

道德的人与不道德的社会

【美】莱茵霍尔德·尼布尔著

Reinhold Niebuhr



REINHOLD NIEBUHR AND JOHN J. JACOBSON
TRANSLATED BY JOHN J. JACOBSON

MI
现代思想

01

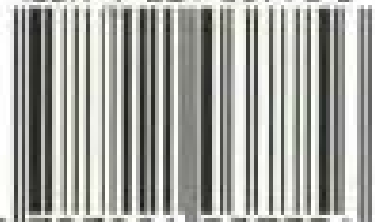
《现代社会与人》莱茵霍尔德·尼布尔著

M

MOORE

道德的人与不道德的社会

ISBN 7-221-03775-2



9 787221 037756 >

ISBN 7-221-03775-2

¥.99 定价: 12.90元

5

《现代社会与人》名著译丛

M

道德的人与不道德的社会

Reinhold Niebuhr

蒋 庆 王守晨
阮 炜 牛振辉
黄世瑞 彭学云/译
陈维政/校

贵州人民出版社

[美]莱因霍尔德·尼布尔/著
MORAL MAN AND IMMORAL SOCIETY

责任编辑：黄筑荣
装帧设计：曹琼德

道德的人与不道德的社会

〔美〕莱茵霍尔德·尼布尔 著
蒋庆 王守昌 译
阮炜 牛振辉 校
黄世瑞 彭学云 校
陈维政 译

出版：贵州人民出版社
（贵阳市中华北路 289 号）
经销：新华书店总店北京发行所
印刷：文字六〇三厂
规格：850×1168mm
开本：32 开
印张：8.25
字数：195（千字）
印数：7000
1998 年 1 月第 1 版
1998 年 1 月第 1 次印刷
书号：ISBN7—221—03775 2/B·99
定价：12.90 元

主 编

陈 维 政

[中国企业管理成都培训中心]

副 主 编

刘 小 枫

[香港中文大学 深圳大学]

陈 维 羽

[美国哈佛大学]

编 委

[以姓氏笔画为序]

王 守 昌

[华南师范大学]

王 馨 林

[四川文艺出版社]

冯 川

[四川联合大学]

安 庆 国

[四川人民出版社]

成 先 聪

[四川联合大学]

阮 伟

[深圳大学]

苏 国 勤

[中国社科院社会学所]

黄 平

[中国社科院社会学所]

黄 筑 葵

[贵州人民出版社]

蒋 庆

[深圳行政学院]

责 任 编 委

陈维政 黄筑葵

编者的话

现当代西方学术思想的主要特征之一，是注重人的主体性研究。这种以人为中心的研究，意在寻求人类和人类文化所依据的先在的根，由此而重识、重铸人与世界、人与社会的关系。对人的研究是从两方面入手的，一是对人的宏观研究，即着眼于整个人类社会及其各个侧面，如经济、政治、文化、历史、宗教等的研究；一是对人的微观研究，即立足于人的主体性，致力于探求人的深奥莫测的精神世界和千变万化的行为表现。

为了帮助国内学术界及广大读者了解现当代西方学术研究的主潮，以便纵观全局，我们选编翻译了现当代西方著名学者对人进行微观研究的一批有代表性的著作，作为丛书出版。这些著作从各个领域的不同角度对人的本质、人格、本能、潜能、情感、价值、需要、信仰等进行了较深刻的剖析，力图揭示现代人在现代社会中的精神状态，并预测这种精神状态在未来的演变。从中，我们可以看到：一方面，对人的主体性研究已成为许多学科交汇点，由此形成了哲学人类学、深层心理学、社会生物学、人类行为学等竞相争艳的纷繁格局；另一方面，这些著作在一定程度上较客观地揭示了西方社会所面临的深刻的精神危机。当

然，由于作者固有的资产阶级的局限性，这些著作中存在着一些唯心主义的观点和偏见，也不可能提供解决问题的答案。这就需要在阅读时加以分析、鉴别，在马克思主义的指导下，对这些著作进行科学的、实事求是的研究，吸收其中对我们有益的成分，为建设符合我国国情的社会主义精神文明服务。

《现代社会与人》名著译丛编委会

1987年5月

中译本序

尼布尔是 20 世纪西方最有影响的基督教哲学家之一，极力倡导“基督教现实主义”，将基督教伦理思想广泛应用于社会问题及政治问题的研究，形成了他系统而颇具现代精神的基督教应用伦理学，对现代宗教伦理学的实际推广作出了独特的贡献。

尼布尔 1892 年出生于美国密苏里州一个具有基督教文化传统的家庭，父亲是路德教会牧师，尼布尔受其影响，青年时代就决定献身于宗教事业。1910 年他毕业于伊利诺伊州埃尔默斯特福音会学院，1913 年毕业于密苏里州圣路易市伊登神学院，1914 年获耶鲁大学神学学士，次年又获该校的文学硕士，毕业后出任底特律市伯特利福音会牧师，1918~1960 年任纽约协和神学院教授。

从尼布尔的经历看，他一生的大部分时间都在神学院和教会中度过，似乎与世隔绝，不问人世沧桑。但事实相反，尼布尔生活的时代正处于人类社会发生剧变的时代，现实社会中的尖锐冲突和一系列重大历史事件使他不得不深深卷入对现实问题的思考。他亲眼目睹了西方国家在 20 世纪初大工业化进程中出

现的激烈劳资斗争和难以遏止的经济危机，看到了美国黑人所遭受的种族歧视以及他们为争取平等权利而进行的艰苦努力，见证了人类历史上规模最浩大的自相残杀——两次世界大战，经历了世界分裂成东方和西方两大阵营后的漫长冷战及热战，……人类的灾难从未如此深重，世间的罪行从未如此恐怖，而社会的不公正也从未如此普遍。所有这一切都促使尼布尔对人、人的本性、人的命运作了深刻的反思，并探索消除罪恶、拯救人类的新途径。

为此，尼布尔进行了大量的研究工作，形成了一系列影响深远的著述，其主要作品包括：《文明需要宗教吗？》、《关于一个时代终结的反思》、《超越悲剧》、《欧洲的灾难与基督教信仰》、《国家与民族属于上帝还是属于恶魔》、《基督教与强力政治》、《光明之子与黑暗之子》、《关于世界政府的幻想》、《基督教现实主义与政治问题》、《虔诚和世俗的美国》等。不过，尼布尔所有著述中最有影响的三部代表作是：《道德的人与不道德的社会》、《对基督教伦理的一种解释》、《人的本性与命运》。在这三部巨著中，尼布尔深透系统地阐述了他的基督教现实主义伦理观，并运用这种观点全面分析了人类社会中的种种问题。

尼布尔在两个方面的贡献最为突出：一是对基督教信仰的哲学阐释，一是对现实社会问题的伦理研究。

尼布尔的基督教哲学的核心思想是神圣、宽容和永恒的爱赋予了人生的最高意义。在人类历史上，没有任何其他东西足以压倒罪恶的傲慢和官能的欲望，使人真正摆脱绝望，只有信仰中

的完善的爱才可能使人超越绝望和冷漠从而变得热情、辉煌，使人生具有终极的目的和存在的意义。尼布尔认为，爱有三种：纯粹的爱、相互的爱和算计的爱。纯粹的爱是无心计、无意图、无目的爱，不寻求任何回报，也不期盼任何结果。它是上帝的爱的方式，是人上帝恩惠的分享，只有这种爱，才是完善的爱，才是上帝的宽容的爱。

在尼布尔看来，罪恶源于焦虑，尽管焦虑本身并非罪恶。人之所以焦虑，是在于他不断责备自己和自己的世界，只看到自己的局限性和自己存在的偶然性，始终沉迷于对一种比现实更美好的生活的幻想。如果我们用上帝的宽容之爱对焦虑加以控制，它不会引向罪恶。但遗憾的是，我们常常自以为具有足够的力量、知识和修养而能够控制焦虑，这种自以为是使我们变得傲慢、冷酷和不公正，使我们企图以沉溺于官能欲望来摆脱焦虑而变得麻木冷漠，使我们远离上帝而变成以自我为中心的存在。

在尼布尔的著述中，用得最为频繁的辞汇除“爱”之外，还有“超越”、“自由”和“理性”。所谓“超越”，就是对时间、因果和自我的超越，尼布尔认为真正的超越只有在对完善的爱理想中才可能实现。自我超越不仅仅指对自我的改善，而且是我对有限性的突破。自我能够实现超越，因为自我可以审视过去及未来，可以认清自己在目前的处境，可以审视自己和批判自己。因此，尼布尔跟卢梭一样，认为人既是自由的，又受着束缚；既是无限的，又是有限的；既处于自然和时间之中，又处于二者之外。这就是人的自由悖论，作为一种自然存在，人是不自由的，

而作为一种“精神”存在，人又是自由的。人的“精神”不属于任何自然存在的维度，它超越于时间、因果和自我，因为人的精神可以把人自己作为一种客体来认识，可以把人自己作为一个罪人来审判。“人的精神是自由的，其最高证明就是它能够认识到人的意志的不自由。”（《人的本性与命运》第1卷，p. 258）

尼布尔指出，理性归根结底是一种工具，既能服务于善，又能服务于恶。理性的一种恶的应用就是把一致性强加于现实之上，凡不符合一致性规律的就会被当作不真实而加以拒绝。理性的另一种恶的应用是建立起一种虚假的可靠性，从而使人们背离超越理性检验的信仰。只有对充满宽容之爱的上帝的信仰，才可能战胜一切恶。不过，当尼布尔在思考现实社会中的问题时，他却充分运用了理性的力量，并完全接受了理性的分析和对策。

尼布尔应用基督教伦理思想对现实社会的分析和研究，最集中地在《道德的人与不道德的社会》一书里得到了阐述。在本书中，他首次对个体道德和群体道德进行了严格的区分，认为二者之间既有联系又有差异。如果不能正确认识二者间的差异，用个体道德去规范群体行为，或反过来仅用群体道德要求个体，都可能造成道德的沦丧，无助于解决社会问题和消除社会不公正。传统伦理正是没有看到这二者的区别而对我们面临的各种复杂的社会问题束手无策，其解决方案也收效甚微。

在尼布尔看来，人的本性中有自私与非自私两种冲动。一方面，人的生命能量力图永久地保存自己，并且力图按自己独特的

方式实现自己,这种自私的自然冲动主要表现为生存意志、权力意志和自我维护。但另一方面,人是唯一具有充分自我意识的存在物,他的理性赋予了他一种超越自我去追求生命永恒性的能力,促使他与其他生命共同达到某种和谐。因此,人不仅同低等动物一样具有群体生活的冲动,还有一种同情他人的特殊冲动,有时甚至可能把他人利益置于自己利益之上,为他人牺牲自己。

相比之下,社会群体(包括国家、民族、阶级、团体等)却主要表现出利己的倾向,因为群体的利己主义和个体的利己主义纠缠在一起就只能表现为一种群体自私形式。群体之间关系的基础是群体利益和权力,个体在处理群体问题时不可能为其他群体而牺牲本群体的利益,个体的无私冲动因此在群体中受到了抑制。

同所有其他群体一样,阶级、民族和国家也是自私的,或者说是一种较大范围的利己主义。尼布尔指出,阶级分化的基础是社会权力的不平等,在现代资本主义社会中,最重要的社会权力来自对生产手段的拥有权,人们因此分成有产者和无产者两大阶级群体,而阶级成员的社会观点和伦理观点总要受到每个阶级共有的经济基础的影响,其行为很难超越其阶级利益。另外,民族的自私也是公认的,尼布尔引用了乔治·华盛顿的一句名言:“只有在符合其自身利益时,民族才是可以信赖的。”甚至爱国主义也是自私的一种形式,因为爱国主义将个人的无私转化成了民族的利己主义。以牺牲个体的无私道德来换取民族利己的不道德,这就是尼布尔所说的爱国主义的道德悖论,也是“道

德的人与不道德的社会”之间的矛盾表现之一。因此，尼布尔认为社会群体的道德低于个体的道德。

鉴于个体与群体在道德行为上的差异，尼布尔认为解决社会问题和消除社会不公正的主要资源有三种：宗教信仰、人类理性和社会强制。

从本质上讲，宗教是一种关于绝对的观念，宗教伦理将爱作为理想，并使其成为道德生活的规范。宗教的仁爱之心是在没有权衡和比较他人自己的利益下满足他人的需要，“爱你的邻人”是无条件的，宗教正是通过这种绝对的方式激发出爱与仁慈。这种绝对的宗教意识通过使人的生存意志和权力意志服从于绝对意志，通过把超越的价值赋予人生，使人达到更高层次的自我要求，这无疑是一种道德上的成就，是对道德生活的永恒贡献。

但是，尼布尔认为宗教道德也有缺陷与危险。首先，宗教道德原则容易激励个人，而不容易促进社会与政治的政策，因为宗教可以通过信仰激发个人的爱与仁慈之心，使人超越自己，但宗教很难仅仅靠爱的精神去影响建立在权力和利益基础上的社会群体。另外，在处理个人之间的关系时，由于爱与仁慈有较明确的对象，可以产生较大的影响，但在解决较大范围的社会问题时，由于对象往往不太明确具体，爱的精神就常常显得苍白空洞。

其次，宗教的绝对化性质和绝对化形式以及对绝对理想的追求，可能导致对现实人及现实的人生的否定，因为与宗教的完

美理想相比，人始终存在不足和缺陷，个人意志必须服从神圣意志。这种对人的否定，一方面会堕入禁欲主义而倡导病态的德行；另一方面会沦入悲观主义而认为神国与人国、神性与人性之间的差别是绝对的，人的世俗社会属于魔鬼，只有个人可以通过信仰获得拯救，而社会问题与社会不公正按照任何伦理原则都不可能得到真正解决。

在尼布尔看来，理性与宗教不同，理性伦理追求公正，力图平等地考虑他人的需要与自己的需要之间的关系，使自己的需要与他人的需要达成和谐。在审视较大范围的社会生活时，理性能分析各种相互关联的力量，按社会整体的福利来衡量各种力量的结果，有助于建立社会公正。我们的理性发展程度越高，就越能够正确地评价其他人的需要，就越能够选择有效方法去实现我们赞许的目的，就越能够协调我们自己的生命冲动与社会冲动之间的冲突。因此，理性的发展能够增进人的道德能力，具有较高理智水准的人，更容易根据他人的需要来调整自己的行为，更容易对其他人的痛苦产生同情，激发仁爱之心，更容易克制自己的自利性自然冲动。

但是，尼布尔认为，理性也同样具有缺陷与不足。首先，个体的利己性自然冲动的力量强度常常超过理性的控制能力，尤其是当个体将自己的利己冲动与社会群体的冲动混在一起，或竭力证明自己的利己冲动是社会和谐的不可或缺的部分时，理性往往显得软弱无力，有时甚至为其提供道德的合法性支持。这样，理性实际上赋予了利己冲动一种在非理性自然中所不具有

的理性力量，成为利己冲动的面纱或工具，虚伪成了理性不可避免的副产品。

其次，理性伦理的本质是在自己的利益与他人的利益和社会的利益之间寻求平衡与和谐，不具有像宗教伦理那样的超越一切现实利益的普遍的绝对的道德标准和原则，因此在解决个人与他人和社会的冲突时，理性很难使人真正超越自己的利己冲动，常常最终又退回到功利主义的立场，将个人利益置于他人利益和社会利益之上。

由于社会冲突与不公正的根源在于人的无知与自私，理性主义者相信只要增强人类的理性就能消除不公正。尼布尔认为这种想法显然过于乐观了，因为在社会领域里，理性在很大程度上要受到利益的支配，社会不公正不可能单靠道德与理性的劝告就能够得到解决。社会冲突的真正根源在于社会权力分配不公正和由此而产生的经济分配的不公正，不消除这些不公正，就不可能消除社会不道德，仅靠教育启迪理性、行为矫正或调和冲突等是不行的。

既然仅靠宗教信仰和理性道德不可能真正消除社会不公正，强制就成了不可避免的选择。尼布尔认为，由于人的天性中存在利己的自然冲动，由于社会中存在人与人之间、群体与群体之间和个人与社会之间的利益冲突，强制是必不可少的。常见的强制手段包括：约束、限制、冲突、战争、革命、法规、政府等。在运用强制时，关键在于如何使强制减少到最低限度，防止强制的滥用，并选择与道德和理性最相容的强制形式。如果强制明显

服务于一种理性上可接受的社会目的，强制的使用就是合理的。但是，如果强制仅仅服从于暂时的情绪，其使用就当受到谴责。如果我们承认平等公正乃是社会最合理的终极目标，那么，旨在建立更广泛的平等的社会强制就具有道义上的正当理由。

强制通常可分为暴力强制和非暴力强制，就其本质而言，这两类强制都是对他人或其他群体的生活、财产与权力的破坏。但暴力强制具有攻击性特征，而非暴力强制具有消极性特征，从目的和结果看，二者并无根本区别。托尔斯泰之类的和平主义者对暴力强制的完全排斥是不正确的，因为在解决社会不公正时，两者都可能是必要的。不过，非暴力强制与暴力强制相比，有其独特的优点，即非暴力强制可以防止或减少愤怒情绪和报复心理；而暴力强制往往使对方遭受更多的肉体痛苦和心理痛苦，从而激发对方的愤怒，使冲突加剧。因此，尼布尔提出应把暴力控制在最低限度，除非迫不得已，不应使用。

对于这个问题，尼布尔认为有两种不可取的倾向：一是单纯追求暴力的恐怖主义，一是片面强调非暴力的妥协主义。这两种倾向都已被证明在现实政治中是徒劳无效的，因为两者都没有真正了解现实的政治生活，不了解群体行为的重要特点。浪漫的恐怖主义者未能将他们的恐怖行动与始终如一的政治谋略相结合，而妥协主义者又错误地将最有力量的政治手段归结为纯粹的不抵抗。

尼布尔指出，强制的使用必须非常谨慎，因为强制本身就是一种非常危险的工具。如果强制是拯救社会的必要手段，我们何

以避免强制可能带来的持续冲突和暴政呢？何以防止今天的拯救手段成为明天的奴役锁链呢？何以保证不会在消除对自己或自己群体的不公正的同时形成对他人或其他群体的新的不公正呢？为防止强制带来这些危险，尼布尔认为，首先，任何强制都必须符合社会理性和道德的目的，强制只能是实现道德理想的工具；其次，强制的使用应该受到合理的控制，使其减少到最低限度，采用最少危险的方式；另外，强制在使用时应当受到公正法庭的监督，防止强制成为个人或群体谋取私利的工具。

通过对以上三种解决社会问题和社会冲突的策略的比较分析，尼布尔指出，单纯依靠宗教信仰和道德说教不可能消除社会不公正，而仅仅采用强制手段又可能造成新的社会不公正，因此正确有效的策略应该是将强制手段与理性道德和宗教仁爱相结合。强制可以改变现存的社会不公正，理性道德可以保证强制的合理运用和符合理性的目的，而宗教的仁爱精神可以为人提供超越自我的最高理想。

以上简要地概括了尼布尔的宗教思想和社会伦理思想，尤其是他在《道德的人与不道德的社会》一书中的社会政治学说。客观地讲，尼布尔的见解中不乏真知灼见，他对传统的宗教思想和伦理学说的批判非常深刻。从他对社会问题的分析可以看出，虽然他是一个宗教哲学家，但在社会政治学方面却深受马克思的影响，坚信社会不公正的根源在于社会经济基础和社会权力的不公正，在于社会中占统治地位的人对被统治的人的剥夺，要

消除社会不公正，就得采用合理的强制手段，包括暴力革命；单纯的道德说教只能是空想，单纯的宗教信仰只能是麻醉人的鸦片，只有与强制结合才有成效。基于这一认识，尼布尔对无产阶级的革命，对黑人追求平等权利，对殖民地国家的民族解放斗争等，都表示了深深的同情。对于一个宗教思想家来说，这是难能可贵的。

但是，尼布尔的学说中也存在不少值得探讨之处。第一，尼布尔认为社会道德追求的最高目标是社会公正，但何为社会公正？社会公正的标准是什么？怎么实现社会公正？对此，尼布尔的论述并不清楚，而这些问题正是社会伦理的核心，如果这些问题得不到解决，对社会公正的追求就只能限于空谈。

第二，尼布尔将个人道德行为与社会群体的道德行为作了截然的划分，认为前者既有自私的方面，又有无私的方面，而后者仅有自私倾向。这种划分显然过于决断，因为任何社会群体都是由个人构成的，没有个人也就没有群体，群体行为不可避免地和个人行为有密切关系，社会群体也同样可能有无私的利他行为。事实上，我们在社会生活中就常常看到社会群体对其他个人或群体的无私帮助。

第三，尼布尔认为人的理性只能帮助人协调社会生活中的利益关系，而不能使人超越自我，也不能使人生获得终极意义，只有宗教信仰才可能。但是，宗教信仰也不过是人的精神产物，是人将自己的愿望、理想和道德价值的神圣化。没有人，也就没有任何宗教信仰，也不可能有任何神及神圣意志；外在于人或先

验于人而存在的宗教意识和宗教理想是不存在的。人生的意义以及人存在的“终极”价值只能在人类世界和人的生活中去寻找，对外在于人的绝对宗教理想和终极意义的追寻只能是幻想。不过，宗教信仰中完美理想的这种永远可望而不可及的性质正是其魅力所在，致使人在不完美的现实生活中始终有一个希望，哪怕是非常非常遥远的希望。

陈维政

1996年8月12日

本文主要参考文献：

[1]《20世纪西方宗教哲学文选》，刘小枫主编，上海三联书店，1991年版。

[2]《现代西方伦理学史》，万俊人著，北京大学出版社，1990年版。

[3] *The Encyclopedia of Philosophy*, MacMillan Publishing Co. 1967.

序

ix

这本《道德的人与不道德的社会》出版于1932年，到现在已经过了近30年。很显然，这本书中涉及到的许多观点现在已经过时。这些过时的观点最明显地表现在对美国战后政治的看法上，对拉姆齐·麦克唐纳（Ramsay MacDonald）所领导的工党的看法上，对国际联盟（League of Nations）以及英国和印度之间尚未解决的问题的看法上。

但是，尽管这些看法已经过时，我还是愿意再版此书，因为我相信这本书的主题过去是现在也仍然是：宗教与世俗的自由运动似乎未意识到个人道德与群体道德之间存在着根本的区别，不管这一群体是种族、阶级还是国家。这一区别不应该导致道德上的玩世不恭，即相信群体必须完全按照自己的利益行事；相反，如果这一区别是真实的，正如我所认为的那样，这一区别就会驳倒许多现在仍然流行的做法，即用道德的方式去解决政治秩序的问题。

我最先在本书中阐述了这一主题，以后在许多著作中从不同的角度也阐述了这一主题。尽管我对许多事物的看法已经改

变，但我认为我们时代的经验已经证明而不是驳倒了本书的基本思想。

莱茵霍尔德·尼布尔

1960年5月

导

论

xi

本书详尽阐述的主题是：必须在个人的社会道德行为与社会群体（包括国家的、种族的、经济的社会群体）的社会道德行为之间作出严格的区别，并根据这一区别说明那些总是让纯粹个人道德观念感到困惑难堪的政治策略的必要性和存在的理由。《道德的人与不道德的社会》这一书名非常恰当地暗示了这一区别，不过，这只是简明扼要地概括了后面所要论述的主题。作为个体的人可以成为道德的人，这是因为在涉及到行为的关键问题上他们能够考虑与自己的利益不同的利益，有时甚至能够做到把他人的利益放到自己的利益之上。作为个体的人生来就具有同情心，并且关怀他们的同类，通过精心设计的社会教育方法可以扩展他们的这种同情关怀。他们天生的理性能力使们具有正义感，通过教育的熏陶能够使他们的这种正义感增强；同时，他们的这种理性能力还会使他们人性中的利己成分净化到他们能够以一种客观公正的态度去评价涉及到他们自己利益的社会状况。但是，所有这些成就对人类社会和社会群体来说都是很困难的，几乎是不可能的。在每一种人类群体中，群体缺乏理性去引导与抑制他们的冲动，缺乏自我超越的能力，不能理

解他人的需要，因而比个人更难克服自我中心主义（尽管个人组成了群体，个人的存在要在个人之间的相互关系中表现出来）。

群体的道德低于个体的道德，一方面是因为要建立起一种足以克服本能冲动又能凝聚社会的理性的社会力量非常困难；另一方面是因为群体的利己主义同个体的利己冲动纠缠在一起，只表现为一种群体自利的形式。当群体与个体的私利在共同的冲动中结合在一起而不是谨慎地分别表达其各自的利益时，这种群体自利的形式就会非常明显地表现出来，并且会造成严重的后果。

这本书之所以会引起人们激烈的争论，是因为这本书中的论点是针对宗教领域内与世俗领域内的道德主义者的。这些道德主义者认为，个人以自我为中心的倾向能够逐渐被理性的发展与宗教良知的增长所克服，并且进一步认为这一过程的持续必然会在所有的人类社会与群体之间建立起社会的和谐。道德主义者、社会学家和教育学家基于这种认识所作出的对社会的分析和预测，在相当大的程度上导致了我们这个时代道德与政治的混淆。他们没有认识到人的群体行为属于自然秩序的范畴，不完全接受理性与良知的控制，因而使他们在争取正义的斗争中完全忽视政治的必要性。他们也没有认识到当群体以其暴力剥削弱者时——不管这种群体的暴力采取的是帝国主义的形式还是阶级压迫的形式，都不会自己消失，除非同样也用力量去摧毁这种暴力。即使理性与良知能够潜移默化地渗入到政治斗争

中产生积极的作用，它们也只能缓和政治斗争而不能消除政治斗争。

现代教育家与道德主义者根深蒂固的错误，在于认为我们社会中存在着的诸多困难是由于社会科学未能同创造技术文明的自然科学一道长足进步。这种看法暗示了这样一种坚定的信念：在不久的将来，只要道德教育与社会教育的方法有所改进，人类的智力普遍提高，我们面临的社会问题就会得到解决。杜威(John Dewey)教授宣称：“我们人类的智慧与勇气正经受着考验，把科学技术的发明、创造与使用推向光辉顶点的人在更为重要的人类问题面前却步不前是不可思议的。阻碍我们去对经济进行指导与规划的是一些陈腐的传统、过时的口号和时髦的话头，这些东西取代了我们思想的责任，正如我们贪婪顽固的私欲取代了我们思想的责任一样。当我们不再夸夸其谈地重复过时的老调时，我们唯一的选择就是凭借着理智的思考去开出一个新的真正的起点……只要我们为了每个人都能过上富裕而有保障的生活，开始运用我们所拥有的知识与技术去控制社会过程的结果，我们就不会去抱怨我们的社会知识已经过时落伍……这样，正如我们能够在自然的经验领域中积极地运用技术、工具和数字去建立自然科学一样，我们也将踏上一条引导我们去建立社会科学的可靠之路。”^① 尽管杜威教授非常热衷于了解当代 xiv

^① 约翰·杜威：《哲学与文明》，纽约，米顿·巴尔克出版社出版，第329页。
(以下脚注凡未标明注者的均为原注)

存在着的社会问题，但他的这一陈述却是含混不清的。阻碍社会的真正原因是“我们贪婪的私欲”，这一原因杜威教授在他的陈述中只是附带地提到，并不是他整个推论的主线。他的这一陈述并没有表明他深刻地理解了社会的保守主义是根植于它所属的阶级的经济利益。流行的看法是把社会的保守主义归结为人们的无知，这一看法只是说出了部分真理，同时也暴露出了教育家们习以为常的偏见。有人认为我们“不再夸夸其谈地重复过时的老调”时我们就会在理智的思想中开出一个新起点，这种见解本身就是一种过时的老调。这种老调充分暴露出了在考虑解决社会问题的方法上思维不清的分析家们思想的混乱。在我们着手按照自然科学家行之有效的办法解决社会问题时，我们在社会问题上表现出来的缺乏清晰理智的思想使我们完全忽视了自然科学与社会科学的重大区别。当自然科学克服了由无知所产生的因循守旧时，自然科学就获得了自由；但是，社会科学所遇到的因循守旧是产生于社会统治阶级的经济利益，而这些社会统治阶级一直都在竭力维护他们在社会中的特权。社会科学和自然科学在这一特点上的区别不容忽视。在社会领域中，完全客观地运用理性是不可能的。正是这些急于想提供给我们这一代人社会拯救方案的社会科学家，这些对懒散无知的人未能完全接受他们的智慧而感到失望的社会科学家，几乎在他们的所有言论中都表露出了中产阶级的偏见。因为在社会领域中，理性在很大程度上要受到利益的支配；社会中的不公正不能像教育家和
xv 社会科学家通常所相信的那样，单靠道德与理性的劝告就能够

得到解决。社会的冲突是不可避免的，在这种冲突中只有用强力才能对抗强力。大多数教育家对这一事实视而不见，大多数社会科学家只是非常勉强地承认这一事实。

如果社会冲突是追求社会公正的过程中必不可少的一个要素，大多数杜威教授的门徒所信奉的观念就不像他们所认为的那样行之有效——这一观念认为我们对社会的拯救取决于社会生活中“实验过程”^①的发展，这与自然科学中实验主义的发展很相似。在社会斗争中相互冲突的各个社团都要求有士气，而士气又产生于正确的教义、信条和潜存在于人们内心深处的非常简单的感情因素。所有这些至少同实验的科学精神一样在拯救社会的过程中是必不可少的。如果从事工业生产的阶级完全把自己的命运交给现代教育家的“实验方法”，这一阶级就不可能摆脱统治阶级的支配而获得自由。如果这一阶级能有足够的力量去同强权抗争，他们与其相信客观公允的科学会给他们带来权利，还不如坚信正义和他们的事业必定会获得胜利。他们在确定其社会目标以及选择达到这一目标的最佳方法时是非常科学的，但是，要实现这一目标则需要动力与勇气，这不是科学冷酷^{xvi}的客观性所能奏效的。现代教育家像从前所有的理性主义者一样，非常迷恋理性在生活中所起的作用。历史中的世界，特别是人的群体行为中的世界，绝不是理性所能对治的世界。理性只能作为一种工具，它本身就要受到非理性力量的驱使。

① 参阅约翰·蔡尔德：《教育与实验主义哲学》，第37页。

社会学家不是都像教育学家那样去理解现代生活中的社会问题，他们通常是从不同“行为方式”冲突的结果来理解社会的冲突；他们认为只要冲突的双方都同意让社会科学家为其提供一种更完善的双方都需要的公正的新行为方式，社会的冲突就能够被消除。他们完全忽视了自我利益是社会冲突的原因，在这一点上他们同教育学家没有区别。基姆博·扬格（Kimball Young）说到：“很显然，只要找到一种能够成功稳妥地像解决个人冲突一样解决群体冲突的方式，就能保证使行为得到矫正以适应更加切实可行的外部环境的目标。要成功地实现这一要求就必须把想入非非、高超玄妙的态度理性地转变为尊重科学事实的态度，如果这一转变不是通过宣传而是通过自由讨论则效果更好。这一转变无论在精神上还是社会上都是一艰难曲折的过程，但是，只有这一条路才能达到目标。”^①在这里，能够有效地处理个人关系的技术性方法，能够有效地解决不同文化中产生的某些社会冲突的技术性方法，被看作是包医百病的灵丹妙药。怎样用这一灵丹妙药去解决英国与印度之间的问题呢？通过圆桌会议能够解决这一问题吗？如果“不合作运动”没有作为一种冲突的形式迫使问题得到解决，英国在会议上能作出大量的让步吗？

社会科学家最喜欢的忠告就是调和。如果对立的双方处于冲突之中，就让他们在一起通过协商调和他们的要求，从而达到

^① 基姆博·扬格：《社会的态度》，第72页。

一种暂时的妥协。霍勒尔·哈特 (Hornell Hart) 教授就是最喜欢发出这种调和忠告的一位社会科学家。^①不可否认,许多冲突确实能够通过这种方式得到解决。但是,一个被剥夺了权利的群体,例如黑人,能够通过这种方式在社会中实现充分的公正吗?在白人群体中,只有极少数的人能够用客观公允的眼光来看待种族间的关系问题,这种最低限度的要求对占统治地位的整个白人群体来说不是太高了吗?或者说,当工厂主们占有充分的权力使他们在同工人的争执中能够取胜时——尽管这些工厂主们提出的理由往往是站不住脚的,工人们怎样追随哈特教授的忠告去同工厂主们打交道呢?似乎只有少数社会学家意识到,只要社会中权力的分配不均依然存在,要调和由权力的分配不均造成的社会冲突以达到公正的结果就不可能。有时,社会学家们完全忽视工业文明所产生的客观事实,正如福洛伊德·阿尔波特 (Floyd Allport) 所主张的那样,他们认为工人们的骚动不安不是由于经济上的不公正引起,而是由于工人们心中的自卑感引起,只要工人们听取仁慈的社会心理学家的教诲,“除他们自己外,并没有人认为他们地位卑下”,工人们就会克服掉他们的自卑感,平息他们心中的骚动不安。这些无所不知的社会科学家也教导工厂主,“为了工人利益,获取利润也不要太过分”。这样,工业中“个人控制的社会化”将消除对“社会控制”的需要。大多数社会科学家都是彻头彻尾的理性主义者,他们以为只要

xviii

^① 霍勒尔·哈特:《关于社会关系的科学》。

社会科学家告诉占有权力的人他们的行为和态度是反社会的，占有权力的人就会立即收敛他们在社会中的勒索和强求。克拉伦斯·马希·凯斯(Clarence Marsh Case)教授对社会问题进行了精辟的分析，他相信通过某种“价值的改造”(reorganisation of values)就能够解决社会问题。这种“价值的改造”能够使工业界领袖们在具体的事务中明白：“在一个自称是把民主作为信仰内容的社会中，以专制方式控制的工业是不合时宜的，这种情况再也不能持续下去了。”^①确实，专制再也不能持续下去了，但是，仅仅是因为专制者们发现专制是不合时宜的并不会使专制自行消亡。社会科学家中一位才华横溢的经济学家阿瑟·萨尔特爵士(Sir Arthur Salter)像人们通常所希望的那样，认为理智能力与道德水平的提高能够避免将来的政府重犯过去的错误。他通过这种方式对我们文明的失调与混乱进行了深刻的分析。他的分析最后表明：是经济利益的压力导致了政府的失败，而不是“人类智慧能力上的有限性”导致了政府的失败。用他自己的话来说：“政府失败的根本原因是因为政府深深陷入到一项任务中，即政府必须给予竞争的工业自行其事的特权，特别是获得优先考虑的特权。”^② 尽管阿瑟爵士这样来分析政府失败的原因，但他仍然期望政府对社会问题更重视些，使政府能够拯救我们的文明。他认为能够帮助政府变得对社会更加重视的方法就

① 克拉伦斯·马希·凯斯：《社会过程与人类进步》，第233页。

② 阿瑟·萨尔特爵士：《复兴》，第341页。

是“诱导大型的私人机构为公众服务，这样就使国家、商会、银行、工业组织与劳工组织表现出了有组织的行动”。他把复兴的整个希望都寄托于占有权力的人们能够将经济利益发展到一个公正无私的水平的可能性上。但是，整个人类的历史都证明了权力占有者们不可能达到这一点。当我们发现连专门研究人类群体行为的人都具有这种对人类群体道德能力的天真信仰，这未免令人失望。甚至当这些社会学家准备承认只要“劳动报酬的分配不公存在冲突就不可避免”时——如霍华德·奥达姆(Howard Odum)教授——他们仍然把希望寄托在将来。他们只把社会冲突看作是一种“还未建立起更加广泛的教育原则与合作原则时”^①暂时用来解决问题的权宜之计。这样，带有非强制特征与自愿接受特征的公正，以及以这种公正为特征的无政府主义，似乎明确地或含蓄地就成了相当一部分社会科学家所追求的社会目标。

现代的宗教理想主义者经常追随社会科学家的观点，赞同以一种妥协与调和的方式来达到社会公正。许多教会领袖都喜欢强调他们的任务不是去支持劳资双方中的任何一方，而是去告诫劳资双方都应该以一种公正调和的精神彼此相待。贾斯廷·诺·尼克逊(Justin Wroe Nixon)宣称：“在欧文·扬格(Owen Young)具有远见的资本主义与拉姆齐·麦克唐纳精明的社会主义之间没有一条不可逾越的鸿沟。人类的进步取决于

^① 霍华德·奥达姆：《人需要社会的引导》，第477页。

使扬格和麦克唐纳的追随者们都汇入到这一可以调和的领域中来。”^① 不过，非常遗憾，自从这段文字发表以来，麦克唐纳的社会主义并没有表现出特别的精明，而扬格的“新资本主义”与老的非温和型的资本主义在经济萧条上也很少有本质的区别。

所有这些道德主义者，不管是宗教的道德主义者还是理性的道德主义者，他们最大的缺陷就是他们认识不到在所有群体的相互关系中，所有人类群体的行为和所有建立在个体私利与群体私利上的权力都具有残忍的特性。他们不承认群体的私利对所有道德目标和广泛的社会目标的顽强反抗，必然会使他们陷入一种非现实的、含混的政治思想中。他们或者认为社会冲突是一种不能达到道德目的的方法，或者认为社会冲突是一种将来会被更完善的教育或更纯正的宗教所取代的暂时的权宜之计。他们不明白人类想象力的限度，不明白理性非常容易服从于偏见与欲望，不明白人类群体中非理性的利己倾向会永远顽固地保存下去，总之，他们不明白这些因素会使社会冲突在人类的整个历史过程中都不可避免；也许一直要到历史过程结束，社会冲突才会消失。

对人类德性与道德能力浪漫式地过高估计，在当代我们中
xxi 产阶级的文化中甚为流行，但这种状况并不总是产生于脱离社会现状的非现实的幻想。人们经常相当现实地评估当代的社会状况，但他们都寄希望于一种新的教育方法或宗教复兴会在将

^① 贾斯廷·诺·尼克逊：《一种正在形成的基督教信仰》，第 294 页。

来消除社会冲突。不过，在用中产阶级的文化分析当代的社会状况时，这和文化在很大程度上仍然是相当不现实的。这种文化认为在当代的阶级与阶级之间、国家与国家之间非常明显地增长着团结与友爱。这使人们感觉到无论是国际联盟的建立、凯洛格公约（Kellogg Pact）的努力，还是工业联合的计划，都是人类在道德方面与社会方面所取得的成就。一位社会心理学家乔治·斯特雷登（George Stratton）教授宣称：“历史上存在着的一直都是持续的、不断扩大的进步。但是，我们的时代似乎以另外一种方式在国际关系中允诺了旧时代的结束和新时代的诞生……鉴于世界大战的严重教训，许多国家都作出了政治承诺，即明显地承认国际间的制裁和进一步的更有效的管辖行动。”^① 这种在国际关系中把国际联盟作为新时代的象征来颂扬的倾向在基督教教会中也是非常普遍的，并且常常是非常专断的。在这些基督教教会中，自由的基督教使自己产生了一种幻觉，即认为在“基督律法”的指导下，所有的社会关系都会朝着进步的方向发展。威廉·亚当斯·布朗（William Adams Brown）在下面的一段话中集中表达了整个自由基督教的观点。他说：“不管站在哪个角度按照什么方式来看，追求团结友爱的社会的运动将会持续下去。国际联盟的理想将会赢得迄今为止坚定地追求理想主义的 xxii 人们的承认。这一理想表达了所有文明人的思想，在这一理想的指导下人们将团结一致共同反对战争狂人，并共同医治社会的

^① 乔治·斯特雷登：《社会心理学与国际行动》，第355—361页。

弊病。在种族之间的关系中，在劳资之间的冲突中，在我们对待社会中弱者与强者的态度中，我们会逐渐产生出一种社会的良知，几十年前我们理所当然地认为是正当的事现在会使我们感到是一种无法容忍的耻辱。”^① 另一位神学家兼牧师尼克逊也认为“对管理事务的领导者们来说，相信社会管理方法进步的一个理由是因为这些领导者们已经有了在各种慈善事业与教育事业中作为理事的经验”。^② 这种看法以一种清晰的方式表现出了自由基督教在道德上的混乱。这些道德的导师们完全无视群体道德与个体道德之间最明显的区别，他们把只能适用于大家所公认的社会制度内的仁爱问题同只能适用于现代工业社会中握有不同权力的经济群体之间的公正问题完全混同起来。把医治社会弊病与反对战争看作是同一范畴的主张，也表现出了同样的混乱。我们当代的文化未能在人类的相互关系中意识到群体利己倾向的力量、程度和顽固。在群体中的个体之间纯粹通过道德的规劝与理性的协调建立起一种公正的关系虽然是很困难的，^{xxiii} 但仍然是可能的；而要在群体的相互关系中达到这一目标则完全不可能。因此，长期以来，在群体关系中起决定性作用的是政治关系，而不是伦理关系。也就是说，群体关系的性质取决于每个群体所占权力的多寡，而很少取决于对每个群体的需要与要求进行理性与道德的考虑。在政治关系中，很难明确地把强制

① 威廉·亚当斯·布朗：《必然之路》，第 246 页。

② 贾廷斯·诺·尼克逊：《一种正在形成的基督教信仰》，第 291 页。

的因素与纯粹道德和理性的因素区别开来加以定义，也不可能精确地估计理性的因素与强力的威胁在解决社会冲突中各占多大的比例。例如，不可能知道特权阶级接受高额继承税在多大程度上是因为他们相信高额继承税是一项好的社会政策，还只是因为国家以其强力来支持这一税收政策。因此，政治冲突在其还未白热化时，受到的是强力的威胁，而非强力的实际运用。这很容易使一些粗心或肤浅的观察者过高地估计道德与理性的因素，并一直忽视在冲突中暗地发生作用的强制与力量的因素。

不管社会理性与道德良知在人类历史中能够增进到什么程度，也不管社会冲突的残酷性能因此减轻到什么程度，社会理性与道德良知不可能消除社会冲突。只有当人类群体，不管是种族的、国家的或经济的群体，达到了一个仁慈理性与道德良知的新阶段，根除社会冲突才有可能。也就是说，只有当这种仁慈的理性使人类群体像关注自己的利益一样热切地关注其他群体的利益时，只有当这种道德良知使人类群体像维护自己的权利一样强烈地维护其他群体的权利时，根除社会冲突才有可能。既然我们已经知道了人类本性与人类想象和理性的有限性，我们就会知道只有个体才能勉强达到这种仁慈理性与道德良知的水平，而这已超出了人类社会的能力范围。那些强调人性具有可塑性的教育家，那些渴望出现“社会化”人的社会学家和心理学家，那些全力以赴增进道德责任感的宗教理想主义者，在社会中使个体增强人性方面，在既定的社会制度内消除个体的利己倾向方面，都能起到非常有益的作用。但在涉及到必须进行激进的社

会变革这一问题时，他们的意见不约而同地都表现出了混乱，因为他们没有意识到人类本性的有限性，而这一人类本性的有限性将最终挫败他们的所有努力。

后面各章的任务将是致力于分析道德资源和人类本性的有限性，探索这一人类本性的有限性在人类的群体生活中所带来的后果，最后根据确切的事实来权衡所宜采取的政治策略。这一任务的最终目的是要找到一种政治方法，这种政治方法能够最大限度地社会的领域内达到伦理的社会目标。衡量这种政治方法有两个最基本的标准：1) 这种方法是否能够正确地对待道德的资源、人性的可能性以及开发利用人身上的各种潜在的道德能力；2) 这种方法是否能够考虑到人类本性的有限性，特别是表现在人的群体行为上的人类本性的有限性。在中产阶级的世界中，在政治上表现出来的道德的幻想非常根深蒂固，使得任何对第二层次问题的强调都可能会被一般的读者看作是过分的玩世不恭。对社会的看法与分析同产生这些看法与分析的时代特征紧密相连。在美国，我们当代的文化仍然深深地陷入理性时代的幻想与感情用事中。在时代的先知先觉者看来是对社会进行的分析，而在仍然信奉 19 世纪信条的人看来则是纯粹的冷嘲热讽与愤世嫉俗。

目 录

「现代社会与人」名著译丛
道德的人与不道德的社会

	中译本序	1
	序	1
	导 论	3
第一章	人与社会：共同生活的艺术	1
第二章	个体在社会生活中的理性资源	19
第三章	个体在社会生活中的宗教资源	41
第四章	国家道德	67
第五章	特权阶级的伦理态度	90
第六章	无产阶级的伦理态度	113
第七章	通过革命实现公正	134
第八章	凭借政治力量实现公正	157
第九章	维护政治中的道德价值	181
第十章	个人道德与社会道德之间的冲突	201
	索 引	218

第一章

1

人与社会：共同生活的艺术

虽然人类社会的根基深植于历史中而不是深植于人类生活的开端，但是，比较而言，人类在解决其共同存在的问题上几乎没有取得什么进展。每一个时代都会产生出一种新的复杂局面，每一代新人都会面临着这一新的复杂局面所产生的新的烦恼。人类存在千百年以来，人们至今仍未学会怎样在没有邪恶与血污的情况下共同生活。每个人所栖身的社会既是他追求充实生活的基础，也是他的这种追求的报应。人类巨大的创造力增加了自然提供给人类用以满足人类需要的财富，但这绝不意味着就满足了人类的所有需要，因为人不像其他的动物，人被赋予了一种使其欲望远远超过其生存需要的想象力，并且一直深受其害。人类社会永远都不能回避在物质产品与文化产品上存在着的公平分配问题。这些物质产品与文化产品都是维系和完善人类生活所必需的生活用品。

但是，非常遗憾，人对自然的征服、自然对人的不断增加的无私赐予，不但未能缓和公正问题，反而加剧了公正问 2

题。同样的技术，可以使人免于自然的侵害，也可以造成一个社会压迫日益增加与扩大的社会。在这样的社会中，权力的分配非常不均，使得要在社会中达到公正更加困难。也许人的可悲命运正是因为人的不幸产生于人在本源处没有能力解决自然与社会的关系问题，以致人征服自然的工具变成了增加人类社会问题的工具。非常遗憾，人到现在仍未摆脱这一命运。也许只有当这一不祥的趋势在人类历史中导致了彻底的悲剧，才能把人的精神从社会非正义造成的日益痛苦的压迫中拯救出来。

人性中并不缺少某种解决人类社会问题的能力，人的本性使人生来就具有一种使人与其同伴相处的天然联系；甚至在人与他人相冲突时，人的自然的本能冲动会促使人去考虑他人的需要。由于人是高级哺乳动物，人会共同关心其子孙后代。在人类历史的最初阶级，由于儿童需要长期的哺养，这就为天然的社会群体创造了一个使其赖以存在的基础。随着智力与想象力的不断增长，以及不可避免地产生的社会冲突，这一群体的范围得以扩大。这时，直接的家庭关系取代了含混的血缘关系而成了维系社会的基础，自然的本能冲动变得准确精微并且开始扩展延伸。自此以后，人类合作的单位不断³扩大，各单位之间有意义的相互联系的领域也日益增加。不过，在国家这一单位之间存在着的冲突仍然是国家相互关系中的永恒现象，而不是其暂时的特征。每一个国家单位都发现要在它们的共同生活中维持和平与正义变得越来越困难。

尽管在理智上认识到扩大仁慈的本能冲动是可能的——这会促使人类去考虑其他人类的需要和权利，而不是去考虑只与自己的出生和生活紧密相联的人的需要和权利，但是，人类通常的道德能力则具有一个明确的局限，即要把自己所要求的给予他人是不可能的。虽然自 18 世纪以来，教育家

们沉溺于一种幻觉，即认为通过自愿的合作而建立的公正完全依赖于更加普及与完善的教育事业，然而我们有充分的理由相信：仁慈的情感和社会的良知绝非如此纯净无瑕或强大有力，与我们的意志相冲突时能够考虑他人的权利与需要的理性能力也绝非如此充分地发展，不可能创造出一个被所有理性与宗教的道德主义者或明或暗地当作社会乌托邦来努力追求的绝对自由的千年王国。

所有超过最亲密的社会群体的更大范围的社会合作都需要一定程度的强制。尽管没有一个国家完全依靠强制能够维持其统一，但是没有强制任何一个国家都不能维持其存在。在群体双方相互同意的因素占主导地位的地方，在调整与解决群体利益冲突的近乎公正的方法被确立的地方，社会生活中的强制因素经常是隐而不显的；只有在社会危机出现的时候，在群体的政策违背个人意愿的时候，社会生活中的强制因素才会显露出来。这表明社会生活中绝不是不存在强制的因素。社会中基于地区与职业的不同所造成的利益分歧必然会形成不同的社会哲学和政治态度，人的善良意志与理性只能部分地去调和这些不同的社会哲学和政治态度，而不能将其完全消除。在有组织的社会群体中所实现的统一，或者在这些社会群体的联合中所实现的统一，基本上是靠占支配地位的群体有能力在其他群体中强加其意志来达到。一直到历史结束之前，政治都是良知与权力交战的领域，是人类生活中伦理与强制的因素相互渗透与暂时调和的领域。许多浪漫主义者吹嘘解决社会冲突的民主方法是社会生活中伦理因素战胜强制因素所取得的伟大胜利，但是，透过民主给予我们的表面现象看其实质，民主方法中则具有大量的强制因素。多数人能够随心所欲地按其意愿行事，不是因为少数人相信多数人是正确的（少数人对多数人的服从几乎都不是出于自愿遵从

多数人的道德威望),而是因为多数人的票数象征着多数人在社会中所拥有的力量。每当少数人相信他们在战略上取得了某种超过多数人力量的优势时,每当少数人执著地追求他们的目的时,或者每当少数人在社会中处于非常危急的境况时,少数人都会拒绝接受多数人的支配。军事霸主、经济巨头和革命狂徒自古以来都非常蔑视多数人的意志。不久前托洛斯基(Trotsky)告诫德国的共产主义者不可因为法西斯获得大量的选票而灰心丧气,因为在不可避免地即将到来的革命中,主导国家工业进程的产业工人的力量比职员和其他向法西斯妥协的小资产阶级的力量更值得重视。

毫无疑问,在民主的过程中确实存在着理性与伦理的因素。在民主的方法中,冲突的社会力量大抵是通过论坛而不是通过战场去仲裁它们的分歧。这样,各种社会力量之间的分歧可以通过道德的劝告与理性的正确判断来解决。假如政治问题真的只是一个关于正直的公民要求自己遵守社会政策的抽象问题,在选举之前进行的投票与辩论实际上就可以被看作是一个社会群体发现其共同思想的教育项目。但是,事实是政治见解不可避免地根植于各种各样的经济利益,只有极少数的公民在不涉及到自己利益的情况下能够去考虑社会政策的问题。因此,利益冲突绝不可能完全消除,少数人的让步只是因为多数人控制着国家的警察权力;一旦意外的情况发生,多数人会通过自己的军事力量来增强这种权力。如果少数人认为自己的经济力量或军事力量强大到足以向多数人的权力挑战,少数人就会从多数人手中夺取国家机器的控制权——意大利发生的法西斯运动就是属于这种情况。有时候,即使胜利的前景渺茫暗淡时,这种少数人向多数人的挑战也会以诉诸武力的冲突来发动——美国的内战就是属于这种情况。在美国的内战中,东部实业家与西部主张平均地权

的人联合起来以多数票的方式共同反对南方种植园主的利益，但种植园主们仍然决定用分裂国家联盟的方式来保护他们的特殊利益与特权。换句话说，强制的因素总是存在于政治之中的。如果经济利益的冲突尚未尖锐激烈，如果调和的精神尚能部分地解决这些冲突，如果民主的过程能够取得道德的威望与历史的尊严，政治中的强制因素就会隐藏起来，粗心的观察者们对此就会视而不见。不过，只有纯粹的浪漫主义者才坚持认为在没有使用强力或强力威胁的情况下国家群体能够达到“共识”（common mind）或“公意”（general will）。在国家中强制的因素特别明显，在其他的社会群体中强制的因素虽然要弱一些，但也明显存在。甚至宗教团体在过于庞大时，或者在解决它们认为是至关重要的问题时，都会凭借强制的因素来维护它们的统一。宗教组织经常要利用强制的隐蔽形式来实现它们的目的，如逐出教会和褫夺教权，或者求助于国家的政治权力来实现它们的目的。

人类心智与创造力的有限性，以及人类没有能力在面对其同伴的利益时能够清楚地像对待自己的利益一样完全超越自己的利益，这使得强力就成了社会强制过程的一个必不可少的部分。但是，同样是保证和平的强力也会为不公正服务。正如亨利·亚当斯（Henry Adams）所说：“权力是毒药。”这剂毒药会弄瞎人们的道德慧眼，会摧残人们的道德心智。组成社会的个人或群体，不管具有什么样的社会意图或借口，都为自己窃取了大量的社会特权。社会中两种最典型的强力是军事力量和经济力量。尽管在原始社会中祭司的力量经常同军人和土地占有者的力量相抗争，但祭司的力量仍不够典型，这一方面是因为祭司给予人们的是超自然的恩典，另一方面是因为祭司通过比军人容易得多的方法建立了公共秩序。产生于古代巴比伦与埃及并一直延续到欧洲封建制度衰落时期

的农业文明，同今天工商文明的主要区别在于农业文明中以军事力量为主，工商文明中以经济力量为主，而军事力量退居其次。在农业文明中，军人变成了土地所有者。在早期，军人可以单靠自己的英勇善战获得土地；尔后，君主出于感激之情把土地赐予保卫其国土与巩固其统治的士兵。这样，军人就获得了经济上的保障与社会荣誉，这诱使军人进一步为君主提供军事服务。逐渐地，商人与工业巨头篡夺了军人和祭司所曾占有过的显赫地位。在大多数欧洲国家，商人与工业巨头取代由军人衍生的土地贵族的现象不像美国那样彻底，因为美国没有封建的传统。在今日的日本，武士阶层仍然强大有力，对新兴的工商业力量造成了很大的威胁。至于工业文明中经济力量所占的优势，以及经济力量能够迫使军事力量为自己服务，我们后面再详加讨论。我们这里所关心的是已经有记载表明，任何一种重要的社会力量都会产生出社会的不平等。即使历史是按照与平均主义不同的观点来评判的，即使人们承认经济报酬的差异在道德上是公正的，在社会上是有利的，但人们仍不能证明下述事实是合理的，即随着文明的发展和权力的日益集中，复杂的社会不可避免地要造成高度的不平等。所有时代的历史文献都充斥着对这种不平等的理性的与道德的辩解，但是，这些辩解往往华而不实，似是而非。如果较高的能力和社会服务获得了特别的报偿，这正可以说明了一个众人皆知的道理：报酬总是高于所提供的服务。在确定人们的报酬上不存在一个公正无私的社会。控制社会的掌权者往往都欣然同意把这种额外的报酬留给自己。一旦特殊的才能不再同力量相联系，正如当代的专业人士所处的状况那样，他超过平均数的额外收入与经济巨头的收入相比就会少得可怜。这些经济巨头才是工业社会中真正的权力中心。大多数从理性与社会的角度对不平等的特权所

进行的辩解非常明显都是事后的辩解；客观的事实表明，这些不平等的特权是由存在于既定社会制度中的力量的不均造成的。这些辩解通常都表达了掌权者欲掩盖其赤裸裸的贪欲的企图，也表达了社会欲掩盖产生于人类生活本身的残酷事实的倾向。这只是一种情绪的表达，而不是一种理性的态度，因为人类群体生活的事实很容易使普通的个人丧失对人类事务的信心。与所有人类群体行为紧密相联的不可避免的伪善⁹主要产生于这样一个原因：个人信奉一条使属于群体的人的行动不受良心支配的道德准则。因此，他们毫无根据地对真实的状况进行浪漫的、道德的解释，宁愿使事实隐晦不清，也不愿披露其群体行为的真正特征。有时候，他们急于为他们的残酷行为进行道德上的辩护，因为他们的残酷行为使他人遭受了莫大的痛苦。人类群体行为的这种伪善（我们后面将对这种伪善详加论述）不仅通过自我辩解来表白自己，还通过对一般人类行为的道德辩护来表白自己。这一事实表明了人类精神中存在着一个悲剧：人类没有能力使自己的群体生活符合个人的理想。作为个人，人相信他们应该爱，应该相互关心，应该在彼此之间建立起公正的秩序；而作为他们自认为的种族的、经济的和国家的群体，他们则想尽一切办法占有所能攫取的一切权力。

由畜牧经济演变为农业经济使社会日趋复杂，这种复杂的社会破坏了狩猎与游牧社会组织中的平均主义与共产主义。在这种复杂的社会中，权力占有的不均使所有时代中各种形式的不公正永恒化。权力的类型会改变，社会不平等的等级也会改变，但是基本的事实则永远不会改变。在埃及，土地被分为三个部分，分别被国王、军人和祭司所占有，普通的人民没有份。在秘鲁，衍生出一种相当特殊的专制共产主义，国王拥有所有的土地，但把其中的三分之一分给人民使¹⁰

用，三分之一给祭司使用，三分之一留给自己和王公贵族使用。不用说，人民所希望的不只是获得三分之一的土地，而且希望获得另外三分之二的土地。在中国，千百年来皇帝都一直握有对一切产业的支配权，在公元3世纪就击溃了封建制度的尝试，给予每个家庭不可剥夺的名义上仍归皇帝所有的土地权，这使得中国古代社会中的不平等远远低于其他古代帝国。不过，中国的奴隶制度一直延续到近代。在日本，天皇把土地封给封建诸侯，封建诸侯又再将土地转租给下级贵族。封建家族的权力产生于军事上的英勇善战，并且通过土地的所有权使其权力永恒化。尽管在19世纪末天皇的权力明显地得到了恢复，而且不断发展的工业产生出了一个部分是由土地贵族衍生出来的工业巨头阶级，但是这种封建家族对权力的占有直到今天仍然未在现实中被打破。在罗马，贵族阶级的绝对财产权给了他们一种把自己置于社会顶端的权力。所有其他的阶级，首先是他们自己的妻室儿女，然后是平民，最后是奴隶，只得处于贵族阶级之下的社会阶梯的各种等级中。格拉奇（Gracchi）想摧毁产生于权力膨胀的日益扩大的不平等，但这一努力被证明是不会成功的，就像梭伦（Solon）与莱库古（Lycurgus）在希腊的土地改革不会成功一样。军事征服给了罗马的大土地所有者大量的奴隶，他们无偿的劳动使他们从以前独立的小土地所有者变成了赤贫的一无所有者。这就为罗马帝国的衰亡作好了准备，因为只存在土地所有者与奴隶的国家缺乏社会的凝聚力量以保证国家不发生内部分裂，同时也缺乏军事力量以保卫国家不受外来侵犯。

在整个历史过程中，人们会看到权力摧毁其自身存在理由的趋势。这是因为权力达到了国家内部的统一，也创造了国家外部的防卫，但是，权力一旦增长到了这样一种程序，横

征暴敛产生的仇恨就会破坏国家的社会和平，剥夺普通民众紧系于国家的基本特权就会削弱民众的爱国热情。普卢塔克(Plutarch)向提比略·格拉屈(Tiberius Gracchus)所说的一段话揭露了占有权力的阶级要求他们的奴隶参加保卫他们共同的领土这一托词的虚伪性。普卢塔克说到：“在意大利，野兽尚有其栖身安息的巢穴与洞窟，而为土地拼死战斗的人除了空气与阳光外一无所有。他们只得携妻带子，到处流浪。他们没有安身之处，没有可供居住的茅屋……贫穷的人们走向战争，为他人的幸福、财富和奢侈流血牺牲。”^① 结果，这些托词被揭穿，被剥夺土地继承权的人们心中的爱国热情被扼杀。现代无产者缺乏爱国热情确实伤害了特权阶层的利益，但特权阶层也应该通过这一点历史知识知道无产者走向国际主义的原因。西西里的狄奥多罗斯(Diodorus Siculus)在谈到埃及时说到：“把国家的防卫托付给一无所有的人是非常荒唐的。”^② 这种想法只适用于其他的时代和其他的国家，而不适用于他自己的时代和他自己的国家。俄国纯粹的共产主义者一个劲地嘲笑欧洲的社会主义者，因为欧洲的社会主义者在世界大战^③中所表现出来的爱国主义超过了对阶级的忠诚。不过，有一个非常简单的理由可以解释为什么欧洲的社会主义者要走向民族主义，这是因为欧洲的社会社会主义者们不像他们的俄国同志那样完全地，或者说明显地被剥夺了应有的权利。

12

在所有古代文明中，奴隶制度的历史有趣地说明了随着社会单位的不断扩大与日益复杂，社会的不公正也随之发展。在原始的部落组织中，在群体内部权利基本上是平等的，人

① 普卢塔克：《人物列传》，见《提比略·格拉屈传》，“罗卜经典丛书”第10卷。

② 引自C. J. M. 勒图拿：《财产的起源与发展》，第277页。

③ 指第一次世界大战。——校注

们只是不承认群体之外的权利，或者只是非常有限地承认群体之外的权利。因此，战俘通常是被杀掉。随着农业的发展，战俘的劳动变为有用的劳动，他们开始被奴役而不是被消灭。这样，丧失权利的个人就被引进了群体的内部生活中，权利的平等从此消失。即使在奴隶不再被看作是敌人的情况下，甚至在奴隶已经完全变为群体生活的有机组成部分的情况下，不平等仍然保留下来。奴隶制度的原则一旦确立，就扩大到债务奴隶，这些债务奴隶是发展了的财产制度的受害者。在原初的共同体中，债务奴隶所具有的成员资格使他们在最初阶段能够享有战俘奴隶所不能享有的权利。但是，随着岁月的流逝，这种区别逐渐被抹去，战俘奴隶最后也上升到了债务奴隶的地位。这样，人们在他们自己的社会群体中所持的较为人道的态度克服了以前在对待其他群体成员上表现出来的野蛮态度，取得了一个小小的胜利。不过，这一胜利同奴隶制的建立从而把群体之间的道德关系最早地引进群体内部的生活相比，是无甚意义的。原始状态中的人不知道阶级差别，或者说原始社会根本就没有阶级差别。是文明创造了这种差别，并且日益精细地深化了这种差别。人的自然天性赋予人以社会性冲动，然而即使这种冲动由于人类理性的增进而日益扩充，也不能强大到足以运用同样的力量来对待大共同体（community）^①中所有的成员。奴隶与自由人的区别只是高级社会发展出的许多社会等级中的一种。这种区别在每一场合都取决于更复杂的文明和更大的社会单位所产生出来的对军事权力与经济权力占有的不均。日益增长的社会理性面临着这种权力的占有不均所造成的社会等级的挑战，并且能够积

^① 指由同住于一地区或一国的人所构成的社会、社区或社团，中文无确切的对应词，本书权且译为“共同体”、“社会共同体”、“社会群体”。

极应战以反对这种状况，但是，改变这种状况的收效则微乎其微。反对社会不公正的以色列先知与埃及和巴比伦的社会理想主义者都不能使他们关于公正社会的观点产生实际的功效。虽然属于人性的冲动可以在占有权力的人的心中被唤醒，但是，占有权力的人的身上总是存留着某种属于兽性的东西。他在他的家庭内，就像在分享他的权力与特权的群体范围内一样，可以做到宽宏大量、乐善好施。在大多数情况下，他对其他群体的成员的最高道德态度是一种对与他势均力敌的并向他挑战的人表现出的堂堂正正的尚武态度，或者是一种对占有少许权力与特权的人表现出的慈善家似的慷慨态度。他的这种慈善态度最好地说明了我们在所有人类行为中发现的残酷与道德的奇怪混合，因为他慈善的慷慨行为既是他权力的炫耀同时又是他同情的表达。一旦他的权力受到了挑战，或者他的慷慨行为没有被人以一种感恩戴德的谦卑态度来接受，他的慷慨冲动马上就会在他的心中嘎然而止。如果占有权力的个人能够达到另外一种不同于我们这儿描绘的更富于伦理的态度，这种态度也仍然不过是一种代表其阶级利益的态度，是一种他们不是作为个体而是作为群体来表现自己的事实上的一贯态度。 14

发端于18世纪的现代民主，有时被认为是以被治者的同意来取代王室和贵族阶级的权力作为国家社会的强制力量。这一看法只具有部分的真实性，而不像现代民主的信徒不加批判地认为的那样完全是真实的。政府的存在取决于被治者同意的原理，以及被治者的投票决定国家政策的民主技术，可以在国家生活中实际地减轻强制的因素，也可以提供一个和平渐进地解决社会利益冲突与改变不适宜的政治制度的方法。但是，民主的信条和制度绝不会因此完全脱离创立与发展它们的商业阶级的特殊利益。摧毁对经济活动的政治限制

正是商业阶级的利益所在，因而他们要削弱国家的权威，使国家更顺从他们的需要。在现代工业主义盛行的时期，随着经济力量的日益集中，这种摧毁政治限制与削弱国家权威的趋势继续发展下去，只能意味着社会不能控制获得一定社会福利所需要的相应的经济权力。结果经济的权力而不是政治的与军事的权力变成了现代社会中起决定性作用的强制力量。经济权力或者公然反抗国家权威，或者使国家制度屈从其目的。政治权力在社会中受到约束并承担责任，而经济权力在社会中则为所欲为，毫不负责。最后导致的结果是政治权力要为经济权力负更多的责任。换句话说，正是占有权力的人或维系社会的统治阶级控制着社会的过程，总是付给他们自己远远超过其劳动所得的报酬。不同于往昔的区别是工厂所有者而不是土地所有者在行使权力，这种权力纯粹是经济的权力而不像土地贵族所使用的是军事的权力。不过，这种经济的权力不能完全脱离军事的权力，在必要时经济的权力会借用国家的警察与军队来对付国内外的敌人以确保其利益。这样，军事的权力就变成了被雇佣的奴仆，不再是获取经济所有权的先驱。

在另外的章节里，我们将有机会来讨论这种在社会中最大限度地使用权力与扩充权力的现代发展。同时，我们也会公正地评判民主信条超越于工商阶级的利益和对社会生活的历史所作的永恒的贡献。在这里，只要我们不要完全相信下面这条仍然很盛行的信念就够了，这条信念坚信民主运动已经最终地解决了社会中权力与正义的棘手问题。

¹⁶ 社会长期以来一直都困扰着人，给人带来了无穷无尽的烦恼。这不仅是因为社会生活中的强制因素（人类理性与创新能力的有限性使这种强制因素必不可免）在建立和平的过程中导致了不公正，还因为这一强制因素同时也在社会群体

中造成了不稳定的和平。这一趋势加剧了群体间的相互冲突。权力在共同体中为了和平而牺牲了公正，同时也破坏了共同体之间的和平。认为只是国王发动了战争并不是真实的，任何国家共同体中的普通成员，虽然他们在感情上希望和平，但他们无限地放纵其嫉妒、怨恨、傲慢、偏执、贪婪的冲动，这就自然而然地导致了共同体之间的冲突。同样，认为只是现代资本主义体系因其经济权力与特权的分配不均造成了现代战争，也是不真实的。如果人类的理性没有一个奇迹般的增进，即使在特权和目前加剧国际冲突的不平等的力量被摧毁后，也很难解决各个国家共同体之间的利益冲突。人类的整个历史已证明了这样一个事实：在群体内部的关系中防止无政府状态的权力会促进群体之间关系的无政府状态。往日的国王要求他的臣民在他同其他专制君主的冲突中表现出对他的忠诚和牺牲；在这种情况下，国家的利益和人民的幸福完全屈从于专制君主任性的目的。人类的想象力不管怎样丰富，都不能想象专制君主会放弃杀害其不幸臣民的动机。傲慢、嫉妒、受挫折后的爱、被伤害后的虚荣、无限的贪婪、渴望更大的支配权力、王室父子兄弟之间卑劣的怨恨、瞬间的情欲、愚蠢的狂想，所有这些都是导致国际冲突的反复出现的永恒原因，而非偶然原因。人类日益增长的理性和专制君主对人民的责任限制了专制君主的任性专横，但没有限制占有权力的人的自我利益。如果占有权力的人把他们个人的野心同他们群体的野心以及组成群体的个人的可鄙欲望与虚荣糅合在一起，并视之为神圣，那么，占有权力的人就仍然要为满足他们的骄傲与虚荣在社会中同其他占有权力的人展开激烈的斗争。拿破仑的故事属于现代而不是属于古代历史，他喋血欧洲只是打着热爱法国与投身革命的幌子满足他无限贪婪的权力欲。反抗欧洲传统专制主义的民主激情被利用来创造了

一个比表面上被摧毁的专制政体更残酷更可怕的专制暴政。法国革命所追求的自由、平等、博爱的理想马上就变成了一场拿破仑帝国的恶梦。这一悲剧揭示了人在试图解决其社会生活中的问题时人类自身可资利用的资源是不充分的。德国皇帝渴望建立一支庞大的海军，以便使他在海上军事行动中能够同老资格的英国皇家海军平起平坐，这一愚蠢的虚荣心使世界大战不可避免。^①然而，如果这一虚荣心同他的国民的偏见与不断增长的帝国的经济需要不相融合，他也不会允许自己去放纵这种虚荣心。西奥多·罗斯福（Theodore Roosevelt）^②属于一个把西班牙与美国的战争强加给美国人民的小小的政治集团。促使他发动战争的野心与虚荣被隐藏起来，并且被人们吹捧颂扬，这是因为年轻国家追求权力的意志、受到挫折的好斗冲动、可怜的“市井小人”的尚武热情，在他身上都能够找到象征性的表达，并能够得到各种不同的满足。现代工业巨头对原材料与市场的需求，以及在全球争夺对不发达与未开发地区的控制，是导致现代战争的根源。然而，在每个国家内占支配地位的经济群体的野心与贪婪不是国际冲突的唯一原因，每一个社会群体都倾向于发展其帝国的野心，而这些社会群体的领袖人物以及这些群体中享有特权的群体贪得无厌地追求权力使这种野心日益膨胀。每一个群体，就像每一个个人一样，都具有一种根植于生存本能而又超出生存本能的向外扩张的愿望。求生的意志变成了求权的意志。人的本性很难提供一种防御机制，以避免人的本性变质为一种侵略扩张的工具。普通的人绝不会获得他所梦想的权力和荣耀，普通的人所遭受的这一挫折使他更加乐意成为实现他所

① 见《冯·布卢亲王回忆录》第3卷，第204页。

② 西奥多·罗斯福（1858—1919），美国第26任总统（1901—1909），曾获1906年诺贝尔和平奖。——校注

属群体的帝国野心的工具与牺牲品。他受挫的个人野心能够在他的国家的权力与扩张中获得某种程度的满足。深植于竞争的国家群体中的求权意志是国际无政府状态产生的原因，人类的道德意识在克服这一无政府状态上往往徒劳无益。因为某些国家比其他国家更强大有力，这些国家常常能够通过有效的帝国主义来防止国际间的无政府状态；在我们的工业时代，这一现象比以往的公开作法更加隐秘。但是，和平是通过强力来达到的，这种和平总是不稳定的、不公正的。正如强有力的阶级组成了国家一样，强有力的国家组成了各个国家间的天然社会。在每一种情况下，和平都是暂时性的，因为和平是不公正的。和平只是部分地通过冲突利益的相互妥协来达到，绝不是通过对权利所作的理性与道德的调整来达到。从前感到自己太弱而不能向强者挑战的一方，一旦现在变得或者感到自己已强大有力，足以向强者挑战，和平就会被打破。没有必要完全低估国际联盟的道德影响，也没有必要否定国际联盟在理性与道德的社会组织中取得了某种进展；没有必要承认当代欧洲的和平是靠法国军队的力量来维持的，也没有必要承认这种和平只有在法兰西的治国才能与智慧足以维持政治力量与军事力量的结合时才能持续下去（这种政治力量与军事力量控制着感到自己受到凡尔赛条约欺骗的人员）。但是，值得提醒大家注意的是，虽然权力使人们害怕采取直接的行动，但正是这一权力产生了日益上升的导致最后反叛的仇恨。 19

因此，社会一直都处于永恒的战争状态。如果在这种情况下缺乏组织社会生活的道德与理性的资源，又没有可资凭借的强制的因素，除非人只生活在最直接最亲密的社会群体中，否则，人就仍然是个人、阶级和国家的牺牲品；因为通过个人、阶级和国家的力量固然可以达到一种暂时的强制性 20

统一，但进一步的冲突将不可避免地会从这种强制力量中产生。社会中的强制因素既是必要的，又是非常危险的，这一事实使达到和平与公正的整个任务变得异常棘手复杂。人类的历史，就是追求社会强制与公正的努力不断失败的历史，究其失败的原因，通常是由于完全致力于消除强制的因素，或者是由于过分地依靠强制的因素。完全依靠强制的因素，就意味着新的暴君窃取了传统的君主下台后空出来的高位。追随托尔斯泰的和平主义者和其他不抵抗运动的支持者都注意到了暴力被引进社会这一邪恶，但他们仍然要去拼命追求不切实际的幻想，企图完全消除这一邪恶，并按照无政府主义的原则来组织社会。他们的信念是错误的，因为道德良知与社会理性存在着不可逾越的明确界限，超过这一界限，即使是最充满活力的宗教和最充满智慧的教育计划都无法解决社会群体的问题，尽管在私人社会中个人达到道德良知与社会理性是可能的。社会所面临的问题无疑是如何通过日益增长的调节生活的道德与理性的因素来减轻强制力量，如何在还需要这种力量时能控制住这种力量并使其对整个社会负责，如何摧毁对社会不负责任的权力（例如这种权力就存在于经济的所有权中），如何用道德自我限制的力量去对治社会尚不能完全控制的权力。这些方法都有其明确的局限性，社会绝不可能非常明智地把所有的权力都置于这些方法的控制之下。普通人的愚昧无知使得经济寡头或政治寡头能够避开人们的监视而隐瞒其真正目的，并且能够在有效的控制下收敛其活动。鉴于不可能指望那些拥有不负责任的权力的人能够基于整个社会的利益而拱手献出其权力，因而就必须通过强制的方法去摧毁这种对不负责任的权力的占有，这样就处于一种用新的不公正去取代旧的不公正的危险之中。由于社会日益增长的复杂性使得不可能完全控制那些掌握复杂技术及其过

程的人，亦即握有社会权力的人，因此，对这些人的控制还需要部分地依靠这些不受社会控制的人的自我限制与正直诚实。但是，这里要再一次表明，要想确保道德解毒剂能够充分有效地化解权力毒素对权力占有者的效力，是绝对不可能的。因此，在所有道德因素与强制因素各种不同程度的混和中，社会未来的和平与公正不能只依靠一种社会策略，而是要依靠多种社会策略。要避免专制的暗礁又要躲开无政府的漩涡，这就像处在斯库拉（Scylla）六头怪与卡律布狄斯（Charybdis）大漩涡之间一样，^①进退维谷，万分艰难。这迫使我们不得不去冒险预言人类社会永久和平与兄弟友爱的理想只能是一个不能充分实现的美梦。这是作为个体的人通过其良知与直觉透显出来的想象的远景，但作为群体的人则永远不能实现这种远景。就像所有真正的宗教所想象的远景一样，只能相对地接近，而不能在现实的历史过程中实现。这种想象力所具有的生气与活力衡量着人反抗其命运的程度，即衡量着人的灵魂栖身的生命世界超越其群体生活的程度。只有允许这种想象力超越其自身，这种想象力才能充满活力地保存下来。但是，在这样做的时候，在历史与世俗舞台上发生作用的群体的人就必须使自己满足于一个更加有节制的目标。他所关心的未来的世纪不是按照理想的社会所创造的世纪，也就是说，他所关心的未来的社会不是一种无强制的充满和平与公正的社会，而是一种既有足够公正、又尽量用非暴力的强制来避免其共同事业陷入大灾难的社会。这一目标在浪漫主义者看来似乎是太过于平淡稳慎，但浪漫主义者们几乎没有认识到现代社会中存在着的危险，并且在处理人类群体

22

① 出自希腊神话，俄底修斯在特洛亚战争后率船队回国的途中，曾万分惊险地通过了斯库拉六头妖怪盘踞的山岩和卡律布狄斯大漩涡之间的隘口。

的事务时轻易地高估了道德的资源，这就使浪漫主义者们希望达到的目标必然会成为海市蜃楼，可望而不可及。

第二章

23

个体在社会生活中的理性资源

由于社会冲突和不公正的根源建立在人的无知与自私上，很自然地，通过增加人类理性与仁慈来建立公正的希望就会不断地复活。宗教的理想主义者们总是强调社会非正义的根源是自私而不是无知，并且寄希望于更加纯正的宗教能够增加仁慈，能够减少人类心灵的自私成分。理性主义者们则倾向于相信只要增强人类的理性就能够克服不公正。他们或者认为人的自私是由于人太过于愚昧无知而不能理解他人的需要，或者认为人的自私是由于那些受到自私者侵害的人们太过于愚昧无知而不能维护自己的利益以反抗对他们的巧取豪夺。他们或者相信社会的不公正是产生于企图将古代的秩序永恒化并滥用古代的遗产，这一作法虽然得到了非理性的迷信的支持，但终将被理性破除。

这种对人类理性的增长将自行消除社会非正义的信仰，可以追溯到18世纪和启蒙运动。理性时代看到了社会的不公正与中世纪的传统和迷信非常紧密地联系在一起，这就自然会得出一个结论：传统和迷信的消除必然导致不公正的消除。

24

孔多塞（Condorcet）这位理性时代最热情的鼓吹者表达了他的时代信仰，他宣称普遍的教育和印刷技术的发展不可避免地会产生出一个理想的社会。在这个理想的社会中，阳光洒在“只有自由人居住的大地上，这儿除了理性以外不再有其他的主人，因为暴君、奴隶、教士以及他们的帮凶已经一去不复返”。

这一启蒙时代的信仰仍然是我们这个时代的教育家们所信奉的信条，我们这个时代的哲学家、心理学家和社会学家或多或少也是这一信仰的拥护者。但是，我们文明的可悲困境表明我们仅仅在很微弱的程度上达到了启蒙时代的理想。尽管被 18 世纪看作是不公正根源的传统与迷信已经被消除，但这并没有抑制住社会不公正的不断增长。然而，在这种情况下，那些博学多识的人们仍然坚持他们的希望，以为只要人们更聪明些就能够解决社会问题。他们可能非常现实地评价现状，但他们仍死死抱着一个希望，即认为充分发展的教育技术能够最终造就出“社会化的人”，从而能够解决社会问题。

25 鉴于人类的生命中总是存在着某些尚未被发展与实现的潜能，如果希望并不能促进这些潜能的发展，理性主义者与教育家们所持有的乐观主义就并非全无价值。如果说他们的乐观主义有些太绝对了的话，他们在处理个人生活问题上也并不一定会产生严重的错误。教育无疑能够解决许多社会问题，能够增进人正视其同类的需要并与其同类和睦平等相处的能力。在个人的相互关系中，对人类心灵中未被发展的潜能的²⁵最大信任就是去确立发展这些潜能的方法。我们——

希望，仍然希望创造

从事物自身的毁灭中希望创造事物。

因此，对人类潜能所持有的乐观主义的估价可能创造了对这估价本身的证明。但是，在人类社会中，个人的局限性有着累积效应，而有助于削弱这些局限性的道德态度在指导人类群体而不是个体时表现得越来越软弱无力。当这种对人类潜能所作的乐观主义的估价成为政治理论与实践的基础时，就会加重在估价个人道德资源上所犯的错误。因此，如果想要消除一直存在于政治和伦理相遇的生活领域中的混乱的话，就必须谨慎地对待上述事实。

人类的本性被赋予了自私与非自私两种冲动。个人是冲动的生命能量所聚集的中心，这些生命能量在一开始时就有机的联系着其他生命能量，但是，这些能量也谨慎地保存着自己的存在。在人性中每一种类型的能量都力图永久地保存自己，并且力图按照自己独特的方式来实现自己。在这个意义上人类生命中的能量并不与整个自然世界相异，只是在指导能量的理性的程度上才与整个自然世界有所不同。人是一种唯一能够具有充分自我意识的存在物，他的理性赋予了他一种自我超越的能力。他在同环境和其他生命的关系中了解 26
自己，理性使他能够在某种限度内指导他的生命能量，使他的生命能量与其他人的生命能量一道和谐地流泻，而不是相互冲突。理性不是人身上道德能力的唯一基础，人的社会冲动比人的理性生活具有更深厚的根源。理性能够扩充一个人认可他人生活而不是自己生活的能力，并使这种能力永恒化，但理性不能创造这种能力。自然赋予了人企图永远延续其同类生命的性冲动，在同样的程度上，这种性冲动也是人企图维持自己生存的生命能量的冲动。这是一种最基本的冲动，因而弗洛伊德的心理学会用其术语把这种冲动完全解释为“里比多”。即使我们接受了阿德勒似乎更有道理的理论，即“里比多”主要是通过权力意志来表现自身；或者我们接受了

荣格的理论，即“里比多”是一种无差别的生命能量，由此而产生了性欲、权力意志及其各种派生的欲求^①——在有意识的目的开始限制利己冲动之前，人显然不是通过纯粹突出自我的方式来表现自身的。人的自然冲动不仅促使人超越自己去追求生命的永恒性，而且也促使人与其他生命共同达到某种和谐。不管我们接受了何种关于本能的理论，不管我们认为这些理论是严谨周密的或是富于独创性的，也不管我们认为这些理论只是按照限制它们的社会条件来严格确定的，明显的事实是：人不仅同低等动物一样都具有群体生活的冲动，人还具有一种同情他人的特殊冲动，这种冲动驱使人去

27 热情帮助他生活的群体中的老弱病残。理性主义的道德学家，如斯多葛派思想家和康德主义者，都纯粹从人的理性中推导出人的道德能力，因而使心智与本能冲动处于冲突状态。因此，这些理性主义的道德学家们总是提出一种贬低社会冲动所具有的道德性质的荒谬理论。这种社会冲动不可否认是善的，但同时又明显地是根植于本能与自然之中的。这样，斯多葛学派的思想家们厌恶仁慈，康德则轻视同情，如果同情不是从义务感中产生的话。

就理性能够审视整个生活领域而言，理性能分析各种相互关联的力量；在理性按照社会整体的福利衡量各种力量的结果时，理性不可避免地会用其最广泛的概念去认可那些肯定生活的冲动。从实际情况来看，每一种道德理论，不管是功利主义的道德理论还是直觉主义的道德理论，都主张仁慈、公正、善良和无私。即使在赞同经济上的利己主义时，就像亚当·斯密在其政治伦理学中表达的那样，判断的标准仍然是全社会的善。功利主义者坚决主张利他主义的善行是建立

^① 荣格：《关于分析心理学的两篇论文》，第2章、第4章。

在其社会功利的基础上的，他们指出社会功利和利己也具有道德价值，由此他们把自己同严格的道德主义者区别开来。但是，尽管存在着这些不同，对每一个道德主义者来说，理性的功能都是支持使生命超越自身的那些冲动，都是扩大这些冲动的社会性的范围与程度。因此，认为日益增长的理性是人日益增长的道德的保障是没有错的。

我们理性的发展程度越高，我们就越能够正确地评价其他生命的需要，就越能够意识到我们自己的动机与冲动的真正性质，就越能够协调产生于我们自己生命的冲动与产生于社会的冲动之间的相互冲突，就越能够选择有效的方法去实现我们所赞许的目的。在许多情况下，理性的发展都能够增进我们的道德能力。 28

具有理智的人利用有用的资源来了解其同伴的需要和愿望，他们比不理智的人更倾向于愿意调整他们对待其他人需要的行为。他们对其他人的痛苦会深表同情，不仅对他们亲眼所见的人会如此，对生活在遥远地方的人也会如此。中国的饥荒、欧洲的灾难、发自地球每个角落的呼救，都刺激着他们的同情心，都促使他们采取迅速的救援行动。但是，没有一个人能如此理智地像认同自己的需要一样强烈地承认他人的需要，像迅速地帮助眼前的需要一样帮助远方的需要。想用一种明智的社会教学法来扩大人类同情的范围是不可能的。在大城市的共同体里，个人的需要很容易在群体中被遮蔽，而社会组织逐渐形成了种种使需要个人化的固定方法，即在普遍的社会状态中选择出有意义的生动的单一实例。这样，他们就可以使在大都市的间接关系中将可能消失的社会同情心得以保存下来。但即使是最聪明的社会教学法也不能促成那种在亲密的共同体里自然形成的慷慨仁慈。这一社会教学法的失败表明了伦理的态度在很大程度上取决于个人之间亲

29 密有机的联系，并远远超过了社会技术专家们通常认为的程度。伦理态度对个人之间亲密有机的直接联系的依存，会加剧文明中道德的混乱，因为在文明中，生活只是机械地联系而不是有机地联系，相互责任日益增加而个人接触不断减少。

人也能够考虑甚至选择他人的利益而非自己的利益，但靠的不是同情的能力。同样，和谐的社会关系靠的是正义感而不是慈悲心。这种正义感是我们头脑的产物而非心灵的产物，它产生于理性对一致性的要求。康德的两个道德公理之一，即“按照那种同时是你希望成为普遍法律的准则行动”，简要地表明了理性要求一致性的行为。就像一个真理要通过同以往发现的真理体系相和谐的关系来评判一样，一个行动的道德也要通过是否符合一种普遍一致的道德行为体系来评判。这就意味着，一种冲动的满足只有按照内在的一致性显示出同整体冲动的和谐关系时，这一冲动的满足在行为上才能叫做善。非理性可能赞同自己的一种冲动的满足，而不赞同其他人的同一种冲动的满足。但是，理性的人必然会在某种程度上按照社会状况的整体需要来评判自己的行为。这样，理性倾向于抑制自己的自私冲动，并承认他人合理冲动的满足。^①

30 理性是否能够在自我要求与承认他人之间充分有效地达到或接近完全的和谐一致，这仍然是个问题，但是，理性将为此目的而努力工作。理性的首要任务就是调和各种自我的冲动，并把各种冲动造成的混乱纳入秩序之中。这种秩序是自然赋予人的秩序，因为自然在人的领域内建立的秩序不同于在低等动物的领域内建立的秩序。在动物的领域内，冲动

^① 关于这种在道德上理性作用的详细分析，请参看 L. T. 霍布豪斯的《理性的善》。

在预先就建立的和谐中相互联系，但是，在人类的生活中，本能不是已经完全形成，自然的冲动会不断扩大延伸，致使某一冲动的满足会妨碍其他冲动的满足。桑塔亚那(Santayana)宣称：“所有的心智按其本性都是综合性的，……在具有自觉心智的人中，各种感情自然地承担起相互间的责任；或者当他们仍然允许自己独自尽情享乐时——因为部分的生动活泼是善，没有部分的生动活泼整体将是无生气的——整体则控制着所有部分不知不觉地共同促成的统一方向。”^①把个人生活纳入秩序自然要比在个人生活与他人生活之间建立起综合联系容易得多。理性的力量经常在第一个任务之中被搞得筋疲力尽，再没有精力试图去完成第二个任务。然而，理性的人必然会承认他人的要求，会理解人类冲动在整体上达到某种运转和谐的需要。理性在本质上既有助于社会秩序，又有助于内在秩序。

理性的力量有助于公正，不仅是因为理性为了社会的和谐能够把内在的限制置于自我的愿望之上，还因为理性能够按照对整个共同体的理智的看法来调整个人的要求与主张。非理性的社会接受了不公正，是因为这种社会没有用理性去分析社会强有力的特权阶层的主张。甚至遭到不公正最大伤害的那部分社会成员也可能支持权力，尊敬权力，并为权力承担责任。社会中理性的增长会挫败对不公正不加批判就接受的态度，也会使统治集团意识到自己的主张虚假空洞而使士气受挫，从而使他们不能以自欺欺人的方式去维护他们的利益和特权。社会中理性的增长还会进一步通过揭示统治集团的特权与无权阶层的痛苦之间的联系来挫败统治集团的社

^① 乔治·桑塔亚那：《绝境中的时髦传统》，第61页。

- 会威望,^①也会使深受非正义伤害的人更明确地意识到他们的社会权利,说明他们应更努力地维护他们的权利。产生社会冲突会导致政治的公正而不是理性的公正,但是,在非亲密的人类关系中,所有的公正既是政治的公正,同时又是理性的公正;也即是说,通过主张以权力抗衡权力来建立公正,同时也就是通过理性对权利冲突的理解与仲裁来建立公正。
- 32 从这一过程中产生的正义可能不属于道德所创造的社会价值的范畴,如果严格地按照个体的观点来定义道德的话。从社会本身的观点来看,这确实代表了一种道德成就。这意味着整个社会和组成社会的每一个群体不是按照习惯和传统来评判社会关系,而是按照理性的公正观念来评判社会关系。在冲突依然存在的情况下,每个群体的局部的观点能够帮助实现社会和谐。但是,理性的公正观念不仅提出冲突问题,而且解决冲突。

理性的发展与心智的成长有助于社会关系日益走向公正,这不仅是因为把社会中的所有冲动都纳入了一种广泛的社会观念的评判与控制之下,还因为产生了能够深入剖析所有社会因素的日益增长的洞察力。心理科学发现并分析了人类动机的复杂网络,这些网络是所有人类行为依存的基础。社会科学探索了人类行为的结果,深入到了社会生活最遥远的范围。这些都是专门的学问,同时也最典型地表明了日益增长的人类理智企图把握涉及到人类行为的所有事实的努力。如果心理学家能够帮助人们去分析他们的真正动机,去认清

① 罗伯特·伯瑞佛特(Robert Briffault)在其《理性的进步》一书第204至210页中,令人信服地分析了这种达到公正的理性功能。他的主要思想可以用他下面的这段话来概括:“当证明权力是正当的谎言仍然被大家认可和接受时,任何对权力的反抗都是不可能的。当这第一道主要防线未被突破时,就不可能会有造反。在反抗任何不公正、压迫或权力的滥用之前,建立在其上的谎言必须被揭露,必须清楚地辨认出这些谎言的实质。”

他们企图隐藏在现实愿望后面的必然会出现的意图，他就会增加社会道德的纯洁性。如果社会科学家能够指出传统与习惯的社会政策不能带来支持它们的人所希望的结果，真诚的社会意图就会找到实现其目的的更有效的手段，虚假的社会意图就会被揭穿。

33

例如，自由放任 (*laissez faire*) 的经济理论在工业时代被一种愚昧的信念所支持，这种愚昧的信念认为对经济活动的政治限制越少就越能更多地获取普遍的利益。过去一百年来的历史否定了这种理论，但这种理论仍然得到支持，或者说虽然奄奄一息却垂而不死。这种情况在我们这个政治上不成熟的国家里特别突出。这种理论之所以能够苟延残喘，是因为现代工业生活中由于这种理论的应用而遭受到不公正之害的人实在愚昧无知，未能把自己的困难归结于这种理论所赞同的社会无政府状态和政治上的不负责任。他们的愚昧无知使得现代无政府状态的工业体系的受惠人能够不诚实地利用自由放任经济日益衰败的威望。在现代工业中握有大权的人当然不会仅仅因为替他们的政策辩护的社会哲学不再被人相信而投降。当用来保护自己的闪闪发光的政治、道德与哲学理论的盔甲被剥掉时，权力就会赤膊上阵。然而，这时权力就容易受到攻击，它的敌人的力量就会增大。

当经济权力不想受到干涉时，它就利用自由放任的哲学去阻碍政治对经济自由的限制。当经济权力想利用国家的政治力量去镇压被奴役阶层的反抗与不满时，它就主张和平比自由更重要，并声称它的唯一愿望是社会和平。它企图通过这种方式来证明它使用政治强制与压制自由的正当性。对社会事实进行理性的分析也很容易揭穿这种主张的虚伪性。事实证明，人们在还没有消除不满的根源之前就经常过早地使用国家的政治权力，这就会使不公正与随之而来的社会不满

34

永远存在。简言之，对社会所赞同的目的来说，不管这些目的的提出是出于真诚还是虚伪，社会理智都能够消除许多会导致这些目的受挫的手段，因而对提高社会的道德水平能起到积极的作用。如果心理学家和社会科学家过高地估计了通过发展理智来改善社会关系的可能性，我们可以把这看作是理性主义者们情有可原的天真。这些理性主义者们自然倾向于过分依靠理性的力量，以致很难认识到理性的局限性。人们不会仅仅因为其虚伪被揭露或发现自己在欺骗而变得诚实起来。只要人们在社会中握有不平等的权力，他们都将努力去维持这种权力。他们将不择手段地去实现这一目的，并企图通过他们能够设想出来的似乎最有道理的证据去证明他们所作所为的正当性。不过，通过心智与理性的发展，确实存在着日益增长的社会公正的可能性。这能够使社会的冲动得到扩展，超越于自然所要求的直接目标；能够使人们在整个生命冲动的领域内要求和谐；并且能够揭示促使人们行动的所有动机和这些动机所产生的所有结果，使诚实的错误和不诚实的借口都得以减轻。社会公正的发展在某种程度上依赖于理性的扩展，但是，理性的局限性不可避免地会使纯粹的道德行动，特别是在复杂的群体关系中的纯粹的道德行动，成为不可能实现的目标。人们绝不是全然理性的，当我们从个人生活走向社会群体生活时，冲动中的理性部分就变得越来越消极。因为在社会群体中共同的心智与目的总是瞬间即逝，不易形成，故而社会群体只能依靠共同的冲动来维系其存在。

如果理性提出比自然冲动更广泛、更易于接受的目标，接着而来的问题就是怎样去获得达到这一广泛目标的充足动力。在社会哲学家的理论中（杜威教授的思想最典型地代表了这种理论），动力完全是生命的整个冲动的特征。在这一学派看来，生命就是能量，生命的动力特征推动着生命向前运

动。如果理性能够为生命之流劈出一条又直又宽的渠道，生命之流就会顺着这条渠道流出。如果没有理性，生命就会在弯曲狭窄的河床上耗尽自己。这条河床在理性的冲动出现以前的时代就存在，它为生命的能量提供了一条直接流泄的通道。这种理论很难正确说明人类行为的复杂性，也很难正确说明理性决定的目标与整个冲动的身体决定的目标之间不可避免的冲突；这两种目标在理性上的统一，只能意味着屈从于直接的目标而不是人类最高理性所设想的目标。围绕着占有本能或权力意志这一有机的中心，人们可能达到用理性去统一各种各样的冲动；然而，要达到超越于人的权力意志或与权力意志相冲突的社会目标，人们的责任感则表现得非常微弱。 36

社会学中自然主义者的理论，如斯宾塞 (Spencer)、威斯特马克 (Westermarck) 和其他许多的人，都认为良知之所以呼吁支持更广泛的理性目标，其真正的原因是出于对群体的恐惧，并且认为道德责任感均产生于社会对个体的公开的或隐藏的压力。这种理论不能够正确说明个人反抗其群体的这类人类行为。这种理论有时主张应该把这类个人反抗群体的行为解释为他们是出于对某种更高共同体的忠诚而反抗自己明显直接所属的共同体。这种解释使这一理论所支持的主张无效，因为这是以只存在于个人道德想象中的共同体（如人类共同体）的名义去反抗一个不仅控制着政治权力，而且控制着公众赞成或不赞成的强大力量的共同体。那种想象中的共同体对反抗的个人没有施加压力的任何办法，因此良知的力量显然来自于个人，而不是来自社会。良知的个人特征并不会妨碍群体按其意见进行道德决定。大多数个体因为缺乏理智的洞察力而无法形成独立的道德判断，因而不得不接受其社会的道德观。即使当大多数个人形成了他们自己的道德

判断时，也并不一定意味着他们对自己的心智所确定的道德价值所持的责任感会增强到足以克服社会不赞同所带来的恐惧的程度。大多数道德判断的社会特征和社会对个人的压力都是必须慎重考虑的事实，但是，它们都不能解释通常叫做良知的道德生活的特殊现象。

鉴于这里所研究的目的，不可能去充分考虑道德责任感的本质。然而，重要的是，应该指出，在人的道德资源中，人对其心智所理解的善具有一种责任感；这种道德感并不满足于道德判断，它是一种要求个人按照他所能够形成的各种善恶判断行事的行动原则。这种道德感既不同于整个生命的动力特征，又不同于个体害怕受到群体的反对和惩处而产生的恐惧。理性在直接的冲动与广泛的理性目标之间创造了一种冲突的可能性，因而为这种道德感的表达提供了一个机会。但不能把这种道德责任感等同于生命的理智特征，正如不能把这种道德责任感等同于生命的动力特征一样。如果像康德所主张的那样，尊重法则是这种道德感的本质，那么必须看到理性能够提供法则但理性本身并不能提供尊重。布罗德(Broad)试图正确说明这种道德感的动力特征，他把这种道德感纳入了冲动的范畴，但他赋予这种道德感的只是一种特殊的特征。在人类的许多愿望中，存在着一种特殊的愿望，即“正确行动的愿望”。^① 尽管布罗德把“应该”的意识解释为一种愿望（即使是独特的愿望）仍嫌过于普泛，并不能很正确地说明道德感的问题，但这段话无疑算得上是对道德感的相当令人信服的解释。

38 不管道德感具有什么样的独特特征，就我们目前的目的来说，重要的事实是：人似乎在其道德资源中拥有一种对善

^① 参看 C. D. 布罗德：《五种伦理理论》，第 282—283 页。

的责任感，无论人们怎样定义善。这种道德责任感的普遍倾向是支持理性而反对冲动，尽管它有时也可能支持在理性看来是错误的道德判断。从历史上来看，善的责任感关联到人类本性中理性与冲动的成分。尽管善的责任感不是独立自存的，但它至少像获得概念知识的能力一样是独特的。像概念知识一样，善的责任感可以通过训练得到加强与扩充，也会因为长期不用而退化衰微。

吉尔伯特·默里（Gilbert Murray）教授在他的《希腊史诗的兴起》一书中，非常生动地举例说明了人类行为中这种良知成分的力量在希腊发展的历史。他写到：“如果你要率领突然摆脱了所有旧的道德约束力的民众，并从中选出一位胆大包天的好闹事的首领，那你就会考虑到这样的人会不受限制地去做任何进入他头脑中的事情。接着，你会在事实中发现，在这位首领的无法无天中，将会出现某种可能使他感到有些不自在的行动。如果他作出了这一行动，他会因此而感到‘后悔’，并且会被这种后悔之情终日烦扰。如果他未作出这一行动，他会避免去作这一行动。这不是因为任何人强迫他这样做，也不是因为以后会带来任何特殊的结果，只是因为他感觉到了爱多斯（Aidos）^①，没有人能够确切地说出敬畏是从什么地方产生。当阿喀琉斯（Achilles）攻占厄厄提翁王（Eetion）的城邦时，‘他掠夺了喀利喀亚人（Cilician Men）最富饶的城市——城门高耸的忒拜城（Thebe），杀死了厄厄提翁王。但是，他没有掠夺厄厄提翁王的盔甲，因为他会因此在内心感到爱多斯。他让厄厄提翁王穿戴着金光灿烂的盔甲躺着，用火将其尸体焚化，并筑起一座巨坟将他埋葬。’——这是纯粹净洁的爱多斯。阿喀琉斯既无所获，也无所失。假

① 希腊语，意思是羞耻、羞愧。

- 39 如他拿走厄厄提翁王精致华贵的盔甲，没有人会表示异议，因为这似乎是理所当然的事。但是，阿喀琉斯当时正好感觉到了爱多斯。”^①

愤世者可能会说，良知只能阻止人们羞辱已被击毙的仇敌的尊严，但并不能阻止人们杀死自己的仇敌。良知是人类生活的道德资源，但良知并不像那些企图通过培养义务感来拯救人类的道德主义者所认为的那样强大有力。只有当良知支持一个冲动去反对另一个冲动而不是去反对个人愿望的整个力量时，良知才是强大有力的。只有当良知去巩固和稳定具有社会价值的冲动时，例如当这些冲动联系着家庭生活时，而不是当良知企图使冲动超越于自然力量所决定的目标时，良知才能更有效地发挥作用。莱斯利·斯蒂芬斯 (Leslie Stephens) 宣称：“减少后悔不是靠纯粹的道德。我们必须承认，良知实际上并不像它在依照法则行事时那样强大有力。确实，我会说，当某些直接的坏结果或邻人的轻视与厌恶没有经常不断地在心中孕育出恶意时，大多数人都会发现没有什么比压抑痛苦更容易的了。但这丝毫也不证明不断增强的良知力量是不可取的，即使在眼前的事态中，良知的影响也不是只有最后的重要性……事实上，大多数人心中时隐时现的微弱的义务感有效地避免了社会秩序走向崩溃。”^② 尽管理性增加了运用良知的机会，增强了良知自身的力量，但不管理性怎样发展，理性都是暧昧的、不可靠的。在增加运用良知的机会与增强良知的力量上，宗教比理性更有力。宗教与良知的关系将放在后面论述。

40

① 吉尔伯特·默里：《希腊史诗的兴起》，纽约牛津大学出版社出版，第80页。（参见《古希腊神话与传说》上册，第330页，人民文学出版社，58年版。——校注）

② 莱斯利·斯蒂芬斯：《伦理学》，第306页。

个人身上所具有的理性与道德的资源表现出日益增长的可能性是真实存在的，这就不要奇怪为什么研究这一可能性的人会沉溺于通过理性与道德的方法来解决社会问题的希望了。他们很容易拒绝承认人类生活中道德的有限性。扩充理性的可能性并不能保证理性能够扩充到足以使大多数的个人理解他们生活于其中的整个的社会状况。理性抑止冲动的能力也不会防止冲动的冲突时必然提供一种有效的控制，特别是在防止社会中群体冲动的冲突时更是如此。

在分析道德中理性的有限性时，非常重要首先是首先要承认利己冲动的力量比大多数精明的心理学家所分析的大得多，也要比大多数严格地自我反省的信徒所意识到的大得多。如果利己的冲动在较低的或者很明显的层面遭到了挫折，它就会以一种更加隐晦的方式来表达自己。如果利己的冲动被社会的冲动所挫败，它就会巧妙地逐渐潜入社会的冲动，使人对其共同体的奉献总意味着是改变了的利己主义的表达，就像是利他主义的表达一样。为了使自我能够和谐地适应整体的社会冲动，理性会限制自我的利己倾向；但是，同样的理性力量也必然会去证明个人的自利在社会企图协调的整体的生命力中是一种合法的成分。要想防止对利己冲动进行这种幼稚的社会证明是困难的，要想避免去破坏理性按其内在观点确立起来的对利己冲动的限制也是困难的。道德领域中的理性主义可能刚刚才告诫人们他们的自私自利是对社会的一种危害，但马上又可能宽容他们的利己主义并认为自利是整个社会和谐中不可或缺的必要成分。利己的冲动如此强大执著，会马上利用这种合法性的证明。18世纪的功利主义运动有一个值得称赞的目的，即劝告人们要在利己与社会的冲动之间通过把利己的冲动转向最广泛的社会目标来达到某种体面的和谐。然而，这一目的的意义只表现在它仅仅提供给

新兴的中产阶级一个确保其能够追求自己利益的缜密的道德证明。

42 理性不仅事先就证明了利己的正当性，并且实际上也赋予了利己一种在非理性的自然中所不曾具有的力量。人类的自我意识是理性的结果。当人在同他人与环境的关系中来观察自己时，能够意识到自己的存在。这种自我意识能加剧人保存生命与扩张生命的冲动。在动物身上，自我保存的本能不会超过自然所提供的需要。动物只有当饥饿时才会去残杀，只有处在危险中时才会去战斗或者奔逃。在人身上，自我保存的冲动很容易转变成扩张的愿望。人类自我意识所具有的情绪的特性加重了这种倾向。自我意识意味着在无限性中承认有限性，心智亦承认自我在大千世界中处于微不足道的地位。所有活生生的自我意识，都倾向于反对这种有限性。自我意识通过被融进无限的愿望在宗教中表现自己。在世俗的层面上，自我意识在努力使自我普遍化并使生命获得超越其自身意义的过程中表现自己。所以，帝国主义的根源深植于各种自我意识中。

一旦追求超越自身意义的努力获得了成功，人就会像为他的生活而斗争一样，以同样的热情和同样的理由，去为他的社会地位和荣誉展开斗争，从而再增加其生命的意义。自然经济决定了防卫的方式很快就会变为侵略的方式。这样，就不可能在生存意志与权力意志之间划出一条明显的界限。甚至防卫与侵略在情绪与态度上也是相当含混不清的，使得恐惧很快会变为勇气，而为了要去巩固靠勇气赢得的胜利，又要去证明新的恐惧的正当性。

企图维持欧洲霸权的法国，不厌其烦地反复申明其安全的必要性。它把灭绝的恐惧与权力的追求奇怪地混合起来，成为人类精神的典型。权力一旦被获得，就会把个人或群体置

于高高在上的危险地位。在这种情况下，只有通过权力的扩张才能维持住安全。这样，保存生命所需要的自然的正当无害的策略，就会在人类精神上变成帝国的意图与政策。由于二者难解难分地缠绕在一起，人们总是有意无意地通过欺骗的方式以其中一者来证明另一者的正当性。 43

也许，在当代世界，白种人之所以称王称霸，主要是靠“浮士德”灵魂中的高度自我意识，而不是靠战争技术、管理技能和经济力量的发展。沃尔多·弗兰克(Waldo Frank)在解释西班牙人战胜秘鲁的伟大文明时，把原因归结为个人灵魂的崇拜。他说到：“西班牙人相信个人自己。他的世界上最真实的实在是他个人的灵魂和个人的身体。尽管他会死掉，但他在最后的日子会复活……无论他相信什么宗教，他所有的经验都涉及到这种意志，他所有的生活都被这种意志所支配，他所有的时间都花在实现这种意志上……与西班牙人相比，秘鲁则不存在这种个人。秘鲁只有埃鲁(ayllu)^①。埃鲁的意志虽然是坚定不移的，但并不带有侵略性……埃鲁既不希望超过山鹰的高翔，也不希望低于玉米的浅根……这是一种被自然的表层所限定的意志……印地安人不理解、也不相信他所看到的東西。他们对于生命有限的人竟要乘船去穿越那茫茫无涯的大海的想法感到愕然……使他们更难理解的是这些人的欲望与意志。这些人的胆大妄为，这些人的兽性，以及这些人的热忱（这些特征在侵略者的身上难解难分地交织在一起）都是印地安人的心智所难以想象的。”^② 这一对白人和印地安人本性差异的敏锐分析，从广义来说也适应于人与自然的区别。正是这种把人提升到自然之上的力量，给予了白 44

① 埃鲁：南美印加社会中构成基本社会经济单位的氏族。

——译注

② 沃尔多·弗兰克：《南美洲的西班牙人》，第54—57页。

然的冲动一种存在于人世中的新的更加可怕的潜能。人使用工具来进行战斗，这意味着人的心智使他的自然的爪牙更加锋利，使他的暴行比自然中的暴行持续得更久，因为在自然的世界中，人只是被片刻的情绪与需要所驱使。凶残的动物一旦胃被填满后就会停止攻击，但人的贪欲则要靠想象力来喂养；只有达到了想象力所希求的普遍目标时，人才会感到满足。人反对他自己身上所具有的有限性，这必然会使他的帝国的梦想带有普遍特征。当人的神志清楚时，他会感到自己的生活作为和谐整体的一个有机组成部分非常充实。但是，人很少有神志清楚的时候，因为人更多地是被想象支配而不是被理性支配，而想象则是心智与冲动的混合物。

理性的力量企图带来这种活力，在其中自我意识已将所有的生活原动力集中于某一点上。但是，当理性的力量同与它对立的力量相比时，确实显得软弱无力。由于理性的力量缺乏一个评价事物的公正观点，并且缺乏一个影响人类行为的超越的支点，因此它不可能是完美无瑕的。理性的力量总是同它们设法对治的力量纠缠在一起。权力意志利用理性，就像君主利用朝臣、牧师为他的教区增加恩典一样。甚至最理性的人在其利益受到伤害时也决不会心平气和地仍然按照理性的原则来处理。正如黑尔威图（Helvetius）所说：“如果经过周密的思考，洞察了人类心灵深处的所有隐秘，谁不知道⁴⁵其对善恶的态度完全取决于个人利益所遭到的各种损害呢？……因为我们毕竟总是要服从我们自己的利益，因此，我们的判断总是不公正的。”^①

这种个人利益逐渐对富于理想的事业与普遍目标的渗入——这些事业与目标被想象为已经达到了最高的理性——使

^① 黑尔威图：《论心灵》，第2集，第2章。

虚伪成了伴随着一切有价值的努力而来的不可避免的副产品。从某种意义上来说，对人的道德本性的赞扬同时也是对人的道德局限性的证明，因为如果人不能够把普遍的价值体现在具体的目标中，人就不能够以最大的热忱去追求自己的目的。但是，就同人不把自己的利益隐藏起来、不把其对普遍性的真诚追求与虚伪主张混同起来人就不能充分地表达自己的利益一样，人不能从其崇高的追求中删除自己自私的利益。即使是有意识地打算去消除不诚实与模棱两可的动机，也不能完全保证能够铲除虚伪，因为不可能产生一种奇迹使人达到一种高度发展的理性——这种理性能够使人像清楚地了解自己的利益一样了解普遍的利益。

杰里米·边沁 (Jeremy Benthan) 相信，人如果能够意识到大范围的社会利益并不与他那精明的私心相冲突，而是与他的私心处于根本的和谐状态，人就能够摆脱他的直接欲望。但边沁发现他的理论仍然是令人失望的，因为要达到深思熟虑的私利就像要达到完全的无私一样困难。尽管理性企图使人相信在范围更广泛的更根本的情形中可以达到其真正的目的，但当冲动指向直接的目标时，冲动并非总是能够受到控制。在 1822 年，边沁已经对他的理论进行了许多修改，但他的这一行动并未得到他期望的普遍支持。他在这一年写的一篇文章中承认：“现在，许多年过去了，所有的自相矛盾与震惊都消失了……迷宫底层的线索已经找到，那就是自爱的原则。人，按其自然的构造，在同他人相处时更倾向于选择自己的幸福。”^① 这一论断似乎有些悲观，表现出边沁已从过于浪漫的希望中退了回来，但这一后退比功利主义者早期的希望更接近真理，因为功利主义者早期的希望相信理性能够解

46

^① 杰里米·边沁：《著作集》，第 1 卷第 10 章，第 80 页。

决自我利益与社会利益之间的冲突。

即使个人在激励自己献身给某一事业或某一共同体时，权力意志仍然存在。例如，在家庭中，权力意志会部分地在家庭的范围内表现自身，同时会部分地通过家庭来表现自身。对家庭的奉献并不排除在家庭关系上进行专制统治的可能性，家庭中丈夫与父亲的专制并不会立即就去服从亲密的原则。非常重要的一点是：如果妇女没有使用与纯粹的理性武器不同的武器来反对男性的专制，妇女就决不可能在现代社会生活中克服掉男性专制的残余表现。只有当她们利用经济力量与经济独立这一武器来反抗男性的专制时，她们才能获得完全的胜利。如果不首先在国家中获得受保障的政治权力，她们就不能摆脱各种使她们遭受痛苦的经济上的无能。在选举权改革前的长期混乱中，男人们也利用特权阶层一贯用来反对扩大特权的同样理由来反对妇女参政。他们坚决认为妇女不能够行使她们所渴求的权利，正如统治阶级总是企图阻止被剥夺了社会权利的阶层使用他们理性功能的机会，然后指责他们缺乏只有通过行使权利才能发展起来的能力。⁴⁷

即使在家庭的范围内能够达到完全的亲密和谐，家庭也仍然是自我扩张的工具。焦虑的父亲希望他的妻室儿女尽可能过上好的生活，他这种对自己家庭成员的焦虑远远超过了对其他人的焦虑，这种焦虑自然是产生于亲密关系所激发出来的仁慈之情。但是，这也是他自己自我的向外投射。事实上，家庭常常被用来宣扬丈夫与父亲的功德。禁欲主义者与集体主义者用批评的眼光来看待家庭，从传统的道德观来看他们也不是完全错误的。禁欲主义者把对家庭的忠诚看作是虔诚信奉上帝时的离心离德，集体主义者则倾向于认为对家庭的忠诚是对共同体忠诚的危害。他们的这些看法说出了部分的真理，即任何一种直接的忠诚都是对更高的、更广泛的

忠诚的潜在的威胁，同时也为升华了的利己主义提供了一个表达的机会。

家庭之上的社团、阶级、种族和国家这些大范围的社会群体，都同样为人的自我否定与自我扩张提供了双重机会，这两种可能性经常被利用。爱国主义与低层次的狭隘忠诚相比，是一种利他主义的高级形式，但是，从某种绝对的观点来看，爱国主义仅仅是自利的另一种表述。在整个人类的共同体中，群体越大，就越必然要自私地表现自己。群体越有力，就越能够反抗人类心灵所设定的任何社会限制，亦即越不服从内在的道德约束。群体越大，就越难达到共同的想法与共同的目的，因而也就越不可避免地要靠瞬间的冲动与直接的不加思索的目的来维持其统一。群体范围的增大也就增大了达到群体自我意识的难度，只有在某一群体与另一群体发生冲突时，或者某一群体在战争的激情与威胁中团结一致时，才有可能达到群体的自我意识。这是人类社会生活相当可悲的一面，因为冲突似乎成了群体团结的不可或缺的先决条件。再进一步来说，共同体越强盛有力，其统治范围越宽广辽阔，就越希望从个人的观点来体现普遍的价值。照特莱奇克(Treitschke)^①的看法，国家被作为个人巨大忠诚的最高共同体，其理由是比国家小的单位太小而不能获得人的最高忠诚，比国家大的单位又太漫无边际、界限不清，也不能获得人的最高忠诚。特莱奇克指出了人的这种道德困境并没有错，其错误仅在于他在这种道德困境中扬扬自得。

特莱奇克试图说明人不能形成国际共同体，即使权力与威望强大到足以对群体的自利进行社会限制。特莱奇克企图

^① 疑为 Heinrich von Treitschke (1834—1896)：德国政治思想家、历史学家，信奉黑格尔的权力国家主义，认为国家是人类的至高至善的伦理的共同体。著有《19世纪德国史》、《历史、政治论文集》等。——校注

- 49 在国家内约束反社会的群体自利倾向也没有获得成功。人类恻隐之心的每一次扩充都造成更大范围的冲突，而不是消除冲突。这样，文明就变成了一种把个人邪恶转嫁给不断增大的共同体的工具。这种工具给予人一种他们是道德的假象，但这种假象很快就消失。技术文明创造了一个国际共同体，人们之间的相互依赖性需要基本的社会和谐，尽管这种要求还没有强大和精明到能够实现社会和谐的程度。然而，创造国际心智与国际意识以应付这种社会状况的努力则姗姗来迟，在使人的伦理态度超越于其所属的能够激发出其社会同情的群体方面，现代人比其父辈只取得一点微不足道的进步。现代人所属的群体比其父辈所属的群体大，但是，道德增进的缓慢可能是因为这种大群体中日益增大的异质性和日益缩小的亲密性。现代国家由不同的阶级组成，而不同的阶级又表现出在权力与特权的占有上比早期的共同体更加分配不均。这种社会的不平等不仅导致了共同体内部的冲突，也导致了各种国家共同体之间的冲突。这是因为这种社会的不平等会使占有更多特权与权力的阶级经常以牺牲其他国家的利益来追求他们自己的利益，从而能够巩固他们以牺牲其他国家利益为代价而获得的特权。这样，现代生活就卷入了阶级冲突与国际冲突的旋涡中。也许只有当各个阶级已经使整个现代
- 50 社会陷入一片国际与国内混乱时，阶级的特权才会被废除或削弱。人类理性增长的速度并非快得足以解决技术进步所带来的社会问题。

第三章

51

个体在社会生活中的宗教资源

宗教的理想主义者同理性的理想主义者一样，对通过发展个人的道德能力来达到理想的社会一直抱着希望，并竭力使这一希望实现。他们相信宗教的复兴能够提供一种使人摆脱其社会混乱的资源，这种信念一直存在着。甚至在宗教的力量要对付大量的敌人及其贬抑者的时代，这种信念也不断地表达出来。这使得我们有充分的理由去彻底检讨宗教与道德生活的关系，特别是因为敏于理解与分析的心灵日益增多，他们的主要兴趣都集中在社会问题上，并且把宗教看作是拯救社会免于邪恶的障碍而不是帮助。

如果说承认自私是在社会中削弱自私的力量与减轻自私反社会后果的先决条件，那么，宗教在人的社会化方面就具有压倒一切的影响，因为宗教中充满着反省与忏悔的精神。由于信仰宗教的人感到自己在无所不知者的眼光的监视之下，并且把自己卑微的意志置于全能全圣的意志的评判之下，所以信仰宗教的人会因认为自己以自我为中心的生活不恰当而充满羞耻感。忏悔的感情发展成了一种导致谦卑的持久动机，

34

充斥于所有古典的宗教文献中，并且在所有的宗教生活中都表现出来。这种忏悔的感情会变得一成不变甚至流于形式，以致丧失掉其内在的效力。但是，即使在这种情况下，信仰宗教的人也仍然会推崇宗教生活的内在必要性。

从本质上来看，宗教是一种关于绝对的概念。在通常情况下，按照人自己的最高伦理愿望来设想绝对时，就会认为所有的道德成就与此绝对相比都是不完善的。从历史过程的相对观点来看，没有一种人类的行动不是按照某种历史的目的来评价的，或者参照某种与之相比道德较低的行动来赞扬的。以宗教的绝对来作为参照，消除了这些相对的观点与不确定的判断。由于很难保证不按照错误的道德直觉来解释绝对，人类的邪恶与乖谬就很容易被宗教神圣华丽的外衣掩盖住，并使其获得绝对的荣耀。不过，在高级的宗教中，普遍发展的趋势是把神圣理解为仁慈的意志，并且经常谴责所有自私的行动与愿望。由于带着一种伦理的态度来探索宇宙的中心，宗教的想象力使其对物理世界的无限与宏伟的敬畏联系着对内在生活的伦理原则的尊重。经常反抗外在自然世界的内在的良知世界，通过宗教的认可高高地凌驾于自然世界之上。因此，伯屈纳（Bechuana）会把雷霆看作是上帝的谴责之声，向苍天呼唤道：“我没有偷盗，我没有偷盗，是我们中的其他人偷了别人的东西。”^① 耶稣在其宗教的想象力达到最高的纯真时，把自然对善恶毫不偏袒的报应看作是上帝公正之爱的启示，而世俗的理性则可能把这种报应看作是一种不公正。宗教的想象力在寻找终极目标与生活中道德动力的参照点时，其对存在于物理世界的无限与宏伟中的绝对的追求，也是对这一寻找的支持。正如我们在自然世界中所看到的那

^① 引自 W. E. 霍金 (Hocking):《人类经济中上帝的意义》，第 235 页。

样，上帝的大能也赋予了其道德以绝对的性质，并把这一道德变为圣洁。由于最高的大能与完美的圣洁具有不同的性质，故而在所有的宗教中都存在着一种理性荒谬的论调，而某些更加理性的神学形式则企图消除这种荒谬。但是，如果他们不以牺牲宗教活力的限度为代价，他们就不会获得成功。

宗教的良知是易受影响的，这不仅是因为从绝对的角度来看宗教良知是不完善的，还因为宗教良知的责任感是针对个人而产生的。神圣的意志是属于个人的意志。哲学家们发现要想把人格概念转变成绝对是很困难的，因为人格带有人格局限性的种种内涵。但是，对诗歌般的宗教想象力来说，这种困难马上就会迎刃而解。宗教运用产生于人类人格的象征来描绘绝对，并且发现这些人格的象征在道德上具有强大的力量。道德的态度在个人与个人的关系中的发展总是最敏感，这就是为什么比直接的忠诚更抽象、更广泛的忠诚会丧失掉某些控制人类心灵的力量，这也是为什么聪明的社会企图通过使个人成为共同体象征的方法来恢复力量。君主政体在丧失掉其基本的权力后，如我们在英国的政治中所看到的那样，对君主政体象征意义的利用是一件很有意义的事情。国王是对国家有用的象征，因为忠诚国王与忠诚国家相比，一般人的想象力更容易构想出忠诚国王的意义。如果不提供一个适当的象征，国家只是一种不能理喻的抽象。对达到这一目的来说，活生生的个人是最有用、最有力的象征。在宗教中，所有较高层次的道德责任感都是针对某个至高无上者而产生的，这种道德责任感在历史层面上的抽象里却丧失了。这样，神的人格与圣洁就会增强信仰宗教的人的道德意志，并且能够约束他们的权力意志。

有关宗教的历史已经证明，宗教的直觉非常有效地使人意识到只关心自我是一种罪过。现代心理学家发现了人的生

命中自我中心的顽固特征，而这种特征正是古典宗教时期所有伟大的神秘主义者从未意料到的东西。禁欲主义既是一种宗教中的大恶，又是一种宗教中的大善。这种禁欲主义证明它能够敏感地意识到存在于自我意志中的恶。叔本华非常正确地把宗教禁欲主义解释为“对生存意志的否定”。他写到：“禁欲主义者的意志转变了方向，不再维护自己的本性，而是反对自己的本性……在禁欲主义中，或者在对生存意志的否定中，第一步就是自愿地达到完全的贞洁。这就否定了意志企图向个人生活之外扩张的要求……接着，禁欲主义又进一步在自愿的和有意的贫困中表现自己，从而使意志不断受到羞辱，使愿望的满足和生活的快乐不再能够激发意志。在这种情况下，自我认识只会增加恐惧。”^① 非常有趣的是：严厉的神秘主义者经常会看到人类行动的自私性，而推崇自然的享乐主义者在分析人类行为的动机时也得出了与神秘主义者非常相似的结论。费勒隆(Fenelon)在给门特伦夫人(Madame Maintenon)的一封信中指出：“所有的慷慨、所有的自然之爱，都只是一种特别狡猾的、骗人的、恶魔般的自爱。我们必须完全消除朋友关系。”^② 这种看法也可以同德·门德威尔(De Mandeville)的看法相比。“最谦卑的人活着必须承认：对道德行为的回报——这种回报是随道德行为而来的一种满足——构成了某种他在沉思其价值时获得的快乐。这种快乐同其产生的原因一道，都是某种骄傲的表现，就像在危急中脸色苍白、浑身颤抖是害怕的表现一样。”^③ 不可否认，在神秘主义与禁欲主义企图根除他们的神秘沉思使他们意识到的自私时，神秘主义与禁欲主义会使自己陷入到种种荒谬之中。神

① 叔本华：《作为意志与表象的世界》，第4篇，第68段。

② 见黑斯廷斯(Hasting)编：《宗教与伦理百科全书》第5卷，第534页。

③ 德·门德威尔：《道德价值起源研究》，见其所著《蜜蜂的寓言》。

秘主义者不仅在狂热地努力消除自我时陷入到更加迷恋自我的实际的荒谬之中，而且还陷入逻辑荒谬之中，认为即便是最无私的愿望也是自私，因为愿望就是自私。库约恩夫人 (Madame Guyon) 宣称：“我们必须压抑我们的愿望，即使是追求天国至福的愿望。”^① 布塞特 (Bousset) 探索了神秘主义者这种企图达到绝对无私的病态努力的原因，解释了他们起支配作用的感情。他说到：“追求上帝的愿望并不是上帝，因此，我们也必须把这道门关上。”^② 在苦行的实践中，禁欲主义者对绝对完善的渴求使他们陷入一个更加糟糕的非理性的困境。他们在纯洁生命的过程中摧毁了生命与社会。佛教与基督教的苦行者不能够把自私的愿望从生存意志中分离出来，因而在他们努力摧毁愿望的过程中，他们只能半途而废，转而摧毁整个肉体。基督以一种悖论的方式说到：“得着生命的，将要丧失生命；为我丧失生命的，将要得着生命。”^③ 把人推向禁欲主义的宗教的紧张，通过谴责自我享乐的人生目标而得以化解，同时也允许自我实现成为自我克制的副产品。这一悖论把基督教从对生命的悲观厌世的否定中拯救出来，而这种对生命的悲观厌世的否定正是印度教、特别是佛教的特征。然而，东西方宗教的区别只是程度上的区别，禁欲主义仍然是所有宗教生活的永恒特征。禁欲主义会堕落为各种病态的德行，但完全不禁欲又会证明宗教缺乏活力。太阳晒熟园中的水果，不可避免地会使某些水果过于成熟而烂掉。某些对宗教禁欲主义的批评把宗教中的禁欲特征只看作是一种宗教的赘物，而不是看作一种宗教追求绝对时不可避免地出现的副产品。这种对宗教的批评是出于对宗教的真正本质缺

① 引自 K. E. 柯克 (Kirk): 《上帝的显圣》，第 454 页。

② 同上，第 454 页。

③ 《马太福音》，第 10 章，第 39 段。

乏了解。^①

关于社会对禁欲这一敏感问题的限制，我们需要放在后面去进行论述。在这里先考虑宗教的另一个道德资源是恰当的，因为这种道德资源有助于限制并摧毁神秘主义与禁欲主义容易陷入的主观主义。这种道德资源就是宗教把爱作为最高的价值来强调。理性的伦理追求正义，宗教的伦理将爱作为理想。理性的伦理力图平等地考虑他人的需要与自己的需要之间的关系，宗教的伦理（基督教的伦理是这种宗教伦理的最典型的例子，尽管不是唯一的例子）则主张在没有精确计算相互需要的情况下去满足邻人的需要。这种对爱的强调是绝对的宗教意识的另一结果。一方面，宗教使仁爱之情绝对化，并使其成为道德生活的规范与理想；另一方面，宗教给予邻人的生活一种超越的和绝对的价值，因而能够激发出对邻人的同情。爱能够在没有仔细权衡与比较他人和自己需要的情况下满足邻人的需要。因此，从伦理的角度来看，爱比理性激发出来的正义更纯粹（由于爱很难适用于复杂的社会，就不能要求爱在社会的范围内比正义的理性原则更有价值）。宗教的爱的理想在某种程度上要靠在绝对与超越的观点临照下的同类的心灵来养育与支持。你的邻人是上帝的儿女，要通过服务你的邻人来服务上帝。耶稣说：“你为我的这些兄弟中的很小一部分人做的事，就是为我做的事。”印度圣徒拉马克雷希纳（Ramakrishna）说到：“我的认识达到了一个阶段，在这一阶段，我看见上帝渗入到每一种人类形式中，既在圣人身上又在罪人身上显现自身。”^② 这是一种宗教的直觉，它产生于宗教想象的能力，这种能力能够按照绝对和超

① 蒙塔古（W. P. Montague）在其著作《被解放了的信仰》一书中的第2章对宗教禁欲主义的批评清楚地表明了缺乏这种了解。

② 引自詹姆斯·普拉特（James Pratt）：《印度及其信仰》，第149页。

越的观点来审视眼前的不完善。正是这种宗教的直觉促使圣·弗兰西斯(St. Francis)去吻麻疯病人,去信任盗贼,去使保罗相信“在基督中不存在犹太人和希腊人,也不存在奴隶和自由人”;也正是这种宗教的直觉促使德高望重的印度圣徒在兵变中向手持刺刀刺进他胸膛的士兵致敬:“你仍然是神圣的。”^① 宗教对人类人格的评价不仅表现在人最高的神秘本性中,还表现在更加理性化的宗教形式中,这与神秘主义的精神确实不同。斯多葛学派关于兄弟友爱的学说根植于斯多葛学派的泛神论中。康德关于必须把人当作目的而不能当作手段的准则不是像他想象的那样是一种理性的伦理准则。事实上,在任何理性的伦理体系中,都不可能始终如一地提供这一准则,而是康德虔诚的宗教世界观所继承的宗教观念提供了这一原则。宗教对人类生命的尊重是理性主义的基督徒主张理想主义的主要原因,威廉·埃勒瑞·查宁(William Ellery Channing)就是最突出的例子。他写到:“我感到,并且一直坚持认为,对人的新的尊重是社会改革事业的根本。没有兄弟友爱的精神,就没有真正的和平,人们也就很难了解到他们同上帝的亲密关系和上帝赋予他们生活的永恒目的……我们当中没有一个人能够设想出生活方式的改变、新的礼貌、相互间的亲密仁慈与敬爱同情,以及追求社会改革的人生努力,因为要做到这些就必须进入到肉体生命里层的精神生命,了解最低贱的人的生命中含藏着什么。”^② 这一逻辑促使查宁去支持反对奴隶制度的事业,这就像更具神秘色彩的基督教贵格派信徒和约翰·乌尔曼(John Woolman)一样,他们发现奴隶制度与他们的宗教信仰对人类人格的估价相冲

59

① 同上,第155页。

② 威廉·埃勒瑞·查宁:《著作集》,第4卷导言。

突，因为他们的宗教信仰认为人类的人格中存在着神圣的一面。不过，正如特罗尔士奇（Troeltsch）所正确主张的那样，宗教的理想主义如果没有理性主义的政治思想的帮助就绝对不能达到一种平等的政治观念，而关于所有人类人格都具有超越价值的学说则有助于形成所有人类人格都具有平等价值的观念。这种观念能够达到真正伦理与政治相结合的意义，虽然必须承认这种观念所具有的政治上的可能性通常会由于宗教的看法而丧失掉，因为在上帝面前的平等并不需要意味着在历史社会关系中的平等。在这一例子或其他例子中我们可以看到，绝对的宗教感走得太远，破坏了它所创造的伦理的可能性而陷入穷途末路。

⁶⁰ 产生于悔悟精神的宗教内省特征对爱的精神也起到了积极的促进作用。在这种更加深入心灵的宗教内省中，利己的冲动能够被发现并且能够被剖析。内省者非常严厉地谴责他们的利己冲动，因为在神秘的宗教经验中自我批判的眼光变成了上帝谴责的眼光。这种经验与鼓励爱相比，更容易激励人们去谴责自己的自私。这种经验产生于公正的观念而不是仁慈的观念，但是，通过对所有利己主义采取这种批判的态度，可以强有力地支持爱的精神。从外部来观察，会过高地估计某人行动所具有的仁慈，使这一仁慈超过其行动真正具有的仁慈，因为隐藏的动机很难被来自外部的观察识别出来。甚至在人们的行动被认识到是自私的情况下，来自社会的观点也会支持这种行动。从内部来观察，这种混淆和这种支持都不会产生，败坏所有仁慈的利己的搀杂物会被剔除，有时会被严厉的内省净化。这样，社会对利己主义的辩护就不会动摇这种剖析，出自心灵的行动与态度就会按照绝对的道德观念来评价；并且与绝对的道德观念相比这种行动和态度就会显得缺乏价值。如果不涉及到社会的情况下企图避

开自我，宗教的内省就会使心灵卷入到与自我的纠缠中而永无出离之日。不过，对利己倾向的限制确实是对爱的精神的潜在支持。

尽管从个人的观点来看，宗教特别关注于绝对，但宗教也能够构想出一个爱与公正的观念得到充分实现的绝对的社会。在每一个充满活力的宗教中，都存在着某种相信太平盛世定会来临的希望。宗教的想象力对历史社会中的相对性、妥协性与不完善性感到急躁不安，就像对个人生活的不完善性感到急躁不安一样。先知以赛亚梦想有一天狮子与小羊能够和睦相处，换句话说，有一天弱肉强食的自然法则能够被铲除。埃及与巴比伦的宗教理想主义者们也梦想他们理想的王国能够实现。有时，现实与理想之间的差距过于巨大，使信仰宗教的人对在世俗的历史中达到理想非常失望。这样，他就会把他的希望放到另一个世界。这种情况非常真实地出现在受柏拉图的理念论影响的宗教中，因为在柏拉图的理念论中，理想的世界永远高高在上，而不是存在于人类历史的终结之时。这也是犹太宗教思想的特征，这种犹太宗教思想用此岸世界的术语构想出了一个彼岸世界的千年王国。上帝之国这一福音概念就表达了这种渴望犹太千年王国的最高精神向往，也大量继承了以赛亚复临的期望。在宗教涉及社会问题的地方，宗教总是产生某种千年盛世定会来临的希望。这种希望是建立在现实社会被认为是存在着严重缺陷的看法上的，因而会激励宗教信仰者持续不断地怀抱着热情与勇气去努力拯救不公正的社会。这种热情与勇气是不可或缺的，因为在面对现实社会与当下的可能性时，建立公正社会的任务似乎总是没有希望的。现代共产主义者渴望建成完全平等的社会的梦是一种世俗化了的，但在本质上仍然是宗教性的、典型的宗教幻想之梦。这种宗教幻想的世俗化部分是对不现实

61

62

的多愁善感的反动，而这种不现实的多愁善感使宗教的社会希望在中产阶级的宗教团体中变质退化；宗教幻想的世俗化也部分是现代生活机械化与宗教想象力被败坏的结果。虽然这是宗教希望的世俗化，但它的宗教性质已经因为它对大灾难的强调而得到证明。这种宗教幻想的世俗化看不到在逐渐进化的不可避免的过程中出现的新社会。这是一种对社会现状的发展趋势所持的悲观态度，这种悲观态度认为这一趋势必然会导致灾难。但是，正如在所有的宗教中所看到的那样，它的希望是从它的失望中产生的，即它从大灾难中看到了一个新社会的诞生。认为通过进化可以达到理想王国的看法一直是生活舒适的特权阶级的希望，他们自认为他们非常的理性，不接受绝对在历史中突然出现的观念。在他们看来，理想只能存在于历史之中，不断地发挥作用，一直到取得最后的胜利。他们把上帝与自然等同起来，把现实与理想等同起来，这不是因为阶级的宗教中的二元论概念对他们来说是非理性的概念（尽管他们本身就是非理性的），而是因为他们没有像被剥夺权利的人们那样在当代社会的残酷无情中遭受苦难，因而他们就很难接受当代历史是处于大灾难中的观点。宗教一直都是希望的避难所，这种希望建立在失望的边缘上。人在获得某种评价道德事实的绝对观点之前，就倾向于自鸣得意地评价个人与社会的道德事实。但是，把他们驱赶到绝望的同样的绝对主义会使他们的希望复活。在真正的宗教信仰者的想象力中，谴责历史的上帝也在拯救历史。

63 宗教中具有确定无疑的道德资源似乎证明了宗教的道德主义者所怀抱的希望的正当性，他们希望通过增加宗教道德的资源来拯救社会。按照他们希望的最绝对的形式，这种希望是不可能实现的。宗教的本质特征决定其在结构上存在着某种限度，这种限度一直都更富有成效地净化个人的生活，并

赋予更加亲密的社会关系（如家庭）以健康有益的成分，而不是去有效地解决现代社会中日益复杂的政治问题。现代宗教之所以在许多敏于伦理的人的眼中声名狼藉，是因为它未能解决好这些复杂的问题，而不是因为它迟迟不去调整自己同现代文化精神的关系。被紧迫的政治问题与经济问题所折磨的社会，以及面对着我们当下世界的社会，都倾向于轻视任何与最紧迫的任务无直接关系的有关生活的表达。这种态度并不比宗教伤感主义者的态度更正确，这些宗教伤感主义者坚决认为他们拥有包医人体百病的灵丹妙药。

绝对的宗教感通过使生存意志与权力意志服从绝对意志，通过把超越的价值赋予某些人以使其生活与需要达到对自我的更高要求，限制了人的生存意志与权力意志。这是一种道德上的成就，但是，宗教也导致了自我的绝对化。这是一种生存意志的升华。尽管上帝是威严崇高、超越在上的，但他通过他的性质和他对人的关怀与人产生联系。他的性质是人类之善发展到极致。他对人的关怀甚至在他被描绘成“纯然外在之物”（wholly other）时也仍然不会丧失掉，正如当代巴特的神学所以为的那样。在宗教中，人按照与自己的生活 and 愿望相关的术语来解释宇宙；同时从绝对的角度看，宗教在绝对与自我肯定面前又显得谦卑。指责宗教太过于骄傲或者太过于自我贬抑的自然主义者未能理解宗教生活的这一悖论。很自然，这两种成分并不总是同样的强大有力。海勒（F. Heiler）把宗教分成“神秘的”与“预言的”两种，前一种强调的是在神面前的谦卑，后一种表达了“不可抗拒的生存意志和对生活意志的升华、控制与表现的难以抑制的冲动”。神秘的祈祷者“直接走向上帝，这是一个排他的目标，一个唯一的实在，一种最高的价值”；另一方面，预言的祈祷者的目标则是“人自己的喜悦与痛苦，是他的困难与恐惧，是

他的打算与信心”。^① 海勒错误地把前者同天主教的虔诚等同起来，把后者同新教的虔诚等同起来。当代天主教的宗教哲学家伍拉姆罗（Unamuno）特别强调了永恒的宗教希望的基本特征，从而最有力地说明了宗教是生存意志的升华。^② 在宗教生活的每一种表达方式中，以及在宗教生活的各个发展阶段，这两种强调都是相互并存的。是否通过把生命力提高到一个更高的水平，诱使灵魂在超历史与超现世的世界中寻求最终的满足，以致生存意志在宗教上的升华就可以在历史的层面上减轻个人权力意志之间的尖锐冲突，这是一个很难回答的问题。在某些方面，这是宗教生活的一个结果。当代的激进主义者把宗教看作是麻醉人的鸦片，就是根据宗教的这种特征来证明他们对宗教指控的正当性。另一方面，宗教能够使个人的生命与意志获得神圣性，因而能够使宗教在历史的状况中具有更加坚定的力量。中产阶级在过去3个世纪以来发起的政治与经济的战斗中依靠自己的力量击败了土地贵族，这种力量部分是产生于对人格的宗教价值与世俗追求的精神特征的清教徒似的认识。西班牙的征服者沃尔多·弗兰克（Waldo Frank）谈到，他发现他的勇气和他的残忍都是来自于他的宗教信仰。“如果没有教会的神秘引导，他就会陷入荆棘中不再前进。只有具有信仰的人才能做到他想做的事情。他把廉价酒看成是基督的血，这样，他就能够理解他怎样把自己的兽行美化成了建设罗马教廷的行动。在他的残酷行为中暗含着一种直觉，即他命中注定要成为神圣的代理人。他的神秘作用使他能够经受得住任何人们看来是不可能的冒险，并且能够经受得住他自己的考验。”^③ 事实似乎表明：从

① 海勒：《祈祷》，第359页。

② 伍拉姆罗：《生活的神秘意义》。

③ 沃尔多·弗兰克：《美国史》，第49页。

历史与社会的角度来看，生存意志在宗教上的升华也许正是这种意志的扩张。另一个世界的报偿会使弱者顺从，但同时也会激励强者去追求英雄主义的超人般的行动。

这种给予人类生活绝对价值而因此对社会生活造成的危险⁶⁶，最明显地体现在国家生活与其他群体生活中，而不是体现在个人生活中。宗教会给予其他国家的生活重要的意义，就像自己国家的生活所要求的意义一样；在这种宗教中确实存在着道德的与社会的想象力，但是，对其他国家生活的这种想象力并不像使自己的国家成为实现超越性神圣目的的特殊工具的想象力一样强烈和持久。先知阿摩司以主的名义喊到：“主说到，在我看来，你们不是埃塞俄比亚人的子女。”但是，对许多把以色列看作是世界各国中上帝特殊仆人的人来说，阿摩司的呐喊只能是荒野中的呼声。这不仅是一种给予人们所属的国家生活以特殊尊严和特殊价值的宗教，也是一种爱国主义。这种爱国主义是一种部分地存在于想象力的限度内的虔诚形式。这种想象力的限度不仅在奴仆身上表现出来，在圣徒身上也会表现出来。在世界大战的后期，正像各国的聪明之士孜孜不倦地证明他们独特的国家负有重建“文化”或“文明”的特殊使命一样，宗教的领袖们也断言上帝的意志在他们自己的国家政策中得到了充分实现。不过，由于宗教的要求比任何世俗文化的要求都更加地绝对，通过宗教加重国家自我意志的危险相应地就更大。

甚至当绝对的宗教意识不是通过升华个人意志，而是通过使个人意志服从神圣意志——即按照神圣意志的观点来评判个人意志——以表达其自身时，它仍然会给高度发达的社会生活与道德生活带来危险，尽管这将会产生某种道德选择的结果。宗教追求绝对的一个很有趣的方面是：在神与人的对比中，属于人类历史的善恶之间的所有次要的对比都显得⁶⁷

黯然失色。罪最终变成了背离上帝而非其他。在上帝的眼中，任何对上帝的反叛、任何顽固地坚持自我的意志，都被看作是有罪的。在乔纳森·爱德华兹（Jonathan Edwards）的思想中，人们可以清楚地看到这种宗教的逻辑。他说到：“由于我们具有各种大小不同的义务，违背义务的罪过可能有轻有重。我们对爱、荣誉和服从的义务是与爱、道义和权威成比例的。但是，上帝是无限的爱，因为上帝是无限的卓越和美。因此，反对上帝的罪就是对无限义务的侵犯，是无限凶恶的犯罪行为，必须遭到无限的惩罚。”^① 信仰宗教的人感到自己冒犯上帝的罪确实是自我意志的罪。不过，他对这一事实的承认并不必然具有特殊的社会意义。在关于罪的宗教概念中非常重要

68 的是强调神人之间的相互关系，这使得鲁道夫·奥托（Rudolf Otto）把强调神人关系完全看成是在神圣面前表现出来的渎神感情。^② 这可能夸大了事实，因为在宗教的发展中“神圣”取得了道德完善的含义，罪就要相应地按照道德的术语来解释。不过，强调罪的宗教方面而丧失道德特征的趋势仍然是充满活力的宗教的永恒特征。在当代属于正统路德神学的巴特神学的复兴中，忏悔感中的宗教体验被具体地加以研究。这种神学强调了上帝的神性与人的罪性之间的绝对差别，从而认定人不是因为具体破坏了人类共同体的生活而有罪，而是人的罪在于人属于人类而不具有神性。这样，从目的与结果来看，创造与堕落实实际上不再具有区别，人类历史中的每一件事情都与邪恶等同起来，对社会道德的任何精确计算已丧失了所有的意义。有趣的是，当代巴特的门徒们非常厌恶的施莱尔马赫（Schleiermacher）在解释道德与宗教的

① 乔纳森·爱德华兹：《著作集》，第4册，第226页。

② 鲁道夫·奥托：《论神圣》。

关系时采用的术语含蓄地表达了巴特的主张中所具有的东西，但他不愿坦率地承认这一点。他写到：“虔诚的沉思能够直接地意识到所有有限的事物在永恒中并通过永恒而普遍地存在着……在实现这种沉思的地方，宗教就能够得到满足……另一方面，伦理在人类行为的每一个部分都追求精确的区别，同时又把它们连结成一个自然关系的整体。但是，虔信宗教的人则会表示对此他一无所知，他确实沉思人类的行动，但这并不是可以产生伦理体系的那种沉思。”^① 施莱尔马赫主张的这种含蓄的泛神论直接反对巴特神性超越的概念，这会导致敬畏的产生而不会导致产生在宗教感情中居支配地位的忏悔。不过，这二者都是宗教与道德完全分开的结果。 69

奥古斯丁在他的《上帝之城》一书中描绘了两个城市，按照同样的格调对宗教世界与世俗世界进行了比较，结果使道德上的差异含混不清，甚至被抹掉。他写到：“因此，两种爱产生于两个城市，藐视上帝的自爱产生于人类的世俗之城，藐视人的自我的上帝之爱产生于天上的上帝之城。前者追求的是人的荣耀，后者只把追求上帝看作是最大的荣耀，并且以此来表明自己的心志……在世俗之城，聪明的人不停地追逐身心之利，完全按照肉体的需要来生活……但是，在另一方面，则是天上的上帝之城，这里不存在人的智慧，只存在着献身于真正上帝的虔诚和希望在圣洁天使与人的社会中获得回报的虔诚。上帝是万有之有。”^② 有一种宗教虔诚的形式，在这种形式中，宗教的敏感性在没有破坏其道德含义的情况下能够增强罪的意识；并且在这种形式中，冒犯上帝是最终的而不是唯一的自私的犯罪，崇拜上帝是一种荣誉而不是唯一

① 施莱尔马赫：《论宗教——对文化蔑视的讲演》，第36、37页。

② 奥古斯丁：《上帝之城》，第4册，第28章。

的战胜了自我的生活表达。例如，我们在托马斯·阿奎那的思想中就能够发现这种宗教与伦理之间的关系。不过，通过描绘神国光辉与人世黑暗的差别来遮掩道德生活阴影的宗教趋势仍然存在，这一趋势仍然是宗教生活的永恒特征。

- 70 这一趋势会带来一些暧昧的结果。这非常容易导致道德上、社会上与政治上的冷淡态度。由于个人，特别是社会，已经被看作完全陷入到人世的罪中，以致在任何道德的意义上都不能获得拯救。一般说来，个人能够因为上帝的恩典得救，而社会则被交给了魔鬼，这即是说，社会问题被宣布为一种按照任何伦理原则都不能解决的问题。这样，奥古斯丁得出结论：这个世界的世俗之城是建立在“不公正的契约”上的，它的统治者是魔鬼，它是该隐所建立的城市，它的和平要靠争斗来保证。这是一种对社会生活的实际情况非常现实的解释。假如这种见解没有受到失败主义论调的影响的话，这将同现代宗教中流行的伤感情绪与肤浅分析形成有益的对比。这种失败主义论调由于具有二元论的倾向，很容易潜入所有严格的宗教中。社会的不公正被置于这种个人意识构想出来的与绝对的道德观念的鲜明对比中，这使得敏于宗教的心灵对社会感到失望。这样，宗教就会随落到自私地去追求绝对。灵魂在宁静的沉思中或者在脱离世界的苦行中寻求上帝的完善。在任何一种情况下，完善都是按照纯粹个人的术语来定义与体验的。另一种可能的选择是把绝对和完善视为不可能达到的目标，因此对成就任何上帝认为有意义的美德都深感失望。在这种情况下，信仰宗教的人会通过恩典的体验来获得安慰。这种体验是宗教生活把上帝的仁慈与宽恕作为对其失败的慰藉来接受的一种体验，这种体验悠然地期待着达到
- 71 被看作是不可能达到的东西而把失败变为胜利。在所有这些不同的形式中，宗教加剧了生活的紧张，然后又将这种紧张

化解掉。生活中道德的紧张在这种宗教化解的过程中总是会遭到危害。宗教将生活之弓拉得过紧，或者折断了弓弦（如失败主义），或者飞离了靶子（如盲从主义与禁欲主义）。相信宗教中道德的软弱无力能够通过增强宗教的活力来完全消除的看法太过于幼稚单纯，不可能正确。宗教的生命力越强，就越能够支持道德或者危害道德，并且能够通过同样的生命力创造出道德的敏感性同时又败坏道德的效力。

在处理社会问题上，宗教的资源与限度非常清楚地表现在它的爱的精神中，而不是表现在它的忏悔的意识中。宗教把生活中的道德原则绝对化，使这一原则能够达到绝对纯粹的公正无私，同时还赋予了他人的生活以超越的价值。正如我们所看到的那样，宗教正是通过这种方式激发出了爱与仁慈。这称得上是对道德生活的永恒贡献，这种道德生活是通常只在最亲密的关系中表达出来的道德态度的扩充。必须充满感激之情来接受这种生活，尽管在更复杂的社会关系中会表现出这种道德态度的局限性。耶稣宣称：“如果你爱的是那些爱你的人，你会得到什么回报呢？”按照这句话的逻辑，基督宗教的整个社会特征显露出来。超越的宗教观使所有的人都成了我们的兄弟姐妹，抹掉了因自然、气候、地理和偶然的历史事件形成的不同人类群体的区别。凭借着这种深邃的洞察力，许多宗教的理想主义者都超越了国家、种族和阶级的差别。 72

伟大的先知与圣徒们总是尽可能地激发出宗教道德中固有的、在所有人类社会中都有效的普世之爱，并且总是把他们拯救社会的希望放在这种可能性上。当塞尔苏斯（Celsus）指责早期的基督徒用他们道德上的绝对主义去破坏帝国的统一时，奥利根（Origen）回答到：“没有一个人能像我这样更好地为国王战斗。我确实未能跟随国王一道出征，但是，我

通过组成我们自己虔诚的队伍，通过我们向上帝的祈祷来为国王作战。一旦所有的人都变成了基督徒，野蛮人就会走向和平。”^①想使充满自己群体的爱的精神最终也充满整个人类的道德生活，是世俗社会中基督教共同体不可避免的很自然的希望。这种希望一次又一次地在西方世界的历史中不断再现。千百万基督徒都强烈地感到世界大战背离了基督教的精神，但同时他们又以下面的这种想法来安慰自己：基督教没有失败，因为基督教还没有遭受考验。这一观察的含义是：基督教在某一天将会遭受考验。不少基督教的历史学家表示：如果不是君士但丁大帝不幸的改宗皈依使基督教过早地普及流行，早期基督教社团中的爱的精神定会在以后的历史中保存下来。所有这些都是对人类心灵与想象力的明确限度不加考虑的结果。这些限度不可避免地会使宗教中爱的精神丧失掉某些力量。信奉这种爱的精神的共同体的范围越大，在社会关系中非个人的间接的特征所起的作用越大，其面对的状况越复杂，这种爱的精神丧失的力量就越大。基督教的一些派别，如贵格派和其他一些小的宗教社团，都比教会更纯粹地保存了这种宗教之爱的精神，而教会以它成员众多的优势也未能保存住这种精神。这种精神成了圣徒个人生命的特征，而不是任何宗教团体，哪怕是亲密的小宗教团体的特征。所有这些都表明：宗教能够增强这种精神的力量，能够扩充其对社会的仁慈态度并使其更加宽容；宗教的这种本性能够在亲密的团体内被激发出来。但是，对宗教精神的力量及其扩充来说，仍然存在着明确的限度。既然不能指望所有的人都成为理性的存在，就更不能指望所有的人都成为精神的存在。在这二者当中，任何一方出类拔萃的人总会在社会生活中留下

^① 引自《基督教会的社会学说》第1册，第124页。

潜移默化的影响。但是，社会的政治结构不能建立在他们的成就之上。宗教能够增强仁慈的感情，能够把它们的力量注入到意志之中，这样，宗教中的仁慈就具有了持续不断的特征，比温柔缠绵的感情的力量更加稳固。不过，要促进并激励这种善的意志就须靠个人之间的联系，并在明确清晰的关系中展现各自的需要。我们非常慷慨地把我们的爱给予那些很自然地向我们提出要求的人和那些没有向我们提出任何要求的人。沦落在天涯海角的乞丐、完全丧失了权利的人和贫穷的人、达米安神父（Father Damien）自愿去服务的麻疯病患者、呼唤阿尔伯特·史怀泽（Albert Schweitzer）去救治的原始丛林中的病孩，这些人和我们的亲人都是爱的精神的激励者和促进者。当强烈与迫切的需要激励想象力软弱的人时，当远大的要求向想象力敏感的人挑战时，爱是最富于活力的，并且是最主动的。建立在情绪基础上的爱，不管是在瞬间即逝的感情中表现自身还是在持久的善的意志中表现自身，都要遭到日益复杂的社会关系的阻碍。在这种社会关系中，只有经过精确的计算才能达到最高的伦理态度。如果爱不能找到一个直接的目标，爱要表现自身就非常困难。复杂的社会状况要求进行复杂的理智分析，这种分析必然会挫败仁慈冲动的力量。

74

此外，一直都存在着追求宗教的慷慨仁慈并使其达到至善至美的可能性，这种追求至善至美的动机比追求理想的结果更具有吸引力。专注于动机是宗教生活的永恒特征，这虽然有其独特的价值，但也会危及社会的利益。这要为以宗教博爱的名义导致的许多荒谬行为负责。当仁慈的精神忽视慷慨行动可能带来的社会后果时，荒谬的行为就不可避免地会出现。公元2世纪写的《十二使徒遗训》一书告诫基督徒只有当他们施舍的对象出现时才能免除他们心中的不安。该书

写到：“让你们的施舍物在你知道应该给予谁时马上离开你的手吧。”^①

75 从个人之间的一般关系到社会群体的生活，其范围越大，关系越复杂，爱的精神在解决这种大范围的更为复杂的问题时表现出来的无能为力就变得日益明显。如果国家和另外的社会群体发现要接近公正的原则非常困难，那么正如我们前面已经指出的那样，它们自然就更不可能达到爱的原则，因为爱的原则比公正原则的要求更高。宗教道德主义者们要求各个国家都要服从“基督的法律”，这是一种不切合实际的要求，是一种充满感情色彩的希望。即使一个由达到了最高宗教良知的个人组成的国家，在同其他国家的关系中也很难做到以爱待人。这种爱的失败没有别的原因，只是因为个人不可能自觉地站在其他国家的个人的立场上达到一种充分保证纯粹仁慈的高度，因而不可能以此为基点来思考问题。此外，当个人达到宗教良知时，这种良知也会变为对他们自己国家的忠诚，会倾向于增加国家的自私。这种爱国主义的悖论我们将会后面的章节中更加详细地考察。在这里我们必须充分地认识到一个非常明显的事实，即：在历史上看不到任何一个国家的行动是完全无私的。阶级的情况也同样如此。宗教的理想主义者同理性的理想主义者一样，希望改变国家的政策，但是，这种改变绝不会完全消除国家政策中自私、残酷和反社会的因素，这些因素会永远在所有群体之间的生活中表现出来。

在实现其理想上面对着这些棘手问题的宗教理想主义者或者企图把政治与经济的关系纳入一个由自然冲动所驱使的过程，或者认为他们的原则比他们现实的存在更深刻地影响

^① 引自柯克 (Kirk):《七帝显圣》，第 131 页。

了政治生活。换句话说，他们或者企图做一个失败主义者，⁷⁶或者在政治上充满伤感。我们在前面已经探讨了由于对罪进行过分纯粹的宗教解释而产生的对社会的冷漠态度。这种对社会的冷漠态度与失败主义只有一步之遥。这种失败主义不是产生于关于善恶的纯粹宗教概念，而是产生于按照纯粹的道德术语（即绝对的爱）来对理想进行规定——更为复杂的政治关系和经济关系已经明显地越出了宗教道德理想的界限之外。总之，宗教对政治道德问题冷漠失望，这不仅是因为宗教在神人之间进行了明确的划分，还因为宗教在陈述其道德理想时仍然站在人类道德的水平上同时却接受了严格的至善论。早期的教会在它们关于“世界”的态度上是失败主义者，因为它们把世界看作是注定要毁灭的，因而在它们千年至福的希望中表达了它们的乐观态度。当教会的这种希望开始衰落时，教会不得不对政治生活与经济生活承担责任，这时在教会中没有表现出以基督教理想的名义向基本的社会习俗与社会关系挑战的意向。奴隶制度、社会的不公正、财产的不平等、战争，所有这些都是上帝为人的有罪状态设计的“自然法则”并要求人们必须接受的东西。不过，偶尔也存在着相当的混乱。这些社会的安排，如奴隶制度，有时被看作是有罪状态的结果，或者被看作是上帝用来限制罪的工具。总之，流行的制度被接受，即使教会已经充分地意识到了这些制度与基督教的理想之间存在着冲突。教会的自然决定论思想、教会关于没有上帝明确的意志自然与历史中就不可能存⁷⁷在任何东西的信仰，附带地也支持了这种趋势。自然的法则与福音的法则相比是一种低层次的秩序，但是，这种秩序中的国家制度、财产制度、战争制度和不平等的制度都是上帝所认定的制度。高层次的福音的法则在古代由修道士们体现出来，在新教时代则由各个宗派体现出来。对天主教教会与

新教教会来说，爱的法则是按照宗教的含义来解释的，而不是按照社会的含义来解释的。这能够保证在上帝面前的平等，因而也能够保证在宗教社团内部的平等。但是，这并不意味着教会一定会在社会中努力去实现社会正义的理想。事实上，当路德时代的农民提出福音的原则具有社会的意义，从而企图把“精神的”王国转变为“世俗的”王国时，路德是带着一种神圣的恐惧来反对这些农民。^①

78 奴隶在早期的教会中享有平等的权利，但这一事实并不能对提高他们的公民地位有所帮助。在经济力量使奴隶制度变为中世纪的农奴制之前，教会都一直没有去触动奴隶制度。作为个体的基督徒能够解放他们的奴隶这一事实证明：福音的原则更容易激励个人，而不容易促进社会与政治的政策。直到今天，宗教的社团与教会都为在它们的组织范围内它们能够超越经济与社会的不平等而非常自豪，但是，不能由此得出这样的结论：它们能够在与它们的宗教道德理想相冲突的更大的社会范围内有力地阻止社会的不平等。^②

① 路德有时在他对社会问题的论述中力图把失败主义与伤感主义糅合起来。在有些场合，路德认为只要每个人都按照金科玉律 (golden rule) 办事，所有的社会问题都能够得到解决。在另一些场合，路德对世界心灰意冷而不知所措。他写到：“确实，就基督徒考虑自己的利益而言，基督徒服从的既不是法律，也不是武力，更不是其他的需要，而是必须按照基督教传播福音的方式，在基督教统治世界之前，注意让真正的基督徒充满这个世界。这样你也绝没有完善这个世界，因为群众不可能，将来也永远不可能都全部成为基督徒。”马丁·路德：《全集》，第4册，第237页。

② 在伦敦主教1727年写给南方殖民地奴隶主的一封信中，他减轻了他的忧虑，因为黑人的改宗能够改变他们的社会状况。他的这种心情在下面这段相当真实地反映了基督教传统的话中表现出来。他说到：“基督教与信奉福音不会对民事财产关系有任何改变，或者说不会对属于公民关系的责任有任何改变。但是，在所有这些方面，在建立了这些关系的国家中，这些关系仍然具有个人的性质。基督教所给予的自由是从罪与撒旦的束缚中解放出来的自由，是从贪婪的情欲与无限制的愿望中解放出来的自由。但是，对他们的外部状况来说，不管他们是奴隶还是自由人，只有他们受洗成为基督徒才会改变他们的生活方式。”引自理查德·尼布尔 (H. Richard Niebuhr)：《宗派主义的社会渊源》，第249页。

这种宗教的失败主义产生于神国与人国、精神与肉体的非常能够自圆其说的二元论。在这种二元论中，经济生活、政治生活中的自然的冲动与个体的私人行为相比更难接受理性与良知的限制。这一事实使信仰宗教的人相信，他们不可能把任何伦理价值都带入他们的心中。在这种失败主义中，存在着某种现实主义。当我们把这种现实主义同产生于能够自圆其说的一元论的感情用事相比较时，这种现实主义确实有其独特的价值，因为在这种一元论中上帝与人世、理想与现实都是不分的。如果说失败主义是天主教正统神学与新教正统神学常常容易重犯的恶习，那么，感情用事则是自由新教神学特有的恶习。自由新教神学通过调整其对现代文化精神的信仰，吸收了进化的乐观主义和对人类道德的浪漫估计，而这些正是启蒙运动和浪漫运动所固有的思想特色。所以，这种恶习不是宗教所特有的恶习。但是，宗教经常把这种感情用事的恶习发展到最坏的地步，以致形成了一种幻觉。自然主义的79一元论者就生活在这种幻觉之下。亨利·沃德·比彻(Henny Ward Beecher)在解释基督教的特质怎样使自己适应自然主义的浪漫思潮时向他的会众们喊到：“你们是神，你们是清澈透亮的水晶，你们的脸上光芒四射。”^① 他的同时代人沃尔特·惠特曼(Walt Whitman)坚定地站在浪漫主义传统的立场上，对人的精神价值与道德价值作出了相同的估计。他说到：“按照我的存在存在着，这已经足够。我通体充满着神性，不管是我触摸到的东西还是触摸到我的东西，我都可以使它变得神圣。”

18世纪与19世纪盛行的关于进化的乐观主义和浪漫主

^① 引自康斯坦斯·梅菲尔德(Constance Mayfield)：《大赦年的号角》，第172页。

义在解决道德问题与社会问题时表现出来的感情化倾向，均以一种特殊的影响力影响了美国的宗教理想主义，因为这种乐观主义与感情化倾向很适合充满朝气的青年人的心境，青年人总是对伴随生命力而来的残酷无情不在乎。此外，美国经济的增长掩盖了我们经济生活中阶级斗争的残酷，大陆相对的团结使国际斗争的残酷更加模糊不清。这样，就产生了一种典型的宗教理想主义，这种宗教理想主义充满了感情用事的因素。尽管世界大战已经使他们的幻想破灭，但是，信奉自由新教的普通基督徒们仍然相信上帝之国在不断地接近，相信国际联盟是上帝之国的部分实现，相信凯洛格公约是上帝之国的契约，相信越来越多的富人会被教会说服把他们的权力与特权奉献给社会的共同利益，相信个人的皈依是解决社会问题的唯一可靠的方法，相信以宗教的形式表现出来的伦理的软弱无力是由于启蒙的进步没有消除神学的蒙昧主义。

我们可以进一步断言，当经济生活与政治生活中的残酷像这样被掩盖着的时候，当宗教与理性在每个社会中追求社会公正时表现出的软弱无力仍然未被承认的时候，从整体上来看，就像存在着感情用事一样，总是存在着伪善的论调。那些从社会的不公正中获益的人自然比那些在社会的不公正中受苦的人更难理解社会不公正的真正特征。只要有一点点慈善的表示粉饰了社会的不公正，他们就会认为社会生活具有伦理的性质。如果被剥夺了权利的人以一种冷嘲热讽的态度来对待这种慈善的表示，并且把无意识的伤感说成是有意识的伪善，特权者就会因为接受了其仁慈的人在道德上的堕落与反常而遭到蔑视与侵犯。一般说来，自由新教是西方文明中特权阶级的宗教，因此我们就不会奇怪为什么在充满社会不公正的文明中对爱的观念的拥护会遭到冷嘲热讽般的挖苦

评价，会被那些痛苦的社会经历挫败了舒适幻觉与温情的人判定为伪善。

总之，宗教在解决社会公正问题上左右为难，面临着许多危险。每一种追求社会公正的真正激情，总是包含着宗教的成分。宗教总是使公正的观念掺杂着爱的理想，从而防止政治与伦理相结合的公正观念由于伦理成分的丧失而变为纯粹的政治观念。伦理的观念具有变得过分宗教化的危险，但这一宗教化的伦理观念可以防止其变得过分的政治化。此外，在追求公正社会的希望中总是存在着宗教的成分。如果没有超理性的希望和宗教的激情，就没有一个社会有勇气去战胜失望，去企求不可能的事情。对公正社会的梦想是不可能实现的，但只有把公正社会看作是能够实现的人才能够接近这一社会。最真实的宗教想象力是一种幻想，这种幻想能够通过绝对的信仰部分地实现。宗教所相信的真实的东​​西并非是完全真实的东西，而是应当真实的东西；如果对宗教的真理坚信不疑的话，就能够去实现它。

然而，宗教信仰所具有的全部力量绝不可能都用来建设公正的社会，因为它的最高的想象力产生于个人良知中的敏锐的直觉。如果宗教的最高想象力能够实现，那只能在亲密的宗教社团中实现。在宗教社团中，个人的理想能够在社会中实现，而不会征服社会。敏锐的心灵能够看出，社会一直都是为生存而斗争的暴力场合中的某种存在，即自然世界中的某种存在；只要敏锐的心灵能够知道怎样运用自然的力量去击败自然，怎样用力量去建立公正社会，就多多少少能够稍稍接近上帝之国。在这种策略中，知道了宗教精神面临着被社会腐化的危险，宗教精神退缩了——如果这种担忧被克服掉，宗教的理想就会获得社会与政治的意义。

同时，必须承认，没有一个社会可能达到如此公正合理，

81

82

以至于那些纯洁心灵可以不再采用某些逃避残酷和不公正的方法。基督教对十字架的奉献是一种无意地对个人道德理想的荣耀。十字架是在它自己的完善中取得了胜利的爱的象征，而不是在世界与社会中取得了胜利的爱的象征。事实上，社会结成同盟在反对十字架。国家和教会就卷入了这一共谋之中，也许这种情况一直要延续到历史的终结。十字架上的人把失败变成了胜利，并且预言总有一天爱会在大地上畅行无阻。但是，这种爱的胜利要通过上帝的干预才能实现。在保障这种爱的胜利上，人身上的道德资源并不充分。在基督的眼中，感情用事的人们败坏了这种启示的特征。基督认为上帝之国就在我们的跟前，但只有依靠上帝的恩典，这种上帝之国才能够实现。

面临着直接的社会重建问题的时代，很少知道宗教生活的这一方面，因为宗教生活的这一方面使人的心灵超越了历史的可能性。只有当新的公正的社会被建成时这种评价才会产生，从而才会发现不公正的存在。人必须在他们共同的生活努力地去实现他们个人的理想，但是，他们终究会知道，社会仍然是最大限度地完善人的场所，同时也是最大限度地挫败人的场所。

第四章

83

国家道德

人们时常提及个人态度与群体态度的差异，其论点是群体关系永远不如个人关系道德。在处理社会正义的问题时，我们会发现国家内各经济阶级间的关系比国际关系更为重要。但从分析群体行为的伦理这一立场出发，研究各个国家的伦理态度是可行的，因为现代国家是具有最强社会内聚力的人类群体，是具有最无可争辩的中心权威的人类群体，也是其成员资格界定得最清楚的人类群体。在中世纪，教会可能向国家的支配地位发出挑战；在我们的时代，经济阶级可能同国家竞争，同它争夺人们的忠诚。但正如17世纪以来的情况所表明的那样，国家是所有的人类联合体中的至高无上者。

民族(nation)是地域的社团，其内聚力来自民族感情及国家(state)权威。国家与民族并非同义词这一事实，以及一个国家常常包括数个民族这一现象表明，政府的权威是国家内聚力的根本动因。国家与民族又大体同义则证明，若没有基于共同语言和共同传统的民族感情，政府的权威通常是

84

国家之内，英格兰和爱尔兰之未能保持这种统一，表明在国家的组成中，超越民族性既是可能的，又是有局限性的。我们不妨把国家与民族当作可以互换的词，因为我们的兴趣所在是民族的道德态度；而国家机器是供民族支配的，通过它，民族方能巩固其社会力量，界定其政治态度和方针。

民族的自私是公认的。乔治·华盛顿的一句名言是：只有在符合其自身利益时，民族才是可以信赖的。一位德国作家宣称：“没有一个国家不是为了私利才签订条约的。”并补充说：“政治家若不从国家私利出发，就应当被绞死。”^①爱德华·戴西（Edward Dicey）教授说：“无论在世界何处，只要英国的利益受到威胁，我都赞成不惜任何代价维护和增进英国的利益，打一场战争也不在乎。我承认的唯一限制条件是，我们想兼并或置于我们的保护之下的国家应当给大英帝国带来切实好处。”^②在下文我们将看到，民族利益并非总是如此赤裸裸地表达出来的，但这是对实际情况的公正陈述，而实际情况是明摆着的，不需费心向任何学历史的学生讲解。

85 民族自私的基础和原因是什么呢？假如我们首先从最不重要或最不突出的民族态度着手来回答这个问题，就应当注意到民族与其他民族共同体并没有直接的接触，但又必须同它们一道组成某种国际社会。一个民族对其他民族所遇到的问题了解是间接的、第二手的。由于同情与公正在很大程度上取决于对需要的理解（这种理解使同情流露出来）和对相互冲突的利益的理解（这种冲突必须解决），很明显，在建立伦理关系上，人类共同体遇到的困难比个人遇到的困难大。尽管快速的通讯手段使各个国家的公民对世界事务的了解更

① 约翰·哈勒：《布埃洛时代》。

② 转引自基尔比·佩奇：《民族的防卫》，67页。

广泛了，尽管普遍的教育进步表面上增进了理性地、公平地思考民族间不可避免的利害冲突的能力，但要通过理智的发展和通讯手段的完善来稍稍增进国际道德，仍然是希望甚微的。国际商业的发展、民族间经济的相互依赖的增加，以及技术文明这整部机器，都使民族间问题的增加大大超过解决这些问题的理智的增长。美日丝绸贸易并没有使美国公民领略到日本人对美国排斥法案的真实情绪。第一次世界大战期间美国与其盟国的合作并没有使美国公民认识到并同情地处理盟国间的债务和赔款问题。在赔款问题上，各盟国并没有公平对待它们自己或战败的敌国。民族在社会问题上是非常无知的。它们现在仍不能明智地保护自身利益，更不用说公平对待敌国或邻国了。既然民族的最终利益总是通过公平对待邻国才能得到最好保护，那么自私自利地占眼前小便宜的欲望总是要危及它们的最终利益。^① 如果说它们认识到这一事实的话，它们通常也认识得太迟。多年来不让步的法国，已最后接受了一个合情合理的战争赔款解决办法。富有悲剧意味的是，这个解决办法几乎是与德国极端民族主义的胜利同时出笼的。这种极端民族主义当然是法国冷酷无情的政策的苦果。美国执行了一种自私莽撞的关税政策，这种政策与它在国际生活中的其他愚蠢行为一起导致了全世界繁荣的破

86

① 在明智地把长远利益置于当前利益之上方面，即使是最实际的政治家有时也会过高地估计民族的能力。德国外交家梅尔希奥尔 (Carl Melchior) 博士在 1921 年认为接受不可忍受的战争赔款负担是可取的，因为“我国可以借助外国贷款渡过头两三年。这两年一过，外国将认识到这一宗宗的大笔赔款，德国只有靠大规模出口才能支付，而这样的出口将破坏英国和美国的贸易，于是债主便会自己走上门来要求修改赔款条约”。转引自德阿伯农勋爵 (Lord D'Abernon) 所著《和平大使》(An Ambassador of Peace, vol. I, p. 194)。过了 11 年，而不是两三年，各国才认识到梅尔希奥尔博士的预言。即便是这时，它们也没有采取自愿的行动。

坏。虽然英国人民在政治上比任何现代国家的人民都更聪明，但他们在爱尔兰没有及时作出让步，以防止那仍然侵蚀着英国-爱尔兰关系的病毒的形成。尽管美国独立战争给英国以教训，而且英国在保存其殖民帝国上也吸取了这种教训，但仍无任何迹象表明，它将足够聪明地把印度接纳为伙伴；而在不久的将来，印度人对英国帝国主义的激烈反抗将使最低限度的伙伴关系成为不可能。各民族在社会问题上无知的故事就这么悲哀地重复着。⁸⁷

当然，每个民族都总是有一部分公民比一般人更聪明。他们对自己国家同其他国家的关系问题比无知的爱国者看得更清楚，比那些在国际关系上追求自身特殊利益的支配阶级更少偏见。这部分人的数量因民族而异。虽然有些时候他们能够抑制追求民族私利上的极端倾向，但在危机中，他们的力量通常不足以影响全民族的态度。英国的自由主义者没能防止布尔战争。美国的经济学家最近毫无结果地猛烈抨击了一种自杀性的关税政策。德国的自由主义者也没能制止德意志帝国的侵略政策。有时候，这部分人中出现的人道主义冲动和正义感是有利于政府的政策的，也似乎影响了它的行动。莫雷尔(E. D. Morel)对比利时在刚果的种种恶行的激烈批评得到英国政府的支持，因为英国由于其他原因想对比利时国王施加政治压力。这个目的一旦达到，英国政府内阁便立即停止对莫雷尔先生的支持，就像当初它决定采纳他的意见一样迅速。^①当然，对国际正义的理性兴趣偶尔会显得如此广泛，其影响会如此之大，以至于可能影响国家的外交政策。但这并不常见。换句话说，那种能够抑制个人生活中的冲动的理智，在民族中只以不发达的形式存在着，因为政府表达民⁸⁸

^① 威廉·底比留斯：《英界》，106页。

族的意志，而这种意志是由大众情绪及经济上的支配阶级的私利所决定的。在理论上，一个选民集团可能如此聪明，以致俗众的冲动和特定团体的私利被置于一种民族理智的控制之下。但实际上，对政治问题的理性把握只是一种微乎其微的影响力，全民族的统一行动要么由统治集团的私利所促成，要么由俗众情绪和不时发生的民族歇斯底里所促成。换句话说，民族是一种肉体性的统一，与其说是由理智维系起来的，倒不如说是由势力和情绪维系起来的。既然没有自我批评就没有合乎伦理的行动，没有超越自我的理性能力便没有自我批评，那么很自然，民族的态度几乎不可能合乎伦理。甚至一个民族中，公开表达出来的自我批评倾向，通常也为支配阶级及某种维护集团自身统一的本能所挫败，因为自我批评是一种内在的不统一。一个民族的脆弱理智要把这种内在不统一同内在冲突的种种危险形式区分开来是很困难的。于是，民族将其道德反叛者与其刑事犯罪分子钉在同一个十字架上。它不能将超越道德平庸的道德理想主义与达不到道德平庸水平的反社会行为区分开来，而正是在道德平庸的水平上，各社会才统一其道德生活。虽然对一个社会共同体的批判的忠诚并非不可能，但这不是轻易能达到的。因此，每个社会之将批评视为缺乏忠诚的证据，恐怕是不可避免的。如天主教现代主义者提雷尔（Tyrrell）所说，这种缺乏批评使得社会意志比个人意志更为自私自利。他写道：“只要社会有一个自我，它就必然是自我表现的、骄傲自大的、自私自利的。”^①

89

在建立民族共同体上采用强制力量的必要性，以及掌握压制手段的团体自私地利用这些手段的不可避免性，增加了

① 引自哈罗德·拉斯基：《现代国家中的权威》，274页。

民族的自私性。民族生活中的这个因素，上文已经讨论过，不需要作进一步的解释。不妨补充一点，要削弱这种民族自私性的根源，不应当是不可能的。如果统治集团被剥夺了经济特权，它们的利益就将与整个民族群体的利益更加一致。目前，一个民族的经济上的最高统治者在国际贸易中，在剥削弱小民族中，以及在获取原料和市场中，都有特殊的利益。所有这些都与整个民族的福利几乎毫不相干。如果说有一点相干的话，这只是因为在目前的社会组织形式中，整个民族的经济生活是与私人的企业紧密联系在一起。而且，在目前的经济制度下，财富的不平等分配集中了财富，生产了产品，却不能⁹⁰在民族以内投资这些财富和吸收这些产品。因此，整个民族被号召来保护最高经济统治者到其他国家去寻求的投资场所与市场。假如一个社会主义国家能够成功地把特权与权力分开，它就会因此大大减弱民族的自私性，虽然这并不会铲除所有国际摩擦的根源，如大多数社会主义者所幻想的那样。在现代资本主义社会秩序存在以前就有战争，在这种社会秩序消灭以后，也仍然会有战争。资产阶级没有创生而只是加剧了民族的帝国主义。如果像罗素 (Bertrand Russel) 所预言的那样，^① 由于大众没有能力对负责复杂的政治和经济过程的少数专家实行控制，无论是共产主义形式的还是资本主义形式的寡头政治在技术时代都是不可避免的。

我们一直假设民族的一般公民在社会问题上是无知的。但可以不无理由地期望在今后数十年乃至数世纪大众智力的总的水平将提高很多，而日益增长的社会智力将改变民族的态度。但它是否会增长到足以消除国际关系中道德意义上的危险，则是颇可怀疑的。爱国主义有一个伦理悖论，这个悖

^① 罗素：《科学观》，11章。

论只有通过最明智和最成熟的分析才能得以解释。这个悖论⁹¹是：爱国主义将个人的无私转化成民族的利己主义。对民族的忠诚较之次要的忠诚和更狭隘的利益来讲，是一种较高形式的利他主义，因此，对民族的忠诚成了所有利他主义冲动的表达媒介。它有时是如此狂热地表现自己，以至于个人对民族及其冒险事业的批评态度几乎遭到彻底的破坏。这种忠诚的绝对的特性是民族力量的基础，也是民族不加道德限制地使用其力量的自由的基础。于是，个人的无私变成了民族的自私。这也说明了为什么用扩展个人的社会同情心以解决人类较大范围内的社会问题的希望是毫无结果的。利他主义激情轻而易举地泻入民族主义的水库里，但要流出这水库却极其困难。超越民族的人类共同体是虚无飘渺的东西，激发不出人们的忠诚来。民族内较小的群体，如宗教的、经济的、种族的和文化的群体在同民族争夺公民的忠诚方面，遇到了同样的困难。由于教会从前有过普世性这种声誉，所以能赢得公民的忠诚，可它现在已不再享有这种声誉了。未来的事态发展将使阶级而不是民族成为第一忠诚的对象。但是在目前，民族仍然是至高无上的。它不仅拥有其他群体所缺乏的警察力量，而且能够利用最有效力、最有生气的象征⁹² (symbols) 把自己的主张灌输到个人的意识之中。由于没有象征就不可能使人们意识到大的社会群体的存在，因此这个因素极其重要。在政府机构中，在辉煌的国家礼仪中，在战斗部队壮观的阅兵式中，而且常常还在富丽堂皇的王宫中，民族找到了自己统一和伟大的象征，这种象征又激发起公民的敬畏，而且，人们对自己所熟悉的乡村、景色、名胜及其经历的爱慕和虔敬，使他们在记忆中给这些东西戴上了一个神圣的光环，所有这一切又注入爱国主义的情感之中。由于单纯的想象将无处不在的大自然转化成了仁慈的国家赐予其公

民特别祝福的一个象征，于是爱国主义情感在现代人灵魂中达到了一种如此绝对的效力，以至于国家能够任意使用个人忠诚所赋予的权力以达到任何目的。我们只需从成百上千个事例中选出一个来说明这一点。在1911年发生的著名的阿加底尔(Agadir)危机中，由于肆意掳掠的列强不让一个新强盗哪怕是碰碰它们在非洲的赃物，一场欧洲战争迫在眉睫。劳合·乔治(Lloyd George)先生竟然在其官邸演讲中宣称：“假如形势逼迫我们拱手让出英国用数世纪的英雄主义和成就所赢得的伟大地位并对肆意危害英国利益的行为熟视无睹，仿佛英国在国际上无足轻重，假如形势逼迫我们做出这一切以维持和平的话，那么我郑重宣告，以这种代价换来的和平是我们这个伟大国家所不能忍受的侮辱。”^①民族所具有的非常敏感的“荣誉”感总是能用其公民的鲜血来满足的。民族野心绝不会显得太卑鄙、太小家子气，因此总能要求并得到其大多数爱国者的支持。

毫无疑问，爱国的利他主义中混入了私利这种搀和物。大街上的普通人，由于他对权力和荣誉的渴望已被自身的局限性和社会生活中种种必然性所粉碎，便将其自我投射到民族上，在这种替代品上放纵自己的无政府主义淫欲。因此民族不仅抑制了个人自私的表达，而且也为其提供了最终的发泄手段。丘吉尔的朋友布伦特(Wilfrid Scawen Blunt)在谈到他时写道：“像他们大多数人一样，与其说是可能的利润和贸易的必要性影响了他，倒不如说是帝国的虚荣心影响了他。”^②不承认得到任何经济上的好处的文化帝国主义通过帝国主义的势力扩张了民族的文化，从中获得了自私的满足感。

^① 引自G·洛斯·狄金森：《国际无政府主义状态》，34页。

^② 引自基尔比·佩奇：《民族的防卫》，28页。

这种自私的满足感可能表现在最有文化教养、最宽宏大量的人们身上。像罗斯金（Ruskin）和丁尼生（Tennyson）之类的人就有这种表现，连宗教传教活动也不免有之。保罗·佩弗（Paul Pfeffer）报导说，有些俄国人不仅希望把自己的政府形式强加于整个世界，而且期望俄语成为世界语言。^①虽然民族侵略所带来的经济好处通常只对享有特权的经济集团有利，而不是对全体人民有利，但帝国主义仍然可能使普通老百姓获益，而且他们不会不期望获益。一位描写印度的当代英国作家宣称：“据统计，每5个英国人中就有一个直接或间接地靠与印度的贸易联系为生。既然情况如此，大多数思考着的人所不能理解的是，为什么有关人士如此忽视那在印度正日益增长的、将毁灭我们的商业贸易的危险势力。”^②这类坦率的陈述承认了民族自私的动机。这种动机通常为英国帝国主义者和其他国家的帝国主义者虔诚坚持的论点所掩盖，这种论点即是：英国人在印度之所以承受那沉重的负担，不是为了别的目的，只是为了在那里维持和平与秩序。 94

因此，个人身上的无私和替代性的自私结合了起来，极大地加强了民族的自私性。这种自私性，无论是宗教理想主义还是理性理想主义都不能加以完全的遏止。理想主义者的爱国主义由于受到更高忠诚的限定，因此必然始终是一个少数派。在过去，他们没有强大到足以影响民族行动的地步。当民族的野心与他们的道德理想发生尖锐冲突时，他们不得不采取一种对民族敬而远之的政策。爱因斯坦教授认为，一个民族只要有百分之二的人口坚持一种诚恳的和平主义，就能防止未来的战争。这种观点是否正确，是一个不太可能得到 95

① 见保罗·佩弗《在苏维埃俄国的七年》。

② 见杰弗里·泰森：《印度的危险》。

肯定回答的问题。一个人得多的可能性是，现代民族主义的力量从根本上将不会受到遏止。直到对阶级的忠诚开始同它进行有效竞争时，这种情况才会有所改变。

一个民族最重要的道德特征或许是它的虚伪。我们已注意到，自欺和虚伪是所有人类道德生活中的一个不变的成分。这是道德对不道德交纳的贡金。或者说这是一种手段，通过它，小自我得到大自我的批准而放纵于冲动和冒险之中，这些冲动和冒险只有被伪装起来，才会得到理性自我的赞同。人们永远搞不清楚的是，这种伪装到底是做给外部观察者看的呢，还是为了欺骗自己，正如通常所发生的那样。很自然，个人身上的这一缺陷在更不道德的民族生活中就更为突出了。人们也许会假设，由于对民族的期望要低得多，因此民族不必对其行动找道德上的托词。或许在从前一个时候，民族没有受到这种必要性的牵制。民族的虚伪既是对日益增长的人类理性交纳的贡金，又是理性要求多么容易被绕过被回避的证明。

95 如果民族要从它作为个人的特别共同体与作为体现了普遍价值和理想的共同体这种双重地位出发，对个人提出双重要求，并想从这种要求中获得充分好处，那么它的不诚实便是其政治方针中的一个必然。在它的双重要求中，一个涉及个人的情绪，另一个诉诸个人的头脑，因此相互冲突，而只有不诚实才能解决这种冲突。这在战争时期尤其明显。只是在同其他民族的通常是咄咄逼人的对峙中，民族才真正达到充分的自我意识。在民族存在中所把握的社会实在太宏大了，不能在个人想象中留下鲜明印象。个人模糊地把这种实在与自己所属的小社会和自己的家庭等同起来，通常接受那种把个人归因于民族群体的神话。但这种印象并没有强烈到足以激发起他的狂热忠诚的程度。这种狂热是危机时期的独特产

物，在这种时期，民族与其他民族发生了冲突。这种狂热产生于危机时期个人对民族现实和统一的新的领悟。换句话说，正是在民族进行侵略或防卫（人们总是能够用后者来解释前者）的时刻，民族存在的现实变得如此鲜明清晰，以至于激发起公民对它的最富激情、最无批判性的忠诚。但是在这种时候，民族所标榜的独特性也与国家体现了普遍价值这一为一般人所接受的印象发生了尖锐冲突。这种冲突只有用欺骗才能解决。在朴素的爱国主义者的想象中，民族不仅仅是一个社会群体，而且是一个至高无上的社会群体。虽然民族的价值观只是相对的，但在他天真的眼光中，它们似乎是绝对的。追问绝对的宗教本能在爱国主义宗教中不比在其他任何宗教中弱。民族总是被赋予一个神圣的光环，这说明了为什么声称具有普世性的宗教多么轻而易举地为民族情绪、民族宗教及爱国主义所捕捉和驯化。战前德国的全国性教会和对“大基督教世界、大德意志世界”的崇拜是一个有趣的例子。使对普遍性的要求与特殊、相对的民族生活协调起来的最佳手段（正如在危机时期所表现出来的那样），是声称民族具有博大的、普遍有效的目标。民族声称它在为文明和文化而战，而且人类的整个事业也被假设同民族的斗争融合在一起。在单纯的公民的生活中，这种虚伪只是作为一种天真、自然的自我欺骗存在的。政客们为了赢得公民对其事业最大限度的忠诚，却有意识地搞这种虚伪（尽管他可能成为自己手腕的受害者）。文化人不像政治家那么有意识地屈从于这种虚伪，但他们自身的内在需要使他们比单纯的普通公民更迫切地要求搞欺骗。他们所为之献身的宗教的或理性的文化帮助他们认识到，道德价值观如果要具有本真性，则必须具有普遍性；因此他们不能屈从于民族的追求，除非他们把这些追求隐藏在普遍性之中。他们中少数人意识到这样做是不可能的。在

他们大多数人当中，理智的力量使他们能比普通公民为战争的歇斯底里和民族政治的愚蠢制造更多似是而非的借口。于是，他们成为战争时期最坏的撒谎者。德国最杰出的战时神学家哈尔纳克(Adolf Harnack)教授宣称：“英国截断了保护西欧及其文明免遭俄国及泛斯拉夫主义之沙漠蚕食的堤坝。98 我们必须坚守下去，因为我们必须保卫欧洲和英国本身1500年来的成果。”^① 伟大的哲学家鲁道夫·尤根(Rudolf Eucken)在把自己民族的事业与终极价值观等同起来方面更加不含糊。他说：“在这个意义上，我们有权说我们构成了人类的灵魂，德意志性的毁坏将意味着世界历史丧失其最深刻的意义。”^② 萨巴蒂埃(Paul Sabatier)也能够宣称：“毫无疑问，我们在为自己而战，但我们也在为所有的民族而战……当今法国正进行着一场宗教圣战。我们感到，我们的悲哀将持续下去并完成钉死在髑髅地的无辜牺牲者耶稣基督的悲哀。”^③ 战时的文学里充满了知识分子自我欺骗的类似例子。总是存在着这种可能性，即某些自我欺骗源于不诚实地迎合大众的歇斯底里和屈服于政府的压力。但大部分自我欺骗并非如此不诚实。

历史上任何战争都未像西班牙-美国战争那样诱发出如此多的虚伪和伤感，但像沃尔特·H. 佩奇(Walter Hines Page)这样的聪明人竟然从中得出如下度诚的教训：“难道墨西哥不应有一个扫除土匪、黄热病、疟疾和钩虫的机会吗？这一切只会使这个国家健康和安安全，适合生活与投资，并建立一个有秩序的自治政府。我们在古巴所作所为可视为一个新时代的开端，视为完全为了被征服者利益的征服，而这种征

① 引自基尔比·佩奇：《民族的防卫》，149页。

② 同前注，149页。

③ 同前注，152页。佩奇先生在其著作的第9章中收集了大量的类似例子。

服是通过健康的改革来实现的。新的卫生设施将使开发所有的热带土地成为可能，但这种工作将首先用军事力量来完成——或许是来自外部的军事力量。难道欧洲现存的军事力量不应转到这个目标上来？……热带正呼吁建立卫生设施。”^①美国的普遍价值观念竟通过“卫生设施”来表达，这可说是意味深长。

西美战争不仅对知识分子的自欺，也对政府的虚伪作了最引人注目的说明。这种虚伪也许过分了一点，因为这是一个年轻的、政治上不成熟的民族试图使其幼年时代的天真无邪的反帝冲动与其青年时代的帝国主义冲动和谐起来。它正开始感到并试用自己的力量，对自己感觉到的东西既骄傲又羞耻。麦金利 (Mckinley) 总统的种种国家文件为喜欢挖苦的人提供了绝好的资料。在战争爆发前，他在一封致国会的信中宣称：“假如今后进行武力干涉将显得是我们对自己、对文明、对人类的责任强加给我们的义务，那么我们就应毫不犹豫地进行武力干涉，而且也仅仅是由于采取这种行动的必要性是如此清楚，以致文明世界非赞成与支持不可。”他还补充说：“我讲的不是武力兼并，因为这是不可想象的。按照我们的道德准则，这将是犯罪性的侵略。”^②当这位和蔼可亲的总统最终被我们的爱国者推入战争时，尽管西班牙屈服于我们所有的要求，但他是以这种方式来回答那些企图以妥协来避免战争的欧洲列强“紧急呼吁美国总统和人民显示人道主义感情和节制”的，即希望欧洲列强“将同样理解和欣赏我们通过结束一个可悲局面以完成对人类的义务所做出的最诚挚的无私努力，而这一局面的无限期延长将是不可忍受的”。^③

① 引自帕克·牟恩：《帝国主义与世界政治》，422页。

② 引自沃尔特·米利斯：《尚武精神》，90页。

③ 同前注，136页。

在爱国主义情感的巨大浪潮中，战争开始了。在战争期间，宗教理想主义者和人道主义者都对我们勇敢地保卫古巴人民感到欣喜若狂。他们忘记了从反帝的杰弗逊开始的许多美国政治家从来都认为西班牙对古巴这个如此靠近美国的海岛的控制从根本上说是站不住脚的。对古巴的实际兼并只是由于这个事实才未发生，即不承认有这样—个目的特勒（Teller）修正案被塞进批准战争的参议院决议中，未引起人们的注意。^①

在菲律宾问题上，由于没有做出任何许诺，民族的虚伪能够在有关这个国家的政策上得到最自由的表达。虽然以西奥多·罗斯福和洛奇（Lodge）参议员为首的秘密小集团已详细地计划了战争，以使菲律宾成为我们的领土，但战争中的好运气将使我们成为菲律宾群岛不情愿的接受者和监管者这种故事很快被瞎编出来，且流传至今。于是我们决定在表面上是为了解放古巴人而开始的战争结束时，又违背菲律宾人意志，把他们的国家接管了过来。总统指示同西班牙谈判以达成和平协定的和平使团，“在最终达成和解时，这个和平协议应当既谨慎又慷慨，正如我国在最初的行动中既正义又人道—样。”由于我们在和谈过程中不停地提高我们的要求，西班牙人对“慷慨”的含义一定得到了某种奇怪的印象。有关菲律宾，总统这样指示使团成员：“事件的演进支配乃至压倒人们的行动。我们不能不注意到，战争始料未及地给我们带来了新的责任和义务。我们必须显示出一个伟大民族的风范来履行这些责任和义务。在我国成长壮大的过程中，作为万国之主的上帝从一开始便明白无误地赋予我们以维护文明的

① 引自沃尔特·米利斯：《尚武精神》，143页。

使命。”^① 经过使团成员大量的谈判工作以及美国的帝国主义者和反帝国主义者之间大量的辩论后，最后决定征求所有菲律宾人的意见。这时，国务卿黑伊 (Hay) 向使团成员写信说：“你们应当坚持让西班牙割让整个菲律宾……总统如此看重责任与人道这些问题，以至于除了已规定好的这种回答，他无法找到其他合适的回答。”^② 当然，也有看穿了这一切虚伪的美国公民。斯托利 (Moorfield Storey) 先生质问：“为何拥有 160 万人口的古巴有权享有自由和自治，而居住在菲律宾的 800 万人民却没有同样的权利？”^③ 但这样的批评者人数太少，不足以强大到胜过一个充满活力的年轻民族的强权意志。在西班牙最后割让了菲律宾群岛、和平协议已经签署之后，给军队的指示以其近乎完美的不诚实结束了虚伪史上的这一篇章：“占领军的司令官将有责任以最公开的方式宣布和声明，我们来到这里不是作为侵略者或征服者，而是作为朋友。”^④ 102

后来，麦金利先生向一群教士解释他是如何作出他那有关美国政策的决定的：“我夜复一夜在白宫的地板上踱来踱去直至午夜；我不感到害羞地告诉诸位先生，我不止一晚跪下来向万能的上帝祷告，祈求他给我灵感和指导。一天晚上，上帝的指示这样向我显现——我们别无选择，只有占领菲律宾所有的群岛，教育菲律宾人，振奋他们的精神，开化他们，使他们皈依基督教，像对待基督为之而死的我们的同胞一样对待他们。其后，我便上床睡觉，美美地睡了一觉。”^⑤

美国并非全然不赞同麦金利先生勾画的天国般描述，因

① 引自沃尔特·米利斯：《尚武精神》，374 页。

② 同前注，287 页。

③ 同前注，254 页。

④ 同前注，396 页。

⑤ 同前注，384 页。

为它在菲律宾群岛的教育和卫生设施方面所做的工作相当值得赞扬。然而，纳撒尼尔·佩弗（Nathaniel Peffer）这位专门观察西方国家在东方进行帝国主义活动的学者，对帝国主义的真实动机所做的评价比麦金利的评价更符合事实。他挖苦地说：“从多方面讲他们都适合自治，可为何谈这点呢？这有何益呢？假如菲律宾人有权，他们明天就会夺取政权，宣布自己独立。如果他们有权或当他们有权时，他们就会这么做，无论他们适合自治与否，都将如此。假如美国将会因此丧失自己的利益，即便他们像古希腊的梭伦兄弟一样聪明，美国政府也不会给他们以独立，现在不给，百年之后也不会给。”^①最近，佩弗先生的话得到了证实：美国糖业利益想对菲律宾蔗糖课以关税，于是酝酿起有利于菲律宾独立的新情绪来。

麦金利先生的虚伪不仅仅是通常的天真，但这种虚伪在其他政治家和民族的历史上也不是独一无二的。格拉斯顿先生（Gladstone）像麦金利先生一样虔诚、正直，或许更聪明。像麦金利一样，他在信仰上是反帝国主义的。当形势逼迫他占领埃及时，他急于维持他的反帝政策的虚饰，或许实质。他宣称：“在世界上所有的事情中，这（永久性占领）是我们不愿做的事。”“该国的形势和以适当手段维持当地政府权威的必要一旦允许”，英国军队便会撤离。格拉斯顿说，这个保证是一个神圣的保证。“在这一困难而微妙的行动过程中，这个保证为我们赢得了欧洲的信任。如果一个保证能比另一个更神圣，那么我们的保证的特殊神圣性将迫使我们履行它。”^②然而，格拉斯顿并未履行这个保证，而且迄今为止仍未履行。

^① 见纳撒尼尔·佩弗：《白人的困境》，228页。

^② 见帕克·牟恩：《帝国主义与世界政治》，228页。

这种不践约现在被英国人骄傲地引用为英国灵活的“随机应付”之天才的例证。早些时候，当基琴纳（Kitchener）正在征服苏丹并在法朔达与法国将军马尔香（Marchand）发生冲突时，罗斯伯里勋爵（Lord Roseberry）在一次演讲中宣称：“我希望这一事件得到和平的解决，但法国方面应当明白，埃及的权利是不能受到任何损害的。”^① 在“神圣同盟条约序言”中，民族的虚伪达到了高潮。在该序言中，俄国、普鲁士和奥地利组成同盟的反动意图是以充满不诚实的宗教的甜言蜜语来表述的：“陛下们庄严宣告……他们要以无可动摇的决心把神圣宗教的戒律、公正和正直的戒律，以及基督教博爱与和平的戒律作为他们唯一的行动准则……因此陛下们遵循《圣经》中四海之内皆兄弟的律令，一致同意以一种真正的、不可瓦解的兄弟情谊联合起来，并在无论什么条件和情况下，像同胞一样相互援助。陛下们将像慈父对待其家人一样对待彼此的臣民，并将以引导他们自己的那种兄弟友爱精神来引导他们的臣民……三位结盟的君主感到他们只不过是受神意全权委托以治理同一家族的三个不同分支的人……所有庄严赞同这些原则的国家将被吸纳入这一神圣同盟。”¹⁰⁵ 这一文件特别有趣，因为它的腔调表明它是出自神秘的感伤主义者俄国沙皇亚历山大，但竭力促成这种政治交易却是愤世者和现实主义者梅特涅。与此多少相似的情况是，凡尔赛条约的实质性内容是由克莱蒙梭口授的，而威尔逊则提供了语言风格和理想主义的装饰。从未有过任何一个民族坦率地公开宣布自己真正的帝国主义动机，它们总是宣称自己主要关心它们所征服国家的和平与繁荣。在俄国和英国瓜分波斯的1907年条约中，这两个国家都允诺“尊重波斯的完整与独

^① 见帕克·牟恩：《帝国主义与世界政治》，153页。

立”，并都宣称“诚挚地希望该国能够维持其秩序”。^①当西班牙和法国瓜分摩洛哥时，它们发表了一个联合声明，宣称它们“坚决维护在苏丹统治下的摩尔帝国的领土完整”。^②欧洲列强瓜分旧帝国战利品的大多数条约都是关于虚伪的教科书。我们永远搞不清楚的是，在多大程度上，这些条约是为了愚弄外部世界；在多大程度上，它们是用来欺骗本国的老百姓；在多大程度上，它们是为了治愈政治家们内心的道德创伤。政治术的必要性与有时是敏感的个人良心的刺激使这些政治家处于困境之中。在麦金利、格拉斯顿、威尔逊、阿斯奎思、格雷爵士和贝特曼-霍尔维克(Bethmann Hollweg)这类人身上，后一种成分是相当重要的。

正如每个历史学家所知道的，我们在拉丁美洲和加勒比海地区的帝国主义政策之所以与欧洲列强的帝国主义政策疏异，仅仅在于它的军事成分稍少一些，而商业成分显然更多（虽然在有必要的时候，我们总是准备使用海军力量）。在1924年的一次演说中，国务卿休斯(Hughes)赋予我们的帝国主义政策以道德神圣性的光环：“我们的目的不是剥削，而是援助；不是颠覆，而是帮助奠定一个健全、稳定、独立政府的基础。我国的利益在于有繁荣、和平与遵纪守法的邻国。”^③这样的腔调被美国政治家重复了无数次，尽管不偏不倚的历史事实清楚地表明，在我国与南方邻国的关系的政策中，经济动机起着主导作用。库利奇(Coolidge)总统涉及战后重新调整的棘手问题的种种信件，几乎毫无例外地是假装神圣之虚伪的绝好例证。比如说，它们老是向欧洲保证，我国在战后债务清算上的唯一利益是维护契约的神圣性，是防

① 见帕克·牟恩：《帝国主义与世界政治》，279页。

② 同前注，201页。

③ 同前注，407页。

止欧洲各国沦入邈邈的商业习惯中。

观察和谴责民族之虚伪的道德主义者通常假定，一种更为完善的社会理智能够识破和分析这些遁词和欺骗，因此也能从根本上使这些行为成为不可能。可在这点上，他们又依赖于永远不可企及的道德和理性资源。在世界充满了不诚实和虚伪中的1914—1918年是不可能的事（凡尔赛条约对裁军的保证，战胜国对战败国自以为是的道德定罪，便是这种不诚实和虚伪的极好例证），在十年后，百年后，甚至几百年后也基本上是不可能的。当看到别人或别国的小缺点时，各民族总是比个人更难以看到自己的大错误。即便是个人也很难看清自己的过错。个人道德生活中难以消除的弱点，在民族生活中不知被提高了多少倍。假若一个民族被指控为虚伪，它立即缩成一团，对这种指控表示出虔诚的恐怖。威尔逊总统1916年向各交战国写过一封倡导和平的信，并以微妙的讥讽口吻说：“冒昧地请大家注意这一事实，即交战双方的政治家在这次战争中怀有的目标与他们向自己的人民和全世界所表白的几乎是一样的。”诺思克利夫（Northcliffe）勋爵报道说，当英国人听说此事后，人人都“愤怒至极”；罗伯特·塞西尔（Robert Cecil）勋爵“感到受了很深的侮辱；由于这一暗示，国王痛苦得失声哭了起来”。^①1927年，当参议员海兰姆·约翰逊（Hiram Johnson）被欧洲人对美国的虚伪和贪婪的嘲讽刺痛后，宣称：“在它们那长期的、肮脏的、充满血腥和征服的国际生活中，这些把美国称作夏洛克和猪猡、嘲笑我们装腔作势、嘲笑我们的所作所为的民族，从来没有干过一件理想主义的、利他主义的或不自私的事。他们从来就是嚷嚷着要征服更多的土地和人民……要是阴险的外交手腕失败了，

^① 见查尔斯·比尔德与玛丽·比尔德：《美国文明的兴起》，629页。

它们就诉诸铁血政策来压服弱小无助者……不管我们有什么过错，但这些过错大体上属于内部，美国是地球上唯一一个在其国际关系上显示了理想主义或利他主义的民族……美国用慷慨、仁慈的行动谱写了自己的国际政策，这些不可磨灭的行动是对欧洲嘲笑和讥讽的最好答复。”^①有趣的是，写这话的作者在通过“排斥日本法案”时，扮演了一个特别积极的角色。

也许，对民族所能提出的最多要求不外乎是，它们应当用哪怕是一点点国际事务中的真正业绩来证明自己虚伪是有点道理的，应当学会在追求自己的利益的同时，兼顾一下其他民族的利益。欧洲大陆国家指责英国熟练地掌握了民族伪善的技巧，但英国可能已达到了上述要求。这部分是由于在英国对外政策中实际存在着一点真正的人道主义关切。意大利政治家斯弗尔扎(Sforza)伯爵最近用机智的话歌颂了英国的政治艺术。这种歌颂，英国是当之无愧的。他说：“上帝的恩典赋予英国人民一种宝贵的礼物：当英国的重大利益受到威胁时，英伦三岛的政治家和外交家能够携起手来同时行动，冷静地做出努力以获得某种实实在在的政治优势。另一方面，牧师和作家们在没有事先秘密地串通一气的情况下，急切而雄辩地展示支持唐宁街上正在进行的外交活动的最高道德理由。在比利时刚果问题上，情况便是这样。比利时已在刚果实行了多年的统治，可是有一天在最靠近英属南部非洲的刚果省份卡坦加发现了黄金时，主教们和其他虔诚的人们立即发动了一场猛烈的新潮运动，严厉谴责比利时人对黑人犯下的滔天罪行。最令人惊诧不已的是，这些主教和其他虔诚的人们是为最纯粹的基督教信仰所激励的，没有任何人在搞背

^① 引自基尔比·佩奇：《民族的防卫》，196页。

后操纵。他们大概没有意识到，自己的所作所为是真正的帝国主义行径。”^① 英国生活的另一个外国观察家和批评者底比留斯认为英国的道德骄饰是合乎情理的。他宣称：“英国是具有某种国家计划的唯一强国。虽然它是彻头彻尾地自私自利，但同时它也向整个世界许诺，它将为世界带来秩序、进步和永久和平……它们（其他列强）中还没有任何一个国家树立了可与英国相比拟的民族的和国际的理想。”^② 假若我们接到底比留斯博士的话头来，那么英国所取得的成绩也许是目前我们期望民族所能办到的最好的事。至于它的成绩是否能达到无冲突地实现国际公正，则是大可怀疑的。有关这点，印度是个例证。尽管英国在印度取得了切实的成绩，但它的帝国主义仍然为其假话和伪善所掩盖。很显然，只有当印度能够显示某种反抗英国帝国主义的力量时，它在大英帝国中才可获得充分的地位。 110

如果说民族真的太自私，道德上太愚钝、太伪善，因此使不用武力而取得国际正义成为不可能的话，那么人们就会提出这么一个问题，即是否能够避免那无休止的报旧仇生新恨的恶性循环，正如胜利的德国创造了一个志在复仇的法国，而胜利的法国又以某种公正受到侵害的感觉使德国人怒火中烧。由于民族道德的本质，假如真有什么出路的话，事情也不像战前和战后的道德家们所设想的那么容易。

很显然，对使用武力进行道德补救的一个方法，是把武力置于一个国际共同体的手中，这个国际共同体超越了各个民族的利害冲突，能够对它们采取一种不偏不倚的姿态。这种方法解决了民族内部的无数冲突，而国际联盟的建立显然

① 卡罗·斯弗尔扎伯爵：《欧洲的独裁》，178页。

② 威廉·底比留斯：《英国》，109页。

是把这种解决冲突的原则伸展至国际生活之中。但是，如果民族群体中有势力的阶级能够败坏民族法庭的不偏不倚性，那么很明显，有非常强大和非常弱小的民族参加的国际共同体要做到不偏不倚的希望就更小了。而且，国际联盟的声誉并不是太好，不能有效地限制各国的强权意志，以获得一种统一的社团精神，以惩戒那些顽固不化的国家。因此，日本能够违犯协约征服满州。这是因为它狡猾地假定国际联盟表面上的团结并不是真实的，国际联盟只是掩饰而没有限制各个列强的特殊政策。日本的假定后来证明是正确的，而且它能赢得法国半心半意的支持，并削弱英国对联盟政策的支持。它之成功地违犯协约而未受到任何惩罚再清楚不过地表明了我们这个羽毛未丰的国际社会的弱点。这弱点也暴露在最近召开的裁军会议的失败上，以及旨在解决国家关税政策混乱状态的种种努力的流产上。这说明得出这么一个悲观结论不是没有道理的，即目前尚不存在一种能有效地抑制民族的恣意妄为的政治力量，至少不存在一种能有效地抑制强国的恣意妄为的政治力量。即使可能在国际现存秩序的基础上维持和平，也没有任何证据表明能够用和平的手段来调整不公正的和平。直到能够公正地对待那些被战败的民族，要求它们不诉诸新的战争为自己伸冤，一个由各民族组成的社会才真正证明了自己的能力。

由于民族政府的阶级特点是其贪婪的一个主要（虽不是唯一）原因，当前的国际无政府状态将会持续到对大灾难的恐惧使现存社会制度得以修正或被大灾难本身摧毁，并且建立起诸多合作性更强的民族群体。现代社会的智慧恐怕尚不足以防止这种大灾难；肯定也没有足够的智慧以促使我们这代人主动进行社会重组，除非对大灾难的恐惧加快社会变革的速度。

各现代工业国内部阶级对立的加剧正日益摧毁民族的统一并日益危及国际礼让。这可能是由于我们的工业文明中经济不平等和社会不公正的不断增长将迫使各民族相互之间最后摊牌。这将必然以它们的毁灭而告终。由于阶级对立而发生的民族忠诚的瓦解在更为先进的国家已达到如此程度，以至于诸民族不敢让当前形势中的内在逻辑自由地发展下去。这些民族的状况，尤其是德国（在那里，现代文明中发生作用的各种力量和因素最清楚地显露出来）的状况表明，即便要保持民族统一的一个影子，也需要采取多么绝望的措施，而这些措施又似乎非常有利于国际冲突的发生。在这种冲突中，民族统一的影子也终将被扫除殆尽。假如要充分理解当今形势所包含的种种可能性和种种危险，那么就有必要仔细研究民族内部的阶级冲突，并估量这些冲突对于文明未来的意义。

第五章

特权阶级的伦理态度

国家内部的经济和社会阶级并不拥有或尚未拥有民族所具有的权威、内在凝聚力和明确界定的实在。因此，讨论阶级的态度和行动更为困难，也不那么准确。在过去，阶级的重要行动是为个人的态度所决定的。在这点上，个人对阶级的忠诚所起的作用并不大。具有决定意义的，是个人利益。这种个人利益与其他享有相同社会特权的人的个人利益是一致的。这种共同利益能够使这些个人为捍卫自己的利益而联合起来。阶级可以按照其在社会中的共同功能形成起来，但只有当这些功能被转化成特权时，阶级的轮廓才变得清晰可辨。职业阶级可能会由于某些心理特征而区别于其他中产阶级群体，但与职业阶级及其他中产阶级群体所共有的政治态度比较起来，那些心理区别基本上没有意义。这种共同的政治态度的基础当然是相似的社会和经济特权。麦迪逊（James Madison）宣称：“人类能力的差异是产生财产权的根源，而这一差异是实现人类利益一致性的不可克服的障碍。保护这些个人才能是政府的首要目标，而对这些在获取财产上的不

同而又不平等的才能的保护，又立即导致人们对不同种类财富的不同程度的拥有。这种拥有对各业主的情绪和观点的影响使社会分化为不同的利益集团。”^① 这是一种对政治态度的经济基础的正确分析，只是过分强调了人们的不同能力在导致权利不平等方面的作用。人们在才能和作用上的差异的确促成了权利不平等的产生，但决不说明那种不平等程度是合理的，而且这种差异常常与那种在社会中业已形成的不平等的类型毫无关系。

对我们来说重要的是，每个社会都发展了社会权利的不平等，而且这些不平等成为阶级分化和阶级团结的基础。我们在前文提到，权利的不平等主要是因为权力分配的不成比例；也提到制造特权的权力并非必然是经济的，虽然通常是经济的。在现代日本，仍然存在着一个拥有社会和政治特权的武士阶级，而且他们的社会特权和政治特权大于那些在经济上强大的社会集团的特权。他们的权力和荣誉源于这么一些封建传统，在其中，军事实力和荣耀压倒了纯粹经济势力。现代俄国正发展着这么一个阶级，它的权力不是来自经济实力，而是取决于对诸国家过程的操纵能力。在现代资本主义社会，重要的社会权力来自对生产手段的拥有权；这种社会权力能够把社会特权攫为己有。各种不同的政治信念和社会态度取决于各个不同阶级所拥有的社会权力和经济特权的程度。很自然，主要的差别将是那些拥有财产和不拥有财产的人之间的差别。当然，这两个群体内还有一些次要差别。但当人们从某种特定的立场出发看问题时，这些次要差别往往被主要差别所遮蔽。因此，土地拥有者的利益与工业资本拥有者的利益不一致，他们的社会政策也与工业资本拥有者的

^① 查尔斯·比尔德：《政治的经济基础》，31--32页。

社会政策相冲突，但是在所有的财产形态都遭受攻击的危机关头，或者当这两种类型的财产和拥有权融合起来时，这两种人的社会政策就不会再发生冲突。产业工人可能发现他们所属的无产阶级产生了分化，而技术更为熟练的工人会发现并非在一切场合他们都与非熟练工人的利益一致。那些为无产阶级的统一而奋斗的人坚持认为产业工人中不应有这种分化，但他们并不一定能促成完全的统一。这种统一更像一种伦理性成就，它可能不符合那些拥有较多特权的无产阶级集团的短期利益，尽管从根本上说，这种统一是符合其长远利益的。在财产所有者与工人之间，存在着一个由专业人员、职员、小零售商和政府官员组成的阶级，他们在阶级所属关系上和社会观点上都是模糊的。这个阶级的地位从根本上说是否难以稳定；如果它处于解体过程中，它将与哪个社会集团站在一起，即到底与业主站在一起还是与工人站在一起——这些都是需要好好思考的问题。对这些问题的回答可能包含解开西方文明未来之谜的线索。对此，我们将在后面作更多的讨论。现代的经济阶级比中世纪的社会阶级更具有社会意识，¹¹⁶ 却不像它们那么界线分明。技术文明的力量既赋予各阶级以内聚力和自我表现的工具，又易于搞乱制造阶级差别的经济状况，这是因为技术文明具有无数分化功能及相应的特权差别。

阶级的自我意识无论达到什么程度，特定阶级成员的社会观点和伦理观点总是为每个阶级共有的独特经济态势所影响，如果不是为其所决定的话。这一被经济学家视为不言自明的事实仍然没有引起道德理论家和伦理理想主义者的重视。后者由于对宗教的和理性的理想主义的能力充满无限信心，总是希望某种理性的和良心的力量能够被创造出来，而且强大到足以否定和超越作为阶级分化之基础的经济利益。

人类的整个历史证明，这种希望是徒劳无益的。发挥理性和道德潜力的确可能在一定程度上改变社会和伦理观点，但不能摧毁阶级的自私性。道德理想主义必须在想象这个范围内表现自己，这种想象使人们能够认识到自己动机的真正性质，以及同自己利益相冲突的利益的正当性。极少数人的想象力很尖锐，足以不轻信那自私的个人动机，也足以充分理解他人的利益。因此，所谓的理想主义更容易混淆政治和社会问题，而不是澄清它们，因为当温和的道德情感在违反了最高道德的社会组织的范围内表现出来时，就会加剧各民族的道德混乱。¹¹⁷

占支配地位的特权集团的道德态度是以普遍的自欺和伪善为特点的。正如我们在论及民族的态度时所注意到的那样，特权集团有意无意地把它们的特殊利益和超越它们的普遍利益、普遍价值观等同起来。这种做法在阶级的态度中也表现得同样明显。特权阶级比非特权阶级更虚伪的原因是，这些阶级只能以平等公正这种理性的理想为借口来维护其特权，也就是证明它们为全体利益作出了贡献。由于特权阶级所导致的不平等太大，根本不可能为它作理性的辩护，特权集团的智力就通常被用于编造似是而非的证据以证明这种理论，即普遍的价值观源于他们拥有的特权，普遍的利益也受益于他们的特权。

特权阶级的伪善的最常见的形式，是假定他们的特权是社会对他们有益而荣耀的作用所给与的奖励。只要社会认为对重要的服务进行奖励在道德上是正当的，从社会角度来讲是必要的（平等主义的俄国反而诉诸不平等奖励原则说明，它不是轻而易举能取消的），那么特权总是可以以它所执行的社会功能为借口来证明自己合理，至少可以在自己心目中做到这点。享有世袭权益的特权阶级利用了这个论点。要使此论

- 118 点显得正确，就需要证明或假设即使给非特权阶级以同样机会，他们也不能提供与特权阶级相同的服务。特权阶级毫无例外地作这种假设。用特权买来的教育上的优势，以及同优越社会地位密切相关的掌握和行使权力的机会，可以被用来发展被轻易归因于天赋的种种才能。特权享有者当中有许多人确实有能力。他们的存在遮蔽了世袭特权与无赖行径及愚拙无能形影相随的许多事例。另一方面，特权集团总摆脱不了这个习惯，即剥夺被压迫阶级发展其内在潜力的每个机会，然后反咬一口，指责他们缺少这些正是由于权利被剥夺而无法得到的东西。19世纪争取普及教育的斗争在每个国家都引发特权阶级提出了相同的论点。穷人没有能力享受教育的好处，而他们如果受到教育，就会利用教育更成功地抵制其压迫者的勒索。1807年，当有关向某些学校提供国家资助的议案被提交英国议会讨论时，一位后来成为皇家学会主席的吉迪(Giddy)先生提出这么一种在每个国家都被提出过的反对意见：“那种向贫穷的劳动阶级提供教育的计划无论在理论上多么貌似有理，对这些阶级的道德和幸福都是有害的。它将使他们鄙视自己的命运，而不是使他们成为农业或其他体力劳动行业中任劳任怨的仆役。它将不是把他们教育得服服贴贴，而是使他们变得倔强、执拗、难以驾驭。它会使他们读懂煽动性的传单、邪恶的书籍和反基督教的印刷品。它将使他们在上司面前傲慢无礼。不出几年，立法机关就会发现，不用武力镇压他们，便别无他法。”^①

美国南部的白人通常以黑人不识字为理由来反对给黑人以平等的选举权，但是没有哪个南部州给了黑人和白人以同等的教育机会或方便。那些受过教育、自力更生的黑人反而

^① 转引自 G. M. 特勒弗利安：《十九世纪英国史》，第 162 页。

为当然的人中间陈述这一事实。当这种偏见和不平等受到质疑时，他们便伪善地声称，被统治的人们具有内在的、先天的缺陷。

19世纪争取普及教育和普选权的运动极好地说明：在权力和权利平等化过程中，日益增长的理性和道德理想主义既有局限性，也有潜力。普及教育原则乃是中产阶级理想主义者发起的民主运动的产物。虽然这个运动总的说来被中产阶级利用以谋取私利，而没有按照民主原则所要求的那样，赋予产业阶级以其所应有的充分权利，但普及教育观念仍然增进了所有阶级的利益，赋予产业阶级以独立性和智力，使

121 他们能够抵制中产阶级，防止他们为自己的阶级目的而利用民主运动。虽然真正的理想主义对普及教育的历史过程是一个促进，但我们应当记住，实现普及教育比取得普选权要来得容易，因为前者只代表权利，而后者既代表权利，又代表权力。统治阶级总是极不情愿放弃权力，因为权力是特权的基础。只要他们掌握权力，他们总是可以施舍和分享特权，享受这种在给出本不属于他们的东西时所产生的道德上的愉悦，同时保持足够的权力以维护自己优越的社会地位。教育是潜在的权力，因为它使被剥夺继承权的人能够用有组织的有效方式捍卫自身利益。但是统治阶级却想象教育可以用作培养奴性的手段，以此压抑他们对教育效力的恐惧。在亚当·斯密对普及教育的辩护中，我们多少可以找到这种希望的或许是无意识的表述：“一个受过教育的聪慧民族总是比一个愚笨的民族更正派，更守纪律。这个民族的个人感到自己更受尊重，更有可能获得其遵纪守法的上司的尊重……他们能够审视并看穿基于利害关系的宗派性或煽动性抱怨。由于这个缘故，他们不大容易误入歧途，不大容易随意地、无必要地

反对政府的措施。”^① 一位西印度传教士利用了有关奴隶教育的相似论点：“由于他们主要是通过主人和监工的激烈语言来¹²²了解有利于他们的事态发展……是传教士的影响调节了他们的情绪，使他们能够稳定地履行自己的义务，防止他们因违犯人间法律而对上帝犯罪。”^② 迄今为止，教育既是统治集团手中的工具，也是被统治阶级的解放手段。所以，特权阶级最初把教育这一特权交出来时之所以既抱希望又怀恐惧，就不难理解了。

由于前文提到过的原因，就普选权问题进行的斗争是更激烈、更持久的。在英国，要不是因为产业阶级被鼓动起来，1832年的改革议案不可能获得通过。可这个议案过河拆桥，把产业阶级排除在它所带来的好处之外。这与第一次革命期间俄国的情形颇相似：中产阶级靠劳工阶级的帮助赢得了自由，但随后却把自己的同盟排除在胜利带来的好处之外。自1832年至1888年，英国有半个世纪都是在骚乱和政治阴谋中度过的。在此之后，才奠定了充分普选权。在这个过程中，特权阶级阻挠产业阶级为争取充分普选权而向前迈出的每一步。他们所持的观点是所有特权阶级都持有的那种陈旧观点，即没有普选权的人不适合行使普选权。^③ 必须补充一句，所谓普选权的最后胜利并非最后的胜利，因为妇女仍然被排斥在¹²³这一权利之外。她们不得不同所谓“不合适”的类似指责作

① 亚当·斯密：《国富论》，第V卷ci。

② 转引自H. 理查德·尼布尔：《宗派化的社会根源》，第251页。

③ 马科雷(Macaulay)以经典的傲慢和伪善表达了英国贵族的骄傲及其对下层阶级参政能力的怀疑：“即便在这个其大众比欧洲任何国家的大众都懂得更多的岛国上，多数人的权利也是由少数人的爱国主义来维护的。人民是为自己的利益而被统治的，正是由于他们是为自己的利益而被统治，他们便不应被自己的愚昧统治。”转引自卡勒斯·戴维斯：《格雷与皮尔的时代》，第28页。

斗争，以取得这一权利。至少在英国，除了进行道德和理性劝告外，还得采取激烈的斗争形式，才能取得争取权利平等斗争的胜利。

除了声称有特殊的智能，适合掌握他们行使的权力和享受的特权外，特权阶级还会搞其他形式的虚伪。他们经常声称自己在道德上更优越，因此享有特权是正当合理的。18世纪和19世纪处于上升地位的中产阶级认为，他们享有的相对于体力劳动阶级的优越地位乃是对他们勤俭而正派的作风的报答。19世纪政治经济中的个人主义与禁欲主义新教的节俭美德被神圣化了。中产阶级利用这些素质来为自己制造某种既相对于闲暇阶级又相对于产业工人的道德优越感。这种个人主义，以及对节俭和勤劳的强调使中产阶级相信，工人的贫困多多少少是因为他们懒惰和不注意节俭。耶鲁大学校长，新英格兰保守主义领导人德怀特（Timothy Dwight）就反对边疆居民的政见，竭力维护商业阶级的利益。他认为前者“太懒惰，太饶舌，太冲动，太大手大脚，太无能，既积累不了财富，也发展不出坚强的个性。他们通常自以为掌握了不同寻常的智慧，了解医学科学、政治和宗教，甚至比那些花了一生时间学这些的人还了解。虽然他们在管理自己的事务方面比其他人差，他们却自以为比那些由公众委任管理国家事务的人能更好地管理国家事务，而且管得好多了。他们对此感到洋洋得意”。^①蒂莫西·德怀特并非唯一为中产阶级美德唱赞歌的人，也并非唯一以同样的广度侈谈中产阶级的“财产和品格”的人。中产阶级感到骄傲，因为他们的财产不像有闲阶级那样是继承得来的，而是源于他们的品格：勤劳、节制和节俭。因此他们肯定认为任何人只要具有类似的美德，

^① 转引自 H. 理查德·尼布尔：《宗派化的社会根源》，第 153 页。

就会享有与他们相同的能力。要是没有达到这种能力，这本身就证明缺乏那些美德。这种中产阶级信念如此自然地产生于中产阶级的生存状况，以至于我们应当把这种信念视为幻觉，而不是视为装腔作势。但如果中产阶级不顾工业文明的所有事实，仍然抱住这种信念不放，诚实的幻觉这种成分便转化为不诚实的骄饰。因为那些事实表明，比之制造经济不平等方面的经济权利不成比例这一因素，节俭与勤劳这些因素是很不重要的。黑伊（John Hay）把盗贼般资本主义的不公正导致的1877年劳工骚乱当作劳工可被收买利用的明证，并趁机重申他坚持中产阶级的个人主义信念。但他的判断不可以视为一个诚实的判断。他的传记作者声称：“他像同时代其他许多人那样，认为对财产的攻击是由煽动家们煽动起来的。他们网罗了地痞、流氓、恶棍及其他社会垃圾，把他们用作反对法律和政府的工具，而这些人随时都愿意闹事的。如果你有财产，那么这是你或你父亲勤劳和有远见的明证。如果你一无所有，那么这是你的懒惰、恶习或不节俭对你的惩罚。世界是一个合乎道德的世界。要是美德和恶习受到相同的报偿，那它就不成其为一个合乎道德的世界了。”^①

125

如上所述，许多中产阶级分子持有这么一种观念，即资本带来的利润是一个公正的社会对中产阶级的远见和节俭的报偿；中产阶级之所以牺牲了花钱享受这种眼前的快乐，是为了替社会积累生产性资本。无庸讳言，这种观念在资本主义发展的早期有一定合理性，因为那时生产性企业之能开办起来，常常是靠从微薄收入中节约出来的资本。但作为对当前权利不平等的道德合理性的证明，这种观念已变得越来越

① 威廉·罗斯科·塞尔：《约翰·黑伊的生平与书信》（波士顿，豪顿·密弗林公司），第1卷，第6—7页。

不诚实，因为特权和权力愈演愈烈的集中化使得那些在工业中投资最多的人既能大量地投资，又能不降低最奢侈豪华的生活水准。我们生活在一个生产资本过多、消费资金过少的世界里，因此经济上不平等对于资本积累很有必要这种论点连经济学意义上的合理性也丧失了。但特权阶级仍然利用它来貌似有理地证明：美德或社会职能与特权之间有着因果联系。

126 特权阶级认为自己具有道德上的优越性，并以此证明他们在社会中享有的特殊利益是正当合理的。这种道德上的优越感并非在任何时候都属于功利主义类型。中产阶级会强调节俭、勤劳的社会有用性，会声称自己在不寻常的程度上拥有这些美德。但是拥有土地的贵族总是用非常不同的理由来证明自己的优越性。他们声称自己在道德上是优越的，不过这是由于他们缺乏而不是拥有功利性的美德。他们装模作样地鄙视工人的勤劳、商人的勤劳。事实上，他们鄙视任何必须自谋生计的人的勤劳。^①他们颂扬闲暇生活的愉悦，把优雅的风度置于道德范畴之内。在贵族的道德态度中，存在着某种风度与道德的奇怪混淆。这种混淆在每种语言里都表现出种种语义模糊性。英语里的“绅士”(gentleman)和“贵族”(nobleman)与德语里的“贵族”(adel)和“高尚的”(edel)，便是所有语言里都找得到的有趣词例。这些字眼一方面有出身良好和举止优雅的含义，另一方面也有正直和替人着想这些含义。它们说明了那些培养闲暇生活的风度的人是如何僭取德行的。“恶棍”(villain)与“小子”(kerl，德语，有“汉子”、“小子”、“家伙”、“奴仆”等义。——译者)的双重含

^① 弗里德里克·巴巴罗沙的史官奥托·弗莱辛格(Otho Freisinger)充分表达了中世纪的贵族对商人和工匠的鄙视。他抱怨在意大利的城市国家中，这些人享有太高的地位。见黑格尔：《意大利国家宪法史》第Ⅰ卷，第167页。

义表明特权阶级是多么急切地把穷人之穷归因于他们之缺乏道德素质。英语的“温和”(gentle)源于拉丁词根。这个词根的语义也模棱两可,既有出身良好的意思,也有道德上温顺的意思。希腊语的 εὐγενής 最初似乎只有“出身良好”的意思,但在希腊悲剧中,它被用来描述贵族,但并不涉及出身。¹²⁷在所有语言中,我们似乎都能找到贵族将风度和道德混淆起来的类似词例。

英语的“慷慨”(generous)源于拉丁词根 generosus。这表明慷慨也被视为一种特殊的贵族美德。这很自然,因为只有富人才有时间和财力去对他们的同胞炫财摆阔。索尔斯坦·维布伦(Thorstein Veblen)先生把特权阶级的慷慨举动挖苦地解释为:企图以炫耀财富的方式来激起同胞的嫉妒。^①富有阶级和闲暇阶级对自己慈善行动的道德评价大约与维布伦先生的话同样符合事实。我们在前文提到,慈善行为把真正的怜悯与权力的炫耀结合起来,而后一种因素正好解释了有权者为何总是易于显示慷慨,而不是着眼于实现社会公正。

贵族热爱艺术和文化。这给他们以机会在道德上证明自己的特权是合理的。他们对艺术和文化的热爱可能是摆阔性质的浪费的精巧形式,也可能是不愁吃不愁穿的人闲得发慌的无病呻吟。然而,社会不平等对于文化史如此重要,以至于贝尔(Clive Bell)先生可以把社会的贵族集团视为高等文化的先决条件。^②艺术和科学都发端于苏美尔和埃及祭司的闲暇。由于他们是祭司,较之士兵,他们能更容易保持自己的特权地位,因此就能自由地把闲暇用于不直接产生功利价值的艺术和玄思。可是,文化需要闲暇这一事实并不足以证

^① 索尔斯坦·维布伦:《论有闲阶级》,第13章。

^② 克莱夫·贝尔:《文明》。

明，维持一个闲暇阶级是合理、必要的。每产生一个艺术家，每产生两个艺术的保护者，贵族阶级就养了一千个挥霍浪费者。一个聪明的社会知道如何资助那些在艺术和科学方面有特殊才能的人，把他们从直接而必要的劳作中解放出来。这个社会将把闲暇给予那些有能力利用闲暇的人，而不是让一个闲暇阶级存在。这个阶级由于偶尔出了一个有独创性的天才，便以为自己的存在合情合理。它根本不顾这一事实，即每产生一个天才，它实际上养了一大群浪费闲暇的庸庸无能者。没有哪个复杂的社会没有某些权利上的不平等。这些特权对于维持某些社会功能是必要的；另一些特权对于执行重要社会功能所需要的能力和勤奋也是非有不可的。但是合理的特权必须与功能及执行功能的能力挂起钩来。如果说这一原则与完全的平等主义相左，那么它与保持一个特权阶级的做法也相左。特权阶级之所以保持下来，是因为特权是继承得来的，而不是按照为公共利益使用特权的能力分配得来的。况且，所继承的特权与执行功能所需要的特权在程度上毫无关系。因此，要理性地证明世袭的阶级特权正当合理是不可能的。朝这个方向所作的任何努力最后都会以不诚实而告终，而这正是特权阶级自我辩护的特点。

129 特权集团还总是用其他方法从普遍利益的角度来证明自己的特殊利益是合理的。比如，他们假设自己拥有特殊的智能和优秀的道德，假设这些东西增进了普遍利益。更受他们青睐的一个方法，也许是把他们从中受益的特定社会群体与普遍的社会安宁和秩序等同起来，并自封为法律与秩序的维护者和倡导者。由于每个社会都具有保持和谐、避免争端的本能欲望，特权阶级的上述做法便成了维护不公正的既成秩序的有力手段。没有哪个社会能够在取得和平的同时又避免把不公正掺入其和谐之中。因此，那些想铲除不公正的人在

道德上总是处于危害社会和平这样的不利地位。特权集团会使这些人处于道德上的不利地位，即使这些人是以最和平的方式来争取社会公正的。特权集团声称，打破微妙的平衡是危险的，并假装惧怕这会带来无政府状态的后果。这种对于和平的激情并非总是出于一种有意识的不诚实。由于社会中享有特权的人自然而然地把特权视为他们的当然权利，自然而然地对不平等对于非特权集团产生的不利影响熟视无睹，因此他们会对不公正抱一种悠然自得的态度。于是，在他们看来，扰乱那夹杂着不公正的和平的每个企图都发端于对现状毫无道理的不满。而且，他们对保持其特权的暴力和强制只有不充分的意识，因此会特别苛责那些反对他们的人使用暴力。他们依靠的力量是无形的经济权力和有形的国家警察权力。由于行使这些权力的政府的意图被假定是不偏不倚的，这些权力便被视为神圣，但仍然服从于特权阶级的利益。因此，特权阶级对罢工工人的暴力能毫不虚伪地表示憎恶，并呼吁国家用同等程度的暴力来镇压罢工。资产阶级报纸对劳资纠纷中出现暴力的一致反应，是对使用暴力表示由衷的憎恶，然后呼吁国家动用国民警卫队来镇压那些被激怒的工人。如果说资产阶级的这种推理包含诚恳的成分，这恐怕太宽宏大量了，因为特权阶级在需要用自己的防卫和进攻手段来增强国家的警察权力时，一定不会踌躇迟疑。在美国，劳资纠纷中使用公司警察多次导致残酷镇压的丑闻。在19世纪英国历史上，也有特权阶级声援国家警察为镇压造反而使用暴力的大量事例。由于无可忍受的贫穷和极其糟糕的济贫制度，1830年在汉普郡发生了工人骚乱。9年后，威灵顿(Wellington)公爵天真地报导了他是如何着手扩大国家警察权力的：“我敦促地方行政官们骑上马，行进在自己的仆人、随从、马夫、猎人、看林人前面；敦促他们用马鞭、手枪、鸟枪及一切现成

130

131

的工具把自己武装起来，向那些乌合之众发起进攻。要么一致行动，如果有必要的话；要么单枪匹马，把暴众驱散，打垮他们，捉住那些不能逃走的人，并把他们关押起来。在许多情况下，大家都干得干净利落。十分令人惊诧的是，局势之安定下来，是多么迅速，并且是以最佳方式，即靠绅士们的行动和精神。”

为了证明自己用超出法律的手段来保卫国家的安宁是合理的，威灵顿公爵暗示那些在他看来危及这种安宁的改革的煽动者是法国雅各宾俱乐部出钱雇佣的特务。这种做法具有颇多现代意味。在那个年代，鼓动改革者的直接目标是取消那些已丧失选区实质但仍然选举议员的市镇，以及争取普选权更为合理的分布。因此，公爵坦诚地披露自己仇恨和惧怕改革鼓动者的真正动机这种做法是很有趣的：

“只要有 30 个议员代表那些虽无选区实质但仍然选举议员的市镇，只要有 30 个要求维持财产权现状的议员，那么我国对海外的殖民地统治、我国的国际声誉，以及保障陛下臣民在国内遵纪守法，这一切都将不成问题。”^①

在美国，阶级差别不像在其他国家那么公开化，阶级对立也不像在老工业国家中那么尖锐，这对分析特权集团维护法律和秩序的激情提供了一个特殊的领域。美国在建国之初，¹³² 汉密尔顿派的商业利益便与杰弗逊派农场主和边疆居民的利益发生了尖锐冲突，其结果是，1798 年前者设法通过了严厉的外侨法和叛乱法。这剥夺了爱尔兰和法国移民中杰弗逊派追随者的公民权，并防止了杰弗逊派表达对法国大革命的同情。尽管这些法律带有明显的倾向性，但纽约的政府机构声言：“若是有人肆意攻击叛乱法，就取缔他，因为他将不服从

^① 转引自卡斯勒·戴维斯：《格雷与皮尔时代》，第 224—226 页。

为维持社会和平而实施的限制。他理所当然应被怀疑。”^①与此同时，汉密尔顿派的一位主教虔诚地宣讲了一段每个国家在每个时代都用来灌输对权威的服从的《圣经》经文：“每个人都必须服从更高的权力。现在权力是上帝法定的。”早在美国革命之前，阶级利益便在美国政治中表现出了特权阶级以诉诸法律和秩序的方式来抵制革命的情绪。在谈到美国托利党人（即保守党人。——校注）时，帕灵顿（Parrington）宣称：“简言之，它（托利党人哲学）是权力意志的表达。它的动机是维护阶级的经济利益，它的目标是用国家手段来剥削社会。因此，这种哲学要是公然招摇过市，对自己便毫无好处，因为这会招致那些并非其获益者的令人不快的批评。因此，需要用装饰打扮的灵巧机智来为它蒙上一件遮羞衣。若饰以爱国主义、忠诚、法律和秩序，它的外观就将变得很体面；若披上英国宪法的高贵皇袍，它就会变得极其堂而皇之。”^②鲍切爾（Jonathan Boucher）是最著名的托利党人之一，也是英国圣公会牧师。他在其各种著述中，给我们提供了有关托利党人虚伪的取之不尽、用之不竭的例子：“服从政府既是每个人的利益所在，也是每个人的责任。这对于基督教徒来说尤其责无旁贷，因为这是上帝的命令。”他还说：“尊重法律，就是在自由的唯一合理的意义上尊重自由，因为自由在于服从法律。”在谈到工人时，他也把他们对现状的不满归因于缺乏德性，这就使特权阶级的不诚实显得更不诚实了。他同样虚伪地把法律与自由等同起来：“劳动阶级并不把富人视为自己的保护人、恩主，而是把他们视为生长过分的庞然大物；冤枉一下这些人，也不是什么过失。一个更普遍的埋怨

133

① 转引自克劳德·鲍尔斯：《杰弗逊与汉密尔顿》，第385页。

② 维尔农·路易斯·帕灵顿：《美国思想史》（纽约，哈科特-布雷斯-乔万诺维奇出版公司），第197页。

话题是：低层阶级既不节俭，也不勤劳和守秩序（这些都是特别适合他们社会地位的美德），而且正在变得愈发懒惰、不节俭，甚而至于放荡、无节制。”^①

现在我们来考查一下美国历史上的一个较晚的时期。在这个时期，西部农场主起而反抗东部商业阶级对政府的操纵利用。他们在民粹主义中找到了自己的信念。他们找到了布莱恩（Bryan）这样的支持者。我们发现，像《民族》（*The Nation*）杂志的建立者和编辑戈德金（Godkin）那么聪明的人，像他对政治生活的观察那么开明的人，居然激烈攻击不满政府的农场主，指责他们搞无政府主义。即使他对镀金时代改革家们极其险恶的政治阴谋持批评态度，这也没有使他明白农场主的反抗是对不公正的合法抗议。当农场主的抗议变得更加咄咄逼人时，他声称：“过去两三年里这种出人意料的爆发至少表明，不仅仅是在外国人成堆的城市里煽动者找到了市场，革命的教条得到了宣讲，在乡村，情况也一样。”^② 布莱恩的政纲中关于自由铸造银币的提议被认为是：“拒付债务的胆大妄为的卑鄙阴谋。”这表明，像戈德金这么开明的人，也会赞成一个标准化了的货币体系的种种不公正。这些不公正现象在经济萧条时期会加剧，因为欠债人将被迫使用贬值的货币付债，从而可能导致通货膨胀这种混乱。在这里，戈德金暴露出中产阶级知识分子典型的胆小。在谈到1896年的民主党大会时，他写道：“全国上下怀着厌恶的情绪颤抖着，观看他们的疯狂行动，急切期盼11月的到来，把他们及其煽动性教条一扫而光。”戈德金对民主党的指责中最能说明问题的，恐怕还是关于民主党对联邦法庭滥用法律禁令的抗议：

① 转引自帕灵顿：《殖民心理》，第216—217页。

② 转引自帕灵顿：《美国思想史》，第Ⅲ卷，《美国批判实在论的肇始》，第164页。

“对法庭的这种攻击表明，革命者的本能是多么正确。他们知道自己最可怕的敌人是谁。司法决定一次又一次使革命立法凶相毕露……”^① 如果说像戈德金这么聪明的观察家也认识不到由于假定的不偏不倚性，法庭是多么经常地被用作阶级统治的工具，那么我们便能认识到政治见解染上了多么浓重的阶级利益色彩。布鲁克斯·亚当斯 (Brooks Adams) 声称：“政治是阶级和多数派向上的斗争。宪法……是由法官们来解释的。这种本质上具有政治性的职能恰恰给法官席位带来了很大压力。世世代代人们都想取消这法官席位……从一开始，由于要处理争论得最激烈的政治问题，美国的法官席位便是获得政治成功的工具。法官席位总是具有公认的党派倾向性。亚当斯先生错只错在认为法院系统的倾向性是美国所独有的。”^② 135

戈德金对布莱恩先生和民主党的攻击给人印象极深的一点是，像他这么一个公正的人竟然惧怕布莱恩先生提出的相对单纯、平和的政纲会导致无政府主义和革命。这清楚地表明，阶级偏见的力量是多么强大，成功的阶级责骂未成功的阶级搞无政府主义和革命的倾向是多么强烈。布莱恩先生被击败那天上午出版的《纽约论坛报》说：“那愚蠢的饶舌者，那可怜的小子……只不过是无政府主义者埃尔特戈尔德、革命分子德布斯以及其他诸如此类的亡命徒沾满血污的手中之木偶。但布莱恩是一个心甘情愿的学生，一个心甘情愿、急于求学的学生。”^③ 136

人的头脑是一种如此软弱的器具，是如此轻易地被人的情感奴役和滥用，以至于我们永远搞不清楚特权阶级对无政

① 同上书，第 166 页。

② 布鲁克斯·亚当斯：《社会革命论》，第 45 页。

③ 转引自米利斯：《尚武精神》，第 58 页。

府状态和革命的恐惧在多大程度上是真正的恐惧（这种恐惧是可以用他们对社会事实不完善的把握来解释的）；我们也搞不清楚特权阶级的恐惧在多大程度上只是一种把上升阶级置于不利境地的手段。比如说，当科埃特（Joseph Choate）于1894年在最高法院攻击新的所得税法是“搞共产主义、社会主义和人民党主义那一套”时，^①我们就颇怀疑他的动机是否诚实。在其宁静、恬适、斯文体面的新英格兰世界里，霍尔姆斯（Oliver Wendell Holmes）对西部要求政治公正日益高涨的呼声颇为不耐烦。他宣称：“我们不要放火者在白天烧起的烟柱和在晚上燃起的火柱中率领我们向文明前进。我们不要这么一个摩西，他开凿岩石，不是为了替我们引水解渴，而是要引出汽油来把我们烧成灰烬。”^②这时，作为一个生活悠然的老人，他或许是在诚实地表达对任何变化都抱有的偏见。由于诚实者的偏见对政治伦理关系的危险性与煽动者不诚实的呼吁一样大，可以想象，道德主义者过分看重了作为逃避政治生活中不公正的方法的价值，即诚实的价值。

137 美国的特权集团对无政府状态的恐惧以及他们自封为和平与秩序的卫士之所以值得注意，只是因为这种情绪非常清楚地为这么一个国家所表达出来。在那里，阶级区分并非如在历史更悠久的国家那么明显。我们将发现，其他民族历史上存在着特权阶级这种属性的更为引人注目的大量事例。在1819年发生的曼彻斯特大屠杀中，选举改革的鼓动者被英国政府残酷地镇压了下去。自此之后，与其说英国的特权阶级对诉诸暴力应付鼓动者感到后悔，不如说他们对鼓动者可能诉诸暴力感到害怕。一个镇压性极强的反煽动议案被通过，以

① 见比尔德：《美国文明的兴起》，第1卷，第591页。

② 转引自帕灵顿：《美国思想史》，第1卷，《美国的浪漫主义革命》，第458页。

防发生进一步骚乱。莱德代尔勋爵(Lord Redesdale)声称：“每一次激进改革的集会不仅仅是破坏现有宪法的煽动性行为——因为这种集会妄图使人仇视宪法，损害宪法的名声——而且是反对宪法的叛逆阴谋的行动。”^① 在英国，始于1789年，直至1888年才结束的争取普选权运动遭到托利党人的激烈反对，他们不厌其烦地坚持和重申：选举权每得到一次扩大，都会导致无政府状态。^② 顺便说一句，每当实际面临无政府状态威胁时，各国政府以及操纵这些政府的统治阶级总是毫无例外地表现出这么一种倾向，即用武力恢复和平，而不是根除产生不满情绪的原因。一位研究英国19世纪初伴随改革运动而发生的骚乱的历史学家声称：“政府在1817年犯的绝大错误是仅仅努力平息骚乱，而不是调查导致骚乱的原因……在诸多这样的原因中，有这么一种印象，即政府无意削减公共事务开支以减轻广大纳税人的负担，或是把穷人纳税的重担部分地转移到财产拥有者身上去。”^③ 我们同样有理由把关于英国政府在1817年的行径的评价运用于对所有时代所有政府的评价上。^④

138

即使在没有无政府状态的威胁时，即使在致力于更为平等地分享政治权力和社会特权的阶级没有使用暴力时，特权阶级也总是能基于这样的理由预言将出现无政府状态，即雄

① M. R. P. 多曼：《十九世纪大英帝国史》，卷 I，第 259 页。

② 特勒弗利安：《十九世纪英国史》，第 228 页。

③ 卡勒斯·戴维斯：《格雷与皮尔的时代》，p. 190。

④ 我写这几句话时，美国政府正在使用军队把“要求补贴大军”驱逐出华盛顿。“要求补贴大军”仅仅是政府因未能向失业者提供足够的救济金而引起的骚乱的症状，而胡佛总统对使用军队对付失业者的辩护，可说是政府的浅薄的又一绝妙例子。总统声称：“我们已经迅速而坚定地处理了对美国的权威的又一次挑战，经过数月的忍耐，政府迎头痛击了公然目无法纪的行为，假如要维护我们珍惜的自理的进程，就必须迎击这种目无法纪的行为。”

心勃勃的上升阶级不适合行使他们所欲求的权利。一位有学识的英国人在谈到印度时，便作了这么一种预言，该预言与各个时代特权阶级所作的可怕预言如出一辙。他写道：“我们说不准将来我们不再统治时，会不会发生普遍混乱和破坏。很清楚，印度的唯一希望在于英国人继续在那里实行仁慈而强有力的统治……J. S. 米勒 (J. S. Mill) 先生宣称他相信英国在印度的统治‘不仅动机最纯，而且也是人类所知的最仁慈的行动’。我不怀疑他的话至今仍然符合事实。”^①这种判断里既包含统治民族的骄傲，也包含统治阶级的傲慢。如果说它具有某种合理性（在这里，合理性源于大英帝国在印度取得的切实政绩），这种合理性也由于统治阶级不愿分享印度人民的经历而被打了折扣，而印度人民的这种经历正是英国人赖以取得成就的基础。

统治阶级之呼吁和平是如此执著，他们对任何形式的无政府状态和暴力表而上都表示了如此强烈的憎恶，以至于人们可能想象，他们是为纯粹和平主义原则所驱使的——如果他们在考虑国际事务时无所忌惮、不择手段的话。虽然他们在民族内部最坚持和平，但他们同时也最易于用战争手段来解决与其他民族的争端。有些时候，特定的经济利益使他们产生好战的情绪；另一些时候，他们发现更方便的做法，是在战争的狂热以及伴随着这狂热的爱国主义歇斯底里中把自己的私利与普遍利益混淆起来（在一个头脑清醒的民族中要办到这点就不那么容易），从而加强他们在国内的统治。不止一个统治阶级因及时发生的战争而得救。愚蠢昏庸的俄国贵族在第一次世界大战期间就是靠把侵略主义狂热煽到白热化程度来转移俄国人民的视线，使他们忘却统治者的无能和腐

^① 约翰·斯特拉奇勋爵：《印度：政府与进步》，第 496、502 页。

败给他们带来的苦难。这种努力之所以失败，是因为俄国社会的解体过程已达到了无法收拾的地步。^①

统治阶级的偏见、虚伪和不诚实决定于他们对其阶级的忠诚感，但更多地决定于他们对民族的忠诚感所产生的民族态度。特权阶级的成员并非对其阶级不忠诚；当其共同利益受到威胁时，他们也并非不能采取协调一致的行动。但是特权阶级的个别成员的态度所经受的集团压力小于民族的压力，也小于无产阶级的压力。特权阶级的成员仅仅表现了在特定情形下的一致结果，以及利益对立场和信念的毫无例外的影响。一个特权阶级的集团自私性比之一个民族的集团自私性，在更大程度上是个人自私性的总和，因为民族自私性有时也包含个人的无私的忠诚。这可能意味着，由于不是那么复杂，阶级偏见的道德特征可能比相应的民族态度更容易被理智消解。然而，这个任务并非像理性道德主义者所认为的那么简单，因为这种人本身便是优越环境的产物，因而不可能理解社会公正这个紧迫问题。虽然特权阶级的有些虚饰行为是有意识的不诚实，但大多数虚饰行为产生于这么一种情形，即阶级用以保卫其社会地位的智识、宗教和文化等诸多标准，其本身就是阶级的那些具有倾向性的经历和观点的产物，或至少带有它们的色彩。当一个阶级的理智的成员 141
诉诸理性和正义的法庭时，法庭由于享有不偏不倚的名声，其带有偏见的裁决便具有更大的危险性。一种程度更高的理智和一种更为敏锐的理性洞察力也许能在某种程度上消除阶级偏见。它肯定能增加这么一种个人的数量，他们能够看穿把阶级的大多数人的理智和良心搞糊涂了的道德幻觉。这甚至可能限制阶级的大多数成员坚持其幻觉时所表现的不确定

^① 参见 *inter alia*，汉斯·冯·埃卡尔特：《俄国》，第 317 页。

性,并由此在不可避免的阶级斗争中悄悄注入一种理性因素。但是它不能摧毁阶级的自私性。休谟(David Hume)宣称自私性虽不是人性的唯一倾向,但却是主要倾向。他这则格言可能不符合事实,但却符合政治的实际情况。^①他之所以这样认为,是因为群体行动是被大多数人的意见决定的,而大多数人总是为自私的动机所驱使的。阅读人类历史要得出不同结论是困难的。因此,可以理所当然地认为,仅靠道德劝诫,是不能铲除社会中产生于阶级特权的诸多不公正现象的。蒙受社会不公正最多的无产阶级在失望几个世纪之后所最后得出的,便是这么一个信念。

^① 大卫·休谟:《杂文集》,第1部,第6篇杂文。

第六章

142

无产阶级的伦理态度

以往所有的罪孽深重并妄图使社会非正义永存的社会，并没有遇到受这种社会制度迫害的人们的有效的反抗。的确，在古代有奴隶暴动，在中世纪有农民起义，但这些暴动和起义都是分散的，因而通常是徒劳的。它们表现出饥寒交迫的人们反抗的猛烈，这些人没有一种能提供他们尊严和支持他们持续不断奋斗的社会哲学，也没有足以应付他们所面临问题的政治战略。当饥饿和贫困使奴隶再也忍受不下去的时候就爆发了起义，但偶然的起义不能从实质上改变他们屈从的态度，这种态度一般是古代和中世纪下层阶级的特性。道德犬儒主义 (moral cynicism)^①、平等的理想主义、造反的英雄主义、反民族主义、国际主义以及将其阶级提高为能表明他

① 源自古希腊哲学中的“犬儒学派”，最著名的代表人物是安提斯泰尼和狄奥根尼，该学派轻视社会上已经确立的规范和价值，摒弃物质享受与奢侈，主张简朴自然，像犬一样生活。犬儒主义者也常译为“讽世者”、“愤世嫉俗者”。——校注

们忠诚的共同体,所有这些现代工人阶级所特有的道德态度,都是工业时代的产物。从某种程度上说,它们是民主运动的结果。这种民主运动,在排除工人于主要好处之外的同时,确实给了他们最低限度的受教育机会,从而使他们具备了一种对政治和经济事实的认识,而其他时代无土地和无财产的阶级却不具备这种认识。但上述工人阶级所特有的道德态度却主要是现代资本主义和工业主义的结果。

中世纪的社会组织是涉及个人的组织。地主和农奴、雇主和工匠,二者之间的关系是直接的,有时是密切的。个人的身分使得社会关系的非正义和不平等暧昧不明,并有所缓和。地主和雇主的个人责任感实际上证实了这种关系的非道德性质,而传统的慷慨解囊的女慈善家悲天悯人的慈善活动,又给道德功绩的衡量标准增加了混乱。技术文明的兴起加强了所有权和权力的中央集权,它摧毁了所有者的个人责任感,使工人个体消失于群众之中,用股份所有制结构和集体生产技术,掩盖了工业生产关系中的人的因素。通过使人的关系带有日益增强的技术性而更清楚地揭示出人类活动的经济动机,它使经济学家亚当·斯密抽象出的经济人成为活生生的现实。而且,它的生产方法和交往手段在有产阶级和工人阶级内部提供了更高强度的社会凝聚力和更集中化的控制。因此,它通过使一个具有特定经济地位的个人更明确地加入一个自觉的社会政治集团并让他们建立起能表达集团共同利益的组织,从而加剧了阶级之间的冲突和对抗。^①

144 工业文明这一发展的结果生动地显示在现代无产阶级的社会态度和政治态度上。这些态度在马克思主义的政治哲学

^① 罗伯特·布来希特在《崩溃》中旗帜鲜明强调的是古代与近代社会非正义和阶级特权的相似性而不是差异性。

里已得到了权威性的表述和界定。批评家们也许要争辩道，马克思主义并非无产阶级天然的政治哲学，事实上，它只不过是无产阶级感染的一种疾病。例如，他们也许会宣称，与其说阶级斗争的思想是工人斗争经验创造出来的教条还不如说是这个教条创造出了工人斗争的经验。这些批评可能在一定范围内是确实的，或者至少在表面上讲得通。但事实上，马克思主义的社会主义足够正确地说明了产业工人对社会和历史的看法，从而使它成为所有自觉的有政治才智的产业工人可以接受的社会和政治哲学。变化着的政治和经济环境也许会使社会主义理论的有效性在不同国家和不同时代受到限制，但不容否认的是，或多或少带有一些马克思主义的社会主义是西方文明中的产业工人的政治信念。假若美国工人在目前几乎是例外的话，那么事实上人们有理由充满信心地预言，随着美国资本主义的充分成熟，美国的马克思主义无产阶级必将出现。

假若我们用伦理学的术语来分析一下有自觉政治意识的工人的态度的话，那么他们最鲜明的特点大概就是道德上的犬儒主义与他们不自觉流露的绝对平均主义的社会理想主义的结合。产业工人对人的德行几乎没有信心，但这并不妨碍他们为社会设计一个严肃的道德理想。 145

道德犬儒主义的哲学思想在马克思主义的唯物史观和历史决定论中得到了表述。马克思在他《政治经济学批判》一书的序言里用简洁的措辞陈述了他的经济决定论：“人们在自己生活的社会生产中发生一定的、必然的、不以他们的意志为转移的关系，即同他们的物质生产力的一定发展阶段相适合的生产关系。这些生产关系的总和构成社会的经济结构，即有法律的和政治的上层建筑竖立其上并有一定的社会意识形式与之相适应的现实基础。物质生活的生产方式制约着整个

社会生活、政治生活和精神生活的过程。”^①这种决定论在马克思、恩格斯和他们的一些弟子那里并不绝对的一样。恩格斯宣称“经济条件是基础,但上层建筑的各种各样的因素……阶级斗争的政治形式和结果,政体……法律的形式……政治、法律、哲学理论、宗教观点……所有这些都对历史斗争产生影响,并在很多情况下决定了历史斗争的形式”。^②用这样理性的形式来陈述自己对历史的解释,很少有经济学家或历史学家会对此表示异议。马克思主义决定论的独特之处在于从中可推论出彻底的道德犬儒主义。人们完全可根据权力与权力的冲突来理解社会阶级之间的关系,因为所有文化的、道德的和宗教的力量都是“意识形态”。这些意识形态虽然理性化了,但未对各阶级的经济行为有重大的改变。生产资料所有制被认为本身就具有权力,并且造成了社会的非正义,没有任何手段可剥夺、限制或摧毁这一权力,而只能用暴力来反对它。托洛茨基宣称:“拯救的首要条件就是从资产阶级手中夺取统治的武器。当所有权力机器依然处于资产阶级掌握之中时,要想和平地获得政权是毫无希望的,更无希望的是企图通过议会民主的道路取得政权的想法。”^③假若说摧毁政权似乎是不可能的任务的话,那么资本主义经济内部集权化不断加强的过程——他认为这是不可避免的——使马克思主义的无产阶级产生了一个希望并感到安慰与鼓舞,因为这个过程将减少有产阶级的数量而使有产阶级的防线易被突破,而工人阶级痛苦的加重则将产生强大的能量,革命力量正由此产生。因此,当资本主义为自己的灭亡既创造了可能性又

① 卡尔·马克思:《政治经济学批判》(见中文版《马克思恩格斯全集》第13卷,第8页,人民出版社)。

② 转引自E. R. A. Seligman:《经济史观》p. 351。

③ 托洛茨基:《专政和革命》, p. 42。

提供了工具时，真正的马克思主义者并不相信这个灭亡过程是自动的，他并不指望不经革命斗争就能控制生产资料和国家机器。

应该指出的是，这种社会哲学和预言与其说是无产阶级的信仰和希望，倒不如说是马克思、列宁、托洛茨基的教义。¹⁴⁷因而，仅需指出的是，凡是工人严重遭受社会非正义对待之处，凡是他们遭受最彻底剥夺之处，凡是他们微小利益都要受有产阶级政治压力胁迫之处，他就会用真正的未经修正的马克思信条来表达自己的要求。马克思和那些朝更乐观主义方向修正其信条的人的分歧并非是一个学究式的问题，而是受惠较少的工人和受惠较多的工人之间的分歧，是那些洞察到现代资本主义确已无望的人和那些有较好经历从而助长了一种资本主义更有希望的观点的人之间的分歧。资本主义的危机以及紧接而来的工人的不安定是否会使所有的产业工人最终都变为前者，这是只有历史才能回答的问题。同时相当有趣的是，经济决定论者是如此倾向于谴责改良派和议会社会主义的道德卑鄙，因为他们的信念明显地是由他们的经济经历所产生的。他们知道只有在经济贫困的境况下才能发展革命热情，但他们发现他们的道德评判和决定论的信念难以调和一致。个别的无产阶级领导人，他的社会哲学不是出自他个人的经历而是出自对工人阶级的经历和必然性的想象性认识，理所当然地从他自己的观点出发，批判那种从受惠较多的工人中而不是从受惠较少的工人经验中产生的理论；因为他想象地与最少受惠的无产阶级认同，他感到那些未达到这种认同的人所缺乏的是勇气或者是想象力。¹⁴⁸十分有趣的是列宁从来没有坚持其决定论，因而并未断言正统马克思主义是工人阶级经验的天然产物。他相信没有知识分子的援助，工人就不能制定一个适当的社会哲学。他说：“所有国家的历史，

证明了工人阶级只能发展出工会主义的意识，即确信有必要联合成工会去和雇主作斗争，并要求法律要有利于劳工等。社会主义的学说是从由有产阶级的有教养的人即知识分子建构的哲学和历史的理论中成长起来的。马克思、恩格斯和今天科学社会主义理论的创建者，都把自己归属于资产阶级知识分子队伍里。”^① 知识分子于高度的历史远见必须与缺乏这种远见的工人的实际经验相结合，然后才能引申出正确对待这些经验的理论。这种思想是对彻底决定论的有趣的确证，它使列宁避免了许多更彻底的决定论者所陷入的错误。

马克思主义和无产阶级的道德犬儒主义不重视政治领域中所有的伦理要求和成就，这特别表现在对民主国家的评价上。真正的无产阶级认为民主国家是资产阶级压迫工人的工具，在这点上他们的彻底的犬儒主义与慷慨激昂地过高估计政治民主的成就形成了鲜明的对立，而这种政治民主却正流行于中产阶级的社会。列宁宣称：“这些限制加在一起，却把穷人排斥和推出政治生活之外，使他们不能积极参加民主生活，马克思正好抓住了资本主义民主的这一实质，他在分析公社的经验时说：这就是容许被压迫者每隔几年决定一次究竟由压迫阶级中的哪些代表在议会里代表和镇压他们！”^② 要公正分析现代民主制中有产阶级的权力；他们对立法的支配，

① 《列宁文集》5卷，第141页（参见《列宁选集》中文版第1卷第27页译文：“各国的历史都证明：工人阶级单靠自己本身的力量，只能形成工联主义的意识，即必须结成工会、必须同厂主斗争、必须向政府争取颁布工人所必要的某些法律等等的信念，而社会主义学说则是由有产阶级的有教养的人即知识分子创造的哲学、历史和经济的理论中成长起来的。现代科学社会主义的创始人马克思和恩格斯本人，按他们的社会地位来说，也是资产阶级的知识分子。”——校注）。

② 列宁：《国家与革命》第89页（见中文版《列宁选集》第3卷上册，第246页，人民出版社，1972年）。

对有歧义的法律几乎总是作有利于他们自己的解释，以致当法律适合他们的目的时，他们就以法律为借口，这样就很难回答共产主义的责难。列宁有句格言：“资本主义社会的自由始终与古希腊共和国只供奴隶主享受的自由大致相同。”这句格言只有通过证实才能作为答案。无产阶级社会一部分人对这个论点作了最有意义的认可，他们希望用民主手段达到使现在资本主义社会和平过渡的目的。不管这些希望合理与否，对我们目前的考虑来说，重要的是要指出，这些希望也是从受惠较多而较少失望的无产阶级的经济经验和政治经验中产生的。在更正统的马克思主义观点看来，国家纯粹是压迫的工具，要解救工人就需要消灭它。正统的马克思主义的国家观与潘恩的信念没有什么不同：“社会是我们需要的产物，政府则是我们弱点的产物。”

150

这种对民主国家讥讽式的评价与对民族主义和爱国主义的评价相似。真正的无产阶级完全失去了爱国主义的忠诚。他处于给予民族凝聚力的整个忠诚和感情系统之外。这儿再说一次，共产主义的理论或正统的马克思主义理论不是仅仅学究式反民族主义的理论，它符合真正的无产阶级的经验，即符合真正被剥夺的工人的经验。他们被榨取的不但有物质上的而且有精神文化上的利益，而国家仅仅将这些利益赐予那些受惠较多的公民。爱国主义的热情是如此强大，以至于假若工人遭受的非正义不是忍无可忍，假若民族文化遗产哪怕最小部分能够留给工人，那么工人还是会响应国家求助的，虽然要比中产阶级更为勉强些。世界大战期间的一些议会社会主义政党在这点上的态度是有教益的。战前他们一律反对军国主义，坚持和平主义，他们反对增加军事预算，因为这种预算使战争不可避免，但他们最终还是堕入了战争深渊。列宁和其他一些共产主义的批评家对他们的变节行为嗤之以

鼻，认为他们之所以如此的原因是由于他们的领导者有野心和
不诚实，但这种对既成事实所作的道德上的解释不仅与批评家
的经济决定论的前提不相容，而且对基本因素的分析也
151 不够充分。只要一个国家没有完全剥夺工人的权利，就能指
望得到他们的效忠。与中产阶级相比工人的效忠表现得有点
迟疑不决，但总的说来，将其作为军事计划的现实动因而加
以考虑时，它比国家应得的效忠更为慷慨无私。只有在非常
睿智的知识分子那里才会不重视国家要求，工人中只有那些
备尝国家贪婪残忍滋味的人，才会不考虑国家的要求。在世
界大战期间，列宁不妥协地反对爱国主义，在俄国无产阶级
心中引起了共鸣。因为在俄国，工人完全地明明白白地遭受
了剥夺；国家机器是如此明显的无能腐败，以致它不能要求
得到觉悟工人对政府并使政府得以维持其功能的通常的那种
尊敬。另一方面，在欧洲，工人的爱国热情虽遭压抑但未被
摧毁，即使在德国君主制度由于战败而衰落之时，德国工人还
是对反君主主义和反爱国主义加以区别的。每个国家的民族
主义者都不分青红皂白地攻击社会主义者和共产主义者的工
人犯了叛国罪。德国民族主义者仍然装着相信他们能赢得战
争，并对社会主义者暗中中伤。就社会主义者而言，攻击他
们叛国所必须具备的事实根据不足。现代工人遭受了多大程
度的社会不公正，他们就会在多大程度上丧失其爱国主义热
152 情。仅当他们被明显地排斥在文化遗产制度和经济利益之外
时，他们才会否定国家。人们可能会自然而然地认为：在一
场未来的战争中，全体工人要比过去更为成熟老练。人们不
需要有亲身遭受彻底被剥夺的教训，社会的智慧就可以促使
他们觉醒。工人中反民族主义的程度总是要取决于工人遭受
社会不公正的程度。

把对阶级的忠诚夸大为最高形式的利他主义，自然会导

致对国家忠诚的毁灭。一般而言，无产阶级的工人，不管是社会主义者还是共产主义者，都把对阶级的忠诚看作是第一位的要求。他是否将对阶级的忠诚看作是唯一的或者是第一位的，他是否认识到该阶级绝对能够用强有力的手段简化社会生活的复杂性，这都要取决于该阶级被社会所抛弃的程度。我们先前指出各个民族只有置身于其他民族之中，特别是置身于生动活泼的论战过程中，才能达到完全的自我意识。一个阶级也以同样的方式达到完全的自我意识。它越是感到它在与其他阶级进行斗争，它取得的自我意识也就越明显。一个战斗的无产阶级将倾向于蔑视在一个国家结构里与其他阶级拥有的任何共同的利益，倾向于用比事实根据更为绝对的方式来解释阶级之间的利益冲突。这种过于简单化的方法使得民族斗争或民族内部斗争的激情不可避免。特权阶级热烈地但并不诚实地努力通过不断强调各阶级共同拥有的最小利益来模糊阶级之间的利益冲突，而无产阶级对各阶级间的共同利益的蔑视也正是对特权阶级的这种宣传努力的自然的有讽刺意味的反应。对于那些正像约翰·密尔所描写的“假道学”来说，这种讽刺性反应与那种将国家内部各阶级的共同利益作了浪漫主义和爱国主义的描述相比，至少是一样接近真理。密尔宣称：“商业应繁荣，劳动和资本所赚回的利润应丰厚，这既符合劳工的利益又符合雇主的利益。但就分配而言，说雇主与劳工有共同利益，就如同说对一个人的个人利益而言，一笔钱属于他自己和属于别人是一回事，都一样的不可思议。”作为最富于忠诚心的阶级，无产阶级通过赋予本阶级的普遍可以接受的价值观来证明自己要求提高本阶级地位是必然合理的。在企图使其特殊价值普遍化方面，无产阶级与特权阶级并无二致，这乃是无产阶级对内在的理性和人类精神的道德需要所作的贡献。就无产者而言，其阶级本身

并不仅仅是一个阶级，历史注定它还是一个负有实现无阶级社会使命的阶级。卡尔·马克思声称：“无产阶级宣告现存世界制度的解体，只不过是揭示自己本身存在的秘密，因为它就是这个世界制度的实际解体。无产阶级要求否定私有财产，只不过是把社会已经提升为无产阶级的原则的东西，把未经无产阶级的协助作为社会的否定结果而体现在它的身上，即无产阶级身上的东西提升为社会的原则。”^①确切地说，马克思的这154 一学说中确有某些深刻的东西，这些深刻的东西要胜过学说本身，在一定程度上乃是对无产阶级命运作戏剧性的宗教解释。人们必然会发现，马克思的真正重要性与其说是在其经济学中还不如说是在像这样的见识之中。他关于劳动价值的经济理论，也许是不可信的，但这种对价值作重新估价的企图，乃是一种高尚的态度。为了使受屈辱的无产阶级的社会地位最终得到提高，为了使他在社会失败的灾难中看到胜利的曙光，为了使他在丧失一切财产中看到将来任何人都无财产特权的文明社会，不得不采取这种真正戏剧性的和古典宗教的方式，以期反败为胜。尼采能把基督教的兴起看作是奴隶的反抗，他能在基督教柔顺宽容的道德学说中看到复仇的情绪。这种复仇是弱者将深刻的道德理想施加于强者，这种道德理想使弱者的德性神圣化，同时使强者传统的德性失去道德的意义。马克思主义是另一类型奴隶的反抗，它提高的不是卑贱者的德性而是他们的生活状况。这些现代的赫洛特^②也对价值进行重新估价，这种估价所提供给弱者的是叫他们不要再卑躬屈节，而是向他们许诺有希望赢得天下。如果说信仰基督教的穷人希望信仰的力量最终会使温顺变得刚

① 《黑格尔法哲学批判》导言（见中文版《马克思恩格斯全集》第1卷，第466至467页，人民出版社）。

② 赫洛特：古希腊斯巴达人的奴隶。

强有力，那么这些现代的穷人则相信历史唯物论的力量必将自动剥夺强者，损强补弱。

整个悲剧和整个对现代生活的向往就存在于这些希望的差异之中。就其表示现代人在道德力量方面失去信心而言，这是悲剧性的差异；就其认识到作为人类共同历史基础的权力之间的斗争是残忍的而言，这无疑是有益的。如果说反道德主义和彻底决定论过分无节制的话，人们将会认为它们是技术文明的反道德的机械主义所产生的弊病。但它们也一定被视为掩饰现代社会残忍伪善的需要的解毒剂而大受青睐。而由本能所驱动的工业机械主义蔑视理性和良心的清规戒律，把那些深罹残酷之害的人变成决定论者。一种试图以不改变事实而用道德为托辞掩盖其残酷的文化，造就了那些了解事实的犬儒主义的门徒。只有历史才能决定作为既是这种文明的信仰受难者又是这种文明的道德拯救者的无产阶级，究竟是受难者的成分多还是拯救者的成分多。因为所有历史都是人性和非人性的命运之间的冲突，而且谁也不能肯定，在某一既定时刻，二者之间谁起的作用更大。任何历史哲学都免不了要依彻底胜利一方的观点夸张地显示未来。在真正的基督教徒的末世学中，德行最终依靠自己或依靠上帝恩赐的力量获胜。在真正马克思主义者的末世学中，正义必将得到伸张，因为弱者必将通过以人类历史之无情逻辑起作用的经济力量变得强大起来。马克思主义者想象他们掌握了哲学甚至是历史科学，而他们所确实掌握的却是天启的幻想，他们对未来充满信心的预言也不过是如此而已。在马克思主义者那里，政治希望越过理性可以证明的界限，达到了与宗教的调和，正如在真正基督教徒的灵魂里，道德的希望获得了宗教的证明一样。指望逆来顺受者或弱者去承继天下，即指望被剥夺者依靠自身道德品性或凭借他们真正被剥夺而产生的德

155

156

性去征服世界，是件既“高尚”又“荒谬”的事。但两种指望都有真理的成分，因为历史有从道德上和政治上把强权者赶下宝座的趋势。由于强权者在政治上的失败比其在道德上的失败在一定历史时期内更可证实，并且可能有更大的社会意义，故马克思主义者的宗教-政治之梦想有现实意义，而这正是基督教徒宗教-伦理之梦想所缺乏的。他们二者都有宗教的成分，因为二者都希望将上帝现实化。但是由于政治理想比纯粹的道德理想更容易在历史上实现，故马克思主义者的梦想以其较少的宗教性更切合历史。在古典宗教里，纯粹理想在历史上的实现确实为人们所憧憬，但也确实是由于它太纯粹了，以致没有完全实现它的任何可能性。因此，其中超越历史的因素归根到底占据着优势。

道德家们不难在马克思主义对阶级的赞扬声中发现非道德的因素，它受到既具有自我中心主义（egotism）又具有复仇心的指责。自我中心主义的倾向十分明显，它是对当前受到挫折的自我的一种补偿。其人类意义和重要性在当前环境中已被破坏了的阶级，宣称自己是未来历史之最重要的阶级。当这一说明达到荒诞神秘的地步时，就会导致将阶级神化。它在主观上是想对当前社会下层作可以理解的反应；若客观地加以考虑，它可能是用来证明无产阶级在重建社会的任务中具有战略的重要性。谁能比那些最受文明局限性之苦的人更好地理解一种文明真正的特点呢？谁能比那些亲身经历过旧社会破产现实的人更好地用绝对化的口气来表述社会理想呢？谁能比那些生活于由饥寒交迫、复仇和神圣之梦组成的狂飙式的热情中的人，在摧毁旧社会建立新社会的斗争中更有创造活力呢？

当然，复仇的活动由于是激烈的和生死攸关的，所以，也是危险的，它可能产生非常大的破坏社会的后果。现代俄国

人迫害敌对阶级的残余分子，将他们视为世袭的仇敌，采取无情的报复。他们用想象出来的荡涤过去的必要性来论证这种报复为正当，这样不仅以其残忍伤害了良心，而且往往妨碍了新社会秩序的建立。最近斯大林不得不命令停止对那些被怀疑为心理上属于旧社会的专家们实行暴力和恐怖政策。经验教育了他，使他懂得对新制度反对者的“清洗”政策应有限度。任何一个群体，不管是阶级还是民族，都不可能靠消灭除它本身之外的一切来建构一个社会，因而最终不得不向错综复杂的社会让步，并希望赢得反对者的合作，而不是消灭他们或者相信凭借暴力可迫使他们归顺——而这种归顺是靠不住的。 158

爱国者和民族主义者谴责拔高阶级的地位是不道德的，也仅仅是因为这样做是与民族忠诚相冲突，但他们并未提出什么重大的道德问题。他们的谴责建立在偏见和传统情感之上，而不是建立在理性之上的。因为与起作用的群体相比，不存在任何固有的神圣不可侵犯的领域，同样也不存在任何比那些梦想一个理想联邦的阶级要求更好的民族要求，因为它们体现着超越自身利益的价值。当然，无产阶级要求的合理合法性并不能保证完全战胜它对之有所求的国家，无论在哪儿，国家总不会全部地剥夺本国的无产者，无产者倾向于用对国家的忠诚作为标准来为他们对阶级的忠诚辩解，将其使命解释为使一种民族的复兴。他们将自己看作是民族内部的而不是立足于民族之外的一个救世群体，他们号召所有那些理解民族群体所处危险境况者，不管他们是什么阶级，都来和他们一起从事共同的事业。特别是在英国的社会主义内部，这已成为一种趋势。^①这种类型的社会主义是否为民族感

^① 尤其要参见麦克唐纳 (J. Ramsay MacDonald): 《议会和革命》。

情牺牲得太多了和过早了,这是我们后面一定要考虑的问题。

159

工人们道德犬儒主义表示自己对资产阶级文化和政治中所有的道德主张的轻视,对道德上的劝谕手段拒绝承认,甚至作为创立新社会合适措施的政治压力,也被其不妥协的社会伦理理想荒谬地解除了。无产阶级是严格的平等主义者,无产阶级的胜利是要将社会引导至无阶级的社会。如果无产阶级的平等主义太绝对了,以致不能满足复杂社会和人性弱点的需要,那么,它至少有这样的优点,即向人类思想史上司空见惯的一切貌似合理实则不平等的现象提供了有益而必要的解毒剂,并设计了终究要作为合理的社会理想的社会目标。霍布豪斯(L. T. Hobhouse)宣称:“以正义为基础的平等意思是说每个人和每个能够协调的机构必须平等地考虑如何建构协调计划……由此可见除非存在着根本的差异,否则一个人直至所有的人都可以要求受益,而整个起协调作用系统的某些必要条件仍是差别的唯一的最后的根据。”^①用如此可接受的理性语言来表述平等的原则可能会承认一些坚持原则的马克思主义者所不承认的职务上的不平等,但它一定会拒绝承认目前经济制度允许的大多数的不平等。如果用来陈述马克思主义的平等主义言辞过分激烈,那可能完全是由于生机勃勃的伦理理想主义总要产生出来的宗教的联想。“各尽所能,按需分配”确实是理想的,尽管这种理想像基督教宣扬的博爱理想那样,不可能在复杂的社会中得到彻底实现,但它是理性社会前进的目标。宗教的联想则可被认为是使这种理想不致被削弱的保证。社会的重建是否能将人性改造到足以使理想成为可能这个问题,只有历史才能够回答,而绝不

160

^① 霍布豪斯:《社会正义的成分》,第172页,并参阅R. H. Tawney:《平等》。

是如马克思主义热心家那样信心十足确定无疑地用严格推理能够回答的。

平等主义的理想不是来自纯粹的伦理想象，而是起因于无产阶级特殊的生活环境，这一事实无损于将平等理想作为最终社会理想的合理性。无产阶级之所以是严格的平等主义者，是因为他们曾深受不平等之苦呢，还是因为在无产阶级控制的范围之内正具有施加于他们的平等呢？这还是个问题。两种因素都可能会成为形成理想的成分。社会理想有时会成为人们生活的社会现实的反面，亨利克·易卜生观察到最酷爱自由的人乃是受沙皇独裁统治之苦最深的俄罗斯人。因此受不平等之苦最深的无产阶级很自然地要通过反抗来达到他们的平等主义的目的。正如德曼 (Deman) 所说，忌妒因素亦可成为他们的动机之一。^①而且，对工人阶级实施生活条件的平等以及使工人获得几乎相同的生活水平，能促使他们将此种类型的善推广于整个社会（从而不自觉地希望整个社会受其缺点之害）。不论组成无产阶级理想主义的混合动机是什么，它的社会合理性依然是不受这些观点干扰的。同时，真诚的道德理想主义以及对正义社会的渴望，是工人阶级社会观中重要的成分，这也是不可否认的。每一时代的被剥夺者都梦想有一个公正的社会。现代无产阶级把自己同其他时代的非特权阶级区别开来，仅仅在于无产阶级的想象力的宗教性不太明显而政治倾向性却很明确。

161

必须肯定这种梦想的伦理性质，尤其是当马克思主义深深陷入道德犬儒主义时，就更愿对此加以肯定。在早期的社会主义者中，威廉·李卜克内西在否认社会主义目标的伦理性质上态度最为明朗，他声称：“怜悯穷人，热爱平等自由，

^① 见亨利·德曼：《社会主义心理学》。

承认社会不公正并要求消除之，这还不是社会主义；谴责富豪，尊重穷人，如同我们在基督教和其他宗教里发现的一样，也不是社会主义……现代社会主义是资本主义社会的产儿，同时又是资本主义社会的阶级敌手。如果没有这些前提，现代社会主义就不可能存在。”这种用纯粹非道德的语言来解释阶级斗争的努力，是贯穿于社会主义思想中的一个特征，尽管是一个次要的特征。这个特征，被正义社会之许诺所否定了；这是无产阶级所作出的一种许诺，并且强烈地以笃信宗教的感情信仰它。对未来无阶级社会的想象，给其阶级胜利的美梦抹上了道德的尊严。凭此想象，无产阶级避免了片面性和相对性，而使自己的努力具有普遍性的价值。假如在估价这个阶级在拯救世界的贡献中有宗教幻想的成分的话，那么多半也是由于过分强调了这些成分的作用而产生的错误。除无产阶级的救世的精神力量之外，社会上还有其他的拯救力量。社会上总有一些有识之士，他们能清楚看到那些不同于无产阶级用其苦难加以表现的东西，社会上也总有这样一些意志坚强的人，他们与因自己个人痛苦经历而坚强起来的人有所不同。这些人因受人类想象力之局限而数目有限，由于这种限制的存在，所以只有少数人才能认识那些在他们亲身经历之外的事物。无产阶级的普遍化要求中的幻想成分与国家与特权阶级类似的要求相比，无疑不会大于后者，或许比后者少得多，有意识的不老实和欺诈就更微乎其微了——因为无产阶级并不想为自己谋私利，也不愿和其他人分享这种私利。如果无产阶级没有特殊利益要维护而应具备这种诚实的美德，那么就应牢记这个不受诱惑的美德。因此，其道德的性质也不会丧失，虽然它可能并不像已经克服了诱惑的美德那样纯正。耶稣为穷人的祝福及耶稣对富人的警告之所以有道理，是因为认识到富豪对人的诱惑太大了，以致人们难

以克服这种诱惑。他们只能以自愿贫困或非自愿贫困的方式来逃脱这种诱惑。特权使一切人变得不诚实，最纯洁的良心和最纯洁的心灵都极力证明它们在道德上是合理的欲望，结果反被玷污了。没有任何东西能比中产阶级不愿承认无产阶级愿望的真正的道德价值更能清楚证明中产阶级的偏见了。事实上，由于它专注于小善和大恶，所以它没有远见卓识，不能真正重视富于反叛精神的工人的道德学说。然而公正的观察家不得不承认拉斯基所说的：“共产主义为自己开辟道路是靠理想主义而不是靠现实主义，是靠信仰上的许诺，而不是靠唯物主义的高瞻远瞩。”^① 163

真正的理想主义始终是与现实主义密切相关的，它是如此之彻底，以致一旦完全忽视社会生活中道德的理性因素，它就处于危险之中。也曾有过其他的正义、平等之梦想。马克思主义者之梦想的显著特点是把推翻政权看作是实现梦想的先决条件，平等将只能通过生产资料的社会化来建立，即通过消灭财产私有制来建立；而无论什么地方，私有财产就是社会权力。假若马克思主义者经常过分倾向于犬儒主义，低估社会理性在消灭权力并且使之处于控制之下的能力，那么他就不是犬儒学派之门徒，而是一个主张社会权力分配不均是社会不公正真正根源的现实主义者。我们已经看到特权是如何必然地与权力相关，同时看到，现代社会中，生产资料所有制是多么重要的权力。清楚地认识这个事实是马克思主义思想对社会生活问题所作出的最伟大的伦理学贡献。它有时可能没有明显看出，一个复杂的社会总会将政治的或经济的权力集中到危险的程度。只有那些清醒而强有力的国家，才能通过以政治权力取代经济权力来防止经济权力集中化。政 164

^① 拉斯基 (Harold Laski):《共产主义》，第 250 页。

治权力取代经济权力的主要好处乃是使特权只是政治权力一种可能伴随物，而不是一种必然伴随物，也不会像经济权力那样容易通过继承来传递。希望通过粉碎经济特权以达到不再有人想以权谋私而改变人性，这种希望大概只能归于流漫主义的空想，以后我们将会更多地论及这个问题。如果社会上依然存在着权力这东西，那么人类就绝不能避免赋予当权者最大限度的伦理的自我控制力的必然性，但这并不能排除将权力减少到最低限度的必然性，不能排除使其余的人处于最强的社会控制措施之下的必然性，以及摧毁根本不服从社会控制的权力形式的必然性。因为如果权力是没有节制的，就没有足够强的伦理力量来从内心遏制对它的使用。麦迪逊宣称：“不应信任所有的当权者，这是一条真理。”^①正如我们已经看到的，各国历史都证实了这个结论的真实性。正是因为道德家们没有认识到这个结论的真实性，所以他们才连续不断地犯错误。他们梦想正义，但又没有一种能够消除不公正的根源从而确立正义的政治纲领。

165 只有信奉马克思主义的无产阶级完全清楚地看出了这个问题的症结。如果说无产阶级在选择达到其目的的手段时犯了错误，那么，它无论是在表述社会必将朝之前进的平等正义理性的目标时，还是在理解正义的经济基础时，都没有犯错误。假若在选择手段时，它的犬儒主义常常是它毁灭的祸根，那么它以政治经济的方法实施伦理理想的现实主义则是其社会重要性的根据。

无产阶级不仅在其社会目标的设计上是正确的，而且在坚持实现目标的迫切性上也是正确的。有闲阶级可能继续梦想社会的自动进步，他们未充分遭受社会非正义之苦也就没

^① 《杰姆·麦迪逊论文集》，H. D. Gilpin 编辑，第2卷，第1073页。

有认识到不公正对社会生活之危害。唯有无产阶级看到了现代社会权力和特权的集中化进展得如此之迅速，以致它不但伤害了良知，也摧毁了社会基础本身。它还看到了每个国家内部之不平等是如何迫使国家不得不尽可能地使国与国之间关系变得相互隔阂，同时它们却要求提供给它们的市场，以便产品获利，但又不让群众有消费这些产品的能力。^①它看到了这种国际行为相互隔阂如何使得战争不可避免，而且最终甚至没有为其直接目的服务，终于造成了国际萧条，各国发现

166

自己存贷过剩而不平等的分配又为广大群众的消费造成障碍。无产阶级之所以对这个问题看得比其他阶级更清楚，乃因为它处于失业者的行列之中。假若他受雇佣，他就知道剩余劳动如何使他的劳动变得廉价，如何比以前更危及他的生活水平。其他人也可能看到这些事实，但没有一个人能像那些在自己一生中亲身感受其后果者看得那么清楚。正是无产阶级预言了现代社会的灾难（或许实际上成为大变乱的晴雨表），正是无产阶级成为拯救社会最强大的潜在力量，不管它是希望拯救社会免于灾难，还是它已完全成为大变动的力量

① 一个非马克思主义经济学家分析了资本主义的弱点。他的用语道出了马克思主义对我们困难诊断的全部内容。德国经济学家鲍恩（M. J. Bonn）写道：“我们所生活在的资本主义社会，已经养成了转嫁信贷之习惯。这种习惯的灵活性极大，主要表现在产品流通中。它仍然被前资本主义观念‘消费是一种罪恶’所困扰，认为它多少表现出不能消除的奢侈；且不说消费者的资金毕竟在整个消费中只占较小部分，事实依然是生产借助于存款和信贷一再扩大，尤其借助于那些费用大的工厂的建设和扩大，这些工厂能生产出如预算宣布那样便宜的产品。工厂总是充分得到利用，而消费情况如何则置若罔闻……这样就产生了以技术支配生产的观点，使它在时间和数量上远远超过了消费，这是因为技术上的完善可以保证生产，但金融却未取得成功。”（鲍恩：《美国资本主义的危机》，第141—142页）

这段分析的唯一错误在于，假定生产资本和消费资本不成比率是由于前资本主义的习惯而不是不平等经济权力的社会各种权力谋取私利的盲目性所致。

并希望只有在灾难后才能从事拯救，都将取决于其受难程度之大小。因此我们不必将它的历史预言或政治战略看作是权威性的，虽然它要求它们应成为绝对真理，但它们如同一切信念那样，是受特殊环境条件制约的。如果有闲之辈感到太满足了，那么它也许会觉得这样太失望了，以致使它看不到一切有关的事实。因为它比任何其他群体都更完全地站在现代文明之外，它的视野相对来说比其他任何群体都要好。但也由于它是局外人，它可能看不到社会内部一些理性和拯救的力量，而这些力量是一定要考虑在内的。如果我们承认它的社会观点是合法的社会目标，那么我们还应该用批判的态度细细评判其为达此目标而采用的手段。社会需要更大的平等，这不但是因为社会要发展而且是因为社会要生存；不平等的基础就是社会权力分配不均。在认识平等正义的目标和分析现今不公正的根源方面，无产阶级确有真知灼见。但无产阶级想用的手段是否如它想象的那样是唯一可能的手段？或者这些手段是否是为一个理智的现实社会所设计的最灵验的手段？这就是另外的问题了。它自己信奉的马克思主义信念，以及一种绝对权威的历史哲学与一种同样绝对和正当的改造社会的方法必然存在于宗教的超信仰的范畴内，而不是存在于科学真理范畴内。无产阶级对革命的不可避免性及暴力的功效充满信心，这信心中可能有真理之成分，但信心中的真理或许不像无产阶级想象的那样令人信服或绝对无疑，因而必须加以仔细分析。这种分析必然包含其他可供选择的观点。社会面临的问题是，采用什么方法才能清除掉社会非正义，而这种方法提供了某些公平的机会，清除今日社会之罪孽却不毁坏内中保存的有价值的东西，不冒险以新的弊端和新的非正义代替被抛弃的弊端和非正义。这个问题提出了无产阶级两个不愿考虑的有争议问题。以无产阶级的观点看，现代社

167

168

会没有任何值得保存的善。它心目中也并不为未来担忧，像所有绝望的人一样，无产阶级称得上是对未来的空想主义者。

第七章

通过革命实现公正

世界大战令人觉醒的结果、各国无力使自己摆脱的财政和国防之负担——战争留给它们的烂摊子，以及为防止未来冲突而创立的和平机构的相对不足，还有世界的不景气和因此而引起各国千百万工人的痛苦和不安定，加上最后，俄国革命戏剧性的成功，所有这些因素已经使得曾经受人轻视的造反奴隶的政治哲学成为伟大的希望和西方世界政治生活中巨大的危险。这种哲学不再仅仅是表达先进无产阶级的政治信念。知识分子也以隐蔽和公开的形式表示了对它的同情，工商业者用它作为妖魔鬼怪来吓唬社会上的胆怯之辈，以阻挠对急躁的悲惨的劳工社会的造反者作重大让步的承诺。此外，世界萧条的广度和深度已经激起除无产阶级之外的其他阶级对这场大灾难的义愤。即使他们与无产阶级并无共同希望——希望救星会从灾难中产生，但他们至少倾向于探究通过逐步进行社会改革的方法来避免灾难的可能性，以既希望又害怕的矛盾心情等待着革命的到来。

尽管革命预言从中产阶级社会那里得到了更普遍的体谅

和同情，但革命的方法却依然不合中产阶级的口味。暴力和革命通常被中产阶级以先验的理由排斥在社会改革可允许的手段之外。中产阶级和理性的道德家，自然而然地厌恶暴力，他们的一般论点也许是正确的，但他们关于暴力本质上是不道德的假定却是错误的。除了恶的意志外，没有任何东西本质上是不道德的；同样，除了善的意志外，没有任何东西本质上是善的。我们先前已考察了无产阶级的动机并发现了它们并不是纯洁到白璧无瑕的程度，它们像集体的人的动机通常所具有的纯洁性一样，但是可以肯定，与那些比无产阶级使用强制手段维护自己特权更隐蔽者的动机相比，其动机所包含的道德成分毫无逊色。

因为判断人类的动机是非常困难的事，很自然地，从外部客观地看一项行动或一项政策的社会后果应该说是比对隐藏动机的道德检验更为合适。好的动机是由其社会目标来评判的。那么，好的动机是否以普遍的幸福作为其目标呢？当考察历史情况时，所有的道德家都变成了实用主义和功利主义者。人们提出，要以某些普遍的善，某些至善，或“最大多数人的最大的善”或“所有人最广泛的和谐”作为任何特定行为的道德标准，每一行为都以最终目标为参照来进行评判。我们先前分析了马克思主义政治学的最终目标，发现它们和最合理的可能的社会目标即平等主义是相同的。

171

手段的选择以及介于动机和最终目标之间的直接目标的选择，提出了实用主义的问题。这些问题竟到了这样的程度，以至于这些直接目标被说成是政治性大于伦理性。政治学领域是伦理学和法律学问题文义模糊的地带。如果一项政策被证明是达到良好道德目标的有效手段，那么它就不可能在本质上是邪恶的；同样也不能仅仅因为它最终能获得善的结果，就把它说成是尽善尽美。直接结果必须以最终结果来权衡。生

命被毁灭或者自由被镇压,都将直接导致道德价值的毁灭。希望通过这样的直接毁灭来实现终极的善,这种牺牲是否值得,是需要经过多方面考虑才能回答的问题。为更根本更普遍的价值而牺牲掉眼前的普遍性较小的价值究竟有多大的意义?能否肯定能获得最终价值?能否坚信不疑地认为暴力能建立平等以及这样建立起来的平等能够维持?这些都是问题本身所提出的实际问题。这些问题都是重要的,但如果假定任何社会政策,例如暴力,本质上都是不道德的话,那么,其中就没有一个问题能够恰当解决。暴力和革命本质上是不道德的这个假定,是建立在两个错误之上的。

172 一个错误是相信暴力是恶的意志的自然和必然的表现,非暴力则是善的意志的自然和必然的表现。因此,暴力本质上是罪恶的,非暴力本质上是善的。虽然这种命题有某种程度的正确性,或者至少有其表面的合理性,但决不是普遍正确的。如果我们的假定是正确的,即群体与群体之间和谐与公正的获得需要强迫的手段(此种手段在最亲密最富想象力的个人之间的关系上是没有必要的),那么,这个命题对群体之间关系的有效性比对个人之间关系的有效性要差。一旦我们承认强迫因素是符合伦理的,虽然我们也承认它在道德上总是危险的,但我们却不能在暴力强迫和非暴力强制之间划一条绝对的分界线。或许我们可以辩解道:暴力的直接后果是使得最终目的落空,而使用暴力之所以有道理,又是由最终目的来论证的。假若这是真的,那一定不是不证自明的,因此暴力不能根据先验的理由被拒绝使用。假若我们考虑到暴力的直接后果并不像有时设想的那样能够鲜明地与非暴力的后果区别开来,那么,这样做就更加困难。它们之间的区别并不是绝对的,即使可能有重要的必须仔细权衡的区别。例如,甘地对英国棉织品的抵制造成英国大工业都市曼彻斯特

儿童的营养不良；战时盟军的封锁，导致德国儿童的死亡。对一个群体施以强制手段而不损害生命财产、不祸及无辜人的利益是不可能的。这些乃是被包含在错综复杂群体关系中的各种因素。它们使不加鉴别地将个人间的伦理关系转用到群体间关系上去成为不可能。 173

第二个错误——错误认为暴力本质上是不道德的。这个错误是由于将传统的工具价值与内在的道德价值不加区别地视为同一而造成的。唯有善的意志才是本质上的善，但只要善的意志一表现在特定的行为上，那就必须决定正确的动机是否已经选择了为达到目的而采取的正确手段，以及这个目的是否可以理直气壮地为之辩护——因为在选择手段和目的时，理性在指导公正的意志时也可能犯错误，但有些特定行动和态度，一般不是根据它们是否适合达到社会所认可的目的来判断的。这些行动和态度是由经验确立起来的，而且它们传统的工具价值被认为是内在的价值。尊重其他人的生活意见和利益被认为是本质上的善，侵犯同胞的生活、意见和利益是被禁止的。不仅要假定它们将最终有正确的结果，而且假定它们也是自然不可避免的善的意志的表述。在纯粹的个人关系上，这些假定一般被证明为相当合理，道德意志不自觉地依据对别人的生活、利益和权利的考虑来表现自己的，并且，这样考虑的后果可以假定是善的。信赖邻人是善的，因为这将促使他做出值得信赖的行动；尊重他人的生活亦是善的，因为这种尊重有助于建立和保存对所有道德学说赖以确立的生活的普遍崇敬；不压制他人意见是善的，因为压制并不能改变该意见甚至可能不适当地助长错误意见；说真话是善的，因为说真话促进对作为一切社会生活基础的经验的分享。类似这一类的判断也许不会被普遍接受，但它们却是个人道德修养的有效的源泉。 174

即使是在相当简单的个人关系问题上，也不存在可认为是绝对的道德价值，指出这一点是有益的。也许在特定的时刻，它不得不为某些其他价值而牺牲掉。每一个行动都意味着不同价值间的竞争的了结，在这种竞争中，一种价值必须服从于另一种价值。这在特定场合下是必要的，即使所有高层次的、合法的道德价值有可能是最终相互协调的。这样，一个医生相信其邻居在掌握真情与拥有生命这两个方面都一样拥有权利，相信这两种权利之间无根本的冲突，然而这个医生也许在特定的时刻不能告知病人有关疾病的真相，因为真相可能危及病人的生命。同理，虽然相信尊重生命是一切道德学说的基础，但他可能不得不在生命形式之间进行选择，即牺牲未出生的婴儿以挽救母亲的生命。一种反思的道德学说，有必要经常重新分析道德的价值，这种道德价值被认为本质上是善的，并且有必要用专门术语来对它们作出判断。所期待的目的越多，一个行动的直接后果就越不能作为道德判断的权威性标准，因为社会必须持续不断地对这些广泛的目的加以探讨，这似乎就是向为了目的而不择手段的危险原则投降。¹⁷⁵所有道德学说确实接受了这个原则，但事实却经常被一种假设——虽然不是普遍被证明为合理的假设——弄模糊了，这种假设就是直接后果的特性保障了最终目的的特性。一个共同体也许相信，即如它经常相信的那样，尊重生命是一种基本的道德态度，而处决罪犯是为了使其他人免于死亡。如果这样做是错误的话，那么错误不在于剥夺一个人生命，而在于执行了不能真正阻止他人免于凶杀的政策。问题不能根据先验理由加以解决，而只应根据对各种形式惩罚的社会后果的观察来解决。社会也许会相信，维护意见的自由之所以是社会的善，不是因为思想自由权是固有的或自然的权利，而是因为它是社会进步的基本条件。可是在特定的场合，自由

的原则也许不得不承认社会必须有凝聚力，从而承认需要一种强制措施。假若国家经常误入扼杀自由之路，它的错误就在于采用了过分强制的手段，就在于在竭尽全力采用协调相互利益方式争取团结一致之前，过早地采用了这种强制手段，同时也在于为了一种在道德上未经认可的目的，利用作为结果而产生的社会团结一致来谋取私利。在自由和团结一致之间的相对价值的问题上，谁也不能给出最终权威性的答案。每一答案将与特定的个人或群体的社会经历有关，他们已饱受无政府或独裁之苦，他们力图避免一种危险，却也陷入另一种罪孽之中。

无产阶级和中产阶级道德的区别从总体上看就是把自己看作是本质的个人与把自己看作是一个社会群体的基本成员的区别。后者要强调自由权，尊重个人生活，尊重财产权以及相互信赖和无私的道德价值。前者要强调的是对集体的忠诚及其团结之必要，他们将使财产权从属于全社会福利；为达到最理想的社会目标，他们要消除任何自由的价值；他们相信集团之间利益的冲突是能够解决的，但不是靠调和而是靠斗争来解决。中产阶级企图使个人道德准则对整个社会关系都具有权威性，之所以如此，是由于它被无产阶级的道德犬儒主义、暴力倾向和对个人自由的漠不关心所震惊。就中产阶级所表现出真诚的努力要为人类群体行为创造个人道德规范之理想而言，这是永远不会被完全抛弃的正当的道德态度。但就其代表中产阶级的妄想与欺诈而言（中产阶级从来也不使其群体行为符合他们个人的理想），它受到了无产者的讥讽是理所当然的。必须承认，中产阶级幻想的成分很大，他们信奉自由，但当自由运动危及其社会地位时，他们就否定自由。他们声称信奉博爱无私的道德，但其群体并没有对没有特权的群体实行无私的态度。他们标榜憎恶暴力，可在国

际冲突或社会危机使其利益受到损害时，他们还是采用暴力。
177 他们主张阶级之间互利胜过阶级斗争，但这种互利不必那么彻底，以免摧毁他们的一切特权。

另一方面，无产阶级在获得其文化生活以及社会生活条件方面尚不足以作为个人而存在，亦未能强烈地被个人道德之准则所感化。它最清醒地意识到集体行为之现实性。它不仅比那些较有特权的阶级更完全地埋没于自己的群体之中，而且感觉到其他群体的行为对无产阶级生活的影响比对特权阶级成员的影响更为明显。无产阶级的道德态度与其说是取决于个人的道德行为还不如说是取决于群体的道德行为。无产阶级不重视个人的道德行为不仅因为它本身不是像有特权的人们那样作为个人而存在的，而且还因为它尚未发现能为特权集团显而易见的统治欲和权力欲辩护的个人道德。于是它得出的结论是实现群体道德生活的希望不过是幻想。无产阶级和中产阶级道德之间的冲突就是伪善与野蛮、故作多情与犬儒主义之间的冲突。对一方加以限制就会导致强调要对另一方也加以限制。托洛茨基的话完全能说明这种冲突的意义：“对于我们来说，我们决不关心康德牧师般地说教以及素食派教友会的‘人类生命之神圣’的空谈。我们是站在对立面的革命者，也是坚持掌握权力的革命者。为使个人神圣，我们必须摧毁折磨个人的社会秩序，这个问题只能靠血与铁来解决。”
178

共产主义者对中产阶级道德学说的反应，不仅针对当权者的伪善（那些当权者口上说的是个人的道德理想，但实际上他们在群体行为上受贪婪的动机所支配，为达到他们的目的，用的是强制和暴力手段），而且针对中产阶级知识分子和宗教道德家，因为他们希望能将个人道德理想塞入群体行为之中。无产阶级就像确信前者的主张是伪善的一样，确信后

者的希望是微不足道的故作多情。它要建立的一个理想世界，不是靠信赖个人的道德才智，而是靠在当权者的层次上用他们自己的手段反对他们。因为很明显，大多数中产阶级唯心论者过高估计了从事根本的社会变革而采用了的道德手段，所以就无产阶级运用道德犬儒主义而言，显然并非完全错误，因为它告知无产阶级应采取什么政治战略。但由于无产阶级完全埋没于社会群体，受群体残忍之苦太深，故它或许没有掌握人类生活的道德才智的全部真理。无产阶级政治战略的残忍，只有当鼓舞它的道德犬儒主义对所有事实的判断都是正确的时候才能是正当的。另一方面，中产阶级唯心论者或许真的生活在幻想之中。他完全作为个人而存在，以致不能意识到最有意义的群体行为。在他舒适的地位上，他不能充分体验处于集体环境下的人所受的残忍之苦，从而充分理解他对统治权的冲动。他可能已经把自己与那些冲动分离，从而在心理上使自己超然分离。但他在经济上并非分离，因此没有感觉到统治集团冲动的全部力量和真正意义。他看到道德力量在他自己的群体内能有效地发挥作用，于是错误地想象道德力量能够扩大，一直扩大到解决所有群体的冲突。

179

因此，无产阶级社会和中产阶级社会之间道德观的区别不能以纯粹的先验标准来评判。他们之间的问题只能通过研究历史来说明，而那些必须加以研究的历史至今尚未完成，因此每一分析不可避免地某种程度上带有预言的性质。同时重要的是，要认识到革命战略并不需要能为之提供牢固道德基础的动机或目的。动机或目的不能保证方法或手段的正当性，这些必须按照所有事实和所涉及的人类集体行为的可能性来评判。

如果在一个适当的时机，暴力能建立一套正义的社会制度，并且有可能保存这个制度，那么就完全没有伦理上的理

由能够排除暴力和革命。只有以纯粹的无政府主义伦理和政治假设为基础才可能这样做。一旦我们使伦理向政治作出致命的让步，并把强制作为社会凝聚力的必要手段，我们就不能在非暴力和暴力强制形式之间，或者在政府使用的强制手段和革命者使用的强制手段之间作绝对的区别。如果这样的区别已作出的话，它们必须根据自身所产生的后果来证明其合理。真正成问题的是，通过暴力确立正义的政治可能性是否存在？

在财富就是力量的基础上建立起来并由国家政权加强的某种权力制度，目的是为了对抗工人的要求。原来想通过赋予数量上本来占优势的工人以政治权力来摧毁经济权力的努力，由于使用了教育与宣传机构去监督统治集团和控制部分工人的愚昧无知而遭到挫败。工人能够推翻现行政权吗？能够掌握国家机器和教育机构，以便建立平等社会并教育出新一代使之能维护这个新社会吗？现实的马克思主义者对各方可利用的力量进行了比较，分析了这个问题。他们没有迷恋于某些知识分子阶层中流行的浪漫主义幻想，这些知识分子认为革命是相当容易完成的事业。现实的马克思主义者则认为革命任务不容易完成，虽然他们坚信无情的历史力量正逐渐改变着力量的分布，并使工人取得最终胜利成为可能。他们相信，权力和特权的日益集中化会削弱特权集团的相应力量。工人和中产阶级下层日益增加的痛苦将会扩大他们的队伍，提高他们的革命热情；他们相信，资本主义不可避免地会使当前社会体制陷入国际战争，战争将最终降低国家的威信和权力，从而足以使权力转移成为可能。

这些灾难性的预言在真正无产阶级那里已具有宗教的希望和宗教的信条的性质，工业文明的历史没有以任何权威的形式证明或否证这些预言。对于预言能否实现的可能性，赞

成和反对的对方都有强有力的证据。事实上，产业工人在过去50年里确实分享了现代技术的一些利益，因此他们的生活水平比过去有所提高。虽然他们尚未赢得分享国民收入的大部分，但他们逐步增长的政治力量，确实也迫使统治阶级向他们让步。这似乎对马克思关于通过增加工人的苦难来推动革命的理论提出了重大疑问。因此，在德国产生了社会主义思想的新学派，此学派接受伯恩斯坦对原来的马克思学说的修正，^①并将对大灾变的期待变为对朝平等正义方向进化发展的希望。事实是资本的集中并不像马克思预言所展望的那样迅速，小资产阶级在资本主义制度下发展得比预料的人数更多，地位更稳固，工党日益发展的政治力量迫使国家部分地调整因资本集中而产生的不平等——所有这些因素似乎证明将社会主义修正为进化学说是合理的。伯恩斯坦的论点是资本的集中在农业上比在工业上进展得更慢，这种论点已完全由历史证实。农场主和农民宁愿成为被剥夺者也不愿变成集体主义者。他们的政治态度依然是暧昧的。托洛茨基说得对：“农民总是有两面性，一面向着无产阶级，另一面向着资产阶级。”^②

182

在比俄国先进的国家里，农民在发展自己的政治组织，这些组织比在俄国更顽强地反对无产阶级的集体主义。而且，中产阶级，即使是独立的零售商由于资本集中的影响而变为连锁商店的店员时，也不愿站在无产阶级的立场对这种形势作出反应。白领工人也许没有自己的任何财产，因此逻辑上也许属于无产阶级，但鲍丁(Boudin)和其他人关于按月领薪水的工人“实际上和纯粹计时付酬的工人一样都是无产阶级一

① 伯恩斯坦：《进化论社会主义》。

② 托洛茨基：《俄国革命史》，第317页。

部分”^①的断言却未考虑到重要的心理因素。在德国，现代文明的所有社会的和政治的力量已经达到了最先进的形式，假若我们将德国作为一个标准的话，那么没有一个被剥夺了财产的中产阶级是站在无产阶级政治立场上说话的。相反，他们变成了完全与激进主义结合起来的法西斯主义，他们给予较穷困的中产阶级一些希望，期待情况会好起来。他们采取反马克思主义和国家主义的政治战略，以此获得经济巨头们的支持。这些经济巨头们害怕日益兴起的工人造反浪潮。中产阶级能够建立一个最富的人和最穷的人表面上在一起从事共同事业的政党，而这正成了衡量他们政治智慧的尺度。不管他们的经济立场是什么逻辑，他们宁愿以国家主义的精神表达他们的愤怒和清除滥用财政权力这个最低限度的要求，而不作彻底的经济上的变革。直到他们失去其文化和经济遗产之前，他们决不会在政治上降低到无产阶级的地位（即使他们经济上降低到无产阶级的地位）。与无产阶级不同，他们不是站在民族文化影响之外，而是完全立于民族文化影响之内。持续而来的经济压力是否将减少这个阶级的教育优势并足以使之降低到无产阶级的境况，这是目前还不能确定无疑回答的问题之一。中产阶级在现代社会结构中已拥有比马克思主义预言的更为坚固的经济基础，甚至其经济基础被摧毁后，出于心理上的考虑，他们也力求避免成为无产阶级。除这一点外，什么都不是确定无疑的。

大致上看，德国的情况再次成为西方文明中社会问题另一面的典型。在那儿，天主教政党认为自己责无旁贷地应依靠其宗教所激发的支持而造成的团结和顽强精神，及其政治领导者的机智，来维护资产阶级民主，并从文化上对抗无产

^① 鲍丁：《卡尔·马克思的理论体系》，第206页。

阶级对资产阶级社会历史和传统文化生活的否定。在西方文明中，这种对抗不可能像在俄国那样容易被瓦解。在俄国，愚蠢的东正教教会完全与社会反动势力保持一致，这只是偶然的而绝非斯拉夫文化的固有产物，因而很容易沦为无产阶级反对传统文化的牺牲品。古代文化和宗教遗产与当代政治也许不会总是如德国天主教政党的情形那样有如此相同的活生生的关系，但天主教政党的政权却是对现代社会中多种因素的广泛说明，而这些却被马克思主义低估了。184

错综复杂的现代社会有各式各样的经济和社会群体，它们拒绝接受经济学之必然逻辑给它们安排的命运，它们能够用政治，假若需要时使用好战的武器来保卫他们在社会中的地位。这似乎对马克思主义者梦想的革命冒险设置了永久阻力。农民、城市中产阶级的力量以及由于对无产阶级的反抗作出了有力的文化上的防范而得到加强的各个群体实力，似乎可用来证明革命是合理的，因为它似乎对工党渐渐取得议会多数设置了永久性障碍。但他们的力量也许既能够阻止工人取得革命胜利又能够阻止他们取得议会胜利，他们只需要获得堪与无产阶级相比的那种社会凝聚力，并且拥有足以挫败革命努力的政治和军事力量。

还有更复杂的问题应加以考虑，即无产阶级队伍的分裂，对此，我们在前面的一章里已经提及过。现代技术造就了一批技术工人和半技术工人，他们比非技术工人取得了具有更多特权的社会地位。伦理的动机应该促使他们与非技术的工人和更彻底的被剥夺者从事共同的事业，但这些伦理动机不是总能充分奏效的；况且，经济动机会产生团结一致的理论，现已被证明为错误的。在美国，这一类型的工人在政治上的表现就是美国劳工联合会的反动政策，这种政策置非技术工人于苦难中不顾；而在英、德等更为先进的工业国家，这类185

工人依靠议会社会主义手段捍卫了自己的事业。他们比白领工人更具有集体主义精神，但在许多方面缺乏革命性。在德国，他们与天主教政党结成联盟，现已成为既从右的方面又从左的方面反对革命的资产阶级民主的主要支持者。他们证明，一旦工人要失去比他们的锁链更多的东西，一旦在现实中遇到轻微的风险（他们需要的不是财产，而是较稳定的职业保障，或者最低限度的能维持半饱的失业救济金），他们就宁愿遭受残酷的命运之箭的袭击，而不愿投身于他们并不知晓的不幸之中。他们将与真正的无产阶级即彻底的被剥夺者战斗，几乎将其视为反动的死敌。假若日益增多的苦难迫使他们中的一些人加入到共产主义者队伍中来，如同在德国的情形那样，那么他们在数量上也仍然胜过革命党人。1932年7月31日的德国选举中，他们大约有10%的力量流失给了共产党人，¹⁸⁶尽管他们承受的经济压力比任何工业国家内任何无产阶级群体都要大，而且此种情况或许要持续许多年，但是在力量对比上他们依然保持比共产党强大百分之五十的优势。

有趣的是，他们的政治态度已完全消除了伯恩斯坦的修正主义和较为革命的考茨基的议会主义之间的区别。考茨基的格言“工人阶级的解放不能指望其上气的日渐沮丧，而是指望其力量的日渐增强”^①或许是正确的，但并未表达他想表达的意思。亨利·德曼（Henry Deman）所不厌其烦地赞美以及考茨基视为革命热情基础的更纯粹的经济动机，将继续使产业工人联合到以社会主义为目标的政党中去。但是，除了在考茨基所用的术语非常有限的意义上，这种动机并不能使他们成为革命者。在这里，共产党人越是现实主义，他们的

^① 卡尔·考茨基：《社会革命》，第38页。

分析就越是真实。托洛茨基赞赏地引用马拉特 (Marat) 的话说：“革命的完成和维持只有依靠社会最低层的阶级，依靠所有的被剥夺者，他们被无耻的富人视为乌合之众，天主教徒以其通常的讥讽口气曾将他们称之为无产者。”^① 只要工人目前的悲惨状况能够与先前比较安全的状况形成对比的话，他们就可能变成革命者。同样可以肯定，是饥饿而不是忌妒或对非正义的厌烦才导致革命的。共产党人的现实主义在这点上澄清了中产阶级和半无产阶级思想上常有的混乱。共产党人预言不可抗拒的力量将产生革命的先决条件，这或许是错的，但在理解这些先决条件是什么的问题上，他们都非常明白。

187

假若我们要预言西方文明中革命的前途，我们宁愿以德国（英国也可以）而不要以俄国作为我们预言的基础，这样做要好得多。俄国贵族官僚机构十足的愚笨及其在战争中彻底地解体、商业中产阶级的不定形和缺乏威望、农民在政治上的无戒备以及由于想得到土地与和平而在利益上暂时同工人的一致、教会的那种中世纪的无知、工人们由于经济上遭到剥夺而产生的革命团结，以及由冷酷的惰性和垂死之前的恐怖状态完全证明是合理的政治犬儒主义，所有这些因素都为俄国革命创造了基础。这比工业文明中将可能出现的情况更完美地符合马克思主义为工业文明拟定的公式。

甚至当一个现代国家因经济和社会冲突而崩溃到如德国生活所显示出来的那种地步，也依然有强烈的民族统一意识和模糊的自卫本能，并由此产生一种倾向。在此倾向中，一个小小的秘密结社，就能巧妙地操纵未受削弱的国家警察权力，并利用它挫败从右和从左来的革命势力。这里，共产党

^① 托洛茨基：《文摘》，第 240 页。

人的现实主义立场与空谈革命家的模糊希望形成了生动的对比。列宁写道：“没有旧军队的瓦解，就没有大革命的爆发，大革命也不可能爆发……渴望夺取国家权力的新的社会阶级如果不彻底改造旧军队的话，它就永远不能甚至现在就不能保证和维持其权威。”^① 但一个现代国家，即使社会瓦解到很严重的程度，也可能维持其警察权力，这仅仅是因为大部分民众在每项经济政策多变的情况下，在共同担心革命造成混乱的基础上联合起来了。这样，在德国，44%的选民是或多或少带有法西斯意识的革命者，36%不是社会主义者就是共产主义者。任何一个集团在掌握政权的过程中，都不可能不面对另一集团的多年的革命反抗，由此，在国内产生一种倾向，它使得布鲁宁（Bruening）或者冯·帕佩（von Papen）政府可以使用未受削弱的国家警察权力去维护国家统一的利益。社会主义者革命热情的缺乏以及天主教在投票选举中的政治力量，造成了对这种政策的特殊的政治支持。这样的一种国家统一明显是靠不住的。如果德国仍然处在当前经济压力之下，那么，它是不能无限期地维持下去的。但它确实圆满地说明了在一个现代国家里要求统一的意志是多么的顽强，也圆满地说明了在所有经济基础被摧毁的情况下，国家是如何幸存下来的。

在那些因技术文明力量的作用而使国家陷入经济制度相互依赖状况的国家里，害怕革命会产生国际后果，这种害怕成了对革命警惕的又一原因。相对而言，自给自足的农业俄国在这方面也不是更复杂国家可能发生的政治反应的好典型。换言之，马克思革命的公式在俄国的成功产生了混乱和希望，这种希望在西方文明里只能凭借罕见的机遇才能实现。

^① 引自拉斯基（Harold Laski）：《共产主义》，第205页。

对任何西方工业文明来说，采取革命方式虽然困难，但决不可认为是不可能的。使财富和权力集中的力量还在起作用，虽然并不像马克思主义者预言的那样明显。不管马克思的预言中有什么错误，但他对工商社会中频率和范围都在增加的周期性危机的预言却是准确无误的。他把危机的原因归结为因工人消费能力缺乏而引起的生产过剩的论点也没有错。我们现今处在这样的世界危机的事实，证明了工人用自己的政治力量争得来的政府的让步，不足以使现行经济制度健康发展。这种危机和其他的危机是否会充分促使特权阶级恐惧不安并产生足够的明智，从而允许现行经济制度更迅速地向更互利的经济制度过渡，尚是一个不能明确回答的问题。只要中产阶级还维持其现有的权力，那么目前这样的金融危机就更具有产生法西斯主义的趋势而不会导致共产主义革命。在英国和德国，经济的萧条使工人更激进，但也使保守的反对派的对抗加强了，经济萧条也把中立的中产阶级推入反动的怀抱。革命者容易低估人民的忍耐力，所以恩格斯在 1844 年预言道：“在这次危机之后和下次危机之前（按过去的危机类推，下一次危机当在 1852 年或 1853 年到来，虽然它的到来可能因《谷物法》的废除而推迟，或因外国的竞争等其他原因而加速），英国人民大概会对顺从地忍受资本家的剥削或在资本家不需要他们的时候就去饿死这样的事感到厌恶。如果到那时候英国资产阶级不变得聪明些（按所有的迹象来判断，这是不可能的），那么，革命就会到来。这次革命将是过去任何一次革命都不能相比的。”^①

当前所作的预言像 19 世纪中叶恩格斯所作的似乎有道

^① 转引自海利·莱德勒 (Harry Laidler)，《社会主义思想史》，第 216 页（见中文版《马克思恩格斯全集》，第 2 卷，第 585 页，《英国工人阶级状况》）。

理的预言一样，几乎没有什么效验。同时由于日益增长的经济秩序的不平衡发展，每隔 10 年紧张状态就会加剧，这是千真万确的。可是令人难以想象的是，任一现代国家将遇到比今日德国更紧张的社会局势，我们已指出了其后果是什么。如果任何预言都必须根据相当程度的确定性才能作出的话，那么西方文明世界将在几十年内都不会有无产阶级革命的成熟条件，或许永远没有成熟的条件，除非马克思主义预言的一个条件进一步应验，即资本主义各国不可避免进入帝国主义阶段，并卷入大规模的战争。这种战争虽然并不必然地引起共产主义革命，但它足以摧毁一些国家的权力，从而制造足够的社会混乱，使得某种革命成为可能。混乱究竟是由法西斯解决，如意大利那样，还是由资产阶级、半社会主义的民主解决，如德国那样，这要取决于战争结束时各种经济阶级力量的对比。目前还不存在这样的现代工业国家，即其中彻底遭到剥夺的人数非常之多，或者在不久的将来即有变得非常多的可能性，以保证共产党人的革命能够取得成功。但在更远的将来，这个可能性还是存在的。另一次世界大战的余殃很可能产生这样一种普遍的贫困。如果没有另一次世界大战，那么通过革命建立共产主义的可能性，在整个西方世界是非常之小。共产主义在东方农业文明国家里比在西方工业文明国家里取得胜利的可能性要大得多。在西方，即使是农业国的西班牙，也表现出迹象要按德国常见的半资产阶级半社会主义的模式确定其革命进程。世界可能分为共产主义的东方和缓慢向社会主义目标前进的半社会主义的西方，但总是冒着行动太慢以致不能避开另一场大灾难的危险。

关于用暴力建立一个平等主义社会的可能性就谈这么多。在讨论结束前，还有一个更深层次的问题必须加以考虑：一旦这样的社会建立起来，有维持下去的可能吗？不妥协的

平等主义者比那些建议以缓慢方法改变社会的人，总是具有道德上的优势，因为他们指出那些缓慢方法必定要欺骗社会，¹⁹²使之满足于较少理想成分的现实，以便保留许多古代和传统的非正义形式。假若革命能摧毁社会的非正义并维护平等正义，那么，它所采取的手段是大可谅解的。这一点尤其明显，如果我们考虑到整个社会始终处于强迫和暴力之中，以及较传统和较隐蔽的压制形式并不像道德家们通常假定的那样在道德上比较少传统和较公开的压制形式占有绝对优势。但如果革命动乱产生的直接后果（自然，这个直接后果在工业文明中要比在农业文明中重大得多），未能产生持久公正的最后结局，那确实是一个悲剧。

人们担心共产党人将失败，这与一种怀疑有关，即尽管共产党人是现实主义的，但当他们估计一个新的经济社会的社会后果时，他们都会成为不可救药的浪漫主义者。他们似乎相信很容易通过摧毁权力的不平等来创造完美的社会亲密关系，但他们不建立强大的政治权力中心就能够摧毁经济权力吗？他们怎么能肯定这个政权将会受到伦理的或社会的限制？我们已看到如不给予政治国家很大权力，那么阻止经济权力集中化是困难的。一个强大的国家必须冒险地将政权集中于少数个人和小集团的手中，但是，还不能确定的是，这种新的政权是否能完全置于伦理和社会限制之下。伦理的限制当前在俄国是由革命者的道德理想主义提供的，这些革命者在革命赢得权力的回报之前就拥护革命事业。甚至这种理想主义也没有保证反对滥用权力。¹⁹³共产主义者的官僚们对权力的滥用是非常严重的，这种滥用最终必定酿成较单纯的革命理想主义者被那些有意识攫取权力的阴谋家所取代。虽然革命运动中的平等主义传统阻止他们利用自己的职位去谋取个人经济私利，但权力的滥用已成为一个事实，而经济平等

主义对这一事实仅仅部分地予以了补偿。即使多管闲事的官僚们吃穿等生活条件与其受害者相同，但他们可能造成令人不能容忍的不公正。^①

共产主义的理论是，专政只不过是一种过渡状态，一旦整个社会接受了共产主义的平等理想，并且没有人再向这种制度挑战了，那么专政马上就变成不必要的了。这个理论没有公正地对待人类本性的事实，人类本性不但表现在掌权者身上，也表现在普通老百姓身上。假如俄国寡头政治的执政者自己放弃掌握的权力，那将是历史上第一个这样做的寡头执政者。当然，它不能以世袭的方式传递其权力，但权力的世袭不是权力滥用的唯一原因或使权力永存的基础。美国商业寡头并不像欧洲土地贵族那样是世袭的，其原因是不管是较有德行的人还是较少固执者都没有死抱住权力和特权不放。按照共产主义的教条，直到无产阶级国家所有的敌人被消灭干净为止，专政都是必不可少的；同时，由于外部敌人将存在数十年或数百年，因此，即使所有的内部敌人都被消灭了，专政的权力还要无限期地延续下去，这不是故弄玄虚。

希望国内所有的敌人被消灭掉以及新的社会将只造就完全与社会集体意志一致的人，而且在社会进程中他们不追逐个人利益——这种希望在对人类本性的可能性的解释上以及对共产主义社会中预期的人们会自动建立相互亲密的关系的神秘赞美上堪称是浪漫的。共产主义思想中的这种浪漫主义的表征乃是冠以共产主义理论结构的实质上的无政府主义。

^① 对俄国情况的现实主义分析是政治恐怖主义在发展而不是减少，见沃德玛·盖然 (Waldemar Gurian)：《布尔什维克主义：理论和实践》第2章。最近克里姆林宫的一项命令无疑地承认了部分最高苏维埃的官员们存在着玩弄卑劣骗术和为所欲为专制的可能性，该项命令制定了“革命法律”的总原则，以制止官员们的爱管闲事及胡作非为。见1932年8月21日《纽约论坛报》的新闻快讯。

国家将逐渐衰亡，因为它仅仅是统治的工具，而在完全互济的社会是不需要统治的。列宁在讨论当今现实问题时是一个粗暴的现实主义者，但在展望明天的可能性时就变成了感情主义者。“当人民习惯遵守社会生活的基本原则以及他们劳动的生产性达到按其能力志愿工作时，分配给每个成员的产品数量就没有必要精确地计算，人人都将自由地享受‘按需分配’。”这完美的互济关系的取得，部分依赖摧毁在权力和特权上的分配不均。因此，要使所有人的利益平均化，并且建立利益相同的原则。福斯特（W. Z. Foster）宣称：“那时群众的个性将在所有人的利益相协调中成长发展起来。”^① 共产主义者正确地假定了权力和特权的初步平等化将增强社会互济的可能性。假若没有强迫造成的不安全感，没有权力的诱惑，人们即使先考虑自己后考虑整个社会需要，也能明显减少个人谋求私利。有人希望能将自私自利摧毁到这样的程度，以致它不能成为未来社会不平等的基₁₉₅础，但除非社会有铁的意志，并通过一个强大的国家来镇压这种倾向才能实现，否则这个希望就浪漫得像卢梭对人类问题的解释一样。事实上，共产主义思想中卢梭的成分非常清楚地表现在布哈林对个人意志和普遍意志的认同中：“在这样的社会里（即充分发展的共产主义社会），人们之间所有的关系对每个人都是显而易见的。社会的意志将是组织起来的他们所有人的意志，它不是主要由偶然的因素和不依赖于个人意志造成的结果，而是自觉自愿组织起来的社会决断……因此不可能观察到对大多数民众来说是有害的甚至是毁灭性的社会现象。”^② 所有这些纯粹多情善感的预言模糊了事实。事实是，在社会中履行不同

① 福斯特：《苏维埃美国》，第 333 页。

② 布哈林：《历史唯物主义》，第 41 页。

196 功能的个人之间绝没有完全的利益上的互济。例如，在当今的俄国，农民和工人之间一定存在着某种程度的紧张关系，农民希望得到尽可能多的以粮食换取的工业制品，粮食是他们提供给城市工人的，而工人则希望向农民索取比农民情愿为换取工业品所付出的更多的粮食。那种认为在理想社会里，每个人都能无限制地从共同社会过程中“各取所需”，不过是对一个理想社会的希望，它完全漠视了人类本性的局限。人们总是尽量超越最低限度的需要以扩大自己的需要，并自私地认为他自己的需求压力比别人要大得多。每个社会为达到历史之日的都不得不维护某种仲裁冲突所需要的方法，在这个过程中那些机敏之人获利要胜过愚蠢之辈，即使他们并没有特殊的权力工具。布哈林认为，在共产主义社会里，一项社会政策损害或祸害居民，那将是不可思议的。这种思想得到了进一步的预言，即“废除教育的垄断”所支持，一旦抛弃“教育的垄断”就会使人们的智力达到平等，从而足以使每个公民都有力量去维护他的社会利益。但通过平等教育的机会就能使人的智力大致相等的思想是不现实的，就像假定目前智力的不平等纯粹是天生的，是不能通过对所有人给予平等有益的教育来部分排除一样的不现实。

197 重要的是共产主义者并不完全相信利益会自动一致从而建立完美的互济关系，他们相信用道德教育来创造相互之间亲密关系的态度。对于列宁来说，他希望人民“习惯于遵守社会生活的基本原则”。他正确假定在一个社会里，社会认可的全部权力与其说是存在于追逐私利的动机之中，不如说是存在于合作态度之后，正如今日之俄国存在的情况那样。这样的社会将对道德态度有重大的影响。当一个合作的社会通过社会实践本身而树立了有力的典范，又用学校教育规程对之加以补充，那么就没有理由解释为什么不能把个人的追逐

私利降低到最低限度而把社会的合作扩大到最大限度。但是，假定任何教育或任何典范将完全摧毁以牺牲或漠视别人的需要和利益来寻求特殊利益的人性倾向，这个假定则是感情用事，是浪漫主义的。有意义的是，为了使追求个人劳动报酬的动机与社会化动机力量同时增长，俄国不得不通过在工业农业中确定工资差别从而与人性中这种力量相调和。他们坚持说这只不过是向资本主义残余心理让步，试图以此来掩盖实际上是向人性中的不可避免的弱点让步和妥协的事实。他们希望下一代将彻底从这种情形下解放出来。沃尔多·弗兰克(Waldo Frank)报道了与一个共产党厂长如下的有趣的谈话：“最后我说：‘那么对你们共产主义理想就不存在危险了吗？’‘我总以为各尽所能、按需分配是社会主义的宝贵原则……然而在你们这里，却是用金钱酬劳发明，对能力强者付给优厚的钱款；在你们这里，用旧的令人厌恶的金钱标志来安排一个新的价值等级体系……我认为看起来似乎你们是在与旧制度战斗，但实际上你们自身就感染上了使旧制度腐烂的疾病。’共产党厂长回答道：‘为应付临时事变，为加速生产，我们必须对在资本主义社会成长起来的易受资本主义思想影响的人们进行引导，我们必须千方百计使他们加速工作……但同时，我们的孩子是在纯粹的共产主义价值培养下成长起来的。’‘你意思是说教给你们年轻人生活的准则将比他们亲眼所见的典范更有力量？……按照理想所进行的教育什么时候能胜过生活实践的教育？什么时候理想胜过与理想相背的现实呢？’”^①

198

报酬的不平等当然不必归因于旧权力的不平等，即使它永远表示着对人性弱点的让步；或者如现存的情形那样，权

^① 弗兰克：《俄国的黎明》，第142页。

力不平等培植了不平等的特权，它们对工作职能的重要性以及行使工作职能的效率不是不相称就是全然无关。对社会来说，防止报酬不平等积累起来从而蜕变为社会权力的工具还是可能的，但不能阻止它们成为不平等社会名望的象征。换言之，如果共产主义者使用的非常手段必须以他们所创造的全然不同但却更为理想的社会来证明为合理的话，那么这种合理性论证并不像浪漫共产主义者想象的那样令人信服。如果新社会不能完全按他们的设想那样清除产生不公正的人性弱点，他们就失去了其专制主义在道德上的优势。一个逐步接近理想的社会在道德上或许并不低于那种以铤而走险、一蹴而就的方式实现理想的社会，后者将只会看到历史和自然的现实将使其销声匿迹。专制主义不管在宗教理想主义还是在政治理想主义里，都是对英雄行为的伟大激励，但在当前具体情况下也是一种危险的向导。专制主义在宗教上允许荒谬，在政治上允许残酷，它们都未能取得能证明其合理性的结果，这是因为人的惰性依然是绝对理想的难以对付的障碍。个人比社会或许有较多的理由和较少的危险去实现专制。假若个人必须付出高昂的代价，他们的努力或许是徒劳无功的，但这些只涉及他们自己的损失。崇高的悲剧意识或许能对这种失败作出补偿。而当社会为达到专制而孤注一掷时，它却是在拿千百万人的福利冒险。而且因为强迫是他们政策中的必然手段，所以专制主义把这种手段变为不堪忍受的苛政与暴虐。个人的狂热可以在无害或动人的幻想的伪装下表现出来，当它们表现为政策时，就关闭了对人类慈悲为怀的大门。

第八章

200

凭借政治力量实现公正

工人阶级分为受惠较多与受惠较少的群体，这种区分大致与技术工人和非技术工人的区分相同，我们在前面已经加以研究了。那些认为社会共有财富中理应属于自己的那部分已被人榨取的群体，觉得还有一定程度的安全感，因此，并不认为自己完全被剥夺了。它用一种经修正的马克思主义来表达自己的政治抱负，这种马克思主义的总目标与更为革命的马克思主义的总目标相同，但它用议会主义的进化方法来代替革命，作为达到目标的手段。

除美国外，在所有工业国内，工会乃是这种进化论社会主义选举力量的源泉，虽然其政治哲学通常都是由中产阶级知识分子加以详尽阐述的。在美国，工会仍然在那些老于世故的政党中执行报友怨敌的无益方针，他们对这种无益的传统做法缺乏认识。这证明要把社会经验之成果从一个国家传播到另一个国家有多么困难，因为欧洲各工业国的历史已经使得这种政治战略成为完全不可信的。这种战略充分信赖工

201

力量和经济力量结合起来反对现代国家中的工人，因此，必须将政治力量和经济力量也结合起来加以对抗。工人在经济社会所拥有的力量（主要是罢工武器）不足以维护其自身的利益，它遭受到种种限制，因为在统治阶级影响下，国家通过立法尽可能地削弱罢工武器的力量，使之不能行之有效。当工人阶级反抗时，运用和滥用联邦禁令、强制仲裁、宣布戒严令以及运用军队镇压罢工乃是国家用来对付工人的许多方法中的几种。甚至在没有面对的敌对政治势力时，工人阶级的经济武器也是软弱无力的，并且越来越软弱无力。它之所以软弱无力，乃是因为在某种持续的对抗中工人阶级绝对不能与雇主的经济财力相抗衡，他只可能屈服于饥寒交迫；它之所以越来越软弱无力，乃是因为高度的生产过剩损害着工人的生活水平并迫使他们依靠罢工武器，而这也就创造了庞大的失业后备军和饥饿的人群，他们又可用来替换罢工者。而且，工业自动化的发展趋势使工人的技术丧失了作用，现在这种技术可由机器取而代之。所以，现代劳动力的主要成分与其说是技术的倒不如说是半技术的，并且与过去相比，它可能会越来越迅速地被机器所取代。

202 因此，工人阶级必须尽可能地作为一种政治力量，并增强其在工业社会中从来就不够并且日益显得不够的力量。他们在发展其政治力量时，当然不能信赖那样一些个人的主张，这些人的政治生命所根植的经济利益是与工人阶级本身的经济利益根本不同的。由于工人阶级有潜在的政治力量，能够对这些人造成威胁而使之害怕，因此能换取少量的让步。然而这点让步与工人阶级在一个将自己组织起来的运动中所能达到的目的相比，其意义微乎其微。庞大的美国工人团体没有吸取这个教训的事实，标志着他们政治上的无知。他们将不得不吸取这个教训，虽然他们真正领悟这些经验教训尚需

要若干年；但是，如果他们能够从欧洲工人阶级的经验教训中获益的话，这些经验教训将可以拯救他们。虽然技术工人和半技术工人对其纯经济武器（工会组织和罢工）的效果所抱有的幻想终将破灭，并且将着手组织其政治力量，但是，他们仍然会因为对其新获得的政治力量工具的潜力保持有相当的信心，从而将自己与那个更彻底被剥夺的阶级相区分开来。

这类工人的相应的乐观主义有一个不自觉的基础，那就是他们的相对安全感。他们虽然遭受社会不公正之害，并且自己没有合法分享现代工业利益，但是，只要财富的不平等分配没有使之陷入赤贫，他们就避免使用暴力和革命手段，并相信用政治方法能建立一种特权渐趋平等的社会。这类工人使自己的政治行为合理化的自觉哲学是通过充分信赖民主的工具来表达的。与中产阶级不同，他们并不认为民主形式就证明了特权平等。他们遭受经济不平等之害如此之多，以至于产生了错觉，认为只要不公正的经济分配还占有主导地位，那么，现实的或重要的任务就是实现政治平等。他们相信可以利用民主国家来确立社会公正。法国社会民主党领导人饶累斯在1903年党的代表大会上表达了对民主的这种典型信念，这种信念通常既有保留又有肯定。他说：“在一个民主体制下，在一个有普选制的共和政体内，对无产阶级而言，国家不再是坚不可摧、难以对付和绝对无法突破的磐石。对其突破已经开始。无产阶级和社会主义的影响已渗入市政当局、中央政府。不管什么制度，不管政治的或社会的形式是什么，都要受到这种最强大的社会力量之一的影响和渗透。任何想封闭这种影响和渗透的企图，都是对人类事务的一种荒谬构想。说国家都相同——同样严密封闭、不可突破、坚不可摧，都是厚颜无耻的资产阶级，都属于拒绝无产阶级享有普选权的寡头政治制度——这种说法是与自然法相抵触的。在有普

选权的社会制度下，毕竟会使得工人阶级将其意志转交给由他们代表支配的政府，这些代表与资产阶级代表有同样的权力和权利。”^①

204 把这种信念转变为政治实践就意味着，即使无产阶级的胜利必须推迟到采用民主的方法赢得整个国会明显多数的投票权之后才能取得，也要信仰坚定地参加到民主进程中去。德国的社会主义者参加了1918年革命，确实并非是这种政策的一个例外。那场革命的爆发乃是由于在战争重压下德君主专制制度已经完全崩溃，而社会主义者并没有策动这场革命。由于他们是最强有力的政党，他们可以很好地利用这场革命，并利用造成政治和社会混乱的机会以建立专政。他们所做的是促进了民主共和国的建立，在其中他们是最有权力的党，但不是多数党。因此，他们就必须与非无产阶级政党在维护政府方面进行合作。他们与自己的首要对手——实业家们在国内政策方面合作了若干年，目的是为了维护施特雷泽曼^②为代表的国际妥协政策。

大陆社会主义者和英国社会主义者、伯恩斯坦学派和考茨基学派的德国社会主义者在政治哲学色彩方面存在着种种差别，但在各种议会社会主义者政治战略中的差别最终变得微不足道了。指出这一点是饶有兴味的。与英国的社会主义者相比，德国人和法国人的思想受马克思主义的影响更为强烈。为英国社会主义提供其哲学理论的费边主义几乎厌弃阶级冲突。曾经有过一种伦理社会主义，它号召国家本身推行公正原则，而一种更为激进的自由主义先前就已接受该原则了。更为确切地说，英国的社会主义，作为激进自由主义的

^① 查尔斯·W·平肯引自《社会政治与现代民主》第1卷，第228页。

^② 施特雷泽曼（1878—1929）：德国政治家，曾任德意志共和国总理，后任外交部长。——译注

发展和逻辑后果，乃是约翰·斯图加特·密尔思想发展的极好体现，因为密尔在其后期已从个人主义的政治思想转向集体主义的政治思想。西德尼·韦伯（Sidney Webb）宣称：“观察迄今为止社会主义运动受中产阶级或资产阶级分子启发、指导和领导的事实，费边社对社会主义者的谬论提出异议，谴责社会主义由之产生的那个阶级本身，好像对这个阶级特别怀有敌意。”^① 韦伯的这种判断是极为有趣的，它道出了受伦理动机推动的中产阶级领导人所固有的思想混乱的典型例子。当这些领导人想象自己的态度和信念为他们的阶级主要态度提供了有意义的线索时，他们就自认为与工人阶级是一致的。中产阶级虽然领导着劳工运动，但依然敌视劳工事业，韦伯先生对此已作了完全肯定的断言。英国劳工不太好战的态度及其对阶级冲突较温和的口气可能是英国社会主义长期历史及19世纪英国自由主义坚实成就的结果。它们证明或似乎证明民主运动的信念不仅仅是纯粹的中产阶级战略。

然而，值得注意的是，欧洲大陆更具有马克思主义精神的社会主义与完全在英国土生土长的社会主义之间的区别被以后的历史彻底抹煞了。与英国人的社会主义相比，大陆的社会主义已不再是更革命的了，虽然在他们的思想中曾强烈地掺合了马克思主义。并且，英国的社会主义者似乎已暂时在某种程度上赢得了中产阶级地位，而这是大陆社会主义者不可能寻得的。英国的社会主义者在1931年的选举中看到，当乔装打扮的国民爱国主义被用来反对工人阶级的政策时，中产阶级是如何不可避免地掉转来反对危机中的社会主义。英德两国社会主义政党曾一度是国内最大的政党，并且在这

^① 《费边政策报告》，第7页。

些国家以及在法国、比利时与斯堪的纳维亚各国，党在或大或小的范围内都曾与政府合作共事过。

希望通过议会行动能逐步达到社会主义的想法至少已由所有这些国家的历史局部地证明是有道理的；由政府来实施的对经济活动的日益增长的社会控制，以及政府不仅从事控制而且是实际拥有的经济活动领域越来越大，至少证实了韦伯先生的判断：“百年来的经济史几乎是社会主义进展的持续记录。”国家到处对经济领域过程从事干预，其目的在于减少业主的特权并限制其权力，同时也增加了工人的特权和权力。禁止工人有权组织起来并增加其在工业社会中的力量的旧法律已经被抛弃。较严厉的所得税和遗产继承税既削弱了财产权又削弱了财产用益权，国家还运用税收收入来扩大对那些处于经济过程最恶劣状况的人的社会服务。失业保险、老年退休金、劳动者债务法和其他类似法规表明政治界努力减少经济领域过程所造成的不平等。所以，经济体制虽剥夺了工人的安全保障，而国家却采取步骤重建安全保障措施。经济体制将利润累积于财产所有者手中，而国家利用税收的权力以减少这些利润，以致有时达到了这样的程度：有些受到影响的财产所有者抱怨说，税收的权力已扩大为没收的权力。正如最近在德国出现的情况那样，国家甚至可以对利息、租金和红利加以限制，从而完全破坏了经济领域的自主权。

从这整个发展中，我们可以发现，当人们避免使用暴力而只在纯粹的政治关系中施加压力时，道德因素和政治变革中明显存在的强制因素通常是互相结合的。对业主的社会特权和权力的各种剥夺和削弱措施在一定程度上就是由工人阶级使用政治权力来完成的。但总存在着某种基本的原则，由于它要求整个社会把其作为先前所接受的政治和社会原则的逻辑的必然发展，从而新的社会规范也会自愿接受它。在所

有现代国家中，在工党获得其充分强大的力量之前，甚至有时在工党出现之前就已通过了数量相当可观的社会法规，这一事实表明全社会是有能力认知最低限度的社会需要的。英国 1875 年的结社法、1871—1876 年的工会法、1867 年的仲裁法、1870 年的教育法和 1875 年的卫生法典乃是一些典型的法规，它们是在工党出现前通过的。这些法规证明了自由主义政治家的声明：“我们现在全都是社会主义者。”当然，这些法规绝不完全是由于对特权社会的社会洞察力的发展而产生的，因为甚至在工人们政治上组织起来之前，他们就采用过政治压力的措施。在英国，甚至在工人们有选举权之前，人们对工人在革命中可能采取的行动的恐惧，帮助了中产阶级从土地贵族那里赢得参政权。在美国，尽管无论是黑人还是工人都未组成自己的政党，但他们以报复为威胁而成功地使一位被提名为最高法院大法官的人在参议院遭到了失败，未获通过，因为他被认为是敌视黑人和工人利益的。 208

有时特权阶级放弃某些利益，乃是因为他们希望阻止工党的发展或挫败劳工群体更激进的要求。在欧洲，作为一种模式保持了相当一段时间的俾斯麦社会法规很明显是由于希望抑制日益发展的德国社会主义政党而仓促产生的。另一方面，当希尔伯特·阿斯奎斯公然不顾保守派意见并在自由派支持下允许第一个工党政府就职时，这种行动可以说是政治中纯道德动机作用的一个明显事例。阿斯奎斯相信民主原则为劳工提供了一种使之作为最大政党的权利，以便承担起执掌政府的责任。许多政治家反对他的行动，这些人长期以来空口许诺民主原则，然而却把阿斯奎斯先生的政策当作对自己阶级的“背叛”，当然也是对英国的“背叛”。这明显地表明纯政治原则的局限性以及阶级利益对甚至是最崇高的政治理想的必然影响。因此，在政治中不可能完全依赖理性和良 209

心，必须使用政治压力。如果逐步使用政治压力并逐步达到新的公正标准，那么总会有这样一种可能性：那些在这一过程中丧失特权的人将会自愿接受这种事实。假如他们不愿承认这种丧失特权的公正性，并且假如只有政治权力的威胁才能促使他们勉强接受，即令如此，他们的后代却可能将这看作为一种社会确立的标准。所以，社会可以通过逐渐进化的过程朝着平等正义的目标前进，在这一过程中，强迫和教育的因素以不同的比例起作用。

然而，进化论及议会主义的社会主义纲领仍然存在着许多困难和危险，但笃信议会主义方法的人并没有真正明确认识到这些困难和危险。政治界通过日益增加压力而趋向平等的方法能否彻底改革工业社会，这是毫无把握的，因为用来达到此目的的主要工具乃是税收，但它似乎服从收益递减规律。过重的税收负担破坏着资本主义制度中最弱小的个体力量，同时又引起了它的最强大的那部分人的反抗。过高的继承累进税最终会迫使国家接办生产企业或者失去税收，如果企业逐渐地被接办，那么就很难发展出一个系统的协调一致的社会所有制方案，并且还有可能使社会陷入混乱。其中，两种所有制——私有制和社会所有制——的缺点就会结合起来。而且，现在还没有证据证明，特权阶级会和平地放弃对利益的追逐，并且最终在无冲突的情况下放弃它在社会中特权地位赖以建立的基础本身。特权阶级不仅会利用其影响力，而且事实上也能够对政府施加影响，其目的是挫败朝着平等方向发展的趋势；而且在出现危机时，它还会诉诸暴力以维护自身。1931年英国政治危机中的银行权力以及他们向工党占优势的国会讨价还价的能力，就是用未改造的经济力量击败政治权力的最好说明。意德两国法西斯主义者的运动，一个成功，另一个成败未决，乃是面临危险的特权阶级依靠暴

力手段的典型事例。议会制国家政治权力的逐渐平均化的长期历史，是不可能与经济变革加以类比的，也不可能像通常所设想的那样，将这种类比作为明确预言和平经济变革的基础。这种类比之所以有毛病乃是因为经济权力比政治权力更为基本，并且它能够使政治平等主义的形式和原则服从于自己的目的。心甘情愿地放弃的特权只不过是准特权或假特权，因此这种心甘情愿地放弃并不是和平默认根本性经济变革的保证。

议会社会主义者通常都希望这些困难能够被克服，这些危险也能够被超越，因为他们相信获得议会中明显的多数就可以战胜所有这些困难，并可以把国家之权力与威望置于无产阶级手中以重新组建社会。在像考茨基那样的社会主义思想家那里，旧马克思主义的关于资本集中和工人阶级数量必然增加的预言曾被用来证实这种希望是有根据的，而认为工人的痛苦会日益增长的那部分预言，却完全遭到了拒斥。议会社会主义者上述希望的困难在于西方工业化国家的全部经验对它作了否定，工人阶级不可能单独地成为多数党，为了赢得多数，他们必须得到相当数量的城市中产阶级和农民以及农场主的支持。

认为中产阶级虽然面对革命社会主义的暴力的威胁，并与暴力革命永远格格不入，但也能够争取他们站到议会制社会主义方面来——这种理论对于政治中道德因素与强迫因素的关系问题有着极其重要的意义。维护这种理论，就可以承认下述观点是正确的：每一个社会内部总有一个值得重视的阶级，它主要关心的是社会和平，并愿意接受任何不使用暴力而能建立和巩固的政府，这个政府对自己的前程也不造成严重障碍。甚至存在着这样的可能性：这个阶级中相当一部分人将会合乎理性和道德地投入到劳工为建立平等社会的理

想追求中来。这种可能性似乎证明，那些热心献身社会的教育家们的抱负是有充分根据的，他们的目的是通过学校的作用增加全社会的社会方面和政治方面的聪明才智，以拯救社会。在美国，最杰出最富有想象力的主要辩护者之一——哈罗德·拉格教授用这些话指明了教育的社会理想：“中等学校的全部新课程将引导青年在一个疆域广大、气候多样、居民种族不同和日益都市化的国家坦诚勇敢地去面对经验民主的困难，它将揭露经济上占统治地位的阶级想控制地方州政府和全国政府的倾向……相应地，我们中等学校青年的创造性想象力将得到解放，并担负起帮助建立一个全国范围内的有计划的政府体制的任务，其中，政府的专门功能是由这些领域中经过训练的有经验的专家来履行。”^①但是，教育家的这种希望（在美国，约翰·杜威教授的教育哲学最生动地表达了这种希望）虽然有某些正当的理由，然而，并不像他们本人想象的那样，通过教育手段就可以轻易地达到补救政治之不足。他们用来陈述政治问题的措词本身就证明他们是受中产阶级观点束缚的，这种束缚将会根据与教育家的理想之距离而自然地增加其强度和狭窄度。所以，拉格教授在书中虽然明确地分析了经济对文化的影响，然而自己却又希望，教育确实能够批判地有效地超脱当代文化和在公立学校中它所从事的官方宣传。而且，由于未认识到社会计划只有通过严格限制或完全废除财产权才有可能的事实，所以才提出一个有计划社会的理想。^②这种理想盲目地假定，现代社会没有对其

① 哈罗德·拉格：《美国的文化和教育》，第355页。

② 关于计划经济的必然性和私有财产权的不相容性讨论，请参见奥斯基等人著《苏联的社会主义计划经济》，本书是俄国工程师向1931年在阿姆斯特丹举行的国际计划经济会议提供的报告；也可参见《没有革命我们怎能有计划经济》，1932年4月2日《外国政治协会会刊》，内容包括路易斯·费舍、乔治·索尔和爱德华·A·菲内尔的报告。

经济过程加以计划，乃是因为它缺乏这样做的聪明才智，但事实却是得利于现存社会制度的有权力的占统治地位的集团的利益才是建立合理公正社会的真正障碍。认为一般社会的聪明才智能够提高到这样的高度，以至社会的反理性的不公正现象会得以消失，这种信念倒会使人感到高兴，然而不幸的是并不存在这种一般社会。存在的是许多阶级，所有这些阶级都片面地从他们自身的经济利益或自己所受的局限性中得出他们的观点。热心献身社会的现代教育家没有领悟这一事实，证明他们的教育理论本身凭借纯粹理智的公正和洞察力量已部分超越了经济上占统治地位的集团所给予的推动，同时这种理论又部分地受到他们的阶级本身——中产阶级环境的束缚和限制。因为中产阶级生活舒适又安定，所以并不能认识到社会问题的紧迫性；并且，由于生活在一个个人主义关系的世界中，这个阶级也不可能意识到自己与那些表现为完全自私自利的群体的一致性。设想社会所需要的正是由经过训练并有经验的专家去履行政府的专门职能，如果这种设想是充分明智的，则它将是能够加以信赖的。但这种设想正暴露出一个依附的阶级偏见——知识分子偏见——知识分子在如此大的程度上是理性主义者，以致他们想象政府的弊端能够用专家们的专门知识来加以排除。当然，任何性质的政府都必须利用专家的专门知识，但是，认为这种专门知识总是能够保证国家之公平与正义——一般地说这是过高地估计了理性的公正，特殊地说这是过高地估计了专家们理性的公正。政治向专家们指出总的取向应该是什么，这乃是由于控制政治的集团利益施加压力之故；专家们完全能够在合理论证和详尽有效地运用两个方面来预先确定发展趋势。人类心灵一开始就倾向于作并非由理性思考面决定的假设，并在其基础上建立一些理性可接受判断之上层建筑，而所有这一切

只有在没有任何自觉的不诚实行为的条件下才能够做到。如果专家们能够在任何类型的制度——无论是保守的还是激进的——中起作用，那么英国和德国的社会主义政府的经验证明，公务员更倾向于保守主义而不是激进主义；并且，他们有时也知道怎样来挫败和改变自己为之服务的政府的总政策，这是通过制订政府总政策路线应用细则来实现的。

- ²¹⁵ 对政治和经济生活史之仔细研究，毋庸置疑地证明，教育家们正像所有的中产阶级道德家一样，低估了政治和经济关系方面的利益冲突，而把冲突归因于理智通常须对之加以关注但却往往冷漠无知。他们在这方面的错误本身乃是他们阶级错误观点之结果。在具有更多的特权的阶级中总会存在这样一些个人，出于理性和道德理想主义的力量驱使，他们将会与较少特权的阶级认同，并为他们政治上的胜利而战斗，但这些人数量终究是有限的。然而，在任何特权阶级整体中不管产生什么样的社会聪明才智，它只能用来缓和阶级之间的冲突，而不会强有力到足以消除这种冲突的必然性。如果应当强调的是这样一种主张——由于没有一个中产阶级集团会经受使之拥有全部有关的社会事实的教育过程，因而不能从过去求得对未来有效的结论，那么，对比的答复乃是并不存在一个能使任何阶级拥有全部事实或引起它去重视能用来激励其他阶级的全部感情的教育过程。因为教化持续不断地增强着人类之间的间接的和无意识的关系，这一点在未来可能比现在更为真实。问题是：是否会有一个中产阶级比英国和德国的阶级在理智上更有教养，而在社会问题的考虑方面更理智？在这两个国家中，整个中产阶级在危机时期集体
- ²¹⁶ 转向了保守主义而不是激进主义。在1931年英国的选举中，它参与了以压倒优势击败劳工的行动；在德国，它则表现为法西斯主义政策。很清楚，在政治先进和社会理智占上风的

国家中，中产阶级当前的这些典型态度乃是预测中产阶级未来的政治态度的极好根据。没有任何人会否认，社会理想主义和任何阶级中理智占上风的程度将会影响到一个社会生活的整体素质，并会使得经济政治关系方面的健全和公正性得以加强，又在既定的政治和经济力量的平衡中得到发展，同时也会增加不用暴力来调整利益冲突的可能性。但是，如果不把某些新的激进的力量和利益引入政局中去，也就不能保证将这种冲突调整为一种全新的关系。

农民和农场主向议会社会主义和革命社会主义提出了另外的问题。他们对革命社会主义的反感先前已加以考察了，现在的问题是：激进政策的温和形式能否赢得农民和农场主的忠诚？但目前还没有多少证据表明它能够做到这一点。议会社会主义政党在农民和农场主阶层中也未实际取得胜利。他们在英国和德国虽争取到了某些农业劳工的支持，但只有为数极少的较贫穷的农场主支持他们；甚至在有高度发达的农场主合作制的丹麦，所能指望的只不过是这种形式减少农民根深蒂固的个人主义，而产业工人和农场主却依然处于政治上的反对阵营；在欧洲依然强有力的农村，中世纪传统和对地主个人的忠诚意识常常对农民保守的政治观点起着决定作用；在美国，这样的传统并不存在，而农场主则处于强大的城市影响之下，然而他们仍然是个人主义者。甚至当农场主是穷人的时候，也可能受到适度的自足经济的庇护并极少依赖于外部世界。这种经济的自足性就促使他们不关心重大的更为复杂的社会问题，这种态度在危机时期就转化为政治保守主义或被它所利用。如果农场主企图通过自愿合作企业的形式拯救自己免遭工业文明中目前的悲惨命运，或者由于大规模的资本主义农场计划使他们不得不落人无产阶级的地位，那么，他们最终可能与城市产业工人达成妥协；如果

他们企图以自愿合作的形式避免上述命运，那么，他们就会发现，只要巨大的经济政治力量以决定有损他们利益的国家政策的方式被用来反对他们，则仅仅依靠合作而增加的效率并不能为其创造幸福。合作农业的巨大效率并不会排除金融和工业资本家阶级强加于国家的以牺牲农场主利益为代价的税务和货币政策的障碍。幻想逐渐破灭虽然可能需要几十年时间，但最终会迫使农场主站到他们的天然同盟军产业工人一边。如果大规模的农场化背后有强大的财政利益的支持，将会促使独立的农场主落入农业无产阶级的地位，那么农场主与工人的政治理论趋同现象就可能加速进行。但是，这两种发

218 展情况都不能被认为是对往后几十年的任何现实政治的预言。在美国建立将农场主和工人有力结合起来的第三政党的希望以后几十年也不可能实现。^①也许永远也不能实现。可能的情形倒是，无论农场主遭受资本主义制度多大的苦难，他们也绝不会热心拥护集体主义的政治目标，也绝不会认为工业文明的必要性是与农民的需要相关的。这些农民对自己拥有一块土地的渴望超过了任何其他东西，并且，他们也绝不能完全理解产业工人对公有制的狂热。^②甚至像俄国这样的国家，通过使农民和无产阶级政治利益的暂时一致的方法而确立了全面的政治优势，并运用这一优势强迫农民集体化，也不能肯定地证明农民不会伺机对产业工人进行报复。可能出现的情况是：无产阶级能长期而充分运用暴力来迫使农民彻底改变其生活环境，并使之最终接受集体主义的社会理想。但是，俄国独裁制度运用暴力已达到这样大的程度，以致即使

① 对“农场主-工人合作”这一论题的说明，除了别的著作外，尤其请看保尔·道格拉斯的《一个新政党的来临》一书。

② 这里所提及一个令人感兴趣的情况是：像圣纳托·乔治·罗里斯那样真诚和理智的农民利益的捍卫者，对产业工人的激进的政治哲学却十分冷漠。

没有造成深刻的心理上的副作用和道德上的倒退，那也是令人怵目惊心的。正像在被压迫民族那里的情况一样，暴力虽然可产生并增加激烈的愤慨情绪，但这种情绪最终会烟消云散。

219 尽管经济事实的压力似乎大到足以使得农场主成为无产阶级的天然同盟军，但若真的指望他们成为产业工人的政治同盟者却无论如何是不可靠的。所以，如果我们排除中产阶级的城市居民和农场主作为议会社会主义政党的可能支持者，那么我们就必然得出这样的结论：进化论社会主义赢得议会多数的可能性相当小，甚至完全没有可能。如果情况确实如此，那么对革命社会主义的胜利提出怀疑的相同的政治势力，也会怀疑社会改善论的社会主义获得最终胜利的可能性。如果这个结论是站得住脚的，那么我们就不得不进一步确信，没有一种单独的政治势力能够彻底破坏和完全重建现代社会中现存的不稳定的势力平衡；如果这个结论也应当是正确的（总有一个保留：另一次战争可能会完全改变这种局面），人们就必须舍弃达到合理平等主义的社会目标的希望，而只满足于期待对它的逐步接近。不必舍弃后一个期待，因为在任何国家经济上和政治上较弱的社会阶级，其可能拥有的全部力量都未充分得到发展，他们能够施加的政治和经济压力要比他们已施加的压力大得多。而且，即使存在着整个社会或者宁可说社会的所有阶级的聪明才智不可超越的界限，它也可能比其现有的水平提高很多。如果现代社会注定要用渐进的方式对权力与权力、利益与利益进行调整和再调整 220，以逐渐接近合理的社会理想，那么，一种政治强迫的非暴力形式就比暴力形式明显地更胜一筹。假定果然如此，那么即使议会社会主义丧失了取得最终彻底胜利的希望，也将会证明它是有道理的。它之所以是有道理的，乃是因为没有

一个社会能够在—一个持久的内战状态中生存，而这种状态乃是由于革命社会主义不可能彻底实现其目标而造成的。如果能够证明暴力毕竟是合理的，那么其恐怖行动必须要像外科医生的技巧那样娴熟自如，并须对其造成的创伤迅速进行医治。

议会社会主义运用处于社会和政治力量变动均势中的工人政治权力的所有力量朝着社会所有制的目标前进。虽然这个最终目标能否达到并不确定，而且为了达到目标，它不得不使用与其他政党合作的方法，然而，议会社会主义仍然有某些道德上和心理上的难题，这些难题却完全没有受到社会主义者的重视。抛弃社会主义学说中的末世学因素就意味着牺牲它的宗教的激情，并且必然丧失其动力。进化论社会主义将这种丧失解释为一种获益，从而努力证明，他们已成为能够理解人类激情根源的彻底的理性主义者。进化论社会主义哲学家伯恩斯坦说：“运动就是一切，目的是没有的。”“我从不过分热衷于追求超越普遍原理之外的未来；我从来就不能从头到尾地读完关于未来的任何描述。我的思想和努力只涉及现在和最近将来的义务；我专心致志寻求的观点仅深入如此之远：它们为我提供现在适当行动的指导路线。”^① 如果伯恩斯坦认识到这种观点多么近似于现代自由派的中产阶级教育理论的话，他可能想到并认识到它乃是社会主义堕落和退化为自由主义的标志。避免对最终目的作明确规定和抛弃可能达到这一最终目的的某种程度的确定性，也许更合乎理性。但是，为了这更高层次的合理性，却牺牲了道德权威的力量。无产阶级的朴素信仰乃是对行动的入的信仰。合理性乃属于冷静的观察者所有。当然，正像所有的信仰中都存在

^① 伯恩斯坦：《进化论社会主义》，第15页。

的情况那样，无产阶级信仰中也有幻想的因素。但是，幻想是必要的，没有它，人们就难以理解某些真理。社会之惰性是如此之顽固不化，以至于人们如果不相信它比起实际情况来更容易克服的话，则没有人愿意去触动它。如果人们不相信有可能在将来建立一个更清廉更公平的社会的话，就没有人愿意去经受急骤的社会变革中的危险和痛苦。由于这些幻想为狂热情绪辩护，所以是很危险的；但是由于抛弃它们会导致惰性，因此，这种抛弃也是危险的。另一个进化论社会主义者亨利·德曼宣称：“对具有情感主义和浪漫主义特征的理想的盲目崇拜令我生厌，而那些许诺某种遥远未来之集体幸福的人，当他们出于真诚时，我认为是天真；而当他们在进行欺骗时，我则认为可憎。”^①当德曼说这种话时，确实说得不着要领。多愁善感和浪漫主义是那些不寻求目标实现途径而梦想着理想目标的信奉者的弊病，真正的无产阶级，由于相信其目标的纯洁性和实现它的可能性而激励自己英勇行动。毫无疑问，他们也会被多愁善感和浪漫主义所激动，但他们不仅仅是情感主义者；与之相比，他们既更危险，又更有生气，他们是狂信者。

222

我们先前已经研究，无产阶级的狂热对一个错综复杂的社会来说是一种危险，而受到惰性和具有合理性激进面目的机会主义的诱惑同样也是危险的。议会社会主义的历史对此已作了充分证明，而基督教的历史也提供了类似的令人感兴趣的许多实例。从合理的温和的理想主义到机会主义相隔仅一步之遥；而从机会主义到向现状狡猾的投降也只不过相距一步之差。绝对主义者和狂信者无疑是危险的，但也必须要有这类人。如果他们不用其绝对理想的观点对总包含着妥协

^① 亨利·德曼：《社会主义心理学》，第473页。

的直接成就加以判断和鉴别，那么，历史上的激进力量，无论是把它运用到个人身上去还是应用到社会关系上去，最终都会陷入彻底的相对主义。一旦无产阶级信仰的宗教性质被抛弃，马克思主义的末世学的鲜明特色被否定，进化论社会主义就可能轻易地丧失唯独能够用来反对顽固的社会惰性的强烈的活力。没有一种方法能权衡是狂热危险，还是机会主义危险。但是，显而易见的是：作为整体的社会更具有惰性倾向，而不倾向于愚蠢的冒险。因此，与理性主义者的娓娓动听的理由相比，它更需要绝对主义的挑战。共产主义必定要成为现代社会的一种力量，这正像现代社会完全剥夺了它作为社会的必然命运而存在的权利一样肯定，这可能是一件必须加以欢迎的事实。或许共产主义能提供一种批判主义哲学，正是这种哲学可把议会社会主义从彻头彻尾的机会和空谈浮夸中拯救出来。

议会社会主义陷于危险不仅是由于它丧失了表明未被腐蚀的无产阶级思想特征的宗教绝对主义，而且是由于它所必须奉行的实践策略而引起的诱惑。它必须在政府的行政机关中与其他政党合作，在这种合作中，它必须力图预期实现反对派能够接受的纲领；这种交易必须由渐渐进入政府的高层，并且与庞大有力的金融界和工业界进行合作的政府领导人来做。而且，这种交易必须有一系列阿谀奉迎活动为先决条件，而上层人物正学会用它们来搞乱其政治反对派的思想。如果这些领导人眼光不特别敏锐且思想上顽固不化，那么他们就会忘记赋予他们政治权力的辛勤劳作的人们的观点，并且将会不自觉地吸收具有更多特权的集团的社会政治观点。如果他们仅有通常的那种真诚，那么他们的抱负会受到权力和声誉的诱惑，以至于会使他们去争当国家领导人而不是无产阶级领导人。议会社会主义陈述的乃是一再重复的叛教的毫无

兴味的故事，并且它常常被认为是意志薄弱的人产生的特别的和政治上毫无价值的主张。英国的麦克唐纳和斯诺顿；法国的米勒拉德、魏维尼和布莱恩德；德国的施奈德曼和罗斯克——他们只不过是少数几个较显眼的典型而已。有时，叛教表现为与社会主义政党完全断绝关系；而另一些时候，它表现为抛弃社会主义原则和维护敌视劳工的国家政策。议会社会主义持续多年的叛教现象有两个方面：个人的道德方面和政治方面。前者的重要性要小于后者，但它却是令人感兴趣的。

无疑，每一个屈服于声誉和权力诱惑的社会主义领导人唯一致命的弱点乃是个人的虚荣心和野心，而这是人们不希望在一个有更纯净气质的领导人身上看到的。麦克唐纳的敌人指出“他的虚荣心就是他的毁灭”，也许是正确的。当时，国王在组织国民政府方面所起的影响作用似乎要比宪法赋予他的作用大得多，而当他提出除麦克唐纳外，任何人都不能像他那样胜任领导联合政府的工作时，国王可能正触及到他那种虚荣心；而斯诺顿派的社会野心在一定程度上决定了他的政策这件事本身乃是一种暗示，表明或许有一个证明这种做法正当的标准。这些事例除了指出为防止高官厚禄对工党领袖人物的诱惑，他们必须具备多么坚强的个人品质外，并无特别重要的意义。即使在麦克唐纳被任命首相前，^①所通过的决议似乎也并不证明他是反对冒险的。1920年，他写道：“我们的任务与国家面临的任何事情相比都更为繁重。然而，如果在这毁灭性悲剧（战争）的末尾，我们的人民就把夸夸其谈的博爱主义和虚伪欺骗当作他们命中注定的事情加以接

^① 1924年1月21日，麦克唐纳提议不信任统一党，这个提议在自由党支持下获得通过。第二天国王叫他组织政府。

受，如果工党的领导者们面临一条通向他们长期进攻的城堡的道路，从而摆脱了盲目性和内心的怯懦，但最终却又导致实则是投降的休战，这乃是由于以为了国家为借口而出卖了他们的阶级。”^①在1931年的危机中，麦克唐纳接受了金融势力之指示，提出削减失业救济，并把沉重的负担转嫁给在外国投资的英国公民；1899年阿里斯蒂德·布莱恩德用下列话维护了关于总罢工的工团主义学说：“你可以用投票权去战斗，我绝不反对；你也可以用长矛、手枪和长枪去战斗。当时刻到来，我认为有义务置身于你们的行列……当工人们企图把自己的行动联合起来并确信它是有效的时候，不要去阻止他们。总罢工对于富有战斗精神的人是有吸收力的，因为它毕竟是履行一种不容置疑的权利。”^②1909年，布莱恩德作为总理却用逮捕工会领袖和迫使工人服兵役的方法阻止了铁路工人的和平罢工。

没有任何人能够洞察作为每个人行动基础的令人奇怪地混合而成的动机之秘密所在，即使行动的发起人也难以洞察到。然而，对认为上述背叛行为常常是由于纯粹个人弱点造成的观点提出怀疑却是合理的。在议会社会主义中曾经有过并且仍然会有这样的领导人，他们过于真诚，以致真诚到向个人的诱惑物投降。未来在很大程度上要取决于这些领导人的事实，说明了政治中个人品质的重要性；但与创造历史的巨大的非个人力量相比，它就显得无足轻重了。如果法国议会社会主义造就了米勒拉德、魏维尼、布莱恩德，那么它也培养了饶累斯。此人在世界大战前被谋杀乃是那次战争的重大悲剧之一，并且它无疑阻止了一个终于摆脱了民族主义病

① 麦克唐纳：《战后的社会主义》，引自1932年7月29日的《新领导人》（伦敦）。

② 马克思·罗曼德引自《反叛与变节者》，第75页。

态感情的伟大的社会主义领导人显示其才能的机会。他在所有国家的社会主义者那里所受到的尊重，本来可以预防国际社会主义在战时犯下的毁灭性的大错。

社会主义领导人的个人道德品质问题，与维护社会主义作为民族群体内部的批判的激进的并且是独立的力量和防止它被民族精神所同化的整个问题相比，当然是次要的。我们先前就已经认识到，民族主义感情是一种可怕的力量，并且也认识到一个民族群体实际上不可能提高到进行有效的自我批判；如果不在一定程度上超越民族局限，那么，大概不难断言，在一个民族内没有任何群体会把一个民族作为应受批判的民族那样严肃认真地加以批判。这一点对无产阶级而言是有战略意义和道德意义的。仅当这些无产阶级完全超越了民族精神的局限，而民族也彻底丧失掉这种精神，至少对于几乎没有特权的无产阶级来说，才必然有可能防止自己陷入民族情感的潮流，而这种潮流始终使他们受到灭顶之灾的威胁。议会无产阶级的背叛绝不可能完全根据个人的弱点加以解释，其部分原因乃是由于整个准无产阶级运动重新被民族精神同化所致，人们将会认为这种同化是那些认为民族与绝对价值是等同的人的美德；但是对那些认为民族主义会危害到所有人类崇高价值的人而言，它就必然表现为弱点。一个民族总要求有一部人对其表示忠诚，并且，由于它总是要求扩大这部分人的数量，所以就必然引起其他群体与它进行竞争。一个渴望建立平等社会但又被其生活条件决定命运的阶级不得不对其成员的忠诚有高度的道德要求，其原因正在于此。阶级的最终目的及其所经受的风险两者都根据各自的理性规则来证明这种忠诚是正当合理的。如果有人认为民族的要求更为重要，那只是因为传统的感情战胜了理性的思考。

227

社会主义领导人在维护国家和平的借口下拥护劳工敌人

的事业的倾向可能是受我们已指明的个人野心这种动机所驱使的，但是使某一政策完全成为可能的政治环境却是由他们领导的整个政治运动的半民族主义性质造成的。议会工人阶级运动是处于民族精神支配下的运动，从而也为其领导人受到民族自我保存的本能浸染创造了机会，这种本能表现为既反对国内的敌人又反对国外的敌人。因此，进化论社会主义就既卷入了国际战争，又镇压罢工及其他被宣称有害国内和平的行动。当布莱恩德为自己辩护，反对饶累斯攻击他镇压法国铁路工人罢工时，他提供了在一个已成为国家官员的劳工领袖的内心民族精神战胜阶级忠诚的非常鲜明的例子：“我承认，从理论上讲，他们有罢工权，因而他们可以合法地使用这种权利，但是还有另一种在这次辩论中未提及的权利，并且这种权利优先于其他一切权利，这就是社会的生存权。虽然可能存在永受尊重的自由权，但不存在允许用来伤害国家生存权自由权……凌驾于其他一切权利之上的权利乃是国家的生存权与维护其独立和自尊。”^① 在布莱恩德的陈述中国家和社会是同一的，并且使国家维护其自尊的权利成为其生存权的组成部分的言之成理的逻辑显示出一个国家自我保存的冲动如何轻易地被用来为反对扰乱国内和平的强迫政策辩护，并用来证明反对外部敌人的帝国主义政策的合理性。甚至在先前的激进的社会主义者心目中，他们也是这样认为的。战争期间，德国社会主义的领导人菲利浦·施奈德曼宣称，²²⁹ “只有政治上的幼稚者才可能相信边界的哨所是不会移动的”，从而对德帝国主义的野心给予了充分的支持。德国社会主义的另一位学者亨利希·卡洛夫则认为，德帝国主义值得社会主义者支持，因为通过使现存的资本主义达到人们所期

^① 马克思·罗德曼引自《反叛与变节者》，第77页。

待的顶峰的方式，就会促使世界社会主义来临；而中产阶级知识分子却并未发现比这更巧妙的参战理由。

民族主义的冲动控制着掌管国家要害部门的每一位政治家的心灵。社会主义的政治家不可避免地受到这种影响，这或许是理所当然的；而民族主义的冲动又会胜过对阶级的忠诚，这同样是理所当然的。但如果这全然是不可避免的，那么，期望议会中的工党对民族偏见和病态感情保持一种批判的超然态度是枉费心机的，因为正是这种感情和偏见向工人阶级提出了拯救现代社会的使命。一种自我保存的民族冲动会促进国内和平过早出现，并有助于爆发不必要的外部战争。一个民族所坚持的社会和平不可避免地会使社会非正义合法化，而这种非正义只能通过破坏和平才能消除。而且，上述的非正义会促使爆发国际冲突。因此，要向民族投降就意味着宁要国际冲突而不要阶级斗争。这种偏向是不可能用理性证明的，支持和反对之理由旗鼓相当。由于国际冲突起因于国内的非正义，从而阶级斗争才寻求消除这种非正义。任何用来表达这种偏向的道德判断仅仅揭示出传统感情对它的影响，它表示着理性向偏见的投降。

由于纯粹理性的力量绝不会有力到足以批判地超越民族主义的局限，如果实际经验又未使个人超越民族的话，那么只有明显被剥夺的工人才可能完全超越民族主义的局限。但是，希望日益发展的理智至少将会稍微超越个人的经验，以便使并未完全遭到剥夺的劳工运动能够明智地更顽强地抵抗民族意志和处处渗透的民族感情，这并非是过分的奢望。如果我们承认人类想象力是有限的，承认它不可能超越个人或阶级的实际经验很远，那么，在这里正像在其他事例中一样，它也完全适用于对社会未来的想象。但是，要全力以赴地去发展那种可明显认识的想象的洞察力，以便在想象到的痛苦

后果出现前就导致认识真理；如果在痛苦后果出现后再从中获得教益，就为时太晚了。

将革命的和进化的社会主义的优缺点加以比较，我们可以得出这样的结论：在它们之间不可能作一个完全合理的合乎道德的选择。无论作什么判断在一定程度上总要取决于个人的偏好；人们或者宁愿局部地保持传统的非正义，或者甘冒彻底抛弃旧的不平等而产生新的不平等的风险。究竟作何种选择，它们部分地取决于人们在传统社会中遭受苦难的程度，并且也部分地取决于社会本身存在的危机程度。

第九章

231

维护政治中的道德价值

任何政治哲学，只要认为自然冲动——即贪婪、权力意志和其他形式的自我维护——绝不可能完全由理性加以控制或使之升华的话，就必然会支持这样的政策：它企图以自然力量防止自然冲动的方法来控制人类历史的自然状态。如果强制、自我维护和冲突被认为是拯救社会可允许的必要手段，那么，如何得以避免不断的冲突和持续的暴政呢？什么东西可预防今日之拯救手段成为明天的奴役锁链呢？一种过分强硬的政治现实主义似乎会使社会陷入一种持久的战争状态。如果说没有强制就不可能有社会的团结，不造成社会的不公正就不可能有强制，并且若不进一步运用强制就不可能消灭不公正的话，那么，我们不是陷于无限的社会冲突循环中了吗？如果对相互冲突的自我利益不加以维护，就不可能控制自我利益，那又怎么使对立的要求避免成为无节制的呢？并且，如果必须用权力来摧毁权力，那么，如何能使这种新的权力合乎伦理呢？如果政治现实主义完全不相信社会中理性和道德因素的力量，那么，一种权力的不稳定的平衡似乎就

232

成为社会能够渴求的最高目标。如果冲突着的社会力量的这种不稳定的平衡会产生暂时的社会和平与休战状态,那么,完全可以肯定,权力分配的某些意外混乱情况最终将会破坏平衡。即使这种混乱不会发生,那么从长远来看,由于权力平衡所产生并加强的社会敌视作用,平衡终究会遭到破坏。

最近 30 年的世界史似乎是这种现实主义后果的纯粹的悲剧性象征,因为它徒劳无功地努力用冲突去解决冲突。战前的和平乃是用权力平衡所保持的休战状态。这种和平因自动爆发的彼此间的恐惧和它本身所造成的敌意而遭到破坏。新的和平恰是一种强制造成的和平,只不过社会和政治力量的平衡更不及战前的那种平衡而已。以反对军国主义原则自居的国家增强了他们的军事力量,并用权力来维持暂时的和平。由于权力本身所造成的愤慨情绪,这种和平肯定要遭到破坏。

过分强硬的政治现实主义的这一不幸后果似乎证明,道德家以忠告所进行的干预是有道理的。道德家们用发展理性和良心来寻求和平,他们断言,持久的和平只能来自对利益与利益、权力与权力的合理的自愿的调整;并相信,这种调整只有通过合理控制自我利益和合理解他人利益才有可能。道德家所指的事实是:冲突产生仇恨,仇恨又妨碍对利益的相互调整;而强制既可容易地用来消除不公正,也可同样容易地用来使不公正永恒化。所以,他们相信,除了发展社会理智和增加道德良知之外,没有任何东西可供社会一劳永逸地解决它本身的问题。然而,道德家可能像政治现实主义者一样,是危险的向导。他们通常都没有认识到,现代的任何社会的和平状态中都有不公正和强制因素存在。由于统治集团能够利用经济权力、宣传、政府之惯用做法和其他形式的非暴力权力达到自己的目的,所以这些形式中的强制因

素是隐蔽的。由于认识不到上述形式的强制的真实性质，道德家就把一些被认为是不正当的道德责任强加于那些进步群体头上，因为他们用暴力方法去打破由强制的精巧形式所维持的和平。由于道德家并未充分认识到和平所隐藏的不公正，所以不可能理解那种要打破和平的欲望。要认识到这种不公正也不容易，因为它们存在于不平等中，而历史又使这种不平等神圣化了，而且传统又为之辩护。即使最有理性的道德家，如果未真正经受过这种不平等之苦，他们也会低估这种不平等的社会作用。过分地不加批判地赞扬合作和相互依存，就会接受传统的不公正，并导致偏爱有着巧妙形式的强制而不是具有明显形式的强制。

一种适当的政治道德必须公正对待道德家和政治现实主义者双方的见识，它将认识到人类社会绝不可能避免社会冲突，即使它扩大了社会合作的范围。一种适当的政治道德将试图拯救社会，使它免于陷入无益冲突的无限循环之中。但是，这不是想努力消除人类集体生活中的强制，而是想使强制减少到最低限度，并劝导人们使用一些与人类社会中的道德和理性因素最为相容的强制形式，并对使用强制的各种意图和目的作出区别。

234

一个合理的社会可能更为强调使用强制的各种目的和意图，而不是强调消除强制和冲突。如果强制明显地是服务于一种理性上可接受的社会目的，那么就将证明使用强制是合理的。如果强制服务于暂时的情绪，强制的使用就应受到谴责。在这几页中，我们一再不得不作出的结论就是平等，或者更明确地说，平等公正乃是社会最合理的终极目标。如果这一结论是正确的，那么为建立更广泛的平等的社会而产生的冲突就有一种道德上的正当理由，旨在使特权永恒化的人，必然竭力否定这些道德上的正当理由。所以，为国家、种族

或阶级获得解放的战争与运用权力使帝国的法规和阶级统治永恒化这两种社会现象，就属于不同性质的道德范畴。被压迫者，无论他们是大英帝国的印度人，还是我们自己国内的黑人，或者是任何国家的产业工人，比那些不得不采用强力维持其法规的人来，更有道德权利向压迫者挑战。暴力冲突可能不是达到自由或平等的最好手段，但是这是一个必须暂缓讨论的问题。重要的是，首先要坚持平等与和平相比是一个更高的社会目标。虽然完全的平等也许不可能实现，但它是公正和平的理想的象征。从这种理想的观点看，当代的任何和平只不过是现存权力分配不公的现象内的暂时休战状态。人们主张消除权力和特权的不平等，而它已凝结在当代任何一种和平局势中。如果过去的社会冲突无所补益，那么这并非完全由于在社会冲突中使用了暴力方法所致。暴力甚至在其目的是为了公正的时候，也可能导致不公正永恒化。但是，国际战争的暴力通常并不旨在消除一种不公正的经济制度，指出这一点是极其重要的。国际战争的暴力是用来处理同样包含着社会不公正的国家的现实的或幻想的苦难。一种旨在消除这些不公正的社会冲突和与公正问题无关而进行的社会冲突，属于性质上不同的范畴。在这一方面，马克思主义哲学较之和平主义更正确。如果和平主义者可以认为无产阶级谴责国际冲突和主张阶级斗争是不正当的，那么，无产阶级则坚决认为，消除强制乃是无益的理想，而合理使用强制则是拯救社会可能成功的途径。这种主张显然有其充分的理由。接受用目的来为达到目的的手段辩护的原则当然是危险的，但还有一种危险来自一种心安理得的情绪；任何参与社会冲突并具有这种情绪的群体都会用为自由平等而战的宣言来为自己辩护，而社会并没有绝对公正的法庭能够对这种要求加以判决。然而，人们渴望有一种公正的态度，希望用

它来对这些要求和主张进行分析和评价。这乃是理性的事业，虽然它总包含着偏见，并且往往依从片面的观点。尽管还缺乏会引起争论的复杂的实例，但是，要发现最明显的社会剥夺权利的案例并不是不可能的。无论在什么时候，一个社会群体的权利因明显地受骗而丧失，那么提供一种特别的道德认可标准来维护它的权利就是理所当然的。的确，已达到大公无私高度的人类社会的任何一部分人常常都会本能地做这件事。反对土耳其的亚美尼亚人、反对英国的印度人、反对美国的菲律宾人、反对西班牙的古巴人、反对日本的朝鲜人，这些被压迫民族总是从中立社会共同体援引同情和道德认可的特殊标准。不幸的是，每一个国家的工人阶级却不能享受相同的同情标准，因为并不存在一个对待工人阶级有关要求的——就像对待被压迫民族有关要求一样——公平的中立社会共同体。在后一种情况下，国内总存在某些群体，它们并未直接卷入斗争，他们能够做到公正并且乐于这样做。所以，欧洲人同情我国被剥夺权利的黑人，而美国人对解放印度的斗争特别关心。

尽管偏爱和偏见实际上使每一个社会问题变得模糊不情，但是社会理智发展的总趋势是不支持社会特权的要求，并最终会剥夺这种要求。从这个意义上说，理性本身趋向于建立权力更大的平衡。一切社会权力在一定程度上都来自于对物质工具即经济的或军事的手段的实际占有，但是，在很大程度上，它又取决于本身获得非理性的盲目服从、尊敬和敬畏的能力。就理性倾向于破除社会权力的这种根源而言，它有助于削弱强者的力量，增添弱者之权力。这与马克思所分析的“剥夺者被剥夺”意义有所不同。理性是剥去了剥夺者某些道德观念的外衣，揭露出它们的实质；并且，理性也揭露了剥夺者的同伙们某些社会和道德褒奖标准的实质。剥夺

者无论是对自己良心的确认或者是对公平社会的赞成都是不可靠的。他们就像戴锁链的参孙^①那样遭剥夺，既丧失了对自己良心的确认，又丧失了对公平社会的赞成，从而，他们已失去了相当程度的权力。但是，社会理性的力量还没有强大到足以保证这一发展将会产生权力的完全平等。然而，它却在为达到那个目的而起作用。理性的人们日益倾向于谴责国际战争的无益行为，并为被压迫民族和被压迫阶级的斗争而辩护——这一事实本身就证明，理性为何不可避免地要在社会政治之最终目的之间作出区别，并且它为什么认为平等的社会公正之目的乃是最合理的目的。

238 我们先前就已坚决主张，如果社会政策的目的被认为是合乎道德的与合乎理性的，那么对实现这一目的手段的选择就产生了某些实用主义的争论问题。这些争论问题与其说是伦理的，倒不如说是政治的。但这并不意味着这些问题缺乏道德意义，或者甚至当危险的政治工具用来为已被证明是合乎道德的目的服务时，道德理性不必防止对它们的滥用。显而易见，冲突和强制就是这样一些危险的工具。它们会产生如此之多的罪恶，以致必须摆脱这些罪恶才能拯救社会。所以，一个理智的社会将不会支持不加区别地乱用冲突和强制方法。如果理性就在于使强制成为实现一种道德理想的工具，那么，它不仅必须使之为最崇高的事业服务，而且它必须选择那些与社会的理性和道德力量最相容和最少危险的强制方式。道德理性必须学会如何使强制成为其盟友，而不冒“比鲁士胜利”的风险。^②在那次胜利中，盟友们却利用胜利来谋私并使胜利遭到抹杀。

① 参孙：《旧约》传说中力大无比的勇士。——译注

② 比鲁士：古希腊伊皮鲁斯国王，公元前280—279年打败了罗马军队，但牺牲极大。“比鲁士胜利”意味付出极大牺牲得到的胜利。——译注

能够对强制的使用进行最明显的合理控制的方法就是使之受到公正法庭的监督，这种法庭并无使用强制来达到自私目的之企图。因此，社会要求有运用强制的权利，但却否认个人应有相同的权利。国家的政治权力乃是一种普遍得到认可的政府的功能。假定政府对公民之间出现的任何争端应该是不偏不倚的，则政府将能够合乎道德目的地运用它的权力。当政府运用同样权力反对国际纷争中的其他国家时，它就不会从公正观点去保证权力的合乎道德的运用。因此，同样的强制权利当运用于国内纷争时，可以表现出社会的公正；当运用于国际纷争时，则表现为是对更广大的人类群体利益的威胁。所以，要作出努力将有充分权力的各国组成一个社会共同体，使个别国家之权力处于国际监督之下。在公正地运用社会和政治强制与不公正地运用社会和政治强制之间作这种区别是一种正当的区别，但它有明确的界限。由于不可能达到理论所想象的那种公正，所以界限也是设定的。政府绝不可能完全处于整个社会共同体的控制之下，所以总有某些阶级——无论是经济霸主还是政治官僚——可能运用政府机构来为自己谋取特殊利益。这对国家和国家的共同体两者来说都是真实的。一个是有权力的阶级支配正义的实施，另一个是由有权力的国家来支配正义的实施。即使每一个社会共同体本身之内所存在的自发避免社会冲突的倾向和与社会不满根源相关的现象都不出现的话，那也总存在这样的可能性：国家不公正地运用政治权力去反对破坏其安宁的个人和群体，而不管他们的愤怒情绪多么正当。只要两个争论者的纷争不危害群体的生活和威望，那么，这个群体就可能公正地对待他们。但是无论在何处，当这种纷争影响到群体的秩序和威望时，它的公正态度就会消失。在萨柯-范齐泰案件中，沉着、礼貌和有高度文化教养的新英格兰群体所表现出的偏见和情

绪就是一个生动的例子。由于这样一些理由，要对在公正法庭²⁴⁰监督下对暴力和强制的运用与那些使之成为谋取私利的直接工具的个人和群体的运用作明确的道德区分，判断谁是合乎道德的运用，则是不可能的。

道德家通常将强制问题主要区别为暴力强制和非暴力强制两类。前面已经考察，不能将这种区分绝对化。不过，重要的是要更仔细地分析涉及社会过程中强制方法选择的有关论争。通常人们认为暴力强制和冲突的显著特征是它或者企图破坏生活，或者企图破坏财产。如果没有把后果与意图混为一谈，那么这种区别是正确的。非暴力冲突和强制也可以导致破坏生活或财产，它们通常也确实起这种作用。区别在于这种破坏并不是有意的，而是非暴力强制的不可避免的后果。虽然暴力与非暴力之间区别相当重要，但主要区别并不在于它们造成的破坏程度，而在于暴力有攻击特征，而非暴力只有消极特征。非暴力在本质上就是不合作，它表现为拒绝参与社会常规过程。这可能意味着拒绝向政府纳税（公民的不服从），或者拒绝与应受强制（抵制）的社会群体进行交易，或者拒绝从事惯常的服务工作（罢工）。当它表现为一种既积极又消极的反抗形式时，其后果可能是非常积极的。非暴力强制肯定会限制它的惩戒对象的自由，并阻止他们去做他们想做的事。而且，它会破坏财产价值，并可能破坏生活，²⁴¹虽然一般它并不像暴力那样破坏生活。然而，一种抵制可能会使整个社会共同体丧失其生计；并且抵制若维持一段时间的话，它肯定会破坏生活。罢工会造成生产过程的停滞，从而破坏内在于其过程中的价值财富；它也将危害到整个社会共同体的生活，因为后者总要依靠某些生命攸关的服务工作，而这种服务工作因罢工而受到干扰。没有人会主张，非暴力强制会比暴力强制能更成功地避免出于无知的犯罪。在群体

冲突中，无知造成的犯罪，并不是由于冲突中运用了任何特别的强制形式，而是由冲突着的群体本身的性质决定的。任何一个社会共同体在受到惩罚时，依存于该社会共同体的所有成员都将受到影响，尽管他们并不能对该社会共同体的政策负责。例如，虽然兰开夏郡的棉纺工人很难被认为是英帝国主义的缔造者，但却由于甘地拒绝购买英国的棉织品而陷于贫困；如果国际联盟应对日本或其他任何国家运用经济制裁，那么，受这种惩罚带来的苦难最多的注定是与日本帝国主义毫不相干的工人群众。

换言之，不合作所产生的社会后果与暴力所产生的社会后果并非完全不同。虽然两者的区别极其重要，但是在研究这种区别之前有必要强调它们的类似点并坚决主张非暴力也是在从事强制和破坏。使用不合作方式的社会过程越错综复杂、互相依赖，就越肯定存在上述情况。坚持这种观点之所以重要，乃是因为不抵抗常常容易和非暴力抵抗混淆。作为现代非暴力运动的最伟大的倡导者，甘地先生本人也促成了上述混淆。他常说他所运用的方法是使用“道义力量”或“真理力量”的方法。他认为自己的方法是精神性的，与暴力的物质特征有区别。早在他对南非非暴力方法的阐述中，他就宣称：“消极抵抗是用词不当……用‘心灵力量’一词可以更完满地表达这个概念；而用‘肉体力量’来表达积极抵抗更为恰当。”^① 消极抵抗形式并不具有精神性，其原因很简单，因为它是消极的。只要这种消极抵抗形式进入社会和物质关系的领域并用物质手段来限制他人的欲望和行动，那么它就是一种物质性的强制形式。甘地先生心目中的这种混淆是耐人寻味的，看来这种混淆之所以产生，乃是由于他本人不愿

^① 《M. K. 甘地的演说与著作》，1919年，马达斯版，第132页。

意或无能力去承认他的政治责任感对其不抵抗的新颖的伦理和宗教思想纯洁性所具有的影响。开始他认为能够用纯粹的伦理的、理性的、情感的力量（狭义上的“真理力量”和“心灵力量”）来反抗社会的不公正，最后他终于认识到必须像每个政治领导人所做的那样，对自己人民的自由的敌人施以某种形式的物质性强制。他宣称：“鄙见以为，用请愿、委派代表谈判诸如此类进行鼓动的普通方法不再有助于促使政府悔悟，正像印度政府之所为所证明的那样，它对其担负的复兴国家的事业已漠不关心到令人绝望的程度。”^① 如果可能对历史上任何帝国政府进行控告和加以评论，甘地的这一论述同样是正确的。尽管甘地运用了各种消极的物质抵抗形式，诸如公民的不服从、抵制和罢工等，他仍然坚持认为，这些形式的既定含义确实是属于纯粹的不抵抗。“耶稣基督、丹尼尔和苏格拉底是消极抵抗和道义力量的最纯粹形式的代表。”甘地宣称，他的这段话是用来解释什么是最无可争辩的非暴力抵抗的意义的，而不是用它来解释不抵抗的意义。所有上述的一切说明，企图将圣者之洞见与管理国家本领的必要性调和起来的人，他心目中存在着一种可以原谅的混淆，也是一种难得的成就。然而，混淆仍不过是混淆而已。

如果公正地对待甘地先生，那么就必须说，当他混淆了不抵抗和非暴力抵抗的道德含义时，他自己绝没有从事于纯粹的不抵抗活动。由于他在政治上过分地现实主义，以致相信它有作用。在战争期间，他为自己支持英国政府进行辩护。他说：“只要我活在一个以暴力为基础政府制度下面，并自愿分享它为我创立的许多方便和特权，那么，当这个政府投入战争时，我将尽力而为地去帮助这个政府……我认为，今

^① C. F. 安德鲁斯：《穆罕默德·甘地的思想》，第 238 页。

口政府已完全不同，因此，虽然并非出于自愿，但我应该参加它从事的战争。”^① 在这里关键问题是，要承认政府的暴力性质，并根据已转变为对国家忠诚的态度，而不是根据和平主义原则来解释政策的变化。他与自己的朋友安德鲁斯在允许焚烧外国纺织品政策上的分歧和他与诗人泰戈尔关于1919—1921年第一次非暴力抵抗运动的道德含义的辩论都证明，在他那里政治现实主义是为宗教唯心主义辩护的，这在某种程度上理所当然地使他的很少或根本没有担负政治职务的朋友们感到困惑不解。^② 第一次不合作运动由于其产生的暴力后果，被他勒令停止了；第二次运动也产生了必然的暴力副产品，但它却未因同样的理由被勒令停止。甘地其人，不乏真诚，或者说在道德品质上有不少值得赞许之处，这是因为对政治效果的考虑在一定程度上决定了他的政策，并确证了他所承诺的“不开杀戒”学说的纯洁性。在政治组织中负责的领导人不得不运用强制以达到他的目的，但他可能像甘地先生一样，竭尽全力将其手段置于他的精神理想支配之下；但他必须运用这种手段，在必要时，可能为了政治的效用而牺牲某种程度的道德纯洁性。 244

在“真理力量”或“心灵力量”这些词的更纯粹更准确的意义上运用它们，就意味着呼吁社会斗争中的对手要有理性和善意。可以认为这是一种抵抗形式，但它并不是物质的强制，它是属于教育部门应从事的工作。这种抵抗形式并未对惩罚对象施以外部的强制，而是尽可能利用极为生动富有感染力的教育方法，使得被压迫者的苦难引人注目。例如，就像甘地先生鼓励其追随者长期忍受对他们的公民不服从行 245

① C. F. 安德鲁斯：《穆罕默德·甘地的思想》，第141页。

② 同上，第15章。

动的惩罚那样，直到求得统治者和立法者的同情。但这仍然是教育而不是强制。

当然，必须承认教育可能包含强制的因素，甚至也可能堕落成宣传。人们不可否认，所有教育中总有宣传因素，甚至最诚实的教育者也自觉或不自觉试图在他的教育原理上打上特殊观点的印记。无论何时，只要教育过程伴随着一种对有争议的事实和真理的关键之处的狡猾地隐瞒，它就成为一种纯粹的宣传。但是，在一切思想交流过程中，即使没有这种狡猾的意图，也仍然有某种程度的不自觉地对事实的隐瞒或不能看到全部事实。这就是为什么不能仅仅相信教育过程能解决社会纷争的理由。所以，认为教育既是一种制造纷争的工具，又是一种超越它的方法的观点，其理由绝不是充分的。由于教育中的强制因素仅在精神和情绪领域内起作用，并且没有运用物质的强制，所以，它们并未全然变成道德说教，虽然也必须根据它们所服务的目的，对这些强制因素加以评价。在特权集团运用来维护其特权的宣传和被剥夺的群体为争取自由平等而从事的鼓动之间必须加以区别，而且所作的这种区别应有本质的不同。强制的心理形式和物质形式在强制威力程度上存在着区别，这正像暴力形式和非暴力形式之间存在着区别一样可能都是真确的。但是，仅当影响力最小的强制形式能够理所当然地被承认为最好的强制形式时，这种区别才能为进一步作内在的道德区别奠定基础；而只有当自由能够被承认是绝对的价值时，以上所述才会是正确的。现代的教育家们普遍地相信上述所说，这只是表明一定社会和经济环境的影响已大到了超过教育家们愿意接受的程度。自由之所是一种崇高的价值，乃是因为如果理性是处于物质的和心理的强制之下，它就不可能真正起作用。但是，只有极少数人才能取得绝对的理智的自由，而由所谓自由教

育过程所铸造的一般水平的人只可能接受当代的假设和观点，而不是接受更古老或更新的政治或宗教唯心主义反复灌输的观点。“民主的”教育家们的教育本身充满了假设和理性无法证实的偏见，它减少了19世纪以来迅速瓦解的自由主义的因素。正像一切强制一样，心理的强制也是危险的。它的最终价值取决于它所谋取的社会目的。

甘地先生把非暴力和不合作称之为一种“心灵力量”；当这被看作是对一种精神的非暴力性强调时，他的表述就没有什么混淆，并且更加恰当。他认为，非暴力确已成为用来表达爱的理想、道德善意的精神的术语。在他看来，非暴力包含着摆脱了个人怨恨而获得自由的含义，并有摆脱了自私的野心而具有道德目的的含义，乃是一种用以指导政治行为的气质和精神。甘地先生确实称之为是一种气质和精神，而不是一种特殊的政治方法。因此，在战争期间当其为自己支持英国进行辩护时，他宣称：“非暴力以一种最不可思议的方式起着作用，通常一个人的行动是难以用非暴力这个概念来分析的。同样，当一个人是一个绝对的在这个词的最极端意义上的非暴力论者，并且后来人们认为他确实是照此行事的，他的行动也经常可能具有暴力的外观。在所引述的那种情况下，我对自己的行动所能要求的一切就是：我只受非暴力的利益所驱使，并不考虑卑鄙的国家和其他的利益。”^①甘地先生所说的这些话的真正含义是：如果暴力出自完美的道德善意，那么它甚至也是正当的。但是，他同样坚决主张非暴力通常是表达善意的最好方法。或许他的这两种考虑都是正确的，非暴力作为表达道德善良的方法的优点在于：它可以防止行动者产生愤怒情绪，而暴力冲突总会产生这种情绪以致引起双

^① 安德鲁斯：《穆罕默德·甘地的思想》，第142页。

方的冲突；并且它还证明，任意地以愤怒和恶意对待纷争中对立的一方，会使对方遭受比非暴力造成的痛苦更多的痛苦。如果说非暴力抵抗会给反对派造成苦难，那么它却用非暴力论者蒙受了更多的苦难的方式，使得这些苦难通常所造成的愤怒情绪得以缓和。甘地谈到他在南非所组织的非暴力抵抗时说：“他们的抵抗就是对政府命令的不服从，甚至发展到对他们面临的痛苦死亡的不服从，‘不开杀戒’需要故意地自我受难，而不需故意地损害一个设定的罪犯；‘不开杀戒’其积极形式意味着博爱和至高无上的仁慈。”^①在印度领导第一次公民不服从运动期间，他与判他入狱的法官进行答辩时说道：“非暴力要求自愿服从由于拒绝与罪恶合作而受到的惩罚，因此，我愉快地请求并服从施加于我的最高惩罚，因为我所犯之罪乃是法律上所谓的故意犯罪。”^②这些对道德善意的非常生动的论证所产生的社会和道德效果是极好的，任何社会冲突的一方都会为另一方极力反对的错误所困扰，也就是说，它不能发现自己的错误作为。非暴力倾向把所引起的仇恨减少到最低限度，因而在分析纷争的问题时保持着某种客观性。由于抵制行动而感到陷于穷困的兰开夏郡纺织工人在所举行的第二次圆桌会议过程中接受了甘地的友善精神，从而证实了这种非暴力精神的社会和道德作用，这是甘地方法的一个伟大胜利。

对于社会纷争中的愤怒情绪予以精神的惩戒的最重要的后果之一是：它导致努力将社会制度和关系的罪恶与包括在其中的个人区别开来。社会关系是非道德的，但个人并不像它那样也是非道德的，个人只是包括在社会关系之内并体现

① 格拉斯温·M·凯斯引自《非暴力强迫》，第364页。

② 安德鲁斯：《作品摘引》，第297页。

这种关系。如果反对一种制度导致对其体现者的损害，那么，人们就会认为所进行的指控是不公正的。威廉·莱罗伊德·加里森团结南方以支持奴隶制，他所采取的方法就是猛烈地攻击农奴主个人，而他们中有许多人就其固有的偏见和传统而言，都是好人。加里森先生对这些个人的猛烈攻击，充分证明他道德上的堕落。甘地先生竭力地在个别英国人和他们所维护的帝国主义制度之间作出区别。他宣称：“一个当政的英国人不同于一个在野的英国人；同样，一个在印度的英国人不同于一个在英格兰的英国人。在印度，你是隶属于一个难以言表的恶劣制度，因此，我可能用最强烈的言词谴责这个制度，但这并非出于我认为你是一个坏人，也没有归咎于每一个英国人都有坏动机。”^① 不过，要完全把一个恶劣的社会制度与维护它的个人应负的道德责任分割开来是不可能的，一个公正的道德教师将不得不坚持个人对社会罪恶负有责任的原则。但是，对于一个自己的对手就不要坚持这个原则，这样做在政治上和道德上都是明智的。如果一个人预先假定他的对手是无辜的，那肯定会减少仇恨情绪，并在评价纷争问题时能保持合理的客观性。

在社会的纷争中将愤怒情绪减少到最低限度，其重要意义并不表示愤怒是毫无价值的或全然是邪恶的。正如罗斯教授所说，愤怒只不过是感到不公平而站在利己主义立场表现出的情绪。^② 完全没有愤怒只表明缺乏社会理智和道德活力。一个黑人因其种族受到不公平对待而感到愤愤不平，他对该种族最后解放所作的贡献，要比那些虽然遭受不公平对待却无任何情绪反应的人的贡献要大得多。从愤怒情绪中清除的

① 安德鲁斯：《作品摘引》，第 242 页。

② E. A. 罗斯：《社会控制》，第 37 页。

利己主义因素越多，它就越能成为实现正义的纯洁工具。愤怒中包含着利己主义成分可以从客观上证明是合理的，但是从社会纷争中对手的观点看，似乎绝无道理可言，而不过是进一步激发他自己的利己主义罢了。

非暴力的倾向和方法两者在社会冲突中还具有另一个非常重要的优点：使对手失去道德上的自负。由于这种自负，他们认为自己的利益与社会的安宁和秩序是等同的。上述这一点是社会斗争中所有无法估量的影响中最重要的因素。由于这一点，它使得受到攻击的统治集团对那些攻击现状的人有一种最为明显的不言而喻的优越性，而后者却被置于公众秩序的敌人、罪犯、暴力教唆者一类，并且中立的社会群体不可避免地要对其群起而攻之。非暴力的倾向和方法打破了这种受攻击的势力的貌似合理的道德自负。如果非暴力运动实际上威胁和危害着现存的体制，那么，它仍然要被指责为反叛和运用暴力而遭到反对。但是，它却不可能轻易地糊弄社会群体的中立分子。当英国面对印度向其帝国统治挑战而极为愤怒时，英帝国主义者常常强调的是“法律和秩序”以及反叛的危险，但它却完全没有那种由于自负而通常会产生的貌似合理的道德面纱。

251 总之，非暴力的强制和抵抗乃是这样一种强制形式：它为确立社会生活中道德和理性的协调关系提供了最多的机会。它在抵抗期间根本不会破坏对利益与利益的合乎道德和理性的调整过程。对自我维护的抵抗易于使它变得更顽固，并且造成的冲突会激发潜在的激情，而它又会把冲突的实质问题完全掩盖起来。非暴力将这些危险减少到最低限度，它在冲突的领域内保持一种道德的、理性的和合作的态度，并强化了道德力量，而没有去破坏它们。在第一次圆桌会议后，甘地先生与总督欧文勋爵的协商和最后达成的协议是可能合乎

道德的用非暴力解决社会纠纷的完美例子。两个人的道德机智和精神才能对于达成协议起了重要作用，但是，若用暴力来解决相同范围的纷争则是不可思议的。这也是当冲突在方法上和态度上都极少带有暴力性质时，在冲突领域内可能保持合作和互惠的态度的生动例子。

强制和抵抗的暴力方法与非暴力方法的区别并不是如此绝对，以致可以认为，在道德上不能把暴力当作社会变革的工具。正如甘地先生所指出，偶而，暴力也可以用作实现道德善意的手段，而非暴力也并非总是对爱的情感的完全证明。在战争期间，和平主义者道克荷波尔一派请求加拿大政府撤消已与他们分裂的另一派中公开的反对者的特权，“这除了求得感情满足或表现出对他们兄弟的恶意之外，并无别的理由。”^①非暴力方法优点非常之多，但是必须根据情况讲究实效地对它们加以考察。甚至甘地先生也一再提醒注意，这是一种权宜之计，并且提出非暴力方法特别适合处于敌强我弱情况下的群体的需要，并对他们特别有效。甘地先生的言外之意是：如果确有可能迅速取得胜利，从而可避免连绵不断的战争危险，那么，暴力也可以作为表达道德善意的工具。综上所述，也就意味着被压迫群体令人绝望地处于少数地位，并且没有可能去发展足够的力量反对其压迫者时，非暴力是该群体的战略工具。

美国黑人的解放大概要等到这种社会和政治战略的充分发展才会到来。对黑人来说，仅仅依靠对白人道德觉悟的信任，期待能从白人迫使他们陷入的卑下的社会经济地位中完全解放出来，这是毫无希望的；企图通过暴力反叛来取得胜利也同样是毫无希望的。

^① 见凯斯：《作品与摘引》，第162页。

253 为改善白人和黑人之间的关系，道德和理性力量起着重要作用。为其种族自由而战斗的黑人领导人所受的优良教育大多来自仁慈的白人建立的学校。各种种族间的委员会在消除种族间的误解和促进相互理解方面所从事的工作值得赞扬，但是这些教育的和调解的机构都有这种纯理性的和道德的努力所显示的一切局限性，因为它们都是在一个既定的不公正制度下起作用的。白人慈善团体主办管理的黑人学校也只是鼓励个别的黑人追求更高形式的自我实现，但它们并不正面攻击使黑人遭受苦难的社会非正义。种族委员会试图在不激发白人对抗的情况下为黑人争取更多的社会政治权利，他们虽试图扩大其作用，然而却只能在一定限制内即“协议范围”内起作用。这就意味着，他们只能保障黑人享受最低限的权利，例如更好的环境卫生、警察保护和有足够多的学校，但他们却并未涉及黑人在政治上和经济上被剥夺的权利。他们对这种做法抱有希望归根到底是因为从来就对教育的力量有信心，并认为通过道德的说服就可软化白人的心肠。这种信心正像上述期待一样，总是充满着许多幻想。然而，不管有多少个别白人认为或将认识到自己与黑人的事业是完全一致的，但如果不对白人种族施以强制，美国的白种人就不会承认黑人与他们有平等的权利。就这一点而论，人们是可以全部历史已确证的独断论口气说话的。

254 另一方面，黑人从事暴力革命的任何努力都将会加深他们的压迫者的仇恨和偏见。由于压迫者在数量上无希望超过黑人，故而只好求助于武力——这就不可避免地会产生可怕的社会灾难，而社会上的愚昧无知势力和经济界出于本身利益都会集中起来反对黑人。如果用通常的强制武器来向社会的愚昧无知势力挑战，那么就会使他们爆发最激烈的运用暴力的情绪；即使社会有更多理智的人，那么经济界出于本身

利益也会针对黑人的要求进行顽强抵抗。

非暴力方法虽然不会消除所有这些危险，但它可以减少这些危险。如果有甘地先生及其追随者相同的耐心和坚持遵奉他们的纪律，那么可达到一定程度的公正——这种公正既不能通过纯粹的道德说服获得，也不能通过暴力获得。对在给予信贷方面歧视黑人的银行的抵制；对拒绝雇用黑人或拒绝为黑人雇主服务的商店的抵制；对实际进行种族歧视的公众服务团体的抵制——这些无疑是会取得某种程度的成功。以不向国家纳税来反对政府用于黑人儿童的教育经费比用于白人儿童的教育经费少得多的做法，可能是同样的重要武器。人们有一切理由和希望等待上述那种运动的到来，因为黑人所特有的精神天赋使他们具有行动成功的能力。黑人所需要的只是把新一代的年轻的黑人的攻击精神与老年黑人的忍耐和克制精神结合起来，使前者消除报复性，使后者消除麻木性。

毫无疑问，宗教想象力对政治生活所作的贡献，要比在发展非暴力抵抗方面的贡献大得多。在仇敌身上发现人类共有的缺陷，并且又相应地承认所有人的生活都具有超验的价值，这就创造了一种能超越社会冲突并减轻其残酷性的态度。它提醒人们记住自己同是上帝的子孙，并且同样具有罪恶与美德两种特性，从而把人们团结在一起。这种忏悔的态度会使人们认识到仇敌有的罪恶自己也有，并且认识到，不顾社会冲突而使所有人亲密无间的爱的冲动力量乃是宗教给予人类精神的特殊恩赐。世俗的想象力不可能产生这种态度和冲动力量，因为它们需要有一种崇高的狂热。这种狂热蔑视那些直接的表面现象，而强调发自内心的根本的团结。非暴力精神被东方的宗教领导人灌输到当代政治中去并非历史之偶然事件。西方人可能不会有这种用非暴力解决社会冲突的能

力,因为白人较东方人来说更残忍的猛兽。更可悲的是,他们的宗教遗产已被其文明的机械特性弄得烟消云散,而基督教的洞察力也几乎成为今日有闲的特权阶级的专有财产。但是,由于被剥夺的阶级不得不利用自己的各种手段,并已意识到道德观念的混乱只与特权阶级相关,基督教的洞察力对西方世界的社会斗争已无直接用处,这些便使得特权阶级大为伤感。如果基督教的洞察力不再有用,那么西方文明,无论它是导致灾难还是使其经济生活逐渐受到社会的控制,都将遭受野蛮之害,并受到破坏人类美好生活的仇恨的折磨。即使正义能够通过没有非暴力精神因素的社会冲突来实现,如此建构起来的社会也将会缺少某种特性。在人类生活中,精神因素与肉欲因素两者皆有之。人类历史上连绵不断的悲剧是有些人通常将两者分开而单独地去发展精神因素,或者怀着对最明显存在着肉欲因素的人类整体问题的误解去培养精神因素。因此,这些问题依然没有解决,暴力冲突照旧发生,残酷无益的社会斗争既未缓和,又未消除。人类历史终将成为自然界的具体化。正如奥古斯丁所说,在达到历史终点之前,必须采取斗争的方法才能取得世界和平。尽管这种和平并非完美之和平,但它可能比现今存在的和平更完美。如果人的心灵和精神不去企求不可能的东西,如果他们不寻求征服和消灭自然本性,而只是力图使自然力量服务于人类精神,并使之成为道德理想的工具,那么更高形式的正义和更稳定的和平是能够逐渐达到的。

第十章

257

个人道德与社会道德之间的冲突

对人类社会中所存在的问题进行现实的分析，揭示出这样一个长期存在并且表面上看是难以调和的冲突，即社会需要和敏感的良心命令之间的冲突。这一冲突可以最简要地概括为政治和伦理之间的冲突。由于道德生活有两个集中点，故而使这一冲突不可避免。一个集中点存在于个人的内在生活中，另一个集中点存在于维持人类社会生活的必要性中。从社会角度看，最高的道德理想是公正；从个人角度看，最高的道德理想则是无私。社会必须努力实现公正，即使不得不使用诸如自我维护、抵抗、强制甚至怨恨等手段，对它们的运用不会受到最敏感的道德精神的制裁；个人必须忘我于比自己更伟大的事物中，并从中发现自己，才能努力实现其生命价值。

这两种道德视野并不是互相排斥的，他们之间的矛盾也不是绝对的，但两者又不是可以轻易调和的。在前一章中我们对调和它们之间的矛盾的努力已经作了分析，并揭示出：最高的道德洞见和个人良心的造诣两者与社会生活不仅是相关

258 的而且是必要的。如果个人的道德想象力不寻求理解他的同代人的需要和利益,就不可能建立起最完美的公正。而且,如果任何实现公正的非理性手段不用道德良知加以控制,则它的运用就不可能不对社会造成巨大的危害;仅仅作为公正的任何公正,不久都会变质而失去公正性。公正必须被高于公正的事物来保证。政治家现实的智慧即使不受道德预言家愚蠢的影响也会流于愚蠢;而后者的理想主义如果不进行社会交往,不与人类集体生活的现实进行沟通,那么它也只能流于政治上的夸夸其谈,并且,有时要陷于道德上的混乱。然而,这种融合道德洞见和政治洞见于一体的可能性和必要性并不能完全消除内在的和外在的、个人的和社会的这两种类型道德中的某些不可调和的因素。这些因素既为持续不断的混乱局面推波助澜,又使人类生活丰富多彩。我们最好还是通过对这些因素的进一步考察,来结束我们所作的伦理的和政治的研究。

从内在的角度看,最道德的行为是受公正无私的动机所驱使的行为。然而,一个客观的观察者可以在自私中发现善,他可能将自私评价为构成人的本性的自然要素并看作是社会的必要因素。但从行动者的观点看,无私必须作为最高的道德标准,因为只有行动者自己知道对私欲的寻求在何种程度上败坏了他原为社会所认可的行为。另一方面,社会将公正
259 而不是无私作为它的最高的道德理想,它的目标是为所有人寻求机会的均等。如果不坚持以利益对抗利益,并且,如果不对那些侵犯了其邻居权利的人的自我维护行动加以限制,就不可能实现这种平等和公正。因此,社会就不得不对自我维护行动加以制裁和加以限制,甚至正像我们已经看到的,社会可能被迫对社会冲突和暴力予以惩罚。

从历史上看,这种内在的观点通常是由宗教学说教化而

成的，因为宗教产生于内心深处的反省，并且很自然地将善的动机作为善行的标准。宗教要么根据爱，要么根据义务来规定善的动机，但它所强调的是行为的内在动因。各种理性化形式的宗教通常以义务而不是以爱来表达最高的美德（如在康德和斯多葛派的道德中那样），因为在他们看来，将所有冲动都置于理性支配下而不给任何冲动即便是利他主义冲动以道德上的至上地位才显得更有德行。当以社会的观点考察集体的人而不是个人的行为，并用它来说明政治生活的必要性时，这种社会的观点与宗教的道德就形成了尖锐的对立；换句话说，政治道德与宗教道德是最难调和的对立面。

理性道德通常在两者之间持中间立场。有时它试图公平地对待人类心灵的内在道德的必然性而不考虑社会的需要。如果它所强调的是前者，它可能发展的是一种义务论的伦理学而不是提倡无私的宗教伦理学。但是道德理性主义通常会导 260 致某种功利主义。它是从社会观点来考察人类的行为并寻求某种普遍的善与整个社会和谐的最终目标。从上述观点出发，它不仅从道德上认可利己主义冲动，同时也认可利他主义冲动。由于这两种冲动都符合人的本性，并且为社会所必要，因而被证明是正当的。它所要求的只是合理表现的利己主义，对于这个问题亚里士多德第一个也是最后一个提出了权威论点。根据他的理论，理性要对利己和利他的所有冲动进行控制，只要这些冲动既避免过分又遵循中庸之道，就证明它们两者都是正当的。

夏夫特伯利 (Shaftesburg) 伯爵对自我维护的社会正当性作了典型的表述，他认为，最高的道德是“利己感情”和“自然感情”的和谐。他说：“如果一个生物对自我是冷漠的并且对危险又麻木不仁，或者如果他想用任何这类感情来维持生存和自我防御，那么根据造物主的意图和目的，这一定

被认为是恶的。”^①

令人感兴趣的是，虽然理性道德在假定利己主义和利他主义以合理和“合法”的形式表达出来的条件下给予两者以平等的道德地位，但它本身会一再遇到这一难题，即：所有非反思的道德思想却给予利他主义道德上的天然的优先地位。有鉴于此，巴特勒主教通过将良心作为“自爱”和“博爱”的平衡力量着手创立他的道德学说。但是，良心又逐渐使博爱处于优先地位，以至于使得良心和博爱实际上等同起来了。因此，巴特勒又不得不引入理性（原先等同于良心）来作为高于良心的力量，以建立自爱与良心之间的和谐。^②

这种调和内在和外在道德观念的功利主义企图是不可避免的，并且在一定限度内也是可能的。它可使宗教道德和政治道德避免陷入极端、荒谬和危险之中。这种功利主义的道德观以比宗教道德更宽容的态度来对待利己主义的冲动，而它对于强制、冲突和暴力的指责则比政治道德更为彻底。它试图解决两者之间的冲突，但却像两者中任何一个一样的不现实。它轻率地在自我利益和社会利益之间预设了一个尚不存在的一致，并在利己主义和利他主义之间建立起虚假的和谐。大多数功利主义的理性主义道德论者和巴特勒主教一样认为：“尽管博爱和自我是不同的，但它们彼此非常协调一致，以致我们自身最大的满足乃取决于适度的博爱，而自爱则是我们正当的社会行为的一种最高的安全保障。”^③因而，和宗教主张相比，道德理性主义主张对自我维护行动以更少的内部限制；并且认为，与政治现实主义的要求相比，更少的社会限制是必要的。

① 夏夫特伯利伯爵三世：《美德探究》，第2卷，第1部分，第1节。

② 参见约瑟夫·巴特勒：《十五条关于人的本性的道德反省》。

③ 巴特勒：《作品摘引》，《布道》1。

宗教对自我维护要求的内在限制以及它致力于实现完全无私的努力的危险是：这种方针很容易陷于病态，而且由于鼓励和放任他人的不正当的自我维护行为而可能支持不公正。然而，这种方针的价值在于它给予利己主义冲动的限制总比给予利他主义冲动的限制强有力得多。但是，如果一种道德见识一开始就自鸣得意地假定自私冲动和社会冲动处于良好的平衡状态，并且认为两者同样是正当的，那么，实际上它们之间甚至连最低限度的平衡也不可能达到。 262

道德问题越是从个体之间的关系转向群体和集体之间的关系，利己主义冲动对社会冲动所占的优势就越大，从而表明，任何内在的限制都不足以强有力到对它们实现完全的控制。所以，对利己主义冲动必须实行社会控制，而要实现社会控制就不可能没有社会冲突。实施这种政治战略而产生的道德危险性我们先前已经论及，它们和宗教道德的危险正好相反，后者企图通过使针对他人过分要求的自我维护行动受挫而使非正义永恒化。前者不仅认为自我维护为正当，而且认为采用非理性力量强化其要求亦为正当。所以，他们可能用一种新形式的不公正代替旧形式的不公正，并可能用对新暴政的崇拜来代替对旧暴政的崇拜。对这两种类型的强制作一合乎理性的折衷就易于导致过早地满足自我维护的要求和行动，因而，由社会来承受这两种强制之间不稳定的调和之害要比让它冒对利己主义冲动加以不适当的控制的风险更好一些。托尔斯泰和列宁两人都危及社会生活，但他们的危害也许并不比由于受亚里士多德的现代信徒的影响而与人类自私妥协造成的危害更大。

如果我们仔细考虑宗教道德和政治道德之间的冲突，就不难看出，最纯粹的宗教理想和社会正义问题没有任何关联。它将无私作为绝对理想而丝毫不考虑社会后果，它以人类心 263

灵的诚实和完美来证明理想是合理的。宗教在通过纯粹内在的戒律来实现理想的努力中很可能陷入荒谬，并且很可能要冒产生不良的社会后果的风险，但对人类心灵的内在需要来说，它的确是公正的。人们对托尔斯泰、圣·弗兰西斯、殉难的基督和各个时代的圣人倍加崇拜，这证明自私的人类在其内心深处就懂得他们不应该自私，从而崇拜他们认为自己应该成为但却不能成为的人。

纯粹的宗教理想主义并不使自己介入社会问题。它并不使自己陷入这样一种幻想，即通过拒绝维护自己对物质世俗利益的要求来使自己获得这种利益。它也像耶稣那样相信，自我实现是自我克制的必然结果。但是，这种自我实现不是在获得物质生活的满足或得到世俗利益的层次上达到的。它是一种精神上的实现，例如殉道者的不朽以及救世主在其信徒心中享有的崇高威望。耶稣并没有劝告其信徒要宽宏大量，以便他们能够使自己的敌人改恶从善或使这些敌人易于制服。他对信徒们的劝戒是努力追求纯粹的道德完美，即上帝的那种完美。耶稣并没有要求他的信徒们奢望那些强行要
264 他们服役的人会发善心，并恩赐给自己自由；他并没有说应该爱自己的敌人一直爱到不再将其作为敌人的程度；他并没有详述这些道德行为的社会后果，因为他是从内在超越的观点来看待它们的。

纯粹宗教理想主义必须产生一种不抵抗政策，它使得任何要求都不会产生实际的社会效果，这是再清楚不过的了。它听命于任何强求，不管它们是多么的不公正；并且，它又应允那些尽管是非常过分的要求，而不是通过反对他人来维护自己的利益。爱比克泰德^①宣称：“你会温顺地承受这一切，因

① 爱比克泰德：公元前1世纪希腊斯多葛派哲学家。

为任何时候你都会说：‘对他来说似乎应当如此。’”这种类型的道德理想主义要么导致禁欲主义，如在圣·弗兰西斯和其他天主教徒那里出现的情况那样；要么完全推卸任何政治责任，如在坚决实行不抵抗政策的新教各派那里出现的情况那样。例如，再浸礼派教徒、梅诺尼特派教徒、浸礼派教徒、杜克霍波派教徒都是照此行事的。教友会派教徒承担政治责任，但他们从来不是坚定的不抵抗主义者。他们只否认暴力，而不是不抵抗。

然而，这种道德战略虽未考虑社会后果，但若否认它至少在个人和个人关系的领域内产生补救性的效果，那将是一种短视的看法。宽恕并不总能促使有错者悔过，然而还是存在着这种可能性；爱敌人并不总能软化敌人的心肠，但也会有这种可能性存在；拒绝通过反对他人来维护自身利益可能不会使他人感到羞愧而变得无私，但有时确会做到。爱和博爱也许不能导致完全的相互亲密，但它确会产生这种趋势，特别是在私人关系中尤其如此。如果只有通过自我维护和反自我维护、要求和反要求之间进行精确的算计能在所有关系中确立公正的话，那么人类生活事实上将是令人难以忍受的。事实是爱、无私和博爱有很大的社会的和功利的价值，而且它们在美德的层次结构中所处的位置实际上是由那种价值决定的，虽然宗教最终可能是从内在的或超越的观点看待它们。休谟宣称：“社会美德从来就没有离开它们促进社会福利的倾向来进行考察的，也不能把它们看成是无益的或无效果的。人类的幸福、社会的秩序、家庭的和睦、朋友间的相互支持总是被看作是这些美德对人类感情温和支配的结果。”^①虽然休谟这些话所强调的是美德的功利性和社会性，并且不

^① 大卫·休谟：《道德原理研究》，第2部分，第1节。

免有些绝对，但在一定范围内还是正确的。甚至耶稣的教义也是对一种审慎态度的启示，其中所强调的是一种宽容态度的整个社会后果，“你用来衡量别人的尺度也会用来衡量你自身。”道德生活的矛盾正在于最高度的相互依存关系只有在不把有意识寻求相互利益作为爱的成果时才能实现。因为最纯粹的爱，正在于它自身不期望得到任何回报；而当它是最纯粹的爱时，它也是最强有力的。因此，对有关各方都有利的完全的相互亲密关系只有在不是有意识地寻求而是在不寻求回报的爱的源源倾泻的地方才能彻底实现。这就是为什么宗教道德的狂热虽然有超越社会的理想，却能成为一种可取得有益的社会后果的智慧的原因。根据同样的理由，一种纯粹的经过深思熟虑的道德学说也必然是满足那些并非最完美的事物的要求的。

在人类关系融洽亲密的地方（只有在亲密的个人关系中爱才是充分有效的），也许爱的途径是实现正义的唯一途径。当权利和利益错综交织的时候，是不可能对各种可比较的权利进行精确计算的。在生活紧密相关的地方，幸福如果不能共同分享就可能遭到破坏。因此，通过维护权利与反维护权利的冲突是不可能达到公正的，在此过程中的冲突破坏着相互间的幸福。通过对相互争夺的权利进行精心计算来实现公正，如果说不是不可能的，那么也是相当困难的。利益和权利如此紧密相关，以致在个人关系中要仔细斟酌它们的精确界线。但这种努力本身只是证明对树立亲密关系的精神的破坏，而亲密关系正是通过这种精神才得以调整的。亲密关系的精神只有通过这样一种感情来维持，这种感情并不算计如何从这种关系中获取个人利益。如果爱想得到公正，它就必须寻求比公正本身更纯粹的东西。利己主义冲动要比利他主义冲动强有力得多，因而，如果不给予后者比通常更大的支

持，那么即使是善良的人所构想的公正，对构想者来说也是有偏私的。

当这种超越社会酬报的最纯洁崇高的道德理想运用到更复杂、更间接的人类集体关系上去时，其社会有效性就会逐渐地减弱。要使一个群体对另一个群体充分保持一贯无私的态度，并赋予它非常有效的拯救能力，这不仅是不可想象的，而且对于任何一个参与竞争的群体来说，想象它会赞赏这种态度并能取得道德功效也是不可能的。而且，崇高的无私即便带来终极的回报，它也要求作出直接的牺牲。个人可能会牺牲自己的利益，当他这样做时要么是不希望有回报，要么是希望有终极的补偿。但是，对于一个对其群体的利益负有责任的人来说，他又如何证明牺牲别人的利益而不是自己的利益是正当的呢？胡·塞西（Hugh Cecil）宣称：“由此可见，要求个人为别人而牺牲自己的利益的那部分道德学说，即归于无私名义下的有关一切要求，不适合运用到一个国家的活动上去，因为任何人都没有一种作为无私的权利，以牺牲自己利益的态度来对待他人的利益。”^①

这个判断并不是完全恰当的。一个明智的政治家在他的群体利益明显地与人类整个共同体利益处于不公平的关系情况下，几乎不会固执地为他的群体利益辩护。当他为了更高的群体相互之间的利益而牺牲当前利益时，他也并未犯错误。政治家不愿意这样做往往导致各个国家都粗暴轻率地维护眼前利益而置相互关系中的终极价值不顾。然而，很明显，维护群体利益比维护个体利益所冒的风险更少。没有能力承担风险自然会产生一种博爱，其中包含的私利必然是相当明显的，因而，这种博爱也失去了道德的拯救性质。

^① 胡·塞西：《保守主义》，第182页。

将纯粹无私的道德学说转用来处理群体关系的任何努力都以失败告终。自南北战争以来，美国黑人始终一贯地实践着这种道德学说。战争时期，他们没有起来反对他们的主人并且对他们还相当忠诚。自那时以来直到最近，他们的社会态度是由真正的宗教美德之宽恕、忍让精神以及某种社会惰性构成的，这种惰性并不是来自宗教美德而是来自种族弱点。然而，他们并没有能用他们的社会政策软化压迫者的心肠。

意大利法西斯主义胜利的初期，社会主义的领导者们突然采取了妥协政策。一份社会主义杂志上的论文建议工人以下列的策略对付法西斯主义恐怖：（1）在法西斯主义周围创立一个“虚空”地带，与他们脱离接触；（2）不要激怒，平静地接受一切挑衅；（3）为了取胜，应比你的敌人有更好的道德品质；（4）不要使用你的敌人的武器，不要效仿你的敌人；（5）要记住游击战争所流之血只会洒落在流血者身上；（6）要记住在兄弟之间的争斗中，克制自己才是胜利者；（7）相信宽恕一种错误要比犯错误好；（8）不要急躁，急躁是极端利己主义的冲动，是屈服于自我冲动的本能；（9）不要忘记，社会主义愈是遇到困难，它愈会赢得胜利，因为它生于痛苦，活靠希望；（10）倾听心灵和内心的呼唤，它们劝告你，劳动人民应近于牺牲远于复仇。^①这十条是很难加以劝行的但更为崇高的美德十诫。意大利的社会主义者被法西斯主义彻底打败后，他们的组织也遭到破坏，工人的权利只得服从于他们敌人统治的国家。工人们可能靠希望生存，但在当时的制度下，并不存在可能通过实践那份社会主义杂志鼓吹的纯粹道德原则去实现他们的希望的前景。他们中的某些人并非不能容忍使用强制手段来对付敌人，不过，只要他们

^① 迈克思·诺曼德引自《反叛与叛教者》，第294页。

拒绝使用强制手段，他们在法西斯野蛮的权力意志面前就会是软弱无力的。

将托尔斯泰的理论运用于俄国政局的努力所得之结果非常相似。托尔斯泰和他的追随者们认为，只要俄国农民不使用沙皇制度用来对付他们的暴力，不被使用相同的暴力罪名所玷污，那么他们就掌握了战胜他们的压迫者的最好机会。农民们应该以善报恶，使用不抵抗手段来取得战斗的胜利。托尔斯泰的政治纲领虽然与甘地的政策不同，但都是不现实的。他们没有努力将爱的宗教理想和必要的政治强制联系在一起，因而，其整个政治和社会效果都是有害的。托尔斯泰之纲领有助于破坏日益高涨的反对政治和经济压迫的运动，并认可了俄国人民可悲的被动地位。恐怖分子无节制的暴力行为似乎支持了托尔斯泰反对使用暴力进行抵抗的观点，但是恐怖分子和妥协分子最后都殊途同归于徒劳无功。他们共同的徒劳命运似乎证实了那种认为无法摆脱俄国政治经济体制的传统的、不公正的悲观主义论调是正确的。实际情况是他们两者都是产生于浪漫的中产阶级或贵族的理想主义，他们在任何情况下都过分强调了个人主义的作用，认为只有这样才能取得政治效果。他们在统治者强加于他们的罪恶的暴力重压下变得如此神经过敏，以至于想象可以有意识地运用罪恶的暴力去报复暴力的罪恶，以便维护被压迫者的利益。他们的观念是属于伦理学的，并且在一定程度上是宗教的，尽管他们认为自己是反宗教的。他们认为自己使用暴力的政治效果是次要的。托尔斯泰妥协派企图用正好相反的政策来解决社会问题，但和恐怖分子一样，他们的态度也是来源于焦躁不安的个人良心。他们两者都不了解现实的政治生活，因为他们都不理解群体行为的重要特点。浪漫的恐怖主义者没有将他们的孤立的恐怖行动和任何一种始终一贯的政治谋划结合

起来；另一方面，妥协主义者又错误地将最有力量的政治手段归结为纯粹的不抵抗。

271 每当宗教理想主义产生最佳效果并对自私的欲望给予最强有力的控制的时候，它所产生的政策从政治的角度看却是完全无法实现的；换句话说，旨在以最强有力的内部强制和最有效的社会强制对利己主义冲动加以控制的两种战略是不可调和的。因此，接受一种坦率的道德二元论要比接受调和两种强制方法的某种企图好得多，因为这种调和对两者的有效性都会造成危害。这种二元论将有两个方面：一方面是它在适用于自己的道德判断和适用于他人的道德判断之间划定界限；另一方面是它在我们对于个人的道德期望和我们对于群体的道德期望之间作出区别。每当我们以认真的态度来对待道德问题时，我们总是明确地或含蓄地接受第一个区分；如果要纠正宽以待己严以待人的自然倾向，那么，一个必要的原则应该是：对自己的自私要采取比对他人的利己主义更严厉的批评态度，而且这种方针是整个道德关系的逻辑要求。人们只能从外在的角度来考察他人的行动，从这一角度看，社会就不可避免地要承认自我维护的行动是正当的。只有自我的行为才能从内在的角度加以考察；并且从内在的角度看，所有的利己主义行为在道德上都是不准许的。如果这种不准许偶尔要破坏自我维护的行为，直至造成对他人的侵犯，那么出现这种事例的次数，要比道德上不准许利己主义行为而减少了普通人过分的自我维护的事例的数目少得多。即使在这些罕见的事例中，利己主义也被宗教戒律贬斥，以至于在直接的现实情境中受到不公正的对待。不过，利己主义在反衬道德原则的光辉方面和为后代树立儆戒方面，将会产生某些社会作用。

272

个体道德和群体道德之间的区别更明显也更复杂。人类

群体道德上的愚钝使纯粹无私的道德成为不可能。任何社会群体都没有足够的想象力来接受纯粹的爱的影响，也不可能说服社会群体冒险去接受纯粹的爱，而只能将道德意识模糊的社会惰性与理想结合起来，像俄国农民、最近获得解放的黑人和其他类似的群体的情况那样。必须把人类群体的自私看作为不可避免的，在这种自私过分的地方，只有通过维护利益的竞争才能对它加以控制，并且只有将强制的手段和理性的道德说教结合起来才有成效。道德因素可能限制但不会消除不断产生的社会竞争和冲突。道德良知可能寻求将其群体的特殊利益与全体人的理想、整个生活的最终和谐结合起来。因而，它可能对特权阶级的自我维护行动加以限制而支持那些被剥夺者的利益。但它绝不会公正到劝说任何群体将自己的利益从属于一个无所不包的社会理想。爱的精神可能对共同的弱点与愿望保持一定程度的理解和认识，而这些愿望将超越社会冲突使人们结合在一起，但它们同样不可能防止冲突。爱的精神可利用约束和强制作手段，通过这些手段可表现出对敌手道德能力的信任程度，并鼓励他们去发展这种能力而不是降低这种能力。但由于真的使用了强制手段，它就不可能掩饰其所表现的道德不信任。因此，纯粹的个人道德和适当的政治策略之间必然保持一定程度的冲突。

273

对适当的政治策略的需要并不排除培养最严格的个人道德修养和最不妥协的理想主义的必要性，即使被包容在群体中的个人也总有机会表达对个人道德最高规范的忠诚。有时，当他们所属的群体明显地陷于罪恶的时候，他们可以被迫以脱离所属的群体的方式来表达其个人的理想。这样的策略可能易于导致政治上的不负责任，如在更极端的不抵抗主义者那里出现的情况那样；但它也可能具有实际的社会作用。受宗教灵感启发的妥协主义者以敏感的个人良心的名义对国家

暴力的抗议，可能永远不会像自觉阶级的劳工群体那样能摧毁国家的权力意志，但是，如果他们的人数发展为大多数，他们就可能影响政府的政策。他们的示范作用可以鼓励这个作为敌方的国家中更多的个人奉行类似的不服从策略，这样在不削弱其群体相对力量的情况下缓和了冲突。

即使当对群体的忠诚得以维护，并且处理这种忠诚和其他群体关系的总方针得到确认，一种崇高的个人道德理想仍然是必要的。甚至当一个群体为维护自己的利益和权利而反对其他群体时，个人仍然有可能保持无私的态度。个人的利益和群体的利益是相关联的，因而当个人为其群体谋利益时，²⁷⁴ 他也可能在为自己谋利益。但这种间接的利己主义与他在对本身所属的群体关系中可能表现出的或可能受到惩罚的利己主义相比就微不足道了。如果他是群体领导人，就有必要对其野心进行约束。一个不谋私利的领导可能改善整个群体的道德意识。作为被剥夺者群体的领导，即使他们公开声称是经济决定论者并且嘲笑个人理想主义的态度，也时常为高尚的道德理想所激动。如果他们想为自己谋私利，就可以依靠自身的能力脱离他们所属的群体而使自己置身于一个更有特权的群体，从而更易于获得这种私利。这种诱惑力如果存在于那些被剥夺者的群体中出类拔萃者身上，那么它恰好就成为阻碍其阶级和种族进步的因素。

例如，美国黑人的进步就被这一趋势所阻碍：很多受过教育的能干的黑人都竭力把自己看作是与更有特权的白人有相同身分的人或者干脆与他们同化，而尽可能地减少与他们本来所隶属的种族的联系。因为相同的原因，美国劳工运动才没有充分发展自己的力量。在美国个人主义的影响下，有才干的劳工们心怀奢望地热衷于跻身有产者及其代理人阶层，而不去团结整个劳工阶级为自身的自由而斗争。除此之

外，还始终存在着这样一种可能性，即一个社会群体中有才智的分子以对其群体利益无私的奉献精神开始其自身的事业，这或者是出于为达到在群体中获得个人好处的诱惑，或者是为了可能转向忠诚于更有特权的阶级而获得个人好处。换句话说，个人的利益从来没有真正与其群体的利益完全一致，因而，不管人类各群体的斗争变得多么重要，个人道德规范始终有存在的必要性和可能性。如果善意的情感和相互依存的态度没有得到培养，那么，任何群体在其生活中要实现团结与和谐是不可能的。强调社会斗争是必要的和不可避免的政治现实主义，不可能使个人免除对自己的利己主义的控制义务，以及理解他人的利益并从而扩大合作领域的义务。

275

占据最重要的地位的，究竟是人类生活的合作与道德层面，还是社会斗争的必要性，这取决于时代和环境。当社会各种力量的总均势成为人们所接受的现实时，当人们为自己提出的任务是要在已建立的社会体制里使生活更加甜美时，就会出现社会稳定的时期。中世纪就是这样一个时期，虽然那时的人们将非正义这一类有悖于我们时代良知的东西当作理所当然的现实加以接受，但是不可否认他们建立的令人愉快的社交礼仪、表现出的优雅举止和对生活与艺术的精意雕琢，则使我们的时代相形见绌，仿佛处于蛮荒。

不管怎样，我们的时代确实为各种社会问题所累。技术文明使社会稳定成为不可能，它对生活环境的改变如此之神速，以致使人们对祖先的制度只有抱着敬畏的态度来接受。技术文明的迅速发展和人类物质环境日新月异的变化，即使并不危害整个人类事业，仍也破坏着代表稳定性的物质象征，造成不稳定。但是，工业化时代的发展趋势有其确定方向，它趋向于加剧人类饱受其苦的不公正，趋向于将整个人类统一于经济上相互依赖的体制中。这种趋势使我们对人类群体彼

276

此之间关系的意识比我们对群体内部个人之间关系的意识更强。所以，它用人类集体行为中残忍的一面来迫害我们，并且它们积聚这些残忍之罪恶后果如此之快，以致使我们感到解决社会问题已迫在眉睫。因而，作为一代人，我们必定会感到烦恼与幻灭。

在这种情况下，人类一旦完全意识到在过去一切时代所感受到的最高的理想和最亲切的情感，乃是自己的遗产和人类可能的命运时，以我们这代人的观点看，它们似乎便成了某种奢望。这些理想和情感处于道德上的不利的地位，因为只有那些对我们当代恶劣已极的社会环境毫不在意的人才能满足于这种奢望。在我们生活的时代，个人的道德理想主义很容易被谴责为虚伪，而且这往往是恰如其分的；在我们的时代，诚实只有在和愤世疾俗沾边时才有可能，这实在是我们时代的悲剧。因为只有当个人良心将自己置于自然世界和集体关系的体制之下时（人类精神在这种体制中仍然处于自然力量的控制之下），个人良心所感到的才是心灵的必需品而不是奢侈品。然而，在我们时代的悲剧中存在着美。至少我们已除去自己的一些幻想，我们不再以社会不公正为代价来换得个人生活的最高满足。我们不能将个人之梯架到天国，但也不能不从不公正的暴政和腐败统治下拯救整个人类事业。

从事这种拯救任务最有效的力量是人本身，他们会用新的幻想代替被抛弃的幻想。这些幻想最重要的一点是：认为人类的集体生活能达到完美的正义。此幻想在当前还是很有价值的幻想，因为完美实现它的希望若不能在心灵中产生壮烈的狂热，那么也就不可能达到正义。除了这种狂热外，没有任何东西可以和邪恶力量以及“山顶祭坛上的精神邪恶”^①

① “山顶祭坛”是闪族早期进行宗教活动的场所。

相匹敌。这种幻想是危险的，因为它恣愚可怕的狂信，故而必须将它置于理性的控制之下；人们只能希望，在它完成其使命之前，理性将不会毁灭它。

索引

Aidos, 38 f.

Allport, Floyd, *Introduction*, xvii.

American Federation of Labor, 185.

Amos, the Prophet, 66.

Andrews, C. F., 243 *n.*, 244, 248 *n.*

Aquinas, Thomas, on relation of religion and ethics, 69.

Asceticism, 53—57, 71.

Asquith, Herbert, 208 f.

Augustine, Saint, on relation of the religious and secular, 69; view of this world,
70.

Earthianism, conception of God in, 64; doctrine of man and sin in, 68.

Beard, Charles, 114*n.*; Charles and Mary, 107*n.*, 136 *n.*

Beecher, Henry Ward, 79.

Bell, Clive, 127.

Bentham, Jeremy, 44, 45 *n.*

Bernstein, Eduard, 181, 186, 204, 220 f.

Bismarck, 208.

- Hunt, Wilfrid Scawen, 93.
- Born, M. J., 165 *n.*
- Boucher, Jonathan, 133.
- Boudin, L. B., 182.
- Bousset, J. B., 56 *n.*
- Bowers, Claude, 132 *n.*
- Briand, A., 224 ff., 228.
- Briffault, Robert, 31 *n.*, 143.
- British Empire, the, political sense and moral pretensions of, 108 f.; policy in Egypt, 103 f.; policy in India, 109 f., 249 f.
- Broad, C. D., 37 *n.*
- Brooks, Adam, 135.
- Brown, William Adams, *Introduction*, xxi f.
- Bryan, W. J., 133—6.
- Bukharin, N., 195 f.
- Bülow, von, 17 *n.*
- Butler, Bishop J., 260 f., 261 *n.*
- Case, Clarence M., 248 *n.* *See also Introduction*, xviii.
- Cecil, Hugh, 267.
- Celsus, *see* Origen.
- Channing, W. E., 59 *n.*
- Childs, John, *Introduction*, xv.
- Choate, Joseph, 136.
- Christian Ethic, the, 57. *See also* Love.
- Christianity, apocalyptic element in, 82; liberal, confusion of, *Introduction*, xxi f.
- Churchill, Winston, 93.
- Coercion, 3 ff., 173 f.; always present in history, 192; covert forms in existing peace, 233; justifiable pragmatically, 234 ff.; violent and nonviolent types, 240—8, 250 ff., 254 ff. *See also* Chap. 7, *Justice through Revolution*. *See also* Chap. 8, *Justice through Political Force*. *See also* Violence.

- Combination Act (1875), 207 f.
- Communism, dream of equalitarian society in, 61; emphasis upon catastrophe, 62; eschatological element in, 222; religious absolutism of, 222 f. *See also* Marxism.
- Condorcet, M. J., 24.
- Coolidge, Calvin, 106.
- Cunow, Heinrich, 229.
- D' Abernon, Lord, 83 n.
- Davis, Carless, 122 n., 131n., 138.
- DeMan, Henry, 160, 186.
- De Mandeville, B., 55 n.
- Democracy, 12; rise of modern, 5 f., 14; power in, 15; Marxist estimate of, 148 ff.; belief of workers in democratic state, 203 f.
- Dewey, John, 35, 212. *See also* *Introduction*, xiii ff.
- Dibelius, Wilhelm, 87 n., 109.
- Dicey, Edward, 84.
- Dickinson, G. Lowes, 93 n.
- Didache*, 74.
- Diodorus Siculus, 12 n.
- Dorman, M. R. P., 137 n.
- Douglas, Paul, 218 n.
- Dwight, Timothy, 123 f.
- Eckardt, von, Hans, 140 n.
- Education, universal, 120—3; illusions of educators, 212 ff. *See also* *Introduction*, xii—xxiv.
- Edwards, Jonathan, on sin, 67.
- Engels, F., 145—8, 190.
- England, progress of social change in, 187, 190; conservative reaction in, 189, 210, 215 f.; Socialism in, 204 ff.; Fabianism in, 204 f.
- Epictetus, 264.
- Eucken, Rudolf, 98.

- Fabianism, 204 f.
- Farm revolt of the West, 133—6.
- Farmer, the, his place in revolutionary socialism, 182; as conservative factor in parliamentary socialism, 216; conservative and individualistic nature, 217 f.
- Fénelon, F., de al M., 55 n.
- Force, 20, as morally redemptive, 110. *See Violence and Coercion. See also Chap. 8, Justice through Political Force, and Introduction, xxiii.*
- Foreign Policy Association, *Can we have a planned economy?* 213 n.
- Foster, William Z., 195.
- Frank, Waldo, 43 n., 65 n., 197f.
- Freisinger, Otto, 126 n.
- Gandhi, 172, 269; as exponent of nonviolence, 241—9, 251 f., 254.
- Garrison, William Lloyd, 248—9.
- Germany, conditions in, 112; attitude of workers in Revolution, 151, 204; Socialist theory in, 181; course of social change in, 182—191; Catholic party in, 183 ff.; State control in, 207; Fascism in, 210, 215 f.
- Giddy, Mr., 118.
- Gladstone, William Ewart, 103 f.
- Godkin, E. L., 133 ff.
- Gurian, Waldemar, 193 n.
- Guyon, Madame, 56 n.
- Haller, Johannes, 84 n.
- Hamilton, A., Hamiltonian and Jeffersonian dispute, 131 f.
- Harnack, Adolf, 97 f.
- Hart, Hornell, *Introduction*, xvii.
- Hay, Secretary, 101, 124 f.
- Hegel, 126 n.
- Heiler, F., 64 n.
- Helvetius, 44 n.
- Hermes, Gertrude, 163.

- Hobhouse, L. T., 29 *n.*, 159 *n.*
Hocking, W. E., 53 *n.*
Holmes, Oliver Wendell, 136.
Holy Alliance, Treaty of, 104 *f.*
Hughes, Secretary, 106.
Hume, David, 141, 265.
Hypocrisy, of individuals, 99; of groups, 8; of nations, 95—109; of privileged classes, 117—141.
- Ibsen, Henrik, 160.
India, 87, 96, 109 *f.*, 138 *f.*
Inequality, 89, 127, 165, 192; basis of class division, 114; basis of disproportion of power, 167; to be destroyed in Communist theory, 194 *f.*; inequality of reward in modern Russia, 197 *f.*
Injustice, 31; obscured by sentimentality of religion, 80.
Isaiah, 61.
Italy, 191, 210; character of Socialist opposition to Fascism in, 268 *f.*
- Japan, militant class in, 7, 114.
Jaurés, Jean, 203, 226, 228.
Jefferson, Thomas, Jeffersonian and Hamiltonian dispute, 131 *f.*
Jesus, sayings of, 56 *n.*, 58, 71, 162; teaching of, 263 *ff.*
Jews, the, religious and millennial hope of, 61.
- Kant, Immanuel, 29, 37, 58.
Kautsky, Karl, 186, 204, 211.
Kellogg Pact, 79. *See also Introduction*, *xxi.*
Kingdom of God, Gospel conception of 61.
Kirk, K. E., 56 *n.*
- Laidler, Harry, 190 *n.*
Laissez faire, 33.

- Laski, Harold, 3, 89 *n.*, 188 *n.*
- League of Nations, 19, 79, 110 *f.* *See also Introduction*, xxi *f.*
- Lenin, N., 146—51, 187 *f.*, 194, 196 *f.*
- Letourneau, C. J. M. 12 *n.*
- Lewinson, Paul, 119 *n.*, 120 *n.*
- Liebknecht, William, 161.
- Lloyd George, D., 92 *f.*
- Love, as ideal of religious ethic, 57, 71—6, 160, 269; as expressed in non-violence of Gandhi, 246 *f.*
- Luther, Martin, 77 *n.*
- MacDonald, J. Ramsay, 158 *n.*, 224 *f.* *See also Introduction*, xx.
- Madison, James, 113 *f.* 164.
- Manchester Massacre, 137.
- Marat, 186.
- Marx, Karl, 145—9, 153 *f.* 189, 237.
- Marxism, 144—150, 154 *ff.*, 159 *ff.*, 163—7, 170, 180, 187, 189, 200, 235; anarchism of, 194 *f.*; equalitarianism of, 159 *f.*, 163; eschatological element in, 155 *f.*, 222; ethical quality of, 161 *ff.*; realism of, 163 *ff.*; sentimentalities of, 194—7.
- Mayfield, Constance, 79 *n.*
- McKinley, President, 99—103.
- Middle Class; conservative nature in crises, 215 *f.*; distinctions from proletariat in moral outlook, 176—9, 205; illusions of, 177—9; political intelligence and limits thereof, 182 *f.*, 215; prejudices of, 162 *f.*
- Mill, J. S., 153, 205.
- Millis, Walter, 99 *n.*, 100 *n.*, 101 *n.*, 102 *n.*, 136 *n.*
- Montague, W. P., 57 *n.*
- Moon, Parker, 99 *n.*, 104 *n.*, 105 *n.*, 106 *n.*
- Moral obligation, 36 *ff.*
- Morel, E. D., 87.
- Murray, Gilbert, 38 *f.*, 39 *n.*

- Nation, absolutising of, 66, 96; control of nations, 239; estimate in Marxist theory of, 150 f.; identification with religion, 97 f.; hypocrisy of, 95—109; selfishness of, 42, 84, 86, 88—91, 93 f.; self-interest of, condemned by religious values, 60. *See also* Chap. 4, *Morality of Nations*.
- Negro, the, character of negro-white relations, 268, 272; education and suffrage for, 119 f.; lack of group solidarity among, 274; political pressure from, 208; problem of Negro emancipation, 252 ff.
- Niebrhr, H. Richard, 78 n., 122 n., 124 n.
- Nietzsche, 154.
- Nixon, Justin Wroe, *Introduction*, xx, xxxii.
- Norris, Senator George, 218 n.
- Odum, Howard W., *Introduction*, xix.
- Origen, 72.
- Ossinsky, V., 213 n.
- Otto, Rudolf, 67.
- Page, Kirby, 84 n., 93 n., 98 n., 108 n.
- Page, Walter H., 98 f.
- Paine, Thomas, 150.
- Parrington, Vernon Louis, 133 n., 134 n., 135 n., 136 n.
- Patriotism, 66; estimate of in Marxist theory, 150 f.; ethical paradox of, 91—4; as threatening parliamentary socialism, 227 ff. *See also* Nation.
- Peffer, Nathaniel, 102 f.
- Pfeffer, Paul, 93 f.
- Pieckowski, 163.
- Pipkin, Charles W., 203.
- Plutarch, 11.
- Power, 8—21; centralisation of, 8, 180; disproportion of, basis of inequality 8 f., 114 f.; economic power more basic than political, 15, 210; lack of political power of worker, 201 f.; problem of restraint of, 192; special privilege as concomitant of, 163 f.

- Privilege, 180; inequality of, 114; as making for dishonesty, 162; as determining social and ethical outlook of individual and groups, 114—17; as concomitant of political power, 163; rationalised by intelligent people, 117—41.
- Proletarian. *See* Chap. 6, *Ethical Attitudes of Proletarian Class*. Chap. 7, *Justice through Revolution*. *See also* Communism. *See also* Marxism.
- Quakers, the, 73, 264.
- Rama Krishna, 58 *n*.
- Reform Bill, 122.
- Religion, 52, 64; captured by national sentiment, 97; defeatism of, 70 *f.*, 78; highest ideals individual, 74, 77 *f.*, 81, 263, 270; millennial hope of, 60 *ff.*; moral perfectionism of, 76 *f.*, 259, 261 *f.*, 270; sentimentality of, 78 *ff.*; tendency to obscure moral distinctions in, 67 *ff.*
- Revolution, American, 132; German, 151, 204; Russian, 169, 187; Spanish, 191. *See also* Chap. 7, *Justice through Revolution*.
- Roosevelt, Theodore, 18, 100.
- Rosebery, Lord, 104.
- Ross, E. A., 249 *n*.
- Rugg, Harold, 212.
- Russia, abuse of power in, 193, 197; an agrarian nation, 188; failure of Tolstoian opposition in, 269; inequality of reward in, 117, 197 *f.*; jingoism of Russian aristocracy, 139 *f.*; moral enthusiasm of revolutionaries in, 192 *f.*; powerful classes in, 114; social incentives in, 197; use of force in, 218.
- Russell, Bertrand, 90.
- Sabatier, Paul, 98.
- Salter, Sir Arthur, *Introduction*, xviii *f.*
- Santayana, George, 30 *n*.
- Scheidemann, Philip, 224, 228 *f.*
- Schleiermacher, F., 68.
- Schopenhauer, A., 54 *n*.

- Self-interest, in individuals, 40 ff. , 44 ff. , 51, 258, 262, 271; in group relations, 47 f. , 141, 258, 262, 272; in nations, 42, 84, 86, 88—91, 93 f. , 267; condemned from standard of religion, 60.
- Sforza Count C. , 108—9.
- Shaftesbury Earl of, 260.
- Sin: selfishness as sin, 60; religious conception of, 67 ff. , 76.
- Slavery, 12; tolerated in Christianity, 77; incompatible with Christian view of personality, 59.
- Social legislation in England and Germany, 207 f.
- Socialism, 206, 211, 219; in England and Germany, 204 f; as achieved by parliamentary action, 205 ff. ; evolutionary socialism of democratic educators, 212 ff. ; of trade-unionism, 200; too rationalistic for action, 220 f. ; temptation of compromise, 223—9.
- Smith, Adam, 27, 121, 143.
- Spanish-American War, 18, 98—103.
- Stalin, D. , 157.
- Stephens, Leslie, 39 n.
- Stoicism, 259; doctrine of brotherhood in, 58.
- Strachey Sir John, 138 f.
- Stratton, George M. , *Introduction*, xxi.
- Suffrage, universal, 120—3, 137 f.
- Tawney, R. H. , 159 n.
- Taxation, 209 f.
- Thayer, William Roscoe, 125 n.
- Tolstoi, Leo, 263, 269 f.
- Trade Unionism, 200 ff. ; in England, 207 f.
- Treitschke, 48.
- Trevelyan, G. M. , 119 n. , 137 n.
- Troeltsch, Ernst, 59, 72 n.
- Trotsky, L. , 146 f. , 177 f. , 182, 185.
- Tyrrell, George, 89.

Tyson, Geoffrey, 94 *n.*

Unamuno, Miguel de, 64 *n.*

Vardaman, Senator, 120.

Veblin, Thorstein, 127.

Versailles, Treaty of, 107.

Violence, 170—4, 179, 192, 240—8, as instrument of social change, *See* Chaps. 7 and 8; in labor disputes, 130; used by state against the workers, 137, 201; non-violence methods of, 242—52, 254—6.

Watson, M. , 119.

Wabb, Sidney, 205 *f.*

Wellington, Duke of, 130 *f.*

Whitman, Walt, 79.

Wilson, Woodrow, 107.

Woolman, John, 59.

Young, Kimball, *Introduction*, *xvi.*

Young, Owen, *Introduction*, *xx.*

