

汉译经典

LES DEUX SOURCES DE LA MORALE
ET DE LA RELIGION

道德与宗教的两个来源

〔法国〕亨利·柏格森 著 王作虹 成穷 译

 译林出版社

汉译经典

〔法国〕亨利·柏格森 著
王作虹 成穷 译

道德与宗教的两个来源

图书在版编目(CIP)数据

道德与宗教的两个来源 / (法) 柏格森著; 王作虹, 成穷译.
—南京: 译林出版社, 2014.10

(汉译经典)

ISBN 978-7-5447-4998-5

I. ①道… II. ①柏… ②王… ③成… III. ①道德—研究②宗教—研究 IV. ①B82②B91

中国版本图书馆CIP数据核字(2014)第208570号

书 名 道德与宗教的两个来源
作 者 [法国] 亨利·柏格森
译 者 王作虹 成 穷
责任编辑 陆元昶
特约编辑 何 婷
出版发行 凤凰出版传媒股份有限公司
译林出版社
出版社地址 南京市湖南路1号A楼, 邮编: 210009
电子信箱 yilin@yilin.com
出版社网址 <http://www.yilin.com>
印 刷 三河市祥达印刷包装有限公司
开 本 960×640毫米 1/16
印 张 15.75
字 数 128千字
版 次 2014年10月第1版 2014年10月第1次印刷
书 号 ISBN 978-7-5447-4998-5
定 价 44.00元

译林版图书若有印装错误可向承印厂调换

译者序

对于中国读者来说，法国哲学家柏格森（Henri Bergson，1859—1941）的名字并不陌生。早在1913年，就有人在《东方杂志》撰文介绍奥伊肯（Eucken）和柏格森这两位德国与法国的生命哲学家了。20世纪20年代左右，中国学术界对柏氏有了更多的关注和介绍，同时也开始了对其著作的翻译。1919年，张东荪翻译的《创化论》（*Evolution créatrice*）由商务印书馆出版。从那时至今，已译成中文的柏氏著作有：《物质与记忆》（*Matière et mémoire*，张东荪译，商务，1922）、《形而上学导言》（*Introduction à la Métaphysique*，杨正宇译，商务，1921；刘放桐译，商务，1963）、《心力》（*L'énergie spirituelle*，胡国钰译，商务，1923）、《时间与自由意志》（*Essai sur les données immédiates de la conscience*，潘梓年译，商务，1927；吴士栋译，商务，1958）、《论滑稽的意义》（*Le rire, essai sur la signification du comique*，张文天译，商务，1933；徐继曾译，中国戏剧，1980）。此外，另有由王珍丽等人重译的《创造进化论》（湖南人民，1989）。至此，柏氏的主要著作都基本翻译过来了，而且好些著作都有两个译本。柏氏对中国学界的影响于此可见一斑。

现在摊在读者面前的这本《道德与宗教的两个来源》（*Les deux sources de la morale et de la religion*），是尚未译成中文的少数柏氏著作中最重要的一本。这本书出版于1932年，是柏氏经过多年潜心研究而推出的有关道德和宗教问题的专著。这是柏氏哲学思想在人文—社会领域的一次集中运用，这一运用使作为体系的“柏格森哲学”得以完成。要了解柏氏关于社会问题的见解，人们首先想到的就是

这本著作。

正如书名所表明的，这本著作谈了两个问题：道德与宗教。柏氏所要探求的，是道德和宗教的来源。source 这个法文词，原指河流的源头。追问一个事物的来源，也就是要看它是如何产生的。这个产生也即根据。所以，柏氏在这本书中所讨论的，乃是道德和宗教之存在的根据与性质。这是一种哲学而非历史学的考察。

根据柏氏的考察，道德有两个来源，或者说是由两种成分构成的：一是作为“义务”（obligation）的道德；一是作为“抱负”（aspiration）的道德。所谓义务，是指做某事或不做某事的必要性。这种必要性源于何处？依柏氏之言，源于社会对个体施加的“压力”。社会何以要强制个体非得做某事或不得做某事呢？这是因为，社会不是别的，而就是一有机组织。这是一种与由细胞形成的组织和由蚂蚁形成的群体形异而质同的有机组织。个体之于社会，正如细胞之于机体，蚂蚁之于蚁群。而为了形成和维持社会，乃是离不开种种规则的。这些必要的规则有类于自然中的必然性。“把我们同社会其他成员捆绑在一起，乃是一种起连接作用的键链，其性质正如把蚁穴中的蚂蚁或有机体的细胞连接起来的键链一样。”（法文本第 84 页，以下只注页数）易言之，道德义务这种东西乃是自然设计出来用以维持社会团结一致的一种手段。正因为此，它才表现为一种非人格的、专断的压力。这种出于社会需要而非意志自由选择的压力才是真正意义上的“绝对命令”。

但除了这种道德义务之外，还有一种作为“抱负”的道德。这种道德不是出于为社会所必需的那种“压力”，而是出于英雄人物的“抱负”和创造；不是由一系列要人服从的禁令构成，而是用“忠诚”、“自我牺牲”、“隐忍”、“仁爱”等德性去感召人们。它超越了只关心个人和团体的狭隘利益而把自己投向全人类，甚至还拥抱动物、植物和全部自然……总之，与上述那种“起码的”、“团体的”、“静态的”道德不同，这是一种“最高的”、“人类的”、“动态的”道德。然而，尽管

有此差异，但两者又是相互联系的。这不仅表现在两者的相互渗透上——“前者已将其强制力分了些给后者；后者则将其温馨传了些给前者”^①（第48页），而且更体现在两者的共同来源上：“倘若追溯到自然的根处，我们或许会发现同一种力量，这种力量围绕着它自身的轴心旋转，在人类刚形成时直接表现出来，后来则通过精英人物这一中介来推动人类前进从而直接发挥作用。”（第48页）这“同一种力量”就是“生命冲力”（*élan vital*）。说到底，无论是作为“社会压力”的道德也好，还是作为“爱的引力”的道德也好，都是“生命冲力”的两种互补的表现形式，都是为“创化”所需的两种手段：前者维持个体生活其中的社会的团结，后者则帮助打破逐渐趋于封闭的这种团结而形成一种新的生活方式（有如新的物种）。道德的这两种形式都是应生命进化的要求而产生出来的。故而柏氏断言：“全部道德，无论它是压力还是抱负，在本质上都是生物学的。”（第103页）

那么宗教呢？宗教在本质上也是生物学的。依柏氏之见，宗教是自然为对付“理智”所可能带来的危险而采取的一种防范手段。人之不同于其他存在物，就在于他有理智。自然虽未赋予人以蚂蚁、蜜蜂那样完善的本能，但却把理智这一特殊的能力赐予了人，使人能够以之来“解决类似于本能所解决的问题”。理智在“利用客观事物、支配事件、控制事情”上的确取得了了不起的成就。然而，理智也有其弱点，这些弱点会对人的生命进化形成威胁。理智的弱点主要表现在三个方面：第一，理智倾向于使人只追求个人利益而不顾群体，这样做的结果必然是群体团结的削弱和瓦解。群体是生命的基础，群体的削弱和瓦解将使生命的进化难以为继。第二，理智使人能够意识到死亡。这会使人产生沮丧的心情，从而影响到人的行为甚至消解生命存在的意义。第三，理智的本性是思考，这就决定了它常要在行为与

① 序言中所引页数均指原书页码，下同。——编者注

结果之间反复掂量。这种迟疑不决会造成“耽搁和拖延”，从而挫伤“生命冲力”一举跨越阻力、直达目标的简捷与效力。对于理智的这些缺陷，自然似乎早有所料。它设计了宗教，以之作为平衡之物来抵消理智的消极作用：针对理智只顾个人的离心倾向，自然则以宗教畏惧、宗教禁忌、宗教戒律等手段来加以防范，以维系个人与群体的团结（第128页）；针对理智对死亡感到的恐惧与沮丧，自然则以灵魂不朽、来世、再生等宗教信念来加以抵消，以激励因这种沮丧而多少减缓了的生命的向前运动（第136页）；针对理智“对行动与后果之间不可预测的忧虑”，自然则以神秘、奇迹之类的信仰来帮助克服人因种种无法控制的因素而产生的犹豫不决与畏缩后退，以确保进化所需的豪迈向上精神（第146页以下）。总之，宗教之被自然设计出来，是为了解决人类因具有智慧而带来的种种危险，是为了进化不至半途而废所配置给人的一种防范机制。

柏氏对宗教的总的看法大抵如此。在此之下，柏氏又把宗教分为“静态宗教”（la religion statique）和“动态宗教”（la religion dynamique）两种。“静态宗教”指宗教发展的早期形式，如巫术、图腾崇拜、泛神论、神话以及各种迷信等等。这是一种“低于理智的”、“群体性的”、“自然的”宗教。这种宗教特别发挥着使个体依附群体、使人热爱生命、为心灵提供安全和宁静的功能。“动态宗教”指宗教发展的后期形式因而也是更成熟的形式，如希腊的宗教、印度的宗教等等，特别是最能体现神秘主义精神的基督教。这是一种“高于理智的”、“个体性的”、“人为的”宗教。这种宗教不仅也起着“静态宗教”的功能，而且还因其特殊的品质（特重行动、创造、博爱）而直接汇入了“生命冲力”，或者说，就是“生命冲力”的完满体现。从“静态宗教”到“动态宗教”的进化是靠伟大的神秘主义者（如释迦牟尼、耶稣等）的引导完成的。他们把生命存在的更高境界与形态昭示给世人。

在论述道德与宗教的同时，柏氏还提出两种社会形态的分殊：一

为“封闭社会”(société close),一为“开放社会”(société ouverte)。“封闭社会”是这样一种社会:这个社会的“成员团结在一起,对其余的人类社会漠不关心,总是警惕着忙于自卫,随时准备进行战斗”(第287页)。“静态宗教”与“封闭道德”(即作为压力的义务)正是构成这种社会的东西。前者通过“仪式”、后者则通过“习惯”来维持群体的稳定和团结。“开放社会”则超越狭隘的小团体主义,在本质上是向所有的人开放的。与这种社会相适应的则是“动态宗教”与“开放道德”(即作为引力的抱负)。前者以博大的神秘精神,后者则以崇高的道德情怀,来引导和提升整个人类。在此,宗教和道德是相互支持的:只有通过上帝和在上帝中,道德爱人类的要求才能得以实现(第28页)。反之,正是凭借其道德的优势,宗教才俘获人心并向其启示有关神圣的观念(第45页)。“封闭社会”和“开放社会”是不断转化的:经由杰出人物(伟大的道德家和神秘主义者)的创造行为,原来封闭的社会变得开放了。之后,“暂时打开的门又关上了”,社会又回到封闭状态。这时,又需要新的杰出人物作出新的努力来打破这一日益僵化的局面。这是一个无限向上的进化过程。

众所周知,柏氏的基本立场是“创化论”。本书所讲的也是这个“故事”：“生命冲力”在不断克服物质阻碍的过程中创化出整个宇宙自然。当在地球上创化出生物这一物种后,“生命冲力”又兵分两路——一为节肢动物,一为脊椎动物,前者的末端出现了本能型的膜翅目昆虫,后者的末端则出现了有理智的人类。而由于理智在其运用中所出现的种种始料不及的弊端,自然遂又设计出道德与宗教,用以保证人类沿着它所安排的路线顺利前进。如何感受和评价这个故事,乃是读者自己的事。贺麟先生曾说柏氏哲学近于维也纳学派所谓的“玄学的诗”。而罗素在《西方哲学史》中也说柏氏对世界的描绘富于想象,既不能证明也不能反驳。观柏氏著作,文思绵密,比喻生动,确有诗的气象。而他关于道德和宗教乃自然安排的说法近于想象,人们的确无法从暗

哑的自然那里问个究竟，但似乎也无法反驳，因为事情好像就是如此。姑且让我们就把柏氏的论述当作诗来欣赏吧。君不见很多哲学体系，在其把世界独断（想象）为“这”、为“那”上，不是也有与柏氏相近、相类似的地方吗？本质主义的哲学言说，也许大抵如此吧。

成穷于 1999 年 9 月 18 日

目 录

译者序 / 1

第一章 道德义务 / 1

第二章 静态宗教 / 78

第三章 动态宗教 / 156

第四章 结语：机械设置与神秘主义 / 199

第一章 道德义务

自然与社会；群体中的个体；个体中的群体；自发的服从；对抗拒的抗拒；义务与生命；封闭的社会；对英雄的呼吸；情感的推动力；情感与创造；情感与表现；心灵的解放；向前的运动；封闭的道德与开放的道德；自尊；正义；道德中的唯理智论；道德教育；训练与神秘。

对禁果的记忆是我们每个人记忆中最早的东西，正如它是人类最早的记忆一样。要不是这种记忆被我们更热心加以关注的其他事物所遮蔽，我们本来是应当注意到这一点的。假如我们能不受干扰地为所欲为，我们会有一个多好的童年啊！我们将在快乐中嬉戏优游。但突然间出现了一道无形的障碍，即出现了一道禁令，我们何以就服从了？我们很少想到这一点，我们已经养成了服从我们的父母和老师的习惯。尽管如此，我们仍清楚地知道，那是因为他们是我们的父母，他们是我们的老师。因此，在我们眼中，他们的威信与其说来自他们本身，不如说来自他们在与我们的关系中所处的地位。他们处于某种地位，这种地位是他们能发出命令的源泉，如果这命令出自别处，便不会具有同样的分量。换言之，我们的父母和老师似乎是根据代表权而采取行动的。我们并未充分认识到这一点，但我们却隐隐地感到，在我们父母和老师的身后有一巨大而模糊的东西，正是这种东西通过他们而

对我们施加压力。后面我们将指出这种东西就是社会。在反思社会这种东西的时候，我们可将之比作某种有机组织，这个组织的细胞（由看不见的联系结合在一起）在得到高度发展的等序中各遂其位，并且为了整体的最大益处，能自动服从要求牺牲部分的原则。当然，这只是一个比喻，因为服从于不可抗拒的自然法则的有机组织是一回事，而由自由意志组成的社会又是一回事。然而，一旦这些意志被组织起来，他们就会采用有机组织的面貌，而在这个多少是人为的有机组织中，习惯就会发挥像必然性在自然物中所起的那种作用。由此观之，社会生活就表现为一个多少是稳固的习惯的系统，与共同体的各种需要相适应。这个系统中的一些是有关命令的习惯，绝大多数是有关服从的习惯，无论我们服从的是执行社会命令的某个人，还是来自社会本身的命令，我们都能隐约地感到其间发散着一种非人格的强制。所有这些服从的习惯都会对我们的意志产生压迫。我们可以逃避这种压迫，但随后我们又被吸引回来，就像从垂直面摆开的钟摆又回到垂直面一样。事物的某种秩序被打乱了，它必须得到恢复。总之，就所有的习惯而言，我们都感到一种义务感。

但是，这种情形中的义务（obligation）乃是无比的强大。当一个数极大地大于另一个数以致后者可以忽略不计时，数学家就说这个数属于另一等序。社会义务也是如此。与其他的习惯相比，社会义务的压力乃是这样一种东西，即压力的程度差异也就是压力的性质差异。

应注意的是，具有这种性质的所有习惯都是相互支持的。尽管我们不会反思其本质和来源，但我们却感到它们是相互联系的，因为这是我们直接的环境对于我们的要求，或者是这些小环境所处的大环境、最终则是社会对于我们的要求。每一习惯都直接或间接对应于一种社会需要，所以，这些习惯全都结合在一起，它们形成某种牢固的整体。如果我们单独地看它们，则很多这些习惯都可能是些琐细的义务。但它们是总体义务的一个组成部分，而这个整体（它是由各部分共同形

成的)反过来又把不可分割的总体特征赋予每一部分。这样,整体便援助它的每一部分,在我们面对某一单个责任有可能感到迟疑不决时,总体判决“按责任的要求行事”就会克服这种犹豫。事实上,我们并未清晰地想到许多被加在一起并构成着一个整体义务的个别义务。

也许这里并不存在由部分组成的结合。一种义务从所有其他义务获得的那种力量,犹如生命的呼吸,每一呼吸都是完整的、不可分割的,是由每个细胞从有机体深处发出的,而每个细胞只是机体的一个元素。社会(体现在它的每个成员中)有许多要求,这些要求无论是大是小,都表达了社会生命的整体。让我们再重复一遍,这只是一个比喻。人的共同体是自由个体的结合。共同体规定了义务,义务又使共同体得以维持,并为共同体引入了某种规律性,这种规律性仅仅类似于生命现象的稳固秩序。

尽管如此,每一事情都促使我们相信,这种规律性是可以与自然的规律性相提并论的。我并不只是指人类在表彰和谴责某些行为时所具有的一致性。我意指的是,即使在包含于价值判断中的道德戒律不被遵守的情况下,我们也要设法使这些戒律显得像是被遵守了。正如当我们沿街而行不注意疾病一样,我们也未测量过可能的不道德的程度,这种不道德存在于人提供给世界的那一外表的后面。如果我们只局限于对他人的观察,那么我们就不会厌恶人类。只有当我们察觉到我们自身的弱点时,我们才会怜悯人类或者蔑视人类。我们不屑一顾的那种人性,就是我们在我们自身存在深处所发现的人性。邪恶被掩藏得如此之好,秘密被如此普遍地保守着,以致在这种情况下每个人都容易受别人的欺骗,我们在评判他人时无论多么严厉,骨子里都认为他们要比我们好。我们社会生活的大部分就是建立在这种乐观的幻觉之上的。

社会自然应当尽量鼓励这种想法,社会颁布并维持社会秩序的规则在某些方面类似自然的法则。我承认,两者的区别在哲学家的眼中

是根本性的。在哲学家看来，阐明事实的法则是一回事，而起命令作用的法则又是一回事。逃避后一法则是可能的。这里我们受到强制，但还不是必然性。相反，前一法则则是不可逃避的，因为假如有事实与之背离，那么，把它作为一条法则看待就是错误的。这里一定存在着另一法则即真正的法则，这法则是以这样一种方式制定的：它能表达我们所能观察到的每一事物，并且与之相违的事实也能像其余事实那样与之相符合。这种区别诚然很对，但对于大多数人来说，这种区别远非清晰。在他们看来，任何一个法则，无论是物理的、社会的还是道德的，都是一种命令。存在着某种以法则方式得到表达的自然秩序：众多的事实被认为“服从”这些法则以便与那种秩序保持一致。科学家很难不相信这一点，即法则“统辖”事实因而是先于事实的，它好比柏拉图的理念，是一切事物的模型。科学家愈是进行概括总结，便愈倾向于（不管愿意与否）赋予该法则以此种绝对命令的性质。要想不把力学原理描述为从一切不朽中铭刻在超验之碑上的东西，还真需要向自己斗争的勇气。现代科学显然已从另一个西奈山取得了这些铭文^①。但是，假如物理法则倾向于在我们想象中呈现为某种命令的形式（当其达到某种普遍化的程度时），那么，可适用于我们每个人的某一命令看起来就像是自然的法则了。这两个观念——在我们心中它们是彼此冲突的——发生了某种交换。法则从命令获得其义务的特权；而命令则从法则获得了它的必然性。这样，对社会秩序的违反便具有了某种反自然的性质。甚至当其被不断违反时，它也使我们感到是一种例外，这一违反之于社会，正如一种反常的创造之于自然。

要是我们在社会命令的背后看到是某种宗教命令，那会怎样呢？不管这两个术语之间有何联系——无论宗教以某种方式得到解释，

① 这里借用的是《旧约·出埃及记》中摩西上西奈山为以色列人取得律法“十诫”的典故。（本书以下注释凡未标明注者的，均为原注。——译者）

无论宗教的社会性是因其本质还是因偶然因素，有一点却是确定的，即：它总是发挥着一种社会功能。的确，这是一种复杂的功能：它要随时间和空间而变化，但在我们这样的社会中，宗教的首要作用便是维护和强化社会的种种要求。宗教的作用也许还要大得多，但它至少能发挥这样的作用。社会设置的惩罚有可能伤害无辜者却放过有罪者，它的奖励是稀少的，它眼界宽阔并容易得到满足。人的何种天平能够掂量这些应该得到掂量的奖励与惩罚呢？但是，正如柏拉图的理念在其完美中向我们显示出我们只在粗糙的模仿物中所看到的那种实在一样，宗教也让我们看到一座圣城，这座圣城之最为显著的特征大致可见于我们的制度、法规和风俗。在较低的层次上，秩序只是近似的，因为是由人多少不自然地追求到的；而在较高层次上，该秩序则是完美的和自我创造的。因此，在我们看来，宗教的成功就在填充社会命令与自然法则之间的鸿沟（这鸿沟已由我们观察事物的习惯方式所缩小）。

于是我们便不断地被带回到这同一个比喻上来，尽管这个比喻有很多缺陷，可对于我们正在处理的问题来说仍是相当恰当的。一个公民社会的成员就像有机组织的细胞那样结合在一起。习惯（有理智和想象为之效力）便在这些成员中引入某种纪律，这种纪律在各个个体之间确立了相互依赖，从而显得像是有机组织网络细胞的联合。

一切事物都尽量促使社会秩序成为对在自然中所观察到的那种秩序的模仿。显而易见，我们每个人当其只想到他自己时，都感到可以随意遵循他的爱好、欲望或幻想，而不考虑他的同伴。但这种倾向一旦形成，就会立即碰到由所有社会力量的累积所形成的某种力量：不像一意孤行的个别动机，这种力量会最终形成与自然现象的秩序相类似的某种秩序。一个有机组织的细胞，在获得意识的瞬间，必然渴望解放自己，以免自己重新陷入必然性。某一共同体的单个组成部分可以改变甚或可以打破具有同样性质的必然性，这必然性在某种意义上

是他帮助创立的，但却仍然是他必须服从的。认识到这种必然性，以及同时又觉得可以逃避之，正是他称之为义务的那种东西。从这个观点来看，就其最为一般的含义而言，义务之于必然性，正如习惯之于自然。

但义务并不完全来自外部。我们每个人属于社会的程度与属于自己的程度是一样的。一个人在意识中沉潜得愈深，他的个性就表现得愈特别，既无法与他人相比，也不可用语词界定，而在生活的表面，我们都在不断地接触我们与之类似的别的人，并因某种纪律（这纪律在我们和人们之间创造出相互依赖的关系）而与他们结合在一起。自我除了定位在我们社会化了的那部分上之外，难道就没有别的途径去固定在某种坚实之物上吗？假如没有别的办法可以逃避由冲动、任性与后悔构成的生活，情况就将如此。但是，在我们最为内在的自我中（如果我们知道如何寻找它的话），我们或许有可能发现另一种平衡，这是一种较表面平衡更为称心的平衡。有一些水生植物，当其伸到水面时，便被水流不停地推撞。它们的叶子因在水上相会而交缠在一起，从而造成了它们上面的稳定性。但更为稳固的是这些植物的根，这些根牢牢地植于土地中，支撑叶子免于倒下。然而，我们暂时不打算详述那种追究我们深度存在的试图。即便这种试图是可能的，它也是罕见的。而且正是在表面，即在自我将其嵌入由其他外在化个性所织就的致密组织的那一点，我们的自我一般才能找到它的附着点。自我的稳定就存在于这种团结的组织之中。但在附着点上，自我本身就被社会化了。

我们视为人与人之间一种约束的义务，首先约束的就是我们自己。因此，纯粹指责社会道德忽略个人义务是错误的，即使我们只在理论上处于一种对他人的义务状态之下，我们在事实上也应处于对我们自己的义务状态之下。因此只有当社会自我被置于个体自我之上时，才存在社会的团结。培养这种社会自我，是我们社会责任的本质。如果

我们身上没有社会的某个部分，社会对我们就不起作用；如果我们发现它就存在于我们身上，我们几乎无需把这一部分找出来，因为我们是自足的。它或多或少地体现在不同的人身上，但没有人能将之从自己身上完全剔除掉。他也不会这样做，因为他完全知道，他力量的较大部分来自这一源泉，同时也知道，多亏了社会生活的恒定要求，他才具有了持续的能量、对目标的不懈的追求，而这两者保证了对他行动的最大回报。即使他想把社会自我剔除掉，他也做不到，因为他的记忆和想象有赖于社会在它们中植入的东西，因为社会的灵魂就内含在他所说的语言之中，因为即使无人在场，即使他只是在思想，他也仍然在与他自己谈话。

如果力图想象出一个与全部社会生活绝缘的个人，那将是徒劳无益的。甚至荒岛上的鲁宾逊实际上也一直在与他人接触着，因为他从破船中抢救出的那些物件（没有这些物件他就不能生活），仍把他保持在文明的范围因而也是社会的范围之内。但某种道德接触对他仍是更加需要的，这是因为，假如除了他知其有限的个人力量外而别无其他克服无数困难的手段，他也许很快就会陷于绝望。他从他在精神上一直依附的社会中汲取力量，他不可能看见这个社会，但它仍在那儿注望着他。假如这个个体自我一直活着并且体现着社会自我，那么，即使处于隔离状态，他取得的成果也不会亚于有整个社会的鼓励和支持时所能得到的成果。那些为情势所迫注定要孤独一段时间且不能在自身中找到某种深刻内在生活之源泉的人，是知道“垮掉”这一不利后果的，亦即在由社会自我所规定的那一层面不能建立起个体自我。因此这些人会小心地维护着社会自我，以免它会放松对个体自我的约束。如果需要的话，他们会寻求对这一方面的某种或虚或实的支撑。你也许记得吉卜林笔下的那位独自住在印第安腹地茅屋中的守林员？他每晚就餐都穿戴得整整齐齐的，以便在离群索