

版權信息

Freedom and Its Betrayal: Six Enemies of Human Liberty by Isaiah Berlin

Copyright © 2002 by The Isaiah Berlin Literary Trust and Henry

Hardy Editorial matter © 2002 by Henry Hardy

This edition arranged with Curtis Brown-U． K．

through Big Apple Tuttle-Mori Agency, Labuan, Malaysia

Simplified Chinese edition copyright © 2011 by Yilin Press

All rights reserved．

著作權合同登記號　圖字：10-2010-201號

書  名　自由及其背叛：人類自由的六個敵

作  者　【英】伯林（Berlin, I.）

譯  者　趙國新

責任編輯　李瑞華

出版發行　譯林出版社

ISBN 9787544757225

關注我們的微博： [@譯林出版社](http://weibo.com/yilinpress?from=feed&loc=nickname)

關注我們的微信：yilinpress

意見反饋：[@你好小巴魚](http://weibo.com/1261360957/profile?topnav=1&wvr=6)

目錄

[重印說明 4](#_Toc77584701)

[編者前言 5](#_Toc77584702)

[導論 7](#_Toc77584703)

[愛爾維修 10](#_Toc77584704)

[盧梭 14](#_Toc77584705)

[費希特 20](#_Toc77584706)

[黑格爾 27](#_Toc77584707)

[聖西門 35](#_Toc77584708)

[邁斯特 42](#_Toc77584709)

[注釋 48](#_Toc77584710)

[參考文獻 49](#_Toc77584711)

# 重印說明

借本書重印的機會，我要更正一下編者前言引起的一兩處誤解。雖說這些演講沒有底稿，但也不是現場直播，在轉播之前還是經過錄制和編輯整理的。在本書編輯過程中，那篇題為「浪漫主義時代的政治觀念」的打字稿（見第xii頁）沒怎麼派上用場。而且，據我所知，伯林的弗萊克斯納演講，無論錄音還是錄音的文字記錄，都沒有保存下來。

少數錯誤也得到了改正。應當感謝伯林夫人、喬治·克勞德、羅傑·豪澤爾，還有諾伊爾·馬爾科姆，他們指正了其中的四處錯誤。

亨利·哈代

# 編者前言

50年前，本書收錄的這些長達6小時的演講在英國廣播公司（BBC）無線電臺播出，引起了轟動。在此之前，還沒有誰在沒有現成講稿的情況下，可以發表這麼長時間的演講，時年43歲的以賽亞·伯林是首開這個冒險先例的正確人選。他情感奔放的演講風格、別具特色的嗓音（雖說有些人因此很難聽懂他的話）、非凡的口才、對論題明顯專注的程度、不為人知但馬上就能扣人心絃的內容——這一切合在一起，產生了一股強烈的沖擊力，時至今日，當年的聽眾對此依然記憶猶新。每個星期，人們都帶著期盼的心情打開收音機，沉浸到伯林的演講中。約翰·巴羅寫道（當年他還是中學生），這些演講「令我十分激動，每次播出，我都坐在地板上，一邊聽著身旁的收音機，一邊做筆記」。[1](#_1)這一系列演講結束後，《泰晤士報》發表了一篇社論，進行了報道和評論，在讀者來信欄目裏引發了一陣通信活動，伯林本人也躬與其事。[2](#_2)

這些演講鞏固了伯林節節上升的名氣：他能把思想哲理方面的東西講得明白曉暢、引人入勝；而且，在伯林看來，這些演講也為他五年之後就任牛津大學齊切利社會及政治理論講座教授奠定了基礎。[3](#_3)然而這種名望也有令人不快的一面。讓伯林一直憂心忡忡的是：他擔心自己受到片面的對待，被認為善於做秀，給當成雜耍演員。[4](#_4)第二年，他到倫敦經濟學院做奧古斯特·孔德紀念基金會講座的首場演講[5](#_5)，（據說）邁克爾·奧克肖特向聽眾介紹，他是「講壇的帕格尼尼」。他的恐懼還是有些根據的，因為他已經成了語速迅疾的高深演說的代稱——「唯一能以一個音節說出『認識論』的人」。不過，他這方面的公共形象並沒有對他造成永久性損害，他龐觀博採的思想資源，他以獨特的風格、明晰性和說服力調動這些思想資源的能力，得到了人們的重要認可。

只有一次演講（講盧梭的那次）的錄音得以保存下來，錄音裏有一些噼噼啪啪的雜音，這段錄音可以在倫敦的大英圖書館聽到。[6](#_6)今天要再現該講座在1952年的效果，這是我們所能接觸到的最貼近伯林原意的東西了。不過，這六次演講的錄音（文字）記錄還在（雖說有的地方差強人意），經過編輯整理，還可以重新見證伯林非凡的闡述能力，感受到這些較早體現伯林自由觀的論述所造成的沖擊力；這些自由觀之所以廣為人知，是因為他在1958年就任齊切利講座教授時發表的演說《兩種自由概念》。不過《自由及其背叛》絕非他後來進一步錘煉的思想的粗糙先導。貫穿於這些早年演講中的自由觀，其基本要義已經全面形成，這種清晰易懂的論述，特別因為它是對具體思想家的口頭論述，而不是一部抽象專著，而且還包含那篇就職演說所沒有的許多內容，是對他生前已經出版的著作的一個重要補充。

我腦海中曾閃現過一個比較輕薄的念頭：將這本書的副標題署為「並非里斯講座」。安娜·卡琳，英國廣播公司第三套節目的制作人，曾經制作過伯林的許多訪談節目。她知道伯林一直準備為賓夕法尼亞州布萊恩·莫爾學院的瑪麗·弗萊克斯納講座發表系列演講（他在1952年2月至3月做了演講），便邀請他在廣播中做一遍。她很清楚，說服他不易，因為他經常拒絕上鏡，她已做好了失望的準備。不過，讓她高興的是，他居然很樂意。她聽了弗萊克斯納演講的錄音（現已亡佚）之後，就毫不猶豫地另外派給他一個聲望很高的角色：里斯講座演講人，他是擔當這一角色的理想人選。

可是，上級得知後，卻裁定伯林不適合，這讓卡琳十分尷尬。他們是基於什麼理由而得出這種看法的，對此我還未發現任何文字記載。可能只是因為，當時伯林的地位尚未充分確立，而當年選擇里斯講座演講人的標準比現在保守得多。不管怎麼說，沒有證據表明反猶主義從中作祟。無論出於什麼理由，那些要員的決定是不容變更的，卡琳只好將這個消息透露給伯林。好在他沒有生氣，這讓她很寬慰。[7](#_7)

應當說一說伯林對待出版這些錄音記錄的態度。總的說來，他的態度接近於他對出版自己的梅隆講座的看法，那個系列講座13年後發表於華盛頓特區，1999年出版，題為《浪漫主義的根源》。他知道，如果這些錄音記錄在他有生之年整理成書，就得大幅度修改而且還得擴充內容。正如他在1951年12月11日給卡琳的信中所說：「你不難看出，很多東西向聽眾泛泛而談是一回事，把它們付諸冷冰冰的文字則是另一回事。」他當然想以布萊恩·莫爾系列演講為藍本出一本書，在演講發表後一兩年之內付梓，可是，正如其他著作一樣，他從未試圖盡力完成這一必要工作，這兩個系列演講依據的長篇錄音記錄草稿給放到一邊，忘掉了，雖說他已經進行了徹底修改。1993年，我替他弄出一份字跡清晰的復印件，其中包括他對手稿的全部改動以及他後來寫的一篇導言，不過我相信，他沒有再去看它。這部演講錄的標題是《浪漫主義時代的政治觀念》（弗萊克斯納演講的原標題），全文接近11萬詞，我想今後它會在適當時候出版。

我將本書收入的BBC演講的錄音記錄整理出來，把最初的草稿交給他，但這份草稿他本人也未曾去審查。我想，幾乎可以確定，他再也不會理它了，我曾向他提到過這一想法，還表示了一番遺憾。或許是出於好意，他對我說，我不該那麼肯定將來什麼都不會發生：「誰知道呢？沒準兒12年之後，我會一下子把它拿起來，狠勁修訂一番。」（或類似的話）可說這話時是他已經八十多歲了，那活兒可不是九十多歲的人乾的。

雖說他的態度有所保留，可並不認為這些演講全然不可取。他認為有些演講要比別的好，不過他還是同意，經過「清理」，它們「可以編成一個小冊子」。[8](#_8)我想，即使它們按照目前的樣子出版，也不會有問題。我諮詢了在這個論題上比我懂得更多的專家，我的判斷進一步得到支持。他們也發現，有些演講勝過其他，有的闡釋目前看來有些過時；但他們幾乎一致同意，它的出版是極為可取的。我希望，不應該認為這個結果得到了伯林本人的全面認可，這是不言而喻的；不過我的確相信，它公正地體現了伯林對自由的這些敵人的看法，而且，它有助於讀者更全面地理解這些觀點，將這些出色的演講添加到他已經出版的著作中，無損他的令名，只要理清它們臨時的、即興的、非正式的性質，不要對本書提出超過它的起因所允許的要求。

BBC演講不完全是為弗萊克斯納講座所準備的打字稿的簡縮，也不完全是弗萊克斯納講座的重演，就像布萊恩·莫爾的《校園新聞》的每週記要所表明的那樣——雖說由於該演講更早的完整錄音記錄以及錄音缺失的緣故，很難逐句對比二者之間的差異。伯林本人有時說這兩場演講大致相同，例如1953年1月22日他在寫給布萊恩·莫爾學院院長凱瑟琳·E.麥克布賴德的信中說：

我在倫敦的廣播電臺的演講內容基本上與瑪麗·弗萊克斯納贊助的演講相同，在此間演講，我經常想起布萊恩·莫爾，我面對的可不是一百張面孔，我面對的是一張乾乾凈凈的辦公用桌和覆著軟木的墻壁——總的說來，我可能更願意在電臺演講：當眾演講令我惶惑不安。這裏的演講帶來了大量的聽眾來信，它們都是那些最不尋常的人寫的，他們好像聽過這些東西，他們對於以最驚人的方式出現的歷史和政治的主題充滿了難以言喻的情感和思想，對於所有來信，我想我有義務做出某種解答。

然而，從BBC和布萊恩·莫爾學院保存的檔案材料明顯可以看出，就在伯林在美國演講的前後，這一系列演講經過了相當大的重新編排，而且，不管怎麼說，把同一部演講辭發表兩遍，這不符合伯林的特點，因為他熱中於修正自己做過的東西[9](#_9)，除此之外，他幾乎總是在講臺上對自己的演講另起爐竈，即便他多次運用同一批材料。

伯林在信中說，他在面對聽眾時心懷恐懼，我們且引用萊莉婭·布羅德森提供的材料來印證。伯林在布萊恩·莫爾學院的時候，她臨時給伯林當祕書，後來她成為該校兒童心理指導門診的心理工作者。當時她正在讀研究生，因而手頭拮據，總要想方設法打工掙錢。在寫給朋友的一封信裏，她描述了伯林的講學風格，這是我所見過的對伯林演講風格最生動的描述：

週一晚上我去聽他講費希特，著實給嚇了一跳。他匆匆忙忙地向聽眾鞠了一躬，就在講臺後站穩了身子，眼睛緊盯著他的右邊、觀眾頭上的某個地方，然後侃侃而談，他語速快得嚇人，整整一個小時之內，幾乎沒有片刻的停頓，這個滔滔不絕的演講顯然很出色，不過我沒大聽懂。他目光注視的方向一直沒變，他身體在講臺上前後搖擺不停，每晃一次，大家都以為他要倒下——要麼往前倒，要麼向後倒。他把右手掌放在左手的掌心，在整整一個小時之內，他猛烈地晃動雙手，好像要從中取出什麼東西似的。說起來很難讓人相信。他話語連珠，說個不停，每句話都很漂亮，卻沒有停頓，除了出現某些不可思議的、表示轉折的標志之外，例如「……所以說，顯而易見，康德的自由觀在某些方面不同於費希特，唉！」到最後我精疲力竭，不過我敢肯定，要是說我曾聽到或看到有人真正處於一種神靈感應狀態，當時那一幕便是。幾乎無法進行交流，這真是不幸。[10](#_10)

現在回過頭來說一說本書的形成經過：這部長篇打字稿共有四章，各章標題分別是「作為一門描述性科學的政治」、「自由的觀念」、「自由的兩種概念：浪漫派和自由主義」、「歷史的進程」。就算伯林還寫過其他章節，作為最後兩講的底稿，可它們目前並不存在。也許是因為時間不夠，伯林沒有寫出這兩講的底稿，雖說在邁斯特那一講，他可以利用幾年前準備好的打字稿。[11](#_11)不管怎麼說，演講最開始是論述六個主題的——雖說在布萊恩·莫爾學院，（在大多數情況下）主要通過闡述兩個人的思想來說明每一個論題——最終變成了目前的樣子：每一章以標題中人物為中心。在最終選擇本書正標題之前，BBC的檔案稱這個演講為「人類自由的六個敵人」，我就以它為副標題。我還把演講的第一部分單獨拿出來，作為整部演講的總論，因為這是演講本身所提供的。

編輯這個演講集在很多方面類似於編輯伯林的梅隆講座的演講，雖說在編輯後者的時候，我手頭上有更多不同版本的錄音文稿、作者對錄音文稿的更多評注、更多的相關筆記可供發掘。在此，我就不重復我在《浪漫主義的起源》前言中談到的編輯過程，《自由及其背叛》收入的演講與它的主要區別在於，《自由及其背叛》只有一篇演講的錄音。[12](#_12)這就意味著，我要花更大的氣力四處猜測，以恢復伯林講話的原貌。本書的主體部分根據BBC員工的原始錄音記錄，BBC員工當然不熟悉伯林的聲音和他的論題，他們發現這項工作很難進行；他們時常被難倒，錄音記錄也讓人莫名其妙[例如：聖西門（Saint-Simon）給記錄成了西摩先生（Sir Seymour）][13](#_13)即便錄音裏的話經常讓人聽起來疑竇叢生，不過，很顯然，伯林說的是聖西門，幾乎一直如此。

同以往一樣，我在尋找伯林引文出處的過程中得到了一些專家的幫助，正如我在本書序文中所說。讓我和讀者受惠最多的自然是作者，不過，還有已故的安娜·卡琳[14](#_14)，不應低估她在伯林思想生涯中的作用。她堅定不移、一再敦促他到電臺演講。在長時間的錄音以及必要的重錄過程中，她一直在誘導他，支持他，因為在演講的過程中，他發現自己很有壓力（部分原因是它助長了他畢生的自我懷疑態度），這是他的特點。她是一位出色的編輯：「你剪輯、濃縮、提煉的本領真是不得了」，伯林在寫給她的信中說——這封信我已經引用過，他還在信中提到她的「神手」。他們的通信表明，這兩位俄國猶太移民是多麼注重個人感情。無論當時還是後來，伯林需要一位思想上的監制幫助他實現全部潛能。安娜·卡琳矢志不移承擔了這一角色，這就是我將此書題獻給她、以資紀念的原因。

亨利·哈代

牛津大學沃爾夫森學院

2001年5月

# 導論

我要考察的這六位思想家，都是法國大革命前後赫赫有名的人物。他們探討的問題屬於政治哲學中長久以來的問題，正因為這些問題的存在，政治哲學纔是道德的分支，同時也是道德哲學的分支。道德哲學和政治哲學都是過於籠統的主題，在此我不想分析它們到底是怎麼一回事。為了達到我們的目的，我們可以略帶誇張和簡單化，把這些問題只歸結為一個問題，那就足夠了：「為什麼某一個體應該服從其他個體？為什麼每一位個體都要服從其他個體或個體構成的羣體和整體？」當然還存在大量的其他問題，例如，「人們在什麼情況下服從？」以及「他們什麼時候不再服從？」，還有其他與服從無關的問題，諸如國家、社會、個體、法律的意義問題。但是，為了達到政治哲學的目的——它的目的與描述性的政治理論或社會學的目的正相反，在我看來，核心問題恰恰是「為什麼任何人都要服從其他人？」

我所關注的這六位思想家——愛爾維修、盧梭、費希特、黑格爾、聖西門和邁斯特都處理過這些問題。他們生活的時代相距不遠。愛爾維修死於1771年，黑格爾死於1831年；這不過是半個世紀左右的時間。這六位思想家還有某些共同的特性，因此，探討他們不失為一件趣事。首先，他們都出生於我們所在的這個時期的所謂黎明階段。我不知道該如何去描述這一時期——它經常被稱為自由民主制時期或中產階級上升時期。不管怎麼說，他們誕生於一個時期的起點，而我們或許正生活在它的終點。但是，無論這一時期是否正在消逝，就像某些人所認為的那樣，顯而易見，他們是最早的一批在言語方式上與我們直接相似的思想家。毫無疑問，他們之前固然有偉大的思想家，那些人可能比他們更有原創性。柏拉圖和亞裏士多德、西塞羅和聖奧古斯丁、但丁和馬基雅維裏、格勞修斯和胡克、霍布斯和洛克。與我要探討的這些思想家的思想相比，他們闡述的思想在某些方面更深刻、更有創見、更大膽以及更有影響。可歷史卻把他們與我們隔斷，我們無法輕而易舉或駕輕就熟地閱讀他們的著作，我們無法直接領悟他們的著作。我們無疑能夠看出，我們的思想源於這些早期思想家，可我們的思想與他們的思想不是一回事兒，而我更願意認為，這六位思想家使用的語言還是直接針對我們這個時代的。愛爾維修譴責無知、殘酷、不公正和矇昧主義；盧梭義憤填膺地痛斥藝術和科學以及知識分子，替（或自以為在替）簡樸的人類靈魂張目；黑格爾和費希特贊美組織有序的龐大整體，也就是他們所從屬的國家組織，而且還談到奉獻、使命和民族義務，以及在執行共同的任務當中與他人認同所獲得的快樂；聖西門談到，生產者將來會生活在消除一切爭執的社會裏，在這個社會，工人和資本家都團結在某一合理的制度之下，我們所有的經濟頑癥以及由此產生的其他苦難，將一勞永逸地獲得解決；最後，邁斯特將生活描述為植物、動物和人類之間不斷的鬥爭，讓人不寒而慄，在這個浸透鮮血的戰場上，弱小、無力和邪惡的人類彼此廝殺不停，除非動用最嚴格和最有力的禁律才能震懾住，人只是偶爾才能超越自身，應對自我奉獻或自我犧牲所帶來的巨大痛苦。當這六位思想家闡述這些思想的時候，針對的是我們和我們所在的時代。這是上述思想家另一個讓人感興趣的地方。盡管他們生活在18世紀末19世紀初，與他們看似相關的那種形勢，他們好像已經心知肚明，而且運用了不同尋常的見解加以描述，那種形勢通常既是19世紀的特色，又是20世紀的特色。他們以驚人的遠見和技巧加以分析的，似乎正是我們所在的時代。這也是他們值得我們關注的地方。

當我說他們具有這些令人稱奇的預言本領的時候，我倒願意說他們也是另一種意義上的預言家。伯特蘭·羅素曾經說過，讀大哲學家的理論（不是讀數學家或邏輯學家著作，他們處理的是符號，而非經驗事實或人類特徵），需要著重考慮的是，他們都擁有某種核心的生活觀，擁有生活為何物，以及應當如何生活的觀念；並在闡發自己的體系時透露出靈巧、微妙和明晰，偶爾還體現出深刻，並以此來證明自己的體系，在人類重要哲學家的著作裏出現的所有的偉大思想機器，通常只是內在堡壘的外圍工事——對抗襲擊的武器，對反對意見的反對、對駁斥的駁斥，試圖預先阻止和反擊針對他們的觀點和理論的批評——實際和可能的批評；除非我們穿過這一層由防禦性武器構成的火力網，深入那個核心的、和諧一致的內部觀念，否則，我們便無從了解他們究竟想說什麼。那種核心的觀念通常不是精緻和復雜的，而是簡單、和諧的，而且容易被視為一個整體。

這六位思想家都有這種觀念。他們的所作所為，就是把它與他們的門徒、讀者甚至一些對手聯結在一起。一位哲學家或思想家在某一方面顯得偉大正是因為做到了這一點。差不多可以這樣說，思想家可分兩類。第一種思想家回答先前提出的問題，此前這些問題一直困擾著人們，他們的回答有一定程度的見解、洞察力和天才，這樣一來，這些特定的問題就無需再次提出，至少不再像從前那樣提出。例如，牛頓就屬於這類思想家，他解決了此前一直令許多人困惑的問題；他的回答簡潔清晰，他的答案極具說服力和嚴密性。貝克萊和休謨，以及嚴格說來算不上職業哲學家的思想家，例如托克維爾，或者託爾斯泰這樣的小說家，都可稱得上是這類思想家。他們都屬於回答古人提出的問題的人，那些問題已經讓人類困惑了許多世紀，至少在某些人看來，他們的回答似乎就是最終答案。

可是，還有一些思想家，他們的偉大體現在另一方面：他們不是回答以前提出的問題，而是改變了問題自身的性質，變換了那些問題之所以成其為問題的視角；不是解決了問題而是強烈影響了他們的談話對象，讓談話對象「換一種眼光」來看待事物，按照當前的眼光，以前的不解之謎和問題不復出現，或者說，至少不再作為相當緊迫的問題出現。並且，如果問題變了，問題的答案似乎變得多餘。修改問題的人篡改了範疇本身，篡改了我們看待事物所依據的框架。這種篡改當然是很危險的，它對人類既可以產生積極影響，又可以產生消極影響。我想到的是諸如柏拉圖和帕斯卡、康德和陀思妥耶夫斯基這類思想家，就某種特殊意義而言，他們被認為是比其他天才人物「更深沉」、「更深刻」的思想家，因為他們達到了足以改變人們整個生活觀的境界，這樣一來，可以說人們幾乎最終改變了信仰，好像經歷了改宗似的。

我不想替這六位思想家說話，聲稱他們都是或幾乎都是這種不同尋常意義上的天才人物、危險的天才人物。他們與眾不同之處在於，那些接受他們觀點的人，那些受他們影響的人，受到的並不是某個具體論點的影響，也沒有將這類思想家僅僅視為一個漫長的、精深細致的思想時代的終點，這個時代還有其他思想家，他們只是那些思想家的領袖，或只是在某方面比那些人高出一籌。相反，人們在這六位思想家那裏受到的影響，就好像有人置身於不同以往的關系之中，突然改變自己的視角，從而受到影響一樣。在這方面，這六位思想家也都完全值得我們密切關注。

他們還有一個共同的特徵，而且是很有意思的特徵。雖說他們都探討過人類自由問題，而且，或許除了邁斯特之外，他們都贊賞人類自由——在他們當中，有些人確實激情洋溢地為人類自由申辯，而且自認為是他們所謂真正自由的最真誠的捍衛者，這種自由與各種似是而非或有缺陷的自由截然對立——然而，到最後，他們的學說卻與通常意義上的個體自由或政治自由相抵，例如英國和法國的大自由主義思想家所鼓吹的自由；這種自由是洛克、託馬斯·潘恩、威廉·馮·洪堡和法國大革命時期的自由主義思想家孔多塞及其友人，還有法國大革命之後貢斯當和斯達爾夫人所理解的自由；這種自由的主要內容體現在約翰·斯圖亞特·穆勒的見解之中，穆勒說，自由就是一個人隨心所欲地塑造個人生活的權利，去創造他們盡可能豐富多樣地（如果有必要的話，盡可能離奇古怪地）發展他們天性的環境。對此，唯一的障礙是需要保護他人享有相同權利，或者保護他們的共同安全，所以說，就這種意義而言，如果沒有哪個機構或個人幹預我，我就是自由的，除非它或他的幹預出自自我保護的目的。

就這種意義而言，這六位思想家都敵視自由，他們的學說在某些方面顯然與自由背道而馳，他們不僅在19世紀對人類產生了影響，而且在20世紀尤甚，在反自由意志論這個方向上影響非常大。在20世紀這已成為最尖銳的一個問題，這一點無需多說。這些人是最早論述這個問題的人，他們的論述方式尤其新穎、生動和簡單，最好在這個問題被太多的細微差別、太多的討論、太多的因時因地產生的變化遮蔽之前，去考察它的原始形式。

讓我們回到所有政治哲學家遲早會提出的核心問題：「為什麼任何人都要服從別人？」在愛爾維修開始從事著述之時，這個問題的答案已經是五花八門。在他生活的時代，其他人類旨趣的領域，例如科學領域，已經取得了長足進步，尤其在16世紀末和17世紀，這都是伽利略、笛卡爾和開普勒之類人物的功勞，還應加上那羣傑出的荷蘭人，他們的名字我就不提了，他們對科學貢獻良多，雖說相對而言他們的獨特功績至今尚未得到認可。

可他們都被牛頓的光芒給掩蓋了，牛頓的顯赫地位在人類歷史上是獨一無二的。在當時所有人物當中，他的名氣和成就傳播得最廣泛。詩人頌揚他，散文作家頌揚他。他幾乎被當做半人半神。他之所以得到這種待遇，乃是因為，人們認為整個自然界最終得到了充分和完整的解釋。這是因為，牛頓成功地用極少數簡單明了的定律表現了自然界，按照這些定律，宇宙中每一個物質微粒的運動和位置原則上都可以推斷出來。以前通過其他手段得以解釋的萬物——有時從神學角度加以解釋，有時根據晦澀的形而上學加以解釋——最終似乎都沐浴在新科學產生的光明中。萬事萬物都是相互聯系的，萬事萬物都是和諧的，萬事萬物都可以從其他事物中推斷出來。這樣做依據的法則，數量也是很少，很容易被那些不憚其煩、悉心學習的人所掌握。做到這一步無需特殊才能，無需神學上的洞見，無需形而上學的天分，只需明確的推理和客觀觀察能力，以及盡可能專門去籌劃實驗，從而證明觀察結果的能力。

在政治領域，在道德領域，這類協調原則，這類權威，無法一目了然地發現。如果有人問我，我為什麼要服從統治者，也就是統治國家的那些人，為什麼每一個人都要服從別人，答案可能五花八門，應有盡有。因為，正像有些人所說，這是上帝的意旨，是上帝在一部起源無從考稽的神聖經文中恩賜的；或上帝直接向某些世人啟示的，那些人在這些事情上的權威是通過教會而得到認可的；或上帝直接向個體本人啟示他的意旨。或者是因為上帝本人下令（建造）世界這座大金字塔——這就是某些人，例如17世紀的菲爾默或偉大的法國主教波舒哀所說過的。[15](#_15)臣民必須服從國王，因為，這是世界的秩序，是由上帝一手操辦的，無論通過理性還是信仰都可以認識這一點，上帝的命令是絕對的，探詢其權威的來源，這種行為本身就不夠虔誠。因為，有人說過，服從統治者這一號令是統治者或者他的代理人發布的。法律就是統治者意志的體現，而且正是因為出於他的意志，所以，不管他的動機是什麼，都無從下手去考察它。這就是絕對王權理論。還有人說了，世界被創造出來（或許正如某些人所說，未經創造就已存在）就是為了完成某一特定的計劃或達到特定的目的。這種觀點被稱為自然目的論，根據自然目的論，宇宙就是一幅神聖卷軸逐漸展開的過程，或許也可以說成是一個卷軸的自動展開，據認為上帝即在其中。也就是說，整個世界就是一種自我發展，是作為上帝化身的建築師的計劃的逐漸發展。根據這項偉大的計劃，宇宙之中萬事萬物都自有其位置，也就是說，它的位置源於它的功能，源於這個計劃需要它去完成這個特定的任務，過這種特定生活，假如它要與整個和諧狀態相吻合的話。這就是宇宙中萬事萬物何以各行其是，各守其位，各逢其時和各司其職。我之為我，是由於我行我是，持守本位和適逢其時，而且，在我偶然所處的特定環境之中，我必須如此這般行事，而不能如此那般行事，才能在這個位置上發揮我的作用；我必須服從這個而不是那個權威，因為它是這個計劃的組成部分，是事物程式的組成部分。如果我沒有這樣做，當然我也可能在小的地方阻撓了這個計劃，我就要打亂這一設計方案的和諧，使他人受挫，最後也使自己受挫，從而感到不快活。這項計劃終究比我的力量大，如果我反對它過頭，這個計劃就會把我徹底消滅，它的逐漸發展過程會把我粉碎。有些人修正了這個觀點，他們說，你履行你在這個計劃中的任務，這可能不是絕對不可或缺的，或不容變更的，因為這項計劃並非那麼嚴格，那麼不可避免，不過，它也許是保證人們達到幸福、滿意或生活過得去這個目的所必需的最低標準而採取的最為便捷或最為經濟或最為合理的方法。雖說你可以在一定程度上置身事外，但計劃還是存在的，如果你不去調整自身去適應它，你的生活就不會那麼美好、那麼舒適、那麼滿意。

這些觀點絕非已發表的觀點的全部。有人說，我擁有不可剝奪的權利，它們是自然或上帝賦予我的內在權利（比如說生命的權利，或自由的權利，或財產的權利），據說它們是我固有的權利，所有動腦思考的人對它們都一目了然。這些權利提出了人們必須服從的義務，以及讓某些人以某些方式在某些場合必須服從的權利。另一方面，有些人說，我必須服從某位國王，某個政府，因為我已經答應這樣做，這就是契約理論，為了自身利益，我同意遵守這份契約，因為我想清楚了，只有這樣做，我才能獲得我在同別人合作和協作時得到的那麼多利益。或者說，也許我本人實際上從未答應這麼做，但別人可能代表我作出這一承諾。或者說，這種承諾在歷史上沒發生過，但是它「內在於」我的行為方式之中。我的行為顯示，它好像果真發生過，雖說它並未發生；假如我違背了它，我就是自食其言，或違背了別人代表我所說的話，這與道德律令背道而馳，因為諾言是應當遵守的。還有人說，我去遵守我應當遵守的東西，是因為我所受的教育、所處的環境，或社會壓力，或擔心不這樣做就要遭罪的恐懼，限制我只好如此行事。還有人說，某種被稱為公意的東西，或者被稱為良知的一種內在的聲音，或者說所謂道德意識命令我去服從，在某種意義上，公意與道德意識是一回事，或者說公意是它的一種社會化形式。還有一些人說，我之所以服從，乃是因為，這樣做的同時，我可以滿足世界精神的要求，或滿足我的國家、民族、教會、我所在的階級、我從屬的種族或我的職業的「歷史使命」的要求。有人說我之所以服從是因為有一位領袖，他把我給迷惑住了。還有人說我服從是由於我的家庭、朋友、祖先、後代，或通過勞動來供養我的窮人和被壓迫者的緣故——我總是去做別人期待我去做的事情。最後，據說，我之所以服從乃是因為我樂意這麼做，我喜歡服從，而且每當我不想服從的時候，我就不去服從；或者乾脆說，我之所以服從是出於只可意會不可言傳的原因。

在這些答案當中，有的答案回答的是「我為什麼服從？」這個問題，有的答案針對的是「我為什麼應該服從？」這個問題，它們當然不是一個問題。康德將二者截然分開，註定要在整個這一主題的發展歷史上開闢一個新時期。不過，重要的是，整個論題在18世紀幾乎成了一樁醜聞。如果科學方法能夠在化學、物理學、天體物理學、天文學等學科當中建立某種秩序，那麼，我們為什麼會陷入由相互沖突的觀點所造成的可怕亂局當中，讓我們不得要領？為什麼有人堅持某一件事物，而其他人則針鋒相對堅持另一樁事物；有些人是教會的虔誠信徒，有些人卻是無神論者；有些人信奉形而上學，有些人信奉個人良知；有些人自以為在實驗室裏可以發現真理，有些人則認為真理掌握在某一位得到神啟的導師即先知手裏。這樣一來，豈不是沒有人能建立起牛頓在自然界這個大領域所建立的那種秩序？很自然，人們開始傾心於勾勒一種簡單的原則，這種原則是這類秩序的保證，它產生了人們在關注外部世界之時成功獲得的那種客觀、普遍、明晰、無可辯駁的真理。

在那些最為堅定不移、努力勾畫某一原則的人當中，有一位是我首先要探討的思想家：愛爾維修。

# 愛爾維修

克勞德—阿得裏安·愛爾維修生於1715年，祖上是德意志人，家族原姓Schweitzer，愛爾維修（Helvétius）是它的拉丁文拼寫形式。他的父親是法國王后的御醫，他本人是一位富有的和有天分的青年，通過他父親以及其他關系，他得到當時一些最有才智和最有情趣的人物，如伏爾泰、孟德斯鳩和豐特奈爾的資助，並與他們結下了友情。在職業上，他當過總包稅人；這就是說，他在法國的財政管理中發揮過非常突出的作用，他在這個位子上撈取了豐厚的利益。他性情和藹可親，有許多忠心的朋友。在他那個時代，他成為後來所說的啟蒙運動的一位思想領袖。他的主要著作是《論精神》（De l』esprit）。這部著作於1758年出版，結果人們發現，它的無神論思想竟然如此嚴重，這本書如此異端，遭到了教會和國家兩方面的譴責，被劊子手當眾焚毀。他只好將它收回，而且不少於三次。雖說他屈從了當局，答應了他妻子和岳母的祈求——她們對發生的這一切深感不安，不過，他顯然不肯改變他的觀點。當他的第二本著作《論人》（De l』homme）在他死後於1777年出版之時，人們發現，這本書裏包含了完全相同或者說幾乎完全相同的褻瀆宗教的學說。

愛爾維修在當時是聞名遐邇的人物。他曾到國外旅行；英王喬治二世和德意志的腓特烈大帝都曾盛情接待，他被視為當時這場新的啟蒙運動的一位偉大領導人而備受崇敬。他畢生追求的目標是：尋找一種原則，用它規定道德的基礎，真正來回答如何建立社會、人如何生活以及人應當何去何從等問題，它應當具有牛頓在物理學領域所享有的同樣的權威性。愛爾維修還認為，他已經發現了這條原則，因而自認為是一門偉大新科學的創立者，藉助於這門科學，他最終平息了這場道德和政治大混亂。簡言之，他自認為是政治學領域的牛頓。

以這種方式提出問題實屬天經地義。讓我從孔多塞的著作中引用幾段文字，此人是持有左翼觀點的一位激進的百科全書派，他出生比愛爾維修略晚，他在法國大革命的最後一年死在巴黎羅伯斯庇爾的監獄中。

當一個人在思考道德科學性質的時候[當然他也用道德科學表示政治學]，實在無法迴避這一結論，即，由於同自然科學一樣，它們依賴觀察事實，它們應當遵循同樣的方法，具有一套同樣準確和精密的語言，從而達到同樣程度的確定性。假如有一個與我們人類迥異的物種，他著手研究我們，他就會發現，這兩項研究沒有區別，他考察人類社會就像我們考察蜜蜂的社會和海貍的社會一樣。

他還說：

正像數學和物理學完善了滿足我們簡單需要的技巧一樣，道德科學和政治科學的進步應當對支配我們的行動和情感的動機產生同樣的影響，難道這不是同一自然秩序的組成部分嗎？

如何才能做得到呢？霍爾巴赫，知識大百科全書的另一位作者，是這樣說的：「道德是研究人的精神、意志和行為之間關系的科學，就好像幾何學是研究天體之間關系的科學一樣。」什麼是倫理學的幾何學？什麼是政治學的幾何學？我們怎樣才能從這些科學當中歸納出與物理學和幾何學程度相同的確定性和明晰性？愛爾維修自以為發現了答案。允許我引述他說的一段話。在上帝與人對話的過程中（因為愛爾維修不信上帝是出了名的，這只是一個寓言），他讓上帝對人類說：

我賦予你們感受力。單憑借這一點，你們這些盲從於我的意志的工具，是無法摸透我的目的的，你們一定是在不知情的情況下，履行我的目的的。我讓你們痛苦，讓你們快樂；痛苦和快樂將守衛你們的思想和行動，激發你們的惡感、友情、傷感、快樂，燃起你們的慾望、恐懼、希望之火，向你們顯示真理，讓你們犯錯誤，使你們產生形形色色的荒唐的道德和司法制度之後，將來有一天再向你們揭露一些簡單的原則，道德世界的秩序和幸福取決於這些簡單原則的發展。

難道這不是對功利主義原則最早的清晰闡述嗎？

根據這一原則，人類唯一想得到的就是快樂，人類唯一想避免的便是痛苦。追求快樂和避免痛苦，事實上，是影響人類的唯一動機，就像人們所說的重力作用和其他物理學原理對無生命物體的作用一樣。最終我們發現了這條核心原理。如果你想知道究竟是什麼東西使人類成為現在這個樣子，使他們呈現出這樣的特徵，使他們如此行事，使他們產生愛和恨、激情和思想、希望和恐懼，它便是這種有意或無意對快樂的追求，對痛苦的迴避。

這個發現著實令愛爾維修興奮不已，因為他認為它確實為他提供了生活的全部答案。它不僅向他解答了人類行為的原因，而且似乎向他提供了以下問題的答案：「人的正確目標是什麼？」因為，假如人類只渴望快樂和避免幸福，那麼，建議他們渴望他們無法渴望的東西，豈不是荒唐之舉。如果說讓樹變成桌子或讓石頭變成河流是很可笑的一件事，那麼，請人類去追求他們在心理上不能去追求的東西，不也同樣可笑嗎？他們受到兩股力量的限制——喜歡快樂和憎恨痛苦，假如這是事實的話，那麼，假如他們順利地、有效地和永不停息地繼續追求快樂的話，他們豈不是很幸福。

於是出現了這樣的問題：「為什麼人類不幸福？為什麼世上會有這麼多苦難、不公、無能、無效、殘酷、專制？」答案是，因為人們還不知道如何獲得快樂，如何避免痛苦。他們對此茫然無知，因為他們一直很愚昧，還有，他們一直飽受恐懼。他們一直昏聵愚昧和飽受恐懼，不是因為他們天生即非善類和明智之輩，而是因為，統治者過去一直不讓他們治下的大多數人知道如何正確發揮天性的功能。這是統治者有意施展的伎倆，是國王、軍人和教士，還有18世紀受到啟蒙的人們所強烈譴責的其他權威人物所玩弄的伎倆，統治者念念不忘讓臣民矇昧無知，這是因為，如果不如此行事，他們的統治所造成的不公正、專斷、道德敗壞、無理性就很容易大白於天下。所以說，自從人類出現以來，少數人用以對付多數人的一個陰謀早就被策劃出來，而且延續不斷。因為，不這麼辦，極少數人就無法讓大多數人臣服。

人天生就有追求幸福、美德、真理的權利。這三種事物是並行不悖的，阻礙人們追求這三件事物的是：其他人的鬼蜮伎倆，他們自己的軟弱天性、他們的矇昧無知，還有這種可治療的思想疾病。因此，哲學家的首要義務便是，利用一種社會衛生學去治療這些很容易治好的疾病。

倫理學是一門技術，因為所有的結果都已經給出。要是你發出疑問：「我們為何應當如此行事？」答案是：「天性使然，我們舍此別無他途。」假如結果已經給出，就無需深入探究了。專家或哲學家唯一的任務便是創造一個世界，在這個世界上，人們以最小的痛苦，最有效、最省時、最便捷的方式去獲取他們只能去追求的結果。愛爾維修所說的相當於這些。他說，哲學家實際上是大廈的建築師（他指的是建造者）。計劃已經擺在那裏，因為它可見於人的天性之中；這項計劃的內容就是追求快樂和避免痛苦。

「重農學派」哲學家，是18世紀主要經濟學家，他們說過類似的話：立法（legislation）不是制定法律[制定法律最好被稱為「legisfaction」（意為「制定法律」）]，立法就是把我們能夠在天性中發現的某些東西：目標和目的，轉換成司法術語。人的真正目標已經給出：它們是可以被發現的，就好像發現物理學定律似的；我為什麼應當服從某位國王、某個政府，對這個問題，簡直就像對物理學定律那樣，是可以證明的。如果這種或那種行動的原因導致更大的幸福——也就是說，如果它符合自然為我們確立的目標——那它就是好的，如果說它減少幸福或以某種方式阻礙幸福，那麼它就是壞的。這是真理的簡單規則，它應當適用於各個領域。

與18世紀其他一些思想家不同，愛爾維修對於人性並沒有太高的評價，即認為人性本善。他認為人非善亦非惡，人具有無限的靈活性和適應力；人是由自然和環境，主要是由教育隨心所欲加以塑造的一種自然事物。因此，他認為，只通過論辯來改進人類是無用之舉。改良的目的是建立新的制度，以此最大程度地爭取快樂和避免痛苦——盡可能讓人們幸福，盡可能消除一切苦難的根源，例如，無知或不公正。但是，通過戒律做不到這一點。即使樹立榜樣也做不到。單憑佈道也不會有太大的收獲，因為人太無知、太盲目；他們盲從於自身的激情，他們盲從於自身的習慣，他們盲從於毫無意義和毫無合理性的忠誠。過去基督教牧師的佈道，幾乎沒有收到良好的效果，因為人就是人，因為他們所受到的有害教育，他們所處的悲哀環境，他們的貧困、軟弱、無知、恐懼——所有這些因素使他們偏離了他們的真正目的，使他們天生就有缺陷。

如何根治？只有藉助於人為的操縱。愛爾維修不相信進步會自動發生。18世紀的一些著名思想家卻對此深信不移。那位了不起的財政大臣杜爾哥和他的朋友孔多塞當然相信永恆的進步，愛爾維修則不然。他揣測道，假如有足夠數量經過思想啟蒙的人，帶著改進人類的堅決意志和無功利的激情，著手去促進人類的進步，尤其是轉變統治者——國王和大臣們——的思想，教他們治國之術——因為管理國家當然是一門藝術——那麼，人類就會有進步。它是一門追求幸福的藝術。同其他藝術一樣，它需要知識。正像打算建橋的人需要懂得大量數學、機械、物理學的知識一樣，一個人要想統治國家，就必須了解許多人類學、社會學、心理學甚至道德方面的知識。只有當他發現人實際上是怎樣發揮作用的，制約行為的規律是什麼，他才能產生他想產生的東西。做不到這一點，他就會犯下許多可怕的大錯，使人類落入比以前更糟糕的悲慘境地。18世紀末出現了一種合情合理的希望，希望當時的一些統治者聽從這種哲學忠告的觀點，普魯士的腓特烈大帝或許包括俄國的葉卡捷琳娜大帝，當然還有奧地利的約瑟夫二世，顯然都受到了這種啟蒙教誨的影響。

這如何做得到？哲學家們該做什麼？他如何去改變世界？這不能靠傳道，因為人們不願意去聽。他必須採取更為激烈的手段才能達到目的。他必須通過立法和為人類這頭犟驢發明一套大棒和胡蘿蔔的制度才能做到。哲學家掌權的時候，必須創立一種人為的獎懲制度，只要他們的所作所為有利於獲得更大的幸福，就要給予獎勵，當他們的實際行為不利於獲得更大的幸福，就要給予懲罰。人類的動機是什麼，完全不重要。人們是否有助於幸福，這一點也不重要，無論因為他們是善良的而且贊成幸福的，還是因為他們從某種利己主義的、低劣的、卑鄙的動機出發。人們是否妨礙人類的幸福並不重要，因為他們心懷惡意或道德敗壞，或因為他們是矇昧無知的蠢材或理想主義的傻瓜——無論是哪種情況，他們造成的破壞都是一樣的，他們所帶來的好處也是一樣的。因此，我們必須放棄所有對動機的討論，這種討論是無關緊要的。試圖採取行動反對人類的偏見，反對人類的迷信，是徒勞無益的，因為這些偏見只有在很長時間之內才能根除。在短期之內，這些東西是根深蒂固的，因此，正如意大利思想家帕累託在20世紀用憤世嫉俗的口氣建議的那樣，「不要反對偏見，要利用它」。

這正是愛爾維修的意思。我們這些經過啟蒙的改革者，千萬不要通過推理來轉變人們的思想信仰，因為，在現今條件下，由於過去對國家治理極為不當，他們的理性還沒有足夠的能力來理解我們告訴他們的究竟為何物。正如愛爾維修所說，我們必須使用「利益的語言」去取代「傷害的語調」。不要去抱怨，應當訴諸利益。

愛爾維修說，「只要人們頭腦明智，我不在乎他們是否邪惡……法律會解決一切問題。」那就是對他們本身利益的明智判斷。人類的主要目的是追求幸福、迴避痛苦，政府主要或唯一的目的是使人們幸福——無論真假、對錯，這都是遠古以來人類就持有的信條，18世紀對此幾乎沒有提出獨創的見解。相對而言比較有創見的地方是，18世紀的人把這一點與利用人的自然習性而無需顧及這些習性或動機的性質這一觀念結合起來。這也不是什麼新鮮事物：它像柏拉圖、暗殺十字軍的穆斯林祕密團體成員或馬基雅維裏一樣年代久遠，或者說，像許多宗教教派和社團的習俗一樣古老；不過把它與理性主義、唯物主義、享樂主義、科學信仰、理性和一種特殊的個人主義觀點聯系在一起，卻是新見。正是這一點構成了現代功利主義的核心。

立法者必須利用人性的邪惡和各種弱點，利用人們的虛榮心理以及比較高尚的情感和比較可貴的品質。為了取得有效行動，他必須酬謝那些做了他讓他們去做的事情的人，不要解釋為什麼讓他們去做；無論他們願意與否，都要讓他們去做；這樣一來，由於思想啟蒙的哲學家制定的法律產生的社會限制因素，很多人在很長一段時間內只做有助於幸福的事情，這樣一來，他們實際上就會不知不覺地養成新的和有益的習慣。導致苦難的正是他們當前的壞習慣，使他們幸福的正是他們良好的新習慣。他們不知道如何讓自己幸福；至少在一段時間內，他們可能無法理解自己新的生活方式的活動；但事實上，他們將會養成自動產生幸福的習慣。幸福通過社會規訓自動產生，從事社會規訓的人已經掌握了建立人類正當政府所需要的少數、必要的規則，這些規則的獲得，只能藉助於科學觀察、科學實驗以及將理性應用於自然——這是教育人類的方式。適當的強制性立法形成之後，就該輪到教育者發揮作用了。現在，他不再懼怕那些愚昧無知和怒氣沖天的學生們朝他扔石頭了。一旦法律向他提供保護，他就可以安安全全地教他們什麼是美德、知識和幸福了。他就能夠教他們如何去生活。例如，他就能夠向他們解釋，為什麼他們追尋快樂和避免痛苦是合理的。他可能向他們解釋，為什麼禁慾主義者和僧侶是錯誤的，為什麼試圖剋制肉慾、憂鬱不快或多愁善感是非理性的，是對人性誤解的結果。這樣一來，憂鬱和多愁善感就會從世上一掃而光：每一個人都會快樂、和睦和幸福。

愛爾維修向未來的教育者發出了明確指示。千萬不要在歷史上浪費時間，因為歷史所講的只不過是人類的種種罪行和蠢行。它可能向我們提供一些教訓——假如只是為了證明：由於受到惡棍的統治，由於以前受統治者愚弄太深，人類所做的不如他應做到的那麼好，固然可以去教歷史。不過，如果僅僅為了學歷史和教歷史而去學歷史和教歷史，這肯定是很荒唐的。事實上，為了事物自身而去教或做，都是荒唐的。因為行為的唯一目的是讓人們幸福——簡言之，這就是功利主義的信條。

同樣，古典語言的教學必須取消，因為那都是死的語言，無法引起我們今天的實用興趣。所有的興趣都是實用的興趣。因此，必須向人們傳授各門科學和藝術，在各門藝術當中，必須傳授的是作為一名公民的藝術。「純粹的」學術是不存在的；因為沒有實際應用價值的東西都是不可取的。「純粹的」學術只是一種古老的、中世紀的遺存物，在那個時代，一些矇昧無知的人教導另外一些矇昧無知的人說，有些事物值得做是因為它們自身的緣故，他們拿不出實用的理由。當今時代，拿不出理由的事情可以不做，無論做什麼事情，總要有一個理由。這個理由便是追求幸福。

這種學說產生的一個直接後果便是有關人權的一個奇特的必然結果。人類世世代代鼓吹每個人都有某些不可剝奪的權利。人具有永生的靈魂，這正是基督教傳統的一條基本信仰，正因為他具有永生的靈魂，纔不容他人侵犯。人的靈魂——他們的理性——是一種神聖存在的火花，因為這一點，他們具有某些「與生俱來的」權利。他們有權運用他們的理性，有權去欣賞某些事物，而且他們有權被賦予某些事物，由於他們感覺敏銳，具有理性，上帝或上天就把這些權利灌輸給他們。18世紀的哲學家也大談權利，而且，他們實際上篤信權利，不過，這肯定與真正徹底的功利主義並不一致。擁有沒有人能夠左右的權利，擁有沒有人能侵犯的權利，擁有一種無論別人喜歡與否都可以任意行使的權利，這對於沿著絕大多數人的最大幸福之方向來改造社會，是一種障礙。例如，如果我們擁有了過去所謂一種不容侵犯的、財產的權利，甚至生命本身的權利以及一定程度自由權利，通常認為，一定程度的自由權利對於個體而言是很必要的——如果我擁有了這類權利，那麼，立法者在試圖規劃世界的過程中，就會發現自己遇到這樣一個兩難：他不可以從我這裏拿走某些東西；而為了建立一個平靜、和諧以及毫無矛盾的社會，他又需要拿走這些東西。但是，在一位功利主義者看來，這顯然是荒謬的。如果說行為的唯一標準是幸福或不幸福，這些頑固突出、立法者可能無法取消的奇特權利就必須鏟除。因而，盡管愛爾維修堅持認為，一個仁慈的國家將會提供人類天生需要的一切東西，在這樣的國家，立法者是主要的動力，然而，在他看來，那些絕對的、無法制服的權利的持續存在——無論別人喜歡與否，無論給別人帶來幸福與否，反正它們一直存在——只是許許多多荒謬的遺存物。

這恰恰是邊沁最後所說的。邊沁是徹頭徹尾的愛爾維修門徒，雖說「功利主義」這個詞通常與他聯系在一起，邊沁的思想中極少有不是直接源於愛爾維修的——至少他的基本思想是這樣，這麼說我認為是公平的。邊沁非常坦然和大度地承認自己的思想受惠於他人，他說自己從愛爾維修那裏學到了許多東西。在我看來，即使這樣說，也是輕描淡寫。

應該怎樣組織美好的新社會？當然它不能是一個民主社會，因為人們通常很愚蠢而且經常很邪惡，而且，我們都知道，要是我們被公共輿論所左右的話，我們很少能做成什麼事，因為人們在黑暗中住得太久了，一旦突然出現在陽光下，就不知道該怎麼辦纔好。人類是被解放的奴隸，在相當長的時期之內，他們必須得到受啟蒙的領導人，受啟蒙的人類社會的管理者的引導。這在很大程度上是盧梭之前的18世紀自由主義者的觀點。伏爾泰說，「如果大眾開始推理了，我們可就遇到麻煩了」；他還說，「人民就是老牛，他們需要的是一副牛軛，一根趕牛棒和飼料。」在《大百科全書》中，也就是狄德羅和達朗貝爾編輯的偉大的自由主義百科全書裏——當時最進步的文獻，巴黎教會的審查給編者造成了極大的麻煩——在「民眾」這個條目之下，有這樣一段話：「在思想問題上，[大眾]的意見裏充滿了惡意、愚蠢、野蠻、任性、偏見……它無知又愚蠢……在道德問題上要對它多加小心：它做不出高尚或堅強之舉……在它眼裏，英雄主義就是瘋狂。」對於一些憑空想像、沒經過準確核實的東西，例如中國的政治制度，百科全書派卻大加贊揚：在中國的政治制度下，官員本身就很明智，他們不聽從羣眾的意見，而是通過制定法律逐漸把他們引向一種更幸福、更自由和更文明的存在狀態，這些法律是羣眾理解不了的，但是這些法律引導他們不知不覺地沿著良好的方向前進，也就是走向他們自身的幸福。

愛爾維修固守的一條原則是，教育和法律是萬能的。在18世紀，人們大量探討的，是什麼因素最為有效地制約了人類。幾乎所有的啟蒙哲學家都把人看做自然界中的物體。他們往往認為，靈魂不滅的觀念（靈魂與物質大不相同）是科學尚未佔據主導地位之前的時代遺留下來的矇昧主義殘跡，當時人們憑空臆造了一些事物，來解釋尚未發現真正原因的現象。靈魂便是其中的一員，它並沒有告訴我們塑造人類的真正因素是什麼。有人說環境是最重要的因素；有人則認為人類身體的化學組成是最重要因素。有些人像孟德斯鳩那樣，認為氣候是首要因素，或認為土壤的種類，或認為社會制度使然；還有些人像愛爾維修那樣，宣佈這些因素的作用被過分誇大，幾乎可以任意改造每一個人的是教育。這成為啟蒙哲學家的一個重要學說，根據這種學說，人具有無限可塑性、無限靈活性。他是制陶工人手裏的一塊黏土，陶工可以隨心所欲去鑄型；這就是為什麼，讓人自行發展，讓無知之徒和邪惡之輩誘騙他忠順服從，是可恥的、不負責任的行為，事實上，這麼做無法保證實現他真正的目的。

在愛爾維修看來，唯一支配人類的是「利益」；利益是相對的，因為統治者的利益不同於被統治者的利益，寒帶居民的利益也不同於溫帶居民的利益。不過，作為主要制約力量的總是利益。他用了一個引人發笑的寓言闡明了這一點。他讓我們去想象，高草叢中的小蚊蟲和蒼蠅對闖入他們世界中的其他動物的感受。他們看到了一隻巨獸，在我看來，那是一隻在草地上平心靜氣喫草的綿羊，可他們說：

我們從這頭貪婪和殘忍的動物身邊逃走吧，這個魔鬼會用他貪喫的大嘴把我們連同我們的城市全部吞掉。它的舉動為什麼不能像獅子和老虎那樣呢？那些仁慈和藹的動物不會毀壞我們的家園；他們可不是靠我們的血養肥的。他們出於公正來報復罪行，他們懲罰綿羊，因為綿羊對待我們殘暴不仁。

這就是草叢裏蒼蠅眼中的世界。毫無疑問，略加改動，這就是世界上其他動物根據自己的視角所看到的世界的面貌。立法者的任務是改造人類，讓他們不再受無知的折磨，讓他們的利益真正與他們所認為的那種利益相一致，他們的利益——追求快樂和避免痛苦——應當向他們呈現出本來面目，簡言之，他不應將實際上沒有用的東西看做對他們有用之物。實際上，他們不應臆斷綿羊殘酷嗜血，而老虎尊貴善良。他們應當看到真正的實質。只有當他們像科學家那樣，了解世界的構成，它是怎樣管理的，它在往何處走，這時才能看到事情的真正實質。

有一件事情很清楚，在愛爾維修所描述的世界裏，沒有或幾乎沒有個體自由的空間。在他的世界裏，人們可能變得幸福，但自由觀念最終消失了。之所以說它消失了，乃是因為，作惡的自由消失了，因為現在每個人只能做善事。我們已經像動物那樣，被訓練得只能尋求對我們有用的事物。在這種情況下，自由，如果它包括可以隨心所欲地行事，什麼都可以做的自由，甚至能夠選擇毀壞我們自身的自由，假如我們願意的話——那種自由逐漸被成功的教育鏟除。

且允許我略微強調一下對這種制度——這個美好的新世界（因為那正是它要實現的）的預設。首先，所有的價值問題都是確鑿有據的，答案都可以通過觀察和推理來發現。倫理學和政治學屬於自然科學。有些人比別人更善於發現它們的規律。道德和政治方面特定的知識和技巧是存在的，是專家們必須掌握的。這些專家應當被賦予至高無上的權力。其次，所有的終極目標彼此相通。它們不能相互沖突。這個命題經常被人類的經驗所否定。例如，自由是某些人的終極目的，它時常與平等格格不入，而平等是另外一些人的終極目的，很難理解，為什麼榮譽總是而且自動地與愛國主義息息相通。（古希臘戲劇家以及晚近時期戲劇家創作的）偉大悲劇，主要講的是各種無法調和的價值觀之間的重大沖突。而這正是18世紀所反對的，因為那個時代傳播最廣泛的信條認為自然是和諧的，說自然處於一種和諧狀態就是在說，自然之中正確的和有價值的東西不可能與其他正確的或有價值的東西發生沖突。實際上，這個信條依據的是邏輯和幾何學的一個虛假類比。正如在邏輯學和幾何學中那樣，某一真實的命題不可能與其他真實命題格格不入，同樣，在道德世界裏，沒有哪一種價值與其他價值相沖突，如果說道德世界是一種和諧狀態，關於這種和諧狀態存在一門科學的話，孔多塞能夠非常明確地說，「自然用一條無法掙斷的鎖鏈，將真理、幸福和美德綁在了一起」。由此可以得出結論，無論是誰，只要他徹底了解真理，他也就有了美德和幸福。科學家認識真理，因此，科學傢俱有美德，因而，既然科學家能夠讓我們幸福，我們就讓科學家掌管一切。我們需要的是一個由科學家管理的世界，因為，成為一個好人，成為一名智者，成為一名科學家，成為一名有德性的人，最終是一回事兒。歐洲有一個偉大的傳統支持這種觀點，根據這種觀點，科學的政府被認為是最好的政府，改良者總是像H.G.威爾斯那樣怒氣沖沖地發問，為什麼不讓由科學家組成的精英階層來統治我們。這種態度可追溯到18世紀，在當時的人們看來，真理、幸福和美德不可能相互沖突，因為，在自然的和諧狀態下，各種價值不可能發生沖突，因此，所有的悲劇一定都是過失所造成的。世界上沒有與生俱來就帶有悲劇性的東西；所有的悲劇和沖突都是可以根治和調解的。

還有一種預設，那就是，人與自然（正在繼續）合為一體，因而有可能存在諸如人的科學這樣的事物；人，就像自然界中的萬物，適應性強，有可塑性，可以改變。這種預設也會受到質疑，不過，啟蒙哲學家卻理所當然地居之不疑。霍爾巴赫男爵告訴我們，「教育就是培育心智」：統治人就像飼養動物。所以，既然目標已經給出，而且人是可塑造的，這個問題就成為一個純技術性的問題：如何去協調人類的關系，讓他們過上和平、富足和和諧的生活。當然，人的利益並不是自動保持一致的。必須調整他們的利益，這項調整任務便是立法者的職責。正如愛爾維修所說，一個人的幸福不一定與他人的幸福相關。社會壓力，還有哲學家——啟蒙的哲學家——將把它們聯系在一起。這就需要科學家精英集團的專制主義。

「那為什麼不呢？」有人可能要這麼問。偉大的重農主義者裏維埃爾就是像這樣推斷的：「歐幾裏德名副其實是一個霸道的人，他遺留給我們的幾何公理的確是十分霸道的法則。這些法則的專制精神與立法者個人的專制作風是一回事兒。它們的力量顯然是不可抗拒的。」如果說幾何學家可能霸氣十足，為什麼哲學家不會是霸氣十足？如果我們不想回避幾何學的公理，那麼我們為什麼要回避哲學家的真理呢？自然本身就教導哲學家，人的真正目的是什麼。當然，自然總是以各種各樣的聲音來說話的。她對斯賓諾莎說，她是一個邏輯系統；可她卻對萊布尼茨說，她自己是靈魂的堆積。她對狄德羅說，世界是一臺帶有繩鎖、滑輪和彈簧的機器；而她對赫爾德說，世界是一個有機的生命整體。對孟德斯鳩，她大談多樣性的無限價值；對愛爾維修，她侈論不容變更的一致性。對盧梭，她宣佈，她一直被文明、科學和藝術扭曲；而對達朗貝爾，她則許諾揭示它們的祕密。孔多塞和潘恩認識到，她賦予了人類不可侵犯的權利；對邊沁，她說，這只是「紙面上的大喊大叫」——「胡言囈語」。在貝克萊面前，她顯現為上帝向世人述說的語言。對霍爾巴赫，她說，上帝不存在，教會即是陰謀。蒲柏、夏夫茨伯裏、盧梭認為自然是一種奇妙的和諧。黑格爾認為她是幾支大軍夜間交鋒的光榮戰場。邁斯特認為她是由血淚、恐懼和自我犧牲造成的一種痛苦。

什麼是自然？「自然的」是什麼意思？這個問題問得好。萊斯利·斯蒂芬告訴我們，18世紀一位在法國旅行的英國人曾評論道，除了炮兵或皇家禁衛騎兵隊之外，軍人穿藍色服裝是不正常的（unnatural）。顯然，自然在以多種不同的聲音說話，如果我們正在接受自然的教導，我們就會收到太多的、相互矛盾的教誨，得不到最終解決辦法，也從來沒有預示最終解決辦法的先兆。愛爾維修心裏很清楚自然教給了他什麼。他知道，自然告訴他，人們能夠做到而且應該做的事情僅僅就是追求快樂和迴避痛苦，以此為基礎，他建立了一套功利主義思想體系，這套思想體系在世界上最佳意志的武裝之下，在最純粹的動機的啟發下，反對不公正，反對矇昧無知，反對專斷的統治，反對18世紀社會裏依然充斥的所有恐怖，直接導致了技術官僚暴政的最終出現。它利用另一種暴政，一種技術暴政、一種理性暴政，取代了無知、恐懼、迷信的教士、專斷的國王的暴政以及18世紀啟蒙運動所反對的一切妖魔鬼怪的暴政，技術暴政同樣敵視自由，同樣敵視如下觀念，即人類生活中最珍貴的是為了選擇而選擇，不僅是選擇善的東西，而且是選擇本身。它的這種敵視態度和方式一直受到利用，為法西斯主義張目，為幾乎所有企圖妨礙人類自由和把人類社會當做一個連續的、和諧的整體進行活體解剖的行為辯護，這個整體，不允許人們具有絲毫個人首創精神。它是一套非常嚴密而牢固的系統；要想闖進去，沒門。也許它能夠產生幸福；但是，這種幸福是否就是人類追求的唯一價值，尚不清楚——甚至在18世紀也沒有弄清楚，當然後來也就不可能弄得更清楚。

# 盧梭

始於不受限制的自由，終於不受限制的專制。

——希加列夫語，陀思妥耶夫斯基小說《羣魔》

著名歷史學家阿克頓勛爵曾評論盧梭說，他的「筆造成的影響超過亞裏士多德、西塞羅、聖奧古斯丁、聖託馬斯·阿奎那，以及有史以來任何一人」。雖說這一見解顯然有誇張之嫌，不過也並非全然向壁虛構。我們還可以引用斯達爾夫人的話，她說：「盧梭沒有說出什麼新東西，不過他在各處點起了火焰。」

盧梭的偉大體現在什麼地方？他何以被視為一位重要思想家？他都說過些什麼？他有什麼新穎的或原創性的發現？難道他真的沒有說出什麼新東西嗎？（斯達爾夫人的話正確嗎？）假如他沒有什麼新見的話，阿克頓的這類話又是怎樣適用於他呢？

有人說，他的天才只體現在他卓絕的辯才、勾人魂魄的文風——例如《懺悔錄》體現的文風，這本書讓人愛不釋手，它對讀者的影響超過同類文學著作。可是，盧梭所言果真毫無新意嗎？莫非它只是新瓶裝舊酒？有人認為，他的獨創性表現在，以前的思想家都注重理性，盧梭卻贊美激情。但這絕對是不實之詞。狄德羅和愛爾維修、夏夫茨伯裏和休謨，在各自的著作中，都高談闊論激情和感情，他們總是說，不要像苦行的宗教那樣壓抑人的情感，另外，柏拉圖和斯賓諾莎等哲學家也曾要求，千萬不要抑制或傷害天性。對於情感固然需要疏通或引導，但沒有理由非壓制它們不可。相反，與歷史上其他思想家相比，18世紀所謂的經驗主義思想家這一派最強調情感、人類的自發性和人情溫暖。在這個主題上，沒有哪一位著作家比狄德羅更狂熱，有時更加感情用事。

如果我們考察盧梭的著作，就表面看來，情況正好相反。盧梭根本不贊成情感的放縱。相反，他說（而且他背後有一個偉大的哲學傳統）：感情使人們分離，理性使人們統一。感情、情感是主觀性的、個體性的，因人而異，因國家而異，因氣候而異；只有理性纔是每一個人都有的，而且只有理性纔是一貫正確的。這樣一來，根據他的作品提供的證據，這個著名的區分當然是靠不住的，根據這項區分，盧梭預測了情感與冷靜的唯理主義之間的對立。

在盧梭看來，有關道德和政治的某些問題，例如，如何生活，該做何事，該服從誰，對於這些問題，人類長期以來積累的情感、偏見、迷信，給出了許多相互沖突的答案，找出了各種具有因果關系的——自然的——因素，導致人們在若干世紀中眾說紛紜。但是，如果我們尋找這些問題的真正答案，這麼做並不是辦法。我們提問題的方式必須使這些問題可以回答，這只有通過理性才能做得到。就好像在科學中，一位科學家給出的正確答案，其他同樣理智的科學家都能接受，倫理學和政治學當中也應如此，合理的答案便是正確的答案：真理只有一個，錯誤卻是無窮。

這種看法簡直再普通不過了。哲學家大都能說出這類話，盧梭只是重復了前人的觀點。他說，每一個人都有理性，理性使人們團結，而每一個人的情感則是不同的，它使人們分裂。那麼，這種說法的原創性何在？當然，盧梭的名字是與《社會契約論》相提並論的，不過這本書也沒有什麼新意。社會中的人為了保全自己，不得不在歷史上結成某種契約關系；即便這並非史實，不管怎麼說，他們也得表現出結成契約關系的樣子；社會中的人，由於某些人比別人強大，或比別人顯得更為邪惡，他們只好建立一套制度，使佔據多數的弱勢羣體防止強勢的少數派對他們作威作福，當然，這種觀念早在古希臘時代就有了。

那麼，除了少量改動之外，盧梭又往這個主題裏增添了什麼新東西？有人可能會說，他在個體的自由與社會的權威之間進行了調和。但是，這個問題前人已經探討無數次了。實際上，馬基雅維裏和博丹[16](#_16)、霍布斯和洛克等人主要關注的正是這個問題。在政治思想上，人們最熟悉和最容易想到的莫過於如下問題：「怎樣才能協調」人類爭取自由的願望與權威的需要？顯然，在所有政治哲學家看來，個體嚮往自由——也就是說，他們想為所欲為，不受他人的羈絆，不願意受別人強制去做自己不願意做的事情——不受強制這種自由是人們隨時準備去捍衛的一個主要目的和價值，這一目的的實現，是過上大多數人想過上的那種生活所不可或缺的。

當然，在另一方面，井然有序的生存方式是很有必要的。人總是在社會中生活，無論出於什麼原因或理由；正因為人是在社會中生活，個體就無法隨心所欲地行事，因為這樣做會妨礙他人，並且使他們的目的遭受嚴重挫折。因此，做出某種社會安排是必然之舉。

在早期思想家當中，這個關鍵問題已經引出各種答案。由於不同的思想家看待人類個體的觀點不同，這些答案也就各不相同。霍布斯對人性的評價有點低，他認為，總的說來，人並非善類，人類是野蠻的而不是溫順的，並且，他認為，為了遏止人與生俱來的狂亂不羈、無法無天和殘忍野蠻的沖動，強大的權威的存在是有必要的；因此，他在權威和自由之間劃分界線的時候，傾向於權威。他認為，有必要大量使用強制力量，以防止人類互相毀滅、自相殺戮，防止給社會上大多數人造成危險、骯臟、殘忍和貧困的生活狀況。因而，他給個體自由留下的空間非常小。

另一方面，洛克相信人是善的而不是惡的，他認為，在劃界線的時候沒有必要這麼傾向於權威，在他看來，人類在進入社會之前——當他們還處於「自然狀態」時——所擁有的一些權利，甚至在文明社會依然保留，他堅持認為，還是有可能創造出像這樣保留他們某些權利的社會；與霍布斯相比，他允許人類擁有更多個體性質的權利，他的理由是，人的天性主要是仁慈向善，沒有必要像霍布斯所要求的那樣嚴重摧毀、強制和約束他們，以便產生社會存在所需要的那種最低限度的安全。

不過，我的主要意思是，他們之間爭論的只是界線劃在哪裏的問題，然而這個界線是變動不居的。在中世紀，當時政治思想在很大程度上還是神學性質的，這場爭執表現在，在人的身上，原罪的力量是否大於自然或上帝所賦予的理性的力量——原罪使人狂放不羈、作惡多端、貪得無厭和無法無天，理性使人追求善和正確目的，它是上帝灌輸給他的。在比較世俗的時代，當這些概念悄無聲息地變成世俗的術語之時，在哪裏劃界的爭論卻呈現出更加世俗化的歷史形式或心理形式。現在的問題是：「有多少自由和多少權威？強制與個體自由佔多大比例？」必須達成某種妥協：你只需找到解決辦法——估計必須在什麼地方劃界——根據你所認為的人性的真正構成，或許依據科學數據，例如氣候、環境和其他類似因素的影響，孟德斯鳩這類思想家探討這個問題時，就使用了這類科學數據。

盧梭學說的原創性表現在，這一整套方法都不適用。他的自由觀念，還有他的權威觀念，都迥異於先前的思想家，雖說他使用的是同一類詞匯，可他放進去的卻是極為不同的內容。事實上，這就是他的著作雄辯有力和極富影響力的一大祕密。也就是說，雖然表面上看，他所說的與前人沒有什麼太大區別，他使用的句子與前人相同，他使用的概念顯然也與前人相同，然而，他改變了詞匯的意義，他扭曲概念以至在讀者那裏產生振聾發聵的效果，讀者不知不覺地被這些熟悉的表達帶到一個完全陌生的國度。

盧梭字面上說的是一回事，實際表達的又是另外一件事。他似乎在沿著一條老式路線論證，不過他在讀者面前所投射的景象，迥異於他似乎從前人那裏借鑒的方案。我們且以自由觀念、契約觀念、自然觀念為他學說中的核心概念，加以舉例說明。

先說自由。在盧梭看來，整個妥協性的自由思想，也就是說「好了，我們不可能有徹底的自由，因為那將導致無政府狀態和混亂；我們也不可能有絕對的權威，因為那將徹底摧毀個體，專制和暴政將應運而生；因此，我們必須在二者之間的某個地段劃一條界線，安排一場妥協」——這種思想絕對不可接受。在他看來，自由是一種絕對的價值。在他的眼裏，自由就好像是一種宗教式的概念。在他眼裏，自由與人類個體是等同的。說一個人成其為人，與說他是自由的，幾乎是一回事兒。

盧梭是怎樣看待人的呢？人是為自身行為負責的——他既可能做好事，也可能做壞事，既可能走上正確道路，也可能走上錯誤道路。如果他不自由，這個區分就毫無意義可言。如果一個人沒有自由，如果一個人不對他的行為負責，如果一個人沒有做他應當做的事情——說他應當去做，是因為他想這麼幹，因為這是他個人的、人類的目標，因為這樣一來，他得到了自己而不是別人此時此刻想得到的東西——如果他不去做，那麼他根本就不是人：因為他不負責任。整個道德責任觀念，在盧梭看來，幾乎超過了人的理性，是人的本質，它依靠的一個事實是，人能夠作出選擇，在其他可能性中進行選擇，在不受強制的情況下自由地選擇。

如果一個人受到強制，受到別人的強制，受到一位暴君，甚至受到物質環境的強制，那麼，說他作出選擇便是荒唐之言；在盧梭看來，他成了一個物，一件動產，自然界當中的一個物體，不可能指望他有責任心這樣的東西。桌子和椅子，甚至動物，我們無從判斷它們的對錯，因為它們要麼什麼也不做，要麼不知道自己的所作所為，如果它們不知道，就不能說它們在行動，如果它們不行動，就算不上人類。行動即是選擇，選擇即意味著在其他目標當中進行遴選。要是有人因為受到脇迫，不能在其他目標之間進行選擇，他就算不上人類。假如他是自然界決定的一個客體，正如物理學家們所教導的那樣，他只是一個血肉之軀。一個原子的集合，像自然界中沒有生命的物體那樣，受到物質定律的支配，那麼，就不能說他是人類。另外，假如他受到的決定不同於自然界中物體受到的決定，而是受到另一股力量的決定，因為他受到了暴君的威嚇和強制，因為他成為別人手裏的一件工具，別人利用他的恐懼、他的希望或他的虛榮心，他就像一個玩偶一樣任人操縱——像這樣的一件工具同樣無法完全獲得自由，完全不可能行動，因而他不是完整意義上的人類。

這裏沒有說，在這種情況下，人（在盧梭看來，他是奴隸）不大可能感到幸福，不過，幸福不是人追求的目標：人類追求的目標是過上一種正確的生活。因此，在盧梭看來，奴隸通常可能比自由人更幸福這個命題不是對奴隸制合理性的證明，正因為這個原因，他言辭激烈和義憤填膺地反對愛爾維修等人的功利主義思想。奴隸制可能是幸福的一個來源；不過它依舊是醜惡的。因為想當奴隸就得小心謹慎，但這種做派讓人厭惡、令人不齒。因為「奴隸制……有悖天理」，在受奴役狀態之下沒有異議，完全不同於一個真正的人的集合沒有異議。盧梭宣稱，「放棄自由，就是放棄人的資格，就是摒棄人的權利，甚至摒棄人的義務……這種放棄與人的天性格格不入。」

這就意味著，一個人失去了自由就失去了做人的資格，這就是人為什麼不能賣身為奴，因為他一旦成為奴隸，他就不再是一個人，因此他失去了權利，也不承擔義務，而且一個人不能取消自身，他不能去做出讓自己無法進一步有所作為的行為。這樣做就是道德自殺，而自殺可不是人應當採取的行動——「死亡可不是生命中的事情」。因此，在盧梭看來，自由是不可以調和或妥協的：不允許你失去絲毫的自由，更別說是失去更多的自由；不許你拿這麼多自由去換取這麼多安全，不許你用這麼多自由去換取這麼多幸福。你放棄「一點點」自由就等於向死亡走了一小步，喪失了「一點點」人性；盧梭以最大的熱忱所持守的信條，也就是他最為雄辯有力去捍衛的一個價值觀，就是人剛正不阿這種觀念，人類最嚴重的罪行，不是人天生就有的罪惡，而是喪失人性、貶低人格和剝削人。他用了大量充滿激情的言辭去抨擊那些利用他人的人——不僅因為他們給那些人造成了痛苦，還因為，他們損壞了那些人的形體，使他們失去了人類的外觀，在他看來，這就是反對聖靈（the Holy Ghost）的罪惡。簡言之，在盧梭看來，人類的自由——獨立自主地進行選擇的能力——是一種絕對的價值。說一種價值是絕對的，就是在說，根本不能在它身上進行妥協。

到目前為止，一切順利。盧梭已經表明，他對人類的態度必然將自由視為人類最神聖的屬性——事實上根本不是一種屬性，而是人的本性。不過還存在別的價值。完全不可以這樣宣佈：自由，個體的自由，允許人們為所欲為、任何人想幹什麼就幹什麼的境況，會是人的理想狀態。原因有兩點。首先：存在經驗的或歷史的原因。出於某種原因，出於某種緣故，人確實是在社會中生活，這種情況產生的根源是什麼，盧梭從未給予清楚的解釋，也許是由於人的資質不平等的緣故，有些人比其他人強，從而使他們恃強凌弱，奴役他人。或許也是由於某種不可避免的社會進化規律的緣故，或許是由於某種自然的社交本能，使人們生活在一起。另外，還可能出於百科全書學派提到的原因：為了過上一種能夠滿足大多數人願望的生活而出現的勞動分工和合作，這些願望是更多的個體的願望，是野蠻人離羣索居的生活無法滿足的。

有時候，盧梭談到野蠻人，就好像他們很幸福、天真和善良似的；而在別的時候，好像他們又頭腦簡單和野蠻。不過，即使如此，人的確在社會中生活，這樣一來他們必然制定出人類必須奉行的規則，彼此不要過多地妨礙，不要過分互相阻撓，不要利用他們的權力過多地阻擋彼此的目的和目標。所以現在我們面臨這樣一個問題：人類如何才能保持絕對的自由（因為，假如他沒有自由，他就算不上人類），同時又不允許他絕對地為所欲為？然而，如果他受到阻攔，怎樣才能算是自由的呢？因為，如果自由不是去做他想做的事情，而且做的時候不受任何阻攔，那麼自由該是什麼呢？

其次，在盧梭看來，強制的存在還有進一步的和更加深刻的原因。說到底，盧梭是日內瓦公民，深受加爾文教的影響；因此，在他看來，有關生活規則的看法是永遠存在的。他深切關注對與錯，公正與不公正。有些生活方式是正確的，有些生活方式是錯誤的。與18世紀的其他人一樣，他相信，「我應當怎樣生活」這個問題是一個實實在在的問題；因此，不管我們是怎樣遇到這個問題的，通過理性，或通過其他途徑，總會找到這個問題的答案。

假如我已經得到這個答案，或者說，假如我自認為已經獲得了這個答案——它將體現出生活規則的形式，事實上，這些生活的規則會說，「應該這樣做，不應該這樣做，」或者陳述說，「這是錯的：這是對的。這是公正的：這是不公正的。這是好的：這是壞的。這是美的：這是醜的。」但是一旦我們有了規則，一旦我們有了律令、原則、準則，一旦我們有了某種規約行為的規定，自由該會怎樣呢？自由怎麼能與規則相一致呢？畢竟，規則是用來限制人的，防備他絕對地為所欲為，告訴他應當做什麼和不應當做什麼，禁止他做某些事情，在一定程度上對他加以控制。

盧梭對此極為熱衷。他說，這些律令，這些生活的規則，決不是成規（conventions）；它們不是人發明出來的，只是為了達到某種短期或者長期主觀目的的功利性手段。根本不是這樣的。允許我再引用他的一句話。他說起「自然的法則、向人們的心靈和理性言說的神聖不可侵犯的法則」，而且他還說道，它「在人們的心靈中比在《查士丁尼法典》中留下的印記更深刻」。他聲稱，嚮往或選擇正確道路的力量，不是任何機械法則所能解釋得了的。它是內在於人的心靈的東西，而不是自然科學研究的問題。人們奉行的道德法則是絕對的，人們知道自己離不開它。在這方面，盧梭的觀點是一種世俗的加爾文主義，因為他一直堅持認為，法則不是一成不變的慣例，不是實用性的工具，它完全是根據非人為的，因而是永恆的、普適性的、絕對的神聖真理和神聖規則，去制定適合於特定時間、地點和人物的規則的過程。

這樣一來我們就遇到一個悖論。我們面臨兩種絕對的價值：絕對的自由價值和絕對的正確規則價值。而且不容我們在它們中間進行妥協。不允許我們去做霍布斯認為可能去做的事情，即建立一個實際政權，容納許多自由、許多權威、許多控制、許多個人的首創精神。無論哪一種價值都不應違背：違背自由就是扼殺人的不朽靈魂；違背規則就是允許某些絕對錯誤、絕對糟糕、絕對邪惡的東西去反對規則的神聖來源，這個來源有時被稱做自然，有時被稱做為良知，有時被稱為上帝，但不管怎麼說，它都是絕對的。這就是盧梭所陷入的困境，他面臨的問題與以前的思想家大不相同，那些人相信，通過協調、妥協、經驗性的手段，可以發現問題的解決辦法，這個辦法當然不是理想的，但卻是勝任的；它既非完全良善也非全然邪惡，而是善多於惡；它使人們繼續前行，不至於太糟糕；它依據的是常識和應有的尊敬，是對彼此的主要願望適中的、得體的尊重，這樣一來，在總體上，人們雖然得不到他們想要的一切，不過卻保障了他們最低限度的「權利」，超出他們在其他制度下獲得的權益。這是霍布斯與洛克、愛爾維修與穆勒的典型看法，可在盧梭看來，這種看法卻全然不可接受。一種絕對價值意味著，你不能妥協，你不能去加以修正；而且他以一種非常生動的形式表述出來。他說，這個問題對他來說，就是「去發現一種社團形式……在這個社團裏，每個人與所有人團結一致，與此同時，他還可以自行其是而且像以前一樣自由」。

這無疑是以恰如其分的悖論形式表述出這一矛盾。我們一邊與他人團結一致，從而建立起必須行使一定程度的權威、一定程度強制力量的社團形式——它與自然狀態之中的完全自由或孤獨大不相同；一邊卻保持自由，也就是說不必服從上面所說的那些人。這怎麼可能做得到呢？

盧梭在《社會契約論》中給出了舉世聞名的答案，即每個人「既然是向全體奉獻出自己，他就沒有向任何人奉獻出自己」[17](#_17)。這條名聞遐邇的公式，雖然現在還能夠引起人們的感情共鳴，但仍然像過去那樣隱晦不明和神祕莫測。盧梭喜歡悖論，不過作為一名思想家，他的怪異之處可不只是悖論，而是要深刻得多。顯然，自由與道德權威的對立造成的困境深深地困擾著他，進退維谷。突然他想出了美妙的解決辦法。在給馬爾塞布的信中[18](#_18)，他生動記述了他是如何突發靈感，產生這一發現的。他正走在路上，準備探視坐牢的狄德羅，這時候，靈光一閃，他發現了有關人類罪惡和美德問題的答案。他感覺自己就像一位突然解決了一個長期存在而且令人困惑的問題的數學家，就像一位突然產生豐富想象的藝術家，就像一位突然見到真理——超凡脫俗、聖潔無邪的真理——的神祕主義者。他告訴我們，他是如何在路邊坐下，感極而泣，神態失常，以及這如何成為他一生中最主要的事件。無論是在《社會契約論》還是在其他著作中，他在傳達古老謎語的答案所使用的口氣，完全是一個執著一念者的口氣，一個躁狂者的口氣，他突然看到了上帝僅賜給他一人的宇宙答案，他在歷史上首次突然發現了困擾整個人類好多世紀的不解之謎，以前的許多大思想家，或許包括柏拉圖，或許包括基督教的創始人，在某種程度上都曾預見過這一不解之謎，但只有他最終找到了全部答案，這樣一來，就無需人們再去費力尋找解決辦法了。

在這個時候，他就像一位發了瘋的數學家，他發現的答案不僅正確無誤，而且可以通過這樣一種鐵定的邏輯加以證明，以至於一勞永逸地解決了這個問題。這個答案是什麼？盧梭就像一位幾何學家那樣，用兩條在某一點上相交叉的直線來繼續論證，他心中暗想：「這一條是自由，這一條是權威，很難——在邏輯上不可能——讓它們達成妥協。我們如何去調和它們呢？」他的答案具有瘋人通常具有的那種簡單和精神錯亂。不存在妥協的問題。如果換一個角度來觀察這個問題，就會突然發現，這兩種相互對立的價值非但不是格格不入的，而且它們之間根本不存在對立，它們不是兩種價值，而是一種。自由和權威不可能發生沖突，因為它們是一回事兒；它們是同一塊獎章的兩面。與權威相一致的自由是存在著的，很可能存在著與權威的徹底控制相一致的個人自由。你擁有的自由越多，你擁有的權威也就越多，你服從的程度也就越高；自由越多，控制就越多。

如何找到這個神祕的交點呢？盧梭的答案是，說到底，自由表現在人想得到某些事物，而且不想受到阻攔。那麼，他們想得到什麼呢？我想得到的一定是對我有利的東西——它本身就會滿足我的天性。當然了，如果我不知道什麼東西對我有利，那麼當我得到了我想得到的東西時，我就會很難受，因為它根本不是我真正想要的東西。因此，只有那些不僅想要某些事物，而且知道什麼東西會滿足自己的人才是自由的。

如果一個人知道什麼東西可以滿足自己，那麼他就具有了理性；理性幫助人們解決如下問題：「要讓我——也就是我的天性——完全得到滿足，我應當去尋求什麼？」在一位有理性的人看來是正確的東西，在另一位有理性的人看來也是正確的，正像在自然科學領域發生的情形一樣，一位科學家發現是正確的事物，同樣被其他科學家接受；所以說，如果你從正確的前提出發，使用正確的規則，通過行之有效的方法，得出你的結論，你就會確定，如果其他人有理性的話，也會得出同樣的結論；或者，換一個角度來思考，如果你深信自己的理性，而別人卻得出了某種完全不同的結論，這本身即表明，他們可能是非理性的，你完全可以忽視他們的結論。

盧梭知道，既然自然是一種和諧狀態（這是大前提，是幾乎整個18世紀思想大的而且含糊的前提），那麼，我真正想要的不可能與別人真正想要的發生矛盾。因為，善能夠真正滿足任何人的合理要求：假如我真正想要的東西與別人真正想要的東西（換句話說，合乎理性的要求）不一致的話，那麼，兩個真正問題的兩個正確答案彼此不相吻合；這在邏輯上是行不通的。因為這意味著自然並不是一種和諧狀態，悲劇是不可避免的，沖突是躲不掉的。在事物的核心部位，有某種非理性的東西，我可以為所欲為，假如我不夠明智的話，無論我使用什麼樣的理性武器，無論我是多麼善良，無論我是多麼正直，無論我的頭腦是多麼清晰和理智、深刻和明智，然而，我所要求的，可能與一位同樣明智、同樣善良和同樣高尚的人所要求的正好相反。在我們二者之間沒有可選擇的餘地：沒有道德的標準，沒有公正的原則，無論它是神性的還是人性的。因此，最後證明，悲劇的出現不是人類的錯誤，不是人類的愚魯或人類失誤的結果，而是宇宙的缺陷；也許除了薩德侯爵之外，無論是盧梭還是隨便哪一位18世紀著名思想家，都不會接受這一結論。不過，薩德是一個臭名昭著、道德敗壞的瘋子，當伏爾泰和休謨約略露出這類結論的思想苗頭時，它被歸因於伏爾泰的犬儒主義和休謨的懷疑主義，都不能太當真；實際上，無論是伏爾泰，還是休謨，都沒有急於強調他們思想中的這一面。

結果，假如說自然是一種和諧狀態，那麼，讓一個有理性的人得到滿足的任何事物，不管怎麼說，都與一切能夠滿足其他有理性的人的事物相一致。盧梭認為，人不應當去尋求與他人的目的相矛盾的目的，這一點對人來說是很必要的。他們現在為什麼傾向於追求這類目的呢？因為他們是墮落的，因為他們缺乏理性，因為他們不是自然的；盧梭的這種自然觀念，雖說在某些方面類似於其他思想家的自然觀，不過，它還是有自己的風格的。盧梭相信他自己知道，成為一名自然人應具備什麼條件：在他看來，自然的必然是善的，如果所有的人都是自然的，他們就都是善的，那麼，他們所尋求的東西，會使所有人感到滿足，將所有人聚集在一起，形成一個和諧的整體。因為有理性的人類的一致意見是一件非常獨一無二的事件，有理性的人類願意取得合理的目的，按照假設，這些合理的目的屬於一個目的，盡管它是許多個體的意志所向往的。允許我再引用它一次：「只要議會中的幾個人認為他們自成一體，那麼他們就只有一種單獨的意志。國家所有成員恆常不變的意願是普遍的意願。」這種「公意」「深入到人的內心世界，對人的意志的注重不下於對人的行動的關注」。

這時候，我們很容易產生疑問，這種公意為何物。議會裏面產生的可被稱為單一意志的、將議員牢牢控制住的東西是什麼？盧梭的答案是，正因為所有以理性論證的人能夠獲得有關事實的真相是相同的（政治和道德撇開不說），這些真相必然總是相吻合的，所以，處在相同自然條件下的人——也就是說，正常的、沒有墮落的、不為自私自利驅使的、不受地方或集團利益所左右的人，不受恐懼或毫無價值的希望所役使的人，不受脇迫的人，沒有被其他人的邪惡扭曲正常本性的人——在這種情況下，人們想要的東西，一定會同樣有利於其他與他們一樣善良的人（假如這種東西能夠得到的話）。因此，不管怎樣，只要我們能夠重新獲得、重新捕捉人類原初純真的自然狀態，那麼自然的和諧、幸福和仁慈將再次成為人類社會的命運，在這種自然狀態之下，人們還未受到許多強烈情感、還未受到許多卑鄙和邪惡沖動的折磨，這些強烈的情感、卑鄙和邪惡的沖動都是文明孕育在人們胸中的。

當然，盧梭的自然人觀念受到他個人特徵的影響。盧梭出身日內瓦小資產階級，早年生活漂泊不定，與當時的社會格格不入，深受我們今天所說的許多自卑情結之害。這樣一來，他的自然人觀念與他尤為厭惡和痛恨的那種人形成了理想化的對立。他不光譴責富人和權貴——絕大部分道德家都把這兩個階層當做社會的天敵，可以說，他是第一個譴責完全不同的一個羣體的人，通過這種方式，他影響了一個世紀人的意識。雖說他是作曲家和音樂理論家，但他厭惡藝文和科學；他不喜歡任何一種復雜的形式、任何一種精緻的形式、任何一種過分講究的形式。他第一個直言不諱地說，好人不僅僅是質樸的人或窮人——這是許多基督教思想家特有的情感。他進一步認為，粗糙勝過精細，野蠻勝過馴服，騷動勝過平靜。盧梭切齒痛恨一些小集團、小圈子和小幫派；他最痛恨知識分子，他們以自己的聰明為驕傲，他痛恨專家，他們自視高人一等。在19世紀所有激烈地反對知識分子、在某種意義上反對文化的思想家，事實上19世紀和20世紀的那些咄咄逼人的庸人們（尼采稱他們為Kulturphilister），包括尼采本人在內，都是盧梭的嫡傳。

盧梭飽受磨難和苦惱的性格使他帶著憎恨的眼光去看待巴黎的狄德羅、達朗貝爾和愛爾維修等人，在他眼裏，這些人都是一些過分講究、老練世故和矯揉造作之徒，他們無法理解在脫離故土的真正自然人心靈中肆虐的那些陰暗的情感、那些深刻和令人苦惱的感覺。在他看來，自然人帶有一種深刻的本能智慧，完全不同於城裏人的腐敗世故。盧梭是歷史上最偉大而好鬥的低俗之士，是一種天才型的棄兒；像卡萊爾，還有在某種意義上的尼采，當然還有D.H.勞倫斯和鄧南遮等人物，以及諸如希特勒和墨索里尼這類以造反起家的小資產階級，都是他的思想繼承人。

很難把這歸為一種右翼或左翼現象，事實上也沒有必要。它主要是一種小資產階級反叛社會的現象，這些落魄之士感覺自己受到社會的排斥。盧梭把社會棄兒、造反派、狂放不羈的藝術家引為事業的同道。這就是他成為浪漫主義和無法無天的個人主義創立者的原因，這也是在《社會契約論》出版後的兩個世紀裏，盧梭何以成為19世紀其他許多運動創立者的原因——社會主義和共產主義、獨裁主義和民族主義、民主自由主義和無政府主義等幾乎所有的思潮，除了對文化情有獨鐘的所謂自由主義的文明之外。

盧梭憎恨知識分子，憎恨那些脫離生活的人，憎恨專家、憎恨將自己禁錮在某個特殊小圈子裏的人，因為他感覺到，心靈應該是開放的，這樣一來人們就可以產生情感上的接觸；坐在古老橡樹之下的質樸農民，與城裏的那些衣冠楚楚、自命不凡、過分考究、老於世故的高雅之士（highbrow）相比，對生活以及自然的理解更深刻。因為他感受到了這一切，他發現了一個傳統，完全不同於浪漫派反叛者的傳統，這個傳統在歐洲傳播開來，然後傳到美國，成為所謂美國生活方式那個著名概念的基礎，根據這一觀念，與大學教授相比，與城裏的政治家相比，與其他喪失人性的人相比，社會上質樸的人們對現實的認識更深刻，他們身上的美德更深厚，他們對道德價值觀的理解更為深刻，前面那些人在某種程度上自動脫離了心靈的激流，而心靈的激流既是真正的生命，也是人與社會的真正道德和智慧。

這就是盧梭在談論自然時給人們的那種印象，雖說有人告訴我們，在18世紀「自然」這個詞至少有六種意義，但盧梭的用法是獨一無二的。他不僅僅把自然等同於質樸，而且等同於真正厭惡文雅、精緻、復雜和藝術或科學價值觀的東西。無論藝術家還是科學家，都不能指導社會——這就是他極端厭惡愛爾維修和百科全書派的原因。社會必須由接觸真理的人來領導，接觸真理的人就是允許這種天恩眷顧、允許自然本身具有的真理注入心中的人。這只有在自然的胸懷之中，只有過上質樸的生活才能做到。在盧梭筆下，質樸生活只是對賜予真正答案的條件的描述。對於那些渴望質樸生活的人而言，它逐漸成為真理本身：無論在《愛彌兒》之中，還是在《新愛洛伊絲》之中，很難將獲取這個答案的條件與答案本身區別開來。在盧梭看來，答案存在於某一類人之中，在於將人心擺在正確位置。獲取某種知識——這是所有問題的關鍵。

在理論上，盧梭的言論與18世紀其他啟蒙哲學家相似，他說，「我們必須運用理性」。他用的是演繹推理的方法，在獲得結論的時候，這種推理方法有時很有說服力，明晰易懂，表達極為得體。但現實中情況卻是，這種演繹性推理方法就像一種邏輯緊身衣，他用這種嚴密的邏輯來支持人的內心當中固有的、如火的、幾乎是瘋狂的幻想；正是這種瘋狂的內心幻想與一種冷靜嚴密、極具約束力的加爾文主義邏輯的非凡結合，賦予了他的文字以極大的蠱惑力和感染力。你似乎在讀邏輯論證，它辨析概念，有效地從前提得出結論，而在這一過程中，它向你灌輸的卻是一些激烈的東西。有人在向給你施加幻想；他試圖利用一種非常嚴密、雖說通常是非常混亂的生活幻想來支配你，他是在念咒語，而不是論證，雖說他似乎在以平心靜氣和泰然鎮定的口氣談話。

這種內在的幻想是對權威與自由相一致的神祕推測。這種一致源於以下事實，即，為了使人保持自由的同時，能夠與社會上其他人和平相處、能夠遵守道德律令，你想得到的便是，人只能嚮往道德律令實際上責令的東西。簡言之，這個問題可展開如下。你想賦予人們無限的自由，因為舍此之外，他們就不再成其為人類；然而，與此同時，你還想讓他們按照原則來生活。如果能夠促使他們遵守規則，那麼他們將會嚮往規則，這不光是因為規則本身的緣故，而是因為他們喜歡規則。假如你發出疑問，一個人怎麼既是自由的，同時又戴著枷鎖，你會說：「假如枷鎖不是強加給他的，那會怎樣？假如束縛他的枷鎖不是來自某種外力，那會怎樣？假如這副枷鎖是他本人自動選擇的，因為這種選擇是他天性的表現，是他作為一種內在的理想，由內心當中生發出來的，那又會怎樣？假如這是他在這個世界上的首選之物，那麼這副枷鎖就不再是枷鎖了。」一個自我禁錮的人不是囚徒。所以盧梭說：「人天生是自由的，然而他處處受枷鎖的束縛。」什麼樣的枷鎖？如果它們是習俗的枷鎖，如果它們是暴君的枷鎖，如果它們是那些想利用你達到他們自己目的人的枷鎖，那麼這些枷鎖的確是枷鎖，那麼，你必須抗爭，你必須奮鬥，在爭取個人自主和自由的道路上清除任何障礙。不過，假如這副枷鎖是你自己制造的，假如這副枷鎖只是你自己用內在的理性制定的規則，或者在你過簡樸的生活之時，因天恩眷顧而產生，或者由於良知的聲音，或者由於上帝的聲音，或者由於自然的聲音（這些都被盧梭當成一回事兒）而產生；假如這副枷鎖只是應當遵守的規則，是你內在的天性最自由、最有力、最有自發性的表現，那麼，這副枷鎖就不再束縛你了——因為自我控制並不是控制。自我控制是自由。就這樣，盧梭逐漸向這樣一種獨特觀念靠攏，即，人們想要達到的目的是，人們要以國家用暴力將他們聯系在一起的方式將彼此聯系起來。

最早的枷鎖是暴君過去用來強迫你按照他的意志行事的某種強制形式，詩人們懷著惡意用他們的花環去打扮的正是這種東西；這正是那些諂媚、寡廉鮮恥的作家們向純粹的暴力、純粹的權威獻媚取寵來加以掩飾的東西。但是人們嚮往的東西與此大不相同。人們嚮往的東西是——我再次引用盧梭的話——「使每一個個體及其所有權利服從於整個社會」。如果是你讓你自己服從於整個社會的，那麼怎麼能說你沒有自由呢？因為有誰強迫你這樣做了？不是X也不是Y，不是這種制度，也不是那種制度，強制你的正是國家。但國家是什麼東西？國家就是你以及和你相似的其他人，你們都在尋求你們共同的福祉。在盧梭看來，確實存在一種共同的福祉，因為，如果不存在與個體的福祉沒有矛盾的全社會共同福祉之類的東西，那麼，提出這類問題：我們應該怎樣生活？作為一個緊密的羣體，我們該怎麼辦？這些提問毫無意義，而且顯然是荒謬的。

結果，盧梭發展了公意這種觀念。這種觀念始於無害的契約觀念，說到底，契約是一種半商業性行為，完全是一種自願結成的許諾，最後也是可以廢除的，它是團結一致、打算做一些給他們帶來共同幸福的事情的人類發出的行為；但它依舊只是一種權宜之計，如果它要給人們帶來共同的苦難，就可能被放棄。這就是它的起源；個體們想保持個體性和追求自身福祉，社會契約是他們完全自願發出的行為，從這種社會契約觀念，盧梭逐漸轉向公意這一觀念，公意差不多是一個龐大的、超個人的實體的擬人化意願，這個實體被稱為「國家」，它現在不再是霍布斯筆下的那個壓倒一切的利維坦，而更像一個團隊，一個教會，多樣性中的統一性，比「我」更大的東西，我將自己的個性沉浸其中，只是為了再次發現它。

盧梭神祕莫測地從一種觀念（個體們自願匯集成羣、自由結成關系、每個人都追求自己的福祉）過渡到另一種觀念（個體屈從於相當於自身然而又比自身大的東西——整體，社會）。這是一個不可思議的轉折。他經過的各個步驟是獨特的，值得我們簡短地考察。

我對自己說，有一些東西是我想得到的，如果不讓我得到，那我就沒有自由；而且這可能是降臨到我頭上最糟糕的事情。我就會對自己說，「我向往的那個東西是什麼？」我只想讓我的天性獲得滿足。如果我是明智的人，如果我具有理性、見聞廣博、眼光犀利，那麼我就會發現這種滿足的所在。任何一個人所獲得的真正滿足不能與其他人的真正滿足發生沖突，因為，如果發生沖突，自然就不再是和諧的了，一種真理就會與另一種真理發生沖突，這在邏輯上是行不通的。我可能發現其他人試圖阻撓我。他們為什麼這樣做呢？如果我知道自己是正確的，如果我知道自己尋求的東西是真正的善，那麼，反對我的人一定找錯了目標。毫無疑問，他們也認為自己在尋求善，他們堅持自己的自由來捍衛它，但是他們找錯了地方。因此我有權利阻止他們。我憑什麼有這種權利阻止他們？這不是因為我想得到他們不想要的東西，不是因為我比他們優秀，不是因為我比他們強大，甚至也不是因為我比他們明智，由於他們是靈魂不朽的人類，是與我平等的——盧梭是強烈信奉平等的。真正的原因是，如果他們知道自己真正想得到的是什麼，他們就會尋求我所尋求的東西。事實是，他們並沒有去尋求，這就意味著他們確實不知道——「真正」和「確實」，通常都是不可靠的詞語。

盧梭真正想表達的是，每一個人都有善的潛能——任何人不可能完全是壞的。如果人們任由天生的美德流溢而出，那麼，他們就會只想得到正確的東西了；他們不想得到它這一事實僅僅表明，他們不理解自己的本性。雖說如此，但本性就在那裏。在盧梭看來，說一個人想做惡，雖說他有向善的潛能，就好像是在說，他身上有一種隱祕的東西，那個東西就是他現實的「自我」；假如他就是他自己，假如他就是他應當表現的樣子，假如他是他真正的自我，那麼他就會尋求美德。從這一點，到說他在某種意義上已經尋求美德、只不過自己還不知道，只是一小步。如果你問他，他想要的東西是什麼，他可能宣佈某種非常邪惡的意圖，而情況確實如此。但是他內心中的真正自我會尋求別的東西，只有當他允許自然穿透他的胸膛，只有當他過上那種正當的生活，如實地看待自己，把自己當做真正的自我來看待，他內心的自我，不朽的靈魂才會大膽發言。

我知道人的真正自我尋求的東西是什麼，因為它一定尋求我本人的自我尋求的東西，只要我知道現在的我就是我自己真正的自我，而不是別的虛幻的自我。兩個自我的這種觀念的確在盧梭的思想中發揮作用。當我阻止一個人追求邪惡目的時，甚至當我為了防止他給別的好人造成傷害而將他投入監獄之時，即使我將他當做寡廉鮮恥的罪犯而執行之時，我這麼做不是出於功利主義理由——給別人帶來幸福，甚至不是出於因果報應的理由——因他做惡而懲罰他。我這麼做是因為，這是他內心裏更優秀的、更現實的自我會做出的行為，假如他允許它說話的話。我不僅把我自己當成了主宰自身行動的權威，也當成了主宰別人行動的權威。這就是盧梭有名的警句——社會有權強迫人們獲取自由——的含義。

強迫一個人獲得自由就是強迫他以理性的方式行事。一個得到自己想得到的東西的人是自由的；他真正想要的東西是一種合理的目的。如果他想得到的不是一種合理的目的，他就不是真正想得到什麼東西；假如他並不想得到一個合理的目的，那麼他想得到的不是真正的自由，而是虛假的自由。我強迫他去做某些將會讓他高興的事情。假如他發現了自己的真正自我，他就會對我心存感激：這就是他著名學說的思想核心，在盧梭之後，西方的獨裁者們無不利用這一恐怖悖論來證實自身行為的合理性。雅各賓派、羅伯斯庇爾、希特勒、墨索里尼等等，用的都是這種很相同的論證方法，他們說，人們不知道自己真正想要什麼，因此我們替代他們、代表他們爭取那種東西，從而送給他們那種對於他們來說有些神祕、他們自己還不知道、然而他們又「真正」想要的東西。當我處決罪犯的時候，當我強迫人類屈從於我的意志的時候，甚至當我組織審訊的時候，當我用酷刑折磨人並殺死他們的時候，我不僅是在做有利於他們的事情——雖說這種行為相當可疑——而且是在做他們真正想做的事情，雖說他們對此百般抵賴。假如他們抵賴，那是因為他們不了解自己，不了解自己想要得到什麼，不了解這個世界的情況。因此由我來代表他們，替他們說話。這就是盧梭的核心學說，正是這種學說導致真正的奴役，沿著這條路徑，從絕對自由觀念的神化，我們逐漸看到絕對專制主義的觀念。只有一種選擇是正確的，這時候沒有理由為人類提供多種選擇。當然，他們必須做出選擇，因為他們如果不去選擇，就不具有自發性，就不是自由的，就算不上人類；可是，如果他們沒有做出正確的選擇，如果他們做出的錯誤的選擇，這是因為他們的真正自我沒有發揮作用。他們不知道自己的真正自我為何物，而我，明智、有理性、作為偉大的仁慈的立法者，卻知道它是什麼。盧梭是具有民主本能的；他對個體立法者的依賴程度，遠不及他對議會的依賴，不過，只有當議會決定去做所有議員的內在理性——他們真正的自我——確實想做的事情之時，議會纔是正確的。

正是因為這種學說，盧梭才成為一名政治思想家。這種學說既有利又有弊。有利之處在於，他強調，一個社會如果沒有自由、沒有自發性，就不可取。18世紀功利主義者設想的社會裏，極少數專家以平和的方式去組織生活，從而賦予社會上最大多數的人以最大的幸福。對於一個更喜歡狂放不羈、無法無天、自發性的自由的人來說，這樣的社會是令人討厭的，除非做出行動的是他本人；他喜歡這種自由的程度可能超過最大程度的幸福，假如那種幸福產生於這一事實：不是根據他本人的意志，而是根據高高在上的某位專家的意志、某位管理者、以固定模式組織社會的籌劃者的意志，將他整合到一個人為的制度之中。

弊端體現在，盧梭的確參與制造了真正的自我這個神話，打著真正的自我這個旗號，我就可以去強制別人。毫無疑問，所有審判人員、所有大的宗教機構，都試圖證實他們強制行為的正確性，而他們的強制行為，在某些人看來，不管怎麼說，都是殘酷的和不公正的；不過他們至少運用了超自然的支持力量去捍衛自身。至少他們動用了不容理性質疑的約束力。不過，盧梭相信，通過純粹自由自在的人類理性，通過直接觀察真實存在的三維的自然、作為空間裏的客體這個意義上的自然，可以發現一切事物——人類、動物和無生命的物體。由於沒有超自然權威的幫助，他只好求助於這一恐怖的悖論，正是由於這個悖論的緣故，自由最終被證明是一種奴隸制度，想得到某物就是根本不想得到它，除非你想以一種特殊方式得到它，這樣一來，你很可能對一個人說，「你可能認為自己是自由的，你可能認為自己是幸福的，你可能認為你想要這想要那，但我比你更了解你，更了解你想要什麼，更了解什麼東西會使你得到解放」，如此等等。這是一個用心險惡的悖論，根據這個悖論，一個人在失去了他的政治自由和經濟自由的同時，卻在一個更高級的、更深刻的、更加理性的、更加自然的意義上獲得了解放，對此，只有獨裁者或國家，只有議會，只有最高的權威才能認識到，這樣一來，最不受約束的自由與最嚴苛和最有奴役性的權威發生了重合。

在有史以來所有思想家中，盧梭是這個大倒錯的罪魁禍首。這個大倒錯在19和20世紀造成的種種後果無須詳說，這些後果如今還與我們同在。在這個意義上，如下說法一點也不矛盾：盧梭自稱是有史以來最激越和最強烈地熱愛人類自由的人，他試圖擺脫一切束縛，擺脫教育、世故、文化、傳統、科學、藝術以及其他一切事物的限制，因為這些東西不管怎麼說都冒犯了他，這些東西在某些方面限制了他作為人所應有的自然權利——盡管如此，在整個現代思想史上，盧梭是自由最險惡和最可怕的一個敵人。

# 費希特

在我看來，約翰·戈特列布·費希特的自由觀念與西方思想家通常持有的自由觀念大相徑庭，在所有德國思想家當中，他最應當為發起這種自由觀念負責。這裏所說的西方思想家主要指18世紀末和19世紀英國、法國和美國的思想家。

假如你在1800年至1820年之間，到歐洲各地旅行，就會驚奇地發現，雖說從東到西，到處都在談論「自由」——雖說德國人和奧地利人談論自由比英國人和法國人更有激情、更加雄辯——然而，在歐洲的東部和西部，這個詞的意義卻大相徑庭。它在德國的意義迥異於沉浸在偉大的英法傳統中的思想家所賦予它的意義。

對於這一時期西方主要政論家而言，例如，孔多塞、託馬斯·潘恩、本傑明·貢斯當（這三位有代表性思想家都對這個題目情有獨鐘），以及那些對同時代人和後世人的思想產生相當影響的作家，「自由」這個詞的含義是什麼？讓我從貢斯當的著作中引證一段典型文字。貢斯當是一位非常溫和、非常明智的自由主義者，他的政論屬於19世紀初，他是當時大部分自由派民主人士的代言人。在1819年的一篇演講中，他把他所謂的現代自由觀念和古代自由觀念進行了一番比較，他向同時代人提出疑問：「自由」的意義是什麼？以下就是他給自由下的定義：

它是個體只需遵守法律的權利——他有權不會因為某一個或幾個人的專斷意志遭到逮捕、拘押、處死或任何虐待。它是每個人表達自己的意見、選擇並且從事自己的職業、處置自己財產的權利——假如他願意的話，他甚至可以揮霍自己的財產；它是不必經過允許就可以來來往往而無須說明理由或動機的權利。它是人們自願結社的權利——無論是為了討論自己感興趣的東西，還是為了與志同道合者信奉宗教，或只是根據自己的意向或愛好打發時光。最後，它是每一個人都擁有的、影響政府行為的權利——要麼通過任命某些或全部公務員來進行，要麼通過代表、請願、合法的要求來進行，對於這些行為，當局多少都得予以考慮。

接下來，他又補充說，古代世界則不是這個樣子；在古代世界，雖說個體在某種意義上主宰著公共事務，但在個人的私生活中，他受到更多的控制和限制；而在現代國家，甚至在民主國家，相對而言，個體似乎無力影響政府當局的決策；他們爭取的正是這種權利。

這個例子恰當地說明「自由」這個詞在其19世紀初的溫和捍衛者那裏的含義。不過，你會發現，在這一時期的德國，它的意義卻很不相同。

費希特總是在說，自由是他唯一傾心關注的主題。「我的體系，從頭到尾，只是對自由這個概念的分析……中間沒有摻進任何其他成分。」接著，他堅持說，他的學說非常晦澀，他所使用的語言普通人理解不了，他藉此警告讀者（非常明確地警告），理解他在靈感迸發之際發表的言論，需要經過一種特殊的轉換、變形或闡釋。

[費希特宣稱]由於人們受教育的程度很一般，他們絕對理解不了我們的哲學理論，因為它談論的對象不是為他們而存在；他們不具備一種特殊能力，讓這個對象本身為這種能力而存在，因這種能力而存在。這就好像跟先天性的盲人談話；這些盲人只能通過觸覺來了解事物及其關系，可你卻跟他們說顏色以及顏色之間的關系。

一般人理解不了它的原因在於，他們不具備那種特殊的、深刻的形而上的思辨能力，來參透這些寶貴的真理，在每一代人當中，只有極少數人能夠掌握這些真理。費希特自認為是其中的一員。他對自由的本質的把握，得力於他對宇宙本質的這種特殊的深入探索。讓我進一步對此進行解釋。

許多西歐思想家主要關注的是，他們捍衛個體的自由以防其他個體的侵害。在他們看來，自由意味著不受干涉——這在本質上是一個消極概念。這樣一來，它就成了那部偉大的經典論著——約翰·斯圖亞特·穆勒論自由的著作——的主題，直到今天，穆勒的著作依然是對個體自由最誠摯、最雄辯和最有說服力的訴求。

這也是孔多塞所認為的自由。這就是那些提出革命標準以便解放個體的大部分法國反叛者心目中的自由，他們派出軍隊，橫掃歐洲，解放其他民族。他們有一個揣測：每一個個體都有某些愛好、某些願望、某些癖好，他想按照某種方式生活。當然，不可能完全讓他這麼幹，因為，如果這樣的話，人就會過多地幹預其他人類相似的目的。但是必須給他營造出某種真空環境，他可以在這個空間之內實踐他所謂合情合理的願望。人們不應當批評這些願望。每個人的目的都是他自身的目的；國家的任務就是防止沖突，充當某種交通警察和守夜人的角色，就像德國社會民主黨人拉薩爾在19世紀末帶著輕蔑的口氣評論的那樣；國家只是為了保證，人們在實現這些個人目的的過程中不發生太多的沖突，對於那些個人目的，他們本人是最高權威。自由意味著不受侵害，因此自由指的是人們互不侵犯。

盧梭把這一點說得很清楚，他說，「事物的本性沒有激怒我們，只有惡意才會激怒我們」。奴隸制意味著成為某一個人的奴隸，而不是為事物的本性所役使。當然，我們在使用「自由」這個詞的時候，也使用了它的各種隱喻意義。我們說人們是奴隸時，不僅用的是這個詞的字面意思，即《湯姆叔叔的小屋》中的湯姆叔叔是西蒙·萊格里的奴隸這種意義，而且還指一個人受他的嗜好的左右，沉溺於杯中之物，受到某種東西的迷惑。這種奴隸的意義，雖說應用廣泛，然而只是一種比喻；顯而易見，「奴隸」這個詞，有一種更真實和更具體的意義，假如一個人被捆在樹上或投進監牢，不管怎麼顛倒黑白替他狡辯，都不能說他是自由的；然而，假如一個人對於許多事情只是無能為力，一般不能說他是奴隸。有許多事情我可能做不到，可我並沒有因此而成為奴隸。我不可能長著翅膀飛上天，我計數計不到500萬以上，我看不懂黑格爾的著作。有各種各樣的事情我說自己做不到。但是，不能因為我看不懂黑格爾的著作，不能超過一定的速度飛過天空，就說自己是奴隸。成為奴隸與無法做到某事是兩回事：成為奴隸就是被阻止做某事，阻止他的不是事物的本性而是其他人。甚至社會主義論著中經常提到的經濟奴隸制，也只是意味著，給那些不能使用權利的人提供權利是徒勞的；給那些一貧如洗和餓倒待斃的人提供購買食品和衣物的權利是徒勞的，他們沒有錢買這些東西。這種觀點通常被表述為，沒有經濟自由、只有政治自由是沒有用的；不過，它背後卻隱藏著這樣一個假設：他們不能買這些東西，不是他們天生缺乏能力——正如一個殘疾人因為殘疾而無法長途跋涉一樣——而是因為有人在阻擋他們。只要他人阻擋這種觀念不存在，自由觀念就不會出現。自由便是不受他人的介入，不受其他人的干涉。當他們偶然干涉的時候，缺乏自由可歸因於運氣不佳或管理不當；當他們故意干涉之時，它就被稱為壓迫。

這一切都可適用於西歐的思想家，在那裏，最主要的問題是結束某些個體的專斷統治，這些人自命為大多數人命運的主宰。不過，還有一種自由觀念，這種自由觀念在德國人當中盛極一時，現在我們必須將注意力轉向這種觀念。

顯而易見，德國人對盧梭強調的惡意不那麼擔心，他們主要擔心的是盧梭認為無關緊要的事物的本性。對於他們而言，自由似乎意味著不受宇宙的鐵定的必然性的束縛——自由主要指不受外在世界嚴格規律的束縛，而不是不受邪惡或愚蠢之徒的束縛。

在某種程度上，這歸因於德國人在19世紀面臨的政治形勢。在這一時期，德國人正蒙受法國黎塞留和路易十四在17世紀的勝利給他們造成的奇恥大辱；在30年戰爭之後的18世紀，他們飽受政治分裂、經濟衰敗之苦，普通德國市民普遍矇昧落後。還有一個真正重要的因素，那就是，德國人絕對依賴君主的專斷意志，這就讓他們感覺到，無論與趾高氣揚的法國人相比，還是與自由和驕傲的英國人相比，自己是宇宙當中一個比較卑微的公民。

對於這樣的人來說，自由意味著什麼？如果你生活在一個可悲的環境下，你首先想到的就是，你能做的事情幾乎不存在。要麼你沒有物質手段，要麼統治者不公正、殘暴或愚蠢；要麼有太多的天災降臨你頭上；要麼你在別的方面受到了侷限：你落入了英雄無用武之地。自由這種想法一方面成了在實踐上不可能實現的東西；另一方面成了一種強烈和熱切追求的理想。

對於這種環境的反應，人類歷史上經常發生，那就是說，「如果我得不到我想得到的東西，那麼，也許拋棄這種想得到某種東西的想法本身，就可以讓我的生活更加幸福。顯而易見，苦思冥想得到權貴或不利環境阻礙我得到的東西，是不會讓我感到幸福的。不過，通過消除內心當中對這些事物的慾望，我就會心平氣和，這種心境取代了對我想得到的事物的佔有，它不遜於我可能在這條血淚谷中發現的東西。」

這正是斯多噶派和伊壁鳩魯派為之作出論證的、古希臘城邦在其中衰落的那種一種精神狀態。這正是公元一世紀的思想狀態，當時羅馬的斯多噶派，實際上還有早期的基督徒，在鼓吹的大道理。事實上，這種思想狀態在18世紀的德國人身上顯得尤其生動。有許多東西是我想要的，但環境不允許我得到。那好，我必須保護自己以對抗這個外在的世界，在某種程度上，我必須收縮容易受到這些災禍侵襲的領域。我不會奮力向前積極爭取自己得不到的東西，那隻會招致失敗和毀滅，我必須實行戰略性撤退。我必須躲到暴君和厄運夠不到的地方。如果我沒有過多暴露自己，沒有受這些不利因素的嚴重影響，或許我會更安全。

在一定程度上，這是不受侵擾的內心生活的學說產生的部分心理以及實際的社會原因。我試圖將自我收縮到私人世界當中。我心中暗想，「暴君想剝奪我一切進步的機會，暴君想毀掉我的物質力量；那好，就讓他們這麼幹吧——這些東西並不重要。他能拿什麼，且讓他拿好了；我要把這些東西從我身邊拋開，因為它們對我來說沒有價值。假如我不想保留它們，它們被拿走了，我也不會捨不得。」這就是向內心堡壘的一次奇怪的和策略性的撤退。我心裏想，「如果我保持自己的精神，我內心的寧靜；如果我使自己專注於內心的思想，如果我培育了內在理想，暴君的勢力就達不到那片領地。如果我的身體處在他的權勢之下，且讓他去支配好了；如果他可能沒收我的財產，那就由他去沒收。我要看重他控制不到的東西——我內在的精神，我內在的自我。」這就是兩個自我學說重新興起的根源，這一學說植根於基督教和猶太教：精神的、內在的、非物質的永恆的靈魂，經驗的、外在的、肉體的、物質性的自我。後者容易遭受各種厄運之害，它受制於人們無法逃避的物質世界的固定規律。

在17和18世紀的自然科學家以及18世紀的啟蒙哲學家看來（按照他們的說法，人只不過是分子的集合，這些分子與自然界中其他物體相似），反抗自然是愚蠢之舉，因為我們無法改變宇宙的物質規律和物理特性，無論我們發現它多麼具有壓迫性。而且這樣做也是沒有出路的。

有兩個敵人我必須避開。一個敵人是支配事物的無情的物質規律，另一個是邪惡小人的專斷的意志力量（will-power）、命運的無常變幻以及不幸的環境。我躲避它們的辦法是，利用一種酸葡萄原理，我願意把它說成是一種非常崇高的、非常宏大的酸葡萄原理。我說，假如我得不到這些東西，那我就不想得到它們。如果我只能泯滅我內心的慾望，那麼，即使沒有得到滿足，也不會讓我感到惱恨。簡而言之，這種原理說的是，一個得到滿足的慾望和一個被泯滅的慾望，結果竟是一回事。但這必然會產生許多悖論。如果一個人有40種慾望，而只有10種得到滿足，或者說假如他只有兩種慾望，而且都得到了滿足，那麼他在哪種情況下感到更幸福？如果自由意味著為所欲為，那麼，一個想得少因而做得也少的人，與一個想得較多、然而做到的比想到的少得多的人相比，難道不更幸福——更自由嗎？

又是盧梭認為，一個真正自由的人「嚮往他能夠做到的，做他所向往的事情」。如果我向往的東西很少，相應地，我從中受到的挫折的空間也較小。如果這種觀點被推向極端，它幾乎可以導致自殺性的結論——不折不扣的自殺式的結論。我的大腿疼痛。有兩種治療辦法：一種是求醫，另一種是截腿。暴君壓迫我。有兩種辦法對付他：殺死暴君；或者是，使自己免受他的打擊，不要去想他，他要什麼就給什麼，他肆意妄為的時候，可能從我手裏搶東西，由他去好了，我根本不想保留。這基本上就是內在自我的原理，它不受外在自我可能造成的攻擊或入侵——這個外在自我，我不再在意，事實上它很可能掠過由物理定律和邪惡意志或無常命運所支配的空間。

在康德那裏，這導致了某些非常重要的後果，這些後果對費希特以及所有德國浪漫派哲學家產生了深刻影響，從而在總體上對歐洲思想意識產生了深刻影響。這些思想意識中包含這樣一種學說：世界上唯一有價值的東西是這種真正的內在的精神性自我的某種狀態。幸福是我可能得到、也可能得不到的東西：它不是由我說了算。它過多地取決於物質環境。因此，說人類的目標是幸福，註定使人永遠遭受挫折和自我毀滅。真正的理想不能依靠受制於外在環境的東西；它必須依賴一種內在的理想，以及奉行這種內在的理想；它必須完成我真正的自我要求我去做的東西。真正的理想將遵守道德律令。如果這些律令是由某種外在的力量頒布的，那麼我就不是自由的，因此我就是奴隸。但是，如果是我命令自己做這些事情的，那麼，正如盧梭所言，我就不再是奴隸，因為我控制了自己；我的行為是自己作出的，這就是自由。康德的深刻觀念體現在，重要的是，唯一對我們最有價值的東西是（有人用價值來指為了目的本身而追求的目的，而不是追求其他事物的手段），證明其他事物合理而不需證明自身合理的目標，正是由於達到目標的緣故，我們做我們現在所做的事情，摒棄現在所摒棄的東西，正是為了達到目標的緣故，我們做出現在的行為，如果需要的話，我們會去死——這樣一種神聖的、至高無上的原則，支配了我們的行為，它是我們給自己規定的。這就是為什麼我們是自由的。因而，康德說，宇宙中最神聖的東西，唯一完全是善的東西，便是善良意志，也就是說自由的、道德的、精神的內在自我。

它本身就是神聖的，還有什麼其他原因使它成為神聖的、有價值的東西？我的所作所為是為了實施我強加給自己的律令。功利主義者說，正確的行動目的是給許多人盡可能多地帶來幸福，當然，如果這就是目標的話，就很可能讓人類付出犧牲，甚至讓無辜的人付出犧牲，以成全其餘人的幸福。有人還會說，我必須做《聖經》或宗教或上帝命令我去做的，或是去做國王命令我去做的，或者做我自己渴望做的，或我的道德體系（我繼承或習得而來，並對它居之不疑）所允許的、所放行的事物。

在康德看來，這是一種褻瀆。在他看來，宇宙之中唯一具有終極價值的東西便是作為個體的人類。說某一件事物是有價值的，就是說它是人類的一個理想，康德補充說，它是有理性的造物——人類——命令自己去做的事情。人類能夠為什麼東西而做出犧牲？只會為比人類更高級、更有權威性、更有價值的東西。但是最有價值的莫過於人類信仰的原則，說一個東西有價值，就是說，它要麼是某些人為了它自身的緣故而尋求、渴望的東西（他們是作為有理性的造物而產生渴望的），要麼是為了得到這種東西而使用的手段。

康德的確大談重視理性因素是如何重要（雖說他到底用理性來指什麼，一直不太清楚，至少他的一些朋友是這麼認為的）；他認為，這樣一來，所有有理性的人必然想做出同樣普遍的行為。我在此不想追究他是對還是錯：那樣做會使我們離題太遠。根據這種學說，說一個事物有價值就等於說它是內在自我的一個理想，這一內在自我決不應當受到任何外力的影響，不應當受到任何外力的蹂躪、奴役、利用或毀滅。因此，康德為個體本身熱情辯護。在他看來，正如在盧梭看來（雖說康德在這個題目上比盧梭更加直白和激烈），最大的錯誤在於，取消了人類選擇的可能性。最大的罪過是貶低或羞辱同屬人類的其他人，對待其他人就好像他們不是價值的創造者似的；因為宇宙中有價值的正是那些人們為了它們自身的緣故而尊崇的東西。欺騙某人，奴役他，利用別人作為實現自身目的的手段——這就是說，別人的目的不像我的目的那樣有理性、那樣神聖；這是虛假的，因為，說某事物是有價值的，就等於說，它是一種目的，任何有理性的人的目的。因此，根據這條充滿激情的原理，我必須尊敬其他人，人類是宇宙當中唯一需要我絕對尊重的存在物，因為惟有他們才能創造價值，實現價值，惟有他們的活動的緣故，其他事情才值得去做，生命才值得存在，或者說，如果需要的話，才值得為之犧牲。

由此可進一步引申，道德與道德規則，不是像我在發現實際事物過程中所能發現的東西。整個18世紀——不僅18世紀，幾乎整部哲學史，除了猶太人和基督徒的神學之外，都堅持認為，道德問題可以按照回答其他實際問題的方式來回答。事實上，我早就試圖解釋愛爾維修和他的朋友們到底是怎樣鼓吹這一觀點的。在康德看來，這並非完全正確，在他的繼承人看來，這種觀點越來越不正確。

為了發現我應當做什麼，我只好傾聽內在的聲音。這個聲音發出指令、訓諭，鼓吹我必須遵守的理想。它指揮、命令並告訴我如何行事，如何發布康德所謂的絕對命令，這並不是說某件事情是實情。在外部世界尋找道德目標是徒勞無用的。道德目標不是事物；道德目標不是事物的狀態，就像一棵正在成長的樹一樣；它們不是裘力斯·凱撒越過魯比孔河這樣的事實[19](#_19)。它們是命令或指令，而指令無所謂真假，不是憑觀察就能發現的東西。指令可能有對有錯，可能有深有淺，可能是邪惡也可能是正義的，它們可能容易理解也可能不易理解，但它們不描述任何實物。它們命令，它們吩咐，它們刺激。

這是歐洲意識史上一個重要階段。道德不再被看做利用發現道德事實的特殊才能可以發現的事實的集合，就像從柏拉圖以來直到當代許多哲學家所信以為真的那樣；相反，道德是命令的結果，因而是不可能被發現的。它是被發明出來的，而不是被發現的，它是人為制造的，而不是找到的。在這方面，它接近於藝術創作。康德談到客觀的、普遍的、在某種意義上通過正確利用理性可以發現的準則，他當然沒有得出那個準美學的結論，但他卻將我們引向那個方向。他信奉適用於所有人的普遍理性標準：但是他的論點——內在聲音的語言——可能指向別的地方。當我們讀到世紀之交德國浪漫派時，這就變得更加明確了。當藝術家創作了一件藝術品，他做了什麼？他順從某種內在的沖動，他在表現自己。他創作是為了回應內在的要求，他投射出自己的思想，他主要是在做事：以某種方式行事，按照某種模式來表現、制作某種東西。他不是在學習、發現、演繹、計算、思考。

就以前的思想家而言，你可以說，發現某些事物的真實性（例如，發現幸福是人的真正目標，或者發現幸福並不是值得人們追求的目標，生活具有物質特徵或精神特徵，或者其他什麼東西），所採取的方式類似於牛頓發現宇宙遵循的物理學定律所使用的方式。但是，當藝術家創作某些作品的時候，他是在發現嗎？一首歌曲，演唱之前，它在哪裏？譜寫之前，又在哪裏？一幅畫畫出來之前在哪裏？尤其是，假如這幅畫是非再現性的，正如音樂是非再現性的一樣，藝術家在創作之前，他的創作意象又是在哪裏？藝術行為是一種延續性活動，它是一個行為過程，證明它正確的依據是，它服從某種內在的沖動。這種服從是一種理想的實現，他正是為這種理想而活著，他為之獻身，將其視為使命和天職。

記住下面這一點很重要：雖說康德沒有得出這個結論，卻為這種涉及倫理學的信條奠定了基礎。它有兩個核心因素。第一個因素是，道德是一種活動。法國的百科全書派和德國啟蒙運動的重要人物都主張，我們首先在這類事情中發現真理，然後有效地利用我們的知識。不過，根據這種新觀點，道德並非先理論後實踐，它本身就是一種活動。第二種因素是，這就是人類自律的意義。人類的自律、人類的獨立意味著，你並不是自己無法控制的某種力量的俘虜。我已經引用過盧梭的論斷：「事物的本性沒有使我們發狂，只有惡意讓我們發狂。」但是這些人對物的力量的恐懼超過對人的力量的恐懼。與自律相反的他律（heteronomy），意味著我不是獨立的。我之所以不是獨立的，乃是因為，我受制於激情，我受制於慾望、恐懼或希望，它們強迫我去做的事情，要是經過深思熟慮我可能不大想去做；做這類事情，我會後悔，我會懺悔，我說，假如我處於最佳狀態，假如我是真正的我，我就不會做。他律意味著，你在某些方面屈從、受制於你無法控制的一些因素。自律正相反。自律意味著你只管做你現在做的事情，因為這是你的意志；你在行動，在主動行動，而不是被動受影響。

這個正在行動的「你」當然不是軀體，軀體受到各種可能出現的物理性病變和物理定律的影響；在自由領域裏運動的是別的東西。自律意味著成功地自動脫離敵對力量或盲目力量，或無論怎樣我本人也無法負責的力量活動的領域，例如物理定律或暴君的奇思怪想活動的領域。自律，即真正的自由，向我本人發布命令，隨心所欲行事的我服從這些命令。自由便是服從自己給自己下的指令。這就是盧梭的道德自由概念，而且它也是康德的自由概念。每一個人都是這樣一種價值的來源，正因為這個原因，他應該得到其他人的尊敬。這就是為什麼禁止收買別人、「賄賂」他們、塑造他們、改變他們，以客觀原則的名義（即外在於——有效地獨立於——人類意志的原則）向他們施加影響，像愛爾維修那樣以幸福的名義向他們施加影響。這就是為什麼動機最重要。這項計劃的實施不需要我負責，因為那是需要物理定律加以幹預的事情。我不能去做自己無力控制的事情。「應該」暗示「能夠」，假如你不能做，就不會有人告訴你應當做。因此，如果我有義務，如果存在道德，如果存在目的，如果存在我應當做的事以及我應當避免的事，它們一定存在於完全不受外界幹預的某個領域。這就是為什麼追求幸福不是我的義務，因為幸福不屬於我的控制範圍。我的義務只能是自己完全控制得了的東西，它不是成就而是企圖——激勵自己去做自認為正確的事情。只有在固守自己的內在自我方面，我纔是自由的。

這種觀點造成的某些後果，產生了很大的政治影響。第一個直接影響是一種清靜無為的思想。如果一個人應當推動的只是他自身內在的、合乎道德的自我保護，如果唯一重要的是動機，如果一個人只需為他個人的人格正直負責，即，他應當誠實不欺，不管怎樣他都不應當去欺詐，無論外部世界（經濟和政治領域，易受外界因素幹擾的、空間中物質性物體所在領域）發生什麼事情，這些事情都不應侵犯道德活動的領地。事實上，這就是費希特的早期想法。[20](#_20)

費希特堅持認為，個體必須是絕對自由的，「我完全是自己的創造物」，他如是說：「我不因為我不得不接受而去接受自然為我提供的法則，我之所以相信它，是因為我願意。」他說，重要的不是das Gegebene[給定之物]（被給出的東西），而是das Aufgegebene[受託之物]（強加給我的東西，我的義務，規定的東西，我的部分使命）。費希特宣佈，這條規律不是來自事實領域，而是來自我們自身，來自純粹、原初的自我，他說，它正在根據我的思想和目的，創造、塑造和形成外部世界中的事物，因為只有在那時候，我纔是它們的主人，而它們必須為我服務[21](#_21)。這樣一來，就出現了浪漫主義觀念：世界上最重要的東西是正直和奉獻。

這種觀念非常重要，因此我還要在它上面多花一點時間。在以前的各個時期——至少從柏拉圖開始——受崇拜的、受仰慕的人是哲人。哲人就是知道如何去生活的人。有些人認為，哲人接觸上帝，上帝告訴他該怎麼做，告訴他真理為何物。有些人則認為，哲人就是那些搞科學實驗的人——帕拉切爾蘇斯或浮士德博士，還有藉助於非經驗性調查手段、藉助某種直覺式把握、藉助一種特殊的洞察力發現這些事物的人。道德類似於其他知識形式，它是一個發現某些真理的過程；最重要的是力爭知曉這些真理。如果你本人無法參透這些真理，你可以請教專家；成為專家是一件讓人羨慕的事。先知、預言家、科學家、哲學家或隨便什麼人，是令人景仰的人，因為他屬於那種知道如何行事的人，因為他知道世界的真實面目。化學家有一天可能會點鐵成金，或者發現長生不老藥。政治專家懂得治國，因為他懂得人類和社會的心理和生理機能，他對於宇宙的整個構成有著充分的認識，因此他能夠朝這個方向調整他的技藝。受人羨慕和景仰的是那種能夠正確地理解事物的人、能夠發現正確答案的人、有知識的人。

經常出現這樣的情況：根據你掌握的知識，為了達到你想達到的目標，你不僅必須為它們而生，而且必須為它們而死。基督教的聖徒們死了，但他們為真理而死。他們之所以死，乃是因為，他們想以自身為榜樣和證據，證明上帝賜給他們本人或他們所信任的人的那些真理、知識和智慧。但是，純粹的自我犧牲行為、為自己的信念而死的行為本身，純粹為了某種內心理想而犧牲自己的行為（因為它是你的而不是別人的理想）卻不值得羨慕。如果有一個穆斯林，他非常勇敢，為自己的信仰而死，你不會向他的屍體吐口水，你不會嘲笑他。你敬佩他的勇敢和決心；你會認為，這麼勇敢的一個人，也許他天生就是這麼好的人，卻為這麼荒唐的一套信念而死去，真是莫大的遺憾。但是，你不會因為他獻身於那些信仰而敬佩他。

到了19世紀初，這一切都已發生改變。我們發現，受敬佩的是理想主義本身。不過，理想主義意味著什麼？理想主義者就是摒棄了一切可能吸引卑劣天性的東西——財富、權力、成功、名譽——的人，他這麼做是為了內心的理想，是為了創造出他的內在自我規定的東西。這就是德國浪漫主義的理想英雄，也是它的追隨者（卡萊爾、米什萊還有俄國青年激進分子）的理想英雄。19世紀的偉大藝術家貝多芬，對歐洲人的想像力產生了難以磨滅的影響。貝多芬被想像為窮困潦倒、不修邊幅、不被看重、粗魯無文、面貌醜陋的人；他已經摒棄了這個世界，他不會擁有這個世界一丁點兒的財富，雖說報酬就擺在他面前，還是被他拒絕了。他拒絕是為了實現自己的抱負，是為了服務內心的幻想，是為了表現那些需要表現的東西。一個人最大的敗筆是「出賣」、背叛理想。這種行為本身就是可鄙的，因為，唯一能夠使生活有意義（回到康德）的東西，唯一能夠讓價值成其為價值的東西，唯一能夠判斷對錯的東西，唯一能夠證明行為正確的東西，就是這種內心的幻想。

這種態度在19世紀初達到頂峯，與這種態度相關的是，詢問這些人所追求的是真的還是假的，已經不再具有重要意義[22](#_22)。你敬佩的是那些與生活抗爭的人，他們不顧艱難險阻，奮力反搏，也不問一問自己，這樣做的結果會是勝利還是死亡；他們屬於那種執著一念、勇往直前的人。備受青睞的形象是路德的形象：他站在那裏，不動一動，因為他在躬行自己的內在理想。這就是正直、忠誠、自我實現、自我指導的意義之所在，這就是作為一名藝術家、一名英雄、一名哲人甚至一個好人的意義之所在。

這種看法很新鮮。假如莫扎特和海頓得知，他們之所以受重視，乃是因為他們的內在精神沖動，他們會大為震驚；他們是創作出美妙音樂作品的藝術家，這些作品之所以受主顧約請和聽眾景仰，是因為樂曲美妙。他們是創制事物的能工巧匠：他們不是傳教士，他們不是先知，他們是供應者。有人提供桌子，有人供應交響樂；如果交響樂是優秀作品，假如它們還是天才之作，那麼它們的作者就會受到景仰，而且應當受到景仰。

到了19世紀，藝術家成了英雄人物，反抗成為他生活中的主要行動。反抗權貴、富人、奸邪之輩、市儈庸人，（如果需要的話——盧梭早年猛烈抨擊的就是這些人，步他後塵的卡萊爾、尼采和D.H.勞倫斯也是如此）還反抗枯燥乏味、吹毛求疵和心胸狹窄的知識分子。你反抗是為了堅持自己的意見，說出自己的話，保持一份自主，以免受到並非由你本人的內在自我產生的事物或環境的支配、引導和限制。

只要在藝術家的圈子裏，這便是一個高貴的理想，至今沒有人公然唾棄它；事實上，當前的道德意識在很大程度上受到了這些浪漫派觀念的塑造，根據這些觀念，我們敬佩理想主義者和正直之士，無論我們贊同他們的理想與否，有時我們甚至認為他們很愚蠢，按照18世紀以及從前的標準，他們不會受到景仰，會被認為可愛但很傻。不過，它還有比較消極的一面。現在道德成了人為的發明，而不是發現；道德不再是一套命題，對應於我們在自然中發現的某些事實。實際上，自然與它毫無關系；對於康德而言，對於費希特而言，自然只是一堆死東西，你可以在上面強加自己的意志。實際上，我們已經背離了模仿自然、順應自然（naturam sequi——師法自然）的觀念。相反，現在你可以塑造自然，你可以改變自然；自然是一種挑戰，自然乾脆是一堆原材料。假如出現了這種情況，假如道德包括你的自我投射，就會出現這樣的結果，政治活動也是一種自我投射。拿破侖把自己的個性投向整個歐洲的版圖，他塑造了法國人、德國人、意大利人、俄國人的思想，就像作曲家調節音響、畫家調和顏色一樣——拿破侖是道德的最高表現[23](#_23)。因為他在表現自己的個性，他在堅持自己的主張，他正在實施那種不斷地驅動自己的內在理想。

在這一點上，費希特的思想出現了重大飛躍——從孤立的個體飛躍到作為真正的主體或自我的羣體。這一切究竟是怎樣發生的呢？

我想做事而沒有人能夠阻止我，只有在這時候，我纔是自由的，而且只有當發揮作用的是我的內在自我，而我不受別的東西影響的時候，我才這麼做\*。自我是一種精神，但它不是孤立的精神，正是在這裏，費希特開始走上引向這類獨特結論的道路，這條道路導致如下觀念：自我根本不是個體的人類，個體與社會有關，或許自我，即人類的自我，的確不僅是歷史和傳統的產物，而且通過柏克所說的千絲萬縷、牢不可破的精神環節與其他人密切聯系起來，自我只是作為整體模式的組成部分而存在，它是這個整體模式的構成元素。如此一來，假如說自我是在某年出生、過著某種生活、處於某種物質環境之下、在某一日期死於某地的一個經驗性的個體，這是欺人之談。費希特開始傾向一種神學式的自我觀；他說，真正的、自由的自我不是包裹在身體之內而且處在一定的時間和地點之內的經驗性自我，\*它是所有人共有的一個自我，它是一個超級自我，它是一個較大的、神聖的自我，費希特現在逐漸開始把它與自然、上帝、歷史、民族相等同。[24](#_24)

費希特從孤立的個體觀念出發，孤立的個體實現自然或暴君無法企及的某種內在的理想，費希特逐漸採取了這樣一種思想，即，個體本身什麼也不是，人離開社會什麼也不是，人離開羣體什麼也不是，人幾乎不存在。他開始懷疑，個體不存在，他一定消失了。只有羣體（Gattung）存在，只有它纔是真實的。

它在一開始是非常幼稚的。個體的人必須盡力回報社會，他必須在人羣中就位，他必須在某一方面力求促進其他人的地位，他們已經替他做得很多了。他說，「人只有在其他人中間才能成其為人。」他還說：「人註定要在社會中生活；如果他離羣索居，他就不是一個完整的人，他就會與自己的天性發生矛盾。」\*

費希特逐漸相信這類看法。不過他更進了一步。費希特完全成熟時期的哲學中的真正自我，不是你，不是我，也不是任何特定的個體，也不是由個體組成的任何特定羣體。它是所有人共有的東西；它是一個擬人化的體現原則，這個原則就像泛神論的神性一樣，通過明確的中心、通過我、通過你、通過其他人來表現自己。它在世界上體現為真正的社會，社會通常被視為一些人的集合，有一股超自然的力量將人們緊密聯系起來，就像一個大火源散發出許多小火苗一樣。在意識到道德命令的過程中，每一個小火苗都以大火源為中心，那些道德命令是它內在自我的驅動、如火的奮鬥。這是一種神學性質的學說，顯然，費希特在這種意義上是一名神學家，黑格爾也是，假如說他們是世俗思想家，這絕非善意。他們深受基督教傳統的影響，在有些人看來，他們是這個傳統中的異端。即使他們不是神學家，他們也要比當前所謂的哲學更有神學味道。

就這樣，費希特逐漸從羣體轉向如下觀念，即，真正的人、真正的個體，他的自主行為是歷史上道德行進的過程——將道德命令強加給柔韌、靈活的天性——即使在自我意識最強的時候，這個個體也不能算作單個人的存在，而是一種集體性：種族、國家、人類。這就是他在1807-1808年間在柏林向德意志民族發表的一系列著名演講的主要內容，當時拿破侖的部隊佔領該城，他在演講中呼籲德國人起來反抗。我從他的演講中引用一段話，以證明他頭腦中的看法以及他究竟走了多遠，費希特正在談德國的特性，他說世界上有兩種特性：

你是信仰人本身的絕對第一位的和本原的東西，信仰自由，信仰我們類族的無限改善和永恆進步呢，還是對這一切都不信仰，而以為自己的確能清楚地認識和理解到發生了與這一切恰好相反的東西？所有那些或者在生活中富於創造性的精神和能產生新東西的人，或者所有那些即便不能如此，也至少堅決不做無意義的事情，而留意本原生活之流是否會在什麼地方感召自己的人，或者所有那些即使沒有達到如此高的程度，也至少猜想到自由，不憎恨或不害怕自由，而喜愛它的人——所有這些人都是具有本原精神的人，當他們被視為一個民族的時候，他們就是一個本原民族，一個單純的民族，即德意志人。而所有致力於成為第二位的、派生的東西的人，所有清楚地知道和理解自己是這種東西的人，事實上都是第二位的和派生的，而且由於他們的這種信仰將變得愈來愈如此，他們也就是這樣一種生活的附屬物，這種生活受自己的沖動的驅使，在他們面前或他們身旁振奮起來；他們是一個已經沉寂的聲音從巖石發出的反響，當他們被作為一個民族看待時，他們就處在本原民族之外，對後者來說他們是異族人、外國人。但在迄今依然稱自己為純粹民族或德意志人的那種民族裏，本原東西在現代，至少一直到現在，都袒露出來，表現出創造新事物的力量。如今在這個民族面前，終於藉助一種自身變得清晰的哲學，擺放了一面鏡子，在這面鏡子裏它可以用清楚的概念認識到，它迄今在沒有清醒意識的情況下，通過自然力量變成了什麼，它為何是由自然力量規定的；於是它就受到請求，要它按照這種清晰的概念，採取審慎、自由的方式，完整地使自己成為它應當成為的東西，復興它的紐帶，封鎖它的範圍。它必須封鎖它的範圍的原理已擺在它的面前，這就是：誰信仰精神東西，信仰這種精神東西的自由，並希望靠自由使這種精神東西永遠得到發展，誰不論生在何方，說何種語言，都是我們的類族，他屬於我們，並將站在我們這邊。

誰信仰停滯不前，信仰倒退，信仰那種輪回，或是把一種僵死的自然力量提升為統治世界的舵手，誰不管生在何方，說何種語言，都是非德意志的，是與我們格格不入的；可以期望，他會完全與我們分離。[25](#_25)

大贊歌開始了，大民族沙文主義開始狂呼亂叫，個體的自決（self-determination）現在變成集體的自我實現，民族變成了由統一的意志組成的共同體，它在追逐道德的真理。但是，假如這個民族沒有準神似的強人的領導，得不到他的啟迪，這個集體的前進隊伍就會失去方向。費希特說，「我們需要的是一位領袖；我們需要的是一位塑造我們的人。」「到這裏來！」他突然大聲呼喊「Zwingherr zur Deutschheit[強迫我們信奉德意志精神的人]。我們當然希望我們的君主將行使這一職事，可是，無論他是誰，我們都必須等待，直到他到來塑造我們，直到他到來造就我們。」

簡言之，我們兜了一圈又回到原處。一開始我們持有自主的個人這種觀念，急於不受別人的影響，嚮往一種絕對自由的生活，只服從它內在意識的內在活動，只服從它內在良知的內在活動。現在我們說了，生活是藝術，生活是一個塑造過程，生活是一個所謂「有機」過程的創造——自我創造。有優等的存在物，也有低等的存在物，正如在我的內部既有高尚的天性也有低俗的天性一樣，在危機關頭，我能夠上升到很高的高度，粉碎我的激情和慾望，以提高我自己的原則的名義，作出自我犧牲的英雄行為；正如他所說，這就會使我們捲入生活的洪流之中。如果我能夠抑制住我心中低俗的東西。那麼，領袖或整個種族就能抑制住他們心中低俗的東西，正如精神抑制邪惡的肉體一樣。

最後，這裏就有了個體與民族之間那個著名的和重大的類比，這個擺脫了神學意象、而且被柏克和盧梭世俗化的有機暗喻，在費希特的思想中很有勢力。費希特將合成與整體作了一番對比，前者是純粹的人為組合，後者是整個的民族，它是有機的、單一的、整體性的，更高級的原則從中發揮支配作用，這個更高級的原則可能表現為一個偉大民族或歷史。\*這股力量最偉大的代表是一位神性十足的征服者或領導人，他的任務是利用他的民族，就像藝術家演奏樂器一樣，把它調弄成一個單一的有機整體，就像畫家、雕塑家調理他的材料一樣，就像作曲家創作出音響的模式一樣。

至於自由、個體的自由和個體的良知，對與錯，無論它們是客觀的發現，還是人為的發明，現在變成什麼樣子了？我們先前提到的、英法作家所捍衛的個體自由現在變成什麼樣子了？至少在一定的限度之內，每一個隨心所欲去生活的自由、隨心所欲浪費時間的自由，以自己的作法上牀睡覺的自由、僅僅因為自由本身是一種神聖價值從而為所欲為的自由，現在變成什麼樣子了？康德在個體的自由中發現了一種神聖的價值，在費希特看來，個體的自由已成為超個人的東西所作的某種選擇。它選擇了我，我並沒有選擇它，默認它是一種特權、一種義務、一種自我提高、是一種自我超越式地提高到更高層次上的行為。自由還有廣義上的道德，自動地順從超級自我（動態的和諧宇宙）。我們回過頭來支持自由是服從這種觀點。

費希特本人的思考主要根據的是某種超驗的、理想主義的意志力量，相對而言，這種意志力量與實際塵世生活幾乎沒有關系，只是在他行將就木之際，他纔看到按照這些超驗的願望塑造世俗生活的可能性。但是他的追隨者們將它變成世俗色彩更濃厚的說法。從強調理性轉移到強調意志，產生了如下自由觀念：它不是不干涉的觀念、不是允許每一個人自由選擇的觀念，而是自我表現的觀念，將你自身強加於介質之上的觀念，清除你自己的障礙的觀念。只有通過征服障礙才能清除障礙：在數學中，通過理解；在物質生活中，通過攫取；在政治中，通過征服。這就是以下觀念的核心，這種觀念認為，一個自由的民族是一個獲勝的民族，自由即是力量，征服和自由是一回事兒。

為了說明這種觀念所指引的方向，請允許我引用一個非常敏銳的觀察者、德國詩人亨利希·海涅的話，當時他正在巴黎。他在1834年寫過一些東西，試圖警告法國人，不要輕視思想的力量：

思想試圖變為行動，詞語想變為有血有肉的現實，哦，人……只好表達他的思想，也藉以形成自身……這個世界只是詞語的外在顯現。

注意到這一點，你們這些驕傲的行動家只不過是思想家的不自覺的工具而已，那些不動聲色的思想家通常已經給你們制定好大部分固定的行動計劃。馬克西米利安·羅伯斯庇爾只不過是讓—雅克·盧梭的手，這只沾滿鮮血的手從時間的子宮中拽出了盧梭早已設計好的靈魂的軀體……康德的著作《純粹理性批判》……是斬斷自然神論頭顱的一把利劍……

美國哲學家喬塞亞·羅伊斯曾經非常精彩地詮釋了費希特的思想：「世界是……內在的生活所夢想出來的詩歌。」所以說，如果我們的精神不相同，我們的世界也確實不相同。作曲家、銀行家、搶劫者的確創造了他們各自的世界。不管他想到這一點與否，海涅在這種態度面前真正感到了恐怖，他真正看到了即將到來的劫數：「康德主義者將要露面，在這個純粹現象的世界裏，他們從不認為有什麼東西是神聖的，他們手持快刀利斧，殘忍地砍斷我們歐洲生活的根基，將過去連根拔掉。全副武裝的費希特主義者將會回來，他們身上的那股瘋狂的意志沒有沾上絲毫的恐懼或自私自利。」這些人，這些泛神論者將毫無顧慮地為他們的原則去戰鬥，因為這些原則是絕對的，他們所遇到的危險在他們看來純粹是幻覺。自然哲學家將自己等同於自然力的力量，這些力量總是破壞性的。託爾這個神祇將揮動他的大錘子[26](#_26)，砸碎哥特大教堂。基督教是唯一能夠遏制住使用赤裸裸暴力的古代日耳曼野蠻行徑的力量；一旦那個護身符壞了，可怕的大災難就要降臨。[他對法國人說]：「不要試圖壓制或徹底熄滅這團火焰，這樣做只會燒傷你的手指。」總之，不要嘲笑多夢的詩人和他對革命的種種設計。

思想先於行動，正如閃電先於雷鳴。德國的雷鳴是德國式的，它不是匆忙而至，它在低沉的轟隆聲中緩慢到來；但它最終會到來，一旦你聽到它轟轟的響聲，在世界歷史上還從未有什麼東西這樣響過，你就應該知道，德國的雷電已經擊中目標。這個聲音一響，老鷹的屍體就會從天而降，最遙遠的非洲沙漠裏的獅子……去找最安全的地方藏身。德國上演的一出戲與法國大革命截然相反，它像是一首平和寧靜的田園詩。

他警告法國人不要為這場即將在德國開始的大型角鬥表演鼓掌。他說，「對於你們來說，被解放的德國人要比率領哥薩克騎兵和克羅地亞騎兵的整個神聖同盟危險得多。因為我們德國人什麼也沒有忘」，戰爭的藉口一定找得到。法國人得到警告，首先不要解除武裝。記住，他對他們說，在奧林匹斯山上，「在那些欣享瓊漿玉液、仙果珍饈的裸體諸神當中，唯有一位女神在這種歡樂平和的氣氛中頂盔掛甲，手執長矛，她，便是智慧女神」。

這個預言註定會應驗。因為歷史上的許多行動而責備某一位思想家，某一位哲學家，是沒有道理的。不過，要去回顧康德的極端自由主義和費希特的自由觀念之間有一條直接的界線，而且是一條非常令人奇怪的界線，似乎有些多餘。康德尊重人性以及它的神聖權利，費希特把自由等同於自我肯定，等同於將你的意志強加給他人，等同於消除你願望的障礙，最後等同於一個獲勝的民族闊步前行去實現它的命運，以回應超驗理性向它提出的內在要求，在超驗理性面前，所有物質性的東西一定瓦解。實際上我們已經與英法的自由觀念相距甚遠，英法的自由觀念允許每一個人都可以有他的圈子，在那個小小的、但必不可少的空間內，他可以為所欲為，作惡或者行善，為了選擇而選擇，在這個空間裏，選擇的價值本身被認為是神聖的。

在19世紀之初，有兩種自由觀念遍佈歐洲；問哪一個是真的，哪一個是假的，是一個淺薄的、無法回答的問題。它們體現了兩種不可調和的生活觀，自由的和專制的，開放的和封閉的；在這兩種生活觀裏，「自由」這個詞已經成為一個貨真價實的核心象徵。這一事實既引人注目，同時也是不祥之兆。

# 黑格爾

在我探討的這個時期萌生的各種思想當中，黑格爾的體系或許對當代思想影響最大。它是一套龐雜的神學體系，同其他許多神學一樣，它具有巨大的啟迪力量，還有巨大的、遮蔽它所接觸的東西的力量。它既傾瀉光明，又傾瀉黑暗——也許它傾瀉的黑暗多於光明，不過在這一點上，不會有共識。不管怎麼說，它就像一片黑森林，偶爾步入其中的人，很少回來告訴我們他們的所見所聞。或者，即使他們告訴我，就像迷戀瓦格納音樂的那些人，他們的耳朵願意聽見的聲音，完全不同於他們過去常常諦聽的比較古舊、質樸和高貴的和聲。結果，通過這個體系在他們中間生發的新術語，並不總是能夠輕松地理解他們真正看到的東西。

有一件事是肯定的。黑格爾的追隨者們宣稱，先前他們從外部看待事物，而現在他們從內部看待事物。他們先前看到的只是外表、外殼，而現在他們看到的是內在本質、內在目的；事物趨向的本質性目的。他們具有一種對立於「外部」視域的「內部」視域，這種內外差異是理解整個黑格爾體系的關鍵。

當我們觀察物質對象——桌子、椅子、樹木、石頭——之時，我們看到的只是形形色色的客體以及這些客體之間的運動，我們能夠描述它們，給它們分門別類，並且把我們的分類簡練地歸結為一般的公式，我們可以運用這些公式來描述和預言它們的運動，也許還可以講述它們的過去。當有人問，為什麼事情會像這個樣子，「為什麼」這個詞有兩種意義。在一種意義上，自然科學確實回答了這個問題。假如我說，「為什麼桌子不往天上飛，而是大都停留在地上？」別人就會給我講述有關分子及其關系的許多物理事實，我就會了解作用於這些分子的物理學定律的一些知識。然而，這等於是向我提供相似物體特徵的一般定律。牛頓和伽利略的天才表現在，在他們的手裏，我給物體行為歸類所依據的公式的數量被減少到最低限度，這樣一來，我就盡可能地簡便行事。

不過，假如我問的是一個完全不同的問題，那該會怎樣。假如我說，「我完全理解你對我說的話；你描述的是這張桌子的運動；例如，你告訴我它不往天上飛，只待在地上，因為它是基本符合重力定律的一類實體。但我想知道的是別的東西：我想知道它為什麼這樣做，就像我問它的行為的意義，或者它的行為目的。為什麼要像這樣安排這個世界：桌子不往天上飛，為什麼樹可以生長，而桌子則不可以？」這幾個「為什麼」，無法通過描述事物發生過程來回答，甚至也不能通過我藉以確定分子的位置和運動的確鑿有力的定律來回答。我想知道事物為什麼發生，這個為什麼就像以下問題中的「為什麼」一樣：「為什麼這個人去打另一個人？」在這種情況下，你不能只回答，「因為某些分子按照一定的方式運動，影響到他的血流，逐漸作用於他的肌肉，他就能夠舉起胳膊」，如此等等。在某種意義上，這麼說是正確的，你也可以這麼說，然而，它並不是我提出的那個問題的答案。假如你這樣回答，可能會更切題：他之所以打人，是因為發怒，或者是為了達到某種目的。他這麼幹是為了報仇，他打人是為了給對方制造痛苦，從而獲得滿足。顯然，雖說我們可以就人來提出那種問題，卻不太可能就動物來提問，更不太可能（例如）就樹來提問，就物質性客體或宇宙中無生命的實體提出那種問題，毫無意義可言。

按照偉大的德國浪漫派哲學家的說法，18世紀科學、在某種程度上還有17世紀的科學或者它們的哲學闡釋者，其罪過在於將這兩種解釋混為一談；他們說只有一種解釋，也就是說只有那種適用於物質性客體的解釋；在提出「為什麼」這個問題上，我們只想詢問事實。我們問的是「發生了什麼？為什麼會發生？發生之後會引起什麼反應？發生的前後情況如何？」我們問的不是「它追求什麼目的？什麼目標？它為什麼這麼做？」就像我問「為什麼某人做某事」這個問題一樣。這就是笛卡爾說歷史不是一門科學的原因——因為不存在適用於歷史的普遍規律。整個歷史過程紛繁多變，差異遠遠多於相似，將這麼不穩定的題材集合起來，是做不到的，這些題材鮮為人知，裏面很難說有重復現象，幾乎不存在能夠用少數有效的公式來解釋的一致性。因此，他最終只認為歷史是小道消息、遊記的集合，不配享有科學的稱號。17世紀科學家的普遍理想確實不是過於關注那些無法利用簡明和系統的方法處理的東西，而系統的方法就是自然科學的方法。

18世紀末、19世紀初取得的一個重大進步就是修正這一觀念。或許這還不是最終結論，或許「為什麼」這個問題本身比它的答案更有意思。例如，當維柯（18世紀初的意大利思想家，雖說此人是一位很有膽識和原創性的天才人物，卻遭到不應有的忽視）開始論述歷史的時候，他說，像看待桌子、椅子和樹木這類物體那樣去看待人，是很荒唐的；他說，在某種意義上，我們對人的了解比對自然物體的了解更多；他還說，自然科學的全部聲譽建立在一個錯誤的基礎上。就桌子和石頭而言，我們只能說一說它們給我們的印象，以及它們的構成成分，它們以前的情況以及它們未來的狀態，與它們直接相關的事物——我們只需把它們放在一個由時間、空間和數量構成的一個宇宙物質清單裏。可是對待歷史比這復雜得多。如果有人問我們，裘力斯·凱撒的所作所為出於何因，我們不能只從外形上描述他的身體和動作。我們往往談論他的動機。我們無法探討桌子和椅子的動機，即便假設我們認為它們很可能有這類動機，因為我們不知道桌子椅子的內在屬性，只了解它們的外觀。可是，按照維柯的說法，藉助於一種想象洞察力，我們對凱撒的了解要比這多得多。通過與我們自己相比較，我們知道，他具有意志、情感、感受，簡言之，他是人。我們可以談論歷史人物，就像我們談論自己一樣，不光解釋他們的所作所為，還解釋他們的目的，他們的目標，他們的「內在感受」。正是這種內外差別變得十分重要。

同樣，18世紀德國的形而上學家赫爾德認為，如果我們去描述一個民族的生活，自然要問「屬於這個民族應該有什麼特點？」接下來自然要問「『屬於』這個詞到底是什麼意思？」如果我說「某某是德國人」，不僅要說他出生於某個國家、某一氣候帶、他的出生日期，以及他與其他也被稱為德國人的那些人所具有的某些生理上或體質上的共同點。當我說他「屬於」他們中的一員，甚至當我說他「感覺他屬於」他們中的一員之時，即他「感覺自己是一名德國人」時，這就意味著，他至少喜歡別的德國人喜歡的東西，喜歡德國歌曲，喜歡德國人的飲食，喜歡他們的生活方式，喜歡他們制定法律的方式，以及他們系鞋的方法。感覺自己是德國人就是與別的德國人有某種關系，對於外在行為進行的純粹物質性或有形的描寫，就像行為主義者對它的記錄那樣，是說不清這種關系的。我說某人是德國人，他一聽到德國歌曲就精神振奮，一看到德國國旗飄揚就心潮澎湃，這時候，對「德國歌曲」這個詞就不可以單純以物質的或科學的、物理的方式加以分析。一首德國歌曲之所以成為德國歌曲，乃是因為，它是由帶有一定目的的某些人按照某種方式譜寫的；我不會說，歌曲本身就一定「具有某種風味」，但我會說，它肯定具有某種表現力；它一定源於或表現了某種特徵、觀點、生活態度。一首歌曲表現出的這種生活態度，這種特定的特徵，也將在更大的和更經久的制度中表現出來——通過德國的立法制度、政治制度、他們的待人接物、他們的語音、他們書法的形體以及他們所作所為和所感表現出來。

是什麼樣的共同屬性使一個民族成為德國人？按照赫爾德的觀點，它屬於某一單個的羣體。「單個的」是什麼意思？赫爾德的主要觀點是，當你探討目的之時，你不需要而且不應該限於探討個體的目的。當你詢問，為什麼某人要做這或做那之時，你通常在心理學意義上給出了答案——「因為他想這麼做」，「因為他打算這麼去做。」但你也可能就某些非個人的實體發問。你可能說「為什麼德國人用哥特體書寫，而法國人不用？」對於這種「為什麼」的回答很像我對如下問題的回答「為什麼有人喫飯用勺子，而有人用手指？」這種回答不同於我對以下這個問題的反應，「為什麼這些分子具有這種效果，而其他分子的效果完全不同？」

這意味著我們開始觸及非個人的或超個人的或集體的目的觀念。當然這就是一個神話的開始，不過它是一種出於權宜之計的神話，因為除此之外，我們不知道該如何談論羣體和社會。當我們說一個民族自有其天才的時候——葡萄牙人的天才完全不同於中國人的天才——我們的意思不是說，每一個普通葡萄牙人都是天才人物，他不同於特定的中國天才人物。我們是想說，葡萄牙人造船的方式、表達觀點的方式，有一些共同的東西，有一種貫穿萬事萬物的家族相似性或家族面貌，這種東西不同於中國人之間的那種相似性；這種家族面貌，對其內容進行分析，我們稱其為歷史的解釋。當有人說，「為什麼有人這麼寫？」我們認為答案是，因為他屬於葡萄牙語家族，因為他是住在巴西或葡萄牙或果阿地區的特定羣體中的一員，這些人具有特定的看法，具有某些價值觀，他們感覺自己對於某些體驗很熟悉，但覺得其他體驗完全陌生。這就是對「為什麼」這個問題的答案，它完全不同於科學提供的答案，這就是維柯和赫爾德所處理的問題。這正是黑格爾試圖概括的，他的看法是，宇宙所有的問題都可以根據「為什麼」這個「比較深刻的」意義來回答。

他系統地闡述了這個觀點，宇宙實際上是世界精神的自我發展。世界精神類似於個體的精神，只不過它涵蓋和等同於整個宇宙。如果你能夠將宇宙想象成一種有靈魂的實體，在具有靈魂方面，它大致與擁有靈魂、意圖、目的、意志的個體相同，只不過它的意義無疑要更大一些，那麼，你就可以問「事情為什麼會這樣發生？」它們這樣發生，乃是因為，它們是一個具有目的、意圖和方向的龐大精神運動的一部分，就像人類具有目的、意圖和方向一樣。我們是怎麼認識那個方向的呢？因為我們是它的一部分。因為每一個個體都是一個無限整體的有限元素，而無限的整體，就集體而言，具有某種目的和某種方向性。

但是，你可能要問，這麼說證據何在？當然，黑格爾並沒有提供所謂經驗的或科學的證據。最終它成為一個形而上學的洞見或一種信仰行為。黑格爾聲稱，如果他所說的並非如此，那麼，就會有太多的「殘酷」事實。你會問，石頭為什麼會是石頭，植物何以成為植物，答案將是，「按照你對『為什麼』這個詞的理解，即，如果你在問是誰想讓它們成為這個樣子的，那我們就無法回答這個問題。」維柯已經說過，只有事物的制造者才能真正理解事物的本質。小說家理解他筆下人物的一切；沒有他不知道的東西，因為他制造了它們。就這種理解的意義而言，只有上帝能夠理解宇宙，因為他創造了宇宙，我們只能理解我們創造的那些有限的事物。鐘表制造人理解鐘表，就像小說家理解他的人物一樣。

但現在你可能會問，「其他人怎麼樣？難道我們理解不了他們嗎？」顯然有這樣一種認識，當他們與我們交談，或者當他們表現出喜怒哀樂，當他們看似憂鬱或沮喪或高興或愉快或兇猛時，我們能夠理解他們的心理狀態，這與我們對石頭和桌子的理解不同。我們不會去探究桌子的想法或目的。簡言之，我們並不認為桌子「處於」什麼心理狀態；桌子就是桌子。「桌子處於什麼（心理）狀態？」這個問題似乎有些荒謬，因為它似乎將桌子看做一個有生命的實體；這麼說似乎賦予它以感覺力，事實上我們懷疑它沒有感覺力。但是我們能夠就人類的感覺力提問，黑格爾，還有浪漫派，一般都認為，這是因為，在某種意義上，我們參與了這種普遍的「精神」過程，所有人都是這個「精神」過程確定的中心，而且我們對人的本質具有一種形而上的領悟——這是準通靈術的洞察力，因為我們本身就是人。因此，歷史只不過是人類經驗的記錄。桌子和椅子沒有歷史，因為它們沒有經驗。歷史講述的是人類創造、人類想象、人類意志和意圖、情感、目的、人類的一切行為和感覺，而不是施加給人類的東西。人類歷史是我們通過感覺、思考、以某種方式活動而創造出來的，通過創造歷史，我們能夠理解歷史，這就是為什麼，理解歷史是一種「內部」觀點，而我們理解桌子和椅子則是一種「外部」觀點。[27](#_27)

既然如此，黑格爾就可以說，由於整個宇宙是一個巨大的、有感覺的整體，我們能夠理解它的每一個部分正在做什麼，只要我們有足夠明晰的形而上的洞察力，例如，頭腦最聰明、才智最敏銳的那些人所具有的洞察力。假如情況不是這樣的話，那麼，只存在根本無法解釋的「純粹」事實。假如我問，「為什麼這塊石頭躺在地上，而那塊石頭從天而降？」我只能回答說，就石頭提出那種「為什麼」，是得不到答案的；情況就是這樣，這是一個殘酷事實。不過，在黑格爾以及思路與他相同的所有形而上學家看來，這個殘酷事實是對理性的冒犯。我們不能「接受」殘酷的事實，因為它們無法解釋，它們的存在是對我們理解力的一個挑戰。除非我們將它們與一個有目的性的系統聯系起來，除非它們合乎一種模式，否則它們無從解釋。但是，什麼是模式？模式就是計劃所擁有的東西。繪畫有模式，因為有人按照那種方式去設計。交響樂有模式，因為那種模式使交響樂的各個部分為聽眾所「理解」；因為有一個總的目的需要交響樂加以促動實現，無論在作曲者的腦海里，在演奏交響樂的音樂家那裏，還是在聽眾那裏，交響樂的諸種要素，即各種音響，根據這一目的，根據一種模式共同發揮作用。除非我們能夠掌握這個模式，否則我們就無從「理解」。

感知模式的正是這種特殊的理解力。正是在這種意義上，我們理解德國人何以成其為德國人，法國人何以成其為法國人。成為一名德國人，就是成為一個普遍的德國模式的組成部分，這一模式包括體會德國人的經驗、德國人的希望和恐懼、德國人走路的方式、德國人起牀的方式、德國人挺胸抬頭的方式——有關德國人的一切。如果我們接下來問：「那好吧，他在整個宇宙所構成的較大模式中扮演什麼角色？」答案是，只有看到整體的人才能發現這一點。但只有整體——如果它意識到了自身——才能把自己當做一個整體。我們只能看到局部。有些人看得多一些，有些人看得少一些，但正因為把某些事物當做較大事物的組成部分來感知，才能取得一定程度的理解。

這裏出現了一個更為深入的問題，「精神到底是怎樣發揮作用的？其機制是什麼？其模式是什麼？」黑格爾認為他已經發現了答案。他說，精神根據他所說的辯證法發揮作用。在他看來，只有從思想或藝術創造角度才能理解辯證法；他將它應用於宇宙，因為，他認為，宇宙之中存在的是一種思想行動，或是一種自我創造的行動，它是自我創造，因為不存在別的東西。[28](#_28)辯證法是怎樣發揮作用的？它發揮作用的方式很像人們試圖思考問題答案的方式。首先，一個觀念出現在我的腦海中，接下來這個觀念被其他觀念修正，沒有原樣保持下來。別的觀念與它發生沖突，由於一種觀念和對它的各種修正發生沖突和矛盾——這種觀念和對這種觀念的批評，這種觀念和其他攻擊它、影響它的觀念之間的沖突和矛盾，產生了其他事物，這種事物既不是那個初始的觀念，也不是與它對立的觀念；相反，它保留二者的因素，但正如黑格爾所說，它又高於它們，即超越它們——它是一種合題。第一個觀念被稱為正題，第二個觀念被稱為反題，第三個被稱為合題。所以說，例如（雖然黑格爾沒有使用這個特定的比喻），在欣賞一部交響樂的時候，你聽到由一個音樂短句，也就是一個旋律構成的主題，然後又聽到在一定程度上與之對立的一個旋律，結果，既不能說第二個主題取消了第一個主題，也不能說第一個主題繼續存在於第二個主題之中，而是產生了某種混合。這種混合破壞了前兩種觀念，產生了令人感到既熟悉又陌生的東西，因為這種東西在某些方面源於前兩種觀念的矛盾和沖突，然而還是新的東西。在黑格爾看來，宇宙就是這樣運行的。何以如此，是因為，模式就是這樣在思想中以及在我們認識事物的每一種有意識的活動中發揮作用的——他將宇宙的構成分為三種：有意識的成分、自我意識的成分和無意識的成分。

植物和動物是有意識的；也就是說，它們具有某種目的，它們具有低級的意志——或許是低級的思想。人類本身是有自我意識的，因為他們不僅有思想，而且能夠在自身當中看到這個辯證過程。他們能夠看到這種發展、這種觀念的沖突、他們的生活所遵循的不規則線路；他們先是如何做一件事，然後未能真正做完，接下來作為（doing）與不作為（not-doing）混合，形成一種新的作為。他們本人就遵循這條曲折的、螺旋式的過程。黑格爾試圖用這些術語來解釋整個文明。他的主要意思是，在18世紀，人們能夠解釋差異，卻不能解釋變化。例如，孟德斯鳩對於氣候影響人類的解釋細致入微，很有說服力，愛爾維修解釋教育或環境對人的影響，很有洞察力；18世紀其他思想家，通過詳盡類比人類和無情感的實體，解釋了人類何以呈現目前的狀態，在某種程度上，當然也解釋了他們的身體何以處於目前的狀態，或許是由於他們神經系統、或許由於其他方面的緣故。但是我們何以解釋變化呢？羅馬時代的意大利與當代意大利，就自然狀況而言，大致相同。沖刷意大利的海水對它的影響依然如故，意大利的氣候沒有發生劇變。它的植物也沒有發生劇變。然而現代意大利人已經迥異於古羅馬人。

典型的18世紀思想家認為，這可歸因於人類的發展。它是教育和管理的結果。正是因為（像愛爾維修這樣的人認為）人類受到管理，或者說對他們管理不善——一大堆騙子，或許是一大堆傻子，對另一大堆傻子管理不善，才導致災難發生，直到人類步入理性時期，整個歷史上一直災難不斷。在黑格爾看來，這絕對不是好事。如果人類像18世紀的科學那樣受到外部原因的嚴重影響，如果人類一定堅持需要唯物主義的話，那麼，種種巨大的差異、成長和發展就無從得以解釋。這只能由辯證法來解釋，即通過某個運動過程得以解釋，通過某種物活論來解釋。正題與反題的這種沖突，各種力量之間的這種不斷沖突，是進步的原因。這些力量不僅是人們頭腦中的思想；它們還「具體體現」在機構、教會、政治制度之中，或許體現在龐大的人類事業當中，例如民族遷移、革命或思想大發展之中，在這個過程中，一直處於緊張狀態的正題和反題逐漸達到沖突的高潮。爆發出現了，合題開始產生，它就像鳳凰一樣，從正題和反題的灰燼中獲得重生。

這不需要呈現出具體的物質形式。它不需要呈現血跡斑斑的革命的形式。它可能只會呈現一個文化大覺醒的形式，像文藝復興那樣，或某一種藝術、思想或精神的大發現。但它總是呈現出一種向前飛躍的形式。這個過程不是持續性的，而是跳躍式運動。首先，這股力量與它的對立面關系趨於緊張，然後就出現了高潮和跳躍，人類思維——不僅僅是人類思維，而是整個宇宙——的巨大跨越到達了一個新水平，登上了一個新臺階。接下來整個過程重新開始；新的創造被它自身內在的反對力量蠶食，直到這種緊張關系再次發展到頂峯，產生下一次飛躍。在黑格爾看來，這就是歷史，這就是對斷裂（discontinuities）和悲劇的解釋。生活的悲劇就處在這個不可避免的沖突之中，不過，除非存在以下沖突：國家與國家之間的沖突、制度與制度之間的沖突、一種藝術形式與另一種藝術形式之間的沖突、一場文化運動與另一場文化運動之間的沖突，否則就不存在運動；除非存在摩擦和沖突，否則只有死亡。這就是為什麼18世紀人對邪惡、悲傷、苦難和悲劇的解釋是淺薄的和不充分的，他們把造成這些現象的原因僅僅歸結為人們的錯誤、安排不善、沒有效率，而在有效的世界中，這一切都會被掃除幹凈，達到徹底的和諧。但是，在黑格爾看來，沖突正是發展、成長和事物發生的癥候，生活的激流沖刷先前體驗的外殼，矛盾從中迸發而出，從而將外殼降格為零星的經驗構成的渣滓堆、零星的歷史堆積而成的渣滓堆，與這些點點滴滴的歷史打交道的是已逝的過去，現在這些點點滴滴的歷史被打發到已逝的過去。

有時候，這種發展是以國家活動的形式出現的；有時候，某些個體的英雄人物作為這些跨越的化身而出現——亞歷山大、愷撒、拿破侖。當然，這些個體產生了很大的破壞作用；當然，他們給世人帶來了極大的苦難。這是任何進步所不可避免的後果。除非有矛盾沖突，否則就不可能有進步。在黑格爾之前，康德，還有康德之前的曼德維爾，以及維柯在某種程度上，早就說過這類話。

現在出現了這樣一個問題：「說歷史是一個理性的過程，這句話是什麼意思？」在黑格爾看來，說一個過程是理性的，那就是說，如果你掌握這個過程的本質，使用的是你理解萬物所能使用的唯一方法，即通過他所謂的理性這種能力，那麼，你就會把這個過程看做是不可避免的。它不可能以別的方式發生。黑格爾的思路與以下情況比較相像。我們怎樣學會某一條真理的，例如：二乘以二等於四。首先，這條真理像一條鐵定的事實擺在我們面前。小學生一開始就得背誦乘法口訣；他並不知道二乘以二為什麼等於四。因此，這是壓在他理智和記憶上的一個負擔，是他必須學會和記住的一個教條。只有當他學過一些算術公理和規則，他才認識到，二乘以二不僅等於四，而且只能等於四。他不需要死記硬背就可以重復：它已經成為他的加法或乘法自然技巧的一部分。所以，當我們研究歷史的時候，黑格爾猜想，我們達到了一個充分理性的水平，我們提升到一個很受啟發的階段，根據這種啟發，我們開始理解，歷史事件不僅像它所發生的那樣發生，而且必然像那樣發生；這不是在物理學的機械因果論意義上，而是在我們遵循數學證明步驟這個意義上，在數學證明過程中，存在嚴密的規則；或者說，這就好像我們在聽交響樂的各個部分時的感受，交響樂演奏中沒有像這樣固定不變的規則，但我們可以說，每一個後繼的部分在一定程度上都是不可避免的，或者正如黑格爾可能說的那樣，是先前部分的一個「合理的後繼者」，所以，我們說，除非由後一步驟完成前一步驟，否則先前的步驟就「無法理解」，這就像追溯地毯圖案的由來那樣。當我們以這種方式了解了算術和音樂之後，我們就可以在數學或音樂世界裏自由翱翔了。那個圖案開始等同於我們自己的思考、感覺和行動的模式。我們不再感覺它是外在於我們的東西，或對我們而言是壓迫性的，或者有嚴格的、事實上的定律在限制我們，迫使我們必須調整自身來適應它們，不過，它們不是我們目前狀態、我們需要的一部分——我們自身生活的一部分。

按照黑格爾的說法，通常，人們接觸外部世界的辦法是，將你想得到的東西——你的意圖、你的政策、你所追逐的事物——與外在事物（實際存在的、妨礙你個性完整和自由發展的人或事）區分開來。但是，當你去發現萬事萬物為什麼呈現當前的面目——一定是這樣——的時候，你就不想讓它呈現出別的樣子。當你不僅知道了二乘二等於四，你還知道你不想讓這種乘法有別的結果。你不想讓二乘以二等於五。二乘以二不只等於四，可你就想讓它等於四；它是你思考的理性模式的組成部分。算術規則被吸收到推理的普遍規則之中，被吸收到我們思考和行為的方式之中。

這種吸收觀念在黑格爾那裏非常重要，因為他對規律的看法不同於科學和常識對規律的看法；科學和常識都認為，規律是對已發生事件的概括，而黑格爾則把規律當成了規則、模式、形式，類似於算術、建築或音樂所遵循的規則或邏輯。把一條普遍規律只當成規律，就是把它當成了你本人所支持的一條規則，當成了你自然而然從它的角度進行思考的方法，或自然而然加以應用的方法，而不是當成在你身外發現的、正在運行的一條鐵定的規律，一個任你徒勞擊打然而堅不可破、無法逃避的障礙。不過規則和方法是以它們的使用者——人——為前提的。你使用規則或應用規則，或者依規則來生活；假如宇宙遵守規則，這就相當於把宇宙當做一場大戲，其中的各個人物都要完成分配給他們的角色。可是，一定得有戲劇家才成；如果你現在得到了那位劇作家的信任，能夠想像其中的人物所作所為，理解劇作家的意圖，你就會得到與黑格爾式的、世界發揮作用的方式相類似的結果。

有一種古老的或形而上學或神學的信念，即，最初似乎是障礙、你似乎無法克服的規律，逐步進入你的自我，一旦你理解了它們的目的，你就開始輕松和自由地利用它們。這樣一來，當你成為一名數學家的時候，你就幾乎是無意識地從數學角度思考問題；同樣，在你吸收了語法規則之後，你就可以正確地書寫，感覺不到強加於你的硬性規則和規定所帶來的可怕的外在束縛。如果你能夠與自然協調一致，有意識地認同她的作用，以至於她的規律與你自己的推理、意願、感覺的規則和模式相吻合，那麼，你就得到了內在的看法。可以說，就自然的目的、自然的意圖而言，你與自然「同一」。這種統一，這種與宇宙同一的現象，一直是所有偉大的神祕主義者和形而上學家所追求的目標。黑格爾以生硬的、晦澀的和偶爾莊重的語言闡述了這種觀念。他從中得出了那有名的悖論：自由就是對必然的認可。

政治學一個最古老的問題，正如生活中、形而上學和道德以及其他一切事物之中一個最古老的問題是：如果我徹底被決定，如果一個全知全能的旁觀者能夠預見到我的每一個行動，那怎麼能說我是自由的呢？如果我在過去、現在和將來的所作所為，都能夠由某一個了解所有事實和了解支配它們的一切規律的人作出解釋，那麼，說我能夠為所欲為還有什麼意義？難道我不是一個大宇宙之中完全、嚴格被決定的一個元素嗎？黑格爾認為，他已經解決了這個長期存在的問題。按照他的觀點，正如我們所看到的那樣，這個世界的發展，現在以漸進和累積的形式進行，有時候又是以突變的形式進行。諸種力量之間的矛盾產生了運動，它們的最終沖突以劇變的方式飛躍進入下一階段，有時這些力量呈現出機構的形式——教會、國家、文化、司法制度，有時候呈現出偉大的發明、發現和藝術傑作的形式，有的時候呈現出個體、羣體、政黨、個人關系的形式。這就是辯證運動。可是，假如我理解它，我又怎麼能反對它？假如我理解一門藝術或科學——邏輯或音樂或數學，我又怎麼能想得到與之背道而馳的東西？理解不僅僅是接受，而且還是積極地爭取被理解的東西，因為被理解就是即將成為理解人的一部分，成為他的目的、他的目標以及他朝著目標發展的一部分。當然，這不是一種經驗上的假設，也不是一種科學理論；沒有哪一種事實能夠證明這個黑格爾式的模式是錯誤的。它是一個龐大無邊的形而上學看法，根據這種看法，每一件東西，作為命題，要麼作為反命題，都會得到接納。萬事萬物都可能被容納，沒有什麼東西可能被排除在外，因為世界上的每一事件、每一個人和每一個因素，要麼與其他事件、其他人或其他因素相協調，要麼不相一致，無論它做了什麼，這要麼因為與某事相一致而適應，要麼因為與某事不協調而適應。沒有證據反對這種看法，因為任何可能看似矛盾的事物都可能作為必要的矛盾因素而被吸收。[29](#_29)由於這個原因，它不是一種科學的或理性的解釋，例如牛頓或達爾文體系意義上的理性，因為人們可能構思反對他們體系的證據；它們是可以檢驗的，而辯證法則不能；它是事物的一個總體框架。

根據這種形而上學的觀點，怎麼看待人類自由？在這一點上，黑格爾非常得意。除了做我想做的事情，得到我想得到的東西，在生活中獲得我正在追求的東西之外，還有什麼東西稱得上自由？只有在不違反支配這個世界規律的情況下，我才能做到這一點。如果我不顧這些規律，我註定失敗。想有所作為是理性的首要原則。想遭受毀滅、沒有更多的願望、沒有更進一步的目標，這種狀態是非理性的。如果我做數學題的時候，假若讓二乘以二不等於四，就是自我拆臺。如果想造一架飛機，假若無視空氣動力學定律，那就是自殺行為。如果我想在歷史上發揮作用，我就絕不能違反支配人類制度的規律。這種順從不是我在無可奈何情況下有意識地採取的一種默認態度，雖說我寧願自由。理解事物不可能是別的樣子，就是不想讓它們變成別的樣子，因為，理解事物就是理解它們存在的理由。想讓事情改變它們在理性面前必須呈現的樣子，屬於瘋狂之舉。想讓宇宙改變它的本來面目，在黑格爾看來，就好像讓二乘以二等於十七。如果歷史的規律被吸收到我本人的基本思想之中，就像算術規則那樣，那麼，想讓這些規律呈現出別的樣子，就好像既讓我成其為我又不同於當下之我一樣，讓我既受到規則的制約而又不要這些規則，既讓我思考而又不讓我思考一樣矛盾。如果你理解莎士比亞，你就不可能讓哈姆萊特具有福斯塔夫的特徵，因為這樣做說明你沒有理解莎士比亞的意圖，沒有理解他為什麼在劇中創造哈姆萊特和福斯塔夫的特徵。想讓查理大帝生活在路易十四之後，認為克倫威爾本可能生活在19世紀，俾斯麥可能生活在17世紀，這都是不理解世界的形成過程——就是想制造矛盾、作出非理性之舉。因此，我總是想處在我不得已而處在的狀態；而得到自己想得到的一切便是自由。因為凡事都像你想像的那樣進行，沒有什麼東西阻礙你，這是絕對的自由，唯一享有絕對自由的東西是絕對的精神——萬事萬物身上都有這種絕對的精神。世界在總體上完全是自由的，如果我們將自己等同於世界的理性原則，那麼我們就是自由的。一位自由的數學家是一位自然而然地按照數學的思路去思考的人，歷史上的自由人就是自然而然地依據支配人類生活、支配歷史的理性規律而開始行事的。要想幸福、要想自由，就是理解一個人在什麼位置以及在什麼時代；他在地圖的什麼地方；然後相應地作出行動。如果你不想行動，你就會很被動，你就成為歷史的廢物，正如塞涅卡所言，你就會成為受命運驅使的奴隸，而不是受命運引導的明智之士。在黑格爾那裏，我們的確是透過勝利者的眼光來看待歷史的，當然不是透過受害者的眼光。我們以理解歷史的人看待歷史的方式來看待歷史，正是在這種意義上，那些人是理解歷史的；羅馬人是勝利者，他們獲勝了，獲勝即意味著處在歷史長河正確的那一邊。或許被羅馬人打敗的卡帕多西亞人思考事情的方式有所不同[30](#_30)，他們對宇宙的理解不同，但是，假如他們理解正確，他們就不會給打敗，因為他們給打敗了，他們一定是誤解了宇宙。

因此，正確地理解事物，想要勝利、生存，想要現實一些（按照黑格爾對這個詞的理解），在某種程度上就是要得到認同。當然，從特定一代人的視角來看，歷史上到處是累累罪行、悲劇不斷。這就是辯證法的方式。黑格爾說，歷史不是平穩的上升，不是幸福的場地，不是盧梭筆下自然的汩汩溪流——這是一個非常虛假的觀念。歷史是「屠宰案板」，正如他所言，「各民族的幸福、各國的智慧和個人的美德擺放在上面，成為犧牲品」；「歷史不是幸福的樂園；在歷史上，幸福的時期一片空白」。歷史是怎樣形成的？當然它是少數人創造的，這些人的理性程度最高。不過，歷史不一定是他們有意識的意願和願望形成的。

歷史上的偉大英雄人物，在緊要關頭，在關鍵時刻出現的人物，都是自認為只是在追求自身目的的人物。凱撒、亞歷山大都是雄心勃勃的人物，他們的主要願望是擴大自己的權勢或擊敗對手，但歷史比他們更明智；歷史利用他們，有意或無意地以他們為利用工具。黑格爾稱其為「理性的狡計」。他說，歷史「煽動激情為自己服務，而利用這股沖動發展自身存在的東西，受到了懲罰而且蒙受了損失」。簡言之，有一個龐大的、單一的、無所不包的理性，他稱其為精神，精神的發展就是所發生的一切。它就是精神的發展，因為不存在別的什麼東西；它是一種自我發展，因為沒有什麼別的東西能夠發展它。如果我們理解它，我們就是它想利用的工具。如果我們不理解它，我們就會奮力反對它而且會失敗。

不喜歡你認為是由理性所決定的東西，抵制它，這純粹是自殺式的瘋狂，最愚蠢的行徑，一種不成熟的表現，孩子氣十足。「主觀的」這個詞在黑格爾看來具有極端輕蔑的含義。有誰在意一個小學生對歐幾裏德的理論或對牛頓或愛因斯坦命題的看法？憎惡這個宇宙，摒棄它、抵制它、發現它不合乎你的胃口，抱怨它，說這些事實於你不利，說你遭受到了無法破解的無情抵制，你因此而受挫，因跌落在生活的荊棘上而流血。在黑格爾看來，這就是卑下、盲目、沒有理解力的表現，是愚蠢的表現，最終是罪惡的表現。

讓我解釋得更清楚一些。在黑格爾看來，理解歷史實際上就是從總體上理解事物的本質，這就是它自動與它們的模式進行的有意識的自我認同，所以說，自由與理性是一回事；有理性就是去理解；理解就是吸收到某人的自身存在之中；不自由就意味著受到外部障礙的抵制。當你攻下障礙之後，它就成為你的東西了，這就好像有一份產業本來不屬你，你通過購買或侵佔，把它變成你的財產，受你的控制，你就可以隨心所欲了。

在黑格爾看來，贊美或詆毀解釋萬事萬物所依據的那個龐大的過程多少有些荒唐和瘋狂。認識到歷史的整個客觀行進過程，然後去贊美它的某些內容；因為我們喜歡它們，然後去詆毀某些內容，因為它們似乎包含殘酷或不公正或浪費，這麼做純粹是放縱自己的主觀情緒。他所說的「市民社會」是無法超越的，這個社會是由人們的經濟慾望構成的，也就是常見的、人們對財源發達、舒適幸福生活的私有慾望，像洛克這樣的淺薄思想家還停留在這個水準上。看到人類的大動蕩，然後指責它，因為它殘酷，或者因為它對無辜者不公平，在黑格爾看來，這種行徑傻氣十足而且十分可笑。這就好像指責3這個數字沒有有理數平方根。有誰想知道這個人或那個人對宇宙重大事件的感受。這些不滿表現的是某人瑣碎的短暫情感。真正需要的是達到宇宙的高度，意識到重大和關鍵的事情正在發生，具有一種歷史感，這時候，人類或許達到一個新的水平，自動轉變了他們對事實和價值體系的審視。

在黑格爾那裏，有一個重大區分，這個區分貫穿他的全部著作，一方面是主觀的、情感的、個人的、功利主義的、中產階級、個人主義的東西，這可能是人類發展的一個必要階段，但它是轉瞬即逝的，早在19世紀之初就已經被取代；另一方面是客觀的、被證明屬於理性的、有力的、不容變更的、決定性的、具體的東西——他所說的「世界歷史」。他對於偉人這個概念深感興趣，偉人既是社會的創造者又是破壞者，在他的身上，歷史暫時集中了自己威力無邊和不可遏抑的力量，偉人既是歷史永無休止闊步行進的一件工具，又是它的一個目標。在黑格爾看來，偉人，驚天動地的人物，是好、是正直還是公正，這類問題毫無意義而且實際上無足輕重，因為這些話暗含的價值觀本身就是偉人促動的變革所創造並取代的。在他看來，這樣一個人公正與否，這個問題屬於特定的價值體系，屬於特定的行動領域，屬於歷史上特定的時期內所出現的特定階段。這都是偉人自己在過去創造的價值觀；不過一代人中的殉道者常常是下一代人的立法者。因此，在某一特定時代說某事是糟糕的、討厭的、錯誤的、駭人聽聞的，就等於說，它就處在偉大的理性過程在特定的階段所達到的那個水平上。可是，通過某一個威力無邊的英雄行為，通過一場革命、一場戰爭、通過改變人類思想和行動的大英雄出世來改造那個過程，先前時代的價值觀就會自動被取代，一代人認為是可憎的東西，在下一代人看來卻是公正的。因此，且讓我們去等待，因為只有歷史所實現的東西纔是有價值的。說到底，一種價值觀，如果你想讓它是現實的，它就必須是客觀的，「客觀的」就意味著它是世界（理性、世界模式）的意圖，世界在不可阻擋的發展過程中下一步所提供的，這是畫軸逐漸展開的過程，是不可避免的行進過程，是黑格爾所說的「上帝穿越宇宙的遠徵」，在他看來，它最終是國家的活動。

模式比個體更重要。個體是什麼？單獨把個體拿出來，就像單獨的一小塊顏色、單個的聲音、脫離了句子的單詞一樣，都是不可理喻的，因為只有當單詞組成句子，纔有意義，顏色和音響，無論在自然界還是在藝術中，只有放在它們實際出現的特定背景下，纔有意義。這與人類的情況有什麼不同？沒有哪一條規律適用於單個的人。我就是我，因為我獨特地處在由我所在的時代和地點構成的社會背景中。有無數根隱形的線將我和我的同類、我的家庭成員和所在城市的居民、我的種族、宗教和國家、生者、死者還有未出生的嬰兒聯系在一起。我是一個波節點，數不清有多少股波狀物以此為中心，從我這裏以及其他與我一同組合起來構成羣體的人們那裏向四周輻射，我們的羣體有大有小，有松有緊——也就是柏克所說過的、由生者和死者組成的大社會。要了解一個人，你必須了解他周圍環境、他的朋友和親戚，他的上級和下級，他的所作所為以及別人對他的影響——什麼樣的影響以及由誰產生的影響，不僅因為這是在了解他，還因為，除了作為這個總體模式的組成部分，他實際上並不存在，就像樂曲中的音調無法單獨存在一樣（除非作為一個純粹的物理事件，那樣就毫無趣味可言了），只有作為特定樂曲特定的組成部分，在音樂演奏的特定語境下由特定樂器演奏出來，它纔是存在的。因此，黑格爾贊成把個體還原為一個「具體的」社會模式的抽象組成因素；他否認，這類模式只是社會的安排，他否認，國家和法律是人為的手段，出於某些個體的便利而設計的；他堅持認為，它們是個體構成的網絡，無論個體願意與否，它們都是這個網絡的有機組成部分。因此，與某個市民或臣民的奇思異想或個別傾向相反對，國家的權威、力量和偉大就得到了稱頌。

黑格爾的同時代人、那些歷史學派的法學家們提出的一個看法無疑很有道理，他們說，在司法制度中，國王或議會的武斷命令沒有那麼多、刻意被制造出來以實現某個人或階級的某種利益的功利性工具也沒有那麼多，相反，它們只是社會無意識或有意無意發展的構成部分，表達了他們對待生活的態度，他們沒有明確表達出來的思想和願望，他們沒有明確表達出來的理想、恐懼、希望、信仰以及興趣，既是他們實際狀況和感受的象徵，又是他們實際狀況和感受的內容。然而，這種觀點最終被黑格爾推向極端之後，變成了一個陰險邪惡的神話，它授權無限地犧牲個體以成全以下這類抽象之物——他稱其為「具體的」——例如國家、傳統或民族（種族）的意志或命運。說到底，世界是由人和事構成的，而不是由別的東西所構成的。社會或國家既不是事也不是人，而是編排人或事的方式；社會模式沒有喜好，沒有意志，沒有需求，沒有命運，但是，依據黑格爾的說法，諸如國家或教會等模式，比人或事更加真實；就好像不是因房屋而鋪設街道，而是因街道而建造房屋——安徒生一篇著名的童話就是這麼說的。

在所有模式當中，國家是最重要的。在所有模式當中，它是最高級的，這是因為，正像費希特所說的鐵環一樣，它綜合了所有模式；因為它是人類最有自我意識、最為訓練有素和最為秩序井然的狀態。而且，如果我們相信宇宙就是一次行軍的話，我們肯定相信它在沿著一個可知的方向行進，我們肯定相信它是一個依方案而設計的秩序；國家是最有秩序的事物。抵制它的無論是什麼東西，都註定了要消亡。確實如此，因為正確的東西和錯誤的東西正是歷史所提倡或反對的。唯一正確的客觀源泉是事實本身所在的方向，而不是個體的判斷；不是任何特定的法典，不是哪一套道德原則，而是歷史本身必須履行的責任，是歷史的需要。黑格爾一直談論歷史所需之物以及歷史所譴責之物，我們今天談論某個國家或某個個體如何受歷史的譴責，這種方式是一種典型的黑格爾式的現實主義。這是權力的想像，也是對權力的崇拜，是對自身緣故而運動不已的力量的想像，也是對它的崇拜。在他看來，這股力量是神聖的過程本身，它摧毀了它想去摧毀的一切，扶植適時佔有支配地位的事物。在黑格爾看來，這就是這個過程的本質。這就是卡萊爾的英雄或尼采的超人的來源，是公開崇尚權力的運動……它是黑格爾一直在追蹤的大對比的起源，這就是偉人與普通人的對比，披荊斬棘把人類提高到一個新水平的戰士、與只顧完成任務而未能有效質疑是否有必要承擔這種負擔的蟻民之間的對比。它依然存在於我們給自己所做的（我們所說的）現實的和非現實的區分之中。「現實的」通常意味著嚴厲和無情，它並不迴避通常被視為不道德的東西、溫情感傷的道德思考無法改變的東西。

黑格爾非常贊同暴力行為的必要性，而歷史上比較拘謹的道德家對暴力行為持有譴責態度。黑格爾說：「不用薰衣草香水就治不好壞疽。」進步是英雄們的工作；他們都是超越傳統道德的英雄，因為他們體現了人類的最高精神，他們佔據的水準是如此之高，落腳處是如此偉岸，普通人很難看到這麼高的地方發生的事情。他說，他們利用的「不是平靜的、長期以來神聖不可侵犯的傳統……而是水流隱蔽的一泓泉水，……而是依然潛藏在表層之下的一股內在精神」。因此，常見的美德在此並不適用。有時候，他對英雄人物多有感慨：亞歷山大英年早逝，凱撒遭暗殺，拿破侖流放聖·赫勒拿。有時候，他贊美他們無情的力量。他談論英雄時所說的東西，也出現在他對於各個民族的討論中。各個民族總是要完成歷史賦予它們的艱巨任務，當歷史利用完它們之後，就一腳把它們踢開。各個民族就像這個偉大的世界歷史進程一會兒穿上、一會兒脫下的服裝一樣，給任意扔來扔去。一個民族在狂飲它們無限渴求的、世界歷史提供的一杯苦水之後，領會了它的目的，然後就死掉了。一個在完成自己的角色之後、依然生存下來的民族，在政治上無足輕重，令人厭煩。

歷史是一場大災大難的客觀行進過程，不服從者被徹底消滅。可是我們為什麼要原諒這些殘酷行徑呢？事情會按照自動證明自己正確的方式發生，為什麼會出現這種現象？我們會這麼強烈地反對失敗者，反對歷史的受難者——反對堂吉訶德嗎？反對被進步的車輪碾碎的人們嗎？堂吉訶德反抗庸俗、渺小、不道德、卑鄙的現實，轉而愚蠢地樹立一個比較高尚的理想，難道我們的確認為這是邪惡的嗎？黑格爾沒有避開這個問題。在他看來，犧牲者的看法不僅可憐、軟弱、不值一顧；在他看來，在某種意義上他們也是邪惡的。唯一不好的事情是阻擋世界的前進。因為世界的前進是理性的化身——當他說化身的時候，他指的是它的字面意義——反對它是不道德的行徑。因此，他鄙視功利主義者，鄙視感傷主義者，鄙視那些頭腦混沌、一片好心的慈善家，那些想要人們幸福的人，那些看到巨大的悲劇、革命、毒氣室、人類所經歷的駭人聽聞的苦難而痛心疾首的人。在他眼裏，這些人不僅非常可恥地無視歷史的運動，而且肯定是不道德的，因為他們反對客觀上的善，他們用主觀的善去反對客觀的善；主觀的善就像主觀的數學，它是荒謬毫無意義的。它可能一時阻礙歷史的前進，但它終將被消滅幹凈，而且被碾成粉末。

權力本身就是黑格爾用他那晦暗不明、帶有詩意的文體加以贊美的東西。有一段文字尤其清楚說明了這一點。1806年，黑格爾審校他的第一部大作《精神現象學》的結尾部分。當時他住在耶拿，在耶拿戰役前夕，他看到了法軍的營火。他腦海里突然閃現一個念頭：眼前的就是客觀的歷史。幾天之後，他親眼看到拿破侖騎馬穿過耶拿城，他就更相信這種看法了。他說：「皇帝——那個世界靈魂——我看見他騎馬穿過市裏……看到這樣一個人物端坐在馬鞍上，他的身體外形凝縮為空間中的一點，而他傲慢的思想卻散佈和輻射整個世界，一股奇怪的感覺油然而生」——一股漫無邊際的思緒，一股不可遏抑的力量，一股用它強有力的拳頭碾碎人和事的霸氣。這就是黑格爾的客觀歷史觀念。

人們對此有何評說？人們只能說，這種莫名其妙地將善和成功相等同的行為正是普通人所反對的。它不是我們所說的善和正當。沒有人會跟我們說，以卵擊石本身就是不道德的。如果你最終獲勝，如果今天的殉道者是明天的英雄、立法者和獨裁者，黑格爾就不會認為這是不道德的；不過，他認為，在終極的、廣義的、世界歷史的意義上，善與成功是等同的。這種政治實用主義，這種對成功的崇拜，違背了我們通常持有的道德情感；在黑格爾那裏，沒有一條真正的理由，可以切實有效地遏制那股反感情緒。在黑格爾的眼裏，有一場宏大的、首尾一貫的歷史奇觀，他可以用它來識別他本人對他所認為的真正價值的崇拜。在他看來，真正的價值即是那些行之有效的事物；歷史是一支大部隊，沿著廣闊大路向前行進，一切未實現的可能，所有殉道者和空想家，都被徹底消滅；道德實際上是向事實低頭的一種特定形式。這種將有用等同於善，將正當等同於成功、等同於粉碎抵抗、等同於應該粉碎抵抗的做法——無論什麼時候，只要用在政治學上，便是黑格爾體系的真正標志。一場不成功的造反終究是壞事。這就是為什麼，毫不奇怪，他會認可梅特涅為了控制德國大學的言論自由而發布審查，他可能會應普魯士國王之召而前往柏林，在那個時代、在那個位置上，普魯士國王當然不想徵召自由主義者。

然而，我們必須公平對待黑格爾。他對於文明的演進的確作出了巨大貢獻。他幾乎是赤手空拳地創設了制度史。雖說赫爾德乃至維柯已經勾畫出制度史的輪廓，但正是黑格爾將下面這條真理生動地銘刻在他那一代人的想像之中：人類的歷史是制度的歷史，至少相當於王侯將相、探險家、征服者、立法者的歷史。此外，正是他表明，人們在歷史中尋找的是個體和獨特性，而不是共性事物，在這方面，歷史與自然科學迥然不同。黑格爾論述自然科學的一些話經常讓人忍俊不禁——既無知又教條得荒唐。不過，他在表述如下觀念之時，確實體現出不凡的洞見，這一觀念是，自然科學總是去尋找被觀察對象的共性，所以通過發現許多不同的事物（原子、桌子、大象、地震）的相同之處，他們就可以推演出適用於無限多的、與原子、桌子以及其他事物相似的事物的規律。歷史則不然。當我讀講述羅伯斯庇爾或拿破侖的歷史書時，我不想讓作者告訴我，拿破侖與別的冒險家或別的皇帝有什麼共同之處；我不想準確地了解羅伯斯庇爾與別的律師和革命者如何相似。我想發現的是，有關這兩個人獨到的重要性和特徵。我想讓羅伯斯庇爾及其生活特徵和行為，以其獨特的個性「栩栩如生」地表現在我面前。當我閱讀法國大革命或文藝復興的史書時，我的興趣點很少放在人類文明的這些偉大事件與巴比倫或阿茲特克文明的共同之處，這是社會學家的興趣所在，它在本質上的確可能具有啟發意義，但歷史學家的職責在於傳達差異而非相似，在於描繪一幅有關一系列獨特的、絕對特殊的事件和人物的畫面——是一幅畫面而不是一個X光片。黑格爾將這種觀念應用於制度，也應用於個體。當然，在19世紀之前，沒有人認為，能夠寫出一支軍隊的興衰、公務員制度的興衰、宗教發展的興衰史。黑格爾對歷史的處理方式是，就當它是一個龐大和無限的世界精神的自我發展，這種處理方式雖說帶有神話色彩而且晦澀難懂，卻有利於開創一門新史學，這是一門關注一切事物之間相互聯系的史學。黑格爾最有原創性的成就或許在於，他發明了思想史這一觀念：因為，在他之前肯定沒有人寫過或構思過哲學或其他思想的歷史，這種歷史不是以鬆散的、先後承遞的形式出現的——先講一位大哲及其思想體系，再講另一位大哲及其思想體系——它表現的形式是，思想觀念從一代思想家到另一代思想家的持續性發展，將思想觀念的發展與一個社會或文化的經濟或社會或其他變化聯系在一起。現在這一切都被視為理所當然，以至於黑格爾的原創性很難被人們認識到。

此外，黑格爾似乎極為強調歷史以及歷史的價值，強調歷史中的每一種事物都很重要，而其他事物不重要。他說起話來，彷彿無法明確地區分哪些事實與歷史有關，哪些與歷史無關，這一點他比赫爾德更加強調；因為人們穿衣或喫飯、航海或唱歌，他們的字跡，他們的口音，可能比他們許多更正式的行動——戰爭、和約、憲法——更有啟迪性。沒有哪一樣東西對於解釋歷史的總體過程是無用的，在歷史發展的整個過程中，這個或那個民族發揮了它的作用，在應當上場的時候在舞臺上露面，在表演結束後適時離開了舞臺。

黑格爾攻擊了老式的、講求道德的歷史，那種歷史回顧過去主要是為了了解失誤和缺點，他對於責備和贊揚行為持有譴責態度，他呼籲有理性的人主動與偉大的運動力量自身相認同，雖說它們很可能導致人們崇拜權力，導致一種尤為殘酷的政治現實主義，但它們也有助於讓所有的歷史事實顯得具有同樣的和不可估算的價值。因為現在解決所有問題的答案似乎存在於歷史之中——先驗的歷史，它是真正的和精神的歷史，但依然是歷史。現在，在指導人們如何生活方面，歷史與過去的神學同樣重要。它是新的神正論——解釋上帝給世人指引的路途。而且，在這方面，它讓18世紀史學聲譽掃地，18世紀史學給事實分類根據的是某種主觀的善惡標準，它在衡量輕重的時候側重於那種堅守道德原則的信史，它將所有事實都放在同一水平線上，而且準備到最不可能出現的角落裏去尋找它們。歷史極端重要；其中的每一件事都值得注意，因為它通過揭示那個獨特網絡、那個形成個體人格的系列關聯因素、（就這種情形而言）人作為其組成要素和羽翼的宇宙的本質，能夠產生洞隱燭幽的作用。

此外，黑格爾注意到了歷史中的無意識因素：那些隱祕的力量，巨大的非個人的驅策力，他所謂的理性為實現自己的存在而做出的半意識的努力，不過我們倒願意只稱其為半意識的力量，難以理喻的心理原因，現在我們認為，這些難以理喻的心理原因，至少與帝王將相或激進的革命人士有意識的意圖同樣重要。這也有助於將歷史非個人化和非道德化（如果我這麼說可以的話）。

黑格爾方法的價值還表現在另外一個方面，即，它適用於藝術作品，適用於理解藝術的偉大和美，以及適用於整個美學領域。他認為，他正在把浪漫派的混亂語言簡化為井井有條和嚴密周正的東西。這是一種幻想。形式獲得了某種貌似有理的技術性，但是內容依舊晦暗不明。盡管他努力不懈，這些概念依舊不夠嚴密。他和這一時期其他德國形而上學家和詩人運用的所有浪漫派術語——超越和綜合觀念、內在沖突觀念、既相互毀滅同時又彼此融合和互惠的各種力量的觀念；目的與原則相統一，模式與目標相統一的觀念，本質既是實體也是過程、既是存在也是生成的觀念——所有這一切，已經產生了這樣模糊不清的效果，當它們應用於邏輯學、歷史或科學的時候，經常是無意義的，它們在描述那些無法描述之物（美的客體、心理過程、藝術作品）之時，倒是發揮了獨特作用。總的說來，浪漫派術語最適合描述無法用經驗精確分析的東西。因為它們讓人產生感情共鳴，它們模糊不清、意義不明，能夠引起豐富的模糊聯想，而且其中有大量的意象和隱喻。我們應該怎樣去描述一首詩、一部交響樂，對於任何事物的審美體驗？或許最好是什麼也別說：可是，假如我們想說話，休謨和伏爾泰甚至愛爾維修等真正文字清晰優雅的思想家所使用的明白曉暢、人人都讀得懂的語言，在這裏幾乎無用武之地。有的時候，它的確產生了某種意義，例如在音樂之中，說到辨證的發展過程——某一曲調與其他樂句發生沖突，而且滲入其他樂句，這足以使它們共同消亡，然而它們未能消亡，反倒超越了自身，讓相互沖突的力量綜合成為更加豐富的東西，更高的、比原來的成分更完美的東西。在這里人們可能說起突然迸發出燦爛光芒的各種力量朦朦朧朧有意無意地成長。黑格爾，還有其他浪漫派哲學家、謝林以及施萊格爾兄弟、諾瓦利斯、實際上還包括柯勒律治，就某種程度而言，還有卡萊爾，他們使用的意義模糊、內涵無限豐富的語言，的確經常通過運用音樂的或生物的意象深入創作過程的核心。這類語言確實有助於表現交響樂、歌劇或彌撒曲的模式化發展的本質，音響和情感之間無法觸及然而確實存在的相互依存關系——甚至道德目的；這種半詩化的評論方式雖說有很大的、掩蓋爭論關鍵的風險，但是它能夠比較生動地體現一個文化的輪廓、一個藝術家流派或哲學家流派的理想、一代人的態度——無法用更精確、邏輯更嚴密、更講求實際的術語所分析的事物，而更精確、邏輯更嚴密、更講求實際的術語本身，以完整性和學術性為標準，在易於精確處理的領域內，保證了真實性和明晰性。在文學批評和藝術史中，在思想史和文明分析之中，在觸及詩歌和散文的各門學科當中，黑格爾式的規定——正題——反題的方法，將一切事物說成永遠轉向其反面的做法，將一切事物說成相互沖突的力量形成的一種不穩定平衡的做法，真正改造了歐洲人的感受力和表現模式。

黑格爾的實際錯誤在於，他認定整個宇宙——萬事萬物——都是一種自我創造的藝術品，因此這種半生物性的、半音樂性的術語適合描述它。結果，他強加給人類許許多多錯誤的觀點，例如，價值等同於事實，善的就是成功的。所有道德敏感的人，無論早於他很長時間的前人還是後人，都反對這些觀點，而且他們的反對是正確的。他犯下的一樁大罪是，他制造了一個碩大無朋的神話，根據這個神話，國家是一個人，歷史是一個人，而且存在著形而上學的洞見能夠查明的單一模式。他創建了一個先驗的歷史學派，這個歷史學派不大看重普通事實，因為哲學家都具備高超的眼力，他們藉助於一種理性的雙重眼光，能夠推導出所發生的事情，這種洞察力使他得以用某種精確的方法辨明已發生的事件，它與一般歷史學家不得已而採取的那種令人遺憾的經驗式的、有缺陷的、過分注重細節的方法正好相反。

盡管黑格爾的思想存在種種缺點，但他創建了一個龐大的思想體系，在過去很長一段時間裏，這個體系一直支配人類的心靈。至於說自由，它在一個控制嚴格的模式裏是不可能存在的。自由不可能存在，在這種情況下，順從模式是唯一正確的自我表現，只要你所說的自由不可能在某種真空中行動，不管這個真空的空間有多麼小，這個真空是供你作個人選擇的，你在裏面不受他人幹擾。黑格爾式的自由完全是由征服或佔有阻撓你的事物構成的，直到你征服和佔有了一切，你就是世界的主人。在你做到這一步之前，你最好把你不得已而為之的原因理解成義務，不要去抗議、哀悼和抱怨壓在你身上的那些可怕的負擔，而要滿心歡喜地歡迎它們。不過滿心歡喜地歡迎負擔可不是自由。

總有一些人想在某個嚴格控制的機制中尋求安全，想在某項嚴格的制度中找到他們合適的安全位置，而不是想獲取自由。對於這類人，黑格爾說了幾句安慰的話。不過，從根子上講，這是一場大混亂，歷史命定了自由（根據我們對它的理解）等同於安全——歸屬於某一獨特位置的意識，在這個位置上，你受到保護，躲避了種種障礙，因為你能夠預見所有的這些障礙。但那不是我們說的自由：也許它是一種智慧、理解、忠誠、神聖的形式。自由的本質一直在於根據你選擇的意願去選擇的能力，因為你願意像這樣進行選擇，不受強制，不受脇迫，沒有被一個龐大的制度所吞噬；為了你的信念而正確地抵制、不怕得罪人、挺身而出，做這一切只因為它們是你的信念。這纔是真正的自由，沒有它，就沒有任何種類的自由，甚至沒有對自由的幻想。

# 聖西門

在所有預測20世紀的人當中，亨利·德·聖西門伯爵是最偉大的。他的著述與生平矛盾百出甚至亂成一團。他生前就被當做受過神啟的瘋子。他的文風很糟——時時閃現的靈感與大量幼稚和荒誕的想像混在一起。他死後聲名鵲起。從他那裏借鑒頗多的卡爾·馬克思，將他貶低為所謂空想社會主義者之流的人物，這在很大程度上給人一種印象：聖西門雖然很有天分，但過於幼稚、愚蠢、偏執，不值得仔細研究。然而，假如將各種預言放在一起，將馬克思的預測與聖西門的作一番比較，就會發現，結果竟然是聖西門勝出。

終其一生，聖西門懷有這樣一個念頭：他就是那個最終降臨世上拯救眾生的偉大的新彌賽亞；在他生活的那個時代，許多人都有那種獨特的感念。在18世紀末、19世紀初，妄自尊大、以彌賽亞自許的人物層出不窮，歷史上還沒有哪一時期能夠與之相提並論。在這一時期，每個人似乎都自認為上天最終賦予了他獨有的洞察力和想像力，註定用它們來解決人類的一切不幸。如果讀一讀盧梭的著作，你就會產生這樣一種印象：雖說他認為已經有人先他一步，但只有他被賜予了終極的認識能力。讀費希特，你也會有類似印象：你感覺他是在說，路德自然重要，基督自然重要，偉大的古希臘哲學家自然重要，然而，最終的啟迪只能來自他本人——向人類打開那一扇扇已經被先前的思想家撬開一半或四分之一的大門，是他的使命，他為此而獻身，將這些大門一勞永逸地猛然推開，是他的特權。

讀黑格爾，你也會有完全相同的印象，黑格爾感覺到，他對前人的所有思想進行了總結和徹底綜合，最後綜合在一個龐大和諧的結構中，這個結構最終是人類一切智慧、一切知識的總和，這樣一來，在他之後，他的門徒也好，所有的人類也好，他們只需算出結果然後加以應用。同樣，在法國，在所謂的空想社會主義者聖西門、傅立葉甚至他們的繼承人巴扎爾和勒魯那裏，你會得到這樣的印象，他們在說：「當然了，先行者還是有的；摩西是有的，蘇格拉底是有的，基督是有的，牛頓或笛卡爾是有的，其他重要思想家，甚至天才人物也是有的。但這些人只是勾畫出輪廓，他們只不過略加顯示而已；他們得到的只是真理的一角。最終的啟迪就是我現在必須對你說的。」雖說如此，聖西門依然不失為一位重要的而且實際上非凡的思想家。

讓我列舉一下他和其他思想家提出的具有同樣原創性的學說。在人文科學這類不精確的學科裏，很難將某種學說或觀念歸功於一個人。然而，如果與德國人相比，聖西門更像歷史主義之父；聖西門真正批判了18世紀非歷史的方法，提出了自己對歷史的解釋，而這正是19世紀初偉大的法國歷史學派的淵源所在，他真正提供了書寫具體的歷史所使用的武器，而不是同一時期德國唯心主義者所提供的比較模糊的意識形態圖式，這麼說，問題不是太大。

他不僅是歷史著述的先驅——至少在法國，在西歐可能也算先驅人物，而且他還開啟了我們所謂從科技角度闡釋歷史這種做法的先河。這與通常和馬克思的名字聯系在一起的唯物主義歷史闡釋不盡相同，但它確實是後者的根源所在，而且在某些方面，它是一種更有原創性……的看法。聖西門最早在現代意義上將階級界定為經濟社會實體，階級取決於科技的進步——機器的進步，人類獲取、分配和消費產品的方式的進步。簡言之，他是歷史上嚴肅關注經濟因素的第一人。此外，只要談到有計劃的社會，談到計劃經濟，談到技術專家治國論，談到法國人所說的統制經濟（dirigisme），反自由放任；只要有新政；只要有傾向於某種理性的工業組織方式和商業，傾向於用科學為社會謀福利，總的說來，傾向於我們現已逐漸與有計劃的國家而不是自由放任的國家聯系起來的一切事實——只要有這類言論，這些隨便散播的觀念，最早都可以在聖西門未完全出版的手稿中看到啟示。

還有，是聖西門而不是別人發明了精英治理社會這種觀念，他採用了雙重道德標準。當然這種觀念在柏拉圖以及其他思想家那裏就露出端倪，但聖西門差不多是第一位站出來發表如下見解的思想家，他認為，讓那些了解科技需要和當前科技種種可能性的精英人物來管理社會，而不是由民主來管理社會，這是很重要的；由於人類當中大部人蠢不堪言，由於他們主要受情感的支配，因此，啟蒙精英的任務是，對自己奉行一套道德，而用另一套道德去反哺他們治下的臣屬。這樣一來，我們聽到許多雙重道德觀念，例如阿爾都斯·赫胥黎或奧威爾筆下的邪惡烏託邦，其根源在於聖西門的那種閃著金光的、樂觀的看法，聖西門本人可不認為這種雙重標準不道德或很危險，他倒是認為，這是唯一的一條進步途徑，唯一的將人類導向天堂大門的途徑，與18世紀的思想家一樣，他認為這麼做最值得，而且即將到達天堂的大門——如果聽從他的看法的話。

他是18世紀諸如公民自由、人權、自然權利、民主、自由放任、個人主義、民族主義等口號最有力的攻擊者之一。他之所以攻擊它們，是因為他最先看到了（因為18世紀的思想家從未很清楚地看到），由一羣本身就知道向什麼目標努力以及如何讓人類朝這個目標努力的明智之士所領導的社會，與最好自行管理而不是被管理這種觀念是不相容的。當然他的選擇是傾向於優秀政府的，但是他非常清醒地認識到，這就意味著自律政府行不通。他是第一位闡明這一點的人，這就是為什麼他對18世紀（實際上還有19、20世紀）所有自由主義思想的攻擊不僅具有現代的光環，而且的確有些新意。他好像是最先感覺到，在18世紀法國和德國大思想家非常淺薄和外表非常明晰的思想裏，與對立面安然相處的信仰所產生的邏輯後果。

最後，聖西門是所謂世俗宗教的創始人，也就是說，他第一次看到，人不能單憑科技智慧生存；他必須想辦法去激發感情與情感，激發人類的宗教本能。他是第一個（不是帶著那種冷漠態度，而帶著極大的狂熱和熱情，他天性如此）發明宗教替代物的人，所謂宗教替代物，就是那種世俗化的、人性化的、消除神學色彩的基督教的變種，在19世紀及其後，它的許多變種四處流行——它有點像康德的人性的宗教；有點像所有的偽宗教，略帶宗教味道的所有道德規範，是為有理性的人所提供的、取代了過去盲目教條和反科學的黑暗神學的替代品。單憑這一點，就足以使聖西門成為對我們這個時代最有開創性、最有新見和最有影響力的思想家之一——即便不是最有影響力的思想家；同我在演講中探討的其他思想家一樣，他與我們這個世紀的關系，與19世紀相比，更為直接，這一點我還要證明。

讓我們從歷史主義這個觀念入手，正如我在前面所說，他對這個觀念的形成貢獻極大。困擾聖西門及其同時代人的問題是法國大革命的失敗。聖西門生於1760年，卒於1825年，為了說明他的觀點的形成過程，我應當講一講他的生平。他出生於聖西門這個望族，大約一百年前，這個家族出過大名鼎鼎的聖西門公爵，此人著有《回憶錄》，聖西門本人頗以家族為自豪。他甚至將自家的譜系追溯到查理大帝。讓我們引述一段他就這個問題寫過的文字：

我寫作乃是因為我有新思想。我利用它們在我腦海中已經呈現的形式把它們表達出來。我把它們交給職業作家去修飾。我是作為一名紳士、作為聖西門公爵的文學後人、作為韋芒伯爵的後代而寫作的。所有做過和說過的大事都是紳士們做過和說過的，哥白尼、伽利略、笛卡爾、牛頓、萊布尼茨，他們都屬於紳士階層。拿破侖要不是偶然發現那個空出的王位，他也會寫下自己的所有思想，而不是將其付諸實踐。

這個例子很能說明聖西門誇大其辭的作派。據說，每天早晨他讓男仆喚醒自己的話是：「起來吧，伯爵先生——您還有大事要做呢。」

他年輕的時候，喜動不喜靜，耽於想象，生就一副熱心腸。他跑到美國，加入大陸軍，在華盛頓將軍麾下參加了圍攻約克鎮的戰役。在美國解放戰爭之後，他南下墨西哥，此前他已經萌生了這種思想：必須通過大規模的科技規劃來改造社會，他試圖勸說西班牙駐墨西哥的總督開鑿巴拿馬地峽，挖一條運河，他認為，這樣可以大大促進那片水域的貿易。當時這一想法還很不成熟，引不起人們的絲毫注意。從墨西哥他又去了荷蘭，他鼓動荷蘭人向英國殖民地開戰；他又從那裏去了西班牙，在西班牙，他呼籲開鑿一條運河溝通馬德里和大西洋。他滿腦子都是利用自然為人類服務的想法，不費什麼代價而有所得——開鑿運河，讓河水，讓自然本身，去完成人類要如此勞身費力去完成的工作。這些想法都沒有實現；事實上，快要完工的西班牙運河，因法國革命的爆發而功虧一簣。

在法國大革命當中，他當然最同情改良者。他曾是大數學家和論說文作家、百科全書的編者達朗貝爾的學生。他與18世紀末百科全書派的一些人物有良好的個人關系，當時他正決心成為18世紀啟蒙人士的殿軍。他需要放棄伯爵稱號，自稱「好人先生」。他參加了大革命，站在叛亂分子吉倫特派這一邊。不久革命發展到了恐怖階段，由於出身貴族——他的名字便是依據，聖西門幾乎招致逮捕。別人被誤當成他給抓了起來，得知這個消息後，聖西門以他慣有的作派，立即去自首，以開釋那個遭監禁的無辜者。他神奇般地活過了恐怖時期，當他重新露面的時候，熱情不減當初，他重新置身於生活的洪流之中，他的大理論便是他想改良人類。如果具有如此高尚的品格和高超的能力，如此精湛的才智和深刻的智力，如此一絲不茍地關注真理的人士所構想出的這些令人心儀的想法，其結局竟然是斷頭臺上的屠殺，那麼，顯然是世間人事出了嚴重錯誤。可是，為了改良人類，人們必須去了解，去學習，去研究一切科學和藝術，不僅如此，人們必須飽嘗生活經驗的甘苦，人們必須理解美德和罪惡的真正本質，為了做到這一步，人們必須擁有盡可能多的生活經驗。人們必須盡可能地接觸生活。簡言之，人必須活著。要活著，就得有錢。但聖西門的產業已經因發生革命而被沒收。結果，他致力於金融投機，參與銷售被沒收的貴族的財產，賺了一大筆錢，這筆錢卻被他的德國合夥人雷登男爵給騙走，結果，他又回到了革命之初的狀態——一貧如洗。

到這時為止，他已經經歷了富有意義的生活。他曾大擺宴席款待他認為是當時最有趣的人物——物理學家、化學家、生理學家、數學家，希望從他們那裏學到那些行當的奧祕。他已經從達朗貝爾門下了解了一些數學知識。他在晚年抱怨說，這些科學家吃了他的飯，天下之事無所不說，可就不談他想向他們詢問的科技。不過，他還是從各處得到了一些零碎的知識，成了一個典型的、富有想像力的自學成才者。他的腦子裏永遠亂成一團。在他的著述中，最有深度和最為精彩照人的思想與絕對無意義的東西交替出現。例如，你開始讀他早年寫的一篇有關海洋自由的文章——他在這方面提出過政治理論，可是突然之間，你還不知道是怎麼回事兒，就發現他在探討重力，而且他不僅談的是牛頓所說的那種重力，而且是一種相當神祕的重力現象，它既能夠影響思想領域，又能夠影響物質領域。當你還以為自己在讀中世紀的歷史掌故的時候，突然被告知，整個人類與個人很相像（這種觀念也見於帕斯卡的著作），當前人類的年齡是40左右——介於35與45歲之間，他又說，法國人的年齡大約21歲左右。最有趣的是他對人類從古典階段發展到基督教中世紀階段的見解，你正在讀這個地方的時候，突然被告知，發明多神信仰的荷馬，也發明了民主，因為奧林匹斯山上有民主，民主就是這樣出現在人間的。

不過，且讓我們拋開聖西門思想中這些荒誕、天真和可笑的方面。他對於法國革命失敗原因的假說，或許是當時最有創見的。每個人都根據自己的觀念解釋這場災難。這場革命為什麼會失敗？自由主義者說，是因為恐怖，換句話說，因為革命者還不夠自由，他們沒有充分尊重人權。正統派、宗教界還有保守派人士則說，是因為人們打破了傳統，或不信上帝的話，而上帝的幽靈天使去光顧那些更喜歡運用自己的獨立理性而非依賴神聖信仰的人。社會主義的狂熱信徒（像巴貝夫這樣的人）說，因為革命還不徹底，因為本應平等分配財產，因為，簡言之，雖說應當有自由，可是沒有經濟上的平等自由是沒有意義的。還有其他許多解釋。聖西門的解釋在某種意義上與黑格爾的解釋相似，可是他的解釋遠比黑格爾的具體，他主要著手處理的是實際發生的、活生生的人類和現實的歷史，這與黑格爾處理的那些龐雜模糊的形而上學觀念形成鮮明對比，這些形而上學觀念很像哥特大教堂的陰影，而黑格爾似乎永遠居住在這樣一座教堂裏。聖西門說，這是因為別人沒有讀懂他，在早期著述中，他就開始提出自己的歷史觀。正如我在前面所說，他的確是準唯物主義解釋之父。在他看來，歷史是活人盡可能地豐富多彩和全方位發展自己能力的一段故事。為了做到這一點，他們利用自然；為了利用自然，他們必須擁有工具或武器。結果，他們的想象力，他們的發明能力，他們用於思考和選擇的一切能力，都用於發現最佳的武器，來征服自然和滿足他們慾望、迎合他們意圖以及他所謂眾人利益。

這樣一來，武器發明本身創造了所謂科技進步。而科技進步本身又創造出階級。它之所以創造出階級，乃是因為擁有武器的人能夠支配那些沒有武器的人。馬克思就是從聖西門那裏借鑒了這個非常簡單、基本的思想，即便它不完全來自聖西門，但也不是來自別人。一旦那些有本事、有天分、高高在上的人聯合成為一個階級，他們發明了工具和武器，他們藉此能夠攫取更多的東西，與別人相比，他們從自然那裏獲利更多，而其他人逐漸受到這個高高在上的精英階層的支配。他們受支配的時間並不會很長，因為他們最後會造反，他們開始不滿，他們認為，只要允許他們發揮想象和理性的作用，他們就能發明新東西，藉助這些新東西，他們不僅能夠從自然那裏得到比現在多得多的東西，而且他們也許還能推翻這個精英階層的統治。同所有精英人物一樣，這個精英階層會逐漸過時，他們的思想變得僵化，他們意識不到下層階級暗中的發明和發現；而且，由於他們長期依附生產武器（如果有人可以這樣說的話），或者說過度依附不再適應新武器的經濟生活形式，不再適應桀驁不馴、義憤填膺、積極主動、想像豐富、雄心勃勃的奴隸們正在完善的新的科技進步，到時候他們將被這個底層階級推翻，這個底層階級會逐漸掌權，只不過他們剝削、利用的人逐漸也會讓他們下臺和過時。

就某些方面而言，這與馬克思主義的唯物主義歷史觀幾乎同出一轍，可是，聖西門並沒有說馬克思所說的話，即，一切思想觀念都受分配或生產狀況，受經濟因素的支配。他的確認為，只有當思想能夠滿足某種利益的時候，它們才會產生。就這種意義而言，人們作出發明和發現，進行思考，創建數學或創作詩歌或隨便什麼東西，只是對他們所在時代一般狀況的一種反映——只有這時候，這種事情滿足他們特有的沖動，這些特有的沖動在一定程度上受經濟環境以及人們生活方式的限制。不過，他認為，這些觀念產生的獨立性影響，要比馬克思主義者賦予它們的多得多，因此，他認為，發明，尤其是階級，既是思想的產物，也是科技進化本身的產物。例如，他認為，奴隸制這一觀念產生於這樣一個時期：當時人們意識到，如果他們能夠利用奴隸替他們工作，他們就會有更多的閑暇時間；類似地，廢除奴隸制也不完全是經濟環境造成壓力的結果——因為使用奴隸已經很不劃算，這是馬克思主義的典型解釋——而是因為基督教的興起。基督教本身可能與它從中誕生的經濟世界有一些關系；然而，實際廢除奴隸制的，正是基督教思想——主要是宗教的、精神的、道德的思想，當時要不是產生這些思想，奴隸制就不可能廢除。因此，聖西門極力強調天才人物在歷史上的作用，他強調如下事實，即，要是沒有天才人物，要是不賦予他們發揮作用的機會，簡言之，那些以其犀利的見解、豐富的想像力滲透和理解他們那個時代的環境的大人物，如果不給他們的思想以用武之地，進步就會延遲。進步決不是自動發生的，它決不取決於階級沖突或科技進步的某種必然機制。

從這一點出發，他發展出這樣一種觀念，必須將歷史理解成人類為滿足各種需要而進行的一種進化過程，正因為這個原因，需要不同，滿足也就不同。因此，18世紀願意給中世紀或更早時期作出教條式的判斷，稱它們為黑暗、無知、偏見、迷信充斥的時代，空無一物的時代，與18世紀降臨的理性主義曙光相比的確不足稱道和令人生厭——這徹頭徹尾是一種無視歷史和毫無根據的看法。

凡事必須根據其歷史背景作出判斷。這個觀念，我們今天耳熟能詳，簡單得很，可在19世紀初，它卻鮮為人知。凡事必須根據其歷史背景進行判斷：這一點聖西門說得比赫爾德清楚。我們所謂的黑暗的中世紀，在他們自己看來並不黑暗。在中世紀，人們的需要與我們不相同，對於一個時代是應當肯定還是否定，它應當受贊揚還是責備，認為它偉大還是渺小，進步還是反動，要根據它是否滿足當時的需要這條標準來判斷，而不應根據與那個時代大相徑庭、後世的需要來判斷。聖西門說：我們總聽到這種進步觀念，但我們知道的進步是什麼？使18世紀勝過17世紀，17世紀勝過16世紀，16世紀勝過15世紀的這種勢不可擋的進步是什麼？有人告訴我們，這是因為人們從自然中學到了東西，因為人們使用了理性，還有，為了共同的善做了一些更重要的事情——但他說，這些說法都很含糊，我們不知道人們用理性指什麼，用自然指什麼。他說，且讓我為你們提供一些標準吧，它們比較具體，我們可以用它們來正確地書寫歷史。他真是言必信、行必果。他羅列了四條標準，每一條都蠻有趣。

第一條標準是：進步的社會就是能夠最大限度地滿足絕大多數人需要的社會。只要做到這一點，只要能夠最大限度地滿足需要，就是進步的，這是聖西門始終堅持的重要理念。人類有某些需要——不一定需要幸福、智慧、自我犧牲或其他什麼東西——他們想得到的就是滿足自己。對於這些需要應當滿足，而不應問為什麼，任何能夠豐富多彩和全方面發展這些需要的東西，凡是能夠全方面促進個性最佳發展的，都是進步的。

第二條標準是：任何進步的東西都會給最優秀者達到頂峯的機會。在他看來，最優秀者就是最有天分、最有想像力、最聰明、最深刻、精力最充沛、最活躍的人，那些嘗遍人生甘苦的人。在聖西門看來，人的種類不多：改進生活的人和反對改進生活的人；想坐享其成的人和想為人們服務的人——想無所作為的人，想滿足需要的人；還有那些喜歡低調行事、任由事物沉淪的人，這類人反對混亂，總的說來，他們願意息事寧人、多一事不如少一事。

第三條標準是，能夠為反叛與入侵提供最大限度的團結和力量的東西，就是進步的；第四條標準是，看它是否有助於發展、發現和文明。例如，閑暇時間有助於發明、發現和文明——有助於發明書寫或諸如此類的東西，這就是為什麼當年奴隸制曾經是一個進步制度。

這些都是具體標準，聖西門說，如果你根據這些標準來判斷歷史，那麼擺在你面前的情況就會迥異於18世紀啟蒙運動的教條主義者向你提供過的。例如，假如你想過教皇格利高裏七世或聖路易當時的所作所為，那個黑暗的時代就不再黑暗。這些人畢竟修建了道路，排幹了沼澤。他們修建醫院，教大部分人讀書識字。最主要的是，他們維護了歐洲的統一，他們擊退了東方侵略者，他們讓6000萬人口文明開化，6000萬人口以統一的方式生活，生活在大致相同的政權之下，他們能夠共同和諧地發展。這絕不是一個黑暗時代；與後來的時代相比，對於生活在這個時代的人而言，這個時代決沒有那麼支離破碎、那麼混亂迷惘，那麼令人心灰意冷。一個時代是進步的，表現在，其中大部分人可以盡可能地做到那一特定階段允許他們做的事情。所謂黑暗時代竟然是人類在那個時代和在那種科技發展條件下獲得最大可能發展的時期。當然，這一切都已經過去，這些制度已經過時，因為他們已被取代。新發明問世了，新發現也出現了，新的天才人物到來了，他們通過激發人們的頭腦，自發地創造出新需要。舊制度不能滿足新需要，或成為既得利益者；舊制度壓制那些需要，試圖抑制它們、限制它們、阻止它們，從而成為進步的障礙。舊制度最終成為明日黃花，摧毀它們、遺棄它們的人出現了。這就是革命。革命意味著，有人必須挺身而出，掃除現已徹底陳舊落伍的東西、不再有用的制度，這項制度再也不可能像過去想的那樣可以帶來好處。因此，在聖西門看來，歷史是他的門徒們所說的有機時期和批判時期循環往復的變化。有機時期是人類聯合一致、和諧發展的時期，當時掌管人類事物的人總體上是扶植進步的——這種進步就是，盡可能為絕大多數人提供機會，盡量滿足他們的需要，不管這些需要是什麼。批判時期是這些安排已經過時、這些制度本身已經成為進步障礙的時期，這時候，人們感覺到，他們想要的不同於他們正在取得的，這時候有一股新精神要打破依舊禁錮它的舊瓶子，例如，聖西門認為自己所在的時代就屬於這種情況，過時的封建框架還在非常可笑和人為地束縛著工業時代。

批判的時代是破壞壓倒建設的時代。在聖西門看來，它是次等的時代，不過它是必然和必須的。例如，在探討18世紀和法國大革命的促成因素時，他說，法國革命實際上是由律師和形而上學家們發動的。這些人本質上是破壞者。律師都幹了些什麼呢？律師搬弄諸如絕對權力、自然權力和自由等概念，而自由總是一個否定性概念。乞靈於自由就意味著，有人要從你那裏拿走你千方百計發明理由來保留的東西。簡言之，整個人類或大部分人開始面臨一種新的處境，這個新處境提供不了那麼多讓人賴以生存的東西，你感覺受到嚴重束縛、受到壓抑，所以你就接觸那些被稱為律師的專業人士、被稱為形而上學家的專業人士，為的是做到單憑自己無法做到的事情，即，用各種手段從統治階級那裏奪取你自己單憑暴力無法得到的東西，因為你太弱小了，沒法強迫他們把東西交出來。所以說，律師就是那些為了擊敗老掉牙的政府機器、依然窒息絕大部分人的過時舊傳統而制造各種理由的人；形而上學家，尤其在18世紀，就是那些執行非常必要的、瓦解舊宗教任務的人。聖西門說，當年基督教可是龐然大物，像猶太教一樣，但是它必須發展，它必須前進。如果它靜止不前，它就會潰決，就會被推翻。這就是為什麼，在所有宗教大改革家當中，他最不喜歡路德。在他看來，路德過於拘泥他的獨特信仰，而他的獨特信仰無疑是推翻天主教所必需的，聖西門認為，在路德時代天主教多少已經陳舊過時、具有壓制性。路德用《聖經》這一本書取代了天主教，成為人們虔信的對象。毫無疑問，對於地中海東岸一個小國處於半遊牧狀態的猶太部落，《聖經》還是很適用的，可是它無法應對各民族的發展。這就需要靈活性，不斷變化，不斷前進。羅馬天主教會，不管人們怎麼反對，它還是有靈活成分的。毫無疑問，在某些方面它是反動的，在某些方面是壓制性的、不公正的，可是它不間斷的法律擬制（legal fiction）[31](#_31)，它斷言權威的來源不在於一個一成不變的文本，而在於一個不斷變化的人類制度（人類的制度說到底是一代又一代的人組成，每一代人都與前一代有些不同），天主教會使自己具有充分的靈活性，從而能夠極為成功地引導人類走過中世紀。而這正是路德所終結的。他破壞了歐洲的統一性，他將宗教與某種一成不變的東西捆綁在一起，他維護私有的、絕對的原則。要是有什麼東西讓聖西門深惡痛絕的話，那就是絕對原則的觀念——沒有哪一樣東西是靜止的，沒有哪一樣東西是絕對的，萬事萬物都在演變，萬事萬物都向時代的運動、人類演化、新發明、新發現、新思維、新靈魂、人類逐漸產生的新的心靈作出反應。結果，總的看來，聖西門是親天主教的和反新教的；但他到最後也不是正宗的基督教徒。

至於法國革命，那是怎麼一回事兒？那只是在一段漫長的精心準備時期結束之際爆發的一場革命。工商業的發展、劇烈的經濟變化，至少在17世紀末就已經發生了。不過統治者沒大注意到這一切。由於倒行逆施的統治者還生活在傳統的過去，沒有認識到一個新的工業時代正在來臨，也沒有認識到中產階級現在是實權派（聖西門在探討他所說的實權的意義以及實權派時，最有說服力或洞察力），法國政府，與別國的政府一樣，沒有與這些變化保持同步，沒有相應地調整他們的安排。結果，當財政部門呼籲國家伸出援助之手時，它已經破產了。此時掌握實權的第三等級（雖說它還沒有認識到這一點），突然意識到自己不需要妥協。它有了權力：它必須要做的就是使用這份權力。

簡單說來，聖西門將這場革命解釋為中產階級的階級意識的興起，他們意識到自己的真正地位，以及如下事實：它們只需清除極少數簡單的規則、徹底被空心化的先前的統治階級，就可以滿足自己的要求，先前的統治階級——教士，貴族和軍隊——一直騎在他們的肩膀上，壓制他們，這種情況無法再以國家的利益為理由應用於新世界。那麼律師，他們發揮過什麼作用？他們向新興的資產階級提供了觀點、口號；但任何口號都會隨時間的流逝而過時，他們提出的口號「一切權力為人民」，「人類自由」等等，像他們所反對的反動勢力的口號一樣空洞。毫無疑問，他們執行了一項非常必要的任務：白蟻的任務，在舊建築物下鉆孔，使之必然倒塌。他們是清掃工，是掘墓人，他們應當做的是移走坍塌過半的舊政權，可他們不打算建一座新堡壘——那份工作需要具有創造性的人，需要的是建設能力，而不需要那些以智取勝、玩弄訟師伎倆、在審查制度下狡獪弄文寫小冊子的人才，不需要狡猾奸詐、最終心胸狹窄的律師——他們的心思沒有放在將來大規模的建設任務上。可是，由於律師是下層階級唯一依賴的人，因為，是他們寫出了革命小冊子，讓他們掌權，革命就失敗了。革命本應由那些真正的新人去領導，他們是新興的大商人、新興的大工業資本家、新興的大銀行家，他們是屬於現代世界的人。

聖西門最有新意、最有洞察力和最有創造性的一個思想就體現在這裏。每一個時代都有權力的分配。有重要的人物，有不重要的人物。有代表即將到來的新事物的人，有代表行將就木的舊事物的人。在中世紀，封建領主代表進步的原則，因為他們保護農民，而在當時，農民是人類所需要的商品生產者。他們保護農民不誤農時，總的說來盡他們所能維護那個秩序。軍人，還有傳教士，也是那個秩序所需要的。當時基督教是一股巨大的進步力量，只要它是進步力量，傳教的教士們就是進步的，更多地傳授滿足時代所需要的事物，而不是羅馬宗教或希臘宗教或猶太宗教所需要的事物，這樣的人都是進步的。但他們過時了，他們已讓位於迥異於他們的一類人。今天，重要人物不是教士、不是軍人、不是封建領主，而是完全不同的一類人：科學家、工業家、銀行家、專家——最終代表科學和工業的人。科學和工業已經站住腳，但是，我們要想組建一個滿足人類需要的世界，唯一的辦法是，最有效地應用科學，也就是說，去創建最終將在世上崛起的偉大的、新的規章制度——商業、工業以及最重要的信貸銀行業。

聖西門對於銀行家的重要性極為癡迷，因為他太喜歡玩歷史類比這種遊戲了，他受以下觀念和事實影響太深了：歷史的觀念，發展和演化的觀念，凡事都非靜止不動，一個時代的所有事物都對應於（決不完全等同於）另一時代的某些事物。例如說，他經常問，在他所在的時代，哪些人對應於中世紀時代（或羅馬帝國）促成統一和中央集權的人物。羅馬人之所以偉大，乃是因為，他們幾乎君臨所有人類，而且他們的法律是普適性的。中世紀之所以偉大，是因為，教會控制了整個世界，教化整個世界，從而防止出現沖突、防止出現地方主義、防止出現在聖西門眼裏最嚴重的罪惡行徑——類似於洪水泛濫，人類的資源沿孤立的、私有的、個體的方向徹底毀滅。那麼現在是誰在發揮這種職能呢？他說，是銀行，信貸是一股強大勢力，是將大家維系在一起的那股強大的、無所不在的力量，凡是輕視它、反對它、人為離開它也行的人，都會被它給毀掉。世界上最強大的力量是國際金融的相互聯系。但聖西門並沒有攻擊它，並沒有把它當做吸食人民血液的一種壓迫性制度而反對它（例如當時的科貝特和西斯蒙第傾向於這種觀點），相反，他歡迎它，認為它是一股具有極大吸引力的、發揮集中、聯系作用的力量，因為在他看來，統一是最重要的。

人類得以發展的唯一途徑是，合理地集中人類資源，所以，人類擁有的每一件物品、每一種藝術、每一件禮物、每一個靈感，都不應浪費，而應得到最佳應用，朝著它可能得到最佳利用的方向努力。凡事統一總比分裂好。俯首聽命於愚蠢的統治者已經是壞事一樁，但更糟的是出現一團亂局。聖西門，同17世紀英國革命後的霍布斯一樣，主要被無意義的流血犧牲、暴力、暴民橫行街頭、頭腦瘋狂的雅各賓派給嚇壞了，雅各賓派腦子裏裝的都是那些玩弄辭藻的律師提供的空洞口號，律師們並不清楚自己所生活的時代。聖西門崇拜工業家、銀行家、商人，他把社會看成了一個龐大的商業機構，類似於帝國化學公司（ICI）或通用電氣公司的這類商業機構。在他看來，國家已經成為過時的事物，雖說有時候需要它去保護個體，免受教會勢力的侵害。接下來，他突然評論說：過去神職人員當然冒充科學家；但現在神職人員已經聲名掃地，不需要進一步防範他們了。因此，國家身上有用的、有創造性的東西已不復存在，國家本身已經變得僵死、壓抑和沒有必要，而在過去，那些創造性的東西在沒有利用教會那隻死手的情況下推動了經濟社會和精神生活的發展。因此（他非常堅定地說），我們所需要的只是已經成為一種工業企業的國家，我們都是其成員，它是一種龐大的有限責任公司——或者是無限責任公司，或許正如柏克曾設想的那樣——柏克也是滿腦子歷史意識。聖西門不僅要求柏克所說的「所有科學上的合夥關系；一切藝術上的合夥關系；所有美德上的合夥關系」，雖說聖西門對此頗為相信，他還要求最有實際意義的合夥關系（在這種意義上，柏克所謂的國家決不是一種合夥關系），像商業貿易、棉布貿易上的合夥關系——這正是柏克所反對的——商業上、工業上、銷售人類所需商品上以及知識上的合夥關系，沒有這種合夥關系，人們什麼也做不成。

那麼社會的目的是什麼？聖西門說，好吧，有人告訴我們，它是共同的善，但這種說法太模糊。社會的目的是自我發展，社會的目的是「為了滿足人類的需要，在藝術和各門手藝中，最佳應用科學所需要的知識、傳播這類知識、發展和最大程度地積累它的果實，也就是說，在所有單獨活動最有用的組閤中，在科學領域，在各門藝術和各門手藝當中，做到這一點」。在向亞歷山大之類人物表示充分的敬意後，他說：阿基米德這樣的人物萬歲。換句話，他向軍人、教士和國王表示了充分敬意。這些人現在已經不再重要，同身強力壯之士和占星術士一樣成為過時人物。我們需要的是科學家和工業家，因為在他們的領域可以發現知識和當前的需要。有了這些人才能成事。事實上我們就生活在他們的統治之下，雖說我們對此一無所知，他們也對此一無所知。他們本人非常愚蠢地服從封建殘餘勢力，他們並不知道，只要他們動一動手指頭，就可以趕走封建殘餘勢力。可是為什麼我們還容忍這種情況發生呢？整部歷史講述的都是人類可恥地剝削人類的故事，這是一種非常可怕的浪費。人類本來可以利用自然，他們何必浪費自己的精力去剝削其他人呢？當一羣人去壓迫另一羣人時，無論是壓迫者還是反抗的被壓迫者，都浪費了太多的精力。讓壓迫者停止壓迫，讓抵抗者停止抵抗；讓他們共同致力於利用人類財富——自然——的神聖任務當中，建立、創造、形成一種物質性文化。因此，聖西門頌揚的是生產，是組織。

至於說權利，「權利」是一個非常空洞的詞：只有利益存在。利益是人類無時不想得到的東西。給人類帶來利益是生產者之職事。人可分兩大類：無所事事的人和辛勤勞作的人，遊手好閑者和生產者，有的時候，他稱他們為好逸惡勞者和工作者，所謂「工作者」，他好像不是指體力勞動者，也就是無產階級；他指的是所有工作的人，其中包括經理、工業巨頭、銀行家、工業家。

首先，我們必須有專業人員而非業餘人士。貧窮總是源於無能，我們必須用協同一致的計劃來取代競爭所造成的駭人聽聞的浪費：我們需要為社會制定一個中央集權的工業計劃。我們想用聯合取代競爭，我們想要勞動，勞動必須是義務性的，如果有必要的話，因為勞動是人的目的，我們要抓住一切機會盡可能地推動科學研究以及藝術的進步，因為，除非人類的想象力被藝術家、被那些以打動人的情感為職事的人激發起來，否則什麼也不會發生。在人類進步這個巨大的過程中，藝術也發揮了它的作用，這個進步過程包括控制和限制人類的情感、人類的激情、人類的精力，朝著當前時代已經很接近的目標前進，即建立一個龐大的、自動發揮作用的工業制度，在這個制度之下，每一個人都豐衣足食，沒有人處境悲慘。而且人類的所有弊端終將消失。為了領導這一制度，我們必須有精英人物，因為人民太忙，創造不出這一制度，而且他們太忙不能親自管理——在此，他的言論很像18世紀的百科全書學派。

這些精英都是哪些人呢？在其漫長的生涯中，聖西門的觀點有所改變。一開始，他認為，這些精英人物應當是科學家。後來，他改變了觀點，認為他們是銀行家和工業家。早年時代，他構想出所謂「牛頓委員會」這樣一個神祕機構，這是一種國際合作性的或科研性的學術機構，依靠公共捐贈和祕密投票制度來管理，它以某種不可思議的方式把藝術家、工業家和數學家組織起來。到最後，他又想出一個議會，由三個部門組成。第一個部門是發明部，裏面的工作人員是工程師和藝術家（畫家、詩人等）、生產者、思想者，無論在科學還是在藝術領域最先閃現天才之光的人。第二個部門負責審核和細查；它由數學家、物理學家、生理學家等人組成。最後一個部門由行政人員組成——工業家、銀行家，他們都是實幹家，他們清楚自己所處時代的本質，因為，為了生存而進行的無條件的鬥爭、競爭的絕對必要性已經教會他們什麼東西能做，什麼東西不能做。

他還有其他各種計劃，這些計劃針對的都是同一件事——我們必須生產。我們必須生產，我們必須發明。創造性是偉大的口號。每一個人都必須盡可能全方位地實現自己。中世紀時期盛行一種觀念，根據這種觀念，肉體應當忍受折磨，人類理想在於某種自我剋制，在於主動摒棄慾望，追求內在的生活，逃避肉體的各種誘惑以及外部世界施加種種邪惡影響——讓那個觀念永遠石沉大海吧。基督教的教義宣揚，我們將在彼岸世界得到報償，而在此岸世界，肉體是屈從於精神的，這條教義必須廢除；必須引進肉體與精神之間的和諧。沒有物質的大發展，精神就不可能發揮作用；沒有一場精神上的大覺醒，沒有一個接一個天才思想的出現，沒有人類在全方位取得的進展，就不會有物質方面的發展。這幅景象很像丁託列託筆下的天堂：一大羣幸福的人手拉著手，圍成一個大圓圈，他們興高采烈、滿心歡喜一個勁兒地跳舞，他們所有的能力、所有的慾望、所有的愛好，都得到了極大地——過度地——滿足，使他們滿足的是物質的豐盛，而物質的豐盛正是那些不再受古代制度和可笑的法律壓迫和限制的工業家和銀行家所能帶來的。

當聖西門說到精英必須奉行雙重道德標準的時候，他的話裏帶有很現代的口氣。例如古埃及的祭司，他們是早期的和最初的精英人物，他們自己相信一套，而教給蕓蕓眾生另一套，這真是了不起。這麼幹很好，事情就應當這麼做，因為不能指望人民馬上就能看到真理，而是必須逐漸來調教他們。結果，我們必須有一些工業家、銀行家和藝術家構成的羣體，他們逐漸脫離開人類，他們逐漸要求自己在工業社會中發揮應有的作用。這是一種很熟悉的新封建主義。共產主義得以安身立命的那個偉大的說法——「各盡所能」——來自聖西門和聖西門主義者。另外，當斯大林說，藝術家（例如小說家）是「人類靈魂的工程師」，他們做事是為了解決具體問題而不是純粹為了追求形式，藝術的目的不是為了藝術本身，而是為了塑造和影響人類，這就是一種聖西門主義思想。因此，每個人都必須是工程師，無論是無生命物質的工程師還是人類靈魂的工程師。如果做到了這一步，我們就不可能遇到許多過時的、無法理喻的形而上的信條來阻礙我們。因此，聖西門設計出反民主的方案，因為靠民主做不成任何事情；偉大的計劃無法完成，除非有理解他們所在時代的明智之士，權力都集中在他們手裏，他們能夠像專家那樣做事，因為只有專家才能將事情辦好。只有專家才能將任何事情辦好，專家永遠不應被推翻；法國大革命推翻了專家，其後果是流血、混亂，還有人類可怕的倒退。

同樣，自由也是一個荒唐可笑的口號。自由總是混亂無序；自由總是某種消極的東西，用以反抗外來的壓迫。可是，在一個先進的政權之下，一切都是進步的，沒有壓迫，也就沒有要抵制的東西，就無需使用大槌子了。自由總是一種爆破的炸藥；可是，在一個建設性時期，在一個創造性而不是破壞性的時期，炸藥派不上用場——無論如何不能用於那種目的。所以他大聲疾呼的都是自由如何危險、必須加以鎮壓之類的話。

他以同樣的態度來對待自由放任政策。有一段時期，他曾信奉自由放任政策，他是被他稱做「神聖的斯密」那個人的門徒；可自由放任政策也會導致絕對的混亂；除非我們有計劃，從中心出發指導事物，否則事情不可能辦好。結果，我們看到了一個令人生畏的、龐大的新封建等級制觀念，銀行家處在等級階梯的頂端，工業家的位置偏下，再往下是工程師和技術員，然後是藝術家、畫家和作家。每一個有想象力的、有一技之長的人都在這個等級制階梯上有一席之地，在這個龐大的、新的封建政權下，一切都是嚴格遵循秩序來安排的。這就是取得進步的辦法，這就是軍隊行進的辦法，在聖西門看來，我們就是一支部隊，整個歷史就是一支部隊，他或多或少這樣稱呼。

同樣，他激烈地反對平等，他認為平等是受壓迫的大眾發出的十分愚蠢的呼籲，它與理性的政府安排的世界無關。我們要管理的不是人而是事。管理事物即意味著引導我們走向一個正當的目標，那就是盡可能用最佳的——最有效的辦法去滿足各種願望。如果這是人類目標的話，那麼，呼聲最高的要求不應是平等、自由，而是博愛——因為四海之內皆兄弟。

這就將我帶到聖西門思想的最後階段，他的新基督教（nouveau christianisme）。在生命旅程行將結束之際，他感覺到，需要一種偶像崇拜，因為我們單憑科技無法獲得認識；人的信仰必須集中在某件事物上。他說：想一想西塞羅時代，羅馬宗教衰亡，但其廟宇依然有人光顧，西塞羅認為應當保留羅馬宗教的外殼，雖說他本人已不再相信其內核。這是辦不到的。現在許多人不相信基督教的上帝，不相信基督，不相信任何教義，但他們卻極力利用教會，因為他們認為，教會可以抑制人類邪惡本能。可是，在信仰衰微、教會即將垮臺之際，宗教可就沒有用了。皮之不存，毛將焉附。因此，我們必須創建一門新宗教，它是符合時代需要的一種新信仰。黃金時代擺在我們面前：正是一個盲目的傳統讓我們看不到它；我們向它快步走去。我們的後輩將到達那裏；他說，至於我們，任務是披荊斬棘，開闢道路。

我們該怎樣開闢道路呢？這一點，他說得並不太清楚。首先應當以聯合和愛為手段。如果人類能夠理解彼此的需要，相互認同，那麼他們就會充分發揮出創造性想像力，盡可能多地和盡可能和諧地去生產符合每一個人需要的商品。聖西門死後，這一門派的領軍人物昂方坦說：「你中有我，我中有你。」當這個學派去巴黎郊區生活的時候——因為它已成為一個宗教流派，他們給自己設計了一種特殊的束腰外衣，只有在後面才能扣上，這樣一來，聖西門主義這個小門派中的每一位成員都要依賴他人。這是一種合作的標志，而不是競爭的標志，雷蒙·博納爾有一幅精美的油畫，作曲家費利西安·戴維穿著一件聖西門主義者常穿的束腰外衣，外衣前面繡著一個很大的「D」字，「D」字裏面的細線很像豎琴的琴絃。聖西門主義者喜歡中世紀的浮華虛飾，他們想從工業角度重建中世紀的等級制：這的確是聖西門主義有創見的地方。

無論何時，只要有人試圖利用科學來解決人類的問題，從而建立一個和諧的社會，就會清楚地看到聖西門主義對我們的影響，當然，這裏的人類問題不同於18世紀，當時所面臨的是解決恆定不變的常在問題，所依據的原則也是恆常不變的，因為它們銘刻在人們心中，因為它們可在自然中發現，或者通過形而上的洞察力或通過任何手段發現它們；可是所依據的價值觀本身卻隨著時代的演進而演進。我們問，究竟是哪一種發明影響了其他發明，哪些人影響了其他人，必須讓整個人類社會和諧一致，必須從這個和諧的社會中創造出某一種有計劃的實體，不允許人類放任自流，不能因為他們想怎麼幹就讓他們怎麼幹，因為這很可能影響他們的能力得以實現所在的事物狀態——只要他們有所認識的話，這就是聖西門主義思想。例如，它在美國的新政或戰後英國的社會主義政府中呈現出溫和的、人道的形式。它在指令性計劃的法西斯主義社會裏呈現暴力的、無情的、殘酷的、狂熱的形式。在這類社會當中，出現了一種新的世俗性宗教觀念，這個世俗性宗教是安撫大眾的麻醉劑，敦促他們接受他們可能在理智上無法理解的思想，這個觀念也來自聖西門。我們都是滾滾前進的歷史激流一部分，因而不存在絕對的理想，任何理想都要根據它的完善程度得以估價，根據它滿足當前需要而不是過去某一時代或未來某一時代需要的程度作出估計，以上這一觀念與歷史就是不斷變化的科技的歷史這一觀念合併在一起，因為科技代表了人類精神最為活躍的那一部分，人類將被分為兩類：工作的人和無所事事的人，遊手好閑者和生產者，積極的與消極的，主動實乾的和被動受影響的。

整個觀念的核心是科學或科學主義——它篤信，除非在嚴格的紀律之下，由那些理解什麼是構成世界的物質、人類和非人類的人去做事情，否則就會導致混亂和挫折。只有精英人物才能做到這一點。精英人物只能奉行雙重道德標準，一套為自己，一套為別人。自由、民主、自由放任的個體主義、封建主義——所有這些沒有多大意義的形而上的觀念、口號、詞語，必須撤出，給某些更明晰、更大膽、更新的東西讓路：大商業、國家資本主義、科學組織、世界和平組織、世界議會、世界聯邦。這些都是聖西門主義性質的。

聖西門不相信革命，因為他已經見過一場革命。他相信誘導的力量。不過革命不需要成為誘導的手段。他最為深切關注的一件事就是，人類本身最終應該滿足自己的願望。他在臨終之際對自己的門徒說：「有一件事情我想跟你們說：彼此相愛，彼此相助。我這一生可用一條思想作出總結——保證所有人的能力得到最自由地發展。」還有，「應當建立工人政黨[他認為應當由從事生產的『工人』來建立]——未來是屬於我們的」。後來工人的政黨建立起來了，不過它可能並不完全像最開明、最慷慨、最樂觀和說到底也是最天真的聖西門所相信的那樣。

聖西門在臨終之際囑咐朋友以及整個人類的這番話中，談到了博愛、愛和聯合以及組織，那麼自由呢？這不是他所說的18世紀的律師們所使用的空洞的自由，用於反擊封建主義殘餘的自由，而是真正的自由，公民的自由。人類在一定限度內為所欲為的自由。在這一點上，聖西門的見解比他的其他見解聽起來更讓人感到恐懼，因為他的確反對自由。他不在乎是誰在推行他的思想，或者他們以何種程度上的壓迫方式來推行。不管推行者是拿破侖，還是神聖同盟，還是路易十八，對於他們，他的訴求一視同仁。他說，已經讓中產階級如此狂躁不安的自由，對於下層階級來說，已經成為一件無關緊要的事情，因為我們都很清楚，在當前的文明狀態下，任意使用權力對他們的影響並不很大。這些小人物、下層階級、人類最大多數的和最窮困的階級，沒有他們，就無法重建人類——這些人不在乎自由；他們厭倦了公正，正如俄國左翼社會主義思想家車爾尼雪夫斯基在這個世紀末所說的那樣。人民想得到的不是議會、自由和權利。這些東西是資產階級迫切需要的東西。人民所要求的是靴子，這種對於面包、靴子而不是對大量的自由及自由口號的大聲呼籲，已經成為所有強硬的左翼政黨主要重復的老調。這個多少散發著邪惡氣息的語調，可能也會追溯到溫文爾雅、博愛仁慈、道德高尚的聖西門。

# 邁斯特

在許多同時代人看來，約瑟夫·德·邁斯特是一位非常可怕的人物，他之所以令人生畏，是由於他作品的緣故，倒不是因為他本人如何可怕。實際上，他的同時代人遇見他的機會並不是很多，因為在他一生中比較重要的時光裏，他一直為撒丁國王效力，持節俄國，出入聖彼得堡的宮廷。他之所以讓人們畏懼，乃是因為，他想用暴力、不妥協和極端堅定和暴虐的教條作派去打倒他不認可的學說。

愛彌爾·法蓋很公正地表述了通常人們對邁斯特的看法，法蓋也許是19世紀法國對邁斯特最精確和最無偏見的批評家。他稱邁斯特為「一位兇猛的絕對主義者、狂暴的神權政治家、毫不妥協的正統主義者，他鼓吹由教皇、國王和劊子手組成的一個醜惡的三位一體，無論何時、無論何地，他都要捍衛最強硬的、最狹隘的和最僵化的教條主義，他是中世紀造就的一位邪惡人物，在他的身上，既有博學的神學家的成分，又有宗教法庭審判官的成分，還有劊子手的成分」。此外，「他的基督教是恐怖的、消極服從的宗教，是國家的宗教」；他的信仰不過是「略微裝飾的異教思想」；他是「梵蒂岡的近衛軍」。一位崇拜者——受德國浪漫派影響的新教徒，愛德加·基內[32](#_32)——提到他的「恐怖基督教」時寫道，邁斯特信仰「有劊子手幫忙的、毫不寬容的上帝；公安常務委員會的基督」；在我們這個時代，西班牙哲學家烏納穆諾也提及邁斯特的「屠宰場」。

這就是通常對他的描述，這類描述主要是聖伯夫的發明，在19世紀被其他各色各樣的思想家一路保留下來。邁斯特總是被描述為一個狂熱的君主主義者和一個比較狂熱的教皇權威的支持者；此人驕傲、頑固、僵化，具有堅強的意志和一種令人難以置信的嚴密推理能力，他能夠從很教條的前提推導出極端的和令人不快的結論；此人才華橫溢、怨氣沖天，他是那個時代誕生的中世紀人物，他徒勞地試圖阻擋歷史的潮流；他是一位著名的畸形人物，讓人望而生畏、心懷敵意、孤獨而最終又令人可憐的人物；往好裏說，他是一個悲劇性的、有教養的人物，他否定和反對自己不合時宜誕生其中的那個詭詐和庸俗的世界；往壞裏說，他是一個頑固派，自欺欺人、死硬到底，他肆意咒罵非凡的新時代，對於新時代的好處，因為太固執而看不到，因為太麻木而感受不到。

他的著作既被認為妙趣橫生，又被認為偏執古怪，但並不重要——封建主義在黑暗時代為抵制進步的步伐而作出的垂死掙扎。無論根據19世紀批評家採取的哪一種態度，他要麼被描述為一項失敗事業的勇敢的、但註定要失敗的遊俠，要麼被描述成比較古老和比較殘忍的那一代人遺留下來的一個愚蠢或可憎的貨色。但是，無論反對他的那一派，還是贊成他的那一派，總是認定，他的時代已經結束，他的世界與當代事物沒有任何關系。這種觀點是維克多·雨果和拉梅內、聖伯夫和法蓋、詹姆士·斯蒂芬和莫利、尤其是哈羅德·拉斯基共同的觀點，拉斯基寫過一篇論邁斯特的文章，他在文章中認為，邁斯特將作為一股失效的力量而被否定。

這種觀點在19世紀還可以理解，在當今時代，似乎有些荒唐。原因是，雖然邁斯特說的可能是過去的語言，可內容卻是當前反民主言論的實質；與他進步的同時代人相比，他真正是極端現代的，他的出生並沒有落後於他的時代。如果說他的思想並沒有立即產生影響，那是因為，那個時代的土壤還不接受他的思想。他的學說，還有他的思想態度，需要再等上一個世紀才開始盛行——現在的確盛行起來了。

邁斯特的任務，在他本人看來，就是要摧毀18世紀建立的一切。讓我解釋一下這種心理狀態的形成。1753年，他出生於薩瓦的尚貝裏，當時那裏屬於皮埃蒙特——撒丁王國。邁斯特終身都是該國的臣民。在18世紀，這個王國相對比較開明：它在廢除封建制度方面比法國早好多年。同其他自由派貴族一樣，邁斯特早年屬於溫和的改良派，既不特別反動，也不特別頑固。法國大革命爆發之際，他已經成年。他三十多歲，同其他經歷過這場革命的人——如聖西門、席勒、黑格爾——一樣，他也強烈反對這場革命。雅各賓派制造的恐怖景象讓他終生難忘，這使他堅定不移地反對一切自由的、民主的、高尚不凡的東西，一切與知識分子、批評家、科學家有關的東西，一切與導致法國革命的力量相關的東西。談到伏爾泰時，他簡直要把對方當成他個人的仇敵。

作為薩瓦人，邁斯特為王室效力，在法國革命者侵略薩瓦之後，他開始寫小冊子反對這場大革命。這些小冊子非常尖銳：帶有一股特殊的新意，實際上是一股好勇鬥狠的勁頭，它們很快就引起了人們的注意。可是撒丁國王卻感覺到，把他留在宮廷裏總是不太舒服。撒丁王國的宮廷太小，太有限，鄉氣十足，而邁斯特這個人又太出色、太活躍、太有想象力，而且太引人注目了，他不會安心待在那裏。然而，顯然他又很能幹，他的著述所體現出的才華備受關注。結果，國王決定，盡量把他遠遠地打發掉，於是，他被派到了聖彼得堡。從1803年起直到1817年離開俄國，他作為撒丁國王的大臣（或者說相當於這個級別的官員），持節俄國。

在聖彼得堡，他被視為一位具有獨特魅力、謙恭有禮、溫文爾雅之士；他是一位才華橫溢和令人愉快的健談者，討人喜歡，在社交界很受追捧。他在聖彼得堡的生活很愜意；他深受俄國皇室的賞識，他與亞歷山大一世周圍的親信們關系很好；實際上，亞歷山大在位期間多次用他作政治顧問。

反拿破侖的戰爭一結束，出於某種原因，亞歷山大要求撒丁王國將其召回；或許因為他使太多的上流社會貴婦皈依了羅馬教會。在這些貴婦當中，有幾位註定要在西歐的天主教圈子裏發揮非常大的作用。他很可能個性太強，過多地幹預了俄國的政策；不管怎麼說，現已復位的撒丁國王受到勸誘，將他召回。邁斯特回到首都都靈，得到了一個報酬豐富的閑差。他死於1821年，雖說生前倍享尊榮，卻沒有絲毫的政治權力，當然也沒有其他權力。他的名聲主要是在他死後才日見興隆的。

邁斯特極力要達到的目標，正如我所說，就是摧毀18世紀以及18世紀的思想。假如有人斷定，18世紀的思想是鐵板一塊，這肯定不對；實際上，18世紀的思想家分歧很深。不過有些東西是他們共有的，他們可能不都相信進步；他們可能不都信奉上帝；他們可能不都相信靈魂不滅。有些人相信直覺，有些人信奉經驗主義。有些人相信感覺的自發性和簡單質樸，有些人則相信科學和復雜。他們的共同之處在於，他們都相信，在本質上，人，即便不是善的，但無論如何也不會是惡的，人有仁慈的潛能，每一個人，在不受騙子或傻子迷惑的時候，最善於鑒別自己的利益和價值；在總體上，每一個人都傾向於奉行自己的理解力所提供的行為準則。18世紀的大多數思想家都相信，進步是可取的——也就是說，例如，自由優於奴隸制；建立在所謂「自然規律」基礎上的法律幾乎可以糾正每一件錯誤；自然只是行動中的理性，因此，在原則上，自然的具體作用，可以從一套公理中推導出來，這套公理類似於幾何理論中的公理，或者物理和化學理論中的公理，只要你知道這些公理的話。他們相信，所有好的和真的東西，高尚的和自由的東西必須是相容的，實際上，不僅如此，它們還是相互關聯的。他們當中有經驗主義思想傾向的人確信，人性的科學的發展程度不遜於非生命物質的科學的發展，倫理學和政治問題，只要它們真實存在——為什麼不會真實存在呢？——就可以像數學和天文學問題那樣，得到同樣明確的回答；建立在這些答案基礎上的生活應當是自由的、安全的、幸福的和明智的。他們相信，在知識和行動領域，運用人的各種能力和實踐人類一百多年來掌握的各種方法，就可以帶來太平盛世，帶來人類歷史上最有意義的勝利。粗略地說，以上便是18世紀理性思想家共同的信念、普遍的性情和態度。

這都是邁斯特決心去徹底破壞的。他決心徹底鏟除18世紀的任何這類特徵。他之所以承擔這項艱巨的任務，是因為，他相信，讓許多無辜者受難的這場大革命是一場可怕的災難。他曾作為外人（他的家鄉薩瓦當時毗鄰法國）帶著一股激情熱愛和崇拜法國，那股激情是住在某些國家邊境的人想與這些國家相認同時所特有的，歷史上有許多這樣的例子。破壞真正金色的理想的願望，產生了它特有的義憤，他帶著這股義憤決心去毀壞他自認為造成他夢想破滅的各種力量。因此，為了取代這種理想主義社會學的先驗公式，他決定求助於歷史的經驗事實和觀察人類的行為。為了取代進步、自由、可臻完美性，他鼓吹過去、美德的神聖性以及徹底屈從的必要性，因為人具有無可救藥的不良和腐敗的天性。為了取代科學，他鼓吹本能、迷信和偏見的首要性。為了取代樂觀主義，他鼓吹悲觀主義。為了取代永久的和諧和永久的和平，他鼓吹沖突、受難、流血和戰爭的必然性——在他看來，這是神聖的必然性。為了取代和平和社會平等，共同的利益，以及盧梭探討的尚未腐敗的自然人的純樸天性，他堅持認為，重要的是多樣性、不平等以及利益沖突——這些都是個體和國家所處的正常情況。他否認自然、人、自然權利這些抽象概念的意義。他有關語言的學說與孔多塞、孔狄亞克以及18世紀大科學家們試圖系統論述的一切截然相反。他試圖復活早已聲譽掃地的君權神授之說。他捍衛神祕、黑暗、幾乎包括無知的重要性，最主要是捍衛非理性的重要性，將它們當做社會和政治生活的基礎。他極為有效和出色地摒棄每一種明晰的形式，每一種理性的形式。在氣質上，邁斯特與他的死對頭雅各賓派一樣殘酷和極端；另外，他還多少帶有他們的信念和正直。

俄國革命者亞歷山大·赫爾岑說過，1792年那一代人與眾不同之處在於，他們對整個舊秩序的否定徹底得令人稱奇。他們不僅摒棄它的罪惡，而且摒棄了它的所有美德。他們不想讓任何舊的東西留存下來，他們想摧毀整個邪惡制度，將它連根拔起，從而建立某種全新的、絕對純正的東西。他們不想做出任何妥協；他們不想讓他們的新城市建在舊廢墟的基礎上。邁斯特正好與此相反。他帶著那些大革命家特有的偏執、激情、力量和熱情，攻擊18世紀的理性主義。他想去毀滅所謂「18世紀哲學家的天城」。他想把它夷為平地，片瓦不留。

他使用的方法以及他鼓吹的真理，按他正式的說法，來自坎普滕的託馬斯[33](#_33)或託馬斯·阿奎那，或17世紀法國的偉大傳教士布爾達盧或波舒哀[34](#_34)，可是，事實上，它們幾乎體現不出教會中這些中流砥柱人物的精神。它們更多地與奧古斯丁等人反理性主義的研究方法有關，或者與共濟會會員以及邁斯特年輕時與其共處的光照派信徒（illuminists）有關。

邁斯特的基本學說如下：自然的牙齒和爪子沾滿了鮮血，這是一幅巨大的屠宰和毀滅的場景。18世紀人轉向形而上學，轉向邏輯學，甚至轉向幾何學，以便弄清自然的面貌。然而這些並不是我們對自然的認識的來源。如果他們想談論自然，就讓他們嚴肅一些吧！他們主張以觀察為武器，使用我們的眼力，不要僅僅因為許多傳道士向我們鼓吹，就接受大量教條式的原理。那好吧！他們必須相信自己的話。讓我們看一看周圍正在發生的事情，邁斯特說，讓我們不要看書本，讓我們看一看自然，看我們本人，讓我們研究歷史，是的，還有動物學。它們是自然的真正向導。我們會看到什麼呢？且引用邁斯特的一段話：

在有生命的物質和自然界的廣大領域，一種明目張膽的暴力佔據著統治地位，這是一種因襲習慣的狂暴，它武裝了所有的生靈，直到它們走向共同的命運：死亡。一旦你離開無生命的王國，你就會發現，暴力死亡的旨令已經銘刻在生命的邊界。你在植物王國裏已經感受到這一點：從參天的梓樹到最微不足道的牧草，有多少植物死掉，有多少植物慘遭殺戮！可是自打你進入動物王國的那一刻起，這條規律突然以最可怕的方式得到了印證。一股殘暴的力量，它既是隱蔽的又是明顯的，在每一種被重新分類的動物身上都有，它使某些物種吞噬其他物種。於是有了捕食性昆蟲、捕食性爬行動物、捕食性鳥類、捕食性魚類、捕食性四足動物。人類被置於所有這些物種之上，他的破壞之手不放過任何生靈。

接下來一段文字，讀法文原文更見其表現力（略），翻譯過來是：

人為了取食果腹而殺生，人為了取衣遮體而殺生。他為了裝扮自己而殺生，他出於攻擊的目的而殺生。他為了自我保護而殺生，他為了教諭自己而殺生。他為了自娛自樂而殺生，他為了殺生而殺生。傲慢而可怖的國王，他想得到一切，什麼也擋不住他……[讓人]取拉羔羊的腸子，做豎琴的琴絃……從狼那裏取來它致命的牙齒，去打磨沒有什麼價值的工藝品，從大象那裏取象牙給他的孩子做玩具：他的餐桌上屍體橫陳……可是有誰[在普遍的大屠殺中]去鏟除那個鏟除他人的人？他本人會。這是一個專事殺人的人……暴力毀滅生靈的偉大定律……就這樣完成了。整個地球，永遠浸泡在血液中，它只不過是一個巨大的祭壇，在這個祭壇上，一切生靈都永無止境地做犧牲品，沒有限度，沒有停止，直到事物的結局，直到邪惡滅絕，直到死亡消失。

然而，邁斯特說過，人天生是仁愛的。他是溫柔、和藹和善良的。他的狂暴因何而產生？是地球要求血腥嗎？邁斯特質疑說，指揮官讓參戰部隊去滅絕其他無辜的人，這時候，為什麼這支部隊決不（或很少）嘩變以反對指揮官的命令？那些士兵天真無邪，值得尊敬，我們在個人生活中對待他們最為客氣不過，而在日常生活中，他們也都溫文爾雅、品德高尚、敬畏上帝、彬彬有禮，連一隻蒼蠅都不忍心傷害，可他們卻毫不顧忌地參戰，去殺戮那些同他們一樣天真無邪的人，難道這不是自相矛盾的嗎？而奉命行事的劊子手，他殺的人畢竟都不是無辜的——他們中間有弒親犯、謀殺犯以及其他罪犯，他殺的人比士兵們殺的少得多，可他依然遭到社會遺棄；沒人去和他握手；別人都用恐怖和憎惡的眼光看待他，不把他當成社會的正常成員。無辜者鮮血橫流讓人頓生羨慕之情，罪犯鮮血橫流卻讓人退避三舍，這豈不讓人感到莫名其妙嗎？邁斯特說，這是因為，戰爭本身在某種意義上是神聖的，因為它是世界的規律。這是邁斯特的一個核心學說：理性主義觀念並沒有發生作用。如果你真的想知道人們的行為何以表現出這個樣子，你得到非理性領域裏尋找答案。這是一種信奉彼岸世界而不信奉此岸世界的神祕主義。

邁斯特對戰爭場面深感興趣。他說，讓我們設想一場戰爭。在人們的想像裏，戰場上的事情都是按計劃發生的。指揮官下達命令，部隊開始交戰，戰役的輸贏取決於雙方部隊的優劣，或將軍們的指揮藝術。沒有比這更偏離現實的了。設想一下，假如真的發生一場戰事，那該出現什麼樣的情況。這次還是不要看教科書，要看生活：動物學和歷史是邁斯特的教師。假如你親臨戰場，你看到的根本不是一個接一個有序發生的事件，就像目擊證人、甚至戰略家、戰術家或歷史學家描述的那樣。你聽到的是可怕的噪聲，看到一片混亂，到處是殺戮、死亡、毀滅、傷員的尖叫、垂死者的呻吟、火器槍炮猛烈地開火。「五六種極度興奮」支配戰場上的人；將軍根本不可能判定這場戰爭究竟是贏還是輸。沒有人能夠斷定。戰爭不是靠理性的計算打贏的，而是依靠道德力量。戰爭之所以打贏，是因為人們感覺自己贏了。某種非理性的內在確定性贏得了戰爭。在戰事進行當中，你計算不出你方部隊在戰場上的數量是否依然佔優勢。這與兩人決鬥不同，兩人決斗的時候，可以明顯看出一方力量大，一方力量小。戰役的輸贏在於心理，戰役的輸贏在於信仰行為。實際的情況表現為某種神祕的內在力量的結果，這股神祕的內在力量當然不是理性的算計，也不是教科書上的規則的仔細應用，不是導致戰爭輸贏的某種精細的理性算計或計劃。

託爾斯泰在《戰爭與和平》中對博羅季諾戰役的描寫，就是悉心遵循了邁斯特的觀點。託爾斯泰讀過邁斯特的書，因為邁斯特在聖彼得堡生活的那段時期，很讓託爾斯泰感興趣，他仿效邁斯特對戰爭場面的描述，他描寫了參戰者的內心感受，而不是給出井然有序、整齊利落的描述，而後者正是目擊者和歷史學家在事後構建的。在邁斯特和託爾斯泰看來，生活本身就像這種戰役，任何從理性的角度描寫它的企圖，都是對本質上極端非理性、極端凌亂而且不遵循任何有跡可尋的規律或規則的一種可怕的歪曲、梳攏、整理、排序的過程。

邁斯特主要反對這種臆斷：理性對事物有支配作用。藉助於理性管理人或做事，不可能取得成功。他說，你認為理性對我來說為何物？理性只不過是人們為了時常讓手段與目的相吻合而使用的一種脆弱的能力。你真的認為人類的偉大制度都是合理的建構嗎？記住，制度的職責是樹立自己的權威性。政府的職責在於管理。每一個社會都得有一個政府，每一個政府都得有這種統治權。每一種統治權都得包含一個一貫正確的原則，唯一絕對一貫正確的東西就是上帝之言。人類制作的一切東西，都可能被人類毀壞。人類建造的一切都可能被人類摧毀。假如你利用18世紀所推薦的理性——為了確保絕大多數人的最大幸福和最大自由所作的某種功利主義安排，創建了一個人為的制度，一個共和國或一個有限君主立憲制。好了，這一代人中的聰明之士建立了它，而下一代人中更聰明的人士可能把它弄得千瘡百孔，他們用優越的、更微妙的、更聰明的、更有破壞力的理由，能夠徹底毀掉它。沒有一件東西能夠永世長存，除非這件事物不是理性建立的，因為理性建立什麼，就會毀掉什麼。

人在本質上是墮落的、邪惡的、膽怯的和道德敗壞的。羅馬教會、基督教所謂原初的罪惡，也就是原罪，是對人性最真實的心理洞察。如果放任自流的話，人類會把彼此撕成碎片。在此邁斯特與他的時代完全對立：他認為，要是不給人類戴上鐐銬而且用最嚴格的紀律來約束他們，他們就很可能因為自相殘殺而毀滅。他認為，人性從根本上說是自我毀滅性的，需要加以抑制和控制。唯一可信賴的東西，唯一可靠的東西，不是人造的；因為，如果它是人造的話，它同樣可被人毀掉。

在這方面，18世紀是怎樣教導我們的呢？它教導我們說，社會建立在契約的基礎上。可是，契約論無論在邏輯上還是在歷史上都是荒謬的。契約是什麼東西？契約就是一種承諾。邁斯特用嘲笑的口吻說，我們讓一羣有理性的人走到一起，就是為了創造和平的生活，與人們陷入的所謂自然狀態相比，這種和平的生活將會給人們更多世俗的好處、安全、幸福、自然或任何他們想得到的東西。那麼他們怎麼能做到這一步的呢？建立起一個國家，就像開一家銀行或有限責任公司那樣。可是即使做到那一步，也需要承諾和社會契約得到執行。假如有人違反承諾，就一定得用某種手段迫使他改變初衷履行承諾，或將他驅逐出局。可是，如果一羣人已經理解諸如承諾以及執行承諾等概念，這個羣體已經是一個徹底成熟、老於世故的人類社會了。一羣野蠻人，從樹林裏走出來的狂野不羈的土著人，在歷史上第一次聚到一起，為了建立某種所謂社會契約關系，他們已經有了精緻復雜的社會觀念，例如彼此信守承諾、義務、責任、執行承諾，他們準備把這一切放在一起供理智使用，這種觀念在邏輯上荒唐得令人匪夷所思。如果人們已經有了承諾的觀念、尊重彼此意願的觀念、獎懲觀念，那麼他們就不再需要社會，他們已經處在社會之中了。因為社會顯然是以契約觀念為前提的。另外，社會不是由人創造的，如果它是由人創造的，它就不會歷經千百年的蹂躪而巋然不動。它源於遙遠不可知的古代；在邁斯特看來（在此他深受柏克的影響），任何可回溯到古代、然而來源無可考稽的事物都是上帝而不是人創造的。

語言也是如此。他說，盧梭先生告訴我們，他想弄清楚語言的起源。那好，無所不知的孔狄亞克先生當然也能夠回答出這個問題。語言是怎樣形成的呢？呃！當然是勞動分工啦。許多理性主義者為了追求他們個人的優勢，相互勾結抱成一團，著手發明了語言，邁斯特如是說。據推測，第一代人說出了BA，第二代人說出了BE。亞述人發明了主格，米底亞人發明了所有格。語法就是這樣形成的。

這種尖刻的嘲諷非常到位。邁斯特意識到，18世紀有一個觀念：人類制度是理性的人為了有限和可理解的目的而創建的，這完全不符合人類的天性。邁斯特是最早認識到這一點的人之一。此類想法赫爾德早就有，當然德國浪漫派也有。為了摧毀18世紀有關社會起源理論岌岌可危的結構、尤其是他們特有的非歷史的研究方法，邁斯特運用了尤為尖刻辛辣的嘲諷手段。但是，他痛加針砭的是自然觀念。他說，盧梭先生告訴我們，奇怪的是，生來自由的人，卻處處受束縛：「他（到底）是什麼意思？……這一瘋狂的聲明——人天生是自由的——與事實完全相反。」法蓋有一句精彩的雋語涵納了邁斯特對盧梭的反應：他說，盧梭的斷言就好像有人要說，多麼奇怪，天生是食肉動物的綿羊，卻到處啃草。邁斯特嘲笑百科全書學派以自然的名義去給那提供一切、解釋一切的實體抬高身價。他說，這位大名鼎鼎的女士是誰[35](#_35)？在他看來，自然決不是一切好東西的仁慈提供者，決不是一切生活知識和幸福的源泉，而是一種永遠神祕莫測的東西；她的方法是野蠻的，她是殘酷、痛苦、混亂的主要來源；無疑它是為上帝不可測知的目的服務的，卻很少是舒適或啟蒙的來源。

盧梭曾經鼓吹回歸高貴的野蠻人質樸的美德。什麼是高貴的野蠻人？按照邁斯特的說法，野蠻人根本不高貴，而且不如人類，他們殘忍、持有異見和冷酷無情。在他們中間生活過的人都能夠證明，他們是人類的渣滓。他們決不是偉大的、未曾腐化的原型、自然品味和自然道德的早期典範，他們決不是正直、高尚的事物，決不是由於文明的緣故、西方各國所偏離的東西，他們只是上帝創世過程中的敗筆。派往美洲印第安人中間的基督教傳道士的確說過他們的好話，那是因為，那些傳教士都是善良的佈道者，他們本人不能將這些人實際慣有的卑鄙和罪行安放在上帝創造物身上。我們不能夠根據他們的證言，把印第安人當做學習的榜樣。野蠻人的語言決不是具有原始力量、帶有原始美的東西；它只有混亂和衰敗的醜惡。

至於說自然狀態——在18世紀的思想家看來，自然狀態是原始人應當認可的所謂人的權利的來源，這些18世紀的發言人是以誰的名義佯裝發言的呢？以自然的名義嗎？邁斯特說，這樣一位女士不存在，否則我們怎麼從來就沒有遇見過她呢？這些權利為何物？是什麼樣的人所固有的？形而上學的神眼所看到的、被稱做權利的抽象實體，要麼來自人類的權威，要麼來自神的權威。至於著名的抽象物——人，大革命以它的名義發動，最殘酷的大屠殺以它的名義組織，許多無辜者以它的名義慘遭屠殺：「在我一生中，」邁斯特說，「我見過法國人、意大利人、俄國人……我也知道，虧了孟德斯鳩，那個人可能是波斯人。但是，至於說『人』，我宣佈我在生活中從未見過他：如果他存在的話，他也不為我所知。」

邁斯特說，在當今時代，信仰完全空洞的言辭和空洞的公式造成的結果是，「社會的兩只錨——宗教和奴隸制——已經同時失效，社會這艘船讓風暴給捲走了，失事遇難」。這就是為什麼他在向俄國沙皇進言的時候，總是說：社會賴以維系全憑這兩只錨，藉助於它們可以限制邪惡之人，防範他盲目的自我破壞沖動。一隻錨是教會，另一隻錨是奴隸制。基督教會之所以廢除奴隸制，乃是因為，它有足夠的力量控制住人，可是，在俄國，東正教會並沒有得到普通民眾的高度重視，那就讓農奴制一直存在下去好了，如果你去解放農奴的話，就像你的顧問建議的那樣，你的國家就會陷入最邪惡的革命之中。它就會從野蠻狀態走進無政府狀態。沒有人像俄國人那樣希望暴力，一旦你允許這些「大學裏的普加喬夫」——這是他對他們的稱呼——所有的這些思想反叛者、所有的這些經濟學家和科學家以及詭辯家和巫師去支配你，那麼你的王國——同所有的王國一樣，它依賴權威，依靠信仰盲目的權威——將會垮臺。

18世紀的首要觀念是什麼？社會得以建立的基礎是，想盡可能地在一起幸福和自由生活的人們認識到他們之間的相互利益。這種觀念遭到邁斯特強烈和憤怒的反對。他說，社會根本不是建立在這個基礎上。社會建立在自我犧牲的基礎上。士兵們為何去參戰？他們不知道。如果國王要想推行某種無害的措施，例如人口普查或改變歷法，就會在民眾中引發反叛和騷亂。然而，如果發生一場戰爭，許多無辜者慘遭屠戮，成千上萬的人再也回不到他們的妻子兒女身邊，人們卻一聲不響地服從。為什麼？我們弄不清楚；它是非理性的。

邁斯特實際上在此表明兩點。第一點是，根據純粹無益的人為發明解釋不了事情的起因，長久持續的事物都是非理性的。他舉例說，世襲君主制，還有什麼東西能比它更加沒有理性？為什麼聰明睿智的國王就一定會有一位同樣睿智的兒子，也許他的兒子根本不夠睿智。這顯然是一種性質十分愚蠢的制度，然而這項制度卻在延續。它延續了好多世紀。整個西方世界就是以它為基礎的。廢除這樣的君主制更合乎理性、更順理成章、更有道理，我們看一看這樣做後果如何。波蘭不實行世襲制，國王由選舉產生，後果如何？混亂和毀滅幾乎接踵而至。為什麼？因為採用了一種理性的制度。以婚姻制度為例。兩個人僅僅因為在人生的一個階段上偶然相愛，他們就應當廝守終生，其理由與過去並無二致，還有比這更非理性的嗎？可是，沒有什麼東西比自由性愛更短命、更具破壞性、更加可憎的了。就這樣，他一個制度接一個制度地列舉，似是而非地斷言，只要是非理性的東西就能夠延續下去，只要是理性的東西就會垮掉；它之所以垮掉，乃是因為，由理性建成的任何事物都能夠被理性毀滅；由自我批評能力建成的任何東西都經不住自我批評能力的攻擊。唯一能夠永遠支配人們的東西是難解之謎。

18世紀認為——17世紀也認為，有一些社會和政治問題可以通過某種方式得以解決。有些人認為，有些問題可以由形而上學家來解決，有些可由科學家來解決，有些可以用良知來解決，通過探索內心來解決，還有一些可以通過閱讀特定的專家論述這些問題的著作得到解決。邁斯特說：一旦你允許這類問題提出，那麼，其答案就會提出下一個問題。答案永遠不會顛撲不破，人們會向這一答案提出質疑，下一個問題的答案也會遭到質疑，就這樣循環往復地詢問原因的原因。要想讓人們在社會中生活，唯一的辦法是防止他們產生疑問，阻止他們質疑的唯一辦法是使用恐怖。假如事物的本質模糊不可測定，那麼人們只有服從它。一旦人們參透事物本質，一旦它是理性的東西，一旦人們能夠理解它，他們就不會畏懼它。他們不會敬畏它，不會尊重它，所以它就會垮掉。因此，我們需要的是模糊而無法理解的東西。

以語言問題為例，邁斯特說。語言等同於思想。18世紀的人認為，語言是人類的一種發明，他們在這一點上是錯誤的。為了發明，你必須去思考，為了思考，你必須使用符號；說語言能夠被建構，絕對是荒唐之言。孔多塞先生想有一套科學的語言，它清晰易懂，可以在各國通行——一種科學的世界語，沒有比這更具有災難性的了。它之所以會造成災難，就是因為它清楚易懂。對於清晰易懂這種東西，必須棄之不顧，必須阻止，因為正是它們產生了不安、批評、質疑，它們最終會推翻古代的制度，導致不公正、流血、革命和混亂。

拉丁語這門語言，我們必須教給孩子。為什麼？因為它很難懂。人們舉出證據反對偏見、反對迷信。什麼是偏見？偏見只是人們千百年的信仰，得到了經驗的檢驗。說到底，歷史是我們唯一的老師，而政治只是實驗的歷史。在此，邁斯特的言論方式很像柏克，柏克就是以同樣的方式去捍衛偏見的。偏見只不過是人類在千百年當中獲得的外衣，在傳統上，它在各種境況下得到了檢驗，將它拋棄不顧，就會在生活的破壞力量前面一絲不掛、顫慄發抖。拉丁語是一門不循常規的語言。拉丁語是一門語法不理性的語言。它體現了各種偏見，各種古代迷信，盲目的信仰、無意識的經驗、科學所反對的一切事物。這就是我們離不開這門語言的原因，因為世界上只有兩種東西永遠是好的——一種是古老的東西，另一種是非理性。只有二者的結合才能產生一股足夠強大的力量，以抵制批評家、質疑者、科學家們的有害影響。

我們維護社會秩序是為了反對誰？社會秩序的死對頭——邁斯特稱之為「小集團」的那些人，是非常有趣的一羣人。在他看來，他們是詹森派和加爾文主義者以及廣義上的新教徒；律師、文學家、記者、作家、猶太人、美洲的革命者、知識分子、科學家、批評家；簡而言之，他們就是知識分子階層以及屬於這個階層的一切。這份名單——上面有自由主義者、各種批評家、各種信仰某種抽象真理的人、不接受社會教條前提的人——差不多最早是由邁斯特擬定的，到目前為止，我們已經對它耳熟能詳。它已經成為我們這個時代每一場極為反動的、法西斯主義運動的一貫伎倆。

但是，在這些人當中，邁斯特最恨科學家。科學家屬於那種最沒有能力去理解生活、理解政府的人，他用極為鄭重的口氣警告俄國沙皇說，切不可犯下致命的大錯，讓科學和藝術支配這個國家。他說：以羅馬人為例，他們是有史以來最偉大的民族、至少在治國方面是最偉大的。羅馬人很清楚，當科學家不過是自欺欺人之舉。他們僱用希臘人，因為他們知道，如果他們自己去做這份工作的話，純粹有損尊嚴。他說，從絮熱到黎塞留[36](#_36)，大政治家無一出身於科學家，或對科學有所了解。與科學有關的東西，有關它枯燥、抽象、不夠具體的性質，有關晦暗不明的生活所扭曲的、混亂的、非理性的肌質，使科學家無法讓自己適應現實，誰聽了他們的話誰就自取滅亡。他對俄國皇帝說：不要讓這些路德派的德國人到你們的學校任教。那些源源不斷、蜂擁而至的都是一些什麼人？好人——忠於家庭的人、信奉傳統、有信仰、信仰宗教、具有良好道德的人——是不會離開故國的。只有那些玩世不恭之輩、不安分之人、吹毛求疵之士才這麼做。這是反對流亡者、反對精神自由、反對人口流動首次真正的說教，當然，是首次以激烈的和容易理解的、實際上讓人難忘的言辭表述出來的。

那麼社會的根基為何物？社會是苦海的一部分，在這裏，我們無法理解事物的根源，在這裏，上帝以一種不可思議的方式統治著我們。社會依靠的是恐怖；它依靠順從，盲目順從權威。沒有它，制度就會一片混亂，從而陷入災難的深淵。什麼東西代表這種恐怖因素呢？在這裏，邁斯特做出一個似是而非的評論，寫出了他著作最有名的段落。他說，處於恐怖中心的人無異於那個飽受痛恨的人物——劊子手。我引用一下他評論此人的那一段有名的文字：

這個莫名其妙的人是誰？……他自己就像一個世界……沒有分配給他應有的住所……這時候其他人都搬到別的地方去了……在這種孤寂狀態下……他孤獨地與老婆、孩子一起生活，他們讓他知道人類的聲響。可是在他們看來，除了痛苦的尖叫之外，他什麼也聽不見……司法部門最低級的一個下人敲他的門，告訴他，需要他去效勞。他去了。他到了一個公共廣場，人們都聚在那裏，臉上帶著期盼的表情。一個囚犯，弒親犯，犯下了瀆聖罪，給拋到他的腳下。他抓起了這個人，拉直他的身子，將他綁到地上的十字架上，舉起了手，這時候，全場出現了可怕的沉默。鐵錘重擊之下骨頭的斷裂聲，還有受刑人的慘叫，打破了這種沉默。他解下這個人，將他放到刑車上；折斷了四肢纏在車輻條上，頭向下低垂；頭發根根豎立，嘴張得像發熱的火爐的門，嘴裏只能斷斷續續吐出幾個殘缺不全的音節：只求速死。劊子手完成了他的任務；他的心在跳，卻很高興；他對自己的工作很滿意。他心裏說，「幹這一行沒人比得了我」。他從斷頭臺走下來，伸出沾滿血污的雙手，接住一位官員從遠處拋來的幾枚金幣。劊子手拿著金幣從兩排人的中間走過，那些人心驚膽戰地向後退。他在桌邊坐下喫飯，他上牀睡覺，第二天一覺醒來，除了頭一天他乾的行當之外，他什麼都想過。他是人嗎？是的，上帝允許他進教堂並接受他的祈禱。他不是罪犯，可是，正直、可敬或值得稱道，人類語言中的這幾條哪一條也不敢用在他身上……然而，所有的偉大之處，所有的權力，所有的社會秩序都依靠劊子手；他是人類社會的恐怖，是維系人類社會的紐帶。將這股不可理喻的力量從這個世界上帶走，那麼，秩序馬上會被混亂所取代，王座倒塌，社會解體。上帝，統治者權力的來源，也是懲罰的來源。他將我們的世界懸掛在這兩根柱子上，「地的柱子屬於耶和華，他將世界立在其上」[37](#_37)。

這並不是對犯罪和懲罰純粹施虐狂式的沉思。拉梅內說起過邁斯特，他說，很奇怪，像他這麼高尚的人在整個生活中卻只看到兩個現實：犯罪和懲罰。「就好像他所有著作都是從斷頭臺上寫出來的」。不過，我從邁斯特著作中摘出的引文不全是邪惡的東西。它是一種真正信念的表達，這股信念符合邁斯特充滿激情的、但又明晰的其他思想，即，人只有受到權威的恐怖約束才能獲救。在他們的生活中，必須時時刻刻向他們提起位於創造核心的那個可怕的不解之謎；他們必須通過不斷受難來贖罪；處處讓他們意識到自己的愚蠢、惡意、無助，以此來讓他們謙卑。戰爭、酷刑、苦難是人類不可避免的命運。

人是傻子，人是孩子，人是瘋子，人是在外地主；生活是——應當是——一種刑罰性的居留，由看守照看這個人。他必須受到指定的主人的控制，指定的主人滿腦子都是造物主施加的責任，造物主通過無情地推行各種規則，無情地消滅敵人，將自然變成一種等級制。正如我們所見到的，敵人是一個「小集團」，他們是搗亂分子、顛覆者、世俗的宗教改革者、知識分子、理想主義者、律師、完善論者（perfectibilians）、相信良知、平等或理性地組織社會的人、解放者、革命者，這些人都必須根除。

邁斯特以最明晰的方式，使用著確實與18世紀人一樣清楚和漂亮的語言，可他說的事情與那個世紀的一般趨向大相徑庭：這的確有些不同尋常。然而，邁斯特在某種意義上也是18世紀的產物，因為他處處與18世紀針鋒相對。聖西門相信，邁斯特與他切齒痛恨的人（伏爾泰的追隨者，實際上甚至包括伏爾泰本人）有某些共同之處。伏爾泰是邁斯特的死對頭，邁斯特談到這個可怕魔鬼的猙獰笑容時，極為憤恨，聖西門卻說，也許未來的社會就在於邁斯特與伏爾泰的結合。

乍一聽，這是一個莫大的悖論。怎麼能有這種結合呢？伏爾泰代表的是個人自由而邁斯特代表了枷鎖。伏爾泰呼籲更多的光明，而邁斯特呼籲更多的黑暗。伏爾泰對教會深惡痛絕，他不承認教會有絲毫的美德；邁斯特卻喜歡教會的惡習，認為伏爾泰是惡魔的化身。然而，聖西門的話多少有些道理，雖說聽起來有些怪異，原因在於，雖說兩人截然對立，可是他們都屬於法國思想中嚴苛、冷靜、生硬、明晰、強硬的傳統。他們的觀念似乎極為矛盾，可是思維的屬性都經常極為相似。他們誰也沒有犯下任何程度上的軟弱或含糊或自我放縱的錯誤，他們也不允許別人身上有這些屬性。他們支持生硬反對傷感；他們毫不妥協地反對一切迷惘的和模糊的東西，一切浪漫的、裝腔作勢的、主觀的東西。他們同樣反對盧梭、夏多布里昂、維克多·雨果、米什萊、勒南、柏格森的精神。他們是殘酷無情和使人泄氣的著作家；他們毫無熱情，有的時候真正憤世嫉俗。與這種冷靜、清晰、虛有其表的外觀相比，甚至司湯達的文字風格——司湯達借鑒邁斯特之處甚多——顯得很浪漫。馬克思、託爾斯泰、索雷爾、列寧——是他們真正的繼承人。

這種冷靜地看待政治場面的傾向，這種不事張揚、真正無情地去分析政治和歷史，而非純粹以駭人聽聞的方式去分析它們的傾向，在很大程度上已經進入現代政治技巧，它正是從伏爾泰和邁斯特的諸如此類的觀念進入現代政治技巧的。伏爾泰營造濃厚的、不事張揚的氛圍就是為了揭露感傷的流行價值觀。邁斯特強調歷史主義和政治實用主義，他對人類向善的能力估計很低，他還相信，生活的本質是強烈渴望受難、犧牲和放棄（權利）。如果在此之外再加上邁斯特的如下信仰：要不是少數熱忱的統治者壓制軟弱的絕大多數，堅決反對各種誘惑，以免沉溺於各種人道主義之中，否則統治就無法進行下去，那麼，我們就逐漸接近現代集權主義了。可以讓伏爾泰揭露自由主義的妄想，可以讓邁斯特提供靈丹妙藥治療荒涼、空曠世界帶來的後果。伏爾泰確實既不喜歡專制主義也不喜歡矇蔽；邁斯特認可二者存在的必要。邁斯特說：「主權在民的原則很危險，即使它有真理性，還是有必要把它隱藏起來。」所以說，聖西門的活沒有太大的矛盾。二者的結合導致了20世紀殘酷無情的極權主義——無論是左派的還是右派的極權主義。

真正讓邁斯特癡迷的是權力。在他看來，權力是神聖的。它是一切生命、一切行動的來源。它是人類發展過程中舉足輕重的因素，任何人，只要懂得如何運用權利，他就有權利獲得權力；基於同樣的原因，它是上帝在特定階段、為實現他神祕莫測的目的而選中的工具。認出權力真正的淵源所在——處於古代的、既定的、由社會所創造的制度中——是政治和道德洞見和智慧。所有篡位行為終將失敗，因為它無視宇宙的神聖法則。因此，永恆的權力只掌握在作為這類法則工具的人的手裏。抵制權力是可恥的幼稚之舉和蠢行，與人類的未來相背離。

邁斯特鼓吹這樣一種學說，如果我們想去理解神聖意志的活動的話，那麼，我們必須根據經驗研究一切事件。他的斯多噶主義和相對主義、他對自然以及人類權力分配的興趣——這些構成了邁斯特深思熟慮的觀點，而這正是使他莫名其妙地贊同雅各賓派的原因，這種做法使他在移民圈子中不再受歡迎。邁斯特說：只要出現真空，就一定有人趁虛而入。法國國王令人憂鬱地失敗了。路易十六和他那些蹩腳的自由主義顧問們，還有更蹩腳的吉倫特改良者們，純粹是社會的渣滓，他們軟弱、樂觀、信奉改良主義、不了解人類的本性，顯然他們毀滅和顛覆了社會。在真空時期，雅各賓派至少有所作為。他們至少殺了人。他們豎起斷頭臺；他們執行死刑；他們開了殺戒。這是邁斯特所贊同的，因為它是行使權力的行為，因為它使社會團結一致，因為它使事物協調一致。他信奉主權。當然雅各賓派是上帝懲罰的工具，用來懲罰背叛了父輩的信仰、不敬上帝的那一代人。不過，像雅各賓派那樣，使法國團結一致，使它成為強國，抵抗敵人入侵，粉碎了軟弱的普魯士人或奧地利人的反對，還是比知識分子滿嘴胡說八道要好。這就是邁斯特思想中法西斯主義的特徵。

同樣，拿破侖是科西嘉魔鬼；他是可怕的篡位者，人們千萬不要認可他。然而，他又是一位有權勢的君主，權力總是源於上帝的，當然他加冕稱帝不比英國的伊莉莎白、奧蘭治的威廉或漢諾威王室的加冕更糟糕。邁斯特對拿破侖十分感興趣，拿破侖對他也相當感興趣，他們很想見上一面，撒丁國王讓這種想法給嚇壞了，他可不想讓兩人會面，他受英國和俄國的豢養，還受過拿破侖入侵之害，一想到自己的外交官與人類的毀滅者謀面，撒丁宮廷就陷入了極度恐怖之中。邁斯特以他特有的失望之情作了答復，他說，假如國王不想讓他去，他是不會去見拿破侖的，不過，他認為，這是一個錯誤的和短視的政策。他說：我看到您認為我的提議讓人非常喫驚。那好，我終身將為您服務，因為我相信，王位比它的佔有者更重要。至於說不讓您喫驚——我不能保證。

邁斯特強調傳統、過去、無意識、未知的力量，而不強調民眾心靈和藹可親的想像特性，正如它熱情的捍衛者所做的那樣——德國浪漫派，或簡樸生活的倡導者所做的那樣（他也總是贊頌簡樸生活）。相反，他強調權威的穩定、永恆和顛撲不破；權威屬於模糊的半意識的記憶、傳統和忠誠，他強調各種制度的強制力量，尤其是在超自然因素方面。他極為強調如下事實，即，只有在令人畏懼的情況下，絕對的統治才能成功，他恐懼和厭惡科學，就是因為它傾瀉了太多的光明，從而破除了神祕、黑暗，而黑暗本身抵制懷疑性探索。

在某種意義上，邁斯特是法西斯主義的先驅和早期鼓吹者，這正是人們對他饒有興趣的原因。在古典主義面具之後、在古典主義的表面下、在古典氣派之後、在正統的託馬斯主義的背後、在當時官方完全聽命於王室的背後——這在當時毫不出奇，邁斯特的思想裏有更廣泛、更浪漫、更恐怖的東西。他令人想起了鄧南遮和尼采這類人物——不必在後來的人物中尋找例子。在那方面，他很像盧梭。正如盧梭將加爾文主義的邏輯束縛施加給一種極端個人的蠢行，邁斯特將一種正式的正統主義性質的天主教框架施加給十分強烈、十分革命的、最終是法西斯主義性質的內在激情。

讓同時代人對邁斯特十分感興趣的是，他強迫他們去看事物的醜惡的一面。他迫使他們擺脫毫無生氣的樂觀主義、機械的心理，以及18世紀所有一帆風順的理想，在法國大革命中，這些理想經歷了毀滅性的災難。在人為建造的實證主義樂觀態度行將結束的時期，人們站起來說，他們利用某種經濟的或社會的解決辦法去治療所有的社會痛疾，然而這種方法並未奏效，在這一時期，一直存在著要求普通人做出反應的一種強烈傾向，這麼多的樂觀主義、實用主義、積極的理想主義讓普通人得到了滿足，然而，捅破大氣泡，卻暴露出如下事實：當狼真的來到門口的時候，所有的口號都是無意義和軟弱的，這些主義頓時名譽掃地。在此之後，人們總想看到事物的陰暗面，在我們這個時代，心理分析中令人不寒而慄的方面……應歸咎於人類對陰暗面的這種強烈渴望——陰暗面是比較尖刻、比較實際、比較真實的，它比過于樂觀、過於機械、過於圖式化的信仰更有效地滿足人們的需要。這也正是邁斯特提供給他那一代人的。人不能依賴於與他對立的理想生活，邁斯特的貢獻是，他為18世紀浮誇的、過于樂觀的和過於淺薄的社會學說提供了一枚強效的矯正劑。邁斯特預言了曾經威脇、現在依然威脇正常人類的自由和理想的最有暴力性、最有破壞性的力量，憑借這一點，我們應感謝他。

人可分為兩類：一類贊同生活，另一類反對生活。在反對生活的人當中，有一些敏感、明智和目光犀利之士，他們受到不定形的自發性過多的冒犯和打擊，受到一心想過自己的生活、不服從任何共同模式的人們所造成的失序狀態過多的冒犯和打擊。這些人當中就有邁斯特。總的說來，他沒有積極的學說，假如他必須在自由和死亡之間做出選擇的話，他會拒絕自由。他在20世紀後繼有人——例如夏爾·莫拉和埃茲拉·龐德，雖說我們可能不贊同這類人的看法，但我們要記住，自由既需要有人批評也需要有人支持。畢竟，正如在歌德的《浮士德》中，批評上帝之道的靡菲斯特並非完全沒有得到答復。

# 注釋

與《浪漫主義的起源》的做法一樣，基於相同理由（見該書148-149頁），我將引文出自的參考文獻一併放在正文之後，標明頁碼和開頭的詞語，指出引文出自的段落。

應當告知讀者，伯林的引文不止出自英文著作，有時候他引文非常隨意，夾雜了自己的釋義。總的說來，我不想把它們弄得太精確，因為這樣做經常降低讀者的共鳴，不過，我偶爾在注釋部分逐字逐句給出原文。在少數情況下，根據自己的了解，我列出參考文獻，提供詳盡的義釋，雖說正文中沒有標出引號。

我還得重申一遍，少數明顯的引文未能找到出處。如果有讀者能夠填補這些空白，我將一如既往地表示謝意，將來本書重印之時，收入所得到的任何信息。

在蒐集和整理參考文獻的過程中，我經常得到專家們的慷慨襄助，他們令我受益頗多。如果將每一位幫助過我的學者的名字寫下來，恐怕做不到，謹向那些名字被遺漏的學者表示歉意。在費希特那一講，岡納·貝克出力頗多（見下文），麥克爾·英伍德、拉爾夫·洛克和布魯斯·託利、羅伯特·沃克勒分別在黑格爾、聖西門和盧梭那幾講，給予很大的幫助。邁斯特這一講再次藉助了理查·勒布倫為《約瑟夫·德·邁斯特和法西斯主義的起源》一文作出的寶貴貢獻，我在《扭曲的人性之材》前言中曾經提到。在個別問題上，我也得到許多人的幫助，在此向他們表示感謝，他們是：約翰·巴羅、安德魯·費爾貝恩、斯蒂芬·格羅斯、塞繆爾·古騰普蘭、伊安·哈里斯、羅傑·豪舍爾（他的多方面支持依然是不可或缺的）、列奧弗朗克·霍爾福德—斯特雷文斯、安德魯·亨威克、萊因哈特·勞恩、理查德·勒布倫、雷·蒙克、T.J.裏德、菲利普·斯科菲爾德、喬納斯·斯蒂芬和拉爾夫·沃克。

多卷本著作的出處以如下方式標出卷數和頁碼：iv 476。

在參考文獻中間穿插少數編輯說明。

# 參考文獻

導論

伯特蘭·羅素曾經說過

《西方哲學史》（History of Western Philosophy），p.226伯林使羅素在這一點的論述顯得極其生動。

愛爾維修

「當一個人在思考」

Discours prononcé dans l』Académie Fran?aise，le Jeudi 21 février 1782，à la réception de M.le Marquis de Condorcet（《1782年2月21日星期四孔多塞侯爵在法蘭西學院的入院演說》）：i 392見Oeuvres de Condorecet（《孔多塞全集》），ed.A.Condorcet O』Connor and M.F.Arago（孔多塞·歐康納與M.F.阿拉戈）編（Paris，1847-1849）.

「正像數學和物理學」

Condorcet（孔多塞），Esquisse d』un tableau historique des progrès de l』esprit humain（《人類精神進步史表綱要》）：p.227，O.H.Prior and Yvon Belaval（O.H.普賴爾和伊馮·貝拉瓦爾）編，（Paris，1970）

「道德是……的科學」

霍爾巴赫：《自然的體系》（Holbach，Systeme de la nature I，11）

「我賦予你們感受力」

愛爾維修：《論精神》（Helvétius，De l』esprit，3.9）

「不要反對偏見，要利用偏見」

這條論述出處不詳，但可參見Vifredo Pareto（維爾弗雷多·帕累託），The Mind and Society（《思想與社會》）（London，1935），vol.1，Non-Logical Conduct（《非邏輯行為》），SS 72-73.

「利益的語言」

De l』esprit（《論精神》）2.15[倒數第2段的開頭]

「我不在乎他們是否邪惡」

De l』homme（《論人》）9.6

「如果羣眾開始推理，我們就遇到麻煩了」

或許是對「當羣眾也會推理，一切都完了」這句話的詮釋。The Complete Works of Voltaire（《伏爾泰全集》），ed.Theodore Besterman and others（西奧多·貝斯特曼等），cxiv，（Banbury，1973）I 55.

「人民就是老牛」

出處不明，但可參見Oeuvres complètes de Voltaire（《伏爾泰全集》），ed.Louis Moland（路易·莫蘭），（Paris，1877-1885），XIX 208，623，XXIV 413。或許出自第二手文獻？

「讓我們從這頭貪婪和殘忍的動物身邊逃走吧」

《論精神》2.2

「自然用一條無法掙斷的鏈條」

參見孔多塞著作（上文第12頁注釋），p.228

「教育就是」

參見霍爾巴赫著作（上文第12頁的注釋）。

「歐幾裏德名副其實是一個霸道的人」

Pierre-Paul Fran?ois Joachim Henri Le Mercier de la Rivière（裏維埃爾），（L』Ordre naturel et essentiel des sociétés politiques（《政治社會的自然和基本秩序》），（London，1767）i 311

「紙面上的大喊大叫」

Jeremy Bentham（傑里米·邊沁），Rights，Representation and Reform：『Nonsense upon Stilts』and Other Writings on the French Revolution（《權利、代表權與改良：「胡言囈語」以及其他有關法國革命的論著》），ed Philip Schofield，Catherine Pease-Watkin and Cyprian Blamires（菲利普·斯科菲爾德、凱瑟琳·皮斯—瓦特金與西普里安·布萊邁爾斯）編（Oxford，2002），p.187

盧梭

「始於不受限制的自由」

Dostoevsky（陀思妥耶夫斯基），The Devils，part 2，chapter 7，section 2（《羣魔》第2部第7章第2節）

「筆造成的影響超過」

赫伯特·保羅回憶阿克頓，見Letters of Lord Acton to Mary，Daughter of the Right Hon.W.E.Gladstone（《阿克頓勛爵致W.E.格拉斯頓閣下之女瑪麗的書信集》），ed.with an introductory memoir by Herbert Paul赫伯特·保羅編，並撰寫了一篇導言性質的回憶。（London，1904），p.xii

「盧梭沒有說出什麼新東西」

Madame de Sta觕l（斯達爾夫人），De la littérature considérée dans ses rapports avec les institutions sociales（《論文學》），ed.Paul van Tieghem（保羅·梵第根）（Geneva，1959），ii 280-281

「奴隸制……有悖天理」

Jean-Jacques Rousseau（讓雅克·盧梭），Oeuvres complètes（《全集》），ed.Bernard Gagnebin，Marcel Raymond and others（伯納德·加涅賓、馬賽爾·雷蒙等人）（Paris，1959-1995）[以下簡稱OC]，iii 243

「摒棄自由」

OC iii 356

「死亡不是生命中的事件」

Ludwig Wittgenstein（路德維希·維特根斯坦），Tractatus Logico-philosophicus（《邏輯哲學論》）（London，1922），論綱6.4311

「自然的法則」

OC iii 973

「在人們的心靈中……留下的印記」

OC iii 1001；同樣地，他說，風俗習慣、道德還有公共輿論的法則「不是在大理石或黃銅的刻寫板上而是在市民的心靈中留下了印記」（同上，394）。

「去發現一種社團形式」

OC iii 360

「向全體奉獻出自己」

OC iii 361

致馬爾塞布的一封信

OC i 1134-1138；同上，參見350-351

「只要議會中的幾個人」

OC iii 437，440

「深入人的內心世界」

OC iii 251

「人天生是自由的」

OC iii 351

「使每一個個體服從於……」

OC iii 360

社會有權強迫人們獲取自由

OC iii 364

費希特

在無線電臺完成費希特那一講之後，伯林給錄音文字記錄作了一些評注，想添加一些引自費希特著作的文字。在別的場合講費希特的時候，柏林很可能使用了這個錄音記錄稿以及他作評注所參照的幾頁引文（雖說只有幾張引文保存下來）。我在著手編輯這份錄音記錄的時候，與古納·貝克一同探討了這些評注和引文。古納·貝克是研究費希特的專家，在伯林的鼓動下，他核對了引文，建議伯林採納更為相關的引文。他還建議就某一點重新編排錄音記錄，這樣能夠更清楚地領會費希特思想的發展脈絡。伯林接受了這條建議，因此本書也採納了這條建議；不過，他並沒有修訂這個本子，以收入更多的引文。

我本人也沒有打算收入更多的引文，因為，如果這麼做，這篇演說與其他演說相比，就會失去平衡，權且保留它現有的樣子；況且這也超出了我給自己設定的職權範圍。不過我還是提供了下面的引文，以它們所在段落的最後幾個字為提示。正文相關之處的星號，表明腳注將給出補充注釋。

有關費希特引文的出處，見以下版本：Johann Gottlieb Fichte』s s?mmtliche Werke（《約翰·戈特列布·費希特全集》），ed.I.H.Fichte（費希特）（Berlin，1845-1846），以及Johann Gottlieb Fichte』s nachgelassene Werke（《約翰·戈特列布·費希特遺作集》），ed.I.H.Fichte（費希特）（Bonn，1834-1835）。這兩本書下文簡稱SW和NW。

「它是個體只需遵守法律的權利……」

Benjamin Constant（本傑明·貢斯當），De la liberté des anciens comparée à celle des modernes（《古代人的自由與現代人的自由》）：見Benjamin Constant，écrits politiques（《政論集》），ed.Marcel Gauchet（馬賽爾·戈歇），（Paris，1997），pp.593-594

「我的體系，從頭到尾」

1800年1月8日致卡爾·列昂哈特·賴因霍爾德的信：J.G.Fichte（費希特），Briefwechsel（《通信集》），ed.Hans Schulz（漢斯·舒爾茲），（Leipzig，1925），ii 206

「由於人們受教育的程度很一般」

NW i 4

，61「事物的本質」

OC iv 320：比較準確的是，「平靜地忍受事物的必然性而不是他人的惡意，這是人的本性」。

「嚮往他能夠做到的」

OC iv 309

「我完全是自己的創造物」

SW ii 256

「我不接受自然為我提供的」

同上。參見「每一個動物都是它本來的樣子。最初人自身什麼都不是。他應當成為什麼樣子，他就一定會成為什麼樣子；因為他必須是一個自為的存在，他必須藉助於自身才能做到這一點」（SW iii 80）。

它們必須為我服務

「我想成為自然的主人，而她（指自然——譯注）必須是我的仆人；我想擁有支配她的合理權力，而她不應享有凌駕於我之上的任何權力」（SW ii 192-193）。「自我應當是絕對獨立的，而萬事萬物都要取決於自我。因此，需要客體與自我達到同一[譈berein-Stimmung]（SW i 260）。自我為了自身考慮而進行的這種自決，被費希特稱作「絕對獨立於一切自然」（SW iv 131）。「自律，我們最終的目標……存在於以下狀態：萬事萬物都依賴我，而我不依靠任何東西，在這種狀態下，我想要的東西都會在我感覺到的世界中出現，這只是因為，我希望它這樣，就像我的身體那樣聽我的命令，是我的絕對因果律的起點。世界之於我必須像身體之於我。可以肯定，這個目標無法達到，然而我一直朝這個目標努力——也就是說，我應當去影響感覺世界中的每一件事物，這樣一來，它們就逐漸成為我們達到這個最終目的的手段」（SW iv 229）。「只有主動將我們的偏見和輿論交給真理的律令（也就是道德的律令）去裁決，我們才首次知道，在律令這種觀念自身面前如何頂禮膜拜和保持沉默；這條律令最先限制了我們的自私，自私是道德律令必須去控制的。自由和無私地熱愛理論上的真理——因為它是真理——是對我們的信仰進行道德進化最有成效的準備」（SW vi 14）。道德律令通過良知向每一個人顯示出來。每個人都有這種基本的道德能力，它「要求他想這個而不想那個，這完全是自由的和自願的，獨立於一切外在力量」（SW vi 11）。

可愛但很傻

參見伯林的《浪漫主義的根源》（London and Princeton，1999），pp.9-10，139-141。實際上，後來作的這一系列演講總體上擴展了伯林在13年前的這個演講中所表達的對浪漫主義的看法，這是很有助益的。

自然只是一堆死物

SW i 412-413

師法自然

「仿效自然」，斯多噶主義學說，例見：Cicero（西塞羅），Laws（《論法律》）1.56，Seneca（塞涅卡），Letters（《書信集》）66.3.9。

不受任何其他事物影響

「這種純粹的、我們的自我的形式」本身「與經驗的本質完全對立」（SW vi 59）。人的意志受制於內在的自我，假如說它「絕對依靠自身的某種原初事物，而不依靠自我之外任何事物」。「我們在這個世界上唯一的幸福……就是自由的、不受妨礙的自發活動，它是源於我們自身誘發性力量、根據我們自身的目的行事的活動」（SW vi 29）。「[人]是而且必須是自由的；除了他心中的這條律令[道德律令——Sittengesetz]之外，沒有哪一位權威人物可以規定他如何行事；這是他唯一的律令，假如他任由自己受其他律令支配的話，就違背了這條律令——他心中的人性就會遭到滅絕，他將被貶低到動物的水平上」（SW vi 12）。「除了他本人之外，沒有人能夠決定他的選擇、他的方向和限制他」（SW vi 23）。「我不接受強加給我的任何法律，除非我因拒絕它而喪失人性、人格和自由」（SW vi 13）。

處在一定的時間和地點之內

「人類生活以及歷史時期本身，不過是一個時代和一種永恆生活所必須的……Gattung[這個詞很難譯，大致相當於「羣體、共同體、種屬、種族」]的生活表現出以下的樣子：「通過歷史，Gattung隨意地將自己轉變為純粹的理性表現」（SW vii 17）。「現在個體完全從哲學家的視線中消失，他們全部結合成為一個大的共同體」（SW vii 14）。正在思考的自我「不是特定的正在思考的個體的自我，自我再也不是獨立的，而是用於思考所有個體的一種永恆的思考方式」（SW vii 55）。「其中的宗教在於……一切生活都被視為一種真實的、完美的、道德的、神聖的[羣體]生活的必要發展」（SW vii 240-241）。

只有羣體（Gattung）存在

SW vii 37-38：「實事求是地看待事物」，我們發現，「個體並不存在，他不再有意義，而一定徹底消失；只有羣體存在。」

「人只有在其他人中間才能成其為人」

SW iii 39

「人註定要在社會中生活」

SW vi 306。參見「個體性的概念[決不是一種孤立存在物的概念，而是]一個雙重內涵的概念，[其中]不僅有我，而且……總是有我和他，他和我；兩種意識得以合二為一的一種共同意識」（SW vii 47-48）。

其內在自我的道德秩序[……]

自由，人從自然的因果律所造成的必然性中解放出來，不再是個體的有理性的自決，而是「羣體通過一個接一個的個體逐漸解放自身」的過程（SW ii 20）。「人的理性能力」[Vernunftinstinct]、人類將自身從自然的盲目力量的支配下解放出來的驅動力，「只表現在羣體本身的生活中。它絕對不會表現在純粹個體的存在之中，個體的驅動力的目的在於自我保存和個人的安樂」（SW vii 22）。這是一種不變的理性生活……從世俗的角度看，它分裂為眾多的個體，因此只在整個羣體的生活中才顯現它的總體性」（SW vii 25）。「當某一個體想像他能夠為自己而存在和生活、為自己思考和行動，或者說，當某人認為他本人，那個特定的人，是在以自己的思想進行思考，因為他的思考是那種普遍和必要的思考中的一個……這可是最大的錯誤，而且是其他一切錯誤的真正基礎」（SW vii 23-24）。「理性只表現在羣體的生活中；假如理性不去指導我們的生活，就只剩下個體性和自私自利了。這樣一來，理性的生活體現在：個體在羣體中忘掉了自己，將自己的生活與羣體的生活緊密地聯系在一起，並且為了整體可以犧牲自己的生活；非理性的生活表現在：個體只想自己和與自己有關的東西，他什麼也不求，只求生活安樂……這樣一來，只存在一種德性——忘記自己是一個個體，只有一種罪過——只為自己著想……無論是誰，只要他為自己追求享樂、只想到自己、只想自己去生活，而脫離羣體，不為羣體考慮，他都是……一種卑劣的、可惡的、邪惡的和可憐的人」（SW vii 34-35）。「將自己的生活奉獻給羣體，意味著將自己的生活奉獻給思想觀念[費希特用思想觀念這個詞交替指理性或自由]……結果，唯一理性的、從而是正確的、美好的和真正的生活在於：人在追求思想觀念的過程中忘掉自已，除了為了思想犧牲其他快樂之外，不要追求別的享樂」（SW vii 37）。

種族、民族、人類

「沒有哪一樣個體的東西能夠自在和自為地存在；萬事萬物只能在整體中存在而且為整體而存在」（SW vii 63）。「證實有關（羣體）整體性的真理的事實是，只有參照整體，其組成部分才能得以解釋和有意義……只有藉助於這個整體，其組成部分才能存在」（SW vii 118）。[生命作為其自身]的延續[而不是作為瞬息存在的延續]……只有通過民族獨立的延續才能得到保證：為了挽救民族，人必須做好赴難的準備，如此一來她就可以生存下去，他也能夠從中生活下去，依靠她生活下去，這是他嚮往的唯一的生活（SW vii 383）。

「你是信仰人本身的第一位的和本原的東西」

SW vii 374-375。同以往一樣，伯林略微改進了引文，雖說就本質而言，措辭和意義都很準確。參見「有德國人的性格和作為德國人無疑是一回事」（SW vi 446）。

「我們需要的是一名領袖」

SW vii 565（有所發揮）。參見「每一個有知識和有力量的人不僅有權利而且有神聖的義務，去運用強制力量讓人們遵守法律；如果情況如此，那麼是個別人[在強迫]整個人類」（SW iv 436）。「誰有權利成為領導人？……最能以理性的眼光洞察自己所在的時代和人們的人」（SW iv 444）。「終有一天，有一個人會到來而且必然會到來，這個人是他所在的人羣中最為公正的人，也是他們的領袖；他會找到辦法創立一系列最佳局面」（NW ii 635）。

通過所謂「有機」過程

「諸多個體必須被理解為一個不可分割的有機整體」（SW vii 157）。費希特說，藝術的真正本質在於「它的有機統一性，任何天才的、不受限制的和不可窮盡的東西莫不如此」（SW viii 95）。作為個體，人的意志和願望與他的道德使命得以融為一體的創造性塑造過程，被費希特放在了國家手中。「絕對的國家……是一件藝術制品，用於指導一切個體的力量服從羣體的生活，而且將它們在羣體內部融為一體」（SW vii 144）。「國家的目的……無異於人類羣體的目的，即，根據理性的法則來安排所有人的關系」（SW ii 161）。在完美的國家，「一切個體性都消失在羣體的總體性之中」（SW ii 146）。「[國家]的目的就是羣體的目的」（SW vii 145）。「國家的目的……無異於人類的目的[der menschlichen Gattung]本身，即，所有的人類事務都要根據理性的法則來管理」（SW vii 161）。「作為人類一切事務最高管理者、作為……無知之輩和桀驁不馴之士的監護人，國家完全有權力為了他們獲得拯救而強迫他們」（SW vii 436）。

塑造一個偉大的民族或歷史

現在，國家不僅僅是它的各個組成部分的總和：「不僅僅是一個想象的總體的觀念……而且是一個真正的總體的觀念……不僅僅是所有單個的個體的觀念，而且是個體不可分割的、統一的觀念」（SW iii 202）。在國家內部，還有，藉助於國家，「一切事物都匯聚為一體（One），它們不再作為一種合成物統一在一個抽象的概念之中，而是作為一個整體真正統一在一起。……理性只有一種，它在感性世界中的體現也只有一種；人類是一個有組織的、而且發揮組織作用的理性的總體。理性分為獨立的幾部分，不過國家的自然機制暫時終結了這種獨立性，而且將各個組成部分融合為一個整體，直到最後，道德將全部物種重新創造為一體。

「藉助於自然界有組織結構的產物，可以最出色地說明所設想的[國家]觀念，以樹為例，只要[樹的每一部分]想自我保存，就必須保存整棵樹，因為只有在這種情況下，它自身的保存纔有可能……因為，最先和最應該受到保護的是整體」（SW iii 203）。每一個單個的個體都是國家這個更大的有機整體的組成部分：「在有機體當中，每一部分都在不斷地保存整體，在保存整體的同時也是在保存自己；公民與國家之間也是這種關系：……每一個組成部分，每一個公民，在整體分配給它的位置上保存自身的同時，也在它的位置上維護整體；整體恢復為自身，保存了自身」（SW iii 209）。

「思想試圖變為行動」

Heine（海涅），Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland，book 3（《論德國宗教和哲學的歷史》卷3），見Heinrich Heines S?mtliche Werke（《亨利希·海涅全集》），ed.Oskar Walzel（奧斯卡·瓦爾澤爾），vii 294-296，（Leipzig，1911-1920）

「世界是……詩歌」

Josiah Royce（喬賽亞·羅伊斯），The Spirit of Modern Philosophy：An Essay in the Form of Lectures（《論現代哲學的精神》），p.162.

「康德主義者將要露面」

海涅，參見（上文71頁注釋中的）著作，vii 351

「不要試圖壓制或熄滅這團火焰」

同上，352

「思想先於行動」

同上

「對於你們來說，被解放的德國人」

同上，353-354

「在……赤身裸體的諸神之中」

同上，354

黑格爾

受命運驅使的奴隸

Secena（塞涅卡），Letters（《書信集》），107.11，根據克里斯蒂安的整理而改編。

「屠宰案板」

Georg Wilhelm Friedrich Hegel（喬治·威廉·費裏德里希·黑格爾），S?mtliche Werke（《全集》），ed.Hermann Glockner（赫爾曼·格羅克納），（Stuttgart，1927-1951）[以下簡稱HSWJ]，xi 49

「歷史不是幸福的樂園」

HSW xi 56

「理性的狡計」

散見於HSW中各處，例見xi 63

「煽動激情為自己服務」

HSW xi 63

「市民社會」

尤見HSW vii 262-328

「世界歷史」

尤見HSW xi 59-65

「上帝穿越宇宙」

HSW vii 336

「有無數根隱形的線」

很可能源於泰納「無數根線」這種說法，見Discours de M.Taine prononcé à l』Académie fran?aise（《法蘭西學院演說》），（Paris，1880），p.24。伯林在《概念與範疇》（London and New York，1978，p.123）中引用過，雖說伯林通常認定這個意象是柏克的創造。

生者和死者還有未出生的嬰兒

Edmund Burke（愛德蒙·柏克），Reflections on the Revolution in France（《法國革命論》）（1790）：「那些正在活著的人，那些死去的人，那些尚未出生的人。」見The Writings and Speeches of Edmund Burke（《愛德蒙·柏克著作和演說集》），p.147 General Editor Paul Langford（保羅·蘭福德）（Oxford，1981-），vol.8，The French Revolution（《法國革命》）ed.L.G.Michell（米歇爾編）（1989）

「具體的」

尤見HSW xvii 52-56

鐵環

出處不詳

「不用薰衣草香水就治不了壞疽」

The German Constitution（《德意志憲法》），S 9：p.313見Georg Friedrich Wilhelm Hegel（黑格爾）（原文如此），Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie（《論政治和法哲學》），[S?mtliche Werke（《全集》），ed.Georg Lasson（喬治·拉松），vol.7]2nd ed.（Leipzig，1923）

「不是平靜的、長期以來神聖不可侵犯的傳統」

HSW xi 60

在狂飲完世界歷史的一杯苦水之後

對HSW xi 119的意釋。

「皇帝——那個世界靈魂」

黑格爾在1806年10月13日致伊曼紐爾·尼塔默爾的信：I 120見Briefe von und an Hegel（《黑格爾通信集》），i 120 ed.Johannes Hoffmeister（約翰內斯·霍夫邁斯特）（Hamburg，1952-1960）

聖西門

「我寫作是因為我有新思想」

Introduction aux travaux scientifiques du dix-neuvième siècle（《19世紀科學著作導論》）（1808）：Oeuvres de Claude-Henri de Saint-Simon（《克勞德亨利·聖西門著作集》）（Paris，1966）vi 16；參見『Ep?tre dédicatoire à son neveu Victor de Saint-Simon』（《致侄子維克多·得·聖西門的信》），Oeuvres de saint-Sinon et d』Enfantin（《聖西門與昂方坦著作集》）（Paris，1865-1878）[以下簡稱著作集]i 98

「起牀吧，伯爵先生」

這則逸聞見Louis Reybaud（路易·雷博），études sur les Réformateurs ou socialistes modernes（《現代改良派或社會主義者研究》）（1840），第二章『Saint-Simon et les Saint-Simoiens』（《聖西門和聖西門主義者》）：第7版（Paris，1864）vol.1，p.67。還可見M.G.Hubbard（於巴爾），Saint-Simon：sa vie et ses travaux（《聖西門：生平及著作》）（Paris，1857），p.9

他曾是……的學生

聖西門大致這麼說。根據Frank E.Manuel（弗蘭克·E.曼紐爾），The New World of Henri Saint-Simon，（《亨利·聖西門的新世界》），（Cambridge，Mass.，1956），p.13，這種自誇「毫無依據」。

因此（他非常明確地說）

在伯林的錄音記錄裏，這句話和下一句話問題尤多，很難十分嚴格地加以重新組織，以證明下面復制的內容是它們原初的樣子：（正如編者所言，這段演講記錄很難講通，故從略——譯注）

我不敢肯定自己對這段話的猜測（這裏指編者在正文中對伯林這段演講文字記錄的整理——譯注），不過我希望，至少作者的觀點沒有遭到嚴重破壞。如果有哪一位讀者提出更好的解決辦法，本書重印時將採納。

「一切科學中的夥伴關系」

柏克，上文提到的著作，參見上文中第94頁注釋。

「最佳應用」

《著作集》iv 193-194

「各盡所能」

這是聖西門主義者旗下的《環球》雜志扉頁上引言中的第一句話，接下來是「按照每一種能力的實際作用進行分配」（後來在馬克思主義者那裏成了「各取所需」）。見Georg G.Iggers（伊格爾斯），The Cult of Authority（《權威的崇拜》），The Hague，1958，p.151，注釋3。

「人類靈魂的工程師」

1932年10月26日，斯大林在馬克西姆·高爾基的家中就蘇維埃作家的作用發表的講話，保存在高爾基檔案中的一篇未刊稿中——K.L.Zelinsky，「Vstrecha pisatelei s I.V.Stalinym」（《I.V.斯大林與作家的一次會面》），首次以英文的形式發表於A.Kemp-Welch（肯普韋爾奇），Stalin and Literary Intelligentsia，1928-1939（《斯大林和文學知識分子，1928-1939》）（Basingstoke and London，1991），pp.128-131：有關這個提法，見該書p.131（俄文的原文是，「inzhenery chelovecheskikh dush」，I.V.Stalin，Sochineniga（Moscow，1946-1967）xiii 410）。1934年在作家代表大會上，高爾基使用了這個提法（去掉了「人類」）：「無產階級國家必須培養成千上萬名優秀的『文化技工』、『靈魂的工程師』。」支撐這個提法的思想可追溯到1920年代，當時馬雅可夫斯基在討論作家的作用時，與工程進行了類比。

「神聖的斯密」

出處不詳。

不是對人的管理，而是對物的管理

見《著作集》xviii 182-191。這種表述方式來自恩格斯：見卡爾·馬克思、弗里德里希·恩格斯：《文集》（Berlin，1956-1983）xiv 195；英譯本卡爾·馬克思、弗里德里希·恩格斯《文集》xxv 246-247（London，1975），相關的段落為：「在1816年，[聖西門]宣告，政治學是有關生產的科學，還預言政治學將被經濟學徹底吸收。經濟狀況是政治制度的基礎，這種認識在這裏只是處於萌芽狀態。不過，這裏明白無誤表達的觀念是：對人實行的政治統治將來會轉變為對物的管理以及對生產過程的指導——也就是說，『廢除國家』，有關這一點，最近談論頗多。」（在《著作集》中聖西門的言論標在1817年）

你是我的一個側面

原文是「你是我生活的一個側面，我是你生活的一個側面」，見P.Enfantin（昂方坦）and H.Saint-Simon（聖西門），Science de l』homme：physiologie religieuse（《人的科學：宗教生理學》），（Paris，1858），p.199

邁斯特

「一位兇猛的絕對主義者」

émile Faguet（愛彌爾·法蓋），Politiques et moralistes du dix-neuvième siècle（《19世紀的政治家與道德家》），第一系列，（Paris，1899），p.1

「他的基督教是恐怖」

同上，p.59

「略微裝飾的異教思想」

同上。（『un paganisme un pen「nettoyé」』）

「梵蒂岡的近衛軍」

同上，p.60

「恐怖的基督教」

S. Rocheblave（羅歇布拉夫），『étude sur Joseph de Maistre』（《約瑟夫·德·邁斯特研究》），見Revue d』histoire et de philosophie religieuses（《歷史與宗教哲學評論》）2（1922），p.312

「有劊子手幫忙的、毫不寬容的上帝」

E. Quinet（基內），Le Christianisme et la Révolution fran?aise（《基督教與法國大革命》），Paris，1845，pp.357-358

「屠宰場」

『[el]matadero del difunto conde José de Maistre』（《已故約瑟夫·德·邁斯特公爵的屠宰場》），Miguel de Unamuno（烏納穆諾），La agonía del cristianismo（《基督教的痛苦》）：vii 308見Obras completas（《全集》），ed.Manuel García Blanco（布朗戈）（Madrid，1966-1971）

「18世紀哲學家的天城」

這是卡爾·貝克一本書（New Haven，1932）的名字。

「在有生命的自然界的廣大領域」

邁斯特著作的引文出自《J.德·邁斯特全集》（Oeuvres complètes de J.de Maistre）（Lyon，1884-1887以及根據這個版本的歷次重印本）。這句引文見v 22-25

「五六種極度的興奮」

v 34

亞述人發明了主格

iv 88

「他是什麼意思？」

ii 338

天生是食肉動物的羊

法文原文是：「Dire：les moutons sont nés carnivores，et partout ils mangent de l』herbe，serait aussi juste.」參見（上文p.131注釋「一個兇猛的絕對主義者」），p.41

這位女士是誰？

iv 132-133

「在我一生中」

i 74

「社會的兩根錨」

viii 284

沒有人像……樣強烈地希望

viii 288

「大學裏的普加喬夫」

viii 291愛米利安·伊凡諾維奇·普加喬夫是葉卡捷琳娜統治時期領導農民和哥薩克造反的領袖。

，150「小集團」

例見i 407 viii 91，222，223，268，283，292（「une secte détestable qui ne dort jamais」），311-312，336，345，512-513

「這個莫名其妙的人是誰？」

iv 32-33這段話末尾的聖經引文出自《舊約·撒母耳記（2）》，第一章第八節。

「就好像他所有的著作」

1834年10月8日致森夫特伯爵夫人的信，（Félicité de Lamennais（費利西泰·德·拉梅內），Correspondance générale（《通信全集》），第2338封，ed.Louis le Guillou（路易·勒·吉尤編），（Paris，1971-1981），vi 307

一直露出猙獰的笑容

iv 208-209：「Ce rictus épouvantable，courant d』une oreille à l』autre，et ces lèvres pincées par la cruelle malice.」

「主權在民的原則」

ix 494

[[1]](#1)約翰·巴羅：《一種共同的文化？19世紀歐洲思想中的民族主義觀念》，牛津大學歐洲思想講座教授就職演說（未刊稿），1996年4月7日。

[[2]](#2)《自由的命運》，見1952年12月6日《泰晤士報》第7版；另見12月9日、10日、12日、16日（伯林的信）、18日的讀者來信。

[[3]](#3)在報道他任職的一則新聞中，《星期日泰晤士報》提到「他著名的廣播節目，豐富多彩、不由自主、翻騰的思想和形象，如同奔流而下的瀑布之水，迅疾、生動、勢不可擋」（1957年3月31日，第3版）。

[[4]](#4)按照伯林本人的看法，《廣播時報》過於強調他在這方面的魅力，特別突出他「因流暢而巧妙地闡述抽象觀念而聞名」，以及他「能言善辯的名聲在牛津之外遠揚」（1952年10月24日，第3版）。伯林在10月26日給節目制作人安娜·卡琳寫信說，這種待遇令人難以接受，因此他不可能繼續為英國廣播公司出力。顯然他後來公開收回了自己的話，但他被刺到了痛處，他以罕見的嚴峻態度寫道：雖說我可能只是一個讓人感到快活和喋喋不休的vulgarisiteur（庸俗之士），可我認為，我受僱於對方並不是憑這種能力。

[[5]](#5)1954年出版，名為《歷史必然性》。

[[6]](#6)查詢這份資料需要事先預約。該錄音的索取號碼為T10145W。

[[7]](#7)目前我還未找到能夠證實這種傳聞的文獻，雖說它可能存在：但我還記得，當我碰巧聽到這個傳聞的時候，很受震動，它聽起來確有其事，不可能是我無中生有的編造。有關這一系列的演講的產生以及安娜·卡琳的作用，可見邁克爾·伊格納季耶夫：《伯林傳》（London and New York，1998），第204-205頁，中譯本[譯林出版社，2001年]；以及漢弗萊·卡彭特：《世界艷羨的對象：BBC第3套節目和無線電臺的50年歷程，1946-1996》（London，1996）第127頁。

[[8]](#8)伯林1989年3月28日寫給亨利·哈代的信。

[[9]](#9)「我天生就喜歡對自己所作的一切進行改正和重新改正」，引自伯林1952年6月20日寫給麥克布萊德院長的助理塞繆爾·H.保羅女士的信。

[[10]](#10)寫給希瑪·Z.比恩的信，郵戳日期為1952年3月2日。她另一封信裏描述了自己給伯林當祕書的經歷，很值得一讀，我非常感謝萊莉婭·布羅德森將這些信發給我，它們都放在http：//berlin.wolf.ox.ac.uk/，題頭為「有關伯林的信」。

[[11]](#11)這個打字稿的修訂本比較全面地論述了伯林對邁斯特的看法，在某些方面有所改動，它以《約瑟夫·德·邁斯特與法西斯主義的起源》為題，被收入《扭曲的人性之材》一書（London，1990；New York，1991）。以它為基礎的BBC演講也在收入本書之前（形式略有改動）作為導論出現在約瑟夫·德·邁斯特的《法國探討》中，理查·A.勒布倫編（Cambridge，1994：Cambridge University Press）。

[[12]](#12)假如有讀者知道其他演講錄音下落，無論是布萊恩·莫爾學院的演講還是在BBC第3套節目的演講——我都非常感謝他為我提供機會，來參照錄音改正當前的文本。

[[13]](#13)錄音的常見錯誤。

[[14]](#14)在xiv頁上所提供的網址上可瀏覽到安娜·卡琳的照片，它在「播音」這個欄目裏。

[[15]](#15)Sir Robert Filmer（約1588-1653）：英國理論家，提出專制主義君主的理論，他是英國第一個專制論者。Jacques-Benigne Bossuet（1627-1704）：法國著名主教，專制主義理論家，主要著作是《根據經文說政治》。他引用《聖經》論證主權，認為任何合法政府都表達上帝的旨意，它的權威是神聖的。——譯注

[[16]](#16)Jean Bodin（1530-1596）：法國政治哲學家，主要著作《共和六書》對17世紀的西歐產生了影響。——譯注

[[17]](#17)中譯文見盧梭：《社會契約論》，何兆武譯，商務印書館，1980年第2版，第24頁。——譯注

[[18]](#18)Chretien Guillaume de Lamoigon de Malesherbes（1921-1794）：法國律師和行政官。他試圖在法王路易十五和路易十六統治期間對法國的專制政治進行改革，但收獲不大。——譯注

[[19]](#19)Rubicon，羅馬共和國時代為山南高盧和意大利的界河。公元49年凱撒沖破不得越出所駐行省的法律，渡河宣告與羅馬執政龐培決戰。——譯注

[[20]](#20)但是另一種思想逐漸籠罩了這原初的想法：人不是一個孤立的存在，人之為人乃是受到社會塑造的緣故。在這個地方，或許德國哲學家赫爾德對他產生了相當大的影響，關於赫爾德，我過會兒還會談到。

[[21]](#21)星號在本章的意義，請參見第156頁。

[[22]](#22)康德談到了理性，還提供某些標準，以確定假的道德律令和真的道德律令之間的區別。但是，到了19世紀，這種區分已不再有效。

[[23]](#23)雖說費希特並不這麼認為，他尤其痛恨拿破侖，因為他是偽藝術家，他與精神價值格格不入。

[[24]](#24)有一個獨特的、特殊的形而上的洞察過程，在每一代人中間，只有得到上帝垂青的人（尤其是費希特本人）才能利用它發現人的義務、我心中的自由自我、暴君所夠不到的自我、本身是自由的自我。在費希特看來，經歷這一過程與古代神祕主義者、先知和預言家所經歷的過程相似，他們本人感覺，有某種比他們本人還要強大的東西，比他們的肉體自我遠為強大，比他們的經驗自我遠為強大，他們相信存在某種無比強大的力量：上帝、自然、真正的自我。

[[25]](#25)譯文見費希特：《對德意志民族的演講》（梁志學、沈真、李理譯，遼寧教育出版社，2003年版，第104頁）。正如本書編者在注釋中所說，伯林的引文與費希特原文略有出入。——譯注

[[26]](#26)北歐神話中的雷神，主神Odin之子。——譯注

[[27]](#27)在這裏，我不打算評判這種區分公正與否，因為那樣做離題太遠。

[[28]](#28)在他看來，不存在個人化的神祇。如果說他是一名基督教徒的話，那也是一名非常狂熱的基督教徒，因為他相信創世原則（也就是上帝）與整個宇宙的同一性。

[[29]](#29)正如有些人曾經談論的那樣，不符合黑格爾假設的事實總是可以放到不符合條件事物這個範疇裏，它是為不符合條件的事物準備的一個特殊的廢紙簍。

[[30]](#30)Cappadocians：古波斯領地的居民，該地處在哈呂斯河與幼發拉底河之間。——譯注

[[31]](#31)指法律事務上為權宜計在無真實依據的情況下所作的假定。——譯注

[[32]](#32)Edgar Quinet（1803-1875）：法國詩人、歷史學家和政治哲學家。曾對法國發展自由主義傳統作出重大貢獻。——譯注

[[33]](#33)Thomas à Kempis（1379？-1471）：德意志天主教修士，在尼德蘭奧古斯丁會修道院受神職[1413]終身從事抄寫書稿和輔導新修士工作，可能是靈修著作《效法基督教》的作者。——譯注

[[34]](#34)Jacque-Benigne Bossuet（1627-1704）：法國著名天主教士，他的主要著作《根據經文論政治》使他獲得了專制主義理論家的名聲。——譯注

[[35]](#35)指自然。——譯注

[[36]](#36)Suger（1081-1151）：法國隱修院院長，充任法王路易六世、七世的顧問。在路易七世參加十字軍東徵期間，任攝政王。——譯注Richelieu，Armand-Jean du Plessis（1585-1642）：綽號「紅衣主教」。1624-1642年間為首相，主要目標是在法國建立君主專制並終結西班牙與哈布斯堡王朝在歐洲的霸權。——譯注

[[37]](#37)引文翻譯來自中文版《聖經》。——譯注