

汉译世界学术名著丛书

docsriver.com
商家书店

多元的宇宙

〔美〕威廉·詹姆士 著



汉译世界学术名著丛书

多元的宇宙

〔美〕威廉·詹姆士 著

吴棠 译



商务印书馆

2002年·北京

所有权利保留。
未经许可，不得以任何方式使用。

汉译世界学术名著丛书

多元的宇宙

〔美〕威廉·詹姆士 著

吴 棠 译

商 务 印 书 馆 出 版

(北京王府井大街36号 邮政编码100710)

商 务 印 书 馆 发 行

北 京 民 族 印 刷 厂 印 刷

ISBN 7-100-02431-5/B·367

1999年3月第1版 开本 850 × 1168 1/32
2002年11月北京第2次印刷 印张 7 1/2

定价: 13.00元

www.docsriver.com 定制及广告服务 小飞鱼
更多**广告合作及防失联联系方式**在电脑端打开链接
<http://www.docsriver.com/shop.php?id=3665>



www.docsriver.com 商家 本本书店
内容不排斥 转载、转发、转卖 行为
但请勿去除文件宣传广告页面

若发现去宣传页面转卖行为，后续广告将以上浮于页面形式添加

www.docsriver.com 定制及广告服务 小飞鱼
更多**广告合作及防失联联系方式**在电脑端打开链接
<http://www.docsriver.com/shop.php?id=3665>



William James

A PLURALISTIC UNIVERSE

Hibbert Lectures at Manchester College
on the Present Situation in Philosophy

LONGMANS, GREEN, AND Co.

NEW YORK, 1909

(根据纽约朗曼,格林出版公司 1909 年版本译出)

目 次

第一讲 哲学思维的类型..... 1

我们的时代又逐渐成为理性的时代了(1)——1800年以来论调的改变(1)——给经验主义和理性主义下定义(3)——哲学思维的过程:哲学家们选择世界的某一部分来解释整体(4)——他们力图使这个世界看起来不太奇异(5)——他们的气质差异(6)——他们的体系必定都是推论出来的(7)——他们有过分专门性的趋势(8)——德国过分强调专门性(9)——见解的类型是哲学家的唯一重要条件(11)——原始思想(11)——唯灵论和唯物论:唯灵论有两个类型(13)——有神论和泛神论(13)——有神论使人和上帝相对,而把人放在界外(14)——泛神论视人和上帝同一(16)——当前的趋势是倾向于泛神论(17)——人和宇宙应有本质关系:我们这种要求的合法性(18)——多元论对一元论:描述世界的“个体形式”和“总体形式”(19)——引用杰克斯教授的话(20)——绝对唯心论的特点(20)——绝对所不能分享的有限意识之诸多特点(21)——有限事物仍在绝对实在之外(22)。

第二讲 一元唯心论 24

扼要重述(24)——彻底多元论是这些演讲的论题(24)——大多数哲学家指责彻底多元论(25)——布拉德莱的绝对和我们格格不入(26)——斯宾诺莎和“本身”(26)——同情绝对的难处(26)——唯心论者企图解释绝对(28)——引用琼斯教授的话(29)——绝对论者驳斥多元论(31)——我们对于陆宰分析相互作用的内容来证明一元论的

批评(31)——给恶性的理智主义下定义(34)——罗伊斯的另一种提法:事物或是完全分裂,或是绝对统一(34)——布拉德莱的论关系有论证上的困难(39)——绝对作为理性化的补救办法之无效(40)——理性主义者飞向极端的趋势(42)——“外在”关系的问题(45)——过渡到黑格尔(46)。

第三讲 黑格尔和他的方法 47

黑格尔的影响(47)——他的见解的类型是印象主义的(48)——实在里的“辩证”成分(48)——多元论包含事物中可能的冲突(50)——黑格尔借概念的相互矛盾性解释冲突(50)——对他企图超越通常逻辑的批评(51)——事物之“辩证”性格的例子(52)——理性主义的理想:用双重否定以获得自我保障的命题(56)——这种概念的崇高性质(58)——对黑格尔所述内容的批评:它含有恶性的理智主义(58)——黑格尔有所见而无所推理(59)——“绝对”和“上帝”是两个不同的观念(61)——绝对在授予心理平和上的效用(63)——但是,这种效用却被它引进哲学里的特殊悖论所抵消(64)——莱布尼茨和陆宰论在有限之创生中所含有的“沦落”(66)——周其姆论真理沦落为错误(67)——绝对论者的世界不可能是完美的(68)——多元论者的结论(70)。

第四讲 关于费希纳 73

超人类意识不必含蕴一个绝对精神(73)——当前绝对论的单薄性(74)——费希纳的经验主义泛神论的调子和理性主义泛神论的调子相对比(79)——费希纳的生平(80)——他的见解,“黎明观”(82)——他用类比来推理的方式(83)——整个宇宙生气盎然(84)——他的一元论的程式不是主要的(84)——地球灵魂(85)——地球灵魂和我们的灵魂相异之处(88)——作为天使的地球(90)——植物灵魂(91)——费希纳所用的逻辑(92)——他的不朽论(93)——他的想象力的“厚实性”(94)——通常先验的泛神论不及他的见解(95)。

第五讲 意识的复合 98

心理状态可以自己复合的假定(98)——自然主义的心理学、先验唯心论和费希纳都主张这种假定(100)——本书作者在前一本书里对于这种假定的批评(102)——所谓的物理合并不能援引为与此类似(105)——可是,我们必须假定宇宙所有部分之间的合并(107)——反对这种假定的逻辑论点(108)——理性主义者对于这个问题的处理使得我们陷入死胡同(113)——必须和理智主义彻底决裂(115)——过渡到柏格森的哲学(117)——概念的滥用(120)。

第六讲 柏格森和他对理智主义的批判…………… 122

柏格森教授的心理特点(122)——阿基里斯和乌龟(123)——不是诡辩(124)——如果我们用静态概念来处理运动,我们就使运动不可理解(126)——可是,概念处理有极大的实际用途(127)——传统的理性主义提供一个实质上是静态的宇宙(129)——理智主义观点的不可忍受性(130)——理性主义的叙述不能说明动作、变化,或者当下的生活(133)——概念的功能是实用的,不是理论的(134)——柏格森把我们带进直觉或者感觉经验以了解生命是怎样进行的(137)——柏格森说这句话的意思(139)——必须承认一性中有多性(140)——真实存在的不是已成的事物,而是在生成中的事物(144)——柏格森的独创性(144)——变化既然是继续不断的,理智主义的逻辑就没有能力给宇宙下定义(146)——活泼泼地,事物是它们自己的他物,所以黑格尔的逻辑在某种意义上是正确的(147)。

第七讲 经验的连续性…………… 150

格林对于感觉主义的批判(150)——关系,正像词项一样,是直接被感觉到的(151)——事物的统一是在直接之流中得来的,而不是在克服此流之原始分裂的任何概念的理性中得来(152)——作为连续的工具之经验的最小量(154)——反对自我复合之意见的谬误(155)——经验的具体单元是“它们自己的他物”(155)——实在是前后相继的合流(157)——理智主义必定要被衷心地加以否定(158)——绝对只是一个假设

(158)——费希纳的上帝不是绝对(159)——绝对解决不了理智主义的困难(161)——超人类意识大概存在吗?(162)。

第八讲 结论..... 164

具体的宗教经验发生了(164)——这些宗教经验的性质(164)——这些宗教经验确证我们是大生命中的一部分这个观念(167)——如果我们要摆脱一元论的种种悖论,这个生命必定是有限的(168)——上帝是一个有限的存在(169)——较之理性主义,经验主义是宗教更好的同盟者(170)——大精神之经验上的证明可以打开迷信之门(171)——但是,这种反对意见不应当作是严重的(171)——我们的诸多信念形成实在的一些部分(172)——在多元论的经验主义中我们和上帝的关系仍然最少异质性(173)——“合理性”一词最好由“本质性”一词来代替(174)——给一元论和多元论加以区别并下定义(174)——多元论含有非决定论(176)——一切人都用“信仰阶梯”来作出他们的决定(179)——结论(180)。

注释.....	182
附录.....	190
一、事物及其诸关系.....	190
二、活动的经验.....	209
三、论处于变化中的现实之观念.....	227
索引.....	233
译后记.....	237

第一讲 哲学思维的类型

这几次演讲是为了一般听众而作,而且次数不多,所以一切非常特殊的问题暂且不谈,只谈大家都有兴趣的某些题目。幸运得很,我们的时代好像又逐渐成为理性的时代了——灰烬之中仍旧闪烁着常见的火焰。牛津多年来是英国社会深受康德和黑格尔影响的唯心论的种子田,最近却成为一个很不相同的思想方式的苗圃。甚至于不专门研究哲学的人们也都开始对所谓多元论或者人道主义上的争论感兴趣了。看起来有点像是古老的英国经验主义这些年来被声誉赫赫的德国的惯用信条所淹没,现在也许可以重振羽翼,准备作一次比以前更为有力的飞翔。看起来好像基础正在重新探测,并且再次加以检查。

个性超出一切分类之外,可是我们坚持要把我们所遇到的每一个人分类到某个一般项目之下。因为这些项目通常引起听到的⁴人一些有偏见的联想,哲学的生命大部分就是由对分类的怨恨和对被人误解的不平所构成的。但是误解有清除的迹象,而且,总的说来,讨论并不尖刻,这要部分地感谢牛津和哈佛。我回顾六十年代,穆勒、贝恩(Bain),和汉密尔顿(Hamilton)是不列颠仅有的几位为人所公认的哲学家。斯宾塞(Spencer)、马蒂诺(Martineau),和霍奇森也才初露头角。在法国,库辛(Cousin)的学生只是在辛

勤地钻研历史,而且只有勒努维耶(Renouvier)具有一个独创的体系。在德国,黑格尔派的冲击已经衰颓,因此,除去历史上的学术成就之外,只有毕希纳(Büchner)和乌耳里齐(Ulrici)拥护唯物论的争论仍无休止。陆宰和费希纳是两个仅有的富于独创性的思想家,而费希纳根本就不是一个专门研究哲学的人。

给人的一般印象是肤浅的争端和对立的意见,不足道的精妙和一片广泛的无知。浅薄的特质到处蔓延。塞缪尔·贝莱在1855年出版的《讨论人的精神的哲学书简》("letters on the philosophy of the human mind")是英国联念主义最有才能的著作之一,而且是一本真正有份量的书。可是,请听听他是怎样谈论康德的:“没有人在读完了菁华录等等以后,听到具有杰出能力的人们说,他们多年研究康德,还没有能够从康德的思辨里得到一个明确的概念而会感到诧异。他们若是能够得到明确的概念,我简直倒要感到诧异了。1818年前后,格伦维尔勋爵(Lord Grenville)在访问英格兰大湖区域的时候,对威尔逊(Wilson)教授说,他研究康德哲学五年,还不能获得一个明确的观念。威尔伯福斯(Wilberforce)差不多在同一时期对我的另外一个朋友说了同样坦率的话。詹姆士·麦金托希爵士(Sir James Mackintosh)说,‘我正在竭力了解这个受人非难的德国哲学。’这显然是几经挫折而感到恼怒的话。”¹

哪位牛津思想家今天竟然敢于把这样天真而褊狭的权威语句印发出来?

6 时代精神激起热情,知识的火炬就从一个国家传到另外一个国家。哲学意识的加深从德国传到我们英国人身上,这种意识的加深不久也许要传回德国。我们要感谢费勒尔、斯特林(J. H.

Stirling),特别是格林。如果要我大略地谈谈主要的哲学变化,我想把这种变化叫做从英国古老的粗疏思维(不管这种思维是宗教的还是反宗教的,它考虑问题都特别简单)转向于最初来自德国的理性主义。但是,这种理性主义摆脱了德国的专门性和尖锐性,而满足于暗示,满足于含糊,并且满足于英国式的虔诚。

格林初到牛津的时候,那一代的人似乎感到他们吃心理学和联念主义切碎了的草料已经够久的了,而且似乎感到需要一点广漠性,即使广漠带来模糊,也有如远方吹来的和风,滋润温泽,使我们回想起我们出生以前的崇高状态。

格林的攻击重点是当时占统治地位的英国感觉主义的不相连⁷性。格林认为寻找关联是伟大的理智活动,而且他相信这种关联的关键最终存在于你们大多数人所知道的康德的知觉统一性里,知觉的统一性转化为世界活生生的精神。

因此就有了一种虔诚的一元论。在某种意义上,我们必定是被打入地狱而流为恶魔的天使,一种具有智力的沦落天使;这一派思想的特点是极度轻视感觉论者的那种经验主义。这派思想,总的说来,直到目前为止,还统治着牛津大学和苏格兰的各个大学。

但是这派思想现在有向修正的经验主义浪潮让步的迹象。我坦白承认,我会以见到这种最新浪潮的流行而高兴;因此——我坦白承认得越早越好——我希望我的意见能算作是这次演讲的成果之一。

经验主义和理性主义这两个术语是什么意思呢?就这两者之间意味深长的差别来说,经验主义是指用部分解释整体的这种习惯,而理性主义是指用整体来解释部分的这种习惯。这样理性主⁸

义就保持和一元论在性质上相似的一些关系,因为整体性与联合性(union)相一致,而经验主义则倾向于多元论的一些见解。没有一种哲学不是一个简略的纲领,一个简略的世界画图,诸多事件之透视远景的一个缩小的鸟瞰。第一件要注意的事是:我们能够随意用来构成整个世界图景的唯一材料是由我们已经经验到的那个世界的各个部分提供的。只能应用于整体,而本来又不是由部分联想而来的概念的新形式,我们发明不了。一切哲学家因而都是从特别引起他们注意的世界的某一特点类推出他们所想象到的整个世界。这样,有神论者从手工制作获得暗示,泛神论者从生物生长获得暗示。对于某一个人来说,世界像一个思想,或者像表达一个思想的一个合乎语法的句子。对于这样一个哲学家来说,整体⁹必定在逻辑上先于所有的部分;因为没有音节要拼出来,就不会发明字母,没有话要说,也就不会发明音节。

另外一个人对于世界上诸多琐事的不相连性和相互的偶然性留有深刻的印象,就把宇宙的整体当作本来就有的这样一种不相连性,并且假定秩序可能由于本来就相互抵触的一些部分的内在磨擦而逐渐损耗,以后才出现于宇宙之间。

另外一个人把秩序只当作是一种统计现象,因此对他说来,宇宙像一个装有黑珠和白珠的硕大的摸彩袋子。我们只能根据我们经验到的摸出黑白珠子的频率来猜想这两种珠子的数量。

对于另外一个人来说,也不存在真正固有的秩序。我们选择一些对象,追寻种种关系以满足我们理智上的爱好,因而把秩序投射到世界上去的是我们。我们丢弃所有杂乱无章的部分而雕刻出¹⁰秩序来;公园或者石像是除去森林里无关的树木或者大理石上无

关的碎石片而产生出来的。根据这种类比推理,世界就是这样设想而成的。

某些思想家依从人类生活里得来的暗示,并且把宇宙当作本质上是实现理想的地方来对待。其他的一些人被宇宙的一些低级特点所吸引,因此他们认为,残暴的自然规律更能表现宇宙的特质。

所有的人都依据这种或那种类比推理;而且所有这些类比推理都和宇宙的某一部分或者另一部分联系在一起。可是每一个人往往都宣称他的一些结论是唯一合乎逻辑的结论,宣称他们的这些结论是普遍推理的必然产物,这些结论归根结蒂或多或少总是个人见解的偶然显现,最好就按照偶然显现来公开加以承认;因为一个人的见解可以比另外一个人的见解要有价值些,而且我们的一些见解通常不仅是我們最能引人入胜的贡献,而且也是对于我们在其中起作用的世界所作的最可尊重的贡献。一位十八世纪的作家问道:除了使得人们找出一些理由来说明他们所要想的和所要做的事情之外,人们被赋予理性又是为了什么呢?——我想哲 11
学史大部分证实了他的话。黑格尔说,“认知的目的在于除去客观世界的不可思议这一性质,而使我们在这一客观世界里更为自由自在。”² 不同的人们在世界很不相同的部分里感到他们的心智更为自由自在。

让我在这里就这些偏爱所引起的一些奇怪的反感说几句话。这些反感非常不公平,因为怀有这些偏爱的人们都是些具有相同的主要爱好的人,因而他们中间没有一个人是另一个人所常想象的完全是怙恶不悛的魔鬼。他们对于产生他们的世界都是忠诚

的；他们都不愿意糟塌这个世界，都不愿意把这个世界当作是支离破碎，不堪设想的；他们都要使这个世界成为某种和谐而有条理的体系，因此他们的差别，对于这种深刻的一致说来，都是第二性的。这些差别可能只是他们喜欢作不同强调的一些癖性而已。要不然，就是由于一个人比另一个人更加喜爱终极原因和安全。要不然，他们欣赏语言的能力可能不同。一个人可以喜欢适宜于用崇高而傲慢的特性来加以描写的宇宙。对于另外一个人来说，这就好像是多情善感，或者是言过其实。一个人可以想要获得运用牧师词汇的权利，另一个人可以想要运用专门的或者教授式的词汇。我认识一个美国老农，他的邻居骂他是流氓，他立刻打了他的这个邻居，说道，“我不能忍受你的这个亲昵的诨名。”经验主义者的心智把部分放在整体之前。在从整体出发，因而享有说大话特权的理性主义者看来，这种心智是在使用含有敌意的亲昵诨名。但是所有这样的差别都是应当放在次要地位的小事，因为不管我们是经验主义者或者是理性主义者，我们自己都是宇宙的一些部分而且对于宇宙的命运都有同样深切的利害关系。我们都力求对于宇宙能感到更加真正的自由自在，而且竭尽我们微小的力量来改善宇宙。若是微小的审美上的不和谐竟然会拆散诚恳的人们，那真是太惨了。

我自己就要运用经验主义的亲昵诨名。如果你们注意这些词句后面的精神，我敢说你们不会发觉这种精神好似儿子谋杀亲娘。我和你们当中的任何一个理性主义者一样，是我们的共同亲娘的好儿子。

比这种误解还要使我烦恼的是我不得不谈的许多事情的真正

难解之处,而且要使这些事情听了一次就能懂得,也不容易。但是任何哲学都有两件事情,康德称之为“两件东西”——哲学带给我们的最终看法,信念或者态度,以及带给我们借以获得这种态度的论证。詹姆士·费勒尔经常告诉我们,一种哲学必定确实是真的,但这是哲学必备条件中的最小条件。一个人可以是真的——由于猜测或者由于神的启示而真——但却不是一个哲学家。一个哲学家的真在于他的这个真理是经过推理而获得的。使他获得真理的必定是论证,而不是假定。普通的人不知不觉地继承了一些信念,他们就是不知道这些信念是怎样继承来的。他们双脚跳进他们的信念,就立定在那儿。哲学家还要做更多的事:首先必须获得推理上的合格,才算具有信念的依据,而且对于专门从事哲学的人来说,取得推理合格的手续通常比获得任何特殊信念本身还要重要得多。例如,假设一个哲学家相信所谓自由意志,而同时还有一个普通的人也相信自由意志,不过是靠一种天生的直觉而获得这种信念的。这根本就不能使这个人得到这位哲学家的钟爱——他甚至于以为和这样的一个人伍是可耻的。哲学家所注意的是他所相信的自由意志赖以建立起来的特殊前提,自由意志的意义,自由意志所要避免的一些反对论证,所要考虑到的困难,总而言之,和自由意志这种信念联系在一起的整个的形式、气质、方式和学术工具。住在对门的一位哲学家,如果运用相同的学术工具作出相同的区别,等等,但是得出相反的结论,因而完全否认自由意志,这位哲学家就会使得第一位哲学家深感兴趣,而第一位哲学家对那位天真的和他具有同一信念的人却不感兴趣。他们共同的学术兴趣会把他们结合起来,而他们相反的结论却不致把他们拆散开来。14 15

他们每一个人都会感到对方具有的本质上的血缘关系,会想到对方,写文章讨论对方的思想,重视对方有益的评价。那位头脑简单,相信自由意志的人不会被他们两个人放在心上。他的意见不会被他们认为是赞成,也不会被认为是反对。

这在一定程度上原来应当是毫无疑问的,但是像一切的专家癖性那样,却能走向滥用的极端。在人类的大多数事情里,目的毕竟高于手段,而且形式和方法都容易使这两者本身的目的遭受挫折。在哲学文献里,形而上学的问题并不是经常按问题本身的实际情况直接加以讨论的。从这种不经常性里可以看得出过分强调学术细节的弊病。形而上学的问题几乎总归是好像穿过一重羊毛帷幕——以前哲学家的意见之帐幔——来处理的。可供任意选择的各种概念都包裹在专门术语里,好像赤裸裸的真理是见不得人的。剑桥已故的约翰·格罗特(John Grote)教授关于这一点说过几句极好的话。他说,“思想不是专家的事,不是所谓哲学家或自称为思想家的人的事。最好的哲学家是能够最单纯地思考的人。16 ……但愿人们会考虑到,思想——而哲学不过是良好而有条理的思想而已——是和人的本质十分密切的(intimate)事,是人们的真正自我的一个部分……,但愿人们考虑到,人们应重视所思考的事物,而且对于所思考的事物发生兴趣……。”他又说,“我以为学问的这种重要性有点下降了,没有什么东西能够进入人们的头脑,人们只是被灌输已有的知识,啊!这是多年以前某某人的意见。……对于学生有害的事,我能设想的莫过于使学生养成这种习惯:说到他们自己通常的哲学思想时就会自言自语,啊!以前必定有人思考过这个问题了。”³可是这种习惯在我们学府里得到最大的

鼓励。你必定要把你的意见局限在亚里士多德的意见或者斯宾诺莎的意见里；你必定要用你的意见和康德的意见之间的差别来解释你的意见；你必定要把你的敌手的见解和普罗塔哥拉(Protagoras)的意见等同起来以驳斥你的敌手的见解。这样一来，思想的自发性，概念的新颖性，不是都统统毁掉了吗！你们遇到的每一件东西都是铺子里摆旧了的陈货。我们美国大学里年轻生徒的过分强调学术细节以及因此而产生的厌倦之情是骇人听闻的。这是由于过分仿效德国的模式和习惯而来。请让我热烈的希望，你们在 17 英国要回到近乎人情的英国传统。美国学生必须靠后半辈子个人的艰苦努力才能重新直接研习哲学这门学科的问题。我们有些人已经这样做了。恐怕有些年轻人永远不会这样做，学术上的行规真难改变啊！

在像哲学这样的一种学科里，不和人性的原野联系起来，而且只按行规的传统来思考，确实是致命的。做学问的方式在德国是十分专业化的，任何人只要得到一个讲座并且写过一本书，不管这本书怎样偏颇而古怪，他竟然有合法的权利，像琥珀里的一只苍蝇，永远显赫地出现在这门学科的历史里。一切后来的人们都有引用他的言论并且根据他的意见衡量他们自己意见的义务。这些就是教授式的职业规则——他们只会在思想上和写作上相互因袭，相互应求，相互吹嘘。人性的原野被排除在外了，一切真 18 正的远景也都失去，极端和乖僻就与稳健得到同样的对待，而且还博得相同的注意；因此，如果任何一个人偶然把他的心力直接集中在他的论题上，写作通俗，并且只谈结果，就会被认为是肤浅的，而且完全是不科学的。鲍尔森 (Paulsen) 教授近来就这

种过分专业化的毛病说过几句动人的话，他自己的著作——富有“文采”，因而不合规范——在这种毛病泛滥成灾的德国，已经失去信誉。他说，哲学长久以来在德国取得了玄秘术的性质。人们确实害怕通俗。陈述的朴实无华被当作是空洞和肤浅的同义词。他回想起一位老教授有一次对他说：“是啊！我们哲学家，只要我们高兴，随时都能够在一两个句子里把我们的思想说得没有人能懂。”这位老教授以骄傲的态度说了这一番话，自鸣得意，但是

19 是他应以此为羞。技巧虽然伟大，结果却是更加伟大。教哲学教得学生对于技巧的兴趣超过对于结果的兴趣，实在错误之至，殊非教学之道。在对于人类具有这样普遍重要性的一门学科里，这种教学是坏的方式，决不是好的方式。此外，就技巧而言，休谟的技巧不是终于定下了一种最难学习的模式吗？他的楷模不是最值得钦佩的吗？英国精神，谢天谢地，还有法国精神，由于他们厌恶拙劣的技巧和粗陋无文，都仍旧保持较近于真理的自然面目。虚伪和怪异在英法文献里少，而在德国文献里多。请想一想，德国的美学文献居然以依曼纽尔·康德这样一个毫无审美能力的人物高踞其中心，岂不荒唐！请想一想，讨论宗教哲学的德文书籍居然把信仰上的搏斗用概念上的行话说了出来，而且把这种搏斗说成是合乎辩证法的。最坚决地提出问题的，试探反对意见的，而且坚持要得到满意解答的，是宗教生活。可是宗教生活里的一切疑难问题几乎不需要什么专门术语就能处理。奇怪的事是一些个别的德国人用他们研究哲学的那种方式居然保持住心智

20 的自发性。他们在十分突出的程度上仍旧显示新颖和独创的能力，这就证明德国人智力方面的禀赋真是得天独厚了。

请让我再说一遍，一个人的见解是他的唯一了不起的事实。谁爱好卡莱尔(Carlyle)的论证，或者叔本华(Schopenhauer)的论证，或者斯宾塞的论证呢？一种哲学表示一个人发自内心的性格，因而宇宙的一切定义只是诸多人类性格对于宇宙经过深思熟虑而采取的一些反应。我上面引用鲍尔森教授的话采自一本新书，⁴由现在德国的各种哲学家分章执笔。我们在这本书里遇到各种带有个人癖性的气氛，几乎是像在翻阅一本照片簿子。

如果我们从整个哲学史来看，所有的哲学体系可以分成几个主要的类型。人类的巧妙智能把这些类型笼罩在专门的惯用套语里。这些类型只是许多见解，只是对于生命的整个冲动的一些感觉方式和对于生命的整个流动的一些理解方式而已。这些见解都 21是一个人的全部性格和经验，而且，总的说来，都是为他所特别喜爱的——再也没有更信实的字眼了——最好的工作态度所强加于他的。酷爱讥笑的性格采取一种共同的态度，富于同情心的性格则采取另外一种共同的态度。但是，一直要等理智发展到了有相当的概括能力，并且学会了爱好综合的定则，对于作为整体的世界才可能有一个共同的态度。原始人的思想简直没有一点哲学的气味。野蛮人认为大自然几乎没有什么统一性。大自然只是一支五朔节前夜的游行队伍，^①一个光影交错、明暗无常的闪动，一群有的顽皮、有的淘气、有的友好、有的敌对的神灵。野蛮人的生活虽

^① 五朔节前夜(Walpurgis-nacht):德国中世纪的传说,五月一日的前夕妖魔鬼怪聚集在德国的布罗铿山顶与魔王欢宴。五月一日又是八世纪在德国传教的英国修女圣·凡尔普格(St. Walpurga)的节日。——译者

然“接近自然”，他们却不是华兹华斯式的诗人。^①如果一点点宇宙的情怀打动他们的心窍，这可能是在子夜，篝火熊熊，青烟袅袅，直达天顶上那不可预测的一轮明月，而丛林深处，唧唧啾啾，充满了妖魔鬼怪的声息。世界的怪诞，危害重重，品类繁多，人力的微不足道，不可思议的意外奇事，每个动因之难以究诘，这些都是在那22个阶段的文化里确实给人印象最深的种种性质，这些都表达了好奇心所产生的战栗和最早的理智上的兴奋。风暴和大火，瘟疫和地震，都显示出超绝人寰的威力，因而激起宗教性的恐怖，但是并不引起人们去寻求哲理。大自然，魔性多而神性少，最主要的是形形色色，种类繁多。这么多的有生之物可供食用，但也威胁人的生命，能助人，也能害人，有的可恨，但有的却可爱，不是要了解，就是要惊异——哪个是主要的，哪个居于次要的地位？谁能道来？说得正确些，它们相互配合，我们对它们每件东西设法适应以“应付”所有的危险力量并且力求其他一切力量对于我们友好，不管是否一贯，也不管是否统一，这是主要的问题。鲍尔森说得好，这个阶段的自然之象征是那个狮身女面有翼的怪物，在她专司哺育的双乳之下，能攫善撕的双爪是显然可见的。

但是经过相当的时期以后，理智醒觉了，以其热情要概括，要简化并且要找出主从关系，然后就开始有了概念上的种种分歧。一切以后的经验似乎加深而不是消灭这些分歧的概念，因为客观23的大自然对于分歧概念的双方作了公正不偏的贡献，而且让思想

^① 华兹华斯(William Wordsworth, 1770 - 1850):英国消极的浪漫主义诗人,主张回到自然,但美化农村的宗法制度。——译者

家强调大自然的不同部分,并且积累起相互对立的想像资料。

最值得注意的对立或许是从我最近称做同情的脾气和讥笑的脾气之间的冲突而来。唯物论的哲学和唯灵论的哲学是两个敌对的类型。这两个类型引起下列结果:唯物论这样解释世界以致把人的灵魂当作是留在世界上的外来过客,而唯灵论则坚持与本质亲切而有人性的东西必定围绕残忍的兽性,而且是兽性的基础。后者是唯灵论的思维方式。

唯灵论的哲学有两个各具特点的类型或者阶段,因此这次演讲的第二个目的是要把两者的对比说明清楚。这两种类型的哲学都得到了寻求已久的对于主要本质的看法,但是一种类型的哲学获得这种看法不及另外一种类型的哲学那么成功。

唯灵论这个类名,我开始只是用来和唯物论对立,因此可以分成两个种属,和本质亲切的一个种属是一元论的,而和本质较不亲²⁴切的一个种属是二元论的。二元论的这个种属是在经院哲学中经过苦心经营的有神论,而一元论这个种属是泛神论,有时就简单地叫做唯心论,而有的时候叫做“后康德的”或者“绝对的”唯心论。二元的有神论从来为一切公教学府所信奉,而近年来在我们英美的大学里逐渐消失,而被多少是公开或者伪装的一元泛神论所代替。我有这么个印象,自从格林的时代以来,绝对唯心论在牛津的地位已经毫无疑问地在上升。它在我们哈佛大学的地位也在上升。

我说过,绝对唯心论获得对于本质更亲切的观点;但是这句话需要一些解释。既然有神论把世界当作是上帝的世界,而把上帝当作是如马修·安诺德(Matthew Arnold)所说的一个深受尊崇的非

25 自然的人,那末这就好像世界的内在性质一直是有人性的,而且好像我们和世界的关系可能是够亲切的了——因为我们内心最好的也表现在我们的身外,而且我们和宇宙都属于同一个精神的种属。那末,话说到这里,也就够了;但是,人们因此会问,你还要什么更多的本质关系呢?对于这个问题的回答是:像一件东西并不及实质上和这件东西融合在一起的关系那样亲切,不及以这个东西来形成一个连续的灵与肉那样亲切;而泛神论的唯心论在实体上把我们和上帝合而为一,这就达到更高度的亲切的本质关系了。

有神论的概念,把上帝和他的造物说成是各有特点的实体,仍旧把人放在宇宙最深的实在之外。这种概念认为,上帝在永恒之中完备而自足;他用一个自由的行动,立即创造世界,而且把世界作为一个外在的实质,并且他立即创造了人,人作为第三个实质,对于世界和上帝都是外来的。在世界和上帝之间,上帝说“一”,世界说“二”,而人说“三”——这就是正统的有神论的看法。

26 而且正统的有神论一向注意保全上帝的光荣,竟然煞费苦心,夸大上帝这个观念中的一切可以使得上帝超越世俗,超脱人寰的东西。烦琐的哲学书籍连篇累牍地证明上帝绝不受他的创造行动的牵连,也不受他所创造的世界的纠缠。上帝和他的造物的关系会对上帝有任何重要性,会有任何后果,或者会限定上帝的存在,这种种说法都被斥为泛神论对于上帝的自足性的诽谤。我刚才讲过,有神论把我们和上帝当作同一种属看待,但是从正统的观点看,这是一种失言。在经院主义的神学里,上帝和他的造物在种属上完全各不相同,两者绝对没有共同之处;不,赋予上帝以任何种属的性质都是降低他的价值;上帝不能和任何东西同属一类。

因此,在某种意义上,哲学的有神论,就上帝而言,把我们当作是外来的人并且把我们一直当作是异己分子;在某种意义里,无论如何,上帝和我们的关系看起来是单边的,而不是相互的。上帝的行动能够影响我们,但是他却不受我们反应的影响。总而言之,我们²⁷和上帝的关系不是一种严格的社交关系。当然,在普通人的宗教里,人们相信上帝和人的关系是社会交谊的关系,但是,这不过是宗教和神学之间的许多差异之一而已。

有神观的这种本质上的二元论具有各种附带的后果。人既然是一个外来的人,而且只是一个受上帝统治的人,而不是上帝的亲密伙伴,那么,一种外在性的特质就侵入到这个领域里来了。上帝不是我们情感的情感,理智的理智,而是我们的长官;因此,不管他的种种指挥怎样奇特,机械地服从他的指挥仍旧是我们唯一的精神上的义务。刑法的一些概念事实上在确定我们和上帝的关系里已经起了重大的作用。我们和思辨真理的种种关系也显示了这种相同的外在性。我们的义务之一是认识真理,因此理性主义的思想家总是假定认识真理是我们最高的义务。但是我们在经院的神论里发现真理没有我们的帮助就已经制定建立起来;真理是完备的,和我们的认识无关;因而我们顶多只能被动地承认真理,遵从真理,虽然我们这样的遵从真理对于所遵从的真理一点影响也²⁸没有。这里又是激进的二元论了。并不像泛神论的唯心论者所主张的,部分地通过我们,世界好像终于认识了它本身,或者上帝终于认识了他自己,不管我们之中哪个人认识真理与否,由于上帝的恩惠和命令,真理本来就存在,而且绝对地存在,因而会继续存在而无变化,即使我们这些有限的认知者全都毁灭掉了。

应当公开承认的是,这种二元论和缺乏内在本质的关系对于基督教的思想总是累赘,总是障碍。正统的神学必定要在各个学派里持续反对泛神论的各种邪说。这些邪说一方面不断地来自虔诚信徒的神秘经验,另一方面是由于一元论在形式上或者美感上胜过二元论的许多优越之处。对于某些人来说,把上帝作为宇宙的内在灵魂和理智,这个概念好像比把上帝作为外在的创造者这一概念更有价值。上帝,在这样的理解之下,看起来把世界更为完善地统一起来,他使世界更为无限,较少机械性,因此,和这样一个上帝相比,一个外在的创造者似乎更像是幼稚幻想的结果。印度教徒告诉我,在他们的国家里传布基督教的极大障碍是我们关于上帝创造世界这个教条的稚气十足。这种稚气没有横扫一切的足够威力和足够的无限性来满足甚至是印度文盲的要求。

很肯定地,在座的大多数人在这个问题上乐于赞同印度教。我们六十岁以上的人亲眼看到这个时代里理智趋向上一些逐渐的变化中的一个例子。这些变化是:由于无数的影响,使得下一代的人感到上一代的思想简直好像是一个不同人种的语言那样离奇。神学机构曾经谆谆开导我们的祖先:这种机构主张有限的世界年龄,从无中创造世界,合法的道德和末世学,^①它爱好奖赏和惩戒,它把上帝当作一个外在的创造者,一个睿智而又公正的长官来看待;这种神学机构在我们大多数人听起来就奇怪得像是某种海外
30 的野蛮宗教。科学的进化论所打开的辽阔眼界和社会民主理想之

^① 末世学(eschatology):基督教神学的一个部门。中世纪的神学家研究世界和人间的最后状态,而且以生死,复活,灵魂不灭,世间终局,最后审判,基督再临等作为讨论的问题,但新教盛兴后,多存而不论。——译者

高涨的潮流,已经改变了我们想像的方式,因此古老的帝王式的有神论已是陈旧过时,或者正在被废弃。神在世俗生活里的地位必定要更为有机化,并且还要渗入到内心深处。一个外在的创造者及其机构仍旧可以在教堂里用这些由于惰性而保留下来的信条在口头上公开加以承认,但是这些信条已经毫无生命,我们避免详细讨论这些信条,我们的真心诚意却在别的地方。

我完全不打算讨论仇世的唯物论,因为在诸位听讲的人面前不需要研究这个问题,而且根据同一理由,我也不谈旧式的二元有神论。我们的心智既然已经有可能一劳永逸地掌握了一个更能体现本质的世界观,那末很值得吸引我们注意的唯一主张就会落在可以粗略地叫做泛神论视野的一般范围之内。这种见解把上帝当作存在于内心的神,而不当作外在的创造主,这种见解还把人的生命当作是那个深奥的实在之重要部分。

因为我们已经发现唯灵论一般分成和本质较为亲切和较不亲 31 切的两个种属,所以和本质较为亲切的唯灵论本身又分成两个亚种,在形式上,一种更近于一元论,而另一种更近于多元论。我说在形式上,是因为我们如果在这里不把形式和实质区别开来,我们的词汇就不易控制了。在任何唯灵论的哲学里,事物的内部生活无论如何必定要和人类本性的比较脆弱部分在实质上相类似。“本质”(intimacy)这个词可能就包括了这种本质的差别。唯物论把事物里的外在东西当作是较为首要的,较为长远的,唯物论把我们和我们的本质一起送到一个孤单的角落里。残暴凶狠,彼此重叠,相互损耗;温文尔雅对于实在的影响则微弱无力,而且为时短暂。

从实用主义的观点看,生活在一片奇异疏远之中和生活在一片亲切无间之中的差异就是惯于提防的趋向和惯于信任的趋向之间的差异。人们可以把这种差异叫做社会差异,因为我们大家的共同伙伴毕竟是伟大的宇宙,而我们都是宇宙的儿女。如果我们³²是唯物论者,我们必定要怀疑这个伙伴,小心谨慎,紧张不安,提高警惕。如果我们是唯灵论者,我们对于这个伙伴,就可谦让,包涵,而不致诚惶诚恐有所畏惧了。

这个对比是够粗略的了。而且用异质和本质(foreignness and intimacy)以外的许多观点而得到的各种其他分法可能打破这种对比。我们和大自然打过许多交道,但是没有一次交道能向我们提供一个无所不包的理解。哲学要解释自然,使得人们的经验都包罗在内,不使任何一个人留在门外说,“我从哪里进来?”这种哲学企图事先就注定要失败。一种哲学能够希望做到的事顶多是不把任何重要的事情永远关在门外。不管这种哲学关闭的是些什么门,它必定要为它所忽略的一切重要的事情而敞开其他的一些门。我一开始就把我们自己关扣在本质和异质上,因为这样就得到了一个具有十分普遍的重要性的对比,而且还因为这个对比便于引起另一个更进一步的对比。我现在就来谈谈这个更进一步的对比。

³³ 大多数的人都有同情心。只有少数人喜欢讥诮而成为愤世嫉俗的人,而我们现在大多数的唯物论者之所以相信唯物论,是因为他们认为事实的证据在强迫他们相信,或者是因为他们发现他们所接触到的唯心论者都是私情太多,心肠太软;所以,他们不参加唯心论者的队伍,赶快跑到相反的一端。所以,我建议你们现在根

本不要理会唯物论者,而只考虑具有同情心的唯心论者。

在我所用的同情心这个名词的意义上,我认为富有同情心是正常的。不要求和宇宙有亲切的本质关系,而且不希望这些关系使人满意,都应当认为是错误的标志。因此,具有这类思想的人们达到哲学的层次,并且寻求他们见解的某种统一的时候,他们就不得不矫正一些事物的粗野外貌,而野蛮人并不以这些外貌为苦。那个像狮身女面有翼有乳有爪的怪物的现状,那种最初的毫无隐饰的庞杂性,对于哲学的沉思是个不太相符的对象。本质和异质不能说成是简单地共存。一个分类的体系必定要建立起来;而且在这个分类体系里事物的高级的一面必定要占统治地位。绝对之³⁴哲学和我在这几次演讲里要和它加以对比的多元论的哲学相一致之处是这两种哲学都把人的实质和神的实质视为同一。但是,绝对主义认为上面所说的实质只有在总体(totality)的形式里才具有充分的神性,而且实质只有在总体形式里才是它的真正的自我。而我喜欢采取的多元论的看法则愿意相信:终极说来,可能决没有一种总体形式,实在之实质可能决不会统统都聚集在一起,它的某些实质可能停留在实质所聚集的最大集合之外,因而实在的一种分布形式,即个体形式,在逻辑上与总体形式一样,是可以接受的,而且在经验上是同样可能的。这种总体形式通常被认为是十分显然自明的东西。一个实在的这两种形式之间的对比,我们都同意认为在实质上是精神的。这种对比实际上是这几次演讲的主题。你们现在明白我所说的泛神论的两个亚种属的意思了。假如我们³⁵把一元论的亚种属叫做绝对之哲学,我们可以把多元论的亚种属叫做彻底的经验主义,因此我们以后就可以在适当时机用这两个

名称来区别这两个亚种属了。

我们可以参考曼彻斯特学院杰克斯教授最近的一篇文章来谈谈这两种哲学的种种差别。杰克斯教授去年(约在 1908 年。——译者)十月在《赫伯特月刊》(Hibbert Journal)上发表了一篇才华焕发的文章,专门研究宇宙和为我们描述并且解释宇宙的哲学家之间的关系。他说,你可以假定两种情况:一种情况是哲学家告诉我们的话对于他所说明的宇宙是没有内在关系的,可以说,是一种无关紧要的寄生的自然结果;另一种情况是哲学家所作的哲学思维这一事实本身就是他的哲学所说明的事物之一,而且本身就包括在这种描述之中。在第一种情况里,哲学家所说的宇宙包括除了他自己的存在所带来的以外的每个事物;在第二种情况里,他的哲学本身就是宇宙的一个亲切的本质部分,而且这一部分可以重大得足以改变其他部分所意味的一切。他的哲学可以是宇宙对于宇宙本身所作的最高反应。他的哲学凭借这种反应便上升到自我领悟。由于这个事件,宇宙可以对其本身作不同的把握。

这样,经验主义和绝对主义都把哲学家带进了宇宙内部并且使得人和宇宙有亲切的本质关系,不过一个是多元论的,而另一个是一元论的,这两者以不同的方式达到上述相同的结果。这就需要一番解释了。请允许我把代表人类思想家地位的这两种方式对比一下。

就一元论而言,世界不是一个集合体,而是一个伟大的无所不包的事实,这个事实之外是无,无是世界唯一的另外一种可以替换的东西。如果这种一元论是唯心论的话,那末,这种包罗一切的事实是被当作一个绝对精神(mind)来描述的,这个绝对精神借着思

考所有的部分事实而造出这些事实,正像我们借着梦见许多实物而在梦中造出这些实物,或者借着想像一些人物而在一个故事里造出这些人物一样。在这个系统里,存在(to be),就一个有限的事物而言,就成为绝对的一个对象;而就绝对而言,存在就成为那个对象集合体的思考者。如果我们在这里用“内容”这个词的话,我们就理解到绝对和世界具有同一内容。绝对只是这些对象的认知;一切对象只不过是绝对所认知的东西罢了。这样,世界和这个无所不思考者相互渗透,相互吸收,毫无剩余。世界和这个思考者只是同一材料的两个名称,一是从主观的观点来看,一是从客观的观点来看——如果我们是德国人,我们就会说 gedanke(思想)和 gedachtes(被想到的)。在一元论的系统里,我们哲学家自然就形成这个材料的一部分。绝对借着思考我们而造出我们来,因此,如果我们自己能破除蒙蔽,足以成为相信绝对的人,人们可以说,我们的哲学思维就是绝对能意识到它本身的诸多方式之一。这就是充分的泛神论的系统,同一性的哲学,上帝存在于他的创造物中的内在性。这是一个由于它极大的统一性而十分崇高的设想。可是,更仔细的研究就会表明这种统一性还是不完全的。

我说过,从实质上来考虑,绝对和世界是同一个事实。例如,我们的哲学和绝对对于绝对本身的知识在数字上没有特别的不同。我们的哲学不是绝对对于它本身知识的一个摹本,而是那个知识的一部分,并且和我们的思想所能包括的知识在数字上是相等的。在认知的行动中,绝对,再加上其他一切已经被认知的事物,就是我们的哲学,这一认知活动(用我的天赋极高的绝对论者的同事罗伊斯的话说)整个地形成一个晶莹透明的有意识的哲学

要素。

但是,在这种实质的意义上,我们和绝对的实质是一体,绝对的实质仅是我们的整体,而我们只是绝对实质的部分,可是在一种形式的意义上,这就发生了像多元论这样的东西。我们说到绝对的时候,我们是集合地或者整体地理解(take)这一普遍已知的材料的;我们说到绝对之对象,说到我们有限自我等等的时候,我们是个别地而且分散地理解这同一材料的。如果一个事物的存在(being)能够被理解两次,而且如果以不同的方式被理解就会使一些不同的事物都适合于这一个事物,那么这一事物只存在一次又39有什么用处呢?例如,当绝对认知(take)我时,我和其余一切事物一起出现在绝对之完美认知的领域里。当我认知我自己时,我出现在我的相对无知的领域里,但不和其余大多数的事物在一起。因而实际的差异是从绝对之认知和我的无知而来。无知给我带来错误、好奇、不幸、痛苦;我因这些后果而受苦。当然,绝对是知道这些事情的,因为绝对知道我和我的苦恼,但是绝对本身并不受苦。它不会是无知的,因为它对每一问题的知识就同时伴随着它对每一答案的知识。它不会是有耐心的,因为每一事物随时为它所占有,它无所等待。它不会感到惊奇;它不会是有罪的。没有一个和连续性有关的属性能够应用到绝对上去,因为绝对立刻而且整个地就是绝对的那个样子,“具有刹那的统一性”,因此,连续性不属于绝对,而是在绝对之中,因为我们不断听到说绝对是“无始无终的”。

因此,诸多事物,在世界的一些有限的方面,适合于世界,但在世界的无限能力方面,并不适合于世界。作为有限而众多,世界对

于它自己所作关于它自己的一些说明不同于世界作为无限而单一 40
对于它自己所必须作的说明。

绝对的观点和相对的观点之间有这种根本的差别,在我看来,神和人之间的亲切本质关系在泛神论里发生了一个障碍,几乎和我们在帝王式的有神论里所发现的障碍同样重大,我们希望泛神论或许不会出现这种障碍。我们人无可救药地扎根在时间的观点里。永恒之方式和我们的方式全然不同。芝加哥有名的季刊《一元论者》(“Monist”)的创刊词说,“让我们模仿大全(the All)”。好像我们在思想上或者行为上真的能够模仿大全似的!我们只是一些部分,这是无法改变的,姑且让我们随意谈谈,可是我们必定总是要把绝对理解成为好像是一个异质的存在(foreign being)。假如我说这些话的意思你们目前还不十分清楚,我的意思在以后的几次演讲里应当会逐渐清楚起来。

第二讲 一元唯心论

43 请让我复述一下我在上次演讲里向大家提到的这几次演讲的大纲。我们同意不考虑任何形式的唯物论,而直接采取较为倾向于唯灵论的立场。我指出过我们要加以选择的三种唯灵哲学。第一种是古老的二元有神论。这种哲学把我们描写成在上帝创造的诸实质中居于次要地位。我们发现这种思维方式容许与创造本原有某种程度亲切的本质性,而这种本质性又不及泛神论关于我们在实质上与创造本原是一体的那种信仰所含蕴的亲切程度。我们还发现神因此在我们一切的所有物中最为亲切,事实上是我们感情的中心。但是我们理解到这种泛神论的信念可能具有两种形式:我称做绝对之哲学的一元论形式和我称做彻底经验主义的多元论形式。⁴⁴一元论形式的设想是:神只有在世界同时以世界的绝对总体被经验到的时候才真正存在。而彻底经验主义则认为,事物的绝对总和决不能以绝对总和的形态在实际上被经验到或者被体会到;还认为一个传布开了的、按类区分的、或者不完全统一的外貌是实在可能已经获得的唯一形式。

我可以把现在讨论的一元论的形式和多元论的形式对比成“总体形式”和“个体形式”。我在上次演讲的末了向你们提过我对于这种对比的批评:“总体形式”和“个体形式”大不相同,“个体形式”是我们人类体验世界的形式,而绝对之哲学,就洞察和理解而