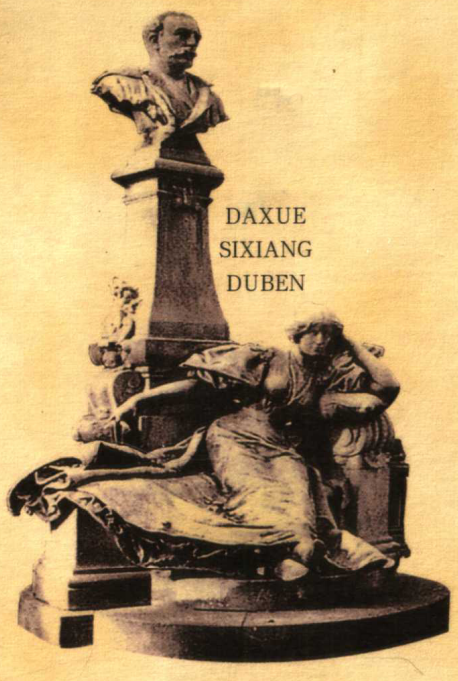
The Financial Times Mastering series represents a rareand fruitful collaboration between journalistic andacademic organizations. In this, the eighth book in theseries, the FTand some of the world's leading businessschools have come together to create a definitive guideto the study and control of risk in business. This bookcontains the collected articles from the series thatappeared in the FTnewspaper between April and July2000.Mastering Risk is published in two volumes. The firstintroduces the reader to the main concepts of thesubject, including methods for identifying, assessing,and controlling risks, and the role that different parts of the organization should play in managing risk. Thesecond volume examines the techniques of financial riskmanagement in much greater detail. Together these volumes form an invaluable guide to a complex and fast-changing subject.Mastering Risk: Concepts contains 50 articles written by world-class academics and international risk experts.Faculty members from many business school have taken part, including the Wharton School of the University of Pennsylvania; INSEAD, near Paris in France; London Business School; Harvard Business School; Templeton College, University of Oxford; and Columbia Business School in New York. In a departure from previous series, Mastering Risk also includes a significant number of expert practitioners, such as Peter Bernstein, Nigel Turnbull [redacted], as well as specialist writers from Barclays Bank, [redacted]nd RiskMetrics. [redacted]ctions, each of which covers a core area or a field of emerging importance: the nature of risk; risk measurement; risk strategy; financial risk; operational risk; regulation and environmental risk and extreme events; and a concluding

DAXUE SIXIANG DUBEN



大学思想读本

张汝伦 主编

The Financial Times Mastering series represents a rareand fruitful collaboration between journalistic andacademic organizations. In this, the eighth book in theseries, the FTand some of the world's leading businessschools have come together to create a definitive guideto the study and control of risk in business. This bookcontains the collected articles from the series thatappeared in the FTnewspaper between April and July2000.Mastering Risk is published in two volumes. The firstintroduces the reader to the main concepts of thesubject, including methods for identifying, assessing,and controlling risks, and the role that different parts of the organization should play in managing risk. Thesecond volume examines the techniques of financial riskmanagement in much greater detail. Together these volumes form an invaluable guide to a complex and fast-changing subject.Mastering Risk: Concepts contains 50 articles written by world-class academics and international risk experts.Faculty members from many business school have taken part, including the Wharton School of the University of Pennsylvania; INSEAD, near Paris in France; London Business School; Harvard Business School; Templeton College, University of Oxford; and Columbia Business School in New York. In a departure from previous series, Mastering Risk also includes a significant number of expert practitioners, such as Peter Bernstein, Nigel Turnbull and Stephen Thieke, as well as specialist writers from Barclays Bank, Glaxo Wellcome and RiskMetrics. There are ten sections, each of which covers a core area or a field of emerging importance: the nature of risk; risk measurement; risk strategy; financial risk; operational risk; regulation and environmental risk and extreme events; and a concluding

GUANGXI NORMAL UNIVERSITY PRESS
广西师范大学出版社

DAXUE SIXIANG DUBEN



张汝伦 主编

大学思想读本

广西师范大学出版社
·桂林·

图书在版编目（CIP）数据

大学思想读本／张汝伦主编. —桂林：广西师范大学出版社，2004. 4

（大学读本系列）

ISBN 7-5633-4476-4

Ⅰ. 大… Ⅱ. 张… Ⅲ. 哲学思想—世界—青年读物 Ⅳ. B1-49

中国版本图书馆 CIP 数据核字（2003）第 115662 号

广西师范大学出版社出版发行

（广西桂林市育才路 15 号　　邮政编码：541004

网址：http://www.bbtpress.cn）

出版人：萧启明

全国新华书店经销

广西师范大学印刷厂印刷

（广西桂林市临桂县金山路 168 号　邮政编码：541100）

开本：787 mm×1 092 mm　1/16

印张：20.5　字数：350 千字

2004 年 4 月第 1 版　2004 年 4 月第 1 次印刷

印数：0 001～8 000 册　定价：32.00 元

如发现印装质量问题，影响阅读，请与印刷厂联系调换。

主编简介：

张汝伦：复旦大学哲学系教授，著名哲学家。

目 录

第一部分　思想的境界

题说 ……3
1. 苏格拉底的申辩 ……5
2. 黑格尔对听众的致辞 ……24
3. 荷尔德林致其兄弟的两封信 ……27
4. 托尔斯泰论思想 ……33
5. 泰戈尔论沉思 ……44
6. 爱因斯坦的世界观 ……51

第二部分　思想的锋芒

题说 ……57
1. 苏格拉底的辩证批判 ……59
2. 康德的理性批判 ……78
3. 尼采的传统价值批判 ……89
4. 章太炎的现代性意识形态批判 ……100
5. 鲁迅的文化批判 ……109
6. 奥威尔的语言批判 ……120
7. 哈耶克的科学知识批判 ……131
8. 阿伦特的现代科学技术批判 ……139

第三部分　思想的开拓

题说 ……153
1. 霍布斯论国家的起源 ……155
2. 马克思论现代世界 ……158
3. 詹姆斯论真理 ……172
4. 弗雷格论意义和意谓 ……185
5. 维特根斯坦论语言游戏和家族相似 ……200
6. 麦克卢汉论媒介 ……205
7. 森论发展 ……216
8. 哈特和奈格里论帝国 ……218

第四部分　思想的历程

题说 ……235
1. 亚里士多德论希腊思想 ……237
2. 诺夫乔伊论中世纪思想 ……259
3. 杜威论近代西方思想 ……284
4. 伽达默尔论现代西方哲学 ……292
5. 钱穆论中国历史思想 ……306

第一部分

思想的境界

原书空白页

题说

罗曼·罗兰曾写道:“伟大的心魂有如崇山峻岭,风雨吹荡它,云翳包围它;但人们在那里呼吸时,比别处更自由更有力。”伟大的思想也当作如是观。从生物学的角度讲,人的生命与别的动物的生命没有什么两样,惟有人的思想、情感和意志使人的生命得到振拔和升华,使人超越了自然界,而在宇宙中占有一个独特的位置。当帕斯卡说人是一棵会思想的芦苇时,他显然也是要以思想来显示人在残酷的命运前的尊严和不屈。因此,思想最可贵的品质是崇高、伟岸、大气磅礴。本部分所选文字就是依据这样的标准。

第一篇“苏格拉底的申辩”是西方思想史上的著名篇章。苏格拉底人称“西方哲学之父”,他和孔子一样,没有留下自己亲笔写的文字,留下的言行都是学生的记录,包括这篇申辩。但人们至今认为苏格拉底是古往今来一切思想者的典范,他的高风亮节非常人所能及。这包括他的智慧、他的品德、他的谦逊,和他面对死亡的从容。苏格拉底被他深爱的雅典城邦以莫须有的罪名判处了死刑,但他在法庭上的申辩却不是要为自己申冤,而是超越对个人命运的计较,向他的审判者说明真正的思想家——他,是一个怎样的人。作为思想史上的著名篇章,它当然也是在告诫后人,真正的思想家应该是怎样的人。伟大的心灵和崇高的精神境界,是伟大的思想的保证。古往今来的伟大思想家,在许多方面可能是非常不伟大,甚至是伟大的反面,但他们在面对思想问题本身时,一定是超凡脱俗的,一定是超我的。苏格拉底的思想可能被纠正或超越,但他思想的境界是不可超越的,这是思想之精魂。

“黑格尔对听众的致辞”是编者青少年时代最受激励和感动的思想篇章。黑格尔的思想和文字的确不好懂,但这篇致辞虽然意思深刻,但还比较容易理解。黑格尔在这篇致辞中告诉他的听众,哲学是自由精神的家园,“哲学所要反对的,一方面是精神沉陷在日常急迫的兴趣中,一方面是意见的空疏浅薄”,“真理的王国是哲学所最熟习的领域,也是哲学缔造的,通过哲学的研究,我们是可以分享的”。保存哲学,就是保持人类所具有的最高的光明。他提醒他的听众:“人应尊敬他自己,并应自视能配得上最高尚的东西。精神的伟大和力量是不可以低估和小视的。那隐蔽着的宇宙本质自身

并没有力量足以抗拒求知的勇气。对于勇毅的求知者，它只能揭开它的秘密，将它的财富和奥妙公开给他，让他享受。”只有思想无能者，才会对这样的思想无动于衷。

人们一般以为荷尔德林是一个诗人，其实他也是一个伟大的思想者。黑格尔就曾深受他这位同窗的影响，而海德格尔着力诠释他的诗篇也说明此人非同凡响。他给他兄弟的两封信既可以让我们一窥思想者荷尔德林的风貌，又可以看到他对思想的独特理解。尤可注意的是，因为荷尔德林是以书信方式和他的兄弟谈他的思想，所以在这里思想不是以理论的形式和概念的语言出现，而是以生命的观察和体会的方式道出，恰恰表明了思想与生命（个人的生命和世界的生命）的内在关系。

“托尔斯泰论思想”取自他的绝笔之作《生活之路》，这部被认为是《圣经》式的著作是他毕生思想的结晶。“论思想”虽然通俗浅近，但却充满了托尔斯泰晚年特有的朴素和真挚，以及托翁特有的崇高感。它可能比那些苦心经营的高头讲章或鸿篇巨制更能使我们了解思想的真义。

印度民族向来以沉思冥想和宗教情怀闻名于世，伟大的印度文学家泰戈尔的“论沉思”让我们充分领略了印度精神的这一特点。然而，“论沉思”所表现出来的思想境界上的深邃和虔敬，却是伟大思想必有的品格。宋儒和明儒都喜欢说“敬”，非敬无以成思，非敬无以知己之不知。

爱因斯坦的“我的世界观”从表面上看并没有直接谈思想，但世界观对于一个思想家来说，不是一般的观点问题，而是思想立场的问题。爱因斯坦的思想立场谈不上深刻，但却显示了一种理性的正义感，而这正是伟大的思想不可少的品质。

1. 苏格拉底的申辩*

先生们，我不知道我的原告对你们有什么影响，但对我来说，我几乎要被他们弄得发昏了，因为他们的论点是多么令人佩服啊。不过，另一方面，他们说的话几乎没有一个字是真的。在他们的连篇假话中有句话尤其使我感到惊讶，我指的是他们对你们说，你们一定要小心，别让我把你们给骗了，言下之意就是说我是一个娴熟的演说家。我要对你们说，讲这种话而不脸红的人真是极端厚颜无耻，因为他们一定知道这种话很快就会遭到事实的驳斥，我显然并不具备当一名演说家所需要的最基本的技巧，当然啦，除非他们所说的娴熟的演说家指的是讲真话的人。如果他们讲的是这种意思，那么尽管我和他们不是同一类型，我仍会同意我是一名演说家。

我说了，我的原告几乎没讲一句真话，或者干脆说，一句真话都没讲，而从我嘴里你们听到的将全部是真话，先生们，我可以向你们保证，这不是因为我会像他们那样流利地使用语言和精心修饰词句。不，你们听到的话将是直截了当、脱口而出的，充满着正义的自信，我不想要你们中间有人会对我的话另作他想。先生们，要我这把年纪的人使用一名初出茅庐的演说家那样矫揉造作的语言几乎不可能是适宜的。不过，有件事我确实得求你们。如果你们听到我在申辩中用了我经常在城里的公共场所或别的地方使用的语言，请别感到奇怪，也不要打断我的话，你们有许多人在那些公共场所听过我说话。让我提醒你们，我活了 70 岁，这是第一次上法庭，所以我对这个地方的辞令完全陌生。如果我真的是来自另一个国家，用我自幼习得的方式和方言讲话，你们当然得原谅我，所以我现在向你们提出这个我认为并不过分的请求，讲话的方式有好有坏，但请别在意我的讲话方式，而要集中精力考虑我说的话是否谎言。这是法官的首要责任，正如抗辩人的首要责任是说真话。

担任法官的先生们，我的恰当步骤是，首先对付那批最早的控词及原告，他们对

---

* 选自《柏拉图全集》，人民出版社，2002。

我进行了虚假的指控，然后再对付后来的指控。我之所以要这样区分是因为多年来你们已经听到有许多人对我进行指控，这些指控没有一句话是真的，但是我对这些人的害怕胜过害怕阿尼图斯及其同伙，尽管阿尼图斯等人也是相当可怕的。但是另外一些人要更加可怕。我指的是这样一些人，你们中间许多人自幼就受他们的影响，心中充塞他们对我的虚假指控。他们说，有个聪明人名叫苏格拉底，他既懂天文，又对地上的一切事物加以钻研，还能使较弱的论证变得能够击败较强的论证。

先生们，这些人是这些谎言的传播者，是我凶恶的原告，因为那些听到这些谎言的人会假定研究这些事情的人一定是个无神论者。此外，这些原告人数很多，他们对我的控告已经有好多年了。更有甚者，当你们有些人还是儿童或青少年的时候，在你们这个最易受影响的年龄他们接近你们，他们确实在没有对手的情况下打赢了这场官司，因为根本无人替我辩护。最离奇的事情是我甚至不可能知道他们的名字，当然也无法把他们的名字告诉你们，只知道他们中有个人是一名剧作家。由于妒忌和喜欢造谣中伤，这些人想要煽动你们来反对我，有些人只是在传播从别人那里听来的话，而所有这些都很难对付。要把他们带到这里来接受盘问是不可能的，我只好对着一个看不见的对手进行申辩，因为，没有人会进行回答。所以我请你们接受我的陈述，把批评我的人分成两类，一类是我现在的原告，另一类是我提到的从前的原告，而你们当然会认为我将先针对从前的原告为自己辩护。你们毕竟很久以前就听到他们对我的辱骂，他们比我最近的原告要凶狠得多。

好吧，先生们，我必须开始申辩了。我必须试着在我可以说话的短暂时间里，消除多年来在你们心中留下的虚假印象。但愿最后我能够达到这样的结果，先生们，因为这样的结果对你们、对我都有益；但愿我的申辩是成功的，但我想这很难，我相当明白我的任务的性质。不过，还是让神的意愿来决定吧，依据法律我现在必须为自己辩护。

那么，让我们开始，请你们考虑使我变得如此不得人心，并促使美勒托起诉我的指控到底是什么。还有，我的批评者在攻击我的人品时说了些什么。我必须把他们的誓词读讲一遍，也就是说，他们就好比是我法律上的原告：苏格拉底犯有爱管闲事之罪，他对地上天上的事物进行考察，还能使较弱的论证击败较强的论证，并唆使其他人学他的样。他们的讼词大体上就是这样。你们在阿里斯托芬的戏剧中已经看到，戏中的苏格拉底盘旋着前进，声称自己在空中行走，并且说出一大堆胡言乱语，而我对此一无所知。如果有人真的精通这样的知识，那么我并不轻视它，我不想再受到美勒托对我提出的法律起诉，但是先生们，事实上我对这种知识毫无兴趣。更有甚者，我请你们中的大多数人为我作证，听过我谈话的人很多，我呼吁所有曾经听到过我谈话的人在这一点上都可以向你们的邻居查询。你们之间可以说说看，是否有人曾经听过我谈论这样的问题，无论是长是短，然后你们就会明白事情真相，而其他关于我的传闻也是不可信的。

事实上，这些指控全是空话；如果你们听到有人说我想要收费授业，那么这同样也不是真话。不过，我倒希望这是真的，因为我想，如果有人适宜教人，就像林地尼的高尔吉亚、开奥斯的普罗狄科、埃利斯的希庇亚一样，那倒是件好事。他们个个都能去任何城市，劝说那里的青年离开自己的同胞公民去依附他们，这些青年与同胞交际无须付任何费用，而向他们求学不仅要交学费，而且还要感恩不尽。

还有另一位来自帕罗斯的行家，我知道他在这里访问。我偶然碰到一个人，他在智者身上花的钱超过其他所有人的总和，我指的是希波尼库之子卡里亚。卡里亚有两个儿子，我对他说："卡里亚，你瞧，如果你的两个儿子是小马驹或小牛犊，我们不难找到一位驯畜人，雇他来完善他们的天性，这位驯畜人不外乎是一位马夫或牧人。但由于他们是人，你打算请谁来做他们的老师？谁是完善人性和改善他们的社会地位的专家？我想你有儿子，所以你一定考虑过这个问题。有这样的人，还是没有？"

他说："当然有。"

我说："他是谁？从哪里来？他要收多少钱？"

他说："苏格拉底，他是帕罗斯来的厄文努斯，收费五个明那[①]。"

如果厄文努斯真是一位这种技艺的大师，传授这种技艺而收费又如此合理，那真是可喜可贺。如果我也有这种本事，那我肯定会为此感到自豪并夸耀自己，但是事实上，先生们，我不懂这种技艺。

也许你们有人会打断我的话，说："苏格拉底，你在干吗？你怎么会被说成这个样子？无风不起浪，如果你老老实实，规规矩矩，那么这些关于你的谣言绝不会产生，你的行为肯定有逾越常规之处。如果你不想要我们自己去猜测，那么给我们一个解释。"

这在我看来是一个合理的要求，我会试着向你们解释是什么原因使我蒙上如此恶名。所以请你们注意听。你们中有些人也许会想我不是认真的，但我向你们保证，我要把全部事实真相告诉你们。

先生们，我得到这种名声无非就是因为有某种智慧。我指的是哪一种智慧？我想是人的智慧。在这种有限的意义上，我好像真是聪明的。我刚才提到的这些天才人物拥有的智慧可能不只是人的智慧。我不知道其他还有什么解释。我肯定没有这种智慧的知识，任何人说我有这种知识都是在撒谎，是故意诽谤。现在，先生们，如果我好像是在口出狂言，请别打断我，因为我将要告诉你们的这些话并非我自己的看法。我将向你们提起一个无可怀疑的权威。这个权威就是德尔斐的神[②]，他将为我的智慧作证。

---

① minas，希腊货币名，约合银436克。本文中的注释均由中译者参照已有各种版本的注释加以取舍、改写、综合，并有许多添加。以下不再逐一说明。

② 指阿波罗，希腊神话中的太阳神和智慧之神。德尔斐是希腊宗教圣地，建有著名的阿波罗神庙。

你们当然认识凯勒丰。他自幼便是我的朋友，也是一位优秀的民主派，在最近的那次放逐中，他和你们的人一起被放逐，也和他们一起回来。你们知道他的为人，一做起事来便热情百倍。有一天，他竟然去了德尔斐，向那里的神提出这个问题。先生们，我在前面讲过，请别打断我的话。他问神，是否有人比我更聪明。女祭司回答说没有。凯勒丰已经死了，但他的兄弟在这法庭上，他可以为我的话作证。

请想一想我为什么要把这件事告诉你们。我想解释对我的名声进行攻击是怎样开始的。听到这个神谕，我对自己说，神说这话是什么意思？他为什么不明明白白地把他的意思讲出来呢？我非常明白我是没有智慧的，无论大小都没有。那么，神为什么要说我是世上最聪明的人呢？神不可能撒谎，否则便与其本性不合。

困惑了很长时间，我最后终于勉强决定用这样的方法去试探这个神谕的真意。我去拜访一位有着极高智慧声望的人，因为我感到这样一来我就可以成功地否认那个神谕，可以反驳我那神圣的权威了。你说我是最聪明的人，但这里就有一个人比我更聪明。

于是我对这个人进行了彻底的考察，我不需要提到他的名字，但我可以说他是我们的一位政治家。我与他交谈时得到了这种印象，尽管在许多人眼中，特别是在他自己看来，他好像是聪明的，但事实上他并不聪明。于是我试着告诉他，他只是认为自己是聪明的，但并不是真的聪明，结果引起他的愤恨，在场的许多人也对我不满。然而，我在离开那里时想，好吧，我肯定比这个人更聪明。我们两人都无任何知识值得自吹自擂，但他却认为他知道某些他不知道的事情，而我对自己的无知相当清楚。在这一点上，我似乎比他稍微聪明一点，因为我不认为自己知道那些我不知道的事情。

后来我又去访问一个人，他在智慧方面的名气更大，结果我得到了同样的印象，也把那个人和其他许多人给惹恼了。

从那以后，我一个接一个地去访问。我明白这样做会使别人讨厌我，也感到苦恼和害怕，但我感到必须将我的宗教义务放在第一位。因为我正在试着寻找那个神谕的意义，我必须访问每一个拥有知识名望的人。先生们，凭着神犬[1]的名义起誓，我必须对你们坦白，这就是我诚实的印象。当我服从神的命令进行考察的时候，我看到那些有着极大声望的人几乎全都是有缺陷的，而那些被认为低劣的人在实际的理智方面倒比他们要好得多。

我希望你们把我的冒险当作一种朝圣，想要一劳永逸地弄清那个神谕的真相。在结束了对政治家的访问后，我去访问诗人，戏剧诗人、抒情诗人，还有其他各种诗人，相信在这种场合我自己会显得比他们更加无知。我曾经挑出某些我认为是他们最完美的作品，问他们写的到底是什么意思，心里希望他们会扩大我的知识。先

---

① 此处原文为"狗"，指埃及的神犬。希腊人发誓的一种说法。

生们，我很犹豫是否要把真相告诉你们，但我必须说出来。我毫不夸张地说，当时在场的人没有一个能够比诗歌的真正作家更好地解释这些诗歌。所以我也马上就有了对诗人的看法。我确定使他们能够写诗的不是智慧，而是某种天才或灵感，就好像你在占卜家和先知身上看到的情况，他们发布各种精妙的启示，但却不知道它们到底是什么意思。在我看来，诗人显然处在大体相同的状况下。我也观察到，他们是诗人这一事实使他们认为自己对其他所有行当都具有完善的理解，而对这些行当他们实际上是无知的。所以我就结束了对诗人的考察，心中的感觉与我在对政治家进行考察后得到的感觉是一样的。

最后我去找那些有本领的工匠。我很清楚自己根本没有任何技术，也确信可以发现他们充分地拥有深刻的知识。我没有失望。他们懂那些我不懂的事情，在这个范围内，他们比我更聪明。但是，先生们，这些职业家似乎也犯了我在诗人那里观察到的同样的错误。我指的是，依据他们的专业能力，他们声称对其他行当也都具有完善的理解，而无论这些事情有多么重要。我感到他们的这个错误掩盖了他们的确定的智慧。于是我就代那神谕问我自己，我是愿意像我原来那样，既没有他们的智慧也没有他们的愚蠢，还是两方面都像他们一样呢？我自己代那神谕回答说，我最好还是像我原来那个样子。

先生们，我的这些考察使自己四面树敌，引来极为恶毒和固执的诽谤，这些邪恶的谎言包括把我说成是一名智慧的教师。因为，当某人声称自己在某个既定的主题中是智慧的，而我成功地对他进行了驳斥的时候，旁观者就假定我本人知道关于这个主题的一切。但是，先生们，真正的智慧是神的财产，而我们人的智慧是很少的或是没有价值的，那个神谕无非是他用来告诉我们这个真理的一种方式。在我看来，神并不是真的在说苏格拉底，而只是在以我的名字为例，他就好像在对我们说，你们人中间最聪明的是像苏格拉底一样明白自己的智慧实际上毫无价值的人。

时至今日，我仍然遵循神的旨意，到处察访我认为有智慧的人，无论他是本城公民还是外地人；每想到有人不聪明，我就试图通过指出他是不聪明的来帮助神的事业。这个事业使我无暇参与政治，也没有时间来管自己的私事。事实上，我对神的侍奉使我一贫如洗。

还有另外一个原因使我遭人厌恶。有许多悠闲安逸的富家子弟主动追随我，因为他们喜欢听到别人受盘问。他们经常以我为榜样，也去盘问别人。借此，我想，他们发现有许多人自以为知道某些事情，而实际上知道极少或一无所知。结果他们的受害者被惹火了，但不是对他们发火，而是冲着我。他们抱怨说，有个传播瘟疫的大忙人叫苏格拉底，他把错误的观念灌输给青年。如果你们问这些人，苏格拉底干了些什么，苏格拉底教了些什么，以至于产生这样的结果，他们说不出来，也不知如何回答。但是由于他们不想承认自己的困惑，于是就随口说些现成的对哲

学家的指责，说苏格拉底对地上天上的事物进行考察，不信诸神，还能使较弱的论证击败较强的论证。我想，他们很不情愿承认这个事实，他们在有些地方假装有知识，而实际上一无所知。所以我想，出于对我的妒忌，再加上精力充沛，人数众多，为了维护他们自己的名声，于是他们就对我精心策划了这样一个貌似有理的指控，你们的双耳早已灌满他们对我的猛烈批判。

这些原因导致美勒托、阿尼图斯和吕孔对我的攻击。美勒托代表诗人，阿尼图斯代表职业家和政治家，吕孔代表演说家，为他们鸣冤叫屈。所以我一开始就说，如果我能在我可以说话的短暂时间内消除你们头脑中根深蒂固的错误印象，那简直是个奇迹。

先生们，你们已经知道了事实真相，我把它告诉你们，事情无论巨细，都没有任何隐瞒。我非常清楚我的坦率言论是你们厌恶我的原因，但这样一来反而更加证明我说的是实话，我已经准确地揭示了那些诬蔑我的流言蜚语的性质，指出了它们的根源。无论你们现在还是今后对这些事情进行检查，都会发现我刚才说的是事实。

关于我的第一批原告对我的指控，我的申辩就到这里。现在我要针对美勒托这位自命具有高度道德原则的爱国者作出申辩，然后再针对其他人。

和刚才一样，让我们先来看一下他们的讼词，就好像他们提出了一桩新的指控。他们的讼词是这样的：苏格拉底有罪，他腐蚀青年人的心灵，相信他自己发明的神灵，而不相信国家认可的诸神。这就是他们的指控。让我们逐一加以考察。首先，这条指控说我犯了腐蚀青年的罪行。但是我要说，先生们，美勒托犯了罪过，因为他用轻率的态度对待一桩严肃的事情，用一些琐屑的理由把人们召来参加审判，还对他从来不感兴趣的事装出一副关切焦虑的模样。我会试着证明这一点，直到你们满意为止。

“来吧，美勒托，请告诉我，你是否认为我们的青年应当尽量受到良好的影响是头等重要的大事？”

“是的。”

“很好，那么请告诉这些先生们，谁在使这些青年学好。如果你对这件事如此感兴趣，那么你一定知道他们是谁。如你所说，你已经在我身上发现了邪恶的影响，所以把我带到这些先生面前来控告我。那么请大声对这些先生说，谁对青年产生了良好的影响。……你瞧，美勒托，你的舌头打结了，说不出来了。你真丢脸，这岂不是正好证明了我说的话，你对这个问题根本没有兴趣吗？我的朋友，告诉我，谁在使青年人学好？”

“法律。”

“我亲爱的先生，这不是我要问的。我要你把懂得法律、以法律为主业的人的名字说出来。”

“苏格拉底，我指在座的这些先生，审判团的成员。”

“美勒托，你的意思是他们有能力教育青年，使他们学好吗？”

“当然。”

“所有法官都使青年学好，还是只有某些法官使青年学好？”

“全体法官。”

“好极了！世上竟有那么多人使青年学好。好吧，那么这些法庭上的听众是否也使青年学好？”

“是的，他们也使青年学好。”

“议会议员怎么样？”[①]

“他们也使青年学好。”

“美勒托，公民大会的成员肯定也不会腐蚀青年，对吗？或者说他们全都对青年发挥良好的影响，使他们学好吗？”

“是的。”

“如此说来，似乎所有雅典人都在使青年学好，只有我除外，只有我在腐蚀他们。你是这个意思吗？”

“是的，我确实就是这个意思。”

“这确实是你在我身上找到的最可悲的品质。好吧，让我问另一个问题。以马为例，你相信整个人类都在对马进行改善，而只有一个人对马施加坏影响吗？或者说事实正好相反，使马改善的能力只属于一个人或很少人，他们是驯马师，而大多数人如果必须与马打交道，使用马匹，那么他们就会伤害马，对吗？美勒托，无论是马还是其他所有动物，不都是这种情况吗？无论你和阿尼图斯是否承认，必然就是这种情况。如果只有一个人在腐蚀我们的青年，而其他人都在为他们好，那么他们真是幸运。但是我不需要再说什么了。美勒托，有充足的证据表明你从来没有关心过青年，你已经清楚地表明你对拿来控告我的这件事从来没有产生过丝毫兴趣。

“再则，请严肃地告诉我，美勒托，住在一个好的社团里好还是住在一个坏的社团里好？回答我的问题，大善人，这个问题并不难。恶人对与他们有密切交往的人产生坏影响，好人则对他们产生好影响，对吗？”

“当然是这样。”

“有人宁愿受到与之交往者的伤害，而不愿从他那里得到益处吗？回答我，我的善人，法律需要你回答。有人宁可受到伤害吗？”

“当然没有。”

“那么好吧，你把我召到法庭上来，指控我腐蚀青年，使他们的性格变坏，你认

---

① 伯里克利时代雅典城邦的政府组织有公民大会、五百人会议、执政官和十位将军。此处的议会议员指五百人会议的成员。

为我在这种时候这样做是有意的还是无意的?"

"我认为是有意的。"

"美勒托,为什么你这般年纪的人会比我这般年纪的人聪明得多?你发现在与青年们最接近的邻居中,恶人总是对他们产生坏的影响,好人总是产生好的影响,而我竟然会如此可悲,以至于不知道自己若是腐蚀某个同伴的品格,就得冒着从他那里受到伤害的危险吗?否则就没有其他理由能使我承认这种巨大的冒犯是有意的了。不,我不相信,美勒托,我也不认为还有别人会相信。要么我没有起坏的影响,要么我起了坏影响但却是无意的,而在这两种情况下,你的控告都是虚假的。如果我无意中起了坏影响,那么对这种无意中犯下的过错,正确的程序不是把过失人召到这个法庭上来审问,而是对他进行私下训诫。如果我还张着双眼,我显然就会停止做我并不想做的事情。但是,你过去故意回避我,不肯启发我,现在却把我带到这个法庭上来,这个地方是那些需要接受惩罚的人要来的,而不是那些需要启发的人要来的。

"现在事情相当清楚了,先生们,我前面说过,美勒托从来没有对这种事表现过任何兴趣。然而我还是请你告诉我们,美勒托,在什么意义上你说我腐蚀青年人的心灵。你的控告用词显然表示你指控我唆使他们相信新神,而不相信国家承认的诸神。你说我的这种教唆具有腐蚀效果吗?"

"这正是我的意思。"

"那么美勒托,以我们正在谈论的这些神的名字起誓,我恳求你更加清楚地向我和审判团解释一下你的意思,因为我无法弄清你的准确含义。如果说我教唆别人相信某些神,这就蕴涵着我本人相信某些神,那么我就不是一个彻底的无神论者,也不会因此而有罪。你对我的控告所依据的事实是我相信的神与国家承认的神不一样吗?或者说你断定我不相信任何神,并且教唆其他人也这样做?"

"我说你完全不相信神。"

"你真使我感到惊奇,美勒托。你这样说的目的是什么?你是指我不像人类的一般信仰那样相信太阳和月亮是神吗?

"审判团的先生们,他肯定不相信神,因为他说太阳是一块石头,月亮是一团土。"

"我亲爱的美勒托,你没想到你正在控告阿那克萨戈拉吧?你如此藐视这些先生,认为他们竟连克拉佐门尼的阿那克萨戈拉的书中充斥着这样的理论都不知道,是吗?青年人在市场上顶多花一个德拉克玛[①]就能买到这些书。如果苏格拉底声称这些思想是他自己的,他们会嘲笑苏格拉底,而不说他们自己愚蠢,这种时候你是否还真的认为那些青年是从我这里得到这些想法的呢?诚实地告诉我,美勒托,

① drachma,希腊货币名,约合银 4.4 克。

这是你对我的看法吗？我不信神吗？”

“不信，一位神都不信，一点都不信。”

“你说的话一点都不可信，美勒托，我怀疑连你自己都不信。在我看来，先生们，这个人完全是个自私自利的家伙，他对我的控告纯粹出于一种蛮不讲理和自以为是。他好像要发明一种试探我的方法。他心里在想，且看这位从来不犯错误的苏格拉底是否明白我在为了取乐而自相矛盾，或者在想，看我能否成功地骗过他和其他听众，对吗？在我看来，他的控告确实自相矛盾，就好像说，苏格拉底犯有不信诸神之罪，但他相信诸神。这种说法确实很轻率。

“先生们，我请你们与我一道来考察我是怎样得出这个结论来的。美勒托，请你务必回答我的问题。而其他所有人，请记住我一开始就提出的请求，如果我按我的习惯方式进行讨论，请不要打断我。

“美勒托，相信有人的活动，但不相信有人存在，这个世上会有这样的人吗？让美勒托回答问题，先生们，别让他老是说反对。有人不相信有马存在，但相信有马的活动吗？或者，有人不相信有乐师，但相信有音乐活动吗？没有这样的人，我尊敬的朋友。如果你不想回答问题，我会为你和这些先生们作答。但是下一个问题你必须回答。有人相信有超自然的活动，但不相信有超自然的存在吗？”

“没有。”

“好极了！在法庭的迫使下，你终于吐出了片言只语。好吧，你肯定我相信并唆使其他人相信超自然的活动吗？它们是新的还是旧的没有关系。按照你的状词我是相信它们的，对此你确实庄严地做过宣誓。但若我相信超自然的活动，那么我不可避免地也相信超自然的存在。不是这样吗？是的。我假定你同意了，因为你没有回答。我们不是把超自然的存在当作诸神或诸神的子女吗？你同不同意？”

“当然同意。”

“那么如你所说，如果我相信超自然的存在，如果这些超自然的存在就是某种意义上的诸神，那么我们就能得出我刚才提到的结论，你为了自己取乐而在考验我的智力：先是说我不相信诸神，然后又说我相信诸神，因为我相信超自然的存在。另一方面，如果这些超自然的存在是由诸神与宁妇[①]或其他母亲生下来的杂种，就像人们所说的那样，那么在这个世界上有谁会相信有诸神的子女，而不相信有诸神本身？如果有这样的人，那么他就像相信有马驹和驴驹而不相信有马和驴一样可笑。美勒托，这个结论是不可避免的，你用这条罪状来控告我，借此考验我的智慧，或者说你根本无法找到控告我的真正的罪状。至于你指望说服任何一位有一点儿理智的活人，使他信服相信超自然的神的活动不蕴涵相信超自然的神的存在，或是相反，都是绝对不可能的。”

---

① nymphs，希腊神话中居住在山林水泽的仙女，有许多位。

事实上，先生们，针对美勒托的控告，我并不感到需要作更多的申辩为自己洗刷。我说过的已经够了。但是，你们非常明白我在前半部分所说的那些话是真的。我招惹了许多人，他们对我的深仇大恨可以置我于死地，如果有什么事发生，那么起作用的既不是美勒托，也不是阿尼图斯，而是众人的谎言和妒忌。

已经有许多无辜者遭到诬陷，我想这种情况还会继续下去，他们也不像要停止对我的诬陷。但是，有人也许会说，苏格拉底，你做了一系列事情使你面临死刑的危险，你不感到懊悔吗？

对此我会公正地回答说，我的朋友，如果你认为一个人要在掂量了生存与死亡之后才决定是否值得在某件事上花时间，那么你错了。他在采取任何行动时只考虑一件事，这就是他的行为是否正确，无论善人还是恶人都一样。按你的看法，死在特洛伊的英雄是微不足道的，尤其是忒提斯之子。[①] 如果你还记得的话，他不愿受辱，因此轻视生命危险，不听他的神母对他的警告，迫不及待地想要杀死赫克托耳。我记得神母的警告是这样的："孩儿啊，如果你要为你的战友帕特洛克罗斯之死进行报复，要杀死赫克托耳，那么你的死期将至。赫克托耳一死，你注定的死期也便来临。"听到这个警告，他轻视死亡和危险，更加担心自己会卑鄙地活着而不能为他的朋友复仇。他说："如果我不能向那个恶棍讨还血债，那就让我立即死吧，胜过在船舶前徒然呆坐，成为大地的负担。"[②]你们想，他还把死亡和危险放在心上吗？

先生们，事情真相就是这样。如果某个人一旦有了他的立场，无论他认为这种立场是最好的还是由于职责所在，那么我相信他必须面对危险，宁死勿辱，根本不会去考虑死亡或其他事情。

先生们，如果我不能一如既往地这样做，那么倒是令人震惊的。从前，你们派来指挥我的将军派我去波提狄亚、安菲波利斯、代立昂等地执行军务，我与战友们一道冒着生命危险坚守岗位。后来神指派我过一种哲学的生活，这是我假定和相信的，对自己和其他人进行考察。我却会由于害怕死亡或其他危险而放弃我的职责？如果真是这样的话，那确实是令人震惊的，我应当被公正地召到法庭上来受审，因为我不相信诸神、不服从神谕、怕死、不聪明而以为自己聪明。先生们，让我来告诉你们，怕死只是不聪明而以为自己聪明、不知道而自以为知道的另一种形式。没有人知道死亡对人来说是否真的是一种最大的幸福，但是人们害怕死亡，就好像他们可以肯定死亡是最大的邪恶一样，这种无知，亦即不知道而以为自己知道，肯定是最应受到惩罚的无知。先生们，我以此为标准，这就是我胜过世上所有其他人的地方，如果我声称自己在任何方面比我的邻居更聪明，那么我也就和他们

---

① 指阿喀琉斯(Achilles)，相传为阿耳戈英雄珀琉斯和海洋女神忒提斯所生，在特洛伊战争中是希腊联军一方的大英雄。

② 参阅荷马：《伊利亚特》第18卷，第96行。

一样了。我不拥有关于死亡之后的真正的知识，我也意识到我不拥有这种知识。但是我确实知道做错事和违背上级的命令是邪恶的、可耻的，无论这个上级是神还是人，所以我决不会害怕或厌恶那些我知道有可能是一种幸福的事情，胜过那些我知道是邪恶的事情。

阿尼图斯刚才说过，我根本不应该出现在这个法庭上，但我现在已经在法庭上了，那就必须将我处死，因为如果我逃脱了，你们的儿子马上就会去实践苏格拉底的教导，彻底堕落。假定你们可以不考虑阿尼图斯的意见，判我无罪；假定你们对我说，苏格拉底，鉴于这种情况，这一次我们就不管阿尼图斯的意见了，判你无罪，但有一个条件，你得放弃把时间花在这种探讨上，停止从事哲学，如果我们发现你仍旧在这样做，那么你会被处死。

好吧，如我所说，假定你们愿意在这些条件下判我无罪，那么先生们，我会这样答复，我是你们感恩的和忠心的仆人，但是我宁可服从神而不服从你们，只要我还有生命和能力，我将永不停止实践哲学，对你们进行规劝，向我遇到的每一个人阐明真理。我将以我通常的方式继续说，我的好朋友，你是一名雅典人，属于这个因其智慧和力量而著称于世的最伟大的城市。你只注意尽力获取金钱，以及名声和荣誉，而不注意或思考真理、理智和灵魂的完善，难道你不感到可耻吗？

如果你们中有人驳斥我的说法，说自己对这些事情是关心的，那么我不会马上离开他或者让他离开我。我将向他提问，对他进行考查和实验。如果他尽管这样说了，但并没有在求善方面取得真正的进步，那么我将责备他忽略了最重要的事情，而将注意力都放在琐碎的小事上。我将对我遇到的每个人这样做，年轻人或老人，外地人或公民，尤其是对你们，我的同胞，因为你们和我的亲属关系最密切。我向你们保证，这是我的神的命令，我相信在这座城市里没有比我对神的侍奉更大的善行了。因为我把自己所有的时间都花在试探和劝导你们上，不论老少，使你们首要的、第一位的关注不是你们的身体或职业，而是你们灵魂的最高幸福。我每到一处便告诉人们，财富不会带来美德（善），但是美德（善）会带来财富和其他各种幸福，既有个人的幸福，又有国家的幸福。

如果我用这个教导腐蚀青年，那么这个教导似乎有害，但若有人说我的教导不是这样的，那么他在胡说。所以，先生们，我说你们可以随自己的意愿决定是否听取阿尼图斯的建议，决定是否判我无罪。你们知道我不会改变自己的行为，哪怕要我死一百次。

安静，先生们，请安静。记住我的请求，听我讲，不要打断我的话。我相信，听我说话对你们有好处。我还要告诉你们其他事情，这些话会引来你们的大声抗议，但请约束你们自己。我向你们保证，如果我就是我说的这个样子，而你们将我处死，那么你们对自己的伤害超过对我的伤害。美勒托或阿尼图斯都无法伤害我，他们没有这种力量，因为我不相信神的法律会允许一个好人被一个坏人诅咒。我的

原告无疑会处死我，或者放逐我，或者剥夺我的公民权，但哪怕他只是这样想，哪怕别的人也只是这样想，我都要大胆地说，这将是一场大灾难，而这样做对我不会有什么伤害。因为我相信，他现在正在做的事，试图把一个无辜的人处死，给他自己带来的伤害要大得多。由于这个原因，先生们，我实际上不是在为自己辩护，而是在为你们辩护，使你们避免由于谴责我而误用神的礼物。如果处死了我，你们再要找一个人来继承我是不容易的。用一个听起来可笑，但实际含义非常真实的比喻来说，神特意把我指派给这座城市，它就好像一匹良种马，由于身形巨大而动作迟缓，需要某些虻子的刺激来使它活跃起来。在我看来，神把我指派给这座城市，就是让我起一只虻子的作用，我整天飞来飞去，到处叮人，唤醒、劝导、指责你们中的每一个人。先生们，你们不容易找到另一个像我这样的人，如果你们接受我的建议，那么你们就不要处死我。然而，我怀疑你们已经昏昏入睡，你们对我的厌恶会使你们接受阿尼图斯的建议，一巴掌把我打死，然后继续昏睡，直到你们生命的终结，除非神出于对你们的眷顾指派另一个人来接替我的位置。

如果你们怀疑神是否真的把我作为礼物派到这座城市里来，那么你们可以用这样的方式来使自己信服：你们可以想一想我的所作所为符合人的天性吗？放弃自己的私事，多年来蒙受抛弃家人的耻辱，自己忙于用所有时间为你们做事，像一名父亲或长兄那样来看望你们每个人，教促你们对美德进行思考。如果我从中得到什么享受，或者如果我的良好建议是有报酬的，那么我的行为还会有其他一些解释，但是你们亲眼看到，尽管控告我的人厚颜无耻地说我犯有各种罪行，但有一件事他们不敢提出来控告我，这就是说我曾经勒索或收取报酬，因为他们没有任何证据。而我能为我的陈述的真实性提供证据，最令人信服的证据就是我的贫穷。

有人可能会感到奇怪，为什么我要到处提供这样的建议，忙于民众私事，而从来不在公共场合公开地就国家大事向你们提出建议。其原因就是你们以前曾经多次听我说过的，我服从神或超自然的灵性，亦即美勒托在他的讼词中讥笑过的那位神灵。我与之相遇始于童年，我听到有某种声音，它总是在禁止我去做我本来要去做的事情，但从来不命令我去做什么事情。阻止我参与公共生活的也是它，我认为这样非常好，因为，先生们，你们也能确定，如果我很久以前就去搞政治，那我一定老早就送命了，对你们和对我自己都没有什么好处。请别因为我说了真话就感到自己受了冒犯。凡是凭良心反对你们，或者反对任何别的有组织的民主制的人，公开阻止他的国家犯下重大错误和做不法之事的人，都不可能保全性命。正义的真正斗士，如果想要活下来，哪怕是很短暂的时间，也一定要把自己限制在私人生活中，远离政治。

对我自己说过的话，我要向你们提供真实的证据，这种证据不是理论，而是你们能够比较好地加以理解的事实。我在描述我的真实体验时，你们要注意听，这样你们就可以知道我从来不会因为怕死而错误地向任何权威屈服，而会宁死不屈。

这是一个平凡的故事，就像你们在法庭上经常听到的一样，但这件事是真实的。

先生们，我在这个城邦里担任过的惟一公职是当选为五百人会议的议员。[①] 有一次轮到我们这一乡族的议员担任执行主席团的时候，你们决定要集体审理十将军未收回海上阵亡将士遗体的案子，这样做是非法的，后来你们也都承认这一点。[②] 当时执行主席团中只有我一人坚持你们不能违反法律进行投票。尽管当时你们的领导人全都准备申斥和逮捕我，而你们也都大声喧哗，怂恿他们这样做，但是我想我要坚守职责，按照法律和正义处理这件事，而不能支持你们通过监禁或死亡的威胁作出的错误决定。

这件事是在我们仍旧实行民主政治的时候发生的。寡头政治上台以后，"三十巨头"召我和其他四人去圆厅，命令我们去萨拉米的勒翁家中把他抓来处死。这件事当然不是惟一的，他们发出过许多诸如此类的指示，其目的是让尽可能多的人与他们所犯的罪恶有牵连。然而，我以自己的行动而不是话语再次表明死亡对我来说无关紧要。这样说可能不算太厉害，我决不能做错事或作恶，这对我来说才是最重要的。政府的淫威虽盛，但它不能强迫我去作恶。我们走出圆厅以后，其他四个人径直去萨拉米捉勒翁，而我却溜回家。如果这个政府没有马上倒台，我可能已经为这件事而送命了。有许多人可以为我说的这些事作证。

你们以为，如果我参与公众生活，在这种氛围中像一个正直的人那样行事，维持公正，真正地把这个目的看得高于一切，我还能活到今天吗？差得远呢，先生们，其他任何人也做不到。你们会发现我这一生无论是履行公务，还是处理私事，都是始终如一的。我从来没有对任何人的与正义不符的行为表示过支持，包括那些被某些人恶意地称为我的学生的人。我从来没有做过任何人的老师，但若有人愿意来听我谈话，按我的吩咐去做，无论是青年还是老人，我也从来没有吝惜给他们机会；他们与我谈话，我不收费，也不拒绝与没有钱的人谈话。我作好准备回答人们的提问，无论贫富一视同仁；如果有人宁可听我讲，回答我的问题，我同样也做好了准备。如果他们有人变成一位好公民或者变成一位坏公民，那么要我对此负责是不公平的，因为我从来

---

① 公元前509年，雅典政治家克利斯提尼(Cleisthenes)进行政治体制改革。他按居住地域把整个阿提卡划分为一百个区(demos)，由乡民自己管理。每区公民选举他们自己的公务人员。每十区组成一个乡族，共十个乡族。每一乡族各选派50名代表参加"五百人会议"，任期一年。"五百人会议"是比较平民化的机构，其职责是为公民大会准备提案，并执行公民大会的决议，亦负责重大案件的审理。

② 克利斯提尼改革以后，雅典的军事组织为十将军制：每年由十个乡族各选出一名将军，组成"十将军委员会"，负责该年的军事指挥事宜。十将军中有一人为首席将军。公元前406年，雅典海军在爱琴海西部群岛附近战胜斯巴达人。退兵时因海上风暴骤起，雅典海军未能收回阵亡将士的遗体，统兵的十位将军因此受到控告。原告提议不必个别审理，要求统一由民众投票表决，意欲置他们于死地。这种做法不合雅典的法律，但执行主席团中只有苏格拉底一人坚持不能把原告这种不合法的提议提交公民投票。后来，十位将军被处死。

没有向任何人许诺或灌输过任何学说；如果有人说他曾从我这里私下学到或听到某些对其他人并不公开的事情，那么你们完全可以肯定他说的不是真话。

但是为什么会有一些人乐意花费大量的时间与我做伴呢？先生们，原因你们已经听到了，我已经相当坦率地告诉过你们了。这是因为他们喜欢听我盘问那些认为自己聪明而实际上并不聪明的人，这种事情有取乐的一面。我说过，为了服从神的命令，我接受了这种义务，神的命令以神谕、托梦以及其他各种神圣天命的形式出现。先生们，这个说法是真实的，很容易证明。如果说我正在腐蚀某些青年，并且已经使一些青年腐化，如果这些腐化的青年现在年纪已经大了，他们发现我在他们年轻时给他们提过不好的建议，如果这些都是事实，那么他们现在一定会出来斥责我，惩罚我。如果他们自己不想这样做，你们会期待他们的某些亲属，父亲、兄弟和其他近亲，现在还记得这些事，就好像他们自己亲身受过我的伤害似的。他们中肯定有许多人找得到来这个法庭的路，我自己就看到有许多人在这里。首先，克里托在那边，他是我的同龄人和近邻，是这位青年克里托布卢的父亲；其次，斯费图的吕珊尼亚斯在这边，他是埃斯基涅的父亲；再次，凯菲索的安提丰在那边，他是厄庇革涅的父亲。此外，我们圈子里的成员的兄弟们全都在这里，塞奥佐提德之子尼科司特拉图是塞奥多图的兄弟，但是塞奥多图已经死了，所以尼科司特拉图不能让他的兄弟出来说话；帕拉卢斯在这里，他是德谟多库斯之子；塞亚革斯的兄弟。这里还有阿狄曼图，他是阿里斯通之子，他的兄弟柏拉图就在那边，还有埃安托多鲁，他的兄弟阿波罗多洛就在这边。此外，我还能说出许多来，美勒托在他的发言过程中当然一定得用他们中的某些人做证人。如果他忘了这样做，那么让他现在就这样做，我愿意为他开路，让他说是否能提供这样的证据。恰恰相反，先生们，你们会看到他们全都准备帮助我这个把他们的直系亲属腐蚀了的恶魔，如美勒托和阿尼图斯所说。受我的影响而被腐蚀了的那些受蒙蔽的人要来帮助我也许还说得过去，但是那些没有被我腐蚀的成年人有什么理由要来帮助我呢？只有一个正确、恰当的理由，这就是他们知道美勒托在撒谎，而我说的是真话。

先生们，这些话，或者还有一些大体相同的话，基本上就是我能在申辩中所说的话了。你们中有些人会联想起自己的案子，因此对我产生怨恨，他们受到的控告不如我的案子那么重，但他们在法官面前痛哭流涕，苦苦哀求，把他们尚在襁褓中的孩子以及其他许多亲戚朋友也带到法庭上来，借此博得最大程度的怜悯；而我正好相反，尽管似乎面临着巨大的危险，但我决不愿做这种事。你们中的某个人可能在想到这些事实时会对我产生偏见，恼羞成怒而在投票时对我发泄怒气。你们中要是有人这样做，我想我这样说还挺公平，我希望不会有这种人，但这种可能性是存在的。我亲爱的先生，我当然也有亲戚。用荷马的话来说，我不是“出生于岩石或古老的橡树”[1]，我的父母也是人，我也有亲戚，对，还有儿子。先生们，我有三个儿子，一个已经接近

---

① 荷马：《奥德赛》，第19卷，第163行。

成年，还有两个还小，但我不会把任何一个带到这里来，恳求你们判我无罪。

为什么我不想做这种事？先生们，不是我刚愎任性，也不是我轻视你们，我面对死亡是否勇敢与此无关。问题在于，对我本人，对你们，对整个国家的声誉来说，以我这样的年纪和我这样的名声，我不认为使用这样的方法是正确的。我的名声也许是真的，也许是假的，但无论如何，人们确实认为苏格拉底与世上其他一切人都不同。如果你们中间有人被认为拥有杰出的智慧、勇敢，或其他美德，但他们却使用这样的方法，那么这是一种耻辱。我经常注意到某些这种类型的人，尽管声望很高，但在受审时却表现得极为差劲，可见他们认为失去生命是一件可怕的事情，就好像如果你们不处死他们，他们就会不朽似的！我认为这些人给我们的城邦带来了耻辱。任何来访者都免不了会想，这些拥有最高贵血统，被其同胞按其功绩选为统治者并拥有其他高位的人并不比女人好到哪里去。先生们，如果你们还有一点荣誉感，那么你们就一定不能使用这样的方法；如果我们这样做了，你们也一定不能允许我们这样做。相反，你们一定要弄清，无论谁在这里上演那些可怜的丑剧，给我们的城邦带来笑柄，那么他比那些完全保持镇静的受审者更容易被定罪。

先生们，关于在法庭上的表现，我不认为向法官求情，或通过这样做而被判无罪是正当的。除此以外，受审者必须把事实告诉法官，并提供证据使他们信服。法官并不是坐在那里把公正当作一种恩惠来分发，而是要决定公正在哪里，他们发誓不按个人好恶来定案，而是依法做出公正的判决。因此，我们一定不能使你们养成发假誓的恶习，你们当然也不能允许自己这样做，否则我们双方都有罪。因此，先生们，你们一定不能指望我以这样的方式对待你们，我认为这样做既不名誉，又不道德，与我的宗教义务也不相符，尤其是当美勒托在这里控告我不敬神的时候，你们一定不能指望我这样做。如果我试图说服你们，并用我的恳求来违抗你们庄严的誓言，那么我显然是在教你们轻慢宗教，而我则应在申辩中指责自己根本没有宗教信仰。但是事实根本不是这么一回事。先生们，我比我的原告们拥有更加虔诚的信仰，我把它留给你们和神来判断，这样做对我和对你们自己都是最好的。①

先生们，我有很多理由说明为什么我对这个结果并不感到沮丧，我指的是你们判我有罪，但其中最主要的原因是这个结果并没有出乎我的意料之外。令我颇感惊奇的倒是双方投票的票数。我绝没料到双方的票数会如此接近，现在看来，如果再有 30 票投向否定的一方，那么我就可以被判无罪了。即使像现在这个样子，我感到，如果只有美勒托一方的控告，我已经被判无罪了。不仅如此，任何人都能看到，如果阿尼图斯和吕孔没有前来控告我，那么美勒托就得为他没有获得五分之一

① 苏格拉底申辩的初次发言到此结束。五百人议会进行投票表决，以 280 票对 220 票判决苏格拉底有罪。接下去，苏格拉底再次发言。

的赞成票而交付一千德拉克玛的罚款了。

然而，我们必须面对现实，我还需要提出请求用交纳罚款来代替死刑。好极了。先生们，我会提出缴多少罚款呢？罚款的数量显然必须恰当。我应当交多少罚款，或受什么样的苦，应当视我的所作所为而定。

我从来没有过过普通人的平静生活。我不关心大多数人关心的事，挣钱、有一个舒适的家、担任文武高官以及参与其他各种活动。政治活动、秘密结社、成立政党，这些事情在我们的城邦里每天都在进行着。我认为自己确实过于耿直，如果去从事这些事情难免送命。所以我不去做这些对你们和对我自己都没有好处的事，而决定与你们个别私下相处，尽最大可能侍奉你们。我试图逐个劝说你们不要把实际利益看得高于精神和道德的良好状态，或者更广义地说，把国家或其他任何事物的实际利益看得高于保持它们的良好状态。我这样的行事方式该受什么样的回报？先生们，如果一定要我说自己配得上什么样的回报，那么我得说我应该得到某种奖励，得奖对我来说才是恰当的。一个穷人成为公众的恩人，把时间花在对你们进行道德训诫上，怎样对待他才是恰当的？只能由国家出钱养他，此外没有更恰当的办法。他比奥林匹亚赛会的胜利者更配得上这种待遇，无论是骑一匹马进行比赛，还是驾两匹马或四匹马拉的赛车。这些人给你们带来了表面上的成功，而我给你们带来了实际上的成功；他们不需要生活费用，而我却需要。所以，如果我严格地按照公正提出对我的恰当惩罚，那么我建议由国家出钱养我。

我这样说可能会给你们留下故意刚愎任性的印象，就好像我说过绝对不愿用啼哭哀求的办法来博得同情一样。先生们，我并非刚愎自用。真实情况就是这样。我确信我从来没有故意害人，但我却不能使你们确信这一点，因为我们几乎没有时间详细讨论。如果你们也能像其他某些国家那样，不是用一天而是用几天时间来听取重大案件的审判，那么我相信你们就有可能信服，但是在当前情况下，要在如此短暂的时间里否定重大的控告是不容易的。由于确信自己没有伤害过任何人，所以你们几乎不能指望我说自己应当承受什么厄运或自己提出该受什么样的惩罚，用这样的方法来伤害自己。为什么呢？因为害怕承受美勒托建议的这种处罚吗？而我说过，我不知道被处死是好事还是坏事。你们指望我选择一种我非常明白是恶的事情来代替被处死吗？监禁？我为什么要在监狱中度日，受制于那些定期任命的狱卒？罚款加监禁，直到交清罚款？这对我来说结果是一样的，因为我没有钱缴罚金。或者我得提议放逐？你们很像是会接受这个建议。

先生们，由于热爱生活，我必定会竭力提出这样的建议。我眼睛并不瞎，我的同胞们，以至于看不到你们对我的讨论和谈话的耐心已经到了尽头。你们认为这种事情太令人厌恶和恼火，你们现在试图把它消灭掉。还有其他人能比较容易地忍受这种事吗？好像不太会有了，先生们。如果我在这把年纪离开这个国家，而每到一个城市都受到驱逐，以此度过我的余生，这样的生活真是好极了！我非常明

白，无论我去哪里，都会像在这里一样有青年来听我谈话，如果我想把他们赶走，那么他们会让他们的长兄来把我赶走；如果我不赶他们，那么他们的父亲和其他亲戚会为了这些青年自愿前来驱赶我。

也许有人会说，没错，苏格拉底，你离开我们以后，不要再多管闲事，安安静静地过你自己的日子。

如果我说这样做违背神的旨意，那么要使你们中的某些人明白这一点是最困难的事，这就是为什么我不能“不管闲事”，你们不会相信我是认真的。另一方面，不可一日不谈论善和其他各种主题，你们听到我和其他人谈论和考察这些事情，这确实是一个人能做的最好的事，不经受这种考察的生活是没有价值的，如果我把这些话告诉你们，那么你们更加不会相信我。无论如何，先生们，事情就是这样，我说过，要你们确信是不容易的。此外，我并不习惯认为自己该受惩罚。如果我有钱，我会提议一笔我付得起的罚金，因为那样并不会给我带来任何伤害。可是事实上我不能这样做，因为我没有钱，除非你们把罚金的数量定在我能付得起的范围内。我想我可能付得起一明那。我提议罚款一明那。

等一会儿，先生们。柏拉图在这里，还有克里托、克里托布卢和阿波罗多洛，他们要我提议罚款 30 明那，他们愿意为我担保。那好，我同意，你们可以信赖这些先生，他们付得起这笔钱。①

好吧，先生们，要不了多久你们就会得到这样的名声，那些想要轻视我们城邦的人会责备你们“处死那个聪明人苏格拉底”，因为我哪怕不聪明，他们也会说我聪明，这些人会找你们的茬儿。再过一会儿，你们当然就会上路了。你们可以看到我此生过得很好，而现在临近死亡了。我说这话不是针对你们全体，而是针对投票判处我死刑的人，我还有些话要对这些人讲。

先生们，你们无疑会认为我没有提供足够的证据，因此被处死，如果我认为这种想法是正确的，那么我就应当把能说的都说出来，把能做的都做到，以此来使你们判我无罪。但是事实真相远非如此。使我被处死的不是缺乏证据，而是缺乏厚颜无耻和懦弱，事实上，我拒绝用讨你们喜欢的方式讲话。你们喜欢听到我痛哭流涕，摆出一副可怜的样子，把自己说得一文不值，你们习惯于从其他人那里听到这种话。我也不认为自己由于面临危险而必须放弃耿直，我对我的申辩方式并不后悔。作为这种申辩的结果，我宁可去死也不愿用别的方法来换得活命。在法庭上，就像在战场上一样，我和其他任何人都不应当把他的智慧用在设法逃避死亡上。在战场上，你们显然可以放下武器，跪地求饶，乞求敌人的怜悯，如果你们并不执著地追求什么，那么在各种危险中逃生的方法比比皆是。但是我提议，先生们，逃避

---

① 苏格拉底发言完后，法官们再次议决判他死刑。接下去苏格拉底作最后陈述。

死亡并不难，真正难的是逃避罪恶，这不是拔腿就跑就能逃得掉的。以我的现状而言，年纪又大，跑得又慢，已经被二者中跑得较慢的死亡追上了，而我的原告虽然身手敏捷，但由于行不义之事而被跑得较快的罪恶追上了。我离开这个法庭的时候将去受死，因为你们已经判我死刑，而他们离开这个法庭的时候，事实本身判明他们是堕落的、邪恶的。他们接受他们的判决，就像我接受我的判决。事情必然如此，我认为这个结果相当公正。

说了那么多话，我感到想为你们这些投票判我死刑的人作些预言，因为人在将死的时候最容易涌现作预言的才能。处死我的人啊，我要告诉你们，我一死去，复仇就会降临到你们头上，你们会受到比你们杀我痛苦得多的惩罚。你们相信把我处死就能使你们的行为不受批判，但我要说结果正好相反。你们会受到更多的批判，直到现在我还不能说出这些批判者是谁，你们也不知道谁会批判你们，但是这些人更加年轻，会更加苛刻地对待你们，使你们更加难堪。如果你们指望用把人处死的办法来制止对你们错误的生活方式进行指责，那么你们的想法错了。这种逃避的办法既不可能又不可信。最好的、最方便的办法不是封住别人的嘴，而是自己尽力为善。这是我留给你们这些投票判我有罪的人的最后遗言。

对你们这些投票判我无罪的人，乘官员们忙碌，而我还没有去那个我必须死的地方，我要对你们简单地说几句，使你们能接受这个结果。先生们，请给我一点时间。没有理由不让我们在法律允许的范围内交换我们的想法。我把你们当作我的朋友，我想要你们明白对待我的当前处境的正确方式。

法官先生们，我这样称呼你们，因为你们配得上这个称号。我有过惊人的体验。我已经习惯了灵异的声音，它在过去一直是我的伴侣，如果我将要做什么错事，无论事情多么微小，它都会加以阻止。而现在，你们可以看到，我碰上的这些事一般人都会认为是最凶险的，然而无论是今晨我离家的时候，还是我站在这个法庭上的时候，或是在我发言的任何时刻，都没有出现神圣的警告。在其他讨论中，我讲话时经常会出现这种告诫，但这一次不同，对我说的任何一句话，对我所做的任何一件事，都没有进行过阻拦。对此我该如何解释呢？我会告诉你们的。我以为我碰上的这件事是一种福气，而我们极为错误地认为死亡是一种恶。我这样想有很好的理由，因为我做的事情若非肯定会有好结果，那么我习惯了的灵异不会不来阻止我。

我们应该想到，根据其他理由，我的结果很可能是好的。死亡无非就是两种情况之一。它或者是一种湮灭，毫无知觉，或者如有人所说，死亡是一种真正的转变，灵魂从一处移居到另一处。如果人死时毫无知觉，而只是进入无梦的睡眠，那么死亡真是一种奇妙的收获。我想，如果要某人把他一生中夜间睡得十分香甜，连梦都不做一个的夜晚挑出来，然后拿来与死亡相比，那么让他们经过考虑后说说看，死亡是否比他今生已经度过的日日夜夜更加美好，更加幸福。好吧，我想哪怕是国王本人，更不要说其他任何人了，也会发现能香甜熟睡的日子和夜晚与其他日子相比

是屈指可数的。如果死亡就是这个样子，如果你们按这种方式看待死亡，那么我要再次说，死后的绵绵岁月只不过是一夜而已。另一方面，如果死亡就是灵魂从一处迁往另一处，如果我们听到的这种说法是真实的，如果所有死去的人都在那里，那么我们到哪里还能找到比死亡更大的幸福呢，先生们？如果灵魂抵达另一个世界，超出了我们所谓的正义的范围，那么在那里会见到真正的法官，弥诺斯、拉达曼堤斯、埃阿科斯，在那里的法庭上进行审判，还能见到特里普托勒摩斯以及其他所有半神，他们由于生前正直而死后成为神。[①] 那么，这样的旅行会遇上惩罚吗？换个方式说，如果你们中有人有机会见到奥菲斯和穆赛乌斯、赫西奥德和荷马，那该有多好啊！如果这种解释是真的，那么我情愿死十次。我就要去那里跟他们在一起了，我会见到帕拉墨得斯和忒拉蒙之子埃阿斯，以及其他古时候的英雄。这倒是一种特别有趣的经历，因为他们都是因为审判不公正而被处死的。我想，如果拿我的命运与他们的命运作个比较，那会相当有趣。当然，首要的是我会像在这里一样在那里考察和探索人们的心灵，在自认为聪明的人中间发现谁是真正聪明的，以此度过我的时光。先生们，如果能够向统帅大军征讨特洛伊的首领，或者向奥德修斯，或者向西西弗斯，或者向人们能提起的成千上万的其他人提问，与他们谈话，与他们厮混在一起，与他们争论，难道不是一种无法想像的幸福吗？我想，他们无论如何不会因为这样的行为处死一个人，因为，如果人们所说的是真实的，那么他们除了拥有超过我们的幸福的其他幸福，他们现在已经是不朽的了。

法官先生们，你们也必须充满自信地看待死亡，并确立这样一种坚定的信念：任何事情都不能伤害一个好人，无论是生前还是死后，诸神不会对他的命运无动于衷。呆板地说来，我的这种经验还没到来。我非常明白我最好去死，我摆脱心神烦乱的时候已经到来了。这就是为什么没有征兆来阻止我的原因。因此，我一点儿都不怨恨那些控告我和判我死刑的人，尽管他们的所作所为并非抱着这样的目的，而是以为他们可以伤害我，所以这些人还是应该受到谴责。然而，我要请他们帮我一个忙。先生们，我的儿子长大成人以后，如果他们把金钱或其他任何东西放在良善之前，那么请用我对付你们的办法对付我的儿子；如果他们毫无理由地狂妄自大，那么就像我责备你们一样责备他们，因为他们忽略了重要的事情，自己一无所长而认为自己在某些事上很能干。如果你们肯这样做，那么我本人和我的孩子们在你们手中算是得到公平对待了。

我们离开这里的时候到了，我去死，你们去活，但是无人知道谁的前程更幸福，只有神才知道。

（王晓朝　译）

---

① 在希腊宗教神话传说中，冥府中有三位判官，即弥诺斯（Minos）、拉达曼堤斯（Rhadamanthus）、埃阿科斯（Aeacus）。此外还有所谓的半神，如特里普托勒摩斯（Triptolemus），他们生前是人，死后成为神。

2. 黑格尔对听众的致辞*

——1818年10月22日在柏林大学的开讲辞

诸位先生：

今天我是奉了国王陛下的诏命，初次到本大学履行哲学教师的职务。请让我先说几句话，就是我能有机会在这个时刻承担这个有广大学院效用的职位，我感到异常荣幸和欣愉。就时刻来说，似乎这样的情况已经到来，即哲学已有了引人注意和爱好的展望，而这门几乎很消沉的科学也许可以重新提起它的呼声。因为在短期前，一方面由于时代的艰苦，使人对于日常生活的琐事予以太大的重视，另一方面，现实上最高的兴趣，却在于努力奋斗，首先去复兴并拯救国家民族生活上政治上的整个局势。这些工作占据了精神上的一切能力，各阶层人民的一切力量，以及外在的手段，致使我们精神上的内心生活不能赢得宁静。世界精神太忙碌于现实，太驰骛于外界，而不遑回到内心，转回自身，以徜徉自怡于自己原有的家园中。现在现实潮流的重负已渐减轻，日耳曼民族已经把他们的国家，一切有生命有意义的生活的根源，拯救过来了，于是时间已经到来，在国家内，除了现实世界的治理之外，思想的自由世界也会独立繁荣起来。一般讲来，精神的力量在时间里已有了如此广大的效力：即凡现时尚能保存的东西，可以说只是理念和符合理念的东西，并且凡能有效力的东西必然可以在识见和思想的前面获得证明。特别是我们现在所寄托的这个国家，由于精神力量的高度发展，而提高其重量于现实世界和政治事件中，就力量和独立性来说，已经和那些在外在手段上曾经胜过我国的那些国家居于同等地位了。由此足见教育和科学所开的花本身即是国家生活中一个主要的环节。我们这个大学既是大学的中心，对于一切精神教育，一切科学和真理的中心，哲学，必须尊重其地位，优予培植。

不仅是说一般的精神生活构成国家存在的一个基本环节，而是进一步说，人民与贵

---

* 选自黑格尔著：《小逻辑》，商务印书馆，1980。

族阶级的联合，为独立，为自由，为消灭外来的无情的暴君统治的伟大斗争，其较高的开端是起于精神之内。精神上的道德力量发挥了它的潜能，举起了它的旗帜，于是我们的爱国热情和正义感在现实中均得施展其威力和作用。我们必须重视这种无价的热情，我们这一代的人均生活于、行动于并发挥其作用于这种热情之中。而且一切正义的、道德的、宗教的情绪皆集中在这种热情之中。——在这种深邃广泛的作用里，精神提高了它的尊严，而生活的浮泛无根，兴趣的浅薄无聊，因而就被彻底摧毁。而浅薄表面的识见和意见，均被暴露出来，因而也就烟消云散了。这种精神上情绪上深刻的认真态度也是哲学的真正的基础。哲学所要反对的，一方面是精神沉陷在日常急迫的兴趣中，一方面是意见的空疏浅薄。精神一旦为这些空疏浅薄的意见所占据，理性便不能追寻它自身的目的，因而没有活动的余地。当人们感到努力以寻求实体性的内容的必要性，并转而认为只有具实体性内容的东西才有效力时，这种空疏浅薄的意见必会消逝无踪。但是在这种实体性的内容里，我们看见了时代，我们又看见了这样一种核心的形成，这核心向政治、伦理、宗教、科学各方面广泛的开展，都已付托给我们的时代了。

我们的使命和任务就是在这青春化和强有力的实体性基础上培养起哲学的发展。这种实体性的内容的青春化现在正显示其直接的作用和表现于政治现实方面，同时进一步展现在更伟大的伦理和宗教的严肃性方面，表现在一切生活关系均要求坚实性与彻底性方面。最坚实的严肃性本身就是认识真理的严肃性。这种要求——由于这要求使得人的精神本性区别于他的单纯感觉和享受的生活——也正是精神最深刻的要求，它本身就是一普遍的要求。一方面可说是时代的严肃性激动起这种深刻的要求，一方面也可说这种要求乃是日耳曼精神的固有财产。就日耳曼人在哲学这一文化部门的优异成果而论，哲学研究的状况，哲学这个名词的意义即可表示出来。在别的民族里哲学的名词虽还保存着，但意义已经改变了，而且哲学的实质也已败坏了，消失了，以致几乎连对于它的记忆和预感也一点儿都没有存留了。哲学这门科学已经转移到我们日耳曼人这里了，并且还要继续生活于日耳曼人之中。保存这神圣的光明的责任已经付托给我们了，我们的使命就在于爱护它、培育它，并小心护持，不要使人类所具有的最高的光明，对人的本质的自觉熄灭了，沦落了。

……

不去认识真理，只去认识那表面的有时间性的偶然的东西——只去认识虚浮的东西，这种虚浮习气在哲学里已经广泛地造成，在我们的时代里更为流行，甚至还加以大吹大擂。我们很可以说，自从哲学在德国开始出现以来，这门科学似乎从来没有这样恶劣过，竟会达到这样的看法，这样的蔑视理性知识，这样的自夸自诩，这样的广泛流行。——这种看法仍然是从前一时期带过来的，但与那真诚的感情和新的实体性的精神却极为矛盾。对于这种真诚的精神的黎明，我致敬，我欢呼。对于这种精神我所能做的，仅在于此：因为我曾经主张哲学必须有真实内容，我就

打算将这个内容在诸君面前发挥出来。

但我要特别呼吁青年的精神，因为青春是生命中最美好的一段时间，尚没有受到迫切需要的狭隘目的系统的束缚，而且还有从事于无关自己利益的科学工作的自由。——同样青年人也还没有受过虚妄性的否定精神，和一种仅只是批判劳作的无内容的哲学的沾染。一个有健全心智的青年还有勇气去追求真理。真理的王国是哲学所最熟习的领域，也是哲学所缔造的，通过哲学的研究，我们是可以分享的。凡生活中真实的、伟大的、神圣的事物，其所以真实、伟大、神圣，均由于理念。哲学的目的就在于掌握理念的普遍性和真形相。自然界是注定了只有用必然性去完成理性，但精神的世界就是自由的世界。举凡一切维系人类生活的，有价值的，行得通的，都是精神性的。而精神世界只有通过对真理和正义的意识，通过对理念的掌握，才能取得实际存在。

我祝愿并且希望，在我们所走的道路上，我可以赢得并值得诸君的信任。但我首先要求诸君信任科学，相信理性，信任自己并相信自己。追求真理的勇气，相信精神的力量，乃是哲学研究的第一条件。人应尊敬他自己，并应自视能配得上最高尚的东西。精神的伟大和力量是不可以低估和小视的。那隐蔽着的宇宙本质自身并没有力量足以抗拒求知的勇气。对于勇毅的求知者，它只能揭开它的秘密，将它的财富和奥妙公开给他，让他享受。

（贺麟　译）

3. 荷尔德林致其兄弟的两封信*

致兄弟(一)

……

如果你的命运不迟早朝有利的方向转变,我把最神圣的兄弟之承诺交给你,我将用我所是和所有的一切为你效力。最亲爱的!我请求你在此期间尽量乐观地看待你的处境。赐予我这样的欢乐,我也以你的名义经历过一些痛苦的经验,请用你的最明朗的精神理解我要对你说的话,并且相信我的爱:如果我们让每一个侮辱径直进入心房,世界将彻底毁灭我们,善良的性情即使受到伤害,也不抛开大度,让人的可怜的侮辱得到抬高自身的光荣,如果最优秀者尚没有及时地做到,以平静的理智,而不是以善良的性情,接受人们出于困乏和精神及心灵的懦弱而加害于他的一切,那么,他必定以任何一种方式最终走向灭亡。相信我,这样说绝不是因为自负,而是出自深深的缺憾的感觉和一些晦暗的回忆,相信我,平静的理智是神圣的盾,保护心灵在世界的战争中不受毒矢的伤害。为了宽慰自己,我相信,可以通过明白它的价值和孜孜不倦的练习来获得这种理智,它胜过心灵的任何一种美德。每当回顾那些一半葬送在忧伤和迷茫里的岁月,我常常想用血向你诉说,对于你这些岁月还没有耗尽,最好的卡尔!如果一个人历经辛酸困苦,而想到另一个他所爱的人现在也不能幸免,心不由地被攫住。我们对命运的恐惧与其说是为了自己,不如说是为了我们心中所珍爱的人。

钟刚刚敲过十二下,1799 年开始了。祝你,最亲爱的,还有我们所有的人新年幸福!然后祝德国和世界有一个新的伟大而幸福的世纪!

---

* 选自《荷尔德林文集》,商务印书馆,1999。

我愿这样睡去。

（洪堡，1798 年除夕，残篇）

今天我搁下通常的工作，信然徜徉于所有的思想之径，考虑德国人当今对思辨哲学，又对政治读物，也在较低程度上对诗所抱的兴趣。也许你读过登在《公报》上的一篇关于德国诗社的短小有趣的文章。是它最初引发了我的遐想，因为你我现在极少作哲学的思索，我把我的思想写下来，你会觉得它并非无用。

哲学和政治读物对我们民族教育的有利影响是无可争议的，与任何其他民族性格相比，也许德国人的民族性格首先更需要那种双方面的影响，这里我抛开我的很不完善的经验不谈。我认为，德国人的最平凡的美德和欠缺都可还原为一种相当狭隘的持家本领。他们到处都依恋乡土，大多数人以任何一种方式，明白地或隐喻地，束缚在他们的土地上，如果这样继续下去，他们最终必然像那位好心的尼德兰画家，为他们心爱的（道德和物质上的）家业和遗产拖累至死。人人皆仅以他的出生地为家，他的兴趣和概念极少能够出乎其上。因而缺乏那种活力和冲动，力量没有多方位地发展，因而有灰暗和弃绝的羞怯，或者是可怕的盲从的宗教情绪，他们以此来接受一切处于他们的战战兢兢的狭小领域以外的东西；因而也有这种对共同荣誉和公共财产的冷漠，这确实十分普遍地存在于现代民族中，可我认为，在德国人当中尤甚。犹如只有在陋室中自得的人，也生活在自由的田野上，同样，没有共同意识和探入世界的开放的目光，个人的、人人所独具的生活也不可能存在。而看起来，在德国人中真是唇亡齿寒，并非附和浅见的使者，在古人中，每一个人都以心智属于他周遭的世界，在单个的性格和关系中可以找到更多情志的统一。比如说，远远超出德国人中间的一致，像泰勒斯和索伦这样高贵的一对，没有什么能够比他们更真实地批驳来自无情的世界主义和玄奥的形而上学的矫揉造作的呐喊。他们一道穿行希腊、埃及和亚洲，了解世界上的种种国家宪法和哲人。他们不只是在一个方面为共同的，同时也是真正的良友，比现在互相说教并且想教训我们的所有人都更富有人性，甚至更加天真。为了完好地保存天性，人们今天不能睁开眼睛，不能对世界敞开心怀，而世界本永远值得我们为之开放。

当今，大多数德国人处于这种鼠目寸光的状态，所以他们不能获得比新哲学更有疗效的影响，新哲学直逼兴趣和利益的普遍性之极端，揭示了人的胸中的无限追求，如果他们已经太片面地执著于人之自然的主动性，那么，作为时代的哲学，它却是惟一可能的哲学。

康德是我们民族的摩西，他领导人民走出埃及的颓败，进入自由而孤独的思辨的沙漠中，他从神圣的山巅为他们带来生机勃勃的法规。当然，他们仍一直围着金黄的小牛手舞足蹈，贪恋着肉锅；他们更好的富有生命的天性在陈规陋习下，像被深锁的幽灵，无声地叹息；如果他们放下口腹之役，放下僵死的已丧失灵智的习俗

和见解，他必将带领他们在本真的意义上迁往任何一种高标独举的境地。另一方面，政治读物必须发挥同样有益的作用，尤其是以有力而条理通畅的描绘把我们时代的现象展现于眼前。开拓人的视界，随着对世界的密切关注，对世界的关心也产生和增长，展望广阔的人之社会及其伟大的命运，必将促进共同意识和对私人的狭隘生活范围的超越，正如哲学的律令使兴趣和利益及观点普遍化，正如斗士与他的军团一道作战，感到自己更勇敢更强大。确实如此，这样人的力量和活跃性才成长并且上升到这样的高度：生活的范围更为广阔，在同甘共苦中人们感觉自身（否则生命之域不会拓展得如此阔大，以致个别消融在整体之中）。此外对哲学和政治的兴趣，即使它比现在更加普遍和严肃，足以教育我们的民族，我们仍希望中止无边际的误解，它在欲创作和欣赏的人们中间贬低了艺术，尤其贬低了诗歌。关于美的艺术对人的教养的影响，人们已经说了这么多，但是总有这样的论调，仿佛这些并不当真，这也自然，他们没有想，艺术，尤其是诗歌，究其本性是什么。人们仅仅执著于它简朴的外表，这当然和它的本质不可分离，可是远远不足以造成它的完整性格。因为它显现在朴素的游戏形态中，就被当作游戏，于是也理所当然地除了产生游戏的作用之外没有其他作用，所谓游戏的作用即消遣，几乎是其作用的正对立面，也是其处于真实天性中的存在的对立面。人们聚集在它那里，它赐予人们宁静，并非空洞的，而是生动的安宁，所有的力量活跃地在这里，只因为它们内在的和谐而没有被认作是积极行动的。它们亲近并且团结人们，而不是像游戏那样，只是通过各人的自我遗忘，通过泯灭各人的生动的独特性，把人们统一起来。

最亲爱的兄弟！你会原谅我的信写得这么慢，而且断断续续。从一种格调向另一种格调的过渡对于我是如此困难，也许极少有人像我这样；尤其是我不能轻松地从议论中摆脱出来，走进诗歌，反之亦然。这些天我也接到母亲的来信，她对我的宗教虔诚表示喜悦，此外请我给我们可贵的七十二岁的祖母作一首贺寿诗，在这封不可言传地感动人的信中，还有其他一些如此打动我的地方，以致我将也许本来给你写信的时间多半用在对她和亲爱的你们的思念上了。我在接到信的当晚就开始写献给祖母的诗，几乎一整夜花在上面。我想，如果我第二天就把信和诗寄走，一定会让好母亲感到高兴。但是，我触及的曲调如此强烈地在心中回荡，自青春时起就发觉的我的性情和精神的变幻，我的生命的过去和现在，这时是如此栩栩如生，以致我夜不成眠，而第二天很难重新集中精力。我是这样。将这些从诗的角度看如此不足道的诗行放在面前，你会惊讶，我的心情何以如此奇异。然而对当时的感受我说得甚至微乎其微。有时我就是这样，把最生动的心灵献给很平淡的词句，以致除了我没有人知道，这些词句究竟要说什么。

现在想看看，就新近想对你说的有关诗歌的东西，我是否还能写出些什么。我说了，诗以与游戏不同的方式团结人。在他们真正存在和真正发挥作用时，团结他们，带着所有纷杂的苦难、幸福、追求、希望和恐惧，带着他们所有的见解和谬误、美

德和理念，带着他们中间的一切伟大和渺小，渐渐地统一为一个生生不息的条分缕析的深情之整体，显然，正是这应该是诗本身，有其因，必有其果。不是吗，亲爱的，即便在政治和哲学的疗养之后，德国人大概仍需要这样一种灵丹妙药。不计别的一切，哲学和政治的教育本身已经有不当之处，它虽然把人们凝结成为本质的、绝对必然的关系，成为义务和权利，但是，为人的和谐还留下几许呢？按照视觉规则描绘的前台、中场和后景还远远不是或许能够与自然的生动之作相媲美的风景。然而，德国人中的佼佼者大多仍然认为，只要世界先平衡对称，一切会不期而然。啊，希腊，以你的天才和虔诚，你到哪里去了？甚至我，也以良好的愿望，用我的行动和思想摸索着这世上惟一之人的足迹，因为我像用平板的鹅掌踩在现代的潮水中，无力地向希腊之天穹举起翅膀，所以我的言行往往愈加笨拙。别介意我的比方。它不恰当，却真实，我们中间当然有这种情况，不过只是针对我而说的。

万分感谢你对我的小诗的鼓励，还有你信中的其他一些友好而鲜明的话语。我们必须在所有的困难和精神中坚定地同心协力。“我是人，相信人的一切都与我不陌生”，万事当前，我们都要以所有的爱和严肃拿起这句伟大的话。它不应使我们轻率，只应使我们真实地面对自身并且明达而忍耐地直面世界，但是，我们也不让任何造作、夸张、虚荣和特异的空谈阻挠我们，以便用一切力量去争取，用所有的敏锐和温情去观望，我们是怎样把我们和他人身上的所有人性的品质带到越来越自由和深情的关联之中，无论在形象的表现上还是在现实的世界中。如果要用暴力冲破黑暗的王国，我们则投笔从戎，以神的名义到最困难的、最需要我们的地方去。保重！

你的

弗里茨

1799 年 1 月 1 日

致兄弟(二)

亲爱的兄弟！

你的上一封信给予我无尽的欢乐。歌德在什么地方曾说：“兴趣和爱好是飞往伟大事业的翅膀。”——真理也是如此：谁热爱它，将发现它；大多数人生长在萎缩自私的视野中，我们遗憾地！在这供我们栖息和跋涉的寸土上，几乎处处发现这种视野，而谁的心灵卓然其上，谁不心胸狭隘，他的精神肯定在本真意义上也非如此。

你的追求和奋斗使你的精神更坚强，更敏捷，亲爱的卡尔！你显得更为深沉并且准则不再单一。

完整地认识各个部分，我们必须论证它们并且将之作为一体加以把握，深刻地

认识论证者和理解者，直到透达知的极限，这也就是真正的彻底性。可以说，理性提供根据，而知性把握理解。理性以它的原则，行动和思想的法则来提供根据，它们只是关涉人的普遍矛盾，即对绝对的追求和对限制的追求之间的矛盾。然而理性的原则本身又由理性来论证，理性把它们与理想，与万物的最高根据联系起来；而包含于理性原则中的应该以这样的方式依赖于（理想的）存在。如果有理性的种种原则存在，它们规定，那种普遍的相互对峙的追求应该得到统一（按照美的理想），如果这些原则在那场斗争中充分发挥作用，则矛盾的每一个统一必定得出一个结论，这些矛盾的普遍统一的结论就是知性的普遍概念，例如，实体和非本质属性，作用和反作用，义务和权利等概念。对于理性为理想的东西，对于知性则正是这些概念；正如理性按照理想构成它的法则，同样知性按照这些概念形成它的准则。这些准则包括规范和条件，在此之下，任何行动或对象都必须服从那些普遍的概念。例如，我有权利，占有某物，它不处在自由意志的支配之下。普遍概念：权利；条件：它不处在自由意志的支配之下；服从于普遍概念的行动：占有某物。

我为你写下这些，犹如将一幅速写或者别的什么对象塞进信封，以供一刻钟的消遣。

命运经常沉重地压在你的身上，这我相信，亲爱的心！做一个大丈夫去取胜。在早期青春和成年期中，四面八方的奴役压迫我们的心灵和精神，滥用和扼杀我们最高贵的力量，然而如果我们仍然实现了更为美好的目标，这也给我们一种自豪的情感。我也要尽我的力。我无能也不想给你谋另一个职位。你现在所需的无非是闲暇；在为他人而生活之前，你必须能够为自己本身而生活。出于这一考虑，与我所表示的其他意见相反，在仔细斟酌之后我建议你读大学。如果我的反复无常的命运将我维持在目前的关系之中，今年冬末我能够结余整整 200 元。我把它寄给你，你到耶拿去，我想，你可以每年从我这里得到这么个数目，也许稍多一点，而我们亲爱的母亲不会拒绝给你可能仍需要的小小的补贴。别感谢我，我的信念禁止我接受，而除了达到我们的目标之外，实现一个律令当然不允许别的酬报。亲爱的兄弟，我们怎能对此有所怀疑！

你所认为的那些重要关系，很抱歉！我几乎或者根本无可奉告。

让世界走它的路，如果它不能停下的话，我们走我们的路。

我希望这个夏季比以往更有所作为。从我们的本质中创造出一些东西，当我们离去，它们留存，原本惟一是这种冲动将我们系于此生。

当然我们也常常渴望，从这种生与死的中间状态过渡到美的世界的无限存在，回到永恒青春的自然的怀抱，我们曾从此出发。但是，万物遵循它不变的轨迹，为什么我们应过早地闯入我们渴望的帝乡。

太阳却不应使我们羞愧。它升起在善恶之上；我们则也可以在人及其行动中，在我们自己的局限和软弱中流连片刻。——我会尽可能地关照你的朋友 H.。辛

格莱最近刚刚又来过我这儿，衷心地问候你。他和我们一样感到悲哀。

费希特出版了一部自然法，我才从书商那儿得到，还不能作判断。可我仍有足够的理由相信，可以建议你买一本。

千万次问候我们亲爱的母亲和其他亲戚朋友！

保重，我的卡尔！

你的

荷尔德林

法兰克福，

1796 年 6 月 2 日

科塔令人不悦地耽搁我。虽然现在才开始印我的书，但愿他已经把钱寄出了或者马上寄出。

（戴晖　译）

4. 托尔斯泰论思想*

人既然在认识到他的行为不好时，可以克制这种行为，同样，在他认识到自己的思想不好时，也可以克制这种将他引入歧途的思想。人的主要力量就体现在思想的克制上，因为所有的行为都产生于思想。

一、思想的使命

1

靠肉体的努力无法逃避罪孽、邪恶和迷信。要做到这一点只有靠思想的努力。只有靠思想使自己学会自我牺牲，学会谦逊和诚实。人只有在思想上追求忘我、谦逊和诚实，在与罪孽、邪恶和迷信的斗争中，他才会充满力量。

2

尽管并不是思想启迪我们应当爱他人——思想无法做到这一点——但思想的重要性在于，它给我们指出是什么在阻挠着爱。正是思想的努力遏制着阻挠爱的力量，这种思想的努力比任何东西都更重要、更必要、更珍贵。

3

假如人失去了思想的能力，他就无法理解他为什么生活。而假如他不理解为什么生活，他也就无法知道，什么是好什么是坏。因此，对于人来说，没有什么比能够好好地思想更可贵的了。

4

人们在谈论宗教道德学说和人的良知时，好像是在谈论人的两个互不相干的领导者。而在实际上，人只有一个领导者——良知，即对存在于我们身上的上帝的声音的感知。毫无疑问，这种声音决定着每一个人，什么应当做，什么不应当做。

---

* 选自列夫·托尔斯泰著：《生活之路》，漓江出版社，1998。

而任何一个人随时都可以用思想的努力来唤起这种声音。

5

假如人不知道眼睛能看见东西，并且从来也不睁开眼睛，他的处境就非常可怜了。同样，如果人不明白，为了平静地忍受各种苦难，人被赋予了思想的力量，那么他的处境就更加可怜。如果人是富有理性的，他就能轻易忍受任何苦难：这首先是因为理性告诉他，任何苦难都将过去，而且苦难常常会转变成好事；其次，任何苦难对富有理性的人来说都是有益的。然而，人们不是坚定地面对苦难，而总是极力逃避苦难。

上帝赋予了我们力量，使得我们不因出现了违背我们意愿的事而悲伤，我们不该为此而感到高兴吗？上帝使我们的灵魂只服从于受我们所控制的——我们的理性，我们不该为此而感谢上帝吗？要知道，他既不让我们的灵魂服从于我们的父母、兄弟，也不让它服从于财富和我们的肉体，甚至死亡。他以其慈悲之心，只让我们的灵魂服从于依赖于我们的——我们的思想。

为了我们的幸福，我们必须全力维护的正是这种思想和它的纯洁性。

——爱比克泰德

6

当我们认识了一种新的思想，并承认它是正确的，就会觉得，仿佛我们早就认识它，只不过刚刚回忆起来而已。任何一种真理早已贮存于每个人的灵魂之中。只要你不用谎言来压抑它，早晚它都会对你昭示出来。

7

常常有这样的情况，一种思想产生了，你既觉得它是正确的，同时又有点奇怪，你便不敢去相信它。但你只要经过仔细思考，就会发现，这种令你感到奇怪的思想——乃是一种最为普通的真理，一旦你了解了它，你就无法不去信奉它。

8

任何一种伟大的真理要进入人类的意识之中去，不可避免地要经过三个阶段。第一个阶段："这是如此荒谬，简直不值一驳。"第二个阶段："这是不道德的，有违宗教。"第三个阶段："啊！这个人人都知道，用不着再说了。"

9

与他人共同生活，不要忘了你在独处时所悟出的道理。而在你独处时，要仔细思索你在与他人交往中所得出的道理。

10

我们可以有三条路通向智慧：第一是经验之路——这是最艰苦的一条路；第二是模仿之路——这是最容易的一条路；第三是思想之路——这是最高尚的一条路。

——孔子[①]

---

① 原文出处不详。

二、人的生活取决于他的思想

1

人的命运不管是这样的，还是那样的，都取决于他在思想中是怎样理解自己的生活的。

2

一个人的生活，或者整个人类的生活也是一样，所有重大的转变都开始于思想，也完结于思想。为了使感情和行为发生转变，首先必须使思想发生转变。

3

为了使坏的生活变成好的生活，首先应当尽力弄明白，生活是因为什么变坏的，为了使它变好应当做些什么。所以说，为了使生活得到改善，应当是先思考，后行动。

4

如果智慧可以像水一样从一个罐子倒到另一个罐子，它能从智慧多的人那儿匀到智慧少的人那儿，直到大家都平均了，这该有多好啊。然而一个人要接受别人的智慧，他首先需要的是独立思考。

5

人要获得所有真正需要的东西，都不是一蹴而就的，而是要经过长时间坚持不懈的劳动。获得技艺和知识是如此，获得世上最重要的东西——过善的生活的能力——也是如此。

而为了学会过善的生活，首先必须要学会运用善的思想。

6

我们的生活由一种状态转入另一种状态，起决定作用的不是由我们的意志所完成的、我们可以察觉的行为：结婚、迁居，或者各种活动，而是那些在茶余饭后、在散步时、在夜晚所产生的思想，尤其是那些涵盖了我们全部历史的思想，它们对我们说："你这样做了，但最好是照另一种样子做。"于是此后我们的行动，就像奴隶之于主人一样，完全服务于这种思想，去执行它的意志。

——梭罗

7

我们所习惯的思想往往把我们所接触到的一切都加上它本身所固有的色彩。如果这些思想是虚伪的——它们就会把最崇高的真理也变成谎言。我们所习惯的思想送给了我们每个人一个比我们住的房子更坚固的外壳。我们走到哪儿都随身带着它，正像蜗牛随时随地都带着它的壳一样。

——露西·马洛丽

8

只要我们不改变自己思维的习惯，我们就无法产生美好的愿望。思维的习惯决定着我们的愿望。而思维的习惯是靠着采纳世上善良人们智慧的结晶而形成的。

——塞内加

9

那泰然自若的，能够保持平静。那未出现的，容易预测。那脆弱的容易折断。那细小的容易散乱。

粗大的树木从细小的枝干长大。九层的塔楼从零星的砖块垒起。远行千里从第一步开始。要注意自己的思想——它是行为的基础。

——老子[①]

10

我们的思想，不管它是好的还是坏的，不管它把我们送入天堂还是地狱，它都既不是在天上，也不是在地下，而是在现世的生活中。

——露西·马洛丽

11

只有其理性歪曲到不相信自己理性的人，才会说理性并不是生活的引导者。

12

作为个体的人，其生活与命运都取决于他的思想，而对它我们很少像对行动那样给予更多的注意。同样，社会的、群体的、民族的生活也是如此，它不取决于在这个社会和民族中所发生的事件，而是取决于将这个社会和民族中大多数人团结起来的那些思想。

13

不要以为只有那些特殊的人物才能成为智者。人人都需要智慧，因此，人人都可以成为智者。智慧——就是懂得生活的任务是什么和怎样去完成这个任务。而为了懂得这些，只需要做到一点：就是记住，思想是一件伟大的事业，因此才需要思考。

14

我产生了一个想法，后来又把它忘了。嗨，这没什么，不过是个想法而已。假如这是金钱，我会把一切都翻个底朝天，直到找到它。但这又算什么呢？只是个想法而已。然而，要知道，一粒种子可以长成参天大树。要知道，一个想法可以导致一个人或千百万人这样或那样的行动，而我们却在想，一个想法——这没什么。

---

① 见《道德经》第六十四章："其安易持，其未兆易谋，其脆易泮，其微易散。""合抱之木，生于毫末；九层之台，起于累土；千里之行，始于足下。"

三、人们不幸的根源不在于事件，而在于他们的思想

1

当你遇到了不幸的时候，要明白，这种不幸的发生不是起因于你的行动，而是起因于你的思想。

2

如果我们无法克制自己而做了一件本知道不好的事，那么这完全是因为，我们允许这件事先在脑子里发生，而没有在思想上去加以制止。

3

尽力不去想那些你认为不好的事。

——爱比克泰德

4

比坏的行为危害更大的，是酿成坏的行为的思想。人可以不重复坏的行为，并为此而后悔，但坏的思想却不断地产生坏的行为。一个坏的行为只能踏成一条路通往更多的坏行为，但坏的思想却能把坏的行为拖满整条路。

5

果实是由种子长成的。同样，行动是由思想所诞生的。

正如坏的种子会结出坏的果实一样，坏的思想也会导致坏的行动。农夫要把莠草籽筛除，选出正宗的好种子，再从正宗的种子里选出优良品种，仔细地逐一挑拣；同样，有理性的人对待自己的思想也是如此：他若想把那些空洞的、恶劣的思想赶走，只保留下优秀的思想，也要仔细地逐一挑拣。

如果不赶走坏的思想，不珍惜善的思想，你就不可避免地要做出坏的举动。善的行为只会出于善的思想。要珍惜善的思想，在哲人们的书籍中，在智慧的言论中，最主要的是，在自己的身上，去寻找这善的思想。

6

要想让蜡烛散射出平稳的光来，必须要把它放到避风的地方。如果把它放在有风的地方，火苗就会抖动，由此便会投射出古怪而阴暗的影子。而那些未经检验的、琐碎的、五花八门的思想，也会把同样古怪而阴暗的影子投射到人的灵魂上。

——婆罗门教哲理（引自《沉默的声音》[①]）

---

① 全名为《沉默的声音。七重门。两条路。摘自隐秘的印度文献。由叶莲娜·彼得罗夫娜·勃拉瓦茨卡雅发表。》，一本译自英文的书，1908年出版于卡卢加。

四、人能够制约自己的思想

1

我们的生活是好还是坏，都取决于我们的思想是怎样的。而思想是可以调整的。因此，要想生活得好，人就需要改造自己的思想，避免沉迷于坏的思想而不能自拔。

2

要为纯洁自己的思想而工作。如果你没有坏思想，也就不会去做坏事。

——孔子[①]

3

要谨慎对待自己的思想，谨慎对待自己的语言，谨防自己的行为受到坏的影响。保持这三条途径的纯洁，你就会走上哲人所指出的道路。

——佛教哲理

4

一切都在上天的掌握之下，除了我们为上帝和自己服务的愿望。我们不能阻止鸟儿从我们头上飞过，但我们有权力不让它们在我们头上做巢。同时，我们不能禁止坏的思想在我们的头脑中闪现，但我们有权力不让它们在这里搭成窝，来孵化出坏的行为。

——路德

5

当坏的思想进入头脑，而又不能赶走它时，你可以明白，它是坏的思想。而只要你知道了它是坏的，你就不会沉湎于它。脑子里出现了有关某个人不好的念头，我没办法不去想这件事；但是如果我明白，这是个坏念头，我就能想起来，对别人加以指责是不好的，我自己就是坏的。而想到了这些，我就能克制自己，即使是在思想里也不去指责别人。

6

如果你想叫你的思想对你有利，那就尽力去想那些与你的情感和处境完全无关的事，即不去扭曲你的思想，以便为你所体验到的感情、为你做过的或正在做的事寻找辩词。

---

① 原文出处不详。

五、为了拥有控制自己的思想的力量，必须要以灵魂为生

1

我们常以为，世上最主要的力量——就是物质的力量。我们之所以这样认为，是因为不管你自觉还是不自觉，你总是会感受到这种力量。而精神的力量、思想的力量，我们却觉得无关紧要，甚至我们不把它们当成力量来看。实际上，能够改变我们及所有人生活的真正的力量，就是这种力量。

2

是灵魂引导肉体，而不是肉体引导灵魂。因此，人要想改变自己的地位，必须在灵魂领域——即在思想领域中——对自己加以改造。

3

我们的生活是好还是坏，仅仅取决于我们是把自己看作肉体的生命还是灵魂的生命。如果我们认为自己是肉体的生命，我们就会败坏真正的生活，就会激发起更多的情欲、贪婪、争斗、仇恨和对死亡的恐惧。而如果我们认识到自己是灵魂的生命，我们就会唤醒和提高生活，摆脱情欲、争斗和仇恨，而释放出爱心。而从肉体生命到灵魂生命的觉悟的转变，靠的是思想的努力。

4

塞内加曾对自己的朋友写道："你做得好，亲爱的卢奇利乌斯，你尽全力使自己保持着美好而善良的精神。任何一个人随时都可以这样调整自己。为此不需要高举着双手求神殿的守门人放我们进去走近上帝，让他听清我们的喊声：上帝永远在我们身边，他就在我们心中。我们心中有一颗神圣的灵魂，它是所有好事和坏事的见证人和守护者。我们怎样对待它，它就怎样对待我们。如果我们珍惜它，它也会珍惜我们。"

5

当我们反复思索而辨不清好坏时，应当远离尘世。因为对世人议论的担心会妨碍我们看清善恶。远离尘世，就是走进自己内心，消除一切疑虑。

6

只有在你尚未堕入邪恶时，你才会轻松自如地与邪恶斗争。

在尘世的浮华之中，在邪恶的激情之下，便无暇去寻找与我们的欲望抗争的方法。趁着邪恶尚未出现，在你孤身一人的时候，要建立起自己的生活目的。

——边沁[①]

---

① 边沁(1748—1832)，英国哲学家、社会学家。

六、能够与世上的生者和死者在思想上相结合，是人最美好的幸福之一

1

年轻人常常说："我不想靠别人的头脑生活，我要独立思考。"这种说法是完全合理的，自己的思想重于所有其他人的思想。但对已经深思熟虑的问题，你为什么还要思考呢？为的是拿起已准备好的继续前进。人类的力量就在于能利用他人的思想而继续前进。

2

使人摆脱罪孽、邪恶和迷信的努力，首先要在思想中进行。

在这个斗争中给人以最大帮助的，是他能够接续前辈哲人和圣者们的智慧活动。这种与历代圣者和哲人们的思想联系就是一种祈祷，即对人们用以表达对自己的灵魂、对他人、对世界及其本源的态度的言论，进行反复的陈述。

3

自古以来，人们就已承认，祈祷对人来说是必不可少的。

对于前人来说——如今对于大多数人来说仍是这样——祈祷就是在共同的条件、共同的地点、共同的行动和语言中，对某个或某些神进行求告，以获得恩赐。

基督教的教义却不认为这是祈祷。它教导人们，祈祷是必要的，但不是作为一种逃避尘世苦难、获得世俗幸福的手段，而是作为一种巩固人们善的思想的手段。

4

真正的祈祷之所以对于灵魂是十分重要和必要的，因为在祈祷中，当你一个人与上帝相处的时候，你的思想就可以达到它能够达到的最高境界。

5

基督说过：你们祈祷的时候，要独自来做。（《马太福音》第六章，5，6）只有这样上帝才会听到你的声音。上帝在你心中，为了让他听到你的声音，你只需把所有遮蔽住他的东西从自己心中驱赶出去即可。

6

沮丧是这样一种心绪：人在沮丧的时候，既看不到自己生活的意义，也看不到整个世界生活的意义。要避免沮丧只有一种办法：唤醒自己的美好的思想，或者你所结识的、曾向你阐释过人生意义的他人的思想。而要唤醒这些思想，需要反复讲述那些你所了解并能够对自己表达出来的最高真理——即进行祈祷。

7

每时每刻都要祈祷。最必要也是最困难的祈祷——是在生命历程中时时刻刻记住自己面对上帝及上帝的法则时的各种责任。遇到恐惧、愤怒、窘迫、沉醉的时候——要努力，要记住，你是谁和你应当怎样做。这就是祈祷。开始这样做的时候

很难，但通过磨炼可以养成这样的习惯。

8

对自己的祈祷，即对上帝的态度的表示，加以改变是应当的。人是在不断成长、不断变化的，所以也应当不断改变和阐明对上帝的态度，即祈祷应当常常变化。

七、没有思想的努力，善的生活就无法实现

1

当你意识到自己和他人的善的思想，就要珍惜它们。为了完成你生命中真正的事业，没有什么能像善的思想那样给你以更大的帮助。

2

如果你想达到自己的目的，就要掌握自己的思想。请把你灵魂的目光投向这脱离了情欲的惟一纯洁的世界。

——婆罗门教哲理（引自《沉默的声音》）

3

思考——是通向不朽之路，轻浮——是通向死亡之路。在思考中保持清醒者永不会死去；轻浮而没有信仰者——已是行尸走肉。

时时唤醒自己——你便会自我保护、自我关注，你就将永恒不变。

——佛教哲理

4

人的真正力量并不在于激情暴发，而在于对善的始终不渝的、泰然自若的追求，这种善在他的思想中得到确立，在语言中得到表达，在行动中得到实现。

5

当你回首往事的时候，如果你发现你的生活变得更好更善了，更多地摆脱了罪孽、邪恶和迷信，那么要知道，这些成就只能归功于你自己思想的努力。

6

思想活动是珍贵的，这不仅仅因为它改正着你的生活，还因为它也帮助别人改善着生活。因此，思想的努力就显得格外重要。

7

中国的哲人孔子在谈到思想的意义时是这样说的：

“真正的学说教给人们最高的善——使人洗心革面，并达到至善的境界。为了获得至高无上的幸福，需要使全体人民得到妥善安置。为了妥善安置全体人民，需要使家庭得到妥善安置。为了妥善安置家庭，需要使自己得到妥善安置。为了妥

善安置自己，需要端正自己的心。为了端正自己的心，需要鲜明而真诚的思想。”①

八、惟有思维的能力将人与动物区分开来

1

人与动物的区别就在于人具有思维的能力。一部分人提高了自己的这种能力，另一部分人却对此漠不关心。这种人就等于是放弃他们与牲畜相区别的东西。

——东方哲理

2

牛，马，任何一种牲畜，无论它们饿得多么厉害，如果朝里开的门只是虚掩着，它们也跑不出院子去。如果门总是关着，没有人来打开的话，它们就会饿死，但却想不到闪开点把门往里拉开。只有人才懂得，要想获得你所期望的东西，应当忍耐，克服困难，而不是逞一时之快。人可以克制自己，可以不吃、不喝、不睡，仅仅是因为他们懂得，怎样做是好的和必要的，怎样做是坏的和不必要的。教会人这一点的，就是他的思维的能力。

3

人与包围他的大千世界比起来——不过是一棵脆弱的芦苇；这不错，但是，这是一棵被赋予了思想能力的芦苇。

要杀死一个人，简直不费吹灰之力。然而人毕竟高于任何草木，高于地球上其他的一切。因为，他在死去的时候，能够意识到他在死去。

人能够在大自然的面前意识到自己的肉体的渺小，而大自然却什么也意识不到。

我们的所有优越之处就在于我们思维的能力。我们的思想使我们高于世上的一切。让我们珍惜并保持我们的思想的力量，它将照亮我们的全部生活，给我们指出什么是善，什么是恶。

——帕斯卡

4

人可以学会读和写，但识字并不能教会他，应该不应该给朋友写封信，或者应该不应该对欺负他的人写个诉状。人可以学会音乐，但音乐并不能教会他，什么时候能够唱歌或弹琴和什么时候不应该做这些事。问题的关键就在这里。只有智慧会指示给我们，什么时候应该做什么和什么时候不应该做什么。

---

① 原文见《礼记·大学》：“大学之道，在明明德，在亲民，在止于至善。”“古之欲明明德于天下者，先治其国。欲治其国者，先齐其家。欲齐其家者，先修其身。欲修其身者，先正其心。欲正其心者，先诚其意。”

上帝把智慧赋予了我们，并使我们能够支配我们所必需的一切。他赐给我们智慧的时候，仿佛对我们说：为了让你们能够逃避恶和享受生活的幸福，我在你们身上植入了我自己的少许神圣的东西。我给了你们智慧。如果你们能把它应用于你们所遇到的一切事件，那么在这个世界上，在通往我给你们指出的道路上，任何东西也不能成为你们的束缚和障碍，你们将永远不会抱怨自己的命运，不会去抱怨别人，既不会去指责别人，也不会去对他们阿谀奉承。同样，你们也将不会因我没有给你们更多的东西而责备我。你们能够理智地、宁静而快乐地度过你们的一生，难道对你们来说这还不够吗？

——爱比克泰德

5

一句富有哲理的谚语说："上帝进家，并不敲门。"这就是说，在我们与无限之间不存在挡板，在人——果——和上帝——因——之间不存在墙壁。墙壁虽已形成——我们却能被神圣本质的全部力量所开启。只有思想的劳动能保持我们借以与上帝交流的渠道畅通无阻。

——爱默生

6

人被创造是为了思考，人的全部优点和全部功绩都在于此。人的职责只在于正确地思考。而思考的顺序应从自我、自己的创造者和自己的目的开始。但实际上世俗的人们都在想些什么呢？对上述的问题丝毫也没想，他们想的只是怎样享乐，怎样发财，怎样出名，怎样成为国王，却不去想做一个国王的意义是什么，而做一个人的意义又是什么。

——帕斯卡

（王志耕　译）

5. 泰戈尔论沉思*

有一些东西，我们可从外部得到它们并把它们作为我们自己的拥有物。然而，沉思与此相反，它始终处于深入一些伟大真理的核心部分的过程中，因此，最终我们将为它所占据。

现在让我们通过比较来看看财富是什么。金钱代表劳动的多少。据此我可以把劳动与人相分离，并将劳动变成我自己的财产。我从外部得到它并将它转化成我自己的力量。

再来看知识。有一种知识是我们从他人那里获得的，另一种知识是我们通过观察、经验和推理过程得到的。

以上这些努力的目的都是为了占有我们之外的东西，并将它变成我们自己的东西。在这个过程中，我们的心理和生理能量的使用方式是与沉思截然相反的。

那只有通过沉思，我们才能认识最高层次的真理（东西），当我们的意识完全沉浸在沉思之中的时候，我们就会明白，那不仅是一种获得，而且是我们与它的合一。

因此，只有通过沉思，当我们的灵魂与最高真理联系在一起时，我们所有的活动、言词、行为才能变成真实的。

让我在这里为你们引用一段在印度经常被引用的有关沉思的话：

Om bhur bhuvah svah

tat savitur varenyam bhargo bevasya dhimahi

dhiyo yo nah prachodayat

"OM"的意思是圆满；它是表示无限、完美、永恒的象征词。"OM"的发音是"唵"，这个声音本身就是完整，它代表万物的整体。

我们的一切沉思都是由"唵"开始并由"唵"结束。发出这个声音，心灵就会洋

---

* 选自冯至、石海峻主编：《世界散文精华》（亚洲卷），江苏文艺出版社，1994。

溢起无限圆满的感觉，就会从狭隘自私的世界中摆脱出来。

Bhur dhuvah svah.

“Bhur”的意思是大地。

“Bhuvah”的意思是中间地区，即天空。

“Svah”的意思是群星所在的地区。

大地，天空，星界。你必须把你的心灵置于这个宇宙的中心。你必须亲证你生于其中的那个无限，你不仅属于地球的某一特定地点，而且属于整个世界。

Tat savitur varenyam bhargo devasya dhimahi.

我沉思宇宙创造者那值得敬慕的能量。“创造者”这个词的含义由于经常使用而变得庸俗了。只有当你把广漠的宇宙整体带进你自觉的视野之时，你才能说，神从他那无限的创造力中创造了这个世界。但神创造世界并不是一次性的活动，而是每时每刻连续不断的创造。

所有这一切表明创造者的无限意志。它不像万有引力定律，也不像我不能崇拜的或不能认领我们的崇拜的某些抽象物。但这段话说的是，力量是“值得敬慕的”，它认领了我们的崇拜，因为它属于一个至上者，它不是一个单纯的抽象。

这个力量体现在哪里？

一方面，它是大地、天空、星界；另一方面，它是我们的意识。

由于这世界在我的意识中有它的另一面，因此在自我和世界之间存在着永恒的联系。倘若在它的源泉和中心没有意识，没有至上意识的存在，那么它就不可能成为世界。

神的力量一经迸发就向前奔流，它既是我的意识，又是外部世界的意识。它的分裂往往是我们自己造成的，然而实际上，创造的这两个方面正如它们出于同一来源一样，是紧密联系在一起的。

因此，沉思意味着我的意识和外部广漠世界的合一。那么，这种统一在何处呢？

在那伟大力量之中，在发射出自我意识和外部世界意识的伟大力量之中。

对这的沉思并非使我占有了某物，而是要弃绝自我，使我与一切创造物融为一体。

这就是我们引用的有关沉思的精义，我们要用心记住这话——反复地背诵它，直到我们的心灵安定下来，排除一切迷乱杂念为止。这里没有损失，没有畏惧，没有要我们忍受的痛苦——我们与别人的关系变得单纯、自然——我们变得自由了。沉思——就是去领悟真理，去生活，去运动，并在沉思中去获得我们的存在。

让我再告诉你们有关的另一段话，那是在我们学校里，孩子们沉思和每日祈祷时所使用的一段话：

Om pita no'si, pita no bodhi. Namaste'stu.

Pita no'si 的意思是：你是我们的父亲。

Pita no bodhi 的意思是：给我们意识，让我们在其中顿悟——你是我们的父亲。

Namaste'stu 的意思是：我向你致敬——让它成为真实的。

我们的孩子经常使用的是这段话的第一部分。

让我解释一下我对这一段话的理解。

Pita no'si. 这句话开宗明义就断言：神是我们的父亲。

然而，这个真理在我们的生活中没有得到实现，这就是我们之所以不完美、受苦和犯罪的原因。因此，我们祈求能够在我们的意识中实现这一真理，我们祈求能够这样去做。

这一段话的结尾是 Namaste。让我的 Namah 成为真实的吧，因为 Namah 就是真实。当我完全实现了这个伟大真理——神是我们的父亲——那么，我的生命将以它的 Namah，以它的谦卑，以它的自制，在敬仰崇拜的温馨中去表达它自己的真理。

我们在祈祷中有时虽然没有用我们的全部心思去充分认识所用的词语，而只是机械地说出它们的发音，然而它们使我们得到满足。“父亲”就是这样的一个词。

因此，在我们的沉思中必须更深刻地理解“父亲”这个词的意义是什么，使我们的心灵处于和它的真实的和谐之中。

我们是通过规律的中介，根据这个世界向我们显现的模样去认识它的。在我们的心灵中，可以将这世界看作是一个力量和物质的世界，这样，我们同这世界的关系就成了单纯的机械的科学的关系。然而，在这样的情况下，我们便失去了人内在的最高真理。人是什么？他是一个人格存在物。但规律不考虑这一点。规律是关于我们肉体的生理学，关于我们精神的心理学，关于我们存在的机械论。当我们面向我们的人格本质时，我们知道任何规律都是无法解释它的。因此，科学并不研究有关我们自我真理的基础。如果整个世界变成一部机器，那么就无所谓把创造者看作父亲，或看作我们印度人经常称之为的“母亲”了。

如果我们把这个世界仅仅看作是力量的结合，那么也无所谓崇拜了。然而，我们不仅是生理的或心理的，我们是男人和女人。我们必须在整个世界中找到我们是人的无限意义。

科学依靠普遍规律来解释我的肉体存在。于是我发现，我的肉体并不是创造的一个孤立事件，而是一个伟大统一的一部分；而后我又发现，甚至我的思想也是在与世界上所发生的一切事物的和谐中思维着；再次，我便能借助于思想找出统治宇宙的所有的伟大规律。

然而，科学要求我到此为止。对于科学来说，肉体和思想的规律在宇宙中有其基础，然而人格则没有它的基础。我们感到，不能接受这一点。因为，如果人格不

像其他事物一样与真理有着永恒联系，那么人格岂不成了某种随意幻想的怪物了吗？为什么人格又确实存在于这个世界中？它是如何存在于世的呢？我的个人的存在事实必须有一个无限之人的真理来支持。我依据直接感知到的、存在于我们内心的这个“我”，发现了一个伟大真理：肯定存在着一个无限的“我”。

问题又出现了，“我们同这个大我的关系如何呢？”人们在他们的内心深处所得到的回答是：它是一切关系中最紧密的关系——爱的关系。

它不能是其他关系，因为只有当它是爱的关系之时，才是最完美的关系。

国王和臣民，主人和奴仆，立法者和服从法律者——这些关系都是为了一个特定用途的个别关系。这里并没涉及存在整体。但是人格“我”必然与无限人格有着完美的联系。它不能是其他情况。因为我们已经爱了并在爱中得到人格的无限满足，所以我们逐渐认识到，我们同无限人格的关系是爱的关系。这样，人们学会了说“我们的父亲”，不仅是国王，不仅是主人，而且是父亲。

这就是说，在“他”和我们中有着共同的东西——即在这个永恒之人和有限小人之间有着某种共同的东西。

然而，问题还没解决，为什么我要用“父亲”一词来代表人类的人格联系？为什么我们不能发明别的词？这个词难道不是太有限和太小了吗？

在梵语中，“父亲”一词包括“母亲”在内。我们经常在双重形式上使用“Pitaru”这个词，它的意思是“父亲和母亲”。人生于母亲的怀抱，但是人生于母亲并不像雨来自云。确凿无疑的事实是：在我的母亲和父亲的怀抱中形成了我的生命。这显示了，人格的理念已经在那里了。在这儿，我们找到了我们同无限之人的联系。我们知道：我们生于爱情——我们的关系就是爱情关系，我们感到：我们的父亲和母亲是我们与神永恒联系的真实象征。我必须时时刻刻去实现这个真理。我必须认识：我与我的父亲是永恒地联系在一起的。于是，我超越于琐事之上，整个世界因我而获得意义。

因此，第一个祈祷便是亲证神即父亲。你创造了星辰和世界，你超然于我之上，然而有一件事我是非常清楚的：你是父亲。

婴儿虽不懂得他母亲活动的一切情况，但他知道她是他的母亲。

同样，我虽不了解关于神的其他事情，但我知道：你是我的父亲。

让我所有的意识伴随着这一理念——你是我的父亲——像火一样地燃烧起来吧。统治宇宙万物的至上者是我的父亲，让这观念每日成为我思想的中心吧。

pita no bodhi. 让我在这伟大真理——你是我的父亲——的光明照耀下醒来吧。

我像一个赤身裸体的孩子，把我的全部思想放在你的怀抱中，寻求你终日的照看和保护。

然后是 Namah。

我的整个自我将成为真实。这是人类之爱的最高喜悦。

Namaste，namah——让它成为真实。

我与那无限的"大我"联系在一起，因而我的真正态度不是自豪，不是自满，而是自我投入Namaste'stu。

我还没有介绍完我的孩子们用于祈祷和沉思的话语。

你们必须记住，这些祷词是从我国最古老的经典《吠陀》[①]的不同地方摘引出来，汇集在一起的。它们不是按照原书的前后连续顺序从书中的一个地方摘出来的。我的父亲把他的一生献给了对神的崇拜，他从无穷无尽的智慧宝库——不朽的《吠陀》和《吠檀多》[②]中收集了这些话。

我们祷词的下一行是：

Ma ma himsi. 不要以死亡来打击我。

我们应当全面理解这句话的含意。你们已经听到我在这祷词的第一行所说的："你是我的父亲。"这个真理无处不在。我们必须生于这个伟大父亲的思想之中。那是人类的终极和目的，是人类生命的圆满实现。

虽然我们确实是与这伟大父亲联系在一起，但仍存在着一些阻止我们完全实现这个真理的障碍，这就是人类痛苦的最大根源。动物也有它们的痛苦，它们遭受着敌害攻击和生理不健全之苦，这些痛苦促使它们去更多地挣扎，去满足它们自然生活的需求，去同这些障碍进行斗争。这本身是一种欢乐。我们可以确信它们真实地享受到了生活的乐趣，因为通过这种刺激，它们会反抗障碍，激发它们的全部活力。否则，它们就会像植物界一样。生命为了实现圆满必然要有其障碍，生命就是依靠不断地同障碍作斗争来实现其至上和尊贵的。然而，对于动物来说，所有障碍都伴随着痛苦的感觉。

对于人类来说，存在着更为深刻的、另外的痛苦根源。同样，我们必须寻找生活资料，反抗自然和人为两方面的敌人。然而，这不是一切——奇怪的是，人虽然和动物生活于同一个世界里，有着要处理的相似的生活问题，然而人还有其他要为之抵制和提防的事情，尽管这些事情并不十分确定。当我们追逐财富，沉迷于财产，或沉溺于奢侈，或沉醉于安乐——当我们被世俗的东西所包围——人们仍然会感到不满足，并发出祈祷之声，当然不是向地上的自然力量祈求——诸如空气、火等——而是向某些人们不完全认识的存在祈求时，人们不同于动物的要求就会微微闪现。人们往往会发出这样的祈求："救救我吧"——"啊，不要以死来打击我。"

---

① 《吠陀》：印度最古老的文献，婆罗门教、印度教的经典，约成书于公元前2000年至公元前1000年，主要内容是对神的赞歌，祭词、咒语等。

② 《吠檀多》：即《梵经》，印度教正统派哲学吠檀多哲学的最基本的经典，作者是鞍达罗衍那，约成书于公元200年至450年间，其内容进一步发挥了《奥义书》的理论。

我在这里不是指生理死亡，因为我们都懂得，我们的生理死亡是必然的，所以向我们伟大父亲的祈祷不是祈求生理上的不死。人们已经本能地感觉到，生理生命不是最终的——他们必须争取更高的生命。于是他们向神呐喊——不要把我留在这死亡的幽地，它不能满足我的灵魂。我有饭吃并且有觉睡，然而我仍不满足。我于此之中没有发现我的好处——我感到饥饿。孩子们的哭叫是向母亲要吃的，那是要母亲用她自己的生命来提供食物，于是我们向永恒的母亲哭叫："不要以死亡来打击我"，而要给予我来自您自己本质的生命——这就是那呐喊——我感到饥饿。我的灵魂正在遭受死亡的打击，因为它在其周围没有找到食粮。

Vishvāni deva savitar duritāni pārasuva.

神啊，我的伟大父亲，把我从这罪恶世界中拯救出来。

如果这个自我的生命试图为自己得到一切，那么它要受到一次又一次的打击，因为它是非自然的，因为它的真正生命是自由生命，因为它为反抗牢笼而损伤了翅膀。这个牢笼对于灵魂来说是毫无意义的。它在牢笼里高喊："我还没有达到我的圆满。"它向牢门撞击，并从这冲撞和痛苦中，完全意识到自我的这个生命不是真理，真理是灵魂的更大的生命。我们的痛苦由此而生，我们说："打碎这牢笼。我不要这自我。""打碎一切罪恶、私欲、贪婪，认我为你的孩子——你的孩子，不是这死亡世界的孩子。"

如果我们想在伟大父亲中实现圆满的意识，我们就这样祈祷。最大的障碍是自私的生命。因此，人们对神的祈祷不是祈求世俗的物品，而是祈求建立与伟大父亲的完整彻底的联系。

Yad bhadram tan na asuva.

给予我们以善德。

我们经常使用这句祷词，要求我们的伟大父亲告诉我们，给予我们以善德，但我们不知道，倘若我们得到全部回答，这句祷词将是多么可怕。如果明白了最高的善是什么，几乎没人敢要求得到它。谁能够把生命净化、摆脱罪恶的桎梏，谁能够毫不畏惧地要求神履行他的业绩，谁敢于说："我净化了我的心灵，除尽了私欲和畏惧的冲动，除尽了狭隘自我的生命的忧愁，并且现在我可以提出最完美的要求：'给我以善吧，无论以什么形式——哪怕是以痛苦、损失、侮辱、丧亲的形式——我都将乐意接受，因为我知道它来自于你。'"只有这样的人才能够提出这个要求。

虽然我们软弱无力，但我们必须做这样的祈祷。因为我们知道，尽管我们可能陷入悲愁苦恼之中，然而认识到他是生活在伟大父亲之中的人，将会乐意地接受来自伟大父亲之手的任何东西。那就是自由。因为自由不在于单纯的欢乐之中。当我们不怕危险、死亡、匮乏和愁苦——当我们毫不怀疑生命在于伟大父亲之中的时候——万物将会随福音欣然而至，我们能谦卑而又欢悦地接受它们，并低头致礼。

Namah sambhavaya.

“我向你敬礼，因为你给我们带来了生活的欢乐。”我们喜气洋洋地欢迎通过各种渠道奔涌而至的一切欢乐之流，我们为此而向你敬礼。

Mayobhavaya cha.

“我向你敬礼，还在于你给我们带来了福祉。”这福祉既包括生命的欢乐，又包括生命的苦恼；既包括丧失，又包括得到。我向你敬礼——向给我们以痛苦、烦恼和丧失的你敬礼。

Namah shivaya cha shivataraya cha.

“我向你敬礼，因为你是善，你是最高的善。”

这就是我们沉思的全部内容。第一部分是祈祷意识，它祈求能感知到：我不仅生活在大地、空气和水的世界里，而且生活在人格的世界里，生活在爱的世界里。当我们认识到我们是生活于爱中——那么我们就会感到，离开了爱，生命就会失调。直到我们意识到我们与伟大父亲联系的时候，我们才能感觉到这一点。然而，当我们意识到的时候，我们又会感到这是如此不协调，它打击了我们，使我们感到它就是死亡。而当我们稍稍有了被伟大父亲之爱所包围的意识时，它就会变得难以忍受。

然后，我们祈祷摆脱了物的自由，祈祷最高的善——即上帝那儿的自由。

最后是结论。我们向他敬礼，我们的全部生活欢乐在于他之中，灵魂福祉在于他之中，善在于他之中。

（吴岩　译）

6. 爱因斯坦的世界观*①

我们这些总有一死的人的命运是多么奇特呀！我们每个人在这个世界上都只作一个短暂的逗留。目的何在，却无所知，尽管有时自以为对此若有所感。但是，不必深思，只要从日常生活就可以明白：人是为别人而生存的——首先是为那样一些人，他们的喜悦和健康关系着我们自己的全部幸福；然后是为许多我们所不认识的人，他们的命运通过同情的纽带同我们密切结合在一起。我每天上百次地提醒自己：我的精神生活和物质生活都依靠着别人（包括生者和死者）的劳动，我必须尽力以同样的分量来报偿我所领受了的和至今还在领受着的东西。我强烈地向往着俭朴的生活。并且时常为发觉自己占用了同胞的过多劳动而难以忍受。我认为阶级的区分是不合理的，它最后所凭借的是以暴力为根据。我也相信，简单淳朴的生活，无论在身体上还是在精神上，对每个人都是有益的。

我完全不相信人类会有那种在哲学意义上的自由。每一个人的行为，不仅受着外界的强迫，而且还要适应内心的必然。叔本华（Schopenhauer）说："人虽然能够做他所想做的，但不能要他所想要的。"②这句话从我青年时代起，就对我是一个真正的启示；在我自己和别人生活面临困难的时候，它总是使我们得到安慰，并且永远是宽容的泉源。这种体会可以宽大为怀地减轻那种容易使人气馁的责任感，也可以防止我们过于严肃地对待自己和别人；它还导致一种特别给幽默以应有地位的人生观。

---

* 选自许良英编译：《爱因斯坦文集》（第3卷），商务印书馆，1979。

① 此文最初发表在1930年出版的《论坛和世纪》（*Forum and Century*）84卷，193－194页。当时用的标题是"我的信仰"（*What I believe*）。这里译自《思想和见解》8－11页和《我的世界观》英译本237－242页。——译注

② 叔本华这句话的德文原文是："Ein Mensch kann zwar tun, was er will, aber nicht wollen, was er will."——译注

要追究一个人自己或一切生物生存的意义或目的，从客观的观点看来，我总觉得是愚蠢可笑的。可是每个人都有一定的理想，这种理想决定着他的努力和判断的方向。就在这个意义上，我从来不把安逸和享乐看作是生活目的本身——这种伦理基础，我叫它猪栏的理想。照亮我的道路，并且不断地给我新的勇气去愉快地正视生活的理想，是善、美和真。要是没有志同道合者之间的亲切感情，要不是全神贯注于客观世界——那个在艺术和科学工作领域里永远达不到的对象，那么在我看来，生活就会是空虚的。人们所努力追求的庸俗的目标——财产、虚荣、奢侈的生活——我总觉得都是可鄙的。

我对社会正义和社会责任的强烈感觉，同我显然的对别人和社会直接接触的淡漠，两者总是形成古怪的对照。我实在是一个"孤独的旅客"，我未曾全心全意地属于我的国家，我的家庭，我的朋友，甚至我最接近的亲人。在所有这些关系面前，我总是感觉到有一定距离并且需要保持孤独——而这种感受正与年俱增。人们会清楚地发觉，同别人的相互了解和协调一致是有限度的，但这不足惋惜。这样的人无疑有点失去他的天真无邪和无忧无虑的心境，但另一方面，他却能够在很大程度上不为别人的意见、习惯和判断所左右，并且能够不受诱惑要去把他的内心平衡建立在这样一些不可靠的基础之上。

我的政治理想是民主主义。让每一个人都作为个人而受到尊重，而不让任何人成为崇拜的偶像。我自己受到了人们过分的赞扬和尊敬，这不是由于我自己的过错，也不是由于我自己的功劳，而实在是一种命运的嘲弄。其原因大概在于人们有一种愿望，想理解我以自己的绵薄之力通过不断的斗争所获得的少数几个观念，而这种愿望有很多人却未能实现。我完全明白，一个组织要实现它的目的，就必须有一个人去思考，去指挥，并且全面担负起责任来。但是被领导的人不应当受到强迫，他们必须有可能来选择自己的领袖。在我看来，强迫的专制制度很快就会腐化堕落。因为暴力所招引来的总是一些品德低劣的人，而且我相信，天才的暴君总是由无赖来继承，这是一条千古不易的规律。就是这个缘故，我总是强烈地反对今天我们在意大利和俄国[①]所见到的那种制度。像欧洲今天所存在的情况，使得民主形势受到了怀疑，这不能归咎于民主原则本身，而是由于政府的不稳定和选举制度中与个人无关的特征。我相信美国在这方面已经找到了正确的道路。他们选出了一个任期足够长的总统，他有充分的权力来真正履行他的职责。另一方面，在德国的政治制度[②]中，我所重视的是，它为救济患病或贫困的人作出了比较广泛的规定。

---

① 第二次世界大战期间，爱因斯坦承认他在战前很长一段时期受了反苏宣传的影响，以后他对这问题的看法有一些改变。参见他1942年10月25日在美国"犹太人支援俄国战争公会"一次宴会上的演讲和1950年3月16日给美国反共"理论家"胡克的一封信。——译注

② 指1918年第一次世界大战结束时建立、1933年被希特勒推翻的"魏玛(Wei mar)共和国"。本文最初发表时用的不是"德国的政治制度"，而是"我们的政治制度"。——译注

在人生的丰富多彩的表演中，我觉得真正可贵的，不是政治上的国家，而是有创造性的，有感情的个人，是人格。只有个人才能创造出高尚的和卓越的东西，而群众本身在思想上总是迟钝的，在感觉上也总是迟钝的。①

讲到这里，我想起了群众生活中最坏的一种表现，那就是使我厌恶的军事制度。一个人能够洋洋得意地随着军乐队在四列纵队里行进，单凭这一点就足以使我对他轻视。他所以长了一个大脑，只是出于误会；单单一根脊髓就可满足他的全部需要了。文明国家的这种罪恶的渊薮，应当尽快加以消灭。由命令而产生的勇敢行为，毫无意义的暴行，以及在爱国主义名义下一切可恶的胡闹，所有这些都使我深恶痛绝！在我看来，战争是多么卑鄙、下流！我宁愿被千刀万剐，也不愿参与这种可憎的勾当。② 尽管如此，我对人类的评价还是十分高的，我相信，要是人民的健康感情没有被那些通过学校和报纸而起作用的商业利益和政治利益蓄意进行败坏，那么战争这个妖魔早就该绝迹了。

我们所能有的最美好的经验是奥秘的经验。它是坚守在真正艺术和真正科学发源地上的基本感情。谁要是体验不到它，谁要是不再有好奇心也不再有惊讶的感觉，他就无异于行尸走肉，他的眼睛是迷糊不清的。就是这样奥秘的经验——虽然掺杂着恐怖——产生了宗教。我们认识到有某种为我们所不能洞察的东西存在，感觉到那种只能以其最原始的形式为我们感受到的最深奥的理性和最灿烂的美——正是这种认识和这种情感构成了真正的宗教感情，在这个意义上，而且也只是在这个意义上，我才是一个具有深挚的宗教感情的人。我无法想像一个会对自己的创造物加以赏罚的上帝，也无法想像它会有像在我们自己身上所体验到的那样一种意志。我不能也不愿去想像一个人在肉体死亡以后还会继续活着。让那些脆弱的灵魂，由于恐惧或者由于可笑的唯我论，去拿这种思想当宝贝吧！我自己只求满足于生命永恒的奥秘，满足于觉察现存世界的神奇的结构，窥见它的一鳞半爪，并且以诚挚的努力去领悟在自然界中显示出来的那个理性的一部分，即使只是其极小的一部分，我也就心满意足了。

（许良英　译）

---

① 爱因斯坦由于目睹德国军国主义的泛滥和法西斯瘟疫的蔓延，对群众和群众运动产生了不正确的看法，这种看法也常在别的文章中流露出来。——译注

② 1933年7月以后，爱因斯坦改变了这种绝对的反战态度，积极号召反法西斯力量武装起来，对抗法西斯的武装侵略。参见1933年7月20日给A.纳翁的信。——译注

原书空白页

第　二　部　分

思想的锋芒

原书空白页

题说

思想最根本的特性是怀疑和批判，没有这个根本特性，思想就不成其为思想，而只是一些类似的大脑活动。一个很会盘算的投机者或谋略家之所以不能被称为思想家，不是因为他们不会动脑子，而是他们缺乏怀疑与批判的品质。

怀疑总是与批判连在一起的，没有怀疑就不会有批判，批判必先有怀疑。然而，"批判"并不是简单的否定与反对的意思。在西方语言中，"批判"的原义是"判断"、"评价"或"考察"的意思。在古希腊，人们将批判归属于那些有全面的、一般的文化教养的人，以此来与科学家相区别。后者只能在一个他内行的特定领域作判断，而有全面教养的人则是所有问题的批判者。

苏格拉底就是实践这种批判的典范。柏拉图的《拉凯斯篇》尽显了苏格拉底批判的魅力。在这篇对话中，两位家长向两位杰出的将军请教应不应该给自己的孩子上军事、艺术和剑术课。他们请苏格拉底加入他们的谈话。苏格拉底巧妙地利用问题本身的逻辑将谈话引到讨论什么是勇敢和军事道德上来。但两位将军都不能回答这个问题，但苏格拉底说他也不知道，他建议大家，包括他自己再去学习。苏格拉底的批判方式是仔细辩驳对话者论证的错误，然后将问题本身引向深入或进一步的问题，而不是给出简单的答案。思想批判的精义全在于此，只是很少有人能达此境界。

在古代和中世纪，批判是指根据一个准则对某事作判断或评价的思维活动。那个准则在批判过程中被用作判断的标准，它本身在批判过程中不会有问题。如要批判这一规范，那么必须有新的更高的规范。这种批判只是功能性和工具性的。但到了近代，"批判"的含义有了划时代的变化。康德在《纯粹理性批判》开头便说："我们的时代是一个批判的时代，一切都须受到批判。"现在，规范本身也必须接受批判。他的理性批判便是要完成这个任务，但其目的却不是要否定，而是要确立作为科学坚实基础的原理。"康德的理性批判"取自《纯粹理性批判》第二版序。在这篇序中，康德扼要地阐述了他的理性批判的主旨。

"尼采的传统价值批判"取自他的名著《善恶之彼岸》的第2章"自由的精神"。这也许是这个读本中最难读的一篇。之所以难读，是因为尼采在这里对传统认为天经地义的东西，如真理，提出了根本的怀疑和批判，而且其表达方式又是独创一格，远离成

规。然而，当你千辛万苦读懂了之后，你会觉得尼采非此不能表达他离经叛道的激烈思想，非此不能动摇他所批判的东西。

“章太炎的现代性意识形态批判”取自他的《四惑论》。所谓“四惑”，就是四个被近代国人视为天经地义的概念：公理、进化、唯物、自然。一直流行着一种说法，认为中国人不长于分析，尤其是未受过西式教育训练的人。然而章太炎的这篇论文足以驳斥这种偏见。在这篇文章中，章太炎结合多种分析方法（语源学的、历史的、比较的、逻辑的，等等），深刻而令人信服地揭示了上述四个现代性意识形态概念的错误和严重的实践后果，是中国近代思想史上的经典篇章。

“鲁迅的文化批判”取自他的《文化偏至论》。作为章太炎的学生，鲁迅这篇文章的倾向与风格与其师的《四惑论》十分相近。鲁迅的这篇文章表面上看是在批判近代国人对西方文化的片面理解，实际是对现代性的基本倾向——物质主义和个人异化提出了尖锐的批判。不幸的是，他的批判即使在近一个世纪后的今天，仍然具有现实相关性。

“奥威尔的语言批判”取自他的著名文章《政治与英语》。说起语言批判，似乎应该选取语言哲学家的论文，而不是选取作家的文章。但语言（分析）哲学家只知像地质学家对待矿石一样将语言作为一个客观的孤立对象来分析，即使是日常语言哲学家也只是分析语言在日常生活中的功能，却鲜有将日常生活本身放在一定的社会历史背景下来看的。而奥威尔的语言批判却正是要在一定的社会历史背景下来考察语言的退化或劣质化，从而比分析哲学家的语言批判更贴近我们的日常生活。我们今天难道不正陷入这样劣质语言的包围之中吗？语无伦次和不知所云难道不正在使我们的思想瘫痪吗？奥威尔的语言批判难道不因此更为迫切而重要吗？

“哈耶克的科学知识批判”取自他的演讲“知识的僭妄”。众所周知，经济学在当今世界妄自尊大，不可一世，有“经济学帝国主义”之称。经济学之所以能如此傲慢，当然与经济在当今世界的至高无上的地位有关，但也与经济学因为大量使用量化数据和量化语言，从而以为自己比其他的社会科学和人文科学更“科学”有关。在这个演讲中哈耶克以一个经济学家的身份，严厉批判了这种唯科学主义的错误。他指出，量化数据和量化语言根本不能处理复杂的经济现象，现实经济生活的全部事实是科学的观察者和任何一个单独的头脑所无法全部掌握的。以此类推，人类不可能掌握主宰事务进程的充分知识。否认人的有限性而妄图掌握一切知识，会给文明带来毁灭性后果。

“阿伦特的现代科学技术批判”取自她的文章《征服空间和人的价值》。这篇文章通过对科学本质特征的分析，指出现代科学的结果是使人类远离自己的生活世界。这个思想显然来自胡塞尔。但阿伦特进一步指出，新物理学的世界观作为现实又闯入了人类的日常世界，使得人类的常识与实在脱节。与此同时，科学的发展并没有增加人的价值，反而使人的价值在减少。但这还不是问题的全部。等到我们完全忘了自己的有限性（有死性）同时又越来越局限于自己和人造的事物时，人的价值就将被完全毁灭。征服空间有可能是这个过程的开始。

1. 苏格拉底的辩证批判*

拉凯斯篇

吕西玛库　你们已经看过那位武士穿盔甲的作战表演了，尼昔亚斯和拉凯斯，但是我们还没有来得及告诉你们，为什么我的朋友美勒西亚和我要请你们与我们一起去见他。我想我可以坦白地把原因告诉你们，因为我们对你们一定不能有什么隐瞒。向别人请教常会引来嗤笑，而在别人向自己请教的时候，人们也经常不肯说出心中的想法。他们只是胡乱猜测请教者的想法，迎合他们的心理作出回答，而且不说真心话。但是我们知道你们有很强的判断力，肯说实话，所以我们想要听取你们的建议。使我说出这么一长篇开场白的事情是这样的。美勒西亚和我各有一个儿子。那一位是他的儿子，名叫修昔底德，取了他祖父的名字；这是我的儿子，也取了他的祖父，我的父亲的名字，叫做阿里斯底德。我们现在都决心要尽最大可能照顾这些青年，大多数做父亲的到了孩子成年的时候就放任不管，随他们去做他们愿意做的事；而我们要尽力而为，能为他们做什么就做什么。我们知道你们也有孩子，我们想你们全都注意对他们进行管教，使他们学好，即使万一你们对这个问题没有什么考虑，我们也可以提醒你们应当这样做，也会请你们来与我们一道商议如何尽做父亲的责任。尼昔亚斯和拉凯斯，无论讲来有多么啰嗦，我还是想把我们是怎么想起这件事来的缘由告诉你们。

美勒西亚和我是邻居，我们的孩子也住在家中。像我一开始就说过的那样，现在我要坦白地把事实真相告诉你们。我们经常向孩子们讲述先辈们的高尚业绩，讲他们在战争年代与和平时期如何处理城邦联盟和各城邦的事务，但我们自己却没有什么光辉业绩可以告诉他们。在孩子们的眼中，我们与先辈们的业绩形成很

---

* 选自《柏拉图全集》，人民出版社，2002。

大的反差，这使我们感到羞耻，于是我们指责我们的父辈在我们年轻时把我们耽误了，而他们当时只关心别人。我们以此教促孩子，告诫他们，如果他们不听管教，不努力向上，那么他们就不会有任何荣耀，但若他们能够努力，那么他们也许能够配得上他们承袭的祖辈的名字。孩子们答应去完成我们的心愿，我们现在关心的是发现最适宜使他们学好的学习和训练。有人向我们推荐了这种穿盔甲作战的技艺，认为年轻人学习这种技艺是一种极好的锻炼。他还赞扬了你们看到的那位进行表演的武士，还让我们去见他。我们决定应当去，所以邀你们为伴，也想借机听听你们的建议。如果你们愿意的话，可以参与我们对孩子的教育。这就是我们想和你们交谈的问题，我们希望听到你们对这种穿盔甲作战的技艺的看法，也想听听你们认为哪种技艺适宜推荐给青年学习，哪种技艺不适宜，我们还想听听你们对我们的建议是否赞同。

尼昔亚斯　我个人非常赞同你们的建议，吕西玛库和美勒西亚，我也非常乐意加入你们的讨论，至于拉凯斯，我相信他同样会很乐意。

拉凯斯　确实如此，尼昔亚斯，我非常赞同吕西玛库对他的父亲和美勒西亚的父亲所作的评价，这些话不仅对他们适用，而且对我们，对每个忙于公务的人都适用。就像他说的那样，这班人都粗心大意，疏忽了他们的子女和家庭事务。你的评价对极了，吕西玛库。但是除了向我们请教，为什么你不向我们的朋友苏格拉底请教一下怎样教育青年呢？他和你住在同一个区，并且老是在青年们进行高尚的学习或训练的那些地方消磨时光，比如，你正在询问的这种训练。

吕西玛库　为什么要向苏格拉底请教，拉凯斯？他曾经关心过这种事情吗？

拉凯斯　当然关心过，吕西玛库。

尼昔亚斯　我的看法和拉凯斯一样，他最近还给我的儿子介绍过一位音乐教师，名叫达蒙，是阿伽索克莱的学生。达蒙在各方面都很有造诣，他是一位音乐家，是年轻人极好的伴侣。

吕西玛库　苏格拉底、尼昔亚斯、拉凯斯，像我这把年纪的人总是很少与年轻人来往，因为年迈而不得不呆在家里。但是你，索佛隆尼司库之子[1]，应当给你那个区的同乡多提一些建议，使他们受益。再说，我是你父亲的老朋友，他和我一直交情不薄，我们之间从来没有过什么争执，直到他去世。提起你的名字，我倒想起来了，孩子们在家闲谈时经常苏格拉底长、苏格拉底短，赞不绝口，但我从来没有想到要问，你们讲的苏格拉底是否就是索佛隆尼司库之子。现在告诉我，我的孩子，这位苏格拉底就是你们经常谈起的苏格拉底吗？

儿子　没错，父亲，就是他。

吕西玛库　我高兴极了，苏格拉底，你保持了尊父的美名，他是个大好人。我

---

① 指苏格拉底。

更高兴我们两家的友情又可延续了。

拉凯斯 真的，吕西玛库，你一定不要放弃这样做，因为我可以向你保证，我看他不仅保持了他父亲的名声，而且维护了他祖国的名声。从代立昂撤退的时候他和我在一起，我可以告诉你，如果当时其他人都像他一样，那么我们就不会打败仗了，我们国家的荣誉就可以保全了。

吕西玛库 这种赞扬是你的光荣，苏格拉底，况且出自如此可信的证人之口。听到你有如此高的声望，我心中真有说不尽的快乐。我希望你能把我当作最亲密的朋友。你早就应该到我家来看我，就像一家人那样。从今以后，直到你我有人离世，你都要常来我家，和我熟悉起来，和这些年轻人熟悉起来，你和你的孩子都可以继续成为我的朋友。我希望你会这样做，今后还会提醒你别忘了自己的义务。但是现在你对我们开始时谈论的事情，穿盔甲作战的技艺，有什么要说吗？它是孩子们可以从中受益的训练吗？

苏格拉底 我会尽力而为给你提一些建议，吕西玛库，也会在各方面满足你的愿望。但我比你年轻，经验也不如你丰富，所以我想先听听我的长者们的话，向他们学习，如果我能补充一些意见，那么我就大胆地说出来，也会向对你一样对他们提出一些建议。尼昔亚斯，你们中间哪一位先说。

尼昔亚斯 我先来吧，苏格拉底，我认为掌握这门技艺在许多方面对青年人有用。他们与其在别的娱乐上消磨时间，不如参加这种能够增进身体健康的训练。任何体育训练都比不上它，也没有比它更艰苦的训练了，这种技艺和骑术在所有技艺中最有利于自由民，接受这种使用武器的训练并达到一定的造诣的人，才能在赛场上显出好身手来。再说，在实际战斗中，当你必须与战友列阵作战时，这种技艺是有用的；但若团队崩溃了，你不得不单独作战，那么这种技艺可以起到最大的作用，无论是进攻还是自卫，都能派上用场。掌握这门技艺的人，无论是一对一，还是一对多，都能很好地保存自己，而不会受到伤害，在各种情形下都有许多有利的地方。还有，这种技艺会使人喜欢其他高尚的科目，因为每个学会了穿盔甲作战的人都想要学会如何恰当地布阵，布阵是穿盔甲作战这门技艺的延续。一旦他学会了布阵，那么他的雄心就点燃了，他会继续学习做一名将军的完整技艺。不难看出，学习和实践这些军事技艺对人来说都是高尚的、有价值的，而穿盔甲作战可以算作一个起步。

让我再提到一个好处，当然这样说并不意味着这个好处最小。这门知识会使任何人在战场上显得非常大胆和果断。还有一点我也不想忽略，尽管有些人会认为不值一提，穿盔甲的武士在战场上显得非常威武，他的样子就足以吓坏敌人。吕西玛库，总之，我的看法就是年轻人应当接受这门技艺的训练，理由我都已经说过了。但是拉凯斯可能会有不同看法，如果他能把意见说出来，我会非常高兴。

拉凯斯 我并不主张不要学习任何知识，尼昔亚斯，因为所有知识可能都是好

的。如果像教这门技艺的教师所肯定的那样，兵器的使用确实是一种知识，如果它确实也像尼昔亚斯描述的那样好，那么这种知识一定要学；但若事实并非如此，那些传授这种知识的人只是骗子，或者说它是一种没有价值的知识，那么学它又有什么用呢？之所以这样说，那是因为我想如果它确实是有价值的，那么拉栖代蒙人应当发现这种技艺，他们一生都在寻找和实践可以使他们在战争中战胜其他民族的技艺。即使他们没能发现这种技艺，那些传授这种技艺的教师也不会不知道在整个希腊的所有民族中，拉栖代蒙人对这种事情最有兴趣，这门技艺的大师一经他们推崇，一定也能在别的国家走运，就好比我们推崇悲剧诗人，因此诗人写了悲剧并不到阿提卡[①]以外的国家到处巡回演出，而是直奔雅典上演，这种事其实很自然。可是我感到这班穿盔甲的武士把拉栖代蒙视为神圣不可侵犯的禁地，不敢涉足一步，他们宁可去其他邻国给其他人巡回表演，特别是给那些承认自己的战斗技能不那么出色的人表演，也不愿去给斯巴达人表演。

还有，吕西玛库，我和他们中的许多人实际上交过手，我能掂量得出他们有多少本事，我马上就可以告诉你，这些武士中没有一个在战争中有过杰出的表现，难道这是天意？而在其他各种技艺中，能实践这种技艺的人总会出名，而这些人倒像是最不走运的例外。例如，这位斯特西劳，你们和我刚刚看过他的表演，看的人那么多，而他就在那里大吹大擂自己的神勇。我有过一次机会亲眼看到他在战场上的真实表现，不过这种表现是他不情愿的。当时他在一艘船上当水兵，他所在的那艘船向一只运兵船发起攻击，他手里拿着钩镰枪，既像长矛又像镰刀，这种武器就像它的主人一样在军中独一无二。长话短说，我只告诉你们这件奇特的武器的遭遇。战斗中，他的钩镰枪被那只运兵船的索具给咬住了，他使劲拔，但怎么也拔不出来。两艘船交错而行，他先是握着枪柄在自己这艘船的甲板上跟着运兵船跑，等两艘船交错而过时，他无法再跟着运兵船跑了，于是就使劲地拉，结果枪头脱落，他手里只剩下光秃秃的枪柄。运兵船上的人看到他的滑稽动作鼓掌大笑，还有一个人捡起石头向他掷来，落在他的脚下。这时他才扔掉枪柄，同船的人看见那枪头挂在运兵船上颤动，也禁不住大笑起来。

我像尼昔亚斯一样并不否认可能有这样一种技艺，我所说的只是我的体验。就像我一开始说的那样，要么这种技艺用途很窄，要么它根本不是一种技艺而是一种骗局，在这两种情况下这种技艺都不值得学。因为我认为，如果教这种技艺的人是胆小鬼，那么他只会变得鲁莽，他的性格会得到更清楚的表现；如果他是勇敢的，那么哪怕稍微有所闪失，都会遭到旁观者的诽谤。因为只要他声称拥有这种技艺，除非他的本事无懈可击，总会引来冒牌者的妒忌，成为被嘲笑的对象。这就是我的判断，吕西玛库，我开始时说过，要不要学习这种技艺还是去问苏格拉底，别让他离

① 阿提卡(Attica)地区位于希腊半岛中部，是雅典的领地。

开，直到他说出对这件事的看法。

吕西玛库　我想请你帮个忙，苏格拉底。这是必要的，因为两位长者[1]的看法不一样，特别需要有第三者来作个裁决。如果他们的看法一致，那就不需要仲裁人了。现在拉凯斯提出一种主张，而尼昔亚斯提出另一种主张，所以我非常愿意听到你赞同哪种主张。

苏格拉底　你在说什么，吕西玛库，你想接受多数人的意见吗？

吕西玛库　为什么不能这样做？我是想这样做，苏格拉底。此外我还能怎么办？

苏格拉底　你也想这样做吗，美勒西亚？如果你在考虑你儿子的体育训练，你打算接受我们中多数人的建议，还是听取一位在体育大师的指导下接受过训练的人的意见？

美勒西亚　我会听取后者的意见，苏格拉底，这样做肯定是合理的。

苏格拉底　他一个人的意见比我们四个人的意见更有分量吗？

美勒西亚　可以这样认为。

苏格拉底　所以我想，作一个好的决定要依据知识而不是依据人数？

美勒西亚　这一点可以肯定。

苏格拉底　那么我们现在是不是也应该首先问，在我们正在考虑的这个问题上我们中间有谁是专家？如果我们中间有专家，那么让我们接受他的建议，而不要管其他人的意见，尽管他只是一个人；如果我们中间没有专家，那么就让我们去寻求别人的建议。你和吕西玛库对这件事下了大赌注，这件存亡攸关的事难道是微不足道的小事吗？你们不是在拿你们的财产冒最大的危险吗？孩子是你们的财富，他们学好还是变坏依赖于家庭的整个状况。

美勒西亚　这话没错。

苏格拉底　那么我们对这件事要十分小心，对吗？

美勒西亚　那当然了。

苏格拉底　假定像我刚才说的那样，我们正在考虑，或者想要考虑我们中间有哪一位拥有最好的体育知识，我们是否应当选择学习和实践过这门技艺，有好老师的人？

美勒西亚　我想我们应该这样做。

苏格拉底　但是，对我们想要发现它的教师的这门技艺的性质，我们难道不应该提出一个要先加以回答的问题来吗？

美勒西亚　我不明白你的意思。

苏格拉底　让我试着说得更加明白一些。当我们问我们中间有谁熟悉这门技

---

① 此处长者的原意是顾问。

艺，有没有关于这门技艺的老师时，我并不认为我们已经决定下来要咨询什么。

尼昔亚斯 为什么，苏格拉底，我们问的不就是年轻人要不要学习穿盔甲作战的技艺吗？

苏格拉底 对，尼昔亚斯，但是还有一个先决的问题，我可以换个方式来说。当一个人在考虑给眼睛敷药的时候，你说他考虑的是药还是眼睛？

尼昔亚斯 是眼睛。

苏格拉底 当某人考虑要不要给一匹马上鞍，在什么时候上，他考虑的是马而不是鞍，对吗？

尼昔亚斯 对。

苏格拉底 简言之，当某人因为一件事而考虑另一件事的时候，他想的是目的，而不是手段，对吗？

尼昔亚斯 确实如此。

苏格拉底 当你向人咨询时，你也应当看他是否对你想要达到的目的很在行，对吗？

尼昔亚斯 非常正确。

苏格拉底 我们现在想要得到的是某些知识，其目的是关心年轻人的灵魂？

尼昔亚斯 对。

苏格拉底 所以我们必须问我们中间有谁对灵魂的修养最熟悉，最成功，我们中间有谁在这方面有好老师？

拉凯斯 但是，苏格拉底，难道你从来没有看到过，在有些事情上某些无师自通的人比有老师的人做得更好？

苏格拉底 我见过这种人，拉凯斯，但若这种人声称是某种技艺的大师，你不会非常情愿地相信他们，除非他们能够证明他们的技艺，或者有实际的杰出表现。

拉凯斯 你说的不错。

苏格拉底 那么，拉凯斯和尼昔亚斯，由于吕西玛库和美勒西亚急于想要改善他们儿子的心灵而向我们求教，那么如果可能的话，我们应当告诉他们据我们所知谁是这方面最优秀的，有丰富的经验训练年轻人的心灵，并且已经有突出的成绩，而且还教过我们。或者说，如果我们中有人说他没有老师，但可以用他自己的工作来证明自己的成就，那么他应当告诉雅典人或异邦人，奴隶或自由民，人们一般都认为他的心灵是改善了的。如果我们既不能说出我们的老师，又不能说出我们的工作，那么我们就应当告诉他们去听取别人的意见，我们不能冒着糟蹋朋友的孩子的危险，招来亲密朋友的指责。

至于我，吕西玛库和美勒西亚，尽管从小就想要有一位传授美德的教师，但是我公开承认从来没有跟过这样的老师，我是第一个说这种话的人。智者是惟一能改善道德的教师，但我太穷了，付不起学费，所以到现在为止，我自己也没能发现这

种技艺。如果尼昔亚斯或拉凯斯发现或者学到了这种技艺，我也不感到奇怪，因为他们比我富裕，这使他们有可能向别人学到这种技艺，他们也比我年长，所以他们有更多的时间进行这种发现。我真的相信他们能够教育人，因为如果不是对自己拥有的知识充满自信，他们就决不会这样毫不犹豫地指出年轻人追求的东西是有益的还是有害的。我对他们两人都充满信心，但使我感到奇怪的是他们的看法不一样。因此，吕西玛库，拉凯斯建议你把我扣住，不让我走，直到我回答了问题，而我现在回过头来建议你把拉凯斯和尼昔亚斯扣住，向他们提问。你可以对他们说，苏格拉底承认对这件事无知，他无法决定你们中间哪一个说的对，他既不是这方面的发现者，也不是这方面的学生。但是你们，拉凯斯和尼昔亚斯，应当都能告诉我们据你们所知谁是最老练的教育家，你们是否自己发明过这种技艺，如果你们学习过这种技艺，那么告诉我们你们是向谁学的，谁是你们尊敬的老师，在这门技艺上谁与他们齐名。[①] 如果你们忙于政治，不能亲自去找这些老师，那么让我们去，我们可以向他们送些礼，也可以借此谋些好处，让他们来管教我们的子弟，这样他们就不会虚度年华，辱没先辈了。如果你们自己就是这个领域中最早的发现者，那么请证明你们的技艺。有哪些卑鄙无耻的家伙经过你们的教导变得善良和高尚了？但是，你们若是在初次进行教育方面的实验，那么你们就得明白你们的实验是有危险的，因为你们拿来做实验的不是卡里亚奴隶的行尸走肉[②]，而是你们自己的儿子，或你们朋友的儿子，就像谚语所说："学造小壶打碎了大缸。"[③]现在请告诉我们，你们自认为有资格还是没资格。

让他们告诉你，吕西玛库，别让他们跑了。

吕西玛库　朋友们，我非常赞同苏格拉底的话，但是你们，尼昔亚斯和拉凯斯，必须决定要不要接受提问，对这种事情作出解释。如果你们愿意的话，我和美勒西亚肯定很乐意听到你们回答苏格拉底的提问，我一开始就说我们把你们当作顾问，因为我们认为你们肯定关心过这种问题，尤其是你们的孩子像我们的孩子一样，都到了受教育的年龄。好吧，如果你们不反对，那么你们可以和苏格拉底合伙，相互提问，他说的话不错，我们正在思考我们所关注的最重要的问题。我希望你们认为我们的请求是恰当的。

尼昔亚斯　我看得很清楚，吕西玛库，你只认识苏格拉底的父亲，但与苏格拉底本人不熟。至少可以这样说，他小的时候你认识他，也可能在他们那个区里见过他，那时他跟着父亲去献祭，或者参加其他什么集会。但你清楚地说过，他成年以

---

① 此处原意为"谁是他们的兄弟"。

② 这是古希腊人的一句口头禅，指"最卑贱的人"。当时希腊社会处于奴隶制阶段，卡里亚(Caria)位于小亚细亚，那里的奴隶最被人瞧不起。

③ 意为"以小失大"。

后你就再也没有见过他。

吕西玛库 为什么要这样说，尼昔亚斯？

尼昔亚斯 你不晓得，凡是接近苏格拉底，与他交谈的人都会被他拉进辩论的漩涡，无论谈什么问题，他都让你不停地兜圈子，使你不得不把自己的过去和现在都告诉他。一旦被他套牢，他就决不会放你走，直到你和他一道经过了完全彻底的考察。现在我已经熟悉了他的路数，因为我喜欢他的谈话，吕西玛库，我也知道他肯定马上就会这样做，而我自己则要成为受害者了。不过，我认为有人提醒我们别做错事，或者把我们正在做的错事告诉我们，总没有什么坏处。今生不回避规劝的人在来生肯定会更加谨慎。索伦说，他希望能够活到老，学到老，年纪大本身并不会带来智慧。[①] 而我受到苏格拉底的拷问既非不寻常，又非不愉快。我确实早就知道，只要苏格拉底在这里，讨论的主题很快就会转为我们自己而不是我们的儿子，所以我个人非常愿意按苏格拉底的方式与他讨论。但是你最好还是问一下我们的朋友拉凯斯他心里有什么感受。

拉凯斯 关于讨论，我只有一种感受，尼昔亚斯，也许我得说我有两种，是吗？有人会认为我热爱讨论，而在有些人眼里我好像痛恨讨论。因为，当我听到有人谈论美德，或其他任何一种智慧时，如果他真的配得上谈论这个主题，我就会感到无比的快乐。我会把他的言语和行为作比较，注意两者间的和谐与一致。我把这样的人视为真正的音乐家，他的和谐胜过竖琴[②]，或其他任何令人愉悦的乐器的和谐，因为他在自己的生活中确实保持着一种言语和行动的和谐，这种和谐不是伊奥尼亚式的、弗里基亚式的、吕底亚式的，而是真正希腊式的，也就是多利亚式的，而不是别的什么样式。[③] 我听到这样的人说话的声音就感到快乐，如饥似渴地接受他的话语，这种时候人们说我热爱讨论。但是言行不一的人令我感到厌恶，我对这种人的谈话与其说是热爱，不如说是仇恨。

至于苏格拉底，我对他的言论缺乏了解，但我看他已经十分老成，以往也知道他的行为，所以他的行为已经表明他具有高尚的情操和完全的言论自由。如果他的言论与行为一致，那么我也愿意接受他的提问，与这样的人在一起将会非常快乐，在向他学习的时候也不会感到厌倦，因为我也赞同索伦的话："我愿意变老，学习许多事情。"我还得加上一句话："只学好的。"只要老师是个好人，我再愚昧，再迟钝，也没有什么关系，苏格拉底也一定会允许，至于老师是否太年轻，名声是否够大，诸如此类的事我都不在乎。因此，苏格拉底，请你开导我，按你过去喜欢的方式

---

① 见索伦：《残篇》10。

② 原文为 lyre，古希腊的一种七弦竖琴。

③ 此处提到古代希腊各个地区的音乐，多利亚的音乐格调雄伟壮丽，被视为希腊音乐的代表。

驳斥我，同时也听听我知道的事情。自从那次我们在战场上共赴危难，我对你的看法就非常好，你证明了你的勇敢，只有功臣才能提供这种证明。所以，你想怎么说就怎么说，不要顾忌我们之间的年龄差异。

苏格拉底 我说不出你们两位在向我咨询时有任何犹豫之处。

吕西玛库 这是我们应该做的事，也是你应该做的事，因为我把你也算作我们中的一员。请你接替我向尼昔亚斯和拉凯斯提问，和他们交谈，听取他们的建议，这都是为了年轻人。我年纪大，记性差，记不住想要问的问题和他们的回答，一有插话，我就乱了头绪。因此，我请你来主持讨论，按你的想法行事，我愿意在一边听，美勒西亚和我会按照你的结论去行事。

苏格拉底 尼昔亚斯和拉凯斯，让我们照着吕西玛库和美勒西亚的请求去做。把刚才那些问题向我们自己提出来应该没有什么坏处。在这种训练中，我们自己的老师是谁？或者说，我们自己使谁变好过？不过，如果我们换一种考察方式也会达到同样的结果，说不定这种方式的出发点更接近第一原则。如果我们知道增添某个事物会改良另一事物，并且这种增添是可行的，那么我们显然也一定知道为什么我们就此所提的建议是最好的和最容易做到的。你们也许听不懂我的意思。让我换个方式说得更明白些。假定我们知道给拥有视力的眼睛增加视力能使眼睛得到改良，也知道如何给眼睛增添视力，那么很显然，我们知道视力的性质，也能够就此提出建议，怎样才能增进视力，怎样才容易做到这一点。但若我们既不知什么是视力，也不知什么是听力，那么我们就不可能成为很好的眼科医生或耳科医生，也不能告诉人们怎样才能拥有最佳的视力和听力。

拉凯斯 这话没错，苏格拉底。

苏格拉底 拉凯斯，我们的两位朋友此刻不正在请我们考虑用什么样的方式才能把美德灌输给他们的儿子，改善他们的心灵吗？

拉凯斯 完全正确。

苏格拉底 那么我们是否必须首先知道美德的性质？如果我们对某个事物的性质完全无知，我们又怎么能够就如何获得该事物而向他人提出建议呢？

拉凯斯 我认为不可能，苏格拉底。

苏格拉底 拉凯斯，那么我们说我们知道美德的性质。

拉凯斯 对。

苏格拉底 我们既然知道，那么也一定能够说出来，对吗？

拉凯斯 确实如此。

苏格拉底 我的朋友，我不想从考察整个美德开始，要是这样的话我们就无法完成了。让我们先考虑我们是否对某一部分美德拥有充分的知识，这样做可能会容易些。

拉凯斯 照你说的去做吧，苏格拉底。

苏格拉底 那么我们该选择哪一部分美德呢？是否应该选与穿盔甲作战的技艺有关的那个部分？那个部分不就是勇敢吗？

拉凯斯 对，确实如此。

苏格拉底 那么，拉凯斯，让我们首先确定一下勇敢的性质，然后再来讨论年轻人如何通过学习和训练获得这种性质。如果你行的话，告诉我什么是勇敢。

拉凯斯 苏格拉底，这个问题在我看来确实不难。勇敢的人就是不逃跑，坚守阵地，与敌人作战的人。这样说不会有错。

苏格拉底 很好，拉凯斯，不过我恐怕没把话说清楚，你回答的问题不是我要问的，而是另一个问题。

拉凯斯 你这是什么意思，苏格拉底？

苏格拉底 我会努力作解释。你把坚守阵地，与敌人作战的人称作勇敢的，是吗？

拉凯斯 我当然会这样说。

苏格拉底 我也会这样说，但是对另一个跑动着作战而非固守一处的人，你会把他称作什么？

拉凯斯 怎么个跑法？

苏格拉底 你说怎么个跑法，就像西徐亚人那种战法，跑着追击，荷马赞扬埃涅阿斯的马，说它们知道“如何熟练地追击或是逃跑，在平原上跑向东跑向西”[①]，还称赞埃涅阿斯本人具有害怕和逃跑的知识，称他为“恐惧和溃退的制造者”[②]。

拉凯斯 对，苏格拉底，荷马说的没错，他讲的是车战，而你讲的是西徐亚人的骑兵。骑兵有骑兵的战法，但是重装步兵的战法是要保持队形的。

苏格拉底 那么，拉凯斯，你就得把拉栖代蒙人在普拉蒂亚战役中的表现当作一个例外，在波斯人摆出的轻盾阵面前，他们不肯与之交锋，而是溜掉了。等波斯人摆下的阵势散去，他们却又像骑兵一样进行回击，打赢了普拉蒂亚战役。

拉凯斯 这件事没错。

苏格拉底 我说我的问题提得很糟糕，也使你的回答很糟糕，就是这个意思。因为我问你的不仅是重装步兵的勇敢，还有骑兵和各种士兵的勇敢；不仅是战争中的人的勇敢，还有在海上冒险的人的勇敢，处于疾病、贫穷，还有政治事务中的人的勇敢；不仅是抗拒痛苦或恐惧的人的勇敢，还有抗拒欲望和快乐的人的勇敢，既是保持阵脚，又是打击敌人。拉凯斯，你说有没有这样一种勇敢？

拉凯斯 肯定有，苏格拉底。

苏格拉底 所有这些人都是勇敢的，但有些人在抗拒快乐中表现出勇敢，有些

---

① 荷马：《伊利亚特》第 5 卷，第 223 行。

② 同上书，第 8 卷，第 108 行。

人在忍受痛苦中表现出勇敢，有些人在克制欲望中表现出勇敢，有些人在克服恐惧中表现出勇敢。当然我也应该想，在同样情况下有些人则显得胆怯。

拉凯斯 你说得对。

苏格拉底 我在问的是一般的勇敢和胆怯。我想从勇敢开始再次提问，这种普遍的性质是什么？这种普遍的性质在所有具体事例中都同样被称作勇敢。你现在该明白我说的意思了吧？

拉凯斯 我还是不太明白。

苏格拉底 我的意思是这样的，比如我问什么是被称作"快"的这种性质，这种性质可以在跑步、弹琴、讲话、学习以及其他各种类似的行为中找到，或者倒不如说，我们可以在我们拥有的、值得一提的胳膊、腿、嘴、声音、心灵的各种行为中找到，难道你们不会用"快"这个术语来描述它们吗？

拉凯斯 你说得对。

苏格拉底 假定有人问我，苏格拉底，这种存在于各种活动中，被称作"快"的普遍性质是什么？那么我会说，这种性质就是在较短的时间里做较多的事，无论是跑步和讲话，还是别的任何一种行为。

拉凯斯 你说得很对。

苏格拉底 拉凯斯，现在你能否试着以同样的方式告诉我，被称作勇敢的这种普遍性质是什么？包括可以使用这个术语的各种勇敢，也包括可以用于快乐和痛苦的勇敢，以及我刚才提到的各种勇敢。

拉凯斯 如果我要说的是渗透在各种事例中的这种普遍性质，那么我得说勇敢就是灵魂的某种忍耐。

苏格拉底 如果要回答我们自己的问题，这正是我们必须做的。不过在我看来，并非每一种忍耐都称得上勇敢。请听我的理由。我敢肯定，拉凯斯，你把勇敢视为一种非常高尚的品质。

拉凯斯 它确实是最高尚的。

苏格拉底 那么你会说聪明的忍耐也是好的和高尚的，对吗？

拉凯斯 非常高尚。

苏格拉底 那么对愚蠢的忍耐你会怎么说？这种忍耐是否要被当作坏的和有害的？

拉凯斯 对。

苏格拉底 有什么高尚的东西是坏的和有害的吗？

拉凯斯 我一定不会这样说，苏格拉底。

苏格拉底 那么你也不会承认这种忍耐是高尚的，因为它不是高尚的，而勇敢是高尚的，对吗？

拉凯斯 你说得对。

苏格拉底 那么，按照你的说法，只有聪明的忍耐才是勇敢，对吗？

拉凯斯 好像是这么回事。

苏格拉底 但是这个表示性质的形容词“聪明的”指哪方面的聪明？在大事情上还是在小事情上？比如，某个人在花钱方面表现出聪明的忍耐，现在花钱为的是最后能够挣钱，你会称他为勇敢的吗？

拉凯斯 肯定不会。

苏格拉底 又比如，假定某人是医生，他的儿子或他的某个病人患了肺炎，请求医生允许他吃喝某种食物，而医生坚决地加以拒绝，这也称得上勇敢吗？

拉凯斯 不，这根本不是勇敢，与勇敢毫无关系。①

苏格拉底 再以战争为例，假定某人在战斗中表现出忍耐，但又精于算计，他知道不久就会有援兵到来，到那时候敌人就会比现在少，攻击力也会比现在弱，而他现在所占的地势也很有利，于是就不奋勇作战。你会说这样有智慧、有准备的人是勇敢的，还是说处在相反形势下，但仍旧表现出忍耐、坚守阵地的敌人更加勇敢？

拉凯斯 我会说后者更加勇敢，苏格拉底。

苏格拉底 但是与前者的忍耐相比，这显然是一种愚蠢的忍耐，对吗？

拉凯斯 对。

苏格拉底 懂得骑术的骑兵表现出忍耐，不懂骑术的骑兵也表现出忍耐，那么你会说懂骑术的反而不如不懂骑术的那么勇敢吗？

拉凯斯 我会这样说。

苏格拉底 那么掌握投石、射箭或其他技艺的忍耐的人，不如缺乏这些知识的忍耐的人勇敢吗？

拉凯斯 对。

苏格拉底 照你这种说法，那么能下井、潜水或做其他类似事情的人，不如没有潜水技能或其他类似技能的人勇敢吗？

拉凯斯 为什么不能这样说？苏格拉底，除此之外，这个人还能怎么说？

苏格拉底 如果这就是这个人的想法，那么确实无法再有别的说法了。

拉凯斯 但这就是我的想法。

苏格拉底 然而，拉凯斯，与那些掌握了技能的人相比，无技能的人的冒险和忍耐是愚蠢的。

拉凯斯 对。

苏格拉底 我们在前面说过，愚蠢的鲁莽和忍耐是坏的、有害的，对吗？

拉凯斯 对。

苏格拉底 而我们承认勇敢是一种高尚的品质。

---

① 此处原文为“连最末一种勇敢都算不上”。

拉凯斯 对。

苏格拉底 但我们现在却自相矛盾，把前面当作耻辱的那种愚蠢的忍耐说成是勇敢。

拉凯斯 是这样的。

苏格拉底 我们这样说对吗？

拉凯斯 肯定不对，苏格拉底。

苏格拉底 那么按照你的说法，拉凯斯，你和我没有把自己调和得像多利亚式音乐那么和谐，这种和谐就是言语和行动的一致，而我们的言语和行动不一致。任何人看到我们的行为都会说我们拥有勇敢这种品质，而我想，听了我们刚才有关勇敢的讨论，人们都不会说我们拥有勇敢这种品质。

拉凯斯 你说得很对。

苏格拉底 这种状况能令我们满意吗？

拉凯斯 完全不能。

苏格拉底 然而，假定我们承认这样一条原则，我们谈论的勇敢是有范围的？

拉凯斯 你说的原则和范围是什么意思？

苏格拉底 这条原则就是忍耐。如果你同意的话，我们在考察中也必须忍耐和刚毅，这样一来，勇敢就不会嘲笑我们在寻求勇敢的时候表现得那么胆小，毕竟勇敢也经常可以是忍耐。

拉凯斯 我愿意继续讨论下去，苏格拉底，但说实话我对这种考察不熟悉。刚才已经说过的话激起了我争论的勇气，但是词不达意使我感到悲哀。我认为自己对勇敢的性质是知道的，但不知怎么地，我总是抓不住它，无法说出它的性质。

苏格拉底 我亲爱的朋友，一名好运动员是否应当坚持到底，决不轻言放弃？

拉凯斯 那当然了，他应当这样做。

苏格拉底 那么我们能否请尼昔亚斯加入讨论？他可能比我们都要擅长运动。你意下如何？

拉凯斯 我看是可以的。

苏格拉底 那么好，来吧，尼昔亚斯，请尽力帮帮你的朋友，他随着论证的波浪漂流，就要喘不过气来了。你看，我们走到了绝路上，如果你能把你对勇敢的看法告诉我们，那么就请说出来，这样就能拯救我们，也能确定你自己的观点。

尼昔亚斯 我正在考虑，苏格拉底，你和拉凯斯没有按照正确的方式给勇敢下定义，因为你忘了一句良言，而我是从你的嘴里听到这句话的。

苏格拉底 那是一句什么话，尼昔亚斯？

尼昔亚斯 我经常听你说："好人就是聪明人，坏人就是不聪明的人。"[1]

苏格拉底 这话肯定是对的，尼昔亚斯。

尼昔亚斯 因此，如果勇敢的人是好人，那么他也是聪明人。

苏格拉底　你听到他说什么了吗，拉凯斯？

拉凯斯　我听到了，但是我不太明白他的意思。

苏格拉底　我明白，他好像是在说勇敢是一种智慧。

拉凯斯　一种什么样的智慧，苏格拉底？

苏格拉底　这个问题你必须问他！

拉凯斯　对。

苏格拉底　告诉他吧，尼昔亚斯，你认为勇敢是一种什么样的智慧，因为你肯定不会认为这种智慧就是吹笛子的智慧，对吗？

尼昔亚斯　肯定不是。

苏格拉底　也不是弹竖琴的智慧？

尼昔亚斯　不是。

苏格拉底　那么这是一种什么样的知识，是关于什么的知识？

拉凯斯　我认为你向他提出的问题非常好，苏格拉底，我希望他说出这种知识或智慧的性质是什么。

尼昔亚斯　拉凯斯，我想说勇敢是一种在战争中，或在其他事情上激发人的恐惧或自信的知识。

拉凯斯　他说的话真是离奇，苏格拉底。

苏格拉底　你为什么要这样说，拉凯斯？

拉凯斯　你问为什么，因为勇敢是一回事，智慧肯定是另一回事。

苏格拉底　这正是尼昔亚斯要加以否定的。

拉凯斯　对，这是他要加以否认的，但也是他愚蠢的地方。

苏格拉底　我们可以开导他，但不要骂他。

尼昔亚斯　当然应该这样，苏格拉底。不过刚才是拉凯斯自己说了蠢话，还想证明我也说了蠢话。

拉凯斯　说得好，尼昔亚斯，你是说了蠢话，我会告诉你蠢在什么地方。我来问你，是医生知道疾病的危险，还是勇敢的人知道疾病的危险？或者说医生和勇敢者是一回事？

尼昔亚斯　根本不是一回事。

拉凯斯　那么知道农耕危险的农夫也不是勇敢的人。或者说，拥有某种技艺的知识，能在他们实施自己的技艺时激起他们的恐惧或自信的工匠，都不能算是勇敢者。

苏格拉底　你认为拉凯斯的论证怎么样，尼昔亚斯？他说的意思似乎很重要。

尼昔亚斯　他是说了一些话，但不见得正确。

苏格拉底　为什么？

尼昔亚斯　因为他认为医生关于疾病的知识超越了健康和疾病的性质范围。

而事实上，医生的知识不可能超越这个范围。你想，拉凯斯，医生知道健康和疾病哪一个对人来说更加可怕吗？不是有许多人从来不愿离开病床吗？我想知道你是否认为生一定比死好？不是有生不如死的时候吗？

拉凯斯 对，我也是这样想的。

尼昔亚斯 你认为使宁愿死的人感到害怕的事情也会使宁愿生的人感到害怕吗？

拉凯斯 肯定不会。

尼昔亚斯 那么你认为医生，或者别的专家知道这种事，而熟悉害怕和希望一类事情的人反而不知吗？我把知道害怕与希望的理由的人称作勇敢者。

苏格拉底 你听懂他的意思了吗，拉凯斯？

拉凯斯 听懂了，不过按他的说法，预言家可以称得上是勇敢者。除了预言家，还有谁能知道某人是生好还是死好？尼昔亚斯，你自己算得上是一名预言家吗，或者说你既不是预言家，又不是勇敢者？

尼昔亚斯 你在说什么！你认为预言家必须知道希望或害怕的理由吗？

拉凯斯 我是这个意思。预言家不知道谁知道？

尼昔亚斯 我倒想说别人知道他不知道，因为预言家只知道将要发生的事情的征兆，死亡、疾病、破财、打败仗、其他输赢。但是某人要不要承受这些事情并不是由预言家决定的，在这一点上预言家并不比其他人更有把握。

拉凯斯 苏格拉底，我不明白尼昔亚斯到底想要证明什么，因为他说预言家、医生或者其他人，都称不上勇敢，除非他认为只有神才是勇敢的。我看他实际上是不愿承认自己说的话都是没有意义的，为了掩饰他的难处，他就东拉西扯。苏格拉底，只有在想要避免表面上的不一致的时候，你和我可能也会这样东拉西扯。如果我们是在法庭上争论，那么这样做也许还有些理由，但是我们现在是朋友间的聚会，有什么必要说出这样一大堆废话来呢？

苏格拉底 我很赞成你的话，拉凯斯，他不应该这样做。不过，尼昔亚斯也许是认真的，他不是为说话而说话。让我们请他再作些解释，如果他说的有理，我们就赞成，如果他说的无理，我们再来开导他。

拉凯斯 如果你愿意，那么你来提问，苏格拉底。我已经问得够多了。

苏格拉底 我好像没有理由不提问，不过我的提问得代表我们两个。

拉凯斯 很好。

苏格拉底 请告诉我，尼昔亚斯，或者倒不如说告诉我们，因为拉凯斯和我在争论中是同伙，你想肯定勇敢就是关于希望和害怕的理由的知识吗？

尼昔亚斯 是的。

苏格拉底 并非每个人都拥有这种知识，医生和预言家没有这种知识，因此他们不是勇敢的，除非他们获得这种知识，这是你说的意思吗？

尼昔亚斯 是的。

苏格拉底 那么，如谚语所说，这种事肯定不是每只牝猪都知道的，因此牝猪不会是勇敢的。

尼昔亚斯 我想不会。

苏格拉底 显然不会，尼昔亚斯，连克罗密昂的大母猪[①]也不能被称作勇敢的。我这样说不是在开玩笑，而是因为我在想，凡是赞同你的学说的人都不会同意把任何野兽说成是勇敢的，除非他承认狮子、豹子或者野猪，具有某种程度的智慧，知道只有很少人通过思考自己的难处才知道的这种事情。接受你对勇敢的看法的人必须肯定，狮子不会生来就比鹿更勇敢，公牛也不会生来就比猴子更勇敢。

拉凯斯 好极了，苏格拉底！嗳呀，你说得确实好。尼昔亚斯，我希望你告诉我们，你是否真的认为那些我们全都认为是勇敢的动物实际上比人还要聪明，或者说你是否有胆量当着世人的面否认它们的勇敢。

尼昔亚斯 为什么不敢，拉凯斯？我并没有说那些由于缺乏理智因此不害怕危险的动物是勇敢的，而只是说它们不晓得害怕，麻木不仁罢了。你想，婴儿不知道害怕，因为他们都没有理智，我会说他们勇敢吗？按照我的想法，不害怕和勇敢之间还有差别。我认为，深思熟虑的勇敢是一种只有少数人才拥有的品质，而鲁莽、大胆、无畏都没有预先的思考，许多男人、女人、小孩、动物都具有这种非常普遍的品质。被你或者一般人称作勇敢的行为，在我看来是鲁莽，我所说的勇敢的行为是聪明的行为。

拉凯斯 你瞧，苏格拉底，他满口漂亮话，真是令人钦佩。这些人的勇敢是世所公认的，而他却想要剥夺他们的荣誉。

尼昔亚斯 我不想剥夺你的荣誉，拉凯斯，所以你不必惊慌失措。我愿意说，你，还有拉玛库斯，还有其他许多雅典人，你们是聪明的，也是勇敢的。

拉凯斯 我可以继续对你作出答复，但我不想落下口实，免得你把我说成一个狂妄自大的埃克松尼亚人[②]。

苏格拉底 不要对他作出答复，拉凯斯。我想你可能还不知道他这点智慧的来源。告诉你吧，全都来自我的朋友达蒙，达蒙总是与普罗狄科在一起，而普罗狄科在所有智者中最擅长分析这一类语词的含义。

拉凯斯 对，苏格拉底，考察这种细微的差别适合智者，不适合城邦选来管理公共事务的大政治家。

苏格拉底 没错，我的好朋友，但是做大事需要有大智慧。我想尼昔亚斯的观

---

① 希腊神话中的猛兽，被英雄忒修斯杀死在科林斯境内的一个村庄克罗密昂(Crommyon)。

② 埃克松尼亚(Aexonia)是阿提卡地方的一个区，该地人以说大话出名。

点值得我们考虑，当他给勇敢下定义时，我们应当弄清他的看法。

拉凯斯　那么你自己去弄清楚吧，苏格拉底。

苏格拉底　我会这样做的，我亲爱的朋友。不过，请别误会我不与你合伙了，我希望你能用心与我一道考虑问题。

拉凯斯　如果你认为我必须这样做，那么我会的。

苏格拉底　我是这样想的，但我现在必须请尼昔亚斯从头开始。尼昔亚斯，你还记得我们最初把勇敢当作美德的一部分吗？

尼昔亚斯　没错。

苏格拉底　你自己说过，勇敢是美德的一部分，除了勇敢，美德还有许多部分，所有这些部分加在一起叫作美德。

尼昔亚斯　确实如此。

苏格拉底　你同意我对这些部分的看法吗？因为我说正义、节制，等等，全都是美德的部分，当然还有勇敢。你也这么看吗？

尼昔亚斯　是的。

苏格拉底　那么好，到此为止我们还没有分歧。现在让我们开始迈出新的一步，试着看我们在害怕和希望上是否也能保持一致。我不希望你想的是一回事，而我们想的是另一回事。让我把我们的看法告诉你，如果我错了，请加以纠正。我们认为，可怕的事情和希望的事情并不能创造或不创造恐惧，恐惧不是针对现在，也不是针对过去，而是针对未来，是一种期待中的恶。你同意这种看法吗，拉凯斯？

拉凯斯　我完全同意，苏格拉底。

苏格拉底　这就是我们的观点，尼昔亚斯。我应当说，可怕的事情是坏的，是未来的；希望的事情是好的或不坏的，也是未来的。你同意还是不同意我的观点？

尼昔亚斯　我同意。

苏格拉底　你把关于这些事情的知识称作勇敢吗？

尼昔亚斯　正是。

苏格拉底　那么让我们来看，在第三点上你是否同意拉凯斯和我的观点。

尼昔亚斯　你所谓第三点是什么？

苏格拉底　我会告诉你的。拉凯斯和我有这样一种看法：并不是有一门知识是关于过去的，有一门知识是关于现在的，还有一门是关于将来的，涉及将来的状况和应对，而是这三种知识就是一种知识。例如，医学是一门学问，它同时关注所有时间内的健康，包括过去、现在和将来，也还有一门农学，它关心的是所有时间内土地的生产。至于军事，你本人可以作我的见证，它要像考虑现在的事一样考虑为将来作准备，将军是占卜师的主人，而不是他们的奴隶，因为他比占卜师更能预见到战争中将要发生的事，按照法律，占卜师的地位也在将军之下而不是在将军之上。我这样说不对吗，拉凯斯？

拉凯斯 你说得很对。

苏格拉底 你呢，尼昔亚斯，你也承认一种知识是对同类事物的理解，而无论这些事物是将来的，还是现在的或过去的？

尼昔亚斯 对，苏格拉底，这确实是我的看法。

苏格拉底 我的朋友，如你所说，勇敢是关于可怕和希望的知识，是吗？

尼昔亚斯 是的。

苏格拉底 可怕和希望被当作将来的恶与将来的善，对吗？

尼昔亚斯 对。

苏格拉底 一种知识必须研究相同的事物，无论这些事物是将来的，还是其他时间的，对吗？

尼昔亚斯 对。

苏格拉底 那么勇敢这种知识不仅涉及可怕和希望，因为它们只和将来有关。勇敢像其他任何知识一样，不仅与将来的善恶有关，而且与现在和过去，以及其他任何时候的善恶有关。

尼昔亚斯 我想这样说是对的。

苏格拉底 那么你提供的答案只包括勇敢的三分之一，尼昔亚斯，但是我们的问题涉及勇敢的全部性质。按照你的看法，亦即按照你现在的看法，勇敢不仅是关于希望和可怕的知识，而且也几乎是关于任何时间的善恶的知识。对这种新的说法你有什么要说的吗？

尼昔亚斯 我同意，苏格拉底。

苏格拉底 但是，我亲爱的朋友，如果某人知道所有善恶，知道它们过去和现在的状况，知道它们将来是否会产生，那么他岂不是已经十全十美了，不再需要正义、节制、虔敬这些美德了吗？他自己就足以区分可怕和不可怕，自然与超自然，会采取恰当的防范措施确保一切安好，因为他必然知道如何正确地对待诸神，对待他人。

尼昔亚斯 我想，苏格拉底，你说得很有道理。

苏格拉底 那么，尼昔亚斯，按照你的这个新定义，勇敢就不是美德的一部分，而是全部美德，对吗？

尼昔亚斯 似乎如此。

苏格拉底 但是我们前面说勇敢是美德的一部分，是吗？

尼昔亚斯 是的，我们前面是这样说过。

苏格拉底 那么我们前面的看法与我们现在的看法是矛盾的吗？

尼昔亚斯 好像是的。

苏格拉底 那么，尼昔亚斯，我们还没有发现什么是勇敢。

尼昔亚斯 好像没有。

拉凯斯 哈哈，我的朋友尼昔亚斯，你刚才讥笑我对苏格拉底的回答，当时我还以为你能作出这个发现。我真心希望你能依靠达蒙的智慧来得到这个答案。

尼昔亚斯 拉凯斯，我知道你并不在乎自己在勇敢的性质问题上表现出来的无知，你所注意的只是我是否同样无知。我们双方对这样一件任何有自尊心的人都应当知道的事情是否无知，我认为并不要紧。在我看来，你和世上寻常人一样，总是盯着你的邻人，而不反观自己。对我们正在讨论的问题，我已经把我的看法都说出来了，如果有什么不妥，可以在达蒙或其他人的帮助下加以纠正，你讥笑达蒙，但你从来没有见过他。如果我得到了满意的回答，我也会把结果告诉你，因为我认为你确实缺乏知识。

拉凯斯 你是一名哲学家，尼昔亚斯，我明白这一点。但不管怎样，我要告诉吕西玛库和美勒西亚，在教育他们的孩子的问题上，不要请你和我当顾问，而应该像我开始时说的那样，向苏格拉底请教，别让他离开，如果我自己的儿子已经长大，我也会这样做。

尼昔亚斯 如果苏格拉底愿意负起这个责任来，我也会表示同意。除了他，我也不希望别人做尼刻拉图的老师。但是我注意到，每当我提到这件事，他总是加以推辞，把别的老师推荐给我。也许他比较愿意听从你的要求，吕西玛库。

吕西玛库 他会的，尼昔亚斯，因为我会为他做的事是我不会替别人做的。你在说什么，苏格拉底，你要回话吗？你打算帮助我使年轻人学好吗？

苏格拉底 如果我拒绝帮助任何人学好，吕西玛库，那么我就大错特错了。如果我在讨论中表现出我拥有尼昔亚斯和拉凯斯所没有的知识，那么我承认你请我负起这个责任来是对的，但是既然我们刚才在讨论中全都犹豫不决，为什么还要在我们中间找一个人来负这个责任呢？我认为我们中间没有人能够承担这个责任。在这种情况下，我向你们提出一个忠告，当然，只限于在我们中间。我的朋友们，我认为我们每个人都应当为我们自己找一位最好的老师，首先是为自己找，我们确实需要一位老师，然后是为年轻人找，无论代价有多大。我不想建议说，我们自己就安于现状吧。如果有人笑话我们这把年纪还要去上学，那么我会引用荷马的话来回答："羞怯对于乞讨人不是好品格。"[①]所以不管别人怎么说，让我们把我们自己的教育和年轻人的教育放在一起考虑。

吕西玛库 我喜欢你的倡议，苏格拉底，我年纪最大，我也最愿意与孩子们一起去上学。请你帮个忙，明天清早到我家来商谈这些事。现在时候已经不早了，我们的谈话就到此结束吧。

苏格拉底 如果情况许可的话，吕西玛库，谨遵你的吩咐，我明天一定来。

（王晓朝 译）

---

① 荷马：《奥德赛》，第 17 卷，第 347 行。

2. 康德的理性批判*

对属于理性的工作的那些知识所作的探讨是否在一门科学的可靠道路上进行，这可以马上从它的后果中作出评判。如果这门科学在作了大量的筹备和准备工作之后，一旦要达到目的，就陷入僵局，或者，经常为了达到目的而不得不重新回头去另选一条路；又比如，如果那些各不相同的合作者不能像遵守这个共同的目标所应当的那样协调一致，那么我们总是可以确信，这样一种研究还远远没有走上一门科学的可靠的道路，而只是在来回摸索。而尽可能地找到这条道路，即便有些包含在事先未经深思而认可了的目的中的事情不得不作为徒劳的而加以放弃，这就已经是对理性作出的贡献了。

逻辑学大概是自古以来就已经走上这条可靠的道路了，这从以下事实可以看出：它从亚里士多德以来已不允许走任何回头路了，如果不算例如删掉一些不必要的细节，或是对一些表述作更清楚的规定这样一些改进的话，但这些事与其说属于这门科学的可靠保障，不如说属于它的外部修饰。还值得注意的是，它直到今天也不能迈出任何前进的步子，因而从一切表现看它都似乎已经封闭和完成了。因为，如果最近有些人设想要扩展这门科学，于是有的塞进来一章心理学，讨论各种认识能力（如想像力，机智），有的塞进来一章形而上学，讨论知识的起源或根据对象的不同（观念论、怀疑论等）而来的各种确定性的起源，有的塞进一章人类学，讨论偏见（其原因和对付手段）；那么，这就是起因于他们对这门科学的固有本性的无知。当人们让各门科学互相跨越其界限时，这些科学并没有获得增进，而是变得面目全非了；但逻辑学的界限是有很确切的规定的，它不过是一门要对一切思维的形式规则作详尽的阐明和严格的论证的科学而已（不管这些思维是先天的还是经验性的，具有什么起源和对象，在我们内心碰到的是偶然的障碍还是本性上的障碍）。

---

* 选自杨祖陶、邓晓芒编译：《康德三大批判精粹》，人民出版社，2001。

逻辑学获得如此巨大的成功，它的这种长处仅仅得益于它所特有的限制，这种限制使它有权、甚至有义务抽掉知识的一切对象和差别，因而在其中知性除了和自身及其形式之外，不和任何别的东西打交道。可以想见，当理性不单是和自身、而且也要和对象发生关系时，对于理性来说，选定一条可靠的科学道路当然会更加困难得多。因此逻辑学可以说也只是作为入门而构成各门科学的初阶，当谈及知识时，我们虽然要把逻辑学当作评判这些知识的前提，但却必须到堪称真正的和客观的那些科学中去谋求获得这些知识。

现在，只要承认在这些科学中有理性，那么在其中就必须有某种东西先天地被认识，理性知识也就能以两种方式与其对象发生关系，即要么是仅仅规定这个对象及其概念（这对象必须从别的地方被给予），要么还要现实地把对象做出来。前者是理性的理论知识，后者是理性的实践知识。这两者的纯粹部分不管其内容是多还是少，都必定是理性在其中完全先天地规定自己对象的、必须事先单独加以说明的部分，并且不能与那出自别的来源的东西相混淆。因为如果我们盲目地花掉我们的收入，而不能在经济陷入困窘以后分清楚收入的哪一部分开销是可以承受的，哪一部分开销是必须裁减的，那就是一种糟糕的经营了。

数学和物理学是应当先天地规定其对象的两门理论的理性知识，前者完全是纯粹的，后者至少部分是纯粹的规定，但此外还要按照不同于理性来源的另一种知识来源来规定。

数学在人类理性的历史所及的最早的时代以来，在值得惊叹的希腊民族那里就已走上了一门科学的可靠道路。但是不要以为，数学就像理性只和自己打交道的逻辑学那样，很容易地一下就走上了、或不如说为自己开辟了那条康庄大道。我倒是相信，数学（尤其是还在埃及人那里时）长时期地停留在来回摸索之中，而这场变革要归功于一场革命，它是由个别人物在一次尝试中幸运的灵机一动而导致的，从那以来人们就不再迷失这条他们必须采取的道路，一门科学的可靠途径就为一切时代、且在无限的范围内被选定并被勾画出来了。这一比发现绕过好望角的路途更为重要得多的思维方式革命的历史及那位实现这一革命的幸运者的故事，没有给我们保存下来。但毕竟，在第奥根尼的拉尔修流传给我们的传说中，他提到据称是几何学的演证的那些最不重要的、按照常识简直都用不着证明的原理的发现者，这说明，对于由发现这一新的道路的最初迹象而引起的变革的怀念，必定曾对数学家们显得极为重要，因此才没有被他们所忘记。那第一个演证出等边三角形的人[①]（不管他是泰勒斯还是任何其他人），在他心中升起了一道光明；因为他发现，他不必死盯住他在这图形中所看见的东西，也不必死扣这个图形的单纯概念，仿佛

① 罗森克朗茨（Rosenkranz）据康德1787年6月25日致许茨（Schütz）的信校改为“等腰三角形”。——德文编者注

必须从这里面去学习三角形的属性似的，相反，他必须凭借他自己根据概念先天地设想进去并（通过构造）加以体现的东西来产生出这些属性，[①]并且为了先天可靠地知道什么，他必须不把任何东西、只把从他自己按照自己的概念放进事物里去的东西中所必然得出的结果加给事物。

自然科学踏上这条科学的阳关道要缓慢得多；因为这只不过是一个半世纪的事：考虑周全的维鲁兰姆的培根的建议一方面引起了这一发现，另一方面，由于人们已经有了这一发现的迹象，就更加推动了这一发现，而这一发现同样也要通过一场迅速发生的思维方式革命才能得到解释。我在这里只想讨论在经验性的原则上建立起来的自然科学。

当伽利略把由他自己选定重量的球从斜面上滚下时，或者，当托里拆利让空气去托住一个他预先设想为与他所知道的水柱的重量相等的重量时，抑或在更晚近的时候，当施塔尔通过在其中抽出和放回某种东西而把金属转变为石灰又把石灰再转变为金属时，[②]在所有这些科学家面前就升起了一道光明。他们理解到，理性只会看出它自己根据自己的策划所产生的东西，它必须带着自己按照不变的法则进行判断的原理走在前面，强迫自然回答它的问题，却决不只是仿佛让自然用襻带牵引而行；因为否则的话，那些偶然的、不根据任何先行拟定的计划而作出的观察就完全不会在一条必然法则中关联起来了，但这条法则却是理性所寻求且需要的。理性必须一手执着自己的原则（惟有按照这些原则，协调一致的现象才能被视为法则），另一手执着它按照这些原则设想出来的实验，而走向自然，虽然是为了受教于他，但不是以小学生的身份复述老师想要提供的一切教诲，而是以一个受任命的法官的身分迫使证人们回答他向他们提出的问题。这样，甚至物理学也必须把它的思维方式的这场带来如此丰厚利益的革命仅仅归功于这个一闪念：依照理性自己放进自然中去的东西，到自然中去寻找（而不是替自然虚构出）它单由自己本来会一无所知、而必须从自然中学到的东西。自然科学首先经由这里被带上了一门科学的可靠道路，因为它曾经许多个世纪一直都在来回摸索，而没有什么成就。

形而上学这种完全孤立的、思辨的理性知识，是根本凌驾于经验教导之上的，亦即是凭借单纯的概念的（不像数学是凭借概念在直观上的应用的），因而理性在这里应当自己成为自己的学生。对于这个形而上学来说，命运还至今没有如此开恩，使它能够走上一门科学的可靠道路；尽管它比其他一切科学都更古老，并且即使其他的科学全部在一场毁灭一切的野蛮的渊薮中被吞噬，它也会留存下来。因

---

① 阿底克斯（Adickes）校为："他必须将他自己根据概念先天地设想进去并加以表现的东西（通过构造）产生出来。"——据德文编者注

② 我在这里不是要精确地追踪实验方法的历史线索，这种方法的最初开端我们也知道得不是很清楚。——康德注

为在形而上学中，理性不断地陷入困境，甚至当它想要（如同它自以为能够的）先天地洞察那些连最普通的经验也在证实着的法则时也是这样。在这里，人们不得不无数次地走回头路，因为他发现，他达不到他所要去的地方，至于形而上学的追随者们在主张上的一致性，那么形而上学还远远没有达到这种一致，反而成了一个战场，这个战场似乎本来就是完全为着其各种力量在战斗游戏中得到操练而设的，在其中还从来没有过任何参战者能够赢得哪怕一寸土地，并基于他的胜利建立起某种稳固的占领。所以毫无疑问，形而上学的做法迄今还只是在来回摸索，而最糟糕的是仅仅在概念之间来回摸索。

那么，在这方面还未能发现一门科学的可靠道路的原因何在呢？难道这条道路是不可能的吗？大自然究竟通过什么方式使理性沉溺于这种不知疲倦的努力，要把这条道路当作自己最重要的事务之一来追踪呢？更有甚者，如果理性在我们的求知欲的一个最为重要的部分不仅是抛开了我们，而且用一些假象搪塞并最终欺骗了我们，我们又有什么理由来信任我们的理性！要么，这条道路只是至今没有达到；我们又可以凭借什么征兆来对下一次的探求充满希望，认为我们会比在我们之前的其他人更为幸运呢？

我不能不认为，通过一场一蹴而就的革命成为今天这个样子的数学和自然科学，作为范例，也许应予以充分注意，以便对这两门科学赖以获得那么多好处的思维方式变革的最基本要点加以反省，并在这里至少尝试着就这两门科学作为理性知识可与形而上学相类比而言对它们加以模仿。向来人们都认为，我们的一切知识都必须依照对象；但是在这个假定下，想要通过概念先天地构成有关这些对象的东西以扩展我们的知识的一切尝试，都失败了。因此我们不妨试试，当我们假定对象必须依照我们的知识时，我们在形而上学的任务中是否会有更好的进展。这一假定也许将更好地与所要求的可能性，即对对象的先天知识的可能性相一致，这种知识应当在对象被给予我们之前就对对象有所断定。这里的情况与哥白尼的最初的观点是同样的，哥白尼在假定全部星体围绕观测者旋转时，对天体运动的解释已无法顺利进行下去了，于是他试着让观测者自己旋转，反倒让星体停留在静止之中，看看这样是否有可能取得更好的成绩。现在，在形而上学中，当涉及到对象的直观时，我们也能够以类似的方式来实验一下。如果直观必须依照对象的性状，那么我就看不出，我们如何能先天地对对象有所认识；但如果对象（作为感官的客体）必须依照我们直观能力的性状，那么我倒是完全可以想像这种可能性。但由于要使直观成为知识我就不能老是停留于它们之上，而必须把它们作为表象与某个作为对象的东西相关联并通过那些表象来规定这个对象，所以我可能要么假定，我用来作出这种规定的那些概念也是依照该对象的，这样一来，我如何能先天地对它知道些什么这样的问题就使我又陷入了同一个困境；要么，我就假定诸对象或者，这是一样的，诸对象（作为被给予的对象）惟一在其中得到认识的经验，是依照这些概

念的，这样我马上就看到了一条更为简易的出路，因为经验本身就是知性所要求的一种认识方式，知性的规则则必须是我还在对象被给予我之前，因而先天地就在我心中作为前提了，这个规则被表达在先天的概念中，所以一切经验对象都必然依照这些概念且必须与它们相一致。至于那些仅仅通过理性，也就是必然地被思考，但却完全不能在经验中被给出（至少不能像理性所设想的那样被给出）的对象，那么对它们进行思考的尝试（因为它们倒是必定可以被思考的）据此就成了一个极好的试金石，用来检验我们认为是思维方式的变更了的方法的东西，这就是：我们关于物先天地认识到的只是我们自己放进它里面去的东西。①

这一实验按照我们所希望的那样成功了，它在形而上学的第一部分中，也就是在它研究那些先天概念（它们能使经验中与之相适合的相应对象被给予出来）的部分中，向形而上学许诺了一门科学的可靠道路。因为根据思维方式的这一变革，我们可以很好地解释一门先天知识的可能性，并更进一步，对于那些给自然界，即经验对象的总和提供先天基础的法则，可以给它们配以满意的证明，而这两种情况按照至今所采取的方式都是不可能的。但是从我们先天认识能力的这一演绎中，在形而上学的第一部分，却得出了一个意外的，对形而上学的第二部分所研讨的整个目的看上去极为不利的结果，这就是：我们永远不能借这种能力超出可能经验的界限，但这却恰好是这门科学的最根本的事务。然而，这里面也就正好包含着反证我们理性的先天知识的那个初次评价的结果之真理性的实验，即这种知识只适用于现象，相反，事物自身虽然就其自己来说是实在的，但对我们却处于不可知的状态。因为那必然推动我们去超越经验和一切现象之界限的东西就是无条件者，它是理性必然在物自身中，并且完全有理由为一切有条件者追求的，因而也是诸条件的系列作为完成了的系列所要求的。现在，如果我们假定我们的经验知识是依照作为物自身的对象的，那就会出现这种情况，即无条件者决不可能无矛盾地被设想；相反，如果我们假定我们的物的表象正如它们给予我们的那样，并非依照作为物自身的物，反而这些对象作为现象是依照我们的表象方式的，上述矛盾就消失了；因此无条件者决不可能在我们所知的（被给予我们的）那些物那里去找，倒是必须到我们所不知道的、作为物自身的物那里

---

① 所以这个模仿自然科学家的方法就在于：在可以通过一次实验加以证实或反驳的东西里寻找纯粹理性的诸要素。现在，在检验纯粹理性的诸原理时，尤其是当它们冒险超出可能经验的一切界限时，就不可能（像在自然科学中那样）对理性的对象作出任何实验；因此对于我们先天假定的那些概念和原理所能做的只是，把它们如此这般地加以安排，使我们能够从两个不同的方面来看待这些对象，即一方面看作对经验而言的感官和知性的对象，但另方面却又看作仅仅是我们思维的对象，它尤其是对于孤立的、推进到超出经验界限以外的理性而言的。既然现在的情况是，如果我们从这种双重的观点来考察事物，就会和纯粹理性的原则相一致，但从单方面的观点看就会产生理性与自身的不可避免的冲突，那么这个实验就判定了哪种区分是正确的。——康德注

去找：如果是这样，那就表明我们最初只是作为实验而假定的东西得到了证明。[①] 现在，当否认了思辨理性在这个超感官领域中的一切进展之后，仍然留给我们来做的是作一次实验，看看是否能在它的实践知识中发现一些依据，来规定无条件者这个超验的理性概念，并以某种合乎形而上学的愿望的方式，借助于我们只不过在实践的意图上才可能的先天知识来超出一切可能经验知识的界限。而在这样一种处理中思辨理性倒总是至少为我们作出这样一种扩展留下了余地，它必须让这个位置仿佛是空在那里，因而仍然听便于我们，我们甚至还受到了思辨理性的催促，要我们在可能的时候用理性的实践依据去充实那个位置。[②]

于是，纯粹思辨理性的这一批判的任务就在于进行那项实验，即通过我们按照几何学家和自然科学家的范例着手一场形而上学的完全革命来改变形而上学迄今的处理方式。这项批判是一本关于方法的书，而不是一个科学体系本身；但尽管如此，它既在这门科学的界限上，也在其整个内在构造方面描画了它的整体轮廓。因为纯粹思辨理性本身具有的特点是，它能够且应当根据它为自己选择思维对象的各种不同方式来衡量自己的能力，甚至完备地列举出它为自己提出任务的各种方式，并这样来描画形而上学体系的整体轮廓。因为，就第一点而言，在先天知识中能够赋予对象的无非是思维主体从自身中取出来的东西，而就第二点来说，形而上学在认识原则方面是一个完全分离的、独立存在的统一体，在其中，像在一个有机体中那样，每一个环节都是为着所有其他环节，所有环节又都是为着一个环节而存在的，没有任何一个原则不同时在与整个纯粹理性运用的全面的关系中得到研究而能够在一种关系中被可靠地把握住的。但在这方面形而上学也有其难得的幸运，这种幸运是任何别的与对象打交道的理性科学（因为逻辑学只是和思维的一般形式打交道）所不能分享的，这就是：一旦它通过这部批判而走上了一门科学的可靠道路，它就能够完全把握住属于它的整个知识领域，因而完成它的工作，并将其作为一种永远不能再有所增加的资本存放起来供后人使用，因为它只和原则及它

---

① 纯粹理性的这个实验与化学家们的实验有很多类似之处，化学家有时称这个实验为还原性实验，一般则称之为综合的方法。形而上学家的分析把纯粹先天知识分割为两个性质极不相同的要素，即作为现象的物的知识，以及物自身的知识。辨证论重又借助于无条件者这个理性的必然理念把这两者结合成一致的，并发现这种一致性永远只有凭借那种区分才显示出来，所以这种区分是真实的区分。——康德注

② 所以，天体运动的核心法则使哥白尼一开始只是认作假设的东西获得了完全的确定性，同时还证明了那使宇宙结合的看不见的力（即牛顿的引力），这种力如果不是哥白尼大胆地以一种违背感官的，但毕竟是真实的方式，不到天空中的对象那里，而是到这些对象的观察者那里去寻求所观察的运动的话，是永远不会被发现的。在这篇序言里，我也只是把这个批判所阐明的，类似于那个假设的思维方式变革当作假设提出来，这只是为了使人注意到这样一场变革的最初的、无论如何都是假设性的实验，尽管在这本书自身中这种变革是由我们时空表象的性状及知性的基本概念而得到并非假设，而是无可置疑的证明的。——康德注

给自己的原则所规定的限制打交道。因此这种完整性也是它作为基础科学所要求的，关于它我们必须能够说：nil actum reputans, si quid superesset agendum.①

但如果人们要问，我们打算凭借由批判所澄清的，但也因此而达到一种持久状态的这样一种形而上学给后人留下的，究竟是一种什么样的财富呢？粗略地浏览一下这部著作，人们会以为，它的用处总不过是消极的，就是永远也不要冒险凭借思辨理性去超越经验的界限，而这事实上也是这种形而上学的第一个用处。但这个用处马上也会成为积极的，只要我们注意到，思辨理性冒险用来超出其界限的那些原理，若更仔细地考察，其不可避免的后果事实上不是扩展了我们的理性运用，而是缩小了它，因为这些原理现实地威胁着要把它们原本归属于其下的感性界限扩展到无所不包，从而完全排斥掉那纯粹的（实践的）理性运用。因此，一个限制那种扩展的批判，虽然就此而言是消极的，但由于它同时借此排除了那限制甚至威胁要完全取消理性的实践运用的障碍物，事实上就具有积极的和非常重要的用途，只要我们确信纯粹理性有一个完全必要的实践运用（道德运用），它在其中不可避免地要扩展到感性的界限之外，为此它虽然不需要从思辨理性那里得到任何帮助，但却必须抵抗它的反作用而使自己得到保障，以便不陷入自相矛盾。否认批判的这一功劳有积极的作用，这就好比是说，警察没有产生积极的作用，因为他们的主要工作只不过是阻止公民对其他公民可能感到担忧的暴力行为发生，以便每个人都能安居乐业而已。在这部批判的分析部分将要证明，空间和时间只是感性直观的形式，因而只是作为现象的物实存的条件，此外如果不能有与知性概念相应的直观给予出来，我们就没有任何知性概念，因而也没有任何要素可达到物的知识，于是我们关于作为物自身的任何对象不可能有什么知识，而只有当它是感性直观的对象，也就是作为现象时，才能有知识。由上述证明当然也就推出，理性的一切思辨的知识只要有可能，都是限制在仅仅经验的对象之上的。尽管如此，有一点倒是必须注意的，就是在这方面毕竟总还是有一个保留，即：我们正是对于也是作为物自身的这同一些对象，哪怕不能认识，至少还必须能够思维。② 因为，否则的话，就会推导出荒谬的命题：没有某种显现着的东西却有现象（即显现）。现在让我们假定，由于我们的批判而成为必要的这一区别，即作为经验对象的物与作为物自身的同

---

① 拉丁文，据瓦伦廷纳德译为："只要还有什么要做的留下来，它就还不算是完成了。"——德文编者注

② 要认识一个对象，这要求我能够证明它的可能性（不管是根据来自其现实性的经验的证明，还是先天地通过理性来证明）。但我可以思维我想要思维的任何东西，只要我不自相矛盾，也就是只要我的概念是一个可能的观念，虽然我并不能担保在一切可能性的总和中是否会有一个对象与它相应。但为了赋予这样一个概念以客观有效性（实在的可能性，因为前面那种可能性只是逻辑上的），就还要求某种更多的东西。但这种更多的东西恰好不一定要到理论知识的来源中去找，也可能存在于实践知识的来源中。——康德注

一些物的区别，权当它没有作出，那么，因果性原理，因而自然机械作用的原理在规定这些物时就必然会绝对一般地适用于一切物，把它们当作起作用的原因。因而，关于这同一个存在物，例如说人的灵魂，我就不能不陷入明显的自相矛盾，说灵魂的意志是自由的，同时又还是服从自然必然性的，因而是不自由的：因为我在两个命题中是按照同一个含义，也就是作为一般物（作为事物自身）来设想灵魂的，并且，没有经过预先的批判也不可能作别的设想。但如果这个批判没有弄错的话，它在这里教我们从两种不同的意义来设想对象，也就是或者设想为现象，或者设想为物自身；如果对它的这些知性概念的演绎是正确的，因而因果律也只用在第一种意义的物身上，也就是就这些物是经验对象的范围内来运用，而不再把它们又按照第二种意义置于这条原理之下，那么，这同一个意志就被设想为在现象中（在可见的行动中）必然遵循自然法则，因而是不自由的，然而另一方面又被设想为属于物自身，并不服从自然法则，因而是自由的，在这里不会发生矛盾。现在，尽管我从第二方面来考察时并不能通过思辨理性（更不能通过经验观察）来认识我的灵魂，因而也不能把自由当作一个我把感官世界中的效果都归因于它的存在物的属性来认识，因为否则我就必须根据这个存在物的实存来确定地认识它，却又不是在时间中认识它（这是不可能的，因为我无法把任何直观加之于我的概念），然而，我毕竟可以思维自由，就是说，自由的表象至少并不包含矛盾，如果我们批判地区分两种（即感性的和智性的）表象方式并因此而限制纯粹知性概念，因而也限制由它们而来的那些原理的话。如果现在假定，道德必然要以作为我们意志的属性的自由（最严格意义上的）为前提，因为，自由举出我们理性中那些本源的实践原理作为自己的先天证据，这些原理没有自由的前提是绝对不可能有的；但又假定思辨理性已证明自由完全不可能被思维：那么必然地，那个前提，也就是道德的前提，就不得不让位于其反面包含某种明显的矛盾的那个前提，从而自由连同其德性（因为如果不是已经以自由为前提的话，德性的反面就不会包含矛盾）也将不得不让位于自然机械作用。但如果是这种情况：由于我在道德上不再需要别的，只需要自由不自相矛盾，因而至少毕竟是可思维的，而不一定要进一步看透它，则它对于同一个行动的自然机械作用（从另一种关系设想）就不会有任何障碍了：这样，德性的学说保持了自己的位置，自然学说也将保有自己的位置。但如果不是批判预先教导我们，对于物自身我们无法避免自己的无知，一切我们可以在理论上认识的东西都限制在单纯现象的范围内，那么这一切是不可能发生的。对纯粹理性的批判原理的积极作用的这种探讨，同样可以在上帝概念和我们灵魂的单纯本性的概念上指出来，但为了简短起见我暂不谈它。所以，如果我不同时取消思辨理性对夸大其词的洞见的这种僭妄，我就连为了我的理性的必要的实践运用而假定上帝、自由和灵魂不死都不可能。因为思辨理性为了达到这些洞见就必须使用这样一些原理，这些原理由于事实上只及于可能经验的对象，即使把它们用在不能成为经验对象的东西之上，它们

也实际上总是将这东西转变成现象，这样就把纯粹理性的一切实践的扩展都宣布为不可能的了。因此我不得不扬弃知识，以便为信仰留下位置，而形而上学的独断论，也就是无须纯粹理性批判就能在形而上学中行进的那种成见，是一切阻碍道德的无信仰的真正根源，这种无信仰任何时候都是非常独断的。所以，如果一门按照纯粹理性批判的标准来拟定的系统的形而上学可以不太困难地留给后人一笔遗产，那么这笔遗产绝不是一件小小的赠予。只要我们注意一下通过一门科学的可靠道路一般所能得到的理性教养，并与理性的无根基的摸索和无批判的轻率漫游作个比较，或者也注意一下对于一个渴望知识的青年在时间利用上的改善，青年人在通常的独断论那里这么早就受到这么多的鼓动，要对他们一点也不理解的事物，对他们在其中乃至世界上任何人在其中都会一无所见的东西随意玄想，甚至企图去捏造新的观念和意见，乃至忽视了去学会基本的科学知识；但最大的收获还是在人们考虑到这一无法估量的好处时，即：在所有未来的时代里，一切反对道德和宗教的异议都将以苏格拉底的方式，即最清楚地证明对手的无知的方式结束了。因为在这个世界上一直都有某种形而上学存在，并且今后还将在世上遇见形而上学，但和它一起也会碰到一种纯粹理性的辩证法，因为辩证法对纯粹理性是自然的。所以哲学的最初的和最重要的事务就是通过堵塞这一错误的根源而一劳永逸地消除对形而上学的一切不利影响。

即算在科学领域中发生了这一重要的变革，而思辨理性不得不承受在它至今所想像的财产方面的损失，然而，一切普遍的人类事务及人世间从纯粹理性的学说中所引出来的一切好处，都仍然保持在其向来存在的有利状态中，损失的只是学派的垄断，而决不涉及人类的利益。我要问问最固执的独断论者，关于由实体的单纯性推出我们的灵魂在死后继续存在的证明，关于从主观上和客观上的实践的必然性的那些细致的然而无用的区分得出与普遍机械作用相对立的意志自由的证明，或者关于从一个最高实在的存在物的概念中（从变化之物的偶然性和第一推动者的必然性中）推出上帝存有的证明，当这些证明从学派那里走出来之后，是否在任何时候到达过公众那里并可能对他们的信念产生过最起码的影响呢？如果这种情况并未发生，如果它甚至永远也不能被期望，因为普通人类知性不适合于这样细致的思辨；如果事情相反，在第一个证明方面，每个人都可察觉到的他天赋的禀性，即永远也不能通过尘世的东西（它对于人的全部使命的天禀是不充分的）来满足的禀性，已经必然导致了对来世生活的希望，就第二个证明来说，单是对义务的清楚表达，在与爱好的一切要求的对立中，就已经必然导致了自由的意识，最后，谈到第三个证明，单是从大自然中到处看得出来的庄严的秩序、美和仁慈，就已经必然导致了对一个智慧的和伟大的创世者的信仰，如果完全只凭这些，就已经必然导致了在公众中流行的信念，只要这信念立于理性的根基；那么，这宗财产不仅是原封未动地保留着，而且赢得了更大得多的威望，因为各个学派从此学会了在涉及普遍人类事务的观点上不自以为有更高更广

的洞见，除非是广大（对于我们最值得关注的）群众也同样容易达到的洞见，因而只把自己限制在对这种普遍可理解的，对道德目的是足够的论据的培养上。所以这种变革只涉及学派的狂妄要求，这些学派喜欢在这方面（在其他许多别的方面他们是有权这样做的）让人把自己看作是这样一些真理的惟一的行家和保管者，他们只是把这些真理的用法传达给公众，但却把它们的钥匙由自己保管着（quod mecum nescit, solus vult scire videri）[①]。然而，思辨哲学家的某种较为合理的要求毕竟也被关注到了。思辨哲学家仍然是一门公众所不知道但却对他们有用的科学，亦即理性批判的科学的惟一保管人。因为这门科学是永远不能通俗化的，但它也没有必要通俗化；因为民众很少想到那些精致地编造出来的对有用真理的论证，同样也不曾想到过也是那么细致的对这些论证的反驳；反之，由于学派以及每个致力于思辨的人都不可避免地要陷入两难，所以学派就有义务通过对思辨理性权利的彻底的研究一劳永逸地防止那种丑闻，这是连民众也必定会或迟或早由于那些争执而碰上的，这些争执是形而上学家们（最后还有作为形而上学家的神职人员）都不可避免地毫无批判地卷入进来，然后又伪造出自己的学说来的。只有这种彻底的研究，才能从根子上铲除唯物论、宿命论、无神论、自由思想的不信、狂信和迷信，这些是会造成普遍的危害的，最后还有唯心论和怀疑论，它们更多地给学派带来危险而很难进入到公众中去。如果政府愿意关心学者的事情，那么促进这种惟一能使理性的工作立足于坚实基础上的批判的自由，就是政府对科学和人类的贤明的关怀，这比支持可笑的学派专制要得体得多，这些学派当他们的蛛网被破坏时就大叫公众的危害，但公众对这些蛛网却毫不在意，所以也从来不会感到自己有什么损失。

这个批判并不与理性在其作为科学的纯粹知识中所采用的独断处理处在对立之中（因为这种处理任何时候都必须是独断的，亦即从可靠的先天原则严格地证明的），而是与独断论相对立，即与那种要依照理性早已运用的原则，单从概念（哲学概念）中来推进某种纯粹知识而从不调查理性达到这些知识的方式和权利的僭妄相对立。所以独断论就是纯粹理性没有预先批判它自己的能力的独断处理方式。因此这一对立不是要以自以为通俗的名义为肤浅的饶舌作辩护，更不是要为推翻整个形而上学的怀疑论说话；相反，这个批判对于促进一门彻底的、作为科学的形而上学是一种暂时的、必要的举措，这种形而上学必然会是独断的，按照最严格的要求而系统化的，因而是合乎学院规则地（而不是通俗化地）进行的。对它的这一要求是毫不含糊的，因为它自告奋勇地要完全先天地因而使思辨理性完全满意地进行它的工作。在实行批判所制定的这一计划时，亦即在形而上学的未来体系中，我们将有必要遵循一切独断哲学家中最伟大的哲学家、著名的沃尔夫的严格方法，是他首先作出了榜样（他通过这一榜样成了至今尚未熄灭的德意志彻底精神的倡

① 拉丁文，意为："凡是我与你都不知道的，就装出我是惟一知道的。"——译注

导者），应如何通过合乎规律地确立原则，对概念作清晰的规定，在证明时力求严格及防止在推论中大胆跳跃，来达到一门科学的稳步前进，他也正因此而曾经特别适合于使这样一门作为形而上学的科学能够通过对工具，也就是对纯粹理性本身的批判而为自己预先准备好场地，如果他想到了这一点的话：他没有这样做，这不能怪他，毋宁要怪那个时代的独断的思维方式，当时的和所有以前时代的哲学家们在这点上相互之间没有什么好指责的。那些抵制他的学问方式但同时又拒绝纯粹理性的批判程序的人，其意图不是别的，只能是摆脱科学的约束，把工作变成儿戏，把确定性变成意见，把哲学变成偏见。①

（邓晓芒　译）

① “哲学”(Philosophie)与“偏见”(Philodoxie)，直译为“爱智慧”与“爱意见”。——译注

3. 尼采的传统价值批判*

O Sancta simplicitas(啊！神圣的淳朴)！人们生活在何种奇异的简单化和伪造中！如果人们先对这神奇的事使用一下眼睛，人们最终就不会感到惊异！我们如何把我们周围的一切东西明亮地、自由地、容易地和简单地加以制作！我们如何知道给我们的诸感官以一个对一切肤浅的东西的通行证，给我们的思想以一个对任意的恶作剧和错误结论的神一般的渴望！——我们如何从一开始就理解到保持我们的无知，以便享受一种几乎不可理解的自由、不假思索、不慎重、生命的热情和愉快，以便享受生命！而只有在这个现在牢固的和非常坚固的无知基础上，迄今可以出现科学，出现基于一个强大得多的意志之上的求知的意志，这个强大得多的意志是求非知识的意志，求不确定的东西的意志，求非真的东西的意志！不是作为它的对立，而是——作为它的精致化！在这里和在别的地方一样，连语言也不想超出自己的粗笨，并继续去谈到诸对立，在这些对立处只有程度和各种等级的精心安排。根深蒂固的道德的伪善现在属于我们的难以克服的"肉与血"，它也想在我们求知者本身的嘴中转动一些话。在这里和在那里，我们理解这情况，并且对如下的情况而发笑：何以恰恰还有最好的科学想把我们最好地固定在这个简单化的、完全人为的、相当地想像的、相当地伪造的世界中，何以它非自愿地一愿意地热爱错误，因为它作为有生气的东西应该热爱生活！

在一个如此快乐的入门后，一句严肃的话都不希望被漏听，这句话诉诸于最严肃的人。你们哲学家和认识的朋友，你们要小心，你们要提防做牺牲品！提防"为了真理"而受苦！甚至提防你们自己的辩护！这些东西使你们的良心的一切纯洁无邪产生堕落，并使纯粹的中立地位产生堕落，使你们顽固地对待异议和愤怒的

---

* 选自尼采著：《论道德的谱系·善恶之彼岸》，漓江出版社，2000。

人，使人愚笨、动物化和残忍化，如果你们在与危险、诽谤、怀疑、驱逐和更粗暴的敌视态度的后果的斗争中最终竟作为真理的捍卫者在人间充分表演，似乎“真理”是一个如此善良和笨拙的人，以至于它必须有捍卫者！而且恰恰你们，你们这些带有最可悲的形象的骑士，游手好闲的先生和精神的蜘蛛网编织者先生！最终你们足够好地知道，没有任何东西可以取决于是否恰恰你们保持正当合理，最终你们也知道迄今还没有哲学家曾保持正当合理，并知道在任何小的问号中（这是你们对你们的最接近的话和心爱的学说，有时对你们本身所打的小问号）比起诉人和法庭面前的一切庄严的表情和王牌可以有更值得赞美的真实性！还不如退到边上去！躲避到隐蔽处！你们有你们的假面具和计策，以至于人们会把你们混淆！或者有一点害怕！你们不要忘记了花园，带有金黄色的格状结构的花园！你们有在你们周围的人，他们如同一个花园——或者如同水上的音乐，在黄昏时刻，白天已经成为回忆；——你们选择良好的孤独，自由的任性的轻松的孤独，它也给你们一个权利，自身还良好地维持在某一种感觉中！不能用公开的力量所实行的任何长期的战争显得多么恶毒、多么狡猾、多么恶劣！一种长期的畏惧，对敌人，对可能的敌人的长期的虎视眈眈，显得多么有人身的性质！社会的这些被驱逐者，这些长期受迫害者，糟糕地被追捕者——还有被迫隐居者，斯宾诺莎或布鲁诺——最终总是成为（而且在最精神性的骗人的把戏下，也许他们本人也不知道这一点）狡猾的复仇狂者和毒药配制者（人们松动了一下斯宾诺莎的伦理学和神学的基础）——完全不谈道德愤慨之笨拙，它在一位哲学家那里是如下情况的不会有误的标志，即哲学的幽默离开了他。哲学家的殉难，他的“为真理而牺牲”，迫使鼓动家和演员在他之中所安插的东西暴露出来；而且如果人们迄今只用一种有高超技巧的好奇心去观看他。那么，就有些哲学家而言，危险的愿望可以是很可理解的，即对他也在他的蜕化中去看待（蜕化成“殉教者”，蜕化成舞台和看台上的爱吵闹者）。以一个这样的愿望，人们必定清楚地意识到人们对此在任何情况下将会看到什么——只不过一场羊人戏，只不过一场收场的滑稽剧，只不过持续地证明了长期的实际上的悲剧终结了，预先假定任何哲学在诞生时是长期的悲剧。

任何选出的人本能地追求他的城堡和秘密，在这里他摆脱人群，摆脱许多人和绝大多数的人，在这里他可以忘掉“人”这个规则，作为人的例外——有一种情况是除外的，即他由一个还更强大的本能直接地推向这规则，作为在重大的和例外的意义上的认识者。谁不在与人的交往中有时面对厌恶、厌烦、同情、阴沉、孤独发出绿的和灰的等必要的一切色彩。那么，他肯定不是具有较高的趣味的人；但是如果他并非自愿地把所有这些负荷和不快乐情绪加于自身，他永远避开这些东西，并如我所说的，总是寂静地和自豪地隐蔽在他的城堡中。那么，有一件事是肯定的，即他并非是为了认识而被造出来的，而被预先决定的。因为作为这样的人，他必定有一天会对自己说：“魔

鬼取走我的良好的趣味！但是规则比例外更有趣，比我，例外！”而且，他会向下去，首先，“向里面”去。平均的人的长期而认真的学习，为此目的许多伪装，自我克服，亲密，坏的交往——除了与他那一类人的交往外，任何交往是坏的交往——这些构成了任何哲学家的生活史的一个必要的部分，也许最不愉快的、最丑恶的、最充满失望的部分。但如果他有幸充当认识的幸运儿，那么，他就会遇到他的任务的实际的缩减者和减轻者——我指的是所谓的犬儒学派的人，他们简单地承认动物、卑劣的言行，在他们中的“规则”，同时他们还有那种程度的精神性和想望，以便在证人们面前必须谈到自己和他们那一类人——有时他们甚至在书本中滚动如同滚动在他们自己的粪堆上。犬儒主义是通常的灵魂借以轻触被称为诚实的东西的惟一的形式；较高级的人在任何较粗糙的和较细致的犬儒主义那里必须放开自己的耳朵，并且当恰恰在他面前开玩笑者无羞耻地成为正当合理或者科学上的萨蒂尔在大声地说话时，他希望自己每次都是幸运的。甚至有一些情况：厌恶被掺入到着魔中，即，借助于自然的脾性，天才受制于这样一个不得体的公山羊和猿猴，就像在阿贝·伽里阿尼（Abbé Galiani）那里一样，他是他那个世纪的最深刻的、目光最锐利的并且也许是最肮脏的人——他比伏尔泰深刻得多，因此也更沉默得多。更经常地发生的是：像所指点的那样，科学的头脑被置于猿猴的躯体上，精致的例外的理智被置于一个卑鄙的灵魂上——在医生们和道德生理学家们中间尤其不是罕见的事情。而且，凡是一个人无愤慨地，善良地谈到人，作为带有两种需要的腹部和带有一种需要的头脑之处，凡是到处有人总是只看到、寻找和看到饥饿、情欲和虚荣之处，似乎这是人的行动的真正的和惟一的动机。简言之，凡是人们“很坏地”谈到人之处——甚至不糟糕地谈——那么，认识的爱好者应该精细地和努力地注意听，他应该一般地在无愤慨地被说的地方有他的双耳。因为愤慨的人，而且那种总是用他自己的牙齿撕碎和咬碎他自身（或者撕碎和咬碎世界，或上帝，或社会）的人，从道德上来说，虽然可以比嘲笑的和自我满足的萨蒂尔站得更高，但在任何其他的意义上，他是更普通的、更无关紧要的、更无教育意义的情况。而且，没有人像愤慨者那样说如此多的谎言。

被理解是很难的，尤其当人们单纯地在一些以另外的方式思考和生活的人中间 gangasrotogati[①] 式地思考和生活，这些人 kurmagati[②] 式地思考和生活，或在最好的情况下，“按照青蛙的步法”mandeikagati[③] 式地思考和生活——我正在做一切，以便自身很难被理解？——人们已经应该衷心感谢力求解释这一些精致性的良好的意志。但是，就“好朋友”来说，他们总是太悠闲，并且恰恰作为朋友相信有

① 像恒河那样，快。

② 像龟那样，慢。

③ 像蛙那样，不连贯的。

权利要求悠闲，那么，从一开始就给予他们误解的一个活动领域和游戏场，人们做得就很好——那么，人们还能够发笑——或者，能够把他们完全取消，这些好朋友——也能够对他们发笑！

保持独立，这是极少数人的事情——它是强者的一个特权。谁尝试这样做，还带着最好的权利，但又不必须这样做，谁就以此证明了：他很可能不仅强大，而且其大胆已到了放纵的地步。他进入了一个迷宫，他使生命本身已经导致的许多危险增长千倍，这些危险中并非最小的危险是：没有人用眼睛看到他如何和在何处迷路，变得孤独，并且一块一块地被良心的半人半牛的怪物所撕碎。假定这样一个人毁灭了，那么，这种情况之发生是出于人们的理解：他们对此既无感觉，也无同情；——而他不再能够返回！他也不再能够返回到人们的同情！

我们的最深刻的洞察必定——而且应该——听起来像是愚蠢，在某些情况下听起来像是罪行，如果这洞察未经允许就进入了并非为这洞察而成长和被预先规定的人的耳朵里。非秘传的东西和秘传的东西，像人们从前在哲学家中所区分的，在印度人那里，如同在希腊人、波斯人和穆斯林那里。简言之，凡是人们相信一个等级秩序，而不相信平等和相同的权利之处——不仅仅靠如下的方式彼此对照，即，未受秘传的人站在外面，并从外面而不从里面进行看、评价、衡量、判断，更基本的东西是，他从下向上看事物——秘传的人却从上向下看事物！有灵魂的一些高度，由此出发来看，甚至悲剧不再悲剧性地发挥作用；而且，如果世界上的一切痛苦合在一起来看，谁会敢于决定：关注于此的目光是否必然将恰恰诱向和强迫导向同情，并如此地诱向和导向加倍的痛苦？……那种对较高种类的人来说为食物或提神的饮品而服务的东西，对很不相同的和较低下的种类的人来说几乎必定是毒药。常人的德行也许在一位哲学家那里会意味着罪恶和弱点；下述的情况也有可能，即一个高度发展的人，假定他蜕化并毁灭，惟借此他获得了一些特性，为此缘故人们必须把在他所堕落于其中的低等的世界中的他现在又当作一个神圣者加以崇敬。现在有一些书，它们对心灵和健康具有相反的价值，这要视低等的心灵、较卑劣的生命力还是高等的心灵、较强有力的生命力如何使用它们而定。在第一种情况中，这是危险的、扰乱性的和瓦解性的书籍，在另一种情况中，是先驱的呼唤，这种呼唤把最勇敢者召唤到他们的勇敢中。全世界流行的书总是发臭味的书，小人们的嗅觉就粘在这样的书上。民众吃与喝之处，甚至民众在尊敬之处，通常就发生恶臭。如果人们想呼吸纯洁的空气，人们就不应该进教堂。

在年轻时代中，人们的崇敬和轻视还不带有那种构成生活的最大的收获的细微差别的技巧，并必定正当地由于如此用肯定和否定贸然触及人与事而受严厉的

处罚。一切都是这样安排的：一切趣味中的最坏的趣味，对无条件者的趣味，残酷地受愚弄和滥用，直到人学会把一点技巧放入他的感觉中，并宁愿还敢于用人为的东西去作尝试，像生活中的真正的杂耍艺人所做的那样。年轻时代所特有的发怒和敬畏似乎没有给自己以安宁，只要这些东西没有对人和事如此适当地去进行伪造，以至于这些东西能够在人与事那里进行发泄；——年轻时代本身已经是某种进行伪造的东西和欺骗的东西。以后，当年轻的灵魂受纯粹的失望的折磨，最终怀疑地往回转向反对自己本身，总是还激烈地和狂野地在它自己的怀疑和内疚之中，例如它现在发怒，例如它不耐烦地撕碎自己，例如它为它的长期的自我迷惑而报复，似乎它曾是一种任意的盲目性！在这个过渡中，人们通过对自己的感觉的猜疑而惩罚自己，人们通过怀疑而拷问自己的热情，甚至人们已经感觉到问心无愧是一个危险，简直是较精美的诚实性的自我蒙蔽和疲倦；而首先人们反对，从根本上反对“年轻时代”。——十年后，而人们理解到这一切还——是年轻时代！

贯穿人的历史的最长的时期——人们称之为史前的时期——一个行为的价值或非价值被从其后果中推导出来，在这时，行为本身和它的来源都不被加以考虑，而是大致这样：像今天在中国一样，一个孩子的荣与辱追溯到父母身上，这样，这是成功或失败的往回作用的力量，此力量引导着人或好或坏地思考一个行为。让我们称这个时期为人类的前道德的时期，“认识你自己！”这个命令在当时还是未知的。反之，在最后的一万年中，人们在地球上的一些大范围内逐步地达到如此的程度：不再让后果，而是让行为的来源对它的价值作出决定。作为整体的一个伟大的事件，目光和标准的一个显著的精致化，贵族的价值的统治和对“来源”的信仰的无意识的事后发生的作用，一个时期的标志，人们可以把这个时期在较窄的意义上称为道德的时期。力求自我认识的第一个尝试就这样被进行了。来源取代了后果，视角的何等的扭转！而且肯定是一个只有经过长期的斗争和动荡后才达到的扭转！确实，一个灾难性的新的迷信，一个特有的狭隘的解释，就这样达到了统治；在最确定的意义上，人们把一个行为的来源解释为从一个意图的来源；人们一致地相信，一个行为的价值在于它的意图的价值中。意图作为一个行为的全部的来源和前史，在这个偏见下，几乎直到人间的最近的时期，从道德上被称赞、谴责、判决，也在哲学上被探讨。——但是，我们在今天是否不可能达到这样的必然性：使我们自己合逻辑地再一次对待价值的扭转和根本的转变，借助于人的再一次的自我沉思和深化——我们是否不可能站在一个时期的门槛上，这个时期首先否定地被标明为超道德的时期？今天，至少在我们不道德者中浮动着这样的怀疑：一个行为的决定性的价值恰恰在于非意图的东西中，而且，它的一切意图性的东西，一切在它之中可以被看到、被知道、被“意识”的东西，还属于它的表面和皮毛——像任何的皮毛一样，这皮毛有所显露，但还更多地掩盖？简言之，我们相信，意图只是一个标志

和征象，后者首先需要解释，此外，一个标志意味着太多，因而单靠它本身几乎毫无含义——我们相信，道德，在迄今的意义上，意图之类的道德，是一个偏见、一种草率，也许还是一种暂时性，一个如同占星学和炼金术档次的东西，但无论如何是必须被克服的东西。道德的克服，在某一种理智中甚至道德的自我克服，这可以是那种长期的秘密的工作的名称，这工作始终为今天的最精细的最诚实的，也最恶意的是非之心——作为灵魂的活的试金石——而保留着。

毫无帮助的是，人们必须把奉献的感情，把为最接近的人作牺牲的感情，把全部自我放弃的道德，统统无怜悯心地付诸讨论，并提交诉讼，正像“无利害关系的直观”的美学，在这种美学中，艺术的阉割十分诱人地在今天试图为自己创造出一种问心无愧。在“为别人”和“不是为我”之类的那些感情中有太多太多的魔力和甜味，以至于人们不得不必须在这里加倍地猜疑并提出问题：“它们也许不是——一些引诱？”至于它们使具有它们的人感到喜欢，至于它们使享受它们的果实的人感到喜欢，也使单纯的观众感到喜欢——这一切还没有提供对它们的论证，而是恰恰在要求小心。因此，让我们小心点吧！

不管人们今天置身于哲学的何种观点上，从任何位置来看，我们相信生活于其中的世界的错误性是我们的眼睛还能抓住的最可靠的东西和最固定的东西——我们对此寻找理由复理由，这些理由想引诱我们对“在事物的本质”中的一个欺骗的原则作假设。但是，谁使我们的思想本身，因此使“精神”对世界的谬误负责——一条正直的出路，任何有意识的或无意识的 advocatus dei（上帝的辩护人）所走的出路——谁把这个世界连同空间、时间、形态、运动看作谬误地推导出来的，他至少有很好的诱因学会最终对一切思想本身取猜疑的态度：迄今为止这些思想是否并不是在跟我们开最大的玩笑？对这些思想不继续做它们总是做的东西有何种的担保？严肃地说，思想家们的清白无辜有引起某种感动人心和敬畏的东西，这种敬畏允许他们以如下的请求而在今天还站到意识那边去，即这意识给他们以诚实的答复。例如，它是否是“实在的”，为什么它实际上如此坚决地与外部世界保持距离，以及诸如此类的问题。对“直接的确定性的东西”的信仰是一种道德上的天真幼稚，后者使我们哲学家们获得荣誉——但是，我们现在不应该是“仅仅道德的”人！撇开道德方面不说，那个信仰是一种愚蠢，后者使我们有很少的荣誉！如果在市民生活中在任何时候已准备好的猜疑可以被视为“坏的性格”的标志，因此属于不聪明之举。那么，这里在我们之中，就超出了市民世界及对它的肯定和否定——什么东西会阻碍我们成为不聪明并且说：哲学家终于对“坏的性格”有了一个权利，这种“坏的性格”作为迄今在人间总是最受愚弄的东西——他今天有义务去猜疑，去进行出自于怀疑的任何深渊的那种最恶意的鄙视。——请人们原谅我的这个阴郁的

面孔和习语的玩笑，因为我本人恰恰最长久地对欺骗和受欺骗学会了作不同的思考和评价，并至少准备好对哲学家们借以抵抗受欺骗的那种盲目的愤怒保持了一些注意力。为什么不？真理比表面的东西更有价值，这无非是道德的偏见；这甚至是世界上最坏的证明的假定。人们毕竟向自己如此供认：如果不基于一些透视的评价和表面性，就完全不存在生活。如果靠有些哲学家的德行方面的热情和笨拙，人们想完全取消“表面的世界”，好吧，假定你们能够这样做——那么，至少在这样做时在你们的“真理”方面也不再剩下什么东西了。确实，什么东西一般地迫使人们去假定在“真”和“错”之间有一个本质性的对立？为了说画家的语言，假定表面性的一些阶段，仿佛表面的东西是更明亮的和更暗的阴影和全部的色调——不同的 valeurs（价值），这不够吗？为什么涉及我们的那个世界不会是一种虚构？而且，谁在此问道：“但是，一个创造者属于虚构？”——对他难道不可以直率地回答：为什么？这个“属于”也许同时不属于虚构？对主语，正像对谓语和客体，终于作一点讽刺，这是不允许的吗？哲学家不可以使自己超出对语法的信赖吗？对女教师的一切尊敬。但是，哲学抛弃女教师的信仰，这样的时刻不是到了吗？

噢，伏尔泰！噢，人性！噢，白痴！在“真理”中，在对真理的追求中，有些东西很棘手；而如果人在这类事情上太人性地从事——“il ne cherche le vrai que pour faire le bien”（寻求真实只为了行善）——我打赌，他会一无所获！

假定除了我们的渴望和激情的世界外没有别的东西作为实在的而“被给予”，恰恰除了我们的欲望的实在性之外，我们不能够向其他的“实在性”下降或上升——因为思想只是这些欲望的彼此关系——难道不允许作尝试并且问这样一个问题：是否这个被给予不足以从它那一类东西出发也理解所谓的机械论的（或“物质的”）世界？我指的不是作为一种欺骗，一个“表面的东西”，一个“表象”（在贝克莱和叔本华的意义上），而是作为具有相同的实在性的等级，后者是我们的内心冲动本身所具有的——作为内心冲动的世界的一个较原始的形式，在其中一切东西还在强大的统一性中被决定，而以后在有机的过程中进行分支和扩展（当然也会柔弱和减弱——），作为一种欲望的生活，在这欲望的生活中，全部的有机的功能，包括自我调节、吸收、供养、排泄、新陈代谢，还综合地彼此连在一起——作为生活的一个预备性的形式？——最后，不仅允许进行这个尝试，而且，从方法的良心出发，这是所要求的。并非假定多种的因果关系，只要一种惟一的因果关系就够用的这样的尝试没有被推向它的极端的界限（推向荒谬的地步，如果允许我这么说的话），这是人们今天无法摆脱的方法的一种道德；——结论产生于“它的意义”，像一位数学家所说的那样。最后，问题是：我们是否现实地承认意志是起作用的，我们是否相信意志的因果关系；如果我们这样做——并且在根本上对此的信仰正是我们对因果关系本身的信仰——那么，我们必须试图把意志的因果关系假设为惟一的因

果关系。“意志”当然只能对“意志”起作用——而不对“物质”(例如,不对“神经”)起作用。简言之,人们必须敢于作这样的假设:凡“作用”被承认之处,是否意志并非到处都对意志起作用——是否并非一切机械的事件,就一个力量在其中活动而言,正是意志的力量、意志的作用。——最后假定我们成功地把我们的全部的欲望的生活解释为意志的一个根本形式的扩展和分支——即权力意志的一个根本形式的扩展和分支,像我的命题所说的那样——假定人们能够把一切有机的功能都归溯于这个权力意志,并且在它之中也找到生育和供养问题的解答——这两者是一个问题——那么,人们就以此为自己弄到了这样的权利:把一切起作用的力量明确地规定为权力意志。世界从内部来看,对世界基于它的“靠理性去认识的性质”加以规定和标示——它就正是“权力意志”,如此而已。

“怎么回事?通俗地说,这不是说:上帝被反驳了,而魔鬼却没有?”恰恰相反!恰恰相反,我的朋友们!而且,谁强迫你们也通俗地向魔鬼说话!

正像最终在较新的时代的全部光明中法国革命还曾发生的情况那样,(这革命是令人厌恶的闹剧,并且从近处来判断,是多余的闹剧,但是,整个欧洲的高贵的和狂热的观众们从远处如此长久和如此热情地把他们自己的愤慨和热忱解释到这闹剧中,直到原文在解释中消失了。)一个高贵的后代再一次会误解全部过去的历史,并因而也许才使它的景象变得可以忍受。——或者宁可说,这不是已经发生?我们本身不是——这“高贵的后代”?就我们现在恰恰理解到这一点而言,这不是——因而就过去了?

没有人会仅因为一种学说使人幸福或使人有道德就如此轻易地把它看作是真的,或许可爱的“理想主义者”是例外,他们热爱真、善、美,并且让各种多彩的愚蠢的和善良的可盼望的东西在他们的池塘中乱糟糟地游泳。幸福和德行不是论据。但是,人们很乐意忘记——甚至在深思熟虑的人们那里——使人不幸福和使人恶,这也不是相反的论据。某个东西可以是真的,尽管它仿佛在最高的程度上是有害的和危险的;确实,人们毁灭于其完全的认识,甚至这也会属于生存的基本状况——这样,衡量一个精神之强大的标准是:这精神在“真理”方面恰恰还坚持到何种程度,更清楚地说,它直到在何种程度上需要对真理予以冲淡、掩盖、甜化、钝化和伪造。但是,不容怀疑,对于发现真理的某些部分来说,恶人和不幸的人是更有促进作用的,并且有更大的成功的可能性,无须再提到幸福的恶人了——道德家们对这类人隐瞒不提。也许艰难与狡猾对于产生强有力的、独立的精神和哲学家来说比柔软的精细的让步的顺从和轻取的技巧(人们在一位学者那里珍视和正当地珍视这顺从和技巧)提供更有利的条件。预先假定,首先,人们不把“哲学家”这个概念限制在写书或甚至把其哲学带入书本的哲学家!斯顿特哈尔提供了自由精神

的哲学家的形象的最后的一笔，我为了德国的趣味的缘故不得不强调他，因为他违背了德国的趣味。这位最后的伟大的心理学家说："Pour être bon philosophe, il faut être sec, clair, sans illusion. Un banquier, qui a fait fortune, a une partie du caractère requis pour faire des découvertes en philosophie, c'est-à-dire pour voir clair dans ce qui est。"(想成为真正的哲学家，必须是干脆的、透彻的，一无幻想。成功的银行家具有挖掘哲学所要求的一些特性，即看清事情中的问题。)

一切深刻的东西热爱假面具，最深刻的东西甚至仇恨形象和比喻。对立会不会只是恰当的外衣以供一个羞愧的上帝走来？一个值得问的问题：如果某一个神秘主义者并不已经如此地在自身那里作这冒险，那是奇特的。有一些如此柔和的性质的过程，人们把这些过程靠一种粗暴加以掩埋，并使它们认不出来，这样做很好。有一些爱的和过度的宽宏大度的行为，在它们的背后没有什么东西比手执棍棒并痛打目击者更可取了，借此人们使自己的记忆变得混浊。有些人能够使自己的记忆变得混浊，并加以虐待，以便至少对这个惟一的知情人进行报复。羞愧是有创造性的。它们不是人们最糟糕地为之羞愧的最糟糕的事物。在一个假面具的背后不仅仅有诡计——在狡猾中有如此多的善。我能够想像，有一个人必须掩藏了某种昂贵的和易受损伤的东西，他粗糙地和圆圆地像一只绿色的旧的沉重地包装的酒桶在生活上滚过去，他的羞愧之精细处需要这样做。一个在羞愧方面有深度的人，与他相遇的还有在少数人曾达到的道路上的他的命运和他的柔和的决断，而且对于这些，道路的现有的状况连他的最接近的人和最亲密的人也不可知道。他的生活中的危险向他们的眼睛隐藏起来，他又赢得的生活中的安全也是如此。一个这样的隐藏者出于本能需要向沉默和缄默说话，并无穷尽地逃避通告，他愿意并且促使他的一个假面具会在他的朋友的心中和头脑中占据他的位置。假定他不愿意这样，那么，总有一天他醒悟到这样的事实：尽管如此，那里有他的一个假面具，而且这样很好。任何深刻的精神需要一个假面具，而且，在任何深刻的精神的周围持续地生长着一个假面具，这是由于经常错误地，即浅薄地解释他说出的每句话，他采取的每个步骤，他给予的每个生活标志。

人们必须给自己作检验，以便人们为了独立性和下命令而被规定；而这样做要在恰当的时候。人们不应该回避自己的检验，虽然这检验也许是人们所能够玩的最危险的游戏，而且最终只是在作为证人的我们本身之前，而不是在别的法官之前作出的检验。不要依恋一个人，不管他是最被爱的人—— 任何人是一座监狱，也是一个角落。不要依恋一个祖国，不管它是最受苦的和最需帮助的——使自己的心脱离一个胜利的祖国，这已经是较少困难了。不要依恋一种同情，而且这针对较高级的人，一个偶然的事情使我们看到他们的少见的折磨和孤立无援。不要依恋

一门科学，虽然它以最宝贵的、表面上恰恰为我们保留的发现吸引人。不要依恋他的自己的解脱，不要依恋鸟的那种淫荡的远走高飞，鸟越来越远地躲避到高处，以便在自身之下看到越来越多——飞翔者的危险。不要依恋我们的自己的德行，也不要作为整体而成为我们的某一个别事的牺牲品，例如我们的"好客"的牺牲品，这是在高度发展的和富有的心灵那里的危险中的危险，这些心灵挥霍地、几乎冷漠地与自己打交道，并且把宽宏大量的德行推向罪恶。人们必须知道保护自己：独立性之最强有力的检验。

一种新的哲学家正在兴起，我敢于以一个并非无危险的名称命名他们。就我猜中他们而言，就他们可以被猜中而言——因为想保持某种谜一样的东西，这属于他们的特点——未来的这些哲学家希望有一个权利，也许也希望有一个无理要求，即被称为诱惑者。这个名称本身最终只是一个尝试，而且如果人们愿意的话，只是一种诱惑。

这些未来的哲学家，他们是"真理"的新的朋友？很可能，因为一切哲学家迄今热爱他们的真理。但是，他们肯定不成为独断者。如果他们的真理竟然还应该是每个人的真理，像迄今一切独断的努力之秘密的愿望和言外之意那样。那么，这必定违背他们的自豪，也违背趣味。"我的判断是我的判断，别人对此并非轻易地有权利"——或许未来的这样一个哲学家说。人们必须去掉这样一种坏的趣味：想与许多人保持一致。如果邻居把"善"也挂在嘴上。那么，"善"不再是善。怎么会有一个"相同的善"！这个词自相矛盾，凡是相同的东西，总是只有很少的价值。最后，情况必定像现在和过去一样：伟大的事物为伟大的人而保留着，深渊为深刻的人而保留着，柔和的东西和震颤的东西为精细的人而保留着。总而言之，一切少见的东西为少见的人而保留着。

如果我仍然还需要专门地说，未来的这些哲学家，他们也将是自由的、很自由的精神——那么，他们肯定不会是单纯自由的精神，而是某种更多、更高、更大和根本上不同的人，后者不希望被无视和混淆吗？但是，当我说这话时，我感到就像对我们（我们是他们的前驱和先行者）那样几乎也对他们本身有这样的义务：从我们这里共同地吹掉一个旧的愚蠢的偏见和误解，后者太长久地像雾那样使"自由精神"这个概念变成看不清的。在欧洲的一切国家中，也在美洲中，现在有某种东西，它滥用这个名称，一种很狭隘、很拘束、很束缚的精神，后者大概想要与在我们的意图和本能中的东西相反的东西——更不要说到与那些兴起的新哲学家相比，他们必定是关闭的窗户和闩上的门。简短地和糟糕地说，他们属于拉平者，属于这错误地命名的"自由精神"——作为民主的趣味及其"现代观念"的善辩的和写作的奴隶：全部的人都无孤独，都无自己的孤独，愚蠢的老实

的小伙子；不应该否认这些小伙子的勇气和可敬的伦理，但他们恰恰是不自由的，并且表面上是可笑的，这首先在于他们的天生的局限性：在迄今的旧社会的形式中大致地去看一切人的不幸和失败的原因，幸运地完全颠倒了真理！他们用一切力量想追求的东西是兽群的普遍的绿草地的幸福，带着对每个人来说的安全、无危险、舒适、生活便宜；他们的两个最充分地唱尽的歌和学说叫作“权利平等”和“同情一切受苦的人”——而受苦本身被他们看作某种必须废除的东西。我们这些颠倒者，我们对如下的问题使用我们的眼睛和良心，即，迄今“人”这个“植物”在何处和如何最有力地生长到高的程度，并认为这每次在颠倒的条件下发生，为此人的状况的危险性才生长到巨大的地步，他的发明能力和掩饰的力量（他的“精神”）在长期的压迫和强迫下发展到精妙和大胆的地步，他的生命意志必须被提高到无条件的权力意志。我们认为，艰难，强暴，奴隶状况，在胡同和心中的危险，隐蔽状态，斯多葛主义，诱惑者的技巧，各种的残酷行为，一切的恶，可怕的东西，专制的东西，猛兽和蛇之类的东西，在人那里像其对立物一样，同样好地服务于提高“人”类；——如果我们只说这么多，那么我们甚至说得还不够，并且，以我们在这里的说话和沉默，我们无论如何处于一切现代的思想和大量可盼望之事的另一个终点处，也许作为它们的正相反的东西？我们“自由的精神”并非恰恰是最健谈的精神，很奇怪吗？我们并不在任何的考虑中想泄露从何处一个精神可以使自己摆脱出来，它随后也许被驱向何方，很奇怪吗？以危险的公式“在善和恶的彼岸”，什么东西被引进了；借这个公式，我们至少保护自己以免遭混淆。我们是有点不同于“librespenseurs”（“自由思想家”）、“liberi pensatori”（“自由思想家”）、“自由思想家”，和像“现代观念”的所有这些老实的代言人喜欢自称的那些人。在精神的许多领域中，曾经在家，至少曾经做客；一再地逃脱阴暗的舒适的角落，偏爱、偏见、年轻、出身，人和书本中的偶然情况，或甚至漫游的疲倦，曾似乎把我们吸引到那些角落；对在荣誉、金钱、地位、感官的热忱中隐藏的依赖性的引诱充满恶意；甚至感谢困境和多变的疾病，因为它们使我们总是摆脱某一规则及其“偏见”，感谢上帝、魔鬼、羊和我们身上的虫，好奇直到罪恶，研究者直到残酷，对不可把握的东西用无须考虑的手指，对最不易消化的东西用牙齿和胃，已经向着要求机智和敏锐感官的任何行业，已经向着任何冒险，由于剩余的“自由意志”；用前面的和后面的灵魂，对后者的最终意图没有人轻易地看透；用前景和背景，没有脚可以走到后者的终结处；在光明的外衣下的隐蔽者、征服者，尽管我们类似继承人和挥霍者，从早到晚的维持秩序者和收集者，我们的财富和我们的塞满的抽屉的守财奴，在学习和遗忘中的善于经管，在计划时的创造性，有时自豪于范畴表，有时自豪于迂腐的人，有时自豪于也在白天工作的夜游神；确实，如果必要，甚至自豪于稻草人——而这在今天是必要的，这就是说，倘使我们是孤独之天生的宣誓过的嫉妒的朋友，是我们的自己的最深刻的午夜的和中午的孤独之朋友——我们自由的精神，我们是这一种人！你们这些未来者，也许你们也是同一种的东西？你们这些新的哲学家？

（宋祖良　译）

4. 章太炎的现代性意识形态批判*

四惑论

昔人以为神圣不可干者，曰名分。今人以为神圣不可干者，一曰公理，二曰进化，三曰惟物，四曰自然。有如其实而强施者，有非其实而谬托者。要之，皆眩惑失情，不由诚谛。章炳麟读《易传》曰：呜呼！伏曼容见之矣。《传》曰："蛊者，事也。"伏曼容曰："蛊，惑乱也。万事从惑而起，故以蛊为事。"二经十翼，可贵者此四字耳。呜呼！伏曼容见之矣。作《四惑论》。

背私谓之公，今以为众所同认之称；治玉谓之理，引申为腠理条理，今以为界域之称。公理者，犹云众所同认之界域。譬若棋枰方卦，行棋者所同认，则此界域为不可逾。然此理者，非有自性，非宇宙间独存之物，待人之原型观念应于事物而成。洛、闽诸儒，喜言天理。天非苍苍之体，特以众所同认，无有代表之辞，名言既极，不得不指天为喻。而其语有疵瑕，疑于本体自在。是故天理之名，不如公理，可以见其制之自人也。骤言公理，若无害矣。然宋世言天理，其极至于锢情灭性，烝民常业，几一切废弃之。而今之言公理者，于男女饮食之事，放任无遮，独此所以为异。若其以世界为本根，以陵借个人之自主，其束缚人亦与言天理者相若。彼其言曰：不与社会相扶助者，是违公理；隐遁者，是违公理；自裁者，是违公理。其所谓公，非以众所同认为公，而以己之学说所趋为公。然则天理之束缚人，甚于法律；而公理之束缚人，又几甚于天理矣。盖人者，委蜕遗形，倏然裸胸而出，要为生气所流，机械所制；非为世界而生，非为社会而生，非为国家而生，非互为他人而生。故人之对于世界、社会、国家，与其对于他人，本无责任。责任者，后起之事。必有所负于彼者，而后有所偿于彼者。若其可以无负，即不必有偿矣。然则人伦相处，以无害为

---

* 选自姜玢编选：《革故鼎新的哲理：章太炎文选》，上海远东出版社，1996。

其限界。过此以往，则巨人长德所为，不得责人以必应为此。长国家者，责其民以从军应役，乃至医方工技，悉为有司所材官。此承封建之余习则然，混一久者即异是。信神教者，以为天公巨灵，特生人类以蕃其种，以润色其世宙。故非独死生不能自主，屏居遁世，不与社会耦俱，则已背上神之命。此误认万物为有作者，从而演为法戒，以根本之谜谬，及其枝条。若夫独觉、声闻、数论、老庄之说，则异是也。即实而言，人本独生，非为他生。而造物无物，亦不得有其命令者。吾为他人尽力，利泽及彼，而不求圭撮之报酬。此自本吾隐爱之念以成，非有他律为之规定。吾与他人戮力，利泽相当，使人皆有余，而吾亦不忧乏匮，此自社会趋势迫胁以成，非先有自然法律为之规定。有人焉，于世无所逋负，采野稆而食之，编木墓而处之；或有愤世厌生，蹈清泠之渊以死，此固其人所得自主，非大群所当诃问也。当诃问者云何？曰：有害于己，无害于人者，不得诃问之；有益于己，无益于人者，不得诃问之；有害于人者，然后得诃问之。此谓齐物，与公理之见有殊。欧洲诸国，参半皆信神教，而去封建未远。深隐于人心者曰：人为社会生，非为己生，一切智能膂力，当悉索所有，以贡献于大群。因政教则成风俗，因风俗则成心理。虽瑰意琦行之士，鲜敢越其范围。有视国家与神教如虺蛇者，徒沾沾焉与其形式相攻，而因是所成之心理，已执藏于其髓海。如布鲁东氏之说，则曰："天下一事一物之微，皆将有而非现有，转变化成，体无固定。而百昌之在恒沙世界，节族自然，盘旋起舞，合于度曲，实最上极致之力使然。有此极致，故百昌皆乡此极致，进步无已，是虽必然，而亦自由。是故一切强权，无不合理。凡所以调和争竞者，实惟强权之力。"此以互相牵掣为自由，其说已暗昧难知矣。原其立论，实本于海格尔氏，以力代神，以论理代实在，采色有殊，而质地无改。既使万物皆归于力，故持论至极，必将尊奖强权。名为使人自由，其实一切不得自由。后此变其说者，不欲尊奖强权矣。然不以强者抑制弱者，而张大社会以抑制个人。仍使百姓千名，互相牵掣，亦由海格尔氏之学说使然。名为使人自由，其实亦一切不得自由也。今夫人不与社会相扶助者，是势所不能也。虑犹细胞血轮，互相集合以成人体。然细胞离于全体，则不独活。而以个人离于社会，则非不可以独活。衣皮茹草，随在皆足自存，顾人莫肯为耳。夫莫肯为，则资用繁多，不得不与社会相系。故曰，人不与社会相扶助者，是势所不能也。既已借力于人，即不得不以力酬人。有其借而无其酬，则谓之背于公理云尔。若诚肯为衣皮茹草之行者，既无所借，将安用酬？虽世不数见其人，而不得谓绝无其事，即不可以虚矫之公理齐之。非直此也，鸟之哺养其雏，人之乳食其子，特爱情流衍则然。诚有生子不举者，苟未至于戕杀侵陵之界，即不可以放弃责任相稽。所以者何？本未借力于此婴儿，则不必有其酬报，宁当以责任言之。律有不慈之刑，有子不收，法所不宥。此为国家待人而立，故开其蕃育之端，而重其弃遗之罚。名曰亲对于子之责任，实乃人民对于国家之责任。法律本浮栖之物，无可索其本根，类如是矣。若非强执国家万能之说，而问其所谓责任者，则绝无责任可言。必曰人类对于世界之

责任，则人类本不为世界而生；必曰人类对于人类之责任，则人类亦非互为他人而生。徒曰公理当然，可乎？凡有害于人者，谓之恶人，凡有益于人者，谓之善人。人类不为相害而生，故恶非人所当为，则可以遮之使止；人类不为相助而生，故善亦非人之责任，则不得迫之使行。善与恶之间，必以"无记"为之平线，责人以"无记"以上，而谓之曰公理，则束缚人亦甚矣。今夫隐遁者，犹未至与社会相离也。一人之力，足以耕十亩，十亩之人，馆粲有余，以其赢易麻枲竹木，足以御寒暑、庇风雨。复有他长，取以自乐，而不以是利人，斯谓隐遁之士。其不以是利人，诚凉薄寡恩矣，然而不得以背违公理责之。所以者何？人类非为世界而生，非为社会而生，非为国家而生，非互为他人而生，虽凉薄少恩，非他人所能干预也。若夫有机、无机二界，皆意志之表彰，而自迷其本体，则一切烦恼自此生。是故求清凉者，必在灭绝意志，而其道始于隐遁。若为灭绝意志而隐遁者，即不惮以道授人，亦不得不以道授人。何以故？隐匿良道，专以自利，则我痴我见，愈益炽然，必不能灭绝意志故。其次，或为深求学术，必避嚣尘而就闲旷，然后用意精专，所学既就，出则膏沐万方。是二者，辅益他人，为用至广，与专求自乐者异撰。然则尺蠖不屈则不伸，龙蛇不蛰则不现，无冥冥之志者，无昭昭之明，作止语默，其致一也。顾可以市闾期会相稽哉？自裁者，爱身之念，自我主之，不爱身之念，亦自我主之。我既绝对，非他人所得与其豪毛。昔希腊哲学家在那氏，尝躬蹈之矣。其他宗教哲学诸家，或有取舍，皆称心而为言。有神教者，以为人禀精灵于帝，躯命非我有也。故必恪恭将事，以待日月，无或自擅。无神教者，以为人类本由识根迷妄，流转生死之中，死固苦也，生亦不可谓非苦。徒绝其生，而他日之生卒不可断。故自裁者，与求长生者，其愚则同。德人庵卢知说之曰："世界最污垢也。故有志于道德者，必先弃捐躯体。弃捐躯体者，非就于自裁之途，勤修苦行，严持淫戒则可矣。若夫自裁而死者，能断生命，而不能断其求有生命之心。求有生命之心云何？即意志是。虽自裁而意志犹在，他日且复转生于世界中，独其郛廓异耳。是故欲免世界之苦者，不在形体根器之消亡，而在自断其意志。断意志者云何？曰以求断生命之意志，与求有生命之意志，自相格斗而已。此二虽异，在人自择之。择之者，非如世俗所谓本心之自由，乃法界意志之自由。"此则反对自裁矣。然有人论撰法理，而曰：人果有自裁之权否？则庵卢知答之曰："人身所有之权，与其身共归于消灭，复何问焉？"无神教中，亦言"杀自身无有罪。何以故？我身由我故。若身由我得罪果者，翦爪伤指便当得罪。何以故？自伤身故。"（《文殊师利问经·杂问品》）。然则反对自裁者，就胜义而计之；认可自裁者，就恒情而计之。一于胜义，则自裁与求生皆非；一于恒情，则自裁与求生皆得。今之持公理者，本不越恒情界域，而汲汲与自裁以厉禁，何所执持而得有此无上高权耶？明其虽诋谟神教，而根柢实与神教同也。吾土有陈天华、姚宏业、陈天听者，以愤激怀沙死。彼则又诋之曰：自裁者，求生天宫与极乐国土耳。不为社会增进福祉，惟一身就乐之为，故可鄙也！不悟汉土之自裁者，自颠连无告而外，皆以

谋画不行，民德堕丧，愤世伤人，以就死地，未有求生天宫、求趋极乐者。当其就死，实有所不忍见闻，亦冀友朋之一悟，风俗之一改也。而人亦高其风义，内省诸己，而知其过，负此志士，卒令发愤沈渊，则悔悟改良者众，其为益于社会亦巨矣！顾以兜率净土相嘲，何其反也？求生天者，固迷妄矣；求生极乐国土者，亦无过怯弱短气之士所为，泯绝死生，斯为至耳！是故庵卢知之说涅槃曰："乔答摩氏以涅槃之名词，表示寂灭，可谓豁然确斯矣。涅槃者，纯无而不与少有相杂之谓，质言则世界消灭是也。既到涅槃境界，则世界意志复其本来，而表彰之物，无有纤悉存者，亦无一物可以形状涅槃。故托义于无，以示消极，无非断空，独与幻有相对而谓之无。"庵卢知者，非纯为佛学者也。犹知涅槃与极乐国土，判然殊绝。循是以观，果求涅槃，则必不徒消形体矣；果求极乐国土，亦必无弃现在之生、而望将来之愉快矣。彼以是诮汉土之自裁者，未达汉土人心本不尔也。藉令世有其人，亦彼自发愿耳。彼非世界之佣奴，而安得以公理检柙之？综此三者，所持公理，皆以己意律人，非人类所公认。人类所公认者，不可以个人故，陵轹社会；不可以社会故，陵轹个人。若如公理之说，无益于社会者，悉为背违公理。充其类例，则有法人之俗，虐老兽心，以为父既昏耄，不能饬力长财，为世补益，而空耗费衣食之需，不如其死，则自载其老父，沈之江水。是则持公理者，乃豺狼之不若，狸貙所不为耳。世之残贼，有数类焉。比校其力，则有微、甚之分。宁得十百言专制者，不愿有一人言天理者；宁得十百言天理者，不愿有一人言公理者。所以者何？专制者其力有限，而天理家之力，比于专制为多。言天理者，独于臣之事君，子之事父，操之过蹙，父之尽期，率先于子，而出身事君，亦得恣意去留。是故天理缚人，非终身不能解脱。言公理者，以社会常存之力抑制个人，则束缚无时而断。言天理者，谓臣子当受君父抑制，而不谓君父当抑制。君父以不道遇其臣子者，非独天理家非之，一切社会亦非之。故见屈于一人，而常受怜于万类，是尚有讼冤之地。言公理者，以社会抑制个人，则无所逃于宙合。然则以众暴寡，甚于以强陵弱。而公理之惨刻少恩，尤有过于天理。乃知庄周所谓"齐物者，非有正处、正味、正色之定程，而使万物各从所好"。其度越公理之说，诚非巧历所能计矣。若夫庄生之言曰："无物不然，无物不可。"与海格尔所谓"事事皆合理，物物皆善美"者，词义相同。然一以为人心不同，难为齐概；而一以为终局目的，借此为经历之途。则根柢又绝远矣。

进化者，以常识论之，必有所处，而后能进；若无所处，则必不能进。虽然，进者必动，而动与处相反。是故伊黎耶派哲学之言曰："空间者，自极小之尘点成；时间者，自极小之刹那成。所谓动者，曰于极小之时间，遍过极小之空间耳。然当其遍过空间也，不得不停顿于空间。第一刹那，停顿于空间也；第二刹那，亦停顿于空间也；第三刹那，犹之停顿于空间也。始终停顿，斯不得谓之为动。飞箭虽行，其实不行也。"（按：此与《庄子·天下》篇所引名家说同。）然则所谓进者，本由根识迷妄所成，而非实有此进。就据常识为言，一切物质，本自不增不减，有进于此，亦必有退

于彼，何进化之足言！且有机物界，世见其进化之幻象也。而无机物界，并此幻象亦不可睹。借观地球，无时而不绕日，乃其所旋轨道，惟是循环周转，非有直进之途。譬若户枢常动，不能有分寸过于规外。夫既循环周转，则方见为进，即见其为退矣。又观月魄与海水者，终日折旋，而今月之明，不能加于古月，今潮之盛，不能过于古潮。安得所谓进化者？惟仅就有机物界以言进化，则幻象略可睹耳。虽然，进化者，由外缘牵引以成，而人心所向，不悉在是。幸福增进，一部人类所盲从也，他部人类，则或有反对此者。以善恶言，求增进幸福者，特贪冒之异名。所以者何？有所进者，不得不先有所处，而最初所处之点，惟是兽性。循其所处之点，日进不已，亦惟是扩张兽性。始之兽性，鼷鼠、陵鱼若耳；积久而扩张其兽性，乃若狻猊、白虎。兽性则同，而反愈加之厉。是则进化之恶，又甚于未进化也。以苦乐言，资生养形之事，必由操作致之。人人自宝爱其朽骨，无可奈何，而忍形以就苦，斯已勤矣。更求增进，则乐必不能与苦相偿。而不见之耕稼之骊牛乎？藜藿布野，足以疗饥，横为人伦牵引，喘息流汗，以服劳于陇上，所得稻粱，不为牛啖。纵令牛自耕田，牛自啖之，牛之所需，本不在此。苦身以求稻粱之美，曷若自放而食藜藿矣。人求进化，必事气机，欲事气机，必先穿求石炭，而人之所需，本不在此。与其自苦于地窟之中，以求后乐，曷若樵苏耕获，鼓腹而游矣。夫乐不与苦相偿，谁有白痴，甘为此者？若曰，以是利益后人，则无异牛之为人耕稼也。后人生计，自有后人任之，安用前人为之尽瘁于百年以上？或有出其余力，以扶病字孤者，此于道德为能然，非于责任为当然。独以人类同根，必不忍他人之冻饿，乃率由悲性以为之，而非他人所能强迫。若夫后人者，朕兆未形，簪萌未现，则悲性无自而生，乃为之劳形自苦，不太多事耶？世有其人，计虑深远，以其所已见者，推之其所未见，鞅掌贤劳，为后昆谋安乐，固任侠事，而不可以是遍责恒民。若更有知幸福之妄者，则当为人类断其追求无已之心，使归安稳。而竭能尽智以谋形质者，其可以已矣。或曰：劳动者，人之天性，循其天性而谋进化，易若水之转轮。此亦不然。动者人之天性，劳者非人之天性。惟好动也，故其心掉举不安，乍动于此，辄弃而转动于彼，必无坚忍以就一事者。有之，则父师所督率，生计所驱使云尔。虽然，动至于劳，亦未有不思休息者。农者知不耕则不食，自节其性，以服先畴，此为形累，非其天性然也。虽自耘其陇亩者，一日得休，亦未尝不自欣幸。谁云劳为乘舆之好乎？若诸文艺技巧之事，劳与乐俱，则安肆而行之；以劳求福，则竭蹶而行之。劳与乐俱者，虽以黄屋之尊，有时厌弃万几，愿自侪于梓匠，若明熹宗之喜刻木，是也。此非好劳，顾行乐耳！以劳求福者，教迫为之，犹必尔然疲役。今有二人，一事刻印，一事磨针，非由外铄，皆自勉以就功者。若其程功终日，刻印者犹自喻适志，而磨针者则吟呻欲卧矣。又有三人，一画花木，一操会计，一编谱表，终日程功，其劳相等，绘画者犹栩栩自得，操会计者，编谱表者，则邈然思欲脱离矣。是何也？一即劳以为乐，当其劳时，即其乐时；一行劳以求福，而见前所操之业，皆枯槁鲜味者，故其趣不同矣。且夫人心好

动，以掉举之心为依，不以坚忍之心为依，故好动正与好劳相反。近世资生之计，农耕为急，渔猎则不足重轻也。然人有素未习耕，亦素未习猎者，与之出而驰骋射弋，虽不能，犹踊跃趋之；与之出而犁草掊土，则未有乐从者。借观贵游之子，以暇日钓鱼弹雀者多，有以暇日发土舂米者乎？夫乐于猎者，非为给鲜；不乐于农者，亦非为仓廪有余也。猎者作姿骏逸，本乎掉举之心；农者所事拙钝，本乎坚忍之心。人心依掉举而不依坚忍，故非饥寒所迫，则未有舍此就彼者。然则人之天性，以动为趣，不以劳为趣；以劳而现乐者为趣，不以劳而求福者为趣，章章矣。而求进化者，不在行乐之劳，而在求福之劳；不在掉举之动，而在坚忍之动。若人皆自私其产，斯亦可也。既和合众产以为一丸，而欲其忍性就劳，则势所不行，亦明甚。乃曰：劳动为人之天性，是则为诬天性者。余谓进化之说，就客观而言之也。若以进化为主义者，事非强制，即无以使人必行。彼既标举自由，而又预期进化，于是构造一说以诬人曰："劳动者人之天性。"若是者，正可名进化教耳。本与人性相戾，而强为训令以笼愚者曰："尔之天性然。"若是而主持强权者，亦可为训令以笼人曰："服从强权者，尔之天性然。"此与神教之说，相去几何？如上所说，皆就人之感性言也。若严密言之，明日有无，必非今日所能逆计。所以者何？未至明日，而言明日之有，即无证验。虽昨日之视今亦为明日，所更明日已多，而今日非昨日，则无比例。故明日尚不能知其必有，离于明日，何进化之可言？此则徒为戏论而已！

惟物者，自物而外，不得有他。应用科学者，非即科学自体；而科学之研究物质者，亦非真惟物论。是何也？言科学者，不能舍因果律。因果非物，乃原型观念之一端。既许因果，即于物外许有他矣。真持惟物论者，在印度有斫婆迦师，在欧洲有吼模耳。乃若《胜论》之言阿耨，伊壁钩卢之言阿屯，黎布尼之言毛奈陀，汉语译之，皆云原子。然彼实轶出经验以外，以求本根于无方分者。况其所谓原子，非独物有，亦许心有，则仍是心物二元也。斫婆迦说，以为现量诚谛，比量虚妄。此即断绝因果矣。又谓地水火风，任运流转，自斯而外，更无心量。即彼地水火风者，亦但有现行，初无种子。此又断绝本质矣。吼模之言曰："弄球者先转一球，进而击触他球，则他球亦转，其势流注相迁，而不可以先转为后转之因，后转为先转之果。"诸言因者，非五根所能感触，得一现象，而归之于不可见之因，谬矣。因云，果云，此皆联想所成。联想云何？凡同一事而屡见者，即人心之习惯所由生。初见一事，酷有此，后有彼；继见一事，前有此，后有彼。如是更十百次，皆前有此，后有彼，遂以此为彼因，彼为此果。其实非有素定也。且夫白日舒光，燔火发热，亦其现象则然，以为日必舒光，火必发热，则不可。惟根识所触证者，有日与火之现象，必有光与热之现象随之。以吾心之牵联，而谓物自牵联，乃懵然定为因果。若就物言，日自日耳，何与于光；火自火耳，岂关于热。安见有日必有光，有火必有热者？余谓吼模之说，犹未究也。正感觉时，惟有光相热相，非有日相火相。日与火者，待意识取境分齐而为之名。故光与热为现象，光上之圆形锐形，亦为现象，而日与火为非现象。

若专信感觉者，日、火尚不可得，况可言其舒光发热之功能哉？夫既遮拨因果，则科学所证明者，一切不得许为极成，非独遮拨因果而已。科学之说，既得现象，亦必求其本质。而吼模之说，惟许现象，不许本质，则原子之义自摧。由是观之，惟物论成，则科学不得不破。世人之矜言物质文明者，皆以科学揭橥，而妄托其名于惟物，何其远哉！斯宾塞尔著综合哲学，分可知、不可知为二篇。曰：时间空间不可知，力不可知，物质不可知，流转不可知。而又崇重科学，以为最上。然力与物质且不可知，则科学之根已绝。虽有所建立发明，如海市寻香城耳。物质既不可知，则惟求之现象。而现象与现象之因果，于此心界虽可知，于彼物界诚有此因果否，亦不可知。则名言堑绝，无可为趋入之途矣。即实而言，惟物之与惟心，其名义虽绝相反，而真惟物论，乃即真惟心论之一部。所以者何？不许因果，不许本质，惟以现所感触为征，此则所谓"现见别转，远离一切种类、名言、假立；无异诸门分别"者，是正惟心论之见量。吼模有言："触寒而生寒觉，触热而生热觉，当是时，无寒热之名言也。名为寒热，必在感觉已灭之时。若充其例，当有寒觉与热觉时，惟于自体觉有寒热，未有寒热外来之想。更充其例，掷贝珠顷，以青色对向眼识，掷贝珠顷，眼识与青色俱生。是时分别未形，但觉眼之与青，泯合非二，未有青在眼外之想。"故专以感觉为征者，现象有对，且不得成，况物之本质哉？故曰：惟物论者，惟心论之一部也。或则变转其言曰：感觉本在神经，而神经亦为物质，以物知物，何系于心？是亦可曰：惟心论者，惟物论之一部也。应之曰：心量本非一端而罄。（凡言心者，正当言识，以心本义为心脏，引伸为识之代词，疑于物质也。然今亦随俗言之。正犹魂本是气，精本是液，而言魂、言精神者，亦得引伸为无形之名词耳。）今之言感觉者，以为内印神经；言忆念者，以为神经有遗印也。不悟显色形色，虽可以印象为缘，而数量即无印象。如人见三饭颗，若只缘印象者，感觉以后，当惟生饭颗、饭颗、饭颗之想，必不得生三饭颗之想。今有三饭颗之想者，非于尔所饭颗，各各取其印象；亦非以尔所饭颗，和合为一以成一种印象。必有原型观念，在其事前；必有综合作用，在其事后。安得云只以物质对取物质耶？虽然，此犹感觉以后事也。而当其初感觉时，亦有悟性为其助伴。如庵卢知之言曰："物映眼帘，其形皆倒，而视觉所取则非倒。明感觉亦以悟性为依。"若专就神经对印为言，即无解于倒见之疑矣。又若为印象者，一日接十印象，印已模糊，何以得了了而忆。故知现量感觉，一切惟心，而甄明科学者，必不许现量为究竟。此特相似之惟物论，其于真惟物论，翩其反矣！以物质文明求幸福者，不自量度，而妄尸惟物之名，斯亦厚颜之甚也！夫真惟物论者，既举本质而空之，惟以本质为心所妄念之名，是骎骎与惟心相接。然吼模复不许心有本质者，以心亦念念生灭，初无自性。惟无自性，故一切苦乐，心得感之。若心有自性者，即不为苦乐之境所变。然则求乐者，但求诸心，毋求诸物，亦可矣。若夫啜菽饮浆以愈饥渴，冬裘夏葛以避寒暑，上栗下借以庇雪霜，采艾储药以备疫疠，人之借资于外物者，诚不可乏。过此以往，则安必汲汲物质之务哉？人而执鞭为

隶，其行至可羞也。含垢不辞，曰惟存身之故。既存身矣，而复以他种福祉之故，执鞭为隶，其猥贱则甚于向之为隶者矣。不执鞭为隶于人，而执鞭为隶于物，以斯求福，其猥贱又甚于向之为隶者矣。

自然者，物有自性，所谓求那；由自性而成作用，所谓羯磨。故合言之曰自然。知物无自性之说，则自然之说破。或有言本然者，与自然同趣而异其名。或有言法尔者，则以物无自性，一切为无常法所漂流。近人又言自然规则，乃合自然、法尔为一谈。言法尔者，本谓离心不得一法，即此法者，亦心之尔焰迷惑所成。言自然规则者，则胶于自性，不知万物皆展转缘生，即此展转缘生之法，亦由心量展转缘生。虽然，言此者固自托于惟物。若果惟物，此自然规则者，为在物中，为在物外？若在物外，既许物外更有他事，即不容妄托惟物之名；若在物中，有豪定者，固得以自然规则名，无豪定者，亦得以自然规则名。虽然，火之求那，自然而热；火之羯磨，自然而烧。而死灰沙砾有不可得烧者，则火之羯磨破。人之按火，未有不觉其热，而死灰沙砾，则无热觉。纵令火着死灰沙砾以后，人按之犹生热触，特未知火在死灰沙砾，果热否也？则火之求那亦破。若曰：于此而热，于此而烧，于彼则无热无烧，亦得名为自然规则。然则火但是火，而热与烧者，惟一部物质对火之名，即不得言火本有热、火本能烧矣。循是以推，所谓自然规则者，非彼自然，由五识感触而觉其然，由意识取像而命为然。是始终不离知识，即不得言本在物中也。今若有人问言：世间有法过自然否？则应之曰：知自然者，过于自然。夫就胜义言之，名、相二者，皆由分别妄念所成。若就俗谛言之，相则在物，可认为真；名乃在心，惟认为假。故纵不说物为心造，而不容不说自然等名为心造。物若非心造耶？知物者，或未能过物。自然之名，既为心造，则知自然者，必过于自然矣。故真惟物论者，亦不得不遮拨自然，而托之者至谬妄也。虽然，今亦且置斯事，就人间社会言之，凡所谓是非者，以侵越人为规则为非，不以侵越自然规则为非。人为规则，固反抗自然规则者也。昔希腊王子有别封于新头河者曰弥兰，问那伽犀那曰：智者作恶，愚者作恶，此两人殃咎谁多得者？那伽犀那曰：愚人作恶，得殃大；智人作恶，得殃小。王曰：不如那伽犀那言。我国治法，大臣有过，则罪之重；愚民有过，则罪之轻。是故智者作恶得殃大，愚者作恶得殃小。那伽犀那问王曰：譬如烧铁在地，一人知为烧铁，一人不知为烧铁，谁烂手大者耶？王曰：不知者烂手大。那伽犀那曰：愚者作恶，不知自悔，故其殃大；智者作恶，知不当为而自悔过，故其殃小。盖弥兰所说者，人为之法，故知而触之者咎重，不知而触之者咎轻。那伽犀那所说者，自然之法，故知而触之者咎轻，不知而触之者咎重。就此问答，足以知二种规则之不同矣。且黠者之必能诈愚，勇者之必能陵弱，此自然规则也。循乎自然规则，则人道将穷。于是有人为规则以对治之，然后烝民有立。若别有自然规则，必不可抗，而人有恣意妄抗之者，此亦任其自为耳。蚊欲负山，蚷欲驰河，讥其不量力可也，责其不合义则不可也。夫阑人人之邸舍者有罪，而阑入大火聚中者无罪。谋斩关越塞者有罪，而谋超越星

球者无罪。纵有非笑之者，惟得斥为顽愚，不得指为过恶。以自然规则本无与于人道，顺之非功，逆之非罪云尔。今夫进化者，亦自然规则也。虽然，视人火必热、人水必濡，则少异。盖于多数不得不然，非于个人不得不然。个人欲自遏其进化，势非不能。纵以个人之不进化，而风靡多数，使一切皆不进化，亦不得为个人咎。以进化者，本严饰地球之事，于人道初无与尔。然主持进化者，恶人异己，则以违背自然规则弹人。吾则诘之曰：人之有死，亦自然规则也。病革而求医药者，将以遮防其死，曷不以违背自然规则弹之耶？昔庄氏载子来有病，喘喘将死，曰，父母于子，东西南北，唯命之从；阴阳于人，不翅于父母，彼近吾死，而我不听，我则悖矣。郭象说之曰："自古或有能违父母之命者，未有能违阴阳之变，而距昼夜之节者也。死生犹昼夜耳，时当死而横不听之，则适足捍逆于理。"此明以死为自然规则，不可旅距矣。而今之尊信自然规则者，一则废之，一则举之，自为矛盾而不悟。若曰：自然规则虽有死，而吾得暂缓其死，独不可曰，自然规则虽有进化，而吾得暂缓其进化乎？呜呼！昔之愚者，责人以不安命；今之妄者，责人以不求进化。二者行藏虽异，乃其根据则同。以命为当安者，谓命为自然规则，背之则非义故；以进化为当求者，亦谓进化为自然规则，背之则非义故。自我观之，承志顺则，自比于斯养之贱者，其始本以对越上神，神教衰而归敬于宿命，宿命衰而归敬于天钧，俞穴相通，源流不二。世有大雄无畏者，必不与竖子聚谈猥贱之事已！

原载《民报》二十二号（1908 年 7 月 10 日）

选自《太炎文录初编》别录卷三

5. 鲁迅的文化批判*

文化偏至论①

中国既以自尊大昭闻天下，善诋谀者，或谓之顽固；且将抱守残阙，以底于灭亡。近世人士，稍稍耳新学之语，则亦引以为愧，翻然思变，言非同西方之理弗道，事非合西方之术弗行，掊击旧物，惟恐不力，曰将以革前缪而图富强也。间尝论之：昔者帝轩辕氏之戡蚩尤②而定居于华土也，典章文物，于以权舆，有苗裔之繁衍于兹，则更改张皇，益臻美大。其蠢蠢于四方者，胥蔑尔小蛮夷耳，厥种之所创成，无一足为中国法，是故化成发达，咸出于己而无取乎人。降及周秦，西方有希腊罗马起，艺文思理，灿然可观，顾以道路之艰，波涛之恶，交通梗塞，未能择其善者以为师资。洎元明时，虽有一二景教父师③，以教理暨历算质学于中国，而其道非盛。故迄于海禁既开，哲人踵至④之顷，中国之在天下，见夫四夷之则效上国，革面来宾者有之；或野心怒发，狡焉思逞者有之；若其文化昭明，诚足以相上下者，盖未之有也。

---

* 选自《鲁迅全集》，人民文学出版社，1981。

① 本篇最初发表于1908年8月《河南》月刊第7号，署名迅行。

② 轩辕氏之戡蚩尤，轩辕氏即黄帝，我国传说中汉族的始祖、上古帝王。相传他与九黎族的首领蚩尤作战，擒杀蚩尤于涿鹿。

③ 景教父师，指在中国传教的天主教士。1290年（元至元二十七年），意大利教士若望高未诺经印度来北京；1581年（明万历九年），利玛窦和罗明坚至澳门，经肇庆到北京。西方天文、数学、地理等近代科学，即经由他们传入中国。其后来者渐多，明清间主持改革历法的德教士汤若望，即是其中最著名的一人。

④ 海禁，鸦片战争以前，清朝政府实行传统的闭关政策，禁阻民间商船出口从事海外贸易，规定外国商船在指定的海口通商，这些措施叫作“海禁”。从1840年鸦片战争开始，资本主义列强用枪炮打开了中国的大门，强迫中国接受一系列不平等条约，于是海禁大开，中国逐渐沦为半封建半殖民地社会，西方资产阶级的科学文化也随之传入中国。皆人，白种人。

屹然出中央而无校雠[①]，则其益自尊大，宝自有而傲睨万物，固人情所宜然，亦非甚背于理极者矣。虽然，惟无校雠故，则宴安日久，苓落以胎，迫拶不来，上征亦辍，使人茶，使人屯，其极为见善而不思式。有新国林起于西，以其殊异之方术来向，一施吹拂，块然踣僵[②]，人心始自危，而辁才小慧之徒，于是竞言武事。后有学于殊域者，近不知中国之情，远复不察欧美之实，以所拾尘芥，罗列人前，谓钩爪锯牙，为国家首事，又引文明之语，用以自文，征印度波兰[③]，作之前鉴。夫以力角盈绌者，于文野亦何关？远之则罗马之于东西戈尔[④]，迩之则中国之于蒙古女真，此程度之离距为何如，决之不待智者。然其胜负之数，果奈何矣？苟曰是惟往古为然，今则机械其先，非以力取，故胜负所判，即文野之由分也。则曷弗启人智而开发其性灵，使知罟获戈矛，不过以御豺虎，而喋喋誉白人肉攫之心，以为极世界之文明者又何耶？且使如其言矣，而举国犹孱，授之巨兵，奚能胜任，仍有僵死而已矣。嗟夫，夫子盖以习兵事为生，故不根本之图，而仅提所学以干天下；虽兜牟[⑤]深隐其面，威武若不可陵，而干禄之色，固灼然现于外矣！计其次者，乃复有制造商估立宪国会之说[⑥]。前二者寮见重于中国青年间，纵不主张，治之者亦将不可缕数。盖国若一日存，固足以假力图富强之名，博志士之誉；即有不幸，宗社为墟，而广有金资，大能温饱，即使估恃既失，或被虐杀如犹太遗黎[⑦]，然善自退藏，或不至于身受；纵大祸垂及矣，而幸免者非无人，其人又适为己，则能得温饱又如故也。若夫后二，可无论已。中较善者，或诚痛乎外侮迭来，不可终日，自既荒陋，则不得已，姑拾他人之绪余，思鸠大群以抗御，而又飞扬其性，善能攘扰，见异己者兴，必借众以陵寡，托言众治，压制乃尤烈于暴君。此非独于理至悖也，即缘救国是图，不惜以个人为供献，而考索未用，思虑粗疏，茫未识其所以然，辄皈依于众志，盖无殊瘤疾之人，去药石攝卫之道弗讲，

---

① 校雠，原意是校对文字正误，这里是比较的意思。

② 踣僵，僵倒。僵，同僵。

③ 印度波兰，印度于1849年被英国侵占；波兰于18世纪末被俄国、普鲁士、奥地利三国瓜分。

④ 戈尔(Gaul)，通译高卢。3世纪末高卢等族联合罗马奴隶进攻罗马帝国，经过长期的战争，它于476年覆亡。

⑤ 兜牟，军盔。

⑥ 制造商估，即发展工业和商业。当时一部分知识分子在民族危机和洋务运动的刺激下，提出中国应该学习西方资本主义国家的自然科学和生产技术，制造新式武器、交通工具和生产工具，建立近代工业，振兴商业，和外国进行“商战”。立宪国会，是戊戌政变后至辛亥革命之间改良主义者所主张和提倡的政治运动。这时期的改良主义者，包括康有为、梁启超等在内，已经走上了反动的道路；他们主张君主立宪和成立欧洲资产阶级式的国会，反对孙中山等主张推翻清政府的民主革命运动。

⑦ 犹太遗黎，犹太国建于前11世纪至前10世纪之间，在1世纪亡于罗马，以后犹太人即散居世界各地。

而乞灵于不知之力，拜祷稽首于祝由[1]之门者哉。至尤下而居多数者，乃无过假是空名，遂其私欲，不顾见诸实事，将事权言议，悉归奔走干进之徒，或至愚屯之富人，否亦善垄断之市侩，特以自长营搰[2]，当列其班，况复掩自利之恶名，以福群之令誉，捷径在目，斯不惮竭蹶以求之耳。呜呼，古之临民者，一独夫也；由今之道，且顿变而为千万无赖之尤，民不堪命矣，于兴国究何与焉。顾若而人者，当其号召张皇，盖蔑弗托近世文明为后盾，有佛戾[3]其说者起，辄谥之曰野人，谓为辱国害群，罪当甚于流放。第不知彼所谓文明者，将已立准则，慎施去取，指善美而可行诸中国之文明乎，抑成事旧章，咸弃捐不顾，独指西方文化而为言乎？物质也，众数也，十九世纪末叶文明之一面或在兹，而论者不以为有当。盖今所成就，无一不绳前时之遗迹，则文明必日有其迁流，又或抗往代之大潮，则文明亦不能无偏至。诚若为今立计，所当稽求既往，相度方来，掊物质而张灵明，任个人而排众数。人既发扬踔厉矣，则邦国亦以兴起。奚事抱枝拾叶，徒金铁[4]国会立宪之云乎？夫势利之念昌狂于中，则是非之辨为之昧，措置张主，辄失其宜，况乎志行污下，将借新文明之名，以大遂其私欲者乎？是故今所谓识时之彦，为按其实，则多数常为盲子，宝赤菽以为玄珠，少数乃为巨奸，垂微饵以冀鲸鲵。即不若是，中心皆中正无瑕玷矣，于是拮据辛苦，展其雄才，渐乃志遂事成，终致彼所谓新文明者，举而纳之中国，而此迁流偏至之物，已陈旧于殊方者，馨香顶礼，吾又何为若是其芒芒哉！是何也？曰物质也，众数也，其道偏至。根史实而见于西方者不得已，横取而施之中国则非也。借曰非乎？请循其本——

夫世纪之元，肇于耶稣[5]出世，历年既百，是为一期，大故若兴，斯即此世纪所有事，盖从历来之旧贯，而假是为区分，无奥义也。诚以人事连绵，深有本柢，如流水之必自原泉，卉木之茁于根菱[6]，倏忽隐见，理之必无。故苟为寻绎其条贯本末，大都蝉联而不可离，若所谓某世纪文明之特色何在者，特举荦荦大者而为言耳。按之史实，乃如罗马统一欧洲以来，始生大洲通有之历史；已而教皇以其权力，制御全欧，使列国靡然受圈，如同社会，疆域之判，等于一区；益以梏亡人心，思想之自由几绝，聪明英特之士，虽摘发新理，怀抱新见，而束于教令，胥缄口结舌而不敢言。虽

---

① 祝由，旧时用符咒等迷信方法治病的人。

② 营搰，钻营掠夺。

③ 佛戾，违逆。佛，通拂。

④ 金铁，指当时杨度提出的所谓"金铁主义"。1907 年 1 月，杨度在东京出版《中国新报》，分期连载《金铁主义说》。金指"金钱"，即经济；铁指"铁炮"，即军事。这实际上是重复洋务派"富国强兵"的论调，与当时梁启超的君主立宪说相呼应。

⑤ 耶稣（约前 4—30），基督教创始人，犹太族人。现在通用的公历，以他的生年为纪元元年（据考证，他实际生年约在公元前 4 年）。据《新约全书》说，他在犹太各地传教，为犹太当权者所仇视，后被捕送交罗马帝国驻犹太总督彼拉多，钉死在十字架上。

⑥ 菱，即草根。

然，民如大波，受沮益浩，则于是始思脱宗教之系缚，英德二国，不平者多，法皇[①]宫庭，实为怨府，又以居于意也，乃并意大利人而疾之。林林之民，咸致同情于不平者，凡有能阻泥教旨，抗拒法皇，无间是非，辄与赞和。时则有路德（M. Luther）者起于德，谓宗教根元，在乎信仰，制度戒法，悉其荣华，力击旧教而仆之。自所创建，在废弃阶级，黜法皇僧正[②]诸号，而代以牧师，职宣神命，置身社会，弗殊常人；仪式祷祈，亦简其法。至精神所注，则在牧师地位，无所胜于平人也。转轮[③]既始，烈粟遍于欧洲，受其改革者，盖非独宗教而已，且波及于其他人事，如邦国离合，争战原因，后兹大变，多基于是。加以束缚弛落，思索自由，社会蔑不有新色，则有尔后超形气学[④]上之发见，与形气学上之发明。以是胚胎，又作新事：发隐地[⑤]也，善机械也，展学艺而拓贸迁也，非去羁勒而纵人心，不有此也。顾世事之常，有动无定；宗教之改革已，自必益进而求政治之更张。溯厥由来，则以往者颠覆法皇，一假君主之权力，变革既毕，其力乃张，以一意孤临万民，在下者不能加之抑制，日夕孳孳，惟开拓封域是务，驱民纳诸水火，绝无所动于心：生计绌，人力耗矣。而物反于穷，民意遂动，革命于是见于英，继起于美，复次则大起于法朗西，[⑥]扫荡门第，平一尊卑，政治之权，主以百姓，平等自由之念，社会民主之思，弥漫于人心。流风至今，则凡社会政治经济上一切权利，义必悉公诸众人，而风俗习惯道德宗教趣味好尚言语暨其他为作，俱欲去上下贤不肖之闲，以大归乎无差别。同是者是，独是者非，以多数临天下而暴独特者，实十九世纪大潮之一派，且曼衍人今而未有既者也。更举其他，则物质文明之进步是已。当旧教盛时，威力绝世，学者有见，大率默然，其有毅然表白于众者，每每获囚戮之祸。递教力堕地，思想自由，凡百学术之事，勃焉兴起，学理为用，实益遂生，故至十九世纪，而物质文明之盛，直傲睨前此二千余年之业绩。数其著者，乃有棉铁石炭之属，产生倍旧，应用多方，施之战斗制造交通，无不功越于往日；为汽为电，咸听指挥，世界之情状顿更，人民之事业益利。久食其赐，信乃弥坚，渐而奉为圭臬，视若一切存在之本根，且将以之范围精神界所有事，现实生活，胶不可移，惟此是尊，惟此是尚，此又十九世纪大潮之一派，且曼衍人今而未有既者也。虽然，教权庞大，则覆之假手于帝王，比大权尽集一人，则又颠之以众庶。理若极于众庶矣，而众庶果足以极是非之端也耶？宴安逾法，则矫之以教

---

① 法皇，即教皇，其宫廷在梵蒂冈。

② 僧正，即主教。

③ 转轮，意即变革。

④ 超形气学，指研究客观事物一般的发展规律的科学，即哲学；与下文的形气学，即具体的自然科学相对而言。

⑤ 发隐地，指15世纪末叶发现美洲大陆。

⑥ 英、美、法三国的革命，指1649年和1688年英国两次资产阶级革命，1775年美国反对英国殖民统治的独立战争，1789年法国大革命。

宗，递教宗淫用其权威，则又掊之以质力。事若尽于物质矣，而物质果足尽人生之本也耶？平意思之，必不然矣。然而大势如是者，盖如前言，文明无不根旧迹而演来，亦以矫往事而生偏至，缘督[①]校量，其颠灼然，犹孑与躄[②]焉耳。特其见于欧洲也，为不得已，且亦不可去，去孑与躄，斯失孑与躄之德，而留者为空无。不安受宝璧之者奈何？顾横被之不相系之中国而膜拜之，又宁见其有当也？明者微睇，察逾众凡，大士哲人，乃蚤识其弊而生愤叹，此十九世纪末叶思潮之所以变矣。德人尼佉(Fr. Nietzsche)[③]氏，则假察罗图斯德罗(Zarathustra)之言曰，吾行太远，孑然失其侣，返而观夫今之世，文明之邦国矣，斑斓之社会矣。特其为社会也，无确固之崇信；众庶之于知识也，无作始之性质。邦国如是，奚能淹留？吾见放于父母之邦矣！聊可望者，独苗裔耳。[④] 此其深思遐瞩，见近世文明之伪与偏，又无望于今之人，不得已而念来叶者也。

然则十九世纪末思想之为变也，其原安在，其实若何，其力之及于将来也又奚若？曰言其本质，即以矫十九世纪文明而起者耳。盖五十年来，人智弥进，渐乃返观前此，得其通弊，察其黮暗，于是浡焉兴作，会为大潮，以反动破坏充其精神，以获新生为其希望，专向旧有之文明，而加之掊击扫荡焉。全欧人士，为之栗然震惊者有之，芒然自失者有之，其力之烈，盖深入于人之灵府矣。然其根柢，乃远在十九世纪初叶神思一派[⑤]；递夫后叶，受感化于其时现实之精神，已而更立新形，起以抗前时之现实，即所谓神思宗之至新者[⑥]也。若夫影响，则眇眇来世，肊测殊难，特知此派之兴，决非突见而靡人心，亦不至突灭而归乌有，据地极固，函义甚深。以是为二十世纪文化始基，虽云早计，然其为将来新思想之朕兆，亦新生活之先驱，则按诸史实所昭垂，可不俟繁言而解者已。顾新者虽作，旧亦未僵，方遍满欧洲，冥通其地人

---

① 缘督，遵循正确的标准。《庄子·养生主》："缘督以为经。"督，中道、正道。

② 孑，独臂。躄，跛足。

③ 尼佉(1844—1900)，通译尼采，德国哲学家，唯意志论和超人哲学的鼓吹者。他认为个人的权力意志是创造一切、决定一切的动力，鼓吹高踞于群众之上的所谓"超人"是人的生物进化的顶点，一切历史和文化都是由他们创造的，而人民群众则是低劣的"庸众"。他极端仇视无产阶级的社会主义革命运动，甚至连资产阶级的民主也坚决反对。他的理论反映了19世纪后半期垄断资产阶级的愿望和要求，后来成为德国法西斯主义的理论根据。作者把他当作代表新生力量的进步思想家，显然是当时的一种误解。以后作者对尼采的看法有了改变，在1935年写的《〈中国新文学大系〉小说二集序》中，称他为"世纪末"的思想家。(见《且介亭杂文二集》)

④ 察罗图斯德罗，通译查拉图斯特拉。这里引述的话见于尼采的主要哲学著作《查拉图斯特拉如是说》第1部第36章《文明之地》(与原文略有出入)。查拉图斯特拉，即公元前六七世纪波斯教的创立者查拉亚斯特(Zoroaster)；尼采在这本书中仅是借他来宣扬自己的主张，与波斯教教义无关。

⑤ 神思一派，指19世纪初叶以黑格尔为代表的唯心主义学派。

⑥ 神思宗之至新者，指19世纪末叶的极端主观唯心主义派别，如下文所介绍的以尼采、叔本华为代表的唯意志论，以斯蒂纳为代表的唯我论等。

民之呼吸，余力流衍，乃扰远东，使中国之人，由旧梦而入于新梦，冲决罅叫，状犹狂醒。夫方贱古尊新，而所得既非新，又至偏而至伪，且复横决，浩乎难收，则一国之悲哀亦大矣。今为此篇，非云已尽西方最近思想之全，亦不为中国将来立则，惟疾其已甚，施之抨弹，犹神思新宗之意焉耳。故所述止于二事：曰非物质，曰重个人。

个人一语，入中国未三四年，号称识时之士，多引以为大诟，苟被其谥，与民贼同。意者未遽深知明察，而迷误为害人利己之义也欤？夷考其实，至不然矣。而十九世纪末之重个人，则吊诡[①]殊恒，尤不能与往者比论。试案尔时人性，莫不绝异其前，人于自识，趣于我执，刚愎主己，于庸俗无所顾忌。如诗歌说部之所记述，每以骄蹇不逊者为全局之主人。此非操觚之士，独凭神思构架而然也，社会思潮，先发其朕，则遂之载籍而已矣。盖自法朗西大革命以来，平等自由，为凡事首，继而普通教育及国民教育，无不基是以遍施。久浴文化，则渐悟人类之尊严；既知自我，则顿识个性之价值；加以往之习惯坠地，崇信荡摇，则其自觉之精神，自一转而之极端之主我。且社会民主之倾向，势亦大张，凡个人者，即社会之一分子，夷隆实陷，是为指归，使天下人人归于一致，社会之内，荡无高卑。此其为理想诚美矣，顾于个人殊特之性，视之蔑如，既不加之别分，且欲致之灭绝。更举黩暗，则流弊所至，将使文化之纯粹者，精神益趋于固陋，颓波日逝，纤屑靡存焉。盖所谓平社会者，大都夷峻而不湮卑，若信至程度大同，必在前此进步水平以下。况人群之内，明哲非多，伧俗横行，浩不可御，风潮剥蚀，全体以沦于凡庸。非超越尘埃，解脱人事，或愚屯罔识，惟众是从者，其能缄口而无言乎？物反于极，则先觉善斗之士出矣：德人斯契纳尔（M. Stirner）[②]乃先以极端之个人主义现于世。谓真之进步，在于己之足下。人必发挥自性，而脱观念世界之执持。惟此自性，即造物主。惟有此我，本属自由；既本有矣，而更外求也，是曰矛盾。自由之得以力，而力即在乎个人，亦即资财，亦即权利。故苟有外力来被，则无间出于寡人，或出于众庶，皆专制也。国家谓吾当与国民合其意志，亦一专制也。众意表现为法律，吾即受其束缚，虽曰为我之舆台[③]，顾同是舆台耳。去之奈何？曰：在绝义务。义务废绝，而法律与偕亡矣。意盖谓凡一个人，其思想行为，必以己为中枢，亦以己为终极：即立我性为绝对之自由者也。至

---

① 吊诡，十分奇特的意思。《庄子·齐物论》："是其言也，其名为吊诡。"据唐代陆德明《经典释文》：吊，"音的，至也"；诡，"异也"。

② 斯契纳尔（1806—1856），通译斯蒂纳，德国哲学家卡斯巴尔·施米特的笔名。早期无政府主义者、唯我论者，青年黑格尔派代表之一。他认为"自我"是惟一的实在，整个世界及其历史都是"我"的产物，反对一切外力对个人的约束。著有《惟一者及其所有物》等。鲁迅认为斯蒂纳是一个"先觉善斗之士"，也是一种误解。

③ 舆台，古代奴隶中两个等级的名称，后泛指被奴役的人。

勖宾霍尔(A. Schopenhauer)[①],则自既以兀傲刚愎有名,言行奇觚,为世希有;又见夫盲瞽鄙倍之众,充塞两间,乃视之与至劣之动物并等,愈益主我扬己而尊天才也。至丹麦哲人契开迦尔(S. Kierkegaard)[②]则愤发疾呼,谓惟发挥个性,为至高之道德,而顾瞻他事,胥无益焉。其后有显理伊勃生(Henrik Ibsen)[③]见于文界,瑰才卓识,以契开迦尔之诠释者称。其所著书,往往反社会民主之倾向,精力旁注,则无间习惯信仰道德,苟有拘于虚[④]而偏至者,无不加之抵排。更睹近世人生,每托平等之名,实乃愈趋于恶浊,庸凡凉薄,日益以深,顽愚之道行,伪诈之势逞,而气宇品性,卓尔不群之士,乃反穷于草莽,辱于泥涂,个性之尊严,人类之价值,将咸归于无有,则常为慷慨激昂而不能自已也。如其《民敌》一书,谓有人宝守真理,不阿世媚俗,而不见容于人群,狡狯之徒,乃巍然独为众愚领袖,借多陵寡,植党自私,于是战斗以兴,而其书亦止:社会之象,宛然具于是焉。若夫尼佉,斯个人主义之至雄桀者矣,希望所寄,惟在大士天才;而以愚民为本位,则恶之不殊蛇蝎。意盖谓治任多数,则社会元气,一旦可隳,不若用庸众为牺牲,以冀一二天才之出世,递天才出而社会之活动亦以萌,即所谓超人之说,尝震惊欧洲之思想界者也。由是观之,彼之讴歌众数,奉若神明者,盖仅见光明一端,他未遍知,因加赞颂,使反而观诸黑暗,当立悟其不然矣。一梭格拉第[⑤]也,而众希腊人鸩之,一耶稣基督也,而众犹太人磔之,后世论者,孰不云缪,顾其时则从众志耳。设留今之众志,迻诸载籍,以俟评骘于来哲,则其是非倒置,或正如今人之视往古,未可知也。故多数相朋,而仁义之途,是非之端,樊然淆乱;惟常言是解,于奥义也漠然。常言奥义,孰近正矣?是故

---

① 勖宾霍尔(1788—1860),通译叔本华,德国哲学家,唯意志论者。他认为意志是万物的本原。意志支配一切,同时也给人类带来不可避免的痛苦,因为人们利己的"生活意志"在现实世界中是无法满足的,人生只是一场灾难,世界注定只能被盲目的、非理性的意志所统治。这种唯意志论后来成为法西斯主义的理论基础。他的主要著作有《世界即意志和观念》。

② 契开迦尔(1813—1855),通译克尔恺郭尔,丹麦哲学家。他用极端主观唯心主义来反对黑格尔的客观唯心主义,认为只有人的主观存在才是惟一的实在,真理即主观性。著作有《人生道路的阶段》等。

③ 显理·伊勃生(1828—1906),通译亨利克·易卜生,挪威戏剧家。他的作品对资产阶级社会的虚伪庸俗作了猛烈批判,鼓吹个性解放,认为强有力的人是孤独的,而大多数人是庸俗、保守的。在当时挪威小市民阶级占有很大势力,无产阶级还没有形成强大政治力量的条件下,这些思想具有反对小市民阶级市侩主义的进步意义;但其强烈的个人主义世界观和人生观,是同无产阶级的思想相冲突的。易卜生在19世纪欧洲文学史上有重要地位。他的作品在"五四"时期被介绍到中国,其进步的一面,在当时的反封建斗争和妇女解放斗争中曾起过积极的作用。主要作品有《玩偶之家》、《国民公敌》(即文中所说的《民敌》)等。

④ 拘于虚,囿于狭隘的见闻。《庄子·秋水》:"井蛙不可以语于海者,拘于虚也。"虚,洞孔。

⑤ 梭格拉第(Sokrates,前469—前399),通译苏格拉底,古希腊哲学家。他宣扬世界万物都是神为了一定目的安排的,是保守的奴隶主贵族的思想代表,后因被控犯有反对雅典民主政治之罪被判处死刑。

布鲁多既杀该撒[①]，昭告市人，其词秩然有条，名分大义，炳如观火；而众之受感，乃不如安多尼指血衣之数言。于是方群推为爱国之伟人，忽见逐于域外。夫誉之者众数也，逐之者又众数也，一瞬息中，变易反复，其无特操不俟言；即观现象，已足知不祥之消息矣。故是非不可公于众，公之则果不诚；政事不可公于众，公之则治不郅。惟超人出，世乃太平。苟不能然，则在英哲。嗟夫，彼持无政府主义者，其颠覆满盈，铲除阶级，亦已至矣，而建说创业诸雄，大都以导师自命。夫一导众从，智愚之别即在斯。与其抑英哲以就凡庸，曷若置众人而希英哲？则多数之说，缪不中经，个性之尊，所当张大，盖揆之是非利害，已不待繁言深虑而可知矣。虽然，此亦赖夫勇猛无畏之人，独立自强，去离尘垢，排舆言而弗沦于俗囿者也。

若夫非物质主义者，犹个人主义然，亦兴起于抗俗。盖唯物之倾向，固以现实为权舆，浸润人心，久而不止。故在十九世纪，爰为大潮，据地极坚，且被来叶，一若生活本根，舍此将莫有在者。不知纵令物质文明，即现实生活之大本，而崇奉逾度，倾向偏趋，外此诸端，悉弃置而不顾，则按其究竟，必将缘偏颇之恶因，失文明之神旨，先以消耗，终以灭亡，历世精神，不百年而具尽矣。递夫十九世纪后叶，而其弊果益昭，诸凡事物，无不质化，灵明日以亏蚀，旨趣流于平庸，人惟客观之物质世界是趋，而主观之内面精神，乃舍置不之一省。重其外，放其内，取其质，遗其神，林林众生，物欲来蔽，社会憔悴，进步以停，于是一切诈伪罪恶，蔑弗乘之而萌，使性灵之光，愈益就于黯淡：十九世纪文明一面之通弊，盖如此矣。时乃有新神思宗徒出，或崇奉主观，或张皇意力[②]，匡纠流俗，厉如电霆，使天下群伦，为闻声而摇荡。即其他评骘之士，以至学者文家，虽意主和平，不与世迕，而见此唯物极端，且杀精神生活，则亦悲观愤叹，知主观与意力主义之兴，功有伟于洪水之有方舟[③]者焉。主观主义者，其趣凡二：一谓惟以主观为准则，则律诸物；一谓视主观之心灵界，当较客观之物质界为尤尊。前者为主观倾向之极端，力特著于十九世纪末叶，然其趋势，颇与主我及我执殊途，仅于客观之习惯，无所盲从，或不置重，而以自有之主观世界为至高之标准而已。以是之故，则思虑动作，咸离外物，独往来于自心之天地，确信在是，满足亦在是，谓之渐自省其内曜之成果可也。若夫兴起之由，则原于外者，为大势所向，胥在平庸之客观习惯，动不由己，发如机缄[④]，识者不能堪，斯生反动；其原

---

① 该撒(G. J. Caesar，前100—前44)，通译恺撒，罗马共和国将领、政治家。前48年被任命为终身独裁者，前44年被共和派领袖布鲁多刺死。恺撒死后，他的好友马卡斯·安东尼(即文中所说的安多尼)指恺撒血衣立誓为他复仇。布鲁多刺杀恺撒后，逃到罗马东方领土，召集军队，准备保卫共和政治；前42年被安东尼击败，自杀身死。这里是根据莎士比亚的历史剧《裘力斯·恺撒》第三幕第二场中的情节。

② 意力，即唯意志论。

③ 方舟，即诺亚方舟。

④ 机缄，即机械。

于内者，乃实以近世人心，日进于自觉，知物质万能之说，且逸个人之情意，使独创之力，归于槁枯，故不得不以自悟者悟人，冀挽狂澜于方倒耳。如尼佉伊勃生诸人，皆据其所信，力抗时俗，示主观倾向之极致；而契开迦尔则谓真理准则，独在主观，惟主观性，即为真理，至凡有道德行为，亦可弗问客观之结果若何，而一任主观之善恶为判断焉。其说出世，和者日多，于是思潮为之更张，鹜外者渐转而趣内，渊思冥想之风作，自省抒情之意苏，去现实物质与自然之樊，以就其本有心灵之域；知精神现象实人类生活之极颠，非发挥其辉光，于人生为无当；而张大个人之人格，又人生之第一义也。然尔时所要求之人格，有甚异于前者。往所理想，在知见情操，两皆调整，若主智一派，则在聪明睿智，能移客观之大世界于主观之中者。如是思惟，追黑该尔(F. Hegel)[①]出而达其极。若罗曼暨尚古[②]一派，则息孚支培黎(Shaftesbury)[③]承卢骚(J. Rousseau)[④]之后，尚容情感之要求，特必与情操相统一调和，始合其理想之人格。而希籁(Fr. Schiller)[⑤]氏者，乃谓必知感两性，圆满无间，然后谓之全人。顾至十九世纪垂终，则理想为之一变。明哲之士，反省于内面者深，因以知古人所设具足调协之人，决不能得之今世；惟有意力轶众，所当希求，能于情意一端，处现实之世，而有勇猛奋斗之才，虽屡踣屡僵，终得现其理想：其为人格，如是焉耳。故如勖宾霍尔所张主，则以内省诸己，豁然贯通，因曰意力为世界之本体也；尼佉之所希冀，则意力绝世，几近神明之超人也；伊勃生之所描写，则以更革为生命，多力善斗，即迕万众不慑之强者也。夫诸凡理想，大致如斯者，诚以人丁转轮之时，处现实之世，使不若是，每至舍己从人，沉溺逝波，莫知所届，文明真髓，顷刻荡然；惟有刚毅不挠，虽遇外物而弗为移，始足作社会桢干。排斥万难，黾勉上征，人

---

① 黑该尔(1770－1831)，通译黑格尔，德国古典哲学的主要代表之一，客观唯心主义者。他认为精神是第一性的，世界万物都是由"绝对观念"所产生，英雄人物是"绝对观念"的体现者，因此创造人类历史的是他们。黑格尔的主要功绩在于发展了辩证法的思维形式，第一次把自然的和精神的世界描写为一个不断运动发展的辩证过程，并力求找出它们之间的内在联系。主要著作有《逻辑学》、《精神现象学》和《美学》等。

② 罗曼，指浪漫主义。尚古，指古典主义。

③ 息孚支培黎(1671－1713)，通译沙弗斯伯利，英国哲学家，自然神论者。他主张"道德直觉论"，认为人天然具有道德感，强调个人利益和社会利益不相矛盾，二者的统一调和就是道德的基础。他的理论是为当时专制皇权服务的。著有《德性研究论》。

④ 卢骚(1712－1778)，通译卢梭，法国启蒙思想家，"天赋人权"学说的倡导者。在哲学上，他承认感觉是认识的根源，但又强调人有"天赋的感情"和天赋的"道德观念"，并承认自然神论者的所谓上帝的存在。主要著作有《社会契约论》、《爱弥儿》等。按卢梭的生存年代在沙弗斯伯利之后。

⑤ 希籁(1759－1805)，通译席勒，德国诗人、戏剧家。德国浪漫主义文学的代表作家之一。他的哲学观点倾向于康德的唯心主义，认为支配物质的是"自由精神"，只要摆脱物质的限制，追求感觉和理性的完美的结合，人就能达到自由和理想的王国。著有剧本《强盗》、《阴谋与爱情》、《华伦斯坦》等。

类尊严，于此攸赖，则具有绝大意力之士贵耳。虽然，此又特其一端而已。试察其他，乃亦以见末叶人民之弱点，盖往之文明流弊，浸灌性灵，众庶率纤弱颓靡，日益以甚，渐乃反观诸己，为之欿然[①]，于是刻意求意力之人，冀倚为将来之柱石。此正犹洪水横流，自将灭顶，乃神驰彼岸，出全力以呼善没者尔，悲夫！

由是观之，欧洲十九世纪之文明，其度越前古，凌驾亚东，诚不俟明察而见矣。然既以改革而胎，反抗为本，则偏于一极，固理势所必然。洎夫末流，弊乃自显。于是新宗矗起，特反其初，复以热烈之情，勇猛之行，起大波而加之涤荡。直至今日，益复浩然。其将来之结果若何，盖未可以率测。然作旧弊之药石，造新生之津梁，流衍方长，曼不遽已，则相其本质，察其精神，有可得而征信者。意者文化常进于幽深，人心不安于固定，二十世纪之文明，当必沉邃庄严，至与十九世纪之文明异趣。新生一作，虚伪道消，内部之生活，其将愈深且强欤？精神生活之光耀，将愈兴起而发扬欤？成然以觉，出客观梦幻之世界，而主观与自觉之生活，将由是而益张欤？内部之生活强，则人生之意义亦愈邃，个人尊严之旨趣亦愈明，二十世纪之新精神，殆将立狂风怒浪之间，恃意力以辟生路者也。中国在今，内密既发，四邻竞集而迫拶，情状自不能无所变迁。夫安弱守雌，笃于旧习，固无以争存于天下。第所以匡救之者，缪而失正，则虽日易故常，哭泣叫号之不已，于忧患又何补矣？此所为明哲之士，必洞达世界之大势，权衡校量，去其偏颇，得其神明，施之国中，龡合无间。外之既不后于世界之思潮，内之仍弗失固有之血脉，取今复古，别立新宗，人生意义，致之深邃，则国人之自觉至，个性张，沙聚之邦，由是转为人国。人国既建，乃始雄厉无前，屹然独见于天下，更何有于肤浅凡庸之事物哉？顾今者翻然思变，历岁已多，青年之所思惟，大都归罪恶于古之文物，甚或斥言文为蛮野，鄙思想为简陋，风发涛起，皇皇焉欲进欧西之物而代之，而于适所言十九世纪末之思潮，乃漠然不一措意。凡所张主，惟质为多，取其质犹可也，更按其实，则又质之至伪而偏，无所可用。虽不为将来立计，仅图救今日之阽危，而其术其心，违戾亦已甚矣。况乎凡造言任事者，又复有假改革公名，而阴以遂其私欲者哉？今敢问号称志士者曰，将以富有为文明欤，则犹太遗黎，性长居积，欧人之善贾者，莫与比伦，然其民之遭遇何如矣？将以路矿为文明欤，则五十年来非澳二洲，莫不兴铁路矿事，顾此二洲土著之文化何如矣？将以众治为文明欤，则西班牙波陀牙[②]二国，立宪且久，顾其国之情状又何如矣？若曰惟物质为文化之基也，则列机括[③]，陈粮食，遂足以雄长天下欤？曰惟多数得是非之正也，则以一人与众禺处，其亦将木居而芧食欤[④]？此虽妇竖，必

---

① 欿然，忧虑、不满足的意思。

② 波陀牙，即葡萄牙。

③ 机括，指武器。

④ 禺，大猴子；芧，橡实。《庄子·齐物论》有"狙(猴)公赋芧"的寓言。

否之矣。然欧美之强，莫不以是炫天下者，则根柢在人，而此特现象之末，本原深而难见，荣华昭而易识也。是故将生存两间，角逐列国是务，其首在立人，人立而后凡事举；若其道术，乃必尊个性而张精神。假不如是，槁丧且不俟夫一世。夫中国在昔，本尚物质而疾天才矣，先王之泽，日以殄绝，逮蒙外力，乃退然不可自存。而铨才小慧之徒，则又号召张皇，重杀之以物质而囿之以多数，个人之性，剥夺无余。往者为本体自发之偏枯，今则获以交通传来之新疫，二患交伐，而中国之沉沦遂以益速矣。呜呼，眷念方来，亦已焉哉！

一九〇七年作

6. 奥威尔的语言批判*

政治与英语

愿意费点心思想想这个问题的人，大都承认英语的情况很不妙，可是大家又觉得无能为力，靠自觉的行动改变不了现状。我们的文明在走下坡路，我们的语言也就无法避免总的败坏趋势——人们的理由就是如此。由此还可以推论，反对滥用语言的斗争无非是伤感的怀旧情绪而已，就像宁可点蜡烛也不肯使用电灯，宁可坐双轮马车也不乘飞机一样。这种看法的后面，有一种不完全自觉的观念，就是把语言当作自然生成的东西，而不是我们为了达到自己的目的而造就的工具。

现在已经看得很清楚，语言败坏归根到底是政治与经济的原因引起的，不光是这位那位作家的恶劣影响。但是，结果也可能变为原因，可以强化原来的原因，从而产生更严重的后果，这样不断发展下去。一个人喝酒上了瘾，可能是因为他觉得事业不成功，然而由于喝上了瘾，他就失败得更惨。英语现在的问题也是一样的。因为我们的思想愚蠢，所以英语变得很丑，很不准确，然而语言的丑恶混乱又使我们更容易产生愚蠢思想。关键在于，这个过程是可以逆转的。现代英语，特别是书面语，到处都是坏习惯；由于人们互相模仿，坏习惯得以传播流行。但只要愿意花点力气，这也可以避免。革除了坏习惯，思路就会更清晰，而思路清晰则是走向政治革新的第一步。由此可见，反对劣质英语的斗争不是小事，不只是专业作家所关心的事。这个问题我在后面还要谈到，希望那时我的意思会更加清楚。现在请看五段文章，可算是当前英语写作习惯的样板。

选这五段文章，并不是因为它们写得特别坏——我如果愿意，可以选出比这坏得多的——而是因为这些文章表现了我们常犯的各种思想毛病。它们略低于平均

---

* 选自董乐山编：《奥威尔文集》，中国广播电视出版社，1997。

水准，却颇有代表性。为了后面便于引用，我给它们编上了号码[①]：

1. I am not, indeed, sure whether it is not true to say that the Milton who once seemed not unlike a seventeenth-century Shelley had not become, out of an experience ever more bitter in each year, more alien (sic)[②] to the founder of that Jesuit sect which nothing could induce him to tolerate.

Professor Harold Laski (Essay in *Freedom of Expression*)

2. Above all, we cannot play ducks and drakes with a native battery of idioms which prescribes such egregious[③] collocations of vocables as the Basic put up with for tolerate or put at a loss for bewilder.

Professor Lancelot Hogben (*Interglossa*)

3. On the one side we have the free personality: by definition it is not neurotic, for it has neither conflict nor dream. Its desires, such as they are, are transparent, for they are just what institutional approval keeps in the forefront of consciousness; another institutional pattern would alter their number and intensity; there is little in them that is natural, irreducible, or culturally dangerous. But on the other side, the social bond itself is nothing but the mutual reflection of these self-secure integrities. Recall the definition of love. Is not this the very picture of a small academic? Where is there a place in this hall of mirrors for either personality or fraternity?

Essay on psychology in *Politics*(New York)

4. All the "best people"from the gentlemen's clubs, and all the frantic Fascist captains, united in common hatred of Socialism and bestial horror of the rising tide of the mass revolutionary movement, have turned to acts of provocation. to foul incendiarism to medieval legends of poisoned wells, to legalize their own destruction To proletarian organizations, and rouse the agitated petty-bourgeoisie to chauvinistic fervour on behalf of the fight against the revolutionary way out of the crisis.

Communist pamphlet

5. If a new spirit is to be infused into this old country, there is one thorny and contentious reform which must be tackled, and that is the humanization and

---

① 这些例句概用英文原文，因作者批评的是原文的英文写作，所附译文仅供参考。——译注

② 拉斯基在这里用错了词，本来应当用 akin to（接近于）的，他错用了 alien to（不同于）。——译注

③ "穷凶极恶"的原文为 egregious，在这里使用，显然不适当。——译注

galvanization of the BBC Timidity here will bespeak canker and atrophy of the soul. The heart of Britain may be sound and of strong beat, for instance, but the British lion's roar at present is like that of Bottom① in Shakespeare's Midsummer Night's Dreaim-as gentle as any sucking dove. A virile new Britain cannot continue indefinitely to be traduced in the eyes, or rather ears, of the world by the effete languors of Langham Place, brazenly masquerading as "standard English". When the Voice of Britain is heard at nine o'clock, better far and infinitely less ludicrous to hear aitches honestly dropped than the present priggish, inflated, inhibited, school－ma' amish arch braying of blameless, bashful, mewing maidens!

Letter in *Tribune*

(1. 我实在不能肯定，是否可以说，弥尔顿一度并非不像一个 17 世纪的雪莱，但由于年复一年的痛苦经历，他不曾变得更不同于[原文如此]耶稣会的创建者。那种耶稣会他以前是绝对受不了的。

拉斯基教授[《言论自由》杂文]

2. 最重要的是，我们不能够拿惯用语当连珠炮，在水面上打水漂玩，开出来的药净是些穷凶极恶的词语搭配，比如说，拿 put up with 代替 tolerate，拿 put at a loss 代替 bewilder 等。

霍本教授[《论词语》]

3. 一方面，存在着自由个性：按定义说它是非神经质的，因为它既无冲突也无梦想。它的欲望虽然不高，却是透明的；由于社会批准，这些欲望留在意识的前部；如果社会结构不同，欲望的数量和强度也就不一样；其中极少有自然的、不减退的、文化上危险的成分。然而另一方面，社会契约无非是这些自我保护的德行的相互反映。回想一下关于爱的定义吧。难道那不是小小学者的准确写照吗？在有着许多镜子的大厅里，哪里有个性或友爱的位置呢？

《政治》[纽约]中论心理学的文章

4. 所有这些上等人俱乐部的精英人物，所有这些疯狂的法西斯头领们，由于对社会主义的共同仇恨，由于对革命群众运动高潮的兽性恐惧而联合起来了。他们采用煽动手段和卑鄙的纵火行动，散播井里有人放毒的中世纪传说，以便找到合法理由来破坏无产阶级组织，并煽动小资产阶级的沙文主义激情，为的是拼命反对以革命的手段解决危机。

共产党的小册子

---

① 波托姆是《仲夏夜之梦》里的一个丑角，为了演戏装扮情郎，发出可笑的温柔声。——译注

5. 如果要为这个古老的国家注入一种新精神，就必须进行一项棘手而且有争论的改革，那就是让英国广播公司振作起来，有点人味。懦怯只意味着灵魂的萎缩和溃烂。英国的心脏也许还在强壮地搏动，但英国雄狮的吼声现在已经像莎士比亚《仲夏夜之梦》里的波托姆的声音一样——像幼鸽一样温柔了。在全世界的眼中，更确切一点说，在全世界的耳中，雄赳赳的英国不应当长期无休止地受到英国广播公司那种软弱无力调子的扭曲糟践。而他们还厚颜无耻地把自己装扮成"标准英语"呢。每当晚上 9 点钟"英国之音"播放的时候，你会感到普通老百姓说话不发 H 音的土腔，比起那些无可挑剔的、扭扭捏捏的猫咪式的小姐们发出自命不凡的、得意洋洋、拘拘谨谨、婆婆妈妈的超级驴叫声来，还要好听得多，可笑之处也少得多。

《论坛报》读者来信）

这几段文字各有各的毛病，各有其本来可以避免的拙劣。然而，有两点是共同的，一是形象陈腐，二是意思不明确。作者要不就是心中有意思说不明白，要不就是疏忽大意，说出来的跟心中的意思不一样，要不就是根本不在乎他的话到底有没有意思。含混糊涂，词不达意，这是当代英语最明显的特点，政治文章尤其是这样。一个命题提出来以后，具体的东西立刻溶解为抽象，好像没有任何人想得出脱离陈词滥调的语言：文章里为了表达意思而选用的词愈来愈少，而像预制的鸡窝构件一样的现成词语却愈来愈多。我在下面列举各种招数，都是习惯上用来构造文章的，并加上例子和我的注解：

僵死的比喻。新鲜的比喻能唤起视觉形象，引人深思；而另一方面，有些比喻虽然在技巧上说已经"死"了（例如"钢铁般的决心"），实际上已恢复为普通词语，但使用起来还不失其生动之处。然而，在这两类之外，还有一大堆陈腐不堪的比喻，早就失去了唤起视觉形象的力量，仅仅因为可以省去一些人自己动脑子的麻烦，所以还在流通使用。比如 Ring the changes on, take up the cudgels for, toe the line, ride roughshod over, stand shoulder to shoulder with, play into the hands of, no axe to grind, grist to the mill, fishing in troubled waters, rift within the lute, on the order of the day, Achilles' heel, swan song, hotbed（"敲响变革之钟"，"为……举起短棍[坚决捍卫]"、"踩在线内[服从规章制度]"、"践踏欺凌"、"肩并肩站在一起"、"落入掌中[对……有利]"、"不想磨斧头[没有不可告人的企图]"、"磨坊里的谷物[有用的东西]"、"浑水摸鱼"、"琵琶里的小缝[破裂的开始]"、"时代的风尚"、"阿其利斯的脚后跟[致命的弱点]"、"天鹅之歌[死前的杰作]"、"温床"），等等。有不少词语使用时根本不知道是什么意思（比如，"小缝"是什么?）。经常会碰到自相矛盾的混乱比喻，充分表明写作者对自己的话没有兴趣，没有动脑子。有些比喻已经和原来的意思脱节了，而使用者还完全不知道。比如说，"踩在线内"（toe the line）有时写成了"曳在线内"（tow the line）。又如，"铁锤与铁砧"现在的

含义总是铁砧一方吃亏，但实际生活中却是铁锤被敲破，从来不是铁砧被砸坏。一个作家只要停笔想一想到底说的是什么意思，就不会滥用这些词语了。

花里胡哨，给词语安装假肢。这可以省去选择恰当的名词动词的麻烦，同时还可以给每个句子增加音节，看上去很对称、很匀整。下面一些词组就很典型：render inoperative(使之无效)，militate against(对……有所不利)，prove unacceplable(实难接受)，make contact with(建立联系)，be subjected to (经受……后果)，give rise to (导致……的结果)，give grounds for (为……提供理由)，have the effect of (产生……的效果)，play a leading part (role) in (发挥主导作用)，make itself felt (让人们感到……的存在)，take effect(发挥效用)，exhibit a tendency to (表现……的倾向)，serve the purpose of (有利于达到……)，等等。这种写法的要害，就是要把简单动词都消灭掉。不用简单的词，像 break，stop，spoil，mend，kill 都不用，而要用词组，由一个名词或形容词加上某个万能动词 prove，serve，form，play，render 之类。此外，凡是能用被动句的地方，决不用主动句；能用名词结构的地方决不用动名词(例如，用 by examination of 而不用 by examining)。依靠-ise 和 de-等构词法，选择动词的范围就可以进一步缩小了。用 not un-这种结构，陈词滥调、老生常谈还貌似颇有深度。很简单的连词和介词都不用，偏要用这样的词组：with respect to (关于)，having regard to (考虑到……)，the fact that(事实在于……)，by dint of (借助于……)，in view of (有鉴于)，in the interests of (有利于……)，on the hypothesis of (根据……的假定)。为了使一句话收尾的气势不要太弱，便使用一些声调铿锵的滥熟词语，像 greatly to be desired(实属非常必要)，cannot be left out of account(绝非无足轻重)，a development to be expected in the near future(预料即将出现的事态发展)，deserving of serious consideration(值得慎重思考)，brought to a satisfactory conclusion(导致满意的结果)，等等。

装腔作势的用词。本来很简单的话，偏要装扮一番；本来是有倾向性的偏见，却要装成科学公正的样子。这就需要用这一类的词："现象"、"因素"、"个体"、"客观"、"绝对的"、"有效"、"实质"、"基本"、"初步"、"促进"、"构成"、"表现"、"利用"、"消除"、"摧毁"、等等。为了使肮脏的国际政治勾当显得庄重高尚，就要使用这样一些形容词："划时代"、"史诗式的"、"历史性的"、"难忘的"、"胜利的"、"古老的"、"难以避免的"、"坚定不移的"、"名符其实"、等等。为了美化战争，写文章就要带点古色古香，于是便出现了这些有特点的词："王国"、"王位"、"战车"、"铁拳"、"三叉戟"、"利剑"、"盾牌"、"圆盾"、"旗帜"、"军靴"、"号角"、等等。为了显得文明典雅，就要用诸如此类的外国词语：cul de sac(法语：死胡同)，ancien régime(法语：旧制度)，deux ex machina(拉丁语：意外的结局)，matatis muntandis(拉丁语：已作必要

修正)，statns quo(拉丁语：现状)，Gleichschaltung(德语：专制国家政体发展趋势相同)，Weltanschaung(德语：世界观)，等等。实际上，除了 i. e.(即)，e. g.(例如)，etc(等)少数几个缩写还有点用处以外，当代英语中流行的几百个外国词语都不是真正必需的。拙劣的作家，特别是科学、政治、社会学等方面的作家，差不多都迷上了来源于拉丁语和希腊语的词，以为要比来源于古撒克逊语的词更加华美。因此，有些根本用不着的词，如 expedite(加速)，ameliorate(改善)，predict(预言)，extraneous(无关的)，deracinated(根除掉的)，clandestine(秘密的)，subaqueous(水下的)等几百个词，总要比意义相同的盎格鲁—撒克逊词占优势，受到更大偏爱。[①] 通常拼凑一个新词的方法，就是找一个拉丁或希腊的词根，接上适合的前后缀。如果必要，接上-ise 之类的结构。拼凑这一类的词(deregionalise, impermissible, extra-marital, nonfragmentary 等)，通常要比想出一个能表达自己意思的真正英语词容易。而其结果呢，则总是愈来愈冗长拖沓，含糊不清。

不知所云的文字。某一类文章里，特别是在美术批评或文学批评的文章里，通常能碰到大段大段的文字几乎毫无意义可言。[②] 像这样一些词："浪漫主义"，"可塑的"，"价值"，"人性"，"死的"，"伤感的"，"自然的"，"活力"等，在美术批评文章里说不上有什么意义，因为这些词并不指任何实实在在，看得见摸得着的东西，而且文章的读者也不指望这些词能指明什么。一位批评家写道："某先生作品的卓越之处就是富有活力。"另一位批评家写道："某先生的作品一看就觉得太死了。"读者只觉得两个人意见不同，其他什么就不知道了。如果不用活呀死呀一类行话，而是用"黑"或"白"这样的字眼，读者也许就立刻看得出他们语言的不当之处了。有些政治词语也同样滥用。"法西斯主义"这个名词如今已经没有什么意义，也许只能表示"某种讨厌的东西"。像"民主"，"社会主义"，"自由"，"爱国主义"，"现实主义"，"公正"这些词，每个词都有好几种不同含义，互相矛盾。拿"民主"这个词来说，不但没有一致的定义，而且各方政治力量都极力反对取得一致。人们普遍感觉：如果称一个国家为"民主国家"，那就是对它的赞美。因此，为了替各种政体辩护，都必须称之为"民主的"。一旦这个词有了固定含义，那就不得不停止使用了，这正是一些人所害怕的。像这一类的词，通常

---

① 令人感兴趣的是：有些英语的花名，过去一直这么称呼的，最近却被希腊语代替了"金鱼草"变成了 antirrhinum，"勿忘我"变成了 myosotis，等等。这种时尚的变化究竟有什么理由，实在很难说。也许由于有些人对于朴素的词本能上不喜欢，还模模糊糊地觉得希腊语是"科学的"。——原注

② 举例如下："康福特的天主教观念和形象，在视野上和意特曼奇怪地相似，在美学冲动上却几乎完全相反；这些观念和形象不断唤起某种战栗的、神秘的、由弱渐强的暗示，暗示着某种残酷无情的、绝对静止的永恒。……瑞·加迪纳瞄准简单的靶心，百发百中。然而这些靶心并不简单，因满意的悲伤中，并不只是表面上苦乐交错的顺从而已。"(引自《诗歌三月刊》)——原注

在使用时都故意不老实。就是说，使用这类词的人，有他自己的理解与含义，却允许他的听众从别的方面来理解。说“贝当元帅是真正爱国者”，“苏联报刊是世界上最自由的”，“天主教会反对宗教迫害”这一类的话，几乎总是在存心欺骗。还有一些词，用起来意义多变，多数情况也带着不老实的态度，像“阶级”、“极权的”、“科学”、“进步的”、“反动的”、“资产阶级”、“平等”等。

在列举各种欺诈和任意滥用的手法之后，让我再举一个用这种手法写文章的例子。这回可是我想像出来的。我要把一段优美的英语翻译成最坏的当代英语。下面是《圣经·传道书》中的一段著名的韵文：

> 我又发现一件事：在这世上，善于赛跑的不一定得奖，勇敢的人不一定打胜仗，聪明的人不一定有饭吃，机智的人不一定富有，能干的人不一定居高位。时运左右一切。”①

当代英语会写成这个样子：

> 对当代现象进行客观思考必然得出如下结论：即一切竞争性活动之成败与否，并不趋向于与内在能力相称，而必须把相当不可预料的因素考虑在内。

这是一段游戏的仿作，但并不过分夸张。前面引过的编号 3 的那段文章就是同一类型的英语。显然我不曾全文照译。译文的首尾和原文的意思是贴近的，但中间那些具体的描写——赛跑呀，打仗呀，吃饭呀——都溶化在含糊词语“竞争性活动的成败”中了。这是不得不如此翻译的，因为任何一位此类当代文章的作者，任何一位写得出“对当代现象进行客观思考”一类句子的作者，都决不会以那样详实的方法表示其思想。当代散文的总趋势就是离具体内容愈来愈远。现在，再细细分析这两段话的英语。第一段的英语共 49 个词，只有 60 个音节，所用的全是日常生活中的词。第二段英语共 38 个词，却有 90 个音节，其中 18 个词来源于拉丁语，一个词源于希腊语。第一段包括 6 个生动的形象，只有“时运”这个词可称是含糊的。第二段没有一个新鲜活泼的词，尽管有 90 个音节，却只表达了第一段话的简略意思。然而，在当代英语中，类似第二段的文字无疑占了优势。我并不想言过其实。这类文字还没有占领一切。在最坏的文章里，偶尔也会流露出星星点点的朴实的文字。虽然如此，你我想要写几句话来议论人生命运无常的话，大概也会接近于那段想像出来的文字，而不是《圣经·传道书》的那段话。

我已经试图表明，最坏的当代文章不是为了表达意思而选词，不是为了使意思鲜明而创造形象，只是把别人早就安排好的长串字眼儿拼凑到一起，看起来挺像样，实际上是空洞的废话。这种写法很容易，所以能引诱人。不说“我认为……”，而说“在我看，下述假定并非毫无道理……”，只要写成习惯，不但容易，而且还很

---

① 译文引自圣经公会 1979 年《圣经》中文译本。——译注

快。如果你使用现成话，你不但不必费力气去措词，而且不必担心你的句子不朗朗上口，因为这些现成词语多少都还悦耳。当你急急忙忙构思一篇文章的时候——向速记员口授或公开演讲的时候，很自然就会陷入一种装腔作势的拉丁式文体。好多句子结尾太突然，就可以用下面的滥调来挽救一下："我们必须时刻铭记这种想法"，"大家想必都会立刻同意这个结论……"，等等。使用陈旧的比喻或成语，可以省去很多思索，但是代价则是把意思弄得很含混，不仅读者感到糊涂，作者自己也是这样。这也就是混乱比喻的由来。比喻本来是为了唤起读者的视觉形象，但有些句子的形象是互相矛盾的。比如说："法西斯章鱼已经唱过天鹅之歌"，"军靴被扔进了熔锅"，等等①。可以肯定地说，写这种句子的人头脑里根本没有出现那些词语表示的形象，换句话说，他没有认真动过脑子。现在再看一看我在文章开头引的那五段话吧。拉斯基教授（编号 1）在短短几十个词里竟连用了 5 个否定词，其中有一个是多余的累赘，把整段话弄得莫名其妙。这还不够，在本来应该用 akin to（接近于）的地方，他竟错用了 alien to（不同于），这就弄得更不知所云了！好几处臃肿的文字，使得整个意思非常含混不清。霍本教授（编号 2）竟会让"连珠炮"在水上"打水漂"，而且"连珠炮"还会"开药"。他反对 put up with 这一类的常用词语，可是又不肯去翻一翻字典，看看 egregious 到底是什么意思。如果说得不客气一点，编号 3 的那一段话完全不知所云。说不定，在读完写有这段话的整篇文章之后，人们才会费力气猜出它想说的是什么意思。编号 4 的那段，作者多多少少明白他想说的是什么，可是陈词滥调堆砌在一起，把文意堵得很不通畅，就像水槽被茶叶堵住了一样。在编号 5 的那段话里，词语和它的意义沾不上边。写这一类文章的人，通常带着某种情绪——他们讨厌某种事情，要表示支持另一件事——但对于自己所说的内容细节，却不愿好好想一想。一个有良知的、认真的作家，在写每一句话的时候，至少要向自己提出四个问题：我想说的是什么？用什么词来表达？用什么形象、什么成语可以表达得更清楚？为了达到一定效果，形象够新颖吗？也许还应当再问两个问题：能写得更短点吗？文笔是不是太拙劣，能尽力避免吗？可是，你完全用不着招惹这么多麻烦。你用不着麻烦，只要敞开头脑，让那些现成的词语一拥而进就行了。那些现成话会替你构思文句——甚至在一定程度上替你思考——在需要的时候，还能为你完成重要的任务，那就是掩盖你的某个意思，甚至你自己对此都不完全清楚。正好是在这一点上，我们可以明白，政治和劣质语言之间存在着什么联系。

在我们这个时代，说政治文章都是坏文章，大体上是不会错的。例外的情况也有，一般来说，其作者通常是某种叛逆，写文章没有遵守"党的路线"，而是看到了他

---

① 原文的意思大体是："凶残的法西斯分子留下了死前的遗言"，"外族的军事统治渐渐被当地的民族同化"。——译注

个人的见解。正统的言论，不管它的政治色彩是哪一种，看来都是层层模仿，毫无生气的。小册子、社论、宣言、白皮书、各政府部门常务次官的言论，等等，这些政治套话虽然因党派不同而各有千秋，但有一点是共同的：其中绝对找不到新鲜活泼、单纯朴实的语言。当你瞧着一个疲惫的老政客在讲台上机械地重复某些烂熟的词语——"兽性的暴行"呀，"铁蹄"呀，"血迹斑斑的暴政"呀，"自由人民"呀，"肩并肩战斗"呀……你常常有一种奇怪的感觉，好像说话的不是个活人而是个傀儡；特别是在他眼镜反光的时候，两块镜片变成两个空白，看不见后面的眼睛，你关于傀儡的感觉就陡然地更加强烈了。这并不纯然是幻想。一个人用这一类的词句来讲话，他自己也就差不多变成一台机器了。他的喉头发出了各种适合需要的音响，但是他的脑子并没有活动，并没有像他为自己措词达意时那样活动。如果他说的话是过去多次重复的、早已习惯的，他很可能对自己的话完全不动脑子，就像在教堂做礼拜时随声附和一样。这种不动脑筋的状态，对于政治所要求的顺从来说，虽然不是绝对必须的，却至少是非常有好处的。

在我们的时代，政治演说、政治文章通常都要为无法辩护的事情进行辩护。像英国继续维持对印度的统治，俄国的大清洗和大迁移，在日本投掷原子弹……诸如此类的事，辩护当然也是可辩护的，可是辩护的理由在大多数人民看来太不讲人道了，而且和这些政党公开宣布的宗旨不符。因此，政治言论就不能不含有大量的委婉语、回避问题的闪烁措词以及完全含混的语言。毫无防护的村庄遭受轰炸，居民被赶到野外，牲畜被机枪扫射，农舍被燃烧弹焚毁：这都叫作绥靖。几百万农民的农庄被剥夺，他们被迫长途跋涉，全部财产只有随身携带的一点东西：这样的事叫作人口转移，或叫作修正疆界。不经审判就把一些人监禁多年，或者从脑后开枪处死，或者送到北极劳动营去，让他们死于坏血病：这些都叫作消除不稳分子。如果既要给一个名称，又不要人们头脑里出现某种画面，上述的词语称呼就用得上了。例如，某位舒服的英国教授要为俄国的专制独裁辩护，他不能直截了当地说："我相信杀掉政治对手是正确的，只要对你有利。"因此，他大概会讲诸如此类的话：

> 我们完全承认，苏联的制度存在着某些使人道主义者感到痛心的特点，但是我想我们应该同意，对政治反对派的权利加以某种限制，在过渡时期是不可避免会连带发生的，而俄国人民所经受的苦难已经由于具体的成就而得到充分的补偿了。

这种虚浮的文风其实就是粉饰丑恶的委婉语。一大堆拉丁来源的词像柔软的雪一样降落在事实上面，使事实的轮廓模糊了，事实的细节也掩盖住了。要使语言清楚，大敌是虚伪。当一个人的真实意图和口头上的意图不一致的时候，他差不多本能地会去找大字眼儿以及空洞的成语，就像一只墨鱼会喷出墨汁来一样。在我们的时代，根本没有"与政治无关"的事。所有的问题都是政治问题，而政治则是一大堆谎言，回避躲闪，愚蠢荒唐，仇恨和疯狂。整个气氛很坏，语言也必然遭殃。虽

然我没有足够的知识，只能凭猜想，但是我完全不会奇怪，俄语、德语、意大利语在近十年至十五年来也在走下坡路——由于独裁制度的原故。

思想弄糟了语言，语言也能弄糟思想。恶劣的用语因模仿或传统习惯而蔓延传播，虽高明之士也难以避免。上面说起的那些低劣的语言用起来是颇为方便的。诸如“并非毫无理由的假定”呀，“大有改进之余地”呀，“无助于善举”呀，“必须随时牢记的某种考虑”呀等措词有着长久的诱惑力，就像手边常备的一小包阿司匹林一样。回过头来重读这篇文章，你一定能够发现我犯了一次又一次的毛病，正是我一直在极力反对的。今天早上我收到一本邮寄给我的小册子，是讨论德国现况的。作者对我说他“感到一种迫切的力量”要写这本书。我随意翻开，看到的头一句就是这个样子：“(盟国)现在有了一个机会，不仅能对德国的政治社会结构进行彻底的改革，以避免德国本身民族主义重现，而且同时还能为统一合作的欧洲奠定基础。”你瞧，他“感到一种迫切的力量”要写——大概是感到有些新鲜的见解要说，然而他的语言呢，就像骑兵的马听见了军号声一样，自动地组合起来，成了这种既熟悉又可怕的模式。现成的词语(“奠定基础”呀，“进行彻底的改革”呀)侵入了头脑，只有毫不松懈警惕，才能防止它们侵入。而每一个这类现成词语，都会使你头脑的一部分变得麻木不仁，失去了知觉。

我前面讲过，这种语言败坏的现象是可以疗救的。有人不承认。如果他们讲得出什么理由的话，无非是说，语言仅仅是现存社会状况的反映，玩弄词句是无法改变其发展进程的。就语言的总调子或总精神来看，这种说法有正确的一面，但就具体的细节来看，就不正确了。有些愚蠢可笑的词语现在消失了，并不是由于自然进化，而常常是由于少数人自觉努力促成的。举两个最近的例子吧，“探索每一条道路”和“每块石头都翻过来寻找”现在都不用了，就是几位新闻记者用嘲笑把它们干掉的。有一大串陈腐不堪的成语，也可以用同样方法消灭掉，只要有足够的人对此感兴趣。把 not un-(并非不是)这种结构嘲笑得不敢露面，在日常语句中少用拉丁字希腊字，把外国语和不相干的科学术语赶走，总之，使装腔作势的文风不再走俏，也都是做得到的。但是这些都是小节，保护英语还有更高的含义。也许我应该首先说说它并不是下面列举的什么，以消除误解。

首先，保护英语与复古主义、与挽救过时的词句毫不相干，与建立某种不可违犯的“标准英语”也毫无关系。相反，我们特别关心的是扫除那些早已过时无用的词和成语。保护英语与正确的语法、句法也没有关系。只要能把意思讲清楚，语法句法并不重要。与避免美国英语、与提倡所谓“优美散文文体”也都没有关系。另一方面，它也不追求虚假的朴实单纯，不追求把书面语言变得口语化。甚至它也不认为撒克逊词在任何情况下都比拉丁词好，尽管它确实主张用最短、最少的词来表达意思。最关重要的是让意义来选词，而不是颠倒过来。写文章的时候，处理词语的最糟态度就是向词语投降。在你想到一个具体事物的时候，你心中是没有词语

的；然后，如果你想描写那想像中的事物的话，你就会搜寻最适合、最准确的词，直到找到为止。在你进行抽象思考的时候，你大概一开始就要用一些词；除非你有意防备，现成的词语会一拥而入，代替了你的思考，其代价则是把你的意思弄得模模糊糊，甚至改变了你的意思。也许，尽可能把用词的时间向后拖延，通过想像和感受把自己的意思弄清楚，是比较好的办法。然后，你才挑选——不是接受——那些最能表达你意思的词语。再然后，你转过身来看看你的词语可能给别人带来什么样的印象。作了上面说的种种努力，就可以去除掉陈腐或混乱的形象，所有的现成词语，不必要的重复，言之无物或模糊含混等毛病了。但是，一个词或词组的效果到底怎样，写作时常常会捉摸不定。有的时候靠直觉本能都不管用了，便需要靠几条规则。我以为下面几条规则可以解绝大多数问题：

1. 永远不要用书刊中已经习见了的那些明喻、暗喻以及其他各种比喻。
2. 在能用短词的地方，绝不要用长词。
3. 凡是能删掉的词一律删掉。
4. 能用主动句的地方，决不用被动句。
5. 凡是能用日常英语表达意思的时候，决不用外国词语、科学术语或职业行话。
6. 一旦发现自己的话纯属胡说八道，便可不遵守上述任何一条规则。

这些规则看起来太简单，事实上也是如此。但是对于那些习惯于写当前时髦文章的人来说，却要在态度上来一个根本转变。遵守这些规则，写出的文章也许仍旧不好，但是绝不会写出我在前面列为五个样本的那类东西来。

我在这里谈的不是文学语言的运用问题，我谈的只是怎样把语言当作表意的工具，而不是妨碍表意或掩盖的工具。斯图亚特·蔡斯等人接近于主张一切抽象词都毫无意义，而且以此为借口，鼓吹某种政治上的无为主义。你都不知道法西斯主义是什么，怎么能去反对法西斯主义？这样的谬论用不着去理会，但是必须承认，当前政治上一团糟的现象是和语言的败坏有关的，而且也许能从语言这方面着手，实现某种改进。如果你使用单纯朴实的英语，你就能从正统政治的荒谬愚蠢中解放出来。你就没法说那些人人必说的套话，如果你说了蠢话，人人都看得出来，你自己也看得出来。政治语言——从保守党到无政府主义，所有党派都不例外，只有细微差异——都是为了把谎言说得像真实，把谋杀说得令人起敬，把纯粹的空气也说得有几分固体的模样。这一切无法立刻加以改变，但是至少可以改变我们自己的习惯。偶尔，如果我们的嘲笑声够大的话，甚至还可以把某些陈腐无用的词语——“军靴”呀，“阿其利斯的脚后跟”呀，“温床”呀，“熔锅”呀，“酸性检验”呀，“名符其实的炼狱”呀等语言垃圾送进垃圾箱里去。那才是它们该去的地方。

1946 年 4 月《地平线》

（杨传纬　译）

7. 哈耶克的科学知识批判*

知识的僭妄①

这篇演讲的特殊场合，再加上经济学家们今天所面临的实际问题，使我几乎无可避免地选择了这个题目。一方面，不久前刚刚设立的诺贝尔经济学奖，标志着一个过程又向前迈出了重要的一步，由于这个过程，在一般民众的看法中，经济学已经赢得了类似于物理学的威望。另一方面，目前人们正在呼吁经济学家出来谈一下，如何才能使自由世界摆脱不断加剧的通货膨胀这种严重的威胁。然而必须承认，正是大多数经济学家曾经推荐甚至极力促使政府采取的政策，造成了这种局面。此时此刻我们没有丝毫理由沾沾自喜：我们的学问已经引起了一大堆麻烦。

在我看来，经济学家在指导政策方面没有做得更为成功，同他们总想尽可能严格地效仿成就辉煌的物理学这种嗜好大有关系——在我们这个领域，这样的企图有可能导致全盘失误。关于这种往往被人称为"科学态度"的方法，我在大约 30 年以前就曾说过，"就科学一词的真正含义而言"，这种态度"没有任何科学性可言"，"因为它将一个领域中形成的思维习惯，不加批判地、死板地运用于其他不同的领域"。② 今天我首先想解释一下，这种唯科学主义的谬误，如何直接导致了最近的经济政策中一些最严重的错误。

我曾与之论战的理论，是一种有关正确的科学方法的错误观念的产物，但是在过去 30 年里，它一直指导着货币和财政政策。它固执地认为，在总就业与商业及

---

* 选自弗里德里希·冯·哈耶克著：《经济、科学与政治》，江苏人民出版社，2000。

① 此文为哈耶克 1974 年 12 月 11 日的斯德哥尔摩诺贝尔纪念奖演说，原载 *Les Prix Nobel en* 1974，Stockholm，1975。

② *Scientism and the Study of Society*，*Economica*，vol. IX，no. 35，August 1942，重印于 *The Counter-revolution of Science*，Chicago，1952。

服务的总需求规模之间，有着简单的正比例关系。这使得人们以为，只要把货币支出总量维持在适当水平上，我们就能够永远保证充分就业。在为了解决广泛失业而提出的各种理论中，这或许是可以用强有力的量化数据加以支持的惟一理论。但是我认为，它从根本上就是错误的，我们现在也已经知道，照这样的理论采取行动是十分有害的。

这使我提出了一个关键性问题。与物理学的情况不同，在经济学以及研究的现象十分复杂的其他学科中，我们能够取得数据进行研究的方面必定是十分有限的，更何况那未必是一些重要的方面。在物理学中，一般认为，而且也很有理由认为，对受观察的事物起着决定性作用的任何因素，其本身也是可以直接进行观察和计算的。但是，市场是一种十分复杂的现象，它取决于众多个人的行为，对决定着一个过程之结果的所有情况，几乎永远不可能进行充分的了解或计算。其原因下面我还会作些解释。物理学的研究者对他认为重要的事项，能够根据不证自明的原则进行计算，而在社会科学中，碰巧有个事项能够进行计算，往往就被认为是重要的事项。它有时会达到这种地步：要求我们的理论必须只用可以进行数量计算的语言加以表述。

很难否认，这种要求对现实世界中发生的事件的可能原因作了十分武断的规定。人们常常十分幼稚地认为，这样的观点是科学工作所必需的，但它却引起了一些荒谬的后果。我们当然知道，在谈论市场和类似的社会结构时，有许许多多的事实是我们无法计算的，对于它们，我们仅仅具有很不精确的一般知识。由于这些事实在任何具体场合中的作用无法用量化证据加以证实，于是那些发誓只接受他们所谓的科学证据的人，便对这些事实不屑一顾，他们因此也生出一种十分惬意的幻觉：他们能够进行计算的因素，才是惟一相关的因素。

例如，总需求与总就业之间可能仅仅有着大约的相关性，但由于这是我们能够得到量化证据的惟一关系，它便成了进行计算的惟一的因果关系。以此为标准，有可能存在着助长错误理论的更“科学的”证据，因为它比正确的解释更“科学”而被接受，至于正确的解释，却因为不具备足够的量化数据而被否定了。

为了对这种情况作一说明，让我简略谈谈我认为是造成广泛失业的主要的实际原因——这也可以解释为何如今时髦的理论所推荐的通货膨胀政策，从长远看无法治愈这种失业现象。在我看来正确的解释就是，在不同商品和服务的需求分布与这些产出的生产中劳动力和其他资源的配置之间，存在着不一致。对于使经济系统的不同部门之间供需达到一致的那些力量，以及出现这种一致的各种条件和有可能妨碍这种调整的各种因素，我们具有相当不错的“质的”知识。在对这一过程的说明中，分立的步骤有赖于日常经验中的各种事实。凡是不怕麻烦从事这种论证的人，对于这些有关事实的假定或由此得出的结论在逻辑上的正确性，几乎没有谁会表示怀疑。我们有很好的理由相信，失业表明相对价格和工资结构受到

了扭曲(通常是因为垄断或政府的价格锁定),为了在所有部门恢复劳动力的供需平衡,有必要改变相对价格和转移一部分劳动力。

但是,当问到我们有关价格和工资的具体结构——为保证所提供的产品和服务顺利地不断售出所必需的结构——的量化证据时,我们必须承认,我们不掌握这方面的信息。换言之,对于我们不太准确地称为均衡的状态赖以自动形成的一般条件,我们是了解的;但我们绝对不会知道,假如市场达到了这种均衡,具体的价格和工资会是怎样一种状况。我们只能说,在什么条件下我们可以期待由市场确定的价格和工资会使供需达到一致,但我们绝对无法提供统计学的资料,用以揭示现行的价格和工资在多大程度上偏离了可以使目前的劳动力供应被不断售出的水平。可见,对失业原因的这种解释,从它可以被证伪这个意义上说,是一种经验理论。例如,如果货币供应持续不断,普遍增加工资就不会导致失业,但它肯定不是能够使我们得出有关工资率或劳动力分布的具体的量化预测的理论。

不过,在经济学这个领域,我们为什么必须为对某些事实的无知作出解释呢?须知,在自然科学中,人们肯定会期待科学家提供有关这种事实的准确知识。对自然科学的范例有所体验的人,会对这种立场十分不满,会坚持他们在自然科学中看到的证实原则,这也许不足为奇。这种状况的原因在于我已简单说过的一个事实:社会科学同生物学差不多,但和大多数自然科学不同,它必须处理的是性质复杂的结构,也就是说,它所处理的结构,只能用包含着较多变量的模式加以说明。以竞争过程为例,只有当它在相当多的行动的个人之间进行时,才会产生一定的结果。

有些领域,特别是在出现的问题相互类似的自然科学领域,克服困难不必利用有关个别因素的特殊知识,而是可以求诸与这些因素有关的各种特征之出现频率或概率方面的相关数据。但是,只有当我们处理的对象是瓦伦·韦弗博士(前洛克菲勒基金会成员)所说的"复杂的无机现象",而不是我们在社会科学中必须应付的"复杂的有机现象"时,以上做法才是正确的。[①] 对于这两种现象的差别,理应有更全面的理解。这里所谓的复杂的有机现象,是指结构的性质不仅取决于其中个别的特性以及它们出现的相对频率,并且取决于各因素之间相互联系的方式。由于这个原因,我们在解释这种结构的运行时,不能用统计数字取代有关各个因素的知识;如果我们打算用我们的理论对个别事件作出预测,就要对每个因素都有充分的了解。只要不具备这种有关个别因素的专门知识,我们就只能限于作出我在其他地方说过的模式预测(pattern predictions),即对自发形成的结构中某些一般特征的预测,其中不包括对构成整个结构的各个因素的具体描述。

我们的理论所要说明的,是在一个功能良好的市场中自发形成的决定着相对

---

① Warren Weaver, *A Quarter Century in the Natural Sciences*, *The Rockefeller Foundation Annual Report* 1958, chapter I, "*Science and Complexity*".

价格和工资体系的因素，就这一理论而言，以上所言尤其正确。市场过程的每个参与者所拥有的特殊信息，都会对价格和工资的确定产生影响。这方面的全部事实，是科学的观察者或任何一个单独的头脑所无法全部掌握的。这当然就是市场秩序的优越性所在，也是在不受政府极力压制的情况下，为什么它会逐渐取代其他秩序，并且在由此产生的资源配置中，可使更多有关具体事实的知识得到利用的原因。这些知识散布在无数的个人中间，是任何一个人都无法全部掌握的。我们这些从事观察的科学家，由于无法知道这个过程的全部决定性因素，从而也无法知道在哪一种具体的价格和工资结构下，需求总是与供应相等，因此我们无法测知它对这种秩序的偏离程度，而且我们无法从统计学的角度，对我们的理论——对价格和工资的"均衡"系统的偏离，使某些产品和服务不可能按定价售出——加以检验。

在继续谈论我眼下关心的题目，即以上情况对目前所实行的就业政策的影响之前，请允许我更具体地勾画一下我们的量化知识固有的局限性，这是常常被人忽略的。我这样做是想避免给人留下一种印象，以为我对经济学的数学方法一概加以反对。事实上，我认为数学方法大有益处，它使我们可以利用代数方程式，去描述某个模型的一般性质，即使我们对决定其具体面貌的数据一无所知。没有这种代数方法，我们对市场中不同事件的相互依赖性，就很难窥其全貌。不过这也导致了一种幻想，使我们认为可以用这种技术去搞定和预测各种量的数值，于是徒劳地想找出量的常数。尽管数理经济学的近代奠基人没有这种幻想，这种情况还是发生了。不错，他们描述市场均衡的方程式系统就是这样设计的——假如我们能够把抽象公式中所有的空白填上，也就是说，假如我们知道这些等式中的所有变量，我们就可以计算出全部在售商品和服务的价格和数量。然而正像这一理论的奠基者之一帕累托明确所言，它的意图并不是"达到对价格的量化计算"，因为如他所说，以为我们能够确定所有数据，是一种"荒唐的"念头。[①] 近代经济学的杰出先驱，16 世纪的西班牙学者，早就认识到了这个重要问题。他们强调，他们所说的 pretium mathmaticum(数学价格)，取决于如此多的具体条件，除上帝之外谁也无从知道。[②] 我经常希望我们的数理经济学家能把这一点牢记在心。我必须坦言，我怀疑他们对可计算的量的追求，是否为我们从理论上理解经济现象作出了有意义的贡献——这与他们在描述具体情况中的价值是不同的。我也不打算接受"这个研究分支仍十分年轻"这种借口。计量经济学的奠基人配第爵士(Sir William Petty)，毕竟是牛顿爵士在皇家学会里的主要同仁吧！

---

① V. Pareto, *Manuel d'économie politique*, 2nd ed., Pairs, 1927, pp. 223—224.

② 如参见 Luis Molina, *De iustitia et iure*, Cologne, 1596—1600, tom. Ⅱ, disp. 347, no. 3, 尤其见 Johannes de Luge, *Disputationum de iustitia et iure tomus secundus*, Lyon, 1642, disp, 26, sect. 4, no. 40。

只有可计算的数据才是重要的——这种迷信在经济领域造成实际危害的事例可能为数不多，但目前的通货膨胀和就业问题却是十分严重的一例。它所造成的后果是，经济学家中有着唯科学主义头脑的大多数人，对很可能是造成广泛失业的真正原因漠不关心，因为它的作用无法用可以直接观察到的可计量数据之间的关系加以证实，他们几乎把全副注意力都用在可以计算的表面现象上，由此产生的政策使事情变得更糟。

当然，必须随时准备承认，我认为对失业现象作出了正确解释的理论，是一种内容有局限性的理论，因为对于既定环境中预计必然会出现的事件的性质，它只能让我们作出十分笼统的预测。但是，更为雄心勃勃的理论建构对政策的影响却并不更加走运。我得承认，我更喜欢虽不完美但正确的知识，即使它留下许多无法确定和预测的事情，而不是那种貌似精确但很可能错误的知识。表面上遵守公认的科学标准，会给具有简明外表的错误理论带来虚名，但目前的局势说明，这种理论会导致严重的后果。

事实上，就这里所讨论的事情而言，主流的"宏观经济"理论为救治失业而提出的措施，即增加需求总量，造成了资源大量的错误配置，这使后来的大规模失业变得难以避免。向经济系统的一些部门不断投入增量货币，使它们创造出一时的需求（一旦货币数量的增加停止或放慢速度，这种需求也会消失），加上人们期待着价格将不断上涨，这两者会使劳动力和其他资源得到利用，但只有在货币数量以不变的速率增长，甚至是以一定比率加速增长时，才能把这种状况维持下去。这种政策所导致的，不是用其他方式无法达到的一定就业水平，而是一种难以无限期维持的就业分布状况。过一段时间之后，如果还想让它继续下去，就只有靠一定的通货膨胀率了。但是，以这种速率发展下去，会使一切经济活动迅速解体。事实上，错误的理论观点已把我们引向一种危险的境地，使我们无法阻止结构性失业的一再出现，其原因不在于——像这种观点时常胡说的那样——这种失业是为了挫败通货膨胀而特意造成的，而是因为它现在注定会发生，加速度的通胀一旦停止，过去的错误政策必定会导致这种令人深感遗憾但又无可避免的后果。

我提到这些眼前很重要的实际问题，主要是想说明，一些有可能与科学哲学的抽象问题有关的错误，会导致严重的后果。不过现在我打算先把这些问题放在一边。同我刚才讨论的问题一样，对徒具科学外表的主张不加批判地接受，由此在更广泛的领域造成的长期危险，人们有充分的理由表示担忧。我主要是想通过这一局部性的说明指出，不但在我本人的领域，并且普遍地在与人有关的其他学科中，貌似科学的方法其实是最不科学的。进一步说，在这些领域，我们所能期待科学达到的目标，是有着明确界限的。这意味着，把科学方法无法做到的事情委托给科学，或按照科学原则去进行人为的控制，有可能招致令人悲哀的后果。近代以来，自然科学的进步当然大大出乎人们的预料，这使得任何有关科学有其局限性的提

示，都会引起怀疑。特别是那些坚持这种观点，希望把我们不断提高的预测和控制能力——普遍认为这是科学进步的产物——应用于社会过程的人，全都以为这种能力不久就可以使我们随心所欲地改造社会。当然，同自然科学中各种发现引起的欣喜不同，我们通过社会研究而获得的见识，常常给我们的抱负蒙上一层阴影。无须奇怪，我们这一行里较易于冲动的年轻人，不太愿意接受这一点。但是，对科学有着无限力量的信仰，往往建立在一种错误的信念之上，认为科学的方法就是采用一些现成的技术，或是模仿科学过程的形式而不是它的本质，似乎只要按图索骥就可以解决一切社会问题。有时甚至让人觉得，同为我们揭示问题所在以及如何处理这些问题的思考相比，科学方法更容易掌握。

公众现在的心情，是期待科学解决许多问题以满足人们的愿望，这就同科学解决问题的能力产生了矛盾，于是造成了一个严重问题：虽然真正的科学家全都应当承认，对于人类事务的领域他们的能力有限，但是大众过多的期待，也总会使某些人不顾自己的能力所限，假装或真诚地相信自己能做得更好，以迎合人们的要求。对于以科学的名义提出来的主张，专家也常常很难区分其是否合理，在许多情况下民众就更不可能做到这一点。最近一份以科学的名义就增长的极限发表的报告，传媒作了大量报道[①]，而同样是这些传媒，对这份报告受到的致命批驳却默不作声。这不能不使人对科学的威信所发挥的作用感到担忧。但是，打着更科学地指导一切人类活动的招牌，认为用“人类的自觉控制”取代各种自发过程是可取的，这种影响深远的主张不惟见于经济学领域，如果我没有搞错的话，我所说的这种科学至上的偏见，以及科学的成就还会如何如何这种华而不实的主张，对心理学、精神病学、社会学的某些分支——更不用说所谓的历史哲学了——的影响更大。[②]

如果我们想维护科学的声誉，不让因肤浅地把一切方法都比附于自然科学方法而产生的知识的虚妄得逞，我们就必须花大力气去揭露这种虚妄。须知，在一些现有的大学科系里，这种态度已经蔚成风气了。对卡尔·波普尔（Karl Popper）这样的科学哲学家，我们应当表示无尽的感激，因为他给了我们一种检验方式，使我们能够对可以作为科学而接受的东西和非科学的东西加以区分。我相信，这一方法会使某些现已被承认为科学的学科原形毕露。同那些本质上复杂的现象有关的一些特殊问题——其中社会结构就是这种现象的重要一例——使我打算在结束之

---

① 见 *The Limits to Growth: a Report of the Club of Rome's Project on the Predicament of Mankind*, New York, 1972；一位资深经济学家对这份报告的系统评价，见 Wilfred Beckerman, *In Defence of Economic Growth*, London, 1974；早先专家的一系列批评，见 Gottfried Haberler, *Economic Growth and Stability*, Los Angels, 1974。他正确地说，他们的批判是“毁灭性的”。

② 我在就任萨尔茨堡大学客座教授的就职演说中，曾对另一些领域中的这些趋势作过说明。

前更一般地重申我的主张。在这些领域，不仅对具体事件的预测有着难以逾越的障碍，如果我们自以为拥有超越这些障碍的科学，并据此采取行动，这种做法本身就会成为人类智慧进步的严重障碍。其原因何在？

我们必须记住的关键一点是，自然科学取得的长足进展，是出现在这样一些领域，在那里，各种解释和预测可以以一些规律为基础，这些规律表明，被观察的现象的产生，相对而言只受极少变量的影响。它们或者是一些具体的事实，或者是较为频繁出现的事件。这或许就是我们仅仅把这些领域称为“自然”科学的终极原因，以区别于我所说的本质上是复杂现象的高度有机的结构。在这些领域里，为何也要持与前一领域相同的立场，是毫无道理可言的。稍加思索就可看出，我们在这些领域遇到的困难，并不是为了解释受观察的事件而建立理论的困难。虽然这也会引起对作出的解释进行检验以剔除坏理论的困难；这里的困难，是当我们把理论应用于现实世界的任何具体事件时引起了重要问题而发生的困难。有关性质复杂的现象的理论，必然涉及大量的具体事实；要想从这种理论中得出预测，或对其进行检验，我们必须搞清楚所有这些具体事实。一旦我们成功地做到了这一点，得出经得住检验的预测也就不会有什么困难了：借助于现代计算机，很容易利用这些数据，把已建立的理论中各个相应的空白处填补起来，从而作出一项预测。真正的困难在于确定这些具体事实，对于解决这个困难科学作不出多少贡献，有时它甚至是一种无法克服的困难。

一个简单的例子即可说明这种困难的性质。请想想由差不多势均力敌的几个人进行的一场球赛。如果我们除了对每个球员的能力有一般的了解，还了解一些具体情况，譬如在球赛的每一时刻他们的竞技状态，他们的感觉状态以及他们的心肺、肌肉状况，等等，那么我们极有可能预见到球赛的结果。当然，假如我们既熟悉球赛，又了解球队，我们也很可能敏锐地想到最后的结局取决于什么因素。但是，我们显然无法搞清楚上述事实，球赛的结果便超出了可以作出科学预测的范围，无论我们多么了解具体情况对比赛结果的影响。这并不是说我们无法对比赛过程作任何预测。如果我们了解不同的比赛规则，那么在观看一场比赛时，我们马上就会知道这是一场什么比赛，以及我们会看到什么样的动作。但我们的预测能力也仅限于事件中的这些一般特点，其中并不包括预测每个具体事件的能力。

这也就是我前面所说的仅仅可称为模式预测的事情，我们越是从受相对简单的规律支配的领域，深入到受复杂的有机现象支配的领域，我们就越是只能限于作出这样的预测。在我们前进的过程中，我们会越来越多地发现，我们所能确定的，仅仅是决定着某个过程结果的一部分而不是全部具体情况，因此对于我们所期待的结果，我们只能预测它的某些性质，而不是它的全部性质。我们能够作出预测的，甚至往往不过是将要发生的事情的一些抽象特征——各因素之间的关系，而对那些因素本身，我们依然所知甚少。不过我很想再说一遍，我们作出的预测仍然有

可能被否定，因此它们只具有经验的意义。

当然，同我们在自然科学中有望取得的精确预测相比，这种仅仅是模式预测的东西要稍逊一筹，因此未必令人满意。但是我要就一种危险提出警告，有些人认为，要想让某个主张作为科学主张得到接受，就必须更上一层楼。这种做法同江湖骗子相比有过之而无不及。认为我们具备这样的知识和能力，可以在建立各种社会过程方面心想事成，这很可能使我们深受其害。因为我们并不具备这样的知识。在自然科学领域，对于明知不可为而为之的做法，或许不会有人反对，人们甚至会认为，不应当给过分的自信泼冷水，因为他们的实验毕竟可以带来某些见解。而在社会领域，误以为运用某些力量就可得到有益的成果，却很可能造成一些强迫别人服从某个权威机构的新权力。即便这种权力本身不坏，运用起来也很可能使自发形成秩序的力量失效，而正是这种不为人所理解的力量，大大地帮助了人们追求各自的目标。我们才刚刚开始认识到，一个发达的工业社会赖以运行的交往系统是多么精妙。我们把这个系统称为市场，它在整理分散的信息方面，比任何人类精心设计的方法都更为有效。

人类在改善社会秩序的努力中，如果不想弄巧成拙，他就必须明白，在这件事上，就像以性质复杂的有机体为主的任何领域一样，他不可能获得主宰事务进程的充分知识。因此他不能像工匠打造器皿那样去模铸产品，而是必须像园丁看护花草那样，利用他所掌握的知识，通过提供适宜的环境，养护花草生长的过程。自然科学的进步使人类情不自禁地觉得，自己的能力正在无止境地增长，“让人眼花缭乱的成功”诱使人们不但试图主宰我们的自然环境，甚至想主宰我们的人类环境，这就是危险所在。社会研究者认识到自己的知识有不可逾越的障碍，便应懂得谦虚为怀的道理，不至于再去充当那些极力想控制社会的狂妄之徒的帮凶。这种做法不但会使他成为自己同胞的暴君，并且可以使他成为一种文明——它不是出自哪个头脑的设计，而是通过千千万万个人的自由努力成长起来的——的毁灭者。

（冯克利　译）

8. 阿伦特的现代科学技术批判*

征服空间和人的价值

“人对于太空的征服是增加了他的价值(stature)还是减少了他的价值?”①这个问题不是提给科学家的,而是提给普通人的,其出发点是对于人的人文学家的关心,而不是对于物理实在的物理学家的关心。要理解物理实在,我们似乎不仅必须放弃一种人类中心主义或地球中心主义的世界观,而且必须彻底清除所有神人同形论的原理和原则,因为这些原理和原则或者起源于人类五种感官的削足适履的世界,或者起源于人的心智的千篇一律的认识范畴。这个问题假定人是我们所知道的最高级的存在,而这个假设是我们从罗马人那里继承来的,罗马人的 humanitas(人性)概念对于希腊人的心智结构来说是如此陌生,以至于他们甚至没有一个词来命名它(humanitas 一词在希腊语言和思想中的缺席的原因在于,与罗马人相比,希腊人从来不认为人是世界上最高的存在。亚里士多德认为这种信念是“荒唐的”②)。这种观点对于科学家来说甚至更为陌生,在科学家看来,人不过是有机生命的一个特例,而人所居住的地球以及各种属地法则不过是统治无边宇宙的绝对的普遍的规律的一种特殊的临界情况。不用说,一个科学家当然不会允许自己发问:我的研究结果将给人的价值(或就太空征服这件事而论,给人的未来)带来什么样的影响?能够使自己从任何这类人类中心主义的也就是真正的人文主义的关心中彻底解脱了出来,这正是现代科学的光荣之所在。

---

* 选自贺照田主编:《学术思想评论》第 6 辑,吉林人民出版社,2002。

① 这个问题是《今日大观念》(1963)的编者向一次“空间讨论会”提出的,并特别强调“空间探索对于人的自我认识和人的境遇究竟做了什么。问题与作为科学家的人无关,也与作为生产者或消费者的人无关,而只与作为人(human)的人有关”。

② 《尼各马可伦理学》第 6 篇第 7 章,1141a20 以下。

我们在此提出的问题，因为是向普通人提出的问题，所以必须用常识性的用语和日常的语言来回答（如果这些问题毕竟是可以回答的话）。这种回答多半不会使科学家信服，因为在事实和实验的强制力之下，他已经被迫放弃了感官知觉，因此也就是放弃了常识，而正是通过常识协调下的五官的知觉，我们才形成了对于实在的完整的意识。他同样也不得不放弃了通常的语言，这种语言无论经过了多少巧妙的提炼，仍然与我们的感官世界和我们的常识有着剪不断的联系。对于科学家来说，人仅仅是万千气象的宇宙的一个观察者。现代科学的进步已经无可辩驳地证明，这一被观察的宇宙，它的极大以及同样还有它的极小，不仅是粗糙的人类感官知觉所不能触及的，而且也是我们为了改进这种知觉的精确性而建造的极其灵敏的仪器所不能触及的。现代物理学研究所关心的数据（data）来到我们的面前就像是"从实在世界发来的神秘的信息"[①]。严格说来，它们不是现象，不是显现（appearance），因为我们从来没有在任何地方，无论是在我们每天生活的世界还是在实验室里，曾经与它们照面；我们之知道它们的存在，只是因为它们以某种方式影响了我们的测量仪器。这一影响，用爱丁顿的生动形象的语言来说，与它们真正所是的东西之间的相似，不过是一个电话号码与一个捐助者之间的那种相似。[②] 值得注意的是，爱丁顿毫不犹豫地假定，这些物理数据来自于一个"实在的世界"，一个比我们在其中生活的世界实际上更实在的世界。困难在于某些物质的东西存在着但却从来没有显现出来。

近代科学最终和实实在在地使我们登上了月球，它的目标不再是"增加和整理"（to augment and order）（这是尼尔斯·玻尔[③]的描述，虽然他本人的工作已经帮助使这种词汇成为过时的，但他仍然使用着这种词汇）人类的经验，而是发现在人的感官和心灵所看到的自然现象的背后的东西。如果科学家思索人类的感觉和精神器官的本质，如果他问的是这样一些问题：人的本质是什么？他的价值是什么？科学的目标是什么？人为什么追求知识？或者甚至是：什么是生命？人的生命与动物的生命有什么区别？他就永远不可能达到现代科学今天所达到的高度。对于这些问题的回答就会成为定义，并因此为他的努力划定了界限。用尼尔斯·玻尔的话来说："只有放弃通常意义上的生命的解释，对于生命的特性的理解才是可能的。"[④]

这里提出的问题对于科学家作为科学家来说是没有意义的，但这并不构成反对提出这些问题的理由。这些问题对普通人和人文学家提出了挑战，要求他们对

---

① 马克斯·普朗克：《现代物理学背景下的宇宙》，1929，引自《今日大观念》，1962，494页。

② 转引自 J. W. N. Sallivan：《科学的界限》，Mentor books，1949，141页。

③ 见 J. W. N. Sallivan：《原子物理学和人类的知识》，纽约，1958，88页。

④ 同上，76页。

科学家正在做的事情作出评判，因为这些事情与每一个人有关，而由于科学家也是公民的一员，所以要求他们参加这场争论也是理所当然的。然而，这场争论中所提出的所有答案，无论它们是由普通人提出的，还是由哲学家或科学家提出的，都是非科学的（虽然不是反科学的），它们永远不可能具有可证明的真或假。它们的有效性（validity）与人们彼此之间的约定的有效性相似，而与科学陈述的强制的有效性不同。即使答案是由采取一种孤独的生活方式的哲学家提出的，它们也是许多人交换意见的结果，其中许多人可能已经不再生活在我们中间。这样的真理永远不可能获得普遍的同意，但它常常比科学的强制性的和可证明的陈述流传的时间更长——这些科学陈述越来越具有一种令人不安的倾向，不肯在任何地方停顿下来，虽然在任何特定的时间里，它们是并且必须是对于所有人都有约束力的。换言之，生命、人、科学或知识等概念根据定义都是前科学的，而我们的问题是，导致征服地球周围空间和深入宇宙空间的科学的实际发展对于这些概念的改变是否已经达到了这样一个程度，以至于它们已经失去了任何意义。因为很显然，事情的关键在于，无论现代科学的起源和原来的目标是什么，它已经极大地改变和重构了我们生活于其中的世界，以至于人们可能论证说，仍然信赖他们的常识和使用日常语言交流的普通人和人文学家已经丧失了与实在的联系；他们理解的只是显现而不是显现背后的实在（就好像是试图理解一颗树却没有考虑到树根的存在）。他们的问题和焦虑完全是由无知引起的，因而是实际上不重要的。有谁能够怀疑开辟了征服空间和通往月球的道路的科学没有增加人的价值？

如果我们真的已经生活在一个只有科学家才能够“理解”的世界中，那么这类回避问题的做法确实是很诱人的。在这样一个世界上，科学家处在这样一个位置，他们的过人的知识将使他们成为“少数人”，有权统治“多数人”，也就是所有的非科学家，或者说从科学家的观点看的普通人——无论他们是人文学家、学者抑或哲学家——总之，所有那些因为无知而提出前科学问题的人。

但是，对于科学家和普通人的这种划分是非常不符合事实的。事实上，科学家不仅在他的一生的一多半的时间里是和他的同胞在同一个感官知觉、常识和日常语言的世界中度过的，而且只有当普通人的普通问题和焦虑已经——虽然是以一种不同的方式——足够成熟，呼之欲出，他才能够以一种实在的而不是虚幻的方式进入他自己特有的活动领域。当科学家进入实验室工作和开始使用数学语言进行交流时，他留在身后的不仅仅是普通人及其有限的理解力，而且还有他自己的一部分和他自己的理解力，这种理解力虽然被留了下来，但仍然是人类的理解力。马克斯·普朗克是正确的，现代科学的奇异景象确实在于，这一科学清除了“所有神人同形论的因素”，但这种清除却是由人来完成的。[①] 众所周知，新的非人类中心和非地球中心（或太阳

① 马克斯·普朗克，前引著作，503页。

中心)科学面临着理论上的困惑,因为它们的数据拒绝人的头脑的任何自然的精神范畴的归类。用艾尔文·薛定谔的话来说,我们试图"征服"的新宇宙不仅是"实际上无法接近的,而且甚至是不可思想的",因为"无论我们如何思想它,我们的思想都是错误的;我们的思想也许不至于像'三角形的圆'那么无意义,但肯定要比'带翅膀的狮子'更加无意义"。①

还存在着其他不那么具有理论性的困难。电脑和所有其他机器一样,可以更好和更快地完成人的工作。它们补充和扩大了人的脑力而不是体力的事实,对于那些知道如何区分玩好西洋棋或象棋所需要的"智力"(intellect)和人的心灵(mind)的人来说,并不会造成什么困惑。② 确实,这一事实所证明的只是,体力和脑力实际上属于同一范畴,以及我们称之为智力和可以用 IQ 的高低来衡量的东西与人的心灵的性质的关系,除了作为 conditio sine qua non(不可或缺的先决条件)以外,几乎没有任何其他更多的关系。然而,有科学家宣布,计算机可以做"人脑所不能理解的事情",③这就是一个完全不同的和令人震惊的命题了。因为理解实际上是心灵的一个功能,而不可能是脑力的自动过程的结果。如果有朝一日这种说法变成了现实,而不仅仅是科学家的一种错误的自我理解;如果有朝一日我们的周围充满了机器,但我们不能理解这些机器的行为,虽然我们发明和建造了它们,那么,这意味着最高水平的自然科学的理论困惑已经侵入了我们的日常生活的世界。即使我们仍然停留在严格的理论领域,那些开始使伟大的科学家们本人感到不安的悖论的严重程度也已经足以引起普通人的震惊了。但是,常常听到的所谓社会科学"滞后于"自然科学或人的政治发展"滞后于"他的技术和科学发展不过是这场争论中的离题之论,这种议论只能使人们的注意力偏离主要的问题。主要的问题是,人可以做并且可以成功地做他不能够理解和用日常语言加以表达的事情。

值得注意的是,在科学家中,主要是较早的一代人,如爱因斯坦、普朗克、玻尔、薛定谔等人,对于这种主要是由他们自己的工作造成的事态最为敏感和担心。他们仍然深深地植根于一个要求科学理论满足某些明确的人性的要求——如简单性、美、和谐——的传统之中。他们仍然认为,一个理论是令人满意的,也就是令人的理性满意的,如果该理论可以用来"拯救现象",解释所有观察到的事实。甚至到

---

① 见马克斯·普朗克:《科学和人文主义》,伦敦,1951,25—26 页。

② 当这篇文章在 1963 年第一次面世时 John Gilmore 在一封尖锐的批评信中非常简洁地指出:"在最近几年里我们事实上已经成功地写下了某些程序,这些程序使这些机器可以展示出一些行为,任何一个不熟悉程序的编制的人都会毫不犹豫地把这些行为描述为智能的,甚至是高度智能的。例如,Alex Bernstein 设计了一种程序,可以让机器成为优秀的西洋棋手。具体地说,它可以比 Bernstein 的西洋棋下的更好。这是一项了不起的成就;但这是 Bernstein 的成就,而不是机器的成就。"我当时受了乔治·盖莫夫的一个评论的误导,这里发表的文章有所修改。

③ 乔治·盖莫夫:《物理科学和技术》,见《今日大观念》,1962 年,207 页。

了今天，我们仍然能够听到这样的说法，认为“现代物理学家倾向于因为美学的考虑而相信广义相对论的确实性，因为它在数学上是如此完美和在哲学上是如此令人满意”。[①] 爱因斯坦对于普朗克量子理论要求牺牲因果原理的极端不满是众所周知的。他的自然的和主要的反对意见是，这一理论有可能使合规律性(lawfulness)完全从这个宇宙中消失，仿佛上帝通过“掷骰子”统治这个世界。按照玻尔的说法，由于爱因斯坦的发现来源于对“经典物理学的巍峨大厦的重铸和综合……给我们的世界图像一种超过所有以前的期望的统一性”，因此，他试图以“寻找更完全的概括”，提出新的和超越的综合的方法对待他的同事和他的后继者的新理论，似乎就是一种再自然不过的态度了。[②] 普朗克因此将相对论称为“古典物理学的完成和顶点”，它的最高的“冠冕”。然而，普朗克本人——虽然他充分地意识到，与相对论不同，量子理论意味着经典物理学说的一次根本断裂——坚持认为，“我们包括在这门科学的基本原则中的，不仅有一般的规律的存在，而且还有这一规律严格因果联系的特性，这对于物理学的健康发展是至关重要的”[③]。

但是玻尔走得更远一些。对他来说，因果联系、决定论和规律的必然性属于“我们的必然的成见性的概念组织”，而一种“在原子现象中遇到的挑战决定论图像描述的全新的规则性”不再使他感到惊慌。[④] 问题在于，受到挑战的不仅是根据人的心灵的“成见”所作的描述，而且是根据人类的语言的每一种可想像的方式所作的描述。事物根本就不再能够被描述。数学运算表达了事物，但它并没有描述事物。玻尔认为，“如果不存在一种逻辑结构，那么没有什么经验是可以界定的”，所以他仍然希望通过“概念构造的一种充分的扩展”，这些新经验有一天会在概念框架中找到它们的位置，同时清除所有现存的矛盾和“明显的不和谐”。[⑤] 但是我恐怕这一希望最终会变成失望。人类理性的范畴和观念在人类的感官经验有其最终根源，描述我们的精神能力的词汇以及我们的众多概念语言来源于感官世界并且是在一种比喻的意义上使用的。不仅如此，被认为负责我们的思维的人脑还与人体的任何其他部分一样是属地的(terrestrial)和束缚在地球上的(earthbound)。正是通过抽离这些属地的条件，正是通过诉诸一种想像和抽象的力量——这些力量似乎可以高举人类的心灵于地球的引力场之上，从宇宙的某一点凭空俯视地球——现代科学达到了其最辉煌同时也是最令人困惑的成就。

1929 年，就在以原子分裂和征服宇宙空间的希望为标志的原子革命到来之前

---

① Sergio de Benedetti，转引自 Walter Sullivan，《物理科学和技术》，见《今日大观念》，1961，198 页。

② 见 J. W. N. Sallivan：《原子物理学和人类的知识》，分别是 70 页和 61 页。

③ 普朗克前引著作，分别是 493 页、517 页和 514 页。

④ 同②，分别是 31 页和 71 页。

⑤ 同上。

不久，普朗克要求“数学计算的结果如果要对我们有任何用，就必须被重新翻译成我们的感觉世界的语言”。自从他写下这些话以来，三十年过去了，在这三十年里，物理世界观和感觉世界之间的丧失接触甚至变得更显著了，因而进行这样一种翻译的可能性也就变得甚至更小了。但是——就我们这里讨论的问题来说也是更为令人震惊的——这并不意味着这种新科学的结果是没有什么实践上的应用的，也不意味着新的世界观会像普朗克所预言的那样，在向日常语言的回译失败的情况下，“就像风一吹就会破裂的一个气泡”[①]。相反，人们也许忍不住要说，更有可能的是，作为与感官世界完全无关和蔑视任何人类语言的描述的理论的一个后果，我们所居住的地球就要化为袅袅青烟了，而即使是一场飓风也不会将理论的气泡吹破。

科学家给这个世界带来了它从未经历过的最急剧和最迅速的革命过程，但是我认为，我们可以肯定地说，对于科学家的心灵来说，没有什么比任何对于权力的意志更与他们格格不入的了。没有什么比“征服太空”和前往月球的希望离他们更远的了。我们也不能认为他们是在一种 temptio oculorum（隐秘的诱惑）意义上的不恰当的好奇心的驱使下进行研究的。事实确实是，他们对于“真的实在”的寻求导致他们对于显现失去信任，对于自然呈现在人类的感官和理性面前的现象失去信任。激励他们的是对于和谐和规律性的异乎寻常的热爱，这种热爱教导他们，如果希望发现宇宙整体的全面的美和秩序，就必须走出任何仅仅是给定的事件联系或系列。这一点也许可以解释，为什么他们的发现被用于发明最残忍的装置这一事实所带给他们的悲伤，比全部他们最珍视的必然性和规律性的理想的破灭所带给他们的打击要小。这些理想之所以破灭，是因为科学家发现，物质中没有什么是不可分的，原—子（a-tomos）并不存在，我们生活在一个扩展着的没有界限的宇宙，以及在物质世界这一“真的实在”完全退出人类感官和作为这些感官的精炼化的工具的范围的地方，或然似乎就变成了最高的统治。由此也许可以得出结论说，因果性、必然性、规律性都是一些人类大脑固有的范畴，只能应用于地球性生物物种的日常经验。一旦这样的生物跨出他们在地球上的居住地，他们“理性地”要求的每一样东西都似乎只能使他们失望。

现代科学事业据以开始的思想是以前的时代从来没有想过的（哥白尼想像自己“站在太阳上……俯视着行星”[②]），据以开始的事物是以前从来没有看到过的（伽利略的望远镜穿过地球和天空之间的距离，“以感官证据的全部的确实性”向人类的认识力传达星星的秘密[③]）。而在牛顿的万有引力定律中，新的思想和事物得到了经典的表达：同一个公式同时适用于天体的运动和地球上的属地的物体的运动。

---

① 马克斯·普朗克，同前引著作，分别是 509 页和 505 页。

② 见 J. Bronowski：《科学和人的价值》，纽约，1956，22 页。

③ 见《群星的使者》，译文引自《伽利略的发现和见解》，纽约，1957，28 页。

当爱因斯坦引进一个“在空间中处于自由位置的观察者”(observer who is poised freely in space),而不是处于某个固定位置如太阳的观察者时,他所做的其实只是对现时代的科学的综合,同时他也证明了,不只是哥白尼而且还有牛顿,他们仍然在要求“宇宙应该有一种中心”,尽管这一中心当然不应该再是地球。[①] 事实上,显而易见的是,科学家的最强烈的理智动机就是爱因斯坦所谓的“对于概括的追求”(striving after generalization),而如果说他们求助于什么权力的话,那么他们所求助的是抽象力和想像力(abstraction and imagination)的齐头并进的令人畏惧的力量。在今天,成千上万的美元年复一年地花在作为纯粹的理论的科学的发展的直接结果的高度“有用”的项目上,而国家和政府的实际权力建立在成千上万的研究开发者的工作的基础上,但是即使如此,物理学家仍然对所有这些空间科学家不屑一顾,把他们看作“工人”(plumbers)。[②]

事情的可悲之处在于,使感觉和显现世界与物理世界观之间已经丧失的接触得以重新确立的不是纯粹的科学家,而是“工人”。在今天的全体研究者中占绝大多数的技术专家,将科学家的成果从天上带到了地上。尽管科学家仍然处于悖论和最令人困惑的混乱的包围之中,但是,一大堆技术可以从科学家的研究结果中发展起来的简单事实,比任何单纯的科学观测和实验都更令人信服地证明了他的理论和假设的“可靠”。毫无疑问,科学家自己并不想到月球上去,他知道对于他的目的来说,携带人类的天才所能发明的最好仪器的不载人飞船可以比一大堆宇航员能够更好地完成探测月球表面的工作。然而,人类生活世界的实际的改变、空间的征服或任何这一类名目的事业,只有当载人空间工具被发射到宇宙中,从而使人类可以亲自前往迄今为止只有人类的想像力及其抽象的力量,或人类的机智及其虚构的力量才能够到达的地方的时候,才算是完成了。可以肯定,我们现在的全部计划是探索整个宇宙中与我们人类直接相关的这一点地方,一个即使人类以光速旅行也不会超出的无限狭小的地方。考虑到人的生命长度——目前留下的惟一绝对的界限——他几乎不大可能走得更远。但是即使是为了完成这一有限的工作,我们也不得不不仅在想像中而且必须在事实上离开我们的感觉世界和身体世界。

事情看起来似乎是,随着爱因斯坦的想像性的“位于空间的任何位置的观察者”——无疑是人类的心灵及其抽象能力的创造——接踵而来的是一个身体性的观察者,而这个观察者必须表现得好像只是抽象能力和想像力的一个孩子。正是在这一点上,新物理学世界观作为现实闯入了人类的日常世界,使他的“自然的”属地的常识变得与实在脱节。例如,他可能在现实生活中遭遇爱因斯坦的著名的“孪生兄弟悖论”,这一

---

① 见爱因斯坦:《相对论,狭义和广义理论》(1905 和 1906),引自《今日大观念》,1961,452 和 465 页。

② J. W. N. Sallivan 前引著作,189 页。

悖论推论,"一个以光速进行太空旅行的人在多年以后回到地球上,会发现他的生活在地球上的孪生兄弟比他要老或者已经变成他的后代的记忆中的一些暗淡的回忆。"[①]虽然许多物理学家不愿意接受这一悖论,但这一悖论所根据的"时钟悖论"似乎已经得到了实验证实,所以对于这一悖论只有一个选择,那就是地球上的生命无论如何都一直受制于一种已经表明属于纯粹的显现而不属于"真实在"(true realities)的时间概念。我们已经到达了这样一个阶段,在这个阶段上,笛卡儿对于实在本身的激进的怀疑,近代以来对于科学发现的第一个哲学的回答,可能变成物理实验的对象,这种实验将使笛卡儿的著名的安慰之词——我怀疑,所以我存在——以及他的信念——无论呈现在感官和理性面前的实在和真理是什么样子,你不能"怀疑你的怀疑同时又不能肯定自己是否在怀疑"——变成了简短的临终忏悔。[②]

在我看来,空间探索事业的宏伟壮观似乎是无可争议的,针对这一事业而提出的所有纯粹实用层次上的反对意见——诸如这项事业靡费巨大,最好把钱花在教育和公民的培养上,或反对贫困和疾病的斗争中,或人们所能想到的任何其他有价值的目的上——我以为听起来都有点荒唐,与迫在眉睫而其后果今天看来仍然相当难以预料的事态不成比例。此外,还有一个理由促使我认为这些论点都没有抓住事情的根本。它们完全是不可应用的,因为这项事业本身不是由于别的,而是由于人的科学能力的惊人发展而产生的。科学的正直的品质要求不仅将实用的考虑而且将关于人的价值的思考一起彻底抛开。自从哥白尼时代以来的每一次科学发现,难道不都是几乎自动地造成人的价值减少的结果吗?人在追求真理的过程中的自我贬低正好再一次证明了他的高贵,甚至更增加了他的价值,这一经常被人们重复的论证或许不仅仅是诡辩?也许事实会证明如此。无论如何,作为科学家的人不关心他自己在宇宙中的价值或在动物生命的进化阶梯上的位置,这种"不关心"正是他的骄傲和他的光荣。物理学家一旦知道怎样分裂原子,他们就会毫不犹豫地这样做,虽然他们完全意识到他们的实验所具有的巨大的毁灭的潜力,这一简单的事实证明,科学家作为科学家甚至不关心地球上的人类是否能够继续生存下去,或者就我们这里讨论的问题而论,不关心这个星球本身能否继续存在下去。所有"和平利用原子能"的组织,所有不要不明智地使用新的力量的警告,以及许多科学家当原子弹第一次在广岛和长崎爆炸时所感到的良心的阵痛,都不能抹杀这一简单的基本的事实。因为在所有这些活动中,科学家不是作为科学家而是作为公民行动的,而如果说他们的声音比普通人的声音

---

① J. W. N. Sallivan 前引著作,202 页。

② 引自笛卡儿的对话《通过自然之光对真理的寻求》,在这篇对话中,他在怀疑问题上的核心立场比在《原理》中表现得更明显。见 E. S. Haldane 和 G. R. T. Ross 版笛卡儿《哲学著作集》,伦敦,1931,第 1 卷,324 页和 315 页。

更有权威的话，那也只是因为科学家在这方面拥有更准确的资料。只有当反对“征服太空”的论点能够表明整个这项事业用其自己的语言来说是自我挫败的时候，这种论点才能是正确的和合理的。

有几个指标表明情况可能确实如此。如果我们不考虑人类的生命长度——这种长度无论如何（即使生物学能够成功地大大延长人的生命长度以及人可以以光速旅行）只能允许人类探索茫茫宇宙中最靠近他身边的一小块地方——那么表明这项事业可能是自我挫败的最有意义的指标是海森堡关于测不准原理的发现。海森堡结论性地表明，对于人为了获得“来自实在世界的神秘信息”而制造的仪器来说，所得到的所有测量的准确性都存在着一个确定的和最后的界限。测不准原理断定：“存在着某些成对的量子，如一个粒子的位置和速度，二者以这样一种方式联系起来，以至于其中一个的确定的精确性的增加意味着另一个的确定的精确性的减少。”[①]海森堡从这一事实得出结论说：“我们通过选择所使用的观察的类型而决定自然的哪一方面是我们想要确定的，而哪一方面是我们想要模糊的。”[②]他认为：“原子物理学的最重要的新成果是认识到，可以对同一个物理事件应用完全不同类型的自然规律而无矛盾。原因在于这样的事实，即在一个建立在某些根本观念基础上的规律体系内，只有某些相当确定的提问方式才是有意义的，以及因此这样的体系就被同其他允许提出不同的问题的体系分离开来。”[③]他由此得出结论说，导致了我们现在生活于其中的这个世界并造成了原子革命的近代以来对于单纯的显现背后的“真正的实在”的寻求，带来了科学本身的这样一种形势，使人丧失了自然世界的根本的客观性，以至于人在其追求“客观存在”的过程中突然发现自己总是“面对的只是他自己”。[④]

海森堡的评论在我看来显然超越了精密科学研究的领域，如果应用于从近代

---

① 这个定义是我从 John Gilmore 的信中借用的。但是，John Gilmore 不相信这对实践物理学家的知识构成了限制。我认为在这一点上海森堡本人的“通俗”陈述证明了我的观点。但这并不意味着这场争论可以结束了。Gilmore 先生和 Denver Lindley 先生认为，当伟大的哲学家开始对他们自己的工作进行哲学评价时，他们完全可能是错误的。Lindley 先生指责我不加批评地使用科学家的说法，似乎他们关于他们的工作的意义的谈论与他们关于他们的专业本身的谈论具有同样的权威性。（“您对于科学共同体中的伟大形象的信心是让人感动的。”Gilmore 先生说。）我认为这一论点是正确的；没有哪一个科学家，无论是多么杰出的科学家，可以宣称他或某个其他人在他的工作中所发现的“哲学含义”或他关于这种含义的言论的确实性可以与他的科学发现本身的确实性本身相提并论。无论哲学真理是什么，它肯定不是科学真理。但是，普朗克、爱因斯坦、尼尔斯·玻尔、薛定谔和海森堡，所有这些人作为实践物理学家都为他们自己的工作的后果和普遍含义感到困惑和极端不安，很难相信，他们会一起成为自我误解和幻想的俘虏。

② 见《原子物理学中的哲学问题》，纽约，1952，73 页。

③ 同上，24 页。

④ 见《物理学家的自然概念》，纽约，1958，24 页。

科学中发展出来的技术将更具有针对效力。最近几十年来的每一次科学进展，从其被技术消化和因而被引进我们每天生活的世界的事实世界那一刻起，就开始了一场真正的雪崩，奇妙的仪器和越来越精巧的机器纷至沓来。所有这些的结果是，人一天比一天更不可能在他身边的这个世界上遇到任何东西，这些东西不是人造的，因而不会分析到最后，只不过是换了另一种伪装的自己。宇航员被发射到太空之中，禁闭在仪器控制的太空舱中，任何与他的环境的实际接触都意味着立刻的死亡，他完全可以被看作海森堡的人的一个象征和化身——这样一个人越是强烈希望在与他周围的非人的世界的接触中清除所有人类中心主义的考虑，他就越少可能与他自己和人造的事物以外的其他事物谋面。

在我看来，正是在这一点上，关于人类的价值的人文主义的关心与科学家发生了关系。我们可以说科学完成了一项人文学永远也不能完成的事业，即明确地证明了这种关心的正当性。今天呈现在我们面前的形势，奇怪地像是卡夫卡在这一发展过程刚刚开始时写下的一个评论的巧妙的证实。“人，”他说，“发现了阿基米德的支点，但他用这个支点来反对自己；好像允许他发现这个支点的条件就是只能这样使用这个支点。”征服太空，寻找地球外的一点，以便可能从该点移动或者说拆卸地球本身，这并不是现时代科学的一个偶然的结果。它从一开始就不是“自然的”(natural)而是宇宙性的科学，不是物理学而是天文物理学，这种科学从宇宙的某一点凭空俯视地球。从这项发展的观点来说，试图征服太空意味着人希望有能力旅行到纯粹的抽象力和想像力向他预言的阿基米德点。但是，在这样做的时候，他不可避免地丧失了他自己原有的便利。他所能发现的一切是相对于地球的阿基米德点，但是一旦他到达了该点和获得了对于他的地球上的居住地的这种绝对的权力，他就会需要一个新的阿基米德点，如此递进，以至无穷。换句话说，人只能迷失在无边的宇宙之中，因为惟一真正的阿基米德点只能是宇宙背后的绝对的虚空。

也许人能够认识到，对于他的知识追求来说可能存在着一个绝对的界限，认识到每当出现科学家所做的超过他所能理解的情况，看一看是否已经到达了这样的界限可能是明智的；也许人能够认识到，他不能“征服空间”，而只能在我们的太阳系中获得几个发现。但是，即使如此，空间旅行和到达地球的“阿基米德点”也绝不是一项无害的或无争议的胜利的事业。就人作为人，与其他有生命的东西不同，希望在一块尽可能大的“领土”上建立自己的家园而言，这项事业可能增进了他的价值。在那种情况下，他实际上只是去占有属于他自己的东西，虽然他花了很长时间才发现了这些东西。这些新的所有和一切财产一样，需要加以限制，而一旦建立了界限和到达了界限，从新的所有中可能产生的新的世界观就会再次成为地球中心的和神人同形论的，虽然不是在过去的意义上，视地球为宇宙的中心和视人类为地球上的最高级的存在。它在下述意义上是地球中心的：地球而不是宇宙是有死的人(mortal man)的中心和家园。它在下述意义上是神人同形论的：人类在考虑科

学活动成为可能的基本条件时将把他自己的不可避免的有死性计算在内。

在目前这个时刻，现代科学和技术的困境获得这样一种完全有益的发展和解决的前景看上去并不美妙。我们获得了我们现在拥有的“征服空间”的能力，只是因为我们获得了一种从外在于地球的宇宙中的某一点出发处理地球的新的能力。当我们释放通常只有在太阳上才进行的能量过程，或者试图在一个试管里开始宇宙的进化过程，或者为了生产和控制地球的自然家园中所不知道的能量而建造机器，我们实际上正是这样做的。用不着实际占领一个阿基米德曾经希望占领的支点，我们已经找到一种方式，可以在地球上行动，同时却好像是从外部空间处理地球自然，好像爱因斯坦的“空间中位置自由的观察者”。如果我们从这一点俯视地球上所发生的事情和人们的各种活动，也就是说，如果我们将“阿基米德点”应用到我们自己身上，那么，这些活动在我们看来确实显得不过是“公开行为”(overt behavior)，我们可以用研究老鼠的同样的方法研究这些行为。从一个足够远的距离看，虽然我们知道是我们自己建造了用来旅行的汽车，但这些汽车看上去仍然像是，如海森堡所描述的，“已经成为我们自己的不可分割的组成部分，就像蜗牛的壳成为其实际占有者的组成部分”。我们对于我们所能做的事情的骄傲都化为了乌有，变成了人类生物的某些方式的变形。从这一点上看，所有技术，不再表现为“扩展人的物质能力的一种有意识的努力的结果，而表现为一种大范围的生物学过程”。[①] 在这些情况下，说话和日常语言确实不再是一种超越了行为——即使它只是表达它——有意义的言说，因而用数学记号的极端的和本身没有意义的形式主义取代它是更好的做法。

空间的征服和使这种征服成为可能的科学接近这样一个点的日子已经为期不远了。如果它们有一天真的如愿以偿地到达了这一点，那么人的价值不仅是简单地按照所有标准都被降低了，而且是被毁灭了。

（洪溪　译）

① 《物理学家的自然概念》，18—19 页。

原书空白页

第三部分

思想的开拓

原书空白页

题说

思想贵在创新，这是现下流行的一句话。但《圣经》有言，太阳底下没有新东西，真正的思想创新谈何容易。可是不管怎么说，人类的思想还是产生了不少原创的成果。创新的东西并不一定正确，但却一定开拓了人类思想新的视域。思想的生命就在于开拓。相对于人类无数思想结晶而言，这里所选的篇章只是沧海一粟，虽不能窥全豹，却也可以看出思想本身不断开拓的脚步。

"霍布斯论国家的起源"选自他的代表作《利维坦》的第17章。在这里霍布斯提出了著名的契约论思想来解释国家的成因和起源，奠定了近代西方国家理论的基础。虽说后来契约论的批判者们以无可辩驳的事实证明霍布斯的"自然状态"和"社会契约"的假设毫无历史根据，但它们至今仍支配着许多人对国家问题的思路。不管怎么说，霍布斯的国家理论是划时代的。

马克思是黑格尔之外，最早、最系统地反思现代社会和现代性的基本特征的思想家。"马克思论现代世界"选自他和恩格斯合作的著作《德意志意识形态》。之所以在这里以"马克思论现代世界"为题，是因为在对现代世界和现代性反思问题上他显然比恩格斯更自觉、更有意识。马克思在这里详尽地分析了现代社会的动力、经济机制和国家与法律的特质，从而揭示了现代意识形态的现实基础。这篇文字是现代性论述的经典文献。

"詹姆斯论真理"选自他的代表作《实用主义》。在实用主义真理观提出之前，人类流行的真理观是"符合论"真理观，即"真"意味着与实在相符，"假"则反之。詹姆斯在这里先分析了"符合论"真理观的困难，然后提出实用主义的真理概念。尽管詹姆斯表述得非常清楚易懂，可还是遭到不断的误解。也许实用主义的真理概念也有它自己的问题，但它无疑是扩展了我们对真理问题思考的界域。因此，无论正确与否，它都是对真理理论的一大贡献。

虽然弗雷格在我国还只有少数专业人士知道他的名字，但他却是长达一个世纪的分析哲学的开山之一。《论意义和意谓》不仅是他最著名的论文，也是分析哲学的经典文献。一直有人在说中国人不擅长分析，要向西方人学习分析的技术，要补分析哲学

的课。编者并不完全同意这种看法，但为了让读者了解分析哲学家(在崇拜西方分析技术的人看来，他们毫无疑问是分析大师)的分析技术，特选了弗雷格的这篇论文，以使读者了解被有些人佩服得五体投地的分析方法，到底是怎样的，明白分析功夫对于清晰的思想是何等重要。不过仍要提醒读者的是，思想的技术还不等于思想，而是思想的工具。弗雷格的这篇经典论文则表明掌握这个工具是多么必要。

"维特根斯坦论语言游戏和家族相似"选自他的主要著作《哲学研究》。维特根斯坦一直被人视为分析哲学的泰斗，但他往往是通过对语言日常用法的客观描述来阐明他的独特思想。这里选的文字就是一个这方面典型的例子。在这里，他将语言与游戏进行类比，从而表明语言不是只有一种用法，而是在不同的情况下人们不同地使用语言。语言实际是一个不同的语言活动、他称之为"语言游戏"的总称。只有一个个具体的语言游戏，它们之间只存在着家族相似，但没有一般的语言。也就是说，科学主义影响下的本质主义的理想语言观是站不住脚的。推而广之，一般的本质主义也是站不住脚的。维特根斯坦让我们清楚地看到，分析技术只是阐明思想的工具，它本身不是思想的目的。

媒介已是我们的生活和世界不可或缺的一部分了。我们难以想像一个没有媒介的世界。但正因为媒介已经像空气和水一样成了我们生活和世界的必需，我们反而习以为常，不去思考它所蕴涵的种种意义。麦克卢汉却敏锐地抓住了这个问题，对媒介作了系统深入的思考，写成《理解媒介》一书，一举成名。"麦克卢汉论媒介"即选自该书的第1章。在这里，麦克卢汉经典地将媒介定义为讯息，从而为人类理解媒介铺下了第一块奠基石。

阿玛蒂亚·森是经济学家，更是一个关心道德和正义问题的经济学家。按照一种通行的说法，发展是当今世界的主题。但人们对发展的理解大都只是经济发展，似乎只要有更多的财富，就是发展。森不同意这种片面的理解。在他看来，经济增长本身不能被理所当然地视为目标，发展的真正目的是扩展和拥有更多的自由。为此，他写了《以自由看待发展》一书来阐明他的发展观。"森论发展"就是选自该书第1章。

冷战结束后世界形势的发展表明，后冷战时代其实可能意味着一种新的世界秩序的出现。美国人麦克尔·哈特和意大利人安东尼奥·奈格里将这种新的世界秩序称为"帝国"。他们合作写了一部题为《帝国——全球化的政治秩序》的书来阐明他们的观点。该书出版后轰动一时，甚至被人称为"第二部《共产党宣言》"。"哈特和奈格里论帝国"即选自该书第1章。

1. 霍布斯论国家的起源*

我们看见天生爱好自由和统治他人的人类生活在国家之中，使自己受到束缚，他们的终极动机、目的或企图是预想要通过这样的方式保全自己并因此而得到更为满意的生活；也就是说，要使自己脱离战争的悲惨状况。正像第八章中所说明的，没有有形的力量使人们畏服，并以刑法之威约束他们履行信约和遵守第十四、十五章两章中所列举的自然法时，这种战争状况便是人类自然激情的必然结果。

因为各种自然法本身（诸如正义、公道、谦谨、慈爱，以及[总起来说]己所欲，施于人），如果没有某种权威使人们遵从，便跟那些驱使我们走向偏私、自傲、复仇等等的自然激情互相冲突。没有武力，信约便只是一纸空文，完全没有力量使人们得到安全保障。这样说来，虽然有自然法（每一个人都只在有遵守的意愿并在遵守后可保安全时才会遵守），要是没有建立一个权力或权力不足，以保障我们的安全的话，每一个人就会、而且也可以合法地依靠自己的力量和计策来戒备所有其他的人。在人们以小氏族方式生活的一切地方，互相抢劫都是一种正当职业，绝没有被当成是违反自然法的事情，以致抢得赃物愈多的人就愈光荣。在这种行径中，人们除开荣誉律以外就不遵守其他法律；这种律就是禁残忍，不夺人之生，不夺人农具。现在的城邦和王国不过是大型的氏族而已。当初小氏族所做的一切它们现在也如法炮制。在危机、畏惧入侵、恐怕有人可能帮助入侵者等的借口下，为了自己的安全而扩张领土，他们尽自己的可能，力图以公开的武力或秘密的阴谋征服或削弱邻邦；由于缺乏其他保障，这样做便是正义的，同时还因此而为后世所称道。

少数人联合也不能使人们得到这种安全保障。因为在少数人中，某一边人数稍微有所增加就可以使力量的优势大到足以决定胜负的程度，因而就会鼓励人们进行侵略。使人确信能充分保障安全的群体大小不决定于任何一定的人数，而只

---

* 选自霍布斯著：《利维坦》，商务印书馆，1985。

决定于与我们所恐惧的敌人的对比。只有当敌人超过我方的优势不是显著到足以决定战争的结局，并推动其冒险尝试时，才可以说是充分了。

群体纵使再大，如果大家的行动都根据各人的判断和各人的欲望来指导，那就不能期待这种群体能对外抵御共同的敌人和对内制止人们之间的侵害。因为关于力量怎样运用最好的意见发生分歧时，彼此就无法互相协助，反而会互相妨碍，并且会由于互相反对而使力量化为乌有。这样一来，他们就不但易被同心协力的极少数人征服，而且在没有共同敌人的时候，也易于为了各人自己的利益而相互为战。因为我们如果可以假定大群体无须有共同的权力使大家畏服就能同意遵守信义和其他自然法，那么我们便大可以假定在全体人类中也能出现同样的情形；这时就根本既不会有、也无须有任何世俗政府或国家了，因为这时会无须服从就能取得和平。

人们希望安全保障能终生保持，对于这种保障来说，如果他们只在一次战役或一次战争的有限的时期内受某一种判断意见的指挥和统辖那是不够的。因为这时他们虽然能因为一致赴敌而取得胜利，但事后当他们没有共同敌人的时候，或是一部分人认为是敌人的人，另一部分人认为是朋友的时候，就必然又会由于利益的分歧而解体和重新陷入互相为战的状态。

诚然，某些动物如蜜蜂、蚂蚁等，能群处相安地生活，因而被亚里士多德列为政治动物。然而它们却只受各自的欲望和判断指挥，同时也没有语言可以向他方表达自己认为怎样才对公共利益有利。因此，有人也许会想知道人类为什么不能这样。关于这一点，我的答复是这样：第一，人类不断竞求荣誉和地位，而这些动物则不然。因之，人类之中便会由于这一原因而产生嫉妒和仇恨，最后发生战争，但这些动物却没有这种情形。

第二，这些动物之中，共同利益和个体利益没有分歧。它们根据天性会为自己的个体利益打算，这样也就有助于公共利益。但人类的快乐却在于把自己和别人作比较，感到得意只是出人头地的事情。

第三，这些动物不像人类一样能运用理智，它们见不到，同时也不认为自己能见到公共事务管理中的任何缺点。但在人类之中则有许多人认为自己比旁人聪明能干，可以更好地管理公众；于是便有些人力图朝某一个方向改革，另一些人又力图朝另一方向改革，因而使群体陷入纷乱和内战之中。

第四，这些动物虽然也能用一些声音来相互表示自己的欲望和其他感情，但它们却没有某些人类的那种语辞技巧，可以向别人把善说成恶、把恶说成善，并夸大或缩小明显的善恶程度，任意惑乱人心，捣乱和平。

第五，没有理智的动物不能区别无形的侵害和有形的损失，所以当它们安闲时，就不会感到受了同伴的冒犯；而人类在最安闲时则是最麻烦的时候，因为在这种时候他们最喜欢显示自己的聪明，并且爱管国家当局者的行为。

最后，这些动物的协同一致是自然的，而人类的协议则只是根据信约而来，信约是人为的。因之，如果在信约之外还需要某种其他东西来使他们的协议巩固而持久便不足为奇了，这种东西便是使大家畏服、并指导其行动以谋求共同利益的共同权力。

如果要建立这样一种能抵御外来侵略和制止相互侵害的共同权力，以便保障大家能通过自己的辛劳和土地的丰产为生并生活得很满意，那就只有一条道路：把大家所有的权力和力量付托给某一个人或一个能通过多数的意见把大家的意志化为一个意志的多人组成的集体。这就等于是说，指定一个人或一个由多人组成的集体来代表他们的人格，每一个人都承认授权于如此承当本身人格的人在有关公共和平或安全方面所采取的任何行为、或命令他人作出的行为，在这种行为中，大家都使自己的意志服从于他的意志，使自己的判断服从于他的判断。这就不仅是同意或协调，而是全体真正统一于惟一人格之中；这一人格是大家人人相互订立信约而形成的，其方式就好像是人人都向每一个其他的人说：我承认这个人或这个集体，并放弃我管理自己的权利，把它授予这人或这个集体，但条件是你也把自己的权利拿出来授予他，并以同样的方式承认他的一切行为。这一点办到之后，像这样统一在一个人格之中的一群人就称为国家，在拉丁文中称为城邦。这就是伟大的利维坦(Leviathan)的诞生——用更尊敬的方式来说，这就是活的上帝的诞生；我们在永生不朽的上帝之下所获得的和平和安全保障就是从它那里得来的。因为根据国家中每一个人授权，他就能运用付托给他的权力与力量，通过其威慑组织大家的意志，对内谋求和平，对外互相帮助抗御外敌。国家的本质就存在于他身上。用一个定义来说，这就是一大群人相互订立信约、每人都对它的行为授权，以便使它能按其认为有利于大家的和平与共同防卫的方式运用全体的力量和手段的一个人格。

承当这一人格的人就称为主权者，并被说成是具有主权，其余的每一个人都是他的臣民。

取得这种主权的方式有两种：一种方式是通过自然之力获得的，例如一个人使其子孙服从他的统治就是这样，因为他们要是拒绝的话，他就可以予以处死；这一方式下还有一种情形是通过战争使敌人服从他的意志，并以此为条件赦免他们的生命。另一种方式则是人们相互达成协议，自愿地服从一个人或一个集体，相信他可以保护自己来抵抗所有其他的人。后者可以称为政治的国家，或按约建立的国家；前者则称为以力取得的国家。

（黎思复、黎廷弼　译）

2. 马克思论现代世界*

物质劳动和精神劳动的最大的一次分工，就是城市和乡村的分离。城乡之间的对立是随着野蛮向文明的过渡、部落制度向国家的过渡、地方局限性向民族的过渡而开始的，它贯穿着全部文明的历史并一直延续到现在（反谷物法同盟）。

随着城市的出现也就需要有行政机关、警察、赋税等，一句话，就是需要有公共的政治机构，也就是说需要政治。在这里居民第一次划分为两大阶级，这种划分直接以分工和生产工具为基础。城市本身表明了人口、生产工具、资本、享乐和需求的集中；而在乡村里所看到的却是完全相反的情况：孤立和分散。城乡之间的对立只有在私有制的范围内才能存在。这种对立鲜明地反映出个人屈从于分工、屈从于他被迫从事的某种活动，这种屈从现象把一部分人变为受局限的城市动物，把另一部分人变为受局限的乡村动物，并且每天都不断地产生他们利益之间的对立。在这里劳动仍然是最主要的，它是凌驾于个人之上的力量，只要这种力量还存在，私有制也就必然会存在下去。消灭城乡之间的对立，是社会统一的首要条件之一，这个条件又取决于许多物质前提，而且一看就知道，这个条件单靠意志是不能实现的（这些条件还须详加探讨）。城市和乡村的分离还可以看作是资本和地产的分离，看作是资本不依赖于地产而存在和发展的开始，也就是仅仅以劳动和交换为基础的所有制的开始。

在那些中世纪时代不是从过去历史中现成地继承下来的，而是由获得自由的农奴重新建立起来的城市里，每个人的惟一财产，除开他随身带来的那一点点资本（几乎全是最必需的手工劳动工具）之外，就只有他的特殊的劳动。不断流入城市的逃亡农奴的竞争；乡村反对城市的连年不断的战争，以及由此产生的组织城市武

---

* 选自马克思、恩格斯著：《马克思恩格斯全集》第2卷，人民出版社。

装力量的必要性；共同占有某种手艺而形成的联系；在公共场所出卖自己的商品（当时的手工业者同时也是商人）的必要和与此相连的禁止外人进入公共场所的规定；各手工行业间利益的对立；保护辛苦学来的手艺的必要；全国性的封建组织——所有这些都是各行各业的手艺人联合为行会的原因。这里我们不打算详细地谈论随后历史发展所引起的行会制度的多种变化。在整个中世纪里，农奴不断地逃入城市。这些在乡村里遭到自己主人迫害的农奴是只身逃入城市的，他们在这里遇见了有组织的团体，对于这种团体他们是没有力量反对的，在它的范围内，他们只好屈从于由他们的那些有组织的城市竞争者对他们劳动的需要以及这些竞争者的利益所决定的处境。这些只身逃入城市的劳动者根本不可能成为一种力量，因为，如果他们的劳动带有行会的性质并需要受到训练，那么师傅就会使他们从属于自己，并按照自己的利益来组织他们；如果这种劳动不需要受到训练，因而不带有行会的性质，而是带有日工的性质，那么劳动者就不能组织起来，而永远是无组织的平民。城市对日工的需要造成了平民。

这些城市是真正的“联盟”，这些“联盟”是由直接需要，对保护财产、增加各成员的生产资料和防卫手段的关怀所产生的。平民在这些城市中是毫无力量的，因为他们都是只身逃入城市的彼此互不相识的个人，他们无组织地同组织严密、武装齐备并用嫉妒的眼光监视着他们的力量相抗衡。每一行业中的帮工和学徒都组织得最适合于师傅的利益。他们和师傅之间的宗法关系使师傅具有两重力量：第一，师傅对帮工的全部生活有直接的影响；第二，同一师傅手下的那些帮工的工作成了真正的纽带，它使这些帮工联合起来反对其他师傅手下的帮工，并使他们与后者相隔绝；最后，帮工由于自己也想成为师傅而与现存制度结合在一起了。因此，平民有时也举行暴动来反对整个城市制度（但是由于这些平民的软弱无力，这种暴动没有任何结果），而帮工们只限于在个别行会内搞一些小冲突，而这些冲突是同行会制度的存在息息相关的。中世纪所有的大规模的起义都是从乡村中爆发的，但是由于农民的分散性以及由此而来的极端落后性，这些起义也毫无结果。

在城市中各行会之间的分工还是（非常原始的），而在行会内部，各劳动者之间则根本没有什么分工。每个劳动者都必须熟悉全部工序，凡是他的工具能够做的一切他都应当会做；商业的不发达、各城市之间联系的不密切、居民的稀少和需求的有限，都妨碍了分工的进一步发展，因此，每一个想当师傅的人都必须全盘掌握本行手艺。正因为如此，所以中世纪的手工业者对于本行专业和熟练技巧还有一定的兴趣，这种兴趣可以达到某种有限的艺术感。然而也是由于这个原因，中世纪的每一个手工业者，对自己的工作都是兢兢业业、奴隶般的忠心耿耿，因而他们对工作的屈从程度则远远超过对本身工作漠不关心的现代工人。

这些城市中的资本是自然形成的资本，它体现为住房、手工劳动工具和自然形

成的世代相袭的主顾。由于交往和流通不发达，资本没有实现的可能，只好父传子，子传孙。这种资本和现代资本不同，它不是以货币来计算的（用货币来计算，资本体现为哪一种物品都是一样），而是与所有者的完全固定的劳动直接联系在一起的、完全不可分割的，因此它是一种等级的资本。

分工的进一步扩大表现为商业和生产的分离，表现为特殊的商人阶级的形成。这种分离是在历史上保存下来的城市（顺便提一下，住有犹太人的城市）里继承下来的，并很快就在新兴的城市中出现了。这样就产生了同附近地区以外的地区建立贸易联系的可能，这种可能之变为现实，取决于现有的交通工具的情况，取决于由政治关系所决定的沿途社会治安状况（大家知道，整个中世纪，商人都是结成武装商队行动的）以及取决于交往所及地区内由相应的文明程度所决定的需求的发展程度。

随着商业来往集中在特殊阶级的手里，随着商人所促成的同近郊以外地区的通商的扩大，于是在生产和商业之间也立即产生了相互作用。城市彼此发生了联系，新的劳动工具从一个城市运往另一个城市，生产和商业间的分工随即引起了各城市间在生产上的新的分工，在每一个城市中都有自己的特殊的工业部门占着优势。最初的地域局限性开始逐渐消失。

在中世纪，每一城市中的市民，为了保护自己的生活，都不得不团结起来反对农村贵族；商业的扩大和交通道路的开辟，使一些城市知道了另一些捍卫同样利益、反对同样敌人的城市。从各个城市的许多地方性居民团体中，逐渐地、非常缓慢地产生出市民阶级。各个市民的生活条件，由于他们和现存关系以及为这种关系所决定的劳动方式相对立，便成了他们共同的、不以每一个人为转移的条件。市民创造了这些条件，因为他们脱离了封建联系；同时他们又是由这些条件所创造的，因为他们是由自己同既存封建主义的对立所制约的。随着各城市间的联系的产生，这些对他们来说都是共同的条件发展为阶级条件。同样的条件、同样的斗争、同样的利益，一般说来也就应当在一切地方产生同样的风俗习惯。资产阶级本身只是逐渐地、随同自己的生存条件一起发展起来的，同时它又由于分工关系重新分裂为各种不同的集团，最后随着一切现有财产被变为工业资本或商业资本，它吞并了在它以前存在过的一切有产阶级①（同时资产阶级把原先没有财产的阶级的大部分和原先有财产的阶级的一部分变为新的阶级——无产阶级）。单独的个人所以组成阶级只是因为他们必须进行共同的斗争来反对某一另外的阶级；在其他方面，他们本身就是相互敌对的竞争者。另一方面，阶级对各个人来说又是独立的，

① 马克思在页边上写着："它首先吞并直接隶属国家的那些劳动部门，接着又吞并了一切士（或多或少）思想等级。"——原编者注

因此各个人可以看到自己的生活条件是早已确定了的：阶级决定他们的生活状况，同时也决定他们的个人命运，使他们受它支配。这和个人屈从于分工是同类的现象，这种现象只有通过消灭私有制和消灭劳动本身才能消除。至于个人受阶级支配怎样同时发展为受各种各样观念支配，这一点我们已经不只一次地指出过了。

某一个地方创造出来的生产力，特别是发明，在往后的发展中是否会失传，取决于交往扩展的情况。当交往只限于毗邻地区的时候，每一种发明在每一个地方都必须重新开始；一些纯粹偶然的事件，例如蛮族的入侵，甚至是通常的战争，都足以使一个具有发达生产力和有高度需求的国家处于一切都必须从头开始的境地。在历史发展的最初阶段，每天都在重新发明，而且每个地方都是单独进行的。发达的生产力，即使在通商相当广泛的情况下，也难免遭到彻底的毁灭。关于这一点，腓尼基人的例子[①]就可以说明。由于腓尼基民族被排挤于商业之外，由于亚历山大的征服以及继之而来的衰落，腓尼基人的大部分发明长期失传了。另外一个例子是中世纪的玻璃绘画术的遭遇。只有在交往具有世界性质，并以大工业为基础的时候，只有在一切民族都卷入竞争的时候，保存住已创造出来的生产力才有了保障。

不同城市之间的分工的直接后果就是工场手工业的产生，即超出行会制度范围的生产部门的产生。工场手工业的初次繁荣（先是在意大利，然后是在弗兰德）的历史前提，乃是同外国各民族的交往。在其他国家，例如在英国和法国，工场手工业最初只限于国内市场。除上述前提外，工场手工业的产生还以人口特别是乡村人口的不断集中和资本的不断积聚为前提。资本开始积聚到个别人手里，一部分违反行会法的规定积聚到行会中，一部分积聚到商人手里。

那种一开始就和机器，即使是最原始的机器联系在一起的劳动，很快就显出它是最有发展能力的。过去农民为了自己必需的衣着而顺便从事的织布业，是由于交往的扩大而获得了进一步发展的第一种劳动。织布业是工场手工业的第一个行业，而且一直是其中最主要的行业。随着人口增长而增长的对衣着用布的需求，由于流通加速而开始的自然形成的资本的积累和运用，以及由此产生的并受到商业逐渐扩大的刺激而日益增长的对奢侈品的需求——所有这一切都推动了织布业在数量上和质量上的发展，使它脱离了旧有的生产形式。除了一直为了自身需要而从事纺织的农民外，在城市里产生了一个新的织工阶级，他们所生产的布匹供应整个国内市场，而且大部分还供给国外市场。

织布是一种多半不需要很高技艺并很快就分化成无数部门的劳动，由于自己的整个内在本性，它同行会的束缚是对立的。因此，织布业多半是在不受行会组织

---

① 马克思在页边上写着："以及中世纪的玻璃生产。"——原编者注

限制的乡村和小市镇上经营的，这些地方逐渐变为城市，而且很快就成为每个国家最繁荣的城市。

随着摆脱了行会束缚的工场手工业的出现，所有制关系也立即发生了变化。离开自然形成的等级资本向前走的第一步是受商人的出现所制约的，商人的资本一开始就是活动的，是现代意义上的资本，如果针对当时的各种关系来讲，可以这样说。向前走的第二步是工场手工业的出现，工场手工业又动员了大量自然形成的资本，并且同自然形成的资本的数量比较起来，一般是增加了活动资本的数量。

同时，工场手工业还成了农民摆脱那些不雇佣他们或以廉价雇佣他们的行会的避难所，就像在过去行会城市是农民摆脱（压迫他们的贵族）的避难所一样。

随着工场手工业的产生，同时也就开始了一个流浪时期，这个时期的形成的原因是：取消了封建侍从，解散了由形形色色的地痞流氓组成的并效忠帝王以镇压其诸侯的军队，改进了农业以及把大量耕地变为牧场。从这里已经可以清楚地看出，这种流浪是和封建制度的瓦解是密切联系着的。早在13世纪就曾出现过个别的类似的流浪时期，但只是在15世纪末和16世纪初才成为普遍而持久的现象。这些流浪者人数非常多，单只英王亨利八世就曾下令绞死了七万二千人，只有付出最大的力量，只有当他们穷得走投无路的时候，才能迫使他们去工作，即使这样，也还要制止他们的强烈反抗。迅速繁荣起来的工场手工业，特别是在英国，渐渐地吸收了他们。

随着工场手工业的出现，各国之间开始了竞争，展开了商业斗争，这种斗争是通过战争、保护关税和各种禁令来进行的，而在过去，各国人民只要彼此有了交往，都是互相进行和平交易的。自此以后商业便具有政治意义。

随着工场手工业的出现，工人和雇主的关系也发生了变化。在行会中，帮工和师傅之间存在着一种宗法关系，而在工场手工业中，这种关系由工人和资本家之间的金钱关系代替了；在乡村和小城市中，这些关系仍然带有宗法的色彩，而在大城市、真正的工场手工业城市里，这种色彩在最初阶段就几乎完全消失了。

美洲和东印度航路的发现扩大了交往，从而使工场手工业和整个生产有了巨大的发展。从那里输入的新产品，特别是投入流通的大量金银（它们根本改变了阶级之间的相互关系，沉重地打击了封建土地所有制和劳动者），冒险的远征，殖民地的开拓，首先是当时市场已经可能扩大为而且规模愈来愈大地扩大为世界市场——所有这一切产生了历史发展的一个新阶段，关于这个阶段的一般特征我们不准备在这里多谈。新发现的土地的殖民地化，助长了各国之间的商业斗争，因而使这种斗争变得更加广泛和更加残酷了。

商业和工场手工业的扩大，加速了活动资本的积累，而在那些没有获得扩大生产的任何刺激的行会里，自然形成的资本却始终没有改变，甚至还减少了。商业和

工场手工业产生了大资产阶级，而集中在行会里的是小资产阶级，现在它和过去不同，在城市里已经不占统治地位了，而且还必须屈从于大商人和手工工场主的统治[①]。由此可见，行会一跟工场手工业接触，就衰落下去了。

在我们所谈到的这个时代里，各民族之间的关系具有两种不同的形式。起初，由于流通的金银数量太少而禁止这些金属出口；另一方面，工业（由于必须给不断增长的城市人口提供就业机会而成为必不可少的，并且大部分是外来的工业）没有特权不行，当然，这种特权不仅可以用来对付国内的竞争，而且主要是用来对付国外的竞争。通过这些最初的禁令，地方的行会特权便扩展到全国。关税起源于封建主对其领地上的过往客商所征收的捐税，客商缴了这种税款就可免遭抢劫。后来各城市也征收了这种捐税，在现代国家出现之后，这种捐税便是国库进款的最方便的手段。

美洲的金银在欧洲市场上的出现，工业的逐步发展，贸易的迅速高涨以及由此而引起的不受行会束缚的资产阶级的繁荣和货币的广泛流通——所有这一切都使上述各种措施具有另外的意义。国家日益需要更多的货币，它为充实国库起见，现在仍然禁止输出金银；资产者对此完全满意，因为这些刚刚投入市场的大量货币，成了他们进行投机的主要对象；过去的特权成了政府收入的来源，并且可以拿来出卖；在关税法中规定了出口税，这种税只是阻碍了工业的发展，它纯粹是以增加国库收入为目的。

第二个时期开始于17世纪中叶，它几乎一直延续到18世纪末。商业和航运比起那种起次要作用的工场手工业发展得更快；各殖民地开始成为巨大的消费者；各国经过长期的斗争，瓜分了已开辟出来的世界市场。这一时期是从航海法和殖民地垄断开始的。各国间的竞争尽可能通过关税率、禁令和各种条约来消除，但归根到底竞争者们的斗争还是靠战争（特别是海战）来进行和解决的。最强大的海上强国英国在商业和工场手工业方面都占据优势。这里已经出现商业和工场手工业集中于一个国家的现象。

对工场手工业经常采用种种的保护办法：在国内市场上实行保护关税，在殖民地市场上实行垄断，而在国外市场上则实行差别关税。本国生产的原料（英国的羊毛和亚麻，法国的丝）的加工受到保护，国内出产的原料（英国的羊毛）禁止输出，进口原料的加工仍受到歧视或完全被禁止（如棉花在英国）。在海上贸易中占居首位的、殖民实力最强大的国家，自然能保证自己的工场手工业得到最广泛的发展——无论是在数量方面或质量方面。工场手工业根本不能离开保护，因为只要其他国家发生任何一点小的变动都足以使它失去市场而遭到破产。只要在稍微有利的条

① 马克思在页边上写着："小资产阶级，中间等级，大资产阶级。"——原编者注

件下，工场手工业就可以很容易地在某个国家建立起来，正因为这样，它也很容易被破坏。此外，它的经营方法，特别是18世纪在乡村里的经营方法，使它和广大群众的生活方式结合在一起，以致没有一个国家敢于不顾工场手工业的生存而允许自由竞争。因而工场手工业，在它能够输出自己的产品的时候，是完全依赖于贸易的扩展或收缩的，而它对贸易的反作用却是比较微小的。这一点说明了工场手工业的意义是次要的，同时也说明了18世纪商人的影响。正是这些商人，特别是船主，最坚决地要求国家保护和垄断；诚然，手工工场主也要求保护并且得到了保护，但是从政治意义上来说，他们不如商人。商业城市，特别是沿海商业城市已达到了一定的文明程度，并带有大资产阶级的性质，而在工厂城市里却仍然是小资产阶级的自发势力占统治地位。18世纪是商业的世纪。品托关于这一点说得很明确："贸易是我们这一世纪的嗜好。"他还说："从某个时期开始，人们就只谈论经商、航海和船队了。"①

这一时期还有这样一些特征：禁止金银外运的法令废除了，货币贸易、银行、国债和纸币产生了，股票投机、有价证券投机和各方面的投机倒把等现象出现了。这个时期的特点是整个货币制度的发达。资本又有很大一部分丧失了它原来还带有的那种原始的自然的性质。

在17世纪，商业和工场手工业不可阻挡地集中于一个国家——英国。这种集中逐渐地给这个国家创造了相对的世界市场，因而也造成了对它的工场手工业产品的需求，这种需求是旧的工业生产力所不能满足的。这种超过了生产力的需求正是引起中世纪以来私有制发展的第三个时期的动力，它产生了大工业——利用自然力来为工业服务，采用机器生产以及实行最广泛的分工。这一新阶段的其他条件——国内自由竞争，理论力学的创立（牛顿所完成的力学在18世纪的法国和英国都是最普及的科学），等等——在英国都已具备了。（国内的自由竞争到处都是通过革命的手段争得的，例如，英国1640年和1688年的革命，法国1789年的革命。）竞争很快就迫使每一个不愿丧失自己的历史作用的国家，为了保护自己的工场手工业而采取新的关税措施（旧的关税已无力抵制大工业了），并随即在保护关税的保护下开办大工业。尽管有这些保护措施，大工业仍使竞争普遍化了（竞争是实际的贸易自由，保护关税只不过是抵制竞争的治标办法，是贸易自由范围内的防

① 虽然资本的运动已大大加速了，但总还是比较缓慢的。世界市场分割成许多部分（其中每一部分都专门由一个国家来经营），各国之间的竞争的消灭，生产本身的不灵活以及货币制度的不发达（它刚经过最初的发展阶段）——所有这一切都严重地妨碍了流通。这一点所造成的结果就是当时一切商人和一切经商方式都具有斤斤计较的卑鄙的小商人习气。当时的商人同手工工场主，特别是同手工业者比较起来当然是大市民——资产者，但是如果同后一时期的商人和工业家比较起来，他们仍旧是小市民。

卫手段），创造了交通工具和现代化的世界市场，控制了商业，把所有的资本都变为工业资本，从而使流通加速（发达的货币制度）、资本集中。大工业通过普遍的竞争迫使所有人的全部精力极度紧张起来。只要可能，它就消灭意识形态、宗教、道德等，而当它不能做到这一点时，它就把它们变成赤裸裸的谎言。它首次开创了世界历史，因为它使每个文明国家以及这些国家中的每一个人的需要的满足都依赖于整个世界，因为它消灭了以往自然形成的各国的孤立状态。它使自然科学从属于资本，并使分工丧失了自然性质的最后一点痕迹。它把自然形成的关系一概消灭掉（只要这一点在劳动范围内可能做到的话），它把这些关系变成金钱的关系。它建立了现代化大工业城市（它们像闪电般迅速地成长起来）来代替从前自然成长起来的城市。凡是它所渗入的地方，它就破坏了手工业和工业的一切旧阶段。它使商业城市最终战胜了乡村。（它的第一个前提）是自动化体系。（它的发展）造成了大量的生产力，对于这些生产力说来，私人（所有制）成了它们发展的桎梏，正如行会制度成为工场手工业的桎梏和小规模的乡村生产成为日益发展的手工业的桎梏一样。在私有制的统治下，这些生产力只获得了片面的发展，对大多数人来说成了破坏的力量，而许多这样的生产力在私有制下根本得不到利用。大工业到处造成了社会各阶级间大致相同的关系，从而消灭了各民族的特殊性。最后，当每一民族的资产阶级还保持着它的特殊的民族利益的时候，大工业却创造了这样一个阶级，这个阶级在所有的民族中都具有同样的利益，在它那里民族独特性已经消灭，这是一个真正同整个旧世界脱离并与之对立的阶级。大工业不仅使工人与资本家的关系，而且使劳动本身都成为工人所不堪忍受的东西。

当然，在一个国家里，大工业不是在一切地方都达到了同样的发展水平。但这并不能阻碍无产阶级的阶级运动；大工业所产生的那个无产者阶层走在这个运动的前面，并引导着所有其余的群众，而没有卷入大工业的工人，则由于大工业的过错而处于比在大工业中做工的工人更糟的生活境遇中。同样，大工业发达的国家也影响着或多或少非工业的国家，因为非工业国家由于世界贸易而被卷入普遍竞争的斗争中[①]。

这些不同的形式同时也是劳动组织的形式，也就是所有制的形式。在每一个

---

① 尽管竞争把各个个人汇集在一起，但它却使各个个人——不仅资产者，而特别是无产者——彼此孤立起来。因此需要经过不少的时间，这些个人才能联合起来，更不用说，为了这种联合（如果它不仅仅是地方性的联合），大工业应当首先创造出必要的手段，即大工业城市和廉价而便利的交通。因此只有经过长期的斗争才能战胜同这些孤立的个人（他们生活在每天都重复产生着这种孤立状态的条件下）对立的一切有组织的势力。要求相反的东西，就等于要求在这个特定的历史时代不要有竞争，就等于要求人们从脑子里抛掉他们由于自己的孤立状态而无法加以控制的那些关系。

时期都发生现存的生产力相结合的现象，因为需求使这种结合成为必要的。

所有制的最初形式无论是在古代世界或中世纪都是部落所有制，这种所有制在罗马人那里主要是由战争决定的，而在日耳曼人那里则是由畜牧业所决定的。在古代民族中，由于一个城市里同时居住着几个部落，因此部落所有制就具有国家所有制的形式，而个人的所有权则局限于简单的占有，但是这种占有也和一般部落所有制一样，仅仅涉及地产。无论在古代或现代民族中，真正的私有制只是随着动产的出现才出现的——(奴隶制和共同体)(以罗马公民法为依据的占有)。在起源于中世纪的民族那里，部落所有制先经过了几个不同的阶段——封建地产，同业公会的动产，工场手工业资本——然后才变为由大工业和普遍竞争所产生的现代资本，即变成抛弃了共同体的一切外观并消除了国家对财产发展的任何影响的纯粹私有制。现代国家是与这种现代私有制相适应的。现代国家由于捐税逐渐被私有者所操纵，并由于借国债而完全为他们所控制。这种国家的命运既受到交易所中国家债券行市涨落的调节，所以它完全取决于私有者即资产者提供给它的商业信贷。由于资产阶级已经不再是一个等级，而是一个阶级了，因此它必须在全国范围内而不是在一个地区内组织起来，并且必须使自己通常的利益具有一种普遍的形式。由于私有制摆脱了共同体，国家获得了和市民社会并列的并且在市民社会之外的独立存在；实际上国家不外是资产者为了在国内外相互保障自己的财产和利益所必然要采取的一种组织形式。目前国家的独立性只有在这样的国家里才存在：在那里等级还没有完全发展成为阶级，在比较先进的国家中已经被消灭了的等级还构成一种不定型的混合体而继续起着一定的作用，因而在那里任何一部分居民也不可能对其他部分的居民进行统治。德国的情况就正是这样。现代国家的最完善的例子就是北美。法国、英国和美国的一些近代作家一致断言，国家只是为了私有制才存在的，可见这种思想已经渗入到日常的意识中了。

因为国家是属于统治阶级的各个个人借以实现其共同利益的形式，是该时代的整个市民社会获得集中表现的形式，因此可以得出一个结论：一切共同的规章都是以国家为中介的，都带有政治形式。由此便产生了一种错觉，好像法律是以意志为基础的，而且是以脱离现实基础的自由意志为基础的。同样，法随后也被归结为法律。

私有制和私法是从自然形成的共同体形式的解体过程中同时发展起来的。在罗马人那里，私有制和私法的发展没有在工业和贸易方面引起进一步的后果，因为他们的生产方式没有改变[①]。在现代各国人民那里，工业和贸易瓦解了封建的共同

① 恩格斯在页边上写着："(放高利贷!)"。——原编者注

体形式，因此对他们说来，随着私有制和私法的产生，便开始了一个能够进一步发展的新阶段。在中世纪进行了广泛的海上贸易的第一个城市阿马尔非也制定了航海法。当工业和商业进一步发展了私有制（起初在意大利，随后在其他国家）的时候，详细拟定的罗马私法便立即得到恢复并重新取得威信。后来资产阶级强大起来，国王开始保护它的利益，以便依靠它的帮助来摧毁封建贵族，这时候法便在一切国家里（法国是在16世纪）开始真正地发展起来了，除了英国以外，这种发展到处都是以罗马法典为基础的。但是即使在英国，为了私法（特别其中关于动产的那一部分）的进一步发展，也不得不参照罗马法的诸原则（不应忘记法也和宗教一样是没有自己的历史的）。

在私法中，现存的所有制关系表现为普遍意志的结果。仅仅使用和滥用的权利[①]就一方面表明私有制已经完全不依赖于共同体，另一方面表明了一个幻想，仿佛私有制本身仅仅是以个人意志，即以对物的任意支配为基础的。实际上滥用这个概念对于所有者具有极为明确的经济界限，如果他不希望他的财产即他的滥用的权利转入他人之手的话；因为仅仅从对他的意志的关系来考察的物根本不是物，物只有在交往的过程中并且不以权利（一种关系，哲学家们称之为观念[②]）为转移时，才成为物，即成为真正的财产。这种把权利归结为纯粹意志的法律幻想，在所有制关系进一步发展的情况下，必然会造成这样的现象：某人在法律上可以享有对某物的占有权，但实际上并没有占有某物。例如，假定由于竞争的缘故，某一块土地不再提供地租，可是这块土地的所有者在法律上仍然享有占有权利以及使用和滥用的权利。但是这种权利对他毫无用处：他作为这块土地的所有者，如果除此之外没有足够的资本来经营他的土地，就一无所有。法学家们的这种幻想说明：在法学家们以及任何法典看来，个人之间的关系，例如缔结契约这类事情，一般是纯粹偶然的现象；这些关系被他们看作是可以随意建立或不建立的关系，它们的内容完全取决于缔约双方的个人意愿。

每当工业和商业的发展创造出新的交往形式，例如保险公司等的时候，法便不得不承认它们是获得财产的新方式。

……[③]从前者产生了发达的分工和广泛的贸易的前提，从后者产生了地方局限性。在前一种情况下，各个个人必须聚集在一起，在后一种情况下，他们已作为生

---

① 指任意支配事物的权利。——原编者注

② 马克思在页边上写着："在哲学家们看来关系就等于观念。他们只知道'人'对自身的关系，因此在他们看来一切真实的关系都成了观念。"——原编者注

③ 这里缺少四页手稿。——原编者注

产工具而与现有的生产工具并列在一起。因而这里出现了自然产生的生产工具和由文明创造的生产工具之间的差异。耕地、水等可以看作是自然产生的生产工具。在前一种情况下，即在自然产生的生产工具的情况下，各个个人受自然界的支配，在后一种情况下，他们则受劳动产品的支配。因此在前一种情况下，财产（地产）也表现为直接的、自然产生的统治，而在后一种情况下，则表现为劳动的统治，特别是积累起来的劳动即资本的统治。前一种情况的前提是，各个个人通过某种联系——家庭的、部落的或者甚至是地区的联系而结合在一起；后一种情况的前提是，各个个人互不依赖，联系仅限于交换。在前一种情况下，交换主要是人和自然之间的交换，即以人的劳动换取自然的产品，而在后一种情况下，主要是人与人之间所进行的交换。在前一种情况下，只要具备普通常识就够了，体力活动和脑力活动彼此还完全没有分开；而在后一种情况下，脑力劳动和体力劳动之间实际上已经必须实行分工。在前一种情况下，所有者可以依靠个人关系，依靠这种或那种形式的共同体来统治非所有者；在后一种情况下这种统治必须采取物的形式，通过某种第三者，即通过货币。在前一种情况下，存在着一种小工业，但这种工业是受对自然产生的生产工具的使用所支配的，因此这里没有不同个人之间的分工；在后一种情况下，工业以分工为基础，而且只有依靠分工才能存在。

到现在为止我们都是以生产工具为出发点，这里已经表明了在工业发展的一定阶段上必然会产生私有制。在采掘工业中私有制和劳动还是完全一致的；在小工业中以及到目前为止的各处的农业中，所有制是现存生产工具的必然结果；在大工业中，生产工具和私有制之间的矛盾才第一次作为大工业所产生的结果表现出来；这种矛盾只有在大工业高度发达的情况下才会产生。因此，只有在大工业的条件下才有可能消灭私有制。

在大工业和竞争中，各个个人的一切生存条件、一切制约性、一切片面性都融合为两种最简单的形式——私有制和劳动。货币使任何交往形式和交往本身成为对个人来说是某种偶然的东西。因此，货币就是产生下述现象的根源；迄今为止的一切交往都只是一定条件下的个人的交往，而不是单纯的个人的交往。这些条件可以归结为两点：积累起来的劳动，或者说私有制，以及现实的劳动。如果二者缺一，交往就会停止。现代的经济学家如西斯蒙第、舍尔比利埃等人把个人的联合同资本的联合对立起来。但是，另一方面，个人本身完全屈从于分工，因此他们完全是相互依赖的。私有制，就它在劳动的范围内是同劳动对立的这一点来说，是从积累的必然性中发展起来的。起初它大部分仍旧保存着共同体的形式，但是在以后的发展中愈来愈接近私有制的现代形式。分工从最初起就包含着劳动条件、劳动工具和材料的分配，因而也包含着积累起来的资本在各个私有者之间的劈分，从而也包含着资本和劳动之间的分裂以及所有制本身的各种不同的形式。分工愈发

达，积累愈增加，这种分裂也就愈剧烈。劳动本身只有在这种分裂的条件下才能存在。

因此，这里显露出两个事实[①]。第一，生产力表现为一种完全不依赖于各个个人并与他们分离的东西，它是与各个个人同时存在的特殊世界，其原因是，个人（他们的力量就是生产力）是分散的和彼此对立的，而这些力量从自己方面来说只有在这些个人的交往和相互联系中才能成为真正的力量。因此，一方面是生产力的总和，这种生产力好像具有一种物的形式，并且对个人本身说来它们已经不是个人的力量，而是私有制的力量，因此，生产力只有在个人成为私有者的情况下才是个人的力量；在过去任何一个时期生产力都没有采取过这种对于作为个人的个人交往漠不关心的形式，因为他们的交往本身还是很狭隘的。另一方面是和这些生产力相对立的大多数个人，这些生产力是和他们分离的，因此这些个人丧失了一切现实生活内容，成了抽象的个人，然而正因为这样，他们才有可能作为个人彼此发生联系。

他们同生产力和自身存在还保持着的惟一联系，即劳动，在他们那里已经失去了任何自主活动的假象，它只是用摧残生命的方式来维持他们的生命。而在过去，自主活动和物质生活的生产是分开的，这是因为它们是不同人的命运，同时物质生活的生产，由于个人本身的局限性，还被认为是自主活动的次要形式——现在它们互相分离竟达到这般地步，以致物质生活一般都表现为目的，而这种物质生活的生产即劳动（它现在是自主活动的惟一可能的形式，然而正如我们所看见的，也是自主活动的否定的形式）则表现为手段。

这样一来，现在情况就变成了这样：个人必须占有现有的生产力总和，这不仅是为了达到自主活动，而且一般说来是为了保证自己的生存。这种占有首先受到必须占有的对象所制约，受自己发展为一定总和并且只有在普遍交往的范围里才存在的生产力所制约。仅仅由于这一点，占有就必须带有适应生产力和交往的普遍性质。对这些力量的占有本身不外是同物质生产工具相适应的个人才能的发挥。仅仅因为这个缘故，对生产工具的一定总和的占有，也就是个人本身的才能的一定总和的发挥。其次，这种占有受到占有的个人的制约。只有完全失去了自主活动的现代无产者，才能够获得自己的充分的、不再受限制的自主活动，这种自主活动就是对生产力总和的占有以及由此而来的才能总和的发挥。过去的一切革命的占有都是有局限性的；个人的自主活动受到有限的生产工具和有限的交往的束缚，他们所占有的是这种有限的生产工具，因此他们只达到了新的局限性。他们的生产工具成了他们的财产，但是他们本身始终屈从于分工和自己所有的生产工具。

---

① 恩格斯在页边上写着："西斯蒙第"。——原编者注

在过去的一切占有制下，许多个人屈从于某种惟一的生产工具；在无产阶级的占有制下，许多生产工具应当受每一个个人支配，而财产则受所有的个人支配。现代的普遍交往除了受全部个人支配不可能通过任何其他的途径受一个个人支配。

再次，占有还受实现占有所必须采取的方式的制约。占有只有通过联合才能得到实现，由于无产阶级所固有的本性，这种联合只能是普遍性的，而且占有也只有通过革命才能得到实现，在革命中一方面旧生产方式和旧交往方式的权力以及旧社会结构的权力被打倒，另一方面无产阶级的普遍性质以及无产阶级为实现这种占有所必需的毅力得到发展，同时无产阶级将抛弃它的旧的社会地位所遗留给它的一切东西。

只有在这个阶段上，自主活动才同物质生活一致起来，而这点又是同个人向完整的个人的发展以及一切自发性的消除相适应的。同样，劳动转化为自主活动，同过去的被迫交往转化为所有个人作为真正个人参加的交往，也是相互适应的。联合起来的个人对全部生产力总和的占有，消灭着私有制。但是过去，在历史上，这种或那种特殊的条件总是偶然的，而在现在，个人的孤独活动，即某一个人所从事的特殊的私人活动，才是偶然的。

哲学家们在已经不再屈从于分工的个人身上看见了他们名之为“人”的那种理想，他们把我们所描绘的整个发展过程看作是“人”的发展过程，而且他们用这个“人”来代替过去每一历史时代中所存在的个人，并把他描绘成历史的动力。这样，整个历史过程被看成是“人”的自我异化过程，实际上这是因为，他们总是用后来阶段的普通人来代替过去阶段的人并赋予过去的个人以后来的意识。由于这种本末倒置的做法，即由于公然舍弃实际条件，于是就可以把整个历史变成意识发展的过程了。

最后，我们从上面所发挥的历史观中还可以得出以下的结论：(1)生产力在其发展的过程中达到这样的阶段，在这个阶段上产生出来的生产力和交往手段在现存关系下只能带来灾难，这种生产力已经不是生产的力量，而是破坏的力量(机器和货币)。与此同时还产生了一个阶级，它必须承担社会的一切重负，而不能享受社会的福利，由于它被排斥于社会之外，因而必然与其余一切阶级发生最激烈的对立。这个阶级是社会成员中的大多数，从这个阶级中产生出必须实行根本革命的意识，即共产主义的意识，这种意识当然也可能在其他阶级中形成，只要它们认识到这个阶级的状况。(2)那些使一定的生产力能够得到利用的条件，是一定的社会阶级实行统治的条件，这个阶级的由其财产状况产生的社会权力，每一次都在相应的国家形式中获得实践的观念的表现，因此一切革命斗争的锋芒都是指向在此以

前实行统治的阶级的[①]。(3)过去的一切革命始终没有触动活动的性质，始终不过是按另外的方式分配这种活动，不过是在另一些人中间重新分配劳动，而共产主义革命则反对活动的旧有性质，消灭劳动[②]，并消灭任何阶级的统治以及这些阶级本身，因为完成这个革命的是这样一个阶级，它在社会上已经不算是一个阶级，它已经不被承认是一个阶级，它已经成为现今社会的一切阶级、民族等的解体的表现。(4)无论为了使这种共产主义意识普遍地产生还是为了达到目的本身，都必须使人们普遍地发生变化，这种变化只有在实际运动中，在革命中才有可能实现；因此革命之所以必须，不仅是因为没有任何其他的办法能推翻统治阶级，而且还因为推翻统治阶级的那个阶级，只有在革命中才能抛掉自己身上的一切陈旧的肮脏东西，才能成为社会的新基础[③]。

---

① 马克思在页边上写着："这些人所关心的是维持现在的生产状况。"——原编者注

② 手稿中接着删去了："活动的现代形式，在这种形式下统治……"——原编者注

③ 手稿中接着删去了："至于谈到革命的这种必要性，所有的共产主义者，不论是法国的、英国的或德国的，早就一致同意了，而圣布鲁诺却继续心安理得地胡言乱语，说什么'实在的人道主义'即共产主义所以取代'唯灵论的地位'(唯灵论根本没有什么地位)只是为了享受荣耀。他继续胡言乱语地说：那时候'得救之日最后将会来临，大地将成为天堂，天堂将成为大地。'(神学者无论如何也忘不了天堂)'那时候欢乐和幸福将要千秋万古地奏出天界和谐的乐声'(第140页)。当这一切都要发生的末日审判突然来临时候——燃烧着的城市的红光将是这天的朝霞，当'天界和谐的乐声'必然有炮声伴奏着，发出《马赛曲》和《卡马尼奥拉》的旋律，而断头台将打出拍子的时候；当卑贱的'群众'高唱着 Ca ira，Ca ira 并把'自我意识'吊在路灯柱上的时候，我们这位圣师将会大吃一惊。圣布鲁诺最没有根据来为自己描绘一幅'千秋万古地欢乐和幸福'的慰藉的图画。我们没有乐趣来事先推测圣布鲁诺在末日审判那天的行为。至于应当把实行革命的无产者了解为想要推翻批判的'实体'或'群众'，还是了解为还没有足够的浓度来消化鲍威尔思想的一种精神'流出'，这个问题也是难于解决的。"——原编者注。

3. 詹姆斯论真理*

据书上说，当克拉克·马克斯威尔还是一个孩子的时候，他有一种万事都要人对他解释得清清楚楚的怪脾气，如果别人对任何现象的解释用含糊的话来敷衍他，他会很不耐烦地打断人家的话，说："是啊，但是请你告诉我，那到底是怎么一回事。"如果他问的是关于真理问题，那么只有实用主义者才能告诉他那到底是怎么一回事。我相信当代的实用主义者，特别是席勒和杜威两位先生，对于这个问题已经给了我们惟一有条理的解释。这本是一个十分棘手的问题，它的微妙的根须深入到各个缝隙，用公开讲演这种简单的方式，是很难说得清楚的。但由于席勒和杜威对真理的看法受到了理性主义哲学家的猛烈攻击和恶毒误解，我就不得不在这里尽可能把这一点简单明白地加以说明。

我完全预料得到：实用主义者的真理观要经过一切理论发展必经的各个典型阶段。你们知道，一个新理论开始总被人斥为荒谬；后来被认为是真的，但又是浅显不重要的；最后才被认为是十分重要的，原来的反对者这时竟声称这新理论是他们发现的。我们的真理论现在正处于这三阶段的第一阶段，在某些地方则有了第二阶段的迹象。我希望这次讲演能促使它在你们心目中越过这第一阶段。

任何词典都会告诉你们，真理是我们某些观念的一种性质；它意味着观念和实在的"符合"，而虚假则意味着与"实在"不符合。实用主义者和理智主义者都把这个定义看作是理所当然的事。只有问到"符合"究竟是什么意思？实在是我们的观念可与"符合"的东西又是什么意思，这时，他们才开始争论起来。

实用主义者在解答这些问题时，是比较会分析和用心些；理智主义者则比较马虎和缺乏思考些。普通的看法是：一个真的观念必须临摹实在。这个看法也像其他普通看法一样，是照着最习见的经验相类似的。我们对于可感觉的事物的真实

---

* 选自詹姆斯著：《实用主义》，商务印书馆，1979。

观念，的确是模拟这些事物的。试闭上眼睛，想想那边墙上挂的钟，你所能想像出来的只是那钟面的一幅真实的图像或摹本；可是你对于钟的机件的观念（除非你是一个钟表匠）就不足以成为一个摹本了；但也还可以说得过去，因为它和实在并不抵触。即使这观念缩小到仅仅是机械这个名词，这个词还是真真为你服务的。在谈到钟的"计时功用"和发条的"弹性"等时，那就更难看出你们的观念所能模拟的到底是什么了。

你们可以理解这里有这么一个问题。如果我们的观念不能准确地模拟观念的对象，所谓和那对象符合又有什么意义呢？有些唯心主义者好像说，我们对这对象的观念只要是上帝要我们这样想的，那么这些观念就是真的。另外一些唯心主义者始终坚持"摹本"的看法，他们好像认为我们的观念愈近乎是绝对的永恒思想方法的摹本就愈具有真实性。

你们看，这些看法是会引起实用主义者的讨论的。理智主义者的伟大假设是："真理"的意义主要是一个惰性的静止的关系。当你得到了任何事物的真观念，事情就算结束了。你已占有了，你已懂得了，你已实现了你的思想的目的。在精神上你已达到了你所应该到的地方；你已服从了你的无上命令，而且再没有别的东西须从这个理性目的的顶点继续上去的了。从认识论上来说，你是处在一个稳定的平衡状态。

在另一方面，实用主义却照例要问："假定一个观念或信念是真的，它的真，在我们的实际生活中会引起什么具体的差别呢？真理怎样才能实现？如果一个信念是假的，有什么经验会和由这种假信念而产生的经验有所区别呢？简而言之，从经验上来说，真理的兑现价值究竟是什么呢？"

当实用主义在提出这个问题时，它就已经找到了答案：真观念是我们所能类化、能使之生效、能确定、能核实的；而假的观念就不能。这就是掌握真观念时对我们所产生的实际差别。因此，这就是"真理"的意义，因为我们所知道的"真理"的意义就是这样。

这就是我所必须捍卫的论点。一个观念的"真实性"不是它所固有的、静止的性质。真理是对观念而发生的。它之所以变为真，是被许多事件造成的。它的真实性实际上是个事件或过程，就是它证实它本身的过程，就是它的证实过程，它的有效性就是使之生效的过程。

但是"证实"与"使之有效"这两个词本身又有什么实用主义的意义呢？它们又意味着被证实和被认为有效的观念的某些实际后果。要找出任何一个比平常符合的公式更能表明这些后果的短语是很困难的——这里所指的这些后果正是在我们说我们的观念和现实"符合"时，在我们心里想着的东西。它们通过行动和它们所激起的其他观念把我们引进、引上或引向经验的其他部分，就是我们一向感到原来的观念与之符合的那些部分。这些感觉是我们的可能性之一。这些联系和过渡一

点一点地使我们觉得是进步的、谐和的和满意的。这个愉快的引导作用，就是我们所谓一个观念的证实作用。这些解释是模糊的，初听起来好像很琐碎，但它却很有结果。这些结果我必须现在就加以解释。

首先让我提醒你们：掌握真实的思想就意味着随便到什么地方都具有极其宝贵的行动工具；我们追求真理的责任绝不是从天上下来的命令，也不是我们理智所喜欢的“技艺”，乃是可以用很好的实际理由来自我说明的。

对事实具有真实信念，其重要性对于人类生活是非常明显的。我们生活在一个许多实在的世界里，这些实在对我们可能极为有用，也可能极为有害。如果有一些观念能告诉我们哪些经验是可以预期的，那么，这些观念在这种最初的证实范围内就可以算作为真实的观念，而追求这种观念就是人类的首要义务。掌握真理，本身绝不是一个目的，而不过是导向其他重要的满足的一个初步手段而已。譬如：我在森林里因迷路而挨饥受饿，忽然发现了有一条牛蹄脚印的小路，这时最重要的是我应当想到这条小路的尽头一定有住家，所以如果我是这样想而且顺着它走去，我就会得救。这里，真实的思想是有用的，因为作为思想对象的房子是有用的。所以真实观念的实际价值是由于观念的对象对于我们的实际重要性而产生的。观念的对象的确也并非在任何时候都是重要的。在另外一个时候，我可能就用不着房子；在那时候，我对房子的观念，尽管是可以证实的，却是不切实际的，因此还不如让它潜伏在意识之中。但是因为几乎任何对象都会有一天暂时变得很重要，贮存若干观念的额外真理、作为一般的储藏品，它的好处是明显的，因为在某些仅仅是可能的形势之下这种额外真理也会是真的。我们把这些额外真理贮存在我们的记忆中，遇到记忆不下时，则记在我们的参考书中。这种额外真理一旦对我们任何临时紧急事件在实践上变得适用时，它就离开了那冷藏库，跑到世界上来起作用，而我们对它的信念也就变得活跃起来了。因此，你们可以这样解释这个额外真理：“它是有用的，因为它是真的。”或者说：“它是真的，因为它是有用的。”这两句话的意思是一样的，也就是说这里有一个观念实现了，而且能被证实了。“真”是任何开始证实过程的观念的名称。“有用”是它在经验里完成了的作用的名称。除非真的观念在一开始就是这样有用，真的观念绝不会就作为真的观念被挑选出来，它绝不会成为一个类名，更不会成为一个引起价值意义的名称。

实用主义由这个简单的线索得到了它的关于真理的一般观念：真理主要是和把我们由经验的一个瞬间引导到其他瞬间上去的方式联系着的，而事后足以说明这种引导是很有价值的。根本上，在常识的水平上说，基本上思想状态的真理意味着一种有价值的引导作用。当我们在任何种类的经验的一个瞬间，受到真的思想的启发时，这就意味着迟早我们会由于那种思想的指导而又重新投入经验的各种细节中，并且和它们发生了有利的联系。这是一句够含混的话，但是我要你们记住

它，因为它是很重要的。

同时我们的经验完全贯串着规律性。经验的这一点会提示我们准备另一点，会“预示”或“表示”更遥远的对象的意义。对象的出现也就证实了它的意义。在这种种情况下，真理不过意味着事实的证实，这显然同我们的任性是不相容的。谁的信念要是不服从他的经验中的各种实在所遵循的秩序，他就要遭殃；他的信念不是把他引入迷路，就会给他造成假的联系。

这里所说的“实在”或“客体”，指的是常识中目前所能感觉到的事物，否则是指常识中的关系，如日期、地点、距离、种类、活动等。跟着有牛蹄印子的小路所引起的房子的意象，我们终于真正看到了房子，我们终于得到了那意象的完全证实。这些简单和充分证实的引导无疑是真理过程的原型或原本。经验确实还给我们其他形式的真理过程，但可以设想，它们都是被阻碍了的、繁殖了的、互相代替了的初步的证实。

拿那边挂在墙上的东西做例子。虽然我们谁都没有看见使它成为钟的暗藏在内部的机械，可是你我都把它看作是挂钟。我们让这观念就算是真的而不试图加以证明。如果真实主要是证实过程，那么我们应不应该说这一些未经证实的真理是无效的呢？不能，因为这些未经证实的真实构成了我们借以生活的绝大多数的真理。间接证实和直接证实是同样地有效。要是有足够的间接证据，即使没有目击的见证也行。正如我们没有到过日本，但我们在这里假定日本是存在的，因为这假定有效，而我们所知的一切事物都符合这个信念，没有什么东西和它冲突；我们假定那个东西是一个钟亦复如此。我们把它当作一个钟来用，用它来调节讲演时间的长短。这里，这假定的证实意味着它并不引导我们遇到挫折或矛盾。那个钟的齿轮、重量和挂摆等的可证实性与实证同样有效。因为要完成一个真理过程，在我们生活中就要有处于发生状态发挥作用的百万个真理。它们教我们趋向直接证实，引导我们进入它们所体现的事物的周围；如一切都很合适的话，我们确信就是省去了证实的过程，证实还是可能的，而后来的事实也往往证明这样是对的。

事实上，真理大部分是靠一种信用制度而存在下去的。我们的思想和信念只要没有什么东西反对它们就可以让它们成立，正好像银行钞票一样，只要没有谁拒绝接受它们，它们就可以流通。但这只有可以直接证实的情况才如此，缺乏这个，正如金融系统缺乏现金准备似的，真理的结构就崩溃了。你接受我对某种事物的证实，我接受你对另一事物的证实。我们就这样在彼此的真理上做买卖。但是被人具体证实过的信念才是整个上层建筑的支柱。

在日常生活的事务里，我们所以放弃完全证实的另一个重要原因，除时间经济外，就是一切事物都不是单独存在，而是按类存在的。我们发觉我们的世界永远有这样一个特性。因此，我们只要曾经直接证实了一类里的一个典型的观念，我们就认为可以不必再证实，而可以自由地把这观念应用到同类的其他的实例上去。一

个思想，如果惯于认识事物的种类，不必等待证实而能立刻照着那事物种类的规律行动，那么这个思想在一百次的事变中将有九十九次是“真实的”——其所以证明如此，是因为它的行动适合它所遇到的事物而不遭受驳斥。

因此，间接的或潜在的证实过程可以像完全的证实过程同样地真实。它们像真的过程一样地有效验，给我们同样的益处，以同样理由要求我们予以承认。所有这些都是我们所惟一考虑到的在常识水平上的事实。

但是事实并不是我们惟一的货品。纯粹意识观念的关系形成了另一种领域，可以有真的或假的信念在那里流行，在这里信念是绝对的或无条件的。如果它们是真的，它们就被称为定义或原则。如一加一等于二，一加二等于三，等等。白色与灰色的差别比白色与黑色的差别小些；原因一开始起作用，也就同时开始产生结果了——这些不是原则就是定义。这些命题对于所有可能的“一”、所有可以想像的“白色”、“灰色”和“原因”都适用。这些对象是意识中的对象。它们的关系是一目了然的、无须感觉的证实。而且，一旦是真的了，对于那些同样的意识中的事物（对象）也永远是真的了。这里，真实有一个“永久的”性格。你在任何地方找到一个具体的事物是“一”或“白色”或“灰色”，或是一个“效果”，这些原则都永久适用。这不过是一个确定属于什么类别，然后把这类别应用到特别的对象上去的实例。只要你能正确地说出它的类别，你一定会得到真理，因为你的思想关系毫无例外地对那个类别的一切事物都适用。如果你没有具体地得到真理，你会说你把实在的事物分错了类。

在这种思想关系的领域里，真理仍旧是起一种引导的作用。我们把一个抽象观念和另一个抽象观念联系起来，最后构成了逻辑和数学真理中的各种伟大系统，许多可感觉的经验中的事实终于井然有序地分别在这些名目之下，使我们永久的真理对于许多实在也都适用。事实与理论的这种结合是无限多产的。如果我们把对象的类分得正确，那么在特殊的证实以前，我们这里所说的已经是真实的了。各种可能的对象的现成理想组织，是我们思想结构的当然结果。我们对这些抽象的关系，正像我们对感觉经验一样，不能任意改变。它们强迫我们，不管我们喜欢不喜欢它们的结果，我们必须始终一致地对待他们。加法的规则适用于我们的债权，但也同样严格地适用于我们的债务。圆周与直径的比例——π，虽然没有人算到百位的小数，但是在我们观念上已经预先确定了。如果我们需要知道我们要加以计算的一个具体的圆周的数目时，我们只要照平常的规则加以计算，把正确的数目写下来就成了，因为这些规则无论在什么地方计算，都有同样的真实性。

在可感觉到的秩序的压力和理想的秩序的压力之间，我们的心灵是这样被挤得紧紧的。我们的观念必须同实在符合，不管这些实在是具体的还是抽象的，是事实还是原则，否则就会受到不断的矛盾与挫折的惩罚。

至此为止，理智主义者没有什么可说的，他们只能说，我们只接触到问题的表面。

因此实在不是意味着具体的事实，就是意味着抽象的事物与它们之间直觉地感觉到的关系。此外，实在的第三种意义是指我们所已经掌握了的其他真理的全部，这就是我们的新观念所不得不考虑的东西。但是，再用流行的定义来说，与这三种实在符合究竟是什么意思？

正是在这里，实用主义与理智主义开始分道扬镳了。首先，符合的意思无疑是摹写，但是我们已经知道，只要用“钟”这个词就行了，无须在思想上有钟的运转的图样，而且在许多实在情况中，我们的观念只能是符号而不能是摹本。“过去的时间”、“力”、“自发性”——我们的心怎能摹写这些实在呢？

广义说，所谓与实在“相符合”，只能意味着我们被一直引导到实在，或到实在的周围，或到与实在发生实际的接触，因而处理实在或处理与它相关的事物比与实在不符合时要更好一些，不论在理智上或在实际上都要更好一些！符合常常只指反面的问题，就是从实在方面没有什么与它矛盾的东西来干扰我们的观念在别处指导我们的方法。的确，摹写实在是与实在符合的一个很重要的方法，但绝不是主要的方法。主要的事是被引导的过程。任何观念，只要有助于我们在理智上或在实际上处理实在或附属于实在的事物，只要不使我们的前进受挫折，只要使我们的生活在实际上配合并适应实在的整个环境，这种观念也就足够符合而满足我们的要求了。这种观念也就对那个实在有效。

这样，名称之是“真”是“假”正像明确的意象是真是假一样。他们树立了类似的证实过程，而引向完全相同的实际结果。

所有人类的思想都是交流的。我们交换观念，交换证实，通过社交彼此得到这些观念和证实。一切真理都这样在口头上建立起来，保存起来，供大家利用。因此我们说话要前后一贯，就像我们的思想要前后一贯一样，因为在谈话和思维中我们都涉及类别。名称是随意决定的，但一经为人所理解了，就必须坚持下去。我们绝不能同时把亚伯叫作“该隐”，或把该隐叫作“亚伯”。如果我们这样做，就和《创世记》全书配合不上了，就和自古到今那本书中的语言与事实的范围的锁链脱离了关系。我们就把我们自己置于那种语言与事实的全部系统所体现的任何真理之外了。

我们绝大多数的真的观念都不容许我们直接或面对面地去证实——例如像该隐与亚伯那些过去历史的观念那样。时间的溪流只能在口头上加以回溯，或间接地用现在的延长或过去所隐藏的效果来予以证实。如果它们和这些口语或效果相符，我们就能知道我们过去的观念是真的。正像过去时间的本身是真的一样，凯撒也是真的，上古的怪兽也是真的，他们各在他们相当的日期和环境中存在过。过去

时间和现在一切事物的符合一致，保证了过去时间本身的存在。过去像现在一样，也是真的。

这样，符合基本上变成为引导的问题——而且这引导是有用的，因为它引导我们到那些包含有重要事物的地方。真观念直接引导我们到达有用的可感知的境界，又引导我们进入有用的语言和概念的地方，它们引导我们走向一贯性、稳定性和人们往来的交际，它们引导我们离开乖僻和孤独，离开错误的和无效的思想。引导过程不受阻碍的流动，免于冲突与矛盾被认为是它的间接的证实；但是，条条道路通罗马，最后，所有真的过程都必然导向某处曾为某人的观念所摹写的可感觉的经验的直接证实。

这就是实用主义者对“符合”这个词的广泛的解释。他完全从实际上来处理它。他让这名词包括任何现在的观念到未来境界的传导过程，只要这传导进行顺利的话。只有这样，远远地超越了常识范围的“科学”观念，才能说是与它们的实在相符合。正如我所已经说过的，现实好像是由以太、原子或电子构成的，但是我们绝不能死守着字面去想它们。“能”这个名词绝不代表任何“客观”事物。它不过是一种度量方法，度量现象的表面，从而把它们的变化贯穿在一个简单公式之中。

但是在选择这些人为的公式时，我们绝不能大胆任意而不受惩罚，正像在常识的实际水平上我们不能那样任意而不受惩罚一样。我们必须找一个有效验的理论，而这就极端困难了，因为我们的理论必须在以前所有的真理和若干新的经验之间作中介。它必须尽量少扰乱常识和旧的信念，还必须引导到能够严格证实的某个可感觉的境界。有“效验”的作用指的是这两种情况。这两者的中间夹得很紧，任何假设都不能对之疏忽大意。没有什么东西像我们的理论这样受压力和控制的了。有时候其他可选择的理论公式跟我们所知道的真理是同样相容的，而这时候我们就凭主观的理由在它们之间进行选择。我们选择了那种我们业已有了偏爱的理论。我们追求“优美”或“经济”。克拉克·马克斯威尔好像在哪儿说过：在两个同样充分证实的概念之中，选择那较复杂的一个，是“不大高明的科学趣味”。你们大多数人可能都同意他的话。科学里的真理是那些给我们最大限度满意的东西，其中也包括趣味在内，但与以前真理和新事实彼此一致，永远是最迫切的要求。

我已经引导你们跋涉过了一片极端难行的沙漠。现在，请允许我说句俗话：我们就快尝到椰子里的甜汁了。理性主义的批评家们在这里攻击我们，要想回击他们，我们就必须放弃这些干燥的讨论，转而对重要哲学上的另一方面作全面观察。

我们把真理解释为一种多数的真理，是许多引导过程的真理，这些真理是在事物中实现，而且只有一个共同的性质，那就是这些真理是合算的。它们之所以合算乃是由于它们能引导我们进入或达到一个体系中的某部分，这一体系在许多点上已深入于感性知觉而这种感性知觉又是我们可以在思想上去摹写的或不去摹写的。但我们现在无论如何和它们已有了一种关系，笼统地叫作证实的关系。对我

们说来，真理不过是许多证实过程的一种集体名称，正如健康、富裕、强壮等都是和生活相关的其他过程的名称一样，我们追求它们也是因为追求它们是合算的。真理正如健康、富裕、强壮等一样，也是在经验过程中形成的。

在这里理性主义立刻会武装起来反对我们。我可以想像得出一个理性主义者会说像以下这样的话：

"真理不是造成的；它是惟一无须任何过程的关系，绝对地存在着；但它超越经验之上，每次都击中现实。我们相信在那边墙上的东西是钟，这已经是真实的了，尽管整个世界史里没人对此加以证实。无论什么思想，有了那个卓越的关系的性质，这思想就是真的，不管它有过证实过程没有。你们实用主义者在把真理的存在置于证实过程中时是本末倒置了。证实过程只是真理存在的符号，只是确定事实的不中用的方法，而我们的观念已经有了这种确定事实的奇妙的性质。这性质本身是没有时间性的，像一切本质和自然一样。我们的思想直接分享真理，正如它分担虚伪和不相干一样。真理绝不能分析出实用主义的后果来。"

理性主义者的这种激烈驳斥之所以好像有理，是由于我们所已经十分注意的那个事实。这就是说，在我们这个充满属于同样类别和同样联系着的事物的世界里，一个证实，可适用于同类的其他事物；知道事物的最大用处，不只是为了引导到这些事物而已，而且为了引导到它们所联系的其他事物，特别是引导到人们关于它们的谈论方面。就实用主义来说，在经验以前就存在的真理的性质，意味着在这世界里，有无数观念，用间接的或可能的证实方法运用起来比用直接的或实际的证实方法还要好些。经验以前的真理仅意味着可证实性；否则便意味着这样一种情况，即理性主义者那一套老的手法：把一个具体现象的实在的名称当作一个独立的、预先存在的实体，再把这名称放在实在之后，作为它的解释。马赫教授曾引用过莱辛的讽刺诗说：

"汉辛·施劳对他的表哥弗里茨说：

'弗里茨表哥，世上最富裕的人正好就是最有钱的人，这是怎么回事呢？'"

在这里，汉辛·施劳把"富裕"这个因素看作是和一个人的富有的事实不同的某种东西。而这某种东西，他看作是先存于那些构成富翁之为富翁的事实之前，事实成为不过是符合于富翁本人的天性本质的一种第二性的东西。

在"富裕"这问题上，大家都能看出这种错误来。我们都知道，富裕是某些人的人生参与的具体过程的名称，而不是一种，只有洛克菲勒和卡耐基才有，别人都没有的天生的优越性。

像富裕一样，健康也是存在于事物中。虽然我们惯于把健康看作一个因素，说人之所以胃口好，睡得好，是因为他很健康；但是，健康毕竟是顺利地进行着的过程（如消化、血液循环、睡眠等）的一个名称罢了。

我想我们对"强壮"的看法，还更理性主义些，我们明显地倾向于把它看作早就

在人身上存在的一种优越性，并借以说明大力士的体力之所以能承担费力的工作的原因。

谈到“真理”，多数人完全走出了界限之外，认为理性主义者的论述是自明的。但实际上这些带有词尾“th”[①]的词是完全相同的。真理是不存在于经验以前的，恰如上述其他东西一样。

经院哲学家遵循亚里士多德学说，把习惯与行为严格分开。在行为上，健康的意思，除了别的方面，指的是良好的睡眠与消化，但是一个健康的人不必总是睡眠或消化，犹如一个富人不必总是经手金钱，一个强壮的人不必总是举重一样。在他们活动的间歇时间里，所有这些性质都潜伏到“习惯”的状态中。同样的，真理在我们的某些观念和信念的证实活动的间歇时间里变成我们的某些观念和信念的习惯了。但是这些活动是全部事物真实性的根源，也是任何习惯在间歇时间里存在的条件。

简言之，“真的”不过是有关我们的思想的一种方便方法，正如“对的”不过是有关我们的行为的一种方便方法一样。几乎有各种各样的方便方法，当然是指在长远的和总的方面的方便而言。因为对眼前一切经验是方便的，未必对后来的一切经验能同样的令人满意。我们知道，经验是会越出旧限制的，是会使我们改正我们现有的公式的。

“绝对”真的就是以后的经验再不至于改变它的，就是我们想像中一切暂时的真理有一天会聚集在一起的理想的终点。它和绝对机智的人，和绝对完整的经验相吻合。如果这些理想能实现，它们就会一起实现。同时，我们今天只好按照所能得到的真理去生活，并且准备明天把它叫作假的。托勒密的天文学、欧几里得的空间、亚里士多德的逻辑学和经院哲学的形而上学在几个世纪里都是方便的，但是人类的经验已经越过了它们的限制，我们现在只说这些东西是比较真的，或在它们经验的界限内是真的。而绝对地说，它们就都是假的了；因为我们知道它们的限制是偶然的，过去的理论家就可能已经超过它们的限制，犹如现在的思想家超过它们的限制一样。

当新经验引导我们达到追溯既往的判断时，这些判断所说的，过去就是真的（用过去时间）——虽然没有过去的思想家曾经被引导到那里去过。一个丹麦思想家曾经说过，我们生活是向前看，但是我们了解是向后看。现在的事物启发我们了解世界过去的许多过程。在这些过程中活动的人看来，它们或者就是真理的过程，但是对于知道后来历史所显示的事实的人说来，这些过程就不是这样。

这样一个以后可以成立的、潜在的、较好真理的调节观念，可能有一天可以绝

---

① 英文富裕、健康、强壮、真理（wealth，health，strength，truth）等抽象名词，词尾都是th。——译注

对成立的，并且有追溯过去决定真伪的能力，像所有实用主义的观念一样，面对着事实的具体性，面对着将来。像部分真理一样，绝对真理也是造成的，须在无数证实经验成长的偶然关系中造成。部分真实的观念始终是凑成它的数额的因数。

我一直坚决地认为真理大部分是用先前的真理所造成的。人的信念在任何时候都是许多积累起来的经验。但是这些信念本身又是世界经验总额中的一部分，因此也成为将来积累的资料。只要实在指的是可经验的实在，那么实在和人们所得到的关于实在的真理，永远是在变化的过程中——这种变化也许是趋向于某种确定的目标——但总是在变化。

数学家们能用两个变数来解决问题。例如根据牛顿的理论，加速度随着距离的不同而变化，但距离也随着加速度不同而变化。在真理过程的领域中，许多事实都独立地发生并暂时决定我们的信念。这些信念促使我们行动，而在它们这样作用的同时，又使新事实出现或存在，然后这些新事实又这样反过来决定信念。因此，这样绕起来的全部真理线球，就是双重影响的产物。真理从事实中发生，但又浸入到事实之中而增加事实；这些事实又产生或表现新真理（用什么样的词是不关重要的），如此无限地类推。同时"事实"本身并不是真的。它们只是存在着而已。真理是信念的作用，而这种信念则起于事实，终于事实。

这就像雪球变大一样，一方面是因为有雪分布着，一方面是由于小孩不断推动；这两个因素彼此不断地互相决定着。

理性主义者与实用主义者的最重要区别，现在可以完全看得出来了。经验在变化，我们心理上对真理的确定也在变化——理性主义承认这些；但决不承认实在本身或真理本身也在变化中。理性主义坚持实在永久是完全的、现成的。理性主义已经告诉我们说，我们的观念和实在之相符合是我们观念的惟一不可分析的性质。由于这个内在的优点，观念的真实性和我们的经验无关。它对经验的内容不增加任何东西，它不影响实在本身；它是附加的、惰性的、静止的，只是一个反映而已。它不存在，只可保留或取得。它属于与"事实"或"事实关系"无关的另一方面，总之乃属于认识论的方面。用了认识论这个有力的词，理性主义便结束了这场讨论。

正如实用主义面向将来，理性主义在这里又面向过去的永恒。理性主义忠实于它的牢不可破的习惯，又恢复到"原则"上来，以为只要起一个抽象的名称，我们便有一个有权威的解决办法了。

两种真理观的根本差别在生活的后果方面有什么重大意义，以后有机会我会交代清楚。现在我要指出理性主义的崇高并不能使它免于虚妄，来结束这一讲。

你若要求理性主义者不要责备实用主义糟蹋了真理的观念，而要他们给真理

下一个定义，把自己所理解的真理确切说一说。我想只能有以下两种肯定的答复：

一、“真理是要求我们无条件予以承认的包含许多有效命题的体系。”①

二、真理是我们觉得由于一种无上责任而不得不作出的那些判断的名称。②

这两个定义使我们首先感到吃惊的是它们那说不出的琐碎平凡。它们当然是绝对真的，但除非你能从实用主义观点上运用它们，它们是绝对没有意义的。这里所谓“要求”是什么意思？所谓“责任”又是什么意思呢？作为具体地说明为什么按照真的方法去思想是对人最方便、最好的概括的名称，谈到实在方面要求被符合，我们这方面则有责任与之符合，这些都是对的。我们感觉到要求和责任，但是我们只是为了这些理由而这样感觉到。

但是理性主义者谈到要求和责任的时候，却明白地说，它们与我们的实际利益或个人的理由毫无关系。他们说我们关于符合的理由是心理学上的事实，与每一个思想家有关，与他的生活上的细节有关。它们只是思想家的证据，而不是真理生命本身中的一部分。真理的生命本身在不同于心理学幅度的纯粹逻辑的或认识论的幅度中活动，它的要求先于并超过任何个人的动机。虽然人和上帝都不应确定真理，但真理这个词仍须作为应该确定和承认的东西予以界说。

要说一个从经验的各种具体事实概括出来的观念怎样被用来反对和否定这些具体经验，再没有比这个更好的实例了。

哲学和平常生活中充满了这样的例子。“感情主义者的谬误”就是对抽象的正义、慷慨与美等洒泪，但当在大街上碰到它们时，则由于环境使它们显得有些庸俗，反而认不出这些优良品质来了。例如我在一本私人出版的著名理性主义者的传记里，读到这样几句话：“我的哥哥虽然很欣赏抽象的美，但他对壮丽的建筑、美妙的图画、花卉却不感兴趣，这真有点奇怪。”在我最近读到的哲学书里有这样一段话：“正义是理想的，纯粹理想的。理性认为正义是应当存在的，但是经验表明它不能存在。真理是应当有的，但又不能有……理性被经验弄得残缺不全了。理性一跑到经验中去就变得违反理性了。”

这里理性主义者的谬误和感情主义者的谬误完全一样，两者都从经验的污秽的细节里提出一种性质；在一经提出之后，他们发现它非常纯洁，就把它和一切污秽的实例对比，而认为它具有一种相反的而且较高的本性。其实它就是它们的本性。它是应予确认和证实的真理的本性。它使我们的观念受到确认是合算的。我们寻求真理的责任，是我们应做合算的事情的总责任的一部分。真实的观念所给我们的好处，就是我们为什么有责任去寻求它们的惟一理由。拿富裕和健康来说，也都是相同的理由。

---

① 泰勒：《哲学评论》第 14 卷，288 页。

② 见李克特著：《认识的对象》(*Der Gegenstand der Erkenntniss*)，论“判断的必要性”一章。

真理所要求的和使人担负的责任，与健康、富裕所要求的和使人担负的责任一样。所有这些要求都是有条件的；我们所获得的具体利益就是我们把追求真理叫作责任的意思。就真理而言，不真的信念归根结蒂会起有害的作用，犹如真的信念会起有益的作用一样。抽象地说来，“真”的性质可以说是越来越绝对的宝贵，“不真”的性质是越来越绝对的可恶；无条件地，一个可以叫作好的，一个可以叫作坏的。无可异议，我们必须想真的，我们必须躲开假的。

但是如果我们死板地对待这个抽象作用，并且把它和它的经验的产地对立起来，试想我们自己会达到何等荒谬的地步。

那样一来，在实际思维中，我们就会寸步难行了。什么时候我应该承认这个真理，什么时候我应该承认那个真理呢？要大声地承认呢？还是默默地承认呢？如果有时大声承认有时又默认，现在应当怎么办呢？什么时候要把一个真理收进百科全书的冷藏库里去呢？什么时候要把它拿出来进行战斗？“二乘二等于四”这个真理要求我们永远承认，我们是否就必须不停地重复这个真理呢？或者是不是有时它也有些不相干呢？是否因为我确实有个人的罪恶和缺点，我的思想中就要日夜萦绕着它们呢？或者为了做一个相当不错的社会上的人，而不做一个充满了可怕的忧郁和忏悔的人，可不可以沉默不管它们呢？

很明显，我们承认真理的责任绝不是无条件的，而是非常有条件的。真理这个以大写 T 开头而又是单数的词，既然是抽象名词，当然要求抽象地为人所承认，但是各种具体的真理就只有在被认为是方便的时候才需要承认。当一个真理和一个虚假都与一种具体情况有所联系时，我们总是宁愿要真理而不要虚假；但是在两者都不与一种具体情况有所联系时，我们对待真理和虚假的责任是一样的小。若问我现在几点钟，而我答复你说，我住欧文路 95 号，我的答复可能确是真的，但是你不觉得我有什么责任要这样回答。这样的回答之不切实际，和一个假的地址完全一样。

我们既然承认有许多条件限制了抽象命令的应用，实用主义对真理的看法就会对我们显得愈为有力。我们因此可以看得出来与实在相符合的责任是以一大堆具体的方便方法为根据的。

从前贝克莱解释人们如何了解物质的意义时，人们认为他否认物质的存在。席勒先生和杜威先生现在解释人们如何理解真理时，人们就责备他们否认了真理的存在。批评家们说这些实用主义者破坏了一切客观标准，把智与愚等量齐观。人们对席勒先生和我的理论加以描述时，他们所好用的一个公式是：我们是这样一种人，这些人认为，只要人们说些他们认为说了为快的话，并把它叫作真理，那就能满足实用主义的一切要求了。

这话是不是无礼的诽谤，我让你们去判断。实用主义者比谁都更懂得他们被包围在从过去费力取得的全部积累的真理和他周围的感觉世界的约束中；我们心

智进行活动所受到的客观控制的大压力，谁还能比实用主义者感觉得更深刻呢？爱默生(Emerson)说，如果有人认为这个规律太松，那就让他试行遵守一天那规律的戒条吧。近来我们常听人说在科学中运用想像力的问题。现在也该是尽力劝人在哲学中运用些想像力的时候了。一些批评我们的人一味曲解我们的话，硬说其中只有最糊涂的含义，这种人，就我所知，在最近哲学史上是最缺乏想像力不过的了。席勒说，凡是"有效验"的东西就是真的。因此人家以为他把证实限制在最低级的物质功利上。杜威说，真理是使人"满足"的东西。人家以为他相信，一切事物凡是会使人感到愉快的，就是真的。

我们的批评家的确需要对实在有更多的想像力。我曾经诚意地强迫我自己的想像力，从最好方面去理解理性主义者的概念的意义，但我必须承认我仍然感到莫名其妙。我感到莫名其妙的是这样一种关于实在的观念：实在要求我们和它"一致"不是为了别的理由，而只是因为它所要求的是无条件的或超验的。我试着设想自己是世界上惟一的实在，然后再设想如果许可我的话，我自己还能更多地"要求"些什么。如果你们提醒我，说我可以要求由空虚愚昧中产生一个心灵来模仿我，那么，我固然能想像到这种模仿将会是怎么回事——但是我却想不出有什么动机来。如果进一步的后果，明白地和在原则上不能作为这要求(如我们的理性主义权威所确定的)的动机，我很难理解我被模仿对我有什么好处，或对那模仿我的人，又有什么好处。当羡慕爱尔兰人的人用一个没底的轿子抬他去赴宴时，他说："天哪，若不是为了光荣，我宁肯走着去。"这里也是如此。若不是为了光荣，我宁肯不被模仿。模仿是真正认识的一种方式(为了一些奇怪的理由，当代先验主义者争先恐后地否认它)；但是，当我们超过模仿，回到了未定名的符合形式时，这种形式既被明白地认为不是模仿，也不是引导、适合，或其他任何从实用主义上可下定义的过程；这种要求的"符合"是什么和它的为什么，就同样不可理解了。它的内容或动机都很难想像。这是绝对无意义的抽象。①

确实，在这个关于真理的领域里，宇宙理性的真正辩护人是实用主义者，而不是理性主义者。

(陈羽纶、孙瑞禾　译)

---

① 我还记得李克特教授在很久以前就放弃了整个建立在与实在相符的基础之上的真理观念。据他的看法，实在是任何与真理相符的东西，而真理是完全建立在我们的主要责任之上的。这种异想天开的思想飞跃和周其姆先生在他著的《真理的本性》一书里坦率承认的失败，在我看来，好像是标志着理性主义在处理这个问题上的破产。李克特在他所谓的"相对论"的标题下谈到了部分实用主义的论旨。我不能在这里讨论他的原文。但是说这么一点也就够了；像他这样一个一般很有能力的作者，在那一章里所提出的论点是那么站不住脚，似乎简直是令人难以相信。

4. 弗雷格论意义和意谓*

由于相等[①]涉及许多问题，而且这些问题并非十分容易回答，因此引起人们的思考。它是一种关系吗？一种对象之间的关系，还是对象的名字或符号之间的关系？我在《概念文字》中认为是后一种关系。表面上，支持这种说法的理由如下：a＝a和 a＝b 显然是具有不同认识价值的句子；a＝a 是先验有效的，根据康德，应该叫作分析的，而具有 a＝b 形式的句子常常十分有意义地扩展了我们的认识，并不总是能先验地建立起来。并非每天早晨升起一个新太阳，升起的总是同一个太阳，这大概是天文学中最富有成果的发现。即使今天，重新辨认一颗小的行星或彗星也并非总是一件容易的事情。如果我们现在要把相等看作“a”和“b”的名字意谓的东西之间的关系，那么看来，如果 a＝b 真，则 a＝b 和 a＝a 就不能是不同的。这里表达了一事物与自身的关系，并且是这样一种关系，即每个事物处于与自身的关系中，但没有事物处于与其他事物的关系中。a＝b 要表达的似乎是“a”和“b”这两个符号或名字意谓相同的事物，因此说的恰恰是这些符号，也陈述了这些符号之间的关系。但是，这种关系存在于名字或符号之间，仅因为它们指称或表示某种东西。这是由这两个符号分别与同一个被表达物的结合而形成的关系。但是这种结合是任意的。谁也无法禁止人们将任意产生的某个事件或对象当作表示随便什么东西的符号，在这种情况下，一个句子 a＝b 就不再是事物本身，而仅仅涉及我们的表示方式；我们以此表达不了实际的认识，而表达实际的认识又恰恰是我们在许多情况下的愿望。如果符号“a”与符号“b”仅仅作为对象（这里是通过形态），而不是作为符号相区别，这应该指：不是以它表示事物的方式相区别；那么，如果 a＝b 是真的，则 a＝a 与 a＝b 的认识价值就会基本相同。不同之处的形成只能由于符号的区别

---

* 选自弗雷格著：《弗雷格哲学论著选辑》，商务印书馆，1994。

① 我在“同一”这种意义上使用这个词，并把“a＝b”理解为“a 和 b 相同”或“a 和 b 重合”。

相应于被表达物的给定方式的区别。令 a、b、c 是一个三角形的各角与对边中点相连的直线。a 和 b 的交点与 b 和 c 的交点是同一个点。这样，对同一个点，我们有不同的表达。这些名称（“a 和 b 的交点”，“b 和 c 的交点”）同时意谓给定方式，因此这个句子包含着现实的认识。

显然，对于一个符号（名称，词组，文字符号），除要考虑被表达物，即可称为符号的意谓的东西以外，还要考虑我要称之为符号的意义的那种其间包含着给定方式的联系。因此，尽管在我们的例子中，“a 和 b 的交点”和“b 和 c 的交点”这两个表达的意谓是相同的，它们的意义却不同。“昏星”和“晨星”的意谓相同，但意义却不同。

由此可知，我在这里把“符号”和“名称”理解为任意的标记，它代表一个专名，其意谓是一个确定的对象（在最广的意义上使用这一词），而不是理解为概念和关系。对于概念和关系应在另一篇论文中更详细地讨论。一个单一对象的标记也可由多个语词或其他的符号组成。为简便起见，这些标记均可称为专名。

一个专名的意义要由这样的人来理解，他对他所使用的语言或标记整体有足够的认识。[①] 但是在这种情况下，如果有意谓，那么意谓总是只得到片面的说明。我们能够从每个给定的意义马上说出它是否属于一个意谓，这有赖于我们对这个意谓的全面的认识。我们从未达到这样的认识。

符号、符号的意义和符号的意谓之间的有规律的联系是这样的：相应于符号，有确定的意义；相应于这种意义，又有某一意谓；而对于一个意谓（一个对象），不仅有一个符号。相同的意义在不同的语言中、甚至在同一种语言中有不同的表达。然而，这种有规律的情况也有例外。在一个完整的符号整体中，相应于每个表达应该一定有一种确定的意义。但是日常语言常常满足不了这种要求。如果同一个词在相同的语境中总是有相同的意义，这必然会令人满意。也许可以承认，一个按照语法正确建立的代表专名的表达始终有一种意义。但是以此并未说明是否相应于这个意义也有一个意谓。“离地球最远的天体”这一说法有一种意义，但它是否也有一个意谓，则十分可疑。“最小的收敛级数”这一表达有一种意义，但是人们证明它没有意谓，因为对每个收敛级数都可发现一个更小的、并且还在不断收敛的级数。因此，人们理解一种意义，但由此并不能肯定也有一个意谓。

如果人们以日常的方式使用语词，那么所要谈论的东西就是语词的意谓。但

---

① 当出现一个像“亚里士多德”这样的真正的专名时，关于意义的看法当然可能产生分歧。例如有人可能认为它指柏拉图的学生和亚历山大大帝的老师，有人可能认为那位生于斯塔吉拉的、亚历山大大帝的老师是这个专名的意义，持前一种看法的人就会以一种与持后一种看法的人的不同的意义和“亚里士多德生于斯塔吉拉”这个句子联系起来。只要意谓相同，这些意见分歧就是可以忍受的，即使它们在一个进行证明的科学体系中应该避免，在一种完善的语言中是不允许出现的。

也可能出现这种情况，人们要谈论语词本身或语词的意义。比如，当人们以直接引语的方式引用另一个人的话时，就发生这样的情况。这时，自己的用语首先指这另一个人的话，只有这个人的话才有通常的意谓。这样，我们就有了符号的符号。在书写过程中遇到这种情况时，人们用引号把这段话括起来。因此，引号中的言语不能理解为有通常的意谓。

如果要谈论一个表达"A"的意义，则可以简单地使用"'A'这个表达的意义"这种说法。例如在间接引语中，人们谈到另一个人的话的意义。由此看出，在这种谈话方式中，语词也没有其通常的意谓，而是表明其意义通常是什么。为了得到一个简明的表达，我们要说，语词在间接引语中被间接地使用，或者有其间接的意谓。因此我们区别一个语词的通常意谓和它的间接意谓，区别一个语词的通常意义和它的间接意义。所以一个语词的间接意谓是它的通常意义。若要在具体情况下正确地理解符号、意义和意谓的关联方式，就必须时时注意这样的例外情况。

符号的意谓和意义应该与和符号相关联的表象区别开。如果一个符号的意谓是一个感官可以感觉的对象，那么我对它的表象就是一幅根据我所曾有过的感觉印象和我所做过的内在和外在活动的记忆而形成的内在的图像[①]。这幅图像常常浸透着感情，其各个部分的清晰性均不相同，也不确定。同一意义即使在同一个人那里也并非总是与同一个表象结合在一起。表象是主观的，一个人的表象不是另一个人的表象。因此与同一种意义联系在一起的表象自然就有各种各样的区别。对"亚历山大大帝的战马"("Bucephalus")这个名字大概画家、骑手、动物学家各有极为不同的表象。以此，表象与符号的意义就有了根本的区别，符号的意义可以为许多人共有，因而不是个别心灵的部分或形式。人们大概不能否认，人类有共同的思想财富，它代代相传[②]。

因此可以毫不犹豫地直接谈论意义，而对于表象，严格地说还必须补充说明，它属于谁，属于什么时间。也许可以说，正如这个人把这个表象、那个人把那个表象与相同的语词联系在一起一样，这个人把这个意义、那个人把那个意义也与相同的语词联系在一起。但是在这种情况下，区别仅仅在于这种联系的方式。这并不妨碍这两个人都理解相同的意义，但他们却不能有相同的表象。Si duo idem faciunt non est idem。即使两个人想像相同的东西，每个人依然有自己的表象。尽管有时可以确定不同人的表象的区别，甚至知觉的区别，却不能进行精确的比较。因为我们不能在同一个意识中同时具有这些表象。

---

① 我们可以把直觉经验一起算作表象，在这些直觉经验中，感觉印象和活动本身取代了它们留在心灵中的痕迹。这种区别对我们的目的无关紧要，尤其是因为这样的感觉和活动的记忆总是帮助我们完成直觉图像。但是也可以把直觉理解为一个对象，只要它是感官可感觉的或空间的。

② 因此，用"表象"这个词表示有如此根本差异的东西是不合适的。

一个专名的意谓是我们以它所表示的对象本身；而我们同时所有的表象则完全是主观的。在二者之间是意义。它尽管不再像表象那样是主观的，但也不是对象本身。下面的比喻大概有利于说明这种关系。有人用望远镜观察月亮。我把月亮本身比作意谓。月亮是观察的对象，而观察是通过望远镜内的物镜所显出的真实图像和观察者视网膜上的图像为中介的。我把前者比作意义，把后者比作表象或直观。望远镜中的图像只是片面的，它取决于观察方位，但是尽管如此，它却是客观的，因为它可供许多观察者使用。必要时可以安排得使许多人同时使用它。但是，视网膜里的图像却是各人有各人自己的。甚至由于眼睛构造的不同，而不大可能达到几何图形的完全一致，实际上的重合也是不可能的。对这个比喻也许还可以进一步解释。假定，A 的视网膜对于 B 来说是可见的；或者 A 本人也可在一面镜子里看见自己的视网膜。这样也许可以说明，一个表象尽管本身可以被当作一个对象，但是对于观察者来说，这样的表象却不是那种对于有表象的人直接呈现的那种东西。如果继续探讨这一点就离题太远了。

我们现在可以认识到词、表达式和整个句子的差异的这三种层次，区别或者至多涉及表象，或者涉及意义但不涉及意谓，或者最终也涉及意谓。关于第一层次应该注意，由于表象与词的结合不稳定，因此一种差异对某人可能存在，对另一个人却不存在。翻译与原文的差别实际上不应该超出第一层次。诗和雄辩力图给意义带上某种感情色彩和倾向性。这样的感情色彩和倾向性也属于这里可能的区别，它们不是客观的，每个听众和读者必须自己根据诗人或演说家的暗示去捕捉出它们。没有人类表象的近似，艺术当然是不可能的；但是诗人的意图可以实现到什么程度，却是无法准确确定的。

下面将不再探讨表象和直观。这里提到它们仅仅是为了不使一个人在听见一个词时所产生的表象与这个词的意义或意谓发生混淆。

为了能够简短准确地表达，可以规定以下用语：

一个专名词（词、符号、符号的结合、表达式）表达它的意义、意指或表示它的意谓。我们用一个符号表达它的意义，表示它的意谓。

也许唯名论者和怀疑论者早就提出反对意见说："你这里随随便便把月亮说成一个对象；但是你从哪里知道'月亮'这个名字实际上有一个意谓，你从哪里知道任何一个名字实际上都有一个意谓？"我回答说：当我们说"月亮"时，我们的目的不是谈论我们对月亮的表象，我们也不满足于意义，相反，我们假定了一个意谓。就是说，如果认为在"月亮比地球小"这个句子中所谈的是对月亮的表象，那就断然曲解了意义。如果说话的人希望这样，则他要用"我对月亮的表象"这种说法。当然，我们现在在那个假定下可能犯错误，而且这样的错误业已出现。但是，我们现在在那个假设下可能犯错误，而且这错误业已出现。但是，我们是不是大概总在这点上犯错误呢，这个问题在这里可以不予回答。为了能够有理由说明谈论的是符号的意

谓，暂时指出我们说话或思维时的目的就足够了（即使有保留地说：如果这样的意谓存在）。

至此仅仅考虑了我们叫作专名的这些表达式、词、符号的意义和意谓。现在我们探讨一个完整的直陈句的意义和意谓。这样一个句子包含着一个思想[①]，应该把这个思想看作它的意义还是看作它的意谓？让我们先假定句子有一个意谓！我们把句子中的一个词代之以另一个意谓相同而意义不同的词，则这不影响这个句子的意谓。但是我们看到，在这种情况下，思想却发生变化。因为比如，“晨星是一个被太阳照亮的物体”这个句子的思想与“昏星是一个被太阳照亮的物体”这个句子的思想是不同的。不知道昏星即晨星的人可能会认为这里一个思想是真的，另一个思想是假的。因此，思想不能是句子的意谓。相反，我们要把它理解为句子的意义。那么现在意谓的情况怎样呢？我们有权利探讨这个问题吗？也许一个句子整体只有意义而无意谓？然而，人们至少可以期待出现这样的句子，正如有这样的句子部分一样，它们也许有意义，却没有意谓。含没有意谓的专名的句子就属于这种。“奥德赛在沉睡中被放到伊萨卡的岸上”，这个句子显然有意义，但是由于无法确定这里出现的名字“奥德赛”是否有一个意谓，因此同样无法确定整个句子是否有一个意谓。但是却可以肯定，所有当真认为这个句子为真或假的人都承认，“奥德赛”这个名字不仅有意义，而且有一个意谓，因为这里谓词肯定或否定的正是这个名字的意谓。凡不承认有一个意谓的人就既不能肯定也不能否定这个意谓的谓词。但是这样去追问名词的意谓就是多余的。如果人们停留在思想上，则可以满足于意义。如果只考虑句子的意义即思想，那么就不必去探讨句子部分的意谓。为了句子的意义，可以只考虑句子部分的意义，而不考虑它的意谓。不管“奥德赛”这个名字有没有意谓，思想不发生变化。实际上我们关心句子部分的意谓，这说明，我们一般也承认并要求句子本身有一个意谓。只要我们认识到句子的某一部分没有意谓，思想对于我们就失去了价值。因此，我们大概完全有理由不满足于一个句子的意义，而总是探讨它的意谓。但是我们为什么要求，每个专名不但有意义，而且有一个意谓呢？为什么思想满足不了我们呢？因为一般来说重要的是句子的真值。情况并非总是这样。比如，聆听一首史诗，除了语言本身的优美声调外，句子的意义和由此唤起的想像和感情也深深吸引打动了我们。若是寻问真这一问题，我们就会离开这艺术享受，而转向科学的思考。这里只要我们把这首诗当作艺术品而加以接受，[②]“奥德赛”这个名字是否有一个意谓，对我们来说就是不重

---

① 我用“思想”不是指思维的主观活动，而是指思维的客观内容。它能够成为许多人共有的东西。

② 对于只有意义的符号最好有一个特定的表达，例如，如果我们称这样的符号为形象，那么舞台上演员的话就是形象，实际上演员本身就是形象。

要的。因此对我们来说，追求真就是努力从意义推进到意谓。

我们已经看到，对于一个句子而言，当涉及其组成部分的意谓时，才需要寻找意谓，而且当且仅当我们寻问真值时，才是这种情况。

因此，我们不得不把一个句子的真值看作它的意谓。我把一个句子的真值理解为句子是真的或句子是假的情况。再没有其他真值。为了简便，我分别称它们为真和假。每个陈述句若是涉及用词的意谓，则应把它理解为专名，而且如果它的意谓存在，则这个意谓要么是真，要么是假。这两个对象得到所有实际上进行判断、认为某物为真的人的承认（即使只是默认），因此也得到怀疑论者的承认 。把真值表示为对象，在这里可能像是随意的想法，也许像是纯文字游戏，由此得不出任何深刻的结果。我称为对象的东西，只有与概念和关系联系起来才能得到更确切的讨论。这一点我将在另一篇论文中讨论。但是这里应该已经清楚，在每个判断中①——并且无论是多么自明的判断——都发生从思想层次到意谓（客体）层次的推进。

人们可能倾向于不把思想和真的关系看作意义和意谓的关系，而看作主词和谓词的关系。人们确实可以直截了当地说："5 是素数，这个思想是真的。"但是如果更确切地考虑一下，就会注意到，这句话其实并没有比"5 是素数"这个简单句说出更多的东西。在这两种情况下，对于真的断定在于陈述句的形式，并且，当这个形式没有其通常的力量时，譬如出自舞台上一位演员之口时，"5 是素数，这个思想是真的"这个句子恰恰只含有一个思想，而且是与"5 是素数"这个简单句相同的思想。由此可以得知，思想和真的关系不能比作主词和谓词的关系。（在逻辑意义上理解）主词和谓词确实是思想的部分，它们处于认识的同一层次上。人们从主词和谓词的结合总是仅仅达到思想，绝不是从意义达到其意谓，也不是从思想达到其真值。人们在同一个层次上活动，而不从一个层次进展到下一个层次。一个真值不能是一个思想的一部分，正如太阳不能是一个思想的一部分一样，因为它不是意义，而是一个对象。

如果我们的假设是正确的，即一个句子的意谓就是它的真值，那么当句子的一部分被意谓相同而意义不同的一个表达式替代时，句子的真值必然保持不变。事实上正是如此。莱布尼兹率直地解释道："Eadem sunt, quae sibi mutuo substitui possunt, salva veritate。"（"一些可由其他形式替代的句子，真值保持不变。"）除去这样的真值，还能发现什么东西是普遍地属于每一个考虑其组成部分的意谓的句子，而经过上述替代依然保持不变呢？

如果一个句子的真值就是它的意谓，那么一方面所有真句子就有相同的意谓，另一方面所有假句子也有相同的意谓。由此我们看出，在句子的意谓上，所有细节都消失了。因此我们绝不能只考虑句子的意谓，但是纯思想也不能提供认识，而只有思想与其意谓，即其真值一起才能提供认识。判断可以理解为从思想到其真值的推进。

---

① 我认为，一个判断不是对一个思想的纯粹的表达，而只是对其真的承认。

这当然不应该是定义。判断恰恰是某种完全独特的和不可比较的东西。也可以说，判断是对真值内诸部分的区别。在返回思想时就产生这样的区别。每个属于真值的意义，都相应于一种特殊的分析方式。不过我在这里使用“部分”一词的方式有些特殊，即我把句子的整体和部分的关系借用到其意谓上。当一个词本身是一个句子的部分时，我就称这个词的意谓为这个句子的意谓的部分。这种谈论方式当然是可以争论的，因为由整个意谓和一部分意谓并不能确定另一部分意谓，还因为部分一词已经以另一种意义用在物体上，因此这里必须构造一个专门的表述。

现在应该进一步检验一个句子的真值就是它的意谓这种假设。我们已经发现，当我们把一个句子中的一个表达式代之以另一个具有相同意谓的表达式时，这个句子的真值保持不变。但是在这里我们还没有考虑这样一种情况，即被代入的表达式本身是一个句子。如果我们的观点是正确的，那么当一个句子含有另一个句子作它的部分时，如果我们将作为部分的这个句子代之以另一个具有相同真值的句子，则这整个句子的真值必然保持不变。如果整个句子或句子部分是直接引语或间接引语，那么应该考虑到例外的情况，因为正如我们已看到的那样，在这种情况下，言语的意谓不是通常的意谓。一个句子在直接引语中还是意谓一个句子，但在间接引语中则意谓一个思想。

于是我们就要考虑从句。从句作为一个主从复合句的部分而出现。从逻辑观点看，主从复合句同样表现为句子，并且是主句。但是这里我们面临着一个问题：句子的意谓是一个真值，这对从句是否同样有效。关于间接引语，我们已经知道情况是相反的。语法学家认为从句表示句子部分，并据此把它们分成名词从句、同位语从句和状语从句。由此可以推测从句的意谓不是一个真值，而是与名词、形容词或状语的意谓相似的东西。简言之，与句子部分的意谓相类似的东西，而句子部分的意义不是思想，而只是这样一个思想的一部分。只有更为深入的研究才能澄清这一点。这里，我们不是要严格地固守语法线索，而是要概括逻辑上相类似的东西。首先让我们探讨这样一些情况，即正像我们刚刚推测的那样，从句的意义不是独立的思想。

间接引语也属于以“daβ”引导的抽象的名词从句。我们已经看到，在间接引语中，语词有其间接的意谓，而间接意谓与其通常的意义是一致的。因此在这种情况下，从句以一个思想作意谓，而不是以真值作意谓；不是以思想作意义，而是以“……这样的思想”(der Gedanke, daβ…)这一用语的意义作意义，但这个用语的意义只是整个主从复合句的思想的一部分。在“说”、“听说”、“认为”、“相信”、“推论”和类似的词后面，都出现这样的情况。[①] 在“认识到”、“知道”、“以为”这样的词后，

---

① 在“A 撒谎说，他看见了 B”中，从句意谓一个思想。它说明：第一，A 把它作为真的而加以陈述；第二，A 对它的假深信不疑。

情况则不同，而且相当复杂。以后再考虑这些情况。

在我们所说的情况下，从句的意谓实际上就是思想，这一点从下面也可以看出来：对于整体的真来说，这个思想是真还是假无关重要。例如比较下面两个句子："哥白尼认为，行星的轨道是圆圈"和"哥白尼认为，太阳运动假象是由地球的真实运动造成的。"这里用一个从句替代另一个从句，不会影响真。主句与从句一起只以惟一的一个思想作意义。整体的真既不包括从句的真，也不包括从句的不真。在这些情况下，不允许把从句中的一个表达式代之以另一个含有相同的通常意谓的表达式，而只能代之以含有相同的间接意谓即相同的通常意义的表达式。如果有人要推论：一个句子的意谓不是它的真值，"因为如果是这样就可以到处把它代之以另一个具有同样真值的句子"，他证明的就过多了。人们同样可以说，"晨星"一词的意谓不是金星，因为不能到处用金星代替晨星。人们只能有理由推论，句子的意谓并非总是它的真值，"晨星"并非总意谓金星这颗行星，因为当这个词有其间接意谓的时候，它不意谓金星。在上面考虑的其意谓是一个思想的从句中，就出现这种例外情况。

当人们说"看来，……"的时候，这是指"在我看来，……"或"我认为，……"。因此我们又有这样的情况。在出现"高兴"、"同情"、"同意"、"指责"、"希望"、"害怕"这样的表达时，情况也相似。当威灵顿在滑铁卢战役即将结束之际为普鲁士人的到来感到高兴时，他高兴的原因是一个信念。即使他弄错了，只要他的这种信念继续保持，他就仍然会同样感到高兴；并且在他确信普鲁士人到来之前，他也不会为此感到高兴，尽管他们事实上已经到来。

正如一个信念或确信是一种情感的基础一样，它同样可以是推理过程中信念的基础。在"哥伦布从地球是圆的推论出，他向西行可以抵达印度"这个句子中，我们有两个思想作句子部分的意谓：地球是圆的和哥伦布向西行可以抵达印度。这里的重要之处又仅仅在于哥伦布相信前者并且相信后者，而且一个信念是另一个信念的理由。地球实际上是不是圆的，哥伦布实际上是不是像他想的那样向西行可以抵达印度，对于这个句子的真来说并不重要。但是，我们是否以"由直径大于自己直径四分之一的月亮所陪伴的行星"来代替"地球"，却不是无关重要的。这里我们也有这段话的间接意谓。

这里还包括以"为了"表示的目的状语从句，因为目的显然是一个思想。因此，这些用语的间接意谓、虚拟式也是思想。

在"命令"、"请求"、"禁止"后面带有的"daβ"从句，在直接引语中将作为命令式出现。这样的句子没有意谓，只有意义。一个命令，一个请求，尽管不是思想，却和思想在同一个层次上。因此在附属于"命令"、"请求"等词引起的从句中，用语有其间接的意谓。这种句子的意谓因而不是一个真值，而是命令、请求、等。

在使用"怀疑，是否……"、"不知道，什么……"这样的从属疑问句时，情况也相

似。很容易看出，这里的用语也是在其间接疑问句中使用的。带有“谁”、“什么”、“哪里”、“何时”、“如何”、“通过什么”等词的从属疑问句有时表面上很接近其用语有自己通常意谓的状语从句。这些情况通过动词的式得到语言上的区别。在虚拟式中，我们有从属疑问句和用语的间接意谓，因此一个专名一般不能被代之以这同一个对象的另一个专名。

在迄今考虑的情况中，从句中的用语有其间接意谓，由此可以说明，从句本身的意谓也是间接的，就是说，不是一个真值，而是一个思想、一个命令、一个请求、一个疑问。从句可以理解为名词。人们确实可以说，从句可理解为那个思想的专名，那个命令的专名，等等，它是作为那样的东西在主从复合句中出现的。

我们现在考虑其他从句，在这些从句中，用语尽管有其通常的意义，但是思想却不是作为意义出现，真值不是作为意谓出现。最好举例说明这为什么是可能的。

“发现行星轨道是椭圆状的那个人，死于贫困之中。”(Der die elliptische Gestalt der Planetenbahnen entdeckte, starb im Elend。)

这里，如果从句有一个思想作意义，那么一定也可以在一个主句中表达出来。但这是不行的，因为语法主语“那个人”没有独立的意义，而是表达了与后面的句子“死于贫困之中”的关系。因此从句的意义也不是完整的思想，它的意谓不是真值，而是开普勒。人们可以反对说，整体的意义确实包含一个思想作为部分，即有一个人，他首先发现了行星轨道的椭圆状；因为谁认为这个整体是真的，就不能否认这个部分。上面提到的这一点是毫无疑问的，但仅仅是因为，不这样，从句“发现行星轨道是椭圆状的人”就没有意谓。如果人们陈述某些东西，当然总要有一个预设，即所用的简单的或复合的专名有一个意谓。因此当人们说“开普勒死于贫困之中”时，就已预设“开普勒”这个名字表示某物，但是，“开普勒”这个名字表示某物这个思想却不因此包含在“开普勒死于贫困之中”这个句子的意义之中。否则，这个句子的否定一定不是：

“开普勒没死于贫困之中”，

而是：

“开普勒没死于贫困之中，或‘开普勒’这个名字没有意谓”。

实际上，“开普勒”这个名字表示某物，这一点既是“开普勒死于贫困之中”这个陈述的预设，也是其反对陈述的预设。语言是有缺陷的，因为语言中可能有这样的表达式，它们根据语法形式似乎肯定表示一个对象，但是在特殊情况下，它们却达不到这种肯定，因为这取决于句子的真。因此，从句“发现行星轨道的椭圆状的人”是真正表示一个对象，还是仅仅造成一种该对象假设而实际上没有意谓，取决于“存在一个发现行星轨道是椭圆状的人”(“es gab einen, der die elliptische Gestalt der Planetenbahnen entdeckte”)这个句子的真。这样看上去就好像我们的从句包含着有一个发现行星轨道是椭圆状的人这个思想作自己意义的部分。如果这是真的，

那么否定就一定是:“首先发现行星轨道是椭圆状的人没有死于贫困之中,或者,没有人发现行星轨道是椭圆状的”。

这是由于语言的不完善性,即使数学分析的符号语言通常也不能完全避免这种不完善性。这里也可能出现符号的结合,使人觉得好像它们意谓着什么,但至少迄今还是没有意谓的。例如无穷收敛级数。我们可以避免这种情况,比如通过像无穷收敛级数应该指“0”这个数这样的特殊规定。逻辑完善的语言(概念文字)应该满足下面的条件:由已经引入的符号作为专名而合乎语法规则地构造起来的每个表达式,实际上也表示一个对象,并且一个符号的意谓若不确定,这个符号就不能作为一个专名而被引入。逻辑学告诫人们要特别警惕表达的歧义,这是逻辑错误的一种根源。我认为防止出现没有意谓的虚假专名至少是同样恰当的!数学史清楚表明了由此产生的错误。这同样易于造成蛊惑人心的滥用,也许比在歧义词的情况下更容易。“民众意愿”可作为例子说明这一点,因为很容易确定,这个表达式至少没有普遍接受的意谓。因此,至少在科学中彻底铲除这种错误的根源,绝不是不重要的。这样,像刚刚提到的那种反对意见就变得不可能了,因为在这种情况下,一个专名是否有一个意谓,绝不能取决于思想的真。

我们可以接着名词从句考虑同位语从句和状语从句,它们与名词从句有极为密切的逻辑联系。

同位语从句也用于建立复合的专名,尽管它不像名词从句那样本身就足以做到这一点。同位语从句应该被看作与形容词相等。可以不说“小于 0 的 4 的平方根”(“die Quadratwurzel aus 4 die kleiner ist als 0”),而说“4 的负平方根”(“die negative Quadratwurzel aus 4”)。我们在这里遇到这样的情况:借助单称定冠词,从一个概念表达式建立一个复合的专名,然而,只有当在这个概念下有一个对象并且只有惟一的一个对象时,才允许这样做。[①] 现在可以这样建立概念表达式:通过同位语从句说明特征,例如在我们这个例子中通过“小于 0”(“die kleiner ist als 0”)这个句子说明特征。十分明显,这样一个同位语从句像刚刚说过的名词从句一样,既不能有一个思想作意义,也不能有一个真值作意谓。相反,它只有一个思想的一部分作意义,这个部分有时也可以由单个的形容词来表达。这里也和名词从句那里一样,缺少独立的主语,因此也不可能以一个独立的主句描述从句的意义。

从逻辑考虑,地点、时刻、时期都是对象,因而特定的地点、特定的瞬间或特定的时期的语言表达都应理解为专名。现在,可以以我们刚刚在名词从句和同位语从句的情况所看到的类似方式,用表示时间和地点的状语从句建立这样一种专名。用同样的方式也可以建立表达地点等概念的表达式。这里还应该注意,这个从句

---

① 根据以上所说,必须通过特殊的规定确保一个这样的表达总是有一个意谓,例如,通过规定:0 这个数应该作为其意谓,如果这个概念下没有对象或有多个对象。

的意义不能在主句中给出，因为缺少一个基本的组成部分，即对地点或时间的确定，而通过一个关系代词或连接词只能提示这种确定。①

正如我们在名词从句、同位语从句和状语从句的情况看到的那样，一般也应该承认，条件从句中有一个不确定的带提示性的成分，而在其后置句中相应也有与此相同的成分。由于这两个成分相互指示，它们使两个句子构成一个整体，而这个整体一般只表达一个思想。

如果一个数小于1而大于0，那么它的平方也小于1而大于0。

在这个句子中，“一个数”这个成分在条件句里面，“它的”这个成分在后置句里面，正是通过这种不确定性，意义获得了可望由一条规律得到的普遍性。但是正由于此，也导致条件本身没有完整的思想作意义，它与后置句一起才表达一个思想，而且只表达惟一一个思想，而这个思想的部分却不再是思想。把假言判断中的两个判断看作相互关系，这一般是不对的。如果这样说或与其类似地说，如果在与我给予“思想”一词相同意义上使用“判断”一词，那么我对此就要说“假定思想中的两个思想是相互关系”。仅当缺少一个不确定的指示词时，这才是真的②；但这样也就不会有普遍性。

如果在条件句和后置句中不确定地指示某一时刻，那么这常常是仅通过动词的现在时完成的，但在这种情况下，现在时并不同时表示现在。因此这种语法形式在主句和从句是不定的指示成分。“当太阳处于北回归线时，我们北半球白天最长”，是一个这方面的例子。这里同样不可能在主句中表达从句的意义，因为这个意义不是完整的思想；因为，如果我们说“太阳处于北回归线”，那么我们就把它与我们的眼前联系起来，因此改变了这种意义。主句的意义也不是一个思想；只有主句和从句形成的整体才含有一个这样的思想。此外，还可以不确定地指出条件句和后置句中的一些共同的成分。

显然，带“谁”、“什么”的名词从句和带“哪里”、“何时”、“无论哪里”、“无论何

---

① 对这些句子通常可能很容易有各种理解。我们也可以用“在石勒苏益格—荷尔斯泰因脱离丹麦以后，普鲁士和奥地利发生纠纷”这种形式复述“在石勒苏益格—荷尔斯泰因从丹麦脱离以后，普鲁士和奥地利发生纠纷”这个句子的意义。根据这种措词肯定充分说明石勒苏益格—荷尔斯泰因一度脱离丹麦这个思想不应被理解为这个意义的一部分，而是“在石勒苏益格—荷尔斯泰因脱离丹麦以后”这个表达式确有一个意谓的必要预设。当然也可以以下述方式理解这个句子，以此应该表明石勒苏益格—荷尔斯泰因脱离丹麦。这样，我们就有一种情况，以后我们要考察这种情况。为了更清楚地认识这种区别，让我们设想自己处于一个中国人的心灵状况，他由于缺少欧洲历史知识而认为石勒苏益格—荷尔斯泰因一度脱离丹麦是假的。他以第一种方式理解，将把这个句子看作既不真，也不假，而是拒绝它有任何意谓，因为这个从句缺少这样一个意谓。这个从句表面上只给出一个时间规定，而如果他以第二种方式理解这个句子，他就会发现，这个句子除了一个对他会是无意谓的部分以外，还表达出一个他认为假的思想。

② 有时缺少一种明确的语言指示，必须从整个上下文来理解。

时”的状语从句，根据意义常常可以被理解为条件句，比如：“近墨者黑”（Wer Pech angreift, besudelt sich）。

同位语从句也可以代表条件句。因此我们也能以“一个小于 1 并且大于 0 的数的平方，小于 1 并且大于 0”这样的形式表达我们前面引用的句子的意义。

如果主句和从句共同的成分用一个专名来表示，则情况完全不同。

认识到其右翼的危险的拿破仑，亲自率领自己的卫队冲击敌阵。

这个句子表达了两个思想：

1. 拿破仑认识到其右翼的危险；

2. 拿破仑亲自率领自己的卫队冲击敌阵。

何时何地发生这种情况，尽管只能从上下文看出，却必须看作是由此决定的。如果我们把整个句子作为陈述说出，我们就以此同时陈述了这两个分句。如果一个分句假，由此则整个句子假。这里我们遇到这样的情况：从句本身有一个完整的思想作意义（如果我们通过说明时间和地点对它加以补充）。因此这个从句的意谓是一个真值。因此我们可以期待，用另一个具有同样真值的句子代替这个从句，不会损坏整体的真。这里也是这种情况。不过必须注意，它的主词必须是“拿破仑”，这完全是出于语法原因，因为只有这样这个句子才能成为属于“拿破仑”的同位语从句的形式。但是，如果对以这种形式表达这个句子的要求不予考虑，并且还允许以“和”将这两个部分联结起来，那么这种限制就不复存在。

在带有“尽管”的从句中也表达完整的思想。这个联结词没有意义，并且也不改变句子的意义，而只是以特殊的方式说明它。[①] 尽管我们可以把这个让步从句代之以另一个具有相同真值的从句，同时不损害整个句子的真，但是这样的说明也许显得不太合适，就像想要欢快地唱一首充满忧伤的歌。

在最后这些情况下，整体的真包含句子部分的真。如果条件句表达完整的思想，即它不是含有指示性的成分，而是含有一个专名或可被看作与专名相等的东西，就是另一种情况。

如果太阳现在已经升起，那么天空乌云密布。

在这个句子中，时间是现在，因而是确定的。地点也应被认为是确定的。这里可以说，条件句和结果句的真值之间有一种关系，即不会出现条件句指真，而后置句指假的情况。因此，不仅在太阳现在还未升起，天空乌云密布或不是乌云密布的条件下，而且在太阳已经升起并且天空乌云密布的条件下，我们的句子都是真的。由于这里考虑的只是真值，因此可以把各个句子部分代之以另一个具有相同真值的句子，而并不改变整个句子的真值。然而，这里进行的说明通常也是不合适的，因为这思想显得有些空洞；但是这与它的真值无关。这里必须时刻注意，从句的思

① “但是”、“然而”的情况也与此类似。

想同时显示出来，但它并没有真正被表达出来，因此不能算作句子的意义。所以不能考虑它的真值[①]。

这样，我希望简单情况已得到说明。让我们回顾一下我们已知的情况。

从句通常没有思想作意义，而是只有这样的思想的一部分作意义，因而从句没有真值作意谓。这种情况的原因要么在于从句中的用语有间接的意谓，因而从句的意义不是思想，而从句的意谓是思想；要么在于从句由于一种在这点上仅仅是不确定的指示性成分而是不完整的，因而它只有与主句一起才表达一个思想。但是也出现从句的意义是一个完整的思想的情况，在这种情况下，只要没有语法障碍，就可以把它代之以另一个真值相同的句子，并且不损害整句的真。

如果由此检验所有可以遇到的从句，那么很快就会遇到与上述情况不大符合的从句。据我看来，这种情况的原因在于这些从句没有如此简单的意义。看上去，我们几乎总是在我们表达的主要思想上结合以附属的思想，尽管这些附属思想没有表达出来，听者却根据心理规律把它们与我们的用语结合起来。而且，由于附属的思想似乎与我们的用语自然而然地结合着，就像是主要思想本身一样，因而我们大概也要把这样的附属思想一起表达。这样，句子的意义变得更为丰富，也可能出现这样的情况：我们有比从句更多的简单思想。在某些情况下，句子必须这样来理解，而在其他一些情况下，附属思想是属于句子的意义，还是仅仅伴随它出现[②]，却可以是有疑问的。这样，人们也许可以发现，在“认识到其右翼的危险的拿破仑，亲自率领自己的卫队冲击敌阵”这个句子中，不仅表达了上面给出的两个思想，而且还表达了这样一个思想，对于危险的认识是他率领卫队冲击敌阵的原因。实际上人们可以怀疑，这个思想是仅仅稍有提示，还是确切地表达出来。人们提出下面的问题：如果拿破仑在感到危险以前就已做出决定，那么我们的句子是不是假的？如果即使如此我们的句子也可以是真的，那就不能把我们的附属思想理解为我们句子的意义的部分。人们也许会赞同这种看法，否则，情况会十分复杂：在这种情况下，我们就会有比句子更多的简单思想。

“拿破仑认识到其右翼的危险。”如果我们现在把这个句子代之以另一个具有相同真值的句子，譬如代之以“拿破仑已经 45 岁有余”，那么以此不仅改变了我们的第一个思想，而且也改变了第三个思想，因此第三个思想的真值也可以变得不同，即如果他的年龄不是作出率兵冲击敌人的决定的理由。由此应该看到，为什么在这些情况下，具有相同真值的句子不能总是相互代替地出现。句子正是由于与另一个句子相结合，表达出比由它自身表达的更多的思想。

---

① 也可以这样表达我们的句子的思想：“要么现在太阳还未升起，要么天空乌云密布”，由此可以看出，应该如何理解这种句子的联系。

② 对于一个断定是不是一个谎言，一个誓言是不是一个假誓言来说，这具有重要性。

现在我们来看看这些句子经常出现的情况。

倍倍尔误以为，归还阿尔萨斯－洛林可以平息法兰西复仇的愿望。

这个句子表达了两个思想，但这两个思想不是一个属于主句，另一个属于从句，即

1. 倍倍尔相信，归还阿尔萨斯－洛林，可以平息法兰西复仇的愿望。

2. 归还阿尔萨斯－洛林，不会平息法兰西复仇的愿望。

在第一个思想的表达中，从句用语有其间接意谓，而在第二个思想的表达中，这些用语有其通常的意谓。由此我们看出，在我们原来的主从复合句中，从句实际上应该有两个不同的意谓，其中一个是思想，另一个是真值。现在，由于真值不是从句的全部意谓，所以我们不能简单地把这个从句代之以真值相同的另一个从句。在出现“知道”、“认识到”、“众所周知”这样的表达时，情况也类似。

我们用表示原因的从句和与此相关的主句表达几种不同思想，但这些思想并不分别相应于原来的从句。

由于冰比水轻得多，所以它漂在水上。

这个句子有三个思想：

1. 冰比水轻得多；

2. 如果某物比水轻得多，则它漂在水上；

3. 冰漂在水上。

由于第三个思想包含在前两个思想之中，因此不需要明确地说出来。但是，无论是第一个思想和第二个思想的结合，还是第二个思想和第三个思想的结合，都不会产生我们这个句子的意义。现在可以看到，在“由于冰比水轻得多”这个句子中，不仅表达了我们的第一个思想，而且也表达了我们的第二个思想的一部分。因此我们不能把这个从句简单地代之以另一个具有相同真值的从句。因为这样也会改变我们的第二个思想，并且由此很容易改变它的真值。

“如果铁比水轻得多，它就会漂在水上。”这个句子的情况也是类似的。这里我们有两个思想：铁不比水轻得多，和如果某物比水轻得多，则它漂在水上。从句又表达了一个思想和另一个思想的一部分。如果我们把以前考虑的句子“在石勒苏益格－荷尔斯泰因从丹麦分离出去以后，普鲁士和奥地利发生纠纷”这样理解，使得其中表达出石勒苏益格－荷尔斯泰因一度从丹麦分离出去这样一个思想。这样，我们首先有了这个思想，其次又有下面的思想：在由从句更明确确定的那段时间里，普鲁士与奥地利发生纠纷。这里，从句同样不仅表达了一个思想，而且还表达了另一个思想的一部分，因此不能把它普遍地代之以另一个具有同样真值的句子。

人们很难详尽探讨语言中出现的所有可能性。但是我希望我基本发现了为什么把一个从句代之以另一个具有同样真值的句子并不总是损害整个主从复合句的真值的原因。这些原因是：

1. 从句在只表达一个思想的一部分时，不指真值。

2. 在从句的意义除包含一个思想外，还包括另一个思想的一部分时，尽管从句意谓一个真值，却不限于这个真值。

第一种情况出现在：

a)在用语的间接意谓的情况下。

b)当句子的一部分只是不确定的指示，而不是一个专名时。

在第二种情况下，从句可有两种意谓，即一方面是通常意谓，另一方面是间接意谓；或者，从句的部分的意义可以同时是另一个思想的部分，这个思想与从句中直接表达出来的思想一起形成主句和从句的整个意义。

由此大概完全可以推论说，从句不可以被代之以另一个具有相同真值的句子的这种情况，并不证明任何与我们的观点(即句子的意谓是真值，而句子的意义是一个思想)相反的东西。

现在我们又回到我们的出发点！

如果我们发现“a＝a”和“a＝b”一般有不同的认识价值，那么这可以解释如下：对于认识价值来说，句子的意义，即句子中表达的思想，与它的意谓，即它的真值，得到同样的考虑。如果现在 a＝b，那么尽管“b”的意谓与“a”的意谓相同，因而“a＝b”的真值与“a＝a”的真值也相同，但是“b”与“a”的意义却不相同，因而“a＝a”表达的思想与“a＝b”表达的思想也不相同。这样，这两个句子的认识价值也不相同。如果我们像上面那样把“判断”理解为从思想到真值的推进，那么我们也要说，判断是不同的。

（王路　译）

5. 维特根斯坦论语言游戏和家族相似*

"但你不会否认，(a)里的某个命令和(b)里的某个命令所说的相同；如果你不把第二个称为第一个的分析形式，你会怎么称呼它？"——我当然也会说(a)里的命令和(b)里的命令意思相同；或者像我先前表达的那样：它们达到了同样的效果。这就是说：如果你指着(a)里的命令问我："(b)里的哪个命令和这个意思相同？"或者也可以是"(b)里的哪个命令和这个矛盾？"我就会如此这般回答。但这并不是说我们在普遍意义上对于使用"意思相同"或"效果相同"等说法取得了一致意见。即，我们可以问：我们是在何种情况下说"这只是同一个游戏的两种不同形式"。

设想执行(a)和(b)里的命令的人在按要求拿来一样东西之前，必须先查看一张表，表上一一排列着名称和图画。他在执行(a)里的命令和(b)里相应的命令时，所做的是同样的事情吗？——也一样也不一样。你可以说"两个命令的要义是相同的。"我在这里也会这样说。——但是应被称为命令的"要义"的东西并非在任何地方都是清楚的。(同样，人们也会说某些东西是作这个用的，作那个用的。本质之点在于：这是一盏灯，它是用来照明的——拿它来装饰屋子，填充一块空白之类则是非本质的。然而什么是本质的什么是非本质的，并不总划然有别。)

而说(b)里的句子是(a)里的句子的"经过分析"的形式，容易误导我们把前者认作是更加基本的形式，认为只有它才把后者的意思明白地表示出来，等等。我们会想：谁只具有未经分析的形式，就漏掉了分析；但若谁知道经过分析的形式，就样样占全了。——但难道我不能说：后面这个人正像前面那个人一样，也失去了事情的一种景貌(Aspekt)？

设想我们把语言游戏(48)改变一下，那些名称不标示单色的方格，而标示由两个这种方格组成的长方块。一半红一半绿的长方块叫作"U"；一半绿一半白的叫

---

* 选自维特根斯坦著：《分析的时代》，商务印书馆，1981。

作“V”，等等。难道我们不能设想一些人，他们有这些颜色组合的名称，但没有单个颜色的名称？想一下在某些情况下我们说：“这种颜色排列（例如法国的三色旗）很有特点。”

在何种程度上这个语言游戏的符号是需要加以分析的？在何种程度上这个游戏可以用(48)的游戏代替？——它是另一个语言游戏：即使它与(48)有亲缘关系。

现在我们撞上了所有这些考虑背后的大问题。——因为人们可以反驳我说：“你避重就轻！你谈到了各种可能的语言游戏，但一直没有说什么是语言游戏的、亦即语言的本质。什么是所有这些活动的共同之处？什么使它们成为语言或语言的组成部分？可见你恰恰避开了探讨中曾让你自己最头痛的部分，即涉及命题和语言的普遍形式的那部分。”

这是真的。——我无意提出所有我们称为语言的东西的共同之处何在，我说的倒是：我们根本不是因为这些现象有一个共同点而用同一个词来称谓所有这些现象——不过它们通过很多不同的方式具有亲缘关系。由于这一亲缘关系，或由于这些亲缘关系，我们才能把它们都称为“语言”。我将尝试解释这一点。

例如，我们可以考察一下我们称为“游戏”的活动。我指的是棋类游戏、牌类游戏、球类游戏、角力游戏等。它们的共同之处是什么？——不要说：“它们一定有某种共同之处，否则它们不会都叫作‘游戏’”——而要看看所有这些究竟有没有某种共同之处——因为你睁着眼睛看，看不到所有这些活动有什么共同之处，但你会看到相似之处、亲缘关系，看到一整系列这样的东西。像上面说的：不要想，而要看！——例如棋类游戏，看看他们的各式各样的亲缘关系。现在转到牌类游戏上：在这里发现有很多和第一类游戏相应的东西，但很多共同点不见了，另一些共同点出现了。再转到球类游戏，有些共同点还在，但很多没有了。——它们都是“消闲”吗？比较一下象棋和三子连珠棋。抑或总有输家赢家或在游戏者之间总有竞争？想一想单人牌戏。球类游戏有输赢，可小孩对着墙扔球接球玩，这个特点又消失了。看看技巧和运气在游戏中扮演的角色，再看看下棋的技巧和打网球的技巧之间的不同。再想一想跳圈圈这种游戏：这里有消闲的成分，但是多少其他的特点又不见了！我们可以这样把很多很多其他种类的游戏过一遍，可以看到种种相似之处浮现出来，又消失不见。

这种考查的结果是这样的：我们看到了相似之处盘根错节的复杂网络——粗略精微的各种相似。

我想不出比“家族相似”更好的说法来表达这些相似性的特征；因为家族成员之间的各式各样的相似性就是这样盘根错节的：身材、面相、眼睛的颜色、步态、脾性，等等。——我要说：各种“游戏”构成了一个家族。

同样，各种数也构成一个家族。我们为什么要称某种东西为“数”？有时因为它与一向被称为数的某些东西有一种——直接的——亲缘关系；于是又可以说它

和另一些我们也称为数的东西有着一种间接的亲缘关系。我们延展数的概念，就像我们纺线时把纤维同纤维拧在一起。线的强度不在于任何一根纤维贯穿了整根线，而在于很多根纤维互相交缠。

但若有人要说："所以，这些构造就有某种共同之处——即所有这些共同性的选言结合。"——那么我将回答说：现在你只是在玩弄字眼。人们同样可以说："有某种东西贯穿着整根线"——那就是这些纤维不间断的交缠。

"好吧，那你是把数的概念解释为那些个别的、相互有亲缘关系的概念的逻辑和：基数、有理数、实数，等等；同样，你把游戏的概念解释为相应的子概念的逻辑和。"——却并非必须这样。因为我可以照这样给'数'这个概念划出固定的界线，即用"数"这个词来标示一个具有固定界线的概念；但我也可以这样使用它：即这个概念的范围并不被一条界线封闭。而我们正是这样使用"游戏"一词的。因为我们怎么把游戏的概念封闭起来呢？什么东西仍算作游戏，什么东西不再是游戏呢？你能说出界线来吗？不能。你可以划界线：正因为从前并未划过界线。（但你一向使用"游戏"一词却还不曾感到过什么不便。）

"但是这样一来这个词的用法就不受规则限制了；我们用这个词所做的'游戏'就不受规则限制了。"——它并非处处被规则限定着；然而，打网球时也没有规则限制你把球扔多高或打多重；网球却仍然是一个游戏，仍然是有规则的。

我们会怎么向别人解释什么游戏呢？我想我们会向他描述一些游戏，也许还会加上一句："这个，以及诸如此类的，就叫'游戏'。"难道我们自己知道得更多些，只是无法确切告诉别人什么是游戏吗？——但这并不是无知。我们不识界线是因为没划出界线。前面说了，我们可以划一条界线——为一个特殊的目的。但划了界线才使这个概念有用吗？根本不是！除非是对于那个特殊的目的。就像用不着给出"一步＝75 厘米"这个定义才使"一步"这个长度单位变得有用。你要愿意说，"但在这之前它不是一个精确的长度单位"，我就会回答说：好吗，它是一个不精确的长度单位。——但你还欠我关于"精确"的定义。

有人对我说："教这些孩子玩一种游戏。"我教他们掷骰子赌博，那人就说"我指的不是这种游戏"。他给我下命令的时候，一定事先排除了掷骰子游戏吗？

"但若'游戏'的概念是这样没有界限的，那你就不知道你用'游戏'意谓的究竟是什么。"——我描述说："植物覆盖了这整片地面"——你会说我如果不能给"植物"下个定义我就不知道自己在说什么吗？

也许我会拿一张画来解释我的意思，说"地面看上去差不多是这样的"。我甚至会说："地面看上去的的确确就是这样。"——那么，地面上是不是恰恰有这些草、这些树叶的的确确在这些位置上呢？不是的，这不是我的意思。在这个意义上我不会承认任何图画是精确的图画。

我们可以说"游戏"概念是一个边缘模糊的概念。——"但模糊的概念竟是个

概念吗?"——一张不清晰的照片竟是某人的照片吗?用一张清晰的照片代替一张模糊的照片总会更好些吗?那张不清晰的照片不正经常是我们需要的吗?

弗雷格把概念比作一个区域,说界线不清楚的区域根本不能称为区域。这大概是说我们拿它没法干啥。——然而,说"你就停在那边"毫无意义吗?设想一下我和另一个人站在一个广场上说这句话。我这时不会划出任何界线,只是用手作了个指点的动作——仿佛是指给他某个确定的点。而人们恰恰就是这样来解释什么是游戏的。举出些例子,希望这些例子能在特定的意义上得到领会。——但我的说法并非意谓他应该从这些例子看出我由于某种原因说不出来的某种共同点;而是:他应该以特定的方式使用这些例子。举例在这里并不是——由于缺少更好的办法而不得不采用的——间接的解释办法。因为任何一般的解释也都可能被误解。而我们正是这样来做游戏的(我意谓使用"游戏"一词的语言游戏)。

看到共同之处。假定我给一个人看一些多种颜色的图片,说:"你在所有这些图片上都看到的颜色是'赭色'"。——这是一种解释,那个人寻找那些图片的共同之处,看到共同之处,于是领会了这种解释。然后他就能够去看去指这个共同之处。

试比较:我给他看各种形状不同的图形,都涂着同样的颜色,说:"这些图形的共同之处是'赭色'。"

试再比较:我给他看各种深浅不同的蓝色样本,说:"我把所有这些色样的共同之处称为'蓝色'。"

一个人要给我解释颜色的名称,指着色样说"这种颜色叫'蓝色',这种叫'绿色'……";这种情况在许多方面可以比作:他把一张表格交到我手上,表格上的色样下面都写着字。——尽管连这种比较在有些方面也会引起误解。——人们则倾向于把这个比较加以扩展:理解了某个解释就是说在心里具有被解释之物的概念,它或是一个样本或是一幅图画。现在别人给我看各种不同的树叶,告诉我说"这叫'树叶'",于是我就获得了关于树叶形状的概念,心里的一幅树叶图画。——但若这幅树叶图画不显示任何特定的形状,而是"一切树叶形状的共同之处",它看上去是什么样子的?"我心里的绿色样本"——所有色调的绿色所共有的样本——是什么色调的?

"但不可能有这种'一般的'样本吗?比如树叶的示意图,或者一种纯粹绿色的样本?"——当然!但这个示意图被领会为示意图而不被领会为特定叶子的形式,图表上的一小片纯粹绿色被领会为所有绿色东西的样本而不是纯绿的样本——这些都取决于样本的用法。

问问你自己:绿色的样本必须是什么形状?应该是长方形吗?那它会不会是绿色长方形的样本?——那么它该是"不规则"的形状吗?那又有什么东西防止我们把它仅只看作——即仅只用作——不规则形状的样本?

这里的讨论还涉及下面这种想法：把这张叶子看作“叶子一般形状”的样本，或把它看作某些特定的形状的样本，所看到的是不一样的。即使真是那样——虽然实际上不是这样——那也不过是说，就经验而言，你以某种方式看到一张叶子，你就是以如此这般的方式或按如此这般的规则使用它。当然，事实上我们有时这样看，有时那样看；也有这样的情况：无论谁这样看一个样本，一般就会这样使用它；那样看，就会那样使用它。例如，把立方体的示意图看作由一个正方形和两个菱形组成的平面图形，或把它看作三维图形，也许就会以不同的方式执行“给我拿来这种东西”这一命令。

什么叫作知道“什么是游戏”？什么叫作“知道却说不出来”？“知道”在这里相当于没有道出的定义吗？那么，它一经道出，我就能认出它，认为它表达了我所知道的？难道我关于游戏的知识、关于游戏的概念在我所能给予的解释里不曾完整表达出来了吗？即当我描述各式各样游戏的例子；当我指出可以怎样比照这些游戏用各种方式构造出另外一些游戏；当我说这种那种活动恐怕不应该还称作游戏了；诸如此类。

假如有人画出一条明确的界线，我不能承认它原是我也始终想画的或是在我心里已经画出的界线。因为我根本不曾想画过。于是可以说，他的概念和我的不同，但有亲缘关系。这种亲缘关系是这样两张图画的亲缘关系：一张由界线模糊的色块组成，另一张由形状和分布相似、但界线分明的色块组成。其中的亲缘相似性就像其中的差异一样不容否认。

把这个比较再推进一步，我们就会明了，清晰的图画与模糊的图画在何种程度上能够相似取决于后者的模糊程度。设想你要画一张界线清晰的图画来“对应”一张界线模糊的。这张界线模糊的图画里有一个模糊的红色长方形；你现在则要画一个清晰的。当然——可以画出不止一个清晰的长方形来和这个不清晰的长方形对应。——但若原图上各种颜色混在一起，看不出界线的痕迹，那么画一张与模糊的图画相对应的清晰图画不就成了毫无希望的任务吗？那么你不就得说：“我在这里画个圆形或画个心形也和画个长方形一样了，反正所有的颜色都混在一起了。什么都对，又什么都不对。”——举例来说，在美学或伦理学里寻找与我们的概念对应的定义，你的处境就是这样的。

在这样的困境里你要时时问自己：我们究竟是如何学会这个词（如“好”）的含义的？通过什么样的例子？通过哪些语言游戏？那你就比较容易明白这个词一定有着一个各种含义组成的家族。

（金声　译）

6. 麦克卢汉论媒介*

我们这样的文化，长期习惯于将一切事物分裂和切割，以此作为控制事物的手段。如果有人提醒我们说，在事物运转的实际过程中，媒介即是讯息，我们难免会感到有点吃惊。所谓媒介即是讯息只不过是说：任何媒介（即人的任何延伸）对个人和社会的任何影响，都是由于新的尺度产生的；我们的任何一种延伸（或曰任何一种新的技术），都要在我们的事务中引进一种新的尺度。比如说，由于自动化这一媒介的诞生，人的组合的新型模式往往要淘汰一些就业机会，这是事实，是其消极后果。从其积极因素来说，自动化为人们创造了新的角色；换言之，它使人深深卷入自己的工作和人际组合之中——以前的机械技术却把这样的角色摧毁殆尽。许多人会说，机器的意义不是机器本身，而是人们用机器所做的事情。但是，如果从机器如何改变人际关系和人与自身的关系来看，无论机器生产的是玉米片还是卡迪拉克高级轿车，那都是无关紧要的。人的工作的结构改革，是由切割肢解的技术塑造的，这种技术正是机械技术的实质。自动化技术的实质则与之截然相反。正如机器在塑造人际关系中的作用是分割肢解的、集中制的、肤浅的一样，自动化的实质是整体化的、非集中制的、有深度的。

电光源的例子在这方面可以给人以启示。电光是单纯的信息。它是一种不带讯息（message）的媒介。除非它是用来打文字广告或拼写姓名。这是一切媒介的特征。这一事实说明，任何媒介的“内容”都是另一种媒介。文字的内容是言语，正如文字是印刷的内容，印刷又是电报的内容一样。如果要问“言语的内容是什么”，那就需要这样回答：“是实际的思维过程，而这一过程本身却又是非言语的（nonverbal）东西。抽象画表现的是创造性思维的直接显示，就像它们在电脑制图中出现的情况一样。然而，我们在此考虑的，是设计或模式所产生的心理影响和社会影

---

* 选自麦克卢汉著：《理解媒介》，商务印书馆，2000。

响，因为设计或模式扩大并加速了现有的运作过程。任何媒介或技术的“讯息”，是由它引入的人间事物的尺度变化、速度变化和模式变化。铁路的作用，并不是把运动、运输、轮子或道路引入人类社会，而是加速并扩大人们过去的功能，创造新型的城市、新型的工作、新型的闲暇。无论铁路是在热带还是在北方寒冷的环境中运转，都发生了这样的变化。这样的变化与铁路媒介所运输的货物或内容是毫无关系的。另一方面，由于飞机加快了运输的速度，它又使铁路塑造的城市、政治和社团的形态趋于瓦解，这个功能与飞机所运载的东西是毫无关系的。

我们再回头说说电光源。无论它是用于脑外科手术还是晚上的棒球赛，都没有区别。可以说，这些活动是电灯光的“内容”，因为没有电灯光就没有它们的存在。这一事实只能突出说明一点：“媒介即是讯息”，因为对人的组合与行动的尺度和形态，媒介正是发挥着塑造和控制的作用。然而，媒介的内容或用途却是五花八门的，媒介的内容对塑造人际组合的形态也是无能为力的。实际上，任何媒介的“内容”都使我们对媒介的性质熟视无睹，这种情况非常典型。只是到了今天，产业界才意识到自己所从事的是什么业务。国际商用机器公司发现，它的业务不是制造办公室设备或商用机器，而是加工信息，此后，它才以清楚的视野开辟新的航程。通用电器公司获取的利润，很大一部分靠的是制造灯泡和照明系统，它还没有发现，正如美国电话电报公司一样，它的业务也是传输信息。

电光这个传播媒介之所以未引起人们的注意，正是因为它没有“内容”。这使它成为一个非常珍贵的例子，我们可以用它来说明，人们过去为何没有研究媒介。直到电光被用来打出商标广告，人们才注意到它是一种媒介。可是，人们所注意的并不是电光本身，而是其“内容”（实际上是另一种媒介）。电光的讯息正像是工业中电能的讯息，它全然是固有的、弥散的、非集中化的。电光和电能与其用途是分离开来的，但是他们却消除了人际组合时的时间差异和空间差异，正如广播、电报、电话和电视一样，他们消除时空差异的功能是完全一致的，它们使人深深卷入自己所从事的活动之中。

如果摘录莎士比亚的著作，我们可以编写一本相当完整的研究人的延伸的手册。有人会说，莎士比亚在《罗密欧与朱丽叶》的几句广为人知的台词中，是不是在指电视：

轻声！那边窗子里亮起来的是什么光？它欲言又止。[①]

和《李尔王》一样，《奥赛罗》与幻觉改变了的人的痛苦有关。《奥赛罗》的几句台词，说明莎士比亚对媒介改变事物的力量有一种直观的把握：

世上有没有一种引诱青年和少女失去贞操的邪术？罗德利哥，你有没有

① 《罗密欧与朱丽叶》第二幕第二场，第三句话为著者所加。

在书上读到过这一类的事情?[①]

《特罗伊罗斯与克瑞西达》几乎全部用来对传播进行心理和社会研究。莎士比亚在此表明他的认识:正确的社会和政治导航,有赖于能否预见革新产生的后果。他写了以下的台词:

> 什么事情都逃不过旁观者的冷眼,渊深莫测的海底也可以量度得到,潜藏在心头的思想也会被人猜中。[②]

对媒介作用日益增长的认识——不论其"内容"或程序如何——在下面这一节表现烦恼的无名氏的诗歌中显露出来:

> 在现代思潮里,(即使事实并非如此)
> 不起作用的东西,确确实实存在;
> 只写隔靴搔痒的东西,也被看作是睿智有才。

与此相同的完整的轮廓意识,能揭示为何媒介是社会交往的讯息,这一认识在最新、最基础的医学理论中也出现了。汉斯·塞尔耶在《生活之压力》[③]中,述及同事听见他最新理论时的沮丧情绪:

> 我用这种那种不纯净的或有毒的物质做动物实验,以观察结果。当他看见我如痴如狂地描绘实验情况时,他用极其悲伤的眼神看着我,显然带着绝望的神情说:"可是塞尔耶,你应该知道自己在干什么,否则后悔就来不及了!你做的决定,是搞那些脏东西的药理学,这要耗掉你的生命!"

塞尔耶在他的疾病的"压力"理论中研究的是整个环境。同样,媒介研究的最新方法也不光是考虑"内容",而且还考虑媒介及其赖以运转的文化母体。过去人们对媒介的心理和社会后果意识不到,几乎任何一种传统的言论都可以说明这一点。

几年前在圣母大学[④]接受荣誉学位时,萨诺夫(David Sarnoff)将军在演说中说:"我们很容易把技术工具作为那些使用者所犯罪孽的替罪羊。现代科学的产品本身无所谓好坏,决定它们价值的是它们的使用方式。"这是流行的梦游症的声音。假定我们说:"苹果馅饼无所谓好坏,决定它们价值的是如何吃。"或者说:"天花病毒无所谓好坏,决定其价值的是如何使用它。"又比如说:"火器本身无所谓好坏,决定火器价值的是使用火器的方法。"换言之,如果子弹落在好人手里,火器就是好的东西。如果电视显像管里用适当的武器向适当的人开火,武器技术就是好的东西。我这样说并不是刚愎自用。萨诺夫的话里,根本没有什么东西,因为它忽视了媒介

---

① 《奥赛罗》第一幕第一场。

② 《特罗伊罗斯与克瑞西达》第三幕第三场。

③ 《特罗伊罗斯与克瑞西达》第三幕第三场。

④ 圣母大学,即诺特丹大学,美国著名学府,天主教会办,位于印第安纳州北部。

的性质，包括任何媒介和一切媒介的性质。它表现了人在新技术形态中受到的肢解和延伸，以及由此而进入的催眠状态和自恋情绪。萨诺夫将军接下来解释了他对印刷术的态度。他说，印刷术固然使一些垃圾得以流通，但是它同时又传播了《圣经》，宣传了先知和哲人的思想。萨诺夫将军从未想到，任何技术都不能给我们自身的价值增加什么是和非的东西。

希奥波尔德、罗斯托（W. W. Rostow）和加尔布雷思（Kenneth Galbraith）之类的经济学家多年来试图解释，古典经济学何以不能说明变革和增长。机械化自身有一个矛盾：虽然它是最大限度增长和变革的原因，可是机械化的原则又使增长不可能，又排除了理解变革的可能性。因为机械化的实现，靠的是将任何一个过程加以切分，并把切分的各部分排成一个序列。然而正如休姆[①]在18世纪里就证明的那样，单纯的序列中不存在因果原理。一事物紧随另一事物出现时，并不能说明任何因果关系。紧随其后的关系，除了带来变化之外，并不能产生任何东西。所以，最大的逆转与电能的问世同时发生，电能打破了事物的序列，它使事物倏忽而来，转瞬即去。由于瞬息万变的速度，事物的原因又开始进入人们的知觉，正如过去它们在序列和连续之中出现时不曾被人觉察一样。人们不再问先有鸡还是先有蛋；突然之间，人们似乎觉得，鸡成了蛋想多产蛋的念头（A chicken is an egg's idea for getting more eggs）。

飞机速度接近音障的临界点时，机翼上的声波变成了可见波。声音行将消逝时突然出现的可见性足以说明存在所具有的美妙的模式。这一模式显示，早先形式的性能达到巅峰状态时，就会出现新颖的对立形式。机械化的切分性和序列性，在电影的诞生中得到了最生动的说明。电影的诞生使我们超越了机械论，转入了发展和有机联系的世界。仅仅靠加快机械的速度，电影把我们带入了创新的外形和结构的世界。电影媒介的讯息，是从线形连接过渡到外形轮廓。正是这一过渡产生了现已证明为十分正确的思想："如其运转，则已过时。"当电的速度进一步取代机械的电影序列时，结构和媒介的力的线条变得鲜明和清晰。我们又回到无所不包的整体形象。

对于高度偏重文字和高度机械化的文化来说，电影看上去是一个金钱可以买到的使人得意洋洋的幻影和梦幻的世界。在电影出现的时刻，立体派艺术出现了。戈姆布里克（E. H. Gombrich）在《艺术与幻觉》中，把立体派说成是"杜绝含糊歧义，强加一种解读方式去理解绘画的、最极端的企图，而绘画则是一种人造的构图，一种有色彩的画布"。因为立体派用物体的各个侧面同时取代所谓的"视点"，或者说取代透视幻象的一个侧面。立体派不表现画布上的第三维这一专门的幻象，而是表现各种平面的相互作用，表现各种模式、光线、质感的矛盾或剧烈冲突。它使

① 休姆（David Hume，1711—1776），苏格兰哲学家、史学家。

观画者身临其境，从而充分把握作品传达的讯息。许多人认为这是绘画的操练，而不是幻觉的运用。

换言之，立体派在两维平面上画出客体的里、外、上、下、前、后等各个侧面。它放弃了透视的幻觉，偏好对整体的迅疾的感性知觉。它抓住迅疾的整体知觉，猛然宣告：媒介即是讯息。一旦序列让位于同步（sequence yields to the simultaneous），人就进入了外形和结构的世界，这一点还不清楚吗？这一现象在物理学中发生过，正如在绘画、诗歌和信息传播中发生过一样，这一点难道不是显而易见吗？对专门片断的注意转移到了对整体场的注意。现在可以非常自然地说：媒介即是讯息。在电的速度和整体场出现之前，媒介即是讯息这一现象并不显著。那时的讯息似乎是其"内容"，因为人们总是爱问，画表现的是什么内容，然而，人们从来不想问，音乐的旋律表现的是什么内容；也不会想问，房子和衣服表现的是什么内容。在这样的东西中，人们保留着整体的模式感，保留着形式和功能是一个统一体的感觉。但是，在进入了电力时代之后，结构和外形这个观念已经变得非常盛行，以至于教育理论也接过了这个观念。结构主义的教育方法不再处理算术中专门的"问题"，而是遵循数字场的力的外形，周旋于数论和"集合"之间。

红衣主教纽曼（Cardinal Newman）评价拿破仑时说："他深谙火药的语法。"（He understood the grammar of gunpowder.）拿破仑还重视别的媒介，尤其重视旗语，这使他在战争中占了上风。据载他曾经说过："三张敌对的报纸比一千把刺刀更可怕。"

托克维尔[①]是第一位深明印刷术和印刷品精义的人物，所以他才能解读出美国和法国即将发生的变革，仿佛他正在朗读一篇递到他手上的文章。事实上，法国和美国的19世纪对他来说正是一本打开的书，因为他懂得印刷术的语法。所以他也知道印刷术的语法何时行不通。有人问他既然谙熟英国、钦慕英国，为何不写一本有关英国的书。他回答道：

> 谁要是相信自己能在6个月之内对英国作出判断，那么他在哲理上一定是非常愚蠢的。要恰如其分地评价美国，一年的时间总是嫌短。获取对美国清晰而准确的观念比清楚而准确地了解英国，要容易得多。从某种意义上说，美国的一切法律都是从同一思想脉络中衍生出来的。可以说，整个社会只建立在一个单一的事实上；一切东西都导源于一个简单的原则。你可以把美国比作一片森林，许多道路贯穿其间，可是所有的道路都在同一点交汇。你只要找到这个交汇的中心，森林中的一切道路全都会一目了然。然而，英国的道路却纵横交错。你只有亲自踏勘过它的每一条道路之后，才能构建出一幅整体的地图。

---

① 托克维尔（Alexis de Tocqueville，1805—1859），法国政治家、旅行家、史学家。

托克维尔在较早一些的有关法国革命的著作中曾经说明，18 世纪达到饱和的出版物，如何使法国实现了民族的同一性。法国人从北到南成了相同的人。印刷术的同一性、连续性和线条性原则，压倒了封建的、口耳相传文化的社会的纷繁复杂性。法国革命是由新兴的文人学士和法律人士完成的。

然而，英国古老的习惯法的口头文化传统却是非常强大的，而且中世纪的议会制还为习惯法撑腰打气，所以新兴的视觉印刷文化的同一性也好，连续性也好，都不能完全扎根。结果，英国历史上最重要的事情就没有发生。换言之，根据法国革命的路线方针而组织的那种英国革命就没有发生。美国革命需要抛弃的，除了君主专制之外，没有中世纪的法律制度。许多人认为，美国的总统制已经变得比欧洲的任何君主制更加富有个人的色彩，已经比欧洲的君主制更加君主制了。

托克维尔就英美两国所作的对比，显然是建立在印刷术和印刷文化基础上的，印刷术和印刷文化创造了同一性和连续性。他说英国拒绝了这一原则，坚守住了动态的或口头的习惯法传统，因此而产生了英国文化的非连续性和不可预测性。印刷文化的语法无助于解读口头的、非书面的文化和制度的讯息。英国贵族被阿诺德[①]可怜巴巴地归入未开化的野蛮人，因为他们的权势地位与文化程度无关，与印刷术的文化形态无关。格罗切斯特郡的公爵在吉本[②]的《罗马帝国衰亡史》出版时对他说："又一本该死的大部头的书，唉，吉本先生？乱画一气，乱写一通，胡乱拼凑，唉，吉本先生？"托克维尔是精通文墨的贵族，他可以对印刷品的价值和假设抱一种超脱的态度。只有在这样的条件下，站在与任何结构或媒介保持一定距离的地方，才可以看清其原理和力的轮廓。因为任何媒介都有力量将其假设强加在没有警觉的人的身上。预见和控制媒介的能力主要在于避免潜在的自恋昏迷状态。为此目的，惟一有效的办法是懂得以下事实：媒介的魔力在人们接触媒介的瞬间就会产生，正如旋律的魔力在旋律的头几节就会施放出来一样。

福斯特[③](E. M. Foster)在《印度之旅》中用戏剧手法表现东西方文化的差异，揭示了口头的、直观的东方文化和理性的、视觉的西方经验模式遭遇时那种无能为力的情况。当然，理性对西方来说一向意味着"同一性、连续性和序列性"。换言之，我们把理性和文墨、理性主义和某种特定的技术联系起来了。因此，对传统的西方人来说，电力时代的人似乎变成了非理性的。在福斯特这部小说中，男女主人公到达巴达巴尔山洞的时刻，正是西方印刷文化痴迷状态的真相和不合时宜暴露出来的时刻。亚德拉·奎斯特德的推理能力对付不了印度文化整个的无所不包的

---

① 阿诺德(Mathew Arnold，1822—1888)，英国诗人、批评家、教育家。

② 吉本(Edward Gibbon，1737—1794)，英国著名史学家，《罗马帝国衰亡史》是启蒙时期代表作，在近代史学中占重要地位。

③ 福斯特(Edward Morgan Foster，1879—1970)，英国小说家、散文家，《印度之旅》是他最重要的小说，含重要社会主题，被称为现实主义和象征主义的杰作。

共鸣场。在山洞的经历之后，小说写道："生活一如既往，可是没有任何影响。换句话说，声音不再回响，思想也不再发展。一切东西似乎都被连根切断，因而受到了幻觉的侵染。"

《印度之旅》（书名取材于惠特曼[①]，他认为美国正在走向东方）的寓意所指，视觉和声音之间，感知和经验组织的书面形式和口头形式之间的最后冲突，业已降临到我们头上。正如尼采所言，既然理解能阻止行动，那么借助弄懂媒介——媒介使我们延伸，挑起我们里里外外的战争——我们就可以节制这场冲突的激烈程度。

读书识字所引起的非部落化进程及其对部落人所造成的创伤，是精神病学家J. C. 加罗瑟斯一本书的主题，书名是《非洲人的精神健康与病变》。本书的许多材料见于他发表在1959年11月号《精神病学》上的文章，题为"文化，精神病和书面语"。这篇文章揭示了同样的情况：从西方输入的技术力量如何在偏远的丛林、草原和沙漠中起作用。有一个例子是贝都因人[②]骑着骆驼听半导体收音机。洪水般滚滚而来的观念使土著人面临灭顶之灾，没有任何东西使他们做好准备去对付汹涌而来的各种观念。这就是我们的技术通常所发挥的作用。我们在读书识字的环境中遭遇收音机和电视机时所做的准备，并不比加纳土著人对付文字时的本领高强。文字环境把加纳土著拽出集体的部落社会，使他搁浅在个体孤立的沙滩上。我们在新鲜的电子世界中的麻木状态，与土著人卷入我们的文字和机械文化时所表现出来的麻木状态，实际上是一样的。

电的速度把史前文化和工业时代商人中的渣滓混杂在一起，使文字阶段的东西、半文字阶段的东西和后文字阶段的东西混杂在一起。失去根基，信息泛滥，无穷无尽的新信息模式的泛滥，是各种程度的精神病最常见的原因。温德汉姆·刘易斯（Wyndham Lewis）的系列小说《人的时代》所写的就是这一主题。其中的第一卷《儿童的屠场》所表现的正是做加速运动的媒介变革，表现它如何屠杀天真无邪的人们。在我们的世界里，因为能更好地觉察技术对心理形成和变化的影响，所以我们对正确判定愧疚的信心正在丧失殆尽。古代的史前社会把暴力犯罪看作是可怜。杀人者在古人的心目中就像今天的癌症患者一样可怜。"他那样做内心一定感到很痛苦吧。"辛格[③]在剧本《西部世界的花花公子》中卓有成效地继承了古人这一思想。

如果说古时候的罪犯是不遵守传统规范的人，他们不能适应技术的要求，而我们的行为则是遵照相同而连续的模式，那么我们很容易把不顺应传统的人看成是可怜的人，尤其是儿童、伤残人、妇女和有色人更是可怜。在一个视觉和印刷技术

---

① 惠特曼（Walt Whitman，1819—1892），美国诗人。

② 贝都因人，沙漠地区从事游牧的阿拉伯部族，住阿拉伯半岛、叙利亚、非洲。

③ 辛格（J. M. Synge，1871—1909），爱尔兰剧作家。

的时代，他们看上去是不公平待遇的受害者。如果从相反的角度来看问题，如果一种文化给人们分配的是角色而不是各种工作，那么侏儒、驼背和儿童就能够开辟自己的天地。不应该把他们塞入格格不入的整齐划一的、可以重复的框框之中。想想这句话："这是一个男人的世界。"作为来自一种同质文化内部的无限重复的经验之谈，这句话指的是，男人在这样的世界中若要找到归属，就不得不像山茱萸一样地整齐划一。我们在智商测试中搞出来的那些不恰当的标准真是泛滥成灾。我们的测试者没有意识到自己文化的偏颇，他们想当然地认为，统一而连续的习惯是智慧的表征，因而就淘汰了听觉和触觉发达的人。

C. P. 斯诺[①]在评论 A. L. 罗斯的书《缓靖和通向慕尼黑的道路》时，描绘了 20 世纪英国最高层的智囊和经验。他说："这些人物的智商大大高于一般的政治领袖。为什么他们竟然带来了一场浩劫？"斯诺赞成罗斯的观点："他们不倾听别人的警告，因为他们不愿意听。"由于他们反对红色苏俄，他们就不能解读希特勒的信号。但是，他们的失败与我们现在的失败相比，真可谓小巫见大巫。美国人把读书识字当作技术所下的赌注，在教育、政治、工业和社会生活各层次上的整齐划一性，全都受到电力技术的威胁。斯大林或希特勒的威胁来自外部，而电力技术就在大门之内。然而，我们对电力技术与谷登堡技术遭遇时所产生的威胁却麻木不仁，真可谓又聋又瞎又哑。美国生活方式的形成，既要以谷登堡技术为基础，又要凭借于它的这个渠道。但是，现在来提出救世的策略还不是时候，因为世人连这种威胁是否存在都尚未公认。我的处境与巴斯德[②]的处境十分相似。他告诉医生们说：医生的敌人是完全看不见的，而且他们完全没有认识到自己的敌人。我们对所有媒介的传统反应是，如何使用媒介才至关重要。这就是技术白痴的麻木态度。因为媒介的"内容"好比是一块滋味鲜美的肉，破门而入的窃贼用它来分散思想看门狗的注意力。媒介的影响之所以非常强烈，恰恰是另一种媒介变成了它的"内容"。一部电影的内容是一本小说、一个剧本或一场歌剧。电影这个形式与它的节目内容没有关系。文字或印刷的"内容"是言语，但是读者几乎完全没有意识到印刷这个媒介形式，也没有意识到言语这个媒介。

阿诺德·汤因比[③]一点不了解媒介是如何塑造历史的。不过他的著作里这一类的例子可真是俯拾即是，研究媒介的学者可以引用。有一个时期，他认真地指

---

① 斯诺（Charles Percy Snow，1905—1980），英国小说家、科学家和政府官员，《两种文化与科学革命》是其最著名亦最有争议的作品。

② 巴斯德（Louis Pasteur，1822—1895），法国生物学家、化学家、免疫学家，近代微生物学创始人，发明消毒素等，对近代医学作出了杰出贡献。

③ 阿诺德·汤因比（Arnold Toynbee，1832—1883），英国社会学家、经济学家。遗稿《英国十八世纪产业革命讲稿》1884 年出版。其侄阿诺德·约瑟夫·汤因比著《历史研究》，比他更有名气。

出，成人教育，比如英国工人教育协会所从事的成人教育，对于流行的出版物是一个有用的反击力量。他认为，虽然所有的东方社会都已经接受了工业技术及其社会后果，“但是在文化这个层面上，并没有出现与此相应的整齐划一的倾向”。这像是文人在广告环境中苦苦挣扎时夸下的海口：“就我个人而言，我根本不理睬广告。”东方各国人民对我们的技术可能抱有精神上和文化上的保留态度，这对他们自己是没有什么好处的。技术的影响不是发生在意见和观念的层面上，而是要坚定不移、不可抗拒地改变人的感觉比率和感知模式。只有能泰然自若地对待技术的人，才是严肃的艺术家，因为他在觉察感知的变化方面够得上专家。

17 世纪货币媒介在日本的运作所产生的结果，与印刷术在西方的运作，不无相同之处。桑塞姆(G. B. Sansom)认为，货币经济渗入日本，“引起了一场缓慢的，然而是不可抗拒的革命，终于导致封建社会的瓦解。日本在二百多年的闭关锁国之后，终于又恢复了与外国的交往”。货币重新组织了各国人民的感性生活，正是因为它使我们的感性生活延伸了。这一变革并不取决于社会中生活的人赞同与否。

阿诺德·汤因比从一个角度去研究媒介的改造力量，反映在他的“以太化”(etherization)概念之中。他所谓以太化，是组织或技术中递进简化和递增效率的原理。这是一个典型的例子，说明他忽视这些媒介形式的挑战对我们的感性反应所产生的影响。他想，与社会中的媒介或技术相关联的，是我们的意见。显然，这个“观点”是中了魔，是被印刷技术迷住了的。因为在一个有文字的、形态同一的社会中，人对多种多样的、非连续性的力量，已经丧失了敏锐的感觉。人获得了第三向度和“个人观点”的幻觉。这是他自恋固着(Narcissus fixation)的组成部分。他完全和布莱克或大卫王[①]敏锐的知觉隔绝起来了。我们自身变成我们观察的东西。

今天，我们想在自己的文化中认清方向，而且有必要与某一种技术形式所产生的偏颇和压力保持距离。要做到这一点，只需要看一看这种技术存在的一个社会，或者它尚不为人所知的一个历史时期就足够了。施拉姆[②]教授在其大作《电视对儿童生活的影响》中，就使用了这种策略。他寻找电视尚未渗入的领域，进行了一些测试。但是，因为他没有研究电视形象的具体性质，所以他的测试偏重电视的“内容”、收看时间和词频。总之，他研究电视的方法用的是研究文献的方法，尽管他并未意识到。因此他不可能提出任何报告。即使回到 1500 年，用这样的方法去研究印刷书籍对儿童或成人生活的影响，他也不可能发现印刷术给个人心理和社会心理带来的变化。印刷术在 16 世纪造就个人主义和民族主义 (Print created individualism and nationalism In the sixteenth century)。程序分析和“内容”分析在弄

① 大卫王，《圣经》中《诗篇》的作者，古代以色列国王。

② 施拉姆(Wilbur Schramm)，美国当代著名学者，信息论、传播学创始人之一。

清这些媒介的魔力或潜在威力方面，都不可能提供任何线索。

列昂纳德·杜布(Leonard Doob)在报告《非洲的信息传播》中，谈到一位非洲人。这个人费尽心思每晚必听 BBC 的新闻节目，虽然一句话也听不懂。每晚 7 点准时听见那些声音，对他是至关重要的。他对言语的态度，正像我们对旋律的态度——铿锵悦耳的语调本身就很有意思。17 世纪时，我们的先人对媒介的形式所抱的态度，仍然与这位非洲土著人的态度相同。这一点在下文所表现的情感中是显而易见的。法国人贝尔纳·拉姆(Bernard Lam)在《说话之艺术》中写道：

> 此乃上帝智慧所赐之果。上帝造人，意在使之幸福。凡有益于人之会话(会话乃人之生活方式)者，均于人相宜…… 因为凡食物者，倘有营养，均宜品味；反之，其他食物，若不能为我吸收、不能成为我血肉之躯者，则索然无味、味同嚼蜡也。说话者难以应付之谈话，不能使听话者感到愉悦；听话者不感到高兴之谈话，说话人也难以做到伶牙俐齿。

这是关于人的食物和言语表达的一种平衡理论。经过几个世纪的分割肢解和专业分工之后，我们才开始寻求一种关于媒介的平衡理论。

教皇庇护十二世(Pope PiuS XII)主张认真研究媒介，他对此深表关注。1950 年 2 月 17 日，他曾经说：

> 可以毫不夸张地说，现代社会的未来及精神生活是否安定，在很大程度上取决于在传播技术和个人的回应能力之间，是否能维持平衡。

数百年来，人类在这方面的失败具有典型的意义，这是完完全全的失败。对媒介影响潜意识的温顺的接受，使媒介成为囚禁其使用者的无墙的监狱。正如利布林[①]在《出版业》一书中所云，倘使人看不见他所走的方向，他就不可能自由，即使他携枪去达到目的地，他也不能获得自由。因为每一种媒介同时又是一件强大的武器，它可以用来打垮别的媒介，也可以用来打垮别的群体，结果就使当代成为内战频仍的时代。这些内战并不仅限于艺术界和娱乐界。在《战争与人类进步》中，内夫[②]断言："我们时代的战争都是一系列聪明错误的结果……"

倘若媒介的塑造力正是媒介自身，那就提出了许许多多的大问题。可惜我们只能在此一笔带过，虽然它们值得用浩繁的卷帙大书特书。换句话说，技术媒介就是大宗商品或自然资源，酷似煤炭、棉花和石油。任何人都会承认，如果社会经济依赖一两种粮食、棉花、木材、鱼或牲畜之类的大宗产品，结果就会产生一些显而易见的组织模式。太强调几种大宗产品，就会使经济极不稳定，但是它又造就人们极大的忍受能力。美国南部的怜悯和幽默，扎根于有限产品的经济之中。依靠几种

---

① 利布林(Abbott Joseph Liebling，1904—1963)，美国记者《纽约客》周刊评论员，以其幽默和广泛的兴趣而闻名。

② 内夫(John Ulric Nef，1862—1915)，美国化学家，美国建立研究生制度的领导人。

产品而形成的社会，把这些商品当作社会纽带来接受，很像大城市把新闻当作社会纽带一样。棉花和石油，如同收音机和电视机一样，在人民的整个精神生活中变成了“固持的电荷”(fixed charges)。这一普遍的事实造成了一切社会的独特文化景观。每一种塑造社会生活的产品，都使社会付出沉重的代价。

人的感觉——一切媒介均是其延伸——同样是我们身体能量上“固持的电荷”。人的感觉也形成了每个人的知觉和经验。这两点可以从另一个方面体会出来。心理学家荣格[①]论及此时写道：

每一位罗马人都生活在奴隶的包围之中。奴隶及其心态在古代意大利泛滥成灾，每一位罗马人在心理上——当然是不知不觉地——变成了奴隶。因为他经常地生活在奴隶的氛围之中，所以他潜意识里受到了奴隶心理的侵染。谁也无法保证自己不受这样的影响。

（何道宽　译）

① 荣格(Carl Gustav Jung，1875—1961)，瑞士心理学家、精神病学家、分析心理学创始人之一，弗洛伊德最亲密的同事。

7. 森论发展*

一对夫妻在一起讨论多挣一些钱的事情并不罕见，但是大约在前8世纪关于这个话题的一场对话却有特别的意义。这场对话记录在梵文经典《奥义书》中，一个名叫玛翠伊的妇女和她的丈夫亚纳瓦克亚很快就从讨论致富的方法和手段开始进入到一个更大的题目：财富在多大程度上能帮助他们得到他们所想要的？玛翠伊很想知道，如果“整个世界的财富”都属于她一个人，她能否通过财富实现长生不老。“不可能！”亚纳瓦克亚回答，“你的生活会像别的富人的生活一样。但是别指望通过财富实现长生不老。”玛翠伊评论道：“那么，我要那些不能让我长生不老的财富干什么？”

玛翠伊的诘问在印度宗教哲学中一遍又一遍地被引用，以说明人类困境的本质与物质世界的局限性。我对彼岸世界的事物抱有太多的怀疑，因而不会受玛翠伊关于此岸世界烦恼的影响。但这场对话所包含的另一层面的内容却对理解经济学和发展的性质有直接的意义。这就是收入与成就之间、商品与可行能力之间、我们拥有的经济财富与按我们自己的意愿享受生活的能力之间的关系。虽然丰裕和成就之间存在联系，但这种联系也许是、也许并不是很强的，它也可能完全取决于其他条件。问题不在于玛翠伊——愿她的灵魂幸福——正好特别关注的长生不老，而在于享受长寿（而不是在壮年就过早地死亡），以及在活着的时候享受好日子（而不是过一种痛苦的、不自由的生活）的可行能力——那是几乎我们每个人都珍视而且向往的。两种视角之间的差异（即排他性地专注于经济财富，与更多维地聚焦于我们所能够享有的生活之间的差异），是如何理解发展的一个主要议题。亚里士多德在《伦理学》开头写道（他在3000英里以外回应玛翠伊和亚纳瓦克亚的对话）：财富显然不是我们追求的东西，因为它只是有用，而且是因为其他事物而有

---

* 选自阿玛蒂亚·森著：《以自由看待发展》，中国人民大学出版社，2002。

用。

如果我们有理由追求更多财富，那么我们必须问：这些理由究竟是什么？它们如何起作用？它们取决于哪些条件？我们有了更多财富可以“做”什么？实际上，我们总是有极好的理由，想要更多的收入或财富。这并不是因为收入和财富就其自身而言是值得向往的，而是因为，一般地，它们是极好的通用手段，使我们能获取更多的自由去享受我们有理由珍视的生活。

财富的有用性在于它允许我们做不少事情——它帮助我们实现不少实质自由。但是这种关系既不是排他的（因为还有财富之外的因素对我们的生活发挥显著影响），也不是单一的（因为财富对我们生活的影响随其他因素而改变）。理解这种关系的有限度的、随境况而变的性质与承认财富在决定我们生活条件和生活质量上的关键作用，二者同等重要。对发展的恰当定义，必须远远超越财富的积累和国民生产总值以及其他与收入有关的变量的增长。这并非忽视经济增长的重要性，而是我们必须超越它。

为了更充分地理解发展过程，需要对发展的目的和手段进行考察和审视。把基本目标定为仅仅是收入或财富最大化显然不恰当，因为如亚里士多德所说，财富“只是有用，而且是因为其他事物而有用”。同样道理，经济增长本身不能理所当然地被看作是目标。发展必须更加关注使我们生活得更充实和拥有更多的自由。扩展我们有理由珍视的那些自由，不仅能使我们的生活更加丰富和不受局限，而且能使我们成为更加社会化的人，实施我们自己的选择，与我们生活在其中的世界交往并影响它。

（任颐、于真　译）

8. 哈特和奈格里论帝国*

只有当资本主义同国家权力结为一体，并成为国家本身时，资本主义才能赢得胜利。

——费尔南·布罗代尔

他们制造杀戮，还称之为和平。

——塔西陀

从一开始，一个简单的事实就决定了帝国的题域。这个事实就是：存在着世界秩序，而这种秩序表现为一种司法构造。故而，我们的首要任务是把握今日正在成型的世界秩序之构造。不过，我们在工作之始就应该摆明道理，剔除两种现今流行的观念。这两种观念都有关今日的世界秩序，且分居于理论谱带对立的两极。观念之一：现今的世界秩序是极为异质的全球力量在互动中自发形成的，就犹如一场和谐的音乐会，而协调各种声音的是世界市场那只自然、中立、隐蔽的手。观念之二：世界秩序受控于一个单一的力量和理性中心。这种力量凌越于各种全球力量之上，按照自身洞悉一切的计划有意识地引导着历史发展的不同阶段。这有点儿像一种全球化共谋理论。①

---

* 选自麦克尔·哈特，安东尼奥·奈格里著：《帝国——全球化的政治秩序》，江苏人民出版社，2003。

① 早在 1974 年，Franz Schurmann 在其专著 *The Logic of World Order: An Inquiry into the Origins, Currents, and Contradictions of World Politics*（New York: Pantheon, 1974）就着重指出世界正在走向一种全球秩序的趋势。

联合国

在从法律角度探究帝国的构造之前，我们必须在某些细节上分析一下已对核心法律范畴进行了界定的立宪程序，尤其要仔细关注从民族国家的主权（以及由此衍生出的国际权力）到最初的后现代全球性实体的帝国权力之间的漫长转变过程。作为一种近似性的初步尝试，我们可以把这理解为一条各种司法形式发展的谱系，这条谱系导向了起着超国家作用的联合国及其各个分支机构，并且还将导向更远处。

人们广泛认为，至少在《威斯特伐利亚和约》之后，欧洲现代性就一而再再而三地提出国际秩序的观念，而现在这种观念已陷入重重危机。[①] 实际上，这种观念从来就没有走出危机，而危机却也正是推动帝国出现的动力源之一。或许，如某些学者宣称，这种国际秩序的观念及其危机可上溯至拿破仑战争时期；也许其起源在于维也纳会议和神圣同盟的缔结。[②] 但无论如何，我们可以毫无疑问地说，到第一次世界大战结束和国际联盟成立之时，国际秩序及其危机的观念已明确建立了起来。第二次世界大战末期，联合国的成立再一次倡导了处在发展之中的国际法律秩序，并对其进行了巩固和延伸。这种国际法律秩序起初仅仅对欧洲有效，但随着它的不断扩展，最终席卷了全球。实际上，我们可以把联合国看成整个构造过程的顶点。处在顶点之上的联合国既暴露出国际秩序观的局限性，又把人们的目光引向更远处，引向一种全球秩序观。我们当然可以用否定性的言辞分析联合国的法律构造，喋喋不休地谈论国际环境中民族国家权力的削弱。但我们也得承认，《联合国宪章》所界定的权利概念也指向一种新颖、积极的、在全球范围内发生效用的立法源泉——一个新的、扮演拥有主权的法律角色的规范立法中心。在从国际法律结构到全球法律结构的谱系中，联合国起到了承上启下的作用。一方面，联合国的全部概念性构造正是基于对各个独立国家的主权的承认和立法之上，因此联合国牢固地建立在由条约和协议所界定的旧式国际法权的框架之内。但另一方面，只有在将国家主权转移到一个真正的超国家中心时，这一立法程序才能够生效。在

---

① 关于欧洲缔结的国际和平条约的变换，请参见 Leo Gross 之文章“*The Peace of Westphalia*，1648－1948”，该文载于 *American Journal of International Law*，42，NO. 1(1948)。

② 在其专著 *Cosmopolis: Prospects for World Government*（Cambridge: Polity Press，1997）中，Danilo Zolo 明确表示了这样一个假设：建立新世界秩序的工程应将其范式重新建立在维也纳条约的和平基础上。在许多方面，我们的分析同他的观点相吻合。关于这方面，也可参见 Richard Falk 之文章“*The Interplay of Westphalia and Charter Conception of International Legal Order*”，该文载于 C. A. Blach 和 Richard Falk 合编的论文集 *The Future of International Legal Order*（Princeton: Princeton University Press，1969）。

这里，我们并不想批评或惋惜在这一程序中存在的严重缺陷和不足（有时，这种缺陷和不足是悲剧性的）；就联合国和国际秩序而言，我们的兴趣真正之所在是把它们视为促成向适当的全球体系转变的历史杠杆，而不是把它们自身视为目的。这样看来，恰恰是立法程序中的缺陷和不足使联合国发挥了作用。

如果要从法律角度上更仔细地考察这种转变，读一读汉斯·凯尔森（Hans Kelsen）的著作会颇有裨益。在联合国形成的幕后，他是知识界的一位核心人物。早在20世纪头20年里，凯尔森就提出，国际司法体系应成为各国司法结构和组成的最终源泉。在分析了国家的特有秩序的形式变化之后，凯尔森得出了上述观点。他提出，民族国家的局限性给权利思想的实现设置了一道不可逾越的障碍。对凯尔森而言，民族国家的法律的地方性秩序必然会导向更具普遍性和客观性的国际秩序。后者的出现不仅符合逻辑，且更符合道义，因为它的出现将结束国力不均的国家间的冲突，确定各国间的平等，而平等才是真正的国际社会的原则。在凯尔森所描述的形式发展次序之后，存在着一种真实的、本质性的启蒙现代化驱动力。像康德那样，凯尔森追寻一种可成为"全人类的组织原则，也（将）同最高道德理念合二为一"[①]的权利观。他希望突破国际关系中的力量逻辑，从而使"各个独立国家在法律上都被视为具有平等地位的实体"，以便出现一个"世界性、普世性的国度"，那将是一个"大同社会，它高于各个独立国家，将各个独立国家包容在自身之内"。[②]

如此说来，凯尔森后来得以参加在旧金山召开的联合国成立大会，看到自己的理论假设成为现实也就再合适不过了。对他而言，在联合国之中集合了一种理性理念。[③] 它使一种精神付诸实现，它为一种关于超越民族国家的合法权利的先验方案奠定了现实、有效的基础。现在，权利的合法、有效性得以统一于一个最高法律根据之中，在这些条件下，凯尔森观念中的基本标准将最终实现。

凯尔森构想这一体系的形式性构造和合法性时，脱离了对组成它的物质结构的思考。但在现实中，物质结构必须存在，并且可在物质上加以组织。这样一种体系究竟怎样才能在现实中构建起来呢？也就是在这一点上，凯尔森的思想不能再为我们提供帮助——它始终仅是一种乌托邦式的幻想。形式性概念将司法程序的合法性置于一个超国家的源头之上，而这种概念在物质上的实现同概念本身存在着差距，我们希望研究的转变也恰恰存在于这一差距之中。自其成立之初直到冷战结束，联合国的历史也就是一部由各种思想、妥协和局限性经验构成的历史，而所有这些思想、妥协和经验都或多或少导向了这样一种超国家的秩序。这一过程中存在的缺陷很明

---

① 参见 Hans Kelsen, *Das Problem des Souveränität und die Theorie des Völkerrechts: Beitrag zu einer Reinen Rechtslehre* (Tübingen: Mohr, 1920), 205页。亦可参见 *Principles of International Law* (New York: Rinehart, 1952), pp. 586。

② 参见 Kelsen, *Das Problem des Souveränität*, pp. 319。

③ 参见 Kelsen 之专著 *The Law of the United Nations* (New York: Praeger, 1950)。

显，我们无须再对它们作细节性描述。无疑，在1945—1989年间，联合国在超国家工程的总体框架中起到了支配性作用，而这在理论上和实践上都导致了一些十分反常的结果。然而，所有这些尚远不足以阻挡我们对一个超国家权力组织的努力。[①] 在联合国难量可否的经历中，帝国的法律概念正在孕育成型。

然而，相对于这种超国家力量的形成，理论界的反应却显得很不足。绝大多数法理学者并未意识到这一超国家化进程中所包含的新内容，而仅仅重拾起各种过时、陈旧的模式，把它们用在新问题上。实际上，那些曾经促进、控制民族国家诞生的旧模式现在只是被掸了掸灰尘，便又被当作读解超国家力量机制的阐释性解释推了出来。如此一来，"由内推外"就成了分析国际和超国家力量形式的根本方法。[②] 在这一转变过程中，两条思路显得尤为活跃。我们不妨将它们理解为对曾在另一时代支配了欧洲国家主权观念的两种思想——霍布斯式思想和洛克式思想的复活。

霍布斯式思想基本关注国家管理权的转移，认为超国家主权实体的构建是一种契约协定，其基础是各个已存在国家主体的融合兼并。[③] 按这一学派的构想，要建立起一个牢固的国际体系，克服许多主权国家所必然带来的混乱，惟一可行之路就是在军方手中集中起一种新的支配力量。[④] 而洛克式思想则与霍布斯式思想形成鲜明对照。根据洛克式思想，相同的过程（实现超国家主权实体）会以更分散权力、更多极化的方式进行。在这一框架中，在完成了向一个超国家中心的转移时，具有高效机制的地方反制力量网络便会崛起，去抗争并/或支持新的权力体。洛克式思想所提出的并不是全球安全，而是全球立宪。事实上，这一计划已达到构造统一的全球市民社会，从而根本消除国家存在的必要的高度。这些口号意图唤起全

---

① 关于联合国的法律史，请参阅 Alf Ross 之专著 *United Nations: Peace and Progess*（Totowa N. J.: Bedminster Press, 1966）；Benedetto Conforti 之专著 *The Law and Practice of the United Nations*（Boston: Kluwer Law International, 1996）；Richard Falk, Samuel S. Kim 与 Samuel H. Mendlovitz 合编之论文集 *The United Nations and a Just World Order*（Boulder: Westview Press, 1991）。

② 要从谱系学和国际正义政治学两重立场上了解"由内及外"这一概念，请参阅 Hedley Bull 之专著 *The Anarchical Society*（London: Macmillan, 1977）。此外，无论如何读者也要读一读 Hidemi Suganami 的专著 *The Domestic Analogy and World Order Proposals*（Cambridge: Cambridge University Press, 1989）。如果读者要了解对"由内及外"这一概念的现实主义批判观点，可参阅 James N. Rosenau 的专著 *Turbulence in World Politics: A Theory of Change and Continuity*（Princeton: Princeton University Press, 1990）。

③ 参阅 Norberto Bobbio 之专著 *Il problema della guerra e le vie della pace*（Bologna: Il Mulino, 1984）。

④ 关于 Norberto Bobbio 在这些论争中的立场，请主要参阅 *Il terzo assente*（Turin: Edizioni Sonda, 1989）。不过总体而言，关于近年来国际主义思想的流变，以及静止主义和国际主义两条线路之间的切换，可参阅 Zolo 的专著 *Cos-mopolis*。

球主义价值观，从而引入新的国际秩序，实际上也就是新的跨国民主。[①] 霍布斯式思想强调契约的缔造过程，这一过程将造就一个新的单一的超国家力量；洛克式思想则聚焦于能够激活构建过程，支撑起超国家力量的反制力量。然而，二者都将新的全球力量仅仅展现为古典国家民族主权概念的类比，两种假设都未认识到帝国力量的新本质，仅仅强调了国家构造的旧有继承形式——对霍布斯式思想而言的君主制国家形式，对洛克式思想而言则是自由主义国家形式。

尽管有以上种种缺憾，考虑到这些理论成型的背景（它们都形成于冷战时期，其时联合国在最好的年景里也只是蹒跚而行），我们必须承认那些理论者们的远见卓识，不过我们也必须指出他们解释不了我们今天正在目睹的这一历史进程的新颖之处。[②] 在这一点上，上述的那些理论可能会产生危害，因为它们不能认识到新的帝国范式运行时加速的节奏以及展现出的动力和强迫力。帝国主权已造成了范式的转向，而这正是那些理论所无法理解的。讽刺的是（实际上，也许没有什么可讽刺之处），只有凯尔森在他的概念中提出了这一问题，尽管他的概念还仅仅限于形式性观点。他提问道，在现有的和可有的政治力量中，哪一种才能适应经济和社会关系的全球化？要有什么样的法律根源、基础规范和政令手段才能既支撑起新秩序，又避免坠入全球无序的岌岌之危？

帝国的构造

许多当代理论家不愿承认资本主义生产和市场的全球化在本质上是一个新情况，是一次意义深远的历史转向。比如说，持世界体系论观点的理论家们就提出，资本主义自其发端之日就一直在发挥着一种世界经济的功能，而当今那些叫嚷它的全球化的新颖性的人只不过误解了它的历史。[③] 当然，强调资本主义同世界市场

---

① 读者可参阅 Richard Falk 的著作，主要有：*A Study of Future World*（New York：Free Press，1975），*The Promise of World Order*（Philadelphia：Temple University Press，1987），*Explorations at the Edge of Time*（Philadelphia：Temple University Press，1992）。Falk 的话语以及贯穿其中的理想主义、改良主义可追溯到早年 Grenville Clark 和 Louis B. Sohn 著名的提议。读者可参阅他们合作的专著 *World Peace through World Law*（Cambridge，Mass.：Harvard University Press，1958）。

② 一些著作者在他们的著作中从后现代的角度对传统的国际关系领域提出挑战。

③ “从一开始，资本主义就是世界经济的事务。说资本主义只是到了 20 世纪才‘广及世界’，这种说法搅混了局势。”在其专著 *The Capitalist World－Economy*（Cambridge：Cambridge University Press，1979）中，Immanuel Wallerstein 这样写道。在这一点上，最完整的论述是 Immanuel Wallerstein 的三卷本巨著 *The Modern World System*（New York，Academic Press，1974－1988）。读者也可参阅 Giovanni Arrighi 的专著 *The Long Twentieth Century*（London：Verso，1995）。

之间绵延不断的本质联系(至少也是一种倾向)和资本主义不断扩张的发展周期很重要。但对资本主义根性中的普遍性和普遍化维度的适当注意也不应蒙住我们的眼睛,使我们对当代资本主义生产中和全球权力关系中发生的转向或断裂视而不见。我们相信,这种转向已充分明确地使得今日之资本主义工程完全有可能将政治力量和经济力量结合为一体,换言之,也就是实现完全意义上的资本主义秩序。就其构造机制而言,全球化进程已不再仅仅是一个事实,更成了进行法律定义,以助于推出一个单一超国家政治力量的根源和依据。

其他一些理论家不愿承认全球权力关系发生了重要转向,因为他们认为主要的资本主义民族国家一直在以帝国主义方式支配着别的国家和地区。从这一视角观察,当今世界向帝国靠拢的倾向向我们展现出的并不是什么根本性的新现象,而仅仅是帝国主义的自我完善。[①] 我们不应低估这些真实、重要的脉络延续,不过,我们也要注意到这样的现象:过去在帝国主义列强间存在着竞争和冲突,而今天,在许多重要的方面,竞争和冲突已为一种单一力量的思想所替代,这种思想控制和决定了它们的全部,赋予它们一致的结构,并以一种普遍的、后殖民和后帝国主义的权利观对待它们。在我们对帝国的研究中,这就是出发点:毫无疑问是一种全新的权力观,或者说一种对权威的全新刻画,一种保护契约、消除冲突的规范和法律强制工具的全新的生产方式。

要指出的是,我们在一开始就特别注重帝国机制在法律上的表现,这并非出于对法学这一特定学科的特别兴趣——仿佛权利或法律本身作为规范力量能够体现出社会的总体面貌——我们这样做,是因为法律提供了一项有关帝国机制进展程度的有用指数。新的法律表现最先向我们显示出世界市场和全球权力关系向集权化和单一化靠拢的倾向,同时也暴露出这一工程所面临的所有困难。法律上的转变有效地指出在世界权力和秩序的物质构造中发生的转变。传统的国际法由各种契约和协定来界定,而今天我们所目睹的转变正在转向界定和构造一个新的具有主权地位的超国家世界力量(以及由此而来的帝国权利观)。尽管这一转变还远未完善,但它为我们读解帝国社会总合化过程提供了框架。法律上的转变实际上是我们的社会正在调整、改变其物质性生态—政治机制的表象。这些改变不仅关涉国际法和国际关系,也关涉每一个国家的内部权力关系。这样,在研究和批判国际法和超国际法的新形式的同时,我们也被推到帝国政治理论的中心。在那里,超国家主权、它的合法性依据以及它的作用等问题又把我们的焦点引向政治、文化乃至最终的本体论问题上。

要看清帝国的法律概念,我们不妨先来看一看这个概念的发展系谱,这将为我

---

① 读者可参阅 Samir Amin 的专著 *Empire of Chaos* (New York: Monthly Review Press, 1992)。

们的探索提供一些预备性术语。帝国这个概念传到我们这里已有悠久的历史，这个传统基本上是欧洲的，它至少可上溯古罗马帝国时期。那时，帝国的法律—政治形象同欧洲文明的基督教渊源紧密交织在一起，在那时，帝国概念将法律范畴同普遍伦理价值糅合到一起，使它们共同发生作用，如一个有机整体。在帝国历史上的任何一个时刻，这种一体性一刻不停地生效于帝国概念之内。从某种意义上说，任何一个法律体系都是一套特定价值观的结晶，因为伦理构成了法律的物质性基础的一部分。但帝国——尤其是古罗马的帝国权利传统——之特殊，在于它将伦理与法律的契合性和普遍性推到了极致：帝国境内天下太平，帝国保证所有的人得到公正。帝国概念被发展成一部在一个指挥指导下的全球交响乐，一种维持社会太平、产生伦理真理的统一力量。为了达到这样的目标，在必要时惟一的权力者被授予必要力量发动"正义战争"，在边境上打击野蛮民族，在境内镇压反叛。①

这样，帝国从一开始就发动起设于它的法律概念核心的伦理—政治机器。这一法律概念涉及两种倾向：(1)一种以建立新秩序之名而得到认可的权力观，这种权力观包容它认定的文明世界的每一寸土地，包容一个无边无际、四海如一的空间；(2)一种在它的伦理基础之内涵盖了所有时间的权力观。帝国竭尽了历史时间，悬置起历史，将过去与将来统统汇集于它的伦理秩序之中。换句话说，帝国将它的秩序展现为永久的、恒定的、必须的。

在日耳曼—罗马传统盛行的中世纪，上述两种权力观挽肩并行。② 然而从文艺复兴开始，随着世俗主义的大获全胜，两种权力观开始彼此分离，各自走上独立的发展道路。一方面，在现代欧洲政治思想中出现了国际权利的概念，另一方面也发展出一种"永久和平"的乌托邦思想。前者在罗马帝国灭亡了许久之后再度找寻它曾许诺的秩序，它类同于民族国家和市民社会用于保障国内秩序的契约机制，试图通过条约机制在各个民族国家之间建立起秩序。思想家如格劳修斯和普芬道夫(Puffendorf)都曾从形式上对这一过程进行过理论描述。而就后者而言，"永久和平"这一思想在欧洲历史上一再出现，其代表人物如伯纳德·德·圣皮埃尔(Bernadin de Saint Pierre)和伊曼纽尔·康德。这种思想被展示为一种理念化的理性，

---

① 我们对罗马帝国的分析借助了一些此方面的经典著作，比如说 Gaetano de Sanctis 的四卷本 *Storia dei Romani* (Turin: Bocca, 1907－1923)；Hermann Dessau 的两卷本 *Geschichte der römanischen Keiserzeit* (Berlin: Weidmann, 1924－1930)，Michael Rostóvzeff 的两卷本 *Social and Economic History of the Roman Empire* (Oxford: Clarendon Press, 1926)，Pietro de Francisci 的专著 *Genesi e struttura del principato augusteo* (Rome: Sampaolesi, 1940) 以及 Santo Mazzarino 的专著 *Fra Oriente ed Occiddente* (Florence: La Nuova Italia, 1947)。

② 读者可参阅 Johannes Adam Hartung 的专著 *Die Lehre von der Weltherrschaft im Mittelalter* (Halle, 1909)，Heinrich Dannenbauer 主编的论文集 *Das Reich: Idee und Gestalt* (Stuttgart: Cotta, 1940)；以及 Santo Mazzarino 的专著 *The End of the Akncient World* (New York: Knopf, 1966)。

它如一道“光辉”，既对权利和伦理展开批判，又将二者结为一体；它又是一种超验性的法律体系，一种理性和伦理理念化的图示。这两种概念之间的各种基本选择贯穿于整个欧洲现代性之中，其中也包括两种伟大的意识形态，正是这两种意识形态界定了现代性的成熟期。这两种意识形态是：1）建立在各种法律力量的和平谐音之上的自由主义意识形态及其在市场中的对应物；2）社会主义意识形态，它关注凭借组织化的斗争和对权利的压抑实现国际大联合。

那么今天我们是否可以准确地说，这两种在现代性的数个世纪中始终并肩而存、共同发展的权力观，到了今日已趋向于融合，表现为同一范畴了呢？我们觉得事实也许确实如此，而且在后现代的时代，权利观又一次需要从帝国概念的角度加以把握。不过，既然我们的大部分探究都将围绕着这个问题，并把我们带到各种困惑和疑虑之前，所以我们也不要急于得出确定结论，哪怕我们的分析仅限于权利观之上。不过，我们已经可以确认出一些帝国概念复活的迹象。

举例来说，迹象之一就是人们对于“正义战争”这一概念重新燃起兴趣，和这一概念重新获得的效力。这一概念同古代帝国的秩序有着有机联系，其丰富而复杂的发展系谱至少可上溯至《圣经》传统之中。近年来，它再一次作为各种政治讨论中的中心叙事而出现，这在海湾战争之后显得尤其明显。[①] 传统意义上的这一概念基本上基于这样一种思想之上：当一个国家发现它面临入侵的威胁，且这个威胁已危及它的领土完整与政治独立时，它有权发动战争。[②] 在重又兴起的对“正义战争”概念的关注中确实有些成分令人感到不安；现代性，或者说现代世俗主义曾竭力把这些成分从中世纪的传统中除去。传统的正义战争概念涉及对战争的庸俗化和把战争美化为一种伦理工具的作法，而这两点是现代政治思想和由民族国家组成的国际社会所坚决拒绝的。然而在我们的后现代世界中，上述两个特点再次出现：一方面，战争的地位被弱化为一种警察行动；另一方面，能够合法地通过战争发挥伦理功能的新力量被神圣化。

然而，今日的正义战争概念远远超出了对古代和中世纪概念的简单重复。今日，这一概念的内容中已有了一些基础性的创新。从任何意义上讲，正义战争都已不再仅限于自卫或抵抗，虽然从圣奥古斯丁到反宗教改革运动中的经院派基督教传统曾那样界定它，把它视为“凡世之城”保障自身生存的需要。它已变成一种自己为自己提供合法性的活动。在正义战争这一概念中融入了两种鲜明的成分：首先，只要有伦理依据，军事设施就具有合法性；其次，以军事行动去取得欲求的秩序

---

① 读者可参阅 Michael Walzer 的专著 *Just and Unjust Wars*（New York：Basic Books，1992）。“正义战争”概念在 20 世纪 90 年代的复苏在一系列文章中得到体现，这些文章收录在 Jean Bethke Elshtain 主编的论文集 *Just War Theory*（Oxford：Basil Blackwell，1992）中。

② 在这里，读者应当正确区分“Jus ad bellum”（发动战争的权利）和“Jus in bello”（战争中的法律）两种概念。请参阅 Walzer 的专著 *Just and Unjust Wars*。

与和平是一种行之有效的做法。这两种成分的合成物确实可成为一个关键性要素，它将决定帝国的基础与新传统。在今天，敌手像战争一样，同时被庸俗化（被贬低为以警察力量进行日常压迫的对象）和绝对化（被视为普遍意义上的敌人，对伦理秩序的绝对威胁）。关于正义战争概念的这种新认知型，或许海湾战争已向我们提供了第一个表述清晰流畅的例证。[①] 正义战争概念的复活或许还只是帝国将要出现的一个迹象，可这个迹象本身影响何等巨大，含义又是何等深刻！

帝国的权威模式

我们必须避免仅仅用排除法去界定向帝国的跃进，即仅仅说帝国不是什么，比如说，仅仅说帝国这一新的范式是由民族国家的衰落，国际市场摆脱管制，国家主体间抗争的终结等等来界定的。如果新范式的构成要件仅限于此，那么它的结局将是真正的混乱。权力既惧怕、又鄙视真空，米歇尔·福柯并非指出此点的惟一之人。新的范式已经在起到一些纯粹积极的功能——它也必须如此。

新的范式既是网络系统，又具有等级结构。它既以集权形式构造常规，又在广阔的区域内生产合法性。它四处伸展，包容世界。它的初始模型是一种具有动能与柔韧性的系统化结构，这种结构在水平方向上发展联结。在思想上走一点捷径，我们可把这种结构构想为尼克拉斯·拉赫曼（Niklas Luhmann）的系统论同约翰·罗尔斯的正义论的混成品。[②] 有人称这种状况为“没有政府的统治”，以此来指明它的结构逻辑。它的效力有时不可察觉，但始终存在，而且与日俱增，最终将所有角色扮演者席卷入整体的秩序之中。[③] 在全球秩序中，系统总体性占据了支配性位置，它坚决地打破先前存在的一切辩证对立，发展出一种呈线性和自发的角色融

---

① 关于海湾战争和它的正义性，读者可参阅 Norberto Bobbio 的专著 *Una Guerra giusta? Sul conflitto del Golfo*（Venice：marsilio，1991），Ramsey Clark 的专著 *The Fire This Time：US War Crimes in the Gulf*（New York：Thunder's Mouth Press，1992），Jürgen Habermas 的专著 *The Past as Future*（Lincoln：University of Nebraska Press，1994）；以及 Jean Bethke Elshtain 主编的论文集 *But Was It Just? Reflections on the Morality of the Persian War*（New York：Doubleday，1992）。

② 关于 Niklas Luhmann 的系统论对国际法律理论的影响，读者可参阅 Gunther Teubner 的一系列文章，这些文章收录在 Gunther Teubner 和 Alberto Febbrajo 合编的论文集 *State，Law，and Economy as Autopoietic Systems*（Milan：Giuffrè，1992）。Charles R. Beitz 在他的专著 *Political Theory and Intemational Relations*（Princeton：Princeton University Press，1979）尝试对 John Rawls 的伦理—正义理论加以改进。

③ James Rosenau 在其论文“Govemance，Order，and Change in World Politics，”介绍并表述了这一概念，该文收录在 James Rosenau 和 Emst－Otto Czempiel 合编的论文集 *Governance with Govemment*（Cambridge：Cambridge University Press，1992）中。

合。与此同时，在这一秩序的最高权威下形成的共识显得越来越有效力，所有的危机、争端和分歧都有效地推进交融过程，也以同样的效力呼唤一个更集权的权威的出现。所有事物都导向和平、平衡和冲突中的妥协所具有的价值。全球系统的发展（首先表现为帝国权利的发展）就如一部机器的发展，这部机器一刻不停地把契约化程式施加到世界之上，最终引导世界达到系统的动态平衡——这是一部不断产生出对权威的呼唤的机器。这部机器似乎早已预设了权威要发挥作用，行动要横跨整个社会空间。每个运动都是固定的，只有在系统之中及在与系统相应的等级关系之中，它才能找到自己的预定位置。这种运动的预构性界定了新的范式——帝国世界秩序的构成过程的实质。

帝国范式在质上区别于过渡时期内各种各样界定国际秩序的尝试。[①] 先前的视角还处于移动之中，它的聚焦点在于能够导向新秩序的合法动力；而在新的范式下，一切就如新的秩序业已构成。从最初始，就从概念上确立了力量的获取权与运用权不可分割，这一点被视为整个系统的有效性的先决条件。尽管新的集权力量同它的各个规则应用领域的契合无法达到尽善尽美，或者更准确地说二者间始终存在着时间上和空间上的断裂，但这并不会导致危机或瘫痪，仅仅会迫使系统把它们的影响最小化，并克服它们。简而言之，要实现向新范式的转向，就必须（至少在开始阶段）建立并确认一种超乎民族国家之上、相对摆脱民族国家主权限制的力量，这种力量要能够起到新世界秩序核心的功能，有效地向新世界秩序之上施加它的规则，必要时向它施加强制。

这样的结果是：就如凯尔岑所希望的那样，一种法律实证主义决定了新的法律秩序的形成。[②] 实际上，系统的实际形成过程已预设了它的形成能力。不仅如此，形成过程以及这一过程中的行为主体都被预先扯向一个界定明确的中心，这种吸引力变得不可逆转，它不仅源自中心向四周施力的能力，更源自处于中心之中，构造、系统化总体的形式力量。在这儿我们又一次遇到了拉赫曼和罗尔斯的混合。但在这两位之前我们还能找到凯尔岑，这位不由自主、自相矛盾地发现了帝国权力之魂的乌托邦思想家。

古代的帝国概念再次帮助我们更明晰地表述这一正在形成之中的世界秩序的本质。修昔底德、李维、塔西陀在他们的著作中（也包括马基雅维利对他们的著作的评述）教导我们，帝国形成的基础不仅包括武力本身，更包括将武力展现为服务于正义和和平的能力。帝国军队的一切干涉行动都是在卷入既有冲突中的一方或

---

① 在一个极端，请看编入 V. Rittenberger 主编的论文集 *Beyond Anarchy: International Cooperation and Regimes* (Oxford: Oxford University Press, 1994) 中的一组文章。

② 参阅 Hans Kelsen 的专著 *Peace through Law* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1944)。

多方的诉求下才做出的。帝国并非自愿，而是应召唤而产生的，它解决冲突的能力就是构成它的基础。只有当解决既有冲突的国际共识已形成，且帝国已经嵌入这种共识之链中，帝国才会形成，才会在法律上获得合法性。回到马基雅维利，帝国的扩张扎根在它所要解决的冲突的内在运动轨迹之上。[①] 因此，帝国的首要任务就是扩大支持它的力量的共识区域。

古代的模式为我们提供了第一幅帝国的近影，但如果我们要表述出今日正在运行之中的全球权威模式，我们尚需走得更远一些。法律实证主义和自然法权论、契约论和制度实在论、形式主义和系统论分别能解释这个模式的某些方面：法律实证主义强调了在标准化过程的核心保存强有力的力量的必要性；自然法权论凸显出帝国可提供的和平与平衡的价值；契约论将共识的形成请上前台；制度实在论阐明了适合于共识和权威的新维度的制度的形成过程；系统论提供依据和功能组织形式；而形式主义则为系统论提供逻辑上的支持，强调这一过程的总体化特征。然而，有哪种法律模式能够抓住所有这些新的超国家秩序的特征呢？

在现代性向后现代性的跃进中，一系列新特点界定着国家内部秩序，而新的超国家秩序同那些特点有着明显的对应关系。[②] 在初次尝试对新的超国家秩序进行界定时，认识到这一点就不错了。我们要认识到，这种对应关系并非“由内及外”，以内部秩序推演出国际体系，而是“由外及内”，以超国家秩序推演出国家内部的法律体系。两种体系的基本特点都包含着霸权，它体现在如司法程序、预防手段等法律行为中。规范、禁忌、压制由此而生，跟随着程序的发展而成形。国内法律和超国家法律的新功能之所以会有相对的（也是有效的）契合，其原因首先来自于这样一个事实：它们都作用于一个相同的领域——危机。然而，正如卡尔·施密特所言，危机体现在法律应用之上时，我们应将关注聚焦到法律的产生时刻的“例外”行动之上。[③] 国内法或超国家法都由自身的例外而得到界定。

在此，“例外”起到了十分重要的功能。为了控制和支配这样一种完全处于流动之中的情形，就必须赋予进行干预的权威以某些权力。首先，要使权威有能力在“例外”时界定对干预的需求；其次，使其有能力发动用于应付危机时期繁杂众多情

---

① 关于马基雅维利对罗马帝国的解读，读者可参阅 Antonio Negri 的专著 *Il potere costituente*（Milan：Sugarco，1992）。

② 关于从现代性到后现代性在法律上的转变，读者可参阅 Michael Hardt 和 Antonio Negri 的合著 *Labor of Dionysus：A Critique of the StateForm*（Minneapolis：University of Minnesota Press，1994）的第六和第七章。

③ 很奇怪，在这场国际主义的论争中，Carl Schmitt 被用到的惟一一部著作是 *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*（Cologne：Greven，1950）。实际上，在这样的背景中，他更为重要的著作是 *Verfassungslehre*（Berlin：Duncker&Humblot，1993）。他首先试图界定什么才具有政治性，正义的生产又是什么，在此基础上他发展起自己的立场。

况的军力和设施。因此，这里以干涉的例外性的名义，产生了一种实为警察权的权利。新权利是在以重建社会平衡为目的的对阻止、压制和修辞力量的运用中形成的：这一切正符合警察的行为。这样，我们就可以根据警察的行动和警察创造和维持秩序的能力识别帝国权利的起源和固有来源。帝国秩序的合法性支持着警察权力的运用，而同时全球警察力量的活动证明了帝国秩序的真正效率。这样，控制"例外"的法律力量和运用警察力量的能力成为了两个定义帝国的权威模式的初始坐标。

普遍价值观

到此时，我们或许会发问，在这样一种背景之中，我们还应该用"权利"这个法律术语吗？权利已成了建立在永久性例外和警察武力基础之上的一系列技术手段，所谓权利和法律都已被简化为纯粹的效用问题。我们怎能把权利（尤其是帝国权利）称为这样一系列技术手段？要解答这些问题，首先我们应当更仔细地审视帝国的构成过程（今日，我们正在目睹这一过程）。从一开始我们就要强调它的实在性不仅仅体现在它所引起的国际法的改变上，同时也体现在它所造成的单个社会和民族国家内部的行政法令、法规的改变上。[①] 通过改变当代的超国家法律，帝国的构成过程趋于或直接或间接地渗透、重构民族国家的内部法律，因此超国家法律有效地支配了国内法。

或许这种改变最显著的一个迹象就是所谓"干涉权"这一概念的发展。[②] 这种权力通常被视为在世界秩序中居支配地位的主体，为了防止或解决人道主义灾难，保障协调，施加和平，可进入到别的主体的领土内进行干涉。在《联合国宪章》赋予联合国以维持国际秩序的全套装备中，干涉权的地位十分突出，但当代对此种权力的重新塑造表现出一种质的飞跃。这种权力不再像处在旧的国际秩序下那样，仅

---

① 要很好地理解这一进程，读者只需读一读国际法学和国际经济学这两门学科中的一些经典书籍，并把它们的观察和诊断联系起来就足够了。尽管这些观察和诊断出自两个学科，有着不同的结构，但它们都带着某种新现实主义。更确切地说，它们都带着一种霍布斯意义上的现实主义。读者如果需要这方面的例证，可参阅 Kenneth Neal Waltz 的专著 *Theory of International Politics* (New York: Random House, 1979)；以及 Robert Gilpin 的专著 *The Political Economy of International Relations* (Princeton: Princeton University Press, 1987)。

② 要初步涉足这一话题而产生的浩如烟海、又常常混乱繁杂的文献，读者可以参阅 Gene Lyons 和 Michael Mastanduno 合编的 *Beyond Westphalia? State Sovereignty and International Intervention* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1995)，Arnold Kanter 和 Linton Brooks 合编的论文集 *U. S. Intervention Policy for the PostCold War World* (New York: Norton, 1994)，Mario Bettati 的专著 *Ledroit d'ingérence* (Paris: Odile Jacob, 1995)；以及 Maurice Bemard 的专著 *La fin de l'ordre militaire* (Presses de Sciences Politiques, 1995)。

仅被民族国家或超国家机构(联合国)用来确保或施加自行形成的国际协同。现在超国家机构可因任何紧急事态或以伦理价值之名展开干涉,这种行动的合法性不仅受到法律权利的首肯,也为国际共识所支持。在这种干涉行动之后不仅仅是永久的紧急事态和例外状态,这种紧急事态和例外状态更因对正义的诸种根本价值的诉求而得到合法化。换句话说,普遍价值观使警察权力合法化。①

既然这种新的干涉权的基本功能朝向解决各种紧急的人类问题这一目标,我们是否就应认为它建立的基础是普遍价值观呢?我们是否应把这种运动读解为一种过程,它的根基扎在构成历史框架的各种不断波动的因素之上?由于受到普遍正义观、和平观所具有的力量的驱动,这种过程开动了一部构造机器。这样,我们所处的境况是否很接近传统所界定的帝国,那个古罗马—基督教式的帝国构想呢?

鉴于我们的探寻工作还处在早期阶段,在此时就对上面提出的一系列问题作出肯定性答复有点操之过急。把正处于发展之中的帝国力量解释为一门以正义战争行为为基础、以解决各种不断出现的紧急事态为目的的警察制度科学,这种界定很可能是正确的,但也同样可能不是的。正如我们所见,新的世界秩序的各种现象的决定因素存在于一种不断波动的状态之中,如果从危机和战争的角度去表述它们的特点也同样正确。一方面,这种新秩序因其预防和警察功能而合法化;另一方面,危机和战争的事实又质疑这样一种正义观的根源和它的合法性。如何才能调和这相互矛盾的两个方面呢?正如我们已提过,这些和其他一些类似的技术性问题标志着我们正在目睹一场新全球秩序的物质构造过程,以及它的行政机器被强化和全球空间内的新统治阶梯被生产的过程。那么,谁会是贯穿在整个构成过程之中,横跨所有活动领域的决定者,去决定如何界定正义和秩序呢?谁能去界定和平的概念呢?谁又能够既悬置起历史,又称这种悬置为正义呢?围绕这些疑问,帝国的问题领域是开放,而非封闭的。

此时,新的法律设施这一问题以其最贴近的形象展现在我们眼前:它是一种全球秩序、一种正义、一种权利。这种权利尚还是虚的,但它已实实在在地被应用于我们。我们越来越感受到压力,感受到我们参与了这一发展,被要求对这一发展的未来担负起责任。我们的公民地位及我们的伦理责任皆存在于这些新的维度之中——我们是有力或是无用也在此得到衡量。我们可以以康德式口吻说,当我们的内在道德品质面对社会秩序并受到它的检验时,它倾向于被帝国的伦理、政治、法律范畴所决定。或者,我们也可以说只有在帝国的框架之内,每个人、每个公民

---

① 关于国际关系中的伦理学,除了前面我们已经引用过的 Michael Waltz 和 Charles Beitz 的著作,读者还可以参阅 Stanley Hoffmann 的专著 *Duties beyond Borders* (Syracuse: Syracuse University Press, 1981),以及 Terry Nardin 和 David R. Mapel 合编的论文集 *Traditions of International Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992)。

的外在道德表现才具有通约性。这一新框架迫使我们面对一系列爆炸性变化，因为在这个新的法律化和制度化的世界之中，我们所有关于正义的思想和行为和我们获取希望的各条途径都面临疑问。各种私下的、个人化的理解的途径将统统消散；随着帝国的出现，我们将要面对的不再是普遍性在地方的中介，而是实实在在的普遍性本身。价值因国而异，这曾是一道屏障，价值在它之后展现其道德实质。它也曾是一个限度，抵御着外部入侵，可现在，它消失了，我们都被推到各种绝对问题和极端抉择之前。在帝国之中，伦理、道德及正义都被投入到新的维度之中。

在我们研究的全过程中，我们发现我们始终面对着一个政治哲学的经典题域：帝国的衰败与没落。[①] 在解决帝国的初始构成的同时，又去关心那样一个问题，未免有点纠缠不清。但各种条件使帝国的出现将成为现实，也还是那些条件将导致帝国走向衰败和没落。今天，帝国正作为一种中心出现于世界，它支撑起生产全球化之网，试图把所有权力关系都笼置在它的世界秩序之下。可同时，它又运用强力警察功能，压制威胁到它的秩序的新野蛮人和具有反抗意识的奴隶。帝国权力看来服从于地方权力的力学波动，同时也服从于法律秩序构造行为，这种行为不断变化，也缺乏全面公正，它试图凭借行政程序的例外性将一切引归常态，但这种努力永远不会全面奏效。恰恰是这些特点决定了罗马帝国的衰败，也令启蒙时期众多罗马帝国的仰慕者们感到痛心。我们不应期待在构建新的帝国权利关系的过程中，复杂性会得到解决。相反，各种过程仍互相矛盾，而且将一直如此。如何界定正义与和平这一问题不会得到真正的解答，新的帝国的宪法力量也不会构建在由大众所表达的共识之上。帝国的法律提案所使用的术语完全没有确定性，尽管它们仍是具体的。帝国在诞生之始就表现出了自身的危机。那么，我们是否应像孟德斯鸠和吉朋那样，把帝国描述成颓废呢？或者以古典的方式，把帝国理解成败坏，这样理解是否更恰当一些呢？

在此，我们应首先理解败坏不仅有其道德意义，也有其法律和政治意义。根据孟德斯鸠和吉朋的观点，无论何种政府，只要它不是坚实地建立在共和制的基础之上，它就不可避免会走上败坏之途，共同社会也将被撕裂。[②] 其次，我们也要理解败坏的形而上意义：无论在哪里，只要实体、本质、效用和价值不能寻得共同满足，在那里所发展出的就不会是生成，而是败坏。

作为绪论，请允许我们提及基督教在欧洲的诞生，以及它随着罗马帝国的衰落

---

① 在这里，我们提到的是两部经典：Montesquieu 的 *Considerations on the Causes of the Greatness of the Romans and Their Decline* (New York: Free Press, 1965)；和 Edward Gibbon 的三卷本 *The History of the DEcline and Fall of the Roman Empire* (London: Penguin, 1994)。

② 正如 Jean Ehrard 所显示，在整个启蒙时代，说罗马的衰老始于恺撒这一观点在历史地理学中被一再提出。读者可参阅 Jean Ehrard 的专著 *La politique de Montesquieu* (Paris: A. Colin, 1965)。

而得到的扩展。在这一过程中，一个具有强大潜力的主体得到建立、巩固，它预示了另一个世界的来临。这个新主体提供了一个完全另类于帝国权利精神的选择——一个全新的本体基础。从这一角度看，帝国被接受为“时代的成熟”，它是一切已知文明的整合，但它的一切在一个彻底不同于它的伦理和本体轴向上受到挑战。同样，即使今天所有对帝国权利的限制都被突破，一切关于帝国权利的不可解的难题都得到了解决，理论和实践依然可以超越它，再次寻找到抗争的本体基础。这一切会发生在帝国之内，但它仍会反抗帝国并超越它。

（杨建国、范一亭　译）

第四部分

思想的历程

原书空白页

题说

德国哲学家黑格尔和海德格尔都喜欢说“哲学就是哲学史”，这话听上去似乎有点不可理解，实际上却是掌握了哲学本性的得道之言。哲学与一般科学判然有别，它的成果不是客观知识，而是一般的思想。知识当然有积累，有进步，但思想却谈不上有什么进步，任何一个有教养的人都不会认为罗素要比莱布尼茨进步，或尼采要比柏拉图进步。但哲学有历史，思想有历史，哲学和思想的基本问题在不同的历史时代以不同的面貌和方式出现，因此，在思想问题上，创新的能力是与回忆和了解过去的能力成正比的，对人类的思想历程一无所知的人，注定只能产生毫无价值的思想泡沫。为此，本读本特安排了“思想的历程”这一部分。

在西方思想史上，根据现有的材料，亚里士多德是第一个系统地回顾和阐述他以前的希腊思想的人。他的主要著作《形而上学》第一卷就处理这个问题，一定不是偶然的。《形而上学》是亚里士多德最重要的著作之一，亚里士多德在这部著作中系统阐明了他的主要和基本的哲学观点。不读《形而上学》，就不能懂亚里士多德。但亚里士多德在这么一部重要著作前面先回顾以往希腊思想的发展，实际上是暗示人们他的思想是在这基础上发展起来的。这也成就了他作为古希腊思想集大成者的地位。

“存在之链及在中世纪思想中的某些内在冲突”是美国思想史研究泰斗诺夫乔伊的名著《存在巨链》中的名篇，“诺夫乔伊论中世纪思想”即取自该篇。以往我们熟悉的说法是中世纪是个暗无天日的黑暗世纪，没有什么思想可言。然而诺夫乔伊的这篇文章却让我们看到中世纪不但有思想，而且思想也相当复杂，充满紧张和冲突，它承上启下，构成了西方思想重要的一环。

“杜威论近代西方思想”取自他的名著《确定性的寻求》。杜威是最重要的现代西方哲学家之一，他对近代西方思想乃至整个西方思想传统有极为透辟的认识和批判，他自己的哲学就是建立在这样的认识和批判基础上。本书所选的“杜威论近代西方思想”的文字实际上是一个现代西方哲学大家对近代西方思想的反思与总结，极为精当。

伽达默尔是现代西方哲学和思想的要角，他的哲学释义学已经成了20世纪西方哲学的宝贵遗产。伽达默尔是一个原创性的哲学家，但他也信奉德国哲学家“哲学就

是哲学史"的传统,特别重视思想的载体——概念史的研究。作为20世纪西方哲学的参与者和见证人,他对20世纪西方哲学的回顾与总结自然具有非同一般的意义。"伽达默尔论现代西方哲学"取自他的重要论文"20世纪的哲学基础"一文。这篇文章分析了20世纪哲学的问题及现象学传统对问题的推进所作的贡献,阐明了20世纪西方哲学的根本特征。大家手笔,不同凡响。

"钱穆论中国历史思想"取自他的代表作《国史大纲》的引论。这篇引论无可辩驳地表明,钱氏不仅是史学家,更是思想家。钱穆的《国史大纲》显然是针对近代以来国人由于在现代化过程中一再遭受挫折而对本国的历史基本持否定态度而写的。这篇引论实际应该读作"对国人关于中国历史的思想的反思"。它主要针对近代以来流行的种种对中国历史和思想的看法,逐条加以辨正批驳。钱氏表达的观点或有可商,但他的这篇引论思路明确,分析精当,论证有力,体现了很高的思想水平,可列入中国现代思想的经典而无愧。可惜流行的一些中国现代思想史的读本可以收入根本不是思想的文字,却对钱穆的思想置若罔闻,不亦悲夫?

1. 亚里士多德论希腊思想*

章一

求知是人类的本性。我们乐于使用我们的感觉就是一个说明；即使并无实用，人们总爱好感觉，而在诸感觉中，尤重视觉。无论我们将有所作为，或竟是无所作为，较之其他感觉，我们都特爱观看，理由是：能使我们识知事物，并显明事物之间的许多差别，此于五官之中，以得于视觉者为多。①

动物在本性上赋有感觉的官能，有些动物从感觉产生记忆，有些则不产生记忆。这样，前者就比那些不能记忆的更明敏而适宜于学习。那些不能听声音的，虽也明敏，可是不能受教诲。譬如蜜蜂及其他相似的种属。除记忆以外，又具备听觉的那些动物，就可以加以教诲。

除了人类，动物凭现象与记忆而生活着，很少相关联的经验；但人类还凭技术与理智而生活。现在，人从记忆积累经验，人有对同一事物的屡次记忆最后产生这一经验的潜能。经验很像知识与技术，但实际是人类由经验得到知识与技术。浦罗说："经验造就技术，无经验就凭机遇。"②从经验所得许多要点使人产生对一类事物的普遍判断，而技术就由此兴起。作出这样一个判断：加里亚沾染过这种病，于他有益，苏格拉底与其他许多病例也如此，这是经验；但作出这样一个判断：所有具备某一类型体质的人沾染过这种病，例如黏液质的或胆液质③的人因病发烧，都于

---

* 选自亚里士多德著：《形而上学》，商务印书馆，1959。

① 希腊学者一向认为视觉是五官中特重的一官，下文言及感觉时，往往单举视觉。

② 语见柏拉图：《乔治亚篇》(Plato："*Georgias*" 448C，462BC)。τεχν ή(技术，音译：德赫尼)与τ ὐχη(机会或运道，音译：托赫尼)原文声韵相切近，译文不能声义并达。

③ 古希腊生理学及医学将人分别为四种体质：黏液质、血液质、胆黄质、胆黑质。因其体系不同，感疾与治病均不同。黏液质者其人恬静，性迟缓，胆液质者其人胃弱，易怒。

他有益，这是技术。

从业务角度看，似乎经验并不低于技术，甚至于有经验的人较之有理论而无经验的人更为成功。理由是：经验为个别知识，技术为普遍知识，而业务与生产都是有关个别事物的；因为医师并不为“人”治病，他只为“加里亚”或“苏格拉底”或其他各有姓名的治病，而这些恰巧都是“人”。倘有理论而无经验，认识普遍事理而不知其中所涵个别事物，这样的医师常是治不好病的，因为他所要诊治的恰真是些“个别的人”。我们认为知识与理解属于技术，不属于经验，我们认为技术家较之经验家更聪明（智慧由普遍认识产生，不从个别认识得来）[①]；前者知其原因，后者则不知。凭经验的，知事物之所然而不知其所以然，技术家则兼知其所以然之故。我们也认为每一行业中的大匠师应更受尊敬，他们比之一般工匠知道得更真切，也更聪明，他们知道自己一举手一投足的原因（我们认为一般工匠凭习惯而动作——与非生物的动作相似，如火之燃烧——趁着自然趋向，进行各自的机能活动，对于自己的动作是不知其所以然的）。我们之所以说他们较聪明，并不是因为他们敏于动作而是因为他们具有理论，懂得原因。一般说来，这可算是人们有无理论的标志，知其所以然者能教授他人，不知其所以然不能执教；所以，与经验相比较，技术才是真知识；技术家能教人，只凭经验的人则不能。

又，我们不以官能的感觉为智慧；当然这些给我们以个别事物的最重要认识。但官感总不能告诉我们任何事物所以然之故——例如火为何而热；他们只说火是热的。

当初，谁发明了超越世人官能的任何技术，就为世人所称羡；这不仅因为这些发明有实用价值，世人所钦佩的正在他较别人敏慧而优胜。追技术发明日渐增多，有些丰富了生活必需品，有些则增加了人类的娱乐；后一类发明家又自然地被认为较前一类更敏慧，因为这些知识不以实用为目的。在所有这些发明相继出现以后，又出现了既不为生活所必需，也不以人世快乐为目的的一些知识，这些知识最先出现于人们开始有闲暇的地方。[②] 数学之所以先兴于埃及，就因为那里的僧侣阶级特许有闲暇。

我们在《伦理学》中[③]曾已讲过技术与知识与各种官感的分别，这里所要讨论的主题是大家用来阐释事物的原因与原理的所谓智慧。因此，如上所述，有经验的人较之只有些官感的人为富于智慧，技术家又较之经验家，大匠师又较之工匠为富于智慧，而理论部门的知识比之生产部门更应是较高的智慧。这样，明显地，智慧就

---

① 括弧内语句很像是早期希腊诠疏家所作诠释，而其后混入正文的。以下各例仿此。

② 闲暇产生理论学术这一节，希腊诠释家亚历山大（Alexander Aphrodisiensis）与阿斯克来比（Asclepius）等诠释甚详。几何等学皆先兴于埃及。

③ 参看《伦理学》113b94－1141b8。（凡涉及亚氏本人其他著作者，举书名不再举作者名。以下仿此）。

是有关某些原理与原因的知识。

章二

因为我们正在寻求这门知识，我们必须研究“智慧”（索非亚）是那一类原因与原理的知识。如果注意到我们对于“哲人”的诠释，这便可有较明白的答案。我们先假定：哲人知道一切可知的事物，虽于每一事物的细节未必全知道；谁能懂得众人所难知的事物我们也称他有智慧（感觉既人人所同有而易得，这就不算智慧）；又，谁能更擅于并更真切的教授各门知识之原因，谁也就该是更富于智慧；为这门学术本身而探求的知识总是较之为其应用而探求的知识更近于智慧，高级学术也较之次级学术更近于智慧；哲人应该施为，不应被施为，他不应听从他人，智慧较少的人应该听从他。

这些就是我们关于智慧与哲人的诠释。[①] 这样，博学的特征必须属之具备最高级普遍知识的人；因为如有一物不明，就不能说是普遍。而最普遍的就是人类所最难知的；因为它们离感觉最远。最精确的学术是那些特重基本原理的学术；而所包含原理愈少的学术又比那些包含更多辅加原理的学术为更精确，例如算术与几何（度量）[②]。研究原因的学术较之不问原因的学术更为有益，只有那些能识万物原因的人能教诲我们。知识与理解的追索，在最可知事物中，所可获得的也必最多（凡为求知而求知的人，自然选取最真实的也就是最可知的知识）；原理与原因是最可知的；明白了原理与原因，其他一切由此可得明白，若凭次级学术，这就不会搞明白的。凡能得知每一事物所必至的终极者，这些学术必然优于那些次级学术；这终极目的，个别而论就是一事物的“本善”，一般而论就是全宇宙的“至善”。上述各项均当归于同一学术；这必是一门研究原理与原因的学术；所谓“善”亦即“终极”，本为诸因之一。

就从早期哲学家的历史来看，也可以明白，这类学术不是一门制造学术。古今来人们开始哲理探索，都应起于自然万物的惊异；他们先是惊异于种种迷惑的现象，逐渐积累一点一滴的解释，对一些较重大的问题，例如日、月与星的运行以及宇宙之创生，作出说明。一个有所迷惑与惊异的人，每自愧愚蠢（因此神话所编录的

---

① “智慧”（σοφία）一字出于伊雄语，其要义有三：(1)一般聪明与谨慎；(2)敏于技艺；(3)学问与智慧。其后在学术方面分别了小巧与大智，遂以此字专主大智。其初尝以 σοφὸs（智人）尊称毕达哥拉斯。追诡辩者滥用机巧小慧，为人所鄙薄，遂另以 φιλ ὸσοφοs（爱智者[哲学家]）别于 σοφιστ ὴs（诡辩家[智者]），以 φιλοσοφ ία（哲学）别于 σοφιστιχ ὴ（诡辩术[智术]）（参看亚历山大诠释，见于白朗第[Brandis]辑诠疏 525 以下各页）。

② Γεομετρια，“度量学”。中国将埃及、希腊量地之法，据欧几里得拉丁本而译为“几何”，始于明末利玛窦与徐光启、李之藻时，沿用已三百余年。本书亦沿此译名。

全是怪异，凡爱好神话的人也是爱好智慧的人)[①]，他们探索哲理只是为想脱出愚蠢，显然，他们为求知而从事学术，并无任何实用的目的。这个可由事实为之证明：这类学术研究的开始，都在人生的必需品以及使人快乐安适的种种事物几乎都获得了以后。这样，显然，我们不为任何其他利益而找寻智慧；只因人本自由，为自己的生存而生存，不为别人的生存而生存，所以我们认取哲学为惟一的自由学术而深加探索，这正是为学术自身而成立的惟一学术。

要获得这样的知识也是超乎人类的能力；从许多方面想，人类的本性是在缥缈之中[②]。照雪蒙尼得[③]的话，"自然的秘密只许神知道"，人类应安分于人间的知识，不宜上窥天机。如诗人之语良有不谬，则神祇亦复怀妒，是故人之以此智慧(泄漏天机)胜者，辄遭遇不幸。然神祇未必妒(古谚有云：诗人多谎)[④]，而且人间也没有较这一门更为光荣的学术。因为最神圣的学术也是最光荣的，这学术必然在两方面均属神圣。于神最合适的学术正应是一门神圣的学术，任何讨论神圣事物的学术也必是神圣的。而哲学确正如此：(1)神原被认为是万物的原因，也被认为是世间第一原理。(2)这样的一门学术或则是神所独有；或则是神能超乎人类而所知独多。所有其他学术，较之哲学确为更切实用，但任何学术均不比哲学为更佳。

可是，在某一含义上，修习这一门学术的结果恰与我们上述探索的初意相反。所有的人都从对万象的惊异为开端，如傀儡自行，如冬至与夏至，如"正方形的对角线不能用边来计量"[⑤]，等等；说是世上有一事物，即便引用最小的单位还是不能加以计量，这对于所有未明其故的人正是可惊异的。然而实际恰正相反，依照古谚所谓"再思为得"[⑥]，人能明事物之故，而后不为事物所惑；对于一个几何学者，如果对角线成为可计量的，那才是世间怪事。

这里已陈述了我们所探索的学术是何性质，以及全部研究所必须达到的是何标准。

---

① 神话为哲学先启；亚里士多德时混用"哲学"与"神学"两词。至公元后第一世纪，柏里尼(Pliny)犹别称"菲洛索菲亚"(哲学)为"菲洛米萄亚"(神话学)。

② 西蒙尼(Ammonius，盛年约485年)解释：人类多欲，形役于日常所需，成为自己生活的奴隶，因此不复能寻求理智。

③ 雪蒙尼得(Simonides，前556年—前468年)启奥人。可参看希勒(Hiller)编《残篇》3。

④ 语出苏伦(Solon)，见希勒编《残篇》26，又赖茨与希耶特温合编《希腊古谚》(*Leutsch und Schneidewin, Paroemiographi Graeci*)卷一，371。

⑤ Τ ὴν τ ῆσ διχμ ὲτρου ἀσυμμετρίαν 此短语直译为"直径的不可计量性"。a边之正方形，其对角线长为$\sqrt{2}$a，故云虽用最小单位也不能计量。

⑥ 参考《希腊古谚》卷一，62，234，又卷二，357。

章三

显然，我们应须求取原因的知识，因为我们只能在认明一事物的基本原因后才能说知道了这事物。原因则可分为四项而予以列举。其一为本体亦即怎是[①]，("为什么"即旨在求得界说最后或最初的一个"为什么"，这就指明了一个原因与原理)(本因)；另一是物质[②]或底层(物因)；其三为动变[③]的来源(动因)；其四相反于动变者，为目的与本善，因为这是一切创生与动变的终极[④](极因)。我们已在《物学》[⑤]中充分地研究了这些原因，现在让我们唤起曾经攻研"真理"而论证"实是"的诸先哲，为我们学习的一助。他们也谈到某些原理与原因；懂得他们的观点，这于我们今日的探索自属有益，而由那些旧说进而求取新解，或可借以辨明我们所持的理论确当无误。

初期哲学家大都认为万物惟一的原理就在物质本性。万物始所从来，与其终所从入者，其属性变化不已，而本体常如，他们因而称之为元素，并以元素为万物原理。所以他们认为万物成坏，实无成坏，这一类实是毕竟万古常在。譬如我们说苏格拉底美而文明，其所为美与文明者，可先有而后失，并不常在，然苏格拉底则常在。正复如此他们就说事物或生或灭而实无生灭；因为那些组成一切事物的实是——无论为一(元素)或为若干(元素)——在万物成坏中，依然如故。

可是他们对于这些原理的性质与项目，所想并不一致。这类学说的创始者泰勒斯说"水为万物之原"(为此故，他宣称大地是安置在水上的)，大概他从这些事实得其命意：如一切种子皆滋生于润湿，一切事物皆营养于润湿，而水实为润湿之源。他也可以从这样的事实得其命意：如由湿生热，更由湿来保持热度的现象(凡所从来的事由就是万物的原理)。

---

① οὐσία 出于动字"是"，转成"本体"、"财产"、"实物"、"性能"等义。兹译"本体"τὸ τί ἦν εἶναι事物之所以成是者，兹译"怎是"。

② ὕλη 原义为(1)树木，(2)多数为树林，(3)引申其义为木材，(4)继续衍生之字义为制造用的材料，(5)最后转成一般物质。须注意亚氏常引用此字代表一切事物之底层(ὑποκείμενο)，较吾人习用之"物质"一词其义尤广。

③ κίνησις 原义为"运动"，即近代"动力学"(kinetics)一词所本。亚氏用此字每包括变化之义在内，因此本译文中有时译为"动变"有时译为"运动"。

④ τέλος 认为终极。

⑤ 四因见《物学》(或《物理》)卷二章三章七；又见《解析后编》卷二章十一。亚氏称为 φυσική 的一部分论文，包括宇宙万物，涉及物理、化学、天文地理、生物等，较近代所称"物理学"为广。本译文或作"物学"，或作"自然哲学"。

有些人[①]认为去今甚久的古哲，他们在编成诸神的记载中，也有类此的宇宙观念。他们以海神奥启安与德修斯为创世的父母，[②]而叙述诸神往往指水为誓，并假之名号曰"斯德赫"[③]。事物最古老的最受尊敬，而凡为大家所指誓的又应当是最神圣的事物。这种关于自然的解释，究从远古何时起始，殊难论定，但我们可以确言泰勒斯曾这样指陈了世界第一原因。一般都不以希波[④]之列入这一学派为合宜，因为希波的思想是琐碎的。

阿那克西米尼与第欧根尼论为气先于水、气实万物原始的基体；而梅大邦丁的希巴索和爱非斯的赫拉克利特则以火为先。恩培多克勒主于四元素并为物始，（以土加于上述三者），他说四元素或聚或散，或增或减，以成万物的形形色色，而它们本身则出于一，入于一，古今一如，常存不变。[⑤]

克拉左美奈的阿那克萨哥拉，虽较恩培多克勒年长，为学则后于恩氏，其言曰原理为数无穷（非一非四）；他认为万物各以其组成部分之聚散为生灭，万物皆如水火，水火各由"相似的微分"所积成，故生灭只是许多微分的聚散，而各各微分则永恒存在。[⑥]

从这些事实说来，人们将谓万物的惟一原因就只是物质；但学术进步，大家开拓了新境界，他们不得不对这些主题再作研究。就算万物真由一元素或几元素（物质）演变生灭而成宇宙万有，可是试问生灭由何而起，其故何在？这物质"底层"本身不能使自己演变；木材与青铜都不能自变，木材不能自成床，青铜不能自造象，这演变的原因只能求之于另一事物。找寻这个，就是找寻我们所说的第二原因[⑦]——动因。那

---

① 似指柏拉图；参看《克拉替卢》（*Cratylus*）402B，《色埃德托》（*Theaetetus*）152E，180C，D中。

② 见荷马《伊里埃》（Homer，*Iliad*）卷十四，201，246。奥启安为海洋之神，德修斯海洋女神。

③ 同上，卷二，755，卷十四，271，卷十五，370。希腊神话中地狱有河，曰"斯德赫"（Στύξ，从动字 στυγεω[恨]衍成，故可意译为"恨水"）。又泰勒斯以"水为物质之最古老原始者"。

④ 参看《灵魂论》405b2。希波，传为毕达哥拉斯弟子，或列于自然学派，彼亦有水为物原之说。

⑤ 参考第尔士（Diels）编：《先苏格拉底诸哲残篇》（以下简称《残篇》）17。又蒂纳脱（Burnet）《早期希腊哲学》，108—109页。

此节所述希腊旧说以水、气、火、土为四元素，即印度婆罗门古教所举"四大"，中国初期佛学翻译，作"地、水、风、火"。希腊学者以四大为实体。与印度佛教断言"四大皆空"者不同。与中国五行相比，希腊人因金属可熔为液体，并入水元素中，又将木入火元而另立了气（即风）这一行。

⑥ 参看第尔士编《残篇》4。又"说天"302a28。及"成坏论"314a24。均涉及阿那克萨哥拉之说。其义试以毛发为例：一毛发应为许多微分之毛发生聚而成，其消灭也仍解散为许多微分毛发；迨另一生物摄取诸微分，便又成一新毛发。

⑦ 亚氏常将动因列为第三原因。这里因跟着上文述各家所主物因，列为第二。

些初作这类探索的人们，说宇宙"底层"出于一因，[①]颇为自得；有些人则虽已由这第二原因引起考虑，而却又像未能找到，而仍还执持于全宇宙在成坏论上是一个不变的"元一"；于其他演化而论，亦复如此。[②]（这种原始信念为初期哲学家共通的思想）。这就是他们所特有的观点。凡专主宇宙为元一的人们，除了巴门尼德以外，都未能找到这另一类原因，巴门尼德亦仅说在某种含义上，原因不只一，可有二。[③] 但那些主于多元素的人[④]比较可能涉及这第二个原因，他们于冷热、于土水，均一例地作为元素；他们就认为火是能动的，而水、土等则列于被动类中。

即便在杂说繁兴的时代，人们就已觉得这些思想还未足阐明万物的创生，为了真理还得再探索我们上述的其次一项原因。事物在方生方存之际，或达其善，或成其美，总不能径指如火、土以及其他类此之元素为使那些事物成其善美之原因，宇宙也不曾照这些思想家的想法而演化；若说或善或美，并无所因，而只是些自发与偶然景象，这也不似真理。于是有人起来说，这由于"理性"[⑤]——在动物中是这样，在全宇宙也一样。万物的秩序与安排皆出于这个原因，这么，他比他前人的虚谈确乎较为明朗。我们知道这明朗的主张出于阿那克萨哥拉，但据说克拉左美奈的赫尔摩底谟[⑥]更早发表过这种主张。这主张说明了这一原理：事物所由成其善美的原因，正是事物所由始其动变的原因。

章四

人们或可推想希萧特，或其他如巴门尼德，是第一个找寻"情欲"这样一事物为现存万物的一个原理；因为希萧特在叙述宇宙创生时这样说——

"爱神是她计划成功的第一个神祇"。[⑦]

希萧特又说：——

最初是混沌，

其次是宽胸的大地，……

---

① 指米利都自然学派泰勒斯（Thales，约前 624 年—前 547 年），阿那克西米尼（Anaximenes，约前 585 年—前 525 年）与赫拉克利特（Heraclitus，约前 530 年—前 470 年）。

② 指埃利亚学派（Eleatics）巴门尼德（Parmenides）等。

③ 参看第尔士编《残篇》8。

④ 似指恩培多克勒（Empedocles，约前 490 年—前 430 年）。

⑤ 指阿那克萨哥拉（Anaxagoras）；参看《残篇》12。又参看柏拉图《斐多》（Phaedo）97B，98B。νοῦς 之俗用字义，泛指心、意志、理、知等。阿那克萨哥拉所引用此字或译为"天心"，或"自然之心"（mind of nature），译作"理性"。

⑥ 赫尔摩底谟（Hermotimus）生卒年月不详，传为毕达哥拉斯（Pythagoras）师傅。

⑦ 见于《残篇》13。"她"当指亚芙洛第忒（Aphrodite，金星，据辛伯里丘[*Simplicius*]，盛年约 533 年）。希萧特（Hesiod），盛年约前 776 年。

在诸神中爱神位在前列。[1]

这暗示在现存万物中最先必须有一个引致动变的原因，而后事物得以结集。这些思想家们谁先提出这个道理，让我们以后再加考定[2]。但大家可以看到自然间种种形式往往包含着相对的性质——不仅有齐整与美丽，还有杂乱与丑陋，而坏的事物常多于好的，不漂亮的常多于漂亮的——于是另一个思想家引进了"友"与"斗"作为这两系列不同素质的个别原因。我们倘跟踪恩培多克勒[3]的观点，了彻其嗫嚅的词意，照他的实义来解释事物，则我们当可确言友（爱）为众善之因，而斗（憎）乃众恶之因。这样，我们若说恩培多克勒提出了（或是第一个提出了）"众善出于本善，众恶出于本恶"的善恶二因为世间第一原理，当不为误。

我们在《论自然》[4]中所曾辨明的四因之二——物因与动因——这些思想家虽已有所领会，却还是阴晦而不透彻的；那些论辩像未经训练的拳术家之行动，他们绕转对手的周遭，有时出击，也表现了好身手，但总不能算高明的拳术。这些思想家也与此相似，于他们自己所说的道理未必谙熟；因为，他们一般并不引用，或者只在有限的范围内引用，自己所说的原因。阿那克萨哥拉引用了"理性"作为创世的机括[5]，可是他平常总不用理性而用别的原因来解答问题，只在辞穷语尽，无可奈何的时候，他才提示"理性"。[6] 恩培多克勒于自己所主张的原因，虽或引用稍广，亦不充分，而且在引用时也不能免于抵牾。至少，他曾在好些地方将"友"用作事物离散的原因，将"斗"用作事物结合的原因。如说宇宙万物由憎斗而解体，还原为各个元素，那么从另一方面看来，火即由此而重复集结在一起了，其他元素亦然；它们倘又因友爱而重聚为万物时，那几个元素集团该又分散到各物中去了。

与他的前人比较，恩培多克勒该是第一个将动因分为相异而相对的两个来源。他也是第一个主于物质元素有四；可是他实际上，往往将四元素当作两元素，把火列在一边，土、气、水作为同类性质，列在相反的一边。我们可以在研究他的诗句[7]时，看到他这些意绪。这一位哲学家所讲的原理就是这样，其数则或为四或为二。

留基伯与他的同门德谟克利特以"空"与"实"为元素，他们举"实"为"是"，举

---

① 见希萧特《原神》(*Theogony*)116—120。

② 后文未见此"考定"。

③ 《物学》卷四中亦述及恩培多克勒的两仪思想。参看第尔士编《残篇》17，25。恩培多克勒之"友爱"(φιλία)异于上文希萧特所举"情爱"(ἔρως)，而与柏拉图"会语"所畅论之"友爱"相同，兼有仁爱、情爱、友爱之意。

④ 《论自然》即《物学》，指卷二章三与七。

⑤ 《劳伦丁A抄本》(*Laurentian MSS.*)多一短语，引悲剧中常出现扭转剧情艰难。贝刻尔本未有此短语。

⑥ 参看柏拉图《斐多》98BC，"法律"967B—D。

⑦ 参看《残篇》62。

"空"为"无是"；他们并谓是既不离于无是，故当空不逾实，实不逾空；[①]他们以此为万有的物因。那些以万物出于同一底层物质的变化的人认为"疏"与"密"为变化之本，他们同样认为在元素上的诸差异[②]引致其他各种的质变。他们说这些差异有三：形状，秩序，位置。他们说一切"实是"只因韵律、接触[③]，与趋向三者之异遂成千差万别；韵律即形状，接触即秩序，趋向即位置；例如 A 与 N 形状相异，AN 与 NA 秩序相异，Z 与 N 位置相异。至于动变的问题——事物从何而生动变？如何以成动变？——这些思想家，和其他的人一样，疏懒地略去了。

关于这两因，早期哲学家的研究似乎就发展到这里。

章五

在这些哲学家以前及同时，素以数学领先的所谓毕达哥拉斯学派不但促进了数学研究，而且是沉浸在数学之中的，他们认为"数"乃万物之源。在自然诸原理中第一是"数"理，他们见到许多事物的生成与存在，与其归之于火，或土或水，毋宁归之于数。数值之变可以成"道义"，可以成"魂魄"，可以成"理性"，可以成"机会"——相似地，万物皆可以数来说明。[④] 他们又见到了音律的变化与比例可由数来计算——因此，他们想到自然间万物似乎莫不可由数范成，数遂为自然间的第一义；他们认为数的要素即万物的要素，而全宇宙也是一数，并应是一个乐调。他们将事物之可以数与音律为表征者收集起来，加以编排，使宇宙的各部分符合于一个完整秩序；在哪里发现有罅隙，他们就为之补缀，俾能自圆其说。例如 10 被认为是数之全终，宇宙的全数亦应为 10，天体之总数亦应为 10，但可见的天体却只有 9 个，于是他们造为"对地"——第十个天体——来凑足成数。[⑤] 我们曾在《别篇》[⑥]更详明地讨论过这些问题。

---

① 留基伯（Leucippus，盛年约前 460 年）与德谟克利特（Democritus，约前 460 年—前 370 年）之空实论大意如此：如一立体六面，六面为实，其外为空，然吾人试想其经空围实耶，以实围空耶，面内为空耶，面外为空耶，亚氏于留基伯及德谟克利特原子理论在《成坏论》卷一，《说天》卷一、卷三，《物学》卷八一再涉及。

② "诸差异"（τὰs διαφορὰs）系指各元素中"原子"（ἄτομα）形状、秩序与位置之差异。

③ διαθεγγή，亚斯克来比诠释谓非雅典文，为德谟克利特的阿布德拉（Abdera）方言，义为"相互触及"。

④ 亚历山大诠疏：毕达哥拉斯学派以四为二之乘方，取其方意为"道义"之值。灵魂或理性，其数为一。"机会"之数为七。又可参看第尔士编《残篇》，卷一，303，15—19。

⑤ "只有九个天体"谓日、月、五星、地球，及恒星天。"对地"（ἀντιΧθανα）为毕达哥拉斯学派所想像之另一天体，绕宇宙中心之火而旋转，与地球相背向，以为地球之平衡。

⑥ 亚氏曾专论毕达哥拉斯数理者，有《说天》卷二，第十三。又亚氏《残篇》中 1513a40—b20 亦为评论毕达哥拉斯学派之胜语。《别篇》或指失传之专篇《论毕哥拉斯教义》（Περὶ τῆs τῶν Πχθαγορειῶν δὸξηs）。

我们重温这些思想家的目的是想看一看他们所举诸原理与我们所说诸原因或有所符合。这些思想家，明显地，认为数就是宇宙万有之物质，其变化其常态皆出于数；而数的要素则为“奇”“偶”，奇数有限，偶数无限；“元一”衍于奇偶（元一可为奇，亦可成偶），[①]而列数出于元一；如前所述，全宇宙为数的一个系列。

这学派中另有些人[②]说原理有十，分成两系列[③]：

有限　奇　一　右　男　静　直　明　善　正

无限　偶　众　左　女　动　曲　暗　恶　斜

阿尔克迈恩[④]似乎也曾有同样的想法，或是他得之于那些人，或是那些人得之于他；总之他们的学说相似。他说人事辄不单行，世道时见双致，例如白与黑、甘与苦、善与恶、大与小。但他的“对成”与毕达哥拉斯学派又稍有不同，他的对成随手可以拈来，不像毕达哥拉斯学派有肯定的数目与内容。

从这两学派，我们得知“对成”为事物之原理；至于对成的节目则我们应向各个学派分别请教。可是这些原理怎样能与我们所述诸因相贯通，则他们并未说明；似乎他们将这些要素归属于物质；照他们所说，凭此类要素为内含成分就可以组合而范造本体。

从这些旧说，我们已可充分认取古人所云“自然为多元素所成”的真义；但也有些人把“宇宙拟为一个实是”，[⑤]他们（主一论者）立说有高卑，而各家所说与自然实际现象相符合的程度也不同。我们在这里研究自然诸因时，当不能详论他们的观点，他们所说实是之为一，并不以“一”创造“实是”，这与有些自然哲学家既以实是为一而又把一当作物质来创造实是者有异，他们立说不同于那些人；自然哲学家附加有“变”，他们则说“宇宙不变”。我们现在的研究，只作简要的介绍就够了：巴门尼德之所谓一者似乎只是“一于定义”[⑥]而已，梅里苏则“一于物质”，因此巴氏谓一

---

① 亚历山大、色乌·斯米尔奴（Alexander, Theo Smyrnaeus）解为奇数加一则成偶，偶数加一则成奇。希司（Heath）：“严氏著作中之数理”解为单双者一与一一，皆出于一。

② 蔡勒（Zeller）考证此行列出于菲格赖乌（Philolaus）。

③ τὰs συστοιχιαν λεγρμèνας，“行列”或“配列”，在本书屡见。（甲）卷 A，986a23 及卷 N，1093b12，用以指陈毕达哥拉斯学派之事物分类，配成两列，一善一恶。（乙）另见于卷 T，1004b27。卷 K，1065a15，卷 A，1072a31，所指两列，一为可知物，一为缺失（不可知物）。（丙）另见卷 I，1054b35，1058a13 者，盖以指科属同异之行列。1054b29σχημα τῆs χατηγορìas，“云谓诸格”，在卷 Δ，1016b 33 中曾谓与科属共同外延者，似与 συστοιχια τῆs χατηγορìas 范畴行列相符。卷 Δ，1024b12—16 所述“科属”之一义盖与范畴相同。

④ 罗斯（W. D. Ross）校印本删去 èπι γèροντι Πυθαγορα（在毕达哥拉斯之晚年时代…）。阿尔克迈恩（Alcmaeon）克罗顿人，为毕达哥拉斯初从弟子。

⑤ 埃利亚学派一元论，详看亚氏“齐诺芬尼，梅里苏，乔治亚三家学术论”。

⑥ τὸν λὸψos èνὸs 或译作“一于命意”。参看《物学》187a1 行，巴门尼德语为 πὰντα ἒν，eἰ τὸ ὸν ἐν σημαινει（倘实是之命意为一，则一切现存事物必为一）。可参看第尔士编《残篇》8。埃利亚之“一”常具有“全”之义。

有限，而梅氏谓一无限[①]。齐诺芬尼（据说他是巴氏老师）原是一元论的创始人，于此并没有明确的论述，那后起两家的宗旨似乎他也未深知，可是论及全宇宙时，他说“一于神”[②]。我们现在于略嫌疏阔的齐诺芬尼与梅里苏两家存而不论；惟巴门尼德在好多方面颇有精义。他宣称“是以外便无非是”，存在之为存在者必一，这就不会有不存在者存在（这些我们已在“物学”中说得较为详明）；[③]但在见到我们官感世界非一的现象与他“自然之定义必一”的主张有所扞格时，他又提出了两因两理，名之曰热与冷，即火与地；于此两者，他把热归属于“是”冷归属于“非是”。

从现在与我们列座共论的这些古哲处，我们已获益匪浅了。这些古哲，一部分以物质为世间第一原理，如水如火，以及类此者皆属实体；这部分人或谓实体只一，或谓非止一种，至于其意专主物质则大家相同。另一部分人则于物因之外又举出了动因；这部分人或谓动因只一，或谓动因有二。

于是，直到[④]意大利学派以及此后的学派，哲学家们对这些问题的讨论还是晦涩的，只是实际上他们也引用了两因——两因之一是动变的来源。这来源或一或二。但毕达哥拉斯学派也曾说到世间有具有两理的意思，又辅加了他们所特有的道理，认为有限与无限[⑤]不是火或地或类此诸元素之属性，“无限”与“元一”正是他们所谓事物之本体：这就是“数”成为万物之本体的根据。他们就这样说明这一问题；他们开始说明事物之怎是而为之制订定义，但将问题处理得太简单了。他们所制定义既每嫌肤浅，在思想上也未免草率；他们意谓诠释事物的定义中，其第一项目就可作为事物的本体，犹如人们因为“二”是用来指示“倍”的第一个数目，就将“二”当作“倍”。但“倍”与“二”实在不同；它们倘属相同，则一物便可成为多物了——这样引申的结论，他们真也做了出来。[⑥] 从这些先哲与其后继者我们所能学到的有这么多。

---

① 参看《物学》185a32—b3；207a15—17。梅里苏（Melissus），萨摩岛人，驹海军将领，为一元论派。

② 埃利亚学派的神祇观念，托马斯·阿奎那（T. Aquinas 1225？—1274）诠疏言之特详。

③ 见《物学》卷一，章二、三、四；卷三，章九，又参考本书卷 N，1089a3。

④ μὲχρι 一向联系时代作解；（自古代各学派）“直到”意大利学派，即毕达哥拉斯学派为。阿微勒斯（Averroes）就是这样诠释的。但上文已讲到恩培多克勒，其年代后于毕达哥拉斯。毕达哥拉斯，萨摩斯人（约前 580—前 500，曾于意大利塔伦顿授徒；故近人或将 μὲχρι 剔作联系地点解，意即（自希腊）“直到”意大利为止。

⑤ τὸ πεπερασμένον χαὶ τὸ ἄπειρον，“有限与无限”亦为有定与未定之意。“无限与元一”亦即“无限与有限”。

⑥ “一物可成为多物”谓 4、6、8 等均可算“2”了。其实例如数论派曾以“2”代表“条教”，又以代表“勇敢”。参阅 990b30 注。

章六

在上列学术诸体系之后，来了柏拉图的哲学，他虽则大体上步趋于这些思想家，却又与意大利学派颇有不同。[①] 在青年期，他最初与克拉底鲁相熟识，因此娴习了赫拉克利特诸教义（一切可感觉事物永远在流变之中，对于事物的认识是不可能的），在他晚年还执持着这些观点。苏格拉底正忙着谈论伦理问题，他遗忘了作一整体的自然世界，却想在伦理问题中求得普遍真理；他开始用心于为事物觅取定义。柏拉图接受了他的教诲，但他主张将问题从可感觉事物移到另一类实是上去——因为感性事物既然变动不居，就无可捉摸，那能为之定义，一切通则也不会从这里制出。这另一类事物，他名之曰"意第亚"[②]（意式）ἰδέα，凡可感觉事物皆从于意式，亦复系于意式；许多事物凡同参一意式者，其名亦同。但这"参"字是新鲜的；毕达哥拉斯学派说：事物之存在，"效"于"数"；柏拉图更其名而别为之说曰：事物之存在，"参"于"意式"。至于怎样能对通式或"参"或"效"，他们留给大家去捉摸。

他说在可感觉事物与通式以外，还有数理对象[③]，数理对象具有中间性，它们异于可感觉事物者为常存而不变，异于通式者为每一通式各独成一体，而数理事物则往往许多相似。

通式既为其他一切事物之因，他因而认为通式之要素即一切事物之要素。"大与小"之参于一者，[④]由是产生了数，故数之物因为"大与小"，其式因为"一"。他同意毕达哥拉斯学派所说元一是本体，不作其他实是的云谓，也同意他们所说数是一切事物所由成实的原因；但在涉及"无限"时，他不以无限（无定）为一个单纯原理，而用"大与小"为之构成，并举示有所谓"未定之两"——关于这一点他是特殊的。

---

① 五章与六章中毕达哥拉斯与柏拉图时代相隔颇远，不能相接。盖以两家均论及本体与怎是即事物之本因（或式因），而数与意式（理念）及多方面相似，遂连类相及。

② 亚里士多德以ἰδέα为"意式"（理念），εἶδος为"通式"；此两字在柏拉图书中互通互用，并无显著区别。ωεα旧译"观念"、"概念"、"理型"、或"理念"。其中"理型"颇切原义，"理念"已较为通用。陈康译柏拉图《巴曼尼得斯篇》（商务印书馆，1946）改译作"相"，并议论旧译诸失甚详。其改译根据是以ἰδεα，ειδος，出于动字ειδεω（观看），故由视觉为联想而作"相"。但ειδεω本义为"观看"亦为"认识"；而柏拉图引用此字实已脱离官感而专重认识；故旧译实无大误。本书中因亚里士多德有时将ἰδεα与ειδο两字分别引用而又具有相联关系，故将其一译为"意式"，另一译为"通式"。所引"式"字取义于"老子""为天下式"一语中"式"字义。亚氏于ειδος一字又有三种用法，其一为同一或类于"理型"之普遍"通式"，其二为个别"形式"，其三为起于差异而形成之类别形式，即"品种"；本书分别以三不同名词译此一字。

③ 数量对象或译数理事物，指算术数与几何图形。

④ 原文μὲθεζιν "τοῦ ἑνὸς"或作"τἀεἰδη"（依蔡勒的考证），这就应译为"参于意式者"。

他认为数离开可感觉事物而独立存在，这也与他们相异，毕达哥拉斯学派认为事物即数。他将一与数从事物分离开来，又引入了通式，这些与毕达哥拉斯学派分歧之处大抵由于他对事物定义的研究引起的（早期思想家全不运用辩证法[①]；他将“一”以外的另一原理，作为“未定之两”，是因为他相信了素数[②]以外，各数均可由“两”作为可塑材料[③]，随意制成。

事实并非如此，这不是一个健全的理论。他们使通式只一次创成，而许多事物可由物质制出，然而我们所见到的则是一桌由一物质制成，那制桌的虽只一人，却于每桌各应用了桌式而制出许多桌来。牡牝的关系也类此，牝一次受精，一次怀孕，而牡则使许多牝受孕。这些可与那些原理相比拟。

柏拉图对于这些问题就这样主张。照上述各节，显然他只取两因，本因与物因[④]。通式为其他一切事物所由成其为事物之怎是，而元一则为通式所由成其为通式之怎是（本因）；这也明白了，通式之于可感觉事物以及元一之于通式，其所涵拟的底层物质（物因）是什么，这就是“大与小”这个“两”。还有，他也像他的前辈，如恩培多克勒与阿那克萨哥拉[⑤]一样，分别以善因与恶因配属于两项要理。

章七

我们简略地重叙了前人所说的原理与实是，以及他们的大旨；我们虽已获益良多，但他们所言原理或原因，在我们的“物学”中[⑥]都已指明，他们虽各有所涉及，内容还都是浮泛的。有些人以物质为基本原理，而对这些物质又各有不同的观点，有些人主张物质只有一种，有些人则认为不止一种，有些人认为物质具有实质，有些

---

① 参看卷 T，章二，1004b17—27。又卷 M，章四，1078b22—27。

② τῶν πρωτων 大多作素数解，但全句不能尽通，故海因兹（Heinze）建议以 περιττῶν 改正 πρωτων。亚历山大原曾诠释 ποωτων 可是作奇数解。罗斯英译本注明此语未尽精确。一与“未定之二”所能制成的数只是二及二的连乘数；参看卷 N，1091a9—12。柏拉图在“巴门尼德”143C—144A，说明三出于一与二，三以上各数可由二与三之乘积制成。柏拉图原文在“三以上各数”似乎包括了一切数在内，未言明“素数应为例外”。参看 1084a5 注。

③ ἐχμαγειου 译“可塑材料”亦可译“原模”，原义有如字模以腊为模而制成。柏拉图《蒂迈欧》50C 曾用此字。“未定之两”详见第十三、十四卷。数论或意式数论，以“一”（有限、有定、奇数）为制数之式因；以未定之两（即未定之“大与小”或某量，亦即无定、无限者）为制数之物因，即材料。譬如一线在未定时，两端可作无尽伸缩。迨制定“一”线段为之标准而在那未定线上划取若干线段，此“若干”即成为有定之列数。

④ 柏拉图《对话》中屡提及动因（效因），例如《诡辩家》265B—D，《蒂迈欧》28C 以下全节；又屡提及极因，例如《菲拉蒂》20D，53E，《蒂迈欧》29D 以下全节。但亚氏于这些未加重视。

⑤ 见上文 984b 15—19，985a 32—b4。

⑥ 见《物学》卷二、章三、章七。

人则认为是非实体的；如各举其实例，这就是柏拉图所谓“大与小”，意大利学派所谓“无限”，恩培多克勒所谓“四元素”（火，地，水，气），阿那克萨哥拉所谓“相似微分”组成无尽事物 。于这种原因，这些，皆各有所见；还有那些人以气为主，以火为主，或以水为主的，以及另一些人，应以某种较火为密，较气犹稀的物质为主（有些人曾说明基本元素应是这样[①]），他们也各有所领会。

这些思想家只把握了这一个原因；但另外一些人提到了动变的来源，例如有人以友与斗，或理性，或情爱[②]为基本原理。

于“怎是”，或本体实是，没有人作过清楚的说明。相信通式的人于此有所暗示；他们不以通式为可感觉事物的物质，不以元一为通式的物质，也不以通式为动变的来源，他们认为一个通式如当它为动变之源，毋宁作为静持之源，这就使通式成为其他一切事物的怎是而元一则成为通式的怎是。

动作与变化以及运动之所缘起，他们虽则也推求其故，却并不明认到这应是自然本体中的一因。主于理性，主于友爱的人将这些归之于善类；他们认取动变由此开始，可是他们没有认见事物之所由生成与存在正为此故。同时，那些人说元一或存在是善，说这是本体的原因，他们说本体正是为了善而生成与存在的。所以他们同时又像知道又像不知道善是事物的一个原因，他们只说事物具有善的属性，并未确认善正是那事物成实的极因。

那么，所有这些思想家既不能另出新因，这应该证知我们所陈四因为确当而且无可复加了。凡有所询求于事物之原因，宜必并求此四因，或于四因中偏取其某因。让我们接着考察各家议论的得失以及他们在有关第一原理这问题上各说所可引起的疑难。

章八

于是，那些人主张宇宙惟一，一惟物质，而物质又专指那些具有量度的实体，他们显然走入多歧的迷途了。尽管存在着非实体事物，他们却只讲实体事物的要素；在陈述事物一般物质现象与其生成灭坏原因时，他们遗弃了动因。又，他们不谈事物的本体，不问其怎是（本因），也是错的；除了“地”（土）以外，轻率地就将单纯实体当作第一原理，不复追询它们——火、水、地、气——如何互相生成，这也是错的：因为事物或由并合而生成或由析离而生成，这于它们的先天性与后天性是大有区别

---

① 参看第尔士《残篇》第三版，卷一，18.8—21，415.32—416.27。四大元素之外别有“基本元素”，盖指阿那克西曼德（Anaximander，约 610—548）所言“未定元素”（τὸ ἄπειρον）。阿为米利都人，泰勒斯弟子。

② 见上文 984b 21—31。

的。

因为(甲)最基本的元素物质应该是由它们的并合来组成最初的事物的,这种质性应是属于实体中精细的微粒。以火为原理的人与这论点最为符合。其他各家所讲实体元素的禀赋也与此意相近。至少是这样,凡主张基本元素只一种的人没有谁曾举出"地"为这惟一元素,明显地这因为地的粒子太粗。其他三元素则各有人为之主张;作为基本元素,有人主于火,有人主于水,有人主于气。(何以他们不像普通人一样主于地土呢?俗语云,"万物皆土(生出于土,灭归于土)"。希萧特[1]说一切实体之中,地最先生成;这意见久已成为最原始而通俗的意见了。)照这微分论点,那些主于地、水、气以及主于某种密于气而疏于水的元素的讲法,都不如主于火为正确。但(乙)若说先于本性的当后于生成,组合物于生成论虽在后,于本性论便应在先,则与我们上面所述的相反者才算正确——那么就应该水先于气,地先于水。

主于一元素为原因的就是这些问题。主于不止一元素者如恩培多克勒,以万物具有四实体的论点,也未能免于疑难;有些问题与我们上面所指的相同,另一些则是由他理论的特点所引出的。我们常见到实体互生互成,火并不常是火,地也并不常是地(这曾在我们的自然哲学论文中[2]讲过);并于动变的原因以及四元素可否归结于一元素或两元素这问题,他讲得既不明确也不漂亮。照他的论点冷不生热,热不生冷,这样质变是不可能产生的。如果认为变化是可以产生的,这就得承认还有某些事物来涵容这些"对成"。还得有一个实是,它能成火亦能成水,这个恩培多克勒是不承认的。

至于阿那克萨哥拉,人们如果说他曾主张过两种元素,[3]这与他有些论点是完全符合的;他虽没有明言这种观念,若有人从他的言语中指证这种观念,他就必须承认。说宇宙玄始一切事物是混杂的,这实在荒谬,因为照此说来,在未混杂以前,事物当有他的单净形式,而自然又何尝容许任何偶然的事物作偶然混杂;并且照这观念,诸禀赋与属性将可由本体析离(因为混杂了事物应该能够析离);可是人们如果紧随着他,将他所有的示意都贯串起来,似乎这又显见他的思想相当清新。假如一切真没有一些可离析的,那么现存的本体也真将无可为之申说了。试举例以明吾意,这应没有白,没有黑,没有灰色,也没有他色,这就必须是无色,苟谓有色,这必得有诸色之一色。依这论法,相似地,也必须是无味,也没有其他的属性,因为这不能有任何质,任何度量,也不能有任何情况明确的物类。如其不然,事物就成为

---

① 见希萧特《原神》116,又见本书 984b28。

② 《说天》卷三,章七。

③ 阿那克萨哥拉的两元素即下文所云"一"与"别"两者,指"理性"(νοῦς)与"相似微分"(ὁμοιομέρος)。

有色，或有味，或有可举说的特殊形态，但因一切事物悉归混杂，这就不可能了；因为这特殊形态必须是已析离了的属性，但他说除了理性，一切皆混，惟有理性独净不混[①]。从这里，再跟上去，他就得说原是"一"("一"是单净而未混杂的)与"别"(这"别"的性质就是某些尚未获得确定形式的"未定物")。他并未明确表达出自己的思想，但他意向所指，后起的思想家似乎较他自己更清楚地捉摸到了。

总之，这些思想家所熟悉的只是关于生灭与动变的理论，他们就只为这些找寻原理与原因。但人们若开其视野，偏看一切存在的事物，一切可眼见与不可眼见的事物，而明白地于这两类事物加以研究，当会得知我们正该用更多时间来考查什么符合于他们的观点，而什么又不符合我们目前的探索。

毕达哥拉斯学派对原理与元素的想法比之那些自然哲学家较为奇怪。他们不从可感觉事物追求真理，而他们所研究的数理对象除了天文事物以外，都是一类无运动的事物。可是他们所讨论与探索的却正是这物质宇宙的诸问题；他们记述"诸天"之创造并观察诸天的各部分与其活动和演变；他们使用各项原理与原因来解释这些现象时，恰又与自然哲学家们所言略同——他们所谓"诸天"所包含的事物原也不殊于这物质宇宙的万物。但我们已说过[②]他们所提示的原理与原因本可以导向更高境界的实是，这些原理与原因在自然理论上也不如在那些更高境界中来得适用。可是他们并没有告诉我们世上倘只有"有限与无限"和"奇与偶"，动变如何可能，而没有动变，生灭又如何可能，或是经行于天宇间的列宿又如何能照现在的轨迹而行动。

又，人们倘承认空间量度[③]由这些要素组成，或者就算这些已经得到证明，我们还得询问何以有些实体轻，有些则重？从他们所执的前提与所持的议论来判断，他们于可感觉事物与数理对象该是当作可相通转的。我推想他们之所以不谈火或地或类此之实体，就因他们认为在数理对象之外，于可感觉事物已没有什么特殊的道理。

再者，我们怎样才能将这些信念结合起来，何以数与数的属性是一切存在事物的原因，是自古迄今一切天体现象的原因？何以世界只能按照他们所说的那些数目来组合，不能照其他数目？在某一特殊的区域中，他们安置了"条教"与"机运"，在这稍上或稍下安置"不义"与"分离"或"混合"并"指证"，这些庶事各都是一个数；可是这里各处先已安置有一套由数组成而具有量度的诸实体——就是这样，抽象的众数与物质世界的众数是相同的数，抑或不相同的两类数呢？[④] 柏拉图说这是不

---

① 《残篇》12。

② 989b31—33。

③ μεγεθος，空间量度或译几何量度。量度之于几何犹数之于算术。

④ 毕达哥拉斯学派以"条教"为"三"(另一些残篇作"二")。"三"处于宇宙某一区域，这区域中之诸实体均属"三"，如气亦属"三"(照叙利安诺[Syrianus]诠疏)。这样，在同一区域(数区)中有些是庶事抽象，有些是物质实体，而所系属的"数"则相同。

相同的；可是他也认为数可以作事物之量度，也可以成为事物的原因，其分别恰是这样，事物本身的数是感觉数，为之原因之数则是理知数。让我们暂时离开毕达哥拉斯学派，我们所涉及于他们的已够多了。

章九

至于主张以意式为原因的人，他们为了掌握我们周围诸事物的原因，先引入了与诸事物为数一样多的形式，好像一个人要点数事物，觉得事物还少，不好点数，等到事物增加了，他才来点数。因为通式实际不少于事物，或是与事物一样多，这些思想家们在对事物试作说明时，从事物越入通式。对于每一事物必须另有一个脱离了本体的"同名实是"，其他各组列也如此，各有一个"以一统多"（意式），不管这些"多"是现世的或超现世的。

再者，我们[①]所用以证明通式存在的各个方法没有一个足以令人信服，因为有些论据并不必引出这样的结论，有些则于我们常认为无通式的事物上也引出了通式。依照这个原则一切事物归属多少门学术，这就将有多少类通式；依照这个"以一统多"的论点，[②]虽是否定，亦将有其通式；依照事物灭坏后，对于此事物的思念并不随之灭坏这原则，我们又将有已灭坏事物的通式，因为我们留有这些事物的遗象。在某些比较精审的论辩中，有些人又把那些不成为独立级类的事物引到了"关系"的意式，[③]另有些论辩则引致了"第三人"[④]。

一般而论，通式诸论点，为了意式的存在消失了事物，实际上我们应更关心于那些事物的存在：因为从那些论点出发，应是数（2）为第一，而"两"却在后，亦即相关数先于绝对数。[⑤] 此外，还有其他的结论，人们紧跟着意式思想的展开，总不免要与先所执持的诸原理发生冲突。

又，依据我们所由建立意式的诸假定，不但该有本体的通式，其他许多事物都该有（这些观念不独应用于诸本体，亦应用之于其他，不但有本体的学术，也有其他事物的学术；数以千计的相似诸疑难将跟着发生），但依据通式的主张与事例的要求，假如通式可以被"参与"，这就只应该有本体的意式，因为它们的被"参与"并不是在属性上被"参与"，而正是"参与"了不可云谓的本体。举例来说明我的意思，譬

---

① 此章若干节与卷 M，第四章若干节几尽相同。但在此卷中亚氏用第一人称"我们"，自齐于柏拉图意式学派之列。卷 M 中，转以第三人指称意式论者。

② 见柏拉图《理想国》596A。

③ 见柏拉图《斐多》74A—77A，《理想国》479A—480A。

④ 见柏拉图《巴门尼德》132A，D—133A。其要义谓如果 X 符合于"人的意式"而确定它是"人"，必须有一个"第三人"，俾在它身上，两个人格可以合一。

⑤ 柏拉图以"未定之两"（ἀόριστος δυὰς）为制数两原理之一。参看 1079a18 诠释。

如一事物参加于“绝对之倍”也就参加了“永恒”，但这是附带的；因为这“倍”只在属性上可用永恒作云谓。[①] 所以通式将是本体；但这相同的名词通指着感觉世界与意式世界中的本体（如其不然，则那个别事物以外的，所谓“以一统多”的，意式世界中的本体，其真义究又如何[②]）。意式若和参与意式的个别事物形式相同，这将必有某些性质为它们所公有，“二”在可灭坏的“诸二”中或在永恒的诸“二”中均属相同。何以在绝对“二”与个别“二”中就不一样的相同？但是，它们若没有相同的形式，那就只有名称相同而已，这好像人们称呼加里亚为“人”，也称呼一木偶为“人”，而并未注意两者之间的共通性一样。[③]

最后，大家可以讨论这问题，通式对于世上可感觉事物（无论是永恒的或随时生灭的）发生了什么作用，因为它们既不使事物动，也不使之变。它们对于认识事物也不曾有何帮助，[④]因为它们甚至于并不是这些事物的本体，它们若为事物的本体，就将存在于事物之中，它们倘不存在于所参与的个别事物之中，它们对这些事物的存在也就无可为助。它们若真存在于个别事物之中，这就可被认为是原因，如“白”进入于白物的组成中使一切白物得以成其“白性”，但这种先是阿那克萨哥拉[⑤]，以后欧多克索及他人也应用过的论点，是很容易被攻破的；对于这观念不难提出好多无以辩解的疑问。

又说一切事物“由”通式演化，这“由”就不能是平常的字意。说通式是模型，其他事物参与其中，这不过是诗喻与虚文而已。试看意式（理型），究属在制造什么？[⑥]没有意式作蓝本让事物照抄，事物也会有，也会生成，不管有无苏格拉底其人，像苏格拉底那样的一个人总会出现，即使苏格拉底是超世的，世上也会出现。同一事物又可以有几个模型，所以也得有几个通式；例如“动物”，与“两脚”与“人”自身都是人的通式。通式不仅是可感觉事物的模型，而且也是通式自己的模型；好像科属，本是各品种所系的科属，却又成为科属所系的科属；这样，同一事物将又是蓝本又是抄本了。[⑦]

又，本体与本体的所在两离，似乎是不可能的，那么，意式既是事物之本体，怎

---

① 可感觉的成倍之事物并无永恒性。绝对之倍（διπλασιος αυτὸ）是有永恒性的。事物之参加于“倍”自可获得倍的本性与其属性，但事物所以参与“倍”是参与倍的本性（即算术上的倍乘作用），并不为要得其属性如永恒者。

② 此节只能看作是一种直捷论法（或武断论法，ἐνθυμημα），亚氏所提论据与其结论只是这样：因为通式是本体，它们必须属于本体。

③ 990b2 至 991a8 各节又见于本书卷 M，1078b34—1079b3，仅在字句上稍有更动。

④ 此节亚氏反对柏拉图意式（理念）的超越性，可参看柏拉图《巴门尼德》134D。

⑤ 见《残篇》12。

⑥ 《蒂迈欧》28C，29A，柏拉图曾言及以意式为“型”（παραδὲιruατα）范造万物。

⑦ 品种为个体之模型，科属为品种之模型，故品种为科属之抄本，又为个体之蓝本。

能离事物而独立？在“斐多”[①]中，问题这样陈述——通式为今“是”（现成事物）与“将是”（生成事物）的原因；可是通式虽存在，除了另有一些事物为之动变，参与通式的事物就不会生成；然而其他许多事物（例如一幢房屋或一个指环），我们可说它们并无通式，却也生成了。那么，明显地产生上述事物那样的原因也可能是其他事物存在与其生成的原因。[②]

又，若以通式为数，它们如何能成为原因？因为现存事物是其他系列的数么？例如人是一个数，苏格拉底是另一数，加里亚又是另一数，那么，一系列的数又怎能成为另一系列数的原因？即使前一列是永恒的，后一列是非永恒的，这仍不足为之证明。如果在这可感觉世界中的事物（例如音乐）是数的比例，那么凡属数比就另成一级事物。假如这——物质——是一些确定的事物，[③]数本身显然也将是某些对某些的比例。例如，假定加里亚是火、地、水、气间的一个比例，他的意式也将涵存若干底层物质；而人本身，不管他是否确是一个数或不是一个数，却总该是某些事物间的一个数比，而不是数本身；不应该因为这是（某些底层物质的）数比，就以意式为数。[④]

又，众数可成一数，但怎能由众通式成为一通式？若说一个数，如一万，并不由众数组成而是由诸单位（诸一）组成，那些单位又何如？无论说它们在品种上是相似的或不相似的，都将引出许多荒谬的后果（无论是说一个定数中的诸单位相异，或说一个定数与另一定数中的诸单位相异）；[⑤]它们既各无特质，将凭何物以成其相异？这不是一个可赞美的观念，而且也与我们对单位的想法不符。

又，他们必须建立第二类的数，（在算术上运用这些，）并建立被某些思想家所引称的“间体”，这些又如何存在，从何发生？又或要问，在现世事物与理想数之间为何须要有间体？

又，说是二中的两单位，每一个都应从一个先天之二[⑥]中得来；但这是不可能的。

又，为什么一个数由若干单位合成之后就必须作为一个整体？

再者，除了上述诸疑难外，单位倘有多种，则柏拉图学派就该像那些讲元素有四或有二的人一样，各各予以明析；但那些思想家将火与地称为元素，并不曾先阐

---

① 见《斐多》100C—E。

② 991a8—991b9 各节论旨后又见于卷 M，1099b12—1080a8。

③ 991b15ei δη τι τοῦτο, η ὑλη，此子句中“物质”一字在全句中辞旨似不符，却又似与下文相联属，姑仍其旧。

④ 本节若干句原文连语累赘而有所未达，可能有抄本错误。991b19—20 行“数比”非“数”之论点也未必能令数论派折服。可参看 1092b20—22。

⑤ 此节大意可于卷 M 章六、七，窥见一斑。诸单位之相通或不相通，可参看 1081a5—12。

⑥ 先天之二即未定之“两”。

明它们有何相同的底质——如都有实体——而是分别赋予“元素”这一通名。事实上柏拉图学派所讲单位也像火或水一样，是全体匀和而同质的；若然，数便不是本体。[①] 明显地，如果有一个“绝对一”而以此为第一原理，则“一”当须具有双关命意以适应不同作用；如其不然，这就不能成立（为类乎“元素”之单位）[②]。

当我们希望将实物抽象为原理时，我们将线叙述为“长与短”（“大与小”诸品种之一），面为阔狭，体为深浅。可是如何又面能含线，而体能含面或线呢？因为阔狭与深浅是不同类的。在这里并不包含有数，因为“多少”（数）与“长短”，“阔狭”，“深浅”（量度）也各非同类；明显地高级类不存现于低级类中。“阔”也不是一个可以包容深的科属，如果是这样，体将成为面属中的一个品种了。[③]

又，图中所含的点将由什么原理演化？柏拉图尝否定这一级事物，谓之几何寓言（几何教条）。他将线原理名为“不可分割线”——这个他时常论及。[④] 可是这些必得有一限止；所以论证线如何存在，就跟着会说明点的存在。[⑤]

一般说来，虽则哲学旨在寻求可见事物的原因，我们曾忽视了这旨趣（因为关于变化所由发动的原因我们从未谈到），而正当我们幻想自己是在陈述可见事物的本体时，我们执持了本体的次级存在，我们主张它们作为可见事物的本体之缘由都是空谈；我们先前已说过，[⑥]所谓“参与”实际是假托的。

通式对于我们所见艺术上的原因也没关系，对于艺术，整个自然与人类的理性是在作用着的[⑦]——这一种作用，我们认为是世界第一原理。但近代思想家[⑧]虽说是为了其他事物而作数学研究，[⑨]却把数学充当哲学。

又，人们可以照他们的讲法推想，作为本体的底层物质，作为本体的云谓与差异者，也属于数，亦即是说这些底层拟于物质而本身并非物质。这里我所指的是

---

① 这就只该是计算用的数学之数。参阅卷 M，1081a5—12。

② 由 992a9—10 一句显明亚里士多德所指柏拉图学派的“一”（ἑνὸς）主要的意义是“单位”（μονάδος）。

③ 992a10—19，参阅卷 M，1085a9—19。

④ 柏拉图曾否定点的存在。至于“不可分割线”之说应是齐诺克拉底（Xenocrates）学说，《亚里士多德全集》中有《不可分割线》一篇为之驳辩。齐为柏拉图弟子，前 335 年继斯泮雪浦为柏拉图学院主持人。

⑤ 亚里士多德，如当代几何学家一样，以点为线之末限，线为面之末限。

⑥ 见 991a20—991a22。

⑦ 亚氏意指极因，即善因。

⑧ 指斯泮雪浦，另看本书卷 Z，章二。斯泮雪浦（Speusippus，？—前 336 年），柏拉图侄，前 347 年继其叔为学院主持人。

⑨ 参看柏拉图《理想国》卷七，531D，533B—E。992a30—34 指责斯泮雪浦等以数学笼盖一切，造句说理是不充分的。其大意是在陈述艺术上有“美善”为极因，而数与通式照数论派与意式论派的讲法，均属式因，没有极因的学术不应充当哲学。

"大与小",如同自然哲学家所说"密与疏"一样,为底层的初级差别,因为这些也就是"超越与缺损"的诸品种之一。至于动变,"大与小"若作为动变,则通式显然将被动变;它们若不作为动变,动变又将从何产生?自然的全部研究就此被取消了。

说事物悉归于一——想来这是容易为之作证的,实际还没有证明;因为所有例引的方法[①]只证明有"绝对之一"(本一)存在,即便我们承认所有的假设——也未证明所有事物悉归于一。假如我们不承认通例(普遍)是一个科属,则"绝对之一"那样的结论也不可能引致;而且这在有些事例上原来也是行不通的。[②]

在数之后,线与面与体怎样发生而能存在,以及它们具有那些意义,这也未能予以说明;因为这些既不能是通式(因为它们不是数)也不是"间体"(因为间体是一些数学对象),也不是可灭坏事物。这明显地是一个(与上三类)不同的第四类。[③]

事物之存在涵容着许多不同命意,不辨明其复杂性而要觅取所有存在的要素,一般是不可能的,用这样含混的方式研究事物组成要素之性质是无益的。因为所能发现的要素只是本体的要素,至于什么是"作用"或"被作用",或"深固"不可及处的要素,实际是不一定能发现的,所以说要统研一切现存事物的底蕴,或自意谓已掌握了一切要素,都是未必确到的。

我们怎能习知一切事物的要素?明显地我们不能先知而后学。开始学习几何的人,即使他娴于其他事物的知识,可是于所拟修习的几何这门学术当是全无知识的;其他类此。那么,若像有些人所主张的,世上有一门统括一切事物的学术,则修习这门学术的人该是先前一无所知的了。可是一切学习无论是用"实证法"或用"界说法"进行,必须先知道某些"前提"(知道一些或全部前提)以为依凭;界说(定义)的要素必须先已知道而熟习;用"归纳法"来学习也相似。[④] 若说知识真的基于宿慧[⑤],这很奇怪我们不知道自己具有这样伟大的知识。

又,人怎样得知一切事物用什么构成,知道以后又怎样能将自己所知向人表明,这也是一个疑难;因为意见可以互相抵触;例如关于某些字母,有人说 ζ(za)是 σ 与 δ 与 α 三音注的拼合,另有些人则说这是另一个音注,[⑥]与我们其他已熟识的

---

① "例引":由实事设例而引向抽象结论,可参阅本书卷 Z,1031b21;卷 N,1090a17。ἔxθεσις 可译作"例引法",或"解释法"。亚历山大注疏说明其法大略如此:举若干个人而求其共同之处,以定人之通例,再举人、马、猴等而求其间之通例,最后万物必通于一。

② 盖指"关系"与"否定"词项。

③ 见本书卷 M,1080b23—30;1085a7—9。

④ ἀποδειζls(实证)出于动字"摊开来",或译"证明"。ὸρισμός(定义)出于动字"划定界限"故又译"界说"。ἐπαrωrη(归纳)出于动字"引致"(或"引导");柏拉图"政治家"278A,用此字作"引诱"意。προοἰυια 为导言,译作"前提",指论证或定义上之要素。

⑤ τυγχἀυοι συμφυτος ο ὗσα,知识"出于自身",或知识"真属内在";其意所指在柏拉图的"宿慧"(ἀυἀμησις)。见于柏拉图《美诺》(Meno)81C,《斐多》72E。

⑥ ζ 为一独立的希腊字母,但音与 σδα 三拼音相似。

音注没有一个相切。

又，如没有具备相应的官感，我们怎能认识各种不同感觉的各类事物？可是，如果像复杂的声调可由适当的通用字母（音注）组成一样，一切事物所由组成的要素苟为各官感都能相通的要素，那么我们应该就能（看音乐或听图画）。

章十

从以上所述，于是这明白了，人们似乎都在寻求我们在“物学”中所指明的诸原因，我们再没有找到过其他原因。但他们的研索是模糊的；他们有些像是说到了，又像全没说到。因为古代哲学正当青年，知识方开，尚在发言嗫嚅的初学时期。虽是恩培多克勒也只会说骨的存在由于其中的比例，[①]比例就是事物的怎是，亦即定义。相似地，肌肉与其他组织也应是元素的比例，否则就该都不是比例，照他这论点，肉与骨及其他不是因他所曾列举的——火、地、水、气——物质而存在，只因其间的比例而存在。这些引申了的意思他自己并未明白说出，但我们今日为之引申了，他是必得同意的。

关于这些问题，我们已表示了我们的想法，但让我们重复列举在这些论点上所可引起的疑难，[②]这些于我们以后的辨析也许有所帮助。[③]

（吴寿彭　译）

---

① 参看第尔士编《残篇》第三版，卷一，214.22—215.6。另见本书 1092b20。

② 此句所示，以后见于卷 B。

③ 贝刻尔本第九章直至 993a25 止，第杜（Didot）巴黎校印本最先将 993a11 以下分为第十章。

2. 诺夫乔伊论中世纪思想*

从新柏拉图主义出发，充实原则以及为它所预设或由它派生的那一组观念转化成了形成中世纪基督教神学和宇宙论的先人之见的那种复合物。比起别的人来，有两个人更多地决定了这个由旧的成分所构成的新的混合物的程式。这两个人就是奥古斯丁和5世纪的无名的作家，他是被错认了的奇怪的著作集或以宗教为名的伪作的作者。这些著作被误认为是狄奥尼修斯(Dionysius)这个圣保罗的雅典弟子的著作。在这两个人的神学中，充实原则的影响是明显的。因此，人们在奥古斯丁那里发现他在回答老问题时，即"当神在创造万物时，他为什么不完全平等地创造它们"，把普罗提诺对该问题的论证归结为六个词的讽刺短诗，non essent omnia, si essent aequalia："如果一切事物都是平等的，一切事物就不存在；因为构成世界的事物种类上的多样性——第一、第二……直到最低等级的被造物——就会不存在。"这个假设在此再次明白地包含了这样的意思，即从字面上看，一切——也就是所有可能的——事物都应该存在。在伪狄奥尼修斯的著作中，这个原则还要更为明显一些。它构成他的那种"爱"或"善"的神圣属性之概念的本质，这些拟人化的术语在他那里所指的意思，通常和这些术语在中世纪神学中出现时所指的意思是一样的，不是指同情，也不是指减轻人类的痛苦，而是指无法计量的和无穷尽的生产活力。神的多产不能想像为和人的多产一样真的具有情感，换言之，神的"爱"，在中世纪的著作中，基本上在于创造和生育，而不在于赎罪或神的天职：它是这样一种属性(用托马斯·阿奎那从雅典大法官[1]那里借来的纯粹新柏拉图主义的措词来说)即 non permisit manere Deum in seipso sine germine, id est sine pro-

---

* 选自诺夫乔伊著：《存在巨链》，江西教育出版社，2002。

① 原文为 Areopagite，出自 Areopagus，为雅典卫城旁边一座山头，是古希腊雅典贵族议会所在地。——译注

ductione creaturarum(神在自身中的持存不允许毫无生产,这将失去创造的产品)。这是这样一种爱,它的原始被爱对象可以说不是实际上有感觉的被造物,或者已经存在的道德力量,而是柏拉图的理念,它们象征性地被想像为追求现实存在之眷顾的人。

> 使万物都变善的爱,预先以流溢的形式存在于善之中,……使自身走向创造,就像使自己适合于产生万物的流溢物一样……存在的善把自己的善扩展到万物。因为善也就像我们的太阳一样,不是通过拣选或思想,而是仅仅通过存在,就照亮万物……仅仅通过它的存在,把自身的善的光束发射到万物身上。

在此,一个充满爱心的上天的圣父这种原始基督教概念的用语,已经转变成为一种流射说的辩证法的表达方式,而且应该提及的是:由于上帝的内在必然性而产生有限存在物这一点必然对应于上帝特有的无限的"流溢物",而且根据其含意也因此而被描述为不可避免地扩展到一切可能的万物之中。

在很久以后,但丁模仿这位雅典大法官的这些话语,以及马克罗比尤乌斯(Macrobius)的话语,像大多数神学家所做的那样,重复着柏拉图在《蒂迈欧》中的词句:认为善不可能隶属于"嫉妒",因而它必定是自我交通的。"但丁的诗句是:

> La divina bontà, che da sè sperne
> Ogni livore, ardendo in sè sfavilla
> Sì che dispiega le bellezze eterne.
> (神善是没有嫉妒的,
> 因为他内心的热量,迸射着火星出来,
> 用以散布他永久的美德。)①

正是在他对天使的等级制度之存在的解释中,但丁主要阐述了I'Eterno Nalor(永恒的价值)必然具有自我扩散的能量这个概念的含意。他甚至认为天使这一等级的存在物其被创造的数量也是无限的,或者无论如何是大于一个有限理智所能设想的。

> 自然使自己在数量上如此繁多,
> 但这个数目却从来不曾说出,
> 凡人的想像力也绝不能到达。
> 如果你注意到但以理所启示的东西,
> 你可发现它的,
> 成千上万数目的限度是秘密隐藏着的……
> 你现在看到永恒力量的崇高和广大
> 是因为他把自己制造成如此之多的镜子

① 译文据《神曲·天堂篇》第七篇,王维克译,人民出版社,1980,394页。——译注

镜子一旦打碎，他自己仍然保持原样。①

但是，和在别的地方明白说到的一样，这种神圣的善所固有的生产的必然性，并没有被限定在创造无限的精神存在物之内，它还扩展到不死的和有死的事物上，存在的喷射从它的根基处依据等级向下传递到所有具有潜能的各层次。

那些有死的东西和不死的东西，
都无非是理念的光辉
我们的主以他的爱把理念带进存在
……那生命之光
通过它自身的善重聚起它的光芒，
在一些新的实体之中，
如同在一面镜子之中，
它自身永远保持同一
从那里起它下降到最后的潜能
一步步蜕变成这样
它只造成那些短暂的偶然事件。②

这是对充实原则的一个相当明确的表达，因为如果连 ultime potenze（最终的潜能）都不能拒绝其存在的权利，在等级序列中的任何一个较高地位的潜能就更不能没有存在的权利了。而且，就但丁所追随的以及在此所假设的哲学而言，可能物的全部系列在逻辑上是先于创世的，对于一个“充实”宇宙而言，它是一种永远固定的程序，是上帝的“善”保证了这一程序的实现。

但是，在这些文字中，虽然它们不过是雅典大法官和别的许多人所关注的东西的诗意的说法，然而如果缺少权威性，哲学家似乎就会说，但丁接近于异教。确实，对中世纪的作者来说，充实原则的任何运用，不接近于异教是不可能的。因为这种观念，当它被基督教所继承时，就不得不去迁就从别的来源中引出的十分不同的原则，它妨碍基督教的原原本本的解释。要把它贯彻到那种似乎是它的必然含意中去，这就肯定会落入一个神学的陷阱，或别的什么东西中去。这种观念的冲突确实不会发生在那些极端的反理性主义者的身上。这种反理性主义者在中世纪末期的代表是司各脱主义者、奥康的威廉，以及别的一些人，他们坚持认为，神的任性的和不可思议的意志是一切价值区分的惟一的根据。如果你假设，一个东西，仅仅因为上帝意愿它，它就被做成善的（好的），上帝不意愿它，它就被做成恶的或不善的，那么在有关“善”的属性的含意上，你就根本被禁止进行推理。世界包含了那些凡是

---

① 参看但丁：《神曲·天堂篇》第二十九篇。——译注

② 参看但丁：《神曲·天堂篇》第十三篇，王译本 434 页。其中“新的实体”王译本译作“九个物体”。——译注

使它的创造者感到高兴从而把它注入世界之中的东西。然而，这意味着，被造物有哪些种类，或者说它们有多少，人们无法对此作出判断，除非依靠经验或天启。然而当某些人称上帝为"善"是基于这些人感到需要表明某物的意义，而且，某些继承了柏拉图传统的人，对那种认为事物的最终的非理性的信条感到一种厌恶时，充实原则不可避免地迫使它自己——仅仅遭遇到比它自身更强有力的相反的假定或需要。由于神的"善"明白地意味着创造性，即把现实性这一礼物授予可能的事物，因此说 ens perfectissimum(完满的存在)不是本质的善，就似乎既是非理性的，又是亵渎神灵的了。但是承认上述这种说法似乎又陷入了与司各脱主义者相反的极端之中，而且把所有的实在看成了原初理念的必然本性的必然推演的结果。这就导致这样的结论：上帝选择的自由必须通过否定但丁冒险接近的论断而得以坚持。也就是说，必须否定这样一个论断：创造性潜能的实际的实现会把必然性扩展到全部可能性的领域之中。

自奥古斯丁以后，由这样两个辩证的动机的对立所产生的内在倾向就明显地表现在中世纪的哲学之中。在 12 世纪，由于阿伯拉尔(Abelard)打算坚定地贯彻充足理由原则和充实原则的结论，问题变得公开和尖锐起来。因为这些问题是暗含在被人们接受了的关于神的善性的学说的意义之中的。阿伯拉尔明白地看到，这些前提导向一种宿命论的乐观主义。如果世界是"善的"和理性的世界根据(world—ground)的世俗表现，那么它必然是最好的可能世界；这意味着在它之中所有真正的可能性都必定会被实现。因此，它的特性或成分中没有哪一个会是偶然的，而万物都必定严格地是其所是。阿伯拉尔认识到这种结论可能带来的冲击，所以他首先声明他不愿采纳它；但是最终又使他的读者对他的观点坚信无疑。

> 我们必须问，对于上帝来说创造出比他事实上已经创造出的更多和更好的东西是否可能……我们是承认这一点还是否认它，由于二者择一的作法使我们得出的结论具有表面的不适宜性，这就使我们陷入诸多困难之中。因为如果我们设想他能够创造比他已经创造的东西更多或更少的东西来，我们就会说这大大地降低了他的至善，善所能产生的显然只是善的东西，然而如果有些善的东西上帝能创造却不去创造，或者如果他忍住不去创造某些适于被创造的(facienda，适于做的)东西，那么人们怎么会不指责他是出于嫉妒的和不公正而这样做的呢？更何况创造东西又不花费他什么劳动……由此得出柏拉图的最真正的论证，即他证明上帝无论如何也不能创造一个比他已经创造的更好的世界来。(引自《蒂迈欧篇》，30C)……神既没有做，也没有有意不做任何东西，除非由于某种理性的和至善的理由。尽管这种理由对我们藏而不露；正如柏拉图的别的话语所说的，凡是被产生的东西都是被某种必然原因所产生。除了有某种正当的原因和先于它的充分的理由，无物进入存在。这也是奥古斯丁的看法。他指出，世间万物都是由神圣天意所产生或安排，无物是偶

然的，无物靠运气。（引自《教义问答》LXXXIII，26）上帝对一切善的东西留心到这样一种程度，以至于人们说他创造个别事物是由于存在于它们之中的善的价值所促成的，而不是由于他自己的意志的（libitum 自由）选择……这是按照哲罗姆（Jerome）所说的，不是因为上帝想这样做而没有做，而是因为它是善的，他才想这样做。

阿伯拉尔说，因此，hoc volo，sic jubeo，sit pro ratione voluntas（这一决定，如此命令，是按照意志作出）的态度不应属于上帝，而仅仅属于人类，他们放纵他们自己心中的任性的愿望。从所有这些中——我省去的比这多得多——阿伯拉尔得出结论说，确实，对上帝来说，除了他实际上已经在某一时刻做了的或没做的东西而外，上帝做（或创造）或者不做（或不创造）任何别的东西都是不可能的，或者说除了事物以它实际的方式和时间被做而外，以任何别的方式，在任何别的时间去做任何事物，也完全是不可能的。ea solummodo Deum posse facere vel dimittere，quae quandoque facit vel dimittit，et eo modo tantum vel eo tempore quo facit，non alio.（因此上帝只能要么做，要么不做那些任何时候都做着或不做的事，并因此只做到实际做了的程度或时间为止，岂有它哉。）

因此，阿伯拉尔在差不多 5 个世纪以前就从柏拉图的前提中得出最具特色的斯宾诺莎的结论。换句话说，从这个前提中得出了它的真正的结论。他的学说与 17 世纪的这位犹太哲学家的密切关系可以从他在回答一个反对意见的特点中进一步看到，他说，这个反对意见是“最近提出来的”，这就是：

> 据说没有人会由于他不得不做某事和由于按必然而不是按意愿去行动，就认为应该把他做的事归之于上帝。这种诘难是完全无意义的。因为在此那出自他的本性或他的善的某种必然性是和他的意志密不可分的，我们也不能说这是一种强制，就像他被迫去做某件违背其意志的事那样……由于他的善是如此伟大，他的意志是如此完满，以致他并非不愿意而是自发地去做应该做的事。所以他越完满地因为他的本性而如此多地被爱，他也就越是因为那不是由于偶然，而是由于实质上和永远不变地所从属于他的这种善而受到赞颂。

从所有这些得出一个通常的乐观主义的论证，这个论证在 17 世纪和 18 世纪变得如此广泛地为人们所熟悉：关于这种最好的可能世界的善，不是存在于恶的缺乏之中，相反是存在于它们的在场之中，也就是说，存在于阿伯拉尔称之为需要这些恶的 rationabilis varietas（合理的多样性）的实现之中。为了支持这种观点，像我们所知的那样，他本可以引用有力的权威：

> 毫无疑问的是，万物无论好坏，都是从一个最完满安排的计划中产生出来的，它们在一种不可能有更合适的方式的方式中发生并且它们相互适应。因此，奥古斯丁说，由于上帝是善的，恶应该不存在，除非恶应该存在是一种善。因为根据他意愿那些善的东西应该存在的同样的理由，也就是说，善的东西的

存在是合适的(conveniens 适当的)这一理由,所以他也意愿恶的东西应该存在……所有这一切作为一个整体有助于给他带来更大的荣耀。因为就像一幅画,如果某些本身是丑的色彩被包含在画中,比起画中仅有一致且单调的色彩来,这幅画常常是更加美丽和值得赞美一样,因此,从一个混有恶的东西出发,世界会表现得更加美丽和更值得赞美。

但是,虽然论证的前提很少能被最正统的神学家所否定,结论却也很少能为他们所认可。阿伯拉尔曾经有失慎重地把那些几乎为所有人接受的原则的决定论的和唯信仰论的含义明白地表达出来。这是克莱尔沃的贝尔纳(Bernard of Clairvaux)责备阿伯拉尔为异端的原因之一。他说:"神不应该制止恶。因为由于他的慈善,每一件这样发生的事都是以最好的可能方式发生的。"彼得·伦巴第[①]在《教父名言录》(*Liber Sententiarum*)这本许多世纪以来作为神学学生的主要课本的著名的语录简介中谴责了阿伯拉尔有关这些观点的推理,而且对这种推理加以严厉的驳斥。那种主张世界是如此之好,以至于不可能更好的说法,"是使被造物等同于造物主",只有造物主的完满性才是可以被合法主张的。无论如何,如果承认世界是不完满的,就会得出有些可能的存在物和善是没有实现的,以及"上帝本来可以创造别的事物以及可以创造比他已创造的更好的事物"。从今以后,人们认识到:接受某种严格的乐观主义或者充实原则,或者是作为这两者之基础的充足理由原则是不允许的。

然而,虽然在中世纪起支配作用的哲学不可能论及这些原则,但没有它们也不行,而且在它们特有的假设之间的冲突——这种冲突在阿伯拉尔那个时代采取了公开争论的形式——仍在个别思想家的心中以内在对立倾向的形式继续证明着自身。没有什么能比重温那些伟大的经院哲学家中这位最伟大者对这些问题的意见能更好地阐明这一点了。通过它我们将既看到传统学说中的这种内在张力给他带来的困惑,同时也看到这种张力迫使他对那种巧妙独创却无用的逻辑手段所作的重新分类。

托马斯·阿奎那似乎首先毫不含糊地和无条件地肯定了充实原则。

每个人都希望他所意愿和热爱的东西就其自身的目的而言是完满的,因为就我们所热爱的事物自身的目的而言,我们希望尽可能多地增殖。但是上帝为了自身的目的意愿和热爱他的本质,而这种本质自身是不能增加或增殖的。它只能在它的相似物中增殖,这种本质是被许多相似物所分有的。因此,上帝愿意事物增殖。因为他愿意且喜欢他自己完满。……然而,上帝在意愿他自身中意愿一切在他之中的事物,而万物通过它们的型(rationes)以某种方式预先存在于上帝之中。因此,上帝在意愿自身中意愿他物……进而,这意愿

① 彼德·伦巴第(Peter Lombard,约 1100 年—1160 年),出生于意大利,任巴黎主教。所著《教父名言集》收录了大量教父和神学家语录并加以评价。——译注

导致理解。但是上帝是在首先理解自身中理解所有的他物。因此，同样，上帝也是在首先意愿自身中意愿所有的他物。

就像现今罗马天主教的一位评论家在评论《反异教大全》(*Summa contra Gentiles*)时所说的那样，"这种孤立地被采纳的学说看来可能是要证明：上帝愿意他理解为可能的万物存在，而且他必然地愿意他自身之外的诸事物的存在，因此必然创造它们"。这段话有可能不仅仅指这个意思，但是和阿奎那在别的地方所接受的假设联系起来看，它不可能有任何别的意思。按照斯宾诺莎的说法，所有可能的东西"都受一个无限的理解力的影响"，并且的确一切可能的东西都从属于它的本质。因此一切可能的东西也就是所有真正可能成为上帝意志之对象的可能之物的总和，也就是成为创世活动之对象的一切真正可能的东西之总和。托马斯当然不能承认这一点，他是不得已才承认绝对意志的自由的。"necesse est dicere voluntatem Dei esse causam rerum, et Deum agere per voluntatem, non per necessitatem naturae, ut quidam existimaverunt."(必须证明神的意志是事物的原因，且神的推动是按照意志，而非按照自然的必然性，使事物产生出来。)因此，创世就被限定为从理念中作出的一种选择。为了把那种不排除"善"的必然性排除在神的选择活动之外，托马斯首先在绝对的必然性与假设的必然性之间引进了一种区分——这几乎肯定是莱布尼茨和沃尔夫学说中类似区分的来源——上帝的意志虽然总是选择善，不过选择这种善"是因为它和上帝自己的善相合，而不是因为这种善为上帝自己的善所必需"。这是一个经不起推敲的区别。选择别的善而不选择更大的善，按照托马斯主义的原则，这既和神圣本质的概念相冲突，也和意愿的概念相冲突。而且无论如何，这种论证承认：所谓较大的善，在此指的就是最大数量的可能之物，在事实上被选择了。托马斯因此而增加了一个进一步的和极富特色的推理，这个推理的结果只不过是对他先前曾经表述过的结论的否定。

> 由于被如此理解的善是意志的恰当对象，而意志可能盯住被善的概念在其中得以实施的理智所想像的一切对象，因此，虽然像这些对象一样的任何事物的存在都是善的，而它的不存在就是恶的；但是一个事物的不存在也有可能成为意志的对象，尽管由于附属于它的某种善的原因，而不具有必然性。因为对一个事物的存在来说，这是有用的，即使是以其余某物的不存在为代价。因此，这个意志天生不能希望它不存在的惟一的善，是那种它的不存在将会同时毁坏善的概念的善，而这种善只能是上帝。因此这种意志天生能够意愿除上帝之外的任何事物的不存在。但是，按照意志力的充实性，在上帝之中是有意志的，因为在神之中，万物都毫无例外地以完满的方式存在。因此，他能够意愿除他自身而外的任何存在的不存在。当然，他不是出于必然而去意愿他自身之外的别的事物的。

因此，虽然神的理智想像出无限多的可能事物，但是神的意志也不会把它们全

都选上，有限事物的存在因此是偶然的，而且它们的种类的数量也是任意的。

但是，依据这种论证，这位大经院哲学家试图逃避他的另外一些危险的结论，这些结论同样明确地肯定了前提与它自身以及与他体系中某些最重要的原则的不相符合。这种论证宣称：任何事物的存在，就其为可能的而言，确实是一种善；神圣意志总是选择善，但是他的完满性允许（或者要求）它去意愿某种可能的因而是善的事物的不存在。因此，毫不奇怪的是，在后一段话中阿奎那再次回到原来的论题，即上帝如果是善的或理性的，就必定按照他自身力量的大小——这只可能指其力量是无限的，虽然处在被某些事物的逻辑上的不可能性所强制的限制之中——去产生多样性。奥利金曾联系到他的灵魂预先存在的学说宣称：上帝的善曾在其第一次创世中就通过创造了一切在精神上和理性上相同的被造物而得以表现出来了，而在它们之中存在的不平等是这些被造物各自运用其自由选择的结果。阿奎那认为这种看法显然是错误的。“创世中最好的东西是宇宙的完满性，这种完满性在于事物的有序的多样性……因此被造物的多样性不是产生于功过的多样性，而是被第一动因最初所意愿。”为此提供的这一证明由于高度经院化的方法和潜在于其中的革命性的含意之间的鲜明对比而更具冲击性。

> 由于每个动因都试图在结果上引起它自己的相似物，就这种结果能够达到而言，一个动因越是完满地这样做，它自身也就越完满。但是上帝是诸动因中最完满的。因此，就适合于被创造的自然而言，应该说上帝在创世中最完满地引起了他的相似物。但是被造物就它们被限定为某种被造物而言，它不可能达到与上帝相似的完满性，因为由于原因大于结果，所以那种存在于原因中的东西，作为一种东西，只能在其结果中以一种复合的和多种多样的方式被找到。因此，复多和变化在创世中是必要的，到最后，上帝的完满相似物可能按照它们的程度在事物中被发现……（进而）如果任何其力量扩展到各种结果之中的动因只是产生出这些结果中的一个结果，他的力量就不会像创造许多东西那样被完满地实现。但是由于主动的力量变成了现实性，其结果也就获得了动因的相似物。因此，如果仅仅只有某一等级的结果，上帝的相似物在宇宙中就会是不完满的……（再者）类的善高于个体的善，就像形式高于质料一样。因此，类的增加比起某一个种类中的个体的增加会使世界中的善增加得更多。宇宙的完满性不仅需要众多的个体，而且需要多种多样的类，而且因此需要多种多样的事物的等级。

即使是那些对这段话毫无批判眼光的读者，也必定看得很清楚，在此天使博士（指托马斯——译注）仅仅根据某种不一致就再次在它的又不合适的形式中拒绝接受充实原则，因为他像所有正统神学家一样，坚持主张，神的力量不仅扩张到“各种各样”的结果上，而且扩张到“无限”的结果上。用“许多”去取代“所有可能”是从这个前提不仅允许而且要求的结论的明显倒退。

因而，在此，或者在托马斯·阿奎那别的著作的同类段落中所说的话，可能成为后来金和莱布尼茨在他们的神正论中所运用的论证的直接的来源，也是某种价值理论的直接来源，这种理论像为18世纪的作家所继承的理论一样，会产生一些重要的结论——诸如关于存在的多样性的内在的和至高的价值的论题，以及那些认为不管它们在等级系列中的次序如何，在宇宙中被实现的本质越多，它也就越好的假设。因而托马斯说，如果世界不是由善的事物和恶（在缺乏善的意义上）的事物所形成。

> 各种可能等级的善都不会被充满，任何被造物也就不会像上帝那样比别的东西更卓越了。因此，如果缺少事物据此才成为不相同的和不平等的那种秩序的话，创世就失去了至美（Summus decor，最高的美）……如果在事物中有某种无生命等级的平等，那就会只有一种被创造的善存在，这对创世的完满性将是一个明显的损害……从事物中完全排除它们的缺乏善的可能性，这不是神圣天意的事。因此凡是可以缺乏的东西，有时也就会缺乏，而善的缺乏就是恶。

在“一个没有恶的世界不如一个实际的世界那么好”这样一个明显是冒险的论题面前，这个大经院哲学家并没有什么犹豫。他宣称：这样一些人的推理是错误的，他们说，“由于一个天使比一块石头好，所以，两个天使比一个天使加一块石头好……虽然一个天使，孤立地考察，是比一个石头好，然而两个自然物就比仅仅一个自然物好。因此，一个包含了众天使和别的东西的宇宙要比一个仅仅包含了天使的宇宙要好。由于宇宙的完满性实际上是按照宇宙中自然物的多样性的比例来获得的，因此，善的若干个等级都被充满。而且不是按照某种自然物的个体的增加的比例被充满的”。

从所有这些来看，很明显人们几乎不能和一个现代令人钦佩的从事托马斯主义体系研究的作者说到一起去。托马斯主张，由人来认识“那种与上帝相等同的至善”，是“世界存在的惟一理由”。宇宙是它自身存在的理由，这是这位伟大的多米尼克派的哲学家理论中的一个同等实质性的要素；也就是说：“事物的有序的多样性”，理念的现实化，本身就是某种目的，是一种不仅有助于人的得救，而且在任何蕴含着事物相互之间，或者甚至是事物与其起源之间差异的丧失的意义上，实际上是一种与把这些被造物“同化”为任何事物都不相容的目的。

或许也正是在这里，我们找到（把这种思想）传递到18世纪的不同作家中去的重要媒介，这些作家从新柏拉图主义出发为狮子对待驴子的方式——以及狮子的创造者的正当性辩护。Non conservaretur vita leonis, nisi occideretur asinus.（如果不杀死驴子，狮子也无法求得生存。）“不允许被造物按照它们各自本性的模式行动，这一点是和一个神圣统治者的理性不相一致的。但是如果让被造物这样行动的话，又会在世界中产生毁灭和恶，因为事物由于它们相互之间的矛盾与对立，它们是相互毁灭的。因此这种就那些不可能是道德上的恶的东西而言的冲突和痛苦

的恶，也是天意不应当完全从它所统治的事物中排除出去的一种恶。”

所有这些试图把恶解释为必然性的说法显然都暗含着乐观主义。一假设用来证明一种给定的、作为最好的可能世界的一个成分的恶在逻辑上是不可避免的证据，除非设定这个宇宙实际上是而且必定是最好的可能的宇宙，否则将是没有必要的。然而，托马斯在此无疑是回忆起阿伯拉尔的命运，因而再一次地改变了他的立场；[①]同时我们亲眼目睹了一位伟大的才智之士的痛苦景况，他力图通过欺骗性的或绕圈子的划分来逃避其自身原则所导致的结论，只是在最终才得到一个明显的自相矛盾的结论。当他直接面对阿伯拉尔的问题 utrum Deus possit meliora facere ea quae facit(上帝是否具有通过任何事实来进行制作的善?)时，托马斯首先公正而有力地阐述了那种他将要拒绝的观点(在已被接受的学说或权威的基础上)的论证。如果肯定地回答这个问题，看起来显然是相当于否定神做着那些他 potentissime et sapientissime(在力量和智慧上)能做的一切东西，这当然是不能否定的。而且，同时我们还听到某种对《蒂迈欧篇》中的论证的无止境的重复。“如果神可以创造比他已经创造的东西更好的东西，而他又没有这么做，他就是嫉妒的，但是嫉妒完全不为神所有。”对于这些考虑，托马斯通过一系列的区分来回答。一个给定了种类的个别事物不可能比它的类的本质更好，因此一个数的平方就不可能比它所是的更大，因为如果它是更大，它就不是这个数的平方数而是别的数了。这显然是对真正问题的文不对题的回答。看起来更为要紧的是用“更好”这个词去指行为者的行为方式(modus ex parte facientis 部分行为的方式)和用它去指被做或被产生的事物的特性(modus ex parte facti 部分事实的方式)这之间的区别。按前一种意义，这句话必定被认为说的是“神不可能以更好的方式去做他已经做过的事情”，而按后一种意义，其反面必定是断言：“考虑到它们的偶然性而言，神能够给他创造的事物一个比他已经创造的事物更好的本质特性。”这种区分，虽然对于一个司各脱派的人来说是可能的，但是它和托马斯所最坚决地持有的信念是不相一致的。它暗示了一个行为的“善”，无论神怎么做，都是和被做的或打算做的事物的客观特征完全不相干的。最终，就连这个精敏博士[②]的机智也无法把他从一个由三个命题形成的论证中救出来，这三个命题中的第三个是对第一个的正式否定。

> 人们应该认为，这些东西被假设，整个宇宙不可能比它所是的更好，因为这是上帝安排给事物的非常合适的秩序，宇宙的善就存在于其中。如果这些东西中的任何一个(单独的)是更好的，那么构成整体秩序的比例就会被损坏……不过，上帝可以创造除他已创造的东西之外的别的东西，或者给他已经创造的东西加上别的东西，而且这别的宇宙会是更好的。

---

① 阿伯拉尔因锋芒毕露而遭到当时的教会的迫害，被宣布为异端。——译注

② 邓斯·司各脱号称精敏博士。——译注

托马斯·阿奎那把一个完全明确的关于连续性原则的论断与他那以谨慎的、犹豫不决的、然而又是不会弄错的探讨充实原则的方法结合在了一起。写作了*De animalibus*(《论动物》)的大阿尔伯特(Albertus Magnus)已经确定"自然如果不产生各类之间的中间物就不会使(动物的)类分离开来,因为自然不会从一个极端跳到另一个极端 nisi per medium(除非通过中介)"。托马斯因此仔细研究了"存在间的奇妙的联系。(connexio rerum[事物的关联])""这种联系是自然揭示给我们的。较高类的最低成员总是被发现与较低类的最高成员相接近(contingere[相毗邻])"对此我们可以借用亚里士多德的说法,引证他关于植物型动物的最常见的例证;托马斯对这种思想最基本的运用是运用在身心关系上。物质的东西,物质的类(genus corporum物体的种类),在它的类的最高的东西中,也就是说在人中,过渡为精神的东西。人的构成是"aequaliter complexionatum(均匀的复合体),它在均等的程度上具有物质和精神这两类东西的特征,因为它达到了高于身体的类的最低成员的地位,也就是说人的灵魂是处在理智存在物的系列的底层。因此,人们认为,它是有形事物和无形事物的地平线和分界线"。因而,连续性原则的压力甚至在整个中世纪都趋于缓和传统的尖锐的身心二元论,虽然并未克服它。关键在于这种原则在后来的那些具有最高名望的神学家们那里又不断复现——例如,在库萨的尼古拉那里:

> 万物无论它们怎么不同,都是连接在一起的。在事物的类别中,在较高的东西和较低的东西之间有一个使这两者会聚在一个共同的点上的联结之处。在物种中也有这样的秩序;一个类别中的最高的物种与紧挨着的上一个更高的类别中的最低的物种相合,目的是为了使世界能够成为一个完满的连续的世界。

为人们所接受的"哲学的"、不同于宗教教义的,关于天使存在的论证,是建立在存在之链的必然充实和连续的假设的基础之上的;显然可能存在着高于以人为代表的等级的有限存在物;如果这样的存在物实际上不存在,那么在存在之链中就会有欠缺的环节,即使一个超自然的天启不能使我们确信这种缺环的存在,自然理性也可以先验地认识到这些天国军队存在的现实。许多世纪以来,这种说法——可以想见——不断成为了为确信"精神被造物"这一信仰辩护的主要理由。托马斯·布朗先生[①]在《一个医生的宗教信仰》(*Religio Medici*)一书中声称,"对我来说是这一个谜,即在关于精神物的存在的问题上,何以有如此之多的有学问的头脑,会这么久地忘记了他们的形而上学,而且损坏了存在物的阶梯和等级序列。"甚至在18世纪中期,诗人杨(Young)在连续性原则中也发现了人类灵魂不死的证据,以及纯粹的或永恒不变的无形体的被造物存在的证据:

> 彻底审视自然,看看它那所有美妙的分级,

---

① 托马斯·布朗(1650年—1682年),英国医生,作家。上述作品在当时曾引起轰动。——译注

它的等级序列是以多么细微的层次伸展，
每个中间的自然物在每个端点上相接，
把在它之上的和在它之下的相联结，
……但是，如何保持
这个链条不被打断而向上直到天国，
那无形体生命的王国？那至福的王国，
在那里死亡不再起支配作用？假定一种被造物
一半有死，一半不死；一部分是尘世的，
一部分是永恒的；假定人类的灵魂
是永恒的；或者在人类之中这个系列终结了
宽宽地张着大口的裂缝，不再连结，
审视的理性踌躇不前，她的下一步缺少支持，
努力攀登时，她就从她的构想中跌下。

但是，在杨的那个时代，那种认为在一个理性的序列中，不可能有缺环的设想主要被转向另外一个完全不同的方向，以获得完全不同的结论。但是，人们如此坚持从充实原则中得出的这种论断，以致我们发现在19世纪50年代维克多·雨果(Vitctor Hugo)还以华丽的言辞对它加以详细论述：

Comme sur le versant d' un mont prodigieux
Vaste mêlée aux bruits confus, du fond de l' ombre,
Tu vois monter à toi la création sombre.
Le rocher est plus loin, l' animal est plus près.
Comme le faite altier et vivant, tu parais!
Mais, dis, crois—tu que l' être illogique nous trompe?
L' échelle que tu vois, crois—tu qu' elle se rompe?
Crois—tu, toi dont les sens d' en haut sont éclairés,
Que la création qui, lente et par degrès
S' élève à la lumière…
S' arrête sur l' abime à l' homme?

(正如在一座神奇的山峰的边坡，
你混杂在隐约的噪声和阴影的深处，
你看到昏暗的造化降临头顶，
岩石很远，动物很近，
你就像高傲、活脱的屋脊那样出现，
可是，告诉我，你是否相信非逻辑的存在会欺骗我们？
你眼前这架梯子，你是否相信它会崩溃？

作为拥有天国感觉的你，
你是否相信那造化会慢慢地，一步一步地
迎向光明……
它是否会止于人之深渊里?)

这种暗含着有关存在的不合逻辑性的设想，难以为人们承认，这个等级系列通过比人更高的无数的层级延伸着：

Peuple le haut, le bas, les bords et le milieu,
Et dans les profondeurs s' évanouit en Dieu!
(让上层、下层、边缘和中央都住上人，
在更深远之处热衷于上帝吧!)

让我们返回到《神学大全》的作者那里，我们现在可以对有关充实性和连续性原则的观点作一个总结。我们已经看到，他随意地运用这两个原则作为前提。无论何时它们都服务于他的目的；当这些原则似乎有可能导致他承认可能王国与现实王国的完满对应这一异端邪说，而且这种说法又意味着宇宙决定论时，他凭借那些精细的、欺骗性的，或与这种说法所包含的宇宙决定无关的区分来逃避它们的结论。所有正统的中世纪哲学，除了那种激进的反理性主义的类型之外，都是站在同样的立场之上的。只有两个可能相容的观点——一种是邓斯·司各脱的观点，另一种是后来以布鲁诺和斯宾诺莎为代表的观点。那些拒绝前者——也就是认为惟一的选择是承认创世是一种非理性的任性的人们的观点，这种观点肯定神的内在固有的"善"，并接受在此之中隐含的充实原则——的进退两难的哲学家们，只有通过对显然出自他们自己前提的结论采取明智的忽视态度，才有可能逃避另一方的抵触。

这种我已经在基督教的经院哲学家们那里阐明了的充实原则的推理，当然不是他们的专利，在穆斯林和犹太教的中世纪哲学家的著作中也就有与之相类似的说法，例如阿威罗伊(Averroes)写到：

> 为什么上帝创造的植物灵魂和动物灵魂不止一种？其原因就是这些物种大多数其存在都是建立在完满性(完全性)原则之上的。某些动物和植物之所以被视为存在着，仅仅是为了人，或者是互为目的；有些别的东西的存在就不能假设是为了人的目的，比如对人有伤害的野兽的存在，其目的就不是为了人。

在中世纪的思想以及在它之前的新柏拉图主义中，有一种更有意义的，虽然往往是不怎么明晰的内在冲突。这种冲突同样应归咎于充实原则与那些为人们所接受的一组重要的假定中的其他成分的结合。这是在两种不可调和的善的观念之间的冲突。人类最终的善，像几乎所有西方哲学家一千多年来同意的那样，在于对神的本性的同化与接近的某种方式，无论这种方式被定义为模仿、沉思还是陶醉。有关神的属性的学说因而也就成为一种有关终极价值之本性的理论，而且因此而变得重要得多了，上帝的概念同时也就成为人类生活目标的界定。绝对存在完全不

同于自然中的被造物，然而它却是 primum exemplar omnium（万物的原始蓝本），在其中人类因此会发现作为自己要达到目的的上帝，就像我们已经指出过的那样，不是一个而是两个。他是善的理念，然而他也是善行的理念，虽然这第二种属性在名义上是辩证地从第一个属性中推导出来的，然而没有哪两个概念可能比它们更相反对的了。一个是对一、自足性以及不动心的某种神化，另一个则是对多样性、自我超越以及生殖力的神化。用彼得·拉穆斯（Peter Ramus）[①]的话说，一个是 a Deus omnis, laboris, actionis, confectionis non modo fugiens sed fastidiens et despiciens（一切功劳的上帝，行动的上帝，不但回避，而且厌恶和蔑视终结的上帝）；另一个是《蒂迈欧篇》中和流溢理论中的上帝。一个上帝是"还在上面"的目标，是有限灵魂通过它从所有被造物转向，返回到通向永远不变的完满性的上升过程的目标，只有在这种完满性中灵魂才能找到休息之处。另一个上帝是那种下降过程的源泉和赋予活力的能量，依靠这种下降的路程，存在向下流动，通过所有可能性的层级而下降到最底层。我们已经指出调和这两个概念的纯粹逻辑上的困难，但是逻辑上的困难，就思想的最终目标而言，并不给中世纪的思想家造成多大的烦恼。coincidentia oppositorum（对立统一）的概念，在上帝中两个极端相遇的概念，是几乎所有中世纪神学的一个实质性部分，就和它曾经是新柏拉图主义的重要部分一样。那种被迪安·英格（Dean Inge）巧妙地称为"在精神世界中概念的流动性和相互贯通性"的东西，或者用更通俗的话说，也就是人们说到上帝时自相矛盾的可容许性甚至是必然性，是一种通常充分被认识到的原则，虽然这种特权通常并没有扩展到神学的反对者那里去。这种原则的运用在心中所留下的轻微不安可以被这样一种解释所缓解，即这种表面上矛盾的说法通常是用在 sensus eminentior（卓越的感觉）之上的，而经院神学家们往往就是如此解释的——这就是说，这些说法并没有它们的普通的含义，也没有人心灵所能理解的任何别的含义。但是，在此处与我们有关的中世纪的思想中的内在倾向不仅仅是一种为同样的思想家所主张的两个思辨的观念之间的不一致，它也是两种实践的观念间的差异。这可能似乎很容易得出这样的论断，即神的本性看来必定是与我们不相容的形而上学的属性。但是在人类的实践中要想调和那些看来是必定与我们不相容的价值概念是不可能的。没有办法从多飞跃到一，那种完全被限定在与被创世界的相反的语词中的对完满性的探求，也无法与那种喜欢多样性，且在由一产生多的流溢中显现自身的善的模仿物有效地相协调。这种计划是要求从一切"附加在被造物之上"的东西中脱离开来，而且在对不可分的神的本质的出神的沉思中达到癫狂状态。另一种计划，如果要对它加以系统的陈述的话，就会是召唤人们在某种有限的范围内参与到上

---

① 彼得·拉穆斯（Peter Ramus，又作 Peteus Ramus，1515—1572），法兰西学院哲学与雄辩术教授。后被正统基督教会迫害致死，曾改编亚里士多德的《逻辑学》。——译注

帝的创造激情中去，在获得事物的多样性和世界的丰富性的过程中有意识地进行合作。人们将会在注视创世的光辉或好奇地追溯它的无限变化的细节时的无利害关系的快乐中找到至福。人们将把一种生动的生活置于沉思的静观之上；而且或许人们将想像创造性的艺术家的主动性，他既爱着、模仿着又扩展着可感世界的“有序的多样性”，把它作为人类生活中最类似神性的生活模式。

但是，在中世纪早期，这些含意虽然清楚地包含在被接受的学说群体的某一方面之中，但其最大部分却仍然没有起作用。由于两种价值理论不能实在地调和起来，中世纪的基督教哲学，就像它之前的新柏拉图主义一样，被迫在它们之间作出选择。当然，它们选择了第一种理论。正是善的理念，而不是一个自我超越和生育性的善行的概念，决定着教会的伦理学说（至少在她的十全十美的理想中是如此），而且形成了一些有关人的主要目的的假设，这些假设支配着欧洲思想直到文艺复兴时期，而且除此之外也在正统神学中，在天主教和新教的神学中起着支配作用。只有“向上的路”才是人们能够在其中期望善的方向，即使那从全部永恒中已经完满地具有了作为人类追求对象的善的上帝，人们还是坚持认为，他的主要的善是在“下降的路”上发现的——在阿雷奥帕吉特（Areopagite）的奇妙和意味深长的警句中，人们曾“被善行和情感以及爱所欺骗，被引导从他的高于一切和超越一切的高位，下降到在一切之中的存在”。一切有限之物向往的圆满，人们有意力求达到的圆满，将返回到且保留在统一体之中，而这种统一体却并不而且根据其本质也不能保留在自身之中。

Hic est cunctis communis amor,
Repetuntque boni fine teneri,
Quia non aliter durare queant
Nisi converso rursus amore
Refluant causae, quae dedit esse.
（万物都趋向于上帝，
路有许多条，而目的却只有一个，
因为虚无将持续，除非它回头
转向上帝的方向，并渴望
甘泉重新涌出，
从那里他的存在首次彰明。）

而这种 amor che muove il sole e l' altre stelle（推动万物趋向上天的爱）的看法是对那种在产生天上和地下的事物之多样性时显现自身的爱的否定或颠倒。托马斯·布朗先生（像一个作家曾经评论过的）却不断重复着通常的经院哲学的假定，当他写到：“事物当它们从一中退出来时，它们就越接近于不完满和丑陋，因为它们把它们的愚钝认作它们的完满性，而且把它视为最近地接近上帝的道路。”

虽然隐含在充实原则之中的这个价值图式，其绝大部分在中世纪的哲学和宗教中没有得到发展，然而由于它是这个接受下来的传统中的太具实质的部分，以致不可能完全不明说地保留下来。它和相反的善的概念之间的冲突，甚至在最正统的神学家那里有时也明显地表现出来。因此，奥古斯丁在一个奇妙的章节《论形体之美》(*De pulchritudine simulacrorum*)中认为："上帝的最高技艺"表现在用无去造成的事物的多样性中，而低劣的人类技艺则表现在复制这种多样性的有限能力上，或者表现在自然物体的，例如人的身体的 numerositas(数)上。奥古斯丁因此似乎接近于从充实原则中派生出一种美学理论来，他认为艺术的功能，就是尽可能精确地模仿或符合这种被创世界的多样性。这种论证中显然包含的这种看法确实是一种对神的模仿(imitatio dei)，因而是同样卓越(par excellence)的一种宗教方面的运用。但是，在此这位圣徒对照其自身，激烈地返回到禁欲主义和他的学说的彼岸世界那一方面去。"创作这样一些(艺术)作品的人并不值得受到高度尊重，那些在它们之中得到快乐的人也不值得受到尊重。"因为灵魂如此专注于较小的事——即用有形的手段做成的有形的事物——之上时，灵魂就会忽视派生出这些力量的最高智慧。因此，奥古斯丁被纠缠在这样一种不合适的结论中，这种结论认为，作为造物主的上帝不应该被模仿，人类按一定程度参与其中的某种神的力量不应该为他们所运用，而且在其中只有"善行"这种神圣属性被表现出来的创世并不应该得到欣赏。在中世纪后期艺术的全盛时期，这种态度虽然没能被正式抛弃，然而显然已日益成为不合适的了。而且我们已经发现，甚至那位作为 14 世纪的一个正统的和神秘主义的诗人但丁，也不能不强调艺术家的工作与创世的神圣天职之间的密切关系。按照亚里士多德的说法，由于艺术是对自然的一种模仿，又由于自然是上帝的完满性的显现，所以，我们可以得出结论说："你的艺术可以说是上帝的孙子。"(vostra arte a Dio quasi è Nipote)(但丁《神曲·地狱篇》第十一篇——译者注)在文艺复兴时期，中世纪观点中的这一方面完全成为那个时期的共识。"Non merita nome di Creatore"(没有什么有价值的东西不是神的创造)，塔索(Tasso)骄傲地说，"se non Iddio ed il Poeta"(如果不是归功于艺术家的话)。而且布鲁诺也写到："神以多种多样事物的多种表现形式，以所有天才的多种成果为乐，因为在它们所是的万物之中以及由它们所形成的一切表现形式中有着巨大的快乐，就像在操心它们的存在和给予秩序以及把它们造出来时有着巨大的快乐一样。"

在其伦理学的关系上，对神的形象(imitatio dei)的这两种想法的含意之间的冲突在托马斯·阿奎那那里也许已经被明白地看出来了。他经常宣称，"如果被造物不仅是善的，而且还能帮助别的东西善，那比起只是自身完善来，它就更接近于上帝的形象一些"。因为上帝的善"流溢出自身"。正是因为这个理由，在别的东西中，"在被造物中有复数和不平等"就是合适的；如果所有的东西在一切方面都是平等的，那就没有什么东西"能够帮助别的东西进步了"。当然，最后，人的真正完满并不在于——这对于托马斯与对于奥古斯丁同样重要——与那种人可以把善传递

给它的被造物相关的事情上，而在于在对人不能把善传递给他的上帝的沉思中对个体的整体意识有造化的吸收上。

如果我们回转到一个典型的17世纪的柏拉图主义者那里去，我们就可以看到，在关于神的这两种同等的柏拉图主义的概念，因而也就是善的概念之间，同样的冲突仍然继续存在，而且甚至是以更加尖锐的形式存在。贝默顿的约翰·诺里斯(Jone Norris of Bemerton，1657—1711)几乎以同等的爱好仔细研究了暗含在某种绝对的和完满的存在者的观念中的永远自我包含和永恒自我扩散的思想。一方面，神是"普遍的充实，他的幸福在他自己的范围内达到顶点，他在完全自足的基础上维持自身。而且，他是他自己的目的和核心。"但是另一方面，

> 神的本性，像在神的意念和概念中一样，也像在真理和现实中一样，包含着绝对的和无限的完满；因此，也就包含了某种仁慈的和爱交通的气质，这就是一种完满的存在性。神的本性的最为卓越之处并非仅仅表明他是爱交通的，而且表明他是所有存在物中最爱交通的和自我扩散的。因为像所有的物种一样，一切程度的必然性的卓越的必需之物也都包含在一个绝对和无限完满的存在之中……神的本性的这种卓越的爱交通的性情，通过波菲利的存在的等级系列被典型地表现出来，而且被它神秘地加以示范。

因而诺里斯在他的《关于创世的神圣赞美诗》(*Divine Hymn on the Creation*)中高兴地和热诚地渲染《蒂迈欧篇》中的论题：

> 爱，高尚的爱，敞开(上帝的)丰满的胸怀，
> 唤醒在那里酣睡的理念，
> 唤醒它们的美，对其展示，
> 上帝微笑地观看着
> 他的永恒想像的和谐的
> 适当的形式；
> 他看到这是善和公正，以及被赐福的初期的教义：
> 你们这些存在的种子，住在你们美妙的内部的
> 一切可能事物的形式，
> 显现出来吧，并把你们的创生之力展示出来。

因而诺里斯发现，要看出作为理念世界摹本的宇宙是如何由于附加了存在的尊严就被提高了，这是困难的，一个借此来表明它的作者中意的和宠爱的优点并值得对他赞美的宇宙可能会是一个不值得人类高兴的对象。

> 如果说被造物的美和多样性是如此值得看重，以至于应从创造了它的神那里受到嘉奖的话，那么什么是不能由它引起的我们的爱和满足呢？那种只能使上帝愉悦的东西很可能被设想为使人满足的东西，凡是造物主在其中感到高兴的地方，人们会认为，被造物也有可能在其中心安理得。根据这样一些

考虑，当单独注意时，我有时几乎被说服而认为在上帝的创世中有足够的善。如果这些善被聚集一起，而且充分地享用，它们对于运用我的整个的爱的活动和确定我的灵魂的全部力量就是足够的了。

的确，甚至在这里，彼岸的情绪最终都占了上风，没有什么被造物能使人类感到满足：

当我考察经验，比较我的本性的渴望和被造物的善时，我被迫得出结论：虽然上帝的创造物……全都完善到足以提供令人高兴和赞赏的程度，但是它们却不能捆住人的灵魂和给它以停泊的港湾……在被造物中，可以找到某种盛宴，至于说到完全的满足，以及我们所期望的结局，大海说，它不在我之中；深渊说它不在我之中；上帝曾经做过或曾经能做的一切，都将证明不足以达到这个目的，而且都得归于智慧的《传道书》那判决性的格言之下：虚空的虚空，一切都是虚空。

诺里斯没有就此停止，他继续说，在有限的事中，甚至连我们的一点点善都找不到，天堂的美将不仅是我们人类爱的终极的对象，而且是惟一的对象。

我们的爱的无论哪一部分，不纳入到这一渠道就必然会不可避免地专注于一些不相称和不能令人满意的目标，因而这种爱也是令我们不能满意的手段。因此，就我们的幸福的完满性而言，这个目标必定吸引我们的全部情感于它自身，只有它能使这些情感满足……（就像）眼睛不仅爱超越于别的事物之上的光线，而且也以其余的虚无为乐一样。

诺里斯承认，这无疑是一个在这种生活中并非总是行得通的关于完满性的意图。“这是那些精神坚定的人所特有的殊荣和幸福，他们如此沉浸在对不朽永在的领悟之中，如此永久地陶醉于神圣之美的壮丽之中，以至于他们没有精力转向任何别的对象一边”，但是，我们甚至在今世也能够接近这种对彼岸善的全神贯注，而且我们越是接近于这样做，“我们所遇到的失望和不满就越少”。

当然，有一种用来在某种程度上调和柏拉图主义的传统中的两个要素的常见的方法，这两个要素在这些关系中似乎相互间只是无聊地对立着——这是一种为柏拉图本人在《会饮篇》（*Sympo－sium*，210 年—212 年）中所提出、也为普罗提诺所提出的方法，这种方法对于那些圣徒、神秘主义者、异教徒或基督徒来说永远是亲切的，这些人的彼岸观具有不太苛刻的和急切的性质。即使（按照传统假定这一边的看法）任何被造物没有真正价值可被描述，但人们也仍然能够假定，接近至善的道路通常说来是甚至必然地是逐级渐近的。而且存在的等级序列或存在之阶梯的比喻的流传，使得这样一种思想似乎成为一种更加自然的东西。神圣的生命向下流溢的被造物的划分等级的序列，可能被设想构成为人类在它的自我包含的完满之中向神圣生命上升的阶梯。因此，像在《失乐园》（*Pamdis Lost*）中的亚当的天使教师一样，那些不能把他们自身完全引向接受“智慧的《传道书》那判决性的格

言”的哲学家们，详细讲述了在“向上的道路”中的渐进的必然性，以及

从核心到四周
自然的等级序列建立起来，在那上面
在对被造物的沉思之中，
我们可以一步步地上升到上帝。

因此，即使所有的真正的善被宣布为存在于超感觉的和超自然的秩序之中时，在自然物中我们至少还可以认识到一种暂时的和工具性的价值。只要人把它们之中的每一个当作过渡到在存在的大斜坡上的处于它之上的东西上去的手段，他仍然可以正当地准许他的心灵关注被造物，而且在它们之中寻求快乐。正是借助于这种思想，那种证明世俗的工作和自然科学的研究是正当看法才成为人们的共识。即使在《论宇宙之变革》(*De revolutionibus orbium*)的开头对天文学的颂词中，科学家的劳动被描述为攀登这一等级序列的一种方式；在他们之中从事这一劳动的最终理由——但是并不能认为，他们正在做着作为造物主的上帝的工作，虽然这种想法也被提到过——只不过是“我们被它们拉扯，就像被一部车子所拖一样，去沉思至善”。

显然创世的概念作为人们上升的一把梯子，并不能真正使充实原则作为一种价值理论的含意与柏拉图主义的哲学和基督教神学的来世的方面调和起来。因为，首先，下降的路和上升的路之间的相同只是字面上的。存在的等级序列被想像为一部通过他人可能登上至福的梯子，而这个梯子并不是真正由那些与想像为自然的形式系列的存在之等级序列相同的阶梯所组成。我认为，没有人会严肃地提出，作为人类获救的真正的方法，是从一开始就要么用理智沉思的方法，要么用审美欣赏的方法，把自己的思想集中在麦克鲁比尤斯(Macrobius)[①]所说的“存在的残余物”的东西上，然后从这些东西开始，通过微小的变迁，连续地过渡到植物生命的更为复杂的复合物，从这些复合物再过渡到“植物形动物”，从“植物形动物”依次过渡到甲壳类动物，从甲壳类动物过渡到鱼类，从鱼类过渡到更高级的动物，如此等等，详细地通过像中世纪的自然史所认为的那样的自然等级制度，并最后通过天使的连续等级。这种无限小等级的概念，是宇宙论的存在之链的本质，它几乎不适合于这样一个计划，即人们设计的最终尽可能快地把人带到他的终极的超感官的幸福中去的计划，或者在世俗生活所允许的条件下尽可能紧密地接近这一幸福的计划。如果圆满是目标，逐渐接近这个目标的方法就并非真正是最好的方法，这种渐进至多只能一贯地被看做是对人类的无能的迁就——一种危险的迁就，一种只不过是勉强作出的迁就，而且它是无论何时只要可能就会完全逃避的迁就。最终，这

① 麦克鲁比尤斯(Macrobius，Ambrosius Theodosius，400年左右)，拉丁语法家和哲学家，生平不详，写有对西塞罗的评注。——译注

种"通过对被造物的沉思上升到上帝"的计划并不像承认那种暗含在充实原则中的内在价值那样，承认在一切可能的多样性中的不完满存在物的内在价值。在上升到完满性的楼梯中被设想为阶梯的那些较低等级的存在只起到那种作为阶梯的作用，起到那些将被踢开和被超越的东西的作用，这种思想和这样一种假设几乎毫无共同之处，这种假设认为：这些等级中的每一个等级的存在都是一件如此有利于自己的事，以致上帝自己也曾被他的神性和理性所迫使去产生它们之中的每一个。

一个单一的例证必定足以说明这些后来的观察，这个例证是从一个中世纪的作品中选出来的——这里所谓中世纪不是时间上的，而是就其哲学思想而言的——是从一部著名的虔诚的反改革的书中引出来的。其作者是一个最具攻击性和令人敬畏的神学争论者，他简直像是一个神秘主义者。枢机主教贝拉米鲁[①](Cardinal Bellarmino)的论文《论沿着创造物的阶梯向上帝攀登》(*De ascensione mentis in Deum per scalas creaturarum*)或许是对这种思想最驰名的近代阐述，而且它明白地指出，在有关神的属性的学说中给予充实原则以重要的地位，以及把它从关于人的主要的善的理论中排除出去这二者之间通常并不一致。创世似乎首先被描述为某种衍射透镜，通过它，上帝任何一个单独的显像对于一个有限的精神都是可能的；并不排除绝对简单性的那种复多性是超出我们的理解力的，因此，如果我们想注视神的本质的全部完满性，那么它必须为我们而被打碎成了许多不同的部分。

> 神意愿通过他的被造物使人们在某种程度上认识他，因为没有哪种单一的被造物能够合适地表现出造物主的无限的完满性，他增加被造物，并且赐予每个被造物一定程度的善和完满性，由此我们可以形成有关造物主的善和完满性的某种观念，而造物主以一种最单纯和完满的本质，包含了无限的完满性。

因此，正是在对存在着的事物的多样性的考察中，贝拉米鲁说，我们终于认识到了具有神的理性之本质的无限的多样性(虽然它不损害单纯性)。

> 虽然被造之物单是复多性自身就是奇妙的，它是单一的神的多种形式的完满性的证据，但更为奇妙的是表现在这种增加中的变化，它使我们更易于认识神。因为对于一个印章来说，印出许多精确相同的印迹来，这并不困难，困难的是几乎无限地改变形态。而这就是上帝在创世中曾经做过的。老实说，这确实是一件神圣的工作，是最值得赞扬的工作。我不谈种和属，每个人都同意它们是极端不同的和多种多样的……现在，我的灵魂，抬起你的心灵的眼睛，向上帝那里看去，万物的理念存在于上帝之中，而且从上帝那里，就像从一

---

① 贝拉米鲁(Cardina Bellarmino，1542—1621)，意大利神学家和枢机主教。曾参与审判伽利略，并主张持开明态度。——译注

个无穷无尽的喷泉那里一样，几乎无限的变化涌流而出，因为除非上帝以一种最杰出和最高贵的方式把他们的理念或原型保留在他自己存在的奥秘之中，他是不可能在被造物身上印上那无数的形式的。

但是所有这一切与其说似乎看来是理应得出的那个结论并没有被得到，毋宁说倒是得出了相反的结论：即人类正在从事的工作，不是通过科学的研究去进一步探寻出自然或人的本性中详情的复杂性和丰富性，也不是通过它的无穷无尽的多样性在艺术中的再现，来模仿"最值得赞扬的奇迹"。上帝所关注的仍然是太一，而不是复多，因为所有"各种各样的被发现是分配于被造物中的善，被发现是以全然更高的方式统一在上帝之中的。"这位伟大的耶稣会的争论者确实不是一个克莱尔沃的伯尔纳(Bernard of Clairvaux)[①]式的严厉的禁欲主义者，他也不会走到像基督教的圣·约翰[②]那样的反改革的神秘主义者所表现出来的极端的地步，他吩咐说："一个超乎世俗的人的目的在于完全的出神坐忘，以便尽可能地在他的记忆中不再保留被造物的知识或形式——就像它们不曾存在一样。"贝拉米鲁勉强承认，"当我们在这个世界上时，我们并没有被要求抛弃一切来自被造物的慰藉"。但是被造物的主要任务是提醒我们有关它们自己的暂时性和非自足性，或者起到作为神的超感觉属性的可见的表征的作用，并因此显示"除上帝之外的一切事物都是无用的东西和精神的烦恼。它们没有存在性，只是看起来有，也不提供快乐，而仅仅提供痛苦"。毕竟，"被造物阶梯的上升"只不过是一个 contemptus mundi(渺小的人世)进步的另一种说法而已。

人们将会看到，在最后引用的贝拉米鲁的那段话中，有某种物质世界幻觉说的色彩，有一种关于所有复数和个别化都只不过是不真实的表面现象的学说的暗示。那种使人堕入物质世界幻觉说的措词的诱惑从来没有远离过新柏拉图主义或天主教的形而上学，这部分地是因为，彼岸世界的或神秘主义的情绪通过把它所要避开的此岸世界看成是不存在的来自然地表现自身；部分地是因为这种思想提供了一种缓和我一直提到的那种内在逻辑冲突的表面上的作用。如果一个人凭借那种虽然自相矛盾但不费力气的权宜手法去否认多种多样的有限事物有任何存在，那么解决所有的难题就是一蹴而就的事；因为除非太一真正存在，没有什么东西能真正得到说明。然而这不是基督教神学能够采纳的逃避此困难的方法。无论是新柏拉图主义，还是天主教哲学的来世观，本身在程度上都不像《奥义书》或别的印度体系的来世观那么极端。当普罗提诺学派的人，或者奥古斯丁学派的人、伪狄奥尼修

---

① 伯尔纳(Bernard of Clairvaux，1090—1153)，法国天主教神秘主义者，创立明谷隐修院。——译注

② 圣·约翰(St. John of the Cross，1542—1591)，西班牙神秘主义神学家，诗人。——译注

(Pseudo Areopagite)[①]、苏格兰人约翰(John the Scot),甚至是托马斯·阿奎那学派的人,在单独转向自己的学说的那一面时,比起更加神秘主义的《奥义书》,或者比起香卡(Shankara)[②]来,在断言真正实在和惟一真实的善的"彼岸"方面一点也不差。这种惟一的真正的善绝对排除我们现在所经验到的存在物,或者我们的散漫的思想所能够构造其概念的存在物的一切特性。区别仅仅在于西方的学说实质上是二元的,它主张这一面,也主张相反的一面。这两个要素中的第二个要素既被其犹太教的起源,同样也被柏拉图学说坚定地结合在其主旨之中。《蒂迈欧篇》以及新柏拉图主义辩证法的影响,主要是通过伪狄奥尼修的中介,与《创世记》的权威相结合,强迫中世纪神学家断言一个由特殊存在所构成的真实世界的真正产生,以及把神与自我扩张的和创造性的能动因相同一。因此,非宇宙论(acosmism)的语言,当它在一个作家,比如像贝拉米鲁那里显示其自身时,它是很好地植根于其传统之中的。这种语言从来不能被过分字面地理解,这只是对这种二元论学说中的某一方面的极端的陈述,这种陈述必然被理解为它是由另一方面来弥补的,无论它们是多么的不一致。

在传统的假设的复合物中的两种传统之间长期压抑着的冲突,在某些文艺复兴时期的作家中发展成为一种包含两个敌对原则的公开的二元论,这两个原则一个是善,一个是恶。但是二者都必然地内在地存在于神的本性自身之中,而且因此也出现在人的本性之中。重要的是,在近代早期的某些观念的重新组合之中——这些观念派生于柏拉图学说、犹太教、以及基督教的起源之中——通常中世纪的偏好被颠倒了过来。更高的价值不是给予不动的推动者,这是一种太一处于未被分割且永远置于自己的自足之中的静止不动的状态,更高的价值是给予不停运动着的"活动的原则"。它在变化、运动和多样性中表现出来。因此,罗伯特·弗卢德(Robert Fludd)[③]发展了一种显然部分地派生于贝纳迪诺·特勒肖(Bernardino Telesio)[④]和部分地派生于犹太神秘哲学(Kabbalistic)血统的二元论。它告诉我们,在神圣的本质中,

> 潜在的或黑暗的原则,在其本质属性上是与光的发端之处的实际发射相对或相反的,因此也使它们中的每一个都得以显现,或使之产生出此岸世界,

---

① 伪狄奥尼修(Pseudo Areopagite,即 Pseudo－Dionysius the Areopagite),其活动期约为500年,生平不详。他假借《使徒行传》中亚略巴古人狄奥尼修的名字写了大量神学著作,对后世神学家影响甚大。——译注

② 香卡(Shankara,即 Shankar Uday,1900年—1977年),印度舞蹈家,建立印度文化中心,所编舞蹈风靡西方世界。——译注

③ 罗伯特·弗卢德(Robert Fludd,1574年—1637年),英格兰神秘主义者。——译注

④ 贝纳迪诺·特勒肖(Bernardino Telesio,1509年—1588年),意大利哲学家、自然科学家,著有《按自然本身之法则论自然》。——译注

呈现出两个产物或两个在前提上是对抗性的、在其本性上相互是敌手的本质属性；这两种活动的特点是冷和热……因为黑暗的无的属性，或丑陋的地狱的属性在本性上趋向静止，而不是趋向活动或起作用；其理由是因为活动的欲望必须经常停留于一个核心之中或周围，远离这个核心就不会有运动或活动，也不会向周围扩展自身，就像光明的圣灵，或者上帝在他的意志中或公开的本性中所惯于去做的那样。由于这个原因，黑暗的原则凭借自然本能，静止和平静，挑战自身，而且这种属性引起或产生一种属于它自己的本质特点，也就是冷。由于它被选为一个战士去抵御他的对立面的攻击，也就是热的攻击，而热的对应物就是运动或活动……因此除非它被热的攻击所唤醒或激励，它不会运动，而是追随他的昏昏欲睡的母亲，黑暗和缺乏，它的孩子是凝固和静止，它们睡在中心，而且紧紧地守在中心，因此它不愿意向四周看看。的确，冷是一种本质性的活动，它从神圣权力中产生，而且听候神圣权力的差遣，在这种属性中，神圣权力将其辐射从四周收缩进它自身之中。

因此，正是这种上帝本质的属性，在冷中感性地显现出来，它“是缺乏、死亡、空虚、无知、损害之母；是浓缩、紧缩、凝固、不动、呆板、静止、遮蔽或黑暗的惟一起作用的原因；是耻辱、缺乏、麻木以及诸如此类东西的原因”。无疑，弗卢德不得不承认，“它是一种令人惊奇的东西，而且超出人类所有的理解力，它本质上和本性上出自一个太一。此种对立本性的两个分支将突现出来并蓬勃生长，因为它们是黑暗（它是错误、畸形、争斗、缺乏、死亡的所在地）和光明，光明是真理、美、爱、地位诸如此类的载体”。毫不奇怪的是，“摩尼教的教派如此顽固地主张，有两种同样永存的原则”。而且弗卢德，虽然他要么作为基督徒，要么作为柏拉图主义者都不能放弃所有的存在都是从一个单一的、单纯的和完满的本质中派生出来的学说，然而却不安地意识到他的两个神圣属性，或者我们不得不看到这种神圣属性的东西，在一切实际方面起着与上帝和魔鬼同样多的作用。在此与我们相关的是，上帝之中的魔鬼成分是由自足性或自制性这些属性所产生。它的影响由在事物中寻求不动的存在中心的倾向表现出来。这就是那种“不知、缺乏和可恶的属性，它把黑暗与畸形提供给光明和生命的孩子，并因而提供给它的所有美丽的后代”。正是当神自行发生并生活在他的“仁慈的发射”中时，它的更好的本性就显现出来了。因而当弗卢德热切铺陈本性的空虚可怕（horror vacui）时，“充实”也就成为他的神圣语汇之一。

约伯（Job）争辩说，空虚、空幻以及黑暗是一个且是同一个东西。也就是说，空虚、空幻或空无，因为一切充满或充实都是由于上帝凭借他的实在属性而来的……这个世界在上帝的精神显示之前是空幻和空无的，而现在它却为神圣的光和加倍的神恩所充满。因此，它不再是虚无和空洞的了，也就是说，它不再是缺少实质性存在的东西了，而是成为多产的和丰富的了，存在现在获

满了神圣的火和不易败坏的上帝的精神，根据所罗门的说法 Spiritus disciplinae sanctus implet orbem terrarum（圣灵的教导神圣地充满周围世界）……以及使徒的说法 Christus implet omnia，基督充满了万物。我们借此就能看出，一切充实都是来自神圣法令，反之，虚空就像正式的生命离开了水，这就是为什么空虚或空幻被看作自然中如此可怕的东西的原因。完全缺少永恒的发射对被造物来说是不堪忍受的，因为一切事物都强烈地希望被赋予活力。而且这样一来，由于一种自然的欲望或情感，对于每个自然物来说，完全失去存在总是令人讨厌的。

因此，在弗卢德那里，“恶的原则”被严格限定在这样的术语之中，传统哲学习惯于以这些术语来表达让所有的愿望都在其中找到自己的完成的那种完满本性，

在此，你所有的变化和革命都已停止，
在此，一切都宁静与和平；
你将来到中心，静止的天然位置，
现在没有进一步的改变，也不需要这种改变，
那时一将会是多。

对于弗卢德而言，“静止的天然位置”就是黑暗和死亡的住所，而“和中心有关和围绕中心”的存在是对一切善的否定。但就其逻辑结论而言，他只是成就了两种倾向中的一种，而这两种倾向被强制性地结合在柏拉图主义和基督教的传统之中。

这种冲突的另一种形式也许可作提示。任何存在物的善，根据某种已被接受的、也是从前 5 世纪的古希腊哲学继承来的原则，都处在它的特殊“本性”的现实化之中。因此通常必须系统地提出一种论证：哪怕这种论证是在这种意义上以“按照本性”这种说法在名义上为最极端的彼岸世界所作的论证，但赋予这种论证的具体意义却完全派生于这样一种辩证法。根据这种辩证法，善和自足性是同一的。作为理性的人被断言只是在对绝对的、非派生的和无限的善的占有中，也就是说，在一个理智的思辨（assimilatio intellectus speculativi）与神圣完满性和美的完全的联合或同化中，才能实现其本性。但假如充实原则的逻辑当时在这一点上被运用了，就像在以后时代它会被运用那样，那么特殊的人类之善的概念的这种性质的改变就会是不可能的了。

这些实质上不可共存的观念的这种长期持续的结合，我们曾经从三个方面对其加以考察，其重要性现在可能用一些更一般的语词加以表达。在西方宗教哲学和道德哲学的历史中，最重要和最有特色的事件是这一事实，即晚期柏拉图主义和被接受的教会哲学把彼岸世界与某种实际上的、虽然通常并非字面上的或完完全全的乐观主义结合起来了。这两者同等地被提交给了两个矛盾的论题，即“此岸”世界是某种必须逃避的本质上是恶的东西，以及“此岸”世界的存在和恰好为它所有的属性一起是如此之大的善，以致在它的产生中，神的所有属性中的最神圣的属

性被显现出来了。人的思想感情将转身离开这个暂时的、可见的、分裂的世界。一种始终一贯的彼岸世界的哲学可能提供有关此岸世界的以下三种考虑中的任何一种：正如我们已经看到的，人们可能说，对任何这样的世界的存在的信念都是一种纯粹的幻觉。人们还可能宣称，在并不否认此岸世界的实在性的同时，它应该永远不存在，除了永恒的和完满的太一而外的任何东西的发生都是一种完全的和莫名其妙的灾难。或者，人们可能像原始的佛教的思想那样拒绝讨论如世界的起源，它存在的理由（raisond'etre），或者世界的形而上学状况，或者甚至是它要寻求的这一目标的肯定的本性这样一类仅仅是思辨性的问题，而且尽其全力去劝导人们，指出暂时的和感性的存在是一种十足的恶，向人们揭示一条逃避它的道路。但是，对于在悲观主义的这三种形式之间作出一个选择而言，这样一种哲学是有限制的。在某一时期的西方宗教思想中——在摩尼教和诺斯替派的基督教的异端中，明显存在一种强大的指向这些观点中的第二种观点的趋向，如果这种趋向流行开来，则我们曾提到过的那些不协调就一个也不会产生出来。这种由不堪重负呻吟着和艰苦努力着的创世所构成的神圣生活的平静和无忧的产生，一个被分离的、暂时的和有形存在者的世界，应该被看作是原初的和本质上的堕落，而 Demiurgus（造物主）被设想为与这件事有关的一切都应该被看作是原初的和本质上的恶。在开初的整整 4 个世纪中，在被异端的柏拉图主义者和基督教神学家所接受的这一假定中，有多少本来似乎使某种这类结果成为不可避免的东西，这是很明显的。那种有利于某种充分的冲突的决断——这种决断具体地表现在普罗提诺对诺斯替教派的气质和学说的拒斥中，而且，更富戏剧性的是，在奥古斯丁由摩尼教皈依基督教的过程中具体地表现出来——的意义直到近代之前都不是清楚明白的，实际上就其总体而言，直到 18 世纪也还是不清楚的。但是整个中世纪，在官方教条占优势的彼岸世界的时代中，至少还有某些本质上是“此岸世界”哲学的根基保持着活力，它们是：关于在神圣本性中，也就是说，在理念世界中有一个真实的和内在固有的多样性的假定；进而，关于“存在是一种善”的假定，即把具体的实在性附加到普遍物之上，把超感觉的可能性转换为可感的现实，意味着价值的增加，而不是价值的减少的假定；关于善的本质确实在于大量多样性的现实化的假定；以及暂时的和可感的世界因此是善，是神性的最高表现的假定。

（张传友、高秉江　译）

3. 杜威论近代西方思想*

近代科学在它的历史的最初时期认为希腊科学的目的论是一个有害无益的障碍物，他对于科学探究的目标和方法的见解是完全错误的，而且它的思想路线也是错误的。近代科学便拒绝了关于理想形式的主张，认为这些形式是"神秘的"。随着新科学方法的进展，我们逐渐明白了：如果我们把科学当作是一种典型的知识，我们不足以用知识的材料为理由来证明认识上的确定对象是具有完善性的，而这种完善性却被希腊科学当作是这些认识上的确定对象所具有的本质特性。按照传统的想法，价值是否具有实效必须取决于知识。当时也没有和这种传统的想法决裂的倾向。近代哲学一方面接受了新科学的结论而同时又保留着古代思想的三个要素：第一，只有在固定不变的东西中才能找到确定性、安全性；第二，知识是达到内在稳定确切的东西的惟一道路；第三，实践活动是一种低级的事务，它之所以是必要的，是因为人类具有兽性和从环境中竟求生存的需要。所以这便成了压在近代哲学身上的关键问题了。

而且，近代哲学在一个重要的方面一开始便强调指出：在为实在所固有，因而是不依赖于行动的价值和作为实践活动对象的、具有工具性的诸善之间有一条不可逾越的鸿沟。因为希腊思想是从不严格划分合理性的完善的领域和自然世界之间的区别的。自然世界确实是低下的，带有非有或具有欠缺的色彩的。但是它却不是和较高极的和完善的实在截然分开的。希腊思想从一种天然的虔诚承认感觉、身体和自然而在自然中发现有一种逐步到达神圣境界的形式阶梯。灵魂是实现了的身体现实，而理性是灵魂中理想形式所宣示的超验的现实。感觉里面就包含有形式，而只要把这些形式上的物质累赘摆脱之后就能成为真正进达高级知识的阶石。

---

* 选自杜威著：《确定性的寻求》，内部书刊，上海人民出版社。

近代哲学虽然拒绝了希腊人对于自然对象的结论，但是却继承了希腊人关于知识本性的见解。不过它是通过希伯来和基督教宗教的媒介而继承这种见解的。在这个传统中自然界是腐朽堕落的。在希腊人看来，理性的因素是至上的而人类之所以能够获得善果，这是由于理性的现实发展。而夹入其间的宗教发展则把伦理的东西当作比理性的东西更为根本的了。最重要的问题是如何把意志而不是理智同最高至善的实有发生关系。因此，人们对于完善的实有中各种特性之间的关系便有了一种相反的看法，而完善的实有借助于这些特性既成为真知识的对象，又成为完善的德性的对象。按照基督教的神学所采纳的希伯来的因素看来，正义是根本的而严格理智的特性则是次要的。只有在理智本身受过道德上的赎罪和涤洗之后心灵才能与完善的实有沟通。在纽曼红衣主教(Cardinal Newman)的一句话中就表明了纯希腊传统和基督教传统的差别。“教会主张宁愿让日月从天上掉下来，让地球堕落，让地球上千千万万的人们在极度苦痛中饥饿而死，也不愿有一个灵魂犯一个轻微的罪恶。”

当我说近代哲学是通过基督教思想的中间媒介而继承希腊的传统时，我的意义并不是说基督教对自然与上帝之关系和人的堕落的全部观点都被接受过来了。反之，近代思想的特点显然在于恢复了希腊人对于自然和自然观察的兴趣和爱好。深受近代科学影响的思想家们往往已不再把天启当作是一种最上的权威而依附于自然的理性。但是犹太人、天主教和基督新教都把善当作是最后实在的明确特点而认为它占有无上的地位；他们仍然把这种信仰当作是他们共同的前提。这如果不是天启所证明的，也是为理智的“自然之光”所证明的。宗教传统的这一方面深刻地侵入了欧洲的文化，因而除了彻底的怀疑论者以外，没有一位哲学家是不受它的影响的。从这个意义上讲来，近代哲学在它的生活开始时，便强调了在最后永恒的价值和自然对象与善之间是存在有一道鸿沟的。

那些没有跳出古典传统的圈子的思想家们主张作为最后实有之固有特性的道德上的完善规定着人类行动的法则。它构成了一切有意义的和持久的价值的规范。理性是奠定真理的基础所必需的，因为没有理性就不能把观察(或一般的经验)构成一种科学。但是理性是领悟道德行动的最后不变目的与法则所尤为必需的。如果我们由于深信自然科学的题材完全是物理的和机械的，而破坏了从自然上升到心灵、到理想形式的阶梯，其结果就产生了物质与精神、自然与最后目的和善之间相互对立的二元论。

性质、优美和目的都被新科学排除出了自然界，而只有卜居和投靠于一种精神境界，这种精神境界超乎自然而为自然之根源与基础。理性在决定善和享受善的过程中所发挥的功能不再是自然界的极点。理性具有了一种独特不同的功能。人们既把自然与精神两相对立起来，而又必须把它们联系起来，这便产生了一种紧张状态，而这种紧张状态便产生了近代哲学所特有的一切问题。近代哲学既不能坦

率承认自己是自然主义的，也不能无视于物理科学的结论而成为完全精神主义的。既然人类一方面是自然的一部分而另一方面又是精神领域中的成员之一，一切问题便集中在人类的这种双重性上了。

斯宾诺莎(Spinoza)哲学便以它坦率地陈述这个问题并以一种独特彻底的方法，在满足它的种种条件下，解决这个问题而为人所注目。他一方面把新科学理解为一种彻底的自然主义，而另一方面又通过一种逻辑上的技巧同样全面地接受了从宗教传统演化而来的这样一种见解，即认为最后实在是衡量完善的标准和人类活动的规范。他把这两方面十分完美地联合了起来，为说明近代思想的问题提供了一种模式。比起任何其他近代的思想家来，他更加完全地表现出他对希伯来传统的本质要素的忠心诚意(相信最后的和自足的实有乃是一切人类思想和行动的标准)并且保持着希腊的认识论，崇尚理性优越于经验，而同时又热烈地坚持新科学的自然观。因此，他想从新科学的核心中对人类灵魂所惟一赖以获得安全和安宁的实有的完善性求得一个有结论性的证明。科学的理解实际上用合理的方法给予了非理性的宗教先前自以为要给予的那种对生活的保障和调节。

在他的一本未完成的名为《智性改进论》的书中，他坦率地叙述了他的迫切动机。他说，他体验到普通经验进程中的一切事物都是空虚而无益的。他拚命地探求可否有一种善，它可以自己和我们沟通一气；可否有一种善，它是十分完备可靠，以至人类可以排除一切其他的东西一心对它向往；可否有一种善，一经为人们所发现和取得之后，就可以永久给予人类以经常至上的幸福。因为他已经发现了人生混乱空虚的原因是由于情感和欲望都执著于一些不免于死亡的事情上。但是“如果人们热爱、永恒无限的东西，他的心灵就会完全充满了快乐，丝毫没有痛苦。……人类真正的善，就是他应该尽量和别人在一起，认识到人心和整个自然乃是一个统一整体的道理”。他结论说：“我愿把一切科学引向这个目的和范围，以便获得这样的一种完善。”

人心和整个自然结为一体，便可以得到确定的、永久的和纯洁的善。这是斯宾诺莎在他的《伦理学》一书中所详细发挥的主题。希腊人认为人类最高的善乃是对不变的“实有”的认识，而这种认识是理性的、可以指证的；希伯来人和基督教徒深信灵魂是获得经常而纯洁的幸福的生活途径；而斯宾诺莎又认识到新科学的前提和方法。把以上三方面结合起来，便形成了一种哲学。自然是完全可以理解的；它和心灵是合而为一的；把自然领悟成为一个整体，这就获得了认识上的确定性，而这种认识上的确定性便为控制嗜好、欲望和情感的目的提供了完全的善的确定性——这种善的确定性是希腊思想中所没有的，然而却又是希腊思想所认为必然无上的假想。他采纳了这样一种见解，认为一切事物都是按照普遍和必然的法则而完全互相依赖着的；他认为这个见解是自然科学的基础。由于他采纳了这个见解，他把正确地指导人类行为、认识至高无上的实在，和享受圆满不变的价值或善

这三者结合而成为一个无所不包的整体了。

在近代哲学中尚无一人像斯宾诺莎这样大胆、这样爽直地把科学的方法和以绝对的认识上的确定性为基础的至高不变的善完全统一起来。很少有思想家像斯宾诺莎这样为了保留旧传统的实质而宁愿牺牲它的细节。各方面对他的鼓噪攻击就足以证明，在他同时代的人们和以后的人们看来他对于自然主义的科学和必然法则作了过多的让步。但是这种攻击不应使我们忽视关于他的著作的两个主要的思想。第一，自然是知识的对象；人们可以把它当作是常住善的根源和人生的规范而具有犹太基督教传统认为属于上帝的一切特性和功能。所以他就有权说“自然即上帝”。因为据他想来，自然即具有旧日宗教的上帝观中所见到的那些情绪联想和道德力量与权威。自然为行为提供了一个不变的目的和法则，而且当它在理性上被认知时，它便成为完善的安宁和绝对的安全的根源。自然是自然地（即从理性上）被认知的，而认知自然本身就是一种完善的善，而当这种善深入人心时，则人心原有的较小的和使人烦恼的情感与情欲的对象便屈居于从属的地位，即受到完全的控制了。

第二个思想是：近代哲学一方面尚未脱离古典的传统，同时又完全吸收了近代科学的结论，因而便产生了近代哲学的问题。斯宾诺莎的哲学便非常完备地成为一个实例来说明一切近代哲学的这种问题的性质。斯宾诺莎之所以为人敬佩地认为是这个问题的阐述者，是因为他不像大多数的近代思想家们那样，他热烈地、毫无保留地采纳了在希腊的主知主义和自然主义传统中的本质要素，采纳了希伯来宗教与基督教认为控制人类情感、企图的最后实有所具有的特性是先天的和根本的这种见解以及采纳了他所理解的新自然科学的方法和结论。

他认为，把科学和伦理与宗教上对人类行为源泉的控制合而为一，是一个更大更久的善，因而他舍弃了旧道德和宗教传统中的某些部分。其他的思想家们之所以不愿意按照他所提出的解决问题的模式来解决他们共同的问题，并不是完全为了他们想要挽救他所舍弃的那一部分旧道德和宗教传统。困难来自科学本身方面。斯宾诺莎毫不含糊地相信：观念的逻辑秩序与联系和存在的秩序与联系是完全一致的。而不同于科学的数理性质的实验倾向是和斯宾诺莎上述的信仰相反的。因为随着新科学的发展，在实验上要求要有感觉素材与观察证实，这就使得逻辑与数理概念从首要的地位降到了次要的地位。即使斯宾诺莎的先驱笛卡尔，虽然是一个理性主义方法的拥护者，但也认为如果要把观念应用于自然，就应该有所证明。其他的哲学家们觉得斯宾诺莎虽然公开地反对目的论，但是他把自然当作知识的对象，认为它是完善的，这乃是他的情绪的结果而不是逻辑的结果。

对于这些错综复杂的思想我们用不着详细追述。从我们的目的看来，这些思想都是重要的，因为它们在解决一个简单的根本问题时产生了许多不同的看法。这个简单的根本问题就是如何使得如下的两个信念彼此协调起来：一个信念认为

像科学这种形式的知识揭露出先在的实在的特性；而另一个信念则认为只有从最后实有所具有的特性才能产生出节制人类情感、欲望和意向的目的和法则。本文其余部分就想略述前人所提出的协调这两个信仰的各种不同的方法。但这并不是因为要把研究哲学的人们所熟悉的东西赘述一遍。我只是想要举例说明近代思想的问题是怎样由于一方面坚持关于真知识对象的传统前提而另一方面又认为道德权威另有其根源而引起的，并想要举例说明"解决"这个问题的各种不同的和互不相容的途径。

在新的自然科学兴起以前曾盛行过一种借助于区分畛域来协调自然理性与道德权威的作用的方法，即所谓"自然二重性"的主张。控制行为的目的和价值的领域即启示神意的领域，领悟这个领域的器官是信仰。自然是知识的对象，从这个意义上讲来，理性便是最高的权威。这两个领域是彼此分隔的，因而便不能产生任何冲突。康德的著作可以说是这种借助于划分领域来进行协调的方法的延续。当然他不是以信仰天启为根据来区划道德权威的领域的。他代之以信仰必须以实际理性为根据的见解，但是他仍然继续旧有的划分方法，一方面是一个理智占有统治地位的领域而另一方面是一个意志要求至上的领域。他也保留着旧有的见解，把这两个领域完全分隔开来，以致其间没有任何重叠和干涉的可能。如果科学的王国和正义的王国是两不交界的，那么在它们之间便不可能发生什么争吵。的确，康德曾经想安排它们之间这种相关或不相关的情况，以至它们之间不仅是互不干涉的，而是至少要有一个善意的中立协定。

康德的体系充满了内在的困难之点，其中有不少成为争辩的对象。这些困难之点与我们的问题无关，我们无须过问。我们可以公正地说：他的体系的主要特征显然就是在认识上确定的对象和那些具有同样完备的实践道德上有保证的对象之间划分了领土。他的两部主要的著作是《纯粹理性批判》和《实践理性批判》，而这两部著作的名称就是这种解释的标记。第一部书要根据理性的先验理由来保证自然知识的基础可靠；第二部书有同样的职能，要奠定道德和宗教概念的基础。科学仅局限于时空的现象以内，而高级本体的实在世界便可为理想的和精神的价值所专有。每一领域以内都各自有其裁判全权和独立主权。

海涅(Heine)认为康德关于实践批判的题材乃是一种追悔录，是对以他的男仆为代表的群众的需要和惧怕的一种让步。这种说法虽是机智聪明的，但是却经不住批判性的检验。康德确立知识基础的论证处处表示出来需要有一个高级而不为理智可能接近的境界。按照康德自己的理解看来，这两个境界既互相排斥而又相互需要，这毫无勉强之处。反之，把这两方面的因素严丝合缝地镶嵌在一起的这种简洁的办法在他看来倒是使人信服地证明了有一个完整体系的必要。纵使这种镶嵌切合是他自己的理智巧制出来的结果，他对于这个事实都是丝毫没有怀疑的。

反之，他以为他对先验哲学的许多最麻烦的问题都一劳永逸地处理妥当了。

在科学方面他曾超出于怀疑论的范围之外，为牛顿的科学提供了一个最后的哲学辩解。他把空间与时间当作是使人们可能有知觉的必需形式。这种见解证明了把数学运用于自然现象是合理的。科学必须领悟所感知的对象，而领悟所感知的对象必须要有思想的范畴。这种思想的范畴便为牛顿的原子论和一致法则论所需要的永恒实体和齐一的顺序关系（因果关系）奠定了基础。心灵有一种倾向，要想超出经验的限度，想出许多无条件的和自足的整体，如宇宙、灵魂和上帝之类的“理念”。这种倾向也得到了解释。虽然这些“理念”在认识上的正确性是被否定了的，但是它们仍然可以被认为是指导探究与解释的、具有调节作用的理想。尤其当这些关于超现象和超经验实在的思想替我们留下了一个空白的时候，带有义务命令和自由选择准则的实践理性却能够为我们弥补了这个空白。因此，按照希伯来和基督教传统看来，正义是至上的这种看法不是由于天启而是由于纯理性的手段加以证明了。在道德上要求有一个最后而无可怀疑的义务权威，这就使人有权也有必要要求在实践上确定实有一种超经验、不能从认识上得到证实的对象。确定性的寻求得到了满足；在现象领域内有认识上的确定性，而在道德权威的领域内则有实践上的确定性。

这样略述康德体系中这些明显的论点使我们忽视了一些曾经引人注意过的论点——如他对空间与时间的观点的“主观性”，先验的和经验的东西的对比以及《实践理性批判》一书中似乎勉强地提出对上帝与不朽的信仰的方式。但是和他最后的目标在于妥善地协调理智信仰上的确定性和道德信仰上的确定性比较起来，这些问题便都是次要的了。在实践方面有一点是务必严加防范的，即不容许有任何具体的和经验的材料去影响最后的道德实在——因为这样就会使得自然科学有权去支配这种道德上的实在，而使这些实在受着机械的因果关系的控制。在认识方面，相应地要证实的一点就是把自然科学局限于一个严格的现象世界之内。因为这样，特殊的科学结论便不能侵犯到最后的信仰，即伦理宗教上的信仰领域。

因此，从它的根本结构上看来，康德的体系是特别符合于历史危机所提出的需要的。它保证科学与道德永远不能互相干犯，使两者都获得自由、福惠。康德接受了传统的信仰，认为要获得道德上的权威，就必须依赖于脱离经验的某种实有的根源，而价值是通过经验体现于具体对象与制度之中的。康德的体系由于接受了这种传统的信仰，便具有这样一些优点，使我们能够可靠地预测只要这个传统继续保持着它的生命力，康德体系的主要因素就会仍然受人虔诚地信奉。

康德的方法当然只是许多哲学上进行调和的企图中的一种。在康德的方法中有一个方面可以说是继承笛卡尔的企图。笛卡尔企图在能知的心灵内部去寻求绝对确定性的所在；他一方面排除了古代人试想在外在世界上去发现这种绝对确定性的企图，另一方面又排除了中世纪人试想在外在的天启中去寻求这种绝对确定性的企图。康德寻求认知活动的结构本身中所固有的形式和范畴，这时候康德已

深入于天赋观念的表层以下，而这个天赋观念的表层乃是康德的前辈们所试图寻求确定性的所在的地方。有些天赋观念是可能有认知经验的条件。有些天赋观念是可能有道德经验的条件。康德在唯心主义方面的继承人仍然还沿着康德已经中止的道路前进——虽然康德坚持，要想超越他已经走过的路程而继续前进的门路已经被封闭了，但是他们仍然不听，继续前进。

以区分畛域来解决问题的办法在那些抱有包罗万象野心的心灵看来，是不能令人满意的，它仅能邀得那些心志较为平和些的人们的赞许。而且康德这种简单地把两个领域互相配合的本质特点便暗示出其中还有一个根本的和统一的原则。而且康德本人在他的许多著作中，特别在他的《判断力之批判》一书中颇有和缓过于严格地分隔这两个领域的情况的意思。费希特和黑格尔便在此受到了一种鼓舞，决心要完成康德仅仅仓促从事而尚无理智上的勇气明确执行的一项工作。

康德以后的唯心主义体系的主要目的是想用统一的方法来完成康德所企图用区分的方法去完成的工作。费希特和黑格尔两人方法之间的对比是值得我们注意一下的。费希特完全是按照希伯来的传统，认为道德至上。因此，他企图从道德的自我（即义务的命令所由发出的自我）方面来把认识和实践统一起来。知识中的"实然"（is）是从道德上的"应当如此"中演化出来的。这种努力的办法似乎不会有什么结果。它似乎是更多地表达了他的人格在伦理上的热忱而不是表达了他在领悟上的清醒。然而如果在一切行动之先理想的价值便是"实有"中确定的和至上的东西，那么费希特的方法还有一个不受非难的逻辑根据。因为如果道德上的理想就是最后的实在，那么从理想所强加的必然性和理想所提出的要求中去产生现实世界的结构和特征，便是正确的了。既然现实的东西在这许多方面都是非理想的，那么从现实去求证理想的论证便是一个很不可靠的做法了。

另一方面黑格尔则是永远轻视一个作为单纯应然的理想的。"现实的就是合理的而合理的就是现实的。"这确实是从费希特坚定的清教主义之下和缓下来。人在道德方面的任务不是按照理想来创造一个世界而是从理智和人格的实质上去把握已经体现在现实世界的意义和价值。从历史上看来，黑格尔体系可以视为近代现世主义和实证主义在实质内容上的胜利。这个体系是一种对于此时此地的颂赞，指出了包含在现实制度与艺术中的具体意义和价值。它劝导人们去精通已经包含在此时此地的生命与世界之中的东西，而不要去猎求渺茫的理想，徒然抱怨那种理想不能见诸实现。然而从形式上看来，旧的传统仍然原封未动。虽然黑格尔不得不发明一种新的逻辑来确定意义与存在的同一性，但是他按照一种必然的和指证的逻辑发展表明了这些意义和价值乃是绝对精神的各种体现，从而证明了这些意义和价值的有效性和"绝对性"。

从现在人的胃口看来，黑格尔的体系似乎过于庞大了一些，甚至于他的后继者们也觉得关于他的逻辑方法的主张有调整的必要。然而如果认识上可以证明的实

在和迫使我们崇拜和赞许的意义两者在最后的实有中综合起来，那么具体的现象，除因意外而完全毁灭者以外，都应当能够表明是“实在—理想”永恒合一的明确表现。也许没有任何思想体系比黑格尔的体系更让斯宾诺莎的崇拜者讨厌的了，然而黑格尔本人却具有相当的理由觉得他只是把斯宾诺莎以一种形式的和数理的方法所从事的工作加以特殊化和具体化罢了。不过从我们的目的看来，重要之点在于费希特和黑格尔两人都表现了近代唯心主义的那种有生气的精神来处理一切近代哲学所遇到的这个根本问题。他们检验了认识功能的结构（主观唯心主义是检验其心理的结构；客观唯心主义是检验逻辑的结构，而通常是两方面兼而有之），以期说明无论各个专门科学有什么详细的结论，但要具有真、美、善的理想权威，就要安全地占有脱离经验与人类行动的最后实有。

（傅统先　译）

4. 伽达默尔论现代西方哲学*

20世纪的哲学基础(1962年)

在19世纪末,休斯敦·斯图尔特·张伯伦提出了19世纪的基础这个问题。[①]今天,我们又遇到20世纪的基础这个相同的问题。从一种真正历史的观点看,20世纪当然不是指一个按年代顺序定义的时代——即从1900到1999年这么一个时代。正如19世纪事实上是以歌德和黑格尔的去世为起点而以第一次世界大战的爆发为终点,20世纪则是作为世界大战的时代而开始的。如果我们提出这个追溯性的问题,那么,就会有某种划时代的意识使我们离开这个世界大战的时代。年轻一代的情感不再表现为如此严重地受制于焦虑的期待,似乎今天的历史复杂性将不可避免地产生灾难。今天,主要的期待是,人们也许能学会调整自己以适应用同归于尽威胁着他们的巨大力量,对现实的清醒估价和合理妥协的准备将开辟通向未来的道路。在这种期待的背景之下,我们生活于其中并希望其持续发展的20世纪的基础又是什么呢?

所谓一个时代、世纪或时期的基础这个问题指的是某些虽说不是当下就很清楚,却对当下围绕着我们的东西的统一特征打上印记的东西。说20世纪的基础存在于19世纪之中,听起来也许是种浅薄的说法。然而我们的出发点却必然是以下事实,即工业革命——西欧的迅速工业化——开始于19世纪,20世纪无非是继续着19世纪建立的东西。19世纪自然科学的飞速发展为20世纪的技术和经济发展提供了根本的基础,以至于我们只能对19世纪科学发现带来的实践可能性进行更

---

* 选自伽达默尔著:《哲学解释学》,上海译文出版社,1994。

① 伽达默尔这篇论文的题目反映了张伯伦那本名著的题目《19世纪的基础》(慕尼黑,1899)。——英译注

为一贯、更为合理的利用。然而，伴随着第一次世界大战，也出现了一种真正的划时代意识，它把19世纪牢牢地归入过去的范围之中。这种说法不仅在以下意义上说是正确的，即资产阶级时代把对技术进步的信仰同对有保证的自由、至善至美的文明的满怀信心的期待统一起来，但这个时代已经终结。这种终结不仅仅是意识到离开了一个时代，更主要的是有意识地退出这个时代，而且是对这个时代最尖锐的拒斥。“19世纪”这个术语在20世纪头10年的文化意识中有一种特定的意味。这个术语意味着滥用，代表着不真实、没有风格和没有趣味——它是粗糙的唯物主义和空洞的文化哀婉的组合。20世纪的先驱者们团结一致地反叛19世纪的精神。我们只要想一下现代绘画在本世纪头10年以立体派对形式的破坏造成了绘画形式革命性的突破、或者想一下抛弃了19世纪对建筑物外墙作历史画面装饰的建筑艺术。在建筑术中越来越清楚地表现出一种崭新的生活感。在建筑术中，人们最熟悉最喜欢的是使每一个空间都具有透明度和开放性。或者我们可以想一下根本不叙述情节的小说以及使其内容变得不可捉摸的诗歌。即使对过去的文化世界保持着最大的忠诚，我们还是得承认，在我们生活的实际形式中发生的这些变化——精神性的消退以及社会存在一个隐匿责任心的时代中的活动——都是“正确的”。早在1930年，卡尔·雅斯贝斯就用“匿名的责任”这个概念描述时代的精神状况，这正是新时代的征兆。在这个概念中，对现实状况的正确认识与生存决定的热情结合在一起。哲学通过捍卫科学对世界的意识定向的界限与当代诸事件相伴而存在。

如果我们必须在此谈论20世纪的哲学基础，我们的意思并不是说哲学代表着本世纪的真实基础。因为还存在以下的问题，即以前的哲学在当今生活的整体中是否还有一席之地。近代史中科学与哲学之间古老的对峙也许在本世纪达到了顶点，但这个问题本身却可以追溯得更远，因为近代科学并不是19世纪的发明，而是17世纪的发现。为自然知识提供一个合理基础的问题在那时就已被提出，那时对问题的提法是，作为人类与世界关系之新基础的科学如何能同这种关系的传统形式统一起来——同作为人们认识上帝、世界和人类生活之体现的希腊哲学传统以及同基督教会的启示统一起来。然后启蒙运动就开始了，这个运动赋予最近几个世纪以哲学的特征。因为，尽管近代科学的进军如此地高奏凯歌，尽管今天的每一个人都十分清楚，他们对存在的意识充满了对我们文化的科学预设，然而，继续支配着人类思想的问题却是科学所不能回答的。

正是在这种形势下哲学开始执行它的任务，这个任务在今天仍然没变。在近代的三个世纪中所发现的对这个问题的答案虽说听起来不一样，但它们是对同一个问题的回答。而且，后来的回答不可能脱离以前的回答，它们必须依靠以前的回答才能成功地得到检验。于是，20世纪的基础这个问题如果作为一个哲学问题提出来，那它必然要同前几个世纪中提出的回答联系起来。莱布尼茨在18世纪首先

发现了这个任务。他用其全部天才把新的科学思想据为己有，但他仍然认为古代的经院哲学关于实体形式的教义是不可或缺的。这样，莱布尼茨就成了第一个试图调解传统形而上学与近代科学的思想家。一个世纪之后，德国唯心主义也试图完成这个任务。康德对独断论形而上学的批判一举摧毁了18世纪的经院哲学，从而形成一种真正的革命。实际上，康德哲学同卢梭对启蒙时代道德傲慢的批判以及同法国革命的巨大社会震动的巧合保证了它的胜利。从此，对老问题作出一个新回答的要求变得必不可缺，而这个答案在黑格尔那里获得最系统、最令人信服的阐述。

在19世纪初，不仅有康德主义批判的革命成就，而且还有黑格尔主义哲学的全面综合。19世纪的科学精神正是有赖于这种综合前进的。黑格尔的哲学代表了试图把科学与哲学作为一个统一体来把握的最后的巨大努力。在今天当然很容易看出这个任务是不可能实现的，而且黑格尔的尝试事实上也是这类尝试中的最后一次。如果说，通过嘲弄德国唯心主义的自然哲学而确认自己学科的经验框架是19世纪、至少是19世纪自然知识领域中的一部分情感，那么，我们还是有理由（尤其是从19世纪本身的观点出发）问，19世纪的科学进步概念究竟在何种程度上具有它本身所意识到的那些预设不同的预设。也许，与无情嘲弄黑格尔的科学相比，黑格尔更清楚地知道这些预设。

我们无法回避这个问题，因为当我们回顾往事时，19世纪似乎只是以很有限的方式受到科学进步的影响。如果我们对比一下本世纪科学对生活所起的统治作用，这种区别就很明显。也许，19世纪天真的特性就在于，它把对知识的巨大热情和对未来文明的信仰建筑在社会确认的道德秩序这个稳固基础之上。基督教会的传统形式、现代国家的民族意识以及私人的道德良心无疑都是19世纪资产阶级文化的基础，这个世纪的科学成就富有成果，甚至可以说是革命性的。然而在今天，这种对社会现实恒定性的意识已经变得完全不重要了。我们带着对这样一个世界的意识而生活：这个世界以不可预见的方式发生着变化，在冲突和对峙中，我们期望科学能从它自己的源泉出发构成决定性的因素。只要所涉及的问题是避免疾病或改善生活条件，我们便把希望寄托在科学之上。社会令人迷惑地顺从和依赖科学专门知识，自觉地制订计划和完美地进行管理的理想统治着生活的每一个领域，甚至达到塑造公众意见的程度。

与此相应，精神性的文化、人类生活中个人冲突的强化和艺术作品被抑制的表现力等都渐渐地让我们觉得陌生起来。社会秩序产生出强有力的形式，使得个人几乎根本意识不到可以按照自己的决定生活，甚至在他自己个人生活的私人领域也是这样。因此，我们必须更为尖锐地提出我们时代的问题，即在一个完全由科学支配的社会现实中人如何能够理解自己。为了准备我们自己的正确答案，也很值得考察一下黑格尔的回答。因为黑格尔哲学通过对主观意识进行清晰的批判，开

辟了一条理解人类社会现实的道路，而我们今天仍然生活在这样的社会现实中。因此，在介绍黑格尔对主观精神所作的批判时，我们同样必须问，本世纪的哲学思想如何同对这种主观精神的批判的首次伟大运用相区别，我们从德国唯心主义，首先是从黑格尔那里继承了这种批判。

众所周知，黑格尔的思辨唯心主义最有特色之处是他对反思哲学所作的苛刻批判，他把它看作浪漫主义思想及其虚弱本质的病态表现。我们一般使用的反思概念（例如，我们说某人正埋头于反思或某人是个反思型的人等）被黑格尔叫作“外部的反思”。门外汉不知道其他的反思概念。黑格尔说，对于门外汉，反思就是忽此忽彼地活动着的推理能力，它不会停在某个特定的内容之上，但知道如何把一般原则运用到任何内容之上。黑格尔认为这种外部反思的过程是诡辩论的现代形式，因为它任意地把给定的事物纳入一般原则之下。他对这种过于轻易、过于灵活地使给定事物一般化的做法的批判具有积极的一面，他要求思想应该使自己完全进入事物的客观内容并抛弃自己的所有幻想。这个要求首先在道德哲学中获得其主要意义。从他对康德道德哲学所作的批判，以及对康德按照伦理原则赋予道德反思现象的明确基础所作的批判出发，黑格尔发展了他的“精神”概念和他对主观的、“外在的”反思的批判。

康德的道德哲学建筑在所谓绝对命令的基础之上。很显然，这种绝对命令的“公设”（例如康德说，我们的行动准则在任何时候都应看作普遍的规律或自然的规律）并不提供一种能够取代十诫那样实质性要求的道德要求。相反，这种公设符合于黑格尔所称的“检验规律的理性”，这并不是说，实际的道德生活即在于遵从这一要求。毋宁说，这是对每一种应该的约束力作检验的最高例子，它旨在从努力确定有道德意志的纯粹性中指导道德反思。

很显然，道德活动的情境通常并不是使我们具有对它进行反思的内在自由的情境。黑格尔的这种批判很有说服力。例如，康德在《道德形而上学基础》中论述道，一个想自杀的人只要保持足够的反思意识去问自己，这样自己结束生命是否符合生命的规律。[①] 但我们很容易指出，只要某人想自杀，这就表明他不再具备足够的反思意识。能使道德反思出现的情境总是一种特殊的情境，是义务与爱好冲突的情境，是道德严肃性和远距离自我检验的情境。我们不可能用这种方法去对待道德现象整体。道德肯定是与此不同的。黑格尔用一种惹人恼火的简单公设表达了这个观点：道德即在于按照某个国家的习惯生活。

这个公设含蓄地包含着客观精神的概念。在一个国家的习惯、法律制度、政治机构中所表现的是一种有限的精神，它在个人的主观意识中没有正确的反映。在

---

① 参见康德：《道德形而上学基础》，刘易斯·怀特·贝克译，印第安纳波利斯和纽约，1969，45页。

这个意义上可以说，这确实是客观精神——这是一种围绕着我们所有人，但谁对它都不具有一种反思自由的精神。这个概念的含意对黑格尔具有根本的意义。道德精神、民族精神的概念、黑格尔的整个法哲学——所有这一切都依赖存在于人类共同体秩序中的主观精神的超越性。

黑格尔关于客观精神的思想，其根源在于来源于基督教传统的精神概念，也就是《新约》中的普纽玛概念——圣灵的概念。青年黑格尔用爱的精神、赎罪的精神解释耶稣，恰好表明了超越特殊个体的这一一般因素。黑格尔引用了一句阿拉伯人的话"一个古莱西人的儿子"这个东方短语表明，对使用这句话的人来说，特定的人并不是一个个人，而是部落的一个成员。①

这个源头可以一直追溯到古代的客观精神概念，在黑格尔那儿通过以下事实找到了它真正的哲学证明，即客观精神本身被黑格尔称为绝对精神的东西所超越。所谓绝对精神，黑格尔指的是一种精神形式，在这种精神形式中根本不包含异己的、其他的、处于对立面的内容，例如可以作为限制我们的东西而与我们对立的习俗，或者通过发布禁令限制我们意志的国家的法律，等等。即使我们一般地承认法律制度是我们日常社会存在的表现，这种制度仍然以一种禁令的形式阻碍我们。黑格尔发现，艺术、宗教和哲学与众不同的特点即在于，在它们之中体验不到这种对立。我们在这些形式中具有一种最终的和适当的模式，使得精神认识自己是精神，使得主观意识和供养我们的客观现实互相渗透。于是，我们不再会遭遇异己的东西，因为我们把遇到的一切事物都认作我们自己的东西。我们都知道，黑格尔自己的世界历史哲学甚至声言在事件的内在必然性中认识和承认作为异己的命运发生在个人身上的东西。他的精神哲学在这个声言中达到了顶点。

然而，在黑格尔哲学中，这样一种声音又引起了批判性的问题，即我们如何能构想出个人的主观精神和把自身展现在世界历史中的客观精神之间复杂、含混的关系。这个老问题有三个形式：个人如何同世界精神发生关系（黑格尔），个人如何同作为历史生活现实真正支撑者的道德力量发生关系（德罗伊森），或者说个人在何处发现自己处于作为人类社会基本结构的生产关系之中（马克思）。这三个形式统一于一个问题，即主观精神同客观精神的和解将在何处产生——在黑格尔哲学中是产生于绝对知识，在德罗伊森那儿则产生于新教伦理个体不停的劳作，在马克思那儿则产生于社会的变动结构。

每一个用这种方式进行研究的人实际上已经放弃了黑格尔的概念立场。在他的概念立场中，和解作为在现实中的理性早已发生。在19世纪末，黑格尔对主观精神的批判中仍然具有生命力的东西并不在于他相信一种能够认识和设想一切异己的客观的事物的和解，而是异化本身——客观性的意思是指同主观精神相遇时

① 参见黑格尔：《早期神学著作》，芝加哥，1948，260页。

的对立性和他在性。在19世纪的科学思想中，黑格尔所称的客观精神被设想为精神的他者，并且按照自然知识的模式创造出了一种统一的方法意识。正如自然在黑格尔那儿早已表现为精神的他者，对于19世纪积极的动力来说，历史和社会现实的整体不再表现为精神，而是处在它顽固有现实中，或者用一个日常的词说，是处在它的不可理解性之中。我们可以想一下以下这些不可理解的现象，如货币、资本以及由马克思提出的人的自我异化概念等。主观精神对社会生活和历史生活的不可理解性、异己性、难理解性的认识与它对自然的认识并没有丝毫差别，而自然则是主观精神的宾格。于是，自然和历史两者被认为是同样意义上的科学研究的对象。它们构成了“知识的客体”。

于是这种思想开始发展，在马堡学派新康德主义把知识对象转变成一种无限的任务时达到顶峰。新康德主义的问题是对无定限的规定，是它在思想中的创造。新康德主义先验思想的模式是用无穷小方法定义一个运动的轨道和进程。它的格言是：一切知识均终结于对象的科学“创造”。在18世纪，莱布尼茨力图用他单子论的新体系克服新科学的片面性，在19世纪初，黑格尔提出他绝对精神哲学的宏大综合来批判反思哲学。在20世纪我们同样感觉到这种科学方法论主义的片面性。但是我们确实可以在这点上提出怀疑论的问题：主要的新康德主义哲学集中在“生活”和“存在”概念上所作的批判本质上不也是浪漫主义的吗？这个问题不也适用于狄尔泰、柏格森、西梅尔或克尔恺郭尔以及存在主义哲学，或者，由于文化批判主义的热情，也适用于斯蒂芬·乔治？这里不过是提一下少数代表作家，他们的作品包含了对20世纪的批判。他们的努力除了重复启蒙运动的浪漫批判主义之外还有什么呢？所有这些批判的试图不正包含着文化批判主义不可解决的辩证法，亦即，他们仍然高度评价他们所谴责的对象，以至我们可以把同样的批判运用于他们自己身上？要是没有尼采作为本世纪哲学运动的后盾，我们实际上就要信奉以上论断了。尼采是一个伟大的、预言性的人物，他从根本上改变了本世纪批判主观精神的任务。

我不想讨论以下问题，即哲学自身在多大程度上仅仅是对一种新的社会和个人情境的表述，抑或哲学能在多大程度上改变这种情境。如果我们考虑尼采对这些问题的整个策源地所具有的真正的划时代的意义，就不必决定哲学究竟是对一个事件的描述抑或仅是它的原因。因为尼采的批判目标是从我们之外降临到我们身上的最终最彻底的异化——意识本身的异化。意识和自我意识并不会作出清楚的证明说，它们所思维所意指的也许不是对真正处于意识和自我意识之中的东西的伪装和歪曲。尼采把这个观点牢牢装进现代思想之中，因而我们现在到处都可以认识到它，不仅仅认识到它过度的、自我破坏的、使幻想破灭的方式，用这种方式尼采本人从自我身上剥下一张又一张的伪装，直到最后再也不剩下任何伪装——因此也就不再有自我。我们不仅思考由伪装之神狄奥尼修斯神秘地表现出的伪装

的多元性，而且同样思考意识形态的批判，这种批判自马克思以来被越来越频繁地运用到宗教、哲学和世界观等被人无条件地接受的信念之上。此外，我们还可以想到弗洛伊德的无意识心理学，支配着他对心理现象进行解释的观点是，在人类的精神生活中可能存在着有意识的意向和无意识的欲望以及存在之间的巨大矛盾。无论如何，我们相信自己正在做的事与事实上发生于人类之中的根本不是一回事。

在这一点上有一个词可以为我们提供正确的指向，使我们理解对主观精神有效性的研究到底可以深入到什么程度。这就是解释的概念。这是一个哲学的和解释学的概念，这个概念在近代开端的时候仍然以一种完全天真的方式作为对自然的解释而运用于自然科学，如今它却获得了一种很难驾驭的意义。自尼采以来就出现一种主张，认为解释以它合法的认知目的和解释目的第一次掌握了超越一切主观意义的现实。按照尼采的说法，只要想一下解释这个概念在心理学领域和道德领域所起的作用就可以了。他写道："根本没有道德现象，只有对现象的道德解释。"①

这个思想的影响在20世纪才开始被人们感受到。如果说在较早时候，解释的目的只在于阐明作者的真实意图（我有理由相信，这个概念总是过于狭窄），那么如今解释的目的显然在于期望能超越意义活动的主观性。② 问题在于如何学会识破表面所指的东西。无意识（弗洛伊德）、生产关系及其对社会现实所具有的决定性意义（马克思）、生命概念和它"构造思想的工作"（狄尔泰和历史决定论），以及由克尔恺郭尔用来反对黑格尔的存在概念——所有这一切都是本世纪提出的出发点，以超越主观意识所指的东西，并对其作出解释。

20世纪德国哲学中发生的这个变化特别明显。新康德主义时代仍被作为基础学科、每一个想从事哲学的人必须首先研究的认识论正在消失。认识论的研究求助于康德并问道：我们有什么权利可以使用我们为认识事物、描述经验而创造的概念？这个合法性的问题，这个源自笛卡尔主义传统的 questio iuris，在20世纪通过现象学而获得一种新面貌——或不如说，它已名声扫地。

在胡塞尔1907年写成的《现象学的观念》初稿以及随后的著作中，他越来越有意识地把现象概念和对现象进行纯粹描述的概念追溯到相互联系的概念。也就是说，他总是追问，意向着的东西是如何被揭露的，它为怎样的意识揭露，以什么形式被揭露。因此，胡塞尔从一开始就没有把情境设想为一个自为存在并自行选择其对象的主体。相反，他研究了同意向性的现象学对象相互联系的意识的态度——正如他所称的"意向性活动"。然而"意向性"（Intentionalität）并不是指一种主观活

---

① 尼采：《在善与恶的彼岸》，第108节。

② "超越"这个词（to go behind），其德文原文是 hintergehen，同样可以指"欺骗"或"双倍的欺骗"，在这儿的上下文中也不应该忽略该词的这些意思。

动意义上的“一种意指活动”(Meinen)。而是指胡塞尔所称的“视域意向性”。如果我把我的注意力指向一个限定对象,比如指向后面墙上的两个正方形,那么一切现存的东西——整个房间——都同时呈现在我眼前,就像一种意向性的晕冠一样。我甚至可以在事后记得当时我所意指的只是两个正方形,但所有这一切都出现并被一起意指了。这种意向性的视域,这种一直被一起意指的意向性视域,自身并不是一种主观意指活动的对象。胡塞尔合乎逻辑地把这种意向性叫作“匿名的意向性”。

同样地,舍勒以他几乎是煽动性的热情指出,意识并不是一本关闭的书,从而描述了意识的使人入迷性。这种意象的怪诞性以漫画的方式清楚地勾勒出把自我反思运动实体化的错误。舍勒断定,我们不知道我们的描写,我们只知道事物。在我们的意识中根本不存在我们“真正地”思维着并以某种方式同“外部世界”事物相联系的事物意象。所有这一切都是神话。我们总是同我们意欲的存在物在一起。海德格尔嘲弄了这种对实体化“意识”的批判,他把这个问题转变成一种理解被“意识”预设的存在的本体论批判。他以下面的断言为他对意识所作的本体论批判找到了口号,即此在是“在世的在”。自那时以后,许多人都开始认为追问主体如何达到对所谓“外部世界”的知识是荒谬的、陈腐透顶的。海德格尔把坚持提出这类问题的现象称为真正的哲学“丑闻”。

现在我们必须追问一下本世纪的哲学情境(最终可以追溯到尼采对意识的批判)如何有别于黑格尔对主观精神的批判。这并不是一个容易回答的问题,但我们可以试图作出以下的论述。没有人比德国唯心主义更清楚地知道,意识和它的对象并不是两个互相分离的世界。德国唯心主义甚至杜撰出“同一哲学”这个术语来说明这个情况。它表明,意识和客体事实上只是同一事物的两个方面,任何把它们区分成纯主体和纯客体的做法都是一种独断论。构成黑格尔《精神现象学》之内容的饶有兴味的发展系列直接依赖于对如下事实的意识,即每一个认识到客体的意识都改变了自身因而也必然地又一次改变它的对象,因此,只有在“绝对”知识中才能认识真理——在完全删去了所思对象的客观性的绝对知识中才能认识真理。20世纪试图进行的对主体概念的批判不正是重复德国唯心主义所获得的成就吗?实际上,我们不是应该承认这种重复对于抽象只有无比狭窄的适用性并缺少这个概念本来具有的直觉力吗?

我并不认为这种论述是正确的。本世纪对主观精神的批判在许多决定性的方面具有完全不同的特性,因为它根本不能丢弃尼采的问题。首先,在以下三点上当代思想揭露了德国唯心主义天真的假设,这种假设再不能被认为是正确的,它们是:(1)断言的天真;(2)反思的天真;(3)概念的天真。

第一点是断言的天真。自亚里士多德以来,整个逻辑学都以命题概念、直谓逻辑,亦即对一个判断的断言为基础。亚里士多德在一段经典的话中强调他只讨论

"直谓逻辑",也就是说,只讨论断言为真或假的叙述模式。他撇开了请求、命令,甚或疑问等现象。当然,这些现象都是叙述的模式,但它们并不是只涉及揭示存在的事物,亦即存在的真。因此,亚里士多德建立了"判断"在逻辑学中的优先地位。在近代哲学中,以这种方式产生的断言概念是同知觉判断概念相联系的。纯粹的知觉同纯粹的断言相吻合。但是在20世纪,由于尼采而导致的怀疑,这两种说法都被表明是经不起现象学批判的不能接受的抽象。既不存在纯粹的知觉也不存在纯粹的断言。

"纯粹知觉"的概念首先由于许多研究相结合而造成的冲击被削弱了。在德国,这种情况首先发生在马克斯·舍勒凭借现象学直觉的力量运用这一研究结果之时。在《知识形式和社会》一书中,他指出,一个知觉对应一个刺激的思想完全是人为的抽象产物。我所感觉到的东西根本不同实际发生的感官的或心理学的刺激相一致。毋宁说,知觉的相对适合——即我们如实看到实际存在的东西——则是一种强有力的精炼过程的最终产物,是对引导我们所有观看活动的超余想像进行简约的最终产物。纯粹知觉其实是一种抽象。这也同样适用于纯粹断言,正如汉斯·利普斯特别指出的。[①] 在这方面,我想指出法律的断言作为一种特别有关的现象会清楚地表明,要使一个证人在任何意义上明白他所指的全部真实含义是多么困难,因为他的证词的上下文就是法庭的备忘录。如果通过省略、概括等把证词从它当时的问答环境中分离出来,这种重新组织过的断言就好像一个人在不知道这个问题为什么会提出的情况下必须作出的一个回答。而这种情况并非偶然发生的现象。这正是公认的证词的理想,而且无疑是一切证据的本质因素,亦即,在不知道自己的说明"意味着"什么的情况下作证明。在考试中也存在着相似的情形,如果教授向应试者提出任何有理性的人都不能回答的编造的问题,情形也是如此。海因里希·冯·克莱斯特是一个通过普鲁士国家考试的学者,他曾在他的杰作《论叙述中思想的逐渐形成过程》中讨论了这个题目。[②] 海德格尔的超验本体论研究使对断言的抽象以及纯粹知觉抽象的批判达到了极端。我们首先必须记住,海德格尔揭示出,作为同纯粹知觉和纯粹断言相一致的事实概念是一种同样影响着价值概念的本体论偏见。因此海德格尔指出,在事实判断和价值判断之间所作的区分是很成问题的,因为这就好像可能存在一种纯粹的事实规定一样。我想把这里所揭露的因素称为解释学的因素。

这里,我们发现了海德格尔在解释学的题目下分析的众所周知的问题。这个问题涉及的是主观意识令人吃惊的天真,这种主观意识在理解一部文本时说:"这

---

① 参见汉斯·利普斯:《解释学逻辑研究》,法兰克福,1938年。

② 参见海因里希·冯·克莱斯特:《论叙述中思想的逐渐形成过程》,载《克莱斯特全集》第4卷,74—80页。

不是就写着的吗!"海德格尔指出,这种反应是很自然的,而且经常可以说是具有最高自我批判价值的反应,但是事实上并不存在仅仅"在那儿"的事物。一切被说出的以及写在文本中的事物都处于预期的支配之下。从积极方面看,这就意味着,只有处于预期支配之下的事物才能被我们理解,我们并非只是遇到某些不可理解的事物。从预期中也会产生出错误的解释,使理解成为可能的偏见同样包含着造成误解的可能性,这些事实也许正是有限的人类本性进行活动的方式。以下事实包含着一种必然循环的运动,我们阅读或理解的是存在的对象,但我们却是用我们自己的眼睛(和自己的思想)来阅读和理解它们。

在我看来,以上考察还需要进一步彻底化——我在自己的研究中把以上考察归纳成以下论题:我们必须理解作者"在他的意思中"意指的东西,这样说当然是正确的。但是"在他的意思中"并不是指"他本人打算说的"。它毋宁是指,理解还可以超越作者主观的意义活动,而且很可能必然地并且总是超越作者主观的意义活动。在我们称之为历史主义的心理学转向出现以前的早期解释学阶段,人们一直意识到这一点。只要我们考虑一种适当的模式——例如,对历史活动、历史事件的理解等——就会同意以上说法。没有人敢假设,主事者的主观意识或历史事件参加者的主观意识同他行动的历史意义恰好相当。我们都很清楚,理解某种活动的历史意义就会预先设定,我们并不把自己局限于主事者的主观计划、主观意向和安排。至少自黑格尔时代以来我们就很清楚,从本质上看,历史并不把主要注意力放在个体的自我认识之上。这一点也完全适用于艺术经验。我认为,这一种观点甚至应该运用到对文本的解释上,对这些文本的信息含义不能像艺术品那样作不确定的解释。正像胡塞尔对心理主义的批判所表明的,在这里,"所意指的"同样不是主观内在性的一个部。

我想考察的第二点是反思的天真。在这一点上,20 世纪有意识地使自己同德国唯心主义对主观精神进行的批判相区别,现象学运动对此作出了重要贡献。

这里的问题在于反思精神似乎是绝对自由的精神。当精神回复到自身时,完全是自由自在的。确实,德国唯心主义——例如费希特的行动概念,甚或黑格尔绝对知识的概念——把精神的这种自由自在看作最高的实存概念或存在样式。然而正如我们已经看到的那样,如果说断言概念已经被现象学的批判所驳倒,那么反思概念所占据的中心位置同样也被挖掉了。这里所谈论的知识含蓄地表明,并非一切反思都行使客体化的作用,也就是说,并非所有反思都使它所指向的对象成为一种客体。毋宁说,存在着一种反思的活动,它在执行一种"意向"时似乎又折回到反思这个过程本身。让我们举一个熟知的例子。当我听到一个声音时,我所听到的最初对象显然就是这个声音。但我同样意识到我正在听这个声音,而绝不是仅仅作为随后发生的反思的对象。在听的时候总是有一种相伴随的反思。声音总是被听到的声音,而我对这声音的倾听则总是内在地包含在其中。我们在亚里士多德

的著作中见到过这种观点。他早已对这种现象作过非常正确的描述：一切 aisthésis 都是 aisthésis aisthéseos。一切知觉都是对知觉活动和被知觉内容合一的知觉，它根本不包括现代意义上的“反思”。亚里士多德认为，这种现象是作为一种整体向他显现的。亚里士多德的评论者们最早把知觉活动同 κοωη αἰσθεις这个概念联系起来进行概括的，亚里士多德在另一个地方使用了这个概念。

胡塞尔的老师弗朗兹·布伦塔诺把他的经验心理学牢固地建筑在亚里士多德所描写的现象之上。他断定，我们对自己的心理活动具有一种非对象化的意识。我还记得，当海德格尔首次使我们这代人认识到也是这个方面的一个学院式区别时，具有何等重大的意义。这就是 actus signatus 与 actus exercitus 的区别。在说“我看到某些东西”和“我说我看到某些东西”之间存在着区别。但是“我说……”的意义并不是对活动的最初意识。最初发生的活动早已是这样一个活动，是我自己的操作清楚地向我呈现的活动。转变成一种“意义”就建立了一种新的意向对象。

从这些早已被人遗忘的现象学研究的立场出发，也许我能使大家注意到这个问题在本世纪的哲学中仍然起着的作用。在阐述这个过程时，我将使自己局限于雅斯贝斯和海德格尔。雅斯贝斯把他称为“世界定向”的确定知识的概念比作存在的阐明，这种阐明发生在科学和每个人的认识能力的边缘状态之中。根据雅斯贝斯的观点，边缘状态就是当人被匿名的科学力量引导的可能突然丧失时的人类存在状态，由于这个原因，在边缘状态中一切事物都只能依靠自己。在这种状态中，从人的身上产生出一些原本掩盖着的东西，这些东西原来被为了统治世界的目的而纯功能性地运用科学的现象所掩盖。存在许多这样的边缘状态。雅斯贝斯早已指出过这种状态，如死亡状态和有罪状态。当某人以有罪的方式活动或其罪行被发觉时就会出现一些东西——存在。他的行为模式就是他自己完全陷进这种行为之中。这就是雅斯贝斯系统地使用的克尔恺郭尔存在概念的形式。存在就是当引导我们的匿名力量突然破灭时出现的真正向我们开放的东西。这里具有决定性意义的是，这种出现并不是一种模糊的、情绪的事件，而是一种阐明。雅斯贝斯称之为存在的阐明，这就是说，以前隐藏在人之中的东西被提升到一种存在义务的观点之下，这就使他对自己决定做的事承担起责任。这不是一种对象化的反思。状况（甚至边缘状态）所要求的知识无疑不是一种对象化的知识，因此就不可能仅限于科学所具有的匿名的认识可能性。

然后海德格尔又把这个主题作为他对于存在意义的基本考虑。此在的“自我性”，有罪感，趋向死亡等概念就是《存在与时间》一书讨论的主要现象。不幸的是，海德格尔最初 10 年著作所受的欢迎包括把这些概念道德化的做法，这些概念实际上同雅斯贝斯的存在概念相一致，然后才被扩展成《存在与时间》中的真实性概念。在边缘状态中，在趋向死亡的状态中出现的此在的真，同琐细的、无思想生活的不真、公众性、“他们”、闲聊、猎奇等区别开来——同一切沦为社会和社会力量的牺牲

品的种种方式区别开来，这种力量把一切事物都降低为它们最为普通的共性。简言之，此在的真实性是作为人的有限性出现的。所有这些观点都表明了作为克尔恺郭尔的继承者所具有的激情，克尔恺郭尔对我们这代人产生过巨大影响。但这种影响与其说是对海德格尔思想意向的真正理解，毋宁说是掩盖他的真实目的。

海德格尔不再想把有限的本质设想成一种令我们想成为无限者的愿望落空的界限。相反，他力图把有限积极地理解为此在的基本状况。有限就意味着时间性，因此，此在的"本质"就是它的历史性。海德格尔这些众所周知的论题使他能够询问存在的问题。被海德格尔描述为此在的基本动力的"理解"并不是一种主观性的"活动"，而是一种存在的模式。从对传统进行理解这个特例出发，我本人指出过，理解总是一种事件。由此得出的结论并非表明，总是有一种非对象化的意识伴随着理解过程，而是说，理解根本不宜于被设想为对某些事物的意识，因为理解的整个过程自身包括着事件在内，它是由事件造成，并充满了事件。被假定为自在存在的反思的自由在理解中根本不出现，因此，理解在任何时刻都受到存在的历史性的制约。

最后，还有第三个因素，即揭穿概念的天真，它也许是对我们今天的哲学最恰当的定义。我认为，在这里，当前的情境同样受到德国现象学发展的制约，而且相当有趣的是，它还同样受到起源于德国但却流行于英语国家的哲学发展的制约。如果外行想知道究竟哲学为何许物，他会想到，研究哲学就意味着下定义，负起责任去定义所有人都用它进行思维的需要定义的概念。正因为我们一般都看不到这种情况的发生，我们就借助于一种隐定义学说来帮助自己。但是，这样一种"学说"事实上仅仅是咬文嚼字。因为称某个定义为隐性的显然意味着，我们根据某人讲出的一些句子最终注意到，他正通过使用一个概念在思维某种明确的东西。就这一点而言，哲学家同其他人根本没有区别，因为其他人也同样习惯于思考明确的事物并避免矛盾。这里提到的外行的意见实际上受到最近几个世纪以来唯名论传统的影响，这种传统把语言的复制现象说成对符号的一种运用方式。显然，人工符号需要排除一切含糊性的组织和安排。于是就产生了一种要求，即必须通过建立起单义的、人工的语言去揭露虚幻的"形而上学"问题。这个产生于维也纳学派的要求导致无数学术成就，尤其是在英国和美国。我们可以在维特根斯坦的《逻辑哲学论》中发现这种纲领最为彻底、最为成功的形式。然而，维特根斯坦在他的后期著作中指出，人工语言的理想是自相矛盾的，但并不像人们常常引证的那样是因为引进任何人工语言都要求有另一种早已在使用的语言，因此，人工语言必定包含一种自然语言。实际上，对于维特根斯坦的后期思想具有决定意义的知识是，语言总是正确的，这就是说，语言在获得双方理解时有真正的作用，因此哲学的虚假问题并非产生于语言的缺陷，而是产生于一种错误的、教条化的思想，即想把起作用的词实体化。语言就像一种游戏。维特根斯坦谈论语言游戏以便坚持语词所具有的纯

作用意思。只有当语言是一种纯操练活动(actus exercitus)时,语言才是语言,亦即,只有当语言沉浸于使所说的话成为可视的,而自己本身却似乎消失时,语言才是语言。

海德格尔在对现象学的发展中,同样发现,语言是对先行于一切反思态度的世界进行解释的模式,一些思想家跟他有同样见解,他们以海德格尔的著作为基础,开始引出、尤其是从历史主义那里引出哲学的结论。一切思维都被限制在语言之中,它既是一种限制也是一种可能性。这种经验在每一种本性上就是语言的解释中都存在。如果我们不理解一部文本,那么某个特定词的含糊性以及对其进行解释的各种可能性无疑会导致对语言过程的一种干扰,而相互理解要通过语言过程才获得。我们深信,当最初出现的含糊性最后通过阐明应该如何将文本作为一个整体来阅读而得到克服时,我们已理解了这个词。在我看来,一切对于语言文本的真正解释,而非仅仅语法解释,都事先计划好要以这种方式消失。解释必须是游戏,这就是说,它必须进入游戏,以便在它自己获得的成果中忽略掉自己。以下描述可能不受欢迎,但它至少已变得很清楚:维特根斯坦对盎格鲁—撒克逊语义学所作的批判和由语言的自我批判亦即由解释学意识对现象学描述的反历史艺术所作的批判,两者之间正发生着某种汇合现象。我们把对概念的使用追溯到它们的历史以便唤醒它们真正的、生动的、唤起的意义,这种做法在我看来同维特根斯坦对生动的语言游戏的研究,以及同一切向着这一方向发展的倾向都发生了汇合。

这种发展同样包含着对本世纪主观意识的批判。语言和概念显然紧紧地结合在一起,因此,认为我们可以"运用"概念——例如,当我们说"我如此这般地称呼它"——就会破坏哲学思维的结合力量。当个人意识希望进行哲学思维时是根本没有这种自由的。它同语言紧密相连——不仅是说话者的语言,还有事物同我们进行的对话语言。今天,科学和人对世界的经验在语言的哲学问题中相遇了。

我认为,从这些考察中引出的结论是,当代哲学中有三个经过漫长的世纪流传下来的伟大的对话者处于我们意识的突出地位。首先,当代思想中有希腊对话者的存在。这尤其是因为对他们来说,词和概念仍然处于直接的、容易的交流之中。柏拉图在《斐多篇》中用遁入逻各斯的方法开始了西方形而上学真正的转折,他还认为思想与整个语言的世界经验密切相连。希腊人今天仍然是我们的典范,因为他们抵制概念的独断论和"对体系的强烈要求"。正是由于这种抵制,他们才能想像那种支配着我们同自己的传统争辩的现象,例如自我和自我意识,以及道德存在和政治存在的所有领域,而不陷入近代主观主义的窘境。

在数世纪的对话中出现的第二个对话者我认为是康德,因为他一劳永逸地把思维自身和知识区分开来。当然,我们可以认为,知识所包含的内容比在数学自然科学和它对经验的处理中所发现的那种认知内容要多得多,这正是康德所考虑的模式。然而,知识仍然不同于关于自我的一切思考,经验对自我的思考不再能提供

一种论证基础。我认为康德指出了实际情形。

我认为，黑格尔是第三个对话者，尽管他思辨地辩证地超越了康德主义的有限概念及其对我们依赖于经验的断言。因为，黑格尔从基督教精神传统中挪来并赋予新生命的精神概念，仍然是对主观精神作批判的基础，后黑格尔主义阶段的经验向我们揭示，这种批判也是我们的任务。超越了自我主观性的精神概念在语言现象中具有它真正的对应部分，而语言现象正日益占据当代哲学的中心地位。其原因是，同黑格尔从基督教传统中汲取的精神概念相比，语言现象具有更适合我们的有限性的优点。作为精神，它是无限的，作为每一个事件，则是有限的。

如果我们断言，在唯科学主义的时代不再需要这些老师了，这可能是一个错误。他们为我们这个已完全化简为科学的世界所标明的界线，根本不是我们必须首先发明的。正是在这里，有一些东西总是先于科学而发生。在我看来，20 世纪最为神秘、最为强大的基础就是它对一切独断论、包括科学的独断论所持的怀疑主义。

（夏镇平　译）

5. 钱穆论中国历史思想*

一

中国为世界上历史最完备之国家，举其特点有三。一者“悠久”。从黄帝传说以来约得四千六百余年。从古竹书纪年载夏以来，约得三千七百余年。夏四七二，殷四九六，周武王至幽王二五七，自此以下至民国纪元二六八一，二者“无间断”。自周共和行政以下，明白有年可稽。史纪十二诸侯年表从此始，下至民国纪元二七五二，自鲁隐公元年以下，明白有月日可详。鲁钦编年从此始，下至民国纪元二六三三，鲁哀公卒，左传终，中间六十五年史文稍残缺，自周威烈王二十三年资治通鉴托始，至民国纪元凡二三一四年，三者，“详密”。此指史书体裁言。要别有三：一曰编年，此本荀悦，二曰纪传，此昉正史，本史记，三曰纪事本末。此本尚书，其他不胜备举。可晋四库书目史部之分类，又中国史所包地域最广大，所含民族分子最复杂，因此益形成其繁富。若一民族文化之评价，与其历史之悠久博大成正比，则我华夏文化，于并世固当首屈一指。

然中国最近，乃为其国民最缺乏国史智识之国家。何言之？“历史智识”与“历史材料”不同。我民族国家以往全部之活动，是为历史。其经记载流传以迄于今者，只可谓是历史的材料，而非吾侪今日所需历史的智识。材料累积而愈多，智识则与时以俱新。历史智识，随时变迁，应与当身现代种种问题，有亲切之联络。历史智识，贵能鉴古而知今。至于历史材料，则为前人所记录，前人不知后事，故其所记，未必一一有当于后人之所欲知。然后人欲求历史智识，必从前人所传史料中觅取。若蔑弃前人史料而空谈史识，则所谓“史”者非史，而所谓“识”者无识，生乎今而臆古，无当于“鉴于古而知今”之任也。

今人率言“革新”，然革新固当知旧。不识病象，何施刀药？仅为一种凭空抽象之理想，蛮干强为，求其实现，鲁莽灭裂，于现状有破坏无改进。凡对于已往历史抱一种革命的蔑视者，此皆一切真正进步之劲敌也。惟藉过去乃可认识现在，亦惟对

---

* 选自钱穆著：《国史大纲》，商务印书馆，1996。

现在有真实之认识，乃能对现在有真实之改进。故所贵于历史智识者，又不仅于鉴古而知今，乃将为未来精神尽其一部分孕育与向导之责也。

且人类常情，必先"认识"乃生"情感"。人最亲者父母，其次兄弟、夫妇乃至朋友。凡其所爱，必其所知。人惟为其所爱而奋斗牺牲。人亦惟爱其所崇重，人亦惟崇重其所认识与了知。求人之敬事上帝，必先使知有上帝之存在，不啻当面觐体焉，又必使熟知上帝之所以为上帝者，而后其敬事上帝之心油然而生。人之于国家民族亦然。惟人事上帝本乎信仰，爱国家民族则由乎智识，此其异耳。人之父母，不必为世界最崇高之人物；人之所爱，不必为世界最美之典型，而无害其为父母，为所爱者。惟知之深，故爱之切。若一民族对其已往历史无所了知，此必为无文化之民族。此民族中之分子，对其民族，必无甚深之爱，必不能为其民族真奋斗而牺牲，此民族终将无争存于并世之力量。今国人方蔑弃其本国已往之历史，以为无足重视；既已对其民族已往文化，懵无所知，而犹空呼爱国。此其为爱，仅当于一种商业之爱，如农人之爱其牛。彼仅知彼之身家地位有所赖于是，彼岂复于其国家有逾此以往之深爱乎！凡今之断脰决胸而不顾，以效死于前敌者，彼则尚于其国家民族已往历史，有其一段真诚之深爱；彼固以为我神州华裔之生存食息于天壤之间，实自有其不可侮者在也。

故欲其国民对国家有深厚之爱情，必先使其国民对国家已往历史有深厚的认识。欲其国民对国家当前有真实之改进，必先使其国民对国家已往历史有真实之了解。我人今日所需之历史智识，其要在此。

二

略论中国近世史学，可分三派述之。一曰传统派，亦可谓"记诵派"。二曰革新派，亦可谓"宣传派"。三曰科学派。亦可谓"考订派"。"传统派"主于记诵，熟谙典章制度，多识前言往行，亦间为校勘辑补。此派乃承前清中叶以来西洋势力未入中国时之旧规模者也。其次曰"革新派"，则起于清之季世，为有志功业、急于革新之士所提倡。最后曰"科学派"，乃承"以科学方法整理国故"之潮流而起。此派与传统派，同偏于历史材料方面，路径较近；博洽有所不逮，而精密时或过之。二派之治史，同于缺乏系统，无意义，乃纯为一种书本文字之学，与当身现实无预。毋宁以"记诵"一派，犹因熟谙典章制度，多识前言往行，博洽史实，稍近人事；纵若无补于世，亦将有益于己。至"考订派"则震于"科学方法"之美名，往往割裂史实，为局部窄狭之追究。以活的人事，换为死的材料。治史譬如治岩矿，治电力，既无以见前人整段之活动，亦于先民文化精神，漠然无所用其情。彼惟尚实证，夸创获，号客观，既无意于成体之全史，亦不论自己民族国家之文化成绩也。

惟"革新"一派，其治史为有意义，能具系统，能努力使史学与当身现实相绾合，

能求把握全史，能时时注意及于自己民族国家已往文化成绩之评价。故革新派之治史，其言论意见，多能不胫而走，风靡全国。今国人对于国史稍有观感，皆出数十年中此派史学之赐。虽然，“革新派”之于史也，急于求智识，而怠于问材料。其甚者，对于二三千年来积存之历史材料，亦以革新现实之态度对付之，几若谓此汗牛充栋者，曾无一顾盼之价值矣。因此其于史，既不能如“记诵派”所知之广，亦不能如“考订派”所获之精。彼于史实，往往一无所知。彼之所谓系统，不啻为空中之楼阁。彼治史之意义，转成无意义。彼之把握全史，特把握其胸中所臆测之全史。彼对于国家民族已往文化之评价，特激发于其一时之热情，而非有外在之根据。其绾合历史于现实也，特借历史口号为其宣传改革现实之工具。彼非能真切沉浸于已往之历史智识中，而透露出改革现实之方案。彼等乃急于事功而伪造智识者，智识既不真，事功亦有限。今我国人乃惟乞灵于此派史学之口吻，以获得对于国史之认识，故今日国人对于国史，乃最为无识也。

三

所谓“革新派”之史学，亦随时递变。约言之，亦可分为三期。其先当前清末叶。当时，有志功业之士所渴欲改革者，厥在“政体”。故彼辈论史，则曰：“中国自秦以来二千年，皆专制黑暗政体之历史也。”彼辈谓：“二十四史乃帝王之家谱。”彼辈于一切史实，皆以“专制黑暗”一语抹杀。彼辈对当前病证，一切归罪于二千年来之专制。然自专制政体一旦推翻，则此等议论，亦功成身退，为明日之黄花矣。继“政治革命”而起者，有“文化革命”。彼辈之目光，渐从“政治”转移而及“学术思想”，于是其对国史之论锋，亦转集于“学术思想”之一途。故彼辈论史，则曰：“中国自秦以来二千年，思想停滞无进步，而一切事态，因亦相随停滞不进。”彼辈或则谓：“二千年来思想，皆为孔学所掩胁。”或则谓：“二千年来思想，皆为老学所麻醉。”故或则以当前病态归罪孔子，或则归罪于老子。或谓：“二千年来思想界，莫不与专制政体相协应。”或则谓：“此二千年来之思想，相当于欧洲史之所谓中古时期。要之如一丘之貉，非现代之所需。”或则谓：“思想限制于文字，欲一扫中国自秦以来二千年思想之沈瘤积痗，莫如并废文字，创为罗马拼音，庶乎有瘳。”然待此等宣传成功，则此等见识，亦将为良弓之藏。继“文化革命”而起者，有“经济革命”。彼辈谓：“无论‘政治’与‘学术’，其后面常为‘社会形态’所规定。故欲切实革新政治机构、学术内容，其先应从事于‘社会经济形态’之改造。”彼辈对于当前事态之意见，影响及于论史，则曰：“中国自秦以来二千年，皆一‘封建时期’也。二千年来之政治，二千年来之学术，莫不与此二千年来之社会经济形态，所谓‘封建时期’者相协应。”正惟经济改革未有成功，故此辈议论，犹足以动国人之视听。有治史者旁睨而嘘曰：“国史浩如烟海，我知就我力之所及，为博洽谛当之记诵而已，为精细绵密之考订而已，何

事此放言高论为!"虽然,国人之所求于国史略有知,乃非此枝节烦琐之考订,亦非此繁重庞杂之记诵,特欲于国家民族已往历史文化有大体之了解,以相应于其当身现实之所需知也。有告之者曰:"中国自秦以来二千年,皆专制黑暗之历史也。"则彼固已为共和政体下之自由民矣,无怪其掉头而不肯顾。或告之曰:"中国自秦以来二千年,皆孔子、老子中古时期思想所支配下之历史也。"则彼固已呼吸于二十世纪新空气之仙圈,于孔、老之为人与其所言,固久已鄙薄而弗睹,暗貊而无知,何愿更为陈死人辨此宿案,亦无怪其奋步而不肯留。或告之曰:"我中国自秦以来二千年,皆封建社会之历史耳,虽至今犹然,一切病痛尽在是矣。"于是有志于当身现实之革新,而求知国史已往之大体者,莫不动色称道,虽牵鼻而从,有勿悔矣。然竟使此派论者有踌躇满志之一日,则我国史仍将束高阁、覆酱瓿,而我国人仍将为无国史智识之民族也。

四

前一时代所积存之历史材料,既无当于后一时期所需要之历史智识,故历史遂不断随时代之迁移而变动改写。就前有诸史言之,尚书为最初之史书,然书缺有间,此见其时中国文化尚未到达需要编年史之程度。其次有春秋,为最初之编年史。又其次有左传,以网罗详备言,为编年史之进步。然其时则"国之大事,在祀与戎"。祭祀乃常事,常事可以不书,兵戎非常事,故左传所载,乃以列国之会盟与战争为主,后人识之为"相斫书"焉。又其次为《史记》,乃为以人物为中心之新史,征其时人物个性之活动,已渐渐摆脱古代封建、宗法社会之团体性而崭然露头角也。又其次为《汉书》,为断代作史之开始,此乃全国统一的中央政府,其政权已臻稳固后之新需要。自此遂形成中国列代之所谓"正史",继此而复生"通史"之新要求。于是而有杜佑《通典》,此为"政书"之创作,为以制度为骨干之新史,非政体沿革到达相当程度,不能有此。又继而有通鉴,为编年之新通史。又次而有各史纪事本末,为以事件为中心之新史之再现。然如袁氏通鉴纪事本末,取材只限于通鉴,则貌变而实未变也。于是而有郑樵通志之所谓二十略,其历史眼光,乃超出于政治人物、人事、年月之外。其他如方志,如家谱,如学案,形形色色,乘一时代之新需要而创造新体裁者,不胜缕举。要之自《尚书》下逮《通志》,此皆有志于全史整面之叙述。今观其相互间体裁之不同,与夫内容之差别,可知中国旧史,固不断在改写之中矣。

自南宋以来,又七百年,乃独无继续改写之新史书出现。此因元、清两代皆以异族人主,不愿国人之治史。明厕其间,光辉乍辟,翳霾复兴,遂亦不能有所修造。今则为中国有史以来未有的变动剧烈之时代,其需要新史之创写尤亟。而适承七百年来史学衰微之末运,因此国人对于国史之认识,乃愈昏昧无准则。前述记诵、

考订、宣传诸派，乃亦无一能发愿为国史撰一新本者，则甚矣史学之不振也。

今日所需要之国史新本，将为自尚书以来下至通志一类之一种新通史。此新通史应简单而扼要，而又必具备两条件：一者必能将我国家民族已往文化演进之真相，明白示人，为一般有志认识中国已往政治、社会、文化、思想种种演变者所必要之智识；二者应能于旧史统贯中映照出现中国种种复杂难解之问题，为一般有志革新现实者所必备之参考。前者在积极的求出国家民族永久生命之泉源，为全部历史所由推动之精神所寄；后者在消极的指出国家民族最近病痛之证候，为改进当前之方案所本。此种新通史，其最主要之任务，尤在将国史真态，传播于国人之前，使晓然了解于我先民对于国家民族所已尽之责任，而油然兴其慨想，奋发爱惜保护之挚意也。

此种通史，无疑的将以记诵、考订派之工夫，而达宣传革新派之目的。彼必将从积存的历史材料中出头，将于极艰苦之准备下，呈露其极平易之面相。将以专家毕生尽气之精力所萃，而为国人月日浏览之所能通贯。则编造国史新本之工作，其为难于胜任而愉快，亦可由此想见矣。

五

“一部二十四史，从何说起？”今将为国史写一简单扼要而有系统之新本，首必感有此苦。其将效记诵、考订派之所为乎？则必泛滥而无归。其将效宣传革新派之所为乎？又必空洞而无物。凡近代革新派所注意者有三事：首则曰政治制度，次则曰学术思想，又次则曰社会经济。此三者，“社会经济”为其最下层之基础，“政治制度”为其最上层之结顶，而“学术思想”则为其中层之干柱。大体言之，历史事态，要不出此三者之外。今将轻重先后，分主客取舍于其间乎？抑兼罗并包，平等而同视之乎？

曰，姑舍此。能近取譬，试设一浅喻。今人若为一运动家作一年谱或小传，则必与为一音乐家所作者，其取材详略存灭远异矣。即为一网球家作小传或年谱，则又必与为一足球家所作者，其取材详略存灭迥别矣。何以故？以音乐家之“个性”与“环境”与“事业”之发展，与运动家不同故；以网球家之个性与环境与事业之发展，又与足球家不同故；一人如此，一民族、一国家亦然。写国史者，必确切晓瞭其国家民族文化发展“个性”之所在，而后能把握其特殊之“环境”与“事业”，而写出其特殊之“精神”与“面相”。然反言之，亦惟于其特殊之环境与事业中，乃可识其个性之特殊点。如此则循环反复，欲认识一国家、一民族特殊个性之所在，乃并不如认识一网球家或足球家之单纯而简易。要之必于其自身内部求其精神、面相之特殊个性，则一也。

何以知网球家之个性？以其忽然投入于网球家之环境，而从事于网球之活动

故。其他一切饮食、起居、嗜好、信仰，可以无所异于人。若为网球家作年谱，而抄袭某音乐家已成年谱之材料与局套，则某年音乐大会，其人既无预；某年歌曲比赛，其人又不列。其人者，乃可于音乐史上绝无一面。不仅了不异人，抑且有不如无。不知其人之活动与事业乃在网球不在音乐。网球家之生命，不能于音乐史之过程中求取。乃不幸今日之治国史者，竟蹈此弊。

以言政治，求一屡争不舍、仅而后得之代表民意机关，如英伦之"大宪章"与"国会"之创兴而无有也。又求一轰轰烈烈，明白痛快，如法国"人权大革命"之爆发，而更无有也。则无怪于谓"自秦以来二千年，皆专制黑暗之历史"矣。以言思想，求一如"文艺复兴运动"以来，各国学者蓬勃四起，各为其国家民族创造其特有新兴之文学而无有也。又求一如马丁·路德，明揭"信仰自由"之旗帜，以与罗马教皇力抗，轩然兴起全欧"宗教革命"之巨波，而更无有也。则无怪于谓："自秦以来二千年，皆束缚于一家思想之下"矣。以言经济，求一如嘚马、如哥伦布凿空海外，发现新殖民地之伟迹而渺不可得；求如今日欧、美社会之光怪陆离，穷富极华之景象，而更不可得。则无怪于谓"自秦以来二千年，皆沉眠于封建社会之下，长夜漫漫，永无旦日"矣。凡最近数十年来有志革新之士，莫不讴歌欧、美，力求步趋，其心神之所向往在是，其耳目之所闻睹亦在是。迷于彼而忘其我，拘于貌而忽其情。反观祖国，凡彼之所盛自张扬而夸道者，我乃一无有。于是中国自秦以来二千年，乃若一冬蛰之虫，生气未绝，活动全失。彼方目眵神炫于网球场中四围之采声，乃不知别有一管弦竞赛、歌声洋溢之境也则宜。故曰：治国史之第一任务，在能于国家民族之内部自身，求得其独特精神之所在。

六

凡治史有两端：一曰求其"异"，二曰求其"同"。何谓求其异？凡某一时代之状态，有与其先、后时代突然不同者，此即所由划分一时代之"特性"。从两"状态"之相异，即两个"特性"之衔接，而划分为两时代。从两时代之划分，而看出历史之"变"。从"变"之倾向，而看出其整个文化之动态。从其动态之畅遂与夭阏，而衡论其文化之为进退。此一法也。何谓求其同？从各不同之时代状态中，求出其各"基相"。此各基相相衔接、相连贯而成一整面，此为全史之动态。以各段之"变"，形成一全程之"动"。即以一整体之"动"，而显出各分部之"变"。于诸异中见一同，即于一同中出诸异。全史之不断变动，其中宛然有一进程。自其推动向前而言，是谓其民族之"精神"，为其民族生命之泉源。自其到达前程而言，是谓其民族之"文化"，为其民族文化发展所积累之成绩。此谓求其同。此又一法也。

故治国史不必先存一揄扬夸大之私，亦不必先抱一门户立场之见。仍当于客观中求实证，通览全史而觅取其动态。若某一时代之变动在"学术思想"，例如战国先秦，我即

着眼于当时之学术思想而看其如何为变。若某一时代之变动在"政治制度"，例如秦我即着眼于当时之政治制度而看其如何为变。若某一时代之变动在"社会经济"，例如三国·我即着眼于当时之社会经济而看其如何为变。"变"之所在，即历史精神之所在，亦即民族文化评价之所系。而所谓"变"者，即某种事态在前一时期所未有，而在后一时期中突然出现。此有明白事证，与人共见，而我不能一丝一毫容私于其间。故曰：仍当于客观中求实证也。革新派言史，每曰"中国自秦以来二千年"云云，是无异谓中国自秦以来二千年无变，即不啻谓中国自秦以来二千年历史无精神、民族无文化也。其然，岂其然？

七

今于国史，若细心籀其动态，则有一至可注意之事象，即我民族文化常于"和平"中得进展是也。欧洲史每常于"斗争"中著精神。如火如荼，可歌可泣。划界线的时期，常在惊心动魄之震荡中产生。若以此意态来看中国史，则中国常如昏腾腾地没有长进。中国史上，亦有大规模从社会下层掀起的斗争，不幸此等常为纷乱牺牲，而非有意义的划界线之进步。秦末刘、项之乱，可谓例外。明祖崛起，扫除胡尘，光复故土，亦可谓一个上进的转变。其他如汉末黄巾，乃至黄巢、张献忠、李自成，全是混乱破坏，只见倒退，无上进。近人治史，颇推洪、杨。夫洪、杨为近世中国民族革命之先锋，此固然矣。然洪、杨十余年扰乱，除与国家社会以莫大之创伤外，成就何在？建设何在？此中国史上大规模从社会下层掀起的斗争，常不为民族文化进展之一好例也。然中国史非无进展，中国史之进展，乃常在和平形态下，以舒齐步骤得之。若空洞设譬，中国史如一首诗，西洋史如一本剧。一本剧之各幕，均有其截然不同之变换。诗则只在和谐节奏中转移到新阶段，令人不可划分。所以诗代表中国文学之最美部分，而剧曲之在中国，不占地位。西洋则以作剧为文学之圣境。即以人物作证，苏格拉底死于一杯毒药，耶稣死于十字架，孔子则梦奠于两楹之间，晨起扶杖逍遥，咏歌自挽。三位民族圣人之死去，其景象不同如此，正足反映民族精神之全部。再以前举音乐家与网球家之例喻之，西洋史正如几幕精彩的硬地网球赛，中国史则直是一片琴韵悠扬也。

八

姑试略言中国史之进展。就政治上言之，秦、汉大一统政府之创建，已为国史辟一奇迹。近人好以罗马帝国与汉代相拟，然二者立国基本精神已不同。罗马乃以一中心而伸展其势力于四围。欧、亚、非三洲之疆土，特为一中心强力所征服而被统治。仅此中心，尚复有贵族、平民之别。一旦此中心上层贵族渐趋腐化，蛮族

侵入，如以利刃刺其心窝，而帝国全部，即告瓦解。此罗马立国形态也。秦、汉统一政府，并不以一中心地点之势力，征服四围，实乃由四围之优秀力量，共同参加，以造成一中央。且此四围，亦更无阶级之分。所谓优秀力量者，乃常从社会整体中，自由透露，活泼转换。因此其建国工作，在中央之缔构，而非四围之征服。罗马如于一室中悬巨灯，光耀四壁；秦、汉则室之四周，遍悬诸灯，交射互映；故罗马碎其巨灯，全室即暗，秦、汉则灯不俱坏光不全绝。因此罗马民族震铄于一时，而中国文化则辉映于千古。我中国此种立国规模，乃经我先民数百年惨淡经营，艰难缔构，仅而得之。以近世科学发达，交通便利，美人立国，乃与我差似。如英、法诸邦，则领土虽广，惟以武力贯彻，犹惴惴惧不终日。此皆罗马之遗式，非中国之成规也。

谈者好以专制政体为中国政治诟病，不知中国自秦以来，立国规模，广土众民，乃非一姓一家之力所能专制。故秦始皇始一海内，而李斯、蒙恬之属，皆以游士擅政，秦之子弟宗戚，一无预焉。汉初若稍稍欲返古贵族分割宰制之遗意，然卒无奈潮流之趋势何！故公孙弘以布衣为相封侯，遂破以军功封侯拜相之成例，而变相之贵族擅权制，终以告歇。博士弟子，补郎、补吏，为入仕正轨，而世袭任荫之恩亦替。自此以往，入仕得官，遂有一公开客观之标准。“王室”与“政府”逐步分离，“民众”与“政府”则逐步接近。政权逐步解放，而国家疆域亦逐步扩大，社会文化亦逐步普及。总观国史，政制演进，约得三级：由封建而跻统一，一也。此在秦汉完成之。由宗室、外戚、军人所组之政府，渐变而为士人政府，二也。此自两汉中叶以下，迄于宋代完成之。由士族门第再变而为科举竞选，三也。此在隋唐两代完成之。惟其如此，“考试”与“铨选”，遂为维持中国历代政府纲纪之两大骨干。全国政事付之官吏，而官吏之选拔与任用，则一惟礼部之考试与吏部之铨选是问。此二者，皆有客观之法规，为公开的准绳，有皇帝王室不能代所不能摇，宰相政府不能所不能动者。若于此等政制后面推寻其意义，此即礼运所谓“天下为公，选贤与能”之旨。就全国民众施以一种合理的教育，复于此种教育下选拔人才，以服务于国家；再就其服务成绩，而定官职之崇卑与大小。此正战国晚周诸子所极论深觊，而秦、汉以下政制，即向此演进。特以国史进程，每于和平中得伸展，昧者不察，遂妄疑中国历来政制，惟有专制黑暗，不悟政制后面，别自有一种理性精神为之指导也。

谈者又疑中国政制无民权，无宪法。然民权亦各自有其所以表达之方式与机构，能遵循此种方式而保全其机构，此即立国之大宪大法，不必泥以求也。中国自秦以来，既为一广土众民之大邦，如欧西近代所行民选代议士制度，乃为吾先民所弗能操纵。然诚使国家能历年举行考试，平均选拔各地优秀平民，使得有参政之机会；又立一客观的服务成绩规程，以为官位进退之准则，则下情上达，本非无路。晚清革命派，以民权宪法为推翻满清政府之一种宣传，固有效矣。若遂认此为中国历史真相，谓自秦以来，中国惟有专制黑暗，若谓“民无权，国无法”者已二千年之久，则显为不情不实之谈。民国以来，所谓民选代议之新制度，终以不切国情，一时未能切实推行。而历古相传“考试”与“铨选”之制度，为维持政府纪纲之两大骨干者，

乃亦随专制黑暗之恶名而俱灭。于是一切官场之腐败混乱，胥乘而起，至今为厉。此不明国史真相，妄肆破坏，轻言改革所应食之恶果也。

中国政制所由表达民权之方式与机构，既与近代欧人所演出者不同。故欲争取民权，而保育长养之，亦复自有其道。何者？彼我立国规模既别，演进渊源又不同。甲族甲国之所宜，推之乙族乙国而见窒碍者，其例实夥。凡于中国而轻言民众革命，往往发动既难，收拾亦不易，所得不如其所期，而破坏远过于建设。所以国史常于和平中得进展，而于变乱中见倒退者，此由中国立国规模所限，亦正我先民所贻政制，以求适合于我国情，而为今日吾人所应深切认识之一事。若复不明国史真相，妄肆破坏，轻言改革，则又必有其所应食之恶果在矣。

九

其次请言学术思想。谈者率好以中国秦以后学术，拟之欧洲之"中古时期"。然其间有难相比并者。欧洲中古时期之思想，以"宗教"为主脑，而中国学术界，则早脱宗教之羁绊。姑以史学言，古者学术统于王官，而史官尤握古代学术之全权。"史"者，乃宗庙职司之一员，故宗教、贵族、学术三者，常相合而不相离。孔子始以平民作新史而成春秋，"其事则齐桓、晋文"，皆政治社会实事，不语怪力乱神，故曰："知我者其惟春秋乎？罪我者其惟春秋乎？"自有孔子，而史学乃始与宗教、贵族二者脱离。

然西汉司马氏尚谓："文史星历，近乎卜祝之间，主上以倡优畜之。"此非愤辞，乃实语。汉代太史属于太常，则为宗庙职司之一员。太乐、太祝、太宰、太卜、太医与太史，同为太常属下之六令丞。太乐之下，自有倡优。宗庙祭祠，太史与倡优同有其供奉之职。则史学仍统于皇帝、宗庙、鬼神之下。然司马氏不以此自限，发愤为史记，自负以续孔子之春秋；即对当朝帝王卿相种种政制事态，质实而书，无所掩饰。司马氏不以得罪。及东汉班氏，以非史官，为史下狱，然寻得释，所草悬为国史。自此以往，中国史学，已完全由皇帝、宗庙下脱出，而为民间自由制作之一业焉。

且王官之学，流而为百家，于是"史官"之外，复有"博士"。此二官者，同为当时政治组织下专掌学术之官吏。"史官"为古代王官学之传统，而"博士官"则为后世新兴百家学之代表。博士亦属太常，是学术仍统于宗庙也。然太史仅与星历卜祝为伍，而博士得预闻朝政，出席廷议而见咨询，则社会新兴百家学，已驾古代王官学而上之矣。然自秦以来，占梦、求仙之术，皆得为博士，犹在帝王所好。及汉武听董仲舒议，罢黜百家，专立五经博士，于是博士性质，大见澄清；乃始于方技神怪旁门杂流中解放，而纯化为专治历史与政治之学者，所谓"通经致用"，即是会通古代历史智识，在现实政治下应用，又同时兼负国家教育之责。而博士弟子，遂为入仕惟一正途。于是学术不仅从"宗教"势力下脱离，并

复于"政治"势力下独立。自此以往,学术地位,常超然于政治势力之外,而享有其自由,亦复常尽其指导政治之责任。而政治亦早与宗教分离,故当时中国人所希冀者,乃为地上之王国,而非空中之天国也。孔子成春秋,前耶稣降生四百八十年。马迁为史记,亦前耶稣降生一百年。其时中国政治社会,正向一合理的方向进行,人生之伦理教育,即其"宗教",无所仰于渺茫之灵界;而罗马则于贵族与军人之对外侵略与对内奢纵下覆灭。耶教之推行,正因当时欧人无力建造合理之新国家,地上之幸福既渺不可望,乃折而归向上帝。故西洋中古时期之宗教,特承续当时政治组织之空隙而起,同时又替代一部分政治之任务。若必以中国史相拟,惟三国魏晋之际,统一政府覆亡,社会纷乱,佛教输入,差为近之。然东晋南北朝政府规模,以及立国之理论,仍沿两汉而来。当时帝王卿相,诚心皈依佛教者,非无其人;要之,僧人与佛经,特为人生一旁趋,始终未能篡夺中国传统政治社会之人生伦理教育而与为代兴。隋唐统一政府复建,其精神渊源,明为孔子、董仲舒一脉相传之文治思想,而佛教在政治上,则无其指导之地位。西洋所谓"国家建筑于宗教之上"之观感,在中国则绝无其事。继隋唐统一之盛运而起者,有禅宗思想之盛行。禅宗教理,与马丁·路德之宗教改革,其态度路径,正有相似处。然西洋宗教革命,引起长期间惨酷的普遍相互屠杀,而中国则无之者,以中国佛教仍保其原来一种超世间的宗教之本色,不如西洋耶教已深染世法,包揽政治、经济种种俗世权力于一身,因此由其教理上之改革,不得不牵连发生世态之扰动也。中国佛教虽盛极一时,而犹始终保全其原来超世间的本色者,则因中国政治社会一切世事,虽有汉末以及五胡之一段扰乱,而根本精神依然存在。东晋南北朝以迄隋唐,仍从此源头上演进,与西洋之自罗马帝国解纽以后,政治社会即陷入一黑暗状态者不同也。何以西洋自罗马帝国覆亡,即陷入一黑暗时期之惨运,而中国汉亡以后幸不然?则以罗马建国,本与汉代精神不同。罗马乃以贵族与军人之向外征服立国,及贵族、军人腐败堕落,则其建国精神已根本不存在。北方蛮族,在先既受不到罗马文化之熏陶,及其踏破罗马以后,所得者乃历史上一个罗马帝国躯壳之虚影,至于如何创建新国家之新精神,则须在其自身另自产生。要之,北方蛮族之与罗马帝国,乃属两个生命,前者已老死,后者未长成,故中间有此一段黑暗。至于汉代统一政府之创兴,并非以一族一系之武力征服四围而起,乃由当时全中国之文化演进所酝酿、所缔构而成此境界。换言之,秦、汉统一,乃晚周先秦平民学术思想盛兴后,伸展于现实所应有之现象;并不如西洋史上希腊文化已衰,罗马民族崛起,仍是两个生命,不相衔接也。汉代之覆亡,特一时王室与上层政府之腐败;而所由缔构此政府、推戴此王室之整个民族与文化,则仍自有其生命与力量。故汉末变乱,特如江上风起,水面波兴,而此滔滔江流,不为废绝。且当时五胡诸蛮族,中国延之入内地者,自始即与以中国传统文化之熏陶,故彼辈虽乘机骚动,而彼辈固已同饮此文化之洪流,以浇溉其生机,而浸润其生命。彼辈之纷起迭兴,其事乃仅等于中国社会内部自身之一种

波动。惟所缺者，在其于中国文化洪流中，究竟浇溉未透、浸润未深而已。然隋唐统一盛运，仍袭北朝汉化之复兴而起。如此言之，则渊源于晚周先秦，递衍至于秦汉、隋唐，此一脉相沿之学术思想，不能与罗马覆亡后西洋史上之所谓"中古时期"之教会思想相比，断断然矣。

北宋学术之兴起，一面承禅宗对于佛教教理之革新，一面又承魏晋以迄隋唐社会上世族门第之破坏，实为先秦以后，第二次平民社会学术思想自由活泼之一种新气象也。若以此派学术与西洋中古时期之教会相比，更为不伦。元明以下，虽悬程朱经说为取士功令，然不得即目程朱为当时之宗教。明代极多遵陆王而反抗程朱者，清代尤盛以训诂考据而批驳程朱者。社会学术思想之自由，并未为政治所严格束缚，宗教则更不论矣。

若谓中国学术，尚未演进达于西洋现代科学之阶段，故以与西洋中古时期相比论；此亦不然。中国文化演进，别有其自身之途辙，其政治组织乃受一种相应于中国之天然地理环境的学术思想之指导，而早走上和平的大一统之境界。此种和平的大一统，使中国民族得继续为合理的文化生活之递嬗。因此空中天国之宗教思想，在中国乃不感需要。亦正惟如此，中国政制常偏重于中央之凝合，而不重于四围之吞并。其精神亦常偏于和平，而不重于富强；常偏于已有之完整，而略于未有之侵获；对外则曰"昭文德以来之"，对内则曰"不患寡而患不均"。故其为学，常重于人事之协调，而不重于物力之利用。故西洋近代科学，正如西洋中古时期之宗教，同样无在中国自己产生之机缘。中国在已往政治失其统一，社会秩序崩溃，人民精神无可寄托之际，既可接受外来之"宗教"，[加强北伐：晋以下，唐初期]中国在今日列强纷争，专仗富强以图存之时代，何尝不可接受外来之"科学"？惟科学植根应有一最低限度之条件，即政治稍上轨道，社会稍有秩序，人心稍得安宁是也。[此与宗教植根人之条件略相同。]而我国自晚清以来，政治骤失常轨，社会秩序，人民心理，长在极度摇兀不安之动荡中。此时虽谋科学之发达，而科学乃无发达余地。论者又倒果为因，谓科学不发达，则政治、社会终无出路。又轻以中国自来之文化演进，妄比之于西洋之中古时期，乃谓非连根铲除中国以往学术思想之旧传统，即无以萌现代科学之新芽。彼乃自居为"文艺复兴"、"宗教改革"之健者，而不悟史实并不如是。此又不明国史真相，肆意破坏，轻言改革，仍自有其应食之恶果也。

十

请再言社会组织。近人率好言中国为"封建社会"，不知其意何居？以政制言，中国自秦以下，即为中央统一之局，其下郡、县相递辖，更无世袭之封君，此不足以言"封建"。以学术言，自先秦儒、墨唱始，学术流于民间，既不为贵族世家所独擅，又不为宗教寺庙所专有。平民社会传播学术之机会，既易且广，而学业即为从政之

阶梯，白衣卿相，自秦以来即尔。既无特殊之贵族阶级，是亦不足以言“封建”。若就经济情况而论，中国虽称以农立国，然工商业之发展，战国、秦、汉以来，已有可观。惟在上者不断加以节制，不使有甚贫、甚富之判。又政府既奖励学术，重用士人，西汉之季，遂有“遗子黄金满赢，不如一经”之语。于是前汉货殖、游侠中人，后汉多走入儒林、独行传中去。所以家庭温饱，即从师问学，而一登仕宦，则束身礼义之中。厚积为富，其势不长，然亦非有世袭之贵人也。井田制既废，民间田亩得自由卖买，于是而有兼并。然即如前汉封君，亦仅于衣租食税而止。其封邑与封户之统治，仍由国家特派官吏。以国家法律而论，封君之与封户，实同为国家之公民。后世如佃户欠租，田主亦惟送官法办，则佃户之卖田纳租于田主，亦一种经济契约之关系，不得目田主为贵族、为封君，目佃户为农奴、为私属。土地既非采邑，即难以“封建”相拟。然若谓中国乃资本主义之社会，则又未是。以中国传统政治观念，即不许资本势力之成长也。

西洋史家有谓其历史演变，乃自“封建贵族”之社会，转而为“工商资本”之社会者。治中国史者，以为中国社会必居于此二之一，既不为“工商资本”之社会，是必为“贵族封建”之社会无疑。此犹论政制者，谓国体有君主与民主，政体有专制与立宪。此特往时西国学者，自本其已往历史演变言之。吾人反治国史，见中国有君主，无立宪，以谓是必“君主专制”无疑。不知人类政制，固有可以出于此类之外者。即如近来德、意、俄诸国，即非此等分类可包。然而中国已往政制，尽可有君主，无立宪，而非专制。中国已往社会，亦尽可非封建，非工商，而自成一格。何以必削足适履，谓人类历史演变，万逃不出西洋学者此等分类之外？不知此等分类，在彼亦仅为一时流行之说而已。国人懒于寻国史之真，勇于据他人之说，别有存心藉为宣传，可以勿论；若因而信之，谓国史真相在是，因而肆意破坏，轻言改革，则仍自有其应食之恶果在矣。

十一

然则中国社会，自秦以下，其进步何在？曰：亦在于经济地域之逐次扩大，文化传播之逐次普及，与夫政治机会之逐次平等而已。其进程之迟速不论，而其朝此方向演进，则明白无可疑者。若谓其无清楚界线可指，此即我所谓国史于和平中得进展，实与我先民立国规模相副相称，亦即我民族文化特征所在也。

尝谓世界群族，其文化演进，主要者不越两型：一者环地中海之四周，自埃及、巴比仑、爱琴、波斯、希腊、罗马以渐次波及于欧罗巴之全部，此西方之一型也。一者沿黄河两岸，以达于海滨，我华夏民族，自虞、夏、商、周以来，渐次展扩以及于长江、辽河、珠江诸流域，并及于朝鲜、日本、蒙古、西域、青海、西藏、安南、暹罗诸境，此东方之一型也。此二型者，其先限于地势，东西各不相闻接。西方之一型，于破

碎中为分立，为并存，故常务于“力”的斗争，而竞为四围之斗。东方之一型，于整块中为团聚，为相协，故常务于“情”的融和，而专为中心之翕。一则务于国强为并包，一则务于谋安为绵延。故西方型文化之进展，其特色在转换，而东方型文化之进展，其特色则在扩大。转换者，如后浪之覆前浪，波澜层叠，后一波涌架于前一波之上，而前一波即归消失。西洋史之演进，自埃及、巴比仑、波斯以逮希腊、罗马，翻翻滚滚，其吞咽卷灭于洪涛骇浪、波澜层叠之下者，已不知几国几族矣。扩大者，如大山聚，群峰奔凑，蜿蜒缭绕，此一带山脉包裹于又一带山脉之外，层层围拱，层层簇聚，而诸峰映带，共为一体。故中国史之演进，不仅自两汉而隋、唐，而宋、明，一脉相沿，绳绳不绝；即环我族而处者，或与我相融和而同化，如辽、金、蒙古、满洲、西藏、新疆诸族；亦有接受我文化，与我终古相依，如梁甫之与泰山然，则朝鲜、日本、安南之类是也。朝鲜、安南入属中国而实皆自有其文明受中国文化之惠。将西洋史逐层分析，则见其莫非一种“力”的支撑，亦莫非一种“力”的转换。此力代彼力而起，而社会遂为变形。其文化进展之层次明析者在此，其使人常有一种强力之感觉者亦在此。东方与西方，有决然不同之态：西方于同一世界中，常有各国并立；东方则每每有即以一国当一世界之感。故西方常求其力之向外为斗争；而东方则惟求其力之于内部自消融，因此每一种力量之存在，常不使其僵化以与他种力量相冲突，而相率投入于更大之同情圈中，卒于溶解消散而不见其存在。我所谓国史于和平中见进展者在此。故西方史常表见为“力量”，而东方史则常表见为“情感”。西方史之顿挫，在其某种力量之解体；其发皇，则在某一种新力量之产生。中国史之隆污升降，则常在其维系国家社会内部的情感之麻木与觉醒。此等情感一旦陷于麻木，则国家社会内部失所维系，而大混乱随之。中国史上之大混乱，亦与西方史上之“革命”不同。西方史上之革命，多为一种新力量与旧力量之冲突。革命成功，即新力量登台，社会亦随之入一新阶段。中国史上之混乱，则如江河决堤，洪水泛滥。泛滥愈广，力量愈薄，有破坏，无长进。必待复归故槽，然后再有流力。中国社会，自秦以下，大体即向“力”的解消之途演进。迄于近世，社会各方平流缓进，流量日大，而流速日减。以治西史之眼光衡之，常觉我民族之嗫缓无力者在此。然我民族国家精神命脉所系，固不在一种力之向外冲击，而在一种情之内在融和也。盖西方制为列国争存之局，东方常抱天下一统之想。自东、西两方相接触，彼之所务于力之为争存者，正可继续益后；而我之所蕲于情之为融和者，至是乃不得不卷而藏之，而追随于彼我角力争胜之场；此已为东方之不得不见逊于西方者矣。抑我之所以为国家社会内部一统情感之融和者，方其时，又适值麻痹堕退之际，自清中叶乾、嘉以来，川、楚、两粤大乱迭起，洪流四泛之象已成，中国社会本苦无力，又继之以追随西方角力争胜之势，既不足以对外，乃转锋而内向。终于“情”的融和，常此麻木，“力”的长成，遥遥无期。不断决堤放坝，使水流不断泛滥，洪水遍于中国，而国人仍复有沉酣于凭藉某力推翻某力之好梦者。此又不明国史真相，应食恶果之一至可痛心之例也。

十二

一民族一国家历史之演进，有其生力焉，亦有其病态焉。生力者，即其民族与国家历史所由推进之根本动力也。病态者，即其历史演进途中所时时不免遭遇之顿挫与波折也。人类历史之演进，常如曲线形之波浪，而不能成一直线以前向。若以两民族两国家之历史相比并观，则常见此时或彼升而我降，他时或彼降而我升。只横切一点论之，万难得其真相。今日治国史者，适见我之骤落，并值彼之突进，意迷神惑，以为我有必落，彼有必进，并以一时之进落为彼、我全部历史之评价，故虽一切毁我就人而不惜，惟求尽废故常，以希近似于他人之万一。不知所变者我，能变者亦我，变而成者依然为我。譬之病人，染病者为我，耐病者亦我，脱病而复起者仍我也。一切可变，而"我"不可变。若已无我，谁为变者？变而非我，亦何希于变？必有生力，乃可去病。病有其起因，而非生力之谓。若医者谓："君病之起，起于君之有生，君当另换一无病之生。"此为何等医耶！讳疾拒医固不当，亦未有因人之病而从头绝其生命以为医者。故治史者，必明生力，明病态。生力自古以长存，病态随时而忽起。今日之中国，显为有病，病且殆矣，万不容讳。然犹有所希冀者，其人虽病，尚有内部自身生力可以为抗。若如今人论史，一切好归罪古人，不啻谓今日之病，已原于其人受气堕地之日，非自顶至踵脱胎换骨不可。则此乃仅婉言之，直捷而道，惟有早日绝其生命之一法而已。凡此皆指"生原"为"病原"之妄说也。

"生原"者，见于全部潜在之本力，而"病原"则发于一时外感之事变。故求一民族国家历史之生原者，贵能探其本而揽其全；而论当前之病态者，则必辨于近而审其变。国史绵历，既四五千年于兹，其病象之见于各时期者，推原寻因，不能全同。有沾染稍久者，亦有仅起于当前者。要而言之，国史自隋唐以来，科举制既兴，士族门第之地位消融渐尽，而社会走上平铺散漫之境，此中国晚近世一大变也。逆溯中国当前病象，推之最远，至于中唐安史之乱以来而极。究生力必穷之最先，诊病况必详之最后。西人论史，盛夸其文明光昌，而渊源所自，必远本之于希腊、罗马。国人捧心效颦，方务于自谴责，而亦一一归罪古人，断狱于唐虞三代之上，貌是而神非，甚矣其不知学也。

中唐以来之社会，既成一平铺散漫之社会，而其政治，仍为一和平的大一统之政治。故一"王室"高高在上，而"社会"与"政府"之间，堂陛益远，常易招致"王室"与"政府"之骄纵与专擅，一也。社会无豪强巨富，虽日趋于平等之境，然贫无赈，弱无保，其事不能全仰之于政府，而民间每苦于不能自振奋，二也。政府与民间之所赖以沟通者，曰惟"科举"，然科举既悬仕宦为鹄的，则从事于投选者，往往忘其义命而徒志于身家之富贵与温饱，三也。此三者，厥为中唐以来中国政治、社会走入一新境后所易犯之病征。宋儒讲学，即针对此病态而发。然而宋之为病，尚不止于

此。宋人不能自解救，而招致蒙古之入主，一切政制，为急剧之退转，益与后世中国以莫大之创伤。明祖崛起草泽，惩元政废弛，罢宰相，尊君权，不知善为药疗，而转益其病。清人入关，盗憎主人，箝束猜防，无所不用其极，仍袭明制而加厉。故中国政制之废宰相，统"政府"于"王室"之下，真不免为独夫专制之黑暗所笼罩者，其事乃起于明而完成于清，则相沿亦已六百年之久。明儒尚承两宋遗绪，王室专制于上，而士大夫抗争弥缝于下，君臣常若水火，而世途犹赖有所匡系。故明之亡而民间之学术气节，尚足照耀光辉于前古。清人又严加摧抑，宋、明七百年士人书院民间自由讲学之风遂熄。于是士大夫怵于焚坑之酷，上之为训诂、考据，自藏于故纸堆中以避祸，下之为八股、小楷，惟利禄是趋。于是政府与民间所赖以沟贯之桥梁遂腐断，所赖以流通之血脉遂枯绝。中国之幸免于乱者，亦惟满清诸豪酋猜防压制、诱胁愚弄之力。此稍读康、雍、乾三朝史略，可以知之。故使世运益败坏于冥冥漠漠之中，而姑以博一时之安宁。此乃斫丧我民族永久之元气，而以换造彼目前之荣华者也。逮满族统治之力既衰，而中国政治、社会之百病，遂全部暴露。论者每谓自嘉、道以来，东西势力相接触，东方乃相形见绌；此似是而未尽之说也。纵使嘉、道以往，长得闭关自守，海道之局不开，满洲之治权，仍必颠覆，中国仍必大乱。其病先已深中于自身之内部，而外邪乘之，其病象遂益错出。因使庸医操峻剂，更奏迭前，茫昧而杂投，以互期于一逞，则几何其病之不日殆也。

十三

晚清之季，谈者率自称我民族国家曰"睡狮"，曰"病夫"，此又不知别白之说也。夫"睡"与"病"不同。睡者精力未亏，矍然兴起，犹可及人；病者不然。晚清之季则病也，非睡也。且其病又入膏肓，非轻易所能拔除。异族统治垂三百年，其对我国家、社会、文化生机之束缚与损害，固已甚矣。然中国以二千年广土众民大一统之局，"王室"为其客观之最高机关，历史沿袭既久，则骤变为难。又况自明以来六百年，政府无宰相，"王室"久握独裁之权，则激变又难。清廷不能不去，王室不能复建，逼使中国不得不为一激剧之变动，以实验一无准备、无基础之新政体，而不能更于其间选择一较缓进、较渐变之路，此为晚清革命之难局，一矣。日本明治维新较此点较中国多获便宜。天皇一统，于日本历史及民众观念上，并无十分剧变，得渐次引上宪政轨辙。中国政制之剧变，虽幸得冒险渡过，然质言之，病实深。洪宪之称帝，宣统之复辟，几许曲折，消损中国前进之精力与元气者，良不少也。

且满清政府，自咸、同以后，其情况视前已大变。各省督、抚，擅权自专，中央无力驾驭，渐成分裂割据之局。又处五洲棣通新形势之下，政府虽腐败，犹得凭藉其地位，借外债，买军火，练新兵，整理交通，加强管辖。遂使腐败之政权，黑暗之势力，既得外力之助，又因外患之顾忌，迄未得彻底澄清之机会。革命势力之起，亦不得不与旧政府下之黑暗势力相妥协，以顺利其进行。革命之结果，仅为旧政权之溃烂解体而非其消灭。于是民国以来，武人弄权，地方割据，日转增长。内乱层见叠



DAXUE SIXIANG DUBEN

本书是“大学读物”系列之一，撷取了古今中外哲学大师、思想巨擘的经典思想文献。上承先哲柏拉图来自远古的雄韬伟辩，下启20世纪中叶更形多元丰富的哲学思潮，让你领会人类思想之流的壮丽历程，省察不同思想资源的独创与精微，兼收并蓄，提升思想的能力，是启迪当代大学生心智的绝佳读本。

ISBN 7-5633-4476-4

9 787563 344765 >

ISBN 7-5633-4476-4/B · 137

定价：32.00元