



资产阶级哲学资料选辑

第二十辑

内部图书
注意保管

(内部读物)



资产阶级哲学资料选辑

第二十辑

《哲学研究》编辑部编

*

上海人民出版社出版

(上海绍兴路54号)

1964年11月第1版

1964年11月上海第1次印刷

统一书号：2074·292 定价：1.00元

編者說明

本書是《資產階級哲學資料選輯》第二十輯，選的是霍洛維茨的《當代哲學中的戰爭與和平思想》。

歐文·路易斯·霍洛維茨(Irving L. Horowitz)畢業於美國哥倫比亞大學。除本書外，尚著有《布魯諾的文藝復興哲學》、《愛爾維修：民主和啟蒙哲學家》以及其他哲學論文。

本書系內部讀物，公開引用譯文時，不得引用本書名，請仍用原著書名和版本，並請復查原文。

由於我們人力有限，本書在翻譯和編輯等方面，可能有不少缺點，敬希讀者指正。

《哲學研究》編輯部

1964年8月

目 录

緒論 賽勒斯：哲学的方向与和平	1
前言	19
一、战争与和平的哲学内容	23
二、亚尔弗莱德·諾斯·怀特海：社会和諧的形而上学	48
三、雅克·馬里坦：托馬斯主义的世界国家	64
四、乔治·桑塔亚那：貴族政体的羅馬式的和平	80
五、托尔斯泰和甘地：和平主义的理想	91
六、柏特隆·罗素：人反对人	111
七、弗拉基米尔·列宁：历史眼光	130
八、埃默萊·里夫斯：世界联邦	149
九、阿尔伯特·爱因斯坦：贊扬和平的人道主义	159
十、凱特利·馬塞尔：通过富裕获得和平	168
十一、詹姆斯和杜威：实用主义的相安	180
十二、拉尔夫·巴登·培里：普遍个人主义	198
十三、导向一个綜合的和平哲学	215
注解	227

緒論：哲学的方向与和平

賽勒斯(Roy Wood Sellars)

《当代哲学中的战争与和平思想》是一本令人鼓舞的著作。作者要求我对这个主题和他对这个主题的处理，作出我认为是适当的評論。实际上，他已經慷慨地給我全权委托，使我能够径自提出我自己的一些哲学见解。如果我没有看錯的話，这些见解在很多方面是他他自己的见解相似的。

让我从这一点談起，霍洛維茨把过去和现在一些著名思想家的这些精心研究集合在一起，使这些思想家关于和平与战争問題立場的假定和邏輯显露出来，这真是一个好主意。他根据充分文献所作的分析更有助于說明这些哲学的結構。

由于我认真地把哲学看作是对人类在知識与估价方面处境的一种理性測量，我不得不认为哲学同当前的世界危机很有关系，而且认为哲学家有相当責任来公开宣称他們的思想在政治学、經济学、宗教和道德上的含义。由于任何社会都有它的一套占支配地位的现行观念、假定和制度方式，因此对一个和这种社会复杂情况抵触的见解未必会以任何显著的热情表示欢迎。这是一种心理—社会学类型的因果律。但是，由于我也有人性，有时我对于許多人以显示这个规律而自豪感到惊奇。在一个象我們这样变动的时代里，社会需要显然是进行調整，是重新考虑人类的处境。三十年前，法国的語义学技巧对一些半保守的政党說来，就是用过激的名辞来表示他們在語言上是跟得上时代的。因此，急进社会民主党人既不是急进派，也不是社会主义者。我注意到日本的議會党人也正在运用类似的方法。但是美国的政治家并不感到有必要使用这种模稜两可的話。他們使用这类

含混語气，向来同一些特殊問題有关，而且当他們感到采取一种所謂“騎牆”态度似乎穩当的时候才使用。但是，正如鮑尔斯（Chester Bowles）在他的名著《和平的新內容》（*The New Dimensions of Peace*）一书中指出的，对人类問題具有不同态度的世界形勢，要求美国人的字汇来一个变革。美国的制度，只有当它适合具有不同历史和条件的其他地区时，才能够輸出。美国的思想甚至可能并不“完善”，它只是在各方面都特別幸福的、历史条件所造成的环境里产生的。美国过去做得不錯，这是无疑的。它也許可以做得更好，这一点在理論上是可能的。在对待印地安人、黑人和穷苦的老人上面，我們并没有做得象我們应当做的那样好，这我們能否认嗎？美国生活中的光采太多了，一种反映強調金錢报酬的光采。一般地讲，美国一向是一个生意人的天堂——至少对成功的生意人來說是如此。但是还有其他的因素，有的同例如杰弗逊和林肯提出的民主观念有关，有的同那种叫做基督教的超自然救世主义和人道主义的奇怪混合物的最好的道德因素有关。我以自己是一个美国人而感到自豪；而且正由于这个原因，我所以是一个反省的批評家。好的东西往往是更好的东西的敌人。

我在上面已經讲过，虽然美国做得很好，从理論上來說，它过去也許能做得更好些。让我来解釋一下。历史是表示过去发生的因果性事件的一个名辞。历史是回溯性的。它告訴我們，在一定的社会里人們怎样判断和行动。就这个意义來說，历史涉及的是已經完成的事实。但是我們这些还活着的人都知道，道德决定不是一个外来强迫的問題，而是自由選擇的問題，而且我們知道，道德判断作为自由選擇來說，表现了可能性對我們的吸引力。可以賦予“自由意志”的唯一可以辯护的意义是承认某种程度的因果性，而作为判断者和行为者的自我則参加在这种因果性里面。我认为，这里我們在某种程度上是有創造性的并且是有責任的，而且能够做任何非理性的生物所不能够做的事。自由就在于容許并鼓励这种因果性使其产生效果。

当我談到美国思想中现代唯物主义的发展时，我对这一题目还将有所論述。这里我們只須說一下，过去的社会动向显示了一个时代对它的制度安排和情况所作出的活判断，同时說明，它所遵循的方向主要受因果关系支配的。这可能意味着批評和警告的声音还没有引起人們充分注意。有时候被人称做的假設的历史至少可以具有两种形式。一种形式問：如果过去某个关键性事件沒有發生的話，可能会发生甚么事件。另一种形式問：如果一个社会过去对道德原則更为警覺的話，这个社会将会遵循甚么方向。后一問題的意义就是否定强权即公理，或社会不会犯道德上的錯誤。众所公认，奴隶制是我們最大的道德上的錯誤。但是那些已經研究过英国和美国工业资本主义兴起的人們，虽然在細节上承认因果决定論，却深信人們已經做下了不公正的事。那就算了罢。那是过去的事。它反映了社会的結構。这是完全可以理解的。但是我們的任务是，尽可能把事情做得更好。而这将取决于我們的机灵的理智和道德敏感性。那就是說，取决于我們生活的质量和我們制度安排的优越。同人类一样，社会是一个沒有完的事情。社会的洞察来自历史、社会科学、开明的道德判断和文学。而且显然每一个社会有进行自我判断和作出同时代适应的新决定的任务。一个有反省能力的人是一个視野能超越自己社会界限的人。具有国际头脑的意义就在此。它和世界主义并不完全相同。后者往往是沒有根柢的，正如法国人所說，是連根拔除的。

我并不在表示我特別偏爱那一方，希望讀者能够理解这一点。历史决定論強調了解环境而并不处理种族和信念問題。但是这种决定論虽然是因果性的，却強調了作用着的因果的性质。它是人类的因果关系，具有其一切特征和人类的文化渗透。它同地理和历史結合在一起；然而它既涉及理論智力，也涉及实践智力。好的传记有助于揭示这种相关的复杂情况。霍洛維茨先生在对罗素、詹姆斯和杜威的研究中把这种技巧用得特别好。

有迹象表明，那些更有反省能力的美国人开始認識到，当冷战把中心从軍事的力量轉移到政治的和經濟的策略时，我們必須考虑各

种思想和意識形态。如果美国不认真对待它的思想家并仔細权衡他們須要說的話，它在这一点上就将处于不利的地位。而且必須要求这些思想家尽可能客观。客观在这里指甚么呢？它至少意味着两件事情：(1)尽可能避免不切实际的愿望和偏见；和(2)运用和发展一些自我糾正的方法，使我們能够在認識和估价方面达到更大的适当性。在認識方面，我們需要証实了的规律和学說；在估价方面，我們需要一些可以証明的原則。客观性的第一个意义往往被描写为科学的和哲学的态度。我认为，这些态度有許多共同之处。而且，我认为它們同敏感良心的道德态度也有許多共同之处。在道德判断中，我們想对形势的要求作出公平判断并使我們的一些原則普遍化。根据不充分的理由来不同地对待人，就是使我們成为捧人的人。但是这个道德客观性的問題，我以后将更詳細地談它。不过，我可以順便說一下，我在道德上是一个絕對論者，而且把相对論放在从属地位，它牽涉到的是把这些原則用于形势的具体研究。我认为，霍洛維茨先生对托尔斯泰的批評——这种批評和培里(Perry)对和平主义的批評一样——是遵循这些方法的。我不敢十分肯定这种方法对他是否不适用。

客观性的第二个要素是发展一些有助于洞察的方法。这里我无需多談科学的問題，因为科学方法已經众所周知了。对于价值領域中的适当方法問題，大家却不是那么一致。我們必須弄清我們所要做的事情，并且相应地引伸出原則和标准来。在道德問題上，我就是那些认为道德原則实际上一点也不神秘的一个。大体上，这些道德原則是承认人类的尊严和平等所不可少的；这一种承认本身就是根据道德認識来的。立証的責任是由于离开原則。我断定目前普遍的一致意见是，为道德原則辯护的責任在种族主义者和相信社会等級和不平等的人身上。作为一个美国人，我很推崇杰弗逊和林肯的道德信念。和大多数的美国自由主义者一样，我自己問自己：杰弗逊和林肯对資本主义在南北战争期間和战后的全面发展以来的美国政治—經濟結構的組織作用，他們会有甚么样的反应呢？

我深信他們會按照原則擁護改革。實際的事物妥當與否總應當受到道德的挑戰。否則的話，我們就會把事實同價值混淆起來，並使我們所看到的那種進步，只是社會力量的副產品。這些進步是可以歡迎的，但不是應當爭取的東西。保守派的主張是，實際的社會結構是當時最有效的可能結構，並認為其他的複雜結構不能起同樣的作用。如果他準備詳細地證明他的主張，我對這種主張還是十分尊重的。但是，在道德上，他必須準備辯論。我們還應該傾聽經濟上處於二等和三等地位的公民的意見，並允許他們提出建議。我認為，這不僅是政治技術的問題，而是民主政治的道德意義。這意味着訴諸道德的理性，也就是說，以一種經驗主義的方式來運用道德原則和道德標準。

目前革命派的論點是，有產階級決不會僅僅經過說服就會放棄他們的特權地位。而且，只要工藝的結構基本上保持不變，我們便不能期望巨大的改變。必須有一些起作用的社會力量開辟一些新的可能性和新的整頓。從歷史上來說，基督教頂多是一種限制因素，很難說成是一種革命因素。正如人們常常指出的，或許是相當譏諷地指出的，韋斯利（Wesley）的監理會派嚴守宗教法則不僅是在想象上拯救了靈魂，而且把人們的注意力離開社會問題和緊張關係，因而比較受到有產階級的歡迎。因此重大的問題是，當民主政治穩固地建立之後，在理性道德和社會的壓力下，對道德和社會問題能不能擔負起判斷的必要職能？漸進派認為這是做得到的。美國所能提出的借口是多方面的：（1）征服一個大陸；（2）不斷的、大規模的移民提供了人力，但也造成了種族混雜；以及（3）由於發明和應用科學以及團體的、制度的發展而產生的革命性的技術改革。所有這一切的結果就是被正確叫做的美國資本主義。但是認為美國的資本主義能夠逃避對它的作用和它面臨的道德要求進行估價，這種想法是愚蠢的。而今天它正面臨着各種選擇，諸如混合經濟、民主社會主義、福利立法、甚至徹底的公共所有制和管理。美國的民主對這一切會怎樣反應呢？智慧必須同道德原則結合起來，而且兩者必須在社會的壓力中起作用。然

而，这一辯論初上来往往就碰上許多陈詞濫調和公认的困难，例如州治主义和官僚主义。两者都是警告，但肯定不是不能克服的障碍；两者都是挑战，但只要有好心肠和社会創造才能，都不是不能越过的障碍。我想知道：美国将会做些甚么。便是现在，美国听到被欧洲人称为一个保守国家总有点恼火。甚么話？革命的美国会是保守的？我认为，所有这一切是指，社会的发展往往具有它的各不相同的模式和重点，它的新奇方面和它的惰性方面。

虽然目前还没有人以显著的热情来对待客观分析，哲学家仍然应当享有专业上的自由。真正的哲学家不是一个宣传家，而是一个重大真理的追求者。用一个医学上的比喻說，他是一个診斷家而不是一个外科医生。这本书多少是属于战争与和平的哲学診所性质。我作为会診的专家被邀請参加。这一事实意味着霍洛維茨先生要求一种彻底的考查。

正当第一次世界大战正在酝酿的时候，我写了一本叫做《民主的下一步》(*The Next Step in Democracy*)的书。这是一本渐进主义的著作，強調社会实验和混合經濟里的一些可能性。这本书写在俄国革命及其在公有制和計劃經濟的激烈試驗之前。当时西方正从維多利亞时代和英国强制交战双方接受的和平中钻出来；而且东方大体上还处于殖民地的地位。

很自然地，我对当时的世界大事很感兴趣。我逐渐懂得辨別对被任命料理国家大事的公务人員起作用的那些假定和价值。我认为，有一个特点是突出的；这就是这些假定和价值渗透到“强国”支配的社会环境里去，我們称这些强国为主权国家，它們具有普遍公认的传统和制度。战争就是这种同利益和野心結合起来的制度。个人主义离开这个历史的、社会的背景，便会迷失。公务人員就陷在这个两极分化而且相互作用的政治領域里。他們是同这种制度一致的，而且是拥护这种制度的。当历史的进程表明它所采取的决策——每一个决策是其他决策的函数——从它們的后果来看，正如我們所說的，是目光短浅的和悲慘的，这一事实并不損及那些領袖的才能和誠意。这

只能說明那个时代的公众思想和社会結構的不恰当。我們在这里碰到的是一个历史试图分析的社会因果关系。有一位我認識的女士有一次天真地对我說，“我真不懂得这样有才能的人会做出这样一些蠢事。”她理解这种因果渗透的組織性质。学术上的开明能在多大程度上把公务人員提高到这种因果渗透之上呢？另一事实是当时需要一个暫行的政策，而这一个需要也有其必須权衡和加强的社会条件。

但是这里不是草率地評論过去的政治家风格的场所。这类評論总是含有事后諸葛亮和重新估价在內，而在当时至多只是质問而已。局外人只能部分地了解事件的“内幕”。那就是說，他們的因果渗透并不很强。这也意味着他們并不負有同等程度的責任。这里責任一辞指作用。单是个人主义不能够解释指定、控制和可能性。黑格尔談过历史是一个諷刺，并建議用一种神圣精神的作用来解释历史。在我看来，还是理解一下非个人的社会結構要好得多。在原子战争問題面前把这种非个人的社会結構提到自我意識高度，使它引起人們三思，就是当前的任务。哲学肯定能尽它的一份力量。要做到这一点，哲学必須把三思同正确的原則联系起来进行。

这里我没有篇幅来討論我的被称为批判现实主义的認識論的复杂性；而且这几乎是不必要的，因为我已經在最近收在《美国哲学》*一书中的一篇文章里，解释过它怎样不同于洛克的实在主义和培里的新实在主义。我的認識論的要点在于，它強調作为知觉特点的参考意图(referential intent)和概念性特征化(conceptual characterization)，这些知觉特点允許并鼓励社会的象征化和共同行动。如果象休謨和罗素那样把感觉材料作为知觉的主要对象开始，那就是自杀。这些材料是被用在知觉上的一些因素并且具有認知的价值。人类知識包括一些充分檢驗过的和被人接受的主张，这些主张被看作是揭示有关我們这个无机的、有机的和社会的世界的描写性的事实。社会实在主义同物理实在主义是一致的。新实在主义是一种特

* 威因(R. Winn)編《哲学丛书》(Philosophical Library),紐約1955年版。

殊技巧，它企图通过公共认可把感觉轉变成外在实体，因为它假定唯一的选择是在这种新实在主义和洛克的再现論之間，而后者就无法从感觉材料过渡到知識对象。我在上面所提到的知觉的参考意图的分析是新实在主义者所沒有想到的一种可能性。

这种区别对任何价值学說說来都是重要的。同样地，我們在这里能够找出我們在估价的東西，并且同其他的人討論对它的估价。通常叫做的社会规范是在一个社会团体中起作用的一些估价。这些规范表现在行为、法律义务和制度中，而且是个人必須慎重考虑的，即便他希望修改这些规范。只要他是有理性的，他会力图为希望作的修改說明理由。当民主被叫做用討論来控制的政治时（就象人們有时候这样称呼它），人們所強調的就是这种訴諸理性的办法。在正常的时候，美国一直贊成这种办法，虽然只是在表现了美国的历史和社会結構的假定限度以內。这正是历史決定論的作用方式。它并不排斥变革。这个情况，在它自己的广大规模上，同个人在評价心目中的各种可能性，并作出他的因果性选择时情况非常相似。在这两个事例中，都存在着一种我称为高水平的完整而有創造性的因果关系。正如科学所看到的，当科学要解决进化水平的自然现象时，传统的、机械的因果关系的观念是不够的。撇开命运和宿命的一些神話性概念不談，“自由意志”只是意味着：(1)沒有控制的强迫，和(2)具有可以运用創造性因果关系的能力，这种因果关系包含着或多或少理性指导的选择。这里，动机的引起在結構上也成为自主的和有理性的，而且不再是完全以生物为中心的和本能的（如果它們曾經是这样的話）。社会科学，特别是社会心理学和文化人类学，都正在把这种观点弄个明白。我断定霍洛維茨先生是同意这种观点的。

这种观点強調估价是一种直接的操作，其目的在于根据各种对象，諸如事物、人类关系、可能行动、制度对人类需要的功能关系，来指定这些对象的价值；这一切都意味着一种价值理論。这个理論的基础是复杂而相互联系的，并且涉及这些对象的特性和它們同人类生活的联系方式。关于柏拉图式或者摩尔(G. E. Moore)型的价值的

朴素客观主义，好象把这些对象看作是直观的对象。但是，肯定說这是把认知的目的同估价的目的混淆了起来。认知的目的是取得一种事实的叙述。估价的目的則是就这些对象同人类的关系作出权衡或軒輊。它的字汇是合理贊扬的字汇。因此它的意义按照其性质來說，是客观的。我总感到，培里受到他的坏的認識論的影响，因而过分強調利害是个人的事实——当然，从某一种意义上来說，利害是个人的事实——从而把利害同人的社会背景和相互作用远远地隔离开来，然而使自私同关心別人的对照具有意义的却正是这种相互作用。今天正在出现一种作为个人作用焦点的比較明确的“自我”观，这使原子論*的个人主义同多少有些主观主义观点的那种传统的对照大大动摇了。我們开始認識到，自我意識和个人作用在派生学上和实际上都是以社会背景为前提的。这种渗透是参与所必不可分的。而且这种渗透同我所规定“自由意志”的意义决无矛盾，即“自由意志”包括沒有控制的强迫和高度的內在的因果关系的作用，而这种因果关系或多或少是这种理性选择所固有的。理性在这里归根到底属于支持估价的一些正当的“因为”性质。它們的意图从社会方面來說是客观的并且是可以辯护的。我們所指望做到的可以叫做适当性。总起来說：价值不是利害所給与的特性而是一些可以檢驗的被指定的东西，它們順从对象的本质及其对人类生活的关系。价值既是知識的函数，也是欲望和情感的函数——經過权衡和考虑过的欲望和情感。自我是一个焦点，即个人作用的焦点；但把它从它所渗透的社会生活中抽象出来，那是不对的。而且我們应当总是記住，社会集团和

* 按：“原子論”这一名詞源自罗素的邏輯学說，认为事物的关系是外在的，因此有些命題在一个特定体系內沒有更簡單的組成部分，因而是基本的命題。这个学說表现在本体論方面便是认为有些东西是基本上單純的、不可分析的。在政治哲学上，这一詞与 Particularism 成为同义語。但在本书中，不但有 atomism 一辞，还有 atomization, atomized 等詞，我們均直譯为“原子化”或“分化”，其意义恐怕要从广义上去理解，即把事物和其他事物隔离起来看待或对待。——譯者

官方的、公共的团体都有它们的估价和决策的技巧。规范就是在这种方式下保持住的。思想家的错误之一是把政府同社会混淆起来。政府是管理社会的一种制度上的安排，它的方法是历史决定的，它的权威是暫行的。它并不具有特殊的本质。同样，对政府的疑虑在历史上也是有根据的，但政府对舆论和公众的认可却越来越敏感了。可是，如果这里假定社会是纯净的，那就会是一个错误，象情感用事的民主往往这样假定的。被人们经常使用的人民一辞，就其无视社会结构和有区别的社会因果关系来说，也是使人迷惑的。

我认为，根据这个背景，我们能够了解社会规范职能的起源，了解规范的有效权威以及情况改变后它们的弱点。这些规范或多或少是可以证明的指定价值。而责难这些规范的人，应当准备说明他的理由；而且他们这样说明理由，必须在一个政治的民主国家里使人们听到。战争，热战或冷战，总是会增加社会的惰性。这是众所周知的事实。安全的界限是增加了。或许美国需要一个保守的阿里斯托芬（Aristophanes）来嘲弄我们的一些主战论者。重新估价是不易的。好在俄国人和我们自己都从事于重新估价的工作了。

但是我必须回到理论的本题上来。从一般的价值学说转到伦理学说，对社会道德和个人道德来说都是主要的。而且这两种道德类型在政治哲学和社会哲学里都要涉及到。但是这里的轴心大都是制度性的。所提出的疑问有这样一些：这些制度起的作用达到什么程度？不同社会阶级的人怎样受影响的？社会权力的分配是甚么？人们对社会因果关系的实际结构必须眼光尖锐。

政策根据其本质来看，其意义是社会性的。与它相应的一些体系则是个人的、阶级的、国家的和国际性的。国际体系的日益突出，是我们时代的标志。在这里个人和官吏们都逐渐地明白，战争这个制度，不管它过去可能有过什么用处，现在已经过时了。它不能解决这个范围内的各种问题。而且这不是一种本能的问题，而是传统技巧的问题。这不是说，反对压迫是不正当的。历史学家说，英国总是忘记而爱尔兰总是记得，这句话有它的道理。奇怪的是，爱尔兰人那

样会說話，然而，英国人却会那样容易忘記。我們的印地安人和我們的黑人一向是不大会說話的。1893年有人对失业者說，他們之不能获得工作是他們自己的过錯。我們已經过了那个时代。那是那种历史結構的政治民主。

我曾經說过，哲学家的任务是試圖理性地衡量有关知識和价值的人类处境。道德是实践的高因果点；显然在道德上，体系是受决策影响的那些人的体系。这一向总是道德包括其规范、准則和規則这一常规事业的暂行假定。历史上的道德的影响范围一向是社会結構的一种函数。但是，由于人是一种有想象力的、有理性的生物，反省的道德总是倾向于反对这些影响而且設計出具有絕對性质的一些原則，例如基督的教訓“你們愿意人家怎样对待你們，你們也要怎样待人”，和康德的准則，大意是說，我們應該把人类当作是目的，决不能只当作是手段；为杰弗逊和林肯那样高度地珍視的人类平等宣言；功利主义者的主张，即每一个人必須被看作是享乐主义計算法中的一个单位，等等。

我觉得，由于这种絕對主义已变得有反省性的，它就是道德邏輯所固有的。举証的責任越来越落在那些为人的偏爱作辯护的人的身上。但这并不是說，道德处境无需加以判断，以及对行为所負的責任无需加以合理部署。这里正是相对主义打进来的地方，而相对主义只是承认具体情况特殊性的另一个名称。显然，相对主义是絕對原則的补充，因为道德意識最擅长时也只是举些絕對原則的梗概。我不同意柏格森认为我們必須向神秘主义探索这类絕對原則的来源。在我看来，这些原則的根源就在人們面对面时的人类相互关系里。在面对面的人类集团中，这种相互关系通过爱而增加了动力；但公正則是它的比較不带个人色采的表现。

随着自我意識的增加，人同人在一个具有它的传统、制度和规范的社会环境里的面对面情况就附带产生了一些反省的道德名辞和道德分析，諸如幸福、最大限度的快乐、自我实现、痛苦是純粹的恶，以及避免伤害他人。这里很容易強調个人道德方面。其危险是犯上主

观主义心理学或原子論个人主义的危險。就我所知，在承认道德的社会結構同表现在語言中的个人道德的邏輯之間并不存在矛盾。对自我的較好認識，如我指出的由社会心理学出发的自我，給它加上正确的視野，能有助于澄清理論。

反省道德对社会的制度結構的影响必然是一个历史过程。这里存在着可以研究的相互作用。而且我們决不能忽視社会結構和因果关系所特有的优势，要是忽視了，那不是天真，便是諷刺。这些优势很可能完全不同于母鸡啄食的次序，而是一种复杂的模式。社会实在主义者研究社会的紧张形势和关系模式。馬克思曾把亚里士多德在希腊人生活中所观察到的階級冲突的停滯，把基佐(Guizot)和我們自己的麦迪生(Madison)和韦柏斯脱(Webster)所思索过的东西，加以理論化。一个动态社会必然具有一些紧张的关系和对抗的主张。只有非反省的公民才把他的权利和合法的指望看作是固定和絕对的。它們总是处在价值轉移的过程中。这对主权国家和殖民主义国家同样适用。只有原則能在經驗所决定的相对形势中起指导作用。而且政治哲学和社会哲学的任务就是把原則拎出来。就我所知，这些原則必須同道德人道主义的普遍主义結合起来，同时強調那些具有指导意义的名辞，例如福利、幸福、减少痛苦的根源、公平或公正、人的尊严、智力的运用，和运用的日益适当。这里的形势不可能是原子論个人主义的形势而是社会結構的形势。但是这个說法决不是輕視反省的个人和他的好心肠的作用。他的观点所以不适当是因为他不从派生学和因果性去理解他的社会背景。統治階級往往认为他們的战略地位是当然的，总是說这是他們的德行所致，这几乎已經成了一种自然规律。但馬基雅維里(Machiavelli)的德行、必然性和幸福的三位一体說要更加确切些。

多年来，我曾經有机会反复地思考馬克思的动态模式及其預言的意义。就我当时所能看到的來說，这种动态模式同韦柏(Max Weber)的一个类型很符合。它反映了一些趋向和可能性。如果有了新的变数，它也必须把它們考虑进去。自由主义者通常強調的就是这

些新的变数的出现。不幸的是，那种歉意的口气往往使它暗含的社会哲学的确切性为之减色。人们往往假定自动适应促进自动发展，而阶级排队仍然和过去一样不变。但是这太容易了。一点没有给道德判断和道德原则留出地位。对于自流没有任何存在性的挑战。如果马克思主义关于无产阶级必然取得政权的模式代表着一种过分简单化的纲领，那么在当前的一套经济制度中的自动发展的概念也同样是简单主义。若干年后，如果在这些事情上有了发展而没有停滞——而且只有历史能作出回答——这将意味着制度对道德目的和道德动机是能适应的。但是这里的道德必须渗透到社会中去，并且在个人身上起作用。这必须是一种在社会的压力下大规模地解决社会问题的道德。而且今天世界范围的战争是人类头脑一定要对付的显著威胁。

我虽然很希望详尽地考察马克思的学说，但是在这里我不能这样做。作为一个美国思想家，我所希望做的是利用这个机会来劝告美国在它的思想上要少因袭一些——不妨说不要那样浅薄？连美国的一些官员和评论家的字汇在一些基本问题上是非常随便，这就暴露出思想的软弱无力。共产主义和反共产主义的两极性本身就导致不了客观思维。但是我认为另外的一个理由是，我们已经离开了启蒙时期的洞察，而我们的国家正是在这个启蒙时期诞生的。这些洞察在面临着科学发展和伴随而来的技术革命所产生的要求和需要时，必须加以扩大和加深。与此相反，开拓、扩张、庞大、实用活动、强调经济成就的社会结构，所有这一切使得美国人的思想离开了人性的基本原则。正如我已经指出的，这些洞察仍然存在着，并且按照它们的基督教的和它们的启蒙运动的形式，隐隐以一种挑战的方式作用着。在这笔遗产上，美国有一份可以借助的伟大“精神”财富。但是这种财富肯定说必须根据关于我们自己和宇宙的现代知识而给它一个新的背景。我本人则主张自然主义的人道主义是有前途的思想体系。这种体系能够把通常所谓的科学主义同伦理的人道主义结合起来，也就是说，把知识同价值结合起来。

从理智上来说，现在应当是稍微无情一点的时候了。我要说，我