



历史反思丛书

哲学、科学与宗教问题
政治问题、人与国家
学艺教育与伟大名著问题
神学与形而上学问题
经济制度问题
人与世界问题

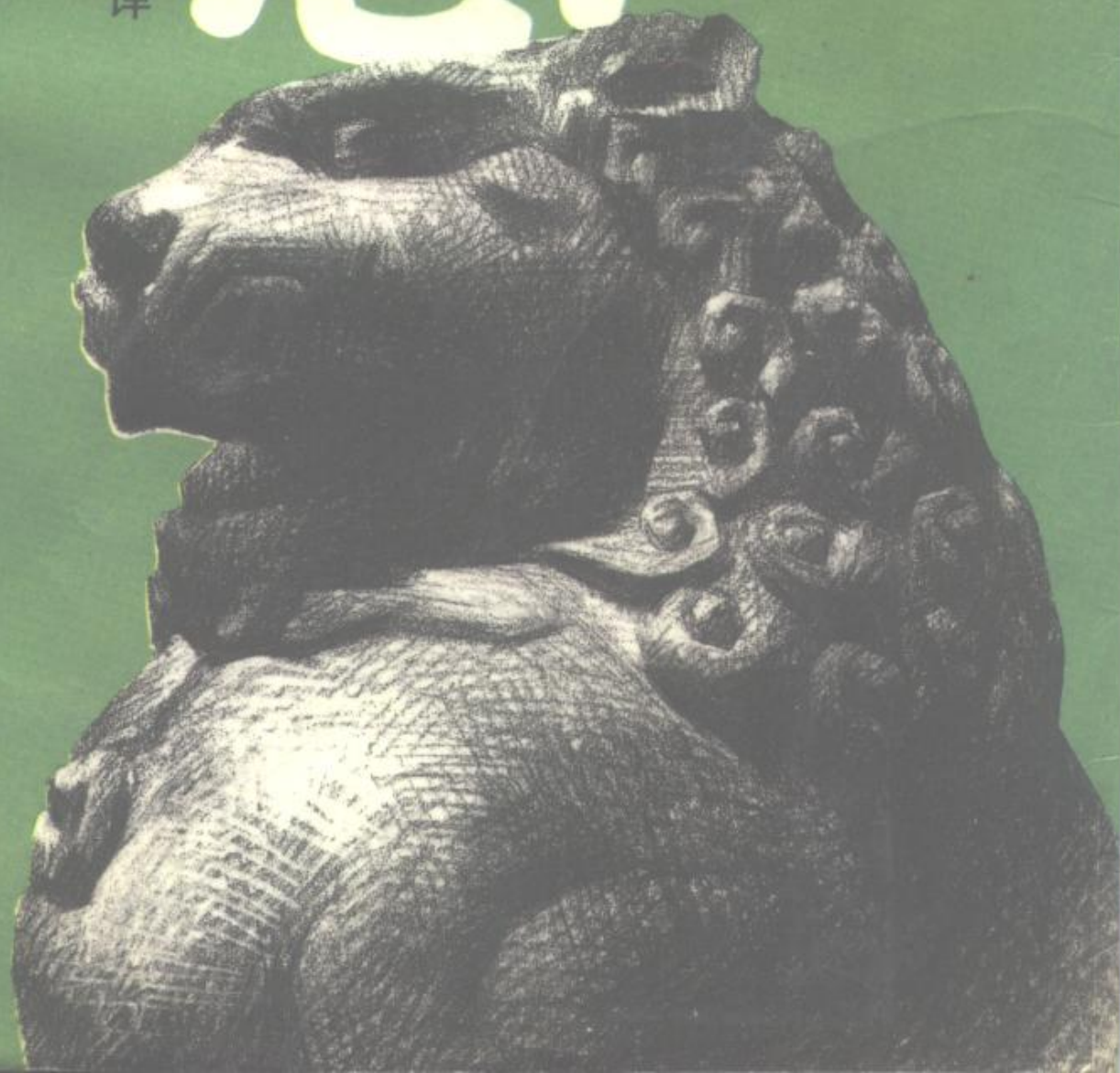
反

思

〔美〕阿德勒 著 〔台湾〕周勋男 译

西方的智慧

▼ 吉林文史出版社



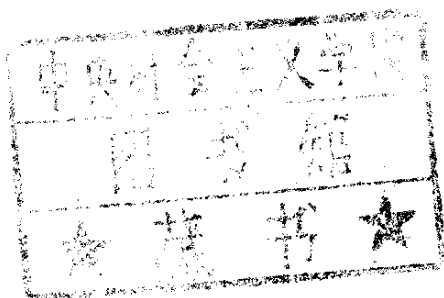
Z171.2 / 1 = 1



历史反思丛书

西方的智慧

——伟大书籍中的伟大观念



200265113

丛书顾问：吴 枫

赵矢元

田居俭

丛书责编：宋一夫

丛书美编：王 潇

Xifang De Zhihui

西 方 的 智 慧

——伟大书籍中的伟大观念

(美) 阿德勒 著

周勋男 译

责任编辑：宋一夫

封面设计：王 潇

吉林文史出版社出版 850×1168毫米32开本8.25印张2插页191千字

(长春市斯大林大街副136号) 1990年6月第1版 1990年6月第1次印刷

长春市第九印刷厂印刷 印数：1—5 910册 定价：3.80元

新华书店总店北京科技发行所发行 ISBN7—80528—193—9/K·93

编者 献词

1893年10月17日，恩格斯在伦敦给他的俄国朋友尼古拉·弗兰策维奇·丹尼尔逊的信中谈到俄国社会发展的命运时，说过这样一段话：“象你们的民族那样伟大的民族，是经得起任何危机的。没有哪一次巨大的历史灾难不是以历史的进步为补偿的。”

恩格斯的话，十分有道理。

我们民族同样经历了许多灾难，可最能引起我们觉醒的、并导致民族思考的、将以历史进步为补偿的灾难，是“十年浩劫”。

这场灾难，为什么会在中国发生？

已经站起来的中华民族，为什么会出现万马齐喑的局面？

.....

是必然，还是偶然，能够避免，还是无法避免，它占据着我们思维的时空，萦绕在每个中国人的心头。

DJ4162

美国的未来学家阿尔温·托夫勒说：“如果我们不向历史学习，我们就将被迫重演历史。”

我们认为：这并非耸人听闻！

历史不会重演。变异的历史——“返祖”的现象却在人类社会中多次地出现过。它并非从前历史的再现，可同以往的历史有着惊人的相似之处。经历过苦难，补平过创伤的中华民族对此的痛感要比其他民族深刻的多。所以，也正是我们这样的民族发出了由衷的哀叹和心底的呼喊：“中国不能再走弯路了！”

是的。

可中国的路，怎样才能走好？

人们在求索；在沉思。

现实是严峻的。

人类在生存空间方面的竞争远远没有结束——更不会停止。对于先进的民族来说，它的空间会逐渐扩大，而对于落后的民族来讲，则是毫无疑义的相对缩小。

西方学者保罗·肯尼迪在其新出版的《大国的兴衰》一书中指出：现在世界势力的格局正朝着多极世界方向发展。每个国家能否成为多极中的一极，关键看在这场竞争中的表现，可以说，这是一场人力、物力的角逐和国力的较量。

在近、现代的历史上，我们已经错过了许多次发展的

大好时机。19世纪末维新变法的失败，使我们坐视日本跻身列强，自己却坠入苦难深渊。20世纪六七十年代，一些拉美国家和亚洲的几个国家与地区实现了经济起飞，可我们却陷入“十年浩劫”的泥潭中自相格斗。60年代初，毛泽东同志就意识到，如果中国不能迅速实现现代化，在这个地球上就没有我国的地位，就有被开除球籍的危险。不久以前，赵紫阳同志在会见外宾的谈话中再次重申：“再不改革，我们就要被开除球籍了。”

可见，中国的这场改革，关系到中华民族的生存，决定着中国的命运。

这是一场十分艰巨和痛苦的革命。现实又在框定我们，只能成功，不许失败。然而，在我们这样一个脱胎于半殖民地、半封建社会的落后大国，不仅建设社会主义是马克思主义发展史上的新课题，而且，我们还必须从现在起，尽快摆脱贫困和不发达状况，逐步赶上世界先进水平，把中国建设成一个繁荣富强的国家。其责任之大，负荷之重，是可以想见的。

这场改革能否成功，它的基点是建立在怎样认识中国国情上。应当看到，以往正是由于我们忽视了国情和我们国家所处的历史阶段这一事关决定国家方针政策的基本前提，致使我们在实践中不断地导致失误和偏差，最后酿成了“文化大革命”的悲剧。

中国的国情，就是中国的过去和现在。我们只有把中国的国情了解清楚，才能找出现今社会的弊端；才能决定从哪里改，改什么；只有知道这些流弊是怎样形成的，才

能掘其根，断其流，改革才能彻底。

今天的改革与历史上的改革不同之处，改革是全民族的事情。改革的最终目的，使社会得以发展，可社会发展，完全取决于人的发展。从另一个角度讲：经济改革也好，政治改革也好，最终是人的改革。中国的振兴，也就是中国人的振兴。所以，怎样看待历史上的中国人，现今的中国人，中国人将会有有一个什么样的命运，是人们思考的又一个重点。

我们不主张妄自菲薄，同时也不提倡妄自尊大，既不能只看见我们曾有被屈辱和令人痛心的历史而把我们民族看得一无是处；也不能因为历史上曾有远远领先于西方的汉唐时期而沾沾自喜。人贵有自知，一个民族也贵有自知，这是立于不败的前提。我们的先人总结出三种自知的方法：一是“以铜为镜，可正衣冠”，二是“以古为镜，可知兴替”，三是“以人为镜，可明得失”。这三种办法既看清了人的外表，也看清了人的内在；既可知人的过去，也可知人的将来。这个总结是深刻的，它恰巧与本世纪英国著名学者柯林武德所提出的“历史学的目的是为了人类的自知”如出一辙，可见这是东西方人们在人生旅途中的共同领悟。

但是，必须看到从明中叶时，我们落后了，经济的落后，政治的落后，文化的落后，归根结蒂为人的落后。从孙中山先生起，政治形态上的革命接连不断，可是对我们头脑和心灵深处那些阻碍社会进步的封建意识却没有很好地加以彻底清算。事业等待我们去发展，我们不但没能使其很好地发展，反而自己搞乱了方寸。“文化大革命”的出现，作为党和国家的领导人是要负主要责任，可我们曾

参加过这场内乱的每个中国人，能推卸责任吗？而且为什么会变成一个全民族的灾难？其道理很简单，就是在我们这样的民族中，有滋生和蔓延这种灾难的基因和土壤。我们不要怕看见自己的不足，人生暂短，岂能总带着不足度过人生。

漫长的历史岁月构筑了中国的独特风貌，也铸造了中华民族的特有品格。我们必须对我们国家、民族的历史，进行深层次的反思。只有这样，才能看清今天中国的历史背景，明天中国的发展走向；才能分辨出在我们民族身上蕴藏着多少动能和携带着哪些阻力；才能最终使每个人得到发展和社会得到前进；才能迎接世界新格局的挑战！

人们习惯说：“走向现代化，走向世界，走向未来。”

可走向现代化，首先是走出落后；走向世界，首先是走出中国；走向未来，首先是走出现在，这都关涉着一个起点的问题。

人们在前进，也就不断地创造着自己的历史。这种创造并不随心所欲地、或在已经选定的条件下创造，而是在直接碰到的、既定的、从过去承继下来的条件下创造。

中国是要走出去的。

这个断言，早在19世纪时一位欧洲人就已经下过。他说，中国是一头沉睡的狮子，一旦这头睡狮醒来，整个世界将在她的脚下发抖！

中国不称霸，但是，中华民族必须站立于世界先进民族之林，并且，还要有比现在更尊荣的地位！

为此，我们同香港中华书局联合编辑出版了这套《历

史反思丛书》。

她将向人们回答：历史上的中华民族为什么由先进变成了落后；怎样看待传统文化和外来文化；今天中国人的人格与历史上中国人的人格之间有何关系；中华民族如何认识自己起飞的基点；今天的中国应该从历史的中国继承什么、抛弃什么等令人关注的问题。

我们热烈地希望：通过中国海内外学者对我们民族历史的反思，引起广大读者的反思，推动整个民族的反思，最终激起振兴中华民族的勇毅和决心。

作为一个事业，我们由衷地热爱它，但是，我们把所做的一切，仅仅看作是开始。时代给予了中国人这个使命，它要求大家——每个中国人都来做。谁能不相信，也没有任何理由不相信，经过反思后的中国 and 中国人，将不以一个新的面貌去面向实际，面向世界，面向未来呢？

1987年10月于长春

智慧是人类文明的源泉

——《西方的智慧》序 吴枫

西方智慧光彩夺目，源远流长，是人类精神文明的重要组成部分。它同东方智慧、中国智慧一样，是人类文化构成的有机整体，是人们创造力的基因。西方智慧是以人类物质生产与社会实践为基础，随着社会前进而创新。上迄古典希腊罗马的思想大师，下至欧洲文艺复兴时期的仁人俊杰，延及当代的科学精英，在人类历史上创造了不朽的精神财富，时刻涤荡着旧时代、旧社会沉渣污秽。创新与守旧，前进与倒退，相互冲突、斗争、融合、更新，形成符合时代大潮的新思想、新观念，用以改造推动社会物质生产的发展，创建人类美好的精神世界。

顾名思义，这本《西方的智慧》是叙述有关西方世界思想观念的著作。作者莫蒂默·阿德勒（1902—）是当今美国著名学者，芝加哥大学哲学研究所所长，《不列颠百科全书》最新版（第十五版）编委会主席。阿德勒治学严谨，以专门研究西方思想文化而著称于世。主张通过研究西方世界的伟大著作进行教育，他在芝加哥大学领导文科教育，要求学生阅读西方世界名著，以作为“促进人类互相了解和交往的文化基础。”著有《自由的概念》、《怎样读一部书》、《道德的辩证法》、《资本主义宣言》、《教育革命》等10余部书，1952年他与赫金斯合作编辑了54卷本《西方世界的伟大书籍》，1977年又与

范多伦合编有《西方伟大思想宝库》，被称为“三千年西方思想的第一部指南”。这两部大书的出版，在西方世界影响极大。

《西方世界的伟大书籍》出版后，美国《芝加哥太阳报》、《芝加哥日报》曾开辟专栏，解答广大读者提出的一系列人们生活中的敏感问题，由阿德勒主笔。本书就是在此基础上编辑成册出版的。书中采取问答的方式，历史地叙述西方世界形成的一些思想命题与观念形态。内容涉及十分广阔，有关政治、经济、法律、哲学、历史、文化、教育、伦理、道德、宗教、艺术、人生、人性、爱情、婚姻、家庭等方面数百位思想家及其著作学说；如此汇集西方思想精华于一本小书中，十分难能可贵。它有助于启迪人们思想，推动人们进行新的探索与追求。因此，本书可作为读者思想、生活、学习、工作的“小百科”来阅读，是业余自学的一部参考书，对提高个人知识水准，增长才干，以及道德修养均有借鉴之处。书中提出许许多多耐人寻味的问题，值得人们思索。

什么是“幸福”？是否可以用物质来衡量？回答是否定的。作者认为，人具有物质、道德与智能的善才算幸福，“物质财富本身并不能使人幸福。事实上可能妨害了幸福的追求”。

“单靠物质就不可能使人生充满意义。”

“教育”的真实意义是什么？“必须排斥仅是职业性及技术性的训练”，“应该发展所有的人类美德式优点，除了知识性的，还有身体的德性。”作者根据古希腊人的看法，总结教育有三种功能：身体美与技巧的发展，道德品格的形成，以及知识性了解能力的培养。同时对儿童又十分强调“德性”教育，其标准要达到坚毅、克己、公正与审慎，

如何对待“友谊”？“真正的友谊至少需要一种健全的道

德性格，个人才能够施与受这种珍贵的影响。”亚里斯多德认为此种友谊必须基于德性、善良的人格之上。完美的友谊是“付出什么，就得到什么；这是朋友之道。”

什么叫作“忠于职守”？康德认为：“责任是尊重法律的行为所不可缺的。”职责是客观的。它是基于遵从无上命令的要求而组成的，不受主观的性向、欲望与需求的影响。

你要想当领导人吗？就“必须关心社会的利益甚于自己的前途。他必须有良好的实际判断力，以及这项特殊的工作所需要的任何特殊技巧与知识。他必须有决心与勇气，敢冒犯错以及不受欢迎的危险。而且，尤其重要的是，他必须有能力来鼓舞信赖及信心。”

如何看待“金钱”？作者引用柏拉图的话：“跟守财奴样为财富而着迷的人”，必会有不幸的下场。圣保罗认为，金钱不是万恶的根源，而是使人的道德走向毁灭的是贪爱金钱。为物质财富的成功而困扰，导致精神的挫败。

.....

这些论点，是人类思想精华的火花，颇有哲理性，寓意深刻，发人深省，读来使人感到精神上的莫大充实。

任何一部著作，甚至是一部伟大的经典著作，都需要有头脑的读者去分析，去判断，读这本书也不例外。因为每一部著作的形成，都受到时间、环境以及作者主观条件的制约，不可能成为顶峰的、永恒的真理界标。是非曲直，正确误谬，往往是交织在一起，使人难以识别，且不可感情用事，轻意加以否定或肯定。

本书中提出的若干思想观念、命题立意及其逻辑阐述，大有研讨的余地。比如对真理的看法，作者认为思维与现实相一致即为真理，并提出检验真理的三条办法，不无道理，但缺乏

说服力，同我们的看法有相当大的距离。又如对马克思提出的自由平等社会问题，显然作者是不同意的，正如西方某些人不同意我们的观念形态一样，可以并存，加以深入了解，平心静气地开展理性探讨，终于能够解决。又如对生命的目的问题，作者只谈问题的重要性，而无正面答案，并引发提出“做人”从来就不是一件轻易的事。由此，读者应进一步思索研讨生命目的，自我实践，不能枉活此生！

西方智慧，是历史的客观存在，大有了解、学习、研究的必要。中国人面对人生，面对世界，面对未来，有其自身经验，但只有站在巨人的肩上，才能开阔视野，活跃思想，从中汲取有益的东西，充实自己，提高自己，投身于建设自己祖国的行列之中。

1989年12月10日

译者的话

江畔何人初见月，江月何年初照人

——张若虚

回溯既往，会发现影响我们人生历程的，往往是一些看起来很简单的观念。它虽然看不到，也摸不着，却经常使人作茧自缚，愈理还乱；一经当头棒喝，则豁然开朗，又有如梦初醒的喜悦。

观念，就这样在每个十字路口，决定了我们的方向。如果说，人生是在千山万水中寻找一座安身立命、顶天立地的殿堂，那么，最重要的是看得远、认得准、走得稳。在回旋路中，即使陷入绝境，也不致迷失了来时路。

在这万里迢迢，向着真、善、美的朝圣途中，前人的伟大观念，就是我们头上的星光，也是我们培养智慧的酵母。我们多见伟大观念几眼，心田中的伟大种子就多成熟几分。总有一天，是梅花的，就要在寒冬中飘出芳香；是莲花的，就必出淤泥而不染；是真豪杰，就必能创造时代。

这本汇集西方伟大观念的书，不仅使我们了解今日西方人的问题，以及西方的传统智慧，而且使我们“因指见月”，对于东方文化有更进一步的契悟，更充满信心与希望，开辟出新的天地。

本书原著承谢勋兄于出国前夕相赠，转眼6年云烟，斗室孤灯，遥念天涯友人，并谢谢武雄、碧云、后一诸友的协助，

使本书得以早日问世。最后，一瓣虔心，祈望在这前所未有的大变局中，“中华的智慧”早日茁壮、辉煌起来。

周勋男 63年双十节于台北

前 言

我们的时代是即刻回答的时代。理由不难获致。现代生活的迅速发展使我们难得有时间思考抽象的问题。于是我们很乐意投入解答者的怀抱，他随时随地等着我们——在我们个人及家庭生活中，在我们的社会与政治活动里，甚至在国际事务方面亦然。

我们美国人把自己思考的权利看得很珍贵，但是随着世界愈趋复杂，我们也愈来愈容许那些公认的专家来替我们思考了。

阿德勒是一位反专家。他相信自由权也经不起自由人想要把问题交给别人解决的愿望。每个人都是天生自由的，自由人应该自己作决定。信仰理性——以及信仰推理——与信仰民主变成同一回事了。在一个民主政体中，你与每个人都必须作解答者。

阿德勒博士，哲学研究机构主任，是我所知道的第一位很成功的职业哲学家，有系统的执笔报纸专栏。他每周的“伟大书籍中的伟大观念”很受欢迎，证实了《时代杂志》的说法，他的信仰正是“报纸读者所想的”。我很乐于见到这些专栏印出单行本来，对于人类无止尽地力求了解世界与自己来说，实在是一项活生生的贡献。

阿德勒具有我生平遇到过的人中最有秩序、最简明，但是最大胆的心灵。他也很具说服力。他已经说明了美国某些最有影响力的人物抽出时间来思考。

让我来告诉你一段我也身历其境的插曲吧！

1943年，芝加哥大学校长赫金斯与阿德勒共同领导的伟大书籍运动正开始引起全国的注意。芝加哥大学的优等课程以及安那波里斯一地圣约翰学院的课程表被人广泛地讨论着。这些课程便是以伟大书籍为根本。在成人之间，阿德勒的《如何阅读》一本书变成畅销书了。我与几位芝加哥高级公务及职业人士一起参加一个伟大书籍的阅读及讨论组——即著名的“肥老班”——由赫金斯和阿德勒坐镇桌首。这在世界大战期间，竟有40位美国最忙的人参加！

我们40个人学习到——更确切地说，是重新学到——生活的中心问题永远是一样的，无论在现代的美国或者在古罗马都是如此。那是“人”的问题——善与恶、爱与恨、战争与和平、幸福与责任、自由与安全。无论我们人类是乘牛车、乘马车、或者乘番茄色的汽车来面对这些问题，它们总是一样的。这些是伟大书籍的作者所抓住的问题——以科学、历史、哲学和文学等各种方式。他们的谈话是各时代的“伟大的会话”，永无止尽。“肥老班”变成全国类似的事业，政治及贸易领袖群的典范。而这个班以及他的很多直系后裔仍然继续着。17年后，伟大书籍基金会，也就是各图书馆、学校、俱乐部、店铺、工厂之中的关系团体，已成为美国最大的成人教育企业之一。

但是在1943年，某些伟大书籍根本找不到好版本。有些甚至完全无法得到。也有些尚未被译成英文。我向赫金斯博士建议，可以出版有限的一套伟大书籍。这件事立刻获得同意：既然要做，就要做得“对”，而所谓的“对”就是这一套书不仅适合我们的时代，也要适合未来的几十年。西方人已接受的全套智慧结晶——从荷马与奥古斯丁到达尔文与弗洛伊德——

必须受到品赏。我们讨论的结果，在1944年决定，由我担任发行人与主席的大英百科全书公司负责这项企业。

8年后，大英版的54册《西方世界的伟大书籍》出版了。这次出版是文学上的一大胜利。海特在《纽约时报》上说，“是人类心灵的一大成就。”道伦在《先驱论坛报》上则说，“西方人的历史中无可伦比的智慧企业。”这7呎高的书册包括了74位作家的443部作品。赫金斯担任主笔，督导一批学者及外行人从事于选择的工作。阿德勒担任准主笔，忙着搞一些东西，我们只模模糊糊知道那是“目录”。

在出版《西方世界的伟大书籍》所花的200万元以及8年时间之中，阿德勒几乎花掉了一半的钱——时间则不止一半——来准备这份目录，现称为《提要》，构成54册，全套中的两册。阿德勒与他的编辑们把所有思想分成102条基本观念——从“天使”直到“世界”——并把这些观念拆开成2987条标题，其中包含16.3万条《西方世界的伟大书籍》精确的参考资料。这部《提要》也包括了一份名词清单，一份读物增篇目录，更重要的，还有阿德勒自己所写的有关102条伟大观念历史的散文。仅仅这些散文就超过1000页。

有500位预约者付了500美金购买第一版全套。我们在纽约的一个庆功宴上庆祝开彩典礼，由赫金斯博士、阿德勒博士、费迪门和我发表演说。接着维吉尼亚州基金会就送出了1600套给全国指定的某些公立图书馆。《西方世界的伟大书籍》开张了。

在印出第一版之后，我们还拥有一份无价的资产：就是这套书的版本。我们计划了一种字体很美、装订很好的版本，价钱与普通版差不多。我们的赌博证明是成功的。美国人的确希望家中有最好的书，的确希望他们的孩子在伟大的文学、伟大的哲学、伟大的科学陪伴下成长。销路从1958年的3300套增至

1960年的4万多套，还在继续快速增加之中。

小斐尔德，《芝加哥太阳报》与《芝加哥日报》的发行人，也是“肥老班”的一员，决定要做另一次赌博：由他的报纸企业组合中每周出一个专栏，由阿德勒选取读者所提的问题加以回答，不用开门见山的答案，而是分析有关的伟大思想。唯一的目标是要以各时代智慧领袖所提的说法来向聪明的读者提出问题——而不是解答。不到一年，有28家报纸（包括东京）都设立了这个专栏，就这一类的特稿来说实在是大数目。这数目仍在继续增加中。

要求汇集某几次专栏的人日渐增多——有一份要求是来自圣坤丁监狱图书馆馆员——促成了此书的出版。

阿德勒的专栏证明现在美国人深深关心他的生活与他的社会——以及3000年思想传统可以给他今天所面对的难题带来启示。有人说，“伟大书籍是永远不必重写的书。”但是他们所探讨的伟大观念正是每一时代的每一男女天生有权探讨的。那些观念应不断地被探索及再探索。

阿德勒专栏的成功，正如《西方世界的伟大书籍》的成功一样，表示新的学习浪潮正在美国兴起。我很乐意向你推荐他以及他的“伟大书籍中的伟大的观念”专栏。

威廉·边顿

原 序

这是一本一问一答的书。这些来自各地的问題，显示出对伟大观念的广泛兴趣。尤其显示出，在面对20世纪，我们同胞学习以往智慧的热望。他们不是对这些问题求得解决，求得一个正确的答案；而只是想从西方传统的伟大作家中，对这些问题求得澄清与头绪。因为这些作者会对我们文化的发展有过莫大的贡献。

因此，在回答本书所编辑的信件时，我尽量从不朽的著作中搜寻睿智与智慧的题材。在许多情况下，由于过去伟大的心灵对于我们所关切的重要问题，很少有一致的意见，所以，在我们陈述中，必然会不乏互相冲突的理论。但也正由于他们意见分歧，才能帮助我们更深刻地思考面临的问题。他们提供各种可能的观点，我们必须充分地思虑，才能对我们所处的问題，作出最明智的决定。

有些例子里，我没有遵照让伟大作家回答问题的规则。对引起的问题或伟大作家所作的矛盾回答上，我随意地表达我个人的见解。偶而，我也提到其他（尤其是当代的）作者，只要他们与所讨论的问题有关。但大致说来，本书符合它的书名。它在时下所关切的各种广泛的问题上，由伟大著作中的伟大观念所组成。

自1920年，埃斯钦开始在哥伦比亚大学开名著课程以来，即有各种不同的书目，这些书不管是在校内或校外，都是每个人通才教育所不可或缺的。哥伦比亚的书目，按着赫金斯和我

在芝加哥大学所开的，安那波里斯的圣约翰学院所使用的，名著基金会为其成人讨论会所选用的，这些书目都有实质上的默契，是我们为《大英百科全书》编纂54卷名著的基础。这系列《西方世界的名著》包含了74位作者，依我看来，这是前所未有的最佳名著书目。现依年代的先后，列述作者的名字于下：

荷马

哀斯奇勒斯

索福克利斯

尤里披蒂

亚里斯多芬

希罗多德

苏西戴德斯

柏拉图

阿基米德

阿波罗尼

尼可曼修

路魁帝斯

伊比推托

奥理略

威吉尔

普鲁塔克

亚里斯多德

希波克拉底

格林

欧几里德

柏罗提那

奥古斯丁

阿奎那

但丁

乔塞

马基维利

霍布士

拉贝莱

蒙田

沙士比亚

基伯特

泰西塔斯

托勒密

哥白尼

克普勒

米尔顿

巴斯噶

牛顿

胡坚斯

洛克

柏克来

休谟

史威特

史坦因

费尔汀
孟德斯鸠
伽利略
哈维
塞万提斯
培根
笛卡尔
史宾诺莎
弥尔
包斯威尔
拉瓦锡
傅立叶
法拉第
黑格尔
哥德

梅维尔
卢梭
亚当·史密斯
吉朋
漠弥尔顿
麦迪森
杰
达尔文
马克思
恩格斯
托尔斯泰
托斯托也夫斯基
詹姆斯
弗洛伊德

为了使读者对伟大书籍的智慧有阶可晋起见，我们花了8年的工夫，编撰了一部Syntonicon，它从西方伟大的观念中，摘取了102个题目，在这些题目之下，再分成3000个项目，读者在这些项目下，很容易就可找到前人是怎么个说法。

现列举伟大的观念于下：

天使、动物、贵族政治、艺术、天文学、美、存在、原因、机会、变化、市民、宪法、勇气、习俗与约法、定义、民主政治、热望、辩证法、义务、教育、因素、冲动、永恒、进化、经验、家庭、信念、形式、上帝、善恶、政府、习惯、幸福、历史、假设、观念、不朽、归纳、无限、判断、正义、知识、劳动、语言、法律、自由、生死、逻辑、爱人、数学、物质、机器、医学、记忆与想象、形上学、心、君主政治、自

然、必然与持续、寡头政治、一与多、意见、对抗、哲学、物理学、苦乐、诗、原则、进步、预言、谨慎、惩罚、质量、推理、关系、宗教、革命、修辞、相同与其他、科学、感觉、记忆与符号、罪、奴隶、灵魂、空间、国家、节制、神学、时间、真理、暴政、共相与殊相、德性与邪恶、战争与和平、财富、意志、智慧、世界。

本书所汇集的问答几乎接触了上述诸观念。每周送来一袋的信中，我挑选了最为众所关注的题材。我以问题重复提出的次数作为判断的依据。比如：真理、幸福、政府、战争与和平、善与恶、义务、惩罚、民主政治、教育、上帝、爱、不朽、自由这些观念、即是一再问起的题目。但对存在、原因、因素、形式、物质、原则、质、量、关系、同一与其他、共相与殊相，世界这些观念，却几乎没有什么来信问及。一般来说，发问的人显然是较关注于道德、政治、社会与经济问题，以及关于个人与人类生活的实际问题，而对万物的本质与存在的构造等艰深的理论问题，较少关注。

本书共 107 节，每节都以一封信做开头，事实上，每封信都是我从收到的大量来信中，依据性质来裁制而成的。无论在风格与语调或内容上，每封信都是一组相关题材信件的缩影（译文删去信的称呼、署名）。

因为这些信依据处理问题的性质来排列，所以本书分成十部分（章）。每一部分都与一组伟大观念相关联。为了使读者有个初步的概念，我把本书十部分相关的概念列述于下：

第一部分：关于哲学、科学与宗教

天文学、历史、知识、逻辑、数学、机器、医学、形上学、意见、哲学、物理、宗教、科学、神学、真理、智慧。

第二部分：关于政治：人与国家

市民、宪法、民主政治、政府、公正、法律、自由、君主政治、寡头政治、革命、奴隶、国家、暴政、战争与和平。

第三部分：关于道德问题

勇气、热望、义务、冲动、善恶、幸福、忠诚、苦乐、谨慎、罪、节制、德性与邪恶、智慧。

第四部分：关于通才教育与伟大著作

艺术、教育、经验、习惯、观念、劳动、记忆与想象、心、感觉。

第五部分：关于神学与形上学

天使、存在、原因、变化、永恒、信念、形式、上帝、不朽、物质、必然与持续、一与多、预言、罪、灵魂、空间、时间、意志。

第六部分：关于社会问题

习俗与约定、教育、家庭、人、进步、惩罚。

第七部分：关于经济

公正、劳动、国家、财富。

第八部分：关于艺术与美

艺术、美、判断、诗。

第九部分：关于爱与友谊

热望、冲动、家庭、爱。

第十部分：关于人与世界

变化、劳动、生与死、自由、人。

并非所有上述的观念，都与各部分牢牢相关。读者可以自己发觉哪些伟大的观念，与今日最引人注目的问题，有最大的关联。

在每一部分后面，我列了推荐的读物。这本书目以《西方

世界的名著》选集为优先（列为“主要作品”）。作者与推荐的书是按年代先后排列下来。除外，我还列出“其他作品”，这是指虽不在上述名著系列之内，但与所讨论的问题有极大关联的。

对各组问答有特别兴趣的读者，有几种方法去作进一步的探讨。（1）依照《提要》提供的线索，去研读想研究的专题。（2）他可以攻读列在每部分后面的推荐读物与作品。

（3）他甚至可以说服朋友或家人一齐来研读，一齐来讨论。

在印出本书，以作为成人通才教育的另一次探险之际，我要对关心伟大观念与著作的男女老少表示谢意，他们一周复一周地寄下信件，我已在全国各地以及加拿大的报纸上答复。我也要感谢凯因先生和里安女士的协助，他们帮忙处理函件、思考答复以及筹备这增订本的出版，以答读者对单行本日以继增的兴趣。

阿德勒

1963.1.15 于旧金山

目 次

第一章 哲学、科学与宗教问题	(1)
1. 什么是真理?	(1)
2. 知识与意见	(3)
3. 什么是哲学?	(4)
4. 科学时代中的哲学	(7)
5. 数学与哲学的关系	(8)
6. 科学与宗教的冲突	(10)
7. 希腊哲学与基督教神学	(12)
8. 为何要读古代的科学著作?	(14)
9. 历史的意义	(16)
第二章 政治问题: 人与国家	(21)
10. 个人与社会	(21)
11. 公民的角色	(22)
12. 共和与民主	(24)
13. 政治领导	(26)
14. 多数统治	(28)
15. 自由主义与保守主义	(30)
16. 什么是正义?	(32)
17. 法律的本质与种类	(34)
18. 民族主义与国际主义	(36)
19. 战争与和平的性质	(38)

20. 战争能废止吗?	(40)
21. 乌托邦与乌托邦主义者	(42)
第三章 道德问题	(48)
22. 幸福的追求	(48)
23. 成功是必需的?	(50)
24. 尽忠职责	(51)
25. 什么是良心?	(53)
26. 一般德性	(55)
27. 勇气的德性	(56)
28. 谦虚是美德?	(57)
29. 目的与手段	(59)
30. 价值的相对性	(61)
31. 自然法的意义	(64)
32. 守法	(66)
33. 忠诚的要求	(69)
34. 道德义务的性质	(71)
35. 人的尊严	(73)
36. 现世的乐利	(75)
37. 理智与感情的冲突	(76)
38. 人的伟大性质	(78)
39. 闲暇的利用	(80)
第四章 学艺教育与伟大名著问题	(86)
40. 什么是学艺教育	(86)
41. 一般教育与职业教育的比较	(88)
42. 德艺在学艺教育中的地位	(90)
43. 智慧是学艺教育的目标	(91)
44. 手工在学习生活中的角色	(93)

45. 教学的艺术.....	(94)
46. 习惯的形成.....	(96)
47. 什么因素使一本书伟大?	(98)
48. 儿童能读伟大的书籍吗?	(100)
49. 如何阅读艰深的书?	(102)
50. 为什么要读古老的伟大作品?	(104)
51. 什么是伟大概念?	(106)
第五章 神学与形上学问题.....	(111)
52. 信仰与理性的区别	(111)
53. 上帝存在的证明	(113)
54. 天使的存在与性质	(115)
55. 灵魂的性质	(116)
56. 不朽问题	(118)
57. 自由意志与决定论	(120)
58. 命运与自由	(122)
59. 为什么每样东西都称为罪?	(124)
60. 约伯的进退维谷	(126)
61. 政教分离	(127)
62. 希腊诸神	(129)
63. 悲剧的意义	(131)
64. 存在主义	(133)
第六章 社会问题.....	(139)
65. 人的平等	(139)
66. 进步的实质	(141)
67. 人口爆炸	(143)
68. 时尚是什么一回事	(145)
69. 检查制度的立场	(147)

70. 惩罚的目的.....	(149)
71. 赞成与反对死刑的理由.....	(150)
72. 家庭在历史中的角色.....	(153)
73. 离婚问题.....	(154)
74. 子女的抚育.....	(156)
75. 老年人的安排.....	(159)
第七章 经济制度问题.....	(164)
76. 财富与幸福的追求.....	(164)
77. 集体财产.....	(166)
78. 蔓延的社会主义.....	(168)
79. 共产主义与民主的社会主义.....	(170)
80. 社会福利的国家.....	(172)
81. 自动化——恩赐或灾难.....	(173)
82. 金钱的正当使用.....	(175)
83. 外援经费的辩护.....	(177)
第八章 美与艺术问题.....	(183)
84. 艺术的本质与形式.....	(183)
85. 诗的真髓.....	(185)
86. 诗人——工匠还是预言家.....	(187)
87. 音乐的功用.....	(189)
88. “戏剧”的严肃性.....	(191)
89. 美的定义.....	(192)
90. 审美观念的差异.....	(194)
91. 创造力——人与神的.....	(196)
第九章 爱情与友谊问题.....	(202)
92. 爱的种类.....	(202)
93. 爱与欲.....	(204)

94. 爱物与爱人	(206)
95. 婚姻的形势	(207)
96. 友谊的衡量	(209)
97. 谈话的艺术	(211)
第十章 人与世界问题	(216)
98. 人性的不变性	(216)
99. 人与动物的差别	(218)
100. 生命的目的	(220)
101. 人生的机缘	(221)
102. 职业的性质	(223)
103. 男女平等	(225)
104. 女人在社会的地位	(227)
105. 自由的意义	(229)
106. 文化与文明	(231)

第一章 哲学、科学与宗教问题

1. 什么是真理？

我对真理难于下个定义，有些朋友说真理就是大多数人所想的。但那对我没啥意思，因为有时大多数是错的。甚至每一个人都这样想的可能都不是真理。总有较佳的定义，它是什么？

难怪你感到不满意，你的朋友没有对真理下个定义，而只是谈到它的一种特征。在某种情况下，大多数人所认为的是真的事实，是表示它“可能”真。但这只是“一种”真的——而且绝不是最好的特征。这当然不能答复你或者彼拉多的问题“真理是什么？”

考量说谎的含义，可能有助于我们来了解真理的性质。假如一个人对女人说：“我爱你”，当他口是心非，他就是说谎。当一个孩子偷吃糖果而告诉他的母亲：“我没有。”他就是在说谎。说谎是在于说相反与你所知、所想、所感觉的。这跟诚实的错误是有区别的。

罗伊士是一位美国早期的哲学家。他把说谎者定义为一个故意误置他的陈述的人。那就是说，当他说“是”时，他的意思就是“不是”，反之亦然。罗伊士对说谎者的定义很快地领我们到真理的最著名的哲学定义。它是25世纪前由柏拉图

与亚里斯多德所下的。从此它以各种不同的面貌，在各种学说中重复的出现着，而很少有进一步的改变。

柏拉图与亚里斯多德说我们所持的意见是真的，当它确定是“是”（is），或不是“不是”（is not）时。也就是说当思维与现实相一致时，即为真理。

故你可见到真理是很容易来界定的，而定义也不难了解。或许不耐烦的彼拉多会等着答案，假使他知道如此容易的就求得解答了，但他也可能想着另一个问题：“我们如何能看出一个陈述是真或假？”这也是你及朋友们在解释答案时，自然而生出的问题。

对这个问题，有三种主要的解答方式。第一种是坚称有些陈述是自明真理，比如“全部是大于部分”。由于我们不可能想象相反于这陈述的事实，这些陈述直接地向我们宣露它的真实。当我们了解什么是全部和部分的含义时，我们不可能想到部分会比它所属的全部为大，那就是我们如何可以马上知道这陈述——全部是比任何它的部分为大——为真的原因。

另一种解答方式是说，由我们的经验与观察，可以证实陈述的真假。假如一个人说上个月单月芝加哥不下雨，我们一查官方气候的记录，便可知道陈述是否为真。或者，我们也可以伸脚到池子里，看看是否如朋友们所说的那样温暖。一个科学的结论只有一再观察，而没有例外，才能被接受为真理。

第三种解答方式既跟自明真理无关，也不能由直接观察而证实。它可能是个人性格的问题，为了某种目的，最好采取什么样的行为，或所喜爱的人是否能赢得下一场比赛。在此种情况下，是否容许点算鼻子，来求得一群人或专家的一致。大多数人所持的意见，可以看出它是有些可能是真的。

这第三种解答是一种你的朋友想得到的。但群众舆论并不

是对“什么是真理”的正确答案，也不是对“我们如何能知道一个陈述是真的？”的完整答案。

界定真理是容易的；要知道一个特别的陈述是否为真就较难了；而追寻真理更是难上加难。

2. 知识与意见

是否有所谓知识这种东西？或什么东西都只是意见？在过去50年里，我们对世界的了解与生活方式，都变得那样厉害，以致我怀疑我们是否可能对任何事都有某种知识。大部分我们所谓的知识，难道不是一种意见？

大多数人知道什么是意见。我们承认意见并不必然是大家所共享的信仰。我们常听到不同意我们的人说：“嗯，那只是‘你’的意见”（或你的“意见”）。甚至当我们持之有理时，仍常会有些怀疑。我们说：“我很有理由如此相信，但我不敢肯定。”

这里有三种意见的特质：（1）可能性重于确定性。（2）易于受到怀疑。（3）明智的人能从两种冲突的意见里，区别出哪个是健全的。

顽固怀疑论者认为任何事只是一种意见。极端怀疑论者甚至认为象数学、科学之类的东西都只是意见。例如：他指出几何体系是基于武断的假设上，其他假设因得以成立，其他体系因得以发展。怀疑论者认为尤其经验科学，是由高度可能的结论，而不是由不可置疑的确定性所组成。

古希腊哲学家的观点与此怀疑论相反。柏拉图与亚里斯多德认为存有一些人类可以得到真知识的东西，就在事物的本质里，存有必要而不可代的東西。例如，就在全部与部分的本质

里，全部必然是一定比它任何的一部分为大。这是我们可以确定的。另方面，绅士和金发（碧眼、白肤）者之间，并没有一种特质来说明前者心优于后者，而这只是一种意见。

知识与意见的不同也可用心理学名词来表达。当有人问我们“绅士优于金发者？”或“共和党会赢得1976年大选”时，我们必须作个决定。问题里并没有任何因素强迫我们回答是或否，但当我们被问全部是否大于它所属的部分时，我们没有选择答案的余地。假如我们下决心想及全部与部分的关系时，我们只能想到一种关系方式。我们所想的题目为我们下了决定。

这给我们一个清晰的准则来说明，我们所肯定的是知识或意见。当我们所想的问题迫使我们在一种方式下来思考时，那就是知识。但我们所想的问题，留给我们可以这个或其他方式来决定时，那么，我们所想的就是意见——我们个人自然形成的意见。

我们理解了知识与意见的区别，就必须承认：大部分我们所主张的是意见。但也该认识到多种意见，在可靠的程度上有所不同。有些意见是建立在相当理性上的证据上，只要不那么以偏概全，是很接近事实的。有些意见则是信口开河或充满偏见。

这留下了一个疑问：是否历史、数学、经验科学和思辨哲学也该象知识或意见般的分类？如我们所知，极端的怀疑论者会说这些就是意见，虽然他可能承认这些是要比个人意见或偏见有分量得多。我却采取相反的观点，我认为在数学与哲学的领域里可得到知识，在经验科学与历史里可得到近乎事实的意见。

3. 什么是哲学？

我不了解“哲学”的含义，它似乎不象科学的探讨，有个

确定的主题。哲学是否包括任何东西、所有知识的领域？或者，它没有任何特定的主题，而只是一种思想？

哲学是否作为一种给我们充实和准确知识的科学？或者它只是种思想的艺术？人类几千年来致力的目标，为什么我们不能同意？

哲学的确难以下定义，在于对它的主体和工作，有极分歧的观点。一方面，它当做万事万物的基本知识；另一方面，当做善良生活的向导。中世纪时，它被认为是神学的奴婢；现在很多人把它当做自然科学与社会科学的助手。

“哲学”的字面意义是爱智，在此意义下哲学是一种鼓励或要求，而不仅是一种可达到或转移知识的石匠。苏格拉底指出哲学家唯一需要的是去爱——而不是拥有——智慧。

苏格拉底使哲人之路更为具体，他说，未经检验过的生活是不值活的，我们要听任理性的引导。这表明了探问的语调及追问的心态为哲学的要素。它也表明了善良生活的伦理征象，这在哲学里是一再强调的。

亚里斯多德以不朽的巨著规划出哲学的内含。他把哲学分成几类。其中最高无上的是“第一哲学”或称为“形上学”，这是最高原理原则的知识。这种对形上学的强调，也会在哲学史上扮演吃重的角色。

现代主要强调的是：知识的本质，以及能知之心构造。康德即曾把知识分为两种：一种为适用于自然科学的经验知识，另一种为由哲学所达到的理性知识。今天对哲学与科学之间有更详细的研讨。通常人们追求的基本知识是科学，而非哲学。现代哲学最为声势浩大的是实证论，它认为只有经验的知识才

是真知识，而哲学只是这些科学的解释者与批评者的角色而已。

我自己的观点是：哲学提供一种含着智慧的清晰知识。它提供关于人类、世界、上帝以及善良生活与社会的智慧。它处理关于事物本质以及人生目的的基本问题。因此，它是优于处理表面而琐碎事物的科学。

据此而论，哲学为所有人类所关心。它不是需要精通复杂的方法学、高等数学或精深的微积分。真正的哲学家是罕见的鸟，只因为在这纷扰的世界中，全心全意地埋首于智慧的追求是那么难得。但每个人都会对这呼唤引起共鸣，因为想要成为哲学家的人，只需要上帝给他一颗心，和对无上真理的热切求知欲。

上面我所说的，已对所有你的问题，提出了解答的线索。哲学不象物理、化学、生理学所谓的经验科学；它是象数学由系统的思考和分析而展现的理性科学。数学家及哲学家除了那些共同的经验外，并不诉诸事实的观察。他们都能坐在桌前，就能运作他们所有的发现；他们是安乐椅上的思想家。

哲学并不是种艺术，但对艺术却有用，尤其是辩证法。它不是神学，因为神学是从宗教信仰分离出来的。哲学却以常识为出发点，而努力把对世界的理解力——潜藏在常识中——加以美化与深化。

哲学决非前科学，而是后科学的。虽然历史显示出哲学的追求远在科学实验之前，而在我们达到经验知识的权限之后，它还要历经一大段路。经验科学早已熟透了，并已显出在某方面，已经走到绝境了，但哲学还只是个婴儿，还需要好几千年才能完全长大。

4. 科学时代中的哲学

科学已提供造成工业时代的知识与工具。今日我们呼吁更多的年轻人从事科学与马达的事业，以与苏联在冷战中相互竞争。在这种景象中，何处是哲学立足之地？在这危机时代中，哲学能对我们有所帮助？或者只是科学时代中的糟粕？

首先让我们考量科学能做的及不能做的——也就是说它的适当范围和功能。

科学研究自然与社会现象，以求得其真相。科学尽力描述事物如何运作，这可能关切到天体的运行、原子内部的功能、心理过程、社会动向或人类行为。

科学知识有何效用？培根回答说，科学给我们力量，它使我们对所生活的世界的自然、社会现象，能够有相当的理解与驾御。换个回答方式，可说科学使我们能够制造产品。对电机师或医生来说，科学帮助他建桥或保健。但我们也知道，同样的知识也能用来摧毁事物、伤害人类。

换句话说，科学可给我们建设性或摧毁性的力量。它提供利器，可助长向善，也可助长为恶。科学本身不只在道德上中立，对其利器施用于何种目的的价值漠不关心；它也全然不能提供任何道德的指向，因为它一点也不能告诉我们诸善的秩序与目的的体系。

因此，你建议既然科学应该用到有价值的目标上，就当接受哲学的资助，这真是高见。今天许多人以为哲学跟科学比起来毫无用处，因为既不能制造产品，也不能控制手段。但依我的判断，哲学知识另有妙用，它的效用是在道德或指导上，而不是在技术或制造上。科学提供可用的方法，哲学指示应该寻

求的目标。

让我再澄清最后一点，对人生及社会的指导，在于对诸如下列问题作何解答：幸福的要素为何？我们的责任何在？何种政府体制最为公正？构成社会福利者为何？自由人应拥有什么？象这些含有对错或好坏的问题，科学永远不能解答。

对这些问题没有答案，我们就没有规矩，随波逐流。只要我们个人或国家的舟船不受它的指使，就不会有重大的危险。但如你所指出的，在这原子时代里，速度如此之快，力量如此之大，在每个关键上搞错了钮，都随时带来重大的灾难。

教导我们分辨是非，指引我们修养本性的是哲学，而非科学。如同科学的产品效用来自对事物的精确描述，哲学的道德效用，也来自对无限实体——构成科学所研究的现象的基础的洞悉。每种知识都回答别种知识所不能回答的问题，因此各有不同的用途。

依我的论断，置于文化或文明顶点的是哲学，而非科学。因为它所能回答的问题是人生中最为重要的。显而易见的，我们愈拥有科学，就愈需要哲学，因为我们愈持有权力，就愈需要指引。

5. 数学与哲学的关系

在最近强调科学教育声中，数学在科学里的角色已引起很大的注意。我也曾注意到许多哲学家已对数学思想深为注重。数学的性质如何？为何在科学与哲学中担任如此吃重的角色？为何撇开其特殊用途，而把它排在一般教育课程中？在日常生活里，数学有实用的价值吗？

就在西方思想起源时，希罗多德即曾承认数学有实用的价

值。他把几何的起源归于埃及的土地测量员。的确，几何原意即是“土地测量”。但对这种以规划土地或测量天体运行为数学主要功用的观念，希腊著名的哲学家柏拉图，即曾加以嘲笑。他认为研究数学是哲学思想的最好准备，因为它使人心从可见、可触的事物中抽离出来，转为对纯粹客体——数、像、比率——的思维。

柏拉图对数学性质的看法，引起另外一种看法。

亚里斯多德同意柏拉图的看法，认为数学远离实用，有作为知识的价值，但却绝不以为应做所有哲学知识的典型。他抱怨柏拉图的追随者把数字与哲学混为一谈，以致学哲学的学生，不肯听没有以数学形式表现观念的演讲。他认为每种学科都有特殊的方法，因此，数学方法不应当应用到其他学科里。

这种古代不一致的看法，在现代又在笛卡尔和康德的身上重演。哲学家笛卡尔也是一位伟大的数学家，他宣称数学方法是通向所有知识的唯一通路，包括自然世界的知识在内。他跟牛顿及其他现代科学家一样，认为自然世界如此形成，以致由数学分析可得到最好的了解。在此观点下，物质宇宙有一种可用精确数学名词来表达的结构。

康德同意数学原理可应用在自然世界的研究上，并赞美牛顿的天才。但他警告哲学家，不要为数学的光辉成就——充满定量关系的精确成就——而走入歧途。他说，一些最重要的知识，并不能由清晰的定义和公理到精确结论的论证过程所可得到。这对于哲学知识尤为真切，达到清晰的区别是探讨的终点，而不是起点。数学方法在伦理学里无插足余地，对康德来说，伦理学是至高无上的哲学。

几世纪以来，数学已有很大的改变，但这种世代的矛盾还存在于哲学家之间。譬如，罗素就代表数学对所有问题的处理

方法；相反的，杜威宁愿采取生物学和经验的处理方法。但对数学作为知识典型的价值尽管有争议，却一致同意：数学独立于经验或经验的观察之外，经由严格的推论可以达到精确的知识。

这些准确、严格和纯理性的特性，已使多少时代以来的教育家，赋给数学教学很重要的位置。如柏拉图所主张的，数学是一种使心灵思考抽象客体和关系的训练。它使人可以理解世界的定量方面。它提供演绎、推论的生动例子，从清晰的前提推演到必然的结论。

这是数学最高的“实用价值”——在人类心智发展上担任的角色。在日常生活中有很多应用到数学的例子，例如土地规划、航行、房屋及服装设计、炮火的标示。甚至电子计算机及其他仪器已能为人类“计算”，我们的心智仍需要数学的训练，来对我们所生活的世界，捕捉重要的层次。

6. 科学与宗教的冲突

科学与宗教是否相冲突？我看不出来《圣经》的经文能和现代科学知识相调和。现代物理学、几何学、天文学和生物学的发现，难道和《创世纪》所记载的创世、造人不相抵触？

伽利略的朋友巴勃里尼曾向他解释过，为何科学与宗教之间应该没有冲突。他说：“你教授天体如何走；我们教授如何走到天堂。”任务既然如此不同，天文学家和神学家应无从吵起。

巴勃里尼向伽利略说的观点可以扩大来说，如果科学与宗教目标不同——也就是说，如果他们努力回答不同的问题，为人类做不同的事情——他们之间应无冲突存在。

宗教想要回答的问题为何？问题是：上帝的存在与本质，人跟上帝的关系，上帝对宇宙的治理，尤其是他对人的关切。这些都是科学能力全然、永远无法处理的。不同的宗教有不同的答案，但要决定这些答案的真假，科学无济于事。

宗教想对人做哪些事务？促进个人与上帝的关系，给他人生的基本意义与价值，尤其是提供桥梁，使他可以求得上帝的帮助，来服膺主的戒律。如果彻底了解了科学，我们就知道它对这些事情毫无助益。所以，在这些领域里，没有可以匹敌的对象。

科学为我们解答、运用其他事情。它描述我们所生存的世界。它说明事物的结构与行为——如何发生、性质为何、如何利用。科学的发现可制造好多东西，从婴孩食物到氢弹。但却不能告诉我们，事物为何如此的原因，也不能防止我们误用它所产生的力量。同样科学知识，可毒害也可治愈我们，能建设也能毁坏。

由此，我们大可以得到结论：科学与宗教之间并无矛盾问题——不需在身心之间选择，也同样不需在技术学与祈祷之间“非择不可了”。但如此，我们就不幸地忽视了某些真正的困难。你问到达尔文的进化论和《圣经》上的创世故事，引起了我们必须面对的困难。

如果我们读《创世纪》开头几章，当做是人与世界由来的历史记载，那显然，那些说法与现代科学——从天文学到动物学——的资料大相径庭。但据奥古斯丁和其他神学家的说法，更深一层的探究《创世纪》的意义，可以阐释得远离这种冲突。

例如，奥古斯丁就说过，“六天”所指的并不是时间的单位，那是代表发展的顺序。他认为上帝一次造就万物，并在时间之流中，摆下万物发展的顺序。这种解释跟科学所研究的结

论，大致没有什么矛盾。

但却有一点严重的矛盾。《创世纪》说上帝以自己的影像造人，并且在万物中，只有人是以上帝的影像来创造的。这通常解释为人跟万物——甚至最高级的动物——在本质上截然不同。惟有人类才具有理性与自由意志。他跟动物不是程度上的不同，而是在种别上就跟本不一样。

据达尔文进化论所说人与人猿的类似亲属，人与人猿并不是种别人，而是程度上的不同而已。在进化系列中找到这种“脱落的线索”，显出人与人猿间的连贯性。《创世纪》是坚持人与其他世上万物并不连贯的。

我以为这是科学与宗教根本信念真正矛盾的地方。没有其他矛盾象这样明显。很显然的，这牵涉到人的本质。是否能得到最后的解决，又如何解决，这都不是我在此地所能说明的。

7. 希腊哲学与基督教神学

学者说希腊哲学家柏拉图与亚里斯多德这两位异教徒，在基督教神学的发展上担任了很重要的角色。奥古斯丁从柏拉图得来很多观念，而阿奎那从亚里斯多德找到基本哲学。我感到非常奇怪。这些基督教圣人和神学家怎能从异教徒哲学家找到基本观念？他们既不信仰基督教的上帝，也不信基督教的基本信念。

让我们回顾基督教的起源。它在罗马帝国的大希腊文化之下，从犹太教诞生出来。它提出救赎之道和人对上帝特殊关系的教理。

践行教理及守则确是信仰神的启示所不可少的。但要了解基督信仰的整体意义，却需要早期教会的思想家，把天启的垂

训和已经为哲学或科学所探究出来的基本观念、真理贯通起来。早期基督教思想家，利用手边现成而且知之甚稔的希腊学问，这不是顶自然的事？的确，象马蒂尔和奥古斯丁在皈依基督教前就是异教徒哲学家。

但你或许会问：早期基督教不是反对异教及其所有著作？难道不是只有基督教才拥有所有真理与正道？异教不是被认为不真与不正？基督教信仰与希腊哲学的混合物，难道与早期基督教没有着荒谬的矛盾。

毫无疑问，就有些人是这样思考过。早期基督教会顶顶有名的护教论者铁托利安即曾说过：“雅典跟耶路撒冷有何相干？（柏拉图）学苑与教会之间有何一致之处？……远离那些想把基督教染上斯多噶、柏拉图和辩证法色彩的人吧！”铁托利安代表了至今仍然存在的一派基督教思想。

然而，其他早期基督教思想家宣称，异教文化为基督教的正当遗产。奥古斯丁把他跟以色列人出埃及时所挪用的珍宝相比。他说，希腊哲学所包含的“丰富提示，比真理和一些最出色的道德箴言还要适用；甚至还可在其中找到一神的崇拜。”奥古斯丁用柏拉图哲学来解释基督教理，是异教思想和文化基督化的关键。

当亚里斯多德的基本著作重被发现，并以拉丁文面目出现时，阿奎那开始有了贡献。这些著作包括自然科学与哲学探求的整个领域。起初，亚里斯多德所提出的一些重要观点，显出与基督教条陷于尖锐的冲突中；在很多地区都对亚里斯多德主义加以抨击，甚至由官方来定罪。但阿奎那坚称理性真理与信仰真理之间，可以做到没有冲突。因此，他依然尽情地在亚氏著作里找寻可以适用于基督教的真理，而加以挪用。

您说到希腊思想与基督信仰的内容并不一样，这是真的。

希腊哲学家的上帝并不是阿伯拉罕、以撒、雅各，也不是《福音书》上的上帝。柏拉图和亚里斯多德的自然神学并没包含基督教所持有的教理——创世说、天命、赎罪；然而，的确包括一些关于存在与变化的本质。物质与精神、短暂与永恒的基本真理，所有这些真理在基督教思想的发展上，意味殊为深长。

在使用这些资料上，伟大的基督教思想家并不模仿柏氏与亚氏，他们不以希腊哲学的原理，而以基督教信念的教条为起点；如此，产生另一番面目来。奥古斯丁为了光显基督教信仰，给我们的不是平易的柏氏，而是基督化了的柏氏。阿奎那也同样对待亚氏。在任何需要基督教重要教理的地方，奥古斯丁和阿奎那就毫不留情的排斥希腊的义理。

8. 为何要读古代的科学著作？

我可以理解你为何将古代诗人、哲学家及历史学家的著作，列入阅读与讨论的书目里。但去读那些两千多年前的过时而且错误百出的生物学、物理学、天文学与医学有什么意思？这不是白费时间与精力？去读好的科学史或现代科学知识的大众读物，不是要有意思得多？

在我们为现代人编造古代伟大著作时，充分了解到古代科学精典作品在现代知识的照耀下，是不完全的。更充足的理论已取代了那些不精确、不充足的观察，以及对事实的解释。

然而，你一定会认识到，甚至 100 年前科学发现和理论也是过时的。只因为从达尔文、拉瓦锡和拉法第以来，在生物学、化学和物理学方面有长足的进步，难道就不该读他们的著作？

我希望你也体认到，并非所有古代科学家的发现都是假

的。譬如希波克拉底在病历上的描述，就两倍于现代医学的观察。阿基米德的杠杆原理仍是静力学的基石。托勒密以地球为宇宙中心的理论虽已过时，却仍有它的用途——譬如，在航行上。牛顿的机械原理，今日正运用在桥梁建筑上。

编辑古代和现代科学的不朽著作，主要的目的不在提供可靠的科学知识。浏览一本好的科学史就能很快地勾出那些仍然有效的知识。但伟大的科学文献有些不同于科学史所提供给我们的。

科学文献具体而直接地教导我们，科学家是如何去得到知识。我们直接地获知他们处理的方法，阅读他们对发现的亲身说法。我们可看到他们如何着手事实并加以解释，以求得结论。也可以获知观察与实验对科学家的意义，以及理论或假设在他们思想上的角色。

跟现代科学的发现与理论比起来，早期科学著作的粗陋，并不影响教导我们科学原理与方法的价值。对不是专家的人来讲，这些早期的著作，比后来的要清晰而细腻得多。

伟大的科学古典著作，供给非导论之类的书所能提供的第一手的科学思想的知识。他们需要主动地参与实际工作的科学心灵，而不要别人安排、消化过的摘要。我们读文学、科学或哲学的理由在于恢宏我们的睿智与想象力，而不在于得到时尚的资料。

为现代人编选这些书的人确信：科学一如哲学、文学，都能培育人类心灵，任何剔掉科学经典作品的选集，对西方文化来说，都失于偏颇。这是远在苏联首次发射人造卫星前所做的论定，跟冷战或为加速熟练技术所提供的教育妙方毫无关系。

9. 历史的意义

一些才子说过，我们从历史中所学到的就是：我们不能从历史中学到任何东西。从研究历史中，能得到知识或鉴往知来？伟大的思想家，可曾在历史潮流中找出意义？关于历史意义的基本观点为何？

我们在历史研究中，寻找各种意义。首先，我们就历史知识本身，可找到意义和价值。有了过去顺次而精确的景象，可以满足对客观知识的渴望，以及跟前人勾通与合为一体的需求。不为现代所拘限，确是件幸事；我们的生命因有过去而感到充实起来。

这种记录或重视过去的渴望，推动了多少伟大的历史家，苏西戴德斯倾诉亲身参与的战争史实，吉朋重视了一个古代帝国的衰落。他们及其他优秀的史学家，都尽力在所述的史料里赋予深沉的含义，而不是杂乱地塞给我们一堆不相干的个别史实。经过你们的细心经营后，我们就能在史实中寻出某些意义来。

但史学家及读者已经在历史中寻出更为实际的意义形态：希罗多德追求值得纪念的光荣功绩；塔西塔斯想使善恶的显眼实例，垂之不朽；波利比阿指出胜利与惨败的转变，来警告骄者。许多人从历史中找寻道德的熏陶，在过去的年鉴里找出道德教训。普鲁塔克的希腊罗马名人传，即属于这种历史熏陶的形态。

还有另一种意义形态是：整个历史过程的基本形态。对这种历史意义的追寻，有两种不同的答案。

第一种答案为：历史是循环前进的。国家与社会经过生、长、衰、亡4个阶段，于是又从头复演。这种循环观点笼罩着

古代希腊罗马的历史思想。古代史学家确信能从历史中得到助益，因为历史会重演。现代一些历史哲学家如维果、史宾格勒和汤恩比已经把这古老意念，在他们理论中苏醒过来，作为重要的因素。

第二种答案为：历史继续向目标或圆满境地前进。历史变迁的形态是直线前进而不是终而复始。这是《圣经》（或基督教）的历史概念。而在奥古斯丁的上帝之城中，第一次有系统地提出来。他的看法是：人类历史在神圣旨意的引导下，在时间终点与历史之外，达到上帝的王国。

有些宗教领袖与团体把《圣经》解释为：上帝王国即将在尘世实现。现代这种宗教观已经为世俗所借用。德国哲学家黑格尔把历史看作一代复一代地朝向无限的目标，达到日耳曼基督教的世界。他的学生马克思以完全自由平等的无产阶级社会，当做人类历史中的目标与终点。他认为要达到这目标，必须经过阶级斗争、帝国主义战争和流血革命。

大部分专业化史学家与哲学家都会同意，历史意义不可能在历史本身（过去事件的客观记载）中全部发现。我们对历史的想法在于，对人类本质与命运的基本看法，对人类与上帝关系的概念，以及就整个来说，因果概念在人类世界的作用。



主 要 作 品

- Thucydides, The History of the Peloponnesian War,
Book I
- Plato, Meno, Sophist, Republic, Book VI, Laws, Book X
- Aristotle, Metaphysics, Books I—IV
- Aquinas, Summa Theologica, Part I, QQ. 1, 13—14
- Hobbes Leviathan, Part I
- Montaigne, Essays, "That to Study Philosophy Is to
Learn to Die, " "That It Is Folly to Measure Tr-
uth and Error by Our Own Capacity"
- Bacon, Advancement of Learning
- Descartes, Discourse on the Method
- Pascal, On Geometrical Demonstration
- Locke, An Essay Concerning Human Understanding,
Book IV
- Hume, An Enquiry Concerning Human Understanding
- Kant, The Critique of Pure Reason
- Hegel, The Philosophy of History, Introduction
- TEepolstoy, War and Peac, ilogue II
- James, The Principles of Psychology
- Freud, New Introductory Lectures on Psycho—Analysis,
Lecture 35

其 他 作 品

- Ayer, A.J., ed., Logical Positivism
- Berdyayev, Nicolas, The Meaning of History, Solitude

and Society

Buber, Martin, I and Thou

Cassirer, Ernst, The Problem of Knowledge, The Philosophy of Symbolic Forms

Cohen, Morris R., The Meaning of History

Comte, Auguste, The Positive Philosophy

Dewey, John, Reconstruction in Philosophy, The Quest for Certainty

Ewing, A.C., Idealism, A Critical Survey

Frank, Erich, Philosophical Understanding and Religious Truth

Gilson, Etienne, Unity of Philosophical Experience, The Spirit of Medieval Philosophy

James, William, Pragmatism, Meaning of Truth

Jaspers, Karl, The Perennial Scope of Philosophy, The Origin and Goal of History, The Way to Wisdom

Jourdain, The Nature of Mathematics

Kierkegaard, Soren, Concluding Unscientific Postscript

Lowith, Karl, Meaning in History

Maritain, Jacques, Degrees of Knowledge, Science and Wisdom, Philosophy of History

Myerhoff, Hans, ed., The Philosophy of History in Our Time

Poincare, Henri, The Foundations of Science

Reichenbach, Hans, The Rise of Scientific Philosophy

Royce Josiah, The spirit of Modern philosophy

Russell, Bertrand, Human Knowledge, Its Scope and

Limits, An Inquiry into Meaning and Truth
Toynbee, Arnold J.: Civilization on Trial
White, Andrew D.: The History of the Warfare of Science
 with Theology in Christendom
Whitehead, Alfred N.: Science and the Modern World,
 An Introduction to Mathematics

第二章 政治问题：人与国家

10. 个人与社会

我们常被教导要有公德心，要做好公民，要致力于社会的利益。但是，我们也被劝导要发展个体，养成独特的个人特质，促进我们个人的幸福。社会的公益与个人的利益不是有冲突吗？应该先顾到哪一个——个人还是国家？

谈到个人与国家的关系，有两个极端的看法支配着争论的论点——集体主义与个人主义。

根据集体主义者或集权主义者的看法，个人只是国家的一分子，就象肢体和器官是身体的一分子，或齿轮和螺丝钉是机器的一分子。他们除了担任身体的器官或机器的零件之外，不再有自己的意志。零件只为整体的利益而工作；当个人与国家发生冲突的时候，国家的利益必须永远压倒个人的利益。

根据个人主义者的观点，最重要的是个体的实现。国家只是有益于个人幸福的工具而已。个人主义者情愿把国家限制在非常狭窄的范围——管得愈少愈好。相反的，集体主义者要政府接管所有的人类活动。在个人主义者眼中，国家是交通警察或收税员；在集体主义者眼中，国家是地球上的上帝。

第三种理论认为，集体主义者和个人主义者的观点造成了个人利益与国家利益之间错误的对立。这种中庸论者肯定说，

国家不仅有益于政治目标——和平、秩序、法律，也有益于人类最高的目标：幸福。一个组织良好、统治公平的国家，对于它所包含的个体的幸福定有贡献。而一个有公德心与良心的个人会善尽国民的责任，来谋求别人的幸福。

这三种观点都引起一个有关人性的基本问题——人在孤独中还是在社会中能达到圆满。有些思想家主张，人的完成在于他是整体的一部分；理想化地说，他是整个人类种族的一部分。另外有人认为，个体应该使自己超乎群众、集团和种族之上。也有人主张，人只有在真诚的社会中与同胞为伴，才能变成真正的个体。

这三种观点也引起另一问题，到底什么形式的人类社会才能帮助人活得好些。譬如，无政府主义哲学便建议人类共同工作，以得到个人和公共的利益。但是他反对国家，反对它用法律、官员、朝廷和警察来作为达成这个方法。富哲学气息的无政府主义者希望换成一个自愿、自发、个人直接参与的社会，以反对政治国家的强制组织。

然而，西方的大政治哲学家都主张，国家是人类社会的适当形式。他们认为，无政府主义者奉为典型的自愿社会属于人类文明的早期阶段。大多数现代政治思想家认为，无政府主义者所寻求的完全自我统治是不可能的，人与社会便是现在这个样子。

11. 公民的角色

现在世界各地都在争取公民权——要投票、要统治自己。这是一个现代化的观念，还是可溯源到古代？对于公民身份、其权利与责任，我们传统的伟大思想家有什么话要对我们说吗？

公民权是一种革命性的概念。它起源于古希腊的时候是很崭新的思想，现在在世界上很多地方仍然很新奇。我们的政治自由和平等的思想仍受这种基本概念的约束。目前在西方世界，我们渐渐把公民权视为理所当然，但是它并非永远如此。

古希腊人以身为自由而平等的公民为荣。他们把自己的状况与邻近的波斯人和埃及人相比，后者都是专制暴君的属民。公民与属民基本状况的对比与立宪和专制政府的差别很有关系。在专制政体中，只有统治者行使政治权力。人民是他的臣属，必须服从他的命令。无论他是一个仁慈的专制君主，为人民的幸福而统治，或者是一个暴君，只为一己自私的利益而统治，这一点总是确实的。

在立宪政体中，统治者根据基本的法律或习俗而治理国家。人民与他平等，制定法律和选举官员他们都有发言权，而他们也担任官职的权利。立宪国家是平等公民的社会，国家元首只是这些平等人之中的第一位而已。

亚里斯多德将暴君政体比为主人对奴隶的统治，仁慈专政比为父亲对孩子的统治，立宪政体比为丈夫对妻子的统治。当然，最后一项类比并不完全，因为亚里斯多德并不提倡妻子可以统治丈夫。但是它的家庭比喻说明了公民与属民相比时所拥有的尊严与自由。

当然，并非所有立宪政体之下的人民都是完全的公民，都有权投票和担任官职。即使在我们的普选制度之下，外国人、心智不全的人、未成年者和重犯都没有这些权利。还有很多国家不肯把完全公民权给予奴隶、妇女与劳动阶级。这些人只是该国的居民，不是公民。

直到最近一百年来，为所有心智健全、守法的本地人或有国籍成人争取完全公民的运动才逐渐进展着。弥尔等人觉

得，把任何人类视为“政治上的下等人”是不道德的。他们主张，立宪政体有政治自由与平等的原则，不能让任何人仅因性别、阶级或肤色就被剥夺完整的公民权。他们认为公民权是一项基本的人权。

公民有权利也有责任，他们必须能适当运用他们的自由。因此自古以来许多哲学家都讨论过好公民的品德，以及教授这些品德方法。亚里斯多德说，好公民应该以自由人的身份能统治也能被人统治。因此他必须具有统治者与属民的节制与公正。弥尔提倡一种“公德学校”。根据他的观点，该校应供以大众民主气氛，影响个人去想到整个社会的幸福——不是他自己的特殊利益——由具有丰富知识、了解公共事务的人来指导。

自我统治下的自由需要道德的品格与批评的智慧。家庭、教会和其他社会机构协助发展优良的德性。知性的发展则是校内及校外一般高等教育的任务。

12. 共和与民主

我们是否有过民主或共和式的政府？这两者间确切的分别是什么？苏维埃联邦是否如它的头子所宣称的，是一个真正的民主国？

首先让我们来阐明共和与民主政体的意义。一个共和国只是由公民选出执政者的立宪政体形式，而一个立宪政体是基本组织与机构由法律所发布的政体。它是一个法律政府，不是人的政府。路易十四的“我是国家”和希特勒的“我是法律”都是非立宪政体的典型表现。

共和国本身有很多种类型。史上曾有出身良好或富有的人

所统治的共和国。这些共和国称为贵族政治或寡头政治。它们存在于古希腊、文艺复兴时代的意大利以及18世纪的英国。它们是立宪形式的政体，执政者由公民选出，但那时的公民只是出身良好或钱包富足的少数中坚分子而已。

共和国是由多数人而不是少数人选举执政者的立宪或共和政体。然而，“多数”一词在不同的时代有各种不同的意思。不久以前，美国还曾有一段女人不准投票的时期。在南部某些州，黑人争取参政权的奋斗仍然进行着。在古希腊——“民主”一词的发源地，奴隶和外国人是不能投票的。在伯里克利斯时代的雅典，希腊民主的顶峰时期，12万人口中公民不到3万。

连美国那个典型的共和国，早期也只有自由人（指白人而言）有参政权，很多州内投票权还受财产资格的限制。但是“人民大众”统治的原则从开始就存在着；的确，这一词语是我从《联邦论者》书中剽窃来的。汉弥尔顿以及其他宪法拥护者都喜爱“大众政府”，而不喜欢君主政体、贵族政体以及寡头政治。

汉弥尔顿和其他建国元老都说，他们喜欢共和政体甚于民主政体，结果造成了一些混淆。但是他们所说的共和国是代表制民主，由人民把立法及执行的权力授予他们所选出的官吏。他们赞成这种政体甚于古希腊民主国公民整体的直接参政。这种划分现在已被废弃，因为立宪民主几乎全是透过代表来执政的，如美国今日的代表式民主便是共和政体。

如今参政权已推广到所有心智健全的成年公民，而公民权也授予所有出身于美国或正式入美国籍的人。普选权是我们的民主与古希腊、早期美国民主的主要差别。我们的民主与古希腊民主的另一基本差别是，我们把政府权力授予公职人员，而

不是由公共集会来直接统治。

就我的看法，民主的真髓就是普选权，没有出身、财产或信仰的独断限制。这是我所谓“政治自由”的来源。我认为它非常重要，所以我把《自由的概念》书中第一卷的整段都用来谈它。

在那部作品中，我把政治自由解说为立宪政体所授予人民的自由，只有自治社会中完全成长而主动的分子才能拥有它。这种自由是基于参政权而来。政治自由中最重要的是，个体公民的意志能真正决定政府的意志。

明显地，苏维埃“公民”并不具有这种自由。自赫鲁晓夫以降，所有人都如此。高级头子只要能抓住权力，便拥有权利，但没有自由。我知道苏联有一部成文宪法，但是我不会为苏联是唯一真民主国的宣言所打动。

13. 政治领导

我自孩提时代就曾听过不少关于领导力的重要及德性。然而，我从未清晰、明确地听说过，一个领袖应该是什么样子，领导的特质是什么？而我在社交俱乐部、服兵役及作一个社区公民的经验却使我对领导能力有了相当混乱而退步的看法。什么特质使一个人成为领袖？他应具备那些品质？在民主式政体中也能有良好的政治领导吗？

我们若想了解有关领导力的本质，以及领袖身上所具有的特质，可以注意“领导”一词在我们心中所唤起的各种意思。首先，“领导”意为身体显现在最前面，如我们提及游行中的领导车即是一例。第二，“领导”指一种熟练的人类行

动，我们谈起一位受过训练的向导，领导一群人到目的地就是此意。第三，“领导”意思是有权命令或指挥别人。

第一种领导常在我们的社区组织中发现，其中的领袖并不是因为有特殊的优点而获选，只是以傀儡的身份“装饰”团体的前面。这种非常微弱的领导权通常由团体各分子之间轮流担任。

第二种领导常见于教育与宗教机构。把教师视为学习路程中向导的观念（见第45节）便是一个适当的例子。某些宗教团体称呼他们的领袖为“精神领导者”。

第三种领导是我们在政治社区中所寻求的领导。数千年来它一直是伟大作品讨论的题材。你也许记得，柏拉图要他《理想国》的领袖作一位哲学王，兼具所有道德及知性的优点，并拥有哲学及实用的智慧。

这种贵族式的理想领导——应由最好的人统治——是大多数古代政治理论的要点。要领导社区的人必须具有某些心智及性格上的优点。在早期社会中，一般都认为社区中的长者才有领导所需要的智慧与经验。

从本世纪独裁政体得来的经验，使我们对自封的领袖颇为警惕。墨索里尼与希特勒的作品充满“统御原则”的赞语，他们甚至为自己戴上了“领袖”的头衔。但是那些超乎法律或本身就自比为法律的领导者是滥用了这项原则。亚里斯多德以来的政治哲学家都知道，即使由最好的人来领导，其权利也应受宪法的限制，以免流于暴政。只有在立宪政体之下领袖是平等人之中的第一位而已，自由才能获得保障。

现代民主的代表式政体引起了一个特殊的问题。人民的代表仅是仆人，仅追随他们选民的意志，还是要依据公开的法案来追随自己的判断？代表们应该塑造还是跟从公众的意见？

《联邦论者》的作者以及弥尔等人都主张，代表应该由于卓越的智慧与经验而获选，应该自己作决定。相反的意见是，选举获胜的人持有选民的命令，要实现某些特定的方案。

现在我们在一个政治领袖身上所寻找的特质与以往完全一样。他必须关心社会的利益甚于自己的前途。他必须有良好的实际判断力，以及这项特殊工作所需要的任何特殊技巧与知识。他必须有决心与勇气，敢冒犯错以及不受欢迎的危险。而且，尤其重要的是，他必须有能力来鼓舞信赖及信心。

良好政治领导的一项主要障碍是，最好的人并不情愿肩负公职的重担。追溯到柏拉图和亚里斯多德等作家都曾谈过这些。有些人认为，美国历史上的每一危机都曾征召出适当的领导者，华盛顿及林肯便是显著的例子。目前的危机是否也会有同样的效果，那就有待观望了。

14. 多数统治

在我们的政治生活中，我们总认为应该遵守多数投票者的决定。但是我看不出多数统治的大优点。多数常犯着愚蠢而危险的错误。在欧洲他们追随希特勒以及其他集权主义的独裁者。在美国他们选出品行卑劣的政客，并声援拒绝把人权给予少数者。为什么多数应该统治，即是他们是错的？人民的呼声也是上帝的呼声吗？

让我们先看看“二者取一”是怎么回事。如果我们不采取多数统治，我们会有哪一种统治呢？

国家的至高权力可能在一个或不止一个人的手中。若是一个人统治，就不会发生该采取何种政策的困扰。若不止一个人有发言权，而意见又各不相同，问题就来了。那么你可能有

两种选择：一致同意或多数统治。

我们都知道，在任何自由、坦率的个人团体中，要得到一致的意见非常困难。这种要求在政治社区里是不切实际的。尤有甚者，它使少数人有否决权，甚至只要一票即可。看联合国安全理事会规定政策问题需要五个永久会员国一致同意，有多少待决的严重问题都遭到抵制。

所以你知道多数统治是决定事情的 实际 方法。如果你喜欢，你就说这是“清点鼻子”好了。它被运用于各种政府之中，贵族政体、寡头政治与民主政体皆然。无论权力在中坚分子或全体人民，我们必须在有发言权的人之中作一表决，以决定那一个领袖或政策应该统领社会。

自古以来的政治哲学家都曾担忧多数暴政的问题。美国南北战争之前南方的大政治家考汉认为，你可以不必强迫少数服从多数的意志，便可有负责的立宪政体。他们提倡少数对于影响他们重大利益的多数决议，可以有否决权。现在南方反对统一校制的人也提出基本上类似的策略。当然，这种补偿办法的困难是，它使政府在重大问题方面减低效率，也使少数有至高的权力去取消多数的意志。

英国政治哲学家弥尔提出另一项补偿办法，现已成为很多国家选举程序的一部分：那便是“比例代表制”。弥尔指出，少数得到相当的票数，在国家立法机构中却没有代表是很可能的。一个政党也许在每一政治单位中都是少数，但是却占了全国总票数的 30% 或 40%。弥尔觉得“少数代表制”可以伴随着多数统治制，使少数虽无至高无上的权力却有发言权。他也提出“双重投票”制度，把较多的票给予教育程度较高、较有智慧的人。

无疑地，比例代表制使各种政治判决有了更公正的代表。

但是它易于使政府不稳，没有一个政党有办法得到多数票。比例代表制助长了法国最近的宪法危机。

我想我们都同意，应该阻止多数剥夺他人的某些基本人权。多数也不应该强迫少数接受他们的宗教信仰、政治信仰或生活方式。弥尔承认，暴政不仅由政府官员，也会由公共意见、社会习俗与“邻居”加到人民身上。在下列扣人心弦的一段文章中，他声讨当时蔓延的顺从之风：

“现在也需要保护人民对抗流行意见与情感的暴政；以防社会趋向借助民俗处罚的方法，把它的概念或惯例强灌给意见不同的人作为行为规则……集体意见合法干涉个人独立是有一定限度的；找出那个限度，维护它免受侵犯，就象保护人抵抗政治专制一样，对于保持人事的良好状况是不可缺少的。”

一百年后，弥尔的话具有更大的力量，因为他心中所想的危及自由的因素，从他那时候以来已变得更加严重了。

15. 自由主义与保守主义

某一出吉伯特与苏利文的作品中曾有一支小曲，说每个人生来就是自由主义者或保守主义者。但是“自由主义者”与“保守主义者”确实的定义是什么？人们告诉你，某人是一个自由主义者或一个保守主义者，而你也被认为应该会鼓掌或嘲笑，只是你该鼓掌或嘲笑的又是什么呢？

在今天的美国，很少人会自称保守。我们大多数人都希望被视为自由主义者。某些政治领袖自称为“自由保守派”或“保守自由派”，但是却避免单纯的“保守派”标签。这种状况使人很难辨明人们使用“保守主义者”或“自由主义者”两词时所表示的意思。

然而，我们若专心听便会发现，大多数人所谓“自由主义的”是指对生命，对概念的一种开明态度，对改变的接受，对新社会安排的殷勤。而所谓“保守主义的”是指固定的观点，死守旧式的社会秩序与生活，反对改变，以及普遍的“窒闷”。

通常我们会把“自由主义的”联想成支持有活力的政府确保社会及经济利益的举动。但是在过去，自由主义者是一个相信政府不应该干涉经济与社会生活“自然”程序的人。自由主义者提倡免除政府干涉及限制公共秩序、面子与防卫的需要。欧洲政治历史中，自由主义者支持立宪政府对抗专制王朝，而且经常提倡容忍的“多元性”社会，而不赞成强迫墨守统一的习俗与信仰格式。

在海耶克的近作《自由的政体》一书中，他有效地陈述了传统自由主义的立场。他相信，个人的自由行动与发展是达到公共幸福的最好方法，也是人类终极理想的完成。他反对强迫任何固定的社会秩序，保留传统特权，以及关闭未来新的可能性。

结果，海耶克既摒弃了任何新社会形式的尝试——如社会主义、美国新政、福利国家等，也摒弃保留旧秩序、旧机构与旧权的精心努力。他相信自由而开放的社会是最好的，因为没有任何人类团体有足够的知识为社会立下一种形态，或者有权灌输他们有关人类应如何行动的观点。高压政治完全腐败；自由完全净化了。

要分别这种自由主义与科克和维瑞克等作家所拥护的“新保守主义”是很困难的。新保守主义者也呼吁一种自然的、“有机的”、未经处理的社会秩序发展。他们也反对为社会结构与远景作任何理论性的存心计划的决定。

然而，他们与海耶克的差别在于强调社会违反个人，社会传统与模式违反个人的变动，社会组织与阶层违反“开放的”社会。他们强调传统机构、习俗与信仰所表现的累积智慧，以及直觉的感性，而不看重理性思考的结果。相反地，海耶克等自由主义者尊敬并信任人类的理性，且认为新保守主义者是“神秘论者”以及“非教化主义者”。

美国新政的鼓吹者对于自由主义者的意义另有一种不同的概念。根据他们的说法，自由主义赞成政府的干预，以解决个人所无法解决的重大危急社会问题。他们宣称，经由政府控制与计划以确保所有人的基本社会、经济和政治权利，是政府的责任。他们极端信任多数人的意志，认为与少数人的判断大有区别。

16. 什么是正义？

对于正义的本质，我们能达到任何一致的协议吗？信仰社会主义与信仰资本主义的人，对于何谓公正与不公正有着很激烈的歧见。有些人认为专制王朝是理想、公正的社会形式，而其他人却认为它极不公正。民主政体亦然。正义的意思只是个人喜好的问题吗？还是有某种我们一致同意的普遍意义？

你关于正义的问题与我在第一节所讨论的真理问题引起了同类的困难。要说出真理或正义的抽象意思是很容易的，但是要决定我们眼前的特殊情况中何谓真实与公正就很难了。我们不能把“何谓正义”的问题与“这个特殊行动是否公正”的问题混为一谈。

有两句箴言指出了正义的精髓。第一句是“给予每个人所应得的”。这是柏拉图《理想国》与查士丁尼《罗马法典》开

头所宣布的著名原则。譬如，你向某人借了 100 元，并答应还他。你欠了借钱给你的人的债。这笔钱的确是他的，不是你的，虽然目前你在使用它。还钱是公道的。这就是给予他所应得的。拒绝还钱不公道，这样就是拿了属于别人的东西。

第二句是“对待同状况者平等，不同状况者不等，与其不等度成比例”。法律之前的基本平等原则就是由这句箴言而来。让我们引用这个概念来想想一个家庭的例子。

你告诉你的两个孩子，他们若在某一方面不听话，你会处罚他们。两个人都不听话，且在同样情况下做了同样的事。但是你只罚了一个，却放过另外一个。小孩子对于这方面的公道具有十分精确的见解。无疑地，被罚的那个会说：“不公平。你处罚我，却放他走了。”即使年龄很小的人都知道正义是对同样的冒犯作平等的处罚，对同样的功绩给予平等的报酬。他们深恨赏罚的不公。

彻底分析正义的概念会显出意义上的紊乱与烦琐，但是这两句简单的箴言是基本的。如果你说一个公正的人是服从法律、公平待人、不伤害他人者，你就承认第一句箴言“给予每个人他所应得的”。如果你说某一条法律或某一种政治制度是公平的，你的意思是它对待同状况者平等，也给予每个人他所应得的。

但是你也许会问“一个人应得的是什么？政府如何决定呢？”谈到这点，我们必须回溯到自然法则与自然权益的观念。我们的《独立宣言》告诉我们，公正的政府尊重生命、自由、追求幸福等自然权益。譬如政治自由权便是有参政权的公民权益，除非是未成年，心智疾病或犯罪而失去资格，所有人都应得到该项权益。因此，任何政府若因种族、宗教、肤色等原因而限制少数人的参政权，或不给予他们公民身份，都是不

公道的。

明显地，一个集权国家若是违犯人的自然权益，它不可能公道，因为它并未给予他们所应得的。然而，在今天的苏联，分配收入方面似乎很近于公道。马克思的口号“根据每个人的能力来要求，根据每个人的需要来给予”似乎已被搁置一旁，因为他们更赞成依照功绩来给报酬的制度。

“根据每个人的功过来给予”也就是说，贡献多的人应得到多些，贡献少的人应得到少些。无论财产分配法依此决定到什么程度，它至少具有公平分配的特色。但是知道这一点并不足以告诉你如何去决定不同个人的相对贡献。这正说明了我开头所说的一点——要说出公正的意义很简单，但要说出特殊情况中何谓公正就难了。

17. 法律的本质与种类

大多数法律本质及起源的讨论，不是把它归于社会习俗，便是归于道德良心，或政治组织及其立法机构，有没有任何法律定义能包含习俗、伦理标准及成文法的所有意义？何谓法律？

让我们先谈谈正式立宪政府，如伊利诺斯州政府或美国政府，所制定及执行的法律。正如你所说的，这些是成文法，是法律学家或律师谈到法律的时候心中会想到的。这种法律有很多特征，我们将这些成文法作一检查，然后，再看看其他种类的法律是否也有同样特色。

国家的成文法在于一般的行为规则，规定某些行动，也禁止某些行动。它们是为国家的整体利益而设的。由国家整体授予立法权威的官员所制定，宣布给行为受其制约的公民，由国

家的警察力量来执行。

在社会发展的某些阶段，一个民族的风俗作用与法律相同。它们并不是由立法者公开制定，也不是以文字来公布，它们代表民族整体为共同利益所接受的行为规则。中古国王在加冕典礼上立誓要支持该王国的风俗，也就承认了风俗规则的合法。尤有甚者，并立誓要运用国家的力量来执行。这就是中古作家反复宣布风俗具有法律力量的原因。

社会学家及人类学家所关心的原始社会，其风俗也有同样的作用。到目前为止，要为法律立一定义，一方面既可把握“非成文”风俗准则的一般性，另一方面又把握了立法机关所制定的“成文”法则，倒也没有什么困难。

至于道德法呢？我认为这是你提到“伦理标准”时心中会想到的问题。根据很多社会学家及人类学家的看法，道德规条也就是社会的“习惯”或风俗罢了。因此，从他们的观点看来，这些规条不会引起特殊的问题。但是谈起“自然道德法”的哲学家另有不同的看法，他们所谓的自然道德法就是指，人类以一个理性而道德的动物所与生俱有的行为原则及观念。无论它们是否具体表现在社会习俗或国家法令之中，那些都是人类良心所承认的规则。

这些洛克所谓的“理性规则”并不是人类所制定的，宁可说它们是人类所发现——从他们内在的是非观念发展而来。更进一步来说，自然道德法的观念不象习俗准则或成文法令，并不随着人类意志而改变。它们也不依赖国家的高压武力来作为约束力量。然而，它们也可以包容在广义的法律名下，作为指导人类追求共同利益的一般行为准则。

神学观点认为，自然道德法是由人类本质的造物主灌输到人类理智中，这是把上帝视为道德法的制定者。正如人类立法

者为某一特定的社会制定法律，上帝则为全人类立法。若自然道德被视为如此，一般的法律定义可以更充分地引用于此点。

即使那项定义适用于你所提到的三种“法律”意义，它仍不能适用于这个名词的一切用法。自然科学家所发现的“法律”，如“万有引力定律”，便不能随便亵渎。它们不是可以被“征服”或“不服从”的规则。但是具有此种定义的某些法律——无论是立法的法令、流行的风俗或理性的观念——都是个人可以自由服从或不服从，且会得到结果的规则。

18. 民族主义与国际主义

“民族主义”这个名词的许多用法使我非常困惑。反对参加联合国或其他国际组织的人自称为“民族主义者”。为独立与自治而奋斗的土著人民也自称“民族主义者”。但是南非的白人统治团体也如此说，而德国的纳粹与保守派也如是说。

“民族主义”精确的意思是什么？它反对任何形式的国际合作吗？

现代人最熟悉的字莫过于“民族主义”了，人们常听到非洲与亚洲兴起的民族主义浪潮，听到民族主义是革命与反革命的成因，听到中国的民族主义，英国的民族主义，阿拉伯的民族主义，塞尔维亚的民族主义，法国的民族主义等等。我认为你指出这个批评性的名词意思不够明晰，可谓十分正确。尝试为它立一界说是很重要的。无论是好是坏，这个概念已经是，且未来也将是，决定我们个人与集体生活程序的一项主要因素。

部分的困惑是由于有人坚持民族主义是一种全新的现象。但是，难道民族主义不是政治团结主题的最新变形吗？不是象

社会本身一样古老的主题吗？现代民族主义与旧式政治团结所共有的特质，比它所独有的更为重要。

在历史过程中，人类的政治本质已经用各种方式表达出来：家庭、部落或宗族、封建采邑、宗教教派、城邦、王朝或帝国以及民族国。历史环境已领导人类以不同的方式实现他们的政治需要，但是那些基本的需要从来未曾改变。民族主义只不过是人类试图迎合这些需要的最近的方法而已。

大体说来，民族主义是一种团结的情感，能联结任何组织，或自认为组织各政治团体的一群人。除此之外，专注于民族主义的人认为，他们对民族国的奉献应先于其他一切世俗的忠诚。

另外有些特征偶尔出现在时兴的民族主义之中，但不是永远如此。民族国是相当大的，它具有中心的政治与经济行政。民族国的人民珍爱共同的历史传统，相信他们多多少少是同一种族。然而，要考虑最后一点，我们应注意到，文化共同感可以很容易地代替种族统一感。

现代民族主义通常与某些政治理想有关。它有时可以溯源到法国大革命以及自由、平等、博爱的理想。它尊崇人民。人民，而非国王或贵族，是国家的中心以及主权的所在地。

通常，民族主义运动应该倾向于民主。然而，情况并非永远如此。民族主义团体曾支持其他各型政府，而仍然保留了他们的民族主义。民族主义最重要的是，民众意识应为国家的决定性因素。这种民众意识倒不一定要经由民主程序来行使它的权力。

那些对民族主义怀有戒心，怕它会导向过度的人，常指出它所引起的，有关建立世界政府的问题。他们说民族主义强调教区或地方性的忠诚，使文化差异造成世界政治统一运动的障

碍。

无疑地，他们已指向真正的问题，但是，我认为这个问题并不是无法克服。毕竟，一个民族单位就象个人一样，未必会对所有人怀有敌意。一个民族单位的自我利益往往由合作而不是由敌对得到促进的。合作可以导致联合。而联合不为民族主义所反对，反而因它而得以实现。

19. 战争与和平的性质

象今天的大多数人一样，我对现阶段的国际紧张与危机大感不解。我们似乎不是在战争状态——没有枪战进行着——但也不象在和平之中。何谓“战争”？何谓“和平”？这是战时还是平时？人类真的可能有“地球上的和平”吗？

最简单而最普遍战争观点就是，那是国与国间武装冲突的状态。那么，和平便是没有武装冲突的状态或时期。根据这个观点，美国自1917年4月参战，到1918年4月为止。然后美国就处于和平状态，直到1941年12月参加第二次世界大战为止。

如果这种战争与和平的观点是正确的，我们应该自1945年对日胜利日开始就处于和平状态，只有在韩国的“警察行动”例外。但是很少人会认为过去这16年是和平时期。一般的战争与和平的概念就是不能适用于现在阶段。真的，我们把这个时代叙述为“冷”战时代，以表示与实际作战的“热”战时期相对。

那么，我们的战争观点必须推广到武装冲突，以及外交、经济援助和宣传等战。战争就是战争，无论“冷”、“热”皆然。国与国间权力与威望的斗争随时都在进行着。只是方法变化万千，用武力、外交压力或其他非暴力方法要看情况而定。

那么，和平就不只是否定性的东西了——不只是没有武装

冲突而已。国与国间何谓真正的、肯定性的和平，我们可以考察地方、国家及民族社会等方面的状况而看出来。在我们文明的社会中，和平与秩序才是正常状态，战争不是。文明社会的整个意识与目的便是和平与秩序。文明的政府创造文明的和平。违犯法律的个人是和平的扰乱者，会因此而被处罚。

过去的大思想家以三种方式来帮助我们考虑战争与和平的问题。他们指示我们，广义的战争才是正确的定义。他们指出文明和平与文明政府之间的关系。他们还指出这种见解可如何应用于诸国的世界。

苏西戴德象我们一样了解，在一个继续进行的战争中，和平条约通常只是休战条约而已。霍布士看出“战争不只在战役或打仗的行动”，也在于打仗的意志，国与国间敌对的态度。本世纪的威卜兰认为“战争状态是一权力与另一权力之间的自然关系”。“冷战”一词也许是新的，但是，它所提到的状态却十分古老。

在现代危机中更重要的，是这些著名作家对和平与法律关系的见解。洛克认为，只有两种方式可排解人与人之间的争执——法律或武力——在没有法律的地方，武力是最终的调停者。法律之道便是和平之道。

康德把这项分权应用于国际场面，它认为国际场面是没有法律的无政府状态，强者的权力永远占先。他呼吁各国挣脱这种野蛮状态，成立国际盟约，使法律与和平占有优先的地位。许多世纪以前，但丁曾提议成立单一的世界政府，为整个人类提供永久的和平。

这些思想家共同的观点是，和平是人类愿以讨论代替武力来排解争端的状态。文明的和平现在盛行于所有合法组成的社会之中。战争状态——有时候“冷”，有时候“热”则盛行于

国与国之间。

在全世界的天平上是否能有真正的和平，这是一个被人争论的题目。有人相信，世界和平需要一个世界政府。有人则希望用其他办法来逆行。但是，大家一致同意，和平不只是没有战斗而已，它是一种肯定性的秩序，大家都有和平排解争端的意志。

与许多高谈阔论相反，是和平而不是战争，才适合人类本性。西塞罗以及其他思想家都正确指出，战斗与咆哮是野兽的行径。讨论事情并倾听道理才是人类的适当方式。和平不仅对我们物质的生活，而且对真正人类的存在都是必要的。

20. 战争能废止吗？

先知以撒亚曾预见一个“再也不会战争”的时代。那是一个遥远的理想，只有天国来临时才能实现吧？抑或我们现在可以得到永久和平？为了要达到这一点，我们必须放弃国家的主权吗？是不是要完全改变人类的本性才能没有战争？

过去的大思想家确实提供了一些防止战争的概念。有些相信，世界政府可以废弃战争，但要牺牲部分的国家主权。根据这个观点，需要的是新的机构，不是人类更广的道德改变。

当然，很多作家认为，废除战争既不可能，也不符合人类愿望。马基维利与黑格尔把战争视为主权国家最严肃的事情，决不能废止，正如国家主权不能缩减一样。黑格尔认为战争在道德上对民族有益。

另一方面，13世纪的但丁和18世纪的康德则坚持，世界和平是人类在道德上有义务争取的目标，两人都认为，联合国成立一个以法律与正义为基础的世界政府，那个目标便可实

现。康德宣称“道德的实践理性在我们心中表达了无可改变的否决：不能再有战争”。这道命令呼吁所有国家“踏出没有法律的野蛮状态，进入国际盟约”。

这个概念只进行到旧的国际联盟或现在的联合国而已，这种国际盟约是不够的。正如我们的联盟主义作家所承认的，如果我们希望在邻近民族之间建立和平，我们必须超越松散的同盟，成立“更完美的联合组织”。

但是，你也许会问，为什么世界政府是得到世界和平的唯一方法呢？有一个原因，因为战争是独立国间自然的状态。古希腊史学家苏西戴德斯和十七世纪英国哲学家霍布士都指出，主权国（独立国）即使没有实际打仗，也不是真正处于和平状态之中。

苏西戴德斯了解，所谓的“和平条约”并不能缔造和平，他们仅立下了武装的休战书而已。霍布士说，主权国是永远互相争战的，无论是阴谋与外交的冷战，或是刀剑与炮弹的热战皆然。霍布士说：“战争不仅在于战役或打仗的行动”。只要人类非求助于暴力为最后手段便不能排解他们的歧见，战争便存在着。

和平的意思并不是人与人之间没有严重的冲突而已。它并不要求人类变成天使或圣人，共同生活于完美的兄弟爱之中。这种事在地球上永远不可能发生。和平只是人类能以讨论代替武力来排解所有歧见的状态罢了。

世界政府是世界和平的唯一途径，这也是一项理由。为了要用讨论来代替武力，政府是必要的。古罗马时代的西塞罗与近代英国人洛克都清楚，每个国家无不如此。洛克说：

“人与人之间有两种斗争，一种由法律来处理，一种用武力，其本质便是，某一样终止之处，便是另一样的开端。”

但是，若要用法律而不以武力来排解人类的冲突，便需要一个有权利制定、应用及执行法律的政府。

我们知道文明的和平要靠文明的政府——在芝加哥、在伊利诺、在美国皆然。那么，世界为什么不行？如果地方和平需要地方政府，很自然的世界和平不是需要世界政府吗？

你也许会承认它是必要的，甚至理论上是行得通的；但是，你会怀疑，它在最近的未来是否可以实行，是否有可能？

过去的大思想家并没有为我们解答这个问题，他们提供了明智思考这个问题的原则。但是我们能否解答就看我们是否愿意彻底思考，以及我们未来是否有决心比过去行动得更明智些。至于我们愿不愿意，你的预言并不比我的逊色吧！

21. 乌托邦与乌托邦主义者

我常常听到“乌托邦”或“乌托邦主义者”一词被用来贬损某些政治或社会改革的建议。但是，我记得很多作家曾对未来想象的完美社会写过很适当的描述。乌托邦到底是什么？柏拉图是乌托邦主义者吗？马克思呢？现在有任何乌托邦式的社会吗？

“乌托邦”字面上的意思是“乌虚之乡”。乌托邦是一种不存在的理想状态。在《理想国》中，柏拉图把他的理想社会放在未来几千年之后。在Timaeus篇之中，则放在很久很久以前，阿特兰蒂神话岛上。在两个例子中，他都使理想显得遥远，但是可以察见。

很多著名的作家都创造了文学上的乌托邦，使这个理想可以察见。其中有摩尔（是他创造了“乌托邦”一词）、培根、巴特勒、贝勒米、摩里斯和威尔斯等等。这些作家都觉得人类

注定要过更完美、更和协的生活。他们的作品就是有意描绘这种生活的样子。

根据他们所喜欢的理想，乌托邦主义作家告诉我们，人类可以活在公正、自由、平等、富足、和平、智慧与美之中。也曾有过反动或革命性的乌托邦。然而，大多数的乌托邦都有“急进派”的倾向，有兴趣抓住事物的根本，而不想维持社会的延续。他们把人类从他一向所在的传统与习俗的网中拖出来，以便让我们对人类的本质与命运能有新鲜的眼光。

很多文学上的乌托邦只提供模糊的灵感或消遣的推测，很少关心实际的改革。然而，象柏拉图等作家具有很强烈的热诚，要把理想具体表现在现实生活之中。19世纪的乌托邦社会主义者——圣西门、傅立叶、普劳得亨和欧文——写过很严肃、很深刻的作品，有意为建立新社会而铺路。他们想象一种自由而平等的社会秩序，由自愿的自治社会取代政治国，来保障人类个体的完全发展。

马克思和恩格斯认为这种理论是感伤及幻想，并自夸为“科学的”而不是“乌托邦的”社会主义。但是马克思主义“国家衰零”，以导向完全自由而平等的社会的看法当然也是乌托邦式的。乌托邦社会主义者说，不是他们，是马克思主义者幻想及不真实，因为马克思主义者认为，完全自由而平等的社会可以借着革命、独裁和国家社会主义而得以实现。

实际的乌托邦社会曾一度存在于美国，例如纽约州的欧内达以及印第安那州的纽哈蒙二地。但是现代工业的发展已掩灭了大多数国家的乌托邦社会。以色列的自治地是现在实际乌托邦主义的唯一重要例子。

批评乌托邦主义既有讽刺意味，又富哲学意义。过去亚里斯多芬、马基维利和史威特等人尖刻讽刺人与社会的完美主义

观点。现代赫胥黎和欧威尔则画出机械及社会主义乌托邦的冷酷图象。

典型的哲学式批评是亚里斯多德对柏拉图《理想国》所写的评论。亚里斯多德主张，乌托邦式的空想假定了一种不可能存在的人与国家完美状态。它并不能协助完成实用的理想。他相信，我们应该在人类及世界本质的限定情况下，努力达成可以实现的最佳秩序。另一方面，柏拉图则主张，乌托邦指向理想——指向地球上可以也应该建立的正确秩序，无论经验与传统如何反对都是一样。

主 要 作 品

Plato: Apology; Crito; Gorgias; Laws; Republic; Statesman

Aristotle: Politics; Nicomachean Ethics, Book V

Augustine: The City of God, Book XIX

Aquinas: Summa Theologica, Parts I—II, QQ. 90—108

Machiavelli: The Prince

Hobbes: Leviathan, Part II

Bacon: The New Atlantis

Locke: Essay on Civil Government

Montesquieu: The Spirit of Laws

Rousseau: The Social Contract; A Discourse on the Origin of Inequality; A Discourse on Political Economy

Kant: The Science of Right, Part II

American State Papers

Hamilton, Madison, and Jay: The Federalist

Mill: Liberty, Representative Government, Utilitarianism

Hegel: The Philosophy of Right, Part III

Marx and Engels: Manifesto of the Communist Party

Tolstoy: War and Peace, Epilogue II

Freud: Group Psychology and the Analysis of the Ego; Thoughts for the Time on War and Death; Civilization and Its Discontents

其 他 作 品

- Acton, John E.E.D.: Essays on Freedom and Power
- Bakunin, Mikhail A.: The Political Philosophy of
Bakunin
- Bentham, Jeremy: Fragment on Government
- Buber, Martin: Paths in Utopia
- Burckhardt, Jacob: Force and Freedom
- Calhoun, John C.: A Disquisition on Government
- Cardozo, Benjamin N.: The Nature of the Judicial Pro-
cess: The Growth of the Law
- Cassirer, Ernst: The Myth of the State
- Clausewitz, Karl von: On War
- Dante Alighieri: On World Government or De Monarchia
- Engels, Friedrich: 'Socialism, Scientific and Utopian
- Hayek, Friedrich A.von: The Constitution of Liberty
- Holmes, Oliver W., Jr.: The Common Law
- James, William: "The Moral Equivalent of War" (No.
XI in Essays on Faith and Morals)
- Kant, Immanuel: Perpetual Peace, A Philosophical Es-
say
- Kropotkin, Peter A. : Anarchism : Its Philosophy and
Ideal, Mutual Aid
- Laski, Harold J.: The Grammar of Politics, Liberty in
the Modern State
- Lenin, Nicolai: The State and Revolution
- Lippmann, Walter: The Good Society, The Public Phi-

losophy

Maritain, Jacques; Scholasticism and Politics; Man and
the State

More, Thomas; Utopia

Pound, Roscoe; The Spirit of the Common Law

Russell, Bertrand; Proposed Roads to Freedom; Socialis
m, Anarchism, Synaicalism; Power, A New Social
Analysis

Thoreau, Henry D.; Civil Disobedience

第三章 道德问题

22. 幸福的追求

《独立宣言》宣扬幸福之追求是不可剥夺的人权。不幸福被当做是项罪过，我们都力求幸福。但幸福是什么？是物质欲求的满足、心灵的安宁、完美的思想或其他东西？

“幸福”这字在日常语言里，含着广泛的意义。但大思想家相当精确地使用这字。在道德哲学家的许多名著里，幸福是最终或至高的善，而为人类奋力以赴的目标。《独立宣言》在这种意义下，把幸福的追求列入人的基本自然权。

哲学上的幸福概念，和日常使用的意义不大相同。人们说在满足或享乐的时刻，他们感到幸福。或者说当拥有段快乐时光，他们是幸福的。但根据亚里斯多德等人的看法，幸福不是你在某特殊时间能感到或经验到的东西。它是整个人生的性质。幸福生活就是善良生活。

不熟悉哲学概念的人，大都会说孩子是幸福的，但亚里斯多德却辩称那是不可能的。他们可能是欢乐但并非幸福，因为他们并未过完全的生活。事实上，亚里斯多德追随梭伦的智慧，几乎要说必须等到一个人生命终结，才能判断他的生活是否幸福。

要了解幸福的完美的一条途径，就是要承认薄修斯所说

的，幸福因所有诸好事物的累积而充实。

幸福的特征在他无所求。所有根本欲望已得到满足，人性里所有的渴求已经充满。显然的，这非一日一年所可办到，而是人生的整个历程。在他生命的尾声，回顾其逐渐拥有的所有真正的善，幸福就是一个人能对自己说：“我不虚此生；不虚此行。”

有哪几种善可以促进幸福？他们包括外界或肉体的善，如财富、健康与肉体的享乐；社会的善，如忠诚、爱心或友情、市民的和平与公正；智能上的善，如理解力、知识与智慧。这些善的任何一种，都与人性需要相呼应。因此，追求每一种善，不只为了它本身的价值，同时也为了它是幸福的途径。

另一方面，幸福是诸善的总和。幸福就是为了幸福，这是我们唯一渴望的。流传着这首歌“我要幸福”，它唱出了人类普遍的心声；但如说“我要幸福因为……”的人，他没有法子完成这句话，除非接下去说：“因为我要幸福。”

我已把亚里斯多德的幸福学说摘述如上。当然还有其他幸福与善良生活的说法。如柏拉图就把幸福定义为灵魂的和谐——真正有品德的人的精神状态。他不象亚氏那样注重物质的善或幸运的善。对他而言，没有一件外在的东西能使一个有品德的人不幸福。

在我们传统里，至少有一位伟大的思想家，并不把幸福当作目标。康德认为追求幸福是自私的，把个人的满足置于义务与权利的客观道德之上。他说道德律无上地命令完成义务，而不是为了达到幸福。幸福应该是道德行为的结果，而不是目的。我们应努力做个值得幸福的人，而不应为了幸福。

23. 成功是必需的？

世俗的成功是否为幸福所必需？在我们社会里，常以成功来评价他人，并往往以所得到的物质财富来衡量。但我怀疑我们是在树立虚假的偶像，人生幸福真的可以用物质的成功来衡量？

在前节讨论幸福时，我指出它基于拥有诸善的完美人生，也就是说，人类所需的都得到完全的满足。物质财富的善，如同道德与智能的善，都是诸善的一部分。但众所周知，你可能拥有太多的好东西，而那就是为何财富会引起特别困难的道德问题的原因。

“成功”最通常的意义是指达到目标、目的或愿望。如我们达到奋力以求的幸福的相当程度，我们就算成功了。但正如你所指出的，今天许多人几乎纯以世俗财产的累积来衡量是否成功。一旦成功的观念这样局限住，成功就不象幸福，因为物质的财富本身并不能使人幸福。事实上，反而可能妨害了幸福的追求。

古今并无两样，素悉物质财富是个人所有的而且最终的事物。你需要某些物质的东西来谋生，而既然需要谋生来导向美好人生，相当数量的物质就不可缺少。但是，既然美好的生活超过谋生本身，单靠物质就不可能使人生变得充满意义。

亚里斯多德区分了两种致富的重大不同。第一种是每个家庭主妇都熟悉的，即得到足够的财富来维持体面的生活，也就是说享受到富裕、舒适与方便的生活。

第二种是为钱而积钱。亚氏视察到某些人，以为他们人生唯一的目标是“无止境地增加金钱。这种性质的根源在于他们

只心无旁骛地放在生活上面，而不在美好的生活。”亚氏认为这种人可能变得象克拉苏那样富有，但象他一样，他们也会奇怪为何象梭伦那样的圣贤认为他们并不幸福，而闷闷以终。

一如亚氏，柏拉图认为“跟守财奴一样为财富而着迷的人”必会有不幸的下场。他以为“至善与至富同时并兼”是不可能的。这正如《福音书》所说的，富人进天国，有如骆驼穿针那样困难。

但这些话可不要解释为拥有财富本身就是错误的。错的是把财富当作人生仅有而且也是最重要的事物。《圣经》对财富的痛骂，并没有象对发自内心的贪婪妄想那样厉害。

先知与《颂诗》生动地描绘出道德的盲目经常与获得巨富如影相随。但使这个重要观点明显化出来的是圣保罗。他并不说钱是万恶的根源。他说，使人的道德走向毁灭的是贪爱金钱。为物质的成功而困扰，导致精神的挫败。

24. 尽忠职责

责任是军人最高的天职，但也经常听人提起政治、道德和宗教的责任。哲学家对责任的性质与它在人类行为中的角色，说了些什么？

在道德哲学里，恐怕没有比“责任伦理学与欢乐伦理学之间”更基本的问题了。根据责任的道德，每一行动依据是否服从法律而定，基本的道德区别就是对与错。但如以欢乐或幸福来论定，则基本的区别是善与恶，以欲望而不以法律来作为鉴定的尺度。当然，任何责任的伦理学一定多少牵涉到幸福，正如任何幸福或欢乐的伦理学会谈到责任一样。但两者对责任所赋予的角色，不大相同。

有一种极端的主张，排除责任的概念。主要是这种态度形成了路魁帝斯的伊壁鸠鲁主义。

在亚里斯多德的幸福伦理学里，并不完全排斥责任，但也不给予独特的意义。它只是公正美德的一面，只是象公正的人担任所欠的债一样，或是认识到，他有义务避免伤害别人，为公众的福利而服务。

柏拉图也认为公正的美德强调责任或义务。但对他来说，公正虽然只是美德的一项，却是与节制、勇气与智慧三项不可分割的。因此，一个人把道德义务归因于公正感或一般德性。

另外有一种极端是把责任感跟道德感当作一回事。在奥理略和伊比推涂的斯多噶主义里，做正当的行为是一个人的责任，而把其他相反的欲望搁置一旁。

康德那种远为周密的道德哲学也表示了相同的基本教示，“善，而没有对象”这是无法想象的，除了“善意”之外。幸福并不是一种没有限定的善。它是“理性人对整体生命不受干扰的一种欢悦的意识”，并且立脚于“自爱原理”之上，立脚于幸福与欢乐的伦理学，都犯同样的错误。两者“损坏道德的根本，并摧毁了它的崇高庄严，因为他们把好坏动机混淆一堂，而只教我们去善于计较”。两者都把欲望当做好坏的道德标准，以结果来衡量道德的行为。

康德认为“一项因责任所在而做的行动，并非是从所要达到的目的，而是从起意动念的准则上，得到它的道德价值”。因而他继续说到：“责任是尊重法律的行为所不可或缺的。”据此，他辩道，责任与随之而来的道德行为，所以一定要去实践，因为这是对的，因为法律是如此要求的，而不是为其他理由。

康德写道：“因为责任而起的行动，必须全然不受性向的

影响，而使每一个意志的目标，除了客观的法律，以及主观上对实践法律的纯粹尊重以外，不受其它因素所左右。”这个法则——责任与所有道德行为的根源——就是康德那著名的“无上命令”。根据它的信条，康德宣称，“我所以这样做，除了我由此可使我的准则成为普遍的法律外，绝无其他根据。”服从无上命令，我们就能尽责，并确保我们的意志是合乎道德上的善。

因此，对康德来说，责任是客观的。它是基于遵从无上命令的要求而组成的，不受主观的性向、欲望与需求的影响。我们只依理性的声音，来尽我们的责任。

25. 什么是良心？

是否有一种象“良心”这种内在的声音能告诉我们是与非？它基于理性或直觉，或父母与权威教训的反射？何谓良心？它又如何运用？

良心如同字义所指，即是良知。它是一种特别的良知——道德的觉醒。我们可感到它的约束力。它命令着我们。如不听从它，我们就会感到悔恨或焦急。

一旦我们实践诺言，或完成道义责任，良心即在其中。为什么要听从良心的呼唤？为什么不遵循它就感到困扰？历来思想家对此问题意见纷纷，莫衷一是。有些人认为，良心的道理与力量存于内在的要求与制裁——上帝或国家的。其他认为良心只是个人的一种德性、理性或道德意识。

十七世纪哲学家霍布士认为道德义务感，只是对超级力量与国家权威的反应。有些宗教思想家也同样把良心看作是对外界力量与上帝权威的自然反应。其他思想家——不管是世俗的或宗教的——在良心的作用上，强调内在的判断或理性的声音

是决定的要素。

谈到道德觉醒的基础，以及人类理性、德性的驱策力，可以追溯到柏拉图和斯多噶学派。但把良心的根本观念表现得淋漓尽致的是18世纪的哲学家康德。

依康德的说法，驾御我们整个道德生活的是道德律，而不需要外界的法律和鞭策。只要可能，人自然就会遵守他的承诺，因为他的“道德的自我意识”要求他如此，以完成宇宙的道德律。一个有道德的人“义无反顾”地如此做，决非是畏惧外界的力量，或为了迎合社会习俗，或恐惧上帝的惩罚。他如此做，只因作为一个道德人，必须正直地完成他的义务。

从康德的观点来看，良心左右着我们自身以及相关的私生活。良心禁止我们对自己说谎或伤害自己；对待别人，亦复如此。我们有外在以及内在的义务。这种看法与霍布士的看法天差地别。但它却与责备贪婪、欲望、虚伪以及其他内咎的宗教看法，非常相近。

宗教把良心看做是内在的声音，也是对神圣要求的感兴。《圣经》上说，当大卫犯了违背上帝的过错时，是他的“心”在责备他。发现约伯正直的，是他自己的“心”。《圣经》把良心看作是上帝亲自颁布给他选民的律法，但先知承认道德感是为全人类所共同遵守的。由于人的道德意识和行为，而使上帝的光辉普照天下，甚至是上帝所未曾直接颁布律法的地方，这种观念甚嚣尘上。保罗说，异教徒已把律法写在心内。他们的良心即为明证。

基督教思想家，象阿奎那把植于每个人的良心，当做是对上帝及其律法的感应。他们认为刻在人心上的自然律，也是上帝的行为，道德意识直接朝向上帝。据此观点，内心最深处的声音与上帝的要求吻密无间，相互为用。世俗的思想家康德也

承认由道德的自我意识而发出的责任，是对上帝的无限义务。

26. 一般德性

我们最近常听到在教育体系中，应该发展孩子的智力。但身为父母的我们，又该在年轻人身上培养什么德性？人类到底应该具备那些主要德性？敬请赐教。

主要的德性——常称为“基本德性”——是勇气或坚毅、克己、公正和审慎。这些德性塑成好人的道德品格。当然，还有其他很多令人渴羡的品格特征，如友谊、斯文、中庸和诚实。但如果拥有了基本德性，其他德性自然源源而来。

让我简略地告诉你那四种基本德性。

勇气或坚毅是一种承受挫折或痛苦的韧力。我们都知道士兵勇敢的含义。但勇气不仅在战场，而是为任何一行生活所必需的，没勇气的人碰了钉子就气馁，碰到障碍就掉回头。任何有价值的承担，都须坚毅才能成全。史宾诺莎说，这种承担，正因难能，才为可贵。

如同勇气与受苦关联，克己也是与抵制逸乐相关。我们常因一时之乐，而妨碍了远大的未来成就。我们常因不能约束自己或善尽职责，而暴饮暴食。所以，克己可说是一种抵制短暂欢乐的诱惑的惯力，使不致干扰了向善的路程。

公正使人公平地对待邻居，不加伤害，而使他得到应该的报赏。它也是由于遵从法律和为公众谋福利的习性而造成的。公正的例子，众皆熟知，随处可见。撒谎者，小偷、诽谤者、伪证者、漫天要价的生意人、荒废工作的工人——这都不是公正的人。

最后谈到最难加以定义的审慎。审慎的人对各项举动的决

定都会思虑周到，他能广为质咨，采纳规劝。善为斟酌轻重。只有在充分的审断后，他才会付之行动，决不会草率或鲁莽的蠢动。他决不会让冲动牵着鼻子走，甚至在压力之下，他也要努力按理行事。

如果你谆谆教诲子女那四种德性，你一定会做得很好。但不要低估了这工作的难处。训练心灵远比陶冶品格容易。而且，尽管智性没有德性那么重要，也要加以发展。基本的智性是理解力、知识与智慧。通才教育即在培养这些优点。

27. 勇气的德性

勇气是大家所盛赞的德性，但它的真义却不甚清楚。我们经常把它跟无畏联想在一齐，但无畏不是非人性和不正常吗？我们一想起勇气，就想起行动的人，如士兵、打猎人、登山者、赛马选手。是否有一种道德勇气，远比血气之勇、匹夫之勇更为超越？勇气到底是什么？

勇气的别名叫坚毅。由“坚毅”的字义，可知勇气是基于一种坚持对抗危险、痛苦和压迫的力量。

有时，我们依据一个人对痛苦或压迫不屈不挠的特性，而区分为血气之勇与道德之勇。在战时或平时，冒生命之险的为血气之勇。道德之勇指在受社会排斥或烦苦时，仍坚持他的宗教或政治信念。

勇气不一定是显诸于外的。科学家、艺术家和学者以不变的耐心和毅力，来完成他的工作，这即显示他的勇气。在普通人的日常生活中，我们也可在他的尽责中找到勇气，他抵抗可能的机会，不管失望和屈服的诱惑。

在一般人的肉眼看来，日常生活中的英雄并不比契克果的

无上信仰的武士还要来得显眼，他们就象收税员，穿着普通人的衣服。今天的武士可能戴着软呢帽，顶着大肚子，栖居郊外。故贝居曾说20世纪真正的探险家是家里的父亲。

勇气不应和鲁莽或蛮干混淆一起。也不应和无畏混淆。具有克服恐惧的力量，才称得上勇气。一个无畏的人可能好象勇敢似的，但并非真正具有勇气的德性。未经努力而做，没有什么价值。勇气含蕴着对恐惧的克服，为了义不容辞的事，就以不屈不挠的意志来承担辛劳与危险。毫不考虑就陷身危险的醉汉，并不算是有勇气。

许多伟大的思想家认为：能够避免鲁莽和胆怯这两种相反的错误，才算上勇敢。亚里斯多德指出，所谓勇敢，是含有适当的恐惧，不多也不少。勇敢是要求对危险有充分的判断，或如同伊比推涂所说，是信心与小心的综合。史宾诺莎说：“适时地撤退正跟战斗一样，是心力的表现。”这就是勇敢。同样一种德性使人在不同情况下，逃避危险或迎上前去。

伟大的道德家决不把勇敢从其他美德中单独提出来讨论。他们以为勇敢只有在自制、公正、谨慎或智慧的人身上才能找到。他们的理由是：冒险或受苦必须是为了正当目的。他们不会只因为强盗临危不乱，就说他是勇者。因为他克服恐惧是为了作坏事，他只是露出了虚假的勇敢而已。

勇者所以涉险吃苦，是因为他能斟酌轻重。他的勇气不只是蛮力或鄙视发肤、舒适。他珍视完整肢体与祥和的生命，但他更能珍视其他的善事，诸如家庭或国家的福利，道德尊严或他所致力的理想。

28. 谦虚是美德？

宗教导师常对我们勉诫谦虚。全力推进我们自己，或为我

们自己想得太多，为自己已达的成就想得太多，都被认为是错的。然而这真是一种美德吗？难道成年人对自己的特质与成就不能有现实主义的意识吗？对于他理当受用的报酬不能受之无愧吗？

古典的古代与各派犹太教、基督教对自傲与谦虚的不同评价，为哲学的伦理学与宗教的伦理学之歧异，提供了有教育意义的例子。

亚里斯多德在他讨论伦理学的名著上说，最高贵的人是宽宏大量或“心魂伟大”的人。这种人有理由对他所拥有的性格上与心灵上的美德而自傲。他适度的自重与自尊是安全的。心量宽宏的人认为荣誉是“美德奖”，而乐意承受，只要是由资足评判美德的人所赋予的。他漠视劣等人的好话——众人的赞赏或“世俗的名望”。

在这种看法里，合理的自傲是一种美德，而不当的自我贬抑是过错的。亚里斯多德认为虚荣与谦虚是对立于心量宽宏的自傲的两种极端的恶。虚荣的人要求多于自己应得的荣誉。谦逊的人却为自己想得不够，他所求的荣誉少于他应得的，或者说全然不要。因而谦逊的人之荒唐与令人嫌恶就如同虚荣的人一样。他缺乏适度的自尊。亚里斯多德认为适度的自尊是高贵的人生所必要的。

接着，如果我们转到《圣经》或基督教的道德教训，什么事看来都近乎颠倒过来。自傲、自重、自足——都是最坏的罪。谦卑、不值重视、从属——则是无上美德。《颂诗》教我们只有信赖上帝是永恒的磐石与安全。《福音书》说“心灵贫瘠的人”——不是那些合理地骄傲于自我价值的人——是人中的福音。

耶稣宣布人应避免荣誉与特权，甚至应避免为人之师的名衔。基督徒的最高典范是仆从或奴隶，不是主人或雇主。基督徒不求高位或荣誉。“自高自贵的人将被卑抑，而自谦自逊的人将被尊为贵”，这一项布道，可以耶稣替几个使徒洗足做具体的实例。

《圣经》上的看法并不低估人的美德，只是它把美德以及所有好的事归于上帝。被尊为大的与被尊为荣耀的，总是上帝，而不是任何人的自我或美德。《新约》、《路加福音》里的圣母玛利亚的颂歌，是《圣经》上的态度的典型，所以，犹太人的追悼仪式也是一样，只荣耀上帝，而不是死去的人或他的美德。依《圣经》的看法，只有上帝是善而伟大的。

最生动地表白基督徒的谦逊观念的近代作家是托斯妥也夫斯基。他在几部小说里试着宣示谦逊与自我牺牲的救赎价值。最用力于反对基督徒的谦逊的近代作家是尼采。他认为基督教的伦理是破坏性的革命，把事情都弄颠倒了，是弱者与小人反抗强者与伟人而表现报复的“奴隶道德”。

汤玛斯·阿奎那企图调和宽大的美德与谦逊的美德。他以为当基督徒因他拥有的美德而自认为足以“值比伟大之事”时，他是正当地实践宽宏的心量——因为那是上帝的礼物。

“伟大之事”是上帝的完美作品，实现了上帝赋予人的本性。同样地，基督徒因自己本性中内在的弱点或不能实现上帝的礼物而自以为一无所值时，他是在实践谦逊。谦逊使他尊荣别人、尊重别人，就体现上帝所赋予的美德而言，别人确是比他好。

29. 目的与手段

目的能使手段成为合理吗？用坏的手段来达成好的目的有时会对的吗？人生的各种情况难道不需要某些隐瞒与欺诈来

达成安全与成功吗？

首先，让我们试着去了解在“目的使手段成为合理”这个常见的叙述中所用的“使成为合理”这个字的意义。然后我们始能考虑你所提出的问题，是否使用任何手段都没有问题——好的或坏的手段——只要目的是好的。

当我们说某事是被“认为合理的”，我们只是说它是对的。于是，譬如说，当我们说某学院开除一个成绩低于及格分数的学生是被认为合理的，我们是在认可这所学院有权设定某些执行准则，而要求它的学生去符合他们。因而，这家学院开除不符合准则的学生是对的。

或者，换个例子说，某人拒绝对没有收到的商品付帐，我们会说他是（被认为）合理的。然而如果有签了字的收条可以提出来证明他家里有人领了货而没有告诉他，那么店铺要求付款就会被认为是合理了。

于是，这个世界上没有什么能使一个手段成为合理，除了它所要效劳的目的之外。某个手段唯有关联到某个目的，且合用于那个目的才可能是对的。关于用某件事来作为达成某个目标的途径这类事情，与我们所能问的第一个问题总是一样。它管用吗？使用这个手段能否达成我们心里想的目的呢？如果不能，那么它就不是应该使用的正常手段。

然而一个人心里所想的目的很可能就象偷盗或谋杀那样错得离谱。一想到此类的目的，他也许会决定某些事将助他成功，别的却不会。单从权宜上看，他使用前者而不用后者会是对的，然而不管他使用任何可能合用于他的目的的手段，在道德上他是对的吗？如果不对，那么也使用这种手段在道德上就不是合理的。

这里我们达到了问题的核心。既然某种坏的手段是我们道德当不该寻求的，因而采取任何步骤来成就它就会是道德上所认为不合理的。因而，坏的目的不能使任何手段在道德上成为合理，成为是对的。

然而，如果目的是好的呢？我们为了达成好目的所作的努力在道德上总是合理的。那么，是否我们使用任何合用的手段，在道德上也是合理的呢？这个问题的答案显然是肯定的，因为如果目的真是好的，而且手段真的合用于目的且绝不会挫败它，那么这个手段总不会有什么错。目的使它成为合理，而我们之使用它也是合理的。

被这项陈述所震惊的人忽略了一件事：如果某种行动本身在道德上是坏的，它不可能真的合用于好的目的，尽管表面上它看似管用。掌权的人经常宽恕自己的使用暴力与欺诈，他们把自己对某些人的不正不义矫饰做为了使社会好，因而也就是合理的。然而由于好的社会含蕴对所有的人公正，政府使用不公正的手段就挫折了它伴称意欲达成的目的。你不能使用坏的手段来达成好的目的，就如同你不能用好材料来盖好房子一样。

只有当我们不仔细考察这个问题时，我们才会被目的使手段成为合理的说辞所愚。我们没有咨询所论的目的是否真的好，要不然就是我们没有细心考查这个手段如何影响了它的目的。这种事在权力政治或战争游戏中屡见不鲜，因为成功是唯一的规准，而任何对成功有所贡献的事就被认为是合理的。成功也许是我们衡量手段的权宜性的准则，然而权宜是一回事，道德上的合理又是一回事。

30. 价值的相对性

历史与人类学启示了在不同的许多民族与文化中，道德的

标准与信仰有很大差异。什么是好的，什么是坏的，这中间有没有很大的区分？或者，类此的判断只不过是表达个别文化或个人的意见？“没有什么事一定是好的或一定是坏的，只不过人类的思维使其如此”，莎士比亚不是这么说吗？

莎士比亚是从16世纪的法国散文家蒙田那儿借来这句话。蒙田无疑地是个道德的相对主义论者。他实在是今天社会科学的鼻祖，他坚持我们的道德判断只是反映我们所从属的社会的“传统习俗”或习惯。他们告诉我们，一套道德体系仅只表示了某一既定时地所风行的价值。某些社会或文化所认为是对的，别的社会或文化却认为是错的。由此他们归结说，没有客观的对或错，也没有替所有人决定什么是好的、什么是坏的途径。

还有更激进的道德相对主义论者，他们认为所有的道德判断不过是个人的好恶或口味。他们以为，称某种行动或态度为好为坏，就如同说“我喜欢巧克力”或“我厌恶牛奶”。那只是口味问题，这就是这个问题的全部内容。

在处理艺术作品的评判问题方面，我以为艺术的优劣有客观的标准来对艺术作品做完善的评判（请参阅第81节）。这种评判是客观的，不是主观的。美不只是个人口味的问题，这一点是没有什么好争论的。

适用于美的，也适用于善与恶，对与错。就如同我们要辨识某人对某种特别的艺术是否有好的鉴赏力，可以看看他是否喜欢真正的艺术品；所以，我们可以从某人是否赞同实在是好的事或客观地对的行动，来辨别他对道德问题的看法是否健全。

为了了解这点，就必要区别什么是真实的好和什么只是表

面看来似好的。如果我说我所要所喜欢的就是好的，我就是没有做这种批判性的区别。然而如果我说，因为某些事是好的，所以我应当希求它们，那么我就认识了真实的和表面似好之间的区别。

让我们以那只追求钱，其它什么都不要的守财奴，做为极端的例子。一边累积钱一边看守钱，他饿了自己，衣衫褴褛，身体不健壮，剥夺了自己与别人相处的机会，也把自己与学问和文化的关联斩断了。这个人是依他所喜欢的方式生活，可是他生活得很好吗？这种生活方式是他或其他的人们所应该过的吗？

所有的人几乎都会说守财奴是个蠢牛，一辈子没什么幸福。我们所以有这样一致的看法，是基于对人类具有某些自然的需要的认识上。这些自然的需要应当得到满足。能满足这些自然需要的事物对人来说，确实是好的。譬如说，知识是真的好，因为所有的人天生喜欢求知。友谊是一种真实的好，因为人生而合群且需要爱。食物、衣服与住所是真实的好，由于我们生物性的需要。

这类事物对所有的人都是好的、必须的，不管人们是否有意识求取他们。当某人拥有了财富、权力或名誉时，他或许会说他有了他所要的任何东西，然而这并不能改变，他实际需要某些东西来导引一个好的人生的事实。比起一个隐然患有营养不良的人，而尽情地饱食他所喜爱的一餐，他还是一样的。

决定什么东西对我们是好的，还是人性。有些东西或许表面上看来对我们是好的，因为不管是对是错，碰巧是我们所向往的。但是，要实现我们的本性，所谓对我们真实是好的东西，是那些我们应该向往的，不管我们做了没有。社会的习尚或私人的嗜好对此不能有所改变。

31. 自然法的意义

对于“自然法”这一名词的用法我感到困惑。我了解什么是自然法则——我们在研究自然科学时学到的。可是有些作家用的是单数的“自然法”，好象它与对错的问题有关联似的，它差不多好象是良心的声音。我很难了解自然法则与道德问题有何关联。你能帮我澄清这个问题吗？

我们首先要弄清楚，我们说“自然法”，意思指的是人类行为的原理，而不是物理科学所发现的自然法则。拥护自然法的许多思想家认为它在人文领域或非人文领域都发生作用，不过他们的主要兴趣特别在于把它用到人身上。依据这些思想家的看法，运用到物理事项或动物上的自然法则是无法违背的：星球与原子从不违反它们本性中的法则。然而人却常常违犯那些构成他特有的人性之法则的道德律。

自然的公正秩序这个观念是最古老最普遍的概念之一，举凡包含人类在内的万物都当服膺。它是古代印度与古代中国的各种宗教与哲学体系中的一个主要原理，在古典的希腊哲学中也是一样。柏拉图称它为“正义”，而且把它运用到人的灵魂与人的行为上。

在西方社会里，尤其是从罗马的法学家与中世纪的神学家以来，我们发现了使用于人的自然道德法学说。它是道德标准的起源，道德判断的基础，以及人为的国家法律的正义尺度。如果国家的法律与自然法的律令抵触，就会被认为不公正。

自然法的第一个律令是趋善避恶。它常常是这样叙述的：“行善于人，不伤害任何人，把自己的给予别人。”当然，象这么一般化的原理，如今对组织化的社会没有用处，除非我们能

用它来详细说明许多不同形态的对与错。这的确是人为的、实证的法律所想做的。

于是，自然法只告诉我们偷窃是错误的，因为他造成伤害；然而实证的偷窃法却定义出许多种类的与不同程度的偷窃，还为它们定出各种刑罚。

这种个别的判决可能因不同的时地而有所歧异，却不影响到自然法的各种原理。阿奎那与亚里斯多德都以为各种法律的别异律则，不需要在不同的时地、不同的境况里维持不变。

你或许会问人怎么晓得有自然法？自然法的思想家说，由人的理性与良心而获知。自然法学说经常设定，人具有包含某些自然需要的特别本性，也具有能认识从那些自然需要看来对人真实是好的东西的理性力量。

基督教思想家，例如阿奎那与洛克，以为自然法来自于神。上帝在创造每一样东西时，把每样东西的本性法则种植进去了。我们的《独立宣言》中有这么一段：“自然与自然之神的法则”，就是导出于这一形态的自然法学说的。然而，这种特别的神学观点并非常常可在拥护自然法的作家中发现，因为那还得包含基督教出现以前的思想家如柏拉图、亚里斯多德与西塞罗，还有近代的世俗派哲学家如康德与黑格尔。

从开始有自然法哲学以来，就有许多反对论存在。的确，甚至还可以说反对论的出现还是在先的，因为自然权或正义观念在古代希腊是发展出来抵制辩士派哲学家的，他们是“约定俗成论者”。这些人相信法律与正义只是人为的约定或习俗。没有什么行动是对的或错的，除非某个别的社群透过它的实证法律或习俗而制定它是对的或错的。然后它就在那个别的时地成为对的或错的——而并非普遍的。辩士派哲学家说，天生地，火在希腊燃烧就象在波斯燃烧一样，然而波斯的法律与希

腊的并不一样，却是约定俗成的。约定俗成论或实证论的法律学说，从古代辩士派以来循各种途径传递到我们现代法院的许多教授身上。

或许你会问，自然法是否适切于现代的处境。我的回答是，如果正义仍然适切于现代的处境，那么自然法也会是的。真的，尤其是20年来，人们对自然法的兴趣有增无减，尽管在另一方面它对集权政体所强制使用的实证法不乏经验。一个纳粹时代的德国公民可以有什么依据来使他的反对土地法成为合理？用私人的情操或仅用个人的意见？即使单纯地只是内心里抵制不正不法，也得要有比较稳固的依据。

我们自己的关于黑白人平等的论争又怎样呢？从技术上看，这是宪法问题，然而自然法学说是包含在里面的。第十四次宪法修正案里所表明“生命、自由与财产”，反映出自然法论的影响。民权法案设定着天赋的与不可剥夺的人权学说。最高法院所必须特别决定的是，宪法所保障的天赋人权是否被某些种族歧视的学校干犯了。如果是这样，最高法院的辩护就可以声明，南方诸州制定了不是法律的法律，因为那些法规是不公正的。奥古斯丁说：“不公正的法律只是名目上的法律而已。”阿奎那也补充说：

“每种人间的法律，就只有它从自然衍生出来的那么多的法律本质。然而如果它有什么地方乖离了自然法，它就不再是法律了，而仅仅只是颠倒了法律。”

32. 守 法

一般认为好公民应服从法律，不管他们赞成与否，认为我们不可以支配法律，而我们想要改变法律的努力也是错的。不过，改革家和布道师不断地指出有更高的道德律法可以取代地

上的各种法律。当道德律与写定的法律起冲突时，我们到底何所是从？

也许我们可以换个方式来谈你的问题：当民法与道德律冲突时，人们不服从它是否合理呢？这是个艰难的问题，我们很少遭遇这种情况就如同它的个人困窘一样。通常，我们期望国家的法律与道德律的诸原理——自然的正义与理性的诸原理——一致。我们期望民法能以什么是公正的与什么是通权得体的为旨归，而大体上也没有让我们失望。民法通常总是禁止干犯生命、自由、私有财产与其它人权，而不是去主导干犯。

认为民法应与道德律一致的神学家与哲学家们也体认到，在某个特例里，民法的某条规则可能是不公正的。于是，严格地说，以他们的观点来看，这条规则就不是真正的法律。这一点，奥古斯丁说得很清楚：“不公正的法律只是名目上的法律而已。”这种不公正的法律背后会有国家的权力支持它，但是它缺乏道德的权威，它无力指使我们的良心与意志。

那么，有德性的人在这种情境里到底何所适从呢？他面临了两种主要的选择途径——不服从这个法律或者去改变它。第一个选择是和平的抵制，由梭罗所倡导。如他所见的，公正的人片刻也无法苟同不公正的法律。他无法耐心地等待到他与其它志同道合的公民的设法废弃或改革该项法律。梭罗认为，公正的人应对于不公正的法律有不服从的表示，然后接受国家所指派给他的任何刑罚。他应以独断的行动来反抗不平等。

象奥古斯丁一样，阿奎那也以为侵犯了道德律的民法只是名目上的法律，以力服人而非以心服人。不过，他劝告别对这种法律太早或太快采取不服从。他认为民法的目的在于维护社会的平安与协调。当国家宣布施行不公正的干犯天赋人权的法

律时，我们务需确定不服从是否会对导致更大的灾害，而不是好处。

洛克以为人们有权反抗不公正的各种法律，不过他与阿奎那一样，主张小心为要。只要国家能提供法律手段来改变不公正的法律，暴力的反抗就得不到合理的凭借。如果个人决意不服从他们认为不公正的法律，而并不求助于当时可以取得的法律救济途径，这样一来国内政府就无法长久支持，而我们将陷入无政府状态。

依据洛克的看法，只有当人民的天赋人权受到侵犯和受到极度的压制时，反抗才能成为可采取的手段。那时候，也只有在那时候，才应该有武装的起义——不是散乱的个人的徒劳的异议——来诉求上天的明断，在人民与统治无方的暴君间作一选择。

以上所提到的所有作家都同意，不公正的法律不足以依系人的良心。不过，在应采取的对付的手段方式上，他们看法各有不同。就梭罗来说，立即的不服从是唯一正确而切实的行动，那是有德的人所能采取的。只有依这个方式，罪恶才会积极地、具体地受到抵制。而阿奎那与洛克却要衡量不服从的后果，还要估计那个别的不公正对整个国内社会结构的意义。关于不服从的后果，洛克比阿奎那缺少顾虑，但又比梭罗慎重得多。

这三种典型的态度在历史上各扮演了一份角色，而直到今天的世界里，他们的影响依然是有迹可寻的。当初美国移民在争论应对压制他们的英国采取什么对策时，就采用了洛克的观点。真的，我们可以在《独立宣言》昭彰的段落里，发现洛克惯用的语言与合理的反抗。后来美国人在争论奴隶问题与诸如《奴隶逃亡法》的立法时，前面所述的三种态度都会在某些认定奴隶制度为非法而法律加强它的罪恶的人的言论中出现。在

目前的南非，那些信仰人权的人正在考验他们的良心，去决定应该对他们政府所宣布的种族限制立法采取什么对付的行动。

立即的不服从、渐进的改变或作为最后手段的改变——仍然是被倡导来应付不公正的法律的主要途径。我们每个人都得自己决定，在个别的情境里到底哪一个方式比较好：应该表现良心上的反对，或应该维护社会的秩序。

33. 忠诚的要求

这是一个忠诚受到公开质疑与公开肯定的时代。在某些情况里，我们需要教师甚至学生的忠诚宣誓。忠诚与形式上的宣誓有什么本质上的关联吗？忠诚到底只是一个效忠或对立某个政府体制的问题，或者还包涵更广泛的范围？对原则与对个人的忠诚又是怎么回事呢？

忠诚是对个人的承诺或誓约的忠实操守。它包含人与人之间或对某种主张与原则之忠实间的连带关系。忠诚的人是忠实于这个连带关系的，同时他也在行动、效命与牺牲方面证明这一点。忠诚不只是感情上的操守或意见，也必须在实际的人生中体现。

但是效命并非屈属，忠诚也非机械地服从。它是心甘情愿的奉献，包含整个人的心与灵魂。一个人会对他评价是善的与真的是自在地、坚定地操持——而不是那些由大众的意见强制在他身上的事。

忠诚或许还会有清楚的诺言之标帜。这一类例子包括中世纪对领主的忠诚誓言，包括结婚誓辞与对国家的忠贞宣誓。忠诚的基本意义是忠实地信守自己的诺言。不过诺言并非定需清楚或用口头讲出来，一个人没有讲出来的话或许还会更有约束

力量呢。忠诚的符号，象爱一样，无需戴在袖子上面。

忠诚通常关联到某种人间的共同体。它约束朋友、家庭成员、政治共同体的成员、以及宗教信仰的信奉者。我们已经是过于关心政治的忠诚了，以至于忘记了别种形态的人间的忠贞。我们忘了忠诚曾经意味夫妻间的忠贞，忠实于自己的海誓山盟。蒂丝得萝娜正确地告诉欧塞罗说她是他的“真实与忠诚的妻子”。

当不同种类的忠诚起冲突时，忠诚才会成为严重的问题。宗教的忠诚与政治的忠诚经常在文学上与历史上戏剧化地表现出来。早期基督徒之信守他们的信仰，高于服从帝王的政令之上。美国奴隶废除论者之忠诚于道德律，也高于服从宪法。第二次世界大战期中，反纳粹的德国人之策反他们的政府并且支持敌国，为的是更高的忠诚。当然了，基督徒、奴隶废除论者以及反纳粹的德国人，在他们国内都被认为是颠覆分子。

美国哲学家罗伊士在他《论忠》的书上讨论了这个问题，他认为忠诚是最高的德行，是道德律的实现。罗伊士说，没有忠诚，人就不值得什么，因为他的生命缺乏道德的中心。忠诚是普遍的善，它使人受到道德秩序约束，也使人与人之间受到约束。因而，不同种类的忠诚之冲突是有害的，有如道德秩序中的内战。

依照罗伊士的看法，真正的忠诚无需破坏或挫折别人的忠诚。不管忠诚现身何处，即使它指向我们所反对的因素。罗氏劝导要尊重忠诚。罗伊士倡导“忠诚于忠诚”，并且构想了理想上的道德共同体，在那儿所有各种忠诚都和谐无间。

让我们把罗伊士的概念应用到现今的忠诚问题。国家如果要求它的公民干犯他们最深邃的宗教信念与道德信念，就犯了不忠诚的罪。那就是我们所以重视良心上及对兵役或向旗帜行

礼的权利的理由。

我们的政府体制并不要求公民去接受任何特定的社会或经济学说。已故的威尔基指出，在我们的宪法架构中我们已舍弃了以奴隶为动产的制度——传统的私有财产形式之一。最高法院曾经声明，如果我们不接受当权的信念，任何官员无权规定我们应该相信什么，也无权处罚我们，忠诚并非一致无异。

34. 道德义务的性质

人若负责，我们称赞他；人若不负责，我们责备他。责任感被认为是善良性格的象征。道德责任的性质是什么样的呢？我们被要求恪守道德责任的原由何在呢？人只需对他行诸别人的负责呢？或者也需对行诸自己的负责？

责任包括个人对别人的义务。能“负责”的字面意义是，能对我们所做的或没有做的提供答复。有关责任的这个基本概念，是我们的伦理典则与法律体制的核心。在我们日常生活中的每一面，我们都会面临许多责任问题——在家庭中，在我们的工作或生意中，也在我们的政治共同社会中。

道理责任的主要异论，集中于它的起源与范围——这是关于我们必须对谁和为什么事而负责的问题。有些思想家认为道德义务的起源是由于更高权力——上帝或国家的法律的——律令。别思想家则极力主张是我们良心的内在声音，而不只是更高的权力，约束我们去服从为我们而设置的法律。另外有些思想家则主张，责任仅只起源于我们自己的理性所指示的行为法则。

譬如说，人有义务支持他的家庭、照顾妻儿，国家的法律通常如此要求。如果他没有履行这项责任，依法他是有责的，并

且也许会受到处罚。然而大多数人服从这项法律，并非因为害怕受到处罚，而是由于内在的义务感所致。甚至在没有明定这项法律的地方，有德的人一样实践他们的责任。

到此为止，我们已经谈到了我们对别人的义务。我们的道德责任也需展现到我们自己身上吗？亚里斯多德主张，我们的道德责任只与别人有关联。因为依他看来，我们所有的义务导源于正义的原理，而正义的原理“关心的是人与邻居的关系”。乍看起来，这个问题就象常识那样明白可解，因为我们的诺言与契约总是与别人关联。

不过柏拉图指出，对人不正不义等于使自己变成不公正，因而也就腐败了，葬送了道德人格的核心。别的思想家主张我们有追求真理及把真理告诉别人的道德责任。尼采说，对自己而不是对别人说谎，是所有不诚实中最大的不诚实。

道德责任的范围可以扩大到包含个人对自身心的运用与滥用。他应对自己所行诸于自己的负责。当责任的范围被想成这么广时，它的基础是什么呢？

康德的回答是，我们对己与对人的义务，一样是在道德律的权限之下。他主张，只要理性声明是对的，良心上我们就有义务去做，不管是否包含别人在内。在普遍的道德律之下，我们与自己和与别人的关系是一样的。因而，康德极力主张我们不应做出任何我们不顾使它成为任何人、任何时间与地点的普遍法则之事情。

当然了，在我们的实际生活里，冲突起于我们对自己与我们对别人的责任上面。在一个古典的事例中，有两个人失落在海上，与一只仅能载荷一个人的木筏为伍，这时候，人对自己的义务与对别人的义务的冲突，达到了悲剧的极点。它设置了这样的问题：人应该牺牲别人来救自己？还是应该牺牲自己去

救别人？每天我们都有一些没那么戏剧化的例子，去决定我们对别人的义务与对自己的义务。人所面对的所有道德问题中，再也没有比由于义务的冲突所引起的问题，更令人棘手的了。

35. 人的尊严

政治的与社会的改革家常指出某些境况侵犯了人性的尊严。他们所指的“人性尊严”是什么意思？人性尊严指的是政治权利与高尚生活的处境，或者比这个涵义还要更广？在近代史中，人所拥有的人性尊严比过去多呢？还是少呢？

要回答你的问题，就得想起仅只是生活与生活得很好的传统区别。没有人曾经犯这样的错误，认为所有的人性活动都带有同般平等的尊严。人生唯有透过不同的人性活动来向上发展，才会有不同的价值。基本上，这些活动是能生产精神与文明的财产之自由与解放性的追求。

当然，谋生图存与身体的福乐是很重要的，在某个意义上，这是我们所努力的最必要的标的，如果连这都做不到，别的就更不用谈了。不过它们虽是最必要的，却依然是我们最缺具人性的标的。动物与人一样为求生存而奋斗。人与动物同需受用食物、栖止之所，甚至睡眠与游戏的益处，而人特有的尊严却在于享有别的动物所不能分享的利乐。

在所有工业革命以前的社会里，人类相应于他们所做的工作而分为两类。只有少数的有产的特权阶级有闲暇去从事教养的追求——艺文与科学知识的培养；以及发展国家与宗教的制度。其余的多数大众，把他们整个一生投身在无助的、折磨的苦工之中。这种情况在古代希腊与罗马的动产奴隶与奴隶技工是如此；在封建时代，欧洲的土地均分制度下的农奴是如此；

在19世纪中叶那些形成工业时代的无产阶级之“支薪奴隶”亦复如此。

汤恩比对这种情况有很好的描述：

“在前此的五、六千年里，人类文明的主人之剥夺、分享奴隶们共同劳动的果实，其冷血与残酷有如我们夺取了蜜蜂的蜂蜜一样。不公平的作为之道德的丑陋，破坏了艺术成果的美感。然而直到现在，受到文明之实惠的少数依然怀抱显然是常识性的借口，用来为他们自己辩护。

他们一向很会辩解，说是必须在由少数人享用文明的果实与毫无成果之间做一选择。这种借口即使在我们这工业上一往直前的西方世界，包含18世纪在内，也还算说得过去。然而我们晚近一百五十年里的空前的工技进展，已使同样这个借口失效了。”

此等惊人的工技进步，已经使更多更多的人有可能把他们更多更多的清醒时刻不必花在辛苦的工作上。他们现在已经有可能去从事教养与创造的追求。由于享有相当程度的经济安全与独立自主，现在更多的人有了成就充足人性的机会。

人性尊严的辅助支柱之一是，透过政治自由的运用来享有自由人的地位。过去这种自由只局限于少数人，因为只有那些少数人拥有要有效地运用政治自由所不可无的经济上独立自主与安全。公民权的扩大范围，在某种程度上是经济独立逐渐扩张到更多人身上的政治上的表现。这些人接着又使用他们新取得的权力去保护和扩展他们政治地位上的权利与特权。于是他们得以对自己的命运有某些控制，这是任何人性尊严的概念的基础。

即使具备经济自由与政治自由，人未必就能成就尊严。如果他不运用此等机会，去从事那些有助于人类追求快乐与效劳

社会公益的实际德行，那么他也不见得比以前好到哪里去。人不会被迫去过自由生活或去从事教养的追求。他或许会一无所事地花掉全部时间，或从事于令他腐化的消遣。要成就人性尊严，就需走向更高的兴趣水准。

36. 现世的乐利

我们的社会赋予物质利乐的追求很大的价值。我们习以人的物质成就来判断人。但是道德家与圣人总是反对物欲主义和感官的取乐。什么是物欲主义呢？而它又为什么是不好的呢？

对于物质的利乐与满足，人类曾有三种基本态度。

头一种是禁欲主义——完全排斥物质的利乐与感官的满足。某些伦理的与宗教的思想家以为物欲的现世是没有意义的，或者更坏地说，是获得精神完美的恶性障碍。这是一种影响深远的态度。它是印度的宗教与伦理的优越理想。不过并不是西方各种宗教的中心，虽然它也曾有过重要的展现。

第二种态度是物欲主义或肉欲主义——贪取现世的财物与肉体的取乐，并视之为基本的人间利乐。这种态度也是影响深远的。它最残酷的表现是，以弄到钱为人生的全部和最终的标的。我们可以在通俗歌曲“钻石是女孩儿家最好的朋友”及熟念的俚语“吃啊！喝啊！且欢乐，因为明天我们就要死去”里发现这种态度所表现的轻佻的玩世不恭。有趣的是从来没有伟大的名著和伟大的道德哲学家曾经教导这种态度。也许因为倡论和实践这种态度的人没有时间也没有意向去写书的缘故。

第三种态度肯定肉体也肯定精神的利乐。只是，为了个人的幸福与社会的福祉，主张肉欲应受精神利乐——包含知识、正义、爱——的支配。在所述三种态度中，这种中庸的态度是

最难实行的了。

禁欲的途径起初是艰难的，不过一旦能够驾驭意志，就比较容易了。禁欲者只消否定现世与肉身，尤其是当未获满足的欲望消退之时。物欲论者或肉欲论者只消肯定任何能赏报感官的和塞进钱包里的。如同禁欲者一般，他是专注一务，而无需致力于灵肉的水乳交融。效行中庸之道的人总是会有这个问题。他总是对两种利乐的秩序与比例，有适当的斟酌。

不过，只要我们用脑筋想过，我们仍然有某种理由相信大多数的人会选择这中庸之道。只是大多数人无法也不愿动用它所需的注意与关心。我们习于忘却所追求的物欲利乐之适当的用途与标的。

首先，我们为了单纯的运输目的买了一部车子。后来它变成特权与炫耀消费的物品。其次，一部车子不够了——我们至少得有个两部、三部。最后，我们变成专注于汽车了，好象它本身就是一种目的。我们变成着迷于我们的所有物。我们为物所役，而非役物。

我们的哲学与宗教的传统表示了这种体认，认为罪恶在于依附物欲的乐利，而非在于利乐本身。亚里斯多德区分出来供应我们过利乐的人生所需要的合法财富，与为了财富而堆积财富之别。《圣经》肯定物欲现世之善，认为是上帝为了人而造的。它谴责那常与巨富为伴的灵魂的腐败，而不是谴责财富本身。《福音书》中富有青年并非因富有而有过错，而是因为他成为财富与安乐的奴隶，以致于不能放弃财富去效法精神与真理。

37. 理智与感情的冲突

我们受到劝导，要有理智，不要为感情所役使。同时我们

又受到教导说，不要压制感情，免得心灵上生病。应以哪项说法为是呢？让感情自由奔放呢，或是步步约束？我们如何协调理智与感情？

就象它字面上所指的，感情能驱策我们。害怕、生气、爱与快乐常在心里激动我们，也常驱使我们表现于外在的行动上。这种导致行动的强烈、激动与驱力，与理智所关联的超然平衡与沉静，有着尖锐的对比。

在我们的传统中有许多大作家讨论过这种对照，进而发展出理智与感情在人生中应展现的适当角色的不同理论。他们表现了三种主要的看法：（1）理智应治理感情；（2）理智应清除感情；（3）感情应统治理智。

亚里斯多德与柏拉图采取第一种看法。对他们两人来说，理智是人类特有的能力，它能正确地判断什么是善，并且能指引人到正确的目标去。他们以为感情也是人性的一部分，同时也是道德心性与行动的必要成份。在这种看法里，感情若能适当地受治于理智，而且由理智运用去效劳善的目的，它就是善的。对亚里斯多德来说，类如节制与勇气的主要道德心性是执行理智的律令的习惯性感情态度。

第二种看法，主要地是斯多噶派哲学家如伊比推涂和奥里略等所主张，以为我们应试行压制我们的感情直到最后清除它们。他们的理想是一种全然的超脱或平淡状态——对于可能激动我们、扰乱我们的外界事物的无动于衷。不容任何事物动摇我们的判断或我们内在的宁静的平和基调。即使当我们面对亲爱的人死去、面对自己受难、面对世俗对我们的态度、面对公众或私人的灾难，我们也应该保持“斯多噶”（平情清澈）。斯多噶哲学家志在免除热情，而是不控制与涵摄道德生活。

在近代，康德响应了相当类似的看法。他以为真正善良的意志必须全然不受热情的影响。只有义务才是道德行动的合理合法的动机。性向与喜好在道德领域上是不相干的。

第三种看法，主张感情至上论，主要地是近世的立场。18世纪末期与19世纪初叶的日耳曼浪漫哲学家——包括谢林、施莱鄂马赫与诺伐利等作家——强调感情、幻想与直觉在获取知识与实现人生上的优位。他们主张在成就实存的深度方面，分析的理性是不足的，也是容易误导的。

英国诗人布莱克表白了相近的看法，是反对合理思维与现代科技破坏完整人生之先知的抗议。他把满足欲望的光芒四射与禁欲的萎缩拿来对比，也把以色列（雅各）的永恒的帐棚拿来与牛顿的光子对比。他说：“该死的紧张，有福的舒放”，又说“繁茂是美”。

弗洛伊德的看法并不契合三种基本态度的任何一种。有如希腊人，他以为应该有秩序地控制情绪，去达成人生的目标。不过他的思想方式基本上是生物学的，而不是道德的。他说，让感情的要求去适应人生的现实条件，比放纵的耽欲“能承诺更大的安全与成就”。另一方面，压抑感情会导致异常的心理状态或精神神经症。弗洛伊德劝导我们试着使本能的感情冲动尽最大可能去适应自然与社会的现实。我们必须避免感情的放纵，也需避免压抑。弗洛伊德的理想是完整的平衡，它支撑了内部的感情风暴与外在的社会压力。

38. 人的伟大性质

什么是伟人？他的伟大是在于他的智力、品格或功绩？或者是在于人格的某种神秘特性？我们为什么称呼大人物“伟大”？

“伟大”这个字原义只是大，例如我们说“大熊星座”和“大分水岭”。这里的伟大指的只是大小的问题。然后就大之所以为大，我们很自然地把大与重要联结在一起。这可以用到契奥普的金字塔、罗得岛的阿波罗巨像或一个7呎高的人上面。

大之与卓著的联结，可以用在人的气质和行动上。如同用在身材的大小上一样。“大人物”，基本的涵义是一个人依某种显著的方式屹立，出人头地与同侪之间。历史上的大人物通常是行动人物，他们的事迹家喻户晓。于是这种人说得上是有名的，这是“有名声”这个字词的原义（本义是传说或报道）。有名望或出名，意指广被称道。

要指出来人的伟大所在，最好是拿他与宗教上的圣人概念作对照。以赛亚谈到过上帝特别挑选出来的人，却又把他隐藏起来，有如箭之在囊。一个古老的犹太传说谈到36个全然不被人知的圣人，他们以公正来支撑宇宙。现代异教徒的著述，从未提到犹太先知与基督的使徒，因为他们不是俗世间里的重要人物。

古代的异教作家仍然坚持人的伟大包含某种比身体或社会的卓著更重要的东西。对亚里斯多德来说，心量宽广的或“有伟大灵魂的”人，值得他所追求与获得的荣耀，依这个看法，伟人是具备德性的卓著与人性的优越的。这种“英雄”比起一般人更具有德性。

不过人也许也会卓著，虽然并不荣耀。普鲁塔克的《希腊罗马名人传》提供了具体的名证，杰出的人未必以德立身。《名人传》包含颇有才气而又放荡的恶棍阿契毕亚雷，也包含既残酷又无节操的权势追求者马留和苏拉。它也证明了亚历山大帝、凯撒与格拉奇兄弟的弱点与恶迹。然而他们却是“有名望的”

和“贵重的”人，因为他们屹立于他们的时代。

在近代，有关伟大的讨论集中在历史中的伟人上面。卡莱尔在《英雄与英雄崇拜》一书中，肯认伟人塑造历史并且导航人类的命运。在伟人中，他也包含了诗人、宗教领袖以及政治家和军事领袖——但丁、路德以及克伦威尔和拿破仑。这些人都是人间世界的创造者。卡莱尔说，我们这些伟大不起来的人必须选择一位伟人或“英雄”来作我们的导引人。一个不重视英雄的民族或时代将注定平庸无华。

近代中，托尔斯泰对这种历史“伟人”论反对最力。他的壮丽巨著《战争与和平》的目的之一是要证明，在决定历史事故方面，个人的愿望与行动实在是微不足道的。托尔斯泰把历史事件比喻为牛群的迁动，是由有饲草的地方来决定的，而不决定于带头走的动物或牧人。伟人只是耀眼的傀儡，被超过他们限界的历史力量驱策着东奔西跑。他们并非卓越或英雄，他们仍然是渺小的平常人，无意间在一出大戏中占有了舞台的中心。托氏把卡莱尔的英雄拿破仑拿来当作他以为的冒牌英雄的范例——一个娇小、虚荣、平凡的小人物，在历史大变动的衬托下之，变得懦弱与渺小。

39. 闲暇的利用

由于缩短工作周的结果，增加出来的闲暇带给现代美国人很为难的问题：他们如何去填塞那些没有工作的时刻？古代社会中的统治阶级不正是因为有了太多的闲暇而变得虚弱与堕落？我怀疑闲暇对大多数人到底是好是坏。在塑造人的品格方面，工作不是比闲暇更重要吗？

在回答你的问题之前，让我先澄清用字方面的一个问题。

象现今大多数人一样，你说“闲暇”，其实你指的是“无劳”的时刻——不必为谋生而工作的时刻。

免去劳务之后为的什么呢？闲暇是这个问题的答案之一，但是今天作这样回答的多数美国人指的是玩乐、消遣、甚至是睡觉。我的老朋友亚里斯多德讲的却是相反的一套。在过去的所有作家中，他是能对当代闲暇问题提供最佳劝导的人。毫无疑问的，闲暇是目前很严重的问题。而在此后的年代里，当工作周缩短到30或25小时时，问题还要更为严重。

暂时放开玩乐不谈，亚里斯多德以为区分出来人们可以参与的严肃活动，其中之一是劳动、苦工或商业——这是产生财富和赚取谋生所需的工作。另外一种他称之为“闲暇活动”——不是产生肉体乐利与生活舒适与方便的工作，而是制造精神或文明的乐利的工作。这包含所有教养学艺与诸科学，以及国家与宗教的全部制度。

如同劳动、苦工与商业一样，就其能使人疲倦一点来说，闲暇也是困难的工作。人需要游戏或消遣来从闲暇中恢复疲劳，正如同需要它们来从苦工中恢复出来一样。为了免除时人把闲暇与游戏并为一谈的广泛混乱，我推荐使用“闲暇工作”与“谋生工作”来指出两者都是严肃的活动，而前者与游戏距离之远，不下于后者。

亚里斯多德在考虑这人生的三部曲时，依某种秩序把它们安排在一起。由于他以为谋生是为了能够活得好或过美好的一生，他说做生意或苦工是为了有闲暇。生意或苦工只是功利上的权宜。它是必要的，但是就它本身及它的成效而言，它并不使人生丰富和高尚。两相对照之下，闲暇包含在所有增长人的道德、智性与精神生活的德性活动里面。使人生值得活下去的就是这类活动。

依亚氏的看法说，那些享有足够资产而不必为谋生而工作的人是最幸运的人了。他们的全部清醒时刻都是不必工作的。他们究应如何花用这些时间呢？亚氏回答说：“那些处身于苦工之上的人，有许多管家为他们料理家务，而他们自己则置身于哲学与政治的探讨上面。”换句话说，有德的人有充足的空闲去从事文艺、科学与公共事务。

至于玩乐，亚氏承认它与睡眠一样，具有生物的实益：它使人松懈与恢复疲劳；它洗脱了因工作而来的疲劳和紧张——不管是谋生的工作或闲暇的工作。因此，就象苦工是为了获取闲暇一样，玩乐是为了苦工与闲暇。亚里斯多德写道：

“我们只该在适当的时刻里才导入取乐的生活，而它们应该是我们的药物，因为他们在灵魂中创造出来松懈的情绪，而且从逸乐中我们获得休息……为了取乐而鞠躬尽瘁于工作，看来既傻又全然幼稚。但是为了使自己能充分发挥才去取乐，似乎是对的。”

那么，让我重述你的问题如下：“让一个社会有许多免劳的时间是好的吗？”答案需视拥有充分空闲的人如何去运用它而定。如果他们象现今许多美国人一样把闲暇用在没目的、消极的玩乐方式，以及自暴自弃的途径，用以杀却那沉重地垂挂在他们双手上的时间，那么它显然无益于他们，或许也无益于社会。它只有导致堕落与腐败。然而，如果人们把空下来的时间用来发展能力、滋长心智并且参与社会与文化，那么他们所拥有的空闲越多越好。

当然了，亚里斯多德时代的空闲问题与我们今天的之间大有不同。在他的时代里，社会中只有很小的部分人士形成“有闲阶级”，就是那些有足够的资产而得以免除劳务获致闲暇者。其余多数人则是奴隶或苦力。但是在我们的社会里，我

们所有为谋生而工作的人同时也属于“有闲阶级”。我们都有充足的时间勿需劳役而有闲，只要我们能用它在那个目的上就好了。

我们愿意吗？这是我们的社会必得面对的最严肃的问题。我的意见是，只要我们教养性的学校教育，能为年轻人准备好将来成人生活所需要的闲暇的教养追求，我们就能成功地约束无心无意地、消极地沉溺在时间的消磨中。此外，类如我们这种为成人而设的名著课程，也能帮助他们正确地运用免劳时间，因为在成人生活中，继续学习就是蛮好的闲暇活动。

主 要 作 品

Plato: Republic;Gorgias;meno; Protagoras; Euthyphro;

Apolohy;Crito;Laches;Laws

Aristotle: Nicomachean Ethics

Epictetus: The Discourses

Marcus Aurelius: The Meditations

Plutarch: The Lives of the Noble Grecians and Roman

Plotinus: The Six Enneads Ennead I

Augustine: The Confessions

Aquinas: Summa Theologica,Parts I—II,QQ. 1 —108

Hobbes: Leviathan,Part I

Montaigne: Essays

Spinoza: Ethics

Kant: Fundamental Principles of the Metaphysic of
Morals;Preface and Introduction to the Metaphysicas
Elements of Ethics;General Introduction to the Me-
taphysic of Morals;The Science of Right,Introducti-
on

Hegel: The Philosophy of Right,Part II

Freud: Beyond the Pleasure Principle;The Ego and the
Id;Civilization and Its Discontents

其 他 作 品

Bentham,Jeremy:An Introduction to the Principles of
Morals and Legislation

Berdyaev,Nicolas: The Destiny of Man

Bradley, F.H.: Ethical Studies

Broad, Charles D.: Five Types of Ethical Theory

Buber, Martin: Good and Evil

Burckhardt, Jacob: Force and Freedom V. "The Great
Men of History"

Dewey, John: Outlines of a Critical Theory of Ethics

Fromm, Erich: Man for Himself

Hume, David: Enquiry Concerning the Principles of
Morals

James, William: Essays on Faith and Morals

Lippmann, Walter: Preface to Morals

Maritain, Jacques: The Rights of Man and the Natural
Law; The Person and the Common Good; True Human-
ism

Moore, George E.: Ethics

Nietzsche, Friedrich: Beyond Good and Evil; The Genea-
logy of Morals

Nowell-Smith, Patrick: Ethics

Otto, Max: Science and the Moral Life

Ross, William D.: The Right and the Good

Royce, Josiah: Studies of Good and Evil; The Philosophy
of Loyalty

Taylor, A.E.: The Faith of a Moralist

Vivas, Eliseo: The Moral Life and the Ethical Life

Wild, John: Plato's Modern Enemies and the Theory of
Natural Law

第四章 学艺教育与伟大名著问题

40. 什么是学艺教育

在目前的世界上，学艺教育不是我们所无法充分负担的奢侈品吗？我们的大学生应该学习物理、数学和其他科学，而非哲学、文学与音乐。我们需要受过科学训练的青年男女，不是可以对“文化”发表有趣谈话的人。现在还有人能为学艺教育的价值辩护吗？

首先让我们来阐明学艺与学艺教育的意思。学艺的传统目的就是发展人类心智的能力，亦即要完成知性工作所不可或缺的智慧与想象能力。学艺教育并不限于某些学科，如哲学、历史、文学、音乐、艺术以及其他所谓的“人文学”。在学艺传统中，如数学及物理等科学训练也被视为一种学艺，亦即，同样能发展心智的能力。

学艺教育可溯源到中古课程，它包含两个部分：第一部分，“三学科”包括文法、修辞学与理则学，它教导读与写、听与说以及健全思考的艺术；另一部分，“四学科”包括算术、几何、天文学与音乐（不是听得见的音乐，而是被视为数学科学的音乐），它教导观察、计算和测量等艺术，并教人如何欣赏事物量的一面。当然，现在我们又加上了更多科学，自然与社会都有，这就是现代多次尝试革新学艺教育的成果。

学艺教育，包括一切传统艺术以及较新的科学，对于高级科学家的发展非常重要。若没有了它，我们只能训练出技术师，他们对于他们所操作动作的基本原理是无法了解的。我们几乎不可能期望这些熟练的机械人会有什么重要的新发现。而粗略的纯技术训练计划很可能会因基础科学不行而宣告终止。

学艺教育与科学创造性的关系并不只是臆测而已。19世纪的德国科学具有很坚实的学艺背景，这是历史的事实。他们都受完了学艺教育，除了数学、物理和其他科学之外，还包括希腊文、拉丁文、理则学、哲学和历史。事实上，这是以往至今欧洲科学家教育上的准备。爱因斯坦、波尔、费米以及其他伟大的现代科学家都不是由技术训练，而是由学艺教育发展而来。

虽然俄人自卫星一号推进天空之后曾大事夸口，其实俄国科学家也大抵如此。如果你注意在苏联科学界作过基础工作者的出生时，你显然知道他们不可能是在任何新的教育机构接受训练的。至于目前苏维埃联邦的教育制度，很多杞人忧天者都要求我们迎头赶上，它似乎不只是技术训练，以及注重自然科学与数学而已。

然而，学艺教育的目的并不是产生科学家。它是要求发展出能运用心灵、能为自己思考的自由人类。虽然学艺教育在任何知性职业所不可缺少的，但是它基本的目的不是要培养职业能力。它产生能负责行使政治自由的公民。它发展能有效利用闲暇的有教养人士。它是为所有自由人而设的教育，无论他们有意或无意成为科学家皆然。

我们的教育问题是如何产生自由人，而不是一群群没有教养、受过训练的技术师。只有最好的学艺教育能达到这一目标。它必须包括所有人文学以及数学与各种科学。它必须排斥

仅是职业性及技术性的训练。

41. 一般教育与职业教育的比较

不断有人争论哪一种教育是最好的——是文化科目的“一般”教育，还是某一特殊方面或职业的“特殊”教育。两种教育都是必要的吗？抑或一般教育对某些人有益，职业教育又对另外的人有益？教育的本质与目的是什么？

依据古人的意见，教育是发展或完成“人”的过程。它试图发展人类特有的人性优点——包括知性及德性两方面——以培养他的人道。教育最终的目标是人类的幸福以及社会的福利。它的产物便是良好的人与良好的公民。

如果你问古人教育应否特殊化，他们会回答说，它唯一应该特殊化的就是，应依照人类特殊人性的本质来设计。如果你问他们，它应否职业化，他们会说，它所应该关心的唯一职业就是人类共有的呼声——追求快乐。我们所谓特殊的或职业的训练——为每一工作所做的训练——他们会认为是奴隶的训练，不是自由人的教育。

这种古典教育观念一直流行到我们这一世纪。直到1916年杜威本身还曾经重申此点。在《民主与教育》书中，杜威宣称仅是职业性的训练是训练动物或奴隶，使他们成为工业机器中的齿轮。自由人需由学艺教育（即自由教育）来协助他们善用他们的自由。

1776年，工业革命初期，英国经济学家亚当·史密斯曾以作品鼓吹全体公民至少应受相当的一般教育。他指出，不能适当运用智慧能力的人不是完整的人类。他描写那些不需要真正手艺或技巧的工人被人愚弄的情景。劳工的分工，限制他只能操

作几个简单的动作，使他仅成为工业过程中的一个小附件而已。

根据亚当·史密斯的看法，结果工人“变成人类中最愚蠢及无知的人物。他心智麻痹，不仅无法品尝或参加任何理性的谈话，也无法怀有任何慷慨、高贵或温柔的情感，结果对私生活的正常责任也没有办法作任何道德的判断”。

亚当·史密斯的描绘也许过分严苛，而且比较适于18世纪而不适于20世纪。但是它所指出的基本事实是不变的。特殊职业教育若只是让人适合工业过程中的某一个有限的工作，便与那工作本身一样是愚弄人罢了。严格说来，这种教育根本不是人的教育。它有助于物质货品的生产，而非人类的发展。

古人虽然对教育有正确的看法，认为教育在基本上是自由的，但他们并不认为所有人都应受自由的学艺教育，因为他们不认为所有人都天生适合追求快乐或公民权，或自由追寻闲暇生活。但是今天，至少信奉民主原则的人与他们想法不同。我们主张所有人都该作公民，因此所有人都有追求快乐的平等权利，所有人都应该能享受到文明的好处。因此我们认为，民主社会应供给所有的人自由学艺教育。

工业过程中某一工作的职业训练应由工业本身和在职时期施行，不是由学校或在教室中施行。基本学校教育的课程，自一年级到大学，应该是完全学艺性的，而且大家要根本上一致。至于学校应达到怎样的能力与资质程度，课表应以不同的方式来适应不同的孩子。

换句话说，问题在于如何把过去只有少数人接受的学艺教育给予所有孩子——不论秉赋的高低。民主国的未来便要看我们是否能解决这个问题了。

42. 德艺在学艺教育中的地位

教育应该局限在心智技巧的发展，还是应该有更广的范围？譬如，体育和道德呢？道德优点的培养是教育中适当的一部分，还是“奇想与虚饰”而已？

我曾在别处讨论学艺教育的价值（见第40节与41节）。这种教育发展知性的能力，也培养学习的基本技巧。它使学生准备作一个成熟而完整的人，以及一个自由而负责的公民。它提供特殊知性工作的准备，以及充分而有效利用闲暇的教养。

然而，教育并不限于知性能力的培养。把学艺教育观念传给我们的希腊人，对这点十分了解。他们相信，教育应该发展所有的人类美德或优点，除了知性的，还有身体的与德性的。根据希腊人的看法，教育有三种功能：身体美与技巧的发展，道德品格的形成，以及知性了解能力的培养。

柏拉图与亚里斯多德把知性优点放在第一位。然而，在他们的教育计划中，他们强调道德优点与意志的训练。他们的课程中也包括体育——健身、舞蹈和各种运动——因为他们认为，身体的优秀能支持道德与理性的优点。他们觉得心灵与性格的健全、训练、和协与身体的同类特质有密切的关系。

不但如此，希腊人并不把知性优点局限在抽象的推理或科学化的知识。他们把艺术（创造东西的能力）及实用智慧（正确判断出适当办法以达到日常生活中良好目标的能力）也算在知性优点之中。实用智慧，也就是“审慎”，对于道德生活以及负责的公民身份十分重要。依照希腊人的看法，教育的最终目标是要发展能正确判断，能领悟生活中正确秩序的心灵。

虽然教育家一致同意性格的形成是教育上最重要的，但是

对于道德优点能否在教室中教导，他们意见却很分歧。教育家都知道，教学生基本几何或代数，比教他公正、谦和和忍耐要容易得多了。我们可以教大学生伦理学或伦理学史，但是那并不能阻止他们考试作弊——甚至伦理学考试也不例外。

学好、学对与学习正确读、写、思考完全不同。道德优点不是知性的准备或实用的技巧。性格是整个人的特质。它似乎不是背诵字帖、格言或倾听警句教训就能培养的。道德优点似乎不能直接教导。

有没有任何间接的方法呢？

有一种古来风行的发展道德性格的方法，那就是身教的力量。那也许是老师、父母，是其他年长者，是历史或文学上某一伟大及良好的人物的例子。很多人都记得老师曾把他们的道德本质传达给他们，虽然他们并未直接给我们道德上的指导。

在学习的过程里，学生也被要求训练温和与毅力、耐心与坚定；相对地，他们也希望老师及行政人员公正与体谅。这是杜威感觉道德训练应在教室举行的原因。杜威说，性格在正常的学习过程中形成，所引出的特质便是道德优点。杜威反对把道德与知性的优点分开来，而且他象苏格拉底一样，认为道德优点是可以教导的一种知识，虽然教法是间接的。

43. 智慧是学艺教育的目标

何谓智慧？那是智力还是经验的问题？是理论的知识还是实际的“懂了”？我们为何说某人“有智慧”呢？

在普通言语中，我们若说某人有智慧，也许因为他对实用的生活事项表现出良好的判断，也许因为他对根本原则和事物成因有很深的见解。今日“智慧”一词在我们眼中具有道德及

知性的双重意义，在我们传统中也一向如此。

古希腊人认为智慧有两种——实用智慧，亦即“审慎”，以及推测或哲学的智慧。如果某人能正确判断情况，并选择最适于达成目标的方法，他们便认为他有实用的智慧。然而，亚里斯多德坚持那项目标必须是善良的。根据他的观点，实用智慧与道德优点是连在一起的。

如果某人了解最重要的原则或事物的成因，希腊人便觉得他有哲学的智慧。这种智慧是知识的最高形式。它是人类追求真理的顶峰，使他心安理得，并得以实现完美的自我。柏罗提那说智慧带来完美的恬静，因为那正是我们心灵所寻求的知识。山姆·强森说“具有哲学智慧的人”一无所求，因为他已一切完满。

我们的宗教传统非常看重智慧。希腊人把它视为神圣的属性。苏格拉底说，只有上帝是智慧的，人类可以爱智慧或追求智慧，但不会拥有它。《圣经·箴言篇》颂扬智慧是永恒的原则，维持并指导外界秩序与人类的生活。

《圣经》也称赞智慧是日常事件中审慎而正义的行为，以及统治者机灵而公正的法令。此外智慧一方面是一种知识，一方面是一种道德性格。但是此处上帝是教师，而只有听他的教导才能得到智慧——不能仅由知性的探讨而获得。《圣经》说“对主的畏惧是智慧的开始”。在这本书中，“畏惧”是聆听上帝的话语。阿奎那解释说，这是一种子女的畏惧，而不是奴隶的——是对神律真正的尊敬，而不是害怕惩罚。这种畏惧存在于信仰上帝对所宣示的旨意，而在智慧——伴随完美的爱而来的知性的完成——之中消逝。依据史宾诺沙的观点，智慧是爱的一种形式，即“上帝的知性之爱”。

我们如何得到智慧？智慧是学习的最终目的。这种学习是

一段漫长的过程，包含一生的思考探索以及广泛经验。书本学习与良好的学校教育有助于，但不足以形成这种心灵与性格的高超德性。

但是仅有经验与年龄并不是智慧的独一通路。有些人终生都很愚蠢。真的，很少人能维持追求智慧所需要的努力与热诚。这少数智者教我们其余的人何谓智慧，以及成为智者的意义。

44. 手工在学习生活中的角色

知性的追求与手工是完全相反的吗？有人已尝试将学习与工作合并起来。耕植土地尤其被认为适合补足知性工作，而且与很多心灵优点有关。

你的来信引起两个问题：

一是关于工作与学习的关系，一是关于务农的心灵价值。

关于第一个，也是较普遍的问题，古希腊传统轻视各种手工，视为是奴性的，与他们视为自由的纯知性活动相对。亚里斯多德写道，“身体最受损的职业是最卑微的，利用身体用得最多的是最奴性的，最不需要优点的是最不自由的。”

另一方面，拉比斯学派把手工的尊严与学习的神圣连结在一起。他们要学生学习一种行业，通常还要亲自作一种。他们主张，手工是人类在世上神圣命定的工作，它教导谦恭、耐心、勤勉与自信。

某些基督教教徒曾施行工作与祈祷合一的生活，那种传统一直流传到今。他们的工作往往包括土壤与心灵的垦植。宗教改革运动教人说，人类的工作是他神圣命定的职业或“天召”，不论他是工匠，或是上帝的牧师。在近代的美洲，伯里亚、黑

山、安提阿和勾达得等学院都把工作与学习打成一片。

关于种田的心灵价值这个专门问题，古罗马人赞扬乡村生活的田园特性，以反对都市文明的复杂与腐化。自18世纪工业主义兴起以来，很多现代思想家都这样主张。有一派18世纪法国的经济学家、重农主义者，主张只有农业与矿业才能为健全的社会秩序提供适当的经济活动。政治学家卢梭也颂扬接近自然的生活，以反对文明社会的腐化与不自然。

我们的杰弗逊也说“在土地上工作的人是上帝的选民”。他坚持土壤的耕植能巩固道德优点与自信，而机械艺术却助长贪钱的依赖心，他认为那是一个共和政体的致命伤。他提倡美国应变成纯农村社会，输入工业制品。

杰弗逊的感想引起其他美国作家的共鸣。梭罗说，我们应该把人看成自然的居民或一部分，而不是社会的一分子。他自己一面耕种他的小田园，一面从事于知性与文学的活动。惠特曼为建立新美国的拓荒者与农民写出了赞美歌。

除了接触土壤的道德价值外，另一因素也应该指出来：农耕是一种非常特殊的艺术，真的。它近似其他两种艺术——治疗与教书——这些在人类工作的天平上都有很高的地位。这三种实用艺术的特性是，农夫、医生与教师都对有生命的东西工作，而且要配合其本质以产生更好的结果。相反地，其他艺术如木工与制鞋，或绘画与雕刻都是对他们所塑造与改造的被动物质工作。

45. 教学的艺术

对于中小学或大学里曾给我们很大影响的老师，我们都会历历在目，但却很难指出他们传给我们的是什么，他们的方法又是如何。今天教育方面的言论似乎都不谈教学的艺术。师生

的关系是什么？老师作些什么，学生方面又有什么影响呢？

苏格拉底曾对教学的本质表示了基本的见解，他把教学艺术比喻为古老的助产术。正如助产士协助身体生出新生命，教师也协助心灵生出概念、知识与领悟力。此处主要的观点就是，教学是一种谦卑、协助的艺术。教师并不生产知识，也不把概念塞入空洞、被动的心灵。主动产生知识及概念的是学习者，而不是教师。

古人将医生、农夫的技巧与鞋匠、筑师匠的技巧划分开来。亚里斯多德称医疗与农业为合作艺术，因为它们与自然合作以完成自然本身也可产生的结果。人类若不制造，鞋子与房屋便不存在；但是生物若没有医生的介入，仍可得到健康；而植物与动物若没有农夫的帮助，仍可照样生长。熟练的医生与农夫仅是使健康或生长更确定，更规则而已。

教学就象农耕与治疗一样，是一种合作艺术，帮助自然从事于没有它，自然本身也能做的工作——虽然不能做得一样好。我们都曾经学到不少东西，而没有靠老师的帮助。某些特殊的个人很少受学校教育，却得到广博的学问与深刻的见解。但是对大多数人来说，有了老师的帮助，学习过程比较固定，比较不痛苦。他讲求方法的指导使我们的学习更容易而且更有效。

教学有一个基本形势是其他两项与有机自然合作的艺术所没有的。教学总是涉及某一心灵与另一心灵之间的关系。教师不只是一本谈话的书、一张活的留声唱片，对一群不认识的现象广播。他与学生进行对话，这种对话远甚于“谈话”，因为大部分教学内容几乎都是不知不觉由师生间的个人交换而传授下去。若不是为了这种师生关系所呈现的无形因素，我们用百

科全书、留声唱片和电视广播就行了。

这是一种双方的关系。教师给予协助和指导，由学生接受。学生是一个“门”徒，也就是说，他接受并遵守老师所指派的训练，以便发表他的心灵。这不是被动屈服于独断的权威。这是学生积极运用老师所指定的教导。好学生利用老师正象小孩利用父母一般，是作为达到成熟及独立的方法。顽抗的学生不理睬老师的帮助，正是浪费及自我毁灭。

简单而广义地说，老师是指导学生如何领悟、评估、判断及认识真理。他并不灌输固定的概念或教条，要学生死记。他教学生如何为自己学习及思考，他鼓励而不压制批评性、有智慧的反应。

学生的反应与成长是这种爱的工作唯一的报酬。教学，这种最高的辅助或合作艺术，是为了别人好而奉献的。它是高度慷慨的行为。圣·奥古斯丁称它为最伟大的慈善行动。

46. 习惯的形成

我们曾听过不少习惯对人类生活有影响力的话。威廉·詹姆斯说它是“社会的飞轮”，亚里斯多德称它为“第二本性”。但是叫做“习惯”的强大影响力究竟是什么？为什么它在我们生活中如此重要？

让我们先解释亚里斯多德“习惯是第二本性”这句名言。习惯是我们天生本性的附加物。我们天生就依某一方式行动的力量或能力，也生来就有某些天赋的行为模式，我们称它为本能或反射。我们天赋的行为倾向可由我们生活过程中实际的行动而加以发展或形成。这种发展或形成便是习惯。

举例来说，我们对很多不同的行动都有天赋的能力，而其

中的技巧可以由练习得来。我们学习各文法的谈话，我们学习合逻辑的思考；我们学烹调或学开车，我们学溜冰或打网球。在每一例子中，学习会得到技巧，那便是习惯了。每一例子中，习惯确实给予我们某一种才能，在出生时，那本来只是我们的潜力罢了。

这便是亚里斯多德称习惯为第二本性的原因。我们原来的本性包括可以由学习或经验发展、完成的能力。这些能力的发展或完成补充了我们原来的本性，因此构成“第二”——附加或求得的——本性。

我们需要养成习惯，因为我们不象低等动物，不是生来就有生活行为所充分需要的行为本能模式。某些动物能凭本能做成的事，我们必须学着做。从某一方面来说，本能便是天赋或自然的习惯，就象人类习惯是学得的或第二的本性一样。

我们原有的本性——我们天赋的设备——是终生固定的，虽然可以作各种调整。而我们所养成的习惯，调整了我们原有的本性，也具有某一种稳定力，虽然它们也可以改变。我们可以加强习惯，也可以减弱或完全戒除，以其他的习惯来代替。象原有的本性一样，我们的第二天性——习惯的节目表——也可以在生命的某一阶段带给我们特殊的性格。如果你知道某人的习惯，你可以相当肯定地预言他可能会有什么样的举动。

到目前为止，我们谈的都是个人。一个社会中共有的思想或行为习惯，一个民族的“生活习惯”，通常称为风俗。风俗使社会的一切都维持平衡，使共同生活和谐进行，铺平了个人交往途径，使他们连结在一起。我们在一个陌生的地方，若不能习惯该地的风俗，并以那些风俗为我们自己的风俗，便绝对无法感到自在。

威廉·詹姆斯说习惯是“社会的巨大飞轮，最珍贵妥当的操

作者”便是这个意思。（飞轮借惯性而使引擎保持一致的速度，且能补偿转距。）

詹姆斯不仅把这个见解应用于个人习惯，也应用于社会状况。他说，我们的职业癖好在30岁左右已非常固定，因此大多数人都完全满意于我们在生活中的地位，以及在社会机体中的功能。詹姆斯也坚持，我们个人的鉴赏力，以及言语、思想、社会行为的习惯，到20岁左右已相当固定，所以我们被一道强似万有引力的法则牢牢钉在社会的轨道上。

然而，我们要记得，戒除旧习惯养成新习惯不是不可能的。习惯一旦养成，对我们便有近乎强迫的力量。但是人类习惯既然由我们自由选择得来，当然也可以另作选择。没有一项习惯会毁灭我们改变的自由，不论那项习惯是多么强烈。这是肖伯纳《窈窕淑女》的教训，那是一本愉快的剧本，描写改变习惯的力量。卖花女杜丽特的确学会了淑女的言谈。

47. 什么因素使一本书伟大？

什么因素使一本书伟大？是文学体裁、深刻的思想还是普遍性的趣味使某些书脱颖而出？是畅销书还是少数艰深的书最能经得起时间的考验。

伟大书籍含有最好的材料，能使人类心灵得到见解、领悟力及智慧。每一本书都以独特的方式提出人所必须面对而且经常发生的基本问题。因为这些问题从不曾完全解决，这些书便成为知性代代相传的来源与不朽名作。

道伦曾提起伟大的书籍是“永远不必重写的书”。它们是稀有的、完美的、经得起考验的杰出成就。美而简明的风格使它们不仅成为学艺的杰作，也是美术的杰作，无论这些书是科

学、诗、神学、数学或政治学作品，它们都有理由被称为伟大。

伟大书籍含有多层深意，自然便显出它的富丽。它们引出了各种注解，这并不表示，它们是晦涩的或它们的完整受到了危害。不同的注解截长补短，使读者从不同角度去发现作品的和谐性。其他书我们只要读一遍就能洞悉无遗，但是伟大的书籍，却让人钻研不尽。它们是启发智慧的泉源，永不枯竭。

很多好书的趣味都局限于历史上某一时期。它们所处理的不是所有时代、所有地方人类所面对的根本问题，处理方法也不是所有时代、所有地方的人都能了解的，因此它们并没有普遍性的趣味。相反地，伟大书籍能超越它们源起的地域限制。它们始终是世界性的文学。我们确定为伟大的作品就是所有时代各地人类一再颂扬的作品。

谈到这点，有人常说伟大书籍必须经得起时代的考验，这是十分正确的。但是并不是时间使这些书伟大。它们写成时就已经是伟大了。一本书经久的兴趣只是证实了它的伟大而已。我们也许会认为某些当代作品伟大，但是我们还不能确定，它们的杰出有待于时间法庭来证明。

马克·吐温曾说“伟大作品是每个人希望他已经读过，但没有人想要去读的书。”人们希望自己读过这些书是因为它们是学艺教育中不可缺少的材料，他们退缩不读是因为这些书需要思考，而思考是艰苦的，那也许是人类被迫去做的最痛苦的事情。

伟大书籍并不容易读。没有人能读一次就完全了解，甚至读很多次也不一定能完全精通。我常说，伟大书籍永远超过每一个人的头脑。这正是大家必须一读再读的原因，也正是对大家有益的原因。只有超越我们头脑的东西才能将我们提升起

来。

象生命中其他一切好东西一样，伟大书籍所提供的东西是很难得到的。但是正因为伟大书籍很困难，它们才比其他的书更可以读，更值得一读；正因为它们提出了最后并不回答的问题，它们才能激励我们去思考、追寻与讨论；正因为它们的困难与我们的阅读技巧挑战，它们才能帮助我们改良技巧；正因为它们常常与我们既有的偏见和既成的意见挑战，它们才能帮助我们发展批评的能力。

这些书的困难并不是因为它们写得不好或内容很差，而是因为它们以最清晰、最简单的方式描写人类心灵所面对的最困难的主题，它们尽可能以最容易的方法来处理这些主题，它们的伟大就在这里。

48. 儿童能读伟大的书籍吗？

你早已敲起大鼓，鼓吹成人去读伟大书籍。儿童呢？他们的教育也是我们主要的责任呀。他们读伟大书籍能得到任何益处吗？你建议他们在几岁或几年级开始阅读伟大书籍？抑或那些书根本太困难，非儿童所能了解。

我们在相当小的时候，就能开始了解某些伟大书籍，如《圣经》故事、《格列佛游记》的一部分，《伊利亚特》与《奥德赛》的片断等等。我们对这些作品以及其他伟大书籍的了解终生都逐渐增长。一个成熟的人，他的心灵已因历尽沧桑而变得深刻与广博，显然比羽毛未丰的儿童更能了解伟大书籍。但是在少年时期，在心智习惯尚未僵化，青年尚未习惯于接受真文学与真思想的十流代替品之前，开始学艺教育的过程会有很多益处。学习永不嫌老，但是，尽可能早些开始也是聪明

的。

我最近曾协助编纂伟大书籍的导读，以备12岁到18岁的孩子，或略分为七年级到十二年级的孩子使用。这份导读是要让父母与孩子一起使用的读书计划，但是其中的建议也许有助于回答你关于在学校里阅读伟大书籍的问题。

这份计划分为三个基本阶段，与孩子的年龄或年级互相对应。第一个阶段适合于七年级和八年级，亦即12岁到14岁的孩子；第二阶段适合于九年级和十年级，亦即14岁到16岁；第三阶段适合于十一年级和十二年级，亦即16岁到18岁的少年。

让我告诉你我选的是什麼，你便可以决定哪些书对十几岁的孩子是否会太困难。第一阶段，孩子们先读一篇《奥德赛》的选文，文中奥德赛述说他那些刺激的旅行与冒险故事。然后他们沉入《圣经·箴言篇》，以便得到良善生活的实用智慧。然后他们便倾听希罗多德讲述古埃及与希腊的迷人故事。再下一步他们便读《格列佛游记》中格列佛于小人国矮人之间的愉快故事。最后他们读美国基本文献的一部分：《独立宣言》和《宪法前言》。

第二阶段的阅读比较艰深，适合于中学生。它们包括苏西戴德斯的《伯罗奔尼撒战争》、欧几里万的《几何原理》、普鲁塔克的《名人传》、蒙田的散文、塞凡提斯的《唐·吉珂德》以及莎士比亚的《凯撒大帝》。

第三阶段的阅读适合大学前的少年，包括柏拉图《辩解》和索福克里斯的《安蒂冈妮》以及路魁帝斯《论事物的本性》、奥古斯丁《忏悔录》、弥尔《论自由》以及威廉·詹姆斯《心理学原理》等作品中的选文。

这份目录提供了有趣又值得阅读的平衡菜单，适于小孩与成人，而且是指定的每一阶段所能了解的。当然，这样困难的

书需要孩子真正运用他的心灵。他必须伸展他的智慧与想象。这些书造成了思考与学习的挑战，孩子们会迎上这些思考。他们喜欢在新活动中表现他们能做得很好。他们不能老是停留在笔墨游戏中，他们也不想如此。

开始读这些伟大文选的年龄或年级因学校、家庭与儿童而异。主要的是要孩子早些培养正确的阅读习惯与态度。如果我们让孩子习惯于插图鲜明、排版灵巧的所谓易读本，他们到了青春期或不得不读伟大书籍的时候便会很不情愿，他们会接受毫无价值的面包糊，而不耐烦为他们的心灵寻找良好的固体食品。

结果一代男女都是身体成熟，心灵与情绪却尚未发展，完全不能胜任成年生活的责任与决心。赫胥黎与欧威尔等有先见之明的现代作家曾描绘一种可怕的未来社会，人类心灵都由各种机械控制的集体联络与反射作用所规定。我们传统中的伟大作品提供了生动的文化泉源，也许能阻止这种预言的实现。在即将来临的人类心灵的保卫战中，我们的儿童以及儿童心灵是第一道防线。

49. 如何阅读艰深的书？

说实话，我发现所谓的伟大书籍都很难读。我很愿意听你的话承认它们的伟大。但是如果困难得让我无法阅读下去，又怎能欣赏它们的伟大呢？你能给我一些有用的提示，告诉我如何啃一本难读的书吗？

阅读最重要的规则是我曾一再告诉我的伟大书籍研究室的那一条：第一次读一本难书的时候，要毫不停顿地把它读完，注意你所能了解的部分，不要因你所无法立即领悟的部分而停

顿。照这个方法继续下去，把全书读完，别让你所抓不住的段落、脚注、论点及参考资料吓坏了你。如果你因这些障碍而停止，如果你就此陷住，你便会迷失。大多数情况下，你死粘在上面不见得就能解开谜底。你第二次再读的时候更有机会了解它，但是你必须把这本书整个读完第一遍才行。

若要尽可能迅速而轻易地打破一本书的硬壳，体会它的情感及一般意义，适应它的结构，这是我所知道的最实用的方法。你若耽搁愈久才抓住这本书全盘的意义，便要愈久才能了解这本书。在你能看出各部分真正的透视图——或往往在你能看出任何图象——之前，你就必须对整体有略微的了解。

莎士比亚的作品曾受到糟蹋，因为许多代的高中生都被迫一幕一幕地读完《凯撒大帝》、《哈姆雷特》或《马克白》等剧本，被迫查所有的生字，被迫研究所有的学术注脚。结果他们从没有真正读到这个剧本。相反地，他们被拖着一点一点地啃，历时数星期之久。等他们读到剧本结尾，一定早忘了开头。应该有人鼓励他们一口气读完。唯有这样，他们对该剧才能充分地了解，才能有更进一步了解。

你一口气读完一本书所获得的了解——即使只有50%或更少也不妨——以后可以帮助你进一步尝试找寻你第一遍所跳过的地方。事实上，你会象游客在陌生的地方旅行一样。你若曾到过那一地带，就可以从你以前所不知道的通路再去探险。你似乎比较不会把岔路看成干道。你不会被中午的影子所欺骗，因为你记得它们在日落时的景象。你所塑造的心里地图会指引你，谷地与山丘如何构成整个风景的一部分。

很快读完第一遍并不神奇，它不会造成奇迹，也不该用来取代一本好书所应该用的精读方法。但是迅速读完第一遍可以使精读更容易些。

这种练习会帮助你着手读书时保持警觉。你有多少次翻着一页又一页，却做着白日梦，对你看过的东西毫无印象？如果你让自己被动地瞟完一本书，就势必发生这种现象了。没有人能以那样的方式领悟多少。你必须设法找到一条概括的条理加以抓牢。

一个好读者会主动力求了解。任何书都是一个谜，一则谜话。读者的态度就象侦探寻找基本概念的线索，对任何能使线索清晰的事物保持警觉。迅速地读完第一遍的规则有助于保持这种态度。如果你肯遵守，你会意外地发现你省了很多时间，领悟了很多，而且是非常容易就做到了。

50. 为什么要读古老的伟大作品？

为什么要读那些与古代问题或事务有关的伟大作品呢？我们的社会与政治问题迫在眉睫，实在需要我们把严肃阅读的所有时间及精力都花在上面。除了历史兴趣之外，阅读过去简单的、报废的文化还有什么价值呢？

轻视研究过去作品的人往往断言，过去与现在是完全不同的，因此从过去学不到什么有价值的东西。但是过去并不是与现在截然不同。我们可以从其相似与差异之中学到不少有价值的知识。

自古以来，人类生活、知识和控制自然世界的情况就一直发生着巨大的变迁。古人并没有预先看出我们现在的技术与社会环境，因此对我们所面临的特殊问题无法提供什么忠告。但是，社会与经济结构虽因时因地而有变化，人却永远是人。我们与古人有着一样的人性，也就有着某些共同的人类经验与难题。

诗人作证，古人也见到日出与日落，也感觉到风吹面颊，也为爱与欲而着迷，也经验过狂喜、得意以及挫折、幻灭，也知道善恶。古代诗人穿过多少世纪与我们谈话，有时候比同代作家还要直接，还要生动。古预言家及哲学家，谈到人类共同生活在社会上的问题，对我们仍有宝贵的建议。

我曾在别处指出，古人并没有遇到象我们一样要使一个大群成年公民得到自我实现的问题。（见第75节）。但是索福克利斯以及亚里斯多芬的引句显示，古人也体会着古代的悲哀与无能。还有，古人认为年长的人具有高度的实际判断与哲学思考的能力，这指出了某些我们若只看目前景象也许便不会发生的可能性。

以前没有一个时代，曾经面对地球上的生命，会因核子交战而完全消灭的可能。但是古人也知道战争以及整个民族的灭种与奴役。过去的思想家沉思战争与和平的问题，曾提出值得我们一听的建议。西塞罗和洛克表示，调解争端最人道的方法就是讨论及法律，而但丁和康德则提议世界政府是世界和平之道。

过去的时代并没有经验到我们本世纪所熟知的各种独裁政体。但是他们曾亲身经历专制暴政以及政治自由的压迫。亚里斯多德的政治论文包含一篇深刻而系统化的独裁政体分析，还推荐了避免暴政及无政府状态两种极端的方法。

考虑过去与现在不同的各面，我们也可以学到不少知识。我们知道了过去的人所作所思，就可以发现我们现在置身何处，已变成了什么情况。而过去的部分——我们个人的过去以及民族的过去——也永远活在我们的骨肉里。

孤高地偏爱过去或现在是势利与偏狭的表现，愚蠢而又于事无补。我们必须找出过去与现代作品中最有价值的东西。只

要这样做，就会发现古诗人、预言家与哲学家在我们的心灵世界中与现代最有领悟力的作家一样，都是同时代的人。有些古代作家比现代畅销书更能搔到我们经验与情境的痒处。

51. 什么是伟大概念？

你常常谈到的“伟大概念”究竟是什么？我曾在别处读到，你收集了人类思想史上的100条伟大概念。请举某些伟大概念的例子吧！其中哪些对我们的思考最有影响？

“伟大概念”是西方传统的大作家所探讨的基本概念。第二次世界大战之后，我负责把这些基本概念以及其收集本加以选择、分析，编成两大厚册《伟大概念》。这两册书编入了从荷马到弗洛伊德等作家的全套伟大作品之中（按此两册即是《提要》）。

我的同事与我在这些作品里找到了102条基本概念，依照字母顺序由“天使”开始，到“世界”结束。2500百年来，这些概念成为我们文明思想与行为的中心。

你想要知道哪些伟大概念影响最大。有一个办法回答，就是告诉你这100多条伟大概念中哪些被伟大书籍的作者讨论得最多。我们可以确定，讨论一个概念所献出的空间量几乎可以测出这个概念被人思考的次数。被讨论得最多的5个概念依次是：“上帝”、“知识”、“人”、“国家”与“爱”。

另一个回答你问题的方法就是寻找“核心”概念。因为其他的概念都围绕着这些概念，就象围绕核子或太阳一般。这些“核心”概念是其他概念丛或星座的代表。他们指向人类有关的最重要目标。

让我们举“政体”这个例子吧。围绕它的是各种政体的概

念：“贵族政体”、“民主政体”、“帝制”、“寡头政治”以及“暴君政体”。与它有关的有“宪法”、“公民”、“法律”、“革命”以及“国家”等概念标出了政治思想与行动的范围。

或者考虑“美德”的概念吧。它是整套有关独特美德概念的核心：“勇敢”、“公正”、“审慎”、“谦和”与“智慧”。除此之外，它与许多其他概念有密切的关系，如“善”与“恶”、“幸福”、“责任”、“惩罚”、“罪恶”等。这一切构成了整套的伦理学概念。

我们也可以“人”为中心，同样建立一套心理学概念。它包括“欲望”、“情绪”、“经验”、“习惯”、“记忆”与“想象”、“心灵”、“快乐”与“痛苦”、“理性”、“感觉”、“灵魂”与“意志”。

某些伟大概念，如“进化”、“语言”和“进步”等是最近100年才开始出头的。它们是现在最具影响力、受人讨论最多的概念，但是过去并不是一向如此。相反地，有些概念很受早期作家重视，现代作家却不感兴趣，例如“天使”、“命运”、“预言”及“灵魂”。

进一步的例子不胜枚举。无疑地，我曾省略了你所认为重要的概念，虽然它们并不是5种最伟大或最具影响力的。我自己也可以想出几个如下的例子，象“美”、“存在”、“因”、“教育”、“家庭”、“自由”、“劳工”、“物质”、“空间”、“时间”、“真理”、“战争”与“和平”以及“世界”等等。

无论哪种最伟大，这所有概念都是我们思想及行动中最基本的东西。它们与真正接触世界或其他人都有关系。如果我们想思考，或互相讨论，就必须利用到这些概念。若没有这些，我们便会盲目或迷失。

主 要 作 品

- Plato: Republic, Books III, VII Meno, protagoras,
Laws, Book VII The Seventh Letter
- Aristotle: Politics, Books VII, VIII
- Marcus Aurelius: The Meditations, Book I
- Augustine: The Confessions, Books I -III, On Christian
Doctrine, Books II-III
- Montaigne: Essays, "Of Pedantry," " Of the Education
of Children, " "Of Vain Subtleties," "Of Books"
- Rabelais: Gargantua and Pantagruel, Book I , Chs.14-
24
- Bacon: The Advancement of Learning
- Descartes: Rules for the Direction of the Mind, Disco-
urse on the Method of Rightly Conducting the Rea-
son
- Milton: Areopagitica
- Montesquieu: The Spirit of Laws, Book IV
- Smith: The Wealth of Nations, Book V, Ch.1 , Part
3, Article II
- Marx; Capital, Ch.15, Sections 3, 9 . (3a)
- James: Principles of Psychology, Ch.IV
- Freud: "The Sexual Enlightenment of Children"
- Note: Seealso the first three volumes of Great Books
of the Western World: Vol.1 , The Conversation;
The Substance of a Liberal Education: Vols.2 ,

3, The Great Ideas: A Syntopicon of Great Books of the Western World

其 他 作 品

- Aquinas, Thomas: "Concerning the Teacher" (Summa
Theologica, Part II-II, QQ.166-167)
- Arnold, Matthew: Culture and Anarchy; Essays in Criticism
- Augustine: Concerning the Teacher
- Bacon, Francis: Essays, "Of Custom and Education, "
"Of Studies"
- Barzun, Jacques: The Teacher in America; The House
of Intellect
- Buber, Martin: Between Man and Man III. "Education,
IV. "The Education of Character"
- Castiglione, Baldassare: The Book of the Courtier
- Comenius, Johannes A.: The Great Didactic; The school
of Infancy
- Conant, James B.: Education and Liberty
- Dewey, John: Democracy and Education; The School
and Society; Experience and Education
- Erasmus, Desiderius: On Liberal Education,
The Education of a Christian Prince
- Flexner Abraham: Universities
- Harvard Committee: General Education in a Free Society
- Hutchins, Robert M.: The Higher Learning in America

ca, Education for Freedom, The University of
 Utopia, The Conflict in Education
 Maritain, Jacques: Education at the Crossroads
 Martin, Everett Dean: The Meaning of a Liberal Edu-
 cation
 Meiklejohn, Alexander: The Liberal College; The Exp-
 erimental College
 Mill, James and J.S.: On Education
 Mill, John Stuart: Autobiography
 Montessori, Maria: The Montessori Method
 National Education Association: Education for Work,
 Citizenship, and Leisure
 Newman: John Henry: The Idea of a University
 Nietzsche, Friedrich: On the Future of Our Educational
 Institutions, Thoughts Out of Season, III. "Schope-
 nhauer as Educator"
 Richards, Ivor Armstrong: How to Read a Page, Inte-
 rpretation in Teaching
 Rousseau, Jean Jacques: 'Emile, or Education
 Russell, Bertrand: Education and the Good Life
 Van Doren, Mark, Liberal Education
 Veblen, Thorstein B.: The Higher Learning in America
 Whitehead, Alfred N. : The Aims of Education

第五章 神学与形上学问题

52. 信仰与理性的区别

人老是拿经验、理性或信念来支持其信仰。我晓得理性和经验的意思，但信仰却是怎么回事？是否只是一厢情愿的冲动或即兴的情绪？跟所有的理性和经验作对？或彼此妥协？伟大的思想家对信仰有什么样的说法？

听听我们的日常用语，或可找出“信仰”的一些含意。譬如说到朋友时，“我对他有信心”或“我信赖他”，也可能说“我相信他说的话”，或简单的说“我信他”。前者表示对某人的信赖或忠心，后者表示对某陈述的同意。在《圣经》及其以后的著作里，都使用到“信仰”的这两种含义。

在《旧约》里，“信仰”有坚定、确证、忠心的含义。这紧繫着上帝，“永恒不动的基石”是贯穿着颂诗和先知。在《新约》里，个人对上帝的信赖与确信是和宣扬耶稣及其作品的福音的同意相混合。也有强调信念，当着引导信徒走向正常人生的神圣礼物。

早期和中世纪教堂的伟大神学家及哲学家，已体会到作为个人信托和趋向的“信仰”意义。然而，他们主要关心的是作为同意某种限定的陈述的意义和信条。他们关心的信念，是作为知识及它与其他知识来源的关系。

早期一些基督教思想家认为信仰与理性相冲突而难以相容。但在宗教改革以前，基督教的主要思想路线是认为二者相辅相成。奥古斯丁就以为信仰照亮心灵，并使理性能把握现实世界的根本真理。“我信，为可知”就是他的名言。对奥氏来说，信仰并不跟理性作对，信仰是先乎理性并超乎理性，它鼓舞智者迈向前去。

同样的，阿奎那也认为自然理性需要宗教信仰的昭示与支持，才能得到周全的真理。他认为信仰包含知与意，在信仰里，知者是否同意在于意志。信仰就是“同意如此想法”。在科学知识里，知者也同意某限定的命题。信仰的决定出于意志，而科学知识的被接受，却由于它可证明为真。

一个人可能同意基督教的根本教理，也可能不同意。他是否同意在于他的意志——一个人的决定，而非仅由于理智概念。但在科学事实上，智者必须同意自明或可证为真的。

阿奎那认为理性对上帝的存在与本性，能求到某种基本的真理，但信仰使人对这些真理的把握，更可确定与快速地达到。他进一步以为对上帝的洞知与最终解放之途，需要神圣启示而来的信仰。依阿氏的说法，这种信仰是上帝恩宠的礼物，此即伴同希望与仁慈的信仰，为何称为神德或天德的缘故。

其他基督教思想家认为人类理性无法得到上帝的真理，人的基本宗教知识独由信仰而来。路德强调信仰的被动性侧面。认为是规定和启明人的一种神圣恩宠的不可求得的礼物。在未启蒙前，人及天生能力是混浊而盲目的，不可能体会出上帝的任何真理。

然而，所有这些宗教作家所说的信仰与詹姆斯所称的“信仰意志”并不相同。对哲学家詹氏来说，是否持守某种宗教信仰，完全是我们自由意志的事。而对神学家来说，当我们相信

上帝所启示予人的事物时，上帝本身即是我们信仰的最终根源。

53. 上帝存在的证明

如果有普遍为人接受的上帝存在的证明，似乎宗教和哲学就可以水乳交融了。在我们传统里的伟大哲学家，对于上帝的存在及如何合理地证明，是否得到某些定论？对此基本的重要问题，有哪些主要的哲学观点？

在伟大书籍的作者之间，对上帝的存在并无定论，正如其他重要问题也无定论一样。有人认为上帝的存在可以证明；有人不以为然。而甚至那些认为可以证明的人之间，对他们所使用的证明方法也有很大的歧见。

上帝的存在证明可以分成两种主要类型。一种是所谓的“存在学上的论证”，也叫做先天的证明，因为它不依靠经验，而仅依靠我们对上帝的概念。根据安塞姆的说法，上帝除非当作超然的存在，否则无法去理解；换句话说，如“一种比所能设想的还伟大的存在”。他宣称此种存在，不仅存于理解力里，也必有真实的存在，为了支持这项说明，他要我们考虑设想上帝不真正地存在，而只是我们心里的一种概念的后果。

他解释道，如果再没有比这更伟大的存在，只是存于理解力，那么它就会缺少真实存在的完美。因此，就不是我们开始所理解的那种超然存在。他因此下结论说，超然的存在必如同存于心里那样的存于现实界。笛卡尔在他的《沉思录》里，对此论证稍有异见。

阿奎那反对这种论证。依他看来，它无异是说上帝的存在对我们是自明的，他不以为然。这论证可能意味着，如果我们

无法理解已真实存在的存在，我们就无法理解超然的存在，但阿奎那及后来的康德，主张我们由没有实际的存在；就无法设想超然存在的事实，并不能有效地推论上帝的存在。

第二种论证上帝存在的主要类型是因果或后天证明。这些论证是由结果而追溯到原因。此所谓后天，是指它由真实存在的已知事实开始，并由此推论形成我们上帝意念的原因之存在。

让我们给你一个这种推理形式的例子。我们看看世上事物生生灭灭，会想到他们可能不存在。如它们的存在由其性质而生，就不是这种情形了。因此，它们的性质之外的某些东西一定是它们存在的原因——当然，这是先要假设我们接受了这命题：存在或发生的任何东西，都有其存在或发生的原因。

不是由于其本性的原因而存在，又是什么原因？是同种类的他种东西？不可能的，因为如果此种东西不是由于其本性而存在，就更不可能是其他存在的原因。假如上项陈述是真的话，就可得此论点：由于其本性而存在，则必可在其中寻出原因。但如此存在就是我们理解的上帝；也就是说，绝对完美的超然存有必包含存在。

对那些认为宇宙森然，并无生灭，并不需存在原因的人而言，他们反对上述论证形式的有效性。另有些人认为不能使用因果原理，而从经验内的存在结果，推论出超乎经验之外的存在原因。

象休谟和康德等哲学家，都反对以存在学或因果来论证上帝的存在。他们与其说有神论，毋宁说是不可知论。虽然他们否认能由理性或经验的证据以知上帝，但并不否认上帝的存在。依他们看来，我们所以信上帝，并不由于理性或经验，而另有所自。休谟认为是“信心与神圣的启示。”康德认为上帝

的存在是合理的信念，是实践理性的需求，他说：“上帝的存在为康德所必需。”

54. 天使的存在与性质

我对天使的观念感到兴趣。这观念起源于何处？天使是什么？纯是一种神秘生灵？对这个观念是否有合理的诠释？

“天使”的原义是“使用”，在《圣经》里，天使是上帝传达意旨予人的使者。

在早期《圣经》著作里，“主的天使”安慰着哈伽，阻止阿伯拉罕牺牲以撒，从焚烬中向摩西说道。在如此情况下，天使实是上帝的显现。

后来的《圣经》著作里，天使很清楚地担任了上帝对人的媒介者。这是加百列和米迦勒出现在但以理面前，以及加百列向玛利报喜时担任的角色。

所有这些情况，天使是上帝显示意志和权力于世上的代理人，依早期天使常以人的形态为人所目睹，并和人居住在一起。天使的翅膀象征着使者的角色，而象征着精灵的光环是后来加上去的。后来犹太教建立了天使的阶级组织，这包括了普智天使和炽爱天使，并把天使长跟其他天使区别出来。后来基督教把这种阶级组织扩大为9种顺序：普智天使，炽爱天使，宝座天使，宰制天使，异能天使，权能天使，统权天使，天使长，天使。

宗教传统的丰富资料，表现得如此多姿多采，充满细腻的梦想，是中世纪神学家有心的阐释所造成。他们得力于以前希腊哲学家对非物质的存在与本质的思辨。柏拉图就是其中一位。他肯定永恒观念的存在领域，远超过变化无常可感觉的物

理世界。

神学家应用这个基本的哲学架构，来解释传统宗教信仰中的天使。譬如，阿奎那就写了一整篇有关天使的论文，而把天使界定为非物质而不变的实体。但他不象柏拉图，他认为天使不是永恒的观念，而是造物——脱离物质而存在的纯粹睿智。

现代思想家大都会嘲笑任何对天使的想法，当作是对纯粹空想物的无用思考。不管我们对天使真正存在的想法如何，我们都可发现天使的观念，照亮了我们对世界的思想。对这种纯精神所创造的非物质领域，可以帮助我们对身心所浸于其中的物质世界，有更好的了解。

哲学家对人类社会的“乌托邦”（纯属乌虚有的观念）思索，可以帮助我们对实际政治与社会秩序的了解。同理，对天使性质的思索，也可以增进我们对人性的了解。譬如，天使被认为具有对事物一目了然的知识，而且以爱的法则来治理。这指出了在身心两方面，都不适用于我们这些造物的知识形态以及社会种类。体认到不能象天使一般的智力或生活，跟知道不能象禽兽般行动一样的重要。

当然，天使不尽是哲学思索的有用假设，“天使”这字眼即含有宗教本质上的意义。在《圣经》的传统里，天使是可具体经验到的。哈伽、阿伯拉罕、摩西和玛利所倾听的不是假设，而是上帝的信使。

55. 灵魂的性质

我对“灵魂”这名词感到非常模糊，它似乎没有什么清楚的意义，或者说，它似乎含有很多的意义，因人而异，在我们传统里，伟大的思想家对“灵魂”这名词有何诠释？

“灵魂”的原义是赋东西以生命生命原理。在许多语言里，此字的字义是“呼吸”或“生命”。

提到动物时，说为“生灵”，而亚里斯多德对蔬菜、动物同人一样的以灵魂来描述，柏拉图认为整个宇宙有一个灵魂，以使宇宙为一“生物”。对古希腊人而言，天体也有赋其生命与运动的灵魂。

对我们而言，这字较熟悉的意思是“心灵”——通常只用于人。这些思想家，把当作“心灵”的灵魂，用来指所有心理学上的功能，如合理的思想、直觉、感觉、想像、记忆、感情、冲动等。另有些则认为只意味着合理的思想——这是人的本质。譬如笛卡尔就把灵魂当作思想实体，而不是一种生命。

“灵魂”的第三种意思是“自我”，也就是人格认同原理。象巴克莱和康德对观念论哲学家，即采用这种含义。《圣经》上虽偏重有所不同，却也是采用此义。在《旧约》里，一个人的灵魂就是他人格的全部。

除了《旧约》和少数哲学家之外，西方思想家把身、心区分为非物质与物质。然而，在身心如何关联上，却各有异见。

譬如柏拉图和笛卡尔，就认为灵魂是本质上可从身体分离出来的另一种物。柏拉图说身体是个牢狱，身体死亡，灵魂就脱门而逃。依此看法，人是由两种相离的实体身、心所构成的。

另一方面，亚里斯多德以为人是由身、心密切构成的单一实体。他看身心的关系为物质与形式，身与心的统一。就如陶器的黏土与形状。形状使黏土定形，灵魂使生物为人或动植物。

从19世纪以来许多思想家，尤其是心理学家和社会学家，认为灵魂或精神的概念是幻想或无用的。现代心理学家已发展

一套没有灵魂的心理學，也就是說舍弃了灵魂。现代经验论心理学家詹姆斯说，他发觉灵魂的概念在解释心理过程中毫无用处。

詹姆斯和其他现代灵魂观念批评者，通常在心里有纯粹观念论者，把灵魂当作思想实体的意念。但如我们所知，那只是人们已经探讨灵魂的许多途径之一。批评者把对灵魂当作“生物的动力和形式原理”的意念，并未给予注意。对此看法赋予古典式的表达的亚里斯多德，是位哲学家，也是一位经验论的生物学家和心理学家。他对实际具体世界的说明深有兴趣，而无意与空洞的抽象观念搞把戏。

56. 不朽问题

个人死后犹有生命，在从前似是共同的信仰。我能了解到大家为何渴望个人的不朽，但却难于理解他们心理所想的是什么。是否设想着灵魂或其他不朽的因素在人死后犹生？但怎可能有脱离身体的灵魂或心灵。

不朽的信仰基于对人类灵魂的某种看法，如果想到灵魂或其本质不是物质，并且能脱离身体而存在，也就会想到它是不可消灭的。然而，信仰灵魂不朽的人，却对其组成有不同的看法，主要有三种理论。

第一种是死后灵魂回归到其本源（圣灵、上帝等）。据此理论，个人灵魂即不能再继续存在，而回归到曾经从其中暂离出来的整体。

另一种理论是个人灵魂从来就是存在着，也将永远存在下去，它象上帝一样的永恒。灵魂穿过一无穷尽的存在系列，而在各存在里，据有不同的身体。这种轮回信条为古代世界所信

守。柏拉图在西方哲学里，对此信条给予古典式的表达。

第三种最为我们所熟悉，即是认为个人灵魂不朽，但并不永恒的基督教原理。它过去并不永恒存在，但将永远存在。它的存在来自神圣的创造。它独持地注入人体，但却能脱离肉体而存在，并且在肉体死后，犹然存在。

由于人体在最后审判中会变活的意念，使基督教教理得以完成。此为基督对肉体、灵魂一致（并互相依靠）观念所必然得到的结论。在这方面，基督徒对不朽的意念，不同于柏拉图的看法，后者把灵魂看做能从肉体独立出来的精神实体，而唯有此种灵魂方值得去审判或救赎。

哲学家对不朽性提出了各种辩论。柏拉图辩称灵魂是纯粹的精神实体，单一故不可能消灭。灵魂的字义是对肉体“赋予性命”，是生命的原理而不可能自行消灭。亚里斯多德认为灵魂的智性方面可自肉体脱离，因为智性所知的是非物质而永恒的。阿奎那跟随亚里斯多德的论点，表示灵魂整体在肉体死后仍然存在，但在论到肉体的救赎时，又申诉灵魂“与肉体一致的自然倾向”。

另一种不朽性的论点已成为道德上的论点。此生不足给予完美的公正，因此，必须要有死后永恒的奖惩。在柏拉图的一篇对话里，灵魂赤裸裸地站在神圣的裁判前，显现死者生前的恶行劣迹。威吉尔栩栩如生地描绘出被赐福的叶丽姗塔塔斯。我们在《新约》里，也会碰到类似的描述与预言。

不朽性并非一定指个人灵魂的无穷存在。史宾诺莎把不朽性归属为个人透过知识来参与永恒的成就，或是对上帝“睿智的爱”。柏拉图和亚里斯多德体验到人在其后代或创造品里求得不朽。不错，多少时代已把柏、亚两人捧上“不朽者”之林。

不朽性的模式可能透过后代子孙，继续存留于人类的记忆

里，而透入上帝的睿知，或个人灵魂的实体里。但不管任何形式，对不朽的渴望表示了人对逝世后消失在极端空无中，而深深感到恐惧。他需要和持久、永恒合而为一，以对抗彻底的毁灭。

57. 自由意志与决定论

我为我们是否有“自由意志”来抉择、决定自己的行为烦恼。自然科学家说万物为一系列原因所决定，这种说法我能接受。但社会科学，尤其心理学对人类事务也这样解释，而驳斥自由意志的想法，我真不知如何抗拒。我实在无法接受人不能支配其生命的观念。我很想知道古今主要思想家，对自由意志与决定论问题，有什么样的看法。

那些人所以会否认自由意志，是因为他们用一串原因来解释所有自然现象。人即是自然的一部分，当然也不例外。那些主张自由意志的人，通常把人的行动与其他自然事件区分开来。认为个人行动由其主动和抉择而产生。但一些自由意志论者，相信人本质上是有主动的特征的。他们认为把世界解释为一连串原因所构成的链，是全盘皆错的。

且先澄清“自由意志”的含意，它指谓决定的自由，而不是行动的自由。即自由地选某种行动的项目，某种目标或生活方式。至于是否能做到我们要做的，却有待于外界环境。尽管“每个女人所知道”，但并非每个要结婚的女人都能成功。因此，如认为人的自由行动可能为逆境所限，则自由意志是可信的。

在历史上的哲学家，象亚里斯多德、阿奎那、笛卡尔和康德都主张自由意志，而霍布士、史宾诺莎、休谟和弥尔却加以

反对。现代法国存在主义者沙特，可说是最极端的前锋，倡导人对他自己和未来的决定权。沙特说人是在所有情况下都是绝对自由的，包括他过去的影响。我们就是我们要做的人。必须自由以达彻头彻尾的实存。人类的存在是自由。不自由即是非人。沙特说：

“人的自由优先于本质，并使本质成为可能……人并不是先存在，为了随之而来的自由；人的存在与他的自由存在之间并无不同。”

其他现代思想家，象怀德海、柏格森、怀斯、哈特修姆等人都同意沙特对自由抉择的肯定。然而，不同的是，他们把一些影响归之于个人的过去，并把自由抉择扩及于人类世界之外。

您提到心理学“不赞成”自由意志，您大概想到的是弗洛伊德。他是现代反对自由意志的响叮当人物。他认为人的所有欲望都已被决定，一方面是自然冲动与需求，另方面是他潜意识里形成的文化压力。心里学家提供一条途径以达到个人的自由，即要经过一连串自知与自主的艰困路程。但弗洛伊德认为把自由意志当为自然天赋，纯为无虚有之事。他说：

“精神分析学家以特别强烈地信仰精神生活的决定而著名。对他而言，存有精神的表达……毫无歧义、毫无没有规则……任何人……在任何一点上打破了自然现象的决定，就整个推翻了科学的世界观。”

当代实证哲学家，如薛立克和艾尔以为是否自由在于是否能把渴望化为行动。他们认为：如果我们选择了不同的方式，而环境使我们能够以不同的方式实现了，那么我们是自由的。但他们宣称，除非我们的过去与其他影响对我们漠不相干，否则，我们不可能另辟途径的。

在接受这个命题时，我们面临一个有趣的双重难题：我们对自由意志的看法本身是被决定的？或是自由的选择？这两个情况都不是科学所能证明的。顺便一提，也还没有人能宣称心里学不赞同自由意志。威廉·詹姆斯自己便是位信仰自由意志的心里学家。他以为我们对此问题所采取的立场本身，就是自由意志的行为。甚至我们要支持决定论，也必须自由地决定。所有次要的“证明”，都在于此行动之先的意志。

詹姆斯说了一个启发人的故事，关于一个人发现他自己陷于进退维谷之中。他看到街道的两旁，对立着两栋建筑，一栋挂着“决定论者俱乐部”，另外一栋挂着“自由意志联盟”。他首先进到“决定论者俱乐部”。但当被问到为何要加入时，他回答说：“因为我选择”，就被轰出来了。因此他又要加入“自由意志联盟”，又被问到同样的问题，他回答说：“因为我没有选择余地，”又被轰了出来。

此问题的吊诡和循环不见头绪的性质，使得詹姆斯长期失眠，几乎神经崩溃，我希望你不致受到同样的困扰。

58. 命运与自由

命运的意志在以往著作中，担任了很大的角色。命运似是人无法改变的一种不可避免的定数。命运跟宗教的天佑意志和科学的决定论之意念有何区别？所有这些意念都否认人类自由的可能性？

对古希腊人而言，命运是事件撇不开、逃不掉的原因。命运在每个人身上印上了他的定数。这种概念拟人化为三位命运神，分配给每个新生孩子福与祸。有时命运跟诸神与人类之父的宙士的意志合为一体。但通常所想的命运，是一种非人的力

量，寓于万物的秩序上，并决定了诸神与人类的定数。

古希腊人把命运当做是超自然力量降于人类意志、行为的表现，而有种宗教性的恐惧报复的态度。个人无法改变其命运。要变的就势必会变。在索福克里斯的悲剧里，埃迪帕斯想逃离的命运，徒然白费力气，一步步的走向毁灭之路。个人所能做的是，高贵地迎向命定的结局，象埃迪帕斯般地肯定他的人性尊严与悲剧的清醒。

《圣经》天佑的意念与希腊命运观念相似，把人类的定数归诸超人力量的意志。然而，《圣经》强调的是上帝个人的意志与目的，而神圣天佑意味着需要人类自由的观念。上帝的意志经人的意志与行动来完成。

以一种人没法思议的途径，天佑包含了神圣预定和人类自由。在《圣经》里，人可能反对上帝的意志，或抵制神圣的使命，但结局是上帝的意志的胜利，人为它服务。上帝的计划驾驭了人的计划，并使人的意志为它服务。但天佑不象命运不能改变，它容许人类的自由。

尽管上帝勉强的先知约拿预言了毁灭，尼尼微的人民却得救了，因为他们已忏悔。上帝的计划是为了解救，而非毁灭。上帝的超然智慧和力量，从邪恶中显出善良，从否定中显出肯定。异教的神论，却预言了命运注定要发生的事，就无可逃脱或改变。

拉丁诗人威吉尔在其《埃尼德》(Aeneid)中，和《圣经》的天佑观点颇为接近。埃尼亚斯被赋予一种神圣的使命，带着特洛伊战后余生的族人，到意大利去寻找日后的罗马帝国。他是诸神的工具，以完成这伟大的历史任务。埃尼亚斯想办法要逃开这使命，但瞬又回到诸神为其安排的使命上，神圣的意志驱使着他，但他却以顺从的美德而为人所称颂。他服务的结果是罗马

法律与世界和平的黄金时代。

科学的决定论提出了现代的命运说法。据此，人的运气（个人与社会）为不可改变的社会与经济法律所决定。它认为最终的结果是完全的平等、自由与博爱。它要求人与无可避免的法律合作，共同促使预定的美好社会得以实现。弗洛伊德的精神分析家也有同样的看法，认为个人的思想与行动在心理学上是被决定了的，然而精神分析的诊治却能改变个人，并使它得以自由。

59. 为什么每样东西都称为罪？

我知道偷窃、撒谎、谋杀是错的，使我感到对与错之外，又说这些行为是有罪的，是什么原因？恰似给我一种罪过与畏惧的不健全感觉。“罪”是否一个过时的词语？

“罪”本质上不是一个法学或道德上的名词。它是宗教上的词语，用来指人对上帝的冒犯。离开对上帝神圣与威权的觉醒，“罪”就没啥意义。缺少这种觉醒，就没有罪的感觉，不管一个人能否做什么。

“罪”在本质上，是人脱离上帝的状态。罪的行为是一种避开上帝的不服与反叛。人以自己的意志来对抗上帝的意志。当人把他自己与欲望置于万物中心，而不以上帝为中心时，就会显现出顽迷的意志与傲慢本质。

奥古斯丁更进一步透露罪后面的内在动机。他在其《忏悔录》里告诉我们，他在小孩时如何偷梨子，只纯为了享受偷的滋味。其滋味不在梨子，而只在罪——“反抗上帝法律的刺激”，使他痛快过瘾。此为形成罪行基础的顽迷欲望的好例子。

但罪并不只限于显现在神圣命令所禁止的行为中。罪也表

现在态度、性情和感情当中。贪欲和恨是罪，如同不忠和谋杀。依传统基督徒的看法，即使没有恶行的失望与慢性忧郁，也是严重的罪。他们是人脱离上帝的表现，上帝在此是人类存在的最大的善、意义与目的。

因此很明显的，宗教上的错（罪）和法律上的错（罪）并不相同。民法只限于处理对人或社会的侵犯。它只关涉到外在的行动，而不关切到内在的态度或个人生命的方向。虽然彼此有些罪行相似（如谋杀、不忠、偷窃），许多罪却根本不是罪行（如偶像崇拜）。

我们所以把罪与罪行连在一起，是因为宗教与法律都包含了道德的概念。但道德上的错并不完全象罪。道德知识与责任可能与宗教信仰和罪恶意识并不相关。就纯自然的观点而言，当人破坏了道德律（如谋杀、偷窃等）时，他是错了，并违背了万物的自然秩序。

然而，在犹太教与基督教里，破坏道德也是一种罪。破坏了道德律就是破坏了神圣律法。对人的侵犯，就是对上帝的侵犯，它是对上帝隔膜，弃教与不服从的证明。挥霍的浪子对其父亲说道：“我冒犯了上天，并在您面前犯了罪。”这充分表现了宗教徒对其过错的态度。

因此，我们可以说，破坏了道德律就是罪，这只是就人脱离上帝来说。罪比道德的侵犯要包含得多，因为失望与厌倦可以没做坏事而是罪，而神圣并非仅是完全服膺道德律就可以达到。巴斯卡观察到，一个宗教徒愈虔诚，愈会认为自己是个罪人。他是最清楚他距完美神圣有多遥远的人。

在《以赛亚书》就有这种生动的例子。先知在神圣之前，感到他是多么的鄙贱与污秽。这是比人的行为与态度更深一层意义的罪。这种人与上帝相比时的卑贱感，可称为人类的罪。

基督教的原罪（从人类的祖先亚当而来），是思想家想解说人类处境的罪的一种说法。

60. 约伯的进退维谷

据传统和乐观论者的看法，好人有快乐成功的生活，而坏人却只有不幸。但事实上不是这么一回事。好多好人遭受诸种不幸，坏人反而富裕逍遥。这世界如此对待好人与坏人，我们如何才不致变为愤世疾俗？对这些事实，我们如何教导子女？

你说的是真话，好人常倒霉，坏人反而走运。要说坏人必受到因果报应，而好人必得好报，那的确不是真理。因此若教子女这些歪理，那就错了，不仅因为它不符合实情，而且当他们成人时，会发现真相而变成愤世疾俗或纵情嬉乐。除外，正如圣贤所告诉我们的，只为了尘世的报酬而行善是不算道德的。

仅对那些相信宇宙存在道德秩序的人，以及那些因无辜受害而坏人得富，就使世界似乎不合理与不公平的人、你所提的才真是个问题、那些不相信宇宙竟有此种秩序的人，会看风转舵，以适应他们所认为的生活事实。他们不是韬光养晦，就是在这不顺遂与不适意的世界里，力保一份舒适与荣誉。

《约伯书》即为著名的例子。即使无辜受难，恶人享福，他们仍相信道德秩序的存在。约伯相信十分公正的上帝治理着这世界。但他这样毫无瑕疵的虔敬与善尽职责的人，却遭受到惊人灾难。他为命运——似乎在愚弄他的信仰——所迷惑，然而他仍坚持对神圣公正与自己无辜的信念。尽管那些自以为是朋友向他提出恼人的谏言，他们都认为他一定是作错了，才成为如此重多不幸的牺牲品。

《约伯书》有很多不同的解释，但一般都认为它的本义是：

不要期待在尘世上，善有善报，恶有恶报。象地震、海啸、森林失火等自然界的灾难，对好人坏人都一视同仁。这些坏蛋恶人却饱享幸运与富裕。如果在上帝的旨意里，对善恶有公正的奖惩，那一定不是在上世，而是在死后的报应。

且不牵涉到死后会有什么报应，至少《约伯书》提供了一个道德教训。它规劝我们，即使遭受磨难，也应信心不渝地当作是上帝给予的考验。它警告我们，不要因为短暂的富裕或幸运，就认为自己是清白的征兆。

当代法国宗教哲学家马色尔对此“审判”意念深加冥思。他下结论说，在我们这个尘世，生命必会遭遇矛盾、驱逐、灾难的可怕时刻，我们的人格被“证实”了。对这些“垂示”，我们须忠诚而信赖的，以敏锐与深化的生活来加以回报。

这是《约伯书》、《颂诗》和许多其他宗教著作的信息大意。虽然小孩子，或甚至成人都不易了解这层旨意，但却值得深思。因为它在人类尘世生命的许多大神秘中，确实投下了一道光亮。

61. 政教分离

我了解我们宪法规定教会与国家分离开来，但对这“分离”的意义，似仍存在着矛盾。过去的大作家对政教关系的主要看法为何？今日政教分离的主要看法如何？

在西方世界，对政教关系曾有三种主要看法：（1）教堂应为至高者。（2）国家应为至高者。（3）教堂与国家应互相依靠。

在阿奎那的“两把剑”教理里，可发现教堂至高的古典说法。他认为教堂与国家是上帝为成就人生目的而指定的机构。教堂帮助人达到永生的得救，而国家帮助他得到暂时的幸福。

但人生各种秩序的安排的最终目的，既然是永生的解救，国家的暂时权威自应附属于教堂的精神力量之下。因此，上帝把两把“剑”都信托给教会，精神之剑由教会直接使用，短暂之剑授交给政府当局。短暂与精神的力量二者俱属于教会，但短暂的权力信托给政府统治者，作为教会的仆役。

霍布士（16世纪英国政治哲学家）理直而气壮地断言国家至上。他以为一个国家只有一个统治权，来治理人生各项事物。国家的元首就是教会的元首，他拥有两把“剑”。国家与教会是一体。在大同世界里，世界的统治者就是世界的教皇。这种政教关系曾被定名为“政教合一”。

但丁（14世纪意大利诗人）反对阿奎那和霍布士的主张，要求把两把“剑”清楚地划开来。他说教会与国家都是由上帝直接赋予，来照顾人的精神与世俗的福利。两者是平等而分离的权力，只属于上帝，而不是谁属于谁，两者都是上帝在世上的工作，不应互相干涉。

经由洛克，传下来了现代的分离理论。据此观点，宗教纯是精神的事，教会不应拥有世俗的权力，而国家也不应干涉宗教的事。国家的建立只用来处理人的尘世事物，并以法律与力量来维持。反之，教会或宗教团体为人的永生得救而服务，并且只能由其成员的自愿与虔诚的信仰，而团聚在一起。

洛克的分离原则与个人良知的权利，已变成本国政教关系的准则。并由威廉、杰佛逊、麦迪逊写在美国宗教自由的基本文件上，并铭记在宪法的“第一修正案”里，一方面禁止国会“建立”任何宗教作为国教，另一方面，又禁止宗教的崇拜。

一般认为，“第一修正案”阻止了国民政府干涉到宗教、促进或打击宗教的信仰与实践，或偏私于某种宗教。然而，对于政府和宗教之间，应严以划分或对共同关切的事物允予携手

合作，有一个相冲突的意见。

“分离主义者”主张“第一修正案”的原义是政教保持绝对的分离，各自为政。他们认为这种分离是宗教自由所不可或缺的，而且对于国家与教会，都最为有利的。“合作主义者”主张教会与国家在教育、社会福利与家庭生活有相互的关切。他们认为类似这种事务的合作，并没违背“第一修正案”的精神与原义，或对政教适当的独立性有所损害。

62. 希腊诸神

我最近读到荷马的《伊利亚特》，对他所说希腊诸神的故事感到十分骇异。希腊人能尊崇如此卑贱、不道德、贪婪与可笑的存在？或者是荷马有意来攻击当时的宗教？如果真有此种神，的确值得加以攻击。

你的信有两个问题：第一是荷马对希腊宗教发展的历史问题；第二是宗教信仰的伦理内含的哲学问题。

回答第一个问题，现代历史知识已告诉我们，荷马所写的故事属于希腊宗教的后期。早期宗教以自然力、各地妖精、神秘的礼仪与死者的膜拜为中心。到荷马时，自然力已具有人格的形态。宙士、阿波罗与波赛顿不仅是天、日、海，他们也具相当的性格。荷马把这种拟人化过程更推展了一步，使其性格更加具体明显，并把地方性神祇的混乱族系组织起来，规纳单一的万神殿。从他们在奥林帕斯的总部统辖人类的事务，而世人也尽量以牺牲和献物来取悦他们。

据某些注解家说，荷马故事的重大价值在于他对希腊文化的统治作用。但现代一般人如同古代哲学家，对这些故事的伦理含义引起严重的问题。柏拉图跟你一样，为荷马诗篇里的诸

神画像而深受困扰。

一部《共和国》就致力于谴责这种作品对青年的败坏影响。柏拉图尤其对于克罗奴捆绑和伤害他父亲乌拉奴的故事，以及荷马诸神的各种荒淫、欺诈和其他诡计的史诗，而深感愤慨：

“这是不许在我们国家重演的故事，不应该告诉年轻人犯了最严重的罪，也与暴乱无关……年轻人应只追随最高与最伟大的神为典范。”

并不限于哲学家对这些古希腊故事抱有反感。也引起后来诗人的义愤。平德尔说：“这诬陷诸神的诗，是多令人痛恨。”而尤里披蒂说：“如诸神做了卑贱事情，他们就不是神。”

那么，要说荷马是希腊人的教化者，为希腊文化的盛放铺设了道路，我们怎能接受？我们怎能接受荷马与海希奥德（也曾讲诸神的不道德故事）的作品，以作为希腊可以跟《圣经》相媲美的？这怎能算得上宗教。

在我们宗教传统里，不会碰到跟这类似的问题。《圣经》不把性的功能归于神性。只有一次轻轻提到“上帝之子”与“人之姊妹”成婚。雅歌曾被解释为人与上帝间的教示关系，但只当作悦人的恋爱诗歌来看，当更感乐趣盎然。

然而，有些《圣经》章节把上帝描绘为残忍、报复与嗜杀的形象，使我们看来，似毫无助益的插曲。命令阿伯拉罕戕杀以撒，犹太人偷窃埃及人的珠宝，何西阿去跟放荡的妇人结婚，这些怎能归咎于公正的上帝？“万物之主不该做对的事？”

如同某些希腊思想家、诗人反对荷马作品里诸神群像，今天一些人也反对《旧约》的事件，如罗得与其女儿，以及索顿与天使的故事。反对者包括生存于犹太基督传说里的人。他们认为《圣经》应精心选编适合孩子阅读的。因为读此种故事可能有道德上或心理上的不良影响。他们 also 把宗教圈外的人列进

去，这些指望《圣经》来处理精神，并对物质有所教诲的人，承认被《圣经》的内容所吓止。

反对荷马或《圣经》那些地方的人。我留下来让你判断他们是高傲或质朴的人。

63. 悲剧的意义

为什么我们如此容易被舞台上的伟大悲剧，以及现实生活中的悲惨图片与事件所感动不已？照说，我们会憎恶，并本能地避免去沾上如此不快的事。为什么悲剧和悲剧性如此动人心弦？悲剧是什么？

“悲剧”一词有狭义和广义。狭义的是指发生在舞台（或电影、小说）上的事件。广义是指人存在的一种性质。此地所指为实际生活所发生的。

起源于古希腊的悲剧是狭义悲剧的古典例子。依据亚里士多德来看，悲剧跟喜剧的不乞在于有不幸的结局。悲剧的英雄是在地位和性格上超乎常人者，而遭受命运的作弄。他的失败是由命运与过失构成，而不是由于他自己的邪恶与愚钝。观众同情悲剧英雄，并对他的命运感到怜惜与畏惧。

埃迪帕斯、哈姆雷特与李耳王都是典型的悲剧英雄。但他们不只象野兽般的沉默或象哀求者般不由自己遭受灾难。他们对命运奋力抵抗，却也能打落牙齿和血吞。他们在自己的不幸中寻出意义。

因此，悲剧的悲剧包含较广义的悲剧，即人存在的性质与意义的看法。现代哲学家如尼采、乌纳穆诺、波莱耶夫和亚士培即宣扬这种悲剧人生的看法。根据这些哲学家，人生是极为严重而危险的，包含超过普通水准的渴望。因此，他常导致混

乱、矛盾与落难。

对这些思想家来说，悲剧不只是黑暗与灾难，他们指出英雄面对命运时所经验的狂欢。的确，亚士培认为这种奋斗、对抗并超越个人命运的意志是西方精神的象征。他以这种无止境的张力与不妥协，以区别于东方精神的安然接受与淡然性格。

在这观点下，人在失败中见出伟大。动人的悲剧跟狭义的“成功”故事相反，显出人在失败与“沉舟”中的真正伟大与人的尊严。感人的悲剧传达出生命的悲剧感，以及有关人潜在的崇拜的悲剧知识。观众透过情绪与想象，分享了悲剧英雄的奋斗与觉醒。我们与埃迪帕斯、哈姆雷特、李耳王同在，迎对生命的真理与意义。

假如要在现代文学里寻找传达悲剧洞察力的作品，我们很难找到吻合亚里斯多德对悲剧所下的详细定义的作品。现代人通常是普通人，虽然也稍为清楚地知晓到他的命运。他们不象古代剧剧所表现的，对于什么是善以及无限的真理并没有确实的体认。

然而，在现代化文学里仍可发现悲剧。作者与观众经常是较知晓悲剧情境的意义，而较不知主角的性格，但意义也就在此。当代文学里的悲剧英雄计有：《推销员之死》里的罗曼，《欲望街车》里的杜华，《美国悲剧》里的克里菲，以及《乡土之子》里的汤玛斯。

然而，与现代思想的含糊相反，悲剧并非生命上的定论。《圣经》所显示出来的宗教，承认人类存有的黑暗事实，但在神圣目的与救赎的光辉中关照它们。那就是为什么但丁称他的伟大作品——起自地狱，上迄天堂——为《神曲》的缘故。它有个幸福的结局——超度。

64. 存在主义

“存在主义”这名词使我困惑。我不十分了解存在主义作家对“存在”这字的用法。他们好象认为这个字有特别的含义，而从受人尊敬的时贤到街旁咖啡露店、咖啡屋晃二郎腿的人，似乎都叫存在主义者。谁是存在主义哲学家的领导者？这思想的背景可追溯到多远？

首先要注意的，存在主义哲学家所用的存在是指“人”的存在。他们对桌椅、星星与原子等等存在并无兴趣。也该注意的是，他们所谓的人存在是指特殊个人而非人类的存在。照他们看来，在特殊情况下发现自己时，人的问题势必变成对他真我的完整意识。

合理思想与抽象观念并不能解决人性的基本问题。普遍的法律和一般概念不能促住完整、具体、特殊的人。并没有前例或导游书引导他在痛苦与焦虑的使命中成为他自己。

存在主义思想家相信经由这“计划”与其恐惧与焦虑，一个人可对实在——即传统哲学家所谓的存在——得到比任何抽象、隔膜的分析所能提供的更深与更贴切的内观。只有存在思想家在他的特殊个人境况中，才能达到真理，这不是与思想家的存在相隔的客观思想所能达到的。

成为自己的使命包括：决心、约定、“保证”。不止要有崇高理想与良好意向，还要经有悬而不决是虚无的一种状态。

现代存在主义在古代已有其先驱者。宗教领袖长久以来，即强调人存在为人主要关心所在。象苏格拉底和斯多噶派这些哲学家，即把哲学的主旨看做生活之道，而非纯粹思辨的追求。象奥古斯丁和巴斯卡这些基督教思想家，痛苦地意识到人

的情况，而强调个人变化气质与实行誓约的自救角色。

契克果（19世纪丹麦宗教哲学家）是现代存在主义的始祖。他主要关心所在是双重的：如何成为真正的自己？如何成为基督徒？他认为只有通过个人的信仰与约定，才能知晓上帝。对上帝存在的合理论证是荒谬而隔鞋搔痒。真理的准则是达到真理者之“内向性”的强烈冲动。没有脱离个人的“占有”而有所谓客观、抽象的真理。

19世纪德国哲学家尼采是现代存在主义的建造者。他看现代人是堕落、无精打采的可怜虫，想借肤浅哲学与宗教麻醉以逃出可怖实境。他认为通过决定意志，个人遭遇与人存在的深刻经验，以成就自己是人的使命。他反对用来使心理需要得到虚幻满足的传统哲学，也反对否认世俗存在价值的基督教。

今日思想家再度展现两种（宗教与神学）类型的存在主义。布伯、马色尔和亚士培是以上帝为中心的提倡者。海德格、沙特、卡缪是神学或不可知论的存在主义者。这两学派因作为基本真理领域的个人存在，同感关切，而聚集一堂。

主 要 作 品

- Plato: Euthyphro, Phaedo, Republic, Books II - IV, VII - X,
Laws
- Aristotle: On the Soul; Metaphysics, Book XII; Physics,
Book VIII; On Poetics, Chs. 6-22
- Lucretius: On the Nature of Things
- Epictetus: The Discourses
- Marcus Aurelius: The Meditations
- Plotinus: The Six Enneads, Enneads III - IV
- Augustine: The Confessions, The City of God; On Christian Doctrine
- Aquinas: Summa Theologica, Part I complete, Part II -
II, QQ. 1-46, 183-189, Part III, QQ. 1-16, 60-65,
69-99
- Hobbes: Leviathan, Part I, Ch. 12, Part II, Ch. 31,
Parts III - IV
- Montaigne: Essays, "That to Study Philosophy Is to
Learn to Die, " "That a Man Is Soberly to Judge
of the Divine Ordinances, " "Of Prayers, " "Apology
for Raimond de Sebonde, " "Of Liberty of
Conscience, " "Of Repentance"
- Descartes: Meditations on First Philosophy
- Spinoza: Ethics, Part I
- Pascal: The Provincial Letters, Pensées
- Locke: A Letter Concerning Toleration, An Essay Concerning
Human Understanding, Book IV, Chs. X,

XVIII-XIX

Hume: An Enquiry Concerning Human Understanding,

Sections X-XI

Montesquieu: The Spirit of Laws, Books XXIV-XXV

Rousseau: The Social Contract, Book IV, Ch. 8

Smith: The Wealth of Nations, Book V, Ch. 1, Part

3, Article III

Heidegger, Martin: Existence and Being

Heiler, Friedrich: Prayer

Hume, David: Dialogues Concerning Natural Religion

James, William: Essays on Faith and Morals , V. "The

Dilemma of Determinism" ; The Varieties of Religious Experience

Jaspers, Karl: Tragedy Is Not Enough

Jung, Carl G.: Psychology and Religion

Kant, Immanuel: Religion Within the Limits of Pure

Reason Alone

Kierkegaard, Soren: The Concept of Dread, The Sickness

Unto Death, Fear and Trembling

Luther, Martin: Three Treatises, Table Talk

Marcel, Gabriel: Being and Having, The Mystery of

Being, The Philosophy of Existence

Maritain, Jacques: Science and Wisdom, Freedom in the

Modern World

Niebuhr, H. Richard: Christ and Culture

Niebuhr, Reinhold: The Nature and Destiny of Man,

Beyond Tragedy

- Nietzsche, Friedrich; The Antichrist, The Birth of Tragedy, Thus Spake Zarathustra, The Will to Power
- Nilsson, Martin P.; A History of Greek Religion
- Otto, Rudolph; The Idea of the Holy
- Pfeffer, Leo; Church, State, and Freedom
- Sartre, Jean Paul; Existentialism and Humanism, Being and Nothingness
- Schechter, Solomon; Studies in Judaism
- Schelling, Friedrich W.von; Of Human Freedom
- Schleiermacher, Friedrich; On Religion; Speeches to Its Cultured Despisers
- Schopenhauer, Arthur; Freedom of the Will
- Spinoza, Benedict de; Theologico-Political Treatise
- Gibbon; The Decline and Fall of the Roman Empire, Chs.XV-XVI, XX-XXI, XXVIII, XXVIII, XXXVII, XLVII, XLIX-L, LIV, LVII-LX, LXVI-LXVII, LXIX-LXX
- Kant; The Critique of Pure Reason, "Transcendental Dialectic, "Ch. III, "The Ideal of Pure Reason ", The Critique of Practical Reason, Part I ,Book II, "Dialectic of Pure Practical Reason ", The Critique of Judgment, Part II , Second Division, "Dialectic of Teleological Judgment"
- Hegel; The Philosophy of History
- Freud; Group Psychology and Analysis of the Ego, Section V, Civilization and Its Discontents, Sections I - II ;New Introductory Lectures on Psycho-Analysis

其 他 作 品

- Acton, John E.E.D.: Essays on Church and State
Adam, Karl: The Spirit of Catholicism
Anselm of Canterbury: Proslogium, Monologium
Aquinas, Thomas: Summa Contra Gentiles
Baeck, Leo: The Essence of Judaism
Barth, Karl: Dogmatics in Outline, The Knowledge
of God and the Service of God
Brunner, Emil H.: The Christian Doctrine of God
Buber, Martin: I and Thou, Israel and the World, The
Eclipse of God
Burckhardt, Jacob: Force and Freedom, Sections II-III
Calvin, John: The Institutes of the Christian Religion
Forysth, Thomas M.: God and the World
Freud, Sigmund: The Future of an Illusion
Hegel, G.W.F.: Early Theological Writings

第六章 社会问题

65. 人的平等

《独立宣言》说人生而平等，你看，起草这文件的聪明人士，怎会写出这么一眼便知无聊的东西？只要看看周遭！可汗大人和南方黑奴平等吗？造物者一样地赋予玛丽连梦露和一般妇女？我们的祖先只是在搞政治宣传，或的确言中有物？

首先来了解我们祖先说“人生而平等”这句话的真义。他们大多数都是阅历丰富的实际工作者。他们很清楚人并没有同样的身体、心灵或财产。如你所说，他们只要看看周遭便行了。他们知道在这世上，才能和德性的天赋是十分不平均的。

然而，他们认为我们聚集一起，都是人类。我们都属于同一种动物。至少潜然地，我们每个人都分享有那种属的特性。我们有人格、理性、自由意志与责任。由于这些因素的结果，我们拥有个人尊严与价值。我们共同分享遗产与命运。但每个人都有他个人的方法，以达成他在世上的个人尊严。就此而论，人应把人当人看待，而不该当物看待。因为是人，只当其为手段是错误的。

《独立宣言》的起稿者，并不是说人类之间没有差异。他们所要表达的是，因为都是人类，所以大家平等地共享一些不该为政府剥夺的权利，他们相信这些权利是自然而不可让渡

的。让我们再看看他们说了些什么：

“我们认为这些是自明的真理，人生而平等；创造者赋给他们不可让渡的权利，其中包括生命、自由与幸福的追求。”

这段话并不是说俄格拉底和上校夫人都赋有同样的体格、运气与银行存款。但他们是肉身的姊妹，拥有同样的权利去生活，自由与追求幸福。这可爱的话已俱现在《宪法》的《权利法案》，美国的《人权宣言》以及其他文献里。

当然，你可以把我推倒一旁。说这十成是串假设罢了。什么地方可以找到人类拥有同样生活、自由与追求幸福的权利？南方黑奴常被白人吊死，要是白人逃跑的话，不过惩罚罢了。阿拉伯人喧嚣着要求在法属北非与以色列的平等权。苏联《宪法》也有《人权法案》，那又怎么样？它似乎就象那些掌握大权的人，来决定该有多少“平等”。或如同欧威尔在《万兽园》里，对苏联政权入木三分的讽刺：“所有的猪都一律平等，但某些猪要比其他猪更平等。”

你可能进一步注意到许多《独立宣言》的签署者，是拥有奴隶的人，而《宪法》起初只把一名奴隶当做 $3/5$ 的人看待。奴役是当时相当好的社会惯例。可能大部分“宣言”的签署者，可能在英美之间争平等，与使黑人束缚于白人之下的奴隶制度两者之间，看不出有什么矛盾。然而，杰佛逊与其他一些领导人物曾经反对黑人奴隶制度。你可注意到“宣言”上并没有说：“所有白人一律平等。”这项宣言是普遍性的，它对所有的人打开了自由与平等的大门。

如果你更留意大家对这种不平与不公的争论，你可以发现他们诉之实际的困境，而非终极的权利。近代除了纳粹与法西斯党徒外，没有人就实质上来争论平等。

“宣言”的起草者，从英国哲学家洛克吸取他的自然权利

论，以及对自由与平等的看法。因此，你可能对下列摘自洛克《论民治政府》的一段话产生兴趣：

“虽然上面我说过，‘人生而平等’，但这并不就是说万物‘平等’。年龄与德性可以使人超出同侪，熟练与功绩可以使人出类拔萃……但所有的人，都立于平等基础上，相互尊重彼此的司法权与主权。”

66. 进步的实质

近来在征服太空的进展中，使得我们很多人生活在多奇异的时代，并企盼着更大的进步。但在心智、道德、精神上，我们的进步是否真的超过以往的伟大文明？是否真有进一步这一回事？或者只是个现代的神话？

你会认为新观念的发现与发展为进步的信号？我这样问的理由是进步的观念就正是一种观念。第一次如此清楚表明的人是18世纪的毕尔，在过去200年来，已有很大的进展。

进步的基本意念是在时间的进程上，一定有更好的改变。它指谓着在人类历史上有真正的改变，而事件不会再重演。也指谓着这改变是朝着人类事务的改进与完美。进步可能有象不分阶级的社会、永久和平这类固定的目标，也可能是无止境的进程。

古人采取所谓“循环”的历史观。他们看人类事务如同看肉体世界，有起有落。历史如同自然，春夏秋冬，兴衰分合，与时推移。诸城兴起，又复倒塌。文明飞扬一时，然后走向下坡。亚里斯多德甚至假设人在艺术与科学所积的知识，能够失而复得。

根据这种看法，进一步是一种幻想。但这只是半个故事。

另一半却是进步的反面。

但相信进步的人能够指出，人类有史以来在有用的工具、器具上的进展，生活物质条件上的改进，以及知识的累积。过去300年来，在科学知识与技术、应用艺术以及财富的生产上已有巨大的进展。我们不只有进步，而且似乎愈来愈巩固。

此种进步会走到绝境？不会的，除非我们以进步所赐的毁灭性武器，来摧毁促进进步的条件。这把我们带到道德、政治进步的真正难题上。将来人类是否变得更有智慧，来发明与采取可以消除战争及其他摧毁性的机构？

不管多么轻微，已有迹象显出经过诸时代，人类良心已缓缓改善。我们目睹本世纪对人的处置，那种不人道与残忍一如古史记载的野蛮至极。然而，今日有更多的人类比前人更为这种处置所深深震惊。我们已较认识到人权。我们已比祖先更健全的体会到个人尊严。

象黑格尔、马克思这些作家，认为道德与政治的进步是不可避免的。以为决定历史的最基本法律，即是必须进步的法律。相反的，康德和弥尔却以为进步只有由人类的努力而得以成就。他们说进步绝非是必然或不可避免的。人类社会的改进，或文明的推展全在于人所做的选择。

关于进步的最深问题关涉到人性自身。是否所有的进步只可能限于人类机构，艺术与科学、生命的外围？或者说，人性自身能从低层进化到高级的形式？

德国哲学家尼采预言了超人的诞生。马克思和“乌托邦”社会主义者展望着完美社会的来临，而产生优越的人类。宗教思想家也希望透过精神的复兴，来发展新人类。

我持相反的看法，我认为人性是变动不已的因素，这因素限制了人所能达到的进步。但即使有了限制，仍大有进步的余

地，进步得为我们前所未见。每进一步，人就对他的潜力有更进一步的认识。

我想，过去的人不比今后的人对于潜力体认得那样深刻。

67. 人口爆炸

对于“人口爆炸”，大家都耳熟能详，而且对是否应该节育、如何节育的问题，引起很多的争论。过去的思想家对人口过多问题，曾有过什么主张？他们的观点跟时下一般想法如何比较？

英国教士及经济学家马尔萨斯在1798年他著作的《人口论》中，开始了现代人口问题的讨论。马尔萨斯认为人口的增加永远超过粮食的增加。他相信经由战争、饥荒、瘟疫的摧毁，以及贫穷阶级间灾难、罪恶的削弱，使得人口与粮食之间达到相当的平衡。马尔萨斯后来又对这种冷酷的景象有了修正。他建议厉行晚婚，可能减缓人口的生长。但他对大众是否会实施此项措施，并不抱希望。

马尔萨斯写了论文来证明，所有的人都不会感到粮食的匮乏与焦虑的完美社会，是不可能达到的。他说，自然不能供给所有的人，故只有最适者可以生存或免于灾难与匮乏。当达尔文于1859年写出著名的《种源论》时，他把马尔萨斯的“生存竞争”观念，应用到整个有机自然界，而不用以处理社会人口生长的问题。

然而，象森纳这些经济学家，用达尔文的自然淘汰理论，以印证19世纪的比较经济系统。象马尔萨斯，他们认为自然只有这么多地方，额外的人（也就是较不适合者）没有道德权利求取生存。

现代共产主义的创立者马克思和恩格斯对马尔萨斯和“社会的达尔文主义者”反对最为剧烈。他们以为马尔萨斯的理论是对资本主义罪恶的一项邪恶而不人道的防备，马克思称为“对人与自然的极大亵渎”。他们也认为马尔萨斯的“外在的”自然律（即人口超过粮食的增加）是未经验证而不足以成立的。

马克思和恩格斯把当时的灾难与缺乏，归于经济系统的落伍与没有效率，而不是人口过剩。他们说人并不象动物，人是消费者，但也是生产者。更多张嘴，也就是说有更多双手。马克思和恩格斯在较佳的生产与分配系统里，寻找治疗人类匮乏与灾难的灵药，而不寄望在人口生长的限制上。在原始经济里，甚至每人拥有一方哩之地都显得拥挤，但在现代工业经济里，同样一块地可以供给1000人犹有余绰。

马尔萨斯和马恩所说原因，至今犹为讨论人口问题时所不能忽略。象印度、中国大陆，死亡率减少，出生率增高，而食物的增产率又平平，适为马尔萨斯的恐惧又添加了生命。社会、生物科学家又再度扬起粮少口多的幽灵。然而不象马尔萨斯，他们展望减低出生率，但并以增加死亡率为解决之道。他们不使穷者的生命增加困苦与夭折，却谋求他们的健康与尊严。

今日反马尔萨斯者，仍在生产组织的改善、平等分配的贯彻、自然资源的利用上谋求解决。但他们通常不是马克思主义者，他们反对共产主义，并且在私有制度的基础上实行那些措施。他们包容那些为了宗教理由而反对人口限制生育的人。——马尔萨斯者，尤其象印度这些国家，赞同马尔萨斯的建议，严些反格实施晚婚。

现在许多人想在马尔萨斯与反对者之间谋求折衷之道。他

们要更有效地配合生产与分配，而限制生育。至于如何适当的限制，他们却莫衷一是，各有异见。

68. 时尚是什么一回事

每个人（甚至连小孩）都被要求合乎时尚。而那些力求自我意识的杰出人士，也都有自己的行规与术语。任何破坏社会或群体模式的人，就被看作颠覆分子或顽固分子。这种骇人的情况是稀奇的，或者早已存在于别的时代？过去伟大的思想家，曾否面对这个问题？

公众的心情、品味与意见的一致，的确是现代的现象。法国大革命后，旧有的社会秩序连根拔起，大众传播的发展以及舆论的优势，使得“一致”变成一个问题与威胁。这决不同于旧有的张力——具现在国家或教会的个人自由，与社会权威之间的张力——的问题。

正如契克果早于100多年前指出，现代“大众”并不是由真实的许多个人所组成的共密体。它是许多个人抽象的集合体。“处于消失自己的时刻”，也就是说，彼此相似，没什么两样。这是公众、大众、群众、“他们”；而我们信以为真的力求与他们的意志与意见一致。

过去许多有远见的作家，曾处理过与幻影大众一致的问题。其中顶主要的是弥尔的手笔，在他的作品《论自由》里出现。虽然写于100年前，但却象今天才写下的一样。

弥尔同意契克果的看法：个人迷失在群众里，一直是种理想，每个人都假定为在思想、感情与行动方面彼此一样。弥尔说大部分的人“读同样的东西、看同样的事物、去同样的地方、有同样的希望以及畏惧。”（在电视机前就是这样！）

据弥尔的看法，没有一个人来领导或抵抗大众的意志。大众的想法，是由那些相同的人——透过每天向他们灌输的出版物——所构成的。没有一个阶级或机关能以中庸——后来帕纳诺称为中庸政治——来抵抗新的政府。不一致的就被孤立起来，甚至位居高津，也没有同伴。

在新秩序里，不管社会地位的高低，每个人实际地顺应大家。“别人”所想的才适于流行，而不是个人的喜好。弥尔说：这种一致性不只影响我们对张三李四的支持或压制，而且影响我们内心欢乐与感情的圣堂。“甚至取乐，也是首先想到一致；他们喜欢挤在群众当中，他们仅在现成的事物中选择，品味的奇特，行为的怪异，就象罪行一样，大家躲避唯恐不及。”

弥尔说，因为“他们喜欢挤在群众当中”，人们不再有真正的个人意见或感情。他们不再有真实的人格或性格，因为个人性与自主性的泉源已经枯竭。人格与性格是由于辨别、评估与选择的运用所建构的。如果这些人性功能弃而不用，就会逐渐迟钝，而终至凋萎。一旦发生了，人就变成非个人化的自动机器。

弥尔认为个性与自主性是人类福利（不管是个人和社会）的要素。一个人民只是彼此模仿，或一至维系习俗的社会，并非是人类的社会。真正的共同体，乃由真正的个人而非副本所组成。弥尔说，个人有更真实的生命，他们所构成的社会也就更有充实的生命。

在现代危机中，我们感到象道德上的麻疯病者，弥尔特别开出一副猛药：做“没有人做的事”或不做“每人都做的事”。他说做个不平凡的人是我们的责任。“在这个时代中，仅做个突出的典型，做个不对习俗屈膝的人，这本身就是服务。这么

少人敢于与众不同，正表示出这时代的主要危险来。”

69. 检查制度的立场

时常我们会竭力反对“不道德”或“猥亵”的文字、剧本等。甚至查禁书籍、检查电影诸如此类。我怀疑过去是否也有这种问题，他们又是如何处理的。在艺术自由与公众樊篱之间，“清教徒”的压制与明智的限制间，哲学家是否引导我们如何划出界线来？

对于检查制度的争论，可以追溯到上古，而到今日犹方兴未艾。关于官方控制影响大众道德的事物，这个问题是复杂而难于解答的。广泛地说，对这问题有三个主要的立场。

你可记得，柏拉图决定把诗人与戏剧家赶出他的理想国，因为他认为他们会带来弊端。柏拉图坚持在他的社会里，所有的艺术都应为预定的道德与政治目标而服务。因此，他把他们都置于政府控制之下。

国家的统治者认为自己是德性的监督人，他们有义务去压制那种减弱德性的艺术活动，资助那种增长德性的艺术。柏拉图的看法是第一种立场，对于艺术及其作品采取全面的政治控制。

另外一种极端，是对艺术采取完全放任、自由的立场。在古典著作中，可以看到弥尔即持这种立场。他写道：

“我无法赞赏……那种偷偷摸摸，远离尘世的德性，未曾运用与表现，从未踏出脚步，面对魔鬼考验使我们炉火纯青，而考验是动心拂性的。因此，轻视邪恶的只是个乳臭未干的小家伙，不知道邪恶可应许的极致，而加以反对的，只是空的德性，而不是纯的……”

弥尔对人性采取强烈的信念。他认为人性比柏拉图所想的还要健全与廉洁。据此，他推许受过健全道德教育的个人，应该面对善与恶。他相信，他们会选择善的。依他的观点，德性因如此试炼而更加健全。

第三种立场是介于上述两者之间。它主张国家不应决定允许何种艺术。然而，这个立场坚持社会保有对艺术作品公诸大众的控制，在这点上，有别于弥尔的立场。事实上，这就是今日美国所采取的中间立场。

艺术的活动，不管动机如何，都可认为增加或减损人类的福利。换句话说，艺术的确有社会影响力。这并不是说，道德的教训是艺术家的首先功能。父母或教师可用艺术作品来达到他的目的这个事实，并不使艺术家成为道德家或教师、父母或牧师。但只要艺术有社会影响力，就应受社会一些控制。

在这样理解下，检查制度是用来保护那些放逸、身体不平衡者，以及容易受骗的人，使不致受那些坏人的引诱而受到损害。但每人都知道，健全的理性与道德习惯使人性较不懦弱，这远比禁止要有效得多了。

许多人也清楚，检查制度很容易误用，而干涉到艺术。譬如，它并不能担负天才艺术家的所引起的副作用的责任。年轻人、情绪挫折者、甚至正常的成年人在某些情况下，在特殊的剧本、书籍或电影里寻找刺激，而找到的是不道德行为的刺激。但这经常是观众或读者个人的因素，而不能归咎于作品本身。

社会控制对艺术的运用或误用，毫无他途，只有靠执行的人是否谨慎、明辨与开明。然而，更重要的是提高私人与大众的道德，使检查制度无用武之地，而得以减少。

70. 惩罚的目的

我们整个犯罪法律与惩罚的系统，日益受到疑问与检讨。不止死刑，就是一般牢狱，刑罚系统都受到批评。甚至有人争论说，应该废除监狱，而改用诊所来有效地处理犯罪的因素。在传统上，惩罚的性质与目的是什么？由于惩罚犯罪，可得到什么成果？可用理性和正义的标准来论证它吗？

惩罚是社会对于个人因犯过失，而科以罚。从这方面看来，惩罚的目的是对做错 的 报 应——一报还一报，以眼还眼，或者适当的罚款或监禁。据此观点，当罪犯受到相当他所做的错的痛苦（在身体、荷包、自由上）时，就伸张了公正。由此而观，任何惩罚所带来的其他功能，无论对于个人或社会都是不相干的，康德和黑格尔即持这种惩罚的报应观点。

根据另一种观点，惩罚应该使罪犯改过自新，并使他人得以受到警惕。在柏拉图的一篇对话录里，勃罗塔哥拉斯说，一个团体为了罪犯一个既成事实而无法补救的行为，施以报复，那是不合理的。正确的作法是展望未来，惩罚一个人是为了防止他或其他人重蹈覆辙。

在另一篇对话里，苏格拉底区分出可以由惩罚来加以治疗与改进的，以及无药可救的。他仅对后者科以死刑。对柏拉图来讲，惩罚的主要目的是矫正、恢复罪犯灵魂的正常秩序。他认为死刑应该只对那些不可救药的罪犯，作为阻止他人再犯的典型。柏拉图把惩罚当作是改革或阻止的看法，是功利主义的观点。

象阿奎那这些思想家，混合了惩罚的报应观点和功利观点。阿奎那认为道德秩序需要惩罚，以便改正犯过的错误。但

他相信，惩罚应该也要使罪犯改过自新，不再犯错。

我们目前的立法系统，尽量去达到这三个目标：报应、改过与儆戒。它力求使惩罚适合罪行与罪犯。初犯与少年犯通常比累犯判得轻。我们有“感化院”，也有“悔罪所”。我们有“人对社会付债”的观念，也有“报复”的观念。我们有“追溯的态度”（注意犯罪的背景）和“瞻望未来的态度”（注意罪犯的未来生活）。在危机的情况下，我们对绑架小孩与和平时期的间谍行为，处以死刑。

惩罚的报应观与功利观之间的争论，今日仍叨叨不休，尤其是当“犯罪高潮”时为然。对于极端的例子（死刑），互相辩驳，更为激烈。在这些地方，惩罚无法兼具他的三种功能。因为虽然死刑可能达到了报应与儆戒，但是这种治疗，除去了病，却同时也要去了命。

今天关于死刑的争论，通常是使两种功利的目标互相争斗——儆戒与抗拒改过或治疗。但一些客观的报应观念，却强调死刑的论证。如果争论的关键只是儆戒问题，那么，持此论证的人，在谋杀案件里，就会顺理成章的把它判以较轻的罪了。

心理分析学家把惩罚看作是心理上自然的需要。根据弗洛伊德，感到犯罪的人要被惩罚，以得到情绪的安宁。可能他有犯罪的客观背景，以及期望合理的惩罚。但在紊乱的人格案件里，罪行可能是种幻想或夸大。这种人可能为了要受惩罚，而去寻找惩罚或公然的犯罪，以便被捕而受罚。心理分析的观点，不注重自然的道德问题，以及惩罚的目的。在正常人格的案件里，它对报应及功利观点的争论，提供了心理上的证明。

71. 赞成与反对死刑的理由

蔡斯曼（按因杀人罪而判处死刑）的案件，已经引起大众

对伦理问题、极刑效果的注意。正反两方都有很多的理由，但却难于得到一个清楚地为双方所能接受的原理。过去的作家，是否很清楚的反对极刑？赞成与反对极刑的基本理由是什么？

我们对惩罚目的的观念，影响对于极刑的观点。过去思想家对于惩罚有两种基本上不同的观念，即“报应的”与“功利的”。

拥护报应观点的思想家，就严格公正的本质，来使犯者受罚，为的是矫正所犯的错误。公正的原则——这在民事诉讼时决定赔偿损害——被应用到刑法案件时，为矫正过失。正如一个人撞上别人的车子，或踢倒篱芭必须赔偿对方的损失，所以犯人必须为他的罪受到相当的惩罚。因此，《旧约》上如此说：“你应以命还命，以眼还眼，以牙还牙，以伤还伤。”

在希腊悲剧里，每一谋杀招致报复，即戏剧性的显出这个观点，基督教神学家认为报应是惩罚的本质。虽然不是唯一的本质。而德国哲学家康德与黑格尔宣称，必须只为公正的报应来施以惩罚。康德说：

“审判惩罚决不能只是为了证明促进别的善，不管是为了罪犯自己，或为了人民社会；而是不管在任何情况下，只因为它犯了罪，而必须给予惩罚。”

康德反对把惩罚用来作为任何附带目的的观念，譬如，罪犯的改过自新，或儆戒人民犯罪以保证社会。

那些拥护功利理论的人主张，惩罚正应达到那些目的。他们认为惩罚若不为了那些目的，那还有什么目的。这种理论反对纯然只为了报应，而是要求我们以实用的观点（即看他的后果）来判断惩罚的价值。勃罗塔哥拉斯在柏拉图的对话录里，即表扬了这种功利主义的观点：

“没有人惩罚罪犯是只因为他做错了，如果那样，那只是野兽的一种不讲理的愤怒罢了。但希望施加合理惩罚的人，并非只为了挽救无可弥补的过失。他所考虑的是将来，他希望被惩罚的人，可以因此不再犯错。”

许多现代作家，包括霍布士、洛克、卢梭与边沁都主张这种惩罚的理论。

18世纪犯罪学家贝卡里亚即采取功利主义的观点来探讨惩罚，他是第一位著名的作家，表示彻底反对极刑。他辩称不必要结束罪犯的命，来防止其他人犯同样的罪。尤其法庭在审判罪犯时，经常有搞错的可能，如果人都执刑了，那还有什么挽救的机会。

另外一种反对极刑的理由是，每个人都对自己的生命，拥有国家不应当忽视的自然权。但赞成极刑的人指出，人也有自由的自然权。但这项人权由于监禁而显然被破了。他们辩称在这两种情况下，犯人由于过失而丧失了对那些自然人权的使用。

采取功利观点的人，并非都是反对极刑的。譬如，卢梭就认为作为公民社会的成员而论，“如果我们自己要自杀，我们同意去死。”然而，他也指出“国家无权置那些留下活命而无后患的人于死地，甚至作为儆戒的例子也不可以。”如此，在功利主义的背景上，卢梭反对那些于社会无益的极刑，不表赞同。

黑格尔反对贝卡里亚废除极刑的主张。但他却赞美贝卡里亚，因为他帮助我们“看清哪些罪该极刑，哪些罪不该。因此，极刑减少了很多，只有很少的案件才用到这最严厉的惩罚。”黑格尔服膺报应的观点，但他主张要量罪而刑。

72. 家庭在历史中的角色

自从第二次世界大战以来，本国即一直强调家庭生活，甚至知识分子与年轻人也赞成健全的家庭生活。我怀疑，在过去家庭生活是否如此为人所看重；家庭在以往主要的功能是什么？

在不同的时代与地方，家庭在它的组织、管理与社会角色方面，有很大的差异。但不管如何不同，它的共同主要的功能却一定是：生养子女。这是家庭的自然基础与目的。长期子女的扶育需要父母稳固的结合。

历史初期的家庭组织远比今天庞大。它通常包括几代、近亲以及奴隶——在一位老家长下面有一真正的氏族。这个大家庭可完成许多社会功能（现由其他机关来执行）。

工业尚未发达以前，家庭的主要社会功能是经济。货品的生产、财富的累积都是家庭的事。这是工业革命以前所谓的“家务管理”。家庭是生物上，也是经济上的组合。除了农业团体外，工厂系统的来临，意味着“家庭经济”（就旧的意义来说）的结束。

在西方传统思想中，家庭与国家的关系，曾是顶主要的讨论课题。柏拉图《理想国》的方案里，包含国家吞并家庭，妻子儿女如同财物一样为大家所共有，所有的人民都是同属于一个大家庭的分子。

柏拉图以为如此，就可达到社会的团结与对国家的奉献。相反的，亚里斯多德却以为家庭由于提供每个人的需要，生育子女，而在更大的政治团体或国家里担任它的角色。不管如何，根据古人，国家是孩子的监护人，由统治者来负责教育与

训练。

基督教保护家庭的自然神圣的使命，以对抗国家。根据基督教义，婚姻是带有神圣恩宠的一种秘积（按，天主教将洗礼、坚信、圣餐、忏悔、临终涂油、圣职、婚姻等统称为七秘积），并以乐于孝道与禁戒放逸来拱护家庭。国家没有权利来干涉家务事。然而，大部分现代国家，认定对结婚与离婚有裁决权，并且有权为孩子的照顾与教育说话。

在宗教生活里，家庭一直是核心的单位。家庭如同教会，已经一代一代的把基本信仰、宗教实践与道德原则传了下来。在某些社区，家庭壁炉前方，曾一直是宗教仪式或实践的中心。甚至今日美国，家庭生活与教堂会员似乎水乳不分。

即使弗洛伊德批评传统家庭关系的某些缺陷，这位心理分析的鼻祖仍不得不承认家庭在孩子成长中，为不可缺少的角色。一个父亲与母亲是生物上，也是心理上所必需的。在这种自然、亲密的组合下，孩子逐渐成熟，并与当地社会的道德理想，相互同化。

在现代社会里，国家（包括大部分共产国家在内）、教会以及处理人类关系的专家都承认家庭的首要角色。似乎只有波希米亚人、披头族的人以及愤怒的年轻人反对家庭。纵然饱受风暴的打击，建于西方形态基石上的家庭，似乎必然可以承受下去，而绵延不绝。

73. 离婚问题

最近我读到一篇报道，有位相当活跃的加州女子，正办完第十四次离婚。我觉得这种离婚与婚姻如同儿戏。过去的伟大作家，是否面临这个问题？他们对离婚一定说了些什么？

以往的伟大作家对这个问题看法不一，《圣经》的主教、罗马的律师、基督教圣哲与现代个人主义者，很难对结婚与离婚有完全一致的见解。但因为他们表达了，现已在我们传统里流行的主要观点，他们可以帮助我们对此问题，有更充分的了解，来加以思考。

简单地说，在过去曾对婚姻有两种本质上不同的观点。第一种观点是：“婚姻是永久的约束与承诺，由宗教或合法行为来保证。第二种观点是：婚姻是两个关系人之间的一种民约与个人的安排。作家对于上述婚姻观念的不同，自然对于离婚的看法也就不一样了。

把婚姻当做永久约束的作家，根本反对离婚，或者只在某些极端情况下才允许。西班牙小说家塞万提斯借着他的英雄唐·吉珂德说，妻子并不是买卖的货物，如果男人变了心意，就可退货：“婚姻是毕生不变不离的事。”许多这种作家认为，婚姻不仅是夫妻两人的事。著名的英国文学批评家说道：

“缔结婚姻，还有第三者（社会）参加；而如果从盟誓来考虑，还有上帝的参与；因此，不能只有他俩的同意，就能解除婚约。”

把婚姻当为民约而非宗教秘积的作家，相信经由双方同意或一方破坏盟约时，可以解除婚约。如此看来，婚姻是两个人为了方便与享乐的一种安排。一旦这些目的不再能够达到，这项安排就可以中断。对婚姻持这种民约观点的近代哲学家中，其中鼎鼎有名的如洛克、康德与黑格尔。然而，这些哲学家认为最好还是避免离婚，因为它使成长中的子女，得不到适当的照顾。

对于离婚的正当理由，也有很多不同的看法。在过去，通常以为妻子不贞就是离婚的好理由。英国伟大的诗人米尔顿说，

当夫妻不再有亲情，就可离婚了。在我们传统里，他是极少数的一位作家。身经离婚的痛苦，并且（在当时算很激进）认定女人应拥有同男人一样的权利。

目前离婚的理由很广泛，从失贞到所谓“势不两立”、床上啃饼干。民约的婚姻观念已经取得胜利，死去的哲学家的观念，在今日已成为每天的事实。然而，我们不必一下去就跳到这个结论：抱持这个观点的思想家会赞成目前这种情况——平均每个电影明星结五、六次婚，而富家子弟可能达到十次至一打之多。

甚至最不受宗教所约束的作家，也警告轻易的离婚。英国史家吉明刻划出古代罗马草率离婚的骇人景象。因为一时的脾气或小小的争吵就离婚。而“人类最温柔的蒂结连理，贬损为贪图欢乐的萍水夫妻。”他怀疑从这种放荡中可得到幸福与德性，并且对“5年内能够投怀8个丈夫的妇人”的贞洁，感到不解。所以你可以看到目前的情况，你说的那位加州女子以及你的焦虑，并非没有前例的。

我愿提出来作为结束的一段智慧的话，来自英国哲学家培根，他阐释道：不能从婚姻找到幸福的人，也不能从离婚找到它。或者：

“在家庭的分离与裂痕中，人们的确自许心灵的宁静与满足，但他们仍然为自己的期望所欺骗，而这个期望随风飘逝。”

74. 子女的抚育

对于抚养子女的问题，众说纷纭，各执一辞，我们做父母的，实在感到无所适从。首先，有人说应该“放任”而不可“压制”，才不致妨碍小孩自我的发展。又有人说，太放任而不加以严格管教，会惯坏了孩子。我们这样做不好，那样做也

不行。过去思想家对于如何抚育子女是怎么说的？他们赞成管教或放任呢？或许他们能澄清我们的疑惑。

对于家庭如何治理，以往伟大思想家谈了很多。他们大部分赞成《圣经》的诫律，并且一再叮咛不要省了鞭子坏了孩子。直到最近以前，大家对这种教法，并没有什么异议。实际上，所有伟大的作家都坚持父母应该严格管教子女，直到他们成熟为止。

这跟我们成人的社会相比，似乎不民主了点。的确，亚里斯多德在他的政治学里，告诉我们，父亲是一家之主，对子女有绝对的管教权；但他不把父亲这种绝对管教当为暴虐，因为这是为了子女好。

你会说，到目前为止，我们只提到那些偏好权威观点的古代著作。自由派思想家又是什么想法？好吧！我们就来看洛克说了些什么。洛克是在英语系世界，鼓吹自由政府的哲学家。我们《独立宣言》所说的平等与人权的话，即从他而来。对于家庭的治理，他说了些什么话？

洛克并不把父亲与国王相提并论，因为他反对国王用强力统治成人，如同父母竟要统治孩子。但他却又赞成坚强双亲的管制。他不象亚里斯多德，相信父母都应治理；只有在不协调的情况下，才由父亲一人来作决定。

洛克认为孩子不应与成人同样看待，他们必须透过父母的照顾与训练，才能“长大”成人。

“孩子所需要，也是为人父母所必须做的塑造心灵，并管理他们尚未成年的无知举动。直到理性取代了无知，并从那种困恼中解脱出来……（孩子）对自己的意志并没有理解……理解他的人也应为他作主；他必须规定他的意志，规范他的举止，

但一到他能使父亲了无牵挂时，这个儿子也是一个自主的了。”

看起来，洛克就象目前美国人，服膺“给小孩所要的东西”。但对洛克来讲，“要”意指他们缺少或需要的而不是他们认为他们应该有的。孩子缺少经验与理解力。提供这些需要，是父母的责任。

卢梭是另一位专制君主制的反对者，与人类平等的发言人，他在基本上就跟洛克不一样。这些思想家的整个观点是：父母管教孩子，是为了使他适应成人的自由。只有当父母关切自己的权力与安逸，或子女懂事后还要加以管教，父母的管教才会是暴虐与不正当的。

很好，你会说这说法仍是现代心理学赐给我们启示的潮流以前的。弗洛伊德不是说父母的支配造成孩子各种情绪的疾病？是这样，但又不然。弗洛伊德比其他伟大作家对于父母与子女间的紧张与冲突，要清楚得多。然而，他承认宽与放纵正如严厉与严格，会对孩子产生恶劣的影响。他不赞成“孩子至上”的时尚；的确，他们这种作法，看成是父母情绪不成熟与没有安全感的表现，这对孩子将来长大后，会有不健全的影响。弗洛伊德也体认到人类文化、理想与价值、是与非的观念，都要经由父母传递给子女。

弗氏认为照顾孩子的主要问题是，提供给孩子适当的抚育与指导，而不是砌些高不可攀的砖墙，来阻挡他走向自由与独立的道路。孩子的“重任”是从父母独立出来的。

“只有达到了这种脱离，他才不再是个小孩，而变成了社会的一分子……这是放在每人肩上的任务……精神病患者根本不能脱离开父母。”

家庭与父母失败了，精神病医生就要走进来指导精神病患

者从幼稚走向成熟。

75 老年人的安排

年老公民的问题是为人所急切关心的，一直为社会工作者、政治领袖与其他关注的人所谈论。过去的社会是否也有这个问题？以前老年人的地位如何？以往的伟大作家是否对这个重大事情，有过明智的提示？

在不同的时代与文化里，对于老年人的态度就不相同。一般说来，老年人一直为人所尊敬，尤以原始的、古代的社会为甚。年纪大的人被当做智慧与精神力量的象征。在政治与宗教团体里，由“长者”来治理是普遍的惯例。

目前对于“年老公民”的问题是大家一致的。它是由于过去百年来技术的发达与社会的变迁而引起的。人的寿命已经大为延长，但他所得到的额外岁月，对经济的发展已沦为无关紧要。在我们社会里，上了年纪的人已经变得非常庞大。我们已以“老人学”（研究老年人的问题）来取代“老人政治”（以老人来治理）。

对于这个特殊问题，过去的作家并没给我们什么指示，因为他们未曾面临这个问题，甚至连影子也没有。蒙田在16世纪即曾指出，大多数人没活过40岁。老年人根本不可能形成庞大的阶级。

然而，从古代诗人的篇章，我们的确可以找到类似目前我们对老人情况的感觉。在索福克里斯的剧本中，年长的歌唱团咏出高龄的人“毁谤、懦弱、不合群、不友善”。在亚里斯多芬剧中，另一歌唱团哀叹道：“我们这些失去音乐的废物，既迟钝又孤独。”

史威特在《格列佛游记》中，也描绘出一幅老年人的阴森景象来。在神秘的鹿娜格岛上，每一代只有极少数人活到年老。他们除了“意见多、蹩扭、贪婪、愁眉不展、虚荣、好唠叨、难与为友以及麻木不仁”之外，而且只记得年轻时所学的东西，甚至这些记忆也都残缺不全了。一到80岁，大家就认为是合法的死人，只给一点养老金，并认为无法担任受雇或生意交易。

某些古代哲学家如柏拉图与西塞罗，却对年老问题采取较为乐观的看法。他们把老人看做是智力与智慧的巅峰时期，取代了体力与享乐的衰退。他们也认为老年人判断最为精确，最适合指导大众的事务。柏拉图以为，不到50岁，不应研习哲学。

另一方面，蒙田认为我们20岁前完成学业，30岁前做最好的工作，而以后就每况愈下了，连心灵也开始腐朽。传统的看法是年岁愈大，理解力与智慧也愈增。但蒙田对此深表怀疑，他相信人是愈老愈糊涂。然而，他建议用些心理策略来克服老年人的昏庸，并希望我们年老时，能发展出品味与鉴赏力来。

一般人总认为老年人在记忆、敏锐与兴趣方面退化，但许多作家认为这可以避免或克服。强森热烈地强调精神的失去敏锐，不是由于年纪，而是由于意志衰弱与懒惰的缘故。叶芝在老年时写下了一些最好的诗，而威廉仍生机勃勃地写下好的著作。甚至在这不尊敬老年人的年代，美、英、德、法诸国的人，仍选举德高年劭的人出来领导。

主 要 作 品

Plato: Protagoras, Republic, Books III-V, X, Laws,

Books II, VII, IX, XI

Aristotle: Ethics, Book V, Politics, Books I-II, VII-VIII,

Rhetoric, Book II, Ch.13

Augustine: The City of God, Book XII, Chs.13, 17, 20

Hobbes: Leviathan, Part II, Chs.20,27-28

Montaigne: Essays, "Of Age, " "of the Affection of
Fathers to Their Children" "Of Cruelty"

Milton: Areopagitica

Locke : Concerning Civil Government, Second Essay

Montesquieu: The Spirit of Laws, Books VI VIII , XVI,
XIX, XXIII

Rousseau: A Discourse on the Origin of Inequality; The
Social Contract, Book I., Book II, Ch.5, Book
IV, Ch.7

Kant: The Science of Right, "The Rights of the Fa-
mily as a Domestic society, " "The Right of Puni-
shing and Pardoning"

American State Papers;The Declaration of Independence
Mill : On Liberty, Ch.3, "Of Individuality, as One
of the Elements of Well-Being" , Utilitarianism,
Ch.5, "On the Connection Between Justice and
utility"

Hegel: The Philosophy of Right, Part I , Section IIIc,
"Coercion and Crime, " Part III, Section I, "The

Family” ; The Philosophy of History, Introduction
Darwin: The Origin of Species, Ch.Ⅲ, “The Struggle
for Existence”

Marx: Capital, Ch.X, “The Working Day, ” Ch.XIV,
Section 3, Ch.XV, Sections 8-9

其 他 作 品

Aquinas, Thomas: Summa Contra Gentiles, Book Ⅲ,
Chs.122-126, 139-145, Summa Theologica, Part Ⅱ -
Ⅱ, QQ.151-154, Part Ⅲ, Suppl.QQ.41-68

Bacon, Francis: Essays, “Of Parents and Children, ”
“Of Marriage and Single Life, ” “Of Youth and
Age”

Beccaria, Cesare B.: Crimes and Punishments

Bentham, Jeremy: The Rationale of Punishment

Buber, Martin: Between Man and Man.Ⅱ. “The Questio-
n to the Single One”

Bury, John B.: The Idea of Progress

Chesterfield, Fourth Earl of: Letters to His Son

Darwin, Charles: Problems of World Population

Engels, Friedrich: The Origin of the Family, Private
Property, and the State

Ewing, Alfred C.: The Morality of Punishment

Freud, Sigmund: Three Contributions to the Theory of
Sex

Gardiner, Harold C.: The Catholic Viewpoint on Cens-
orship

Gerontological Congress; Old Age in the Modern World
 Hauser, Philip M., and Duncan, Otis D.: Study of Population
 Kallen, Horac M.: indecency and the Seven Arts
 Kierkegaard, Soren: The Present Age, The Point of
 View, The Attack upon "Christendom"
 Law Tence, David H.: Pornography and Obscenity Providence
 Lowith, Karl: Meoning in History, IV "Progress Versus
 Providence;
 Malthus, Thomas R.: An Essay on Population
 Meek, Ronald L., ed.: Marx and Engels on Malthus
 Milton, John, The Doctrine and Discipline of Divorce
 Nietzsche, Friedrich: Thus Spake Zarathustra
 Playfair, Giles, and Singleton, Derrick: Offenders,
 The Case Against Legal Vengeance
 Richardson, Bessie E.: Old Age Among the Ancient
 Greeks
 Simmons, L.W., The Role of the Aged in Primitive
 Society
 Tawney, Richard H.: Equality
 Zilboorg, Gregory: Psychology of the Criminal Act and
 Punishment

第七章 经济制度问题

76. 财富与幸福的追求

洛克在论到人权时以“生命、自由与财产”这个名字作为开端。但到杰佛逊写《独立宣言》时，他把这个名言改为：

“生命、自由与幸福的追求”。杰佛逊做这样的改变，是否别有用意？或者，财产权与追求幸福权之间，有某些关联？

你问得很老到，很少人第一眼就能看出财产权与追求幸福权之间的关联来。因此，这种更替似乎是惊人的转变。然而，让我们来考察这个词汇，来看看杰佛逊到底想说些什么。

洛克使用“财富”一词，含有两种意思。第一，指谓着自然权赋给人类的所有东西，特别是指生命、自由与财产。对洛克来讲，“保护财富”在这种广义下，即描述一个市政府无所不包的目的。

洛克给“财富”所下的第二定义较为严格。它跟“财产”为同义字，原来的意思为土地的所有权。这第二层意思，可以很轻易地加以延伸，涵盖各种资产的形态，而仍不会同第一层的意思混淆。财产权，或更广泛地说，资产权被杰佛逊改为幸福的追求权。

请注意，杰佛逊并没有说人对幸福有不能夺取的权利，而只是追求幸福的权利。任何政府都无法保证幸福权，因为世上

还没有能保证它的公民一定幸福的法子。它所能做的，最多只是提供他们因此可以追求幸福的条件。这些是政府的措施所能做到的。其他各种追求幸福的因素，就不是政府所能为力了。

政府无法使各个人有德性，或替他们安排好的朋友，满意的家庭。政府可能注意是否有人饥荒或不得抚育，但无法使每个人都能节制，或防止他们暴饮暴食，以致损害健康。同样地，政府能为大家提供充实的教育设备，但却无法使人利用这些机会。

简单说来，幸福所需的一些条件，属于个人内在或私人的生活。一个人是否具备那些条件，那要靠他自己。政府尊重这些条件，只能透过个人生活的外在条件，来提供某些政治与经济的条件，来鼓舞对幸福的追求。

政治的条件已经列举在宪法的序文里，如果所居住的社会是公正的，内外融洽的，带来自由福祉的，那么这些市民就可以说是拥有了追求幸福的条件。这是19世纪的情况，今日仍然如此。

要过美好的生活，人也需要相当的经济条件，譬如糊口的方法，生活的舒适与方便，医药的治疗与健康的维护，娱乐的机会与充分的闲暇。这些经济条件的权利，的确是追求幸福的权利的一部分。

在18世纪，有大量财产的人，就能为自己与家人取得那些条件。因此，如果政府保障了他的财产（不动产），他就安全地取得追求幸福的经济条件。这可以说明为什么杰佛逊有意把“追求幸福”来取代“财产”。确实地，这个取而代之的名言内含较广：政治的条件象经济条件一样，是不可或缺的。

77. 集体财产

共产党发言人总是以马克思当做他们观点的无上权威，好象他就是位国王或摩西。但我怀疑马克思真那么富有创见。共有资产的观念是否为他所独创？还有没有其他思想家提出无阶级社会的观念？

资产共有的观念根本不是马克思的发明，也不是他所倡导。共有资产与控制可以追溯到公元前5世纪柏拉图的《理想国》。1516年摩尔的《乌托邦》，1623年坎帕内拉的《上帝之城》。这些作家把资产共有的观念，与公正、友谊、平等以及团体的善连接在一起，以反对自私的利益。他们相信，如果生命与幸福的方法在团体的手里，那么就整体而论，团体就会因此而受益。

马克思的学说：社会阶级无可避免的走向阶级斗争。这也是很清楚地呈现在柏拉图的《理想国》里：

“因为的确任何城市，不管多么小，事实上都分为两半，一个是穷人的城，另外一个为富人的，这些人就彼此内讧起来。”

为了避免这种战争，柏拉图主张这个理想国家的统治者，必须没有个人的财产，而与大家生活在一起，享受一切东西，甚至在公共食堂就餐。据柏拉图的看法，统治者或者捍卫者如果取得了财产，那么国家就会面临毁灭。他写道：

“但如果他们一旦获得了房子或土地或金钱，他们就会变成房主与农夫，而不再是捍卫家，变成其他公民的敌人与暴君，而不再是盟友；恨与被恨，暴动与被暴动，他们就会陷身于内在的——而不是外在的敌人——大恐怖中。毁灭他们及其他国家的时刻，随时都可降临。”

许多古代与近代作者，诸如亚里斯多德、普鲁塔克、卢梭、孟德斯鸠与吉朋等，都比马克思先谈到阶级冲突，认为是国家分成贫富后，所不可避免的结果。

在17与18世纪，有些孤立的思想家，曾提出集体工厂、机器与其他生产方式，来解决上述问题。但要到18世纪末叶，集体化的运动才如雪球愈滚愈大起来。这有两个原因：法国大革命与工厂制度、新工业主义所造成的显著罪恶。

巴贝沃夫与其他法国革命的右翼领袖要求共产主义、经济平等并废除私有财产。圣西门与傅立叶也倡导集体经济，就是英国人欧文也是如此，他是异常成功的制造商与慈善家，后来成了共产信徒。所有这些都是在马克思与恩格斯提出他们的学说以前几十年，就发生的。

恩格斯曾说过，大部分社会主义的主要观念，都可在下列这些伟大的“乌托邦”社会学家身上找到——圣西门、傅立叶与欧文。至于马克思，他认为独创的两大发现是：“唯物主义者造成历史以及资本主义者生产的秘密是剩余价值的利用。”然而，恩格斯表示，在马克思学说之前，欧文即曾预料在私有生产方法的系统下，工人被剥削了。

甚至唯物史观——经济因素决定历史的理论——也有许多先驱者。但说到第一位把这个理论加以发展而具体化的，还是要推马克思。

马克思从英国经济学家李嘉图摘取了阶级斗争、劳工价值论以及其他支持他自己系统的基本理论，但却下了天差地别的结论。李嘉图的《经济与税之原理》，是马克思受惠最多的一本书，对资本主义的分析与辩护最为有力。50年后，马克思的《资本论》是对资本主义夸大其辞的著作，它预言资本主义势必崩溃，而被集体财产与管理的系统所取代。

哲学家怀德海曾说过，最重要的观念是那些对自己学说的内含与意味不求甚解的人所抢先说出的。马克思的成就是由于他把借来的观念跟自己的焊接起来，而提出一个革命的方案来。

78. 蔓延的社会主义

过去几年，“蔓延的社会主义”甚嚣尘上，就我所知，这个口号，是那些反对本国自1933年所实施的社会与经济改革的人，所爱使用的。我想“蔓延的”意指那些改革的逐渐发展。但“社会主义”到底是搞什么？象社会安全与工业暨劳工条件，我看不出与社会主义有什么关系。如果“蔓延的社会主义”这词汇有什么意思的话，到底是什么？

这个世纪，尤其是最后30年，西方民主国家已经大胆地采取了社会与经济立法的方案，象失业保险、老年救济、最低工资法以及政府各种经济事物的条例，这些在今天，我们已视为理所当然了。这些新的设施早已经对我们的经济有了深远的影响——有人欢迎这种影响，也有人反对。

赞成这些新设施的人，认为他们已经改革，甚至挽救了资本主义的体制。他们说，新政策已经消除了存于19世纪资本主义的不公平与不人道。由于保证充分购买自己产品的购买力，以及加强经济控制，以防止灾难的压迫，社会福利设施，已使资本主义更为可行。

反对者认为这些新政策，正以渐进而且不为人注意的脚步，引导我们走到社会主义的路上——因此，称为“蔓延的社会主义”。他们说，我们现行的是“混合的经济”，即有些是资

本主义，有些是社会主义。他们害怕这种经济的最后结果，会整个变成社会主义的经济，国家拥有并操纵各项生产工具。

中庸、民主的社会主义者久已采取经济福利与控制的渐进方案，以达成社会主义而不致引起暴动的革命。在大不列颠，如此做的是费边协会以及劳工党。在美国，罗斯福的《新政方案》依据社会主义领袖汤姆斯立法了一连串福利设施，已经编入1932年的社会党的党纲。

直到最近，那些提倡渐进的社会主义者，认为“蔓延的社会主义”，最后势必走到完全社会主义经济的路上去，这包括在生产工具上，废止了私有财产。但去年（指1965年）左右，西欧大部分的社会党已放弃了把资产国有当作是社会主义目标的观念。事实上，他们已通权达变，接受了今天西方民主国家正在行使的混合经济。虽然如此，他们仍提倡更进一步的经济改革，以更接近他们梦想中的社会福利的国家。

另一方面，许多资本主义的发言人也已接受社会福利国家的政策。英国保守党政府对于自由工党所创行的社会福利措施，不止赞成而且加以扩大办理。在美国，共和党执政已接受民主党在1932年至1952年之间所推行的许多措施。历史显然构成了一对奇怪的床头人，社会主义者接受了私有资产制及因此产生的利润，而资本主义者接受了在本质上侵蚀利润的社会福利措施。

剩下的是两个引人争论的问题：（1）过去30年来“渐进社会主义”，能否防止走向各种苏维埃式的完全社会主义，而不致摧毁了民主与自由？某些混合经济的辩护者认为，它能够，但仍有人恐惧混合经济必然会变成共产主义。

（2）一个真正的民主资本主义，能否代替掺有社会主义

趋势的混合经济？只要我们恢复财产权并尽可能的普及私有财产权，我想这是可以做到的。只要所有公民都拥有足够的资金，以得到经济权与独立，我们就可以拯救我们的民主自由。这是客勒索和我在合著《资本主义的宣言》一书中所持的观点。

79. 共产主义与民主的社会主义

我常为“共产主义”与“社会主义”这两个字眼感到混淆不清。照一般人的使用看来，好象这两个字眼是指的一回事，但在西欧的民主社会主义，与苏联集团的马克思共产主义之间似有极显著的区别。民主的社会主义显然的享有限我们一样的人道与政治优点。这是意味有两种社会主义的形态——共产的与民主的？或者这些政治运动只有其中一种是真正“社会主义”的？

关于社会主义的内容、成就的途径，以及一旦建立以后政治行政的执行，社会主义的提倡者有很大的歧异。

马克思与恩格斯在合著的《共产党宣言》及其他著作里，对于上面三个问题所采取的立场，成为正统共产主义的教条。在验证它所产生的各种主义之前，先来对它的主要教义，作一扼要的考量。

在经济方面，马克思主义认为社会主义是基于各种生产工具的归于大众或国家所有。在他们的观点里，私人拥有生产工具会引起政府对劳动阶级的剥削。他们认为私人资产的利润是种“不劳而获”，可以称为贼。把所有资产收归国有，那么在社会主义经济里，便没有私人的利润，也没有“财产所得”。所有个人的收入采取工资的形态，看所做的劳役或服务多少，而

由国家来支付。

在政治方面，《共产党宣言》鼓吹一套措施，来一步步的侵蚀私有财产。马克思说，这些措施经由民意立法的行动可以和平地完成。然而，以他们的观点来看，只有以暴动与武力来推翻资本主义的经济，才能彻底完成社会主义的革命。只有完成了这种革命（如1917年的苏联），社会主义的国家才得以诞生。

马克思主义者把“社会主义国家”看做集体主义国家与专制的政府形态，他们称为“无产阶级专制”。他们认为这并不是共产主义的理想形态。那是将来的事，到时，国家退出，人们和平共处，没有任何种政府的压迫。

在政治方面，正统马克思主义的主要支派是民主社会主义。美国与英国的社会主义，象汤姆斯与斯托拉齐就相信可以完全用和平方法，以达到社会主义。依他们观点，过去50年里，英美的社会福利政策，已经做到了一大部分。他们也相信，完全的社会主义经济，可与民主政治并行不悖，而不需要集体主义或独裁政治。因此，既然民主社会主义可以提供人们充分的自由，就不需要废除国家。

大多数西欧社会党最近提出了第二种主要流派。他们已修正了社会主义的基本教义。他们不再要求取消私人财产权与私人利益，而容许这些东西跟公有公营的经济部门，并行发展。据此观点，现行社会福利国家的混合经济——半公半私——是种民主社会主义。它由于混合了社会主义与资本主义，而达到了社会主义的目的——普遍的经济福利。

我对正统马克思社会主义与民主社会主义的理论都不赞成。我以为要达到普遍经济福利，最好是采用资本主义的经济，运用私人财产权与利益的制度。只要立下一些限制，以防

止财富的集中与权力操纵在少数人手里，那么，资本主义是最适合提供经济富裕的制度，而同时又为大家保障了公正与自由。

80. 社会福利的国家

保守派人士与正直的演说家、作家，不时地在责难他们所谓的“社会福利的国家。言下之意，好象某些事物已在毁损我们国家目前的施政。但“社会福利”有什么害处呢？每个政治上轨道的国家，不正是以大众的福利为依归吗？这些议论纷纷的人，难道要提倡“社会弊害的国家”不成？或者，他们反对的是追求大众福利的方式？

我们《宪法》的序论，提出了政府的一个主要工作是，促进“整体的福利”。但“联邦文献以及其他《宪法》的注释指出，我们建国的父老，并没有从经济着眼上来思考整体的福利，也没想到政府该尽力做到每个人生活的富裕。

国家应该照顾人民的生活，这种看法只有在本世纪才变成一种几乎不容争辩的施政原则。当然，从某种意义说来，《独立宣言》也揭露了这项宣则，因为他宣称凡人都有“生命、自由与追求幸福”的自然权，而组织政府的目的，即在“谋得这些权利”。既然经济上的富足是追求幸福——对生命与自由亦然——所必需的，政府自然必须改善经济福利，以使人民获得那些基本权利。尽力如此做的政府，创造了目前我们所谓的“社会福利的国家”。

广泛地说，有两种改善经济福利的方法：

- (1) 尽最大可能的扩充生产所得财产的所有权。
- (2) 尽最大可能的扩充生产所得财产的均衡。这些“均

衡”包括工资、年金、各种保险、医疗、教育机会、娱乐设施，尤其重要的是，有充分的自由时间，来做休闲活动。

第一种方法改善整体的经济福利，是资本主义的理想。然而，第二种方法，流行于今日富裕与技术发达的工业国家——这些都是“社会福利的国家”，正如瑞典经济学家与社会学家米达勒在他新近出的书《超越社会福利国家》里所指出的。

在很快变成富裕的苏联，人民经济福利的获得，是靠国家对各种生产权与管理权的控制。在美国、英国及其他民主国家，所实行的是混合经济，靠着国家的经济条例，使财富普及到大众身上。

在完全社会主义与混合经济里，人民已经日益获得生产所得财的经济均衡。但他们还未达到——或许永远无法达到这种经济——一个人的独立，这是私有财产的一项主要恩赐。在这些经济里，挣得工资的人有了相当收入的保障，但他却纯然要依靠国家、联营或工会来获取那些益处。

81. 自动化——恩赐或灾难

在这样高度生产的时代，我们的经济比从前要生产更多的货品了。我们听到劳工统计局报告，每年从我们制造工业中，

“由于自动化而失业”的人数，达到203人之多。这个所谓“失业”是否是短暂的现象？是的话，就可以由于生产与新工作的增加而得到补偿。如此，自动化可以无限地提高工作的机会，而不是减少。或者，“由于自动化而失业”意味着在日益增产的经济中，永远地减少雇用人数？如果这样，那时“失业”的人要怎么办？

哲学家亚里斯多德在15世纪以前就表示过，如果有充分自

自动化的生产工具，人力就没插手余地了。“假如每个工具只要安排好或略加照料就能自动工作……如果不用手来引导，梭子能织布，拨子能弹琴，那么工头就不需要仆人与奴隶了。”这个完美自动化的陈述，现在是有真正实现的可能，而在某些行业里，也的确做到了。然而，曾经为人所热望的按钮生产，今日却使人心惊。

这种预感的理由，是个令人痛苦的问题，跟那些由于生产自动化而失业的人，息息相关。自从18世纪中叶工业革命以来，也经常发生同样的问题。纺织工业的新发明与水力的开发，开始在人类生活方式上产生巨大的转变，形成了今天都市化、工业化、高度生产与人口密集的文明。然而，由于新发明失掉饭碗的手工匠，对这美丽的新世界并不感到欢欣。他们以焚毁、破坏机器、迫害发明家作为报复。

如同我们在学校所学到的一样，这只是短期的反应，从“最终的”观点看来，由于新生产机器的发明而造成的工作机会，远比失去的要来得多。19、20世纪工业技术的进展，也发生同样的过程。由于新发明而带动经济增长，增加各种“服务”的行业所产生的职位，“终于”比被新方法所淘汰的人数要多出很多。

然而，这些进展，并没有消除人类对机器是否能适当配给工作的关心。的确，操作者对于新机器如此的重要，以致“操作员”已变成“工人”的同义语。人类已由手工匠变成机器的照料者。

另一方面，自动化又消除了对机器照料者的需要，因为用电子计算机就可以控制与调整机器了。在整个自动化的行业里，非人类参与不可的是专家的脑筋，他们能使用电脑，控制与输入他们的资料与指示。

如果目前自动化的趋势继续下去，那就很难看出什么地方，可以产生新的职位，以替代永远消失了的工作。生产的增加，将以更少的人工来完成。书记与服务工作的自动化，使它更不可能把“解雇的”工人转到别的行业里去。我们支票簿与支付本子显示出，人类的手与脑日以续增的脱离开基本的书记工作。

假定“失业”的情况没有改变，一天比一天增多的失业工人，如何维持生活？史托安最近曾建议，一个逐渐无工可做的社会，可能需要一个新的分配制度。象每月发给每人多少禄票，以便互相交易所需的东西，另一个建议是缩短每周工作时间，而把劳工剩下来的时间，分配到可加以利用的工作力量上去。然而，这个假定了相当多的工作仍需人手来做，而且也只是把经济部分地自动化起来。

82. 金钱的正当使用

流传至今的各种话语，可看到许多对金钱的责难。“贪爱金钱就是罪恶之母”，《圣经》说得更合乎现代胃口，“你无法用金钱买到幸福”。虽然我们习惯上会首肯此种“智慧”，但这不是太富感情的糊涂话？在日常生活里，金钱难道不是幸福的必需品？所有伟大的思想家，难道反对金钱与物质上的富裕？

很早以前，亚里斯多德即明确划分出“自然的”与“人造的”财富。依他的观点，自然财包括食、衣、住等，以及生产这些项目的工具。相反的，金钱是人造财。它的功用只是工具性的，即当做交换的一种媒介，以及衡量真正财富的一种尺度。我们今天以交易力来估计“真正的”工具，即是应用这个

基本的划分法。

亚氏也曾强调有限物质需求的观念。他说，经济活动的适当目标是为了达到充分的真正财富，以照应家庭或国家的物质需要。这种需要是有限度的，只要有限度的财富即能满足，另一方面，只为了拥有财富而追求财富，却是毫无止境的。它通常是金钱的累积，钱比真正的财富方便得多。

这种自然财、人造财的划分，包含着某些伦理的原因，它认为工具是由它服务的目的而得到价值。金钱的用处在于作为交易的媒介或价值的尺度；而物质的用途在于用来维持生命本身，而且是良好生活的凭藉。因此，为财富而追求财富——通常变成追求金钱，会扰乱个人与社区的秩序，因为它把手段当作目的。

我们传统的道德哲学，猛烈抨击对金钱的追求，认为这是人类社会所以产生邪恶的基本原因。然而，有些作家却信奉相反的立场。譬如，哥伦布即说过：“金子是个奇妙的东西，谁拥有了它就能要到他所要的，甚至有了金子，就可使灵魂上升天堂。”然而强森博士主张：“在文明社会里，有钱人定比穷人更为愉快。”好的即是富裕，坏的即是贫穷。

今天经济福利与进步的准则，似是“整个国家的生产”，而不是在资金收益与工资的整个收入上。这使人想起亚当·史密斯的观念，他认为国家的财富在于“它的土地与劳动整年的节俭”——这个总量可能增加或减少，或年复一年，停滞不动。整个国家的生产这个观念，通常与下列这个判断相随：整个生产的增加，有益于国家的社会福利。

这个基本的假设似是“愈多愈好”。整个国家生产的扩展本身，显然是被认为一件好事，必须无限制地追求。目前强调的是生产与消费，而不是金钱的累积。但我们仍面临伦理的问

题：以物质财富当做目的本身，并当做幸福的主要特征，是否正确？

83. 外援经费的辩护

第二次世界大战以来，我们一套又一套的方案，援助外国的重建或发展。这些方案大都是直接的赠与，而不是他日可以偿还的贷款。我们热切地从事这项不凡的慈善行动，是否有充分的经济理由？或者，是否有某些特殊的道德理由取代了经济上的考虑？而使我们非如此不可，甚至当它违背了我们自己物质上的利益时。

过去伟大的作家，对于慷慨援外这项事，并没有特别指示。然而，这项外援是基于古代宗教传统中互助共享的观念上，据《旧约》、《法典》记载，家人有权——不止现代奖励意味的“慈悲”——为了家人的需要，在富人的田上拣取足够的粮食。公正要求富人非如此做不可。从上帝得到一切的人，应该与没那么幸运的同胞共享。

然而，这项法典只适用于居住在同一社区的个人生活，一到后来，国与国之间的关系，基于贸易、同盟与武力的冲突。一到巨大现代国家兴起时，时常可见到基金的援助其他国家，但这总是为了激烈的战略或经济上着想，而不是出于同胞的爱心。但古代法典在每个“大赦”的安息年（按以色列人每7年停耕一年之谓），责成大家把债一笔勾消。国家之间的标准态度，柯里兹的结语最佳，他对于第一次世界同盟国欠我们的债这一件事，评论道：“他们租了钱，可不是吗？”

现代在人与人之间，国与国之间，倡导“人各为己”与“谁落后谁遭殃”策略的人，有时是以亚当·史密斯或达尔文

的观念作为背盾。亚当·史密斯相信，个人在自由市场对自己利益的追求，从长远来看，有益于整个社区的福利。然而，他也看出，世界各国的经济息息相关，个人的行动与反应都会影响到国家的财富。

同样的，达尔文强调生存竞争与适者生存，来解释生物种属起源与发展。然而，他也强调互助与同情，是动物与人群生存的重要因素。正如在一个环境里谋生的各种生物一样，需要互相合作。“社会的达尔文主义者”在把达尔文的理论应用到人际的经济关系时，却忽略了这些因素。

自从第二次世界大战以来，美国提供外援，以支撑它在冷战中的战略地位，但也有不是基于战略的考虑，而对贫困的地方提供经济援助与救济。马歇尔计划即是帮助欧洲经济复兴的方案。在原则上，任何欧洲国家只要有需要，即可提出申请。英国自由经济主义者华德在他的新书《富国与穷国》中要求自由世界回报的，即是这种“马歇尔精神”。

华德小姐深信，拥有财富而同■却对贫者的渴望与鼓励漠不关心，这不管对个人也好，国家也好，势必导致心灵的麻木不仁。她也认为，如果富国能够帮助穷国分享更丰富的生活，则这不止在道德上，做了该做的事，而且在福利上也帮助了自己——因为国家也是彼此息息相关。她呼吁西方国家，基于政治原则与经济自由上，建立一个世界家庭，以对抗共产主义所谓的兄弟世界。

在布莱克的情况中，显示了资本主义与兄弟之爱可以并行不悖。他是从乔治亚洲阿托兰大市来的一位保守的投资银行家，在他担任世界银行总裁任内，在发展与施行国际的社会良心方面，是个顶尖人物。《纽约时报》的雷时顿最近报道道，布莱克长久以来即认为“国与国之间，有极端的贫与富的差别

存在，是无法令人忍受的。”而且，富国必须担负起“把工业革命带到”落后国家的责任。如此，古代先知所唤醒的社会良心，已与国际银行的运用携手并进，这是19世纪反对资本主义的人，所永远无法预料得到的事。

主 要 作 品

Aristophanes: The Ecclesiazusae

Plato: Republic, Books II, IV, Laws, Book VIII

Aristotle: Ethics, Book I, Ch. 8, Book IV, Chs. 1—2, Politics, Books I—II, V—VI

Epictetus: The Discourses, Book III, Ch. 26, Book IV, Ch. 9

Hobbes: Leviathan, Part I, Chs. 13—15, Part II, Ch. 24

Locke: Concerning Civil Government, Second Essay, especially Ch. V

Montesquieu: The Spirit of Laws, Books XIII, XVIII, XXXII, XXVII, XXXI

Rousseau: A Discourse on the Origin of Inequality, A Discourse on Political Economy, The Social Contract, Book I, especially Ch. 9

Smith: The Wealth of Nations

Kant: The Science of Right, Part I

Hamilton, Madison, and Jay: The Federalist, Nos. 10—13

Mill: Representative Government, Ch. 6

Hegel: The Philosophy of Right, Part I, Section I. "Property"

Marx: Capital

Marx and Engels: The Communist Manifesto

Freud: Civilization and Its Discontents, Section V, New Introductory Lectures on Psycho-Analysis, Lecture 35

其 他 作 品

- Aquinas, Thomas: Summa Contra Centiles, Book III,
Chs.131-135
- Bacon, Francis: Essays, "Of Riches, " "Of Usury"
- Bastrat, Claude P. : Economic Sophisms, Harmonies of
Political Economy
- Bentham, Jeremy: Defence of Usury
- Berdyaev, Nicolai A.: Christianity and the Class War,
The Origins of Russian Communism
- Buber, Martin: Paths in Utopia
- Burns, Emile: What Is Marxism?
- Calvin, John, Institutes, Book III, Ch.10
- Engels, Friedrich: Socialism, Utopian and Scientific,
The Origin of the family, Private property and the
Stace
- Fanfani, Amintore: Catholicism, Protestantism, and
Capitalism
- George, Henry: Progress and Poverty
- Kropotkin, Peter A.: Anarchism
- Luther, Martin: "On Trading and Usury" in Works,
Vol.IV
- Marx, Karl: A Contribution to the Critique of Political
Economy
- Owen, Robert, A New View of Society
- Schumpeter, Joseph A. : Capitalism, Socialism, and
Democracy

Tawney, Richard H.; The Acquisitive Society, Religion and the Rise of Capitalism
Veblen, Thorstein B.; The Theory of Business Enterprise, The Theory of the Leisure Class
Weber, Max; The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism

第八章 美与艺术问题

84. 艺术的本质与形式

我读到不少关于艺术的讨论，但是讨论几乎都集中在绘画、雕刻和音乐等方面。我怀疑我们能否把“艺术”这个名词延伸到更广的领域。譬如，我曾见过有关“烹调艺术”的书。这个名词这样用法对吗？称呼一个一流的木匠“艺术家”是正确的吗？

直到18世纪末叶，“艺术”一词还被广泛用来指所有人类技巧，以及人类得以借娴熟的手艺而产生出来的一切东西而言。

柏拉图和亚里斯多德就是以这样的字义来谈论各种艺术，罗马诗人路魁帝斯也是以这样的字义提及普罗米修斯所给予人类，使他得以改良生活中物质情境的种种技巧。许多世纪以后，卢梭也是以同样的字义谈到冶金术与农业，认为这是导致原始生活进步到文明生活的两项艺术。同样地，18世纪的伟大经济学家亚当·史密斯也曾为我们列出一大串与世俗物品的生产有关的艺术。

19世纪的某一时期，“艺术”一词开始用来代表某一类型的艺术——所谓的“美术”。古人并未将雕刻、音乐和诗等项目排出艺术清单之外，但是，他们也并不特别尊崇这些项目（为艺

术)，而把人类其他所有的生产排除于外。他们的艺术概念包括每一样人类有技巧或办法生产的东西。

现在我们大都以非常狭隘的定义来使用这个字。首先，我们常忘记艺术主要是指一个人所拥有的技巧，附带的才指艺术的作品——娴熟工作的产物。第二点，我们很容易把艺术与“华而不实”或美学视为一体。有时候，在美术的头衔下，我们也包括诗与音乐，但是，有时候我们更狭义地使用“艺术”一词，只代表我们在博物馆里看的東西——绘画与雕刻。

另一方面，我们仍然认得这个名词的广泛定义。我们谈到“工业艺术”，而且恭维一个好工匠是艺术家。当我们提及阅读的艺术、教学的艺术、治疗的艺术时，我们表示我们了解艺术即技巧。虽然在这些情况下，并没有物质产物可以指明为艺术的作品。我们欲分辨人工与自然时，便画一条界线来分别人类应用技巧所产生的东西，以及宇宙中其他一切事物。

我想我们要尽力恢复这个名词传统的与广泛的用途，泛指每一型的人类技巧，以及每一件人类借助技巧得以影响的事物。然后，在这个宽广的意义范畴内，我们才能分辨不同形式的艺术，而又同时认出各型之间共有的特性。虽然它们的本质和复杂性完全不同，我们会了解烹饪与木工艺术，以及诗与画的艺术。

有很多方式可为艺术分类，但我只提最基本的分法。

烹饪与木工之类的艺术被称为“实用的”，因为它们生产出我们所使用并消耗的东西。相反地，诗与绘画之类的艺术，我们称为“美的”，会产生使我们乐意知道、乐意思考的物体。法国人对这些艺术有一个更好的名称，他们称为“美的艺术”，表示它们产生被人欣赏的美的事物。

然后有所谓的“自由艺术”（文艺）。古人认为某些艺术

是隶属的，而某些是自由的，根据产生出来的作品是物质的或精神的而定。所以，一间房子是隶属艺术的作品，而一首诗却是自由艺术的作品，但是，科学也是自由艺术的一项产物。因为这个原因，文法、理则学和数学等技巧也被称为自由艺术。

最后，还有三种非常特别的艺术——农夫、治疗者和教师的艺术。这些被列于“合作艺术”名下，因为艺术家在此处仅仅是协助自然来进行生产程序而已。若没有鞋匠就没有鞋子，但是没有了农夫仍会有果实和谷类。这些主要是自然的东西，在生产过程中，农夫尝试帮助自然而已。

85. 诗的真髓

我不知道诗的真髓是什么，是什么要素使它有别于其他各种文体？关键在于音节、字与诗行的调子和韵律的长短吗？抑或诗的真髓在于对事物的某一种情感、感受性或态度？

现在我们大都把诗与韵文视为一体。在我们看来，诗是一篇以固定韵律形式的诗行所写成，表达个人情感及印象的作品。我们划分诗与散文，后者即日常说写所用的语言。

但是诗具有比时下用法更广泛的意义。这个名词来自一个希腊字，意为“创造”。虽然诗最初是指人类任何的创造活动，不久它就专指文学创造而言了。诗人——以别于雕刻家、画家和其他艺术家。

亚里斯多德，在他著名的《诗论》里曾说，诗是一种模仿人类活动的作品，以语言表达，再加上曲调与韵律的帮助，他所说的“一种模仿”并不意味着真实事件的翻版，象录音机或电影机那样。他意指人类经验中普遍性各方面的描写，由诗人的心灵加以辨识，然后再借助他所创造的具体角色、事件与对

话表达出来。

根据这个观点，诗倒不一定要用韵文写成。可以想象的，荷马的史诗可用散文写成，而历史与科学作品却可以用韵文写。基本的差别在于虚构与真实。在亚里斯多德眼中，诗人本质上是一位说故事的人，一位神话创造者，一位小说作家。

亚里斯多德很少花时间谈抒情诗，那是一种会垄断我们注意力的诗。他主要是处理叙事诗，形式方面若非史诗，象荷马的《伊利亚特》和《奥德赛》，即是戏剧，如索福克里斯的埃迪帕斯王和安蒂冈妮。在亚里斯多德看来，声音与韵律的特殊形式，正式的体裁与诗法都是次要的。他眼中重要的是诗的内容——一整本相互呼应的人类活动的情节。

另一派批评家从最早的时代就已经强调诗的“文法”和“修辞”方面。罗马作家贺瑞斯也曾写过谈诗的作品，特别注意声音、文体和动词安排等要素。“新批评学派”最近几年在这个国家非常著名，也属于古代的这个批评派别，他们是以贴切分析诗，通常是抒情诗的语言而著名。

如果我们依照亚里斯多德的劝告，只注意诗的本质，我们必定会把小说和散文戏剧归类于诗。那么，我们若听到塞万提斯、斐尔丁和梅维尔等作家提起自己是诗人，我们便不该惊讶。的确，现代评论史考特《维弗尔》小说集的人都称它们为诗。而我们若称呼海明威、佛克纳、阿瑟·米勒和田纳西·威廉为诗人也相当正确。

至于我们对诗的态度应严肃到什么程度，许多年代以来批评家一直有不同的看法。有些人认为诗的主要作用是提供欢乐、松弛、愉悦。那是贺瑞斯的观点。其他人则主张诗具有道德及预言的功用，除了愉悦还给予我们教诲。犹太哲学家梅孟尼达虽然认为世俗诗是毫无教育意义的无聊玩意，却发觉这种想

象力对于宗教预言非常重要。意大利哲学家维果认为诗是宗教表达的原始形式。

然而柏拉图强烈感受到诗人处理基本道德及宗教事实的方法，便把他们逐出他的理想国。亚里斯多德照例采取中间立场。一方面，他认为诗予人享受以及一种合意的情感安慰。另一方面，他认为诗是描写存在的普通性各面。对亚里斯多德而言，诗的想象是处理根本的事实，必须以非常严肃的态度来面对。

86. 诗人——工匠还是预言家

我发觉以古典传统为基础的思想家谈起诗来，都把它视为一项生产艺术，而把诗人视为娴熟的工匠。我不知道诗人是不是如此而已。在某些时代中，诗人不是也曾被人敬畏，被认为供给我们深入事物核心的特殊直觉与见解？一位真正的诗人与其说象鞋匠，不是更象一位预言家吗？

自古以来，有关诗的理论一直绕着诗人究竟是精巧的工匠、灵启的先知或者两者的混合这个概念而打转。在古代世界里，“诗”这个字本意是“创造”，包括人类各种的生产力而言——制造花瓶与制造诗都是。但是他不久就变成专指文学“创造”的艺术，亦即人类行动、性格与情绪的想象描写——以文字为工具。这种“创造”包括喜剧、悲剧、史诗述事等戏剧作品，以及我们一般称为“诗”的抒情诗赋。

就诗在古代意义而言，仅仅使用韵文句型和韵律并不足以使一篇文学作品具有诗意，因为历史、科学和技术方面的作品也常以韵文写成，但并不被人看成诗。它们是事实的描写而不是想象力的创造，后者应普遍地“模仿”人类的行动——根据

亚里斯多德的看法，这是诗的主要功用。

撇开是否能用散文和韵文来写诗的问题不谈，我们所谓的“诗意”与“诗”无疑是指某些特殊而独特的东西。古代哲学家承认这一点，而且试图探究这种独特应包含什么要素。虽然在柏拉图和亚里斯多德的原始语言中，诗人即是“制造者”，但他们并未将他和制造其它东西的人——如鞋匠、造船师和其他技工——混为一谈。

的确，诗人到底是一个疯子还是一位有灵感的幻想家，这个想法来自柏拉图。连亚里斯多德这样清醒的思想家都承认，诗人能脱离己身，实地体会他所虚构的人物的性格，是归于因于“一阵疯狂”，而不是“自然的快乐赠礼”。柏拉图和亚里斯多德所说的“疯狂”相当于我们所谓的“灵感”。然而，我们应注意到，“灵感”和同义的“热诚”都是外在，超自然力量的引导。

一位著名的近代哲学家马利旬最近几年曾研究过艺术家是一位先知还是一个（高级）工匠的问题。马利旬的基本理论是，艺术家或诗人是“制造者”，是与其它东西制造者相似的工匠，具有制出东西的技巧。但是诗显然还有其它的意义，因为它是心灵，而不是手工的艺术。它涉及人类心灵的独特行动。

因此，马利旬强调艺术和诗具有“创造性直觉”的要素。他这个名词是指进入人类心灵最深层的特殊个性、能力与气度。但是他坚持这是一个绝对自然而合乎人性的过程，他摒弃诗人自吹为具有特殊见解，但洞见遥远神秘的预言家。他指责爱伦坡、波德莱尔和林包德等近代诗，正是沉迷于这种自负之中。

然而，批评家罗森堡反驳说，这些诗人并不是伪装超自

然，他们主要是技术改革家和系统分类家，他们试图借自己精心的努力去促成“灵感”状态，那是诗篇常赖以完成的。他们强调自觉的技术、设计和练习，并试图建立一个系统化的作诗规条。罗森堡说，近代诗人是一个以新方法结合“制造者”与“先知”特色的敏感技术家。

87. 音乐的功用

古典希腊作家，如柏拉图等人，把很多德性都归于音乐，因此把音乐列为教育历程的主要部分。这与我们现在的音乐观念以及它在教育上的地位实在太不相同了，我怀疑他们使用“音乐”一词的时候，含义与我们不同，或者至少要广一点。古希腊思想家所谓的“音乐”是什么意思？后来的思想家与他们意见相同吗？

在古希腊，“音乐”一词，本来是指9位缪斯所管辖的所有艺术而言。然而，以一项特殊艺术来说，音乐意指歌唱与舞蹈的艺术，与诗和戏剧的演出有极密切的关系。在希腊哲学家眼中，这种所谓的音乐，便是宇宙以及人类灵魂中，所呈现的秩序与紊乱的具体表达。在他们眼中，数学和天文学也是音乐艺术，他们谈起声音的音乐，也谈范畴的音乐。

因此，音乐在雅典人的教育计划中，扮演着重要的角色。正如文学教育培育知能，体育发展身体，音乐便是培养情绪与道德。柏拉图为他的理想国所提出的教育计划，便指定音乐应具有这种道德教育的功能。

柏拉图主张，音乐的和协与韵律暗示了宇宙及灵魂中的基本形式。依据他的观点，成长中的孩子会受到他所听到的曲调的影响，从而僭取曲调中所表达的情感与性格特征。某些音乐

旋律会产生优雅、温和、勇敢以及其他德性。另外有些旋律却引起笨拙、放纵、懦弱以及其他恶习。因此音乐对于心灵的作用正象体育对于身体的作用一样。

“音乐训练比其他任何工具更为有力”，柏拉图写到：“因为韵律与协调会轻易进入它们所强力维系着的灵魂深处，造成优雅，使受到正确教育的人灵魂文雅，使教育不当的人不雅……在他年轻的时候，甚至在他知道理由之前，接受过这种内在真正教育的人，就会最精明地洞察艺术与自然中的漏洞与错误，并且有真正高贵的鉴赏力；理性来临之际，他将会认出且敬重那位教育使他感觉熟悉的朋友。”

亚里斯多德承认音乐是一种重要的道德教育方法，但是他也强调音乐在美学与心里方面的价值。依据他的观点，音乐是特别适合道德教育的艺术，原因是它具有暗示道德特质的独特能力。但是它的重要性也在于，提供闲暇时的乐趣及松弛，甚至以更高的层次而言，也提供知能的享受，以作为高等普通教育的一部分。最后，音乐更可激起和抒发同情、恐惧与热烈的情感，因而扮演着净化，或者治疗的功能。

亚里斯多德坚持音乐欣赏需要某些音乐演奏方面的技巧。因此，儿童应该被训练弹奏乐器。然而，这是音乐上的自由（教育）而非职业教育。学生学弹乐器，目的仅是要知道什么是好音乐并懂得欣赏，不是要得到音乐名家的技巧。

近代哲学家之中，康德把音乐列于诗、绘画和其他艺术之下，因为它比较依赖感官的活动，比较不依赖客观的概念与形式，他看重音乐在即时欣赏与愉悦方面的价值，但是在心智教养的天平上看得很低。相反地，叔本华和尼采把音乐列于艺术的最高地位，因为它表达了其他艺术所不能表达的深刻的真实。

88. “戏剧”的严肃性

西洋文化或名著选读的课程，通常都特别注意戏剧作品——悲剧和喜剧皆然。我们大多数学生或读者很欢迎这种强调，因为我们从这些作品中得到了享受，而且也暂时放开其他似乎较严肃的作品。但是我们很多人都有一种卑怯、沉重的罪恶感，觉得我们本当严肃地探讨我们的文化遗产，却只是专注于“戏剧”，实在太轻浮了。古哲学家对戏剧看得很认真吗？抑或他们只把它当做消遣和娱乐？

我们有时候会忘记戏剧本来是公共崇拜的一项要素。在古希腊，戏剧是在以酒神神龛为中心的露天剧院演出。希腊悲剧的题材，取自众神与英雄的故事，而且以极严肃的态度去处理。

希腊喜剧从纪念酒神的欢宴演变而来。到了亚里斯多芬时代，它成为一种象我们现在滑稽剧、喜歌剧和摩沙式幽默的混合体。它结合了粗俗的笑话与小丑表演，以及当时社会和政治弱点的尖刻讽刺。

因为古典悲剧和喜剧具有严肃的道德和社会含义，古哲学家们——公众道德的卫士以及政治现状的维护者——便主张限制或甚至压抑戏剧的演出。柏拉图对一般文学的谴责态度一应用于戏剧，总是变得更强烈，因为他是公开演出，影响尤为深远。

另一方面，亚里斯多德反对戏剧——或一般想象艺术的目的的是提供道德的熏陶。他主张戏剧是人类行动的虚构描绘，由于有效运用情节、角色、语言和其他因素而达到它的目的。我们欣赏它是看剧作家所建立的虚构世界中人物及情节，能否自

圆其说而定。

亚里斯多德说，好戏剧除了技巧及客观情境，还有主观及心理情境，戏剧诉说情绪、情感及乐趣而影响观众。在悲剧的场合中，观众由于怜悯与恐惧情感的激起与消退，便经历了情绪的“净化”或解放。剧作家所虚构的狂暴与痛苦情节，由于我们同情的参与其中，使我们得到享受、情绪释放以及对人类生存基本面的了解。

这并不是说，亚里斯多德只把戏剧当着娱乐。他相信戏剧描绘出人类性格、心灵和行动的普遍各方面。它的力量得自它对人类生活普遍性的想象处理。就这样，剧作家恭维了哲学家，后者是以抽象思想来处理普遍性的。

至于喜剧，亚里斯多德认为它是描绘低于、而非高于水准的人其可笑和粗鄙的行动。他并不是低估喜剧，他认为它的普遍性特征甚至比悲剧还要明显。它对于人们行动的方式——他们的假装、虚伪和其他弱点——表达出批评的了解。亚里斯多德指出观赏喜剧所得到的乐趣，但并未指出它对情绪的“净化作用”。这项作用，我们可以在马可斯兄弟、斐尔德、岳纳珊以及其他伟大喜剧家那儿得到体验。

89. 美的定义

也许没有任何范畴曾象“美的判断”一样引起普遍的争论。这表示美仅在于观者的眼光，只是主观判断的问题吗？抑或物体本身便具有某些特质能使我们感觉美丽？不知道伟大书籍的作者对于美有没有什么意见可解决这一悬案。

大多数企图为美下定义的人都同意，它牵涉到一种快乐的反应。当一种东西以某一特殊方式使我们愉悦或高兴的时候，

我们便说它完美。但是什么因素造成我们这种反应呢？是物体本身之内的某种特质吗？仅仅是我们这一方的主观反应吗？抑或是这两者的混合？

我们从普通经验中得知，并非所有的人都觉得同样的东西美丽。使某些人高兴的东西却不能取悦其他的人。这一点常被用来表示，美仅存于观者的眼中。但是它也可以表示，一个人的审美观念经过培养之后，他可以欣赏物体中不能取悦别人的某些美的要素，因为别人还没有学会欣赏那种美。

在伟大作品的源流中，我们发现两种杰出的美的理论，一是中古基督教神学家阿奎那，一是近代德国哲学家康德的作品，阿奎那和康德使我们知道，美有主观和客观的一面。某些物体所给予我们的美感快乐，与物体本身内在的优点有关。

当阿奎那为美下定义为“凡被我们看见而取悦我们者”时，他维护了美的主观面。此处，“看见”一词并不是指肉眼所见。它是指心灵的视界——经过美感沉思或经验的一种对个别物体的直觉体会。而这个美丽物体，所给予我们的满足与快乐在于它的可知性——它的结构如此，使我们可以欣赏它的独特个性。

这一点引导阿奎那走入美的客观面。物体中有什么要素使它可知——以如此令我们满足，令我们高兴的方式？阿奎那的答案是，美的东西有三项主要特征：完整、均衡、晶莹。

要了解他心中的概念，最简单的办法，就是回想一下，我们在学校中所学的写一篇好作文的规则。我们学到一篇好作品应该统一、有布局而联贯。它应该是一个复杂的整体，其中每一部分都适当地互相关联，而整体的统一结构又很清晰地显现出来。一篇好文章的道理与一幅好画或一支好乐曲的道理是一样的。当任何艺术作品这样“做得很好”时，它便是美的；当它

具有此一优点的时候，便深具可知性，而使观者得到乐趣。

康德以稍微不同的说法来表达美的理论。他象阿奎那一样，把美界说为“凡引起观者某种无利害关系的乐趣者”；也就是说，我们纯粹只因满足于认识了我们所沉思的物体，而产生那种乐趣。但是，当我们不仅只谈物体中快乐的主观反应而进一步时，阿奎那分析了美的客观要素，康德却诉诸人类心灵的某些普遍性特征，以作为激励真正的美感判断的理论基础。在他眼中，正如在阿奎那眼中，好的审美观念可以培养得来，而具有它的人便能更真切地欣赏真正美的事物。

90. 审美观念的差异

当人们热烈争论一件艺术作品的价值时，往往有人引用古老的谚语说，审美观念的问题是无法争辩的。但是有些人，尤其是艺术批评家们，总宣称他们正在从事于艺术方面的客观判断，以充分的理由作基础。我们能争论审美观念的问题吗？抑或艺术判断只是个人喜好的问题而已？

人们的审美观念各不相同，这是一个不容争辩的事实。和一个人争论他喜欢或不喜欢什么，也的确没有多大意思。但是，告诉一个人他的审美力很差，他所喜欢的东西本身并非杰出或优美，这却是可能的。这就有充分的争论余地了。

那些宣称审美观念无法争论的人，通常含意不止于此。根据我们的判断，错的不是他们的话，而是他们的言外之意。他们以人类审美观念，所喜欢及所不喜欢的东西各不相同这件事实为出发点，下结论说这回事便是如此罢了。换句话说，他们的结论是，在讨论艺术作品或美的事物方面，人们所能表达的唯一意见只是一条大家所熟悉的公式：“我不知道它美不美，

但是我知道我喜欢什么。”

这项结论使美变成完全主观，或象俗语说的，完全是个人审美观念的问题。人们有时候对于真与善也采取同样的立场。他们说，真理只是我眼中看来象真的一切。善只是我所认为合意的。他们便这样把真与善贬为无法争论的鉴赏方面的问题。

让我们来说明他们所犯的错误。如果一个人对你说：“那个物体在我眼中是红的”，你与他争论它的颜色便太傻了。它在你眼中是灰色的这件事实，与它在眼中的样子毫无关系。然而，你也许可以指示给他看，他是被射在物体上的红光所欺骗，事实上，那物体是灰色的，不是红的。甚至你以物理实验对他证明了此点之后，物体在他眼中也许还是红的，但是他将会认出外表与实际的差别。

这个简单的说明显示，争论东西的外观没多大意思，而争论东西的本质却有很好的理由。同样地，如果一个人坚持告诉你，他在艺术作品中喜欢什么或不喜欢什么，他是在表达无法争辩的纯粹主观意见。但是，好批评家力求表达有关一件作品本身优点及缺点的客观判断。他们是在谈物体，而不是谈他们本身。

我们大多数人都知道好手艺和坏手艺的区别。如果我们雇了一位木匠来替我们做桌子，他做坏了，我们会对他指出桌子不稳，或桌脚太轻，不能支持顶部的重量。木工的道理与其他艺术的道理完全一样，美术作品象桌子一般，可以做得很好，也可以做得很差。做得好的东西一定具有某些客观的特质，凡知道某一特殊艺术的好手艺与坏手艺包含那些要素的人，便可认出来。

若要认出一支乐曲的优点，必须先有作曲艺术的知识。如果一个人缺乏这种知识，当然，他所能说的，便只是他喜欢或

不喜欢这首音乐罢了。坚持他自己或任何人只说得出这一点的人，仅是承认了他对音乐的无知。他可以继续表示，他喜欢或不喜欢音乐。但是他既然无知，便不该否认别人有权以他所没有的知识为基础，从事客观的判断。

对于坚持艺术作品的美完全是个人审美观念问题的人，我们可以问他一个问题，问他是不是有人审美力比别人高明。是不是有些人具有很好的鉴赏力，而有些人很差？一个人可能改善他的鉴赏力吗？

这些问题的肯定答案会使人承认，艺术作品的批评判断是有客观标准的。好的审美观念就是喜欢客观上较优的东西。要得到某一艺术好的审美观念，就要求得到那项艺术的知识，并学习认出手艺的优点。

如果没有客观的差异使艺术作品美或不美，就不可能说任何人的审美观念好或坏，也不值得努力去改善个人的审美观念了。

91. 创造力——人与神的

有些现代作家几乎以“创造力”一词来说明所有的人类活动。他们求助于它，仿佛它是足以说明我们一切行动的某一种奇妙的、神秘的力量。这个名词有没有较明确、合理而容易了解的意思？我们该把它局限在艺术家和诗人的活动，抑或创造力含意不止如此？这一个名词怎么能同时用来指上帝与人？

人类的创造力就是人类生产以前所没有的东西的力量。这在人类各种艺术——房屋、瓷器、船、画、雕刻或诗的制造中最明显地表现出来。最广义的创造力是指人类活动的所有领域中创始的能力，从都市计划到哲学思考皆然。

“创造力”一词现在已变得十分流行，我们便忘记它本来是具有宗教意义的。创造东西的能力本来只归于上帝。运用这个名词来形容人类的生产力是一种隐喻，基于人类艺术和神创造力的比较。这种类比不仅出现于犹太基督教传统，也出现于柏拉图的哲学中，他曾说上帝是“神圣的工艺家”。

根据柏拉图的说法，创造力有两种——神的与人的。第一种基本的创造力是自然世界赖以产生的神圣力量。第二种衍生的创造力，是人类由自然物质造出艺术作品。在古希腊神话中，半神普罗米修斯从众神那儿偷得创造的力量，给予人类。因此，英国哲学家沙弗伯瑞爵士说，真正的诗人是“第二创造家，天神手下的普罗米修斯”。

在希腊传统中，艺术创造力与训练、自觉的目的和求得的技巧有密切的关系。它是一个循序而进，苦心经营的过程。近代人较注重不自觉的、天生的艺术创造来源。然而，论起后来探索非理性，不自觉创造泉源的思想，柏拉图又数先驱了。

柏拉图大体上接受艺术是一种自觉的、理性技巧的概念。但是，他看出某些类型的诗是神圣灵启的产物，而不是经心的工艺品。那么，这个诗人便象先知或预言家，缪斯女神借着他发言。柏拉图更进一步，把人的创造力归于爱情的力量——神圣的爱神驱使人类“创造美”。他把人类的创造力与爱人分享美善的欲望密切连结起来。

在我们这个时代，弗洛伊德从一个完全不同的起点出发，却获得了类似的结论。他认为艺术创造力起源于心灵的下意识深处，是情绪驱力的表达。有时候，弗洛伊德认为艺术只是实现愿望和逃避现实。但是，他也强调艺术创造力积极的、技巧性的因素。他象柏拉图一样，把创造力视为“爱神的作品”，亦即人性中积极的、肯定生命的力量与否定性、毁灭性的力量

挣扎时的产物。

尽管很多现代人努力探究及分析创造力，它似乎不是我们所能控制的东西。我们学校不能培养出创造家，正如它们不能培养先知或圣人。创造力常在顺境中枯萎，却在逆境中开花、结果。创造力似乎不是我们能随意产生的东西。

我们对创造力的看法有一项值得注意的改变。直到最近它还被归于少数天之骄子——伟大的创造家或艺术家。现在我们渐渐把创造力视为普遍的人类能力，每个人多多少少都有一点。

主 要 作 品

- Aeschylus: Prometheus Bound
- Plato: Phaedrus, Symposium, Republic, Books III, X,
Laws, Books II, VII, Ion
- Aristotle : On Poetics, Rhetoric, Politics, Book VIII,
Ethics, Book VI, Ch. 4; Metaphysics, Book I, Ch. I,
Book VII, Chs. 7-9
- Lucretius: On the Nature of Things, Book IV, lines
1141-1191, Book V
- Plotinus: The Six Enneads, Ennead I, Tractate VI
- Aquinas: Summa Theologica, Part I, Q. 5, A. 4, Q.
91, A. 3
- Hobbes: Leviathan, Introduction
- Montaigne: Essays, "Of Cato the Younger, " "Apology
for Raimond de Sebonde" (pp.230-231)
- Bacon: Novum Organum, =Preface, Book I
- Rousseau: A Discourse on the Origin of Inequality
- Kant: The Critique of Judgment. Introduction, Sections
VI-VII, Part I, "Critique of Aesthetic Judgment"
- Hegel: The Philosophy of History, Part II, Sections I-II
- Freud: Civilization and Its Discontents, Section II

其 他 作 品

- Abercrombie, Lascelles: An Essay Towards a Theory of
Art, The Theory of Poetry
- Arnold, Matthew: Essays in Criticism

Bacon, Francis: Essays, "Of Beauty, " "Of Deformity"
Bergson, Henri: Laughter: An Essay on the Meaning
of the Comic
Burckhardt, Jacob:The Civilization of the Renaissance
in Italy, Force and Freedom, Sections II-III
Burke, Edmund: A Philosophical Enquiry into the
Origin of Our Ideas of the Sublime and the Beau-
tiful
Coleridge, Samuel T.: Biographia Literaria
Croce, Benedetto: Aesthetic as Science of Expression
and General Linguistic; The Essence of Aesthetics
Dewey, John: Art As Experience
Eliot, T.S. : Selected Essays: The Use of Poetry and
the Use of Criticism
Freud, Sigmund: On Creativity and the Unconscious,
Wit and Its Relation to the Unconscious
Gill, Eric R.P. J. : Art, Nonsense and Other Essays,
Beauty Looks After Herself
Hazlitt, William: Sketches and Essays, "On Taste"
Horace: The Art of Poetry
James, Henry: The Art of the Novel
Kierkegaard, Soren: Either/Or, The Steages on Life's
Way
Lessing, Gotthold E.: Laocoon
Longinus: On the Sublime
Lubbock, Percy: The Craft of Fiction
Maritain, Jacques: Art and Scholasticism

- Meredith, George: An Essay on Comedy and the Uses
of the Comic Spirit
- Morris, William: The Aims of Art, Art and Socialism,
Hopes and Fears for Art
- Nietzsche, Friedrich: The Birth of Tragedy
- Ortega y Gasset, Jos'e: The Dehumanization of Art
- Rank, Otto: Art and the Artist
- Read, Herbert E.: Art and Industry, The Meaning of
Art, The Nature of Literature
- Reynolds, Joshua: Discourses on Art
- Richards, Ivor A.: The Philosophy of Rhetoric, Principles of Literary Criticism, Practical Criticism
- Ruskin, John: Modern Painters, The Stones of Venice,
Sesame and Lilies
- Santayana, George: The Sense of Beauty, Reason in
Art; Interpretations of Poetry and Religion
- Schiller, Friedrich von: Letters upon the Esthetic Education of Man
- Shaw, George Bernard: Dramatic Opinions and Essays
- Tolstoy, Leo: What Is Art?
- Van Doren, Mark: The Noble Voice, a Study of Ten
Great Poems
- Veblen, Thorstein B.: The Instinct of Workmanship,
and the State of the Industrial Arts, The Vested
Interests and the State of the Industrial Arts

第九章 爱情与友谊问题

92. 爱的种类

诗人告诉我们，爱使世界变得圆满，爱能征服一切，然而所谓的“爱”是什么呢？是热情、情愫、亦或慕情？爱有各种不同的种类？它们之间所共有而使我们称之为爱的是什么？

我们听到“爱”这个字时，大多立刻会想到男女的关系。的确，这是爱的一种非常真确而显明的形式。它不仅是伟大戏剧、好莱坞电影及浪漫小说的来源，而且也是婚姻及使两人永久结为一体的最基本的表现。

然而，这仅是爱的一种形式。那不仅是大卫对芭丝芭的爱，并且是大卫与岳纳珊间的爱，以及大卫对“阿柏沙龙，儿呀！儿呀”的肝肠欲断的爱，并且也是柏拉图对苏格拉底的爱，耶稣与门徒间的爱，属于同一宗教的，或知识伙伴间的爱。人对他的本乡或寄居之地、家庭、理想及上帝的爱。

我们常觉得很烦恼，对这么多不同种类的关系，都必须使用相同种类的字眼。希腊人对此并没有一个确切的字，而有三三个字，可概括地翻译为“友爱”、“欲望”和“仁爱”。友爱为岳纳珊、大卫间的那种同志或伙伴爱，虽未必全然，通常是属于同性之间的。欲望是一种渴望，这种渴望的爱，只有在拥有所爱的目标时，才能得到满足。这就是我们通常所指男女间

的性爱。仁爱是宗教的爱，是人与神及人与人之间的爱。这是《圣经》中所嘱咐的爱，遵从上帝爱世人的典范，去爱上帝与邻居。这偏重在自我的施舍、贡献、服务。而不是为了达到一些有限的满足。

这三种爱的典型，甚至性欲的都是指对其它的某人或某事。我们可以这样说，爱总是为别人的。但关于自爱又怎么说呢？爱邻如己的训谕，不是暗示了你能且应该爱你自己吗？而道德家和心理分析学家们却蹙额反对以自我为中心的爱，认为那是一种刚愎和不成熟，宗教也劝我们要放弃卑微的我执。或许自爱有一种对和错的形式，而我们被嘱咐不要爱我们的卑微，要把握自我，但我们的真与善又是什么哪？

将三种爱分开并非是件容易的事，举个例子，在法国，情人们，彼此称“我朋友”，没人能否认情侣间能有真的友谊。在罗曼蒂克的爱情中，也可能有真的自我牺牲和奉献。性欲的爱或许比宗教的爱难于束缚，因为它似乎包括了从平凡的到崇高的每一件事情。它从少年们咀嚼热情欢愉蓬蓬糖的爱到两个青年男女的山盟海誓。

当然，弗洛伊德认为性的或性欲的爱，系起源于动物的本能，是爱的最基本的样式；其他所有则是它高雅的形式。这点，我并不同意，我相信爱基本是善的意志——想到别人的好且希望他们好。它是意志的一种状态，而非一种动物激情。即使在最世俗的形式中，它也是一种予与爱。不知付予的人永不可能了解爱。

性爱的真正问题在于动物冲动、美感、爱意等奇异的混淆。或许这就是人——奇异的混合物——性的另一种吊诡。性爱是人性的一种特别的爱。在性爱中，人找到通往更深的爱与真实的途径。性爱应该是人类美满的门道，而不是障碍。

93. 爱与欲

爱与欲有什么区别？我想在于对“施”与“取”的偏重。但就在通常我们认为属于“爱的关系里，不是含有极大成分的需求与实现渴望的欢悦？对于男女的爱情关系而言，这的确是似乎如此的。性的交往是否一种“爱”或“欲，或两者皆具的一种表现？

有人问圣奥古斯丁：“何谓时间？”他答道：“不问，我还知道；但要解释，我却糊涂了。”要说明爱也是同样为难的。弗洛伊德在生命的尾声里，忏悔道：“直到现在，我还没勇气夸述爱的本质，我想，我们的知识尚不足以做到……我们的确对爱知道得很少。”然而，透过各种哲学家、诗人与精神病医生的观点，我们可以得到相当的契悟。因为他们都致力于了解（如果还称不上解决）这个问题：“何谓爱。”

当男女堕入情网，他们互相思念，但不同于思念水或食物。人类的性欲有两条途径：爱里含性与跟爱脱离的性（尤指欲）。想念一个人如同想念吃喝，那就是欲。一种完全自私的欲望。但性爱包含身心的融洽，它寻求在相互认识、了解、同情与牺牲的合为一体中，体认本身的价值。

我们或许绝对无法说出是先“喜欢”或先“需求”。爱情从欲望或欲望从爱情喷涌而出？亚里斯多德认为慈爱为先；弗洛伊德认为性爱从欲望而滋长。当这个问题或许无法解决时，先区别爱情发生的方式，似较为实际。如果先有性，这种结合很容易就散伙；如果先有爱情，则较为稳定持久，因为有了较为明智的抉择。

诗人的观察、精神分析与精神病医生的临床经验，似乎证

实了这项观点。著名的精神病医生里克写道：“爱与性常常相符，但相符并不就是一致……毫无疑问，有些精神分析医生认为，有离爱而存在的性，赤裸裸的性。但他们激烈地否认有离性而存在的爱。”另一位精神病医生弗洛姆（著有《爱的艺术》）警告我们：

“因为肉欲是最初使人受骗的形态……所以就个人而论，对性爱与真爱加以区别就很重要了。如果爱不也是手足般的爱，这种结合就很容易变成放荡与短暂。”

伟大的诗人支持这些观点，的确，由于他们沉迷在这个题材上，早已为心理学家的发现铺好道路。如果说他们无法道出精确的定义，至少关切人性之爱的特质。

爱含有冲动，或如米尔顿在《失乐园》所写的：

“以新酒来陶醉爱与情，
他们游于欢乐之中，如梦如幻。
内含的神性，萌出双翅来，
蔑视那红尘。”

爱含着持续不变，或如莎士比亚所称：

“如果可以别物来代替，
爱情即不是真爱。”

尤其，爱含着结合——肉体与灵魂的结合，或如顿尼所表达的：

“爱的神秘在灵魂里滋长，
但肉体是他的书。”

根据古希腊神话，人原初是个综合体，一半男一半女。一位恶作剧的神把人劈成两半，于是分开的男女，从此觅寻“另一半”，直到复为一体为止。现代心理学家也有大同小异的说法。他们说：“人最深切的需要是克服他的疏离，脱离孤独的牢狱。

94. 爱物与爱人

显然的，爱有很多目标。“我爱咖啡，我爱茶。”流行歌这样起头，谈不到男生爱女生。但在爱饮料、香烟、金钱、声名等等与爱别人之间，难道没有一些本质上的差异？它的差异是否在于纯粹自私与情感互惠的区别？或者，对于相互关系而言，它只是单方面的事？到底这称为“爱”的，是个什么东西？

笛卡尔在《灵魂之激情》里，认为“爱”可以申论为：“激情，如同野心家对于光荣，醉鬼对于酒，色鬼对于女人，人对朋友或主人的忠诚，好父亲对于子女。”既然笛卡尔把爱界定为想跟某物或某人结在一起的意志，所以，他把那些激情却当做爱的形式。然而，他作了一个本质上的区别。

他说，光荣的追求者、吝啬鬼、醉鬼、色鬼只是为了一己之乐，毫不尊重对象。只是一味想拥为已有。这种爱，甚至把人都当做仅供使用与欢乐的工具。相反的，朋友、爱人、好父亲却为所爱的人祈求福祉。这种爱，爱人常会为所爱的人而牺牲自己的利益。

然而，笛卡尔反对传统对“色欲”与“恩爱”的区别。因为他认为在实际心理学上，两者是纠缠不清的。对于我们向往、热望与之结合的接近，我们会感到恩爱。“如果我们并非情愿的断定适于去拥有它”，那么，看来这种肉体的关系就不是真正的爱。只留下虚有其表的感觉。

具现在情夫情妇关系的爱是性爱或色欲。许多人把这种爱当做是限定式的爱，而把其他种爱当做是暗喻式或升华式。其他人则认为这只是自我满足，因此，根本算不得真正的爱。托尔斯泰在晚年时即是著名的肉欲反对者，他说：“这种大家称

为爱的虚情假意，如能称为爱的话，人与动物也就相差无几了。”

然而，这种想把性爱推演为自我满足的论点，遭到某些难题。第一，它是夫妻爱的要素，恩爱结合的典型——家庭——赖以建立。第二，即使在身体与美的水准上，相互恩爱也是理想闺房生活的要素。第三，要在如此亲密的人际关系中，把身体与精神分开来，即使不是不可能，也是极为困难的。

《圣经》里有个字多少可以暗示出这种不可分性来。这个字就是“认识”。或许，它指出在这种真正爱情关系中，彼此在圆满与完整中互相认识，也由此而认识自己。许多人在爱或被另一人所爱时，才首次体认到自己的本质与价值。

犬儒学者与印度学者称这种肉体爱的人身知识，为爱的“理想化”或“高估”。但他们所谓“理想化”，或许只是潜存于被爱者身上，而首次在爱情中生动地体认出来而已。这对外在的肉体美而言，也同样真实。“情人眼里出西施”，是人类共同的体验。

马拉姆所写的小说《新生活》就提供了这种例子。书面的英雄爱上了一位胸部——通常是被认为女性魅力的要素——发育不全的女人。但他在她的胸平如板中寻得顺眼与美感，因为它就是所爱女人的一部分。

95. 婚姻的形势

虽然婚姻遭受到当今社会的各种压力和枷锁，仍然颇可乐观的绵延下去。是否能就此来说明婚姻的性质？以前的社会是否也认为婚姻为圆满人生的要素，而视单身为不正常？他们是否跟我们一样，将爱情跟婚姻连在一起？

古代及原始人认为，婚姻就跟出生与死亡一样，是人生的

关键时刻。因此举行最严肃的宗教仪式，来表示从单身转到结婚的决定性“跨跃”。经过严肃承许的婚姻，个人从此致力于缔创家庭，并积极的参与维持种族大团体的延续。

我们宁愿从事实上来思考婚姻，而不从懔于对“新生活”的影响上来考量。但欢欣激奋的新郎情景仍历历如在眼前。而我们从婚礼及婚姻的笑话中可以指出，我们焦急地觉醒到其中潜在的变化。或许，婚姻就象青春期，在现代社会里可以纳进自动的流程里，但人性可能证明对此种转变的加以抵抗。

于我们应加崇敬的宗教传统的起源里，男女的结合如同对种族的延续一样，也是达到圆满人生的要素。“创造了男女；祝福他们，并称呼他们的名为亚当，在他们被创造的时候。”这种基本观念与繁殖概念的联想，传统上是看做对神圣婚姻的印证——上帝对人类的第一诫。

古代犹太教认为不结婚是不正常与错误的。《犹太法典》上说：“没结婚的男人不算真正的男人。”在古代希腊与罗马也同样持这种看法。他们认为单身是对家神的不敬与冒渎。在古代罗马、斯巴达与其他希腊域邦，甚至明文禁止单身。古人认为个人没有权利去停止加在他身上的家族、种族的延续。

今日我们已难接受这种集体或共同的想法。我们视婚姻为两个人在选择、偏好与决定上的一致，而非整个团体中的一桩神圣事件。尤其，我们把它与罗曼蒂克的爱情连在一起，正如一首受人欢迎的歌词：“爱情与婚姻正如马与车连在一起。”

这种把罗曼蒂克的爱情，认为应该在婚姻关系当中得到正常的满足，是西方社会相当后起的观念。这种观念的流布还只是几世纪的事。的确，那些不把它视为生命的核心，或在婚姻之外求得此种满足的古代人，一定会对此种观念感到诧异。

德国哲学家黑格尔对什么事都处理得井井有条，他曾对爱

情与婚姻提出一个言之成理的看法。他认为当男女两情相悦而在“爱、信与共享”里达到巅峰时，这种延续种族的结合，就达到了婚姻的伦理性。但婚姻牵涉之广，绝不仅仅是个人的完成，而是组成家庭的起步——人类团体的原始形态。黑格尔把婚姻的伦常与他所谓的“伦理爱”连在一起，以与主观的感情、欲望或兴趣——我们常常称为“爱情”——相对照。因此，他认为正式的婚礼，是真实婚姻所不可缺少的要素。不只是表面的形式，而是必需的一种社会的认许。

96. 友谊的衡量

有关友谊的珍贵，以及它所带来的欢悦，很多人都已谈过。但我怀疑，撇开点头之交不谈，是否有人曾对友谊的真义深思熟虑过？有些人却仅止于泛泛之交，这是什么原因？为什么真正的朋友对我们的处世那么重要？

正如你所指出的，我们不时渴望友谊，但却不能随时找到朋友。事实上，如同许多哲学家，我们最深能体会的是，真正的朋友如此的难得。很多我们所熟悉的人，起初蛮象朋友似的，都在时光中衰微、消失。这些就是缺少所谓的“必要条件”。要认定哪些是必要条件前，必须清楚的分辨出偶然、短暂与本质、持久的区别来。

亚里斯多德给了我们实质上的帮忙，他指出友谊可分出三种：基于（1）利益，（2）快乐，（3）德性。

基于利益与欢乐的友谊牵缠在一起，无疑的，是最普通而常见的。每个人都曾经验过。人们“友善地”对待商业来往者、邻居、汽车调用场的人，甚至在火车、船上或飞机上偶然认识的人。这种谦恭多少也是一种友谊，是一种利便的友谊。同

样地，人们也“友善地”对待打高尔夫球的伙伴、鸡尾酒会上的客人或提供娱乐的人。这也是种友谊，是一种相互取乐的友谊。

这些低级形式的友谊并不一定就是坏的，但它们是不充足的。其中一项缺陷乃由于它们依靠环境、并随环境而异。这就是它们为什么易起易落的原因。但相反地，《格言书》说：“友爱长存。”它是指不依靠环境的一种较高级的友谊。为了克服时间与偶然事情的考验，它必是发自内心的。如此牢固的友谊，绝不随时而异。

那么，真正的友谊超过（虽然也时常包括）利益与欢乐。亚里斯多德认为此种友谊必须奠基于德性、善良的人格之上。只有这样，才能维持久远。而且，它必须慢慢地发展，因为它是以熟悉、知识与相互信任作为前提的。

亚里斯多德继续观察：

“在持久与其他方面，友谊都是完美的。付出什么，就得到什么；这是朋友之道。”

那么，完美的友谊，也预设了某种角色的平等。蒙田在说到人类各种关系时，如此的认定：

“孩子对于父母是种尊敬：友谊由于交往而得滋育。这种交往由于极大的差异，无法见之于父母与子女之间。”

父母不能做子女的朋友，正如教师不能做学生的朋友一样。因为朋友的本质是互惠：适当地施与爱。父母注意到孩子的适当发展，而教师引导学生培养心灵。孩子与学生不能同样地互惠。

现在当可以明白，为什么真正的友谊不仅仅是需要有“共同的地方”。人们有什么共同处，就决定他们有什么样的友谊。真正的友谊至少需要一种健全的道德性格，个人才能够施与受这种珍贵的影响。施舍愈多，愈能体认无私的真诚，愈能成为好朋友。好人不止如对待自己般的对待友人，在需要时，

甚至还要超过。这些必要条件难以达到，真正的友谊一定是很少的。因此，得到一位真心的朋友，是人生很值得赞叹的成就。蒙田说了一个波斯统治者赛鲁斯的故事。有人问他是否愿意割让刚从赛会上赢来的珍贵宝马，以换取一个王国。赛鲁斯说：“不，真的，先生。但我愿诚心诚意的献给真正的朋友，如果我能找到值得如此结交的人的话。”

97. 谈话的艺术

谈天似已成昨日黄花，人们似再也不能彼此聊聊天，甚至在电视或收音机上的“谈天”，也不象互吐衷曲，而象自说自话。关于如何妥当的聊天，是否请你给我一些实用的提示？如何才能成为健谈者？

健谈的人所以如此的少，是因为大家把谈话的能力认为是与生俱来的，不是好口才就是拙于口才。其实，谈话是种艺术。象其他艺术的能力一样，口才也需要磨练。熟能生巧。只要时时留意谈话的错误，就可以改进。我发现反省下列诸问题，会有很大的帮助。

（1）谈起什么？谈话必须有个底子，这包括话题。如果彼此都不清楚，就会使谈话失去平衡，象草率的建筑，一定会一蹋糊涂。

因此，要留意下列规则。尽可能的谈话一开始，就开门见山的摊开你的观点。如果对方以自己的字眼来复述你的观点，而使你满意，那么，你也同样复述他的话。如果你们把握这个原则，你们的谈话就会从一开始就很清晰。假如你们从此不在谈话范围内三级跳，就不会离失话题。

（2）跟谁谈话？多数人对某些话题有些兴趣，但对其他

话题则不然。如果你跟对方同享共同的兴趣，那当然最好不过了。如果不然，你就得想法子建立起来。但假如你已尽了相当力量，而对方犹无反应的话，也不要勉强。否则，徒费时间罢了。

（3）在什么情况下谈话？是否适宜谈严肃的话题、轻松的话题或根本闭口不谈，要看时间与地点而定。往往有很多美妙的谈话，就被那些冒失的插嘴所糟蹋了。

要好好地斟酌影响谈话的外在因素。如果缺少某些有利因素，那就不要冒然开口了。你必须用耳朵好好地去留心地听，但如果你能对整个情况胸有成竹，就不会怎么犯错误了。

（4）为何要谈？没有比逞口才更为人所讨厌的。这些饶舌的人认为“谈天不花钱”，事实上，是世间顶珍贵的东西。

只表异议并非谈话，只要我们对论题一笑置之或嘲笑对方，不求甚解的同意或反对，打断讨论，我们就不是在谈话。所得到的只是廉价的胜利带来的暧昧的战术价值。

（5）如何说出心中的话？健谈的人都有自己的风格。愈健谈，风格就愈流利。他知道每个人的字眼、经验、盲点、兴趣与信仰都有很大的差异。为了使人了解他的话，他因此必须不停地调整说话的态度。他决不会陷入僵局。

（6）何时说出该说的话？在谈话中，跟风格一样重要的是适时。你可能每桩事都做得好好的，但只要你时间不对，就功亏一篑。在谈话中感觉出紧要关头，并非易事。这种技巧所以最难达到，是因为需要你倾听对方。

并没有所谓天生的健言家。那些出口成章、对答如流的人并没有特殊的灵感。他必须努力学习倾听，使谈话的好习惯成为他血肉的一部分。如果你向他请教，他会告诉你在开始时是相当吃苦的，他必须不时反省：谈什么？跟谁谈？在什么情况下？为什么？如何？什么时候？

主 要 作 品

- Plato: *Lysis*, *Phaedrus*, *Symposium*, *Republic*, Book III, pp.401-403, Book V
- Aristotle: *Nicomachean Ethics*, Books VIII-IX; *Rhetoric*, Book II, Ch. 4
- Lucretius: *On the Nature of Things*, Book IV
- Epictetus: *The Discourses*, Book II, Ch.22
- Plotinus: *The Enneads*, *Ennead III*, *Tractate 5*, *Ennead VI*, *Tractate 9*
- Augustine: *The Confessions*, Book IV, par.7-20, Book VIII, par.10-30, Book X, par.38-70, *The City of God*, Book XII, Chs. 8-9, Book XIV, Ch. 7, Book XV, Chs. 22-23, Book XIX, Chs. 8-17; *On Christian Doctrine*, Book I
- Aquinas: *Summa Theologica*, Parts I-II, QQ, 26-29, 106-108, Part II-II, QQ.23-44, 179-182
- Machiavelli: *The Prince*, Chs. XVII, XIX
- Hobbes: *Leviathan*, Part I, Ch. 6
- Montaigne: *Essays*, "That the Soul Discharges Her Passions upon False Objects, Where the True Are Wanting, " "Of Friendship, " "Of Solitude, " "Of Smells, " "Of the Affection of Fathers to Their Children," "That Our Desires Are Augmented by Difficulty, " "Of Three Good Women, " "Of Three Commerces, " "Upon Some Verses of Virgil"
- Spinoza : *Ethics*, Parts III-V

- Darwin: *The Descent of Man*, Chs. VIII, XVII-XX
- James: *The Principles of Psychology*, Ch. XXIV, "Sociability and Shyness, " "Modesty, " "Shame, " "Love, " "Jealousy, " "Parental Love"
- Freud: *The Origin and Development of Psycho-Analysis*, Lectures IV-V, *Selected Papers on Hysteria*, especially Chs. 9-10, "The Sexual Enlightenment of Children", "Observations on Wild Psycho-Analysis"; *The Interpretation of Dreams*, V. D. (b) "Dreams of the Death of Beloved Persons", "On Narcissism", *Instincts and Their Vicissitudes*, A general Introduction to Psychoanalysis, Lectures 20-21, 26-27, *Beyond the Pleasure Principle*, *Group Psychology and Analysis of the Ego*, Especially Section VIII, *The Ego and the Id*, *Civilization and Its Discontents*, Sections IV-VII, *New Introductory Lectures on Psycho-Analysis* Lectures 32-33

其 他 作 品

- Aquinas, Thomas: *On Aristotle's Love and Friendship*
- Bacon, Francis: *Essays*, "Of Love, " "Of Friendship, " "Of Followers and Friends"
- Buber, Martin: *I and Thou*, *Between Man and Man*, I. "Dialogue, " "The Question to the single One"
- Dante Alighieri: *The New Life*, *The Banquet*
- D'Arcy, Martin C.: *The Mind and Heart of Love*
- Ellis, Havelock: *Studies in the Psychology of Sex*, On

Life and Sex

- Freud, Sigmund: Three Contributions to the Theory of Sex
Gourmont, Remy de: The Natural Philosophy of Love
Hunt, Morton M.: The Natural History of Love
Kierkegaard, Soren: Either/Or, The Stages on Life's
Way, The Works off Love
Kinsey, Alfred C. and others: Sexual Behavior in the
Human Female, Sexual Behavior in the Human Male
Lawrence, D.H.: Sex, Literature, and Censorship
Lewis, C.S.: The Allegory of Love
Malinowski, Bronislaw: Sex and Repression in Savage
Society
Mead, Margaret: Male and Female
Menninger, Karl A.: Love Against Hate
Nygren, Anders: Agape and Eros
Ortega y Gasset, Jose: On Love
Ovid: The Art of Love
Reik, Theodor: Of Love and Lust
Rougemont, Denis de: Love in the Western World
Russell, Bertrand: Marriage and Morals
Stendhal, M.H.B.: On Love
Suttie, Ian D.: The Origins of Love and Hate
Thibon, Gustav: What God Has Joined Together
Thurber, James, and White, E.B.: Is Sex Necessary?
Tolstoy, Leo: The Law of Love and the Law of Violence

第十章 人与世界问题

98. 人性的不变性

实在论者和犬儒学派者经常以“你不能改变人性”的论点，对付建立世界和平或社会正义的拟议；各思想学派对人性是否能被改变，所持的观点如何？如果人性是不变的，是否即意味着社会进步是不可能的呢？

关于人性的永恒性或不变性的问题，西方思想提供了三种主要的问答：

第一为传统的观点，人在本质上，代代相同。以这个观点来讲，只要是人而不是别种创造物，生理上和心理上形成的人性，不曾改变，也不会改变。理性人的行为通常循一定的形式，这乃由于被人性不变的特质——同样的智能，同样的情绪组织——所决定。个人可能在他的生涯中变更他的遗传成份，但是每一个人都是起源于同一的基本成份。

第二个观点为兴起于19世纪，并从此支配西方思想的进化论学说。站在此观点，人性已经历过去8万年的进化发展。人的原始构造已经更易而导致人的肉体以及可能包括他的心灵显然的改变。此观点的一些代表者认为，在人类史上最近期内已经发生某种程度的改变，并且仍然继续着。

第三个观点是历史学的或社会学的观点，人乃是随同他生

活的文化与社会而变化。此观点的一些倡导者认为：人性乃是由于他的社会环境所形成的，因此，不同时代的人乃是“他的时代的产物。”其他的人认为：人能照着他的意志塑造他的社会和他自己——“人自我塑造”。当代实存主义哲学家，一再强调人创造自己的能力，很明显的类似此思想学派。这种观点一向主张，人没有先天的或独立的、永久固定不变的性格。人只是一种历史和随时改变的一种存在。于是，也成为马克思主义论人的中心主题。

“你不能改变人性”的说法有点混淆不清。简单地说，传统观念的人，正如其他的种属一样，基本上有一种特性，在本身的持续存在里，一直具有相同遗传物。或者可以表示保守的悲观论的观点，象战争、奴隶和贫穷等一些社会的罪恶是无药可救的。对这些罪恶，他们无能为力，于是把他们的绝望归罪于人性，最近杜威在他的《人性与行为》一书中，反对这种推论，他认为社会的罪恶是可以被根除的，只要对人的基本冲动给予新的榜样，以及将人的活动转换到新的方向。

这一点，我相当同意杜威的看法。我不相信，象战争这种古老的社会罪恶源自人性的遗传中。另一方面，我同意那些认为人类的长足进步是由于制度的改良，而不是人性的升华。这是社会，而不是人；社会在某种范围内是可以变得完美的，而人性不可变的限制却决定了这些范围。

例如：说到人与生，从来就是社会的，意即人将永远必须活在社会中。进一步来说，象汉弥尔敦所谓，人不是天使，因此人的社会永远必须有政府。换句话说，人生来正如人活在地球上，将永远不适宜无政府。比起他没有食物维持生命或没有机械运载他飞行来说，他更不能没有政府。

99. 人与动物的差别

人与动物之间有什么基本上的差异，或者人象其他的动物一样吗？有人说人是唯一能思想与学习的造物，但是，我想这并不是真正的区别，因为生物学家和心理学家已经证实了动物能构想事情与解决问题。我曾见过一些非常没有思想的人，到底人与动物之间基本差异何在呢？

直到最近，有些哲学家还怀疑人与其他动物有何基本上的差异。西方思想的大传统，从柏拉图以迄19世纪，几乎一致地认为，唯独人类才是理性的动物。这种观点与人是照着上帝的形象——一个人而不是一件东西，而塑造的《圣经》观点相一致。

从达尔文时代以来，反对的观点，不仅在科学家，而且在一般的教育阶层也已渐趋盛行。正如你所知，达尔文的《人类起源论》谓人与类人猿从一种共同的祖先形式遗传下来。与人进化起源论相伴而生的看法，乃是人与高等哺乳动物，只有程度上的差异而已。因此，进化论者不把人类当做唯一具有理性的动物，因为在人与其他的动物之间，发现了某些相同的智能。人仅仅更具多一点点而已。

你认为在传统的论证中，人具有的特性是脆弱的，因为动物和人一样能推理，也能做事等等，让我以维护人乃极特别之造物的传统观点来回答你的问题。

最有力的证据是，人具有某种其他任何动物所没有的能力，在各种情况下，人能做的事，但毕竟其他的动物不能做，人能处理事务即是一例。

我明白蜜蜂会做蜂窝，鸟儿会筑鸟窝，以及海獭会造水

坝。但是，这些产品完全是它们本能的一部分。一种既定的鸟一代承袭一代，以同样的方法营造它们的鸟巢。这表示，鸟巢只是一种本能的产品，而不是包含理性与自由意志的艺术。人类发明并选择建造房子、桥梁，或者任何其他工艺。他们是真正的艺术家，而动物则不是。

而且，唯有能制造机械作为他们的产物，其他动物只能使用粗糙的工具，但是没有任何动物能铸模印刷，一旦放入材料就会印出许多产品出来。这又是人的特殊能力，有如造物者的一个明证。

你说其他的动物也能推理，依我的意见，不如更确切地说，其他的动物面对生物学上的迫切，寻求它们需要的途径时能解决问题，一切称之为“思想的”动物都是在这个水平上。但是没有任何动物曾坐下来思想过，一个哲学家或一个数学家，并不因为生物学上的迫切需要才如此做。

事实上，人类思想是推论的（并总是涉及语言的使用），这乃表示完全异于只谋解决问题的动物之另一种明证。当然，动物能发出声音，彼此联络感情或冲动，但是动物并不能沟通它们的思想，也从未以文字片言断言某事为真为假。唯有理性的动物才能这样做。

我还可以给你许多证据，人所具有的某些能力，其他动物在最低程度上也没有，但是我将以另一项事实而感到自满。

人是唯一随着历史而发展的动物。其他动物经过千百年代以后，会改变他们的生物学构造，但是这种改变完全由于胚质的改变而引起的，而胚质乃是唯一代代相传袭。人类将全部的文化传统、观念和制度一代传给一代，这在人类历史中，随时随地都可找到见证。

依我的看法，经验的证据最有利于人本质上异于禽兽的观

点。象兽类，它们也是动物，但就不如理性的人。当然，如果这话不错，无疑地，我们就要否认达尔文的《人类起源论》。但是，毕竟理论必须合乎事实，而不是事实去迁就理论。

100. 生命的目的

对我来说，最重要的问题似乎是生命的目的。我们在地球上所事为何？什么是我们的命运？各种思想家如何探究这个最迫切、也最难解的问题呢？

让我们从关于生命的目的、问起这个问题的目的说起。当他们问这个问题时居心何在？问此问题是人类特有的现象。其他现存的万物，毫无问题地继续追求他们的自然目标——成为一棵树，或一只鸟，或一块石头。人不断地提出他自己存在的目的问题，乃是人特有的不幸或荣耀。

那么，人从这个问题想发现什么呢？难道他们发问的是上帝所赋予人完成世间存在的命运吗？人在世俗存在的领域之外，还有更终极的目的吗？如果如此，他要怎么做才能达到？以上帝王国的基督教义当作人的究极命运，可以说是这个问题的一种答案。

或者，有人问是否人类生活能因趋于至善，而使地球上的生命更具意义呢？在亚里斯多德的哲学里，万物的本性都趋于至善。因此对人来说，生命的目的，即是达到构成幸福的美德。

撇开这些神学与哲学的人类宿命观，我们也可以从确信物质世界的全然“无目的”上来着手。我们环视这个世界，除了无意义真空中的一个原子的旋涡外，一无所见。是否我们看这个物质世界既浑沌又“渺茫”，或者象一个有秩序的和谐，人

类的生命可能一直似乎无意义与无价值。物质事件的形态并不能解答人类的心灵与意志的问题。当人们发问：“我所事为何？我来自何方？我将何去？我的生命意义又何在？”一切的科学家仍然三缄其口。

许多现代思想家，面对这些迫切的又焦头烂耳的问题，拒绝传统的神学与哲学的观点。他们主张人类能够也必须安排自己的目标，并在创造与改变自己的本性上寻求意义。他们认为一个人之成为人，他必须生活在为他自己安排的一些传统上的目标。不然，他必被投入生命无意义的无可抗拒的绝望中。

我想，我们都会同意这问题迫切地需要一个解答，以及与解答相一致的生命；另一方面，解答这个问题，我们要领悟上帝、宇宙与人的广泛观点。了解人与人性是必要的，但是，那并不足以解决人存在意义的问题。我们也必须了解人处在宇宙的地位，以及与现有一切存在的关系。我们可以发现人与统辖宇宙一切的究极权力的关系，人也在其统辖之下，人非宇宙的唯一存在，因此，我们不能撇开其他一切的存在去了解人。

这些声音，好象长期的演奏节目永无休止——正如生命本身一样的长久。它需要神学与形而上学以及心理学与伦理学的研究，它需要唯有经历许许多多的生活与努力而获致的经验与智慧。

这是有关本问题如此焦头烂耳的原因，这是迫切需要即刻的解答，但却更需要耐性的与谨慎的终生反省。但是诚如俗谓的“这是生命！”“做人”从来就不是一件轻易的事。

101. 人生的机缘

人们往往把卓越的成就归之于运气或机缘。而我们知道有好运也有坏运。机缘往往决定终生的友谊与婚姻。历史可能被

机缘事件所改变，一架失去机会的摄影侦察机，可能使筹办数年的“高层次”会议为之解散。请问伟大的思想家对于人事机缘或运气的问题作如何的解释呢？

过去伟大的思想家，非常不同意所谓的机缘。但是，有一点他们同意：我们不能确知我们的运气，也不能支配它。所谓“好运气”就是未定之数。

古人认为机缘事件与发生于自然的、必需的、或者规律性的、或者人类意识目的的结果有所不同。人，由于与生俱来的会死，就必须死亡。假如阳光照耀在水池上，水自然会蒸发，这些事就不是发生于机缘，而是发生在这些事件本身所包含的各种性质。我到商店去，假如是有意的目的，就不是一种机缘，但是，假如我在路上同一时间地点，巧合地遇到一位朋友，这种巧遇，照亚里斯多德的说法，就是一种机缘。

古人对人事与（偶然的）这个字同根源的（好运）也称为机缘。

他们认为财富、名望、荣耀与权力都是好运，拥有它们与否全靠机缘，而不是象知识与德行一样，要经过慎重的抉择。无论如何，亚里斯多德认为好运对人的幸福极为重要；另一方面，斯多噶学派则认为好运是珍贵的，非人所能企及。

很多思想家否认真有这些机缘，他们说：我们所谓机缘，只是表示我们对事件原因的无知。当我们不知道一件事情何以发生，我们就归之于机缘。史宾诺沙主张没有任何事发生于机缘，万物在本质上均已被决定了。大部分基督教神学家以他们的神意概念，甚至于可影响麻雀的掉落，都同意奥古斯丁所谓的“世上没有一件随便发生的事”。每一件事，纵是机缘的出现，也都是上帝的旨意。

詹姆斯对于史宾诺莎完全决定的宇宙观感到战栗，他举出人生有某些根本的抉择，只是我们无从以理性的原因来决定它而已。这些抉择真正地关系我们。他觉得我们必须决定某种或他种方法去冒错误的险。当然，二者之一，哪个是合理的正确判断，要等到结果才能揭晓。但是，詹姆斯说：对这样的问题，从不会有证据，事实上，除非你遇上了一个机缘。

经济学家，那些“沉闷学问”的老手，对于这种事更为严肃，并且对于赌局也抱定悲观。凯因斯在他的《论或然性》一书结论时说，这是在理性与伦理方面应避免的大冒险，应该以计算的或然率来引导。他劝告我们不要在牌局或股票交易上赌博，除非我们能担得起巨额金钱的损失。

亚当·史密斯在《国富论》里，对于捕捉机缘更持悲观。他指出彩票的百分比永远是有利于庄家的。

“世上绝无一种完全公平的彩票，一个人对彩票的投注势必得不偿失，否则经营者将一无所得……。在彩票上你投机得多，你的损失也就更大。在数学上，没有比这更必然的命运了。投机一切的彩票，你一定要损失。”

亚当·史密斯不说：“你赢不了！”爱尔兰赛马彩票的赢马票，只要一张或一小部分，就可得到巨额的款项。但是，你想更加幸运，你就要损失更多，我真怀疑爱尔兰赛马全部彩票所值几何？

102. 职业的性质

过去“职业”一词通常是限定在法律、医学与公务的范围内。但是时下的新闻杂志、广告、不动产以及许多其他事务，也称为职业。职业与平常工作之间有何清楚的区分吗？是否取决于所受教育、道德规范，或其他呢？

“职业上”这个字，普通是应用在表示任何一个人，考验履行被赋予工作的能力。这种意义下，此字仅与“熟练的”同义。但是，它原始的更深意义，“一个职业者”乃是指一个人能熟练的工作，以达有利于社会的目标。

著名的英国经济学家陶芮，给职业下了一个非常易解的定义。他说：“职业乃是一群人遵照规划履行他们的工作，而维持某些标准，以有利于成员的照顾与社会的服务。”众所周知，为了社会需要某些活动，要求部分人以特殊的知识或技能，团结一致的努力。这些需要的一致，传统职业才有所发展。最古老的需要，也许是军事职业，其他具有悠久历史的传统职业有神学、法学、医学以及教育等。

这些职业都有些好处，借着工作服务它的成员。军事职业控制的对象乃是保卫国家；法律职业服务社会政府；医学职业目的在保护健康；教学职业是传播知识。当然，还有其他近代兴起的职业，仍然有同样的基本应用，每一种视服务社会的价值目标而定。

职业活动与其他形式的工作不同，不仅是他们服务的目标，同时也关系他们工作的方法。商业上、工业上或者贸易上，一个人往往为他人工作。但是，例如军队从事战争时，私人并不是为上尉而工作，上尉也不是为将军而工作，而是一切工作共同为胜利。同样地，在医院里，护士与实验室的技师，并不是为外科医生而工作，所有的工作共同为病患的健康。

一种职业的成员通常签订一项道德规范，规定在社会中如何实践他们的工作。他们的成员把这种行为规范奉为准则。例如，要求一位医生不得与外人谈及病人的治疗，这是极为常识的礼貌，也是医生业务的一个原则。有名的《希波克拉底誓约》开头如此写着：

“无论与我职业上的业务是否有关，我对一个人的生命所见所闻，决不告诉外人，也决不宣泄一切认为必须保密的。当我继续保持不违犯此誓言，我将拥有欢欣的生命与技艺的业务，永远受人尊敬。但是，我若违犯此誓，则将命运乖违。”

虽然职业者与他人一样，通常应赚钱生活，但他们工作的价值，并不能以所赚的钱来衡量。在他们履行职业的服务上，报酬并非主要的，这就是为什么往往我们称他们的报酬为“免费”或“谢礼”，而不称为“工资”或“薪水”。这也是医生与律师经常采取免费的缘故。

陶芮至为强调这点，因为他说职业的本质乃是：

“虽然人从事职业为了生计，他们的成功尺度是他们所做的服务，而不是他们所得的聚积。他们可能如同杰出的医生，成为富有，但是为了他们自己与大众两方面，他们的职业意识应该不是赚钱，而是制造健康，或安全、或知识、或好的法律。他们借此有所收入，但他们不考虑任何增加收入的作为，因此才称为善。换句话说，职业的根本特性，乃是从业人员履行服务的奉献。”

103. 男女平等

外国人以及一些美国人，也为美国妇女的独立与平等地位感到叹息。无论如何，其他许多国家的妇女正在为得到美国妇女地位而奋斗；妇女地位的进步已经插足在商业、政府以及各种职业上。过去的作家能想到这些事，我感到很惊奇，难道他们都相信男人与生俱来就统治并支配女人吗？或者有人认为，女人完全与男人平等吗？

过去的作家对妇女地位的态度有很大的不同。有人认为女

人自然劣于男人，因为男人才能使人种的圆满具体化。其他人则认为女人在各方面与男人平等，只有小小的差异。甚至还有人认为女人在某些方面更是优越的。

毫无疑问的，那些认为家庭才是妇女的适当所在的人，到处笼罩着。《圣经》（《新约》与《旧约》）都将女人置于附属地位，而大部分伟大的哲学家也都不重视女人。甚至在伊甸园，女人也只是男人的帮手而已。她在被逐出花园的同时，就被特意地安排在男人的支配之下。圣保罗教妇女一定要顺从他们的丈夫，并且在教会与教义上着令他们沉默与被动。

柏拉图对妇女在社会上与政治上平等的鼓吹，对古代反对妇女平等的坚固前线，是一个著名的突破。在《理想国》里，苏格拉底说：

“一个国家的管理不需要特别的能力，女人有此能力，因为她是一个女人；或者男人因为他是男人也有此能力。一切男人追求的也是女人所追求的，只要斟酌生理力量的差异。”

苏格拉底承认在某些方面女人是劣于男人，但是，他对辨别女人之间个人的差异，远比她在性别中的差异更感兴趣。

亚里斯多德代表典型的古老观点，拒绝柏拉图的说法，他认为男人生来就优越于女人。对他来说，女人乃是一种残缺的男性，因先天不足而受害。

现代作家中，弥尔同意柏拉图对妇女权利在政治上平等。卢梭则认为女人正确的势力范围只有在家庭。在家庭中，她可以甜蜜的柔情，使顽强的男人不得不遵照责任与德性之路。当然米尔顿则举出男人优越支配的《圣经》教条。

许多现代作家强调女人在特殊的性质方面较为优胜。例如：达尔文赞美女人特别的包容力比起男人竞争与自我中心的性格则是柔弱、热诚、宽大。他同时认为女人具有敏锐的直觉

与知觉。詹姆斯则以为女人的成熟来得比男人早。他说：一个女人在20岁时，心理上已全然成长了，与她同年未成长的男人比起来显然早得多。

也许，最殷勤，最热烈的女人至上主义者，要算塞万提斯的唐·吉珂德（这是个老掉牙的例子）。温柔的骑士想象女人有如一种不完全的造物，向美德之路是她的荣耀：

“她必须象纪念物般地对待，只可崇敬，不可摸触！

她必须被保护与珍视，有如一个人保护与珍视开满玫瑰与花朵的美丽花园，这花园的主人不容许任何人侵入采摘；只许别人透过铁格子门，从远处享受它的芬香与美丽。”

男人以这种骑士精神对待女人，并不能促成两性间的平等。女人知道，有时也会感到遗憾：要做到两性世界的完美境地，那是不太可能的。

104. 女人在社会的地位

现代妇女，尤其是美国妇女已取得独立，并且完全与男人平等。有人抱怨——通常来自男人——这是一件坏事，并且违反女人的自然角色。过去伟大思想家对这个问题有什么看法？是否都认为女人本来就不如男人？或者有人举出更“开明的”观点？

西方文化发生于一种社会的族长形态，基于在家庭与社会中男性优越的原则。古代著作讨论女人的角色，通常反映这种族长的设置存在，但是，也有值得注意的例外。甚至古代一些思想家对妇女地位所做的结论，与一般常态相抵触。

打破古代妇女地位族长观念，最有名的要算柏拉图在《理想国》里的建议，女人在政治范围应与男人平等。柏拉图主张

男人能做的公共事务，女人也能胜任。他承认女人在某些方面，女人终究是女人，在政治活动方面要劣于男人。但是，他认为个人——男人或者女人——之间的差异，比性别之间的差异更重要。一个有才智有能力的女人是优于一个缺乏才能的男人，如果不让她参与国家的管理工作，那将是人类才能的浪费。

柏拉图之后2000多年，英国哲学家弥尔，再度毅然为妇女辩护。他写的小册子《女人的服从》，痛切地陈述男女之间在圆满的社会、经济与政治上平等的真相。在他的著作《议会政体》里，他论及妇女的投票问题，他提出这是女人生来具有的权利，正如男人拥有参政权一样。

然而，几个世纪过去了，直到今天，在这些论争中，反对投票权的还是大行其道。柏拉图与弥尔的意见究属少数。亚里斯多德，这个柏拉图的伟大学生，即是反对这种观念的典型代表者。他说：男人具体表现人类的理想，女人只是一种人存在的低等化身。亚里斯多德对现代美国社会的妇女运动，可能会感到毛骨悚然。他正如圣保罗，以为沉默以及一切顺从她的丈夫，乃是女人的荣耀

事实上，姑且不谈社会与政治平等的问题，在骑士精神的日子里，出现了一种理想化的女人概念——好象是一种具有微妙的与遗传的平等的创造物。这种浪漫的女人概念，可能就是赋予但丁作品里贝翠丝的形象。在西洋文学里，这也许是女人达到理想化的顶点。《神曲》中的贝翠丝，可能即是但丁真实生活中不圆满的爱之化身，变成了超自然智慧的象征，甚至优越过哲学家。当然，女人的浪漫概念，在塞万提斯的《唐·吉珂德》里更加强化，女人被视为柔嫩的花朵，要善加珍视与保护，并防阻外界的接触。

现在的著作，对女性平等的不以为然，一般着重在：由于女人加入了以前专属男人的活动与机构，而丧失了特有的妩媚、神奇与甜蜜。无论如何，有些作家要求回到弥尔写下平等与妇女参政的请愿前的状态。

弥尔写道：“现在没有人以为妇女应该是没有思想、愿望或职业的个人的奴隶，相反地应该是为丈夫、父亲或兄弟们热心家务的工作者。”他说：没有人希望回复到那种日子——女人不能“拥有财产，以及如同男人拥有金钱上与商业上的兴趣。”自从弥尔时代以来，几乎没有人再鼓吹回归那些美好的往日了。

105. 自由的意义

我们从童年就知晓生活在“自由国家”的幸福，但是，共产国家也主张给他们的人民予“自由”，他们的意义必与我们有所区别。自由有不同的种类吗？并且自由不是有一比政治意义更基本的意义吗？关于自由的性质与种类，主要的观念在什么地方？

在尚未对人生给予深层意义的自由观念以前，让我先转告一些观念范围的意见。在西洋思想史上，自由有许多不同的意义，简述如下：

（1）我们说一个人是自由，乃是外在环境容许他为他自己的利益做他所愿意做的事。依这种说法，镣铐在身，或在狱中的犯人，只有极少的自由，因为大部分他想做的事都被阻止了。同样地，一个人被迫做他所不愿做的事，不管是由于肉体的压迫或威胁，都是不自由的。以这种看法，我们的社会中，大多数的人都拥有许多自由。

(2) 我们说一个人是自由，乃是当他已获有充分的德行与智慧，能很自主地做他应做的事，依从道德规律，或与理想的正常人性一致的生活。在这种自由的意义下，牢狱或镣铐并不能剥夺他本身当一个好的好人拥有的自由。自由须经个人的努力才能获得，它存在于一个人的精神或性格之中，所以它完全独立于一切外在的环境。

持有这种观点的哲学家，诸如埃比推托与史宾诺莎，认为恶人无自由——一个作自己情欲的奴隶。也抱有此观点的圣保罗说：“认识真理，将使你自由。”

(3) 一切人都是自由的，因为他们生来就被赋予自由抉择的权利——为他们自己决定做什么或成为什么的权力。这就是传统上所谓的自由意志——一种遗传于人性的自由，一切人都同样地具有。绝大多数的哲学家认为这种自由只有人类，而非其他动物所能具有。

除了上述三种主要的自由概念外，还有两种比较特殊。第一种为共和政体人民所拥有的政治自由的概念，由于他的参政权的运用，他生活在投票产生的法律之下。政治自由，正如所了解的，只能存在于自由政体，特别是选举权的制度之下。

另一种特别的概念乃是马克思、恩格斯、列宁所倡导的，集体自由的共产主义观念，在一定的乌托邦条件下，杜绝人类法律或政府的桎梏，而人类只能在遥远的未来才能享受得到。

关于自由观念的重要性，上述三种主要概念可以给你很好的答复。这三种自由与我们所谓的人类尊严息息相关，因为人成为奴隶或在镣铐下侵害了他们的基本尊严。当他们不用理性而以情欲支配自己时，他们的尊严也同样地会受到损害。而且，不象动物，依本能活下去，它们在相同的种属下有某些固定的生活形态。每一个人，经自由意志去“做”他自己个人生活

的权利——去“创造”他自己的人格。

这三种自由也和伦理与道德责任相关，第二种把道德上好人与自由人视为一致。其他的两种都可以认为是道德责任的基本。我们以为被迫去做的行为或者没有经过考虑与自由抉择的行为，而被惩罚是不公正的。

106. 文化与文明

有人认为文化与文明至为可贵，我们每天都可听到政治演说家在呼唤保卫西方文化与文明。但是，什么是“文化”？什么是“文明”呢？它们是相同的吗？并且文化与文明是技术与经济进步的问题吗？或者根本就是一种心灵或精神的过程呢？

“文化”一词的根本意义，乃是表示自然的改善或圆满。农业改良土壤以及物质的文化使肉体发达。因此，人类文化乃是人性——道德的、才智的与社会的——一切现象的发展。

文化在广泛的意义是精神与物质的，以及人类范围社会改善的总体。有些思想家认为，文化是一种初级的心灵状态。经由文艺的教育可以获得，并且表现在哲学、纯粹科学以及美术上。另外有人认为：文化是社会制度的一种形态，传统的信仰与习惯，以及物质的技术与产物。以现代的术语来说，这些都是“人文主义”与“人类学”的观点。

这两种观点在古代的著作里是含混不清的。古希腊神话将普罗米修斯描写为，给人类带来文化的使者。这些包括机械与文艺，以及社会的制度。伟大的希腊史学家希罗多德，比较各种文化，并且从比较中描述不同社会的习惯、工艺、社会制度与宗教。亚里斯多德在分析政治团体时，强调经济与社会发展的重要，当作为追求精神文化而提供物质的基础。

亚里斯多德对文化的观点，严格来说，是来自于社会发展的后期阶段。这与现代的概念（文明乃是文化的后期复杂阶段）相近似。“文明”，一字源自同样的拉丁字Civil与City，它是连合社会与政治组织的一种发展状态。我们说“原始文化”，但只有在文化的一种进步阶段，我们通常才说“文明”。

不是所有的思想家都同意文明即是文化的一种进步阶段，有人认为文化的早期阶段更充满活力与创造力，与其安于“人为的”组织、合理的原则以及绝对的关系，不如停顿在“自然的”直觉、传统与共有组织。他们认为文明是文化的堕落与衰微。文明的产生是文化崩溃的序曲。

文明的现代观点是一种颓废而不是人存在的极盛。回顾18、19世纪那些浪漫思想家，卢梭将生命接近自然的健康与文明社会的腐化作为对比。现在许多思想家，决没有看到文化乃自然之完美。相反地，发现在人类的生活中，文化与自然继续不断地冲突。

弗洛伊德对这个观点给我们一种最具影响的解释，他的大作《文明及其不满》乃是基于一种假设，人类生物学上的与情绪上的冲动，被文明社会强加诸于他的束缚所挫折，文化已面临着这种挫折所引起的痛苦与不幸。

然而，弗洛伊德不象卢梭与其他浪漫思想家，也不鼓吹排斥文化与文明而“回归自然”。他指望精神分析的洞察能使人类克服他的挫折，并且于艺术与科学方面帮助他在世界中定下自己的方法。他预言：所有这些对人类与生俱来的冲动——侵略与自我毁灭——并没有占上风。因此，他以熟练的技术来摧毁他自己以及他的文化。

主 要 作 品

Aristophanes: The Ecclesiazusae

Plato: Phaedo, Republic, Books IV-V

Aristotle: Metaphysics, Book I, Ch. I, Topics, Book V,
Chs. 1-5; On the Soul, Book I, Chs. 3, 10;
History of Animals, Book VIII, Ch. I, Ethics, Book
I, Chs. 7, 13; Politics, Book I

Lucretius: On the Nature of Things

Epictetus: The Discourses

Marcus Aurelius: Meditations

Plotinus: The Enneads

Augustine: The Confessions, The City of God, Books V,
XII

Aquinas: Summa Theologica, Part I, QQ. 75-119, Parts
I-II, QQ. 1-21

Machiavelli: The Prince, Ch. XVIII

Hobbes: Leviathan, Book I

Rabelais: Gargantua and Pantagruel, Book I, Chs. 52-57

Montaigne: Essays, "That a Man Is Soberly to Judge
of the Divine Ordinances, " "That Fortune Is Often-
times Observed to Act by the Rules of Reason, "
"Of the Inconstancy of Our Actions, " "Apology
for Raimond de Sebonde, " "Of Experience"

Descartes: Discourse on the Method, Part V; Meditations
on First Philosophy, Meditations II, VI

Spinoza: Ethics

Milton: Areopagitica

Pascal: Pensees

Locke: Concerning Civil Government, Second Essay,
Chs. I-V, An Essay Concerning Human Understa-
nding, Book II, Ch. XXI

Hume: An Enguiry Concerning Human Understanding

Swift: Gulliver's Travels

Montesquieu: The Spirit of Laws, Books I, VII, XI, XXIII

Rousseau: A Discourse on the Origin of Inequality: The
Social Contract. Book I

Smith: The Wealth of Nations, Book I, Ch. 2

Kant: Fundamental Principles of the Metaphysics of
Morals, The Critique of Practical Reason

Mill: On Liberty, Utilitarianism

Hegel: The Philosophy of Right, Introduction, Part III,
Section I, The Philosophy of History, Introduction,
Part IV

Darwin: The Descent of Man, parts I, II

Marx and Engels: The Communist Manifesto

James: The Principles of Psychology, Chs. VI, XXII,
XXIV, XXVI.

Freud: Civilization and Its Discontents, "Thoughts For
the Times on Wars and Death"

其 他 作 品

Ashley Montagu, M. F.: His First Million Years: The
Natural Superiority of Women

Augustine: On Free Will

Bell, Clive: Civilization

Berdyayev, Nicolas: The Destiny of Man, Freedom and
the Spirit, Slavery and Freedom

Buber, Martin: Between Man and Man, "What is Man? "

Cassirer, Ernst: An Essay on Man

Chardin, Pierre Teilhard de: The Phenomenon of Man

Childs, Gordon V.: Man Makes Himself

Dewey, John: Human Nature and Conduct, Freedom and
Culture

Dobzhansky, Theodosius: The Biological Basis of Human
Freedom

Fichte, Johann G.: The Vocation of Man

Frank, Lawrence K.: Nature and Human Nature

James, William: Essays on Faith and Morals, I. "Is
Life worth Living? " X. : What Makes a Life Si
gnificant"

Kahler, Erich: Man the Measure

Keynes, John M : A Treatise on Probability

Linton, Ralph: The Tree of Culture

Marcel, Gabriel: Homo Viator

Maritain, Jacques: True Humanism

Mead, Margaret: Male and Female

Mill, John Stuart: The Subjection of Women

Niebuhr, Reinhold: The Nature and Destiny of Man

Peirce, Charles S.: Chance Love and Logic: Values in
a Universe of Chance

Riezler, Kurt: Man: Mutable and Immutable
Schopenhauer, Arthur: On Human Nature, Studies in
Pessimism, "On Women"
Sherrington Charles S.: Man on His Nature
Spengler, Oswald: The Decline of the West
Toynbee, Arnold J.: A Study of History (two-volume
Abridgment)
Unamuno, Miguel de: The Tragic Sense of Life
Venn, John: The Logic of Chance
Weiss, Paul: Nature and Man
Wingren, Gustav: Luther on Vocation