



欧罗巴思想译丛

Eu Luo Ba Si Xiang Yi Cong

卢梭与浪漫主义

[美] 欧文·白璧德著

孙宜学 译

河北教育出版社

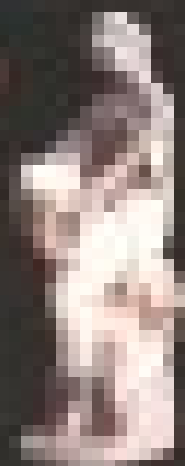




THE JOURNAL OF THE
ROYAL ANTHROPOLOGICAL INSTITUTE

THE JOURNAL OF THE ROYAL ANTHROPOLOGICAL INSTITUTE

VOLUME 135
PART 1
2005





卢梭与浪漫主义

[美] 欧文·白璧德 著
孙宜学 译

河北教育出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

卢梭与浪漫主义 / (美) 白璧德著; 孙宜学译. —石家庄: 河北教育出版社, 2003.8

(欧罗巴思想译丛. 第1辑)

ISBN 7-5434-5177-8

I. 卢... II. ①白... ②孙... III. 浪漫主义—文学批评史—欧洲—近代 IV. I509.4

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2003) 第 022869 号

丛 书 名	欧罗巴思想译丛
书 名	卢梭与浪漫主义
作 者	(美) 欧文·白璧德 著 孙宜学 译
责任编辑	李 宁
装帧设计	张志伟 张克瑶

出版发行	河北教育出版社 (石家庄市友谊北大街 330 号)
印 刷	山东新华印刷厂德州厂
开 本	787×1092 1/16
印 张	16
字 数	240 千字
版 次	2003 年 9 月第 1 版
印 次	2003 年 9 月第 1 次印刷
书 号	ISBN 7-5434-5177-8/I·870
定 价	24.00 元

版权所有 翻印必究

原 序

许多读者一看到我的题目就一定会叫道：“又是卢梭，真是没完没了！”战前不久关于卢梭的著作大量涌现，这似乎是一不祥的预兆。对卢梭的这种迷醉毕竟很容易解释，这是因为他比其他人具有一种有点可怕的优势，那就是他可以更充分地代表一个伟大的国际性的运动，攻击卢梭或捍卫卢梭常常只是攻击或捍卫这种运动的一种方式。

不管如何，现在这部著作就是从这一点开始构思的。我没有系统研究过卢梭的生活和学说。他的名字之所以出现在我这部书的题目里，而且似乎还合情合理，只是因为他出现在了正在追溯的这一运动的产生和发展的相当早期的阶段，并且总的来说为我提供了阐明这一运动的最重要的依据。我在以前的三部著作^①中已经提出了有关这一运动的某些观点。虽然这三部著作每一部都侧重于讨论一个特殊主题，但同时我又有意使三部书成为一个有连续关系的整体。我希望我在这里可以坦率地说出这一连续论题的主要倾向，既包括否定的倾向也包括肯定的倾向，即其建设性的一面。

要理解我的论题的两个方面，最好的钥匙或许可从我引用为《文学和美国大学》的题词的爱默生的几句诗中找到：

有两种法则，分离
而不联合。
一是人的法则，一是物的法则；
后一种法则建造城镇和舰队，

① 指《文学和美国大学》、《新拉奥孔》和《法国现代批评大师》。——原注

但却野蛮无羁，
使人失去王位。

从否定方面讲，我直接反对对“物的法则”的这种过度的强调，反对在自然主义的基础上建立一种完整的生活哲学。我定义了一种自然主义的主要形式，一方面是功利主义的和科学的自然主义，另一方面是感情的自然主义。我正在研究的浪漫主义类型与感情浪漫主义有不可分割的联系。

由自然主义运动激励的这种类型的浪漫主义只是我所区分的三种主要浪漫主义类型中的一种，我所谈的主要也只是这一类型的浪漫主义的一个方面。但是，虽然受到这样的限制，我所谈的主题也不能说缺少价值。因为，我相信卢梭式的生活哲学是错误的，如果我的看法是正确的，那么就可以说目前西方的整个趋向是远离而不是趋近文明。

从肯定的一面讲，我的论题目的在于重新证明“人的法则”，以及它与各种自然主义的过度形式相对立的特殊法则。一提到法则这个词，立刻就会有人称我为反动。但是，难道一个人只是因为呼唤人性法则就可以说他是反动的，或总的来说是一个传统主义者吗？一位著名的美国作家据说这样说过：他在如今的这个世界只看到两类人——一种是老顽固，另一种是江湖骗子。就他来说，他宁愿做一个老顽固。在同意成为一个纯粹的历史遗物之前，人应该三思而后行。我们年轻的激进派之所以具有那种无法表达的聪明，就是因为他们相信无论自己可以成为什么，他们都是现代性的化身。在同意他们的观点之前，人们最好先定义一下现代和现代精神这两个术语。之后就会发现，温和、年轻的激进派遇到的真正困难不是说他们太现代了，而是他们现代得还不够。因为，虽然现代这个词常常、并且无疑是必然地被用来描述比较近的或最近的事情，但这并不是这个词的惟一用法。歌德、圣伯夫、勒南和阿诺德这些作家也用过这个词，但并不是只用了这种意思。这些作家所谓的现代精神是指一种实证的、批判的精神，一种拒绝依赖权威对事物进行取舍的精神。例如，当勒南称彼特拉克为“文学中现代精神的创立者”时，他所说的就是这个意思；而当阿诺德解释为什么伟大时期的希腊人在我们看来似乎比中世纪的人更现代时，他所说的也是这个意思。

我现在努力要做的就是想成为这种意义上的彻底的现代人。我坚持认为,人不仅应该欢迎处于最佳状态的科学家努力想将自然法则建立于实证的、批判的基础上,而且在处理人性法则问题时也应该努力仿效他,从而成为一个彻底的实证主义者。对我正在研究的这一运动来说,我主要反对的就是它没有产生彻底的实证主义者。这一运动的领袖不但没有坦诚地面对这一运动与过去决裂所造成的紧急情况,而且还倾向于否定人性的双重性,随后还试图凭借大量的理性和感情的诡辩来掩饰人性的这种双重性。驳斥这些不彻底的实证主义者的最适当的步骤不是去求助于某一教条或外在权威,而是相反,要以他们自己的法则去反对他们。因而,狄德罗,这个不彻底的实证主义者的著名例证,自然主义倾向的主要源泉之一,说道:“人的一切都是经验性的。”现在,从狄德罗时代以来,实验一词的意义已经变得有点狭隘了。如果有人将狄德罗的这句话理解为人的一切取决于经验,那么,人就应该毫无保留地接受它,随后就将自己坚定地植根于狄德罗和其他不彻底的实证主义者拒绝承认的经验事实之上。

不将自己植根于外在的权威,而是植根于经验的人就是个人主义者。要成为我所定义的那种现代人,人不仅需要具有实证性和批判性,而且——从彼特拉克时代一直是这样——还要成为个人主义者。健全的个人主义类型的确立实际上是特别现代的问题。就是在这个问题上,不彻底的实证主义者,也即那些只按照自然法则进行实证的人的失败表现得最明显。在自然法则领域流行的是无止无息的变化和相对性,因此,自然主义的实证主义者攻击所有的传统法则和教条,原因只是他们渴望固定不变。现在,文明的所有道德价值一直都与这些固定的信仰有关,因此,就发生了这样的事情:随着自然主义对这些道德价值的削弱,道德价值本身也面临着被卷入永恒变化的危险。因为以实证主义观点看待生活的个体必须放弃一切“先于、外在于和高于”他自己的固定的教条和原则,而且人们认为他还应该放弃标准。因为标准包含着一致因素,而只有借助于这种因素,才有可能衡量纯粹的变化和多样性。然而,自然主义的个人主义者拒绝承认任何这样的一致因素。他自己的个人性的、私人性的自我就是衡量一切的标准,而这种标准本身,他补充说,则是不断变化的。但停留在这个阶段就是满足于最危险的只有部分真实性的真理。因此,柏格森的断言“生命只是永恒涌现的

创新”，本身只是这种危险的部分真实的真理。生活中的永恒因素只不过是创新和变化因素，是观察和经验的事情。就像法国人所说的，生活变化越多，它就越同一种东西。

于是，如果一个人要想成为一个健全的个人主义者，一个有人性标准的个人主义者——在这样一个失去了传统的支撑的时代，文明能否流传似乎取决于它产生这种类型的个人主义者的能力——他就必须牢牢地把握柏拉图所谓的“一”和“多”的问题。我自己解决这一问题的方法——我最好指出这一点——并不是纯粹的柏拉图式的方法。因为人们可以直接感悟到事物中的统一因素，但这并不是说人建立一个超越了变化的本质或实质或“观念”的世界就正确了。这样做就是从一种实证的、批判性的态度堕落为一种多少有点纯思辨性的态度。这就要冒着建立一种“一”的形而上学的危险。那些特别重视事物中的变化因素的人同样处于从实证的、批判性的态度堕落为一种“多”的形而上学的危险。例如，人们在当代那些似乎提出了这种要求的思想家身上就发现了这种错误，这些思想家包括詹姆斯、柏格森、杜威和克罗齐等。他们远远不能满足彻底实证主义的要求。相反，他们寻求将自己对变化因素的迷恋建立成一种完整的生活观，这样他们就抛弃了经验的一个完整方面，而他们采取的方式在某种程度上常常使人想起古希腊的一位诡辩家。自希腊以来的哲学史在很大程度上就是坚持“一”的形而上学家和坚持“多”的形而上学家之间冲突的历史。在彻底的实证主义者眼里，这种历史因此主要变成了一种奇怪的文字游戏史。

生活不会在这里给一个“一致”因素，那里给一个变化因素。它只给一个始终在变化的一致。一致和变化是不可分割的。现在，如果稳定和永恒的东西被感觉为现实的，那么，生活中那一总是变为别的什么东西或完全消失的事物，就像每一位心理学家都知道的，总是与幻觉感有关。如果一个人只参与生活中的这一面，他将像勒孔特·德·李特那样，最终会把生活看成一种“移动幻想的洪流”，看成“空虚现象的永恒旋转”。因此，承认生活中的一致和变化密不可分就等于承认人们可以通过实证方法获得的现实必然与幻觉混为一体。而且，人们并不能从外部观察到一直在变化的一致，他是这一过程的一部分，他本身就是一直在变化的一致。虽然在任何一个特殊的时刻人们是感觉不到变化的存在的，但正在发生的延续不停的变化却导致差异的出现——也就

是同一个人六周大时和七十岁时的区别——这种变化是非常惊人的。最后,人的这种始终在变化的一致性似乎完全消失了。从这一点可以推论出:一种广大的幻觉因素——这是东方人一直比西方人更愿意接受的真理——进入了人格思想本身。如果批判精神得到自由,它一定要将生活融化成为一种幻觉的迷雾才会满意。在现代文学中,对人的最实证性的、最具批判性的描述要数莎士比亚了:

我们这些幻梦的材料,
我们微不足道的生命
笼罩着一层睡眠。

但是,虽然严格考虑起来生活只是一个幻觉之网和梦中之梦,但这只是一个需要最谨慎处理的梦,如果不想让它变成噩梦的话。换句话说,不管生活是怎样嘲笑玄学家,行为问题依然存在。在变化的核心总有统一存在。然而,我们是可能得到这种真实而永恒的因素的,并因此得到标准,而借助于这种标准,生活之梦就可以通过幻觉的面纱得到正确的处理。“一”和“多”的问题,也即最终的思想问题,因此就只有通过正确运用幻觉才能得到解决。与幻觉以及和幻觉有关的问题密切相关的是我们可用想像一词总结的一切。我们应该注意到,这个词的用法,至少是它目前的引申出的用法,是比较新的。过去的所有国家和时期都不能说曾拥有过与这种引申意义的想像相对应的词。然而,过去的思想家已经,有时还比较深刻地以幻想或幻觉之名处理过我们现在应以想像之名处理的问题。^① 在《法国现代批评大师》中,我首先关注的是“一”和“多”的问题,同时还注意到十九世纪没有充分处理这一问题。在现在这本书中,我致力于表明这种失败只有通过深入研究想像以及它在文学和生活里的极其重要的地位才能挽回。人被隔绝了与一切永

① E·D·法塞特在其《作为想像的世界》中所表达的观点虽然是极端浪漫主义的和非东方化的,但他处理的问题却始终是印度人特别关注的问题。然而,印度人则会给他的书起一个类似的名字:《作为幻觉的世界》。亚里士多德在其《诗学》中多次谈到虚构,但就是没用想像一词。在《心理学》中,他讨论了想像,但他并没有赋予想像以积极的、创造性的地位,而只是注意到或者说思考了它,尤其是最新的创造性现象的概念。我认为法国最早谈到想像的人是卢梭,他在《忏悔录》中有一段关于自己情欲梦的描写,就是很好的例子。((《忏悔录》第60节)——原注

久、因此可称为真实的事物的直接接触，而不得不生活于一种虚构或幻想因素之中，但我一直想表明的是，他可以借助于想像掌握必然与多样性和变化相连的一致因素，这样才能确立起一个可供模仿的典型。人倾向于成为一个有真实标准的个人主义者，倾向于对事物进行与众不同的解释，这只是就人要理解现象和真实之间的关系而言——这种关系也即哲学家所谓的认识论问题。这个问题虽然不能通过抽象的和形而上学的方式解决，却可以通过实践和根据实际行动来解决。既然现代哲学没有提出任何这样的解决方法，那就难免得出这样的结论：现代哲学的破产不仅是从康德开始的，而是从笛卡儿就开始了。

道德实证主义者的最高格言是：通过结果认识事物。如果我反对浪漫主义哲学，那也是因为我讨厌其结果。我从其结果得出推论说：这种哲学误用了幻觉。“所有那些只接受浪漫主义诺言的表面价值的人，”布尔热说，“都将被卷入绝望和厌倦的深渊。”^①如果还有人就像老浪漫主义者那样坚持认为陷入绝望和厌倦的深渊是一件高贵的事，那他就不要往下读我的书了。他不会赞同我的观点。另一方面，如果有人接受了我的标准，却否认卢梭式的生活有这样的结果，那么，我的目的就是收集证据表明他将面临着不是拒绝一套理论，而是拒绝大量事实的任务。请允许我重复一下，我的整个方法，都是实验性的，或者较为明确地说，如果下面这个词有幸当选的话，可以说是经验性的。我对这一运动的任何特殊方面的解释常常只是那些我收集的解释的一小部分——它们无疑只是从印刷材料里收集到的那些解释的一小部分。M·梅格隆对浪漫主义生活结果的调查研究^②表明还有很多其他的材料，那就是手稿，这些手稿或许也应该出版。

我的方法实际上在一个方面会受到严重的误解。我不断地从这个或那个作者引用一些段落，并且不断指责这些段落所代表的倾向，这一事实或许会使读者得出这样的推论，即我是完全谴责这些被我引用的作家的。但这种推论或许是非常错误的。我不想对个人进行全面的评价——尽管那种批评是快乐的，也是合情合理的——而是只追溯重要潮流以作为我寻求一套原理来反对自然主义的一部分。例如，我关注

① 见《当代心理学论集》中关于福楼拜的部分。——原注

② 《浪漫主义及其道德》，1910。——原注

华兹华斯身上的卢梭主义因素和原始主义因素,但并不断言这是关于华兹华斯的全部真理。然而,一个人关于卢梭主义的哲学价值的观点必须重视对华兹华斯进行完整的评价。批评之所以是这样一种艰难的艺术,就是因为一个人不仅要有原则,而且还必须灵活地、直觉地运用这些原则。现在没有人会批评缺乏灵活性的批评。实际上现在的批评已变得那么灵活,以至于可以说它已变得软弱无能了。我进行目前这种批评的一个原因是:我相信,因为缺乏原则,所以以全面评价个体为目的的那种批评很快将变得毫无意义。

我应该补充一点:如果我尝试了全面评价的话,那么,这些评价与我以前在这儿那儿对浪漫主义领袖的评价相比可能更受人欢迎。人重视确立原则是正确的,但他也应该始终重视运用它们。在某种程度上,人们会赞成歌德的话:优秀属于个人,错误属于时代。就卢梭以及我对他的评价来说,尤其需要记起这种区别。朗松先生曾详细谈到了卢梭天性中的奇怪的双重性。“作家,”他说,“是一种可怜的梦想的生物,他总是警觉地、万分小心地采取行动,他知道自己最大胆的法则在某种程度上只是用来消除保守主义者的顾虑,只是用来满足机会主义者。但作品本身是脱离作者的,它有自己独立的生命,它被猛烈地控告为是引发革命的炸药,抵消了卢梭为了满足自己而赋予作品的温和、调和的因素。它点燃并激化了反抗运动,攻击热情,引发仇恨;它是暴力之母,一切不和谐的根源;它使沉醉于奇怪的美德的单纯的灵魂开始孤注一掷地追求绝对,一种现在只有靠无政府主义和社会专制才能实现的绝对。”我是要在被朗松认为非常胆怯的卢梭身上发现大量灵敏性的东西,有时甚至还是比灵敏更好的东西。这个问题可能不是很重要,因为朗松的这一说法肯定是正确的,他说:改变世界的卢梭——我将尽力说明其中的原因——是极端主义者的卢梭和反对妥协的卢梭。我作为研究这一时代主流的学者,所关注的就只是这个卢梭。然而,我并不想为激进的、革命的卢梭寻找一个替罪羊。实际上,就像在随后的章节中所表现的那样,对卢梭主义,我主要反对的就是它鼓励创造替罪羊。

如果我是因为卢梭主义在实践中的结果而反对它,那么,我将努力在同一实证的基础上将我不得不提供的东西作为一种替代物。经验是有许多层次的:首先是纯粹的个人经验,都是无限小的碎片;其次是人对自己的直接交往的社会圈子,对自己的时代和国家,对最近的过去,

因此对一个更大的社会圈子的经验。过去,若作为教条,是实证主义者所反对的,若作为经验,他则不仅承认,而且还表示欢迎。实际上,他支配过去与自然主义实证主义者支配自己的实验室几乎没什么两样。而且,他坚持将最遥远的过去列入自己的研究范围,在科学进步所培育出的所有自负中,最有害的自负恐怕就是认为我们已经长大,不再需要古老的过去了。就像歌德所说,人应该努力以无限的宇宙历史来防止迷失正途。现在,为什么人们所呼唤的这种背景不应仅仅西方需要,这其中有特殊的原因。西方和远东之间越来越多的物质联系是确定无疑的,此时我们应该明白在没有深刻的理解力的人与人之间、人群与人群之间的物质联系的危险。除了出于这种考虑外,远东的经验还以一种最令人感兴趣的方式完善和证明了西方的经验。如果我们想提出一种真正世界性的智慧来反对我们目前流行的自然主义的可怕的片面性,我们就不能忽略这一点。为了方便,我们可以通过两个人——孔子和佛的教育与影响来概括远东的道德经验。去认识佛教和儒教教育的真正精神,就是去认识世界上的一半人口积累了七十多代的道德经验中什么是最好的、最有代表性的。

对佛和孔子的研究表明,就像对西方伟大导师的研究所表明的那样,人类经验表面上丰富多彩,令人眼花缭乱,实际上仍可分为几大类。我自己喜欢将人的生活经验分成三个层面——自然主义层面,人道主义层面和宗教层面。从佛教的结果来检验,佛教充其量只证明了基督教。若用同样的标准来检验儒教,则会发现儒教与亚里士多德的教诲也是一致的,而且总的来说与自希腊以来那些宣布了礼仪和标准法则的人也是一致的。若称孔子为西方的亚里士多德也显然是对的。远东不仅在佛教中包含着一种伟大的宗教运动,在儒教中包含着一种伟大的人道主义运动,而且在早期的道教中也包含着一种致力于找到与人道主义和宗教认识相等的自然主义对应物的运动,而且提供了与我现在正在研究的运动惊人相似的东西。

因而,东方和西方都不仅拥有伟大的宗教和人道主义的法则——这些法则若根据它们的结果来检验的话,则是相互证明的,而且它们还见证了人类经验中的一致因素和永恒因素——而且这些法则有时还是以一种实证精神构想的。实际上,孔子虽然是一个道德现实主义者,却不能被称为一个实证主义者;他将人紧紧地与过去联系在一起。在这

方面,以及在其他方面,他使我们想起了西方的一个伟大思想家——约翰生。另一方面,佛堪称为一个个人主义者,他希望人既不要将自己的信仰寄托于自己时代的权威,也不要寄托于传统的权威。^①没有人像他那样认真地致力于将宗教建立于实证的和批判的基础之上。实事求是地说,我承认自己也受到印度伟大的实证主义者的很大影响:例如,我处理“一”和“多”的问题的方式就很接近佛,而不是柏拉图。然而,即使人们一般赞成将“人的法则”建立于实证和批判的基础之上是正确的,问题仍然是:现在是否需要更多地呼吁实证的和批判的人道主义,或呼吁实证的和批判的宗教。我在最后一章中详细地讨论了这个微妙而难解的问题,但在这里我至少可以给出一个理由解释我为什么倾向于人道主义解决办法。在对历史的研究中,使我震惊的是:过去的人们竟那么喜欢无休止地自我欺骗,特别是当他试图尽快从自然主义层面转向宗教层面的时候。这样就难免得出这样的结论:如果有更多的人在开始成为超人之前先确保自己是个人,那么,这个世界将会是一个更好的地方。这种考虑似乎特别适用于像目前这一代正沉迷于自然主义的泥槽中的人。毕竟,做一个好的人道主义者只是要做一个温和的、明智的和体面的人。对一个人来说,要欺骗自己和他人相信自己超自然的智能,比让自己和他人相信自己的温和、明智和体面达到了什么程度要容易得多。

过去并非没有实证的和批判的人道主义的例子。我已经提到过亚里士多德。如果从他对中庸美德的强调来看,他使我们想起了孔子;若从他的实证方法和强烈的分析气质来看,他倒使我们想起了佛。当亚里士多德上升到了宗教层面并且讨论“幻觉生活”时,他是很具佛教特点的。当佛本身从宗教生活转变到俗人生活时,他纯粹是一个亚里士多德主义者。亚里士多德也以实证的方法处理自然法则问题。他实际上是一个彻底的实证主义者,而不是像十九世纪的人那样,只是符合自然法则的实证主义者。然而,亚里士多德应该特别引起我们注意的是:他是实证的、批判的人道主义者——也就是说,他是写《伦理学》、《政治学》和《诗学》的亚里士多德。就像我称科学的、功利主义的自然主义者的观点是培根主义的一样,我也将称我自己正在试图发展的观点为亚

① 佛在很多场合表达了对《吠陀》的轻视,而后者就是印度人伟大的传统权威。——原注

里士多德主义的。亚里士多德一劳永逸地确立了应该指导道德实证主义者的原理。“真理,”他说,“道德行动中的真理是根据事实 and 实际生活进行判断的……因此,我们应该做的就是通过将(梭伦和其他智者)以前的言论放回到事实 and 实际生活中来加以检验,当它们与事实和谐时,我们就接受它们;当它们与事实矛盾时,我们就只将它们看做纯粹的理论。”

就是在这种意义上,我渴望被人称为亚里士多德主义者。因为用亚里士多德这样的名字很容易产生一定的误解。^① 这种伟大的实证主义者的权威在时代潮流中无数次被当做了直接观察的替代物。亚里士多德不仅在中世纪的数个世纪里是教条主义的后盾和支柱,而且被作为教条的亚里士多德主义在很大程度上还一直延续到整个新古典主义时期,在文学领域尤其是这样。现代精神的先驱应该拒绝亚里士多德以及他一直支持的传统秩序,这无疑是最自然不过的。然而,如果他们更现代一些的话,他们或许会将他看成是自己的一个主要的前驱。他们或许会从他身上学会如何拥有标准,同时又不被局限于教条之中。事实上,那些称自己现代的人已经开始接受一种纯粹探索性的生活态度。“长时间习惯于漫步在绝望之海”,他们越来越不知道在人类的经验中什么是正常的,什么是核心性的。但脱离正常的和核心性的东西就是脱离智慧。如果我敢冒险做出最后概括的话,那么,从否定的一面讲,我的整个观点是:我们至今仍生活在其中的自然主义运动从一开始就有这种古怪的色彩。我一直想详细地表现出这种错误的本质。至于结果,它们现在正被大量写成是灾难性的事件。从建设性的一面讲,我的观点,如果它还有什么吸引力的话,它吸引的是那些认为过去用来接受自己的智慧的象征已经变得可疑的人,他们同时看到了十八世纪发生的与过去的断裂是不正确的,他们坚持认为,拯救这种作为这种错误的源泉的不完全的实证主义的良药就是一种更彻底的实证主义。没有比只具有半批判性更危险的了。这很可能成为那种错误的个人主义者——那种抛弃了外在控制,却得不到内在控制的个人主义者。“在哲学

① 我不需要提醒读者,现存的亚里士多德著作的形式已经引起了那么多人的反感,但它们本来肯定不是为出版而写的。亚里士多德为出版而写的、被西塞罗称为“金子般的言语之流”的著作,除了最近被重新发现的《雅典的政体》是个例外,其他都遗失了。——原注

家看来,今天所谓的人,”里瓦洛说,“不是那种学习支配自己的激情或增加自己的认识的艺术的人,而是那种抛弃偏见却没学到美德的人。”那种哲学观不再流行了。整个现代实验面临着失败的威胁,原因只是它现代得还不够。因此,人只有借助于东方和西方的世俗经验,提出一种真正现代性的观点,而与此相比,我们聪明的年轻激进派似乎是洪水以前的人,这时他才应真正满意。

目 录

原 序.....	1
第一章 古典主义和浪漫主义的概念.....	1
第二章 浪漫主义的天才	21
第三章 浪漫主义的想像	43
第四章 浪漫主义的道德:理想.....	70
第五章 浪漫主义的道德:现实	112
第六章 浪漫主义的爱情.....	131
第七章 浪漫主义的嘲讽.....	143
第八章 浪漫主义和自然.....	160
第九章 浪漫主义的忧郁.....	184
第十章 当前的面貌.....	212
附录 中国的原始主义.....	237

第一章 古典主义和浪漫主义的概念

常有人对我们说,古典主义和浪漫主义这两个词根本无法定义,而且,还会有人补充说,即使可以对它们进行定义,对我们也没有多大的好处。但不论是无法定义还是不愿意定义,这或许本身就证明只是某一运动的一个方面,这一运动从卢梭到柏格森一直都试图怀疑分析才能——华兹华斯称之为“我们用以扩大区别的错误的次要的力量”。然而,那些在这件事上赞同苏格拉底而反对卢梭或华兹华斯的人将坚持定义的重要性,特别是在如今这样喧嚣的时代,因为这个时代最典型的特征就是对一般术语的运用都是不负责任的。现在,要满足苏格拉底的标准,这种定义一定不能是抽象的和形而上学的,而是实验性的;也就是说,这种定义一定不能反映一个词语应该有什么意思,而是反映它实际是什么意思。数学家有时可以自由地构建自己的定义,但就古典主义和浪漫主义这样的词来说,因为它们已被多次重复运用,而且不只在一个国家运用,许多国家都在用,所以这种方法就不适用了。人们必须关注这些词的实际用法。实际上,应该允许这些用法有一定程度的异想天开。例如,博马舍就将古典主义等同于野蛮。人们或许无视这种偶然的过失,但人们若在像古典主义和浪漫主义这些词的所有主要用法中只发现混乱和不一致,那么,对那些只是为了被理解才谈话或写作的人来说,他所能采取的惟一的手段就是将这些词从词典中消除掉。

现在以苏格拉底的方式进行定义是很必要的:人们必须学会在明显不同的事物之中看出一种共同因素,另外还要学会在明显相似的事物之中看出区别。前一种情况我们可以大家熟悉的牛顿为例,他从一个苹果的落地和行星的运动中看出了一个共同因素。人们或许不需在成为一个文学家的牛顿时才能在浪漫主义和古典主义这两个词的所有