

西方的没落

世界历史的透视

上册

〔德〕奥斯瓦尔德·斯宾格勒 著

齐世荣 田 农 林传鼎 译
戚国淦 傅任敢 郝德元

商 务 印 书 馆

1991年·北京

西方的没落

世界历史的透视

(全两册)

〔德〕 奥斯瓦尔德·斯宾格勒 著

齐世荣 田 农 林传鼎 译
威国澄 傅任敢 郝德元

商务印书馆出版

(北京王府井大街 36 号 邮政编码 100710)

新华书店总店北京发行所发行

河北香河县第二印刷厂印刷

ISBN 7-100-01030-X/K·186

1963 年 1 月第 1 版

开本 850×1168 1/32

1991 年 1 月北京第 2 次印刷

字数 616 千

印数 2 501-5 200 册

印张 25 5/8

定价：9.15 元

德意志中心论是比较文化 形态学的比较结果

——评《西方的没落》

齐世荣

斯宾格勒(1880—1936)，德国历史哲学家。他青年时代曾就读于哈雷、慕尼黑、柏林等大学，毕业后任教中学。代表作是《西方的没落》，第1卷于1918年出版，第2卷于1922年出版。其他著作有《普鲁士精神与社会主义》、《人和技术》、《决定的时刻》等。

《西方的没落》是一部以比较文化形态学为理论体系的历史哲学著作，但书中也包含一系列的政治主张，中心内容是说明德意志民族统治世界的历史“宿命”。斯宾格勒认为全人类的历史是不存在的，只有各个文化的历史。研究世界历史，就是研究各个文化的历史。伟大的文化是起源于性灵的最深基础之上的，每一文化都有其基本的象征，表现于这个文化的各个方面。每一文化各有自己的观念、情欲、生活、愿望、感情等等，彼此是互不了解的。^①要研究这种由各个文化组成的世界历史，必须采用与过去截然不同的全新的研究方法，他称之为“文化形态学”的方法，即“把一种文化的各个部门的表现形式内在联系起来的形态关系”^②予以考察和理解。抓住这种形态关系以后，“即使平凡单调的政治事实也具有一种象征的、甚至形而上学的性质”。^③于是，在他看来，“在微积分

① 参见本书第39、306等页。

②③ 参见本书第18、19页。

和路易十四时期的政治的朝代原则之间，在古典的城邦和欧几里得几何学之间，在西方油画的空间透视和以铁路、电话、远距离武器制胜空间之间，在对位音乐和信用经济之间，原有深刻的一致关系”。^① 我们认为，世界上不同的文化各有自己的特征，确是事实。但斯宾格勒所概括的各个文化的基本“象征”是没有物质基础的，是“先验”地存在的，不需要科学地说明，只需凭“本能”、“直觉”去理解。还要指出的是：既然斯宾格勒认为各个文化之间是根本互不理解的，他自己又如何能理解西方文化以外的其他文化呢？斯宾格勒还把文化看做一个有机体，具有生命的周期，历经青春、生长、成熟、衰败等阶段。因此在这种意义上，各个文化又是可以比较的，就是说不论它们各自具有如何不同的特点，但都要遵循同样的轨道，历经生长盛衰，最终走向死亡的归宿。斯宾格勒把各个文化在政治方面、精神方面和文化(狭义的)方面的几个阶段排列得整整齐齐，列成三个大表(见本书最后插页)。各个文化的不同历史时期不论彼此相距多远，只要被他列入形态学上的同一阶段之后，就算是“同时代”的，例如海克索人统治埃及的时期和十九世纪的欧洲是“同时代”的，因为都处于他所说的“文明”的开始时期。他有时又称这种研究方法为“比较形态学”。

斯宾格勒生于十九世纪末叶，《西方的没落》在1911年(这一年爆发了第二次摩洛哥危机)已经开始构思。当时他已感到世界大战迫在眉睫，是“历史危机的必不可免的外在表现”。后来大战的爆发及其结果，更使他感到震动。作为一个资产阶级思想家，他悲观失望，于是把“西方的没落”看做全人类的没落，断言一切文化都逃脱不了死亡的归宿。但西方文化优于一切的思想已经深深印在斯宾格勒的头脑中，他决不甘心于西方的没落，于是又通过强调西方文化的特殊精神和特殊使命来宣扬一种改头换面的“西欧

^① 参见本书第18页。

中心论”，更确切些说是“德意志中心论”。

斯宾格勒自称是反对“西欧中心论”的。他说：“这种使各大文化都把我们当作全部世界事变的假定中心，绕着我们旋转的流行的西欧历史体系的最恰当的名称可以叫做历史的托勒密体系。这本书里用来代替它的体系，我认为可以叫做历史领域中的哥白尼发现，因为它不承认古典文化或西方文化比印度文化、巴比伦文化、中国文化、埃及文化、墨西哥文化等占有任何优越地位。”^①他表面上不谈各个文化之间孰优孰劣的问题，但却强调西方文化具有一种特殊的“浮士德精神”。歌德所写的诗剧《浮士德》反映了资产阶级进步思想与反动的、蒙昧的中世纪封建意识的斗争。歌德所创造的浮士德，是一个追求真理、追求宇宙意义而又热爱人生的人物。浮士德在临死前面对着改造大自然的劳动人群说：“我愿意看见这样熙熙攘攘的人群，在自由的土地上住着自由的人民。”^②但是这种真正的浮士德精神，经过斯宾格勒的曲解以后，起了质变。他认为西方文化的“浮士德精神的基本象征是纯粹的和无限的空间”。^③因此，它的地理眼界异常广大，“祖国的广袤是一个个人很少看到它的边界、可是要保卫它并为它而死的地区，它的象征性深度和力量是其他各个文化的人类所永远不能理解的。”^④于是，西班牙、葡萄牙殖民主义者对于美洲人民的血腥屠杀，对于墨西哥和秘鲁的征服，在他看来，不是西欧资本主义原始积累阶段的结果，而是由于“浮士德文化的人”的“不可抑制的向远方发展的冲动”。^⑤显然可见，斯宾格勒是把西方资本主义国家的殖民扩张、对外侵略行为冠以“浮士德精神”的美名，并把它们说成了西方文化的必然的外在表现。

① 《西方的没落》，英译本第1卷，第18页。以下简称《西方》。

② 《浮士德》，第二部，人民文学出版社1959年版，第356页。

③ 《西方》，第1卷，第183页。

④⑤ 本书第319页；第141页。

斯宾格勒还强调西方文化的特殊“宿命”。他说他的历史哲学是“关于宿命的哲学”，^①宿命的必然性“构成了全部历史的实质和核心”。^②他写作《西方的没落》的动机，就是“想去预断历史，想去研究一种文化宿命中的迄未被人经历过的各个阶段，特别是关于那在我们这一时代和我们这一地球上唯一正处于完成状态的文化，即西欧美洲文化的各个阶段。”^③那么，什么是西方文化的“宿命”呢？他论证说，所有文化都要经历三个大阶段——前文化阶段、文化阶段和文明阶段，周而复始，重新回到原始的状态。按照他杜撰的体系，世界上共有过八个文化，其中七个（埃及文化、巴比伦文化、印度文化、中国文化、古典文化、阿拉伯文化、墨西哥文化）已经死亡，只剩一种无历史、无生气的存在。只有西方文化还处在文明的第一个时期——“战国时期”。这个时期的特点是连绵不绝的大战和革命，一个文化区内的各个国家经过互相攻伐以后，最终合并于一个大帝国的统治之下。从拿破仑的统治起到第一次世界大战是西方文化的“战国时期”的序幕，二十世纪则是真正战国的世纪。下面是斯宾格勒关于“真正的战国世纪”的形势所作的描绘以及他认为西方人所应持的态度：“各个大陆将被孤注一掷，印度、中国、南非、俄罗斯、伊斯兰将被召集，……主要的世界都市的权力中心将随意处置较小的国家——它们的领土、它们的经济以及它们的人民。……在这些血和恐怖的灾难中，一再响起了要求民族和解、世界和平的呼声。……我们可以尊重追求这一切的愿望，但是我们必须有勇气面对事实的真相……生活如果要成为伟大的，应是坚强的；它只允许在胜利与毁灭之间进行选择，而不允许在战争与和平之间进行选择，胜利牺牲品是属于胜利的。”^④继

①② 《西方》，第1卷，再版自序，第7页。

③ 本书第13页。

④ 本书第677—678页。

战国时期以后出现的一个阶段，是“帝国时期”，这时战国的对峙局面结束，大一统的帝国出现。在此阶段，“血统的权力，未受破坏的身体力量，恢复了它们从前的统治地位。‘种族’出现了，纯粹而不可抗拒——强者战胜，赘余的人则成为他们的战利品。”^①帝国时期的政治组织，斯宾格勒称之为“恺撒主义”：“真正的重要性集中在完全个人的权力上，行使这种权力的人是恺撒，或其他任何能在自己的位置上行使它的人。”^②我们还需知道，斯宾格勒是把德国民族看做西方最后一个民族的，它负有完成西方历史最后一个阶段的伟大使命。^③把以上几点联系在一起，就可清楚地看出《西方的没落》这部洋洋百万言的巨著，无非就是要说明一个核心思想：西方文化是世界上唯一还有生命的最优越的文化，二十世纪是西方人的世纪，德意志民族的历史宿命就是主宰全球，建立起一个世界大帝国。

斯宾格勒的研究方法是十足的主观主义。搜集史料，考订史实在他看来是没有价值的；凭借理性、科学是不能洞察历史的奥秘的。“一个历史研究者同真正的科学的关系越是疏远，他的历史学反而就更为出色。”^④因此，他向人们推荐一种独特的研究方法，就是“相术的机智”。什么是“相术的机智”呢？经过他的一番解释后，原来就是那种相人相马的本领。“天生的政治家……具有一种毫不踌躇地和不屈不挠地领悟全部可能性的‘眼力’。马匹的鉴定者在一瞥中就能了解一匹马，就知道这匹马在竞赛中能有什么希望。”^⑤有时，斯宾格勒不用“相术的机智”这个术语，而代之以“本能”、“直觉”、“天生的嗅觉”等名称，总之都是一回事。

①② 本书第 681 页；第 680 页。

③ 参见本书第 226 等页。

④ 《西方》，第 1 卷，第 154 页。

⑤ 本书第 691 页。

《西方的没落》是一部内容庞杂、晦涩难懂的书，为什么能够轰动一时呢？首先，它为战败的德国统治阶级重整旗鼓的政治需要提供了思想上和理论上的根据。第一次世界大战结束后，德国帝国主义不甘心于自己的失败，自战败的那一天起就积极进行着复仇的活动。十月革命成功后，社会主义理想日益深入人心，马克思主义获得了广泛的传播。德国革命运动在1919—1923年间也有过几度的高涨。在这种形势下，德国垄断资产阶级和容克地主迫切需要各式各样的反动理论来对抗革命，为自己鼓气。《西方的没落》以学术巨著的面目出现，表面似在讲西方的没落，实则在于论证德意志民族统治全世界的历史“宿命”。单单这一点，就足以博得刚刚战败的德国统治阶级的称赞了。纳粹分子说：“虽然我们可能是没有希望的，然而我们却具有劫数已定的人们的希望”；“充分意识到摆在我们面前的文化和文明的没落，我们仍然要求每一个骄傲的战士的权利——为了一个目的去战斗，尽管那个目的似乎是失去了。”^①这样的心态正好说明了《西方的没落》所以能够在德国轰动一时的原因。第二，斯宾格勒的“西欧中心论”（就其实质而言），也使一般西方资产阶级在心理上得到了满足。第一次世界大战震撼了整个资本主义世界。同盟国的统治阶级固然因失败而沮丧，协约国的统治阶级也被战后风起云涌的革命运动和国内经济的残破弄得焦头烂额。在这种情况下，西方资产阶级及其知识界弥漫着悲观的空气，西方的前途如何是他们十分忧虑的问题。斯宾格勒的著作虽然也讲西方的没落，但又断言与世界上已经死去的七个文化比较，西方文化尚未走到尽头，仍有生命，而“大一统帝国”这个最后阶段将在2000—2200年间出现。这就使那些感到前途莫测的西方资产阶级至少仍怀有一线希望。

^① 杜德：《法西斯主义和社会革命》(R. Palme Dutt, *Fascism and Social Revolution*), 1935年2版, 第229页。

斯宾格勒的历史哲学对后来的影响,有两个方面。第一,斯宾格勒的历史哲学以及由这种哲学导出的政治主张,是纳粹意识形态的一个来源。斯宾格勒所提倡的“社会主义”与纳粹的“民族社会主义”在本质上是一样的。他把社会主义说成是“一种超越所有阶级利益的伟大政治经济制度在人生中实现的意志”^①,他还主张把社会主义与普鲁士精神结合起来,鼓吹“德国劳工中的优秀部分要与持有旧的普鲁士国家观念的最优秀人物实行联合,因为这两类人都有决心要建立严格的社会主义国家……都愿意为了统治别人而服从、为了征服别人而付出生命”。^②斯宾格勒的种族主义学说与纳粹党的种族主义也是基本一样的。斯宾格勒认为种族是一个精神单位,血与土是它的基石。血与土具有一种神秘的性质,是理性、科学的分析所无法说明的。一个纳粹作家也写道:“只有德国土壤——块状土壤——的出产物才能制造德意志人的血液。那种决定德意志人种型的微妙颤动,只有通过这种出产物才能传送到血液,再从血液传送到身体和灵魂中去。德意志人种型之所以是全世界独一无二的种型,是因为世界上只在一处有德国土壤。”根据这种理论,当1935年德国因需要大量进口军事物资而不得不削减进口柠檬时,这个作家就主张服用土产的大黄叶梗,这不仅因为它味道可口,“更重要的是,它是一种清血药剂,特别适用于德国人种型。”^③此外,对人民群众的贱视,对理性的贬低,对战争的歌颂,对服从和迷信的赞扬等等,都是斯宾格勒与纳粹分子的共同思想。^④

① 本书第774页。

② 科佩尔·S. 平森:《德国近现代史》,下册,商务印书馆1987年版,第616页。

③ 同上书,第658—659页。

④ 一些西方学者也指出了斯宾格勒的思想对纳粹意识形态的影响。参见纽曼:《巨兽,民族社会主义的结构与实践》(Franz Neumann: Behemoth, The Structure and Practice of National Socialism),牛津大学出版社1944年版,第198页。

第二，斯宾格勒的比较文化形态学说虽不受专业历史学家的重视，但对历史哲学家、社会学家和文化人类学家则有相当的影响。著名的英国资产阶级历史学家汤因比的《历史研究》一书就继承了斯宾格勒的文化形态史观。汤因比自称1920年从纳米尔教授那里得到一部《西方的没落》，当他“展读这部闪烁着真知灼见的历史著作时，就象是在黑暗中见到点点萤光。”^①关于文明是历史研究的单位的说法；关于每一文明都要历经四个阶段的说法，都脱胎于斯宾格勒。同斯宾格勒一样，汤因比表面上也是反对“西欧中心论”的，说什么各种文明“在价值上是相等的”，各有短长，但他又说在现存的五种文明中（他认为世界上共存在过21种文明，有时又分做26种文明），有四种正在走向死亡，只有西方基督教文明仍保持着“创造性的活力”。继承斯宾格勒学说的还有美国社会学家索罗金、文化人类学家克罗伯尔、诺尔斯罗甫等人，他们被称作“新斯宾格勒派”。^②

总之，斯宾格勒的比较文化形态学说是唯心主义的，充满了种种谬误和自相矛盾之处。他自己也公开承认这一点。^③如果说《西方的没落》还有一点积极意义的话，那就是与作者的本意相反，它扩大了历史学家的视野，使他们更宏观地观察历史。如上所述，斯宾格勒的思想实质仍然是“西欧中心论”，但这是一种改头换面的“西欧中心论”。正由于此，他至少表面上承认西方文化已经没落，最终也要走向死亡；他也承认其他文化有过自己的鼎盛时期，它们的鼎盛时期与西方文化的鼎盛时期相比是“同时代的”，不分轩輊。汤因比在这一点上是同斯宾格勒一样的。巴勒克拉夫正确指出：

① 汤因比：《在考验中的文明》(Arnold J. Toynbee, Civilization on Trial), 纽约1948年版, 第9页。

② 参见司徒尔特·休斯：《奥斯瓦尔德·斯宾格勒：批判的评价》(H. Stuart Hughes, Oswald Spengler: A Critical Estimate)一书, 纽约1952年版。

③ 本书第4页。

“正是因为他(指汤因比)最早发动了对欧洲中心论的猛烈批判(尽管他的全部历史观充满了他所攻击的那种欧洲中心论的‘异端邪说’),因而具有解放的作用,这才是他名满天下的主要原因。”^①

一个世纪以来,西方的前途始终是西方资产阶级及其知识界忧虑不安的问题。1963年,美国历史学家麦克尼尔反斯宾格勒之意而用之,写了一部题为《西方的兴起》的著作。^②但是,没落也罢,兴起也罢,西方资本主义的全盛时期无论如何已经过去,而崭新的社会主义制度则方在成长时期,它不可避免地要遭到种种困难、挫折,甚至局部的失败,但历尽艰险以后,必将赢得最终的胜利。

① 杰弗里·巴勒克拉夫:《当代史学主要趋势》,上海译文出版社1987年版,第264页。

② 麦克尼尔:《西方的兴起·人类共同体的历史》(W. H. McNeill, *The Rise of the West. A History of the Human Community*),芝加哥1963年版。

西方的没落

世界历史的透视

下 册

〔德〕 奥斯瓦尔德·斯宾格勒 著

齐世荣 田 农 林传鼎 译
戚国淦 傅任敢 郝德元

第九章 阿拉伯文化諸問題

(丙) 毕达哥拉斯、穆罕默德、克伦威尔

—①

宗教可以說是一个有生命的人在克服、控制、否定、甚至破坏**存在时的醒觉存在**。当目光注向扩张的、紧张的和充滿光的世界时，种族生活及其驅力的节奏**减弱**了，于是**時間服从于空間**。对于完成的植物性的欲望息止了，从原始的内心深处涌出了对于完成、方向中断、**死亡的动物性的恐惧**。宗教的基本感情并不是恨与爱，而是恐惧与爱。恨与恐惧之不同宛如**時間与空間**、**血与眼睛**、节奏与紧张、英雄气概与圣徒行为之不同。在同样情形下，种族意义上的爱**和宗教意义上的爱也不相同**。

所有的宗教都趋向于光。^② 当一个目击的世界被自我理解为光的中心时，**扩张了的事物本身变成宗教性的**。听觉和触觉可以依照**视觉加以調整**，而**不可见的**世界——它的一切施为只是被感觉到——則成为无边神力的总和。所有我們称作“神性”、“启示”、“救世”、“天命”者，无非是一个受到照明的现实的因素而已。对人來說，死亡是他亲眼见到并且因见到而了解的事，与死亡相关联，出生則是**另外**的一种秘密。它們是**可觉察的宇宙的两个可见的极限**，在光明普照的**空間里**，这个宇宙体现于有生命的肉体中。

有两种强烈的恐惧——一种是**面临小宇宙在空間中的自由**、在**空間本身和它的威力之前**、在**死亡之前的恐惧**（这是連动物也知

① 参看第 83 頁以次及第 83 頁脚注。

② 参见第 1 章。——中譯者注

道的)；另一种是对于存在的宇宙长流、对于生活、对于定向时间的恐惧。第一种恐惧唤起一种阴暗的感情，感到在扩张的世界中，自由只是一种新的、比那支配着植物性世界的依附性更为深刻的依附性，它引导那觉察到自身弱点的单个存在物，去寻求其他的近亲和联盟。忧虑产生语言，而我们这种语言则是宗教——一切宗教。由于对空间的恐惧，产生出作为自然的世界的神力和对神的礼拜；由于对时间的恐惧，产生出生活的、性和种族的、国家的神力，集中在祖先崇拜上面。那就是禁忌和图腾的区别^①——因为图腾崇拜起源于对于那种超乎理解并永远不能认识的事物的神圣畏惧，因之也永远以宗教形式出现。

高级宗教要求紧张的警觉，以反抗血和存在的势力，这种种势力永远埋藏在内心深处，准备夺回它们支配生活的幼稚方面的原始权利。“要警醒和祷告，免得你们遭受诱惑。”然而，“解脱”是一切宗教的基本口号和一切觉醒存在的永恒愿望。从这种通常的、差不多是前宗教的意义来讲，它意味着摆脱觉醒意识的忧虑和烦恼的愿望；松弛滋生畏惧的思想和探索的紧张愿望；消灭和消除关于自我在宇宙中的孤独的意识、自然的严格局限性、一切存在物的不可变更的老和死的界限的前途等等的愿望。

睡眠，也是解脱——“死亡和睡眠是弟兄”。圣酒，陶醉，可以打破精神紧张的严酷性；舞蹈，酒神的艺术，以及其他一切麻醉和狂喜的形式也都如此。这些都是借助于存在、宇宙、“彼物”、自空间向时间的逃避等而从自觉中滑脱出来的方式。但是超乎所有这些之上的则是依据理解本身以克服恐惧的纯粹宗教的方式。小宇宙和大宇宙之间的紧张变成我们能够爱的东西，变成我们能够专

^① 见第 234 页。

心致志于其中的东西。^① 我們管这个叫做信仰，而且它是一切人的理智生活的开端。

理解，不論是演繹的或歸納的，不論是否來自感覺的，只能是有原因的。要想區別理解和導因是全然不可能的，因為二者表示同一的東西。當某些事物對我們說來是“現實的”，我們是以原因的(ursächlich)形式觀察它、思考它，就象我們覺得、曉得我們自己和我們的行動是某些創發的事物、是原因(Ursache)一樣。不過，原因的確定因事件之不同而異，不僅在宗教邏輯上如此，就是一般在人的無機邏輯上亦復如此。一件事實的原因在某些時候被認為是如此這般，而在另外時候卻被認為是其他的事物。各種思考對於它的每一個應用範圍都有一個獨特的“體系”。在日常生活，思維上的因果聯繫從來不會絲毫不爽地重復的。甚至在近代物理學中，實際上是因果體系的有效假定儘管在局部上互相排除，在應用時卻是並存的；例如電力學的概念和熱力學的概念就是如此。思維的意義並不因此而化為烏有，因為當醒覺意識不斷地輪值的時候，我們總是從單個行為的形式中進行“理解”的，而每個行為都有它自己有原因的開端。把整個作為自然的世界與個別意識聯繫起來當作一個單純按因果順序排列的連續的看法，按照我們的思想是完全不現實的，因為我們的思維總是按照成組的行為進行的。這種看法始終是一種信念。它本身的确是信仰，因為它是對於世界的宗教式理解的基礎，無論在何處觀察到某些事物，這種信仰就假定神力作為思維的必要條件——對於不再想起的偶發事件假定為暫時的²神力，對於位置固定的(例如泉源、樹木、石頭、山丘、星宿等等的)居住者，或能夠在各處出現的萬有萬能(例如上天、戰爭、

^① “衷心愛慕上帝的，使自己變形為上帝。”(克萊爾沃的伯納)。

智慧諸神)假定为持續的神力。这些神力只是由于每个分散的思維行为的单独性而受到限制。有的今天还只是神的一种特性,明天它本身就成了神。另外的时而是多数、时而是一个个體、时而是某一模糊不清的东西。有許多不可见的(形状)和不可能理解的(原理),但是它們对那些神力降临的人來說可以变成暂时可见或可以理解的。命运^①在古典文化(εἰμαρμένη)和印度文化(rta)中,是被当作事物本源(Ur-Sache)而凌駕于可以描繪的神祇之上的;相反,枚斋文化的命运則是唯一而无形的至高上帝的施为。宗教思想总是在因果的連續中区别价值和等級,并导致最高的存在或原理,作为最首要的和“支配的”原因;“神意”則是用于所有以評价为基础的最广泛的体系的名詞。相反,科学是一种理解的方式,从根本上弃絕原因中的等級差別;它所发现的并非神意,而是規律。

原因的理解获得自由。对于被发现的連鎖的信仰,迫使对于世界的恐怖退却。上帝是人們逃避命运的避難所,关于命运他們能够感觉到并生动地體驗着,但不能推敲、刻划,也无以名之,一旦間,“批判的”(照字义讲是鉴别的)、滋生長惧的理解能够清楚明白地排定了前因后果,也就是:外部或內部的視力都认为井然有条的时候——就在此时——命运也就中断了。有的高級人士,他那追求理解的强有力的意志与他的存在处于經常的矛盾之中,这就是他的絕望的进退維谷。它已經停止为他的生命而服务,但又不能支配它,因而在所有的重要关头,总留下一个不能解决的因素。“在一个人只是不得不宣布自己自由的时刻,他感觉受到了制約。

^① 对宗教思想來說,命运永远是一种因果的量。因之,認識論只把它看做是一个表示因果关系的意义含混的詞。只有当我们不在仔細思考它时,我們才能真正懂得它。