在下雪，那么“天在下雪”这个命题是真的。显而易见，这与知识毫无关系。假如你没有意识到天在下雪，那么这并未使“天在下雪”这个命题少了一些真实性。当你最后确实探头往外看时，你可能发现地面上有几英寸厚的雪，并说“雪一定已经下了好几个小时”。假如你后来没有往外看，那么雪确实会依旧在下着吗？在你没有探头往外看的所有时间中，“天在下雪”这个命题都是真的，尽管你并不知道它是真的。这是实在论的和常识的观点，而且正是这种观点使得排中律似乎成为不言自明的。

让我们以一种避免所有可避免的困难的方式着手陈述这种观点。首先，关于“事实”：它们将不被构想为“草是绿的［这个事实］”（that grass is green）或者“所有人是有死的［这个事实］”（that all men are mortal）；它们将被构想为现象。我们将说，所有知觉对象都是事实；但是根据实在论的观点，它们仅仅是事实中的一部分。它们可以被定义为某人无须推论就知道的事实；但是，根据实在论的假设，存在着只能通过推论才能被知道的其他事实，并且很可能还存在着其他一些根本不能被知道的事实。

按照这种观点，知觉对象可以定义为与拥有适当器官的一具活的身体具有某种类型的时空关系的事件。例如，设想你在测量音速，并且为了这种目的，你偶尔开枪，而一英里之外的一个人一旦听到枪声就会挥舞一面旗帜。假如我们相信物理学家的话，那么在穿越介于中间位置的空间的全过程中都存在着一些事件，即电波。当这串事件到达耳朵时它就经历了各种各样的改变，这很像当太阳开始在植物上面制造叶绿素时也经历了各种各样的改变一样。只要耳朵是与正常的脑连在一起的，声波对耳朵的冲击所产生的事件之一就是所谓的“听到”这种声音。在这个事件之后，因果链条就走出脑进入手臂，并且导致那面旗帜的舞动。与脑和感觉有关的奇怪之处，是在链条的这个点上起作用的因果律的特征：它们包含习惯以及“记忆的”因果关系。说我们“知道”一个知觉对象，就等于说它已经在脑中建立了某种习惯。只有脑中的事件才能在脑中建立起习惯。因此，只有脑中的事件才能通过我们凭之知道知觉对象的那种方式而被知道。

物理学和生理学从技术上假定了某种像上述这样的观点。我并不是说物理学家和生理学家必然要从理论上为它辩护，或者说他们的结论与其他观点不相容。我只意味着他们以自然的方式加以使用的语言是一种

蕴含着某种这样的看法的语言。

我不知道是否有任何论证可以表明这种观点是假的。各式各样的唯心论哲学都试图证明它是站不住脚的；但是，就它们诉诸逻辑而言，我认为它们没有达到目的是理所当然的。来自认识论的论证并不试图表明所提到的这种观点是错误的；它只试图表明，就其因为假定存在着不必要的实体而违背了奥康剃刀原则而言，它是不必要的；与来自逻辑的论证不同，这种论证和它以往同样地有力。认识论的论证指出，我们所知道的东西是知觉对象。声波、脑等等都只是在知觉对象的相互联系方面所作出的方便的假设。当我既已开枪时，它们能使我算出在我拥有我称之为旗帜的舞动这个知觉对象之前将有多长时间（根据我称之为“看秒表”的那种视知觉）。但是，就像没有必要设想平行线“确实”会在一个无穷远的地点相交一样，也没有必要设想这些假设拥有某种“实在性”；这里所说的无穷远的地点，对于某些目的而言，也只是一种便利的说话方式。

认识论的怀疑论拥有一种逻辑的基础；该基础指的是这个原则：绝不可能从其他某种事物的存在中演绎出某种事物的存在。这个原则必须加以更清晰地陈述，并且在陈述中不使用“存在”这个词。我们举例说明。你往窗外看，并且发现你能看到三座房屋。你转身回到屋里，并说“三座房屋都可以从窗子里看得到”。我所想到的这种类型的怀疑论将会说：“你的意思是指这三座房屋都曾是可见的。”你会回答说：“但是它们不可能在这么短的时间里就已消失了。”你也许又看了一下，并说：“确实，它们还在那儿。”怀疑论者会反驳说：“我承认在你又一次往外看时它们又一次曾经在那儿；但是，什么东西使你认为在你两次往外看的时间间隔中它们还是在那儿？”你只能说：“因为每当我看的时候，我都看见了它们。”怀疑论者会说：“那么你应该推断，它们是由你

的看的行为导致的。”你绝不可能成功地获得任何反对这种观点的证据，因为你不能发现当无人看它们时这些房屋会是什么样子。

我们的逻辑原则可以陈述如下：“任何关于在时空的一个部分所发生的事情的命题在逻辑上都不蕴含着任何关于在时空的另一个部分所发生的事情的命题。”如果认为提到时空就不适当地暗示了物理主义，那么可以轻易地将其消除。我们可以说：“可以从一个被感知的事件中获得的命题，在逻辑上绝不蕴含着任何关于任何其他事件的命题。”我认为，任何一个理解真值函项逻辑的人都不可能对此表示怀疑。

在纯粹数学之外，重要的推论并不是逻辑的；它们是类比的和归纳的。现在，我们所想到的这种偏颇的怀疑论者承认这样的一些推论，因为每当物理主义能使我们预言我们自己未来的知觉对象时，他就接受物理主义。他将允许测量音速的那个人说“在五秒之内，我将看到那面旗帜舞动”；他只是不允许那个人说“在五秒之内，那面旗帜将会舞动”。然而，在归纳与类比方面，这两个推论完全处于同一个层次；而没有归纳与类比，科学，无论得到怎样的解释，都是不可能的。我们的逻辑基础因而变得不重要了，并且我们必须考虑，归纳与类比是否在任何时候都能使得存在未被感知到的事件这点成为可能。

在这点上，存在一种谬误推论的危险。这种推论非常简单，以至于它应该易于避免，但它仍然不是始终可以避免的。一个人可以说：“我感知过的每个事物都曾被感知了；因此，可以归纳地证明每个事物都将被感知”；而假如我说“我知道的每个事物都是已知的；因此，很可能每个事物都是已知的”，论证方式将是一样的。

于是，我们就有了一个实质性的问题：假定归纳与类比是合法的，那么它们为未被感知到的事物提供证据了吗？这是一个困难的但绝非不

可解决的问题。然而，我现在不会讨论它，因为它假定了公认的并且目前对我们来说作为必要之点的东西，即在承认未被感知到的事件的理论与不承认未被感知到的事件的理论之间的区别，不必仅仅是语言上的。

尽管上述讨论迄今为止是很不令人信服的，但在这种讨论结束时，我发现自己相信真理与知识是不同的，并且我相信一个命题可以是真的，尽管不存在任何方法可以发现它是真的。既然那样，我们可以接受排中律。我们将参照“事件”来定义“真理”（我是在说非逻辑的真理），并且将通过与“知觉对象”的关系来定义知识。因而，“真理”将是一个比知识更宽广的概念；要不是因为这个事实，即知识拥有一些非常模糊的边界，它在实践上就会是一个无用的概念。当我们进行一项研究时，我们假定我们正在研究的那些命题或者是真的或者是假的；我们可能发现证据，也可能发现不了证据。在发明分光镜以前，确定星体的化学构成显然始终是不可能的；但是，坚持认为它们既非包含也非不包含我们所知道的元素就是错误的。现在，我们并不知道在宇宙的其他地方是否存在着生命，但是我们有权利确信，在那里或者存在着生命，或者不存在着生命。因而，我们既需要“真理”，也需要“知识”，因为知识的边界是不确定的，并且因为如果没有排中律，我们就不能提出导致诸多发现的问题。

在下一章中，我将继续讨论我们刚才一直在讨论的那些问题。但是，这种讨论将是细致的和分析的，而非论证性的。在继续进行缜密的分析以前，我希望使在一般趣味方面有待解决的问题的意义变得清晰。这个过程将包含某种不可避免的重复。为此，我必须请求读者谅解。

---

(1) 本章所说的话意在澄清这个问题。只是在下一章中，我们才作出一种严

肃的尝试，以达到一种决断。

(2) 参阅奥拉夫·斯特普尔顿的《星辰缔造者》。

第二十一章　真理与证实

在近来的哲学中，我们可以区分四种主要类型的关于“真理”或者关于某种被认为是更好的并作为其替代物的概念的理论。这四种理论是：

Ⅰ．用“有保证的可断言性”代替“真理”的理论。这种理论为杜威博士及其学派所主张。

Ⅱ．用“可能性”代替“真理”的理论。这种理论为赖欣巴赫教授所主张。

Ⅲ．把“真理”定义为“融贯”的理论。这种理论为黑格尔派以及某些逻辑实证主义者所主张。

Ⅳ．真理的符合论。根据这种理论，基本命题的真依赖于它们与某种现象之间的关系，而其他命题的真则依赖于它们与基本命题之间的句法关系。

就我而言，我坚定地坚持最后这种理论。然而，它有两种形式，并且在这两种形式之间作出决断是不容易的。在一种形式中，基本命题必须是获自经验的，而且不能适当地与经验相关联的命题因此既不是真的也不是假的。在另一种形式中，基本命题无须与经验相关联，而只与“事实”相关联，尽管假如它们不与经验相关联，它们就不能被知道。因此，就“真理”与“知识”的关系而言，符合论的两种形式是不同的。

在上述四种理论中，我已在第十章中讨论了第三种。我将在以后的一章中讨论第一种和第二种，这两种理论具有某种亲缘性。当前，我将假定“真理”将通过符合而得到定义，并且我将依据是“经验”还是“事

实”被当作真理必须与之相符的东西，来考察这种理论的两种形式。我将分别把这两种理论称作“认识论的”和“逻辑的”理论。我并不是想暗示“逻辑的”理论比另一种理论更逻辑，而仅仅是想指出，它是那种从技术上为逻辑所假定的理论，并且假如它被拒绝，这种理论就将被牵扯到某些困难之中。

在这个领域的大部分范围内，这两种理论是相同的。根据认识论的理论为真的一切东西，根据逻辑的理论也是真的，尽管反过来不是这样。在认识论的理论中的所有基本命题在逻辑的理论中也是基本的，尽管反过来也不是这样。在这两种理论中，基本命题与其他真命题之间的句法关系是相同的。能够从经验中被知道的命题在这两种理论中也是相同的。然而，在逻辑方面有一些差别：在逻辑的理论中，所有命题或者为真或者为假；而在认识论的理论中，一个命题既不为真也不为假，假如不存在对其有利或不利的证据。换句话说，在逻辑的理论中，排中律是适用的；但在认识论的理论中，排中律是不适用的。这是它们之间最重要的差别。

我们将会看到，在这两种理论中，用于定义“真理”的符合都只会在涉及基本命题的情况中被发现。如果假定像“所有人都是有死的”这样的命题是真的，那么它是从“A是有死的”、“B是有死的”等等之类的命题中获得它的真的，并且这些命题中的每一个都是从像“A死了”、“B死了”等等之类的命题中获得它的真的。对于A和B的某些值来说，这些命题可以从观察中获得；它们在这两种理论中都是基本命题。在逻辑的理论中，甚至当它们未被观察到时，它们也将（假如是真的）是基本命题。逻辑的理论将会认为：存在一个会使“A死了”这个陈述为真的“事实”，即使没有人意识到这个事实；或者说，存在一个相反的事实，或者更确切地说，一组相反的事实，而从这些事实中可以断定A是不死的。

在认识论的理论中，基本命题就是像在第十章中所定义的那样。在逻辑的理论中，它们必须拥有一种不参照我们的知识的定义。但是，根据这种新的逻辑的定义，“被经验到的基本命题”就是认识论的理论中的“基本命题”。这种逻辑的定义将通过观察认识论上的基本命题的逻辑形式而获得，并且忽略它们必须被经验到这个条件，尽管保留了它们一定是真的这个条件（在逻辑的理论的意义上）。

在认识论的理论中，我们说，一个“基本”语句是一个“符合”于一种“经验”或者“表达”一种经验的句子。“符合”和“表达”的定义主要是行为主义的。“经验”可以被考察，但是按照我们当前的观点，它几乎不能被定义。根据另一种“逻辑的”观点，“经验”可以定义为“事实”的某个子类。

表达经验的句子具有某些逻辑形式。当它们表达提供了物理学的材料的经验时，它们总是原子的。就心理学的材料而言，如果认为情况也是如此，那么就会有一些困难。但是，我们已经发现，有理由认为这些困难并非不可克服的。存在某些涉及像“或者”和“有的”这样的逻辑语词的回忆；更通常地，存在某些“命题态度”，比如相信、怀疑和愿望等等。命题态度的问题是复杂的，并且需要进行大量的讨论。但是，我们对于信念的分析意在表明，与它们有关的基本命题本质上并非不同于物理学所需的那些命题。

假定认识论的基本命题的逻辑形式已经确定，我们就可以继续考虑关于基本句子的逻辑理论。但是必须指出，我们现在将要考虑的这种观点是可商榷的。它的主要优点在于允许我们相信排中律。

如果假定了排中律，那么，任何一个认识论上基本的句子，若其中的任何语词都被替换为与自己属于相同逻辑类型的另一个语词，则将依

然是真的-或者-假的。但是，当一个句子在认识论上是基本的时，它与之相符并且因此为真的那个事实是被经验到的。当这个句子中的一个或多个语词被变换时，可能不存在某种由新的句子所表达的经验；在这个新的句子与任何一个认识论上基本的语句之间，也可能不存在这个新的句子由之获得间接的真或假的句法关系。因此，我们必须或者放弃排中律，或者扩展我们的真理定义。

假如在回到认识论的理论时，我们放弃排中律，那么我们可以根据“可证实性”来定义间接的真理：一个句子是“可证实的”，当它与一个或多个认识论上基本的语句之间具有某些指派的句法关系中的一种时。没有这样的句法关系的句子将既不是真的，也不是假的。（与基本句子之间的某些句法关系使得一个句子是“可能的”；既然如此，按照我们当前的打算，我们也将被迫否认这个句子是真的-或者-假的。）

另一方面，我们可以坚持排中律，并且对于“基本语句”，我们可以寻求一种与认识论的定义相对的逻辑的定义。这种做法首先需要对“有含义的”句子作出定义。为了达到这个目的，我们确立下列定义：

一个句子是“可证实的”，当它或者（a）在认识论上是基本的，或者（b）与一个或多个认识论上基本的命题之间具有某些句法关系时。

一个句子是“有含义的”，当它是通过用与自己属于相同逻辑类型的其他语词代替一个可证实语句S中的一个或多个语词而产生的时。

然后，排中律将被断言适用于每一个有含义的句子。

但是，这将需要对“真理”作出一种新的定义。

在认识论的理论中，我们说过，一个“基本”句子的真是通过与一

种“经验”之间的符合而得到定义的。然而，我们可以用“事实”代替“经验”；假如这样，一个不可证实的句子可以因为与一个“事实”相符合而成为“真的”。既然这样，假如排中律被保留，那么我们不得不说：每当有一个包含某个语词“a”的可证实语句“f（a）”，并且该语句被关于a的适当事实所证实时，如果“b”是一个与“a”属于相同逻辑类型的语词，那么就有一个由语句“f（b）”所指示的事实，或者有一个由语句“并非f（b）”所指示的事实。

因而，排中律将把我们卷入很多困难的形而上学之中。

假如排中律被保留，那么我们将不得不按照下述方式进行：

（1）事实是不加定义的；

（2）某些事实被“经验到”；

（3）某些被经验到的事实既被语句所“表达”，也被语句所“指示”；

（4）假如“a”和“b”是属于同一逻辑类型的语词，并且“f（a）”是表达一个被经验到的 事实的句子，那么或者“f（b）”指示了一个事实，或者“并非f（b）”指示了一个事实；

（5）“材料”是表达并指示被经验到的事实的句子；

（6）“可证实的”句子就是那些与材料之间具有某些句法关系的句子，并且这些句法关系可以使它们从材料中演绎出来——或者我们可以补充说，使它们与材料相比或多或少是可能的；

（7）“真的”句子就是那些或者指示事实或者与指示事实的句子之

间具有某种句法关系的句子，而且这里的句法关系就是可证实的句子与材料之间所具有的那种关系。

按照这种观点，可证实的句子是真的句子的一个子类。

似乎相当清楚的是，在没有上述的形而上学原则（4）的情况下，排中律是无法保留的。

在这两种真理理论中，都存在着困难。认识论的真理理论，由于是以前后一贯的方式提出的，从而对知识作出了过分的限制，而这种结果并非是其拥护者想要的。逻辑的理论把我们卷入形而上学，并且在定义符合时存在着一些困难（并不是不可克服的），而这种符合是关于“真理”的定义所需要的。

我认为，无论我们接受哪一种理论，都应该承认意义　　限定于经验，而含义 则不然。

关于意义：依通常的理由，我们可以忽略拥有词典定义的语词，并把我们自己限定于拥有实指定义的语词。现在，显而易见，实指定义必须依赖于经验；休谟的原理，即“印象先于观念”，确实适用于关于对象词的意义的学习。假如我们先前的讨论是正确的，那么它也适用于逻辑语词：“并非”一定是从拒绝的经验中获得其意义的，而“或者”一定是从犹豫的经验中获得其意义的。在我们的词汇中，任何必要的语词都不可能拥有独立于经验的意义。确实，我　能理解的任何语词都拥有一种获自我的 经验的意义。

关于含义：每当我接受知识时，这就超越了我的个人经验。在小说作品中，它超越了全人类的经验。我们经验“哈姆雷特”，而非哈姆雷特。但是，在阅读这个戏剧时我们的情感与哈姆雷特而非“哈姆雷特”有

关。“哈姆雷特”[(1)]是一个拥有六个字母的单词；它是否应该如此是一个无足轻重的问题，而且它确实不能用一把出鞘的匕首结束自己的生命。因而，戏剧“哈姆雷特”全都是由假的命题构成的；这些命题超越了经验，但确实是有含义的，因为它们能够唤起情感。当我说我们的情感是关于哈姆雷特而非“哈姆雷特”的时，我必须对这个陈述作出限制：它们确实不是关于任何事物的，但是我们认为它们是关于名叫“哈姆雷特”的那个人的。戏剧中的命题都是假的，因为不存在这样的一个人；它们是有含义的，因为我们从经验中知道“哈姆雷特”这种声音、“名字”的意义以及“人”的意义。在这个戏剧中，基本的虚假在于这个命题：“哈姆雷特”这种声音是一个名字。（假设无人作出下述这样的不相关陈述：也许曾经有一位名叫“哈姆雷特”的丹麦王子。）

我们关于哈姆雷特的情感并不包含信念。但是，为信念所伴随的情感可以在非常类似的情况下出现。圣维罗尼卡[(2)]应当把其假想的存在归因于语词的误解，但是她还是能够成为一个偶像；同样地，古罗马人崇拜罗穆卢斯[(3)]，中国人崇拜尧和舜，而英国人崇拜亚瑟国王[(4)]，尽管所有这些杰出的人物都只是文字上的虚构。

我们在第十四章中看到，像“你热”这样的一个陈述在其完全的表达中包含了一个变项。我们能说我所拥有的超出我个人经验的每一个信念都至少包含一个变项吗？让我们举一个尽可能不利于这个假设的例子。设想我正和一位朋友站在一起观看一群人。我的朋友说：“琼斯在那儿。”我相信他，但是我看不到琼斯；而对于琼斯，我假设她既为我也为我的朋友所认识。我将假定，我的朋友和我把同一种意义归于“琼斯”这个词；好在就当前的这个方面而言，不必讨论这种意义是什么。就我们的目的来说，“那儿”这个词是关键的；当被我的朋友加以使用时，它是某个视觉方向的专名。（“那儿”是一个自我中心殊相词，我们

在第七章中已经讨论了它在其中被看作专名的那种意义。）我的朋友可以通过手的指向解释“那儿”这个词；这能使我大约 知道他是把哪个方向称作“那儿”的。但是，无论他可能做什么或者说什么，“那儿”这个词对我来说都不是一个专名，而只是一个或多或少具有模糊性的摹状词。假如我看到了琼斯，那么我可以说：“噢，是的，他是在那儿 。”于是，我就说出了我的朋友的陈述所未传达给我的一个命题。对我来说，我所听到的被我的朋友所使用的语词“那儿”，仅仅意味着“某个特定区域内的某个地方”，因而它包含了一个变项。

让我们试图来定义时常以非常模糊的方式加以使用的“经验”一词。它在不同的方面拥有不同的意义，尽管这些意义之间是有联系的。让我们从一种语言学的定义开始。

从语言学上说，一个词拥有一种处于“经验”范围之内的意义，假如它拥有一个实指定义的话。“哈姆雷特”这个词并不拥有一种经验范围之内的意义，因为我无法用手指着哈姆雷特。但是，“‘哈姆雷特’”这个词确实拥有一种处于经验范围之内的意义，因为它意指“哈姆雷特”这个词，并且我能够　指着该词。当一个词拥有一种实指定义时，我们将称之为一个“经验语词”。所有真正的专名、所有没有词典定义的谓词或关系词的装置，还有某些少量的表达拒绝或者犹豫这类心灵状态的逻辑语词，都属于这样的语词。

当我们关心语言时，上述定义是恰当的，但是在其他方面是很有局限的。通过实指定义理解一个词只是一种习惯，并且在其某些用法中，“经验”可以等同于“习惯”；或者为了表达得更精确一些，我们可以说，在一个“被经验到”的事件与一个仅仅存在着的事件之间的差别，在于前者而非后者导致了一种习惯。

上述定义既有优点，也有缺点。在考虑这些优缺点是什么时，我们必须记住，我们关心的主要问题是，我们是否对未被经验到的东西拥有某种知识；还必须记住，正是为了使这个问题更精确，我们才去寻求“经验”的定义。现在，每个人都会同意，“经验”被限定于动物身上，并且很可能还包括植物，但肯定不能在无生命的物质中发现。对于大多数人，如果要他们说出人与石头之间的差别，那么他们很可能会回答说：人，而非石头，是“有意识的”。他们很可能会承认，一条狗是“有意识的”；但是对于牡蛎，他们就会犹豫不定。如果问他们“意识”意指什么，他们就会踌躇，并且最终也许会说，它们意指“意识到正在发生的关于我们的事情”。这将导致我们讨论知觉及其与知识之间的关系。人们不说温度计“意识到”温度，或者电流计“意识到”电流。因而我们发现，“意识”，当该术语以通常的方式被使用时，包含着某种或多或少带有记忆性质的东西，并且我们可以将这种东西等同于习惯。不管怎样，习惯都是主要区分动物行为与无生命事物的行为的东西。

重新回到我们的“经验”的定义上来，我们可以发现，被说成是我们所“经验到”的一个事件在其停止之后一定会继续产生某些效果，而仅仅存在着的一个事件在其发生时就已将其效果全部发挥至尽。然而，照这个样子，这种说法是不精确的。每个事件都永远拥有一些间接的效果，并且除了在当时，任何事件都不拥有直接的效果。“习惯”是一个处于完全的无知与完全的知识中间的概念。我们将设想，假如我们的知识真的是充分的，那么生命体的行为能够还原到物理学，而习惯将会还原到可以比作水道的对脑所产生的效果。流向山脚的水所选择的路线，不同于当假若那里以前不曾有过降雨时所选择的路线；在这种意义上，可以认为每条河流都体现了一种习惯。不过，由于在挖掘一条较深的运河时我们能够理解每次降雨的效果，我们在这方面没有理由使用习惯这个概念。假如我们拥有同等数量的关于脑的知识，那么我们将设想，在解释

动物行为时我们同样可以不需要习惯。但是，这只是在万有引力定律能使我们不需要开普勒定律这种意义上来说的：习惯将会被推论出来，而非被假定的，并且在被推论时，将会表明它并不是一个完全精确的定律。开普勒不能解释为什么行星轨道不是精确的椭圆，而关于以习惯法则开始的动物行为的理论也有类似的局限。

然而，在我们的知识的当前状态中，我们无法避免使用习惯概念。我们能做到的最好的事情是记住，“习惯”以及所有起源于它的概念，都拥有某种暂时性和近似性的特征。这尤其适用于记忆。就像牛顿推论开普勒定律一样，一种充分的生理学与心理学会把记忆作为某种近似真的，但又具有某些可估算和可说明的不精确性的东西推论出来。真实且令人误导的记忆将受制于相同的规律。但是，这是一种长远的目标，而且我们当前必须充分利用某些被我们看作暂时性的而且并非相当精确的概念。

我认为，有了这些限制性条件，我们可以接受这种观点：当一个事件或者它作为其中之一的一系列类似事件导致了一种习惯时，我们就说该事件“被经验到”了。我们将会看到，根据这个定义，被记住的每个事件都是被经验到的。然而，一个事件可能在未被记住的情况下被经验到。我也许通过经验知道火会灼伤人，而不能回忆起我被火灼伤的任何具体场合。既然那样，我在其中被灼伤的那些场合就已经被经验到了，但是没有被记住。

现在，让我们试图首先明确地陈述作为先前那些讨论之结果的经验知识与经验之间的关系。当这项工作既已完成时，我们就能开始为我们的观点进行辩护，并反驳某些其他哲学家的观点。

就所有那些在其语词表达式中没有变项，即没有“所有”或者“有

的”这类语词的信念而言，对我的经验的依赖是完全的。这样的信念一定表达了我的知觉经验，唯一的扩展在于这种经验可以被回忆。所涉及的这种经验一定是我的，而非任何其他人的。我们在讨论那个说“琼斯在那儿”的人时看到，我从他人那里所了解的一切东西都包含着变项。在这样的情况下，被传达给听者的信念绝不是由说者所表达的信念，尽管在适宜的情况下它可以逻辑地从中演绎出来。当一个人在我听的过程中作出了一个陈述“fa”，并且这里的“a”是我没有经验到的某个事物的名称时，假如我相信他，那么我所相信的不是“fa”（因为对我来说，“a”不是名称），而是“有一个x，并且fx”。这样的一个信念，尽管超越了我的 经验，但是并未被任何希望用“经验”来定义“真理”的哲学家所排除。

也许有人会说：当一个人惊呼“琼斯在那儿”，并且我相信他时，我的信念的原因是他的惊呼，而他的惊呼的原因是他的知觉；因此，我的信念仍然是基于知觉的，尽管是间接的。我不想否认这一点，但我想问它是如何被知道的。为了使有待解决的核心问题明晰化，我将假定下述陈述是真的：我的朋友说“琼斯在那儿”，因为他看到了琼斯；而且我也相信琼斯在那儿，因为我听到了我的朋友是这么说的。但是，除非我和我的朋友都是哲学家，这个陈述中的两个“因为”一定都是因果的，而非逻辑的。在获得琼斯在那儿这个信念时，我并未经历一个推理过程；有了刺激物，这个信念就自动产生了。在从知觉对象过渡到说出“琼斯在那儿”时，我的朋友也没有经历一个推理过程；这也是自发的。这个因果的链条因而是清晰的：由于反射了太阳的光线，琼斯在我的朋友身上导致了一个知觉对象；这个知觉对象导致了“琼斯在那儿”的说出，这种说出导致了在我身上的一个听觉的知觉对象，并且这个听觉的知觉对象在我心里导致了“琼斯在附近的某个地方”这个信念。但是，我们不得不问的问题是：为了使作为反思的哲学家的我可以知道这个因果链条为我的信念提供了一种根据 ，我必须知道什么？

我现在并不关心导致怀疑的常识性理由，比如镜子的反射、听觉幻觉，等等。我愿意设想，每个事物都是如同我们自然地认为的那样发生的，而且甚至为了避免不相关的东西，我愿意设想，它们在所有类似情况下也是这样发生的。既然如此，我所拥有的关于我的这个信念——即琼斯在附近——的因果关系之前项的那些信念就是真的。但是，真的信念与知识并非一物。假如我即将成为一名父亲，那么我可以根据占星术认为这个孩子将是男孩。到时候，它最终可能就是男孩；但是，不能说我已经知道　它将会是男孩。问题是：在上述因果链条中的真的信念比基于占星术的真的信念更合理一些吗？

有一个明显的区别。基于上述因果链条的预言，当能够被检验时，最终证明就是真的，而关于孩子性别的占星术预言在一连串的情况下将会真假参半。但是，如果我们假设来自琼斯的光波、关于我的朋友的知觉对象和他说出那句话的行为，以及从他出发并到达我的声波，都只是我的知觉对象之间的因果联系的一些辅助虚构，那么这种假设与实在论的假设拥有同样的结果，并且当我的知觉对象是我的经验知识的唯一根据时，它将因而同样是站得住脚的。

然而，这并不是主要的反对理由。主要的反对理由在于，假如设想存在未被经验到的事件是没有意义的，那么在实在论的假设中所包含的光波和声波也是没有意义的。除非我们假定一个充满莱布尼茨的单子的空间，人与人之间的所有因果联系都不得不是传心式的：我的朋友经验到他自己说“琼斯在那儿”；过了一段时间，而且在这段时间内没有任何相关的事情发生，我就听到了他所说的话。这个假设看来是荒谬的，而且假如我们否认可能存在着关于未被经验到的事件的真理，那么我们将被迫接受它。因而，假如我们断言，这样的说法，即存在一些无人经验到的事件，是无意义的，那么我们就不能避免与科学的常识发生极端的

冲突——事实上，恰恰就像我们当真作为唯我论者时那样的极端。

不过，就像唯我论的假设一样，只有被经验到的事件才会发生这个假设在逻辑上是不可反驳的。我们只需假定：在物理学中，所有未被经验到的事件都只是逻辑的虚构，而它们之被引入是为了方便地将被经验到的事件相互联系起来。在这个假设中，我们接受了他人的经验，并且我们因而承认他人的证据，但我们并未承认未被观察到的事件。让我们考虑，从关于“真理”的意义的立场来看，是否将会说出有利于这个假设的某种东西。

主要的论证将来自于当我们定义在不涉及知觉对象的情形中构成基本真理的符合时所出现的困难。在某个知觉对象与说出“琼斯在那儿”之间，有一种我们或多或少理解了的因果联系。这种联系构成了说出“琼斯在那儿”的行为由之为“真”的符合。但是，只要不涉及知觉对象，任何这类简单的符合都是不可能的。

然而要记住，超出说话者的经验的命题总是包含着变项，并且这样的命题必然从一种不同于不含变项的命题所包含的符合中获得它的真（当它们是真的时）。“洛杉矶有人”这个陈述，被大量事实中的任何一个所证实；这些事实指的是A在那儿并且是一个人，B在那儿并且是一个人，等等。在这些事实中，没有一个理应成为此陈述的这个 （the）证实者。因此，依据纯粹逻辑的理由，关于未被感知到的事件，我们不应该期待与关于被感知到的事件具有同一种符合，或者说同一种“类型”的真理。

让我们以在第十五章和第十六章中所考虑的陈述“你热”为例。我们曾断定，为了解释这种情况，我们必须能够描述某个作为你的而非作为其他人的当前自身经历之一部分的现象x，然后加上“热与x共现”。为了

设法确保x不属于其他人的自身经历，我们必须使用在定义时空位置时所使用的那种类型的某种性质。我们提出了你所拥有的关于你的身体的知觉对象，但是你所拥有的关于我的身体的知觉对象是同样有用的。通过透视法则以及我所拥有的关于你的身体的知觉对象相对于我所拥有的其他知觉对象的位置，我能近似地推论出你所拥有的关于你的身体的视知觉对象的特征。假如R是我在这个推论中使用的一种透视关系，而a是我所拥有的关于你的身体的视知觉对象，并且C是共现关系，那么“你热”意指“有一个x，它对a拥有关系R，并且对热拥有关系C”。这里，所有常项，即除了x以外的所有项，都是取自经验的。与事实之间的这种符合（假定该命题是真的）是存在命题可能拥有的唯一类型的符合。从“我热”，我能推断“某个人热”；它和事实之间，与按照以上所解释的“你热”和事实之间，拥有同一类型的符合。差别不在于符合的类型，而在于这一点：在一种情形中用来证实的事实是关于我自己的一个知觉对象，而在另在一种情形中则不是。

现在，让我们以一个关于像声波或者光波这样的无人经验到的某种事物的陈述为例。我将不去证明这样的陈述可以被知道是真的，我只想赋予它们一种含义。假设我和你在某条测量过的道路上相互间隔很远的一段距离。你放了枪，并且我先是看见了烟雾，然后听到了枪声。你沿着这条道路移动，而我站立不动；经过实验，我发现，在我看到火光闪亮与听到枪声之间的时间是与你距我的远近成比例的。至此，我没有引入任何超越我的经验的事物。你的移动可以看成我所拥有的关于你的知觉对象的移动，你在这条路上的位置可以看成我所拥有的关于你的知觉对象在我所拥有的关于这条道路的知觉对象中的位置，并且你和我之间的距离可以看成处在我所拥有的关于我的身体的知觉对象和我所拥有的关于你的身体的知觉对象之间的关于测量杆的知觉对象的数目。前后相邻的测量杆之间在距离上的相等可以轻易地从主观上得到解释，因为所

涉及的空间可以看成我的知觉对象的空间，而非物理的空间。

所涉及的必要的过渡是从知觉的到物理的空间的过渡。为了消除在当前的这个方面并非必要的他人证据，我将不再假定你开了枪，而是假定我在各个测量杆旁边放置了一系列定时炸弹，并且假定我测量在看到和听到各次爆炸之间的时间间隔。从这些主观经验到物理空间的推论的性质是什么呢？

必须明白，我并不是在讨论由常识所完成的任何推论。常识信奉天真实在论，并且在物理的和知觉的空间之间不作区分。许多哲学家，尽管认识到了天真实在论是站不住脚的，却仍然保留某些逻辑上与其相关的意见，更具体地说，是在关于不同种类的空间的问题上。我正在讨论的这个问题是这样的：由于认识到了反对天真实在论的理由中所蕴含的一切，我们能够解释存在着物理空间这个假设吗？并且，哪一种原理会使我们相信这个假设的行为是正当的（假如它是真的）？

至少，所涉及的这个假设的一部分是：一种原因和它的结果，如果被一有限的时间间隔所分离，那么必须用一个连续的作为媒介的因果链条将它们联结起来。在看到和听到爆炸之间显然有一种因果关系。当我在现场的时候，它们是同时的；我们因此假定，当它们不是同时的时，就存在着一系列的中间现象，然而这些中间现象没有被感知到，并且因此不在知觉空间中。由于发现光与声一样都是按照有限的速度运行的，这种观点得到了强化。

因此，我们可以把以下所述看作一条适于当前讨论之目的的原理：假如在我的经验中，一个A类事件总是在一个有限的时间间隔之后为一个B类事件所跟随，那么就存在一些将它们相互联系起来的事件。科学步骤中确实包含着某个这样的原理；就我们的目的而言，其精确的形式

是不重要的。

这是一个更一般的问题的实例：给定一个我没有经验到其某个证实者的存在命题，包含在这个假定即我能知道这个命题中的东西是什么呢？部分说来，就“空气中有声波”和“塞米帕拉汀斯科有人”而言，这个问题并无本质的不同。就后者而言，它是真的，因为我能　通过一次旅行经验到证实者；而就前者而言，我不能做到这一点。但是，只要我并未实际地去旅行，这种差别就不是决定性的。每一个命题之被相信，并不是单单根据可感证据，而是根据可感证据与某个非证明形式的推论之间的结合。

也许所有非证明性推论都可以还原为归纳吗？这个论证如下：我推论塞米帕拉汀斯科有人，并在随后证实了我的推论。许多这类证实的例子使得我相信一些类似的推论——甚至当它们未被证实时。但是，一个归纳推论是否有可能不仅是未被证实的，而且也是不可证实的？这就是关于声波的情况，因为声波是绝不能被感知到的。这些情况需要某种不同于归纳的其他原理吗？

也许有人会说：关于声波的假设能使我们预言可证实的　现象，并且因而接受间接的归纳证实。这依赖于这样的一般的假定：通常，不真实的假设拥有某些可以被经验证明为假的推论。

在这点上，关于可经验之物的假设与关于不可经验之物的假设之间有一种实质性的差别。如果每当我看到了一次爆炸我就将很快听到一种声音这个假设是假的，那么它或迟或早会被我的经验证明为假的。但是，这个假设，即声音通过声波到达我，可以是假的，并且在任何时候都不会导致经验将会证明其为假的某种推论。我们可以设想，声波是一种方便的虚构，并且当我所听到的声音出现时，它就好像是由声波产生

的，而事实上并没有某种非可感的东西在它之前出现。这个假设不可能以归纳为由被拒绝；假如要拒绝它，必须依据某种其他类型的理由，例如依据上面所提及的连续性原理。

我们可以区分四种事件的集合：（1）我所经验到的那些事件；（2）我依据他人的证据所相信的那些事件；（3）在任何时候为人们所经验到的所有事件；（4）物理学中所假定的那些事件。在这些事件的集合中，我是从经验上知道第（1）个集合中我现在感知到或记得的那个部分的；在假定了归纳的情况下，从这些事件出发，我就能获得我的未来的经验或者被遗忘了的经验。如果我假定我所听到或看到的言语或书面文字“指的是”当我说出或写下它们时它们所是的东西，那么我能够用类比的方法获得（2）。有了这个假定，我就能通过归纳获得（3）。但是，关于（4）又如何呢？

可以说，我之所以相信（4），是因为它导致了一种在所有重要方面都与（1）、（2）和（3）相一致的协调的理论体系，并且对于那些支配着（1）、（2）和（3）中的现象的规律，提供了一种比用其他方法所能获得的更简单的陈述。然而关于这一点，应该说，仅仅通过设想被排除的其余三组事件都是方便的虚构，单独（1），或者单独（2），或者单独（3）都允许有一种同样协调的理论。这四个假设，即单独（1）、单独（2）、单独（3），或者（4），在经验上是不可区分的；并且，如果我们要接受除单独（1）以外的任何一个假设，那么我们必须依据某种非证明的推论原理来做到这一点，而任何经验的证据都不可能使该非证明原理成为可能的或者不可能的。由于没有人单独接受（1），因此我断定不存在真正的经验论者，而且尽管经验论并非逻辑上可反驳的，但事实上没有人相信它。

一个不可证实的存在命题——例如物理学中的那些存在命题——是

没有意义的这个论点必须被抛弃。这样的命题中的每个常项都拥有一种获自经验的意义。许多这样的命题——例如“好人死后将会去天堂”——对于情感和行为都拥有一种强有力的效果。当它们是真的时，它们之于事实的关系恰恰与可证实的存在命题或者一般命题之于事实的关系属于同一种类型。我断定：在含义的分析中没有理由抛弃它们，并且经验论仅仅提供了反对（4）且可以同样用于反对（2）和（3）的理由。因此，我将无条件地接受排中律。

总结一下这个长篇的讨论的结果：我们所谓的认识论的真理理论，如果加以认真地对待，会把“真理”限定于断言我现在所感知或记得的东西的命题。由于没有人愿意接受如此狭隘的理论，我们被迫提出逻辑的真理理论；这种理论包含着无人经验到的事件的可能性，以及那些虽绝不可能存在任何有利于它们的证据然而却又具有真实性的命题的可能性。事实比（至少是可能地）经验的范围更广。一个“可证实的”命题就是一个与经验之间具有某种类型的符合的命题；一个“真的”命题就是一个与事实之间正好具有同一种类型的符合的命题——只不过出现在知觉判断中的那种最简单类型的符合在所有其他判断中是不可能的，因为这些其他判断包含着变项。由于经验就是事实，所以可证实的命题是真的；但是，没有理由设想所有真的命题都是可证实的。然而，假如我们明确地断言有并非可证实的真的命题，那么我们就放弃了纯粹经验论。纯粹经验论到头来是无人相信的，并且假如我们必须保留我们全都认为有效的信念，那么我们必须承认某些既非证明性的也非获自经验的推论原理。

---

(1) “哈姆雷特”的英文是“Hamlet”，因此包含六个字母。——译注

(2) 维罗妮卡系基督教传说中的圣女。相传在耶稣背负十字架去往法场的途中，她曾以面巾为耶稣拭去脸上的汗水，耶稣面像即留于面巾上。——译注

(3) 罗穆卢斯系罗马神话中的人物，为战神（Mars）之子，罗马城的创建者，“王政时代”的第一个国王。——译注

(4) 亚瑟系中世纪传奇故事中的不列颠国王，圆桌骑士的首领。——译注

第二十二章　意义与证实

在第二十一章中，我考虑了可以被认作一种拙劣的经验论的东西，并决定反对它。我并非要决定反对经验论的所有可能的形式，而只是想弄清通常作为科学知识被接受的东西的某些含义；在我看来，绝大多数近现代经验论者都不充分地认识到了这些含义。把那种经验论与我极其赞成的那些意见相比较，将有助于使我所断言的东西变得精确。为了这个目的，我在本章中将详尽地考察卡尔纳普《可检验性与意义》一文中的某些部分。[(1)]这是一种重要而又谨慎的分析；尤其是他对“还原”与“定义”的区分使人们在很大程度上了解了科学方法论。只要我与卡尔纳普的观点有任何不一致之处，这几乎都完全产生于我的这种信念：他的分析起步太晚，并且本书主要致力于去解决的某些居先的问题比他所愿意承认的更重要。我将开始以争论的方式为这种看法进行辩护。

卡尔纳普首先讨论“意义”、“真理”和“可证实性”这三个概念之间的关系。（他称为“意义”的东西就是我所谓的“含义”，也就是说，它是句子的一种特性。）他说：

“知识论的两个主要问题是意义问题与证实问题。第一个问题是问，在什么条件下一个句子拥有意义，即认识的与事实的方面的意义。第二个问题是问，我们如何得以知道某种事物，我们如何能够发现一个给定的句子是真的或者假的。第二个问题预设了第一个问题。显然，在我们能够试图发现它是不是真的之前，我们必须理解一个句子，即我们必须知道其意义。但是，从经验论的观点来看，在这两个问题之间还存在一种更密切的联系。在某种意义上，这两个问题只有一个答案。假如我知道什么叫一个给定的句子被发现是真的，那么我们就知道它的意义

是什么。而且假如对于两个句子来说，当我们必须把它们看成是真的时它们所依赖的条件是相同的，那么它们拥有同一种意义。因而，一个句子的意义在某种意义上等同于我们确定其真或假的方式，而且仅当这样的一种确定是可能的时，一个句子才拥有意义。”

卡尔纳普认为这个论题，即“一个句子是有意义的，当且仅当它是可证实的；并且它的意义就是它的证实方法”，被过分简单化了。他说，这种表述“导致了一种对科学语言的过分狭窄的限制；它不仅排除了形而上学语句，而且还排除了某些拥有事实意义的科学语句。我们当前的任务因而能够表述为对可证实性要求的一种修改。它是一个修改的问题，而不是一个完全拒绝那种要求的问题。”

例如，这种粗糙的观点由石里克[(2)]所陈述：“陈述一个句子的意义等于陈述这个句子据以被使用的规则，并且这就等于问它可以根据哪种方式被证实（或者被证伪）。一个命题的意义就是它的证实方法　［斜体是我标记的］。如果最终不参照实指定义，就无法理解任何意义，而且在一种明显的意义上，这意味着参照‘经验’或者‘证实的可能性’。”

在这段文字中，石里克由于没有在词和句子之间作出区分，因而陷入一种谬误。我们已经看到，所有必要的语词　都拥有实指定义，并因而依赖经验获得它们的意义。但是，对于语言的使用而言，至关重要的是，我们可以正确地理解一个由我们理解的语词所组成的句子——即使我们从未拥有任何一种符合于作为整体的该语句的经验。小说、历史以及所有提供信息的东西都依赖于语言的这种特性。可以加以形式化地陈述：有了理解名称a和谓词P所必需的经验，我们就能理解语句“a具有谓词P”，而无须任何符合于该语句的经验；而且当我说我们能够理解这个句子时，我并不意味着我们知道如何发现它是否是真的。假如你说“火星上有与我们这个星球上一样疯狂而邪恶的居民”，那么我能够理解

你，但不知道如何发现你所说的话是否是真的。

还有，当有人说“一个命题的意义就是它的证实方法”时，这忽略了那些极其确定的命题，即知觉判断。对于这些命题而言，不存在“证实的方法”，因为正是它们构成了在某种程度上能够被知道的所有其他的经验命题的证实。假如石里克是对的，那么我们就会陷入一种无穷的倒退，因为某些命题是通过另外的某些命题被证实的，而这些另外的命题反过来必定又是从它们被再另外的某些命题所证实的方式获得其意义的，如此直至无穷。所有那些使“证实”成为根本方法的人，都忽视了这个实实在在的问题，即知觉判断中语词与非语言现象之间的关系。

证实过程绝不可能被那些使其成为根本方法的人加以充分的检验。在其最简单的形式中，当我首先期待一个事件，然后又感知到它时，证实的过程就发生了。但是，假如一个事件在我没有首先期待它的情况下就发生了，那么我就只能感知它，并形成一个知觉判断。然而，既然这样，那么就不存在证实的过程。证实是通过不太可疑的东西确证比较可疑的东西，而且因此必然不可应用于最不可疑的东西，即知觉判断。

让我们回到卡尔纳普。他说：“假如我们知道一个给定的语句被发现是真的是怎么回事，那么我们就会知道它的意义是什么。”这里，依据我先前给出的理由，我们必须把包含变项的句子从只包含常项的句子中区分开来。让我们首先以在其中只有常项的情况为例；比如说，考虑某个主谓语句“P（a）”；这里的谓词“P”和名称“a”都具有实指定义。这意味着我拥有了由语句“P（b）”、“P（c）”、“P（d）”……所表达的某些经验；并且通过这些句子，我获得了把“P”与P联系起来的习惯。它也意味着我拥有了由语句“Q（a）”、“R（a）”、“S（a）”……所表达的某些经验；并且通过这些句子，我获得了将“a”与a联系起来的习惯。但是，这里假定了我从未拥有一种我用语句“P（a）”来表达的经验。然

而，我被假定“知道这个句子被发现是真的是怎么回事”。除了我们能够想象 将会使我们说出作为一个知觉判断的句子“P（a）”的知觉对象，我看不到这能意味着什么。这对理解这个句子来说当然是一个充分的 条件，但是我不能肯定它是一个必要的 条件。例如，假如我们听到“P（a）”被断言了，那么当在听和行动之间没有任何媒介物的情况下，我们就能以适当的方式做出行动，而且因此必须说我们理解了这个句子。

现在，让我们以在其中所涉及的句子只包含一个变项的那种极其平常的情况为例。根据前面几章中所说的话，一个并非知觉判断的命题能否在任何时候都不包含变项是难以决定的。因此，上一段中所讨论的那种情况可能从未出现过。无论如何，当它似乎 出现时，所涉及的句子通常——假如不是总是——将会被发现是一个存在句，即“有一个x，并且（such that）……”。

就“有一个x，并且……”这种形式的句子而言，要说明“这个句子被发现是真的是怎么回事”并不容易，而且涉及另外一个相同形式的句子。以关于一次谋杀的情况为例。根据死因裁判庭的结论，这次谋杀是由某个或者某些未知的人实施的。（为了简单起见，我们将不考虑“或者某些”。）在什么意义上我们知道“这个句子被发现是真的是怎么回事”？最简单的假设是，某个新的证人走上前来，并说他看到了A先生实施的这次谋杀。我将忽略做伪证的可能性。因而，当我们在考虑一个新的证人的可能性的时候，我们就拥有了一个整体的系列的假设性知觉对象：B或者C或者D……或者Z看到A做出了谋杀行为，A或者C或者D……或者Z看到B做出了谋杀行为，A或者B或者D或者……Z看到C做出了谋杀行为，如此等等；这里的A、B、C……Z是所有存在的人。因而，知道这个句子被发现是真的是怎么回事，就等于知道某个人看到某

个其他的人实施了谋杀行为是怎么回事，即知道另外一个相同形式的句子意指什么。

一般说来，当“fa”、“fb”、“fc”或者其他等等的句子表达一个知觉判断时，“有一个x，并且fx”这个句子可以被发现是真的。这个句子拥有大量可能的证实者，因而，除非通过另外一个存在语句，我们不能事先描述它的证实者。

然而，在这方面，有必要回忆一下我们就记忆所说过的话。其大意是，我们可以通过过去的知觉知道一个存在命题，而无须知道存在于导致了我们当前模糊回忆的那种场合的那个确定的知觉命题。假如记忆作为一种独立的知识来源（它们在逻辑上而非因果上是独立的，因为所有记忆都因果地依赖于先前的知觉对象）被接受了（我认为必须接受它），那么，若一个句子表达了或者来自当前的一种回忆，则它必须被认为是被证实了的。假如那样的话，那么就会有一种证实，这种证实本质上是获得一个表达记忆信念的存在命题。然而，鉴于记忆的可错性，这种类型的证实次于经由知觉而来的证实，而且就我们所能做到的而言，我们将总是努力通过知觉的证实对它加以扩展。

目前，我忽略像“所有人都是有死的”这样的全称命题的情况。我当前只想表明，对“一个句子被发现是真的是怎么回事”这个短句的解释远非是简单的。

我在知识论中为之辩护的那种方法和卡尔纳普（与许多其他哲学家一起）为之辩护的那种方法之间，有一种起点上的差别。这种差别是非常重要的，并且（我认为）对它的认识不太充分。我是从像“这是红的”、“那是明亮的”、“现在的我感觉热”这样的关于特殊现象的句子开始的。支持这样的句子的证据并非别的句子，而是一种非语言的现象。

这个证据的全体包含在一个单个的这样的现象中，而且在任何其他时间或地点发生的任何事情都不能证实或驳倒这个证据。先前的现象因果地参与了我对语言的使用：我说“红”的，是因为有过去的经验所产生的习惯。但是，习惯形成的方式与“红的”这个词的意义是不相关的；这种意义只依赖于习惯是 什么，而不依赖于它是如何形成的。

每一个上述类型的句子都各别地或者总体地在逻辑上独立于所有其他语句。因此，每当一个这样的句子被说成是增加或减少了另一个这样的句子的可能性时，这一定是通过某种相互联系的原理。关于这样的原理，假如人们相信它的话，那么一定是根据知觉以外的证据而相信它的。关于这样的原理的最明显的例子是归纳。

考虑到他所说的话，卡尔纳普所想到的句子一定属于不同的类型。某些引述将有助于使这明晰化。

“我们把语句的检验　　从语句的证实中区分出来，借此领会一种步骤，例如某些实验的进行。这种步骤在某种程度上导致了对这个句子自身的证实，或者对它的否定句的证实。我们会称一个句子是可检验的，假如我们知道这样的一种检验它的方法；并且我们会称它是可证实的，假如我们知道这个句子在什么条件下会被证实。”（第420页）

“语言L中的一个谓词‘P’对一个有机体（比如说一个人）N来说被称为可观察的 ，假如对于适当的自变量，比如说‘b’，N在适当的条件下借助于很少的几次观察就能决断一个完全的句子，比如说‘P（b）’，也就是说，在很大程度上达到对‘P（b）’或者‘并非P（b）’的证实，以至于他将或者接受‘P（b）’或者拒绝‘P（b）’。”（第454页）

这些段落显然表明，卡尔纳普想到的是那些具有某种程度的一般性

的语句，因为各种不同的现象都可能与它们的真或假具有一种关联。在第一段中，他提到了在某种程度上证实那个语句或者其否定句的实验。他没有说我们每一次从实验中学到的是什么。然而，除非每一次实验都教给了我们某种东西　，我们难以发现它能够与原来那个语句的真或假之间具有某种关联。还有，原来的那个句子必须与在各种不同时间中所发生的事件之间已经具有一种关联，因为要不然，在不同时间所发生的实验就不能增加或减少它之为真的可能性。因此，这个句子，与体现了几次实验之结果的那些句子相比，一定具有更高程度的一般性。后来的那些句子在逻辑上因而一定比它们所证实或否定的这个句子具有更简单的形式，而且我们的知识论应该从它们开始，而不是从它们要去证明或否证的句子开始。

一些非常类似的评论也适用于第二段引文。卡尔纳普提到，“很少的几次观察”对于决定“P（b）”的真是必要的。现在，假如可能有不止一次的观察，b必须能够不止一次地出现，因而不能是一个事件，而必须具有一个共相的特征。我确信，这个结果不是卡尔纳普想要的，但是我看不出它如何能够被避免，或许除非通过第六章中所主张的专名理论。考虑到他赋予时空的那种重要性，卡尔纳普被迫拒绝了那种理论。

即使我们采纳了第六章中关于专名的理论，我们确实也未逃脱由重复所带来的困难。设想我在两个不同的场合看到了一种特定的色度C。我的知觉对象在每一种情况下都是一个复合物，而C必须通过分析而从中分离出来。假如我要使用两个场合来为我提供关于C的知识，我将需要一个同一性判断：“我所看到的这种色度就是我记得我曾经看过的某种色度。”这样的判断把我带离了任何一种当前的知觉，并且不能拥有某种很高程度的确定性。因而，根据任何一种理论，卡尔纳普所假定的这种重复的可能性都包含着他似乎没有认识到的某些困难，并且表明了

他所考虑的那种类型的句子并非是与经验证据有关的讨论应该由之开始的那类句子，因为与另一类型的句子相比，它既更少具有简单性，也更少具有确定性。这另一类型的句子的存在蕴含于卡尔纳普的讨论中，尽管他似乎没有意识到这种蕴含。

事实上，对语言的所有使用都包含着某种普遍性，但在知识中并非必然如此。例如，考虑一下“谓词”的定义。一个谓词就是一个由与某种习惯相联系的相似声音所组成的类。我们可以说：“假定P是一个由相似声音所组成的类，那么对于一个给定的有机体N来说，若存在一个由相似事件所组成的类E，并且类E中任何一个分子的出现都在N身上引发一种要发出类P中的一种声音的冲动，则P是一个‘谓词’[(3)]。”由声音所组成的类P将仅仅对于N来说才拥有这种特性，假如N频繁经验到E和P的分子联结在一起。重复和普遍性对于这个问题来说其实　是必不可少的，因为语言是由习惯组成的，习惯包含着重复，而重复只能是关于共相的重复。但是，在知识中　，这一切都不是必要的，因为我们使用语言，并能正确地使用它，而没有意识到我们由之习得它的过程。

来讨论另外一点：卡尔纳普定义一个可观察的谓词　　所意指的东西，而没有——一般说来——定义其真能够通过观察而得以检验的一个句子　将会意指的东西。对于他来说，一个谓词“P”是可观察的，假如存在一个能够通过观察而得到检验的句子“P（b）”。但是，这无助于我们知道“P（c）”是否能够通过观察得到检验。我想说，除非有许多已经通过观察得到了检验的“P（b）”形式的句子，“P”这个词是没有意义的，因为构成意义的那种习惯尚未形成。我想说，与观察相适的东西与其说是一个词，还不如说是一个句子：“P”和“c”可能都会拥有一种一定来自经验的意义，但是可能不存在对“P（c）”这个句子的真或假有影响的观察。在我看来，重要的问题在于情况是否真的如此，而且我想补充说，

在对于经验材料而言是基本的那类语句中，仅仅一个单个的现象就能给出足够的证据来断言或者否定“P（c）”。一旦重复是可能的，我们就已超出了基本的东西。

“可观察的”这个词，像所有包含可能性的词一样，是危险的。照其本然，卡尔纳普的定义说，若某些观察能够 发生，则“P”是可观察的。但是，在开始的时候，我们无法知道什么样的观察是可能的，因为它们事实上没有发生。因此，似乎有必要用“已观察到的”代替“可观察的”，并说谓词“P”是已观察到的，假如对于某个b来说，某些有助于判定“P（b）”的观察实际发生了。

还有，卡尔纳普的定义，照其本然，纯粹是因果的：观察引起 观察者相信P（b）或者并非P（b）。他没有说出任何东西，用以表明存在着某种无论什么样的原因 （相对于引起 ），使得这些观察导致这个信念，而且从他的观点中，我看不出他能够说出任何这样的东西。

因而，一个“可观察的”谓词“P”的定义，似乎将会归结为：“如果存在一个‘b’，并且环境导致A断言‘P（b）’或者‘并非P（b）’，那么A观察到了‘P’”。换句话说，由于A的所有断言都一定是环境的结果，所以，“如果A断言‘P（b）’或者‘并非P（b）’，那么A观察到了‘P’。”这使得整个理论到头来空洞无物。

在上述讨论的自始至终，我都未声称卡尔纳普的话是错误的，而只是主张有某些居先的问题要加以考虑，并且只要它们被忽视了，经验知识与非语言现象之间的关系就不能得到真正的理解。我和逻辑实证主义者的不同，主要就在于认为这些居先的问题是重要的。

在这些居先的问题中，最重要的是：从单个经验中能够学到某种东

西吗？并且，如果能学到，那么能学到什么东西？卡尔纳普以及他所属的整个学派都把知识看作科学知识，并且认为知识是从像“金属导电”这样的命题开始的。这样的命题显然需要许多观察。但是，除非每一单次的观察都产生某种　知识，一系列的观察如何能够产生知识呢？每个归纳都是以大量的比这个结论更特殊的前提为基础的：“铜导电”比“金属导电”更特殊，并且自身就是一个归纳，它来自“这是铜，并且导电”，“那是铜，并且导电”，等等。在这些当中，每一个命题自身也是一个归纳；它们最终都建立在一系列单次观察的基础上。每一单次的观察都告诉观察者某种东西　。用语词精确地表达从一次观察中所能学到的东西可能是困难的，但并非不可能；我和逻辑实证主义者一致拒绝关于无法表达的知识的观念。我看不出如何能够否认，我们关于事实的知识是从形成于单次观察的前提中通过推论而建立起来的。

正是由于我认为一些单次的观察为我们提供了事实的前提，所以在关于这些前提的陈述中，我不能承认“事物”的观念；这种观念包含了某种程度的持存性，因而只能从多次观察中形成。卡尔纳普的观点承认存在于关于事实前提的陈述中的“事物”概念。在我看来，即使不说赫拉克利特，他的观点似乎也忽视了贝克莱和休谟。你不能两次踏进同一条河流，因为新的河水连续不停地从你身上流过。但是，一条河流与一张桌子的差别仅仅是一个程度的问题。卡尔纳普也许承认一条河流不是一个“事物”；相同的论证也应该使他相信一张桌子不是一个“事物”。

卡尔纳普提出了一种论证，以图证明“一个一般的句子与一个特殊的句子之间在可证实性方面不存在根本的差别，而只有一种程度上的差别”。在这方面，这个论证必须加以检查。他的论证是这样的：

“比如说，以下面这个句子为例：‘在这张桌子上有一张白纸。’为了弄清这个事物是不是纸，我们进行一组简单的观察；然后，假如还存在

某种疑问，那么我们可以进行某些物理的和化学的试验。在这里，与在关于一般规律的情形中一样，我们试图考察我们从所说的这个句子中推论出来的句子。这些推论出来的句子是关于未来观察的预言。我们能够从给定的这个句子中获得的这些预言的数目是无限的，并且这个句子因而绝不可能被完全证实。”

关于确定性或者完全证实的问题并非一个我希望讨论的问题。在我所了解的所有关于这个主题的论证中，除了赖欣巴赫的以外，一个命题是不是确定的这个问题与它是不是一个事实前提这个问题搅混在一起了。我准备承认，我们当作知觉判断的东西，像回忆一样，是不可靠的（尽管在一种较低的程度上）。然而，这与下面这个问题并不相干：“我们应该给予我们认作事实前提的那些命题什么样的形式？”

显然，假如从一次观察中不能学到某种东西，那么从多次观察中也不能学到某种东西。因此，我们的第一个问题必定是：“从一次观察中能够学到的东西是什么？”从一次观察中可以学到的东西不可能包含可以应用于事物的类的语词，比如“纸”和“桌子”。我们在前面的一章中发现，“有一条狗”不可能是一个事实前提，但是“有一块犬科动物的色片”可以是一个事实前提。(4) 一个事实前提必须不包含诸如“狗”、“纸”、“桌子”这样的被压缩了的归纳。

上面所引述的卡尔纳普的论证，确实包含对我认为是必要的那些事实前提的诉求，但是他是顺便作出这种诉求的，并且好像它是不重要的。“为了弄清这个事物是不是纸，我们进行一组简单的观察。”从这些观察的任何一次中，我们学到了什么？在这一点上，卡尔纳普沉默了。他又说：“我们试图检查我们从所说的那个句子中推论出来的句子。这些推论出来的句子是关于未来观察的预言。”这就承认了那些陈述我们将从一次观察中所学到的东西的句子是可能的，并且使得下述这一点成

为显而易见的：这些句子给出了我们从中推论出“这是纸”的那些事实前提。

关于事实前提的“确定性”，要说的话如下：

第一，我们赋予我们的事实前提一种形式，使得它们当中的任何两组都不可能是互不相容的，并且也使得任何数目的其他命题都不可能在任何程度上导致任何一个这样的前提成为可能或不可能的。通过相互关联，事实前提相互证实或者否证。这种相互关联依赖于推论原理，尤其是归纳原理。这些原理绝非证明性的；它们仅仅产生可能性，而且当它们所表明为可能的东西并未发生时，它们因此也没有被证明为假的。

第二，相信一个事实前提的全部理由，就该前提作为一个前提而言，是它所指称的事件。也就是说，其证据是一个独特的现象，而非一个句子或者命题或者信念；这个证据在该现象发生的时刻是完全的，在此前是不存在的，并且在以后不可能为任何其他证据所强化。

第三，假如我们像许多哲学家那样，认为一个事实前提可以在后来的证据的基础上被拒绝，那么这一定是因为：我们接受了先天的非证明形式的推论，而且经验既不能证实也不能反驳这类形式的推论，但是在某些情况下，我们认为它们比感官的证据更确定。

最后，事实的前提可能不是确定的，但是不存在某种更确定的东西可以表明它们是错误的。

---

(1) 《科学哲学》（*Philosophy of science* ），第Ⅲ卷及第Ⅳ卷，1936年与1937年。

(2) “意义与证实”，《哲学评论》，第45卷，1936年7月。

(3) 或者更精确地说，一个拥有实指定义的谓词。

(4) 假定“犬科动物”是用来定义“狗”的，而不是相反。

第二十三章　有保证的可断言性

我们将会记住，在第二十一章的开头，有四种真理理论被加以区分。在这些理论中，我主张第四种，即符合论。第三种理论，即融贯论，在第十章中得到了讨论并被抛弃。第二种理论，即用“可能性”代替“真理”的理论，有两种形式：在一种形式中，我可以接受它，而在另一种形式中，我必须视其为错误的理论。在它只说我们绝不能完全肯定一个特定的用语词表达的命题是真命题的那种形式中，我接受它；但是，在它主张“真理”概念是一个不必要的概念的那种形式中，我抛弃它。依我看，“‘p’是可能的”严格等同于“‘p是真的’是可能的”，而且当我们说“‘p’是可能的”时，我们需要某种可能性，即这个陈述是真的　。我看不出一个主张所有可以实际获得的那类可能性的人有理由抛弃出现在上述陈述中的“真理”。因此，我将不反驳赖欣巴赫教授的观点，因为我认为，通过作出轻微的改动，能够使它们与我自己的观点相一致。

与此相反，在我们的四种理论中，第一种与我主张的那种理论有根本的不同，因此必须加以讨论。这是杜威博士提出的理论；根据这种理论，“有保证的可断言性”应该取代“真理”。我已经在《约翰·杜威的哲学》中讨论了这种理论；该书是“在世哲学家丛书”的第一卷。若要了解详细情况，而且更重要的是，若要了解杜威博士对我的反对意见的答复，请读者查阅该书。在本章中，我希望把自己限定于一般原则，并想以一种非争论性的方式考虑它。这种方式与我提出抛弃它的理由是一致的。

从杜威博士在上面提及的那本书中所作的答复来看，似乎我无意地误解并模仿地嘲弄了他的看法。我特别渴望避免这样做，假如我可能会做到这一点的话；当我确信在他的观点和我的观点之间有一种重要的差

别，并且除非我们能够相互理解，这种差别将不会被引导出来时，我更是渴望如此。正是因为这种差别太大了，所以难以发现双方都能接受的文字作为对这个问题的一种公正的陈述。然而，这是我必须试图做到的事情。

就我对杜威博士所能理解的而言，他的理论大体上如下所述。在人类所能从事的各种各样的活动中，有一种活动被称之为“探究”；像许多其他类型的活动的目的一样，这种活动的目的在于增强人与环境之间的相互适应。探究使用“断言”作为它的工具；而就它们能够产生想望的结果而言，断言是“有保证的”。但是在探究中，就像在其他任何实际活动中一样，更好的工具可以不时地发明出来，而旧的工具然后就被抛弃了。事实上就像机器可以使我们有能力制造更好的机器一样，一种探究的临时结果因此可能正是导致更好结果的工具。在这个过程中，并不存在终极性的定论；因此，任何断言都不是永远有保证的，而仅在一个特定的探究阶段上才是有保证的。因此，作为一个静态概念的“真理”应该被抛弃。

在杜威博士给我的答复中，下面这段话（在上述那本书的第573页上）可以用来阐明他的观点：

“罗素先生假定命题　是探究的主题。这是一种如此不知不觉地被假定了的观点，以至于人们想当然地认为我和皮尔士也同样假定了它。罗素对对话的独特奉献就表现在他的这个假定之中。但是，根据我们的观点，并根据任何一个彻底的经验论者的观点，事物和事件　是探究的题材与对象，命题则是探究的手段　　；而当作为一种特定的探究的结果时，命题因此又成了继续进行进一步探究的手段。像其他手段一样，它们在使用的过程中得到修正与改进。假定了这样的两个信念，即（1）命题自始就是探究的对象，和（2）所有命题要么拥有真要么拥有假作

为它们的固有属性，然后（3）再从否认这两个假定的理论——类似皮尔士的和我的理论——中推出这两个假定，于是结果恰恰就是罗素在我们所说过的话中发现的那种理论上的混乱。”

首先，说几句作为我的个人辩白的话。我希望，本书的任何一位读者都会相信，我没有使命题　成为探究的终极主题，因为我的问题自始至终就是事件　与它们促使人们去断言的命题之间的关系。的确，我并未把事物　看作探究的对象，因为我认为它们是一种形而上学的幻觉；但就事件而言，我在这点上与杜威博士并无二致。还有，关于像量子理论或者万有引力之类的科学假说，我愿意接受（带有某些限制）他的观点。但是，我认为所有这样的假说都是奠基于更简单且不太可疑的信念之上的一种不稳定的上层建筑；而在杜威的著作中，我没有发现在我看来作为对这种基础的充分讨论的东西。

在真和假方面，我应当解释与探究和在某种不同程度上变化着的假设有关的那些事实。我应当说：探究通常起始于一个模糊而又复杂的断言，但是当它有能力时，会用许多单独的断言来代替该断言，并且相对于原来的断言来说，这些断言中的每一个都较少具有模糊性，也较少具有复杂性。一个复杂的断言可以分解为若干断言，其中的某些是真的，某些是假的；一个模糊的断言可以是真的或者假的，但是它时常既不是真的也不是假的。“一头大象比一只老鼠小”是模糊的，然而它一定是假的；但是，“一只野兔比一只家鼠小”一定不是非真即假的，因为某些幼兔比某些老的家鼠小。当牛顿的万有引力理论被爱因斯坦的理论代替时，牛顿的加速度概念中的某种模糊性被去除了，但是牛顿理论所蕴含的几乎所有断言都仍然是真的。我应该说，这就以实例说明了当一种旧的理论让位于一种更好的理论时总会发生的事情：以往的断言并非一定是真的或假的，这既是因为它们是模糊的，也是因为它们当中的许多断

言都伪装成了一个断言，而这许多断言中有些是真的，有些则是假的。但是，除了按照精确与真这两种理想的目标，我并未发现如何陈述这种断言的改进。

依我之见，在杜威博士的理论中，有一个困难是由这个问题引起的：探究的目标是什么？对他来说，这个目标并不在于获得真理，而很可能是在探究者与他的环境之间的某种一致。我以前（在上面提及的那本书中）提出过这个问题，但是没有发现这个问题的任何答案。其他的活动，比如说建造房屋或者印刷报纸或者制造炸弹，都有某些可以识别的目的。就它们来说，好的工具与坏的工具之间的区别是显而易见的：一种好的工具可以把包含在达到这种目的中的劳动降到最低限度。但是，作为处于不同目标之间的东西，探究是中立的：不管我们想做什么，作为一种预备步骤，某种程度的探究是必要的。假如我希望给一个朋友打电话，我必须在电话号码簿中探究他的号码，并小心地使用最新的号码，因为他的号码的真实性并不是永久性的；假如我希望统治这个国家，我必须探究在先前不熟悉的这个领域中如何成为一个政治领袖；假如我希望建造轮船，那么，或者我，或者我所雇用的某个人，必须探究流体静力学；假如我希望摧毁民主，我必须探究民众心理学；如此等等。问题在于：探究结束时会有什么发生？杜威博士拒绝传统的答案：我知道了某种东西，并且作为我的知识的一种结果，我的行为是更为成功的。他消除了中间的“认识”步骤，并说成功的探究的唯一必要的结果就是成功的行为。

如果在科学的意义上来理解人，而不是把他看作一个笛卡尔式的怀疑论者，那么这里有两个问题需要讨论：首先，哪一种类型的心理现象将被描述为一种“相信”的行为？其次，在一种“相信”的行为与允许我们称这种行为是“真的”的环境之间存在某种关系吗？对于这些问题中的每

一个，我都在前面诸章中试图给出了一个答案。假如存在着像“相信”行为这类似乎不可否认的现象，那么问题在于：它们能够分为两类即“真的”行为和“假的”行为吗？或者，假如不是这样，它们能够被加以分析，以致它们的构成成分可以区分为这两类吗？假如这两个问题中的任何一个得到了肯定的回答，那么“真的”与“假的”之间的区分将会在相信行为之结果的成功或者失败中被发现吗，或者说，它将会在它们与相关现象之间可能具有的某种其他关系中被发现吗？

我准备承认：一个作为整体的信念可能不是“真的”或“假的”，因为它是由几个信念组成的，而在这几个信念中，有些是真的，有些是假的。我也准备承认：有些信念，由于带有模糊性，不是非真即假的，尽管其他的信念，虽然带有模糊性，却仍然是非真即假的。超出这一点，我就不能赞同杜威博士了。

按照杜威的看法，一个信念是“有保证的”，假如它作为一种工具在某种活动中是有用的，也就是说，假如它是愿望的满足的一种原因。至少在我看来，这就是他的意见。但是他指出（在上述那本书的第571页），结果将仅仅作为有效性之检验被接受，“只要 这些结果是在行动中被确立起来的，并且可以解决引起行动的这个特定问题”［斜体是他自己标记的］。这个限制性条件的第二部分在其意义上是清晰的。假如我去一个地方，是由于我错误地相信我的长期失踪的叔叔居住在那里，但是在途中我遇到了我的长期失踪的婶子，结果她把自己的大笔财产留给了我，这并未证明“我的长期失踪的叔叔居住在那里”具有“有保证的可断言性”。但是，这个限制性条件的前半部分认为这些结果必须是“在行动中确立起来的”，它的意义对我来说在某种程度上仍然是模糊的。在杜威博士的《逻辑》（序言，第4页）一书中，这个句子出现于其中的那段话并未对此作出阐明。但是，在他给我的答复（在上述那本书的

第571页）中，有一段话好像是专门写来消除我在解释上的错误的。这段话我将加以完全引用：

“关于作为有效性的检验而起作用的那种结果的限制性条件，之所以被加进来，恰恰是为了防止罗素先生对于我对结果的使用所给出的这种解释，因为它清楚地说明了这一点是必要的：在经过调查研究之后，它们将会解决这个特定的问题　。罗素先生对于结果所给出的解释使它们与个人的愿望关联起来了。关于一般的妄想的最终结果，作为真理的定义，被加之于我。首先，罗素先生把一种不确定的境况　转变成一种个人的疑惑，尽管我再三指出这两种事物之间的差别。我甚至已经再三表明，个人的疑惑是病态的，除非它反映了一种不确定的境况　　。然后，通过把疑惑变为个人的不安，真理就被等同于这种不安的去除。按照我的看法，进入其中的唯一的愿望，就是尽可能诚实和客观地解决包含在这种境况中的问题的愿望。‘满足’是对于问题所限定的那些条件的满足。当任何一种工作按照其自身的需要被出色地完成时，个人的满足可能随着它的产生而进入其中。但是，它并未以任何方式进入有效性的决定之中，因为，恰恰相反，它是由那种有效性所决定的。”

我发现这段文字很令人不解。杜威博士似乎　在说，一种不确定的境况好像在没有一个作为个人的怀疑者的情况下能够存在。我认为，他不可能意指这一点；例如，他不可能想说，在生命出现以前的天文学和地质学时期，曾经存在着一些不确定的境况。我可以对他的话进行解释的唯一方式在于设想：对他来说，一种“不确定的境况”是一种产生疑惑的境况，它不仅在某一个个体身上产生，而且在任何一个正常的人或者任何一个急于取得某种结果的人或者任何一个从事这种境况的调查并在科学上受过训练的观察者身上产生。某种 意图，即某种 愿望，包含在关于一种不确定的境况的观念中。假如我的汽车不走了，那么如果我想

要它走的话，那就产生了一种不确定的境况；但是如果我想让它原地不动，那就没有产生这种境况。消除所有对实际　　愿望的提及的唯一方式，是使这种愿望成为纯粹假设性的：一种境况相对于一个给定的愿望来说是“不确定的”，假如在那种境况下人们不知道必须做什么来满足那个愿望。当我说“人们不知道”时，为了避免杜威博士所反对的那种类型的主观性，我必须意味着经历过相关训练的那些人不知道。因而，设想我自己处于一种境况S中，而我愿望着一种境况S′，并且我认为（正确地或者错误地）存在某种我能够做到的可以把S转变为S′的事情，但是专家不可能告诉我做什么，那么相对于我的愿望而言，S是一种“不确定的”境况。

消除了所有对个人的疑惑和愿望的提及之后，我们现在可以说：S相对于S′来说是“不确定的”，假如人类不知道任何一种将把S转变为S′的人的行为A，而且也不知道任何这样的行为都是不可能的。探究的过程将在于完成一系列的行为A、A′、A″……，以期其中的一种行为将把S转变为S′。当然，这意味着S和S′都是通过共相而得到描述的，因为若不如此，二者的出现都不会超过一次。A、A′、A″……必须也被如此描述，因为我们希望获得某种这样的陈述：“每当你处于境况S中，并且希望处于境况S′中时，你就能够通过完成行为A来实现你的愿望”；这里的A必须是一种类型 的行为，因为如若不然，它就只能被完成一次。

因此，当我们严肃地对待杜威博士对主观愿望的消除时，我们发现他的目标是要发现“C导致E”这类古老的因果律，只不过C必须是一种境况加上一种行为，并且E是另一种境况。这些因果律，若要服务于它们的目的，就必须恰恰在杜威博士所希望废除的那种意义上是“真的”。

杜威博士主要关心理论与假设，而我则主要关心涉及特殊事实的断言。由于这个事实，我认为，在我们之间出现了一个重要的差别。如同

在前一章中所解释的那样，我认为，对于任何经验的知识理论来说，基本的断言必须是关于特殊事实的，也就是说，是关于仅仅发生一次的单个事件的。除非存在将会从单个事件中学到的某种东西　，任何假设都永远不可能被证实或驳倒。但是，将会从单个事件中学到的东西，自身一定无法被随后的经验证实或驳倒。在我看来，关于我们如何从经验中学习历史事实的整个问题，都被杜威以及他作为其领导者的那个学派所忽视了。比如，以“恺撒被暗杀了”这个陈述为例。由于很久以前发生的一个单个事件，这个陈述是真的；以前发生的或在将来发生的任何事情都不可能在任何方面影响它的真或假。

因为和排中律相关联曾被加以强调的真理与知识之间的区别，在这一点上是重要的。假如我希望“证实”“恺撒被暗杀了”这个陈述，那么我只能通过未来的　事件——比如说查阅历史文献和手稿等等——做到这一点。但是，这些都只是因为提供了不同于它们自身的某种事情的证据才是合适的。当我作出这个陈述时，我并不意味着“无论谁去查阅百科全书，都将在白纸上发现一些黑色的记号”。在每一种场合，当我看到这些黑色的记号时，我之看到它们都是一个独特的事件；在每一种场合，我都能够知道我看到了它们；从我的这种所知中，我能够推论（多少有点可疑地）恺撒被暗杀了。但是，我关于黑色记号的知觉以及我从这种知觉中所作出的推论，都不是使关于恺撒的断言为真　的东西。即便我是毫无根据地作出这个断言的，它也会是真的。它之所以是真的，是因为很久以前所发生的事情，而不是因为我正在做的或将要做的任何事情。

这个宽泛的问题可以陈述如下。不管我们是接受还是拒绝“真的”和“假的”这些词，我们全都一致同意断言可以分为两类，即好的和坏的。杜威博士认为，好的断言可以变为坏的断言，反过来坏的断言也

可以变为好的断言。但是，在任何给定时刻，他都承认这样的二分法：好的断言具备“有保证的可断言性”，而坏的断言则不具备。杜威博士认为，这种区分将根据断言的结果　而得到定义；而我则认为，至少就经验的断言来说，它将由它们的原因 所导致。一个能够被知道 为真的经验断言，在其或近或远的原因中，拥有一些或一个知觉对象。但是，这仅仅适用于知识。就真理　的定义而言，只是在赋予语词以意义时，因果关系才是相干的。

上述讨论主要是想澄清这个问题。我自己的看法的根据，多半都已在前面诸章中给出了。

第二十四章　分析

在本章中，我所关心的是“P是W的一部分”这种形式的命题。我希望探究这些命题是否始终是经验知识的基本装置的一部分；或者它们是否始终会从关于整体的W的一个定义中演绎出来，而这里所说的W，每当“P是W的一部分”是真的时，就会顺带地提及这个部分P。关于这个主题，在第三章和第八章中已经作过一些说明。但是，我现在希望单独地对其加以考察。

从对一个整体的W的考察中我们由之得出“P是W的一部分”的那种工作，被称为“分析”。它有两种形式：逻辑分析与时空部分的分析。要考虑的事情之一，是这两种形式的分析之间的关系。

从最早的那些时代起，许多哲学家就已反对分析：他们认为，分析是谬误，一个整体确实不是由经过适当安排的诸部分组成的，并且假如我们单独地提及某个部分，分离的行为就改变了它，而且我们所提及的东西因此也并不是这个整体的一个有机部分。

我们在前面的一章中曾经考虑过的原子性原理，代表着与一元论者相反的那个极端。原子性原理可以说是禁止综合的。从语言学上讲，它禁止把专名给予复合整体，至少当它们被认识到是复合的时。

就我而言，我反对这两种极端。

否认分析的合法性的那些人，被迫认为存在着无法用语词加以表达的知识。这是因为，难以否认句子是由语词组成的，而且因此也难以否认语句的说出可以分析为若干系列的语词的说出。假如这些被否认了，那么就必须否认一个句子是由一串词组成的，而既然那样，它就成了某

种不可言喻的东西。

另一方面，那些相信分析的人，常常过分盲从语言。我自己就犯有这方面的错误。在分析中，语言可以通过两种方式指导我们：一种是通过把词和句子认作可感的事实而做到的；另一种是通过考虑不同种类的语词而做到的，在语法中人们就是这样做的。我要说，在这两种方式中，第一种是完全无害的，而第二种，尽管有其用途，也是非常危险的，并且是大量的错误的来源。

从由可感事实构成的语言开始。句子是由语词组成的，印刷文字是由字母组成的。印刷书籍的人以某种顺序把成堆的分离的字符放在一起；然而，假如他是一个哲学家，他的书可能是在说任何序列的物质对象都不能代表思想。现在，情况也许是这样的（我希望如此）：这些哲学家在其头脑中拥有一些比他们成功地写进其书籍的更好的想法。但是，相当肯定的是，他们的书籍中的想法能够　通过若干序列的物质对象而得以表达，因为假如不是这样，创作者将会发现他们的任务是不可能完成的。与从二十六种形状中制造出来的各种可能类型的序列所拥有的相比，思想，就其是可传达的而言，不可能拥有任何更高程度的复杂性。莎士比亚的头脑可能是非常奇妙的，但是我们所拥有的关于它的优点的证据全都来自一片白色背景中的黑色形状。说语词篡改了可感事实的那些人，忘记了语词就是　可感的事实，并且也忘记了作为事实的句子和语词是由分离的部分组成的，而这些分离的部分能够单独加以命名，并且被每一个正在学习拼写的儿童加以如此命名。因此，不可否认，某些 可感事实能够分析成若干部分。

与对绝大多数的可感事实的分析相比，把一个印刷出来的文字分析为字母是比较容易的；印刷的目的就在于使这种分析变得容易。但是，它们的差别仅仅是程度上的，并且正如印刷一样，某些自然现象也招致

了分析。在雪地中的一条黑色的狗、一条彩虹，以及在出现了狂风暴雨的海面上的一只海鸥，都是非常显著的。我相信，甚至最极端的一元论哲学家也会注意到一只老虎，而不会停下来去作这样的论证：除非相对于其背景，它不可能得到有效的断定。在存在着诸如一种突然发出的声音或者一片白色背景中的黑色之类的鲜明对比的地方，对于可感的当前事物的分析几乎不可避免地会出现；非常显著的快速的运动也属于同一种主题。在这类情形中，我们并非只是意识到了一个整体，而是意识到了一个由若干部分构成的复合物。假如不是这样，我们将绝不可能获得关于时空顺序的概念。

现在，人们习惯于轻蔑地抛弃出现在休谟及其追随者那里的关于感觉的原子的观点。我们被告知：可感的世界是一个连续的流，并且在这个流中，区分是不真实的，心灵的运作纯粹是概念式的，等等。这些被说成是某种显而易见的东西，只有愚笨的人才会需要关于这些说法的证据。现在，“感觉”或者“可感的”这个词，就如经常被指出的那样，代表着某种假设的事物——一般说来，代表着在环境或者感官没有出现变化的情况下能够 被注意到的东西。非假设的东西是被注意到 的东西，而不是能够 被注意到的东西；并且我认为，被注意到 的东西具有休谟的批评者所拒绝的那种原子性和分离性。他们没有——像经验论者应该做到的那样——从材料出发，而是从一个世界出发，这个世界则是他们从材料中推论出来的，并且又用来否定可以成为材料的那种事物。在知识论中，基本的东西是注意，而非感觉。

因此，我理所当然地认为，在一个被感知到的整体内，我们能够感知到相互关联的各个部分。不必设想这些部分是“简单的”，并且这种设想将会意味着什么也是不清楚的。为了达到这个目的即用语词表达我们在这样的一种情况下所感知到的东西，被注意到的最小的部分应该被给

予专名，然后我们就能够陈述它们是如何关联的。

迄今为止我一直在考虑的这种分析是时空的分析。但是，还有另外一种分析，它带来了更困难的问题。它是从考虑不同类型的语词开始的，并且探究是否有某种东西对应于非言语的世界。这个问题可以陈述如下：给定一个复合的整体，它不仅有若干部分，而且这些部分是根据一种形式排列起来的。对这个整体的描述将使用某个用来指示这种形式的关系词。那么，在非言语的世界中，存在着什么样的东西与这个关系词相对应呢？

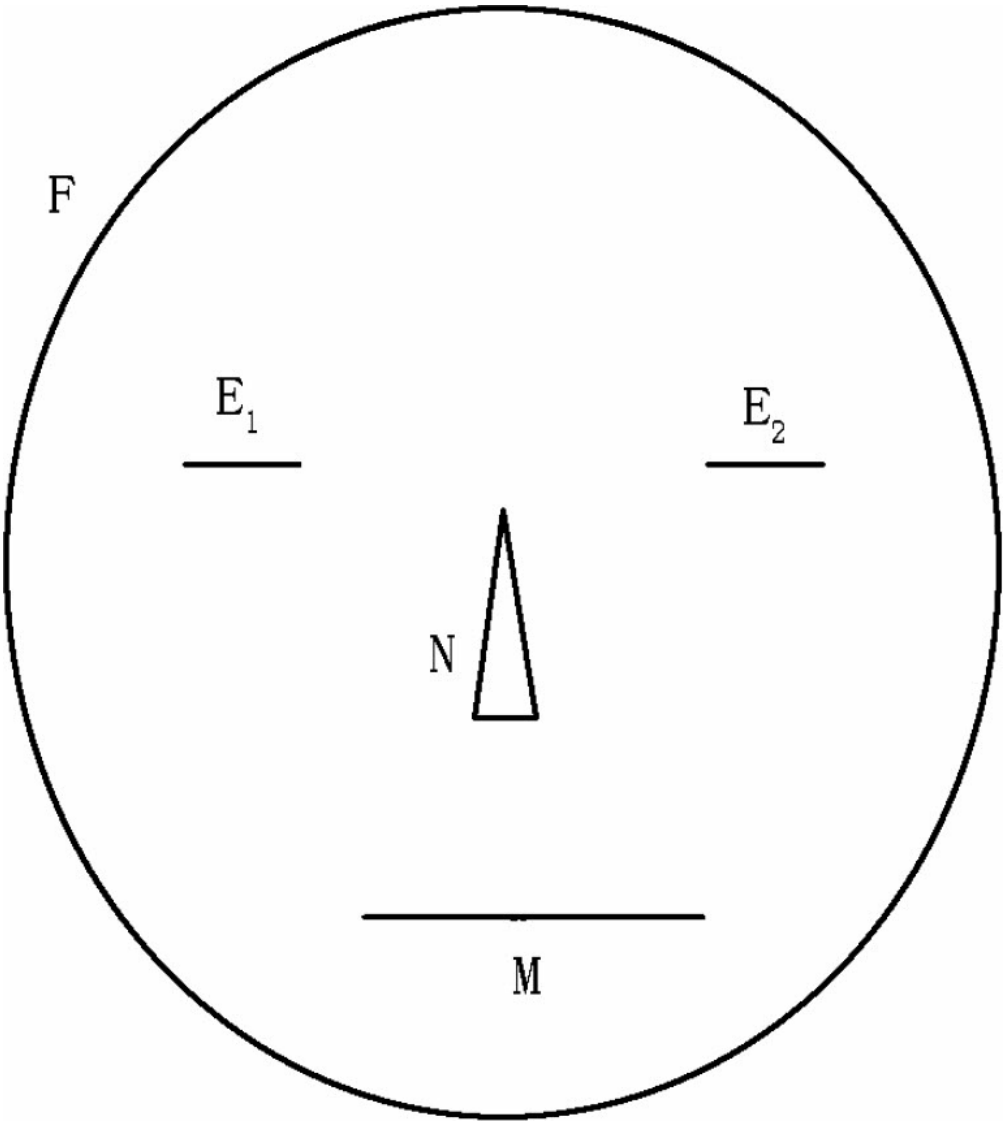
词性之间的区分使人想到了这个问题。但是，对于这种照其原样被接受的区分，普通语言并不具有充分的逻辑性。在我们能够适当地考察我们的问题之前，我们必须首先构造一种人工的逻辑语言。

各种逻辑语言是由于逻辑的目的而被逻辑学家们发明出来的。它们无需实际的专名，因为逻辑绝不谈论任何具体的事物。我们的目的稍有不同；但是借助于逻辑，我们能够轻易地构造我们所需要的那类语言。我们现在所需要的是这样一种语言，它将尽可能准确并系统地代表着我们的知识中属于初阶语言的那整个部分，并且当我们构造出了我们的语言时，我们必须考虑其结构如何显示了其命题因之为真的知觉对象的结构。

首先，我们的语言必须包含专名，它们用来代表所有被感知到的对象，并且这些对象是作为单一体被感知到的。当我们未加分析地感知到一个格式塔时，我们必须能够命名它——例如，说“那是一个万字饰”。但是，当在几何学中我们拥有一幅由几条线组成的图形，并且每一条都被单独注意到时，我们似乎不需要一个专名来代表这个整体的图形。不过，假如存在着像分析判断这样的事情，并且这种分析是我们已经考虑

过的那种类型，即时空的整体与部分分析，那么它需要一个专名来代表这个全体，并且需要其他的专名来代表这些部分。例如，设想在一种特殊的而非一般的情形中，你想说一张特定的脸是由其两只眼睛、其鼻子和其嘴巴（忽略其他的部分）构成的，那么你将不得不以下述方式进行：让我们把这张脸称为F，把这两只眼睛分别称为E_1 和E_2 ，把这只鼻子称为N，并且把这张嘴称为M。那么，F是由以下述方式被排列在一起的E_1 、E_2 、N和M组成的：E_1 和E_2 是一个水平线上的两个椭圆，N是一个从E_1 和E_2 的中间部位垂直落下的狭窄的等腰三角形，M是一个其中点在N正下方的一条横线。（这并不是对一张脸的非常精确的描述，但是它充分显示了语言学上那些必不可少的东西。）

我们将会看到，在某种程度上，F在这里似乎是多余的，因为这种事态可以通过E_1 、E_2 、N和M而得到完全的描述。这个问题，即是否在某种意义上需要或者不需要专名“F”，目前我将不作决定。



在上述关于一张具体的脸的描述中，除了专名之外，我们不得不使用其他的语词。我们不得不陈述这些部分之间的空间关系。让我们通过把眼睛和鼻子都浓缩为直线，来简化这个问题。那么，我们可以说：E_1和E_2是一条横线上的两个相等的部分；假如E_0是E_1和E_2的中点，那么N就是从E_0　向下延伸的那条竖线的一部分，M在这条线上拥有它的中点，并且是位于N下方的一条横线的一部分。这个陈述拥有一种在知觉中所缺乏的几何学的精确性，但是在目前这并不重要。在这个视野中，

我们也许能够把“横的”和“竖的”当作像“蓝的”和“红的”一样的谓词。但是，我们需要诸如“E_1 在E_2 的左边”、“E_1 在N的上方”以及“N在M的上方”之类的陈述。如果不用这类关系陈述，那么没有任何可能的办法来描述我们所看到的东西。

让我们从一种科学的观点来考虑这个问题。任何时刻的关于这个视野的完全的知识，都将由陈述其中的每个位置的颜色的命题所组成。这个视野拥有一个绝对的原点，即我们的目光聚集于其上的那个点，以及处于这个范围中并通过我们可以称之为θ和φ的两个角坐标而得以定义的绝对位置。[(1)] 因而，假如对于一个可以取所有作为色度的值的变项x来说，我们知道对于每一个θ和φ而言满足

$$x=f(\theta,\varphi)$$

的x值，这里的f（θ，φ）意指“处于位置（θ，φ）的色度”，那么这个视野就被完全明确化了。这是x、θ和φ之间的一种三元关系，而且要更简单地描述这个视野似乎是不可能的。

让我们考虑下述句子：“当我离开剧院时，我听到有人喊叫‘起火了’，并被一群惊恐万分的人猛烈地推挤。”这实际上不可能是一个知觉判断，因为“惊恐万分的”几乎不是可知觉的材料的一种性质。但是，为了拥有一个可能的知觉判断，我们仅需省略“被一群惊恐万分的人”这些语词。确切地说，它断言了什么？它断言了下述三种知觉对象的同时性：（1）我的视野是如此这般的（当一个人接近安全出口时该视野事实上所是的那个样子）；（2）我反复地听到“起火了”的声音；（3）我在黑暗中经验到了一种强烈的推挤的感觉。我们可以对此进行简化，并代之以下述知觉对象的同时性：（1）我看到并感觉到我的手碰到了门；（2）我听到了“起火了”的声音；（3）我感觉到了一种猛烈的、人

们以为来自背部的推挤。这里，一种视觉的、一种听觉的和两种触觉的材料被说成是同时的。“同时的”这个词是难以理解的，但是我认为，当我们讨论材料时，它意指“一种立体透视式的经验的某些部分”。而且，当A、B、C、D同时发生时，那并不仅仅意味着A和B、B和C、C和D是成对地同时发生的，因为任何可知觉的事物都持续有限的一段时间，而且可知觉事物之间的同时性因此是不可传递的。因而，在我们的例子中，一定存在着一种经验，或者说，在某种意义上存在着一种知觉，它包含这种视觉的、这种听觉的和这两种触觉的材料。

也许有人会说，若干事件的同时性可以从它们全都在同一时间发生推论出来。让我们来考察这一点。一只表或钟是（在特别的意义上）一种对若干非常短暂的事件进行命名的装置。让我们假定有一只钟，它不仅指示秒、分和时，而且指示月份中的日期以及年份中的月份。我们甚至可以让它指示年份。既然如此，这只钟的如此这般的一种外观就是一个恰好持续一秒钟且绝不再次发生的事件。让我们假定你在感知格式塔方面是一个专家，所以你不必注意那些不同的指针，就能区分这只钟的任何两种不同的外观。那么，你就能够把专名“A”给予恰好处于1940年12月1日下午10点45分的这只钟的外观。关于事件B、C、D和E，你可以相继观察到B是与A同时发生的，C也是这样的，D也是这样的，并且E也是这样的。但是，你不能推断B、C、D和E相互之间也是同时发生的，因为它们可能全都是非常短暂的；比如，它们也许是可以在一秒钟之内被轻易地说出的“fly for your lives”这四个单词。

现在，假如你的钟在改变其外观时不再是每秒改变一次，而是与连续的运动保持步调一致，或者不如说与反复变化的知觉保持步调一致，那么当其外观没有改变时，你将不能作出前后相继的　观察，而且你因此也不能知道两个事件都与这只钟的一种外观在同一时间发生，除非它

们和这种外观全都是一种经验的某些部分；而且当我说它们是一种经验的某些部分时，我的意思是说，在初阶语言中存在着一个断言它们的共同性或者说同时性的知觉命题。因此，这只钟，尽管是精巧的，却不能帮助我们解决问题。我们必须承认，我们能够感受同时发生的几个事件，并且对于这类事件的数目，显然并无任何理论上的限制。

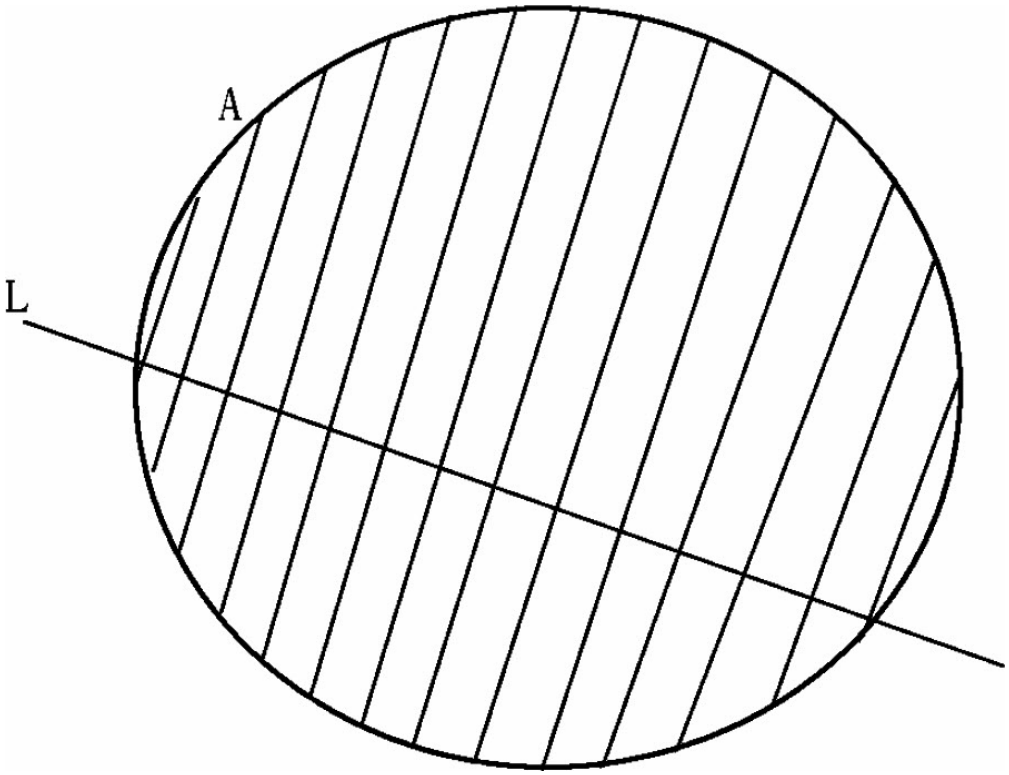
从上述文字中所得出的结论是，在初阶语言之内，我们必须承认n元关系的可能性，这里的n是任意的有限的数目。换句话说，必须有一些语词，它们不是专名，而是谓词，或者二元关系，或者三元关系，或者其他等等。

迄今为止，在本章中所说的话，对于下述这个已经被陈述过的主要问题来说是预备性的：当不使用任何一个“P是W的一部分”这种形式的基本命题时，我们能够陈述我们所知道的所有东西吗？在问这个问题时，我们假定“P”和“W”是专名。要记住，我们在第三章中断定：所有知觉判断都是这种形式的，并且在这样的命题中，我们自然地称之为“这”的东西，是一种知觉判断对其加以不完全分析的复合物。在这样说时，我们假定：我们能够经验到一个整体W，同时无须知道它的部分是什么，但是通过注意或者注视，我们能够逐渐地发现其越来越多的部分。我们没有假定这个过程一定会因为缺乏完全的分析而终止，也未假定它可以推进到这种地步，即已经获得的那些部分无法加以进一步的分析。但是，我们假定这个整体W在整个分析过程中都能保持自己的同一性：例如在知觉中，我们能够从“W”开始，并将其当作对象词的一种感叹的使用，而且在名称“W”的指称没有任何改变的情况下，我们能够通过注意作出“P是W的一部分”。

上述解释暗示着一种具有先后顺序的分析过程。对于代表整体的名称是不可缺少的这种理论来说，这种暗示在逻辑上也许是不必要的。当

我们研究首先作为一个模糊的整体出现的知觉材料时，我们可以逐渐地将相互关联的部分列举出来。但是，在这样的情况下，可以说材料是作为注意的结果而发生变化的；例如，对于我们首先粗略地、然后集中注意力地观察到的一种视觉材料的情形，情况确实是这样的。在这样的情形中，注意包含了眼睛的某些变化；这些变化改变了视觉对象。可以说，所有分析都是这种类型的，并且其部分已被认识的整体绝不等同于先前被模糊地感知到的那个整体。我觉得，我们正在考虑的这种理论要去否认这一点，是没有必要的。我认为，我们能够把自己限定于分析的成品，并且自问：在不同时提及整体和部分的情况下，这种结果能够得以表达吗？

我们的问题是：当我们确实　感知到一个整体拥有部分时，我们的材料总是由关于这些部分以及它们之间的关系的命题组成的吗？或者说，它们有时必须包含这个整体在其中被提及的某些命题吗？这又是一个有关原子性的问题。考虑（比如说）一个圆以及一条直线L：我们将这个圆称为A，并且L穿过这个圆。我们可以说“L将A分为两部分”，但是我们可能对作为一个整体的A感兴趣，并且也对它被一分为二这个事实感兴趣，而对于这些被分离的部分没有丝毫的兴趣。例如，考虑一下将满月切割为二的一片薄云。我们依然意识到作为一个整体的月亮，并且这个整体比那些部分要鲜明得多。



或者考虑一个多少有点不同的例子。我们看见远处的一个物体沿着一条路走了过来。起初，我们仅仅　看到作为一个整体的这个对象。但是，我们逐渐清晰地看到了它，并发现它是一条狗。当这种情况发生时，我们的视觉对象当然不是它在此之前所是的那个对象。但是，我们相信它与起初就作为一个整体使我们产生兴趣的那同一个物理对象是有联系的。因此，当我们开始看到这些部分时，我们是把这些部分作为部分看待的，而不是把它们作为以某种形式排列在一起的分离的事项看待的。依我看，在这样的一种情况下，如果没有“P是W的一部分”这种形式的命题，这里的“P”和“W”是代表知觉对象的专名，并且P至少是我们的总体知觉对象仅有的一部分，那么我们所感知的东西就不可能得到准确的表达。

再举另外一个例子：有人用现代方法教一个儿童去读“CAT”[(2)]这个单词，他学着前后相继地发出“k”、“a”、“t”这些声音。（我指的是这

些字母所代表的声音，而非这些字母的名称。）起初，这些声音之间的间隔太长，以至于这个儿童不能意识到构成一个整体的、它们之间的这种前后相继关系。但是在最后，随着速度的加快，出现了一个时刻，即这个儿童意识到他说出了“cat”这个词的时刻。那时，该儿童就意识到了这个作为由部分构成的一个整体的单词。此前，他没有意识到这个整体；当他能流利地读出来时，他不再意识到那些部分。但是，在首次理解的时刻，整体和诸部分都同样地出现在意识中。在没有诸如“声音‘k’是声音‘cat’的一部分”这样的命题的情况下，该儿童此时所意识到的东西不可能得到表达。

我认为，所有知觉判断都包含着对一个知觉整体的分析。被给予的东西是一种形式，并且人们是从分析中意识到它是由相互关联的对象组成的。没有“P是W的一部分”这种形式的命题，这个过程将是不可言喻的。因此，这样的命题看来必须出现在初阶语言中。

每个包含不止一个对象词的知觉判断，都表达了对一个被感知到的复合整体的分析。在某种意义上，这个被感知到的复合整体是通过被感知才被知道的。但是，这种与错误相对的知识需要某种不同于知觉的东西。包含不止一个对象词并且用一个与几个单独句子不相等值的句子加以表达的知觉判断，必须至少包含一个其意义在于表示关系的语词。被对象证实的知觉判断所断言的知觉对象或者结构的复杂性，在理论上是没有限度的。正是知觉对象的这种复杂性，才是我们关于空间和时间的知识所依赖的。

可以假定，而且根据以上所述我们似乎必须假定，有一些由相互关联的部分所组成的整体，并且知觉判断所表达的知识，为了能够用语词描述出来，需要某些表示这类整体的名称。但是，即便假定了这一点，仍有一个困难的问题，即：在什么样的情况下，相互关联的项形成一个

整体，而且为了从文字上表达我们所知道的东西，这个整体需要一个名称？

这种论证要求，在任何一个时间中我们的经验的全体都始终是这样的一个全体，而且这个全体的某些复杂部分也必须是这样的。这样的一个全体的各个部分是通过共现关系而被集中在一起的。由于第二十一章所解释的理由，我们认为共现关系既可能在经验之外成立，也可以在经验之内成立。确实，如果存在着物理学所假定的未被经验到的世界，那么其时空将依赖于未被经验到的共现。也许，这类不可缺少的整体总是由共现构成的。让我们来考察这种可能性。

在以下几页中，我将就知觉判断中的分析性质提出一种可能的　观点。我不想说这种观点是必要的 。

让我们把名称“W”给予在某个给定时刻我的全体的知觉范围。在那个 时刻，我能把伪名称“这”给予W，也可以把它给予W的某些部分，但不能给予任何在范围上大于W的东西。当W存在时，伪名称“现在的我”适用于整体的W，但不适用于W的任何部分。根据第六章所提出的理论，W是一束共现的性质。我们可以把名称给予这些性质。假设Q是这些性质之一的名称。那么，“现在的我感知到Q”将被翻译为“Q是W的一部分”。

假如这是恰当的，那么在构成W的性质中，必然至少有一个没有再现的性质，或者一个没有再现的从属复合物。为了简单起见，我将假定我始终在观看一只钟，而且这只钟不仅指示分和时，也指示月份中的日期、年份中的月份以及公元的年代。假如我现在把名称“t”给予作为W的一部分的这只钟的外观，那么“t”将称呼一组与自身之间没有时间关系，即只能出现一次的性质。这只钟的任何其他外观都将或者早于或者晚于

t，并且我们将说，这个其他的外观作为其一部分的那个全体的知觉领域相应地早于或晚于W。

根据以上所述，t的值形成了一个数值上可测量的序列，并且t的两个不同的值不可能共现，除非它们几近相等，以至于它们能够成为一个似是而非的当前的某些部分，即一个W的某些部分。所有这一切都是经验的。

我们现在必须考虑，为了表达知觉判断，W的什么样的部分可以成为需要名称的整体。这个全体的W可以分析为许多性质。但是，依靠其自身，这种分析将不能使我们解释像“A在B的左边”这样的知觉判断。这些判断要求把W分析为一些我们很想称之为“实质的”而非“概念的”部分；换言之，它们要求在一个给定的知觉整体范围之内进行一种空间分析的研究。

让我们像在以前的一些场合那样，再次把自己限定于视野，并且忽视深度。那么，我们可以用一种无害的简单的方式说，在视野中有许多不同的上下（up-and-downness）性质，以及许多不同的左右（right-and-leftness）性质。我们用θ来指称前面那类性质中的任何一种，并且用φ来指称后面那类性质中的任何一种。除了在视觉的优越性方面存在着某些差别以外，我们可以认为，每一种性质θ和每一种性质φ都存在于每个人的视野中，只要他睁开眼睛并且天色未黑。

我们现在需要一种“重叠”关系。这种关系在知觉空间的构造上起着一种作用，而这种作用类似于共现在私人时间方面所起的那种作用。我没有定义这种关系，但是我认为，假如Q和Q′是两种性质，那么“Q和Q′重叠”可以是一个知觉判断。例如，红的和明亮的这两种性质能够重叠，一种特定程度的压力与我们由之将身体一个部位的触觉与身体另一

个部位的触觉区分开来的那种性质也能够重叠。两种不同的θ性质不能重叠，而两种不同的φ性质也不能重叠。两种不同的颜色不能重叠，而属于身体不同部位的两种不同的触觉性质也不能重叠。任何一种视觉性质都能和任意的θ重叠，而且也能和任意的φ重叠。

θ的两个不同的值相互之间具有一种非对称的空间关系，即在上面或者在下面这样的关系；φ的两个不同的值也具有一种非对称的空间关系，即在右边或者在左边这样的关系。一个特定的θ的值与自身之间将会具有一种在右边或在左边的关系，而不具有一种在上面或在下面的关系；而且一个特定的φ的值与自身之间将会具有一种在上面或在下面的关系，而不具有一种在右边或在左边的关系。一个复合物（θ，φ）将不会与自身之间具有任何空间关系。这个事实就是当我们说它在一个特定的视野中仅能出现一次时我们试图去表达的东西。

现在，假如一种特定的性质，比如说一种色度C，存在于视野中某个区域的全部范围，那就意味着它与性质对（θ，φ）的许多值相重叠。由于θ和φ在数值上是可测量的，我们能够直接地定义视野中一个“连续的”区域所意指的东西。类似地，我们能够定义触觉空间中的区域。我们通常应该看作整体W的一个“实质的”部分的东西，是作为W的一部分的一个连续的区域。任何一个这样的区域都可以是一个“这”。

当我们说“A在B的左边”时，我们可以把“A”视为由特定的θ和φ的值以及所有与二者重叠的性质所共同组成的那个复合物的名称，而由于θ和φ的另外一组特定的值，B也得到了类似的定义。假如φ的A值是在B值的左边，那么我们的陈述将是真的。

因而，在“A在B的左边”中，整体W并不需要被提及。但是，假如这个句子表达了一个知觉判断，那么一定有一个整体W，并且A和B是

它的一部分。

我们现在得到了一种关于名称的结论。基本的名称是那些应用于像W这样的整体的名称，或者说是那些应用于作为某个W的部分的诸连续区域的名称；其他的名称是派生的，并且从理论上讲是不必要的。

假如我们去构造物理学的时空，那么，弄清已经说过的这些话所适用的范围可能是有益的。在这种构造中，我们必须假定物理学的真实性。

物理学的时空具有复杂的推论性质，并且在很大程度上是通过因果律构造出来的。人们假定，如果存在一种把在时空中处于不同位置的两个事件联系起来的因果律，那么它们是通过由处于中间位置的诸多事件所构成的一个因果链条而被联系起来的。知觉对象的这种物理的和心理的因果联系，使我们不得不认为它们全都在一个区域内，并且这个区域一定是在知觉者的头脑中（当然，不是在他或者其他任何人所拥有的关于他的头脑的知觉对象的内部）。存在于两个知觉对象之间的共现关系，可以被假定也存在于在时空中重复的任何两个物理事件之间。时空中的一个“点”可以定义为拥有下述两种特性的一组事件：（1）这组事件中的任何两个事件都是共现的；（2）在这组事件的外部，没有任何事件与它的每一个分子共现。

时空中的点的次序的确定，如爱因斯坦已经表明的那样，绝不是一件简单的事情。历史地看，它产生于这种信念：每一个知觉对象都是“关于”某个物理对象的；并且在某种程度上，处于物理空间中的物理对象的次序，大约与处于知觉空间中的相应的知觉对象的次序相关联。物理空间中的星球的角坐标与它们在视觉空间中的知觉对象的角坐标几乎完全一样。但是，知觉对象是“关于”物理对象的这种观念，最终证明

是不精确的、因果的，并且是不可靠的。对时空次序的更精确的确定依赖于因果律；例如，木星的距离是从某些观察中计算出来的；在假定万有引力定律的情况下，这些观察能够使我们计算出光从那儿到达我们这里使用了多长时间。

没有必要深究这个问题。对于我们来说，重要之处有两点：从物理学的立场看，我的知觉的整体W处于作为一个物理对象的我的头脑之中，并且时空的整体与部分，由于是一个过于复杂并且具有推论性质的概念，因而在知识论的基础中没有很大的意义。

---

(1) 为简单起见，我忽略了作为一种视觉性质的深度。

(2) CAT是“猫”的英文单词。——译注

第二十五章　语言与形而上学

在本章中，我打算考虑一下，是否可以从语言的结构中推论出关于世界的结构的某种东西，并且如果可以的话，又能从中推论出什么。有这么一种倾向，它把语言看作一个独立于实在的领域，并认为可以不考虑非语言现象而对语言进行研究；这种倾向尤其出现在逻辑实证主义者那里。在某种程度上，并且在有限的范围内，语言与其他事实的这种分离是可能的，而且对逻辑句法的单独的研究无疑已经产生了有价值的结果。但是，我认为，易于夸大由单独的句法研究所能获得的结果。我想，在句子的结构和句子所指称的那些现象的结构之间存在着一种可以被人发现的关系。我认为，非语词的事实的结构并非完全是不可知的，而且我相信，如果足够细心的话，语言的特性能够有助于我们理解世界的结构。

在语词与非语词的事实之间的关系问题上，绝大多数哲学家都可以被划分为三种宽泛的类型：

A．从语言的特性推断世界的特性的那些哲学家。这些人构成了一个非常著名的群体。他们包括巴门尼德、柏拉图、斯宾诺莎、莱布尼茨、黑格尔和布拉德雷。

B．认为知识仅仅是关于语词的知识的那些哲学家。唯名论者和某些逻辑实证主义者就属于这一类。

C．认为存在着无法用语词表达的知识，同时却又用语词告诉这种知识是什么的哲学家。这些哲学家包括神秘主义者、柏格森和维特根斯坦。在某些方面，黑格尔和布拉德雷也是这样的哲学家。

在这三组哲学家中，第三组因为是自相矛盾的，我们不予考虑。由于一种经验的事实，第二组哲学家也遭遇了失败；这种经验事实指的是：我们能够知道什么样的语词出现在一个句子中，而这却不是一种语词的事实，尽管它对于咬文嚼字者是必不可少的。因此，假如我们被限定于以上三种选择，我们就必须尽力支持第一组哲学家。

我们可以把我们的问题分为两部分：首先，真理符合论——就我们能够接受这种理论而言——蕴含着什么？其次，世界上是否存在着某种对应于逻辑语言中不同词类之划分的事物？

关于“符合”，我们已经得出这样的信念：当一个命题为真时，它之所以为真，是因为存在着被称作其“证实者”的一个或多个现象。假如它是一个不包含变项的命题，它不可能拥有多于一个的证实者。我们可以将自己限定于这类情况，因为它包含了我们所关心的问题的全部。因而，我们必须探究：当给定一个句子（假设它是真的）时，我们能否从这个句子的结构中推断出关于这个证实者的结构的某种东西？在这种探究中，我们应该预设一种逻辑语言。

首先考虑一组全都包含某个名称（或者它的某个同义词）的句子。这些句子全都拥有某种共同的东西。我们能够说它们的证实者也拥有某种共同的东西吗？

这里，我们必须根据所涉及的名称的类型作出区分。假如W是如同我们在上一章中所考虑过的那样完整的一组性质，并且我们形成了如同“W是红的”、“W是圆的”以及“W是明亮的”之类的若干知觉判断，那么这些判断全都拥有一个共同的证实者即W。但是，假如我作出了若干真实的陈述，并且它们都是关于一种特定的色度C的，那么它们全都拥有不同的证实者。这些证实者全都拥有一个共同的部分C，这就像这些

陈述拥有一个共同的部分“C”一样。我们将会看到，在这里，就像在上一章中一样，我们得出一种观点，这种观点在句法上与主谓式观点几乎无法区分，其不同之处仅在于它把“主词”看作一束共同出现的性质。我们可以把刚才所说的话陈述如下：当给定一组像“这是红的”这样的表达知觉判断的主谓式句子时，假如它们全都拥有同一个主词，那么它们全都拥有同一个证实者，即这个主词所称呼的东西；假如它们全都拥有同一个谓词，那么这些证实者全都拥有一个共同的部分，即这个谓词所称呼的东西。

这种理论无法应用到诸如“A在B的左边”这样的一个句子，这里的“A”和“B”是我的视野中的两个部分的名称。就“A”和“B”而言，我们在上一章中曾充分思考了这个句子。我现在希望考察的是这个问题：对于若干不同的“A在B的左边”这种形式的句子，假如它们的证实者拥有某种共同的东西，那么这种共同的东西是什么？

所涉及的这个问题是那个古老的关于“共相”的问题。我们可能已经结合谓词——比如说“红的是一种颜色”或者“高调的C是一种声音”——研究过了这个问题。但是，由于我们已经把更多的表面看来显然是主谓式的句子——例如“这是红的”——解释为并非真正的主谓式句子，我们将会看到，联系关系来讨论“共相”是比较方便的。

除了以感叹的方式被使用的对象词以外，句子需要一些不同于名称的语词。一般说来，我们把这样的语词称为“关系词”；它们包括代表一元关系的词，即谓词。如同在第六章中所解释的那样，这个定义是句法的定义：一个“名称”是一个能够有意义地出现在任何形式的原子语句中的词；一个“关系词”是一个能够出现在某些原子语句中，但却只是出现在包含适当数目的名称的原子语句中的词。

通常认为，语言需要关系词；所要解决的问题是：“就语句的证实者而言，这种情况意味着什么？”一个“共相”可以定义为“一个关系词的意义（假如存在着某种意义的话）”。孤立地来看，像“如果”和“或者”这样的语词并无意义，而且同样的说法可能适用于关系词。

也许有人会提议（就像我所认为并将试图证明的那样，这种提议是错误的）说：为了发出一组类似的声音中的一种，我们无需假定共相，而仅需假定一组刺激物。然而，问题并非如此简单。一个共相的捍卫者，如果受到攻击的话，也许会以这样的方式开始辩护：“你说两只猫，由于它们是类似的，刺激了两种类似的声音的说出，并且这两种类似的声音都是语词‘猫’的实例。但是，这些猫必须确实 是相互类似的，而且这两种声音也必须如此。而假如它们确实 是类似的，那么‘类似性’将不可能仅仅是一个词。它是在某些时刻即当有 类似性时你所说出的一个词。”他将会说：“你的技艺和策略也许好像把其他的共相都清除了，但你仅仅是通过把所有问题都推给了这一个依然保留下来的共相即类似性而做到的。你不能摆脱那个共相，因此你倒还不如承认所有其余的共相。”

共相问题不仅是难以解决的，而且也是难以表述的。让我们考虑“A在B的左边”。就像我们已经看到的那样，当下视野中的位置是绝对的，而且是根据它与视觉范围的中心的关系而得到定义的。它们可以根据上下和左右两种关系来定义；无论如何，这些关系对于拓扑学的目的而言是足够的。为了研究当下视觉空间中的位置，有必要让眼睛保持不动，并把注意力集中于处在视觉范围中心和周边的事物。假如我们不是故意保持眼睛不动，我们将会直接去看我们注意到的任何事物；考察一系列位置的自然而然的方式是依次地看它们。但是，假如我们想要研究我们在一个时刻能够看到的东西，这种方法将不会管用，因为一个特定的物

理对象，作为一种视觉材料，当被直接看见时与当远离视觉中心时，是不一样的。然而，这事实上几乎没有什么两样。我们不能摆脱这个事实，即视觉的位置形成了一个二维的序列，并且这样的序列需要二元的非对称关系。在这方面，我们关于颜色所采取的观点也没有什么两样。

似乎不能不承认，关系是世界的非语言的成分中的某些部分；类似性，或许还有非对称关系，不可能像“或者”和“并非”那样，仅仅被当作言语，并通过解释而被消除。诸如“在……之前”和“在……之上”这样的语词，完全就像专名一样，“意指”某种出现在知觉对象中的东西。因此，存在一种有效的分析形式，它不是那种整体与部分的分析形式。我们能够把A-在-B-之-前作为一个整体来感知。但是，假如我们仅仅 把它作为一个整体来感知，那么我们不应该知道我们是看到了A-在-B-之-前，还是看到了B-在-A-之-前。对A-在-B-之-前这种材料进行整体-部分式的分析，只能产生A和B，而且遗漏了“在……之前”。因此，在一种逻辑语言中，将存在某些词类上的区分，它们对应于客观的区分。

让我们再次考察这个问题，即非对称关系是否与类似性一样也是必需的；并且为了这个目的，让我们以“A在B之上”为例，这里的“A”和“B”是事件的专名。我们将假定，我们感知到A在B之上。我们从一个无关紧要之处开始：现在，毫无疑问，我们无须既拥有语词“在……下面”，又拥有语词“在……之上”；只要拥有其中的任何一个就足够了。因此，我将假定，我们的语言不包含语词“在……下面”。整体的知觉对象，即A-在-B-之-上，以某种方式相似于其他的知觉对象，即C-在-D-之-上、E-在-F-之-上等等；此种方式使我们把它们称为所有关于垂直的顺序的事实。到此为止，我们无需概念“在……之上”；我们可能仅仅拥有一组类似的现象，即所有被称为“垂直的顺序”的事物，也就是，所有导致了类似于“在……之上”的声音的事物。至此，我们仅仅

需要类似性。

但是，我们现在必须考虑非对称性。当你说“A在B之上”时，你的听众是如何知道你并非是说“B在A之上”的呢？他是以和你 知道A在B之上完全相同的方式知道这一点的：他感知到声音“A”先于声音“B”。

因此，至关重要的问题是在先有A后有B和先有B后有A——或者用书面的写法，AB和BA——之间作出区分。那么，考虑下述两种排列：AB和BA。我要明确的是：我只是在谈及这些排列，而未谈及与其相似的其他排列。假设S_1 是第一种排列的专名，S_2 是第二种排列的专名，并假设A_1 、A_2 是两个A的专名，B_1 、B_2 是两个B的专名，那么，S_1 、S_2 都是由两个部分组成的，并且S_1 的一个部分极其类似于S_2 的一个部分，而另一个部分也极其类似于另一个部分。还有，在两种情况下，顺序安排的关系也是相同的。不过，两个整体是很不类似的。也许，非对称性能够通过这种方式得到解释：给定若干A和若干B，并对它们进行成对地排列，那么所得到的整体分为两类，并且同一个类中的分子相互之间是极其类似的，而不同类中的分子相互之间是很不类似的。假如我们把专名S_3 、S_4 给予下述两种排列：AB和BA；那么显而易见，S_1 和S_3 是非常类似的，并且S_2 和S_4 也是非常类似的，但是S_1 和S_3 并不非常类似于S_2 和S_4 。（注意：在描述S_1 和S_2 时，我们将不得不说：S_1 是由A_1 在B_1 之前构成的，S_2 是由B_2 在A_2 之前构成的。）也许按照这种方式，通过类似性来解释非对称性就是可能的，尽管这种解释并非很令人满意。

当假定我们能够通过上述方式或者以某种其他方式取消除了类似性以外的所有共相时，我们依然还要考虑类似性自身是否能够通过解释而

被清除。

我们将在最简单的可能的情形中考虑这种情况。两块红的色片（并非必须具有完全相同的色度）是类似的，并且“红的”这个词的两个实例也是类似的。让我们假定，一组有色的圆盘被展示给我们看，并要求我们说出它们的颜色的名称——比如说在一次色盲的检测中。有两个红色圆盘相继被展示给我们，并且每一次我们都说“红的”。我们一直在说，在初阶语言中，类似的刺激产生类似的反应；我们的意义理论就是以此为基础的。在我们的这种情形中，这两个圆盘是类似的，并且“红的”这个词的两次说出也是类似的。当我们说这两个圆盘是类似的时，和当我们说这个词的两次说出是类似的时，我们是在说关于这些圆盘和关于这些说出行为的同一件　事情吗？或者，我们仅仅是在说类似的事情吗？在前一种情况下，类似性是一个真正的共相；在后一种情况下则不是。在后一种情况下，困难在于无穷的倒退；但是，我们能够确信这种困难是不可克服的吗？我们将会这么说，假如我们接受这样的解决办法：假如A和B被感知到是类似的，并且C和D也被感知到是类似的，那就意味着AB是某种类型的一个整体，并且CD也是同一种类型的一个整体；也就是说，由于我们不想通过一个共相来定义这个类型，所以AB和CD是类似的　整体。我看不出，假如我们试图用这种方式解释类似性，我们将如何避免一种无穷的恶性倒退。

因此，尽管带着犹豫的心理，我还是要断定：存在着共相，而非仅仅存在着一般语词。至少，类似性必须被承认，而且既然如此，为了排除其他的共相而接受某些复杂的技巧几乎是不值得的。

应该看到，上述论证仅仅证明了“类似的”一词的必要性，而非“类似性”一词的必要性。

某些包含“类似性”这个词的命题可以被替换为包含“类似的”这个词的等值命题，而另外的一些命题则不能。后一类的这些命题我们无须加以承认。比如，假设我说“类似性存在”。如果“存在”意味着当我说“美国总统存在”时它所意指的东西，那么我的陈述是无意义的。首先，我所能意指的东西可以用这个陈述来表达：“存在某些现象，对它们进行文字的描述需要‘a和b是类似的’这种形式的句子。”但是，这个语言学的事实似乎蕴含着一个关于被描述的这些现象的事实，即当我说“a和b是类似的”时被断言的那类事实。当我说“类似性存在”时，正是关于世界的这个事实，而非一个关于语言的事实，才是我要断言的。“黄的”这个词是必要的，因为存在着黄色的事物；“类似的”这个词是必要的，因为存在着成对的类似的事物。两种事物之间的类似性，确实与一个事物具有黄的颜色一样，是一种非语言的事实。

在本章中，我们已经获得了一种结果。在某种意义上，这种结果就是我们的全部讨论的目标。我心里所想到的这个结果是这样的：完全的形而上学不可知论与对语言学命题的主张是不相容的。某些现代哲学家认为，我们知道许多关于语言的东西，但是对于其他任何事物则毫无所知。这种观点忘记了：语言就像另一种现象一样，也是经验的事物；并且它也忘记了：当一个形而上学不可知论者使用语词时，他必须否认自己知道这一点。就我来说，我认为，部分地通过对句法进行研究，我们能够获得大量的关于世界的结构的知识。

索引

“All” “所有”

Analysis 分析

Assertibility 可断言性 参看Dewey（杜威）

Association 联想

Asymmetry 不对称、不对称性 参看Symmetry（对称、对称性）

Atomic proposition 原子命题 参看Molecular proposition（分子命题）

Atomic sentence 原子语句 参看Molecular sentence（分子语句）

Atomicity 原子性

Awareness 意识

Ayer，Mr．A．J． A．J．艾耶尔先生 参看Positivists（实证主义者）

Basic proposition 基本命题 参看Proposition（命题）

Behaviour 行为，Behaviourism 行为主义

Beliefe 信念，Believing 相信、相信行为

Bergson　柏格森　参看Memory（记忆）

Berkley　贝克莱

Brouwer　布劳威尔　参看Law of Excluded Middle（排中律）

Caesar　恺撒

Carnap　卡尔纳普　参看Physicalism（物理主义）

Cartesianism　笛卡尔主义

Causal Law　因果律，Causation　因果关系，Cause　原因

Certainty　确定性

Class　类，Classification　分类、归类

Coherence　融贯、融贯性　参看Hegel（黑格尔）

Combination　结合

Common sense　常识

Complex　复合物，Complexity　复杂性

Compresence　共现

Conjunction　联结词

Constant　常项　参看Variable（变项）

Copilowish　科比洛维希

Correspondence　符合

Dalkey，Mr．N．　N．道尔凯先生

Data　材料，Datum　材料

Dewey，Prof．J．　J．杜威教授　参看Assertibility（可断言性）

Ding-an-sich　物自体

Disjunction　析取

Doubt　怀疑、疑惑

Egocentric particulars　自我中心殊相词

Einstein　爱因斯坦　参看Newton（牛顿）

Empirical　经验的，Empiricism　经验论

Enumeration　列举　参看Number（数、数字）

Error　错误

Event　事件

Existence　存在

Experience　经验

Expression　表达　参看Indication（指示）

Extensionality　外延性

Fact　事实

Factual premiss　事实的前提　参看Press（前提）

False　假、假的，Falsehood　假

Family　家族

Function　函项

Generality　一般性，Generalization概括

Gestalt　格式塔

Gödel　哥德尔

Gravitation　万有引力

Habit　习惯

Hegel　黑格尔，Hegelianism　黑格尔主义　参看Coherence（融贯、融贯性）

Hempel　亨普尔

“Here” “这里”

Hesitation 犹豫

Hierarchy 层、分层

History 历史

Hume 休谟

“I” “我”

“I-now” “现在的我”

Idea 观念

Identity 同一性

Image 意象，Imagination 想象

Impression 印象

Indication 指示 参看Expression（表达）

Induction 归纳

Inference 推论

Inquiry 探究

Instrumentalism 工具论

Intention　意图

Interpretation　解释

“Is”　“是”、“现在是”

Judgement　判断

Kaplan　卡普兰

Kepler　开普勒

Knowledge　知识

Language　语言　参看Object-language（对象语言），Primary language（初阶语言）

Law of Contradiction　矛盾律

Law of Excluded Middle　排中律　参看Brouwer（布劳威尔）

Lie　谎、谎言

Logic　逻辑

Mathematics　数学

Matter　物质

Meaning　意义

Memory　记忆　参看Bergson（柏格森）

Metaphysics　形而上学

Mill，J．S．　J．S．穆勒

Molecular proposition　分子命题　参看Atomic propostion（原子命题）

Molecular sentence　分子语句　参看Atomic sentence（原子语句）

Name　名称　参看Proper name（专名）

Negation　否定

Neurath　纽拉特

Newton　牛顿　参看Einstein（爱因斯坦）

Nonsense　胡说，Nonsensical　无意义的

“Not”　“并非”

Notice　注意，Noticing　注意、注意行为

“Now”　“现在”

Number　数、数字　参看Enumeration（列举）

Object-language　对象语言　参看Language（语言），Primary language（初阶语言）

Object-word　对象词　参看Word（词、语词）

Objective　客观的

“Or”　“或者”

Order　顺序、秩序

Past　过去

Pavlov　巴甫洛夫

Peirce　皮尔士

Percept　知觉对象，Perception　知觉

Physicalism　物理主义　参看Carnap（卡尔纳普）

Physics　物理学

Physiology　生理学

Place　位置

Plato　柏拉图

Positivists　实证主义者　参看Ayer（艾耶尔）

Possibility　可能性

Predicate　谓词

Premiss　前提　参看Factual premises（事实的前提）

Primary　language　初阶语言　参看Language（语言），Object-language（对象语言）

Probability　可能性　参看Reichenbach（赖欣巴赫）

Proof　证明

Proper name　专名　参看Name（名称）

Proposition　命题　参看Basic proposition（基本命题）

Propositional attitude　命题态度

Propositional form　命题形式

Propositional function　命题函项

Protocol sentence　记录的语句

Protokollsatz　记录句

Psychological aspects　心理学的方面

Quality　性质

Real　实在的，Reality　实在

Realism　实在论，Realist　实在论者

Reflex　反射

Reichenbach　赖欣巴赫　参看Probability（可能性）

Relation　关系

Satisfaction　满足

Schlick　石里克

Science　科学

Sensation　感觉

Sign　符号

Significance　含义

Similarity　类似、类似性

Socrates　苏格拉底

“Some”　“有的”

Space　空间

Space-time　时空

Speech　言语

Sponataneity　自发性

Statement　陈述

Stimulus　刺激、刺激物

Structure　结构

Subjective　主观的

Substance　实体

Substitution　替换

Symmetry　对称　参看Asymmetry（不对称、不对称性）

Syntax　句法

Tarski　塔尔斯基

Tense　时态

“That”　“那”

“The”　“这个”

“There”　“那儿”

Thing　事物

“This” “这”

Time 时间

Tractatus 《逻辑哲学论》 参看Wittgenstein（维特根斯坦）

True 真、真的，Truth 真、真理

Unity 统一性

Universal 共相，Universality 普遍性

Variable 变项 参看Constant（常项）

Verifiability 可证实性，Verification 证实，Verifier 证实者

Whole 整体

Wittgenstein 维特根斯坦 参看*Tractatus*（《逻辑哲学论》）

Word 词、语词 参看Object-word（对象词）

World 世界

“You” “你”