

汉译经典

ADVENTURES OF IDEAS

# 观念的冒险

(修订版)

[英国] 阿尔弗雷德·诺思·怀特海 著 周邦宪 译

 译林出版社



凤凰出版传媒股份有限公司  
PHOENIX PUBLISHING & MEDIA, INC.

# ADVENTURES OF IDEAS

上架建议：哲学 / 经典

ISBN 978-7-5447-4981-7



9 787544 749817 >

定价：57.60元

汉译经典

〔英国〕阿尔弗雷德·诺思·怀特海 著  
周邦宪 译

# 观念的冒险

(修订版)

## 图书在版编目 (CIP) 数据

观念的冒险 / (英) 怀特海 (Whitehead, A.N.) 著; 周邦宪译.  
—修订本. —南京: 译林出版社, 2014.10

(汉译经典)

书名原文: Adventures of ideas

ISBN 978-7-5447-4981-7

I. ①观… II. ①怀… ②周… III. ①哲学理论—英国—现代  
IV. ①B561.52

中国版本图书馆CIP数据核字 (2014) 第205871号

书 名 观念的冒险  
作 者 [英国] 阿尔弗雷德·诺思·怀特海  
译 者 周邦宪  
责任编辑 王振华  
特约编辑 刘文硕  
出版发行 凤凰出版传媒股份有限公司  
译林出版社  
出版社地址 南京市湖南路1号A楼, 邮编: 210009  
电子信箱 yilin@yilin.com  
出版社网址 <http://www.yilin.com>  
印 刷 三河市祥达印刷包装有限公司  
开 本 960×640毫米 1/16  
印 张 23.5  
字 数 244千字  
版 次 2014年10月第1版 2014年10月第1次印刷  
书 号 ISBN 978-7-5447-4981-7  
定 价 57.60元

译林版图书若有印装错误可向承印厂调换

## 修订译本序

《观念的冒险》一书的中译本出版已 11 年了。这十来年中，译者又译了怀特海的著作数种，结识了学界研究过程哲学的一些师友，自觉对怀特海的哲学有了更深的认识。此次再版，我静下心来对全书作了全面的改译，纠正了不少粗疏不当之处。译文的质量，自信较前稍有改进。

曾有人提出，《观念的冒险》实应译为《观念的历险》。其实，到底该译为“冒险”、“历险”或“探险”，译者是经过了一番考量的。“历险”是被动的，天下万事万物可以说无时无刻不是在历险。“探险”是主动的，预知有“险”，心存准备，“探”出究竟。而“冒险”则意味着在多种选择中做出决定，并承受后果。作者在《前言》中说，他要构建一个思辨的观念体系来解释历史的进程，这无异于一场“冒险”。因为他的解释有可能并不符合真实的历史进程，所以他自谦地说他是在“冒险”。另外，某些观念在人类通往文明的进程中会造成或好或坏的影响。到底是好是坏，是无法预料的，“这便是人类历史中观念的冒险”（《前言》）。“要静止地维持完善是不可能的”（P. 274），所以冒险有两方面的意义。一方面，“应该小心翼翼地对待又一个时代的微弱的不协和曙光”；另一方面，“数代高尚的人所祈求并为之奋斗、为之牺牲的辉煌时刻”很可能“正标志着由福向祸的转捩点”<sup>①</sup>。

基于这样的认识，译者将本书的标题译为《观念的冒险》。

5

---

<sup>①</sup> 《过程与实在》，P. 339。

在修改译文的过程中，美国过程哲学家格里芬（David Ray Griffin）  
为我解决了不少的疑难；

美国过程哲学研究中心王治河博士曾对一些术语的翻译提出过宝  
贵的意见；

本书初版曾由陈维政先生校对；

美国高点大学邓鹏教授及四川大学哲学系成先聪教授曾设法为我  
解决书中希腊语和拉丁语的问题；

对于这些师友，译者谨此表示诚挚谢意！

周邦宪

2011年11月29日于成都

## 中译者序

怀特海无疑是 20 世纪最杰出的哲学家之一，他的影响在他生前就超出了哲学的领域，广泛地波及科学界，引起了包括爱因斯坦在内的一些大科学家的关注。如今，这位过程哲学大师的学说早已成为人类共同的精神财富，其影响更是波及生态学、管理学、宗教学等多种领域。

1861 年 2 月 15 日，怀特海出生在英国一个学术及宗教气氛都特别浓厚的家庭。他是家中四个孩子中最小的。他从小身体孱弱，成为家庭关爱的重点。幼年的他一直在家从父亲读书，10 岁习拉丁文，12 岁习希腊文，直至 1876 年 15 岁时才离家到舍本恩中学(Sherborne)就读。他的两位哥哥，查尔斯和亨利也曾就读于该校。查尔斯毕业于 1872 年，后获奖学金考入剑桥，亨利后考入牛津三一学院。同他两位兄长一样，怀特海在舍本恩中学功课出众，尤其在数学方面显示出不凡的才华。1879 年 4 月，此时离他中学毕业尚有一年，怀特海到剑桥大学参加了三一学院举行的奖学金入学考试，获得成功。怀特海于 1880 年 10 月入剑桥，从此在剑桥居留凡三十年。大学读书期间他所结交的三位朋友对他日后的工作产生了不容忽视的影响。威廉·里奇·希思黎(William Ritchie Sorley)在哲学上影响了他；达西·汤普森(D'Arcy Thompson)作为生物学家影响了他；而亨利·海德(Henry Head)则对怀氏日后的巨著《过程与实在》给予了一定的启迪。

怀氏在剑桥任教期间最意义的事莫过于他与罗素合写《数学原理》一书了。

1900 年 7 月在巴黎召开了第一届国际哲学家大会，紧接着又举行

了第二届国际数学家大会。在该次哲学家大会上罗素宣读了论文《秩序及其在时空中的绝对位置》，怀特海夫人宣读了论文《妇女教育》。怀氏在两次会上都未宣读论文，但他却是数学家大会五位书记之一。在该次数学家大会上怀特海和罗素有幸聆听了意大利数学家、逻辑学家皮亚诺（Giuseppe Peano）的符号逻辑学。皮亚诺只长怀特海三岁，当时却已是名满天下。此前，怀特海写作他的《泛代数论》一书时已参考过皮亚诺的相关著作，对他怀有相当的敬意。这次数学家大会上，皮亚诺的符号逻辑学更是给他留下美好的印象。

同年8月回到英国后，罗素以他惯有的神速掌握了皮亚诺的逻辑理论，这使他开始了数理哲学的研究。他后来在自传中称，他在皮亚诺的符号逻辑体系中发现了“我多年来寻求的那种用于逻辑分析的工具”。此后他与他的老师怀特海合作，耗时十年，写成了三卷《数学原理》。

1910年怀特海离开剑桥到了伦敦。其直接原因是他的一位同事Forsyth受到不公正的待遇，但其根本原因却是，怀氏厌倦了剑桥年复一年的单调教学工作。正如他1912年写给伦敦大学学院院长的信中所说：“我在剑桥过着刻板的生活……”“迁居伦敦，生活更丰富，可保持我工作所需的新鲜性。”当时的剑桥极为保守，它甚至拒绝授予女生学位。在那样保守的环境中，怀特海也断难伸张其哲学创见。

伦敦大学学院是由诗人托马斯·坎贝尔（Thomas Campell）及一群思想激进的青年学者创办的，旨在打破当时沉闷保守的空气。当时英国的著名大学诸如牛津、剑桥都深受教会控制，师生均必须首先宣称自己信仰英国国教方可获得任教、就读的资格。伦敦大学学院的建立就是要冲破这样的樊篱。它于1828年10月成立，成为英国第一所现代大学。它不限制师生的宗教信仰，传授科学及现代人文知识，不讲授神学，被保守人士讥为“Gower街那个不信神的机构”。

仅一年后圣公会即在伦敦成立国王学院，与大学学院抗衡。1836



年两校合并为一个联合学术机构，称“伦敦大学”。1907年国会颁布法案，规定大学学院不再作为独立的机构，而成为伦敦大学的一个下属机构，其名称颇为怪异：“伦敦大学大学学院”。

迟至1911年7月怀特海才接受大学学院教职，任实用数学及力学讲师，工资奇低。在他空闲的那一年，他写成了一本小书《数学导论》。在该书中他用通俗易懂的方式表达了他在剑桥酝酿已久的数学思想。科学史家 George Sarton 称该书“讲的是基础，但却十分有见地” (very elementary but very wise), 罗素称它为“绝对的大手笔” (absolutely masterly)。

1911—1912年间怀氏教学任务繁重，依学院规定讲授以下课程：大一的动力学、流体静力学，大二的潜力和引力理论、高级静力学、高级粒子动力学。此外，他还要讲授天文学基础。繁重的教学任务使他不能潜心来读《数学原理》的校样。在一封给罗素的信中他抱怨道：“每天我都以为我会抽出些时间来，但是这该死的天文学（它本身是相当有趣的）占据了我所有的时间。”

此后怀氏曾竞争实用数学及动力学系主任，未遂，无奈转而接受几何高级讲师一职。1914年7月怀氏辞去大学学院几何高级讲师一职，9月受聘于帝国学院，任实用数学教授。

1914年8月英国对德宣战，卷入第一次世界大战。

第一次世界大战期间，怀特海一家人可谓十分投入。他本人曾向皇家学会提交一份论文，讲述如何使用一种图表以便更快计算高射炮射程；他的妻子和女儿参加了救助难民的活动；他的大儿子诺思 (North) 1915年负伤返回英国，后到非洲服役；在皇家飞行大队服役的小儿子艾利克则战死于法国。怀特海接到小儿子战死的噩耗时，据说只是“怪异地凄然一笑” (a sickly smile)。他的妻子写信给罗素说：“他一下子苍老了许多。”

第一次世界大战期间，怀特海与罗素的友谊出现裂痕。在怀氏一家积极参战的同时，罗素却多方奔走，组织了反战组织“拒服兵役委员会”，积极参与反战活动。1916年怀氏在一封回复罗素的信中说：“总的说来，拒服兵役的人是在逃避一种虽然痛苦但却明确的责任。”1918年7月4日他在给罗素的信中又说：“你很清楚，我认为你关于国家政策以及与之相关的个人责任的观点是错误的。但这并不影响我对你的感情。”此前怀氏的妻子伊芙琳也写信给罗素，称“不管你现在如何看待我们，你仍旧是你，仍旧是我们看重的朋友……在很多方面仍旧是当年的那个小神童”。

他们之间的友谊得以维系一方面固然是由于怀特海温文尔雅的性格，更重要的是由于他们之间在学术上多年来的心灵沟通。1918年1月3日罗素在《论坛报》发表社论，被指控为伤害英美两国关系而判刑六个月。经朋友多方努力，被囚于头等监房。罗素在监房读书写作，包括怀特海在内的朋友们时常去看望他。7月1日他给他哥哥 Frank 的信中说：“我发现怀特海的来访对我启迪甚多。”

战后怀特海声誉日隆，相继被选为伦敦大学科学院院长、伦敦大学理事会理事。1920—1924年间，他担任伦敦大学学术委员会主席。总的说来，在伦敦期间，怀氏以三大著作奠定了他作为科学哲学家的声誉：《关于自然知识原理的研究》（1919）、《自然的概念》（1920）、《相对论原理》（1922）。

1924年2月6日，美国哈佛大学校长劳伦斯·洛厄尔（Lawrence Lowell）写信给怀特海，问他是否愿意接受哲学教授一职，任期五年，年薪8000美元（当时是哈佛的最高薪金）。此事的来由还得从头说起。

20世纪的头十年是哈佛哲学系的黄金时代，在威廉·詹姆斯这位实用主义创始人的麾下聚集着这样一些人物：《善与恶》、《世界与个人》的作者罗伊斯（Josiah Royce）；毕业于哈佛，到柏林学习两年哲

学后又重返哈佛的西班牙哲学家桑塔亚那 (George Santayana)；德国出生，以其《实验心理文集》赢得詹姆斯称许的明斯特尔贝格 (Hugo Münsterberg)。但是詹姆斯 1907 年退休，并于 1910 年逝世，桑塔亚那于 1912 年去了欧洲并从此不归，罗伊斯和明斯特尔贝格又于 1916 年逝世，哈佛哲学系遂呈委靡之势。当时主持系务的伍兹 (J. H. Woods) 便欲广罗人才，以重振哲学系雄风。柏格森、罗素、杜威等都是他们欲延聘的对象。1920 年 3 月 10 日，伍兹写信给哈佛校长洛厄尔，提出聘任怀特海为教授，主讲科学哲学。洛厄尔答道：“关于聘用怀特海一事，务须缓缓进行……尽量不作过多许愿。”1923 年，聘用怀特海一事再次被提出来。此次是由生物化学家劳伦斯·J·汉德森 (Lawrence J. Henderson) 向校长洛厄尔提出的。汉德森是“罗伊斯聚餐会”的成员。“罗伊斯聚餐会”是罗伊斯生前组织的一个借聚餐之机讨论科学哲学的小团体。汉德森在团体内曾借用柏格森的话这样评价过怀特海：他是用英语写作的最优秀的哲学家。团体内的人都读过并喜欢怀特海的一些著作。他们一致强烈要求，哈佛应得到这样的人才。

得知这一消息的怀特海表达过这样的想法：“……（此事）会给我一个可喜的机会，使我可以系统地发展我对逻辑、科学哲学、形而上学以及一些半是哲理半是实际的学说（诸如教育）的观点。……我无意系统地指导学生对一些哲学家进行批判性研究。……我极愿以一种不那么正规的方法，用讲座的形式将积存在我心里的哲学观点表达出来。”哈佛哲学系主任伍兹的邀请函中明确许诺：“我们将竭尽全力使你不受干扰，以便你能发展你的思想。”

怀氏初到哈佛，对他即将面临的教学尚存疑虑。他自己的学说牵涉对欧洲传统学说的诸多批判，因为他对诸如柏拉图、笛卡儿、牛顿、休谟等人的学说已思考了几十年了（比如在他 1922 年发表于“亚里士

多德协会会议录”的《齐一性与偶然性》中便包括了对亚里士多德逻辑学及休谟学说的批判)。他自信对于笛卡儿和休谟的基本批判是正确的，但他的学说是否会得到普遍理解，尚是一个问题。据当时哲学系指派给他的助手拉菲尔·迪莫斯 (Raphael Demos) 事后回忆，他与怀特海首次见面时，怀氏即花了一个多小时对他解释自己的哲学，而他听后却大感茫然。

怀特海在哈佛的第一次演讲震惊了哈佛哲学圈。据当时哲学系的研究生詹姆斯·威尔金森·米勒 (James Wilkinson Miller) 回忆，怀氏一副 19 世纪的穿着，步入讲堂犹如狄更斯笔下的匹克威克先生。系主任简单介绍后，怀氏略为客气几句便开始了他的演讲。当时正是哈佛哲学系崇尚冷静分析的时代，言必称事实，言必称逻辑关系。人们期待于怀氏的是他的自然科学哲学 (尤其是物理学)。谁知怀氏一开讲便是一大堆难解的形而上学概念，立即将听众抛入五里云雾之中。课后有人听见一位讲授符号逻辑学的青年教师亨利·谢弗尔 (Henry Sheffer) 嘟囔道：“纯粹的柏格森主义！”此话在当时的哈佛等于骂人。

尽管如此，哈佛哲学系却有兼容并包的传统，决不延聘与系内任何人有相同观点的人，来者必独具特色。所以虽有诸多议论，于怀氏倒也无损。

随着怀特海进入哈佛，哲学系逐渐迎来了第二个黄金时期。在这样的气候里，怀氏多年积存心中的哲学思想便从容涓涓流出 (他不属于那种激情喷涌的哲人)。1924 年 3 月 18 日哈佛校长洛厄尔邀请怀氏在波士顿的罗威尔学院作一由八讲组成的系列讲座，题目由他自定。怀特海初定的题目是“自然哲学三百年史”，后改为“科学与近代世界”。

1932 年 9 月怀氏在《观念的冒险》一书的序言中将《科学与近代世界》与《过程与实在》、《观念的冒险》合称，云：“每本著作都可分

开来读，但是它们之间则是相互补充、相互生发的。”这三本著作“都力图要表达一种理解事物性质的方式，都力图要指出那种方式是如何通过对人类经验种种变化的研究从而得到阐释的”。

尽管如此，《科学与近代世界》一书在怀氏哲学思想演化史中却有明显的过渡性质，主要是他的新自然哲学观的系统表现。比如，先前在《关于自然知识原理的研究》中，怀氏强调过自然的基本特点就是它的“流动性”（*passage*）或称“创造性进展”（*creative advance*）。在1924年8月为该书第二版写的注释2中，怀氏说：“过程（*process*）而不是扩展，才是自然的基本特点，当时我头脑中并未牢固树立这一正确学说。”在罗威尔讲座中，“创造性进展”被进一步阐述为“实现的潜在活动”的结果。

在前期的著作中怀氏有意回避提到“价值”，无论是道德价值或审美价值。正如他在《自然的概念》一书中所说：“自然的价值也许是解释存在的形而上学合生的关键，但这一合生正是我无意去研究的。”但后来在《科学与近代世界》中他说道：“‘价值’便是我用来表示一个事件的固有实在的词。”

在怀氏的新自然哲学中，他还提出了一个新的基本概念，即“永恒客体”（*eternal object*）。他认为，存在着一个由“永恒客体”组成的无限王国，像颜色、形状、形式以及一个事件可表现出的特点都可被看成是永恒客体。他不用“共相”（*universal*）而用“永恒客体”一语，因为在漫长的哲学史中，“共相”一语具有了一些附加的假定。在《科学与近代世界》尚未问世的罗威尔讲座时期，怀氏还提出了一个新概念，即“*prehension*”，学术界往往把它译为“把握/摄入”。照怀氏自己的解释，所谓把握/摄入，就是一种“领悟”，一种“非认识论意义上的领悟”（*uncognitive apprehension*）。

总之，《科学与近代世界》有两大主题：一，近代自然科学发展史；

二，怀氏的新自然观以及与之相伴随的此新自然观所需的新形而上学理论。

1927年1月29日怀特海接到邀请函，到爱丁堡大学主持1927—1928年学术年度的吉佛特讲座（Gifford Lectures）。该讲座1885年由亚当·吉佛特勋爵（Lord Adam Gifford）设立于苏格兰四所老牌大学。他最初规定的主题是“自然神学”，却并不拘泥于宗教的范围。吉佛特讲座主讲是当时英语世界中的最高荣誉（1929年吉佛特讲座的主讲者是杜威，他讲的题目是“追求明确”）。

怀氏于1927年2月27日接受邀请，在接受邀请的复函中他写道：“……这给了我一个机会，使我得以将积存于心中的诸形而上学观念系统地阐述出来。……至于题目，我倾向于使用‘机体的概念’。”

这一讲座的内容后来就成了他的皇皇巨著《过程与实在》。

《过程与实在》是哲学史上的丰碑，它是怀特海形而上学思想最有系统的表述。在该书序言中怀氏说：“思辨哲学的目的就是要努力构建一个首尾一致的、合乎逻辑且又必要的一般观念的体系，依据这一体系，我们经验中的每一成分都可得到解释。”该书正是怀特海为了达到这一目标所作的努力。

在《过程与实在》中，怀特海表现为一个多元论者，他否认在终极的意义上只存在一个本体。在怀氏的多元宇宙中，其中的成员都是相互联系的。怀氏批判传统的一元论者，说他们没有坚持“世间万物是独立于他物的”这一原则，因为他们认为永恒的存在是不依赖暂存的存在。照怀氏看来，独立的存在是一桩神话，无论是上帝或是牛顿物理学中的物质粒子，都不可能是独立存在的。一个存在的单位是“一个实际实体”，或称“实际事态”（actual occasion），它的个体性表现为它与早些时候的事态的合生，或它对永恒客体的选择。当合生完成时，该事态便成为宇宙间无数事实（facts）中的一部分，新的事态

又会从中生出。形成后的实际实体不再是一个主体，因而在此意义上“消亡”了。它成了一个既不是主体又不是客体的“超体”（superject），它是将来一切主体的一个客体。

总之，所谓“实在”便是在创造性的推动下永远生成着的这种实际事态，所谓“过程”，便是生灭不已的这种“进展”（progress）。

作为怀特海晚年哲学“三部曲”之一的《观念的冒险》则包含了一部普遍意义上的哲学史。该书既进一步阐发了他此前的一些观点，又提出了一些新观点。

在《科学与近代世界》一书中，怀氏曾提到过：“人类的各种活动……表现了不同的宇宙观”，一种从科学中发展出的宇宙观几乎达到垄断的地位；“哲学的功用是缓慢的。思想往往要潜伏好几个世纪，然后人类几乎是突然间发现它们已在习惯中体现出来了”。自《符号的意义及效果》（1927）起，怀氏便开始研究人类借以说明其行为和社会风俗习惯的语言。所有的这一切都在《观念的冒险》一书中得到更清楚、更强调的表达。

怀氏在该书中表达的精辟见解则不胜枚举。姑举两例：

1. 在第一章的第一节怀氏批判了“纯历史”的观点。所谓“纯历史”是不存在的，“历史学家在描述过去时，要依赖自己的判断来判别诸如是什么构成了人类生活中的价值这类问题。”所以，即便是吉本的《罗马帝国衰亡史》这样知名的历史著作，讲述的也是一个双重的故事。它既讲述了罗马帝国的衰亡过程，又反映了吉本那个时代的种种普遍观念。走笔至此，我突然想起怀氏在《过程与实在》中说过的一段话：“我们要扩大一下古人的‘无人能两次涉过同一条河’的学说：无一思考者能两次思考（同一物）。更广义地说，无一主体能两次经验（同一物）。<sup>①</sup>如果说古人的学说强调的是客体的流变性，那么怀氏还强调了

<sup>①</sup> 《过程与实在》，怀氏夫人重订版，P. 34。

主体的流变性。

2. 历史的发展是两大因素交互作用的结果：一是人类有意怀抱的理想，诸如基督教、民主等；二是所谓无情感的作用（senseless agencies），比如蛮族对罗马帝国的侵犯。无情感作用在历史上表现为对人的征服，理想的力量则化为了说服。人类的历史就是一个从征服到说服的历史。

其余如关于自然规律的讨论、对美的定义、客体与主体的关系等等，都可谓精彩纷呈，启人良多。读者可自咀嚼含玩，不必理会译者的饶舌。

目前国内研究怀特海的专著尚不多，除了英文参考资料外，译者主要参考了贺麟先生关于怀特海的两篇文章（见于他的《哲学与哲学史论文集》），以及复旦大学陈奎德先生的《怀特海哲学演化概论》。译书整个过程中“如临深渊，如履薄冰”的心情真是难以言述！尽管如此，粗疏不当之处一定不少，如有幸得到学界师友的指教，则不胜感激之至！

周邦宪

2000年6月30日于四川新都



# 目 录

修订译本序·····	1
中译者序·····	3
<b>前 言</b> ·····	<b>1</b>
<b>第一部分 社会学的观念</b> ·····	<b>5</b>
第一章 导 言·····	7
第二章 人的灵魂·····	14
第三章 人道主义的理想·····	32
第四章 自由面面观·····	50
第五章 从征服到说服·····	78
第六章 预 察·····	96
后 记·····	109
<b>第二部分 宇宙论的观念</b> ·····	<b>111</b>
第七章 宇宙论的观念·····	113
第八章 诸种宇宙论·····	130
第九章 科学与哲学·····	153
第十章 新的改革·····	174

<b>第三部分 哲学的观念</b> .....	189
第十一章 客体与主体 .....	191
第十二章 过去 现在 将来 .....	210
第十三章 事态的组合 .....	220
第十四章 现象与实在 .....	229
第十五章 哲学的方法 .....	241
<b>第四部分 文明</b> .....	263
第十六章 真 .....	265
第十七章 美 .....	278
第十八章 真与美 .....	292
第十九章 冒险 .....	301
第二十章 平和 .....	313
专有名词索引 (文中页码为原书页码) .....	327
术语索引 (文中页码为原书页码) .....	336

## 前 言

本书的标题《观念的冒险》有两层意思，两者都与本书的主题相合。一层意思是：某些观念在加速人类通往文明的缓慢进程中所产生的影响。这便是人类历史中观念的冒险。另一层意思则是：作者在构建可以解释历史冒险经历的一个思辨的观念体系时，他所经历的冒险。

事实上，本书研究的是文明的概念，力图要理解的是文明化的人是如何产生的。我自始至终强调的一个观点便是：要提高和保持文明，冒险是很重要的。

我的三本著作——《科学与近代世界》、《过程与实在》以及《观念的冒险》——都力图要表达一种理解事物性质的方式，都力图要指出那种方式是如何通过对人类经验种种变化的研究从而得到阐释的。每本著作都可分开来读，但是它们之间则是相互补充、相互生发的。

我看待这一历史题目的普遍方法主要受到了以下作品的影响：吉本的《罗马帝国衰亡史》，纽曼主教的《论基督教教义的演变》，保罗·萨尔皮的《特伦托会议全史》，亨利·奥斯本·泰勒的《中世纪思想史》，莱斯利·斯蒂芬的《十八世纪英国思想史》，以及各种不同的著名书信集。至于说到文学，我斗胆向那些对英国思想的早期发展感兴趣并对优秀文学感兴趣的读者推荐伊丽莎白和詹姆斯时期牧师们的布道文。还有亨利·奥斯本·泰勒的又一本书——《十六世纪思想及其表现》，该书描述了这两个时期的种种思想倾向及反倾向。20世纪，就其业已发展的状况而言，与前面所说的欧洲历史上的两个时期有类似之处，这既表现在思想的冲突方面，也表现在政治利益的冲突方面。

本书第二部分是讨论宇宙论的，其中我不断引用牛津大学出版社于1928年出版的两本书：爱丁堡大学 A.E. 泰勒教授的《柏拉图〈蒂迈欧篇〉评注》以及牛津大学巴利奥尔学院导师西里尔·贝利博士的《希腊的原子学家与伊壁鸠鲁》。

本书的某些部分曾被用来应酬我有幸收到的一些邀请。第一、二、三、七、八诸章的主要材料曾于1929—1930年期间在布林莫尔学院四次用于玛丽·弗莱克斯纳讲座，这些章节迄今尚未发表过。同样，第九章《科学与哲学》——也未曾发表过——曾于1932年3月在哥伦比亚大学的文理学院用于戴维斯哲学讲座。第六章《预察》曾在哈佛大学商学院讲演过，后应院长 W.B. 唐罕之请，作为他的《失控的商业》一书的序言，于1931年由纽约麦克格罗—希尔图书出版公司出版。第十一章《客体与主体》也于1931年在纽黑文美国哲学学会东部分会作为会长致辞讲演过，并于那以后发表于1932年的《哲学评论》第六十一卷，朗曼—格林出版社纽约版。

1926年我在新罕布什尔的达特茅斯学院所作的一些未经发表的演讲当时已体现出本书题旨的雏形。这些演讲讨论了成功的文明所需的两种层次观念，即特殊的低级普遍观念以及哲理的高级普遍观念。人们要求用前种水平的观念去收获那种直接获得的文明之果；后一种观念则用来指导通往新奇的冒险，并确保那理想目标的价值得以直接实现。

我十分感激我的妻子，她对本书讨论的问题提出过许多根本性的意见，并对各章历次手稿的修改付出了巨大的劳动。

A.N. 怀特海

1932年9月于哈佛大学

## 献 给

茱莉娅·伊沙姆·泰勒及亨利·奥斯本·泰勒  
在他们温暖的友情中，我度过了许多美好的时光



## 第一部分

### 社会学的观念

1941

1942



# 第一章

P.3

## 导 言

### 1

就其最广泛的意义而言，本书的标题——《观念的冒险》——可看成是《人类历史》的同义语，因为它涉及林林总总的人类精神经验。但在这个意义上，这个标题所表明的，是人类经历的自身的历史，而人类森罗万象的历史是不可能全部描写下来的。

本书的自始至终，我都打算批判地思考观念在人类生活中所经历的那种历史，并打算借助于一些众所周知的事例来阐明我的论点。之所以选择某些特别的事例以作阐述，这一方面是由于我知识的或这或那的局限，另一方面也考虑到它们在我们现代生活中能引起普遍兴趣，以及它们的重要性。同样为了本书的目的，所用历史这一概念包括与过去相联系的现在和将来，以便它们能相互阐释并引起普遍兴趣。至于详尽的事实，我们则将依赖那一大批具有批判精神的学者，他们的劳动在今天以及以往的三个世纪里施惠人类，致使人类对他们尊崇不已。

理论是建立在事实之上的；反之，以事实为基础的报道也贯穿着理论的阐释。直接的视觉观察要看到运动中的有色形状——“可疑的形状”——的影像。直接的听觉观察则要听到各种声音。但某位现场观察此类形状与声音的人，比方说一位外国宫廷的常驻公使吧，在阐述所谓“纯事实”时，却说：“他谒见了国务大臣，国务大臣颇为眷顾，

P.4 并十分清楚地解释了他将用以解决迫近危机的措施。”可见现场所观察到的事实即人对事实的现场阐释，它除了包括纯粹的感觉对象，同时还包括对予料的主观假设。

待到以后的具有批判精神的学者来做选择时，他必然依据自己的理论标准来选择已往现场观察者所获的事实：他会批评已往的现场观察者，并对他当时观察到的事实作出自己的诠释。根据 19 世纪后期流行的历史学派的理论信条，我们就是如此得到“纯历史”的。历史学家们关于历史的这一概念，据说是避免了审美的偏见，也无须依赖形而上学的原则和宇宙论的结论。然而，这实则是想象的虚构之物。只有习染了偏见的头脑才会相信这一关于历史的概念——时代、种族、学术团体、某种兴趣倾向的偏见——这种充满偏见的头脑不能推测自身潜在的局限性。

历史学家在描述过去时，要依赖自己的判断来判别诸如是什么构成了人类生活中的价值这类问题。甚至当他将自己严格地局限于某一选定的领域时，无论是政治的或文化的，他仍然必须要判定是什么构成了该阶段人类经验的顶峰或低谷这类问题。举例来说，从人类的政治历史来看，黑格尔把他当时的普鲁士国家看成是该阶段人类经验的顶峰；一代人之后，麦考利<sup>①</sup>则把他当时的英国立宪制度视为顶峰。可见，对思想和行动的判断都取决于这种隐蔽的前提。倘不依据某一判断标准、某一预期的目标，你便无法思考什么是聪明，什么是愚蠢，什么是进步，什么是堕落。这样的一些标准和目标，当其一旦广泛传播开来，便构成了人类历史上各种观念的驱动力。它们也指导着人们如何去叙述历史。

在思考观念史的过程中，我坚持认为，“纯知识”是一高度抽象的

---

<sup>①</sup> 麦考利 (T.B.Macaulay, 1800—1859)：英国政治家、历史学家，其代表作作为《英国史》。——译注

概念，应该从我们的头脑中清除出去，因为知识总是伴随着情感及目的等附件。同时我们也必须记住，观念的普遍性是有各种不同级别的区分的。因此，一个普遍观念是以各种不同的特殊形式出现于历史上的，这些形式是为不同种族的、不同文明阶段的种种特别情况所决定的。P.5  
较高级的普遍观念很少接受精确的语言表达形式。人们用适于相关时代的特殊形式来暗示它们。同样的，之所以有情感的伴随物，这部分地是由于人们在高级的普遍观念中朦胧地感受到了某种重要的东西，部分地则是由于人们对观念所呈现的特殊形式有特殊兴趣。一些人激动于某面旗帜、某首国歌；另一些人激动则是由于朦胧地感觉到了他们的国家所代表的那种文明的形式。对于大多数的人，这两种情感来源是混合为一体的。

吉本的《罗马帝国衰亡史》讲述的是一个双重的故事。它讲述了罗马帝国在一千年间从衰落到消亡的过程。我们在其中看到了帝国辉煌的顶峰，它的军事组织，它的省级行政管理，各种混杂的民族，两种宗教的勃兴与冲突，以及希腊哲学发展为基督教神学的过程。吉本在我们面前展示了士兵与政治家、哲学家与牧师的伟大与渺小，展示了芸芸众生的痛苦、英雄气概以及粗俗。他向我们展示了人类的幸福以及它所经受的恐怖。

但是在这部历史中，自始至终都是吉本在讲述。他便是他的时代的主导精神的化身。他的数卷历史正是以这种方式讲述了又一个故事。这些史册是 18 世纪精神的记载。它们既是一部罗马帝国的详细历史，又展示了近代欧洲文艺复兴这一白银时代的种种普遍观念。这一白银时代，正如七百年前与之对应的罗马时代一样，并没有意识到蒸汽和民主时代，即蛮族时代和基督教时代的对立面，立即要引起它的毁灭。就这样，吉本叙述了罗马帝国的衰亡史，同时又通过这一例证预言了他自己所属的那类文化的衰亡。

整个观念的历史主要由两种因素组成。它们表现为近代的蒸汽和民主与古代文明中的蛮族和基督徒二者之间的比较。在它们各自的时代里，蒸汽和蛮族都是驱动它们各自的文明脱离传统秩序模式的无情感的力量（senseless agencies）。这些无情感的力量便是希腊哲学家有时称之为“强制力”、有时称之为“暴力”的东西（可见于柏拉图的《蒂迈欧篇》中，也散见于一般文献中）。当这些力量以一种普遍相互协调的面貌出现时，希腊哲学家们便倾向于称它们为“强制力”；当其表现为一团杂乱无章的偶发事件时，则易于被称为“暴力”。历史的一项任务便是展示具有不同时代特征的各种强制力和各种暴力。另一方面，现代的民主，以及罗马帝国时代的基督教都表明了那些来源于愿望又复归于愿望的明确信仰。它们的力量便是那些经深思熟虑的理想的力量，这些理想与保存并调整了种种现行社会制度的传统虔诚信仰相冲突。举例来说，我们发现亚历山大的圣克雷芒<sup>①</sup>规劝同代的人躲避习俗。这些基督教的理想属于重铸它们各自时代的那些说服力量。

从一个时代到另一个时代的明显过渡总是可以用蒸汽与民主的类比来描述，或者，如果你愿意，也可用蛮族与基督徒的类比来描述。在驱使人类从他的旧锚地起航的过程中，无情感的诸种力量与深思熟虑的诸种愿望协调一致了。有时候，这种过渡时期是一个希望的时代，有时则是绝望的时代。当人类脱离了锚链，他或则致力于发现新世界，或则隐

---

<sup>①</sup> 圣克雷芒（Saint Clement of Alexandria, 150—211）：著名神学家，生于雅典。他杂糅了希腊哲学和基督教信仰中的犹太传统思想，为基督教教义的发展奠定了基础。晚年遭罗马皇帝塞维鲁斯迫害。——译注

隐听见前面碎浪击崖的声音而心头感到不安。罗马帝国的衰亡发生在一个拖得太长的绝望的时代；蒸汽和民主时代则属于希望的时代。

人们很容易夸大这两种过渡时代的区别。这完全取决于保留下来的文献记载。而这些记载到底表达了谁的感情呢？不管怎么说，甚至在罗马帝国走向衰亡的最糟糕的时期，蛮族人仍然自得其乐。对于匈奴王阿提拉（Attila）和他的游牧部落来说，侵入欧洲不失为一件快事，足以消除游牧生活的单调。但是我们也保存下了一些当初意大利哨兵的赞美诗。在夜色重重的冬夜当他们在北部的小镇沿墙踱步时，他们会发出突然的呼叫——“愿我主仁慈，使我等免遭匈奴蛮子蹂躏。”从此例中我们很容易分清，野蛮和文明是相互冲突的，而我们代表的是文明。我并不坚持认为我们现在对当时中亚的社会形态有什么了解，也并不坚持认为，意大利城市帕多瓦或阿奎莱亚城墙上的哨兵对匈奴人的想象是完全不合适的。 P.7

在每个明显过渡的时代，人们都在无声而被动地实践着一套正在过时的习惯和感情模式。与此同时，一整套新的习惯正在形成。在这两者之间，是一个无政府状态的混乱时期，或者是一个正在过去的危险期，或者是一个漫长的混乱期，其中夹杂着衰亡者的悲惨与新生生命的朝气。当我们估价这些力量时，一切都取决于我们批评的立场。换言之，我们观念的历史来自我们对历史的观念，也就是说，我们观念的历史基于我们理智的立场。

人类并非全然无声地照习惯办事，在这一点上他不同于其他动物种类。尽管如此，在动物世界的历史上，人类的祖先也曾有过那样一些习惯模式的过渡时期，在那些期间，他们并未同时表现出理智的思考，既未表现出事先的目的，也未表现出事后的反省。举例来说，在远古时代，森林的繁茂生长促使一些哺乳动物上了树，变成类人猿；随后，经历了漫长的时期之后，森林的衰败又促使它们下树而变成了人类。

我们这儿描述的是历史无情感的一面。在这儿，历史的转换过渡或则受到雨、森林的影响，或则受到蛮族的影响，或则受到煤、蒸汽、电和石油的影响。尽管如此，甚至历史无情感的一面也不能简单地归于无情感这一专门范畴。雨、森林等不过是自然这一宏大秩序中的部件而已；阿提拉的游牧部落在某些方面自有其远胜衰落的罗马人的理智观点；而在煤和蒸汽的时代，一些特别的人物又在使用他们的智力影响该时代，促使该时代向另一个时代过渡。但是，说到底，尽管有这些限制条件，雨、匈奴人以及蒸汽机总代表了原始的需要，正如希腊哲学家所构想的那样，这种原始的需要促使人类向前而根本不需任何理性地表达出来的目的观。类人猿变成人类，古代文明变成中世纪的欧洲，工业革命压倒文艺复兴，在这些过程中，人类零星的理智因素只是盲目地协调在一起而已，人类并不知道他们所干的事。

### 3

P.8 本书要集中讨论的是人类历史的一小部分，它涉及的是文明从近东到西欧的转移，其题旨只局限于两三个主要观念是如何成熟的；由于人类有效地运用了这两三个观念，文明便得以形成。我们将简略地追溯这些观念，追溯其自远东古代世界直至今日的地位。一种文明的界限是不确定的，无论是就其地理、时间还是基本特点而言。西欧的东部界限以及近东的界限尤其具有这种模糊的特色。随着几个世纪的流逝，这些界限也在起落变化。在其最后的辉煌时期，近东的界限延伸到了大西洋。但是在其辉煌的较早时期，也就是在希腊人时代之前，它从尼罗河流域延伸至美索不达米亚，从印度洋延伸至黑海和里海。它也深入到爱琴海流域，后来深入西地中海。但是，在我们此处的讨论中，近东之所以重要，只是因为它是现代欧洲的发祥地和背景而已。

本书的整个要点便是要表现西方文明中的那些因素，它们合成了文化史上的一个新成分。当然，任何新事物都不会是全新的。那些偶然出现的因素，或则是个人的梦想，或则是其他精神方式的微不足道的附属物，在后来的欧洲文明中却显现出新的重要性。问题在于，应该去了解重点是如何转移的，应该去辨识这一转移对西方世界的社会学所产生的诸种影响。这样，我们才可获得详细批判现代社会学发展所必需的思想先决条件。进而我们方可理解那些驱使人类世界前进的推动力的重要性。

在叙述文明从东方向西方的传播过程中时，以同样的理由，我们可将希伯来时期、希腊时期以及希腊化时期连同起来考虑。或则我们可以认为：近东思想作为一种外来文化融入第一阶段的欧洲精神，其过程的发端正在这一时期。或则我们也可以认为：正是在这一时期，首批欧洲人接过了近东的思想火炬，并随后宣称了自己的精神独立。希伯来人和希腊人共同将一些观念介绍入欧洲以及最近阶段的近东，这些观念涉及普遍的人类以及作为个体的人的地位、一般性精神活动中的某一规则及方向。这些观念结合起来开启了欧洲各种族进步的现代时期。有些社会学功能是来源于并复归于与人类这一种族相关的诸种观念，而本书第一部分主要讨论的便是这些社会学功能的最普遍方面。第二部分则是关于现代宇宙论的诸种原理，它们其实也是来源于希腊及希伯来思想。人类对这两类普遍观念中的任意一类的单纯兴趣，都会导致其获得新奇观点。

P.9

## 第二章

### 人的灵魂

#### 1

在任何人类社会，都存在着一个浸透到人类活动的每一细节的基本观念。那就是对群体中个体成员（不涉及个人的特殊优点）地位的看法。当该社会进入了文明阶段后，社会成员相互之间都把对方视为独立的个体，各自有其喜怒哀乐，有自己的认识、希望、恐惧及目的。同时，在这样的社会里人们有着不同的理智认识能力，这表现为人们对事物细微特性的辨识力，对“正误”、“美丑”及“好坏”的不同判断。我们朦胧地过日子，轻松地接受有着如此经验的群体，并相信其他人也是以类似的方式生活着。

但是，在文明的早期阶段，这样的经验与信仰是理所当然的事。它们不会立即引起人们的思索，人们不会将这些经验和信仰单独挑选出来思考一番。因此，人们便不会修正将人作为人来估价的习惯。所以，社会的各色成员依不同情况或则相互爱护，或则相互损害、服从或驾驭。于是产生了公社似的组织，而且有了对它的各种信仰，这些信仰进而逐渐成为各种对它的解释。

我们将讨论文明进入了现代高峰后的几个时期。这个时期最多有三千年之久。在这个时期思想家业已出现。责任的概念出现了，而且人们也对它作出了某些定义。最重要的是，精神——即心灵——的概



念出现了。当其初露端倪时，这一重要概念被用作理解自然中纷纭万状难解事物的关键。照李顿·斯特雷奇<sup>①</sup>的说法，自然最明显的两大特色便是自然的美 (loveliness) 和自然的力 (power)。人类首先理解的是自然的力，其次才是自然的美。同时，在人类思想的最初阶段，自然的力被认为是自然的精神——即野蛮的、无情的但却又是宽厚的精神。在文明的所有阶段，大众崇拜的神代表的是部落生活较原始的野蛮性。对神的谴责正说明了宗教的进步。偶像崇拜的基调便是对流行神祇的满意之情。

在人类生活中，激发起人正当的不满之情的因素是一种渐次成熟的批判精神，这种批判精神的基础便是对美、对理智分辨力以及对责任的看重。道德的成分则来自经验中的其他因素。因为倘不如此，责任便没有发挥作用的对象内容了。不可能存在处于真空中的单纯道德。所以，经验中的原始因素首先是动物情感，诸如爱、同情、愤怒等，并伴随着类似的渴求和满足；其次，才是更具人类特色的对美、对精微思想的经验，对它们有意识的享受。此处，理智分辨力，或者说精微的思想，是一个较“真实”——这是一个在这种情况下常被引用的概念——意义稍广泛些的概念。人们对思想进行精细的调整时，其成就是壮观的。这种壮观与真实与否这一生硬的问题是不相关的。我们可以把这种壮观称为“美”。但是，理智的美，虽然可以用与感官美有关的词汇来赞颂，但无论如何，却要借助比喻来表现。对于道德美，也可作如是观。可能在实际中实现的那种最高理想的满足，包含这三种不同类型的美。因此我们可以将这三种不同类型的美统称为那样一种美：它使宇宙的爱欲得到最终的满足。

---

① 参见《书与人物》(Books and Characters) 中《布莱克的诗》一章。[李顿·斯特雷奇 (Lytton Strachey, 1880—1932)：美国著名传记作家，其代表作为《维多利亚女王时代四名人传》。——译注]

对于欧洲思想来说，有效表达这种批判性的不满之情的方式——这可是文明的讨厌牛虻呀——是由希伯来和希腊思想提供的。就文字的精微性及对各有关问题的定义而言，人们在柏拉图的对话中能找到对这一批判性不满的最充分的表达。我们在其中看到，柏拉图对诗人惯常信奉的神祇进行了批判——他真恨不得将所有的诗人都放逐了——同时我们也发现他分析了人的灵魂中潜在的各种能力。柏拉图宗教的基础是建立在“上帝可能是什么”这一观念的基础上的，其中对永恒美的种种形式也有关注；他的社会学则来源于他的“人可能是什么”的观念；人具有一种性质，倘要全面描述这一性质，就必须使用适用于描述神的性质的那些术语。希伯来人和希腊人共同提供了一个表达不满的方式。但是他们不满的价值却在于他们那一刻也不放松的、追求完美的希望。

## 2

讨论那些对各个时代进行修正的理智力量便是本书特有的主题。当我们考查这些理智力量时，我们发现可以将它们粗略地分成两大类型：一类是普遍观念，另一类是高度专门化的概念。前者包括诸种高度普遍化的观念，它们表现了事物的性质、人类社会的各种可能性、指导个人行为的终极目标等这样一些概念。在因重大活动而各具特色的每一时代里，我们都能在其顶峰以及导向顶峰的各种作用之中发现某一深刻的宇宙观，它不知不觉地被人暗中接受，在现行的各种行为动机上打上了自己的印记。这一根本的宇宙论只是部分地得到了表达，要表达其细节则会派生出各种相互剧烈冲突的专门问题。一个时代的理智冲突主要关涉后者，即那些次级普遍化的种种问题。这类问题掩盖了人们对基本原理的共识。那些基本原理明白得几乎

不用表达，普遍得几乎不能表达。在每一个时期，思想的各种形式都有一个普遍形式。就像我们呼吸的空气一样，这个普遍形式是半透明的，无所不在，且似乎是不可躲避的，乃至我们要做极大的努力才能意识到它的存在。

为了找到一个能清楚表达此说的例子，我们必须脱离最抽象的普遍观念而下降到特殊的事例。在政治理论的领域里，且想一想古代地中海文明中各种纷纭的歧见。想一下伯里克利和克里昂、柏拉图和亚历山大大帝、马略和苏拉、西塞罗和恺撒之间的分歧。尽管如此，他们都同意一个根本观点，该观点是一切政治理论的基础。在整个希腊文明和希腊化的罗马文明中——也就是被我们称为“古典的”文明——人人普遍认为，需要一大批奴隶来从事那些不值得烦劳充分文明化的人去干的服务工作。换言之，在那个时代，一个文明的社会不能是自立的，在其社会结构中不得不织入一个相对野蛮的基层，以便维持文明化的上层。一个复杂的城市文明需要一个奴隶制的基础，这个认识在当时是如此的普及，无论在实践中或是在潜在的预想中，乃至我们可能认为，这一认识基于某个有充分根据的理由，这一理由出自那些有利于早期文明生活形成的种种条件。埃及人需要砖，所以他们捕捉希伯来人服役。关于造通天塔时上帝使人们语言纷杂一事，历史上的事实恐怕与残存的传说不合——它至少有力地说明了，当时像机器一样营造城市的奴隶是由多种族混杂而成的。

P.13

说到古代的政治派别斗争，迄今为止什么也未得到解决。柏拉图当时所讨论的每一个问题今天仍然存在。然而，古代和现代的政治理论之间却存在着巨大的区别，因为，我们不同意古人一致接受的前提。奴隶制是古代政治理论家的预设前提，自由则是当今政治理论家的预设前提。过去，思想敏锐的人发现，要把他们奴隶制的

理论与他们明显的道德感以及社会学的实践活动相调和，是十分困难的；当今，当我们作社会学的思考时则发现，要调和有关自由的理论与另一组明显事实也是十分困难的，它们令人烦恼，不可调和，我们只好把它们看成是一种可恨的野蛮的必要。然而，尽管有如此一些限制条件，自由和平等仍然构成了现代政治思想中的不可避免的预设前提，后来其中掺和进了生硬的限制；相应的，对于古人来说，奴隶制也是掺入了生硬限制的预设前提。对于古今的思想家来说，上帝都是一个很好的解决问题的手段：许多在人世上行不通的事都可以他的眼光被看成是真实的。在这个问题上，古人与今人正好是相向而对。

### 3

P.14 有关人类基本权利的观念，其来源就是人类的人道精神。这一观念的滋生是观念史上的一个引人注目的范例。这一观念的形成及其有效传播可以被看做是文明较后时期的一桩胜利——一桩有波折的胜利。倘若我们对属于这一特别范例的这类历史进行考查，我们便会弄清楚普遍观念是如何出现和如何被传播的。

伟大的古典文明在两方面是卓越的。首先，它造就了奴隶制的顶峰，尤其是在罗马帝国的鼎盛时期。那时，奴隶制达到了它的顶峰，无论是在其对奴隶的需要量上、奴隶的数量上，或就其可怕的程度和危险的程度而言。在罗马帝国以前的一些更简单的社区里，拥有奴隶被看成是某些走运的社区或社区内某些走运的个人特有的一种偶然的福气和优越条件。但是，在上千年的古典文明时期，要文明化就意味着要成为奴隶主。有些奴隶主仁慈，有些则野蛮，也许他们大多数只是介于二者之间。柏拉图《会饮篇》中所描写的主人对他的奴隶和客人都

一样显得彬彬有礼，很有教养。西塞罗和小普林尼<sup>①</sup>在他们的信札中表现出他们都是仁慈的主人。但是，总的来说，那些广有地产的罗马资本家以自身为例说明了，古代文明需要建立在不正义的基础之上。效率导致了野蛮。当这样的罪恶积累起来后，或者人们提出新的原则将其纠正，或者它们破坏社会。在古典文明时期，这两种选择并非是非此即彼，它们两者都发生过。

现在我们来看一看古典文明之所以卓越的第二个事实。正是在这个时期，人们首次提出了各种道德原则，这些原则构成了对整个制度的有效批判准绳。雅典人是奴隶主，但他们似乎将这一制度人道化了。柏拉图出身贵族，也信仰贵族制度。他当时肯定也拥有奴隶。但是，在读他的一些对话的时候，对于人类的必然堕落，我们心中很难不涌起不安的感觉。同样地，罗马帝国的斯多葛派的律师们提出改革法律，他们这样做的主要动机便是，他们相信人在本性上具有一些基本权利。但是，无论是那些人道的奴隶主，抑或是感悟了的柏拉图，或那些头脑清楚的律师们，他们都未对奴隶制发起一场战争。他们把它作为理所当然的事接受了。奴隶制被预设为社会结构中不可怀疑的前提，这一必然的前提限制了一切普遍观念的范围。人被分为若干等级，这些区分是确定无疑的，因为人们在实践中必须要接受这些区分。 P.15

此处我们看到了人们提出重要观念的第一阶段。它们开始是作为理论性的意见出现在一小群天才人物的头脑中的。在社会里发挥不同作用的各色领导人手中，这些观念被有限地运用于人类生活。一整套文献出现了，它们解释了普遍观念是如何的鼓舞人心，它对一个舒适安稳的社会造成的影响是如何之小。由于新观念的作用，某种过渡便

---

① 小普林尼 (Pliny the Younger, 61—113)：罗马作家、行政官，以9卷私人信札选集闻名于世。这些信札不仅内容丰富，而且写得精巧别致，是极宝贵的历史文献。——译注

产生了。但是总的说来，现存社会制度是打了免疫预防针的，它不会遭到新原则的全面感染。于是，新观念便在那些应用范围极其有限的有趣概念中就座了。

但是，对现存的制度来说，一个普遍观念总是一个危险。它在各种社会习俗中的种种可能的表现，会形成一个改革的纲领。任何时候，人类郁积的不满都可能利用这类纲领，开创一个以这个纲领的学说为指导的迅速变革时期。就这样，有关人类本性尊严的观念便在罗马官员们的头脑中悄然加强了。这一观念导致了稍好些的政府管理，鼓舞了一些像马可·奥勒留这样的人在自己的位置上发挥最大的作用。关于人性尊严的学说是一种有价值的道德力量，但现存社会已打了预防针以反对这一力量的革命性实施。六百年间，关于人类灵魂的智力和道德的辉煌理想盘旋在古老的地中海世界。它在一定程度上改变了当时人类的道德观念，它重新调整了宗教；但是，它未能与它活跃于其中的那个文明所具有的根本弱点短兵相接。它只是一种新生活制度的微弱曙光。

#### 4

在这个前进和衰微的时期中，基督教出现了。在它的早期，它是一个充满激情和难以实行的道德理想的宗教。有幸的是，前人为我们将这些道德理想保存在一批文献里，那些文献几乎与该宗教的起源同时。这些道德理想形成了一个无可比拟的改革方案，这个方案一直都是西方文明演化过程中的一个成分。人类的进步可以被解释为改变社会以使原始的基督教理想不断地成为对信徒们可行的这样一个过程。社会一经形成，人若死守散见于福音书中的道德戒律便意味着随时活不下去。

基督教迅速地吸收柏拉图有关人的灵魂的理论。哲学和宗教各自的教义相处融洽，虽然，很自然地，宗教的形式要比哲学的专门得多。这个例子说明了观念史上的一个重要法则。最初，一个普遍观念闪现在隐秘之处，只有很少的人隐隐约约地意识到它的充分的普遍意义——或者说，它也许永不能有说服力地表现为一个充分的通行形式。这种有说服力的表现形式取决于天才的偶然事件，比方说，某个像柏拉图那样的人偶然出现了。但是，这一普遍观念无论是明显的抑或是隐藏在意识之下的，它都要以一个接一个的特殊方式来体现自己。它屈身下降，以去掉它那华丽的普遍性，但它那适应某一特殊时代各种具体情况的特别适应力却增强了。它是人类挥之不去的一种隐秘的推动力，而且总是以特殊的面具出现，迫使人们采取行动，因为它吸引着该时代的不安的道德心。这种吸引的力量在于，直接行为的特殊原则表现了径直发源于事物秩序之性质的、更普遍的那一辉煌真理。这种更普遍的真理是一种人类成熟到足以理解但却不幸将它表现成形的真理。

基督教的伟大——任何有价值的宗教的伟大——在于它那“暂时的伦理学”。基督教的奠基者们以及他们的早期信徒们坚信，世界末日迫在眉睫。于是，他们便热烈而认真地放纵他们绝对的伦理直觉，纵情想象各种可能的理想，一点也不考虑如何维护社会，既然社会的崩溃是显而易见和迫在眉睫的，所谓的“不可行性”便失去意义；或者说，实用的好感觉已致力于终极观念上去了。最终的东西既已来临，中间的诸阶段自然便毫无意义了。

以上这一思考，在早期教徒心理形成过程中的影响，大于它在基督教奠基过程中的影响。它使得这些教徒能够以最纯洁之心来传播基督教的原始教义。但这一宗教是在更宁静的气氛中出现的，虽然其宗教情感是高度敏感的，也掺有启示信仰的混合物。从他们所处的气候

及简单的生活来看，加利利的农民们是既不富也不穷。作为农民来说，他们的智力是异常高的，因为他们有学习历史、宗教文献的习惯；罗马帝国的保护性体制，使他们免遭了内外的干扰。对于维护这个复杂的制度，他们又无任何责任可言。他们自己的社会是最简单的；对于罗马帝国兴起的条件，对于提高该帝国效率的条件，以及维持它的必要条件，他们统统一无所知。甚至对帝国要求他们所服的劳役也一无所知。行政长官的替换犹如四季的更迭，有的较好，有的较坏；但是，无论季节也好，犹太地区的行政官也好，他们同样都是来自一种不可考查的事物秩序。

此地农民的生活情调提供了一个理想的环境，在这个环境中可以形成关于理性物之间理想关系的种种概念——就是那些摒除了暴行的概念，那些宽厚仁慈而又精明的概念，在这些概念中，慈悲胜过了司法的分类。在这个理想世界里，宽恕可以达到七十个七次，而在希律王和罗马帝国的真实世界里，七重的宽恕便几乎是不可实行了。而加利利的人既不关心罗马军团的纪律，也不关心帝国对地方总督工作的视察，也不关心要给纷纭事务强加上秩序的复杂的法律制度，这一制度的管辖范围从苏格兰的群山一直延伸到美索不达米亚的沼泽地。一种雅致而简朴的生活方式，伴之以难得的糊涂，赋予了人类最珍贵的进步工具——基督教那不可实行的伦理学。

一个标准到此被创造出来了，在具体表现中一点也不违背常理。这个标准是用来测试人类社会种种缺点的一个标尺。只要加利利人的设想仅是关于未实现的世界的梦想，他们就肯定要传播一种不安精神的传染病。



在伦理的诸理想里，我们能找到最佳的例子，说明有意制订的观念是如何影响社会，如何推动它从一种形态过渡到另一种形态的。这些观念既是讨厌的牛虻又是指路的灯塔，怀抱它们的人俱成牺牲品。P.18  
这些观念的有意识作用应该与无情感的诸种力量，洪水、蛮族人以及机械装置相对照。重大的过渡是由于来自世界两方面——物质方面和精神方面——的力量的巧合。单纯的物质性质的力量只能释放洪水，它需要智力来提供灌溉渠道。

体现在重要宗教——比如基督教——中的伦理观念，虽然高度接近终极的普遍观念，但它们仍旧是柏拉图的普遍观念的特殊化表现。在一定程度上，这些伦理的直觉行为是为了决定实践而对形而上教义所进行的直接运用。因此伦理的原理只是一个道德说教的寓言，它阐明它所依据的高级普遍观念。所以，所有宗教的准则也体现了信徒们的特别气质以及他们所处的文明阶段。人们不能不顾其信徒，甚至其不同类型的信徒，抽象地思考任何一种宗教。宗教观念表现的是普遍概念的高度特殊化形式。有时，这些特殊形式体现为各种具有奇特美和贴切性的具体事物；有时它们则是向野蛮行为后退的结果。无论是宗教或是个人，都不会以外在的叫喊声来表现自己的神圣尊严。但我们发现，所有的这些较特殊的概念，无论是法律的、政治的、伦理学的，或宗教的，它们都在推动人类生活，同时从它们的各种具体表现中获得了一种庄严的力量；这些具体事物表现了在通往总体和谐之旅途中人的灵魂的神秘性。通往和谐之旅途是一个充满罪行、误解、渎神的过程。伟大的观念是连带着罪恶的附属物及讨厌的联结物走入现实的。但是，大浪淘沙，它们的伟大存留下来，激励着人类缓慢地

攀高而行。

P.19 在中世纪，成为制度的基督教十分光荣地被看成是一种造就更重要的直觉行为的推动力。不幸的是，它遵循一切制度的惯例，使自己适应了它所处的环境。于是，它变成了保守的工具，而不是进步的工具。进步的势头匆匆过去，改革教会又重新接受了偶像崇拜这同一角色。总的来说，被确认的宗教制度应属于社会的保守力量。它们很快便成为克雷芒所谓的“社区习俗”（communal custom）的有力支持者。但是，它们的终极理想——它们自称是其保卫者——对于现时的实践却是一个常在的批评。

于是，有关人的灵魂根本伟大性的这一概念的再次复兴，便与 18 世纪那怀疑论的博爱主义相联系着。18 世纪，人类到达了一个理性和人权的时代。思想史上的这一伟大法国时代重铸了文明化世界的前提条件，无论在思辨方面、科学方面或社会学的前提方面，都是如此。它来源于 17 世纪的英国思想，来源于弗朗西斯·培根、艾萨克·牛顿以及约翰·洛克诸人的思想。同时，它也从同一时期的各次英国革命中获得了灵感。但是，英国的模式总带有岛国的褊狭性。法国人却把观念扩大化、清晰化而且普及化了。他们把这些观念变成为世界性的，而像埃德蒙·伯克这样的人却只能将这些观念应用于一个种族，有时甚至是一个岛。

但是，约翰·洛克的思想也在英国存留下来了。英国人对于体现在英国习惯法中的有关自由的信条是普遍自豪的，这种自豪感加强了洛克思想的影响。所以，在当时，甚至托利党的国会也带有辉格党的色彩。这样，英国政府可算是第一个在废除奴隶制上实施了两项决定性步骤的政府。两届国会决定了新的政策。它们是由贵族土地拥有者、福音派的银行家和商人组成的，一届国会是托利党的，另一届是辉格党的。第一个步骤是 1808 年废除英国的奴隶买卖，第二个步骤是于

1833 年赎买了所有英国自治领地内的奴隶。后一项措施是在英国财政相当困难的时期实施的，花了两千万英镑。

但是对于英国人民来说，这个问题是相对简单的。这一行动依然使人预尝了哲学、法律、宗教这一动摇的联盟的最终胜利，该联盟曾在罗马帝国制度的改革中取得首次成功。我们注意到，处于昏朦意识背景中的某一重要观念好像是幻象的海洋，以不断的特殊化浪潮冲击着人类生活的海岸。这些接连不断的浪潮犹如梦幻，慢慢地舔食着某些习惯之崖岸的基础，但是第七次浪潮却是一场革命——“所有的国家都应声共鸣”。18 世纪的最后二十多年里出现了民主这一观念，它最早在美国和法国有种种具体表现；最后，正是民主这一观念解放了奴隶。在现代世界，民主比在古人中有了更深的意义。终于，在 19 世纪，人们公开地面对了奴隶制这个问题。在欧洲，奴隶制当时已是一个正在衰亡的制度，逐渐演变为隶农制，由隶农制而成为封建制，从封建制到贵族政治，再发展到法律平等，最后到达量才为用的制度。但是，由于欧洲和阿拉伯诸民族对非洲部落的影响，这一问题呈现出一种新的、威胁人的面貌。

P.20

所以在 19 世纪，现代民主主义者便敢于面对奴隶制这个问题，既明确又彻底。观念的缓慢作用因此而得到说明。当时，距柏拉图学园的建立，距斯多葛派律师的改革以及福音书的写成已是两千多年。古代文明所遗传下来的伟大的改革计划此刻正在取得又一胜利。

## 6

一般观念转化为实际的结果，这一过程是缓慢的，其所以缓慢不能完全归因于人类性格的低效。有一个问题必须要得到解决，而该问题的复杂性往往为性急的进取者所忽略。这个问题便是：重组社会，

以使它既足以消除公认的罪恶又不至于破坏了社会组织以及它赖以立足的文明，这恐怕是难以设想的。众人的辩词是：那种既可以消除罪恶又不会引起另外的更大罪恶的现成方法是不存在的。

这类的争论通常并不是公开的。甚至最精明的人也不能想象出可能的、未经尝试过的社会关系形式。人类的天性是如此的复杂，以至对于政治家来说，写在纸上的社会方案甚至还值不起那些为写方案而用过的纸张。成功的进步缓慢地爬行，从一点到又一点，检验着前进的每一步子。不难设想，当西塞罗受到奴隶制问题的非难时他会作出什么样的抗辩。他一定会说，罗马政府是人类的希望。如果毁掉罗马，你在何处找得到像罗马元老院那样稳固的元老院，何处找得到罗马军团那样纪律严明的军队、如此英明善断的律师、对不当的国家管理的制约，以及对希腊学术的那样有眼光的保护？但是，他不可能说这样的话。他的天才会用来进行预言。他会预见并引用维吉尔有关不朽之城罗马的使命的诗行。

P.21

事实上，我们确切地知道，西塞罗以后的五个世纪中的律师们（无论是异教徒或基督徒）、主教们、教皇们对这一问题所持的立场。在他们这些人中，有实际才干胜过西塞罗的政治家，也有在道德敏感性上能与他匹敌的人。他们制订了严密的法律来制约统治者的权力；他们保护了奴隶的一些基本权利，但是他们维护保存了那个制度。文明，无论是希腊的或是罗马的，在柏拉图死后被原封不动地保留了七个世纪。奴隶是殉道者，他们所干的苦工使进步成为可能。有一个著名的雕像，塑的是一个正在磨刀的西徐亚奴隶。他弓着身子，目光却向上。这一雕像经历了若干时代保存下来了，通过它我们可以认识到，在黑暗的往昔上百万的受难奴隶为我们所付出的一切。

我们可以这样设问：在西塞罗时期或奥古斯都大帝时期，罗马有无可能被一支旨在废除奴隶制的十字军摧毁？在古代文明的整个时期，

社会制度的各种基础很难支撑压在它身上的重量——国与国之间的战争、周遭的蛮族人、各种政治骚乱、奴隶制的种种罪恶。从西塞罗的出生一直到奥古斯都大帝毫无争议地登上权力宝座的整个期间，罗马尚未完成它的指定任务，其整个社会结构便几乎要倒塌了。甚至更早些时候，它就差点一命呜呼。几个世纪后，它终于崩溃了。有人做了不倦的努力，旨在消除这一人类当时所知的唯一社会制度，这一努力的作用是不容置疑的。天垮下来也许会更好一些，但对天会垮下来这一事实视而不见却是愚蠢的。

倘若 19 世纪中叶，美国南北战争中南方邦联所受到的震惊同样席卷了北美和整个欧洲，会产生什么后果呢？前进中的文明的唯一希望便会失去。我们也可设想某种恢复，但对于恢复，谁也不敢说有把握。在古代，这种危险大得多，到了无可估量的地步。

## 7

对上一节的论点可作一概括了，即：最终对改革的介绍，并不一定证明了进行改革的那一代人道德上的优势。它却的确要求那一代人表现出改革的干劲。但是较之以往，条件可能已经改变，今天可能的事当时却不一定可能。一个重要观念并不仅仅是为了等待众多优秀的人来实施它而被构想的，那是一种幼稚的观念史观。暗中起作用的理想会促成必要的社会行为习惯逐渐生长，使之足以承受理想的表现。 P.22

许多因素有助于社会学理论的最终逆转，使之从以奴隶制为先决条件转变为以自由为先决条件。主要的因素此前已提到了，即 18 世纪的怀疑论的人道主义运动，其中伏尔泰和卢梭属于典型人物，而法国革命则是其顶峰。

所以在某种意义上，尤其是当我们从整体上来考虑这一世界范围

的运动时，宗教只是一个参照物。但是，如果只考虑人类这一骚动的某一部分，宗教的动机则是主要作用之一。在整个盎格鲁-撒克逊世界——英国和美国的——卫斯理派新教的复兴运动，当时正生机勃勃。这使得一位名叫埃利·阿莱维（Elie Halévy）的伟大法国历史学家后来得以指出这一复兴运动的充分的社会学意义。卫理公会的传教者们以拯救人在另一个世界的灵魂为目的，但无意之中他们却给活跃于现世的情感指出了新的方向。这一运动没有新观念，却特别富于生动的感情。它是第一块重要的里程碑，标明了神学传统与现代智识世界的日益加大的鸿沟。但是此前，从最新的希腊神学家到哲罗姆和奥古斯丁，从奥古斯丁到阿奎那，从阿奎那到路德、加尔文和苏亚雷斯，从苏亚雷斯到莱布尼茨和约翰·洛克，每一次重大的宗教运动都伴随着一个正当的理性的理由。你可以不同意那些神学家的意见——要同意他们所有人的意见的确是不可能的——但你却不能抱怨说他们不喜欢进行理性的辩论。中世纪辩论过，路德为他的《97条论纲》<sup>①</sup>辩护过，加尔文写出了《基督教原理》，特伦托会议就该书断断续续争论了18年，审慎的胡克（Hooker）争论过，在多尔德会议（Synod of Dort）上，阿明尼乌派和加尔文派争论过。

P.23 伟大的循道派运动无愧于人们对它的赞颂之词，但是它所依仗的不是建立起理性的理论，以解释它的理解方式。也许，它本可选择更好的方式。它的本意也可能是合理的。不管它会是什么样子，它仍是观念史上一件引人注目的事件，因为在当时，西方各族的教士们开始犹豫不定而怀疑是否有必要求助于建设性的理性。近来的科学家和具有批判精神的哲学家们，也追随了循道派的榜样。

在英国贵族统治的一个时期，循道派呼吁劳动者及与之相关的零

---

<sup>①</sup> 疑误。路德所写为《95条论纲》，于1517年10月31日张贴于维滕贝格万圣教堂大门上。——译注

售商们直接与上帝沟通。在美国，他们则向艰苦劳作、各自分离的西部拓荒者群体作如此的呼吁。他们使人们产生希望，产生对神的恐惧，使之获得情感宣泄的渠道以及精神的洞察力。他们抵制了革命观念的冲击。同时，虽然他们也有种种局限，人们却必须承认他们取得了一项最重要的成就。他们使得四海之内皆兄弟以及人的价值等观念变成了生动的实在。他们提供了最终的有效力量，从此使得进步民族中的奴隶制变得不可能了。

在观念史上，巨大的危险是过分的简化。的确，循道派激起了公众感情的浪潮，它最终将反奴隶制运动推向成功。但是，循道派运动之所以成功，是因为它产生于适宜的时代。在本节我们讨论的是宗教的影响。在16、17、18世纪，罗马的教会对那些呻吟在欧洲剥削之下的种族（他们所受的剥削远远大于所有新教教会对他们的剥削的总和）表现了“关心”（且用一个贵格派的字眼），但该教会的教士们考虑这一问题时依据的并不是人的自由。尽管如此，且不要说世界其他地区，单是美国，天主教传教士的英雄主义便将他们的自我牺牲精神从北极冰原延伸到南极冰原。毋庸置疑，他们的榜样使得欧洲重视人对人的道义的这一道德传统保持了活力。

天主教派也好，循道派也好，它们都没有率先对旨在废奴的明显目的进行现代意义上的系统阐述。这一最高荣誉属于贵格派，尤其属于那位人类自由的鼓吹者约翰·伍尔曼<sup>①</sup>。美国南北战争也是一重大事件，是文明通向光明的沉郁旅途上的一大高潮。

P.24

所以，最终摧毁文明社会中罪恶的奴隶制基础的思想，在其演变的过程中，交织着这些人的睿智和英雄主义精神：具有怀疑精神的人道主义者，天主教徒，循道派教徒，以及贵格派教徒。但是，这一运

4

<sup>①</sup> 约翰·伍尔曼 (John Wordman, 1720—1772)：英属北美洲殖民地贵格派领袖，一生巡回传教，意在废奴。——译注

动的理智的源头却应追溯到两千多年前，追溯到富有哲理思辨力的希腊人对这些问题的思索：人的灵魂的作用，以及它在这个流变世界中的地位。

## 8

关于希腊人形而上的思辨如何演变而为有关人的自由的社会学概念，本章只讲述了一半。下一章，我们将更详尽地讨论 19 世纪对于这一通往民主和自由的整个过程的一些批判观点。但至此为止，这一演变本身便表明，要用语言来表达终极的普遍观念是极端困难的。人，作为有生命的机体的最高范例，其重要性是毋庸置疑的。但是，当我们试图表达与此相关的普遍概念，以及它们与行为的关系时，每一步都会出现争论。柏拉图有关灵魂的形而上概念，其漫长的历史及其对宗教、社会学理论的影响，都明显地具有这一教训。

在人类生活中，有些观念太空泛、太普遍，乃至人类现成的语言难以表达。人类对它们只有模糊的领悟。正是这种模糊的领悟，推动了人类生活的前进。那样的一些观念是不能单独一个一个地被人理解的。倘要理解它们，人类必须要提高理解事物普遍性质的能力，以便构想出可以相互阐释的不同体系的概念。但是，领悟能力的普遍生长，却是一切演进变化中最缓慢的。促使它在人类精神中的生长，这正是哲学的任务。倘要说目前有成功的事例，那便是：人们在具体应用重要观念时，已不再将它们与原始的形象生硬地联系在一起了。迦太基人是一个高度文明化的经商民族。他们是人类十分进步的诸种族之一。他们经商始于叙利亚海岸，穿过地中海，上溯欧洲的大西洋海岸，直至英格兰的康沃尔锡矿。他们环航了非洲，统治了西班牙、西西里岛



以及北非。但是，正是柏拉图在进行哲理的思辨之时，这一伟大民族，却居然如此想象宇宙的至高法力，乃至为了宗教的赎罪，他们将自己的孩子献祭给摩洛。由于理解力的普遍生长，如此的野蛮行径在今天的相关文明中已是不可能的了。

人类的献祭是宗教直觉的例证之一，人类的奴隶制则是以遗传的本能野蛮行为为表现形式的文明目的的例证之一。直接的宗教直觉行为，即便是原本最纯洁的，也有与现存社会流行的较低级的行动和情感相结合的危险。宗教给哲学提供了推动力。但反过来，思辨哲学通过对终极意义的暗示又防止了较高的直觉行为与低劣的行动和情感的结合；它所暗示的终极意义是与现行行为模式的诸种事实不相干的。

观念之史便是错误之史。但是经由了所有的错误，它同时又是行为逐渐纯化的历史。当某一受人欢迎的制度有了进展时，我们便发现人们有意持有的观念不断发挥作用，使人们的行为再也不会故态复萌，变得粗暴野蛮。所以柏拉图作如是说是对的：世界——即具有文明制度的世界——的创立过程，就是说服战胜征服的过程。

## 第三章

### 人道主义的理想

#### 1

上一章我们讨论了社会这一概念从以奴役为基础转换到以个人自由为基础的这一演变过程中，哲学、法律和宗教对其产生的综合影响。对这一转换过程，哲学贡献了普遍观念，法律贡献了建设性的能力，宗教则提供了道德力量。除去柏拉图哲学对它们的修正不算，来自西亚的种种宗教本身都带有该地区以往文明的精神色彩。它们把天地万物看成是暴君与奴婢的关系。这些宗教都一直未能完全摆脱它们宇宙观中的这一可怕的含意。但所幸的是，最初的基督教制度与哲理的柏拉图学说结合在一起，给西方民族提供了一个美好的社会学理想，这一理想被理智地表达出来并与周期性爆发出的情感活力紧密地结合在一起。不幸的是，在基督教神学和基督教情感模式中的这一社会学理想，与历史上残存下来的“神为君，万物为奴”这一古老的概念交织着，它们两者各自有各自的伦理道德。

上一章的主题便是这些社会学理想在社会转化过程中的作用。这些理想组成了这一转化过程的理智方面，同时也解释了这样的理智概念是如何获得推动力的。在本章，我们首先要看一看促使社会转化的一些附属原因，然后再讨论对人道主义理想的批判，这一批判自从 19 世纪发源以来便一直在聚集力量。最后我们要提到对这一批判的最简

略的答复。

技术的生长在种种附属原因中是最重要的，它削弱了奴隶制的必要性。但是，在17世纪前，技术的这一作用几乎没有显示出来。至17世纪为止，古人鼎盛时期的技术也许超过了现代人的技术。从那以来，技术的进步极大地满足了对有效劳动的复杂要求，人们再也无须乞灵于奴隶制了。所以，在一个管理得很好的封建制度中，固定的社会秩序当然就不该间杂有奴隶制，即使对社会底层的农业工人也不该采用奴隶制。每一种社会都规定有各种权利和责任，所以在封建制度的较后时期，我们甚至可以发现村民与其封建主子打官司的例子。封建制度很容易退化为实际上的奴隶制，而且也的确常常如此。确实有证据表明，<sup>①</sup>在英国诺曼时期的初期，存在着一个相对而言较小的奴隶阶级，他们的命运可由他们的主人随意处理。但是，奴隶贸易震惊了那些时代的道德良心。征服者威廉立法反对它，主教们谴责它。必须记住，在那些时代，被束缚于土地既可算是受到限制，也可算是受到了保护。在一个有组织的社会里，这便是社会地位得到承认的基础——只要社会制度是组织好了的，而不是一团暴力的乱麻。

大商业的现代演变与封建制相较，比起封建制与奴隶制相较，更具有类似性。事实上，现代社会制度连同它的那些各种必不可少的、相互交错的非职业性活动就使得如此的组织形式成为必须。目前争论的问题是：个人在各个阶层往返的自由，以及有关这些阶层间相互关系的、令人满意的法律概念。个人主义者与社会主义者仅仅是在现代工业所需的新封建制的细节方面产生争论。至于自足的、独立的人，以及他的与任何人无关的私有财产，则是一个对现代文明不具有有效性的概念。不幸的是，这一概念一直被体现在适用于叙利亚沙漠的古代

P.28

---

<sup>①</sup> 参见玛丽·贝特森：《中世纪的英格兰》，第100、101页。T. Fisher Unwin, 1903年伦敦版及P.Putnam's Sons, 纽约版。

道德准则中，后又重新出现，影响了紧接中世纪封建制衰亡之后的商业时代的西方政治理论。但是，对于一个奴隶社会来说，它不是一个切实可行的选择。社会生活的问题就是一个协调各种活动的问题，它也包括这种协调的范围。

天主教教会所培养的统一文明感、欧洲人的普遍相似性、中世纪生活的简朴，这些可能都是为什么中世纪的战争与劫掠奴隶的探险无关的理由。我们听说过罗马奴隶市场出售撒克逊奴隶的事，但是那是在圣·格里高利一世生前，而且那些撒克逊人也不是基督徒。的确，每当欧洲种族与非基督徒的外来种族打交道时，他们对于奴隶制便似乎一点负疚感也没有。我们读到过有关萨拉森奴隶的事，读到过关于对美洲本土部落的奴役，最严重的是对黑人的奴役。但是，由于随着近代文明发展而起的技术生长，欧洲各族已在合适的风气下消除了奴隶制。最后，18世纪的人道主义运动，结合着四海之内皆兄弟的宗教观念，使得一些主要的文明政府制订了彻底根除奴隶制的政策。

## 2

这一成功来得正是时候。因为，在19世纪前以及19世纪期间，出现了几股思想，它们的综合影响正与人道主义的理想相对立。正当“四海之内皆兄弟”的宗教思想得胜之时，理智的世界已经在思考以自由竞争为基础的政治经济，已经在思考马尔萨斯的人口吞食有限世界资源的铁的法则，物竞天择、适者生存的无情动物学法则，以及休谟对于灵魂这一概念的批判。这一新的思潮直接来源于英国，人们后来将它与那以前的卫斯理宗的运动进行比较和对比。在这两个运动中，领导者们的本意都不是要造成运动后来所产生的社会学影响。通常，思潮的发起者都属于前一个时代，且置身于后来者的时代之外。循道派

的布道者们本意不在改造社会，他们的目的是拯救灵魂。同样地，亚当·斯密只是 18 世纪启蒙运动中一位典型人物而已。

他与休谟是标志着苏格兰与法国传统关系的最后两位重要的苏格兰人。由于在早先的几个世纪里苏格兰与法国共同反对英格兰，故产生了这种传统关系。在亚当·斯密和休谟的时代，爱丁堡和格拉斯哥的理智生活还不同于英国的理智生活。在 18 世纪的大部分时间里，在它的中期，英国的理智生活，就它的创造活力而言，是微不足道的。显然，美洲殖民地之所以脱离英国，其中的一个理由便是：英国生活的种种特别情况不适用于美洲殖民地，而且对于适于美洲殖民地特殊情况的普遍观念英国一点也不感兴趣。不错，英国的影响残留在习惯法里了；但是，除了这一例外，像杰斐逊、富兰克林这一类人，其心理却是法国的。那儿才是他们思想的故乡。依仗了 19 世纪的全部活动（从 1790 年起），英国才重建了它对外部世界的理智影响。在 18 世纪，法国崇尚英国，但它崇尚的是 17 世纪的英国，是培根、牛顿、洛克及弑君者的英国。要理解欧洲的思想史，就必须记住德意志在三十年战争期间及之后的瓦解，就必须记住由于通往东方的地中海贸易之路的废弃、由于天主教会通过书报检查所作出的反应、由于西班牙人和哈布斯堡人的统治，等等，所造成的意大利的瓦解，就必须记住由于在 18 世纪沉溺于商业扩张——正如一首古老的歌所说，“当乔治和布丁时代出现时”——英国的瓦解。在 18 世纪，法国担负着理智进步这一“白人的重荷”。

也许，正是由于缜密思辨习惯的丧失，才使得在英国的理性活动复兴期间冒出的各种思想路线不被人所理解。休谟的关于印象的流变，以及对印象的种种反应的流变的学说，关于每一印象便是一明显的、自足的存在的学说，与柏拉图关于灵魂的学说大不相同。需要对人在宇宙中的地位进行重新考虑了。“你所关注的人到底是什么呢？”作为 P.30

造物极品的人相互之间的和亲关系，再也不是道德原则的明确基础了。关于主人与奴隶的相互地位这个问题，似乎不存在很明显的理由来说明何以一组印象的流变与另一组印象的流变竟然不相干。说到底，需要对这个问题进行辩论。如果指出休谟与赫胥黎在厌恶奴隶制这一点上是一致的（赫胥黎的确厌恶奴隶制，但休谟只是可能而已），这不算是回答了问题。问题在于，除了从柏拉图的宗教传统中继承的心理遗产而外，他们能给出什么理由来。举例来说，在他的《人性论》第三卷第二编第一节中，休谟写道：“一般说来，我们可以肯定地说，在人类的精神中，不存在那种脱离个人品质、脱离服务以及脱离与自身关系的单纯的人类之爱。”这句话似乎与美洲的那些天主教传教士，与贵格会领袖约翰·伍尔曼以及思想自由的托马斯·潘恩诸人的行径相去甚远。他们确实都是以某种神秘的方式“单纯把人类当做人类”来爱的。

### 3

在欧洲的中世纪，社会学理论的主调是“协调”。教会协调各种宗教思想；封建制度协调社会的内部结构；帝国——或者教会？这儿有争论——协调各地方政府，协调伯爵、公爵、国王以及城邦共和国的政府。在神学和教士组织的职权范围内，成功是巨大的。封建制度在较小的程度上实现了它自身的目的。人们不能建议采取任何本可在那种时代、在那些情况下成功地取代封建制度的其他制度，虽然那些拥有经商习艺人口的城市（特别是在意大利）可以是例外。帝国是个失败，但它的一些成功使它的失败得到减缓。教会，作为大规模政治组织的代理者，其成功胜过了帝国。它的人员受过更好的教育，而且——当然有例外——有更高的品行。同时，它的影响延伸到帝国从未达到过的地区。但是，总的说来，大规模地把欧洲组织起来的诸种企图却是

一桩失败。但丁的《帝制论》其最初的前提是人类对和平与安宁的渴望，书中对此有一种充满情感的关心。我们必须记住当时欧洲的状态、意大利的状态以及但丁自己的生活。人的确渴望和平和安宁，但他们的这一渴望却常与其他渴求相交替。中世纪总是对古罗马帝国缅怀不已，对于它那强制人民俯首听命的成功总是念念不忘。 P.31

文艺复兴者阅读古典作家，毫不犹豫地置罗马政治家的种种理想于不顾。柏拉图倘若知道他的作品身后受到如此的重视，一定会十分高兴。但他也会惊骇于突发的个人主义。在意大利的文艺复兴者身上，柏拉图会发现锡拉丘兹的小狄奥尼西奥斯的性格特征的再现。不过那时，他们二者间的不协调并未被意识到。但是，不可避免的种种问题随之而来。最后，在 19 世纪，在人道主义原则的胜利之中，来自柏拉图主义及基督教的社会理论的基本立场受到了质疑。那以前，它们也未曾被完全实践过。它们是行不通的。但是，作为社会理想它们以往从未遭到过质疑。

#### 4

中世纪的瓦解，在某方面来说，是对协调的一种反叛。新的主调表现在“竞争”这一词中——

你不应杀戮，但传统  
允许任何形式的竞争。

私人生活以它各种不同的特殊形式成为欧洲社会生活的主要内容——私人评判权、私人财产、私有商业者竞争、私人娱乐。人的每一桩行为既是私有的经验又属于公益事业，这一观念被迫再次出现了。

但它随着“中世纪思想”的消失而衰退,而消亡。无论往什么地方望去,每一件事物的面上无一不写有“竞争”一词。国家兴起了,人们在思考不同国家时也是以国际竞争为依据的。他们依据竞争(经“讨价还价”而得到缓和)的原则,来考查商业理论,来解释商业中的种种活动。他们想到自然恩赐的食物,同时又看到众多的人口竞争有限的供应。他们看到自然出生的万千的生物物种,他们便以物种间的竞争来做解释。“形式”和“和谐”的概念之于柏拉图便相当于“个性”和“竞争”之于19世纪。上帝已将他的弓作为一个象征置放于天上,只要正确地认读,那一多彩的狭条可以拼读成“竞争”。人们竞争的奖品便是“生存”。不成功的竞争者死去,于是自然的供应便充足了,因而就不再构成社会问题。

显然,这儿提供了对无节制的、滥情的人道主义的十分必要的矫正。在这世界上,竞争至少同和谐一样,是一个真实的事实。如果你站在弗朗西斯·培根一边,注重动力因,你便会依据“竞争”来解释社会发展过程中的主要特色。如果你站在柏拉图一边,你便会注重目的,理性上有价值的目的,你便会依据“和谐”来解释社会发展过程中的主要特色。但是,在大致的理解形成、足以阐明竞争与和谐的相互渗透之前,历代的理性的推动力只好不安地摆荡于二者之间。

对欧洲社会特殊的诸方面,历来存在着许多依据竞争所作的解释:马基雅维利(Machiavelli)的《君主论》,文艺复兴时期重要君主,诸如查理五世、菲利普二世、弗兰西斯一世、亨利八世、亨利四世、沉默者威廉、伊丽莎白女王等人的政治政策。据说,人民发现了竞争。他们不能回避它。舰队、军队、仇恨、暗杀者的短剑、火刑柱上的烈火、起义暴动,都是现存的真实事实。要存活,无论是作为个人或是国家,便意味着采取武力和镇压竞争对手的政策。和谐暗中滋生了,它表现为冒险之乐,充分的感官之乐。但是这样的和谐是一种从属的效应,



不过是为竞争镀金的罗曼司。

在中世纪及其被取代的初期，神学家手中的柏拉图——基督教传统向着其神秘的宗教方面猛烈倾斜，它任这个世界由当时邪恶的君主去摆布，而自己则专注于另一个世界以及更好的生活。柏拉图在他的《共和篇》的结尾显然考虑过这一解决方案。但是，他在该处对那一方案做了再次修改，使之不同于后来神学家所采用的那种。他将天上完美的共和国构想成俗世的智者能在意识中立即获得的东西。因此，对于柏拉图来说（至少当他结束《共和篇》的对话时是这样想的），天国的快乐是可以在俗世实现的：智者是快乐的。在理论上，这一学说影响了中世纪的基督教。但是，在实践中，总是存在着诱惑，它诱人将现世的直接经验作为徒劳的事业而放弃。阴影过去了——神秘宗教说道。但它们反复出现，又出现——人类的经验耳语道。别吵，它们会结束的——宗教再答道。全心全意采取这一态度的神秘宗教便是佛教。P.33

在佛教中，一种神秘的宁静把对现世的绝望与取消现世的计划结合在一起。佛教主张舍弃，基督教主张在盛衰变化的俗世中实现原始的千禧年。基督教一直在佛教的这种学说和自身不切实际的理想之间摇摆不定。基督教和佛教之间的区别在于，一个要改革，另一个要舍弃。我斗胆作个预言，那种能将体现在世俗事实中的永恒伟大让普通人理解的宗教将会得胜。

## 5

19 世纪的政治的、自由的信仰是个人主义的竞争原则与有关和谐的乐观主义原则之间的妥协。人们相信，宇宙的规律是这样的：个人间的竞争会造成和谐社会的逐渐实现。这样一来，便有可能一方面投入与所有其他个人无情的竞争，另一方面又有情感地怀抱着四海之内

皆兄弟的信仰。在理论上，似乎可能调解这种实践与这种信仰而不致产生矛盾。不幸的是，当这一自由主义作为欧洲和美洲的一种政治力量不断取得胜利之时，它的学说的根基却在不断受到震荡。

本该成为自由主义学说的一桩胜利的新工业体系并未很好地发挥作用。它最初在英国发展，所受的待遇无一例外都是由经济自由主义所决定的。在这一点上，当处理制造业和矿业时，英国的托利党人最初和辉格党人一样保守。不幸的是，经过两代这样的工业发展之后，整个组织底层的普遍悲惨状况——诸如在矿业、工厂、贫民窟等处的——引起了公众的同情。社会关系的这一基础，由于是建立在个人主义和竞争之上的，实践中并无措施来缓和它，于是在新的工业条件下，诸如生产原料的矿业和生产成品的机械制造业，它便没有很好地发挥作用。至少，这一判断适用于一些古老的、人口相对拥挤的欧洲国家。

P.34 英国是开路先锋，全心全意地尝试了这个新的工业体系。但它却失败了。其证据散见于从 1830 至 1850 二十年间的文献记载。举例来说，人们可以发现它被总结在当时沙夫茨伯里勋爵——一位伟大的慈善家——的任何生平记载中，在迪斯累里的一些早期的小说中，在 J. L. 哈蒙德和芭芭拉·哈蒙德合著的描写劳工（城镇的和乡村的）情况的作品中。仅仅是关于自由、个人主义和竞争的学说，便使得社会底层重新萌发了某种类似工业奴隶制的东西。

只有记住这一事实，才能理解 19 世纪欧洲的工业政治。19 世纪纯粹的自由主义学说失败了。在 19 世纪 40 年代以及自那以来的期间，在英国以及每一个欧洲国家，人们提出了一系列的补救性的工业措施。那些重要的自由党领袖，诸如科布登 (Cobden)、布赖特 (Bright)，甚至格莱斯顿 (Gladstone)，或则反对这些措施，或则对它们持明显的冷淡态度。他们违反了自由主义原则的纯洁性。英国的那些政治上的自由主义者们，他们内部的重大分歧并非是激进派和辉格党之间的

显著分歧，而是纯自由党人和有节制的自由党人之间的分歧。这些有节制的自由党人在某些地方更接近老式的托利党人。他们背弃了一个原子学会的自由原则。对于英国的自由政治党派来说，不幸的是，它的后来的领导者，格莱斯顿·哈丁顿爵士、阿斯奎斯都属于纯自由派别。如果坎贝尔—班纳曼当时更能干一些，或者更重要的是，如果他当时不早早去世，英国的政治史便会是另一番样子。如历史所示，阿斯奎斯领导下的英国政治自由主义，在其最后一个阶段，对于本属改革党派任务的任何改革——如妇女运动、教育、工业重组——都采取了直接反对或漠然的态度。自 1830 年以来，在其七十年的最辉煌时期，英国的自由主义未能获得一套始终一致的切实可行的理想，因而逐渐衰亡了。总的说来，从 19 世纪最后一个三分之一时期的格莱斯顿先生，到 20 世纪初期的阿斯奎斯先生，纯自由党人一直掌握着英国的政治机器。

尽管那些重要的自由党代表人物不情愿，19 世纪中期以前，兴起了一股全新的社会协调运动，它表现出的形式便是那些调整矿业、工厂和贫民窟地区的种种政府措施。英国的工业制度后来传到了德国，在那里，调整的需要和自由竞争的失败被同时看成是理所当然的事。自由主义工业学说的早期形式在那个国家甚至从未被尝试过，但是自由主义学说的修订版却羞羞答答地来临了；它的失败导致有人对一个旧观点进行了新的阐述。卡尔·马克思宣布了“阶级斗争”的学说。有学问的经济学家众口一词地对我们说，《资本论》一书未能表达出一种健全的科学的学说，科学的学说是经受得起与事实的比较的。对于该书的成功——因为它对我们还有影响——只能作这样的解释：工业革命的第一阶段带来了太多的弊病。

自由主义者起初相信，根据仁慈的天命的旨意，个人间的竞争与工业活动必然会一同为人类的幸福而努力。但一经尝试，这一信仰便

破灭了。也许，需要对指导阶级做更深入的启蒙训练，然后应该将调整主要引导至教育和社会学训练；也许，依靠政府来制约各行各业的诸种条件，便是一剂矫正的良药；也许，由工人控制的国家应该是唯一的雇主。所有的这些建议都仍然是剧烈争论的题目。在某些国家，几乎每一个方案都被尝试过了。但目前没有一个人认为，单纯的个人竞争，仅仅依凭它自身，依凭它的自律的特点，而不依仗进一步的指导机构，会造就一个令人满意的社会。

P.36 不幸的是，马尔萨斯的学说（照通常的解释）断言，根据自然的规律，芸芸众生永不可能进入高级的幸福状态。更糟糕的是，生物科学作出了这样的结论：个体的毁灭正是向更高级物种进化的必然方式。这便是著名的查理·达尔文的自然选择学说，发表于1859年。这种只相信自然选择的观点并非是达尔文自己的理论的特色。照他看来，自然选择不过是众多作用中的一种。但是，自这一学说发表以来，直至今日，自然选择却一直支配着人们的思想，乃至它成了人们唯一认真思考的因素。这一理论一经应用到人类社会，便成为对整个人道主义运动的挑战。拉马克和达尔文二者主要理论一经相互比较，便产生了巨大的影响。从此人们不再拘泥于人类和亲关系的理论，新理论指导他们去消除不适应环境者。现代的遗传学学说，有些是来自物种的经验，有些来自从事实际工作的园艺家，有些来自弗朗西斯·高尔顿、卡尔·皮尔逊以及他们那一学派的统计研究，有些来自孟德尔发现的遗传学规律（这位奥地利神父在达尔文《物种起源》的同时代发表了他的那些不被人注意的研究成果）——所有的这些学说也削弱了斯多葛—基督教的民主和亲关系的理想。

宗教自身一直在上帝—造物和亲关系的理想与上帝—造物主奴观之间摇摆不定。但是18世纪晚期与19世纪初期的民主自由主义却是斯多葛—基督教思想根源的胜利。休谟对灵魂学说的批判；作为一种

实际运用体系，纯粹的、毫不退让的竞争型个人主义的失败；马尔萨斯关于人口对生活资料造成压力的学说；关于作为进步机制的优胜劣汰的科学学说；高尔顿及孟德尔的遗传学学说；对拉马克动物器官用进废退学说的反对——在这些不同思想的共同作用下，19世纪早期的自由主义再也不能确保其理性上的正确性了。

## 6

另外有两个理性运动可以顺带提一下。一个是杰里米·边沁的建立在“最大多数人的最大幸福”的功利主义原则上的法律改革；另一个便是奥古斯特·孔德的“人道宗教”，即实证主义。自他们的时代直至今日，凡是在道德、宗教或政治理论中行之有效的东西，大多数都从这两人中的其中一个汲取了力量。人们大多拒绝将他们的学说看做是理论基础，但作为行之有效的原则，他们的学说统治了世界。总的说来，它们的影响是民主的。它们扫除了特权阶层人物的神秘的要求，这些要求是以由宗教或哲学引起的神秘主义的直觉为基础的。它们使我们想起了罗马斯多葛派的律师们，虽然它们否认斯多葛哲学的根本的形而上学说。事实上它们是斯多葛派法律运动的一种复兴，只是没有后者理性的壮观。从另一个观点看，它们依据的是对形而上学的科学反叛，这一科学反叛是17世纪由牛顿领导的。它们将这一反叛延伸到道德和政治理论。 P.37

两千年间，对于在西欧缓慢生长起来的人与人之间相互尊重、相互友好的情感——即四海之内皆兄弟的观念，柏拉图的哲学理论以及基督徒的直觉信念在理性上证明了其合理性。这些情感处于社会所有群体的基层。作为相对盲目的情感，诸如急于合作、帮助、喂养、抚育、共玩、表达感情等等，它们肯定弥漫于动物社会。在人类之中，这些

基本情感在有限的各社会范围内发生巨大作用。但是，人类的智力——对于危险、机会这类事物的预见能力，对于群体间的区别以及他们不同习惯和情感的感受——使他们失去了种族间相互友好的那种善意而走向了反面，变得相互残忍。人类以其强烈的部落感情著称，反之，它也以其广泛的恶意剥削及部落间的战争而闻名。同时，由于它的善意往往局限于同一部落的某些特殊群体，所以其部落感情也是易于变化的。

两千年间，哲学与宗教在西欧树立起了人作为人的这一理想形象，并声称其具有最高价值。正是在这一理想的催动之下，耶稣会的传教士才会去僻远的巴塔哥尼亚，约翰·伍尔曼才会谴责奴隶制，托马斯·潘恩才会反对社会压迫和原罪的学说。这些耶稣会会士，这些贵格派，以及这些自由思想者们，相互之间各有不同，但他们之所以在感情上把人作为人来对待，却都是因为哲学和宗教的共同影响下所产生的那种感情得到了普及。

P.38 杰里米·边沁和奥古斯特·孔德把这些普遍化了的情感作为根本的道德直觉和明确无误的事实接受下来了。它们不需要什么东西来证明其正确，不需要人们从根本上了解它与其余事物的关系。他们两位抛弃了形而上学。就这样，他们极大地助长了民主的自由主义。因为他们提供了一个切实可行的改革方案，提供了切实可行的各种表达方式，这些方式有助于将根本观念毫不相同的人们结合起来。

不幸的是，由于科学理论的进步，这些普遍化了的情感与其余事物的关系不容人忽视。在生命的进化过程中，自然是不留情的：它要进行区分识别。在产生这一普遍善意的地方，“人道教”应被取代，人们应该信奉对人类进行精确分类的理论：“最大多数人的最大幸福”的理论要被“人道地消灭低劣品”的理论所取代。休谟否认有“那样一种感情……即纯粹的对人类的爱”。现代科学提供了一个似乎有理的解释，说明何以不需要那样一种感情。据说这种感情只会妨碍进化清

除废物的进程。如果有人服从这种感情，当然他们便会遵照这种感情行事。但我们提不出理由来说明我们何以应该向他人灌输这种感情，或者我们何以应该滥用立法去帮助实现那样一种毫无理由的感情所追求的种种目标。我当然更同情边沁和孔德，而较少同情这一来自休谟和现代动物学的推论。但是，即便这一推论并未证明其他的什么，它也确实表明，边沁和孔德的错误在于：他们认为他们排除了所有的根本的宇宙论的原则，而为道德、宗教和立法找到了明确的基础。表面上，他们所钟爱的学说正如形而上学的教条一样，易于受到怀疑论的攻击。他们放弃了柏拉图和宗教却并未明确地得到什么。

需要更多的根本的理由，或者用来证明人类这一混合物中存在着种种区别是合理的，或者用来再次证明将人当做人来尊重的学说的正确性。只是用“生存值”来解释已经不够了，因为有一些条件，它们正好毁灭了我们最乐于保留在幸福中的东西。

## 7

奥古斯特·孔德将他的实证主义建立在他那个时代的科学，即物理及道德科学的明确结果之上。他死于 1857 年，两年后达尔文出版了他的《物种起源》。我们业已讨论了进化论后期介绍的人道教所遇到的一些困难。孔德所依凭的这样一个基础，也许足以铸就某一特定时期的某一群兴趣有限的人的方法论。但这一基础之所以足够，却并非是由于观点足够清晰。这正如很多拜神者，他们朝旭日鞠躬并喃喃地念一些咒语，以此来获得精神安慰，但他们却完全不能清楚连贯地讲述出使他们的这一举动获得效用的理由来，无论是形而上学的或是实用主义的。

物理科学不仅难以帮助孔德调和物理科学与精神科学，它本身在

基本概念方面也有困难。这一窘况与柏拉图派的宗教传统有关，对于这一传统的命运及种种特殊作用，我们一直在追溯探究。我们可以将物理科学的研究对象按类分在四个标题之下：(1) 持久的真实而实在的事物；(2) 偶然发生的真实而实在的事物；(3) 反复出现的抽象事物；(4) 自然的规律。对于第一类，我们可以以一块石头为例，或者——且超出单纯的物理科学范围——以一个人的个性，恰如柏拉图所说，他的灵魂为例。对于第二类，我们可以举出在街上、房间里、动物的身体里发生的任何事情为例，或者——再次超出单纯物理学的范围——我们个人在十分之一秒间的复杂经历。对于第三类，我们可以举一块石头的形状为例。是否一种色调，或交响乐作品的音质成分也可看成与性质或精神相关，这尚不可确认。但它们可重复出现，这一点则是明确的。另一方面，对情感的某类感受，则是一个专属事物精神方面的复现事物。可作为第四类例子的是引力定律，或事物的各种几何关系。

我不打算在本章（它已经够复杂了）的末尾投身于形而上的讨论。但与此相关的我要指出，脱离了对我们所谈论的东西更具根本性的一些限定，我们关于社会学理论的争论是多么肤浅。以上的四个题目同时暗示了一堆令人窘迫的问题，这些问题一直困扰着自柏拉图以来直至今日的思想家们。这两章里，我们追溯了三种十分不同的思想的历史：(a) 柏拉图的宗教观念；(b) 商业社会的个人主义的、竞争的观念；(c) 物理科学的观念。同样，这三种不同类型思想的内部也是错综复杂的。现在我们可能会坚持认为（我的确认为我们应该这样坚持）：拧成理论的这些思想的每一股，都来自确切的直觉知识，且体现了关于不容忽视的事物的性质的真理。这样的认识似乎很容易解决问题：每一种观念在自己的范围内都是自治的。这样一来，之所以存在各种争论，不过是由于一种思想非法地侵入了另一类思想的领土。举例来说，一种很流行的说法认为，宗教与科学永不会发生冲突，因为它们研究的是各不相同的问



题。我相信这种解决问题的方法是完全错误的。至少在这个世界，你不能将精神和肉体分开。但是一旦你试图调整观念，你便会发现，完全彻底地弄清楚你所谈论的东西是最重要的。毫无批判地从持久的事物摇摆到偶发的事物，从偶发的事物摇摆到复现的事物，那是注定要失败的。倘不能对持久的事物、偶发的事物以及复现的事物作形而上的清晰分辨，以此为基础的种种讨论便可以诡辩地证明任何东西。

举例来说，在对功利主义原则的阐述中我们遇到这样一个用语：“大多数人的最大幸福”。显然，这一用语有一种意义，它至少足以让我们将它看成是对行动的一种大致的指导。但当我们这一公式用来批评其他观点时，我们便有权问一下这个用语到底是什么意思。这儿的“幸福”一语显然指的是一种复现的事物，它可分为不同的强烈度，所以就幸福而言，一件偶发的事物可以比另一件更强烈。但是，不同的偶发事物的额外的幸福量是什么意思呢？根本不存在具有这额外幸福量的偶发事物。如果有如此的一件偶发事物，至少它应该在功利主义的原则中得到说明，而这一说明将会把我们引向被废弃的柏拉图主义。再者，我们也必须懂得持久事物与偶发事物的关系以便懂得功利主义的原则。人们使用“幸福”这一用语时，通常指的是大多数的人。所以它指的是持久事物而不是偶发事物。但是，我们真的能将三个短命的人的幸福和一个长寿的人的幸福并置对比吗？更何况不同类型的幸福之间还存在着质量的差别。最后我们作出这样的结论：若要有成效地将讨论进行下去，我们必须首先弄明白持久事物、偶发事物以及复发事物这些形而上学概念。

P.41

## 8

4

我们现在进而来讨论科学，看看它是否给我们提供了任何清晰的、

与形而上讨论无关的概念。科学建立在规律——即自然规律——的概念之上。有关规律的概念便是：世界上存在着许多事物，它们之间的相互行为便是说明固定法则的例子。这些法则显然表明随时可以发生的复发事物。然而此处令人窘迫不解的便是规律与行为着的事物之间的联系。在一座城市里——比如说纽约，在一片森林里，在亚热带的某个沙漠，在北冰洋的某个冰原，行为可以是互不相同的。再说远一点，在月亮上，在太阳的大气层，在某个稠密的恒星的内部，在星际空间，它们都是很不相同的。

这都是表面的分析。我们都知道，倘若我们将事物分析到分子的层面，那么无论在城市也好，森林也好，或者是沙漠和冰原，化学的定律都是同样的。这些化学定律表达的是相当紧密地接合在一起的分子的相互运转情况。但是，虽然分子是可以分析的，而事物在一团紧密结合的分子中的运动却大异于它们在所谓虚空（empty space）的振动之中的运动。化学定律只是关系到分子之间的相互关系。而在虚空中，我们则必须深入到控制能量消长的基本的电磁定律。到此点为止我们也只好停止追溯了，其理由仅仅因为我们的探究已到了尽头。

但是，我们没有理由怀疑：这些定律都来自电磁事态（occasions）所组成的环境。这一追溯的整个过程表明了观念的一种回归。这些定律都来自行为着的事物的特点：它们便是克雷芒说过的“社区习俗”。这一规律观应该取代以往的关于一定的相互作用的事物受制于强制性定律的陈旧观点。我们对外部自然的认识，完全是依据自然中的各种事态是如何相互影响彼此的性质的。整个环境对其中每一事态的性质都施予了影响。因此，每一事态都从自己所处的环境的性质中获得自己最初的形式。同时，制约每一种环境的种种规律只是表明了组成那一环境的各种事态的普遍特性。这便是根据事物的功能方式为其定义的学说。

现在我们开始接近基督教的不实用的伦理学了。人们心灵中怀抱的理想构成了他们行为的特色。社会内部的这些相互作用，修正了作为社会规律应用对象的事态，从而改变了社会规律。不实用的理想是为改革而设计的方案。这样的一个方案是不应受到当前可能性的批判的。进步就在于，修正自然的规律，以便世上的共和国与智者设想出的理想社会一致。

这两章我们一直在思考欧洲历史上一个重要观念的曲折历险。柏拉图设想出了关于人与人之间理想关系的观念，这一观念是以对人的种种可能的内在特性的看法为基础的。我们看到这一观点以每一专门形式进入人类意识。它与产生于宗教的各种相关观念联合成一体。它根据不同的宗教以及与之相联系的各种怀疑主义，使自己表现出不同的专门性。有时，它消失了。但它总是复现。它受到批判，同时它自身又是一位批判者。武力总是与它作对的。它的胜利便是说服对征服的胜利。这里所说的征服，其实便是这个世界此前历史所包含的内容。这个观念是一个努力实现自身的预言。

理想的力量正在于此。我们在考查发生着事实的这个普遍世界时发现：它的普遍特性，即实际上必然发生的特性，就实现内在价值而言是中性的。电磁事态与电磁规律、分子事态与分子规律，同样都是中性的。它们规定了可能会有的那些类价值，但却不能决定价值的种种特性。当我们考查社会中的那些用某种特殊标准来决定价值的各个专门时，诸如人类的各种社会组织，森林、沙漠、草原、冰原，我们便在一定的范围内发现了可塑性。柏拉图观念的历史，便是它在一个局部的可塑环境里活动的历史。它具有创造力，努力使自身的实现成为可能。

## 第四章

### 自由面面观

#### 1

自有文字记载以来的西方文明的文化史可以从许多方面来加以考虑。它或则可被看成是经济的稳定进步，其中插有灾难性的倒退——这种观点强调的是技术和经济组织；或则，它可被看成是犹豫于尘世与彼岸的一系列行动，或贪婪与美德、真理与谬误的竞技场——这种观点强调的是宗教、道德，以及诱发出几代人思想的思考习惯。以上的每一种看法其实都如同探照灯，阐明了某些事实，对其余的则语焉不详。当然，在任何历史中，甚至局限到很狭窄的范围，诸如政治、艺术或科学，许多观点事实上都是交织在一起的，各有其不同级别的普遍观念。

用来分析文明化活动的一种最普遍的哲学观点认为：社会生活所受的影响来自人们对个人绝对性和个人相对性的不同强调。所谓“绝对性”，此处意为在行为方式方面脱离了对社会其他成员的基本依赖；而相对性则意味着与社会其他成员的基本联系这一相反事实。这两种观点有时具体表现为自由与社会组织两种敌对的观点；有时则表现为对国家利益和个体成员利益的不同强调。一个时期的特点，诸如它的社会制度、法律制度，以及它的有关可行理想目标的观念，主要取决于到底是哪一种观念，是个人的绝对性呢抑或是个人的相对性，在主

导着该时期的各种活动。没有哪一个时期是完全受制于其中某一极端的观念，使所有的行动都受制于它。抑制一方，另一方便获得自由，彼此消长平衡。军队里的纪律是铁面无情的，当兵的最后一招便是为军队献身。但是在人类活动的很多领域，士兵们却完全不受纪律与习惯的约束。对于大学的工作人员来说，他们所受的限制和所享的自由，就与士兵们的十分不同。

对个人绝对性和相对性的不同强调表面上看来是随意性的，其实这当中总是有历史原因的。通常，这种重点的转移被归因于直接与过去相决裂的那种普遍倾向——即一旦发现与过去黑白相异便将二者互换。这种转移也可能出自某种判断，这种判断认为某些教条造成了以往的失败。从各种暂时情况所引起的不安中沉淀出这样一个判断，这应该是历史的一种功能。

不同的理智强调所表现出的社会模式内的种种变化更常常是由于权力从一个阶级或数个阶级转移到另一个阶级或另几个阶级。举例来说，一个贵族的寡头政府与一个民主政府都会强调社会的组织性，即个人对于国家的相对性。但是，以满足商业阶级和职业阶级为主要目的政府，无论在名义上是贵族的、民主的，抑或是专制的，强调的都是个人自由，即个人的绝对性。后一种政府便是罗马帝国那种政府，其中中产阶级组成了帝国的机构，充当斯多葛派的律师，在其鼎盛时期，更是由中产阶级的人充当帝王；18世纪和19世纪期间的英国政府也属于此类政府。

随着统治阶级的更迭，某些在某个时期处于沉寂的观点——它们即便偶被察觉也犹如涟漪泛起——后来却可能重新冒头，表现于行动与文字之中。所以，每一时代的各种活动——无论是政府的、文学的、科学的、宗教的，抑或是纯社会的——不过是表达了同一社会的、在以上领域内凑巧具有居高临下影响的诸阶级的种种精神而已。伯克在

一次关于美国革命的演讲中高呼：“看在老天分上，一定要满足某些人。”

人们可以根据谁是政府事实上努力要满足的“某些人”，来对政府进行最好的分类。因此，18世纪前六十年的英国政府，就其形式，就其人员而言，虽是贵族的，但是它所执行的政策却是努力要满足伦敦城以及布里斯托尔城里的大商人。大商人的不满情绪是危险的直接根源。罗伯特·沃波尔爵士（Robert Walpole）以及威廉·皮特（William Pitt），那位重要的下院议员，体现的便是这个阶级的那种转变的态度：他们早期厌倦战争，后来赞成帝国主义。

当传统的种种生活方式以它们的有关效率与非效率的传统标准来产生作用时，在这样一个时期，本来要充分得到满足的阶级便会相对地受到抑制。比如，18世纪英国的商人们。他们大多数人会相对归于沉寂，而像沃波尔这类的保守政治家绝不会去翻旧账引起麻烦——“*Quieta non movere*”（勿追念往昔不愉快的事）。在贸易利益方面沃波尔是个积极的改革家，在其他方面他却是个保守主义者。

法国的相关政治家们却积极地关心宫廷的利益，宫廷的权力是建立在官僚（法律的、行政的以及宗教的）和军队的基础上的。正如在当时的英国，整个法国组织机构的人员，无论是行政机构的或是军队机构的，都是贵族和中产阶级。法国的政治进行得比英国的顺利，但不幸的是，法国的积极政治力量较之英国的更脱离国家的主要利益，虽然这两国政府都各有其聪明与愚蠢的时期。法国人强调的是协调，而英国人则强调个人自由。在该世纪后期，英国在政治上较活跃的阶级是农村的土地所有者。举例来说，我们注意到，在其政治生活的末期，伯克居然自认为他懂农业。同时我们也注意到，伦敦市政当局在其早期是政府的一股支持力量，但到了后期——即法国革命的过火举动之后——它却成了反对政府的一股力量。

P.46 在后来的日子里，兴起的工业革命耗尽了英国工业阶级的力量，

在早些时候“新教继承”的口号曾激励他们参加政治活动，因为对于他们来说，这个口号便是“工业自由”的意思。此刻，即18世纪末，群众处于骚动不安的状态，同时由于他们当中的优秀分子遵照约翰·卫斯理的指教忙于拯救灵魂去了，因此对于决定他们利益的方式，他们仍然茫无所知。最后，经法国革命战争耽搁了一阵子后，从这一派混乱中，维多利亚时代出现了。当初解决问题的办法仅仅是暂时的。不过，甚至我们居住的这颗行星也仅仅是暂时的。

## 2

在我们为了理解社会学变化而做的努力中，我们一定不能太专注于抽象学说的效应而不顾其他；那些抽象学说是已形诸文字而且在人们的意识中被认可的。这类精心的理性努力或可发挥维护作用，或可发挥改造或毁坏作用。举例来说，不参考奥古斯丁的有关原罪、圣恩，以及天主教会因此而应有的传教使命等学说，便不可能理解欧洲史。要懂美国史也必须要额外具备一些关于17世纪英国政治学说、18世纪法国思想的知识。人既要受到他们各种思想的驱动，也要受到他们身体里的分子的驱动；要受到理智的驱动，受到各种非感官力量的驱动。但是，社会历史专注于在不同时期盛行的人类经验的方式。身体条件只是背景，它部分地控制各种方式和情绪的盛衰变化。但即便如此，我们也不能把各种不同类型的人类经验过分理性化。人类虽然位居灵长动物之首，其精神习惯却与肉体习惯有紧密联系，这一点是他避免不了的。

我们的意识并不启动我们的功能活动的方式。我们一旦运用意识便发现我们业已处于过程之中，浸淫在满意与不满意的情绪之中，并积极地通过加强、减缓或引进新的目的等方式进行调整。这一预设

意识中的基本程序，我姑名之曰本能。它便是那种直接出自遗传冲动（个人的和环境的）的经验方式。在本能以及理智的酵素发挥了作用之后，便产生了决定，这个决定定下了本能与理智结合的方式。我把这一因素名之为智慧。智慧的功能便是作为一种调节力量作用于理智的酵素，以便在已知条件下产生自我决定的结果。因此，为了懂得各种社会制度，将人的天性粗略地一分为三是必要的：本能、理智、智慧。

但这个分类不能太严格。不管怎么说，理智的活动本身便是一个遗传的因素。我们并非依靠努力进行自我意识来启动思想。我们发现自己在思考，正如我们发现自己在呼吸、在欣赏夕照一样。人们有白日做梦的习惯，有思考问题的习惯。所以，思想的自治力是相当有限的，常常可以忽略不计，一般在意识的界限之外。一个民族的思想方式正如它的情感反应方式一样，都是本能的——也就是说，是服从常规的。但是我们大多数相信，存在一种思想的自发性，它是在常规以外的。否则，追求思想自由的道德要求便是无意义的了。这一思想的自发性，须经控制才能维持和产生效力。这种控制便是对整体作出判断，然后对瞬间闪现的不完整的自我决定进行增删加减。整体决定了它意欲成为什么，从而也调整了自发闪现的种种想法的相互重要性。这一最终决定便是其智慧，或者换言之，就其性质而言便是其主观目的，它受限于各种遗传因素。

智慧是与最终自我决定中有效证据的幅度成比例的。而理智的作用就在于，将那些从本能经验的基本事实引申而出的观念，调整成逻辑连贯的系统。本能经验的那些基本事实——其性质的诸方面已如此的得到协调——于是在最终的自我决定中便显得十分重要了。当人们对基本事实进行了筛选，将事物的迷惑人的诸方面排除到了从属的地位，理智的调整便更容易成功。正因为如此，理智活动的兴旺常常是以智慧为代价的。在某种程度上，所谓理解便是不断排除理性上不连



贯的背景。但是，智慧坚持追求更深的理解，它总是让理智的系统面对被它省略了的各种重要的东西。本能、理智、智慧，这三者不能分开。P.48  
它们结合成一体，相互作用，并融合成混合的因素。它们的情况就是，整体显现于部分，部分显现于整体之中。在判断社会风俗习惯的兴衰时，我们必须估量到那些与自然力量协同起来促使社会发展的各种类型的本能、理智和智慧。智力高强的人们，头脑清楚却目光狭窄，他们的愚蠢促成了许多灾难。

无论我们在有记载的历史中回溯多远，我们都处于人类的高级活动时期，远离了动物的野性。同时，要证明在那个时期之内，人类与生俱来的智力已经得到长足的提高，这也是很困难的。但是，毫无疑问，环境为服务于思想而提供的全套工具已大大扩展。这些工具可总结为以下几类：各种交流方式，物质的和精神的；著述；对各种文献的保存；各种类型的文学；批判的思想；有系统的思想；建设性思想；历史；各种语言的比较；数学符号；节省体力的先进技术。以上这个目录里的各项显然在有些方面太详细，在有些方面有重叠。但是它帮助我们回忆起我们是如何利用为思想提供的种种便利和建议的。这些便利和建议远远超过二千至五千年前我们的先人所享有的。的确，最近两百年人们以某种方式丰富了这套工具。倘若人类不堕落的话，这种方式会造就一个新时代。当然，这一套工具的大部分已在二千至三千年前积累而成。正是由于那千年间精英人物绝妙地利用了他们的种种机会，我们才竟然怀疑那以后人类固有的智力是否有任何提高。

但是，总的结果却是：我们现在认识到，我们的前人在调整自身以适应传统的种种制度时，头脑是简单的。在相当大的程度上，这种调整是理所当然的，简言之，它是出自本能的。在伟大的时期，前人发现了我们现在业已继承的东西。但他们对他们的发现表现出天真，表现出惊奇。本能的适应渗透各处，人们根本没有注意到它。也许当 P.49

初的埃及人并不知道他们处于专制的统治之下，他们也不知道牧师们制约了王权，因为无论在事实中或想象中他们都没有比较可供选择。他们在思想上更接近在人口密集犹如蚁冢的地方流行的那种政治哲学。

这一事实的另一面是：在这样的社会里，人的相对性较之个人自由更受到强调。当然在更早的时期，自由几乎是个毫无意义的概念。人们的行动与情绪都出自以祖传的协调精神为基础的天性。在那样的社会里，凡不出自传统关系——它是强制要求行动协调的——的东西，都不过是破坏性的混乱而已。于是相异的群体必然是有害的群体。精力充沛的先知撒母耳碎尸亚甲，<sup>①</sup>不幸的是撒母耳精神上的后裔，那些古代令人厌恶的人物，存活下来了。

### 3

我们且来看一看历史上一些发现自由的事件。大约公元前1400年，埃及的国王阿肯纳顿（Akhenaten）<sup>②</sup>显然属于一个先进群体，这个群体的人有自己的思想，而且突破了传统的宗教观念。在他们以前的数千年间，这样的具有自由思想的群体必然数次星星点点地出现过，它们之中有些成功了，但大多数都失败了。倘若没有这些群体，向文明的过渡——它有别于对风俗的自发适应——便从来不会发生了。蜜蜂和蚂蚁有不同的群体组织，但是就我们所知，这两种物种在任何意义上都不能说是文明化的。它们可能会对群体的习惯进行自发的适应。不管怎么说，它们的有关自由的想法是我们不能察觉的。但是实行了自由

---

① 参见《圣经·撒母耳记上》，15章。——译注

② 阿肯纳顿为古埃及第18朝国王，他进行宗教改革，废除阿蒙的国家主神地位，另立阿吞太阳神为国家主神。其改革遭旧势力反对，他死后改革遭旧势力废除。——译注

的阿肯纳顿，却显然不具有关于自由本身的观念。我们拥有考古学可以提供的一切证据来证明，他曾固执地企图将他的观点强加于整个埃及民族的思想及风俗。显然他失败了，因为当时存在有反动。但是反动绝不可能精确地回到原地去。所以，经反动后恢复的东西和原来的很可能存在着区别，只是我们面前的证据尚不能将它们区分而已。

一个更成功的群体便是八九百年后的一群希伯来先知。受到他们时代种种邪恶的刺激，他们实行了一种表现为道德直觉的自由，并用他们思想的成果装备了耶和華的特征。他们有功于我们的文明，其功之大非我们所能表达。他们属于那些为数不多的群体，这些群体从根本上改变了任何严格意义上的历史。大多数引人注目的动乱不过是以一群人取代另一群类似的人而已；所以，历史不过是一串姓名的单调变换。但是，希伯来的先知们却真正地造成了根本的质的变化，而且尤其少见的是，是朝更好的方向变化。虽然如此，自由观却从未进入先知们的关于耶和華的观点之中。不容忍是道德激情中易犯的恶习。将容忍与道德激情联系起的见解见于圣经中有关稗子和麦子的比喻，那是几个世纪以后的事。 P.50

后来，在实行自由的过程中所出现的不容忍的例子，是康斯坦丁建立的基督教会以及路德和加尔文指导下的新教徒们所提供的。在宗教改革期间，人类的认识提高了，所以评判改革者时的宽厚之心变稀薄了。但是在当时宽厚仁爱之心是与容忍有关的一种美德，所以我们务必谨慎。所有的先进的思想家，无论是怀疑派的抑或是其他派别的，都有不容忍的倾向，这是古今皆然的事。总的说来，容忍的美德更常见于温和友好的正教。现代容忍精神（就其存在的情况而言）的鼓吹

者们有：伊拉斯谟<sup>①</sup>、贵格会教徒和约翰·洛克。这些人应该在每个实验室里、每个教堂及每一个法庭受到人们的纪念。但我们必须记住，17世纪的许多政治家和思想家，包括约翰·洛克在内，当时能活下来实应归功于荷兰共和国的大度宽容。

当然，这些人并非他们那些令人赞赏的观念的发起者，要找出他们观念的源头，我们便必须回溯到当时的两千年以前。观念转换成风俗其过程是缓慢的。但我们首先应该留意到，以上所举的例子都与宗教有关。世界上还有其他形式的行为，积极而沉思的。雅典人为我们提供了至今尚存的最初的范例，表明他们当时便公开承认对形形色色的社会行为执宽容态度的重要性。毫无疑问，在那以前的文明中，也肯定有许多相关的实际例子。举例来说，我们很难相信，在巴比伦和尼尼微这样的世界性大都市中，当时竟然会有对社会行为所进行的严密监督。另一方面，埃及当时的生活方式似乎是有严密组织性的。但是首次将社会宽容作为高级文明的必要条件来进行辩护，却见于修昔底德记载的伯里克利的演讲中。其中提出了组织良好的社会如何保护其个体成员行动自由的想法。五十年之后，在同一个社会群体，柏拉图提出了更深刻的观念，对自由的所有要求肯定都是从这些观念中生发出来的。他的关于宇宙间精神因素的观点强调精神因素是一切自发性的源泉，而且从根本上将它们看成是一切生命和运动的基础。所以人类的精神活动中，包含着这虚幻短暂世界之内的弥足珍贵的和谐之根源。人类社会的目的便是诱发出这样的精神力量。但是，自发性是灵魂的实质。这便是从柏拉图的思想方式发展到强调社会自由这一论证过程的梗概。

---

<sup>①</sup> 伊拉斯谟 (Desiderius Erasmus, 1466—1536)：荷兰人文主义学者。在宗教改革的初期，他并未反对路德，但后来他为了讨好其保护人，著文反对路德，逐渐与新教疏远。——译注

柏拉图的著作里有对思考自由、思考经验的自由交流所作的长长的辩护。苏格拉底和柏拉图生前坚持行使这一权利，苏格拉底甚至为此而献身。他们的著作中也有不涉此题的例外篇章，但是在苏格拉底和柏拉图的大量对话录中，他们自始至终都在致力于讨论思想的表达方式。但很难有哪段文章可以直接转换成某种具体的行动。《理想国》的结论只有在天国才能发挥作用。重大的例外是他的《法律篇》，对于建立当初在爱琴海地区流行的那类城邦，本篇倒不失为一个详尽可行的计划。修昔底德笔下的伯里克利强调的则是另一方面。他思考的是个体公民的活动。他的演讲之所以出奇的文雅，是因为它强调一切行动的美学目的。野蛮人是以权力讲话的。他梦想有铁腕的超人。他会用卡莱尔那类的滥情主义的道德来掩饰自己的欲望。但是从根本上说，他认为最终的好事却是一人的意志强加于他人的意志之上。这是一种理智上的野蛮行为。伯里克利的理想是：行动将自身织于说服的美丽织物之中，其美类似于自然界的精美光彩。

要建立自由就不仅仅需要在理智上对其进行辩护。柏拉图比所有的人更高明，提出了这一文明所必备的更基本的成分。因为他展示了那种只身便可维持一个自由社会的精神风气，而且他提出了证明这一风气正确的种种理由。他的对话中处处表现出宇宙多样性的意义，这种多样性是我们的智力所不能探究的。而且在他的第七封书信中，他明确地表示，一个面面俱到的哲理性制度是不可能的。他的著作的寓意在于：所有的观点，理性上前后连贯的，且在某种意义上适用的，都有助于我们理解宇宙；同时它们也有诸多省略，因而未能包括明显事实的全部。宽容的责任便是：对未知的、不可穷尽的新颖事物的丰富性表示一定的尊重，对我们尚不能洞察的既成事实的复杂性表示一定的尊重。

P.52

所以那些竭力提倡自由的人，肯定没有两类品质。一种品质是属

于那些没有信心获得任何程度的真理的人们，即怀疑主义者。那些认为思想十分重要的人们显然是没有这种品质的。另外，就是不宽容的心理。以这种心理去追求真理是要自败自毙的。以密尔顿为例，尽管他在保卫自由的斗争中运用了他丰富的想象、渊博的学识以及端庄典雅的文风，但他的一生恐怕既推动了又延缓了自由的事业，因为他所提倡的思想形式其实质便是不宽容。

古代的异教世界对于各种信条是宽容的。只要你的行动不出格，你的思想是不为人所留意的。当然，若进步超出了纯粹本能的社会关系，人们就会表现出情绪的不安：人们担心思辨的思想会带来破坏性的后果。信条既是思辨的产物，又是控制思辨的手段。但信条总是与思辨相关的，在思辨之前不可能有任何信条。凡有信条处便有异教徒，或则近在咫尺，或则已死于坟墓。在那些伟大的帝国里，埃及的、美索不达米亚的或赫梯人的，随着航海技术的发现，各民族之间的交流引起了尖锐的对比，这继而逐渐扩展成为思辨的思想。最初，在人类心理中这一转换肯定发展得十分缓慢。在没有预想的地方，变化只有等待机会，受人忽略它就会逐渐消亡。所幸的是，圣经中尚保存有关于这一过程的零星片断，表明在关节之处它是如何影响一个天才民族的。那些记载是由后来的编纂者记录下来的，他们记录时已在其中掺入了他们时代的心理。所以，现代学者的任务便类似于通过研究哈姆雷特和麦克白而努力去恢复丹麦和苏格兰的历史。我们可以看到，最初的敌对化是为了整饬混乱的思辨企图。我们可以看到撒母耳和亚甲被所罗门和示巴女王所取代；还有约伯和他朋友们的反省、先知书以及圣经中的智慧书卷。接着一跃六百年，一段历史便以尼西亚公会议所制定的教义而告结束。<sup>①</sup>

① 公元 32 年罗马帝国皇帝君士坦丁一世主持召开了第一次尼西亚公会议。该会统一了基督教教义，制定了统一的信条。——译注

希腊文明中的那一小段独立时期的历史创造了一种新形势。思辨得到了公开的承认。人们热情地从事思辨。它的各种方式方法被发现了。说到时间的长度和效果的强烈程度，希腊人与其前人之间的关系类似于最近五十年现代工业革命的第二个时期与其第一个时期的关系；后者从 15 世纪开始直到 19 世纪末蜿蜒爬行了好几个世纪。

罗马帝国由于继承了希腊文化，所以在对待自由及与之相关的社会制度等问题时，比起它的前人来要小心得多。对于西欧来说，其中世纪文明的源头应该追溯到奥古斯都大帝以及圣·保罗之旅。至于拜占庭、闪米特人以及埃及地区，则要推回到亚历山大大帝之死，以及希腊—埃及学术的复兴时期。奥古斯都大帝之后的两个世纪，以意大利为中心的西欧地区变得无比重要了。拉丁文学将希腊文化翻译成中世纪的思想方式，延长了那个时期，使之直到法国革命时才告结束。在那整个时期，文化都在向后看。卢克莱修、西塞罗、维吉尔诸人，照他们与希腊文学及思辨的关系来看，都属于中世纪人，虽然他们缺乏闪米特因素。在那第一个拉丁时期之后，对于思想的显著贡献，无论是异教的、基督教的或伊斯兰教的，都来自东方地区，只有奥古斯丁是个重要的例外。后来，由于鞑靼人和土耳其所造成的漫长影响，东方文明衰亡了，文化的中心又荡回西方。这三种联合文化，东方的、拉丁的以及稍后欧洲的，它们的调子是学术研究性质的，是向着重现于信条形式中的希腊思辨的复归，是强调人文抱负的模仿文学，是把好奇心纳入职业轨道的做法，而且——在西方——也是表现在各种社会惯例的发展中的一种新等级的智力。正是最后这一因素保全了人类的进步。

社会惯例形成的新时期是逐渐缓慢地展现自身的。它的重要性尚未为人所充分理解。社会哲学尚未掌握相关的原则，以至于时至今日，每一个事例只被当做一特别的事实来处理。但是自由的问题已被它转变了。其新颖性表现在刻意建立起来的社会惯例之中，体现的是特殊群体的目的，而与任何政治政府或任何发挥政府作用的部落团体的普遍目的无关。当然，任何大的帝国都是若干部落、风俗以及思想方式的联合体。但是早些时候的例子表明，每一个从属种族在错综复杂的帝国中都有自己的地位，而且它的种种传统方式是整个帝国系统的组成部分。同时也肯定有复杂的行为方式，对不同种族来说是奇特的，但却被理所当然地容忍。在像希腊城邦这样的小一些的团体之中，我们发现了一种情况，在这种情况下，所有的共同行动都是国家政策的一个成分。自由纯粹是个人的事，绝不是共同的。所有的联合，宗教的或世俗的，都是社区性质或家族性质的。“恺撒的归恺撒，上帝的归上帝”这一谚语是基督在提比略统治期间所说的，而不是早于那时四百年之久的柏拉图说的。无论这一谚语最初的目的多么局限，从中却可看出，上帝当时已被看成与恺撒完全无关的组织指导原则了。

思考一下苏格拉底和保罗之死的类似性和不同性是一桩有趣的事。他们两人都是殉道者。苏格拉底之所以死，是由于他的理论观点被看成是有害于社会生活的。很难相信克劳狄的手下，或尼禄，或加尔巴，会十分关心保罗的理论观点，诸如上帝认为人应该采取什么行为方式之类的。后来，卢奇安的观点同保罗的观点一样不正统，但是他却死在自己的床上。对于保罗来说，不幸的是，他去旅行时，身后留下了组织好的团体，这些团体从事一些与国家的任何目的都不一致的活动。

P.55 于是帝国的人员被震惊了，便与流行的偏见取得了一致。的确，我们准确地知道，大约半个世纪以后，最好的罗马帝王之一对此事是何看法。图拉真在给小普林尼的信中将基督教神学视为微不足道而不予采



纳。他甚至对于保罗的那些人组织成小团体的事也不理会，只要不出现公开的行动来冒犯国家与宗教一贯的结合。虽然如此，他却意识到，基督徒们不符合任何一种现行的政治哲学，他们所表现出的共同行动已到了不能容忍的边缘。所以一旦时机使之败露，他们便将受到质问，如果可能，将遭取缔，但如其行动出格则将受到惩罚。将罗马帝国时期——从尼禄到图拉真的时期——的基督徒与现代美国的共产主义者比较一下是一桩有趣的事。

图拉真是一个与初露曙光的新时代打交道的优秀政治家；当时不为人所理解，甚至现在也尚不为人所理解。希腊文化造成了新的智识领域的拓展，这种风气在当时正使人类的古老组织受到影响。主要靠盲目继承而只是在细节和诠释上受到理智影响的那些组织，后来一旦遇到了其他类型的组织，便很受震惊；后者主要是建立在对私人目的——即与国家无关的目的——的理性理解的基础上的。亨利·奥斯本·泰勒所谓的“理性的考虑”正成为人类组织中的一种重要力量。当然，柏拉图和亚里士多德在相当的程度上表现过理性的考虑。但是，一群思想家并不一定能组成一种政治力量。几个世纪之后，有时甚至几千年之后，思想才能化为行动。表现这种时间间隔的典型例子是，据传亚里士多德的手稿藏于一地下室达两百年之久。另外，甚至时至今日，柏拉图还主要被遵奉为宗教神秘主义者和高级的文学艺术家。作为这样的作用，柏拉图表现的是他所继承的世界而不是他所创造的世界。也许这些组成了他学说的最优秀部分。但是他扮演的是两个角色。

事实上罗马帝国当时的形势是新颖的。伯里克利为私人行动构想出了一种自由，这是一种处于极其有限范围内的文明化类型的自由。柏拉图极力主张思想的自由，但是帝国所面临的却是人们对共同行动自由的要求。自那以来直至今日，现代政治历史便是一个全力对抗国家、国家则部分让步的错综复杂的历史。帝国一再坚持神圣帝王的古老学

说；但同时又让步承认，斯多葛派有关自然之声的学说是法律的原则。中世纪妥协于有关国王与教会的双剑学说。在近代，国家退到了最后一道壕堑作战，这道壕堑便是有关主权的法律学说。17和18世纪的思想在“原始契约”的假设下将其政治哲学理性化了。这一概念经证明是十分厉害的。它助长人们将斯图亚特王朝看成是传奇故事而予以摒弃，促使人们建立了美利坚合众国，并促成了法国革命。它的确是历史上最适时的观念之一。它的弱点在于，它使得强调理性思考的时代提前到来了，而且它过高估计了理性在任何时候都具有的政治价值。与之相对抗的学说便是所谓的“国王的神圣权利”，这实际上是“神圣帝王”的鬼魂。

## 5

政治哲学绝不可能与有关中庸之道的学说无关。毫无限制的自由意味着丧失了任何强制性的协调。没有任何强制的人类社会依凭的便是个人情感、目的、感情和行动的和谐协调。文明只可能存在于一个大致能这样相互适应的群体之中。不幸的是，少数持相反意见的人，一旦失去控制，便足以扰乱社会。一些人在总体性格上，大多数的人在某些行动上，对于他们时代可能出现的任何社会形态都是反对的。人们不能避开这样一个明白的事实：强制是必要的，同时强制又是对自由的限制。

因此，一种融合了自由与强制的学说是必需的。无限制地要求自由是肤浅哲学的结果，与只要求统一于标准的模式同样有害。也许，不可能存在某种解决此问题的方案，它既适宜以往社会的所有情况，又适宜将来社会的所有情况。我们只能满足于目前的方式，这个方式使得这一问题正在西方文明中，即欧洲和美国的文明中，得到矫正。

大致说来，这一方式是否有效，主要取决于以职业资格为基础，并强制要求此种资格的社会惯例，它们的分布是否广泛。显然，将各种不同的行为规范纳入不同的职业是一先决条件。这里所谓的职业指的是这样一种专业（avocation），它的各种活动是服从理论分析的，同时也接受从那种分析中所得出的结论的修正。这种分析重视该专业的种种目的，以及为了达到那些目的，各种活动所作的自我修正。要有这种批判精神，必须首先理解卷入那些活动中的各种事物的性质，这样便能预见行动的结果。所以，建立在理论基础上的预见，以及以理解事物性质为基础的理论，便是一项职业必不可少的条件。再则，一个职业的目的并非简单的是一大堆明确目标的总和。应有一个总的目的。比如说医学的总目的便是治病，这一总目的界定了医学。但是每一个人的身体都可以以多种方式处于生物意义上的更健康状态，或更糟糕的状态。在每一个具体情况中，都必须对目标进行选择，这一选择部分地取决于内在价值（如果已经获得），部分地取决于获取这一价值的方法的可行度。正是由于这一理由，实践一种职业便不可能与理解其理论无关，反之亦然。但是，我们也确实发现，进一步地进行专门研究是必要的。不只是在该职业的某一部分之内，比方说医学里的外科，同时也要对该职业的理论进行重点考虑，或大量投身于该职业当前的实践。

与职业相对的是以习惯活动为基础，并受制于个人实践的试验与错误的那样一种专业。这样的专业是一种手艺行业，或者，在个人技艺的较低水平，只能是一种对体力劳动的习惯性指导。古代文明主要由各种手艺行业组成。现代生活则在更大程度上将自身分成各种职业。所以，古代社会协调的是社会生活的本能目的所需的各种手艺行业，而现代社会协调的则是各种职业。确实，手艺行业与职业之间的区别是不分明的。在文明的各个阶段，人们不断深入从事各种行业，不时

闪现出建设性的理解，而各种职业却是建立在传承的种种做法之上。从事这些职业的人在他们的生活中所表现的抽象智力越高，他们的级别就越高，这样的看法也是不真实的。相反，相当一部分手工艺似乎造就了更优秀的人。以人口比例来看，15至17世纪的欧洲，已表现出卓越的能力。这表明，大约就在那个时期，完美的和谐便已形成。在掌握具体事实时，抽象智力常显得无足轻重。

P.58

通过自治的机构来组织各种职业，这使得关于自主权的问题处于一个新的角度。因为这样一来，便是机构在要求自主权的同时又在实施控制。在古埃及，法老做出决定，通过他的手下实施。在现代世界，很多机构都有实行的权力，而无须与国家发生直接关系。这种新型的自主权是局限于某些特殊目的的自主性惯例，中世纪的各种行会尤具这种特色；而那个时期正是以文明化的天才纷纷涌现为特征的。当时赋予“自主权”一词的意义——至少在英国是如此——显示了新的社会结构在旧的习惯决定形式上的投影。因为在当时“自主权”一词并不意味着普遍的自由，其意是指特许一个特别的群体在某一特别的行动领域将自身组织起来。正由于这个理由，“自主权”有时是人们普遍讨厌的东西。

当然，天主教会便是一种首次对抗罗马帝国随后又统治了中世纪生活的重要的“自主团体”。在其初期，人们在理论上是把它同其他自治团体同等看待的。举例来说，在异教帝国中，它的法律地位似乎一直类似异教殡葬团体的地位；虽然君士坦丁时代以前该教会财产的地位至今尚未被学者们最终阐明。但是在中世纪，该教会的地位陡然增高，居于其他组织之上，乃至赛过国家本身。因此，它与世俗团体以及像大学这样的其他专业机构的相似性便被其本身的重要性遮掩了。天主教会还有一个其价值无可估计的特色。也就是说，仅就欧洲范围而言，它是通行的，即普遍的。直到文艺复兴运动开始才有了现代意

义上的欧洲国家。但是，该教却超越了一切政府的界限，一切民族的、地理的分界。对于任何形式的社会专制主义，它是一个常在的对抗力量，是一种普遍的“自主团体”。

## 6

P.59

从16世纪初开始，这一机构文明的最初形式，无论是它的封建制度，它的各种行会、各种大学以及它的天主教会，便都处于完全衰落的状态了。新的中产阶级，无论是学者或是商人，都不能容忍这一形式。他们都是个人主义者。对于他们来说，大学是次要的；寺院、教会、封建制度、各种行会，统统都是讨厌的东西。他们需要良好的秩序，希望从事自己个人的活动而不受干扰。16、17世纪的重要思想家都十分奇特地与大学无关系。伊拉斯谟需要的是印刷商，培根、赫维、笛卡儿、伽利略、莱布尼茨需要政府的庇护或保护，胜过了需要大学同行，这些同行中的多数都是反动的。当路德、笛卡儿、伽利略，或莱布尼茨移居他处时，他们并非是要寻找更好的大学，而是要寻找更好的政府——某位愿意提供庇护的公爵，某位愿付钱的王公，或不会对自己发问的荷兰共和国。尽管如此，虽经变化，大学所受影响较其他组织为小。从某些方面看来，当时是大学发展的大好时机，虽然它们收缩而为国有。后来欧洲终于组成了现代的国家组织，主权国家决定组织机构的形式，把它们看成是为实现其自身目的的从属部分。这是向人类组织更早时期的那种形式的回归，该形式在罗马帝国时期便呈现出衰落的迹象。自然，二者之间有很大的区别，因为，无论什么东西都是不可能恢复原状的。事实上，反动也是一桩失败，因为人类已经成熟，早期的简单文明形式已不再适合它了。

近代的政治哲学是一个倒退，它的基础是重提旧时古典文明的哲

学家和法学家。中世纪，教会与国家的关系是简化了的，当时人们考虑的是这样一种文明的问题，在那样的文明中，人们应分别忠于追求不同目的的许多相互交错的机构。在一个“四海之内皆兄弟”的观点占上风的世界——这一观点来源于观念的广泛传播以及财产的国际分布——这的确是个问题。唯国家才有统治权的这一学说所提供的解决方案，无论对新教徒和统治者如何有利，都是震惊人心又不可实行的。

P.60 在 16、17 世纪，它不过是用来鞭打罗马天主教徒的棍棒，同时借此在商人们的办公室设置了警察而已。但是，对于 18、19 世纪政治哲学中的伯克利式的个人主义，反动派虽然取得了胜利，以生气勃勃的现代理性关注为基础的各种组织却开始露头了。这些组织，即便属于某一国，关心的也不是一国一族的利益，而是各国共同的利益。在这几个世纪里，科学占了上风，而且科学是四海通行的。因此，各种科学机构，虽然在形式上是属于某国的，却这样非正式地建立起了一个普遍的同盟。同时，学术和自然科学的进步改变了各种职业。它使得各种职业知识化了，远远超过了其早期发展阶段。各种职业最初出现时，只是一些习惯活动，受互不相关的理论的指正。理论易出错误，故早期的某些职业的学说有严重错误，但却被人们固执地维持着。学说最初是以言之成理的推论出现的，后来则作为古人的智慧存留下来。所以，以往的职业实践是植根于风俗习惯的，虽然它转而接受了理性阳光的照射。到处都有在认识上大大先于他们的同行的人们。举例来说，在加伦（Galen）和维萨里（Vesalius）之间相隔有 1400 年的距离，这期间欧洲医学实践的标准都无法与二人中任何一人所取得的成就相比。甚至在维萨里逝世一个多世纪后，英国的查理二世在濒临死亡之时还受到医生们的折磨，他们所采用的是当时通行但无效的疗法。另外，作为设计工程师的列奥纳多·达·芬奇在沃邦（Vauban）和瓦特出现之前，一直是无人可与抗衡的。在早一些的几个世纪里，作为一种普遍的社

会学事实，职业影响主要表现为杂乱无章的一簇簇智慧的火花，它们淹没在种种习惯性的传统做法中。这表明才智不断被本能淹没这一事实。但是，科学的高度发展使得习惯与智力在以往各专业中的作用发生了彻底的逆转。由于这一翻天覆地的变化，各种职业机构获得了国际的生命。每一个这样的机构虽然是在本国活动，但它的生命之源却是全球性的。如此一来，忠诚便越出了主权国家的范围。

也许，这些机构最重要的作用便是对个人职业能力的标准以及职业实践的标准进行监督。由于有这样一个目的，所以大学与更专业化的机构才有了复杂的交错关系。正是在这儿，出现了关于自由的问题，P.61 因为受到非难的并非是人的意见看法，而是人的学问和能力。所以在更重要的思想领域，人们可以自由发表意见，也可自由进行大量不同的实践活动。社会获得了客观信息，诸如个人具有多大的重要性、应该认可多大的行动自由才是不碍事的等等。无论所做者为何，人们都可以让它接受普遍职业见解的检验；这一检验是通过由各种机构组成的网络来产生作用的。更有甚者，此刻非职业人员甚至可得到更大的自由，因为重大的职业组织，只要其是有效率的，就应该能够指出越轨见解的危险。就这样，突然的行动尚未露出端倪，理性便占据了坚不可摧的壕堑。个人的自由是独立于组织之外的，它确实具有不可或缺的作用，因为所有的组织都有可能衰亡，而允许外界批评则是各种职业最好的自我保护措施。

现代法学理论所说的主权国家也有其自身的行动领域和自身的局限。国家代表的是社会的总的智慧，它来自比各科学的主题更广泛的经验。国家充当的是这样一种角色，它对各种不同组织的活动作出总的判断。它可以判断这些组织是否看重能力，它们是否在全世界的同行组织中处于突出地位。但是，一旦它斗胆干涉属于科学或职业领域内的事，它便不是在合法地执行它的权力。

举例来说，在教书这个职业里，每个老师显然都不能由着自己的性子教学生。在这个意义上，要求教学上的自由是胡闹。但是无论是所教的课程，或者是教师可以偏题到何种程度，或者是个人的能力，对这样的问题社会是无能力作出统一的规定。只有一个解决问题的办法，那便是听从被认可团体的实践中所表现出的普遍职业性意见。人们普遍诉诸这样一个办法。田纳西州规定，在中小学及学院里，教学的自由要受到种种限制。它这样做并不错。但是，当它公然无视某个在全世界实际上得到公认的职业意见时，它便表现出对自身作用的惊人无知。不过，甚至在此处我们也不该指责田纳西州。因为，目前关于主权的政治哲学，在道德权威的范围这类问题上是不清楚的。当然，任何人，在任何时候，只要具有有形的力量，便具有了在肉体上强制他人的力量，不管他是土匪、法官，或政治上的统治者。但是，道德权威却要受到限制，限制它的是一种能力，这种能力是用来实现那些其直接价值被有识之士清楚理解的目标的。倘若在根本上无能，政治忠诚也是不顶用的。

P.62

我们对专业团体的各种作用作了详尽的思考，因为这些作用在现代社会里构成了明显的新奇特色。其实在古代，就有了这样的团体的一些朦胧的雏形，比方说雅典的学校，尤其是柏拉图、亚里士多德及斯多葛派建立的那些学校，还有在亚历山大的重要创建。后来，基督教教会的神学家们也组成了又一个专业团体，该团体不断要求扩大自己的权威，使之超出了好意的范围。正是由于这些雏形，正是由于罗马和拜占庭法律学校的法律上的发展，就自由及道德权威这一问题而言，人们认为现代世界实际上早在亚历山大和奥古斯都时代便开始萌发了。



眼下，经济组织构成了人类关系中最大的问题。它正在进入一个新阶段，呈现出模糊的轮廓。显然，某种新的东西正在生长。19世纪的强调个人的自由主义已经衰退，大大出人意料。只要商业中产阶级作为一个要获得满足的团体占据着统治地位，自由主义的学说便是不言自明的。一旦工业主义和教育产生了大量的现代类型的工匠，自由主义的整个基础便受到广泛的挑战。另外，对于大量资金的需求，借助于合法的技巧，使得具有有限责任的商业集团公司应运而生。这样的一些假定的人在生理上是不会死的，只有当其自愿解散或遭破产，才会消失。将这种新型的“人”介绍入竞争的场地使得契约自由这一独特的自由主义学说的实际意义发生了极大的变化。把这样的自由作为人类成员的一种自然权利来要求是一回事，把它作为集团公司这样的假定人的权利来要求则完全是另外一回事。另外，私有财产这一概念在远古时代的西奈山脚，甚至在18世纪，是简单明了的。在存在着原始道路、微不足道的排水管道、私家水井的时期，在尚无复杂信贷系统的时期，在付款便意味直接付金块的时期，当每一工业尚是合情合理地自给自足之时——简言之，当世界尚不是现在这个样子时——私有财产到底意味着什么是十分清楚的，它与目前的法律假设大不相同。今天，私有财产这一概念主要是一个法律假设，除去了那样的法律规定，它的轮廓完全是不明确的。那样的法律规定可能是，不，几乎当然是组织社会的最好方式。但当我们在对付它时，“自然的声音”却是一种微弱的回响。柏拉图《共和篇》中关于公正的模糊观念与今日关于私有财产的模糊观念有明显的类似性。现代的工匠，正如旧时的特拉西马库斯（Thrasymachus），很可能会把公正的定义视为“强者

P.63

的意志”。

当然，这些关于财产性质的极端说法——或则简单地肯定，或则简单地否定——都是夸大之词。具有种种绝对权利，具有规定充分明确的外部关系的契约能力的绝对个人，整个这一概念已站不住脚了，因为人在其存在的每一事态中都不能与他的环境相分离。事态所继承的环境内在于事态之中；反之，事态也内在于它所帮助传播的环境之中。以风俗习惯为基础的社会向以契约为基础的社会转移，关于这一转移的最受欢迎的学说，是建立在肤浅社会学的基础之上的。风俗习惯的影响是回避不了的。这一影响不过是内在于事态中的继承物的别名而已。风俗习惯总是不可避免地存在着，是一个不可回避的条件。另一方面，被继承下来的影响从来都不是一种充分的决定条件，总是存在着决定个别情况的自由。在高级人类社会里，传统的事实总是作为一种基本成分存在于每一契约义务的意义之中。契约无一不是以传统习惯为先决条件的，传统习惯也无不留下漏洞让自发的契约来弥补。正是这一真实情况赋予了英美的习惯法强大的生命力。在有经验的专家手中，这是一个工具，使他们得以用潜在的传统方式为依据来解释表面的契约。任何文字条款都不能充分说明预设为前提的事实的变化不居的背景。对于每一社会制度内的主要利益集团来说，变更的只是普遍意识经验中契约因素与传统因素两者的相对重要性而已。二者之间的平衡，幸与不幸，都主要取决于该社会所提供的社会遗产的类型。但是契约是自发性的一种表达方式，否则它便是无意义的，只是一种无效用的意识姿态而已。

P.64

最后，除了全面协调的遗产，一切都是无效的。偶然的自发性只是一些突然闪现的想法，它们相互抵触消解。观念则需证明、梳理、传播，并与背景协调。最后，它们才表现为具体的行动。现代文明的明显标志便是，那样一种机构的数量增加了，追溯它们的源头，可以

发现它们最初起源于对某一观念的接纳。在古代文明中，思想主要是解释性的。它的创造性只表现在个人的行动中。但是，共同的行为先于思想。古代的诸神，无论是作为观念或是位格（person），并未创造雷雨，它们只是解释了它。耶和华并未创造希伯来的部落情感，他只是解释了它们。他从未制订一个开启希伯来历史的契约；关于契约的观念只是一种解释性的。这一观念具有影响，但它是作为一种对部落历史的解释而出现的。尽管如此，它加强了一个先在的事实。《旧约》很接近古代和现代的分界线。这一分界线便是希腊文化。区别只是比例的不同，多少之不同，但比例的变化达到一定的程度便关系重大了。在古代生活的最后阶段，人们执著而模糊地认为，共同行为一定是发源于观念。所以，在他们所想象的历史中，无意识地引入了他们对过去的种种解释，这些解释与他们的现在有模糊的关系；奇妙的解释，难以置信的，适于让学者来揭秘。它不过是将来投回到过去的影子。

回过头来谈生活中的经济方面。在古代世界，存在着部落与部落之间、国家与国家之间的经济交易，也存在着工匠、商人，以及银行家等人的经济活动，有社会性活动，也有个人活动。从保存下来的西塞罗给阿提库斯的信中，我们可以看到西塞罗财政方面的一些忧虑。这些信很类似吉本给霍尔罗德的信，它们表现了18世纪教养良好的欧洲的特色。当然，西塞罗的事务是足够复杂的。古代世界在经济活动方面并不短缺。为了弄清阿提库斯对西塞罗财政见解的想法，牺牲许多拉丁文学作品不读也是值得的。甚至两千年之后，要想对此题目不怀有友好的关注也是难事。也许西塞罗遭杀害之时，他刚好才停止了思考关于破产的那一大堆乱七八糟的事情。

P.65

那一古代世界之所以是现代的，既表现为那些等待着这些后来者的种种有形的事实，也表现为它的种种社会复杂事物所引起的阵阵焦虑的涟漪。当时，人类的精神特别发达，易于产生观念。我们现

在的一些哲学观念、宗教观念、法律观念以及现代政府组织的模型都发源于柏拉图与查士丁尼之间的时代。当小普林尼讨论家长是否应成为他所创办的语法学校的校董事时，我们便有似曾相识的感觉。阿波利那里斯 (Apllinaris) 就是许多新英格兰绅士——教会的或世俗的——的前身。但是在那个期间，观念的酵素并未持续发展一个相当的时期，以至得以用许多发源于明晰思想的团体组织来转换社会。尤其是大型的商业集团公司，尚须等到现代才能出现，诸如热亚那的圣乔治银行、英格兰银行以及那些与印度和东方做生意的大型贸易公司。阿提库斯是个银行家，但他却并非是一个银行集团的总裁。私人的财富存在异教的寺庙里，但寺庙却是虔诚忠于传统宗教礼仪的团体。国税是由罗马资本家的私家集团公司承包了的。这儿我们接近一些现代的概念了。但是，无论如何，所有的这些 *publicani* (包税者) 从事的是一种直接服务于国家的工作。他们的活动是社会性质的、传统的，有一点点现代集团公司的样式。毫无疑问，现代商业组织的许多雏形都能在当时找到。那些时代属于现代世界的范围，但是它是襁褓中的现代商业。固然，这儿所引的关于现代商业活动的例子属于一个中间时期，只是到了最近，观念的影响才使得商业活动产生了充分的经济效益。但是，凡是在观念生效的地方，都存在着自由。

## 8

不幸的是自由的概念被专事描述自由的文学作品挖去了精华。文学家、在各色图画里驰骋想象的艺术家们，表达了反传统的惊人新思想。有关自由的概念被狭隘地描写成沉思的人们惊世骇俗这样一幅图画。

P.66 当我们想到自由时，我们很容易只局限于思想自由、出版自由、不同宗教见解的自由。于是，对于自由的种种限制便被认为是完全来自我

们同类的敌意。这完全是个错误。出自肉体天性的大量习惯以及这一天性的铁的法则，决定了人类苦难的领域。生死、冷热、饥饿、分离、病痛，这些都是表明人类的目的不能实现的总的情况，它们都是限制男男女女的灵魂的因素。我们的经验与我们的希望不是同步的。柏拉图式的爱指的是灵魂战栗使自身获得生命及运动，这种爱是残缺不全的。自由的实质便是目的的可行性。人类遭受苦恼，主要是由于其普遍目的的受挫不能实现，这些目的甚至包括给它的物种定义这类的事。文学对自由的描述涉及的主要是些鸡毛蒜皮。比较起来，希腊神话则更中肯。普罗米修斯并未给人类带来出版自由。他设法弄到了火，火可以烧饭、供暖，这十分符合人类的目的。事实上，行动自由是人类的基本需要。在现代思想中，这一真理是以“对历史的经济阐释”这样的形式来表达的。

“经济阐释”本身便是一个新颖的思想，它出现于最近的六七十年。这一事实阐明了一个重要的社会学事实。在历史上的所有时代，文学世界都主要属于基本人性需要已得到充分满足的那一部分有幸的人。有些搞文学的人终身贫困，很多人偶尔受贫困之苦。这一事实使我们震惊。而这一事实之所以被人们记住，正是因为它是罕见的。有幸的阶级们对于这样一个事实是视而不见的：在各个时代，有大量的人们成天在担心以下的灾难——干旱、夏天的涝灾、歉收、家畜疾病、海盗袭击。但是，当种种基本需要得到经常性的满足后，它们便被人们习以为常而不再去想了。对美味的追求代替了只求一饱肚腹的兴趣。因此，那些刺激有幸的领导阶级去进行自觉活动的种种动机便有了长远的前景，并带上了美学的色彩：权力、光荣、将来的安全、统治机构的形式、奢侈品、宗教、刺激、对异己方式的憎恶、专心专意的好奇心、消遣等不一而足。人类之所以存活下来，是因为它养成了一种易于兴奋的性质，这种性质使它能迅速地适应新情况。这种易变的适

应性很快地发展而成为少数人对事物的更抽象的兴趣这种简单形式。

P.67 当群众的经济要求与某个简化了的理想目标吻合时，便发生了巨大的骚乱。理智和本能联系起来，于是某种古老的社会制度便消亡了。但是人群总是存在的，他们要求至少得到最低限度的满足，虽然他们的生活标准此处或高彼处或低，有升也有降。所以，甚至当那些少数人掌权时，生活中明白的经济事实必然是社会发展过程中的统治力量。尽管如此，总的说来，群众在理性方面是沉寂无声的，虽然少数人的更理想的目标，无论是好是坏，已渗入人心，根据数代人的幻想指导着各种政策。而在要求实现这些普遍目标的强烈愿望中，人们会发现对自由的基本要求。那些普遍目标是由理想和种种经济政策融合而成的，它们构成了历史要素。只要某个群体被某一普遍的渴求所支配，对于政治家来说，自由便不是一个怪异的问题。种种部落行动不可避免地会形成，而该群体便会被推动向前，或则实现其目标，或则受挫失败。

在现代国家里，存在着一个错综复杂的问题。社会上存在着不同类型的人，而自由就意味着：在不损害整个社会统一目标的前提下，在每类人之内实现必要的协调是可能的。而这些统一目标的其中之一便是：这些多方协调起来的、各个类型的人组成的群体，应该对总的社会生活的复杂模式作出贡献，各自贡献自己的特色。这样一来，个性从协调中获得了效力，而自由则获得了完善自身所必要的力量。

这便是政治家的希望，是漫长的历史进程耐心地向我们展示的解决方案。但是，它并不是鼓励人们去超越人类种种局限性的那种直觉。不管怎么说，灵长目的社会，动物的社会，地球表面上任何生命的社会，都不过是无常的细末微节。存在着一种超越具体情况的自由，它来自这样的直接的直觉：生命的基础在于它可以融于万变中的不变。这是柏拉图当时摸索的自由，是斯多葛派及基督徒们从希腊文化中获得的

赠品。它是直接来自一切和谐之源的那种善德的自由，因为足够的理解便是它的唯一条件。理解有这样一种品质：无论它被如何引导，它 P.68  
都流入灵魂，使自己的性质无拘无束地与最高级的洞见保持一致。这是自由与真理的强制力之间的一致。在这个意义上，囚徒可以是自由的，只要他将那最高级的洞见当成自己的，只要他内心具有说服他走向那种和谐——即生存的制高点——的力量。

## 第五章

### 从征服到说服

#### 1

人类公共生活中，各种说服作用的逐渐发展并不完全是因为观念的加强。就是理智活动的习惯，也是由每个地区内的、地区与地区之间的社会生活中缓慢而自然发展的相互说服交往促进的。显然，每一家庭团体的存在其中都夹杂有爱、依赖、同情、说服以及强制。在以往的任何时期，都不可能完全没有人类关系的更温柔的模式。的确，残忍可能是后期发展起来的，那是由于自私自利的算计之心增强了。它最初出现时很可能是作为自我维护的一种必要品质，不过它后来发展得过头了，限制了低层次的生命向上的进化。我们发现文明化的社会与两类强制力进行着斗争。一是吃、穿、住这类的自然需要；二是协调社会活动的需要。这种协调的需要部分地来自天生的习惯，时时受到好意的维持；部分地来自社会其他成员所行使的强制；部分地产生于合理的说服。只要合理说服的领域扩大了，便会产生这样一种环境：在这个环境中更高级的脑力活动以及更微妙的感情便会为人所用，为人所喜。但是，随着理智的生长，需求的范围减少了。人们在一定程度上掌握了自然。于是，对说服的广泛依赖便带来了回报，它表现为进化的进步。至少，它产生了有利于向上进化的条件。

在本章，我们要研究一些自然需求的影响，比如对吃穿的需求；



也要研究一些活动的影响，比方说商业活动，它很自然地促进了社会内以及社会间的说服的影响。同时我们也要研究，这些自然的需求和活动是怎样过渡成为不同种类的不安的。

我们要研究的那些活动，活跃了若干个世纪，甚至好几千年。激发了希伯来的先知们以及希腊的哲学家们的那些理智的酵素，正是以这些活动为基础的。的确，没有那些持续的生气勃勃的作用，人类的理智生命将枯萎，成为无根之木，不能为思想或目的提供任何物质内容。

## 2

本章所使用的商业这一术语将具有引申义。它包括物质商品的交换，以及为了这种交换目的而进行的生产。它也包括货币的管理。货币是一种习俗化了的商品，除了作为货币的作用而外，它可能，但不一定必然，具有某种自身的内在价值。最后，我们将要将这一术语的意义延伸出这些范围之外，让它超出物质事物的界限。在其最广泛的意义上，人类的商业涉及以相互说服的方式所进行的任何一种交换。

所有的商业价值都是心理的。换言之，这些价值要由人类群体对某些大宗物品的广泛欲求来测定。这种欲求可能与某些出自占有或剥夺的物质需要紧密联系，比如为了疗饥或以饥饿相逼。当全然没有那样的物质需要或审美事实，因而占有物质的唯一的好处便在于有重新交换的机会时，我们主要关心的便是建立在信用基础上的货币。在人类行为的这一领域，人类的种种心理特性产生了最充分的影响。即便是关于货币，也常常是没有确定的契约的。但是，占有它的好处在于一种信念，即对人类某些固定习惯的信任，也就是对那些不以维持生命的物质需要为基础的习惯的信任。举例来说，金子这种通货的信誉取决于人们在习惯上高度看重对金子的占有。这一习惯的历史颇久，

P. 71

且很复杂。这一历史中稍后的一个事实便是，人们有了将金子制成的硬币用作交换媒介的固定习惯。另一个事实便是，人们毫无根据地相信，金子的价值主要不在于它作为货币的用途，因为它有审美以及冶金学上的用途。再一个事实便是，人们坚信，只要人们普遍将金子用作货币，任何政府便不能任意增加其金币储量。金子的所有的这些特点都是可以改变的。在遥远的将来，化学上的新发现将会使得生产金子如同生产纸币一样的容易。那时人们对金子的迷信崇拜将会消失。世界各国政府也许更喜欢纸币，其原因可能是，他们可以按照他们的意愿任意地增加纸币的数量，就这样将社会从一种物质强制中解放出来。但是，根本的事实在于：只要人类的大多数认为金子是财富，金子便是财富；一旦这种看法消失了，金子便不过是一种普通的金属而已。

货币只是说明人类依赖习惯的一个特别的例子。所有的生产者和零售商都属于这种情况。在宗教用品的交易中，比如中非的偶像生产，某些国家为了给加尔文派和一神教派的教士提供罩衣而进行的黑袍子的生产，人们可以发现一个这类的极端例子。但是，大多数商品都属于一种混合类型。在气候温和的地区，连衣裙是一种物质需要，但连衣裙的各种式样却取决于人的兴趣爱好，事实上是花样繁多的。就连食物这种比连衣裙更迫切的物质需要，在现代也包括大量的供人们选择取舍的对象。以上种种考虑其结论在于：商业的学说必须建立在与需求、习惯、技术和流行知识相关的种种设想的基础上。但是，习惯、技术和知识在不同的时代是不同的，甚至在同一个时代的不同群体中也是不同的。所以，任何商业理论都依赖于与相关群体有关的预设前提，同时也不能被应用于这个范围之外，除非先对更广泛的群体进行一番直接的调查。举例来说，技术上的任何重大变化事实上都要改变相关群体，因而便要求商业理论作出相应的变化。这一结论为经济学说的大师们所熟知，但是，显然的，它尚未引起从事商业理论及实践、

从事政治管理的大多数人的足够注意。19世纪风靡的古典政治经济学主要以对18世纪北欧和北美的中产阶级的社会学观察为基础，同时也部分地参考18世纪以前地中海地区的商业。其他的一切，虽然在欧洲另外的群体或其他洲历历可辨，但都被当做是与完善商业的纯粹实践无关的干扰而弃置不予考虑。

经济学的发展事实上要受与之密切相关的阶级的道德化倾向的影响。他们认为完善文明中的主要职业就是商业活动，这一理想导致他们去考虑应该是站得住脚的经济学规律，但却使他们忽略了本来就站住了脚的经济过程。举例来说，在19世纪的英国，激进的生产者们反对制定反假货法，他们这一行动的理由是这个公理：*Caveat emptor*（货物出门，概不退换）。在这个事例中，这些人的有关社会的个人主义的学说与他们的这一先人之见结合起来：可尊敬的男男女女们主要从事保卫他们所有细微的商业利益的活动。这使得他们忽略了普遍事实的种种问题。在研究观念时必须记住：固执地追求明晰是一种一厢情愿的、纯粹从感情出发的做法，这种固执的做法好比是一层雾霭，掩盖了事实中的种种恼人的纠结。不顾一切地追求明晰，其根源不过是迷信人类才智赖以发挥作用的方式而已。我们的推理为了获得前提抓住的是稻草，为了得出推论又在游丝上飘浮。

### 3

又一个由于判断失当而造成简单化的例子便是对马尔萨斯人口原理的利用。这一原理，只要准确严密地叙述出来，是不可否认的。除非抑制性欲、抑制生育，或抑制生存，否则人口的增长是以类似几何级的规律进行的。<sup>4</sup>同时，如果不进行这些抑制，由于一个不容忽视的差错，以几何级增长的人口数量便会打破人口与生活资料的平衡。

P.73 再者，生活资料——食物、衣物、住所——只要它们是一定的工具所提供的，便只能通过生产更多的这些工具来求得增长。这样的额外的生产，即使是可变的，也必须与一般类型的算术级数一致。但是几何级数总是超过算术级数的。所以，根据马尔萨斯的人口原理便得出这样的结论：人口的增长总是超过生活资料的增长。于是得出了进一步的推论：除了一些例外的短暂时期而外，社会的正常结构便是：少数的人，依赖遭受饥饿及其他种种不便的大量的人们的劳动，过着相对富裕的生活。

这些社会学的结论，如果确实是那么回事，对于商业来说是极其重要的。这儿所说的商业是经我们引申了其意义的那一术语。这些结论之所以重要，首先是因为，社会的正常结构已被其明确定义。社会是由少数的幸运者及多数的半贫困者组成的。所以，从长远的观点来看，生产者必须以适应这些种类的顾客为目的而设计其生产。同时，必须打消那种在工厂里人道地改善条件从而进一步改进社会制度的梦想。当然，在局部的地方，作为孤立的善行，这种梦想是可能实施的。但是，就长远而言，应该有大量的劳力，受饥受穷，愿意为那一点仅够维持生计的工资而工作。利用这些廉价劳力的工厂，将会把那些靠天真的人道主义经营的工厂挤垮。所以，社会制度的最终改善不过是海市蜃楼而已。只要医学拯救更多的生命，便会有更多的人挨饿。

马尔萨斯人口原理所得出的这些社会学的结论首先假设：所有的那些对人类增长的抑制事实上都是次要的，只有当人口增长到过剩的程度那些抑制才是最重要的。其次，这些结论假设，在马尔萨斯人口原理发挥作用的那段时间里，不会出现由于技术的改进而引起的生产力的突然增长。也许那种技术的改进甚至会导致人口的额外增长。第三，这些结论假设，人口的迁徙不会严重影响相关人口的地区分布形势。事实上，存在着一个依赖诸种因素平衡的复杂局面。倘若武断地

抓住一两个因素而将其余的因素贬斥为次要的干扰，那么便可能推断出任何人口原理。所以，马尔萨斯的人口原理，连同它的推论，并非是铁定的必然。它只是事实所固有的一种可能性，能够给某些人类社会，或者所有的人类社会的种种情况提供解释。

借助于观察立刻就可发现马尔萨斯学说的重要性。中国和印度这两个社会都提供了例子来说明他的人口原理。这两个国家都有庞大的人口，其生活水平几乎到了仅够维持生计的危险边缘。所以我们可以得出这样的结论：对于几乎半数的人类，马尔萨斯对最近几个世纪——也许还要延续更长的时期——的一些重要历史事实提供了解释。印度和中国便是那种文明社会的例证：在近代历史中的很长一段时期，它们以有限的技术，在固定的地理位置维持生计。它们提供了确切的条件证明了马尔萨斯人口原理的价值。

我们转而看欧洲各种族，情况便更复杂了。表面的事实是，从查理曼至今的十一个世纪期间，人口的持续增长一直伴随着同样持续提高的生活标准。因此，简单地应用马尔萨斯人口原理，妄将人口的密集与生活必需品的匮乏联系起来是不行的。当然，对于这一局面是有现成答案的：那些抑制，即那些被主要的马尔萨斯主义者明确承认的抑制，延缓了注定的结果。但是，欧洲，甚至西欧，也可算是一个广袤的地区；一千年的时间是以往文明历史的六分之一，不可谓不长。明确的事实是：在那一千多年间，在欧洲地区，所谓的种种抑制不过是马尔萨斯人口原理所提出的一种盖然性，未曾实现，也没有价值。而且，这些抑制甚至与人口的密集也无必然联系。比如说，瘟疫就主要来源于不卫生的习惯，由于老鼠、昆虫，以及细菌的密集。在黑死病期间，尚有马尔萨斯分子讨论有关过高人口出生率的问题，那无异于痴人的梦呓。在那种情况下，肥皂、水、排水沟才是解决问题的关键。三十年战争使得德意志诸国人口减半，其原因是多种多样的，有的可信，

P.75 大多数则不可信。但从未有人说过，德意志人口过剩是导致其人口减半的原因之一。毋庸讳言，在中世纪，甚至在文艺复兴时期，存在着大量的悲惨现象。比如，我们读到过关于农民起义的记载。但这些悲惨现象的多少显然并不与人口密集的程度成比例。比如，16世纪初期，人口密集的佛兰德斯就远比德意志的乡村地区繁华，而人口较稀的乡村地区当时却时有农民起义发生。这两者之间的不同，当然是有原因的。这些原因太明显，不值一提。但在诸多的原因中有一个明显的事实：要讨论欧洲的社会学条件，马尔萨斯的人口原理与这种讨论是无甚关系的。

#### 4

不过历史上颇有些这类事情是彼此相关的。比方说孤立地讨论西欧的发展便是错误的。欧洲一直与近东相互往来，其历史受到重大影响。此所谓近东，指的是那一广大地区，包括沿海的三个大都会地区——君士坦丁堡、美索不达米亚、尼罗河三角洲；还有阿拉伯沙漠，连同它那富饶的边缘地区，以及小亚细亚的高原及山脉。旧大陆的文明史便是亚洲边缘四大地区内部发展之历史。这四大地区即：中国、印度、近东以及欧洲。不研究这四大地区之间的相互影响就不可能理解这四大地区各自的历史。举例来说，希腊时期及希腊化时期的历史就包括这样一些内容：近东的古代文明是如何促使欧洲新文明产生的，欧洲文明如何坚持摆脱曾养育过它的社会制度。比希腊文明更古老的文明随后的衰落是历史的悲剧，罗马帝国的衰亡已显其先兆，其帝国制度当时已回复到东方的理想。

中世纪欧洲与近东的相互影响可分四个标题加以讨论：马尔萨斯学说、宗教、技术、商业。但必须要记住，这段历史上的所有的重大

事件都是由诸种原因综合引起。那种穷则图变的社会学理论实则是一大错。事实上，穷至难以维生之际，往往是雄心壮志消磨殆尽之时。马尔萨斯所谓的那种穷而图变的欲望事实上产生于有教养且意志坚强的人口。当其对人口日增而资源日减的现实稍有感觉，则生出征伐掠夺之心。历史上尚无证据可以表明，中亚诸朝廷或阿拉伯诸部落当时的征战讨伐是由于受到饥饿的威胁。也许当时生活单调乏味，使人渐生不安分之心。但鞑靼人及阿拉伯部落的暴力征伐实则是出自渴望冒险的欲念，对异国奇珍异物的梦想，以及宗教原因。马尔萨斯所谓的促使人们采取行动的壓力，其第一阶段，也即较危险的阶段，正表现为对豪华生活的梦想。此阶段之后，则表现出衰落。不过，他们最初不安躁动的情绪或则会披上理性的外衣，或则会假托宗教的分歧。于是，便会出现一种新的群众宗教，自称肩负着征服世界、扫除异端的使命。事实上，人口日增而威胁资源，是各大地区之间、同一社会制度中各阶级之间相互争斗的主要原因。这是历史上常见的事。总体而言，这类争斗都是对文明的摧折，会造成什么结果，实难逆料。而文明却并非原始自然的平均结果，它要依赖选择作用的长期效力。

千余年间，欧洲内部情况发展变化，使得马尔萨斯的人口原理不再具有价值。三个原因可解释这一结果：一是商业的扩张；二是技术的发展；三是新大陆的发现。这三个原因是相互联系的。每个原因所牵涉的活动都可看成是人们追求生存的手段。但关键在于，人类从中逐渐磨砺了情感和理智，使之更为敏锐。所以在幸运的社会里，经济的压力刚刚才露出端倪，便有人做出异乎寻常的反应，采取过激的物质和理智行为。于是专业始而是谋生的手段，最后却成为人们的喜好。这在欧洲导致了新奇事物的出现。于是产生了商业、科技以及地理知识。这些便使得马尔萨斯社会学说所预示的种种后果不为人所见。

导致科技发展及地理发现的中心活动是商业。我们现在所说的欧

洲是自查理曼大帝起以后的时期，不含此前的六百年。倘含那六百年，

P.77 则欧洲种族大迁徙也是一重要因素。但在我们谈到的那个时期，欧洲大规模的种族迁徙业已结束。斯堪的纳维亚的北方人虽仍然四处移动，但其规模已算不上是大迁徙，可视之为欧洲前所未见的最强悍的统治阶级的向外扩张。诸如克努特大帝率丹麦人征服英国，诺曼底贵族入侵法国、英国及意大利南部。不过他们的这些行动尚不足以遮蔽马尔萨斯的人口原理。他们在所到之处都建立新秩序，而秩序则正是人口增长的条件。但秩序本身却不能回避人口增长必然导致的社会后果。话说回来，列举该时代种种热门活动与本文所讨论的主旨无关。天主教会之种种活动、经院哲学之种种争论、神圣罗马帝国、建筑成就、文艺复兴时期人们对艺术及文学的兴趣、宗教改革，凡此种种均与此处讨论的题旨无直接关系。我们要讨论的题旨是：如何回避马尔萨斯指出的人口过剩所引起的后果。就算是人口增长了，迄今为止历史也只为我们昭示了三条逃避其后果的道路：扩张商业；改进技术；利用未开发地区。据此，在社会学意义上我们可将文明社会基本分为两类。一类是具有此三个条件中任意一种或超过一种的社会，另一类则是不具备这三个条件的社会。不过，就其引申意义而言，商业其实包容了另外两个条件，是繁荣的文明必不可少的核心因素。一旦某一人口的商业停滞、技术老化而又无任何地区可供开发利用，该人口便会委顿凋零。举例而言，中国、印度虽存于世，却贫穷至极，其人民委顿衰弱；罗马帝国也由委顿而至衰亡；今日的近东，不过是昔日辉煌城市的废墟。所以核心的因素是商业，尤其是那种勇猛进取的商业。

查理曼大帝之后，封建制度缓慢发展，最初三百年间，人民虽艰苦劳作，也仅可勉强维持生计。这正好说明了在文明的初级阶段，马尔萨斯的学说是适用的。为了应付日益增长的人口，唯一的办法便是毁林开荒，不断增加耕地使之以算术级数增长，直至达于极限。与此



同时，土地的肥力也被穷尽，所以在 18 世纪末，休耕的土地触目皆是。这正好证明了自然限制农业的铁定法则。而技术的实质便在于武装人类，使之突破不驯服的自然强加给人类的种种限制。迄今为止，轮作法、对肥料及遗传学的科学研究，已经使得食物生产不再受到以往的限制。

在文明的那些早期，马尔萨斯所提出的人口原理确实制约着人类的生活。他所谓的“遏制因素”确实发生了作用，故人口几乎没有增长。但随后商业缓缓发展，贸易中心得以建立，使得城市自由民及行会获得了经商的特殊便利；犹太人及朝圣者传播了新奇知识；地中海地区的商业贸易以及后来的十字军远征使欧洲人窥探了近东，大开了眼界；近东的寺庙贮藏着丰富的知识——凡此种种都逐渐消除了自然对人类求生的约束。就技术及一般商业活动而言，欧洲人的生活开始向近东及中国的标准靠拢；不过，虽然这些古老文明的技术及社会组织已具一定水准，它们当时即将要面临诸种新问题，这些问题在限制人类方面同样是毫不留情的。

## 5

凡有一种思想流行，自然必施之以相应的铁的法则，以限制其生长。虽然如此，自然却是可变可塑的。现代历史发端之时，欧洲人的理解能力已进入一个新阶段，这使得他们能够提出新的选择力量，那是以往文明未曾想象过的。那种将自然和人分别看待的学说，实在是一种错误的两分法。人是自然所包含的一种因素，这种因素最鲜明地表现了自然的可塑性；自然可塑，则可出现新奇的规律。以此观之，那种将自然视为不变的自然一致论，与有关魔鬼及圣迹的学说是同属一类的，虽然表达了部分真理，却留下了不少漏洞，不足以说明包罗万象的宇宙。可见，人阐释经验的理论会束缚人的手脚，限制他对世界所

采取的行动。

P.79 何以欧洲生活避开了那些制约中国、印度及近东的种种限制？要了解其中原因，就需要再度研究各个不同时期流行的对商业的看法。我指的不是对贸易的记载，而是对制约商业关系的种种不同心理的记载。要理解一个社会，必须认识何种人在该社会中发挥何种作用，非如此不足以达到理解的目的。须知，中国及巴格达在其繁荣的顶峰时期，其生活方式在众多方面都较我们更文明。它们当初的确是伟大的文明。但后来，它们却停滞不前了。它们停滞不前的原因正是我们研究的要点。要达到这一目的，我们既要认识其繁荣的原因，也要认识最后阻碍其进步的樊篱。这样的野心当然有些荒唐。因为，如果做到了这一点，则意味着社会学的主要问题获得了解决。其实我们所能做的，仅是记录不同时期不同地区广为流行的种种心理表现。

有明显证据表明，古代的中国及近东有活跃的商业活动，其时期相当于爱琴海流域的前希腊时期及希腊时期。这些地区也有规定商业问题的法典。巴比伦及尼尼微地区发掘的古代断碑残简中，也可见商人间私人往来的大量记载。三千年前，无论在美索不达米亚，抑或在中国，信贷受人重视，这可能不算奇事；也有越出到近东境外的对外贸易。也有证据表明，印度与埃及之间曾有海上贸易，甚至中国与埃及之间也可能以锡兰为中介有过海上贸易。当时的中亚已接近其繁荣的最后阶段，随后便沦为沙漠。不过这地区似乎曾有一通道，使中国与近东得以进行繁荣的陆上贸易。这些伟大的文明就是如此依靠内外贸易得以维持的。此外，还有半野蛮的欧洲的整个海岸线——黑海沿岸、西地中海沿岸以及欧洲的大西洋沿岸。

与 15、16 世纪相比较，腓尼基人的航海术可谓相对落后。但是，其水手的冒险精神，其商人的进取精神，与后世相比一点也不逊色。他们的大无畏精神是后人难以超越的：且想一想当初古人的地理知识

是何等贫乏！由此看出，腓尼基人在海上贸易中所表现的冒险进取精神真可算是勇敢的极致了。希腊人也善航海，但是开风气之先的却是腓尼基人。后世希腊罗马人航海所到的海岸，无一不早被往昔的腓尼基商人所涉足。甚至公元前6世纪迦太基人汉诺探险所到的非洲西海岸，以前也早为近东人探访过。待到西欧人冒险涉足该地时，大约两千年的光阴已悄然逝去！近数百年来，欧洲诸族对于近东的伟大成就已有淡忘之势。然而正是近东诸族，在无前人的榜样可借鉴参考的条件下，将人类从尚未完全直立的蛮夷状态引导至文明的顶峰，其在艺术、宗教、探险诸方面的成就至今尚无人超越。他们文明的鼎盛，靠的是商业的扩张、技术的发展以及新大陆的发现。然而除这些而外，还有一样东西未被提到，那便是人的灵魂。

欧洲最初企图进犯近东，以建立一个广泛的欧洲文明。这一企图未能奏效，近东存活下来了，而且并未丧失其活力。欧洲的这一企图体现在罗马帝国的西部，它维持了四百五十年，或者五百年。这段时期始于恺撒、奥古斯都时代，止于公元410年阿拉里克攻陷罗马时。这一企图未能奏效，其原因并不在于帝国政治制度的衰亡，因为那样的国家制度不过是作用于文明表面的临时措施。失败的真正原因在于：公元600年时的西欧已倒退落后，其文明程度尚不如公元100年时，即使与公元前3、4世纪的西地中海相比，也落后甚远。6世纪的教皇圣·格里高利与索福克勒斯、亚里士多德、厄拉多塞、阿基米德等贤哲比较，也逊色很多。圣·格里高利的确是他那个时代的伟人，可惜文明中精妙的东西——表现在艺术、思想或人的行为中的那些东西——在当时不受人重视。

当时的西罗马帝国，已经全然没有向外扩张的武力。莱茵河、多瑙河之北是密林，西边是浩渺的大西洋，均无通途可寻。所以自瓦鲁斯（Varus）于公元9年败绩，致使奥古斯都的罗马兵团丧师以来，帝

国已无向外扩张的实际行为，唯征服不列颠是一个小小的例外。就其所有的细节而言，无论是它的内部社会职能抑或是它的外部行为，西罗马帝国已纯粹是一个自卫的国家。它的学术缺乏大胆的想法，它的探险也未曾发现过任何意义上的新大陆。不幸的是，生命要进取要前行，绝不服从自然的单调机制。社会学意义上的自卫政策其实是自败的政策，这正是我们讨论的要旨。本文此处分析的社会职能，指的是那种提供生命所渴求的扩张和新奇的社会作用。生命的目的就是追求环境所允许的尽善尽美，非如此不足以理解生命。但生命追求的目的常超出出现成的事实。目标总是某种美化了的事物，即便该事物何等的低级鄙陋，是属于感官的东西。无生物的自然，其特性在于接受事实。而在有生物的自然中，土壤虽保持不动，植物的根须却在下面蔓延滋生，追求充实生命的源泉。而西罗马帝国是没有追求的，它虽残存着躁动不安的情绪，其中却一点也不含有任何超验的目标。

基督教当然是一个绝大的例外。但总的说来，它最初的作用却是破坏性的。根据启示录的预言，基督教是不关注俗世的，这未免太走极端。待到它创立几个世纪之后，它才有幸染上俗世的色彩。译介闪米特、希腊及埃及等地的东方思想至西欧，其实产生了不良的影响，使得文明的理想面过于抽象，胜过了它在其发源地的初始阶段。随着时间的推移，情况发生了变化，即使在近东本身，这种思想也同样产生了不良影响。对于早期的希伯来人，上帝是一个实在的人物，其各种目的可在各种直接的政治及社会情况中得到表现。当时希伯来人的宗教观念与彼岸世界极少联系。显然，当时的希腊哲学家专心致志于当时的城邦生活去了。但是在异时，尤其是在异地，这种思想及理想便染上了抽象的色彩，失去了实用的性质。于是便产生了这样一个观念：有教养及怀抱理想目标的人是繁忙现世的陌生人。的确，柏拉图当初便有这种想法，但这一观念却主宰了远在其后的奥古斯丁。尽管如此，

自奥古斯丁时代起直至君士坦丁后整整一个世纪，教会的首要任务都是改革现世。然而现世顽固地存活下去，使得早期基督徒的那些非俗世的方法无从施展。

然而近东的文明，包括其边缘的拜占庭，还含有活力的其他源泉，这使它避免了重蹈它西部边缘地区衰落的命运。亚历山大的真正继承人，即那些实现了他的把近东文明从底格里斯河扩张到地中海西岸的梦想的人们，属于圣·查斯丁时代及穆罕默德信徒对外扩张的时代。但是圣·查斯丁时代的成功尚不完全，它只能算是虚幻的曙色。穆罕默德的信徒们吸收了希腊文明及希伯来文明的新奇成分，他们才代表了近东的完全胜利。希腊文化及希伯来文化是近东的两大分支文化，它们注定是要再造文明的。故近东的文化实有两大高峰。较早的高峰以巴比伦和埃及的高度文明为代表。不过“高峰”这个比喻不贴切，因为这种早期生活方式维持了很长的时期。波斯人的来临代表了一个过渡时期。他们几乎占了穆斯林的先，幸好在当时时机并不成熟。

P. 82

罗马人不同于拜占庭人和穆斯林。罗马人承接的文明即自身传播的文明。所以文明在其手中只是一凝固之物：其思想停滞不前，其文学则因循守旧。拜占庭人及穆斯林则本身便是文明，他们物质上、精神上的冒险创新精神维持着其文化中固有的活力：他们与远东贸易；他们向西扩张；他们编纂法律；他们发展新型艺术；他们发挥神学；他们改进数学；他们发展医学。在近东鼎盛的最后时期，犹太人所起的作用正如希腊人在波斯时代所起的作用。可惜近东这一文明中心最终遭到鞑靼人和土耳其人的毁灭。

鞑靼人越俄国以北，其挺进受阻于波兰的密林及波兰南部的群山。这对于欧洲，真是一件幸事。无论以何种意义解释文明一词，我们都不好说这些近东的征服者们是文明的。在随后的几个世纪中，土耳其人威胁欧洲，但这不过是一种更低级的文明对欧洲的威胁。这种低级

文明是原始野蛮与衰落的文雅的巧妙结合。在 18、19 世纪，很多历史都被写成似乎土耳其人才是以往近东文明的真正代表。依此说，则早期希腊文明应是近东文明的对立物，而非其派生物。此说无视欧洲师法近东的漫长历史，是完全错误的。

## 6

P.83 待到黑暗时代结束，欧洲便开始再次作追求文明的努力。此时的欧洲，已具备了追求文明的三大优越条件：一是基督教的伦理学说；二是建立不拘于一方一处的法律组织的本能要求，这种要求原本发源于教会，是帝国时期的旧话重提；三是对前贤思想的广泛继承，逐渐归结为对希伯来、希腊及罗马学术的继承。这三者造成的整体效果是，人作为人，其尊严感增强了。尊崇人类生活的意识，其发展虽缓慢而曲折，也逐渐滋生起来了。这便是人道主义精神，这种精神至此已绵延千年，如今才露出了曙色。

柏拉图曾说过，世界的创建过程便是说服战胜征服的过程。人的价值就在于他有听从说服的倾向。展示出各种好坏的选择，他便能说服人或者被人说服。文明便是对社会秩序的维持，而维持社会秩序靠的便是通过展示更佳选择去说服人。诉诸武力诚然是不可避免的事，然而这恰好表明了文明的失败。这对于整个社会是如此，对于零星的个人也是如此。所以在一个活跃的文明中，总是存在着不安的因素。因为对于观念的敏感便意味着好奇之心、冒险之心及思变之心。文明社会之所以能生存，靠的是其优点；之所以能改进，是因为其有承认自身不足的能力。

无论是人际交往，或社会群体之间的交往，都要在征服与说服之间作一选择。商业活动便是以说服方式进行交往的最明显例子。战争、

奴隶制、政府强制行为则是靠武力征服的例子。近东诸文明的弱点便在于，他们过分地诉诸武力，社会组织中以说服方式进行的交往活动因此而受阻。征服者压迫被征服者，主人压迫奴隶，这在近东诸文明中已成惯例，从未根除灭绝。而且这一恶习不局限于这些范围，已传染到其他领域。例如男人统治女人便仍然是近东高度文明社会中的一大固有特色。这其实是往昔原始风尚的遗风。虽然只是遗风，其败坏社会的作用却与文明俱增。男女之间不平等似乎是由于女性体力逊于男性，且又要生养子女的缘故。姑且不追究其原因，总而言之，其结果是男尊女卑。东方诸族试图依照男女不同将自身维持在两个不同的文化层面上，同时又让被征服者俯伏于第三文化层面，这种企图是注定要失败的。陶醉于权力必然丧失生活中的细微情趣。统治阶级之所以堕落，是因为他们得意忘形，沉溺于自满之中。 P.84

人类的小群体逐渐获得交通的便利之后，商业活动便开始了。这以前，整个整个的社区也曾迁徙，移居到另外的环境。但是，由小群体或者甚至由个人进行的这种往返旅行的商业活动则是性质完全不同的事。这种活动或则需要空阔之地，无密林的障碍，或则需要河流和海上航行。在这些活动中，小群的陌生人来了，但他们决无征服之心，也不会引起惊恐之感。商业活动易形成固定不变的传统格局，这种情况在一些大的区域曾长期存在过，结果使进步受到阻碍。就总体而言，商业活动不应该是固定不变的，它将各具不同生活方式、不同技术、不同思想方式的形形色色的人们汇集在一起。倘无商业活动，水手的罗盘及其所涉及的复杂理论永不可能到达大西洋彼岸，印刷术也不可能从北京传至开罗。

中世纪及现代欧洲的商业扩张得力于三大条件：继承于罗马帝国的驿道提供了陆上交通便利；航海术的改进使得犬牙交错的海岸线能够为人所利用；天主教会及基督教伦理学说所提倡的团结精神。毋庸

讳言，商业扩张过程中间杂有海盗行径、封建领主间的战争以及时而发生的骚乱。然而商业活动毕竟使不同地区、不同种族、不同职业的各色人等会聚在一起，以平等说服为基础进行交易。即便是封建领主的城堡，其中的驻守者虽然常怀歹徒之心，但其目的也是用于防守而非用于攻击。封建主征募的士兵作短期服役，其主要作用也在于防卫。后来这一制度的优点虽然消失干净，但在起初之时，这种武装力量却类似现代的警察，或更像是现代的军队。当然它与两者都不同。关键在于，当时的封建城堡主要是一种保卫地方安全的实用设施。商业活动的好处还在于它与技术有紧密联系，因为商业活动必然带来新奇的经验，新奇的经验必然会启发人改进生产方法。除商业外，欧洲的技术也从另一源泉获得了养分。这一源泉便是：清晰思维、批判前提、思辨假设以及演绎推理的艺术。这一重要艺术至少在胚胎状态时为希腊人所发现，后为欧洲所继承。如同其他发明一样，这一重要方法常被人大大误用。然而它对人类智能的影响，只有火、铁、钢对于大马士革及西班牙古城托莱多刀剑的影响才能相比。至此，人类不仅在物质上武装起来了，而且在理智上也武装起来了。

P.85 于是好奇心大增，昔日所罗门的箴言、圣经的智慧书中所显示的智慧，此刻已显得陈腐，被欧几里得的几何原理、牛顿的物理学、工业的现代时期所取代。而近东最终作出的判断却是：“百川归海，普天之下无新物。”诚然，近东有过辉煌的成就，进行过许多形式的活动，但是，在那些梦想破灭因而转而提倡感官享乐的人们的唠叨乏味的批评之下，这一伟大文明终于衰落了。传说所罗门后宫养有妻妾三百，嫔妃七百；近东那些半神半人的统治者们刻意追求的理想便是这种事的变异。这真是对他们武力统治、崇尚权力的报应。变异可能向体面的方向发展，也可能向堕落的方向发展。可见基督教逃离近东是带着伤痕而去的。



本章对文明的盛衰起落作了粗略的扫描。从这一扫描中我们看到，对社会群体的命运起决定性作用的有四大因素。首先是这样一个无情的法则：倘无超验的精神目标，文明化生活或则会沉溺于声色犬马的享乐，或则会因循沿袭，逐渐地褪去热情。第二，人对衣、食、住的自然需求。这便是自然对人的铁的强制。要满足这些自然需求，人唯有提高理解力以调整自然与人的关系，以缓解严峻的自然法则对人类生存的限制。第三，人对人的强制性统治。这种统治有正反双重意义。其正面意义在于，它保障了社会福利所必需的协调行为。然而这种统治一旦超出这个范围，便会有致命的害处。进步的社会便是那些完全信奉第四种因素的社会。这第四种因素便是说服的方式。在人类的所有活动中，有三种活动促进了人类生活中的这第四种因素。一

P.86

是夫妻之爱及亲子之爱；二是导致人们乐于进行观念交流的求知欲；待大规模的社会出现后，便有了第三种活动，即商业活动。在这些特殊活动之外，出现了一种更广泛的同感。这种同感便是逐渐滋生的对那种力量的尊崇，由于该力量，自然便怀抱了理想目标，并造就了能有意区分这些理想目标的人。对这种力量的尊崇之情便是将人当做人来尊敬的基础。它因此保障了这个世界上的生命勇猛前行所需的那种思想及行动的自由。

## 第六章

### 预 察

#### 1

我所谓的历史预察完全不同于准确的科学推导。科学关心的是普遍原则。普遍原则固然适用，但脱离了一定的事实基础，它们便不能决定历史的进程。在同样的规律下可能会出现殊异分歧的历史进程。也许，如果我们对规律有足够的认识，我们便会懂得，历史从过去发展到将来的进程既是由过去所发生的具体事实决定的，也是由制约万物生长的科学规律决定的。不幸令人沮丧的是，我们有关科学规律的知识是有缺陷的，对今昔相关事实的了解也极度贫乏。所以，就凭我们掌握的这点科学，我们无法逆料在遥远的将来太阳将于何时再次与某一星球相撞；无法逆料地球上的生命将来是什么样子；无法逆料人类的将来；无法逆料一年后历史的发展、明日国内生活的大多数详情；甚至对我们人类能生存多久一事也茫然无知。

以上所列举的我们的无知同时也提醒我们，我们并非处于完全无知无识的状态。我们的无知主要表现为缺乏预察能力。我们缺乏预察能力其症结则在于：对于应用科学规律时所必须掌握的今昔相关事实我们缺乏认识。在有些领域，情况相对简单，比如说在天文学领域，有关事实及天文学规律便足以使人作出准确的预测。至于说到预察历史，其主要的困难则在于收集整理与我们欲做的预测相关的事实。对

于科学方法的讨论，千回百转最后要归结到科学实验。然而科学实验，不过是一种对事实进行烹调似的处理，以期用实例证明规律的方法而已。不幸的是，历史的事实，即便是个人历史的事实，又何其多也！它们纷纭繁复，实在难以驾驭。

所以很显然，仅对某些确定的方法做精微的描述，并不足以完全说明历史预察这一题目。历史预察有两方面的困难，科学则只有一个方面的困难。科学只探究规律，而预察还要额外相当重视未来将从其中显现的那些相关事实。总结规律与廓清事实，历史预察的这两大任务相互比较起来，后者为难。也许，建立系统的预察方法是根本不可能的，但人们可以将注意力集中于人类活动的一个领域，描述在该领域进行预测所需的智力，这是办得到的。无论就世界目前的状况或本书讨论的逻辑发展而言，商业关系似乎是最合适的领域。因此我们要选此领域来阐明各种观念如何使人类进行预测，如何使人类确定目标。

为了避免误解，我必须声明我并无如此的愚见，认为没有个人从商的经验仍可为具体的商业行为提供有用的建议。第一手经验是无物可以取代的。再则，此处所谓的“商业”是最广义的商业，它包括林林总总的活动。任何有用的理论，人若要立即将其应用于某些具体情况，首先就应对组成该社会（或一组国家）——其中某项特别的商业会繁荣——的那些男男女女的相关反应做直接的认识。在本书的讨论中，对这类具体知识我决不敢强不知以为知。

另外，还有个普遍智力水平的问题。在当今世界的条件下，普遍智力会促成商业社会的普遍成功。这种普遍类型的智力当然是很复杂的，但我们此处讨论的仅仅是其中的一个公认的成分，即预测。我们还将讨论发展和成功应用这一能力的种种条件。 P.89

有人生而头脑特殊，具有某种惊人技巧。我们或可见具有特殊计算能力的儿童，能于一刹那间做复杂的心算；有的人具有特异的预测

功能；更有甚者，有的人虽然当前的观察范围狭窄，却在判断事物方面表现出特别敏锐的能力。但尽管如此，银行家却宁可让他的职员学习算术，训练有素的地质学家也比扶乩占卜之徒更受欢迎。银行职员及地质学家的预测能力既是训练而成，那么同样的道理，必然有普遍的训练条件可用来培养更广泛的预测力。

将人严格分类，使之分属于具有某种技巧的一类及没有某种技巧的一类，这是十分错误的。这种泾渭分明的分类至为愚蠢。大多数人生而具有某种禀赋。不过这种禀赋若不逢时机而得到诱发，则只有默然潜藏。如果某人并无这种禀赋，则任何方法也无济于事。我们姑且承认人具有这种禀赋，以便讨论训练它的方法。预测有赖于理解。在实际生活中，它是一种习惯。但是预测的习惯是由理解的习惯诱发而出。在很大程度上，理解能力可通过有意的努力获得，也可传授。可见，训练预测力必须以理解为媒介。预察其实是洞察的产物。

## 2

需要理解的普遍题目便是人类社会内部的整个运动，包括它的种种技术以及作为技术基础的生物学、物理学规律，包括以基本心理学原理为基础的人类的种种社会行为。事实上，这一普遍的题目是最广义的社会学，包括它的种种辅助科学。理解所涉及的既然是如此广泛的一个范围，当然就不是个人的能力所能及的。但是这个范围内的每一部分都不是完全与商业中的预测无关的。如此全面的理解，是一桩多方合作的事业。一个商业社会若主要使用这种全面理解的方法助其进行预测，它便可长期维持它的成功。

如果我们一开始便对比一下理解与常规的不同，我们将会更好地

P.90 懂得不同个人的理解。正是这些形形色色的个人理解，构成了理想商

业社会中全面理解这一普遍方法。

常规在每一种社会制度中都是最受崇拜的，是商业中的第七重天，是每一个工厂成功的不可缺少的因素，是每一位政治家的理想。社会这台机器应该像时钟那样运转：犯罪者必遭逮捕，逮捕之后必继之以审讯，审讯后必量罪，量罪后必判刑，最终则要改造犯人，使之重新做人。或者可再以制造汽车为例，来同样说明常规。制造汽车始于开矿、掘煤，终于汽车制成出厂，然后公司总裁签署文件分配红利，与矿山公司再度签订合同。在这一常规活动中，无论是卑微的矿工，或是煊赫的总裁，他们所受的训练无不仅仅局限于自己的专业。矿工或总裁的每一桩行动，借用当代生理学术语来说，都是出自条件反射。若常规完善，则只需循章办事，无须理解。即使偶有创见，也仅止于处理寻常事故，诸如矿井漫水、久旱不雨、时疫流行等等。每一种制度诚然都是创见的产物，但一旦完善的常规建立起来了，创见便退场了，维持制度的是协调一致的各种条件反射。此刻，人人只需接受专业训练，无论是总裁或是矿工，都无须理解整个制度。这样一来便不会有预察了，然而在维护常规上，则会有完满的成功。

社会生活建立在常规的基础上，认识到这一点便是智慧的开始。社会若不充满常规，文明便会消失。社会学本是敏锐理智的产物，可惜很多社会学学说都无视这一基本社会学真理，因而未能立足。社会需要稳定，预察要以稳定为前提，而稳定则是常规的产物。但常规往往有局限，正是为了认清这些局限并采取相应行动，才需要进行预察。

完满的理解与完满的常规是两大极端，它们从未在人类社会中出现过。但两者相较，常规比理解更为重要。这儿所谓的常规，指的是受到偶尔闪现的巧慧修正的常规。至于说到那种能驾驭行为的完满理解，实属一种缥缈的理想，与实际生活格格不入；而受常规支配的社会却触目皆是，数不胜数。昆虫的复杂的社会组织似乎是常规的十足

P.91

典型。这样的社会组织实现的是长远的、复杂的目的：它们之中划分有明晰的等级，从管哺育的到做苦工的，从做苦工的到工作的，从工作的到打仗的，从打仗的到守门的，从守门的到王后。这样的社会组织关心的种种需要是很遥远的，如果以它们个体成员相对短暂的一生作为度量的单位来比较，情况尤其是如此。

说到生存的能力，这些昆虫社会真是惊人地成功。它们似乎已有上万年的历史，也许是上百万年的历史。如果有人认为营造一个复杂的社会组织借助了人类的高级智力，那就大错而特错了。这种错误的一个特殊例子便是这样的一个流行看法：任何一种社会常规，只要它的目的是我们分析不清楚的，便是愚蠢的。我们可以观察到，昆虫从事复杂的常规活动，但对于这些常规活动的目的，它们却不可能是理解的。而这些常规活动，无论对于它们个体的生存或整个物种的生存，都是至关重要的。

然而所有的这些昆虫社会都有一个共同的特点，那就是：它们并不进步。正是这一特点使得它们和人类社会迥然不同。人类社会要进步的这一重要事实，无论是由坏变好或是由好变坏，当我们进入现代后，在西方文明中变得越来重要了。甚至在我的这生中，这一变化的速度都加快了。也许，在将来的时代，人类社会会陷入静止不动的状态，但那一定是遥遥无期的事，遥远得我们根本犯不着去考虑。

### 3

如果我们考察历史，我们会发现，社会习俗中发生的种种重大变化，它们之间的间隔时间在近代明显缩短了。最初，这样的变化是要依赖物理原因的缓慢发展的。比如，像造山运动这样渐进的物理造形变化，这样的变化大约需要一百万年。又如气候的渐变，这大约需要五千年。

某一地区人口逐渐繁多，乃至后来人们涌入了新的领土：考虑到前科学时代极高的死亡率，这样的变化大约需要五百年。至于说到一些偶然的新技术的发明，诸如雕琢燧石、火的发明、动物的驯化、冶炼术的发明：在前科学时代，这些变化所需的平均时间至少大约是五百年。如果我们将公元 100 年，即罗马帝国鼎盛时期，美索不达米亚以西诸文明的技术与该地公元 1400 年（即中世纪结束时期）的技术比较一下，我们会发现，该地的技术实际上并无进步可言。冶金术上有些收获，钟表也造得更精确了，火药发明了，但其影响却在后世；航海术有了些进步，其影响也在后世。如果将公元 1400 年与公元 1700 年作一比较，我们便会发现巨大的进步。火药、印刷术、航海术以及商业技术都产生了影响。但是，即使如此，18 世纪的生活与古罗马辉煌时代的生活却相当地类似，以致人们在拉丁文学中都能生动地感受到二者间惊人的相似之处。1780—1830 这五十年间，大量的发明蜂拥而进入实用。蒸汽能和机械的时代诞生了。但是从 1830 年到 1890 年整整两代人期间，那些制约着社会结构和商业实践的技术原理却无甚变化。

经过以上这一番考查，我们可得出一个重要结论：我们的社会学理论、政治哲学、商业实践的准则，我们的政治经济学，以及教育学说，都原封不动地继承了从公元前 5 世纪柏拉图时代起直到上个世纪末的前贤的传统以及以往的实践。这整个传统都被以下这一有害的假设歪曲了：每一代人实际上都将在那些制约他们父辈的条件下生活，他们也将把这些条件承传下去，用同样的力量去铸造他们后辈的生活。我们正首次进入人类历史的这样一个时期，在这个时期，这个假设是行不通的。

P.93

诚然，以往也曾发生过巨大的灾变，诸如瘟疫、水灾、蛮族入侵等。但是如果避开了那些灾变，就会有稳定的、众所周知的、文明生活的条件。这个假设微妙地渗透在政治经济学的前提里，致使它将注意力局限于人类本性的一种简化形式上。我们关于可靠商人的基本看

法便是：这种商人掌握了技术，而且他的目光决不越过合同规定的范围。我们的政治哲学、教育理论都染上了这一看法的色彩，过分强调以往的经验。那种重复的音调支配着以往人们的智慧，而且仍然以种种形式存在着。甚至在那些地方，人们承认它在现代的应用是明显荒谬的，它也仍然存在着。关键在于，在以往，重大变化发生的间隔时间远远长于个人的生命，因此人类便习惯于让自身去适应固定的条件。

但在今天，这种间隔时间大大短于个人的生命，因此我们应训练个人，让他做好准备去面对新颖的条件。然而我们又不能为未知的事物做准备，正是在这一点上，我们便又回复到我们目前的话题：预察。我们需要对目前的种种情况做如此的理解，这种理解有助于我们多少掌握要对即刻的将来产生一定影响的那种新颖事物。与此同时，我们又不能忽视这一学说：在一个并未处于崩溃状态的社会里，常规起着支配作用。因此，对于目前常规的种种根据（它们表现在人性中，也表现为成功地满足了目的），必须理解；同时也必须将刚在社会上产生作用的种种新颖事物与旧日的常规做一番权衡比较，这样才能预察在即刻的将来所要修正的和坚持的。

#### 4

现在该来阐述一下业已提出的那些主张了。且看一下我们的主要结论：我们关于社会学的、政治哲学的、指导大型商业实践的、政治经济学的诸种传统学说，都受到这样一个不明言的假设的歪曲和败坏——社会制度是固定不变的。有了这个假设，人们可以相对安全地以人性的一种简化形式为基础来进行推理。因为在人们熟知的条件下发挥作用的、为人所熟知的刺激，产生为人所熟知的反应。因此做这样的假设是安全的：人性，就目前的目的而言，依据它对主要刺激的

P.94



一些主要反应来描述便足够了。举例来说，我们都仍然记得我们的老朋友：经济人。

经济人的好处在于，我们确切地知道他所追求的是什么。无论他的需要是什么，他是知道的，他的邻居也知道。他的需要便是那些在一个明确界定的社会制度中生长出来的需要。他的父辈、祖辈曾有过同样的需要，而且以同样的方式满足过这些需要。所以，一旦出现短缺，每个人——包括经济人自身——都知道短缺的是什么，而且知道以何种方式去满足消费者。事实上消费者也知道他要消费什么。这便是需求。生产者懂得如何去生产人们所需的物品，这便是供应。那些最先把货物送到手，而且其货物的价格又最便宜的人，便赚钱了；其余的生产者则被挤垮。这便是健康正常的竞争。这是极其简单的；经恰当的详述，也显然是符合事实的。只要有稳定、屡试不爽的条件，它也准确地表达了主要的真理。但是，当我们考虑到一个正以重大的方式变化着的社会制度时，这个被简化了的关于人类关系的概念便需要作重大的修订。

在过去的三十或五十年间，政治经济的整个趋势完全不同于这些人为的简化提法，这当然也是常识。人们仔细研究了各种人口对那些与现代商业相关的刺激所做的各种实际反应后，像“经济人”、“供求关系”、“竞争”这类分明的概念便开始淡化，不如以前分明了。这正好阐明了我们的主要论题。从亚当·斯密起旧时的政治经济统治了大约一百年，因为它所假定的主要理论是符合当时以及数个世纪前人们的生活情况的。这些情况当时便已在开始消失。但是在当时，这样的观点仍然是占统治地位的真理：在商业关系中，人受支配于他们对十分熟悉的刺激所做出的习惯性反应。

在当代，生活所提供的新颖的成分太突出了，我们在考虑种种问题时不能置它于不顾。为了要决定我们对每十年便出现的诸种新颖成

分应做的反应，决定这种反应的特点和力量，便需要对人性中形形色色的东西做更深入的认识。如果可能深入地认识它们，就可能进行我们目前正在讨论的那种预察。

在城市发展的历史中，我们可以看到关于社会行为习惯以及随之而来的商业关系、财产的变动不居的价值的又一个例子。自有文明以来直至今日，被我们称为城市的那些人类聚居之地，一直紧随着文明的生长而生长。其之所以如此，是有许多明显的理由的，诸如用城市的高墙保卫聚集起来的财富；有利于聚集生产所需的材料；有利于聚集劳力，后来则是聚集热能；为种种商业关系提供相与交往的方便之地；有利于聚集审美的以及文化的种种机会以供人享乐；有利于集中政府和其他领导机构，比如行政的、司法的，以及军事的。

然而城市也有城市的不利之处。迄今为止，没有哪个文明是自立的。每个文明都要经历产生、发展、衰落的过程。我们随处都可找到证据来证明，这一不祥的事实是由于拥挤的城市生活中内在的生物缺陷。于是慢慢地，开始时是朦胧地，出现了一种相反的趋势。更好的道路和更好的车辆首先诱使富有阶级住在城郊。急需保护的那种需求消失了。这一趋势现正急剧向下扩展。然而一整套新的情况却开始露头了。从 18 世纪起到 19 世纪直至当代，这一新的趋势使得人们把家置于近郊，而将生产活动、商业往来、政府以及寻欢作乐的活动集中到城市的中心。除了照顾孩子以及仅仅是为了休息的时间，人们活跃的生活全是在城市里度过的。在某种方式上，这些活动集中的程度更甚于以往。家被推出了城市，人们宁可忍受往返的不便。但是，如果我们考察一下上一代技术发展的趋势，我们便会发现，这些活动集中于城市理由大部分正在消失。更有甚者，选择建立城市地点的理由也在发生改变。

P.96 目前机械能可以传送数百英里之遥，人们可以通过电话即刻相互联系，飞机可将大组织的首脑们送往各地，电影院可在每个村庄放映，戏剧、

音乐、演讲、布道均可广播。因此，与文明一道生长的城市，几乎其生长的每一条理由都已受到极度的弱化。

那么城市的将来，三百年以后，一百年以后，甚至三十年以后的城市，该会是什么呢？我不知道。但我冒昧地做个猜测：那些在今天的预察中有幸操胜算的人将会发财，而那些预察犯错的人则会破产。

我所说的第二点，即选择建城地点的理由也遭弱化，可用我的祖国英国最近发生的变化来予以说明。18、19世纪新工业时代造成的第一个影响便是，它使得人口集中在煤田周围。于是英格兰北部边沿的中部地区，形成了一个巨大的城市，它的各个不同的地区把它称为各种不同的名字。但是新奇的情况是：人口和各种制造业迁移到了英格兰南部，靠近那些朝向地中海、南大西洋以及巴拿马运河的港口。它们是最好的港口，航运最为方便，周围的陆地也不拥挤。目前，电力的输送是英国政府急需解决的主要问题之一。

新技术对城市地址的影响，对城市转型的影响，是所有的社会学理论，包括预察商业关系的理论必须考虑的一个基本问题。我们不必夸张这些特殊例子的重要性。它们只是从整个局势中选出的两个例子，而从这整个局势中我们可以分解出具有同样意义的无数例子。我的意思并非如此荒唐，要让所有的工业家都去考虑城市的将来。我们讨论的这一问题也许与他们中大多数人将来的活动都毫不相干。同时，我也不知道他们应该学习多少政治经济学。

然而我们面临的是即将发生的一种流动的、变化不居的形势。死板的公式、单凭经验的常规，以及等级森严的教条都会招致毁灭。将来的商业必然会由那样一类人来掌握，他们稍不同于以往世纪的那类人。旧的类型业已在发生变化，如果指的是领导者的话，则已经变化了。目前大学里的商学院关心的是，造就新形势所需的新精神，以便输送这类新型人才到全国各地去。

P.97

我愿简单勾勒将来的商业精神以结束本章。首先，最基本的是应有一种遵守常规、监督常规、构建常规以及理解常规（既理解其内在结构又理解其外在目的）的能力。这种能力是一切实践效率的基础。但是，要获得所需的预察力，还需要某种东西。这种额外的才能，只能被描述为在哲理上理解纷纭万状的人类社会的复杂流变的那种能力。举例来说，习惯于留心人们对生活的种种要求、种种严肃的目的、种种琐屑的消遣娱乐。这种本能地关怀社会各潮流的相关特色的习惯是极其重要的。举例来说，各类社会行为的存活期实质上会影响政策的制订。一种流行的宗教兴趣，以及它所引起的种种行为方式，大约会盛行一百年，而一种时兴的衣服则只能存活三个月到三年的时间。农业的种种方法变化缓慢，但科学领域似乎即将在生物学方面有重大发现，因此对于农业变化缓慢的假设必须警惕地加以审视。这个关于社会行为存活期的例子是可以推而广之的。种种社会变化的量的方面对于商业关系来说是相当重要的。因此，把对社会变化质方面的观察转移到对其量方面的观察，这一习惯将是未来商业精神的一大特色。

我已尽力地表明，现代商业精神需要许多纪律的因素，既是科学方面的，也是社会学方面的。但是，重要的事实仍然是：对于相关知识的细节我们仍然不能预察。所以，单单只为了成功，暂且不提什么生活的内在质量，就需要一种非专门化的能力，以便善于从个别事物中推导出普遍的原则，且能在纷纭万状的具体情况中看到对普遍原则的演绎。这种深思的能力本质上是一种哲理的习惯，它是以普遍原则的立场来审视社会。这种做普遍思考的习惯，面临新奇而不惊惧，最

但是光有成功的动机是不够的，那会造成一个自毁其繁荣之源的短视的世界。使得世界不安的周期性的贸易萧条警告我们，商业关系遭到了短视动机这一疾病的严重感染。中世纪那些让人过路留下买路钱的大王并未造成当时欧洲的繁荣，虽然他们中的一些人倒是显荣地寿终正寝。他们的例子对我们的文明是一种警示。另外，我们切不要陷入将商业世界与社会其余部分分开来孤立思考的谬误。商业世界不过是我们所研究的社会这一题材的一个主要部分。社会的行为主要受制于商业精神。伟大的社会就是这样一个社会，其中经商的人们十分看重他们的职能。低级的思想便意味着低级的行为。一时间暴得大利之后，低级的行为便会导致生活标准的下降。社会的普遍伟大，既是量上的也是质上的伟大，乃是确保其稳定繁荣、生气勃勃、保持良好信誉的首要条件。那位为我们所有的精粹思想奠定了基础的希腊哲学家，曾以这样的见解结束他那最精彩的对话：只有哲学家做了国王，理想的国家才会到来。今天，在这个民主时代，国王便是从事各种活动的普通市民。只有当教育普及了哲学观，才会有成功的民主社会。

哲学并非是一堆高尚的想法。太多的那样的想法弊多而利少。哲学既是普遍的又是具体的，对于直接的直觉既是批判的又是欣赏的。它绝不是——或者说至少不应该是——怒气冲冲的教授们之间的激烈争论。它研究的是各种可能性以及它们与实际物的相互关系。在哲学里，事实、理论、各种选择以及理想要一起被研究权衡。它的天赋便是洞察力与预察力，以及一种对生活价值的辨识力。简言之，便是对激励一切文明化努力的那种价值的辨识。仅靠一时的原始自发的思想，人类可在低级的生活阶段繁荣起来。但是，当文明达到顶点，如果在

整个社会中没有一种协调生活的哲学，便会出现堕落、厌烦和懈怠。

P.99 每一个时代都自有它的特点，这一特点取决于该时代的人对他们遭遇的重大事件做如何的反应。这种反应是由他们的基本信仰所决定的——他们的希望、恐惧以及他们判断事物价值的标准。一旦遇上机会，他们便会崭露头角，或则创新该时代的戏剧，或则完善该时代的美术，或则利用该时代的冒险活动，借此在精神和物质上掌握构成该时代的纵横交错的关系。另一方面，他们也可能面临各种烦恼一筹莫展而崩溃。他们将如何行动，这部分地取决于他们的勇气，部分地取决于他们的智力水平。而哲学的任务便是要阐明那些基本的信仰，那些信仰最终要决定人们关心的重点，而这重点正是时代特点的根本。

人类现在正处于转换其世界观的那些少见的心境之一。单纯的传统强制已失去了力量。我们——哲学家、研究人员以及从事实际工作的人——的任务便是重新创造以及重新设计一种对这个世界的看法，其中包括那些充满了无畏理性的、没有它们社会便会陷入混乱的、令人敬畏的以及必须遵守的东西。对世界的这种看法便是被柏拉图看做是德行的那种知识。那些时代，在它们的发展范围内广泛流传着这种看法的那些时代，便是人类难以忘怀的时代。

我们的讨论不知不觉地广义化了，它已越出了商业关系这一题旨，而涉及一种适度具体的哲学，在指导人类目的的过程中所起的作用。

至此，我们结束了对那样一组观念的思考，在人类相互交往的行为规范的文明化过程中，它们做出了最直接的贡献。行为规范的改进，依靠的是相互尊重、同情以及普遍的善意等感情的缓慢生长。所有的这些感情只需最少量的理智便可以生存。它们的基础是情感的，人类通过顺应自然的、不动脑筋的活动便获得了这些情感。

但是精神一旦进入相互协调的活动中，它便对人类的选择、强调、分析造成了巨大的影响。我们研究了观念是如何来自活动，又如何反过来影响产生它们的活动的。观念始于对习俗的解释，而终于新方法、新制度的建立。在以上各章中，我们看到了它们从一种作用转换到另一种作用的种种例子。





## 第二部分

### 宇宙论的观念



## 第七章

P.103

### 自然规律

#### 1

本书的前一部分，讨论了柏拉图及基督教有关人的灵魂的学说对欧洲各种族社会行为发展的影响。在本书的第二部分，我将讨论科学观念对欧洲文化的影响，以及欧洲文化中因此而产生并被预设为前提的那些更普遍的宇宙论观念。

企图在本书的篇幅内写一部科学史是不行的。因此，我将把讨论的题目限制在作为科学整个发展的基础的那些最普遍的观念上。我指的是关于思辨和学术的概念，以及关于自然规律、自然本身的各种观念。简言之，我的题目便是“古今宇宙论”，同时也研究产生它们时所采用的种种方法，思辨的及学术的。学术的特殊发展将只作为例子，用以说明在欧洲文化的变化时代普遍观念如何被特殊化。

现代欧美文明来源于地中海东海岸诸族。此前的各章提出，希腊和巴勒斯坦是首先对那些关于人性实质的诸观念进行系统总结的地区。当我们考查科学史时，我们还须在这两者之外加上埃及。这三个国家便是我们现代文明的直接祖先。

当然，在它们三者后面还有一段很长的文明史。美索不达米亚、克里特、腓尼基以及印度、中国也曾做过贡献。但是，任何有宗教或科学价值的东西传入现代生活，无不是以这三个国家为媒介传给我们

P.104

的：埃及、希腊、巴勒斯坦。这三者中，埃及提供了成熟的技术，这来自三千年稳定的文明；巴勒斯坦提供了最终的宗教宇宙论；希腊则提供了通向哲学和科学的明晰的归纳方法。在残存的希腊遗产中，即在它的美术和虚构文学作品中，那种逻辑上的明晰风格仍然依稀可辨。每一尊希腊雕塑都表现了几何形式的规则性和美的结合；每一出希腊戏剧都探究了出自自然秩序的物质情况，与在道德规律的驱策下的精神状态两者之间纵横交错的关系。

“凭探查你就能测透神吗？”<sup>①</sup>这是好的希伯来说法，却是坏的希腊说法。试图弄清到底是谁执掌了宇宙间的规律，这一欲望驱动着希腊的思想家们。直至柏拉图和亚里士多德解释了那一整套后来构成西方思想不朽本源的普遍观念，这一努力方才达到顶峰。该工作完成得正是时候。就在亚里士多德生前，政治和文化的屏障便已消除，接下来在亚历山大和其他地方的希腊化运动的深入发展，就是希腊人、埃及人、闪米特人，以及叙利亚和小亚细亚的混合种族等等人的共同事业了。相信事物的深奥处是明晰的，轻松地思索一下便可弄清，这种心安理得的信念从此永远地失去了。头脑较迟钝的人们满足于有限的准确性，建立了种种特别的科学：愚钝的智力往往以这样的看法而自慰——世界的基础处于不可穿透的迷雾之中。他们以他们自己的形象来构想上帝，描述上帝时他们明显地表现出对那种不按规定方法追求理解的努力的不满。撒旦具有独特的智力但却失败了，因为他企图以不正当的方式去理解他的造物主。这正是希腊衰落的原因。

## 2

人类的进步是蜿蜒曲折的。从光辉的希腊时代（它的最后时期是

---

<sup>①</sup> 见《圣经·约伯记》11:7。——译注

以雅典为中心的)到希腊化时代(它是以亚历山大为其精神首府的),这一转化过程是与建设性精神的新方向一致的。于是种种特别的科学建立起来了。它们的原理得到阐释,它们的方法得到确定,人们得出了恰当的演绎法。学问得到了稳定,它被各种方法论装备起来,传给了现代型的大学教授。医学博士、数学家、天文学家、语法家、神学家等人在六百多年里统治了亚历山大的学校,发行了种种教科书、论文、论战集以及武断的解说。语法取代了文学,学术的传统取代了思辨。 P.105

这些人使学术习俗化了,但是他们保护了学术。他们的成果历经两次大的宗教革命而存活下来了,一是基督教的勃兴,二是伊斯兰教的勃兴。它为这两者提供了哲理的神学理论,用异教的和传统的思想装备了它们。

在西罗马帝国,基督教教会以希腊化精神为武装,攫取了取胜的蛮族以及直至北冰洋的西欧的才智。伊斯兰教的征服者们沿地中海南岸将希腊化思想经非洲直传至西班牙。这种希腊化精神已带有阿拉伯人、犹太人以及波斯人的精神色彩。从西班牙开始,伊斯兰、犹太色彩的希腊化思想与具有基督教色彩的亚历山大文化发生了联系。这两者的融合在13世纪致使基督教经院哲学发展到光辉的顶点,在17世纪则产生了斯宾诺莎。

希腊文化的主调是快乐、沉思,以及叙述性文学;而希腊化亚历山大城的主调则是专心、透彻以及对与特殊题目相关的特殊规律的调查。当初亚历山大城里的那些伟大的人物或许是对的或许是错的:欧几里得或许将他的那本几何学教科书编得逻辑前后一贯,或许并没有;托勒密关于天体的学说或许是对的或许是错的;亚大纳西是直接反对阿里乌的;西里尔是直接反对聂斯脱利的。与亚历山大城神学争论最类似的,莫过于现代的数学物理学家关于原子的性质的争论了。他们争论的特殊题目稍有不同,但其方法以及争论者本身却是极其类似的。

如果要率直地问柏拉图是否对错，那是毫无意义的。同样地，如果要问当初那些亚历山大城里的学者是否对错，也是毫无意义的。倘若哪位杰出的学者硬派给柏拉图一套严密的体系，把他变成一位可敬的教授，我们很快就会发现，柏拉图在他那一系列的对话里写了太多的背离他自己学说的异见邪说。这好比是托勒密生出了阿利斯塔克的想法，亚大纳西说阿里乌渎神一样的荒诞不经。

我并非仅仅在暗示这一事实：人随着年龄的增长，或则随着知识的进步与老化而改变自己的观点。要点在于持有观点的方式，以及特殊陈述方式的分量。圣·奥古斯丁就改变过他的观点。他不仅对后世万代公布了皈依所引起的强烈的悲怆感情，同时也致力于准确地表达自己的新学说。皈依后的他仍然是个柏拉图主义者，他对神恩学说的兴趣仍然是柏拉图式的，关心的是确切地表达人的有限生命如何能融入尽善尽美的神性之中。就在蛮族入侵之前，他在重大题目上为西欧提供了准确的定义，从而为文明作出了重大贡献。他确保了西方基督教作为一种文明化的影响而坚持下去，而不是堕落为一种阿比西尼亚类型的遗传的迷信。但是他对于自己学说的态度却很不同于柏拉图对他自己学说的态度。请看一下柏拉图对自己观念所说的一些话吧：“苏格拉底，如果我们发现，我们自己在很多地方都不能使我们关于神和宇宙是如何产生的学说始终一致而准确的话，你切不要吃惊。相反，如果我们能提出比别人更接近正确的解释，我们就应该很满意了。我们必须记住，我这个说话的人，你这个听我说话的人，不过都是人罢了，求得近似的解释就该满意了。”<sup>①</sup>

还有——“也许，他们有困难。如果情况是那样的话，他们既提不出自己的看法，便可能接受我们关于本质的性质的意见。”<sup>②</sup>

① 《蒂迈欧篇》，据泰勒（Taylor）译文。

② 《智者篇》，据乔伊特（Jowett）译文。

我们能想象奥古斯丁温文尔雅地带着“一个有关神恩性质的建议”去见贝拉基吗？确实，我们可以从柏拉图的著作里，尤其是从《法律篇》里，摘录一些段落下来，以证明所有那些使欧洲蒙羞的对无神论者的迫害是正确的。但是，从以上摘录的段落中我们可以看出，柏拉图的诸对话集，当其处理如何精确表达思辨概念这一问题时，它们的基调是什么。

### 3

P. 107

亚里士多德和伊壁鸠鲁以多种方式预示了从希腊时期的思辨向亚历山大时期的严密学术的过渡。在他们两人身上我们都能发现那种建立体系的努力，即那种陈述清晰、术语准确的体系。当然，卢克莱修才是我们所认定的伊壁鸠鲁学说的权威。

如果我们仅仅知道，进行确切科学考察的诸多重要学派出现于随后的那一代人，那么毫无疑问，现代的批判学术便会将自身的起源归功于亚里士多德的影响了。我们可以想象由此而得出的对照：一边是纯粹思辨的荒芜贫瘠，一边则是亚里士多德细致入微的观察所取得的累累硕果。

不幸的是，无情的事实却指向了全然相反的方向。首先，亚里士多德是从柏拉图的理论活动中获得了自己思想的源泉。他是用他脑中的柏拉图思想来解剖鱼的。他把柏拉图的那一大堆看法系统化了，在这个过程中他对其进行修正，改进，同时也将其歪曲糟蹋。但是，他确实也将当时急需的、超越理论以对事物的细节进行直接观察的系统实践引入了除天文学以外的其他科学。不幸的是，这只是他生活的一个方面，它对于随后的任何时代都没有任何直接的影响。

再者，事实上亚历山大文化是直接来自柏拉图的。它在科学和神

学方面的思想是彻头彻尾柏拉图式的。但是，亚历山大城位于一片技术古老而安全的土地上，这却并非是没有原因的。当地有各种手工艺行业以及要求学问的职业，它们自己的那一套传统的做法，其历史有数千年之久。亚历山大城里的学校充满了牧师、冶金学家、制造农具及灌溉用具的工人、土地测量员诸等人的子女。难怪现代大学里研究的现代学问首次出现之时，正是柏拉图式的思辨被转移到一块充满古老职业活动的土地上之时。

希腊精神与中世纪烦琐学问之间的鸿沟，无疑是千年累积起来的多种影响造成的。但是，过渡时期中的最大鸿沟便是第一个鸿沟，当时地中海学术首府由雅典转移到了亚历山大城。西方文明的文化发展的普遍类型就此便预先规定下来了，诸如：科学应该怎样发展，数学应该如何演进，宗教，无论是犹太教的、基督教的或是伊斯兰教的，应如何建构各自的神学。现代世界主要是亚历山大式的；只有大约一百年的短暂时期，大概就是从康斯坦茨会议到1527年罗马遭洗劫的这段时间，雅典精神才占了上风。也许，在奥古斯都时代的意大利，还要早一些。二者之间，即希腊精神与希腊化精神之间的区别，粗略地说来，在于前者重视思辨而后者重视学术。为了进步，二者都是必要的。但是事实上，在历史舞台上它们却易于成为敌对的双方。思辨持有可供选择的理论，表面上是怀疑的，它使得传统的偏见产生不安。但它的推动力来自一种深沉的基本信仰：事物的性质是能够最终被理性穿透的。而学术，则专注于人们普遍接受的方法，在信仰方面表现为保守。但是它的精神调子倾向于一种基本的否定。照学者看来，世界上合理的题目都被隔离在孤立的区域里，分为这个题材或那个题材。你那位十足的学者抱怨玄虚的思辨，说它往往把自己的那一块知识与邻居的那一块知识联结在一起。他发现他的基本概念被人阐释，歪曲，修正。他不再是自己城堡中的王了，原因是，那些令人不快的普遍化



思辨，打破了他思想里的那一整套基本规则。教皇阿德里安六世是个典型的学者，因为他说过，路德的神学著作里满是错误，甚至随便哪个初学者也能指出它们来。

新的思想方向来自为学术领域带来新材料的那些刹那间的直觉。这些刹那间的念头开始的时候不过是一些大胆出格的想法而已。它们走运的话可以被人很快接受，或者会引起学者间的争吵。在那样的争吵中，思辨的色彩已经消退。教皇利奥十世当初曾把路德的那些争论描述成僧人间的争吵，当时他曾明确说过雅典时代正在消失这样的话。

未经研究详细事实，以及研究严谨逻辑的学术规范过的纯思辨，总的说来，比未经思辨调剂的纯学术更无用。在进步学术中，这二者的适当平衡既取决于该时代的特点，又取决于具体个人的能力。另外还有一个奇怪的事实，是在希腊思想中也未曾见到的：尽管在相互对比的成分之间存在着黄金分割法，但是一定的超出（*excessiveness*）却似乎是一切重要事物中的一个必要成分。在某个方向，我们必须投身于纯理性分析所规定的范围之外。

P.109

观念的冒险史在某方面便是思辨和学术交互作用的历史，在进步的各种时期这二者之间的冲突一直存在着。这一历史揭示了成果累累的时期所取得的那种和谐的平衡，也表现了在所有的成就的顶峰所存在的那么一点点超出。它由此也解释了人类生活中的最高时刻何以如此悲剧性地短暂。

#### 4

规律的概念，即关于某种程度的规则性、持续性以及复现性的概念，是推动人类走向技术、方法、学术以及思辨的欲望中一个重要的成分。撇开了事物性质中的某种稳定的东西，便谈不上任何知识、任

何有用的方法以及任何理智的目的。缺少规律的成分，便只剩下一大堆乱七八糟的事实，根本就没有基础与另外同样乱七八糟的事实相比较，无论是过去的、将来的，抑或是当前的。但是要表达规律这一概念，既要有一定的准确性，又要适度考虑人的目的中事实上被预设为前提的那些东西，却是一件极端困难的事。与所有更普遍的观念的历史相类似的是，规律的概念已在每一类专门的名义下进入了每一时代的明确意识之中；这是由于它与流行的宇宙论中的其他构成成分的结合。

在所有的这些最普遍的观念中，困难在于：自觉的注意力并不自然地集中到任何在经验中是“当然”的事。注意力往往被钉在“消息”(news)上，而“消息”则带有任意性的味道。我们不必回复到那些无法直接证明的人类历史时期去寻求例证，人类学家就报道过这样一个几乎是全球流行的事实：部落的庆典与一年四季的更替有关，尤其与春天、收获季节以及仲冬有关。照我们现在看来，这些庆典无疑与农业有关。农业标志着人类迈向现代文明的关键性的第一步。它的出现标志着人类已进入思考事件发展过程的高级阶段。它要求对数月后自然的进程进行预测。类人猿当初肯定抓起石头砸过人或其他动物的头，他这样做时并未考虑几分钟后的自然进程。他可能注意到，作为致命的武器，一些石头比另一些更好，他甚至会将它们削凿一番，加以改进。他就这样在向文明靠拢。但是，只有当他——或者更可能的是她——将种子播入一块土地并等候收获，他才算是跨过了通向文明的那一重要的分界线。

P.110

当然，季节性的庆典在农业出现的很久以前便有了。不同的季节迫使所有的生物，包括植物和动物，采取不同的行为。季节的变化造成了习惯的变化，诸如冬眠和迁徙。这必然造成一定的方式来表达情绪上的不安。待到部落举行季节性庆典的习惯已有数不清的年代，人们才开始解释这些庆典；当我们来研究这些解释的时候，农业的重要

性方才显现出来。文明并不是以规定行为模式的社会契约开端的。它的最早的工作便是缓慢地提出各种观念来解释在人们的生活中业已盛行的行为模式及情感表现。毫无疑问，观念修正实践。但总的说来，实践却先于思想；思想主要关心的是对先在情况的证明和修正。

除农业实践而外，动物的习惯也要受到四季不断重复更替的影响，要受冷热、旱涝以及白昼黑夜等自然现象的影响。季节固定地循环重复，情感与庆典随之而变化；于是那些头脑不寻常的人心中便可能时而生出疑问。但这不足以激发起部落对这些现象进行解释的兴趣。当时肯定有许多事例引起了注意，因为事实上我们祖先中的一些部落确实迁徙了，采取了更好的生活方式。但我现在想弄清的是那么一条分界线，越过了它之后文明化的思想便奇异地加速发展了。在早期阶段，方便的计时单位是十万年，后来缩短为以一万年甚至五千年、一千年、一百年为单位。 P.111

也许，加速文明进步的是许多原因的共同作用，但是在这些原因中，农业的出现却应该因为其加速进步的巨大作用而给予很高的地位。它既使人注意到天气的无常变化是与部落利益相关的一个重要因素，又使人注意到神秘的种子萌芽以及植物的生长有赖于不同的季节阶段。它迫使部落从被动地默认理所当然的事情，转而对事物的具体细节产生主动的兴趣。它导致人们去研究预防措施，而发现是需要理解的。当然，正如我们都知道的，新奇的形势当时并未要求每一个部落都进步。再则，人类中的很多人在形成固定的习惯后也惯于停滞不前。但是当时人类生活已达到一个新阶段，在那个阶段，积极探索的人们，无论他们存在于何地，都已开始注意一些明显的问题。

我们的许多传说，它们怪诞、可怕而美丽；且以一种奇异的、特别的方式表明：在事物的神秘性中交织着规律性与无常性。这是一个益害交织的问题。有时规律是有益的而无常性则是有害的；有

时规律铁面无情且有害，而无常性却偏偏手下留情而有益。但是，从原始的传说到休谟的关于自然宗教的对话，中间且夹杂有约伯与他朋友的谈话，在这漫长过程中人们对此问题一直讨论不休。科学技术是以规律为基础的。人类的行为展示，风俗习惯受内心冲动的调节。那么，我们所谓的自然规律这一概念其确切的意义到底是什么呢？

## 5

目前，有四种最流行的关于自然规律的学说：规律内在学说；规律外来学说；把规律看成是人们观察到的一系列的秩序的学说，换言之，便是规律即描述的学说；最后便是传统的解释即规律的学说。让我们首先从今天的立场来讨论这四种不同的学说，这样会方便些，我们会更好地理解文明思想中规律这一概念曲折多变的历史。

P.112 规律内在学说的意思是：自然的秩序表现了实在事物的特性，这些实在事物共同构成了将被发现于自然中的诸存在物。一旦我们理解了这些实在物的本质，我们也就理解了它们相互之间的关系。于是，由于它们各种不同的特性中存在着共同的成分，因此在它们相互的关系里必然存在着相关的共同特性。换言之，自然物不同特性中的某种部分相同一的模式，导致了它们相互关系中某种部分同一的模式。它们相互关系中的这些模式的同一性便是规律。反之，规律可以解释构成自然的万千事物的特性中的共同性。显然，这一学说是否定“绝对存在”的，它的前提是：事物在本质上都是相互依存的。

根据这一学说可以有一些推断。首先，据此说，科学家所追求的便是解释，而不只是对他们观察的简单化描述。其次，不能指望自然与任何规律的精确一致。如果所有的有关事物都具有必不可少的共同特性，那么，表现这一特性的相互关联性，其模式便可被精确地阐述

出来。但是，总的说来，我们只能指望大部分的事物具有必不可少的共同特性，而少部分则不具有。在这种情况下，当规律未能阐述时，这些事物的相互关系便会表现出缺失。由于我们仅仅对诸多事例的混合结果感兴趣，于是规律便可被说成是具有统计学的特性。物理学家们现在便有这样的看法：19世纪发现的大多数物理定律都是统计学意义上的。

第三，既然自然的规律取决于构成自然的诸种事物各自的特性，那么随着这些事物的变化，规律也会跟着变化。这样，现代的关于物质世界进化的观点，就应该认为自然规律是与组成环境的事物同时进化的。所以，认为宇宙在进化，服从调节一切行为的、固定而永恒的规律，这样的宇宙观是应该打消的。第四，现在已有一个理由来解释我们何以应该对归纳法抱有一定的信任了。因为，如果我们假设一个环境，它主要是由其性质为我们所部分地了解的一类存在物构成，那么我们对主宰这个环境的自然规律便算是有了一定的认识。但是，脱离了这个前提，脱离了规律内在学说，我们便不能认识将来，只有承认全然的无知，而不能假装知道任何可能的东西。 P.113

第五，如果我们不能构建一种貌似有理的形而上学说，根据这一学说，自然中相关事物的特性是它们相互联系的结果，而它们的相互联系又是它们特性的结果，那么规律内在的学说便站不住脚。这牵涉到某种关于内在关系的学说。

最后，规律内在学说完全是一种理性主义的学说。它可以解释理解自然何以是可能的。

规律外来学说，采取的是另一种形而上学学说，该学说研究的是

作为构成自然基本成分的存在物相互间的外在关系。这些基本成分各自的特性都被看成是它们各自独有的属性。每一个这样的基本成分可以在完全与其他基本成分脱离联系的情况下为人所理解，基本的道理就是：它只需要自身便可存在。但事实上，每一个这样的存在物都被强制性地认为有必要进入与其他构成自然的基本成分的关系之中。那些强加的行为模式便是自然的规律。但是，你不能通过研究关联物之间关系的规律，来发现关联物的性质。反之，你也不能通过考察它们的性质来发现规律。

对于规律外来学说的解释既暗含了某种自然神论，反之，如果它持有自然神论的信仰，那么它又是该信仰的产物。举例来说，我们从牛顿自己所说的话中得知，自然神论的问题正是这样呈现在他面前的。他明确地说过，太阳系内天体相互运动的方式需要上帝来将它们所必须遵守的力学原则强加给它们。他肯定怀疑，甚至甚于怀疑，万有引力定律是否就是对上帝所强加的原理的最终表述方式。但是他肯定认为，他在《原理》一书中提出的太阳系观是最根本的，足以表明，必须要有一个上帝来强加规律。牛顿在这样的程度上显然是正确的：如果没有关于某个超验的、强加规律给万物的上帝的相应学说，则关于规律外来的整个学说都是没有意义的。这也是一种笛卡儿学说。

P.114 规律外来的学说很自然地来自笛卡儿的关于“实体”的概念。甚至“只需要自身便可存在”这句话就是出自他的《哲学原理》一书。笛卡儿那一整套学说，即自然神论、实体唯物主义、规律外来，以及把物理关系简化为只具有时空特色的相互运动等等，构成了关于自然的简化观念。后来伽利略、笛卡儿以及牛顿等人正是用这一观念将现代科学推向胜利之路的。如果成功是对真理的保证，那么自人类开始进行思索工作以来，还没有其他的任何一种思想体系获得过这样成功的十分之一。在三百年间，它在人类的内心思想、技术、社会行为以

及抱负等诸方面转变了人类的生活。

根据自然神论——那只是笛卡儿整个学说的一部分——自然规律必须严格遵守。上帝说话肯定是算数的。他说要有光，便有了光，而不是摹拟物，也不是统计学意义上的近似物。所以统计学意义上的观念，尽管它也能解释我们混乱知觉中的一些事实，是不适用于终极的、外来的规律的。

但是甚至在笛卡儿之前，便存在着对规律外来学说的隐约的信仰，后来这种信仰变得明确了。正是这种信仰构成了科学研究的动力。何以当时受过教育的人们竟然相信存在着某种需要发现的东西呢？假设规律内在学说当初在欧洲和伊斯兰教的亚洲流行，为什么人们会假设存在着某种明确的规律，它是细致的观察也无法发现的，它潜藏在貌似混乱无常的有形琐屑事物中？世上有一些明显的始终一贯的事物：黑夜之后是白天，白天之后又回复到黑夜；高山屹立不变，生育持续不断。但是这些重要的规则都是交织在那些表面上无常的细节之中的。原始人也见到了这一切，但他们却只能战战兢兢地对邪恶的精灵顶礼膜拜。而懂得规律内在学说的文明人却做出了这样的结论：自然的构成成分所具有的共同特性，其主宰作用是很不完全的。没有理由可以解释为什么事情竟然是另外的样子。急于追求详细的解释是无用的，不会得出什么结果，因为它不是基于任何研究盖然性的方法。如果当初人们相信此话，今天就不会有科学了。而且即使在今天，我们对生理学所知又何其少也！另外，单个的电子也仍是稀奇古怪之物，其运动尚无法预测：我们所知的关于电子的信息主要是关于成百万的电子群的。如果我们要将对规律的掌握向微观的细节推进一步，我们有什么理由相信会成功呢？的确，物理学家们在他们最近的研究中已对事物表面的无常无序做了新奇的解释。但是，这些受到实证主义学说训练的人们同时也暗示，进一步追求“规律”是无用的。要不是研究精

P. 115

神活动的心理学仍然包含些微的规律外来的自然神论观念，就是今天的科学也要因为丧失希望而停止进步。当今哲学的很大一部分都采用微妙的论证来努力回避这一明白的无情结论。

最后，脱离了规律外来学说的某个观点，规律内在的学说便绝对不能提供任何理由来解释为什么宇宙不会逐渐地陷入无序的混沌之中。事实上，依照规律内在的学说来理解，宇宙应该自我表现为包容了某种稳定性的实际物 (actuality)，这种实际物与其余的事物相互包容，这就确保了宇宙不可避免地要向有序发展。正因为如此，就需要柏拉图的“说服”。

## 7

在前三种关于规律的理论中，还剩有关于规律的实证主义的学说。它认为，一种自然规律不过是人们在观察系列的自然事物时所观察到的一种持续模式，于是规律便不过是描述而已。这种学说倒是简明得令人产生兴趣。前两种学说引导我们去怀疑形而上学，诸如关于内在关系、关于上帝的存在及其性质的学说等。这第三种关于规律的学说却避开了所有的这些困难。

这种学说预先假设我们对一系列的事物是有直接了解的。这种了解可以分解成一系列被观察到的事物。但是，我们的直接了解不仅在于我们对那些处于接续状态的分明事物的分明观察，它同时也包括对诸接续观察的相对认识。因此，了解是累积而成的，是相对的。自然规律不是别的，它们不过是被人观察到的、持续存在于相对观察中的模式的诸同一性而已。所以，一条自然规律讲述的无他，不过是人们所观察到的事物的某种情况而已。

P.116 因此，科学的当务之急便是追求诸种简明的陈述，使之能够合力



表达与观察到的复现事物有关的每一重要事物。这便是科学的全部任务，舍此便没有其他的了。这便是伟大的实证主义学说，它在 19 世纪上半叶大大发展起来了，而且自那以后其影响逐渐扩大。它要我们执著于我们所观察的事物，并尽可能简单地描述它们。这便是我们所能认识的一切。规律就是对所观察到的事实的描述。这种学说可回溯到伊壁鸠鲁，它体现了他对普通人的恳请：远离形而上学和数学！被观察到的明晰经验的事实不是别的什么，只是可以理解的事实而已。而且所谓的“理解”，意思就是“简明的描述”。

这一实证主义的学说无疑地含有关于科学方法论的一个基本真理。举例来说，请考虑下一切科学概括中最伟大的概括吧。牛顿的万有引力定律：两物质粒子互相吸引，吸引力同两物质粒子的质量乘积成正比，而与它们之间距离的平方成反比。“引力”这个概念指的就是加在两粒子矢量加速度上的一个额外的成分。它也指粒子的质量这一概念。在陈述这一定律时质量的概念被明确地提到。因此在这一定律中，粒子的相互空间关系以及它们各自的质量是必不可少的。到此为止，这个定律表达的是有关粒子的推定性质。但是这个定律的形式，即质量的乘积以及距离平方的反比等，却纯粹依据的是对所观察到的事实的描述。牛顿《原理》的很大部分都是在进行数学考查，以证明他的描述已足以达到他的目的；该书为一个原理收集了许多具体实例。牛顿自己很坚持这一点。他不是在进行思辨，他不是在进行解释。不管你的宇宙论学说是什，行星的运动以及石头的下落，只要直接对它们进行测量，都是符合他的定律的。他在阐明一个公式，该公式表明了他所观察到的诸事实之间的相互关系。

毫无疑问，一切科学都是以这种程序为基础的。这是科学方法的第一规则——阐明所观察到的事实之间的被观察到的相互关系。这便是伟大的培根学说，即观察、观察、再观察，直至你发现了反复出现

P.117 的规律性。经院哲学家相信形而上的辩证法，那种方法给予了他们关于事物性质的可靠知识，包括物质世界的、精神世界的以及关于上帝存在的知识。他们由此推演各种规律，或则是内在的或则是外来的，它们支配着整个自然。

经院哲学与现代人的又一区别在于，对权威是持批判的态度或是持依赖的态度。但是这一区别一直被夸大了，以致引起了误解。经院哲学家事实上具有强烈的批判精神，只不过他们的批判精神表现在与现代人不同的思想领域。反之，现代科学家其实是依赖权威的，只不过他们依赖的权威与经院哲学家所依赖的不同而已。确实，后期的经院哲学家缺乏批判精神，依赖他们所认定的权威亚里士多德。他们尤其依赖他的物理学，这也是最不幸的。现代科学家则进一步发展了他们的批判精神。但是，经院哲学家和现代科学家同样都是亚历山大型的学者。他们都有同类的优点和同类的缺点。中世纪大学里的经院哲学博士，就等于现代大学里的科学教授。另外，经院哲学家之间观点其实也是很不相同的。早期的一群人甚至还不是亚里士多德的信徒，后期的经院哲学家也并非都是托马斯主义者。同样的，现代科学家在关于自然规律的普遍学说及细节方面，观点也是各不相同的。

在辩证辩论的领域，经院哲学家是最具批判精神的。他们信仰亚里士多德，因为他们从他那儿获得了一个条理清楚的思想体系。这是一种批判性的信仰。不幸的是他们并未意识到，亚里士多德的一些主要观念是以他对经验事实的直接了解为依据的。他们相信，他的逻辑分明的体系可以确保他基本观点的无限普适性。于是，每当亚里士多德将表面问题与最普遍的基本原则混淆不清的时候，他们也照样接受了他的看法。他们发展自然知识的方法就是无止无休的辩论，虽诉诸直接观察也不能终止。不幸的是，他们所用以辩论的工具，亚里士多德的逻辑，作为一桩武器，比他们想象的更单薄。因此，它并未解决

许多关于思想的更基本的问题，诸如人们用数学考查的量的诸种关系，以及一个体系内多重关系的种种复杂可能性等问题。对于所有的这些题目，以及其他一些，亚里士多德的逻辑学都是存而不论。

所幸的是，亚历山大学术时代的经院哲学时期统治欧洲长达几个世纪，对文明贡献了无价的思想财富。这是一个长足进步的时期，但却是一个在严格的限制中运行的学术时代。幸好希腊文化的复兴打破了中世纪希腊化的一统天下。柏拉图似乎从他的墓穴里走了出来。飘逸的思辨和直接的观察打破了故弄玄虚的体系。新的兴趣、新的神祇流行起来了。思想的新基础是对事实的报道，事实则是人们直接观察到的事实，直接从事的事实。当 15 世纪意大利的文艺复兴逐渐式微时，文化从雅典到亚历山大的转移很幸运地得到重演。欧洲逐渐地进入了一个新的学术时代。现代历史学家出现了，现代的批评文学出现了，从事科学的现代人出现了，现代技术出现了。古代埃及的冶金学家，闪米特的数学家，以及中世纪的经院哲学家总算得以雪耻。

但是，现代学术和现代科学也产生了与当初制约希腊化时代和经院哲学时代同样的局限。它们把思想和观察导入预定的范围内，这些范围都是教条地设想出来的不充足的形而上假设。现代的假设不同于以往的假设，但并非都比以往的假设好。它们把更多的存在的终极价值排斥在理性主义的思想以外。谨小慎微的职业化学术把它的研究题目转向一些琐屑的事物，诸如对纯感觉材料的研究，以及一些重复性研究等等，它以这种方式局限了理性。然后它又固执地将经验的剩余部分归于不能用理性来说明的动物信念，或宗教的神秘主义，以此卸掉自己批判的责任。世界又将沉入单调乏味而琐屑的理性思想中去，除非我们将一部分希腊文化所反射的阳光保留在天空上。



## 第八章

### 诸种宇宙论

#### 1

在上章末，我们讨论了对规律这一概念进行分析的四大相互冲突的思想学派：规律内在学说派；规律外来学说派；注意观察，即只是描述的实证主义学派；最后是传统解释的学派。我们发现，这些学派中的任何一个都可以提出坚实的理由来证实自己的学说。

没有什么别的东西比躁动不安的派别精神更能阻碍思想的进步了。温文尔雅的风度——柏拉图的这种风度，以及雅典社会中的这种风度（如果柏拉图《对话集》中所说不假）便是当时智识天才人物的一个组成部分。后来（几个世纪后）的神学家们相互持恶意的敌对态度，这一方面使他们未能去考虑他们本不该忘记去考虑的问题，另一方面也使我们无从了解他们对思想的种种贡献中所表现出的形而上学的天赋之才。

我们首先将粗略地回顾一下这些关于自然规律的学说，目的是要准确地测定它们之间的分歧点，以及它们能够调和的程度。在上章，我们引用了柏拉图为某条哲学看法所写的文雅的前言。这条哲学看法现在与我们当前讨论的有关——

“我的看法便是，任何具有某种影响他物的力（power）的东西，或者能被他物影响（甚至只一会儿）的东西，无论其原因是何等地微

不足道，其影响是何等地微细短暂，都具有真正的存在；而且我坚持认为，存在的定义就是力。”<sup>①</sup>

在后来进行的对话中，柏拉图表现了他作为形而上学家的高度天才。但是，为了让语言表达日常熟悉事物以外的任何东西，他仍苦苦地斗争着。研究观念史而不随时顾及新奇思想与愚钝语言之间的矛盾，那种方法会将人引入歧途。

另外，有趣的是我们注意到，照柏拉图的看法，哲学家与智者的明显区别在于，哲学家力图要调和各种相互冲突的学说，而每一种学说都有支持自身的坚实根据。在观念史上，关于思辨的学说至少与思辨的学说同样重要。

## 2

我们还是回到柏拉图的看法上来吧——“而且我坚持认为，存在的定义就是力。”

这一看法可以根据规律外来的学说来解释。即，每一存在物必须与作用于其他同样存在物的决定性因果作用相关，这是一种外来的强制性要求。但这种解释忽略了柏拉图确切的措辞。柏拉图说的是，存在的定义便是，它施力予他物，同时又受力于他物。这便意味着，存在的实质包容在作用于其他存在物的因果作用之中。这便是规律内在的学说。几个句子之后柏拉图继续说道：“……作为被人认识的存在，它要受到认识的作用，所以它是处于运动中的，因为处于静态之物不可能像我们断言的那样受到作用……我们能把存在想象成没有生命、没有灵魂、处于全然无意义状态的一种永恒固定物吗？”

请注意，在这一论辩中，不受作用的便是一个固定物。柏拉图否

<sup>①</sup> 《智者篇》，247。据乔伊特 (Jowett) 译文。

认存在可以被设想为“处于全然无意义状态的一种永恒固定物”。所以，存在是被作用的。这与他的基本定义是一致的，即“存在”是发挥作用的，同时也是接受作用的。在这些段落中，柏拉图就这样阐明了这样一个学说：“作用和反作用”就是存在的实质，虽然需要求助于“生命和灵魂”的调节来提供活动的媒介。这个关于媒介的观点，把存在的不朽性（*eternity of being*）与生成的流畅性（*fluency of becoming*）结合起来，它以多种形式出现在柏拉图的《对话》之中。很可能，不，几乎可以肯定地说，在他的《对话》中可以找到与这一学说不一致的篇章。眼下有趣的事实则是，在这一对话的这些章节中，我们发现了规律内在学说的清晰阐述。

P.121

闪米特一神教，犹太的和穆斯林的这种早期天真的倾向，是接近那种把规律看成是一神的法旨的观点的。后来的思想却摇摆于这两种极端之间，企图将二者调和起来。在这一点上，正如在大多数的其他事情上，西方思想史都表现为企图将本源主要是希腊精神的观念与本源主要是闪米特的观念融汇起来。现代学者，有一点思辨的味道，就是一个将他的智慧应用于他的希腊及闪族遗产的埃及人。

在这个例子中，关于规律的两种学说，或则会走向一神教学说的极端，认为本质上规律是超验的，只有偶尔才是内在的；或则会走向关于上帝的泛神论学说的极端，认为规律本质上是内在的，而绝不可能是超验的。

柏拉图在《蒂迈欧篇》中提供了一个例子，来说明在规律内在学说和外来学说之间的那种摇摆不定。首先，柏拉图的宇宙论包括一位至高的造物主，他是朦胧的，定义不清的，他把他的设计强加给宇宙。其次，内在成分的作用与反作用——照柏拉图看来——是自足的，足以解释世界的流变：“什么也不从它里面释放而出，什么也不进入它——除了它自身而外，什么也没有。”

至此，我们一直在考察现代时期出现之前统治着世界的（异教的、基督教的以及伊斯兰教的）原初的宇宙论的基本学说。这一学说后来受到亚里士多德、亚历山大文化时期诸学者以及经院哲学家的修正。但是，这种融合了外在学说及内在学说的观点，虽经这样那样的调整，却是盛行至 17 世纪初期的重要理论。

### 3

但希腊思想却提供了一种对立的宇宙论，其形式是原子论。它是由德谟克利特提出的，经伊壁鸠鲁系统化了，后来则由卢克莱修以史诗的形式做了解释。据卢克莱修的说法，世界就是由像雨一样的、无休止地四射的原子颗粒组成的，这些颗粒在空间流动，偏离，相互混合，脱离它们的轨道，又重新结合在一起。照这一学说看来，万物质量的种种差别不过是相互混合轨道的几何图形的统计学表现而已，是原子颗粒偏离后重新组成种种不同形式的结果而已。 P.122

柏拉图和卢克莱修都借助几何图形。柏拉图借助的是正方体，卢克莱修则借助轨道的形状，以及原子的任意形状。在这一点上，他们的基本看法得到了现代科学的证实。但是，对于伊壁鸠鲁来说，似乎有必要以牛顿在其《原理》一书中表现的那种形而上的天真来对待空间及运动。柏拉图在《蒂迈欧篇》中关于空间的学说，就具有一种高级的形而上的精微性；虽然柏拉图关于“接受器”的学说（他认为他所谓的“接受器”是没有固定几何形状的）与卢克莱修关于“虚空”的学说有些类似。如果卢克莱修有能力进一步解释伊壁鸠鲁，可能他会发现有必要赋予他的“虚空”那些几何形式，即柏拉图否认他凭空构想的“接受器”所具有的几何形式，亚里士多德否认他凭空构想的物质所具有的几何形式。

柏拉图的宇宙论倾向于把规律外来学说与规律内在学说融合起来；伊壁鸠鲁的原子论则最有助于把规律外来学说与规律即描述的学说融合起来。

这两种宇宙论之所以有这样的区别，其理由在于，对于柏拉图来说，行为便是相关事物的诸种特性的一种功能——它表现为内在灵魂的诸种智力活动，以及内在形体的诸种必然的几何形式。但是照伊壁鸠鲁看来，原子的轨道与它们的性质没有必然联系。众原子共享空间关系而且是运动着的，这是它们的性质所固有的。但是某一具体原子的具体轨道却似乎全然不是其性质所固有的事实。现代的原子的理论更多的是支持柏拉图，而不是德谟克利特；而牛顿的力学则是支持德谟克利特而反对柏拉图的。卢克莱修在他著作的有些地方偷偷地提出了规律内在的学说，他主要关心的是规律的支配作用，反对受迷信的蛊惑而相信鬼神的随意介入。

P.123 至于说到原子的轨道，可能有两种看法。一种理论认为它们是外加的，而这种外加理论便需要一个超验的上帝来充当施加者。这实际上是牛顿采用的宇宙论。牛顿所谓的力，不管最终表现为何种数学公式，都不过是上帝施予的外加条件而已。这种观点是 18 世纪流行的理论。上帝便这样在第一因的冷冰冰的名义下出现在宗教中，并在庄严的教堂里受到体面的顶礼膜拜。

另一种关于原子轨道的理论可为实证主义学派采用，他们把规律看成仅仅是描述。正因为如此，卢克莱修式的原子理论一直是这一思想学派最欢迎的第一宇宙论原理。粒子运动的轨道可归因于纯粹的偶然。它们的分布是随意的，每一轨道与其他任何轨道都完全没有联系，轨道的每一后续部分也不受早先部分的规定。

于是，如我们所知，世界对于我们混乱的知觉来说，便表现为纵横交错的轨道以及纯粹出自偶然的、交织在一起的事件。我们可以描



述所发生的事，但一切可能的知识都仅止于这种描述。

卢克莱修是摇摆于规律外来和原子运动的偶然性这两种观点之间的。且看例子：“我们也希望你理解这一点：当原子由于自身的重量在虚空中垂直下落时，在极不确定的时间和地点它们会稍稍偏离自己的轨道：你只能把这称之为倾角的变化。如果它们不习惯于偏离轨道，它们便会一直降落，像雨点一样穿过深邃的虚空，那么在那些原始基体（即原子）之间，便既不会有相撞也不会有相碰——这样自然便永远不会创造出任何东西来。”<sup>①</sup>

然而他严格地限制了他的偶然性的说法。<sup>②</sup>

“你恐怕会认为只有生物才受这些条件的限制。为了防止你有这种看法，我要说，这一规律是制约一切事物的。”

同时他也流露了对极端的实证主义的反对意见：囊括广袤星汉且跨越漫长时间的如此广泛的规则演变，不可能纯粹是偶然的产物。 P. 124

对于这种意见，有两种回答。首先，时间和空间的量是很大的。我们讨论的是从无限到无限的整个空间，从永恒到永恒的整个时间，以及无际无涯的整个存在，这一切都不能依据有限的数来理解。在任何具有有限原子量的有限的时空领域，任何预想的原子运动的轨道，无论它是简单或复杂，都同样是不可能的；无限的可能性不允许它那样。但是我们打交道的不是一个预想的概念，我们观察的是有限领域内实际存在的情况。情况肯定会是某个样子，而我们所观察到的实际上便是情况一直所是的那个样子。不存在任何预想的东西，所以不存在无限不可能性的问题。的确，我们脑际有预期浮动，但这些预期不过是

① 见《物性论》第二卷，216—224行。H. A. J. 门罗译，见于 G. Bell and Sons 出版公司出版的 Bohn 丛书。也可参见西理尔·贝利 (Cyril Bailey) 的译文《卢克莱修物性论》，牛津大学出版社，1929年版。

② 见《物性论》第二卷，718—719行。

对实际上发生过的事情的模糊记忆，其中夹杂着对以往事实进一步的详细分析。过去的事实既非可能也非不可能，它不过是实际上发生在我们观察范围内的东西而已。

第二种回答所采取的观点，同那种派生于规律内在学说的观点是同样的。它认为没有必要——的确一丁点理由也没有——夸大我们观察之下的这个时空领域的秩序。对于遥远领域和时代里的秩序的面貌，我们只有很泛泛的了解。那就是我们所知的一切。在当代，我们对此了解得更详细了，但是我们的观察是粗糙的、不准确的、零星的。同样，那就是我们所知的一切。我们不应该超出我们的直接认识一步，去推导、去预想。实证主义者没有依据来支持他去进行超出直接观察的思辨。

#### 4

实证主义的重要思想学派，其史诗般的作品是卢克莱修的那部诗，目前在科学领域占统治地位。它的目的是专注于事实，而抛弃一切思辨。不幸的是，在各种不同派别的意见中，它是最经不起事实考验的。它从未被实施过。它永不可能被实施，因为它不能提供一个依据，以便让人能怀抱着目的去预言将来。

P.125 但是，在让实证主义面对人类的实践之前，我们留意到原子论已披上了现代思想的新装，这是一件十分有趣的事。认识论出现了，它的作用是要批判一切自称认识的学说。今天，“我们怎样认识”这一问题要先于“我们认识什么”这一问题。

此处，原子论的学说又出现了。不过，宇宙论科学中的德谟克利特的原子论，被认识论科学中的休谟的原子论替代了。伊壁鸠鲁提出的学说认为，物质世界的基本成分是物质的原子，它们下雨般地弥漫于空间，彼此的轨道相互交错。休谟提出的学说则认为，人们在认识

活动中主观假设的基本成分，是感觉的诸种印象，它们像雨一样地弥漫于经验的河流，彼此结合起来构成记忆，能激发起情感、反省和期望。但是照休谟看来，每一个印象都是一个明显的存在物，由于莫名的原因而出现在灵魂中。伊壁鸠鲁赖以为基础的认识论与休谟的认识论是紧密关联的。

实证主义利用了休谟的原子论，并把休谟看成它的领袖。科学的任务被解释成只是系统地描述持续存在于、反复出现于经验之流的诸种同一模式。但是，既然休谟研究的是主观经验，他便能添加一个不接受伊壁鸠鲁更客观学说的推断结果。他添加的结论便是：我们期望我们所观察到的、在过去反复出现的事物也出现于将来。说到这点，我们不禁想起霍茨珀（Hotspur）的问题：“但是当你召唤它们时，它们真的会出现吗？”对于这个问题，休谟步了格伦道尔（Glendower）的后尘，未做回答。人们期待反复出现的事物的确又出现了，这是人们在过去观察到的一个事实。但是实证主义的科学只关心观察到的事实，是不会冒险去猜测将来的。如果观察到的事实便是我们所知的一切，那么就不会有其他知识了。盖然性是跟知识相关的，而在实证主义的学说中却不存在盖然性。

当然，大多数搞科学的人以及很多哲学家都利用了实证主义的学说，以避免去思考那些恼人的基本问题——简言之，就是回避了形而上学——另一方面他们又悄悄地乞灵于他们的形而上信仰，即“过去的规定着将来”，以此来维护科学的价值。 P.126

的确，正如休谟所指出的那样，没有这一信仰，人类生活是无法继续下去的。今日的实证主义学说正是以这种方式，把某种形式的原子论（不管是客观的原子论抑或是主观的）作为基础的。它因而推论道：科学的唯一任务便是发挥那些对观察物的简单描述。

有一种错误的观点认为，数学里的神奇统计学可以以某种方式

帮助实证主义避开自身固有的缺点，使之不局限于它所观察到的过去。但是，除非你假设统计的形式是永久性的，否则统计学不会告诉你任何关于将来的事。举例来说，为了用统计学来进行预言，你必须假设：平均数、众数、概差以及用统计方法表达的函数关系的对称性或非对称性等等这一切都是稳定的。数学可以告诉你由你的信仰推断出的结果。举例来说，如果你的苹果是由有限的原子构成的，那么数学可以告诉你这个数是奇数或是偶数。但是你不能要求数学为你提供苹果、原子以及原子数目的有限性。我们不能仅仅从概率出发，正确地推导出事实。换言之，单靠数学是推导不出具体的性质的。

## 5

现在是让实证主义的学说来面对科学史的事实的时候了。我们要想发现表现在科学家实践活动中的那种意图。为了避免有人怀疑我抱着偏见选择例子，我们且以最近的这次发现为例吧。目前，在我写本章的这个当儿，这一发现成了美国各家报纸的热门话题。我指的是亚利桑那州洛威尔天文台发现一颗新行星的事。<sup>①</sup>对这一发现的最终解释与预测无关，即使是在满足我们预言的时候自然也常会提供令人吃惊的事。以往发现海王星的事，以及发现很多双星中的微弱恒星的事，还有月亮运动公式中的著名的经验期等，都是这种事的典型。

最近这次发现的根据是：人们观察到天王星和海王星偏离了人们计算的轨道。这个计算包括了太阳系已知天体对这两颗行星运动的影响，这当然根据的是万有引力定律。但是人们观察到，它们的运动稍稍偏离了如此计算出来的轨道。要制订一个数学公式来描述这一偏离，自然不是什么难事。这一公式将具有最基本的数学特征。它将包括一

<sup>①</sup> 指 1930 年洛威尔天文台发现冥王星的事。——译注

些涉及三角学中的正弦和余弦的术语，一些数字解释两颗行星的周期，另一些数字解释它们的倾角，还有些数字则解释它们的时期——或者，用现代流行的术语说，它们的“零时期”。总之是一个简单得可爱的描述。这个描述一定会讨柏拉图的喜欢，因为它为柏拉图当初那些对将来数学的大胆设想提供了例子。

每一个实证主义者当时肯定都完全满意。一个符合所观察事物的简单描述终于完成，他们又能重新抱定他们那未经解释的信仰了：这些公式在将来仍将继续描述天王星和海王星的运动，实证主义已经将信息传达干净，一点不剩。但是天文学家们却并不满意。他们仍记着万有引力定律。珀西·洛威尔算出了加速度的矢量成分的方向和大小，最后设想出一个点，它以椭圆轨道绕太阳转，其轨道甚至比海王星的还远。他成功地选择了他所假想的轨道，因而得出结论，加速度的量与海王星和那个移动的点之间的距离成平方反比。一种新的描述方法被发现了，它要求用某种复杂的数学方法把这—个点与天王星的连续位置联系起来，但同时又要符合牛顿定律的一般形式。可见人们在进行概括方面已有进步。如果你善于鉴赏各种描述，你会感到这是很令人愉快的。但是我们已忘记了我们主要关心的事了——我们只需往天上一看，朝着珀西·洛威尔所说的那个移动的点的方向看去，我们便会看到一颗新的行星。然而，我们肯定不会看到它。任何人看到的只是感光板上的一些微弱的小点，就这个还必须精良的拍摄术、高级的天文望远镜、精密的仪器设备、长时间的曝光以及天气晴朗有利于拍摄的夜晚。现在，这一新的解释包括对一大堆物理定律（其中牵涉天文望远镜，光及摄影术）所进行思辨的推理，也就是声称只记录被观察到的事实的那些定律。这种新的解释还包括将那些定律思辨地运用于天文台范围内的种种具体情况中，在应用它们的同时那些定律尚未在那些具体情况中得到证实。这一纵横交织的思辨推理的结果就是：人们

把天王星和海王星偏离轨道的事与感光板上的那个小点联系起来。

这一叙述是按照实证主义理论最严格的要求设计的，它是对明白事实的嘲弄。文明世界一想到有人发现了一颗新的行星，它孤独而遥远，围着太阳转了不知多少年并对各种事态施加着它那微弱的影响，兴趣便被激发起来了。这颗星最终被人类的理性发现了；人类的理性深入到了各种事物的性质并揭示出它们相互联系的必然性。对规律进行抽象的推理，这在实证主义的理论中是没有根据的，它是对物质的持久性有着抽象的、形而上的信任所引起的结果。这些物质便是诸如望远镜呀、天文台呀、山呀、行星呀这样一些东西，它们根据宇宙的必然性（这包括关于它们性质的种种理论）而相互发生作用。关键在于，这种超越直接观察的抽象推理导致了对形而上学的信任，且不论这些形而上的观点在明确的思想中表现得是何等的微弱。我们的形而上的知识是少量的、浅薄的、不完全的，因此常常会有错误发生。但是，尽管如此，形而上的理解却指导着想象，并为目的提供依据。没有形而上的预设前提，就不可能有文明。

至于说到科学的方法，则有一教训可以吸取。所有的科学进步都需要首先制订一个公式，以对观察到的事实做一个普遍性的描述。洛威尔就是以他面前的那样一个公式，即对偏离的简单数学描述，而进行研究的。在某一个阶段，一切发现的方法都与实证主义的学说相符。毫无疑问，在这个狭义范围内，实证主义的学说是正确的。

某些科学的分支就在这个阶段停滞不前达数世纪之久。那个时候，它们的信徒们接受了不严谨的实证主义学说。但是，科学家的内心有一种不安的冲动，它促使他们不仅仅满足于简单的描述，甚至普遍性的描述。正是这种渴求获得解释性描述的冲动，方可证明：超越实际的、特殊的观察事例而对规律进行抽象的推理是正确的。

这种追求解释性描述的冲动使得科学与形而上学之间相互产生了

影响：形而上学的学说得到了修正以便能提供解释，科学的解释也是以萦绕于这些科学家想象中的流行的形而上学为依据来设计的。

从柏拉图时代到当今的这段思想史，其中一部分就是形而上学家与实证主义者就如何解释自然规律的问题而相互争论的历史。希腊人，不同于亚历山大文化时期的学者们，更多地被后世视为观念的发现者，而不是观念的整理者。所以，柏拉图在这个问题上的态度不像在前面的引文中所表现的态度那样明确，就不令人惊奇了。在他的一些对话中，他的注意力集中在观念的永恒世界（那是完全对理解开放的世界）与感觉所揭示的流变世界（它一点也不享有永恒形式的精确的明晰性）之间的区别。在那种程度上，感觉世界对理解是封闭的，它的历史被简单地归类为单纯的事实，而不能完全地理性化。但是，从构想山洞洞壁上影子神话的柏拉图到休谟（即写《人性论》时的休谟）、穆勒、孔德及赫胥黎等人的成熟的实证主义学说之间，仅仅只有一步之遥。这种精神状态下的柏拉图与现代人之间的主要区别——这是很重要的一个区别——在于：柏拉图对观念永恒世界的显著实在性的强调，肯定要为大数目的这些现代人的唯名论所取代。

但是在他稍后的对话中，柏拉图的兴趣却集中到宇宙论上去了；而且，正如前面的引文所表现的，他最后的判断或者他的老年昏聩把他引向了一个介乎规律内在学说和外来学说之间的中间位置。

## 6

后来，正是在不同心境中的柏拉图提出过这样的看法，“而且我坚持认为，存在的定义就是力。”这一看法可算是给予规律内在学说的特许状。

这一学说历史上的下一个重要里程碑，是大约四百至六百年后由

亚历山大学派的神学家们提供的。人们习惯于低估神学在世俗哲学思想史上的价值。这是一个错误，因为在大约一千三百年的时期内，最能干的思想家大多数都是神学家。

P.130 亚历山大学派的神学家们受过严格训练，相信上帝存在于宇宙之中。他们思考过这样一个普遍的问题：上帝这个原初的存在（他是致使世界不断循环变化、终归有序的源泉）是如何与世界万物分享其性质的？在某种意义上，他是一切流变事物的性质中的一个成分。所以，要理解尘世事物的性质，就应懂得，上帝这个永恒存在是存在于宇宙万物中的。这一学说导致了规律外来学说与规律内在学说归于一致，因为依照这一学说，趋向有序的必然性并非是某一超验的神强加给万物的意志。它出自这样一个事实：存在于自然中的万物分享了存在于万物中的神的性质。

这一学说，无论以什么清楚的形式，都不是柏拉图式的，尽管它是从柏拉图的学说自然地修正而成。然而，柏拉图在《蒂迈欧篇》中提出的世界灵魂可绝对不是指的最高的造物主。柏拉图的这一观点，为诺斯替教徒（连同他们那一整套关于流射的奇异学说）以及阿里乌教徒们铺平了道路。在《蒂迈欧篇》中，世界灵魂这一说法可以当做寓言来读。这样看来，它可是柏拉图关于神话的作品中最不幸的一篇文章了。世界灵魂，作为神性的流射物，是产生低级形而上学的源泉。这一概念把关于永恒的实在与流变的实在之间的关系这一基本问题弄混了：世界灵魂必然是存在于万物中的成分，而不是一个超验的流射物。

西方关于神恩的学说来自圣·奥古斯丁。这一学说十分倾向于认为：一个全然超验的神把他的偏好强加给世界。加尔文所刻板表达出来的这同一学说暗示了摩尼教的这一观点：一个完全罪恶的物质世界听凭上帝武断的选择而部分地得到拯救。照加尔文教的思想看来，这个世界的物质秩序，是神根据他的意志随意强加给世界的。奥古斯丁的学



说也有这一思想的若干特征，因为它认为世界秩序来自一位超验的神，或者出自一位存在于宇宙万物之内的神的性质。

这一未经质疑的对秩序的信仰，其历史是一波三折的：从柏拉图和伊壁鸠鲁，到诺斯替教派，然后到亚历山大学派的神学家、安提阿和摩普绥提亚（Mopsuestia）教派的唯理主义者、摩尼教派、奥古斯丁、加尔文，最后，在 16 世纪，开始了它现代世界的第一阶段。它坚定地以这一认识为先决条件：自然的秩序是存在的，它的每一个细节都能被人类所理解。 P.131

这一信仰可以回溯到柏拉图和那些犹太的先知们。但是，很可能他们当中任何人也未曾清楚地将其系统阐述出来，或执著地信仰它。对于自然的秩序，卢克莱修曾对其精确的细节进行过最清楚的阐述。但是就连他也只好让万物取决于原子的偏离，而这种偏离却发生于“不固定的空间和不固定的时间”。

## 7

17 世纪的终止标志着宇宙论学说又稳定了两百年。此刻，极端的实证主义学说已被消除。但是很奇怪的是，牛顿、莱布尼茨、洛克这三位雄踞当时思想界的著名人物对于柏拉图及卢克莱修的问题却给出了三种不同的解释。

牛顿的学说更有用，它证明，那种当时及稍后的科学状况所需的一整套方法是正确的。他坚持用最单纯的形式来表达卢克莱修关于“虚空”的学说、关于物质原子的学说以及规律神定的学说。无论他进行何种形而上学的深入探讨，他的唯一方法就是把“虚空”和神性自然的感觉中枢联系起来。他的宇宙论很容易理解，但却很难让人相信。在两个世纪的时间里，它的实用性得到了最好的证明。所以在同一时

期里，它的真理性实际上建立起来了。牛顿的学说将作为一种清楚而独特的观念体系永存下去，而且会得到很广泛的应用。任何其他的宇宙论都必须能够解释这一体系，并指出它的局限性。

莱布尼茨的单子论构成了又一种形式的宇宙原子论学说。没错，牛顿确实采用了笛卡儿物理学的一些主要主张。但是牛顿对笛卡儿思想中的一些主观偏见确实一无所知。牛顿发现自己认识了很多东西，这些东西都是以笛卡儿的方式来阐释的；他成功地提出了经他系统化了的这一认识，仍然是以笛卡儿的方式阐释的。然而笛卡儿，在攻击物理学的问题之前，提出了以下的重要问题——我是怎样认识的？我如何才能消除我知识中可疑的阐释？这一系列的主观思想，经过一个世纪的哲理化之后，才由休谟的精神原子论（本章业已提到过）给出了结果。

P.132

莱布尼茨敏锐地意识到知识批判这一问题。于是他从主观方面来接近宇宙论这个问题，而卢克莱修和牛顿则是从客观观点出发来接近它的。他们含蓄地问了这样一个问题：对于研究世界的智者来说，由原子构成的这个世界看起来到底是个什么样子？对于原子构成的宇宙这一壮观，如此的一位智者会说什么？这些问题的答案包含在卢克莱修的史诗以及牛顿的《原理》这些不朽的著作中。

而莱布尼茨回答了另一个问题。他解释了作为一个原子该是个什么样子。卢克莱修告诉我们他人眼中原子是个什么样子，而莱布尼茨则告诉我们原子自我感觉是个什么样子。在他的讲述中，莱布尼茨奋力与一个影响了现代宇宙论的难题搏斗着，这是一个亚里士多德、卢克莱修以及牛顿都视而不顾的难题——也许他们本来要宣布它是建立在错误的基础上的。笛卡儿则让自己在旧方式和他所创立的新方式之间保持着精确的平衡。对于新思想派别的创建者，这是常有的事。现代世界观来自亚里士多德逻辑学的缓慢影响，其经历的时间为两千年。

亚里士多德的逻辑学也是始于对一句简单口头句子的分析。例如，“这水是热的”这个句子就把温度高这一特性赋予了某一具体澡盆中的具体物质——水。“是热的”这一性质是一个抽象观念。许多不同的事物都可以是热的。我们可以不想到澡盆中任何具体热的东西，而单单想到“热的”。但是，在实在的物质世界，“热的”这一性质只能作为那些是热的具体事物的特性而出现。

我们且继续讨论来自亚里士多德逻辑学的这一观点。如果我们索要一个对物质世界中某一实在具体事物的完整解释，充分的答案就要用一整套这种抽象特点来表达，这些特点组成一个个性化的联合体，它便是该实在事物。

这个答案简单得美丽，但是它完全没有考虑到实在事物之间的相互联系。根据这一答案，每一实体物就被看成本身是完整的了，与其他实体物没有关系。对基本原子或基本单子，或享有经验的主体做如此的描述，就会把一个由实在个体组成的相互联系的世界变得难以理解。宇宙会被分割成一大堆各不相干的实体，每一实体以自己独有的方式表现自己那一套抽象的特点，这些特点在这一实在的个体中找到了它们共同的家园。但是，这样的实体不能同其他实体发生联系。这样的实体可以获得质量，可以获得信用——而实在的地产呢，绝不可能。这样一来，亚里士多德关于主谓关系的学说和关于基本实体的学说，就发展而为实体的诸属性相互联系而基本实体之间却相互分离的学说了。 P.133

所有的现代认识论和现代宇宙论都为此问题而大伤脑筋。照它们的学说看来，在隐蔽处存在着一种神秘的实在，其实质是不能通过直接交流认识的。而在直接经验的公开处，却存在着各种性质的作用和它们彼此间的交互作用；这些性质使得相关的孤单个体的实体性统一在表面上呈现出千姿百态。

但是每一个经验主体的一个特征便是，它都有一种神秘的冲动，欲阐释由自己的诸特性组成的那个私有的世界，以此表明并象征性地解释诸基本实在之间的那一整套交流。尽管如此，根据这些现代宇宙论学说，这样的交流是如何进行的，因何而起，则永远是超越理性的；因为理性只能辨识构成单个实体本性的那一整套性质。

这些便是亚里士多德逻辑学对于宇宙论理论漫长而缓慢的影响。莱布尼茨是第一个，也是最伟大的一个既接受现代宇宙论学说，又坦率地面对它的困难的哲学家。他大胆地把上帝排除在宇宙论学说的范围之外。上帝与每一个单个的单子是相互交流的。因此，据他的学说，单子与单子之间，以上帝为媒介，存在着间接的交流。但是每一个单子又根据自己的特性独立地发展自己的经验；它的特性是在与上帝的交流过程中在原地被外加的。莱布尼茨的前定和谐说所表现出的规律学说，是规律外加学说的极端例子，以某些方式，它可以受到上帝内在观念的缓解。但是他没有解释，为什么上帝这个最高级的单子不遭到其他单子都有的彼此孤立的命运。照他的学说，单子与单子之间是没有互通的窗户的，那么为什么它们都有通向上帝的窗户？为什么上帝也有通向它们的窗户呢？

P.134

考查一下古代的宇宙论者——柏拉图和卢克莱修——是如何回避这一难题的，将是一件有趣的事。

首先，必须承认，在柏拉图的《对话集》中可以发现许多有漏洞的表述以及许多系列的思想，它们本身便可能直接导致这一现代难题。事实上，在这点上，我们可以在柏拉图的学说中发现亚里士多德逻辑学的萌芽。但是，在古代的诸宇宙论中，包括在亚里士多德关于质料的学说中，也可发现另一系列思想，它实际上是一种关于实在交流的鲜明学说。柏拉图关于实在接受器（ $\text{υποδχιη}$  和  $\text{Χωρα}$ ）的学说，与伊壁鸠鲁关于实在虚空（ $\text{το κενου}$ ）的学说在一些细节上是有区别的。

但是这两种学说都明显地断言诸基本实在之间的实在交流。这一交流并非偶然，它是每一物质实际物（actuality）基本天性的一部分，乃至它本身就是限定接受器特性的一个成分，同时，对接受器的诸种限定也进入了交流本身的天性之中。照柏拉图看来，接受器，连同从它生出的形形色色的实际物，无形地加入到了这一交流之中。然而，他把接受器称为“一切生成（becoming）的养母”。后来在同一对话中他又称它为“一切事物的自然的子宫”。它由于包容了诸实际物，且以一种并非从那些实际物抽象出来的方式，而获得自身的诸种形式。在《蒂迈欧篇》一书中所讨论的接受器说表明，柏拉图将这个物质世界的诸实际物设想成是彼此包容在彼此的天性里的成分。这便是规律内在的学说，它来自实际物相互包容的学说。这便是柏拉图的相互交流即媒介的学说。<sup>①</sup>

所以我们终于能够理解，柏拉图的接受器说、卢克莱修的虚空说，P.135 以及莱布尼茨的上帝说，在宇宙论理论中所起的作用。牛顿在他的《自然哲学的数学原理》注释版中，也明确地将卢克莱修的虚空说与莱布尼茨的上帝说结合起来了，因为他把空洞的虚空称为“上帝的感觉中枢”。这儿我们看到了各具天才的人物的惊人展示——柏拉图和亚里士多德、伊壁鸠鲁和卢克莱修、牛顿和莱布尼茨。现代宇宙论都是我们业已讨论过的那些重要宇宙论类型的详细的变体形式。它们的研究都环绕着关于规律的各种概念、关于实在个体相互交流的各种概念、关于获得如此的交流所需的媒介基础的种种概念。另一个

---

<sup>①</sup> 在这个问题上，很有趣的是人们留意到，要确知笛卡儿是坚持具有多种运动样式的一个单独的物质实体的学说，或是信奉靠广延关系本质上联系起来的所有单独的物质实体的学说，这是极端困难的。在这一点上，几乎他的所有用语都是模糊的，唯有《哲学原理》第一部分的原理第60是个例外。此处他毫不含糊地说到了每一物质实体，因此——至少在此处——对此种物质的复多性做出了有利的决定。不管他坚持哪一种学说都会把他导向困难。

来自这些普遍原理，但对人类生活又相当重要的问题便是：关于人的精神在事物系统中的地位。

关于宇宙论理论的这一较特别的问题是本书上一章的主题。在上章我们已经阐明了它对人类历史进程的重要影响。但是切不要认为，宇宙论的更普遍的问题存在于实践兴趣的范围之外。各个时期对人类活动的指导，以及同一时期这些指导之间的冲突，都是解决这一宇宙论问题的不成熟的以及现成的方案（它们在大众中得到推广）所造成的结果。上百万的人曾进军去进行严酷的战斗，鼓舞他们的是对意志坚定的真主所制定的规律的不动摇的信仰。那规律让每一个人享有他不可避免的命运；那规律让每一个虔诚的穆斯林或则享有胜利，或则享有死亡与天堂。经佛教教义的明确指示，上百万的佛教徒避开了那种狂热地信仰非个人的、无所不在规律的穆斯林情感所固有的弊病。由于基督教中的柏拉图主义，这两种学说相互有所和解，上百万的人就是根据这一和解来塑造他们的生活的。

最后，现代人不懈地追求观察的进一步准确性、解释的进一步详尽性，这也是建立在对规律的权威不容置疑的信仰之上的。没有这样的信仰，整个科学事业便会是愚蠢的、毫无希望的。

我们至今尚未讨论关于自然规律的四种学说中的最近的一种——习俗阐释的学说。这种学说显然表现了自由思辨发展成为对自然的解释的那个过程。我们引申发挥一套观念，完全脱离对事实的直接、详细的观察。举例来说，这种脱离详细观察的方法，在表面上，似乎就是柏拉图诸对话的特色。这些对话一点也没有从事实进行耐心推论的样子。它们充满了思辨和辩证法。同时，数学也发展了，特别是最近几年。

这是对各种类型的秩序的思辨兴趣使然，其中不存在能够说明这些类型的具体实体的任何决定作用。但是后来，人们依据这些数学规律对自然进行了解释。似乎可以做出这样的结论：自然有耐性容许我们依据碰巧使我们感兴趣的规律来解释它。

另一种考虑也支持这个观点。我们在解释物质世界的几何特性时，所作的选择有点带随意性。数学家已经证明，凡是能够举例演示欧几里得度量几何学的领域，也必能举例演示椭圆度量几何以及双曲线度量几何。更有甚者，如果我们以这三种类型中的任意一种开始，我们能够证明，其他两种类型在同一内容里也分别被举例演示了。

但是倘若做如下的推论（甚至有些数学家就如此做过）便完全是错误的：这一数学真理与把自然规律看成是任意习俗的观点有关。因为在这三种应用于同一内容的度量几何中，对于距离的定义是不同的。因此数学家证明了，如果存在一种欧式度量几何，那么就存在一种适用于同一内容的椭圆度量几何，它自有其关于距离、关于全等的定义。因此，在同一内容内，便存在三种不同的表示关系的系统，它们三者联系在一起，乃至只要一个出现，另外两个便会出现。当然，要依据另两套关系中的任意一套来描述一套关系也是办得到的，虽然很笨拙。在这里面除了这样一个明显事实外是不存在任何“习俗的”事情的：我们可以将注意力集中在任何选定的事实上。当然，问题仍然存在：P.137  
当我们说我们已步行了三十英里，感到疲倦时，我们指的是哪一组几何关系？是三十欧几里得英里，抑或是三十椭圆英里，抑或是三十双曲线英里？这里，无论在哪一种情况中，我们所提到的事物的标准可以是相同的，即，比如说，华盛顿哥伦比亚特区里两个固定点之间的间距。

另外，还有一个几何上的模糊问题。比如坚持同一式几何——比方说欧式几何，然而其他两式的任意一种也是同样可以的——坚持欧

式几何，便会有无数个定义距离的不同方式，以致会产生出不同体系的欧式几何。于是，只要我们承认某一体系适用，其他无数个欧式几何的体系便也都适用。所以当<sup>4</sup>一个朋友说他开车一百英里来看我们时，我们应当弄清楚他所采用的到底是哪一种几何度量制。如果他单单只是回答欧式几何，便仍未能解决问题。而且，那区别还不一定微小。照一种度量制所说的某两城间的一千英里，照另一种度量制可能就是两英里。因此，每一个立法机关应尽快解决它所要采用的度量制。这个问题可与英里和公里的区别无关，也与度量制的不完善无关。那些是小得多的问题。

显而易见，除了知觉有些小小的不准确以外，我们实际上采用的都是同一度量制。三十英里对任何人来说都是一段长长的步行路程，这是天然的事实。它与习俗无关。因此，我们讨论自然规律的习俗性时，完全犯不着乞灵于几何学。

## 9

但是，几何学的类比却提出了一个重要的见解。众所周知，几何学可以在不用度量的情况下得到发展——这样，表明点时就就不用提到距离长度、数字坐标。以这种方式发展而成的几何学一直被称为“非度量投影几何”。在另外的地方，<sup>①</sup>我称它为“交叉分类科学”。亚里士多德的分类学将物分为类、种，及亚种；这是一种互不包容的分类科学。它发展了柏拉图提出的万物“分有”理念的学说。

投影几何学不过是交叉分类科学的一个例子而已。其他这样的科学未能发展起来，有部分原因是因为没有明显的应用来激励它们，另

---

<sup>①</sup> 参见“投影几何学原理”，《剑桥数学论文集》第四卷，剑桥大学出版社，1906年版，所提之处见第三部分，第一章。



外则是因为这类科学所要求的抽象思维没有引起多数数学家的兴趣。举例来说，在拙著《数学原理》<sup>①</sup>第 93 节“关系域的归纳分析”一文就提出了那类科学的又一种。实际上，整个第一卷谈的就是创立非数字的准几何科学，同时也谈到如何运用某种技巧来发挥这些科学。该书接下来的几部分专门论述了那些牵涉到数和量的更专门的数学科学。

我们提到《数学原理》一书，目的是要提醒我们自己：从度量得来的诸种数的关系构成了一种非常特别的数学进展的内容。如果不把揭示普通几何独立于度量和数的程度这一给人深刻印象的成就计算在内，至今为止，这一进展便可算是数学中唯一真正重要的部分了。

因此，纯抽象的科学，连同它们的规律、它们的规则、它们那些复杂的定理，总之，这些数不清的纯抽象科学，迄今为止都还未得到发展。我们几乎不能回避这样一个结论：自然以它自己的程序演示许多这样的科学。我们看不见这样的演示，因为我们不知道如何去寻找那类规则。在那种情况下，我们只会模糊地感觉到新奇情况中的某种熟悉的东西，而不知道对这种模糊的感觉如何做出分析。

因此，关于浮现于人意识中的那些自然规律，其中的确有一定的习俗的成分。那些规律浮现于人意识的先后顺序，则取决于文明人类实际上选择来加以发展的那些抽象科学。

但是这样的“习俗”不应该被歪曲成这样的意思：自然中的任何事实都可以被解释成是在演示我们乐于指派给自然的规律。

这一对各种可能的自然规律类型的讨论，使人们注意到以下三者之间的区别，在进行哲理讨论时应记住这一区别，这是很重要的。它

<sup>①</sup> 剑桥大学出版社，1910 年版。

们是：1. 我们直接的直觉，这是在能用语言表达之前我们便享有的。2. 表达这些直觉的文字方式，以及从这些语言程式辩证推论出来的东西。3. 那一套纯粹演绎的科学。人们发展了这些科学，于是这些科学所研究的那一整套可能的关系便在文明化的意识中变得熟悉了。

标题 3 下的那些科学让人们注意去探索经验的奥秘之处，同时也帮助提供属于标题 2 的语言程式。哲学中的主要危险在于，从不充分的程式中辩证演绎出来的东西会使人们不能明显地注意直接的直觉。事实上，抽象科学倾向于去纠正语言的不充分所造成的恶果，去防止随之会出现的那样一种危险的逻辑：它把语言的充分性预设为前提。

## 第九章

P.140

### 科学与哲学

#### 1

从某种意义上讲，科学与哲学不过是人类同一桩伟大精神事业的不同方面而已。我们将讨论，在将人性提高到超出动物一般水平的过程中，二者是如何合作的。在低级的动物水平上，审美的见识、技术的成绩、社会关系的组织，以及深深的感情都有零星的闪现。夜莺、水獭、蚂蚁，它们对于后代慈爱的养育，都可证明动物世界中这一生活水平的存在。当然，只有在人类中，所有的这些行为方式才达到了无法估量的更高水平。在人类中，这些不同的行为方式表现了更为繁多的、适应特殊情况的方法。这些行为方式更为复杂，更为错综交织。但是毫无疑问，在动物之中，也存在着这些行为方式。只是它们表现得直白，能被我们观察到。

迄今为止的事实证明，在地球上的所有生物中，科学和哲学只属于人类。它们二者都注重如何将个别的事实理解成为表现普遍原则的实例。原则被理解为居于抽象之中，而事实则被理解为对原则的体现。

举例来说，动物似乎都熟悉物体下落的习惯。它们对这一现象一点也不感到惊讶，而且它们自己也常常撞倒东西。但是，我们发现，在现代欧洲科学历史的很早时期，亚里士多德便总结了这样一条定律：物体有向地心下落的倾向。几乎可以明确地说，这条定律不是亚里士

P.141

多德发现的。这是希腊思想中盛行的常识，虽然它并不为全体人所接受。但是，正是在亚里士多德的著作中，这条定律被明确地提出来了，我们就犯不着离题去进一步考证了。对我们来说，这条定律似乎有些古老过时，而且事实上它也并不完全正确。它太特别了，需要有严格的限制条件，然后准确的量化才能证实它所陈述的事实。我们将发现，这一定律那以后的历史，以及对它进行相继修改的历史，会清楚地显现科学与哲学之间的相互作用。

我们还是首先考查一下亚里士多德的这条定律吧。西方科学的历史要从米利都的泰勒斯（他生活在公元前 600 年）时算起，这条规律便是西方科学史上较早的学说之一。大致说来，它有大约两千五百年的历史。当然，在埃及、美索不达米亚、印度和中国，也存在这条定律的种种雏形。但是，被人类精神中的好奇心所推动的、充满了批判精神且又摆脱了传统迷信的现代科学，确实是由希腊人发端的。在那些希腊人中，泰勒斯是我们所知的最早的一位典型人物。

照这样为科学和哲学进行普遍性的定性，它们之间是没有区分的。但是，上文所用的“好奇心”一词分量有点不够，不足以表达推动人类向前的那种内在动机。“好奇心”一词，在更大的意义上（我们此处正是这样使用它的）指的是那种理性的冲动，它希望理解从经验中分离出来的事实；意思是拒绝满足于杂乱无章的事实，或者拒绝满足于单纯的常规习惯。当人们懂得了每一常规都是说明某一原理的实例，每一原理都可从它的众多具体实例中被抽象地表述出来，这时，科学和哲学就算迈出了第一步。这种好奇心是推动文明前进使之不满于旧日安稳的牛虻，它就是渴求抽象地表达那些原理的那种欲望。在这种好奇心中有一种无情的成分，它最终是使人不安的。我们或则是美国人，或则是法国人或英国人；我们喜爱我们的生活方式，喜爱它们的美好之处，也喜爱它们的弱点。但是好奇心推动，使我们产生为文明下定

义的企图。于是在这一进行概括的工作中，我们很快就发现，我们失去了我们所热爱的美国、法国或英国。在我们的感情眷恋某一具体对象的地方，普遍原理却保持着冷冰冰的公正。

对亚里士多德地心引力定律的考查，说明了科学所固有的这一抽象过程。这一定律涉及对我们周围事物进行的一种分类。存在着趋下属性的重物体；也存在其他的要素，比如火焰，其特性是趋上，虽然它们是地球表面的组成成分。这些上升的事物升向它们自己的地方，那便是天空。恒星和行星形成了第三类事物，根据它们自身的天性它们是居于天上的，它们既不可生又不可灭。照这样对组成物质自然界的成分进行分类，就还存在着第四种成分，它的特性是独一无二的，因此它便是它那一类中的唯一成员。这一成分便是地球，宇宙的中心，宇宙间所有的其他类的存在物都要依据它来定义。 P.142

通过对组成物质自然界的形形色色的成分进行分类，亚里士多德使得科学和哲学对物质自然界的事实做了第一次全面的分析。人们会注意到，分类完全是根据作用来进行的，这简直是现代的方法。从前不可解释的泥沼，瘟疫般地流行着玄谈和巫术，而今被亚里士多德改造成了一个庄严而协调的系统，晓畅易懂，而且是立足于我们经验中明白而常见的事实之上的。就它的一般范围而言，它既是哲理的又是科学的，而且后来为基督教的拯救的教义提供了物质的背景。八百年后它被推翻，但该举动却同时遭到路德和罗马教会的抵制。作为一种庄严的归纳概括方法的范例，既诉诸明显的事实，又不纠缠于琐屑的细微区别，亚里士多德的普遍物质宇宙观至今仍然是无人超越的。凡是它所描述的特征，都要诉诸观察；凡是它所诉诸的观察，都要求有尽可能的无限期的重复。亚里士多德和伊壁鸠鲁使得现代文明的科学进入了幼年时期。

亚里士多德学说的分明的清晰性，正是柏拉图的宇宙论十分缺乏的。当然，柏拉图也好，亚里士多德也好，都没有开创自己独特的思想路线。在他们之前已有三四代的思想家，一直可追溯到泰勒斯和毕达哥拉斯这样的模糊朦胧的人物，甚至还要更远。另外，亚里士多德在柏拉图学园里工作了二十年，他从那一群活跃深思的思想家那儿汲取了思想；现代世界的思辨习惯，批判精神，它的演绎和归纳的诸种科学，以及它的诸宗教概念的文明化，都应归功于那一群思想家。他们是一条狭窄的通道，埃及、美索不达米亚、叙利亚的混合传统，以及希腊海上文明的传统，都要从那儿通过。从柏拉图学园以及它的亚里士多德的分支机构，涌现出各种各样的思想路线，这些思想路线被后来的亚历山大诸学派发展而为第一阶段的现代科学，包括自然的和人文的。毫无疑问，世界于是便失去了它的奇诡性，因为先知被教授取代了。换言之，随着科学运动深入了思想习惯，直觉信念一经批判便枯萎凋残了。但是，虽然知识受到人性的种种局限，在广表的宇宙中它又只能茫然漫游，它却重新规定了人的生活，并使得追求理智分析方法的美德成为可能。

在二人的共同努力下，柏拉图和亚里士多德成功地表明了科学与哲学之间的重要联系。科学强调对具体情况观察，强调归纳概括，从而根据具体事物的作用方式进行广泛分类，换言之，就是根据它们演示的自然规律来进行分类。哲学则强调一般性命题。一般性命题由于应用的范围太广，所以几乎不能分类。举例来说，所有的事物都包括在宇宙的创造进展之中，也就是说，它们都有无物能免的普遍暂时性，即便它们永远是自我同一的。因此，当人们考虑时间时，就不会像亚

里士多德把重物分成四类那样，用直接的方式来对时间进行分类了。

柏拉图其实早就强调过亚里士多德式的分类观点的重要性，不过他当时用的是“分有”一词。也许的确是他发明了这一方法。如果是他，这也符合他那明晰精微的才智。在他的对话中，我们可以发现对逻辑学的首次明确阐述。但是与当时自然科学的进步比较起来，他对这一方法的种种应用却显得相当微弱。亚里士多德在他一生的工作中利用了分类这一普遍观念，柏拉图则高明地分析了各级事物相互关系 P.144 中固有的复杂性。同时，他也将他的理论学说应用于动物学、物理学、社会学等领域所观察收集到的大量材料之中。的确，几乎我们所有的特别科学，无论是自然科学，或是那些与人类精神活动有关的科学，都应把他视为源头。人们努力准确分析每一具体情况，这最终造就了现代欧洲科学；这种努力精神的源头也是柏拉图。在他一生的努力中，我们可以看到将哲学的直觉发展成科学方法的第一个清楚的范例。

### 3

这种从哲理的直觉方法向科学方法的过渡，事实上就是本章讨论的全部题旨。一个被看成是旨在协调所有的这种直觉知识的哲学体系，对于具体的科学鲜能有直接的作用。每一种这样的科学，在追溯它的观念的基本概念的过程中，都只有半途而止。它会停留在一堆概念之中而裹足不前；无论是为了直接的目的，或直接的方法，它都没有必要对它们做进一步的分析。这些基本概念都是从构成某时代文明思想背景的哲理直觉中专门分化出来的。它们是直觉，这些直觉，除了在科学上的用途而外，普通语言很少明确地用定义表达它们，但却习惯地将它们作为前提预设<sup>2</sup>在流行的词汇和短语中。举例来说，像“桌子”、“椅子”、“岩石”这些词汇就暗含了物质体 (material bodies) 这个科

学概念。这个概念从 17 世纪到 19 世纪末，一直主宰着自然科学。

但是，甚至以特别科学的观点来看，野心勃勃地以包容一切为其目的的哲学体系，也并非是无用的。它们是人的精神借以培养其更深直觉的方法。这样的体系使得孤立的思想具有了生命和运动。倘若没有这些体系来努力协调，孤立的思想只会在任意的时刻偶然闪现，启发一下某阶段的思考，然后便枯萎夭折而被人遗忘。一种直觉知识的范围，只有靠它与其他具有同样普遍性的诸概念协调的程度来界定。甚至对抗的诸哲学体系之间的不相容，都是促成进步的基本因素。欧洲思想史，甚至时至今日，一直都遭到一种致命误解的腐蚀。这种误解可称之为“教条的谬误”。这一错误在于这样一个见解：我们能够制定这样一些概念，它们是被充分地定义的，足以说明在实在世界里要求它们演示的复杂的关系。凭探查你就能测透神秘宇宙吗？也许，除了一些简单的算术概念而外，甚至一些我们相当熟悉的观念，虽表面上清楚明白，实际上都染有这种不可救药的模糊性。倘若要正确理解理智进步的方法，首先我们便应记住我们思想的这一特色。应用于每一系统主题中的概念，都需要来自不同立场的启发。既要把它看成那一主题内一致的东西来加以批判，又要站在具有类似普遍性的其他主题的立场来批判它们，还要从更广泛的所谓哲理主题的立场出发来批判它们。在中世纪的欧洲，主要是神学家们犯了这一错误，即教条主义地相信终极真理。在最近的三个世纪里，他们的这种突出的坏习惯传给了搞科学的人。我们的任务便是去弄明白人的头脑如何才能成功地为它的习以为常的观念逐渐做出解释。这是一个循序渐进的过程，不会取得最后的胜利。对于那些构成一套完整的形而上学的、定义精确的普遍观念，我们无法做出最终的调整。但是，我们却可以制定出具有有限普遍性的不完整各种体系。在任何一个这样的体系中，诸观念的协调都表明了该思想系统的基本概念的活动范围及其活力。同

P.145



时，体系与体系间的不协调，以及每一体系作为一种不完全的启示方式的成功，都提醒我们注意界定我们直觉的诸多局限性。这些尚未发现的局限性便是哲学研究的课题。

我们刚刚提到过的关于“物质体”的概念，阐释了我们最好的观念易受诸种局限的这一学说。那一概念是如此的明显，无论我们向历史回溯多远，都能发现它在语言中的痕迹。后来在 17 世纪，出自物理科学的目的，它被赋予了更精确的含义。物理科学，经这一重新规定，一连三个世纪被证明是异常成功的。它转变了人类的思想及物质活动。人类似乎终于获得了适用于一切实践目的的基本概念。而且，在这个基本概念的范围之外，似乎就只有漫无目的的抽象想法在妨碍着普遍原则。但是在 20 世纪，这一被伽利略和牛顿建立起来供使用的重要概念，作为物理科学基本概念的作用却完全瓦解了。在现代科学中，它只是一个局限于特殊目的的有限概念。

P.146

19 世纪教条主义的这一瓦解是一个警告，它告诫人们，特别科学要求人们头脑里多想象一些至今尚未用来解释科学的可能的事情。我们可以从一些动物、植物或微生物种类的历史里发现最类似的情况。这些种类作为不引人注目的自然的附产物，在某个僻静的丛林，或沼泽，或岛屿潜藏了很多世代。突然之间由于某种机遇，某个种类逃到外面世界里来了，或转变了某个文明，或毁灭了某个帝国，或损害了某个洲的森林。居于各哲学体系的诸观念，它们潜在的力量便是如此。

当然，科学与哲学之间的这种作用与反作用是相助的。哲学的任务就是研究诸观念的一致性，该一致性被人们认为是真实世界中的具体事实所演示的。哲学追求的是描绘事实全部真实的那些普遍概念，脱离了那些概念，任何事实都会堕落为抽象物。而科学则是制造抽象观念的，它只要理解了事实的一些本质方面，就满足了，算是理解了全部的事实。科学与哲学相互批判，但又彼此为对方提供想象的材料。

一个哲学体系应能详细解释科学从中进行抽象的具体事实。同样，科学也应能在具体事实中找到哲学为它们提出的原理。思想史实际上便是计算这两者共同事业中的成败得失的历史。

#### 4

柏拉图对科学和哲学基本概念的贡献是在他的晚年完成的。这一贡献所具有的优点完全不同于亚里士多德贡献的优点，虽然对于思想的进步它们二者的作用都是同样的。只要将他的《泰阿泰德篇》、《智者篇》、《蒂迈欧篇》，以及《法律篇》的第五、第十卷合起来读，然后再反复读他的早些时期的作品《会饮篇》，就会发现这一点。他从来不完全首尾一致，很少能够做到清晰、摆脱模糊。他自己感受到了这些困难，也表示过他的无奈。对于亚里士多德的分类，却没有人会感到困惑；而柏拉图则在一个零碎而不完整的体系中徘徊，像一个被自己的洞察弄得茫然不知所措的人。

P.147

他的一些主要学说却是突出的，对于科学（最广义的）有着不可估价的重要性。在将这些学说组织成体系这方面，他是不固守教条的，只讲“最可能的故事”。在他的第七篇书信<sup>①</sup>中，他就谴责了认为可用语言来表达一个终极的体系的看法。他后期的思想主要是关于七个主要概念相互交织的问题。这七个概念便是：理念、物质元素、心灵、爱欲、和谐、数学关系、接受器。这些概念现在对于我们仍很重要，正如它们当初在现代世界黎明来临，而老式的文明正在消亡时十分重要一样。根据这些学说，当初雅典人谴责苏格拉底有罪是正确的。当希腊思想与闪米特思想联合起来之后，旧的生活秩序是注定要消亡的。西方文明从此获得了一种新的理智性，这种理智性是被清晰化、人性化以及

<sup>①</sup> 参见 341, C。

道德化了的。

单独考虑到理念本身时，柏拉图指出，任何选择，或则共同作为说明理念的例子因而是兼容的，或则是不兼容的。因此，诚如他所指出，定下了兼容性与不兼容性，思想的连贯性，以及把世界的作用理解为是俗世实现理念的场所等问题便可迎刃而解。亚里士多德的逻辑学不过是这个普遍概念的特别派生物而已。

随后柏拉图谈到了理念在创造性进展中借以获得功效的那种作用。由于他是抽象地设想理念的，所以他发现它们是静态、凝固而没有生命的。当它们被接纳进生动的理智时，它们才获得“生命和运动”。这样的一种生动的理智，连同它“对理念的注视”，便是柏拉图所谓的“心灵”（psyche），一个可被我们译为“灵魂”的词。不过，我们一定得小心摆脱由于几个世纪基督教的历史致使这一英语单词增生的联想意义。柏拉图设想出一个基本的灵魂，该灵魂主动地理解理念，因而公正地规定了宇宙的整个进程。这个灵魂便是“巨匠”（The Supreme Craftsman），世界所表现出的秩序性的程度就取决于他。这个灵魂具有一种至善，柏拉图发现自己无力解释它。也存在着各种级别的有限灵魂，其中包括人的灵魂，它们通过理念固有的说服力各自发挥作用规定着自然。

P.148

但是，纯粹知识的概念，即纯粹理解的概念，与柏拉图的思想是不相容的。当时教授的时代尚未到来。照他的看法，享有理念在本质上是与内在的骚动相联系的，那是一种主观感觉的活动，既是一种直接的享乐，又是一种融化为行动的渴求。这便是柏拉图的爱神伊洛斯（Eros），他把它升华为享受自身创造作用时的灵魂这一概念，这种享受来自灵魂对理念的拥有。伊洛斯一词意思是“爱”，在《会饮篇》中，柏拉图逐渐地引出了关于追求理想尽善的最终观点。显然，他本该写一个《会饮篇》的姐妹篇，篇名便可叫做《复仇篇》，谈的是潜藏在不

尽善的认识中的恐怖。

柏拉图虽然未曾写这一缺失的对话，但却并未忽视自然中的混乱与无序。他明确地否认他的巨匠具有无限的威力。拥有理念，其影响永远是说服性的，只能产生可能的秩序。但是，在这一点上柏拉图是摇摆不定的，有时候他笔下的巨匠似乎是根据他那至高无上的意志在安排世界。

这一关于美德（部分被获取，部分被错过）的概念，提出了又一个问题，该问题大大地锻炼了柏拉图时代的希腊思想。这一问题会以多种特殊形式出现。美，比如说一首乐曲的美、一座塑像的美，或者像帕特农神庙那样的建筑物的美，到底在于什么？另外，还有另一种形式的美，即行为的得体。也许，以这样天真的形式，这个问题是不会有答案的。因为“善”是一种终极的性质，人们不可能依据比它更终极的事物来分析它。但是，我们可以问一个类似的问题，希腊思想对于这个问题的答案是一致的。美这一概念适用于何种事物？更具体地说，要唤起美需要什么条件？希腊人对后两个问题的答案是：美属于合成的事物；当这一合成物的各部分形成了某种意义上的合适比例时，这一合成物便是美的。这便是希腊人关于和谐的学说，对此，柏拉图和亚里士多德都是坚信而不动摇的。

P.149 和谐说是希腊人的一个发现，该发现是思想史上的一个里程碑。他们发现，数学关系存在于几何中，以及度量的数字比例中，同样，它们也实现于结构完美的各种突出的事例中。比如阿契塔（Archytas）就发现，在其他条件相同的情况下，一根绷紧的弦发出的音调取决于该弦的长度；美好动听的音乐作品与某些简单的定律，比如弦的成比例长度，是有联系的。同时他们也弄清楚了，建筑的美取决于各个不同的维所保持的匀称的比例。世间各种有关性质的成分要依赖数学关系，这是一项重大发现。在数千年的日子里，证明这一发现的事实逐

渐积累起来了。早期的巴比伦人就知道，一定数量的日子的流逝决定了四季接续的性质。事实上，他们当时就制订了非常可信的历法。但希腊人却善于概括，他们懂得了事实的性质与其几何结构以及数量结构相互交织的这一完整规律。他们具有惊人的天才。

柏拉图得出了这样的结论：要了解自然世界，特别是物质元素，其关键在于研究数学。我们有充分的理由相信，柏拉图学园的大部分研究都花在数学上了。后代的数学家，事实上，那以后两百年间的数学家（止于天文学家托勒密和喜帕恰斯），都是柏拉图本人以及他的学说所形成的那个自成体系的传统的产物。当然，柏拉图学园毕达哥拉斯的数学传统。

于是，一个新的时代以柏拉图和亚里士多德而发端了。科学受到了清晰的逻辑和数学的纯化。亚里士多德建立起了将事物分成种、属的重要科学分类法；柏拉图预言了应用数学将来的范围。不幸的是，柏拉图学说的明显发展无一例外地一直都是由宗教神秘主义者、研究文学的学者以及文学艺术家促成。作为数学家的柏拉图，在很长的时间里，从明显的柏拉图传统中消失了。

关于和谐和数学关系的概念不过是些特别的实例，用来说明这样一个更为普遍的哲学概念，即事物的普遍联系性。这个概念将“多”的多样性转变成了“一”的统一性。我们特别谈到了那个宇宙，谈到了自然，谈到了  $\psi\upsilon\sigma\iota\zeta$ （可译为过程——译者）。有一桩囊括一切的事实，那便是一个宇宙的发展史。世界的这一区域是一切生成物的子宫，其实质是保持着联系性的过程——这个区域便是柏拉图所谓的接受器（ $\upsilon\pi\omicron\delta\omicron\chi\eta$ ）。当我们努力去猜测柏拉图所指的意思时，我们必须记住，柏拉图说过这是一个朦胧而困难的概念，而且，就其实质而言该接受器是没有任何形式的。所以，它显然不是自有其数学关系的普通几何空间。柏拉图称他的接受器为“一切生成的养母”。他显然把它设想为

P.150

一个这样的概念：没有它我们对于自然的分析便是有缺陷的。忽略柏拉图的直觉是危险的。每当他提到接受器时，他都小心翼翼地变换着术语，同时暗示道，对于他所说的应按其最抽象的意义来理解。接受器将一种共有关系强加给一切发生的事，但却并未强制定义那种关系该是什么。它似乎是一个比亚里士多德的“质料”更微妙的概念，当然亚里士多德的“质料”并非伽利略和牛顿的“物质”。柏拉图的接受器可以被设想为其中安排了历史过程的那个区域，该过程是从一切具体历史事实中抽象出来的。我对柏拉图的接受器学说之所以予以关注，因为自柏拉图逝世以来，目前的物理科学是最接近这一学说的。现代数学物理学所指的时空，是从应用于时空中诸事件的具体数学公式抽象地构想出来的，这一时空几乎就是柏拉图所说的接受器。人们注意到，关于这些数学公式准确地说来到底是什么，数学物理学家是极无把握的。他们也不相信单从时空的概念中便可以派生出任何这种公式来。所以，如柏拉图所宣称的，时空本身是没有形式的。

## 5

在前面的简述中，只提出了一个偶然的概括，它是从亚里士多德一生大量的工作中选出的一个题目。亚里士多德同时是科学家、哲学家、文艺批评家以及政治理论学者。我们研究了对构成可见世界的事物的这一特别分类法，因为它几乎就是一个完美的科学归纳的例子，可以满足现代科学哲学所要求的一切条件。这是一个从所观察的事实中得出的概括，且能为不断的观察所证实。在它的岁月里——它的岁月延续了一千八百年——它是极其有用的；现在它已死去，彻底死去，变成了古董。一切科学概括，就它们严格的科学目的而论，都要遭逢这一命运。在它那漫长生命的末期，这一学说丧失了效用，变成了一种

障碍性力量。

我们业已考虑过的那一组柏拉图的概念，绝无亚里士多德概念的优点。事实上，它们是哲学概念，狭义地说来，并非是科学概念。它们并未提出详细的观察。人们曾指责过柏拉图，说他常常将人的兴趣引开，致使他们不去观察具体的事实。就政治理论而言，尤其是法学，这一指责显然是不实事求是的；之所以这样指责柏拉图，是因为人们习惯于根据文学色彩而将兴趣集中在他的对话上。尽管如此，就物理科学而言，这一指责却无疑是正确的。但是柏拉图却给人有另一种启示。在亚里士多德高喊“观察”和“分类”的地方，柏拉图教导的寓意则是研究数学的重要性。当然，他们两人谁也不会如此愚蠢，以至于反对观察，或者否认数学的用途。也许亚里士多德认为，他那个时代的数学的内容就是用来满足物理科学的目的的。任何进一步的进展不过是用来满足追求微妙抽象观念的、不切实际的好奇心而已。

在柏拉图的那些关于宇宙的猜想中，蕴藏着这样一个强烈的信念：关于数学关系的知识会提供解决自然中存在的种种神秘联系的答案。在某处文章中他指责了有些人猪猡般的无知，<sup>①</sup>他们未能研究比例的学说，因而无法表达像数的比率这样的事情。他显然感到，精微地阐释“和谐”的本性的机会正在恼人地丧失。他的那些诸如对自然进程的种种想法，都是以试探性地应用某些数学构想为基础的。就我的记忆所及，P.152 每次他都认真地进行了射击，但事实上却都未能命中目标。

虽然《蒂迈欧篇》一书有广泛影响，但在柏拉图、亚里士多德时代之后的大约一千八百年间，亚里士多德似乎被证明是对的，而柏拉图则是错的。某些数学公式与科学观念交织在一起，而亚里士多德仅是在熟知他当时的最新学术成果的同时也熟知这些公式而已。那些活跃的科学家的宇宙生成学说实际上是亚里士多德的，但是柏拉图的

<sup>①</sup> 见《法律篇》第七卷，819D。

推测表明了哲学的另一重要作用：人们当时只能原始而粗略地理解自然诸种力量之间的相互作用，哲学的作用便在于激起人们对那些尚且远离他们理解力的题目的兴趣。将来的科学倘若要确保进步，必须首先对那些尚未在自然中被观察到的种种假设的复杂联系进行预先的阐释。柏拉图的种种数学上的想法一直被那些追随意大利文艺复兴文学传统的学者们视为仅仅是神秘的妄想。事实上，这些想法是一位天才人物在沉思探索神秘世界的智力活动的未来时，所产生出来的东西。

希腊人、埃及人、阿拉伯人、犹太人以及美索不达米亚人将数学科学发展到了柏拉图远远不能想象的程度。不幸的是，柏拉图兴趣的这一方面却是信奉基督教的各色人等所缺乏的。我相信这一点是真实的：在文艺复兴时期的科学复兴之前，没有任何基督徒对数学科学做出过独创性的贡献。教皇西尔维斯特二世——即热尔贝（Gerbert），他于公元 1000 年就任教皇<sup>①</sup>——就研究过数学，但他并未为数学科学增添点什么。罗杰·培根强调过数学的重要性，而且提到过与他同时代的一些数学家。在 13 和 14 世纪，牛津大学重视数学。但是，这些中世纪的欧洲人中，无一人发展过该科学。有一个例外应该提一下，那便是比萨的莱奥纳多（Leonardo of Pisa），他于 13 世纪初处于极盛时期。他是第一个发展了数学科学的基督徒，该科学在其早期的历史中就表明了遵循希腊文化的希腊人与近东的文化联系。但是，尽管有这样一个例外，整个 16 世纪的数学却完全是建立在非基督教来源的基础上的。在基督徒中，数学与巫术被混为一谈了，连教皇本人也几乎未能摆脱这一看法。这几乎可算是一个最好的例子，说明了文明的各时代以及各学派的那些稀奇古怪的局限性。鉴于柏拉图对基督徒思想的那种居高临下的影响，这尤其显得有趣。

P. 153

---

<sup>①</sup> 据《简明不列颠百科全书》载，他于 999 年 4 月 9 日就任教皇。——译注



但是，柏拉图的关于和谐与种种数学关系有关的学说最终获胜，被证明是正确的。亚里士多德的建立在性质谓词基础上的分类法，若不采用数学公式，其应用范围是非常狭窄的。的确，由于亚里士多德的逻辑学忽略了数学概念，它对于科学的进步所起的作用，几乎可以说是好坏参半。以下这些问题是我们无论如何也不能回避的——多少？——以何种比例？——与他物形成何种格局？化学比例的各种精确定律造成了一切区别；一氧化碳会置人于死，而二氧化碳只会使人头痛。另外，二氧化碳是稀释大气中的氧的一种必要元素，但太多或太少都同样有害。三氧化二砷既可使人健康，也可置人于死，这要依它在不同情况中的比例而定。同样，当二氧化碳与游离态的氧构成了致人于健康的比例后，重新安排碳和氧量的比例，使之成为一氧化碳和游离态氧的混合物，这时，它便是有毒的了。在政治经济学中，收益递减律说明了要取得一定量的资本的最大效益所需的条件。事实上，人们几乎提不出一个不带有任何限制条件——诸如多少？以什么格局？——的问题。亚里士多德的逻辑学，脱离了数学的保护，就会是谬误的温床。它所研究的是只适用于表达高度抽象观念的命题形式；即常见于不顾预设背景的流行对话中的那类抽象观念。

但是，甚至诉诸数学显然也太狭隘了；至少，如果数学被认为是指的那些发展至今的分支，事情就是如此。普遍的数学科学关心的是对联系性的诸模式的调查，是脱离具体的关联事物和具体的关联模式的。只有在数学的某些特别分支中，量和数的概念才是重要的主题。关键在于，事物的本质联系性绝不会被省略掉而不出问题。这便是彻底相对的学说，这种相对性影响了宇宙，而且使得事物的整体情况就像是一个将所发生的一切联系在一起的接受器。

P.154

思想的进步证明了希腊人关于合成与和谐的学说是正确的。尽管如此，希腊人生动的想象却倾向于赋予宇宙间每一因素一种独立的个

体性。主宰柏拉图早期思想，且不时闯入他后期对话的关于观念的自足王国便是一例。但我们却不应指责希腊人滥用个体化的方法。所有的语言都可证实这同一错误。我们习惯性地说到石头、行星，以及动物，似乎每一种个体都可以脱离环境（那才是个体事物天性中的必要因素）而存在，哪怕是一短暂的瞬间。这样的抽象对思想来说是必要的，而且有秩序的环境这一必需的背景可以被预设为前提。这不错。但是也可得出这样的结论：在不理解事物的最终性质，因而也就不理解预设于那种抽象陈述中的种种背景的情况下，整个科学都会染有这样的缺点：它可能把那些暗中预设了相互矛盾的背景的各种命题结合在一起。没有哪门科学能比它暗中预设的无意识的形而上学更安全了。个体事物对于它所处的环境来说，是一种必要的限制，因而不能脱离环境来理解它。一切脱离了形而上参照的推理，都是有害的。

## 6

因此科学的种种确定的东西都是错觉，它们其实受到种种未知条件的限制。我们对科学学说的处理，要受制于我们时代普及的形而上概念。即便这样，我们的预想还不断地犯错误。同时，每当获得了新型的观察经验，旧的学说便崩溃瓦解，化为了由种种不准确的东西组成的烟雾。

我们的协调一致的知识（按这个术语的普遍意义，指的就是科学）是由两种级别的经验会合而形成的。一种级别的经验就是对具体的观察资料进行直接的、即时的辨识，另一种级别的经验则是我们构想宇宙的普遍方式。这两种不同级别的经验将被称为观察级别的经验和概念级别的经验。首先要记住的是，观察级别的经验一律要依据概念级别所提供的概念来加以解释。这两者孰先孰后的问题（就这一讨论的

P.155

目的而言)是一个学究气的问题。我们一种观察级别,即我们实际上辨识的各类事物;我们也一种概念级别,即我们实际上据以进行解释的一套初具系统的观念。我们说不出这二者是在人类历史(甚至动物历史)上的哪一时期开始相互发生作用的。另外,新颖的观察资料会转变概念级别,这也是确实的。但是同样的,新颖的概念也会提出观察性辨识的种种新的可能性。

如果考虑不到观察级别中的一个严重弱点,我们便不可能理解思想史。根据观察而进行的辨识并不是由无偏倚的客观事实强行决定的。人们在观察中进行了选择、舍弃,留下的东西则根据主观认定的轻重缓急进行了重新安排。这种在观察中所进行的重新安排,实际上是对事实的一种歪曲。所以我们必须从表面的事实中,拯救出真实的事实。我们必须从舍弃的事实中拯救出事实,必须舍弃主观确定的事物轻重缓急的顺序,它本身便是一桩观察所得的事实。我们不妨想一想在文明初级阶段人类所观察到的事实。当时人们观察到的地球是平坦的,天像穹隆笼罩其上。甚至对于教皇西尔维斯特的同时代人来说,地球上的两极也是不可设想的。众所周知,教皇西尔维斯特是相信有两极的,但这并没有给教皇原有的奇才增添什么光荣。

再则,当我们在晴朗的正午观察天空,它是蔚蓝色的,洒满了阳光。我们观察所得到的直接事实是:作为唯一光源的太阳以及空无一物的天空。让我们来想象一下伊甸园里的亚当和夏娃第一天过人的生活的神话。他们看着日落,随后星星出现了——

“啊,看哪!创造扩展到了人的眼界!”

过剩的光可以揭示事实,也可掩盖事实。它歪曲了人所观察的事实。思辨的一个任务便是鼓励观察突破虚假的完整疆界,鼓励科学的各种学说不要摆出虚假的定论的样子。

现在,我们可简述一下宇宙论从中世纪转变到现代立场的这段历

史的特点了。在这一转变过程中产生影响的力量有大约一千八百年的历史，它是完全脱离了物理观察的。这是一段抽象思想的历史，即数学的发展史。兴趣就是这一发展过程中的动力。也就是说，由于这些概念的重要地位，人们产生了协调诸理论概念并进行理论构建的冲动。尽管如此，如果可以由着自己的性子干的话，现代哲学家和科学家当中很多人会劝阻当初那些希腊人、犹太人以及穆斯林，放弃连半点应用的影子都看不到的那些无用的研究，那些纯粹抽象的观念。幸亏这些科学家和哲学家们见不到他们的祖先。

## 7

牛顿解释自然的体系，对人类所作的贡献不可估量。它将来自柏拉图、亚里士多德、伊壁鸠鲁的观念组成了一个前后连贯的系统，用以解释难以数计的观察到的事实。就这样，它使得人类能够更进一步地控制自然。从前我们俯首听命之处，如今我们却发号施令。然而牛顿的宇宙论最终仍归于崩溃。

这一崩溃的过程延续了一百多年，因为在这一百多年间的绝大多数时间里，科学家们完全没有料到，那些他们点点滴滴提出的观念，会最终形成一个思想主体，与那些一直主宰着他们的思想并规定着他们的表达方式的牛顿式观念不一致。这一过程始于光的波动理论，终于物质波动理论。它最终留给我们的是这样一个哲学问题：表现波振的这一数学属性的具体事实是什么？

这个过程的详情便是现代物理学的历史，这可超出了本书讨论的范围。我们需要理解的仅仅是：分别作为牛顿物理学和现代物理学基础的那些最普遍的观念之间的区别。牛顿物理学是以每一物质粒子的独立个体性为基础的。每一块石头被设想为不需要参照物质的任何其

他部分便可充分地描述出来。它在宇宙中可以是孤单的，可以是均匀空间的唯一占有者。但它仍然可以是本来的那块石头。同样，充分地描述这块石头也无须参照过去和将来。它被充分地设想为是全然设立在当前这一时刻之内的。

这就是完整的牛顿概念。随着现代物理学的进步，它被抛弃了，P. 157 或者说解体了。它是彻头彻尾的“简单位置”和“外部关系”的学说。对于外部关系，存在着某种歧异的意见。牛顿本人则倾向于以相邻物体间的激波和应力来解释它们。但是那些离他最近的后继者们，比如罗杰·科提斯 (Roger Cotes)，就提出了相距的力这一新概念。但是，无论哪一种提法，它们说的都完全是当前的一桩事实，即两种物质（无论相邻或相距）之间外部关系的事实。与之相反的关于内部关系的学说一直受到歪曲，因为人们描述它时，用的是适合于牛顿类型的外部关系这一先决条件的术语。这一学说的拥护者们，比如 F.H. 布拉德利，就陷入这一泥淖。必须记住的是，正如相互关系制约相关事物的性质那样，相关事物也制约着相互关系的性质。相互关系并非是一种共相，而是一件具体的事实，它与相关事物一样有同样的具体性。所谓原因包容在结果之中的说法就很好地说明了这一真理。我们必须发现一种关于自然的学说，它既表明物质作用与精神作用的具体联系、过去与现在的具体联系，同时也表明相互歧异的种种物质实在 (physical realities) 的具体合成。

现代物理学抛弃了“简单位置”的学说。被我们称为恒星、行星、物体、分子、电子、质子、能量等物质事物，每一个都被现代物理学看成是制约时空内各种条件的因素，它在自己的整个领域内扩展。存在着一个焦域 (focal region)，用寻常的话来说就是事物的所在地。但事物的影响却以有限的速度溢出自己的焦域，直穿时空的最深处。把焦域说成是受到相应制约的、居于某处的它自身，这当然也是自然的事，

而且为了某些目的，这样说也是完全合适的。但是如果我们照这一思路走得太远，则会出现困难。对于物理学来说，事物本身便是事物所干的事，而它所干的事便是使其影响溢出焦域。同时，焦域也不可能与外部的这一流动分离。事物固执地拒绝被想象为一种瞬间事实。它是一种不安的状态，不同于所谓外部流动之处，仅在于它在焦域内至高无上的主宰地位。但我们仍感困惑，不知如何精确表达这些物质事物在某一明确时刻的存在。因为在每一个瞬时的点 / 事件，无论是在焦域内或焦域外，归于该事物的制约作用，会或先于或后于该事物在另一点 / 事件所引起的制约作用。因此，倘若我们要努力去设想该物质事物存在的完整时刻，我们便不能囿于某一部分空间，或某一刻时间。该物质事物就是对不同的空间和不同的时间、以及在这些不同的时空中的诸种条件的协调。这种协调以该物质事物为例，演示了可用数学关系来表达的某一普遍规则。这儿，我们又回到了某一基本的柏拉图学说。

P.158

否定了简单位置之后，我们还必须承认，在时空的任何领域中，难以数计的大量物质事物在某种意义上是重叠的。因此在每一时空领域内的物质事实便是：全宇宙的物质实体对于该领域的全部意义的总和。但是，一个完整的存在并非是数学公式（仅仅是数学公式）的合成。它是演示数学公式的诸事物的具体合成，是定性和定量诸元素的一种交织。举例来说，当一个生命体吸收食物时，实际情况不可能仅仅是一个数学公式吸收了另一个数学公式。事实不可能仅仅是二加三等于五吸收了三三得九这个事实，十一这个数也不可能吸收十六这个数。这些数学公式中的任何一个都可能被演示出来，但事实却远非仅仅是演示出来的公式。

最后的问题是要来设想一个完整的 (παντελής) 事实。<sup>①</sup>我们只有依据与实在的天性有关的诸基本概念才能构想出完整事实这样的概念。这样我们又被抛回到哲学了。几个世纪以前，柏拉图预言过交织于事实中的七个主要因素——理念、物质元素、心灵、爱欲、和谐、数学关系、接受器。所有的哲学体系都是为了要表达这些构成成分相互如何交织而做出的种种努力。把我们现代的概念等同于柏拉图的这些古老思想，这当然远非是学者的态度。照我们看来，每一事物都有细微的区别。除了那些区别，人类的思想现在正在力图表达自然结构中的类似成分。它仅仅朦胧地辨识着，不准确地描述着，错误地联系着。但是前面总是有同样的灯塔在吸引着它。各种体系，科学的和哲学的，来了又去。每一种有限理解的方法都已彻底尝试过了。每一体系在其鼎盛时期，都是一种胜利的成功；在其衰落时期，则是一种令人厌恶的障碍。只有不断地发掘直觉以便为想象提供营养，才能最终获得富有成果的新的理解。最后——虽然不会有最后——人们获得的是更开阔的眼界，因而看到了更多的机会。但是机会既可通向上方，也可通向下。在并无思索的自然里，“自然选择”不过是“徒劳”的同义语。哲学此刻应该来发挥它最终的作用了。它应该探寻那种洞察力（虽然尚且是朦胧的），以使得在意于动物享乐之外的价值的物种避免彻底完蛋的命运。

P.159

---

 5

① 参见《智者篇》，248E。此处 παντελής 常被误译为“绝对的”。柏拉图提到“绝对的”和“相对的”地方，请参见《智者篇》255C。

## 第十章

### 新的改革

#### 1

要提出本章的主题我们不妨留意一下一个对照。新教基督教，就其组织和教义形式而言（它以这些从路德、加尔文以及圣公会改革团体得来的形式繁荣了三百年），正表现出径直衰败的迹象。它的教义再不能起主宰作用；它的分支不复能引起人的兴趣；它的机构再不能指导人的生活。这便是我所说的对照的一个方面。

另一方面则是：宗教精神，作为人的各种事务中的一个重要成分，刚刚（1931年4月）才获得了它最显著的胜利之一。在印度，暴力和对抗的各种力量，无论是统治者与人民之间的、不同种族间的、不同宗教间的，抑或是不同社会阶层间的——总之，凡是威胁要用暴力压迫成百万大众的那些力量——此刻都受到两位人士的遏制。他们以宗教信仰作为行动的道德依据。这两个人便是甘地和印度总督（欧文爵士）。

他们可能会失败。两千多年前，人类的圣哲便曾宣称过，对神的信念是世界秩序的基础，但是，这种信念只能在各种野蛮力量的夹缝之间产生出它所能实现的那一丁点和谐。我认为，这便是柏拉图当初明确预言的关于圣恩的学说，时间是距贝拉基和奥古斯丁时代的七百年前。



但是，甘地和印度总督对暴力的明显遏制（它要求印度、英国、欧洲以及美洲的大众有效地响应），证明了宗教动机，即我所谓的对神的信条的反应，对于人的精神和道德仍具有旧日的力量，甚至超过旧日的力量。在这一响应中，英帝国的新教信徒，更重要的是（虽然远了一些）美国的新教信徒，维护了他们的立场。我们正置身于这样一个时刻，在这个时刻，历史的进步取决于公众宗教观点中所表现出的那种冷静的明智。目前初步的胜利已经获得。

存在着的便是这样一种对照，一方面是衰亡，另一方面是存活。我们必须估计出是什么衰亡了，是什么存活了。我的观点是，一种新的改革正在全力进行。这是一种重建（re-fomation）；但是它的结果是幸或是不幸，这主要取决于相对而言很少的那些人的行动，而且明显取决于新教教士中的领导人。

我认为，在信仰的细节上取得一致是不可能的，甚至是不必要的。但是，尽管在信仰上存在着形形色色的分歧——它们是由形而上洞察中所表现的不同强调重点以及对历史事件不同的同情直觉所引起的——却可能达成一种普遍的共识。比如，我们都会熟悉的人类经验以及普遍的历史中选择那些能够作为例子的成分，来说明神在宇内这一基本主题；这是我们的宇宙观所要求的一种完满。换言之，我们会在诸如宗教事实的诸性质方面，以及它们在形而上学理论的基本协调形式上，取得一致意见，而在各种不同的解释方式上各执己见。

但是，这个问题不像本章发端的那些话所表示的那样简单。我们所处理的是一个复杂而多面的问题。由于它要调和我们最深层次的各种直觉，所以它牵涉对理解的种种表述问题。它牵涉对不同思想表述及行为模式的情感反应，牵涉对目的的指导以及对行为的修正。它进入了人类存在的每一个方面。说到宗教问题，简单的解决方案便是假冒的方案。有人写过，凡会跑的人便能阅读。但是人们并未说过，凡

会跑的人便会写作。

简单的解决方案之所以不行是因为：由于我们对宇宙最根本的神秘具有我们自己的那一份直觉，我们的目的和情感便要做出反应，而宗教就牵涉我们的这些反应。我们不应以简单为出发点。历史的证据和常识告诉我们，有系统的表述就是强调、纯化以及稳定化的潜在手段。倘若没有地中海东部诸国及欧洲坚持至今的智识运动，基督教早就堕落成为了一种有害的迷信。这一理性的运动，力图要提供一个准确的神学体系。在这一理性化努力鞭长莫及的地区，该宗教确实堕落而变得老朽无用。

P.162

## 2

所以，在 18、19 世纪，自由主义的教士和俗人对有系统的神学的攻击就完全是打错了主意。他们这样做是在抛弃主要的防护措施，使得狂热的迷信得以泛滥。人们在对人类历史重要时期发生重大影响的形而上直觉进行文明而理性的批判时，会自然地滋生出一些情感，文明宗教的目的就在于培养这类情感。诉诸历史，其实就是希图达到一种理解的高度，在那个高度，我们的理解将比我们在自身个体存在中所能直接达到的理解要清晰得多。这是一种诉诸权威的做法。诉诸理性便是诉诸那位最高的法官，他既是面对全体的，又是面对每一个人的。在他面前，所有的权威都得俯首致礼。历史容许一定程度的理性解释，正是因为如此，它才具有权威。

所以，对系统思想的攻击，便是对文明的背叛。尽管如此，那些为我们的现代精神奠定基础的天才人物——比方说约翰·洛克——却有理由对传统的教条主义神学表示不满，虽然他们部分地误解了他们的态度赖以立足的基础。他们真正的敌人是那种教条主义的终极学说，

这种学说以同样的活力曾经并正在神学、科学以及形而上学的领域活跃着。从希腊人一直到我们的时代，理性思想的方法便一直受到这一根本错误观点的腐蚀。这些错误并不局限于宗教思想，它们传染了所有的部门。它们的总的影晌在于：在每一个时代，它们都造成一种教条主义的终极感。它们错误地强调明确性，而且同样错误地强调了教条主义的否定态度。

打从批判性思想一开始，我们便发现两类题目的区别，一类是能够被明确认识的，另一类便是那些人们对其只能有一些不明确的意见的题目。人们开始明显认识到二者区别的那个时期，便是现代精神的黎明期。它引进了批判精神。这样的一种观念几乎没有进入圣经的任何一章一节，既未进入耶和华的头脑，也未进入他的任何崇拜者的头脑。这一新的区分，其首次的影响是不幸的，因为它过于头脑简单化了，而且也误定了可以被明确认识的领域。例如，我们发现柏拉图在晚年主张宗教迫害，其理由是：该题目是重要的，而且他自己的论证是明确的。<sup>①</sup>

P. 163

我认为，系统神学的发展，少不了批判性地理解语言表达方式与我们最幽深、最持久的直觉之间的关系。语言的发展是对实际行动中那些令人兴奋的事物的反应。它和突出的事实有关；所谓突出的事实就是那些人的意识想抓住进行详细考查，以便造成情感反应，导致直接的目的行动的事实。这些突出的事实是易变的事实——诸如老虎的露面、一声雷响、一阵疼痛等等。它们是通过我们的感觉器官这一媒介进入我们的经验的。因此便有了感觉论的学说，它研究的是作为我们经验来源的予料。

但是，突出的事实是表面的事实，它们由于是表面的因而变化不定，由于变化因而被人有意识地<sup>5</sup>区分。我们的经验中还有一些其他的成分，

① 参见《法律篇》，第十卷。

它们虽处于意识的边缘，但却极大地制约着我们的经验。关于这些其他的事实，我们可以说，正是我们的意识在闪烁不定，而不是这些事实本身。它们总是可靠地在那儿，虽然几乎不为人所辨识，但却是人所不能避开的。我们且来想一想四分之一秒前的我们如何转换成此刻的我们。此刻的我们是它的继续，是同它一样的，延续了它的感情状态，享有它的预料。虽然如此，我们仍然在修正它，偏离它，改变它的目的，改变它的状态，用新的成分去重新规定它的预料。

即使我们把这一过去变成远景，我们仍然把它当做实现此刻我们的基础而保留着。我们与它不同，但却仍然与它保持着个体上的同一性。这便是神秘的个人同一性，现在蕴含过去的神秘包容性、神秘的无常性。所有的我们的科学，我们的解释，都需要发源于这一转换经验的概念。对于这样的直觉，语言显得特别不充足。我们的分析、表达能力同我们的意识一道闪烁不定。如果说人的意识里有一个确定的地区，在它之内有着清晰的区分，在它之外则是漆黑一团，这显然是不真实的。以下的说法同样是不真实的：经验成分的重要性与它们在意识中的清晰度成正比。

诉诸历史之所以重要，正是因为人类经验中的这一复杂特点。形而上学和神学都必须诉诸历史。必要的证据，不可能单单靠一个时代里的少数目光清晰的人的直接反省就可获得。如果将来遗忘的洪水竟然淹没了人的记忆，我们倒是可以通过直接反省这种方法回想起乘法九九表，但是其他更多的就不行了。在世界的每一个世代，人的行动以及他们对感情、动机、目的等的诠释显露了他们经验的幽深之处。对于生活、行动、感觉等意义的阐释，各个世代是互不相同的。在辨识这一历史证据的过程中，需要一种以审美力为基础的批判，以及一种以逻辑分析和归纳概率为基础的批判。

批判的这两个基础，即审美的和逻辑的，在最终的理性判断中（比

如逐个地比较历史上的诸时期) 结合起来。每一世代都将自己的信息存入了事物天性的幽深处。文明只能被文明化了的人理解。而且文明有这样一个特性，我们在理解中使用它们时，会揭示出关于我们自身天性的真理。有人说过，伟大的悲剧在演出时会对激情起到纯化作用。同样地，历史上的各伟大时期会起到启蒙作用。它们将我们自身展示给我们自己。

### 3

基督教广泛研究了一些历史事件的意义，这一研究奠定了它的基础。它所研究的历史事件散见于一千二百年间，从早期的希伯来先知和历史学家起到奥古斯丁稳定西方神学为止。这一研究集中在地中海东岸各地，从先知们的巴勒斯坦到柏拉图的雅典，然后在加利利和耶路撒冷达到顶峰。后来其主要兴趣则徘徊于安条克、以弗所、埃及、罗马、君士坦丁堡以及非洲等地。奥古斯丁于 430 年死于希波时，欧洲各种族的宗教在大格局上已固定下来。它已具备容纳异己形式的力量。罗马天主教会、东正教会、威克里夫和胡斯、路德和加尔文、大主教克兰麦、乔纳森·爱德华兹和约翰·卫斯理、伊拉斯谟、罗耀拉的圣依纳爵、索齐尼派、乔治·福克斯以及梵蒂冈会议，它们都有同样的权利求助于历史。至于求助历史后所得的结论则取决于指导你进行选择的价值判断标准，取决于支配你的关于系统神学看法的那些形而上先决条件。所谓求助，就是研究那些活动、思想、情感和制度，这些都是更早时期里的重要人物和重要事件使之在地中海沿岸大行其时的东西。

P. 165

向历史求助时，我们必须记住现存的书面福音书与它们所叙述的事件在时间上的跨度：或则二者内容不合；或则某一传统从一种语言译

成另一种语言时发生了变异；或则书中有可疑的段落；有些地方似乎置直接的历史证据于不顾，关于圣·保罗的记载便明显是如此。据载他退隐于阿拉伯，而照我们所想，他当时应该是向那些见过他的主的门徒们求助的。我之所以提出后面这几点（图书馆里关于这些的记载可谓汗牛充栋），是想做一个无可置疑的结论：任何现代的宗教革新都必须首先倾力于散见在整个这段时期的道德和形而上的直觉。这一结论是现代思想的常识。

本人对这一漫长历史时期的文献完全不在行，因此只能心怀不安地提出以下看法：即使在现在，我们仍有可能从这一历史时期得出的教训中获得益处。在本章，我将完全根据一般原则来处理问题。我个人的关于宗教重建的细节的结论，完全说不上有什么学术价值。我也同样坦率地说，我不能过分地强调那一时期内的事件，使得它们与其他地方发生的类似事件比较起来显得特别突出。但是，我坚持认为，那一时期的顶点体现了在表达道德和理智直觉方面的最大进步，那些进步标志着新近文明的生长。

这段时期作为一个整体来说是以野蛮始而以失败终。其失败表现在以下的事实中：理智理解能力中的野蛮成分和缺点未能被消除，反倒作为基本成分而保留在对基督教神学（无论是正统的或是异教的）的各种系统阐释中。以是观之，后来的新教改革可算是一场更大的失败，它完全没有改进天主教神学。贵格派或许可算是个小小的例外。但是乔治·福克斯生活在路德时代的一百年之后。这些失败的结果成了基督教的悲剧史。

#### 4

我认为，在那整个时期有三个顶峰阶段，这三个阶段，用神学的

语言来说，构成了该时期的三重启示。第一和最后一个阶段主要是理智的，有充分的道德观念背景。中间一个阶段形成了宗教的推动力，它主要展示了道德直觉生活。该阶段有充分的理智洞察，得以清晰地表达独特的美。这三个阶段起初是作为理智的发现，然后作为范例，最后作为形而上的阐释而结合在一起的。作为发现和作为范例在历史上是相互独立的。

第一阶段应从柏拉图发表他的最终信念算起，至他逝世为止。<sup>①</sup>他最终信念便是：世间神性的成分应被看成是一种说服的力量，而不是一种强制的力量。这一学说应该被看成是宗教史上最伟大的理智发现之一。它是由柏拉图清晰地阐明的，虽然柏拉图未能将它与自己其余的形而上学理论协调成体系。的确，每当柏拉图试图将他的学说体系化时，他总是失败；而当他展示深邃的形而上直觉时，他却总是成功——最伟大的形而上学家！最无力构建体系的思想家！另一种时

不时流行的学说却认为，诸神或一神有慑人的最终强制力量。待这种将神看成是最高强制力量的学说升华成形而上的理论时，神便被转换成了一种最高的实在，他以无上的权威处理着这个全然衍生的世界。柏拉图就在这两种观点间犹疑不定，但是，他最终还是毫无保留地阐明了神性说服的学说。正因为神性是说服的，理想在世间才是实际的，同时各种形式的秩序也得以发展。

P. 167

以基督教宗教来看，第二个阶段可算是宗教史上的最高时刻。基督教的实质便是借助基督的生活来展示上帝的性质以及他在世间的力量。对基督生活的记载是零碎的，前后不一致且又不明确。关于如何恰当地重构最可能真实的历史事实，我无意于对此发表任何意见。我认为那样做是无用的、无价值的，而且在本书中也显得极不合适。但是，到底是这一记载中的哪些成分激起了人性中最优秀部分的回应，这却

<sup>①</sup> 参见《智者篇》和《蒂迈欧篇》。

是毫无疑问的——圣母、圣子以及光秃的马槽；谦卑的人，无家可归且无私，以及他的关于和平、爱、同情的教诲；苦难、痛苦、生命衰落时温存的话语、最终的绝望；以及有根据获得最大胜利的一切。

我不必详说了。基督教的力量在于，它在行动上揭示柏拉图在他的理论中所预言的东西，对此难道会有什么怀疑？

第三个阶段也是理智性的。基督教神学是由那些主要与亚历山大学院和安提阿学院有联系的思想学派构建的。这儿所说的第三阶段便是这一构建过程中的第一个时期。这些学派对世界思想的贡献，其独创性与价值一直被大大低估了。这部分地要怪罪于他们自己，因为他们执拗地宣称，他们只是在表述当初传递给圣徒的信条，而实际上他们是在寻求如何解释一个根本的形而上的问题，虽然这个问题是以一种非常特殊的形式呈现给他们的。

这些基督教神学家是唯一提出了比柏拉图更好的基本形而上学说的思想家。这是他们的特征。不错，这个阶段的基督教神学是柏拉图式的。但同样不错的是，柏拉图是异教的创始人，而且只是基督教最薄弱部分的创始人。当柏拉图要表达神与世界的关系，以及神与（以神性来思考的）理念世界的关系时，面临这样的问题，他总是仅仅根据戏剧的摹仿说来做出回答的。柏拉图认为，神把理念包容在神性里，以此赋予理念生命和运动。那以后当他转向世界时，他便只能找到二等的替代物而不能找到原物了。对于柏拉图来说，存在着一个衍生的二等的世界之神，他只是一个肖像，即一个影像。当他寻找理念时，他只能在世界上找到理念的摹本。因此，照柏拉图看来，这个世界只包括神的影像和他的理念的摹本，而不包括神和他的理念本身。

P. 168

柏拉图有明确的理由来解释暂存世界与神的永恒性质之间的差异。他在回避困难，虽然他仅获得了最无力的解决方案。形而上学要求这样一个解决方案，它表现与宇宙统一性协调一致的个体的复多性。它



还要求这样一个方案，它表现的世界是要与神结合的世界，它所表现的神是要与世界结合的神。健全的学说也希望理解，神的本性中的理想是如何由于它们在神的本性中的地位而成为创造性进展中的说服力成分的。柏拉图将这些来自神的派生物作为他意志的基础；而形而上学则要求，神与世界的诸种关系应超越意志的偶然事件，它们应该以神本性以及世界本性的必然性为基础。

这些问题以非常特别的形式摆在基督教神学家们的面前。他们不得不考虑上帝的本性了。说到这点，阿里乌的解释（他有派生影像的提法）可以毫无疑问地说是正统的柏拉图主义，虽然它是异端的基督教。公认的解释认为，上帝的本性是复多的，每一组成成分无条件地都是具有神性的；这便涉及一个神性相互包容的学说。最初关于这一复多性的设想到底正确与否，本人不敢贸然置喙。要点在于求助于一种神性互在的学说。

神学家们又不得不创建一种关于基督的位格（person）的学说，同时他们又要反对把人的个体与神的个体联系起来的学说，这学说牵涉人体的反应性摹仿。他们认为上帝存在于基督一体之内。他们一般说来也赞成，上帝以某种形式直接内在于世界。这便是他们关于三位一体中的圣灵的学说。我此刻并非是在对他们神学的细节，比方说三位一体的学说，作出任何评判。我的观点是：他们要求用上帝无所不在的直接学说，来取代柏拉图关于二级影像及摹本的学说。正是在这一点上，他们在形而上学方面有了新的发现。他们指出，如果柏拉图的形而上学要对上帝的说服力力量的作用做一个合理的解释，它便应该怎样发展。

P. 169

可惜的是，这些神学家没有将这一形而上学的发现发展成为普遍的形而上学。这一中止，是由于有另一个不幸的预设。上帝的本性是不能用应用于俗世的个体事物的范畴来规定的。关于他的概念，是由

它的野蛮本源升华而成的。上帝与整个世界的关系，正如早年埃及或美索不达米亚国王与他们的臣民的关系。同时他们的道德特点也非常类似。最终的形而上升华，使他成为了一切存在的绝对的、全能的、无所不知的来源，因为他自己的生存不需要与他自身以外的任何事物发生关系。他自身内部是完满的。这样的一个观点与柏拉图的次等衍生物的学说非常一致。经过一番犹豫之后，基督教早期时代的神学家最终坚持认为上帝是无所不在的，这是他们努力地进行精微的形而上学想象的结果。但是，他们关于神的普遍概念阻止了所有的进一步概括。他们并未尝试用他们解释上帝的那些形而上范畴去设想世界，也未尝试用他们用于世界的那些形而上范畴去设想上帝。照他们看来，上帝是十分实在的，而世界虽也是实在的，却是衍生的。上帝对于世界是必要的，而世界对于上帝却并非必要的。他们之间存在着一条鸿沟。

关于鸿沟，最糟糕的是，很难知道对面发生的事情。这一直是传统神学中上帝的命运。只有靠玄谈一番神秘主义，我们才能在我们的俗世找到上帝存在的证据。另外，关于不受限制的无上权威，最糟糕的是它还伴随有对每一件发生的事的细节所负的责任。这整个题目都被休谟在他著名的《自然宗教对话录》里讨论过。

我认为，新教神学应该这样阐释宇宙，即从宇宙的多样性中理解它的统一性。它应以这样的阐释作为它的基础。这种阐释就是要把表面上的诸多不兼容、不一致的东西统一起来，但是这些不一致东西并非假设的。它们毫无疑问地就在历史的舞台上，要求得到阐释。按公众的看法，永恒的理想是有说服性的，这跟当初基督教创立者的体

会是一样的；同样照公众的看法，有形的自然是有强制性的，这种强制性虽在消失却有所保留；另外，驱使社会走向联合（比如罗马帝国这种形式）的那种人们意识到的推动力也是强制性的，这种强制性在过去和现在都是梦想。自然虽在变化，却有所保留。理想宣称自己是超越时间的，然而它们却在不断流逝，犹如某种闪亮的东西，稍纵即逝。

在一个表面上以各种无情的强制冲突为基础的世界，让人们理性地理解文明的兴起以及生命本身的脆弱性，这正是哲理性神学的任务。我不打算隐瞒自己的观点：神学在很大程度上未能完成这一任务。关于绝对专制者的观点妨碍了它。关于神恩的学说贬值了，而且关于赎罪的种种学说大多数都是不成熟的。最近两百年的自由主义的神学其缺点在于，它将自己局限于用琐屑乏味的理由去解释何以人们应该以传统的方式去做礼拜。

圣经的最后一卷阐明了那些被保留下来损害基督教徒直觉的野蛮因素。这一卷书除了和宗教感情有联系而外，它那钦定版的译文本身便是虚构文学最优秀的典范之一。同时，作为一种文献（不管它的起源是基督教的或犹太教的），在帮助人理解基督教宗教形成过程中种种流行的思想方面，它的价值是无限的。最后，这卷书仅仅表明了旧约、新约甚至福音书中流行的观点，只不过它表达得更突出、更生动而已。它被保留下来，以助于宗教感情的形成，而伯里克利的演讲（它描述了雅典式的文明理想）却一直在这方面受到人的忽视，想到这一点真是令人吃惊。在那个权威性的宗教文献集子的最后一卷，圣徒约翰的启示录被修昔底德关于伯里克利对雅典人演讲的虚构性叙述取代了。这一转变象征性地说明了我正在宣扬的东西。它们二者都不是历史：圣徒约翰从未接受过那种启示，伯里克利也未曾做过那种演讲。

P. 171

最后还有一个问题需要讨论。我想强调一下，在纷纭互异的对基督教的解释中，宗教思想的领袖们应该专注于基督教的传统，尤其要专注于它的历史根源，这是十分重要的。至于对那些较保守的思想派别，我的这一建议当然是不必要的，是不合适的。但是，为什么较激进的学派就不应该完全放弃求助于过去，而一心专注于当前的世界和当前的事例，这仍是个应该讨论的问题。对此简要的回答是：只要是诚心诚意诉诸传统，必然获得巨大的普遍收效。

文明是由四大因素组成的：1. 行为模式；2. 情感模式；3. 信仰模式；4. 各种技术。虽然这四大构成因素是相互作用的，但技术这一因素却与我们目前讨论的题旨不合，因此可以撇开不谈。另外，从长远的观点来看，行为模式是受情感模式和信仰模式维护和修正的。所以，宗教的主要任务便是专注于情感和信仰。

至于说到具有一种普遍特点的诸信仰，对于它们来说，损害情感更易于产生情感。在调查观念的冒险过程时，最令人吃惊的莫过于以下事实：新奇的普遍观念很难为自己找到具有任何强烈程度的适当情感模式。时而闪现的深邃洞见数个世纪一直未曾产生应有成效，这并非因为人们不知道它们，而是由于主导的兴趣拒绝对那类一般观念做出反应。宗教的历史是无数代人的历史，无数代人的历史为了利益必须将自身与深邃的观念联系起来。正是由于这一理由，宗教常较它们繁荣于其中的文明更为野蛮。

P.172 普遍观念在人类的头脑里仅打上微弱的印记，这一事实造成了另一后果：甚至敏锐的思想家也很难理解以不同的术语表述的、以不同种类的例子演示的观念之间的类似处。于是，以不同方式表达同一观

念的哲学家之间发生了拼死的脑力战斗。由于这两个原因，如果你要以深邃的普遍观念为基础重新解释宗教，你就必须有耐心等上一千年。宗教就像动物物种一样，它们并非来源于特别的造物。

最后，如果“文字可以表达教义的终极性”这一论点的确是错误的话，那么，以共同的程序模式将类似的宗教观点维持在一起便具有极大的优越性了。它们可以相互学习，相互借鉴；人们会发生微妙的变化。更重要的是，他们会学会相互理解，相互爱戴。

“宗教”必须依旧是“仇恨”的同义语吗？社会对于宗教的理想是：它应该成为文明统一的基础。这样，它便证实了它那超越各野蛮力量之间暂时冲突的洞见是正确的。

本章的讨论一直集中在宗教的三个顶峰阶段：柏拉图的思想、基督的一生，以及基督教神学的第一形成时期。但是，这整个十二个世纪的时期（其中包括传说中的先行者及现代的后继者）被认为是基督教宗教的整个历史。整个这一段历史都表现了，属于不同洞见层次的诸观念是如何相互作用的。宗教精神一直在被人曲解、歪曲、遗忘。尽管如此，自人类踏上了通向文明的旅途以来，宗教精神便一直存在着。

神学的任务便在于表明，世界是如何建立在超越暂存事实的某种事物之上的，是如何造成超越事物消亡命运的某物的。俗世是有限成就的舞台。我们要求神学表达消亡生命中的那一因素：它是不朽的，因为它表达了适于我们有限天性的至善。就这样，我们会懂得生命是如何包括一种比悲喜更深的满足方式的。



## 第三部分

### 哲学的观念





# 第十一章

## 客体与主体

### 1. 引言

P.175

当笛卡儿、洛克及休谟从事经验分析时，他们都使用了他们自身经验中的那些清楚而分明、适于理性严谨论说的成分。人们（柏拉图除外）心照不宣地认为：越是基础的因素便越有助于清晰的区分。这一设想在此处受到了直接的挑战。

### 2. 经验的结构

没有哪一个题目像哲学家们叙述的经验的主—客体结构那样更受到他们这一倾向的影响。起初，这一结构被等同于仅仅是知者与被知者的关系，主体是知者，客体是被知者。于是照这种解释，客体—主体关系便是被知者—知者关系。由此可以推出，这一关系中的任何事例，越是突出易于区分，用来解释经验在大千世界中的地位便越是可靠。正因为如此，笛卡儿才呼吁清晰和分明。

这一推论的先决条件是：主—客体关系是经验的基本结构模式。我同意这一先决条件，但是却并不认为主—客体关系等同于知者—被知者关系。我认为，单纯知识的概念是一个高度抽象的概念；有意识的区分本身却是一个可变因素，它仅存在于经验事态的更复杂的事例

P.176

中。经验的基础是情感性的。说得更泛一点，基本的事实在于，出现了一个感情调子（affective tone），它发源于关联性已确定的诸种事物。

### 3. 术语

所以贵格派的用语“关心”一词——它是摈弃了任何知识的意味的——更宜于表达这一基本结构。作为主体的事态对客体有一种“关心”。这一“关心”立即把客体作为一种构成成分置入主体的经验之中。它这样做时是带着感情的，这感情来自客体并指向客体。照这样的解释，主—客体关系便是经验的基本结构。

贵格派这种使用语言的方法并不广泛流行，而且每一术语都要导致一大堆误解。主—客体的关系可被设想成接受者和引发者的关系，其中，被引发的事实是一种感情调子，这种感情是关于引发者在被引发的经验中的地位。同时，整个被引发的事态就是一个包括许多如此引发事例的整体。这一术语也是令人遗憾的，因为“接受者”一词暗示着被动性，而被动性则是错误的。

### 4. 摄入

一种更正式的解释如下：一个经验事态就是一个活动，它可分解成不同方式的诸作用，它们一起构成了这一事态的生成过程。每一种方式又可分解成作为活动主体的完整经验，以及与该特殊活动有关的事物或客体。这一事物便是一件予料，也就是说，可以在不提及它在那一事态中的参与而对它进行描述。一个客体就是起到一桩予料作用的任何东西，该予料引起该事态的某种特殊活动。因此主体与客体是相对的术语。一个事态，只要它的特殊活动涉及一个客体，它就是一

个主体；任何东西，只要它在某一主体中引起某种特殊的活动，它就是一个客体。这种方式的活动便可名之曰“摄入”。因此，摄入包括三个因素：一是经验事态，其中摄入正是活动的一个细节；第二便是予料，它的关联性引起了这一摄入的萌生，该予料就是被摄入的对象；第三便是主观形式，即感情的调子，它决定该经验事态中摄入的效应。经验如何构成自身，取决于经验的主观形式的复杂性。 P.177

## 5. 个体

一个事态的个体直接性就是主体形式的最终统一，它便是作为绝对实在的事态。这一直接性便是事态的纯粹个体的时刻，被本质的相对性维系在主客的任意一方。事态产生于相关的客体，然后消亡而成为另外事态的客体身份。但是，它享有它那作为情感统一体的绝对自我完成的那一决定时刻。此处所用的“个体”一词与“原子”一词有相同的意义，它们都适用于那样的复合事物，那些复合事物具有它们的构成成分所缺乏的那种绝对的实在性。当一个实际实有单单为了自身而突出，且又在感情上欣赏自身时，它必处于自我完成的当前；此时，这两个词便十分适合这样一个实有。“单子”这一术语也表达了处于决定性时刻（即从生到死这一阶段）的这一本质统一性。世界的创造力便在于：过去将自身掷进一个新的超验事实时的那种搏动的情感。这是一只飞镖（卢克莱修说起过它的），它被掷出了世界的范围之外。

## 6. 知识

所有的知识都是意识对所经验的客体的分辨。但是这一意识的分辨，即知识，不过是主体与客体交互作用时主观形式中的一个额外因

素而已。这一交互作用就是那种材料，那种材料构成了那些个体事物，而宇宙的唯一实在就是由这些个体事物构成的。这些个体事物便是个体的经验事态，即实际实有。

但是我们不是那么容易摆脱知识的。不管怎么说，哲学家们追求的便是知识。而且，所有的知识都来自直接的直觉观察并为它所验证。我接受以这个普遍形式表达出的经验论的原则。随之而来的问题是：以上勾勒的经验的结构是如何被直接观察到的？要回答这一挑战，我想起了那个古老的意见：最能对付批判性考查的学说便是那些在最长时期内未曾受到过质疑的学说。

## 7. 感官感知

我头脑中的那一组特别的、有一世代之久的学说便是：(1) 所有的知觉都要通过身体感觉器官的媒介，诸如眼睛、腭、鼻子、耳朵，以及其他构成触觉、痛觉和其他身体感觉的身体的延伸组织；(2) 只要是处于直接的当前，一切知觉对象都是感觉对象，它们以一定的模式联系着；(3) 我们对一个群集世界的经验，是一种解释性的反应，完全衍生自这一知觉；(4) 我们的情感的及目的的经验是一种反射性的反应，它衍生自这一原始的知觉，并与解释性的反应交错在一起，同时部分地铸就它。因此，这两种反应便是同一过程的不同方面，包括了解释性的、情感性的以及目的性的诸因素。当然，我们都明白，有些强有力的哲学派别明显地反对这一学说。尽管如此，我还是不能说服自己，认为执该学说的那些作者们认真对待了他们的反对意见。每当出现关于被感知事物的直接问题时，在我看来，其回答总是依据被感知的感觉材料做出的。

## 8. 知觉的诸功能

在考查感觉主义的学说时，要问的第一个问题就是，如何以普遍的定义来解释被我们称为“知觉”的、经验的那些功能。如果把它们解释成经验的那些功能，它们直接来自各身体感官所接受的刺激，就不会有什么争论了。那样一来，传统的学说便成了对“知觉”一词用法的单纯定义。考虑到它的长期用法，我的确倾向于赞同这样的观点：对于哲学家来说，将“知觉”一词的意义局限于这一有限范围也许不失为一桩明智之举。但是我所坚持的要点在于：这一意义是有局限的；关于该词还有更广泛的意义，其中它的有限意义得到了心照不宣的认同。

## 9. 客体

经验的过程便是将实有接收进复合事实（即过程本身）之中的过程；而实有的存在是先于该过程的。这些被当做因素而接收进经验过程中的先在的实有，被称为那一经验事态的“客体”。于是“客体”这一术语基本上表达了如此表示出的实有与经验的一个或若干事态的关系。一个实有若要在经验的过程中充当客体，必须要完成两个条件：（1）该实有必须是先在的，而且（2）该实体必须是由于它的先在而被经验到；它必须是已知的。所以，一个客体必须是一件被接收的事物，而不应该或则是一种接收的方式，或则是产生于该事态的一桩事物。因此，经验的过程便是将客体接收进该复合事态（即过程本身）的统一体中的过程。过程创造了它自己，但是它却并不创造被它当做因素而接收进自己天性之中的客体。

P. 179

一个事态的“客体”也可称之为该事态的“予料”。选择何种术语完全取决于你喜欢哪个比喻。一个字面上有“卧于……道上”之意，另一个字面上则有“被给予……”的意思。但两者都有一个缺点，因为它们都含有这样一个意思：一个经验事态出自一种被动的形势，该形势只是由乱七八糟的予料组成。

## 10. 创造性

情况恰好相反。最初的形势包括一个活动的因素，它便是产生那个经验事态的理由。这一活动的因素便是我所谓的“创造性”。含有创造性的最初形势可以被称为新事态的起始阶段。它同样可以被很恰当地称为与那事态相关的“实际世界”。它有自己的某种统一性，可以表现它的为新事态提供所需客体的能力，也可表现它借以成为新事态最初阶段的那一联合活动。所以它可以被称为一种“实在的潜能”。所谓的“潜能”指的是那种被动的能力，“实在的”这一术语则指的是创造的活动，即柏拉图在《智者篇》中对“实在的”一语的定义。这一基本形势，这一实际世界，这一起始阶段，这一实在的潜能——无论你怎么描述其特点——作为一个整体，由于它内在的创造性而十分活跃，但在它的细节里，它却提供的是被动的客体，这些客体从整体的创造性那儿获得活动。创造性便是潜能的实际化，而实际化的过程便是一个经验着的事态。如此抽象地看来，客体便是被动的，但联系起来看，它们则负载着推动世界的创造性。创造的过程便是宇宙统一体的形式。

## 11. 知觉

前面的诸节解释了我们是如何发现客体是经验中的因素的。该讨

论是依据一种本体论来措辞的，而该本体论则是超越直接的目的的，虽然假若没有某种那样的本体论来解释客体在经验中的作用，客体的地位便不能被理解。所谓解释客体在经验中的作用，就是解释为什么一个经验事态由于它的天性而需要客体。

客体是经验中的因素，它们发挥作用，以表明：那个事态由于包括了一个由他物构成的超验宇宙而诞生了。因此每一个经验的事态都有这一本质：它与一种超越自身的他性（*otherness*）有关。事态是其他事态中的一个，同时它又包括它在其中的那些其他事态。意识强调对这些客体进行选择。因此知觉便是这样一种意识：它是根据为这一强调所选择的客体而被分析的。意识是强调的极致。

显然，知觉的这一定义要比以感官知觉、感觉材料以及身体的感官为基础的狭隘定义更广泛些。

## 12. 非感官的知觉

这一关于知觉的更广义的定义是没有什么价值的，除非我们能发觉有的经验事态表现了更广义范围的功能方式。如果我们发现了非感官知觉的例证，那么将知觉默认为感官知觉便是一种致命的错误，它阻碍了系统形而上学的发展。

我们首先应明确地承认，感官知觉的范围有其固有的局限性。这一特殊的功能方式根本上是把知觉材料表现为是此地的、此刻的、直接的和分离的。感觉的每一印象都是一个分明的存在，这是休谟宣称的；而且怀疑这一学说是没有理由的。但是，甚至休谟也为每一印象穿上了力和生动性的衣服。必须要清楚地懂得，没有哪一种摄入，甚至是对单纯感觉材料的摄入，可以摆脱它的感情的调子，即贵格派所说的“关心”这一特点。关心是知觉的本质特征。

注视一块红斑。它本身是一个客体，与关心的其他因素无关，所以，这一块红斑，单单作为知觉那一当前行动的客体，对于过去或将来都是静止的。它是如何起源的，将如何消失，甚至它真的是否有过去，真的是否会有将来，这些都不是它的性质所揭示的。感觉对象本身并不提供材料来解释它们自己，因为它们严格而单纯地处于当前的及直接的状态。我们确实解释它们，但解释的这一功绩却并不能归功于它们。人们毫无批判地采用现行的语言形式来运用最近两百年的认识论，却在暗中引进了异样的想法。诸种简单文字形式的大量使用会产生一种读起来悦目、易于理解却又完全谬误的哲学。尽管如此，语言的种种约定俗成却又证明，我们对于这些乏味感觉对象的习惯性解释主要是在满足常识，虽然在特殊的事例中这些解释易于犯错。但是，这些解释赖以立足的证据却完全是来自非感官知觉的广阔背景和前景的。感官知觉正是与非感官知觉的背景和前景融合在一起的，如果没有后者，感官知觉也不可能存在。我们无法分辨出一个只与当前事实相关的、明晰的感官知觉。

P.181

在人的经验中，给人印象最深刻的非感官知觉的例子，莫过于我们对于我们自己直接过去的认识了。我所指的并非是我们对一天前，或一小时前，或一分钟前的过去的记忆。那样的记忆往往为我们个人生活中的事态所干扰而变得模糊且混乱。我所指的直接的过去是那样一个事态，或一组事态，它进入经验，但在它与眼前的事实之间却没有任何可感知的媒介插入。大致说来，它便是介于十分之一秒和二分之一秒以前的那一段过去。它虽已过去，但仍在此地。它无可置疑的是我们自身，是我们当前存在的基础。但当前的事态在宣称自我同一性时，在自己一切生动的活动中分享过去那一事态的性质时，总是在从事着对过去那一事态的修正，总是在调整它，使之适应其他的影响，总是在用其他的价值完善它，总是在歪曲它，使之适应其他的目的。



当前的时刻便是由另一时刻流入那个自我同一性而形成的。该自我同一性便是直接过去在直接当前的延续生命。

### 13. 举例说明

且设想一位说话相当快的人发专有名词“United States”（美国）这个音。该专有名词共有四个音节。当读到第三个音节时，第一个音节很可能便处于直接的过去；当然在读“states”这个词的期间，第一个音节便处于直接的当前时刻之外了。且想一想该说话人自己的诸存在事态。每一事态都为他赢得了声音的直接感觉表现，早些的音节在早些的事态中，“states”一词则处于最终的事态。声音，作为说单纯的感官知觉，休谟作如是说是对的：“united”这个声音，作为单纯的感觉对象，其性质与“states”这个声音是毫不相干的。然而说话人却从“united”说到“states”，这两个词便一同处于当前了。 P. 182

这是因为，由于过去的那一事态，作为一个生命体，要求自身同一地存在于当前，该事态便得到了加强。直接过去，作为一种残存物让人在当前重新经历，这便是非感官知觉的最佳例子。

休谟的解释涉及“观念的联想”，对于现在这个题目是有价值的。但是对于这个例子来说，它未能涉及要点。此处的说话者是个美国公民，因此对那一短语异常熟悉。他可能原本想发出的音是“联合水果公司”（United Fruit Company）——此公司尽管重要，他却可能是在半分钟前才听说过它。在他的经验中，这一短语的后部分和前部分的关系完全与以上所说的“United States”相同。在后一例中，值得注意的是，虽然联想本会把他引导向“states”，直接过去的加强却迫使他把“fruit”一词结合在直接的当前里。他在发出“united”这个词时，对于拥有“fruit”这一感觉对象的直接将来便有一种非感官的预期。然后，他发出“fruit”

这个词，对于拥有“united”这一感觉对象的直接过去又有一种非感官的知觉。但是，由于他不熟悉联合水果公司，他便不能靠联想来将这一短语中的各词联系在一起；而这位说话者却是个爱国主义者，他便有最强的联想来将“united”和“states”两词联系起来。当然他也可能就是联合水果公司的创办人，该公司名字也是他取的。他于是就成了英语语言史上第一个读出“联合水果公司”的人。不可能有任何联想的痕迹可以助他。促使他的身体器官发出“company”一词的他的经验的最终事态，只能解释为他对先前那些事态的关心；那些事态拥有企图发出该完整短语的主观形式。同时，只要有意识，就有对于过去以及它欲在当前的事实中达到完成的那一企图的直接观察。这是直接的直觉观察的一个例子，它不能归纳为感觉主义的公式。这类观察没有感官知觉的那种分明的精确性，但是对于它们却不可能有什么怀疑。举例来说，如果该说话者发出“United Fruit”两词后被打断了，他可能会以这样的话重新开始：“我的意思是还要加上 company 这个词。”因此，在被打断的期间，由于过去负载着一个未经完成的企图，因而在说话人的经验中得到加强。

P.183

## 14. 感受相符

在这一解释中出现了又一论点，即关于性质的持续性的学说。这一学说抵消和限制了关于每一经验事态都是绝对个体的学说。在直接过去事态的主观形式与该事态最初摄入新生事态时的主观形式之间，存在着一种持续性。在诸多基本摄入的合成的过程中，出现了修正。但是，直接过去的主观形式是与当前的主观形式一道持续的。我将把这一关于持续性的学说称为感受相符的学说。

假设在一段时间内，某人生活中的某种情况惹得他生气。他现在

何以知道四分之一秒前他是生气的？当然，他记得那事；对此，我们都明白。但我现在就是要研究记忆这一奇怪的事实，而且选择了一个最生动的例子。光是“记忆”这个词是什么也不能解释的。直接的新事态的第一个阶段就是诸感受相符的那个阶段。过去事态所享有的那一感受作为被感受到的予料而出现于新事态中，它的主观形式与该予料的主观形式是相符的。例如，如果 A 是过去的事态，D 是 A 以其主观形式（可描述为 A 生气）所感受到的予料，于是这一感受——即 A 以“生气”这一主观形式感受 D——最初就被新事态 B 以同样的主观形式“生气”感受到了。“生气”在相继的经验事态中持续。主观形式的这一持续便是 B 对于 A 最初的同情。这便是性质持续原始的基础。

我们且来详细研究一下那个生气的人。他的气愤就是他感受某件予料 D 时的主观形式。四分之一秒之后，无论是有意或无意，他把他的过去作为当前的一件予料来体现，把来自过去的予料“生气”维持在当前。只要该感情落入意识的光照之内，他便对过去的情感享有了一种非感官的知觉。他既是客观地享有这一情感，因为它属于过去，又是在形式上享有它，因为它持续到了当前。这一持续就是性质的持续。我之所以详细地阐明了这一论点，是因为传统的学说是否认它的。

所以，非感官知觉是性质持续的一种表现。

## 15. 休谟关于习惯的学说

休谟的一种学说认为，力和生动性是感觉印象中的基本因素。这一学说不过是主观形式学说的一种特殊情况而已。他同时也认为，一个经验事态的力和生动性会进入后继事态的特性之中。整个关于“习惯”的学说都是建立在这<sup>4</sup>一假设之上的。如果诚如休谟说的那样，诸事态是全然分离的，特性的这一过渡在事物的性质中便没有任何基础

了。休谟诉诸记忆，其实是诉诸“过去内在于将来”那一被观察到的性质，它牵涉到主观形式的持续性。

加上这一点，休谟《人性论》第三卷中的每一论点才能被接受。但是接着有了这样一个结论：在那些事态之间存在着一种被观察到的因果关系。这一关系的普遍特点既解释了记忆，也解释了个人的特性。它们都是经验事态内在学说的不同方面。还可以得出这样一个结论：只要我们把因果关系的概念应用来理解自然中的事件，我们就必须认为这些事件可被适于经验事态的普遍概念解释，因为我们只能依据我们对这些事态的观察来理解因果关系。此处之所以求助于休谟，唯一的目的便是要阐明当前的这一论题照常识来看是清楚明了的。

## 16. 能的流动

一个包括了人的某种精神的经验事态，极端地说来，是构成自然的那些事件中的一个极端例子。迄今为止，我们的这一讨论便是专注于这一极端的。但是任何学说，只要它不愿将人的经验置于自然之外，在它描述人的经验时，必然会发现一些也参与了描述不十分特殊的自然事件的因素。如果没有这些因素，那么那种把人的经验作为自然中的一桩事实来研究的学说便只能是粗率的，是建立在模糊的术语之上的，这些术语的唯一优点便是使人有一种舒服的亲切感。我们要么就承认二元论，至少把它看成是一种暂时性的学说，要么就指出那些将人的经验与物理科学联系起来的相同诸元素。

物理科学将自然事态设想为能量的所在地。无论事态可能是什么别的东西，它总是一桩怀有那种能量的个体事实。电子、质子、光子、波状运动、速率、硬辐射、软辐射、化学元素、物质、虚空、温度、能量的衰变，这些术语都说明这样一个事实：物理科学依据每一事态

享有能量的方式承认事态之间存在着质量的区别。

这些区别完全是能量的流动造成的。所谓能量的流动，换言之，指的就是该事态如何从自然的过去继承能量，又如何准备将该能量传送给将来的那种方式。对坡印廷（Poynting）能流理论的讨论，是电子力学中最吸引人的章节。四十七年前，当我还是个年轻的研究生时，我第一次从 J. J. 汤姆逊爵士<sup>①</sup>的一次讲座中听到了这一理论。当时，那是坡印廷才发表的新发现。但是该理论的创建者却是伟大的克拉克·麦克斯韦，他发展了所有的必要的原理。我们所关心的唯一结论是：能量在时空中有可辨的轨道。能从某一特定的事态通向另一特定事态。在每一点上都存在着能的流动，它的流动有一定的量，也有一个明确的方向。

这是一种以持续性为依据的关于物理性质的观点。事实上，在克拉克·麦克斯韦的思想中，持续性的概念是占主要地位的。但是，在更近代的物理学中，另一关于可区分个体的概念又变得重要起来。电子、质子和光子都是单位电荷；也存在着能量流的量子。持续性和原子性，自然的这两个相对方面，在欧洲思想中有很长的历史了，可以一直回溯到科学在希腊人中的发源时期。更可能的结论是：它们两者都不能省却，我们所见证的，只是与科学的现阶段有关的、该对比的现代时期。 P.186

## 17. 精神与自然的比较

我以上简述的关于人的经验的学说，也为了其自身的目的而保留了一种关于可区分个体的学说，这些个体就是诸分离的经验事态；再就是关于持续性的学说，它表现为主观形式的同一性从一个事态到又

---

① Sir Joseph John Thomson(1856—1940)：英国物理学家，剑桥大学三一学院教授，电子的发现者。——译注

一个事态一致地继承而来。物理性的流动表现就是每一经验事态的基础所发生的这种一致的继承。这一继承尽管是主观形式的持续，却是一种来自明确个体事态的继承。因此，如果类似性有道理，可用来解释将过去与当前联系起来的那一关系体系，我们就该指望有一种关于量子的学说，照此学说，事态的诸个体是相互关联的；还需要一种关于持续性的学说，在该学说中，主观形式的一致性转移是一个最重要的事实。

于是关于物质能的概念（它是物理学的基础）就必须被设想为来自复合能的一个抽象概念，它是有情感的、有目的的，内在于最终合成（其中，每一事态完成了自身）的主观形式中。物质能便是经验的每一活动的全部精力。“物理科学是一种抽象”，单是这句话便承认了哲学的失败。描述可衍生那一抽象的更具体的事实，便是理性思想的任务。

## 18. 个性

在讲述人的经验时，我们将人的个性淡化为人的经验事态之间的一种遗传关系。但是，个性的统一性却是一个不能回避的事实。柏拉图及基督教关于灵魂的学说，伊壁鸠鲁关于精微原子构成复合体的学说，笛卡儿关于思维实体的学说、关于人权的人道主义学说、关于文明人类普遍常识的学说——这些学说一直在西方思想中占主导地位。显然，有一桩事实需要解释。任何一种哲学都必须提供某种关于个人同一性的学说。在某种意义上，在每个人的生命中，从生到死，都存在着一种统一性。坚持反对自我同一的灵魂实体这一概念的两位现代哲学家是休谟和威廉·詹姆斯。但是，要对这一毋庸置疑的个人统一性提供一种充分的解释，能在混乱的情况中立住足，这对于他们，

正如对于机体哲学，仍然是个问题。

## 19. 柏拉图的接受器说

在数学研究中，凡有问题需要解决，合理的方法是进行归纳，剔除与解法无关的细节。我们且照此来对个人的统一性做一番一般性的描述，抛开人性中的无关紧要的细末微节。要达到此目的，引用柏拉图对话中的一段文章是最好不过的了。在概述它时，我插入了一些术语，诸如“个人的统一性”、“事件”、“经验”，以及“个人同一性”，以代替它本有的两三个术语——“除了关于杂乱事件的概念以及关于事件所表示的诸形式的概念而外，我们还需要第三个概念，即个人的统一性。这是一个纠缠不清而又模糊的概念。我们应当把它设想为我们经验事态生成的接受器，或者如我所说，把它设想为养母。这个个人同一性是一种接收人的存在的所有事态的东西。对于生命所有的变迁来说，它犹如一个自然的子宫。它被进入它之内的事物所改变，被它们赋予不同的特色。所以，在不同期间它的特点是不同的。既然它把经验的所有方式接收进它的自身的统一体，它便肯定没有任何形式的。如果我们把它描述为不可见的、无形式的，以及接收一切的，我们也不会错得很远。它是一个持续的地点，为所有的经验事态提供地方。在它之中所发生的事既要受到它的过去的强制性的制约，又要受到它内在诸理想的说服性的规定。”

你会发现，以上这番话改写自柏拉图的《蒂迈欧篇》，<sup>①</sup>其中有些小小的变动。但是，这不是柏拉图对灵魂的描述。这是他的关于接受器或地点的学说。接受器和地点的唯一作用便是把一种统一强加给自然的诸事件。这些事件因处于所在地的同一地区，所以是在一起的，而且，

<sup>①</sup> 我用的是 A.E. 泰勒的译文，对措辞有些压缩和修改。

由于它们处于这一地区，所以它们获得了它们的实在性。

## 20. 内在性

这既是关于自然统一的学说，又是关于每一人类生命统一的学说。随之而来的结论便是：自我同一性弥漫于由事态组成的我们的生命线，我们对这一自我同一性的意识，不过就是对自然的普遍统一体中的那一股特殊统一的认识。它是整体中的一个地点，因为自身的特异性而显得突出，但在另一方面却表现了指导整体构成的普遍原则。这一普遍原则就是经验的由客体到主体的结构。另外，它也可以被表达为自然的矢量结构；或者，它也可被构想为关于过去强化于现在的内在学说。

P.188

内在学说实际上就是埃及那些希腊化基督教神学家所勾勒的那种学说。但是，他们将此学说仅应用于上帝与世界的关系，而不是应用于所有的实际物。

## 21. 空间和时间

空间和时间的概念表现了柏拉图基本的接受器说（它不施加任何形式）与实际世界（它施加它的各种形式）之间的妥协。要施加形式，就必须消除感情调子的诸不相容所要求的那种透视。几何学是关于中介物位置的学说，这些中介物在继承过程中施加透视。在几何学中，这一学说仅限于流行于宇宙的这一时期的几何学的协调通则。这些通则只关心持续地被演示在事件的联系中的连续关系的复合体。

我们对宇宙的这一几何秩序的知觉含有否认把继承局限于个体秩序的意思，因为个体秩序意味着单维的连续秩序，而空间则是多维的。空间性牵涉由于中间事态的多样性而形成的分离，也牵涉由于现在衍



生于过去的这一内在性而形成的联系。所以，能量在物质自然中从某一事态转移到另一事态，以及感情的调子（连同它的情感能量一道）在任何人的个性中从一个事态转移到另一个事态，这二者之间存在着一种类似性。这种从某一具体事态转移到另一具体事态的矢量关系，在物质自然中繁衍出人类经验的客体—主体结构。希腊人在分析繁衍时把它设想成仅仅是新奇抽象形式的到来，这是他们的不足之处。古人的这种分析未能理解在创造的过程中，先行的特殊物如何将自己强加于新的特殊物。所以，作为例证表现在事实中的几何，就与它们对事实繁衍的解释分离了。

## 22. 人的身体

P. 189

——但是，物质自然与人的经验的这种类似性却是有限的，因为任何个性中的人的事态都是成线性连续的，而在物质空间和时间里，事态却是多维连续的。

为了要证明二者间的差异仅仅是表面的，则需要讨论直接继承的人类经验是否与空间的多维特点有类似性。如果人的经验事态主要是以单维的个人次序继承的，那么在人的事态与物质自然的事态之间就存在着鸿沟。

但是，人类身体的奇特地位本身，也表现出否认关于人类继承的这一严格个人次序的概念。在我们的直接来自过去事态的主要继承物中，闯入了来自其他渠道的无数的其他继承物。敏感的神经、内脏的各种作用、我们血液构成中的紊乱，如此等等都闯入了继承的主线。就这样，出现了情感、希望、恐惧、抑制，以及各种感官知觉；这些都被生理学家们信心十足地归于身体功能。这种身体的继承如此明显且为人所熟悉，乃至在普通谈话中，人的身体与人的个体（person）

是没有区分的。灵魂与肉体混为一体了。这一普遍的混同甚至在生理学家的科学研究之后存活下来；生理学家在人身<sub>上</sub>更多地看到的是肉体，而不是灵魂。

但是，人的肉体无疑是众多事态的复合体，这些事态又都是空间自然的部分。这是一整套事态，奇迹般地协调在一起，以将它的遗传倾注到大脑的各个地区。因此有充分的理由相信，我们对肉体的统一感与我们对个体经验的直接过去的统一感都有一个同样的本源。这是非感官知觉的又一种情况，只是现在没有严格的个体秩序。

但是，生理学家与物理学家都同意，肉体依据物理规律从物质环境继承物质条件。因此在人类经验和物质事态之间，存在着一种普遍的持续性。哲学的一个最明显的任务，便是阐述这一持续性。

### 23. 二元论

本章的讨论一直试图让读者注意一个复杂的论点。我将让读者注意一个相关的普遍问题，借以结束此讨论。

P. 190 这一讨论会被看做是《反对二元论？》的又一例子吗？我们大家都以高度欣赏的心情读过洛夫乔伊教授批判对二元论持那种反对态度的精彩著作。此处，在表面上，我提出的见解确实是他所批判的反对二元论的一个例子。但是在另一种意义上，我却是在努力捍卫二元论，一种以不同方式阐释的二元论。柏拉图、笛卡儿、洛克为休谟铺平了道路，康德追随了休谟。本讨论的要点在于指出另一条思想路线，它绕开了休谟从哲学传统所做的推论，同时又保留了来自他的三位伟大先行者的普遍思想倾向。柏拉图后期对话中的关于所谓“灵魂”和“物质的”自然的二元论、笛卡儿的关于“思维实体”和所谓“广延实体”的二元论、洛克的关于“人类理解”以及伽利略和牛顿为他描述的“外

在事物”的二元论——所有的这些类似的二元论，此处我们发现它们都处于每一个实际事态之中。每一个事态都有它的物质遗产，以及驱使它走向自我完成的精神反应。这个世界并非仅仅是物质的，也并非仅仅是精神的；并非仅仅是有着很多从属阶段的“一”，也并非仅仅是个完满的事实，其本质是静止的，有着变化的假象。凡是出现错误的二元论的地方，那一定是因为错把某种抽象的东西当做一件终极的具体事实了。

宇宙之所以是二元的，这完全是因为它既是无常的，又是永恒的；宇宙是二元的，因为每一个终极的实际物既是物质的，又是精神的；宇宙是二元的，因为每一个实际物都需要抽象的特点；宇宙是二元的，因为每一个事态都将它的形式的直接性与客观的他性联合起来了。宇宙是“多”，因为它可以整体地、完全地被分析成许多终极的实际物——或者用笛卡儿的话来说，分析成许多 *res verae*（实在物）。宇宙是“一”，因为宇宙的内在性。所以，在统一性和多样性的这一对比中存在着一二元论。在整个宇宙中，充盈着对立物的联合，这是二元论的基础。

## 第十二章

### 过去 现在 将来

#### 1

关于过去事态内在于（相对它们来说的）将来事态的学说，在上一章已充分讨论过了。过去客观地存在于现在，而现在又超越自身存在于将来。但是，依据关于经验的主客体结构的理论，将来可以被说成是内在于它以前的诸事态，以及当前的诸事态相互内在于彼此，这些意义还不是那样清楚。我们先来讨论一下将来与现在的关系，这要简单一些。显然，将来对于现在来说肯定是重要的。人类的最熟悉的习惯便可证明这一事实。现在在其自身已实现的构成中，怀有超越自身的、自己与将来的关系，要不是这样一个事实，那么法律合同、各种类型的社会理解、抱负、焦虑、火车时刻表等就都成了意识的无效表现了。割断了将来，现在便崩溃了，失去了自身的内容。直接的存在要求将来插入现在的裂缝之中。

我们经受刻板的训练，养成了以批判的思想远远地前瞻和后顾的习惯，此处这些习惯又一次地显示出对哲学的不幸影响。我们想到的将来往往是几世纪后，或几十年后，或几年后，或几天后。我们批判地思索那些被称为历史的传说故事。结果我们会认为，仅仅依靠纯粹的抽象想象，完全不对具体事实进行直接观察，我们就可以与过去或将来产生联系。如果我们承认这一结论，那么就不存在真正的证据可

以证明曾经有过过去,或者以后将有将来。我们对这一点是完全无知的。我们能够观察到的一切就会只是当前的概念性说服力而已。这便是研究遥远的将来和久远往昔的刻板习惯所造成的结果。文献保存了人类的智慧,但是这种方式却削弱了对第一手直觉知识的强调。考虑我们对过去或将来的直接观察时,我们应该将自己局限在一秒甚至分之一秒这样的时间范围。

## 2

如果我们专注于这种短时的直觉知识,将来便肯定不会是无意义的了。它生动地生活在它以前的世界里。每一刻的经验都承认自己是两个世界(即直接的过去和直接的将来)间的过渡。这便是共有感觉(common-sense)的持续传递。同时这一直接将来是以一定程度的结构性定义内在于当前的。困难在于根据经验的主-客体结构来解释这一内在性。在当前,将来的事态,作为具有一定程度的绝对完整性的个体实在,是非存在的。所以,将来肯定是以某种与过去个体事态的客观不朽性不同的意义而内在于当前的。在当前并不存在着属于将来的个体事态。当前包含着被实现了的个体性的最遥远的边缘。整个关于将来的学说,应该根据对每一实际事态的自我完成过程的解释来理解。

这一过程的特点可以简略地描述为好比是从再现(reenaction)到预期的一个经过。这一过渡的中间阶段是由对新内容的获得构成的,这一获得是直接主体单独的贡献,目的是为了把再现这一它的初级阶段重新构建成预期这一它的最终阶段。这一最终阶段也可被称为“满足”,因为这标志着那一个体的创造冲动已经穷尽。这一新内容由肯定概念性摄入组成,也就是说,由概念性感受组成。这些概念性感受逐

P.193 渐与对前在事态的物质性摄入结合在一起，于是产生了与过去有关的命题。这些命题又相互并且与概念性感受结合结合再结合，又产生出其他的命题。

最后，与直接主体的构造有关的命题出现了。它属于这一主体的本质，因而它进入了客观的不朽。于是它开始了自我构造，它自己在自我形成中的活动变成了他者形成的活动。正是由于当前主体的构造，将来便会体现当前的主体，并再现它的活动模式。但是，将来的个体事态是非存在的。唯一的直接实际物便是当前主体的构造，它体现了它自身获得客观不朽的必要性，这种不朽是超越它自我形成的直接性的。这一客观不朽性对于将来来说是一个顽固的事实，包含有它的透视性再现的模式。

预期的最终阶段便是在命题上实现当前主体的实质，指的是主体施加给将来并要其（只要不违反兼容性）体现之、再现之的那些必然的东西。就这样，一个经验事态的自我享有便由活动在它自身里的过去的享有发动了，也由它的一个活动在将来的自我享有终结了。这就解释了宇宙的创造冲动是如何在每一个单独的事态中发挥作用的。在这个意义上，将来便内在于每一个当前的事态中，它与当前的诸具体关系以不同等级的优势固定下来了。但是，没有一个将来的个体事态是存在的。预期性命题牵涉的全都是当前事态的构造，以及它固有的必然性。这一构造要求必须有一个将来，必须有一定份额的贡献以便在将来诸事态的初期能够再现当前。

关键是要记住：每一个体事态被创造的冲动超越了，这一事实是属于每一个这样的事态的基本结构的。这并非是一个偶然事件，与任何一个那样的事态的完满结构无关。

在每一实际事态构成的过程中，从再现到预期的摆动应归于精神插入的影响。无论新颖的概念性摄入如此引进的诸观念是新还是旧，

它们都具有这一决定性的结果：事态作为面对它过去的一种结果而出现，然后作为面对它的将来的一种原因而结束。在二者之间存在着宇宙的目的论。

如果精神活动不能引进理想的新颖性，概念性感受的予料就只是业已在再现的起始阶段便被演示的永恒客体。在那种情况下，与起始阶段的重组就只是将最初一致的接收行为转变成预期，即预期保存那些业已在继承中居主要地位的各类秩序以及不同模式的感受。默许在此占上风。就这样，这种事态的一个区域便呈现出向外加的自然规律被动地屈服的面貌。但是，当存在概念的新颖性时，且该概念又由于不断地重申，由于在一系列的相互协调的事态中得到不断的强调而变得有效，此时，我们看到的便是一个有持续目的的持久个体，该目的由该个体发起，并在该个体的环境中被弄得有效。于是，在这种情况下，对于与将来关系的预期便呈现出一种欲把概念转变成事实的样子。不管是两者中的哪一种情况，不管有无概念的新颖性，概念性摄入的主观形式都构成了宇宙的推动力，借助此推动力，每一事态便将自己投入了将来。

### 3

现在便可能确定将来内在于现在的意义了。将来之所以内在于现在，其原因是：现在的实质中负载有它以后与将来的关系。因此，它的实质中包括有将来必须与之相符的必然性。将来就在现在之中，这是属于事物本性的一个普遍事实。由于居于具体现在的本性之中，它因而也具有了相应的普遍决定性来施加给必须要跟随它的具体将来。这一切都属于现在的实质，而且它们把（被如此决定的）将来构建成一个被直接现在的主体摄入的客体。就这样，每一个当前的事态都摄

入宇宙的普遍形而上特点，同时因此而摄入在那一特点中属于它自己的份额。因此，将来对于现在犹如客体对于主体。将来在现在中有其客观存在，但是，将来在现在中的客观存在不同于过去在现在中的客观存在。过去的各种具体事态存在着，并作为现在摄入的对象而各自发挥作用。过去的实际事态的这种个体客观存在（它们各自在不同的现在事态中发挥作用），构成了动因因果关系。但是在将来中并不存在构建好了的实际事态，因此便不存在将来的实际事态在现在发挥动因的作用。现在之中的客观的东西，便是实际事态的某种将来所具有的必然性，也就是说，这些将来事态必然要符合现在事态的实质所固有的诸条件。将来属于现在事实的本质，它的实际性就是现在事实的实际性。但是，它与现在事实的具体关系已在现在事实的性质中实现了。

## 4

共时事件的定义便是：它们发生时相互之间是没有因果关系的。因此，两个共时事态是这样的，它们两者都不属于彼此的过去。该两个事态不处于任何直接的动因关系之中。共时事态在因果关系上的相互远远的独立，维护了它们在宇宙中的活动余地。这一独立性给每一个实际物提供了可喜的不需负责任的环境。“我是我兄弟的看护人吗？”<sup>①</sup>圣经中的这句话是自我意识的最早表示之一。我们对自由的要求是植根于我们与自己现时所处环境的关系之中的。自然的确为独立活动提供了一个领域。我们若要理解宇宙，就必须在设想动因、有目的的自我创造、共时的独立等的各种不同作用时，考虑到它们相互所固有的关系。这一全面的看法还需要理解透视排除和各种流行于漫长时期的规律，以及次要的持久物，这些持久物自有其自身额外的规律

① 参见《圣经·创世纪》4:9。——译者



方式，这使得它们所在的每一个更漫长时期显得花样繁多。

共时事态的相互独立，严格地限于它们有目的的自我创造的领域。这些事态来源于共同的过去，而且它们的客观不朽性在一个共同的将来发挥作用。因此，间接地，通过过去的内在性及将来的内在性，诸事态联系起来。但是，说到诸共时事态，它们的自我创造的直接活动却是分离的和私有的。

因此共时事态彼此间有某种间接的内在性。如果 A 与 B 是共时的，而 C 居于它们二者的过去，那么在某种意义上 A 和 B 分别内在于 C，其内在的方式就是将来可以内在于它的过去的那种方式。但是 C 在 AB 二者之中，客观上是不朽的。于是，在这种间接的意义上，A 内在于 B，B 也内在于 A。但是 A 的客观不朽性并不在 B 中起作用，B 的客观不朽性同样也不在 A 中起作用。作为单独的完整实际物，A 隔离于 B，B 也隔离于 A。说两个共时事态 A 和 B 享有一个共同的过去，此话并非完全正确。首先，即使 A 的过去的诸事态与 B 的过去的诸事态相同，由于 A 和 B 地位的区别，它们也是通过不同的透视排除 (perspective elimination) 来享有那一过去的。因此，居于 A 中的过去客观不朽性，不同于居于 B 中的同一过去的客观不朽性。所以，两个共时事态，彼此相距遥远，实际上衍生自不同的过去。 P.196

另外，根据现代物理学发展出的关于时间的概念，如果 A 与 B 是共时的，而且 P 又与 A 共时，据此说 P 与 B 共时却并不一定真实。有可能 P 早于 B，或者迟于 B。因此，甚至居于 A 过去的诸事态并不完全与居于 B 过去的诸事态相同。当 A 与 B 相邻时，它们二者的过去之间的区别可以忽略不计。但当它们相距遥远时，二者的区别便十分重要了。

从这一讨论我们可以得出如下的结论：只要相关的环境是由任何一种统一类型的协调关系所主宰，任何事态经验的过去都将犹如“预想”那类秩序超越了那一过去而延伸进了将来。但是，这个将来包括该事

态及与它共时的环境。这样，与它共时的世界便间接地内在于那个事态。这并非就它的特殊的个体事态而言，而是就那一秩序关系的一般基础而言。这类秩序既把现今世界的各部分相互联系起来，又把它们与该事态联系起来。但是，共时世界的这些部分只是作为这类秩序的关系对象时才属于该事态的经验。这便是对于何以应该将共时世界理解为统一空间关系的场这一问题的普遍解释。它并未解释何以任何特别体系的诸种关系竟然主宰了这个时期。但是，这一解释确实给出了理由来说明为何某种体系的统一关系会主宰我们对共时世界的看法。内在的活动也业已丧失。共时世界作为诸关系和诸质量的被动的主体进入了经验。

## 5

宇宙的诸实际物就是经验的诸过程，每一过程便是一个单独的事实。整个宇宙便是这些过程组成的一个向前迈进的集合。一切作用都局限于实际之中，亚里士多德的这一学说被接受了。存在的真正意义便在于“在作用中充当一个因素”，或者换言之，在于“造成一种区别”，柏拉图的这一名言同样被接受了。因此，“成为某物”就是作为某实际物中的一个分解因素能被发现的意思。随之而来的结论是，在某种意义上，天下万物都是“实在”的，这是就它自身的存在范畴而言的。在这个意义上，“实在”一词便只能是这样的意思：某个声音或记号是一个有指示意义的词。但是，“实现”这一术语指的是，那些实际实有将该实有作为一个积极的因素包容在自身的结构之中了。所以，尽管万物都是实在的，但却不一定实现于某一整套具体的实际事态之中。但是，它必须是能被发现于某处的，能被实现于某个实际实有中的。没有任何东西在某种意义上不能被实现，无论是物质地被实现，还是

在概念上被实现。“实在”这一术语也可标明由物质实现与概念实现之间的比较所造成的诸种区别。

## 6

任何一组实际事态都是由事态的相互内在性联系起来的，一个在另一个之中。它们根据相互联系的程度而相互施行强制。显然，一对事态的这种相互内在和相互强制一般说来并非是对称的，因为，只要不是共时的事态，一个事态便将居于另一个事态的将来。因此，早些的那个事态便会根据动因关系的方式内在于晚些的那个，而晚些的那个事态则会根据预想的方式内在于早些的那个。这是上文业已解释了的。被设想为如此联合成一个统一体的任何一组事态，都将被称为一个联系（nexus）。如果各种不同的事态四散于宇宙，彼此的情况各自远不相同，那么一个联系的这种统一性便是不足的。当该联系的统一性大占上风时，不同类型的联系便出现了，它们可分别用以下术语来表达：区域、群集、个体、持久客体、物质实体、有生命机体、事件，以及其他类似的、足以表现自然各种细微不同复杂性的术语。在下章我们将有足够的篇幅来表述一些这样的特别类型的联系。 P. 198

## 7

我们考虑强制和自由时，依据的是同它们二者一起实现的价值，也依据它们二者间的对比。但是，还有又一种思考它们的方式。我们可以问，事物的物理性质中有什么东西导致在物质上实现了自由或强制，或导致实现了表现为某一恰当模式的、二者间的兼容联系？

事实上，我们在习惯上的确是依据自由和强制来解释历史的。脱

离了物质事件中这一对比的实现，文明人类的历史就只是毫无意义的一串事件，其中包括与概念相联系的情感的作用，那些概念则是与物质事实全然不相关的。

共时事态之间并无因果关系，这便是宇宙内自由的基础。当前世界所面临的诸新颖事物被共时事态分别单独地解决了，于是便有了完全的当前的自由。凡事一旦发生，它立即便成为施加于其余所有事物的一个条件，这种看法是不对的。这样一种全然相互决定论的观点是对宇宙一致性的夸大。关于“零星偶然事件”以及关于“相互无关”的观点对于事物的本性真正是适用的。另外，主观形式的种种不兼容所造成的透视也以又一种方式为自由做了准备。前在的环境在决定从它之中产生的事态的起始阶段时，并非是完全灵验的。在该环境中有一些因素，它们不具有作为新创造中明显事实的任何作用。奔涌的流或者纯化自己，或者失去在更好的情况中本可保留的某种美德。每一新事态的起始阶段都表现了在过去之内的一种斗争的结果，这是过去追求超越自身的客观存在的斗争。该斗争的决定因素便是那最高级的爱欲（Eros），这种爱欲体现为实际性的新的过程中个体的主观目的的第一阶段。所以，宇宙间的任何两个事态，任意一者中都存在着与另一者的构成不相关的因素。忘记这一学说，便会导致认识事物性质时的过分道德化倾向。幸亏有那么多无关紧要的事物，使得我们不妨随意对待它们。与之相对立的观点便是养成狂热的盲信，这给历史染上了野蛮的色彩。

## 8

若要依据此处提出的这类形而上学来理解宇宙，便需要把以下事物的不同作用置于它们相互的不同关系中来考虑：动因因果关系，目

的论的自我创造，透视排除，共时独立性，流行于漫长时期的规律，每一时期之内的次要持久物。也可用以下术语来总结性地表达这类理解：强制与自由，存活与毁灭，深入感受与浮浅感受，概念的实现与物质的实现，现象与实在。任何对观念冒险史的叙述，都要涉及观念是如何在以上这些术语所表达的各种选择中蜿蜒前行的。

在考查我们所在的宇宙期的结构时，我们发现，这一结构表现出各类秩序的相继层面，每一层面都在某个有限的区域提出了某类额外的秩序。这个有限区域分有某一更大环境之内的更普遍的一类秩序，而这一更大环境又是我们所知的普遍创造时期的一个特殊化的区域。每一个这样的区域（它自有其很重要的一套秩序关系）或则可以看成是由它的各部分彼此组成的诸种相互关系，或则可以看成是影响某一外部感知者经验的一个整体。还有第三种考虑方式，即把以上所说的两种方式结合起来。可把该感知者看成是该区域内的一个事态，也可把该区域作为一个整体来理解。该整体包括该感知者，它是其中的一个成员。

一个区域，用第一种方式来分析，便可被看成是受制于某些自然规律的；自然规律是这个区域的一套重要的秩序关系。用第二种方式来考虑，则可以认为，合成取代了分析。该区域呈现出一种持续统一体的样子，其本质是某个复杂的内部特点。这一本质的特点，依照第二种考虑，不过是在该区域起主要作用的一套自然规律而已。这些规律跟用第一种方式来考虑时的规律是一样的。两种考虑方式中无论哪一种，强调的都是弥漫于构成该区域的诸多事态的具体联系之中的同一特点。该区域的统一性是双重的：首先，包容于该区域的各种事态相互内在于彼此，因而生出了联系性；其次是因为该区域普遍存在的同一特点，由于该特点，该区域的各部分在任何外部事态中都起着类似作用。因此，这一自有其自然规律的区域，便是自有其本质特点的持久实体的同义语。

P.200

## 第十三章

### 事态的组合

#### 1

诸事态的组合是知觉经验中的那些事态某种共同作用的结果。组合起来的事态然后便获得了一种统一；对于知觉者的经验来说，它们便成为了一种复合的东西，因为它可以分成很多事态，或分成很多从属的事态组。这些从属的事态组也是复合的统一体，每一个统一体都属于作为总组的同一形而上的存在范畴。这一特色，即可分为诸种类似存在的这种特色，便是广延性的普遍概念。有秩序地散布于一个时期诸广延群组之间的那些特异关系（如果有的话），构成了流行于那一时期的几何体系。

任何一组实际事态所表现出的普遍共同作用便是相互内在作用。用柏拉图的语言来说，这便是属于同一接受器的那种作用。如果仅仅就相互内在这基本特性来考虑该组实际事态，那么，无论在其他方面如何缺乏共同关系，这一组实际事态——被设想为是说明这一普遍联系性的例子——也要被称为一个联系（*nexus*）。

所以联系这一术语并不以任何特别类型的秩序为前提，也并不以任何遍于其成员的秩序为前提，而仅仅以相互内在这普遍的形而上义务为前提。但实际上，宇宙的目的论，以及它追求强烈性及多样性的目标，产生了诸种时期（*epochs*），这些时期自有其不同的种种秩序，

它们主宰着相互交织在一起的从属联系。一个联系可在空间上或时间上扩展自身。换言之，它可包括数组共时的事态，也可包括数组相互说来是过去和将来的事态。如果该联系是纯空间的，那么它将不包括那样的一对事态，其中一个先于另一个。联系内诸事态的相互内在便是共时事态特有的一种间接类型。正是因为这一理由，外在性的概念才主宰了我们的空间直觉。如果该联系是纯时间的，它便不会包括一对共时的事态。它将只是一条从事态到事态的时间过渡线。这种时间上过渡的观念无法完全摆脱“因果关系”的观念。这后一种观念不过是考虑过去直接内在于将来的一种特别方式而已。

## 2

事态的相邻性是一个重要的概念。两个共时的事态，当没有其他事态先于其中的一个也没有其他事态后于另一个时，在时间上是相邻的。由事态构成的一个纯时间性联系，当其中的每一个事态（最先的那个和最后的那个除外）都与一个较早和较晚的事态相邻时，该联系便是持续性的。该联系于是便会以时间的或接续的秩序形成一条不间断的线。该线条的第一个以及最后一个事态当然就只能单面地与该线条相邻。

解释空间的相邻要更困难一些。它需要参考时间的维度。可以借助于这样一种学说来解释它：没有哪两个共时的事态派生于一个完全共同的过去。因此，假设 A 与 B 是两个共时的事态，A 的过去就包括一些不属于 B 的过去的事态，同时 B 的过去也包括一些不属于 A 的过去的事态。于是 A 和 B 在下面的条件下便相邻：(1) 当没有事态既与 A 又与 B 共时，(2) 当不存在那样一个事态，它的过去包括所有的事态，其中的每一个既属于 A 的过去又属于 B 的过去。这一定义的特殊

形式并不十分重要，但是现在的相互关系派生于与过去相关的某一事物，这一原理却是十分重要的。它解释了为什么当前世界被经验为一种展示，它展示了无生命的质料，这些质料被动地表现了强加给它们的特性。

P.203 无论如何，相邻性，时间的也罢空间的也罢，可以根据内在性学说来解释。借助于相邻性的概念，区域的概念可以这样解释：它表现了一个联系，在该联系中某些相邻的条件被保留了。这样一个定义的逻辑细节与本讨论无关。

迄今为止，我们一直在考虑各类联系，关于它们的统一性的唯一原理，派生于相互内在这样一个直白的事实。我们将把这称之为由诸联系组成的属，即这样一种属，它的种是由明显的广延模式的种种不同而区分开的。更简洁地说，它可被称为模式化联系的属。每一个联系属于这一属的某些种，如果我们不考虑交织于它的诸模式中的那些性质因素的话。

### 3

现在我们进而来讨论群集 (society) 这一普遍概念。这一概念引起了对于种种秩序以及秩序的遗传传播的普遍考虑。要对群集下定义，就要把在分析模式化联系的属时所省掉的因素考虑进来。

一个群集是这样一个联系，它“演示”或“分享”某种“群集秩序”。“群集秩序”可以定义如下<sup>①</sup>——“在下列情况中一个联系享有‘群集秩序’：(1) 存在着一种共同的形式要素，这一要素表现在该秩序所包含的每一实际实有的确定性中。(2) 这一共同的形式要素出现在该联系的每一成员之中，这是由于它在摄入该联系内的一些其他成员时，

<sup>①</sup> 参见《过程与实在》第一部分第三章第二节。



诸摄入强加给它种种条件。(3) 这些摄入施加了那一繁衍的条件，因为它们包括了对那一共同形式的肯定感受。<sup>①</sup>如此的一个联系便称之为一个‘群集’，而那一共同形式便是该群集的‘定义特征’”。

对这同一定义的又一种表达<sup>②</sup>如下——“‘群集’的要点在于，正如在此处所使用的，它是自证的；换言之，它便是它自身的理由。因此一个群集并不仅仅是适于同一级别名称的一整套（实际）实有，也就是说，它包含的不仅仅是一个数学的“级”的概念。要构成一个群集，该级别名称必须要适用于每一个成员，这是因为，从同一群集的其他成员会有遗传的派生。该群集的诸成员彼此相似，因为，由于它们有共同的性质，它们会将那些导致它们相像的条件强加给该群集的其他成员。”

P. 204

根据对此处所用的“群集”这一概念的描述，一组相互共时的事态不能组成一个完全的群集，这是显然的，因为这样的一组共时事态不能满足遗传的条件。当然，一组共时的事态可以属于同一个群集，但是，这样的群集必须包含前行事态及后继事态。换言之，一个群集必须表现持久性的独特性质，而真正持久的实际事物都是些群集。它们并非是实际事态。正是这一错误，即将群集与完全实在的事物（实际事态）混淆不清的错误，从希腊时代起便阻碍着欧洲的形而上学。一个群集有一个基本的特点，正是这一特点决定了它是那样的群集。它也有一些附属的特性，它们是随情况的变化而变化的。所以，一个群集，作为一个完整的存在并保持着同样的形而上地位，是具有历史的，这一历史表现了它对变化的情况所做的不同反应。<sup>③</sup>但是一个实际事态

① 此处“包括了对那一共同形式……”，原文为“那一共同形式的……”。

② 参见《过程与实在》第二部分第三章第二节。

③ 这一“群集”的概念类似笛卡儿“实体”的概念。参见笛卡儿：《哲学原理》第一部分，原理 51—57。

却不具有这样的一个历史。它从不变化。它只是生成然后消亡。它的消亡意味着，在宇宙的创造性进展中它担负了一个新的形而上作用。

一个群集的自我同一性是以它的定义特性的自我同一性，以及它的事态的相互内在性为基础的。但是，并不存在一个明确的联系潜在于该群集之中，除非该群集完全属于过去。因为潜在于该群集的、已实现了的联系总是随着进入将来的创造性进展而自我增加的。举例来说，一个人为自己的生命再增加一天，地球为自己的存在期再增加一千年。但是在该人死之前，在地球毁灭之前，并不存在那样一个明确的联系，它在绝对意义上就是那个人，或者是地球。

#### 4

虽然并不存在任何一个可自称是该群集的联系，但只要该群集存在，便会有一组连续的联系，其中的每一个都是该群集在该存在阶段的一个已完全实现了的群集。属于某一群集的如此的一组连续系列，它的不同成员的广延模式会是不同的。在那种情况下，那些广延的模式，由于彼此是不同的，就不可能是该群集定义特点中的任何成分。但是该连续系列中的各个联系，其广延的模式却可能是同一的，或者至少可以说，它们的广延模式有某种共同的特征。这样，那一共同模式或共同特征便可以该群集定义特点中的一个成分。

P.205

一个群集，其中它的渐次实现的连续联系有一个共同的广延模式，这种群集的最简单的例子，莫过于那样一种情况，其中每一个那样的联系都是纯粹时间性的和持续性的。于是该群集在实现的每一个阶段，都包含了一组成连续顺序的相邻事态。被定义为一个持久知觉者的人，便是这样的一个群集。这一关于人的定义完全就是笛卡儿所谓的思维的实体。我们记得在《哲学原理》里（第一部分，原理二十一；以及《沉

思录》三)笛卡儿说过,持久性不过是上帝进行的连续再创造而已。因此,笛卡儿关于人的灵魂的观点和此处提出的观点,其区别仅在于归于上帝的作用而已。两种观点都包括一系列事态,每一事态各自都有自己那一份直接的完满性。

普遍类型的群集,它们的已实现的联系是纯粹时间性的和持续性的,将被称为“个体的”(personal)。任何这种类型的群集都可以被称为一个“个体”。因此,正如上面所解释的,一个人便是一个个体。

但是,一个人不仅仅是一系列连续的经验事态。这样的定义可能会使哲学家们满意——比如说,笛卡儿。那可不是“人”这一术语的寻常意义。既存在着动物精神,也存在着动物身体;而且在我们的经验中,如此的精神总表现为统一的。故一个动物身体便是一个群集,它包括大量的事态,这些事态在空间上和时间上都是协调的。因此,一个“人”,在完全寻常的用法上,不是此处所定义的一个“个体”。他有一个更广泛的群集的统一体,其中群集协调是各部分行为的主宰因素。

再者,当我们考查生物世界(动物和植物)时,可以发现各种类型的生物体。每一个生物体都是一个群集,这个群集却并非是个体的。但是,大多数的动物,包括所有的脊椎动物,似乎都有它们的群集体系。这个群集体系是由一个从属群集(它是“个体的”)所主宰的。这个从属群集,根据以上对个体的定义,与“人”是同一类型。虽然,占支配地位的个体群集的事态中的精神极当然不能达到人类智力的高度。所以,在某种意义上,一只狗是一个“个体”,而在另一种意义上,它却是一个非个体的群集。但是,动物生命的较低形式,以及所有的植物,却似乎缺乏任何内在个体群集的主宰。一棵树便是一个民主体,所以生命体就并不等同于个体主宰下的生命体。“生命”与“个性”并不一定有联系。一个“个体的”群集并不必是普遍意义上的“有生命的”,

P. 206

而一个“有生命的”群集不必是“个体的”。

5

宇宙之所以获得价值，是因为它能将群集协调成群集，协调进群集中的群集。所以一支军队是由众多的团组成的一个群集，团又是由众多的兵组成的群集，兵又是由细胞、血液、骨头，连同个人经验组成的那一支配性群集组成的；细胞则是由更小的物质实体，比如质子，组成的群集。如此推演，绵延无穷。同时，所有的这些群集是以群集物质活动的周边空间为前提的。

显然，先前之所以对“群集”一语做那样的定义，是为了要提出一个过分简单的概念来表明该意义，因为关于定义特点的概念必须被解释成含有各群集间协调的意思。因此便有各个不同层面的群集。比方说，军队便是一个与团层面不同的群集，同样地，团与兵也是不同层面的群集。自然是一个由诸多持久客体组成的复合体，在一个更大的空间——物质群集，那些客体起着次级成分的作用。这个更大的群集对我们来说便是自然宇宙，但没有理由把它等同于由实在事物组成的无边无际的整体。

同时，这些持久的实体，诸如桌子、动物身体、星辰，它们每一个本身就是一个次级的宇宙，其中包括次级的持久物体。我们能够以直觉直接区分的那个唯一的严格意义上的个体群集，便是由我们自己个人经验构成的那个群集。我们也能直接地（虽然较模糊）直觉到从我们身体以往的作用中衍生出来的经验，也能更模糊地直觉到从外部世界衍生来的身体经验。

P. 207 自然让我们观察到判然不同的事物，然后它似乎又让我们怀疑它们之间的区别。举例来说，寻常的物体表明固态性，但是固体可变为

液体，液体可变为气体。而且，气体又可转而变为固体。固体中最具固态的却是专为某种用途的黏滞流体。另外，不可入性(impenetrability)也是个棘手的概念。盐溶于水，也可于水中重新获得。气体可渗透于液体。分子从以一定模式融合的原子中释出，食物渗透于身体，而且使人立即感到渗透于体内的精力。液体的兴奋剂尤其是如此。所以，对不可入性的直接经验受到质疑，这一经验再也不能言之凿凿了。

## 6

又一个判然不同的区别存在于无生命体和生命体之间。其实倘要追溯生命体的起源，我们会发现它们几乎是源于无生命物。另外，无机物在生命物的种种作用中也仍保持原样；在明显有生命的物体中，似乎达成了某种协调。这种协调将潜在于基本事态中的作用上升到了主宰的地位。而对于无生命物，这些作用则是相互阻挠的，彼此抵消后产生的整体效应是微不足道的。而在生命体之中，整体的协调总是要起干预作用，而相互协调的各种作用所产生的平均效应则是不容忽视的。

实际事态自我形成中的那些活动，如果协调起来，便可产生有生命的群集。那些活动便是将初始阶段的接受转换成终极阶段的预想的中介精神作用。只要事态的诸精神自发行为不相互阻挠，而是通向纷纭万物中的一个共同目标，那么就会有生命。生命的实质在于有目的地引入新奇事物，同时诸目标又要相符。这样，新奇的情况就会遇上适于稳定目的的新奇作用。

生命会将特色赋予充盈于某一群集中的一组事态，虽然不一定包括全体事态，甚至也不一定包括大多数事态。赋予特色给这些事态的同一目的成分，必须被看成是决定该群集特点的成分。显然，根据这

一 定义，便没有任何一个单个的事态可被称为有生命的了。生命就是对遍及一个群集中诸事态的种种精神自发行为的协调。

P.208 但是，脱离了生命，单个事态中的高级精神似乎是不可能的。一个个体群集，它本身便是有生命的，而且对一个比它更大的个体群集，它具有决定性的影响，这是能够提供具有高级精神的事态的唯一一类组织。因此，一个人，他的有生命的身体便充盈着由低级事态组成的诸个有生命的群集，这些事态之所以低级是就精神而言的。但是其整体是协调的，以支持一个由高级事态组成的个体有生命群集。这个个体群集便是被定义为个体的人。也就是柏拉图所说的灵魂。

至于该灵魂在何种程度上超越其身体以获得对它存在的支持——则是另一个问题。上帝的永恒性质——它在某种意义上是非时间性的，在另一种意义上又是时间性的——可以和灵魂建立起一种特别强烈的相互内在的关系。所以在某种重要的意义上，灵魂的存在不必完全依赖肉体组织。

但是值得注意的是，动物机体的个性可以是或多或少的，这不仅仅是个有无灵魂的问题。问题在于，如果有，那么有多少？任何向高级多重个性发展的趋势，由于有歧异目标的对抗，都会是自我毁灭的。换言之，那种多重个性毁坏的正是生命的实质，即目的的符合性。

## 第十四章

P.209

### 现象与实在

#### 1

一个经验事态的客观内容以这两个相对的特点与其他事物相区分——现象与实在。应注意的是，这并非是表现在经验中的唯一两分(dichotomy)。另外的两分还有物质与精神的两极、被摄入的客体与摄入的主观形式。事实上，现象与实在这最终的一对对立物在形而上学上并不如另外两对那么根本。

首先，现象与实在这一两分法并未覆盖全部的经验。它只涉及客观内容，而略去了相关直接事态的主观形式。其次，除了在经验的高级阶段的作用中而外——在那些阶段，精神的诸作用与物质的诸作用合成了一个奇妙的复合体——它的重要性可以忽略不计。而在经验的这些高级阶段，现象与实在的对比却胜过了那些在意识中区分异常分明的经验因素。因此，要理解形而上学的基础，就应理解经验的主—客体结构，就应分清物质和精神作用的各自不同任务。

不幸的是，“现象与实在”这一对比在意识中的这一优越统治地位，竟使得自希腊人以来的形而上学家们从更表面的特征开始了他们的研究。这一错误对现代哲学的歪曲远甚于它对古代或中世纪哲学的歪曲。这种歪曲表现为执意将感觉论的知觉作为一切经验活动的基础来依赖。P.210  
其结果是，武断地将“精神”从“自然”中分离出来。这种分离是现

代才有的，它始于笛卡儿的二元论。但必须记住，这一分离的原理已见于古代的欧洲哲学中，这些原理历经发展才成了现代的样子。到公元后的17、18世纪，待人们理解了这些原理的完全含义，其间已经历了两千年。

## 2

“现象与实在”之间的区分是以每一个实际事态的自我形成过程为基础的。接受的最初阶段，其客观内容便是被赋予该事态的那个实在的先行世界。这便是创造性进展所始于的那个“实在”。它便是新事态的基础事实，其中有种种和谐与种种不和谐，均有待在新的创造物中去协调一致。那儿什么也没有，只有实际过去的实在作用，在行使着它那作为客观不朽性的作用。这便是实在，居于那一时刻，属于那一事态。此处所用的“实在”一语，意指“现象”的对立物。

实际事态自我形成的中间阶段是性质评价的一种酵素。这些性质感受或则是直接派生于初始阶级所表现的性质，或则是间接地派生自它们与这些性质的关系。这些概念性感受形成了彼此间的新颖关系，这些关系由于主观形式的新颖强调而被感受到。评价的酵素是与物质极的物质性摄入结合成一体的。因此，最初的客观内容仍然在那儿。但是，它被新的混合摄入遮掩了，与它们混合在一起了；这些新颖的混合摄入是由于最初的客观内容与概念性的酵素相结合而派生出的。在实际事态的较高类型中，命题性感受便成了主要的了。这一被扩大了客观内容便获得了一种协调，这一协调使其能适应实现新事态主观目标的种种欢乐和意图。

精神极通过与物质极的分离，通过对基本爱欲（Eros）（它把力量赋予一切理想的可能性）的包容，也派生出了它的客观内容。客观宇



宙的内容，其功能便由新个体的基础转变成成为实现目的的工具了。个体的过程便趋于自我完成了——*Cogito, ergo sum*（我思，故我在）。在笛卡儿的术语中，“*Cogitatio*”（思），不仅仅是指理性的理解。

物质极初始阶段的客观内容与其最后阶段（即物质和精神两极结合后）的客观内容，二者之间的区别，构成了那一事态的“现象”。换言之，“现象”即是精神极活动的结果。通过精神极的活动，该物质世界的种种性质和种种协调产生了变化。这一变化源自理想与实际的融合——那是海上或陆上都未曾有过的光。

### 3

不可能存在普遍的形而上学法则，以决定在任何事态中现象如何与它所源自的实在不同。实在与现象的种种不同，取决于主宰该事态环境的那种群集秩序。所有我们关于这一题目的资料，无论直接的或是推论出的，都与宇宙的这一普遍时期有关，尤其与地球表面的动物生命有关。

说到那些构成无机体群集或构成所谓虚空的诸事态，我们没有理由相信：精神活动以任何重要的方式不同于那样一些功能活动，即与内在于第一阶段客观予料中的那些功能严格相符的诸功能活动。如果是那样，就没有新颖性产生，透视排除则是根据内在于该时期的“自然规律”而产生的。诸活动的这种组合构成了物理学的定律。实在的“现象”是不存在的。

但是，对于构成地球表面动物生命的那些高级事态来说，情况就不同了。每一个动物体都是一个感觉器官。它是一个有生命的群集，其中可以包括一个由事态构成的支配性的“个体的”群集。这个“个体的”群集是由享有动物个别经验的事态构成的，它就是人的灵魂。

整个动物体是组织好了的，所以，一种普遍协调的精神最终被灌输进了这一个个体群集的连续的诸事态中。因此，在这些事态所构成的事物中，现象是相当协调的，以至于是实在的。同时，在较高级的动物的这些经验中，意识出现在诸主观形式中。它的出现尤其与诸精神作用有关，而且在本根本上与诸精神作用的产物有关。这样一来，现象便是精神的一种产物。因此在我们的意识知觉中，现象是最主要的。它具有一种分明的清晰性，而这，在我们模糊地大量感受我们实际世界的派生物时却是没有的。现象已经摆脱了派生的特征，它居于我们的意识之中，就像是为了我们的欢乐和目的而呈现给我们的世界本身。它是伪装成某一强制活动题材（subject-matter）的世界。事态业已把宇宙的创造力聚集在它完整的自身，那创造力是从作为它派生物源泉的实在的客观内容中抽取出来的。

P.212

“现象”在经验结构中的这一地位，说明了何以会有那种灾难性的形而上学学说，它认为物质是被动地表现性质，而没有自我享受的。人们一旦把清晰性和分明性当做检验形而上学价值的标准，便会完全误解现象的形而上学地位。

#### 4

当精神的更高级的诸作用在一个有机体中固定下来形成群集时，现象便融入实在之中。举一个最明显的例子，我们不妨想一下一个人的生命中持续的个体经验。这一个个体生命的当前事态极其突出地继承了这一持续过程中的先前经验，但是，正如在那些事态中一样，这些先前经验包括了“现象”。当实在世界处于当前事态的起始阶段时，这些先前现象是它的实在作用的一部分。这确实是自然中的一件实在事实：世界就是以个体生命的先行事态为起点如此出现的。另外，

我们且撇开个性的特殊情况不算而更普遍地说，过去的客观实在，尽管在目前起着作用，在过去却是现象而已。它们可能受到新事态的新颖现象的加强，修饰，要不就是受到它的修正。这样便有了现象与实在、完成事实与预期之间亲密无间、难以分解的熔合。事实上，我们一直是在描述人类经验为哲学分析所提供的准确情景。

我们倾向于以较高级别的人类的观点来思考这一熔合，但是，这是一种贯穿于整个自然的熔合。这是新颖性进入世界的诸种作用的一种基本方式。 P.213

## 5

如果认为，在人类理智的水平上精神作用会给经验的内容增添精微性，那便错了。情况恰好相反。精神的作用是简化；正因为如此，现象才是实在的被简化得令人难以置信的一种形式。这一提法中不应该存在着自相矛盾的东西。只要略加反省便会确认人类理智作用以及我们的种种模糊而庞杂的衍生感受的弱点。讨论的关键在于，在动物的经验中这一简化是如何实现的。

最能说明这一简化过程的例子，莫过于如何认识作为一个统一体的群集联系了。这种群集联系的特点便是，它具有从它的单个成员以及它们之间的相互联系衍生而来的性质。做了某些排除之后，该联系的定义特征就被直接感知为是在将那一联系作为一个统一体来加以限定。人们在认识如此限定下的联系时，常常会有一种犹豫不定，不知到底应把该性质归于作为“一”的群体，或归于作为“多”的单个组成成分。于是，一个管弦乐队或则是作为一个整体而发音响亮，或则是因为人们听到各个演奏者以不同乐器演奏出了响亮的声音。我们可以用精神的作用来解释，何以人们始而把声音的特点归因于演奏者个

人，转而又把它归因于作为整体的团体。对于由个体实际物表现出来的性质，存在着概念性的接纳。许多个体分有的那些性质熔合成了一种主要的印象。这一主要的摄入与该联系（或它的某部分）结成一体，该联系被认作是阐明那一性质的统一体。作为“一”的一个联系，与某一性质的联合，对于经验的主体来说，一般会是一种例证的方式；这种方式不同于单个个体阐明该性质时所用的方式。在军队里，一个团所固有的纪律与体现在单个士兵身上的纪律在方式上是不同的。表现方式的这种区别也许或多或少是明显的，但是，该区别确实是存在的。这正好又解释了，何以性质固有于实体看起来是被动的。复合的群体被动地表现它的诸种性质。活跃性属于单个的实际物。这整个问题，即性质如何从诸单独个体转向作为整体的联系，在《过程与实在》

P.214 一书的第三部分第三章第四节得到详尽的讨论。在该处，这一转化过程被称为“演变”（transmutation）。显然，被演变的知觉对象属于现象。但是，当它出现在动物经验中时，它属于与实在相结合的现象，因为它是从过去继承而来。因此这是自然中的一桩事实：世界就是这样显现的。这是地球表面上有生命的自然的一种结构关系。在所有的现象中都存在着一种演变的成分。

## 6

对于地球上的动物生命来说，演变的最重要的例子莫过于感官知觉了。没有哪种关于感官知觉的学说可置生理学的学说于不顾。感官知觉中的决定性的因素便是大脑的活动，而且大脑的活动是受动物身体其他部分的先前活动限制的。只要有必要的身体活动，便会产生感官知觉。动物身体以外的各种自然活动，只要它们都有支持整个动物机体生存的普遍特点，在细节上便是与身体活动不相关的。人的身体

则是人的感官知觉的自足器官。

存在着外部事件，诸如光的传播，或者物质体的运动。这些都分别是刺激某类感官印象的正常方式。但是，首先，这些外部事件仅仅是正常的方式。服用毒品也会同样刺激感官印象，尽管它在知觉中所引起的结果不能被确切地预知。因此，没有哪类外部事件是必然与某种感官印象相联系的。几乎没有哪种印象严格地是正常的。严重的错觉数不胜数，错觉的某种成分几乎是无所不在。一个普通的穿衣镜几乎在每个房间都会产生虚妄印象。

其次，当我们仅局限于刺激的正常方式，外部事件中唯一重要的因素便是：它是如何影响身体表面的诸种活动的。光线是如何进入眼睛的，以及正常健康的身体状况，便是正常视觉中的唯一重要因素。光有可能来自一千光年之外的星云，也可能来自两尺以外的一盏电灯，且可能经历了种种复杂的反射和折射。其他的都无关紧要，无论是光的结构、密度，或者是它的几何排列，唯一重要的是：它是如何进入眼睛的。身体绝不关心有关它的刺激作用的历史，也绝不要求它性质的证明书。身体的那种奇异的兴奋感才是唯一重要的。 P.215

结论便是：从感官知觉得来的直接资料完全与动物身体的活动有关。事实上，与身体一致的统一感主宰了我们的感官经验。但身体组织是这样一种东西，它最终要促使继承自以往身体诸活动的感觉对象整个演变成诸区域的各种特色，这些特色与身体诸活动的几何结构有着明显的几何关系。在这一演变过程中，我们所讨论的那个作为经验者的事态，属于个体的事态接续体，它就是动物的灵魂。身体的诸活动，以及以几何关系与之相关的那个联系，内在于该作为经验者的事态。从包含在这些活动中的单个的诸事态继承而来的性质被演变成各区域的特色，这些特色被它们的几何联系表现得十分明显。在对视觉的分析中，这一学说被表达得十分明白。该分析认为，形象占据了由

眼睛中诸几何关系表明的区域。在其他感觉对象中，情况就不是这样明显。

也应记住的是，在个体的灵魂经验的接续过程中，也会有从个体接续体先前成员继承而来的感官知觉。同时，早期的感官印象也会在神经干道上，或大脑的邻近区域形成。但是，最终的合成物，以及它所产生的现象，则是留给那些属于个体灵魂的诸事态的。

## 7

如何适当地描述被称为“感觉对象”（*sensa*）的种种性质是十分重要的。不幸的是哲学有学究气的传统，它没有注意到那些性质的主要特色，即它们丰富的情感意义。有人提出了一种单纯接受性采纳的有害学说，这种学说认为，无须什么明显的理由，只须通过反映，接受的行为便可获得一种感情的调子。正确的解释恰好与之相反。有关感官知觉的正确学说是：身体活动所固有的感情调子的性质特点被演变成了区域的特点。这些区域于是被理解为与那些性质特点相联系，但是这些同样的性质也被摄入的主观形式所分有。这便是为什么会有由感官知觉强加的审美态度的理由。表明客体特点的那些感觉对象——即处于对比模式中的那些感觉对象——其模式也进入了摄入的主观形式。这样艺术才成为可能，因为不仅是客体可以被规定，它们的摄入的相应感情调子也是可以规定的。这便是建立在感官知觉基础上的审美经验。

P.216

## 8

应注意的另一点是，在感官知觉中，当前世界中的一个区域便是

支持感觉对象的基础。那是径直朝着某一方向的区域，但是“径直朝着某一方向”这种几何关系是由大脑的作用来限定的，它和从底层区域向大脑的物质传递没有关系。根据现代科学理论对知觉的描述来判断，也许可以下这样的结论：我们是沿着一条光线轨迹来感知的。但没有丝毫根据可以证明这样一个观点。动物身体以外的世界，它里面的光的轨迹是不相干的。那个有色区域是径直以某个方向被感知到的。这便是关于“直”的基础概念。

所以，若这一学说要保持自我一致性，就有必要考查一下几何关系的主要结构是否包括对“直”的测定。理论要求：对大脑中一个联系的摄入——该联系各部分的相互关系表现出了“直”——应就此决定这些关系延伸到大脑以外的区域。简言之，大脑中被摄入的一条直线的一部分，就必然决定它向外的延伸，而不顾外部事件的具体特点。于是，包容了感觉对象“投射”的演化，它的可能性便得到了保证。

我在别处讨论过这个问题，<sup>①</sup>而且给出了直线的定义——更普遍地说来是平面的定义——该定义满足了要求。这样就避免了必须将直线这一概念建立在度量的基础上，把度量建立在具体发生的事情的基础上。关于直线、叠合，以及距离这些概念，可以从潜藏于某一始终一贯的非度量几何系统的那些东西中推导出来。 P.217

在那一过程中我们会留意到：如果直线要以度量为基础，那么在非度量物中不会有关于直的知觉了。“径直朝前”的这种说法也就毫无意义了。

---

① 参见《过程与实在》第四部分第三、四、五章。在第三章里有所需的定义，第四章和第五章讨论了关于感觉对象投射的理论。（本章的两个注解番号有误，据实际情况纠正。——译者）

就这样，从过去而来的继承物被抛入了现在。它变成了感官知觉，就是现在的“现象”。

共时事态彼此间的“相互内在”，与内在于现在的将来联系起来，尽管它表现了自身的一些特征。这一内在表现了一种在因果关系上独立的对称关系。在人类经验中，对当前世界的诸摄入表现为诸种感官知觉，这是靠身体的感觉器官实现的。这些感官知觉的主观形式含有有意识的区分，这种区分具有不同程度的清晰性和分明性。的确，感官知觉可以在意识中表现得非常清晰和分明，任何其他类型的摄入都不能与之相比。结果，一切企图准确系统地研究事物性质的学说都竭力要证明其理论是符合感官知觉的。这造成的不幸后果是：一切直接观察都被等同于感官知觉。这一假设在本书第十一章受到了批判。

但是，被认为是理想的、纯粹的且与他物不发生关系的感官知觉从来就没有进入过人类的经验之中。它总是伴随着所谓的“阐释”。这种“阐释”倒不一定是精微的理性思考的产物。我们发现，我们“接受”<sup>①</sup>直接呈现给我们经验的一个由物质对象组成的世界。我们的习惯，我们的精神状态，我们的行为方式，都是以这一“阐释”为先决条件的。事实上，关于单纯感觉对象的概念不过是高级思维的产物。它使得柏拉图构想了山洞里影子的神话，使得休谟创建了纯感觉论的知觉的学说。就连动物也有某种“阐释”。不乏证据可以证明动物具有一种感觉

P. 218

---

① 参见 H. H. 普赖斯：《感觉》，尤其是第六章《感性的确信，感性的接受》，1932 年伦敦梅休因版。比起我的学说来，普赖斯在他的可贵著作中给予了经验中的感官知觉更重要的地位。也请参见桑塔亚那关于“有生气的信仰”的学说。



论的经验。狗要嗅，鹰要看，任何喧闹声都会引起大多数较高级的动物的注意。而且它们随之采取的行为方式表明，它们对周围的物质世界有直接的设想。事实上，假设一种纯粹感觉论的知觉，这种理论并不能解释我们对当前世界的直接观察。存在着某种其他因素，它与我们对感觉对象的知觉同样具有原初性。这个因素是由过去内在于直接事态（它的知觉能力是我们现在正在讨论的东西）的那种内在性所提供的。倘若对将来内在于过去的学说不予以一定的注意，就不能充分理解过去如何内在于作为感觉者的这个直接事态。因此，过去，作为该直接事态的经验中的一个客观组成成分，本身便负载着自己对己身之外的将来的摄入。这一摄入客观地存留在感觉者的初级阶段。据此，通过效力因果关系（当前事态便是由此而产生），便存在着一种对当前事态的间接摄入，因为直接过去的直接将来为感觉者构建了一套当前的事态。同时，这些对直接过去和直接将来的摄入，在它们各自主体的经验中发挥了决定性作用。因此，对当前事态的摄入，就是对受到摄入主体的直接过去中的诸事态规定的那些事态的摄入。因此，只要当前受到来自感觉者过去的效力因果关系的规定，它便是可以认识的。所以，那些最突出的关系（对于新时代的自然秩序来说它们是根本的）便以压倒一切的分明性显现出来了。这些便是观察事物相互关系的普遍的、无所不在的必然方法。所谓突出的关系，就是我们所谓的从观察者立场出发可观察到的空间关系。

但是，当前世界的特殊事态，它们各有自身的自发性，对于观察者来说是隐蔽着的。在这点上，感觉者经验中的当前世界分有将来的特色。相关的环境，即人体的直接过去，对于它的几何经验，以及它的对性质的摄入与这些几何关系经验的合成，是尤其敏感的。就这样，从过去的有效区域而来的衍生物，与现在的那些区域中的几何代表物，事实上是有一个联系的基地的（参见《过程与实在》第三部分第三章

P. 219

第四节，以及第四部分第四章第五节)。

因此结论便是：人们认识当前世界凭借的不是它自身的活动，而是凭借的从过去派生而来的活动。所谓过去，就是既规定当前世界又规定当前的知觉者的过去。这些活动基本上是居于人体的过去，更遥远地是居于人体活动的环境的过去。这一环境包括那些事态，它们居高临下地制约被人认识到的当前区域。这一关于认识共时物的理论考虑到了我们的这一习惯性信仰：我们相信，我们认识现时世界时，一般要把组成它各个区域的事态的诸实质在性质上联系起来；同时也有歪曲其性质的倾向，那是由于感觉者动物身体的功能活动。

有一种歪曲立即显现出来了。每一个实际事实实际上都是一个活动的过程。但是人们认识共时的诸区域，主要是依据它们与感觉者之间被动的透视关系，以及它们相互之间的这种关系。它们就这样仅仅被看成是被动的接受者，它们接受那些在感官知觉上与它们相联系的诸性质。于是便产生了这样一个错误概念，它认为存在着一种基础，这个基础具有种种空虚地固有的性质。这儿所谓的“空虚”，意思是“在那一上下关系中的实现，这一单纯事实没有产生任何个体的乐趣”。换言之，具有一整套复杂性质的该基础被误认为只是简单的实现，没有自我享乐，也就是说没有内在价值。就这样，对感官知觉的单纯依赖就造成了一种错误的形而上学。这一错误是高度理智性的结果。主宰人类生活和动物生活的那些本能的阐释预先假定了这样一个当前世界：它以生机勃勃的价值搏动着。要从我们大量的、持续不断的经验中仅仅对我们的感官知觉进行那种灾难性的抽象，那是需要极大的能力的。当然，无论我们用抽象的方法做什么，我们都是抱有一些有用的目的的——只要我们知道我们在干什么。

## 第十五章

### 哲学的方法

#### 1

本章为第三部分的最后一章，其目的是要讨论一些可用于探讨思辨哲学的有用方法。在阐述的过程中，作为一个顺便的目的，我将提到我自己的一些学说<sup>①</sup>，以及有关它们的一些评论。本章主要强调自然变化无常的特点。

作为方法论，本章讨论的题旨将是：理论支配方法；特殊的方法只适用于某一相关种类的理论。类似的结论也适用于技术术语。理论与方法的这种紧密关系，部分地是由于这个事实：证据的相关性取决于主宰该讨论的理论。这一事实也解释了何以主宰的理论也被称为“可用假设”。

当我们向经验索要关于事物相互联系的直接证据时，我们便有了说明这一问题的例子。如果我们赞同休谟，认为引起反省经验的唯一予料便是感觉印象，而且我们也跟他一样承认这一明显事实——没有哪一个如此的印象单单凭借着自身的性质就可以向另一个如此的印象揭示任何信息，那么在此前提下，任何证明事物相互联系的直接证据便消失了。另外，如果我们信奉笛卡儿的关于有很多冒险经验的实

4

<sup>①</sup> 参见《过程与实在》(以下简称 P. R.) 以及《科学与现代世界》(以下简称 S. M. W.)。

P.221 体灵魂的学说，以及关于实体的物质体的学说，那么在此前提下，限制一个灵魂的两个经验事态之间的诸关系并不足以证明，分别限制两个不同灵魂的两个那样的事态是相互联系的，不足以证明一个灵魂与一个物质体是相互联系的，也不足以证明一个物质的两个不安的事态，或者分别属于不同物质体的两个那样的事态是相互联系的。但是如果我们相信（比如在《过程与实在》中），所有的终极的单个实际物（actuality）都具有经验事态的形而上特点，那么在此前提下，便有直接证据表明，一个人的直接当前经验事态与他的直接过去的经验事态是相互联系的。这一直接证据可以有效地用来表明适用于自然中一切事态之间联系性的诸范畴。许多哲学思想之所以混乱，根本上是由于它们忘记了这一事实：证据的相关性是由理论支配的。因为你不能用某理论认为与之无关而抛弃的证据来证明该理论。这也是为什么一门科学若不能产生能广泛应用的理论，其发展必然缓慢的原因。缺乏理论而又要认识所要寻求的东西，要知道如何把零星的观察联系起来，这是不可能的。缺乏理论的哲学讨论是没有有效证据来做标准的。举例来说，休谟假设，他的关于关联的学说毫无二致地适于所有类型的感觉印象以及关于印象的观念。这一假设正是他理论的一部分。脱离了这一理论，每一种印象便需要以另外的方式来诉诸经验了。比方说，对于不同的味道、声音、景象以及类似物，不仅要诉诸它们自身内部的联系，也要诉诸味道与声音以及其他之间的联系，以尽可能地穷尽每一种类，以及数种类型之间的尽可能的结合形式。

总结一下本章的这个序言，可归结为这样一句话：任何一种方法都是一种巧妙的简化。但是，一种方法只能对同一类型的真理进行考查，或者说只能用该方法规定的术语来表述。由于每一种简化都是某种程度的歪曲，所以要批判一桩理论，不应以“对与错”这样的问题开始，而应指明该理论适用的范围，以及超出该范围后它的失败。一桩理论

只是对部分真理的一种不无漏洞的描述，它的一些术语体现了一种普遍概念，用于特殊情况则有错；它的另一些术语则太普遍，需要区分它们用于各种特殊情况的可能性。

## 2

哲学是一个棘手的学科。自柏拉图起到现代，它都一直为一些微妙的问题所困扰。正因为存在这样一些产生于普遍的显明话语的困扰，哲学这一题目才得以存在。所以，哲学的目的正是要深入到表面清晰的普遍话语之下去进行探究。在这一点，只需看看苏格拉底便够了。另外，《智者篇》对此也有阐述。在该书中柏拉图说：“‘不在’(not-being)是‘在’(being)的一种形式。”这句话既是表明语言失败的一个极端的例子，又引出了一个深邃的形而上真理；该真理正是本章讨论的基石。

## 3

思辨哲学可以被解释成一种努力<sup>①</sup>，这种努力就是要构建一个由诸一般观念构成的一致的、逻辑的且必然的体系，根据这一体系，我们经验中的每一成分都能得到解释。所谓“解释”的意思就是，每一成分均具有作为该体系中一个具体事例的特征。

因此，思辨哲学体现了“可用假设”的方法。对于哲学来说，这一可用假设的目的就是协调现今对人类经验的种种描述，即存在于普通谈话中的、社会制度中的、行为中的，以及各类特别科学的诸原则中的描述，以阐明和谐并揭示差异。任何成体系的思想，只要脱离了某种足够普遍化的可用假设（它也适于它自身的特别题旨），都不算是

① 参见《过程与实在》，第一部分第一章第一节。

取得过进步。那样的一个假设是指导观察，并决定各种证据间的相互关系的。简言之，它规定方法。若欲冒险尝试创造性思想，却又并无这样一个明确的理论，那就只好让自己听任祖先学说的摆布了。

在认识的初期，一种任意的标准是完全可能的。于是进步缓慢，大多数努力成为徒劳。那时，甚至是一种并不完善但却符合一定事实的可用假设也聊胜于无。它起到协调过程的作用。

任何合理发展的科学其发展都是双重的。一方面，受制于占主宰地位的可用假设的方法，其内在的详细知识发展了；另一方面，可用假设得到了修正，那是由于流行的正统观念不完善而造成的结果。

P.223

有时候，一门科学有必要同时采纳两个——或者更多的——可用假设，每一个既有其成功之处，也有其失败之处。这样的假设表现出来是相互矛盾的，该科学于是便等待出现一种范围更宽广的可用假设，以使得二者相互调和。提出一个新的可用假设时，必须要以它自己的观点来批判它。举例来说，以亚里士多德的观点来反对牛顿力学的这一说法是无益的：地球表面的松散物体肯定会被地球的运动留在它后面。

哲学一直受到一种教条主义谬误的搅扰，这种谬见相信：哲学的可用假设的原则都是清楚明白而不可改良的。于是，从这一谬见出发，哲学滑向了另一极端，那便是抛弃方法。哲学家们自负地声称，他们不拥护任何体系。于是，他们便成了超然表达方式的虚妄清晰性的牺牲品，而这种虚妄的清晰性却正是他们的学说所要克服的。教条主义的谬误所造成的另一后果是：哲学家们设想（常常是心照不宣的），任何对他们可用假设的理智分析，都一定是根据某种被抛弃的教条主义方法进行的。于是他们推论道：理智在本质上是与错误的虚构联系在一起。教条主义谬误所造成的这类见解在尼采和柏格森的反理智主义学说中得到阐述，也影响了美国的实用主义。

方法就是处理予料、处理证据的方式。那么什么是哲学所诉诸的证据呢？

人们习惯于将古希腊人的客观的方法与现代人的主观的方法（始于笛卡儿，继而受到洛克和休谟的进一步强调）进行对比。

但是，无论我们是古人还是今人，我们都只是与物——即在某种意义上被我们经验的物——打交道。希腊人与他们认为他们所经验的物打交道，而休谟单单只是问道：我们所经验的是什么？这正是柏拉图和亚里士多德自认为在回答的问题。

无论我们谈论何事，就因为谈论这个行动，该事就是我们该经验行动中的一个组成部分。在某种意义上，人们才借此知道它是存在的。当柏拉图写下“不在本身便是一种在”时，他的意思就是如此。

谈话包括声音，或者一些可见的手势，它们引起了对不同于它们自己的事物的一种经验。只要这些声音不能把声音和符号或声音和手势与意义牢固地结合起来，这些声音便未能起到话语的作用。而且，只要某意思在某种意义上未能被直接经验到，那就什么意义也未能被传达。指向无物，即等于不指。 P.224

将同一事物说两次，就表明该事物的存在独立于两次单独的说话行动，除非我们相信这两次行动是互为先决条件的，或者它们两者都是所谈到的那一事物的先决条件。如果我们不能将同一事物说两次，认识便消失了，哲学也连同消失了。所以，既然话语能被重复，那么话语所说到的事物便具有一个脱离那一含有该说话行动的经验事态的、确定的存在。

古人和今人的区别在于：古人问，我们已经经验了什么？而今人

问的则是：我们能够经验什么？但是在这两种情况中，他们所问的都是超验于该经验行动（即问这一事态）的事物。

## 5

休谟的问题，由“我们经验什么”转变为“我们能经验什么”，这一转变事关重大，虽然休谟曾多次在他的《人性论》中进行这种转换而未做明确评论。对于现代认识论来说，问题的后一种形式——将“经验”换成了“能经验”——总是伴随着对一种方法的隐秘预设，也就是将我们自身置于一种沉思默想的状况，以便通过反省、猜测、情感及意志来决定那些脱离了私人主观反应方式的、经验中的“给定”成分。

在这种思想高度集中的状态中，对于答案是不会有任何怀疑的。予料便是感觉器官所提供的感觉对象的诸模式。这便是洛克和休谟的感官主义学说。后来，康德把感觉对象的模式解释成由接受者所提供的接受方式所造成的形式。此处，康德引进了莱布尼茨的经验主体自我发展的学说。所以，康德所谓的予料就要比休谟所谓的予料要稍稍狭隘一些：它们是没有自身模式的感觉对象。休谟对这一学说的后果的普遍分析是不可动摇的。他最后的这一反省也同样是不可动摇的：

P. 225 哲学的学说未能证明日常生活的实践。对于现代认识论这一过程的证明是双重的，其两个分支都建立在错误之上。这些错误可以追溯到希腊哲学家，现代的认识论只是毫无例外地依赖他们罢了。

## 6

第一个错误即是关于与外部世界交流的几个明确的通道的假设，



即关于五种感觉器官的假设。这一假设导致了这一预设：寻求予料仅限于这样一个问题，什么予料是由我们感官——首先是眼睛——的活动所直接提供的。这一关于感官的学说具有一种模糊的、普遍的真理性，对于实际事务十分重要。尤其是准确的科学观察，它们都是得自这样的予料。思想的诸科学范畴则是得自其他地方。

但是经验的有生命的器官就是作为一个整体的、有生命的身体。身体的任何一部分的每一不稳定——无论是化学的、物理的，或是摩尔的——都会引起整个机体的调节活动。而人的经验就是来源于这些身体活动的过程。对这样的经验的一种貌似合理的解释是：它是那种高级生物行动中的诸自然活动之一。对自然的诸实际物必须做这样解释才可以解释这一事实。这正是哲学“迫切”追求的东西。

这种经验似乎尤其与大脑的活动有关。但是，一种严谨的学说到底能在多大程度上以这一假定为基础，则非我们的观察能力所能决定。我们说不准大脑是以什么分子开始的，而身体的其余部分又是以什么分子结束的。更有甚者，我们说不准身体是以什么分子结束的，而外部世界又是以什么分子开始的。真实的情况是，大脑与身体一同延续，而身体又与自然世界的其余部分一同延续。人的经验是一个包括了整个自然的自我发源行动。这一行动局限于对某一焦域（focalregion）<sup>①</sup>的透视，它位于身体内部，不一定与大脑的某一确定部位持续地保持着固定的协调关系。

## 7

第二个错误便是这一预设前提：考查经验的唯一方式就是依赖意

### 4

① 参见《过程与实在》第二部分第三章，尤其是四至十一节，以及第四部分第四、五章。

P.226 识的内省分析行动。这种把内省置于首位的学说在心理学领域业已遭到怀疑。每一经验事态都有自己独自的模式。每一事态都把某些组成成分置于首位而使另一些退居到陪衬整体的次要地位。内省这一方式也同其他所有的经验事态一样，具有这一特点。它把明晰的感觉予料置于首位，同时遮掩了构成经验主要材料的那些模糊的强制力量和衍生物。它尤其排除了那种出自身体的亲密衍生感觉，正因为如此，我们便本能地将我们的身体等同于我们自身。

为了要发现一些重要的范畴，用那些范畴我们可以将繁多的经验组成成分进行分门别类，我们就必须求助于与每一类事态有关系的证据。无论什么都不能省略：醉后的经验和清醒时的经验；入睡的经验和醒时的经验；昏昏欲睡的经验和清醒明白的经验；自觉的经验和自忘的经验；理智的经验和肉体的经验；宗教的经验和怀疑的经验；焦虑的经验和无忧的经验；既有前瞻的经验和内省的经验；快乐的经验和悲痛的经验；放纵感情的经验和自我克制的经验；在光明中的经验和在黑暗中的经验；正常的经验和反常的经验。

## 8

现在我们已接触到我们论题的核心了：哲学讨论赖以立足的那些原始证据，蓄存它们的仓库是什么？该用什么样的用语来表达这一讨论？

关于人类经验这一广博范围的证据，其主要来源是语言、社会风俗习惯，以及行为。由此还包括三者的熔合，即对行为及社会风俗进行解释的语言。

语言在三个篇章中传达它的证据，一部分是关于词语的意义；第二部分是关于隐藏在语法形式中的意义；第三部分则是关于超越孤立词语及语法形式的意义，即在伟大文学作品中神奇地显现出来的意义。

语言是不完整的、零碎的，而且它只表示超越了猿猴的智力水平后，智力平均发展过程中的一个阶段。但是所有的人所欣赏的，是洞见的闪光，即那样的洞见，它们超越了词源学及语法中固定下来的意义。正因为如此才有了文学，特别科学以及哲学的任务：它们以各自不同的方式去寻求语言表达方式，来表达尚未为人所表达过的意义。

我们且把欧里庇得斯的一首诗中的一行半诗作为一个特别例子来看一看。<sup>①</sup>这一行半诗用简洁的语言将那些从他的时代起至今还困扰着欧洲思想的主要的哲学问题表达出来了：“宙斯啊，无论你是自然的强制之力，抑或是人类的智慧，我都向你祈祷。”请想一想这两句诗中包含的观念：“宙斯”，“自然的必然性（强制力量）”，“人类的智慧”，“祈祷”。这些诗句历经数千年而存活下来，至今对现代人仍有吸引力，正如它当初激动雅典的听众一样。为一位现代政治家作传的作家曾引用过这些诗句，以表现生命进入宗教激情时的庄严情景。<sup>②</sup>

但是，休谟恐怕不会发现任何“感觉印象”，从中可派生出“宙斯”或“强制力量”，或“智慧”，或被我们称为“祈祷”的期待中的“说服力”。尽管约翰·莫利有实证主义的倾向，这本会使他小觑了这些意义，但他还是摘引了这些诗句。另外，甚至对于这些诗句的原作者来说，它们也许表现的是激动人心的直觉对于变幻无定的怀疑主义的胜利。

由人类的普通语言所解释的普通实践活动表达的也是同一回事。一位政治家或一位公司的总裁设定了对“新近事件的强制力量”，给将来设下了无情的条件。他依据这一设定来制订“政策”，而且要求人们“执行”。由此，他还同时假定：这些强加的条件留有空间，使得人的“选择”和“智慧”能产生效应。他对照当前的事实假设了可供选择的方案。他构想出一种理想，人们或许能达到，或许会错过。他认为，这类理

① 《特洛伊妇女》，第 886—887。

② 参见莫利：《格莱斯顿传》，第十章。

想的效应是与它们能被付诸实践的程度成比例的。他的褒贬都依据他的这一信仰。

P.228 在这个世界上，存在着有序和无序的成分，这些成分因此而预设了这样一个前提条件：世间万物在根本上都是相互联系的。因为无序也罢有序也罢，它们都具有一个共同特点：它们暗示许多事物都是相互联系的。

每一个经验者对这个世界都有他的透视领悟，同时，正因为他对世界的这种摄入（这一摄入把他固定在一个超越他自身经验的世界里了），他也同样成了这个世界的一个成分。因为这种摄入具有这一透视领悟衍生物的性质，所以被如此揭示的世界就宣称它是超越这一揭示的。每一块盾牌都有其另一面，那是隐藏着的。

所以，无论是求助于文学，或普通语言，或普通实践，都使我们脱离由直接内省所揭示的感觉予料所提供的狭隘的认识论基础。经验内的世界与超越经验的世界是同一的，经验事态在世界之内，同时世界也在事态之内。范畴必须要阐明事物相互联系性的这一悖论——繁多的事物，既在外又在内的同一世界。

## 9

欧洲的哲学是以柏拉图的对话为基础的。这些对话主要是力图要以它们的方法，从对语言的意义的辩证讨论中，推导出哲学的范畴。这儿所说的语言，被看成是与对人类行为及自然力量的敏锐观察合为一体的。

但是在《智者篇》的对话中，柏拉图显然考虑过哲学的方法问题。他的结论之一就是指出了普通话语的局限性。单纯的辩证而未经批判，是一种谬误的工具，那是《智者篇》的特点。举例来说，柏拉图坚持认为，

“不在”本身也是“在”的一种形式。所以在哲学中语言讨论是一种工具，但永不应成为主人。语言在词语上和形式上都是不完善的。所以我们发现哲学易于犯两种主要的错误，一是毫无批判地相信语言是自足的，第二是毫无批判地相信思想高度集中的内省是认识论的基础。

但是从柏拉图的时代到现在，几乎两千五百年的时间过去了；其中包括欧洲哲学思想的不断活动，无论是异教的、基督教的，抑或是世俗的。人们广泛认为，一套稳定的、众所周知的哲学词汇已经设计出来了，而且，在哲学讨论中，任何超出这一词汇范围的行为都是生造杜撰，没有必要，因而应该深以为憾。

P.229

人们认定的这一事实尚需考查。首先，如果他们声称的这一事实是真实的，那就真是件了不起的事，因为这样就明确地将哲学与其他更特别的科学区分开来了。现代数学是科学中最可靠且最具权威性的，它所使用的大部分术语和符号已非八十年前的人所能辨认。在现代物理学中，凡使用旧的术语的地方，其意义已非同昔日，新术语却层出不穷。我们就不必去一一列举那些沿用旧语的科学了。哪怕进行一番最粗疏的考查，其结论也是显而易见的。

## 10

毫无疑问，哲学受制于旧日文献的程度胜过其他科学。这种情况也是正常的。但是声称它已建立起了一套术语，这些术语已足以表达哲学的目的，且已穷尽了哲学的意义，这就完全没有根据了。的确，它的文献浩如烟海，它的思想派别名目繁多，所以如果对它的术语的用法有所不知的话，那是很值得原谅的。

新近有个例子<sup>4</sup>，很能说明哲学术语的模糊性。逻辑学是哲学中由一套稳定的术语装备得最成体系的一个分支。但我们且想一想判断

(judgment)和命题(proposition)这两个术语。我无意于为逻辑学写序言,我只想声明这样一个事实:逻辑学家对这两个术语有大量的不同用法。

我们也有理由问一下,这两个术语——判断和命题,是否有意义上的微妙变异,超出了它们能力的范围。举例来说,约瑟夫先生<sup>①</sup>一直在考查 W. E. 约翰逊先生在他著名的《逻辑》中是如何使用命题这一术语的。约瑟夫先生发现了该术语的二十种不同意义。请注意,我们这儿提到的是两位现代最敏锐的逻辑学家。约瑟夫先生是否正确地解释了约翰逊先生的用语,这并不重要。如果约瑟夫先生发现了该术语的二十种虽然是同类但却略有区别的意义与命题这一术语有紧密联系,那么就确实存在着那样的二十种意义,即使这些不同意义对于约翰逊先生或约瑟夫先生暂时似乎并不重要。术语的重要性取决于目的和观点。所以,只要逻辑学理论要向微妙精深处发展,随时都可能需要二十个新的术语。再则,如果约翰逊先生使用了该术语的二十种分明不同的意义的话,那也是因为这些意义与他的论点有关,尽管可能由于该术语尚有未被发现的意义因而他的论点尚需进一步完善。

可以保险地断言,这种情况可能会发生在哲学的每一个术语上。

## 11

另一个可以说明哲学术语模糊的例子(我对摄入、感受、满足等术语的使用<sup>②</sup>部分与之相关)可以从那些表现事物联系性的术语中得来。就我们讨论的题目而言,这个最重要哲学术语便是“关系”一语。关于关系,人们有各色各样的争论,这儿就不必一一提及了。但是有一

---

① 参见《新系列》第 36、37 卷,《论心灵》。

② 参见《科学与近代世界》,第五章及其他各处。也请参见《过程与实在》,第一部分第二章及其他各处。

种讨论是可以说明我们现在讨论的题目。

人们普遍认为关系是普遍的，所以 A 与 B 的关系和 C 与 D 的关系可以是相同的。举例来说，“爱”、“相信”、“在……之间”、“比……更大”表达的都是关系。对此不可能有什么异议，因为这不过是个定义而已。那些需要两个或更多的特殊概念来说明它们的普遍概念，需要某个术语来表明它们，而“关系”正是被选中的词。

然而，尽管关系一词有这种意义，但它却不能表示构成历史实际过程的那些实际个体事物的实际关联性。举例来说，纽约位于波士顿和费城之间，但是这三个城市之间的关联性却是地球表面上的一个实在的具体事实，其中包括美国东海岸的一个具体部分。这可不是普遍意义上的“在……之间”。它是一个复杂的实际事实；它同其他事物一样，作为一个实例说明了抽象的普遍概念“之间性”。

布拉德利之所以反对关系这一概念，认为关系一词并不关联，正是出自以上的考虑。三个城市再加一个抽象的普遍概念并不等于三个相互联系的城市。可见需要有一种关于联系性的学说。布拉德利写道：<sup>①</sup>“究竟有没有仅仅在术语之间的关系这样一种东西？或者，一种关系难道不是暗示一种潜在的统一，或一个包容的整体（inclusive whole）吗？”

P.231

布拉德利所谓的“包容的整体”就是我们所寻求的联系性。在整个本章（上述引文的），布拉德利使用了感觉（feeling）这一术语来表达位于经验基础的初级活动。那是原初的经验，只具最低量的分析。对感觉的分析永不能揭示经验事态实质的范围以外的任何东西，所以布拉德利说它是“非关系性的”。当然，我自己的学说与布拉德利的学

---

<sup>①</sup> 参见《真实与实在论文集》，第六章附录《我们对直接经验的认识》，P.193。所引该页材料见1914年牛津版。也请参见第六章附录各处，以及该附录的补充注释。

说之间存在着重大区别。这便是我之所以既不依赖他，又要在一定程度上承认他的前提下详细阐明自己观点的一个理由。<sup>①</sup>选用术语的合适方法肯定是在论述同类学说的杰出著作中选用术语。这使我们进一步认识到，那种对哲学中重要的约定俗成用语的信仰是何等有趣。一位颇有造诣的哲学家著文指责我，说我所用的“感受”（feeling）<sup>②</sup>一词，其意义是哲学中从未使用过的。

我不妨顺便提一下，威廉·詹姆斯在他的《心理学原理》中以几乎相同的意义使用过这个词。比如，在该书第一章中他写道：“感觉便是对最初事物的感受（feeling）。”在该书第二章，他又写道：“一般说来，这种对于事物的较高意识称为知觉，仅仅对事物存在的模糊感受，只要我们有，则可称为感觉。在一定程度上，我们会陷入这种模糊的感觉状态，那是当我们的注意力完全分散的时候。”从布拉德利的著作中摘录一些话，以阐明为什么我一般说来赞同他在前书中所表达的关于感觉的学说，这或许是件有趣的事。“任何时刻，在我的一般感觉中，我面前存在的都不仅仅是物体，任何对于物体的知觉都不能毫无遗漏地说明一种活的情感的感受。”<sup>③</sup>

根据布拉德利的这一学说，我把感受（或摄入）分析为“予料”（即布拉德利所谓的“我面前的物体”）、“主观形式”（即布拉德利所谓的“活的情感”），以及“主体”（即布拉德利所谓的“我”）。我之所以使用“主观形式”这一术语，是因为我扩展了它的含义使之超越了“情感”一词。比方说意识，如果它在场的话，就是主观形式的一个成分。这当然是

P.232 严重背离布拉德利的。主观形式便是主体由于某被摄入的予料而呈现

① 参见《过程与实在》全书各处。

② 怀特海所谓的“感受”（feeling）是指的一个实际实有对其他实际实有的摄入，这与其他哲学家所说的感觉（feeling）意义不完全相同。——译者

③ 布拉德利，P. 159。



出的特性。

但是总的说来，我遵从布拉德利的主观形式的功能观。例如他写道：“这些难题是不可解决的，除非我所感觉到的，且不是以客体形式出现在我面前的东西，是在场且是起作用的。这一被感觉到的成分被用于，而且必须被用于那一使我满足的物体的结构中。”<sup>①</sup>

照我看来，这段话意义模糊，可有两种解释。但无论是哪一种解释我都赞同。

“不是以客体形式出现在我面前的”感觉的组成成分，就是主观形式。如果布拉德利说诸感觉的诸主观形式决定整合（integration）的过程，我便完全赞同他。正如布拉德利所说，结果便是“满足”，它是结束创造过程的不安状态的最终感受。

但是，布拉德利所谓的“我所感觉到的，且不是以客体形式出现在我面前的”，其意可能就是相当于我所说的“否定摄入”。这样一种摄入之所以是起作用的，是因为它把它的主观形式贡献给了创造过程，但却让它的“客体”没有可能进入最终满足的予料之中。这一最终的复合予料就是布拉德利所谓的“使我满足的客体”。对此，我也是赞同的。

“活的情感”必然会表现出主—客体情况的每一具体表现，这一学说远在布拉德利之前就有了。我们发现它萌芽于柏拉图。柏拉图坚持认为，整体特点是与充足的知识一致的。他含蓄地拒绝将“活的情感”与单纯的理智知觉分离，并因此而将善与知识等同起来。心理学的进步使我们意识的分辨力加强了，但是它并未改变这一事实：知觉不可避免地要披上情感的外衣。



<sup>①</sup> 布拉德利，P. 161。

乔治·富特·穆尔表述过这一学说的历史价值：<sup>①</sup>“文明只在许多人为共同目标而共同努力的地方发展。这种联合与其说是单纯观念的一致造成的，还不如说是共同感觉造成的；正是这些感觉将观念‘情感化’了，使之变成了信仰和动机。”

认识论中所流行的传统的抽象观念，离经验的具体事实是很遥远的。“感觉”一词有个优点，它保留了主观形式和对客体的领悟这两重意义。它避免了抽象所造成的残缺不全。<sup>②</sup>

## 12

因此，人的一个经验事态便是对所需的关联性学说的一种演示。

我们可以引用布拉德利的权威性论断来支持这一结论。他写道：<sup>③</sup>“在我经验阶段的任何时刻，无论它是什么，都是一个我能立即意识到的整体。它是一个被经验到的、‘一’中之‘多’的非关系性统一体。”此处布拉德利所说的“非关系性的”显然意思是说，经验并非经验者与外在于它的某物的一种关系；它本身便是一个“包容的整体”，这个整体就是“一中之多”所需的关联性。

我完全同意这一观点，我认为事物的关联性不是别的，就是事物在经验事态中的共在性（togetherness）。当然，这样的事态只能是人类经验中极其罕见的事态。

奇怪的是休谟也同意这一观点，因为就他的感觉印象之流而言——在他的学说中，感觉印象便是分明时期里的分明存在——其唯一的共

① 见为J. H. 丹尼森《情感、文明的基础》所写序言《一部有价值的著作》，纽约，1928年版（Scribner's）。

② 最初对“情感化”过程的描写见于我的《符号的意义及效果》。也见于《过程与实在》，第二部分第八章，以及整个第三部分。

③ 见上述引文，P. 175。

在性便在于肯定全然居于经验事态中的那种联系的“柔和力量”。这也是康德学说的一个方面，即经验事态提供关联性的形式。

当然，在这些学说之间存在着重大的区别。但它们在基本原则上是—致的，即把经验事态看成是关联性的基础。

### 13

同样地，莱布尼茨在实在之间也只发现了这样一种关联性，即完全居于单子（包括那个最高级单子）的单独经验中的那种关联性。他使用了“知觉”及“统觉”（*apperception*）这两个术语来分别指一个单子理解另一个单子的较低级和较高级的方式，即体认的方式。但是 P.234 这些术语和意识的概念联系得太紧密了，而这一概念在我的学说中却并非是一个必要的伴随物。另外，它们也与我所反对的表象知觉这一概念夹缠在一起。但是有一个术语叫“领悟”（*apprehension*）<sup>①</sup>却是“透彻理解”的意思。所以，照莱布尼茨的样，我使用“摄入”（*prehension*）这个术语来表示经验事态将任何其他实有——无论是另一种经验事态，或者是另一种类型的实有——包容在自己的实质之内的普遍方式。这一术语便不会有意识或表象知觉的意味了。感受是肯定类型的摄入。在肯定摄入中，“予料”被作为最终复合客体的一部分保留下来了。最终复合客体“满足”了自我形成的过程，并因此而完成了事态。

之所以构制这样一个术语，是要符合这样一个条件：当一种理论发展时，它的技术用语应当来自为该理论奠定基础的大师们的习惯用语。在任何时刻流行于任何哲学派别的直接用语，都不过是从哲学传统的整个词汇中选出来的一小部分而已。就学说的变化发展而言，情况确实如此。

① 这一术语被 L. T. 霍布豪斯用于他的《认识论》第一、二章中。

当前的惯用法可以表达流行思想学派及其某些被认可的它的分支的学说。有人要求在历史传统中别有渊源的其他学说应该受到限制，只能选择这样的术语。这种要求后来发展成为这样一种教条主义的主张：某些初步的假设永不应修正。唯有那些可用神圣庄严之术语来表达的思想学派才将被得到允许。合理的要求应当是：每一种学说把自己的那一套用语建立在自身传统的基础上。如果采取了这样的预防措施，那么，那种强烈要求另铸新词的呼吁就是衡量无意识教条主义的一种尺度了。

## 14

哲学在处理它的证据时，其主要方法是描述归纳法。社会惯例说明了纷纭万状的各种特色。没有哪一件事实单纯是如此如此。它同时表明了许多特点，那些特点都植根于它的时代的各种专业中。哲学归纳抓住那些具有持续价值的特点，而摒弃那些琐屑细微转瞬即逝的东西。一桩具体的特殊事实，或一个种，会上升到被事实说明的属。

P.235

值得注意的是，与此相反的过程是不可能的。一个属不会下降为一桩特殊的事实，或一个种，因为事实和种都是诸种属相混合的产物。没有哪一种属在本质上会表示与之相容的其他属。举例来说，脊柱这个概念就不表示哺育小孩或在水中游泳这样的概念。所以，任何对脊椎动物的思索（单是这样的思索），是不会使人联想起哺乳动物或鱼类的，甚至是抽象的可能性也不会。无论是种或是实例，都不会被属单独显示，因为它们二者都包括不是由属所“赋予”的形式。一个种是诸个属的潜在结合，而一个单独的实例，除其他事物而外，包括许多个种的一个实际混合。三段论便是表明诸混合方式的一种公式。

所以逻辑学的任务不是分析通则，而是分析它们的混合情况。<sup>①</sup>

哲学便是向通则的上升，与此同时要考虑这些通则如何才能结合。发现了新的通则便使得已知通则更富有成果。这使人看到诸通则结合的种种新的可能性。

## 15

对某个重要的原理哪怕只有模糊的认识，都可能以强烈的情感力量表现出来。这些复杂的感情是以深层的直觉为核心的，出自这些复杂感情的纷纭万状的具体行动在原始时代常常是粗野而鄙陋的。最终，文明化的语言提供了一整套词汇，每一个都体现了其专门意义之下的普遍观念。如果我们欲获得这些不同专门意义所共有的那个普遍意义，我们就必须将这一整套词汇收集在一起，努力去分辨出它们所共有的那个成分。这是为达到哲学概括的目的而必要的程序。过早地将一个家常词汇用作普遍概念，必然会限制所需的概括性，因为该词还夹带着它的特殊家常含义。

举例来说，<sup>②</sup>假设一个可用的假设是这样的——终极的实在便是那些处于生成过程中的事件。那么，每一个事件，分开单独来看，就是两个理想终端之间的一个过程。也就是说，它的那些处于理想分离多样性的构成成分，虽是同样的，却逐渐变成了处于具体共在状态中的构成成分。关于这个过程，目前有两种学说。一种学说认为，存在着一个外在的造物主，他从无物中造成这最终的共在。另一种学说认为，有一个形而上的原理是属于事物的本性的，那便是：宇宙间除了该过

P.236

① 参见柏拉图《智者篇》，253。

② 参见《过程与实在》一书各处。下面所说的第二种学说就是从该书各处发展而出的。

程的实例以及这些实例的构成成分以外，便什么也没有。姑且采用这后一种学说。那么，创造性这一词便表示这样一个意思：每一个事件都是造成新颖事物的一个过程。另外，如果谨慎地使用内在创造性，或自我创造性这些术语，就可避免暗示一个超验的造物主。但是创造性这个词本身就暗示了造物主，所以这整个学说有点自相矛盾或泛神论的味道。不过它确实传达新颖事物萌生的这种意思。合生(*concrecence*)一词来源于一个熟悉的拉丁语动词，意思是“共同生长”。它的一个好处便是，它的分词“*concrete*”常被用来表达完全的物质实在这个概念。所以“*concrecence*”这个词很宜于用来表达多物形成完全的交错统一体这个概念。但是，它不能表示其中包括的创造性的新颖事物。比如说，它略去了出自原生予料合生的个体特点这个概念。事件没有被表示为“情感化的”，也就是说，没有表示它有“主观形式”。

再则，“共在”(*together*)一词是哲学中被误用得最厉害的术语之一。这是被无穷无尽的不同种演示过的一个属的术语。所以，如果以为它在若干的演示中表达了某个确定的意义，那就完全是诡辩了。在分析经验事态的各种不同阶段，都可发现“共在”一词的每一种意义。只有在经验中事物才是“共在”的；只有作为经验中的构成成分，或过程的直接物（即自我创造中的事态），事物才会“是”，无论这个“是”是什么意思。

## 16

所以，要达到哲学的概括，显然需要富余的术语。所谓哲学概括，指的就是关于一个终极实际性的概念，它表现为对一个经验行动的概  
P. 237 括。术语是相互纠正的，所以，我们需要<sup>①</sup>“共在”、“创造性”、“合生”、

<sup>①</sup> 参见《过程与实在》一书各处，及《科学与现代世界》。

“摄入”、“感受”、“主观形式”、“予料”、“实际性”、“生成”、“过程”这些术语。

## 17

在哲学概括的这个阶段，出现了一系列的新思想。事件生成又消亡。在它们生成的过程中，它们是当前的，然后消失在过去之中。它们去了，消亡了，不再存在了，变成了“不在”。柏拉图把它们称为“总是在生成却永不真正是什么”的事物<sup>①</sup>。但是在他写此话之前，他便作出了他那重要的形而上学概括，即构成目前这一讨论基础的一桩发现。他在《智者篇》中写道，“不在”本身便是“在”的一种形式。不过他只把这一学说应用于他的永恒形式，他本该把这同一学说应用于消亡的事物的。倘若他那样做了的话，他会阐明哲学概括这一方法的又一方面。当获得了一个普遍观念后，就不应武断地将它局限于它起源时的那个范围。

在构建一个哲学体系时，应该让每一个形而上学概念发挥到它所能达到的极致。只有以这种方式，才能探究如何对观念进行真正的修正。甚至比奥卡姆的最经济原则——如果它不是同一学说的又一方面的话——更为重要的是这样一种学说：一个形而上学原则的范围只应受到它的意义的必要性的限制。

因此，我们应用一种关于消亡的学说来平衡亚里士多德的——或者更准确地说，柏拉图的——关于生成的学说。当事态消亡时，它们便从“在”的当前转为了当前的“不在”。但那并不意味着它们就是虚无。它们仍然是“顽固的事实”——*Pereunt et imputantur*（永恒而不朽）。

人类的共同表达方式以三种外貌为我们塑造了过去——因果关系，记忆，以及我们如何<sup>1</sup>将我们直接的过去经验转换成我们现在修正它的

<sup>①</sup> 参见《蒂迈乌斯篇》。

基础。因此，“消亡”就是超验将来中的某种作用的呈现。事态的“不在”就是它们的“客观的不朽”。一个纯物质性摄入，就是一个处于它的“在”的直接性之中的事态，如何吸收另一个已进入它的客观不朽的“不在”之中的事态。过去就是这样居于当前的。那便是因果关系。那便是记忆。

P.238 那便是对衍生物的知觉。那便是在情感上符合一定的形势，过去与当前的一种情感的接续。那是一个基本成分，从这一基本成分涌现出了每一时间性事态的自我创造。因此，消亡即生成的开端。过去如何消亡，将来就如何生成。



## 第四部分

## 文 明



## 第十六章

P.241

### 真

#### 1

真与美是两个重要的调节性特性。凭借这两个特性，现象向经验主体的直接决定证明自己是合理的。这一证明确定了它在直接事态中的地位。摄入的主观形式能够包括直接的加强或减弱，它能够包括延长到将来的目的，或排除的目的。真和美是加强和延长的根本基础。为了将来当然可以牺牲当前，所以将来的真和美，便可以是两者中的或一者的直接减弱的理由。

#### 2

真是只用于现象的合格证明。实在就是它本身，问它是真是假毫无意义。真，便是现象符合实在。这种符合的程度有多少之分，有直接与间接之分。所以，真是一种属的性质，包括不同的程度及不同的方式。在法庭上，真的错误的种等于伪证。比如说，一张人像与真人非常相像，乃至可骗过眼睛。于是它与真人的相像性便等于欺骗性。镜子里的影子既是一种真实的现象，也是一种骗人的现象。伪君子的微笑是骗人的，但慈善家的微笑却是真实的。但两者都在真实地微笑。

真的概念可以被一般化，以避免与现象的任何显然可见的关系。两个客体可以是以下两种情况：(1) 两者都不是对方的一个组成成分；

P. 242 (2) 它们的组合性质中可能包括一个共同的因素，虽然照这一术语的完全意义说来它们的“实质”是不同的。于是我们便可说，这两个客体彼此有一种真实关系。考查它们之中的一个，便可揭示出属于另一个对象实质的某种因素。换言之，可以进行抽象，该完整模式中的某些成分可以省略。于是，如此获得的不完整的模式将被说成是从原物中抽象而出。当一个同样的部分模式能够从两个摄入中抽象出来时，一种关于真的关系就将被说成是把两个摄入的客观内容联系起来。它们两者都展现这同一部分模式，虽然它们被略去的成分中包括有属于它们不同个体的区别。柏拉图使用“加入”这个术语来表达一个合成事实与它所演示的某个部分模式的关系。不过，他将部分模式的概念仅局限于性质成分的某种纯抽象模式，排除了在合成实在中作为组成成分的具体特殊实在这个概念。这一局限具有误导性。所以，我们将谈到一种模式，这种模式可以将具体的特殊物包括在自己模式化的成分中。有了这种扩大了的意义，我们便可以说，当两个客观内容分别加入到同一模式中时，它们便被结合在一个关于真的关系中了。两者中的任意一方都可说明另一方在某种程度上是什么。它们就这样相互解释。但是，如果我们问，所谓“真”意指什么时，我们只能这样回答：当两个合成事实加入到同一模式中时，就有了一种关于真的关系。这样，只要这个关于真的关系扩展，对其中一个事实的认识就包括了对另一个的认识。

在经验中实现的这一关于真的关系总是包含着现象的某种成分。

因为对这两个合成事实的分别摄入已被整合，乃至该两个客体处于一种两相对照的结合之中。我们直觉到一种模式的有限同一性，它包括在诸实质的对照之中。正由于这一同一性，主观形式便从对一个客体的感受转换到对另一个客体的感受。对一个客体适合的，对另一个客体也适合。主观形式在直觉上承认了“就是那样的”，也就等于它认为自己从对照双方中的一方转向另一方的这种转换是合理的。

就这样，一个作为实在事实的客体，由于与另一个客体的类似，便得以对自己诸因素的相关价值进行重新调整。换言之，它成了一个带有现象色彩的实在事实。单靠它自己，它的诸因素就不会在那些程度上被感受到。部分地认识真，便是对宇宙的歪曲。举例来说，一个只能数到十的野蛮人会极大地夸张一些小数字的重要性。我们也是一样，当遇到上百万的数目时，我们的想象力就不够用了。那种认为认识真必然就好的看法，是一种错误的道德说教。小的真会产生大的恶。这种大的恶会表现为大的错误。亨利·庞加莱指出，如果使用不当，精密的工具会妨碍科学的进步。比方说，如果当初牛顿的想象中充满了由现代观察所揭示出的开普勒行星运动定律中的错误，恐怕我们这个世界现在还在等待万有引力定律。真必须是适时的。

#### 4

在人类经验中，关于真的关系的两个显著例子便是命题和感官知觉。一个命题就是某个特定联系（nexus）的抽象可能性。该联系由实际物组成的，并要实现某个永恒客体，该永恒客体既可能是简单的，也可能是由诸更简单的客体组成的一个错综复杂的模式。对永恒客体的实现可能（1）牵涉那样一个完整的联系，组成它的事态都有指定的作用，或者（2）所有组成该联系的事态或其中一些，对该永恒客体进

行单独的实现，或者（3）某些非特定的从属联系对该永恒客体合力进行实现。这三种实现永恒客体的不同情况都仅仅牵涉各种不同类型的命题的可能性，对于形式逻辑的诸目的来说是十分重要的。

但对于我们目前的讨论来说，我们只需考虑这样一个明显事实：一个命题便是演示一个指定模式的指定联系的抽象可能性。任何句子都不是单单表明一个命题。它总是包括某种刺激，在对该命题的摄入过程中，这种刺激导致产生了一种特定的心理态度。换言之，它力图要确定主观形式，即表现了把该命题作为予料来感受的那一主观形式。可能有某种刺激激发起相信、怀疑、喜爱、服从。这一刺激部分地是由动词的语态和时态传达的，部分地是由该句子的整个含义传达的，部分地是由整本书的内容传达的，部分地是由该书的物质成分，包括它的封面，传达的，部分地是由作者和出版者的名字传达的。过去在讨论一个命题的性质时，人们将这种心理刺激和命题本身混为一谈了，因而引起了极大的混乱。

P.244

一个命题是关于实际物的一个概念，是关于事物的意见、理论和假定。在经验中采纳命题会有助于很多目的。它是现象的极端情况，因为作为逻辑主语的实际物，是以说明谓语的形式表达出来的。无意识地采纳命题，就是从经验起始阶段的实在，向最终阶段的现象的过渡。在最低类型的实际物中（在它们的过程中，命题几乎不能产生），实际上并不存在区分最终阶段和起始阶段的现象。

一个命题应该是有趣的，这比它是真的更为重要。这一陈述几乎是个同义反复，因为一个经验事态中的命题，其作用的能量就在于它的趣味性，以及它的重要性。但是，一个真命题当然比一个虚假的命题更可能是有趣的。另外，与一个命题的情感吸引力保持一致的行动更容易成功，只要这个命题是真的。除了行动而外，对真的思索也自有其趣味。但是，作了这一番解释和限定后，以下的道理仍然是真实

的：一个命题的重要性在于它的趣味性。最能说明专门科学的危险性的，莫过于将命题毫无例外地移交给逻辑学家做理论上的考虑而引起的混乱了。一个命题的真，在于它与作为它逻辑主语的联系之间的关于真的关系。当联系事实上说明了作为命题谓语的的模式时，该命题便是真命题。因此，在分析各种相关的组成因素时，命题（如果是真的话）似乎便与联系同一了，因为存在着同样的实际事态和同样的相关永恒客体。但是，在所有的分析中，有一个易于被省略掉的高级因素，那就是共在的方式。联系以实现的方式把永恒客体包容在内。而在真命题中，联系和永恒客体的共在则属于抽象可能性的方式。于是，永恒客体便单单作为“谓语”而与联系结合了。因此，联系和命题属于不同的存在（being）的范畴。所谓它们的同一性便是胡说八道了。它与这种时髦的胡说是同一类型的：物理事实与纯数学公式是同一的。

命题只有被接纳于经验中时才是存在的，在这一点上它不同于直接经验，却与其他一切相同。精神极的奇特功能就在于，它的诸摄入的客观内容只是以可能性的方式存在的。但是，凡是事实都包括一个精神极。所以，在分析一个实际事态时，我们必然会发现属于可能性方式的构成成分。关于真假的最明显的例子来自两种存在的比较：一种是可能性方式的存在，另一种是实际方式的存在。

## 5

对于地球的动物来说，感官知觉便是现象的极致。来自过去诸身体活动的感觉材料突然出现在当前世界的诸区域，于是假设的意味、单单被提及的可能性的意味便消除了。对于知觉者来说，那些区域似乎本身便是与感觉材料相关联的。现象于是便是：感觉材料限制这些区域。

于是便出现了这个问题：那些感觉材料事实上是限制那些区域的吗？要回答这个问题必须首先弄清所谓“事实上”是何意，“限制”又是何意。正是在此处，真与假的概念适用于感官知觉。但是，在真的王国里，存在着许多大厦，所以我们必须分析各种类型的可被感官知觉感知的真与假。

首先，作为感情调子限制物的感觉材料，其基本地位应被记在心头。这些感觉材料基本上作为那种限制物而被继承下来的，随后，通过“演变”（transmutation），被客观地理解为区域的限制物。感觉材料的巨大审美价值就是由于它们的这一地位，因为，作为一个摄入的予料中的因素，感觉材料要强过感情调子的限制物；所谓感情调子，就是该摄入的主观形式。这样，作为予料的某种模式的感觉材料，就把相符的某种模式的感情调子生产出来了。于是，当一个区域在感官知觉中作为红色而出现时，这个问题便出现了：红色是否以任何主宰的方式在限制事实上构成该区域的诸实际物的感情调子？

P.246 如果是这样的话，那么在这个意义上，对于当前的知觉者来说，该区域的实在性与其现象之间便存在着一种关于真的关系。举例来说，如果光已经历了镜子里的反射，则镜子后面区域的现象便不会提供任何根据，以让人猜想构成它的诸实际物的感情调子。

感觉材料作为感情调子的限制物，这对于哲学来说是一个自相矛盾的概念，虽然它对于常识来说是相当明白的。暴怒的现象常见于神经受折磨的人以及公牛。对于春天里一片绿色林地的知觉，其感情调子只能用绿色的不同微妙层次来说明。这是一种以春天的绿色为限制物的强烈的审美情感。理智执著于作为予料的气味——动物把它当做对自己主观感受的一种限制来经验；我们发达的意识则执著于作为予料的感觉材料，我们基本的动物经验把它当做一种主观感觉来接受。经验开始的时候是那种有气味的感受，后经精神发展而成为对那种气



味的感受。

我们也可观察到对于那些即将成为感觉材料的情绪的诸种限制。那些情绪事实上对于婴孩来说，是起着感觉材料的作用的，只是被成年人发达的智力排除在那一范畴之外。比如一位给婴孩喂奶的母亲，她流露在脸上的种种感情表现，爱、高兴、沮丧、不快等，婴孩都直接感觉到了并做出了反应。虽然，最不可能的是，认识论者赖以获得知识的那一套微妙的思想居然会出现在尚不能说话的婴孩身上，或狗和马身上。对这些情况下的这些情绪的直接知觉，肯定是与其他感觉材料以同等条件进入的。但是，在感知这些情绪时，动物身体的作用便大大不同于它们传达感觉材料时的作用。因此，受过教育的才智之士是一种不同的类型。

但是，无论如何，婴孩感受到了作为一种予料的它的母亲的快乐情绪，而且它发出相应的感情呼应。该予料衍生自过去，直接的过去。它突然出现在当前的区域，该区域是由诸事态构成的诸联系所占据的，这些联系组成了母亲的存在（既是肉体的又是灵魂的）那一复合事实。对于婴孩来说，该现象包括对母亲快乐情绪的限制。就这点而言，它与这个当前实在的母亲可能有——它常常确实有——一种最充分意义上的关于真的关系。 P.247

## 6

感官知觉与共时事态的关系也可说明现象与实在的又一类关于真的关系。

感官知觉可能是健康动物身体正常作用的结果，来自个体灵魂先前诸事态的遗产同样可以分有这种健康的正常性。相关的身体和灵魂对于流动的能的那些主要外部活动，也可做出一致的反应；这种流动

的能即是为要保存该动物种类而正常所需的。倘若有这些正常条件，由此产生的现象将是在那类情况下的那类动物所特有的现象。这是一桩自然事实，而且该现象表现了一条自然规律，该自然规律属于那个宇宙时期，也属于该时期内那些更特别的条件。这是现象与实在间的一种关于真的关系，较之第一类关于真的关系它更具间接的特色。它涉及的范围更宽广，更模糊，更漫无边际。至此我们认识到了我们当中的健全分子在那些条件下所能认识的东西。

## 7

在任何一类关于真的关系内，都会出现一种区分。实在在过去发生作用，现象则在当前被感知。在一个没有月光的夜晚，被称作银河的那一片闪着微光的天空就是当前世界的一个现象，也就是说，它是这个显现出的世界的“接受器”之中的一个广大的区域。但是，其作用导致了该现象的那一实在，却是穿越了最深邃的空间、同时在我们的想象中也穿越了无垠的时间的一道流动的光能。

在我们所见到的银河之外，即在一个有限的、界线不清的距离之外（那是一个将我们同遥远的共时空间分开的障碍），那一遥远的活动，即光能的传播，仍作为一桩共时事实持续着吗？也许，其相互间的联系构成了那一遥远区域的诸事态，已经改变了它们行动的秩序。星辰只闪光了几天，或者几年，它们的光已经熄灭了。诸共时区域的现象与过去以及共时的实在之间存在着关于真的关系。这后一种关于真的关系，只能被一种想象的跳跃所估计到；这种想象的跳跃与过去有着关于真的关系，与我们对相关各类秩序稳定性的经验也有着关于真的关系，这正是它用来证明自己正确的基础。

P.248

也许，在事态的相互内在中，虽然先行的和后来的——即过去、

现在和将来——仍然同样适用于物质的和精神的诸极，但是精神诸极相互之间的关系却不受制于物质诸极所受制的那些同样的透视规律。可测量的时间和空间于是便与它们相互之间的联系无关了。所以，对于某些种类的现象来说，在它与共时世界精神方面的关系中，就可能存在一种具有直接性的成分。而其他种类的现象，诸如感官知觉中的那些定了位的感觉材料，就会依赖表现了产生于物质诸极相互内在的那种透视的时间和空间。

如果情况确是如此，有些种类的现象较之其他现象与共时的实在便有更直接的关系。

## 8

还有第三种类型的关于真的关系，它甚至比上面所讨论的第二种类型的关于真的关系更模糊、更间接，姑且称它为“象征性真”。这类真可以作为极端例子而归属于第二种类型，但是，将它看成是又一种类型则要更清楚些。

当存在着象征性的真时，现象与实在的关系便是这样的：对于某些类的感觉者来说，对现象的摄入导致了对实在的摄入，即是说两种摄入的主观形式是相符的。然而，现象与实在之间并无直接的因果关系，所以，在任何直接的意义上现象都不是实在的原因，实在也不是现象的原因。当那些现象和实在被摄入那些感觉者的经验中时，一组偶然情况便造成了现象与实在二者间的这种联系。依它们自身的性质，这些现象并未使实在更明显，这些实在也未使现象更明显；不过在一些受到特殊条件制约的感觉者的经验中，情况是例外。语言以及它们的意义便是这第三类真的例子。声音和纸上的书写符号与它们传达的命题之间存在着一种间接的关于真的关系。我们将我们的讨论只局限在

P.249 书面或口头句子与命题的关系上。在一个受到一定条件限制的群体中，对某一门具体的语言都有正确及错误的使用。另外，考虑到文学作品的美学意义，语言就不仅是传播客观意义了，它也要传播主观形式。

音乐、礼仪的服饰、礼仪的气息以及礼仪的种种有韵律的视觉外观，也都有象征的真或象征的假。在这些例子中，只有最少量的对客观意义的传播，而对适当主观形式的传播则是大量的。音乐表现了某种强烈情感时，就是一个例子，无论这种情感是爱国的，尚武的，或是宗教的。因为音乐传达了一种情感，追随者们无声地感到应将这种情感与他们对民族生活、民族冲突或上帝的活动的理解联系起来。音乐将某种混乱的感觉变成了分明的理解。它实行它的这一作用或反作用的方法是，提供一件情感的外衣，这件外衣将幽暗的客观实在变成了清晰的现象。这一现象是与为它的摄入所提供的主观形式相匹配的。

于是，由于主观形式的一致性，在音乐和它产生的现象之间便存在着那种模糊的关于真的关系。在现象与实在之间——即关于民族生活、民族冲突或上帝的性质的实在——也存在着关于真的关系。诸关于真的关系的这种复杂的熔合（其中夹杂着它们的种种假），构成了艺术的那种间接的阐释力量，以表达关于事物性质的真。当然，为了易于解释，所举之例不免有些粗糙，甚至粗俗。但是，艺术内在的微妙之真大多是这种类型。

## 9

本文不禁要离题去解释一下，流行于人类社会的行为习惯和解释习惯，它们的源头是什么。一个观念产生自与之相关的、先此建立的人类行为方式。最初，它体现在人类的历史中。在它的这一婴儿期，它潜伏在意识的阴影里，未被辨别出，未被表达出。在此后的世代里，

历史学家逐渐朦胧地意识到使一个部落区别于其他部落的那些行为的重要性，因而便明白了该观念。但不久便发生了逆转。该部落的一些不安于现状的理智之士对这些行为方式进行了解释。于是，除了它们对于部落生活的固有价值而外，行为模式也具有了表达手段的作用。它们逐渐与某种理智的意义联系起来。于是行为模式，连同它们的交错复杂的情感，便引起了人们对该意义的理解；反之，对于该意义的接受则促使人们趋向于那些行为方式。就这样，礼仪以及由此产生的情感成为了表达观念的方式；观念则成了对礼仪的解释。这便解释了，在起始阶段一个观念是如何与一种表达手段发生联系的。

以上我们把一个观念和它的表达方式之间的联系描述成是“解释”。现在有必要对“解释”这一概念做一些分析。两种行为模式，只有在实行任意一者的过程中某一共同经验因素被实现了，它们方可相互解释。该共同经验因素构成了从一种模式过渡到另一种模式的理由。一种模式将另一种模式解释成是能够表达该共同因素的。此处，行为模式不过是经验方式的又一种说法。因此，在这个意义上，欣赏一个神话是一种行为模式，欣赏一种部落舞蹈或一种宫廷礼仪则是又一种行为模式。

## 10

但是，不管怎么说，我们所要的是那种率直的真。要最终满足我们的目的，需要的不仅仅是粗俗的替代物，或微妙的遁词，无论它们是何等的委婉。对真的拐弯抹角的表达永不能使我们满意。我们的目的要在纯粹的事实中求得自身主要的证明，其余的无论多重要，都是这一基础的附属之物。脱离了率直的真，我们的生命将颓然堕入提示和间接暗示的香味中。

我们所需要的率直的真，就是清晰而分明的现象与实在的相符的联系。在人类经验中，清晰而分明的现象主要是感官知觉。感官知觉所需的率直的真，就是第一类真，我们业已在本章第四节部分地讨论过。在那一节中，这一学说得到了阐发：对一个感觉材料的摄入（即把它作为限制某一区域的明显客体来摄入），包含有该摄入的主观形式，该主观形式也将该感觉材料作为一个因素包括在自身之中。我们欣赏春

P.251 天的绿叶时，心中充满了绿意；我们以一种情感模式欣赏夕照，这一情感模式的诸成分中包括色彩，以及视觉的种种对比。正是这个，使艺术成为可能；正是这个，为人所理解的自然赢得了光彩。因为，倘若接受的主观形式与客观的感觉材料不相符，那么知觉对象的价值则只好由那一经验中其他成分的偶然构成来决定。举例来说，对一个由三四个物体组成的复合体进行直觉的过程中，单纯的数字并不强加任何主观形式。它不过是调节实际构成成分的某种模式的一个条件而已。脱离了那些构成成分，单纯的三位一体是不能表示摄入的主观形式的。但绿色却能。那正是感觉材料与抽象的数学形式之间的区别。

来自感官知觉的实在价值，即使遭到漠视，即使与其他情感发生冲突，仍然是存在的，因为感觉材料自身进入了它们物质性摄入的主观形式。

## 11

要决定的一个关键点是：我们所见的春天里的绿草地是否以任何直接的方式与草地这一区域里的诸事件相符，或者更具体地说，是否与绿草叶片诸区域内的事件相符。我们是否有根据相信，当我们的感官在感知那些区域时，事物果真以某种方式在那些区域里吗？首先，那种符合性显然不会来自自然的必然性。虚妄的知觉便证明了那一点。

光的反射和折射所造成的双影、双象表明，区域的现象有可能完全与区域内发生的事件无关。现象最终要受制于动物身体的诸作用。这些作用以及诸共时区域内发生的事件都派生自一个共同的过去，它与两者密切相关。所以这样问才是恰当的：动物身体与外部诸区域是否不合拍？作如此之问，以便在正常的情况下诸现象与诸区域内的诸性质相符。

只有当自然中的更高级动物生命的性质达到完善的程度，才能达到那样的符合程度。然而，并非会必然如此。显然存在着失败和干扰，以及仅仅不完全的调整。但我们必须要问一下，自然内部是否包括一种走向和谐的趋势，一种趋向完美的爱欲（Eros）。要讨论这个问题，就非得越过关于真的关系的狭隘范围不可了。

## 第十七章

### 美

#### 1

美就是一个经验事态中诸因素之间的相互适应。因此，就其根本意义而言，美就是在实际事态中获得自身例证的一种性质。或者可以反过来说，它是一种实际事态能各自加入其中的性质。美有不同的等级，不同类型的美也有不同的等级。

“适应”暗示着一个目的，所以，只有分析清了“适应”的目标，才能明确地界定美。这一目标是双重的。首先，不同的诸摄入之间不存在相互的抑制，因此，不同强烈程度的主观形式并不相互抑制。主观形式的不同强烈程度是自然而恰当地——或者简而言之是相符地——产生自不同摄入的客观内容。当这一目标得到了保证，便有了美的次要形式，即没有了痛苦的冲突，没有了粗俗。其次是美的主要形式。美的主要形式以它的次要形式为先决条件，并给它增添了这样一个条件：诸摄入合成体中的那种结合造成了客观内容与客观内容之间新的对比。这些新的对比造成了对诸感受均为自然的、新的、相符的强烈程度，并因此而提高了原始感受构成成分中的相符感受的强烈程度。就这样，部分有助于整体的宏大感受，反过来整体又有助于提高部分的感受的强烈程度。于是，这些摄入的主观形式就既分别又共同地交织成了一定模式化的对比。换言之，完善的美可以定义为完



善的和谐；完善的和谐即是在细节和最终合成方面均为完善的主观形式。同时，主观形式的完善程度要以“力度”来定义。依此处所指的意义，力度包括两个因素：一是具有动人对比的繁多细节，即宏大性（massiveness）；二是强烈度本身，即与性质多样性无关的相对广大性（comparative magnitude）。但是，极端的强烈度本身最终是要依赖宏大性的。

## 2

为了解美的这一定义，有必要记住三种学说，它们都属于在本书的这些章节里用来解释世界的那一形而上学体系。这三种学说分别重视以下三种关系：（1）一个摄入的客观内容与摄入的主观形式之间的关系；（2）同一事态中不同摄入的诸主观形式之间的关系；（3）一个摄入的主观形式，与进行摄入的该事态的主观目的所包含的自发性之间的关系。这三种学说是相互联系的，但其中每一学说却提出了一个原则，该原则是其他两种学说没有说明白的。现将它们依次解释如下：

（1）一种学说认为，宇宙间的每一性质因素在根本上都是针对主观形式的一种限制条件，所以无限种类的性质，就包括说明这些性质的、种类无限可能多的主观形式。但这并不意味着，表明这些不同性质的主观形式在人的意识中都是同样突出的。意识是一个时隐时现地闪烁在经验表面的多变而不稳定的成分。然而，该学说又认为，被摄入的客体的性质内容进入了表现于该摄入的主观形式中的诸性质。这是潜在于以下学说中的普遍原则：（a）关于构成事态初级阶级的诸相符感受<sup>①</sup>的学说；（b）关于构成精神极活动的性质评价的学说；（c）关于上帝原初性质（这儿也称为宇宙的爱欲）所包括的诸评价的学说。根据

① 参见本书第三部分及《过程与实在》索引所及的有关部分。

这一原则可以得出：一个摄入的主观形式部分地受支配于该摄入的客观内容中的那个质的成分。实际上最初的阶段就存在着相符。在上文 P.254 我们就不断地说过，正是这使得艺术成为可能。同样，宇宙中强制性的决定论因素也取决于这一原则。

这一关于符合的学说只适用于客观予料内容的质的一方面。所以，针对主观形式与客观予料相符的这个普遍说法，出现了两个例外。两个例外都是当抽象走向极端时出现的。对于性质成分的极端的抽象将模式变成仅仅是数学形式——例如，三数一组，或多数之间的抽象关系，诸如四这个数的平方性等。就这些数学形式的性质而言，它们是不能限制主观形式的。举例来说，就不存在一种情感的正方性。所以，除非以一种间接的方式——诸如对球体的光滑性、正方形的尖角性、音量等的质的感受——否则关于符合性的学说是适于数学模式的。在此处，严格现代意义上的纯数学是成问题的。

另外，关于实际事态的——即个体实际物的——概念，可以在脱离任何性质的或数学的构成成分的情况下被采纳。这些构成成分指的是那样的成分，它们或则作为客观予料，或则作为主观形式，或则是作为摄入之间的关系，已在该实际事态的实质中得到了实现。一个特殊的实际物也可脱离它最初的表现形式，以致在经验的稍后阶段它被作为单纯的“它”来接受。<sup>①</sup>只有居于予料中的实际物，它的质的构成成分才能进入主观形式。主观形式中包含的唯一实际物就是处于自我形成过程中的那个直接事态。该主观形式便是那个处于主观感受状态的直接主体。一个实际物可被表示为客观摄入的一个单纯的它，在这个意义上，它就没有进入该摄入的主观形式。

(2) 第二种学说表明了形成过程中的直接事态的统一性。诸主

---

<sup>①</sup> 参见《自然的概念》第一章及《过程与实在》第二部分第九章第三节；第三部分第四章。

观形式仅有助于一个事实，即主体对事态的感受。在各种不同的摄入中，存在着主观形式的某种分布，其原因是整个客观予料的每一部分支配着它在主观形式中的相符的性质再生。只要同一的诸性质出现在不同的客观予料中，那么该性质在主观形式中的效应就必然受到一个整合过程的支配，同时也要受到与其他性质感受的兼容性的支配。因此，主观形式在不同摄入中的分布，主要依赖于来自整个客观予料各组成部分的主观形式的诸相符的起源。

(3) 第三种学说表现了该整合过程最终的自治。相符地衍生的诸主观形式，其合成的过程并不是由予料的先行事实所决定的，因为这些各有其性质的予料，并不含有规范它们的合成的法则。那个规范性法则派生自那个新颖的统一体，该统一体就是在合成过程中那个新颖造物强加给诸予料的。所以，根据直接事态本性中的自发性，它必然会为主观形式的合成弥补上那一缺失的限定物。因此，宇宙的将来，虽然受到它的过去的内在性的限制，却在等待着新颖的个体事态在时机成熟时自发地形成，以便对它进行完满的决定。

### 3

我们必须对“美”这一术语的两个意义做一区分。它的基本意义已在本章第一节说明了，即在实际事态中，也就是宇宙里完全实在的事物中，实现的“美”。但是，在分析一个事态时，它的客观内容的某些部分可能会因为它们共同有助于整个事态主观形式的完善，而被说成是“美的”。“美”这一术语的这个第二种意义将被更准确地看成是对“美的”这一术语的定义。在一个事态中被实现的“美”既取决于该事态所源自的那个客观内容，也取决于该事态的自发性。客观内容之所以是“美的”，是由于幸运地实行了该事态的自发性因而会在该事

态中实现“美”。同样地，该客观内容的任何部分在更间接的意义上都是“美的”，虽然意义上微有差别。它之所以是美的，是因为通过与其他予料的幸运联系，加之摄入它的事态对自发性的幸运实行，“美”得以实现。但这种最高的幸运是一种理想，不是这个世界能实现的。“美的”这个字眼，我们通常是用来指对那类客观环境的预设，该环境在那种普遍的群集背景下可以被预设；也通常用来指对那类自发性的预设，该自发性有望从相关的知觉事态中获得。我们会想到艺术家，或者现代世界中有教养的人，或者想到在某一时代的某一城市里的那群人。但是，就其全部意义而言，“美的”指的是那样一种内在能力，当“美”作为知觉事态中的一种予料时，这种内在能力能提高它。当“美”被归于予料中的任何组成成分时，它就是这种第二位的意义。

## 4

初给“美”下定义时，我们暗中提出了“完善”这个概念。所谓主观形式的“完善”指的是，主观形式中不含有那样的感受成分，它们与主观形式相互抑制，乃至两者均无力达到它们各自应达到的强度。但是，所谓“抑制”有两种意义，需要小心区别，因为只有其中的一种意义才有损于“完善”。完全的抑制是说明主观形式的有限性的一个例子，但它并不有损于“完善”。于是便有了它这种类型的“完善”——即排除了某些东西，因而具有有限性的那种“完善”。但是，完全受到抑制的主观感受成分并非该主观形式固有的一个组成成分。它只是在其他条件下可能会是的一个组成成分。抑制的这一意义将被称为“麻木”。

抑制的另一意义——即有损于完善的那种意义——指的是两种相互抑制的感受成分都确实积极地出现。在这种情况下，便又有了一种对相互损害的感受。于是前面所说的那两种感受成分中的一者——或

两者——便不能获得恰好属于那样一个摄入的力量；该摄入吸收自己所出自的那个予料。这在最普遍的意义是一种对“恶”(evil)的感受，即肉体上的痛苦或精神上的不快，诸如悲伤、恐惧、不喜等。这类抑制我称之为“审美破坏”。审美破坏是主观形式中的一种明确成分，它和完善是不协调的。主体对审美破坏的经验将被称为一种“不协和感受”。这样一种感受是知觉事态的主观形式中的一个因素。这种不协和感受越强烈，离完善就越远。一个复杂的予料“在客观上是不协和的”，它在相关类型的知觉者中就会产生不协和的感受。

从以上的讨论中我们可以看出，在关于“美”的定义中有一个区分被忽略了。在情感上经验审美破坏，这一类主观感受必须被排除在外——或者毋宁说，正如我们将要看到的，它们属于一个需要特别处理的种类。“完善”(这样的称呼是很得体的)却需要排除这类感受。当我们进一步考虑时我们便会发现，总是有不完善的事态比那些实现了某类特定完善的事态更好。事实上，存在着高级和低级的完善。一个以更高级种类为目标的不完善是超出低级的完善的。最物质化、最感官化的享乐仍然是美的种类。对不协和感受的经验就是进步的基础。自由的社会价值就在于它产生不协和。完善之外还有完善，一切完善的实现都是有限的，没有哪个完善是一切完善的极致。不同种类的完善之间也是不协和的。因此，不协和——它本身是毁灭性的和恶的——对美的贡献就是那种正面的感受，它感到目的从耗尽了的平淡完善迅速转移到尚带新鲜气息的某个另外的理想。因此，不协和的价值就在于，它是对不完善所具有的优点的一种称颂。

## 5

4

思考一下古希腊文明便可看出不协和的价值。希腊民族是被一个

追求完善的伟大理想唤醒而前进的。这一理想比起它周边文明所创造的思想来是一个巨大的进步。这一理想产生了影响，它在一个文明中得以实现。该文明在人类中获得的自己独特的、美，可说是前无古人后无来者。它的艺术、理论科学、生活方式、文学、哲学派别、宗教仪式一起协力表现了这一光辉理想的各个面。完善达到了，但追求完善的那种灵感却枯萎了。一连几代人的重复，新鲜性于是便渐次湮灭。学问和学究的口味代替了进取的热情，古希腊人文主义为希腊化时代所代替，其中的天才被单调的重复行为窒息。我们可以想象，倘若没有蛮族的人侵，没有基督教和伊斯兰教这两大新宗教的勃兴，地中海文明的命运将会是什么样子——希腊的诸艺术形式会毫无生气地重复两千年；它的各哲学学派——斯多葛派，伊壁鸠鲁派，亚里士多德派，新柏拉图派会在乏味的公式上争论不休；历史会是因循惯例的历史，政府稳定，以习惯的虔诚尊崇往昔的仪式；文学则无深度；科学则依据从未经置疑的前提推导出理论阐发细节；感觉精细，却没有健康的冒险精神。

这绝不是想象的图画。这类情况在拜占庭帝国就持续过一千年之久，尽管其间战争频仍。这种情况在广袤的中华帝国也发生过一千年之久，尽管这期间有佛教这一新宗教的输入，有鞑靼人的入侵。中国人和希腊人都达到了各自的某种完善的文明程度——两者都值得赞扬。但是，就连完善也受不了单调的、无止无休的重复。一个文明倘要以其最初的热情来维持自身，所需的就不止是学问了。冒险精神是不可缺少的，所谓冒险精神就是对新的完善的追求。

## 6

对于这个结论，没有什么可惊奇的。自发性，即决定的原创性，

属于每一实际事态的实质。这是个性的最高表现，它的相符的主观形式便是由对自由的享受派生而来的享受的自由。新鲜性、热情、额外强烈的敏锐性都来源于此。在个人的一连串事态中，通向完善理想且目标在望的向上通道，所给人的激动要比任何尝试过主要的完善形式之后而居留于途中的延宕给人的激动要强烈得多。所以明智的办法是：不要在实现同一类完善的途中逗留得太久。一个事态群集中的每一事态，尤其是个人群集中的每一事态，都通过寻找来自精神极诸作用的现象与物质极所继承的诸实在二者间的对比，来追求这种热情。当自发性处于最低位而实际上可忽略不计时，我们可以在往返于两种不同方式的交替中发现自发性作用的最终踪迹。这便是何以在物质自然中波的传播十分重要的理由。

但是，就那些具有精神独创性的有效作用、处于最高级状态的事态而言，当它们达到了一定阶段的完善后，想要保持那种热情，首先便要不会对不会引起该完善不协和的所有变异成分进行考查。中世纪哥特式建筑物的不同风格和不同的装饰细部可用来说明这一点。但是，这些不同的风格很容易被应用得详尽无遗。于是便需要大胆的冒险——观念的冒险，以及与观念相符的实践的冒险。观念所能起的最好作用便是：将另一类完善的理想逐渐地提高到精神极，使之成为改革的方案。可用来说明这一点的是基督教的贡献，它为人类的社会生活介绍了新的理想。换言之，它介绍了一个派生自崭新定义特征的、关于新社会的理想。

P. 259

## 7

我们已经表明了这样的学说：破坏的经验本身就是恶。事实上，它构成了恶的意义。我们现在发现，这样阐述未免头脑太简单了。必

须提出一些限制条件，虽然这些条件不会动摇这一基本观点：“作为经验中主要事实的破坏”便是对恶的正确定义。 ⚡

“美”与“恶”的相互混合是由于以下三条形而上学原则的共同作用：(1) 所有的实际化都是有限的；(2) 那一有限性包括对可供选择的可能性的排除；(3) 精神作用将主观形式引入了实现之中；这些主观形式与从完整的物质实现中排除来的相关可能选择是相符的。

“美”与“恶”相互混合的结果是，精神极所引进的纷纭色调使得对实际世界的种种关怀偏离了和谐的感受。新的事态，甚至脱离了它自身的自发精神，便面临着它所出自的那个实际世界中的根本的不和谐。这算是幸运的，因为倘不这样，实际性便会意味着一种循环的重复，只能实现有限的一组可能性。这便是某些古代思想家的狭隘而呆板的学说。

在个体经验中，有三种方法来处理最初摄入所遇的世界的这一不和谐。其中两种方法已在“抑制”这一普遍术语的名目下讨论过了。一种方法被称为“麻木”，它不过是一种否定摄入的方法。另一种方法便是通过对不协和的肯定感受而进行的肯定实现。在这种情况下，对单纯不兼容性的排除伴随着对感情调子急剧毁坏的肯定感受。这一经验就是对一种性质予料的摄入，这一性质予料顺应地将自身施加于主观形式。第三种方法依赖的是另一原则，也就是说，对不兼容的感受的相关强烈度的重新调整，在有些情况下可将它们调整成彼此相容的感受。当感情调子中的冲突是不同强烈度的冲突，而不仅仅是性质在逻辑上的不一致，这时便会出现这一可能性。这样，两套摄入在各自的内部可以是和谐的；但是，在一个统一的经验中，当它们的主观形式的两种强烈程度在大小上差不多时，它们却可能是不协和的。有可能在感受此时，存在着和感受彼时同样程度的不协和；或者，在感受彼时，存在着和感受此时同样程度的不协和。但是，如果一套摄入处



于感受的边缘，是低强烈度的，它便会成为另一套摄入的背景，造成另一套摄入的宏大感和繁多感。这是人类经验的习惯状态，即一个极不分明或模糊区分的、强烈度不高的幽暗背景，加上一个清晰的前景。排除不协和的这第三种方式可以称为“退居背景”法。同样，它也可称为“升居前景”法。因为，要避免麻木，可以让知觉事态发挥作用，提高任意一套摄入的主观调子的强烈度。

然而第四种方式出现了。这一方式为所有的那些经验事态（其中精神已被发展成了更高级的活动）解释第二、三种方式。当第二、三种方式事实上尚不是这第四种方式时，它们便是被称为“物质目的”<sup>①</sup>的低级精神作用的例子。这第四种方式，凭借事态的自发性，集中它的精神作用以介绍第三套摄入，它与那两套不和谐的摄入都有关系。这新的一套摄入要从根本上改变贯穿于那两套已知摄入中的强烈度的分布，并要改变两者在事态的终极细致经验中的重要性。这种方式事实上介绍了现象，以及现象防止实在的宏大的质的繁多性被否定摄入简单化的那一作用。 P.261

现象将确切派生自背景中的实在的诸强烈度集中于自身，以这种方式它维持了质的繁多性。这是一个简化的程序。例如，在现象中，一个区域便取代了组成该区域的众多的个体事态。此外，广布于实在中诸事态的诸性质也在现象中，该现象或则内在于被这些事态占据的区域中，或则内在于与那些区域有某种确切联系的区域中。实在则处于背景之中，这解释了它的丰富的繁多性赖以保存的诸过程。感情调子的繁多性此刻也转移到了现象，其转化的程度不会使其丧失兼容性。也有宏大的感受转移到了现象，或则是对和谐的感受，或则是对不协和的感受，或则是对粗鄙的感受，或则是对完全的平凡的感受。对于那些可以从混乱的事实中拯救出来而给予概括的诸因素，现象将它们

① 参见《过程与实在》第三部分第五章第七、八节。

提升进清晰的感受之中。就这样，现象为个体经验强调了普遍流传的感受的诸性质。主观形式的宏大性与个体感受的强烈度略有不符。由于其对象的差异性，多样的个体强烈度是相互挫折的。现象统一了对对象的差异性，以此将宏大性与强烈度联合成一体。它简化了对象，并断然将已知世界的性质内容赋予了这一简化过程。它维持了强烈度和宏大性，其代价是引来了感情调子的生动经验，这既好又坏。它使得美和恶都可能升高，因为它使两者避免了顺从地被排除，或顺从地下降。

## 8

现在我们可以更仔细地考虑一下和谐的基础，以及对它的破坏做肯定感受的基础了。必须记住，正如对失去的和谐存在着一种肯定的整体感受，对于获得的和谐也存着一种这样的感受。经验中的细节相互接受，不仅如此，在这个事实以外，还存在着将整体看成是和谐的那种肯定的感受。同样，也存在着将整体看成是不协和的肯定感受。至于具体是哪种感受，这要依情况而定。和谐被当做和谐本身来感受，不协和也同样被如此感受。和谐并不仅仅是逻辑上的相容，而不协和也不仅仅是逻辑上的不相容。逻辑学家不会被请来为艺术家出主意。解释这个的关键在于理解对个体的摄入。这种感受就是把每一个客观因素看成是自有其意义的一个个体的“它”来感受。一个作为“它”的对象，当其情感意义与它被呈现的那一时刻的所有的性质方面无关时，该意义在人的天性中便是最强的力量之一。它是家族情感的基础，是人之所以热爱某些特别的所有物的基础。这一特性不仅专属于人类。狗用鼻子嗅，目的是要弄清某个人是不是它感情所维系的那个“它”。房间里或马厩里充满了各种气味，其中好些气味对于狗来说更亲切。但它并非是因为该气味好玩而去嗅它，而是要发现吸引它整个情感的

P.262

那个“它”。一个类似物可能会骗过它，但一经发现就不会再有作用。该类似物可能引起情感，但只有原始的那个“它”才会激起强烈的情感。这类兴趣在很大程度上是考古学的基础——一块刻了字的石头，若是在辛那赫里布<sup>①</sup>指挥下，并在他的亲自监督下做成，当然会激起人的兴趣。现代工匠所制的仿制品，即使它好到可以乱真的程度，也缺乏吸引力，除非为了某种学术目的。对文物的这种崇拜达到如此病态的程度。

毫无疑问，具体的个体之所以有情感价值，是因为感受者对情感进行了概括，以排除情感的单纯的感觉成分。那些被概括出的情感性质就是爱、钦佩、高雅的感觉，对价值的感觉，仇恨，恐怖，那种普遍的联系感，即对与自身存在相缠绕的诸特殊对象的那种感觉。灵魂生命中事态接着事态的那种接续的相互内在，把积累起来的对某一特殊对象的接续摄入包含在该生命的当前事态中。在对该对象进行的各种摄入过程中，新性质一定会突出，原初的性质在当前则有了一些差异。就这样，那些更特殊种类的性质（它们变化而起落不定）就逐渐从最终摄入调子中的相符有效性中被排除了。普遍化的风味取代了它们的位子。它们便是——终生的忠诚，终生的反感，或者审美的杰出性这些基本感觉。于是，那个“它”的表现，半是通过它在经验模式中的地位，半是通过它对诸次要性质的展示，产生了一种强烈而分明的、意义重大的情感调子。这一意义并非仅仅就直接知觉者的主观形式的普遍复杂性而言，它还反射回到原初的那个客观的“它”。这样，表现在一种情况和性质的次要细节中的“它”，作为具有永恒特点的“它”被最终摄入进现象里了。

P. 263

照感觉主义学派的认识论看来，这一终极的摄入可被解释为对原初感觉印象的一种阐释。但是，在这终极的把握中，不存在任何逻辑

---

<sup>①</sup> 亚述国王，相传他善于发明。参见《圣经·历代志下》32:21。——译注

顺序，无论是归纳的，或是演绎的。知觉者直接将灵魂生命先行事态中的那个对象的各种先行实在作用合为一体。所谓的“阐释”就是对实在历史的合成，而不是一种表面经过修饰的猜测。作为经验之源的、纯性质的感觉印象，这一概念在直接的直觉中是没有根据的。

要理解和谐与不协和，必须要记住：经验的力量，即它的宏大性和强烈度，取决于一个基础，即由有意义的个体构成的细节。当现象将乱七八糟的事态（它们单独来讲是无意义的）简化成一些有意义的事物时，现象便有幸地构成了。现象依据从世界接收来的种种因素，“阐释”了世界——这样一来，每一个阐释的因素都可被直接的直觉具象化——其条件是意识必须能做如此程度的分析。那便是有幸的经验。经验的力量来自共生的有意义的个体对象，同时它自身的存在也加重了那些对象的意义。这便是对和谐的享有，该享有中的一个因素便是这样一个直觉：将来（那是和谐的客观不朽性之所在）在增加和谐的基础。破坏不会出现。

但是，没有和谐的强烈经验是可能存在的。在这种情况下，便会存在对个体对象的重要特点的破坏。当对这种破坏的直接感受完全占上风时，便会有一种对“恶”的直接感受，以及对将来的破坏性的、弱化了了的予料的预期。和谐是与保存细节的个体意义密切相关的，而不协和则在于对它的破坏。不协和之中总是存在着挫败（frustration），但是，甚至不协和也比逐渐沦为麻木或顺从（那是麻木的前奏）的感觉好。低水平的“完善”比具有更高目的的“不完善”要低级。

经验中单纯的质的和谐，即相对缺乏意义重大的对象的和谐，是一种低级的和谐。它顺从，含混，缺乏轮廓和意图。一个美丽的对象体系有这样一个特性：当其被接纳进使自己感到快乐的一系列事态时，它很快地建立起一系列具有强烈特点的明显对象。沙特尔多大教堂那著名门廊里的诸雕塑，既以各自明确的特点展示了个体的价值，又作为

整体中的细节发挥了作用。表现性质美的单纯模式是不存在的。有那样一些雕塑，它们各自有自身个体的美，同时又构成整体的美。细节中持久的个性便是强烈经验中的主干成分。

最高级的艺术就说明了关于绝对性与相对性交织的形而上学学说。在艺术作品中，相对性成为作品结构的和谐性，而绝对性则是诸构成因素展示各自的个性的要求。我们也懂得，现象如何导致了亚里士多德关于具有基本特点的、实体的、持久的“它”的学说。该观点表现了重要的真理，因而它也具有明显性。这一明显个性的审美价值在于，它要求人的关怀。由于现象与实在有一种关于真的关系，那种持久的个性便表明了一个实在的群集，该群集对于现象对将来的控制是很重要的。因此，对审美关怀的要求便表示了预期和目的的间接价值；预期和目的，就是居于直接知觉者直接享有过程中的因素。十字路口的危险对于行人来说，就是该明显地点审美价值中的一个规范性因素。脱离行动与目的的全然被动的沉思，是一个极端靠不住的概念。它忽略了审美情结中终极的规范性因素。但是，存在着纷纭万状的行动和目的，这也是当然的事。最终的关键点在于：在评价现象的过程中，现象赖以立足的“实在”这个基础，是绝不可忽略的。

## 第十八章

### 真与美

#### 1

在此部分前两章的讨论中我们可以看出，与“真”比较起来，“美”是一个更宽泛、更基础的概念。当然，对于这两个术语，此处用的都是它们很普遍的意义。除了关于重要与平凡的习惯性预设前提而外，任何东西都没有将更狭义的法从此处所采用的广泛意义中划分出来。“美”就是经验中各种不同成分相互间符合，以产生最大的效果。所以，“美”是牵涉实在中各组成成分相互的关系、现象中各组成成分相互的关系，以及现象与实在之间的关系。因此，经验的任何一部分都可能是美的。宇宙目的论就是指向美的产生。所以，在任何广义上是美的任何系列事物，其存在也在那种程度上是合理的。但是，在另一种意义上它却可能并非如此，那是由于它所抑制的“美”多于它所创造的“美”。因此，该系列在那个环境中总的说来是恶的，尽管在某种意义上它是美的。而“真”在两方面来说却只有较狭窄的意义。首先，“真”在任何重要意义上都只牵涉现象与实在的关系。它是现象与实在的相符。然而，其次，“真”当中的“符合”的概念却要比“美”当中“符合”的概念更狭窄，因为关于真的关系要求两个关系对象具有某个共同因素。

脱离了其他的因素，关于真的关系本身似乎并无特别的重要性。

有的只是那一单纯事实，即它自身某种有限的同一关系。在那样的一个事实中，不存在任何东西，会必然表明经验事态中的任何相关类型的主观形式。更难有理由可以说明关于真的关系对主观形式施加的确切影响何以会倾向于提高“美”。换言之，一个关于真的关系未必是美的。它甚至可能不是中性的。它可能是恶的。因此，“美”便只可能是一个目的，其天性自证其合理。宇宙间所以存在着不协和，是因为“美”的样态是多种多样的，不一定必然是和谐相容的。而且，在从样态到样态的过渡过程中，不协和的混合物还是一个必然的因素。处于当前的过去和将来的客观生命是一个不可避免的扰乱成分。不协和可表现为新鲜或希望，也可是恐怖或痛苦。在更高级的精神中，转移的调子特别强烈地将自己质的特点加于主观形式：或迎接，或对抗。广泛的目的就其自身性质来说是美的，因为它有助于经验的宏大性。它扩大经验主体的范围，增加它的疆界。于是，为了目的的缘故而对直接实现的东西所进行的破坏，在表面上看来便是为和谐而作的牺牲了。

## 2

尽管关于真的关系可能是不合时宜的，但“真”提高“美”的普遍重要性却是不容置疑的。虽然话已说尽，但是关于真的关系仍然是实现和谐的简单、直接方式。其他方式都是间接的，而间接性就要受环境的支配了。“真”有一种率直的力，这种力，当其表现为它的摄入的主观形式时，近似于清洁——即对脏物，也就是不需的、不相关的东西的清除。“真”所带有的直接感支持着一个复合体的美所必需的稳定的个性，而“假”则是流蚀性的。

“真”在程度、样态及关联诸方面都是繁复多样的。但是一个其美超出了预先想象的明显对象，当其在经验中发挥作用时，它也就是在

以一种无可比拟的强烈程度实现某种潜在的、深刻的“真”。极致的“美”所需的这类“真”是一种发现,而不是一种再现。这种极端的“美”所需的“真”就是那样的关于真的关系,依仗它,现象从实在的深处

P.267 召唤出感受的新资源。它是一种感受的“真”,而不是一种言辞表达的“真”。实在中的关系对象一定潜藏在言语思想陈腐的预设前提。关于至高的“美”之“真”,实非语言的字面意义所能表达。

当现象在某种重要的直接意义上与实在有着一种关于真的关系时,已获得的“美”便是可靠的。也就是说,它是对将来的保证。

在“真”有助于“美”的这些功能中,“真”的实现本身便成为助长感受之“美”的一个成分。意识以它幽暗的直觉欢迎这样一个普遍说来处于正确方面且又是惯常必要的因素。在“真”影响下的那个预想的成分在深刻的意义上获得满足,从而为当前的和谐增添了一个因素。因此“真”本身,除了相反的特别理由,就变为自证其合理的了。在最深邃的和谐中,“真”被一种正确感伴随着。但是,“真”是在它发扬“美”的活动中获得这种自证的能力的。脱离了“美”,“真”既说不上好,也说不上坏。

### 3

艺术是现象对实在的有目的的适应。既然是“有目的的适应”,它就暗示了一个目标,一个或多或少要成功达到的目标。这一目标,即艺术的目的,是双重的——也就是说它包括“真”和“美”。艺术的完善只有一个目标,即“真实的美”。但是,当获得了“真”或“美”时,就可算是取得了一定程度的成功。没有“真”,“美”只是低层次的,其缺点是臃肿。没有“美”,“真”则沦为平庸。有了“美”,“真”才显得重要。



“现象”与“实在”就是那样一种关系：在经验的最终阶段（即“满足”或“预想”的阶段），最初阶段的实在为主观形式所摄入，好像它分有了“现象”的性质特点似的。当实在事实上确实是如此分有时，二者间的关系便是真实的；当它并未如此分有时，该关系便是虚假的。

“美”，倘若只就它在现象中的表现而言，并不一定包括对真的获取。当构成现象的性质客体交织成对比的模式，因而对于诸部分的整体的摄入产生了相互支持的最充分的和谐，此时现象便是美的。这就是说，只要现象的整体和各部分的性质特点进入了它们把握的主体形式，整体便提高了对部分的感受，部分也提高了对整体的感受，以及部分相互之间的感受。这便是感受的和谐；有了感受的和谐，现象的客观内容便是美的。

P. 268

显然，当现象除美而外又获得了真时，更广义的和谐便产生了。因为在这种意义上，和谐也包含着现象与实在的关系。这样，当现象适应实在而获得了真实的“美”时，便有了艺术的完善；也就是说，倘若有艺术的话——因为其结果可能是由自然缓慢产生而出，而这样一个缓慢产生出来的结果可能要归因于某个广泛的普遍目的。但是它将不会归因于由有限生物引起的迅速的有目的的适应，即通常称之为艺术的那类适应。

在传统上，艺术的复合目的被认为是一个三位一体的东西——即真、美、善。善便是其中的又一成分。依照这里采用的观点，善不应是艺术的目的，因为善是属于实在结构的一种限制条件，这一限制条件在它的任何单个的实际表现中，都可是或好或坏的。善和恶在深度上位于现象之下，在广度上位于现象之外。它们只牵涉实在世界内的诸相互关系。当实在世界是美的时，它同时便是善的。与艺术有关的，主要是通过对现象的有目的的适应而达到的那些完善。若观察得更宽且分析得更深，我们会看到，艺术完善的某种例子会减少善；那种善

在其他情况下会进入了它将来的客观实际，因而内在于某种特定的形势之中。不合时宜的艺术类似于不合时宜的玩笑，也就是说，在适当的地方它是善的，而在不适当的地方它便是一种肯定的恶。一个奇怪的事实便是：坚持“为艺术而艺术”学说的艺术爱好者往往会因其他兴趣的缘故而禁止艺术的事表示愤慨。但是，指出其艺术上的完善，却并不能反驳批评其不道德的那一指控。这倒是真的，保卫道德是调动愚蠢来反对变化的最佳战斗口号。也许，无数个世代以前，可敬的变形虫们拒绝从海洋迁往干燥的陆地——拒绝的理由是为了保卫道德。艺术对社会的附带贡献便在于它的喜欢冒险的精神。

P.269

4

这样的说法是对单纯追求新鲜性的那种欲望的称颂：变化之所以合理，是因为它瞄准了远处的理想目标，所以它应该由为了直接的美而适应直接的现象的艺术来发扬。艺术往往为了当前的获得而忽视将来的保险。这样，它易于将它的美弄得单薄。但不管怎样，肯定存在某种直接的收获。宇宙的善不可能居于不明确的延迟之中。最后审判日是一个重要的观念，但那一天总是和我们在一起。因此，艺术关心的是直接的实现，此时此地的；这样一来它易于失去某种深度，原因就是它所追求的直接实现。它的任务便是，就在现在就要将最后审判日弄成一种成功。至于当前对将来的影响则是道德的事。尽管如此，要将二者分开却并非易事，因为不可避免的预想会给当前加上一种性质成分，该成分会影响它整个的性质和谐。

一个关于道德的悖论应添加到关于艺术的悖论中去。道德存在于追求理想的目标中。最低的道德也是要防止向下的沦落。因此，呆滞是道德的死敌。然而在人类社会，竭力倡导道德的人总的说来都是

竭力反对新理想的人。人类一直都在受低调道德家的折磨，他们反对人从某个伊甸乐园里被逐出。在某种意义上来说他们是正确的，因为不管怎样，倘不立足于一套被吸收得很好的习俗（即一套道德观念），我们便什么也不能追求。幸运的变化总是与“缓慢的漫步手挽手”<sup>①</sup>的。

## 5

经验中使艺术成为可能的因素是意识。<sup>②</sup>当然，正如其他所有的事物一样，意识是难以定义的。它就是它，而且必须为人所经验。但是也像其他事物一样，它是在诸情况的一个结合体的实质中得到演示的那种必然发生的性质。它是该结合体的一个性质的方面。所以，对于那些在经验中结合起来产生意识的细节，我们可以要求对它们进行分析。

意识是那样一种性质，它是作为一个事实与对该事实的假设相结合的结果而进入客观内容的。它从复合的客体相符地进入摄入的主体形式。它是内在于实际与理想的对比之中的性质，即经验中的物质极和精神极二者产品的对比之中的性质。当该对比在经验中只是一个微弱的成分时，意识在其中仅处于萌芽状态，仅是一种潜在的能量。只要该对比得到了明确的规定因而显得突出，该事态就包括一个成熟的意识。被意识所照亮的那一部分经验只是一个选择。因此意识就是一种关注的方式，它提供了极端的选择强调。一个事态的自发性首先在意识方面找到了自己主要的宣泄口，其次在产生观念以使之进入有意识关注的区域的过程中找到了自己主要的宣泄口。就这样，意识、自发性和艺术便相互紧密结合起来。但是，那种出现于明确意识中的艺术，

P.270

① 摘自弥尔顿《失乐园》。——译者

② 参见《过程与实在》第二部分第七章第二节，第三部分第二章第四节，以及第四、五章。

只是更广泛地分布在幽暗的意识之中或经验的无意识活动之中的艺术中的一种特殊形式。

意识是加强一个经验事态人工性 (artificiality) 的武器。相对最初实在的重要性而言, 它更提高了终极现象的重要性。因此, 在意识中显得清楚分明的是现象, 而在意识中处于幽暗的背景且其细节又难以分辨的则是实在。跃入有意识关注的是一大堆关于实在的预设前提, 而不是关于实在本身的直觉。正是在此处, 出现了犯错误的可能性。传递清楚而分明的意识, 必须参照经验中的既不清楚又不分明的成分进行批判, 那些成分反倒是幽暗、厚重而大量的。这些幽暗的成分为艺术提供了调子的终极背景, 脱离了这个背景, 艺术的效果便会凋零。人类艺术所追求的那类“真”, 便在于诱使该背景去萦绕为清楚意识所呈现的那个对象。

## 6

艺术服务于文明的优点在于它的人工性和它的有限性。它向意识表现了人类为了在自身有限范围内达到自身的完善所做的那一点有限的努力。因此, 辛苦劳作为了维生, 维生又仅仅是为了更多的劳作或身体的满足, 单单为了这一奴性目的而进行的劳作, 便被转变成了有意识地实现某一自足目的的行为; 这一实现虽在时间之内, 却是无时间限制而永恒性的。艺术作品是自然的一个碎片, 它身上带有一种有限的创造性努力的痕迹, 所以它是独立的, 是一件个体事物, 从它那模糊而无限的背景中遴选而出。因此, 艺术提高人类的感觉。它使人有一种超自然的兴奋感觉。夕照是壮丽的, 但它却无助于人类的发展, 因而只属于自然的一般流动。上百万次的夕照不会将人类驱向文明。将那些等待人类去获取的完善激发起来, 使之进入意识, 这一任务须

由艺术来完成。

意识本身便是最低艺术形式的产物。它产生自理想状态与实在在相对比的过程之中，目的是要将实在改造成一种有限而杰出的面目。但是，意识一旦从艺术中露头，立即便产生出一种意识动物的新的特殊的艺术——尤其是人类的艺术。在某种意义上，艺术是深藏在天性中的诸官能的病态的过度生长。艺术的实质就是要人工化，但是，回复自然同时又仍然是艺术，这才是它的极致。简言之，艺术是对天性的教育。所以，在最广泛的意义上，艺术便是教化，因为教化不过就是不断地追求和谐的主要完美形式而已。

## 7

人的身体是一个在灵魂生命中生产艺术的工具。它倾全力于人类经验中的那些成分；那些成分是为主观形式的不同强度的意识知觉而挑选出来的。这些不同强度的意识知觉是从那些被排除在幽暗中的构成成分中派生出来的。它就这样提高了作为艺术素材的现象的价值。照这样看来，艺术作品就是来自幽冥处的信息。它从精确的意识无能为力未开发地区释放出深沉的感受。于是，人们便在由身体的诸生理作用产生出的诸强烈渴望中去探索高度发展的人类艺术的起点。艺术的起源在于对再现的渴望。以某种重复的方式，我们需要用自己的行动或知觉来表演过去和将来，以重温我们自己的情感生活，或体验祖先的情感生活。有这样一条生物规律——不过不能太过分——在某种模糊的意义上，子宫内的胚胎会在它的生命历史中复制出遥远地质时代的祖先的特征。因此，艺术的源头存在于仪式的演化之中。<sup>①</sup>从仪式的演化中发展出戏剧、宗教礼仪、部落礼仪、舞蹈、岩洞壁画、诗

<sup>①</sup> 参见《宗教的形成》第一章第三节。

P.272 体文学、散文、音乐。这些事物中的每一个成员，在它的较简朴的形式中都铭记着某种努力，即努力要去复制闪现于日常生活诸必然性中的某一生动经验。但艺术的秘密却在于它的自由性。经验本身中的情感和一些成分，是在脱离了它们的必然性后才被人再次经历的。血缘虽然断绝了，但是强烈的快乐感却保留着。最初的时候，这种感觉的强烈度是纯粹出自必然；但是在艺术中，它却比作为它起源的强制力生活得更长。如果奥德修斯能在冥冥中听见荷马吟唱他的《奥德赛》，他会以无拘无束的快乐来重演他游荡途中的种种危险。

可见文明的艺术来自多个源头，物质的或纯粹想象的。但它们都是对朴素渴望的升华，以及对升华的再升华。这些朴素渴望就是要自由地享受生动的生活，后者最初是出自必然的。稍微转移一些我们的注意力，我们便可将艺术描述为种族对其生存压力的变态反应。照此观点来看，当奥德修斯在倾听荷马时，他是在躲避复仇女神。当没有对“真”的确信时，艺术的这一变态功能便失去了。正是在此处，把艺术看成是追求“美”，这一概念是肤浅的。当艺术似乎在一刹那间揭示了关于事物性质的本质的、绝对的“真”时，它在人类经验中便有一种治疗病痛的功能。艺术的这一作用甚至受到关于琐屑事物平凡真实的阻碍，这种不足道的、追求与琐屑事物一致的做法突出了感觉经验中的表面性事物。而具有揭示事物本质这一伟大作用的艺术，则是文明的精华。随着这种艺术的生长，精神的冒险超越了生存的物质基础。

科学和艺术是人们对真和美的有意追求。人类有限的意识正以科学和艺术的方式在利用无限丰富的自然。在人类精神的这一运动中，发展起了各种各样的制度和职业。教会和礼仪，寺庙和那些为它们献身的人们，追求知识的大学，医学，法律，贸易方法——这些都代表了对文明的追求。凭借这一追求，人类的意识经验保存了为己所用的和谐的源泉。

### 冒 险

#### 1

文明是一个令人困惑的概念。我们都知道它的意思是什么。它暗示了此世界的某种生活理想，这一理想既关系到个体的人又关系到人组成的社会。个人可被文明化，一个整体社会也可被文明化；不过在两种情况中，文明一语的意义略有不同。

尽管如此，文明仍是那些难以定义的普遍概念之一。我们对某些具体的事发表意见时往往说，这是文明的，或那是野蛮的，然而，该普遍概念却是不可捉摸的。因此，我们就举例来说明。在上六个世纪中，欧洲的文化是用榜样来指导自己的。处于鼎盛时期的希腊人和罗马人被欧洲视为文明的标准。人们追求复制这些社会的优点——尤其是极盛时期的雅典社会。

这些标准对欧洲各族起到极好的作用，但是传统的做法却自有其不利之处。它是朝后看的，而且只局限于一种类型的社会优点。今天，世界正进入它生存的一个新阶段。新知识、新技术已改变了事物的比例结构。古代社会的那一特殊范例树立的理想太静止了，而且忽略了机会的全范围。只关注古代世界所说和所做的，现在这确实不够了。其结果是静止的、压抑的，而且会助长懒散的思想习惯。

我也要指出，希腊人本身并不是朝后看，或静止的。与他们的邻

P.274 居比较起来，他们尤其并非传说的那样。他们深思，善于冒险，迫切追求新奇。我们所能做的最不希腊化的事情便是照搬希腊人，因为希腊人绝不是依样画葫芦的人。

在构建文明诸概念的过程中，又一危险便是，单单倾力于主要与艺术有关的那些被动的、批判的品质。那些品质固然是文明社会中的一个重要成分，但是文明却并不仅仅是对艺术的欣赏。我们不应将文明束缚在博物馆和艺术家的工作室中。

我提出一个关于文明的普遍定义：一个文明的社会表现出五种品质：真、美、冒险精神、艺术、平和。

此处我所说的最后一种品质平和，与政治关系无关。我指的是这样一种精神品质，它坚定地相信：事物的天性中珍藏着优良的行为。

在五章的不大篇幅里，不可能讨论这些概念所涉及的所有形形色色的问题。在本章我将专注于哲学和历史中的一些要点，这些要点使得文明中这些成分的功能更为显豁。

## 2

根据前三章以及对“平和”的简略解释，我们姑且暂时假定，“真”、“美”及“平和”的意思都是相当清楚的。现在我们就专门来看看作为文明必要成分的“冒险精神”和“艺术”。正是在这两个方面，关于文明的诸概念是最薄弱的。

对社会学理论的一切理解——即对人类生活的一切理解——其基础就在于要明白：要静止地维持完善是不可能的。这一规律植根于事物的性质之中。不进则退，人类只能在两者中作出选择。纯粹的保守主义者反对的实则是宇宙的本质。这一学说需要证明。从古代思想中派生而来的学术传统在暗中否定这一学说。



这一学说建立在三条形而上学的原则之上。一条原则便是：实在的实质——即全然实在的实质——就是过程。因此，要理解每一实际事物，就只能根据它的生成和消亡来理解。由于情况的变化因而偶然地出现某些限制条件导致了实际物暂停，以致实际物就成了静止的它本身，这种情况是不会有。有的倒是它的反面。

P.275

此处我们所反对的静止的观念来自古代思想的两个不同渠道。柏拉图在他思想的早期，受惑于可在不变完善中辨识的数学之美，因而设想出由理念构成的超级世界。他认为理念是永远完善的，是永远相互交织的。在后期，他有时否定了这一观点，但却从未将它从思想里彻底摈弃。他的后期的对话环绕着七个概念，即理念，物质元素，心灵，爱欲，和谐，数学关系，接受器。我之所以提到它们，是因为我认为，哲学所做的一切，事实上都不过是要努力通过对这些概念的修改来建立起有条理的体系。这些概念，虽未能精确协调，大体上却解释了它们自身的普遍意义。心灵当然就是指的灵魂；爱欲指的是实现理想的完善的那种强烈愿望；至于接受器，柏拉图明确地说过这是个难对付的概念，所以我们姑且把对这一概念的容易解释置于一边，这样会保险些。我把它看成是一种宇宙统一观，这种观点把宇宙设想为一个实际物，但它又是脱离所有的实际物都必须分有的那些“生命和运动”的。如果我们省去了心灵和爱欲，我们的世界便会是静止的。“生命和运动”是柏拉图后期思想的要点，它们就是派生自这两个因素的作用。但是，柏拉图并未留下任何形而上学的体系。

因此，现代若要发展这七个形而上学概念，就应从实际物（实质上是一个过程）这一概念出发。这个过程包括一个物质的方面，也就是过去转变成为新的创造物的那个消亡的过程。它也包括一个精神的方面，即享有理念的灵魂。

灵魂因此通过合成创造了一个新的事实，即“旧”和“新”交织

而成的现象——它是接收和预想的合成物，这个合成物然后又进入将来。这三个复合物的最终合成便是内在于灵魂的爱欲催促灵魂去达到的目的。这一合成的善在于：它实现了许多感受的力量，这些感受会聚在新的统一体中时是相互加强的。它的恶则在于：生动的感受是相互冲突的，它们相互抵制彼此的扩张。它的平凡琐屑则在于借以回避恶的那种感觉麻木。就这样，仅仅通过省略，较少的、较弱的感受便构成了最终的现象。恶是完善和平凡之间的中间站，它是力与力的对抗。

亚里士多德通过另一个影响以后所有哲学的概念提出了静止的谬误。他认为基本实体是接收限制条件印记的静止的基础。在人类经验方面，这同一概念的现代形式便是洛克关于人的头脑的比喻。他把它比成是接收观念印记的“空的密室”。因此，对于洛克来说，实在并不存在于过程之中，而存在于过程的静止接受者中。依照亚里士多德和洛克的说法，一个基本实体不可能是另一基本实体性质中的组成成分。因此，基本实体之间的相互联系肯定缺乏基本实体自身的物质的实在。根据这一学说，实际物之间的结合在整个现代哲学中一直都是一个表现为不同形式的问题——对于形而上学是如此，对于认识论也是如此。由于亚里士多德逻辑学的坏影响，形而上学思想便只强调名词和形容词，而忽略了介词和连词。这一亚里士多德的学说在本书遭到了明确的否定。过程本身便是实际，它不需要先行的、静止的密室。同样，过去的诸过程，在消亡的过程中同时又在加强自身，以成为每一新事态的复合起源。过去便是位于每一新实际物基础处的实在。过程便是在创造性爱欲（Eros）的作用下，将过去吸收进含有理想和预想的新的统一体中去。

现在我们来谈第二个形而上学原则。它便是这样一个学说：每一个实际事态就基本性质而言都是有限的。任何整体都不是一切完善的和谐体。在任意一个经验事态中实现的任何东西都必然会排除无限而纷乱的种种相反可能性。总是存在着“他者”，它们本来可能会是但现在却并不是。这一有限性并不是“恶”的结果，或不完善的结果。它产生自这样一个事实：存在着多种可能的和谐，它们或则在共同实现时产生“恶”，或则没有共同实现的可能。这一学说在美术中属于常识。它也是——或应该是——政治哲学中的常识。我们只能把历史看成是一个舞台，在这个舞台上不同群体的理想主义者分别推行着不能共同实现的理想，只有这样，我们才能很好地理解历史。你不能孤立地单 P.277  
单考虑某一群体而形成判断历史或是或非的看法。“恶”就在于企图生硬地将不同理想结合在一起。

关于本质不兼容的这一原则对我们的神性观有重要的影响。世上存在着连上帝自己也不能逾越的不可能的事，这一观点几个世纪以来一直为神学家所熟悉。的确，脱离了这一观点便很难设想任何有决定力的神性。但是令人奇怪的是，就我所知，这一关于不兼容的观点却从未应用于神性实现中的理想。我们应该将神的爱欲设想为对一切理想的积极持有，并急于在它们各自适宜的时机有限地实现它们。因此，过程便必然内在于神性之中；据此，他的无限性将得以实现。

对神学不必做进一步的探究了。但有一个突出的要点便是：对诸不兼容性，进行概念的把握是可能的，对它们进行概念的比较也是可能的。同时也存在着概念把握和物质实现二者的合成。在概念上被把握的观念有可能与表现在物质事实中的观念是同一的；或者它是不同

的，无论它与后者兼容或不兼容。理想的东西与实在的东西的这种合成正是每一有限事态中发生的事。

因此，在每一处于极盛时期的文明中，我们都会发现某一类型的完善得到了很大程度的实现。该类型的完善将是复杂的，它允许或一方式细节的变异。只要该类型的完善内有可能存在着新鲜的试验，该文明便可维持它极盛时期的高度。但是，当那些次要的变异被穷尽了，便会出现两种情况中的任意一种：或则该社会丧失了想象力，于是滋生了腐败停滞；或则重复导致生动鉴赏力的逐渐下降。常规惯例占了上风，学术上的正统观点压制了冒险精神。

独创性的最后闪烁表现在残留的讽刺文学中。讽刺文学倒不一定暗示一个堕落的社会，虽然它往往是在社会制度的特征磨损殆尽时繁荣起来的。很独特的是，在罗马文化白银时代的末期，小普林尼及塔西图斯死后不久，讽刺作家卢西安诞生了。在文艺复兴文化白银时代的末期，情况也是如此。在18世纪，伏尔泰和吉本以他们的各种风格完善了讽刺文学。讽刺文学对于那个时代是自然不过的事，因为紧接那以后美国革命、法国革命以及工业革命便相继发生了。一个新的时代出现了，那便是现代工业主义的第一阶段。它持续蓬勃生长了一百五十年。它的中心时期被称为维多利亚时代。在那期间，欧洲各族创造了工业的新方法；他们移居北美；他们开展同亚洲各古老文明之间的贸易；他们赋予文学和艺术新的方向；他们重新构建了他们的政府形式。19世纪是一个文明进步的时代，即在人道、科学、工业、文学、政治诸方面的进步。然而，后来它终于疲乏了。世界大战的爆发标志着这一时代的结束，同时也标志着人类生活决定性的转折；它转向了当时尚未被人们充分理解的一个新方向。但是，该时代的结束却是以讽刺文学的出现为标志的——在英国有利顿·斯特雷奇，在美国有辛克莱·刘易斯。讽刺文学是过往时期中独创性的最后闪烁，因为它所

面临的是已经开始的停滞和乏味。新鲜性消灭了。剩下的是苦涩。再无生气可言的生命形式的延长，意味着缓慢的堕落。在此过程中，只有对已往的重复，在价值收获方面则无任何成果可言。也许，这种堕落也有很强的生存力，因为只要不受独创性或外力的干扰，这种堕落便是一个缓慢的过程。但生命的价值则逐渐衰落，虽保留着文明的虚名，却毫无文明的实质。

对这一缓慢的衰亡还可有另一选择。一个种族可能在耗尽文明的某种形式的同时而保留着它独特的创造活力。在那种情况下，会出现一个迅速的过渡时期，可能会，也可能不会伴之以引起广泛不快的错位。这些时期便是欧洲的中世纪末期，相对有些长的宗教改革时期，以及18世纪的末期。但愿我们当前的时期将被看成是一个通向文明新方向的转变时期，在其错位中只有最少量的人间悲惨。当然，世界大战所造成的悲惨对于任何转变时期来说都是足之够也。

只有当实际行动前有了思想，这些向新文明类型的飞速过渡才是可能的。这样，该种族的活力便进入了想象的冒险，因而可以预想探险活动中的实际冒险。世界梦想着事情的发生，一旦时机成熟它便会挺而去实现它们。一切出自预定目的而进行的实际冒险一定都包括一种思想的冒险，这种思想的冒险把事情看成是尚未实现的。哥伦布扬帆去美洲前就梦想过远东，梦想过地球是圆形的，梦想过没有航道的大洋。冒险鲜能达到预期的目标。哥伦布没有到达中国，但是他发现了美洲。

P.279

有时冒险只在一定的限度内进行，这样它便可以计划它的目标，而且达到它。这种冒险是一类文明中的变化的涟漪，依赖它，一种固定类型的时期可保持它的新鲜性。但是，只要有冒险的精力，想象迟早都会越过该时期的底线，越过学术的鉴赏成规所允许的底线。于是就会出现错位和混乱，它们标志着做文明化努力的新理想的来临。

一个种族要保持它的精力，就必须怀抱有既成现实和可能事实的真正对比，就必须在这一精力的推动下敢于跨越以往稳健保险的成规。没有冒险精神，文明就会全然衰败。

正是因为这一理由，所谓“文化便是关于迄今为止说得最好干得最好的知识”的那一定义是很危险的，因为它省略了很多东西。它省略了这一重要事实：以往的成就都是以往时代的冒险行为。只有具有冒险精神的人才能理解过去的伟大。以往的文学在当时就是一种冒险。埃斯库罗斯，索福克勒斯，欧里庇得斯，都是思想领域的冒险者。读他们的戏剧而意识不到理解世界的新方式且又意识不到如何品尝世界的种种情感，就必然领会不到构成这些戏剧全部价值的那种生动性。然而，冒险只属于那些具有冒险精神的人。因此，被动地认识过去就会丧失过去所蕴含的整个价值。活的文明需要学习，但却不仅仅是学习。

#### 4

第三条形而上学的原则可以被称为个体的原则。它涉及关于和谐的学说。历史上关于和谐学说的诸讨论，忽略了个体性问题，我认为这是最大的缺陷。的确，在近代，由于关于知觉的感觉论学说占了统治地位，描述重要经验特征的现代和谐观点已下降到最低点。这一感觉论学说仅仅注意到在相对缺乏高级意义客体的经验中的那种性质上的和谐。和谐这一术语所适用的那种复合体被设想为仅仅是感觉材料的时空模式。从这样的复合体派生出的和谐是一种低级的和谐类型——平淡、模糊，轮廓和目的都不突出。在最好的时候，它只能以一种陌生感激动起来，而在最糟的时候，它便凋零为无意义的东西。它缺乏任何能激动深层感受的、强烈而兴奋的成分。感官知觉尽管在

P.280

意识中很突出，却属于经验中的表面物。正是在此处，亚里士多德关于第一实体学说造成了最大的危害。因为，根据这一学说，单个的第一实体都不能进入任何由人们在经验事态中观察到的客体所组成的复合体。灵魂的限制条件便局限于一般概念。根据我对你们提到的形而上学体系，亚里士多德的这一学说就是完全错误的。过去的个体的、实在的事实就位于我们当前直接经验的基础。它们便是事态从中涌现的实在，即这样一个实在：从它那儿，事态获得了情感的源泉，继承了它的目的，同时又把它作为自己激情指向的目标。在经验的底部，存在着杂乱无章的感受，它们或则派生自个体的诸实在，或则指向它们。因此，为了认识经验的力量，我们需要分清这些组成因素，把每一个因素分辨为自有其意义的个体的“它”。

我们的生命主要是由持久的事物组成的，每一桩这种事物都被经验为一个统一体。它由许多事态组成，这些事态是由遗传之力维系在一起的。每一桩这样的个体持久物都把它的诸事态的变动不居的性质收集在自己的统一体之内。也许它是我们所爱的事物，也许它是我们所恨的事物。这是一个纯粹的“它”——过去的一个实在事实，它延伸进了当前，它将它从它的众多事态所得来的大量情感集于己身。这些持久个体，作为经验中的因素，控制着大量的感受、充足的目的以及一种规范性力量，这种力量将属于广漠过去的残余事物压制到背景中去。这显然就是笛卡儿所谓的“客观实在”。根据他的学说，这些客观实在多多少少都依附于我们的知觉。

一个有意识注意这种持久个体的复合经验，同时也将大量的感受 P.281  
释放到从各种模式的感觉材料（仅仅是感觉材料本身）派生出来的任何东西以外。重大的和谐便是由众持久个体组成的和谐，它们结合在一个统一的背景中。正是因为这一理由，自由的观念常常出现在更高级的文明之中。因为自由，无论是以它众多意义中的哪一种，都是一

种强烈坚持自己权利的要求。

过程构成一个经验事态的存在，有鉴于此，持久个体的知觉便一定是属于事态在其中终止的那个最终现象。因为当过去处于其初期时，它凭借对它的各个不同的个体事态的强化而发动了过程。这便是新事态从中勃然生出的实在。这过程被精神极的作用推动向前，该精神极提供了概念的素材来与实在合成。最后现象出现了，它是与诸概念性评价合成后而改变了的实在。现象是经强调及结合的过程之后的一种简化形式。就这样，含有丰富情感意义的持久个体便出现在前景之中。一大堆不能区分的事态则处于背景之中，这些事态给环境提供了它们模糊的情感调子。在普遍的意义，现象是一件艺术品，它出自第一实在。只要现象强调联系，以及事实上居于实在中的联系的性质，那么现象与实在的关系便是真实的。现象可能已实现过联系，引进过性质，但是这两者在实在中却并无对应物。在那种情况下，经验事态自身就含有一种虚假，即它的现象与它的实在之间是分离的。无论如何，现象是对实在的一种简化，它使实在处于由持久个体构成的前景中，以及由未经区分的事态构成的背景中。感官知觉属于现象。人们解释说，它表明了持久个体，真实地表明了，或不真实地表明了。

P.282 因此，对和谐的强烈而深入的经验，其基础就是这样一个现象：它具有由持久个体构成的前景，这些持久个体自身带有主观调子的一种力量；它还具有一个提供必要联系的背景。毫无疑问，这种和谐最终便是一种由种种质的感受构成的和谐。但是，持久个体的引入会从实在中激发起由业已和谐一致的诸感受构成的一种力量；这种力量不是浮面的感觉材料所能产生的。这并非是个理智阐释的问题，确实存在着基本感受的合成。

因此，在其追求精微感觉的努力中，文明应该如此安排它的社会



关系，以及它的成员与它们的自然环境的关系，以便在它的成员们的经验中唤起那样的现象，那些现象充满了由强有力的持久事物组成的诸种和谐。换言之，艺术的目的应该是在其作品的细节中创造个性，而不能寄希望于众性质的单纯合成，那样的艺术便只能是平淡而乏味的。它必须有所创造，因而其观赏者的经验中才会出现似乎不朽的个体。这些个体之所以似乎不朽，是因为它们激起了幽深的感觉。正因为如此，我们这样说恐怕不能算是自相矛盾的：浸淫着艺术的伟大文明，向它的成员呈现了披着不朽现象外衣的世界。它赋予现象的诸个性同样属于永恒。

这正是我们在伟大艺术中所能发现的。构成艺术作品的那些细节独立而昂然地生存着。它们要求有自己的个性，同时又对整体作出贡献。每一个这样的细节都有可以从整体分得辉煌，同时又表现出引人关注的独特个性。

哥特式教堂（比如沙特尔大教堂）的雕塑和窗花格可作为例子来说明细节如何加强了和谐。它们将视线引向上面的拱顶，它们将视线平行地引向作为最高象征的祭坛。它们以其细节的美来吸引注意力，同时又让人去领悟整体的意义，以此来回避对自身的注意。尽管如此，教堂的雕塑和窗花格，若脱离了它们那些可激起大量感受的独特个性，便不能发挥这一作用。它们的每一个细节都因其自身的缘故而要求永恒的存在，同时它们又因为整体作品的缘故而放弃自身。

再者，从细节的强烈个性的重要性，我们又看到了不协和的价值。当不协和有助于凸现部分的个性时，它便加强了整体。它使人强烈地感觉到这些细节要求凭自身而独立生存的愿望。它挽救了整体，使之免于沦为仅仅是性质方面的平庸的和谐。

此时，“真”的重要性也出现了。信仰之真是重要的，它本身既重要，它的结果也重要。但最重要的是，出现了现象与实在之间的真关系的

P. 283

价值。“真”当中的一重大缺点，限制了从实在的幽深处唤起任何感觉力量的程度。这一虚假便缺乏一种魔力，那种魔力像巫师的魔杖一样，可以表达出言辞无法表达的美。正是由于这些理由，一个社会的文明才需要真、美、冒险精神和艺术这些好的东西。

## 第二十章

P.284

### 平和

#### 1

我们已讨论了柏拉图的七个普遍观念，即理念，物质元素，心灵，爱欲，和谐，数学关系及接受器，在历史上如何被专门化的情况。我们选择并收集了历史上的参考材料，用以阐明西欧各族是如何加强对这七个普遍观念的专门化，以促使自己通向文明的。

在本书的第四部分，即最后一部分，我们要对那些基本性质——它们在社会生活中的共同实现，就构成了文明——进行讨论。迄今为止我们已考查了其中的四种性质——真，美，冒险精神，艺术。

#### 2

但是仍然缺少某种东西。这种东西很难用意义足够广泛的术语来表述。但是，倘若将它的各种意义区分揭示得太清楚，又有夸张之嫌。在习惯上它是潜伏在意识的边缘的，是一种起修饰作用的东西。它犹如一种气氛，依附在柏拉图的“和谐”这一观念上。它与“爱欲”这一观念有点抵触。另外，柏拉图的“理念”和“数学关系”的观念由于没有“生命和运动”，也似乎与它势不两立。倘若没有它，对于“真、美、冒险、艺术”的追求就会是无情、艰难和残酷的；因此，就像意大利

文艺复兴的历史所表明的,没有它,文明就会缺乏某种基本性质。“温和”和“爱”的观念虽然重要,但用来表述它却太狭隘了。我们需要的是一个描述更普遍性质的概念,而“温和”只是它下面的一个专门用语。可以说,我们要寻求的是和谐之最这样一个概念,该概念将把其他的四种性质结为一体,从而将人们追求这些性质时常用的那种骚动的自我中心主义从文明中排除出去。“非个人”是个太死的概念,而“温和”则太狭隘了。我选择“平和”这一术语来表述平息破坏性骚动从而完成文明的那种和谐之最。因此,一个社会,只要它的成员分享真、美、冒险精神、艺术、平和这五种性质,该社会便可称之为文明的社会。

### 3

此处所谓的平和并不是麻木这样一个消极概念。它是圆满完成灵魂的“生命和运动”的一种积极感受。很难为其下定义,很难将其说清。它不是一种对将来的希望,也不是一种对当前细节的兴趣。它是由于某种深邃的形而上学洞见(不可言述却对价值的调整十分重要)的出现而引起的感受的扩大。它的第一个效果便是,灵魂专注于自身而造成了渴求的感觉,那种感觉的迫切感被去掉了。这样一来,平和便带有一种对个性的超脱。存在着一种诸价值相互关系的倒置。它主要是对美的效能的一种信任。它是一种感觉,这种感觉认为:成就的优点犹如一把钥匙,它可以打开可能被事物的狭窄性质隔离得远远的宝藏。这就涉及一种对无限的理解,一种不可限量的要求。它的情感结果便是,起抑制作用的骚动平息了。更准确地说,它保持了能量的源泉,同时掌握了这些源泉以避免具有瓦解作用的分心他顾。相信美是可以自证的,这导致产生了对美的信仰,而在此处,理性是不能揭示出详情的。

平和的经验远不受目的的控制。它犹如一种天赋。刻意追求平和

很容易得到麻木这种劣质的替代品。换言之,得到的不是“生命和运动”的一种性质,而是对它们的破坏。因此,平和不是造成抑制,而是摆脱抑制。它造成意识兴趣更宽广的范围,扩大注意的领域。因此平和是最大限度的自我控制——这种程度大到了乃至“自我”消失,兴趣转化为比个性更广泛的协调行为。这儿所谓的兴趣是精神的实在目的兴趣,而不是对散漫观念的表面化运用。平和受助于那种表面的宽广范围,同时又反过来促进它。事实上,正是主要由于这一理由,平和对于文明才如此重要。它是防止狭隘的屏障。它的成果之一便是被休谟否认其存在的那种激情,即把人当做人来爱的那种感情。

P. 286

#### 4

只有将平和与属于事物天性中基本成分的那种悲剧性问题结合起来考虑,才会最清晰地理解平和。平和是对悲剧的理解,同时也是对它的维持。

我们已经看到,一个完善的理想在不明确的重复过程中,不会有什么东西使文明真正地停滞。会产生腐败,而这种腐败是一种疲惫,它不过是暗中滋生的麻木而已。由于这麻木,社会群体会逐渐堕落,变得毫无价值。表明其性质的那些特征将失去它们的重要性。可能不会有痛苦和被意识到的损失,有的只是惊异感的逐渐瓦解。除惊异感,感受的强烈度也衰退了。

衰败、变迁、损失、置换,这些都属于创造性进展的本质。目标的新方向是由自发性引起的,它是一个骚乱的元素。持久社会的兴盛衰亡,它们都是联结和谐与新鲜的必需品的的手段。在深处则潜藏着自然的和谐,犹如一个流动而灵活的支撑。它的表面则飘泛着种种社会努力的涟漪,在追求满足方式时既相和谐又相冲突。较低类型的物质

客体可以有很持久的无机生命。较高级种类的，包括动物生命以及有个性特征，主要是精神特征动物生命，则通过兴盛衰亡的快速阶段接续来维持它们的热情。一旦达到了高级的意识，对于存在的享受便伴随有痛苦、挫折、损失、悲剧。在如此多的美、英雄行为、冒险行为的往来倥偬中，平和才是永恒的直觉。它保持了对悲剧的生动敏感性；它把悲剧看成是一个活的因子，该因子说服世界去追求超越周围衰退事实的那种美好。每一个悲剧都揭示了一个理想——它揭示了什么是本可能有而当时却没有的，什么是可能会有的。悲剧并非是徒然的。动力中的这种残存力量，由于其求助于美的储存，因而表明了悲剧性的“恶”与世俗的“恶”之间的区别。如此理解悲剧的作用，其内心的感受便是平和——即情感的纯化。

对于青春，最深刻的定义莫过于：尚未遭悲剧触动过的生命。最美的青春之花就是在经验教训之前认识教训，趁它尚未变得模糊。这儿要讨论的问题是，平和这一直觉，除了被揭示于悲剧中，是如何表现自己的。显然，观察一下个人生活的早期诸阶级将会获得最明晰的证据。

青年的特点在于他全神贯注于个人的快乐和个人的不快。忽而高兴忽而痛苦，忽而大笑忽而落泪，忽而无拘无束忽而顾虑重重，忽而勇敢忽而胆怯，这些都是青年同时具有的特点。换言之，就是那种直接专注于自己所从事的事情的特点。就这点而言，青年时期太波动易变而不能称为一个快乐时期。与其说这个时期是快乐的，还不如说它是生机盎然的。对青春的回忆胜过对青春的经历，因为除了极端的情况，回忆总易于记起美好的时光。就“平静”一词的任何普遍意义而言，

青年期无论如何也说不上是平静的。青年期充满了绝望，于是便没有明天，没有残留下对于灾难的记忆。

青年人的短视和经验的缺乏是对等的。他看不到他行为的后果，只有文学也许给他提供关于知识的某种虚妄感受。所以这个时期的人，自然地同时具有慷慨和残忍的品质，因为这两种品质的充分影响不是青年人预先意识得到的。

所有这些对于青年期特点的描述，都是陈腐的老生常谈。社会文献的现代财富也绝不能在根本上改变这一情况。此处之所以对它做这样的陈述，其理由是要表明，这些性格特征属于所有时期的所有动物，包括各个生命阶段的人类。其不同仅在于相互的比例而已。另外，语言在传播信息方面的成功被大大地过高估计了，特别是在学术圈子内。不仅语言是高度省略化的，而且那类与被明白提到的事物相类似的第一手经验，其缺失也非任何东西所能弥补。休谟关于第一印象必要性的学说，其普遍的真理性是不可动摇的。

还有另一面。青年人特别倾向于追求行为的美，他理解以自身无关的事为先决条件的那类动机，这样的动机被理解为是有助于扩大他自身兴趣的。他对于个人经验的追求因此便引出了非个人性，或忘我性。P. 288  
青年人处于热情中时往往忘记自身（当然并非总是如此），因为他也会坠入恋爱中。但是对更好天性（可喜的是这种天性很多）的测验却表明，爱会由自私变为奉献。更高形式的爱会冲破狭隘的只顾自己的动机。

当青年人一旦理解了美的所在——是实在的认识，而不只是表述为诗歌、经书的或心理的文字形式的——一旦这样理解了，他对感情的放纵便是毫无保留的了。美的幻觉会消失，它会在刹那间穿过意识。人的某些天性决不让它受到关心。但是，青年人却特别易于受到那种关于“平和”的幻象的影响，那是灵魂诸活动的和谐，那些活动都具有超越任何个人满足的理想目标。

崇高目标值得追求，这一认识维持了文明社会的生气。生气勃勃的社会都怀抱着某些过高的目的，因此人便不安于个人的满足。一切强烈的兴趣很容易变成非个人的，即变成希望把事情办好的欲望。对于如此的成就有一种和谐感，即由某种值得追求的事物造成的平和。如此的个人满足则来自超越个人的目标。

与此相反的倾向至少也同样值得注意：追求个人名声的欲望——“那一最糟糕的弱点”——是社会推动力的反面倾向，同时它也是以社会推动力为先决条件的。这一倾向既表现在使人类在其面前战栗的征服者的事业中，也表现在儿童生活的琐事中。就其最广泛意义而言，追求个人名声就是追求他人的共鸣。它包括这样一个感觉：每一个经验行为都是一个中心实在，它要求所有的事物都属于它自己。于是，世界存在的唯一意义便是满足这样的要求。但是，关键在于，除非是面临着善于作出反响的观众，否则这种追求他人赞赏的欲望便不会有成效。常常表现出来的那种感觉的病态，就是为了名声而毁灭观众。当然，也有那种单纯追求统治地位而最终失去崇高目的行为。人类动机的复杂性是无限的，各种线索纵横交错。与此处有关的要点则在于：人类冒险的热情为它冒险的材料预设了一系列事物，它们具有一种超越任何单个事态的价值。冒险的欲望无论如何反常，为了获得热情它必须既要在纯粹个人的感官快乐中，又要在这一系列事物中明显地突出。这是灵魂退居到自我主义时所追求的最终的满足，它与麻木是截然不同的。此外，人类不能凭借分析准确地分辨出该反常是在何处开始污染“平和”这一直觉的。弥尔顿的话道出了整个的结论——“高贵心灵的那一最糟糕的弱点”。



名声是一个冰冷而生硬的概念。在对平和的极端沉醉与极端的利己欲望之间还存在着另一个中间站，那便是对特殊个体事物的爱。如这样的爱是一种圆满，对于有限的实在几乎是必不可少的，而所有的实在在某种意义上都是有限的。在极端的爱中，比方说母爱，所有的个人欲望都转移到被爱者身上去了；那是一种希望被爱者万事皆好的欲望。此处，个人生命显然已超越自身，但却明显而固定地局限于某些特殊的实在了。它部分地立足于造成客观现象审美价值的那些细节的重要个体性。这一点我们业已讨论过。<sup>①</sup>个人之爱的这一方面就是为了自身的幸福而执意坚持一种条件，它没有超越个人性。

但是某种密切的关系，诸如家长与孩子的关系、婚姻关系，会产生出奉献自我的爱。在这种爱中，可以强烈地感觉到被爱者的潜力在声称，它发现自己处于一个友好的世界之中。这种爱的确是一种强烈的感受，它感受到这个世界的和谐应怎样在特殊的对象上实现；它感受到，如果“正义”能在一个美丽的世界获得胜利，而“不协和”遭到失败，那么就会有什么事情发生。在这种情况下，它便是追求美好结果的那种强烈欲望。这样的爱是使人分心的，是伤脑筋的。但是，除非受到绝望的挫败，否则它便会深刻地感受到此世界的一个目标，即赢得尽可能的胜利。这就是对爱欲（Eros）的感觉，它徘徊在作为青春期顶峰的平和与作为悲剧结果的平和二者之间。

## 7

社会生活的普遍健康是由固定的道德条文、宗教信仰和宗教习俗来维持的。所有这一切都明显地表达了这样一个学说：至善的生活在于超越具体个人的目标。

---

<sup>①</sup> 参见十七章第八节，以及十九章第四节。

这是一个十分普遍的学说，适用于纷纭万状的特殊情况；特殊情况并不都是相互一致的。作为例子，我们且来看看罗马共和国极盛时期罗马农民的爱国主义。显然，当初雷古卢斯<sup>①</sup>返回迦太基时，虽明知面临的是严刑和死亡，却并未怀抱任何关于彼岸生活的神秘观念——不管是基督教的天堂，或佛教的涅槃。他是一个实际的人，他理想的目标是罗马共和国在这个世界上兴旺起来。但是，这一目标超越了作为个体的他自己；为了这一目标，他牺牲了一切个人的快乐。对于他来说，世界上有某种东西不能表达为单纯的个人快乐——然而，在那种牺牲自我的过程中，他的个人存在升华到了最高度。他对罗马共和国价值的估计可能会是错误的。但关键在于，他怀抱着那一信仰牺牲了自己，从而取得了辉煌。

照这样估计，雷古卢斯一点也没有证明自己是例外。他的行为表现了非凡的英雄品质，而他对该行为的价值的估价引起了最广泛的赞同。罗马的农民赞同他，而且，随着该故事在一代一代人中的流传，在历史的沧桑变化中，他对该行为价值的估计激起了人们情感上的强烈共鸣。

道德准则往往提出了过高的要求。教条主义的谬误在此处危害最大。每一条那样的道德准则都是由一位高居山巅的神，或者一位山洞里的圣者，或者一位权由神授的暴君，至少也是其智慧不容后人怀疑的祖先们发布的。无论怎样，每一条准则都是不容修正的。但遗憾的是，这些准则在细节上既不能相互一致，且又与我们现存的道德习俗不合。结果，当世界看到圣徒般的老人以道德的名义阻止人们从法律制度中摒除那些明显野蛮的东西时，不觉十分吃惊，或者感到好笑。

---

① 罗马将军和政治家，曾两度任执政官。在第一次布匿战争中被迦太基人俘虏，迦太基旋释放他回罗马媾和。他恫恻罗马拒绝迦太基的媾和条件。返回迦太基时被严刑拷打至死。——译注

某些 *Acta sanctorum* (圣徒言行) 对文明产生了不利的作用。

这些道德准则的细节与当时环境的具体社会情况是相关的——比方阿拉伯沙漠“富饶的边缘”某天的生活，喜马拉雅山低坡的生活，中国平原或印度平原上的生活，某大江三角洲上的生活。另外，关键术语的意义也是变化的、模糊的，诸如所有权、家庭、婚姻、谋杀、神这些概念。有的行为，在某一环境某一阶段可产生一定量和谐的满足，P. 291 在另外的环境另外的阶段却可能是毁灭性的堕落行为。每一个社会都有自己独特类型的完善，同时也要容忍一些在该阶段不可避免的不完美的事物。因此，认为存在着一些原则性的概念，它们可以精确地指定地球上的以及任何星球上或星系上的理性动物的行为细节，这样的观点是应该摒弃的。这样的观点认为：宇宙只追求完善的一种类型；对善的一切实现都是有限的，它必然排除某些其他的类型。

但是，这些道德准则，以及历史上各个种族的那些观察者对这些准则的解释，的确证实了人们对社会完善的追求。这一被认识到的事实被看成是事物性质中的一种持久的完善，所有时代的一种财富。它不是思想的传奇故事，而是一桩自然的事实。举例来说，在某种意义上，罗马共和国衰落了；但在另一种意义上，它却是宇宙间一桩顽强的事实。所谓衰落不过是在更迭过程中呈现出一种新的作用而已。对罗马共和国的忠诚，使得那些认为自己的目的就是维持共和国的人们，得到了更大的个人满足。个人目的与超越个人局限的理想相符，这就是那样的“平和”观，有了它，智者可以直面他的命运，成为自己灵魂的主人。

## 8

我们应当注意“群集”(society) 这一概念的广泛含义。当它的意义从当前事态的实际跳跃到个人存在这一概念时，便开始产生了超越。

所谓个人存在就是由诸事态组成的群集。说到人的生命，灵魂就是一个群集。无论是对个人存在的将来的关心，抑或是对其已往的后悔或自豪，它们都是超越了当前单纯实际的感受。“当前”应该如此超越自身，这是它的本性，因为它的内部含有“他者”。但是，这一自然事实却无必要受到那种程度的强调。扩大和谐的范围，那是属于意识文明的事。

在灵魂之外还有其他群集，以及诸群集组成的群集。存在着为灵魂服务的动物身体，家庭，家庭组成的群体，民族，物种，以及包含了不同物种的群体，这些物种结合起来组成了共同维持生存的单位。

P.292 这些纷纭不同的群集，每一个都以自己的方式要求忠和爱。在人类历史中，对这些要求的不同反应，表现了每一个体实际物是如何在本质上超越自身的。每一个体的那种绝对自我完成，这一顽强的实在性是与一种相关性密切相关的。这一实在性既来自这一相关性，又进入这一相关性。对组成相关性诸成分的分析便是对当前宇宙群集结构的分析。

虽然特殊的道德准则多多少少不完善地反映了有关群集结构的特殊情况，但是寻求潜藏在所有这些准则之下的某些高度普遍的原则则是自然的。这样的一些普遍原则，应反映那样一些观念，它们协调诸和谐，并协调作为唯一可靠实在的诸特殊个体实际物。这些就是关于和谐、关于个体价值的那些普遍观念的原则。前者意指“秩序”，后者则意指“爱”。两者之间存在着一点对立，因为“秩序”是非个人的，而“爱”则主要是个人的。解决这一对立的办法是，根据秩序在提高个体实际物，即提高经验的强烈度方面的成功，来估价不同种类的秩序的不同重要性。同时，根据双重的根据来估价个体，一是根据它自身经验内在的力量，二是根据它在促成高级类型的秩序的过程中所产生的影响。这两个根据在某种程度上是相互结合的，因为一个微弱的个体只能产生微弱的影响。平和的实质就在于：由于个体的经验之力

是建立在这一根本直觉上的，因而它就是在扩散一切秩序之源的影响。

道德准则就是那样的行为模式，在为其设计的环境中，它将促进该环境的进化，使之达到它自身的完善。

## 9

达到“真”，这是平和的实质。也就是说，使平和实现的直觉把其诸相互联系包含着“真”的那种和谐当做了自己的目的。“真”中的一个缺陷便是对和谐的一种局限。把“假”的各种错位隐藏在自身之内的那种“美”是不可能有什么保险的效应的。

对“真”的这一要求，其要点并不完全是命题的真或假。既然每一个命题都与一个相反的命题联系着，既然两个命题中一个必然真另一个则必然假，那么假命题便必然与真命题一样多。命题的这种赤裸裸的“真或假”是一个相对表面化的因素，它影响了理智的推演兴趣。平和所要求的基本的真便是现象与实在的相符。存在着那样一种实在，从中勃然生出了经验事态——即关于不可避免而顽强的事实的实在；存在着那样一种现象，事态以它获得了自己最终的个体性——即那样一种现象，它包含通过简化对宇宙所进行的调整，包含评价、演化、及预想。感到现象与实在错位，这种感觉是最终的破坏力量，它剥夺了生命冒险的热情。它剥夺文明存在的理由，因而导致文明的衰落。

P. 293

不存在必然性可以支配现象与实在的这种相符。感官知觉是支配诸事物的现象的，它的本性就使得它会重新安排事物，因而在某种程度上歪曲事物。同样也不可能存在现象提供的、关于现象的率真的真理。就其本性而言，感官知觉是一种解释，而且这种解释有可能是全然误导的。如果存在着现象与实在的必然相符，那么道德就会消失。比如关于乘法表就无什么道德可言，因为表中各项都是必然联系着的。

那样一来，甚至于艺术也会成为毫无意义的空话，因为它把目的的经验预设为了前提。而艺术却本来是一桩冒险的事。

要讨论的问题是：宇宙中是否存在着某种因素，它构成了驱使现象与实在相符的一种普遍推动力。如果存在着这种因素，那么这种推动力便会在每一事态中构成一个因素，它让人相信追求那个“真”的目标对于该特别现象是合适的。适合于每一特别现象的这一关于“真”的概念便会意味着：现象自身的建立并不是通过包容与产生现象的实在无关的诸成分的这一手段实现的。现象于是便会是一种普遍化，以及一种强调的适应；而不是性质的输入，以及在实在中无相应表现的关系的输入。这一关于“真”的概念事实上否定了位于康德《纯粹理性批判》一书表面的、关于现象的学说。它否定了康德对这一问题的答案——先天综合判断何以是可能的？它至少提出了防卫性限制，而那是康德在该书中没有明确提出的。

要回答这一问题，就必须考查用以解释个体经验的那些因素，即每一事态所产生自的那个先前的世界，那是一个由许多事态组成的世界，它将诸和谐与诸不协和呈献给新生者：麻木的安逸之路，通过它，不协和的因素被化为不相干的东西；精神极将概念性经验建成使不协和和免于丧失的感觉模式的活动；精神行动的自发性以及它用关联感来进行的说服；意识的选择性天性以及它最初区分更深感受之源的失败；不存在脱离了实际事态的能动作用，存在就意味着含有能动作用；关于许多事态的统一体的感觉，该统一体具有超越任何单个事态价值的价值；比如灵魂，完整的动物，动物的社会群体，物质体，物质时期；追求直接的个体满足的目标。

要证明派生自这一组因素的意见是合理的，主要应依据对第一手经验的直接阐释。这些因素不是，也不应该是一个论证的结果，因为任何论证都必须以比结论更基本的前提为基础。对基本概念的讨论，其目的不过是要揭示它们之间逻辑的一致性，它们之间的相容性，以及可能从它们的结合中派生出来的特殊性。

以上的一套形而上学的观念，其基础是经过合适解释的人类普通的平均经验。但是，还有另一套更深远的形而上学观念，它们是那些在某种程度上例外的事态和经验方式所需要的。必须记住，人类目前水平的一般觉醒经验在人类的祖先中曾是例外的。因此，我们追求超越我们直接判断的一般水平的那些经验方式是合理的。这些经验方式是如何逐渐出现的以及它们对人类历史的影响，一直是本书在诉诸历史时的主题之一。我们看到了艺术是如何生长的：它如何逐渐升华为对真和美的追求；利己的目的如何由于包容了超验的整体而得到升华；超验目标中的那种蓬勃的热情；悲剧感；对恶的感觉；对不满于既有完善的冒险精神的信念；最后则是平和感。

## 11

发展到此阶段的文明，其概念在内部仍是不完全的。任何逻辑的论证都不能说明这一缺陷。对于有意识地实现形而上直觉，这样的论证只能起辅助的作用：*Non in dialectica complacuit Deo salvum facere populun suum.*（以逻辑为手段来拯救上帝的子民，这不会讨上帝喜欢。）这一为纽曼主教所引的谚语<sup>①</sup>，应成为每一形而上学家的座右铭。在他在那猿人般意识的幽深处以及词典语言以外的地方寻找着隐藏在一切推理中的前提。形而上学的思辨方法是危险的，很容易被误用。一切

① 见《赞同的原理》。

冒险精神也一样，但冒险精神属于文明的本质。

文明这一概念之所以尚不完备，和超验这一观念有关，后者是冒险、热情、平和的基本感受。为了要理解它，这感受要求我们补充爱欲这一观念，即把它包含这个概念中：在作为“一”的宇宙间进行的一次冒险。这个冒险囊括了所有的具体的事态，但是作为一桩实际事实，它却置身于它们中的任何一个之外。可以说，它就是对柏拉图接受器这一概念的补充，是它的十足的对立物，但却是一切事物的统一所需要的。在任何一个方面，它与接受器的概念都是相反的。接受器是不具任何形式的；而冒险的统一体却包括爱欲，而爱欲则是追求一切可能性的活的冲动，它要求达到实现一切可能性的那一佳境。柏拉图的接受器是空虚的，脱离一切单个的事态；而冒险的统一体则将一切单个的实在包容在它的构成成分中，每一个实在都具有它所属的个体事实或群集事实的价值。这种构成成分中的个体价值属于“美”的实质。在这种最高级的冒险中，被冒险转化进现象的统一体中的实在，需要的是前进世界的实在事态，这些事态中的每一个都要求得到应有的关注。这一如此被享有的现象就是终极的“美”，宇宙以它来证明了自身存在的合理性。这种“美”总是在自身中包含着从时间世界的运转中得来的那种更新。这一伟大事实包括了这一原初的爱欲以及这一终极的美。正是它的这种固有的包容性，构成了高度文明才具有的那种忘我的超验热情。

P.296

在事物性质的核心，总是存在着青春的梦想和悲剧的收获。宇宙的冒险始于梦想，而终于收获悲剧性的“美”。这便是热情与平和联合的秘密：痛苦终结于最和谐的时刻。对这一终极事实的直接经验，连同经验对青春与悲剧的联合，便是那平和感。就这样，世界接受了这样的信念：它的各种不同的个体事态要达到那种完善是可能的。



## 专有名词索引

(文中页码为原书页码)

- Adrian the Sixth, 108 阿德里安六世
- Aeschylus, 279 埃斯库罗斯
- Akhenaten, 49 阿肯纳顿
- Alexander the Great, 12, 53, 62, 132, 133 亚历山大大帝
- Alexandria, (104—107), 107 亚历山大
- America, 20, 28 美洲
- Aquinas, 22 阿奎那
- Archytas, 149 阿契塔
- Aristarchas, 106 阿利斯塔克
- Aristotle, 55, 62, 104, 107, 117, 121, 132—135, (137),  
140—143, (146), 148—151, 156, 223, 237, 276 亚里士多德
- Arius, 105 阿里乌
- Asquith, 43 阿斯奎斯
- Athanasius, 105 亚大纳西
- Athens, 133 雅典
- Atticus, 64, 65 阿提库斯
- Attila, 6, 22, 53, 81, 106, 120, 130, 160, 164 阿提拉
- Augustine, 120, 160, 164 奥古斯丁
- Augustus, 21, (53), 62 奥古斯都

- Bacon, Francis, 19, 29, 32, 59 弗朗西斯·培根
- Bacon, Roger, 152 罗杰·培根
- Bailey, Cyril, viii, 123 西里尔·贝利
- Bentham, 36—38 边沁
- Bergson, 223 柏格森
- Bradley, F.H., (157), 230—233 布拉德利
- Bright, John, 34 约翰·布赖特
- Burke, Edmund, 19, 45 埃德蒙·伯克
- 
- Casar, 12, 50, 130, 160, 165 恺撒
- Calvin, 22 加尔文
- Campbell-Bannerman, 34 坎贝尔-班纳曼
- Charles the Second, 60 查理二世
- China, (74), 75, 77, 78, 103 中国
- Cicero, 12, 14, 20, 21, 53, 64 西塞罗
- Claudius, 54 克劳狄
- Clement of Alexandria, 6, 18, 41 亚历山大的克雷芒
- Cleon, 12 克里昂
- Clerk-Maxwell, 185 克拉克-麦克斯韦
- Cobden, 34 科布登
- Columbus, 279 哥伦布
- Comte, Auguste, 36, 37, 38, 129 奥古斯丁·孔德
- Constantine the Great, 50 君士坦丁大帝
- Cotes, Roger, 157 罗杰·科提斯
- Cranmer, 165 克兰麦

- Crete, 103 克里特
- Cyrl (of Alexandira), 105 亚历山大的西里尔
- Dante, 30 但丁
- Darwin, Charles, 35, 36, 38 达尔文
- Democritus, 121, 122, 125 德谟克利特
- Denison, J.H., 232 丹尼森
- Descartes, 59, 114, 131, 132, 134, 175, 190, (204), 205, 211, 223, 280 笛卡儿
- Dionysius, The Younger, 31 小狄奥尼西奥斯
- Disraeli, 34 迪斯累里
- Donham, Dean W.B., viii 唐罕院长
- Dutch Republic, 50 荷兰共和国
- Edwards, Jonathan, 165 乔纳森·爱德华兹
- Egypt, 103, 104 埃及
- Epicurus, 107, 116, 121, 122, 125, 130, 134, 142, 156 伊壁鸠鲁
- Erasmus, (50), 59, 165 伊拉斯谟
- Euclid, 85, 105 欧几里得
- Euripides, 227, 279 欧里庇得斯
- Europe, 欧洲
- Fox, Georgy, 165, 166 乔治·福克斯
- France, 20 法兰西
- Franklin, B., 29 B. 富兰克林

- Galba, 54 加尔巴
- Galen, 60 加伦
- Galileo, 59, 114, 146, 150, 190 伽利略
- Galton, Francis, 36 高尔顿
- Gandhi, Mahatma, 160 甘地
- Gerbert (Silvester the Second), 152, 155 教皇西尔维斯特二世
- Gibbon, Edward, vii, 5, 64, 278 吉本
- Gladstone, W.E., 134, 227, 292 格莱斯顿
- Greece, 103, 104 希腊
- Gregory the Great, 28, 80 格里高利大帝
- 
- Halévy, Elie, 22 埃利·阿莱维
- Hammond, Barbara, 34 芭芭拉·哈蒙德
- Hammond, J.L., 34 哈蒙德
- Hanno, 79 汉诺
- Hartington, Lord, 34 哈丁顿爵士
- Hervey, 59 赫维
- Hipparchus, 149 喜帕恰斯
- Hobhouse, L.T., 234 霍布豪斯
- Hooker, Richard, 22 胡克
- Hume, 28—30, 36—38, (111), 125, 126, 129, 132, 175, 180, 182, 184, 186, 190, (218), 220—224, (227), 233, 286, (287) 休谟
- Huss, John, 165 约翰·胡斯
- Huxley, 129 赫胥黎
- 
- Ignatius Loyola, 165 罗耀拉的圣依纳爵

- India , 75, 77, 78, 103 印度
- Irwin, Lord, 160 欧文爵士
- James, William, 186, 231 威廉·詹姆斯
- Jefferson, 29 杰斐逊
- Jerome, 22 哲罗姆
- Johnson, W.E., 229 约翰逊
- Joseph, Mr.H.W.B., 229 约瑟夫
- Jowett, B., 106 周伊特
- Justinian, (65), 81 圣查斯丁时代
- Kant, 224, 233, 293 康德
- Kepler, 243 开普勒
- Lamarck, 36 拉马克
- Leibniz, 22, 59, 131—135, 233 莱布尼茨
- Leo the Tenth, 108 教皇利奥十世
- Leonardo da Vinci, 60 莱奥纳尔多·达·芬奇
- Leonardo of Pisa, 152 比萨的莱奥纳尔多
- Lewis, Sinclair, 278 辛克莱·刘易斯
- Locke, John, 19, 22, 29, 50, 131, 162, 175, 190, 223, 224,  
276 约翰·洛克
- Lovejoy, Professor, 190 洛夫乔伊教授
- Lowell, Percy, 127—128 珀西·洛威尔
- Lucian, 54, 277 卢西安
- Lucretius, 53, 107, 121—124, 131—135, 177 卢克莱修

Luther, 22, 50, (59), 108, 142, 160, 165, 166 路德

Macaulay, 4 麦考利

Malthus, 74, 75 马尔萨斯

Marcus Aurelius, 15 马可·奥勒留

Marius, 12 马略

Marx, Karl, 35 卡尔·马克思

Mendel, 36 孟德尔

Mesopotamia, 103 美索不达米亚

Mill, J.S., 129 穆勒

Milton, 52 密尔顿

Monro, H.A.J., 123 门罗

Moore, George Foot, 232 乔治·富特·穆尔

Morley, John, 227 约翰·莫利

Near East, The, 8, 75, 77—85 近东

Nero, 54 尼禄

Nestorius, 105 聂斯脱利

Newman, Cardinal, vii, 295 纽曼主教

Newton, Isaac, 19, 29, 37, 85, 113, 114, 122, 123, 131—132,  
135, 146, 150, 156, 157, 190 牛顿

Nietzsche, 223 尼采

Occam, 237 奥卡姆

Paine, T., 30, 37 潘恩

- Palestine, 104 巴勒斯坦
- Paul, St., 53—54, (165) 圣保罗
- Pearson, Karl, 36 卡尔·皮尔逊
- Pelagius, 106, 160 贝拉基
- Pericles, 12, 51, 55, 170 伯里克利
- Phoenicia, 103 腓尼基
- Pitt, William (Chatham), 45 威廉·皮特
- Plato, 5, 11—16, 20, 21, 22—25, 31—32, 38, 39, 42, 51, 54, 55, 62, 63, 65, 67, 81, 83, (92), 99, 104—107, 118—122, 127—136, 142—143, 146—154, 156, 158, 159, 160, 163, 166—169, 172, 175, 187—190, 208, (217), 222, 223, 228, (232), 237, 275, 295 柏拉图
- Pliny, 14, 55, (65), 277 普林尼
- Poincaré, Henri, 243 亨利·庞加莱
- Poynting, 185 坡印廷
- Price, H.H., 217 普赖斯
- Ptolemy, 106, 149 托勒密
- Pythagoras, 142 毕达哥拉斯
- Roman Empire, 14, 17, 80, 107 罗马帝国
- Rome, 20, 21 罗马
- Rousseau, 22 卢梭
- Santayana, 217 桑塔亚那
- Sarpi, Paul, vii 保罗·萨尔皮
- Shaftesbury, Lord, 34 沙夫茨伯里爵士
- Sidonius Apollinaris, 55 阿波利那里斯

Silvester the Second (Gerbert), 152, 155

教皇西尔维斯特二世

(热尔贝)

Smith, Adam, 29 亚当·斯密

Socrates, 51, 54 苏格拉底

Solomon, (51), 85 所罗门

Sophocles, 279 索福克勒斯

Spinoza, 105 斯宾诺莎

Stephen, Leslie, vii 莱斯利·斯蒂芬

Strachey, Lytton, 11, 278 李顿·斯特雷奇

Suarez, 22 苏亚雷斯

Sulla, 12 苏拉

Tacitus, 277 塔西陀

Taylor, A.E., viii, 106 泰勒

Taylor, H.O., vii, viii, 55 泰勒

Thales, 140 泰勒斯

Thomson, Sir J.J., 185 汤姆逊爵士

Thucydides, 51 修昔底德

Trajan, 55 图拉真

Varus, 80 瓦鲁斯

Vauban, 60 沃邦

Vesalius, 60 维萨里

Virgil, 21, 53 维吉尔

Voltaire, 22, (277) 伏尔泰



Walpole, Robert, 45 罗伯特·沃波尔  
Watt, James, 60 詹姆斯·瓦特  
Wesley, John, 46, 165 约翰·卫斯理  
William the Conqueror, 27 征服者威廉  
Woolman, John, 23, 30, 37 约翰·伍尔曼  
Wycliffe, 165 威克里夫

## 术语索引

(文中页码为原书页码)

- Absolute Being, 112 绝对存在
- Absolute Individuality, 63, 183 绝对个体
- Absolute Reality, 177 绝对实在
- Absolute Self-Attainment, 177 绝对自我完成
- Absoluteness, 43—44 绝对性
- Abstraction, 146 抽象
- Actuality, 134, 179, 188, 270, 274 实际性 / 实际物
- Adventure, vii, 258, 273—295 冒险
- Aesthetic Destruction, 256 审美破坏
- Affective Tone, 176, 245 感情调子
- Agencies, Intellectual, 12 理智力量
- Agency, 197 作用
- Agriculture, 109—111 农业
- Alexandrian Scholarship, 118, 121 亚历山大学术
- Alexandrian Theologians, 130 亚历山大学派神学家
- American Civil War, 21, 24 美国南北战争
- Anaesthesia, 256, 259, 275, 285, 286 麻木
- Anglican Settlement, 160 圣公会改革团体

- Animal Body, 205, 215, 291 动物身体
- Anticipation, 192, 193, 264, 267 预期
- Appeal to History, 161, 164 诉诸历史
- Appearance, 241—251, 255, 270, 275, 281, 282, 293—295 现象
- Appearance and Reality, 209—219 现象与实在
- Arabs, 105 阿拉伯人
- Argument, 294 论点
- Arian Solution, 168 阿里乌的解释
- Aristotle's Logic, 132—134, 276 亚里士多德逻辑学
- Art, 216, 249, 251, 267—274, 282—296 艺术
- Association, 233 关联 / 联系
- Association of Ideas, 182 观念的联想
- Atoms, 121, 122, 125, 132, 133 原子论
- Atomicity, 185 原子性
- Atomism, 125, 126, 131 原子学说
- Autonomy, 255 自治
- Background, 260 背景
- Beautiful, 255, 256 美的
- Beauty, 11, 120, 121, 155, 241, 252—272, 274, 283—295 美
- Body, 189 身体
- Body, Animal, 205, 215, 291 动物身体
- Body, Human, 189, 210, 214, 215, 271 人体
- Brain, 225 大脑
- British Government, The, 19 英国政府
- Brotherhood, 37 四海之内皆兄弟

- Brotherhood of Man, 23, 28, 30 四海之内皆兄弟  
 Buddhism, 33 佛教  
 Business Mind, 97—99 商业精神  
 Byzantines, 82 拜占庭  
  
 Capriciousness, 111 无常性  
 Carthaginians, 24, 30 迦太基人  
 Catholic Church, 28, 58, 84 天主教会  
 Catholic Missionaries, 23, 30 天主教传教士  
 Catholic Theology, 165 天主教神学  
 Causal Action, 120 因果作用  
 Causal Independence, 195, 196, 217 因果独立  
 Causation, 184, 195 因果关系  
 Certainties of Science, 154 科学的种种确定的东西  
 Chance, 123, 124 偶然性  
 Chaos, 115 混沌  
 Christian Ethics, 83, 84 基督教伦理学  
 Christianity, 15—17, 33, 81, 85, 105 基督教  
 Christians, 55 基督徒  
 Cities, 95—97 城市  
 Civilization, vii, ix, 8, 21, 75, 76, 83—85, 100, 110, 141, 147,  
 165, 170—171, 270—273, 277, 282, 295, 296 文明  
 Classification, Aristotelian, 95—97, 137, 143, 153 亚里士多  
 德分类法  
 Coercive Forces, 166 强制力量  
 Commerce, 70—99 商业

- Common Law, 29, 63 习惯法
- Communal Customs, 19, 41 社区习俗
- Communication, 133—135 交流
- Compatibility, 147 相容性 / 兼容性
- Competition, 28, 31, 34 竞争
- Complete Fact, 158 完整事实
- Composition, 154 合成
- Compulsion, 6, 56, 69, 71, 83, 85, 166, 170 强制力
- Conceptual Order, The, 154 概念级别
- Conceptual Prehensions, 193, 194 概念性摄入
- Concern, 176, 180 关心
- Concrescence, 236, 237 合生
- Conformal Feeling, 183, 253 相符的感受
- Conformal Inheritance, 186 一致的继承
- Conformal Reception, 194 一致的接收行为
- Conformation, 251 符合性
- Connectedness, 153, 228 联系性
- Consciousness, 176, 180 意识
- Constraint, 198, 269 强制
- Contemporary Events, 195—198 共时事件
- Contemporary Occasions, 247—248 共时事态
- Contemporary World, 219 当前世界
- Contiguity, 202—203 相邻性
- Continuity of Nature, 183, 185, 186 自然的持续性
- Continuity of Subjective Form, 183—188 主观形式的持续性
- Contract, 63 契约

- Contractual Freedom, 62 契约自由
- Conventional Interpretation, 119, 136—138 传统解释
- Coordination, 30, 31, 34, 35 协调
- Corporate Action, 54, 56, 64 共同行动
- Corporations, 65 集团
- Corporeal Substances, 198 物质实体
- Cosmology, 12, 103 宇宙论
- Cosmological Principles, 9 宇宙论原则
- Crafts, 57 手工艺行业
- Creative Advance, 286 创造性进展
- Creative Urge, 192, 193 创造性冲动
- Creativity, 179, 236, 237 创造性
- Custom, 6, 184 习俗
- Customary Status, 62 传统地位
- 
- Data, 179 予料
- Decadence, 278 堕落
- Defining Characteristic, 203, 206 定义特征
- Definition of Being, 120 存在的定义
- Deism, 113, 114 自然神论
- Democracy, 20, 24 民主
- Description, 119, 122, 123 描述
- Descriptive Generalization, 234 描述归纳法
- Destruction, 263 破坏
- Dimensionality, 189 维性
- Discord, 257, 260—263, 266, 282 不协和

- Disorder, 148 无序
- Distortion, 219, 243 歪曲
- Divine Eros, 277 神的爱欲
- Divine Immanence, 161 神在宇内
- Division, Platonic, 138, 143 柏拉图“分有”学说
- Dogmatic Fallacy, 144—145, 223 教条的谬误
- Dogmatic Finality, 162 教条主义的终极学说
- Dualism, 189—190 二元论
- 
- Economic Interpretation of History, 66 对历史的经济阐释
- Economic Man, 94 经济人
- Elimination, 260 排除
- Empty Cabinet, 276 空的密室
- Empty Continents, 76, 80, 101 新大陆
- Endurance, 204, 205 持久性
- Enduring Individuality, 264, 280—282 持久的个性
- Enduring Objects, 198, 206 持久的客体
- Enduring Person, 194 持久的个体
- Enduring Unity, 199 持续统一体
- Energy, 186 能
- Energy, Flux of, 184—186 能的流动
- Enjoyment, 193 享有
- Epistemology, 125, 133 认识论
- Epochs, 195 时期
- Eros, 11, 66, 147, 148, 158, 198, 251, 275, 284 爱欲
- Essential Character, 200 本质特点

- Ethics, 16 伦理学  
 Events, 198 事件  
 Evidence, 226 证据  
 Evil, 259, 261, 268 恶  
 Exact Science, 107 确切科学  
 Excessiveness, 109 超出  
 Experience, 177 经验  
 Experience, Structure of, 175—190 经验的结构  
 Explanation, 112 解释  
 Explanatory Description, 128 解释性描述  
 Expression, 250 表达方式  
 External Relations, 113, 157 外部关系  
  
 Fame, 288, 289 名誉  
 Feeling, 230, 231 感受  
 Feudal System, 30 封建制度  
 Feudalism, 27, 28, 59 封建主义  
 Finitude, 259, 276 有限性  
 Flatness, 210 平面  
 Fluent, 129 流变的  
 Flux of Energy, 184, 185, 188 能的流变  
 Flux of Impressions, 29, 30 印象的流变  
 Force, 83 武力征服  
 Foreground, 260, 前景  
 Foresight, 24, 34, 49—51, 87—99 预察  
 Freedom, 13, 54, 61, 65—68, 195, 198, 281 自由



- Future Occasions, 191—200 将来事态
- Galilean Peasantry, 17 加利利的农民
- General Description, 128 普遍性描述
- Geometry in an Epoch, 201 某一时期内的几何体系
- Gnostics, 130 诺斯替教派
- God, 13 神祇
- Gold, 71 黄金
- Golden Mean, 109 中庸之道
- Goodness, 268 善
- Grammar, 105 语法
- Greatest Happiness Principle, 36, 38, 40 “最大多数人的最大幸福”原则
- Greek, 9 希腊人
- Grouping of Occasions, 201—208 事态的组合
- Harmony, 32, 147, 149, 151, 153, 154, 158, 252, 259—268, 271, 275, 276, 279—285, 292 和谐
- Hebrew, 9 希伯来人
- Hebrew Prophets, 49, 50 希伯来先知
- Hellenic, 8 希腊的
- Hellenic Mentality, 82, 107 希腊精神
- Hellenic Speculation, 107 希腊时期的思辨
- Hellenism, 55, 64, 67, 82, 105, 118, 257 希腊文化 / 希腊主义
- Hellenistic, 8 希腊化的
- History, 3, 4, 7, 162 历史
- History of Religion, 171 宗教史

- Human Body, 189, 214, 215, 219, 271 人的身体
- Humanitarian Ideal, 28—42 人道主义理想
- Humanitarian Principles, 31 人道主义原则
- Humanitarian Spirit, 83 人道主义精神
- Hume's Dialogues on Natural Religion, 169 休谟《自然宗教对话录》
- Icon, 168 肖像
- Ideality, 270, 271 理想性
- Ideals, 6, 86, 215 理想
- Ideas, 16—18, 25, 83, 100, 129, 146—148, 158, 167, 259, 275, 284, 366 观念, 理念
- Idolatry, 11 偶像崇拜
- Imitation, 167 摹仿
- Immanence, 119—124, 134, 168, 169, 187, 191—200, 202, 259 内在
- Immanence of God, 130 上帝存于宇内
- Immanence of Occasions, 184 事态的内在性
- Immanence, Nonsymmetrical, 197 非对称内在
- Immanent Law, 113—115 内在性规律
- Immediate Existence, 129, 130, 191 当前存在
- Immediate Future, 192 直接将来
- Immediate Past, 181, 182, 192 直接过去
- Imposed Law, 113, 129—130 规律外来学说
- Imposition, 119, 121, 122 外来
- Impression of Sensation, 125, 180 感觉印象

- Incompatibility, 147, 277 不相容性, 不兼容性
- Individual Identity, 163 个体同一性
- Individual Substance, 133 单个实体
- Individual Thing, 154 个体事物
- Individualism, 34, 35, 60 个人主义
- Individuality, 156, 177, 183, 258, 376 个体, 个性
- Induction, 112, 264, 279, 292 归纳法
- Industrial Slavery, 34 工业奴隶制
- Industrial System, 33, 35 工业制度
- Inheritance, 63, 188, 217 继承
- Inhibition, 252, 256 抑制
- Instinct, 46, 47, 48 本能
- Intelligence, 47, 48 理智
- Intensity, 253, 260 强烈程度
- Interconnection, 132, 133 相互联系性
- Interdependence, 112 相互依存
- Internal Relations, 113, 157 内在关系
- Interpretation, 217, 250 阐释
- Introspection, 225, 228 内省
- Irrelevance, 198 不关联性
- “It”, 254, 262—264, 280 “它”
- 
- Jesuits, 37 耶稣会会士
- Jews, 82, 105 犹太人
- Judgment, 329 判断

- Knowledge, 4, 177 知识
- Language, 120, 163, 164, 226, 228 语言
- Law, 109, 111 规律
- Law as Convention, 111 传统解释即规律的学说
- Law as Description, 111, 115 描述即规律的学说
- Law as Immanent, 111, 120 规律内在学说
- Law as Imposed, 111 规律外来说
- Law, Natural, 119 自然规律
- Law as Statistical, 112 统计即规律的学说
- Law of Gravitation, 142 地心引力定律
- Laws of Nature, 41, 135—136, 137, 139, 200 自然诸规律
- Learned Professions, 107 要求学问的职业
- Learned Tradition, 104 学术传统
- Legal Organization, 83 法律组织
- Liberalism, 33—38, 62 自由主义
- Liberty, 53, 56, 58 自由
- Life, 81, 206, 207 生命
- Life and Mind, 120 生命和灵魂
- Life and Motion, 147, 275, 284 生命和运动
- Life of Christ, 167 基督生平
- Living Bodies, 207, 208 活体
- Living Organisms, 198 活的有机体
- Logic, 117 逻辑
- Logic, Aristotelian, 153 亚里士多德逻辑学
- Love, 288, 289, 292 爱

- Lowell Observatory, 126 洛威尔天文台
- Mahometans, 82, 105 穆罕默德信徒
- Malthusian Law, 28, 35, 72—78 马尔萨斯人口论
- Man, 205 人
- Manichæan Doctrine, 130 摩尼教学说
- Mariners' Compass, 84 水手的罗盘
- Massiveness, 253, 261 宏大性
- Mathematical Formulæ, 158 数学公式
- Mathematical Relations, 147, 150, 152, 153, 158, 254, 275,  
284 数学关系
- Mathematics, 117, 126, 136, 138, 149, 153—156 数学
- Matter, Aristotelian, 122, 150 亚里士多德的物质
- Memory, 184 记忆
- Mental Pole, 253, 259 精神极
- Mentality, 212, 213 精神
- Metaphysics, 128, 129 形而上学
- Method, 145, 220—238 方法
- Mind, 205, 210 心 / 精神
- Mind and Nature, 186 精神与自然
- Mingling of Genera, 235 属的混合
- Mode of Togetherness, 244 结合的样态
- Modern Scholarship, 107 现代学问
- Monads, 133, 134 单子
- Monads of Leibniz, 131 莱布尼茨的单子
- Moral Codes, 290, 292 道德准则

- Moral Order, 104 道德规律
- Morals, 264, 269 道德
- Nature, 11, 103 自然
- Natural Law, 119 自然规律
- Natural Selection, 35 自然选择
- Necessity, 7, 70, 194, 195, 197, 201 必要性, 必然性
- Negative Prehension, 259 否定摄入
- Neologisms, 229 生造杜撰
- Non-Sensuous Perception, 180, 182 非感官知觉
- Novelty, 8, 213 新颖性
- Objective Immortality, 193, 237 客观不朽性
- Objects and Subjects, 175—190 客体和主体
- Observation, 107, 128 观察
- Observational Order, The, 155 观察级别
- Occasion of Experience, 179 经验事态
- Order, 292 秩序
- Order of Nature, 103, 104, 131 自然规律
- Order, Types of, 195, 199 各种规律
- Original Contract, 56 原始契约
- Originality, 278 独创性
- Other-Formation, 193 他者形成
- Otherness, 180 他性
- Participation, 242 加入

- Passivity, 212 被动性
- Past Occasions, 191—200 过去事态
- Pattern, 242—243, 245 模式
- Patterned Nexus, 203 模式化系列
- Peace, 274, 284—296 平和
- Perception, 178—179 知觉
- Perceptual Acceptance, 217 感性接受
- Perfection, 256, 257, 259, 270, 275 完善
- Perishing, 204, 237, 238, 275, 291 消亡
- Permanence, 286 永恒
- Persians, 82 波斯人
- Persons, 198, 205, 206 个体; 个人
- Personal Identity, 184, 186 个体同一性
- Personal Order, 188, 189 个体秩序
- Personal Societies, 205—208 个体群集
- Personal Unity, 187 个人统一性
- Personality, 186 个性
- Perspective, 198, 199, 219 透视
- Persuasion, 25, 42, 69, 70, 83, 85, 148, 160, 167, 187, 296 说服
- Persuasive Agency, 166—169 说服的力量
- Phoenician Sailors, 79 腓尼基水手
- Physical Elements, 147, 158, 275, 284 物质元素
- Physical Entities, 158 物质实体
- Plato's Seven Notions, 275, 284 柏拉图的七个概念
- Political Economy, 72 政治经济
- Population, 72—75 人口

- Positivist Doctrine, 115—116, 123—131 实证主义学说
- Potentiality, 179 潜力
- Power, 11, 84, 129 力
- Predication, 133, 244 称谓
- Pre-established Harmony, 133 前定和谐
- Prehension, 176, 180, 230, 232, 234 摄入
- Present Occasions, 269—277 当前事态
- Primary Phase, 179 起始阶段
- Primary Substance, 133, 276, 280 第一实体
- Primordial Nature of God, 281 上帝的原初性质
- Printing, 84 印刷术
- Private Actions, 55 私人行动
- Private Life, 31 私人生活
- Private Property, 62 私人财产
- Probability, 124, 125 盖然性
- Process, 150, 274, 275, 355 过程
- Professional Institutions, 58, 60, 62 专业机构
- Professional Qualifications, 57, 60 职业资格
- Professions, 60 职业
- Program for Reform, 15, 42, 259, 333 改革纲领
- Prophets, 143 先知
- Proportion, 148 比例
- Propositions, 193, 229, 244 命题
- Protestant Christianity, 205 新教基督教
- Protestant Theology, 170 新教神学
- Psyche, 10, 147, 158, 272, 275, 284 精神



- Purpose, 207, 264, 266 目的
- Quakers, 23, 50 贵格派教徒
- Qualitative Valuation, 210, 253 质的价值
- Quanta, 186 量子
- Real Agency, 210 实在媒介物
- Realitas Objectiva, 280 客观实在
- Reality, 241, 247—250, 258, 260, 264—268, 270, 281—283,  
293 实在
- Realization, 197 实现
- Reasoning, 85 推理
- Receptacle, 122, 134, 135, 147, 150, 154, 158, 187, 188, 201,  
247, 275, 284 接受器
- Re-enaction, 192—194, 271 再现
- Reformation, New, 161 新改革
- Reformation, Protestant, 166 新教改革
- Regions, 198 区域
- Relativity, 43, 44, 49, 153 相对性
- Relevance, 220, 222 联系性 / 关联性
- Religion, 75, 76, 161 宗教
- Religion, Mystical, 33 神秘宗教
- Religion and Science, 40 宗教与科学
- Religion of Humanity, 36, 38 人道宗教
- Renaissance Monarchs, 32 文艺复兴时期重要君主
- Repetition, 259 重复

- Revelation of St. John, 171 圣约翰启示录
- Rights of Man, 13, 22 人权
- Roads, 84 道路
- Romans, 82 罗马人
- Routine, 90—91, 141 常规
- 
- Satire, 278 讽刺文学
- Satisfaction, 192, 230, 232, 234, 267 满足
- Scholars, 117, 121 学者
- Scholarship, 103, 108, 109 学术
- Scholasticism, 105, 108, 117 经院哲学
- Scholastics, 117, 121 经院哲学家
- Science, 272 科学
- Scientists, 117 科学家
- Self-Formation, 193, 210 自我构建
- Self-Identity, 187, 204 自我同一性
- Sensa, 245, 246, 250, 151 感觉对象 / 感觉材料
- Sensationalist Doctrine, 279, 280 感觉论学说
- Sense-Organs, 225 感觉器官
- Sense-Perception, 177, 181, 210, 214, 215—217, 247 感官知觉
- Senseless Forces, 18 无情力量
- Sensible World, 129 感觉世界
- Sentences, 243 句子
- Serial Order, 202, 205 连续秩序
- Seriality, 189 连续
- Simple Location, 157, 158 简单位置

- Simplification, 213, 261 简化
- Slave-Trade, 19, 27, 28 奴隶贸易
- Slavery, 13, 14, 23 奴隶制
- Slaves, 83 奴隶
- Social Institutions, 54 社会惯例
- Social Order, 203 社会秩序
- Societies, 198, 203—206, 291 群集
- Sociological Defense, 80 社会自卫
- Sociological Functions, 80 社会职能
- Sociological Ideals, 26 社会学理想
- Soul, 15, 18, 24, 29, 51, 122, 147, 187, 189, 205, 208, 211, 215, 262, 275 灵魂
- Space-Time, 150, 188 空间—时间
- Speculation, 52, 53, 103, 105, 108, 120 思辨
- Speculative Philosophy, 25, 222 思辨哲学
- Speech of Pericles, 171 伯里克利的演讲
- Spontaneity, 47, 51, 64, 207, 253, 255, 258 自发性
- Sporadic Occurrence, 198 零星偶然事件
- Statistics, 126 统计学
- Status, Social, 10 社会地位
- Stoics, 14 斯多葛派
- Straightness, 216—217 直
- Strength, 253 力度
- Strife, 32, 33 冲突
- Structure of Experience, 175—190, 192 经验结构
- Subjective Aim, 210, 253 主观目的

- Subjective Form, 176, 183, 209, 216, 231, 253 主观形式
- Subjects and Objects, 175—190, 192, 209 主体和客体
- Sublimation, 272 升华
- Substance, 114, 134 实体
- Substratum, 219 基础
- Subtlety, 213 精微性
- Supreme Craftsman, 148 巨匠
- Swerve (Lucretian), 123 偏离 (卢克莱修学说的)
- Symbolic Truth, 248 象征性真实
- Systems, 159 体系
- 
- Tartars, 82 鞑靼人
- Technology, 27, 75—77, 80, 84 技术
- Teleological Self-Creation, 195 有目的的自我创造
- Teleology, 194, 201 目的论
- Temporal World, 295 时间世界
- Theologians, 129, 130 神学家
- Thinking Substance, 186, 205 思维实体
- Time-Spans, 91—93 时间间隔
- Together, 169, 132, 236—237 联合; 结合
- Tolerance, 50—52 容忍
- Topics of Physical Science, 39 物理科学的研究题目
- Tragedy, 286—296 悲剧
- Transcendence, 121, 130, 291, 292 超越, 超验
- Transition, 7 过渡
- Transmutation, 214—216, 245 演变 / 嬗变

- Truth, 13, 241—251, 266—272, 274, 283, 284—296 真; 真理;  
真实
- Truth and Beauty, 266—272 真与美
- Truth and Falsehood, 245 真与假
- Truth-Relation, 242—251, 264—266 关于真的关系
- Turks, 82 土耳其人
- Types of Order, 248 各种规律
- Uniform Relations, 197 统一关系
- Uniformity of Nature, 78, 187 自然齐一性
- Uniformity of Space, 197 空间的齐一性
- Unity of Nature, 187 自然统一体
- Universities, 58, 59 大学
- University Professors, 105 大学教授
- Vacuous Inherence, 219 空虚的固有性质
- Valuation, 210 评价
- Vatican Council, 165 梵蒂冈会议
- Violence, 6 暴力
- Void, 122, 131, 134, 135 虚空
- Wave-Theory, 156 光的波动理论
- Wesleyan Revival, 22 卫斯理派新教复兴运动
- Western Civilization, 107 西方文明
- Wisdom, 47, 48 智慧
- Women, 83 妇女

Working Hypothesis, 222 可用假设

World-soul, 130 世界灵魂

Youth, 287—288, 296, 370, 381 青春; 青年

Zest, 296 热情