

版權信息

Against the Current by Isaiah Berlin

Copyright © Copyright Isaiah Berlin 1995

© Isaiah Berlin 1959, 1968, 1969, 1970, 1971, 1972, 1973, 1974, 1979

'Hume and the Sources of German Anti-Rationalism' © Edinburgh University Press 1977

'Vico and the Ideal of Enlightenment' © Social Research 1976

'A Bibliography of Isaiah Berlin' © Henry Hardy 1975, 1997, 2001

Selection and editorial matter © Henry Hardy 1979

Introduction © Roger Hausheer 1979

This edition arranged with Curtis Brown -U． K． through Big Apple Tuttle-Mori Agency, Inc．

Simplified Chinese edition copyright © 2011 by Yilin Press

All rights reserved．

著作權合同登記號　圖字：10-2005-230號

書  名　反潮流：觀念史論文集

作  者　【英】伯林（Berlin，I.）

譯  者　馮克利

責任編輯　李瑞華

出版發行　譯林出版社

ISBN 9787544715843

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)

目录

[作者弁言 4](#_Toc58403930)

[編者的話 5](#_Toc58403931)

[序言 7](#_Toc58403932)

[羅杰·豪舍爾 7](#_Toc58403933)

[一 7](#_Toc58403934)

[二 9](#_Toc58403935)

[三 9](#_Toc58403936)

[四 12](#_Toc58403937)

[五 15](#_Toc58403938)

[六 17](#_Toc58403939)

[七 22](#_Toc58403940)

[八 26](#_Toc58403941)

[九 29](#_Toc58403942)

[十 31](#_Toc58403943)

[反啟蒙運動 35](#_Toc58403944)

[一 35](#_Toc58403945)

[二 37](#_Toc58403946)

[馬基雅維利的原創性 52](#_Toc58403947)

[一 52](#_Toc58403948)

[二 59](#_Toc58403949)

[三 82](#_Toc58403950)

[科學與人文學科的分離 88](#_Toc58403951)

[一 88](#_Toc58403952)

[二 93](#_Toc58403953)

[三 96](#_Toc58403954)

[維柯的知識觀 107](#_Toc58403955)

[維柯和啟蒙運動的理想 113](#_Toc58403956)

[發現真正的荷馬 115](#_Toc58403957)

[孟德斯鳩 120](#_Toc58403958)

[一 120](#_Toc58403959)

[二 121](#_Toc58403960)

[三 124](#_Toc58403961)

[四 136](#_Toc58403962)

[休謨和德國反理性主義的起源 139](#_Toc58403963)

[一 139](#_Toc58403964)

[二 144](#_Toc58403965)

[三 151](#_Toc58403966)

[四 153](#_Toc58403967)

[赫爾岑和他的回憶錄 156](#_Toc58403968)

[赫斯的生平與觀點 172](#_Toc58403969)

[一 172](#_Toc58403970)

[二 183](#_Toc58403971)

[三 189](#_Toc58403972)

[四 193](#_Toc58403973)

[五 194](#_Toc58403974)

[狄斯累利、馬克思及對認同的追求 196](#_Toc58403975)

[一 196](#_Toc58403976)

[二 201](#_Toc58403977)

[三 212](#_Toc58403978)

[威爾第的“素樸” 219](#_Toc58403979)

[為W.H.奧登而作 219](#_Toc58403980)

[喬治·索雷爾 226](#_Toc58403981)

[一 226](#_Toc58403982)

[二 227](#_Toc58403983)

[三 229](#_Toc58403984)

[四 244](#_Toc58403985)

[五 245](#_Toc58403986)

[六 247](#_Toc58403987)

[民族主義423 251](#_Toc58403988)

[往昔的被忽視與今日的威力 251](#_Toc58403989)

[一 251](#_Toc58403990)

[二 251](#_Toc58403991)

[三 256](#_Toc58403992)

[四 260](#_Toc58403993)

[五 263](#_Toc58403994)

[伯林作品編目 267](#_Toc58403995)

[1928 267](#_Toc58403996)

[1930 268](#_Toc58403997)

[1931 268](#_Toc58403998)

[1932 269](#_Toc58403999)

[1933 269](#_Toc58404000)

[1934 269](#_Toc58404001)

[1935 269](#_Toc58404002)

[1936 270](#_Toc58404003)

[1937 270](#_Toc58404004)

[1938 270](#_Toc58404005)

[1939 271](#_Toc58404006)

[1940 271](#_Toc58404007)

[1947 272](#_Toc58404008)

[1948 272](#_Toc58404009)

[1949 272](#_Toc58404010)

[1950 273](#_Toc58404011)

[1951 275](#_Toc58404012)

[1952 276](#_Toc58404013)

[1953 276](#_Toc58404014)

[1954 277](#_Toc58404015)

[1955 277](#_Toc58404016)

[1956 278](#_Toc58404017)

[1957 279](#_Toc58404018)

[1958 280](#_Toc58404019)

[1959 280](#_Toc58404020)

[1960 281](#_Toc58404021)

[1961 282](#_Toc58404022)

[1962 282](#_Toc58404023)

[1963 283](#_Toc58404024)

[1964 283](#_Toc58404025)

[1965 284](#_Toc58404026)

[1966 284](#_Toc58404027)

[1967 285](#_Toc58404028)

[1968 285](#_Toc58404029)

[1969 286](#_Toc58404030)

[1970 287](#_Toc58404031)

[1971 287](#_Toc58404032)

[1972 288](#_Toc58404033)

[1973 289](#_Toc58404034)

[1974 289](#_Toc58404035)

[1975 290](#_Toc58404036)

[1976 291](#_Toc58404037)

[1977 291](#_Toc58404038)

[1978 292](#_Toc58404039)

[1979 293](#_Toc58404040)

[1980 294](#_Toc58404041)

[1981 295](#_Toc58404042)

[1982 296](#_Toc58404043)

[1983 296](#_Toc58404044)

[1984 296](#_Toc58404045)

[1985 297](#_Toc58404046)

[1986 297](#_Toc58404047)

[1987 298](#_Toc58404048)

[1988 298](#_Toc58404049)

[1989 299](#_Toc58404050)

[1990 299](#_Toc58404051)

[1991 300](#_Toc58404052)

[1992 300](#_Toc58404053)

[1993 301](#_Toc58404054)

[1994 301](#_Toc58404055)

[1995 302](#_Toc58404056)

[1996 303](#_Toc58404057)

[1997 303](#_Toc58404058)

[英文文集目錄 304](#_Toc58404059)

[112 Four Essays on Liberty 304](#_Toc58404060)

[148 Vico and Herder 304](#_Toc58404061)

[158 Concepts and Categories 305](#_Toc58404062)

[166 Against the Current 306](#_Toc58404063)

[167 Personal Impressions 307](#_Toc58404064)

[（asterisked items added in second edition） 307](#_Toc58404065)

[199 The Crooked Timber of Humanity 308](#_Toc58404066)

[227 The Sense of Reality 308](#_Toc58404067)

[237 The Proper Study of Mankind 309](#_Toc58404068)

[譯后絮語 311](#_Toc58404069)

# 作者弁言

對于這些討論觀念史的文章，我沒有更多的話要說。不過，對于我在這些文章所論及的題目上所持的觀點，羅杰·豪舍爾（Roger Hausheer）提供了滿懷同情而又清晰的說明。如果不借此機會向他致謝，未免失敬。一個作者不可能寄望于批評家有更多的理解、細心和彬彬有禮了。我要向這位大有前途的年輕學者表示最誠摯的謝意。

以賽亞·伯林

1978年9月

# 編者的話

本書是我把以賽亞·伯林已發表的大部分文章編輯成冊加以再版的五本文集之一，這些文章過去都沒有結集出版過。[1](#_1_9)他的許多作品散見于各處，經常是發表在一些不為人知的地方，而且大部分都已絕版。只有六篇文章曾結集再版。[2](#_2_9)這五本文集，再加上收在本書中的一份他的全部已出版作品的目錄，以及我后來出版的各卷（其中許多都是未刊稿）[3](#_3_9)，使他的全部作品比過去更易于得到人們的了解。

收在本書中的文章全是論述觀念史的。出于不同的理由，我刪去了九篇本來應收在本書中的屬于同一領域的文章。其中有：《二十世紀的政治觀念》和《穆勒與人生的目的》，它們已經重新發表在《自由四論》中；《維柯的哲學觀念》和《赫爾德與啟蒙運動》修訂后單獨成書，即《維柯與赫爾德》；《社會主義和社會主義理論》現已收入《現實感》；《西方烏托邦觀念的衰落》、《歐洲統一的潮漲潮落》、《浪漫主義的意志崇拜：對一個理想世界的反叛》和《曲木：關于民族主義的一則筆記》收入《人性的曲木：觀念史文集》（實際它是本書的姊妹篇）；以及本書初版之后發現的三篇文章，和過去未發表過的一篇論約瑟夫·德·邁斯特的文章。這些文章都可以在本書后面的編目中找到。

本卷文章最初發表的具體情況如下。《反啟蒙運動》原刊于《觀念史辭典》（Dictionary of the History of Ideas，New York，1968-73：Scribner’s），《馬基雅維利的原創性》見于邁龍·吉爾莫爾所編《馬基雅維利研究》（Myron P.Gilmore，ed.，Studies on Machiavelli，Florence，1972：Sansoni）；《科學與人文學科的分離》是“泰克西納紀念講座”的講稿，由伊利諾斯大學出版社1974年出版；《維柯的知識觀》原題為《評維柯的知識觀》，原刊于塔哥里亞索佐和懷特編《維柯：國際會議錄》（Giorgio Taglia-cozzo and Hayden V.White，ed.，Ciambattista Vico：An Interna-tional Symposium，Balitmore，1969：John Hopkins Press）；《維柯和啟蒙運動的理想》原發表在《社會研究》第43卷（Social Re-search 43，1976）；《孟德斯鳩》見于《不列顛學會公報》第41輯（Proceedings of British Academy 41，1955）；《休謨和德國反理性主義的起源》是為莫里斯所編的《大衛·休謨：二百周年紀念文集》（G.P.Morice，ed.，David Hume：Bicentennial Papers，Ed-ingburgh，1977：Edingburgh University Press）所寫的專稿；《赫爾岑和他的回憶錄》是為赫爾岑的《往事與隨想》（Alexander Herzen，My Past and Thoughts，trans.By Constance Garnett，Lon-don，1968：Chatto and Windus；New York，1968：Knopf）所寫的序言；《赫斯的生平與觀點》是“沃爾夫紀念講座”的講稿（Lu-cien Wolf Memorial Lecture，Cambridge，1959：Heffer，for the Jewish Historical Society of England）；《狄斯累利、馬克思及對認同的追求》原刊于《英國猶太人歷史學會會刊》（Transactions of the Jewish Historical Society of England 22，1968-9，London，1970：Jewish Historical Society of England）；《威爾第的“素樸”》發表在《威爾第研究國際會議錄》（Atti del I congresso internazion-ale di studi verdiani，1966，Parma，1969：Istituto di Studi Verd-iani）；《喬治·索雷爾》最早刊于1971年12月31日的《泰晤士報文學副刊》，后經擴充收入阿伯拉姆斯基所編《卡爾紀念文集》（Chimen Abramsky，ed.，Essays in Honour of E.H.Carr，London，1974：Macmillan）；《民族主義：往昔的被忽視與今日的威力》發表于《黨人評論》（Partisan Review 46，1979）。在此我要感謝各出版機構允許我重印這些文章。

在編輯此書的過程中，我得到過一些人的慷慨協助。羅杰·豪舍爾不但寫了序言，并且提供了德語資料方面的幫助，尤其是有關哈曼和赫斯的兩篇。David Robey幫助編輯了馬基雅維利，Edward Larrissy幫助編輯了布萊克，已故的Robert Shackleton幫助編輯了孟德斯鳩，Robert Wokler幫助編輯了盧梭，Barry Stroud幫助編輯了休謨，Aileen Kelly幫助編輯了赫爾岑，Lord Blake和Vernon Bogdanor幫助編輯了狄斯累利，Terrell Carver幫助編輯了馬克思，Jeremy Jennings幫助編輯了索雷爾。沒有這些學者的協助，我是完不成這項工作的，因此我將對他們銘記不忘。以賽亞·伯林以始終不變的謙和態度，回答著我不停的詢問，他的秘書Pat Utechin也提供了可貴的幫助和支持。最后，我還要感謝Keith Thomas爵士，他指出了原稿中的一些錯訛之處。

亨利·哈代

1997年6月于牛津沃爾夫森學院

# 序言

## 羅杰·豪舍爾

有兩種狂妄表現：排斥理性，或只承認理性。

帕斯卡爾

假如頭腦清楚的人以為凡是混亂的事情都不存在，那他就大錯特錯了：他的任務是，當遇到這種事情時，他要撥開迷霧，勾勒出朦朧之中模糊難辨的輪廓。

約翰·S.穆勒

在我們這個時代，分歧是出在人性上，出在我們對人性的局限和可能性的描述上。歷史學至今沒有搞清楚“人性”的局限和含義。

C.賴特·米爾斯

## 一

以賽亞·伯林討論觀念史的文章，并不是根據某種觀點寫成的。他不打算用它們直接去澄清或支持（或攻擊和破壞）任何一種歷史或政治學說。它們涉及的范圍包括像馬克思、狄斯累利和索雷爾這樣一些截然不同的人物，以及一些相距甚遠的題目，如民族主義和知識理論。它們完全是探索性的和非教條的，不是給定答案，而是提出一些初步的、常常有著深刻的懸而未決性質的問題。伯林和任何思想家相比，大概更不認為自己掌握了某個簡單的真理，然后用它來解釋和改造這個世界。但他的文章既非漫無目的隨風倒的產物，亦不是一些應時之作，相互沒有關聯，只在最初發表時才有意義。因為它們全都來自一個核心觀點，一個歧路叢生而又復雜、從而無法達到完美的觀點，它涉及人類及其各種能力，以及這些能力在歷史過程中的變遷——它們在許多隱蔽的和出人預料的層面，微妙而自然地聯系在一起。伯林一再根據某些有血有肉的歷史人物，提出并闡述他在哲學文章中較抽象地討論過的一些重要問題。這些問題不僅處在他對觀念的畢生關切的中心，它們本身也有著重大的內在意義和重要性，而且位于今天人們的關切范圍的前列。

他的文章至少以兩種方式勇敢地逆流而上。其中多篇討論的是一些有偉大創見的知識分子，他們或是受到同代人和后來若干代學者的嚴重忽視，或是受到那些人自以為是的污蔑。對于這些被忽略和誤解的思想家，至少因為他們敢于反抗當時占主導地位的思想正統，就應當消除他們被人遺忘和輕視的狀態，還他們以本來面目，這當然就是伯林的學術任務。例如，他論述維柯、赫斯和索雷爾的三篇文章，僅僅基于這個原因就應被人們銘記。然而，這些文章極具創見，令人耳目一新，還因為它使我們感到一些新觀念胚胎的逐漸誕生，以及現代世界的一些核心概念自十八世紀以來的浮現過程。在評價像維柯、哈曼、赫爾德、赫爾岑和索雷爾這些哲學家、思想家和眼光不凡的人時，伯林具有一種獨一無二的領悟力，能夠感受到在一個時代的思想貌似合理的表面背后，人類精神的更深層的騷動和變化，以及晦暗而不安的孕育期。那時存在著一些微弱但不時充滿熱忱的異見，它們受到當時人們的忽略、誤解或嘲笑，但它們經常是以不連貫或表達不清楚的方式，提出了一些后來注定會變成遍及世界的運動的新觀念。在我們這個時代，起來反抗單一正統思想的各種不同的抗議運動，它們的一些最強大的理想，便是直接或間接地吸收自許多這類思想家的學說。伯林雖然十分清楚，這些不合常規的思想家——尤其是哈曼、赫爾德和索雷爾——的某些觀點可以說極其愚蠢（他也確實這樣認為），但是對于他們有可能而且確實也為我們提供的那些深刻而痛苦的見解，卻絕對不可輕易放棄。伯林似乎認為，我們集體的發展每前進一步，我們都必須停下來，帶著同情心傾聽那些被歪曲了的異見者發出的呼聲，或是對其進行批判，不管它們是深思熟慮之見還是粗陋不堪：忽視它們將會給我們帶來危險，因為它們可能告訴我們一些對我們至關重要的事情，這樣做將導致一個更豐富（而且可能更真實）的有關人是什么以及他能夠是什么的認識。

因此，他的文章的許多主題，都涉及領悟到了某種觀點的苦惱的人。這種觀點是如此新穎而復雜，使他們沒有能力做到充分理解和表述。他們本能地探索和理解這種觀點，不十分明白自己正在做的、追求的或努力表達的是些什么思想。這不免令人想到，人類自覺的行動也許分為許多層次，一個有著創新性的知識眼光的人，他的某些觀點，在他的生前，不管是對他本人還是別人，也許從未變得清晰可辨。這是因為，假如他留下了一些有關自己的所思所感的記錄，他的追求——即他的基本的、逐漸演化的和仍然有待澄清的目的——的全部意義和影響，也許要在他去世數百年后，當對于他最早接觸到的問題出現了精巧的語匯和適當的方法時，才能充分表現出來。這方面典型而最突出的例子是維柯。不過，在一定程度上給人以豐富啟發的最偉大的作家和思想家，也是如此，因為他們開啟了見識、感受力和理解力的新的、永恒的大門。

## 二

在伯林全部作品的中心，存在著一些歷久不衰的哲學問題。自我的性質，意志，自由，人的同一性，人格和尊嚴；它們被濫用、侵害、侮辱的方式和程度，以及它們不受侵害的恰當邊界（無論這些邊界如何劃定）；認識不到這些事情的真相，尤其是對其加以歪曲，強迫它們同各種對其基本性質有太多否定的理論系統和模式相一致，由此可能或實際造成的后果；“內在的”人性和外在的物質自然之間的差別，基本范疇和適于研究它們的方法之間的差別——收在本書中的文章觸及到了所有這些問題，擴展和深化了我們的理解。此外，對于哲學一元論的熱烈爭執，對于這樣的教條——全部實在，我們關于它的所有知識的分支，構成了一個合理的、和諧的整體，人類各種目的存在著終極的統一性或和諧性——他都通過細致地考察一些極力要摧毀它的思想家所提出的學說，從許多角度做了討論和批判。伯林專注于多元主義的出現，無論它是在倫理、政治和審美價值的領域，還是在人類知識的領域；在他論政治理論和歷史哲學的著作中，以及在較小程度上但同樣十分重要的認識論著作中，這種專注都居于中心位置，從伯林論觀念史的文章所選擇并討論的每個思想家和思想流派看，這一點是顯而易見的。他在這個領域重要的發掘工作，使知識遺跡中的一些斷壁殘垣和怪異難解的材料得以重見天日；自十八世紀中葉以來，它們便不時暗示出一種歐洲意識的現象學的若隱若顯的輪廓，亦即新的轉變性觀點和一般世界觀，以及同它們相聯系的概念和范疇，在某些時間和地點，在某些思想家和思想家群體中的出現；由此澄清了一些不但令作為學院中一名哲學家或專業學者，而且令作為一個人的他深感困惑的問題。

## 三

觀念史是個比較新的研究領域：在一個多半持敵視態度的世界里，它仍然有待人們的承認，盡管在英語世界也出現了一些人們內心逐漸發生變化的令人鼓舞的跡象。人們日益感到，對人們的思想和感情內容、他們觀察自身和形成理想所依據的基本觀念所進行的探索，在研究人這個問題上，可以比現有的社會學、政治學和心理學提供更多的啟發；因為許多這樣的學科所發展出來的，僅僅是一套專業術語和對經驗及計量方法的運用。這些學科傾向于把人，無論是個體還是群體，視為具有普遍性的經驗科學的客觀對象，因而他們只是一些被遵守著統計學或因果規律的力量所左右的消極而無感情的材料，因此這些學科傾向于排除或至少減少某些至關重要的因素：人們的規定性肯定是來自他們的內心生活、目標和理想，來自他們具有某種觀點或觀念，不管它多么晦暗不明，也不管他們是誰，他們身居何處，來自什么地方以及在做什么。正是因為他們擁有這種內心生活，使他們有別于動物和自然物體。觀念史力求找出（當然不限于此）一種文明或文化在漫長的精神變遷中某些中心概念的產生和發展過程，再現在某個既定時代和文化中人們對自身及其活動的看法。因此它極有可能對其實踐者提出比任何其他學科更為廣闊而多樣性的要求，或至少是一些更具體的、往往令人十分痛苦的要求。批判觀念時所必需的概念分析的嚴格邏輯方法，博學多聞，與創造性藝術家相似的移情與再現的巨大想像力——即“進入”與自己完全不同的生活形態，“從內部”對其加以理解的能力——以及出于本能的幾乎神秘莫測的預見力——這些從理想角度說觀念史專家所應具備的能力，很少能夠集中在一個人身上。這無疑部分地解釋了真正的觀念史家寥寥無幾，以及觀念史本身要想成為具有公認資格的學科，仍需奮力爭取承認的原因。

但是，培育一個知識領域所遇到的巨大困難，以及由此造成的杰出成就難得一見的結果，這些事本身還不足以解釋它相對而言受到的忽視。它這種曖昧的處境，是否還存在著一些更深層的、不那么明顯的原因？通過深入到我們一些最根深蒂固的假設的基礎，能否發掘出一些長久以來已被習慣性地遺忘了的事情，或是認識到它們更為牢不可破和持久不變？或者，這會重新引起一些有關我們集體發展過程中發生的轉折的令人痛苦的問題，即那些在今天有可能帶來令人不安的新意義的問題？我們最熟悉、最珍愛的一些信念的堅硬河床，有可能在我們眼前變成流沙。無論如何，伯林的許多文章，或明或暗地使有關人類的一些最古老最根深蒂固的假設（至少那些屬于西方世界的）受到了質疑。觀念史對文化所能做到的事情，也許充其量只是心理分析聲稱能對個人所做的事情，雖然這個比喻不甚恰當：它所分析和揭示的，當然不是行為的動機和隱蔽源泉的根源和性質，而是往往不明言的、根深蒂固的和構成性的觀念、概念和范疇的動機和隱蔽源頭的來源和性質——其中有些與十八世紀以前可能出現的情況相比，要更不穩定，更可能隨歷史而發生變化。我們利用這些觀念、概念和范疇來安排世界，解釋我們的大部分經驗，尤其是人類道德、美學和政治活動領域的經驗，由此擴大我們的自我認識和我們對自己的創造性自由的范圍的認識。

伯林一生致力于哲學研究和對一般觀念的評價、批判與闡述。如果我們想理解觀念史對于他所具有的特殊地位，以及他本人為這個領域所做出的貢獻的獨特性質，我們必須對他培養出個人興趣的哲學背景有所了解。伯林本人一再談及一個獨到的見解，即至少在西方傳統中，從柏拉圖到我們今天，所有學派中絕大多數體系性的思想家，不管是理性主義者、唯心主義者、現象學家、實證主義者還是經驗主義者，雖然他們之間存在著許多尖銳分歧，但是都接受一個無爭議的關鍵假設：真正的實在，無論表面現象和它多么對立，本質上是一個合理的整體，其中的萬物，終極地說，是和諧一致的。他們以為，至少從原則上說，存在著一個可以發現的真理體系，它涉及到一切可以想像得到的問題，不管是理論的還是實踐的；獲知這些真理只有一種或一組正確的方法；這些真理，就像用來發現它們的方法一樣，是普遍有效的。這些人的論證過程通常采取以下形式：他們首先找出一組無可懷疑的特殊實體或難以改變的命題，斷定它們具有完全合乎邏輯的或本體論的地位，并指定發現它們的恰當方法；最后，出于一種深藏在秩序本能和破壞本能中的心理嗜好，把凡是不能被轉化成他們選做牢不可破的模式的這些實體或命題的東西，斥之為“失實”、混亂，有時甚至斥為“胡說”。笛卡爾有關清晰而明確的觀念的信條，萊布尼茨的“mathesis universalis”（普遍命題），后來那些實證主義者的原子命題和擬定句式，或現象主義者和感覺素材的理論家的感覺元素，皆是這種簡化論傾向的實例。這種類型的思想家以他們的信條為基礎，傾向于竭力從理論和實踐上對現實大加修正，把有意義的或重要的東西扔進了他們的哲學篝火；很多無價之寶，經常就這樣被可怕地破壞或歪曲了。

我們必須以此為背景，來看待伯林對他這個時代最有影響的哲學流派之一的態度，它把羅素及其弟子的新實證主義，同他對人文研究尤其是觀念史的專注聯系在了一起。在他仍在一般哲學領域教學和研究時所寫的一些文章中——《邏輯轉化》、《證實》、《經驗主義命題和假言陳述》[4](#_4_9)——伯林決定了斷同邏輯實證主義的關系，對它當作檢驗標準的一些基本信條提出了批評。這些文章既代表著向一種特殊的哲學研究方法的告別，同時也包含一份秘密宣言的發端。伯林對于各種不可化簡地多樣的經驗和命題，對于不可能用一種命題來表述它們或把它們轉化成一種命題，或不可能根據某種基本類型的實體或“要素”（stuff）來分析它們，有著敏銳的感受力；在這些文章中，這種感受力從邏輯和認識論的角度得到了自由的表達。事物就是那樣，我們確實無法用分析來消除使它們各有特色的因素。

使這些文章特別令人著迷和重要的原因有二：它們是從他所批判的哲學傾向的陣營內部寫出來，它們反映著他本人的一些十分堅定的態度，就此而言，它們有助于我們加深對他在觀念史上的強烈興趣和他的哲學作用觀的理解。這些文章是對現代哲學一個重要學派的根本批判，也是與它的決裂，但它們首先是一個富有同情心的局內人，一個充分了解——也許是太充分了——自己所批判的知識運動的目的和方法，雖竭盡全力仍無法接受它們的人所表達的思想。事實上人們很容易看到，伯林對休謨、羅素、艾耶爾、早期維特根斯坦、卡爾納普、維也納小組的哲學和新實證主義主流，以及他們要把一切搞得平平整整的化約論方法的反對，類似于維柯這類哲學家對笛卡爾和當時的理性主義者的否定，或哈曼和赫爾德這些思想家對法國啟蒙運動教條所持的態度。因為他們也是完全理解自己對手的目標和方法的思想家，伯林后來轉而研究他們，并給予他們深切的同情與理解。但是，他完全沒有他們的片面熱情，與他們那種時常令人忐忑不安的蒙昧主義傾向相距甚遠，更沒有對對手的優點視而不見：他承認邏輯實證主義在杜絕許多形而上學謬論的根基方面取得的巨大成就，他在自己的著作中也不時對自然科學的巨大勝利發出頌揚，認為這是近代以來人類理智最為成功的惟一事業；他也不時重申自己的信念，一切可以用經驗科學的數量方法去探索的現象，只要不去粗暴地對待或否定其最內在的性質，都應當被放在因果律或統計規律的庇護之下。

在這個包括精神、道德、美學和政治經驗的廣闊而多變的領域里，可以最深切地感到簡單的化約論教條的不恰當性。在這個領域采用簡單的化約論概念，不但會造成嚴重的誤導，而且經常貽害無窮。從某種角度說，伯林的全部哲學著作，可以被視為針對人文研究領域采用不恰當的模式和概念的做法而開展的一場漫長的戰斗，時隱時現，但總是細致、機警而堅定。人類絕對不應當被有著曲解作用的理論之鏡所蒙蔽，看不到他們直接就能搞清楚的自己真實的一面。例如，對于我們日益增長的有關自然和外部世界的正確而精密的知識對人類經驗的內在道德和精神世界的沖擊，他的許多文章提供了一種敏銳而細致的研究。就此而言，論維柯的知識理論的篇章，論哈曼、休謨和索雷爾的文章，以及論民族主義的文章，都可被看做同對“歷史的不可避免性”[5](#_5_9)的一些重要關切相聯系。因為伯林一再就兩種致命的危險發出警告：一種危險是，信奉無所不包的思想體系，它們也許提出了新穎的真知灼見，但仍然是片面而過于簡單的，沒有能力正確地對待足夠多的事實，而是僅僅或主要關注那些它們所闡述的事實，并且根據它們來看待其余的一切；另一種危險是，把在一門學科中取得巨大成功的方法和步驟，移植到另一門與它們格格不入、采用它們就會歪曲甚至破壞事實的學科。

伯林在討論自己的朋友約翰·奧斯汀的文章[6](#_6_9)中的一段話，大概再好不過地反映著他的著作中的自我揭露。在描述了奧斯汀的思想的原創性和強大、他的勇敢和哲學多產、他把問題分解成細節的驚人能力之后，他又告訴我們，奧斯汀為自己贏得了影響和尊重，首先是因為他的一段漫不經心的評論：“他們都在談論決定論，他們都說相信它。但我一生中還從未遇到過一個決定論者，我是指這種人，他就像你我相信人終有一死一樣相信它。你遇到過這種人嗎？”沉湎于自己的研究之中的哲學家，或是在實驗室里進行實驗的自然科學家，可以自稱是理論上的決定論者，但是他們的道德行為和他們的實際生活，他們所說的話和他們做出的判斷，同他們表面的專業并不一致。

在伯林看來，哲學無法提供有關人性或宇宙的先驗知識，它也無法用邏輯轉化的方式，為我們提供確定的和牢不可破的經驗知識。因此，當艾耶爾堅持邏輯實證主義的道路，繼續維護、發展和更為細致地論述他的關鍵信條，奧斯汀卻和后期維特根斯坦一樣，轉向對日常語言的概念進行嚴格而細致的分析時，伯林在他對一些關鍵性哲學問題的答案的追求中，日益進入了對十八世紀以來西方文化中一切重要思想發展的具體歷史研究。這使他提出并深化了這樣的觀點：一個時期的大多數思想和經驗，是用柯林伍德所說的“一組絕對預設”加以組織的。

## 四

在伯林看來，哲學的作用到底是什么呢？他本人在一系列重要而深入的文章中回答了這個問題。《哲學的目的》、《政治理論還存在嗎？》以及《科學史的概念》[7](#_7_9)這三篇文章，共同反映著（除了其他許多認識之外）他對哲學在所有精神活動中積極而必不可少的作用的看法，尤其是他對作為一項可以獲得真正知識或自我知識的哲學工作的觀念史的看法。這種真正知識或自我知識自成一類，它啟人心智，使人得到解放，只有系統地研究人類思想史——文化、文明、思想運動和政治運動的歷史——才能發現。伯林區分出一類完全屬于哲學的問題，也就是說，不存在普遍得到確認的、現成的方法能夠找出它們的答案。它們之間可能大不相同，有些表現為有關事實或價值的問題，另一些則是涉及它們所使用的研究方法、用語和符號的問題。但是它們的共同之處是，“在它們的架構之內不包含有關它們的解決方法的明確指導。”它們因為無法通過系統地采用專業技能或程序加以解答，因此有別于另外兩類（在一定程度上相互重疊的）問題——常識及自然科學中的經驗問題，和數學、邏輯學及其他演繹學科中的形式問題。在伯林看來，思想史主要是一個把各種爭論歸入這兩種問題之一的過程。但是，當一組又一組相互聯系在一起的問題脫離了原來的哲學母體，變成獨立的、成熟的經驗科學或正式學科時，有些無法化約、難以回答的哲學問題——在這里，伯林與所有那些想用強大的哲學溶液化解這些問題的哲學家，或其中的大多數人，有著尖銳的分歧——既沒有消失，也沒有變得無足輕重。

如果我們記得康德在經驗的內容與我們組織和解釋經驗所使用的概念和范疇之間做過的重要區分，有些這樣的問題的性質也許會變得更為清楚。如伯林所指出的，康德認為，我們用來感知外部世界的基本范疇是普遍的和不變的，適用于理性和有知覺的一切人。關于人類的某些基本真理，一旦被發現并做了恰當的分析，那么它們在任何時候都是固定不變的。康德邁出的這關鍵性的一步，被那些更關心歷史和美學問題而不是認識論和邏輯問題的思想家來了一個革命性的轉變。他們領悟到康德幾乎沒有系統地予以注意的事情，并就此做了大量的論述。這就是，我們用來觀察世界的一些基本范疇或“視角”雖然看起來一成不變，但另一些卻隨著時間和文化的不同而變化，有時甚至變化甚大。一種文化所觀察和傾聽、思索和感受的基本經驗內容，也許沒有變化或變化很小，但是認識它們和使它們條理化所依據的模式——即觀察它們的視角——卻是可以改變的。許多這樣的基本范疇和模式就像人類本身一樣古老，而另一些則更不穩定而短暫，因此要從歷史的角度來研究它們。對這些模式的研究和系統評判至關重要，因為這無異于一個事關我們的經驗本身的整個架構的問題。在這些模式中，有許多相互抵牾，有一些則因為無法對經驗的各個方面做出充分解釋而引起障礙，結果被另一些模式所取代，而這些模式又往往把被其取代的模式已為我們打開的大門關上。我們的基本預設的恰當性——它們涵蓋了多少、排除了多少我們的經驗；它們揭示了多少又遮蔽了多少我們的經驗——應是哲學家和觀念史學家共同關心的焦點。

此外，觀念史是發達文明一個較為晚近而又復雜的產兒。從起源上說，大概可以認為它誕生于十八世紀下半葉，是歷史主義、多元主義、相對主義以及以史學為基礎的各種比較性學科——人類學、語用學、語言學、詞源學、美學、法理學、社會學、人種學——的一門近親。它的核心關注點是“了解你自己”這一古老格言向群體的歷史整體、文明或文化的廣泛延伸，個體的自我便包含在它們中間，在很大程度上是它們的產物。它尤其關心向我們說明我們是誰，我們是什么，我們經歷了哪些階段和十分曲折的道路才變成現在這個樣子。它強調各種觀念和情感、思想和實踐行為、哲學、政治、藝術和文學的互通性，而不像人類研究中更為專業化的分支通常所做的那樣，人為地分別對它們做出評價。它的研究焦點，是某個文化或時代特有的那些無所不在、占支配地位的形成性觀念及范疇，當然也包括某個文學流派和政治運動、某個藝術天才或原創性思想家，只要這些事和人最早提出了問題，發展出了成為后來數代人的共同世界觀之一部分的觀念。伯林不僅研究偉大的思想家：觀念史不是一系列大哲學家的故事，不是一種觀念或理論體系引起另一種體系，就像一個單性繁殖的過程一樣。他所關心的是各種觀念在不同類型的知識人那兒的出現，他們形形色色，特立獨行，經常與當時的主流格格不入，與他們協助推翻的正統教義和公認前提相對立。

作為哲學的一個分支，作為真實知識和啟蒙教育一個較新的來源，觀念史所能夠提供給我們的，是對基本概念模式之起源的認識，以及這些模式給世界帶來的變化。我們就是根據這些模式來理解我們自己并獲得我們作為人類的認同。這些基本的、無所不在的預設，正是由于它們有著高度的普遍性，是我們支配自己的大多數——人類的大多數——經驗所依靠的手段，因此通常是隱而不彰和未受審視的：觀念史家的任務，就是努力置身于其外，使它們成為反思和系統研究的對象，由此把它們暴露在陽光之下，使它們能夠得到公開的批判和評價。我們的許多價值和觀念，在做過適當的分析和評價，正確地找出并描述它們的起源和演變之后，就會露出其真實的面目：它們不是從亙古不變的人性本質中得出的永恒、客觀、不可動搖、不證自明的真理，而是文化變遷中一個漫長而脆弱、經常十分痛苦悲慘但終究可以理解的歷史過程所結出的果實。這種批判的討論所采用的標準，其本身也必須是檢驗的對象，伯林對它們的確切性質有什么看法，是我們下面還會談到的一個問題。

因此從某種意義上說，伯林的全部著作是對一種哲學和真理觀的漫長而堅持不懈的否定，也是對研究人的真實能力和條件的一些方法的否定——至少在西方傳統中，兩千多年來它們一直處在中心位置。他在生活的早期便對這種觀點的缺陷深有感觸，不斷調動豐富的資源并以極大的熱忱，以廣闊的多樣化視角和大量具體的歷史細節，去揭露這些缺陷，由此從許多出人預料的角度對我們這個時代一些最緊迫的問題做出了解釋。

## 五

就一般觀念的變化而言，自宗教改革以來，而且在我們今日世界仍十分活躍的最深刻、影響最深遠的變化，也許就是一系列持異議的思想家對在西方處于中心位置的理性主義和科學傳統的反叛，它在1730年以后，先是在意大利，然后又以更大的力量在德語世界，得到了清晰的表達。許多現代思想運動和感情，都是來自這些真正改變了世界的觀念潮流，尤其是歐洲的浪漫主義、民族主義、相對主義、多元主義和許多唯意志論的流派——存在主義只是它在我們這個時代的最新表現——伯林針對它們，寫出了他的一些最精致、最具啟發性的文章。在《反啟蒙運動》一文中，伯林評價了這些思想家的一些主要觀念。無論從時代還是地位上說，維柯在這個思想家群體中顯然是個孤獨者，這使他對他們大多數關鍵信條的獨到預見顯得更加不同尋常。他的大敵一方面是笛卡爾——他相信清晰而明確的觀念，蔑視歷史的和人文主義的一般研究，試圖用一種知識，即數學，來同化一切知識形式；另一方面是自然法的理論家——他們的關鍵假設是存在著一種固定不變、在一切地方和時間都能找到的普遍人性。在哈曼和赫爾德以及后來許多直接或間接受他們的激進創新影響的思想家看來，陰險的敵人是法國啟蒙運動中那些想入非非的教條主義“啟蒙哲學家”（philosophes），他們所堅持的基本信條使真理受到致命的歪曲，被其遮蔽的東西比它們闡明的還多。法國啟蒙運動的思想家之間雖然也有分歧，然而他們共同堅持某些幾乎一直暢行無阻的基本前提：人性無分地域時代，都是一樣的；普遍適用的人類目標、真正的目的和有效手段，至少從原則上說是可以發現的；牛頓的科學方法在說明非生物的自然界方面已被證明極為成功，在道德、政治、經濟以及一般人類關系的領域，也應當能夠發現和采用類似的方法，從而鏟除邪惡和痛苦以及愛爾維修所謂的“涉及利益的謬誤”。這些理性主義思想家全都相信，在某個地方，以某種方式，從原則上說可以找到一個惟一的、對事實和價值問題同樣正確的統一的知識體系。他們追求無所不包的方案，普遍有效的統一架構，在這個架構中萬事萬物展現出系統的——即符合邏輯或因果律的——相互關系，以及宏大而嚴密的結構，它沒有給自發的、出人意外的發展留出絲毫余地，其中發生的一切事情，至少從原則上說，都可以根據不變的規律完全得到解釋。伯林認為，這就是西方思想中理性主義和科學主義大廈的基石，它被本書所討論的一些思想家動搖了。

伯林細心地指出，在源遠流長的懷疑論和相對主義傳統中，當然也存在著對這個關鍵假設的異議；近代以來的思想家，從博丹到孟德斯鳩，都曾強調過千差萬別的習俗、道德觀念、制度、一般世界觀和信仰，從而使這一思想支柱不斷受到溫和的撼動。然而他們誰也沒有做出足夠的努力摧垮這個結構。在這方面，伯林有關孟德斯鳩的討論特別有價值。他并未否認一個十分正確的觀點，即這位偉大的法國思想家是法國啟蒙運動的真正奠基人之一。雖然孟德斯鳩采用了自然法和自然目的這類形而上學概念，他的立場從本質上說卻是經驗主義和自然主義的；他首先相信的是通過觀察得到的直接證據。他的中心思想已被吸收進十九世紀自由主義思想和實踐的文獻，一度似乎新穎而有吸引力的思想變成了常識，成功的社會和政治思想家在回顧他時，只把他當做一個并沒有新觀點要告訴他們的杰出先驅。可是當伯林根據十八世紀前半葉積累的經驗回顧他時，卻感到更有必要強調貫穿于他的全部著作中的懷疑主義特點，以及他對一切為大規模變革所做的全面而簡單的計劃缺少熱情，而他的許多更為樂觀的同代人，因為持有一種更死板、更簡單的理性主義幻覺，曾為這種計劃而激動不已。當他本人宣布在笛卡爾的精神中發現了一門新的科學時，他在內心深處卻很清楚，他的材料的性質與這些方法是不一致的，他的實踐和他的表白不符。和他的許多同代人不同，他無法讓自己做到僅僅把具體事物當做闡明普遍原則或規律的材料。他尊重而且樂于看到那些難以化簡的特殊情況，對普遍適用的人類觀念抱著深刻的猜忌。對孟德斯鳩來說，每一種社會類型都有其內在精神或發展原理，它們各自透露出自身的一切最不相同的支脈。政治家和立法者有責任理解這種內在精神或有機因素，根據它們統治或管理社會。不同的社會有不同的需要，追求著不同的目標，在某種情況下和某個發展階段是好事，在別的條件下未必同樣是好事，因此對于人類的問題，不存在也不可能存在普遍適用、一勞永逸的解決辦法，對于人類的各種目標，也不存在終極合理的判斷標準。在這種態度中，存在著一些本質上對啟蒙運動的信條具有顛覆性的因素，孟德斯鳩對理性主義哲學家按照普遍學說干脆利落地徹底解決復雜問題的辦法的不信任，使他更接近于維柯和赫爾德，而不是伏爾泰和百科全書派。當然，伯林也明確指出，在他的社會和政治思想的深處存在著一個矛盾：他雖然是個多元論而非一元論者，不為任何單一的支配原則所迷惑，他雖然對生活和社會形態的多樣性有十分透徹的了解，因此在當時可算見解獨到，然而他也相信，不管人們的各種手段和次要目標如何紛繁多樣，他們終極的基本目標是一樣的：基本物品、安全、公正和平等等需要的滿足。伯林由此指出了孟德斯鳩思想中一個難以調和的矛盾：他一方面相信每個社會都有屬于它自己的特殊習俗、道德觀點和生活方式，另一方面又相信正義是一個普遍而永恒的標準，伯林為此提供了一個令人信服的解釋，他認為它們都是來自孟德斯鳩對專制主義和唯意志論的強烈擔憂。無論如何，這個矛盾一直沒有解決，在伯林看來，孟德斯鳩的思想代表著對啟蒙運動核心理想的嚴重偏離，雖然不是與它的斷然決裂。

多元主義觀點令人不安的能力，在那篇論述馬基雅維利的博學而精彩的文章中得到了進一步的揭示。伯林在這里提出的觀點是，在過去四百年左右的時間里，馬基雅維利在學者和文明人中一向引起尖銳分歧，他使基督徒和自由主義者的良心深感不安，但這并不是因為所謂的他不講道德和魔鬼附體，而是因為他提出了一種與當時和后來占上風的道德體系不同的體系，因而他大概是對一切一元論學說本身表示懷疑——至少是有所暗示——的第一位思想家。在伯林對他的解釋中，馬基雅維利并不像大多數評論家所斷定的那樣，僅僅是個政治謀士，只關心操作手段，對終極目的無動于衷；他不是個立場超然而客觀的政治科學家，僅僅對人們的各種行為方式加以觀察和做出中立的描述。馬基雅維利遠不像克羅齊等人所認為的那樣，使倫理學與政治分道揚鑣，他超越了當時正統的基督教倫理（也隱然超越了其他相關的道德觀點：斯多噶派的、康德的甚至功利主義的）——它們本質上只關心個人——而把眼光投向一個更為古老的傳統，即希臘城邦或羅馬共和國的傳統——一種本質上是集體主義或共同體的道德。根據這種道德，人之成為人，人之持有各種價值和目的，是和他屬于一個共同體相一致的。按照這種觀點，個人生活的終極目標和城邦的集體生活是分不開的。人們只有致力于一個強大而又統一的、成功的共同體，他們才能具有健全的道德，才能過一種完美的、富有成果的公共生活。因此，馬基雅維利并不是否定基督教道德而贊成某種不講道德的手段科學，而是贊成一個目的的王國，它本質上是社會的和集體的，而不是個體或個人的。他最為關心的是自己祖國的幸福和榮耀。他的立場意味著有兩種同樣終極但又相互排斥的道德法典，人們必須從中做出決斷。這等于說，在終極價值之間可能存在著沖突，在它們中間沒有辦法做出合理的仲裁，因此只能得出這種令人深感不安的結論：達到人類的完美，不管是個人的還是集體的，不存在惟一的道路。因此，在各種終極的、相互沖突的價值之間做出抉擇的必要，遠不是人們生活中一種罕見而反常的現象，事實上這正是人類生存條件本身所固有的一個因素。使人們意識到這一點，不管多么不明確，是馬基雅維利的一項主要成就：如伯林所說，“無論他本人怎么想，他是多元主義的創立者之一”。

## 六

最先對普遍的理性主義學說持續進行攻擊的，是維柯、哈曼和赫爾德。伯林在《維柯與赫爾德》一書中評價了這兩位思想家主要的新觀點。本書中的許多文章又對它們做了評論和補充。維柯是個生不逢時的天才思想家，畢生致力于表達他的一些有關人、歷史和社會的革命性想法。他的學說的意義，在他去世二百多年后，才變得顯而易見，而且正如伯林所言，其中一些最重要的思想直到今天才實至名歸。他大概是明確表達了不存在普遍而不變的人性這一觀點的第一位思想家；他復興了人其實只能理解他們自己創造的東西這種古老的思想，并因把它應用于歷史而使其發生了革命性的變化：我們是從“內部”，以一種產生共鳴的眼光理解歷史過程，它們處處留有人的意志、理想和目的打上的烙印，因此我們無法理解并不是我們自己創造的自然界的“沒有意義的”“外部”表現；他大概是以法國法理學家和通史學家那些含糊的觀點為基礎，創立了一種文化觀：文化的所有活動都有著獨特的標記，反映著一種共同的模式；他還提出一個與此密切相關的觀點，一種文化的進步要經歷一系列可以理解的發展階段，它們并不是由機械的因果規律相互聯系在一起，而是人們不斷地發展的、有目的的活動的相互關連的表現。他認為人類的各種活動首先是自我表現的形式，它包含著一種完整的世界觀；大概最令人興奮的是他提出的有關一種新型知識的觀點，即重構性的想像或幻想力，我們通過進入另一些時代和地方的另一些人的一般觀念，進入他們觀察自我及其目標的方式，而獲得的知識。這種知識既不是完全出于偶然，也不是可以從前提中演繹出來的。

在《維柯和啟蒙運動的理想》一文中，伯林描述了維柯的觀點對烏托邦觀念的某些意義，這種觀念在西方政治思想中，以不同的面目發揮過顯著的作用，它是指一種理想的、靜態的合理社會，一切人類的價值和所有可想像的通向人類完美的道路，在這個社會里和諧并存，不但不會相互傷害，而且處在一種相互強化的關系中。在維柯看來，人們的各種世界觀、活動和目標，必然屬于社會和文化發展的某個特定階段。他所謂“永恒理想的歷史”（storia ideale eterna）中的每一個階段，都以一種不變的循環方式，同過去和未來的階段聯系在一起。創造性歷史過程的較早階段是我們自身起源的一個基本組成部分，因此我們能夠通過在自己的心靈中發現過去的各種潛在可能性，再現和理解過去。不過維柯和黑格爾這類唯心論的形而上學家不同——他們相信在一個文化階段過渡到另一個階段時，不會造成價值損失；他也不同于理性主義思想家——他們相信一切價值必須完全符合對一切問題的最終的完美解決方案；維柯的觀點沒有這樣樂觀的幻覺。社會發展和文化變遷既有收獲，也會造成絕對的損失。一些有價值的經驗形式可能永遠消失，已衰敗的世界所產生的獨特而不可分割的成分，不會由價值相同的形式所取代。充滿靈感的歌者，譬如維柯認為最令人難忘的荷馬，他們原始的熱情和細微的想像力，不可能從那些進行理智分析和冷靜抽象的批判哲學家的同一個階級中產生出來。因此對維柯來說，完美性的觀念、一切真實的價值將得以充分實現的秩序的觀點受到排斥，不單純是出于經驗的原因——無知、人類的弱點、缺少技術手段，而是因為從理論上說它有著先天的內在矛盾。

在討論維柯的另外兩篇文章中，伯林對知識領域中的多元主義的關切也表現得十分清楚。它們轉向維柯對兩種不同類型的人類知識的創造性劃分，這兩種人類知識以大不相同的前提為起點，導致有著深刻差異的結果。根據維柯的觀點，“外部的”、非人的物質自然的全部領域，與道德、藝術、語言、各種表達方式、思想和感情這個“內部的”人類世界是不相通的。與這兩個特殊領域相一致，也存在著兩種獨立的探索方法：一種是維柯所謂的“scienza”或曰“per caussas”（有原因的）知識，這是我們惟一能夠建立的完美知識，即人類創造力的產物——數學、音樂、詩歌和法律，它們完全可以被理解，正是因為它們是人類心智的產品。還有一種“coscienza”，或稱外部世界的知識，它是由觀察者從“外部”利用因果一致性和理解力得到的，因此它所能告訴我們的僅僅是事物如何發生，而絕對不可能是它為何發生，或它出于什么可以理解的原因，或它在追求什么目的。維柯的偉大創舉在于，他在建立“人類學的歷史主義”時，把“scienza”這個范疇運用于人類歷史，即人們親自“創造”的歷史；而這種歷史主義又需要一種與它的發展和成長相一致的系統的精神科學。只有通過研究心智在表現自身時所采用的不斷變化的符號——詞語、紀念物、藝術作品、法律和習俗等等——才能找到它們。一個人自己心智中的記憶和想像，各種潛在的稟性（其中大多數都未被激活），為這種理解提供了基本的手段，關于人的全部研究最終都要以它們為基礎：對于恐懼、愛和恨的感情，以及家庭或民族歸屬感，對于理解一種面部表情、人的一種處境或一句玩笑，對于鑒賞一件藝術品，對于用理想塑造生活，以及其他無限多樣的（和不斷發展的）“內在”直接體驗，我們都有自己的切身知識。

這種“直接”知識既不是歸納的或演繹的知識，也不是假設——演繹的知識。它是獨特的，只能根據它本身對它加以描述和分析。它既不能從笛卡爾、牛頓或任何類似的學說（它們根據因果規律，從外部把事物聯系在一起）中得到，也不能被轉化為這種學說。這是我們得自于自身經驗的知識：一種熟悉的活動或我們生活中一個熟悉的側面，我們過去根據人類的目標和愿望從內部理解它們，也能通過“客觀化”，使它們變得與我們疏遠：它突然被當做一種陌生的、外在于我們的東西，是我們無力駕馭的因素——社會學的、生物學的或物理學的因素——的必然產物。與此相反的過程是：一項活動、一件藝術品或一個人，一部法典或一種制度，都能變成我們自身密不可分的一部分，因為通過一個想像的過程，我們根據人類的目標和價值，從“內部”認識它們。這是一道不確定和變化無常的邊界，根據人類的理想和意愿所做的合理解釋，經常在這里同根據“無感情的”、非人類的自然規律所做的因果解釋發生沖突。過去，這樣的戰爭場面始終未曾中斷；未來，這種戰爭的場面甚至會更大。幾乎沒有任何現代作家像伯林那樣，強化了我們對其重要意義的認識。

維柯所揭示的認知類型，是后來由赫爾德以及他之后德國那些偉大的史學家特勒爾奇、狄爾泰、梅尼克和馬克斯·韋伯所發展出的Einfühlung and Verstehen（體諒和理解）學說的種子。對于十九世紀許多思想所主要關注的認識論和精神哲學，它也意味深長。《科學和人文學科的分離》一文所闡述的，便是這些最重要的論點之一。在對持續而普遍的進步的樂觀主義信念中，包含著一個同它不可分割的觀點，即：一切探索和研究方法，一切求知和理解模式，是系統地聯系在一起的；一切知識發現的方法和形式，說到底都能從屈指可數的幾條原理中推導出來，人類知識的整體領域是從一個地方成長起來的，因為它的每一部分都和其他各個部分聯系在一起并相互促進。但是，假如維柯對“內部”知識和“外部”知識的劃分是正確的，假如像他的學說暗示的那樣，實在并不是一個統一的、無時間性和無變化的結構，能用一種完美的邏輯語言對它直接加以摹寫，時間和地點的“外來”影響不會對它造成歪曲——即一種模式，用它來衡量所有的自然語言，可以證明它們都只是或多或少存在著不完全的近似；進一步說，假如所謂原始人的語言形式和神話、詩歌和宗教并不像伏爾泰和百科全書派的典型觀點所認為的那樣，像是咿呀學語的孩子對真理的模仿（后來理性主義的思想家又對此做了更明確更全面的表述），而是他們的生活觀的獨特反映，體現著他們對自己的特定世界所產生的問題的回答——這種回答就像后來更文明的時代對其問題的回答一樣真實可信，而且歸根到底兩者之間并沒有共同的衡量標準，那么結論就是：所有的知識并不是都屬于一個單一的類型，一個巨大的有機體，它不是從一個時代到另一個時代穩定地成長著（盡管不時被野蠻時代打斷），也不是一個不可逆轉的積累過程，逐漸向著最終完美的固定不變狀態發展。自然科學和人文研究之間無法逾越的鴻溝[8](#_8_9)，以及人類知識的所有分支都在穩步前進這種理想的破滅，確實造成了影響深遠的后果。

在討論德國反理性主義的起源的文章中，伯林評價了大概是本書中最不合常規的思想家哈曼的觀點。哈曼年輕時是“柏林啟蒙運動”（Berlin Aufklaerung）的領軍人物門德爾松和尼古拉的寵兒，他一直是個成功的出版商和啟蒙運動的傳播者。但在經歷了一次內心體驗的轉變，回到他早年的虔敬派信仰之后，他決定攻擊那些處在理性主義傳統核心位置的理想和價值，他要把它們改造成和它們正相對立的東西。他代表著人類的尊嚴、溫情、愛和自發性的理想對十八世紀法國的體系派和“可怕的簡化者”那些摧折精神的抽象觀念的最不妥協反抗。在進行這場可怕的戰斗時，他和他的戰友雅各比不得不暫時借用經驗主義哲學家休謨的兩個中心論點（其中一個已被弄得面目全非）。在近代歐洲思想史上，很難再找到比這更令人難以捉摸的篇章了。

獲取知識的不二法門是自然科學和經驗科學；一切想要成為真理的陳述，從原則上說必須能夠得到任何一個理性人的公開驗證；真正的知識不存在任何先驗的或非理性的來源——法國啟蒙運動的這些基本信條，自十八世紀以來遇到了越來越多的反抗，甚至在法國也不例外。對僵硬的理性主義、唯物主義和倫理學自然主義的反抗，最初表現為文學和風格上的一波感情浪潮：狄德羅把感情放在人們生活中一個重要的位置上，而盧梭則是一位感覺和自然激情的主要解放者。在法國以外，瑞士的馮·穆拉爾特、波德默爾和布賴丁格，英國的勞斯、布萊克維爾和瓦爾頓父子，都以各自不同的方式，對這種干癟的極端理性主義精神發起了反叛。但是這種反叛主要局限在文學、風格和藝術領域，啟蒙運動賴以立足的基礎并未受到觸動。徹底動搖這些重要假設的強烈而破壞性的打擊，來自于德語世界偏僻角落里一幫心情郁悶、深感困惑的思想家：伯林所說的“這些德國人反抗法國文化在西方世界的霸權”所造成的深刻后果與反響，既是災難性的又讓人掙脫了束縛，在很大程度上這就是現代思想的歷史。

不論從性情還是信仰上說，哈曼都是條理分明無所不包的思想體系的敵人：他認為普遍法則的抽象體系，雖然（作為工具和武器）有助于我們支配和開發現實世界，但肯定也會遮蔽我們對鮮活的直接經驗的感受，使我們看不到我們生活中那些獨特而奇異、無法預見且常常是十分混亂的因素。科學理論充其量只有工具的價值：它們無法提供任何無懈可擊的知識。真正的知識是直接由感官，由自發的想像力、直覺和洞察力提供給我們的。直接的感受，當下的、無可辯駁的現實感，哈曼稱之為Glaube（信念）。他把這種信念或信仰的學說歸功于休謨。他正確地認識到，休謨的認識論是建立在沒有先驗證據的原始信念上；但是他以一種會讓休謨吃驚的方式，對其學說做了改造，把它運用于非經驗的領域：脫離了人類信仰的基本能力，人們就不能產生思想或行動，也不能產生對外部世界和歷史、對其他人或上帝的存在的信念。信仰的能力并不比感覺的證據更容易受到理性的駁斥；它雖然有時讓人上當受騙，但它并沒有得到一套縝密的證明機制的支持。最主要的是，科學家那些造作的功利主義新思想（它們不能反映人或上帝的內在本質），對它不能提供任何說明。在理性主義者斯賓諾莎所編造的那張無生命的范疇之網中，或在霍爾巴赫和愛爾維修所建立的龐大唯物主義機械論那些毫無靈性的因果作用中，誰也無法表達愛，或表達自己最深層的本性。只有詩人、情人和虔誠的信徒，能夠進入他們強烈奉獻的對象，對其獲得充分的認識。直接獲得的素材是具體而獨特的：任何想把它們編織進人為模式的做法都會使其受到歪曲，把它們變成別的東西，變得比它們本身更貧乏。其實，在哈曼有關思想、經驗和語言的關系的觀點中，幾乎有一種神奇的現代語調。當他自稱并不十分關心“什么是理性”這種傳統的哲學問題，而是更樂于提出“什么是語言”的問題時，當他宣布“語言創造了一切”時，他預示了奧斯汀和后期維特根斯坦的理論。當他談到人為的概念系統，斷言“我們人類是自然的無情篡改者”，并且進一步以譏諷而不是誠懇的語氣問是否存在著“可以把一切都歸結到其中的簡單的自然主義觀點”，或是否“萬物皆由數學上的線所構成”時，他所表明的批判態度，顯然十分類似于今天的日常語言哲學家對羅素及其追隨者的新實證主義所做的批評。在哈曼看來，普通人說話所使用的詞語，是人類意義的傳達者；因此它們沒有把直接的感受歪曲成抽象的公式、通用的命題、規則或定律。它們或者是一種表達的形式，不朽的靈魂之間進行交流的形式，或者是分門別類的科學人為制造出來壓抑人性的工具。對理想化的虛構事物過分熱情，會犧牲以日常語言為媒介的直接觀感，這遲早會導致一架龐大的官僚機器的建立。人只被當做管理的機械對象，他的內心生活和意義蕩然無存，徒具一付軀殼。就此而言，哈曼是最早和最有洞察力的人之一，他們陰郁地預見到了馬克斯·韋伯后來所說的“das Geh!?use der H?rigkeit”（奴役的牢籠），或今天法蘭克福學派的追隨者所說的“verwaltete Welt”（管理者的世界）——由人和自然組成的世界，被理解成一個由一批理性主義專家為了功利目的而進行操縱的機械系統。

伯林把赫爾德視為三個重要觀念的創始人，這些觀念不但在他那個時代極為新穎，并且時至今日依然活力十足。這三個觀念都與西方源遠流長的主流傳統背道而馳，而且和啟蒙運動的中心價值和關鍵信條格格不入，無論它們是道德的、歷史的還是美學的。它們是：民粹主義，或相信只有當人們屬于一個以傳統、語言、習俗、共同的歷史記憶為根基的單一群體或文化時，他們才能達到充分自我實現的信念；其次是表現主義，認為人類的所有作品“首先是言語的聲音”，是表達或交流的形式，它們包含著一種完整的人生觀；最后是多元主義，它承認文化和價值系統具有潛在的無限多樣性，它們有著同樣終極的價值，沒有相互衡量的共同標準，這使得以下信念沒有邏輯上的連貫性：有一條達到人類完美的普遍正確的理想道路，所有的人、所有的地方和時代都在尋找這條道路，只是成功的程度各有不同。伯林環顧自己周圍的現代世界，體認到這些觀念是多么關鍵，而且它們很可能變得越來越重要。它們都是能讓人們全身心投入的觀念，它們很可能造成與它們的號召力不相上下的后果。在一個充滿挫折和民族主義的時代，人們所感受到的深切需要，對根和自我表達的需要，是再怎么強調也不過分的。論民族主義的文章便討論了若干這樣的重要主題。身處西方技術文明中的許多年輕人，都有一種窒息和精神枯萎的感覺，這至少部分地是因為他們沒有能力滿足個人或集體的自我表現的愿望，而指出人的一些最深刻最頑強需要的，赫爾德堪稱第一人。從嬉皮士和花孩兒[9](#_9_9)到海德格爾、哈貝馬斯和法蘭克福學派，所傳達的基本信息是一樣的；他們都可以把赫爾德稱為自己的至圣先賢。討論索雷爾的文章也對這些燃燒著烈焰的話題做了詳細的論述。在一個要求絕對效忠的狹隘教條主義意識形態的時代，生活的目的多樣而又多變，它們同樣終極，因此很容易發生殊死的對抗——這種觀點的存在肯定來日方長。許多后來的思想家，大概尤以赫爾岑為甚，都接受并發展了這種思想。當然，從某種意義上說，他就在他們中間塑造著自己的人生，在他們中間經受著痛苦的生活。讓這兩位思想家最感驚恐的，莫過于看到（無論在什么社會形態中）那些精力充沛者只有令人恐懼的簡單意圖和需要，以及對生活目標同樣簡單的看法，他們人數眾多，組織嚴密并大權在握，把自己喜歡的觀點強加于人類中間那些更多樣化、更豐富和更弱小、更有創造性的群體。

## 七

由赫爾德肇其端的這三種重要觀念之一，是伯林討論赫斯、馬克思和狄斯累利的文章的中心話題。它闡明了他論述民族主義的文章的關鍵段落：人類的基本需要之一，就像對食物、住所、繁衍、安全和交往的基本需要一樣，是歸屬于各種明確的共同體，它們擁有自己獨特的語言、傳統、歷史記憶、習俗和世界觀。只有當一個人自然地、無所察覺地真正屬于這樣一個共同體時，他才能夠進入生活之流，過一種充實的、富有創造性的自立生活，他在這個世界上才有家的感覺，才能使自己與同胞合為一體。在這個自然的單位或群體中享有一個得到承認的位置，而這個群體也必須在世界上得到無條件的承認，由此得到一種人生觀，得到自身及自身在共同體中的狀況的一種意象，在這個共同體中會產生出具體而直接的、自發的人類關系，它沒有被對個人的真實身份的神經質的自我懷疑所歪曲，也不會受到另一些人真實的或想像中的優越地位的傷害。

歸屬這樣一個共同體的愿望如果受到挫折，就會引起不同類型的苦惱后果，伯林在這兩篇文章中，對其中的主要形式給予了充滿同情心的探討。在伯林看來，十八世紀末和十九世紀剛剛獲得解放的猶太人為此提供了一個典型的實例。他們中間有許多人脫離了狹小、熟悉、自我封閉的猶太人聚居區的世界，進入一個更廣闊、更自由、更令人亢奮同時也更陌生更危險的非猶太人世界，他們的身份突然發生了問題。他們是誰？他們中間那些更能隨機應變的人，沒有遇到明顯的麻煩便擺脫了過去，順利融入了他們的新環境；另一些人，即那些自我意識同一種要在這個世界上有所作為的強烈愿望緊密聯系在一起的人，卻無法讓自己忘記自身的起源，因此他們無法做到這種順利的自我改造。由于沒有被他們試圖進入的世界自動接受，他們心懷焦慮，甚至經常為這種傷害而極度痛苦，為了解決他們的自我認同問題，便或多或少自覺地求助于各種辦法。

這些尋求地位、承認和“歸屬”的辦法，一般會采取兩種形式：向來處境卑微或受壓迫的群體、民族或社團中的成員，自覺地要求地位平等（有時是要求優勢地位）；或是認同于另一個未受到他們原來處境的缺陷和弱點所玷污的群體或運動。第一種方式要求以充分自我肯定的態度接受自己原來的身份，其中經常包含著進攻性的情緒。第二種方式則是接受一種新的身份、一些新的價值和習慣，遠離給他們的amour propre（自尊）造成傷痛的卑微地位。伯林告訴我們，那些采用后一種方式的人，“易于對居支配地位的多數人采取一種夸張的怨恨或輕蔑的態度，或對他們產生一種過于強烈的贊賞或崇拜態度，有時則是兩者兼備，它既會導致在觀察事實上獨具慧眼，也會——這是過度敏感的產物——導致對事實的一種神經質的歪曲。”

伯林的觀點是，兩個大師級的創造性人物，馬克思和狄斯累利，都有著強烈的支配欲，要領導或改變他們那個時代的社會，因此屬于后一類人；而溫和誠實的赫斯，既缺乏自欺欺人的能力，也缺少創造性的想像力，但是他有簡單的直接領悟的天才，因此屬于前一類人。

狄斯累利作為英國社會的一個局外人，把追求權力和社會承認看得高于一切：英國的貴族階層在他那充滿激情的想像中，被轉化成了一個神話王國；他則把自己塑造成它的領袖，把自己對貴族身份的要求建立在自己種族的古老上，他在著述中一而再再而三地強調這一點。他看到自己正領導著這個階層，與受剝削的大眾團結在一起，反對一切有著真實特征的可惡敵人，野蠻的、功利主義的、物欲橫流的中產階級；他憎惡平等和平庸，相信想像力、直覺和傳統價值優于一切形式的科學計算、理性和分析。他所編織的神話是如此強大，竟能以此把他那些五花八門的追隨者團結在自己周圍，在“至關重要的幾十年里”影響了英國的政治思想和實踐。但是，只有當這種全面的心理自我改造行為——狄斯累利的許多傳記作家把它視為玩世不恭的詭計多端之舉——貨真價實時，它才能贏得勝算和傳播信仰。伯林則堅持認為，狄斯累利確實把自己視為那些公爵和男爵們的同儕，他領導著他們，反對曼徹斯特的制造商和邊沁主義者；他本人也完全被自己的虛構所虜獲。伯林領悟到了狄斯累利的幻覺中最隱秘的動機：他追求成為一個大人物，他要取得一種認同，使他在這個世界上能夠站穩腳根有所作為。因此和他的大多數傳記作者相比，伯林對狄斯累利有著更深入、更完整、更令人信服的理解。伯林洞察到一個人生命的最深處，洞察到了他的自我意識——他是誰，他來自何方，他屬于何處——由此解釋了一個具體而又奇特和令人困惑的事例。不僅如此，他還從這個事例中概括出一種富有成果的見解，它有助于解釋今天的社會心理學家、教育學家、社會學家和政治學家迫切希望解決的問題。因為從狄斯累利身上，伯林看到了一個早期極富天資與辯才者后來變得日見平凡的范例：完全放棄自身本質的“異化的”人——科學革命和日益集權的工業制度所造成的社會解體和傳統紐帶松弛的一個犧牲品，他的一生，是一個漫長且往往十分痛苦的尋求認同的過程。

和狄斯累利不同，馬克思很少提到自己的猶太人出身，這不免讓人懷疑他在很大程度上是在壓抑這種出身。伯林的看法是，馬克思的中心思想雖然深刻而有創見，他卻沒有對民族主義提供令人滿意的解釋，完全低估了它作為一股獨立力量的重要作用，這很可能是因為他本人不公開承認自己的出身造成的困境，也很可能是因為他沒有完全意識到這種困境。根據這種觀點，他和狄斯累利一樣，也竭力讓自己認同于一個從出身上說他并非其中一員的社會群體。他選擇了受剝削的無產階級這個普遍階層，他們完全擺脫了給他本人打上烙印的那些惡名。他所談論的、與他沒有任何直接關系的無產階級，和狄斯累利的貴族階層一樣，是一種虛構，一個抽象范疇或理想。正如伯林所說，他們并不是真實的勞動者，不是礦工和工廠里的工人，即有血有肉的人，效忠于自己的民族，被傳統和地方意識的千萬條紐帶聯系在一起。倒不如說，他們是全人類、有時是馬克思本人受傷害的感情的承載者。因此，馬克思的言論經常對和他一樣的人很有號召力，那些漂泊無根、被社會所疏遠的都市知識分子，他們對自己世界中的野蠻和不公的強烈反感，總是伴隨著一種尊嚴受到傷害和極欲尋求認同的感情。正如伯林謹慎地指出的，馬克思至少有一些信條部分地來自對深層心理需要的反應這個事實本身，并沒有使這些信條失去效力。不過這也有助于解釋那些換了基礎便會證明為不恰當的理論，為什么無法實踐當初對它們所提出的要求。馬克思和狄斯累利的信條和生平與這樣一些人是一樣的：他們不接受自己的出身，因此也不接受他們自己，無論他們屬于什么人。他們最初提出的許多思想，并不是作為客觀分析和描述的手段，而是作為一種安撫性的神話，俾使受壓迫受侮辱的靈魂，也包括作者本人的靈魂，能夠重新振作起精神。

當伯林從這兩位既眼光銳利又自障其目的大師級神話制造者轉向摩西·赫斯時，他離開了這個緊張而又豐富多彩、被神經質地歪曲了的世界，開始討論一個更為冷靜和輕松的人物，他對事物的看法也許不那么深入透徹，卻有著更多的平衡和比例感。

馬克思主義評論家把赫斯描繪成馬克思的一個無足輕重的先驅，他的重要性因那位大師而變得黯然失色。伯林在這篇文章中則確信，赫斯的主張應當被嚴肅看待，作為一個社會思想家，他自有其價值，他預見未來的天才，比他的同代人馬克思和恩格斯這些革命家更勝一籌。摩西·赫斯，伯林把他稱為“德國共產主義之父”，是直觀的道德意識和身邊的生活經驗戰勝學說和教條的一個最值得紀念的事例。赫斯是個有著強烈道德意識和心地誠實的人，他被剝削和不公正的景象所激怒，受到普遍的人類進步的抽象計劃的吸引，但是他逐漸認識到，一個人要想憑借不考慮具體而獨特事物的理性主義普遍原則，竭力擺脫和否定自己的真實出身，是既不可能也很不足取的，因為這種出身是和他的民族的歷史記憶、習俗、語言和傳統聯系在一起的。赫斯身上有一種簡單的直觀意識和人情味，一種赤子般新鮮的感受力，有時它與那種對遠離生活經驗的抽象教條的神經質的陶醉形成鮮明對比，這種陶醉正是馬克思的理性建構中更壓抑的一面所具有的特點。馬克思和狄斯累利都不由自主地改造現實，使它適合自己的創造性意志，而赫斯卻喜歡簡單地觀察事物的本來面目。伯林在一段很有啟發性的旁注中說，要是馬克思在童年時受到過和赫斯（據他本人說，是來自他的祖父，一個虔誠的猶太人）一樣的宗教教育，而不是吸收了伏爾泰和法國啟蒙運動的理性主義教條，他的生活和世界觀將會發生深刻的變化。與馬克思不同，晚年的赫斯沒有低估民族主義這個基本的、獨立的歷史力量的重要作用。他否定了世界主義，因為它壓制不同群體的天然差別，而且他像赫爾德一樣相信，人類分化為不同的種族和民族而形成的這種天然差別，不但不是一個可以改正的錯誤，必須不惜一切代價予以消除，反而是多樣性的創造活動取之不竭的源泉。他同樣堅定地譴責黑格爾對主導的“歷史性”（historic）民族和默默無聞缺乏活力的民族的劃分——前者因為其“優越性”，有權侵略和同化其他民族。根據一種高度抽象而模式化的歷史觀，歷史是一個必然走向理性而和諧的新世界秩序的過程，在這種秩序中，人道的共產主義原理將會消滅貪婪自私的財產制度。猶太人在完成自己作為一個倫理民族的歷史使命之后，會消失得無可辨認。而赫斯，被一種難以改變的現實感、一種對事實的直觀而“堅實的”領悟力所促動，接受了基本上是赫爾德的觀點：猶太人不僅僅由宗教紐帶聯系在一起，他們和其他所有民族一樣，也構成一個民族，為了獲得充分而確定的認同感，他們也需要一個自己的國家。所以他是猶太人復國主義的奠基人之一。

赫斯終其一生，始終相信平等和正義是固有的價值，而他的社會主義，基本上也是建立在道德前提上：只有通過那些相信善的內在道德價值的人們的自覺行動，才能使這些善得到保障。在他看來，有些十分普遍的人類價值是恒久而普遍正確的：人類自然感情的自由表達，屬于并認同于一個有著歷史連續性的共同體。假如能夠用合理的論證說服人們相信這些價值，他們就會相應地變通自己的習慣做法。這也正是馬克思和恩格斯所嘲笑的“烏托邦社會主義”。對于他們以及那些受黑格爾歷史主義影響的人來說，歷史過程遵循著一成不變的、可以發現的客觀模式：凡是看到了這些模式的人，就會使自己認同并支持那個“歷史”價值，或在某個具體階段注定會取得勝利的群體。不這樣采取行動，執意對抗事物內在不變的性質，是不理性的，而且無異于自取滅亡。赫斯拒絕相信整個世界正在為他所鐘愛的價值而戰這種令人十分愜意的教條。他不相信階級斗爭、天翻地覆的革命、無產階級專政或以暴力方式剝奪財產不可避免。正如伯林所指出，雖然馬克思和恩格斯畢生獻身于其中的革命改變了整個民族的生活，但是以暴力手段剝奪有產階級、無產階級專政的制度和共產主義政黨本身，并不能保障社會公正、個人自由、經濟平等和社會和諧。凡是在接近于實現這些價值的地方，往往都是自覺追求自己認為有內在價值的目標的人們所取得的成就；這些目標的實現僅僅取決于他們自身的個人努力，而不是取決于和人無關的無情的歷史力量。赫斯也不相信社會主義的中心價值必然與一些最神圣的傳統價值——對家鄉的愛，對個人和集體的歷史、民族記憶和各種符號的深厚感情等等——發生沖突。如伯林所說，赫斯保留著一種新鮮的觀察力，因此他無法做到“激烈反抗自己的天性”。“他幸虧有自己的尚未被個人自負或教條所玷污的道德觀”。伯林在這篇文章中提供了對一個人的異常敏銳的解釋：他以抽象學說和理性主義改造方案的名義，壓抑他對自身和自己身份的最深摯感情，直到真理一點一點地變得十分強大，使他再也無法故意限制這種感情，它終于伴隨著一種強大的解放意識徹底爆發出來。

## 八

人的尊嚴和認同，在一個熟悉的世界里尋找家園感——這些主題再次出現在使人深受啟發的論述民族主義的文章中。伯林在這里討論了它所采取的典型形式，以及它的一些主要來源，觸及到了十九世紀的政治思想和預言中一個最令人不解的特點，即它未能對民族主義在塑造現代世界上的重要作用做出正確的評估。

民族主義作為一種完整的學說，最初似乎是在十八世紀的后三十多年出現于赫爾德的著作中。對赫爾德和受其影響的德國人來說，首要的敵人是法國的普遍主義和唯物主義。伯林認為，赫爾德的思想，一方面是對支配理論與實踐的普遍理性原則能夠被發現這種信念的否定，另一方面又是德國人對法國人做出的反應，后者在政治和文化上居于支配地位，有一種以庇護者自居的傲慢態度。這種受傷害的自尊心做出的自然反應，就是一種現象早期的典型表現，它在后來的十九世紀變得十分普遍，并在我們今天發展成一場遍及世界的運動，它所導致的后果的規模和性質仍有待人們努力加以揭示。伯林告訴我們，變成一個高傲、成功而又強大的鄰國蔑視的對象，被他們以揚揚得意的謙和或庇護者的寬容態度相待，“是一個人或社會所能承受的最痛苦的經歷”。那些尊嚴受到傷害的人所做出的夸張而時常是病態的反應，是拔高自己真實的或想像出來的美德，以此對抗給他們造成痛苦的人。德國人回首過去，看不到自己有軍事、經濟和政治上獨霸一方的悠久傳統，或在藝術、文學和科學上有一系列輝煌成就，但他們在自己身上找到了優越的道德品質和深刻的精神，找到了對真理和內心精神生活的一種高貴而無私的愛，他們以此與享樂主義的、世俗的、膚淺且道德空虛的法國人相比較。和那些浮華墮落的法國人相比，他們感到自己年輕而朝氣蓬勃，是未來的真正使者。最早表達這種強烈使命感的是德國人，然后是斯拉夫人，今天則已經成為擺脫了殖民地地位的新興民族的共同語言。但是，十九世紀那些偉大的社會和政治思想家們卻沒有預見到這一發展。馬克思和恩格斯尤其如此，他們認為民族主義就像宗教一樣，是反動的資產階級用來對抗受剝削群眾的一件武器，它的壽命不可能比資本主義更長久，一旦革命建立起無產階級專政，它也會隨之永遠消失。伯林指出，馬克思主義理論家，尤其是那些德國人，完全未能看透法西斯主義和國家社會主義的真正本質，把它解釋成資本主義的垂死掙扎。為何像馬克思這樣一個充滿創造力、深刻而強大的思想家，竟然沒有注意到一個后來改變了整個世界的因素，伯林在此文中并不想做出解釋。不過在論述馬克思和狄斯累利的文章中，他對這個問題的答案已經有所提示。

論述索雷爾的文章也對人類尊嚴這個基本問題做了進一步闡述。索雷爾的政治取向雖然表面上看反復無常，他有關人性的主要思想和基本觀點，對于今天卻有著不容忽視的意義。根據伯林的描述，他似乎更現代，和他的許多更著名、更堅定、更清醒的同代人相比，他似乎更能說出一些和我們直接相關的事情。他不是一個很有條理的思想家，能夠提供一種基本原理固定不變的政治學說。他厭惡思想體系，并指責別人的體系。但是他的基本觀點的價值不在于它們的內在力量，而在于一度局限于一個知識分子小團體的觀點，竟變成了今天遍及世界的態度。

索雷爾堅決反對西方社會和政治學說中的兩個關鍵信條，即通過知識得到拯救的希臘信條和歷史神正論（historical theod-icy）這種猶太——基督教信條。在他看來，自然科學并不是一種本體論，它無法給我們提供有關世界的終極性質和結構的解釋。它頂多不過是人類在不斷和敵對的自然力量斗爭的過程中發展出的工具或武器。因此它無法解決人生的大問題，不管是形而上學的、道德的還是政治的。這是一些它力不能及的事情。事實上，現代最大的罪惡之一，出現在把人類及其精神和物質需要當做可以用科學進行徹底分析的客體看待之時。由此人便退化成了一些科學專家和理性化的官僚，他們在一架機器上各司其職，他們作為創造者的真正的人的本質便被剝奪了。索雷爾對自然科學以及它被錯誤地用于人類生活所持的看法，讓人強烈地想到哈曼更陰郁的理解，雖然和這位德國的信仰至上論者不同，他把科學視為人類的理智與努力的勝利，是對抗盲目的自然界的一件不可缺少的工具。但是，看待科學必須實事求是，不能超越它的正確界限。它本身并不包含著能使人類盡善盡美的秘訣。把科學和技術進步等同于精神和道德進步，只會使精神陷入無可救藥的盲目性。

索雷爾對如下信念同樣表示懷疑：歷史雖然表面上混亂，充滿不可測的倒退，但它還是沿著不可避免的各個階段，走向某種普遍向往的完美境界。就像赫斯一樣，他相信絕對的、自由選擇的道德價值和擁有其內在價值的各種目標。和赫斯一樣，他否認歷史規定了任何時代理性的人都應當追求的目標并為其最終成功提供了保障。那些人們視為神圣并為之付出不懈努力的價值，沒有任何東西能夠為其提供保證。索雷爾最堅信不移的兩種絕對觀念，就是前面談到過的那種意義上的道德和科學。

伯林深入到索雷爾著作的核心，把握住了它們的idée ma，tresse（主要理念），這使他能夠證明，這個令人費解、頭腦混亂的作家不僅是可以理解的，而且有著深刻的創見和重要性。索雷爾觀點的核心是這樣一種信念：人首先是一個積極的、有創造性的動物。索雷爾偏離了古典傳統，認為人首先追求的不是幸福、和平、得救、安全或知識，而是創造性的工作。自由表達自己的意志，把內心體會到的模式賦予外部自然界中那些拒不服從的物質，通過自由而自發的創造性工作，進行自我實現和自我表達，不管它是個人的還是集體的——這才是與人的內在本質最接近于一致的生活目的。這種觀點自然而然地伴隨著對享樂主義和一般的物欲主義價值觀的仇恨。伯林以極為細致深入的態度，既用這種見解來說明索雷爾及其令人困惑的政治轉變的意義，也指出了被西方思想主流中那些聲名顯赫的道德和政治思想家所大大忽略了的有關人性的一個真理，過去十年里世界所經歷的劇烈動蕩的浪潮，在經歷了一段漫長的時光后，才由這一事實得到了解釋，使其變得可以理解。

事實上，伯林在考察現代世界時，窺測到了各種迥然不同的運動的最深層，從第三世界的民族主義浪潮，到工業化技術官僚制度中那些心懷不滿的年輕人的騷亂——這也許是一種反動的早期發展，而這種反動注定會發展成一場波及全世界的運動。這是自由的、創造性的、自主的人性中一些難以杜絕的因素的反動，是認同、尊嚴和自我尊重意識的反動，它所針對的是一切以庇護者自居、貶低人、使人喪失自我的勢力。這不過是由哈曼和赫爾德發起的那場偉大戰斗的現代表現，雖然采取了新的形式，但并非不可辨認。這是一場反對十八和十九世紀的中心價值，即反對自由主義的理性主義、世界大同、科學、進步和合理化組織這類信念的戰斗：一場在整個十九世紀由躁動不安的偉大反叛者——傅立葉、蒲魯東、施蒂納、克爾凱郭爾、卡萊爾、尼采、托爾斯泰和索雷爾——發起的戰斗；他們在二十世紀的繼承人是存在主義者、無政府主義者和反理性主義者，以及當代形形色色的一切反叛運動。這些思想家、團體和運動之間雖然存在著深刻分歧，但它們骨子里都是親兄弟：它們所從事的戰斗，都是以某種有關自我和自由行動者的內在知識，以某種無法消除的、特殊而具體的認同感為旗號。理性而仁慈的殖民地主子，技術官僚和專家，不論他們的意圖多么無私和可敬，由于他們首先是把人視為異質的、需要進行管理、控制和支配的客體，而不是自由的和難以預測的自我轉化的行動者，因此他們肯定不會尊重和理解人類的這種基本愿望，甚至常常無視、破壞或消滅它。對控制的反叛所采取的形式是一種要求：要在這個世界上有所作為，要成為不受外界干涉的自己的主人——一個獨立的自我，不管它是個人還是集體，它不接受別人的擺布或組織。這場至少可以追溯到十八世紀中葉的持久而激烈的競爭，從來沒有像今天這樣活躍。

論威爾第的文章對這些問題提供了一種出人意料的解釋。伯林用源于席勒的對素樸的藝術家和感傷的藝術家的劃分，來解釋威爾第，揭示出威爾第身上一些易于被人忽略的重要因素。“素樸的”藝術家是一個不可分割的整體，他與自我以及這個世界是合為一體的。他沒有自我意識，他的藝術是對他直接看到和感受到的事物的自然而如實的表現，不追求任何外在的目的。“感傷的”藝術家則是處在統一和諧的原始狀態之外，他要用自己的作品恢復這種狀態，并且經常懷有一種不顧一切的緊迫感。然而他所追求的，是一種以有限的媒介終究難以達到的理想。從威爾第身上，伯林看到了最后一位偉大的“素樸”藝術家的天才，至少在音樂世界里是如此。他是赫爾德的“歸屬”理想——這個不斷出現在伯林著作中的主題——的一個最值得紀念的生動事例。威爾第在他的作品中，毫無自我意識地直接向所有的人講述，他只把他們當做具有人類天然情感的人。作為一名藝術家的他，絲毫沒有神經質、自我懷疑和頹廢的表現。他的作品不是反抗或反叛的隱喻，他也沒有用某種宣言、綱領或意識形態來裝備自己。或者說，假如他確實有一種意識形態，伯林告訴我們，“它也是一種涉及人類最大多數成員、歷史跨度非常之大的意識形態，而這正是‘人道主義’的中心含義之一”。這些話很有啟發性，它提醒我們，伯林對頹廢派作家幾乎不感興趣，他沒有提到過像陀思妥耶夫斯基、卡夫卡或貝克特之類的人物，這是很自然的。那些專門描述邊緣性心理狀態，罕見、奇異或“反常的”經歷，與人類基本情感、關系和需要中永恒牢固要素相去甚遠的情緒的人，并不是他最關心的對象。例如，像哈曼這樣的思想家充其量可以被視為一個古怪的幻想家，索雷爾是個變幻無常沒有定見的人，不過他們都談不上有病態或頹廢的表現。相反，他們都在追求一種完美的理想，即充滿創造性熱情的充實的人性。伯林最關心的是這樣一些作家和思想家，他們表達或追求的是一些吸引人類的中心價值，是充實完美的多樣性生活的理想。不錯，人們有時會感到，從他的許多文章背后都可以聽到一種郁悶不樂的聲音，那是在抱怨“正常狀態”和一些“自然”條件已無可挽回地消失，在這些狀態和條件下，人們有身在家園之感，身邊都是可靠而熟悉的事物，它們既未在人們心中分裂或彼此對抗，也沒有脫離自然。

## 九

在赫爾岑這位思想家身上，我們看到了最接近于發出激進多元主義先聲的人，伯林本人在連篇累牘的文章和著述中深入細致地予以辯護和闡述的，也正是這種多元主義。年輕的赫爾岑在莫斯科大學受到的主要影響之一來自黑格爾，但是他的正統黑格爾主義并沒有堅持多久，便把黑格爾學說改造成了自己獨特的思想。這種改造的主要結果是，他對任何單一教條或嚴密理論體系解釋人類生活和解決普遍人類問題的能力，都抱懷疑主義的態度。就像索雷爾一樣，他似乎是在直接和我們談論我們的困境。他對現實以及他那個時代關鍵性的道德和政治分歧的復雜感覺，使他的言論特別尖銳、新鮮而持久，這與十九世紀大多數專業社會思想家的思想判然有別，后者只是提出了一些運用理性方法從抽象原則中演繹出來的通用解決方案。

赫爾岑的觀察、分析和闡述的能力，始終沒有被追求嚴密而枯燥的精確分類體系的愿望所削弱。伯林指出，在赫爾岑那兒“唯心主義和懷疑主義奇妙地結合在一起”。一方面，他十分清楚什么思想會把人變成狂熱的革命家；另一方面，他又對他們的信條的可怕后果有著透徹的認識。他對他們想要鏟除的那種制度的專橫、野蠻和不公正有強烈的反感，可是他也認為，他們站在自己的立場上，懷著復仇和懲罰的強烈欲望所要實現的世界，也會造成另一些可怕的極端后果。他首先擔心的是個人自由的命運，因此他堅持私生活和藝術、人類體面而尊嚴的生活的權利，反對那些新的解放者不切實際的平等主義信條。他擔心權威會以空洞的抽象概念的名義，對個人進行奴役、壓制和壓迫。他對那些無所不包的歷史觀深表懷疑，它們聲稱將來能夠建立一種符合人性的理想秩序，它的實現將證明現在人們所遭受的苦難和犧牲是值得的。他和施蒂納一樣，相信不應把個人供上抽象觀念的祭壇，不管它被冠以什么名稱：進步、正義、人道、國家、民族、歷史本身，或任何虛幻的形而上學實體。他至少是個心存疑慮的理性主義者，無法讓自己相信存在著符合不變規律的固定人性。他的世界觀的核心是，他相信人類不斷出現的基本問題根本就無法解決；人類只能在自己所處的環境下盡力而為，沒有任何先驗因素能夠保證他們會最終獲勝；人們為解決自己的時代和文化中的問題所做的努力，也會使他們自身發生變化，由此產生出一些新的人和問題；因此，人們未來的問題和需要，解決和滿足它們的辦法，從原則上說是無法預知的，提前制定更是無從談起；最后，在定義人性時無法解決的問題，還在于自由意志、選擇、意圖、努力和斗爭這些概念，總是會給人類的完善開辟難以預見的新途徑。

在赫爾岑看來，選擇的痛苦是無可避免的。在一個并無理性秩序而是混亂無序、有著難以預料的變化的世界上，不存在絕對價值或普遍理想。在不同價值之間做出的選擇是一種絕對的選擇。也就是說，以有關人類需要和價值的客觀模式的歸納性知識為根據，對這種選擇做出類似于普遍適用的自然科學所提供的那種經驗解釋，是不可能的；根據一些有關真實的人性和人生目的的先驗的、直覺的或神學的知識做出的演繹性論證，也是不可信的；因為它們都會使其內在意義消失：它是一種純粹的選擇。一個人出于自己的理由做出選擇，而這些理由只屬于他本人，歸根到底也只由他對此負責。隨著時間的推移，赫爾岑的立場變得越來越有吸引力，對于對任何想找出人類問題最終解決辦法的努力的懷疑有增無減的一代人，就更是如此。伯林以極為細致和信任的態度捍衛這種立場，把它描繪成我們這個時代最健全和最成熟的哲學思想之一。

不過，這是否會導致倫理學的相對主義和主觀主義？由赫爾岑所宣揚、伯林所提倡的這種激進的多元主義，是否會打破人類道德的統一性這一古老的觀點？如果不存在一套全面的、普適的客觀標準，是否只會導致價值無政府主義的后果？這是不是向一切可以想像的人類活動或行為敞開了大門，使它們都能獲得道德目的的地位？這種一般態度能夠提供什么手段，來防止譬如說第三帝國那些制度化的殘忍和瘋狂？要想回答這些問題，必須更嚴格地考察一下伯林的人性觀。

## 十

伯林認為決定著道德、政治、社會甚至認識論學說的人性觀是什么？在伯林就這個重要問題所做的全部陳述中，始終貫穿著若干假設。首先，對于人的真實本性，它的表現、潛在需要和能力，它的可變性和自我發展的范圍，在不存在任何不變的、終極的、神啟的或具有演繹或經驗證據的知識的情況下，我們會接受一種有關人是什么的最低限度的解釋，以便不至于預先排除出現全新的、不可預測的生活和自我完善的形態的可能性（甚至是極大的可能性），我們對人性的理解也由此得以擴展。因為如果說他這些論述觀念史的文章揭示了什么的話，它們所揭示的就是，新的、更豐富更深刻的集體自我認識的形式，人是什么以及能夠成為什么的認識形式，事實上是來自人與人——集體的和個體的——以及人與自己的過去、與其他民族和文化、與他們的物質環境的歷史交往。正如這些文章所示，這個過程的發生并不遵照一套先驗的原則，或遵循著可以發現的經驗規律：它是一個分化出各種新方向的過程，從本質上說它并無一定之規，興衰無常，有時充滿了暴力，無法提前預知，也沒有任何事情能夠保證它繼續存在或按既定的方向發展。

但是這個過程并非毫無章法、混亂不堪，也不是全然缺乏合理的意義。這是因為，既然它反映著在某些重要方面和我們完全一樣的、有感情的理性動物在遇到自己整個環境中的問題并設想解決辦法時做出的合理反應，我們就能夠從維柯最早認識到并做了具體表述的那種特殊意義上，進入和理解這一過程。進一步說，既然我們對人及其本性的認識或看法，在很大程度上是這種不斷探索和追尋的產物，是更恰當、更深入的新人性模式緩慢而不可預測的發展的產物，因此這些深入探討和評價對我們核心人類觀點的各種劃時代補充的文章，可以說是為一種經驗的、開放的和反教條主義的有關現代西方人的現象學，做出的一項重要而有意義的貢獻。幾乎可以肯定的是，伯林不會喜歡這種有著強烈黑格爾主義色彩的說法，然而它確實在一定程度上解釋了他為尋求自我理解做出的貢獻的特殊性質，它在一個和他沒有任何相似之處的思想家之間建立起了聯系。他當然反對黑格爾的歷史觀，即把人類歷史視為一個有著邏輯必然性的過程，經過預先注定的各個階段，向著一個終極合理的目標發展，人類的一切利益、能力和價值終將和諧共存。對于黑格爾的道德目的觀點，他也有著同樣的對立態度，這種觀點認為，道德目的是一個可以用演繹方式發現的行動原理和規則的體系，它是在一個特定的歷史發展階段理性為人們所規定的，它不考慮行動者的非理性、盲目性或不成熟性。然而，他同時也強調了有著黑格爾主義本質的三種觀點。他在自己的文章中一再說，黑格爾以其充滿想像力的才華，證明了思想和文化史是解放性觀念的一種不斷變化的模式，這些觀念形成了普遍的態度和世界觀，它們最終會變得陳舊過時；它們對有著自我意識的人的生活經驗的不恰當性變得越來越明顯，直到人們終于感到它們是束縛人的桎梏，必須不惜一切代價予以打破。使人擺脫束縛的新觀念出現了，它們形成了更令人滿意的新的普遍觀點，而它們又會逐漸變成精神的牢籠。此外，伯林的觀念史著作的價值，在很大程度上來自這樣一個事實：他似乎持有一種準黑格爾主義的觀點，認為歷史是一個可以理解的理智成長和自我糾正的過程——一個集體學習的過程。在這個過程中，文明、社會、發展、成長、野蠻和成熟這些概念，對理解人性有著至關重要的作用，它所揭示的人性并不是一下子就形成的，有著某種不變而普遍的本質，而是在時間中不斷變化和成長的。最后，與這種思想以及維柯的許多言論密切相關的是，伯林特別強調的一種觀點是，存在著一種利用想像力得出歷史判斷的特殊能力，它不同于通過演繹和歸納方法獲得的技巧，借助于它，天才的史學家能夠知道，在一種文化或文明的特定發展時期或階段，什么事情不會相伴而生，什么事情能夠發生或不能發生——從理論上說不能發生。正是這種能力，賦予了這些典型的社會——歷史觀點以意義，使它們或是被視為時代錯置，或是被當做正常的、典型的觀點，如此等等。

因此，伯林并不是一個譬如說像施賓格勒或韋斯特馬克那樣的文化相對主義者。這些相對主義者堅持一個時代或文明與另一些時代或文明必然全無相通之處。伯林和他們不同，他相信人們有可能通過學習和想像，進入并理解與他們相距遙遠的另一些文化和時代。伯林也不是主觀主義者——他相信從對每個社會的生活和活動的理解中得出的客觀的判斷標準；這些價值構成了歷史客觀結構的內容，發現和理解它們，需要受正確學術規范所駕馭的想像力；假如它們適合環境，適應一個既定社會的本能，不自我損毀或與極少量的基本價值發生沖突——不承認這些價值，將導致對相關的行為者是人這個事實的否定——那么對它們便沒有什么好反對的。因此伯林也不是道德相對主義者。他經常宣布，在行為中對至少是極少量道德規范的過大偏離，將導致對行動者的人性的否定。他說，“顯然，認識普遍——或幾乎具有普遍性的——價值的能力，進入了我們對‘人’、‘理性的’、‘健全的’、‘自然的’這些基本概念的分析。”

假如伯林有一種本體論，它也只能是這樣一種信念：絕對不可否認其存在，而且我們對其有著最直接和無法消除的知識的事物，就是特定環境中的人類——我們自己和另一些人，也即是具體的、個別的、獨特的和自我定向的，在不同程度上負責的和自由的人，擁有由各種思想感情構成的內心生活，自覺地提出目標和原則，并在我們的外在生活中追求它們；企圖把這一切簡化成不易理解的自然科學的概念和定律——因為它們僅僅是因果論的和統計學的——或是把它們變成任何形而上學的、目的論的或機械論的抽象體系中的功能因素，無論從實際的目的考慮這樣做多么方便易行，它終究否定了所有人都直接而極其生動地了解的有關他們自己的太多實情，而且往往會限制、阻礙和摧殘它們，對于由此造成的后果，這些文章已闡述得十分清楚。

伯林在他的著作中，從未宣稱能夠證明決定論的觀點是錯誤的；然而，假如它是正確的，假如它的正確性被人們廣泛接受，不但反映在他們的理論工作中，而且反映在他們的日常思想和實踐中，那就將使人們據以把自己作為人來理解的一些最基本的范疇受到嚴重的篡改；像自由、選擇、責任、美德、褒貶、良心不安、悔恨等等詞語，要么將會完全改變含義，要么會變得毫無意義。伯林承認確實如此，他也明確相信，在某些關鍵的方面——即我們據以把人視為創造性動物的方面——人不應被科學當成純粹的自然對象來看待。他這些思想并不是來自人事實上不能被如此對待的教條主義信念。也許恰恰相反，經驗的、量化的科學能夠事實上也一直在向人類經驗十分獨特的形式中擴展，而且常常取得一定程度的令人不安的成功，造成一些難以描述和評價的結果，這使伯林警覺到應當限制它們的范圍。他似乎想說，我們可以把量化的因果論方法應用于一個又一個經驗領域；但是，假如我們發現人類的許多（甚至全部）活動的性質和內容因這種擴展而大為改觀，假如在這個過程中，由于純粹因果的、統計的和外在的考慮，人之為人的許多（或全部）真實要素——我們在維柯所說的意義上，從內部最充分地理解到的要素——不是被毀滅就是變成了不可理解的東西，那么我們這樣做是以什么名義，為了什么目的，追求什么樣的超出于人類關切領域——這是我們從個人經歷和他人以及歷史知識中直接獲得的——之上和之外的價值或理想呢？以真理的名義？但是對真理的解釋不管多么全面，也不能排除直接經驗的因素，排除我們對如何做人的直觀認識。以效率或組織的名義？但是它們也不會自動成為目的；它們是和具體的人類生存共存亡的。伯林在大量的演講和文章中或明或暗提出的這個灼人的核心問題，顯然使他深感憂慮。它也是一個引起了當代許多煩惱的核心問題。

許多人也許認為，伯林的著作提供了一種貫穿著悲觀主義的人生觀。無可否認，在他對人和人生需求的認識中，確實有一種強烈的悲劇因素：人類實現的大道，有可能彼此交匯和彼此阻礙，一個人或一個文明，為鋪設一條完美人生之路而追求的最受珍愛的價值或美，有可能陷入致命的相互沖突；結果是對立的一方被消滅和絕對無法彌補的損失。伯林著作的整體傾向就是擴大和加深我們對這種不可避免的沖突和損失以及由此引起的絕對選擇之必然性的意識。他使給人帶來和諧和安寧的所有人生觀都產生了裂痕，它們雖能消除緊張和痛苦，同時也削弱了人的活力和熱情，使人們忘記自己的真實的人性。他不斷呼吁我們回到自己的本質自由和責任上來。他這些散見于眾多不易得到的雜志和期刊上的文章，一旦被集中在一起，便為一種徹底的自由主義人道主義人性觀以及我們前面所提到的他的困境提供了一個最全面、最令人信服和滿意的記錄，從而也使它們更易于被這個時代所利用。對這些文章的興趣有增無減，用他本人在談到威爾第作品時那句令人難忘的話說，這種興趣是“我們這個時代神智健全的象征”。

羅杰·豪舍爾

# 反啟蒙運動

## 一

對法國啟蒙運動及其在歐洲各國的盟軍和弟子的核心觀念的抵抗，與這場運動本身一樣古老。宣揚理性的自律性和以觀察為基礎的自然科學方法是惟一可靠的求知方式，從而否定宗教啟示的權威，否定神學經典及其公認的解釋者，否定傳統、各種清規戒律和一切來自非理性的、先驗的知識形式的權威，自然會受到教會和眾多派別中的宗教思想家的反對。不過，主要是由于他們和啟蒙運動哲學家沒有共同的基礎，所以這種反對并無多大進展，只是激起了對那些被視為威脅教會和國家權威的觀念的傳播所采取的鎮壓措施。更可怕的反對來自可以追溯到古代世界的相對主義和懷疑主義傳統。持進步主義信條的法國思想家，不管其內部有何分歧，他們都是基于一種以古代自然法學說為根源的信念：無論何時何地，人性基本上都是一樣的；地域或歷史中的多樣性，與恒久不變的內核相比是不重要的，因為人之所以為人，也正是因為這個內核，這與定義動物、植物或礦物的道理相同；存在著普遍適用的人類目標；可以制定出一個合乎邏輯的、易于檢驗和證實的法律和通用規則的結構，以此取代無知、精神惰怠、臆斷、迷信、偏見、教條和幻覺所造成的混亂，尤其是人類統治者所堅持的“同利益有關的錯誤”，它們應對人類的挫折、罪惡和不幸負主要責任。

牛頓物理學在無生命的自然王國里連連獲勝，人們相信，和它相似的方法，也可同樣成功地用于幾乎沒有多少進步可言的倫理學、政治學以及一般人類關系的領域。一旦這種方法生效，不合理的、壓迫人的法律制度及經濟政策就會被一掃而光，取而代之的理性統治將把人們從政治和道德的不公正及苦難中解救出來，使他們踏上通往智慧、幸福和美德的大道。始終存在著一種反對這種觀點的學說，它可以上溯到古希臘智者學派的普羅泰哥拉、安提豐和克里蒂亞斯，認為包含著價值判斷的信念和以此為基礎的各種制度，并不取決于對客觀不變的自然事實的發現，而是取決于人類的意見，后者是可變的，會隨著社會和時代的不同而不同；道德和政治價值，尤其是正義和一般社會安排，都是建立在變動不定的人類信仰上。亞里士多德引用過的一位智者對此做了總結，他宣稱，此地和波斯都有火在燃燒，但人類的制度就在我們眼前發生著變化。因此似乎可以說，在人類事務方面，原則上不可能用科學方法確定普遍真理，即無論處在什么時代、什么地方的任何人，都能使用正確的方法加以證實的真理。

這種傳統在十六世紀的懷疑論者科爾內里烏斯·阿格里帕、蒙田和沙朗的作品中得到了有力的重申，他們的影響又可在伊麗莎白和詹姆斯一世時代的思想家和詩人的感情中找到。這種懷疑主義也幫助了這樣一些人，他們否定自然科學或其他普遍理性方案的主張，宣揚維護純潔的信仰，例如那些偉大的新教改革家和他們的追隨者，以及羅馬教會的冉森派。存在著一個單一的、通過邏輯演繹得出的結論的嚴密體系，它是運用普遍正確的思維原則的結果，并且是建立在小心篩選出的觀察或實驗數據上——這種理性主義的信念，被從博丹到蒙田等有社會學頭腦的思想家進一步動搖。這些作家既利用歷史的證據，也利用在亞洲和美洲等新大陸的旅行和探索所提供的新文獻，強調人類風俗的多樣性，特別是不同的自然因素，具體而言是地理因素，對不同的人類社會發展造成的影響，它們導致了制度和世界觀的不同，而這又造成了信仰和行為的巨大差別。大衛·休謨的革命性學說，尤其是他證明了事實真理同邏輯或數學中的先驗真理之間不存在邏輯關系，也大大強化了這種觀點。休謨的這些思想有可能使某些人的希望破滅，他們在笛卡爾及其追隨者的影響下，認為能夠根據任何經驗都無法駁倒或改變的普遍正確的公式，通過一系列嚴密的邏輯論證步驟，建立起一個包羅萬象、能夠解答一切問題的單一知識體系。

然而，人類價值或對包括歷史事實在內的社會事實的解釋的相對性，不管多么深地進入了這些社會思想家的頭腦，他們仍保留著一種共同的核心信念，即所有時代的所有人的終極目標，其實是一樣的：人人都追求基本的物質和生理需要的滿足，譬如食物、住所、安全，以及和平、幸福、正義、個人天賦的和諧發展，真理，甚至包括更含糊不清的美德、道德完善以及羅馬人所謂的humanitas（高貴人格）。氣候冷暖，山地國家和平原國家的差別，可能會使手段有異，只要不是強求一致，適合所有情況的普遍公式就不存在，然而終極目標本質上卻是一樣的。這一類有影響的作家，如伏爾泰、達朗貝爾和孔多塞，都相信藝術和科學的發展是人類達到這些目標最強大的武器，也是反對無知、迷信、空想、壓迫和野蠻制度——它們束縛人類的努力，阻撓人們追求真理和理性的自我定向——最銳利的武器。相反，盧梭和馬布利相信，文明的制度本身就是使人類腐敗，脫離自然和內心單純，脫離符合自然正義、社會平等以及自發人類感情的生活的一個主因；矯揉造作的人囚禁、奴役和敗壞了自然人。但是，盡管有這些深刻的觀點分歧，在某些重要的問題上卻存在著廣泛的一致：自然法（不再是以正統的天主教或新教教義的語言加以闡述）和永恒原理的真實性，只有遵守它們，人們才能夠變得聰明、幸福和自由。一組普遍而不變的原則支配著世界，有神論者、自然神論者和無神論者，樂觀主義者和悲觀主義者，清教徒和原始主義者，相信進步以及科學和文化最豐碩成果的人，莫不如此認為。這些規律既支配著無生命的自然，也支配著有生命的自然，支配著事實和事件、手段和目的、私生活和公共生活，支配著所有的社會、時代和文明；只要一背離它們，人類就會陷入犯罪、邪惡和悲慘的境地。思想家們對這些規律是什么、如何發現它們或誰有資格闡述它們也許會有分歧；但是，這些規律是真實的，是可以獲知的（或者是十分確定，或者只是極有可能）——這仍然是整個啟蒙運動的基本信條。而對它的攻擊，則是對這種主導信仰體系最可怕的反對。

## 二

在這場反對運動中可能發揮過決定性作用的一位思想家，是拿波里的哲學家吉安巴蒂斯塔·維柯。他以不同尋常的原創精神，特別是在他的最后一部著作《新科學》中堅信，笛卡爾主義者認為數學有著科學之科學的地位，是犯下了一個嚴重的錯誤；數學具有確定性，僅僅是因為它乃人類的發明。它并不像他們設想的那樣，與實在的客觀結構相一致；它只是一種方法，而不是一個真理體系；借助于它，我們能夠探明規律——外部世界現象的發生——但并不能發現它們為何那樣發生或為什么目的而發生。這是只有上帝才能知道的事情，因為只有事物的制造者，才真正了解它們是什么以及它們是為什么目的而被制造。因此，從這個意義上說，我們并不了解外部世界——自然——因為它不是我們制造的；只有創造了它的上帝才了解它。不過，由于人直接擁有人類的動機、意圖、希望和恐懼，這是他們自己的東西，因此他們能夠認識人類的事務，正如他們不能認識自然一樣。

按維柯的觀點，我們的生活和活動，不管是集體的還是個人的，反映著我們為求生存、為滿足我們的各種欲望、為相互理解并理解我們自己的過去所做的努力。對最基本的人類活動的功利主義解釋是錯誤的。首先，它們是純粹表現性的；唱歌跳舞，祭拜神癨，言談和戰斗，以及使這些活動得以實現的各種制度，構成了一種世界觀。語言、宗教儀式、神話、法律、各種社會、宗教和司法制度，都是自我表達、希望表明人是什么以及追求什么的不同形式；它們遵循著可以理解的模式，因此，再現另一些社會的生活，甚至在時空上相距遙遠的社會的生活，是可能的，只要我們問一下自己，什么樣的觀念、感情和行動架構能夠產生詩歌、紀念物和神話。人們的成長包括個性和社會性兩個方面；產生了荷馬史詩的社會，與上帝通過他們的圣典向他們說話的希伯來人的社會，或羅馬共和國的社會、中世紀的基督教社會、波旁家族統治下的那不勒斯城，顯然是大不相同的。成長的模式有跡可尋。

神話并不像開明的思想家所以為的那樣，是對現實的虛假陳述，后來的理性主義者的批判才使其得到改正；詩歌也不僅僅是對用日常語言同樣可以說明的事物的修飾。遠古時代的神話和詩歌，是一種世界觀的具體表現，它們就像希臘哲學、羅馬法或我們開明時代的詩歌和文化一樣真實可信——它們較為古老和粗陋，與我們相隔十分遙遠，但是它們也有屬于它們自己獨特文化的聲音，我們可以從《伊利亞特》或“十二銅表法”中聽到它，它的莊嚴是后來更精致的文化所難以再現的。每個時代的文化都表達著自身的集體經歷，人類發展階梯上的每一步，都有各自同樣真實可靠的表現手段。

維柯的文化發展循環論已變得十分著名，但這并不是他為理解社會或歷史做出的最有創見的貢獻。他的革命性舉動，在于他否認了永恒的自然法學說，而自亞里士多德直到我們今天，它向來就是西方傳統的核心。他鼓吹文化獨特性的觀點，不管這些文化與過去或后來的文化之間多么相似；他還宣揚人類社會在一個特定發展階段的所有活動和表現都具有一種獨特風格的觀點。因此他同時為比較文化人類學、比較歷史語言學、比較美學和比較法理學奠定了基礎；語言、禮儀、紀念物，尤其是神話，是認識后來的學者和批評家所認識到的集體意識之不同形式的惟一可靠的鑰匙。這種歷史主義與另一種觀點顯然無法調和，那種觀念認為真、善、美只有一個標準，有些文化或個人比另一些文化或個人更接近于這標準，這個標準由思想家加以確定并由活動家加以實現。荷馬的史詩是難以超越的巨著，但是它們只能產生于一個殘酷堅忍、寡頭統治的“英雄主義”社會。后來的文明無論在其他方面多么優越，都無法產生出必然比荷馬更優秀的藝術。這種觀點對永恒真理和不斷進步——雖然它偶爾會被倒退到野蠻狀態的時期所打斷——的觀念給予了沉重的一擊，并且在自然科學和人文研究之間劃出了一道明確的界線，前者研究的是從“外部”觀察的相對不變的物質世界的性質，而后者則是用同情的眼光，從“內部”觀察社會的演化，對于這種研究來說，科學批評所勘定的文本或材料雖然必不可少，卻不是一個充足的條件。

維柯的那些并不系統的著作還討論了其他許多主題，不過他在啟蒙運動史中的重要性，在于他堅持文化的多樣性，從而也堅信以下觀點的虛幻：實在只有一種結構，睿智的哲學家能夠認識到它的真實面目，并能用完美的邏輯語言描述它——從柏拉圖到萊布尼茨和孔狄亞克，再到羅素及其更有信心的追隨者，都被這種觀點所迷惑。在維柯看來，人們提出有關宇宙的不同問題，并做出他們相應的回答：這些問題，以及表達它們的符號和行為，在文化發展的過程中變化著并逐漸變得過時。為了理解這些回答，人們必須先理解一個時代或一種文化最關心的問題；它們并非一成不變，也不會因為它們和那些我們不熟悉的問題相比同我們自己的問題較為相似而更加深刻。維柯的相對性比孟德斯鳩的走得更遠。倘若他的觀點是正確的，他便不僅從實踐而且從原則上推翻了絕對真理和建立于其上的完美社會的觀點。然而，維柯的著作幾乎無人問津，在他的《新科學》于寫成一百年后被米什萊復活之前，他究竟有多大影響，是個難以確定的問題。

如果說維柯只想撼動他那個時代的啟蒙運動的支柱，柯尼斯堡的神學家和哲學家J.G.哈曼則是要摧毀它們。哈曼幼年受到虔信派信徒的教育，該派是路德教各派中最注重內省和自我得救的一派，他們希望讓個人的靈魂直接同上帝為伴，強烈反對理性主義，易于陷入感情極端，最關心的是道德義務的刻板要求和嚴格自律的需要。十八世紀中葉，腓特烈大蒂試圖把法國文化和軍事、經濟和社會方面一定程度的理性化，引入東普魯士這片他的屬地中最落后的地方，結果在這個虔誠的、半封建的傳統普魯士社會（這里也誕生了赫爾德和康德）激起了特別猛烈的反抗。哈曼最初是啟蒙運動的信徒，但是在經歷了一次深刻的精神危機之后，他轉而反對這場運動，發表了一系列論戰文章，它們風格怪誕，充滿奇異的影射和古怪的想法，故意語焉不詳。他盡量讓自己與法國那些冷漠而傲慢的思想和情趣的獨裁者們保持距離，因為在他看來，他們的優雅、明晰、流暢而膚淺的風格是可憎的。哈曼的觀點是建立在這樣一種信念上：所有真理都是特殊的而非普遍的：理性沒有能力證明任何事物的存在，它只是一個方便分類和組織材料的工具，但它所根據的模式與實在并不一致；所謂理解，就是同人或上帝交流。對他來說，就像對于更古老的日耳曼神秘傳統一樣，宇宙本身就是一種語言。萬事萬物，植物和動物，都是上帝同他的創造物進行交流的符號。一切都取決于信仰；信仰就像感官一樣，是獲知實在的一種基本官能。閱讀《圣經》就是傾聽上帝的聲音，他用一種他恩賜于人類的、他們能夠理解的語言說話。有些人具備理解他的方式和觀察宇宙的天賦，而宇宙和《圣經》、教會中的神父和圣徒的啟示一樣，就是上帝的一本啟示錄。只有對人或物的愛，能夠揭示萬物的真實本質。愛公式，愛普遍命題和定律，愛科學或龐大的概念和范疇體系中的抽象觀念，是不可能的，這些符號過于一般，無法接近實在。而法國的lumières（啟蒙者們）卻用它們遮蔽了自己的眼睛，看不到具體的現實，看不到只能由直接獲取、尤其是通過感官獲取的真實經驗。

哈曼為一個事實而高興：休謨成功地摧毀了預先便存在著一條通向實在的道路這一理性主義主張，他堅信一切知識和信念歸根到底取決于對直接的知覺素材的把握。休謨正確地認為，假如他不相信存在著雞蛋或水，他是無法吃雞蛋或喝水的；信念的因素——即哈曼所說的信仰——取決于各種基礎，它們的不需要證據，就像情趣或任何其他情感不需要證據一樣。真正的知識是對單個實體的直接領悟，概念無論多么特殊，對于全部個人體驗來說也絕對不可能完全恰當。歌德極為贊賞哈曼，他用哈曼的語氣對拉瓦特爾說，“individuum est ineffabile”（個體是不可言喻的）。科學可以被用于實際事務，但是沒有任何概念能夠使我們理解一個人、一件藝術品，理解各種姿態、符號——不管是語言的還是非語言——所傳達的信息，理解一個人、一場運動和一種文化的風格和精神實質；它也不能讓我們理解向任何有耳聞目睹能力的人說話的神癨。只有個體才是真實的，也就是說，它的真實性取決于它的特性、它同其他事物、事件和思想的差別，而不是取決于它和后者的共同因素，而普遍性的科學所要記錄的就是這種共同因素。哈曼說，“只有感情能夠給各種抽象觀念和假設裝上手足和翅膀”；“上帝向我們說話，向感官傳遞信息，用的是詩化的語言，而不是博學之士的抽象語言”，因此凡是在這些問題上有話要說的人，他也必須向另一個人這樣說。

哈曼對有關外部世界的理論或思辨沒有多少興趣；他只關心個人的內心生活，因此只關心藝術、宗教體驗、各種感覺和個人關系，在他看來，科學的理性得出的分析性真理，會把它們變成毫無意義的符號。“上帝是個詩人，不是數學家”，康德之流，對于給我們提供了無窮的語言建構的東西懷有“一種認知的仇恨”——他們認為詞語就是概念，更糟糕的是，認為概念就是真實的事物。科學家發明了各種體系，哲學家按人為的模式梳理現實，他們對現實視若無睹，一心營造空中樓閣。“既然已給了你證據，為何還要尋找虛幻的東西？”體系不過是精神的囚牢，它們不光在知識領域里造成歪曲，而且導致龐大的官僚機器的建立，所依據的原則無視生命世界豐富的多樣性和人們多姿多彩的內心生活，為了一些與構成現實世界的靈肉統一性毫無關系的意識形態狂想而強求一律。“這種大受吹捧的理性，以及它那些具有普適性、永無謬誤……確定的、過于自信的主張，除了是一種ens rationis（實在）、一個被賦予了神圣屬性的外強中干的木偶外，還能是什么呢？”惟有歷史，尤其是以熱情的語言和充滿靈感的想像描述自己世界的詩人，才能提供具體的真理。“人類的知識和幸福的整個寶庫，存在于各種形象之中”；這就是原始人的語言為何是詩化的和非理性的原因。“詩歌是人類純樸的語言，園藝比農業更古老，繪畫比書寫更古老，歌唱比吟誦更古老，格言比理性結論更古老，物物交換比貿易更古老。”創新、天才、直接的表現力、《圣經》或莎士比亞刻劃、塑造這個生動鮮活世界的方式，是分析科學無法做到的，它僅能得其皮相而已。

在譴責理性主義和唯科學主義用分析歪曲了實在的思想家行列中，哈曼位居第一，他的追隨者是赫爾德、雅各比和默澤爾，影響后者的是沙夫茲伯里、楊格和柏克的反智主義抨擊；他們又在許多地方的浪漫主義作家中引起了反響。這種態度最雄辯的代言人是謝林，本世紀初柏格森使他的思想重新煥發了活力。他是那些反理性主義的思想家之父，在他們看來，綿延不絕、不能分析的現實整體，被數學和自然科學那些靜態的空間符號曲解了。“分解就是謀殺”這句浪漫主義的宣言，是整個十九世紀一場運動的箴言，而哈曼是這場運動最熱忱、最堅定的先驅。科學分析導致冷酷的、違反人性的政治，導致法國原則的桎梏，普魯士賢明的君主腓特烈大蒂有識而無情，正是用這些原則緊緊捆住了熱情而詩意的日耳曼人的血肉之軀。首惡當屬伏爾泰，赫爾德稱他為“老頑童”，他有著一種敗壞人類情感的聰明。

盧梭，尤其是他的早期作品，對日耳曼這場后來被稱為“狂飆突進”的運動，有著深刻的影響。盧梭對直覺和自然感情的狂熱追求，他對文明強迫人們違反其天然的真實目的和需要而履行的人為社會角色的摒棄，他在天性的自我表達同剝奪了人類尊嚴與自由的社會分化和成規的人為約束——它們在人類天平的一頭助長了特權、權力和專橫的以強凌弱，在另一頭助長了可恥的阿諛奉迎，從而扭曲了全部人類關系——之間所做的對比，都深深吸引著哈曼及其追隨者。

但是在他們看來，盧梭走得還不夠遠。無論如何，盧梭相信某些人人都可理解的永恒真理，因為它們被銘刻在人們的心里，比青銅銘文更持久，因此他承認自然法——一個籠統、冷漠和空洞的抽象概念——的權威。哈曼及其追隨者則認為，一切規則或戒律皆不免于消亡，對于日常生活中的行為，它們也許是必要的，但是遵循它們，從來成就不了偉業。英國批評家有一正確的見解：創新需要打破常規，一切創造性的活動，一切遠見卓識，都是因無視專制立法者的規則而獲得的。他宣稱，規則猶如處女，未遭強暴是不會生兒育女的。自然（天性）能夠引發廣泛的奇思怪想，把它囚禁在那些“微不足道的”分析哲學的狹隘理性主義范疇之內，不過是一種幼稚的先入之見。自然（天性）是狂放的舞蹈，所謂的實際的人則像是夜游者，他們信心十足并取得成功，是因為他們閉眼不看現實；假如他們看到了現實的真實面目，他們也許就會脫離自己的心思。

語言直接反映著不同的社會和民族的歷史生活：“每一個法庭，每一所學校，每一種職業，每一個團體，每一個宗派，都有自己的語言”，我們吃透這種語言的意義，是懷著一種“情人、朋友和至交”的“熱情”，而不是用規則、用打不開任何一扇門的空想的萬能鑰匙。法國的“哲人們”和他們那些英國的追隨者告訴我們，人只追求快樂避免痛苦，然而這是荒謬的。人們追求生活、創造、愛恨，他們吃飯飲酒，祭拜神靈，犧牲自我和理解世界，他們追求這些，是因為他們不能不如此。生活就是行動。就像虔敬派的偉大奠基人——斯彭內爾、弗蘭克和本格爾——教導我們的那樣，只有深入到自己的內心，經受“認識自我的勵煉”的人，才能認識生活。一個人在把自己從無人性的科學思維的窒息性圍困中解脫出來之前，他不可能理解自己和別人，或理解我們是如何以及為何會變成現在這個樣子。

哈曼是以雜亂無章和不時閃爍出獨到見解的方式討論問題，他的門徒赫爾德則要建立一種嚴密的學說體系，來解釋人性及人在歷史中的經驗。他對自然科學深感興趣，并熱情地從中尤其是從生物學和生理學的發現中獲益。他也樂于向法國人表示較多的好感，這是幻想家哈曼不愿意做的。但是赫爾德學說中那些進入了他所激起的各種運動之思想脈絡的內容，卻是有意與法國啟蒙運動的社會學假說相對抗。他認為，不管理解什么事物，都是對其個性和發展過程的理解，這需要一種能力，他稱之為對世界觀——某種藝術傳統、某種文學、某個社會組織、某個民族、某種文化、某個歷史時期的個人——的Einfühlung（感情投入）。要想理解個人的行為，我們必須理解社會的“有機”結構，只有以此為根據，才能理解其成員的精神、活動和習慣。和維柯一樣，他認為理解一種宗教，或一件藝術品，或一個民族的性格，人們必須“進入”其獨特的生活條件：一向在北海波濤中經受風浪打擊（他本人在游歷西方時便有過這種經歷）的人，能夠充分理解古老的北方吟唱詩人的歌謠，這是那些從未見過北方水手搏擊風浪的人們所絕對做不到的；只有那些努力進入約旦丘陵上那些原始牧民的經歷的人，才能真正理解《圣經》。根據巴黎的品味仲裁者所制定的一套所謂普遍正確的教條主義原理，給各個文化整體的優劣分出三六九等，是既徒勞又盲目的做法。每一種文化都有自己獨特的Schwerpunkt（引力中心），除非我們理解了它，我們是無法知道它的性格或價值的。因此，赫爾德熱衷于維護對創造性活動有著獨特貢獻的原始文化，他喜愛人類精神的幾乎每一種表現和充滿想像力的作品，而且只為了它們自身的緣故。藝術、道德、習俗、宗教，從悠久傳統中成長起來的民族生活，是由過著一種統一的共同生活的整個社會創造的。對共同的經歷所做出的形象的集體反應，有其統一的表現形式，在它們之間或內部進行分門別類，完全是后來的時代中愚鈍而教條的書呆子對它們的人為歪曲。

一個民族的歌謠、史詩、神話、廟宇和風尚，他們的衣著樣式，他們所使用的語言，其作者是誰？是這個民族本身，是從他們的全部所作所為中流淌出的整個靈魂。最野蠻的行為，莫過于無視或踐踏一種文化的遺產。所以赫爾德譴責羅馬人摧殘土著文明，也譴責教會（盡管事實上他本人是個路德派修士）強迫波羅的海人民皈依教會，強迫他們適應與他們的自然傳統格格不入的基督教模式，他還譴責英國的傳教士對印度人和亞洲其他居民采取這種做法，由于把外來的社會制度、宗教、教育形式強加于他們，而這些不屬于他們的東西只會使他們偏離自然的發展，結果使他們精致的本土文化遭到了粗暴的破壞。赫爾德并不是一個民族主義者：他認為不同的文化，就像是人類大花園里眾多和睦相處的鮮花，能夠也應當共存共榮。不過，在他對空洞的世界主義和普遍主義的猛烈攻擊（他也以此譴責法國的哲人們）中，無疑存在著民族主義的種子；它在十九世紀他那些好斗的弟子中間迅速成長壯大。

赫爾德是受著奧匈帝國、土耳其和俄羅斯帝國壓迫的各民族的文化民族主義的最偉大倡導者，最后也成了奧地利、德國和其他各地的直接的政治民族主義的偉大倡導者。他否定當時在巴黎走紅的絕對進步的標準：任何文化都不僅僅是走向另一種文化的工具；每一項人類成就，每一個人類社會，只能根據它自己的內在標準加以判斷。盡管他后來試圖建立一種歷史學說，在這種學說中，他以一種多少有些含糊不清的方式，把全人類描述為正在向著一種共同的人性（Humanit!?t）發展，它包含著所有的人、所有的藝術和所有的科學，不過對歐洲思想產生最深刻影響的，還是他早期對于個體本質的相對主義情感和他對每一種文化的贊賞。在伏爾泰、狄德羅、愛爾維修、霍爾巴赫、孔多塞看來，只有一種普遍的文明，它蓬勃成長的表現，此時由一個民族來代表，彼時又由另一個民族來代表。赫爾德則認為，存在著多種多樣不能彼此對比的文化。屬于一個既定的共同體，通過共同的語言、歷史記憶、習慣、傳統和感情這些摸不著又剪不斷的紐帶，同它的成員聯系在一起，是一種和飲食、安全、生兒育女一樣自然的需要。一個民族能夠理解和同情另一個民族的制度，只能是因為它了解它自身的制度對它有多大的意義。世界主義排除了一切使人最有人性、最有個性的因素。因此他攻擊那些被科學洗了腦的法國哲人（赫爾德只把狄德羅當做一個例外，他的作品乖張而有想像力，充滿突發的洞察力，這使赫爾德由衷地感到親切）所接受的錯誤的機械論人類模式，他們只知道機械的因果因素或每個國王、立法者和主宰者的專斷意志，他們有時是明智而仁慈的利他主義者，有時則自私、腐敗、愚蠢甚至邪惡。但是塑造人的各種因素要比這豐富得多，它們因時代和文化的不同而不同，所以不能被納入這些簡單而枯燥的公式之中。“每當聽到一個民族或時代被歸結到幾個概念之中時，我總是感到害怕；因為像‘民族’、‘中世紀’或‘古代和現代’這些詞匯，無不包含著巨大而豐富的差異。”德國人只有在德國人中間，猶太人只有回歸他們古老的巴勒斯坦土地，才真正具有創造性。那些被迫離開自己的根而流落他鄉的人，雖然仍然活著，卻會逐漸衰亡：歐洲人在美洲失去了自己的品德，冰島人在丹麥衰落。生搬硬套（這不同于一個社會對另一個社會的那種無意識的、不被察覺的自發影響）導致矯揉造作和徒有其表，造成藝術和生活的退化。德國人必須是德國人，不能做三流的法國人；生命維系于始終浸淫在自己的語言、傳統和當地感情之中；千篇一律就是死亡。（受科學支配的）知識之樹會殺死生命之樹。

赫爾德的同代人默澤爾也是如此，他是第一位歷史社會學家，寫過有關他的家鄉德國西部奧斯納布魯克古老生活的著作。他說，“每個時代都有自己的風格”，每次戰爭都有自己的特點，事物都有特定的色彩，衣著舉止都與宗教和科學有內在的聯系；Zeitstil（時代性）和Volksstil（民族性）就是一切；這種或那種制度，都有“當地的理由”，它不可能具有普遍性。默澤爾主張，只有借助于“整體印象”，而不是像分析化學家那樣把各種因素分離開來，才能理解社會和人。他告訴我們，當伏爾泰嘲笑德國一個村落所采用的法律竟和相鄰村落的法律有矛盾時，他沒有理解的正是這一點：正是建立在古老而不間斷的傳統上的豐富的多樣性，使人們得以避免強求一律的專制制度，例如路易十四或腓特烈大蒂的制度，各種自由也因此而得以保留。

雖然沒有產生直接影響，但我們還是能夠從柏克和后來許多浪漫主義的、本能論的和反理性主義的作家的著作中，聽到這些音調，他們中間既有保守主義者，也有社會主義者，都維護有機的社會生活形態的價值。柏克對法國革命者那些原則的嘲諷盡人皆知，他所根據的是與功利主義社會模式相比有著歷史神圣性的整體，前者只是一個完全靠契約責任聯系在一起的生意團體，是一個“投機家、經營者和斤斤計較者”的世界，對于形成一個家庭、一個部落、一個民族、一場運動的那些難分難解的關系，他們一無所知。所有的人類團體之所以能結合在一起，不僅是因為追求相互獲利，或是出于強迫，或是相互的愛、忠誠、共同歷史、情感和世界觀之外的東西。在十八世紀下半葉，這種對非理性因素的強調，不管它是否與特殊的宗教信仰有關，對個體、特殊性（das Eigentuemliche）和不可觸知因素的價值的強調，以及求助于古老的歷史根源和悠久的習俗，求助于未被機智的“理性人”的智巧所敗壞的純樸而強健的農民的智慧，這些做法都有著強烈的保守和反動的意義。宣布這些信條的不管是極為厭惡政治強制、帝國、政治權威及一切形式的強制性組織的熱情的民粹主義者赫爾德，還是溫和的漢諾威保守主義者默澤爾，或是完全不關心政治的拉瓦特爾，或是在不同的傳統中長大、對在歷史中取得了神圣地位的教會、國家、貴族和精英的權威滿懷敬重的柏克，它們顯然都構成了對打著普遍的道德和知識理想的旗號、以理性主義方式改造社會的努力的抵抗。

同時，科學專家的傲慢態度，也在威廉·布萊克和年輕的席勒以及東歐的民粹主義作家的著作中激起了強烈反抗。它對1830年以后三十多年里德國的文學騷動作用尤大：“狂飚突進”運動的領袖人物，如倫茨、克林格爾、格斯滕貝格和萊澤維茨，他們的劇作向一切有組織的社會或政治生活形式發起猛攻。德國中產階級那種死氣沉沉的庸人習氣，或剛愎自用的德國領主們固步自封的統治所造成的不公正，也許令他們義憤填膺，但是他們同樣猛烈地予以抨擊的，還有法國、英國和意大利的進步思想家所倡導的理性原則和科學知識對生活的治理。倫茨認為自然就像一個巨大的漩渦，有感情有品味的人，如果想體驗充實的生活，就必須讓自己投身于其中；在他看來，以及在舒巴特和萊澤維茨看來，藝術，尤其是文學，是熱情的自我肯定形式，它把一切接受陳規陋習的做法視為“茍延殘喘”。整個狂“飚突進”運動最典型的表現，莫過于赫爾德的呼聲：“我不是在思考，而是在感覺，在生活！”或“心靈！熱忱！鮮血！人性！生活！”法國的理性思維是蒼白而虛幻的。正是這種觀點，激勵著歌德在七十年代對霍爾巴赫的《自然體系》做出了反應，說它是一本“可惡的、陰暗的、僵尸般的”著作，它和斯特拉斯堡的哥特式大教堂所表現出的神奇而不竭的生命力沒有絲毫關系。因為在赫爾德的引導下，他從中看到了中世紀日耳曼精神最高貴的表現之一，而奧古斯都時代的評論家對這種精神一無所知。在他的幻想小說《阿丁格洛和快樂島》中，海因茲在經歷了一系列比“哥特式”沖突有過之而無不及的血腥野蠻體驗之后，來到一座島上，那里有著個人關系上的完全自由，一切法律成規最終被廢棄得一干二凈，人們在一個無政府的共產主義社會中，至少能夠充分發展自我，成為一名創造性的藝術家。這部作品所表達的理想是一種暴躁激進的個人主義，它反映了擺脫強加的規則和法律——不管它是來自科學理性、政治或教會的權威，也不管它是保皇的還是共和的，專制的還是民主的——的一種早期渴望，同薩德侯爵的當代色情夢幻作品不無相似之處。

令人啼笑皆非的是，有著深刻的理性主義思想、嚴謹而毫不浪漫、畢生痛恨一切形式的Schw!?rmerei（空想）的康德，由于他至少有一種觀點被夸大和歪曲，于是也部分地變成了這種不受約束的個人主義之父。康德的道德學說強調了一個事實，即決定論和道德觀無法并存。因為只有那些是其個人行動的真正主人的人，只有在做與不做之間享有自由的人，才能因他們的行為受到褒貶。既然責任必須伴之以選擇的權利，因此無法自由選擇的人，從道德上說不比木棍或石頭承擔更大的責任。康德由此引起了一種對道德自律的崇拜，據此，只有那些主動行動而不是被迫行動，那些在自愿接受的原則指引下根據道德意志的決定采取行動，并在必要時進行抵制，而不是出于不受他們駕馭的因素——不管它是物質的、生理的還是心理的（例如：情緒、欲望和習慣）——無法擺脫的因果壓力的人，只有這樣的人，才能被恰當地認為是自由的，或者才能說他們是道德的行動者。康德承認盧梭使他受益匪淺，盧梭，具體說是在《愛彌兒》第四卷的“薩瓦牧師的信仰自白”一節中，把人說成是一個有主動性的生物，因此有別于物質自然的被動性，他擁有意志，使他可以自由地抵制感情的誘惑。“我因罪惡而成為奴隸，通過自責而獲得自由”；在盧梭看來，這種直接通過“良知”而得到知識的主動的意志，“比同它對抗的理性（即審慎的論證）更為強大”，它使人能夠選擇善；如果有必要，他能夠采取行動反抗“肉體的定律”，從而使自己值得享有幸福。但是，這種把意志視為不受因果關系決定的能力的觀點，同愛爾維修或孔狄亞克的感覺論的實證主義截然對立，而和康德的自由道德意志頗為相近，它沒有保留既支配物也支配人、為一切人規定了永恒而普遍目標的自然法這一客觀架構。

此種對于意志的強調，以犧牲只能在預定的思想范疇中運作的深思熟慮和知覺為代價，深深進入了德國人對道德自由的認識，由此引起了對自然的反抗而不是與它和諧相處，以及對本能傾向的克服，也引起了對強制性力量——不管它是來自人還是物——的普羅米修斯式抵抗。這又導致了對如下信念的否定：所謂理解，就是接受知識證實理性的必然性、從而也證實在非理性狀態中僅僅作為人的障礙而存在的那些東西的價值的觀點。這種拒不與現實和解的觀點，在其后來的浪漫主義形式中，宣揚不斷反抗——它有時以悲劇告終——對人類觀念無動于衷的盲目的自然，反抗權威和傳統——不受批判的歷史的巨大夢魘，它具體表現在當前壓迫人的制度中——日積月累的重壓。因此，當布萊克把洛克和牛頓斥為大敵時，其原因是他指責他們企圖把自由的人類精神囚禁在封閉的理智機器中；當他說“囚籠中一只知更鳥，令上天震怒”時，囚籠所指非他，就是牛頓的物理學。它剝奪了生活中無拘無束的人類精神的自由自發的生命。“藝術是生命之樹，……科學是死亡之樹”，洛克、牛頓和法國的raisonneurs（理性人），謹小慎微、實用主義的恭敬態度和（英國首相）皮特的警察統治，在他看來，也都是這個夢魘的內容。在席勒的早期劇作《強盜》（1781）中，也存在著一些類似的思想，劇中以失敗、犯罪和死亡告終的悲劇英雄卡爾·穆爾，他的激烈的反抗，是不能僅僅依靠知識，依靠對人性、社會環境或任何事情的更好理解而避免的。知識是不夠的。啟蒙運動的信條——我們能夠發現人的真實需要，能夠提供技術手段和行為規則使其得到最大而永久的滿足，這就是走向智慧、美德和幸福的方式——是和卡爾·穆爾那種高傲而狂暴的精神格格不入的，它拒絕自己生活環境中的觀念，也不會被——譬如說——上一代人的“啟蒙運動”所鼓吹的改良主義漸進說和對合理組織的信念所緩解。“法律把雄鷹的飛翔歪曲為蝸牛的步伐。”從原則上說，人性不再被理解為能夠做到與自然和諧一致：在席勒看來，在精神和自然之間已經出現了一種致命的盧梭式斷裂，人性已經受到傷害，藝術力求予以緩解，但它明白不可能完全治愈這個創傷。

雅各比，一個深受哈曼影響的神秘主義形而上學家，無法調和靈魂與理智的不同要求：“我心中充滿光明：只要我想把它傳遞給理智，它便消失了。”在他看來，斯賓諾莎是自柏拉圖以來理性主義宇宙觀最偉大的導師；但是他認為，這種觀點是生命中的死神：它無法解答靈魂的緊迫問題，在一個冷漠的理智世界上漂泊無依的靈魂，只有主動服從于對一個超驗上帝的信仰，才能解決自己的問題。

謝林大概是所有這類哲學家中最具辯才的一位，他們把宇宙看做一種原始的、非理性的力量自我展現的過程，只有那些具有天才想像力的人——詩人、哲學家、神學家或政治家——能夠用直覺的力量把握這種力量。自然是個鮮活的有機體，它對天才人物提出的問題給予回答，而天才人物也對自然提出的問題的給予回答，因為兩者之間息息相通。具有想像力的眼光，不管是誰的——藝術家的、預言者的、思想家的——逐漸意識到了未來的輪廓，這是自然科學家和政治家或任何經驗主義者僅僅工于計算的理智和分析能力所認識不到的。這種對特殊的、本能的和精神的能力的信念，雖有不同的名稱——理性、理解力和原始想像力，但是它與啟蒙運動所贊成的批判分析的理性總是有所不同，它同分析的能力或方法——進行收集、分類、試驗、循序漸進、重新組織、定義、歸納和確定概率——對立起來，后來變成了一種被眾多思想家所接受的常識，如費希特、黑格爾、華茲華斯、柯勒律治、歌德、卡萊爾、叔本華和十九世紀另一些反理性主義思想家，并在柏格森和后來的反實證主義學派那里達到頂峰。

這也是浪漫主義洪流的一個來源，它把人的一切活動都視為個人自我表達的形式，認為藝術和所有創造性活動都是一種獨特個性——不管是集體的還是個人的，自覺的還是不自覺的——在它借以發揮作用的事物或媒介上打下的烙印，以努力實現那些并非既定而是由創造性自我產生的價值。啟蒙運動的關鍵信條由此也從實踐和理論上被否定了；根據這種信條，人們在生活、行動和創造時所應遵循的原則，是預先確定的并受自然本身的主宰。例如在約舒亞·雷諾茲看來，所謂“偉大的風格”就是藝術家對永恒形式和原型的洞察力的實現，這些形式和原型超越了雜亂的日常經驗，他的天才使他能夠窺測到它們，能夠運用自己所掌握的全部技巧，把它再現于他的畫布、大理石或銅材上。這些對理想模式的模仿或復制，對那些出自反叛法國古典主義的德國傳統的人來說，并不是真正的創造。創造既是指手段的創造，更是指目的的創造；既是指價值載體的創造，更是指價值的創造。我努力用色彩或聲音加以轉達的觀念是我提出來的，因此是我特有的，它不同于曾經或將會存在的任何東西，尤其重要的是，它不是我和另一些追求實現共同而理性的普遍理想的人所共有的東西。布瓦洛或巴特神父教導的那種觀點——即一件藝術品（或人的任何產品）是根據客觀自然所規定的原則創造出來的，因此對所有藝術家都有約束力——被徹底否定了。原則也許在這里或那里可以有些幫助，但極微弱的天才之光便足以打破它們，創造出自己的實踐，對此，缺少創造性的工匠能夠加以模仿，但可以說其中并沒有他們自己的東西。我在行動中創造，不管我是不是藝術家、哲學家或政治家，這不是因為我力求實現的目標從客觀上說是美的、真實的或高尚的，也不是因為它受到公眾輿論的贊成或符合多數或傳統的要求，而是因為它是我自己的。

這個創造性自我的面目，可以因學說的不同而不同。有些人認為它是一個與某種宇宙精神、某種神圣原則相一致的超驗實體，有局限性的人對它心存向往，就像星星之火渴望著變成巨大的烈焰。還有一些人，譬如拜倫或雨果，或那些目空一切的浪漫主義作家和畫家，把它等同于他們個人的有血有肉的自我。另一些人則把創造性的自我等同于某個超越個人的“有機體”，他們把自己視為其中的一個要素或成員，譬如民族、教會、文化、階級或歷史本身，他們認為，自己現世的自我只是這種強大力量的一種表現。好戰的民族主義，對階級利益、文化或種族或進步力量——它們表現為以未來為導向的歷史運動的波濤，出于私利的算計或出于其他世俗動機從而會受到憎惡或鄙視的行動，可以因為它們而得到解釋和正名——的自我認同，這些道德和政治觀點全都是一種自我實現論的各種表達方式，其基礎是對啟蒙運動核心觀點的一種目空一切的否定。根據這種觀點，凡是真實的、正確的、善的或美的事物，可以通過正確運用客觀的發現和解釋方法，向所有的人證明它的正確性，而且這種方法也是任何人都可以利用和證明的。這種態度盡管有浪漫主義的偽裝，其實是對笛卡爾和伽利略所創立的理性主義試驗方法的宣戰，而即使是那些有所偏離的人，如孟德斯鳩，或休謨、盧梭和康德，雖然對這種方法有所懷疑和限制，卻是充分而堅定地接受了它的。對于真正熱衷于反對古典主義的人來說，價值并不是被發現而是被創造出來的，它們得到實現，是因為它們是我的或我們的價值，無論這種或那種形而上學理論對真實自我的性質有什么樣的看法。

德國浪漫主義者中最華而不實的人，諾瓦利斯或蒂克，不是把宇宙視為一個能夠用最恰當的方法進行研究和描述的結構，而是視為一種精神和自然的永恒運動，一種處在睡眠狀態的同一精神；天才人物是最能意識到這種不斷向上的運動的人，因此他代表著推動最有意義的精神生活的進步活動。有些人，如謝林和柯勒律治，認為這種活動將逐漸發展成對世界精神的一種自我意識；另一些人則認為宇宙的進程并無目的，只是一種無目標無意義的運動。人們由于無法正視這個陰暗和令人絕望的真理，便試圖掩蓋它，因此創立了一些令人愜意的幻覺，即向人許諾來世回報的各種形式的宗教，或是一些形而上學體系，它們聲稱能給世界萬物以及人們的所為、能為和應為之事，提供合理的根據；或是一些科學理論，其作用在于使事實上既無目的也無一定之規，只能是那個樣子，只能是單純的事實而沒有任何其他含義的事物之流，變得有意義。這種由叔本華闡述的學說，為現代存在主義，為藝術和思想領域中的荒誕表現的培育，以及為唯我論的無政府主義極端思想，奠定了基礎；把后者推進得最遠的是施蒂納、尼采（在他的某些情緒中）、克爾凱郭爾（哈曼的最杰出、最深刻的門徒）和現代的非理性主義者。

對啟蒙運動的中心原則——普遍性、客觀性、合理性，給生活和思想中的一切真實問題提供永恒解決辦法的能力，以及（這同樣重要）任何具備適當觀察能力和邏輯思維能力的思想者都能掌握的理性方法——的否定以不同的形式出現，保守主義的或自由主義的，反動的或革命的，這取決于受到攻擊的是什么學說。例如，像亞當·繆勒和弗里德里希·施萊格爾，或柯勒律治和科貝特這些人，在他們的眼里，法國大革命的原則或拿破侖的組織，是自由人類自我表現的最致命障礙，他們所采取的便是保守主義和反革命的非理性主義形式，有時還對歷史上的黃金時代，譬如前科學的信仰時代，有一種鄉愁式的懷戀。他們傾向于（并不總是始終如一和堅持不懈）支持教會和貴族對工業制度導致的現代化和機械化以及新的權力和權威等級制的反抗。那些把權威或等級制組織的傳統力量視為最具壓迫性的社會力量的人——例如拜倫或喬治·桑，或（假如他們能被稱為浪漫派的話）雪萊和畢希納——則形成了浪漫主義反叛的“左翼”。還有一些人，從原則上厭惡公共生活，完全醉心于培養自己的內在精神。不管是什么情況，運用合理的或科學的方法組織生活，出于功利的目的或有組織的幸福而對人進行統治和利用的任何形式，都被視為庸俗低級的敵人。

整個啟蒙運動的共同特點是，它否定基督教的原罪說這一核心教條，代之以這樣的信念：人之初天真無邪而又善良，或在道德上中立，有可能由教育或環境加以塑造，或者往最壞處說，人雖有嚴重缺陷，仍能通過與環境相配合的合理教育，或通過譬如說盧梭所要求的那種對社會的革命性改造，得到極大的改善。在盧梭的《愛彌兒》中，受到教會最嚴厲譴責的，正是這種對原罪說的否定，雖然它也攻擊唯物主義、功利主義和無神論。對這種圣保羅和奧古斯丁學說的有力重申，在十八和十九世紀之交的法國反革命作家——如德·邁斯特、博納爾和夏多布里昂——對啟蒙運動斬草除根式的攻擊中，成為他們手中一件最銳利的武器。

反對啟蒙運動的最黑暗形式之一，也是最有意義和最有影響的形式之一，是德·邁斯特及其追隨者和盟友的學說，他們構成了十九世紀初歐洲反革命的急先鋒。德·邁斯特認為啟蒙運動不但是最具破壞性的，而且是最愚蠢的思想形式之一。人天生就具備仁愛、合作及和平之心，或至少是能夠通過正確的教育或立法朝著這個方向塑造，這種想法在他看來既膚淺又錯誤。休謨、霍爾巴赫和愛爾維修的仁慈的“圣母大自然”（Dame Na-ture），是一種荒謬的虛構。歷史和動物學是認識自然最可靠的向導：它們揭示了自然是個不斷殺戮的領域。人有著侵略和破壞的天性；他們為了一些瑣事而造反：十八世紀的格列高利歷法，或彼得大帝命令貴族刮去胡須的決定，都激起了暴力反抗，有時是危險的叛亂。但是當把人們投入戰爭，為了雙方軍隊都不理解的目的而去屠殺那些和他們一樣無辜的人時，他們卻會慷慨赴死，很少起而反叛。一旦破壞性的本能抬頭，人們會感到興奮和充實。人們并不像英國人教誨的那樣，為了相互合作及和平幸福而走到一起；歷史清楚地表明，他們最為團結的表現，是發生在設立一個讓他們做出自我犧牲的共同祭壇之時。之所以如此，是因為犧牲自己和他人的愿望，至少像喜愛和平或創造的動機一樣強烈。邁斯特覺得，人天生就是邪惡的、自我毀滅的動物，充滿了相互矛盾的沖動，他們不清楚自己需要什么，想得到自己并不需要之物，又不想得到他們所需之物，只有讓他們處在某些專橫的精英——教會、國家或另一些在決策時不會征求意見的機構——持續的控制和嚴格的紀律之下，他們才有望生存和得救。理性思維、分析和批判，動搖社會基礎，破壞它的組織。假如宣布權威的來源是合乎理性的，等于邀請人們對它發出質問和懷疑；如果它受到質疑，它很可能會被駁倒；它的權威被智巧之士所瓦解，這加劇了混亂的力量，正像軟弱的自由派路易十六統治時期的法國一樣。國家要想生存，要想把那些總想毀滅它的蠢人和惡棍打敗，權威的來源就必須是絕對的和令人生畏的，對它表示懷疑的最輕微的企圖，必然立刻招致可怕的制裁：只有這樣，人們才能學會服從它。缺少明確的威權等級——令人生畏的權力——人們無法根除的破壞性本能就會引起混亂和相互殘殺。至高無上的權力——特別是教會——萬萬不可用理性主義的方式解釋或證明自己；一方能夠用來證明的東西，另一方也可以把它駁倒。面對強烈情緒的狂潮，理性是最不堪一擊的堤防：在如此不牢靠的基礎上，是建不起任何穩固的結構的。非理性不但不是一種障礙，歷史地看，它導致了和平、安全和強大，因此是社會不可缺少的：正是理性的制度——共和制、實行選舉的君主制、民主制、建立在自由和愛這類原則上的社團——崩潰得最快；威權主義的教會、等級森嚴的君主制和貴族制、傳統的生活形式，例如婚后廝守終身這種極不合理的家庭制度，才能持久存在。

哲人們打算發明普遍適用的語言，清除其中非理性的殘余和轉彎抹角的特殊用語，以此使交流理性化。他們的成功之日，也就是災難降臨之時。因為屬于一個民族的語言，正是在其獨特的歷史發展中，吸收、包容和保存了半自覺、半有記憶的集體經驗的巨大財富。被人們稱為迷信和偏見的東西，不過是習俗的外殼，它的絕對生存能力，已經證明它能夠在其漫長的生命中抵御各種破壞和變遷；失去它，也就失去了保護人們的民族生活、他們的精神、他們的習慣、記憶和信仰的屏障；而正是這些東西使他們成為他們自己。激進的批評家大力宣揚并賴以建造其紙牌樓閣的人性觀，不過是一種幼稚的幻想。盧梭問，生而自由的人，卻為何無往而不在枷鎖中；邁斯特則說，人們也可以問，為何生而注定要成為盤中餐的羊，卻仍在四處吃草。人并非為自由而生，也不是為和平而生。他們擁有這種自由和和平，是因為他們受著聰明的威權主義政府的統治，它鎮壓破壞性的批判理性及其分裂社會的作用。科學家、知識分子、律師、記者、民主派、冉森派、新教徒、猶太人、無神論者，統統是腐蝕社會活力的不眠的敵人。迄今為止世上最好的政府，就是羅馬人的政府：他們太聰明，因此不可能讓自己成為科學家，他們雇用精明善變但政治上無能的希臘人。主宰著人和社會的，不是清明的理智，而是黑暗的本能。只有深諳此道的精英，使人們遠離注定會使他們有過多批判精神和不滿的過于世俗化的教育，才能使他們在這個淚如江河的世界上，得到他們所能夠期待的最多的幸福、正義和自由。但是，必須在一切事情的背后埋伏下暴力和強制的潛能。

德·邁斯特描述過一幅驚人的景象，他說，整個社會秩序歸根到底取決一個人，一個劊子手。沒有人愿意和這個可憎的人為伍，但是只要人們既軟弱又有罪，無法駕馭自己的激情，不斷被其邪惡的嗜好和愚蠢的夢想所誘惑，那么一切秩序、一切和平和一切社會，就必須依靠此人。理性足以教育和駕馭激情的想法是荒謬的。一有縫隙，權力便會乘虛而入。甚至嗜血成性的惡人羅伯斯庇爾，上帝用來懲辦這個放棄真誠信仰的國家的一條鞭子，也比那些自由主義笨伯更值得贊賞——因為他把法國團結起來抵抗她的敵人，他組建起被鮮血和激情灌醉了的軍隊，用它保護了法國。路易十四不把當時那些聰明的理性人放在眼里，鎮壓異端，在壽終正寢時得享無上榮耀。路易十六和藹可親地對待那些飲過被伏爾泰投了毒的井水的有顛覆性的空想家，結果死在斷頭臺上。鎮壓、書報檢查、絕對權力、不許上訴的判決，是統治那些動物的惟一方式，按德·邁斯特的描述，他們是半人半獸的怪物，既追求上帝又與上帝為敵，既渴望愛和創造，又永遠處在成為自己血腥破壞欲望的犧牲品的危險之中，只能以暴力和傳統的權威，尤其是對因歷史悠久而變得神圣的、理性不敢染指的各種制度的信仰，來約束他們。民族和種族才是真實的存在；憲政販賣者人為創造出來的東西注定失敗。德·邁斯特說：“各個民族就像個人一樣有生有死，它有著共同的靈魂，這在它的語言中看得尤其真切。”由于它是由個人所組成，他們應當努力維持“一個種族”的存在。他最親密的思想同道博納爾也有這樣的看法，他嘆息法蘭西民族放棄了自己的種族純潔性的理想，導致了自身的衰弱。法國人是法蘭克人還是高盧人的后裔，他們的制度是起源于羅馬人還是日耳曼人——這個問題包含的含義能夠指明當前的一種生活方式，雖然它有著十六、十七和十八世紀的政治論戰的起源，但現在卻染上一層神秘的有機論色彩，它超越一切不相干的理性思維形式，并且是對它們的否定。在德·邁斯特看來，只有自然成長才是真實的。只有時間，只有歷史，才能創造出讓人膜拜服從的權威：缺少精神的力量，單憑鐵腕建立起來的軍事獨裁，只是一種野蠻的暴力：他稱之為b?!tonocratie（大棒統治），并預見到了拿破侖的末日。博納爾也以類似的口吻譴責個人主義，不管它是一種社會學說，還是分析歷史現象的思想方法。他宣稱，神所指定的制度滲透進了人們的生活、語言、家庭和對上帝的崇拜，與它們相比，人類的各種發明是不穩定的。它們是由誰發明的？無論何時誕生一個嬰兒，都是因為有父親、母親、家庭和上帝的存在；一切真實可信、持久存在的事物，都是以此為基礎，而不是從那些立約、承諾、心存功利或物質利益的小店主的世界里產生出的安排。抱著一種粗野的自信態度的反叛文人所煽動起來的自由主義的個人主義，導致了資產階級社會中違反人性的競爭，在這種社會里最強大最敏捷的人獲勝，弱者只能身陷絕境。只有教會能夠組織起一個社會，讓最有能力者有所收斂，使整個社會能夠進步，最弱小和最不貪婪的人也能各得其所。

這些沉悶的學說，在法國變成了鼓吹君主制政治的靈感之源，并且和浪漫的英雄主義觀念，以及在創造性和無創造性、歷史和非歷史的個人及民族之間所做的明確劃分一起，大大助長了民族主義和帝國主義，最后則是它最野蠻最病態的形式——二十世紀的法西斯主義和極權主義學說。

法國大革命未能實現它所宣布的大部分目標，標志著法國啟蒙運動作為一種運動和思想體系的終結。它的繼承人，以及在一定程度上由他們所激起又受著他們影響的反對運動，亦即各種浪漫主義的、非理性的信條和運動——政治的、美學的、暴力的、和平的、個人主義的和集體主義的，無政府主義的和極權主義的——及其影響，則屬于歷史的另一頁了。

# 馬基雅維利的原創性

## 一

對于馬基雅維利的政治觀點，不同的解釋數量之多，真是有些讓人吃驚。[10](#_10_9)甚至在今天，對于如何解釋《君主論》和《論李維前十書》，依然存在著眾多的主要理論，姑不論那些次要觀點和各種注解造成的一團迷霧。這些文獻的目錄浩繁，而且還在以更快的速度增長。[11](#_11_9)對這兩部著作的特定術語和主題的不同意見，或許尚未超出正常的范圍，但對其中心觀點，即馬基雅維利的基本政治態度，卻存在著嚴重分歧。

就其他一些以其意見不斷困擾或刺激著人類的思想家而言，這種現象還較易于理解，例如柏拉圖、盧梭、黑格爾或馬克思。不過也可以說，柏拉圖從事寫作的那個世界和他使用的語言，我們沒有十足的把握去理解，而盧梭、黑格爾和馬克思都是多產的理論家，很難說他們的著作具有清晰而一貫的模式。但是《君主論》不過是一本小冊子，大體上可以說，它的風格是少有的流暢、簡潔而辛辣，屬于文藝復興文體的典范。《論李維前十書》作為一部政治學專著，也算不上多么冗長，而且同樣文字清楚和范圍明確。但是對于這兩部著作的意義卻不存在共識；它們也一直未被吸收進傳統的政治學架構；它們不斷地激發起熱忱；《君主論》顯然還讓過去四個世紀、尤其是我們這個世紀某些最可惡的實干家擊節贊賞，盡管他們通常并不閱讀古典文獻。

關于馬基雅維利的所言和所指，當然存在著某些特別混亂之處，這引起深刻而持久的不安。現代學者指出，《論李維前十書》（和《佛羅倫薩史》）中在大多數情形下流露的共和派情感，同《君主論》中對絕對統治者的告誡這兩者之間，存在著某些真正的或表面上的不一致。這兩部著作在語氣上當然有些差異，在寫作年代上也有令人困惑之處。由此出現了有關馬基雅維利的性格、動機和信仰方面的問題，為三百多年來的文學家、語言學家、心理學家和歷史學家構成了一個豐富的研究和思考的領域。

不過，撞擊著西方人感情的并不是這些事情。令后來許多思想家如此深感不安，使他們中間的一些人對他有關暴力和陰謀詭計的主張進行詮釋或者加以輕描淡寫的，也不僅僅是馬基雅維利的“現實主義”和他那些主張殘暴無恥的政策建議。惡人得勢，或無恥之行反得善報，絕不是人類認識遙不可及的事情。在《圣經》、希羅多德、修昔底德、柏拉圖、亞里士多德——只消列舉西方文化的一些基本著作——中間，像雅各、約書亞或大衛這些人物，撒母耳對掃羅的進諫，修昔底德的梅里安對話錄或他對雅典至少有一次兇殘的背信棄義決定所做的說明，特拉西馬庫斯和卡利克來斯的哲學，亞里士多德在《政治學》中向暴君們提出的建議，西塞羅所描述的卡涅阿德斯對羅馬元老院的演講，奧古斯丁以傲慢的眼光對世俗國家的看法，以及馬西里奧的類似觀點，所有這些人對政治現實做出的說明，已足可讓輕信者脫離無批判精神的理想主義了。

雖然馬基雅維利也許比他的任何前人都更加一絲不茍[12](#_12_9)，但很難只用他那注重實際的頭腦來解釋一切。即使可以如此解釋最初的驚叫——譬如波爾和真蒂萊的反應，卻無法說明那些熟悉霍布斯、斯賓諾莎、黑格爾、雅各賓黨人及其后繼者觀點的人做出的反應。若想對無休止的恐懼以及評說者之間的分歧做出解釋，相信還需要一些別的因素。這兩種現象之間大概不無關聯。為了指明后面這種現象的性質，我只想談談十六世紀以來人們所熟知的一些對馬基雅維利政治觀點的相互對立的解釋。

據秦梯利[13](#_13_9)和馬丁利[14](#_14_9)的看法，《君主論》的作者是在寫一部諷刺作品，因為他不能直抒胸臆。對于斯賓諾莎[15](#_15_9)、盧梭[16](#_16_9)、福斯科洛[17](#_17_9)和李齊[18](#_18_9)（他將《君主論》介紹給了“世界古典文叢”的讀者）這些人來說，那是一本警世錄，不管怎么說馬基雅維利都是熱情的愛國者、民主派和自由的信仰者，《君主論》一定是意圖警告世人（斯賓諾莎特別清楚這一點），那些暴君會干出什么勾當，因此最好是起來反抗他們。兩大敵對勢力，即教會和梅迪奇的勢力，在以同樣（并且不是沒有道理）的疑惑注視著他，因此這位作者大概不敢開誠布公地寫作。于是《君主論》被寫成了一本諷刺作品（盡管在我看來，沒有任何著作比它更缺乏諷刺性）。

對吉爾伯特[19](#_19_9)來說則全然不是如此，它是那個時代的典型作品，是一部帝王之鑒，是文藝復興前后十分通行的風格的寫照，有著十分明顯的借鑒與“時代回應”；它比大多數這類作品更具才華，當然也更冷峻（且影響更大），但在風格、內容或意圖上，并沒有太大的不同。

普萊佐利尼[20](#_20_9)和海頓[21](#_21_9)則更言之成理一些，他們將其視為一部反基督教作品（費希特等人也接受這一看法），認為它是對教會及其一切原則發起的攻擊和對異教徒生活觀的捍衛。不過，托范寧[22](#_22_9)卻認為馬基雅維利是個基督教徒，盡管有些與眾不同。這一觀點，與里多爾弗[23](#_23_9)這位依然在世的、極其出色的馬基雅維利傳記作者，以及沃爾克（在他為自己的《論李維前十書》英譯本[24](#_24_9)寫的序言里）的看法，并非完全相左。阿爾德里西奧[25](#_25_9)將馬基雅維利視為一個忠誠的天主教徒，雖然他沒有像黎塞留的代理人馬齊昂在其《為馬基雅維利辯護》[26](#_26_9)中，或十九世紀《馬基雅維利著作中宗教信條摘編》（里多爾弗在其傳記的最后一章中曾提到此書）的匿名編纂者走得那樣遠。[27](#_27_9)

在克羅齊[28](#_28_9)和他的許多追隨者看來，馬基雅維利是位杰出的人文主義者，他并不打算減輕他所描述的那些罪惡行徑給人的印象，他對使政治邪惡無可避免的人的罪孽發出哀嘆，他是位道學家，他在對這個世界，對這個政治目標只能依靠道德犯罪來實現的世界進行思考時，“不時體驗到道德上的厭惡”，[29](#_29_9)于是只好把政治領域從倫理學的領域中分離出來。但是對瑞士學者瓦爾德、卡埃吉和馮·穆拉爾特[30](#_30_9)來說，他是愛好和平的人文主義者，他信奉秩序和穩定，主張對我們本性中好斗的因素加以約束，使其成為文明和諧的因素，他在當時瑞士武備十足的民主制度中，找到了這種和諧最美好的形式。[31](#_31_9)

對于新斯多噶派的利普修斯，以及一個世紀后的阿爾加羅蒂（1759）和阿爾費耶里（1786）[32](#_32_9)來說，他是位熱情的愛國者，他從切塞雷·博爾吉亞——如果他還活著的話——的身上，看到了一個有能力將意大利從野蠻的法蘭西人、西班牙人和奧地利人這些蹂躪意大利、陷她于災難、貧困、衰敗和混亂之中的人手里解救出來的人物。馬丁利[33](#_33_9)卻無法相信這一點，因為在他看來十分明顯，并且他以為在馬基雅維利看來也同樣明顯，切薩雷是個無能之輩和江湖騙子，是個可憐的失敗者。而沃格林似乎認為，盤旋于馬基雅維利充滿想像力的視野中的人，不是凱撒，而是（所有大人物中的）塔默蘭。[34](#_34_9)

在卡西爾[35](#_35_9)、雷諾德[36](#_36_9)、奧爾切基[37](#_37_9)和漢科克[38](#_38_8)看來，馬基雅維利是位冷靜的專家，他在倫理和政治上皆無所信持，是個客觀的政治分析家和道德中立的科學家，他（卡爾·施密特告訴我們[39](#_39_8)）先于伽利略采用了歸納方法，將其運用于社會和歷史素材，他對自己的技術發現的運用方式沒有絲毫的道德興趣，隨時準備將其同樣用于解放者或暴君，好人或惡棍。雷諾德將他的方法說成是“純實證主義的”，卡西爾則稱其同“政治靜力學”有關。不過在查波德看來，他根本不是在進行冷靜的算計，而是對反現實主義的觀點怒火填膺[40](#_40_8)，里多爾弗也說他“il grande ap-passionato”（激情澎湃）[41](#_41_8)，德·卡普拉里斯則認為他確確實實是個幻想家。[42](#_42_8)

對于赫爾德來說，他首先是他那個時代一面非凡的鏡子，一個對時代形勢十分敏感的人，他可靠地講述了別人不贊成或不承認的事情，是對當時進行銳利觀察的一座取之不竭的寶庫；蘭克、麥考利、伯德以及我們今天的薩索[43](#_43_8)也都接受這一看法。費希特認為，他對塑造和改變著人們道德觀的真正的歷史（或超歷史）力量目光如炬，具體而言，他是一個拒絕基督教原則，而主張理性、政治統一和集權化原則的人。黑格爾將他視為一位天才，認為他察覺到了將一個弱小君主國的無序集體統一為嚴密整體的必要；他開出的獨特藥方也許招人反感，但那些事情都是早已成為過去的時代條件使然；不管他的教誨多么陳腐，他理解到了一些更重要的事情——他本人那個時代的要求：近代的集權制政治國家誕生的時刻已經來臨，他為建立這種國家“制定了真正必要的基本原理”。[44](#_44_8)

馬基雅維利首先是個意大利人和愛國者，他首先是在向他那一代人說話，即使不是只講給佛羅倫薩人聽，也是僅僅講給意大利人聽，因此要對他做出評判，必須只依據或至少主要依據他的歷史背景——這種觀點是赫爾德、黑格爾、麥考利、伯德、德·桑科蒂斯以及托馬西尼[45](#_45_8)的共同立場。但是在巴特菲爾德[46](#_46_8)和拉馬特[47](#_47_8)看來，他的不足之處在于他同樣缺乏科學和歷史意識。他受了古典作家的迷惑，只看到一個想像中的過去；他的政治準則是采用了一種非歷史的先驗方式，從一些教條中演繹出來的（按霍維寧的說法[48](#_48_8)），而這種方法在他寫作的年代已經變得陳舊過時了。就此而言，他對古人的盲目模仿所得到的評價要低于其友圭恰爾迪尼的歷史感和敏銳的判斷力（對于從他的著作中發現的一些近代科學方法的跡象，也應如此看待）。

對培根[49](#_49_8)來說（同斯賓諾莎和后來的拉薩爾一樣），他首先是位卓越的現實主義者，對烏托邦幻想避之惟恐不及。波凱利尼[50](#_50_8)對他感到震驚，卻也無法否認他的觀察的正確和重要性。梅尼克亦復如此[51](#_51_8)，將他視為“國家理由”說（Staatsr!? son）之父，他以此將一把匕首刺入西方政治學的軀體，所造成的創傷如何治愈，惟有黑格爾清楚（這是梅尼克半個世紀以前的樂觀看法，第二次世界大戰后顯然被放棄了）。但是在柯尼希看來[52](#_52_8)，他根本就不是冷峻的現實主義者或憤世嫉俗的人，而是一位美學家，他要逃離當時日漸衰敗的意大利那個混亂而齷齪的世界，進入純藝術的夢鄉，他對實踐不感興趣，而是描繪了一幅理想政治的風景畫，非常類似于皮耶羅·德拉·弗朗切斯卡描繪的理想城邦（如果我對這一觀點理解正確的話）。《君主論》應被作為一本以新古典和新田園詩式文藝復興風格寫成的抒情詩來閱讀（不過桑科蒂斯在《意大利文學史》的第二卷里，基于馬基雅維利對想像景觀的敵視，否認此書在人文主義傳統中占有一席之地）。

在塞萊諾看來[53](#_53_8)，那當然是一首幻想曲，不過它是出自一位深受挫折的人，是“‘命運之神’重大而堅定的陰謀”[54](#_54_8)的一個犧牲品發出的“絕望哀求”。[55](#_55_8)他對馬基雅維利生活中一段奇怪的插曲進行心理分析，以此來支持他的論點。

麥考利認為，他是政治上的實用主義者和愛國者，他最關心的是佛羅倫薩的獨立，對可以保證這一點的任何統治形式皆報以歡呼。[56](#_56_8)馬克思稱《佛羅倫薩史》是一部“巨著”，恩格斯（在《自然辯證法》中）也說，馬基雅維利是啟蒙運動[57](#_57_8)的“巨人”之一，一個擺脫了小資產階級觀點的人物。蘇聯的評論則更為模棱兩可。[58](#_58_8)

對于想要恢復短命的佛羅倫薩共和國的人來說，今天看來他顯然只是個見利忘義，對任何主子來說都靠不住的小人，他為了得到梅迪奇家族的寵幸，曾徒勞地向他們獻媚。喬治·薩拜因在其著名的教科書中[59](#_59_8)將他視為反形而上學的經驗主義者，他是休謨或波普爾之前的休謨和波普爾，他擺脫了蒙昧主義、神學和形而上學的各種先入之見。在葛蘭西[60](#_60_8)看來，他首先是一名革命性的創新者，他將矛頭直指腐敗的封建貴族和教皇制度及其雇傭軍：他的《君主論》是一部預示著新的進步勢力實行專政的神話：群眾終將承擔的角色，要求出現新的現實主義政治領袖的需要——《君主論》是“集體意志”霸權（hegemony）的“擬人化象征”。

像布克哈特[61](#_61_8)和梅尼克[62](#_62_8)一樣，弗里德里希[63](#_63_8)和辛格萊頓[64](#_64_8)也認為，他提出了一種國家是一件藝術品的認識，那些追求或維護人類合作的偉人，其地位同以美為目的、基本素質就是對材料的理解力的藝術家一樣——他們是人的塑造者，正像雕塑家之于大理石和黏土的關系。[65](#_65_8)根據這種觀點，政治學脫離了倫理學而同美學相近。辛格萊頓認為，馬基雅維利的原創力包含在他這樣的觀點中：政治行為是亞里士多德所謂的“創制”（Mak-ing）的一種形式，其目的是一種非道德的人工制品，它屬于外在于人的美或實用的目標（在這里是對人類事務的某種具體安排），而不是“做”（doing）（如亞里士多德和阿奎那所說），它的目的是相互間的和道德的，不是創造一個客體，而是創造一種具體的生活或存在方式——正確的方式。

這種觀點把政治學和倫理學的分道揚鑣歸功于馬基雅維利，就此而言，它和維拉里、克羅齊等人的觀點相去不遠。辛格萊頓將馬基雅維利的政治學觀念轉移到技藝的領域，認為那是同道德無關的事情。克羅齊賦予它獨立的地位：為政治而政治的地位。

但是，至少就他作為政治思想家而言，大多數伊麗莎白時代的人，那些劇作家和學者所持的觀點，依然是最普遍的看法。他們認為他是個魔鬼附體的人，要把好人引向毀滅。他是個大顛覆家，惡行的傳授者，le docteur de la scélératesse（惡毒行為的博士），圣巴托羅繆前夜的教唆者，埃古（莎士比亞《奧賽羅》一劇中陰險毒辣的人物）的原型。這就是伊麗莎白時代的文學提及達四百多處的那個“嗜血成性的馬基雅維爾”。[66](#_66_8)他的名字給更古老的“惡棍老尼克”（Old Nick）形象增加了新的內容。對于耶穌會士來說，他是“魔鬼的犯罪搭檔”，“可恥的作家和無信仰的人”，《君主論》，用伯特蘭·羅素的話說，是“惡棍的手冊”[與此相對，墨索里尼將它稱為“政治家的vade mecum（袖珍指南）”，這一觀點大概也由另一些國家的首腦們暗中分享]。這是新教徒和天主教徒、真蒂萊和奧特芒、樞機主教波爾、博丹和腓特烈大王的共同觀點，許多反馬基雅維利的作者也追隨之，其中最晚近者有馬利坦[67](#_67_8)和施特勞斯[68](#_68_8)。

各種評判之間的分歧竟如此嚴重，這乍看上去確實有些令人不解。[69](#_69_8)還有哪位思想家，會向他的思想的研究者呈現出如此多樣的面孔？還有哪位作者——他甚至不是公認的哲學家——會讓讀者在理解其意圖上產生如此深刻而廣泛的分歧？不過我必須再說一遍，馬基雅維利的文筆并不晦澀，幾乎他的所有解釋者都贊揚他那簡潔、直率而清晰的文風。

是什么東西使這樣多的人著迷呢？讓我來談談一些顯而易見的答案。毫無疑問，發現這樣一位思想家，他對他那個時代的、我們一直被教導應視為常規的知識前提如此不屑一顧，這的確會讓人感到吃驚。馬基雅維利很少提到自然法，而在他之前和身后的好幾十年里，無論基督教徒還是異教徒，無論目的論者還是唯物論者，或法理學家、神學家和哲學家，自然法（或者是它的許多變種）是他們在討論他所思考的題目時都要依據的基本范疇。他當然不是哲學家或法學家，但他是一位政治學專家，也是博覽群書的文人。到了他那個時代，舊的斯多噶——基督教信仰在意大利的影響力已今非昔比，尤其是在早期人文主義者中間。此外，馬基雅維里要讓自己以一種新的方式，對社會中人的行為加以概括，他或許希望，即使不去明確駁斥或否定，至少也要做到看透某些他清醒地認識到已使那么多人陷入災難的假說。總之，他告訴我們，他在走一條前人從未涉足的道路。就他而言，這不僅僅是陳詞濫調：對于當時最著名的思想家和學者在表達自己的看法時習以為常的概念和范疇——常規性的套話——他完全視若無睹，這一事實確實有些不同尋常。真蒂萊在《反馬基雅維利》一書中，也正是為此而指責他。在他之前只有馬西里奧敢這樣做：菲格斯[70](#_70_8)認為這是同過去的一次徹底決裂。

基督教心理學和神學——罪惡、美德、救贖、得救——的缺席，無需引起驚奇：當時的人文主義者幾乎沒人用這樣的語言說話。中世紀的遺產已氣息奄奄。不過，更值得注意的是，柏拉圖和亞里士多德的目的論也失去了蹤跡；他不提任何理想制度，不提任何關于人在自然的偉大的存在之鏈中的位置的學說，而文藝復興的思想家對此是有著深切關懷的，譬如菲齊諾、皮科或波喬，實際上都將這種學說視為當然。在這里，不存在波普爾稱為“本質主義”（essentialism）的思想，即一種先驗的確定性，它直接向理性或本能揭示出，人或社會群體在追求上帝或自然植入他們心中的目標時向著某些方向不可改變地發展。方法和語氣都是經驗的。甚至馬基雅維利的歷史循環論也不是以形而上學的語言表述的。

至于宗教，在他看來也僅僅是一件社會不可缺少的工具，主要起著粘合劑的功能。宗教有無價值，判斷的標準是它能否起到促進穩定和團結的作用——他先于圣西門和涂爾干，強調了宗教的社會學重要性。偉大的宗教創立者，也在他大加贊賞的人物之列。某些宗教變種（例如羅馬異教）是有益于社會的，因為它們使這些社會強大或生機勃勃；另一些則相反（如基督教的謙卑和厭世），引起社會的衰敗或解體。宗教紐帶的衰弱只是普遍墮落和腐敗的一部分：宗教沒有必要建立在真理上，它只需對社會有用即可。[71](#_71_8)因此他崇敬那些為其社會奠定了穩固精神基礎的人——摩西、努馬、利庫爾戈斯。[72](#_72_8)

沒有對上帝和神律的嚴肅假設。不論我們這位作者的個人信仰如何，一個無神論者完全可以從知識的滿足這方面去閱讀馬基雅維利。這里沒有對權威或傳統的虔誠，對個人良知的作用或任何其他形而上學或神學問題也毫無興趣。他所承認的自由只有政治自由，免于專橫暴君統治的自由，即共和主義，以及一個國家不受其他國家（或者說城邦或祖國，因為此時的“國家”尚未成熟）控制的自由。[73](#_73_8)

社團或非政治機構（無論其是圣是俗）的權利或責任這類概念是沒有的——絕對集權（即或不是至高無上的權力）的需要是理所當然的。幾乎不存在絲毫歷史感：普天之下，無論何時，人都是非常相似的，對古人有用的東西——他們的醫學原理、兵法和治國術——肯定也對現代人有用。傳統的價值主要在于它是社會穩定的一個來源。既然并不存在由造物主推動的來自遙遠天國的事物，既然沒有關于社會或個人的柏拉圖式的理想，當然也就不會有進步的概念，無論它是物質的還是精神的。他假定，古典時代的幸福，依靠足夠的知識和意志，依靠領袖的virtù（才智），依靠受過適當訓練、勇敢且得到巧妙引導的公民，便可加以恢復（如果命運不是過于殘酷的話）。沒有提到不可改變的事物進程，無論是fortuna（命運）還是necessit N（必然性），都不能支配整個存在；不存在人們因為忽視或否認而無可避免地陷入災難的絕對價值。

毫無疑問，這樣的自由甚至擺脫了非常世俗化的人文主義者——如艾吉迪奧和蓬塔諾，更不用說更早的那些“君王寶鑒”的作者——著作中遺留的傳統歷史形而上學，再加上馬基雅維利一貫只關心自己那個時代具體的實踐問題，對于即將來臨的科學革命沒有絲毫神秘的預感，這一切賦予了他十分現代的氣質。不過，從那時直到今天，一直使他的讀者深感不安和驚恐的，顯然不是這些特點。梅尼克寫道：“馬基雅維利的學說，是一柄刺入西方人政治學軀體的利劍，使它哀號，使它和自己開戰。”[74](#_74_8)

在馬基雅維利的觀點中，是什么東西這樣具有顛覆性，梅尼克所說的“短劍”和“難以愈合的傷口”是指什么？受到馬利坦嚴辭斥責的“人類實踐理性遭到的最粗暴的肢解”[75](#_75_8)又是指什么？在這幾百年里如此撼人心魄的，如果不是馬基雅維利（冷酷但談不上原創性）的現實主義，也不是他的（較具原創性，但在十八世紀已廣為傳播的）經驗主義，那么到底是什么？

“什么也沒有，”他的一位評論家說[76](#_76_8)，）“《君主論》不過是一本統治和統治者類型的花名冊，是維護他們存在的方法匯編。如此而已。”它所激起的所有“感情和爭論”，顯然是由于對這本特別清楚且道德中立的文獻幾乎普遍存在的誤讀。

我提到這些不太普遍的觀點，是為公平起見。至于我本人對這個問題的回答，如果我在（以無論多么簡潔和過于簡單化的方式）說出它來之前先講明我相信他具有什么樣的正面信念，會變得更加清楚。

## 二

就像西塞羅和李維等胸中始終懷有理想的羅馬作家一樣，馬基雅維利相信，人——當然是杰出的人——所追求的成就與榮耀，是來自通過共同努力創立并維護一個強大而治理良好的社會整體。只有那些了解有關事實的人，才有能力成就這樣的事業。如果你犯下錯誤，生活在幻覺的狀態中，那么你必定無所做為，因為對現實的誤解，或更糟的是，無視或蔑視現實，令你終將難逃失敗的厄運。我們得首先了解自己，然后也了解我們所要對付的事物的性質，才能達到我們的目的。

因此，我們首要的任務就是獲得這樣的知識。在馬基雅維利看來，它們主要是心理學和社會學的知識：最好的知識來源，莫過于把對當代現實的機敏觀察，同從以往最出色的觀察家，特別是古代的偉大頭腦，那些（如他在給維托利的著名的信中所說）他擺脫日常瑣務而努力與其為伴的圣賢那兒得到的無論什么智慧結合起來；這些高貴的靈魂以慈悲心腸對他誠心相待，為他的問題提供著答案。正是這些人，教導他知道了人需要一個堅定而有效能的公民政府。不同的人追求不同的目標，每一種追求都需要適當的技巧。雕塑家、醫生、軍人、建筑師、政治家、情人和冒險家，各有各的追求，為了讓他們各得其所，就需要政府，因為并不存在一只隱藏的手，使所有這些人類活動自然地和諧相處（這種觀點在馬基雅維利的故鄉及其時代是非常典型的）。人需要統治者，因為需要有人對受著不同利益支配的人類群體發號施令，帶給他們安全和穩定，尤其是抵御外敵，建立社會組織，只有如此，才有可能使人們滿足各自的需要和抱負。除非他們在個人和社會兩方面都保持健康，他們絕不可能達到這些目的。只有適當的教育能夠使他們在體力和精神上生氣勃勃，志向遠大并干勁十足，在追求秩序、權力、榮耀和成功上進行卓有成效的合作。

他毫不懷疑，關于事實和對待事實的方式，君主和其臣民在看法上或有不同，但統治技巧確實是存在的：這是個角度問題，“正如那些繪制山川畫的人，為了考察山巒的性質便要置身于平原，而為了考察平原的性質便要讓自己高踞山巔”[77](#_77_8)。確定無疑的是，必須有一只堅毅的手去把握舵盤，國家之船才不會傾覆。人類社會必須受勝任的行家引導，才不會分崩離析，陷入混亂齷齪的境地。雖然馬基雅維利本人有理由偏愛自由和共和制度，但對于一個虛弱的共和國來說，強有力的君主（瓦倫蒂諾大公，甚至某個梅迪齊——如果他的要求帶有任何誠意的話）更為可取。

亞里士多德和后來的斯多噶學派對這一切都會表示贊同。不過，從這樣一個事實——即存在著統治術這種東西，它對于人們所追求的目標來說不可或缺——并不能就因此認為，馬基雅維利不關心這種技藝的實際用途，僅僅是以道德中立、wertfrei（價值中立）的立場寫了一本科學的政治“指導”手冊。因為他表露自己的意圖實在太明顯了。

就像人們必須研究自己的專業一樣，他們也必須研究自己的行為。有關統治者必須應付的人類事務的知識，在獲取上并無先驗的途徑可循。一種不變的人性無疑是存在的，它對變動的環境做出反應的范圍是可以確定的（在馬基雅維利的思想中沒有跡象表明，他認為個人或社會作為一個可以自我轉化的實體，是在系統地進化著）。人們只能靠經驗觀察去得到這些知識。人的真實面貌，并不像那些將他們理想化的人——基督教徒或其他一些空想家——說的那樣，也不像那些要人們變得與事實大相徑庭，并說他們一成不變、無可救藥的人所言。在他看來，人們（至少是他的那些他為其寫作并作為他的描述對象的同胞）大部分是“忘恩負義和變化無常的，他們虛偽、懦弱、貪婪……既狂妄又下賤，他們出自天性的沖動是，在事業發達時傲慢無禮，一旦身陷逆境，又會奴顏婢膝”[78](#_78_8)。他們對自由漠不關心——這個字眼對于他們意味著比現實更多的東西；他們將它置于安全、財產或報復欲之下，而這些都是統治者能在一個合理的程度上提供的。人很容易腐化，很難改掉惡習，他們對畏懼和愛，對殘暴的漢尼拔和公正而仁慈的西庇奧都會做出反應。如果這些情感不能結合在一起，畏懼便更為可靠，如果它并不總是轉化為仇恨，使臣民必須向其統治者表達的尊敬遭到破壞的話。

一般來說，社會就是一個不同群體之間和他們內部進行爭斗的戰場。這些爭斗只能通過審慎的剛柔相濟加以控制。如何做到這一點呢？就像醫學、建筑或兵法一樣，只要我們考察一下我們所了解的最成功的社會，即古典時代的社會的實踐（和學說），即可對所需技巧做到系統的了解。

馬基雅維利的學說肯定不是建立在十七世紀的科學的基礎上。他生活的時代要早于伽利略和培根一百年，他的方法是一個由經驗之談、觀察、歷史知識和一般的機敏組成的大雜燴，很像是前科學世界的經驗醫學。他滿腦子都是各種箴言、有用的警句、實踐心得、漫無邊際的思考，尤其是歷史類比，盡管他聲稱要去發現一般規律，即永遠有效的regole generali（普遍法則）。同當時正變得十分普遍的歷史類型分析（圭恰爾迪尼堪稱大師）相比，他更看重的是（像巴特菲爾德和拉馬特最近指出的那樣）古代世界某個成敗的例子，或是某位古代作家的一句驚人之語。

他首先告誡人們，在觀察人時，一定要防備那些不實事求是看待他們的人，不要透過希望和向往、愛與恨的有色眼鏡，用要他們如何如何的理想化模式去觀察他們，卻不管他們過去、現在和將來的實情。真誠的改革家，無論他們如何看重自己的理想，如佛羅倫薩共和國可貴的領袖、馬基雅維利為其奉職的索德利尼，或更具天賦的薩伏那洛拉（他對此人的態度非常搖擺不定），卻給別人造成損害和毀滅，這主要是因為他們將應然代替了實然，因為他們在某些問題上陷入了非現實主義。

他們是性質大不相同的人。薩伏那洛拉意志堅強，而索德利尼在馬基雅維利看來是個小心眼和優柔寡斷的人。但他們的共同之處是對如何運用權力理解不當。在關鍵時刻，他們都暴露出在政治上欠缺sense of verit N effettuale（實效感），對實際起作用的因素、真正的權力所在和龐大軍團的作用渾然不覺。馬基雅維利的文章中經常包含著對不可靠的情報來源發出的警告，例如那些移民，他們的頭腦受到了希望的歪曲，無法對事實得出客觀的認識，還有一些人，則是因為讓歪曲視線的激情遮蔽了自己的理性（這是人文主義者的常態）。

使這些政治家走向毀滅，或將會使他們走向毀滅的是什么呢？十有八九是他們的理想。理想的錯誤何在？在于它們無法實現。如何知曉這一點？馬基雅維利自稱是一位一流的思想家，根據之一正在于此。馬基雅維利對于他希望在人間看到其實現的社會，或者——如果對于一個十分具體務實的思想家，這聽上去有些大而無當的話——他希望在自己的故鄉甚至在自己的有生之年就能看到其實現的社會，有著非常清醒的認識。他知道這樣的制度是可以建立起來的，因為這種制度，或與此十分類似的制度，在意大利的歷史上，或其他國家——例如瑞士，日耳曼人的城邦，或當時中央集權的大國——已經實現了。他不僅想在意大利建立或恢復這樣的制度，并且如歷史和觀察所示，他在這種制度中看到了人們所能獲得的最為可取的狀態。

觀察的材料主要來自當時的意大利，至于歷史，在他眼里那是由偉大的史學家，或他最贊賞的作家——羅馬人、希臘人、舊約全書的作者——記錄下來的。登上巔峰的人在哪里呢？在伯里克利時代的雅典，在人類歷史上最偉大的時代——衰亡之前統治著整個世界的羅馬共和國。不過他也想到了從內爾瓦到馬克·奧勒留這些“好”皇帝的統治。他覺得自己沒有必要去證明這是一些人類生活的黃金時代；他相信，對于每一個思考過這些時代，并將其同糟糕的時期——羅馬共和國的最后歲月、隨之而來的崩潰、野蠻人的入侵、中世紀的黑暗（盡管他可能不會用這樣的語言來思考）、意大利的分裂，以及他這個時代在北方和西方組織嚴明的強國軍隊蹂躪之下而陷入虛弱、貧困和痛苦無助的那些紛爭不已的意大利君主國——加以比較的人，這是不證自明的。

他不想費神就此做長篇大論：意大利在物質和道德上每況愈下，在他看來（就像當時的大多數人也定會如此看待一樣）這是再明白不過的事情。他沒有必要去解釋他說的“罪惡、腐敗、虛弱、生靈貶值”是什么意思。一個良好的社會是一個享有穩定、內部和諧、安全和正義，擁有權力和崇高意識的社會，譬如處在最好時期的雅典，譬如斯巴達，譬如大衛和所羅門的王國，以及總是如此的威尼斯，尤其是羅馬共和國。“想一想雅典人擺脫了皮西斯特拉圖斯的暴政后在一百年里取得的偉業吧，那真是件了不起的事情。但是再看看羅馬人在擺脫自己的國王后所建立的偉業吧，那更是非常了不起的事情。”[79](#_79_8)

這其中的原因是，這些社會的人知道如何使城邦偉大。他們是如何做到這一點的呢？發揚人的某些機能，發揚他們內在的道德力量，他們的豪爽、元氣和活力，他們的寬宏大量和忠誠，尤其是他們的共和精神和公民意識，他們對安全、權力、榮譽以及國土擴張的獻身。古人用盡各種手段來發揚這些品質，其中包括令人目眩的表演和血淋淋的犧牲，藉以刺激人們的感官，提高他們的尚武精神，尤其是通過那種促進異教美德的立法和教育。權力、輝煌、高傲、簡樸、追求榮耀、生命力、紀律、古人的美德——這些就是使國家偉大的因素。阿格西勞斯和提莫萊昂、布魯圖和西庇奧，都是他的英雄，而利用人類的弱點，消滅了共和政權，窒息了其精神的皮西斯特拉圖斯和凱撒則不是。沒有必要一味囿于希臘——羅馬人的天地。摩西和居魯士，就像忒修斯和羅慕路斯一樣，都是值得尊敬的人——他們都是剛毅、精明和不可腐蝕的人，他們建立了國家，并因此贏得了榮譽。

前人之功，后人亦可成。馬基雅維利不相信歷史過程是不可逆轉的，或其中的每個插曲都是獨一無二的。為實現一定的目的，只要調動起有著充分精力和才智、腳踏實地的人，就一定可以再現古人的榮耀。為了治愈衰敗民眾的疾病，這些新的國家或教派的創建者，可以被迫采取無情的手段、暴力和欺詐、詭計、殘暴、背信棄義、濫殺無辜等等外科手術，只要那是為衰敗的軀體康復所必需。當然，即使在社會康復之后，仍需要這些素質，因為人既軟弱又愚蠢，很容易從能夠使他們處在所需高度的標準上跌落下來。所以，必須采取一些肯定會冒犯流行道德的措施，以便讓他們始終處在適當的環境里。如果他們冒犯了這樣的道德，從什么意義上能夠說他們是正確的呢？在我看來，這是馬基雅維利全部理論的關鍵所在。從一種意義上說他們是正確的，從另一種意義上說他們是不正確的，對于這兩種意義，必須做出比馬基雅維利本人感到必須做的更為清楚的區分，因為他不是哲學家，并沒有主動擔負起對自己的思想涵義進行評價或分析的任務。

讓我嘗試把這一區分說得更清楚一些。人們普遍認為，特別是克羅齊的那些追隨者認為，馬基雅維利把政治從道德中分離了出來——他主張，政治上必要的事情，會受到一般道德意見的譴責，例如為了國家利益而遺尸遍野。且不管他對國家有什么看法，以及他是否真有這方面的看法[80](#_80_6)，我認為這是個錯誤的反題。在馬基雅維利看來，他要促進的目標，全都是他認為了解現實的聰明人會為其獻身的目標。從這個意義上說，最高的目標，無論它是不是猶太——基督教傳統的目標，通常都是道德價值所包含的目標。

馬基雅維利所做的區分，并不是對道德特有的價值和政治特有的價值之間的區分[81](#_81_6)，他的成就不在于把政治學從倫理學中解放出來，而克羅齊和許多評論家卻將這頂桂冠帶在他頭上。他所成就的事情要比這深刻得多——那是對兩種不可調和的生活理想的區分，因此也是對兩種道德的區分。一方是異教徒世界的道德，它的價值是勇氣、活力、百折不回、公共成就、秩序、紀律、幸福、力量、正義，尤其是對保證這些品質實現的正當要求、知識和權力的維護。對于文藝復興時代的讀者來說，這些價值就體現在伯里克利在其理想的雅典所看到的事情之中，體現在李維從古羅馬共和國所發現的事情之中，體現在塔西佗和尤維納利斯為其敗落和死亡而哀嘆的事情之中。在馬基雅維利看來，這是一些人類最美好的時代，也是像他這樣的文藝復興時代的人文主義者希望加以恢復的時代。

同這個道德世界（無論是從克羅齊的意義上，還是從傳統意義上，它們都可算是一個道德或倫理的世界，也就是說，無論怎樣理解，它們都體現著最高的人類目標）截然對立的是基督教的道德。基督教的理想是慈愛、憐憫、愛上帝、寬恕敵人、輕蔑現世的幸福、相信來世、相信個人靈魂得救有著無可比擬的價值，甚至比任何社會、政治或其他現世的目標，比任何經濟的、軍事的或美學的考慮更高貴。馬基雅維利主張，依靠那些相信和實踐這種理想的人，從他所理解的羅馬人的意義上說，原則上無法建立起令人滿意的人類共同體。這不單純是個由于人類的不完美、原罪、運氣不佳、無知或物質手段不足而使理想無法實現的問題。換言之，不是因為一般人在基督教美德方面實際上無法上升到一個高度（這或許也是世上的罪人在劫難逃的命運），使他沒有能力建立甚至追求一個美好的基督之國。恰恰相反，馬基雅維利相信，被普遍認作基督教中心美德的東西，無論它們的內在價值如何，是建立一個他所向往的社會難以逾越的障礙；他假定，這樣的社會對于所有正常人的需要來說才是自然的，在他看來，只有這樣的共同體能夠滿足人們永恒的欲望和利益。

人類若是不同于他們的現實狀況，他們或許能夠建立起一個理想的基督教社會。但是他很清楚，在那種情況下，人類會同他們歷來如此的面目大不相同；想建立起在這個世界上根本不可能實現的東西，或討論它的前景，那一定是無聊的閑談；這樣的談論不著邊際，只能滋生夢想和致命的幻覺。對于當做之事，必須限定在可行的而不是想像的范圍之內。治國術所涉及的，是在人的可能性范圍內的行動，無論這個范圍多么寬廣。人固然是可變的，但尚未達到任憑想像的程度。像他認為以往的政治作家常常做的那樣，鼓吹一些只適用于天使的理想措施，是虛幻而不負責的做法，只會導致災難。

馬基雅維利并不打算否認，基督教徒所說的善，事實上就是善，他們所說的美德和罪惡，也的確是美德和罪惡。認識到這一點是很重要的。他與霍布斯或斯賓諾莎（或十八世紀的哲人們，或在這個問題上最早的斯多噶派）不同，這些人試圖定義（或重新定義）道德觀念以適應一種共同體，而在他們看來，這種共同體也是理性的人（如果他們思想連貫）希望建立的共同體。馬基雅維利并不公然對抗共同的觀念——傳統的、公認的人類道德詞匯。他沒有像各種激進的哲學改革家那樣聲稱或暗示，謙卑、善良、信仰來世、相信上帝、圣潔、基督徒的愛、堅定的真誠和憐憫心，全是惡劣的或無足輕重的品行，或者殘忍、信仰敗壞、強權政治、因社會需要而犧牲無辜等等，都是好事。

但是，如果讓歷史，讓那些聰明政治家——尤其是古代世界的——的有verit N effettuale（實效）的見識來指引我們，我們便會看到，基督教的美德，例如溫順或追求靈魂得救，其實是不可能同這個世界上一個良好、穩定、充滿活力的強大社會結合在一起的。于是人們必須做出選擇。選擇過基督教徒的生活，就注定在政治上變得無能：被那些強悍而聰明、野心勃勃的無恥之徒所利用和壓榨。如果人們希望建立一個像巔峰時期的雅典或羅馬那樣榮耀的社會，他就必須放棄基督教的教誨，用更適合完成這一目標的東西取而代之。

馬基雅維利不是哲學家，他不抽象地談論問題，但是他的論點卻是來自政治學說關切的核心：人們不愿面對的一個事實是，這兩個同樣能夠被人類所信奉的（我們還可以補充說，能夠將他們推上崇高頂點的）目標，顯然是水火不容的。在他看來，通常發生的情況是，人們既然無法果斷地追求其中一條道路，而不管其結果如何（“人們采取某些非常有害的中庸之道，他們當然就沒有能力做到大善大惡。”[82](#_82_6)），他們試圖妥協、搖擺不定、腳踩兩只船，結果只有軟弱和失敗。

凡是導致政治上無效的事情，他一概加以譴責。在《論李維前十書》著名的一段中，他說基督教信仰使人“軟弱”，易于為“惡人”所害，因為他們“更多地想著忍受傷害，而不是去復仇”。[83](#_83_6)基督教教誨的普遍作用，一向是磨滅人的公民精神，讓他們毫無怨言地一味謙卑，這使得破壞者和暴君很少受到抵抗。就此而言，基督教較之使人更強大更“兇悍”的羅馬宗教大為遜色。

至少在《論李維前十書》的兩處地方，馬基雅維利改變了對基督教的這種判斷。在第一段中，他認為基督教之所以有這種不幸的作用，僅僅是因為它受到一種ozio（惰怠）精神的錯誤解釋，因為在基督教中，顯然并不禁止“改善和捍衛我們的家園”[84](#_84_6)。在另一段話里他宣稱，如果“這種宗教向來以其創立者賦予它的形式，保持在基督教世界的君主們中間，那么基督教徒的國家和共和國本可以比現在更為團結和幸福”[85](#_85_6)。但是羅馬教會的基督教的墮落，卻起了相反的作用——教皇的統治毀滅了意大利“所有的虔誠，所有的信仰”，也葬送了它的統一。

假使從字面上理解這些段落，不把它們看做為了躲避教會的書報檢查而說的極少數口是心非之語，那么這些話所要說明的就是，如果教會遵循羅馬古代美德的路線，發揚一種愛國和徹底尚武的世界觀，使人們變得勇武堅忍，忠誠而有公共精神，它本有可能帶來更讓人滿意的社會成果。而它實際導致的，一方面是腐敗和政治分裂——這是教皇統治的罪過，另一方面是來世觀以及為了死后永生而一味溫順地忍受世間的痛苦。正是這后一種品行，瓦解了社會組織，幫助了惡棍和壓迫者。

馬基雅維利對羅馬教會的攻擊——也受到當時圭恰爾迪尼等人的贊同——或許會從宗教改革運動中找到熱情的同盟者〔就我所知，沒有證據表明“僧侶論戰（monks’quarrel）”的消息傳到了他的耳中〕。他所主張的基督教，不為純粹的良知祝福，不把對天國的信仰置于現世的成功之上，贊揚對榮耀和自信的熱愛高于謙卑和順從，這樣的主張，或許在贏得贊許上困難更大一些。對于處在活力十足時期的羅馬異教，馬基雅維利感到它是無可挑剔的。他渴望有這樣的宗教，它不一定與基督教全然不同，但為了實踐的目的，它也要具備充沛的活力以發揮同樣的功效。因此似乎有理由認為（如費希特[86](#_86_6)和普萊佐利尼[87](#_87_6)對我們所說），他是現實中的基督教制度的不妥協的批判者，而不是其擁護者。在這一點上，后來所有那些接受了他有關人及其本能欲望的概念（十八世紀的唯物主義者、尼采、社會達爾文主義者）或他的公民理想的思想家（如盧梭和某些十九世紀的實證主義者），都在追隨著他。

有一點是很重要的，對于基督教的道德，或在他本人的社會中受到贊揚的價值，馬基雅維利并沒有進行正式的譴責。與霍布斯或斯賓諾莎等系統的道德學家不同，他并不打算重新定義語言，使其符合一種自私的理性主義，例如將仁慈、謙卑、自我犧牲、服從等基督教的美德說成是軟弱或罪惡。他并沒有篡改什么，人們所說的好事依然是好事。像buono，cattivo，onesto，in-umano（善、惡、誠、殘酷）等等詞匯，他的用法與當時一般人的用法，當然也與我們的用法，并無不同。他不過是在說，實踐這些美德，使得人們不可能建立那種史冊所載或通過政治想像力設想出來、能在我們心中——在任何人心中——喚醒偉大愿望的社會。

從《論李維前十書》卷一第十章可以發現一個關鍵段落：他按塔西佗或迪奧的方式，劃分出了羅馬的壞皇帝和好皇帝，并補充說：“倘若一個君主是人所生，他一定會懼怕去模仿邪惡的時代，他會懷著巨大的熱忱，投身于追隨美好的時代。”[88](#_88_6)這里的“美好”顯然是從非基督教意義上說的。懷特菲爾德認為他不是悲觀論者或玩世不恭的人。大概不是玩世不恭——這是很微妙的一點：玩世不恭（當然也包括悲觀主義）和果敢的現實主義之間有何不同，有時并不那么好區分。不過從一般意義上說，馬基雅維利并不樂觀。當然，就像從那時直到我們今天所有的人文主義思想家一樣，他相信只要掌握了真理——真正的真理，而不是膚淺的道學家的神話——它就可以幫助人們理解自身并使他們有所進步。

他還相信，人們為復興這些buoni tempi（美好時代）所必須的素質，同基督教的教誨在他們身上培養出來的素質，是無法和諧共存的。他并不想去糾正基督教有關好人的想法。他沒有說圣人不是圣人，或高尚的舉止并不高尚或不值得贊賞。然而這樣的美德，至少就它傳統上被接受的形式而言，不能建立或維護一個強大、安全和生氣勃勃的社會，事實上反而會成為它的致命弱點。他指出，在我們這個世界上，追求這些理想的人注定失敗，并會給別人帶來災難，因為他們對世界的看法不是建立在真實性上，至少不是建立在verit N effettuale（實效）——被成功和經驗所驗證的真理——之上；這樣的真理無論多么殘酷，其破壞性終究要比其他思想（無論多么高尚）來得小一些。

如果從字面上理解上述兩段話，那么至少從理論上說，基督教可以具有一種未必一定與他所贊揚的素質相對立的形式。但是無需奇怪，他并沒有追隨這一思想路線。歷史另有方向。這種基督之國的觀念，如果他對此做嚴肅的考慮，大概會認為這是一種人人皆為善人或大多數人為善人的烏托邦世界。基督教的原則已削弱了人們的公民美德。關于基督教在不太可能出現的環境里本可以采取或將來可能采取的形式，對此做苦思冥想，在他看來僅可做茶余飯后的（危險的）談資。

他通過歷史和自己的經驗所了解的基督教徒，即那些真正踐行基督教教規的人，全是好人，但如果他們遵照這樣的原則治國，難免會被這些原則毀掉。像陀思妥耶夫斯基《白癡》中的穆什金親王，像佛羅倫薩共和國懷有善意的“旗手”（gonfalonieri），像薩伏那洛拉，他們注定要敗在現實主義者（梅迪齊、教皇或西班牙國王斐迪南等等）手里，因為這些人明白如何建立穩定的組織，如果必要的話，不惜將其建立在無辜犧牲者的累累白骨上。我想再次強調，他確實沒有譴責基督教的道德，他僅僅指出，至少在統治者一方（而且一定程度上對臣民也是一樣），這種道德同他認為順應自然的聰明人所要追求的社會目標是格格不入的。人們可以拯救自己的靈魂，也可以建立、維護或服務于一個偉大而榮耀的國家，但并不總是可以兩者兼得。

這是對亞里士多德《政治學》中的附言——即好人未必等于好公民——做了廣泛而恰當的發揮（盡管亞里士多德并不從精神救贖的角度考慮問題）。馬基雅維利顯然不認為這兩種生活方式有高下之分。當他說“善行和惡行同樣會招致仇恨”[89](#_89_6)時，他所說的“善行”，其含義與任何遵照基督教價值生活的人所理解的含義是一樣的。再者，當他說好的信仰和善心，即使它招致失敗，依然“值得贊揚”[90](#_90_6)時，他所謂“值得贊揚”，是指贊揚它們是正確的，因為善行（從一般意義上說）就是善行。當他稱贊西庇奧、居魯士、提莫萊昂的“純潔、和藹、仁慈、寬宏”[91](#_91_6)，甚至梅迪齊家族的教皇利奧十世的“善行”時，他的話（無論是否真誠）所依據的價值，同西塞羅、但丁，同伊拉斯謨和我們是一樣的。在《君主論》著名的第十五章中他說，慷慨、憐憫、恭敬、仁慈、坦誠、忠貞和虔誠等等，當然都是美德，如果世上全是好人，那么踐行這些美德的生活當會成功。但他們并不都是好人，希望他們全變成好人也是枉費心機。我們必須實事求是地看待他們，用可能的而不是不可能的方式去改善他們。

這有可能使人們的施惠者——創始人、教育家、立法者、統治者——采取可怕的殘暴手段。“我清楚，每個人都會同意，表現出上述優秀品質的君主最值得贊揚。然而鑒于人類的狀態不允許如此，沒有哪個統治者能夠完全實踐它們。”[92](#_92_6)他為了達到自己的目標，一定要時常以非常不同的方式做事。摩西和忒修斯，羅慕路斯和居魯士，都遭殺戮，他們創造的業績留了下來。“凡是不管環境如何都要行善的人，一定會毀在那么多的惡人手里。因此一個君主……必須掌握做惡的權力，根據必要的情況，知道何時使用它，何時不使用它。”[93](#_93_6)“如果全是好人，這（如果利益有指示的話，就破壞信仰）便不是個好公式，但……他們是惡劣的。”[94](#_94_6)對于暴力和欺詐，必須還之以暴力和欺詐。

從道德上說，獅子和狐貍的品質本身不值得贊揚，然而，如果只有將這些品質結合起來才能保城邦于不墜，那么它們就是領袖必須培養的素質。他們必須這樣做，不只是為了維護自身的利益，因為只有這樣才能使人成為領袖——盡管人們是否能成為領袖，作者并不在乎；還因為人類社會確實需要領袖和權力，不去實際地追求權力、穩定、才智和偉業，就無法取得應有的成就。當人們是由西庇奧和提莫萊昂來領導，或時運不濟，受著更冷酷的人物領導時，便可以取得這些成就。漢尼拔是殘忍的，殘忍不是值得贊美的品質，然而，一個穩固的社會如果只能用征伐來建立，如果殘忍為其不可缺少，那就絕不應退避。

馬基雅維利不是虐待狂，他不會因為看到為建立或維護他所贊賞和建議的社會而必須運用殘暴和詭計而得意洋洋。他那些最野蠻的例子和教訓所針對的，僅僅是人們在其中已經徹底腐敗、需要采用殘暴措施使其康復的組織，例如由新君主接掌權力，或反抗一個無能君主的革命必須成功的社會。至于相對穩固，或奉行傳統的等級制統治，并得到公共情感支持的社會，為殘暴而殘暴的做法便是十分錯誤的，因為這樣只會造成破壞社會秩序的后果，而統治的目的正是為了建立秩序、和諧與強大。如果你是獅子和狐貍，你也可以像阿格西勞斯、提莫萊昂、卡米盧斯、西庇奧和馬克·奧勒留等人那樣，提供美德——忠貞、和藹、憐憫、仁慈、寬宏、恭敬等等；但如果環境有變，如果你發現自己周圍盡是背信棄義者，那么除了仿效腓力、漢尼拔和塞維魯之外，你還能如何呢？

單純貪戀權力是有害的：皮西斯特拉圖斯、狄奧尼西和凱撒都是暴君并害了自己。阿加索克勒斯這位敘拉古的暴君通過殺戮同胞和出賣朋友而取得權力，他“毫無忠誠，毫無憐憫，毫無信仰”[95](#_95_6)，走得實在太遠，結果沒有獲得榮譽。“他的駭人聽聞的殘暴和冷酷，加上不計其數的惡行”[96](#_96_6)，使他走向成功。不過，因為這樣多的罪惡是不必要的，結果他無緣躋身于圣賢堂。他的同代人、死于凱撒·博幾亞之手的野蠻的奧利韋羅托（Oliverotto da Fermo）也是如此。但是完全缺乏這些品質卻注定要失敗；它將使馬基雅維利所認為的正常人成功發展的惟一條件化為烏有。圣人或許不需要這些品質，隱士大概可以在荒漠中實踐其美德；殉教者會在來世得到報償。但馬基雅維利對這些生活方式顯然不感興趣，他不談論它們。他是個政治作家，他所關心的是公共事務，是現世而非來世的安全、獨立、成功、榮譽、強盛、活力和幸福，無論那屬于過去、現在還是未來；他關心的是真實的世界，不是想像的世界。這些目標，在人類無可改變的局限性之下，若是嚴肅看待基督教教會所鼓吹的教規，將是不可能實現的。

我們常常聽說，馬基雅維利不關心道德。現代最具影響的解釋，即由克羅齊提出并在一定程度上被查波德和魯梭等人所接受的解釋是，馬基雅維利，用科克蘭的話說，“并不否認基督教道德的正確性，他沒有謊稱政治的必要性所要求的罪行根本不是罪行。倒不如說，他發現……這種道德在政治事務中根本不能成立，凡是以假定其成立為基礎的政策，終會以災難告終。他對當時的政治實踐所做的實事求是的客觀描述，不是玩世不恭或不偏不倚的標志，而是內心苦惱的標志。”[97](#_97_6)

在我看來，這種說法包含著兩個基本的誤解。首先，沖突的雙方是“這種（基督教）道德”和“政治的必要性”。其中的含義是以下兩者的不可調和性：一方面是道德——以追求終極價值本身為目的的領域——和價值認識（惟有根據它，我們才能談論“罪行”，或從道德上對任何事情做出辯解或譴責），另一方面是政治——用手段達到目的的技藝——即技巧。康德所謂“假言律令”的領域，其形式是“假如你要取得X，那么做Y”（例如背叛朋友、殺死無辜者），而不必追問X本身是否可取。這就是克羅齊和其他許多人所說的馬基雅維利將政治同倫理學分離的核心。但我以為，這似乎是建立在一個錯誤上。

我們這樣說吧，如果倫理學被限定在斯多噶、基督教、康德或某些功利主義倫理學的范圍內，其中價值的根源和標準是上帝、永恒的理性，或是對善與惡、是與非的內在感覺或認識，即以絕對權威直接向個人良知發出的聲音，則以上說法尚可成立。但是還存在著一種同樣古老而受尊重的倫理，即希臘的城邦倫理，亞里士多德對此曾做過最清楚的闡述。既然人為天性所定，要在社會中生活，他們的共同目標便是最高的價值，其他價值都是由此而來，或個人的目標同它是一致的。政治——城邦生活的藝術——不屬于那種選擇了私生活的人所能應付的活動：它不像航海或雕塑，不想做的人便可以不做。政治行為在文明的一定階段，是人類固有的行為，它所要求的事情，也是成功的人生所固有的事情。

對于這樣理解的倫理學——行為準則，或個人所追求的理想——一個人除非了解其城邦的目標和性格，否則便無從知曉，更不可能哪怕是從思想上去擺脫它了。這就是馬基雅維利不假思索便接受的前基督教道德觀。克羅齊說：“人所共知，馬基雅維利發現了政治的必要性及其獨立地位，即超越了道德善惡的政治，它有自身的、與其對抗純屬徒勞的規律，依靠圣水是無法將它從世界上驅除或禁止的。”[98](#_98_6)這里所超越的善惡，是非亞里士多德意義上的、宗教的或自由主義的康德學說意義上的善惡，而不是以徹底的社會性為神圣價值的古代或近代社會的善惡。這樣說吧，拓疆殖民的技藝，或集體屠殺的技藝，對于那些成功實踐這種事的人來說，可能也有其“自身的、與其對抗純屬徒勞的規律”。但是，假如這些規律同道德律令相抵觸，則放棄這樣的行為就是可能的，也是道德所要求的。

不過，假如亞里士多德和馬基雅維利有關人的真相（以及人應當如何——馬基雅維利的理想，在《論李維前十書》中有色彩鮮明的描述）的看法是正確的，即政治行為是人性中固有的行為，那么具體的個人或可有所選擇，人類群體卻不能，它的共同生活決定了其成員的道德義務。可見，馬基雅維利將“政治規律”同“善惡”相對立時，他并不是將兩個“獨立的”行動領域——“政治的”和“道德的”——進行對比，而是拿自己的“政治”倫理同支配著他不感興趣的那些人的倫理觀念進行對比。他當然拒絕一種道德——基督教的道德，但他并不贊成根本不能稱為道德、僅僅屬于玩弄技巧的東西，亦即同人類的最高目標無關，因此根本不涉及倫理觀的、被稱為政治的行為。

他的確拒絕了基督教的倫理學，但他贊成另一種體系，另一個道德世界——伯里克利的或西庇奧的世界，甚至瓦倫蒂諾大公的世界，這樣的社會所追求的最高目標，同基督教信仰并無二致，這個社會中的人也會為他們所追求的（公共）目標戰斗和獻出生命。他們不是選擇了一個同目的王國（稱之為道德）相對立的手段王國（稱之為政治），而是選擇了一種相反的（羅馬的或古典時代的）道德，一個有所不同的目的王國。換言之，沖突是兩種道德之間，即基督教同異教道德（或者像有些人樂意說的那樣，同唯美主義道德）之間的沖突，而不是道德和政治這兩個相互獨立的王國之間的沖突。

這不僅僅是文辭之爭，除非把政治理解為并不涉及（如通常的情況那樣）手段、專長、方法、技巧、“訣竅”和克羅齊的“實踐”（無論它是否受自身的無法打破的規律支配），而只同它為了自身而追求的目標——倫理學的替代物——的獨立王國有關。[99](#_99_6)當馬基雅維利（在給維托利的信中）說他愛自己的祖國勝過愛自己的靈魂時，他暴露了自己基本的道德信念，那是一種克羅齊并不相信的立場。[100](#_100_6)在這個方面，我以為錯誤的第二點是這樣一種看法，即認為馬基雅維利因為看到自己社會中的罪行而深感苦惱。（查波德在其出色的研究中不同于克羅齊和某些克羅齊信徒，他沒有堅持這樣的觀點。）這等于說，他是遲疑不決地接受了raison d’état（國家理由）的嚴酷的必要性，因為他看不到其他出路。但這是沒有根據的：在他的政治學著作中，就像他的劇本和通信一樣，并沒有什么苦惱的跡象。

馬基雅維利所偏愛的異教世界，是建立在承認統治者之系統詭計和暴力有其必要性的基礎上。他似乎認為，他們應在必要時隨時拿起這些武器，這是絲毫談不上反常的自然現象，故無需引起道德上的義憤。他對統治者和被統治者所做的區分也沒有這樣的意味。臣民或公民必須像羅馬人那樣：他們不需要統治者的美德，但如果他們也欺詐成性，馬基雅維利的公式便失效了。他們必須貧困、好戰、忠誠和馴服，如果他們過基督教徒的生活，他們就應當毫無怨言地接受純粹的惡棍和無賴的統治。用這樣的材料是無法建立起穩固的共和國的。忒修斯、羅慕路斯、摩西和居魯士并沒有鼓吹謙卑或這樣的觀點：這個世界只是他們的臣民一個暫時的落腳點。

不過前一種誤解，即馬基雅維利幾乎或根本不關心道德問題，其影響最為深遠。我相信這并不是從馬基雅維利本人的語言中產生的。任何思考好與壞、腐敗與純潔這些中心概念的人，心中都會有一個據以做出道德褒貶的倫理尺度。馬基雅維利的價值不是基督教的，但它們也是道德價值。

在這個關鍵問題上，我以為巴隆[101](#_101_6)對克羅齊和魯梭的批評是正確的。針對馬基雅維利的政治學超越道德這種看法，巴隆援引了《論李維前十書》中一些愛國的、共和主義的和自由主義的段落，這些段落將共和國中公民的（道德）品質，同專制君主的臣民素質做了偏愛前者的比較。《君主論》的最后一章，很難說是出自一位不偏不倚、道德中立的觀察者，或一個自我陶醉、一心只考慮自己內心的個人問題，“苦惱地”將公共生活看做道德原則葬身之地的人。就像亞里士多德或西塞羅的道德觀一樣，馬基雅維利的道德觀是社會的而不是個人的，但這也是一種道德觀，與前二者相比絲毫不缺少什么，它不是一個超越了善惡的非道德領域。

當然不能因此認為，他對政治生活的技巧本身沒有時常感到著迷。他的建議對陰謀家和其敵人一視同仁，他出于人文主義者典型的好奇心，對奧利韋羅托、斯福爾扎或巴格利奧尼的手段發出專家的贊賞，他探索著一種實用的政治科學，對知識本身深感興趣而不管其意義如何。但是，羅馬共和國公民的道德理想從未消失。政治技巧只具有作為手段的價值——它們的功效在于重建使病人康復并茁壯成長的條件。這正是亞里士多德所說的于人有益的道德目標。

留給我們的另一個棘手問題，是《君主論》同《論李維前十書》的關系。但是無論有什么不一致，貫穿于兩者中間的主線是一樣的。對一個強大、團結、重實效、道德上獲得再生、卓越而勝利的祖國的幻想——夢想（這是許多自以為不偏不倚的現實主義作家共有的典型特征）——始終如一地處在中心位置。政治判斷，對個人或國家、命數或必然性的態度，對手段的評估，樂觀態度的多少，基本情緒——這些因素在兩部著作之間，甚至在同一篇文章中，或許有些變化，但是基本的價值，最高目標——馬基雅維利的美好幻想——是不變的。

他的幻想屬于社會和政治性的。因此僅僅將他視為一個通曉如何取勝于人的專家，或一個粗俗的冷嘲熱諷者，說主日學校的規矩好歸好，但在充滿惡人的世界里，如果你想有所成就，也必須說謊殺人，如此等等——這種傳統觀點是錯誤的。由“吃或被吃，打人或挨打”這種在——譬如說曾同他做過比較的——馬澤[102](#_102_6)或喬萬尼·莫雷里[103](#_103_6)身上發現的膚淺智慧總結出來的哲學，并不是他的中心思想。馬基雅維利并不特別關心那些野心勃勃的個人的機會主義；他眼前的理想是佛羅倫薩或意大利的一個光輝前景；就此而言，盡管他的理想不是文藝的或文化的（除非把國家或獲得再生的意大利，也在布克哈特的意義上稱為一個藝術化的目標），他卻是文藝復興時代熱情的人文主義者的典型。這同單純提倡心腸冷酷或對目標漠不關心的現實主義是大不相同的。

我愿意再重復一次，馬基雅維利的價值，不是工具性的，而是道德的和終極性的，他呼吁人們為這些價值做出重大犧牲。為此他才拒絕了對立的一方——基督教的惰怠和順從原則，不是因為它們本身有什么缺陷，而是因為在現實生活的條件下它們的不可行。在他看來，現實生活不僅意味著（像時常以為的那樣）在他身邊的意大利實際發生的生活——佛羅倫薩、羅馬、威尼斯和米蘭的犯罪、虛偽、殘暴和愚蠢。這不是現實的標準。他的目的不是任其如此或重建這樣的生活，而是要把它提升到一個新的境界，把意大利從凄慘的奴役中解救出來，恢復她的健康與神圣。

他認為再大的犧牲也值得為其付出的道德理想——祖國的福祉——在他看來就是人所能夠取得的最高的社會存在形式，但那一定是有可能取得的，而不是無法取得的，它不是超出人類能力界限的世界；人類是我們所了解的人類，即由歷史和觀察提供了例證的、混雜著情感、智慧和生理特征的人類。他所希望的是改善了的人，不是面目全非的人，更不是超人；也不是一個世人一無所知的理想的生物世界，因為即使能創造出這樣的生物，大概也無法稱其為人類。

假如你對所建議的政治手段表示反對，因為你認為它們從道德上說是可憎的，如果你因為它們——用里特爾的話說——“令人震驚”、太可怕，于是拒絕這些手段，那么馬基雅維利不會做出回答，也不會辯解。在這樣的情況下，你完全有資格過一種有德行的生活，做個自私的公民（或僧人），追求你自己的一塊小天地。但在這樣的情況下，你也必定不能讓自己負起對他人生活的責任，或者期待好運；你必須準備在物質方面受到忽視和毀壞。

換言之，你可以選擇離開公共世界，但為此他不想對你說什么，因為他是為公共世界、為這個世界中的人表達自己的思想。這最清楚地表現于他向必須對被占地區施以鎮壓的勝利者提出的臭名昭著的建議。他建議來個大掃除：新的統治者，新的稱號，新的權力，新的人；他應當“使窮人變富，使富人變窮，就像大衛登上王位時所做的：‘他讓窮人佳物盈室，讓富人囊空如洗地滾蛋。’此外，他還應修建新的城市，拆掉已建的城市，將居民從一地遷往另一地；簡言之，他不應讓這個地區的任何東西保持不變，要做到確有把握，凡是不承認名號、地位、官職或財富皆出自他之手的人，都不能擁有這些東西”[104](#_104_6)。他應當以馬其頓的腓力為楷模，因為這個人“就是依靠這些手段壯大起來，直到成為希臘的主子”。

馬基雅維利接著說，研究腓力的史學家告訴我們，他把居民從一地遷往另一地，“就像牧人把畜群從一地趕往另一地一樣”。馬基雅維利又說，毫無疑問，這些手段非常殘酷，它們是一切統治，不僅是基督教的統治，而且是人類統治的死敵。任何人都應避免它們，與其選擇做一個如此加害于人的君王，不如去過一種個人生活。然而，一個不希望實行那種首選的合法仁政的君王，如果他想保全自己，就必須訴諸這種罪惡的手段。但是人們卻采取一些非常有害的中庸之道，當然，他們沒有能力做到徹底的善或徹底的惡。[105](#_105_6)

這說得太明白了。存在著兩個世界，個人道德和公共組織的世界。存在著兩種倫理規則，它們都是最高的；不存在“獨立的”兩個領域，一方是“倫理學”領域，一方是“政治學”領域，而是存在著在兩個（在他看來）互為沖突的價值體系之間極端排斥的兩種選擇。如果有人選擇了“首選的仁政”，那么他大概必須放棄一切雅典人和羅馬人的希望，放棄對一個高貴、榮耀的社會——在這樣的社會里人們朝氣蓬勃、高傲、聰明并繁榮興旺——的全部希望。當然，他們也必須放棄在世間過一種可忍受的生活的所有希望：因為人不能生活在社會之外；如果領導他們的人（例如索德利尼）接受了首選的“私生活”道德的影響，那么他們也別指望作為一個集體生存下去；他們連作為人的最微不足道的目標也無力實現。他們將得到一個道德上而不僅僅是政治上退化的結局。但是，如果有人像馬基雅維利本人那樣，選擇第二種事業，他就必須壓制自己內心的不安（如果有這種不安的話），因為在創建一個社會或追求和維護其權力與榮耀的過程中，那些過于憂心忡忡的人終將碰壁。想煎蛋卷的人，不打破雞蛋是不行的。

常有人指責馬基雅維利過分沉溺于打破雞蛋——幾乎是以此為目的——的景象。這是不公正的。他認為這些殘忍手段是必須的——為提供好的結果所必須，但這不是基督教徒所說的好，而是從世俗的、人文主義的和自然主義的道德觀所說的好。他那些最令人震驚的例子說明了這一點。其中最著名者，大概是巴格利奧尼的例子，他在一次戰役中捉住了尤利烏斯二世，又讓他逃脫。在馬基雅維利看來，他本應將他和他的雇傭軍一齊消滅，可他卻鑄成大錯，失去了“一切由此產生的惡名和危險都可被超越的偉業”。[106](#_106_6)

就像腓特烈大蒂（他稱馬基雅維利是“人類的敵人”，但又接受他的諫言[107](#_107_6)）一樣，馬基雅維利實際上是在說：“Le vin est tiré：il faut le boire”（一不做，二不休）。一旦你著手一項改造社會的計劃，你就必須不惜一切代價將它貫徹到底：畏縮不前、半途而廢、遲疑不決，無異于背叛你所選擇的事業。做一名醫生，就是從事一項專業，只要為治病所必需，就要隨時準備炙烤、燒灼、截肢，為了個人的不安，或一些同你的技藝和手段無關的原則而半途終止，是糊涂軟弱的表示，只能為你在兩個世界都帶來最糟糕的后果。至少存在著兩個世界，其中每一個都有不少規矩可說，但那是兩個世界，不是一個。人們必須學會在它們之間進行選擇，一旦做出選擇，就不能退縮。

存在著不止一個世界，不止一套美德：混淆這兩者是災難性的。由于忽視這一點而引起的主要幻覺之一，是柏拉圖——希伯來——基督教的觀點，即有美德的統治者創造有美德的人。按馬基雅維利的看法，這是不真實的。慷慨大度是一種美德，卻不是君王身上的美德。一個慷慨大度的君主會因為對公民橫征暴斂而使其破產；一個吝嗇的君主（馬基雅維利沒有說過吝嗇也是私人的美好品質）也會因節省了市民的錢袋而造福公眾。好心腸的統治者——好心腸是一種美德——可以被陰謀家和更強大的人所左右，從而引起混亂和腐敗。

其他一些“君王寶鑒”的作者也不乏這樣的箴言，但是他們并沒有從中引伸出意義；馬基雅維利對這些普通見識的用法與他們不同，他沒有泛泛地說教，而是闡明了一個具體的論點：人的本性指明了一種公共道德，它與那些聲稱相信基督教教規并努力據此行動的人所具有的美德，既不相同，也很可能相互癥牾。在平靜的時期，在私生活中，這些基督教的教規或許不是完全無法實現，但除此之外，它們只能導致毀滅。將國家和民族比作個人是一種虛幻的比擬：“對國家和民族的統治，同對個人的統治是大有區別的”[108](#_108_6)；“使城邦偉大的不是個人的美德，而是公共的美德”。[109](#_109_6)

人們可以不同意這些觀點。人們可以反駁說，如果公民受到壓迫，僅僅被當做整體偉業的手段，那么國家的偉大、榮耀和財富，便是空洞而可憎的理想。如同基督教的思想家，或貢斯當和自由主義者，或像西斯蒙第和福利國家的理論家一樣，人們可以偏愛一個民富國窮的國家，那里的政府既不集權，也非全能，甚至根本就不握有主權，而公民則享受著最大程度的個人自由。人們可以用贊賞的態度，將這樣的國家同亞歷山大、腓特烈大蒂、拿破侖或二十世紀的大獨裁者們所建立的那些巨大而專橫的中央集權制度相比。

這樣做，同馬基雅維利的論點是不相符的：他在這樣松散的政治組織中看不到什么業績。它們是不能持久的。人不能長期生存在這樣的狀態下。他堅信，失去了權力欲的國家注定會衰敗，很可能被更有活力和武裝更好的鄰國所滅；維柯和近代的“現實主義”思想家都重申過這一點。

馬基雅維利持有一種明確、堅定而又狹隘的社會觀，在這樣的社會里，人們的才智用來貢獻于一個強大而輝煌的整體。他喜歡統治者利益與被統治者利益沒有沖突的共和政體。但是（像麥考利所理解的那樣）他寧取一個治理良好的君主國，而不要那種衰敗的共和國：在《君主論》和《論李維前十書》中，他所贊賞并認為一個持久的社會可以吸取、也是其不可或缺的品質，都是一樣的：體能、勇敢、實踐技巧、想像力、活力、自律、機敏、公共精神、好運氣、古人的美德、才智等等——處變不驚、性格剛強，就像色諾芬或李維所展現的一樣。他的所有那些更令人震悚的箴言——使伊麗莎白時代舞臺上產生了“嗜血成性的馬基雅維爾”的箴言——都是為了實現一個惟一的目標而采取的手段：左右著他的那個古典的、人文主義的和愛國主義的幻想。

讓我從他給君主提出的最惡毒的建議中引用十來條吧。你必須隨機應變地采用恐怖或友善的手段。嚴厲通常是更有效的，但某些條件下仁慈會帶來更好結果。你可以引起懼怕，但不要激起仇恨，因為仇恨最終會使你毀滅。最好讓人民總是貧困，讓他們征伐不斷，因為這是根除積極服從精神的死敵——野心和厭煩——的良方，這也會使被統治者經常感到需要有偉人來領導他們（這個精辟的見解，二十世紀為我們提供的例子實在太多了）。

宗教盡管虛偽，卻是必須提倡的，只要它有助于保持社會穩定和促進人們的美德，而基督教在歷史上卻沒有做到這一點。當你授人以利時（他跟著亞里士多德說），你就親自做；如果是卑劣之事，那就讓別人去做，這樣受到譴責的將不是君主，而是他們；君主可以用及時將他們斬首來贏得支持，因為人們喜歡復仇和安定更甚于自由。做必須做的事，無論情況如何，但要努力使它看上去對人民特別有利。如果你必須做惡，不要事前透露給別人，不然你的敵人會在你消滅他們之前先把你消滅。如果你必須采取激烈的行動，應當畢其功于一役，而不要拖延痛苦的時間。不要讓那些權力膨脹的侍臣包圍住你——最好除掉那些獲勝的將軍，不然他們會把你除掉。

你可以殘暴，用你的權力進行威嚇，但你千萬不要破壞自己的法律，因為那會破壞信心，使社會組織解體。對人們應當或是愛撫，或是禁止；姑息與中立永遠是虛幻的。缺了軍隊，出色的計劃就是不完備的，不然佛羅倫薩就會仍然是個共和國。統治者必須不斷期待著戰爭。成功較之和藹可親的性格，能夠創造更多的獻身精神。記住佩提納克斯、薩伏那洛拉和索德利尼的命運吧。塞維魯無恥而殘忍，西班牙的斐迪南無信而狡詐，但是他們憑著獅子和狐貍的技巧兼施，都逃脫了圈套和狼群。人們會虛偽地對待你，除非你創造一個讓虛偽無利可圖的環境，迫使他們對你誠實。如此等等。

這些例子代表著“這個魔鬼的搭檔”的典型特點。我們的作者不時為疑惑所困擾：他懷疑，一個品格足夠高尚、能夠靠勤奮建立起按古羅馬標準值得贊賞的國家的人，是否也有足夠堅忍的心腸去采用他建議的那些殘暴邪惡的手段；反過來說，一個足夠殘酷無情的人，對于惟一可以為邪惡手段正名的公共福祉，是否會過于麻木不仁。但是，摩西和忒修斯、羅慕路斯和居魯士卻將這些品格集于一身。[110](#_110_6)前人之所成，后人亦復可成：其中的意味是樂觀主義的。

所有這些箴言有一個共同的特點：它們是要用來建立、恢復或維護一種制度，它符合作者所理解的人們最長遠的利益。馬基雅維利的價值可能是錯誤的、危險的、丑惡的，但他是真誠的。他不是玩世不恭的人。目標始終不變：一個與伯里克利的雅典或斯巴達，尤其是與羅馬共和國相似的國家。這個人們有著自然渴求的目標（他認為歷史和觀察已為此提供了結論性的證據），“寬恕”任何手段；在評判手段時，只能視其目標：如果國家覆滅，一切都會喪失。因此，在《論李維前十書》卷三第四十一章中，他說了那段著名的話，“當人們的祖國成了絕對的問題時，那就絕不能再去考慮什么義或不義、仁慈或殘忍、值得稱道還是無恥之尤；相反，必須排除一切顧慮，義無反顧地將任何可以拯救國家的生命、使其保持自由的計劃推向極端。”因此法國人是明智的：“他們的國王的威嚴和王國的力量”，都是由此而來。

羅慕路斯不殺死雷姆斯，就不能建立羅馬。布魯圖不殺死自己的兒子，也無法保全共和國。摩西和忒修斯、羅慕路斯、居魯士和雅典的解放者們為了建設，必須毀滅。這樣的行為非但不會受到指責，反而得到了古典史學家和《圣經》的頌揚。馬基雅維利也是它們的贊賞者和真誠的代言人。

那么，是什么東西，使他的話和語氣在讀者中引起如此的顫栗呢？當然，這樣的反應在他生前并沒有出現，而是拖延了二十多年，但此后卻成了一種持續而不斷加強的恐懼。費希特、黑格爾和特累奇克“重新解釋”了他的學說，將其吸收進他們自己的觀點。但恐懼感并沒有因此大為緩和。很明顯，他所釋放出的沖擊力不是一時的，它幾乎一直持續到我們今天。

撇開當時為什么沒有立刻出現批評這個歷史問題不談，讓我們來談談自《君主論》被收入《禁書目錄》四個多世紀以來，它在讀者中持續引起的不安。在我看來，馬基雅維利的論點的偉大原創性和其悲劇涵義，存在于它同基督教文明的關系之中。在羅馬異教徒時代，按照異教徒的理想去生活毫無問題，但是在基督教已獲勝一千多年以后，還來鼓吹異教文化，卻是失去天真以后的明知故犯——它在強迫人們做出良心的選擇。這種選擇是痛苦的，因為它是在兩個截然不同的世界之間的選擇。人們生活在兩個世界中間，拼死奮斗阻止它們發生沖突。馬基雅維利選擇了其中一個，他打算為此而犯罪。

馬基雅維利筆下的君主和共和主義者們殺戮、欺詐、背叛，犯下了按照一般的道德觀不可寬恕的惡行。馬基雅維利的偉大功績在于，他沒有否認這一點。[111](#_111_6)馬西里奧、霍布斯、斯賓諾莎，以及按自己的方式說話的黑格爾和馬克思，卻都試圖對此加以否認。許多“國家理由”的捍衛者、帝國主義者和民粹派、天主教徒和新教徒，也都是如此。這些思想家贊成單一的道德體系，他們試圖表明，既為這些行為正名又要求采取這些行為的道德，同一種絕對禁止這些行為的粗淺道德觀的混亂倫理信仰，既是一致的，也是它的一種更理性的形式。

倘若從偉大社會目的角度看——這些（事實上邪惡的）行為是在偉大的社會目標名義下做出的——則它們看起來便不再是邪惡的，而是合理的了——它們是事物的本質，即共同的利益、人的真正目標或歷史辯證法所要求的，只有那些看不到或不愿看到一個邏輯的、神學的、形而上學的或歷史的模式的大階段的人，才會譴責這樣的行為；只有那些精神上的盲人和眼光短淺者，才會對它們做出錯誤的判斷和斥責。往最壞處說，這些“罪行”也是更大的和諧所必需的雜音，因此對于那些聽到這種和諧的人來說，它也不再是不和諧了。

馬基雅維利不是所有這些抽象理論的捍衛者。他看不出有采用這種因果聯系的必要。他不同尋常地誠實而清醒。如果你選擇政治家的生涯，甚至選擇公民的生活并且具備充分的公民意識，要讓自己的國家盡可能成功和輝煌，你就要迫使自己放棄基督教徒的行為。[112](#_112_6)關于個人靈魂的幸福，若脫離社會政治環境而論，基督教徒的看法或許沒錯。然而國家的幸福卻不同于個人的幸福，它們“受不同的方式支配”。你或許已做出自己的選擇：惟一的罪行就是軟弱、膽怯和愚鈍，因為這會使你半途而廢，以失敗告終。

向流行的道德觀妥協，會把事情搞糟，這永遠是可鄙的行為，如果君王如此行事，則會把人們帶向毀滅。目的“寬恕”手段，無論這些手段——即使按異教徒的道德標準——多么可怖，只要目的（按修昔底德、波利比烏斯、西塞羅或李維的理想）足夠高尚即可。布魯圖殺死自己的孩子是正確的：他拯救了羅馬。索德利尼沒有如此行事的愿望，佛羅倫薩因此遭難。在苦行、道德力量和腐敗問題上夸夸其談的薩伏那洛拉被消滅了，因為他沒有認識到，絞架是解除了武裝的先知不變的歸宿。

如果有人利用人們的信仰和愛也能取得正確的結果，那就盡量這樣做吧。引起痛苦本身是沒有價值的。但是如果做不到這一點，那么摩西、羅慕路斯、忒修斯和居魯士就是楷模，必須利用恐懼。馬基雅維利身上并沒有陰險的魔鬼崇拜，沒有陀思妥耶夫斯基的大罪人——為邪惡而邪惡——之類的品質。對于陀思妥耶夫斯基著名的質問：“這一切應當允許嗎？”馬基雅維利（在陀思妥耶夫斯基看來，他肯定是個無神論者）會回答說：“是的，假如目的——即在特定條件下對社會基本利益的追求——舍此方式就無法實現的話。”

對于這一立場，某些表示無法同意馬基雅維利的人歷來有不恰當的理解。例如菲格斯就認為，他永久性地懸置了“全人類的habeas corpus act（人身保護法）”[113](#_113_6)，也就是說，他提倡恐怖主義手段，因為在他看來情況永遠是嚴峻的、生死攸關的，結果他將日常政治原則同只在極端情況下才有必要的原則混為一談。

其他人，大概也是他的大多數解釋者，將他視為后來所謂“raison d’état”，“Staatsr!?son”，“ragion di stato”[114](#_114_6)的始作俑者，至少是這種理論的捍衛者，這一理論為特殊情況下代表國家采取的不道德行為進行辯護。不止一個學者曾十分合理地指出，生死攸關的處境需要不顧一切的手段——所謂“必然性不承認法律”——這種看法，不但可以在古代找到，同樣也能在阿奎那、但丁以及貝拉米諾或馬基雅維利之前很久的其他一些中世紀作家那兒找到。

在我看來，這些類比來自一種對馬基雅維利論點的深刻而又典型的誤解。他并沒有說，在情況正常時，通行的道德觀——即基督教的或半基督教的倫理規范——應當占上風，但也會出現非常情況，這時，僅僅讓這種規范發揮作用的整個社會結構，就會變得危若累卵；那些通常被視為邪惡因而理應禁止的行為作為應急之策就是正確的。

這一立場是那些認為一切道德最終都取決于存在著某種組織的人所共有的立場，例如羅馬天主教的教徒就認為，教會和教皇的存在是基督教不可缺少的條件，或者像民族主義者那樣，在一個民族的政治權力中看到了精神生活的惟一來源。這些人堅信，在危難之際，為捍衛國家、教會或民族文化所必需的極端而“可怕的”手段就是有道理的，因為這些組織的毀滅會給其他一切價值所不可缺少的結構造成致命的傷害。這就是天主教徒或新教徒或保守主義者都用來為一些令普通人膽戰心驚的惡劣行徑辯護的學說。

然而這不是馬基雅維利的立場。對于raison d’état的捍衛者來說，這些措施的惟一理由是，它們屬于非常措施——它們是維護一種制度所必要的，而這一制度的目的，卻是要消除對這些可惡手段的需求，因此這些措施惟一的理由，就是它們會結束使其成為必要的環境。而在馬基雅維利看來，這些措施本身從一定意義上說是十分正常的。無可懷疑，它們只在極端需要時才可采取，但是政治生活傾向于造成大量這樣的需要，即不同程度的“極端情況”。因此，膽怯地回避自己的政策之邏輯結果的巴格利奧尼，是個不適合進行統治的人。

raison d’état這一概念會引起令道德上優秀而敏感的人產生苦惱的價值沖突。公共生活有其自身的道德，基督教的原則（或任何個人的絕對價值）往往會成為它毫無必要的障礙。這種生活有自己的標準：它不需要無休無止的恐怖，但它贊成，或至少是同意，在促進政治社會的目標時需要運用暴力。

在我看來，沃林似乎是正確的。[115](#_115_6)他主張，馬基雅維利相信一種永久的“暴力經濟”——有必要讓暴力總是處在背景之中，以便使事情保持這種狀態，使他以及他喜愛的那些古典思想家所贊賞的美德，能夠得到保護和發揚光大。在這種暴力或其可能性得到正確運用的共同體中成長起來的人，會過上最美好時期的希臘人或羅馬人那樣的幸福生活。他們將享有生命力、天才、多樣性、高傲、權力和成功（馬基雅維利總是很少談到藝術或科學）；但是從任何明確的意義上說，它也不是一個基督教王國。這種環境所引起的道德沖突，只會困擾那些兩種價值都不想放棄的人，即那些以為兩種無法調和的生活其實可以共存的人。

對于馬基雅維利來說，正統的道德要求幾乎不值得討論——它們根本無法轉化為社會實踐：“假如人皆善良……”事情就會有所不同，但是他感到有把握的是，人的改善根本不可能達到使權力的考慮變得無關緊要的地步。既然道德涉及到人的行為，而人由天性所定是社會的，基督教的道德就不能成為正常社會存在的指南。這有待于某個人來宣布，馬基雅維利便這樣做了。

人們必須做出選擇：選擇一種生活方式，就要放棄另一種。這是問題的關鍵。假如馬基雅維利是正確的，假如從原則上說（或事實就是如此；兩者的界線似乎是模糊不清的）不可能做到既符合一般歐洲人的倫理學、特別是基督教倫理學所設想的那種道德優秀并承擔起自己的責任，同時又能建立起斯巴達、伯里克利的雅典、共和國的羅馬甚至安東尼的羅馬，由此便可得出一個最重要結論：從原則上說，如下信念是不現實的：對于人應當如何生活的問題，可以找到一個正確的、客觀上有效的解決方法。這是一個真正“令人震怵的”命題。讓我來嘗試一下，將它納入它的適當背景之中。

西方政治思想最深刻的假定之一，是一個在漫長的流傳過程中極少受到質疑的信條：存在著某個惟一的原則，它不僅規定著日月星辰的運行，而且為所有的生物決定了正確的行為。一切種類的動物和低級的理性生物都本能地遵循著這一原則；更高一級的生物做到了對它有所意識，獲得了放棄的自由，但這樣做只會使他們毀滅。自柏拉圖以來，這種信條以這樣或那樣的表述方式，一向支配著歐洲人的思想。它有多種形式，產生過許多直喻或比喻，其中心是一種與人無關的自然、理性、宇宙目的的觀念，或一個以其力量為一切事物和生物規定了特定功用的造物神的觀念；這些功用都是一個和諧整體中的因素，并且只有根據這一整體才是可理解的。

這個信條常常用取自建筑的圖景加以表達：一座各部分都以特有方式適應整個結構的大廈；或取自人體的比喻：一個完美的有機整體；或取自社會生活：一個巨大的等級結構，上帝則是處在兩個平行系統——封建秩序和自然秩序——之頂端的ens realissimum（真實的實在），萬物皆是由它擴展而來，又都歸結于它，都要服從它的意志。或者它被視為一個巨大的存在之鏈，柏拉圖——基督教關于“世界生命之樹”（Ygdrasil）的比喻，將時間和空間及其所包含的一切聯系在一起。或者，用取自音樂的比喻來表述：一個管弦樂隊，其中每件樂器或每個樂器組音色各異，按照無限豐富的交響樂譜演奏。十七世紀之后，當和諧的象征代替了多種聲音的形象時，樂器也不再被認為是演奏特定的旋律，而是將發出的聲音貢獻于一個整體模式，對于它，只有從更高的角度才能理解，而任何一組演奏家對自己發出的聲音，有可能完全莫名其妙（如果孤立地聽，甚至是極不和諧或多余的）。

世界和人類社會是一個可以理解的單一結構的觀點，是許許多多不同的自然法學說的根源——畢達哥拉斯的數學和諧論、柏拉圖的形式邏輯階梯、亞里士多德的生成邏輯模式、斯多噶學派和基督教會及其世俗化后裔的神性的邏各斯。自然科學的進步使這一景象出現了更多從經驗上進行理解的觀點以及擬人化的比喻：調節沖突傾向的大自然母親（Dame Nature，如休謨和亞當·斯密的著作），傳授獲得幸福之最佳途徑的大自然女教師（Mistress Nature，如某些法國百科全書派的作品），體現在有機社會整體的實際風俗習慣中的大自然。生物學的、美學的、心理學的比喻，都反應著一個時代的主流思想。

這種統一的一元論模式，是傳統理性主義的核心，無論它是宗教的、無神論的、形而上學的、科學的、先驗的或自然主義的，這一直就是西方文明的特征。正是這塊為西方人的信仰和生活提供了基礎的巖石，事實上被馬基雅維利打破了。這樣一次大顛覆的行為，當然不能歸因于單獨一個人的行動。若是社會和道德秩序穩定，它也很難找到立足之地。除他之外的許多人，古代的懷疑派，中世紀的唯名論者和現世論者，文藝復興時期的人文主義者，無疑都貢獻了他們的一份力量。這篇文章的目的是想指出，正是馬基雅維利點燃了致命的導火線。

如果說，提出生活的目的是什么這種問題，是提出了一個正確的問題，那就必須能夠做出正確的回答。聲稱在行為方面存在著合理性，等于聲稱有關這一問題的正確而最終的解答，從原則上說是可以發現的。

早先的時代，在討論這些解答時一般都假定，完美的社會，至少其輪廓，是可以設想的；若不是這樣，又用什么標準來指責現存的狀態不完美呢？它在此地，在俗世，可能是無法實現的。人們太無知，太軟弱，或太墮落，因此無法建立這樣的社會。或者（《君主論》之后那個世紀的一些唯物主義思想家）說缺乏技術手段，尚未有人發現克服使人無法進入黃金時代的物質障礙的方法；我們在技術上、教養上或道德上的進步都不充分。但從來沒有人說那個觀念本身有什么矛盾之處。

柏拉圖和斯多噶學派，希伯來的先知和基督教的中世紀思想家，自莫爾以降的烏托邦作家，都有一種關于人們缺少什么的觀點。他們聲稱有能力填平現實和理想之間的溝壑。但是，如果馬基雅維利是正確的，那么這個傳統——西方思想中居于核心位置的主流——便成了一派胡言。因為倘若他的立場正確，則連這樣一個完美社會的概念也不可能建立起來，因為至少存在著兩種美德——我們姑且稱之為基督教的美德和異教的美德，它們不僅在實踐中，而且從原則上說都是不可調和的。

如果人們實踐基督教的謙卑，他們便無緣受到古典時代的文化和宗教創立者們熾熱野心的鼓舞；如果他們總將目光盯著來世，他們的頭腦受到有關這種世界觀的不實之辭的浸染，他們便不太可能在建設完美社會的努力中全力以赴。如果受苦、犧牲和殉道不是永恒的惡和無可逃脫的必然性，而是本身就包含著最高的價值，那么需要以勇氣和激情來擊敗命運的光榮勝利，年輕人既不會取得，也不會認為值得爭取。假如單純精神上的美德就值得為之奮斗，那么，對必然性（即支配著自然和人類生活的規律）的研究——借助于這種研究，人們在藝術、科學和社會生活組織方面取得了聞所未聞的成就——究竟有多少價值呢？

放棄追求世俗的目標，可以導致（社會）解體和新的野蠻。但即使如此，是否還會發生更壞的事情呢？在柏拉圖和亞里士多德之間，或這兩位思想家之一同詭辯派、伊壁鳩魯派以及第四世紀和其后的其他希臘學派之間，無論有什么不同，他們以及他們的門徒，歐洲的理性主義者和近代的經驗主義者都同意，不為表象所蒙蔽，用心智去研究實在，便能揭示人們所追求的正確目的——這可以使人們獲得自由、幸福、力量和理性。

有些人認為，存在著一個適用于所有環境的所有人的惟一目的，或者存在著適用于不同種類或處在不同歷史環境中的人的不同目的。客觀主義者和普遍主義者受到相對主義者和主觀主義者的反對，形而上學家受到經驗主義者的反對，有神論者受到無神論者的反對。在道德問題上存在著深刻的分歧，但是這些思想家，甚至包括懷疑論者，沒有一人主張，可能存在著一些同等的、相互之間不可調和的終極目的，即一切事物僅僅據此即可獲得理由的目的；也沒有人主張，或許根本就不存在一個人們可據以在這些目的之間進行理性選擇的惟一而無所不及的標準。

這當然是個令人深感不安的結論。它所造成的結果是，如果人們希望始終如一地生活和行動，對他們所追求的目標有所理解，他們就必須審視自己的道德價值。假如他們發現自己不得不在兩種毫無共同語言的體系之間進行選擇，在沒有一個一貫正確的衡量尺度——它保證某種生活方式較其他一切方式更優越，并且可以用來證明它能夠使所有理性的人感到滿足——幫助的情況下進行選擇，那該怎么辦呢？馬基雅維利的闡述中所蘊含的，是否就是這個擾亂著人們的道德意識、死死糾纏住他們的思緒不放的可怕真理呢？

馬基雅維利本人沒有這樣的提示。對他來說，既無問題，也無煩惱。他沒有表現出懷疑主義或相對主義的跡象，他選擇了自己的立場，對于這一選擇所忽視或輕蔑的價值，他根本不感興趣。他的價值尺度與傳統道德之間的沖突，顯然沒有（請克羅齊和那些稱他是“苦惱的”人文主義者的人原諒我吧）使馬基雅維利本人憂慮不安。它僅僅驚擾了他的后人，他們一方面不打算放棄自己的道德價值（基督教的或人文主義的）和作為其組成部分的全部思想行為方式，另一方面，對于馬基雅維利對政治事實的大多數分析，以及與此相伴隨的、體現在他十分精彩和信心十足地勾畫出的社會結構之中的（主要是羅馬異教的）價值和觀點，他們也不想否認其正確性。

無論什么時候，如果有位思想家，不管他距離我們的時代和文化多么遙遠，依然能夠煽起激情、義憤或任何形式的激烈爭論，一般而言那必定是因為他所鼓吹的論點，顛覆了某些根深蒂固的idée re?ue（成見），而那些打算抱著舊信念不放的人又發現，對這種論點很難或不可能置之不理或把它駁倒。柏拉圖、霍布斯、盧梭和馬克思都屬于這種情況。

我樂于這樣主張，人們要不顧一切地去化解他的言論，把他打扮成一個玩世不恭的人，因此也是個淺薄的強權政治的維護者，或者是一個惡魔，或者是一個在極少發生的非常危難的情況下應運而生的愛國者，或者不過是個投機家，或者是個惱怒的官場失意者，或者僅僅是個我們早有所知但不愿說出的真理的傳達者，再或者，是個將普遍接受的古代政治原則轉化成經驗語言的啟蒙家，或者是個含蓄的共和主義諷刺作家（尤維納利斯的后裔，或奧威爾的先驅），或者是個冷冰冰的唯科學論者，一個擺脫了道德含義的政治專家，或者是個以如今已過時的風格做事的文藝復興時期典型的政論家，或者任何他已獲得或有待獲得的其他無數角色。多少年來要為這種現象負責的，是馬基雅維利讓兩種觀點——所謂兩個不可調和的道德世界——在他的讀者頭腦中并列，以及由此產生的沖擊和劇烈的道德不安。

或許馬基雅維利多少具備某些上述品質，但是一味強調其中之一，認為那就是他的本質，他的“真實”性格，在我看來卻是出自不愿意面對——下面還要討論——一個馬基雅維利在無意之間，幾乎是偶然揭示出的、令人不舒服的真理，即并非所有的終極價值都必然是相互協調的：一旦獲得便有可能建立起完美社會的惟一終極方案——要想達到這樣一種認識，不但存在著物質上的障礙，而且有理論上的障礙。

## 三

如果這樣的方案即使從原則上說也根本不能成立，那么所有的政治和道德問題都會隨之發生變化。這不是政治和倫理的分離，而是一項發現：有可能存在著不止一種價值體系，這些體系沒有可以使人們從中做出合理選擇的共同標準。這不是拒絕基督教而贊成異教（盡管馬基雅維利明確偏愛后者），也不是拒絕異教而贊成基督教（至少就其歷史形式而言，他認為基督教同正常人的基本需要是不協調的），而是將它們并列在那里，并暗示人們做出選擇：或者是美好而有德性的私生活，或者是一種美好而成功的社會存在，但不能兩者兼得。

馬基雅維利（和尼采一樣）常常有樂于撕去虛偽的面具、粗暴地揭露實情之類的作為，但他所揭露的，并不是人們的陽奉陰違（雖然他無疑也揭示了這種現象），而是他們對兩種理想可以和諧并存的假定，甚至假定它們是一種理想，并且不允許這樣的假定受到質疑；他們的實際行為顯示出，他們對糟糕的信仰（如存在主義者說的那樣；或者用馬克思主義的術語，“虛假的意識”）有負疚感。馬基雅維利不僅把官方道德——日常生活的虛偽裝飾——而且把居于西方哲學傳統中心地位的基礎之一，即相信所有真正的價值歸根到底是和諧的，一概稱之為欺騙。他本人并沒有悲痛欲絕。他做出了自己的選擇，他全然未感到憂慮，當然也幾乎沒有意識到，他正在同西方的傳統道德分道揚鑣。

但是，因為他的作品而變得充滿吸引力——即使他本人并不如此認為，至少此后幾百年的其他人如此認為——的問題是，我們有什么理由假定，正義和仁慈、謙卑和才智、幸福和知識、榮耀和自由、壯麗和圣潔，它們總是相互一致，或總能和諧共存呢？詩學中的正義，之所以有這樣的稱呼，通常不是因為它出現在平庸的日常生活之中，而是它從不在那兒露面，在那兒起作用的是另一種十分不同的正義：“統治國家和人民的方式，完全不同于統治個人的方式。”因此，無論從中世紀還是自由主義意義上所說的不可侵犯的權利，又從何說起呢？聰明人必須從自己腦子里清除幻想，也應當努力將它們從別人的腦子里清除，如果他們太頑固，那他至少應像帕累托和陀思妥耶夫斯基的大審判官所建議的那樣，將他們作為有生存能力的社會的手段加以利用。

“世界歷史的進程是在美德、罪惡和正義之外”，黑格爾如是說。如果你用“治理良好的祖國”取代“歷史的進程”，把黑格爾的美德按基督教徒或普通人所理解的含義進行解釋，那么馬基雅維利便是這種學說最早的倡導者之一。如同所有偉大的創新者一樣，他并非沒有前輩。但是像帕爾米耶利和蓬塔諾，甚至卡涅阿德斯和恩皮利庫斯這些人的名字，幾乎沒有在歐洲思想上留下印記。

克羅齊曾正確主張，馬基雅維利并非不偏不倚，亦非玩世不恭或不負責任，他的愛國主義，他的共和主義，他的奉獻精神，都是無可懷疑的。他為自己的信念而痛苦。他不斷思考著佛羅倫薩和意大利，思考著如何拯救它們。然而，無論是他的性格，還是他的戲劇，他的詩文，他的史學，他的外交或政治活動，皆非使他名聲大噪的原因。[116](#_116_6)這件事也不能歸因于他的心理學或社會學的想像力。他的心理學常常過于原始；他很難同意有可能存在著持續而真誠的利他主義；他拒絕考慮這樣一些人的動機：他們準備反抗巨大的不測，他們無視必然性，打算為毫無希望的事業送命。

對于各種否認現世的態度和脫離經驗觀察的絕對原則，他有著異常強烈的不信任——其激烈程度近乎浪漫。偉大的君王把人作為工具巧加利用這樣的景象，使他陶醉不已。他以為不同的社會必定總是相互征伐，因為它們各有所圖。他將歷史看作一場無休止的割喉嚨競賽，理性的人在這一過程中所能設定的惟一目標，就是取得其同代人和后來者眼中的成功。他將幻想拉回地面，但是正像穆勒抱怨邊沁時所說的，他以為那就足夠了。他幾乎不允許人們有少許理想的沖動。他沒有歷史感，亦鮮有經濟學意識。他對即將使政治和社會生活，尤其是戰爭藝術發生變化的技術進步，沒有絲毫察覺。他不理解個人、社會或文化如何自我發展。像霍布斯一樣，他以為自我保護的要求或動機會自動地壓倒其他一切。

他告誡人們千萬莫做傻瓜：當遵循某項原則會給你帶來毀滅時，仍然這樣做就是荒謬的，至少用現世的標準來評判是如此。他懷著敬意提到了其他一些標準，不過他對它們不感興趣：接受這些標準的人，不太可能創造出任何使自己名垂青史的業績。他筆下的羅馬人，并不比他的優秀喜劇中那些程式化的人物更真實。他的人物如此缺乏內心生活，缺乏合作或社會團結的能力，就像霍布斯那些清一色的生物一樣，很難明白他們如何能夠培養出足夠的相互信任，以建立一個持久的社會整體，即便他們是處在慎加管束的暴力的永久籠罩之下。

幾乎誰也不會否認，馬基雅維利的著作，尤其是《君主論》，比任何其他政治學文獻更深刻而持久地使人類感到羞恥。這其中的原因，讓我再說一遍，并不是他發現了政治就是權力游戲——獨立的社會之間及其內部的政治關系涉及到暴力和欺詐的運用，它們與行動者所奉行的原則無關。這種見識同自覺的政治思考一樣古老——顯然像修昔底德和柏拉圖一樣古老。引起這種羞恥感的，也不僅僅是他提供的那些在追求或掌握權力上成功的例證。對發生在西尼加格利亞的大屠殺或阿加索克勒斯和奧利韋羅的行為所做的描述，其可怕程度與塔西佗或圭恰爾迪尼的著作中的故事也沒有多少差別。惡行反得好報的說法，在西方史學中并無新意可談。

也不是他那些使他的讀者深感不安的采取無情手段的建議：亞里士多德在很久之前便同意，有可能出現非常情況，原則和規定不能被嚴格地應用于一切情況；他在《政治學》中給統治者的勸告有著足夠現實的頭腦。西塞羅明白，嚴峻的形勢要求非常措施——ratio publicae utilitatis，ratio status（公共利益的理由，形勢的理由），對此中世紀的思想也不陌生。“必然性不承認法律”是一種托馬斯主義的感情：道維爾涅的皮埃爾也有許多這樣的言論。哈靈頓在下一個世紀說過這樣的話，休謨則贊揚過他。

這樣的看法并不是由這些思想家，或任何其他思想家首創的。馬基雅維利既不是raison d’état這一概念的原創者，也沒有對其大加利用。他強調意志、勇氣和機敏，不惜犧牲以冷靜的ragione（理性）制定的規則，而他在佛羅倫薩的同事，大概是奧利塞拉里學派的人，都會有這樣的訴求。當阿爾貝蒂稱命運只欺壓弱者和窮人時，他也屬于這樣的人；還有當時的詩人；皮科也以自己的方式說著同樣的話，他向有能力的人發出的偉大呼吁是：你與天使不同，能夠將自己改造成任何形狀——這一熱情的形象處于北方和地中海地區歐洲人文主義的中心。

像人們常說的那樣，更具原創性的是馬基雅維利把政治行為當做一個獨立的研究領域，使它脫離了在他之前（甚至馬西里奧）和之后作為討論這個題目之依據的神學世界。但是，他的世俗觀念，無論在當時顯得多么粗魯，卻不是使伏爾泰和邊沁的同代人或其后繼者感到煩惱的原因。讓他們吃驚的是別的事情。

馬基雅維利的主要貢獻，讓我再重復一遍，是他揭示出一種無法解決的困境，他在后來者的道路上豎起了一塊永恒的問題之碑。這來自他實事求是地認識到，各種目標同樣終極，同樣神圣，它們相互之間可能發生沖突，整個價值體系可能相忤，且沒有合理仲裁的可能，不但在非常情況下——反常現象、事故或錯誤造成的結果，例如安提戈涅和克里昂的挫折，或特里斯坦的故事——如此，而且（這可以算是新的見識）是人類正常環境的一部分。

對于將這種沖突視為少見的、反常的和災難性的人，這種有待做出的選擇必定是個痛苦的經歷，作為理性的人，他不能對此有所準備（因為沒有原則可供采用）。但是對于馬基雅維利，至少就《君主論》、《論李維前十書》和《曼陀羅花》而言，并無苦惱可言。該選擇就要選擇，因為他知道自己需要什么，也打算為此付出代價。有人選擇古典文明而不是底比斯的沙漠，選擇羅馬而不是耶路撒冷，他不管神父們說什么，因為這就是他的天性，因為——他不是不言自明的存在主義者或浪漫的個人主義者——無論何時何地，一般人都是如此。如果另一些人喜歡離群索居或以身殉道，他只會聳聳肩膀而已。這樣的人不是為他而生。他對他們無話可說，也不想向他們證明什么。使他以及他的贊同者感到重要的事情僅僅是，不能允許這些人插手政治、教育或任何人類生活中關系重大的事務，他們的觀點使他們不適合承擔這樣的任務。

我的意思不是說，馬基雅維利曾明確宣布，存在著多元主義，或必須從中做出自覺選擇的價值二元論。但是從他對自己所褒貶的行為做的對比中，就會產生出這樣的認識。他似乎理所當然地認為，古典時代的公民美德顯然更為優越，所以他對基督教的價值和傳統的道德觀置之不理，而對于基督教受到的誤解，他只說過寥寥幾句輕蔑或辯解的話，或是加以輕描淡寫。[117](#_117_6)

這更使那些不贊成他的人感到擔心或惱火，因為這是在觸犯他們的信念，似乎又沒有意識到自己是在這樣做——建議邪惡的勾當，把它當做顯然最為明智、只有傻瓜或幻想家才會拒絕的事情。

如果馬基雅維利的信念為真，它便瓦解了西方思想的一個重要假設：不管過去還是未來，今生還是來世，在教堂里還是實驗室里，在形而上學家的思辨中還是在社會科學家的發現中，或在那些單純的好人尚未腐敗的心中，對于人應當如何生活這個問題，總可以找到最后的答案。如果這是錯誤的（如果能給這個問題找出不止一個正確的答案，那它也是錯誤的），則惟一真實的、客觀而普遍的人類理想這種觀念便崩潰了。對它的追求不但成了烏托邦行為，而且在理論上也不能自圓其說。

相信大家一定明白，這是人們——信徒或無神論者，經驗主義者或先驗論者，即在相互對立的假定中成長起來的人——多么不愿面對的局面。在一元論的宗教、道德、社會或政治制度中長大的人，遭到的顛覆莫過于此。這就是梅尼克所說的那把利劍，馬基雅維利用它造成了一個永難愈合的創傷；甚或菲利克斯·吉爾伯特也是正確的，他認為馬基雅維利本人并沒有承受這一創傷，因為他始終是一元論者，只不過他是個異教徒的一元論者。

毫無疑問，馬基雅維利有大量混淆和夸張的過失。他混淆了兩個十分不同的命題，一個是終極理想可能相互矛盾的命題，另一個是更為傳統的人類理想——建立在自然法、博愛和人性善觀念上的理想——不可能實現，因此以這種矛盾的假定做為行動指南的人是傻瓜，有時甚至是危險人物的命題；他將這個令人懷疑的命題歸于古代，并且相信這已由歷史所證實。第一種主張動搖了對獲得或至少是建立最后答案的可能性抱有信心的所有學說；第二種主張屬于經驗主義的，常識性的，不是不證自明的。這兩個命題在任何情況下都不相同，或是沒有邏輯上的關系。

他還有更粗野的夸張：伯里克利的希臘或舊共和國時期的羅馬這些被理想化了的類型，同基督教王國（假如這是可設想的）的理想公民可能是不相容的，但是在實踐中——尤其是在歷史中（我們這位作者不是從中尋找證據，就是尋找說明）——很難找到純粹類型：那里只有不易分類的混合體、合成物、折衷，以及普通的生活形態，但是無論基督教徒、自由派的人道主義者還是馬基雅維利，都不會為自己的信仰所迫而否認它們，那是無需克服多少智力困難就可設想的事情。不過，對一個完整的文明中的核心假設發動攻擊并造成持久的破壞，畢竟是第一流的成就。

馬基雅維利并不同意這種二元論。他僅僅是想當然地認為，羅馬的古代美德要比教會所教誨的基督教生活更為優越（這也許會激怒那些不同意的人）。關于基督教本可以成為什么樣子，他也說過幾句不無道理的話，但并不期待它會改變自己的實際特點。他在這里避開了一個重要問題。如果有人相信基督教的道德，認為基督教的王國就是它的體現，同時又大體接受馬基雅維利的政治和心理分析的正確性，并且不拒絕羅馬的世俗遺產，對于處在這種困境中的人，如果馬基雅維利是正確的，他就會面對一個不但沒有解決，而且也無法解決的難題。這是個戈爾地雅斯結。按范尼尼和萊布尼茨的說法，這是《君主論》作者系成的死結，一個只能斬斷而無法解開的死結。[118](#_118_6)于是有了稀釋他的理論，或將其解釋得鋒芒全無的努力。

在馬基雅維利之后，懷疑的態度傳染了所有的一元論學說。確切地感到在什么地方有一座隱藏的寶庫——治療我們疾病的最后方案，并且必定有一條道路把我們帶到那里（因為從原則上說，它一定是可發現的），或者換個表述方式，認為構成我們的信仰和習慣的碎片就像是拼圖游戲中的全部拼板，從原則上說總能夠（因為它有一種事先的安排）得到解決，所以，我們至今沒有發現讓一切歸于和諧的解決之道，只不過是因為我們缺乏技巧、愚蠢或運氣不佳——西方政治思想中的這一信念被嚴重動搖了。在一個尋求確定性的時代，這是否足以說明那些無休止的、今天更甚于以往的努力，要對《君主論》和《論李維前十書》做出解釋，或是將它們解釋得無足輕重？

這屬于消極的方面。還有一個積極的方面，它可能會使馬基雅維利感到驚奇或不快。如果只有一種理想是真正的目標，那么人們似乎總會認為，為實現這一終極目標，無論要求什么手段都不算太難，無論付出什么代價都不算太高。這樣的確定性，是狂熱、強制和迫害行為的偉大理由之一。假如所有的價值并非相互和諧一致，并且必須在沒有更好的理由的情況下，僅僅因每一個價值本身而做出選擇，假如我們選擇它就是因為它本身，而不是因為它能夠被證明是一個惟一的序列中比其它價值更高的價值；假如我們選擇生活方式，只是因為相信它，因為我們將它視為理所當然，或者我們基于評價發現，自己在道德上不打算以任何其他方式生活（雖然別人有不同選擇）；假如理性和算計只能用于手段或次要的目標，而絕不適用于終極目標——由此浮現出的場景，同既定的、人只有一種良好目標的古老原則形成的景象，便是不同的。

如果消除困惑的方案只有一種，那么惟一的問題首先是如何去發現它，最后是如何利用勸說或強迫的方式讓別人服從這一方案。但是，如果情況不是這樣（馬基雅維利對照了兩種生活方式，但除了狂熱的一元論者的看法之外，可以并且顯然有不止兩種），便為經驗主義、多元主義、寬容和妥協敞開了大門。歷史地看，寬容的產生，是由于認識到同樣固執的信仰不可調和，并且哪一方也無法完全戰勝另一方。希望生存的人認識到，他們必須寬容錯誤。他們逐漸明白了多樣性的好處，從而對人類事務死板的解決方式產生了懷疑。

但是，在實踐中接受一件事，同理性地論證它并不是一回事。馬基雅維利的“無恥的”文章開啟了后一個過程。這是個重要的轉折點，其思想后果雖然完全不是它的始作俑者有意而為，然而由于一種歷史命運的嘲諷（有些人稱之為辯證法），成了自由主義的基礎，而對于這種自由主義，馬基雅維利定會指責它軟弱和毫無個性，缺乏一心追求權力的精神，缺乏光彩，缺乏組織和美德，以及缺乏力量對任性的人們加以管束，消除他們的巨大差距，使他們成為一個朝氣蓬勃的整體。但是不管他本人有什么看法，他是多元主義的創始人，也是——對他來說——危險地接受了寬容精神的人物之一。

他希望通過打破原有的統一，使人們逐漸了解對公共生活和私生活中（因為這兩者顯然不能總是真正自立門戶）不可調和的可能性做出痛苦選擇的必要。單憑這道難題自面世以來再沒有讓人安寧（至今仍未解決，但我們已學會了如何與它共存）這一點，便可以說他的成就是第一流的。人們在實踐中無疑時常經歷到馬基雅維利做了明確表達的沖突。他使這一沖突的表述從模棱兩可的語言轉變成了老生常談。

梅尼克所說的利劍并沒有失去鋒芒：傷口迄未愈合。了解到最壞的事情，并不總是意味著也可以從其后果中解脫。大概最好還是視而不見。馬基雅維利強迫我們去注意的，正是這個痛苦的真理，他這樣做，不是用清晰的表述，而是采用了更有效的方式，把很少受到批判的傳統道德貶入烏托邦的王國。無論如何，這就是我希望說明的問題。在這個領域里已經存在著不下二十種解釋，再增加一種或許算不上無禮。往最壞處說，它也可算是在解決一個已有四百余年歷史的問題上所做的一次嘗試，這個問題就是克羅齊臨終時所說的，“Una questione che forse non si chiuder N mai：la questione del Machiavelli（一個或許永遠無法了結的問題：馬基雅維利問題）”[119](#_119_6)。

# 科學與人文學科的分離

## 一

我的話題是自然科學和人文學科的關系：更具體地說，是它們之間日益加劇的對立，尤其是這樣一個時刻，在我看來，它們之間醞釀已久的嚴重分離，此時成了一件有目共睹的事情。這并不是“兩種文化”的分離：人類歷史上有許多文化，它們的多樣性，同自然科學和人文學科之間的差異沒有或幾乎沒有關系。把人類探索的這兩大領域稱為文化有何含義，我曾試圖加以領會，卻是毫無結果。不過，它們好像確實與多少有些不同的問題聯系著，曾在或仍在這些領域里工作的人，追求著不同的目標和方法——這在十八世紀變得十分明顯，不管它是不是一件好事。

我以今天許多杰出的科學家仍然贊成的一個傳統作為起點，即這樣一些人的傳統，他們相信在人類的全部知識領域里，持續的進步是可能的；在這個領域里，方法和目標歸根到底是或應當是一致的；進步的道路經常——也許常常是出于好的動機——受到無知、幻想、偏見、迷信和其他非理性因素的阻礙；今天我們已經達到了這樣一個階段，自然科學的成就使人們有可能從惟一的一套嚴密原理或原則中推導出它們的結構，只要正確運用這些原理，就有可能在揭示自然的奧秘上取得無限的進步。

這種態度與西方思想的一個核心傳統一致，它至少可以追溯到柏拉圖。在我看來，它建立在至少三個基本假設之上：（1）凡是真正的問題，都有一個正確的答案，而且只有一個：所有其他答案都是錯誤的。不然的話，這個問題便不是個真正的問題——其中必有混亂之處。這種被近代經驗主義哲學家做了明確闡述的立場，也得到了他們的神學和形而上學前輩同樣堅定的贊同，雖然前者曾對這些人發動了一場漫長而毫不妥協的戰爭。（2）給一切真正的問題提供正確答案的方法，從性質上說是理性主義的。也就是說，它在所有不同領域中具有一致性，即使不是在具體的應用中，從本質上說也是如此。（3）這些解答，不管是否已被發現，有著普遍、永恒和一成不變的正確性：不管是在什么時間、地點或人群中，都是正確的，就像昔日對自然法的定義一樣，它們quod semper，quod ubique，quod ab omnibus（不分時間、無所不在、普遍適用）。

在這個傳統中，對于到何處尋求答案，當然存在著不同的觀點：有些人認為，只有那些在柏拉圖的辯證方法或亞里士多德更為經驗主義的研究模式，或不同的智者學派的方法，或自認為是蘇格拉底后代的思想家的方法上訓練有素的專家，才能夠發現它們。也有些人認為，靈魂純潔無瑕的人更容易得到這些真理，因為他們的理解力尚未被深奧的哲學、復雜的文明或破壞性的社會制度所敗壞，例如盧梭和托爾斯泰就持這種觀點。有些人相信——尤其在十七世紀——獲得先驗真理惟一正確的道路，就是建立在理性眼光上的系統方法（數學推理為此提供了完美的事例）；有些人把自己的信念建立在可由受到控制的觀察和試驗證實或證偽的假設上；還有些人則更樂于依靠在他們看來似乎顯而易見的常識——le bon sens（良知），它可通過仔細的觀察、試驗和科學方法得到加強，但并不能被科學所取代；人們還指出了其他的求真之路。所有這類思想家的共同特點是，他們都相信只有一種或一組正確的方法：凡是不能由此來回答的，就是根本無法回答的。這種立場的含義是，世界是個能夠用理性的方法加以描述和解釋的單一體系；它的實際邏輯結論是，如果想對人類的生活加以組織，不留下任何混亂或不受控制的自然和機遇的作用，那就只能根據這種原理和定律加以組織。

難怪這種觀點在自然科學大獲全勝的時刻最為強大，最有影響。這是人類的頭腦所取得的一個重要成就，即使不是惟一重要的成就，尤其是在十七世紀的西歐。從笛卡爾和培根到伽利略和牛頓的追隨者，從伏爾泰和百科全書派到圣西門、孔德和巴克爾，直到我們這個世紀的威爾斯、貝爾納、斯金納和維也納實證主義者，他們都懷有這種涵蓋所有自然和人文科學的一個統一體系的理想，這就是近代啟蒙運動的綱領。它在我們這個世界的社會、法律和技術制度中發揮著決定性的作用。這或許遲早會在一些人中激起反動，這些人覺得，理性與科學的建構，一個惟一的無所不包的體系的建構，不管它聲稱解釋的是事物的性質，還是據此進一步指出人們應當如何以及應當相信什么，總是有其局限性的。它阻礙了他們自己的世界觀，桎梏著他們的想像、感情或意志，妨礙了精神或政治自由。

出現這種現象，這也不是第一次了：希臘時代雅典的各個哲學學派，就引起過追求和表現人類精神中非理性因素的神密崇拜和其他一些類型的神秘學說，以及感情主義的顯著增加。出現過基督教對巨大而嚴密的法律體系的偉大反叛，不管它是羅馬人的還是猶太人的；也有過中世紀針對經院主義陋習和教會權威的唯信仰論者（antinomian）的反叛。從清潔派到再洗禮派這類運動，都足以證明這一點；宗教改革之前和之后，都有強大的神秘主義和非理性主義思潮的興起。我不打算談論這方面更晚近的表現了——德國的“狂飚突進”運動、十九世紀早期的浪漫主義、卡萊爾、克爾凱郭爾和尼采的思想，以及現代左右兩派廣泛的非理性主義。

不過，我所要討論的并不是這些事情，而是對要求以新科學方法支配人類知識全部領域的整個主張進行的嚴厲攻擊，不管它采取的是形而上學——先驗的——還是經驗主義——或然論的形式。這種攻擊，無論它的理由是心理學的還是社會的（我傾向于認為，它至少要部分歸因于人文學者，尤其是其中那些內省的、反物質主義的基督教徒，對自然科學咄咄逼人的全面征服做出的反應），其本身是建立在一種理性主義的論點之上，從而導致了自然科學和人文學科——Naturwissenschaft und Geisteswis-senschaft（自然科學和精神科學）——的分離，直到今天，這一分離一直是個關鍵且聚訟紛紜的難題。

大家都知道，自然科學在十七世紀的巨大勝利，使科學方法的鼓吹者名聲大振。當時偉大的解放者是笛卡爾和培根，他們把對傳統、信仰、教條或教義的反對，帶入每一個知識和意見領域，其手段則是文藝復興和更早時代所使用的那些武器。雖然許多人謹慎地避免公開觸犯基督教信仰，但是這一運動的普遍要求是把一切事物都帶到理性的審判臺上：意大利的人文學者和法國的新教改革家們，對法理學家和僧侶據以確立其主張的對文本的粗俗的偽造和錯誤解釋，進行了揭露。訴諸《圣經》、亞里士多德或羅馬法的權威的做法，遇到了建立在學術和批判方法基礎上的大量嚴格論證的駁斥。笛卡爾把這些方法加以系統化的努力——尤其他最為人熟知的《方法論》和《沉思錄》這兩本著作——開辟了一個新時代。斯賓諾莎的《論思維之改進》，他在倫理學中的準幾何學方法，他的政治學著作以及批判《舊約全書》時嚴格的理性主義假設和邏輯方法，把戰火進一步燒到了敵人的軍營之中。培根和斯賓諾莎各自以不同的方式，想把達到明晰的理性思維之路上的障礙清除掉。培根揭示了他認為造成迷惑的主要根源：“部落”、“洞穴”、“市場”和“舞臺”的“假象”——在他看來，對感官證據不加批判地接受，以及個人嗜好、對詞語的錯誤理解、哲學家的奇思怪想所造成的混亂等等，都有這樣的效果。斯賓諾莎強調感情在掩蓋理性并導致無根據的害怕和仇恨、從而導致破壞性實踐上達到的程度；從瓦拉到洛克和貝克萊，經常出現針對濫用語言造成的幻覺和混亂所提出的警告和事例。

即使不是普遍如此，這種新哲學總的傾向是，它宣稱能夠從人類頭腦中清除各種教條、偏見和虛偽，清除有組織的蒙昧和經院派學者的亞里士多德廢話，從而使人們終于能夠看到自然的完美對稱及其各種因素的和諧，可以用一種邏輯上正確的語言，對它們進行描述、分析和呈現。萊布尼茨似乎不但相信有可能建立一種邏輯上完美的語言，它反映著現實的結構，而且相信有某種普遍性的發現的科學。他的觀點傳播到了哲學或科學范圍之外——當然，理論知識依然被視為一個不可分割的領域。對哲學、科學、文學批評、神學之間的邊界，并未做出明確的劃分。既有入侵，也有反入侵；語法、修辭、法理學和哲學，都會侵入到歷史學問和自然知識的領地，反過來也會受到它們的進攻。這種新的理性主義也波及藝術創作。英國的皇家學會正式規定，反對使用隱喻和其他修辭形式，要求語言明白易懂和精確。在法國，這時流行著避免隱喻、修飾和有高度感情色彩的文字的風氣，例如在主導歐洲舞臺的作家拉辛、莫里哀的劇本和拉·封丹或布瓦洛的詩歌中。因為人們認為這種華而不實的文風盛行于意大利，于是意大利文學在法國便自然而然地受到風格不純的指責。這種新方法試圖消滅一切無法用系統的理性主義方法加以證明的事情，尤其是形而上學家、神秘主義者和詩人的虛構。神話和傳奇，除了是原始的野蠻社會在其早期無依無靠的幼稚時代用來騙人的謬論，還能是什么呢？它們充其量是對真實的事件和人物所做的想像或歪曲性的說明。甚至天主教會也受到了這種科學風氣的影響，波朗德派和莫爾會士（Bollandists and Maurists）所從事的偉大檔案工作，就是在一種準科學精神中完成的。[120](#_120_6)

十分自然，史學成了這場新科學運動的所謂實證主義性質最早的犧牲品之一。對歷史之可靠性的懷疑主義并不新鮮：普魯塔克就曾把無知和幻覺以及惡毒的杜撰歸因于希羅多德；那些更喜歡確定性而不是推測的人，不斷對描述性史學發出這樣的指責。例如在十六世紀，大概是由于宗教戰爭中不同教派動員的結果，興起了一種懷疑主義和懷疑精神：1531年，康納留·阿格里帕談到了史家的粗心和自相矛盾，他們為掩蓋自己的無知，或彌補因為沒有證據而引起的知識缺陷，所做的那些杜撰；他談到把歷史主要角色的性格加以理想化的荒謬；他談到因史家的感情——各種向往、愛恨、討好庇護人的愿望、愛國動機、民族自豪感——而對事實的歪曲；普魯塔克把希臘人和羅馬人加以比較，贊揚前者，他那個時代的論戰作家吹捧高盧人的美德勝過法蘭克人，或是相反。在這種條件下，怎么會出現真理？在十六世紀結束之際，帕特里齊本著同樣的精神宣布，一切歷史最終都取決于目擊者的證據，并且認為當時的人有可能身處糾紛之中，因此很可能成為當事人；而那些因其中立和局外人的身份能夠采取客觀立場的人，卻不太可能看到當事人小心保存下來的證據，因此只能依靠當事人有偏見的記錄。

這種懷疑主義隨著時間的推移而增長：只舉幾個例子吧，它是蒙田、沙朗、拉莫特·勒瓦耶的特點，當然也是后來的皮埃爾·培爾的特點。只要史學被當做一門道德學問，它的目的就是懲惡揚善，就是揭示所有時代所有地方的人類本性中不變的特點，它僅僅是通過事例教誨人們的道德哲學和政治哲學，這種史學是否準確也許無關大局。但是，為了真理本身或是因為出現了某種新事物而追求真理的愿望，創造一門先進的新科學——積累知識，使我們的所知超過自己的前輩，并且能夠意識到這一點——的愿望，一旦得到肯定，就會讓人們認識到，要想做到這一點，這個領域中可敬的實踐者就得承認同樣的原理和方法的正確性，并且能夠相互檢驗他們的結論，就像物理學或數學或天文學以及所有新科學中過去和現在的情況一樣。正是這種新的世界觀，使史學主張似乎成了十分令人生疑的知識領域。

許多最有力的攻擊來自笛卡爾。他的觀點廣為人知：真正的科學依靠自明的前提，利用理性的原理，從中可以得出無法駁倒的結論——這就是我們在幾何、代數和物理學中所做的事情。而在歷史著述中，哪里又有這些公理、轉換原則和不可避免的結論？真正的知識進步是對永恒不變的普遍真理的發現：每一代追求真理的人，都是站在前輩的肩上，以別人的終點作為起點，為人類不斷增長的知識做出貢獻。史學著作，以及一般而言人文學科的領域，顯然不屬于這種情況。在這塊領地上，存在著惟一一座不斷增高的科學大廈嗎？今天一個學童的幾何學知識比畢達哥拉斯的還要多，而我們這個時代最偉大的古典學者所知道古羅馬的事情，能比西塞羅的俾女更多嗎？他們為她的遺產又增添了多少東西？那么，這些學術勞作又有何用處呢？笛卡爾似乎是在說，他并不想阻止人們陶醉于這樣的消遣——他們也許覺得用這樣的方式來打發閑暇時光十分愜意。他說，這比學習譬如說瑞士或下布雷頓的古怪方言，也壞不到哪里去。然而，這卻不是關心促進知識成長的人的正業。馬勒伯朗士把歷史斥為無聊的廢話，另一些笛卡爾主義者也同他一唱一和；甚至萊布尼茨，他雖然親自寫過一本大部頭的歷史著作，對史學的捍衛也流于俗套，認為它只是用來滿足對家族或國家起源的好奇心的一種手段，它是一門道德學問。和數學、建立在數學上的哲學以及自然科學和純粹理性的發現相比，它等而下之，這在有頭腦的人眼中肯定是一目了然的事。

當然，這些態度并沒有扼殺史學研究。自從十五世紀中葉以來，尤其是通過利用各種古代遺物，治學方法已經大有進步。古跡、法律文獻、手稿、硬幣、徽章、藝術品和文學作品，建筑物、銘文、民間歌謠和傳說，都能用來補充記述不可靠的歷史。十六世紀偉大的法學家，比代、阿爾西亞蒂、居雅斯、迪莫林、奧特芒、博杜安及其弟子，以及下個世紀英國的科克和馬修·黑爾，低地國家的佛蘭克，意大利的德·格列格里奧，瑞典的斯帕爾，都在重建羅馬和中世紀法律文本上做過重要的工作。法國的普世教會史學派——帕基耶、勒羅伊、勒卡龍、維尼耶、拉鮑佩里尼埃，當然還有博學的博丹，至少是文化史觀念的先驅；[121](#_121_6)緊隨其后的是十七世紀的那些作家，如圣雷爾修道院長、迪弗雷努瓦、夏爾·索雷爾、達尼埃爾，當然還有布蘭維里耶和費奈隆。對文化史的這種早期概述，尤其是對不同社會、時代和文明之間的差別而不是其相似之處的不斷增強的意識，是一項后來使史學認識大為改觀的新發展。但是，它的鼓吹者也表現出一種更大的嗜好，他們抨擊無益的博學，熱衷于制定關于史學家應當做什么的綱領，而不是指明完成這些任務的確切方法或親自這樣做。其中不乏元歷史學或歷史理論，而不是具體的歷史著作。進一步說，主宰著這個世紀的科學方法（或“范式”）還包含著一種強烈的含義，即只有可以計算或測量的——從原則上說能夠運用數學方法的——事物才是真實的，這大大加強了每個問題只有一個普遍、永恒、不可改變的答案這一古老的信念；在數學、物理學、機械學和天文學中就是或看來就是如此，不久以后，在化學、植物學和動物學等自然科學中也會如此；由此得出的必然結論是，客觀真理之最可靠的標準就是合乎邏輯的證明、測量，或至少是與此近似的東西。

斯賓諾莎的政治學說是這種態度的一個很好的例子：他假設，對何為人類的最佳政體這個問題的合理回答，從原則上說是任何人在任何地方、任何環境中都可以發現的。如果過去人們沒有發現這些永恒的原理，這只能歸因于軟弱，或是理性受到了感情的遮蔽，甚至是由于運氣不佳：他認為，自己能夠提供理性證明的真理，人類在任何時候都能通過理性發現并加以運用，因此人類本可以避免許多罪惡。雖為經驗主義者，但同樣受一種科學模式支配的霍布斯，也有這樣的假設。時間、變化、歷史發展的概念，對這種觀點不起作用。此外，這些真理一旦被發現，必會增進人類的幸福。因此研究的動機不是好奇，也不是為真理而求真理的愿望，而是十分功利的——通過使人類變得更理性、更聰明、更公正、更道德和更幸福，以促進人間的美好生活。人類的目標是既定的：它或是來自上帝，或是來自自然。理性在擺脫了各種羈絆之后，將會發現這些目標：找出達到這些目標的正確手段也是必然的。

這就是從弗朗西斯·培根到威爾斯和朱利安·赫胥黎以及我們今天眾多人的理想，他們相信建立在科學的社會學和心理學理論上的道德和政治安排。在這場運動中，不是從科學本身來說，而是在把它的發現應用于人類生活方面，最著名也是最才華橫溢的鼓吹者，是伏爾泰。它的最早和最有力的反對者則是那不勒斯的哲學家維柯。對比一下他們的觀點，也許有助于闡明那些造成尖銳分歧的不同態度之間的顯著差別。

## 二

伏爾泰是啟蒙運動的核心人物，因為他接受其基本原則，并且運用他的全部智慧和精力、文學才能和挖苦天才，宣傳這些原則，給敵人的營壘造成了重創。這些原則是什么？讓我再重復一遍這些套話吧：存在著永恒的、無時間性的真理，它在人類活動的所有領域，不管是道德的、政治的、社會的、經濟的、科學的還是藝術的領域，都是一樣的；認識這些真理只有一種方法，即利用理性，伏爾泰并不把它解釋成一種演繹的邏輯或數學方法，因為它太抽象，與日常生活中的事實和需要無關，而是一種良好的直覺，它雖然不會導致絕對確定的知識，卻能夠獲得具有一定程度的真實性或可能性的知識，這對于人類事務，對于公共生活和私人生活，也就足夠了。并非很多人都完全具備這種能力，大多數人似乎不可救藥地冥頑不靈；但是，少數具備這種能力的人給人類帶來了最美好的時光。過去一切有價值的事物，都屬于這些美好的時刻：我們只有從這里才能學會如何使人變得更美好，也就是說，使他們頭腦健全、有理性、寬容，或至少不那么粗野、愚頑和殘忍；才能學會如何促進正義、美、自由和幸福，消滅充斥于人類大多數歷史中的粗野、幻覺、壓迫性的法律和統治。

因此，現代史學家的任務一目了然：描述并宣揚高級文化中的這些時刻，把它們與周圍的黑暗——充滿了信仰、幻覺、頑固和殘忍行為的野蠻時代——加以對比。為此，歷史學家必須更多地留意“習俗、律法、慣例、商業、金融、農業和人口”，當然還有貿易、產業、殖民活動和情趣的演化。這比說明戰爭、條約、政治制度、入侵者、公共事務要重要得多，而史學家過去把這些事看得太重了。伏爾泰告訴我們，夏特萊夫人對他說：“對于像我這樣的法國女人，知道瑞典的埃格爾繼承了哈坤的王位，或奧托曼是奧特古爾的兒子有何用處？”她完全有權這樣說：謊稱為了啟發這位夫人而寫的作品（著名的《風俗論》），其目的不是“了解某個野蠻國家的某個沒必要記住的王子，在哪一年繼承了另一個野蠻國王的王位”。“我希望說明，人類社會是如何產生的，家庭生活是怎么過的，藝術是如何得到培養的，而不是重復那些有關各種災難和不幸的老俗套……關于人類的邪惡與墮落的那些人所熟知的事例。”他要記錄“最開明時代的人類精神”成就，因為只有值得留給子孫后代的事，才是值得提到的事。

歷史是點綴著少許綠洲的一片荒漠。西方只有四個偉大的時代，那時人類充分展示了自己的才華，創造了他們能夠為之驕傲的文明：亞歷山大時代，他把雅典的古典時代也包括其中；奧古斯都時代，他把羅馬共和國和羅馬帝國算作其中最輝煌的事例；文藝復興時的佛羅倫薩；法國的路易十四時代。伏爾泰始終認為，它們是精英主義的文明，是由開明的寡頭強加給群眾的，因為后者缺少理性和勇氣，只想享樂和受人欺騙，所以天然地會被宗教，也就是說，被他視為可憎的迷信所俘獲。“惟有政府能夠……提升或降低民族的水平。”

當然，基本假設是，這四種偉大的文化追求著歸根到底一樣的目標：真理與光明在任何地方都是一樣的，說它們有無數的形式完全是個錯誤。但是，把探索局限于歐洲是荒唐的，在近東地區，除了猶太人和基督教徒的野蠻、幻覺和荒謬的信仰外，幾乎沒有產生過別的東西，無論波舒哀想證明什么，這些人都是真理、進步和寬容的敵人。對開明士大夫統治下的偉大的中華帝國，或印度、迦勒底和世界另一些地區視而不見是荒唐的，由于基督教歐洲荒唐的虛榮心，它們才被排除在歷史的軌跡之外。歷史的目的是傳授有益的真理，不是滿足閑情逸趣，為此必須研究人類成就的高峰而不是谷底。史學家不應當像希羅多德那樣兜售神話——他就像個給孩子講故事的老婦人——而是應當在不動聲色之中教給我們責任，為此要給子孫后代描繪的，不是某個人的行動，而是最開明時代人類精神的進步。“假如除了奧克蘇河或伊克薩特斯河邊某個野蠻人繼承了另一個野蠻人之外，你再沒有別的事情可以告訴我們，你對公眾又有何用處？”我們為何要對那個大王繼承了這個大王、某個女王又繼承了那個大王感興趣？我們不想知道胖子路易或頑固的路易的生平，甚至不想知道野蠻的莎士比亞和冗長乏味的彌爾頓，我們只想了解伽利略、牛頓、塔索和愛迪生的成就；誰想知道馬多肯帕的撒縵伊色？史學家切不可用宗教戰爭或其他貶低人類的愚行來擾亂讀者的心靈，除非是為了證明人類能夠墮落到多么卑劣的地步：西班牙菲利普二世或丹麥基督徒的記錄，可以作為告誡人們暴君危險的警世故事；或者，假如有人像伏爾泰本人那樣，寫一本瑞典查理十二世的生動有趣的傳記，惟一的目的也是為了向世人指出魯莽冒險的生活的危險所在。查理五世皇帝為何沒有從抓獲法王弗朗西斯一世中得到更大的好處，或可靠的財政對英國的伊麗莎白、法國的亨利四世或路易十四有什么價值，或同蘇利的政策相比柯爾伯特的指令性經濟政策的重要性，了解這些又有何用？作為令人恐怖的事件，假如我們想避免另一次巴托羅繆慘案或另一個克倫威爾，對它們也許有必要詳加記載。

他一再說明，史學家的任務是記錄可悲地罕見的時期所取得的成就，那時藝術和科學昌盛，自然服從著必然性，人們舒適而快樂。梅尼克正確地稱伏爾泰是“啟蒙運動的大管家”，它的成就的保管者，在光明與黑暗、理性和文明與野蠻和宗教之間、優秀的獨裁者統治下的雅典和羅馬同耶路撒冷和教皇的羅馬之間、叛教者尤里安同拿贊祖斯的格里高利之間進行的競賽的記分員。但是，我們該如何講述過去實際發生的事情呢？皮埃爾·培爾不是對具體的事實記錄表示嚴重懷疑、證明了歷史證據是多么靠不住和自相矛盾嗎？也許如此，但是在伏爾泰看來，重要的不是具體的事實，而是一個時代或文化的一般特征。某個人的行動并不十分重要，再說個人的性格是難以把握的：我們連馬薩林的真實性格都說不清楚，對古人怎么能夠做到這一點呢？“靈魂、性格、主要動機，所有這些東西都是一團亂麻，無從把握。數百年后任何想理清這團亂麻的人，只會平添更多的混亂。”

那么，我們如何發現過去呢？利用天生的理性——“le bon sens”（良知）。“凡是與自然科學、與理性、與人類心靈的天性不一致的事情，就是錯誤的。”何必為那些野蠻人的胡言亂語和騙子的捏造心煩呢？我們知道各種紀念物都是“歷史的謊言”，“沒有一座寺院或修道院，沒有一個教會節日，不是起源于愚頑”。所有地方的人心都是一樣的；良知足以勘定真理。

“Le bon sens”對伏爾泰大有用處：它使他能夠拆穿許多教會的宣傳和幼稚而學究式的愚昧表現。然而它也告訴他，巴比倫和亞述帝國不可能在如此局促的空間內共存；有關寺院中賣淫的記載全是胡說八道；居魯士和克羅伊斯都是虛構的人物；地米斯托克利不可能死于喝牛血；貝魯斯和尼努斯（Belus and Ni-nus）不可能是巴比倫王，因為“us”不是巴比倫人姓名的結尾；薛西斯不可能鞭打赫勒斯邦。大洪水是荒唐的傳奇：在山頂上發現的貝殼，不過是香客帽子上的遺物。但是另一方面，他卻能輕易相信森林之神薩梯、半人半羊的農牧神、牛首人身的彌諾陶洛斯神、希臘神話中的宙斯、忒修斯、赫拉克勒斯的真實性，或酒神巴克斯的印度之旅；而且他愉快地接受偽造的印度古典作品《埃佐維丹》（Ezour-Veidam）。然而，伏爾泰無疑把正當的史學興趣擴大到了政治、戰爭、偉人的范圍之外，因為他堅信“有必要描述人們如何旅行、生活、睡覺、穿衣、寫字”，描述他們的社會、經濟和藝術活動。雅克·柯爾比圣女貞德更重要。他抱怨有機會查閱瑞典國家檔案的普芬道夫一點兒也沒有告訴我們那個國家的自然資源、它的貧困的原因、它在哥特人入侵羅馬帝國中起過什么作用；這些都是新出現的重要需求。伏爾泰譴責歐洲中心論；他概括地談到了研究社會、經濟和文化史的必要性，雖然他本人沒有實現自己的計劃（他所寫的史書讀來賞心悅目，但主要是些趣聞逸事——不存在總結既往的真正努力），卻激勵了他的后人進入更廣闊的領域。他同時也貶低史學的歷史性，因為他的興趣主要限于道德、美學和社會：作為一名法國哲人，他既是個道學家，也是個旅行家和專欄作家，而且是個徹頭徹尾的新聞記者，盡管他有無可匹敵的才華。他即使作為一名文化史學家——或編年史家——也不承認不同時代和地點的價值的多樣性與相對性，或歷史的發生學因素：變化與成長的觀念與他格格不入。在伏爾泰看來，只有輝煌和黑暗時代之分，黑暗歸因于人們的罪惡、愚蠢和不幸。在這方面，他遠不如文藝復興時代他那些前輩有歷史眼光。他泛泛地把史學視為積累有因果關系的事實，其目的是向人們說明，在什么條件下，大自然播種在每個人心中的那些核心目標能夠得到最好的實現：誰是進步的敵人，如何打垮他們。可見，在決定啟蒙運動的整個方向方面，伏爾泰也許是無人能比的：休謨和吉本也被這種精神迷住了。

根據絕對而永恒的價值對全部人類經驗進行分類，這種做法受到的反對，最早是來自瑞士和英格蘭一些研究古希臘和希伯來文獻的批評家和史學家，又滲透進日耳曼，并引起了一場偉大的思想革命，其最有影響的使徒是赫爾德。此后才有了我們今天所理解的史學。但是，我們把后來史學著述中更為科學的分支歸功于伏爾泰、豐特奈爾和孟德斯鳩（和人們對他的成見相反，他也相信人類的終極目的有著絕對和永恒的性質，雖然采用的手段和方法可能因地而異）：經濟史、科技史、歷史社會學、地理學，以及所有使自身的存在維系于統計和量化技巧的歷史知識領域。不過，伏爾泰自視為創始人的文明史，說到底是由德國人創立的，而他們把他視為他們所珍視的一切事物的大敵。

甚至在瑞士、英國和德國的反啟蒙運動之前，就出現了一種研究歷史的新觀點。從性質上說它是反伏爾泰的，它的作者是個名不見經傳的那不勒斯人，幾乎可以肯定地說，伏爾泰從未聽說過他的名字，就算他有所耳聞，他也會對此人不屑一顧。

## 三

吉安巴蒂斯塔·維柯，1668年生于那不勒斯，直到1744年去世前，他一直住在這座城市或是它的附近。他默默無聞地度過了漫長的一生，堪稱孤獨思想家的楷模。他受到教會僧侶的教育，后來成為那不勒斯大學中一個無足輕重的修辭學教授，在多年撰寫銘文頌辭和為富貴顯要歌功頌德的傳記后，在生命的最后幾年他得到了獎賞，受命擔任奧地利那不勒斯總督的史官。

他沉迷于人文主義文獻、古典作家和古代，尤其是羅馬法。他的思想不是分析的或科學的，而是文學的和直覺的。西班牙和奧地利統治下的那不勒斯，并不是新科學運動的先鋒；這里雖然也有實驗科學家在工作，但教會和宗教裁判所也沒閑著。姑不論其他，兩西西里王國就像一潭死水，而維柯是個在天性上有著豐富歷史想像力的宗教人文主義者，立志要清除經院派形而上學最后殘余的偉大科學運動引不起他的共鳴。不過他年輕時也受到新思潮的影響：他閱讀盧克萊修，他終生堅持伊壁鳩魯關于人類從原始的半野獸的起點逐漸演化的觀點，雖然他也有基督教信仰。在威力十足的笛卡爾運動的影響下，他最初相信數學是科學中的女皇。但是，他的一些內心想法顯然與此不合。1709年他四十歲時，在一篇那不勒斯大學的教授每學年開始時都要做的就職演說中，公開熱情地捍衛人文主義教育：人們的思維（ingenia）是由他們所繼承的語言——詞語和形象——形成的，而語言也相應地形成了他們的表達模式。尋找明白易懂和不偏不倚的風格，像利用枯燥的笛卡爾分析方法教育學生的企圖那樣，會把他們的想像力剝奪殆盡。維柯維護從文藝復興時代偉大的人文主義者那兒繼承的豐富的意大利傳統的“修辭學”，反對受法國理性主義科學影響的現代派的嚴謹和干癟。

顯然，他不斷地對兩種對立的方法進行沉思，因為在第二年他便得出了一個真正令人吃驚的結論：就像人們歷來主張的那樣，數學當然是一門導致完全清楚、無可反駁的普遍正確命題的學問。但是它之所以如此，并非像自柏拉圖甚至畢達哥拉斯時代以來的思想家所堅持認為的那樣，是因為數學語言是對基本不變的現實結構的反映；它之所以如此，是因為數學不反映任何東西。數學不是人類的發現，而是人的一項創設：從他們所選擇的定義和公式出發，數學家利用他們自己或別人制定的規則，能夠得出邏輯上的必然結論，因為人為的規則、定義和公式是按他們所做的事情制定的。數學是一種游戲（雖然維柯沒有這樣稱呼它），其中的符號和規則都是人為的；它的變化與含義雖然都很確定，卻是以無所描述為代價的——一種受其創造者支配的抽象觀念的游戲。一旦把這個體系運用于自然界，例如物理學和力學，雖然能夠得出重要的真理，但是由于自然并不是人發明的，它有自身的特點，不像符號那樣能夠自由地加以操縱，因此結論也就變得不十分清楚，不再是完全可知的了。數學不是支配著實在的規律體系，而是一套規則體系，利用它可以對空間事物的表現進行有益的概括、分析和預測。

這里，維柯利用了至少像圣奧古斯丁一樣古老的學院派命題：人們只能充分理解他自己的理智的或詩意的建構，一件藝術品或一項計劃，因為是他本人制造了它，所以它與他息息相通：它所包含的一切，是由他的理智或想像創造的。當然，霍布斯在政治體制上也有類似的斷言。但是世界——自然——并不是人創造的，它只能是上帝創造的，上帝創造了它，所以能夠徹底了解它。數學這項成就看起來如此神奇，恰恰因為它完全是人自己的作品——人所能夠獲得的最接近于神的產品。文藝復興時代的一些人也以這種語氣談論過藝術，認為藝術家是處在真實世界之外的一個想像世界的創造者，是quasi deus（類似于神的人）。藝術家，即創造了這個世界的上帝，能夠完全了解它。但是就外部世界而言，卻存在著一些看不透的事情：人們可以描述它，可以說明它在不同條件和關系中會怎樣運行，可以提出有關其組成成分——各種物體等等——怎樣運行的假設；但是他們無法解釋它為何——出于什么理由——會那樣，為何要那樣運行。只有它的創造者，即上帝，才了解個中底細。人類只是也只能是大自然舞臺上演出的那一幕戲的旁觀者。人只能夠“從內部”知道他們自己制造的東西，僅此而已。在任何知識對象中，人造的因素越大，它與人類的觀點相通的程度也就越大；外部自然的成分越多，人類的理解力就越是難以穿透。在人為和自然之間，在建造的和既有的之間，有一道無法逾越的鴻溝。一切知識領域都能根據這個相對可知性的尺度加以劃分。

十年后，維柯邁出了關鍵的一步：在顯而易見出自人為的建構——藝術作品、政治結構或法律制度，總之，一切受規則支配的學科——中，存在著一個人能夠從內部加以認識的知識領域，即人類的歷史，因為它是人創造的。人類歷史不僅像外部自然一樣，是由各種事物和事件、它們的前因后果（包括被視為自然物的人類機體）所組成，它還講述人類的活動，講述人類做了些什么、想過什么、經歷過什么的故事，他渴望什么、有什么目標、接受和拒絕什么、有什么感受和想像、他的感情受什么支配。因此它研究各種動機、意圖、希望、擔憂、愛與恨、嫉妒與野心、對實在的觀點和看法；研究個人和群體的觀察方式、行動和創造方式。這些活動是我們直接了解的，因為我們就作為行動者而不是旁觀者參與其中。因此，從某種意義上說，我們對自己的了解，要多于我們對外部世界的了解；譬如說，當我們研究羅馬法或羅馬的各種制度時，我們并不是在思考自然物，對它的意圖或它有沒有意圖我們無從知曉。我必須問自己，這些羅馬人要干什么，他們渴望什么，他們如何生活和思想，他們打算促進或阻止與別人的什么樣的關系。對自然物我們就不能這樣問：追問牛群或樹木或石頭或分子或細胞有何目的是無聊的，我們沒有理由假設，它們在追求什么目的；或即使它們在追求目的，我們也無法知道這是什么目的。因為我們并沒有創造它們，所以對于它們追求什么目的，或創造它們是為了完成什么任務，我們不可能有上帝那樣的“內部”觀點。因此，從某種明顯的意義上說，至少就性質而言，與我們關于空間物體的運動或狀態的知識——這是十七世紀科學取得了輝煌勝利的領域——相比，我們對有意圖的行為有著更優越的知識。我們在思考外部世界時模糊不清的東西，在我們思考自身時如果不是一清二楚的話，也要明白得多。可見，把物理學或其他自然科學的原則和定律用于研究精神、意志和感情的世界，是一種錯誤的自我否定，因為這樣做無異于毫無道理地阻止自己獲得許多我們能夠知道的事情。

如果說，擬人論是錯誤地把人類的精神和意志賦予了無生命的世界的話，可以說，還有一個世界，即人的世界，恰恰具備這些屬性。因此，一門把人純粹作為自然物體，把他等同于河流、植物或石頭的自然科學，是建立在一個嚴重的謬誤上。對于我們自己，我們是具有“內部”眼光的特殊觀察者：無視這一點，贊成一種無所不包的統一科學的理想，即存在著惟一的具有普適性的研究方法，這等于以唯物主義教條的名義，執意對能夠認識的事物視而不見。我們知曉行為、意圖，知曉從事或理解某種事情的努力的意義——我們知道這些事情，是通過直接意識到它們。我們具有自我意識。對別人的目的，我們也能這樣說嗎？維柯從未告訴我們如何做到這一點，但是他似乎想當然地認為，唯我論是無需反駁的；而且，我們與別人交往，是因為我們能夠以某種直接的方式，大體上成功地領會他們的話語、他們的舉止、他們的符號的目的和含義。因為假如沒有交往，也就沒有語言，沒有社會，沒有人類。可是，即使這適用于當前和活著的人，它也適用于過去嗎？我們能夠把握已經死亡和消失的社會中的行動、思想、態度、信仰，不管它是明言的還是暗含的，領會它的思想和感情世界嗎？假如能，如何做到這一點呢？維柯對這個問題的回答，大概是他最大膽也最具原創力的思想。

他宣布，有三道大門通向過去：語言、神話和禮儀，即制度化的行為。我們來談談隱喻的表達方式。當時的美學理論家（維柯告訴我們）認為，這不過是一種修飾，是詩人使用的夸張的語言形式，是為了以特殊方式取悅或感動我們而有意采取的技巧，或是表達重要真理的巧妙方式。[122](#_122_6)這取決于這樣的假設，以隱喻方式表達的東西，至少從原則上說，也能夠用明白易懂的文字表達出來，雖然它或許很乏味，無法給我們帶來詩意的語言所能引起的愉悅。然而維柯堅持說，假如你讀原始人的句子（他所熟知的拉丁文或希臘文的古代文獻，為他提供了大量事例），你很快就能認識到，我們所謂的隱喻式語言，卻是這些早期人類自然的表達方式。當我們說自己血液沸騰時，我們也許認為這是表示憤怒的習慣性隱喻，但是在原始人看來，憤怒從字面上就意味著他身上血液沸騰的感覺；當我們說“犁齒”、“河口”、“瓶嘴”時，它們都是已被廢棄的隱喻，或頂多是打算用來對讀者或聽眾產生某種效果的故意的修辭方式。但是對于我們遙遠的古人來說，犁耙看起來就是有牙齒的，在他們看來多少具有靈性的河流就是有“口”的：土地有頸和舌，金屬和礦物有血脈，大地有內臟，橡樹有靈魂，天空有哀樂，風會發怒，整個自然充滿生命。隨著人類的經驗發生變化，這些一度屬于自然但被維柯稱為詩化的語言，因為日常語言中習語的變化而被逐漸磨損，它的起源被人們忘卻，或至少不再被意識到，成了博學的詩人所使用的慣用語或修辭方式。語言形式反映著特殊的視野；不存在表述永恒實在的普遍適用的“字面”語言。在“詩化的”語言之前，人們使用象形文字和表意文字，它們所表達的世界觀與我們大不相同——維柯宣布，人們的歌唱先于說話，用詩說話先于用散文說話，只要研究一下他們所使用的符號和象征，他們使用這些符號和象征的類型，就可明白這一點。

如果有人想理解過去那些不同于他們自己的社會中的生活，擺在他面前的任務就是理解他們的世界：也就是說，領會那些人的世界觀，他們所使用的特殊語言必定是對這種世界觀的自然表達。維柯援引的神話語言，最有力地揭示了這項任務的困難之處。羅馬詩人說：“Jovis omnia plena”（約維無所不在），這是什么意思？約維——即朱庇特——對我們來說是眾神之父，一個長著胡子的雷神，但這個詞也有天空或空氣的意思。雷神或眾神之父充塞于萬物之中，這怎么可能？然而這顯然就是那些人說話的方式。所以我們必須給自己提出這樣的問題：使用著在我們看來語焉不詳但對他們有意義的語言的人，在他們的眼里這個世界是什么樣子？把希臘神話中的西貝勒說成一個巨大的女人，同時又是整個大地；把羅馬神話中的尼普頓說成揮舞著魚叉、長有胡須的海神，乃至整個海洋和世界的各個大洋，這意味著什么？可見，羅馬神話中的大力神赫拉克勒斯既是個揮舞著水蛇的半神半人的怪物，同時又是雅典人、斯巴達人、阿爾戈斯人和底比斯人的赫拉克勒斯；他既是多又是一。谷神西厄莉絲既是女神，也指全世界的谷物。

這是個十分陌生的世界，我們必須努力把我們自己沉浸于其中，而且維柯警告我們，只有通過最艱苦的努力，我們才有望進入初民們的精神世界，進入這些神話和傳奇所記錄下的他們對現實的觀點。然而這在一定程度上是可以做到的，因為我們擁有他稱為fantasia（想像）的能力，借此有可能“進入”和我們十分不同的靈魂。

如何做到這一點？最能使我們領會維柯思想的，是他對物種的成長與個體的成長所做的類比：正如我們能夠回憶起兒時的經驗（今天的心理分析比這走得更遠）一樣，肯定也能在一定程度上重溫我們這個物種早期的集體經驗，雖然也許得付出艱苦的努力。其根據是宏觀世界與個人的微觀世界的相似性——種系發生與個體發生的相似性，這一觀念至少要追溯到文藝復興。一個人的成長與一個民族的成長有類似的地方。假如我能夠回憶起兒時的情況，我當然也能對原始文化多少有一點感覺。利用同我現在不做的事情做對比來判斷別人：假如萬物有靈論是犯了把人類的特征賦予自然物的錯誤，把我們自己復雜的觀念賦予原始人也是個類似的謬論；記憶，而不是類比，似乎更接近于我們用來重現過去的想像性的理解（即fan-tasia）能力。[123](#_123_6)

不同世代的人，經驗的類型也不相同；但他們是在固定的秩序中做事，而維柯認為，他能夠通過對擺在我們面前的證據提出正確的問題，來再現這種秩序。我們必須問，在神話、宗教儀式、各種圣書和過去的遺物中，包含著哪些特定的觀點。得出的答案使我們能夠追溯人類的成長和發展，再現和“進入”那些通過努力、工作和斗爭而創造其世界的人的頭腦。這個過程的每一階段都傳達和交流著它的有著自身特殊形式的經驗——在象形文字中，在古樸的歌謠中，在神話和傳奇中，在舞蹈和律法中，在繁瑣的宗教儀式中，但是在伏爾泰、霍爾巴赫和達朗貝爾看來，它們僅僅是野蠻往昔的無用殘留，或是一堆蒙昧主義的騙術。在詞源學和語法中，（維柯堅持說）也可以找到社會意識和活動的發展過程，它們反映著社會生活的相繼出現的各個階段，它們是和它同步發展的。詩歌既非博學的作家自覺發明的成就，也不是以記憶的形式表現出的神秘智慧——它是我們遙遠的古人在集體生活中共同自我表達的直接形式；荷馬不是哪一個詩人的聲音，而是整個希臘民族的聲音。這種觀點，注定會以特殊的形式在溫克爾曼和赫爾德的理論中被發揚光大，但是就我們所知，當他們最初提出自己的思想時，對維柯并沒有多少了解。

從希臘到阿奎那、從文藝復興到格勞秀斯、斯賓諾莎和洛克的西方傳統的核心觀念是，基本的人性有不變的特點，然而其實并非如此，因為人類的創造物——各種語言、神話和儀式——講述的故事大不相同。最早的人是野蠻的動物，是使用“無聲”符號——先是動作，然后是象形文字——的穴居人。第一聲雷鳴使他們充滿驚恐。敬畏感——對于一種比他們更強大、籠罩著他們的力量的意識——在他們心中覺醒。他們為了自我保護而聚在一起；由此出現了“眾神的時代”或父權制，即原始部落中嚴厲的頭領。在他們的堡壘之外沒有安全可言：受到另一些比自己更強壯的人攻擊的人于是尋求保護，并得到了“父親”的保護，其代價則是變成奴隸或仆從。這是寡頭政治、殘忍而貪婪的主子、使用“詩化”語言統治奴隸的人的“英雄”時代的特點。然后出現了這樣一個時刻，后者開始反叛、強迫讓步，尤其是通過婚姻和葬禮這類人類最古老的制度形式。他們把自己的新儀式記錄下來——這構成了最早的法律。由此又產生了文字，它導致了論證和修辭，導致了疑問、哲學、懷疑主義和平均主義的民主體制，最終導致了原始社會中純樸的虔誠、休戚與共的生活和對權威的順從態度受到顛覆，導致了它們的原子化和解體，導致了破壞性的自我主義和異化[124](#_124_6)，并以崩潰告終，除非有某個奧古斯都恢復權威和秩序，或更早期的原始殘忍的部落運用其仍未耗盡的精力和嚴格的紀律，入侵并征服它們。如果沒有發生這種事情，便會出現徹底的崩潰。洞穴中的原始生活重新開始，又開始了一次從蠻人的野蠻制度到下一次衰敗的野蠻制度的完整循環。

不存在從不完美向完美的進步，因為完美的概念要求承認絕對的價值標準；只存在可以理解的變化。各個階段雖不是機械地相繼出現，但是能夠看出，它是永遠活動著的人在不停地自我創造和自我改變的過程中，因為滿足了原有的需求而引起的新需求所造成的。在這個過程中，各階層之間的戰爭，在維柯的圖式中起著關鍵性的作用。維柯在這里再次強調了神話。伏爾泰告訴我們，神話是“野蠻人中騙子們的胡言亂語”，或充其量是詩人為了討好讀者而臆造出的無害的幻想。而在維柯看來，它們是使許多不同的文化得以成長的既往社會沖突的深刻反映。他是個聰明而又充滿想像力的歷史唯物主義者：卡德摩斯、阿里阿德涅、珀加索斯、阿波羅、戰神和赫拉克勒斯，都象征著社會變遷的不同的轉折點。[125](#_125_6)在后來時代的理性主義思想看來不可思議的屬性組合——既是女人又是大地的西布莉、有翼的馬、半人半馬的怪物、樹神等等，其實是我們的祖先把不同的功能和觀念結合在一種形象中的努力。維柯把這些東西稱為“想像的概括”（imaginative universals），是混合了不相容屬性的形象，他們的后代因為不是用感性的詞匯，而是用概念思考事物，便用抽象語詞取代了它們。維柯認為，特殊詞匯的符號的轉型和變化，使人們窺見到社會結構的進化。這是因為語言告訴了我們“詞語所表達的制度的歷史”。因此，“lex”（橡果；法律）這個詞的歷史告訴了我們，“大地上大森林中”的生活被茅舍中的生活所取代，然后是村落、城市和學園中的生活。[126](#_126_6)

維柯的具體聯想有時毫無道理甚至不著邊際，但是與一個事實相比這算不上什么。這個事實就是，他產生了一種想法，要把一種康德式的先驗方法運用于人類積累起來的古代遺產中，即他希望理解，就這樣或那樣的神話或崇拜、語言和建筑格式而言，一個特定的社會必須是什么樣子，才能夠使這些東西成為他們典型的表達方式。這開辟了新的視野。它使有關永恒不變的“人性”的某種靜態的精神核心失去了可信性。它強化了從野蠻起點緩慢成長的過程這個古老的伊壁鳩魯和盧克萊修式的觀念。永恒不變的正義觀、財產觀、自由觀或權利觀是不存在的——這些價值作為一個社會結構的組成部分，也隨著后者的變化而變化；精神和想像力所創造的、體現著這些價值的產品，在不同階段都會發生變化。因此，有關古人無可匹敵的智慧的一切言論，都是荒唐可笑的幻覺：古人是可怕的野蠻人，是游蕩在大森林中的orribili bestioni（野人），是和我們相去甚遠的動物。不存在什么無所不在的自然法則：絕對原理的清單是由蘇格拉底，或塞維利亞的伊西多爾，或阿奎那，或格勞秀斯編造出來的，它們既不明確存在于早期那些野蠻首領的頭腦甚至荷馬筆下的英雄的頭腦中，也不暗含在他們的行動中。霍布斯、洛克或斯賓諾莎所說的那些理性主義的追逐私利者，是純出于臆斷和反歷史的；假如人們一直就像這些思想家所描述的一樣，他們的歷史就成了不可思議的事情。

文明的每個階段都產生自己的藝術、自己的感覺和想像形式。后來的形式與以前的形式相比，既不更好也不更差，只是不同而已，應被判斷為它們自己的特殊文化的表達。早期的人類符號是“無言的”，他們“用自己的身體說話”，他們在說話前只會唱（維柯補充說，結巴的人至今猶然），怎么能用我們自己復雜的文化標準去判斷他們呢？當時，法國那些偉大的品味仲裁者相信杰出藝術的絕對標準，認為拉辛和高乃依（當然還有伏爾泰）的詩文優于無固定風格的莎士比亞或不堪卒讀的彌爾頓所寫的任何東西，或他們之前文風怪異的但丁，大概還有古代的作品。維柯則認為，荷馬的詩歌卓越地反映著一個由統治的野心、貪婪和殘忍所支配的社會；因為只有這樣的社會能夠產生出這樣的生活觀。后來的時代也許使另一些生活手段更加完美，但是它們無法創造出《伊利亞特》，它體現著一種特定的生活方式中的思想、表達和感情模式；這些人真實地看到了我們看不到的東西。

這種新史學所要記錄的，是經驗與活動的延續和變化，是它們從一種文化向另一種文化不斷的自我轉化。這導致一種大膽的相對主義，并且，姑不論其他，它打破了藝術中的進步觀，即認為后來的文化必然是以往時代的改進或退化，它們都要根據同固定不變的理想模式的距離加以衡量，這是判斷一切美、知識和德性的模式。著名的古今之爭對于維柯來說毫無意義：每一種藝術傳統，只有對那些掌握它自身的規則和內在于它的常規的人，才是可以理解的，它們是這一傳統本身不斷變化的思想和感情模式的“有機”成分。時代錯置的概念，雖然其他人也有所暗示，他卻把它放在一個中心位置。維柯告訴我們，波里比烏斯曾經說過，這個概念不是由哲學家而是由僧侶所創，對于人類是件不幸的事；除了對這些虛假的江湖騙子有利外，它本來還會減少多少謬誤和殘忍呵！[127](#_127_6)盧克萊修一再激動地發出過這種指責。對于生活在維柯之后的人，這仿佛是有人在說，莎士比亞在成吉思汗的宮廷里也能寫出他的戲劇，或莫扎特在古代斯巴達也能作曲。維柯甚至比博丹、蒙田和孟德斯鳩走得更遠[128](#_128_6)：他們（還有伏爾泰）也許相信不同的社會精神，但并不相信歷史進化的相繼出現的不同階段，都有自己的世界觀和表達形式，無論把它們稱為藝術、科學還是宗教。知識在積累中成長，它是個受惟一的普遍標準支配的統一領域，因此一代科學家的成就不需要下一代科學家來重復，這種想法根本就不適合這種模式。這代表著實證的知識觀和理解的知識觀之間的大決裂。

維柯不否認最新的科學技能在確定事實上的有效性。他并不主張直覺的或形而上學的能力能夠用于經驗研究。對文獻和其他證據之真實性的檢驗，為了確定日期和時間順序，為了確定誰經歷過什么在什么時間、什么地點，不管我們研究的是個人還是階層或社會，為了確定起碼的事實，新創立的科學研究方法也許是不可缺少的。這同樣適用于對非人類因素——地理或環境或社會的因素——的研究，也適用于研究自然資源、動物種群、植物種群、社會結構、殖民、商業和理財。在這些事情上，我們必須利用科學方法，用它來確定博丹和伏爾泰所說的或然性，采用社會學和統計學方法的歷史學家向來就在這樣做著。對此維柯沒有任何異議。那么，他告訴我們他用二十年的不懈勞作而得出的歷史觀，其新穎之處何在？

我認為它就在于，理解歷史，就是理解人為自己創造的那個世界是什么樣子，他們對它有什么要求，他們感受著什么需要、目的和理想；他想找出他們對這個世界的看法，他追問什么需求、什么問題、什么抱負決定著一個社會對現實的看法；他認為自己創立了一種新方法，它會向他揭示出人們據以思想和行動、改造他們自身和他們的世界的范疇。這些知識不是由觀察、科學或演繹推理提供的有關事實或邏輯真理的知識，不是有關如何做事的知識，也不是由建立在神啟上的信仰所提供的知識（維柯承認他是相信這種知識的）。它更像是我們所說的有關一位朋友，有關他的性格、他的思想或行動方式的知識，是有關人格、感情或想法之微妙差別的知識，蒙田對此做過出色的描述，孟德斯鳩也有所說明。

為了做到這一點，必須具備極強的想像力，它就像藝術家尤其是小說家所需要的那種能力。甚至這也不會使我們深入理解同我們相距過于遙遠、和我們差別太大的生活方式。但是我們不必為此而徹底絕望，因為我們所要理解的是人——是和我們一樣有各種想法、目的和內心生活的人，他們的作品不可能像非人類的自然之不可穿透的內容那樣，完全不被我們所理解。沒有這種他稱為“進入”頭腦和環境的能力，往昔對我們來說，就仍然像博物館中一堆沒有生命的物體。

這種不是根據笛卡爾哲學加以思考的知識，是建立在這樣的事實上：我們知道人是什么，行動是什么，何謂具有意圖和動機，何謂追求理解和解釋，何謂在一個非人的世界里營造自己的家園，即黑格爾所說的bey sich selbst seyn（找回自我）。《新科學》中最著名的一段話，最生動地表達了這個核心見解：

……在籠罩著與我們相距遙遠的古人的沉沉黑夜之中，閃爍著永恒的、絕不會熄滅的確定無疑的真理之光：文明社會肯定是由人創造的，因此它的原則能夠在我們自己的心靈變遷中發現。凡是考慮到這一點的人，都不會不驚異于哲學家竟要把他們的全部精力用來研究自然界——既然是上帝創造了它，也只有上帝了解它；也不會不驚異于他們竟忽略了對人類世界或文明世界的研究——既然是人創造了它，人是能夠了解它的。[129](#_129_6)

人們創造了自己的文明世界——即他們的文明和各種制度——但正如馬克思后來指出的，他們并不是在“憑空架構”，不是用可以無限延展的材料；外部世界、人自身的生理和心理結構，都起著作用。維柯對此不感興趣，他只關心人類的作用，當他談到不是人們自覺“創造”的人類行動之意外結果時，他把它歸因于“天意”（Providence），它以不為人所知的方式，為了人們的終極幸福而指引著他們。因此，就像自然一樣，它也處在人們自覺的控制之外。然而他的意思是，一代人經歷和做過并反映在他們作品中的事情，另一代人是能夠理解的，雖然也許很困難且不完美。為此，必須具備一種發達的fantasia，這是維柯對有想像力的眼光的稱謂，他認為在這個方面，法國的思想家水平低下。這只是一種領悟到把握現實的多種方式的能力，譬如能夠理解做一個藝術家、革命者或叛國者意味著什么，知道窮困意味著什么，大權在握意味著什么，做個兒童、囚犯、野蠻人意味著什么。沒有能力進入另一些人的內心，進入人類的境況、歷史，就無法理解使一個時代或一種文化不同于其他時代或文化的特征。文明相繼發生的模式不同于另一些時間過程，例如地質學過程，這是因為在創造它們時，其實是人——即我們自己——在起著關鍵作用。這是追根溯源的藝術或科學的關鍵所在：對于同這種而不是另一種生活形態相伴隨的事物加以說明，是不能單純用歸納方法來完成的。

讓我為維柯這種方法提供一個實例吧。他認為，有關羅馬人從梭倫時代的雅典人那兒借用了《十二銅表法》（最早的羅馬法典）的故事，不可能是真實的；因為在梭倫時代，像羅馬人這樣的野蠻民族根本不可能知道雅典人在哪里，或知道他們擁有一部對自己有用的法典。就算做出這種沒有多少根據的假設，認為這些早期的羅馬人知道在他們的東南方有個更文明或組織更好的社會（早期羅馬的野蠻部落甚至不可能哪怕是含混地產生“文明”或城市國家這種概念），他們也不可能把雅典的文字譯成慣用的拉丁語而又不留下希臘影響的痕跡，或是使用——譬如說——在希臘文中沒有對應詞的auctoritas（產生詞源）這類單詞。

這樣的論證，并不依靠支撐社會學普遍命題的有關眾多時代和地點的人類行為的經驗證據的積累。對維柯來說，這些有別于野蠻社會、作為一種先進文化的概念，并不是一些靜態的概念，而是反映著個人和社會的自我意識發展過程的不同階段，在成長的某個階段所使用的概念和范疇，不同于另一階段所形成的概念和范疇，一種起源不同于另一種起源，對它們的理解，說到底取決于對孩提時代和成熟時代的理解。十五世紀初意大利人文主義者布魯尼曾經說過，凡是能用希臘語表述的，也能用拉丁語表述。如auctoritas的例子所示，維柯否定的恰恰就是這種觀點。不存在永恒的經驗結構，因此不可能發明一種可以反映其內容的完美語言，把不完美的近似物轉化為這種語言。所謂初民的語言，并不是對后來世代更準確地表達的意思的不完美解釋：它反映著它自身獨特的世界觀，它是可以理解的，但并不能完全譯成另一種文化的語言。一種文化不是另一種文化不夠完美的翻版：冬天不是殘留的春天，夏天也不是初秋。

荷馬的世界，或《圣經》的世界，或《卡萊瓦拉》（芬蘭史詩，又名《英雄國土》）的世界，如果用伏爾泰、愛爾維修或巴克爾的絕對標準加以判斷，按照它們與人類文明的最高水平的遠近給它們貼上標簽，是不可能得到理解的。而伏爾泰在《虛構的博物館》（Musée imaginaire）中就是這樣做的，其中排列出了人類的四個偉大時代，分別代表著獨一無二的人類成就巔峰的不同方面。也許有人會說，我在這種老生常談上費力太多，但在十八世紀初這并不是老生常談。史家的職責不僅是確定史實并對此做出因果解釋，還要考察環境對其中的人有什么意義，考察他們的世界觀是什么，他們受什么原則指引，在他們言行中包含著什么“絕對預設”（如柯林伍德所言）——所有這些問題，對于巴黎的哲學家和科學家的思想來說，肯定是既新鮮又十分奇怪的觀點。它是最早反對法國啟蒙運動的人的思想特色，如瑞士、英格蘭和德國那些民族文獻的批評家和史學家——波德默爾、布賴丁格和馮·穆拉爾特，希伯來學者洛特，荷馬評論家布萊克韋爾，社會和文化思想家楊格、亞當·弗格森、哈曼、默澤爾和赫爾德。在他們之后又誕生了一代偉大的古典學者，沃爾夫、尼布爾和博伊克，他們使古代世界的研究為之一變，他們的著作對布克哈特和狄爾泰及他們在二十世紀的后學產生了決定性的影響。從這些起源中又產生了比較哲學和比較人類學、比較法學、比較宗教和比較文學、比較藝術史、比較文明史及比較觀念史——這些領域不但需要有關事實和事件的知識，而且需要理解，即赫爾德所說的“同情”或“移情”（Einfühlung）。

在數學或物理學、地質學或動物學中，或者——雖然有人可能否認這一點——在經濟史甚至社會學中，如果把它們理解和實踐成嚴格的自然科學的話，不需要利用對價值系統、對整個社會的生活觀念的博學的想像力和眼光。這種說法有意走極端，乃是為了強調自然科學和人文學科之間的分裂，是看待人類歷史的一種新態度的結果。一種是孔多塞、巴克爾或馬克思所理解的與個人無關的歷史，他們相信能夠采用一種人的科學來研究人類社會，從原則上說，它和告訴我們有關“蜜蜂和海貍”（用孔多塞的比喻）的行為的學科是相似的；另一種歷史則是人們所相信并賴以生活的事物的歷史，是精神生活，柯勒律治和卡萊爾認為功利主義者、阿克頓認為巴克爾（在他對后者的著名攻擊中）、克羅齊認為實證主義者對這種歷史視而不見。在這兩種歷史之間，實際上存在著一個巨大的重疊之處。維柯開啟了這種分化：后來的人便各奔東西。特殊而獨有的事物同重復而普遍的事物之間的對立，具體和抽象的對立，內在世界與外部世界的對立，質和量的對立，文化與永恒原理的對立，作為人類永恒處境的精神沖突及自我轉變同和平、秩序、最終的和諧以及理性人的一切希望之滿足的可能性之間的對立——這只是對立的若干方面。[130](#_130_6)

對他們自己的主題和方法的這種認識，如今已被文學史、思想史、藝術史、法律史和科學史的研究者，以及受這一傳統影響的幾乎所有歷史學家和文化社會學家視為理所當然，但是它們并不像是一種定律，也無需自然科學家自覺地呈現于自己的頭腦中。但是就我所知，在十八世紀之前這樣的對比是沒有意義的。對哲學——自然哲學和形而上學哲學——以及神學、史學、修辭學、法學這個廣大的領域，并沒有做出十分嚴格的劃分。文藝復興時期也出現過關于方法的爭論，但是自然科學和人文學科之間的巨大裂痕，不管是好是壞，卻是由維柯造成，或至少是由他揭示的。他由此開啟了一場至今不見結束跡象的爭論。

他的中心思想源于何處？這種有關文化是什么的思想，有關理解它的統一性和變異、它與另一些文化的相似之處尤其是不同之處，從而破壞了把文明和科學進步等同于知識積累的信條的思想，難道就像雅典娜一樣，一下子便全副武裝地從他的頭腦里產生了嗎？在1725年以前，誰曾有過這樣的思想？它們如何進入了——假如是這樣的話——德國的哈曼和赫爾德（他們的一些觀點有著驚人的相似之處）的思想？這是思想史家至今沒有做出充分研究的一些問題。然而，它們雖然十分吸引人，但是在我看來，對它們的解答并不像這些發現本身，尤其是以下觀點那樣重要：取得任何程度的自我理解的惟一方式，就是以歷史的或心理學的、尤其是人類學的方式，系統地追尋我們在社會發展的各個階段的腳步，而這些階段是遵循著可以從經驗中發現的模式——或者，假如這是個過于絕對的說法，那就稱為傾向或趨勢，通過它們的作用，我們自己的精神生活得到了充實；但它們并不是向著一個單一而普遍的目標運動；每個世界都建立在自己的基礎上，但是它們形成了一個可以從經驗上加以認知的、有著連續性的路線，它們的居民對此并非無法理解。假如維柯是正確的，那么我們只有用這種方式，才能理解人類歷史的統一性——把我們自己這個“宏偉的時代”同我們在“大地上的大森林”中“可憐的”起點聯系在一起的因素。

# 維柯的知識觀

凡是對維柯的作品有最起碼了解的人都知道，他對verum和certum的區分意義重大。verum是先驗真理，是在譬如說數學推理中得到的，其中的每一步驟都得到嚴格的證明。這種先驗知識只能限于求知者本人所創造的事物的范圍。數學知識為真，完全是因為人類自身創造了數學。它并不像笛卡爾所設想的那樣，是對某種客觀結構的發現，是現實世界外在的和最普遍的特征；倒不如說它是一項發明：是一套符號系統的發明，人能夠邏輯地證明它，僅僅因為它是人自身之創造性智力的一種虛構：“geometrica demonstramus，quia facimus；si physica demon-strare possemus，faceremus”（“我們證明幾何，是因為我們創造了它；假如我們能證明自然命題，我們也應當能夠創造它”）。[131](#_131_6)一年后，即1710年，維柯又說：“真理的標準和規律就是創造它。”[132](#_132_6)然而這是不可能的：人不可能創造自然界：“physica a caussis probare non possumus，quia elementa rerum naturalium ex-tra nos sunt”（“我們不能根據其原因證明自然，因為構成自然的因素外在于我們”）。[133](#_133_6)只有上帝能夠知道這些因素，因為那全部是出自他的創造。這包括芝諾的“metaphysical points”（形而上學的點）[134](#_134_6)，其屬性是conatus（自然），即利用motus（動機）使世界運轉的conatus，它使“flamma ardet，planta ado-lescit，bestia per prata lascivit”（“火焰燃燒，植物生長，動物在原野上嬉戲”）[135](#_135_6)，如此等等。對于這些事情，我們皆不易理解，因為我們并沒有創造它們；而且，因為這不是我們的fac-tum（創造物），所以它對于我們來說也不是verum。這是顯而易見的。一方面是這種自然力，另一方面是人類理智的或想像的活動，這兩者之間不存在連續性。另一些思想家——赫爾德、謝林、Naturphilosophen（自然哲學家）和浪漫派——都相信這種連續性，大概他們把一些早期思想家算作自己的前輩：文藝復興時代的科學家和神秘主義者，以及一個早至希臘、晚到近代神學家和形而上學家的傳統。然而維柯并不相信這些。他沒有把自然過程——它多少是不可探知的——等同于我們親自“創造”的人類的意志、思想和想像，相反，他對兩者做了嚴格的區分。我們不知道自然過程的原因，因為我們不能深入到它們的運作中去。因此對于我們，它們不是verum的形式，只是certum的形式。我們沒有關于它們的（柏拉圖意義上的）scienza（科學），只有coscienza（意識、知識）。這就是維柯的二元論：它從不同于笛卡爾的方向穿過形而上學地圖，但它的二元論特征一點也不少，這顯然受益于柏拉圖和基督教對精神和物質的區分。

除了數學之外，還有什么事情是處在這一重大區分的sci-enza-verum一方呢？早期文藝復興時代的思想家——馬內蒂、皮科、康帕內拉——所說的一切，我們自己制造的一切：馬內蒂早在1452年就說過，舉凡房屋、城鎮、都市、繪畫、雕塑、各種技藝、科學、語言和文學，都是我們的；[136](#_136_6)皮科、布埃勒和菲齊諾也談到過人的自主性。維柯對此產生了共鳴：“Tan-dem deus naturae artifex：animus artium，fas sit dicere，deus”（“上帝是自然的創造者，而人類的精神，假如可以這樣說的話，是各種技藝的上帝”）。[137](#_137_6)可以說，這就是維柯在1709到1710年，在寫作《論我們》（De nostri）和《論古代》（De antiquissima）這個時期的立場。他打破了自己作為起點的笛卡爾主義的禁錮。笛卡爾受到了嚴厲的對待，他把幾何學用于不恰當的領域，例如詩學和修辭學。笛卡爾堅信演繹法是求知的不二法門，這種狹隘的教導所產生的影響受到了譴責；這是一種教育專制主義，它壓制著精神去發展另一些不同的能力和方法，尤其是想像力。可以說，尼古利尼是正確的，他強調，維柯尤其反對笛卡爾的《方法論》，是因為它那種荒唐的一元論，尤其是它對學術和人文研究的輕蔑。不過，在這個階段，維柯仍把數學說成“神的科學，因為其中的真理和創造是一致的”。[138](#_138_6)存在著兩種知識：scienza，即因果知識，能夠賦予它完全的真實性，這是只有人類創造的東西——如邏輯、數學和詩學的產品——才具有的真實性；另一種是coscienza，即觀察外部世界——自然、人、動因和自然趨勢等等——的“外在”觀察者的知識。維柯在這里無疑受到了培根和霍布斯以及經驗主義的影響，理解各種過程和客體是可能的，我們在一定程度上能夠在實驗室里人為地再現它們，他大概也受到了十七世紀那不勒斯經驗主義者的影響。所有這些已經夠新穎的了。但是他這時尚未做出一項最勇敢的貢獻，一種變化觀，也是人類思想史上最重大的發現之一：“比較語言學”的概念、人類學的歷史主義和能夠建立一門有關精神之歷史發展的精神科學的觀點，以及他認識到，各種觀念是在進化的，有些知識不是一個外在的和普遍的明確真理——不管它是柏拉圖的還是笛卡爾的——的靜態結構，而是一個社會過程，可以根據符號——詞語、舉止、繪畫——的演變追溯這一過程。笛卡爾在《探求真理的若干規則》中有段著名的話，他說，人們“對希臘語和拉丁語的需要，并不多于對瑞士語或下布列塔尼語的需要，了解羅馬帝國的需要并不多于了解歐洲最小國家的需要”。[139](#_139_6)他在《方法論》中也曾抱怨說，史學家們那些無用的夸夸其談，不過是在用一些淺薄的消息來填充頭腦。維柯對此還沒有說什么。在1709年，他仍然同意笛卡爾對古典學者的嘲諷，他們頂多只能發現“西塞羅的女仆”已經知道的事情。歷史并不比物理學更高級：對certum——coscienza——的研究，當然有資格擁有自己的領地，科學或幾何學不得入侵，但它是低一級的學科。毫無疑問，盧克萊修對人類之動物起源的說明，培根對神話和想像力在人類進步中的作用的強調（譬如在《崇學論》這部“金子般的典籍”[140](#_140_6)中的闡述），霍布斯的學說，都給維柯留下深刻印象；后者不但認為經驗是對自然的模仿——因此也是洞察它的手段——而且持有這樣的觀點：“市民哲學”，即政治科學，是證明式的，屬于verum的領域，因為“是我們親自創建了共和國”[141](#_141_6)，它不是歷史的，而是理性特意建立的一種模式，理智制造的一件產品。塔西佗對行動中個人的特點的見識，使他深受啟發，正如他也啟發了馬基雅維利一樣。但是，如果沒有那個使維柯最終名垂千古的核心原則，這些思想是不會結合在一起的，它們也不可能在新的綜合、在哲學就是對整個社會積累的經驗之意識這種新觀點中獲得生命。根據這一原則，人能夠理解自身，是因為他理解過去，因為他處在這個理解的過程中——因為他能利用想像力再現自己過去的行為和經歷，他的希望、欲求、恐懼和努力，他的活動和作品，不管是他本人的還是他的同胞的。他的經驗，他本人以及他的（和他們的）祖先的經驗，同他們的經驗交織在一起，這些祖先的習俗、法律，尤其是詞語，仍向他表述著什么；當然，假如它們沉默了，假如他不再理解它們了，他也就不再理解自己的同胞或自己的符號，他將沒有能力交流、思考或領會各種意圖，沒有能力形成社會或成為完整的人。

關于維柯的歷史主義，關于他的文化觀（這種觀點，即使他不是創始人，也是最早認識到它對史學家和哲學家的重要性），著述已經夠多了，所以沒有必要再去強調它的突出特點。而且這也不是一項輕松的任務：維柯是（就像海涅說柏遼茲一樣）天分有余而技能不足。他有太多相互沖突的新思想需要同時表達。維柯想要說的話太多，他的觀點經常只是一些初步的、不成形的輪廓；他在才思如涌時難以保持冷靜的頭腦；他經常被互不相干的想法引入歧途，在這個方面，他同那些偉大的知識組織者和建筑師，如笛卡爾或萊布尼茨或康德，甚至黑格爾，大為不同。維柯的論述時常有著狂想曲式的、有時甚至是火山爆發般的力量；然而這種力量不是為有條理的論述準備的。如他的批評者毫不猶豫地指出的，在他混亂的文字中，有著許多語焉不詳和自相矛盾之處。

我們可以問，從什么意義上說，是人“創造”了自己的歷史？[142](#_142_6)自覺的努力，各種刻意的嘗試：為自己解釋世界，從中發現自我，從中獲得所需，把手段用于目的，以個人或集體的方式表達自己的觀點或描述所見所感所思——理解、交流和創造，所有這一切都可以說成工作和創造的類型。但是這省略得太多了：甚至最先進最精巧的心理學方法也無法保證能夠予以揭示的無意識和非理性的“沖動”；偶然性的作用；我們的生活和工作與之發生相互作用的整個自然界，它仍然難以看透，因為根據假定，它并不是我們的雙手或頭腦的產物。既然我們沒有“制造”它，它所包含的任何東西怎么能作為verum來把握呢？怎么有可能存在這種綜合的scienza呢？進一步說，在變化的范疇和表達它們的符號形式之間有什么關系？從原始人陰暗的洞穴到神圣的、神話的、詩學的、英雄的和寓指的文化，然后再到人間的散文化了的民主制度的過程（它是個循環的過程這一事實同這里的討論無關）——這些不斷變化的創造觀的形態，與外在規律，與storia ideale eterna（永恒的理想史），以及一切文化都要服從的“俗世神學”（civil theology）的原則之間，存在著什么關系？既然制定永恒的corsi e ricorsi（演變與重復）規律的不是我們而是上帝，我們怎么能知道這些規律呢？這需要什么樣的先驗直覺？文藝復興把微觀世界和宏觀世界等同起來，有著不證自明的正確性嗎？真的十分明顯，種系發生——部落史——能夠從個體發生、從我們關于自己的精神和情感成長的個人記憶中推導出來嗎？為這種先驗的歷史現象學提供保證的是什么？我們具備什么稟性賦予它神性？“天意”（Providence）在“理想的歷史”中起著什么作用？假如是人創造自己的歷史，是不是因為神意“創造”了他們，才使他們如此創造？假如是神意把人的獸欲、恐怖和罪惡轉變成達到社會和道德秩序、安全和幸福、理性組織的工具，那么人自身的動機、意圖和選擇在其中起著什么作用？人從什么意義上說是自由的，就像維柯堅持認為的那樣？對這種古老的神學困境不管有什么回答，我們如何知道是神意塑造了我們的生命？維柯的無可懷疑的基督教信仰，他的天主教正統思想，同他的人類學的、語言學的和歷史的自然主義有什么關系？或他的目的論同他的如下信念有什么關系？——每一種文化秩序都有屬于它自身的特有的意識模式，它并不必然優于或次于其先輩或后繼者。我不知道是否能給思想史專家迄今尚無定論的這些問題找到答案；也許維柯本人沒有給我們留下足夠的辦法解決這些問題；它們被德國的歷史哲學家以新的形式重新提出來，直到今天還在困擾著我們。無論如何，我針對維柯而提出的主張是更有限的。這個主張就是：他揭示了一種以往未被明確區分出的知識，它后來長成了一棵德國歷史主義的參天大樹，其中包括“Verstehen”（理解）、同情的洞察力、直覺的同情、歷史的“Einfühlung”（移情），等等。就算只有原始而簡單的形式，它也屬于第一流的發現。

采用古老的中世紀標準，即人們只能充分理解自己創造的東西，例如數學、神話、符號和語言，這已足可證明他的哲學眼光，這是革命性的一步，我們這個時代的新語言學理論中的文化人類學和哲學意義，已經向它投射出新的和不同尋常的眼光。但是維柯所做的還不止這些。他揭示了一種構成所有人文研究之基礎的求知意識：正是根據這種意識，我明白貧窮、為某種事業而戰、屬于一個民族、加入或放棄一個教派或政黨、對懷舊之情、恐懼和神的無所不在的感受、理解一種舉止、一件藝術品、一句笑話、一個人的性格，是指什么意思。人們是如何明白這些事情的？首先，當然是通過個人的體驗；其次，是因為作為不斷密切交往之內容的他人的體驗；第三，是因為想像力的作用（有時是這方面的自覺努力）。如果有人聲稱他明白失去宗教信仰意味著什么——它以什么方式改變了一個人的世界，他這樣說可能正確，也可能不正確；他可能在欺騙自己，或沒有辨明自己的體驗。但是他這樣說，其含義同我知道這棵樹比那棵樹高，或凱撒在3月15日遇刺，或17是個質數，或“朱砂”無法定義，或象棋中的王一次只能走一格，是不一樣的。換言之，這不是一種“知其然”，也不同于知道如何騎自行車或贏得一場戰役，或在火災時該做什么，或心里知道一個人的名字和一首詩。也就是說，它不是一種“知其所以然”（從吉爾伯特·賴爾所說的意義上）的知識形式。那么它是什么呢？

它自成一類。它是建立在記憶和想像上的知識。除非以它本身為根據，它是不可分析的。它也不能用事例——譬如前面引用的那些——來指明。這是一項活動的參與者宣布自己具備、而僅僅作為旁觀者的人所沒有的知識：是相對于聽眾的演員的知識，是“內幕”知識，而不是從局外人的立場獲得的知識；是通過我的“內在”狀態或利用同情的眼光看待別人這種狀態而“直接得到”的知識，獲得這樣的知識可能需要水平極高的想像力。當一件想像的作品，或一次社會調查的作品，或一篇文學批評、學術或史學作品，不是被稱為正確或不正確、熟練或笨拙、成功或失敗，而是被稱為深刻或膚淺、現實主義或非現實主義、機敏或遲鈍、生動或呆板，此時便涉及到這種知識。這是一種什么樣的能力，它在理解感性動物最簡單的相互交往中所起的作用，它在創造適當的表達手段中、在批評中、尤其是在重現過去——不是作為編年史作者羅列的一堆事實（或人文學科的分類學家和古董商進行簡單處理的“觀念”、論點、藝術作品），而是作為一個可能的世界，一個不管其是否確實具備但有可能具備這些特征的社會——中所起的作用，這種類型的知識的性質，才是維柯的中心論題。對于過去，可以透過任何可能的世界里可能的居民的眼光——他們的各種范疇、思維方式、感情和想像——去觀察，可以透過被富有想像力的洞見（我們找不到更好的說法了）賦予了生機的聯想的眼光來加以觀察。肯定存在著一種理解力（至少是一種有能力進行理解的要求），其對象是人們的思想、感情和行動“想必會呈現的狀態”，它們或是出現在荷馬時代的希臘、《十二銅表法》時代的羅馬、進行活人祭的腓尼基殖民地，或是出現在不那么遙遠或怪異但仍需要對探詢者自身的文明中最深層的假設存而不論的那些文化。如果有人打算理解其直觀的視野之外的事物的“內在”結構，不管它是真實的還是夢想中的事物，那么事情就只能是這個樣子。無論人們對所謂自然科學方法與人文研究的方法相反的大論戰持什么觀點，事情只能是這樣。

維柯的成就就是指明了這種認知感覺，這種既不是演繹的也不是歸納的（或假設——演繹的）、既不是建立在對外部世界的直接感知上也沒有資格自稱真理或系統連貫的認知。他的人文研究“新”方法的綱領就是建基于其上。他的主張也許太放肆了；把顯然十分容易出錯、需要用經驗研究加以證明的東西稱為知識，也許是錯誤的。不過他確實揭示了一種認知模式，某種包含在理解詞語、人物、世界觀、文化和過去的觀念中的東西。

他在什么時候悟出了這種觀點？他何時脫離了笛卡爾、格勞秀斯和塞爾登（他對此人深表贊許）的非歷史的——當然也是反歷史的——批判，轉向自己新的歷史方法觀？大概是在1720年以前不久，他在《論惟一性》[143](#_143_6)（這是《普遍法則》的第一部分）中，第一次把verum-factum的原理運用于人類的歷史，在《新科學》的最后一版[144](#_144_6)的著名段落中，這種運用將得到充分的闡述，此書是為了證明“比較語言學”的發現如何能夠最終與“哲學”統一起來。這種哲學是指，通過上帝植入我們并以神意助其發育的理性而啟示給我們的永恒原理，從certum走向ver-tum、走向純粹柏拉圖式的洞識（維柯一生都從中獲得啟發）的道路。但是，這種思想的雛形在1710年已經出現在《論古代》的第二章里，他在那兒告訴我們，“Historici utiles，non qui facta crassius et genericas caussas narrant，sed qui ultimas factorum cir-cumstantias persequuntur，et caussarum peculiares reserant”[145](#_145_6)。這無疑反映著培根的影響，但是強調歷史寫作中的細節和獨特性，已經預示著十年后出現的觀點。萊布尼茨也曾試圖以純邏輯的方法闡明一種有關單個實體的先驗定義的理論，和維柯所走的道路不同，這條道路已被證明在哲學上是貧瘠的。

在維柯生前或他去世后的近一百年里，沒有人理解他的原創性，甚至真正讀過他的著作的人也不例外：不管是十八世紀那些他在那不勒斯和威尼斯的贊賞者，還是后來十分膚淺地評論過他的那些名人——歌德和雅各比，嘉里亞尼和夏特魯，哈曼和赫爾德（他們自己得出了類似的觀點），德·邁斯特和巴朗什；在米什萊之前，幾乎沒有誰暗示過，維柯已經打開了一扇通向一個新思想領域的窗戶，更不用說那些試圖梳理他的有著巨大啟發性但常常晦暗不明的錯綜復雜思想的人了，他們將再也無法回到自己的起點——回到笛卡爾或斯賓諾莎、休謨或羅素（甚至康德）那種令人欣慰的簡單和對稱；更不用說那些實證主義的歷史學家了。對于自己有關心靈及其力量的認識的缺陷，以及有關人是什么和他們怎樣變成現在這個樣子的認識的缺陷，沒有強烈而持續的感覺的人，就更不會意識到他的原創性了。直到狄爾泰和馬克斯·韋伯的時代，維柯關于想像性地再現過去的論點對于精神哲學和認識論的全部新穎之處，才開始引起一些人的注意，并使他的思想得到了復興。

# 維柯和啟蒙運動的理想

我的話題——維柯的觀點與“完美社會”這個概念的關系，并不是維柯本人的一個核心問題。就我所知，他在所有已發表的著作中，都沒有直接討論過這個題目。不過我希望證明，他的中心議題，同這種觀念——人類思想史上最悠久的觀念——是有關系的，雖然也是同它不相容的。天才作家的標志之一，就是他們說過的話，有時會觸動屬于另一個時代、另一種文化或另一個世界的人的思想或感情的中樞神經，維柯對原始詩歌中的力與美的贊揚，以及這種贊揚對于藝術或文化中的進步觀或完美社會觀——現實社會的不完美就是同它進行對照而加以評價的——的意義，似乎就屬于這種情況。

完美社會的概念，是西方所有地區的思想中最古老、最根深蒂固的因素之一，當然，古典或猶太——基督教的傳統，是其主流。它采取了很多形式——一個黃金時代，一個伊甸園，那里的人天真無邪，幸福完美，自由祥和，那里的一切都是和諧的，人們從沒有想到過罪惡、謬誤、暴力或苦難；那里物產豐饒，絕無匱乏，那兒沒有沖突，甚至沒有時間的流逝，一切需要，物質的、心理的和精神的，都得到充分的滿足，后來發生了一場大災難，結束了這種狀態；災難也是形形色色：洪水，人類的第一次反抗，原罪，普羅米修斯的犯罪，農業和冶煉技術的發現，原始積累，等等。相應地，黃金時代不是被放在起點而是終點上：基督再世后圣人的千禧年統治、來世生活、神賜的幸福島、北歐神話中的英靈殿（Valhalla）或三種一神論宗教中的天堂；荷馬在法厄西人的島上，或在宙斯喜歡拜訪的埃塞俄比亞人那里，曾發現了近似于人間天堂的地方。當神話的力量或制度化的宗教衰敗后，世俗的、不再完美無瑕的、更為現世的烏托邦，開始勝過它們——從柏拉圖、克拉特斯、芝諾、歐伊邁羅斯的理想社會，到揚布魯斯的太陽島、被普魯塔克理想化的斯巴達、大西島等等。

不管這種觀點有什么起源，它本身是建立在這樣一種信念上：存在著真實的、不變的、普遍且永恒的客觀價值，它們對一切人、一切地方和一切時代都是正確的；這些價值至少從原則上說是可以實現的，不管人類過去、現在或將來有無能力在世間實現它們；這些價值是一個和諧的整體，從社會的角度說，它構成了一種完美的社會狀態：當然，這種完美狀態至少是可以設想的，不然的話，對現存的不完美狀態的描述，也就很難或不可能有什么意義了；因為苦難、罪惡、現存人類制度中的所有其他缺陷——殘暴、不公正、疾病、匱乏、精神和物質苦惱、折磨著人類的一切——只能被視為理想或最佳狀態的眾多衰退和缺失的表現。如何得到這種最佳狀態，屬于另一個問題。但是，無論能否在宗教圣書、受神靈啟示的先知的預見、制度化的宗教、形而上學幻想或更有歷史根源的社會理想中，或在人類沒有被破壞性的文明所腐化的各種簡樸的價值中找到答案，在所有這些相互沖突的信念背后都存在著一個普遍的假設，即完美的社會是可以設想的，不管它是一個祈禱和向往的對象，或僅僅是對人類尚未實現且不可能實現的潛能的一種幻覺，或是對真實或想像中的過去的一種懷念之情，或是歷史必然遵循的目標，或是只要有足夠的能力、精力和道德純潔，從原則上說就可以實現的一個實踐綱領。

文藝復興的新古典主義導致了這種完美觀的再次勃興。莫爾和帕特里齊，多尼和康帕內拉，十七世紀早期的基督教烏托邦、弗朗西斯·培根、哈靈頓、溫斯坦萊、福伊格尼、費奈隆、斯威夫特和笛福，不過是這種社會觀的起點，直到相當晚近的時代，它一直連續不斷，后來，由于大家所熟知的各種原因，它們才經歷了相當嚴重的衰落。十七世紀末十八世紀初，對美洲等地原始社會中的和平與和諧的不實描述，使這種浪漫故事變得格外豐富。人們對這些東西太熟悉了。我希望指出關鍵的一點：維柯的貢獻中并非最缺乏創意的一點是，他在這個方面也采取了一條獨立的路線，他揚帆逆流而上。

可以說，由于他覺得自己是個虔誠的基督徒，建立世俗烏托邦的誘惑對他不可能十分強烈：人不可能在現世達到完美，上帝之國不屬于這個世界；人既軟弱又有罪孽，甚至想像現世有一個完美國度的嘗試，也意味著否定人類及其產品（哪怕是他的理性和想像力的產品）有著無法克服的局限性。然而，不管宗教法庭怎么認為，康帕內拉也是個教士和基督徒；托馬斯·莫爾無疑也是如此，他死于自己的信仰；還有薩繆爾·格特、費奈隆大主教、《安塔格爾》（Antagil）和《基督之國》（Christianopolis）的作者們，還有其他許多人——但這似乎并沒有妨礙他們設計人間烏托邦。在維柯的著作中也從未強調過人類的軟弱與邪惡。不如說，他所強調的恰恰相反——人類出色的創造力，這使他們在改造其社會和文化生活中成為天意的工具。不僅如此：這里存在著一位天主教會的虔誠之子的奇怪悖論，他宣揚一種歷史循環論，它似乎沒有給通過道成肉身和基督復活而達成激烈的、一勞永逸的歷史變革，或通過完成和超越這一變革而使歷史走向惟一的遙遠天國留出余地。如何把維柯對corsi e ricorsi（演變和重復）的信念同基督教的啟示協調一致，一直就是（或有可能一直是）他的解釋者所面對的難題——這比如何使柏拉圖的社會秩序循環論適應他的理想國這個至少有理論可能性的信念還要困難。不管對柏拉圖可以做出什么解釋，在維柯看來，人間肯定不存在走向徹底圓滿的途徑：既然沒有任何社會結構能夠長存，既然在文化發展無止境的循環中，在達到新的起點之前，陷入“思考的野蠻狀態”[146](#_146_6)是不可避免的，所以完美社會的觀念——這意味著一種靜止不變的秩序——自然而然地被排除了。這也許就是譬如說相信循環論的波利比烏斯沒有提供烏托邦的原因。持類似觀點的馬基雅維利也沒有，因為按他的預測，甚至他不視為烏托邦而是具有可行性的新羅馬國，也不會永世長存。在我看來，正是這種信念，而不是維柯時代正在突現的經驗主義，發揮著反烏托邦的決定性作用。因為，即使像博丹或孟德斯鳩那樣，對自然環境、氣候等等引起的人類生活的多樣性給予充分的注意，仍然可以假設，每一種社會類型都可以自由地追求和設想它自己獨特的完美之路。此外，博丹和孟德斯鳩雖然認為不同的社會可以利用的手段或許有所不同，但他們似乎并不懷疑終極價值的普遍性、客觀性和永恒性，它們是和平、正義、幸福、理性的組織，而且在孟德斯鳩看來，還包括做正確的事情和避免錯誤事情的個人自由。但是在維柯那里，情況則有所不同。我這就來解釋一下為何我如此認為。

維柯本質上不是個相對主義者，盡管人們有時這樣稱呼他。原始的野蠻人的世界，大大不同于我們這個榮耀的時代，但是通過艱苦的努力，有可能深入到那些orribili bestioni（野蠻人）的心靈。用他們的眼光觀察或嘗試觀察那個世界，理解他們的世界觀，他們的價值，他們的動機、目標、范疇和觀念。對于維柯，理解他們和他們的世界，就是了解他們的觀點，領會他們必然屬于并反映著一個特定社會發展階段的模式，這個階段是我們自己的狀態的來源，是創造性過程的一環，理解它是理解我們自身的不二法門。維柯的“永恒的理想史”[147](#_147_6)中的每個階段，都由一系列的社會因果關系，同它之前和以后的階段聯系著，這條巨大的索鏈，是以一種不變的循環方式連接在一起的。那些相信進步的形而上學思想家認為，具有永恒價值的東西不會永遠消失，因為在更高的階段，它們可以通過某種形式保留下來；對于那些思考完美社會的人，所有終極價值都能在惟一一個最后方案中結合在一起，就像拼圖游戲中的情況一樣。但是在維柯看來事情不可能如此。因為變化——不可避免的變化——支配著人類的全部歷史，它不是由機械原因決定的（他認為斯多噶派和斯賓諾莎持這樣的觀點），也不能歸因于偶然因素——這是伊壁鳩魯及其近代追隨者的觀點。因為它遵循著一個它自身的由天意決定的模式。在這個過程中，此一方面有所得，彼一方面必有所失，而且，假如作為不可改變的歷史過程之一部分的新價值，在適當的時節得到實現——它們當然肯定能夠實現——那么這種損失是不可彌補的。既然如此，一些有價值的經驗形式注定會消失，而且不總是被肯定更有價值的東西所取代。這意味著，有些價值肯定同另一些價值不相容，歷史地看就是如此。因此，所有正確的價值可以同時存在、相互和諧的秩序觀，也就不攻自破了，然而并不是人類的弱點、無知或其他缺點（克服它們至少是可以想像的）使它不可能實現，而是因為現實本身的性質。這意味著，對完美觀的排斥不是出于經驗主義的原因，而是因為它有著理論上的矛盾，它同我們所看到的歷史必然性不相容。

## 發現真正的荷馬

讓我從維柯的《新科學》中舉出一個這方面最生動的例子。在題為“詩的智慧”的第二卷里，維柯宣布：

文明民族的第一批人，初期人類的子孫，按照他們自己的想法，利用全部有形的想像力，創造了各種事物。因為它是十分形象的事物，所以他們以非凡的崇高性來做這件事，這種崇高性是如此偉大，于是他們被稱為“詩人”，那就是希臘人給“創造者”所起的名稱。[148](#_148_6)

他又說：“詩人最崇高的工作，就是給無意識的事物賦予意識和激情”，就像玩耍中的孩子把東西當做有生命的人來談論一樣（186）。因為“在世界的孩提時代，人有著崇高詩人的天性”（187）。還有：“想像力的強大，一如推理能力的弱小。”（185）當人較為野蠻時，他們的感官也更強大，因為天命把這些感官賦予他們，以利于其身體的自我保護，而在反思——取代了本能的反思——的時代它再無多大進展，“英雄主義的描述，就像我們在荷馬那兒讀到的，是如此壯麗輝煌，使后來的所有詩人都難以模仿，更不用說和它媲美了”（707）。但是，那個時代（直到荷馬去世前）的英雄，也被維柯描繪為“粗魯、殘忍、剛直、野蠻、高傲和固執”（708）。

維柯對眾神的時代或英雄時代不存幻想。他談到了祭活人的習俗——腓尼基人、迦太基人、高盧人、日耳曼人、美洲印地安人，以及拉丁姆地區的黃金時代（見普勞圖斯的《兇宅》）的農民，都有這種風俗。他評論說：“它就是如此一個祥和溫順、清醒高尚、行為得體的時代！”（517）“黃金時代天真無邪的”人就是這樣。（518）他并不懷疑，為了建立第一個有序的野蠻人社會（523），需要的就是這種建立在恐怖上的宗教——巨人權威。（518）然后出現了英雄。英雄時代的中心人物是阿喀琉斯，“用矛尖來表明權利”的阿喀琉斯。（923）“這就是荷馬向希臘人們謳歌的英雄，他把這個人作為英雄主義美德的楷模，賦予他‘無可指責’這一不變的稱呼！”（667）維柯把這比做ricorso（再現）的野蠻時刻（中世紀基督教騎士制度的時代）和浪漫詩人所誦唱的游俠騎士的復仇快感。這類英雄，如殺死兒子的布魯圖斯，還有庫爾提烏斯、德齊伊和法布里基烏斯等等——“他們為貧窮不幸的羅馬百姓做過什么？”（668）維柯告訴我們，他們所做的，只是毀滅、劫掠、監禁和鞭撻百姓。凡是想幫助百姓的人，曼留斯·卡皮托利努斯，或斯巴達的阿格斯王，都被宣布為叛徒并遭到殺害。按維柯的說法，在這些社會里，根本就沒有美德、正義和仁慈，只有貪婪、狂妄、不平等和殘忍。這就是英雄的時代，荷馬生活于其中并大加贊美的時代。英雄時代是嚴刑峻法的時代，是“極端狂妄”、“令人無法容忍的傲慢、貪婪無度和殘酷無情”（38）的時代：“貴族對待平民高傲、貪婪而殘酷，在羅馬史書中我們可以清楚地看到這類描述。”（272）在題為“發現真正的荷馬”的《新科學》第三卷里，維柯指出，“斯卡利格爾憤怒地發現，（荷馬的）幾乎所有比喻，都是來自野獸和另一些野蠻的東西”（785），但這也正是展示其詩人天才的內容：

在他們中間獲得這樣的成功——因為他的比喻是無與倫比的——肯定不是受過任何哲學培養和教化的頭腦的特點。他以殘忍野蠻的文風，講述了那么多形形色色的血腥戰斗，那么多極其野蠻的殺戮，構成了《伊利亞特》中所有的崇高情節，那不可能出自一個接觸過任何哲學并受其感化的人。（785）

但是據賀拉斯說，這位野蠻的詩人使后人很難再塑造出新的人物形象（806）。維柯宣布，之所以如此，是因為“先于哲學和詩學及批評藝術的荷馬，是那時所有崇高詩人中最崇高的”，因此“在發明了哲學、詩學和批評的藝術后，再也沒有詩人能夠和他一較短長了”（807）。情感和“言說方式”，以及這種“崇高天性”的行動，可以是“野蠻殘忍而可怕的”，這只能產生于英雄時代——荷馬創作詩歌的那個時代的末期；后來這便不再可能了（808）。

據維柯看來，之所以如此，是因為這種崇高“與人民的性格分不開”（809）。荷馬詩歌中的人物，是想像出來的普遍典型，被賦予了一個人種的所有品質。他們是基因式的原型（并非全然不同于馬克斯·韋伯的“理想類型”），所以對于這些人，阿喀琉斯代表著英雄的威猛、敏捷的天性、高傲、榮譽和隨時發怒施暴的能力，代表著力量就是正義；尤利西斯代表著英雄的智慧——“警覺、耐心、偽裝和欺詐”（809）。一旦真實的觀念是由文明的理性而不是整個社會的想像力創造出來的，這種崇高便不復存在了。這是因為在發明寫作之前，人們只有“生動的感覺”、“強大的想像力”、“敏銳的機智”和“健壯的記憶”，他們后來失去了這些品質（819）。

荷馬是“全體崇高詩人之父、全體崇高詩人之王”（823）。他的“崇高直達云霄”，他具有“烈火般的想像力”（825）。“荷馬詩歌中的廝殺與死亡，賦予了《伊里亞特》全部的神奇”（827）。這不可能出自“冷靜而儒雅的哲學家”筆下（828）。這就是維柯把荷馬視為最偉大詩人的原因。正是這種品質，使他成了“野蠻比喻”（893）或殘忍而可怕地描述廝殺和死亡的大師（894），他的“句子充滿崇高的激情”（895），他的“表現力和壯麗的風格”（897），在后來哲學、批評和詩學成為藝術的時代是不可能的。

維柯的中心論點是，詩的感情“必須深入到具體之中”，當人通過觀念思考時，這種感情是不可能存在的：有靈感的誦唱者——荷馬是其中最偉大的一位——同哲學家勢不兩立。不管后來這些更溫和、更理性的時代——凡人的時代——能夠創造出什么東西，如精致的文明中的藝術和科學，它不可能給我們提供“烈火般的想像力”或直達云霄的崇高境界（825）。它已經死亡了。我們只有通過理解產生這種原始詩歌的那個“野蠻、殘忍而可怕的”世界，才能認識到它的宏偉氣勢。我們只有擯棄我們這個“輝煌時代”的藝術更為優秀的想法，才能做到這一點（123）。

所有這些觀點都是形成于這樣一個時代，那時主導的美學理論之一，仍然是藝術、道德以及所有規范領域中存在著永恒而客觀的標準的思想。有些評論家相信藝術在不斷進步，其根據是理性的發展以及神話、傳奇和原始幻想的世界被逐漸消滅，我們已經擺脫了那個黑暗而野蠻的時代。也有些人相信，古典詩歌，尤其是羅馬詩歌，優于現代詩歌。但是這兩種立場都假設存在著一個惟一而永恒的判斷標準，有些人認為他們可以據此證明——譬如說——拉辛和艾迪生勝過彌爾頓、莎士比亞或荷馬，而另一些人認為他們能夠證明索福克勒斯或維吉爾是比后來時代的詩人更偉大的詩人。這種推理過程是，一種藝術之優秀的品質和程度，是一個時代及其文化的普遍性質的一部分。在伏爾泰或豐特奈爾看來，古典時代雅典或羅馬、文藝復興時期佛羅倫薩或路易十四統治下法國的藝術和詩歌，都十分輝煌，因為它們是由文明的人、為了同他們一樣文明的人而創作的，它們不同于無知、迷信、野蠻和宗教迫害的時代，那時的藝術就像那時的社會一樣低劣，只有少數野蠻的頭領同一小撮耽于幻想的主教爭奪著對一群崇拜偶像的奴隸的統治權（姑且用伏爾泰對歐洲中世紀早期的概括）。維柯的立場與此大不相同，而且他是就要到來的事情的預告者。他并不否認英雄時代統治階級的殘酷、貪婪、狂妄和無人性。但是某種崇高的藝術，只有從這種土壤中才能生長出來。顯然，在一個存在著人人公認的正義標準的時代，人們不實行活人祭，用發現以往事實的理性主義方法取代了神話和傳說，這個時代在某些顯而易見的方面要優于阿伽門農的文化，他讓人殺死自己的女兒祭獻給女神，或是這樣一些人的文化，他們把天空視為一個用雷鳴電閃來表達憤怒的巨大的生命體。但是，人道精神和知識的增長（這意味著一次循環的頂峰）不可避免地伴隨著原始活力、直接性和想像力的喪失，這是發展批判的理性所不可能做到的。每一個相繼出現的時代都發展自己獨特的表達方式，它們在“永恒的理想史”每一次循環中的相應階段會重復出現，雖然可能有一些變異。沒有必要對每一個文化階段及其作品，以及它的生活和行動方式加以比較，并根據某種惟一的優劣尺度把它們分成三六九等；其實這樣做是不可能的，因為它們顯然沒有統一的尺度。然而，一種文化的子孫能夠學會理解另一種文化的生活和活動——思想、行為方式、藝術、宗教、整體人生觀，能夠理解我們的祖先可以創造而我們不能創造的是什么，因為他們就是他們，我們就是我們，分別處在同一個循環中的不同階段上。

這并不是一種相對主義，因為我們不但能夠記錄其他社會的世界觀，而且能夠理解它們——不管理解得多么不完善——但不必把它們吸收到我們的世界觀中去；它也不屬于古老的絕對論，根據它，我們可以利用某種對一切人、一切地方和一切時代都正確的不變標準，宣布他們的產品相互比較或同我們的產品相比較的優劣。但是，假如事情就是這樣，那么把所有最好的東西和諧地綜合在一起的一個完美整體的概念，（甚至從原則上說）就是不可思議的。早期時代無與倫比的想像力，不可能同發達的批判能力、同有著深刻的理性分析的哲學或科學知識結合在一起。問埃斯庫羅斯的《阿伽門農》優于還是比不上《李爾王》，是荒唐可笑的。當蕭伯納說“在《圣經》中不存在比貝多芬《第九交響曲》更偉大的靈感”[149](#_149_6)時，他是（假如維柯是正確的）說出了一個既說不上對也說不上錯的命題，細究起來，這只是一句沒有意義的廢話。

在維柯的弟子看來，啟蒙運動的一些思想家的理想，一個完美社會之即使是抽象可能性的觀念，也必然意味著把不可調和的屬性——屬于不同的思想和行為模式，因此不可能被拆散再織成一件百衲衣的各種特點、理想、才華、品質和價值——拼湊在一起的努力。在一名維柯派看來，這種觀念是徹頭徹尾的謬論：它所以荒謬，是因為使希臘神話中的阿喀琉斯壯麗無比的因素，同譬如說使蘇格拉底、米開朗琪羅、斯賓諾莎、莫扎特或佛陀受人喜愛的因素，它們之間并不存在理論上的沖突。既然這也適用于不同的文化，只有以它們為背景，才能對人們的成就加以理解和判斷，所以單憑這個事實，就足以使啟蒙運動的夢想自相矛盾了。啟蒙運動中眾多思想家——伏爾泰、休謨、吉本、格里姆和盧梭——在認識到這種狀況的可能性時表現出的懷疑主義或悲觀主義超出了這里的話題。關鍵在于，即使是他們也受到了一種理想的可能性的觀念的激勵，不管它在實踐上是多么不可能得到落實。至少在這一點上，看來他們和樂觀主義的杜爾哥和孔多塞是一樣的。在維柯之后，在一元論和多元論之間、永恒的價值和歷史主義之間的沖突，注定遲早會成為一種關鍵的分歧。就算維柯只是在“發現真正的荷馬”一章中間接地，然而也是在其最深刻的層面上提到了這一沖突，已足以顯示其思想的威力和原創性了。

# 孟德斯鳩

## 一

杰里米·邊沁的筆端流露出的抒情性，常常多于人們的想像，有一次，在孟德斯鳩逝世半個世紀后，他說：“洛克——枯燥，冷峻，干癟乏味，但能流芳百世。孟德斯鳩——頭腦敏銳，辭章華麗迷人，但名聲不會超過他那個世紀。”[150](#_150_6)除了孟德斯鳩，他又加上笛卡爾的名字，認為他們兩人注定默默無聞，因為他們的觀點雖曾引起人們的關心，其前提卻是謬誤而非真理。這些偉大的思想體系理應得到適當的贊美，然后體面地把它們安葬。因為它們的作用已發揮殆盡，它們所包含的重大謬誤必須根除，不可再讓其迷惑人們的頭腦。

這種評判，連同那些有關功過的典型的量化評估，早已被人遺忘。但是在十九世紀，尤其是在那個世紀末，它似乎并非全無道理，那時孟德斯鳩的思想，看來已被和平地吸收進文明國家的世界觀和制度之中。孟德斯鳩鼓吹憲政制度、保護公民的各項自由、廢除奴隸制、漸進主義、中庸之道、和平、國際主義、適當尊重民族和地方傳統的社會和經濟進步。他信仰公正和法治，捍衛思想和結社自由，厭惡一切形式的極端主義和想入非非；他相信權力平衡和分權是對付個人、集團或多數的專制統治的利器；他贊成社會平等，但不能使其威脅到個人自由；他贊成自由，但不能讓它威脅到井然有序的統治。在他去世百年后，這些思想中的大多數，至少從理論上說，已被歐洲文明的政府和各族人民所接受。不錯，在俄羅斯帝國和亞洲依然存在專制制度，西班牙依然有教權主義，拉丁美洲依然有混亂和腐敗，非洲依然有野蠻制度，歐洲則有民族主義和帝國主義令人擔憂的發展。不過，孟德斯鳩的基本教導，構成了一切地方的自由主義信條的核心；人們對他的學說有很好的理解；他似乎沒有什么新鮮東西教給二十世紀。時間已使他的錯誤之處不言自明。他的史學、地理學和人種學知識，甚至落后于他那個時代。他的最著名的學說，即分權學說，是他熱情但錯誤地對他誤以為存在于英國的制度發出的贊辭，反過來又誤導了布萊克斯通和德·洛爾默，被證明在大革命時期的法國是行不通的，它在美國得到采用，但結果并不十分如意。他的教誨中保守的一面——強調緩進的價值，強調“有機”進化而非魯莽的改革，強調不同文明獨一無二的特點和傳統的生活方式以及對它采取整齊劃一的方法之不可取，強調等級制的貴族階層、祖傳技能和職業的優點，強調人為的平等的邪惡——所有這一切，可以說，都已由柏克做過更出色和更令人信服的說明，并被黑格爾及其追隨者搞成了一種巨大而又簡陋的形而上學觀。至于他學說中的自由主義成分——他對個人自由，對司法的自成一體和獨立地位，以及對民族和個人之間文明而人道的關系的捍衛——從托克維爾和穆勒開始，都已淡化為自由主義論辯中的常識，并因為饒勒斯和威爾遜總統而達到了一個可悲的水平。最后，還有他最具創見的成就——在對各地的人類制度、它們的生理和心理原因以及條件進行比較研究的基礎上，勾畫出社會學和人類學的輪廓。在偉大的法國實證主義學派手中，以及在他們的英國和德國對手及其弟子中間，這些思想變成了繁榮且高度專業化的學科，其實踐者懷著尊敬與好奇，回顧這位杰出的先輩，然而也不過如此。因為他的科學不過是各種警句和格言的堆砌：他在事實方面犯了太多的錯誤，他的社會史只是一堆奇聞軼事，他的概括太不可靠，他的概念太形而上學，他的全部著作，雖然有些內容很有啟發性，是公認的學術巨著，但缺少系統與連貫，有些地方甚至可悲地淺薄無聊。他是一位可敬的前輩，像是一個身穿古羅馬法袍、冷冰冰的奧古斯都時代的人物，僅此而已。緊隨他之后的那些人，盧梭、康德、休謨和邊沁，說出了一些至今仍能振奮人心、引起激烈分歧的話，但孟德斯鳩被人懷念，主要是作為一個十分可愛的作家，一個觀察家，一個開明而有懷疑精神的“grand seigneur”（大老爺），一個寫下過在當時被譽為劃時代著作、有過廣泛影響的作家，但在它問世一個世紀后，人們只把它看做一股思潮留下的巨大礫石，一個業已消逝的時代的一座紀念碑。這肯定是孔德和巴克爾、斯賓塞和涂爾干的觀點，他們自己現在也被人忘得差不多了，但那時幾乎沒有人懷疑或否定這一觀點。這種觀點在當時看上去不管多么正確，我認為在我們這個時代卻不是很有道理。相反，我更樂于認為，孟德斯鳩的觀點，同他在十九世紀的那些后輩的觀點相比，與我們的處境有著更大的關聯。

## 二

讓我從一些盡人皆知的事實講起：查理·路易·德·斯孔達，布列德男爵，1689年1月18日生于波爾多附近的布列德城堡。他父親是一名地方官，母親是位虔誠的貴婦。一個偶然路過城堡的乞丐做了他的教父，以便讓他終身記住窮人都是他的兄弟。他在農民的養育下長大，牧師給他提供教育，他年輕時浸淫于科學，但不是物理，而是生物。三十二歲那年他發表了處女作《波斯人信札》，文筆潑辣而優美，充滿對法國社會和羅馬教會的嘲諷，也許比當時蔚然成風的懷疑論文學更大膽，但并無本質的不同，這種文學是因路易十四的駕崩而涌現出來的。他有著擔當地方顯貴的前程，同時又是個文人。他從叔叔那兒繼承了孟德斯鳩的爵銜和波爾多法院大法官一職，并相應地被選入波爾多學院，后來又入選法蘭西學士院，他依靠自己的莊園和司法職務謀生，偶爾也拜訪巴黎的知識沙龍。在將近不惑之年時，他開始了一項二十年后使他名揚世界的工作。在完成這項工作七年后，他死于巴黎，受到了普遍的贊揚和紀念。

顯然，他認為自己做出了一項驚人的發現。他告訴我們，他曾度過一段漫長而痛苦的思想彷徨期，那時光明在他生活中時斷時續，一次次讓他陷入黑暗。后來他突然領悟到一條基本原理，它使得一切都變得豁然開朗，過去互不相關的事實形成的一團亂麻，也變得有條有理。[151](#_151_6)他把這一刻稱為頓悟，就像有著轉變體驗的其他人一樣。笛卡爾和維柯、休謨、吉本和盧梭，都曾談到過改變他們人生觀的類似危機。

使這個嚴肅而疑心重重的人發生深刻變化的是什么？他生活在這樣一個時代，那時在理性主義思想家看來，這個世界是分成兩個領域的：一方面是自然的世界，它的規律和原理終于被發現，因此一切物體的空間運動，至少可以用為數不多的簡單規律和演繹性的定理加以解釋；另一方面是人類的各種習俗和制度的領域，這里的一切仍然雜亂無章，理不出頭緒。人類的場景呈現出為某種偶然和非理性的力量發揮作用的場所，例如運氣的好壞，暴君和冒險家的一時興致，民眾的感情，這使形而上學和神學解釋有了可乘之機，它們沒有任何可稱為證據的東西的支持，采用的是和理性方法截然對立的方法，是偏執者和江湖騙子及其受騙者和奴隸們快樂的狩獵場。這是反教會人士的標準態度；當時在路易十四晚年教會書報檢查壓制下的理性主義者，其著作一直把揭露的矛頭指向這種丑惡現象。難怪笛卡爾對歷史和一般的人文研究漠不關心，認為它們同真理的追求者無關：這種事難以得出精確的定義、清晰的證明規則和公式，無法用可靠的方法得出正確結論。笛卡爾說，歷史是茶余飯后的閑談和旅游者的故事，只適合用來消磨時光。不錯，維柯認為，他從這一團亂麻中理出了一條線索，能夠借助他所揭示的新原理，使散亂的事實變得有條有理。然而，他只是那不勒斯一個默默無聞貧困潦倒的書生，那時沒有法國人讀過他的著作，或對他有最起碼的注意。有關孟德斯鳩讀過《新科學》的故事似乎純屬虛構。他說話的口氣，很像是人類歷史上他第一次發現了支配人類社會行為的基本規律，非常像上個世紀的自然科學家發現了非生物界的規律。他談到法律制度的起源，但其含義顯然廣泛得多：是指特定的人類社會的全部制度結構；不僅是它們的法律制度，還有它們的發展模式和規律，它們的政治、宗教、道德和美學行為的模式和規律。一旦掌握了這些規律，就有可能建立一門人的科學。然后便可建立理性的統治科學，而且他更為關心的是，統治者和被統治者的行為都可由此加以檢驗：一種社會技術能夠得到系統的闡述，各種手段能夠按照從經驗和觀察中得出的原理，運用于各種目標。

孟德斯鳩是他那個時代的產兒，他把人類的不幸主要歸因于對未知事物的恐懼、無知和迷信的作用，以及在所有領域里騙子們和追逐權力者對它們的利用。對一切取決于人類關系的事物之偶然性和不確定性的病態意識，能夠且必須一勞永逸地加以杜絕。正像物理學和生理學領域的發現使十分不同的學科，如建筑和醫學，都發生了變化一樣，他的重大社會發現，也將從最深刻的意義上改變統治的藝術，建立起人們駕馭自己命運的社會，而不再受各種自然力量及他們自身的罪惡和愚蠢的支配。為此目的，必須用系統的方法研究社會，就像解剖學家研究人類機體，或動物學家和植物學家確定動植物的行為一樣。在一段精彩的話里，孟德斯鳩闡述了作為其著作基礎的關鍵認識：“人們受到多方面的支配：氣候、宗教、法律、政府的規定、以往的先例、習慣、行為方式。這些影響結合在一起，形成了一種普遍精神。”[152](#_152_6)社會不是各種異質因素的偶然組合，也不是人為的建構。它們是自然發展的形式，人們所服從的法律，應當適應這種發展的特點。人類生活受制于各種因素，其中一些是不可改變的，另一些則是能夠改變的，但是變化的過程總是緩慢的，有時甚至是十分困難的。

人類社會各有不同。因此，法律

應當適應它們為之而被制定的人民，假如一國之法適用于另一國，那主要是一種巧合……它們應當適應一國的自然條件，適應它的氣候，不管它是寒冷、炎熱還是溫暖；要適應它的土壤的性質，適應它的狀況和幅圓，適應其人民的生活方式，不管他們從事的是農業、畜牧還是狩獵。它們應當適應制度所能夠承受的自由程度，適應其居民的宗教、他們的嗜好、他們的財富、他們的數量、他們的商業，以及他們的風俗習慣。最后，它們是相互聯系在一起的，也是同它們的起源、同立法者的設計、同它們得以建立的事物之秩序聯系在一起的。必須從所有這些角度來考慮它們。

這就是我打算在本書所做的事情。我將評價所有這些關系，它們共同構成了我所謂的“法的精神”。[153](#_153_6)

這就是社會學、人類學和社會心理學這些新學科的原理。人們可以理解孟德斯鳩為何對自己的發現如此激動。統治著世界的，既非上帝，也不是偶然性；波舒哀和懷疑論者同樣錯誤。人類的行為，不管是個人的還是集體的，從原則上說是可以認知的，只要以同樣的天才和成功——為什么不這樣做呢？就像物理學、天文學和化學中的偉大發現已經表明的那樣，耐心而理性地觀察事實，形成并證實假說，建立定律，那么在生物學、生理學和心理學中，很可能也會取得類似的勝利。物理學的成功似乎為樂觀主義提供了充分的理由：一旦發現了正確的社會規律，理性的組織就會取代盲目的即興發揮，人們的各種愿望，在自然之統一性的限度之內，從原則上說都是可以實現的。絕不會再有任何時候能像十八世紀那樣自信：愛爾維修和孔狄亞克，霍爾巴赫和孔多塞，以及更高水平上的狄德羅和杜爾哥、伏爾泰和達朗貝爾，都相信他們生活在一個新時代的門檻上，理想的終點就是眼前。敵人依然強大，但科學的進步必將使其變得越來越可笑和虛弱。在科學知識的道路上，沒有任何東西能頑抗到底，而且惟有知識能使人類變得幸福和完美，聰明而自由。這種勝利福音的傳播大大超出了法國沙龍的范圍，在幾乎每個歐洲國家都引起了反響，甚至包括俄國。鎮壓越嚴厲，未來似乎越光明。在英國這個被譽為當時最自由最開明的社會，雖然熱忱不高，但也以十分關切和同情的態度看待這種學說。它在美洲的遭遇幾乎無需說了。盧梭和馬布利從道德的基礎上，少數基督教神學家——天主教的和新教的——從宗教的基礎上，攻擊這種教導的唯物主義成分，但是直到那個世紀末，幾乎沒有提出過任何嚴肅的理性論證去駁倒它。自從中世紀以來，西歐的思想還從未取得過這樣的團結。十九世紀的社會樂觀主義有時也十分高漲，但再也沒有達到過路易十五早年它誕生時所達到的那種高度。

從某種意義上可被視為啟蒙運動創始人之一的孟德斯鳩，并未完全接受這種氣氛。他的所有著作中都貫穿著一種令更嚴肅和熱忱的改革家不安的懷疑主義跡象。他對具體的政治和社會問題的一些看法，令百科全書派忐忑不安，使他們對他的理想產生懷疑。例如，對于其友愛爾維修針對當時法國的教會和國家的非正義和野蠻、不寬容和腐敗、無知和頑固態度的攻擊，他不管多么熱情地表示贊同，對愛爾維修更為積極和革命的學說，他卻顯然沒有多少共鳴。關于孟德斯鳩這樣做的原因，當時和十九世紀的批評家傾向于認為，是他的怯懦和天性保守，而在我們今天看來，似乎已經清楚了許多。

## 三

從性情上說，孟德斯鳩是個力求以自然主義方法解釋一切的經驗主義者，無論何時何地，只要有可能，他就會這樣做。他繼承了某些形而上學的觀念，譬如自然法和自然目的，它們已滲透進當時大多數開明人士的思想之中，甚至在他們自稱完全擺脫了這些觀念時都是如此。然而，他從原則上加以強調的，卻是觀察的成果。他畢生從事著小心嚴謹、從無厭倦的觀察。他的旅行札記，他的歷史概述，他有關形形色色的題目的雜記，都細致、生動而深入。他對自己所看到和學到的一切都因其本身而充滿好奇，無論它是否給某個假說提供了證據，或表明了一種他希望予以強調的道德。所以他的著作中有著不計其數的離題話，使那些想看到系統而邏輯嚴謹的政治論說、只把事實作為概括和定律的材料的人感到分神。雖然表面上看，孟德斯鳩是想尋找這種規律，他卻讓自己沉迷于細節之中。在他看來，這才是真實的東西：他對人物和環境的描述無一定之規，不符合他那個世紀不是丑化就是理想化的時尚。他筆下的波斯人，不論在國內還是身處異邦，既非天真無邪的野蠻人，也不是目光猙獰的魔鬼。烏茲別克人和里加人既不比他們所描述的波斯人更優秀，也不比他們更低劣，只是有所不同罷了，在一種文化中清楚而尋常的事情，在其他文化看來卻是墮落而怪異的；每個群體都有一些區別于其他群體的、極為鮮明的、常常令人不解但絕不是有意夸大的特點。這種插入式的筆法也被用在《論法的精神》中：作者太樂于談論具體的事實或事件的本來面目，使它們變得難以服務于它們本來要予以支持的假說。人們在解釋《論法的精神》各章的順序上花費了大量筆墨，因為它表面上看是論述各種不同題目的一堆大雜燴，不存在明顯的條理。對眾多學者和評論家的真誠努力表示輕蔑，未免有失公允，但人們仍會不時猜想，他們是不是有著太多誤入歧途的機智。孟德斯鳩不是個思想系統的哲學家，不是個善于演繹的思想家，也不是個歷史學家或科學家，他的重要優點之一來自這樣的事實：他雖然聲稱要本著笛卡爾的精神建立一門新科學，但他的實踐卻優于他的表白，其實他根本就沒有那樣做，因為他認識到材料不允許他那樣做。結果是，一方面他知道，對社會事實的調查對于他給自己布置的任務是不可缺少的，同時他又模模糊糊地意識到一個事實：試圖把材料裝進某個現成的模子，不論它是個形而上學的還是歸納的模子，是一種十分牽強的做法，與這個特定題目的性質不相容，而且——就像后來的社會學經常證明的那樣——會變得成果極為貧乏。其實，他的確說過：“人們從未克服過的錯誤，莫過于想把人類的情感簡化成體系，毫無疑問，最糟糕的事情就是書本中對人的描寫，那是一堆普遍命題，人幾乎被完全歪曲了。”[154](#_154_6)

但是，人們的情感如果不能被歸納成普遍命題，那該如何看待它們呢？假如一項新發現的取得，不是通過從仔細收集的事實中得出的概括（例如根據一個世紀前由孔德或斯賓塞所建議的方法），并可運用于政治科學家或實際立法者和官員所關心的具體事例，那么這項發現又是由什么組成的呢？孟德斯鳩對笛卡爾的方法不管說過什么，對他和后人都十分幸運的是，他沒有采用這種方法。倒不如說，他所做的事情，是提出原則和假說；用絕非決定論的觀察結果來捍衛它們，并建議別人根據他所說的理性，即他們自己最好的判斷力，以這個領域本身所要求的方法，也采納它們；不是機械地采納，也不是從原則上說能教給合格但沒有創見的實踐者的經驗主義方法，例如那種能傳授化學或物理學方法的方式。孟德斯鳩的原理更類似于警句和格言，而不是仔細歸納出的結論。因此，譬如說，他沒有嚴肅地考慮引用證據來證明對于他的全部論說至關重要的命題，即人是社會動物，所以他不需要一個霍布斯式的社會契約假說以便解釋為何人類聚集成社會。他沒做多少論證，僅僅是主張，霍布斯的自然狀態下相互敵對、獨立且自我中心的人，不過是一個神話。社會的起源不需要做特別的解釋：因為社會不是為阻止相互滅絕而人為采取的措施的結果，或是刻意追求安全或權力的結果，而是從自然的生物學規律中發生的，就像鳥群或獸群一樣。因此，不同于霍布斯所言，戰爭，以及對戰爭的恐懼，遠不是社會整合的動機，而是在出現了社會以后才發生的，那時某個人同另一些人結合在一起，出于支配或消滅另一些權力追求者的欲望，覺得有足夠的力量攻擊別人，而這種欲望必然是社會性的——只能在共同生活中出現。此外，他認為人類社會不應被視為孤立的人類個體的集合，或是由于有意的計劃才形成的人為結構，它非常類似于生物有機體，具有自身的運動規律，只有把社會作為統一體而不是人工合成品來研究的人，才能觀察到這些規律。每個社會有機體在某些方面都與另一些類似的有機體有所不同；即使只想確定不同的物質和精神（他稱為道德的因素）影響對它的作用，也必須逐一對它們分別加以研究，因為這些作用會因地理位置、氣候、面積、內部組織、發展階段等等的不同而不同。當然，人確實具有許多共同的精神品質。他們都追求自我保護；他們追求社會整合；他們需要有人統治；他們追求各種物質和精神需要的滿足。但是他們的差別更重要，因為只有根據這些差別，才能解釋不同人類社會的發展差別、制度和世界觀的差別、生理的、道德的和精神特征的差別。孟德斯鳩厭惡普遍的人性觀，絲毫不亞于后來的柏克和赫爾德，或我們這個時代的人類學家。他很可能會像德·邁斯特那樣說：“我這輩子見過法國人、意大利人、俄國人……至于人，我宣布，我這輩子還從來沒有遇見過”，[155](#_155_6)而且他會補充說，“大自然”也是他素昧平生的一位女士。維柯肯定早就說過類似的話，但是如前所言，孟德斯鳩對他的著作也許一無所知。維柯以經常是晦澀而混亂的語言做過大膽闡述的最初真理，在一個世紀后開始受到稱贊，成為有教養的歐洲人的共同財富，主要就是這些人影響的結果：孟德斯鳩本人和他的法國以及德國弟子——赫爾德和德國的歷史學派，再后來還有在法國受到圣西門影響的新社會史學家。這是一些大膽而有成果的認識，但是它們依靠的是受道德意圖支配的簡要而不系統的觀察，而不是仔細而全面的、道德中立的研究，例如他的同代人布封和林奈的研究。

但是，不管是否系統，說人類社會所呈現的實際面貌，先是由自然因素造成，但是隨著它們的發展，它們更直接而深刻地被精神而非物質因素所改變，卻是一件新鮮事。孟德斯鳩就像個研究人類社會的植物學家，他描述了他所區分出的各類有機體的理想類型。把社會分成君主制、貴族制、共和制和專制社會，這一著名的劃分是他力求對亞里士多德做出的改進。作為一種分類，它無疑留下了許多缺憾，它的重要性不在于他所采用的概念能夠產生富有成果的分析或預測方法，而在于一個事實，即這種分類——利用類似于物理學中完美的實體這一理想化模式——注定會在赫爾德和圣西門、黑格爾和孔德、涂爾干和馬克斯·韋伯的社會學和歷史分析中大顯身手。

孟德斯鳩的類型概念不是經驗的；它來自古老的自然學說。它完全是形而上學的和亞里士多德式的。根據他的看法，每一種社會類型都有其內在的結構，有內在的運動原理或力量使它如此運行——這種內在的力量因類型的不同而不同。加強其“內在”原理的因素，引起有機體的繁榮；削弱的因素引起它的衰敗。他所列舉出的這些要素十分著名，君主制依靠榮譽原理，貴族制依靠中庸原理，共和制依靠美德原理（即共和精神、公民意識和團體精神），專制制度依靠恐怖原理。孟德斯鳩以亞里士多德的方式，把社會有機體理解為有目的的——有意圖的——整體，理解為“實現潛能的能動本原”（entelechies）。這種模式是生物學的而不是化學的。他把這些社會的內在源泉，理解為使其走向一個內在目標而完成自身的力量，只有根據這種內在目標，才能理解它們。這就是著名的“內在”要素觀，它最終取代了被新科學所摒棄的機械的最終原因，莫里哀在《市民貴族》一劇中對這種原因曾大加嘲諷。孟德斯鳩為了支持他的對稱方案而求助于歷史，但他不是為了使其獲得比施賓格勒和阿諾德·湯因比十分類似的努力更大的可信度——他們是在客觀規律的幌子下，闡述自己的倫理或神學體系。

孟德斯鳩并未妄稱，他是把自己的社會類型觀建立在源于觀察的統計學上；它不是以經驗材料為基礎的可修正的假說。他賦予它極大的重要性，因為他的全部歷史哲學是建立在這個核心觀念上：當個人和國家違反了其特有的內在結構的規則，他們便會衰敗。每個國家或人類共同體，都分別有自己獨一無二的正確發展道路，它首先是由物質原因造成的，政治家的任務就是理解這種結構，從而理解只有哪些特定規則能保護和加強這種結構。這是一些著名的關系，法律制度要想履行其職能，即給既定社會的人帶來充分的健康、幸福、效率、自由和公正，以及使他們具備大體上被視為當然的另一些可取的品質，就必須適應這些關系。就像古希臘哲學常有的情況一樣，這里用的是醫學比喻。立法者、管理者、法官，以及關心任何形式的社會問題的任何人，其任務都是要保持、維護和改善社會的健康。這種健康是由什么構成的？這等于是問人類的目的是什么。倘若不同的人或社會的目的相互沖突，如何加以調解？是否能夠或應當對不同的利益進行調解？孟德斯鳩對各種答案之間的分歧十分清楚，形形色色的宗教和哲學體系，都想闡明人們應當或事實上在追求的終極目的，或他們如果是理性的，知道什么是正確的或真實的，他們就會追求的終極目的。他斷然拒絕了他那個時代的神學家所提出的目的。在他看來，宗教和其他現象一樣，也是一種自然現象，是由自然原因造成的，它們在北歐導致了新教和寬容，在南歐導致了天主教和迫害，在東方導致了伊斯蘭教和靜態的幻想，如此等等。他要求自己研究這些原因——炎熱或寒冷、濕潤或干燥的氣候，貧瘠或肥沃的土壤，同海洋的距離，是否毗鄰山脈——它們造成了各種需要以及滿足它們的相應制度。如何評價人類的各種制度、法律和生活形態？不管是贊成還是反對他的人，都習慣于說，他僅僅滿足于觀察和描述——有政治獻身精神的人，不管是在孟德斯鳩時代還是我們今天，很可能發現超然態度幾乎是一種道德上的罪過，甚至十分危險。然而這是個錯覺。孟德斯鳩的語氣是平和的，正像他曾經說過的[156](#_156_6)，他的話是要為讀者提供樂趣，讓他們看看墳墓和那些尊貴的神學家，他們不是被粗暴地打翻在地，而是體面地進入了冥府。但是，他對道德問題懷著深刻而直接的關切，絲毫不亞于當時更狂熱的論戰者，但是和他們不同，這更多地不是表現在對行為問題的認識上，而是表現在他的解決方案，當然還有論證的語氣和心境上。他沒有太多談論當代功利主義者的惟一標準。他合理地指出，人天生要保護自己[157](#_157_6)，或“幸福和不幸包含在器官中的某種有利或不利的氣質之中”[158](#_158_6)，或“利益是人世間最偉大的君主”[159](#_159_6)。然而這是十八世紀幾乎所有道德學家的典型格言。他從未說過或暗示過，幸福，或某些具體欲望的滿足，是惟一的目的，或對它的追求是人類行為的惟一動機。對于這些深深困擾著十八世紀的問題的正確答案，在孟德斯鳩看來是如此明顯，他甚至不屑于表述它們，哪怕是以暗示的方式。不同的社會顯然追求不同的目標；它們追求這些目標，就是因為它們追求這些目標，因為它們的“內在”原理對其環境做出了這樣的反應。人們彼此有多大的相似性，生活在多么相似的條件下，他們就在多大程度上有著相似的目標。他們之間有多大差別——較之相似之處，這更令他感興趣——他們的目標就相應地有多大差別。在別人看到問題的地方，他根本看不到問題。一個醫生通常不會問，良好的健康是指什么，以及為何如此，他把這視為理所當然。他自稱醫生，是因為他知道健康而正常的機體，不同于有病和反常的機體，他知道對這種機體有益的東西，對另一種機體可能是致命的。在一種氣候中必要的事情，在另一種氣候下是沒有必要甚至是危險的。同樣，孟德斯鳩也假定，政治和道德健康的看法人盡皆知，因此根本不需要分析，當它存在時，它十分明顯，合理的態度就是承認它的現狀，學會如何醫治有關的病癥以及如何維護這個機體。為了搞清楚和自己的機體十分不同的機體的需要和習慣，當然需要富有想像力的見解。《波斯人信札》的一個顯著特點便是，孟德斯鳩筆下那些游歷各地的波斯人，是用一種獨特的新眼光觀察法國和歐洲的各種制度，因此在巴黎和羅馬被當做天經地義的事情，在他們看來卻怪異而可笑；而波斯人的習慣，在有著同樣的偏見、同樣有道理或沒有道理的歐洲旅行者看來，也是如此。這就是孟德斯鳩著名的相對主義，他相信，適合任何地方任何人的惟一價值是不存在的，解決所有國家的社會和政治問題的惟一辦法也是不存在的。所以他被人視為道德懷疑論者和主觀主義者，拿不準什么是正確的，沒有能力給道德或政治行為提供客觀標準。然而這誤解了他的觀點。孟德斯鳩對何為最充分意義上的社會健康，有著堅定的信念。對于什么是進步，或什么是社會團結、社會的弱點和衰敗，只要人們有足夠的理性和冷靜，那么他并不認為他們之間會存在或能夠產生重大的分歧。在研究羅馬盛衰的過程中，他指出造成羅馬衰敗的事實是，它違背了羅馬共和國的核心“原則”。只有當共和國大小適中時，它們才能保持健康，只有當共和國特有的某些制度維持健全的運行狀態，其公民的物質和精神需要才能得到適當的滿足。因此，導致羅馬衰亡的是極端行為——帝國主義的過度擴張——和個人專制對“共和主義美德”的壓制，在這樣說時，他也許會擔心自己的解釋能否被人接受，但是他不會認為有什么人能夠對其中涉及到的價值表示懷疑——例如，羅馬帝國在第三、第四或第五世紀確實衰亡了；或做西塞羅要強于做赫里奧加巴魯斯，雖然赫里奧加巴魯斯可能活得更得意。

孟德斯鳩以為，他本人對這個領域的創新性貢獻，是解釋了國家或社會興衰的“有機”原因，他的特殊成就，就在于證明了普遍適用的手段之不可能，解釋了在某些條件下對一些人有益的事情，在不同的條件下對另一些人未必同樣有益，這不僅是因為手段不同，還因為目的不同；一個社會不會僅僅因為它的需要不同，或它打算用來解決需要的方式不同，便優于另一個社會。在他看來似乎不會出現這樣的情況：終極價值本身的差別，會受到同樣文明的人的質疑，或兩個具備知識和想像力——尤其是對十分不同于他們自己的環境的條件有著充分的歷史或人類學同情心——的同樣理性的人，能夠在各種目的上發生爭執，相互斥責對方的道德觀，認為可以客觀地證明它們是錯誤的或邪惡的。對于他，合理性不僅是指如何把手段用于目的的知識，或是對歷史原因——特別是社會結構成長、聚合和衰亡的方式——的正確理解，而且是指理解人和自然相互作用的全部領域；理解哪些欲望和行動是自我毀滅和自殺性的，哪些不是；理解形形色色的條件下人們所追求的多種多樣的目的；進一步說，假如這些目的相互抵牾，還得發現它們如何能夠相互諧調，假如不能完全做到相互諧調，它們之間能否取得妥協。有些這樣的目的無疑比另一些更具普遍性，或更深地存在于追求它的人心中。這屬于一項觀察和研究事實的工作。除了不同的社會在不同的環境下采用的標準外，不存在終極而普遍的標準。因此尋找惟一的客觀標準，或據以判斷、褒貶這些目的本身的標準，是沒有意義的。他沒有像休謨那樣，說只有善的或正確的事情才會得到人們的贊同，因為他對情感并不十分注意。對他而言，道德和政治價值是在行動中，而不是在精心表述的思想或感情中展現自身；假如它們適合環境——假如它們適合一個具體社會的狀況，假如它們不是自我毀滅性的，那就不應當批判它們。“美、善、高貴、偉大、完美等等說法，都是相對于思考它們的人而言的事物的屬性。把這一原則牢記在心吧。它是消除幾乎所有偏見的良方。”[160](#_160_6)

在不存在客觀目的這種觀念的地方，與它相關的主觀主義也沒有多少意義。這種態度也不是懷疑論的或道德冷漠的；如果說它屬于一個從原則上不關心道德問題的人，或一個不會過于深入地追究那些人們打算為之獻身的目標和原則的人，那就沒什么好說的。在這件事上，孟德斯鳩的立場十分類似于亞里士多德的立場，他大概更能體諒文官和立法者，而不是帕斯卡爾或陀思妥耶夫斯基的追隨者。

希望改進世界的人最討厭的事情，大概就是不動感情的事實描述了，愛爾維修和他的朋友力勸孟德斯鳩不要發表他論法的精神的著作，其理由是這只會敗壞他的聲譽。在他們看來，他把時間浪費在了對人類眾多形式的謬誤和怪異表現的過細描述上，作者賦予它們某些價值，似乎僅僅是因為它們存在。愛爾維修宣稱，他只知道有兩種政府：好政府，它迄今尚未出現；和壞政府，即把窮人的錢財轉到富人口袋里的政府。西耶士在十八世紀末說，“真正的政治科學不討論是什么，而討論應當是什么”[161](#_161_6)；假如他在五十年前這樣說，他也許是正確的，因為這幾乎是那個世紀所有理性主義思想家的觀點。一個聰明人的正確關切就是科學；科學不但意味著描述和系統化，而且意味著用最快捷最直接的方式使事情變得更好的實踐原則。孟德斯鳩對此顯然沒有共鳴。他既不喜歡也不相信速度和暴力。他給急遽變革潑冷水。他賦予各種制度以價值，好像僅僅是因為它們存在；他在提供價值判斷上太吝嗇了；他更關心的顯然是理解而不是行動。不錯，斯賓諾莎曾經提倡過這種態度，但是在十八世紀，這卻是他反對進步之敵的戰斗中最不討人喜歡的一面。此外，孟德斯鳩不是也攻擊過斯賓諾莎的決定論，攻擊過他贊成壓制人的行動所不可缺少的激情嗎？但是孟德斯鳩省略了他的補充意見：行動也必須是良好的，而不應是惡行；他似乎更感興趣于區分行動的類型，而不是它們對幸福的作用。“他根本沒有談到過幸福”，邊沁曾經附合愛爾維修的話，氣憤地這樣說。[162](#_162_6)那不勒斯的法學家費蘭吉利也指責他“只考慮已經做過什么，而不是應當做什么”。[163](#_163_6)孟德斯鳩耐心地承受這類批評，但人們不能不感到，百科全書派所反對的，并不是他著迷于對實情本身的描述——這是他們中間最杰出的人所無法抗拒的——而是他明顯的中立態度的含義。他們覺得，他總是念念不忘地強調，持久而有益的制度很少是簡單明了的，政治行為的廣闊領域仍然十分復雜且晦暗不明，對其局部做劇烈的變革，很容易給其他部分帶來不可預期的后果，結局可能比當初更糟。他們感到，他絮絮叨叨地說要因勢利導，要因地制宜慢慢來，這等于有意詆毀他們的熱情的方案，他提醒人們“La nature agit toujours avec lenteur（大自然總是行動遲緩）”[164](#_164_6)，他對“最完美的”政府的著名定義是：“celui qui conduit les hommes del la manière qui convient le plus à leur penchant et à leur inclination（用最適合人們的風俗和傾向的方式來統治他們的政府）”，[165](#_165_6)這實在太缺乏熱情了。光有這些倒也罷了，更有甚者，他還說倘若變革真的不可避免，人們也“只能以敬畏的雙手”[166](#_166_6)破壞法律；更糟糕的是，“各種麻煩和開支，……甚至公正陷入危險，是每個公民為了自己的自由所要付出的代價”。[167](#_167_6)邊沁再次怒斥道：“制造這道幕帳的材料，是對拖延和形式的贊頌，我已經看著它用了五十五年：那上面可分辨出制造商的名字。‘法的精神’制造商：這家商號的名稱是孟德斯鳩公司：還從來沒有人寫過如此流俗和時髦的文章。”[168](#_168_6)在世紀之交時令邊沁惱怒的惡習，同孟德斯鳩早先所痛恨的法國的事情無疑大不相同。但是也存在著真正的觀念分歧。孟德斯鳩難以忘記，頭腦簡單、精力旺盛和求勝心切，都是專制制度的屬性，它與個人自由相悖，后者需要的是更加寬松的社會環境，和更為和緩的步調。

假如人們必須破壞，至少也當三思而后行，應當心存畏懼。更為激進的改革家當然不信這些，他們懷疑孟德斯鳩有反動傾向，只是披上了科學求知和開明觀點的外衣而已。他們也并非全無道理。[169](#_169_6)他明確反對革命：葉卡捷琳娜女皇，還有追隨她的一幫俄國保守主義思想家，就能引用（而且確實引用過）他的觀點來維護這樣的立場：俄國有著對獨裁的“有機”需要；他的自然主義無疑也帶有由來已久的形而上學信念的深深烙印。但是，這個反革命分子也史無前例地攻擊奴隸制；他說自殺、離婚、亂倫這類事情，沒有什么邪惡或違反自然之處；他把宗教純粹視為一種社會制度。

“當蒙特蘇馬堅持認為，西班牙人的宗教對他們的國家有利，墨西哥人的宗教對他們也有利時，他的所言并不荒唐。”[170](#_170_6)這種態度無異于有意觸怒（也確實觸怒了）當時那場大論戰的雙方。索邦神學院的神學家當然要譴責他。孟德斯鳩受到冉森派的強烈指責，他的書被列入《禁書目錄》。但是啟蒙派，伏爾泰和百科全書派，表現出的怒氣也不相上下。因為假如這種觀點是正確的，則科學研究便無法證明有些道德目標是正確的，另一些是不正確的；有些或所有宗教都是錯誤觀念的產物，事實上，假如在道德和形而上學問題上獲得正確答案——對一切人、一切地方無所不適的正確答案——的惟一普遍適用的方法的可能性受到懷疑和否定，那么啟蒙運動賴以存在的整個價值體系也就動搖了。孟德斯鳩的口氣，他的著作的語調，的確不時讓人覺得對這個新時代的原則具有顛覆性。[171](#_171_6)誠然，在宗教啟示的可信性、教會的權威、王室權力的性質、獨裁統治的不合理性等問題上，他是啟蒙運動的同盟；他痛恨專橫的壓迫、對思想或言論自由的壓制、王室愚蠢的經濟政策；他信仰知識、科學和寬容。他討厭軍隊、侵略者、暴君和僧侶。不過跟對手的一致之處到此為止。他顯然不相信普遍適用的解決辦法，其實他根本就不相信存在簡單而一勞永逸的解決方案。事實上他不相信人類處在原罪狀態下，但是他也不相信人能夠做到無限完美。他相信人并非軟弱無能，人能夠變得更強大，但這是件極困難的事，而且即使做到了，也還是不夠強大。他不相信理想方案能夠落實，只能做到接近于落實。他不相信簡單明了，不相信任何制度、任何道德原則會永垂不朽，只有公正除外。他相信只有理性能夠解決人類的問題，但是光靠理性也起不了多少作用。他不像休謨那樣認為理性必然是激情的奴隸，只是比激情弱一些而已；他堅信既然理性弱而激情強，而且在任何情況下都難以摧毀，那就不應消滅而應利用激情，創造條件把它們引向可取的方向——這是后來被圣西門、孔德和帕累托采用的學說。康德說，“人性這根曲木，絕然造不出任何筆直的東西”[172](#_172_6)，這也代表著孟德斯鳩的觀點，它與當時他的友人，那些樂觀主義的規劃者的觀點截然相反。和他們不同，他痛恨和害怕一切專制者，即使最理性最開明的也不例外，因為他不相信任何集權制度，任何偉大的社會管理者，任何信心十足有條不紊地安排別人命運的人。他以輕蔑和敵視的語氣，談到那些從未受到懷疑困擾的Décisionnaire uni-versel（全能的決策者；這是他發明的一個用語），因為此輩組織的社會，不管多么秩序井然和開明，必然是專制社會。他深信每個公民擁有最低限度的個人自由空間的必要性，無論他利用這種自由做什么樣的選擇。他不相信激情，不管它多么仁慈，因為這有窒息個人的危險（“美德本身也需要限制”）[173](#_173_6)，他把個人自由的價值看得高于一切。

不過對他還有更嚴厲的指責：他不是個全心全意的決定論者。沒有人比他更多地注意到物質因素塑造人類性格和制度的許多不顯眼的方式，或是指出社會關系網絡中的關鍵之處（譬如自由貿易同軍事安全的關系，或交往的擴大對專制政府的影響，或具有空前破壞力的新式武器的發展對國際關系的影響）[174](#_174_6)，但是他并不認為這種解釋可以說明人類行為的全部。他相信，支配人類行為的規律，不像支配空間中的無生命物體的規律那樣無所不適。他相信自己所說的造成各種制度的“一般原因”，這些制度使某些結果極不可能出現，也就是說，使某些——僅僅是某些——行為過程行不通。偶然的事變引起重要后果，僅僅是因為它們同某些可解釋的一般原因聯系在一起：“假如凱撒和龐貝像加圖那樣想，另一些人也會像凱撒或龐貝那樣想；注定滅亡的共和國，也會被另一只手推到懸崖的邊緣。”[175](#_175_6)假如英王查理一世沒有以某種方式對人民的生活方式橫加干預，那么在既定的條件下，他肯定也會用另一種方式這樣做；[176](#_176_6)假如瑞典的查理十二世沒有在波爾塔瓦戰敗，他也會在別的地方戰敗，[177](#_177_6)因為“一般原因”在起著作用，因為瑞典的國家和軍隊是處在這樣一種條件下：一次戰敗就能讓他們輸掉戰爭。然而這充其量只是表明，有些可能性不可能成為現實，以為它們仍有可能，是在不現實地解讀歷史。但這并不是說，不存在任何其他選擇，只有一條道路有著因果上的必然性。

年輕的涂爾干在著手研究孟德斯鳩自稱社會學的先行者——即使不是先鋒——這種說法時，曾經有些失望地注意到孟德斯鳩放棄了嚴格的決定論。[178](#_178_6)涂爾干無法理解，孟德斯鳩為何認為，較之支配物質世界的規律，對支配人類行為的規律更不易做出準確的表述，其后果也更不易預測。當孟德斯鳩宣布，物質世界的因果關系在很大程度上能被人類有意的行為所抵消[179](#_179_6)——而且他在1749年也贊揚過休謨，說他賦予“une beau-coup plus grand influence aux causes morales qu’aux causes phy-siques（道德因素的影響遠大于賦予自然因素的影響）”[180](#_180_6)——時，涂爾干簡直無法掩飾自己的憤怒。如果社會學還算得上一門科學，它就必須把人類行為視為和這種行為打算克服的障礙一樣，也不多不少地服從著自然的因果關系。他最后指責孟德斯鳩無緣無故背叛了他最初以明確而嚴謹的方式理解的這門科學。涂爾干的觀點當然始終如一，假如孟德斯鳩自稱是現代科學社會學之父，是以嚴格采用愛爾維修或孔德的原則為基礎，那他這種說法就要大打折扣了。他受著他所觀察到或他認為能夠出現的事實的指引，他沒有上當受騙，用簡單化的模式把這些事實安排得井井有條，不管對它們是否易于做出這樣的安排。他觀察到一些歷史或自然的常規，這在他看來十分重要，而且他也做了可靠的記錄。同樣，他試圖估計人類行為在某些類型的制度中的力量大小。他認為，這些人類行為中的一部分能夠追溯到自然原因，但只是一部分，不是全部。他沒有越出自己的證據，堅信既然有些現象似乎受嚴格的規律決定，那么所有的現象也一定如此。人能做到讓事情順從自己的意志，盡管不能做到很多；他們是軟弱的，但蒙田嚴重夸大了他們的軟弱和無望。帕斯卡爾曾宣布，不加批判地接受習俗，是法律權威的神秘主義來源，這意味著探究它——即“追溯其原理”——等于毀滅它。柏克和德·邁斯特對此也有強烈的共鳴。孟德斯鳩說，“追溯”現象的根源、它的“原理”的人，是在加強它，知識不可能是軟弱的來源：它當然也有局限性，我們要盡力而為；也許收獲甚少，但并非一無所獲。世界受規律的支配，但它們并不能說明一切。孟德斯鳩不喜歡斯賓諾莎這樣的說法：人可以是個大惡棍卻不會犯罪，因為他的行為受著他無法左右的環境的制約。[181](#_181_6)自然原因無疑十分強大，不過它們有時可以被立法和教育所抵消；甚至巨大的力量，“一切帝國中的頭號帝國”——氣候——的作用，也能被嚴格的道德教育所改變。人可以改變和緩和（“調節”和“緩和”是孟德斯鳩常用的字眼）幾乎一切事物。一種規律可以用另一種規律加以制約；最好的制度，是精心建立在相互制衡的權力關系上的制度。人類有著墮落的天性，不愿努力承擔成為理性而自由的人、在專制和無政府之間的崎嶇小路上行走這項極為艱難的工作。這是可以做到的，但需要耐心細致地工作，克服困難才能達到這種平衡。這種平衡總是不穩定的。維持這種平衡，需要極大的細心和警覺，而且要取得最準確的真實——科學——信息。無知、懶散和自私是人類進步的強敵，但更具破壞性的是偏執狂和無賴——是那些教人阻止自身天賦的僧侶，是那些消滅別人以滿足個人野心的大侵略者，是那些最惡劣的大暴君，他們以奴役自己的公民為代價換取國家的自由。法國曾經出現過的最壞的兩個公民是黎塞留和盧瓦，假如孟德斯鳩有膽量的話，他也許還會加上路易十四。

自由不是完全獨立，也不是肆無忌憚。它極難獲得和維持，但是沒有它，一切都會衰微。不管政府多么有效率，國家多么榮耀昌盛，社會多么平等，都不能彌補自由的消失。君主制尤其有著失去自由的危險，因為它傾向于以專制告終，就像河流會消失在海洋中一樣。[182](#_182_6)專制意味著恐怖，那里的恐怖是普遍的，每個公民都害怕別人，那里沒有安全，沒有“心靈的寧靜”，那里滋生著一種終將毀滅正常社會生活秩序的疾病。[183](#_183_6)但是，自由是什么？孟德斯鳩說，它不是指人可以為所欲為，因為這將導致無政府狀態，因此必然也會導致消除這種狀態的專制制度。用他的著名表述，擁有自由，是指“能夠做一個人應當愿意做的事情，不被強迫去做他不應當愿意做的事情”。[184](#_184_6)那么由誰來告訴我們應當做什么？法律。自由就是“做法律允許做的任何事的權利”。[185](#_185_6)但是，難道沒有專制的法律嗎？有，但是在一個合理的社會里，法律是建立在正義之上。不可把正義定義為法律恰好批準的東西，它也不是統治者的意志。根據現實的法律來定義正義是荒謬的，“這就像說在沒有實際畫出圓之前，它們的半徑不完全相等一樣”。[186](#_186_6)好的法律體現著正義原則，但這些原則是絕對的和客觀的，獨立于對它們的表述。那么，什么是正義？它“屬于人的一種品質，同生活不可分離”[187](#_187_6)，它是“真實地存在于兩個事物之間的適當的關系：這種關系永遠不變，不管人們對它有什么想法，不管是把它當做上帝，當做守護神，還是最終當做一個人”[188](#_188_6)。這種牢固的結構不過是“從事物的性質中產生的必然聯系”[189](#_189_6)——這就是《論法的精神》一開頭給法律所下的著名的形而上學定義，它令現代評論家感到困惑和不愉快。“正義發出它的聲音，但它不得不在激情的喧鬧聲中讓人聽到自己。”[190](#_190_6)這是現實本身的聲音：“正義是永恒的，不依賴人類習俗的觀點”（他又補充說，也不依靠神的觀點）；“而且，當它依靠它們時，一個可怕的事實就是它必須逃避自身”[191](#_191_6)。

這些說法讓人三思。這中間并沒有任何新觀點——這種學說，甚至以憤世嫉俗的態度讓人去揭示真理的請求，至少像柏拉圖一樣古老。孟德斯鳩的話，雖然在細節上有所不同，但在許多中世紀文獻中也可能出現；不管是胡克還是格勞秀斯，都不會認為它有什么特別之處。可以說，它是被翻譯成世俗語言的中世紀神學作品。休謨就曾指責說[192](#_192_6)，孟德斯鳩是從馬勒伯朗士那里借用了這種正義乃一種絕對客觀關系的觀點，并且公正地認為這是一種不可理解的抽象觀念。當然，它來自對自然法的信念，不但十七世紀的法學家，而且十八世紀的經濟學家和社會哲學家，都懷有這種信念。重農學派的理論，即全體人類的真正利益和諧一致的理論，就是對自然法學說的運用，它是個能夠被違反（違反者當然要付出代價）的先驗體系，事實上，人類制定的成文法只需用正確的文字把它記錄下來。因此，即使最聰明的人的統治也保留了一些專橫因素，它將被法治本身所取代。從中不難看出被轉化為經濟學和社會學語言的神學自然秩序觀。圣西門有關對人的統治讓位于對物的管理的說法，馬克思對這種說法的重申，黑格爾的理性的法治國，以及他們在現代法律和政治理論方面的所有后輩，都有著這種自然秩序形而上學的根源，盡管有那些以經驗主義語言做出的全部努力，它仍保留著其先驗來源無法消除的痕記。但是，這種出現在《論法的精神》中的古老學說的奇怪之處在于，它和孟德斯鳩本人的偉大新發現中最有創見的內容不相容。他的全部目的是證明法律并非憑空產生，它們不是上帝、教士或國王的實際命令的產物；它們就像社會中的一切事物一樣，反映著某個特定的時代、地球上某個特定地區的某個特定社會的不斷變化的道德習慣、信念和一般態度，它們通過物質和精神的影響而表現出來，使處在自身的地區和時代中的人類暴露在這種影響之下。這種作為偉大的德國歷史法學派、法國大革命后的歷史學和各種現代法律社會學理論基礎的學說，怎么能和普遍而永恒不變、對無論何時何地何人都正確的規則，即由笛卡爾或萊布尼茨理解的理性能力——認知永恒真理的非自然的手段——所發現的規則相一致，是令人費解的；推翻這后一種觀點，也正是孟德斯鳩偉大的歷史性貢獻。事實上，孟德斯鳩走得更遠。如果法律是永恒正義的表達，是獨立于人類或時代和地點的“自然之必然性”，那就必須準確地把它表述出來，而法官的惟一任務，就是盡可能嚴格而準確地把它運用于他所面對的具體案件，行政官的惟一任務就是盡可能充分而嚴格地把它變成行動。孟德斯鳩極力堅持這種觀點；他要讓法律的運作盡可能嚴格而自動。法官立法和司法擬制的運用，根據法律條文的精神而不是其文字，根據每一代人自己對于公共利益的理解（別的一些社會和別的世代未必會作如是觀），恰當地解釋條文以適應新的環境——整個這一傳統，被這位敏銳的觀察家在其對英國制度的分析中奇怪地忽略了的這一重要發展，似乎讓他深感憎惡。不可篡改法律文字，不可穿鑿附會，不可有靈活性，不可做實用主義的應用。他似乎認為，如果一條法律不再有用，不再充分體現客觀的正義原則，那就必須正式廢除它，立法機構應當制定新的法律。這有可能導致法律的變化無常，結果是損害了對法律的尊重，就像休謨正確指出的那樣。但是，假如嚴格解釋孟德斯鳩的正義觀，那么這就是不可避免的。必須忽視它給社會造成的不利，因為在永恒的自然法面前，社會利益又算什么？

實體法本身應當根據是否嚴格符合某種超法律的原則——由圣書中的啟示，或由特殊人物的訓示，或由合理的直覺這種特殊功能所揭示的原則——來加以檢驗，這種學說是西方法律理論的一個持久特征。它同另一個同樣著名的觀點顯然是沖突的，后者認為，法律只是社會發展的眾多方面之一，受著一般社會生活狀況中相同因素的制約，孟德斯鳩所反對的霍布斯學說，即正義僅僅是法律所規定的東西，不過是這種觀點的一個極端版本，當然也是個有些過分的版本。認為法律是社會進化的結果，與相信不變的正義標準及其準確表述和嚴格運用的必要，這兩者之間未必存在嚴格的邏輯矛盾。因為標準本身可以由不斷變化的社會因素之間不變的關系構成，例如功利主義的最大幸福原則。但是顯然存在著一種真正的態度上的差異：毫無疑問，孟德斯鳩的正義概念不是一種自然的功能或關系，而是一個先驗標準。實用主義的法學理論——譬如霍姆斯或布蘭代斯的理論——同嚴格按照立法機構制定法律時所采用的形式來運用法律這一更古老的觀點之間的沖突，是造成法學家分裂——尤其是在美國——的一個關鍵難題，而且被正確地追溯到更深刻的政治、社會和形而上學中的分歧。這里值得指出，孟德斯鳩的正義相對于立法而言永遠正確的觀點，同法律的社會學解釋同樣難以相容，例如孔德派的實證主義者和馬克思主義者，就都是以這種方式來理解法律（他們贊成法律是由社會和經濟基礎決定的上層建筑的理論）。但是這兩種思潮都來自孟德斯鳩：他本人的思想中顯然存在著矛盾。

他為何會陷入這種矛盾？也許是因為他擔心專制制度和專橫行為，這種擔心來自兩個不同的、不易調和的方面。一方面，他三番五次地談到這樣的事實：道德態度和習慣，以及各種生活方式，屬于每個特定的社會，單靠批準法律或頒布法規，并不能打破這些道德和社會模式，而只會阻礙它們；假如它與支配這個社會進化的社會規律背離得太遠，它是不可能有效的。這是他反對暴君或專制集團的任意干涉、蠻橫的壓迫和欺凌的一個重要原因。這種擔心造成了他要維護等級制社會的愿望、分權與制衡的要求、對任何激情的不信任、對“中間”勢力的渴望，以及他對等級制貴族階層和祖傳技能、地方的立法和司法機構、封建制度的遺風遺俗、向新中產階級賣官鬻爵造成的新封建制和反常行為本身的維護——他要求用所有這些來充當永遠有著侵犯性的中央權力和廣大人民之間的緩沖器，不然的話，它們有可能過于自由和野蠻地形成一種自己的專橫模式。但是另一方面，他又對法制有著熱切的關心，他堅持法律應當以清楚的文字寫明，以使每個人都能了解，這同樣是一種手段，一種強大的手段，運用它是為了同樣重大的目的——防止強悍的個人不受限制地施行自己的意志（盡管王權的捍衛者，如阿貝·迪博，或相信開明專制的人，如伏爾泰，都曾提倡過這種觀點），用明確表述的法律面前的可靠的平等，保護私人不受統治者權力的侵害。[193](#_193_6)

但是，對孟德斯鳩的態度不管做出什么樣的心理解釋，內在矛盾依然存在，我們看到了兩種對立的思想和實踐路線，每一種都聲稱有權威性。第一種是法律的實用主義發展，根據社會變遷自覺地加以修正。這里又有一個分歧點：在柏克和德國法學家的著作中，它采取了保守主義的形式。他們認為，法律反映著塑造一個民族或文化性格的最根深蒂固的傳統和本能——同一個共同體的“有機”發展交織在一起，不應被統治者任意的“決斷”或不符合其歷史“精神”的“人為”變革所歪曲。在它的另一種激進的形式中，社會改革家和激進派把它解釋成眾多的要求，法律應當不斷地對變化著的社會需要做出反應，不應固定在只對某個已經消逝的時代有效的絕對原則上。這兩種形式的進化論法學，與羅馬和拿破侖的成文法傳統都不相符，這一傳統要求采用明確的普遍原則，而這種原則傾向于被視為普遍適用和永恒不變，獨立于時間、地點和環境。

在孟德斯鳩使用“理性”和“自然”這類概念時表現出的十八世紀的典型困境中，也可以看到這種內在矛盾。理性有時是指對普遍規律的直覺認知，笛卡爾和理性主義者都是從這個意義上使用它；有時又是指對既定社會在既定的地區和時代的“健康”運行所必需的因素的（經驗）認知。自然通常溫和而步履緩慢，它以幾乎無法辨認的壓力達到自己的目的。不過它也會大發雷霆，面目猙獰：孟德斯鳩宣布，當我做過了頭，以純粹的功利精神考慮曲解的好處時，我就會聽到“la voix de la nature qui crie contre moi（大自然向我發出反對的怒吼）”[194](#_194_6)，這會使我回到常識。有時，自然又不具規范的作用，只是指事物和人的實際狀態，是具體環境中人的行為、需要和愿望的原因，從這個意義上說，它是一切科學的研究對象。在孟德斯鳩的全部著作中，在似乎與人類自身的永恒利益相一致的絕對價值同取決于具體條件下的時代和地點的價值之間，存在著一種具有連續性的辯證關系。

## 四

矛盾依然懸而未決。這兩種信念之間的惟一聯系，是它們共同的自由主義目的。孟德斯鳩所說的自由的含義，不能從他對這個概念的正式定義——做法律所不禁止的事情的權利——中尋找，而應當到他對另一些社會和政治觀念的闡述中尋找，這些闡述表明了他的一般價值取舍。孟德斯鳩首先不是被某個惟一原則所迷惑的思想家，他不打算用必須據以闡述一切真理的惟一的核心道德或形而上學范疇來支配和解釋一切。他不是一元論者，而是多元論者。當他想了解不同于他和他的大多數讀者的文化、世界觀或價值體系時，他的優點表現得淋漓盡致。一位激進派的作者在談到他時說，他解釋得太好了：他似乎讓一切都變得有道理了。[195](#_195_6)當然，他和當時那些根據同十八世紀的啟蒙標準的遠近，給所有世界觀和文化排序這種惡劣的流行做法相去甚遠，對于當時的蒙昧主義者和激進派他都深表懷疑，因為他對不同于基督教西方的制度有著太多的體貼。對他而言，用普遍原則取代感受個別差異的能力，意味著罪惡的開始。他的同情范圍確實非常廣泛。他信心十足地為眾多不同的生活方式辯解，把其中的每一個都說成受著自身物質環境的制約，遵循著它自身可以理解的發展道路，滿足著過那種生活的人類的需要，而且滿足的程度絲毫不亞于屬于另一些時代、另一塊土地、有著另一種氣候和地理條件的另一些文化。這種通過想像力，使自己認同于大量生活形態的獨特的偉大天賦，不但把孟德斯鳩引向寬容（雖然他在這一點上十分著名），原諒各種荒謬表現，而且使他有了一種更積極的態度。他是那個時代少數這樣的思想家之一，他們把握住了人類道德史的一個關鍵特征，即人們追求的目的多種多樣，常常互不相容，這導致各種文明之間不可避免的沖突，以及同一個社會在不同的時代、同一個時代中不同社會的各種理想之間的分歧，這導致社會、階級、團體內部，甚至是個人意識內部的沖突。此外，他認識到，既然處境大為不同，既然個人的情況極為復雜，就沒有單一的道德體系，更不用說單一的道德或政治目標，能夠為人類無論何時何地的全部問題提供解決方案。試圖貫徹這種單一的體系，不管它是多么有價值、多么崇高、得到多么廣泛的相信，最終總會導致迫害和剝奪自由。專制“顯然是整齊劃一的，只靠激情就能建立它，而任何人都能產生激情”。[196](#_196_6)只有處在“不安”的狀態、不穩定的平衡中的社會，才是真正自由的社會；它的成員可以自由追求——和選擇——各種各樣的目的或目標。國家本身可以是自由的，也就是說，它獨立于其他國家，但是，如果它變得冷酷無情，以不管什么神圣原則的名義壓制意見，它的公民就不是自由的，而是受著奴役。孟德斯鳩厭惡對抗，他喜歡和平、和諧和妥協。他懷疑所有新的教條，因為它們通常都是狂熱分子的產物，會引起沖突。但是，一旦某個教條得到一定程度的接受，那么不管它多么愚蠢，都應當對它示以寬容，不應不讓其生存。因為更為重要的是人民應當有犯錯誤的自由，而不是強迫人民接受正確的看法。就真理而言，孟德斯鳩不是相對主義者。他和當時最開明的人一樣，認為在所有領域都能發現客觀真理。然而他更深切地相信，不允許在各種理想之間自由做出選擇，并小心地防止這些理想的信徒之間發生公開戰爭的社會，必然會衰敗和滅亡。

這種反對貫徹任何正統——無論這種正統的理想多么高尚，多么受人尊敬——的立場，使孟德斯鳩有別于當時那些神學家和無神論者、理想主義激進派和權威主義者。這開啟了啟蒙運動陣營內部民主派和自由派之間的斗爭。他們可能會團結一致反對教會的或世俗的蒙昧主義和壓迫，但這種同盟充其量是暫時的。專制制度不會因為其自我施虐或充滿熱情，其專制程度就會有所減少。自愿的奴隸仍然是奴隸。這種聲音，直到貢斯當、反對雅各賓的自由主義者和波旁王朝的正統派出現以前，再也沒有聽到。這種觀點，因為把自由置于幸福、和平和美德之上，所以總是受到懷疑，總是得不到普及。

對今天有著特殊意義的，是他對一個事實的十分明確的認識，即知識、技能或邏輯能力無論達到什么程度，都不可能使社會問題自動獲得最終而普遍的解決。法國啟蒙運動的領袖，科學的偉大普及者，通過向一切形式的無知和蒙昧，尤其是野蠻、頑固、壓制真理、犬儒主義和無視人權的行為公開宣戰，為人類做出了巨大貢獻。他們甚至在并不十分理解自己的方案時為自由和正義而從事的戰斗，建立了一個給今天的許多人帶來生命和自由的傳統。他們中間的大多數人，雖然對事情的原委說不清楚，卻都相信，既然存在著物質運動的科學，那么想必也存在著人類行為的科學；凡是掌握了這后一種科學原理的人，一定能夠用它來實現他們共同渴望的一切目標；所有這些目標——真理、正義、幸福、自由、知識、美德、繁榮、物質和精神力量，就像孔多塞說過的，是由“一條斬不斷的索鏈”聯結在一起的[197](#_197_6)，或至少是彼此相容的；遵照同新發現的有關社會生活的科學真理相一致的原則來改造社會，就有可能使它們同時得到實現。

法國大革命未能在一夜之間使人變得幸福而完美，它的一些信徒便宣稱，新的原則沒有得到正確理解，或是運用不當，或不是這些而是另一些原則才是解決問題的關鍵。例如，雅各賓派純粹的政治方案，犯了把事情嚴重簡單化的毛病，應當對社會和經濟因素有更多的考慮。當1848至1849年對這些因素有了充分考慮時，結局仍令人失望，于是相信科學方案的人又宣布，還是遺忘了一些東西，例如各階級之間的對抗，或孔德的進化原理，或另外一些要素。孟德斯鳩謹慎的經驗主義，他對普遍適用的規律的不信任，他對人類能力的局限性的敏銳意識，所抵御的正是這種“可怕的簡單化分子”，他們的思想潔白無瑕，道德純正，這很容易使他們樂于用抽象觀念的名義，一而再再而三地把人類送上虛幻的人類行為科學建立起的祭壇。即使存在著有利于激進變革、叛亂和革命的情況，那也是在政權的不公正實在令人無法容忍的時候，是在“自然對它發出怒吼”的時候；不過這樣的事業總是包含著危險，無論在道德上還是物質上，絕無任何可以估算出社會后果的可靠方法為其提供保證。人類歷史并不遵從令眾多高尚的思想家——尤其是法國那些思想家——著迷的規律。“大多數結果都是由某些獨特的方式造成的，或是取決于一些如此不可理解、如此遙遠的因素，人們幾乎不可能事先預見到它們。”[198](#_198_6)既然如此，我們所能做到的，也僅僅是盡力使人類少受挫折，不管他們懷有什么意圖。最能適應人們的“習性和傾向”[199](#_199_6)的政府，是最好的政府。在制定法律時，首先必須意識到什么事情會相伴出現，這是只有靠經驗或歷史加以磨礪的意識。因為法律同人性和人類各種制度的關系，以及它們同人類意識的相互作用，都極為復雜，是不能用簡單的思想體系加以估算的：強行貫徹永恒不變的原則，總是會造成血流成河的結局。

孟德斯鳩雖然對政治制度做過陳舊的分類，對社會發展的內在原理持一種先驗的認識，并且認為絕對正義是自然的永恒關系，但是較之霍爾巴赫或愛爾維修，甚至較之邊沁，更不用說盧梭和馬克思，他是個更純粹的經驗主義者。保守派、自由派和費邊社會主義者，都從他所確立的傳統中汲取結論，他的不死守教條的原則，對于我們現代的敵對意識形態之間的強烈沖突，實在是意義重大。馬克西姆·勒羅伊寫道：“孟德斯鳩……若是沒讓自己的名字同分權理論聯系在一起，那么他身后也許沒留下什么，除了一種心態，一種社會學傾向，以及對他的可愛的波斯人的虛構故事的回憶。”[200](#_200_6)那或許只是對歷史現實的一種枯燥的意識，它就像柏克的意識一樣正確，但擺脫了他的強烈偏見和浪漫主義曲解；那是對人是什么或人類社會靠什么生存的一種理解，自亞里士多德以來，無人可比。

# 休謨和德國反理性主義的起源

## 一

我這里打算討論的題目，不管就休謨的思想、他的心智發展、他的生平還是他生活和寫作的環境而言，都不處在中心位置。我要談的是休謨的某些觀點對一些思想家的影響，或者不如說，是他們對這些觀點的利用；他們在大多數方面都反對休謨的觀點和立場。他們所形成的運動，我認為最好的稱呼就是“德國的反啟蒙運動”，它在十八世紀末達到頂峰。至少他們的兩位領袖，約翰·格奧爾格·哈曼和弗里德里希·海因里希·雅各比，把休謨視為徹頭徹尾的敵人。然而休謨的特點在于，盡管他自己很少有那樣的打算，他卻為他們提供了攻防武器，可用來對付他那些親密的盟友，即法國的百科全書派，他們最想駁倒的就是這些人了。他們利用休謨的一些著作，假如他認識到這樣的可能，他幾乎肯定會感到驚異，當然還有憤怒。他和這些德國的反理性主義者存在著極大的道德和理性距離。觀念史中并不缺少反諷。

我無需說明一個常識：休謨生前的西方文化，主要是受法國啟蒙運動思想的支配。法國思想家及其在另一些國家的門徒，他們之間不管有什么分歧（這些分歧比人們通常認為的要更深刻，數量也多得多），卻存在著一個廣泛的共識：它建立在共同接受一種世俗版本的舊自然法學說上，按照這種學說，自然萬物有一種永恒不變的結構，世界的差別和變化，遵循著普遍而固定的規律。這些規律從原則上說，可以通過理性和受控制的觀察來發現，而自然科學的方法是其最成功的運用。獲取知識最強大的武器就是數學。這究竟是因為現實世界的基本結構本身就是如此，所以數學就是它的抽象表現或符號呢；還是因為數學方法只是記錄、預測和控制自然的最可靠的方法，而自然的真實結構仍然不可探知呢？與這兩種假設所產生的下述結果相比，它們本身不是個關鍵問題：真正的求知之路是自然科學的道路。也就是說，所有被稱為真理的東西，都必須是公開的、可以進行交流和驗證的——能夠被任何理性的研究者都能得到并同意的方法所證實或證偽。因此，對一切其他形式的權威都應予以否定，尤其是那些以圣書、天啟及其權威解釋者所宣布的教條為基礎的東西，還有傳統、戒律和不朽的智慧、個人直覺和所有其他形式的非理性的或先驗的推論性知識的來源。這一原則被認為既適用于人類世界，也適用于非人類的世界：既適用于抽象的學問，例如邏輯和數學，也適用于確立了無生命體、植物、動物和人類行為的規律的應用科學，以及揭示了人類終極目標之真實性質、揭示了公眾的或私人的、社會的或政治的、道德的或美學的正確行為規則的規范性學科。

根據這種學說，一切真正的問題，從原則上說都是可以回答的：真理只有一個，謬誤多種多樣；真正的回答必須是普遍適用且固定不變的，也就是說，在所有地方和所有時代、對所有的人都是正確的，而且是利用適當的理性，利用相關的經驗、觀察和試驗、邏輯以及計算的方法就可以發現的。至少從原則上說，能夠建立一個有著邏輯關系的規則、規律和普遍原理的結構，它們很容易得到證實，或至少在實踐中得到了很大程度的肯定（必要時還能被用于不同的環境），并取代無知、懶惰、胡思亂想、迷信、偏見、教條和幻想造成的混亂局面，尤其是愛爾維修所說的那些“同利益有關的謬誤”，它們使強者能夠支配和剝削愚蠢、無知和軟弱的人，在全部人類歷史上，它們對人類的各種罪惡、蠢行和不幸負有很大責任。只有知識，也就是說，只有科學的成長，能夠使人類擺脫這些主要由他們自己引起的罪惡。有些人相信經驗事物中的確定性是可以達到的，另一些人則認為頂多只能達到很高的可能性；有些人對走向美德和幸福的進步持悲觀態度，有些人則更樂觀一些。但是大多數法國哲人都同意，假如非理性的感情能夠得到控制，無知、偏見、恐懼和貪婪就能被根除，人類的思想和感情中最嚴重的混亂狀態，在思想上導致盲目的幻想、在實踐中導致原始人的野蠻制度的狀態，就能結束。

對理性和科學的力量的這種信仰，即使在十八世紀中葉的西歐，也并未得到普遍接受——至少不是以同樣的信心和熱情來接受的：它經常受到懷疑論者狡詐的質疑，受到教會和國家正統、地方和傳統價值、個人或文化多樣性的捍衛者，以及鼓吹不受普遍適用的清規戒律束縛的藝術想像力的人的反對，他們在那個世紀的中葉，已經開始向新古典主義的要塞發起攻擊。不過我認為，這樣說也沒有什么不對：啟蒙運動的核心傳統，是建立在我剛才十分粗略地概括過的那些的假設上。雖然像一些批評家，如瑞典的馮·穆拉爾特、波德默爾和布賴丁格，英國的洛特、布萊克維爾和瓦爾頓父子，尤其是歷史主義奠基人、那不勒斯的維柯，都有著對早期抒情詩歌做歷史的理解與贊美的沖動；雖然對作為猶太民族敘事詩的《圣經》，對作為全體希臘人聲音的荷馬，對挪威人和凱爾特人的北歐神話、對東方文學、對莎士比亞和彌爾頓的作品，對民謠、神話和傳奇，尤其對不能被硬塞進巴黎那些品味制造者提供的狹隘套子中的形形色色的文化傳統的興趣在日益增長——這種反動仍主要局限于文學和藝術領域；啟蒙運動的意識形態中心大廈，相對而言并沒有受到影響。

對它的第一次致命打擊，毫不妥協的、猛烈的并且造成了持久后果的打擊，是來自德國。對于促使德國人向法國在西方世界的文化支配權做出反擊的眾多因素，這里不便詳加評說。它與路德宗教改革中的反理性主義思潮，肯定不是沒有關聯；與路德反叛之后一百年里說德語的人民，同意大利、法國、英國、西班牙和低地國家的文化大繁榮相比，在文化和經濟上受到的相對剝奪，也不是沒有關系；這在德國培養出一種日益強烈的地方主義意識，它還伴隨著因三十年戰爭的災難而加重的一種低人一等的感覺。我不是社會史學家。對于德國各地，尤其是它們在同當時為自己的權力、財富和藝術成就而充滿自豪的法國的關系中，受傷的自尊心和怨恨情緒的必然增長，我沒有資格予以評說。然而即使對于一個外行來說也十分明顯的是，這種狀況與虔信派的崛起不無關系，它是路德教內部所有流派中最有內省精神和嚴謹的一支。虔信派教徒在氣質上有著深刻的非政治傾向，對現世及其變化不感興趣，追求個人靈魂與上帝的直接溝通。他們很容易陷入情緒化和自律這兩個極端，傾向于懷疑等級制、繁文縟節、學問和理性思辯——認為它們同有著絕對的道德和精神責任意識的個人良知的聲音相對立，上帝的教誨與現世、肉欲和魔鬼的誘惑在有罪孽的人類靈魂中無止境的沖突中，這種良知的聲音才是最可靠的指南。虔信派在東普魯士特別強大，腓特烈大蒂在十八世紀中葉借助于講法語的官員，想讓這個落后的、半封建的地區現代化的努力，在虔誠而又保守的人民中間引起了憤怒與抵抗。大多數這樣的感情，很可能就是反對法國啟蒙派的唯物主義、功利主義、倫理學自然主義和無神論的感情反應的根源，在這樣一些思想家，如哈曼、拉瓦特爾、赫爾德甚至康德本人身上，都可以看到這種反應。他們，以及他們的門徒雅各比、費希特、謝林和巴德爾，其實就是德國文化抵抗運動——“狂飚突進運動”、“前浪漫主義”和浪漫主義本身——中的哲學陣營。

讓我來談談哈曼這個神秘人物吧。康德等人曾把他稱為“北方的占星家”（Magus of the North），他大概是這場情緒化的、基本上屬于宗教對立的運動的最有影響的領袖，一個被人稱為德國啟蒙運動（Aufkl!?rung）第一位流亡者的人，一個啟蒙運動的領袖。他1730年出生于柯尼斯堡，就像其年長的朋友和一度的保護人康德一樣，他受到過嚴格的虔信派教育。在1750和1760年代，人們把他視為德國啟蒙運動的一個前程遠大的年輕鼓吹者。他第一次成名是因為翻譯了一本論商業的法文書，其中附有一篇他本人討論貿易的作用和商人的社會價值的論文。他欣賞萊辛，并受到門德爾松、尼古拉和柏林另一些自由派德國文化領袖的歡迎。康德及其友人曾對他們這位年輕的被保護人寄予厚望。然而，在1757至1758年在倫敦的一次短暫逗留期間，哈曼經歷了一場精神危機，他又恢復了自己早年的虔信派信仰。在回到柯尼斯堡后，他變成了啟蒙運動堅定的反對派。在哈曼一生后來的歲月里——他死于1788年——發表了一系列猛烈抨擊科學唯物主義、普遍主義和世俗主義的著作。這些著作采取了一種怪異、晦澀、狂想曲式的文風，有時充滿著來源不明的暗示、私人笑話和精巧的雙關語，而且所有這些都是以這樣一種語言寫成，他無疑是想以此同那些法國沙龍清客——盲人中間的瞎子領袖、與人的真正內心生活切斷了聯系的人——的華而不實、淺薄的明晰和精神空虛，形成盡可能鮮明的對比。對于想在宇宙中發現理性的秩序，把它歸納成理論體系并以此同宇宙交流的人，他不僅漠不關心，而且深惡痛絕。他屬于這種思想家（大概在萊茵河東岸比西岸更常見）中的一員，他們對條理清楚的理性主義圖式的痛恨促使他們去尋找例外和反常事例，即使僅僅因為它能動搖對普遍規律的依賴；他們要駁倒那些自以為能把有著豐富多樣性的現實納入人為結構的人。一元論、二元論和多元論的體系，在他看來都是騙人的妄想，是定義不可定義之事，是要把大量相互沖突、不可預見、經常是十分混亂的經驗素材用邏輯或形而上學手段搞得井井有條的徒勞之舉——他把這稱為用來阻擋海潮的沙墻。

難以想像還有比這更深刻的反科學或反理性觀點：在哈曼看來，獲得一切知識的惟一方式，就是直接面對由感官，由詩人、情人，由信仰單純的人的直覺、想像力和直接而無矛盾的眼光所提供的現實。他喜歡的語錄是《新約·哥林多前書》1.27：“上帝選擇了世上的蠢事以迷惑聰明人”——即笛卡爾和伏爾泰及其在思想自由的柏林的那些門徒。和威廉·布萊克一樣，哈曼認為真理永遠是具體的，絕不是普遍的；真正的知識是直接知識，是通過某種直接方式獲得的；感覺，不管是內在的還是外在的，并不進行推理：它直接呈現素材，任何想把這些素材整理成體系的企圖，都歪曲了它們的真實性。“切斷聯結信仰和感覺的繩索，是我們顛倒的思想類型的第一個癥狀。”信仰（哈曼意義上的）是一種“基本的本能”（Grundtrieb），沒有它，我們根本無法行動。[201](#_201_6)詞語是傳遞聲音的符號，它們或者是真實的人之間和不朽的靈魂之間進行交流的工具，或者僅僅是機械的設計，是與人無關的科學的分類工具。哈曼是個熱忱的基督教虔信派信徒，他相信不管什么地方和時代的人，都對或能夠對上帝有直接的體驗：《圣經》里的話，是上帝直接向他們發出的聲音，對于那些能用眼睛觀察用耳朵聆聽的人來說，整個自然也是如此。人類的歷史也是這樣，它是一種神圣的語言，向未被巴黎智者們的公式所玷污的、不受拘束的理解力傳達著精神真理。詞語并不像培根、洛克和貝克萊所認為的那樣，是觀察實在的主要障礙。直覺受到了概念、理論、體系更為粗暴的歪曲；這些書呆子的設計，在組織或控制經濟和政治活動——這已不是哈曼感興趣的領域——方面也許不無用處，但是它們不能揭示真實的世界。它們不過是虛構，是理性的誘惑和人造的贗品，卻被錯誤地等同于真實的世界。只有來自感覺的洞察力——其最高境界是對人或事物的愛——能揭示和照亮世界。對于法國哲學家在他們自己和實在之間豎起的那個由公式、普遍命題、規律、概念和范疇組成的幽靈般的框架，是不可能產生愛的。哲學家的任務，就是揭示生活中的全部矛盾、全部特殊性，而不是把它大而化之，或是用虛擬的抽象觀念、理想化的本體取而代之；它們對有限的目的也許不無用處，但畢竟只是一些片斷。上帝是詩人，不是數學家；只有像斯賓諾莎那樣的蜘蛛，才會建立把現實世界拒之門外的體系，“捉幾只小蒼蠅”[202](#_202_6)，建造“空中樓閣”[203](#_203_6)。人們犯了“把詞語混同于概念，把概念混同于現實”[204](#_204_6)的錯誤。在哈曼看來，沒有任何體系，沒有任何科學概括的人為結構，能夠使人理解一個動作、一種眼神、一種語氣、一種風格所傳達的內容，或是理解一行詩、一幅畫、一種眼光、一種精神狀態、一種內心感受、一種生活形態——落入這張抽象之網的人，怎么能和他們的同胞，更遑論和上帝，進行交流呢？上帝是用《圣經》中簡單的語言，用有靈性的觀察，用自然和歷史的語言，向他們說話，所以他們必須知道如何進行觀察和傾聽。

凡是真實的，都是具體的；只是獨特的、個別的和具體的事物，內在地不同于另一個事物的事物，才是重要的；因為這才是它的本質和關鍵，而不是它和其他事物相同的那些方面——力求普遍化的科學所要記錄的所有那些方面。“惟有感情賦予抽象的觀念和假設以手足和翅膀。”上帝是用詩的語言向我們說話，是在向感覺說話，不是用抽象觀念向博學之士說話。他告訴我們，像康德（他的密友）那類人，被“痛恨物質的本能”[205](#_205_6)所苦，要把現實重新安排到人為的模式之中，其實是生活在一個殘缺不全的世界里。哈曼一再堅持，理論體系不過是一所精神監獄，它們不但導致錯誤的觀念，而且遲早會導致龐大官僚機器的建立，它們是按照無視多樣性、無視人類獨特而不規則的生活的規則建立起來的，它以某個理智怪物的名義，強迫有生命的人接受壓迫性的政治制度的運行機制。理解一個人、一個群體、一個教派，必須掌握塑造他們的因素——語言、傳統和歷史的統一體。每個宮廷，每所學校，每種職業，每個教派，都有它們自己的用語。如何深入其內部？用朋友的激情，就像一個愛人、一個摯友；用信仰，而不是用規則。現實是個不可分析的、動態的、變化不定的有機體，不能用數學和自然科學的靜態符號來說明。一切絕對規律，一切教條式的戒律，都是致命的：在日常生活的行為中可能需要它們，但是從來沒有偉大的事物是因為服從它們而產生的。

英國批評家，尤其是楊格，正確地認為，原創性就意味著打破成規，一切創造性的活動，一切變革的見解，只能通過對傲慢的理論大師的命令置之不理才能獲得。哈曼宣布，規則就像處女，她們若是沒有受到非禮，是生不出任何東西的。自然不是個有序的整體：所謂有感知能力的人，只是一些帶著眼罩的動物，他們沿著固定的路線前進，因為他們看不見現實之真正的、但是受到了深刻扭曲的特點，他們的那些人為的奇怪裝置，把他們擋在了現實之外。假如他們瞥見它的本來面目——一場荒蠻之舞——他們就會神經錯亂。這些病態的書呆子，怎么敢把他們狹隘而干癟的范疇，強加給川流不息的、豐饒而不可觀測的、由神所創造的廣袤世界？直覺，被哈曼稱為“Glaude”（信念）對現實的直接感知，即所有人都具備的不假思索便接受素材而不是幻覺的能力，不保護任何知識。[206](#_206_6)信念類似于眼光或品味——使我直接體驗到物質世界的生理感覺；信念——Glaube——是必要的，它向我揭示我的內心生活，以及別人用符號、舉止、禮節、藝術作品、著作或其他任何想像和感情的手段向我表達的一切。在哈曼看來，Glaube是一種感覺。就像其他感覺一樣，信念不能被理性駁倒，因為它不是理性的產物；它的存在不需要證據，它不依靠基礎，它不屈從于懷疑；它可能是虛妄的，但是不能用計算或理性的論證加以改正。科學家的建構肯定做不到這一點，因為那頂多是為功利目的而造的實用設置，它對靈魂或感覺無話可說，而上帝和自然只通過后者向我們說話。[207](#_207_6)巴黎那些從事解剖自然的自作聰明的人，及其在柏林的同盟軍，研究的全是些死物：他們知道的事不少，理解的事不多。人并非天生就有理性，而是天生會吃、會喝、會生殖、會愛、會恨、會痛苦、會犧牲、會崇拜。巴黎那幫人卻對此渾然不知，在那兒，可怕的“認知”遮蔽了崇高的“整體”。

哈曼簡直是要徹底顛覆啟蒙運動的價值。他希望用特殊和具體取代抽象和普遍：用直接出現的、未經思考的感覺世界，取代哲學家和科學家的理論建構、固定模式和理想化的本體。他是嚴格意義上的反動分子，也就是說，他希望回到信仰時代的一個更古老的傳統——用質取代量，處在第一位的是既有的東西，而不是分析性的理性，是當下感受到的第二性質，而不是推斷出的第一性質，是自由的想像力，而不是邏輯。他最深刻的信念就是靈與肉、人的感覺和精神屬性的不可分割，是上帝的無所不在，這個上帝是先驗的，又是人性的，而不是一個與人無關的泛神論的世界靈魂，或遙遠的“鐘表匠”（上帝的別稱）——自然神論者的那個得到理性證實的、朦朦朧朧的至高存在。

我已一般性地概述了這位最不系統的德國浪漫主義之父，他厭惡法國的理性主義者，他贊美生活的無規律性、局外人、流浪漢、賤民和妄想狂，他喜歡這些人，是因為同想用邏輯方法證明上帝存在的自由派神學家相比，他們更接近上帝。一位德國的虔信派教徒在三十年前寫道，“凡是想用自己的頭腦追求上帝的人，就會變成無神論者。”[208](#_208_6)這也正是哈曼所相信的。宗教是對上帝之存在的直接體驗，不然它就什么都不是。從Glaube（信念）到神的啟示只有一步之遙。哈曼的宗教，是燃燒著野火的宗教，不是托馬斯主義的邏輯宗教，或“自然主義的”半路德派宗教。它來自酒神狄奧尼索斯式的體驗，不是來自智慧之神阿波羅式的沉思。如果把他所追求的東西推向極端，對所有概括性知識的這種攻擊，難免導致否定一切知識和思想的可能性。哈曼不管這些。他被這樣的想法迷住了：生命的完整性，導致變化的瞬間感悟，在分析和解剖中都消失了。難怪歌德和浪漫派對他贊譽有加，而黑格爾則對他嚴辭抨擊；他鼓舞了赫爾德和雅各比，尤其是克爾凱郭爾，后者稱哈曼為“皇帝”。

也許各位要問，這些事和休謨有何相干？他的性情、信念和整個世界觀，同這種迷亂的人生觀相去甚遠，激情、幻覺、宗教熱情這些東西，對他從來不起作用，由于他本人受過嚴格的長老會教育，他強烈反對這些東西。不錯，這一切都和休謨不相干，然而完全出乎休謨預料的是，他在其中起了很大的作用。

## 二

休謨的著作，就像當時另一些英國作家的著作一樣，在十八世紀的德國文人中間擁有大量讀者。《人性論》于1790年才被譯成德文，但是他的一些道德、政治和文學作品的譯本，早在1754到1756年，就以《雜文集》（Vermischte Schriften）為題在德國出版，其中也包括1755年出版的《人類理解研究》。德文版的《宗教的自然史》也是出版于1755年，一本休謨作品集（編者是布雷默爾），可能是轉譯自法文，出版于1774年。休謨的遺作《自然宗教對話錄》的全本，由施萊特爾翻譯，于1781年問世。

哈曼畢生都在研究休謨。他閱讀休謨一部分是通過譯本，但主要還是通過英文原著——他肯定讀過《人性論》的原著，很可能是在他早年逗留倫敦期間。他第一次提到休謨是1756年，那是在他讀過一些文章的德文譯本之后。他在1787年給雅各比的信中寫道：“甚至在寫我的《蘇格拉底回憶》之前（即1759年以前），我就研究過（休謨），這就是我的信念（Glaube）理論的來源”，“寫《蘇格拉底回憶》時，我滿腦子都是休謨，……我們自己的存在，以及我們身外的一切事物的存在，只能相信，而不能用任何其他方式加以證實”。[209](#_209_6)說哈曼實際上只從休謨那兒得到了他的信念乃一切知識和理解的基礎這一認識，也許不無夸張。但同樣不必懷疑的是，休謨的信念論，尤其是《人性論》中的觀點，譬如“信念是比我們本性中的認知成分更正確的一種感覺活動”[210](#_210_6)，給哈曼留下了深刻印象，對他重新回到強烈的基督教信仰起了一定作用，而且由于給他提供了一件反笛卡爾的強大武器，肯定也強化了他的反智主義。理性不可能通過從一個事實陳述到另一個事實陳述的純邏輯步驟而有所進步，因此笛卡爾的、當然也包括其他任何理性主義者的整個本體論結構，是建立在一種關鍵的謬論之上——對于哈曼及其追隨者來說，這種學說有著不可估量的價值。他們把它作為一件攻擊當時支配著德國大學的沃爾夫哲學的利器。在他們看來，這種哲學要把世界的靈魂掏空，把它無規則的、活生生的肌體，簡化成由毫無血色的范疇組成的人為模式，或是在其經驗主義表現中，簡化成霍爾巴赫和愛爾維修的僵死的唯物主義，在哈曼看來，沒有任何色彩、新穎、天賦、雷鳴電閃、憤怒和變形存在于其中。在這個過程中他把休謨的心理學和邏輯學概念轉化成了宗教概念。對哈曼來說，只有信念、信仰和啟示，才是終極的概念。

不管怎么說，休謨的懷疑主義，尤其是他對自然中的必然關系的否定，以及他把邏輯關系同現實世界中的關系切斷的做法——這曾使康德從教條主義的迷夢中驚醒——讓哈曼感到高興，因為在他看來，這清理出了一條通向信念這一人類基本能力的存在和力量的道路，沒有這種能力，既不可能有思想，也不可能有行動，既不可能有外在世界，也不可能有歷史，既不可能有上帝，也不可能有人，除了一種唯我論之外一無所有。哈曼對休謨的一般立場不抱幻想；凡是要求在研究人類精神時采用自然科學方法的人，哈曼一概視為敵人。但是，休謨是在關鍵問題上揭示了真理的一個敵人，不管他本人多么無意。哈曼在1781年寫給赫爾德的信中（顯然是想拿他和康德做比較）說：“休謨永遠是我的人，因為他至少對信仰的原則表示尊重，并把它納入自己的學說。”[211](#_211_6)哈曼肯定是把休謨的信念同保羅相信不可見之事的信條混為一談了。此外，不需要先驗證明便相信和接受現實，是休謨認識論的基礎。在哈曼的敵人的陣營里有這樣一位強大的盟友，這本身就是個了不起的收獲。在《純粹理性批判》第二版前言的最后，康德有一段著名的話，他說：“對于我們之外的事物之存在，……必須只根據信念而加以接受，假如有人對它表示懷疑，我們也提不出足以證明它的相反論證——這仍是一件令哲學和一般人類理性羞愧的事情。”[212](#_212_6)在康德看來令人羞愧的事情，卻是哈曼學說的靈魂。他引用休謨《人性論》中的話來支持他的觀點：“顯然，人類出于天生的本能或稟性，會把信念摻入他們的感覺。”[213](#_213_6)他告訴康德：“吃一個雞蛋，喝一杯水，聰明的哲學家休謨都需要信念。……假如他吃喝都需要信念，那么當他判斷比吃喝更高級的事物時，他為何要違背自己的原則呢？”[214](#_214_6)換言之，假如外部世界是由作為一種直接獲知形式的信念來安排的，那么它為何就不適用于我們對上帝的信念，適用于這樣一些人的信念或信仰呢？——他們每日每時都從上帝的創造物中看到上帝，在上帝的圣典中、在他的圣徒和先知的話里聽到他；并且這種信念甚至在最卑賤、最不關心人類的人中間也能發現。不管休謨有何錯謬，他對信念的看法肯定是正確的；哈曼在1759年告訴康德，沒有信念，就不可能有行動：“假如你想對萬物都有個證明，那么你根本不可能行動——休謨認識到了這一點。”

雖然休謨的信念觀，如他在《人性論》中所承認的，并不十分明確，不過它與哈曼那種半本能式的、可靠無誤的、保羅——路德教的“Glaube”還是相去甚遠。休謨有時只把信念說成一種特殊的、不可再做進一步描述的“感情”[215](#_215_6)或“高級力量，或生命力，或堅固、穩定不變的因素”[216](#_216_6)等等。但是對現實的信念的合理性或正當性，并不十分取決于這種內省，而是取決于一再重復的印象之間的關聯，以及由此產生的觀念聯想，即取決于經驗中的規律性和以此建立起的一套可靠的預期系統，沒有它們，人類的思與行都是不可能的。雖然歸納法依靠的是未來會重復過去這一無法證明的信念，因此不能獲得確定性，但是它們的作用在于得出不同程度的可能性。休謨認為，正是這些因素，至少在某些情感中，使合理的信念（他以不十分嚴謹的方式，把它等同于習俗、習慣、經驗、天性等等）有別于純粹的幻想、猜測、偏見或迷信。既然一件東西的存在絕無可能邏輯地導致任何其他東西的存在，那么這些方法便成了我們建立知識體系惟一能夠利用的方法。休謨正是把這一標準用于神學家的各種斷言，不管它是正統基督教的還是自然神論的，以此為自己的大多數懷疑主義和有破壞性的結論提供依據。

哈曼熱情捍衛信念，認為它是溝通外部世界、其他人和上帝的不二法門，不可能有誰走得比他更遠了。他有時似乎認識到了這一點。1787年，在寫給雅各比的信中他說：“我不知道休謨或我們兩人從Glaube中理解了什么——我們越是談論和闡述它，我們就越是抓不住這塊水銀。Glaube不能像商品一樣進行交換，它是我們內心的天堂和地獄之國。”[217](#_217_6)這和休謨的世界相距甚遠，從某種意義上說，哈曼對其中的一些東西并非不明白，因為他系統地忽視了休謨思想中讓他厭惡的一切，即這位蘇格蘭哲學家最典型的思想。因此他只字不提休謨堅持“科學、道德和行為習慣的公認標準”[218](#_218_6)，哈曼把這視為走向真理的眾多低俗的障礙。一方面是迷信和偏見，另一方面是有直接經驗和不斷聯想的證據做基礎的信念，《人性論》對這兩者的重要區分，哈曼不置一詞。他對休謨的信念乃天性、習俗、傳統等等的結果的心理學視而不見。而且不難預料，他也不會理睬休謨關于自我是一束感覺、是各種欲望和感情的玩偶的觀點；哈曼的自我，是一個通過直接的Glaube而獲知的不朽靈魂，它有著同某些大事有關的內在生命，那是休謨的哲學連做夢也想不到的。在哈曼看來，休謨是個無信仰的人，所以他對此人的神學觀點不感興趣，于是他也忽視了休謨在《宗教的自然史》中明顯的自然神論觀點，同《自然宗教對話錄》中對它的消解（康普·斯密等人指出過這一點）并代之以斐羅的徹底的不可知論之間的不一致；他也沒有注意休謨對他和他的友人所篤信的那種基督教的尖刻嘲諷。

休謨的實證主義和他的反教權主義，同樣與哈曼本人的精神關懷相距甚遠。他既沒有提到《人類理解研究》第十二節那段把一切既非數量也非經驗的東西付之一炬的著名話語，也沒有提到各種歷史上的宗教是“病人的夢囈”、是“長著人模樣的猴子的奇思怪想”[219](#_219_6)等同樣著名的說法。休謨宣布，這種宗教“在將來的時代，很可能難以讓某些民族相信，曾有人，有雙腿動物，相信過這種原則。絕對會有這樣的情形，但這些民族本身的信條中也會包含著一些荒謬的東西，他們仍會對其頂禮膜拜”。[220](#_220_6)休謨只是從理論上談到了荒謬的非理性學說和宗教，但是在哈曼眼里，非理性并不是個缺陷：他接受并贊美它。他畢生對休謨有著強烈的興趣，但他眼光狹隘，只限于休謨對理性主義思想家、對笛卡爾、萊布尼茨和斯賓諾莎等人的追隨者的理性觀的反駁。休謨受到贊揚，是因為他表明理性并不是一件發現的工具，他把理性還原到了它的正確位置上，它僅僅是一種聯想、闡釋、貫通和分類的能力，根本沒有發現和啟示的能力。哈曼在1759年寫道：休謨“有著撕去偽裝的精神，而不是建造的精神，這是他的榮耀。”[221](#_221_6)休謨是形而上學幻覺的破壞者；由于康德在建立自己的體系的努力中，在一定程度上恢復了因休謨而受到懷疑的先驗聯系，所以哈曼顯然更喜歡休謨，而不是他這位柯尼斯堡的老友，他有時把他稱為——不管他是不是打算把這作為贊譽之辭——“普魯士的休謨”。[222](#_222_6)休謨當然是啟蒙運動的柱石之一，是對壘戰中的錯誤一方的斗士。然而哈曼卻把他看做是一名盟友，不管他本人怎么想。哈曼在1759年給林德納爾的信中寫道：“正像大自然培育一片有毒的野草，就會讓附近也長出解毒藥，尼羅河知道如何讓鱷魚同它的敵人相遇一樣，休謨也是倒在了他自己的真理的利劍之下。”[223](#_223_6)和蘇格拉底一樣，休謨證明了人類無知的領域是多么廣闊——哈曼認為，這是攻擊“我們那些聰明人和作家”的一件十分有用的武器。休謨不朽的功績在于他打破了先驗論，打破了有關這個世界的邏輯的或形而上學的真理觀：在哈曼看來，這消除了直接與自然和上帝交往的障礙，使能夠實現這種交往的創造性想像力獲得了解放，摧垮了形而上學幻覺的建筑師建起的紙牌樓。休謨的相對主義，他的現象主義，他關于信念在知識成長中的作用的觀點——這些在哈曼看來都沒有意義。令哈曼感到興奮的，是休謨和蘇格拉底所共同具有的懷疑論，是他坦然承認對事物的終極原因或終極目的的無知，這為蘇格拉底的守護者、為神的啟示、為保羅的幻覺，提供了生長的土壤。他對定律、規則和體系的痛恨，幾乎像著了魔一樣：正是這種對一個開放架構——不管它是個人的想像力，還是自發的、以人類的自然感情為基礎的社會關系——的熱愛，在兩百年里一直回響著，受到赫爾德及其門徒——多元主義者、受盧梭影響的浪漫派、尋求已經消失的有機社會的懷鄉病患者、一切異化形式的譴責者——的追隨。

個人同萬物、同人和上帝的直接接觸，歷史和自然的運動，即他稱為“信念”的東西，支配著哈曼的思想。他說，信念——Glaube——在其最強烈的形式中，肯定以某種比任何“規則”更直接、更深入、更晦暗和更確定的方式引領著我們，為我們照亮征程。這種信念觀當然和休謨的看法大相徑庭，他所說的信念，只是對外部世界的一種機械的、無可逃避的接受，就此而言人和動物是一樣的；當然，它與里德和蘇格蘭學派的認識論也相去甚遠。不過他們卻有著共同的根源：哈曼在晚年寫道：“老實說，我是懷著同情心，看待那個要求我為他提供關于存在著身體、存在著物質世界的證據的哲學家。把時間和才智浪費在這種真理和證據上，既可悲又可笑。”[224](#_224_6)休謨證明，要求對任何事物和人的存在，不管它是人類的還是神的，提出可靠的證據，是荒謬的，而且他和康德不同，沒有用毫無經驗根據的標準，在實在的不同類型之間劃出本體論的界線，哈曼因此才把他視為同盟。這也說明了一個事實，即他在引用休謨時，絲毫沒有表現出休謨的英國詆毀者所表現出的態度，絲毫沒有像貝蒂那樣，怒斥其為“一顆冥頑不靈的心的邪惡產物”，或發出類似于沃伯頓和赫德的譴責——在哈曼看來，休謨顯然不是雷諾茲著名的寓言繪畫中被天使趕入無底深淵的三個魔鬼之一。

哈曼獨特地利用了休謨，這從他看待《人類理解研究》題為“論奇跡”的第十節中那段著名文字的方式，大概可以得到最好的說明。在這段據康普·斯密說“大概是休謨所有著作中最著名的一段話”[225](#_225_6)中，休謨宣布：

大體上我們可以斷定，基督教不僅最初是帶著奇跡露面的，即使在今天，如果沒有奇跡，也不可能被任何一個有理性的人所相信。僅憑理性不足以讓我們相信它的真實性：凡是被信仰所感動而贊同它的人，也就意識到了一種在自己身上連續存在的奇跡，才使他堅定地相信那些同習俗和經驗完全相反的事情。[226](#_226_6)

凡是不帶偏見的讀者不可能看不到，就像斯密所指出的，這段話的內容和語氣都具有嘲諷性，其用意顯然是要打消對奇跡的信念。休謨的總的論點是，根據可以得到的證據，人類的虛偽、撒謊、輕信或幻覺的可能性，遠遠大于這里所說的事情，即《舊約》中講述的那些同經驗所確立的自然規律相矛盾的奇跡的可能性；既然宣稱看到過奇跡的人的證言不能被視為比確立了自然規律的觀察證言更加可靠，因此前者也不可能比支持后者的證言更有分量。

哈曼，以及他之后的雅各比，并沒有如他們可以做到的那樣，對這種論證的可靠性加以質疑；他們簡單地讓它轉而為自己服務。他們熱情地抓住這段話作為信仰之為奇跡的證明，而哈曼最熱情的贊賞者克爾凱郭爾，也成了這種學說最著名的鼓吹者。哈曼認為，奇跡并不違反自然秩序，因為他不相信因果關系，無論它屬于真實的客體之間的關系還是作為一個精神范疇——他再次認為休謨是這條真理方面的權威（這沒有多少道理）。在哈曼看來，萬物都是上帝的作品，那不是通過第二因而被創造出來的，而是來自他的意志的直接行動。他問道，在自然中，在最普通最自然的事情中，即我們不認為是奇跡的事情中，存在最嚴格意義上的奇跡嗎？發生的一切都不一定會發生，除非上帝愿意讓它發生：我認為它是真實的，因為我們被賦予了Glaube——這本身就是個奇跡——是Glaube把它印在了我們的心靈、感官、想像、記憶和理智中。休謨的“在自己身上連續存在的奇跡”，正是反啟蒙的思想家最樂于相信或愿意相信的事情。哈曼在1759年寫給朋友的信中談到這段話時說：“休謨說這些話，可能是嘲諷，也可能十分真誠，然而它是正確的，是出自敵人之口的對一條真理的證言。他的全部懷疑僅僅是證明了他的命題。”[227](#_227_6)三周后，在寫給康德的信中，他又提到了休謨文章中的同一段話——“這段話可以證明，甚至在既不知情也不希望那樣做的玩笑話中，一個人都能夠講出真理。”[228](#_228_6)休謨“像個先知中的掃羅”，一個他本人并不理解的真理的證人。他不是正確地宣布，信念——真正的基督教信念——既非習俗也非常識，而是一種精神奇跡嗎？不過休謨并沒有認識到這也適用于他本人，他沒有認識到這瓦解了他本人的懷疑論；他可能打算用這些話來反對基督教，然而——這是上帝的恩典——他卻加強了信仰者的愛。

很可能是本著這種精神，哈曼著手翻譯休謨的侄子戴維在1779年，即作者去世三年后出版的《自然宗教對話錄》。《對話錄》的第一版于7月21日出版。一年后，1780年8月7日，哈曼完成了他本人為這部文獻所做的工作。那并不是一個完整的譯本，只是內容梗概，譯出了休謨原著的四分之一，他把手稿在朋友間私下傳閱，直到1951年才被納德爾收入他所編輯的哈曼全集中出版。就我們所知，這是康德所看到的休謨《自然宗教對話錄》的惟一版本——沒有證據表明他得到了1781年施萊特爾的全譯本。哈曼在1780年給出版商哈特諾赫寫信說：“《對話錄》是一本充滿詩歌之美的著作，和格林[229](#_229_6)一樣，我并不認為它十分危險。我就像個五十歲的老斯瓦比亞[230](#_230_6)牧師，為了我那些心胸開闊的同事和同胞，正在翻譯這本書。”[231](#_231_6)據說此書讓康德十分愉快，而且受到了它的影響，雖然1783年的《未來形而上學導論》表明他并沒有完全接受休謨在書中對設計論所提出的反駁。至于哈曼，對理性主義神學和自然神論的任何攻擊都是他喜聞樂見的，這也適用于所有那些為了維護神的啟示而反對無神論者或自然宗教鼓吹者的人，他以及他的盟友在這兩種人之間看不出有什么區別。自然宗教這個說法本身就讓哈曼感到憤怒，他把它比做自然語言的概念——哲學家和邏輯刀斧手的一種典型虛構，他們缺少足夠的現實感，無法了解語言同特定的時間地點、同具體的環境尤其是特定的歷史發展形態，有著內在的關聯，是處在獨特的相互關系中的特定的人類群體的有機的表達方式，而這種關系是無法用普遍公式加以概括的。真正的敵人是自然神論者，他們發明出一種抽象，一個“第一因”，或一個讓宇宙運行的“神秘鐘表匠”；但是這個ens rationis（理性的存在），這個哲學家虛構出來的東西，同向人類心靈說話的上帝，同為使我們擺脫罪惡而把兒子置于死地的上帝，有何關系呢？休謨在《人類理解研究》第十二章中說，“顯然，人類因為一種自然的本能或稟賦，在他們的感情中包含著建立信仰的力量；沒有進行任何推理，甚至幾乎在沒有利用理性之前，我們總是猜想存在著一個外部宇宙……”甚至動物也在這樣做。“但是這種……所有的人的意見，很快就會被最膚淺的哲學所毀滅，它告訴我們，除了幻象或知覺外，沒有任何東西能夠呈現于心靈。”[232](#_232_6)對休謨來說，這是一個反對庸常的實在論的論點。但是對于哈曼，這些話以及另一些類似的段落，卻可能有著完全相反的含義：針對哲學的侵蝕及其虛妄的建構發出的警告，尤其是當它觸及終極關懷的問題，例如人和上帝的關系時。

《自然宗教對話錄》也有著這種作用。在《對話錄》的一段結束語，即休謨給定稿補充的一段文字中，斐羅說：

一個對自然理性的不完美有著正確意識的人，將會滿懷熱情地揭示真理：而那些相信自己僅僅利用哲學的幫助就可建立一個完美神學體系的傲慢的教條主義者，不屑于任何進一步的幫助，并且拒絕了這個外來的老師。對于一個學者來說，成為哲學上的懷疑論者，是向有著堅定信仰的基督徒邁出的最為根本的第一步。[233](#_233_6)

就我所知，哈曼沒有提到過這段話，但人們禁不住會想，他除了把這視為由敵人提供的又一個基督教證據外，還會認為它是別的什么。它不經意地驗證了一條足以毀滅懷疑論和不可知論——這是斐羅在《對話錄》中的正式立場——的真理。在他看來，休謨的懷疑論比康德的謹慎論證遠為有效地清除了阻礙輸入信仰的畸形的理性建構；它清理出了一片使信仰得以進入的空地。在我已引用過的哈曼最后寫給雅各比的一封信中，他說：“當我寫《蘇格拉底回憶》時，我滿腦子都是休謨。我這本小書中〔的一段〕提到過：對于我們自己的存在和我們身外一切事物的存在，只能相信，不能以任何其他方式加以證明。”[234](#_234_6)在哈曼看來，這就是《對話錄》的核心所在。“人們的起點必須是從結果追溯原因，而不是先驗地演繹結果——這就是另一些哲學家犯下的錯誤。”[235](#_235_6)因果性和決定論是理解實在之神秘性的障礙。“哲學家啊，你難道沒有認識到，在原因和結果、手段和目的之間，不存在自然的關系，而是一種精神的和觀念的關系，一種盲目信仰的關系，就像那位研究其國家的歷史[236](#_236_6)和‘自然教會’的世上最偉大的作家所說的那樣？”[237](#_237_6)這種盲目的“信仰”是“這樣的信仰，它不是理性的產物，它排斥理性的攻擊，因為信仰的發生與其說來自理性，不如說來自愛好和見解。”[238](#_238_6)這就是為何“休謨總是我的人”的原因，康德則不是——因為“我們這位同胞總是被他的因果性吹跑”。[239](#_239_6)

## 三

如此把休謨搞成德國的信仰主義和非理性主義的圣人，未免讓人感到莫名其妙。然而事實就是如此。哈曼的弟子，海因里希·雅各比，也繼承了這一思想路線。而且，根據今人亞瑟·洛夫喬伊晚年的一篇遺作所言，雅各比是當時德國以及德國之外讀者最多的思想家之一，因此難怪他的觀點也進入了德國和法國哲學直覺主義的主流，它培養出了現代活力論、非理性主義和存在主義的各種流派。雅各比（1743-1818）并不是個一流的思想家，甚至連二流都算不上。他之令人感興趣，更多地因為他是一個有哲學頭腦的小說家，一個觀念的介紹者和不知疲倦的文人。他跟康德、赫爾德、哈曼、歌德和門德爾松的通信，他同門德爾松之間就萊辛的真實信仰的著名爭論（所謂的“泛神論論戰”），他對康德、費希特、赫爾德和謝林的攻擊（以及這些人對他的猛烈反擊），他對斯賓諾莎和布魯諾這些被人遺忘的思想家的重新發現，激勵著一些比他更有才華的思想家，使十八世紀末德國哲學的畫面更加有聲有色。1786年他發表了一本題為《休謨論信仰、實在論和唯心論》[240](#_240_6)的著作。在這本書里，尤其是在介紹構成此書主要內容的哲學對話的導言里，他贊美休謨是一位非理性主義信仰的使徒。僅僅休謨的名字出現在書名中這個事實，就證明了他在早期德國浪漫主義先賢祠中占據的位置。雅各比是個認識論上的實在論者，然而他也是個激烈反對理性主義的一神論者。像康德、赫爾德和哈曼一樣，他是在虔信派的傳統中成長起來的，他忠實地遵守著哈曼的自我檢省的實踐，以及后者用休謨的著作對抗法國那些陰險的唯物論者和自然神論者及他們在德國的弟子，尤其是自由派路德教牧師的做法。他的書引用了帕斯卡爾的一句箴言：“理性駁斥教條主義者；自然駁斥懷疑論者”。[241](#_241_6)雅各比對后一種立場做了長篇大論的闡述。菲利普·莫蘭在一篇有趣的短文[242](#_242_6)中評價了哈曼、休謨和雅各比的關系，他費盡心思地指出，自然不同于理性，它不能反駁，它只會使我們避開真理接受幻覺，因為真理依然是真理，而幻覺依然有誤，不管它們能夠變得多么令人愜意或不可缺少。

然而我認為這誤解了雅各比的意思。他的觀點是，只存在一種真正的知識，即我們的自然Glaube：“我們在信仰中出生，正像我們在社會中出生一樣”；一些來自直覺的確定性，是理性無力證實或駁倒的，譬如我對自己的身份的意識，對我的自覺的努力和行動所揭示出的我的因果效用的意識[243](#_243_6)，對我的意志自由的意識。對于上帝的存在、理性的世界以及另一些感性事物，我也有類似的確定性。雅各比認為，這些信念不僅是我們的行動、感情和思想的前提，而且是與生俱來的，它們把我們同實在聯系在一起，完全不依靠任何假設或理論建構，例如自然之統一性的假設——這是自然科學命題所必需的。因為假說是證實或證偽的對象，而信仰或信念（它們的消失是難以想像的）是完全自由的。我們對自己的存在、對我們自己的獨特性格的確定性是一種“感覺”（ein Gefühl）——一種實在的感覺；它確保它所揭示的一切事物之實在性。我們對自己的自我的信念，是其他一切知識的試金石：我們用它而不是別的方法，來衡量其他信念的可靠性，哲學的任務就是“揭示存在”（Dasein zu enthüllen）[244](#_244_6)；做到這一點的正是這種感覺——Gefühle或Gesinnungen；“除此之外”，沒有別的方法能夠建立真理。為給這種觀點找到依據，他引用了休謨的《人性論》[245](#_245_6)，在這里信念被描述為“心靈感受到的東西，它們把判斷的觀念同想像力的虛構區別開來。它賦予它們更大的力量和影響；使它們看上去更重要；使它們牢牢扎根于心靈之中；使它們成為我們一切行為的支配原則。”他還引用了《人類理解研究》第十二節中有關人們的“自然本能或先天知識，把信念安放在他們的感覺之中”的段落。“這張桌子，我們看上去是白色的，我們感到它是堅硬的，并相信它存在，但是它獨立于我們的知覺，它是外在于我們認知它的心靈的事物。”[246](#_246_6)雅各比又說，“我們相信自己的感覺，因此相信存在著一個可感知的世界。同樣，我們相信我們內在的感覺，因此相信存在著一個感覺之外的世界。”[247](#_247_6)在他看來這可以從休謨的前提中得出；這種信念（他絲毫沒有提及休謨遇到的唯我論難題）對于他就像對于哈曼一樣，在不知不覺中變為Offenbarung（啟示），即不需要理性的幫助便直接揭示出來的真理。他然后把這跟柏拉圖或斯賓諾莎的普遍命題和抽象概念做了對比，他們是唯心論的邏輯嚴密的虛構體系的建筑師，這種體系意味著實在感的死亡。

雅各比從敵人的資源中汲取營養的方式，可以用他看待休謨對設計論的著名反駁作為例子。雅各比獨具特色地以哈曼的方式把它顛倒過來，以便加強他本人的信仰（Glaube）觀。休謨在《人類理解研究》中認為[248](#_248_6)，既然這是一種類比論證，因此根據前提，它不能被用于獨一無二的事物，即神。類比法只適用于包含著另一些實際的或可能的成分的那類實體。讓我引用沃爾海姆在其討論休謨宗教觀的著作中對這一論證的簡明扼要的表述吧：

我們能夠從一個具體事件推知其原因的惟一事例，是一系列事件中的一個事件的情況，換言之，假如一個事件在人類的經驗中是獨一無二的，我們就不能把一個原因賦予這個事件。但不言而喻的是，“自然的結構”從這個意義上說就是獨一無二的：因此宗教假設……變成了無根據的推理。[249](#_249_6)

這也正是休謨對他《對話錄》中所謂“宗教假設”進行三方面批判時的主旨所在。

雅各比由衷地歡迎這種推理模式。他同意普遍知識是建立在他所說的“比較”上，但既然上帝是獨一無二的，就不可能拿什么東西和他進行比較。上帝不是一個一般概念。但是雅各比斷言，我自己的心靈也不是這樣的概念：它也是獨一無二的，完全個人化的，無法從任何外在的起點達到它。這就是為何我知道上帝的原因，我是通過直接的感覺知道的，就像我知道自己一樣。不是用類比或其他推理方式，也不是像我對自我身份的認知那樣，用記憶或任何其他間接方式。對于我本人來說，我不是一個能夠被描述的觀念，我對自身之存在的確定性，與我對知道我自己是誰的確定性是分不開的。這種知識是其他一切認識的基礎：它是直接的和先驗的；難怪在日常感覺經驗或邏輯范疇的昏暗世界里尋找自我的休謨和康德找不到它。

這種為了支持信仰而篡改休謨的經驗主義和懷疑論的做法，是這個教條主義的宗教先驗論團體全部策略的典型表現：他們把休謨作為外來的專家，一個消滅他們深惡痛絕的東西——理性主義形而上學家關于知識和實在的理論——的專家。在雅各比看來，實在是由他有時所謂的“Wesenheitsgefühl”——對本質事物的直接感覺——揭示的，他把這種能力稱為上帝的恩賜。他把信仰說成是salto mortale（凡人的飛躍），信念的飛躍，沒有它，我們就會繼續被囚禁在邏輯、數學或形而上學建構的虛幻世界中——哈曼所說的空中樓閣，它遠離實在，許多可敬的思想家在那里度過了他們的一生。因此，休謨的懷疑論能夠拯救我們。而且雅各比告訴我們，這能使他獲得不朽的英名。

## 四

總結一下這種特殊的關系吧：啟蒙運動在德國的反對者是否需要用休謨來確立自己的立場，是值得懷疑的。然而這卻是個歷史事實，他們的奠基人，哈曼和雅各比，對他針對他們的主要敵人——自然神論者——提出的反駁論證都十分著迷，與徹底的無神論者相比，他們更痛恨這種人，這大概是因為在他們看來，后者至少沒有把真誠的信徒對上帝的直接認知庸俗化。他們簡單地從休謨的著作中取出他們需要的東西。萊特文在最近的一篇關于休謨的文章[250](#_250_6)中正確地指出，“每一位大哲學家都被賦予了相反的性格”。萊辛、赫爾德和歌德對斯賓諾莎就是這樣做的，他在充當了法國唯物主義的秘密鼓吹者后，又被改造成一個泛神論的先驗論者和德國絕對唯心主義之父。休謨被一些人描述成“最具破壞性的懷疑論者，他不但撕下了傳統哲學的偽裝，而且證明一切知識都是幻覺”，另一些人則把他改造成了“一個固執的經驗主義者，他相信人類能夠獲得無可爭議的真理”。[251](#_251_6)

這些解釋，以及另一些解釋，都可以從休謨的著作中找到支持。柏克不相信哲學的抽象概念，他相信自然、出色的感覺、歷史和文明，他敵視絕對原則和無條件的普遍命題，他反對打著永恒原則的旗號，或根據變化無常的民眾情緒進行激進的變革——這些態度都有休謨的來源，正像它們也有孟德斯鳩和胡克的來源一樣。穆勒及其后的羅素，把他們對科學方法的信任，他們對教條主義、先驗主義和神學家的錯誤類比的否定，他們對接受錯誤信念的傾向和贊成永恒原則的習慣表現出的疑慮，歸功于休謨，他們同意可能性是最接近于難以達到的經驗確定性的近似物，他們對非理性主義的痛恨，他們對較為冷靜的感情的贊揚，他們的自然主義和溫和的功利主義傾向，也統統被歸功于休謨。但是對哈曼及其門徒來說，休謨只是一個比康德更具破壞力的陳舊的理性主義的批判者。在他們看來，他似乎終于顛覆了不變的經驗范疇的觀點和任何形式的二元論，即存在著兩個世界的學說，不管它是笛卡爾的、萊布尼茨的還是康德的。只有一個世界，即直接面對的實在的世界；雖然休謨對這個世界的認識和他們的認識大為不同，但是認識到它的統一性，認識到柏拉圖的謬論——它是把實在同日常經驗區分開的一切嘗試的基礎——對于他們有著至高無上的重要意義。

對于這些神秘的唯名論者來說，在自然世界和精神世界之間并不存在一道墻。上帝用他們所理解的符號向他們說話，那是自然、歷史和經文中的符號，他們的眼睛和耳朵向上帝的話語敞開著。他們是用信仰武裝起來的人，不需要他們看到就在他們面前的有關實在的證明或證據。他們聽到樹林在低語，奔流的小溪在訴說，巖石在講道，（稍做修改后）他們也在萬物中看到了上帝。在他們眼里，這些東西并不是隱喻：他們所崇拜的上帝是人格化的上帝，他們把泛神論視為無神論的一種。哈曼及其盟友不想讓無所不在的信仰的力量受到任何阻礙，這種信仰不容忍任何規則，不服從任何定律，它與人類智巧的貧乏世界——制度化的秩序、功利主義的算計、受到邏輯和證據制約的自然科學的人為建構，普魯士國王及其廷臣、邊沁、巴黎的激進思想家、也許還有休謨所追求的秩序井然的組織——的距離，簡直不可以道里計。啟蒙運動的理想，至少對它的德國反對者之一倫茨來說，比茍延殘喘的生活強不了多少。霍爾巴赫的學說給年輕的歌德留下的印象是，它死氣沉沉，如僵尸一般，是一切活力、自由和想像的終結。這些浪漫主義先驅中的一些人認為，他們在休謨的懷疑論中找到了反對這些精神敵人的最具毀滅力的武器。休謨清除了為理性主義大廈的堅實基礎提供保障所必需的先驗規律（事實上，在他之后的哲學家盡管煞費苦心，原來的信念再也沒能恢復）。但是對于我正在討論的這些思想家來說，消除這種先驗的地基似乎有著一個至高無上的作用：為宗教信仰的獲勝清理出地盤。

從休謨和他的世界觀中，不可能衍生出更多的東西了。他對幾位德國反常規的思想家發生影響的故事，頂多只能算是對他的哲學解釋的一個腳注，盡管可能是個極不尋常的腳注。對于十九和二十世紀歐洲的非理性主義思想——不論它是宗教的還是世俗的——的歷史來說，它有著更為重要的意義，因為對理性的這種反叛標志著一些現代的起點。頭腦冷靜、通達事理、性情溫和且有譏諷意識的休謨，有著堅定的現實感、文筆流暢而又嚴謹的休謨，竟會在這場放浪形骸、狂躁喧囂的運動中得到半個經典作家的地位，成為它的奠基人之一——即使嚴格說來不是正統的奠基人（不過，哈曼對一切尤其是對正統的來源，都持一種自相矛盾的態度）——而他對這場運動的所有領袖可以說一無所知，每念及此，不免讓人納悶。也許事情只能如此，因為他幾乎不可能贊成他們或他們的觀點。面對這場無所拘束的精神熱情的風暴，他除了自己慣常的嫌惡外，很難會有什么其他感覺。此外，假如他知道他們堅持認為從他的思想中受益匪淺，他或許會把這視為一個有違他的意愿的、不受歡迎的結果，然而這大概是他們的思想的一個并非完全不可預料的結果。這樣的結果，即使最為清醒而嚴謹、最有自我保護意識和通達的思想家，也并非總能完全避免。

# 赫爾岑和他的回憶錄

亞歷山大·赫爾岑就像狄德羅一樣，是位天才的業余學者，他的觀點和活動改變了自己國家社會思想的方向。也像狄德羅一樣，他是位善談者，他操著同樣流利的俄語和法語，同自己的密友，或是在莫斯科的沙龍里談天說地——總是新思如潮，形象迭出；在后人看來（正像狄德羅一樣），其中或許不乏廢話：他沒有博斯維爾或愛克曼記錄下他的談話，他也不是個能夠忍受這種關系的人。他的文風基本上屬于談話體，理所當然地也就兼有談話的優點和缺陷：流暢、自發、易流于天生講故事者那種強調的語氣和夸張，但又總能回到故事或論證的主線上來。尤為重要的是，他的文風充滿了口語的活力——他所欣賞的法國哲人們那種字斟句酌的文章，或他學習過的德國人那種可怕的哲學文體，似乎都沒有對他產生影響；我們能大量聽到他說話的聲音——在文章中，在小冊子中，在自傳中，更不用說在他給友人的信函和便條中。

思想開明、富有想像力，并且有著自我批判精神的赫爾岑，也是一位天資卓越的社會觀察家。即使在講究清晰表達的十九世紀，他對自己所見所聞的記錄，也是難得一見的。他有一顆敏銳、容易激動而又極具反諷意味的頭腦，有著熾熱的詩人氣質，能夠寫下動人的抒情篇章——這些品質在他對人物、事件、觀念、私人交往和政治形勢的一系列生動記述中，以及他對自己周圍整個生活形態的描述中，結合在一起，相得益彰。他是位極其細致、敏感和聰明的人，言談入木三分，并且喜歡論戰。他自認為是“揭開表象和習俗偽裝”的專家，形象地把自己稱為社會和道德內核的破壞性的發現者。托爾斯泰對赫爾岑的觀點沒有什么共鳴，對當時的文人也從無溢美之辭，對同屬于自己的階層和國家的文人就更是如此。但他在臨終之際也說，他從未遇到過任何人像赫爾岑那樣，“罕見地把迸發出火花的深度與才華結合在一起”。[252](#_252_6)這種天賦使他的許多文章、政論、日常記錄、偶爾寫下的筆記和評論，尤其是寫給親友或政治友人的通信，至今仍讓人展卷不忍釋手，盡管其中所談到的問題，大都銷聲匿跡，只有史學家才會對它們發生興趣。

關于赫爾岑的著述雖然已有很多——不僅在俄國——但是他的傳記作家，并不會因為這樣一個事實而感到輕松：他留下了一部無與倫比的關于他自己的回憶錄——《往事與隨想》；這是一部堪與他同時代的同胞托爾斯泰、屠格涅夫和陀思妥耶夫斯基的作品媲美的文學巨著。他們也不是完全不明白這一點。他的終生好友屠格涅夫（他們之間起伏不定的私交，對于兩人的生活都有重要意義；但這段復雜而有趣的故事，從未得到過充分的說明），稱贊他既是位作家，也是個革命派的記者。杰出的評論家別林斯基，在他們還沒有什么名氣的年輕時代，便發現、講述和贊揚過他的文學天才。甚至易怒而多疑的陀思妥耶夫斯基，也把他排除在那些他視為親西方的俄國革命者而深惡痛絕的人之外，他承認赫爾岑的文章具有詩意，直到生命終結，對他始終懷著十分友善的態度。至于托爾斯泰，同赫爾岑的交往以及他的作品都令他感到愉快：在他們在倫敦相遇五十年之后，他依然生動地記得當時的情景。[253](#_253_6)

這位杰出的作家，生前便是一位歐洲的知名人士，他是米什萊、馬志尼、加里波第和維克多·雨果的座上客，在自己的國家不僅被譽為革命者，而且是最偉大的作家之一，但直到今天他在西方仍不過是無名小卒，這未免讓人不解。從閱讀他的文章——大多數仍無譯本——中得到的樂趣，使這種現象顯得奇怪而毫無道理。

亞歷山大·赫爾岑1812年4月6日生于莫斯科，即拿破侖在波羅金諾戰役后占領莫斯科并燃起毀城大火的前幾個月。其父伊萬·亞歷山德洛維奇·雅科夫列夫，是個同羅曼諾夫王朝有遠親關系的世家子。就像出身富裕的其他俄國貴族子弟一樣，他在國外生活了幾年，旅途中遇上一位符滕堡小官員的女兒露易莎·哈格，并把她帶回莫斯科。她是個舉止得體、溫順但沒有什么特點的姑娘，比他年輕許多。由于某種原因，也許是因為他們的社會地位不相稱，他從未按東正教的儀式與她成婚。雅科夫列夫是東正教徒，而她卻一直保持著路德教信仰。[254](#_254_6)他是個特立獨行、傲慢不群的人，而且變得越來越性情乖戾和憤世嫉俗。他在1812年戰爭前退休，法國人入侵時，他正住在莫斯科的家中。在占領期間，他得到他在巴黎認識的莫蒂埃元帥的賞識，同意為拿破侖捎信給亞歷山大皇帝，作為回報，他得以使自己的家人安全離開那座被毀的城市。由于這一過失，他被遣回自己的莊園，過了很久才允許他重新回到莫斯科。

他在阿爾巴特街的那所昏暗的大宅子里，培養自己的兒子亞歷山大，為他取了赫爾岑這個姓，似乎是要強調他是非正常的私通生下的孩子，是心血來潮的產物。露易莎·哈格從未得到正式妻子的身份，不過孩子得到了無微不至的關懷。他受到當時俄國貴族青年的正規教育，也就是說，照顧他的是一群保姆和農奴，由德語和法語私人教師為他授課，他們都是那位神經質的、脾氣暴躁的、關懷備至但又多疑的父親仔細挑選出的。為培養他的才華可謂不遺余力。他是個活潑而富有想像力的孩子，學習知識既輕松又熱情。他的父親以自己的方式愛他：其程度顯然超過了他十年前出生并且同樣不合法的另一個的兒子，他為其取名“伊戈爾”（即“喬治”）。不過在十九世紀二十年代，他是個情緒低落的失敗者，沒有能力跟自己的家人、事實上是跟任何人溝通。伊萬·雅科夫列夫精明、可敬，既談不上冷漠，也談不上不公正，恰似托爾斯泰的小說《戰爭與和平》中那個“困難”人物，老鮑爾孔康基親王一樣，在他兒子的記憶中，他是個自尋煩惱，心情郁悶，封閉而半僵化的人。他緊閉所有的門窗，連自己的幾個老友和兄弟也不接觸，實際上家里看不到任何外人。他的兒子后來形容他是“兩種不可調和的事物，即十八世紀同俄國生活相遇”[255](#_255_6)——給俄國貴族中許多較為敏感的人造成毀滅的文化沖突——的產物。

這孩子從父親那種壓迫性的、令他害怕的關心中逃開，如釋重負地跑到母親和仆人的房間里；她慈祥而隨和，因丈夫的壓制和自己的異族背景而忍氣吞聲，在家里只能百依百順地接受自己的地位。至于那些仆人，他們都是來自雅科夫列夫莊園的家奴，已經學會了對主人的這個兒子和可能的繼承人俯首帖耳。赫爾岑本人在后來的年代里，把他最深的社會情感（他的朋友、文學評論家別林斯基對此有非常準確的診斷），他對個人自由和尊嚴的關切，歸因于自己兒時的這種野蠻的環境。他是個討人喜歡的孩子，受著家人的溺愛，但是由于聽到仆人的閑言碎語，而且至少有一次無意中聽到父親同一位軍中老友的交談，使他了解了自己反常的身世和母親的地位。根據他本人的說法，這讓他深受打擊：這也許是他一生中的決定性因素之一。

給他講授俄國文學和歷史的是位年輕的大學生，這是個新浪漫主義運動的熱忱追隨者，這場運動，尤其是它的德國形式，當時開始支配了俄國的精神生活。他學習法語（他的父親用法語書寫比用俄語還要流利）、德語（他同母親用德語交談）和歐洲史而不是俄國史——他的家庭教師是一位法國大革命后移居俄國的法國流亡者。這個法國人并不暴露自己的政治觀點，因此——赫爾岑告訴我們——直到有一天他的學生問他路易十六為何被處死時，他換了一種語氣說，“因為他是祖國的叛徒。”[256](#_256_6)他發現這孩子有所反應，便放棄了拘謹的態度，公開向他談論人的自由和平等。赫爾岑是個孤僻的孩子，一度受到溺愛，言行拘謹，現在卻有了活力和焦慮。他在父親的大書房里如饑似渴地讀書，尤其是啟蒙運動的法文書籍。尼古拉皇帝把十二月黨人密謀的領袖絞死那年，他十四歲。他后來說，這一事變是他生活的一個轉折點；不管是不是這樣，對俄國憲政自由事業中這些貴族烈士的回憶，后來變成了一種神圣的象征，無論對于他還是他那個階級的許多同代人都是如此，并且影響了他后來的一生。他告訴我們，在此事過去幾年后，他和好友尼克·奧加廖夫站在俯瞰莫斯科的麻雀山上，發出莊嚴的、“漢尼拔式的”誓言：要為這些人權戰士復仇，要獻身于他們為之犧牲的事業。

他順理成章地成了莫斯科大學的學生。他曾浸淫于席勒和歌德；他又開始鉆研德國的形而上學——康德，特別是謝林。然后是新興的法國歷史學派——基佐和奧古斯丁·梯葉里，此外還有法國的空想社會主義者：圣西門、傅立葉和勒魯，以及另一些不顧書報檢查制度走私進俄國的社會主義小冊子。他成了一個堅定而熱情的激進分子。他和奧加廖夫屬于一個學生團體，他們閱讀禁書，討論危險的思想；為此他和其他大多數“不可靠的”學生一起遭到逮捕，很可能是因為他委婉地拒絕了要他接受的觀點，結果被判了監禁。他的父親費盡力量為他減刑，卻無力不讓他的兒子被流放到靠近亞洲邊界的邊遠小城。他在那兒其實并沒有被囚于牢房，而是在當地的官府里工作。

讓他驚喜的是，這個檢驗能力的新環境使他十分快樂。他表現出行政才干，成了一名勝任愉快的官員，大概還干勁十足——盡管后來他不大樂于承認這一點。他幫助揭露了腐敗蠻橫的長官，他對此人既厭惡又蔑視。在維雅特卡城，他同一個已婚女子墜入愛河，行為有失檢點，后來又深深體驗到悔恨的煎熬。他閱讀但丁，經歷了一段虔誠的時光，然后同他的最大的一位表妹娜塔麗開始了漫長而熱情的通信，和他本人一樣，她也是個非婚生子，住在她的一位富裕而專橫的姨媽的宅子里給她做伴。由于父親的不懈努力，他被送到弗拉基米爾市，在莫斯科友人的幫助下，娜塔麗也跟他私奔。他們違背親戚的意愿，在弗拉基米爾成婚。后來他得到允許返回莫斯科，并被任命了彼得堡政府的一個職位。

不管他當時有什么抱負，他依然我行我素，致力于激進事業。由于他的一封言辭不慎、批評警察行為的信被檢查官拆看，他又被判流放，這一次是去了諾夫格羅德。兩年后，即1842年，他再次得到允許返回莫斯科。這時他已被人視為新激進派知識分子中堅定的一員，一位值得尊敬的事業的犧牲者。他開始給進步報刊寫文章，中心話題始終如一：個人受到的壓制；政治和個人專制使得人們卑賤而墮落；社會習俗的枷鎖，黑暗的無知和政府的野蠻專橫，俄羅斯帝國。

就像他這個圈子中的其他成員，如詩人和小說家屠格涅夫、評論家別林斯基、未來的政治煽動家巴枯寧和卡特科夫（前者屬于革命事業，后者則屬于反革命事業）、評論家安年科夫，以及他的好友奧加廖夫一樣，赫爾岑和當時的大多數俄國知識分子，都對黑格爾哲學如癡如醉。他撰寫引人入勝的政治和哲學文章和涉及社會問題的小說。這些東西發表后，得到廣泛的閱讀和討論，給作者贏得了相當大的聲望。他采取了一種毫不妥協的立場。作為持異見的俄國貴族中的一個主要代表，他的社會主義信念，更多地不是來自對資產階級西方的自由放任經濟的野蠻和混亂的反對——俄國當時處在工業化初期，仍然是個半封建的、社會和經濟都很原始的社會——而是來自對當地社會問題的直接反應：百姓的貧困、奴隸制、在所有方面都缺乏個人自由，以及不講法律的野蠻官僚制度。[257](#_257_6)此外，還有一種強大的、半野蠻社會的民族自豪感，它的領袖清楚這個社會的落后，對文明的西方懷著一種混雜著羨慕、忌妒和嫌惡的復雜感情。激進派相信沿著西方路線進行民主的和世俗化的改革；而斯拉夫主義者則回到了神秘的民族主義，他們鼓吹必須恢復他們認為被彼得一世的改革所摧毀的“有機”生活和信仰形態，他們認為這場改革不過是鼓勵了一種不計后果而又下賤的模仿——對沒有信仰的、墮落到不可救藥程度的西方的模仿。赫爾岑是個極端的“西化派”，但是他保持著同對手的聯系——他把其中最杰出的人視為浪漫的反動派，他們受到民族主義的誤導，但是在反對沙皇的斗爭中屬于可敬的同盟軍。這也許是因為他希望看到，人類感情尚未泯滅的全體俄國人一起反抗那個罪惡的政權。

伊萬·雅科夫列夫于1847年去世。他把自己的大部分財產留給了露易莎·哈格和其子亞歷山大·赫爾岑。赫爾岑對自己的能力信心百倍，心中燃燒著（用費希特反映那一代人態度的一句話說）“來到這個世界，就要有一番作為”的欲望，他決定移居國外。當時他是否希望或打算在國外度過余生，我們不得而知，但后來情況變得就是如此。這一年他離開俄國開始旅行，與他結伴而行的還有他的妻子、母親、兩個朋友和仆人。他們穿越德國，于1847年的年底來到了他所向往的巴黎，文明世界的首都。他立刻融入各國流亡者的激進派和社會主義者的生活之中，他們在這座騷動不安的城市的思想和藝術活動中扮演著核心角色。1848年，當歐洲各國相繼爆發革命時，他發現自己同巴枯寧和蒲魯東一起，站在了革命社會主義中的極左派一邊。有關其活動的流言蜚語傳到了俄國政府那兒，他接到了馬上回國的命令。他拒絕服從。他和母親在俄國的財產被宣布沒收。銀行家詹姆斯·羅特希爾德對這位年輕的俄國“男爵”抱有好感，而且處在能對俄國政府施加壓力的地位上，經過他的努力，赫爾岑收回了自己的大部分財產，此后便沒有經受過金錢匱乏的體驗。這使他獲得了許多流亡者無從享受的一定程度的獨立性，也使他能夠為其他一些難民和激進事業提供資助。

他在革命前不久到達巴黎后，便開始為他的朋友主持的莫斯科期刊撰稿，對巴黎的生活和文化狀況進行深入而嚴厲的批判，尤其是對法國資產階級的墮落所做的辛辣的分析，其尖銳程度甚至他的同代人馬克思和海涅的著作也難望其項背。他的大多數莫斯科朋友讀后都表示不快：他們認為他的分析屬于紙上空談和不負責的極端主義，是典型的夸夸其談，不適合一個治理混亂的落后國家的需要，因為同它相比，西方中產階級的進步不管有什么缺陷，都是走向啟蒙的重要一步。這些早期著作——《馬利尼大道來信》（Letters from Avenue Marigny）和隨后的意大利隨記——所具有的品質，成了他后來所有著作的典型風格：流暢的描述句，新鮮、曉暢而直接，穿插著一些生動但絕非無關的題外話，在同一話題的許多關鍵處，還有真實的或想像出來的引語，還有讓他那些民族主義的俄國朋友感到不安的法語文風。由此造成的是一種即興表演的效果：一個聰明家伙的令人陶醉的談話，他有著不同尋常的清醒頭腦和誠實，在觀察和表達能力方面具有獨特的天分。文章彌漫著強烈的政治激進主義氣氛，又滲透著貴族特有的（甚至是更為典型的莫斯科人的）那種態度，即對心胸狹小、精打細算、自我滿足、銅臭氣，總之是對一切謹小慎微或傾向于妥協和中庸之道的事情的厭惡，而路易·菲利普和基佐被他視為這種現象最令人厭惡的化身。

赫爾岑這些文章中的觀點，散發著樂觀的理想主義——一種對社會、思想和道德方面享有自由的社會的向往，他像蒲魯東、馬克思和布朗基一樣，在法國工人階級身上看到它的起點；還有對激進革命的信念，認為只有這樣的革命能夠創造出使他們獲得解放的條件；然而他對一切普遍公式、對所有政黨的綱領和戰斗吶喊，對那些偉大的、堂而皇之的歷史目標——進步、自由、平等、民族統一、歷史權利、人類的團結——又懷著深刻的不信任。在這些原則和口號的名義下，人類肯定很快就會再度受到欺凌和殺戮，他們的生活方式受到譴責和毀滅。

就像黑格爾的左翼弟子中更為極端的分子，尤其是無政府主義者馬克斯·施蒂納一樣，赫爾岑也在那些大而無當的抽象原則中看到了危險，只要一聽到它們的聲音，人們就會陷入殘酷卻毫無意義的殺戮——各種新的偶像的圣壇，在他看來，明天還會由犧牲者的鮮血來祭奠，就像昨天或前天的犧牲者為過去的神癨——教會、君主、封建制度或神圣的部落習俗，如今它們已經信譽掃地，成了人類進步的絆腳石——而流的鮮血，同樣沒有任何道理和作用。

除了對抽象理想本身的意義和價值的這種懷疑態度外，赫爾岑還說了一些更令人不安的話，他說出了一種揮之不去的感覺：在較為自由和文明的精英（他知道自己屬于其中的一員）的人道主義價值同無聲無息的廣大群眾的實際需要、愿望和利益之間，存在著不斷擴大而難以填平的鴻溝。這些群眾在西方仍然十分野蠻，在俄國或亞洲的平原上就更是如此。舊世界顯然已經搖搖欲墜，而且它也應當覆滅。它將被它的犧牲者——對他們的主子的藝術和科學毫不關心的奴隸——所摧毀；事實上，赫爾岑還在問：他們何必關心這種事情？難道它不是以他們的痛苦和低賤為基礎建立起來的嗎？這些年輕而充滿活力的新野蠻人，對建立在他們父輩骸骨上的舊世界，懷著理所當然的仇恨，會把他們的壓迫者的大廈，連同西方文明中那些最崇高最美麗的東西，連根掀翻。這場災變不僅不可避免，而且是公正的，因為這種在其受益者眼里既高貴又有價值的文明，給人類的絕大多數除了帶來苦難和毫無意義的生活之外，沒有帶來任何東西。然而他并沒有妄言對于和他一樣品嘗豐盛的文明成果的人來說，以上理由使這種前景變得不再那么可怕。

因此，俄國和西方的評論家經常斷言，赫爾岑在巴黎變成了一個熱忱的、甚至是烏托邦式的理想主義者，1848年革命的失敗使他幻滅，又產生出一種新的、更為悲觀的現實主義。然而這種觀點并沒有充分的證據。[258](#_258_6)甚至在1847年，懷疑主義的跡象，尤其是對人類能夠得到多大改造的悲觀主義，以及對這些變革（無畏而聰明的革命者或改革家、他那些西化的俄國朋友眼里的理想形象）的更深層的懷疑——完成了這些變革，是否會導致一個更加公正和自由的制度，還是只會導致新的主子對新的奴隸的統治呢？——不祥的征兆在大崩潰之前就能聽到了。不過，盡管如此，他仍然是個信心堅定和極為樂觀的革命者。意大利和法國工人的叛亂及其受到殘酷鎮壓的場景，終身縈繞于赫爾岑的腦際。他對1848-1849年事件，尤其是對巴黎7月暴動的第一手描述，堪稱“貫徹著信仰的”歷史和社會學文獻的杰作。他對這些起義中的人物描寫以及對他們的思考也是如此。這些文章和書信大多仍然沒有譯本。

赫爾岑既不能也不愿回到俄國。他成了一名瑞士公民，除了革命的災難之外，他又經歷了一場個人的悲劇：他最親密的新朋友之一，同時也是馬克思和瓦格納的朋友，海涅半嘲諷地稱為德國革命的“鐵云雀”的激進德國詩人格奧爾格·赫爾維格，勾引走了他深愛的妻子。赫爾岑對愛情、友誼、性別平等，以及資產階級道德觀念的不合理性，持有一種進步的、有點像雪萊式的觀點，在這場危機中受到考驗，并且因此而破碎了。他幾乎因為悲痛和嫉妒而陷入瘋狂：他的愛情，他的虛榮心，他對全部人類關系之基礎的更深層的假設，經受了致命的打擊，此后他再沒有從這場打擊中完全恢復過來。他做了幾乎沒有人曾經做過的事情：他細致入微地記述自己的憤怒，他和自己的妻子、和赫爾維格及其妻子的關系發生變化的每一步，仿佛這些都是他記憶中的往事；他記下他們之間的每一次談話，每一時刻的憤怒、失望、沖動、愛、希望、忿恨、輕蔑和痛苦的自暴自棄。他自己的道德和心理狀態的每一種色調和細微變化，都變得十分鮮明，其背景則是由流亡者和陰謀家組成的世界里的一種公共生活，他們有法國人、意大利人、德國人、俄國人、奧地利人、匈牙利人和波蘭人，在一個人生舞臺上來去匆匆，而他總是處在這個舞臺的中心，是它的一個不能自拔的悲劇英雄。他的記錄并沒有失去平衡——沒有顯而易見的歪曲——但仍然是徹頭徹尾自我中心的。

赫爾岑終其一生對外部世界有清醒的認識，而且很有分寸感，但這種認識的手段卻是他本人的浪漫化的人格，以及他的個人世界中那個給人印象深刻的、不健全的自我。他的痛苦不管多么強烈，他對自己的悲慘遭遇依然能夠保持充分的藝術化的控制，而且在寫作時也是如此。大概正是這種反映在他的所有著作中的藝術化的自我主義，要對娜塔麗的壓抑感和他在講述發生的事情時缺少節制負部分責任：赫爾岑完全想當然地認為讀者具有理解力，甚至認為他們對他本人即作者的精神和感情生活的每一個細節，有著不加區分的興趣。娜塔麗的信件以及她不顧一切地逃到赫爾維格身邊，便說明了赫爾岑自以為是的盲目性給她的脆弱而又熱情的性格造成的日益嚴重的破壞性影響。我們對娜塔麗和赫爾維格的關系所知不多，她同他也許只有性愛，而他也一樣。信件中夸張的文學語言所掩蓋的，要多于它們所暴露的。但是她顯然感到自己不幸福，難以自拔地受到情人的吸引。就算赫爾岑意識到了這一點，他對它的理解也是模模糊糊的。

他就像對待黑格爾或喬治·桑的思想一樣，去占有同他最親近的人的感情，也就是說，他把自己需要的拿過來，把它注入自己的經驗激流之中。他慷慨地讓別人分享他的經歷，但這是出于他對個人自由和個人生活與個人關系的絕對價值深切的、畢生持有的信念，他很少能夠理解或寬容自己身邊完全獨立的人物。他仔細描述自己的痛苦，極為詳盡和準確，他從不自我寬恕，他的話很有說服力，但并不傷感，而且表現出不可救藥的自我專注。這是一份令人悲痛的文獻。他生前并沒把這個故事完全公之于眾，如今它卻構成了他的回憶錄的一部分。

自我表現——說出自己的話的需要，或許還有得到其他人、得到俄國和歐洲承認的愿望，是赫爾岑天性中的第一需要。因此，甚至在他生命中這段最黑暗的時期，他仍然用各種語言源源不斷地寫了大量有關政治和社會問題的書信和文章；他盡力使蒲魯東保持干勁，他同瑞士的激進派和俄國的流亡者保持書信往來，他廣泛地閱讀，做筆記，了解各種思想，參與辯論，作為一名政論家和左派及革命事業的積極支持者不懈地工作著。沒過多久，娜塔麗便回到了尼斯他的身邊，但很快就在他的懷中去世。就在她死前不久，他的母親和他的一個聾啞兒子乘坐的一艘從馬賽開出的船在暴風雨中沉沒。他們的尸體沒有找到。他的生活到達了最黑暗的谷底。他離開尼斯，離開了那個因為和許多人的友情把他同他們聯系在一起的意大利、法國和波蘭的革命者組成的小圈子，和他的三個兒子一起去了英國。美國距離太遠，而且在他看來也許也太單調了。英國離他在政治和個人生活中遭遇失敗的地點，也許已經足夠遠了，但它仍然屬于歐洲。那時這個國家對待政治流亡者最寬宏大量，對各種怪異的思想開明而寬容，或是抱著滿不在乎的態度。她為自己的公民自由以及她對外國壓迫的受害者的同情心而驕傲。他在1851年到達了倫敦。

他和兒子在倫敦四處串門，游覽郊區。在尼古拉一世的去世使他最親密的朋友奧加廖夫得以離開俄國時，他也來到倫敦他的身邊。他們一起成立了一家出版社，開始出版一份名為《北極星》的俄語雜志，這是第一份完全致力于毫不妥協地反抗沙皇俄國政權的機關刊物。《往事與隨想》最初的幾章就發表在這上面。對可怕的1848-1851年的記憶困擾著赫爾岑的思緒，毒化著他的血流：顯然，讓這段痛苦的往事有個了斷，放松精神，成了不可缺少的心理需要。這就是他要寫的回憶錄的第一部分。生活在冷淡的陌生人中間難以言表的孤獨感，[259](#_259_6)同時政治上的反動勢力似乎吞噬了整個世界，沒有留下任何希望，于是回首往事便成了對抗這種狀況的鴉片。他不知不覺地沉湎于往事，在其中越陷越深，并且發現這已經成了他的自由和力量的來源。

這就是他以《大衛·科波菲爾》為類比的這本書的寫作背景。[260](#_260_6)他在1852年的最后幾個月開始動筆，寫作過程時斷時續。前三部分大概完成于1853年末。1854年，他題名為《監禁與流放》的一個選本用英語出版（這個標題也許是受了西爾維奧·佩里科的《我的監獄》的啟發）。它立刻大獲成功；受此鼓舞，他繼續寫作。到1855年春天，他已完成了前四部分，并于1857年一起出版。他對第四部分進行修改，為它增加了幾章新的內容，并著手寫第五部分。他在1858年完成了第六部分的大部分內容。記述其私生活的內容——他的愛情和婚后最初幾年的生活——寫于1857年：直到這時他才能夠讓自己回憶這些事情。此后是七年的中斷。在1860至1864年期間，他在倫敦發表了一些單獨成篇的文章，例如討論羅伯特·歐文、演員什切普金、畫家伊萬諾夫和加里波第（《卡米西亞的俄國人》）的各篇。這些文章雖然通常也被放在他的回憶錄中，但當初他并沒有這樣的意圖。前四部分的第一個完整版本出版于1861年。最后幾部分——第八部分和第七部分的絕大多數內容——寫于1865-1867年。

赫爾岑有意沒有發表其中的一些內容：他的個人悲劇的細節是在死后才出版的。生前他只發表了題為“海洋之夜”這一章的一部分。他還刪去了他在維雅特卡同麥德維捷娃以及他在莫斯科同農奴姑娘卡特琳娜的故事——他向娜塔麗坦白這些事情，給他們的關系造成了第一道陰影，而且此后這道陰影再也沒有完全消失。他生前無法忍受這些事被形諸文字。他也省略了“德國移民”的一章，其中包括他對馬克思及其追隨者的無所顧忌的評論，以及對他在俄國激進派中的某些老友的消遣性和諷刺性的記述。他對公開揭露革命者家丑的做法有著真誠的厭惡，明確表示他不會拿盟友開玩笑以供他們共同的敵人取樂。這本回憶錄的第一個權威版本是由米哈伊爾·萊姆克編的第一部赫爾岑全集，它于1917年的俄國革命前開始出版，并在革命后的幾年內出齊。最完整的版本是把赫爾岑著作搜羅一盡的全集，它堪稱蘇聯學術一座漂亮的里程碑[261](#_261_6)。

這些回憶錄構成了與赫爾岑的主要活動——革命派記者的工作，他為此獻出了自己的一生——聯系在一起的一幅生動但殘缺不全的背景。它的大多數內容，都曾發表于國外出版的所有俄語雜志中最著名的雜志《鐘聲》上，這是赫爾岑和奧加廖夫從1857年到1867年先在倫敦，后來在日內瓦編輯的一份雜志，上面印有“Vivos voco”（喚醒生命）這句箴言（來自席勒）。《鐘聲》取得過巨大的成功。它是第一份有系統地從事反對俄國獨裁制度的革命宣傳的雜志，在寫作風格上融知識、真誠和明白曉暢于一體。它不但把俄國和俄國殖民地的人，而且把波蘭人和另一些受壓迫民族的人聚集在自己的周圍。它通過秘密渠道傳入俄國，國家的高官都定期閱讀它，據說甚至包括沙皇本人。赫爾岑利用從秘密通信和私人消息獲得的大量信息，講述俄國官僚的種種劣跡，揭露具體的丑聞——各種行賄案、司法腐敗、官員和大人物的專橫與虛偽。《鐘聲》指名道姓，提供書面證據，提出令人尷尬的問題，揭露俄羅斯生活的陰暗面。

俄國游客為了一睹這位反對沙皇的神秘領袖而造訪倫敦。在希望見他一面的眾多訪客中，包括俄羅斯帝國的將軍、高官和皇室大臣。他們有些人是出于好奇，有些人是為了同他握手以表達他們的同情和支持。當俄國在克里米亞戰敗和尼古拉去世后，他在政治和文學上都達到了聲譽的頂峰。赫爾岑公開呼吁[262](#_262_6)新沙皇解放農奴，“自上而下”發動大膽激進的變革，1858年在這方面采取了具體步驟之后，他對亞歷山大二世所發的贊美以“噢！加利利人[263](#_263_6)，你終于勝利了！”為結語，[264](#_264_6)在俄羅斯內外都造成一種幻覺，以為一個新的自由時代終于露出曙光，在沙皇和反對者之間可以做到一定程度的理解甚至實際的合作。這種精神狀態并沒有維持多久。但是赫爾岑的聲譽高于在西方的所有其他俄國人：在五十年代末和六十年代初，他是所有真誠、開明、堅持人道主義的俄國人的公認領袖。

赫爾岑打破了進步的歐洲人——米什萊也許是其中最有代表性的——頭腦中一個根深蒂固的神話：構成俄羅斯的，一方面是政府的大皮靴，另一方面是愚昧、沉默、懶散的廣大野蠻農民，此外再沒有別的東西。他在這方面的功績，超過了巴枯寧甚至屠格涅夫（其小說是西方了解俄國的主要來源）。俄羅斯的這種形象，是對俄國專制主義的主要犧牲者波蘭民族有著廣泛同情的副產品。波蘭流亡者中的一些人，自發地對赫爾岑的真誠表示敬意，即使僅僅因為他是個少見的俄國人，他由衷地喜歡和贊賞作為個人的波蘭人，懷著同情和他們一起工作。他把俄國的解放事業等同于所有受俄國壓迫的民族的事業。其實，正是這種堅定地避開沙文主義的做法，是《鐘聲》最后倒閉和赫爾岑本人在政治上無所做為的主要原因之一。

除了俄國以外，赫爾岑把最深的愛給了意大利和意大利人。他同意大利流亡者馬志尼、加里波第、薩菲和奧爾西尼有著最密切的聯系。他雖然支持法國的每一次自由主義的開端，對法國的態度卻有些曖昧。這有許多原因。就像托克維爾（他并不喜歡此人）一樣，他厭惡一切集權制、官僚制和等級制的現象，一切屈從于嚴厲的形式或統治的東西。在他看來，法國是秩序、紀律和國家崇拜的化身，是統一的化身，是把所有事情塞進原則或統一模式的專制主義抽象公式的化身。它屬于主要的奴役國家——普魯士、奧地利和俄國——中的一員，他不斷拿這些國家同分權的、壓不垮的、不修邊幅的和“真正民主的”意大利人做比較，認為他們和自由的俄羅斯精神有著最深的親和性，俄羅斯的這種精神就體現在農村公社之中，它具備本能的正義和人類價值的意識。根據這種理想，即使英國人在他看來也不像法規森嚴的法國那樣令人反感：他正是懷著這種心情，同浪漫的斯拉夫反對派接近。此外，他無法忘記1848年法國資產階級在巴黎背叛了革命，法蘭西共和國軍隊對工人的處決和對羅馬革命的鎮壓，以及法國的激進派政治家——拉馬丁、馬拉斯特、勒德魯·羅蘭和菲利克斯·皮阿——的虛偽、軟弱和空話連篇。

他對法國在英國的主要流亡者的生活和表現的記述堪稱杰作，他對每一個政治移民那些注定毫無結果的可笑而徒勞的表現，做了消遣性的描寫，既有點同情，也有點輕蔑，這些人不斷向一群因為距離太遠或太厭煩而聽不進去的聽眾，做著滔滔不絕的自我辯解。不過他對其個別成員卻抱有好感：他有一段時間曾是蒲魯東的緊密盟友，盡管他們存在分歧，但他一向尊敬他；他認為路易·布朗是個誠實而無畏的民主派，他同維克多·雨果也交情不錯；他喜歡并贊賞米什萊。在后來的歲月里，他至少造訪過一個巴黎的政治沙龍——誠然，那是個波蘭人的沙龍——而且顯然十分愉快：龔古爾兄弟在那里和他會面，并且在他們的日記中對他的露面和談話做了生動的描述。[265](#_265_6)雖然他本人是半個德國人，或者也許正因為這一點，他就像他的朋友巴枯寧一樣，強烈地厭惡他所認為的德國人那種不可救藥的市儈作風、尤其是他們既有喜歡盲目服從權威的傾向，又有樂于公開相互詆毀這種不討人喜歡的習氣。他對赫爾維格的仇恨——他知道赫爾維格是馬克思和瓦格納的朋友；還有馬克思對他所深愛的瑞士自然主義者卡爾·弗格特的猛烈攻擊，大概對這種態度起了一定的作用。在他最親密的朋友中，至少有三個人是純粹的德國人。對于他來說，歌德和席勒的重要性遠大于任何俄國作家。但是在他對德國流亡者的描述中，確實存在著一些真正惡毒的語氣，這非常不同于他在描述倫敦——假如我們相信赫爾岑的話，這個城市對他們的荒唐表現和獻身精神一概漠不關心——另一些外國移民的古怪行為時，表現出的那種讓人愉快的戲謔意識。

至于他的東道主英國人，他們很少出現在他的筆下。赫爾岑同穆勒、卡萊爾和歐文見過面。他在英國的第一個夜晚，就是和英國主人一起度過的。他與一兩名激進派報紙的編輯（他們中的一些人，例如林頓和考文，曾幫助他傳播自己的觀點、同歐洲大陸的革命者和俄國的秘密宣傳渠道保持聯絡）以及議會中有激進傾向的議員，包括地位次要的大臣，有著很好的交往。不過大體上說，他同英國人的交往似乎比他同時代的同胞卡爾·馬克思還要少。他喜歡英國，贊賞她的憲政制度，他在《往事與隨想》中比較過法國人和英國人，或是英國人和德國人，對英國人的民族性格表現出機敏而令人發笑的見識。但是他做不到全心全意地喜歡他們：在他看來他們太孤芳自賞，太冷漠，太缺乏想像力，太不關心最符合他心意的那些道德、社會和美學問題，太物質主義，太容易自我滿足。他對他們的判斷雖然總是很機智，有時甚至鞭辟入里，但也免不了一些老生常談。他講述過一個法國人因為在溫莎大公園里殺死了政治對手而在倫敦受到的審判，他雖然寫得相當出色，但也不過像是一幅風俗畫，一幅有趣的出色漫畫。法國人、瑞士人、意大利人，甚至德國人，更不用說波蘭人，更接近他。他和英國人無法建立真正的私交。當他思考人類時，他并沒有想到他們。

除了他的中心工作之外，他也把精力用在自己孩子的教育上。他把他們托付給一個德國女士瑪爾維達·馮·梅森伯格，她后來成了尼采和羅曼·羅蘭的朋友。他的私生活同他的密友奧加廖夫及其妻子密不可分，后者充當了他的女管家。雖然這兩個朋友的相互奉獻始終如一，回憶錄中卻很少談到這種關系令人好奇的感情后果。

至于其他的方面，他過著一種富足和有教養的文人生活，他是俄國人，具體說是莫斯科上流社會中的一員，失去了故土，無法安頓下來。這種生活充滿了偶然的希望甚至狂喜，隨后是漫長的痛苦和自我批判，尤其是無所不在的、痛切的思鄉之情。除了客觀原因外，也許正是這種情況，使他傾向于把俄國農民理想化，幻想解決當時主要社會問題——日益加劇的不平等、剝削、壓迫者和受壓迫者都失去人性——的辦法，就是維護俄國的農村公社。他從中看到了發展一種非工業化的、半無政府的社會主義的種子。在他看來，只有這種解決辦法（顯然受到傅立葉、蒲魯東和喬治·桑的觀點的影響），可以擺脫從卡貝到馬克思的西方共產主義所要求的那種令人窒息的、兵營式的紀律，或是平庸的、半社會主義的信條中包含的那種同樣令人窒息的、而且在他看來更為庸俗的理想，還有法國和德國的社會民主主義先驅以及英國費邊分子鼓吹的對發達工業制度的進步作用的信念。他有時也改變自己的觀點：在人生將盡之際，他開始承認有組織的城市工人的歷史意義。但是無論如何，他依然堅持他對俄國農村公社的信念，認為它可以把對個人自由的追求同集體活動和責任協調起來。他至死都抱著一種浪漫主義觀點，認為一個公正的新社會制度的到來是不可避免的。

赫爾岑的思想既不連貫也不系統。他中年時的風格已經失去了年輕時令人信服的機智，傳達著一種從未在他身上消失的思鄉之情，對盲目的偶然性的意識令他困惑，雖然他對人生價值的信念從來沒有動搖。黑格爾影響的痕跡幾乎已消失得無影無蹤。“事實的荒謬性令我們傷心……雖然有人以為世界上的一切最終都會是美好、公正和和諧的。有關自然和歷史的深刻的抽象智慧把我們迷惑得太深了；該是認識到這一點的時候了：自然和歷史充滿了偶然和無意義，充滿了混亂和失誤。”這是他在十九世紀六十年代的典型心情；他的表述沒有章法，只是各種片斷、插曲和孤立事件的堆砌，事實和詩意的遐想混雜在一起，這并非偶然。

他的心情變化無常。有時他相信需要來一場橫掃一切的大革命風暴，即使它采取野蠻的侵略形式，有可能摧毀他所珍愛的一切價值。有時他又指責他的老友巴枯寧——他逃出俄國監獄后，在倫敦與赫爾岑會合——迅速發動革命的要求；因為巴枯寧沒有認識到，用監獄的石頭建不起自由人的住所；他不了解十九世紀普通的歐洲人身上還有舊秩序留下的奴隸制的深刻印記，不可能理解什么是真正的自由；能夠建立起新秩序的，不是獲得解放的奴隸，而是在自由中成長起來的新人。歷史自有其節奏。只有耐心和漸進主義——不是彼得大帝式的草率和粗暴——能夠帶來持久的變革。在這種時刻，他懷疑未來屬于自由的和無政府的農民，或是屬于大膽而無情的計劃者；也許只有產業工人，能夠成為不可避免的新集體主義經濟制度的繼承人。[266](#_266_6)但很快他又陷入原來的失望情緒，懷疑普通人是否真想得到自由：在每一代人中間，也許只有很少的人想這樣做，而大多數人只需要一個好政府，并不在乎它掌握在誰的手里。他預見到了埃米爾·法蓋對盧梭的箴言——“人生而自由，但無往不在枷鎖中”——的嘲弄：“同樣有理由說，羊生來是食肉動物，卻無處不在吃草。”赫爾岑采用了類似的“reductio ad absurdum”（歸謬法）。[267](#_267_6)人們對自由的欲望，不會超過魚兒想飛的欲望。存在著少數飛魚這個事實，并不能證明所有的魚生來就想飛，或它們并不十分滿足于呆在水下，永遠脫離陽光。然后他又回到了原來的樂觀主義，認為有的地方——在俄羅斯——生活著一些沒有分裂的人，天性未改的農民，還沒有受到西方人的腐敗和世故的侵蝕。

但是隨著他年齡的增長，這種受盧梭啟發的信念，也變得越來越不可靠了。他有著太強的現實感。不管他和他的社會主義朋友做出多少努力，他做不到完全自欺欺人。他在悲觀主義和樂觀主義之間、懷疑主義和對自己的懷疑主義的懷疑之間搖擺不定，他的道德力量，完全是因為他對一切不公正、一切專橫、一切平庸現象的仇恨，尤其是因為他對反動派的野蠻行為和資產階級自由派的虛偽無法做到絲毫的妥協。這種態度保護著他，鼓勵著他的是他對這些罪惡注定消失的信念，還有他對自己的孩子和摯友的愛，對人生多變和人類性格的好笑情不自禁感到的愉快。

大體上說，他的悲觀主義與日俱增。他最初有著理想主義的人生觀，不太在乎它和現實——不管是尼古拉的俄國，還是西方腐敗的憲政制度——之間的巨大差距。他年輕時曾贊揚雅各賓的激進主義，譴責它在俄國的敵人——盲目的保守主義、斯拉夫懷鄉病、他的朋友格拉諾夫斯基和屠格涅夫的謹小慎微的漸進主義，以及黑格爾派勸人耐心和理性地服從不可逃避的歷史節奏的做法，他認為這似乎是為了確保新興資產階級的勝利。他出國前的態度是勇敢的樂觀主義，后來他沒有改變觀點，而是變得更冷靜了，傾向于采取更為清醒和批判的眼光。他在1847年就想到，一切真正的變革必然是緩慢的；傳統的力量（他一度給予嘲諷，到英國后又加以贊賞）是非常強大的；人們的可塑性并不像十八世紀的人想像的那樣大，他們也并非真的追求自由，他們只追求安全和滿足；共產主義不過是被顛倒過來的沙皇制度，是用一條枷鎖取代了另一條枷鎖。政治理想和口號會變得空洞，虔誠的狂熱分子打著這種旗號，愉快地屠殺他們的同胞。他對開明的精英與群眾之間的鴻溝從原則上說可以填平不再抱有信心（這成了后來俄國思想中一個令人困惑的話題），因為覺醒的人民，出于無法改變的社會和心理原因，有可能厭惡和拒絕文明的禮物，因為這種禮物對他們來說是遠遠不夠的。但是，即使這些看法只有一少部分正確，變革就是可行的或可取的嗎？于是赫爾岑日益強烈地意識到，有些障礙是難以克服的，有些限制是難以逾越的，于是才有了他的經驗主義和懷疑主義，才有了他在六十年代中期深藏于內心的悲觀主義和絕望情緒。

一些蘇聯學者把這種態度解釋成他開始接近一種準馬克思主義的觀點，承認了社會發展的無情規律——具體地說就是工業化的不可避免，尤其是無產階級將要發揮的關鍵作用。在他生前，或在后來的半個世紀里，赫爾岑在俄國的左翼批評者并不這樣解釋他的觀點。對他們來說，不管是對是錯，這些信念似乎是對保守主義和背叛者表示同情。因為在五十和六十年代，俄國已經成長起來新一代激進分子，他們的背景是一個正處在早期工業化過程中的落后國家，這個過程緩慢、分散而又低效。這些人有著復雜的社會出身，對1848年軟弱的自由派的妥協充滿蔑視，對西方的自由前景也不抱任何幻想，他們決定采用更為無情的方式；只有科學能夠證明的東西，他們才會認為是正確的，他們打算變成鐵石心腸，為了打敗同樣無情的壓迫者的政權，必要時甚至可以變成殘酷的無恥之徒；他們對四十年代那一代“軟弱分子”的唯美主義和對文明價值的執著，感到深惡痛絕。

赫爾岑認識到，這些“虛無主義者”（在屠格涅夫對這種沖突第一次做了生動描寫的小說《父與子》發表后，他們就是這樣稱呼自己的）把他視為過時的貴族中的業余文人，對他發動的大肆批評和歪曲，同他本人年輕時對亞歷山大一世政權中無能的改革者的厭惡并沒有太大的不同。但是這種想法并沒有使他的處境更易于忍受。意志堅定的革命者的誤解讓托爾斯泰高興，他不止一次地說過，在俄國查禁赫爾岑的著作，是政府方面典型的蠢行；政府極力想阻止年輕人陷入革命的泥沼，在他們還根本看不到這些書、仍然走在正道上時，就把他們抓起來發配到西伯利亞或是投入監獄；赫爾岑就是從這條道路上走過來的，他看到了這種危險，他發出警告，尤其是在《致一位老同志的信》中。托爾斯泰指出，這是“革命虛無主義”——與赫爾岑的杰出分析相比，托爾斯泰對它發出了更為嚴厲的譴責——最好的解毒劑。“假如沒有把（赫爾岑）與年輕一代隔絕，我們俄羅斯人過去二十年的生活就會有所不同。”[268](#_268_6)托爾斯泰接著說，查禁他的著作既是一種罪行，在那些不希望暴力革命的人看來，也是一項愚蠢的政策。

托爾斯泰有時就不是這么大度了。在距他們會面還有六個月的1860年，他在閱讀赫爾岑的著作時既欣賞又憤怒：“赫爾岑是個頭腦不集中的人，而且有著病態的自戀，”他在日記中寫道，“不過他的寬厚、才干、善良和優雅的思想，都是俄國式的。”[269](#_269_6)不同的通信一次次記錄下托爾斯泰閱讀赫爾岑的事實，有時他還以極大的贊賞態度向家人朗讀。1896年，當他有一次處在最憤怒和反理性主義的心情中時，他說：“盡管他才華橫溢，他說過什么新鮮或有用的觀點？”[270](#_270_6)——他是為了證明，俄國嚴厲的書報檢查使四十年代的那一代人無法暢所欲言，赫爾岑在巴黎可以無拘無束地寫作，卻“沒有說出句有用的話”。[271](#_271_6)

最令托爾斯泰憤怒的是赫爾岑的社會主義。在寫給他的姑媽亞歷山德拉·托爾斯塔婭的一封信里，他說他瞧不起俄國警察懷疑他藏匿于家中的赫爾岑的各種聲明。[272](#_272_6)在托爾斯泰眼里，赫爾岑相信政治是一件武器這個事實，就足以使他受到譴責。從1862年開始，托爾斯泰宣布，他對自由主義改革以及通過法制和制度變革改善人類生活的信念持敵視態度。赫爾岑也處在這種詛咒的范圍之內。此外，托爾斯泰似乎感到，他對赫爾岑和他的公眾地位缺乏個人同情——甚至是一種妒忌。當托爾斯泰處在強烈的失望和憤怒之中，聲言要永遠離開俄國（他大概并不是十分認真）時，他說不管自己會做些什么，他不會加入赫爾岑的行列，或是在他的旗幟下前進：“他走他的路，我走我的。”[273](#_273_6)

他很瞧不起赫爾岑的革命性情和本能。赫爾岑對俄國具體的革命學說和方案不管有多少懷疑——在這方面沒有誰能超過他——他畢生都相信在俄國發動一場革命有著道德的和社會的必要性與不可避免性——一次暴力轉型，隨之而來的是一種公正的、社會主義的制度。確實，大暴亂會毀滅他本人所信奉的價值，尤其是他和他這類人須臾不可缺少的自由，對于這種可能性，甚至是高度的可能性，他并沒有閉眼不看。但是，他不僅承認即將到來的大災變的不可避免，而且承認它的歷史正義性。他的道德觀，他對人類價值的尊重，他的整個生活方式，都使他有別于六十年代更為年輕的激進派。但是，雖然他不喜歡政治狂熱，不管它是來自左派還是右派，他并沒有變成一個謹慎的、改良主義的自由憲政主義者。甚至在他持漸進主義觀點的時期，他依然是個煽動家，是個徹底的平等主義者和社會主義者。正是他這種思想，使他贏得了俄國民粹主義者和馬克思主義者——不管是米哈伊洛夫斯基還是列寧——的承認和敬意。

在1863年波蘭反抗俄國的起義中，他堅定不移地支持波蘭，這并不是他的謹慎和中庸使然。俄國狂熱的民族主義浪潮及其鎮壓行為，甚至使他失去了俄國自由派的同情。《鐘聲》發行量在下降。新的“堅定的”革命者需要他的錢，但是他們坦言，他們把他視為自由派的老古董，是過時的人道主義觀點的宣傳家，在即將到來的殘酷社會斗爭中派不上用場。他在六十年代末離開倫敦，打算在日內瓦創辦一份法文版的《鐘聲》。在這件事落空后，他走訪佛羅倫薩的朋友，然后在1870年普法戰爭爆發前夕回到了巴黎，在那兒死于胸膜炎。他在道德上和身體上都已崩潰，但他并沒有絕望，依然集中精力從事寫作。他的遺體被運回尼斯，葬在他妻子身邊。一座和真人一般大小的塑像至今仍矗立在他的墓前。

赫爾岑的思想早就成為俄羅斯政治思想整體的一部分——自由派和激進派，民粹主義者和無政府主義者，社會主義者和共產主義者，都聲稱他是他們的前輩。但是，他留給今天的東西，并不是一種學說或信條，它們只是一些文章，一些著名的書信，是由回憶、觀察、道德熱忱、心理分析和政治論述構成的一個不同尋常的混合體，它們同杰出的文學才華結合在一起，使他的名字成為不朽。他的遺產首先是一種熱情不熄的性情，和對自然的運動及其不可預見的各種可能性的意識，他對此有強烈的感受。這種感受，即使是他那豐富而多變的文風，也無從充分表達。

他相信生活的終極目標就是生命本身；每日每時都有自己的目的，而不是另一天或另一種經歷的手段。他認為遙不可及的目標是夢想，相信它們乃是致命的幻覺；為了遙遠的目標而犧牲今天或當下可以預見的未來，必然會導致人類的犧牲。他相信從與人無關的客觀世界里找不到價值，它們是由人創造的，而且隨著世代的不同而發生著變化，他相信理性、科學方法、個人行動和通過經驗發現的真理；然而他傾向于懷疑，對普遍公式和規律、對有關人類事務的戒律的信仰，不過是為了擺脫生活的不確定性和難以預測的多變，躲入我們的完美幻覺所構筑的虛假安全之中，這種做法有時會造成血流成河，而且總是有違理性的。他對自己所相信的東西有著充分的自知之明。他以痛苦的、有時并非有意的自我剖析為代價，獲得了這些知識，他以不同尋常的生動準確和詩意的語言講述了他的看法。他的純粹個人的信條，自他早年以來從未改變：“藝術，個人幸福的夏日的陽光，這是我們真正擁有的惟一的東西”，他在一段自我剖析的話中如是說，六十年代這曾讓那些年輕的俄國革命者深感驚訝。但即使是他們或他們的后代，也從來沒有否認他的藝術和思想成就。

赫爾岑并不是個不偏不倚的觀察家，他也不想做這樣的人。他創造了一種文風，一種世界觀，一點也不亞于他的祖國的詩人和小說家，用高爾基評價他的話說，“一個豐富的思想國度”[274](#_274_6)，其中的每一樣東西一下子就可以辨認出來是他的，而且只能是他的。他在這片土地上播種他的各種感觸，他借助自己強大的和始終如一的歷史想像力，使各種事物、情懷、人物、觀念、私人和公共事件、制度和整個文化，變得有血有肉，他在這個使他自己的回憶、理智和藝術天才得以恢復和重建的堅固的世界里，抵制著各種衰敗的勢力。《往事與隨想》是他在毀滅的洪水——四十年代它吞噬了不少理想主義的激進分子——中用來拯救自己的諾亞方舟，而且拯救的不僅是他一個人。赫爾岑也許首先是為了拯救自己而建立起來的大廈，使用的材料是來自他本人的困境——流放、孤獨和絕望。他在國外寫作，主要關心的是一些歐洲的問題和人物，但是對于赫爾岑所屬的那個文明、敏感、具備道德關切和天賦的俄國社會來說，這些回憶錄卻是一座偉大而不朽的豐碑，在最初的章節問世后的一百多年里，它的生命力和魅力從未減退。

# 赫斯的生平與觀點

摩西·赫斯既是個共產主義者，也是個猶太復國主義者。他在前一個運動中發揮著決定性作用，而事實上是他開創了后一個運動。當然，這個顯著的事實，是他得以留名后世的主要甚至是惟一的原因。赫斯在其動蕩而奉獻的一生中，做出了一些極有創見和含義豐富的判斷，即使在今天，它們仍沒有得到我認為應有的承認。他是個在他那一代人中名望不大的預言家，在他自己的國家更是藉藉無名，但是他說出了許多前無古人的話，而且后來變得既重要又正確。具體說來，他從整個歐洲社會的生活，尤其是歐洲猶太人的生活中，診斷出一種疾病的癥候，他擔心它會變成一種致命的疾病，或盡管不是致命的，至少也是很危險的。他為此提出了救治方案，它們不管是否有效，畢竟是些能夠實現的具體建議，而不是顧影自憐的呼喊、空泛的辭藻或是含糊而無用的幻想。他的觀點在提出時，就像有些或所有類似的觀點一樣，被人們視而不見。然而在我看來，這種態度完全有失公正。我想提出的相反觀點是，至少在1848年后，赫斯是位深刻而獨立的思想家，他比他的大多數批評者更多地理解和闡明了他本人所討論的問題，而那些批評者相反的診斷雖然在當時受到青睞，卻難以經受住時間的檢驗。不過，就算我在這件事上搞錯了，赫斯所提出的問題，他在提出問題時所采用的形式，在今天依然極有活力，而且變得比他生前更為重要。就算他沒有做足以引起我們注意的其他事情，我認為單憑這一點也就足夠了。

## 一

摩西·赫斯1812年出生在波恩市一個猶太人的家庭，其祖先可能來自波蘭。他的父母屬于因法國的解放戰爭而獲得解放的那一代德國猶太人。在1795到1814年間，波恩處在法國人的統治下，猶太人聚居區的大門一下子便四面敞開，其居民在遭受了數百年的驅逐之后，終于重見天日。人身自由（或至少是這種自由一定程度的擴大）、經濟機會、世俗知識和自由主義觀念，對于剛獲得解放的猶太人的孩子，其作用就像是上頭的烈酒。當1815年拿破侖終于失敗后，萊因蘭又被并入普魯士，國王腓特烈·威廉三世試圖走回頭路，重新實施了大多數限制其國內猶太人的原有的法律，這在剛剛獲得解放的猶太人中間造成了一場危機。他們中間的一些人，一想到要回到過去卑賤的地位，就感到無法忍受，于是懷著不同程度的真誠信念皈依了基督教。激進的記者路德維希·波爾納，在一天之內便改換了姓名和信仰。卡爾·馬克思的父親海因里希·馬克思也是如此。詩人海涅、法學家愛德華·甘斯、路德維希·斯塔爾（他后來與人合作創建了保守黨），以及哲學家摩西·門德爾松的兒子，都是最著名的改宗基督教的人。還有一些人從相反的方向做出反應。出于虔誠和驕傲的雙重原因，他們變得更加狂熱地信奉自己古老的宗教。在這些人中間就有赫斯的家庭成員。他父親在1817年去了科隆，在那里建了一家榨糖廠，很快便生意興隆。后來他成了這座城市里的猶太人首領。他五歲大的獨生子被留在了波恩，信仰虔誠的外祖父為他提供了傳統的猶太人教育，傳授給他有關《圣經》、《猶太教法典》和中世紀文獻方面的堅實知識。在將近半個世紀后，赫斯對這位思想單純的老商人做過感人肺腑的記述：在他講到耶路撒冷神廟被毀和猶太人的流離失所時，淚水便會奪眶而出。毫無疑問，早年教育給赫斯留下了不可抹滅的影響：猶太歷史中的各種人物和象征倍伴了他一生。人們也許不禁會想，假如卡爾·馬克思，一個猶太拉比的孫子，也是以這種方式被培養成人，而不是（像事實上那樣）由他的父親，一個伏爾泰的溫和的信徒，用十八世紀的理性主義養育成人，那會給世界帶來什么后果。

赫斯十四歲那年他母親去世，此后他便住在父親在科隆的宅子里。他十八歲時，父親不太情愿地讓他進了波恩大學。他在那里有何表現，未留下任何記載。事實上，他是否畢業都令人懷疑。至少可以說，這段經歷沒有對他造成任何影響。我們對這時的他幾乎一無所知；只有一個例外：就像德國的其他許多理想主義的年輕人一樣，他也深受當時風靡德國知識界的神秘的民族主義和浪漫主義的影響。

他父親想讓他經營自己正在擴張的生意。莫里茨·赫斯——這是他當時的名字——斷然拒絕了。他對自己要做些什么似乎還沒有明確的想法。他只想服務于人類，幫助窮人，解放被壓迫者，但無論如何不是賺錢。因為在他眼里這是資產階級私心的一種最令人憎惡的形式。他和父親吵了架，帶著很少一點錢離開了父母的家。他要去看看世界，或至少是看看歐洲。他去了英國，在那里饑腸轆轆。然后他又到了荷蘭和法國。1832年他在巴黎，可能是在貧窮的德國移民——他們大多數是左翼流亡分子——中間，吸收了當時流行于這個較為自由的首都的激進思想。[275](#_275_6)1830年的革命在歐洲自由派中間喚起了強烈的希望，巴黎正在孕育著社會主義的宗派和思想，尤其是那些受圣西門主義和傅立葉學說影響的人，總的來說，這種學說呼吁人們正視并反抗殘酷的競爭和私人企業造成的罪惡及其必然給人類的靈與肉造成的沖突和傷害；它們呼吁代之以集體事業的合作，這將以一種有計劃的、和諧的方式，使人類釋放出巨大的生產力，在人間創造出普遍的繁榮、公正和幸福。他們中間的一些人是頭腦混亂的空想家，另一些人則是嚴肅和非常實干的組織者，他們認識到技術進步的革命性后果。美洲等地那些理想化的、十分短命的共產主義殖民地來自前者，而蘇伊士和巴拿馬運河、法國的新鐵路系統、許多部門的新技術觀念和制度——從產業壟斷到新政，從巨大的卡特爾到國有企業、到五年計劃和福利國家——則是來自后者。這些流派中最激進的，是仍然處于地下的激進共產主義的傳統，其鼓吹者是被處決的革命家巴貝夫的堅定追隨者，他宣布對私有財產的愛甚至擁有私人財產，乃是萬惡之源，沒有徹底的社會和經濟平等，公正和自由是不可能的，而這種平等又取決于徹底消滅繼承權和一切私人財產。

赫斯熱情地接受了這些學說，又為它補充上他自己的信仰，即費希特和謝林的弟子所鼓吹的浪漫派直覺主義，還有他所理解的斯賓諾莎，就像他這一代激進的年輕知識分子一樣，他試圖把這種奇怪的混合物塞進當時偉大的主導哲學——黑格爾體系——的模子。在徹底貧困潦倒之時，他徒步走回科隆與父親和好，擔任了家族榨糖廠的文書。不難想見，這段經歷以徹底失敗而告終。

他最后放棄了父親的住宅，攢足了只夠他生活幾個月的錢，而且他極想讓自己的文章出現在形而上學論戰中；部分地是由于書報檢查的緣故，這種論戰取代了當時德國的政治討論。他寫了一本反映他全部世界觀的著作。這本充滿了黑格爾主義陳詞濫調的形而上學歷史哲學著作出版于1837年，標題是《一位斯賓諾莎的年輕信徒所寫的神圣人類史》，今天實際上已不值一閱。雖然書名表明受到了斯賓諾莎的啟發，其起點是一種模糊的理性主義和對萬物之統一性的信念，但這本書幾乎沒有談到那位十七世紀的大師；它的靈感更多地來自浪漫主義的新教神學，反映著施萊爾馬赫的精神。它的核心觀點是，最初人類是生活在對精神和物質不加區分的統一性之中——發明財產權以前的一種原始共產主義狀態。作者又把這一時期細分為十四個階段，每個階段都受一個偉大領袖的主宰。這種原始的統一性被基督教所打破，它最初是想把精神和物質調和起來，但是在中世紀受到歪曲的形式中，精神被夸大了，因此導致一種片面的神秘主義。黑格爾的歷史辯證法的運動過程，就是讓它回到正確道路上來。意識到自身歷史使命的現代人的任務，就是像德國的謝林和法國的圣西門所宣揚的那樣，在物質和精神之間建立起理性的和諧關系，盡管在作者看來前者過于強調精神，而后者則過于強調物質。這種和諧的關系體現于一種新的分配制度——“社會的人道”（social humanity），在這種制度中，私人財產的罪惡制度——貪得無厭的社會形態——連同使人變成野獸、失去人性、只是個酒囊飯袋的競爭和勞動分工，將最終被消滅。因此，希伯來先知——這個新世界的最可靠的預言家——將最終得到證實。為了實現這個理想，必須服從道德命令，努力過一種相互自我犧牲的神圣生活。赫斯提到猶太人，只是為了證明它是被基督教所超越的一個原始階段。他贊揚古代的猶太國家，認為它體現著一種統一性——國家、教會、信仰、政治和社會生活渾然一體，只有很少幾條原則支配著整個人類生活。人曾經離開上帝，但他們還要回到他身邊，“古代律法會以改變了的形式再次出現”，在這個過程中，作為一個民族的猶太人將會消失，但這不會發生在他們從精神上征服世界之前。他們會完成自己的歷史使命。其實他們的作用已經窮盡，基督教已經使他們變得過時，他們只能離開歷史的舞臺。“這些被他們的上帝選中的人必須永遠消失，從他們的死亡中會產生出一個新的、更高貴的生命。”

由形而上學、社會救世論（social messianism）和個人熱情組成的大雜燴，是當時德國的大學正在向哲學聽眾灌輸的眾多歷史——神學體系的常見內容。同這種大雜燴相比，赫斯的思想既不更糟，也不更好。大多數這樣的著作在精神和意圖上都有著深刻的宗教性質。它們試圖在藝術或科學中找到拯救個人或民族的道路，因為正統的基督教教會好像已經沒有能力為有批判精神的頭腦提供這種出路了。有些人希望在文學、音樂、各種神秘的試驗中找到宗教的替代品。還有些人，大概是這種精神中的大多數人，至少在受到德國影響的國家，希望從歷史中找到不斷揭示上帝之路或絕對精神的答案。由此產生了所謂的歷史哲學（historiosophy）學派——想讓歷史承擔起神學或思辨形而上學的工作，其中最著名的是與謝林、黑格爾、孔德、施賓格勒的名字聯系在一起的思想運動，在一定程度上也包括馬克思和達爾文的信徒。阿諾德·湯因比是這種世俗救世論在我們今天的主要的、大概也是最后的代表人物。

《神圣人類史》無人問津，今天被人忘記也是理所當然。它的意義僅僅在于，它說明了即使在早期階段，赫斯就是個成熟的社會主義者了，事實上他是德國最早的社會主義者——法國的平等派在德國最早的忠實信徒，一個姍姍來遲的、有點理想主義色彩的德國巴貝夫主義者。此外，這也證實了赫斯是哲學左派先驅——持極端激進觀點的青年黑格爾派——中的一員。黑格爾的門徒全都相信，他們的老師已經發現了人類歷史的真正模式，即向著更多的理性化和自由永恒運動，在這種狀態下，會有越來越多的人越來越清楚地理解“普遍精神”在邏輯上不可避免的目的是什么，這種對宇宙之目的的自我意識的成長所采取的形式，是人類理性知識的增長，是他們征服自然的力量和他們自身力量的增長，因此也是他們的自由的增長，這使千年盛世更接近了。對于持任何觀點的黑格爾主義者來說，構成這個過程的，是在每個“層次”上——社會的、精神的、經濟的、政治的和心理的——各種力量永恒的斗爭和沖突，它們導致各種危機（有時表現為社會革命的形式），而每一次這樣的危機都標志著“世界精神”得到提升的一個階段。左翼黑格爾派把它解釋成有著這樣的含義：社會中最先進的因素——對自己的身份、對已經達到的階段和世界精神的提升所要導致的不可避免的下一步最理性的、最富有自我意識的因素——的重要作用基本上是破壞性的，它所破壞的是一切靜止的、僵死的、愚蠢的和非理性的東西，一切阻撓自我批判和人類向著自己的目標進步的東西。在他們看來，絕對理性意味著人類對自己和自己的環境獲得了絕對自由；只有通過積極地清除獲得這種解放的障礙，才能達到這一點——這是一種顯然有著革命含義的觀點。一些青年黑格爾派把他們的激進主義局限于理論領域，把精力用在顛覆傳統信念、主要是宗教和形而上學的信念上，例如大衛·弗里德里希·施特勞斯和他那本勇敢打倒偶像的《耶穌傳》，或費爾巴哈和鮑威爾兄弟，他們以不同的方式，從社會神話的角度解釋宗教。有些人走得更遠，和十八世紀的唯物主義者一樣，他們認為除非消滅使人處在無知之中，讓人產生宗教、社會或政治幻想，使人類甘于接受自己的不幸和痛苦的社會和心理狀態，才能取得真正的進步。這些人包括年輕的哲學愛好者阿諾德·盧格、弗里德里希·恩格斯和最著名的卡爾·馬克思。

赫斯覺得，如果不站在這場為了人類靈魂的戰斗的最前沿，就是懦弱的表現。他二十五歲，熱情地準備著為自己的理想而受苦，他充滿了對人類的愛，樂觀向上，沉迷于抽象觀念，他那些頭腦頑固的家人竭力想讓他走進實際事務的世界，而他對這個世界卻厭惡透頂。他的婚姻最好地向我們說明了他的性格脾氣。他在科隆遇上一個貧窮的女裁縫并和她結婚，有關他的文章有時暗示，這個女人是個妓女。[276](#_276_6)他這樣做顯然不是因為他愛上了她，而是為了糾正社會的不公正。他希望用行動來表明，人們相互之間需要愛，需要平等。就我們所知，他同妻子后來生活得十分幸福和諧，西比爾·赫斯是個舉止得體的人，她一生都崇拜他，偶爾欺騙過他（他為此提出抗議，但并不十分強烈），以最大的獻身精神分擔他的貧窮。或許正是這種赤子之心——赫斯的不食人間煙火和潔白無瑕的性格，有時甚至具有真正的圣徒氣象[277](#_277_6)——讓他那些社會主義同伙中的“現實主義者”甚為惱怒，他們把赫斯看做一個好心腸的傻瓜。但是，即便是極為討厭他的馬克思，也找不出可以用來責罵他的道德觀點或缺點。

赫斯在隨后的四年里，埋頭研讀哲學和社會理論書籍，而且我們只能猜想，他的家人雖然氣憤，卻遠遠談不上無情無義，一直在供養著他。他的第二本著作出版于1841年，得到了更多的注意。《歐洲的三巨頭政治》（European Triarchy）基本上是一本政治著作，它是對現在已經快要被人忘記的《歐洲的五巨頭政治》（European Pentarchy）的回答，這本書鼓吹由五個大國來瓜分歐洲。它反映了作者在社會和政治觀點上的進步。他告訴我們，人類惟一的得救之道就是普遍采用社會主義，尤其是消滅私有財產。[278](#_278_6)這樣做的原因并不是經濟效率的需要，也不是歷史的無情要求，或是因為出現了一個同其他階級開戰的特殊階級——無產階級，它注定要打敗或壓倒自己的對手；這樣做的原因十分簡單：只有社會主義符合正義。赫斯即使在完全同意把社會劃分成不同的經濟階級時，同馬克思及其學派也形成鮮明對照，他并不相信階級沖突是必要的和不可避免的。他是個社會主義者，其實也是個共產主義者，因為他認為一切自私自利，就像一切統治一樣，都有損于人類的人格，主子和奴隸都會受到它的傷害，因為在競爭的條件下，個人的天賦根本不可能得到充分發展；就像法國的社會主義者圣西門和傅立葉得出的結論一樣，只有在與其他人和諧的合作之中才能實現這一點。在赫斯看來，共產主義是當時歷史條件下惟一能夠實現的社會利他主義的形式（他在1843年干脆把它稱為“實踐倫理學”）。他并不想對無產階級的構成或需要做具體的分析，這主要是因為（就像他的激進派朋友馬克思、盧格、恩格斯、格林、費爾巴哈和鮑威爾兄弟一樣）他本人很少遇到這個階級的成員，還因為他比自己盟友中的大多數人要誠實得多。在他看來，歷史就是（個人的、階級的或民族的）自我肯定的私心同相反的原則——利他主義、愛、社會正義——之間的一場斗爭。至少在人們的愿望中，表現著對平等、休戚與共和正義的信仰，這個事實證明了這些品質是來自人的真實天性。人與人之間有可能進行理性而和諧的合作（有時他把斯賓諾莎或黑格爾，有時又把法國哲學家的觀點作為權威引用），但必須不斷為此戰斗。人類的幸福就在人類的手中。只要能讓足夠多的個人相信作者提出的觀點的正確性，人類就能夠創造他們自己的幸福。“科學”社會主義者——馬克思及其信徒——后來對這種“烏托邦式的”、“溫情脈脈的”、“人道主義的”學說大加嘲諷，斥之為社會主義荒謬的、“理想化的”、無法實現的形式，它高懸于脫離了時代的真空之中，是抽象的和反歷史的，不是來自對具體社會條件的洞察。他們打出了自己更為優越的社會主義品牌，其惟一的理由是，它是從具體事實推導出來的——它的實現不是因為運氣或偶然因素，不是因為既可能發生也可能不發生的事情，（取決于這伙人或那伙人靠不住的善良意志，或取決于這樣或那樣的不可預見的環境）。馬克思真誠地相信（在某種意義上就像他之前的黑格爾一樣），一項事業值得為之戰斗，其惟一的理由是它代表著理性人的社會進化過程的下一個階段，而惟一能夠正確確定這個階段的方式，就是科學的分析和預測。根據這種觀點，社會革命——剝奪有產者并代之以公有制和無產階級的勝利——是不可避免的；理性的人所以有所追求，正是出于這個原因，因為他們知道，如果追求任何別的東西，認同于其他任何群體，等于無視決定著每個人及其思想的社會“現實”，結果必然是被歷史的力量所毀滅——只有白癡或瘋子才會做這樣的事情。

赫斯完全不做如是觀。他認為社會平等之所以可取，是因為它符合正義，而不是因為它不可避免。他也不把正義等同于在時間中注定要發生的事情。一切惡劣的、不合理的情況很久以前就已出現，并且一直存在。接受任何事情，不能僅僅因為它已經發生，而只能根據它在客觀上是善的。黑格爾主義的歷史決定論，顯然沒有給他造成很深的影響，他堅持認為，獲得社會正義，消滅貧困并平等分配更加豐富的物質財富（由于惡劣的分配方式，它造成了更多的苦難而不是幸福）的惟一手段，是堅信自己的行動符合道德必然性的人的自覺意志。一個人可以而且有義務用理性的論證讓人們相信，假如他們把自己的財產用于生產和合作的用途，他們在物質和道德上都會生活得更好。這就是赫斯的“真正的社會主義”——被馬克思和恩格斯大加嘲諷的烏托邦情感主義。[279](#_279_6)他們稱他為“摩西拉比”或“赫斯拉比”，對他的觀點大加譏諷。

赫斯雖然天真，持有傳統的猶太教道德觀，渴望正義，并從斯賓諾莎和《圣經》中引章摘句，但是根據我們后人的經驗，他并沒有犯下比其他一些人更為嚴重的錯誤。……

終其一生，赫斯的社會主義都是建立在純粹的道德前提上。從這個方面看，他的觀點更類似于十九世紀的基督教社會主義者、俄國的社會主義革命者或我們今天的英國和斯堪的那維亞的社會主義者的觀點，而不是馬克思主義者或另一些“現實主義者”的觀點。赫斯要求消滅私有財產，是因為他認為如果人們不過上社會主義或共產主義的生活，他們就不會停止相互爭斗和壓迫，就會繼續受到他們所造成的不公正的毒害。他認為私有財產是這種生活的致命障礙。私有財產必須消滅。但是除非把這場改革貫徹到底，使其道德目的得到充分實現，不然什么都實現不了。只是機械地消滅私有財產肯定是不夠的，心靈也必須發生改變。但是在損害人類心靈的物質和制度條件本身沒有變化之前，這也不可能發生。此外，僅僅改變這種結構，也不會自動地導致必要的精神改造，除非惟一與自由人相稱的道德原則得到了理解和應用。

這些道德原則屬于全人類，而且它們是得到公認的原則，即使不是所有的人都在一定程度上采用它們，而是只得到了少數最杰出最聰明的人的采用。這些原則不一定是只屬于某個階級的原則，雖然同那些從壓迫中獲益的人相比，被壓迫階級的要求可能更真實地體現著它們。這就是“抽象人性”（abstract hu-manity）的觀念，馬克思正是據此對赫斯和另一些烏托邦主義者發出了譴責；仿佛“被剝削階級”這個概念不那么抽象似的。赫斯的信條自始至終都是來自這些原則。他的社會主義，以及他后來的猶太復國主義，是它的直接后果。那些覺得階級權利的觀念比人權觀念更真實的人，以及那些愜意地認為人們只是客觀力量的執行者，而這種力量將確保他們的團體遲早會獲得勝利，不管他們的敵人有什么愿望或想法的人，也就是說，所有天生的黑格爾主義者、馬克思主義者、加爾文主義者和其他極端決定論者，尤其是在政治或社會生活領域，必然認為赫斯是不現實的和不值得同情的。

《歐洲的三巨頭政治》特別贊成歐洲三個文明強國的統一：德國——觀念的家園和宗教自由的斗士；法國——社會改革和政治獨立取得勝利的戰場；英國——經濟自由的故鄉，而且這種自由本身就是法國和德國精神的綜合——既不像德國那樣過于“思辨”，也沒有法國那種過于“庸俗的”唯物主義。這三個大國必須聯合起來，同心協力對抗俄國，它是反動勢力的堡壘，是野蠻鎮壓的來源，有著吞并歐洲、扼殺其自由的危險。把俄國當做西方的敵人，呼吁為了反對它而團結一致，這在當時的德國和歐洲各地十分普遍。赫斯這本書中惟一的獨到之處，是他把這種常見的建議同激進社會變革、“和平革命”（他認為暴力還會滋生暴力，這將破壞和平重建的土壤）的必要性聯系在一起，認為只有這樣才能拯救歐洲，使它不至于在資本主義生產和分配制度的矛盾的重壓之下陷于崩潰。

這本書引起了一些注意。赫斯作為一名雄辯的左翼鼓動家出現在德國的知識界面前，在隨后兩年里，人們向他提供了不同的記者職務并被他接受，這使他與另一些志趣相投的年輕人有了更密切的接觸，著名者有恩格斯、馬克思和盧格。最熱忱的黑格爾派變成了共產主義者，赫斯讓年輕的恩格斯皈依了他的信仰。[280](#_280_6)他在1841年遇到了馬克思，后者雖然通過洛倫茨·施泰因（他曾介紹過法國共產主義派別的領袖的觀點）已發表的德文著作，對當時的共產主義學說略有所知，但最有可能的情況是，赫斯那些熾熱的滔滔陳辭，最早動搖了他對黑格爾的官僚國家乃人類理性和紀律的表現這種政治學說的信念，使他轉而走上了好戰的社會集體主義道路。在赫斯的著作中，確實有一些段落不能讓當時的馬克思滿意。倫理學的腔調，尤其是經常提到希伯來先知，從來就不合他的口味。非常顯而易見的是，馬克思本人決定從他的生活中徹底杜絕這種令他尷尬的來源。他根本不打算經受身份不明的折磨，就像更為敏感和心腸不夠硬的人那樣，例如猶太人波爾納，或海涅、拉薩爾或狄斯累利，在成年后的生活中始終受著它的折磨。他因為自己受到的歧視而產生的深切而憤怒的感情，都被他——也許不是完全有意識地——轉移到了一個更廣大的領域：他把自己的痛苦等同于一切地方受欺辱受壓迫的人的痛苦，尤其是無產階級的痛苦，由此獲得了心理上的解放。他發出怒吼是以被壓迫工人的名義，而不是因為他作為一個猶太人被剝奪了教授資格而受到的恥辱。他所說的工人，只是一個偉大的象征性的多數，它同具體的個人無關，同他本人的世界以及他本人的傷痛相距遙遠。他完全是在為他們要求并預言正義、復仇和破壞。至于猶太人，他在遇到赫斯兩年前所寫的一篇文章中，就宣布他們僅僅是當時社會弊病的一種令人討厭的征候，是社會機體上的一個贅瘤——他們不是一個種族或民族，甚至不是一種通過皈依別的信念或生活方式就能得到拯救的宗教，而是一群寄生蟲，一幫由造就了他們的那個經濟上自相矛盾和不公正的社會必然會培養出來的錢商。在將會克服所有社會弊病的行動——即將到來的、不可避免的和全面的社會革命——中，他們也會被消滅。這篇文章中得到恩格斯溫和響應的強烈的反猶語調（在當時和后來的社會主義者中間，反猶態度并不少見），在馬克思后來的歲月里成了他越來越突出的特點。它影響了共產主義者，尤其是猶太共產主義者對待猶太人的態度，也是他傲慢而又粗俗的性格中最神經質和表現著反叛精神的一面。赫斯采用的語氣就大為不同。赫斯的實際看法，同馬克思或其他青年黑格爾派中的激進分子的觀點并非十分不同，他把獲得解放的猶太人等同于資本主義及其罪惡。他以公開的厭惡和蔑視的態度談論他們，把他們稱為眾多貪婪的錢商——“守財奴”。在他看來，他們就是占有精神的象征。然而，他的語氣既不同于痛苦的海涅，也不同于煩躁的馬克思。他并沒有痛恨自我的體會，因此不想粗暴地對待自己的本性。他不想從自己身上去掉出身的痕記，因為他沒有感到它像個惡性腫瘤，令他感到壓抑和蒙羞。在《歐洲的三巨頭統治》中，他只是重復了他四年前說過的話——猶太人的任務就是分散到各地并和人們同化——他們已經完成了自己建立最初的基督教的任務，然后（既然猶太教比基督教更強調社會紐帶）共產主義才有可能對社會進行更新；他們起著促使西方“運動”起來的“錐刺”和“酵母”的作用，使它不至于像中國那樣停滯不前，但是這項工作已經完成。由于他們拒絕了基督教，他們現在就像鬼魂一般，“既不能死，也不能生”，就像骷髏和化石，該是他們和非猶太人通婚而自行消失的時候了。文明大國的“三巨頭統治”將徹底解放他們，賦予他們人權和公民權；但是，只有當所有仇恨和蔑視他們的其他人都消失之后，他們真正的解放才會出現。總而言之，他重復了一些高尚的常識，那是任何地方任何時代的自由主義同化派的主要信條。

這種信條所導致的叛教行動，造成了他和自己虔誠的猶太父親之間的最終決裂。但是這并不是當時赫斯對猶太人的全部感情故事，1840年，在大馬士革，一個猶太人因為祭神殺牲而受到指控并被定罪。隨后便發生了反猶主義的騷亂。對這種可怕而古老的誹謗的反應，導致了法國和英國的猶太人群情激憤，使他們在各地的同情者為之震驚，結果是蒙特菲奧雷·克列米厄教團為這種不公正而得到了一定的補償。赫斯對這件事做出了痛苦的反應，并且他后來告訴我們，他第一次開始懷疑自己過去提倡的解決全人類疾病的方案，是否也能自動地治好猶太人的疾病。在同一年，即反法國沙文主義的巨浪席卷整個德國期間，他偶然看到了詩人貝克所寫的一首仇法的詩作，他懷著突發的愛國熱忱為它譜曲，并把這首作品送給作者。貝克在信封的背面以偽裝的但仍可辨認的筆跡，對他做了冷淡而禮貌的、包含著反猶語氣的回答。[281](#_281_6)赫斯大為氣憤。但是作為一個理性主義者和社會主義者，他決定克服自己對大馬士革和貝克的情懷。他想說服自己，這些都是一個垂死掙扎的社會的反常表現。人類社會的新生將使它們永遠不可能再出現。在未來天下一家的社會里，沒有教派或利益的存身之地。猶太人必須消失，變成一個歷史的團體。普遍的宗教必須取代純民族的宗教。猶太人即使不能讓自己改宗基督教，他們至少必須讓自己的子女改宗。利用這種方式，“猶太——基督教商人的世界”將會以不失尊嚴的解散方式消失。猶太人的苦難不管多么深重和不公，畢竟無產階級的苦難比它更大更嚴重。赫斯壓抑著自己受傷的情懷，至少在當時是如此。信仰戰勝了來自經驗的直接證據。[282](#_282_6)這是自他那時以來許多社會主義者和共產主義者的典型經歷。赫斯犯了一個錯誤，因為他常常太天真，太缺少批判精神。他的一直未被個人虛榮或教條所玷污的道德見解救了他。他總是有著清醒的良知。

除魅的時刻尚未來臨。1841年，赫斯陷入了卡爾·馬克思卓越而勇敢的觀點的符咒之中。這年8月他與馬克思會面，向他宣揚共產主義，9月初便寫信[283](#_283_6)給他的持懷疑論的朋友奧爾巴赫說：

他是最偉大的、也許是現今在世的惟一真正的哲學家……馬克思博士——這是我的偶像的姓名——還是個很年輕的人（最多二十四歲），將會向中世紀的宗教和政治發出最后的致命一擊。他把哲學的深刻與最敏銳的機智結合在了一起：想想盧梭、伏爾泰、霍爾巴赫、萊辛、海涅和黑格爾吧，不是被隨便放在一起，而是被融合成了一個人——你會聽到馬克思博士的聲音的。

他和馬克思合作出版激進的《萊茵報》，直到萊因蘭的事情變得過于狂熱。他受到了在德國煽動暴力共產主義（對于一個愛好和平、強烈反對使用暴力的理想主義者來說，這是一種奇怪的歷史責任）的指控，為了安全起見，他作為這份報紙的記者被派往巴黎。在巴黎，他為著名的俄國革命家巴枯寧向革命共產主義的轉變（后來他才信奉了無政府主義）出了一臂之力，并且一度是蒲魯東的熱情支持者。他欣賞蒲魯東和卡貝——當時所有社會主義者中最狂熱的人，因為他們直接向窮人和被壓迫者發出呼吁，不像圣西門或傅立葉那樣，等待某個開明專制者和百萬富翁來貫徹他們的社會計劃。1843年他回到了科隆，在工人中間進行煽動，發表了一些無足稱道的左派文章，攻擊私有制、宗教和國家的暴政。他似乎采取了一種介乎共產主義和無政府主義之間的政治立場。[284](#_284_6)他這時是一幫有信仰的弟兄中活躍的一員，其中包括蒲魯東、布魯諾·鮑威爾、卡爾·格林和馬克斯·施蒂納，后來馬克思譴責他們全是抽象的道德論者——他們否定資本主義，除了認為它是一種罪惡外，再也沒有更好的理由。這不過是一種偽裝成客觀判斷的主觀主義。馬克思認為，既然事實上人人都受著自己的階級立場的制約，既然他們的道德和政治觀點只是對他們的利益（也就是說，在一定階段他們的階級需要和渴望什么，或他們受著什么威脅或害怕什么）做出的合理解釋，所以，認為一個人可以站在超越戰斗、超越階級斗爭的優越的中立立場上進行褒貶，就會陷入一種致命的“形而上學”幻覺。人們要想對某種既定的觀點、制度和政權發起攻擊或摧毀它，惟一正確的客觀基礎就是有關歷史發展的新辯證科學。理性的政治要支持歷史——階級斗爭——即將創造的東西，要譴責那些必然會被它毀滅的東西。推動歷史運動的，是客觀的物質因素及其對人類意識和對它的反思所起的作用，因此抵制這種運動是任性的和不理智的，簡直就是一種自殺行為。從這個意義上講，蒲魯東、卡貝和赫斯就是“唯心主義者”和空想家，他們注定會使自己變成低能兒，后來的托洛茨基則把他們稱為“歷史的垃圾堆”。

不過，馬克思，尤其是恩格斯，雖然瞧不起他們過去的老師（大概還包含著對先驅的妒嫉），他們同赫斯卻保持著比較友好的關系，在1847年寫的《共產黨宣言》中，利用了他的一些文稿（盡管只是為了進行譴責）[285](#_285_6)，懷著一種愛恨交加的態度看待他，后來所有的馬克思主義者，對于他們異口同聲地稱為“多情善感的、唯心主義的共產主義”的東西，都采取了這種態度。赫斯太單純，太缺乏自尊意識，因此對這種侮辱人的態度他不會做出回應，甚至根本就不在意。他總是想以善報惡，畢生對“科學”社會主義之父懷著深深的敬意甚至忠誠。不管他們有什么錯誤，他在他們身上看到了被壓迫工人的正義事業的不屈不撓的工作者。這對他就足夠了。凡是反抗不公正，為全人類更自由更美好的生活而戰斗的人，都是他的朋友和同盟。

他在巴黎度過了一段不穩定的生活，通過給不同的德國移民報刊寫文章而增長了見識，然后他在1845年去了布魯塞爾，時斷時續地在那兒一直住到1848年。他返回過德國，在埃爾伯菲爾德為恩格斯編過一份左派雜志《社會鏡報》（Der Gesell-schaftsspiegel），進行鼓動（他們在各地都贏得了信徒，但不包括工人），寫文章討論資本主義固有的各種罪惡，認為那是在富足中出現生產過剩和苦難的根源；譴責貨幣本身就是“Entmen-schlichung”（異化）——把人變成按一定價格買賣的商品——過程中的一個因素，這種觀點后來被馬克思當做“散發著一絲哲學氣味的法國社會主義和共產主義的微弱回聲”而拋棄。

當1848年革命爆發時，他正在德國。他的遺孀后來堅持說，他直到去世，對這場革命始終持譴責的態度，然而這也許只是一種善意的編造。這場革命的失敗并沒有摧垮他的精神，或減少他對人類的信心。俾斯麥、奧地利皇帝和拿破侖親王輕松戰勝了民主的力量，使他那些法國和德國的激進派盟友在道德和思想上一蹶不振，和他們不同，他從來沒有向敵人屈服，也沒有退縮到移民的那種典型的怨天尤人和無所作為的狀態中去，只是偶爾想為自己的行為辯解并對所有的人進行譴責。他周游瑞士、比利時和荷蘭，在馬賽開了一家經營刷子的店鋪，最后在1854年又回到巴黎，在度過了二十多年的流浪生活后，他在那兒定居。這位德國共產主義之父生活在貧窮之中（一度因他父親于1851年去世后留給他的一筆遺產而有所改善），但他依然毫不動搖地相信無產階級的社會，相信人類可以達到完美，相信經驗的發現和發明方面的進步所起的作用。他鉆研人類學、心理學和自然科學——因為他確信具備技能和公共精神的人，能夠利用科學知識，使人類得到新生。凡是在他看來向往光明的人，他一概報以政治上的同情。他贏得了費迪南·拉薩爾——“一個猶太人的肩膀上長著一顆歌德的腦袋”——的友誼和尊敬，并協助他創建了“全德工人聯合會”——這是歐洲所有有組織的社會民主黨的基礎。在這個時期，他還熱情謳歌意大利為取得統一和獨立而開展的斗爭。意大利人，尤其是馬志尼及其朋友，代表著他一直理解和相信的民族主義原則。馬克思主義認為民族主義不是歷史中的一個真正的基本要素，赫斯并不接受這種理論。他譴責世界主義是對使人類豐富多彩的真實歷史差別的故意的、違反自然的抹殺。但是他看不出任何民族有理由認為自己一定優于其他民族，他明確反對黑格爾在“歷史性”民族和那些不幸的“衰敗”民族之間所做的劃分——更好戰的民族注定會利用他們的優勢“發揮一種歷史作用”，擁有進行同化和統治的“歷史”權利。和十八世紀的人道主義者赫爾德一樣，他相信人類自然地分化成不同的種族或民族。他不想費心去定義這些概念，因為他認為它們意味著任何頭腦健全的人都會承認的事情，只是由于以它們的名義犯下的和仍會犯下的野蠻暴行，才讓人產生了有損其名聲的聯想。他無保留地譴責普魯士的沙文主義。他憎惡俄國的擴張主義和專制統治。但是意大利人要在自己的土地上建立自己的自由國家的愿望，卻博得了他最熱烈的同情。他認為，教皇的統治，而不是外國人的入侵，才是意大利的落后、分裂、經濟和精神痛苦的真正原因，這反映著從馬基雅維利到今天所有意大利愛國者的觀點。在他思考意大利的民族主義問題時，在他以真誠的同情和贊賞態度參與意大利愛國主義運動（歐洲的自由派——尤其是英國的——都對加里波第和馬志尼的追隨者有這樣的感情）時，他自己那個散布在各地、“默默無聞的”民族——猶太人——的性質和命運，再一次占據了他的思想。他在1861年得到普魯士國王的大赦后回到科隆。1862年，他發表了自己最出色也是最著名的著作《羅馬和耶路撒冷》，對自己的新學說進行了闡述。

不管是拉薩爾的民族主義品牌的社會主義——在這段時期赫斯和拉薩爾合作密切——影響了他，還是他的思想發展有自身的內在模式，無可懷疑的是，他后來的言論和文章讓人覺得，他就像個經歷了一次脫胎換骨的人。他的書在當時歐洲的政治專家或一般讀者中幾乎沒有引起注意。就像赫斯本人一樣，它一向處在當時的主要思潮之外。然而對于有教養的德國猶太人，它卻如同它打算做到的那樣，就像是一顆落下的重磅炸彈。即使在它出版一百多年后的今天，它的許多內容肯定已經陳舊，有很多事實上屬于狂熱的烏托邦和幻想，因此肯定會過時——有時是在不知不覺的過程中——的成分，但是它仍然讓人覺得它是一部大膽而有創見的社會分析杰作。這是一本清晰、深刻、率直和不妥協的著作，同時又匯集了許多令人煩惱的國內現實，令各地猶太人中的自由主義同化派感到不舒服；而且，盡管偶爾有一些賣弄詞藻的地方，它表現出一種簡單明了、極為感人的信仰。它包含著對西方猶太人處境的描述，對他們病情的診斷，以及一份有關未來的綱領。赫斯的那些持世界主義觀點的社會主義朋友的冷言冷語，顯然對他失去了影響。他表達了自己的一種重要信念，多年來他一直把它壓在心頭，但是最終證明它強大的力量難以窒息，只有說出來才能讓他感到安寧。

## 二

《羅馬和耶路撒冷》包括一篇前言、寫給一位已故女士的十二封信[286](#_286_6)、結語和十篇附注。它討論了一個中心話題的方方面面——猶太人，他們是什么，他們應當是什么。他在書的開頭部分，即在第一封信里，定下了全書的基調。作者在那里說：

在二十年的疏遠之后，我重新回到自己的民族中間。我分享著它每日的喜怒哀樂，分享著它的回憶和向往。分享著它在自己的家園，在它生活于其中的文明民族中間的精神斗爭。盡管經過了兩千年共同的生活和努力，它仍沒有做到同這些民族融為一體。我自以為已從心中永遠消滅的一種思想，再一次生動地出現：我的民族身份的思想，它與我的祖先和那片圣地——永恒之城，相信生命統一性和普天一家的信仰的誕生地——的遺產是分不開的。[287](#_287_6)

赫斯接著宣布，民族身份是真實的。民族是自然的歷史產物，就像家庭，就像生理類型一樣。否認這一點只會混淆事實，它是來自害怕和怯懦這種不值得尊敬的動機。就猶太人的情況而言，用來反對民族主義和中世紀偏見的響亮詞藻，只是為了掩蓋他們的愿望，他們要擺脫自己那個“不幸的、受到迫害和嘲笑的民族。……現代自由派的猶太人滿嘴都是有關人類和啟蒙的漂亮詞藻，他們一心想掩蓋對自己兄弟的不忠，這只會讓人嗤之以鼻”[288](#_288_6)。這造成了一種讓每個人越來越難以忍受的境況。歐洲人總是把猶太人的存在當做一種反常現象。正義和人道精神的進步也許終有一天導致猶太人獲得正義：他們有可能獲得解放，但是只要他們的行動原則是“Ubi bene，ibi patria”（活得愜意處，即是祖國）[289](#_289_6)，他們就決不可能受到尊重。否定民族身份的做法失去了人們的尊重。同化也不是解決的辦法：“虔誠的老猶太人是不會那樣做的，即使讓人割掉舌頭，他也不會用同化來否定自己的民族身份。是那些可恥的現代猶太人，他們在命運之手的壓迫下放棄了自己種族。”[290](#_290_6)啟蒙的大旗也不會使他們免于輿論的苛評。“用各種地理學或哲學借口進行辯護是沒有用的。”[291](#_291_6)現代猶太人想逃離他認為就要沉沒的船，這只會自取其辱。“你可以戴上一千副面具，你可以改名換姓，改變你的宗教和你的生活方式，直到沒有人還會注意到你是猶太人。但是對猶太人名稱的每一次羞辱還是會刺傷你，其程度甚至超過那些有尊嚴的人，他們依然忠于自己的家庭、維護自己高貴的姓氏。”[292](#_292_6)有些德國的猶太人認為，他們能夠通過把自己的宗教現代化或是干脆改宗而獲得拯救。然而這對他們毫無幫助。“不管是改革宗教還是受洗成為基督教徒，不管是教育還是解放，都不能使德國的猶太人暢行無阻地進入社會生活。”[293](#_293_6)他一次又一次地說，德國是極端反猶的，身材高大、金發碧眼的德國人，強烈地意識到身材瘦小、黑頭發的猶太人同他們有著本質的差別。德國人對猶太人鼻子的仇恨，并不亞于對猶太宗教或猶太姓氏的仇恨；[294](#_294_6)改變信仰或姓氏顯然是沒有用的：猶太人到頭來想要否定的，不是他們的宗教，而是他們的種族：然而他們的鼻子不會消失，他們還是一頭鬈發，他們的形象依然未變，還是和古埃及浮雕上的一樣，那上面閃族人的形象是很容易辨認的。[295](#_295_6)他們是“一個種族，一個兄弟會，一個民族，它自身的存在不幸被它自己的子孫所否定，只要它依然是個沒有家園的民族，即使街頭惡少也會把羞辱它當成自己的義務”[296](#_296_6)。無家可歸是這個問題的核心：因為沒有了靈魂，“人們只能寄人籬下，靠別人養活”[297](#_297_6)。一切叛徒都過著這種卑賤的生活。“假如猶太人的解放確實與猶太人的民族身份不相容，那么猶太人就應當為了后者而犧牲前者。”[298](#_298_6)還有更激烈的語言：“猶太人并不是一個宗教群體，而是一個獨立的民族，一個特殊種族，否定這一點的現代猶太人不僅是叛教者，而且是他的民族、他的部落、他的家庭的叛徒。”[299](#_299_6)赫斯然后以最激烈的言辭譴責了種族沙文主義——任何形式的民族主義。但是，否認自己的民族或種族，至少像宣揚它有優越的權利或權力一樣可憎。德國的猶太人認識不到這一點。德國的反猶主義讓他們非常困惑。他們覺得自己是真正的愛國者，是曾經為德國而戰的戰士，是和其他德國人一樣強烈敵視法國人的“條頓狂”（Teutomaniacs）。[300](#_300_6)他們唱起家喻戶曉的德國愛國歌曲，就像別的德國人一樣激情澎湃。但是，這些歌曲的詞作者之一貝克，對赫斯想為它譜曲的嘗試嗤之以鼻，這雖然是一種粗野和可憐的表現，然而——他說如今他已經認識到——也是一種自然的反應。褊狹的民族主義確實是一種罪惡，但是人們必須認識到這是一種種族主義的罪惡；因為種族是存在的，猶太人屬于一個種族，它不是德國人的種族。否認這一點等于歪曲事實。成為一個種族或民族，不是要獲得種族或民族的控制權。民族主義的弊病就在于它要主宰其他民族。但是猶太人和其他民族一樣，需要一種正常的民族生活。赫斯接著說，法國的大史學家奧古斯丁·梯葉里在十九世紀初正確地認為，主宰歷史的并不是階級斗爭，而是種族或民族斗爭。“閃族”或“條頓”不僅是語言學概念，每個種族都有不同的、沒有可比性的天賦，它們都能為豐富人類生活做出貢獻。根據赫斯的觀點，雅利安種族具有解釋的天賦——學問上的天賦——和創造美的天賦：一種技藝上的才能。閃族的天才在于——在他們的倫理觀和他們對神圣事物的感覺中——用宗教把世界神圣化。種族不分優劣。必須使所有的種族得到自由，然后他們才能進行平等的合作。跟其他種族、跟許多基督教和穆斯林民族一樣，猶太人在被各種傳教者刻上了酣睡咒語的墓石下已經沉睡了很久，但是高盧公雞（法國）喚醒了這個沉睡的王國，法國人，進步的斗士，將砸碎墓石，各民族將從他們的墓室中復活。[301](#_301_6)自從英諾森三世以來，羅馬向來是個沉睡不醒的城市，但是今天它已經被為意大利自由而戰的愛國者逐漸喚醒，又成了一座永恒的生命之城，和它一樣，耶路撒冷也會覺醒的。臺伯河的水流——北意大利凱旋的聲音——把猶太人從酣睡中喚醒，他們又在錫安山上發出了聲音。他承認自己也一直生活在夢中。只是在1840年，當猶太人因祭神殺牲在大馬士革受到指控時，他自己才突然認識到真理在什么地方。“我第一次意識到，我屬于我那個不幸的、受著誹謗和蔑視、散居在各地的民族。”[302](#_302_6)他接著說，他強壓下痛苦的吶喊，是因為歐洲無產階級受著更大的痛苦，他認為自己應當為它獻出生命。

波蘭的民族主義顯然沒有打動赫斯，因為它同羅馬天主教有瓜葛，而羅馬是反猶太毒素取之不竭的源泉。但是意大利的覺醒——世俗的和人文主義的——卻使他認識到，所有嚴重的民族問題中的最后一個問題，猶太人問題，最終也必須加以解決。他宣布，這個問題被理性主義者和博愛論者的幻覺掩蓋的時間已經太長了，他們否認猶太宗教的民族性質。德國猶太人中的宗教改革運動，除了讓猶太人的生活變得空洞無物，砍掉了猶太之樹上的樹枝外，一無所獲。運動的領袖恬不知恥地告訴猶太人，他們應當藏身于其他民族中間。結果如何？他們改名換姓，只是為了讓反猶分子可以找出他們原來的猶太姓名，然后當面揭穿他們。因此，可憐的作曲家梅耶爾比爾，現在總是被他們稱為雅各比·梅耶爾·利普曼·比爾；路德維希·波爾納總是被稱為巴魯赫，這的確是他的本姓。[303](#_303_6)德國的社會主義者[304](#_304_6)陶醉于這種消遣，絲毫也不亞于其他人。這是一種奇恥大辱的處境。猶太人一直遭受迫害和殺戮，但他們在中世紀依然保持著對自己古老價值的堅定信仰，因此他們至少避免了墮落。而現代猶太人，尤其是那些已經改名換姓的猶太人，受到公開或隱蔽的侮辱，是他們罪有應得。

赫斯宣稱，他原來的名字不是莫里茨，而是一個希伯來名字摩西。[305](#_305_6)他還說，他為沒有人叫他“伊茲希”（Itzig）而遺憾；再沒有比披著保護色招搖過市更惡劣的事情了。[306](#_306_6)他在該書前面的一段動人的文字里說，摩西并沒有葬在圣地，因為根據猶太拉比的說法，當摩西出現在他未來的岳父、米甸的牧師杰瑟羅面前時，他并沒有暴露自己的真實出身：他允許人們假定他是埃及人；而約瑟則對其同胞表明了自己的身份，而且絕沒有抵賴他的身份和作為。片刻的軟弱使摩西失去了葬在祖先土地上的權利，因為他用沉默否認了自己的祖先。所以，按照《圣經》上的說法，誰也不知道他的墳墓的位置。

那么，假如猶太人不繼續在其他民族中間做可憐的偽君子，他們該做些什么呢？赫斯斷言，猶太人正是由于他們的宗教，才成了巴勒斯坦的愛國者。當他給祖父讀耶利米在幻覺中見到拉吉在她的墳墓里，眼睜睜看著自己的孩子們被帶到巴比倫的監獄時，當他向祖父出示橄欖枝和棗椰枝，眼睛里閃著光芒說“它們來自以色列”時，他流下了熱淚，這時他早已遠離了自己的家鄉萊因蘭。他接著說，猶太人購買巴勒斯坦的土地，他們可以長眠于此。在結茅節期間[307](#_307_6)，他們帶來棕櫚枝系在愛神木上；而且他還可以補充說，他們在和圣地上的祖先相同的季節，祈求雨水或甘露。這決不僅僅是一種迷信或教條。來自巴勒斯坦的一切，讓他們想到巴勒斯坦的一切，都讓他們感動，讓他們感到無比親切。即使德國打算接受他們，也要以否定他們的種族、他們的宗教、他們的特質、他們的歷史記憶和他們的本性為代價——這一代價不僅從道德上說太高了，而且根本就無法支付：這種建議不但令人憎惡，而且是行不通的。

從原教旨主義者那兒也找不到辦法。他們把腦袋埋在沙子里，否認一切科學，否定現代生活的一切方面。他問道，一方是什么都沒有學到的改革派拉比的虛無主義，另一方是什么都沒有忘掉的正統派保守主義，猶太人怎樣才能在它們之間架起一座橋梁？只有一種辦法，它正在約旦河岸上等著猶太人。法蘭西民族會幫助他們的。偉大的解放者法國，第一個打破古老的枷鎖，宣布猶太人和其他民族一樣享有公民自由——一旦鑿通了蘇伊士運河，法國一定會讓猶太人在運河邊建立殖民地，因為沒有土地（赫斯一再重復這一點），就沒有民族生活。但是，誰會去這個荒涼的東方國家？當然不是西方的猶太人。他們會留在歐洲各地，他們已經接受了那兒的教育、文化和可敬的社會地位。他們與西方文明的關系太緊密了。他們已經喪失了猶太人的活力。他們并不想遷移到那片遙遠而貧瘠的土地。他們可以用他們的知識、他們的財富、他們的勢力幫助移民，但是他們自己不會去那兒。對于他們，巴勒斯坦最好是成為一個赫斯所說的“精神中心”。[308](#_308_6)那兒將建起大學，這些移民將說一種共同的語言。那么到那兒去的到底是些什么人呢？對此不必有任何懷疑。東歐和其他地方的猶太人，古老的信仰使他們一向保持著團結，他們沒有受自己的環境的玷污。這些人，也只能是這些人，將遷移到那兒。[309](#_309_6)他們的生命力，就像有時在埃及的木乃伊墓葬中發現的堅果一樣：一旦得到土壤、陽光和空氣，就會發芽成長，重新變得枝繁葉茂。[310](#_310_6)沒落的理性主義的過時產物的致命殘留，已經束縛住了西方的猶太人，除了外來的打擊，沒有任何內在的力量能夠清除它們；但是當民族感情的火花燃成圣火，預示著新的春天，預示著他們的民族獲得了新的生命時，阻礙著東方猶太人進步的東正教的堅硬外殼就會被打破了。[311](#_311_6)猶太人中的同化論者，厭惡他們所謂的宗教蒙昧主義，他們要根除這種迷信。但是，打碎包裹著猶太教的拉比外殼，也就打碎了里面的種子。它不需要破壞，只需要生長的土地。

關于這場哈西德派運動，還有一些不同尋常的枝節。[312](#_312_6)摩西·門德爾松發起的改革運動是要淡化猶太教，使身處異邦的猶太人獲得自由——這顯然是不可能的，而哈西德復興主義教派才是猶太宗教的真正發展，是對虔誠的大眾對真誠的生活、對古老象征的新鮮意義的需要做出的回應，所以注定有著偉大的未來。改革派把猶太教的東西用于非猶太人的目的，而且暗中贊同海涅的觀點，認為猶太宗教與其說是一種宗教，不如說是一種不幸，他們甚至忘記了，即使那些改宗的猶太人，不管其愿意不愿意，都痛苦地受著猶太大眾的處境的影響；和他們不同，哈西德是一股活潑的精神力量。不錯，赫斯把查巴德哈西德派創始人的名字搞混了，他談到了維爾諾的薩繆爾，卻沒有提到施努爾·扎爾曼。但是引人注目的是，一個流亡的共產主義鼓動家，竟然聽說了這場運動，竟然這么早就認識到，這場運動的發起人巴爾·舍姆，最終注定會戰勝摩西·門德爾松。因為哈西德派和猶太復國主義不管過去還是現在，是一股活著的力量，而改革運動卻不是這樣，雖然它有人道主義、文明和學術。

赫斯認為，在俄國、普魯士、奧地利和土耳其帝國領土上的數百萬愚昧的人，即這些落后地區的猶太人，將移居巴勒斯坦建立一個新的國家。猶太人存在著自我認同，這既“不需要證明，也不需要否定”。[313](#_313_6)就像其他猶太人一樣，只要他們愿意，他們可以同化到自己出生的國家中去。即使今天（即上個世紀六十年代），那些瞧不起他們的猶太裔公民同胞使自己日耳曼化的做法，而且根本不把他們不斷列舉出的那些“文化成就”放在眼里的德國人，一旦猶太人成了一個自己祖先土地上的民族，他們也會把拒絕給予他們個人的東西，給予作為一個民族的他們。[314](#_314_6)

但是那一天或許尚未臨近：在這之前，宗教是猶太教偉大的守護者，切不可用任何理由將它沖淡或讓它適應時代。對于赫斯，猶太宗教從它世俗的方面看，是一切平等主義和社會主義的基礎：因為它不承認任何等級或階層，它假定一切生靈的統一性。它不允許封建制度，不允許社會等級制，它是公正的和平等的，是最高尚的現代社會運動的真正起源。它確實承認民族身份的原則，可是（赫斯如此認為）它認為沙文主義的民族主義，例如普魯士的民族主義，在道德上是錯誤的，因此予以否定。但是它同樣沒有給自己的對立面——空洞造作的世界主義——留下一席之地，因為它否定對民族身份的正義要求，歪曲了事實，編造出虛幻的理想，用它所偽造的計劃誘惑天真的人陷入災難。真正的國際主義的首要條件就是應當存在民族。國際主義不是消滅民族的運動，而是團結各民族的運動。因此，赫斯歡迎猶太史學在德國猶太人中的復興，以贊賞的態度提到韋爾、孔波爾特、伯恩施坦、維爾這些名字，尤其是格拉茨，他成了他的朋友。赫斯從他的猶太民族史中愉快地反復引用過一句話：“請注意，是人民，不是教會或宗教。”

赫斯壓抑了二十多年的思想，如今終于噴涌而出。他一再回到自己的父親和祖父灌輸給他的信仰。“一旦我有了家庭，盡管我有頑固的異教思想，我本人不但會加入猶太人的教會，還會在家里遵守一切猶太節日和齋戒日，以便讓我的民族傳統始終活在自己的心中，活在我的兒女的心中。”[315](#_315_6)他拒絕任何形式的摻假和妥協，任何形式的為滿足現代需要而做的調適。沒有任何理由縮短祈禱詞，也不可用德語代替希伯來語。必須懷著最大的敬意對待猶太布道者。他最擔心的莫過于他所謂的“虛無主義”。[316](#_316_6)他認為改革運動是淺薄而不可信的，是對基督教病態的和低俗的模仿，是古老而獨特的事物的現代假冒偽劣品。如果他必須選擇的話，他寧愿保留猶太律法匯編《布就筵席》（Shulchan Aruch）中的六百三十條教規。將來有一天，在耶路撒冷召集的一個新的猶太教公會（Sanhedrin），也許會修改或廢除它們；但是在此之前，猶太人必須原封不動地保留他們擁有的東西——他們真正的精神遺產。赫斯嘲諷這樣一些猶太人，他們自負地認為受了神的召喚，要在各民族中履行某種子虛烏有的“使命”[317](#_317_6)——教導他們對其他宗教寬容，或傳播“純粹一神論”[318](#_318_6)的信條，甚至經商的技藝。“那些不相信自己的民族復興的猶太人，最好還是像今天開明的基督徒一樣，為瓦解自己的宗教而工作。我能理解他們怎么會持這種觀點；我所不理解的是，一個人怎么能夠既相信‘啟蒙’，同時又相信猶太人在流亡中肩負的使命，也就是說，同時相信猶太教的消失和它的繼續存在。”[319](#_319_6)那些愿意為了“自由”和“進步”這種抽象概念而犧牲自己歷史的猶太人，他們真的以為任何人都會參與其中嗎？[320](#_320_6)梅耶爾比爾當真認為，除了他本人之外大家都是受騙者，因為他在自己的歌劇中極為謹慎地避開了《圣經》的主題？

在確定了他對德國猶太人的解釋之后，赫斯轉向在巴勒斯坦殖民這個具體問題。他注意到，桑恩的卡利舍爾拉比已經為這種遷移擬好了一份計劃；[321](#_321_6)他還注意到，一位埃爾內斯特·拉哈拉內先生，在一本題為《新的東方問題》（The New Oriental Question）的書中也贊成這種觀點。拉哈拉內受雇于拿破侖三世皇帝的私人官邸，既是基督徒，又是個熱忱的猶太復國主義者。他對獲得解放的猶太富人的冷漠和猶太窮人的失敗情緒，一概予以譴責。他認為一個巴勒斯坦國家是猶太人問題的惟一解決之道。蘇丹和教皇無疑會反對這項計劃，但是他充滿信心地認為，自由的法蘭西民主制度終將壓倒他們。他談到了猶太人對歷史家園的基本權利，還樂觀地相信，在猶太銀行家（或是全體猶太人民以民主捐款這種更為高尚的方式）拿出一點金錢賄賂土耳其人后，他們會同意猶太人的大規模殖民。他以抒情的筆觸，談到了猶太幸存者無限的神秘性，談到了人類歷史上無與倫比的事實：面對亞歷山大時代的希臘人、羅馬人、亞洲人、非洲人、野蠻人、封建君主、強悍的掠奪者、耶穌會、現代暴君，他們竟活了下來，而且人數倍增。法國人和猶太人必須攜手前進，他們必須一起振興巴勒斯坦這片干涸的土地，把它從可怕的土耳其人手中收復。法國的民主、猶太人的天才和現代科學形成的這一新三角聯盟，將再次拯救一個古老的民族，使那片古老的土地重新煥發生機。

不難想見，赫斯懷著滿腔熱情歡迎這種觀點。他以一種典型的啟示錄的口吻預言，作為猶太宗教基礎的民族團結和統一，將會逐漸達到天下一家。自然科學將會使工人獲得解放，種族斗爭將消失，因此階級斗爭也會消失。猶太教和猶太人的歷史（這是個廣義的比喻，他把《舊約》和猶太教法典、艾賽尼教派和耶穌的教誨全包括在其中）告訴人們：“要做受壓迫者，不要做壓迫者；受到虐待，莫還之以虐待；讓愛上帝成為你一切行為的動機；要苦中做樂。”世界將因這一福音而得到新生；但當務之急是在巴勒斯坦建立一個猶太國。猶太富人必須購買土地，培訓農業專家；“以色列人同盟”（Alliance Israélite，法國猶太人的一個慈善團體）必須幫助匈牙利斯圖爾——維森伯格的納托內克拉比，他正準備就這一計劃與蘇丹交換意見，身上帶著一封土耳其駐維也納大使的推薦信。擔任猶太殖民者領導的人，必須是通曉現代的思想和行動方法的人，而不是蒙昧主義的拉比。這項計劃是能夠實現的；它必須實現；除了世界主義外，路上沒有任何障礙。赫斯以一篇熱情洋溢的附注，結束了他那非凡的布道。

一百年過去后，《羅馬和耶路撒冷》的語言似乎已經過時。它的風格有時多情善感，有時流于辭藻，有時僅僅是些無聊的廢話。書中有許多離題話，談了許多早己被人徹底遺忘的事情。但它仍不失為一部杰作。它的生命力在于它那醒目的誠實，它的無懼無畏，它的切合實際的想像力，以及它所揭示的問題的現實性。赫斯打算論斷和醫治的病癥并沒有消失；相反，它在今天就和當時一樣普遍，只是人們對它的征候有了更好的了解。因此，這本書盡管缺少文學才氣，卻是不受時代限制的。因為它的內容樸實，沒有馬克思及其追隨者一些最有創見的篇章也不免受其玷污的死板公式（如今往往是毫無意義的）和黑格爾式廢話，所以它依然有著新鮮而直接的影響力；它仍然能激起同情或強烈的反對；它仍然屬于一流的分析和論戰作品。凡是關心其主題的人，不可能在讀它時無動于衷。

## 三

赫斯脫離他年輕時強烈的反宗教共產主義和反民族主義，走過了一段漫長的道路。他對同化論者的嚴辭抨擊，部分地說，其實也是對他那個死去的自我的抨擊。通過全面的通婚和為子女培養一種不同于自己的信仰，讓民族體面地消失，這種辦法現在受到了他的嚴厲駁斥，但這正是他本人過去贊成的方式。在他作為青年黑格爾派的日子里，他所持的善良的國際主義，如今被這樣一種認識（幾乎所有猶太社會思想家，不管他持什么觀點，似乎遲早都會產生這種認識）所取代：猶太人問題自成一類，它似乎需要一種它自己的解決辦法，因為它排斥甚至最有效的萬靈藥方。就赫斯的情況而言，這也不是一個受到迫害、精疲力竭的老社會主義者的反應——他已經疲憊不堪，不能再等待大同世界夢想的實現，于是決定作為權宜之計，采取一種更為有限的辦法，或是回到年輕時幸福舒適的時光，以此逃避普遍的社會斗爭這副不堪承受的重擔。這樣想就大大誤解了赫斯。他是這樣一個人，他不會放棄信仰，除非他以合理的方式讓自己相信它是錯誤的。他的猶太復國主義并沒有使他放棄社會主義。他顯然不覺得在共產主義理想和相信猶太民族的復興之間有什么不和諧之處。赫斯不像黑格爾或馬克思那樣是個天才的歷史思想家，能夠打破既往的傳統，領悟到以往沒人注意（或至少沒有清楚描述過）的各種關系，向人類灌輸自己的見解，改變人類在思考其處境、歷史和命運時所使用的范疇，但是他也沒有受到這些專斷的體系創立者的缺陷的危害。他在認知上（其實在其他方面也一樣）極其誠實，不會出于心理或策略上的理由，試圖把事實強塞進某種憑空想像的教條模式。他的著作，尤其是他后期的著作，最突出的一個特點就是對真理的無私奉獻，它是以耿直的、有時孩子氣的單純表達出來。正是這一點，使他的話經常更能打動人心，能夠說出比那個時代更著名的預言家更為豐富和有分量的語言，更為長久地活在人們記憶中。

赫斯既沒有放棄社會主義，也沒有放棄猶太復國主義，因為他看不到它們之間有不相容之處。他的社會主義——只是對社會公正與和諧生活的一種愿望——并不比拉薩爾的社會主義更排斥民族意識。他不能理解在不同的目標或政治之間有什么不可避免的沖突，只要它們看上去都正確，都反應著真實的要求和出于道德上的善意。在他看來沒有多少理由阻止或勸阻現代猶太人慶祝——譬如說——逾越節或履行其他宗教使命，把它們視為陳舊的殘存習俗或迷信，同啟蒙的科學世界觀沒有相同之處。他想當然地認為，一種真理和一種價值沒有必要壓制別的真理和價值，因此社會主義的道德價值，和體現在個人對社會民族的歷史的意識中的真理，如果正確地給予理解，是根本不可能發生沖突的。犧牲任何善的、真實的或美好的東西，會可悲地、毫無理由地讓生活變得貧乏。就像我們今天的情況一樣，當時頭腦更為堅定的革命者所嘲笑的，正是這種“理想主義”，這種“天真”。

在當上了拉薩爾在科隆的代表后，即《羅馬和耶路撒冷》——直到生命的最后一天，他始終對書中的主張懷著不可動搖的信念——出版五年之后，赫斯于1867年加入了國際工人協會，正如大家所知，這個組織是由他的老同志和不留情面的批駁者卡爾·馬克思成立的。他在1867和1868年的第一國際會議上代表柏林工人，作為一名馬克思主義的代表同蒲魯東和巴枯寧——他過去深深敬佩的老友——的代表開戰，因為他認為他們的理論破壞了工人階級的團結。他從來沒有變成一個正統的馬克思主義者。他仍然不相信暴力和階級斗爭是不可避免的歷史范疇；他是個成熟的猶太復國主義者。不管怎么說，他是個社會主義者，在談到巴勒斯坦的猶太人國家時，他宣布那個國家的土地必須由作為一個單一民族的猶太人所擁有，以阻止私人剝削。同樣，他認為對未來移民中勞動者的充分的法律保護是絕對必要的條件，并且宣布，工業、農業和商業組織必須遵守摩西的原則——他認為這同社會主義的原則一樣。他希望在這個新猶太國家里看到拉薩爾在德國組織的那種工人合作社，并能得到國家的幫助，直到無產階級構成了巴勒斯坦居民中的大多數，那時國家將無需革命，就自動地、和平地成為一個社會主義共和國。

很容易想像，受過教育的猶太人，尤其是那些受到赫斯最尖刻的語言攻擊的德國自由派猶太人，以極端敵視的態度看待所有這些觀點。過去還從來沒有人對他們說過這樣的話。過去一百年來，對德國猶太人的勸說和討論一向沒有中斷。門德爾松及其追隨者指責他們盲目地避開大好機會，不愿進入終于敞開大門接納他們的西方文化世界。正統派譴責他們不敬上帝，譴責他們是異端和罪人。有人讓他們忠實于自己的古老信仰；讓他們放棄信仰；讓他們調整信仰以適應現代生活；讓他們淡化信仰；讓他們批判地評價自己的祖先以效仿德國文化；讓他們成為歷史學家、學者和高級批評家；讓他們從自己的門或是別人建好的門，進入西方文明；讓他們干脆不要進入西方文明。但是在這些極為嘈雜的聲音中，還沒有哪個人建議他們承認自己的本來面目——他們是一個民族，它雖然古怪，別具一格，但仍然是個民族。因此他們沒有什么可放棄的東西，他們不應當自欺欺人，竭力說服自己，那些不屬于他們的東西，從來就不屬于他們的東西，比他們自己真正擁有的東西更可愛；他們不應當懷著痛苦而難以承受的恥辱感，放棄他們真正喜愛的東西，他們自己的習俗、人生觀、記憶、傳統，他們的歷史，他們的驕傲，他們對一個民族的認同意識，他們——就像其他民族一樣——賴以生存的一切，讓他們尊重自己也讓別的民族尊重他們的一切。同赫斯對其講話的那些獲得解放的猶太人相比，其他民族——英國人、法國人、意大利人——也許能更好地理解這一點。他寫道，凡是為自己的國土而斗爭的民族，只要不想陷入嚴重的自相矛盾，都不能否認猶太民族擁有自己土地的權利。但是在當時的環境下，他的話卻傷害了許多人，而且恰恰因為它們是正確的。他把自己的對手稱為“基督教社會中有教養的暴發戶”[322](#_322_6)，其尖刻性已使其有失公允。他們的反應不難想見。當時最著名的德國猶太裔學者斯坦因施耐德，用還算溫和的語氣，稱赫斯是個悔過的罪人，[323](#_323_6)并且補充說，他希望此書不會被已經在巴勒斯坦的猶太人的敵人所利用。學者和政論家、猶太教改革的鼓吹者，亞伯拉罕·蓋格爾，赫斯曾以雄辯的語言嘲笑他拒絕承認自己的民族身份，并且在思想和感情上竭力要成為一名黑格爾派的德國猶太人，他做出了可以理解的敵對反應。他在一篇題為《舊浪漫主義，新反動派》的匿名文章中說，作者“幾乎完全是個門外漢，在作為社會主義者陷入破產后，又想用民族主義討人歡心……除了捷克人、黑山人和塞克勒人的民族問題外，還想讓猶太人問題死灰復燃。”[324](#_324_6)《猶太人通報》說：“……我們首先是德國人、法國人、英國人或美國人，然后才是猶太人。”[325](#_325_6)文明的成長將使對巴勒斯坦的欲望在東方猶太人中膨脹。

這場論戰——即使今天仍未完全停止——就這樣開始了，它發生在“猶太復國主義”一詞開始廣為流傳的三十多年前。“以色列人世界同盟”（Alliance Israélite Universelle）小心地把自己的雜志《以色列文獻》（Archives Israélites）向赫斯開放，并給予他很有節制的支持。這個同盟樂于看到這位著名的評論家站在自己一邊，然而它又害怕有組織地向巴勒斯坦移民這種觀點，盡管它準備支持那些已經上路的猶太人，這是向巴勒斯坦移民的努力的結果，因為人們已經開始做出一些無足輕重的努力。

這本書引起的喧囂很快就平息了。就像赫斯的早期著作一樣，可以確定地說，它沒有造成任何影響。不但虔誠的猶太人或基督徒說過猶太人要返回巴勒斯坦，而且遠征埃及時的偉大的拿破侖本人、費希特、俄國十二月黨人皮斯特爾——他和費希特一樣，希望使歐洲擺脫猶太人——和法國的猶太評論家約瑟夫·薩爾瓦多、古怪的英國旅行家勞倫斯·奧利凡特，猶太拉比卡利舍爾，還有其他許多名不見經傳的人，都這樣說過。在巴黎同赫斯見過面的喬治·亨利·劉易斯，也許跟喬治·艾略特談起過他的觀點，激發她寫出了《丹尼爾·德龍達》（Daniel Deronda）這部有一個猶太民族主義主角的小說。但是所有這些事情，在這樣一個世界里說明不了任何問題，除了散居在東歐（也許偶然還有澳大利亞）的極少數猶太人團體外，沒有誰拿它們當真。赫斯在他生前注定看不到哪怕是落實他的理想的起步。

他后來的生活也很典型。就像另一些貧窮的流亡記者一樣，他為不同的德國和瑞士報刊，還有芝加哥的德語周刊《伊利諾斯州報》擔任通訊員。從1865年起，他為后者寫過一系列通訊，其中表現出的對歐洲事務的把握能力，幾乎不亞于《紐約論壇報》的歐洲通訊員卡爾·馬克思的文章，而且在準確預測事件上比后者要強得多。[326](#_326_6)他在1870年被這家報紙辭退，這顯然是因為他過于關心政治，而他的德裔美國讀者對此并沒有多少興趣。同年，當普法戰爭爆發時，他作為普魯士公民被逐出巴黎，盡管人們不難想見，他譴責俾斯麥的侵略和強權，號召猶太人把同情心放在法國——自由和博愛的搖籃、革命和人類全部理想的家園——一邊。他去了布魯塞爾，在那兒呼吁全體自由人民結成同盟，反抗“俄羅斯化的德國”——一個蓄意毀滅法蘭西的國家，僅僅是因為法國要讓人類生活得更加幸福。就像他一生中的大部分時光一樣，他于1875年在貧困中寂然離世。根據他本人的遺愿，他被安葬在多伊茲猶太人公墓他父母的身邊。他的遺作《動態的基本學說》（Die Dynamische Stofflehre）由其忠實的妻子于1877年在巴黎出版，以表示對他的真誠紀念。她把此書稱為他生命之作，然而它不過是一部混亂的、摻雜著哲學和科學思辨的著作，在今天看來沒有任何意義或價值。[327](#_327_6)他真正的生命之作是那本單純而感人的書，同其他任何類似的著作相比，它依然包含著更多有關十九世紀和我們今天的猶太人的真理。它就像它的作者一樣被人遺忘了，直到事件本身從不公正的忘卻中恢復。今天，以色列國的兩個主要城市中的一些街道，就是以他的名字命名的，這也許是最令他驚喜的事情。1862年以后，他首先是個猶太人，然后才是個馬克思主義者；我猜想，他也許會認為，恩格斯及其模仿者對他的思想和人格的系統貶低，已經被猶太國家給予他的承認所補償了。但是在他生前，這種事情似乎還沒有任何蹤跡。

## 四

就像一些有著認知上的誠實和道德意識、無所畏懼的人一樣，摩西·赫斯同一些更有天資、頭腦更精密的社會思想家相比，畢竟更深刻地理解了某些基本問題。當他是個社會主義者時——這一階段是因他的去世才終結的——他說，消滅財產和破壞中產階級，未必能自動地導致天國；因為這樣做未必能消除不公正或保障社會和個人平等。對于當時的社會主義者來說，這是個大膽而有創見的觀點。他的盟友中的大多數人，都希望看到一種明確的社會結構，抱有一種唯理性主義的而不是合理的愿望，要以近乎幾何學的、黑白分明的方式解決社會問題。就像他們在十八世紀的先驅一樣，他們雖然有不同的假設，但他們都試圖把歷史作為一門精確的科學看待，想通過歷史研究推演出某種惟一的行動方案，它保證能讓人類獲得永遠的自由、平等、幸福和善。赫斯敢于在這種教條主義的和不寬容的氣氛中表達自己的懷疑：除非建立這個新世界的人自身也遵照公正的原則生活，也感受到對個人的仁愛而不是籠統的人道主義，也就是說，除非具備任何社會和政治改革本身并不能予以保證的性格和人生觀，否則從原則上說任何方案能否取得以上成果還在未定之數。孤注一擲地把一切都寄望于社會問題的某種最終的解決方案，這當然是不成熟的標志（即使它可以證明一種高尚和無私的品性）。當這種不成熟配合以無情的意志和組織天才，使此輩能夠強迫人們接受與他們的天性和他們自己的愿望毫無關系的模式時，以純粹的、沒有私利的理想主義為起點的東西，將不可避免地以壓迫、殘酷和流血而告終。對稱和有序的意識，進行嚴格推理的天才，是某些自然科學研究的必要條件，但是在社會組織的領域，除非受到豐富的同情心、理解力和人道主義的約束，它們必然會一方面導致可怕的欺凌，另一方面導致難以言表的苦難。赫斯雖然知道，他所欽佩的態度強硬的戰友，馬克思和恩格斯，會無情地譴責他的固執、無知和不負責任的空想主義，但他依然不能強迫自己用他們那種方式觀察這個世界。他不接受他們的人性觀。他深信某些一般人類價值永恒而普遍的有效性。直到去世，他始終堅信，人類的情操、自然感情、社會正義的愿望、在具有歷史連續性的群體——家庭、宗教團體或民族——中的個人自由和休戚與共，具備其自身固有的美好價值。他不認為這些深刻的人類旨趣，不管它們在不同的時空中可能出現什么形態，必然會因為歷史的演化而變化，或受到階級意識或任何其他相對暫時現象的制約，達到了所謂科學的馬克思主義者所說的那種決定論的程度。至于民族獨立的相對價值和重要性，只要指出最近的匈牙利和波蘭等地的事變，大概就足夠了，[328](#_328_6)它們證明了在正統馬克思主義對民族情感的解釋中，以及認為它對顯然不再屬于資本主義國家的工人階級缺少影響力這種論斷中，包含著一些給所有身陷其中的人造成很大悲劇的謬論。這僅僅是最新和最引人注目的事例，說明赫斯比他的同志們更清楚地闡明了真理，他沒有絲毫的沙文主義或病態的民族主義，而且還應當補充說，他是處在極左社會主義的背景下，而他又是其最純潔、最雄辯的支持者之一。在我看來，僅憑這一條就可以斷定，即使作為一名社會理論家，他的主張與他的批評者所說的相反，卻并非很難得到認可。忠實的馬克思主義者[329](#_329_6)為使他們自己的信條享有更大的聲譽，全面低估了他的意義，然而這是以犧牲歷史事實為代價的。

## 五

從赫斯對（按通常人們的說法）猶太人問題的觀點可以說，他的預言已經證明幾乎有著不可思議的準確性。他在一段更像是出自巫師之口的文字中宣布，自由派的德國猶太人終有一天會遭到他們連想都不敢想的大屠殺。誰也不會否認，至少這個預言已得到證實，盡管它的真實性實在太殘酷。同樣，赫斯反對甚囂塵上的同化論，他關于同化論者把自己及其受害者置于其中的處境的言論，在我看來已經被后來發生的事件完全證實。今天，沒有人可以假裝不清楚赫斯在談到“各種地理學和哲學借口”[330](#_330_6)時所要表達的意思：猶太人（或其他人）以這種借口編造自己不是什么，而其實他們再明顯不過地就是那種狀態，因為他們不能正視同他們自己有關的令人尷尬的真理；所以這只能欺騙他們自己，讓他們的朋友感到不安和羞恥，讓他們的敵人取笑和輕蔑乃至仇恨。赫斯認為，猶太人事實上就是一個民族，不管為了證明他們不是一個民族而用巧妙的定義耍什么把戲，他用簡單的、有點讓人吃驚甚至震驚的語言說出了這一點。看來很清楚的是，假如猶太人不像他所說的那樣，而是像他的敵人——不管他們是正統的拉比、自由派的同化論者還是教條的共產主義者——所說的那樣，那么以色列國，不管對它持什么態度，是不可能存在的。此外，他認為西方的猶太人不會自愿選擇移居，無論他們在自己社會里遇到什么困難，因為他們畢竟很幸福、很舒適，他們已同這些社會打成一片。雖然和他的朋友海涅一樣，他在一定程度上預見到了德國人野蠻行為的發展，但希特勒還是大大超出了他們二人所能想像的范圍；所以，赫斯根據當時可以得到的證據，正確地假定，不是德國的猶太人，而是東方的猶太人，將在內部團結和經濟困境的驅使下走向新世界，尤其是在巴勒斯坦建立一個獨立的共同體。

他相信自然科學可以用來創造社會幸福；他相信合作、共同工作、國有制或至少是公有制。這些原則在很大程度上已在今天的以色列國得到了落實——其落實的程度令贊成其他社會組織形式的人感到不快。他深信應當忠實地維護歷史傳統。他在說這些話時，很少像柏克或費希特那樣偏激，那樣充滿偏見和不理性。他這樣做，并非因為他害怕變革——他畢竟是個激進派和革命者——而是因為他雖持有最極端和激進的信念，但是他也堅持這樣的信念：絕對不可以、也不應當為了某種抽象的理想，要求任何人肢解自我，放棄那些能給他帶來人類所知道的最深刻的精神滿足的東西——自我表達的權利，私人交往的權利，熱愛自己熟悉的地方或生活方式的權利，熱愛美好的事物、熱愛個人的、家庭的和自己的民族的歷史根源和象征的權利。他認為，即使只作為暫時的權宜之計，也不應當為了從一些抽象的、與個人無關的前提中演繹出來的美好方案，為了從外部起源推導出來并以牽強的手段強加于人的某種生活方式，而犧牲任何個人的不可分解的關系模式——核心情感或精神體驗，人類的生活就是由這些模式構成的。直到赫斯的生命終結，他說過和寫下的一切，都有一個前提：否認一個人內心認為正確的東西，不管出于什么策略或教條的動機而粗暴地對待事實，人立刻就會墮落，就會變得毫無價值。他的猶太復國主義和社會主義的信念的基礎，有著問心無愧的道德性質。他堅信道德信念在人類事務中發揮著重要作用，因為這是個經驗事實。

他真心實意宣揚的社會主義道德，以及被他理想化了的民族主義，大體上說，比他那些馬基雅維利式的對手更“現實主義的”辦法有著更長遠的生命力，更有益于人類的自由和幸福。基于這個原因，可以把他算做我們這個時代的真正的先知之一，他說過許多新穎而正確的、至今依然十分重要的話。這位“共產主義拉比”、海涅和米什萊的朋友、馬克思在其難得的幽默時刻所說的“蠢驢摩西·赫斯”，有資格享有不朽的名聲。

# 狄斯累利、馬克思及對認同的追求

## 一

凡是對自己的猶太身份有充分意識的猶太，都對歷史十分著迷。他們比其他任何生存至今的群體都有著更漫長的回憶，他們意識到作為一個共同體的更悠久的連續性。把他們連結在一起的紐帶，已經證明比迫害和貶低他們的人所使用的武器更強大，而且比一種狡猾的武器——他們自己的兄弟和猶太同胞的勸說——也更強大；這些人有時以真誠和聰明的辦法力求證明，猶太人只是被一種共同的宗教或共同的苦難團結在一起，他們的差異大于他們的共性，因此更為開明的生活方式——自由主義的、理性主義的、社會主義的和共產主義的生活方式——將使他們作為一個群體和平地消失在他們的社會和民族環境之中；因為，譬如說，同一位論派（Unitarians）、佛教徒、素食主義者或任何遍布世界的、有某種共同的但并不總是熱情堅持的信念的其他群體相比，他們的團結強不了多少。假如真是如此，也就不可能存在足夠的理由或足夠的愿望過一種共同體的生活，向巴勒斯坦移民并最終建立一個以色列國。無論有其他什么因素進入這個獨特的混合體——至少讓世界上的其他人立刻承認他們是猶太民族，盡管猶太人自己并不總是這樣做——歷史的意識——對歷史之連續性的意識——都是最為強大的因素之一。

十九世紀的俄國革命家赫爾岑說過，他自己祖國的強大不在于其歷史，它乏善可陳，而在于其版圖——它的雖然野蠻卻極為廣袤的領土。猶太人也可以合理地說，他們歷來缺少的恰恰就是版圖——生存和發展的足夠土地，因為他們所擁有的歷史實在太多了。已故的劉易斯·納米爾曾告訴我，有位尊貴的英國貴族問他，他這個猶太人為何寫英國史而不寫猶太史，他答道：“德比！根本就沒有現代猶太史。只有猶太人的殉道史，這引不起我的興趣。”這種回答很典型，而且無疑是要讓那個沒頭腦的貴族安分守已。但是它也確實包含著某種真理。從第二神廟（Second Temple）被毀到相對較晚近的時期，把猶太人聯系在一起的主要渠道，其實就是一部迫害和殉難、軟弱和英雄主義的故事，是不間斷的抗爭，它比任何其他人類群體所曾從事的斗爭都更為古怪。不過從猶太史學家的角度看，這項工作因為一個事實而變得較為容易：主要是由于基督教徒、在一定程度上也有穆斯林的系統而一致的迫害，迫使猶太人進入了一些界線分明的猶太人聚居區、定居點或類似的地方，所以他們的共同體的歷史雖然慘痛，但也很容易辨認、描述和分析。至少在十八世紀以前，歐洲的情況似乎一直就是如此。個別猶太人離開他們的群體，生活在非猶太人中間。有時他們受洗成為基督教徒，有時他們暗中舉行他們祖先宗教的全部或一部分儀式，或像斯賓諾莎那樣，成為公開的異教徒，受到自己群體的唾棄，他們生活于其中的社會則對他們報之以小心翼翼的尊重，但他們從未完全認同于這個社會。這種人并不多。因此，在古代世界或中世紀，或在文藝復興時代和稍后，誰是猶太人誰不是猶太人的問題，并不是個嚴肅的歷史問題。

如果我們給猶太人的歷史大體上斷一下代，我們可以說至少存在著三個重要時期：（1）他們生活在自己的土地上，在小亞細亞或北非還有少數殖民地的時期；（2）中世紀流離失所的時期，這時他們生活在孤立的群體中，因此他們的命運，至少從理論上說，并不十分難以把握；（3）獲得解放以后的時期。歷史學家的真正困難即來自這個時期：猶太人的歷史是什么，不是什么？誰屬于這個歷史，誰不屬于這個歷史？東方的共同體的社會、思想和宗教史顯然是，俄羅斯——波蘭的猶太人聚居地的歷史也是。然而對西方的猶太人我們該說些什么？作為一個共同體來追溯他們的制度史是可能的嗎？在英國，他們這段時期的歷史是最幸運的，平淡無奇，引不起納米爾這類人的興趣，他們喜歡色彩和變化，喜歡復雜的個性和環境的作用。正如黑格爾所言，幸福的時期是歷史卷冊中的空白頁。

然而現在出現了一個問題：有猶太血緣或猶太信仰的個人的經歷，也是猶太歷史的一部分嗎？大多數研究猶太史的學者都提到這樣一些人物，如納克索斯的約瑟夫或斯賓諾莎，而研究意大利史的學者卻很少把紅衣主教馬薩林、阿爾貝羅尼或瑪麗·德·梅迪契算做意大利的歷史人物。這樣做不無道理，因為直到近代以前，很少出現身份認同這個嚴肅的問題：普盧塔克并沒有遇到自己是希臘人還是羅馬人的問題；約瑟夫斯對自己的身份沒有懷疑；斯賓諾莎從來不自問他是否真是荷蘭人。歐洲民族國家打破了各種團體，以及它們要求人們的完全效忠，使這幅畫面發生了變化，引起了忠誠問題上的沖突。對猶太人來說，這種危機的出現要晚于他們的鄰居。當猶太人聚居區的大門被打開，猶太人先是小心翼翼、然后更有信心和更加成功地同有著其他信仰的同胞公民融合在一起，越來越多地分享著他們共同的私人和公共生活，此時這一點才變得十分明顯。在近代史上，我們如何在猶太人本身的歷史同他們所屬的社會的歷史之間劃出一條界線？我們都很熟悉那些多少有點病態的清單，上面列明了猶太人的辯護者所說的他們對整個文化的貢獻，以此提醒那些貶低他們的人，基督教文明從中受益良多。海涅、菲利克斯·門德爾松和李嘉圖的生平和成就，是猶太人歷史的一部分嗎？如果以他們改宗為由把他們排除在外，那么——隨便舉幾個上個世紀的例子——我們對拉薩爾、梅耶爾比爾、畢沙羅又該說些什么呢？他們并沒有改宗基督教，但他們同規范的猶太人生活有什么特殊關系？我們并不把培根、約翰·斯圖亞特·穆勒或羅素稱為基督教思想家；然而，我們能把胡塞爾、柏格森或弗洛伊德，算做某種特殊意義上的猶太思想家嗎？

這個問題引出了一個古老的話題，作為史無前例的大屠殺和建立猶太人國家的共同結果，它如今直接來到我們面前——“猶太人是什么？”的問題。他同自己社會中其他人是什么關系？從什么意義上說這是“他的社會”？從什么意義上說不是？他同這個社會中其他成員的差異，是不是類似于另一些更常見的差異，例如那些使通常被視為單一社會整體——國家或民族——中的人分成不同階級、職業、信仰等社會團體的差異？

在法國大革命之后，對于那些得以從古老的囚室中走出來重見天日的人，對于走出了西方世界的猶太人聚居區的限制——或無其名有其實的這類地方——的人，這個問題變得尤為緊迫。這種解放來得太突然：還沒有人為調適問題做好準備。有些人在一個陌生的、更為廣闊的世界這個前景面前退縮了，他們更喜歡呆在有著古老限制的狹小的陰影中。還有些最熱情、最有抱負、最有理想主義和樂觀精神的人，滿懷殷切的希望走向光明。有些人成功地同自己的新同胞融為一體，改變了自己的信仰或至少是自己的習慣，顯然沒有付出多大的痛苦或精神代價，譬如十八世紀英國的猶太銀行家吉登，他的名字今天幾乎已經被人遺忘了；還有經濟學家大衛·李嘉圖，或那些杰出的銀行家和鐵路建設者，圣西門在西班牙和葡萄牙的弟子們。另一些人，出于不同的原因，但經常是心理上的原因——天性中的某種與自己的意愿相反的不屈性格——覺得沒有能力同化，或無法做到那些大大改變自己習慣的人所必須達到的調適程度，他們有時駛離此岸，卻沒有碇泊于彼岸，一直呆在兩岸之間，他們受著誘惑，卻不甘屈服，成了復雜而痛苦的人物；他們漂浮在水中，或者換個比喻，他們彷徨于無人之地，把他們和同胞分開的那種個人品性中的自戀、咄咄逼人的傲慢和過度的自尊，向他們陣陣襲來。他們不時被自怨自艾所折磨，覺得自己成了這個新社會中某些人嘲諷和厭惡的對象，而他們本來最希望得到這些人的承認和尊重。這就是被迫進入異族文化者的人所共知的處境，當然這并不限于猶太人。例如，不管是誰，只要讀過半意大利人、半德國人的猶太音樂家費魯西奧·布索尼的書信，都會認識到，他的生命被這種矛盾撕裂了。希萊爾·貝洛克那些夸張的粗暴風格，可歸因于他在英國社會中不穩定的地位，雖然他并未意識到這一點。還有許多不太知名的人士，即美國所謂的“歸化群體”（hyphenated group[331](#_331_5)），尚未完全融入外國新生活的新移民。不過，這種不適感最生動的事例，還要算一切流浪族群中最著名、最有天才的群體——失去了自己的信仰的嚴格約束這一支撐結構的西方猶太人，他們面對一個談不上友好的新世界，它神奇而危險，每前進一步都可能是致命的，但是后退的危險同樣大，無知、焦慮、野心、危險、希望、恐懼，都在刺激著他們的想像力。過于急切地想進入一個顯然不屬于自己的傳統，會導致自我挫敗，導致過于熱情地希望馬上得到接受，希望叢生，然后是背叛：導致單相思、挫折、怨恨和悲痛，雖然這也可以強化感受力，而且就像牡蠣中的砂礫一樣，能夠引起造就天才珍珠的痛苦。

這就是希望走進外部世界的第一代天才而有抱負的猶太人的命運。大家都知道路德維希·波爾納和海因里希·海涅的故事，[332](#_332_5)對于他們，這種不正常的身份變成了一種困惑。他們越是堅持自己屬于德國人，是德國文化的真正傳人，只關心德國的價值，或至少關心把啟蒙的成果傳播到他們的同胞中，他們在這些德國人眼里就越不像德國人。對于處境安全的人來說，追求安全是一種反常表現，這常使他們惱怒。在溜進了歐洲世界大門的猶太人中間，性情溫和不事聲張者，引不起人們的注意，他們的子女同鄰居和平而自然地融合在一起。精神更為大膽的人則是破門而入，引起不愉快的注視，雖然勉強得到了承認，在他們的新環境中卻從未覺得完全心安理得。他們為了保持步伐，為了戰勝自己的無能，為了讓別人相信他們的真實信仰、他們的忠誠、他們的創造力、他們在俱樂部中的合格身份，不斷求助于各種權宜之計。他們越是抵抗，就越是證明了他們所造成的這一問題的性質，證明了它難以用任何簡單的辦法加以解決。

在這篇文章中，我要談談這種歷史和心理困境的兩個重要代表：我選出這兩個人來闡明我的看法，他們都是有影響的大人物，都有異乎尋常的才華。他們在一些明顯的方面彼此大不相同，但他們都具備我所接觸過的某些特殊品質，而且他們有著共同的處境。

德國歷史哲學家赫爾德最早讓人普遍注意到這樣一種主張：在人類的基本需要——就像食物、住所、安全、生兒育女、群體生活一樣基本的需要——中，也包括歸屬一個被某種紐帶——尤其是語言、共同的回憶、長期生活于同一片土地——聯系在一起的特殊群體的需要，這個群體還附帶著一些我們今天經常聽到的屬性：種族、血緣、宗教信仰、共同的使命感等等。不管我們揭示出多少在赫爾德思想中屬于和平和人道主義的信念由于被夸大和曲解而造成的可怕結果，無可懷疑的是，法國大革命之后的歐洲，卻是一個受自覺的內聚原則支配的世界，一個以往相對受壓制的群體——民族的、社會的、宗教的和政治的等等——紛紛涌現的世界。在這個民族、種族和語言上的少數群體，以及階級、政黨、社會等級紛紛自我覺醒的時代，個人屬于哪一個群體、哪兒是他天然家園的問題，就變得越來越尖銳了。猶太人在人道主義、平等、寬容、國際主義的大旗下獲得解放，人們正是以這些啟蒙主義的理想為號召，反抗國王和僧侶、無知和特權。然而正如一切研究歷史的人所發現的，大革命和隨后的戰爭，也使民族、階級、各種運動和個人的勢力掙脫了枷鎖。不公正和不平等的犧牲者被允許進入的歐洲，是一個充斥著以往受壓制的群體之間為自由和自決而激烈斗爭的世界，一個受著民族主義的支配，為地位、權力和財富而殘酷競爭的世界。歷史上最受歧視的少數，懷著迫不及待的愿望，要同人類受尊敬的成員融為一體。猶太人接受世俗教育的十八世紀偉大的鼓吹者摩西·門德爾松，希望他們達到和他們鄰居一樣的社會、教育和文化水平：變得和其他人一樣。他的一個兒子和兩個女兒都成了基督徒這一事實，并不十分令人驚奇；他們到底相信多少基督教信條，一向就不很確定。但十分清楚的是，他們希望與人類中令人羨慕的成員，與其中的上等人、有教養的和獲得了解放的人融為一體。文化和政治上的統一，民族的、所謂“有機”的團結，都屬于當時的口頭禪。對于處在這種發展之外的某些人來說，有時這就像沐浴在金色陽光之中。這是一種人們熟知的心理現象：局外人總要把他們一直凝視著的邊界之外的境域理想化。出生在定居群體的可靠的安全環境中，把它視為自己的天然家園的人，有著更強烈的社會現實感：他們以合理的正常眼光看待公共生活，沒有必要逃避到政治幻想或浪漫主義的發明中去。而在那些在一定程度上受到排斥、不能參與社會核心生活的少數人中間，最容易看到這種理想化傾向。對于支配的多數，他們很容易產生過分的怨恨或輕蔑，或過于強烈的贊美和崇拜，或兩者兼而有之，這都會導致反常的眼光和——作為過度敏感的產物——對事實的神經質歪曲。

人們時常從某些政治領袖身上看到這種現象，他們是來自他們所領導的社會之外，或至少是來自它的邊緣地區、它的外圍。拿破侖的法蘭西觀念并不是法國人的觀念，甘必大來自南方邊疆，斯大林是格魯吉亞人；希特勒是奧地利人，吉卜林來自印度，德·瓦勒拉只是半個愛爾蘭人，羅森堡來自愛沙尼亞，泰奧多爾·赫茨爾和雅伯廷斯基，還有托洛茨基，都是來自猶太人被同化的邊緣地帶——這些人都有著火熱的眼光，不管高貴還是低俗，充滿理想還是心術邪惡，它源于他們的自尊心受到的傷害，他們的民族意識受到的侮辱，因為他們是生活在其他社會、其他文明的壓力最強大的民族邊緣。休·特萊弗·羅普爾正確地指出，最狂熱的民族主義是出現在不同民族和文化匯合、產生磨擦最劇烈的中心地帶，例如維也納——此外還可以補充上塑造了赫爾德的波羅的海地區、獨立的薩伏伊公國，法國沙文主義之父德·邁斯特就是在那兒出生和成長；或巴雷斯和戴高樂的家鄉洛林。以充滿信仰的眼光看待人民或民族，而不管事實如何，這樣的理念，正是在這些邊遠地區產生和茁壯成長的。

所以，在一個剛獲得解放的群體的成員中看到這個過程，是不必感到奇怪的。這個群體在任何地方都是少數，渴望著使自己變得和多數一樣，他們看到自己終于得到了承認，得到了平等的地位，就像是在做白日夢一樣；那些更熱情的人，甚至要從被解放的奴隸地位上升到決定他人命運的主人地位。但是，這些受排擠的群體中的成員，他們的想像力即使沒有達到這種想入非非的高度，也渴望著擺脫他們反常的、往往低賤的社會地位。這通常表現為兩種形式：一是受壓制的民族為自決和獨立、正在崛起的帝國為侵略和榮耀、好戰階層、宗教團體、各種教派和其他一些人類團體為得到社會和經濟承認，自覺地要求平等或優勢地位而進行的各種斗爭。這是一種形式。民族主義、社會主義、教會和反教會運動的歷史，帝國主義、法西斯主義、種族沖突的歷史，都是我們今天十分熟悉的現象。

不過，這種對承認的追求還有另一種形式：為擺脫受壓迫或受傷害的社會群體的軟弱與恥辱，努力讓自己認同于沒有其原來處境中的各種缺陷的其他社會群體或運動：這包括試圖獲得一種新的身份，與此相伴隨的還有某種新的服飾，一套新的價值觀和生活習慣，不會壓疼舊的創傷和身為奴隸時枷鎖留下的疤痕的新盔甲，這當然是軍隊、紀律和制服的特點。那些在自己原來的處境中感到失落和無助的人，在得到了可以為之而戰的新名號，尤其是能夠同過去真正的或想像的榮耀聯系在一起的事業時，就會變成勇敢而紀律嚴明的戰士，愛爾蘭人在被征服的愛爾蘭情緒低落，在英國或美國的軍隊里卻驍勇善戰。受著奧地利壓迫的波希米亞人，在捷克軍團里卻士氣高昂。當赫茨爾要求他那些優柔寡斷的追隨者在第一屆猶太復國主義大會上盡可能穿戴整齊，以加強這個時刻——將會使一群無組織的個人在精神和物質上轉變為一場民族運動的時刻——的莊嚴和歷史性的重要意義時，他知道自己正在做什么。來自東歐的代表，包括魏茨曼在內，并不很自信，他們以譏諷和懷疑的態度看待赫茨爾的儀式要求。魏茨曼后來認識到了自己的錯誤。要想獲得新的身份，清除掉身上奴役和低賤的標記，就需要有自由人的舉止、習慣和風格——這是過去受壓迫群體中眾多成員的天然愿望，因為這個群體如今正站在——或至少他們希望如此——享有平等、尊嚴的新生活的門檻上，今后可以施展自已一直受到壓抑的才華。這就是拿破侖的勝利給萊因蘭的猶太人帶來的新希望，這是一場暴風驟雨，它摧毀了古老的封建樊籬，打破了猶太人聚居區，使他們充分享有了人的地位。這是海涅親身經歷過的一個新起點，就像他對待所有事情一樣，他對此既贊美又嘲諷。這場由外國事件引起的變革之風，也開始在英國勁吹。我打算用兩個大不相同的人物——本杰明·狄斯累利和卡爾·馬克思——的反應加以說明的，便是這種處境的心理特點。

## 二

首先，他們之間看上去肯定有著十分鮮明的差別：前者是個有點兒狂熱的人物，一個野心勃勃的機會主義者、社會和政治冒險家，他衣著華麗，矯揉造作：戴手套的手指上還戴著戒指，外族人白皙的面孔周圍披著精心梳理的鬈發。他穿著做工考究的背心，他的華而不實的辯才，他的妙語，他的惡毒，他的嘩眾取寵，他的社交和政治天才，既令人贊羨又讓人懷疑，甚至讓一些人害怕和厭惡，一個江湖騙子式的人物，率領著一群由公爵、伯爵、頑固的鄉紳和健壯的農民組成的盲從者，這構成了整個十九世紀一種最奇特的現象。另一位則是堅忍不拔而又貧困潦倒的人，是具有顛覆性的小冊子作家，一個嚴厲、孤獨、充滿幻想的流亡者，對富豪權貴發出猛烈的詛咒；一個無情的密謀者，為剝削階級和勞動者的敵人準備著墳墓；一個獨自在大英博物館里一心做研究的人，他用自己的筆給這個世界帶來的變化，超過了國家元首、軍人和實干家的作為。不過他們兩人也有一些相似之處，我希望這能引起人們的注意。

他們的家世并非完全不同。他們皆非出身于顯貴之家。狄斯累利的祖先似乎來自意大利，在此之前，假如同意塞西爾·羅斯不無道理的猜測，則是來自黎凡特。至于卡爾·馬克思，他父母雙方的祖先都是德國、匈牙利和波蘭的猶太拉比。他的祖父和曾祖父都是他的出生地特利爾城的拉比。馬克思的父親是拉比梅耶爾·哈勒維·馬克思（又名萊維·馬克思）的兒子，他與摩西·利沃的女兒結婚。而摩西·利沃的父親赫舍爾·利沃，在1723年當選為特利爾城的拉比；他的另一些祖先是帕多瓦、克拉科夫和美因茨的拉比。卡爾最早的已知祖先，在十五世紀初從德國移民到意大利。他的外祖父是從匈牙利移民到荷蘭，在那兒成了尼日梅根的拉比。他的一個女兒嫁給了赫舍爾·馬克思，即卡爾·馬克思的父親。另一個女兒嫁給了一個名叫菲利普的銀行家，他是如今那家遍布世界的電器公司的創辦人的祖父。就他們兩人的情況而言，其家庭在社會方面都受益于十八世紀下半葉的啟蒙運動所提供的機會。

這兩個偉大的——雖然未必完全旗鼓相當——天才人物的父親，在心理上也有某種相似之處。伊薩克·狄斯累利拒絕遵照其父本杰明的意愿經商，從所有的方面看，他都是個文質彬彬、和藹可親的二流文人，一個供人消遣的各種奇聞軼事和風趣英語小品的作者。他是個天性善良和率直的人，正是這些特點，而不是他的文學才華，使他贏得了司各特、洛克哈特、拜倫、薩繆爾·羅杰斯這些杰出文人的庇護，以及出版商約翰·莫雷二世的友情，成為當時倫敦文學圈里一個受歡迎的人物。他是個好客的主人，幾乎可以算是一個鄉紳，[333](#_333_5)一個對查理二世很有感情的開明的托利黨人。他對一再要求他履行倫敦猶太教堂里的行政工作感到不快，輕松地脫離了這個地方和猶太人群體。他似乎和任何熱烈的信仰都不沾邊。要說的話，他很可能是啟蒙世紀的自然神論者，對生為一名猶太人既不十分高興，也不十分反感。他是個輕松快活的人，不受精神問題的困擾——在那個文明的時代和氣氛中，這是眾多自由主義不可知論者共有的心態。他的朋友沙朗·特納，勸說他讓自己的孩子改宗基督教，他這樣做了，就像后來許多人為了子女在世上生活順利而做的一樣。他看不出有何理由去承受或讓別人承受負擔。他的兒子本杰明于1817年受洗成為基督教徒。同年，赫舍爾·馬克思，卡爾·馬克思的父親，也被路德教接受，受洗時改名“海因里希”。就像伊薩克·狄斯累利一樣，老馬克思也出生于正統家庭——他的父親和兄長都是特利爾的拉比，然而他也是在反教會作家伏爾泰和盧梭的熏陶下長大的。拿破侖失敗后，普魯士恢復了萊因蘭的治權，禁止猶太人從事律師業，此時他三十四或三十五歲。由于他希望繼續從業，而且顯然已放棄猶太教信仰很久，他很可能認為新教與許多啟蒙運動發起人的那種內容不詳的自然神論并沒有太大的不同，所以他也毫無痛苦地跨過了邊界，在1824年讓卡爾和其他的兒子一起受洗為基督徒。他希望和自己的同胞和睦相處。他偏愛卡爾，為他倔強的性格而擔憂，熱切盼望他今后一帆風順，不要惹惱大人物。他和善、謹慎，做事很守規矩，是個普魯士的模范公民，就像伊薩克·狄斯累利是個英國的模范公民一樣。這兩位體面的中產階級父親為世界提供的兒子，卻有著與他們的性情大不相同的內在沖動。兒子們熱情、傲慢，性情剛烈，有著不屈不撓的意志，對自己周圍的大多數人有點兒不屑一顧。他們立志要有所做為，并且以不同的方式實現了自己的抱負。就這兩家人而言，是感情的紐帶把父與子聯系在一起。本杰明·狄斯累利在談到伊薩克時總是滿懷深情；卡爾·馬克思終其一生都把父親的一幅畫像帶在身邊，他從來沒有和任何人如此親密，甚至連恩格斯也不例外。他在1837年寫給父親的那封著名的信，是我們所能看到的最徹底的、當然也是惟一的自白。他兩人對待自己的母親都較為冷淡。至于這說明了什么，我只能留給心理學家去考慮了。

馬克思和狄斯累利在世界觀上，正像他們在環境和性情方面一樣，有著深刻的差別。可是他們顯然也有相同之處：首先，他們都有著支配自己社會的強烈欲望。馬克思希望改造它，而狄斯累利希望被它接受并領導它。他們在年輕時都寫過風格夸張的浪漫篇章，他們以各自的方式反抗自己出生的環境；他們都發現無產階級是這個社會的犧牲品；馬克思認為它是革命的推動者，而狄斯累利認為它是地主階級給予關懷的對象和反對資產階級的同盟軍。[334](#_334_5)

對于基督教信仰，馬克思早在他的大學時代就明確予以拒絕。對于狄斯累利它有著很大的意義。至少他并不嘲諷一般的宗教，尤其不嘲諷基督教。他一生似乎信仰他自己的一種有點兒神秘主義和文學化的基督教，這是一種有著歷史連續性意識，并因為傳統而變得神圣的宗教，柏克和柯勒律治大加復興的正是這種傳統。盡管如此，他還是被幾乎每一個人視為猶太人，而且他無論何時都大體上承認自己是猶太人。他的外貌或舉止不太像常見的英國人，如同馬克思不像常見的德國人一樣。他們都是局外人，他們都努力使自己擺脫身世帶來的不利。狄斯累利走的是一條路，馬克思走的是另一條路。

狄斯累利根本沒有明確的立場。他不是任何意義上的英國人，這一點是很清楚的。那么他是什么人？別人無需回答這個問題。對他們來說，他是個古怪的家伙，是贊美或輕蔑、妒忌或嘲笑的對象，在有些人眼里他有著不可抗拒的魅力，另一些人則視他為庸俗的表演癖患者。但是對他本人來說，他是一個問題。假如他想有所做為——他從不掩飾推動自己前進的強烈野心——他就必須在存在著階級壓迫，雖然有工業革命造成的迅速社會變遷但依然等級森嚴的英國社會里，找到自己的位置。他是什么人？他代表哪種利益、哪個階級或社會階層？他可以作為一個有趣而古怪的半吊子文人隨波逐流——《維維安·格雷》這部紀實小說的作者，以活潑譏諷的筆調描述了當時的倫敦社會。他以局外人開始，是奧斯卡·王爾德、普魯斯特和伊夫林·沃的先驅；他令貴族著迷，他們既喜歡他，又開他的玩笑；他是個有趣的年輕藝術家，政治小說的創始人，出色的交談者和共餐人，讓男人覺有點兒魯莽，但是令女人著迷——他可以在這個輕松的世界里繼續做下去，不必讓自己認同于任何特定的社會團體，當一個置身事外的觀察家，他的眼光來自他與藝術素材保持距離。但是這不能讓他滿足。他需要權力，他需要圈里人承認他是他們中間的一員，即使不比他們優秀，至少可以和他們平起平坐。因此他有著為自己確定認同的心理需要，這種認同可以保證他得到承認，讓他最大限度地自由發揮他的才華。于是，至少是在他的想像中，他適時為自己確定了一種身份。他在自己的前面看到一個貴族社會，它自由、傲慢、有權有勢，不管他把它看得多么透，他依然以自我迷惑的眼光，把它視為一個富裕而迷人的世界。他的小說清楚地表露了這一點。一個人在其政治演說或通信中也許不誠實，但是其藝術作品卻是他本人的，表達著他真正的價值觀之所在。他打算征服這個貴族世界，并不單純是因為其政治上的重要性。他很清楚，從現在和未來權力的角度看，制造商和技術人員的階層——為英國創造著財富的、仍在上升的中產階級——也許更重要。然而狄斯累利不能自拔地迷戀作為一個階級和一種原則的貴族。他希望得到它的承認，他贊美這個階級，懷著至愛深情去描述它，甚至在他最惡毒和冷嘲熱諷的文字中也是如此。

狄斯累利總是向生活中非理性的一面靠攏。他是個真正的浪漫派，這不僅表現在他作品的浮夸風格、他的賣弄姿態以及他在私生活和政治生活中的許多虛榮表現上——可以說，這只是些較為表面的東西。他是個更為深刻意義上的浪漫派，他相信支配著個人和社會生活的真正力量，是分析的理性所不能理解的，它是獨特的、神秘的、晦暗不明的和難以捉摸的，超出了理性所及的范圍。他深信杰出的個人——高居于蕓蕓眾生之上的天才人物——有巨大的影響力，他們是民族命運的主人。他相信英雄，絲毫也不亞于他的毀謗者卡萊爾。他討厭平等、平庸和凡夫俗子。他把歷史視為一個掌握著隱蔽權力者的陰謀故事，并且為這種想法而沾沾自喜。功利主義，清醒的觀察，經驗，數學推理，理性主義，常識，科學理性令人吃驚的成就——十七世紀以來人類真正的榮耀——在他看來都算不上什么。他對邊沁或穆勒的蔑視，并非僅僅因為他是保守派而他們不是。這種態度深深根植于他的一種特殊見解上，這使他們的價值觀在他看來既沉悶又低俗，正像伯特蘭·羅素的價值觀在艾略特（另一個“外來的”托利黨人）眼里的情況一樣。他真誠地相信直覺和想像力高于理性和技巧。他相信人的性情、血緣、種族，相信天才人物突如其來的沖動。他是個徹頭徹尾的反理性主義者。藝術、愛和激情，宗教的神秘因素，對他來說比鐵路和自然科學的大發現，或英國的工業實力，或社會變革，或任何通過測量、統計和演算得出的真理，更有意義。一個持有這種人生觀終其一生也沒有改變的人，肯定會被貴族階層所迷惑，就像巴爾扎克、王爾德或普魯斯特一樣，許多出身于平民或中產階級，敏感、富有想像力和不甘卑賤的孩子，當其接觸到一個似乎——也許確實——更自由、更樂觀、更自信的世界時，是必然會做出這種反應的。

由于有這些特點，以及他迫不及待地想進入這個令人興奮的社會，并在里面有一番大的作為，狄斯累利便讓自己馳騁于幻想之中，當然他沒有自覺地意識到這一點，但他確實熱衷于此。他開始覺得自己遠遠高出于廣大民眾——中下階層、眼光局促的平民大眾——之上，因為他不是他們中的一員，他生來就是個杰出的大人物。這怎么可能呢？就是如此，必須如此，因為他是精英，是一個古老種族中的一員，這個種族給予了世界它最寶貴的財產——宗教、法律、社會制度，它的圣書，最后還有它的完成了偉大立法者摩西的工作的救世主。他本人的家庭就屬于這個古老種族中最高貴、最值得驕傲的一員。這當然是個古老的種族；關于他的祖先，狄斯累利在1849年編輯的他父親的文集中告訴他的讀者：

我的祖父……是一個希伯來家庭的意大利后代，宗教迫害使這些家庭不得不在十四世紀末離開西班牙半島，在威尼斯共和國這片更寬容的土地上找到了一方藏身之地。他的祖先已經放棄了自己的哥特姓氏……，感謝雅各的上帝讓他們安然度過了史無前例的審判，保佑他們躲過了聞所未聞的危難，他們采用了“狄斯累利”這個姓氏，一個過去和后來從未被其他家族采用的姓氏，以便他們的種族可以永遠被辨認出來。在圣馬可雄獅的庇護下，他們一直沒有受到騷擾，作為商人興旺發達了兩百多年……。[335](#_335_5)

如此等等，不一而足。這里似乎一句實話都沒有。魯西安·沃爾夫[336](#_336_5)、塞西爾·羅斯[337](#_337_5)已經徹底戳穿了這些鬼話，布萊克勛爵在其出色的傳記中也接受了他們的發現。[338](#_338_5)這些話很可能是純粹的虛構。沒有任何證據表明狄斯累利的家庭來自西班牙，他們也沒有在威尼斯定居；他的祖父是從教皇國，從靠近費拉拉的琴托來到英格蘭的；他生前有兩個窮親戚住在威尼斯的猶太人聚居區里，僅此而已。在西班牙或威尼斯，沒有任何關于早期狄斯累利家族的記載。他聲稱和自己有血親的著名的德·拉拉家族，也和他沒有任何關系。我恐怕他后面的敘述也是如此。但是他顯然讓自己相信了這一切，這種信念讓他精神振奮。現實太令人窘迫了：他需要扮演一個角色，不然他沒法登臺亮相。他是當時最出色的演員，假如他不相信自己編造的東西的真實性，他幾乎不可能登上公共舞臺。他要作為一個貴族成員，率領那些公爵和男爵們反對制造商和邊沁主義者。他的對手，還有后來的許多觀察者，都認為他比一個狡猾的或玩世不恭的騙子強不了多少。但是這不可能完全符合事實。他肯定在胡編亂造，但是如同有想像力的人一樣，他被自己的編造深深打動了。沒有這些東西，他的成就和優勢也并非不可理解。然而他是一個演員，他和自己的表演融為一體了：面具和他的姿態合而為一：第二天性代替了第一天性——不然的話，那些姿態就會顯得太虛假，到頭來可能沒有誰還會上當受騙。但是，盡管他的矯揉造作、長于辭令和外族人作派，他一直信心十足。他這樣做是因為他十分自信：他的理念，他的政治理想，他的宗教觀，不管在當時還是后來，都讓一些人覺得華而不實和舞臺味十足，甚至十分邪惡，但是這些東西并非贗品。狄斯累利是個冒險家和表演癖患者，不過無論在政治上還是宗教上，他都不是個玩世不恭的人或偽君子。

這里有些令人困惑之處。雖然托利黨因為皮爾要求廢除《谷物法》而分裂之后，需要一個明白人以恢復自己的運氣（約翰·斯圖亞特·穆勒說，“保守黨是最頑固的政黨”；[339](#_339_5)當他為此而受到抨擊時又說：“我從來不想說保守黨人全是頑固派，我只是想說，頑固派全是保守黨人。”[340](#_340_5)），雖然鄉下豪紳甚至鄉巴佬都認為他們需要這個有東方人長相、說話迷人的家伙把他們從各種愚行和失誤中拯救出來，但是他成了他們無可爭議的領袖，他同那些和他極不相同的人，那些對他所贊成的一切可能的偏見感到痛苦的人，能夠令人吃驚地做到同舟共濟，這個事實卻是難以解釋的，除非他確實相信自己受到了召喚，要成為他們事業的擁護者，真誠地信任他們的品質，把它們理想化為比輝格黨和激進派所代表的品質和利益更優秀的東西。不僅如此，他中年時最親密的政治合作者，是“青年英格蘭”的成員，他們對有機的民族社會，對恢復基督教的新封建秩序，對貴族地主為其臣屬承擔責任，懷有深刻的信念；這些年輕人贊美勤勞創業，希望恢復已經破碎的信仰和共同體，他們有著獻身社會的覺悟，反對制造商和小店主那種陰暗的個人主義和自私自利，也反對卡萊爾、羅斯金、金斯利和威廉·莫里斯——盡管他們之間存在著深刻的分歧——以同樣的憤怒加以譴責的市場社會。姑且不論其他人，這些認真的基督教徒，這些敏感而苛刻的年輕貴族，怎么能夠不僅接受他成為他們中間的一員，而且忠實地追隨著他，讓這個聰明的黎凡特[341](#_341_5)操縱家充當他們的領袖呢？他不過是個唯利是圖的雇傭兵隊長，他不講原則，沒有理想，就像個沒有靈魂的妖精，那些不留情面的傳記作者和史學家，不是一再把狄斯累利描述成這種人嗎？這是個惡魔般的形象，徹頭徹尾的偽君子，是一切美好和正確事物的死對頭，例如格拉德斯通和阿蓋爾公爵就是這樣看他的。他就是約翰·曼內斯勛爵和喬治·本廷克勛爵要養在懷中的那條毒蛇；他就是那些年輕的托利黨老爺，不顧其父母的警告，絕無二心追隨的人。

但是沒有必要對這些事過于困惑。狄斯累利的小說提供了一切必要的證據，證明了他的真誠；他對貴族制度、種族、天才人物的信念，他對工業剝削的仇恨，他相信血統和土地（在德國民族主義者敗壞了這些字眼之前），他對歷史、土地和連續性，對古老的制度——不管這些東西多么不合理、多么荒唐和反動——的仰慕，至少都是出自真心。他在面對英國和世界時，用他本人的歷史或偽歷史的想像力塑造出的人格，就是以這些東西為材料的。和當時一些被同化的猶太人——不管受過洗的還是沒受過洗的——不同，他對意識到自己的真實身份并不惱火。沒有誰會注意不到，他幾乎是在過分固執地吹噓自己的猶太人出身，不管有無理由，他總是提到這件事，盡管這對他的政治生涯有一定風險，而且有損于他的古怪但真誠的基督教信仰。他出生在一個猶太人家庭這個事實，無疑對他的事業形成了一定的障礙：他的克服之道是對它進行夸張，令人吃驚地稱之為一種高貴的出身。他需要這樣做，以便覺得他可以同自己的家庭所選擇的國家的領袖們平等地打交道。所以他才在他的小說中表現出反常的幻想。

他上中學時，顯然是或接近于是嘲諷和迫害的對象。在他早期的小說《維維安·格雷》的著名段落里，學校的助教在提到那位主角，即他本人時，說他是個“會煽風點火的陌生人”[342](#_342_5)（他并不掩蓋自己的小說有著很大的自傳性質），這給了我們理解的線索。更有甚者：

人們稱他們是我的兄弟，但是大自然卻使這種不斷重復的說法成了謊言。在我們之間沒有相似之處。他們的藍眼睛，他們的亞麻色頭發，他們的白面孔，和我的威尼斯人臉龐都沒有什么關系。不管我走到哪兒，我環顧四周，總看到一個與我不同的種族。在我的體格和我生活于其中的嚴酷氣候之間，不存在相通之處。

這是《康塔利尼·佛拉芒》[343](#_343_5)中的一段話，它很能說明問題。他和這些人如何相處？那些把自己置于他之上的是些什么人？格奧爾格·布蘭代斯把他們說成是一個“諾曼騎士團，他們的父輩是劫匪和波羅的海的海盜”。

他出生于其中的這些薩克森人和諾曼人混雜在一起的人群，具有比他更純潔的血統嗎？不，他是世界上最古老的一個種族、嚴格受到隔離而未同其他種族混雜的游牧種族的直系后裔，當英格蘭居民還半裸著身子，吃著樹上的橡果時，他們就已經發展出了高級的文明。他有著純潔的血液；但說來也怪，他們說他的種族是較為低等的，他們卻采用了構成這個阿拉伯家園上的種族的特性的大多數律法和諸多習慣。他們盜用了他祖先的全部宗教和全部文學。

猶太人的遺產是后來所有文明社會的基礎。他們崇敬猶太民族的文獻和安息日，它的神圣歷史，它的“詩篇、挽歌和贊美詩”，而且“把一個猶太女人的兒子當做他們的神。他們的節日，他們的贊美詩，他們的半吊子文明，他們的宗教，他們的上帝，都要歸功于這個種族，而他們卻輕蔑地把它排斥在他們的社會和他們的議會之外，仿佛他們自己是從地里冒出來的。他百思不得其解”[344](#_344_5)。

我不必復述狄斯累利的許多傳記作者，尤其是其中的猶太作者曾經引用過的全部段落，以及當他談到古代希伯來人或一般的猶太人時所發出的全部肺腑之言。他早期的幻想小說《阿爾羅伊奇遇記》（The Wondrous Tale of Alroy）中的英雄，為猶太人收復自己古老的土地，征服了整個小亞細亞，最后光榮地死去。在《科寧斯貝》中，神秘而無所不能的人物西多尼亞，仁慈而強大，除了無所不知以外，是一個使猶太人和阿拉伯人結成血親的“純粹亞洲種族”[345](#_345_5)的代表，這使得狄斯累利把阿拉伯人稱為只是“馬背上的猶太人”。[346](#_346_5)西多尼亞解釋說，猶太人戰勝了時間和迫害，是因為他們有高加索人的血統[347](#_347_5)和聰明的律法，把他們和低等種族隔離開來。[348](#_348_5)他以贊許的口吻拿他們和“鼻梁較平的法蘭克人”進行了比較，后者“喧鬧不已，表現出輕飄飄的自負（一個有可能是在北方森林至今難以清除的泥淖中誕生的種族）”。[349](#_349_5)在《洛扎爾》（Lothair）里有著狂熱的奇怪幻覺。在《坦科瑞德》中，當“阿拉伯的天使”以神秘的話語向這位巴勒斯坦的英雄說話時，有神靈現形。[350](#_350_5)這部小說，狄斯累利的得意之作，較之他的所有其他作品更多地滲透著這樣一種觀點：凡是東方的，就是好的、高貴的、精美的，注定會贏得勝利。這不是任何簡單意義上的猶太民族主義。認為狄斯累利是個猶太復國主義者有時代錯置之嫌，而且沒有道理。[351](#_351_5)他借助于東方的傳奇，是為了滿足建立一種人格、一種他本人的內在形象的需要，只有這樣，他才能夠確定自己在這個世界上的位置，并在歷史和社會中有一番作為。

這就是我的題目中“對認同的追求”的含義。作為一個二流文學家的兒子，一個有意大利人長相的陌生人，他顯然不屬于組成十九世紀英國政治社會的任何正常的社會群體，假如他不甘于痛苦地意識到自己沒有地位，沒有歸屬，是個外國人，即卡萊爾所謂的“最棒的希伯來巫師”，[352](#_352_5)或雷蒙德所說的“沒有英國人心靈”的外國冒險家，[353](#_353_5)那么如果不做出重大的心理自我調整，他不可能順利上路。所以，他必須為自己設計一個角色，找到某一類他認為值得自我認同的人。一種神秘的、潛意識的精神技巧完成了這項任務：“人們將會感到一個偉大種族的影響”。因此，“消滅猶太人是不可能的”。[354](#_354_5)所有的猶太人都是貴族：他們的同胞是被品種不良的暴發戶打敗和毀滅的古代鄉紳，這些暴發戶就是柏克筆下的那些功利主義者、投機家、經濟學家、沒有心肝的工業剝削者，他們在礦山和工廠敗壞了其同胞的肉體和靈魂；這些市儈小人沒有歷史意識，不知自己扎根于何處，他們是無神論者、功利主義者、曼徹斯特的個人主義者、遠離一切精神價值的唯物主義者，對于把人們聯系在一起并把他們和上帝聯系在一起的精神紐帶一無所知。他用自己旺盛的想像力培養出的這種幻覺，借助于盎格魯傳統、柏克和浪漫主義者的信念而日益強大，它變成了一種神話的來源之一，而且至今仍屬于英國保守主義思想的核心內容。

在培養這種壯麗幻覺的過程中，狄斯累利對大英帝國，尤其是它的東方屬地印度和就要得到的對埃及的治權，展開了豐富的想像，這與重經驗和處世謹慎的英國思想相去甚遠。這種色彩斑斕的幻想和更為傳統的特點結合在一起，影響著英國的政治思想，在至關重要的幾十年里塑造著這種思想。當狄斯累利主持維多利亞女王榮登印度女皇寶座的崇高儀式時，那些帝國的華麗裝飾、大象和朝拜儀式，以及所有那些東方的壯麗景觀，取代了東印度公司務實的嚴酷統治，并且激發了后期帝國主義空洞說辭的時期，這給人留下的難以抗拒的印象是，這里面有一些東西是來自狄斯累利真誠的東方主義。在荷蘭、法國、西班牙或葡萄牙的帝國主義中，是不存在這種東西的——也不是本土的不列顛草民所能理解的。狄斯累利和女王的關系也是如此，在他的對手看來如此寡廉鮮恥的恭維話，正是這種幻覺的自然流露。在他討好女王的表現中，且不說玩世不恭，無疑也有大量譏諷的成分。但是這同樣是來自他對豐功偉業的渴望，那些精明務實甚至無情的人——甚至維多利亞女王本人——也需要用它來安慰自己，以彌補公共生活空洞的本質。就像所有那些過著半虛幻的生活，但沒有完全與現實隔絕的人一樣，狄斯累利知道其中有些事只是裝裝樣子，而且正如他本人所說，對《阿爾羅伊》不能過于當真，因為它不過是一本傳奇小說。但是它也滲透著他的本質。他對自己和維多利亞女王的關系的看法是一種想像的產物，他對它深信不移，即使在他意識到其中純粹編造的因素時也是如此。他確實半真半假地把維多利亞視為一個偉大的女皇，把他自己視為她的宰相；她是再世的亞述女王塞米勒米絲和女泰坦、東方的女皇和仙女之王。

對他來說，他自己的崛起肯定有點神奇和難以置信；當他在這場童話劇中出場時，他也被它改造了；他的嘲笑并沒有使它在他眼里失去真實性；這就像信徒創造了自己的信仰的笑話一樣。如果他不是多多少少相信這個他用魔法變出的世界，他也不可能讓自己的把戲演到底。催眠術士把自己也搞得昏昏欲睡了。若是認識不到這一點，他的生平也就變得不可理解了。像他的一些傳記作者經常做的那樣只描寫他的表面姿態是不夠的；必須把握他的內心動機，而這同他為自己編造的身份認同是分不開的，盡管在格萊斯頓派的阿蓋爾公爵看來，它只是個華而不實的偽裝。塞西爾·羅斯曾提到，阿蓋爾公爵在議論狄斯累利時，說他是個沒有主見、沒有可讓他與之決裂的傳統的猶太人，他“和他并不持有的偏見隨便調情，表達著并非屬于他本人的熱情，除非它們涉及到他個人的憤恨”[355](#_355_5)。我以為這是個錯誤的診斷：狄斯累利也許沒有別人的偏見，但熱情確實是他本人制造的；如果說他沒有自己的傳統，他卻編造了傳統，而且最后還相信了它們，靠它們活著。當然，凡是像狄斯累利那種建立在拜倫式的幻想之上的生活，在非常明智并缺少同情的觀察家看來，注定是“騙人的”、“政治上不誠實的”、不道德的和玩世不恭的，但是當狄斯累利在《科寧斯貝》中說，“一個純潔的種族是大自然的真正貴族”[356](#_356_5)時，他顯然是相信這些話的。他贊揚種族、民族和傳統，他厭惡自由派的世界主義，厭惡無神論、理性主義和自由貿易，的確是出自他真誠的信念。他能夠避免自己的立場的反常因素的惟一辦法，就是在一出變形幻術的表演中掩蓋自己。

人類的理性是多么有限，只有最深刻的探索者最清楚。作為人類行動和人類進步之標志的許多偉大成就，我們并不歸功于人類的理性。圍攻特洛伊城的并不是理性；從沙漠中派出撒拉森人征服了世界的也不是理性；鼓舞著十字軍的，造就了耶穌會的，皆非理性；最要緊的，創造了法國革命的不是理性。人只有懷著激情行動時才是真正偉大的。人絕對不是不可戰勝的，但當他借助于想像力時除外。甚至摩門也比邊沁有更多的信徒。

這些話引自《科寧斯貝》。[357](#_357_5)“摩門比邊沁有更多的信徒。”這當然是非理性主義者的信條。這使他能夠說：“我從來就不樂于承認，我的家世不像卡文迪什家族一樣優秀，甚至不比他們更優秀。”這是他在1847年競選時的高論；還有：“當一個人的祖先可能與示巴女王關系密切時，想像力就會把他稱為冒險家。”[358](#_358_5)他的宗教情感——沒有這種情感，他涉足于托利黨的英國就難以解釋——有著同樣的來源：在牛津的演說中，他針對達爾文和赫胥黎說，他本人不站在猿猴一邊，而是站在天使一邊。我敢說這不是在開玩笑。這是他的典型風格：言談風趣而刻薄，不想讓人嚴肅看待，卻是出自內心的信仰。有一些人，他們只能用不正經的語言表達自己懷有甚深感情的事情。這種巧妙的反諷也許是防御性的，但并不因此就是淺薄無聊的。

狄斯累利不能以他真實的身份活動，在這個有著強烈的等級意識的社會里，作為一個身世曖昧的人，他編造了一個精彩的童話，用這個外殼把英國精神包裹起來，從而對人和事件發揮了很大的影響。他的出身，在他還是個學童時就令他煩惱，他的敵人也不斷當眾揭他的短（包括格萊斯頓在內，他談到過狄斯累利對猶太人事業想入非非，并把他稱為“秘密的猶太人”），但他并沒有無視或掩蓋這種出身，他走得更遠。他沒完沒了地談它，夸大它的重要性，在他的小說里毫不相干地介紹它，在他作為喬治·本廷克勛爵的生活中，添加上大量的猶太人的故事，不過他本人也同意，這和本廷克的行為或看法毫不相干：對于猶太人的流離失所是因為說謊而受到了懲罰這種信條，他以序言的方式進行了長篇大論的駁斥，認為從神學和歷史的角度看，它都是沒有根據的，他寫道：

勞苦大眾遵照猶太人的律法，每七天休息一次；他們深入閱讀猶太人的歷史，唱著猶太詩人的頌歌和哀歌，“作為他們的楷模”；他們懷著恭敬的感激之情雙膝跪地，每天都承認造物主和他們之間惟一的交流媒介就是猶太種族。然而他們卻把那個種族當做最邪惡的人……[359](#_359_5)

正像他們對待希臘作為一個現代國家恢復之前的“雅典種族”一樣。這些題外話可以在他著作的任何地方冒出來。猶太人的觀念令他越來越著迷：在他看來，世界上到處居住著想像中的猶太人：不僅有無所不能的、有點兒邪惡的西多尼亞，《坦科瑞德》中怪異的人物，還有一批奇怪和令人吃驚的人物：早期的耶穌會士和德國教授、俄羅斯外交官、意大利的作曲家和女高音——他們全是猶太人：他們操控著所有的繩索，他們統治著所有的國家。“只有種族；沒有其他的真理。”西多尼亞如是說。[360](#_360_5)“進步和反動不過是迷惑大眾的用語。……只有種族。”他在身為本廷克勛爵的生涯中說，[361](#_361_5)而且猶太人是種族的精華。他陷在這種種族觀念、其實是有關他自己出身的觀念中不能自拔。他譴責“人人生而平等這種有害的現代信條”[362](#_362_5)、世界主義的信念、與“低等種族”融合的信念。不是社會主義或國際主義，而是“宗教、財產和天生的貴族”——這才是猶太人的“偏見”。[363](#_363_5)猶太人確實變成了革命者，例如在1848年就是如此，但這僅僅是因為“無情無義的基督教世界”施加于他們的迫害。他宣布，一個特定種族的政治平等是個地方性的制度問題，它完全取決于政治考慮和環境；但是如今以世界主義的博愛形式流行的人人生而平等的原則，如果可以據此采取行動的話，就會毒化偉大的種族，毀滅這個世界的所有天才。[364](#_364_5)

假如“偉大的盎格魯——薩克遜共和國”允許自己“與黑人和有色人種混雜在一起”，他們就會衰落，“被他們趕走的土著很可能重新征服他們，然后成為他們的主人”[365](#_365_5)。然而這種事是不會發生的：“試圖抗拒無情的自然法則是徒勞的，它規定了優秀種族絕不會被低等種族所消滅或同化。”[366](#_366_5)這就是猶太人得以幸存的原因：“只有偉大的種族，能夠經受它那樣的磨難而幸存下來。”[367](#_367_5)狄斯累利代表猶太人發出的宣言，其基礎是他們的“阿拉伯”信仰和他們神圣歷史的榮耀。可爭議的問題是，不像維多利亞時代的英格蘭（和蘇格蘭）那樣尊重歷史和《圣經》文本知識的社會，不可能產生這種主張。費希特和阿恩特、戈比諾和達尼列夫斯基，都把他們的種族主義或生物學的妄想建立在非常不同的基礎上。

政治家、社會學家、心理學家，以及所有關心集權制和工業化對社會整合的破壞作用的人，都為“異化者”的問題而煩惱，而狄斯累利是這些人中間最麻煩和最有才華的人物之一。在十九世紀出現的所有失去根基的個人和群體中間，猶太人也許是最醒目和最可悲的例子。顯然，如果不想讓他們被逼得精神反常，或是讓他們把別人逼得精神反常，就必須找一條讓他們脫離困境的出路。同化、社會主義、民族主義、保留古老猶太教的樸拙而純潔信仰的加倍努力，都是人們所提供的辦法。本杰明·狄斯累利，維多利亞時代最沒有維多利亞風格的人，一個出于自己的天性但又利用純粹的意志和想像力來壓抑這種天性的人，他的一生是最生動的例子之一，反映著對一種可行的思想體系、一種行動計劃、尤其是對一種團體效忠意識的不顧一切的追求，他可以使自己認同于這個團體，他可以用它的名義發言和行動，因為他無法面對只是自言自語這種可怕的前景——當然，他沒有把握的是，假如他努力尋找自己的東西，他也能找到一個答案。即使找不到答案，也要編造出一個來。狄斯累利對英國、歐洲、猶太人和他本人的看法，都是大膽的浪漫主義幻想。他曾經說：“當我想讀一本小說時，我就寫一本小說。”[368](#_368_5)他的一生是一次不懈的努力，他要過一種傳奇生活，他要用它來籠罩別人的思想。

## 三

我不會在狄斯累利的對立面卡爾·馬克思身上花費太多的筆墨，因為人們對他的事跡了解得較多。如人們所知，卡爾·馬克思走了一條與狄斯累利截然相反的道路。他絲毫也不蔑視理性，而是希望把它運用于人類事務。他相信自己是個科學家，恩格斯也說，他是社會科學領域的達爾文。他希望對什么因素讓社會如此發展、人類過去為何總是失敗、將來他們如何能夠而且必然成功地獲得和平、和諧和合作，尤其是理解自我——這是理性的自我定向的前提——進行理性的分析。

這和狄斯累利的思想模式相去甚遠；事實上，那正是他深惡痛絕的東西。不過他們的社會處境還是有些相似之處的。馬克思是兩代猶太拉比的直系后裔。他的父親和狄斯累利的父親一樣，都屬于第一代獲得解放的猶太人：他們都是溫順的守禮之民，而他們的兒子對此似乎有著強烈的反感，盡管他們對父親即使沒有深懷敬意，也一向很有感情。馬克思已受洗為基督徒，所以他沒有受到猶太人在德國無所作為的困擾。然而在他一生的大部分時間里，他都躲不開社會主義和激進派同伙的反猶主義嘲笑——他為此受到過俄國無政府主義者巴枯寧的奚落，他幾乎不可能意識不到蒲魯東對猶太人的強烈仇恨，或阿諾德·盧格和尤根·杜林的反猶太觀點。他猛烈抨擊這些人，但是他并不提及自己的猶太人出身。他對此保持緘默。他同猶太人的惟一一次接觸，見于他在1843年給盧格的信[369](#_369_5)，其中寫道：“這里（科隆）的猶太人首領剛來看過我，讓我在猶太人向議會請愿的事上幫助他們。我會為他們做這件事的，雖然猶太人的信仰令我厭惡。”他解釋這樣做的理由是，猶太人的請愿難免遭到拒絕，由此引起的不滿的加劇，也許會成為對基督教國家的打擊。馬克思研究者告訴我們，他只有一次提到自己的出身：在1864年寫給他在荷蘭的叔叔利昂·菲利普的一封信里，他很偶然地提到了狄斯累利是個來自“我們共同血統”的人。[370](#_370_5)僅此而已。他偶爾漫不經心地談到過耶路撒冷那些貧窮的猶太人的境況，在這個世紀的早些時候，狄斯累利也談到過他們，說他們已經被基督教傳教士以每人二十個皮阿斯特的價格轉變了信仰。他向猶太歷史學家海因里希·格拉茨題獻過一本《資本論》。除此以外，他對猶太人的態度是毫不妥協的敵視。在寫于1844年的《論猶太人問題》一文中，他說猶太人的世俗道德觀就是自私自利，他們的世俗信仰就是討價還價，他們的世俗上帝就是金錢。猶太人的真正上帝是匯票。“錢就是猶太人的上帝，在它面前不可能有別的神。”[371](#_371_5)實際上這是在重復《神圣家族》的論點。他針對布魯諾·鮑威爾反對猶太人的解放進行的批駁不得要領，令人吃驚的倒是他的嚴厲用語，它類似于后來的許多反猶作品，不管是左派的還是右派的，是德國的、法國的、俄羅斯的還是英國的，是沙文主義的、法西斯主義的還是共產主義的；不管是過去的還是我們這個變本加厲的時代的。

在1845年的《費爾巴哈提綱》中，馬克思談到了以“骯臟的猶太形式”表現出來的錯誤的實踐觀。[372](#_372_5)他把巴黎交易所稱為“進行股票交易的猶太教堂”，并提出第十位繆斯是希伯來人——“股票交易指數繆斯”。他不失時機地強調富爾德家族、羅特希爾德家族和巴黎其他金融家的猶太人出身。1856年，他在給紐約《論壇報》寫的一篇文章中說，“每個暴君背后都有個猶太人，每個教皇背后都有個耶穌會士。”當他議論拉薩爾時（拉薩爾一直沒有接受基督徒洗禮，而且也不隱瞞自己的猶太人情懷），他的語氣達到了仇恨的頂峰。在寫給恩格斯的一封信里，[373](#_373_5)他把拉薩爾稱為“猶太鬼”，并且提出這樣的假設，由于猶太人在逃離埃及時造成的種族混雜，黑人的血一定流進入了他的血管。[374](#_374_5)在另一封里，他抱怨拉薩爾那種典型的“猶太人牢騷”。[375](#_375_5)在提到拉薩爾時，通常是用“伊茲希”或“伊茲希男爵”這種稱呼（確實有一個人叫這個名字，他是一位十八世紀的銀行家，海涅曾對他大加嘲諷。不過這個名字用在這里卻是作為貶低猶太人的一個綽號。在古斯塔夫·弗雷塔格的《借方和貸方》一書中，伊茲希是個騙子、放高利貸者，而且和拉薩爾一樣，是個西里西亞的猶太人）。因此至少可以說，馬克思——恩格斯學會的一份1943年的出版物斷言“馬克思以最強烈的語氣譴責反猶太主義”是有些牽強的。十分清楚的是，這并不是一個他完全不在乎的問題。他的女婿龍格在1881年為馬克思的妻子燕妮·馮·威斯特法倫所寫的訃告刊于社會主義雜志《正義》，[376](#_376_5)其中談到了由于她的家人反對她嫁給馬克思，她進行過艱苦的反抗，并把這歸因于種族偏見。這讓馬克思勃然大怒。他寫信給自己的女兒、龍格的妻子說，在威斯特法倫家里不存在這種偏見，并且說如果龍格先生絕不再提他的名字，他將不勝感激。在萊因蘭地區的開明貴族中間，沒有反猶情緒并非完全不可能。海涅和赫斯的證言卻很難讓這種說法站住腳。就算威斯特法倫一家完全沒有受反猶主義的影響，馬克思在面對這種事情時做出的反應也似乎過于強烈了。這顯然是個痛苦的敏感領域。似乎很清楚的是，馬克思是個有著堅強的意志和行動果斷的人，他決定一勞永逸地從自己的心中消除這種懷疑、不安和自我追問的根源，而波爾納、海涅、拉薩爾等許多人，包括改革派猶太教的創始人和——直到他用猶太復國主義的想法解決了這個問題之前——第一位德國共產主義者摩西·赫斯（他的出身和思想形成與馬克思本人相似），都曾被這件事所煩惱。

馬克思輕率地把這個問題一腳踢開，他決定不把它當做一個真正的問題看待。假如他沒有真誠地遠離猶太教，他無疑會發現更難以做到這一點。但是他也面對年輕的狄斯累利遇到過的困難：他不但想描述社會，他還要改造它。他要留名青史。他是一名戰士，他希望摧毀他認為阻礙人類進步的東西。當時的德國，在受到法國的羞辱——不僅有拿破侖的統治，而且在過去二百年里從未間斷過——之后，比英國、荷蘭、意大利甚至法國有著更強烈的民族主義情緒。在馬克思出生之前，極端的德國沙文主義就采取了病態的反猶主義形式。就像德國其他地方一樣，它也出現在萊因蘭。反猶情緒并不局限于宗教上的不寬容。在阿恩特、雅恩、格雷斯和費希特強有力的宣傳下，這種情緒變成了公開的種族主義。拉薩爾曾經說過，如果他不是生為猶太人，他十有八九也會成為一名右翼的民族主義者。實際上，有社會野心、時常表現出讓人不堪忍受的賣弄和虛榮的拉薩爾，作為一個德國社會主義的鼓動家和組織者成就非凡，他的特點之一就是他在人格上的這種完全的誠實無欺。這使他能夠對德國工人發揮一種其他人再也難以產生的道德影響。……

“Juedischer Selbsthass”（“猶太人的自我仇恨”，它同自我批判或現實主義的分析相反）這種說法，恰恰是由一個德國的猶太作家泰奧多爾·萊辛發明的，他把它描述為一種有著海涅的讀者所熟知的那些特殊表現的感情。畢竟在德國有一個猶太人的政黨[377](#_377_4)，雖然很小，而且今天也被人公正地遺忘了，他們同意希特勒對猶太人性格的評價，聲稱生為猶太人是他們自己最大的不幸。猶太人自暴自棄的最強烈的表現形式，大概可以在一個受到納粹青睞的猶太作家那兒找到，他就是一度大名鼎鼎的奧托·威寧格，一個受著猶太人自我仇恨煎熬的人。神經質地歪曲這個問題的表現，在拉特瑙的日記中也有令人痛苦的證據，他贊賞那些最終把他殺害的反猶太民族主義者；在西蒙·維爾那些高尚而痛苦的文章中，以及在一些依然在世的猶太作家——提到他們的名字未免有失厚道——的作品中，都存在著這種病癥。這就是馬克思長大成人的早期階段的氣氛。不過，同一些與往往會伴隨其終身的心病做斗爭的人相比，馬克思有著更強韌的性格。改宗的猶太知識分子，仍然在種族上被其國民視為猶太人，只要民族主義依然是他的一個問題，那么他在政治上就別指望有所做為。必須消滅這個問題。不管是否出于自覺，馬克思終其一生都低估了作為一股獨立力量的民族主義——這種幻覺使他的門徒在二十世紀對法西斯主義和國家社會主義做出了錯誤的分析，他們中的許多人為此付出了性命，它也導致了對我們這個時代歷史進程的許多錯誤的診斷和預測。盡管馬克思有許多深刻而獨到的觀點，但是他沒有正確說明民族主義的來源和性質，低估了它的作用，正像他低估了作為社會中一個獨立因素的宗教的力量一樣。這是他的偉大體系中的主要弱點之一。

我們再次看到了為逃避不堪忍受的現實所做的努力。狄斯累利在面對類似的困境時，讓自己認同于英國的地主貴族和紳士，他向那些鄉紳和大地主施展魔法，直到他們接受了他的變形記。就像他一樣，馬克思也穿上一件制服，這使他能夠擺脫自己原有的緊身衣，加入并改變一場運動和一個政黨，它們沒有他在其中長大成人的那個社會群體的創傷。簡言之，正像全世界都知道的，馬克思讓自己認同于一股社會力量，沒有財產的工人這一偉大的國際主義階級，他能夠以它的名義吼出自己的詛咒，他的著作將武裝這個階級，使它取得必然的勝利，因為在他看來，這種勝利是由他真心相信的東西所承諾的：行動的理性、建立一個和諧、合理的有機社會、結束使人類的言行受到扭曲的自我毀滅的斗爭——一句話，它就是無產階級。馬克思對無產階級中的個人——沒有技能的工廠工人、礦工或無土地的勞動者——沒有什么親切感，就像狄斯累利對英國上層階級的核心人物一樣。也就是說，這個群體只是狄斯累利和馬克思各自選中的研究對象；它是他們的臣屬，是他們放置盟約的柜子；他們使自己成為它的詩人、它的牧師，盡管馬克思聲稱有科學家的身份；然而他們仍然是處在這個群體之外的觀察家、分析家、鼓動家、盟友、贊美者和領袖，但他們不是它的成員，不是它的血親。

在馬克思那兒，無產階級始終是個抽象的范疇。馬克思了解貧困，他知道屈辱的滋味；他準確地把握住了作為一個世界體系的現代工業化的動力，看透了它的偽裝和虛飾，在這一點上他前無古人。他用因為義憤和仇恨而犀利無比的眼光，和一定的智力及預見力，看清了他那個時代資本家的思想和活動，不管是在總體上還是具體的事例上，對于充分發達的工業社會，過去還從來沒有得出過這樣的認識。但是，當他談論無產階級時，他所談論的并不是真實的工人，而是抽象的人類，有時甚至僅僅是義憤填膺的他本人。當他否認各階級之間可以做到休戰或妥協時，當他向相互理解的呼吁發出譴責，并預言后來者一定居上，今天趾高氣揚當老爺的敵人在革命之日到來時必將被徹底粉碎時，他所說出的似乎是一群賤民數百年來受到的壓迫，而不是那個最近崛起的階級受到的壓迫。資產階級及其代理——政府、法官和警察——是無歸宿的世界主義者、革命的猶太知識分子的迫害者，而后者則是受屈辱的人類的復仇者。正是這些觀點，賦予了他的話以激情和現實性，也正是由于這個原因，他的話深深打動了那些和他一樣的人：一個遍布世界的知識分子群體中的疏離者；資產階級或貴族的反叛子弟，被他們自己的階級所支持的制度的不公正、不合理和丑陋現象所激怒的人。馬克思過去是向這些人說話，現在仍在向他們說話，他雖然表面上是以工業化國家的工廠里的操作工的名義向全人類發言，但對他們并沒有多大直接的作用。馬克思的無產階級，在一定程度上是馬克思本人做了特殊說明之后才被構建起來的一個階級。它在他的學說體系中的作用，類似于它的對立面——《科寧斯貝》、《坦科瑞德》、《康塔利尼·佛拉芒》中的種族精英——在狄斯累利那兒所起的作用。那是作者的聲音，是一群被理想化的人，他讓自己認同于這個群體和它的不幸；是使他可以向目標開火的陣地。這個體現著作者觀點的階級，不管談到過多少它的具體內容，仍然是理想化的。

讓我重復一下我的論點。當馬克思為無產階級說話時，尤其是當他斷言在無產階級和資本家之間沒有共同語言，所以不可能取得調和，從而改變了社會主義的（和人類的）歷史時；當他堅持說沒有共同的基礎，因此不可能通過訴諸共同的正義原則、共同的理性、共同的幸福愿望——因為這純屬子虛烏有的東西——使人類化敵為友時；同樣，當他譴責求助于資產階級的人性或責任感不過是受害者病態的幻覺時；當他宣布發動根除資本主義的戰爭，預言無產階級的勝利是歷史本身、是人類理性對人類非理性的必然裁決時——當他說出所有這一切時（他確實是說出這些話的第一人，因為清教徒和雅各賓黨人至少從理論上同意勸說和協商的可能性），人們不禁會認為，這些話是出自一個高傲而好戰的賤民之口，與其說他是無產階級的朋友，不如說他是長期受屈辱的種族中的一員。《德意志意識形態》和《共產黨宣言》，還有《資本論》中的那些論戰篇章，都是這樣一個人的著作，他向統治體制揮動著拳頭，以古代希伯來先知的方式，代表選民發話，他宣布了資本主義的重負、這種邪惡的制度的厄運，以及那些看不見歷史的過程和目標、從而必然自我毀滅和消亡的人將會受到的懲罰。馬克思把無產階級理想化，盡管他本人宣稱反對這種虛構。這種做法本身就反映著一種理想化的個人形象，他渴望讓自己認同于一個沒有經受過他那些特殊傷害的群體。

這里我不想討論馬克思對工業社會和工業文化的分析的正確性。我只想談談他這種分析在他本人的人格和困境中的心理根源。他的形象轉換是從一個激進的記者的角色變成了一群同他本人的處境相去甚遠的人的組織者和領袖，這至少部分地是因為他需要它，因為他是個局外人，因為在一個對社會和民族身份有強烈意識的社會里，他的資格令人生疑。他改宗基督教給他帶來的，就像謝里丹的《少女的監護人》（The Deunna）一劇中的路易莎所說的，是“《新約》和《舊約》之間的空白”[378](#_378_4)（狄斯累利也曾把這句妙語用于自己），因此他需要找到一個可靠的立足之地，他可以從這里投出他的長矛，組織他的勢力。馬克思在其一生確實會見過一些無產階級的成員，但數量并不很多，而且他從未同他們變得十分親密。他向他們布道；他告訴他們應當去做什么；他感動過英國的工會領袖；他領導著第一國際，但是他的朋友，那些能和他交談的人，都是和他本人一樣的déclassés（沒有階級歸屬的人）：恩格斯、弗萊利格拉特和海涅。尤其是海涅，因為他的祖先、他的社會觀和個人觀，都與馬克思很相似；他們對自己的出身都懷有不堪忍受的煩惱，他們沒有像狄斯累利那樣，把這種煩惱變成一種夸張的傲慢，而是視為一個令人心煩的事實（其他一些有才華而又極敏感的人也是如此，例如帕斯捷爾納克的《日瓦戈醫生》中的主角，也受到類似的祖先問題的困擾）。不相信種族、傳統、民族性和宗教的至關重要，更不希望用它們創造一個偶像，是一回事；強烈否認它們的內在重要性，（不顧一切地）把它們貶低成在歷史中沒有獨立作用的上層建筑或副產品——隨著經濟基礎的必然變化，它們會像噩夢和不理性的幻想一樣消失，聰明人已經認識到這一點了——則是另一回事。

我并不認為狄斯累利或馬克思說過的話全是假話或者曖昧不清。不錯，我確實認為，狄斯累利的社會和歷史觀中貫穿著一些奇思怪想，它們是反常的，有時是荒謬的、極為反動的和危險的。我也確實認為，馬克思過于輕視非經濟因素在歷史中的作用了。但這并不是本文的要點。我所關心的是一種有關個人的話題而不是普遍話題：這些有著相同的祖先、極聰明、極有想像力、抱負遠大又精力充沛的人所處的社會困境以及它給他們造成的影響。即使他們兩人說過的話完全正確，我的論點是——我十分謹慎地、以嘗試性的態度提出的論點，畢竟我不是心理學家——狄斯累利和馬克思兩人的幻覺的根源之一——使前者自視為貴族精英的天然領袖，使后者自視為全世界無產階級的導師和戰略家的因素——是他們的人格需要，他們要找到自己的適當位置，要確定個人的身份，要在這個較之過去更持續不斷地提出這個問題的世界上，決定他們應當屬于人類的哪一部分，屬于哪一個民族、政黨、階級。這些人的歷史和社會環境已經同原來的體制——曾經熟悉的、被安全地隔離的猶太少數民族——斷裂，他們試圖在新的、不太安全的土地上找到立足之地。沒有抱負、只想得過且過的伊薩克·狄斯累利和海因里希·馬克思——他們的兒子強烈地反對這種人生觀——就像許多他們之前和后來的人一樣，打算平靜地接受同化，對他們自己是誰以及是什么沒有過多的焦慮。而他們的兒子，玩世不恭（而且充滿激情）的政治浪漫派狄斯累利和同樣滿懷激情的道德學家和理論家卡爾·馬克思，卻需要更牢固的碇泊之處，由于他們并非生來就有這種碇泊之處，所以他們只好自己建造。他們這樣做的代價是，不那么痛苦的、更普通也更健全的人所看到的大量現實，卻被他們視而不見。

人們希望屬于某個團體，這是一種基本的需要；他們希望自己的同胞承認他們的地位和權利——這些事實，再加上在十九世紀初猶太人聚居區的子孫不正常的處境，他們面對著一個生疏并且不十分友好的世界，這些因素在很大程度上解釋了狄斯累利的反理性主義幻覺和馬克思的理性主義理想。他們都是局外人，在社會中沒有得到承認的地位。他們都反叛其父親極力想進入的當時的中產階級社會；或許主要就是因為這一點他們才進行反叛。他們兩人都轉而激烈地反對他們所出身的社會階級。狄斯累利努力維護和促進貴族精英，他把自己的祖先等于這個群體，為它提供了一種道德上可以接受的角色，即反對可憐的、簡陋的、軟弱的、掠奪成性的資產階級的斗士，以此對抗穆勒所說的集體中庸（Collective mediocrity）。[379](#_379_4)馬克思更為現實，他把猶太人等同于資產階級，以受欺辱受壓迫者的名義，從下面向他們發起攻擊。他們兩個人的出身令他們厭惡；他們無法接受這種出身，或是他們的自我，他們原來的面目。狄斯累利為此而煩惱。他牽強附會地把猶太人變得無所不是，在伴隨了他一生的幻想中，把他們改造成了一些富裕而古怪的人。馬克思實際上從自己自覺的思想中清除了對祖先的全部意識。然而當這種意識沖破封鎖時，它采取了一種暴躁的漫畫形式，這是強烈壓抑下的可怕產物，是現代心理學也許認為很容易解釋的現象。

狄斯累利把自己包裹在一件神秘而高貴的斗篷里，和另一些精神高貴的人同步前行，因為一個“偉大”種族的天才而高居于眾生之上；馬克思則讓自己認同于一個理想化了的無產階級，他們是一個完美的人類社會的繼承者，同他本人的出身和他作為資產階級知識分子的環境相距遙遠，是得到凈化的力量和忠誠的來源。至少在精神層面上，這兩個人的生活都同他們理想化的階級有很大距離。他們都想支配和領導這個被抽象地理解的群體，使自己認同于這個群體，但不是它的那些可以在客廳或車間里遇到的真實成員。為這些幻覺披上了合理形式的學說，激發出他們熱烈的獻身精神、狂熱的忠誠意識和宗教崇拜。不管是狄斯累利神秘的保守主義，還是馬克思的無階級社會的幻想，都被他們視為可以檢驗的假說——它也許有錯，可以進行改正和變動，但不易于根據經驗做大幅的修正。我希望指出的是，假如這些信條在一定程度上來自他們對其做出反應的心理需要，那么事情也只能如此：它們的作用首先不是描述或分析現實，而是安慰人心、強化決心，是為失敗和弱點做出補償，使這些信條的作者本人產生一種戰斗精神。狄斯累利對科學研究的理性方式公開表示厭惡，馬克思把科學方法等同于他自己的辯證的目的論，因此對更為客觀但在改造社會上作用不大的經驗研究的資源嗤之以鼻，在我看來，這些事情有著同樣的心理根源。

自我理解是人的最高需求。如果這個觀點有任何實際意義的話，那么，這兩個剛獲得解放的猶太人之子的故事，這兩個性格迥異、才智不同但遇到相同困境的人的故事，也許會起到道德教誨的作用，讓一些人奮發，讓另一些人警醒。

# 威爾第的“素樸”

## 為W.H.奧登而作

我的話題是威爾第的“素樸”（naimage03624.gifveté）。我希望這個說法不要引起誤會。從任何尋常的意義上說威爾第素樸是荒謬的。不過在我看來，從某種十分特殊的意義上，即從弗里德里希·席勒曾使用過的意義上說，他確實如此。威爾第很喜歡席勒的戲劇作品，它們激勵他寫出了四部歌劇。但是我打算討論的并不是這件事——人們經常提起的威爾第和席勒的親密關系。我的話題涉及到他們之間的另一種關系。

席勒在1795年發表了一篇題為《論素樸的詩和感傷的詩》[380](#_380_4)的著名文章，區分出兩種類型的詩人：一種是在他們自身和他們的環境之間，或在他們自己的內心，意識不到有任何裂痕的人；另一種是意識到這種裂痕的人。對于前一種人，藝術是一種自然的表達形式；他們理解自己直接看到的東西，為了它本身而不是任何外在的目的——不管這目的多么崇高——而去表達它。還是讓我引用席勒本人的話吧：

這種詩人出現于世界的少年期：他們莊嚴而純潔，就像森林中的貞女狄安娜女神一樣。這種詩人在處理自己的素材時采用枯燥而逼真的方式，常讓人覺得缺乏感情。對象完全支配著他。他的心靈不像賤金屬那樣留存于地表，而是像黃金一樣必須到深層去探尋。他被自己的作品遮蔽著，正如上帝被自己所創造的世界遮蔽著。他就是他的作品，因為作品就是他本人。[381](#_381_4)

荷馬、埃斯庫羅斯、莎士比亞，甚至歌德，都屬于這種類型的詩人。他們作為詩人沒有自我意識。他們不像維吉爾或阿里奧斯托那樣，撇開自己的創作對象表達自己的情懷。他們讓自己保持平靜，他們的目標有限，而且，假如他們有天才的話，他們有能力把自己的觀點完全客觀化。這就是席勒所說的“素樸的人”。席勒把他們與那些衰亡之后出現的詩人做了對比。讓我還是引用他的話吧：“當人們登上文化的舞臺，被藝術之手所撫摸時，原初的情感上的統一性便消失了。……在早期狀態下情與思之間真實的和諧，現在只作為一種理想而存在。它不是作為一個事實存在于人的內心，而是外在于他，是一個有待實現的理想。”[382](#_382_4)統一性破碎了。詩人竭力要恢復它。他追尋這個已然消失、有人稱為自然的和諧世界；他靠自己的想像力來建造它；他的詩就是他為了返回這個世界、返回想像中的童年而做的努力。他負載著自己的斷裂感，斷裂的一方是已經不再屬于他的家園的日常世界，另一方是只在理想和沉思中感受到的失樂園。因此這個理想王國是飄忽不定的；它從本質上說是不可界定、不可企及、不能用任何有限的中介手段把握的，不管詩人尋找、塑造和轉化素材的能力多么高強。我還是再引用席勒的話吧：“視覺藝術在有限中達到自己的目標；想像的藝術……在無限中達到其目標。”[383](#_383_4)還有：“詩人……或者他自己就是自然，或者他追求自然。”[384](#_384_4)席勒把前者稱為naiv（素樸的人），把后者稱為sentimentalisch（感傷的人）。

對于席勒，就像對于盧梭一樣，理念一旦露面，寧靜、和諧和快樂就永遠消逝了。藝術家意識到了自我，意識到了自己的理想目標，意識到了它們同他自己分裂的本性相距遙遠，也就是說，意識到了他的社會與他本人同思與行、情與言的統一整體的疏離。這種“感傷的人”的典型詩風是嘲諷，即否定，即對這樣一種現象的抨擊，它自稱真實的人生，其實是人生的墮落（也就是今天所說的生命的異化），它是造作、丑陋和不自然的；或者說，它是一首挽歌——確證了那個已然死亡的世界，那個無法實現的理想。這種區分完全不同于古典和浪漫（不論它們是指什么）之間的區分，因為它根本不涉及客觀規律、普遍標準、固定準則或永恒的理想秩序的有與無。埃斯庫羅斯、塞萬提斯、莎士比亞、莪相，浪漫主義的英雄們，被古典學派斥為狂放而野蠻的人，都是“素樸的”。古典主義的模范——戲劇、抒情詩、諷刺作品或史詩的作家：歐里庇得斯、維吉爾、賀拉斯、普洛佩提烏斯，文藝復興時代的新古典主義作家，都是懷舊的、有自我意識的、極為“感傷的”。

素樸的藝術家同自己的繆斯女神喜結良緣。他把原則和常規視為理所當然，自由而和諧地利用它們，他的藝術的效果，用席勒的話說，是“祥和、純潔和快樂的”。感傷的藝術家與自己的繆斯女神的關系則挫折重重，和她的婚姻頗為不幸。陳規陋習令他厭煩，雖然他可以在幻想中維護它們。他是個追求著安寧和得救的騎士首領，想要治好自己及其社會的內外傷。他得不到安寧。關于他，席勒說：

幻覺有力地驅逐了他的觀察力，理念趕跑了他的同情心。他閉目塞耳，所以什么事情也攪擾不了他在沉思中的自我陶醉。……他的靈魂不為印象所苦。……用他這種方式，我們從來不會得到對象本身，只能認識到詩人在沉思中的理解力所制造出來的對象；甚至當詩人本人就是這個對象，當他要向我們描述他自己的感情時，我們也不能直接了當地理解他的感情，只能理解他對自己靈魂的反思，他作為他本人的旁觀者而思考的那些東西。[385](#_385_4)

因此，感傷的藝術家的效果不是快樂祥和，而是緊張，是和自然或社會的沖突，是難以滿足的渴求，是現時代人所共知的神經質；這個時代充滿了焦躁的靈魂、犧牲者、幻想、反叛者，還有那些憤怒的、顛覆能力堪稱一流的布道者：盧梭、拜倫、叔本華、卡萊爾、陀思妥耶夫斯基、福樓拜、瓦格納、馬克思、尼采，他們提供的不是和平，而是利劍。

席勒的區分就像所有的二分法一樣，如果從表面上看，是可以大加發揮的。然而它又是非常獨特、非常有啟發性的。假如我們問一句，現代是否有席勒意義上的那種素樸的藝術家——同他們的藝術手段和諧相處，保持著普通人和藝術家的統一性，安詳而穩定，沒有自我意識或困惑，又充滿了藝術才華，譬如像塞萬提斯、巴赫、亨德爾、魯本斯、海頓，他們的藝術在其對象那兒達到頂點，而不是被用于這個對象之外的某種精神意圖——發現某種不可能實現的理想，或是用做與市儈或叛徒開戰的武器。我們可以回答說：“是的，當然有這樣的人：歌德、普希金、狄更斯，有些時候的托爾斯泰（當他忘記了他的信條和他的負罪感時），當然還有羅西尼和威爾第。”在天才的作曲家中，威爾第也許是最后一個完美的、自我實現的創作者，他陶醉于自己的藝術；同它融為一體；力求運用它但不是為任何外在的目的，他是完全被自己的成果所遮蔽的神靈，就像席勒的狄安娜女神一樣，對于對他的內心生活感到好奇的任何人，他都嚴肅而少語，他甚至令人討厭地完全沒有個性，枯燥而客觀，和自己的音樂融為一體。一個把一切都融化在自己藝術中的人，和莎士比亞或丁托列托一樣沒有個性的殘留。從席勒的意義上說，他是我們這個時代最后一位偉大的素樸詩人。

當然，凡是對威爾第的生平有所了解的人，都知道他的一生同他祖國的命運密不可分：他的名字變成了意大利復興運動的象征；“Viva Verdi”（威爾第萬歲），在意大利是最著名的革命和愛國主義口號。（不僅僅是出于政治或君主制的原因）他贊揚馬志尼和加富爾，這兩人都是革命的民主派；他也贊揚國王，他在自己歌劇中的人物身上，以這種方式把創立意大利民族國家的不同派別統一在一起。他總是生活在（借用赫爾德的比喻）接近其民族引力中心的地方，他向自己的同胞說話，而且為他們說話，在這方面，甚至同他關系密切的馬志尼或加里波第也比不上他。他的信念，不管是偏左還是偏右，總是以民眾的感情為轉移；對于爭取意大利的統一和自由的斗爭中的每一次挫折和轉機，他都做出發自內心的回應。《納布科》中的希伯來人，就是受到束縛的意大利人。《我的思考》是為民族復興發出的祈禱。《萊尼亞諾之戰》的上演，在1849年革命時期的羅馬，激起了一幕幕無法形容的群情激昂的場面。《弄臣》的創作靈感與《唐·卡洛斯》、《命運的力量》和《阿伊達》差不多，都是來自對壓迫、不平等、狂熱和人類墮落的憤恨。威爾第為馬志尼所寫的贊美詩，不過是一場偉大戰役中的一段插曲。在半個世紀里，他是意大利民族感情中最豐富、最普遍的因素的鮮活象征。

確實如此。然而這并不是威爾第藝術的核心。深入理解他的音樂，并不要求我們知道所有這一切。當然，有關一位天才的行為和感情的所有知識，都是令人感興趣的，然而它們并不總是至關重要的。不過對于“感傷的”大師，這種知識就至關重要：對于貝多芬對專制制度有何感受一無所知的人，不可能完全理解《英雄交響曲》或第一部偉大的政治歌劇《費德里奧》；對俄國的相關社會運動一無所知的人，也不可能理解穆索爾斯基的歌劇《鮑里斯·戈東諾夫》或《霍萬希那》的意義。舒曼的美學觀點，瓦格納的神話學，對柏遼茲有支配作用的浪漫主義學說，都是理解他們的杰作不可缺少的。但是，理解莎士比亞的歷史劇，不一定非得了解他的政治觀點，這種知識或許有益，但并非必不可少。威爾第的情況也是如此。任何有天生的人類情感——熱愛家鄉、對不人道社會中人對人的凌辱充滿厭惡——的人，都能理解《弄臣》；能夠體驗到英雄被小人所毀的感情，也就足以理解《奧賽羅》。對人類基本情感的了解，實際上是理解威爾第的作品所需要的惟一超音樂的手段，不管是他的早期作品還是晚期作品、重要作品還是次要作品，不管是《吹號》還是《茶花女》；《阿提拉》或《路易莎·米勒》或《命運的力量》或《阿伊達》，都是一樣；《海盜》、《埃爾納尼》也和《游吟詩人》、《安魂曲》、《奧賽羅》甚至《法斯塔夫》也差不多。《法斯塔夫》在音樂和藝術上絕對別具一格。但是公正地理解它的必要條件，并不包括有關作曲家的個人觀點或態度，或有關他的生活及其社會歷史環境的知識。就他的情況而言，就像巴赫、莫扎特或羅西尼，莎士比亞、歌德或狄更斯的情況一樣，這種知識沒有必要。從《奧伯托》、《波尼法齊奧公爵》到《四首圣樂》，威爾第作品的性格，用席勒的專門術語說，完全是素樸的：它們來自對對象的直接觀察。不存在超越、達到無限且無法企及的天國并在其中進入忘我境界的努力，不存在外在的目的，不存在把對立的世界——音樂和文學、個人和公眾、具體的現實和超驗的神話——融為一體的徒勞努力。威爾第從來不想以神秘的手段，以有關地獄或天國的幻覺作為逃避、復仇或得救的手段，去彌合分歧、彌補人類的不完美、治療自己的傷痛或克服其社會的內在裂痕，克服它同一種共同的文化或古老信仰的疏離。《法斯塔夫》就像《一日王》或他的《弦樂四重奏》一樣，都是如此。巴特勒大主教說，欲望是在其對象身上達到頂點的。威爾第就屬于這個傳統，代表著它最精美的奇葩。威爾第的藝術，就像巴赫的藝術一樣，是客觀的和直接的，同支配藝術的常規和諧一致。它是從沒有破碎的內在統一性中、從屬于它自身的時代、社會和風尚的感受中噴涌出來的，它防止了nostalgie de l’infini（無盡的懷舊病）和藝術是一劑藥方的觀點，后者只存在于席勒所說的那些“感傷的人”心中。從這種意義上說，維吉爾、普洛佩提烏斯和賀拉斯都是sentimentalisch：既是“感傷的人”，又是古典主義的楷模；而被浪漫派理想化的《尼伯龍人之歌》或《堂吉訶德》，則是素樸的。

在一個向感傷者屈服的時代，威爾第是西方音樂中最后一位偉大的素樸大師。他幾乎始終沒有受到這個時代的影響。他也許對瓦格納、李斯特或梅耶爾比爾產生過興趣，甚至受到他們的影響。但是這種影響僅限于方法和技巧的創新。他們的世界和他們的信條與他始終格格不入。在他之后，這種素樸，至少就西方而言，就只能在邊緣地帶，在中心運動之外找到了——在斯拉夫國家、西班牙，大概還有挪威的作曲家中間，這些地方的社會狀態類似于早先的歐洲。

當然，威爾第并非沒有一種意識形態。不過它是在范圍廣大的歷史中人類廣泛持有的一種意識形態：它其實就是“人道主義”一詞的核心意義所指的那種意識形態。阿爾貝托·莫拉維亞把它追溯到他的農民身世和教育，它壓倒了當時的資產階級社會。農民是個古老而普遍存在的社會階層，假如這種因素在威爾第身上發揮著作用，那么它同盧梭和席勒所說的與自然的相對沒有受到腐蝕的關系，也并非沒有聯系。

對威爾第的抨擊盡人皆知。它們來自許多角落。在英格蘭，喬利先生說他的音樂太吵，也就是說，和羅西尼或博耶爾迪厄等人相比，太庸俗。回到羅西尼或貝利尼的愿望并不限于北方的保守派——它也來自意大利人，至少應當指出，它就來自羅西尼本人。當然了，主要的嘲笑是來自新音樂的倡導者：瓦格納派和李斯特派，所有那些最具自我意識的、超音樂的和“感傷的”人，來自音樂代表著靈魂在天國復活這種信仰。后來指責瓦格納是個冒牌先知的博伊托，當時就深陷在這種信仰之中。他對威爾第的嚴厲抨擊家喻戶曉，所以也就不必再提了。

這沒有什么好奇怪的。威爾第是新美學信念的最大和最有勢力的障礙：把彈藥浪費在帕西尼、墨爾卡丹或梅耶爾比爾、奧柏或阿累維身上是不值得的，當時的統帥是威爾第：他是罪魁禍首，是強大而天才的傳統主義者。東方發出的攻擊甚至更猛烈：斯拉夫世界偉大的新民族樂派，尤其是俄國人。巴拉基列夫、鮑羅廷、穆索爾斯基和斯塔索夫，都厭惡威爾第：不是因為他偶然表現出的陳腐和庸俗——不是因為這個或那個細節，而是因為他的力量所依靠的那些品質，因為他接受、認同于可憎的“程式”（formula）——歌劇的常規。受民粹主義理想鼓舞的俄國人，不為人知的大師達爾哥梅日斯基（他們認為他是第一流的天才）的弟子們，信奉音樂的現實主義，信奉語言、情節、表現、音樂、歷史和社會意識有著最密切的相互關系。他們確實發明了用來表達個人和群體“真實的”內心及外在生活中最細微的心理差別的半吟誦的方式。當布索尼聲稱愛情場景不應出現在舞臺上——因為最親密的事不應出現在大庭廣眾——時，這位最世故的人不管多么不自覺（告訴他這一點也許會讓他大驚失色），他反映的就是這種文學現實主義。俄國人公開反叛帕伊謝洛、切魯比尼、羅西尼、多尼采蒂和貝利尼的意大利歌劇。過了那么長時間，這群可憐的歌劇供應商才終于呈現出衰敗的跡象。但威爾第卻使傳統重新煥發活力，再次征服了音樂聽眾，使其接受那種該死的“程式”，如可以拆解的歌劇“編號”順序，能夠按任何順序演出的拼湊之作，譬如威爾第曾帶著他的歌唱家在歐洲巡演的《安魂曲》。他們否定了所有那些可獨立成篇的詠嘆調、二重唱、三重唱、四重唱和合唱，那些不可缺少的長倚音和生硬插入的小詠嘆調，那些千篇一律、很容易預想的樂隊伴奏，以及那些扼殺了對真實經驗之生動表現的可怕的老套子。在他們看來，《伊戈爾王子》[386](#_386_4)才是自然發展的和“真實的”，而《唐·卡洛斯》和《茶花女》就像是用些無聊的小玩意兒裝點起來的圣誕樹。他們也不更喜歡瓦格納——在他們看來，用博伊托的話說，他是個“傳播混亂的喧囂聲的浮夸之輩”。[387](#_387_4)他們的同事塞洛夫因為贊賞并模仿這位大師，干脆被轟出了民族樂派的陣營。他們的上帝是李斯特和柏遼茲。而最強大的敵人總是非威爾第莫屬，他們看待他，就像早期德國浪漫主義看待十八世紀法國的品味仲裁者一樣：空洞、浮華、造作、趾高氣揚，毫無新意、毫無價值。李斯特和柏遼茲就是（音樂中的）盧梭——回到自然的色彩和聲音中去，回到真實的個人情懷中去，擺脫馬里沃、克雷比永、馬蒙泰爾，尤其是伏爾泰等標準作家的腐敗而商業化的矯揉造作；這是些手舞足蹈的大師，他們在無聊而又無所用心的沙龍的小擺設中間，賣弄著撲粉的假發、押韻的對話和編造的警句。

就一百年前德國人和法國人的情況而言，這就是“感傷的人”對“素樸的人”的攻擊：這也許同樣是不可避免的，同樣是言過其實和剛愎自用的。威爾第走自己的路，他受到了傷害，但他始終心平氣和，泰然自若。毫無疑問，他不屬于波德萊爾、福樓拜、李斯特、瓦格納、尼采、陀思妥耶夫斯基和穆索爾斯基的新世界。沒有理由認為他明白這一點，或假如他明白的話，他會很在意這件事。他是人道主義在音樂中發出的最后的、沒有自我對立的偉大聲音。

不論他的音樂多么精致，其中自始至終找不到自我意識、神經質和頹廢的痕跡。在意大利的音樂中，我們要等到博伊托、普契尼及其追隨者到來后，才能看到這些東西。他是用積極、清新和樸素的色調描繪人生的最后一位大師，他要直接表達人類永恒的基本情感：愛與恨、嫉妒和恐懼、義憤和激情；人人都了解的哀傷、暴怒、惡作劇、殘忍、譏諷、幻想和信仰。在他之后，這種風格已經難得一見了。自德彪西以降，不論是印象派的還是表現派的，新古典派的還是新浪漫派的，全音階的或半音階的，十二音體系的、任意堆砌派的還是具象派的，或是它們的綜合，音樂的純真已然消逝。[388](#_388_4)

為了擺脫晚期德國浪漫主義的自我膨脹和可怕的臃腫病，出現了形形色色的風格。但是，向巴赫或佩爾戈萊西或杰蘇阿爾多或馬肖的回歸，卻是一種尋找解毒藥的自覺努力。這當然產生了許多具有原創性和十分迷人的音樂，它們是反傷感的，因此它們本身也是傷感的，因為它們是自我反思的、有自我意識的、受信條影響的音樂，是利用各種理論和宣言——新天主教的（索萊姆）、超現實主義的、社會主義現實主義的（新全音階）等等——為自己辯護的。從瓦格納或柏遼茲或德彪西或俄國作曲家那兒，我們可以期待著意識形態宣言、綱領性聲明和咒語，但是，如果狄更斯或大仲馬簽署了一份有關文學作用的宣言，幾乎會讓我們覺得不可思議，同樣，一份出自威爾第之手的有關意大利歌劇的美學和社會意義，或它同commedia dell’arte（即興喜劇，譬如在博伊托或布索尼作品中看到的那種）的關系的profes-sion de foi（信仰宣言），我們也有理由懷疑它是毫無根據的編造。各種宣言是個人或集體的反叛或反動的象征；也就是說，威爾第經常被稱為十九世紀最具典型性和代表性的藝術家之一，這從某種意義上說十分正確的。他遠離這種通常被視為那個時代中心特征——它的典型的病態——的特有狀態，也許正是他作為一名藝術家和作為一個人的個性中最令人著迷的東西。就此而言，他后無來者。至少在音樂中，他是最后一名素樸的天才藝術家。“回歸”威爾第的愿望本身，也變成了一種難以治愈的懷舊病，嚴格地說是一種非威爾第的“感傷”，他本人與這種東西完全無緣。

當這場感傷運動處在高潮時，即大約從十九世紀七十年代到二十世紀三十年代，被德國和反德國的（例如法——俄的）音樂公眾（及評論家）視為威爾第的通俗和平庸風格的東西，在過去二十多年里卻再次出現了，就像這個偉大傳統一次最新的直接表達，這是十分自然的。在與如下追求的有意識比較中就可以感受到這一點：追求遙遠或異域的東西——倒退的征象，以及從時空上極為廣闊的各種傳統——中世紀或“理性時代”的音樂，或東歐、亞洲、非洲和太平洋島國的民間傳統的遺產——中找到安適或新生活的欲望。

高貴、簡單，具有一定的整體活力和創造與組織的天然力量，威爾第是一個已然消失的世界所發出的聲音。今天，不論在最高深的聽眾還是最普通的聽眾中，他都享有巨大聲譽，這要歸因于一個事實：他用最直接的語言，表達了永恒的意識，就像荷馬、莎士比亞、易卜生和托爾斯泰曾經做過的一樣。這就是席勒所說的素樸。在威爾第之后，音樂中就再也聽不到它了。威爾第今天在高雅音樂藝術中享有無可爭議的牢固地位，是我們這個時代中健康因素的標志。這種現象的社會學原因，正如威爾第在他那個時代的地位一樣，本身就是十分有趣的題目，卻是我沒有資格談論的。

# 喬治·索雷爾

索雷爾向來是個很曖昧的人物。對于十九世紀的另一些思想家和預言家，人們可以放心地進行分門別類。穆勒、卡萊爾、孔德、達爾文、陀思妥耶夫斯基、瓦格納和尼采，甚至馬克思，他們的學說、影響和個性，在思想史的博物館中皆已各就其位，而索雷爾卻一直像他生前一樣無所歸屬。左右兩派中都有人宣揚他或否定他。他確如他的一小撮弟子所說，是個有著破壞性天才的勇敢的創新者呢？還是像喬治·李希泰姆所言，不過是個浪漫派的記者？或者用G.D.H.柯爾的話說，是個“為鮮血而呻吟的”[389](#_389_4)悲觀主義者？或者同馬克思一起（按克羅齊的說法），是社會主義曾擁有過的惟一具有原創性的思想家？或者是個著名的糊涂蟲，就像列寧不客氣地描述的那樣？我不想強求答案。我只想談談他的一些主要的觀點，以及——用那個被嚴重濫用的字眼說——它們同我們時代的“相關性”。

## 一

喬治·索雷爾1847年生于瑟堡。其父是個失敗的商人，他的家人不得不過著極為節衣縮食的生活。據他的堂弟、史學家艾伯特·索雷爾說，喬治·索雷爾很早便表現出不凡的數學天才。他于1865年成為巴黎理工學院的學生，五年后作為工程師進入公共工程部（橋梁和道路部）。在隨后二十年里，他主管過各種外省城鎮的事務。1870年和1871年的災難期間他在科西嘉。1875年他病倒在里昂的一家旅館里，由一位名叫瑪麗亞·戴維的女仆服侍他。她是個來自薩伏伊的極為虔誠和粗通文字的農民，他同她組成了一個家庭。他在信中把她稱為自己的妻子，其實他從未跟她成婚，這很可能是出于對家人愿望的尊重，他們顯然對這種不般配的婚姻感到憤怒。兩人的關系似乎十分幸福。他教給她知識，也從她身上學習，當1898年她去世時，在他心中留下了一個神圣的形象，在此后的歲月里，他一直珍藏著對她的回憶。

直到四十歲以前，他一直過著法國政府小官員的典型生活，平靜、閉塞、藉藉無名。1889年他發表了第一部著作。1892年他四十五歲那年，在獲得了“首席工程師”的頭銜并被授予榮譽軍團騎士勛章時，他突然辭職。從這一刻起他才開始了自己的公共生活。他母親留給了他一點兒家產，這使他得以遷居巴黎。他住在寧靜的市郊塞納河畔布洛涅，直到三十年后的1922年在那兒去世。1895年他開始給左派報刊寫稿子，此后便成了法國最有爭議的政治作家之一。

他好像沒有固定的立場。批評他的人，經常指責他所追求的事業飄忽不定：他年輕時是正統派，到1889年時依然是個傳統主義者，1894年又成了馬克思主義者。1896年他以贊美的語氣寫過維柯。1898年，在克羅齊和愛德華·伯恩施坦的影響下，他開始批判馬克思主義，大約也是在這個時候，他又被亨利·柏格森的言辭深深打動。他在1899年是個德雷福斯派，在隨后十年里是革命的工團主義者，到1909年他又變成了德雷福斯派的死敵，并且在此后兩三年里，成了編輯《法蘭西行動》這份雜志的保皇派分子的盟友和神秘民族主義的支持者。1912年，他以贊賞的口氣討論墨索里尼那種好戰的社會主義，1919年對列寧更是贊賞有加，至死都全心全意支持布爾什維克主義，而且在去世前的幾年里，他還暗中欣賞著“Duce”〔領袖（墨索里尼）〕。

對于一個政治觀點變化如此劇烈、如此不可預測的人，對他的思想能夠給予多少信任呢？他并沒有聲稱自己一以貫之。他在1903年給他忠實的筆友、意大利哲學家克羅齊寫信說：“我每天都根據當時的需要寫作。”[390](#_390_4)索雷爾的著作既無一定之規，也不成體系，別人的體系也打動不了他。他是個咄咄逼人而又熱情的善談者，而且就像不同時代著名的善談者——狄德羅、柯勒律治、赫爾岑和巴枯寧——一樣，他的著述都是些應時之作，沒有條理，或是一些未完成的斷章殘篇，充其量是受當前事件的激發寫成的尖銳的論戰性短文或小冊子，并不打算符合某個條理分明的理論體系，而且他也無力做到這一點。然而在他的文章和言論中，卻貫穿著一條主線，即使它不是一種學說，也是一種態度，一種立場，它反映著一種獨特的性情，一種不變的人生觀。他的想法讓他的朋友和對手都感到著迷，之所以如此，不僅是因為它們的內在品質和力量，還因為當時只局限在很小的知識分子圈里的東西，如今已經變成了世界范圍的。索雷爾生前充其量被視為一個好參與論戰的記者，一個筆鋒遒勁、偶爾迸發出不凡見識的業余學者。他太任性，太不合常情，很難引起那些嚴肅而忙碌的人的注意。在這件事上，已經證明了他比他那個時代許多可敬的社會思想家更令人生畏，他對他們中的大多數人或是毫不在意，或是不加掩飾地報以蔑視。

## 二

凡是關心人類境況的哲學家的思想，說到底取決于他對人是什么以及人能做到什么的認識。要想理解這些思想家，更重要的不是理解他們那些用來維護其觀點、駁斥真實或可能的反對意見的最強大論證，而是去把握他們的這一核心觀念或意象（它有可能并不明顯，卻決定著他們的世界觀）。支配著索雷爾的是這樣一種idée ma，tresse（主導意識）：人是創造者，他只能在創造中，而不是在被動接受或隨波逐流中，成就自身。他的心靈不是一個對可以用人類科學加以分析、描述和預測的刺激因素做出反應的機器或器官。對于索雷爾，人首先是一個在其勞動中并通過這種勞動來表現自身的生產者，一個以其活動改變自然物質的創新者，他努力根據內心體驗到的、自發產生的形象或模式來塑造這些物質。生產活動本身使這種模式出現，并改變著它——它自由地完成自身，不遵守任何規律，它被理解為一種創造力的自然流露，這種創造力只能用內在感受而不是科學觀察或邏輯分析去把握。關于人是什么以及能夠是什么的所有其他觀點都是荒謬的。歷史表明，人本質上不是幸福、和平、知識、權力或可以使其獲救的另一種生活的追求者——至少它們不是人的首要目的。他們追求這些，是因為人類自己真實的人性墮落了，是因為教育和環境歪曲了他們的思想或性格，或是把他們變得低能而邪惡。

人在表現最杰出時，即在最符合自己的人性時，首先是通過個人以及他周圍的人，在自發的、無拘無束的創造性活動中，在把他的個性加之于不易改變的環境的工作中，追求自我完美。索雷爾引用他的敵人克里孟梭的話：“一切活著的東西都在抵抗。”[391](#_391_4)他就像相信自己一生中的任何事情一樣，強烈地相信這個主張。主動行動而不是被行動所左右，做出選擇而不是被選擇，給我們在自然界和思想界發現的混亂賦予一種規范——這才是藝術和科學的目的，才是人類的本質之所在。對于試圖減少他的能力，剝奪他的獨立性和他的尊嚴，挫敗他的意志，毀滅使他可以有獨特的自我表現的一切，使其變得整齊劃一、失去個性、單調乏味并最終消失的每一種力量，他都進行抵抗。人只是在自己的勞動中并通過他的勞動，才能生活得完美，而不是通過屈服于外在的壓力而獲得消極的享受、和平和安全。

這當然不是什么新觀點。這是對尤其同法國文明相一致的理性主義和啟蒙運動的偉大反叛的中心思想，它激活了宗教改革后德國更為極端的新教教派，并在十八世紀末采取了這樣一種形式：它贊美人類意志的第一性，反對物質力量和冷酷的理性知識。這里不是討論浪漫主義起源的地方。然而，除非認識到在索雷爾思想中引起沖動的是一種他和一些早期浪漫派作家所共有的熱情信念，即追求和平、幸福或利潤，汲汲于權力、財富、社會地位或安寧的生活，是對任何人——假如他認真思考一下的話——都知道的真正人生目的的可恥背叛，除非認識到這一點，否則就不可能理解索雷爾或他的觀點的影響的。這種人生的目的就是：努力創造出與創造者的稱號相稱的東西；努力成為有價值的人，做有價值的事，并且尊重別人的這種努力。勞動的尊嚴的觀念，同圣保羅的勞動義務觀相反的勞動權利的觀念，是現代社會主義的核心，它就是從這種浪漫主義思想中產生的，它是德國思想家，尤其是受到最真誠的路德教虔敬派熏陶的赫爾德和費希特，給歐洲人的意識打上的烙印。

索雷爾終其一生，對當時巴黎的資產階級生活深惡痛絕，雖然他采用的是自己的方式，但其強烈程度絕不亞于福樓拜，他在性情上和后者也有些相同之處。這種態度與冉森教派對享樂主義和物質崇拜的雙重罪惡的痛恨有關。在第三共和國時代的早期，法國政治生活中的機會主義和腐敗，和1870年后的民族羞辱感一起，對于他就像對于許多法國人一樣，可能一直是一種挫折體驗。但是對于路易·菲利普統治下的那個貪婪的、你爭我奪的巴黎，或第二帝國時期那個金錢至上和追求享樂的巴黎，他似乎不可能還有別的感受。十九世紀的資產階級社會，是一個商業化的、揚揚得意的、無恥放蕩的、懦弱而愚蠢的社會，它給人造成的令人窒息的感受，充斥于那個時代的作品之中：蒲魯東、卡萊爾、易卜生、馬克思、波德萊爾和尼采的著作，以及當時幾乎全部最著名的俄羅斯文學作品，廣泛地反映著這種態度。這是身為作家的索雷爾自始至終所歸屬的傳統。公共生活的腐敗，在他看來比古希臘衰敗或羅馬帝國消亡時的情況還要嚴重。充滿欺詐與偽善的議會民主制，在他看來是對人類尊嚴令人作嘔的冒犯，是對人類正確目標的嘲弄。民主政治就像個巨大的股票交易所，人們在那里毫無廉恥、無所憚懼地買賣著選票。人們被無恥的政客、殘忍的銀行家和邪惡的商人所欺騙或背叛；avo-casserie et écrivasserie（訟棍和下流文人）——律師、記者、教授，在一個由可憎的傻瓜和狡猾的無賴、騙子和受騙者組成的世界里，為金錢、名望和權力爭得你死我活，而養活他們的則是“受到人道主義麻痹的”歐洲“民主泥潭”[392](#_392_4)里受剝削的工人。

## 三

西方社會思想的傳統，一直靠著兩個核心信條來維持。第一個信條教導人們說，人類的苦難、愚蠢和罪惡的終極原因，是無知和精神的惰怠。從柏拉圖到孔德的理性主義者一直認為，實在是個單一的、可認知的結構：理解它并解釋它，以及理解一個人自身的天性及其在這個結構中的位置——只有這樣做，才能夠揭示出在特定的條件下什么可以實現，什么不可以實現。人一旦知道了主宰著這些事情的事實和規律，那么要想得到幸福、和諧、聰明或美德，他就只能遵循惟一的道路通向知識向他昭示的目標。做一個理性的人，甚至做一個正常的人，就要追求數量有限的人生自然目標中的一個或若干個。只有對它們一無所知，或是對達到它們的正確手段一無所知，才會導致苦難、罪惡或失敗。這種信條的科學或自然主義的版本，激發了啟蒙運動以及它在隨后兩個世紀——直到我們今天——所采取的各種形式。

索雷爾完全拒絕這種觀點。他看不出有什么理由相信世界是一個理性的和諧體，或人的真正的完美取決于理解自己的創造者——一個人格化的神，或一個非人格的自然——為他在這個世界上安排的正確位置。在馬克思和幾乎被人遺忘的意大利思想家維柯——索雷爾是他在十九世紀的少數幾個有眼光的讀者之一——的影響下，索雷爾相信人所擁有的一切，都應當歸功于他的不懈的勞動。自然科學當然是人類努力的成果，然而它并不像十八世紀的實證主義者所聲稱的那樣，是自然的一個摹本或地圖。他們，以及他們的現代弟子，在這一點上搞錯了。存在著兩個自然：人為的自然，即科學中的自然——一個由理想化的物質，如原子、電子、質、能量等等組成的體系——是用觀察到的一致性編織出來的虛構，尤其是在離人的日常關切相對遙遠的領域，比如天文學的領域，人們人為地采用數學方法，以便能夠找出宇宙的某種運行結構，并且預測和控制它的各個部分。建構這種自然所使用的概念和范疇，受著人類的目標的制約：他們從宇宙中抽象出那些讓人類感興趣并具有足以使他們做出概括的規律性的方面。這當然是一項輝煌的成就，然而它是一項創造性的想像力的成就，而不是對實在之結構的準確復制，它不是一張有關實在的地圖，更不是它的摹本。在這些公式之外，在用來建構該體系的那些想像出來的物質和數學關系之外，還有一個“本然的”自然（“natural”nature）——真實的東西，它混亂而可怖，混雜著各種不受支配的力量，人必須同它們做斗爭，假如他想生存和創造，他至少要部分地服從這些力量；這當然需要他的科學的幫助。但是，前一個自然，即人造自然的屬性，是他的理智的建構（它是被創造出來的，而不是被發現的。假設實在是一個和諧的整體，一個合理的結構，它的邏輯必然性就暴露在理性面前），一個奇妙而嚴整的系統（一個理性的人除非喪失理性，不可能認為或希望它是另一種樣子，所以他必須為此而感到幸福和完美）——這一切都是徹頭徹尾的謬論。自然不是一架完美的機器，也不是一個有機體，或一個合理的系統；這是一片原始叢林：科學是我們所能得到的一門探索它的最好的藝術。當我們把這種操縱擴大到人類時，我們就是在貶低他們，使他們失去人性，因為人并不是行動的客體，而是行動的主體。如果基督教給過我們什么教誨的話，那就是它使我們認識到，宇宙中惟一有絕對價值的東西就是人的靈魂，它是在行動、想像、創造并抵抗與之作對的非人力量的惟一的東西——除非這些力量受到抵抗，否則，它們必然會奴役我們并最終把我們碾成粉末。這是永遠懸在我們頭上的威脅。于是人生變成了一場永恒的戰斗。

否認這一真理是淺薄的樂觀主義，這是淺薄的十八世紀的特點，而索雷爾和卡萊爾一樣，畢生對它嗤之以鼻。自然規律并不是描述的文字，他從威廉·詹姆士（大概還有馬克思）那兒知道，它們是戰略武器。克羅齊告訴他，我們的范疇是行動的范疇，當我們的能動自我的目標改變時它們也改變著我們所說的現實：它們并不像實證主義者所認為的那樣，確定了超越時間的真理。“我們視為物質的或基礎的東西，或多或少地完全不受我們意志的左右。倒是形式更符合我們的自由。”[393](#_393_4)與行動無關的、試圖超越經驗的、教授和知識分子所擅長的各種體系和理論，不過是人們為了回避現實的混亂而藏身于其中的抽象觀念；科學的（和政治的）烏托邦就是用它們編織出來的；用來吹噓這些烏托邦的有關我們未來的偽科學預測，不過是現代的占星術。當把這些方案運用于人類時，它們就會造成可怕的災難。把我們的建構和發明跟永恒的規律或神圣的戒律混為一談，是人類最致命的騙術之一：這就是法國大革命中發生的事情。把兩種自然，即真實的自然和人為的自然混為一談，實在是太糟糕了。然而大體上說，那些“哲人”甚至不是真正的科學家：他們只是些談論科學卻不加以實踐的社會和政治理論家。《百科全書》并沒有改進人們真正的知識和技能。有關科學作用的意識形態順口溜和樂觀主義雜文，并不是科學。它們僅僅導致了實證主義和官僚體制，導致了la petite science（狹義的科學）；當理論被無情地運用于人類事務時，其結果就是可怕的專制主義。索雷爾幾乎是在說著威廉·布萊克的語言。“知識之樹殺死了生命之樹。”羅伯斯庇爾和雅各賓黨人是一些想入非非的書呆子，他們試圖把人生簡化成在他們看來建立于真理基礎之上的規則；他們創立的制度毀滅了自發性和創造性，奴役并殘害著人的創造意志。

索雷爾認為，人的本質是成為能動的存在，而他受到兩種同樣致命的危險的威脅：斯庫拉和卡律布狄斯。斯庫拉喻為倦怠、放松神經和墮落，人們放松了努力，開始尋歡作樂，或是變得清靜無為，落入了聰明的操縱者設下的圈套，這些操縱者毀滅了一切榮譽、活力、統一性和獨立性，代之以狡猾欺詐的規則，代之以官僚體制僵死的頭腦，代之以無恥的操縱者可加以轉化而使之對自己有利的各種規律，而且還有一支專家大軍在助紂為虐——掌權的欺世盜名者及其走狗，或無所事事的討好者和媚世的小丑，例如伏爾泰和狄德羅，“墮落的貴族丑角”，[394](#_394_4)以及熱衷于模仿悠閑而喜歡享樂的貴族階層的資產階級。卡律布狄斯喻為狂妄理論家的專制主義——“因為其計劃突然遭到反抗便會發瘋的樂觀主義者的血腥狂想”，[395](#_395_4)他隨時打算屠宰現狀，在其尸骨之上創造未來的幸福。這些供人選擇的方案，就是不幸的十八世紀的標志。

怎樣才能使人們擺脫這種困境的羈絆？只能依靠道德的力量：依靠新人的出現，完美塑造出來的人，他們沒有被恐懼和貪婪所迷惑，他們的想像力和感情沒有被教條主義者所桎梏，或是被知識分子所腐蝕。索雷爾的觀點類似于年輕時的托爾斯泰和尼采的觀點——人生的完整性的觀點，例如荷馬時代的希臘人的人生，他們尚未被文明的懷疑主義和批判的追問所腐蝕。創造真正的人類紐帶的，不是理性培養起來的共同持有的觀念和成規，而是共同的生活和共同的努力。一切合作團體的真正基礎是家庭、部族和城邦，其中的合作是本能的和自發的，并不依靠規則或契約或人為的安排。建立在某種人為的協議上、為了利潤或功利的目的而組成的團體，如資本主義制度中的各種政治和經濟機構所明確表現的那樣，由于造成一種競爭的機會主義精神，從而扼殺共同的人性意識，毀滅了人類的尊嚴。雅典創造了不朽的杰作，直到蘇格拉底的到來，他編造各種學說，通過傳播懷疑和根除從人類最深刻最有生命力的本能中產生的牢固的價值，在瓦解聯系密切、一度是英雄主義的共同體上發揮了極壞的作用。

索雷爾便是以這種方式開始寫作的，他那時還是佩皮尼昂的一個市政工程師。他的朋友丹尼爾·阿累維向我們保證說，他那時沒有讀過一行尼采，他是后來才喜歡上他的。但是他們對蘇格拉底的譴責卻是一致的：尼采和索雷爾都站在指控他的人一邊：正是蘇格拉底，還有他的弟子柏拉圖和那些大學問家們，是他們播下了毀滅人生的種子，引導人們去贊美抽象的東西、經院哲學，贊美沉思的或批判的哲學家和各種烏托邦方案，結果導致了希臘活力和希臘天才的衰竭。

能否扭轉這一墮落的過程？到什么地方尋求拯救？有一種古老的信條，人們傳統上就是靠它來尋找安全：神學。有人認為，假如歷史缺少某種終極目的——假如它僅僅是一系列偶然的事情，或是互不相關的各種插曲的混合物，歷史便無意義。這被認為是不可想像的：理性拒絕僅僅把“粗糙的”事實加以排列的觀念；必定存在著以達到某種目標或模式為鵠的的進步或發展過程；精神需要得到某種這樣的保證：盡管存在著所有那些偶然的事變和衰敗，故事總會有個幸福的結尾；或者是“天命”以其不可思議的方式把我們引向它，或者是把歷史理解成某種偉大的宇宙精神的自我實現，所有的人，他們的所有制度，甚至整個自然，都是這種精神的不斷變化和進步著的展現。或者，也許是人類的理性本身，它不可能也不愿意永遠遭受挫折，遲早會克服不管是外在的還是發生于它自身的一切障礙，建立一個世界，在這個世界里，作為理性生物的人能夠實現他們自覺或不自覺追求的一切。這種希伯來信仰和亞里士多德形而上學的混合物，以形而上學的、神秘主義的或世俗的形式，支配著過去三百年的觀念，使許多有可能陷入絕望的人產生了信心。

這些寄托著人們的希望的關鍵性的精神傳統——通過知識獲得拯救的希臘信念，猶太——基督教關于歷史就是神正論的信仰——被索雷爾一概否定。他畢生相信兩種絕對性：科學的絕對性和道德的絕對性。科學雖是一件人工制品，或者恰恰因為它是一件人工制品，它使我們能夠進行分類、預測和控制某些事件。科學在提出自己的問題時采用的各種概念和范疇，隨著文化的變遷而變化，答案的客觀性和可靠性卻不會發生這種變化。然而它是一件武器，不是一種本體論，不是對實在的分析。偉大的科學機器不能為形而上學或道德問題提供答案：把人生的關鍵問題簡化成手段問題，即技術問題，是沒有理解它們的性質。認為技術進步與文化進步相一致，甚至是后者的保證，這是患上了道德盲目癥。索雷爾寫了一系列文章，以證明普遍的人類進步這種想法的荒謬性，它產生于把技術和人生混為一談，或產生于十七世紀晚期的文人首先提出的他們必然優于古人的荒唐主張。至于神學或形而上學的人類可以達到盡善盡美的信念，只是撈取救命稻草的病態表現，是弱者的避難所。

科學和歷史都不會提供安慰人心的手段：杜爾哥和孔多塞以及他們的十九世紀的門徒，是可憐的、受騙的樂觀主義者，他們相信歷史站在我們這一邊；它會站在我們這一邊的，但這需要我們把它創造成這樣，需要我們對壓迫者和剝削者、毀滅人生的單調的平均主義者，對主子和奴隸，打一場漂亮仗，需要捍衛崇高和英雄主義，反對民主派和寡頭派、書呆子和市儈。

對于個人或社會的健康是什么，他們的疾病是什么，索雷爾沒有任何懷疑。荷馬時代的希臘人生活在價值的照耀之下，沒有這些價值，一個社會不可能具有創造力或偉大的意識。他們贊美勇氣、力量、正義、忠誠、犧牲，尤其是斗爭本身；對于他們，自由不是理想，而是現實：是對成功的努力的感受。后來（這種觀點很可能來自維柯）出現了懷疑主義、詭辯、輕松的生活、民主主義、個人主義和墮落。希臘社會解體了，被征服了。羅馬也一度是英雄主義的，但它向法制和生活的官僚化做出讓步；晚期的羅馬帝國是令人窒息的鐵籠。

早期的教會曾高舉人的旗幟。早期的基督教徒相信什么并不重要，重要的是信仰的強度，它不允許具有腐蝕性的理智滲入其中。尤其重要的是，它拒絕妥協。早期的基督教徒本可以通過與羅馬官僚妥協而使自己免受懲罰。但是他們選擇了信仰、忠誠和犧牲。索雷爾一再說，讓步最終總是導致自我毀滅。惟一的希望就在于不停地反抗那些削弱人們本能地感到為自己生存所不可缺少的因素的力量。當教會獲得了勝利，開始同世界和平相處時，它也受到這個世界的傳染，因此也墮落了：野蠻人皈依了基督教，然而他皈依的是一個世俗的基督教，所以他們也衰落了。

英雄時代的殉道者的基督教，是一場反抗墮落國家的保衛戰，但它本身內在地有著一種社會的破壞力。基督教徒（斯多噶派也是如此）并不是生產者：《福音書》不同于《舊約》或希臘文學，是講給窮人和隱士聽的。一個對富人冷漠，滿足于每日面包的社會，不會給熱情而富有創造力的生活留出空間。基督教，就像所有意識形態一樣，就像它的世俗模仿者——后來的空想社會主義——一樣，“切斷了社會生活和靈魂的聯系，在所到之處播下了清靜無為、絕望和死亡的種子”[396](#_396_4)。給予凱撒的太少了，給予教會的太多了——它是個消費者組織，而不是（索雷爾所說的）生產者組織。索雷爾希望回到艱苦的約旦河農民的牢固價值或古希臘的城邦中去，在那兒，僅僅是對它們發出疑問，就被視為顛覆行為。他既不關心幸福，也不關心得救：他只關心人生本身的質量，關心人們常說的美德〔它非常類似于文藝復興時期的virtù（美德）〕。就像冉森派教徒一樣，就像康德和浪漫主義者一樣，他看重動機和個性，而不是結果和成功。

僧侶手中積累起的公共財富，對西羅馬教會的衰敗和滅亡起到了作用。然而衰敗之后總會出現復興的希望：維柯不是說過ricorso（循環）嗎？——當一次歷史循環在道德衰弱和墮落中結束時，新一輪循環，一個野蠻、有血氣、簡樸、虔誠而又強大的周期，就會使故事重新開始。索雷爾懷著尼采式的熱情講述這些事。果斷地向衰敗發起道德反抗的每一事例都令他著迷，所以受迫害的教會和抗爭的教會的故事也令他著迷。他對教會的勝利不感興趣，在對反抗和復興運動的研究中，他提出了各種理論（在受到柏格森的影響后，更是有增無減）——社會神話理論、永恒的階級戰爭理論、暴力理論、總罷工理論——并且成了這些理論最著名的擁護者。

甚至在墮落到最黑暗的時刻，社會機體也形成了抵御疾病的抗體——不做任何讓步、堅持不懈拯救人類尊嚴的人。忘我的僧侶階層、圣徒和殉道者，他們保護著人類不被晚期羅馬社會徹底毒害。今天，是什么樣的人體現著這些品質，具備文藝復興時期偉大的condottieri（雇傭兵隊長）和藝術家的美德？那些美國的商人，那些勇于創業、充滿創造力的產業巨子，也許具備這類品質，他們要用自己的意志壓倒自然和別人。但是他們也受到資本主義普遍腐敗的玷污，他們就是其中的領袖。在索雷爾看來，真正的這種團體只有一個：在勞動中得到拯救的人——工人，我們這個時代惟一真正具有創造力的階級。無產階級，在道德上沒有受到資產階級生活的玷污，在索雷爾看來是英雄主義的，他們具備天然的正義感和人道主義，有著充沛的道德意識，知識分子的詭辯和決疑法對他們不起作用。

在上個世紀最后的歲月里，在德雷福斯事件形成左派統一戰線期間，索雷爾也許受德國人伯恩施坦的改良派社會主義的影響，支持一種工人階級政黨的想法。然而他很快又接受了工團主義記者拉加戴爾的立場，他的大量文章出現在其雜志《社會主義運動》（Le Mouvement socialiste）上。他認為，使人們真正團結在一起的并不是各種意見，因為信念只是一種膚淺的東西，是由玩弄辭藻和觀念的意識形態宣傳家散布的。只有真正的紐帶，只有家庭——道德生活之不變的單位，就像蒲魯東和勒普拉認為的那樣——和共同事業中的殉道精神，尤其是共同的勞動、共同的創造，能夠真正使人們團結一致，反抗非生物的自然（它為工人提供原料）和他們的主子（他們要剝奪其辛勤勞動的成果）造成的壓力。工人不是一個為了追求權力或物質產品而結合在一起的政黨。他們是一種社會形態，是一個階級。正是天才的馬克思發現了階級的真正本質，他從它們同社會生產過程的關系這個角度來定義各個階級的本質，改變并推動著這個過程的，則是資本家和無產階級之間的沖突。索雷爾從未放棄過他對馬克思的信念，不過他是有選擇地運用馬克思的學說。

索雷爾從馬克思那兒得出了他的人是能動的存在、是為勞動和創造而生的認識（并通過他本人對維柯的解釋而得到強化）。由此又得出了人對自己的工具享有權利，因為它們是他的本性之擴展的認識。我們今天的勞動工具是機器。他相信，機械化是一種甚至比語言還要有效的社會粘合劑。所有的創造物，本質上都具有藝術性，工廠應當變成現代生產者的社會詩篇的載體。人類的歷史不止是一個與人無關的技術進步的故事。各種發明、發現、技術和生產過程，包含著各種人類的精神尤其是意志的活動。人的價值，他們的實踐，他們的勞動，是一個整體。索雷爾追隨著維柯，堅信我們不僅是事件的承受者或旁觀者，而且是參與者和組織者。馬克思對索雷爾雖有感召力，但在索雷爾看來，他有時過于決定論了，特別是在他那些更為實證主義的解釋者中間——恩格斯、考茨基、普列漢諾夫，他們和資產階級經濟學家和社會學家一樣，都是喜歡la petite science（狹義的科學）的人。社會和經濟規律并不是一根鏈條，不是一個嚴格的框架，而是可能的行動的指針，是通過行動并在行動中產生和發展的。未來是開放的。索雷爾拒絕這種決定論的階段劃分，拒絕“具有走向必然結果的鐵的必然性的趨勢”，《資本論》中就充滿了這種論調。馬克思主義“是一種對強大的民族有益的人生學說；它把意識形態貶低為只有工具的作用”[397](#_397_4)。索雷爾對歷史的看法和黑格爾一樣，它是一部由人來充當作者和演員的戲劇；它首先是生命的力量和衰敗的力量之間的斗爭，是能動性和被動性、動力和懦弱與投降之間的斗爭。

索雷爾認為，馬克思最深刻而獨到的見解，是他的階級斗爭是一切社會變革之根源的觀點。創造永遠是一場斗爭：古希臘的文明，在索雷爾看來，是以它那些在大理石上進行創作的雕塑家為象征——反抗石頭，這種反抗本身就是創造過程的本質。在現代工廠里，斗爭不僅存在于人——工人——和提供原料的自然之間，而且存在于工人和雇主之間，后者通過剝削別人的勞動力榨取剩余價值。在這場斗爭中，人就像鋼鐵一樣得到了鍛煉。他們的勇氣，他們的自尊，他們的相互團結都在增長。他們也培養出了正義感，因為按照蒲魯東（索雷爾受益于他，更甚于受益于馬克思）的觀點，正義來自義憤感，而這種義憤又是因為對別人受到的羞辱而產生的。侮辱別人，也是對所有人的侮辱——他們的人性就是我們的人性；對人的尊嚴的踐踏，是踐踏者本人、受害者和第三者都能感覺到的；他們內心共同感受到的抗議，就是對正義和不正義的意識。正是這一點，使一些社會主義者在德雷福斯案件中和自由派的資產階級團結起來駁斥軍隊和教會的詭辯，把索雷爾和夏爾·貝璣聯系在一起，而后者絕對不是個馬克思主義者，而是愿意同任何不愿看到法國為此蒙羞的人合作。他在1899年談到親德的工人站在饒勒斯一邊，為“真理、正義和道德”[398](#_398_4)進軍時表現出的“可敬的熱情”，不久后他又猛烈抨擊饒勒斯缺少這些品質。

正義對索雷爾來說是個絕對的價值，它不隨歷史而變化。他這種認識可能和康德或蒲魯東的情況一樣，其根源是一種嚴肅的教育。索雷爾害怕感傷的博愛主義；他認為，當人們對人類的罪行不再感到害怕時，這將意味著他們的正義感的喪失。更能說明博愛主義民主的，是野蠻的懲罰，而不是漠不關心或給予寬恕的感情傾向。他對自己在當時的法國公共生活中看到的正義感——對他來說，這是一種對絕對道德標準的直覺——的淡漠所表現出的義憤，促使他從一種極端療法轉向另一種極端療法，使他否定他懷疑對愚蠢和邪惡的事物表現出妥協傾向的任何事情。在索雷爾看來，缺少絕對道德價值的意識，認為道德意志在人類生活中不起決定性作用，是馬克思的一個最嚴重的弱點：他太歷史主義、太決定論、太相對主義了。索雷爾的不妥協的唯意志論，是他的整個世界觀的核心；馬克思過于重視經濟學，缺少足夠的倫理學信念。

今天，道德價值的承載者是無產階級。只有工人真正尊重勞動、家庭、犧牲精神和愛。他們是質樸的、高貴的和誠實的。對于他，就像對于法國工團主義的真正奠基人費爾南德·佩羅蒂埃一樣，他們是蒙受神恩的人。他們對于索雷爾的意義，就像農民對于赫爾岑、“人民”對于赫爾德和民粹主義者、“民族”對于巴雷斯的意義一樣。正是這種他和某種類型的保守派共同持有的傳統主義，以及他與簡樸而虔誠的瑪麗亞·戴維的家庭生活的性質，加強了他這種意識：工人的道德尊嚴，同那些在民主中獲勝的圓滑的聰明人的性格和價值觀之間隔著一道鴻溝。在蒲普東、貝璣、佩羅蒂埃身上，以及在為了正義和獨立不惜任何代價的另一些戰士的身上，他發現了或認為自己發現了這種不尋常的真誠。他在保皇派文學家，在極端民族主義者，在所有對共和國趨炎附勢的支持者及其煽動家的反抗行動中，尋找著這種真誠。因此他對戴魯萊德的民粹派民族主義缺少同情，就像他對整個布朗熱陣線的態度一樣；他也許會贊成“火十字架運動”（Croix de Feu），但他絕不會贊成布熱德主義。

索雷爾同馬克思的關系更難以說清：階級和階級斗爭是社會變革的中心因素；普遍而永恒的觀念只是暫時的階級利益的遮羞布；人是一種自我改造的、創造性的、發明工具的生物；無產階級——生產者——是人類最高價值的承載者；他從來沒有放棄這些思想。然而他否定把價值和事實混為一談的整個黑格爾——馬克思主義目的論。索雷爾堅信絕對道德價值：黑格爾——馬克思主義傳統的歷史決定論，對他來說是絕對不可接受的，他更不能接受基本的道德或政治原則的問題可以由社會科學家、心理學家、社會學家和人類學家加以解決的觀點；或者基于模仿自然科學方法的技術能夠解釋清楚所有的歷史和藝術、所有的宗教和道德都見證了其永恒與力量的觀念或價值；或者是能夠用機械的或生物學的理論來解釋人類的行為的觀點，就像信奉“狹義科學”的實證主義者所相信的那樣。

索雷爾認為，不管是道德價值還是美學價值，雖然它們的形式和具體應用方式可以有異，但它們是獨立于事件的進程的。因此他認為，對藝術作品的社會學分析，不論是出自狄德羅還是馬克思主義批評家，都證明了他們嚴重缺乏美學意識，他們看不到創造性行為的神秘性，看不到藝術在人類生活中發揮的作用。不過，他在揭露敵人的動機時，卻沒有表現出一貫性。他很樂于采用由這樣一些人提供的心理學和社會學分析工具，他們通過“揭示”偽裝成不變規律或同利益無關的理想和利益，探索真正的行為根源。所以他完全接受馬克思主義的觀點：經濟規律不是自然規律，而是按照某個階級的利益自覺或不自覺地建立起來的人類制度。像資產階級經濟學家那樣把它們視為客觀必然性，等于是把它們固定化，這是受到階級操縱的一種幻覺，他們為了對自己有利，才把它們說成是永恒不變的。但是他又借助于非馬克思主義的、唯意志論的推斷，認為自由選擇的努力和斗爭能夠改變許多事情；他同一些正統派結為同伙，堅信在生產力同制度和觀念的上層建筑之間，存在著嚴格的和可預測的因果關系。但道德的絕對性是不可觸動的：它們并不隨著生產力或生產關系的改變而改變。

對索雷爾來說，歷史的潮流要比馬克思所設想的更為狂野不羈：社會是一個創造物，是一件藝術品，而不僅僅是（國家大概是）經濟力量的產物。他認為馬克思的經濟決定論言過其實；為了對抗唯心主義或自由主義——個人主義的歷史學說，這樣做也許是必要的（就像恩格斯承認的那樣）。但是他認為，這些理論最終有可能導致未來的社會制度可以預見的信念。這是危險的和有欺騙性的烏托邦主義。這種幻想可以激發工人，但也能夠武裝專制主義。就算工人戰勝了資產階級，除非他們被教育成有創造力的人，否則，仍有可能從其階級內部產生出具有壓迫性的教條主義的知識分子精英。他譴責馬克思過于依賴黑格爾那個無所不包的概念：世界精神，雖然他相信馬克思知道科學（尤其是經濟科學）并不是一座可以碾碎你所遇到的任何問題并提供解決方案的“磨坊”。[399](#_399_4)一切取決于應用方式。馬克思本人不是說過“凡是給未來擬定綱領的人都是反動派”[400](#_400_4)嗎？據索雷爾說，馬克思也不相信工人階級的政黨；因為政黨一旦執政，很可能會變成專制的，也不愿自動下臺，不管它的宣言說過些什么。索雷爾告訴我們，馬克思終究只相信階級的真實性。

這是一個被嚴重索雷爾化了的馬克思：索雷爾否定了馬克思思想中被他視為政治觀點的一切——馬克思的工人政黨的概念，他的革命組織的理論和實踐手段，他的決定論，尤其是他的無產階級專政的信條，索雷爾認為這是鎮壓性的雅各賓主義中的最惡劣因素的邪惡再生。甚至無政府主義者所說的作為真正的人類歷史之起點的無階級社會，索雷爾也完全不放在眼里：這顯然是個過于概念化的、意識形態的建構。他宣布，“社會主義不是一種教義，不是一個宗派，不是一種政治體系；它是指把自己組織起來進行自我教育、建立起新制度的工人階級的解放”[401](#_401_4)。對他來說，無產階級是個受到他們所從事的勞動的性質的訓練和鼓舞的生產者團體。這一點決定了他們是一個階級而不是一個政黨。無產階級不僅僅是心懷不滿的群眾；無產階級革命也不僅僅是窮人對富人的反抗，不是意大利社會中的popo-lo minuto（小人物）在一個自封的總司令的組織和領導下的反叛，即巴貝夫或布朗基所倡導的那種起義，因為無論何時何地都會發生這種事情。我們今天的真正的社會革命，必須是一個英雄主義的生產者和創造者階級對剝削者及其走狗和寄生者的反叛，這種事情不可能發生，除非——這是馬克思關鍵性的發現——社會達到了技術發展的某個階段，真正有創造性的階級培養出了自身的道德人格。（對生產者——無產階級——的文化之內在價值和革命品格的強調，使葛蘭西站在索雷爾一邊反駁他的詆毀者。）索雷爾似乎沒有設想過這樣一個機械化的社會，它足以產生把管理者和工人都籠罩于其中的技術官僚體制，它的社會動力被工業體制的絕對規模所要求的組織所窒息。據丹尼爾·阿累維說，處在世紀之交的法國，尤其是巴黎及其周邊地區，同英國或德國相比工業化程度相對不高。索雷爾更接近一個蒲魯東的世界，而不是通用汽車或帝國化學公司的世界。

只有沖突能夠使人凈化和堅強起來。它創造牢固的團結和休戚與共；不管什么社會形態的人都可以加入的政黨，則是不穩定的結構，易于變成機會主義者的結合和聯盟。這就是民主的罪惡。它不僅是受到馬克思主義者譴責的欺騙工具，而且純粹是受資本家控制的運動；但是民主的理想——民族統一、調解分歧、社會和諧、獻身共同的幸福、盧梭的高于派別之爭的公意，所有這一切都破壞著惟一能夠使人得到充分發展的條件，即斗爭和社會沖突。最致命的民主制度就是議會，因為它依靠妥協、讓步和調解；即使我們忘記了工團主義者談到過那些詭計、閃爍其辭和虛偽，政治聯合也意味著英雄主義的徹底死亡，當然也是道德本身的死亡。不論議會成員過去多么好戰，他在各種委員會、議會投票廳和內閣中，難免會同階級敵人和平地進行聯絡甚至合作。索雷爾認為，工人階級的代表很容易變成出色的資產階級。丑陋的事例就擺在我們眼前——米勒蘭、布里安、維維亞尼和輕松贏得民心的頗有蠱惑力的煽動家讓·饒勒斯。索雷爾對這些人一度寄予厚望，但是他失望了。他們和另一些人一樣，統統變成了骯臟的蚯蚓、詭辯家、盜賊和陰謀家。

索雷爾甚至走得更遠。在什么東西都有的地方，在軟弱得失去了抵抗力的地方，不可能有創造的活力。除非敵人——不是寄生的知識分子和理論家，而是資本主義勢力的領袖——本身也精力充沛，像男子漢一樣發起反擊，否則，工人便找不到與自己的鋼鐵意志相匹配的敵人，他們自身便也會墮落。只有反抗強大而朝氣蓬勃的對手，才能真正培養出英雄主義品質。因此索雷爾希望資產階級也能夠培養出更強健的體魄。沒有哪個嚴肅的馬克思主義者會接受這種觀點，甚至溫和的改良派，甚至像伯恩施坦這類否定馬克思主義的歷史劇、用和索雷爾一樣的語言宣布“目標不算什么，運動就是一切”[402](#_402_4)的人，也不會接受這種觀點。索雷爾把自己的視線從工人階級最后勝利的結果上移開，他只關心事物的興衰、創造性的社會和階級以及衰敗的社會和階級。社會生活中不可能存在完美，不可能有最后的勝利。只有在藝術，在這種純粹的創造性活動中，才能達到這一境界。倫勃朗、雷斯達爾、弗美爾、莫扎特、貝多芬、舒曼、柏遼茲、李斯特、瓦格納、德彪西、德拉克洛瓦和他那個時代的印象派畫家——這些人能夠在其藝術中達到無法超越的頂峰。因此他攻擊那些為了出名或金錢而出賣才華的人。你可以厭惡梅耶爾比爾，但不能指責他：他是其時代和環境的真正產兒，他的技法就像他懂得如何去討好的聽眾一樣粗俗。馬斯涅就不同了，他糟蹋自己真正的才華以取悅資產階級大眾。他似乎認為，法朗士也有些類似的表現。

在藝術、科學和天才的個人那兒有可能達到的完美，在社會生活中是不可能出現的。所以索雷爾不相信馬克思主義的整個戲劇腳本：剝奪剝奪者、無產階級專政、各取所需、國家的消亡。他無視實踐的問題；他對新制度下實行的管理生產、分配、交換的方式不感興趣。對于不承擔至少某些很難說是創造性的工作是否有可能消除匱乏，他也不感興趣。如果馬克思主義者不把這樣一個人當做自己人，是很難為此而指責他們的：他希望保留敵人，他從來不談一個自由社會的理想，即生產者聯合起來征服沒有生命的自然，反而宣稱“假如無產階級通過運用暴力……使中產階級恢復一部分過去的活力，事情也許還有救”[403](#_403_4)。他似乎也不關心貧困和苦難問題，反對破壞工廠，因為這是故意破壞人們的創造性勞動的成果。如果有人譴責作為一種政治行動的革命恐怖，詛咒雅各賓黨人——馬克思將其視為自己的先驅，在一定程度上甚至超過列寧——是暴君和空想家，他是沒有資格成為馬克思主義者的。索雷爾譴責道德感情不純潔、出自受資產階級毒害的動機的行動。他說：“貧窮的知識分子很樂意看到富商被送上斷頭臺，他們這種強烈的妒嫉是一種惡劣的感情，它至少不是社會主義的感情。”[404](#_404_4)他只關心維持英雄主義的生命力、勇氣和強健，如果勝利使勝利者失去敵人，這些東西也會消失的。

索雷爾清楚自己的立場很古怪，他在揭露其同盟的弱點和混亂中體驗著一種惡作劇的快感。他宣布，社會主義在我們這個世紀的最初幾年就會死亡。他沒有做任何努力去影響任何活躍的社會或政治團體。他一直忠于自己的誓言：做個孤獨和獨立的人，做個自食其力的人。如果說在社會主義運動中有和他相似的人，那就是維也納的評論家和記者卡爾·克勞斯了，他也關心著道德觀念，關心著生命和文學風格的維持。[405](#_405_4)甚至贊賞活力、風格、拿破侖品質、“生命力”的蕭伯納，也比考茨基、普列漢諾夫、馬克斯·阿德勒、西德尼·韋伯這類博學的理論家和歐洲社會主義的另一些大人物更類似于索雷爾。在他看來，后面這些人代表著他深惡痛絕的一切——枯燥乏味、小聰明、當今的詭辯派；他們是把每一次生命沖動都變成抽象公式、變成烏托邦藍圖和學究垃圾的學者和注釋家。他對他們極盡嘲笑挖苦之能事，而他們的回報則是對他完全置之不理。

饒勒斯把索雷爾稱為工團主義的形而上學家。事實上索雷爾相信，人類的每一顆靈魂中都隱藏著形而上學的余燼。如果有人能讓它死灰復燃，它就會變成一場熊熊大火，把中庸之道、陳規陋習、懦弱表現、機會主義以及同階級敵人的腐敗交易燒個精光。只有解放生產者，即工人，尤其是用自己的雙手勞動的人，才能拯救社會。工團主義的奠基人是正確的：必須保護工人不受專家、意識形態宣傳者和教授的支配——柏拉圖的邪惡理想中的知識精英，即巴枯寧所說的（他心里想到的是馬克思）“書呆子治國”（pedantcracy）。索雷爾問道：“你能想像還有什么事情比教授的統治更可怕嗎？”[406](#_406_4)他認為，在這種情況下，這些人往往傾向于變成無根的知識分子或沒有祖國的猶太人——沒有家園，沒有自己的人，“沒有祖先的墳墓需要保護，沒有遺跡需要守衛以防野蠻人的破壞”。[407](#_407_4)

這當然是極右派的粗暴言論：德·邁斯特、卡萊爾、德國民族主義者、法國反德雷福斯派、反猶太的沙文主義者的言論，莫拉和巴雷斯、德魯蒙和戴魯萊德的言論。然而有時這也是傅立葉和卡貝、蒲魯東和巴枯寧的言論。后來的法西斯主義者、國家社會主義者及其在許多國家的真正盟友，以及蘇聯和東歐那些猛烈抨擊批判的知識分子和沒有根基的世界主義者的人，也都說過這種言論。同這種思想和言論風格最為接近的，莫過于所謂的左翼納粹——格雷格爾·斯特拉瑟及其在希特勒時代初期的追隨者，還有法國的德阿和拉羅謝爾等人。

這是歐洲激進主義傳統中一種反智的、反啟蒙的潮流，它有時同民粹主義、民族主義或新的中世紀主義結合在一起，其源頭可追溯至盧梭、赫爾德和費希特，它進入了無政府主義的、反猶太的和其他反自由主義的運動，創造出一些怪異的混合物，有時公開反對各種不同的社會主義和革命思潮，有時又同它們結成不穩定的同盟。陷入對民主和資產階級共和國，尤其是知識階層的理性主義觀念和自由主義價值的仇恨不能自拔的索雷爾，最初是間接地、在二十世紀頭十年里則更為強烈和公開地培養著這種思潮，直到1910年造成了他同左派盟友的決裂。

他所受到的虔誠的教育，他在傳統的、過時的法國外省生活中的深厚根基，他未曾明言但有深刻體驗的愛國主義，無疑都起著作用：終其一生，他對傳統法國社會的道德墮落和解體憂心忡忡，這也強化了他對那些在他看來越過了西方傳統文化限制的人的根本的反感和敵視。他的反智主義和反猶主義，與蒲魯東及巴雷斯有著同樣的根源。不過柏格森的哲學也有著決定性的影響。索雷爾和他的朋友貝璣一起去聆聽柏格森的講座，并且和貝璣一樣，受到了他深刻而持久的影響。

正是從柏格森那兒，他得出了從一個世紀前仇法的德國浪漫派那兒同樣可以發現的認識：與個人和社會中非理性的以及無意識的力量相比，理性是個很脆弱的工具。柏格森關于不可分析的élan vital（生命沖動）的學說，給他留下了深刻印象，這種內在的力量是不能用理性來理解或表述的，它開辟著自己的道路，沖向空洞而不可知的未來，并且塑造著生物的成長和人類的活動。不是理論知識，而是行動，只有行動，能夠使人理解現實。行動不是達到預先決定的目標的手段，它是它自身的決策者和鋪路人。假如預測成為可能，就會使行動遭到扼殺。我們對自己的處境有一種內在的感覺，它和外在的觀點，即從事分類、建立明確結構的冷靜思考，是非常不同的，而且同它是無法調和的。理智的作用是凍結和歪曲。人們不能用靜止來解釋運動，用空間來解釋時間，用機械模式來解釋創造性過程，也不能用停滯和僵死的東西解釋活著的東西——這是被柏格森復活并發展的一種陳舊的浪漫主義教條。現實必須用直覺、用形象的手段去把握，就像藝術家理解的那樣，而不能用概念或論證或笛卡爾的推理去把握。這就是培育索雷爾著名的社會神話理論——只有它可以使生命變成社會運動——的土壤。

這種神話理論可能還有另一個來源——同柏格森截然對立的現代社會學奠基人埃米爾·涂爾干的教導。他是個理性而刻板的實證主義者，他和孔德一樣認為，只有科學能回答我們的問題；科學做不到的事情，別的方法也做不到；他毫不動搖地反對柏格森深刻的反理性主義。涂爾干成了第三共和國的主要意識形態宣傳家，他教導人們說，社會成員之間如果沒有高度的團結，社會是不可能維持穩定的。而這種團結又取決于同適當的禮節和儀式聯系在一起的主導性社會神話的流行。宗教在過去一直是自然地表達著這種團結意識的最強大的形式。在涂爾干看來，神話并不是有關現實的錯誤信念。它們不是與所有事情都有關的信念，而是對某種事物的信念——對來自共同祖先和共同歷史中重大轉折事件的信念，對共同的傳統和共同語言中共同符號的信念，尤其是對被宗教和歷史神圣化了的符號的信念。神話的功能是凝聚社會，創造一個受規則和習慣支配的結構，沒有它們，個人就會痛苦地感到孤獨，就會感到焦慮，就會覺得若有所失；這反過來又會導致法紀的廢弛和社會混亂。對于涂爾干，神話說到底是對一種準生物的需要做出的功利的、自發和自然的（假如不是偽發明的）反應。他把自己對神話功能的說明，當做一個柏克式的經驗發現，即它是社會穩定的一個必要條件。索雷爾憎惡功利主義，特別是謹慎的共和主義學究對社會和平與凝聚力的追求，把它們視為為了資產階級共和國的利益試圖撲滅階級戰爭的努力。

在索雷爾看來，神話的功能不是穩定，而是引導活力和激發行動。它們發揮這種作用，是因為它們體現著一種生命運動的動態觀點，它們由于不理性而更加強大，所以并不接受大學里那些聰明人的批判和駁斥。神話是由各種形象組成的，它們都有“溫暖人心的色彩”[408](#_408_4)，它們對人的感染力，不是像理性那樣，也不像自覺的教育或上司的命令，而是像靈魂中的酵母，它創造著熱情，激勵著行動，而且如果需要的話，引起騷亂。神話不需要具備歷史的真實性；它們引領我們的情懷，調動我們的意志，賦予我們的所作所為以目的；最重要的是，它們不是烏托邦。自柏拉圖以來，烏托邦都是在描述不可能的事情，是遠離現實、逃避具體問題、躲進理論和抽象觀念中的知識分子頭腦中的幻想。而索雷爾的神話，通過向人們提供一種新的世界觀和自我觀，是改變真正的事實之間的關系的方法：正如皈依新信仰的人，會用新的眼光看待這個世界及其器物一樣。烏托邦是“智力的產物；它是理論家的作品，他們在觀察和討論事實之后，力求建立一個據以衡量現存社會的模式……它是一個可以被拆解的建構”。[409](#_409_4)它的部件可以取下來，裝到別的結構中去——資產階級的政治經濟學恰恰就是這樣一種人為的東西。但是神話是利用想像力即刻把握到的整體，它們實際上是以形象的方式表達的政治抱負，強烈的情懷“使其溫暖人心”。它們揭示單憑文字無法揭示的、過去認識不到的、存在于過去和現在的潛力，從而促使人們齊心協力去實現它們。這種努力本身，在一個無止境的動態過程、一種扶搖向上的運動中，孕育著新的活力、新的努力和威武氣概，他稱之為“給直接行動的愿望賦予了現實的方面”[410](#_410_4)。

索雷爾認為，基督教徒有關來世近在眼前的觀點，就是這樣一種神話——在它的引導下，人們接受了殉道的精神。加爾文教派相信基督教的復興，就是一種新的秩序觀，它不是現世的，但它在信徒中卻成功地引發了反抗世俗人道主義的運動。法國大革命的理念，使法國外省城鎮的公民聚會充滿熱情，它的生命力來自一種模糊但令人激動的形象，一種能使人表現忠誠和激發特殊行動的形象。然而它是一種神話，除了表現為一首贊歌、一面旗幟外，它不能被改寫成一個具體的綱領、一組明確的目標。“當群眾起來時，就會有一種形象形成，它就構成一個社會神話。”[411](#_411_4)這就是意大利復興運動向馬志尼的追隨者呈現出的面貌。利用神話，社會主義可以被轉化成一首社會詩篇，它能夠用行動來譜寫，但不能用文字、不能用僅僅為了讓人理解的論文來表達。1792年法國的革命軍隊受到一個神話的激勵，所以它獲勝了。保皇黨缺少這種神話，所以他們失敗了。希臘人在一個充滿神話的世界里生活并繁榮昌盛，直到他們先被詭辯家然后又被無根的東方世界主義者所敗壞，這些人大量擁入希臘并毀滅了她。這同現狀的類比關系是再清楚不過了。

索雷爾的神話并不是一個馬克思主義的觀念。和馬克思的理論與實踐相統一的理性主義學說比起來，它同盧瓦齊或提勒爾的現代派心理主義、威廉·詹姆士的意志學說以及費英格的“‘仿佛’哲學”（philosophy of‘as if’）有著更密切的關系。“人民”的概念，“民族”（folk）——善良、簡樸、誠實，但尚未蘇醒，就像不管是激進的還是反動的民粹派所理解的那樣——的概念，以及民族主義思想中那個同其腐敗或怯懦的代表——巴雷斯所說的“la terre et les morts”（土地與亡靈）——相反的永恒的“真正民族”的概念——這些就是索雷爾的神話，而不是涂爾干的神話。毫無同情心的批評者也許會說，大多數馬克思主義者所使用的概念也是如此，如無產階級真實的、以辯證方式理解的利益，是同它的現實的“經驗主義”愿望相反的；甚至還有無階級社會這個概念，假如它的輪廓一直模糊不清的話。神話的功能就是創造“一種英雄主義的心理狀態”。索雷爾堅持它的非理性性質，這也許就是列寧說過三言兩語之后便對他置之不理的原因。

工人的神話是什么呢？什么東西可以把他們提升到一種英雄偉業的境界，使他們超越其單調生活的平淡常規呢？索雷爾相信，它是已經在鼓舞著法國工團主義活動家——他們在費爾南德·佩羅蒂埃那兒找到了自己的領袖，他正確地使他們擺脫了民主政治的玷污——的東西，即總罷工的神話。切不可把工團主義的總罷工與通常的產業或“政治”罷工相混淆，后者僅僅是一種從主子那兒爭取更好條件或更高工資的努力，它的前提是必須存在一個有產者和工資奴隸所共有的經濟和社會結構。工團主義總罷工的神話是徹底推翻只計算盈虧，把人及其能力當成商品，當成官僚操縱的物質的整個邪惡世界的號召。這是個有著虛幻的共識和社會和諧的世界，是一個經濟學和社會學專家的世界，不管他們給什么樣的主子服務，他們都把人當成統計學的對象，當成順從的“人力資源”，忘記了在這些統計數字背后有活著的人，更重要的不是他們平常的人類需要——在索雷爾看來這算不上什么——而在于他們是自由的道德主體，他們能夠根據自己的意志，共同抵抗、創造和塑造這個世界。

索雷爾的敵人并非始終如一：在德雷福斯事件期間，敵人是民族主義煽動家，他們執拗地發出雅各賓式的叛逆吶喊，充滿幻想地尋找著惡棍，惡毒地教唆暴民去反對猶太人。[412](#_412_4)他們失敗之后，勝利者——知識分子的“反教會”，由巴黎高等師范學院培養出來的學術暴君所領導的不寬容、不人道、共和主義的“政治學究”黨——日益成為他發泄憤怒的主要對象。總罷工是不斷提升的好戰精神和“暴力”的極致，這時的工人通過集中了集體意志的行動，步調一致地離開他們的工廠和車間，然后萬眾一心奮起一擊，讓那個該死的制度，那個使他們陷進涂爾干或孔德的囚室和等級制之中、完全喪失人類本性的制度，遭到總體的、粉碎性的、永久的、“拿破侖式的”失敗。這就是人類的偉大起義，光明之子反抗黑暗之子，自由戰士反抗商人、知識分子和政客——資本主義世界那群可悲的主子、平民中的得志者、被人收買和接納到等級制中的人、專業人員和社會計劃人員、右翼或左翼中的權力和地位的追逐者、鼓吹以貪婪和競爭為基礎或以合理組織的壓迫為基礎的社會的人——的起義。

索雷爾真相信這種最后的解放行動能夠作為一個歷史事件而發生嗎？他真的期待工人會相信這種事嗎？這不好說。他對1904年在比利時為確保具體的讓步而爆發的總罷工（在他最相信工團主義的時期），尤其是1905年流產的俄國革命，沒有說過任何好話。在他看來，這是貝璣的神話退化成了純政治。此外，假如他相信敵人被削弱，生產者階級也會如此，那么全面的勝利就會導致沖突的消失，于是便不會再有努力和創造了嗎？然而，沒有神話，發動朝氣蓬勃的無產階級運動是不可能的。通過經驗論證對總罷工的可能性或可取性所做的否定是不相干的。人們不免要懷疑，這不是作為一種行動理論，更不是作為一個要在現實世界中加以落實的計劃而提出來的。

工人的武器就是暴力。雖然暴力出現在索雷爾最著名的著作（他曾以譏諷的語氣稱其為“我的標準著作”[413](#_413_4)）的題目中，但是他從未說清楚它的性質。階級沖突是社會的正常狀態，剝削者不斷用武力來鎮壓生產者，即工人。武力未必存在于公開的強制中，而是存在于以制度手段進行的控制和壓迫之中；這種制度無論是不是出自設計，它實際上正像馬克思及其弟子表明的那樣，加強了有產階級的權力。必須反抗這種壓力。用武力反抗武力，有可能像雅各賓黨人的革命那樣，導致用一具枷鎖取代另一具枷鎖，用新的主子替換舊的主子。布朗基主義的暴動只能導致國家的強制——無產階級專政，甚至僅僅是它的代表的專政，他們不過是資本家專政的繼承人。教條主義的革命者很容易變成壓迫人的暴君：這是索雷爾和無政府主義者共同的觀點。加繆在同薩特論戰時又使它復活。武力的本來含義就是鎮壓，而反對武力的暴力的含義則是解放。工人只有讓資本家心存恐懼，才能打破他們的權力，打破用來對付工人的武力。

其實這就是無產階級暴力的功能：不是進犯，而是抵抗。暴力就是打碎鎖鏈，是新生的前奏。不用暴力，或許有可能為工人、窮人、受壓迫者保障更合理的生活，更好的物質條件，更高的生活、安全甚至正義的標準。但是生活的更新，青春活力的恢復，創造力的解放，向荷馬時代的簡樸生活、早期基督教殉道者的精神和《舊約》中的崇高境界的回歸，向高乃依的英雄、克倫威爾的鐵甲軍、法國革命軍隊的回歸，是不能沒有暴力這件自由的武器而只用勸說就能獲得的。

如何能夠把暴力的使用與武力的使用區分開，他也從來沒有說清楚。它僅僅被設想為和平談判之外的惟一選擇，而這種談判是以工人和雇主有著共同的利益為前提，因而否定了階級戰爭的現實。馬克思也說過，為了清除無產階級從舊世界染上的塵埃，使他們適應一個新的世界，革命是必要的。赫爾岑也談到過滌蕩一切的革命風暴。蒲魯東和巴枯寧都有這類啟示錄式的言論。甚至考茨基也曾宣布，革命把人們從低賤的狀態提升到一種更高的人生觀。革命的理念讓索雷爾著迷。對于他，相信革命暴力，痛恨武力，首先就要求工人進行嚴格的自我隔離。索雷爾熱情地贊成組織bourses de travail（勞工聯合會）的工團主義者，他們認為，無產階級同意與階級敵人在任何程度上展開合作，都是他們自己這一方的損失。有關負責的、人道的雇主和通情達理、熱愛和平的工人的言論，都令他作嘔。分享利潤、由廠主和普通人組成工廠委員會、承認人人平等的民主制度，對于這項事業是致命的。在總體戰中，容不下天下一家的想法。

暴力是不是還有更多的意義？它是否意味著占領工廠、奪取權力、從肉體上消滅警察和有產階級的其他幫兇，搞得血流成河？索雷爾始終語焉不詳。在德雷福斯事件的某個時刻同饒勒斯（當時索雷爾仍對他抱有好感）一起進軍的工人的行動，是他提到的正確運用無產階級暴力的極少數事例之一。增強好戰精神但不會在工人內部導致權力結構形成的任何事情，都得到他的贊成。暴力和武力的區別，似乎完全取決于它的作用和動機的性質。武力給人帶上鎖鏈，暴力打碎鎖鏈。武力，不管是公開的還是隱蔽的，奴役人；暴力，永遠是公開的，帶來自由。這是道德的和形而上學的概念，不是經驗的概念。索雷爾是個道德至上論者，他的價值根植于一個最古老的人類傳統之中。盧梭、費希特、蒲魯東、福樓拜，是索雷爾最信任的現代先驅；作為理性化的破壞者、階級戰爭和無產階級革命鼓吹者的馬克思，也可算在他們中間；但是作為社會科學家、歷史決定論者、政治運動綱領的作者的馬克思，則不是。

## 四

這種神話理論及其推理，這種對人類思想和行為中的非理性因素的強調，是現代科學運動的一個后果，是把科學范疇和方法運用于人類行為的一個結果。直到十九世紀很晚近的時期，一直決定著社會和政治哲學家之中心思想的那些相對簡單的人性模式，逐漸被一幅日趨復雜和不穩定的圖畫覆蓋了，它是由心理學家和人類學家提出的一些關于行為起源的令人不安的新假說。各種理論的興起——根據這些理論，人是由非理性因素決定的，其中一些因素以極為誤導的方式反映在人的意識中——使人們的注意力轉向實際的社會和政治實踐及其原因和條件（只有科學研究能夠揭示它們，它們嚴格地限制著自由意志的范圍，甚至會使它完全消失）。這種自然主義立場造成的結果是，它減少了自覺理性的作用，行動者一直錯誤地以為（在別人看來也是），他們自己的動機就是來自這種自覺的理性。這也許是導致古典政治學衰落的決定性原因，這種古典理論假設，在各種可能性之間在一定程度上進行自由選擇的人，其動機是他們自己和別人都可以理解的，并且就此而言，是可以用探尋其決定的理性論證得到證實的。戳穿“偽裝”，通過探索隱蔽的因素——心理的、經濟的、人類學的——的真實作用深入到它們內部，使較為簡單的人性模式（從霍布斯到J.S.穆勒的政治學說都是根據這種模式進行闡述的）發生了變化，也使重點從政治學的論證轉移到了更為決定論的描述性學科，這始于托克維爾、泰納和馬克思，并得到了韋伯、涂爾干、勒龐、塔爾德、帕累托和弗洛伊德及其今天的弟子的繼承。

索雷爾雖然拒斥決定論，但是他的神話理論也屬于這個發展過程。他的社會心理學，是馬克思主義、柏格森的直覺主義和詹姆士的心理學的一個奇特混合體，不管人們是否了解，一旦他們認識到自己是由階級沖突（他把這作為一個歷史事實）塑造的，他們就能夠利用在恰當的神話鼓勵下得到強化的意志，自由地發展他們本性中創造性的一面，其前提是他們不僅僅是作為個人，而且是以集體的方式，作為一個階級采取行動。即使是天才的個人——特別是藝術家——也不可能完全作為個人采取行動，盡管他能夠以自己不屈不撓的精神力量反抗社會條件，從事創造。在他看來，對于這個晦暗的過程，詹姆士、克羅齊和勒南，似乎比社會環境決定論者有著更深刻的理解。但是，索雷爾并不是個很有條理的思想家。他畢生絕望地追尋著一個階級或團體，它能夠把人類至少是把法國從平庸和衰敗中拯救出來，他這種追求本身就是一種準馬克思主義的歷史社會學：歷史就是一出戲，其主角是生產力發展所形成的階級，他認為這種理論有著客觀的正確性。

## 五

索雷爾的學說對革命工團主義運動的影響微乎其微。他在雜志上寫文章，同拉加戴爾、德萊塞爾和貝璣合作，為佩羅蒂埃提供住所，同巴黎喜歡他的人們交談，向他們發表演說。但是當有人問格里福勒，佩羅蒂埃以來工團主義者中最有力的人物，是否讀過索雷爾時，他卻答道：“我讀過大仲馬。”[414](#_414_4)在另一些人中間，索雷爾本人也正是他自己最厭惡的那種人——他太知識分子氣，思想太復雜，離工人的現實生活太遠。他尋找著《圣經》式或荷馬式有史詩精神的英雄，他不斷陷入失望。在德雷福斯案件期間，他譴責反德雷福斯派，在他看來他們似乎是在支持謊言、非正義和無恥的煽動。但是在德雷福斯派獲勝后，他又厭惡那些卑鄙的政治花招、犬儒主義者和人民之友的虛飾。饒勒斯的人道精神和滔滔辯才，在他看來不過是為自己謀利的煽動術，是民主制的嘩眾取寵，是蒙蔽工人眼睛的塵埃，比左拉的自吹自擂、法朗士的白銀時代或工人的假朋友的背信棄義強不到哪里去，其中最壞的家伙就是阿里斯蒂德·布里安，他一度是總罷工的熱情的支持者。

他繼續住在寧靜的塞納河畔布洛涅。在十年的時間里，直到1912年，他一直乘坐有軌電車去聽柏格森的課，在星期四參加貝璣的《半月備忘》雜志社里由他主導的聚會。他在那兒大量散發自己有關政治、經濟、古典文化和基督教文化、藝術和文學的小冊子，把他的門徒搞得一頭霧水。他引用眾多互不相關的讀物，但是他在自己的聽眾的記憶中留下的，只有他那些尖刻的謬論。貝璣恭敬地聆聽著“索老”（le père Sorel）的話，但是當索雷爾因為工團主義者和全體工人一起陷入了社會民主主義的泥潭而感到失望，開始尋找新的無畏勇士以對抗政治的污濁，過于猛烈地譴責激進的知識分子，尤其是他們中間的猶太人時，他也變得不能忍受了。索雷爾的反猶主義變得更加公開和惡毒，并且不友好地轉向朱利安·本達（一個柏格森和一切形式的民族主義的強烈批評者，不過貝璣對他極為贊賞），終于成了保皇派、莫拉領導的沙文主義者和巴雷斯周圍的天主教民族主義者的盟友，因為在他看來只有這些人是獨立的和好戰的，沒有受到共和主義枯萎病的傳染，這對于貝璣來說太能說明問題了，他要求索雷爾再也不要回來。索雷爾深受傷害。他喜歡交談勝過喜歡寫作。有才華的作家和知識分子聽眾是他所必需的。他開始經常光顧一個謙卑的追隨者的書店，像過去一樣高談闊論。

和所謂“蒲魯東團伙”中的反動分子的調情，并沒有持續很長時間。1912年，索雷爾贊美當時還是個浮夸的社會主義好戰分子的墨索里尼，把他稱為終有一天“會用自己的劍向意大利國旗致敬”的condottier（雇傭兵隊長）。[415](#_415_4)1914年，他一度又找回了自我。戰爭爆發時他感到被人遺棄了；柏格森、貝璣和莫拉，甚至赫維，全都致力于保衛共和國。在戰爭期間他意氣消沉。他和在他看來具有批判和獨立精神的克羅齊通信。他還告訴友人阿累維說，這場戰爭不過是英美金融界和德國總參謀部之間的一場廝殺。他好像不十分在乎哪一伙人會獲勝。

戰后，他在給克羅齊的信中批判了法西斯主義的出現，不過也許是受到了帕累托的影響，他宣稱墨索里尼是個“政治天才”。[416](#_416_4)列寧更令他異常亢奮。他認為列寧是一個勇敢的和現實主義的社會主義振興者，是馬克思以來最偉大的社會主義思想家，他把俄羅斯群眾提升到了充滿革命熱情的史詩高度。列寧是彼得大帝或羅伯斯庇爾，托洛茨基是圣鞠斯特；他們的蘇維埃觀念，在他看來是純粹的工團主義：他按其表面價值接受它，他對1920年墨索里尼痛斥“國家的一切形式和化身，昨天、今天和明天的所有國家”的做法[417](#_417_4)，大概也是這樣理解的。他宣布，布爾什維克黨不斷加劇的恐怖，同它打算鎮壓的武力相比，害處要小一些；而且無論如何，這很可能是它的猶太成員的過錯。……

他說，把國家作為反對資產階級的武器，就像“自己跳進水里以免被雨水打濕的格里鮑依勒”[418](#_418_4)一樣。他對墨索里尼還是很有好感，但是他對列寧更加贊賞，還為列寧寫了一首熱情的贊美詩。這時已經沒有幾個人聽他說話了；他生活在孤獨和貧困之中——他把太多的私產投在了沙皇和奧地利的債券上。在墨索里尼向羅馬進軍的幾周前，他默默無聞地離開人世。據說，他最后的話是“拿破侖……”。

在他暮年的兩位英雄中，列寧根本不把他放在眼里；墨索里尼在尋找杰出知識分子時，宣布他是個精神之父。法西斯主義的宣傳在索雷爾的著作中發現了有用的彈藥：嘲笑自由民主，強烈的反智主義，訴諸非理性因素的力量，鼓吹行動至上以及單純的暴力和沖突，所有這些都很合法西斯主義思潮的口味。[419](#_419_4)和蒲魯東相比，索雷爾并不更像是一個法西斯主義者，但是他對行動、榮譽和挑釁行為的贊美，他對民主和平等的深惡痛絕，他對自由派和猶太人的蔑視，所有這一切都和蒲魯東品牌的社會主義一樣，同法西斯主義以及國家社會主義的語言和思想并非沒有關系。甚至他親密的追隨者也不會看不到這個事實（其中一些人還受到它的影響）。他的觀點同浪漫派布爾什維克主義左翼和法西斯主義的共同特征在意識形態上的關系，實在是太明顯了。他在最后出版的文集中滿懷希望地寫道：“‘讓知識分子見鬼去吧’！這句口號，往往被歸到布爾什維克頭上，然而它有可能已經成為全世界無產階級的戰斗號令。”[420](#_420_4)

在這一點上，人們也許禁不住要向索雷爾說一聲“再見”了：他不過是個議會民主和資產階級人道主義——托洛茨基曾稱之為“康德式的——貴格派教徒的——自由主義的——素食主義者的廢話”——的種種罪惡的深刻而嚴厲的批判者；他是一個以意大利左派和民族主義者為主要讀者的作家，而且已經被帕累托、莫斯卡和米歇爾斯所超過；他是克羅齊的朋友，對墨索里尼也有過一點兒影響；他是左翼和右翼中一小撮激進分子中的煽動家，一個安靜地躺在社會主義思想史的浩繁卷冊中快要被人遺忘的極端分子。但是半個世紀之后，他的陰魂依然不散。

## 六

索雷爾和尼采一樣，宣揚需要一種新的創造者的文明，即現在所說的對抗文化或另一種社會。十九世紀進步的左派相信科學，相信對自然、社會和個人生活的理性控制，他們以此為基礎抨擊傳統、偏見、教權主義、保守派或民族主義者的神話，抨擊無法用理性論證加以捍衛的一切——這些人在一定程度上獲勝了。據說，我們正生活于其中的這個技術官僚主導的后工業社會，是由一些利用嫻熟的科學專家、理性的計劃者和技術官僚的人進行統治的。曾經盛極一時而現在顯然大勢已去的趨同論，總是在告訴我們，“鐵幕”兩邊的社會，在一切基本的方面都受著相同力量的制約，不管其成員享有的個人自由有什么本質的或程度上的不同。

這就是建立在對計劃和專家的尊重之上的秩序，真正的或冒牌的民主制度，令索雷爾深感恐懼和深惡痛絕的秩序。一個沒有自己真正的道德價值的消費者的社會，在越來越富足的條件下沉湎于庸俗無聊之事，看不到崇高和道德的壯美，人類生活被官僚用他所說的“狹義的科學”加以組織，以實證主義方式把偽科學的定理應用于社會——這都是他所厭惡和痛恨的。誰會起來反叛它？工人沒有實現他的期望。他們沒有對他吹響的號角做出反應；他們繼續專注于自己的物質需要；他們的生活方式依然令人失望地和小資產階級差不多，那個階級終有一天會成為法西斯主義的主要征募對象，一個被索雷爾看做道德污染之最大來源的階級。他是作為一個失望者離開人世的。

但是，假如他今天還活著，激進騷動的浪潮很難不讓他感到亢奮。就像法農、黑豹黨人和一些持異見的馬克思主義團體一樣，他相信受侮辱受壓迫的人能夠在革命暴力的行動中找回自我，獲得自我認同和人的尊嚴。雖然索雷爾并不贊成恐怖主義或破壞行為，但是用大膽的挑釁行動去威脅懦弱的資產階級（法農的說法是帝國主義主子），是同他的感情和言辭十分合拍的。格瓦拉或法農對貧困、苦難和不平等的關切，不處在索雷爾道德視野的中心，但是他們也許能實現他的驕傲的革命理想，以絕對道德價值為動力的意志的理想。

壓制性寬容的觀念，認為一個禁止“英雄主義”精神狀態的制度的寬容，其本身就是一種壓迫形式的信念，就反映著他的觀點。新馬克思主義的辯證法認為，一切制度，甚至一切學說，都是人類實踐的僵化了的形式，因此是這種不停地涌現、不停地創造的實踐——一場無止境的革命——的障礙。就算他理解這種黑格爾式的新馬克思主義的晦澀用語，他也許會認為這種辯證法不過是在煽動無政府狀態。法蘭克福學派和盧卡奇（他年輕時受到索雷爾的影響）的形而上學，肯定會被他嚴厲斥責為學院派書呆子、空想家或江湖騙子們最新的烏托邦和目的論藥方。

在英國，反自由主義的批評家——溫德姆·劉易斯和T.E.休姆——對他的思想表現出一定興趣。T.E.休姆翻譯了《對暴力的反思》。他對自我限制和自律的強調引起他們的共鳴。他和他們一樣，痛恨無序、波希米亞主義和不給自己設置障礙，把這看做自我放縱和衰敗的征兆。但是，被一位德國作家最近描述為富足的再洗禮派教徒的那些人，他們的反叛也許對他有吸引力。他也許會對他們的性放縱感到不安；貞操對于他來說是最高的美德；他們的習慣，他們的張揚的作派，他們的吸毒嗜好，他們放浪形骸的生活，也許會讓他憤怒。他也許會譴責他們的新原始主義和盧梭式的信念：貧窮和粗樸的生活比嚴格和文明的習慣更接近于自然，因此也更為真實，道德上更純潔。他認為這是錯誤的和愚蠢的，而且一生都向它發出抨擊。但是西方社會目前的狀態，在他看來也許恰恰證明了維柯的預言：社會解體是第二次野蠻的前奏，隨之而來的將是一個新的、更有陽剛氣質的文明，一個新的起點，人們將重新變得簡樸、虔誠和嚴肅。野蠻制度并不令他害怕。

他也許有理由贊揚中國的文化大革命。他曾經說過，“假如社會主義陷入不幸，它顯然會踏上一條跟基督教新教一樣的道路，因為它會在自己的野蠻行為中冷卻下來”，[421](#_421_4)這里的意思是說，它不可停步，必須不斷沖鋒——野蠻畢竟是衰敗的解毒藥。今天，凡是像索雷爾那樣摒棄邪惡社會，贊美早期基督教徒和清教徒的拒絕精神，熱切期待著工人成為斯巴達人而不是雅典人的人，都會本能地相信這一點。僅僅這一點，就在索雷爾與隨和寬厚的、人道主義的饒勒斯之間，造成了一道難以填平的鴻溝。對當前那些更為冷酷的活躍分子產生吸引力的，也正是他的這種品質。

但是，他同我們今天的革命運動最強大的惟一關系，是他對意志的不屈不撓的強調。他相信絕對的道德目標，它獨立于任何辯證的或其他的歷史模式；他相信在人們自身所能創造的條件下，有可能通過自由而自覺的集體意志協調一致的力量，來實現這些目標。這并不是對歷史決定論的一份不可變更的時間表有所意識，而是過去二十年里大多數政治和文化反叛者的一種情緒。那些加入了革命組織的人，那些放棄它們的人，其動機往往是出于他們對自己生活于其中的體制的虛偽和不人道（或是對他們失望地離開的革命政黨的類似罪惡）在道德上感到義憤，而不是出于形而上學的歷史階段論——他們不希望被拋在后面的社會變遷。他們的反應是道德的而不是理智的，是意志的而不是理性的；這些人反對現行的制度，是因為它不公正或野蠻，而不是因為它不符合理性或已經過時。七十多年前，愛德華·伯恩施坦開始相信馬克思主義未能提供一種可以接受的人生目標，于是宣揚新康德主義者的普遍價值。卡爾·李卜克內西也是如此，人們不能指責他缺乏革命激情。這更為接近索雷爾的立場，因此把他跟現代的革命抗議行動聯系在了一起。

但是不言而喻，這種反理性主義在一定程度上是自我否定的。他知道，即使對理性的信仰是虛幻的，也只能用理性的方法，用知識和有關自我的知識，以及對歷史、心理或社會行為的合理解釋，才能夠發現和確定這一點。他并不希望終止發明和技術；他不是勒德分子，他清楚，砸爛機器只會使無知、匱乏和貧窮永難消除。他也許會同意，現代反叛者提供的治療方案是虛幻的，但這不會讓他心煩。他并沒有建議具體的經濟或社會政策。他就像后拿破侖時代黑格爾的反對者一樣，訴諸愛、團結和社群；到了適當的時候，這可以給右派和左派雙方的“超議會”反對派提供精神食糧。假如法農，或第三世界的好戰分子，或激進學生，不是治病高手，他也許會認為他們就是疾病本身。這正是赫爾岑在談到自己和自己那一代虛無主義者時所持的觀點。他畢生致力于辨別和區分出純潔與污濁、醫生與病人，他要找出能夠成為社會拯救者的英雄主義的少數——工人，或激進的民族主義者，或法西斯分子，或布爾什維克——這種努力最終都失敗了。他是否會在殖民地人民或美國黑人或學生中——他們神奇地擺脫了其社會的虛偽價值的玷污——找到他們？我們不好說。但是，至少他談到的危險是真實的。近來的種種事件表明，他對病癥的診斷，無論如何也不能說已經過時。

他幾乎就是他自己強烈否定的那種人：一個異化的知識分子，一個同行動者無關的孤獨的思想家——他同工人沒有建立任何聯系，從未變成任何活躍的生產者合作組織的成員。對他來說，創造的標志是雕鑿巖石，是開鑿出來的大理石，但是他的產品卻只有文字。他內心相信家庭生活，卻有二十五年時間沒有家庭。這個行動的鼓吹者，只有在書店里、在詞語供應者和脫離工人及藝術家生活的空談家中間才感到自在。他一直是個怪僻的、自我中心的人，是個局外人中的局外人。可以有把握地說，這是一個他很難逃脫的諷刺。

他沒有紀念碑。阿累維告訴我們，在他去世十年后，羅蘭·馬塞爾，巴黎的國家圖書館館長，給阿累維說了一件奇怪的事。他不久前遇見法西斯意大利的駐法大使，這個人對他講，他的政府聞聽索雷爾的墳墓已經年久失修。這個法西斯政府要提供經費給這位出眾的思想家建一座紀念碑。不久后蘇聯大使也代表蘇聯政府，帶著同樣的建議來找過他。阿累維答應跟索雷爾的家人聯系。在拖了很久之后，他收到了回信，信中說，他的家人認為那座墳墓是他們的私事，此外再沒有說別的什么。這讓阿累維感到高興。這是一條干脆的、不客氣的最后信息。它說不定就來自索雷爾本人。

這個協調一致的集體行動和實用主義策略的預言家，只贊揚絕對價值和徹底的獨立性。他是一個致力于打碎自己那個啟蒙時代全部定制中的神圣教義和信仰的現代的第歐根尼。索雷爾依然值得一讀。他撰文進行評論和反對的世界，也許就是我們自己的世界。無論他是否像他希望的那樣，是個“嚴肅、令人敬畏和高貴的人”[422](#_422_4)，或者像不時表現出來的那樣，是個剛愎自用、教條而執著的人，懷著永遠年輕的道德激情（這種熱烈的、不太成熟的強烈感情，也許可以部分地解釋他為何會讓我們這個時代的年輕革命者感到親切），他的思想從每個角落來到我們中間。它們標志著對在一個和諧的社會體系內怡然自得這一理性主義理想的反叛。在這個體系內，所有終極問題都被簡化為可以用適當的手段加以解決的技術問題，讓今天的年輕人產生道德反感的，正是這種封閉世界的景觀。第一個用清晰的語言表達這一點的就是索雷爾。他的話依然具有顛覆力。

# 民族主義[423](#_423_4)

## 往昔的被忽視與今日的威力

## 一

觀念史是個豐富的領域，然而由其性質所定，又是個不明確的領域，所以，更為精確的學科中的專家，對它自然會持懷疑的態度，然而它也有讓人驚喜和得到回報的東西。其中就包括這樣的發現：我們自己的文化中一些人們最熟悉的價值，其出現的時間要比人們最初以為的時間晚很多。在古代或中世紀的世界，正直和誠實不屬于得到贊美的品德之列，實際上很少被人提及，那時人們贊美的是客觀真理，是做事正當，不管是如何做到的。多樣性是可取的，整齊劃一則是單調、沉悶而乏味的，是自由擴展的人類精神的鐐銬，就像歌德對霍爾巴赫的《自然的體系》的描述一樣，“暗淡無光，死氣沉沉”——這種觀點與傳統的觀點，即真理只有一個，謬誤多種多樣，形成了鮮明的對比。而這后一種觀點在十七世紀末以前——不會更早——很少受到挑戰。不是作為避免破壞性沖突的權宜之計、而是作為一種固有價值的寬容；今天人們所討論的自由和人權的觀念；天才就是不受束縛的意志對規則的挑戰，以及在任何層面對理性的藐視——所有這些都是出現于十八世紀西方的思想和情感的巨大變化中的要素，其后果體現在今天生活各領域里十分明顯的對革命的各種反動之中。這是一個我不會直接加以討論的大題目，我只打算專注于它的一個角落。

## 二

各位都知道，史學研究在十九世紀有了巨大的發展。對此有許多解釋：自然科學迅速勝利的發展，特別是技術發明和由此產生的大工業的興起，使生活和思想發生了革命性的轉變；新興的國家、階級和統治者的追本溯源；文藝復興的世俗化和宗教改革導致的歷史久遠的宗教和社會制度的解體；所有這些都使人們對歷史變遷的現象和新生事物給予關注。激發歷史研究，其實是所有起源研究的因素，多得不勝枚舉。人們有了一種新的感覺，事情在不斷進步，或至少人類社會的生活是運動和變化的。難怪這一時期的重要思想家，都致力于發現支配社會變遷的規律。似乎可以合理地假設：自然科學的新方法既然已經證明能夠解釋自然和外部世界的規律，那么它在人類世界也能履行這一職責。如果這種規律是能夠發現的，它們肯定既適用于過去，也適用于未來。有關人類未來的預言，一定會從神秘的先知和《圣經》啟示錄的解釋者、從占星家和淺薄的巫師那兒解脫出來，成為一個嚴密的科學知識的領域。

這種愿望激勵著新的歷史哲學家，導致了社會研究的一個全新領域。新的先知試圖斷定，他們關于過去和未來的預言有著科學上的正確性。他們中間有些人所寫的很多東西，是鋪張而狂放不羈的、有時甚至是自大狂的想像力的產物，或至少是高度思辨的，不過大體上說，他們留下的記錄要比人們通常想像的更值得尊敬。孔多塞也許過于樂觀了，他預言一門有關人類的綜合而系統的自然科學將會得到發展，人類事務中起因于懶惰、無知和非理性的罪惡、污穢和不幸，也將隨之消失。在1794年身陷囹圄的黑暗中，他描繪了一幅美好而幸福的新世界的絢麗圖畫：在理智和道德上獲得解放的人們把科學方法運用于社會組織，形成了一個各民族和諧相處的社會，導致了藝術和科學的不斷進步，以及永久和平。這顯然過于樂觀了，但是，關于數學尤其是統計學技術運用于社會問題的成效，卻是個既有創見又十分重要的預言。

圣西門是個天才，眾所周知，他預見到技術專家治國的制度不可避免的勝利。他談到科學、金融和工業組織即將來臨的聯合，在這個受科學家輔佐的生產者的新世界里，教士的灌輸將被一批新的宣傳者所取代，他們是打動人們感情的藝術家、詩人和新的世俗宗教的教士，沒有這種宗教，新的工業世界不可能正常運轉。他的弟子奧古斯特·孔德，呼吁并預言建立一種威權主義的宗教，由它來教育和控制理性的但不是民主的或自由的社會及其受過科學訓練的公民。我很難夸大這種預言的正確性：技術手段與世俗教士的絕對權威的結合，在我們今天實現得太成功了。偏見、無知和迷信，以及它們在非理性的和壓迫人的法律中，在經濟、政治、種族和性別等方面的體現，將被這場新的啟蒙運動所清除——持這種信念的人即使沒有實現他們的期望，也無損于他們對西歐發展的新道路的洞察力。邊沁和麥考利所預告的，也正是這個理性的、橫掃一切的新秩序的景觀，它困擾著穆勒和托克維爾，而卡萊爾和狄斯累利，羅斯金和梭羅，以及他們之前十九世紀初的早期德國浪漫派，則對它深惡痛絕。至于傅立葉，他在說了不少廢話的同時，也向商業和制造業的罪惡發出怒吼，說它們是肆無忌憚的經濟競爭的產物，這種競爭會使那些渴望增加自己利潤的人任意毀壞或玷污人類的勞動成果；他力陳對龐大人群的集中控制的增長將導致奴役和異化；他鼓吹結束壓迫，認為有必要以細心的職業指導合理地疏導各種激情、能力和愛好，使它沿著一個自由的、創造性的方向發展。傅立葉被歸入可笑的幻想家之列，但他這些想法并不荒唐，他所預言的很多事情在今天已經成了老生常談。

托克維爾曾不安地預感到民主的平等主義的一律與單調，現在所有的人，對他為了減輕其后果而開出的藥方不管有何想法，都認識到他的預言不幸是正確的。我也不清楚有誰會否認，不管卡爾·馬克思有什么錯誤，他表現出了一種獨有的預見力，辨認出了他那個時代的一些在同代人看來并非顯而易見的作用因素：生產資料集中和統一到私人手中，工業化的無情推進，當時仍在胚胎期的大工商業的興起和大發展，以及由此產生的社會和政治沖突不可避免的尖銳化。而且，在揭示政治的與道德的、哲學的與宗教的、自由的與科學的偽裝——它們掩蓋著上述沖突的一些最野蠻的表現及其社會和知識后果——方面，他也并非沒有成功。這是一些主要的先知，還有另一些人。頗有才華但剛愎自用的巴枯寧，比他的偉大對手馬克思更準確地預見到了將會出現被剝奪者的偉大起義的形勢，而且預見到它們更容易發生的地方，不是處在經濟進步上升曲線中的工業化程度最高的社會，而是這樣的國家：那里的大多數人口只能勉強維持生存，在社會動蕩中幾乎不會失去任何東西，即在資本主義最薄弱的落后農業經濟——譬如西班牙和俄國——中，處在令人絕望的貧困境地的純樸農民。他說不定可以毫不費力地理解我們這個時代亞洲和非洲發生巨大社會動蕩的原因。我還可以說：詩人海涅在向路易·菲利普早期統治下的法國人說，他認識到總有一天，他們的德國鄰居將會在歷史的記憶和怨恨以及形而上學和道德幻想的共同激勵下向他們發起進攻，并把西方文化的偉大業績連根拔起：“就像早期的基督教徒一樣，不管是肉體折磨還是肉體快樂，都不能使他們屈服；恐懼和貪婪都不能束縛住他們”，這些陶醉于意識形態之中的野蠻人，將把歐洲變成一片荒漠。拉薩爾曾宣揚并且可能預見到了國家社會主義——我們今天的各種人民民主制，不管你把它們稱為國家社會主義還是國家資本主義，都是馬克思在他關于哥達綱領的筆記中徹底譴責過的一種雜種政體。

大約十年以后，雅可布·布克哈特預言，軍事——工業綜合體必然會控制西方衰落的各國；馬克斯·韋伯絲毫也不懷疑官僚制度的力量會不斷壯大。涂爾干發出了社會失范之可能性的警告；接下來是扎米亞京、赫胥黎和奧威爾的夢魘，對于我們這個時代，他們一半是諷刺家，一半是預言家。有些言論仍然屬于純粹的預言，而另一些言論，特別是馬克思主義者的預言以及海涅所說的那些支配著種族主義者和新異端的非理性主義者的想像力的野蠻人，大概在某種程度上已經不期而至。十九世紀還產生了其他大量的烏托邦思想和預測，比如自由主義的、社會主義的、技術統治論的，以及充滿著新的中世紀鄉愁的，它們渴望著過去那種基本上是憑空想像的共同體——這些體系中的大多數已被公正地遺忘了。在這個得到精心論證、有統計學支持的未來學和空想的巨大行列中，存在著一個特殊的空白。有一場支配著歐洲十九世紀大部分時間的運動，它是這樣普遍，這樣為人熟知，只有依靠故意的想像，人們才能夠設想一個它不起作用的世界：它有自己的黨派和敵人，有它的民主的、貴族的和君主制的派系，它激勵著實干家、藝術家、知識精英和大眾。然而十分奇怪的是，在我所了解的重要思想家中，誰也沒有預見到它會在未來起到更大的支配作用。然而，也許可以毫不夸張地說，在當今世界上，它是最強大的運動之一，在某些地區甚至是惟一最強大的運動；有些沒有預見到這一發展的人，為此付出了他們的自由甚至生命。這就是民族主義運動。有影響的思想家，至少據我所知，都沒有預見到它的未來——至少沒有一個思想家明確地預言過它。我所知道的惟一例外，就是被人低估了的摩西·赫斯，1862年，他在《羅馬和耶路撒冷》一書中斷言，猶太人肩負著把共產主義和民族精神結合在一起的歷史使命。但這與其說是預言，不如說是布道，而且除了后來的猶太復國主義者外，該書基本上一直無人閱讀。

沒有必要強調一個顯而易見的事實：今天，出席聯合國大會的絕大多數主權國家的很多行動，都是受著強烈的民族主義情緒的驅使，甚至超過了國際聯盟時期它們的前輩。然而我猜想，這一事實會讓十九世紀的絕大多數預言者感到驚訝，不論他們多么聰明，有著多么好的政治直覺。這是因為那時的大多數社會和政治評論家，不論他們自己是不是民族主義者，一般都傾向于預見這種情緒將會衰落。大體上說，民族主義在歐洲被認為是個趨于消失的東西。大多數人希望成為與他們自己所認同的民族相一致的國家的公民，這被認為是一種自然而然的愿望，或至少是一種歷史——政治的發展所造成的后果，而民族意識的增長則是這種發展的原因和結果，至少在西方是如此。作為一種情緒和意識形態的民族主義，（在我看來，正確地說）并不等于民族意識。

至少從亞里士多德以來，歸屬一個易于確認的群體的需要，便被視為人類的一種自然要求：家庭、氏族、部落、等級、社會階層、階級、宗教組織、政黨，最后是民族和國家，都是滿足人類這種基本需要的歷史形式。也許沒有哪種形式像食物或住所、安全或繁衍后代一樣為人類的生存所必需，但有一種形式卻是必不可少的，人們為說明這種形式的歷史發展，提出形形色色的學說：從柏拉圖和波里比烏斯到馬基雅維利、波舒埃、維柯、杜爾哥、赫爾德、圣西門、黑格爾、孔德和馬克思，以及他們的現代繼承者。共同的祖先，共同的語言、風俗、經歷、記憶，長期居住在同一疆域，這些因素共同形成了一個社會。這種同質性強化了一個群體與相鄰人民的差異，強化了部族、文化或民族團結的存在，并由此產生了一種意識，即他們不同于那些有著不同風俗和真實的或神話的起源的群體，而這種意識又時常伴隨著在行動上對其他群體的反感或蔑視；人們認為這既解釋了民族國家，也為它提供了正當的理由。不列顛人、法蘭西人、西班牙人、葡萄牙人和斯堪的那維亞人，在十九世紀前便達到了這種狀態；德意志人、意大利人、波蘭人、巴爾干和波羅的海各地的人民則還沒有建成民族國家。瑞士人提供了他們自己獨特的解決方式。除了支持俄羅斯、奧地利和土耳其這些君主制的多民族帝國的人，或帝國主義者、社會主義的國際主義者、無政府主義者，也許還有一些信奉教皇至上論的天主教徒，人們都認為國家的疆域和民族相一致總的說來是可取的。大多數政治思想家，不管他們贊成與否，都認為這是社會組織不可避免的一個方面。有些人希望或擔心它被別的政治結構所取代，另一些人則認為，這是一種“自然”而永恒的現象。民族主義，即把民族的統一與自決的利益提升為最高價值，必要時其他一切考慮必須服從這種利益，這似乎是德國和意大利的思想家特別易于產生的一種意識形態。一些更為自由主義的評論家認為它是一個正在消失的階段，而民族意識的加劇要歸因于專制統治者在順從的教會支持下進行的壓制和武力鎮壓。

到了十九世紀中葉，德國人和意大利人政治統一和自治的抱負似乎正在順利實現。這個大趨勢不久也將使多民族帝國中的被壓迫民族得到解放。在此之后，作為受傷害的民族意識的一種病態怒火的民族主義便會減弱：它因壓迫而產生，也將隨壓迫一起消失。這一過程所花費的時間似乎長于樂觀派的預期，但是到了1919年，民族自治權的基本原則似乎已經得到普遍接受。承認了民族獨立權利的《凡爾賽公約》，盡管在其他方面可能未達到目標，但畢竟解決了所謂的民族問題。當然還存在著新興民族國家中不同的少數民族的權利的問題，但它們的權利可以由新成立的國際聯盟做出安排——確實，如果可以期待這些國家能夠哪怕只從自己的歷史經驗中認識到某種道理的話，它就會認識到必須滿足境內各種族和文化群體對自治的渴望。另一些問題可能仍在困擾著人類——殖民剝削、社會和政治的不平等、無知、貧困、不公正、腐敗、特權等等，但大多數開明的自由派乃至社會主義者都認為，民族主義將會衰落，因為各民族最深的創痛正在逐漸愈合。

馬克思主義者和其他激進的社會主義者走得更遠。在他們看來，民族感情本身就是虛假意識的一種形式，是一種意識形態。一個特殊階級即資產階級同舊貴族制度的殘余結合在一起實行的經濟統治，有意或無意地導致了它的產生。它被當做一件武器來保護和促進社會的階級統治，而這種統治則是建立在對無產階級勞動力的剝削之上。生產過程本身必將把工人組織成一股紀律嚴明的勢力，它在規模、政治覺悟和力量上不斷壯大，待到時機成熟，他們就會推翻他們的資本主義壓迫者，因為后者會被他們相互殘殺的競爭所削弱，從而失去進行有組織抵抗的能力。剝奪者將被剝奪，資本主義的喪鐘將會敲響，由民族情緒、宗教和議會制民主等諸多方面組成的整個意識形態，也會隨之消亡。民族差異也許依然存在，但是它們就像地方和種族特征一樣，與全世界的工人，即聯合起來的生產者的團結相比是無足輕重的，后者的自由結合將為了全人類的利益而駕馭自然的力量。

這些觀點共同的一點是，它們都相信民族主義是人類自決的渴望受到挫折的暫時產物，是人類發展過程中由于非人格的力量和由此產生的意識形態的作用所導致的一個階段。理論家對這些力量的本質的看法雖然不盡相同，但大體上說，他們都認為民族主義的現象本身將隨著其原因的消失而消失，而這些原因將被啟蒙不可抗拒的進步所摧毀，不論是從道德還是技術角度來理解這種啟蒙——理性或物質進步的勝利，或是兩者共同的勝利。它們被等同于生產力和生產關系的變化，或是等同于爭取社會平等、爭取經濟和政治民主以及現世成果的公正分配的斗爭；等同于世界貿易、科學和建立在理性原則上的道德觀的勝利摧毀了民族的壁壘，因此遲早會普遍實現的人類潛能將得到全面的實現。

面對這一切，單純的民族群體的要求和理想將逐漸失去重要性，并將與人類未成熟時期的其他遺物一起，被放入人種學的博物館。至于已實現獨立和自治的民族中的民族主義者，他們將作為非理性主義者被打入另冊，和尼采的信徒、索雷爾的信徒以及新浪漫主義者一起失去意義。對民族統一大體實現后高漲的民族主義人們很難視而不見，比如德國1871年后的沙文主義、法國的整合主義、意大利的sacro egoismo（神圣自我主義），或種族學說的興起，以及法西斯主義的其他先兆。但是，不管怎樣解釋，據我所知，十九世紀晚期或二十世紀早期的未來學家們誰也沒有把這些現象視為人類歷史一個新階段的先兆；這一論斷對于保守主義者、自由主義者和馬克思主義者似乎同樣正確。例如，卡爾·考茨基曾經預言過的這個Kriege，Krisen，Katastro-phen（戰爭、危機和災難）的時代，他列出了各種原因，并從各方面做了描述，但即使民族主義出現于其中，也只是作為一個副產品，作為一個“上層建筑”中的因素。就我所知，甚至沒有哪個思想家曾經暗示過，民族主義有可能主宰我們這個世紀的過去三十多年，以至除非與它攜手合作或至少不同它作對，幾乎任何運動或革命都沒有成功的機會。在其他方面頭腦敏銳的社會思想家的這種令人不解的失察，在我看來是個需要解釋的事實，或至少需要得到比目前為止更廣泛的討論。我既非史學家也非社會心理學家，也不是自告奮勇地要解釋這種現象；我只想提出一些建議，它們也許會對解釋這一奇怪現象有所啟發。

## 三

不過，在這樣做之前，我想先談談作為一種精神狀態的歐洲民族主義的起源。我這里所說的不是單純的民族情緒，它也許可以追溯到有史記載的最早期的部落情感。我指的是一種上升為自覺教義的民族情緒，它是被社會評論家視為一種力量、一件武器的意識狀態的產物、具體表達和綜合。從這個意義上說，民族主義似乎不見于古代世界或基督教的中世紀。羅馬人可能瞧不起希臘人，西塞羅說過貶低猶太人的話，尤維納利斯也對東方人多有微辭，但這純粹是對異族的憎惡。馬基雅維利或莎士比亞的作品中有著熱烈的愛國主義——這是在他們之前由來已久的傳統。我所說的民族主義，指的不是一種單純的為先祖而驕傲的情懷：我們同為卡德摩斯的子孫，我們都來自特洛伊，我們都是同上帝立約的人的后裔，我們出身于征服者（法蘭克人或北歐海盜）的種族，并以征服者的權利統治著高盧——羅馬人或凱爾特奴隸的后裔。

我所謂民族主義，是指更為明確、在意識形態上更重要也更危險的東西，即這樣一種信念：首先，人們屬于某個特殊的人群，這個群體的生活方式不同于其他群體；組成群體的個人的特征是由該群體的特征所塑造的，離開群體便無從理解，因此對它的定義要根據共同的疆域、風俗、法律、記憶、信念、語言、藝術及宗教的表達、社會制度、生活方式等等，有人還加上了遺傳、血緣關系、人種特征；正是這些因素塑造了人類，塑造著他們的目的和他們的價值。

其次，一個社會的生活模式類似于一個生物有機體的生存模式；這個有機體自身發展所需要的東西，那些以詞語、形象或人類的其他表現形式所表達的最能反映其本質的東西，構成了它的共同目標；這些目標是至高無上的；在與不是來自這個特定“有機體”的特有目標的其他價值——不管它們是理智的、宗教的還是道德的，個人的還是普遍的——發生沖突時，這些至高無上的價值都應當取得優勢，因為只有這樣，才能避免民族的衰落和毀滅。此外，把這種生活模式稱為有機的，其意思是，它們不可能是由個體或群體人為地建立的，不管他們多么有權有勢，除非他們親自受到了這些在歷史中發展的行動、思想和感情的方式的浸潤，因為正是這些心理的、感情的和物質的生活方式，這些應付現實的方式，尤其是人們相互交往的方式，決定著所有其他的事情，并構成了民族的有機體——民族——不管它是否采取了的國家形式。所以說，使人性得以充分實現的基本人類單元不是個體，不是可以隨心所欲地解散、改變或背棄的志愿團體，而是民族；家庭、部族、宗族、教區等次級單元的生存，只能取決于民族的建立和維持，因為它們的本質和目的，即通常被稱為它們的意義的東西，是來自民族的本質和目的；而且對它們的揭示不是通過理性的分析，而是通過一種無需充分意識到的特殊感悟，即對把人類個體結合成一個不可分割、無法分析的有機整體的獨特關系的感悟，柏克認為這個有機整體就是社會，盧梭把它等同于人民，黑格爾則將它視為國家，而對民族主義者來說，它是并且只能是民族，不論它的社會結構或統治形式如何。

第三，從這種觀念中又產生出了這樣的觀點：堅持某種特定的信念，采用某種特定的政策，致力于某種特定的目的，過某種特定的生活，最強有力的理由之一，甚至是惟一最強有力的理由，就是這些目的、信念、政策和生活是“我們的”。這等于說，應當遵守這些規則、信條或原則，不是因為它們通向美德、幸福、正義或自由，不是因為它們出自神靈、教會、君主、議會或其他得到普遍承認的權威，也不是因為它們自身就是好的或正確的，因而對既定條件下的所有人普遍有效；遵守它們，是因為這些價值是“我的”群體——對民族主義者來說，即“我的”民族——的價值；這些思想和感情，這些行為方式，是好的或正確的，我將通過使自己認同于它們來達成完美或幸福，因為它們是我誕生于其中的特定社會的生活形式的要求，柏克所說的千絲萬縷的聯系把我和它們連結在一起，它們貫穿于我的民族的過去和未來，脫離了它們，我將成為——換個比喻說——脫離了樹干的一片落葉、一根樹枝，而只有樹才能給它們以生命。所以，如果我因為環境或自愿脫離了民族，我將失去目標，我將枯萎消亡，充其量只剩下一縷鄉愁，回憶著當年真正充滿生機與活力的時光，回憶著我在民族生活的模式里所起的作用，認識到只有它曾賦予我的所作所為以意義和價值。

采用過這種生動感人的文風的，有赫爾德、柏克、費希特和米什萊，此后是奧地利和土耳其帝國的斯拉夫屬地的沉睡的人民、沙皇統治下被壓迫民族中那些喚醒民族靈魂的人，最后它遍及世界。柏克曾斷言，個人也許是愚蠢的，但人類是聰明的；費希特在大約十二年后宣稱，個人必定消失，必定被吸收和融入人類，這兩種說法之間有一定差別。然而大方向是相同的，這種承載著價值的語言可能不時偽裝成描述句，其目的只是為闡明民族性或歷史發展的觀念。但是，它對行動所產生的影響，以及使用它的人打算讓它發揮的影響，卻與自然法的語言、人權的語言、階級戰爭的語言或其他任何塑造我們世界觀的語言一樣巨大。

最后，在無需感到奇怪的發展之后，極盛時期的民族主義便達到了這樣一種立場：假如滿足我所歸屬的有機體的需要變得與實現其他群體的目標不可調和，那么，我或者我不可分割地屬于其中的社會便別無選擇，只能強迫那些群體屈服，必要時就訴諸武力。假如我的群體——讓我們稱它為民族——想自由地實現其真正的本性，就必須清除道路上的障礙。凡是阻礙著我所認為的我的——也就是說，我的民族的——最高目標的東西，就不能允許它具有與這種目標同等的價值。可以用來給各種生活、屬性和愿望的價值、給不同民族群體的價值進行排序的更高準則或標準是不存在的，因為這種標準將是超民族的，它本身不是特定的社會有機體所固有的，因此也不是它的一部分，它的正確性源于特定的社會生活之外——一種普遍的標準，就像那些相信自然法或自然正義的人對它們的理解一樣。但是，既然一切價值和標準必然是內在于一個特定的社會、一個民族有機體及其獨特的歷史之中，個人或他所屬的組織和團體只有據此才能——如果他真正理解自己——理解一切價值與目的，那么這種對普遍性的訴求便是建立在對人和歷史的性質的一種錯誤看法上。這就是有機體論的意識形態，這就是有關忠誠，有關作為民族價值之真正承載者的“人民”，有關整合主義、歷史根源，有關La terre et les morts（土地與亡靈）和民族意志的意識形態：它與那些用來描述把自然科學方法用于人類事務的輕蔑用語中所包含的分裂與衰敗的力量是截然對立的，比如批判的、“分析的”理性，“冷酷的”理智，破壞性的、“原子化的”個人主義，無靈魂的機械論，異己的影響，淺薄的經驗主義，無根的世界主義，關于自然、人、權利的抽象觀念等等，它們忽視了各種文化與傳統之間的差異——總之，這份從哈曼和柏克開始開列的敵人的完整分類表和目錄單，其矛頭直指啟蒙運動及其全部成果，它在費希特及其浪漫派追隨者那里達到一個頂點，被德·邁斯特和博納爾系統化，在我們這個世紀兩次世界大戰期間的宣傳家的著作中，以及在反理性主義者和法西斯作家的詛咒中，又達到了一個新的高度。

他們有意充滿激情，但他們背后的語言和思想卻很少完全清晰或前后一貫。民族主義的倡導者有時似乎是在說，他的民族對個人提出更高乃至最高的要求，是基于這一事實，即惟有民族的生存、目的和歷史，才給了他的全部所作所為以生命和意義。但是似乎也得承認，其他人同他們自己的民族也處在同樣的關系之中，對他們提出的要求也同樣正確，同樣具有絕對性，而這可能與另一個民族（例如某個人自己的民族）的目標或“使命”的完全實現發生沖突。這會導致理論上的文化相對主義，而這與作為前提的絕對主義是不一致的；并且會為人人為敵的戰爭打開方便之門。

試圖避開這一點的民族主義者宣稱，某個民族或種族，譬如日耳曼人，優于其他民族，它的目標高于其他民族的目標，這可由一些客觀的、超民族的標準來衡量；它的特殊文化哺育的生靈，與這種文化之外的人相比，人自身的真正目的在他們身上更接近于充分實現。費希特在其晚期著作中就是這樣說的（同樣的論點也可以在當時的阿恩特和其他德國民族主義者那里看到）。這就是黑格爾思想中每一個歷史性的民族在其命定的時代和地點承擔著更高使命這種觀點的含義。人們根本不可能完全搞清楚，這些民族主義作家盛贊自己的民族，是因為它是他們自己的民族呢，還是因為只有它的價值接近于某些客觀的理想或標準（只有那些足夠幸運地受其指引的民族，才有可能充分理解它們），而其他社會對其仍然茫然無知，甚至有可能永遠如此，所以客觀地說它們是劣等民族。這兩種觀點之間的界線經常模糊不清，但它們都導致一種集體主義的自我崇拜，歐洲的，也許還有美洲的民族主義，一直傾向于強烈地表達出這種情緒。

當然，民族并不是這種崇拜的惟一中心。類似的語言和辭藻在歷史上也曾被用來把個人的真正利益等同于他的教會、文化、等級、階級以及政黨的利益；有時這些東西相互重疊，或是融合成一個統一的理想，有時它們則相互發生沖突。不過歷史地看，在所有這些獻身和自我認同的焦點中，有著最強大號召力的是民族國家。當它在1914年證明了要比國際工人運動的階級團結強大得多時，它顯示出了對公民的控制力，以一種特別具有毀滅性的可悲方式表明了這一真理。

民族主義自十八世紀誕生以來，特別是當它與主張國家，具體說就是民族國家，在所有領域至高無上的國家主義（étatisme）結合在一起時，以及在它與促進工業化和現代化的力量這些它過去不共戴天的敵人結成同盟以后，它表現出多種多樣的形式。不過在我看來，在它的所有表象后面，保留著我上面試圖勾畫的四個特征：堅信歸屬一個民族是壓倒一切的需要；堅信在構成一個民族的所有要素之間存在著一種有機關系；堅信我們自己的價值，僅僅因為它是我們的；最后，在面對爭奪權威和忠誠的對手時，相信自己民族的權利至高無上。這些成分以不同的程度和比例見于所有迅速成長的民族主義意識形態，目前它們正在地球上四處蔓延。

## 四

不錯，有別于單純的民族意識——對某個民族的歸屬感——的民族主義，最初也許是針對一個社會的傳統價值受到的居高臨下的或蔑視的態度做出的反應，是最有社會意識的成員的自尊受到傷害和屈辱感的結果，這種感情理所當然地會引起憤怒和自我肯定。德國的反應中表現出的典型的近代民族主義的經歷，似乎可以支持這種觀點——從托馬修斯、萊辛以及他們的十七世紀先驅在較為溫和的文學愛國主義中對德國文化的自覺維護，到赫爾德關于文化自主性的斷言，直到拿破侖入侵及此后在阿恩特、雅恩、克爾納、歌勒斯等人那里爆發出的進攻性沙文主義。但故事顯然不是如此簡單。語言、風俗以及居住于一片領土上的連續性，自無可考的時代以來就存在著。不但針對部族或民族，而且針對由宗教或由服從單一的制度化權威而形成的統一的大社會的外來入侵，畢竟在全球各地十分頻繁地發生。然而，無論在歐洲還是亞洲，無論在古代還是中世紀，這種情況都沒有導致一種特定的民族主義反應；當波斯人被希臘人打敗時沒有發生這種反應，當希臘人被羅馬人擊敗、佛教徒被穆斯林擊敗，當希臘——羅馬人受到匈奴人或奧斯曼土耳其人蹂躪時，也沒有發生這種反應，更不用說各個大陸數不勝數的較小戰爭和征服者對當地制度的毀壞了。

即使在我這個不敢以史學家或社會學家自居的人看來似乎也十分明顯，一個社會或至少是其精神領袖的集體感情受到的傷害，或許是產生民族主義的一個條件，卻不是它的充足條件；這個社會內部必須（至少潛在地）有這樣一個群體或階級，他們在尋找著一個忠誠或自我認同的對象，或者也許在尋找一種權力基礎，而早先的凝聚力——部族的、宗教的、封建的、王朝的或軍事的——已不再能夠提供這種基礎。例如，法國或西班牙的君主制的集權政策能夠提供這種基礎，而日耳曼各國的統治者就沒有提供。在某些情況下，造成這種條件的，是出現了反對舊的世俗或教權統治者、尋求社會控制權的社會階級。如果除此之外，再加上民族文化已經發端的社會遭到侵略甚至外人的蔑視，那么民族主義生長的土壤也許就算齊備了。

不過，還有一個條件似乎也是不可缺少的：一個社會要想發展出民族主義，至少在其某些最敏感的成員中間，它要形成自身是一個民族的形象，或至少是個民族的胚胎，所依據的是一些普遍起著統一作用的因素——語言、種族起源、共同的歷史（真實的或想像的）——這些觀念和情感，在受過較好的教育、社會和歷史意識較強的人中間，較為清晰，而在大多數民眾的意識中則要模糊得多，甚至全然不存在。當這種民族形象受到忽視或侮辱時，會在某些人中間引起仇恨，也會使其中一些人變成一個自覺的知識階級，特別是當他們面臨共同的敵人時，不論是國內的還是國外的——某種宗教、某個政府或外部的詆毀者。這是一些為人民著書立說，使他們意識到自己作為一個民族所遭受的冤屈的人——詩人、小說家、史學家、批評家、神學家、哲學家，等等。所以，對法國在所有生活領域的霸權的反抗，最初是出現在美學和文藝批評這些遙遠的領域（我不想在此討論是什么具體因素激起了英格蘭或瑞士對法國新古典主義的最初反抗這個問題）。在日耳曼各國，它變成一種社會和政治力量，一個培養民族主義的基地。在日耳曼人中間，它采取的形式是作家們的自覺努力，他們試圖把自己（和別人）從他們感到令人窒息的環境中解放出來——首先是從法國美學立法者的專制教條中解放出來，因為它鉗制著精神的自由發展。

不過，除了趾高氣揚的法國人外，還有本國的暴君，社會的而不僅僅是美學的暴君。反對壓迫性的、庸俗的社會的各種陳規陋習的個人尊嚴意識蓬勃興起，它以“狂飆突進”為旗號，其直接目標是推倒社會生活的一切壁壘與藩籬，包括下層的奴顏婢膝和上層的殘忍、專橫跋扈與壓迫，各種謊言以及所有方面的“虛偽的胡言亂語”，就像柏克所說的那樣。一切法律——據說是由上帝、自然或君主所頒布，因而被賦予權威并要求普遍服從的規則——的正確性現在開始受到質疑。人們要求自我表達的自由，即創造性意志的自由表達，這種意志在藝術家中間最為純粹和強大，但也存在于所有人身上。在赫爾德看來，這種生命活力體現在各民族集體天賦的創造物之中：傳說、英雄史詩、神話、法律、習俗、歌謠、舞蹈、宗教和世俗的象征、廟宇、教堂和禮儀——創造所有這些表達和溝通形式的，不是單個的作者或特定的團體，而是集體的、與個人無關的想像力，是整個共同體的意志在各個不同的意識層面上的活動。因此他認為，使社會作為一個獨特的有機體而發展的那些親密而無形的紐帶，就是由此產生的。

既在個人身上，也在整個社會中發揮作用的創造能力的信念，取代了無時間性的客觀真理和永恒的模式——人們惟有遵循它們，才能夠使幸福、美德、正義或他們的本性得到真正的實現——的信念。由此出現了一種關于人和社會的新觀點，它強調生命力、運動和變化，強調個體或群體之間差異的而非相似的方面，強調多樣性、獨特性和個性的魅力與價值。這一觀點把世界設想為一個花園，其中的每一棵樹、每一朵花，都以自己特有的姿態成長，并同環境以及它自身的個性所產生的抱負結合在一起，因而不能根據其他有機體的形態和目標加以判斷。這就腰斬了占統治地位的philosophia perennis（永恒哲學），即對一般性、同一性、普遍性、不分時空適用于一切人與事的客觀永恒規律和法則的永久正確性的信念，即為自然科學和數學的勝利所激發的法國啟蒙運動領袖所倡導的世俗的或自然主義的世界觀。根據這種世界觀，德國的文化，不論宗教的還是文學的，關注內心，傾向于神秘主義，非常閉塞，充其量是對西方蒼白無力的模仿，表現出一幅可憐的景象。

我想說，這種關鍵的對比，至少在一開始，不過是少數德國詩人和文學批評家頭腦中的想像。然而正是這些作家最強烈地感到，在腓特烈大帝領導的西化改革過程中，他們被日耳曼尤其是普魯士正在經歷的社會轉型所拋棄。他們被排除在一切真正的權力之外，無法讓自己適應強加在傳統生活方式上的官僚機構，他們痛苦地感到，自己基本的基督教和新教的道德觀念與法國啟蒙運動的科學傾向不相容，而且受著兩百個小諸侯的專制統治的折磨。于是他們中間最有才華和獨立性的人，用不斷高漲的反叛對動搖他們世界的做法——這始于路易十四的大軍加給他們祖輩的屈辱——做出了反應。他們把具有洞察永不衰竭、難以言表的精神生活多樣性的真正能力的德國傳統的深刻與詩意，同法國思想家的世界中那些淺陋的唯物主義、功利主義和虛弱而無人情味的晦暗表現進行對比。這就是浪漫主義運動的根源，至少在德國，這場運動贊美不受民族以理性方法發現的法則束縛的集體意志，贊美創造性的民族的精神生活，個人可以參與到這種民族的活動（或是非人格的意志）中，但它又是難以觀察或描述的。民族的政治生命就是這種集體意志的表現，這一觀點是政治浪漫主義（即民族主義）的本質。

讓我再說一遍，盡管在我看來，民族主義首先是受到傷害的社會做出的反應，不過這雖然是民族主義肯定自身的必要條件，卻不是一個充足的理由。自從渺遠的古代以來，一個社會對另一個社會施加的傷害，在任何情況下都沒有導致民族主義的反應。引起這種反應還需要更多的東西——一種新的人生觀，受傷害的社會或被政治和社會變遷拋在一邊的階級和群體使自己認同于這種人生觀，他們以此為中心團結在一起，努力恢復他們的集體生活。所以，只有認識到彼得大帝在國內推行劇烈而迅速的現代化所造成的后果，才能夠理解俄國的斯拉夫主義和民粹派運動，這正如腓特烈大帝在較小范圍內在普魯士所做的事情與德國民族主義的關系一樣。這些事情就是：技術革命的后果或新市場的開拓和舊市場的衰敗，各階層的生活因此而被打亂；受過教育但因心理原因難以進入官僚階層的人，喪失了使用其技能的機會；最后，就德國而言，外部強敵的占領或殖民統治摧毀了傳統的生活方式，使人們，特別是其中最敏感、最具有自我意識的人——藝術家、思想家或無論什么職業的人，處在一種動蕩不安的迷惘狀況中。于是人們努力創造一種新的綜合，一種新的意識形態，以便為他們對和他們的信念及生活方式相對立的勢力做出的反抗加以解釋和辯解，并指出一個新的方向，為自己提供一個自我認同的新中心。

在我們這個不乏社會和經濟動蕩的時代，這種現象實在是太常見了。在種族紐帶以及共同的歷史經驗沒有強大到產生民族感情的地方，這種新的中心可能是某個社會階層、政黨、教會，或最常見的是一個權力和權威中心——國家本身，不論它是不是多民族的。在它舉起的旗幟之下，所有那些傳統生活方式被打斷的人——無地的農民、破產的地主或店主、失業的知識分子、各行各業的失敗者——能夠聚集和重新組合在一起。然而事實上，無論是作為一種象征還是實體，它們都無法像作為一種統一的強大動力的民族那樣采取行動；當民族和其他獻身對象——種族、宗教、階級——結合在一起時，它的感召力才是無比強大的。

第一批真正的民族主義者——德國人——為我們提供了一個例證：受傷害的文化自豪感與一種哲學和歷史幻象結合在一起，試圖消弭傷痛并創造一個反抗的內在中心。最初是一小批受過教育、心懷不滿的仇法分子；后來，在法國軍隊和拿破侖的“一體化”所制造的災難的影響下，出現了一場廣泛的民眾運動，這是民族主義情緒的第一個高潮，其中便包含著狂放的學生沙文主義、焚燒書籍以及對叛國者的秘密審訊，巫師的弟子失去了控制，讓歌德和黑格爾這些冷靜的思想家也產生了反感。另一些民族緊隨其后，部分原因是受德國人的說辭影響，部分原因是它們的環境與德國人非常相似，所以產生了相似的病癥和同樣危險的藥方。在德國之后是意大利和波蘭，然后是巴爾干和波羅的海各民族和愛爾蘭；法國戰敗后的法蘭西第三共和，直到我們這個時代，在亞洲和非洲的共和國和獨裁國家，在法國和英國，在比利時和科西嘉，在加拿大、西班牙和塞浦路斯，民族主義正在地區的和種族的群體中燃燒，天知道還有別的什么地方。

據我所知，沒有哪個十九世紀的預言家預見到任何這類事情。若是有什么人提到過它，十有八九也認為它太不確定，以致不值得考慮。我們時代這種至關重要的發展的高度可能性受到忽視，其原因何在？

## 五

自由派的理性主義思想家在十九世紀和二十世紀的幾十年間做過這樣一些假設：自由主義民主政體是最令人滿意——或至少是不令人滿意的程度最低——的人類組織形式；民族國家是——或至少從歷史的角度看，已經成為——獨立、自治的人類社會的正常單位；最后，一旦多民族帝國（赫爾德指責它是胡拼亂湊的政治怪物）分解成它的各個組成部分，具有共同語言、習俗、記憶、觀念的人們對統一的渴望將最終得到滿足，獲得解放的、自決的民族國家的社會（馬志尼的青年意大利、青年德意志、青年波蘭、青年俄羅斯）將開始生存，它們會在一種未被侵略性民族主義（它本身是一種由壓迫引起的病態表現）所玷污的愛國主義的激勵下，和平地生活并彼此和睦相處，不會再受到過去奴役時代的非理性遺產的妨礙。馬志尼運動的一個代表曾應邀出席第一國際工人協會的會議，不管馬克思可能多么不喜歡，但這一事實在這方面意義重大。這種信念為第一次世界大戰后出現的國家的自由派和民主派創立者所認同，并具體體現在國聯的建立上。至于馬克思主義者，雖然他們認為民族主義是歷史的反動，但他們并不要求完全廢除民族邊界；如果階級剝削被社會主義革命所消滅，他們設想自由的民族社會仍可繼續生活在一起，直到被當做階級統治工具的國家完全消亡，或者此后也還會存在。

這些意識形態都沒有估計到民族情緒以及比這更嚴重的侵略性民族主義的發展。我以為，被忽視的是一個也許只有涂爾干才明確意識到的事實，即工業進步所需要并產生的集中化和官僚制的“理性化”，破壞了人們過去篤信的傳統等級制和社會生活秩序，這使大量的人失去了社會和情感上的安全感，導致了異化、精神失落和不斷加劇的失范等顯著現象，因此需要用巧妙的社會政策創造出心理上的等價物，以代替作為舊秩序基礎的、已經消失的文化、政治和宗教價值。社會主義者相信，階級的團結、被剝削者四海一家的感情，以及將會從革命中誕生的一個正義與理性社會的前景，會提供這種不可缺少的社會粘合劑；在一定程度上也確實如此。此外，一些窮人、無家可歸者和被剝奪者移居到了新大陸，不過對大多數人來說，填補這一空白的不是行業協會，不是政黨，也不是索雷爾打算提供的革命神話，而是舊的傳統紐帶、語言、土地、真實的或想像的歷史記憶，以及各種制度或領袖，它們的作用是使人們自視為一個共同體（Gemein-schaft）的觀念得到落實——這些符號或代言人的力量，已經證明遠比社會主義者或開明的自由派所愿意相信的更強大。這種民族乃最高權威的觀念，有時被籠罩在一種神秘的或救世的狂熱之中，取代了教會、國王、法治或其他終極價值的來源，從而緩解了群體意識受到傷害所引起的痛苦，不論它是由誰造成的——入侵之敵或本地資本家，帝國主義剝削者或矯揉造作、冷酷無情的官僚組織。

政黨和政客無疑有意利用這種情緒，不過它雖然被人利用，卻不是由那些有目的地利用它的人發明的。它存在著，并且自有其獨立的力量，它可以與其他力量結合起來，最為有效的是與致力于現代化的國家權力結合起來，對抗被視為異己的或敵對的勢力；或是與國內的某些宗教、政治和經濟的群體、階級以及運動相結合，社會上有大量的人并非本能地認同于后者。它朝著許多不同的方向發展，也可以在這些發展中得到利用，成為世俗化、工業化、現代化以及資源合理利用的一件武器；或是在對一個真實的或想像的過去的訴求中，在對某個已經消失的、異教的或新的中世紀樂園、對一種更勇敢、更簡樸、更純潔的生活幻象的訴求中得到利用；或是作為對血統或某種古代信仰的呼喚，用以反對外國人、世界主義者或“詭辯家、經濟學家和精于算計的人”，他們不理解民族的真正靈魂或它的根源，敗壞了它的遺產。

未治愈的精神創傷（無論它是由什么引起的）與作為生者、死者和尚未出世者的社會的民族形象（當發展到一種病態的極端時即可證明它的邪惡）結合在一起，有著爆炸性的威力，我認為，那些不管在其他方面多么聰明，卻忽視了這種威力的人，都表現出對社會現實沒有足夠的把握能力。在我看來，這在今天就像過去二百年一樣正確。不錯，現代民族主義是誕生于德國的土壤，但是無論何處，只要存在著與現代化進程對傳統德國社會的影響足夠相似的條件，民族主義就會得到發展。我不打算說這種意識形態是不可避免的，也許它根本就不會出現。迄今尚未有人令人信服地證明，人類的想像力是遵循著可以發現的規律，或是能夠預見觀念的運動。假如這些觀念沒有出現，歷史完全可能走上另一個方向。德國人受到的傷害可以一直存在，但是由此出現的止痛藥，即雷蒙·阿隆所說的知識分子的鴉片也許可以有所不同——假如這真的發生了，事情就會以另一種面貌出現。然而這種觀念畢竟已經誕生，也導致了它所導致的各種后果；并且我認為，拒不承認它們的本質與重要性，是某種意識形態頑固性的表現。

人們為何沒有理解它？部分原因大概是“輝格黨的解釋”得到了啟蒙的自由主義（和社會主義）史學家如此廣泛的傳播；這是一幅人所熟知的畫面：一方是黑暗勢力——教會、資本主義、傳統、權威、等級制、剝削、特權，另一方是光明的力量，是為理性、知識，為消除人與人之間的壁壘，為平等和人權（特別是勞動大眾的人權），為個人與社會的自由，為減少不幸、壓迫和野蠻現象而從事的斗爭，以及對人們的共同之處而不是差異的強調。然而，用最簡單的話說，差異不比人類的同一性，不比費爾巴哈和馬克思所說的“類存在”更缺少真實性。起源于這種差異的民族感情，同時發生于這種光明與黑暗、進步與反動的分界線的兩側，這正如我們這個時代的共產主義陣營內部的情況一樣。被忽視的差異要肯定自身的存在，并終于起來反抗為了某種假想或一廂情愿的同一性而壓制它們的努力。一個科學地組織起來并受理性支配的單一世界系統的理想，是啟蒙運動計劃的核心。當伊曼紐爾·康德（幾乎不可能指責他有非理性主義思想的傾向）宣稱“用人性的曲木造不出筆直的東西”時，他的所言并不荒唐。

我還要提出一點。在我看來，十九世紀和二十世紀早期的思想有著令人吃驚的歐洲中心論特點。那個時代的甚至最富有想像力、最激進的政治思想家，在談到非洲或亞洲的居民時，他們的想法中通常都奇怪地有一種冷淡而抽象的東西。他們幾乎完全根據歐洲人對待他們的態度來思考亞洲人和非洲人。無論帝國主義者還是仁慈的家長專制主義者，或自由主義者和受到征服和剝削傷害的社會主義者，對非洲和亞洲各民族的討論，總是把他們作為歐洲人的庇護對象或犧牲品，但很少（即或有之）從他們自身的角度，把他們視為有著自己的歷史與文化的民族；他們具有只能從其自身的實際特性和環境加以理解的過去、現在和未來；或者，即使這些本土文化的存在得到了承認，比如說印度或波斯、中國或日本，在討論這些社會未來的需要時，它們也多半受到忽視。結果，在這些大陸何以會發展出不斷加劇的民族主義的觀點，便不可能得到嚴肅的考慮。甚至列寧在思考這些地方的民族運動時，也只把它們看做反對歐洲帝國主義的武器；認為支持它們只會加速或延緩歐洲走向革命的進程。這是完全可以理解的，因為他和他的革命同伴相信世界權力的中心是在歐洲，歐洲的無產階級革命會自動地解放世界各地的工人，亞洲或非洲的殖民地或半殖民地政府將由此而被消滅，它們的臣民將加入到一個完成了社會解放的國際世界新秩序之中。因此，列寧對各種共同體本身的生活不感興趣，他在這個方面繼承了馬克思；譬如說，馬克思在有關印度和中國，或在涉及到這個問題的有關愛爾蘭的著述中，并沒有就它們的未來闡述過什么教誨。

這種幾乎普遍存在的歐洲中心論，可能至少部分地說明了一個事實：這些大陸的反帝主義，還有民族主義的勃興，一直沒有人做出預見。直到1904年日本人戰勝俄國造成的巨大沖擊之前，歐洲以外的任何人民，都沒有使自身作為一個完整意義上的民族得到過西方的社會或政治理論家的關注，它的內在屬性、它的歷史、問題、未來的潛力，對于研究公共事務、歷史以及人類一般發展的學者來說，構不成一個具有根本重要性的領域。這一點，就像其他因素一樣，也許有助于解釋以往的未來學中這個奇怪的空白。記住以下事實是有益的：俄國革命雖然真正擺脫了任何民族主義因素，甚至在同盟國開始干涉之后依然如此——確實可以公正地把它描述為有著完全反民族主義的特征。但這種情況并沒有持續下去。在希特勒入侵俄國之前和入侵期間，斯大林不得不對民族情緒做出的讓步，此后對純粹俄羅斯歷史中的英雄的贊美，表明了為促進蘇維埃國家的目標需要動員這種情緒的程度。對于第二次世界大戰結束后興起的大多數國家來說，這一觀點也同樣成立。

我認為，可以毫不夸張地說，在今天，至少在西方世界以外，不與民族主義感情結盟的任何政治運動都不可能獲勝。我不得不再說一遍，我既非歷史學家，也不是政治學家，因此我并不聲稱自己提供了對這種現象的一種解釋。我只想提出一個問題，并指出有必要對這個已給我們的世界造成重大影響的浪漫主義反叛的派生物給予更多的關注。

# 伯林作品編目

AC Against the Current

CC Concepts and Categories

CTH The Crooked Timber of Humanity

FEL Four Essays on Liberty

PI Personal Impressions

PSM The Proper Study of Mankind

PT Russian Thinkers

SR The Sense of Reality

VH Vico and Herder

在更新編目時我沒有改動1979年本書第一版時的作品編號，以免混亂。后來發現的更早的作品被編為“45a”、“166b”等。

## 1928

1（unattributed）‘The Collected Poems of G. K.Chesterton'，review of The Collected Poems of G.K.Chesterton，Pauline 46（1928），13-15

1a‘Reflections on the Art of John Armstrong（O. P.）'，Debater（St Paul’s School）No 9（March 1928），4

1b The Truro Prize Essay（1928）（on freedom），Debater（St Paul’s School）No 10（November 1928），3，and No 11（July 1929），2-4

1929

2‘Pelicans’en va-t-en guerre：a tale of war and peace'，Pelican Record[424](#_424_4)19（1929），34-6

2a（unattributed）Review of Oliver Elton，C. E.Montague：A Memoir，Peli-can Record 19（1929），85-6

## 1930

2b（under pseudonym‘Albert Alfred Apricott'）‘Music Chronicle'，Oxford Outlook[425](#_425_4)10（1930），616-27

3‘Some Procrustations'，Oxford Outlook 10（1930），491-502

4 Editorial，Oxford Outlook 10（1930），561-5

5 Review of Ernst Benkard，Undying Faces，Oxford Outlook 10（1930），628-30

## 1931

6（under pseudonym‘A. A.A.'：cf.2b）‘Music Chronicle'，Oxford Out-look 11（1931），49-53

7（under pseudonym‘A. A.A.'：cf.2b）‘Music Chronicle'，Oxford Out-look 11（1931），131-5

8（unattributed）‘Oglethorpe University，Ga'，Pelican Record 20（1931），34-40

9 Editorial，Oxford Outlook 11（1931）1-2

10‘Alexander Blok'，editorial，Oxford Outlook 11（1931），736；see also ibid.,p. 225

11 Translation of Alexander Blok，‘The Collapse of Humanism'，Oxford Out-look 11（1931），89-112

## 1932

12‘Music Chronicle'，Oxford Outlook 12（1932），61-5

13‘Music Chronicle'，Oxford Outlook 12（1932），133-8

14 Review of Leonard Woolf，After the Deluge，Oxford Outlook 12（1932），68-70

## 1933

15 Review of Havelock Ellis，Views and Reviews：First Series，Criterion 12（1933），295-8

## 1934

16‘Music in Decline'，review of Constant Lambert，Music Ho！,Spectator 152（1934），745-6

## 1935

16a‘Impressionist Philosophy'，review of Henri Bergson，The Two Sources of Morality and Religion，trans. R.A.Andra and C.Brereton，London Mercury 32（1935），489-90

17‘Musiciens D’Autrefois'，review of Bernard van Dieren，Down Among the Dead Men，Spectator 155（1935），732（letter，906）

17a‘The Second Confucius'，review of John Dewey，Art as Experience，Lon-don Mercury 31（1934-5），387-8

## 1936

18‘The Future of Music'，review of Cecil Gray，Predicaments，or Music and the Future，Spectator 157（1936），317-8

18a‘Gramophone Notes'，Oxford Magazine 54（1935-6），370（unattrib-uted），717；55（1936-7），182

19‘Obscurum Per Obscurius'，review of T. A.Jackson，Dialectics，Specta-tor 156（1936），888

19a‘Plato'，review of G. M.A.Grube，Plato’s Thought，and Vladimir So-lovyev，Plato，trans.Richard Gill，with a note on Solovyev by Janko Lavrin，London Mercury 33（1935-6），452-3

## 1937

20‘Induction and Hypothesis'，Proceedings of the Aristotelian Society supple-mentary vol. 16（1937），63-102

21‘The Father of Anarchism'，review of E. H.Carr，Michael Bakunin，Spectator 159（1937），1186

21a‘Gramophone Notes'，Oxford Magazine 55（1936-7），568

21b‘The Mass in D'，review of a performance of Beethoven’s Missa Solem-nis，Oxford Magazine 55（1936-7），558-9

21c（unattributed）‘Toscanini'，Oxford Magazine 55（1936-7），719-20

22 Review of Julius Weinberg，An Examination of Logical Positivism，Criteri-on 17（1937），174-82

## 1938

23‘The Development of Modern Music'，review of Gerald Abraham，A Hun-dred Years of Music，Spectator 161（1938），489-90

23a‘Gramophone Notes'，Oxford Magazine 56（1937-8），770-1；57（1938-9），243

23b‘Laws of Musical Sound'，review of Sir James Jeans，Science and Music，London Mercury 37（1937-8），356

23c‘Oxford Subscription Concert'，Oxford Magazine 56（1937-8），470-1

23d Review of Constance Maund，Hume’s Theory of Knowledge，Oxford Maga-zine 57（1938-9），224-5

## 1939

24 Karl Marx：His Life and Environment（London，1939：Thortnton Butter-worth；Toronto，1939：Nelson）

2nd ed.（London，1948：Oxford University Press；New York，1959：Ox-ford University Press）；repr. with corrections（London and New York，1960：Oxford University Press）；trans.French，German

3rd ed.（London and New York，1963：Oxford University Press；New York，1963：Time Inc,;[Tokyo]，1963：Oxford University Press/Ma-ruzen）；trans. Dutch，Finnish，German，Hebrew，Italian，Japanese，Norwegian，Spanish，Swedish

4th ed.（Oxford and New York，1978：Oxford University Press；London，1978：Book Club Associates；London，1995：Fontana Press）；trans. Dutch，Italian，Japanese，Korean，Polish，Portuguese

25‘Verification'，Proceedings of the Aristotelian Society 39（1938-9），225-48；repr. in.G.H.R.Parkinson（ed.），The Theory of Mean-ing（London，1968：Oxford University Press），and CC；trans.Spanish

26 Review of Karl Britton，Communication，Mind 48（1939），518-27

## 1940

26a‘Gramophone Notes'，Oxford Magazine 58（1939-40），306-7

## 1947

27‘The Man Who Became a Myth'，Listener 38（1947），23-5；repr. with the subtitle‘Belinsky and his Influence on Nineteenth-Century Russia’in John Morris（ed.），From the Third Programme：A Ten Years’Anthol-ogy（London，1956：Nonesuch Press）

27a Review of Ralph Parker，‘How do you do，Tovarich？'，Listener 38（1947），543，545

28 Review of Bertrand Russell，A History of Western Philosophy，Mind 56（1947），151-66 28a‘Digest’of Bertrand Russell，A History of Western Philosophy，British Book News 80（April 1947），210-1；repr. in British Book News 1947（London，1949）

## 1948

29‘Karajan：A Study'，Observer，19 September 1948，2

30‘Russia and 1848'，Slavonic Review 26（1948），341-60；repr. in Heinz Lubasz（ed.），Revolutions in Modern European History（New York/London，1966：Macmillan/Collier-Macmillan）（with revisions），and RT；trans.Polish

30a Review of Bishop Fan S. Noli，Beethoven and the French Revolution，Eng-lish Historical Review 63（1948），565-6

30b Review of Henri Troyat，Firebrand：The Life of Dostoevsky，Listener 40（1948），102

## 1949

31‘The Anglo-American Predicament'，Listener 42（1949），518-19 and 538（letters，681，813，815）

31a‘Notes on the Way'，Time and Tide 30（1949），1133-4，1157-8，1187-8

32‘Mr Churchill'（review of Churchill’s 2nd vol. of war memoirs，Their Fi-nest Hour），Atlantic Monthly 184 No 3（September 1949），35-44；as‘Mr Churchill and F.D.R.'，Cornhill Magazine 981（1950），219-40；repr.as Mr Churchill in 1940（London，[1964]；John Murray；Boston/Cambridge，n.d.:Houghton Mifflin/Riverside press），as‘Winston Churchill in 1940'in PI and PSM，and in part as‘Churchill and Roosevelt’in John Gross（ed.），The Oxford Book of Essays（Ox-ford and New York，1991：Oxford University Press）；excerpted as‘Roosevelt and Churchill：A Study of Two Great Personalities’in News Chronicle，12 December 1949，2；trans.German

33‘Three Who Made a Revolution'，review of Bertram D. Wolfe，Three Who Made a Revolution，American Historical Review 55（1949），86-92

34 Review of G. V.Plekhanov，In Defence of Materialism，trans.Andrew Rothstein，Slavonic Review 28（1949-50），257-62（letter，607-10）

34a‘Attitude on Marxism Stated：Dr Berlin Amplifies His Remarks Made at Mount Holyoke'（letter），New York Times，8 July 1949，18

34b Review of Leopold Schwarzschild，The Red Prussian：The Life and Legend of Karl Marx，International Affairs 25（1949），532-3

## 1950

35‘Empirical Propositions and Hypothetical Statements'，Mind 59（1950），289-312；repr. in Robert J.Schwartz（ed.），Perceiving，Sensing，and Knowing（New York，1965：Doubleday），and CC

36‘Logical Translation'，Proceedings of the Aristotelian Society 50（1949-50），157-88；repr. in CC

36a‘The Trends of Culture'，contribution to‘The Year 1949 in Historical Perspective'，in 1950 Britannica Book of the Year（Chicago/Toronto/London，1950：Encyclopaedia Britannica，Inc.），xxii-xxxi

37‘Political Ideas in the Twentieth Century'，Foreign Affairs 28（1950），351-85；repr. in FEL and in part in David Cooperman and E.V.Walter（eds），Power and Civilization：Political Thought in the Twentieth Century（New York，1962：Crowell）；trans.German，Japanese，Norwe-gian，Polish，Russian[in part，from Hebrew（see 112）]

38‘Socialism and Socialist Theories'，Chambers’s Encyclopaedia（London，1950：Newnes；New York，1950：Oxford University Press），vol. 12，638-50；revised in 1966 ed.（Oxford，New York etc.:Pergamon），vol.12，640-52；repr.with further revisions in SR

39 Translation of Ivan Turgenev，First Love：with Rudin，trans. Alex Brown，and an introduction by Lord David Cecil（London，1950：Hamish Ham-ilton）；illustrated ed.（without Rudin）（London，1956：Hamish Ham-ilton；London，1965：Panther；Harmondsworth，1977：Penguin）；repr.with an introduction by V.S.Pritchett（Harmondsworth，1978：Penguin）；reissued（with Cecil’s intro-duction）with 66 as First Love[and]A Fire at Sea（London，1982：Hogarth Press；New York，1983：Viking）；reissued with 66 and Spring Torrents（trans.Leonard Schapiro）as First Love and Other Stories（London，1994：David Camp-bell Publishers[Everyman’s Library]）；trans.Malay

39a‘Soviet Beginnings'，review of E. H.Carr，A History of Soviet Russia，vol.1：The Bolshevik Revolution 1917-1923，Sunday Times，10 De-cember 1950，3

40‘Russian Literature：The Great Century'，review of D. S.Mirsky，A His-tory of Russian Literature，Nation 170（1950），180-3，207-8

41‘The Energy of Pasternak'，review of Boris Pasternak，Selected Writings，Partisan Review 17（1950），748-51；repr. in Victor Erlich（ed.），Pasternak：A Collection of Critical Essays（Englewood Cliffs，NJ，1978：Prentice-Hall）

41a‘“A Sense of Reality"about Russia'，review of Walter Bedell Smith，My Three Years in Moscow，New York Times Book Review，8 January 1950，1，25

42‘A View of Russian Literature'，review of Marc Slonim，The Epic of Rus-sian Literature，Partisan Review 17（1950），617-23

## 1951

43‘Jewish Slavery and Emancipation'，Tewish Chronicle，21 September 1951，17，24；28 September 1951，17，19；5 October 1951，13，15；12 October 1951，8；repr. from Norman Bentwich（ed.），Hebrew Uni-versity Garland（London，1952：Constellation Books），18-42；trans.French

44‘Lev Tolstoy’s Historical Scepticism'，Oxford Slavonic Papers 2（1951），17-54；repr. with additions as The Hedgehog and the Fox：An Essay on Tolstoy’s View of History（London，1953：Weidenfeld and Nicolson；New York，1953：Simon and Schuster；New York，1957：New Ameri-can Library；New York，1986：Simon and Schuster，with an introduc-tion by Michael Walzer）；repr.in RT and PSM；RT text reprinted sep-arately（London，1992：Phoenix；Chicago，1993：Ivan R.Dee）and excerptedas Tolstoy and History（London，1996：Phoenix）；trans.He-brew，Italian，Japanese，Lithuanian（in part），Polish，Spanish；see also 173

44a‘Nineteen Fifty：A Survey of Politico-Cultural Trends of the Year'，in 1951 Britannica Book of the Year（Chicago/Toronto/London，1951：Encyclopaedia Britannica，Inc.），xxii-xxxi

45‘On Translating Turgenev'，review of I. S.Turgenev，Smoke，On the Eve，Virgin Soil，Fathers and Children and A House of Gentle Folk，trans.Constance Garnett，Observer，11 November 1951，7

45a Review of Edmund Hallett Carr，Studies in Revolution，International Af-fairs 27（1951），470-1

45b Review of Beno，t-P. Hepner，Bakounine et le panslavisme révolution-naire，Slavonic Review 30（1951-2），280-5

45c‘This Modern Age'，review of Hans Kohn，The Twentieth Century，Jew-ish Chronicle，10 August 1951，10

## 1952

46（under pseudonym‘O. Utis'）‘Generalissimo Stalin and the Art of Gov-ernment'，Foreign Affairs 30（1952），197-214；trans.German，Swedish

46a‘Lament for Lipatti'，House and Garden 7 No 3（March 1952），91，98

46b‘Nineteen Fifty-One：A Survey of Cultural Trends of the Year'，in Bri-tannica Book of the Year 1952（Chicago/Toronto/London，1952：Ency-clopaedia Britannica，Inc.），xxii-xxxi

47 Review of Benedetto Croce，My Philosophy，Mind 61（1952），574-8

48 Review of Morton White，Social Thought in America，Mind 61（1952），405-9

49‘Dr Chaim Weizmann'（supplementary obituary），The Times，17 Novem-ber 1952，8

50‘The Fate of Liberty'（letter），The Times，16 December 1952，9

## 1953

51‘Henderson at Oxford：1. All Souls'，in T.Wilson（ed.），‘Sir Hubert Henderson，1890-1952'，supplement to Oxford Economic Papers 5（1953），55-8；repr.as‘Hubert Henderson at All Souls’in PI

52‘Israel-A Survey'，in The State of Israel（London，1953：Anglo-Israel Association）42-55；repr. as‘The Face of Israel'，Jewish Frontier 21 No 5（May 1954），22-30，in Israel：Some Aspects of the New State（London，1955 Anglo-Israel Association）and as‘The Origins of Isra-el’in W.lter Z.Laqueur（ed.），The Middle East in Transition（Lon-don，1958：Routledge and Kegan Paul）

53（unattributed）‘Thinkers or Philosophers？'，review of N. O.Lossky，History of Russian Philosophy，Times Literary Supplement，27 March 1953，197-8

53a Review of Ernst Cassirer，The Philosophy of the Enlightenment，trans. F.;C.A.Koelnn and J.P.Pettegrove，English Historical Review 68（1953），617-9

## 1954

54 Historical Inevitability，Auguste Comte Memorial Trust Lecture No 1（Lon-don，1954：Oxford University Press），76 pp.;repr. in FEL，Patrick Gardiner（ed.），The Philosophy of History（London，1974：Oxford U-niversity Press），and PSM；excerpted in Hans Meyerhoff（ed.），The Philosophy of History in Our Time：An Anthology（New York，1959：Doubleday）；trans.Italian，Japanese，Norwegian，Spanish，Swedish

54a‘Men Who Lead'（on Chaim Weizmann），Jerusalem Post，2 November 1954，5，6；repr. as‘The Anatomy of Leadership’in Jewish Frontier 21 No 12（December 1954），13-17

55‘Realism in Politics'，Spectator 193（1954），774-6

55a‘Calling America to Greatness'，review of Adlai Stevenson，Call to Greatness，Sunday Times，5 December 1954，6

## 1955

56‘Herzen and Bakunin on Individual Liberty'，in Ernest J. Simmons（ed.），Continuity and Change in Russian and Soviet Thought（Cam-bridge，Massachusetts，1955：Harvard University Press），473-99；repr.in RT

57‘A Marvellous Decade'，Northcliffe Lectures for 1954；repr. as‘A Re-markable Decade’in RT；trans.Italian

Ⅰ‘1838-48：The Birth of the Russian Intelligentsia’，Encounter4 No 6（June 1955），27-39

Ⅱ‘1838-48：German Romanticism in Petersburg and Moscow’，En-counter 5 No 11（November 1955），21-9

Ⅲ‘Belinsky：Moralist and Prophet’，Encounter 5 No 12（December；1955），22-43

Ⅳ‘Herzen and the Grand Inquisitors’，Encounter 6 No 5（May 1956），20-34；repr.as‘Alexander Herzen’in Stephen Spender，Irving Kris-tol and Melvin J.Lasky（eds），Encounters：An Anthology from the First Ten Years of Encounter Magazine（New York，1965：Simon and Schus-ter），and as introduction to Alexander Herzen，Childhood，Youth and Exile，trans.J.D.Duff（Oxford，1980：Oxford University Press）；trans.French，Japanese

58‘Montesquieu'，Proceedings of the British Academy 41（1955），267-96；repr. in AC

59（with Anthony Quinton，Stuart Hampshire and Iris Murdoch）‘Philosophy and Beliefs'，Twentieth Century 157（1955），495-521

60‘Roosevelt through European Eyes'，Atlantic Monthly 196 No 1（July 1955），67-71；as‘President Franklin Delano Roosevelt'，Political Quarterly 26（1955），336-44；repr. under the latter title in PI and PSM

61‘The Furious Vissarion'，review of Herbert E. Bowman，Vissarion Belins-ki，New Statesman and Nation 50（July-December 1955），447-8；repr.in New Leader（U.S.A），16 January 1956，21-2

61a‘Words of Wisdom'，review of The Table Talk of a Modern Sage：Dia-logues of Alfred North Whitehead，OM，as recorded by Lucien Price，Jewish Chronicle，18 February 1955，18

61b‘Marx as Historian'（letter），Mew Statesman and Nation 50（July-De-cember 1955），366

## 1956

62（ed. with introduction and commentary）The Age of Enlightenment：The Eighteenth-Century Philosophers（Boston，1956：Houghton Mifflin；New York，1956：New American Library；Oxford，1979：Oxford University；Press）；introduction excerpted in Jack Lively（ed.），The Enlighten-ment（London，1966：Longmans）

63 Introduction to Alexander Herzen，From the Other Shore and The Russian People and Socialism（London，1956：Weidenfeld and Nicolson；Ox-ford，1979：Oxford University Press），vii-xxiii/xxv；repr. with post-script as‘“A Revolutionary Without Fanaticism”'，New York Review of Books，19 April 1979，16-21；trans.Finnish，Japanese

64‘Equality'，Proceedings of the Aristotelian Society 56（1955-6），301-26；repr. in the Bobbs-Merrill Reprint Series in Political Science，No 688 12，and CC

65‘The Father of Russian Marxism'（Plekhanov），Listener 56（1956），1063-4，1077；repr. as‘Father of Russian Socialism'，New Leader（U.S.A），4 February 1957，14-7；trans.French

65a‘Portrait of a Nineteenth-Century Prophet'，review of George Woodcock，Pierre-Joseph Proudhon，Sunday Times，21 October 1956，8

## 1957

66‘An Episode in the Life of Ivan Turgenev'，London Magazine 4 No 7（Ju-ly 1957），14-24（includes translation of Turgenev’s‘A Fire at Sea'）；reissued with 39 as First Love[and]A Fire at Sea（London，1982：Hogarth Press；New York，1983：Viking）

67‘The Silence in Russian Culture'，Foreign Affairs 36（1957），1-24

68（under pseudonym‘L.'）‘The Soviet Intelligentsia'，Foreign Affairs 36（1957），122-30；trans. German

68a（with Edgar Lustgarten and Lords Hailsham and Russell）‘London Fo-rum'（discussion of‘The Role of Great Men in History'），London Calling，31 January 1957，3-4，10

69（with Miriam Rothschild）‘Mr James de Rothschild：“Grand Seigneur”'（supplementary obituary），The Times，13 May 1957，15

## 1958

70 Chaim Weizmann，2nd Herbert Samuel Lecture（London，1958：Weiden-feld and Nicolson；New York，n. d.:Farrar，Straus and Cudahy），60 pp.;repr.in PI

71 Two Concepts of Liberty，Inaugural Lecture as Chichele Professor of Social and Political Theory（Oxford，1958：Clarendon Press），55pp.;repr. in FEL and PSM and in part in William Ebenstein（ed.），Modern Po-litical Thought：The Great Issues，2nd ed.（New York，1960：Holt，Rinehart and Winston）（as‘Freedom：Negative or Positive？'），An-thony Quinton（ed.），Political Philosophy（London，1967：Oxford U-niversity Press），and David Miller（ed.），Liberty（Oxford，1991：Ox-ford University Press）；ed.with notes by Kimiyoshi Yura（Kyoto，1967：Apollon-sha）；trans.Arabic，Bulgarian，Dutch，Greek，Italian，Japanese，Lithuanian，Norwegian，Polish，Slovenian（in part），Span-ish，Ukrainian

72‘Richard Pares'，Balliol College Record 1958，32-4；repr. in PI

72a Contribution（principally on Boris Pasternak，Doctor Zhivago）to‘Books of the Year I'，Sunday Times，21 December 1958，6

## 1959

73 European Unity and its Vicissitudes（Amsterdam，1959：Fondation Européenne de la Culture），31 pp.;repr.in CTH；trans.French，Lithuanian

74 John Stuart Mill and the Ends of Life，Robert Waley Cohen Memorial Lec-ture（London，1959：Council of Christians and Jews），32 pp.;repr. in FEL；trans.Japanese

75 The Life and Opinions of Moses Hess，Lucien Wolf Memorial Lecture（Cam-bridge，1959：Heffer），49 pp.;digest in Jewish Chronicle，13 Decem-ber 1957，19；repr. in Philip Rieff（ed.），On Intellectuals（New；York，1969：Doubleday），and AC；trans.French，Russian

75a‘An Oxford Manifesto'（letters），New Statesman 58（July-December 1959），511，582

## 1960

76 Introduction to Franco Venturi，Roots of Revolution（London，1960：Wei-denfeld and Nicolson；New York，1966：Grosset and Dunlap），vii-xxx；repr. as‘Russian Populism’in Encounter 15 No 1（July 1960），13-28，and RT

77‘History and Theory：The Concept of Scientific History'，History and The-ory 1（1960），1-31；repr. in Alexander V.Riasanovsky and Barnes Riznik（eds），Generalizations in Historical Writing（Philadelphia，1963：University of Pennsylvania Press），and as‘The Concept of Sci-entific History’in William H.Dray（ed.），Philosophical Analysis and History（New York，1966：Harper and Row），CC and PSM；trans.German（in part），Japanese

78‘Marx'，in J. O.Urmson（ed.），Concise Encyclopedia of Western Philos-ophy and Philosophers（London，1960：Hutchinson；2nd ed.1975），176-81

79‘The Philosophical Ideas of Giambattista Vico'，in Art and Ideas in Eigh-teenth-Century Italy（Rome，1960：Edizioni di Storia e Letteratura），156-233；repr. in revised form in VH；see also 99

79a‘No Earthly Paradise'，review of Reinhold Niebuhr，Nations and Em-pires，Guardian，25 November 1960，7

79b Review of Richard Hare，Portraits of Russian Personalities between Reform and Revolution，English Historical Review 75（1960），500-2

80 Review of Henry Vyverberg，Historical Pessimism in the French Enlighten-ment，French Studies 14（1990），167-70

## 1961

81‘La théorie politique existe-t-elle？’，Revue fran?aise de science politique 11（1961），309-37；repr.in English as‘Does Political Theory Still Exist？’in Peter Laslett and W.G.Runciman（eds），Philosophy，Poli-tics and Society，2nd Series（Oxford，1962：Blackwell），CC and PSM；trans.Japanese

82‘Tolstoy and Enlightenment'，Hermon Ould Memorial Lecture for 1960，Encounter 16 No 2（February 1961），29-40；repr. in Mightier Than The Sword（London，1964：Macmillan）and RT

82a Review of Elie Kedourie，Nationalism，Oxford Magazine，New Series 1（1960-1），147-8

83‘What is History？'（an exchange of letters with E. H.Carr），The Listener 65（1961），877，1048-9

## 1962

84‘The Biographical Facts'，in Meyer W. Weisgal and Joel Carmichael（eds），Chaim Weizmann（London，1962：Weidenfeld and Nicolson；New York，1963：Atheneum），17-56；repr.in Dan Leon and Yehuda Adin（eds），Chaim Weizmann，Statesman of the Jewish Renaissance（Jerusalem，1974：The Zionist Library）；trans.French，Hebrew，Spanish

85‘The Purpose of Philosophy'，Insight（Nigeria）1 No 1（July 1962），12-15；repr. in the Sunday Times，4 November 1962，23，26，as‘Philosophy’s Goal’in Leonard Russell（ed.），Encore，2nd Year（London，1963：Michael Joseph），and in CC；trans.Lithuanian

86‘Mr Carr’s Big Battalions'，review of E. H.Carr，What is History？,New Statesman 63（January-June 1962），15-6

87（unattributed）‘The Road to Catastrophe'，review of Hans Kohn，The Mind of Germany，and G. P.Gooch，French Profiles：Prophets and Pi-oneers，Times Literary Supplement，30 March 1962，216

## 1963

88 Contribution to Clara Urquhart（ed.），A Matter of Life（London，1963：Cape），39-40

89‘Historical Note'，in Khovanshchina（opera programme）（[London]，1963：Royal Opera House Covent Garden Ltd），5pp.;repr. in the 1972 programme as‘Programme Note：Modest Mussorgsky（1839-1881）'，as‘Khovanshchina’in the 1982 programme and San Francisco Opera，Fall Season 1984，34-8，and with revisions as‘A Note on“Khovanshchina”'，New York Review of Books，19 December 1985，40-2

90‘Why are these books neglected？'，Twentieth Century 172 No 1019（Au-tumn 1963），139-47

## 1964

91 Contribution to Meyer W. Weisgal（New York，1964），1 p.;repr.as‘A Generous Imaginative Idealist’in Edward Victor（ed.），Meyer Weisgal at Seventy（London，1966：Weidenfeld and Nicolson）

92‘Felix Frankfurter at Oxford'，in Wallace Mendelson（ed.），Felix Frankfurter：A Tribute（New York，1964：Reynal），22-31；repr. in Quest 1（1965），20-2，and PI

93‘“From Hope and Fear Set Free”'，Presidential Address，Proceedings of the Aristotelian Society 64（1963-4），1-30；repr. in CC and PSM

94‘Hobbes，Locke and Professor Macpherson'，review of C. B.Macpher-son，The Political Theory of Possessive Individualism，Hobbes to Locke，Political Quarterly 35（1964），444-68

95‘Portrait of Ben-Gurion'，review of Maurice Edelman，Ben-Curion：A Po-litical Biography，Jewish Chronicle，25 December 1964，7，22

95a‘Rationality of Value Judgments'，Nomos 7[Carl J. Friedrich（ed.），Rational Decision（New York，1964：Atherton Press；London，1964：Prentice-Hall International）]，221-3

## 1965

96 Contribution to Julian Huxley（ed.），Aldous Huxley（London，1965：Chatto and Windus），144-53；repr. as‘Aldous Huxley’in PI

97 Contribution to Ian Kemp（ed.），Michael Tippett：A Symposium on his 60th Birthday（London，1965：Faber），62-3

98‘Herder and the Enlightenment'，in Earl R. Wasserman（ed.），Aspects of the Eighteenth Century（Baltimore，1965：Johns Hopkins Press），47-104；repr.as‘J.G.Herder'，Encounter 25 No 1（July 1965），29-48，No 2（August 1965），42-51；repr.in revised form in VH and PSM

99‘Sulla teoria del Vico circa la conoscenza storica'（a much expanded ver-sion of‘Appendix：On Vico’s Epistemology’in 79），Lettere italiane 17（1965），420-31；repr. as‘Appendice sulla teoria del Vico circa la conoscenza storica’in Vittore Branca（ed.），Sensibilità e razionalità nel settecento（Florence，1967：Sansoni）；repr.in revised form in VH

100 Review of C. P.Courtney，Montesquieu and Burke，Modern Language Review 60（1965），449-52

101‘A Great Russian Writer'，review of Osip Mandelstam，The Prose of Os-ip Mandelstam，New York Review of Books，23 December 1965，3-4

101a‘The Thought of de Tocqueville'，review of Jack Lively，The Social and Political Thought of Alexis de Tocqueville，History 50（1965），199-206

## 1966

102 Introduction to Marc Raeff（ed.），Russian Intellectual History（New；York/Chicago/Burlingame，1966：Harcourt，Brace and World；Has-socks，1978：Harvester；New York，1978：Humanities Press），3-11

103 Preface to H. G.Schenk，The Mind of the European Romantics（London，1966：Constable；New York，1969：Doubleday；Oxford，1979：Oxford University Press），xiii-xviii；trans.Japanese，Spanish

104‘L. B.Namier-A Personal Impression'，in Martin Gilbert（ed.），A Century of Conflict（London，1966：Hamish Hamilton）；repr.in En-counter 27 No 5（November 1966），32-42[letter，28 No 1（January 1967），92]，Journal of Historical Studies 1（1967-8），117-36，and PI

105‘The Great Blood Libel Case'，review of Maurice Samuel，Blood Accusa-tion：The Strange History of the Beiliss Case，Jewish Chronicle Literary Supplement，23 December 1966，3-4；repr. as‘The Beiliss Case：Prelude to Revolution’in Midstream 13 No 2（February 1967），66-72

106‘New Ways in History'（letter），Times Literary Supplement，21 April 1966，347

## 1967

107 Contribution to Cecil Woolf and John Bagguley（eds），Authors Take Sides on Vietnam（New York，1967：Simon and Schuster），20-1

## 1968

108 Introduction to Alexander Herzen，My Past and Thoughts（London，1968：Chatto and Windus；New York，1968：Knopf；ed. and abridged by Dwight Macdonald，New York，1973：Knopf；London，1974：Chatto and Windus；Berkeley，1982：University of California Press），25 pp.;repr.as‘The Great Amateur'，New York Review of Books，14 March 1968，9-18，as‘Herzen and his Memoirs’in AC，in Robert B.Sil-vers，Barbara Epstein and Rea S.Hederman（eds），The First Antholo-gy：30 Years of The New York Review of Books（New York，1993：New York Review of Books），and in PSM；trans.Japanese

109 Comment on Richard Pipes，‘The Origins of Bolshevism：The Intellectual Evolution of Young Lenin'，in Richard Pipes（ed.），Revolutionary Russia（Cambridge，Massachusetts，1968：Harvard University Press），52-9

110‘The“Naimage03624.gifveté"of Verdi’，Hudson Review 21（1968），138-47；repr.from Atti del I congresso internazionale di studi verdiani，1966（Parma，1969：Istituto di Studi Verdiani），27-35；repr.in About The House 3 No 1（March 1969），8-13，New Republic，6 October 1979，30-4，Ernani（opera programme）（[Cardiff 1979]：Welsh National Opera）（abridged），William Weaver and Martin Chusid（eds），The Verdi Companion（London，1980：Gollancz），Opera 31（1980），128-35，and AC；trans.Japanese

111‘The Role of the Intelligentsia'，Listener 79（1968），563-5；repr. in Derwent May（ed.），Good Talk 2：An Anthology from BBC Radio（London，1969：Gollancz）

## 1969

112 Four Essays on Liberty（revised reprints of 37，54，71，74，with a new introduction）（London and New York，1969：Oxford University Press）；trans. Albanian，Finnish，French，German，Hebrew，Hungar-ian，Italian，Japanese，Persian，Polish，Portuguese，Romanian，Rus-sian，Serbo-Croat，Spanish，Swedish，Ukrainian

113 Foreword to Michael Yudkin（ed.），General Education：A Symposium on the Teaching of Non-Specialists（Harmondsworth，1969：Allen Lane/Penguin），9-20；repr. as‘General Education’in Oxford Review of Education 1（1975），287-92；trans.Japanese

114‘A Note on Vico’s Concept of Knowledge'，in Giorgio Tagliacozzo and；Hayden V. White（eds），Giambattista Vico：An International Symposi-um（Baltimore，[1969]：Johns Hopkins Press），371-7；repr.in New York Review of Books，24 April 1969，23-6，and AC

115‘One of the Boldest Innovators in the History of Human Thought'（Vi-co），New York Times Magazine，23 November 1969，76-100；repr. in Ben Seligman（ed.），Molders of Modern Thought（Chicago，1970：Quadrangle Books）

116‘Reply to Orsini'，Journal of the History of Ideas 30（1969），91-5（abstract in the Philosopher’s Index 3[1969]，91-5 282）

## 1970

117 Foreword to R. D.Miller，Schiller and the Ideal of Freedom：A Study of Schiller’s Philosophical Works with Chapters on Kant（Oxford，1970：Clarendon Press），v

118‘Benjamin Disraeli，Karl Marx，and the Search for Identity'，in Trans-actions of the Jewish Historical Society of England 22（1968-69）（London，1970：Jewish Historical Society of England）；repr. in Mid-stream 16 No 7（August-September 1970），29-49，and AC；trans.French，Lithuanian，Spanish

119‘Weizmann as Exilarch'，in Chaim Weizmann as Leader（Jerusalem，1970：Hebrew University of Jerusalem），13-21；trans. Hebrew

## 1971

120 Sir Maurice Bowra，1898-1971（Oxford，[1971]：Wadham College），10 pp.;repr. as‘Memorial Address in St Mary’s'in Hugh Lloyd-Jones（ed.），Maurice Bowra（London，1974：Duckworth），and as‘Maurice Bowra’in PI

121‘Georges Sorel'，Greighton Lecture，Times Literary Supplement，31 De-cember 1971，1617-22；repr. in expanded form in Chimen Abramsky；（ed.），Essays in Honour of E.H.Carr（London，1974：Macmillan），3-35，and AC；trans.Hebrew，Spanish；see also 132

122‘The Question of Machiavelli'，New York Review of Books，4 November 1971，20-32；repr. of part of‘The Originality of Machiavelli'，in Myron P.Gilmore（ed.），Studies on Machiavelli（Florence，1972：Sansoni），149-206；repr.in the Bobbs-Merrill Reprint Series in Po-litical Science，No 68813；full version repr.in AC and PSM and trans.Lithuanian

‘Randolph'，in Kay Halle（ed.），Randolph Churchill：The Young Un-pretender（London，1971：Heinemann），278-9

124‘Tchaikovsky and Eugene Onegin'，Glyndebourne Festival Programme Book 1971，58-63；repr. as‘Tchaikovsky，Pushkin and Onegin’in Musical Times 121（1980），163-8，and Eugene Onegin（Oxford Uni-versity Opera Club programme）（[Oxford]，1992）

## 1972

125 Fathers and Children：Turgenev and the Liberal Predicament，Romanes Lecture（Oxford，1972：Clarendon Press；repr. with corrections 1973），61 pp.;repr.in New York Review of Books，18 October 1973，39-44，1 November 1973，22-9，15 November 1973，9-11，as in-troduction to Ivan Turgenev，Fathers and Sons，trans.Rosemary Ed-monds（Harmondsworth，1975：Penguin），and in RT；excerpted as‘The Liberal Predicament’in Dialogue 11 No 4（1978），90-5；trans.Japanese；see also 138

126 Zionist Politics in Wartime Washington：A Fragment of Personal Reminis-cence，Yaacov Herzog Memorial Lecture（Jerusalem，1972：Hebrew U-niversity of Jerusalem），61 pp.;excerpted in Barnet Litvinoff（ed.），The Essential Chaim Weizmann：The Man，the Statesman，the Scientist（London，1982：Weidenfeld and Nicolson）

127 Foreword to Friedrich Meinecke，Historism：The Rise of a New Historical Outlook，trans. J.E.Anderson（London，1972：Routledge and Kegan Paul），ix-xvi

128‘The Bent Twig：A Note on Nationalism'，Foreign Affairs 51（1972），11-30；repr. in CTH；trans.French，Hungarian，Spanish

129‘Dr Jacob Herzog'，Jewish Chronicle，14 April 1972，28，43；repr. as‘Yaacov Herzog-a Tribute’as preface to 126 and in Misha Louvish（ed.），A People that Dwells Alone：Speeches and Writings of Yaacov Herzog（London，1995；Weidenfeld and Nicolson）

130‘Giambattista Vico'，Listener 88（1972），391-8

131‘History as we would like it'，World View 15 No 7（July 1972），16

132‘Sorel'（letter），Times Literary Supplement，14 January 1972，40；cf. 121

## 1973

133‘Austin and the Early Beginnings of Oxford Philosophy'，in Essays on J. L.Austin（Oxford，1973：Clarendon Press），1-16；repr.in PI

134‘The Counter-Enlightenment'，Dictionary of the History of Ideas（New York，1968-73：Scribner’s），vol. 2（1973），100-12；repr.in AC and PSM；trans.Lithuanian，Polish

135‘A Nation Among Nations'，Jewish Chronicle，Colour Magazine，4 May 1973，28-34；excerpted as‘Israel at 25'in Jerusalem Post，18 May 1973，magazine supplement，7

136‘Notes on the Foundation of Wolfson College'，Lycidas 1（1973），2-4

137‘Mr Hamilton Fish Armstrong'（supplementary obituary），The Times，28 April 1973，16

138‘Fathers and Children'（letter），Times Literary Supplement，12 January 1973，40；cf. 125

## 1974

139 The Divorce between the Sciences and the Humanities，2nd Tykociner Me-morial Lecture（Illinois，1974：University of Illinois），34 pp.;repr. in Salmagundi No 27（Summer-Fall 1974），9-39，Robert Boyers and Peggy Boyers（eds），The Salmagundi Reader（Bloomington，1983：Indiana University Press），AC and PSM；trans.Italian，Polish

140 Contribution to Arthur Lehning in 1974（Leiden，1974：Brill），3 pp.

141‘Mr C. E.Bohlen：Close Study of Soviet Leaders'（supplementary obitu-ary），The Times，11 January 1974，16

141a‘Mr Raimund von Hofmannsthal'（supplementary obituary），The Times，26 April 1974，20

## 1975

142 John Petrov Plamenatz，1912-1975（Oxford，[1975]：All Souls Col-lege），12 pp.;repr. in PI

143‘L’apoteosi della volontà romantica：la rivolta contro il tipo di un mondo ideale’，Lettere italiane 27（1975），44-68；original English version，‘The Apotheosis of the Romantic Will：The Revolt against the Myth of an Ideal World’，published in CTH，repr.in PSM and trans.Latvian

144‘Performances memorable-and not so memorable'，Opera 26（1975），116-20

145 Presidential Address，Proceedings of the British Academy 61（1975），71-81

146 Speech at the Official Opening of Wolfson College，Oxford，12 November 1974，Lycidas 3（1975），3-6

147‘Sir John Wheeler-Bennett'（supplementary obituary），The Times，13 December 1975，16

## 1976

148 Vico and Herder：Two Studies in the History of Ideas（London，1976：Ho-garth Press；New York，1976：Viking；New York，1977：Vintage Books；London，1980：Chatto and Windus；London，1992：Hogarth Press）（revised versions of 79，98 and 99，with a new introduction）；trans. Greek，Italian，Japanese，Korean，Portuguese

149 Contribution to John Jolliffe（ed.），Auberon Herbert：A Composite Por-trait（Tisbury，1976：Compton Russell），9-14；repr. as‘Auberon Herbert’in PI

150‘Comment on Professor Verene’s Paper'[Donald Phillip Verene，‘Vico’s Philosophy of Imagination'，Social Research 43（1976），410-26]，Social Research 43（1976），426-9；repr. in Giorgio Tagliacozzo and others（eds），Vico andContemporary Thought（London，1980：Macmil-lan）

150a‘Go there to find your identity'，Jewish Chronicle，16 April 1974，sup-plement on 50th anniversary of the Friends of the Hebrew University，i-ii

151 Presidential Address，Proceedings of the British Academy 62（1976），85-94

152‘Vico and the Ideal of the Enlightenment'，Social Research 43（1976），640-53；repr. in AC without last section，‘The Workings of Provi-dence'；trans.Italian，Polish

## 1977

153 Sir Harry d’Avigdor Goldsmid，1906-1976（[London，1977]：privately printed），6 pp.

154‘Hume and the Sources of German Anti-Rationalism'，in G. P.Morice（ed.），David Hume：Bicentennial Papers（Edinburgh，1977：Edin-burgh University Press），93-116；repr.in AC

155‘Old Russia'，review of Marvin Lyons，Russia in Original Photographs；1860-1920，ed. Andrew Wheatcroft，and Kyril Fitzlyon and Tatiana Browning，Before the Revolution：A View of Russia under the Last Tsar，Guardian，24 November 1977，14

156 Presidential Address，Proceedings of the British Academy 63（1977），1-11

## 1978

157 Russian Thinkers，ed. Henry Hardy and Aileen Kelly，with an introduc-tion by Aileen Kelly（London，1978：Hogarth Press；New York，1978：Viking；Harmondsworth and New York，1979：Penguin）（reprints of 30，44，56，57，76，82，125）；trans.Dutch，French，German，He-brew，Italian，Japanese（in part），Portuguese，Spanish

158 Concepts and Categories：Philosophical Essays，ed. Henry Hardy，with an introduction by Bernard Williams（London，1978：Hogarth Press；New York，1979：Viking：Oxford，1980：Oxford University Press；New York，1981：Penguin）（reprints of 25，35，36，64，77，81，85，93）；trans.Italian，Japanese（in part），Spanish

159 Decline of Utopian Ideas in the West（[Tokyo]，1978：Japan Founda-tion），20 pp.;repr. in J.M.Porter and Richard Vernon（eds），Uni-ty，Plurality and Politics：Essays in Honour of F.M.Barnard（London and Sydney，1986：Croom Helm），and CTH；trans.Italian，Japanese，Lithuanian，Polish，Spanish

160 Introduction to Derek Hill：Portraits（London，1978：Marlborough Fine Art），3

160a‘Comments'（on Abraham Kaplan，‘Historical Interpretation'，in the same volume），in Yirmiahu Yovel（ed.），Philosophy of History and Action（Dordrecht/Boston/London，1978：Reidel；Jerusalem，1978：Magnes Press，The Hebrew University），38-40

160b‘Marx’s Kapital and Darwin'，Journal of the History of Ideas 39；（1978），519[abstract in the Philosopher’s Index 12（1978），234]

161‘El nacionalismo：descuido del pasado y poder actual'，Diálogos 14 No 6（November-December 1978），10-7；original English version，‘Nationalism：Past Neglect and Present Power’，published in Partisan Review 46（1979），337-58，AC and PSM；trans.Bulgarian，Cata-lan，Lithuanian，Polish

161a（with others）‘Is a Philosophy of History Possible？'，in Yirmiahu Yovel（ed.），Philosophy of History and Action（Dordrecht/Boston/London，1978：Reidel；Jerusalem，1978：Magnes Press，The Hebrew Universi-ty），219-40

162 Presidential Address，Proceedings of the British Academy 64（1978），1-9

163‘Corsi e Ricorsi'，review of Giorgio Tagliacozzo and Donald Phillip Ve-rene（eds），Giambattista Vico’s Science of Humanity，Journal of Modern History 50（1978），480-9

164‘Tolstoy Remembered'，review of Tatyana Tolstoy，Tolstoy Remembered，New Review 5 No 2（Autumn 1978），3-7

165‘Mr Nicholas Nabokov'（obituary），The Times，15 April 1978，16

## 1979

166 Against the Current：Essays in the History of Ideas，ed. and with a bibli-ography by Henry Hardy，with an introduction by Roger Hausheer（London，1979：Hogarth Press；New York，1980：Viking；Oxford，1981：Oxford University Press；New York，1982：Penguin；London，1997：Pimlico）（reprints of 58，75，108，110，114，118，121，122，134，139，152，154，161）；trans.French，German，Hebrew，Italian，Japanese（in part），Serbian，Spanish

166a‘Einstein and Israel'，New York Review of Books，8 November 1979，13-8；repr. of major part of contribution to Gerald Holton and Yehuda；Elkana（eds），Albert Einstein：Historical and Cultural Perspectives，the Centennial Symposium in Jerusalem（Princeton，1982：Princeton Uni-versity Press），281-92；repr.in PI

166b‘Professor Scouten on Herder and Vico'，Comparative Literature Studies 16（1979），141-5

166c Note on Lydia Chukovsky，Notes about Anna Akhmatova，in‘In absen-tia：Some Books of the Year'，Times Literary Supplement，23 November 1979，5

166d Letter to Adam Podgórecki（on the intelligentsia），in Adam Podgórecki and Maria Los，Multi-Dimensional Sociology（London，Boston and Hen-ley，1979：Routledge and Kegan Paul），315-6

## 1980

167 Personal Impressions，ed. Henry Hardy，with an introduction by Noel An-nan（London，1980：Hogarth Press；New York，1981：Viking；Ox-ford，1982：Oxford University Press；New York，1982：Penguin）（re-prints of 32，51，60，70，72，92，96，104，120，133，142，149，166a，together with 169）；trans.Hebrew（in part），Italian（in part），Japanese（in part），Spanish

2nd ed.（London，forthcoming 1998：Pimlico），adding reprints of 172，194a，195，198，214

168 Story in Pass the Port Again：The Best After-Dinner Stories of the Famous（London，1980：Christian Brann），21

168a‘The Incompatibility of Values'，in Melvin Kranzberg（ed.），Ethics in an Age of Pervasive Technology（Boulder，1980：Westview Press），32-3

168b‘Virtue and Practicality'，in Melvin Kranzberg（ed.），Ethics in an Age of Pervasive Technology（Boulder，1980：Westview Press），193

169‘Meetings with Russian Writers in 1945 and 1956'，in PI；trans.;French（in part），Spanish（in part），Russian

Shortened version，‘Conversations with Russian Poets'（given as a Bowra Lecture），Times Literary Supplement，31 October 1980，1233-6，and（with additions，as‘Conversations with Akhmatova and Pasternak'-this version repr. in PSM）New York Review of Books，20 November 1980，23-35；excerpted as‘Anna Akhmatova：A Memoir’in The Complete Poems of Anna Akhmatova，trans.Judith Hemschemeyer，ed.Roberta Reeder（Somerville，Massachusetts，1990：Zephyr Press），vol.2，and in the one-volume edition（Somerville，Massachusetts，1992：Zephyr Press；2nd.ed.,Boston，Massachusetts，1994：Zephyr Press；Edinburgh，1994：Canongate Press）；trans.Dutch，Hebrew，German，Polish

170‘Note on Alleged Relativism in Eighteenth Century European Thought'，British Journal for Eighteenth-Century Studies 3（1980），89-106；repr. with revisions in L.Pompa and W.H.Dray（eds），Substance and Form in History：A Collection of Essays in Philosophy of History（Edinburgh，1981：University of Edinburgh Press），and CTH；trans.Italian，Polish

171‘On Philosophy'，Good Book Guide 8（Spring 1980），10

171a‘A Tribute to my Friend'（on Jacob Talmon），Forum No 38（Summer 1980），1-4；trans. Hebrew

172‘Upon Receiving the Jerusalem Prize'，Conservative Judaism 33 No 2（Winter 1980），14-7；repr. as‘The Three Strands in My Life’in Jewish Quarterly 27 Nos 2-3（Summer/Autumn 1979），5-7，and in PI（2nd ed.）

173‘The Hedgehog and the Fox Continued'（letter），New York Review of Books，9 October 1980，44；cf. 44

## 1981

173a For Teddy Kollek（[Jerusalem，1981]：The Jerusalem Foundation），7 pp.

174 Introduction to H. G.Nicholas（ed.），Washington Despatches 1941-45：Weekly Political Reports from the British Embassy（London，1981：Weidenfeld and Nicolson；Chicago，1981：Chicago University Press），vii-xiv

175 Translation，with Introduction，of Ivan Turgenev，A Month in the Country（London，1981：Hogarth Press；New York，1982：Viking；Harmond-sworth，1983：Penguin）

176 Reply to Hans Aarsleff，‘Vico and Berlin'，London Review of Books，5-18 November 1981，7-8；letter，3-16 June 1982，5

177‘Russian Thought and the Slavophile Controversy'，review of Andrzej Walicki，A History of Russian Thought（From the Enlightenment to Marxism）and The Slavophile Controversy，Slavonic and East European Review 59（1981），572-86

## 1982

178‘A Letter from Sir Isaiah Berlin'，Intellectual History No 1（November 1982），3

179‘Mrs Salome Halpern'（obituary），The Times，17 May 1982，12

180‘Prof. Roman Jakobson'（supplementary obituary），The Times，31 July 1982，10

## 1983

181‘Giambattista Vico and Cultural History'，in Leigh S. Cauman and oth-ers（eds），How Many Questions？Essays in Honor of Sidney Morgenbess-er（Indianapolis，1983：Hackett），474-97；repr.in CTH；trans.Polish，Russian

181a‘The Conscience of Israel'（in Hebrew translation），tribute to；Yishayahu Leibowitz，Ha’aretz，4 March 1983，8

182‘The Gentle Genius'，review of Turgenev’s Letters，selected，trans. and ed.A.V.Knowles，New York Review of Books 27 October 1983，23-33

183‘Isaiah Berlin et le progrès’（letter），Le Monde Dimanche，3 July 1983，ii

184‘Reply to Robert Kocis'，Political Studies 31（1983）388-93

## 1984

185‘A New Woman in Russia'，review of John Carswell，The Exile：A Life of Ivy Litvinov，Sunday Times，6 May 1984，41

186‘Mozart at Glyndebourne Half a Century Ago'，in John Higgins（ed.），Glyndebourne：A Celebration（London，1984：Cape），101-9

187 Foreword to Sir Immanuel Jakobovits，‘If Only My People……'：Zionism in My Life（London，1984：Weidenfeld and Nicolson），ix

188 Tribute to Sir Hugh Casson，RA（the magazine for the Friends of the Roy-al Academy）No 5（December 1984），27

## 1985

188a‘Nahum Goldmann（1895-1982）：A Personal Impression'，in Wil-liam Frankel（ed.），Survey of Jewish Affairs 1983（Rutherford/Madi-son/Teaneck，1985：Fairleigh Dickinson University Press；London/To-ronto，1985：Associated University Presses），238-43；excerpted in Jewish Chronicle，5 July 1985

189‘On Vico'（reply to Zagorin），Philosophical Quarterly 35（1985），281-90[abstract in the Philosopher’s Index 19（1985），246]

189a Contribution to‘Terence Cornelius Farmer Prittie，15 December 1913-28 May 1985，In Memoriam'，Britain&Israel，August 1985，[1]

## 1986

190‘The Cost of Curing an Oyster'，Jerusalem Post，10 February 1986，8；trans. Russian（in part）

191‘Martin Cooper-In Memoriam'，in programme for memorial concert by Lindsay String Quartet，29 June 1986，2 pp.;repr. as Foreword to Martin Cooper，Judgements of Value：Selected Writings on Music，ed.Dominic Cooper（Oxford，1988：Oxford University Press）

192‘Memories of Brief Meetings with Ben-Gurion'，Jewish Quarterly 33（1986）No 3（123），6-9

192a‘A Personal Tribute to Adam von Trott（Balliol 1931）'Balliol College Annual Record 1986，61-2

192b‘A Personal View of Super-Titles'，in Glyndebourne Touring Opera 1986（programme）（[Glyndebourne，1986：Glyndebourne Festival Op-era]），54-6；repr. in About The House 7 No 8（Spring 1987），8-9，and as‘Titlemania：A Voice in Favor’in Opera News 54 No 16（May 1990），6-7

192c‘On Yitzhak Sadeh'（in Hebrew translation），Davar，5 September 1986，17；incorporated into 214

193 Entry on J. P.Plamenatz in Lord Blake and C.S.Nicholls（eds），The Dictionary of National Biography 1971-1980（Oxford，1986：Oxford University Press），671-3

194 Contribution to‘Greetings'，Secular Humanistic Judaism No 1（February 1986），2

## 1987

194a‘David Cecil（1902-1986）'，in Reports for 1985-86 and 1986-87；List of Fellows and Members for 1987（London，[1987]：Royal Society of Literature），34-41；repr. in Hannah Cranborne（ed.），David Ce-cil：A Portrait by his Friends（Stanbridge，1990：Dovecote Press）（as‘A Close Colleague’s Assessment'）and in PI（2nd ed.）

195‘Edmund Wilson at Oxford'，Yale Review 76（1987），139-51；repr. in New York Times Book Review，12 April 1987，1，40-2（in part），Kai Erikson（ed.），Encounters（New Haven/London，1989：Yale Uni-versity Press），Guardian，12 October 1989，25，47，John Patrick Dig-gins（ed.），The Liberal Persuasion：Arthur Schlesinger，Jr.,and the Challenge of the American Past（Princeton，1997：Princeton University Press），and PI（2nd ed.）；trans.Italian，Spanish

## 1988

195a Foreword to Ada Rapoport-Albert and Steven J. Zipperstein（eds），Jew-ish History：Essays in Honour of Chimen Abramsky（London，1988：Pe-ter Halban），ix

196 On the Pursuit of the Ideal（Turin，1988：Giovanni Agnelli Foundation），16pp.;repr，in New York Review of Books，17 March 1988，11-18，CTH and PSM；excerpted as‘The Idea of Pluralism’in Walter Truett Anderson（ed.），The Truth about the Truth：De-confusing and Re-con-structing the Postmodern World（New York，1995：Jeremy P. Tarcher/Putnam；retitled The Fontana Postmodernism Reader，London，1996：Fontana Press）；trans.French，Italian，Polish，Spanish（in part）

197‘Dorothy de Rothschild'（obituary），Independent，12 December 1988，28

197a‘Israeli Solution'（letter），Independent，28 September 1988，19

## 1989

198‘Writers Remembered：Virginia Woolf'，The Author 100（1989），96-7；repr，in PI（2nd ed.）

198a Foreword to Anatoly Nayman，Remembering Anna Akhmatova，trans. Wendy Rosslyn（London，1989，Peter Halban），vii

## 1990

199 The Crooked Timber of Humanity：Chapters in the History of Ideas，ed. Henry Hardy（London，1990：John Murray；New York，1991：Knopf；London，1991：Fontana Press；New York，1992：Vintage Books）（re-prints of 73，128，159，170，181，196，together with 200 and the orig-inal English version of 143）；trans.Dutch，French，German，Hebrew，Hungarian，Italian，Japanese，Portuguese，Spanish

200‘Joseph de Maistre and the Origins of Fascism'，in CTH，91-174；repr. in slightly shortened form in New York Review of Books，27 Sep-tember 1990，57-64，11 October 1990，54-8，25 October 1990，61-5；trans.Polish，Spanish（in part）

200a Contribution to The Evolution of the Symphony Orchestra：History，Prob-lems and Agenda（London，1990：Weidenfeld and Nicolson），123-5

201 Contribution to‘The State of Europe：Christmas Eve 1989'in Granta 30（Winter 1990）[New Europe！]，148-50；repr，in the Guardian，20 February 1990，19；trans. German，Italian

202 Letter on Boris Pasternak，Times Literary Supplement，16-22 February 1990，171

## 1991

203‘Der Vetter aus Oxford'（Yehudi Menuhin），in Jutta Schall-Emden（ed.），Weder Pauken noch Trompeten：Für Yehudi Menuhin（Munich/Zurich，1991：Piper），30-3

## 1992

203a‘Alexander and Salome Halpern'（in Russian translation），in a Rus-sian collection：Mikhail Parkhomovsky（ed.），Jews in the Culture of Russia Abroad：Collected Articles，Memoirs，Publications and Essays，No 1，1919-1939（Jerusalem，1992：M. Parkhomovsky），229-41

204‘Reply to Ronald H. McKinney，“Towards a Postmodern Ethics：Sir Isa-iah Berlin and John Caputo”[Journal of Value Inquiry 26（1992），395-407]，'Journal of Value Inquiry 26（1992），557-60

205 Introduction to Founders and Followers：Literary Lectures Given on the Oc-casion of the 150th Anniversary of the Founding of the London Library（London，1992：Sinclair-Stevenson），xi-xv

206 Introduction to programme for concert given to celebrate the inauguration of Israel’s new Supreme Court Building，November 1992，2 pp.

207 Letters to Conor Cruise O’Brien in Conor Cruise O’Brien，The Great Mel-ody：A Thematic Biography and Commented Anthology of Edmund Burke（London，1992：Sinclair Stevenson），612-5，617-8

208‘Mixing It'（letter），Oxford Magazine，Noughth Week，Hilary Term 1992，8

209‘No Trace of Roguery'（letter），Spectator，11 January 1992，22

210 Contribution to feature on the literary canon，Times Higher Education Sup-plement，24 January 1992，16

211 Appreciation of David Patterson，Centre Piece[Newsletter of the Oxford Centre for Postgraduate Hebrew Studies]No 10（November 1992），2

## 1993

212 The Magus of the North：J. G.Hamann and the Origins of Modern Irra-tionalism，ed.Henry Hardy（London，1993：John Murray；New York，1994：Farrar，Straus and Giroux；London，1994：Fontana Press）；ex-cerpted as‘The Magus of the North’in New York Review of Books，21 October 1993，64-71（letter，18 November 1993，68）；trans.French，German，Greek，Italian，Japanese，Spanish；excerpt trans.French，German，Italian

213‘A Reply to David West'，Political Studies 41（1993），297-8

214‘Yitzhak Sadeh'，Midstream 39 No 4（May 1993），20-4；repr. in PI；（2nd ed.）；cf.1920

215 Contribution to Sir Isaiah Berlin and others，Herbert Lionel Adolphus Hart 1907-1992：Speeches Delivered at Memorial Ceremony on 6 February 1993（[Oxford，1993]：privately printed），1-8；trans. Japanese

## 1994

216‘La rivoluzione romantica：una crisi nella storia del pensiero moderno'，in Isaiah Berlin，Tra la filosofia e la storia delle idee：intervista auto-biografica，ed. Steven Lukes（Florence，1994：Ponte alle Grazie），97-122；original English version，‘The Romantic Revolution：A Crisis in the History of Modern Thought'，published in SR and trans.Dutch，German

217（with Bernard Williams）‘Pluralism and Liberalism：A Reply'（to George Crowder，‘Pluralism and Liberalism'，Political Studies 42（1994），293-303），Political Studies 42（1994），306-9

218 Introduction to Joseph de Maistre，Considerations on France，ed. Richard A.Lebrun（Cambridge，1994：Cambridge University Press），xi-xxxiv

219 Introduction to James Tully（ed.），Philosophy in an Age of Pluralism：The Philosophy of Charles Taylor in Question（Cambridge etc.,1994：Cambridge University Press），1-3

220 Contribution to Brian Harrison（ed.），Corpuscles：A history of Corpus Christi College，Oxford，in the twentieth century，written by its members（Oxford，1994：Corpus Christi College），44-50

## 1995

221‘Liberty'，in Ted Honderich（ed.），The Oxford Companion to Philoso-phy（Oxford，1995：Oxford University Press），485-7

222 Contribution to‘Remembering Stephen'（a tribute to Stephen Spender），Index on Censorship 25 No 5（October 1995），10-11，13-14

223（with Robert Grant）‘Tolstoy and Enlightenment：An Exchange'，Oyster Club No 6（Spring-Summer 1995），13-6

224‘Nin Ryan'（obituary），Independent，10 February 1995，16

225 Foreword to‘……from the fruits of her labour she planted a vineyard.'，Essays on the Role of Private Philanthropy in Israel to Mark the 100th Anniversary of the Birth of Dorothy de Rothschild，7 March 1995（[Je-rusalem]，1995：Yad Hanadiv），9-10

226 Contribution（on Boris Pasternak，Doctor Zhivago）to‘On the Shelf'，Sunday Times，7 November 1995，section 7（‘Books'），9

## 1996

227 The Sense of Reality：Studies in Ideas and their History，ed. Henry Har-dy，with an introduction by Patrick Gardiner（London，1996：Chatto and Windus；New York，1997：Farrar，Straus and Giroux；London，1997：Pimlico）（a revised reprint of 38 together with the original Eng-lish version of 216 and seven other previously unpublished essays，228 and 230-5）；trans.German，Italian，Portuguese

228‘Artistic Commitment：A Russian Legacy'，in SR，194-231

229‘Berlin'，in Thomas Mautner（ed.），A Dictionary of Philosophy（Ox-ford，1996：Blackwell），51-2

230‘Kant as an Unfamiliar Source of Nationalism'，in SR，232-48

231‘Marxism and the International in the Nineteenth Century'，in SR，116-67

232‘Philosophy and Government Repression'，in SR，54-76

233‘Political Judgement'，in SR，40-53；repr. as‘On Political Judge-ment’in New York Review of Books，3 October 1996，26-30；trans.German，Swedish

234‘Rabindranath Tagore and the Consciousness of Nationality'，in SR，249-66

235‘The Sense of Reality'，in SR，1-39

236 Supplementary obituary note on Lydia Chukovskaya，Guardian，9 Febru-ary 1996，13

## 1997

237 The Proper Study of Mankind：An Anthology of Essays，ed. Henry Hardy and Roger Hausheer，with a foreword by Noel Annan and an introduc-tion by Roger Hausheer（London，1997：Chatto and Windus；New York，forthcoming 1998：Farrar，Straus and Giroux；London，forthcom-ing 1998：Pimlico）[reprints of 32，44，54，60，71，77，81，93，98，108，122，134，139，143，161，169（New York Review of Books ver-sion）and 196，with a concise bibliography of Isaiah Berlin’s writings by Henry Hardy]

238 Contribution to‘Books of the Century'，Sunday Telegraph，9 February 1997，Sunday Review，12

239 Letters to Rocco Pezzimenti in Rocco Pezzimenti，The Open Society and its Friends，with letters from Isaiah Berlin and the late Karl R. Popper（Leominster/Rome，1997：Gracewing/Millennium Romae），173-8，182-4

## 英文文集目錄

## 112 Four Essays on Liberty

Introduction

37 Political Ideas in the Twentieth Century

54 Historical Inevitability

71 Two Concepts of Liberty

74 John Stuart Mill and the Ends of Life

## 148 Vico and Herder

Introduction

79 The Philosophical Ideas of Giambattista Vico（incorporates 99）

98 Herder and the Enlightenment

157 Russian Thinkers

Introduction by Aileen Kelly

30 Russia and 1848

44 The Hedgehog and the Fox

56 Herzen and Bakunin on Individual liberty

57 A Remarkable Decade

ⅠThe Birth of the Russian Intelligentsia

ⅡGerman Romanticism in Petersburg and Moscow

ⅢVissarion Belinsky

ⅣAlexander Herzen

76 Russian Populism

82 Tolstoy and Enlightenment

125 Fathers and Children

## 158 Concepts and Categories

Introduction by Bernard Williams

85 The Purpose of Philosophy

25 Verification

35 Empirical Propositions and Hypothetical Statements

36 Logical Translation

64 Equality

77 The Concept of Scientific History

81 Does Political Theory Still Exist？

93‘From Hope and Fear Set Free'

## 166 Against the Current

Introduction by Roger Hausheer

134 The Counter-Enlightenment

122 The Originality of Machiavelli

139 The Divorce between the Sciences and the Humanities

114 Vico’s Concept of Knowledge

152 Vico and the Ideal of the Enlightenment

58 Montesquieu

154 Hume and the Sources of German Anti-Rationalism

108 Herzen and his Memoirs

75 The Life and Opinions of Moses Hess

118 Benjamin Disraeli，Karl Marx and the Search for Identity

110 The‘Naimage03624.gifveté’of Verdi

121 Georges Sorel

161 Nationalism：Past Neglect and Present Power

A Bibliography of Isaiah Berlin by Henry Hardy

## 167 Personal Impressions

## （asterisked items added in second edition）

Introduction by Noel Annan

32 Winston Churchill in 1940

60 President Franklin Delano Roosevelt

70 Chaim Weizmann

166a Einstein and Israel

214 Yitzhak Sadeh\*

104 L. B.Namier

92 Felix Frankfurter at Oxford

72 Richard Pares

51 Hubert Henderson at All Souls

133 J. L.Austin and the Early Beginnings of Oxford Philosophy

195 Edmund Wilson at Oxford\*

142 John Petrov Plamenatz

120 Maurice Bowra

194a David Cecil\*

198 Memories of Virginia Woolf\*

149 Auberon Herbert

96 Aldous Huxley

169 Meetings with Russian Writers in 1945 and 1956

172 Epilogue：The Three Strands in My Life\*

## 199 The Crooked Timber of Humanity

196 The Pursuit of the Ideal

159 The Decline of Utopian Ideas in the West

181 Giambattista Vico and Cultural History

170 Alleged Relativism in Eighteenth-Century European Thought

73 European Unity and its Vicissitudes

200 Joseph de Maistre and the Origins of Fascism

143 The Apotheosis of the Romantic Will

128 The Bent Twig：On the Rise of Nationalism

## 227 The Sense of Reality

Introduction by Patrick Gardiner

235 The Sense of Reality

233 Political Judgement

232 Philosophy and Government Repression

38 Socialism and Socialist Theories

231 Marxism and the International in the Nineteenth Century

216 The Romantic Revolution

228 Artistic Commitment：A Russian Legacy

230 Kant as an Unfamilar Source of Nationalism

234 Rabindranath Tagore and the Consciousness of Nationality

## 237 The Proper Study of Mankind

Foreword by Noel Annan

Introduction by Roger Hausheer

196 The Pursuit of the Ideal

77 The Concept of Scientific History

81 Does Political Theory Still Exist？

93‘From Hope and Fear Set Free'

54 Historical Inevitability

71 Two Concepts of Liberty

134 The Counter-Enlightenment

122 The Originality of Machiavelli

139 The Divorce between the Sciences and the Humanities

98 Herder and the Enlightenment

44 The Hedgehog and the Fox

108 Herzen and his Memoirs

169 Conversations with Akhmatova and Pasternak

143 The Apotheosis of the Romantic Will

161 Nationalism：Past Neglect and Present Power

32 Winston Churchill in 1940

60 President Franklin Delano Roosevelt

Concise bibliography of Isaiah Berlin’s writings

# 譯后絮語

有人信百物都可以吃，但那弱者只吃蔬菜。吃的人不可輕看不吃的；不吃的人不可責怪吃的，因為神已收納他們。……有人看這一日比那一日強，有人看日日都是一樣的，就讓人人被他自己的信念所充實吧。

——《新約·羅馬人書》（14·3，5）

不知是何緣故，每讀到以賽亞·伯林的文字，都讓我情不自禁想到我們的國粹圍棋。

1939年，以賽亞·伯林出版了他的第一本、也是唯一的一本專著，即后來讓一些原教旨主義者為之側目的《馬克思傳》，戰爭旋即爆發，他離開校園去外交界度過戰爭歲月，戰事平息后才又重返牛津的學術圈。然而在此后的大多數時間里，他似乎都不務正業。除了為就職之需而做過《兩種自由觀》的學術演說外，他懶得再對某種哲學體系的義理本身做深入探究，而是開始以十分口語化的方式，四處宣講他的“觀念史”，沉溺其中數十年不能自拔。因此，讀他那些既寫（說）得洋洋灑灑，又時而不勝繁絮，偶爾或有穿鑿之嫌的觀念故事，我覺得就像出自某個高段位的棋手——一個本人很少下棋，只以給我們解譜為樂事的棋手。

不過，讓我聯想到圍棋而非其他游戲的，還有另一層也許更為恰當的緣由。我們現代人不管放眼看世界還是反觀自我，都得借用到一些重大的“觀念”，比如科學呀，現代性呀，民族性呀，歸屬感呀，草根文化呀，價值信仰呀，民主自由呀什么的。如果把它們比做棋子，則其多元性與圍棋的多元性又是何其相似！

圍棋的對弈者經常要面對取舍的抉擇，在定式之外，取舍既繁多又常彼此沖突，落子于不同位置的利弊時難判斷，常急得棋手抓耳撓腮，因此也構成了最令觀棋者著迷的一道神奇風景。這種景觀，也正如伯林眼中的近代世界，“一個我們要在同樣終極、同樣自稱為絕對的價值之間做出選擇的世界。其中一些價值的實現，不可避免地要犧牲另一些價值。……在不同的絕對要求之間做出選擇的必要性，是人類狀況一個無可逃避的特征”。（Four Essays on Liberty，Oxford University Press，1969，168-9）還有些觀念經他侃侃而談，在誕生之初頗似圍棋大師們出人意表的怪招，乍看讓人摸不著頭腦，演變到最后大龍被屠，方曉得那才真正是獨具慧眼的勝負手，譬如后來成為反啟蒙主義生力軍的“浪漫主義”和“民族主義”，還有我們今天的各種批判理論和“后現代”等等，本來都可從三百多年前維柯手創的“意大利流”或浪漫派的“德國流”中找到許多源頭活水。有些觀念，亦如弈手自以為有如神助的勝算，回過頭來再看，反而覺得還不如李昌鎬式的俗手來得實惠，對于啟蒙運動、黑格爾和馬克思的一些思想，我們大概都可作如是觀。

據伊格納季耶夫在《伯林傳》里透露，伯林自孩提時代便顯露出長于言談的特點，進入牛津讀書后，很快便成為校內一大知名的侃爺，后來當上了BBC第三套節目的常客，更是讓他的口才名滿天下。據說他談話速度極快，“舌頭似乎總在沖刺，追趕著他的思想”。不過凡是能夠聽進去的人，也會立刻被其迷人的智慧、同情與仁厚所打動。對這一性格背景了然于心，我們可知包括格雷（J.Gray）和加利博（C.J.Galipeau）在內的不少論者，試圖從伯林的思想中強讀出他有深思熟慮的思想體系，或對其思想做系統化的處理，也許泰半是些一廂情愿的做法。

我倒更想說，只要看看他的大多數文章，也許不少人會同意，讓他譽滿天下的“價值多元論”，很大程度上只是在他那寬厚的性情與對史實之尊重的驅使下，有意無意之間聊出來的一個思想體系。伯林每至談興正濃時，口若懸河，恣意汪洋，常常忘記了自己的立場，身不由己地受所論人物的牽動，甚至陷入他本人并不十分認同的“文化相對主義”窠臼。他讓自己置身于觀念世界之中，被那兒的奇峰異景所感染，有時也會變成一個席勒所說的“素樸之人”。他給我們以“祥和、純樸和快樂的”感覺，是因為他能夠和討人喜歡的威爾第一樣，進入一種忘我的境界，只以其理解對象和受眾的能力來取悅別人。故而我又覺得，伯林有時又像咱們中國的一位奇石收藏家，他不以自己的智巧之物為美，卻從造化天成的野趣中得到很多的享受。

當然，伯林素以倡導“多元主義”而聞名，也不是全無認知體系上的根基。究其緣由，我們至少可以說，來自于康德的“人性曲木”說對他影響甚大，從他親自審訂過的一本文集以此作為書名（The Crooked Timber of Humanity，John Murray，London，1970）即可見一斑。他多次引用過的那句康德的原話，“人性這根曲木，絕然造不出任何筆直的東西”，語出康德《世界公民觀點之下的普遍歷史觀念》一文（中譯本見《歷史理性批判文集》，商務印書館，1990）。以康德的理性主義精神而論，他在說這話時可能是透著一絲悲涼的，伯林的思想有時被人稱為“具有悲劇意識的自由主義”，這大概是其主要原因之一。不過從另一個角度看，它也能把伯林引向一種冷眼旁觀的經驗主義取向：假如我們不從柏拉圖式的理念，而是依照人類自己寫下的真實歷史去認識人性，則曲木之喻能在現實中得到萬千事實的佐證。伯林身處“西方歷史上最令人恐懼的二十世紀”，由不得他不把處理多元格局的價值世界作為政治思考的頭等大事。所以“曲木”這個經驗主義的比喻一直縈繞于伯林的腦際，也是他從啟蒙時代后的觀念沖突中讀出來的結果。

那么，我們是應當更多地從描述性的角度看待伯林的價值多元論，還是把它也作為伯林本人的一種價值選擇呢？伯林在早年便對一元論的乖張懷有深深的警懼，這顯然是促使他對各種反啟蒙思想做深入理解的基本原因，也使他進而對維柯、費希特、赫斯、索雷爾和哈曼等人表露出同情甚至贊賞。所以，他的言論不但可以博得自由主義者的喝彩，而且能引起眾多非理性主義者和后現代人士的共鳴。但是公平地說，他顯然并不認為自己也屬于他們的陣營。我們不時會看到，他在對那些激進思想的生命力表現出令人欽佩的理解力的同時，也隨時不忘提醒人們，他們的弱點與虛幻是多么明顯。從這個角度說，他的價值多元論，只是他用來講解觀念世界的一種描述性理論。

伯林在那篇《兩種自由觀》的著名就職演說中，確曾顯露出要把自己的自由主義學說建立在一種基于多元現實的思想體系之上。而他后來的大多數演說和文章卻只側重于多元主義，不愿深談這個思想體系的基礎。因此像格雷那樣堅稱伯林的思想基礎清晰可辨，只有價值多元論從中一以貫之，這種解讀在許多自由主義者看來雖然失之偏頗，卻也并非全無道理。伯林的多元主義的基本特點，在于他把多元性當作一個觀察和思考近代世界的前提，卻沒有對其本身作為一種政治哲學的自洽性做細致而深入的思考。在這個方面，有人借用他的“狐貍多智巧，刺猬只一招”的比喻，把他說成一只佯裝狐貍的刺猬，不免有為賢者諱的嫌疑。我們倒不妨把這看作他的聊天式學術成就的一個必然結果，或者說得溫和一些，也許他知道單憑這種神侃的方式，根本不可能建立起完整而縝密的思想體系，所以他也只滿足于講自己的“多元主義觀念故事”，并不想從中闡發出一種“政治哲學”體系來。

所以說，伯林的多元主義作為一種自由主義學說，是有其內在張力的。自由主義在涉及到個人的價值追求時，能夠且應當持寬容或不可知論的態度。在這一問題上，伯林作為一個自由主義者應當是沒有疑問的。但是當關系到社會的政治安排時，一個自由的社會則必須對政治價值的選擇范圍有所限制。選擇個人的獻身目標與選擇公共生活的原則，這畢竟是性質不同的兩回事。伯林似乎沒有對這兩種選擇做出清楚的劃分，因此他的多元主義在遇到如下尖銳的問題時，也可能會無言以對：對于那些與自由主義的政治原則不共戴天的價值，是否應當從政治多元論中剔除出去？

早有論者切中肯綮地指出，若想把伯林的價值多元論補足為自由主義，大有必要像奧克肖特、哈耶克或羅爾斯的理論那樣，在個人的價值取舍與公共理性之間做必要的分疏。他們雖然分屬不同的思想流派，但作為自由主義者卻有著共同的底線：他們一致認為，自由主義作為一種解決觀念沖突的公共哲學，首先意味著人們在追求個人的價值選擇時必須遵守某些限制，這些限制的具體內容，雖然可以在公共話語交往中發生變動，但無論如何需要由它們構成全體公民必須遵守的權利和責任原則。只要比照一下羅爾斯的《政治自由主義》（此書在中國的出版，為我們理解如何在價值多元的前提下建立一種理性的公共哲學，增添了一份彌足珍貴的文獻），對于伯林的多元主義在處理這個問題上的欠缺，便可有更深切的感受。

但是話還得說回來。沒有人會否認，多元性乃現代世界的根本特征之一，不管你喜不喜歡，它都是我們無可回避的生存處境。我在本文開頭所引用的那段《圣經》里的話，被霍布斯用在他的《論國民》（On the Citizen，Cambridge University Press，1998）一書的結尾處，那是他在三百多年前為告誡紛爭不已的國人，借上帝之口發出的呼聲，因為按他的洞察，“人們若是在權力、利益或思想的優劣上有了分歧，他們就會相互虐待詛咒，此乃人的天性。所以不必奇怪，當他們爭得面紅耳赤時，幾乎每個信條都會被這人或那人說成是進入天國所必需的，于是那些不接受它的人就會受到詛咒，不但說他們冥頑不靈（根據教會的教義這是正確的），而且說他們沒有信仰”。霍布斯之成為現代政治學的奠基人，不能不說與他這種認識有著絕大的關系，畢竟近代政治若是脫離如何處理這種局面的智慧，其效用便根本無從談起了。霍布斯之后這方面雖有啟蒙運動最具野心的努力——它本以為能用嚴明的機械數理哲學重建人類精神生活的統一性——然而其后的歷史證明，以人類理性作為基礎的這種“科學精神”，在彌合信仰的裂隙上，表現得也實在太過低能了。

伯林的文字所具有的最大價值，大概就在于他對這種處境的感受力。在痛苦揭示“諸神之戰”的韋伯之后，對近代多元主義的困境的理解，伯林堪稱翹楚。他深深體認到，現代性之最突出的風格即價值體系已然失去終極的完備性。在接收這筆麻煩的現代性遺產的兩大主流——即自由主義和“后現代主義”——中，伯林的思想大體上說也跟韋伯差不多，與前者更為接近，這從他從不過分渲染非理性主義，是可得到印證的。所以，凡是希望從多元論自由主義角度認知現代性的人，都值得到他這個收藏觀念的奇石館里看一看，里邊的景致的確相當不錯。畢竟身為博學大師的館主，眼力終究不凡——盡管那些神奇的石頭若是相互碰撞起來，他作為一個自由主義者所能夠提供的解決之道，可能不如另一些人高明。

此書之譯事始于去年歲初，面對伯林揮灑自如的文筆，常覺才學窳陋，力有不逮。幸賴清華大學彭剛兄不辭辛勞，細細審讀一遍，紕繆之處多有辨稽，在此是必須向他道一聲謝的。然操觚者畢竟為我，錯訛魯魚想必仍在所難免，還望學問通明之士雅正之。

馮克利

2002年初春

[[1]](#1_3)本卷1979年初版于倫敦，1980年在紐約出版。其他各卷是：Russian Think-ers（《俄國思想家》），London and New York，1978，我與Aileen Kelly合編；Concepts and Categories：Philosophical Essays（《概念與范疇：哲學論文集》），London，1978；New York，1979；Personal Impressions（《個人印象》），London，1980；New York，1981；Crooked Timber of Humanity：Chapters in the History of Ideas（《人性的曲木：觀念史文集》），London，1990；New York，1991。還有一本這些書的選集：The Proper Study of Mankind：An Anthology of Essays（《細究人性：文選》），ed.Henry Hardy and Roger Hausheer，London，1997；New York，1999。

[[2]](#2_3)Four Essays on Liberty（《自由四論》），London and New York，1969；和Vico and Herder：Two Studies in the History of Ideas（《維柯與赫爾德：觀念史研究兩篇》），London and New York，1976。其他集子只有譯本。

[[3]](#3_3)The Magus of North：J.G.Hamann and the Origins of Modern Irrationalism（《北方的魔術師：哈曼和現代非理性主義的起源》），London，1993；New York，1994；The Sense of Reality：Studies in Ideas and their History（《現實感：對觀念及其歷史的研究》），London，1996；New York，1997。

[[4]](#4_3)這些文章都己收入《概念和范疇》一書。

[[5]](#5_3)此文收在《自由四論》一書中。

[[6]](#6_3)‘Austin and the Early Beginnigs of Oxford Philosophy’（“奧斯汀和牛津哲學的早期發端”），收在《個人印象》一書中。

[[7]](#7_3)均已收進《概念和范疇》一書。

[[8]](#8_3)對于維柯來說似乎是這樣，不過未必一定如此。如果庫恩對科學發展的解釋是正確的，那么維柯也是正確的。

[[9]](#9_3)flower children，主張“愛情、和平與美”的嬉皮士，以花朵象征其主張。——譯注

[[10]](#10_3)此文的初稿曾在1953年政治研究協會英國分會的會議上宣讀。我希望借此機會，向那些我為征求意見而分送此文的友人和同事致謝。這些人包括：A.P.d’Entrèves，Carl J.Friedrich，Felix Gilbert，Myron Gilmore，Louis Hartz，J.P.Pla-menatz，Lawrence Stone和Hugh Trevor-Roper。他們的批評使我受益匪淺，得以避免許多錯誤，至于仍未消除的錯誤，我當然要責任自負。

[[11]](#11_3)目前完整的目錄包括了三千個以上的條目。我所找到的最有價值的文獻綜述是：P.H.Harris，‘Progress in Machiavelli Studies’（哈里斯：“馬基雅維利研究的進展”），Italia 18（1941），1-11；Eric W.Cochrane，‘Machiavelli：1940-60’（科克蘭：“馬基雅維利：1940-60”），Journal of Modern History 33（1961），113-36；Felix Gilbert，Machiavelli and Guicciardini（吉爾伯特：《馬基雅維利和圭恰爾迪尼》），Prin-ceton，1965；Giuseppe Prezzolini，Machiavelli anticristo（普萊佐利尼：《反基督的馬基雅維利》），Rome，1954；英譯本：Machiavelli，New York，1967；London，1968；De La-mar Jensen（ed.），Machiavelli：Cynic，Patriot，or Political Scientist？（冉森編：《馬基雅維利：玩世不恭的人，愛國者，還是政治科學家？》），Boston，1960；Richard C.Clark，‘Machiavelli：Bibliographical Spectrum’（克拉克：“馬基雅維利：文獻概覽”），Review of National Literatures 1（1970），93-135。

[[12]](#12_3)他把事情說得troppo assolutamente（太絕對）的習慣，圭恰爾迪尼已經指出過了，見‘Considerazioni intorno ai discorsi del Machiavelli’（“關于馬基雅維利《論李維前十書》的思考”），book 1，chapter 3，p.8 in Scritti politici e ricordi，ed.Roberto Pal-marocchi（Bari，1933）。

[[13]](#13_3)Alberico Gentili，De legationibus libri tres（秦梯利：《立法三卷書》），London，1585。

[[14]](#14_3)Garrett Mattingly，‘Machiavelli’s Prince：Political Science or Political Satire？’（馬丁利：“馬基雅維利的《君主論》：政治科學還是政治諷刺？”），American Scholar 27（1958），482-91。

[[15]](#15_3)Benedictus de Spinoza，Tractatus politicus（斯賓諾莎：《政治論》），chapter 5，section 7。

[[16]](#16_3)Du contrat social（《社會契約論》），book 3，chapter 6，note。

[[17]](#17_3)I sepolchri（《墳冢》），156-8。

[[18]](#18_3)Luigi Ricci為馬基雅維利《君主論》寫的前言（The Prince，London，1903）。

[[19]](#19_3)Allan H.Gilbert，Machiavelli’s Prince and its Forerunner（吉爾伯特：《馬基雅維利的〈君主論〉及其先驅》），Durham，North Carolina，1938。

[[20]](#20_3)前引書（見29頁注2）。

[[21]](#21_3)Hiram Haydn，The Counter-Renaissance（海頓：《反文藝復興》），New York，1950。

[[22]](#22_3)Giuseppe Toffanin，La fine dell’umanesimo（托范寧：《人文主義的終結》），Tu-rin，1920。

[[23]](#23_3)Roberto Ridolfi，Vita di Niccolo Machiavelli（里多爾弗：《馬基雅維利生平》），Rome，1954；Cecil Grayson的英譯本，The life of Niccolo Machiavelli。

[[24]](#24_3)The Discourses of Niccolo Machiavelli（《馬基雅維利的論李維前十書》），trans.with introduction and notes in 2 vols by Leslie J.Walker，London，1950。

[[25]](#25_3)Felice Alderisio，Machiavelli：l’Arte dello Stato nell’azione e negli scritti（阿爾德里西奧：《馬基雅維利：其行為和作品中的治國術》），Turin，1930。

[[26]](#26_3)可參見普萊佐利尼的引文，前引書（29頁注2），英文版，p.25，note 2。

[[27]](#27_3)前引書（見注14），意大利文版，p.382；英文版，p.235。

[[28]](#28_3)克羅齊稱馬基雅維利有著‘un’austera e dolorosa coscienza morale’（“嚴肅而痛苦的道德意識”），Elementi di politica（《政治學要義》），Bari，1925，p.62。他認為馬基雅維利實際上想要否認赤裸裸的政治權力，這樣的觀點可上溯到十六世紀，見L.Burd那個依然無可取代的《君主論》版本（Oxford，1891），pp.31 ff.。

[[29]](#29_3)前引書（見注19），p.66。另見科克蘭的評語，前引書（29頁注2），p.115，note 9。

[[30]](#30_3)有關文獻見科克蘭，同上，p.118，note 19。

[[31]](#31_3)“瑞士有最充分的武備，因而最為自由。”見《君主論》第12章。

[[32]](#32_3)Vittorio Alfieri，Del principe e delle lettere（阿爾費耶里：《君王與文學》），book 2，chapter 9；Opera（《著作集》），vol.4，ed.Alessandro Donati，Bari，1927，pp.172-3。

[[33]](#33_3)前引書（見32頁注5）。

[[34]](#34_3)Eric V?gelin，‘Machiavelli’s Prince：Background and Formation’（沃格林：“馬基雅維利的《君主論》：背景及形成”，Review of Politics 13（1951），142-68。）

[[35]](#35_3)Ernst Cassirer，The Myth of State（卡西爾：《國家的神話》），London and New Haven，Connecticut，1946，chapter 12。

[[36]](#36_3)Augustin Renaudet，Machiavel：étude d’histoire des doctrines politiques（雷諾德：《馬基雅維利：政治學說史研究》），Paris，1942。

[[37]](#37_3)Leonardo Olschki，Machiavelli the Scientist（奧爾切基：《科學家馬基雅維利》），Berkeley，California，1945。

[[38]](#38_2)W.K.Hancock，‘Machiavelli in Modern Dress：an Enquiry into Historical Method’（漢科克：《穿現代服裝的馬基雅維利：歷史方法研究》），History 20（1935-6），97-115。

[[39]](#39_2)Karl Schmid，‘Machiavelli’（施密特：“馬基雅維利”），載Rudolf Stadel-mann，ed.，Grosse Geschichtsdenker，Tübingen/Stuttgart，1949，；見A.P.d’Entrèves對Leonard von Muralt，Machiavellis Staatsgedanke（《馬基雅維利的政治思想》）（Basel，1945）的評論，English Historical Review 62（1947），96-9。

[[40]](#40_2)見其1925年的初稿（Chabod，‘Del“Principe”di Niccolò Machiavelli’（“馬基雅維利的《君主論》”），Nuova rivista storica 9（1925），35-71，189-216，437-72。后以書的形式再版（Milan/Rome/Naples，1926））。查波德從更近似于本文結論的角度，發展了克羅齊的觀點。見查波德論馬基雅維利的英文版文集：Machiavelli and the Renaissance（《馬基雅維利和文藝復興》），trans.David Moore，introduction by A.P.d’Entrèves，London，1958，pp.30-125（‘The Prince：Myth and Reality’）；以及Scritti su Machiavelli（《馬基雅維利研究文集》），Turin，1964，pp.29-135。

[[41]](#41_2)前引書（見33頁注14），意大利文版，p.364。

[[42]](#42_2)見科克蘭的引文，前引書（29頁注2），p.120，note 28。

[[43]](#43_2)Gennaro Sasso，Machiavelli（薩索：《馬基雅維利》），Naples，1958。

[[44]](#44_2)若從其歷史背景——一個分裂的、遭到入侵的和蒙羞的意大利——來看馬基雅維利的《君主論》，則它看來不像是一種不動聲色的“適用于一切情況，因此不適用于任何具體情況的道德和政治原理概論”，而是“一位具有真正政治天才的人，一位具有最偉大、最高貴心靈的人的輝煌而真實的論述”。〔Die Verfassung Deutsch-lands（《德國現狀》），見Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie，S!?mtliche Werke，ed.Georg Lasson，vol 7，Leipzig，1923，p.113。〕有關黑格爾為所謂德意志各國的統一者的“征服者之暴力”所做的辯護，見p.135。他認為馬基雅維利是類似情況下的一位先驅人物。

[[45]](#45_2)尤其典型的是Tommasini的宏篇巨著La vita e gli scritti di Niccolò Machiavelli nella loro relazione col Machiavellismo（托馬西尼：《馬基雅維利的生平、著作及其同馬基雅維利主義的關系》），vol.1，Rome/Turin/Florence，1883；vol.2，Rome，1911。在這方面，卡西爾的立場是正確而恰當的，他認為，將馬基雅維利的觀點評價為——或辯解為——僅僅是他那個時代的一面鏡子是一回事，而堅持認為他本人有意識地只為他的同胞說話，甚至——如果相信伯德的話——不是在為他們全體說話，則是十分不同的另一回事，這會導致對他以及他所屬文明的錯誤認識。文藝復興并不用歷史的眼光看待自己。馬基雅維利是在尋找——而且以為自己找到了——一種有關社會行為的超越時間的普遍真理。否認或忽視他以及他的同代人和先輩們共同接受的無歷史意識的假定，對他和他那個真理都不會有什么幫助。自赫爾德以降的德國歷史學派，包括馬克思主義者葛蘭西，因為從中看到了他的力量的那份天才——他對自己時代的現實感，他對當時意大利和歐洲迅速變化的社會和政治條件、封建制度的崩潰、民族國家的崛起和意大利各君主國變化中的權力關系等等現象的遠見卓識——便對他大肆吹捧，這可能是對一個以為自己已發現了永恒真理的人施加的侮辱。他很可能像他的同鄉哥倫布一樣，搞錯了自己的成就的性質。假如歷史學派（包括馬克思主義者）是正確的，馬基雅維利也就不會做出而且也做不出他計劃要做的事情了。但是，即便做出他并未打算做那件事的假定，也不會有什么收獲；從他的時代直到我們今天，大量的見證都會否定赫爾德的說法，并且證明馬基雅維利的目標——發現一種永恒的政治科學原理——根本不可能是烏托邦，他是最接近于獲得這些原理的人。

[[46]](#46_2)Herbert Butterfield，The Statecraft of Machiavelli（巴特菲爾德：《馬基雅維利的治國術》），London，1955。

[[47]](#47_2)Raffaello Ramat，‘Il Principe’（拉馬特：“《君主論》”），載Per la storia dello stile rinascimentale，Messina/Florence，1953，pp.75-118。

[[48]](#48_2)Lauri Huovinen，Das Bild vom Menschen im politischen Denken Niccolò Machia-vellis（霍維寧：《馬基雅維利政治思想中的一個人物畫像》），Annales Academiae Scien-tiarum Fenicae，series B，vol.74（Helsinki，1951），No.2。

[[49]](#49_2)“我們從馬基雅維利以及他那類作家那里受益良多，他們開誠布公地講述了人們在做什么，而不是他們應當做什么。”培根接著便緩和了語氣解釋說，人們要想了解善，也必須研究惡。他最后將這種思路稱為“腐敗的智慧”。[De augmentis（《論說文集》），book 7，chapter 2，及book 8，chapter 2，引自The Works of Francis Bacon，ed.Speeding，Ellis and Heath（London，1857-74），vol.5，pp.17 and 76]。請比較馬基雅維利給圭恰爾迪尼的信（179號），見Niccolò Machiavelli，Lettere famil-iari（馬基雅維利：《親友通信集》）ed.Edoardo Alvisi（Florence，1883）：“我相信通往天國的真正道路，就是學會逃離地獄的方式。”A.P.d’Entrèves善意地使我注意到這段很能說明問題的話。就我所知，沒有理由假定培根對此稍有所知。艾略特在寫出下面一段話時，他大概也不知道這一點：“莫利爵士……表示，馬基雅維利……對人性只說出了一半真理。馬基雅維利沒有從人性中看到的是，正是人性本善這一神話，對于自由主義思想來說，取代了對神之恩寵的信仰。”見T.S.Eliot，‘Niccolò Machiavelli’，in For Lancelot Andrews，London，1970，p.50。

[[50]](#50_2)Traiano Boccalini，Ragguagli di Parnaso（波凱利尼：《巴那斯山報道》），cen-turia prima，No.89。

[[51]](#51_2)Friedrich Meinecke，Die Idee der Staatr!?son in der neueren Geschichte（梅尼克：《近代史中的國家理由觀》），2nd ed.，Munich/Berlin，1927，tran.by Douglas Scott as Machiavellism，London，1957。

[[52]](#52_2)René K?nig，Niccolo Machiavelli：Zur Krisenanalyse einer Zeitenwende（柯尼希：《馬基雅維利：一個時代轉折點的危機分析》），Zurich，1941。

[[53]](#53_2)Renzo Sereno，‘A Falsification by Machiavelli’（塞萊諾：“馬基雅維利造成的一個謬誤”），Renaissance News 12（1959），159-67。

[[54]](#54_2)見《君主論》的獻辭（trans.by Allan Gilbert in Machiavelli，The Chief Works and Others，3 vols，Durham，North Carolina，1965，vol.1，p.11）。除特別注明者外，本文引用的馬基雅維利著作均出自這個版本。

[[55]](#55_2)前引書（見注44），p.166。

[[56]](#56_2)這一觀點在近代的進一步闡發，見Judith Janoska-Bendl，‘Niccolò Machiavel-li：Politik ohne Ideologie’（雅諾斯卡·本德爾：“沒有意識形態的政治”），Archiv für Kulturgeschichte 40（1958），315-45。

[[57]](#57_2)原文如此，疑應為“文藝復興”，才符合歷史實際和恩格斯的原話。——譯注

[[58]](#58_2)我所知道的惟一重要的布爾什維克知識分子對馬基雅維利的詳盡闡述，是卡門涅夫（Kamenev）為《君主論》俄譯本（莫斯科，1934）所寫的那篇短命的導言，英文版重印時的題目是‘Preface to Machiavelli’（“馬基雅維利序言”），載New Left Re-view No.15（May-June 1962），39-42。這不可避免地導致一種受到卡西爾批評的全面的歷史決定論的社會學方法。馬基雅維利被描述成一個積極的共和主義者，關心著意大利各君主國內部及其相互之間的“權力斗爭機制”，一位對預示著一個“強大的、民族的、本質上是資產階級的意大利國家”形成的“社會學”叢林進行出色分析的社會學家。他擺脫了意識形態和神學的幻覺，幾乎是“辯證地”把握住了權力的現實，這為他確立了馬克思、恩格斯、列寧和斯大林的先驅者的地位。這些觀點被提交給對卡門涅夫的審判，并受到檢查官維辛斯基的嘲弄。此事見Chimen Abram-sky，‘Kamenev’s Last Essay’（阿伯拉姆斯基：“卡門涅夫最后的論文”），New Left Re-view No.15（May-June 1962），34-38。關于馬基雅維利在俄國的奇特命運，見Jan Malarczyk，Politicheskoe uchenia Makiavelli v Rossii，v russkoi dorevolyutsionnoi i sovetskoi istoriografii[Annales Universitatis Mariat Curie-Sklodkowska，vol.6，No.1，section G，1959（Lublin，1960）]。

[[59]](#59_2)George H.Sabine，A History of Political Theory（薩拜因：《政治學說史》），London，1951。

[[60]](#60_2)Antonio Gramsci，Note sul Machiavelli（葛蘭西：《關于馬基雅維利的筆記》），見Opere，vol.5，Turin，1949。

[[61]](#61_2)Jakob Burckhardt，The Civilization of the Renaissance in Italy（布克哈特：《意大利文藝復興時期的文化》），London，1929，part I，chapter 7，pp.104ff。

[[62]](#62_2)前引書（見38頁注42）。

[[63]](#63_2)C.J.Friedrich，Constitutional Reason of State（弗里德里希：《憲政主義的國家理由說》），Providence，Rhode Island，1957。

[[64]](#64_2)Charles S.Singleton，‘The Perspective of Art’（辛格萊頓：“藝術眼光”），Ken-yon Review 15（1953），169-89。

[[65]](#65_2)見Joseph Kraft，‘Truth and Poetry in Machiavelli’（科萊夫特：“馬基雅維利著作中的真理和詩”），Journal of Modern History 23（1951），109-21。

[[66]](#66_2)Edward Meyer，Machiavelli and the Elizabethan Drama（梅耶：《馬基雅維利和伊麗莎白時代的戲劇》），Litterarhistorische Forschungen I：Weimar，1897。關于這個問題可參看Christopher Morris，‘Machiavelli’s Reputation in Tudor England’（莫里斯：“馬基雅維利在都鐸時代英國的聲望”），Il pensiero Politico 2（1969），416-33，尤其見p.423。另見Mario Praz，‘Machiavelli and the Elizabethans’（普拉茲：“馬基雅維利和伊麗莎白時代的人”），Proceedings of the British Academy 13（1928），49-97；Napoleone Orsini，‘Elizabethan Manuscript Translation of Machiavelli’s Prince’（奧爾西尼：“伊麗莎白時代的馬基雅維利《君主論》譯稿”），Journal of the Warburg Institute 1（1937-8），166-9；Felix Raab，The English face of Machiavelli（拉伯：《馬基雅維利的英國面孔》），London，1964；Toronto，1965；J.G.A.Pocock，‘Machiavelli，Har-rington and English Political Ideologies in the Eighteenth Century’（波考克：“馬基雅維利、哈靈頓和十八世紀英國的政治意識形態”），Politics，Language and Time，London，1972，pp.104-47。最著名者則是Wyndham Lewis，The Lion and Fox（劉易斯：《獅子與狐貍》），London，1951。Zera S.Fink在The Classical Republicians（芬克：《古典的共和主義者》，Evanston，1945）中，以及波考克和拉伯，都強調了他在十七世紀英國的積極影響，他的贊賞者以培根和哈靈頓為首。

[[67]](#67_2)Jacques Maritain，‘The End of Machiavellianism’（馬利坦：“馬基雅維利主義的終結”），Review of Politics 4（1942），1-33。

[[68]](#68_2)Leo Strauss，Thought on Machiavelli（施特勞斯：《思考馬基雅維利》），Glen-coe，Illinois，1958。

[[69]](#69_2)有關《君主論》的大量相互沖突的理論，最出色、最有生命力的論述之一，是由前引科克蘭的文章提供的（見29頁注2），這里的目錄從中受益匪淺。關于更早的沖突，見Pasquale Villari，The Life and Time of Niccolò Machiavelli（維拉里：《馬基雅維利的生平和時代》），tran.Linda Villari，London，1898，以及他提到的一些著作，如Robert von Mohl，‘die Machiavelli-Literatur’（莫爾：“馬基雅維利文獻”），載Die Ge-schichte und Literatur der Staatswissenschaften（Erlangen，1855-8），vol.3，pp.519-91，和J.F.Christius，De Nicolao Machiavelli libri tres（Leipzig，1731）。稍后的著作見29頁注2。

[[70]](#70_2)John Neville Figgis，The Studies of Political Thought from Gerson to Grotius（菲格斯：《從熱爾松到格勞秀斯的政治思想研究》），2nd ed.，Cambridge，1916。

[[71]](#71_2)Discourses（《論李維前十書》），I 12。

[[72]](#72_2)此三人分別是猶太人的先知、羅馬傳說中創立各項制度的國王和斯巴達的立法者。——譯注

[[73]](#73_2)關于這個討論甚多的問題，見J.H.Whitfield，Machiavelli（懷特菲爾德：《馬基雅維利》，London，1947）中的有關論點，尤其是pp.93-5，以及J.H.Hexter，‘Il princppe and lo stato’（赫克斯特：“君主與國家”），Studies in the Renaissance 4，1957，113-35。相反的觀點見Fredi Chiapelli，Studi sul linguaggio del Machiavell（齊亞佩里：《馬基雅維利語言研究》），Florence，1952，pp.59-73；Francesco Ercole，La politica di Machiavelli（埃爾考：《馬基雅維利的政治學》，Rome，1926）和Felix Gilbert前引書（見29頁注2），pp.328-30。Felix Gilbert反駁Ercole的較早的觀點，見他的‘The Concept of Nationalism in Machiavelli’s Prince’（吉爾伯特：“馬基雅維利《君主論》中的民族主義觀念”），Studies in the Renaissance 1，1954，38-48。道達爾走得更遠，他好像是在主張，馬基雅維利通過發明“國家”這個詞，實際上也就建立起了近代政治科學，見H.C.Dowdall，‘The Word“State”’（道達爾：“‘國家’一詞”），Law Quarterly Review 39，1923，98-125。

[[74]](#74_2)前引書（見38頁注42），p.61（英文版，p.49）。

[[75]](#75_2)前引書（見43頁注58），p.3。

[[76]](#76_2)Jeffrey Pulver，Machiavelli：The Man，His Work，and His Time（普爾弗：《馬基雅維利：其人其文及其時代》，London，1937，p.227。

[[77]](#77_2)《君主論》獻辭。

[[78]](#78_2)《君主論》第17章中這段著名的話，我用的是普萊佐利尼的譯文，見他的‘The Christian Roots of Machiavelli’s Moral Pessimism’（“馬基雅維利道德悲觀主義的基督教根源”），Review of National Literatures 1（1970），26-37：27。

[[79]](#79_2)《論李維前十書》，II 2。

[[80]](#80_2)參見45頁注64。

[[81]](#81_2)他為此受到德·桑科蒂斯的稱贊（普萊佐利尼提到過這一點，見29頁注2），和Maurice Joly在其名著Dialogue aux enfers entre Machiavel et Montesquieu（朱利：《馬基雅維利和孟德斯鳩在冥府的對話》，Brussells，1864）中對他的指責，這本書成了編造Protocols of the Learned Elders of Zion（《錫安山博學長者議事錄》，London，1920）的來源。

[[82]](#82_2)《論李維前十書》，I 26。

[[83]](#83_2)同上，I 2。

[[84]](#84_2)同上。

[[85]](#85_2)同上，I 12。

[[86]](#86_2)Fichte’s Werke（《費希特著作集》），ed.Immanuel Hermann Fichte，Berlin，1971，vol.11，pp.411-3。

[[87]](#87_2)前引書（見29頁注2），英文版，p.43。

[[88]](#88_2)見57頁注3和4。

[[89]](#89_2)《君主論》，第19章。

[[90]](#90_2)同上，第18章。

[[91]](#91_2)同上，第14章。

[[92]](#92_2)同上，第15章。

[[93]](#93_2)同上。

[[94]](#94_2)《君主論》，第18章。

[[95]](#95_2)《君主論》，第8章。

[[96]](#96_2)同上。

[[97]](#97_2)前引書（見29頁注2），p.115。

[[98]](#98_2)前引書（見33頁注19），p.60。

[[99]](#99_2)在我看來，梅尼克、普萊佐利尼（前引書，見29頁注2，英文版，p.43）和Ernesto Landi的‘The Political Philosophy of Machiavelli’（蘭蒂：“馬基雅維利的政治哲學”，trans.Maurice Granston，History Today 14，1964，550-5）最接近這一立場。

[[100]](#100_2)Benedetto Croce，‘Per un detto del Machiavelli’（克羅齊：“據馬基雅維利的原話”），La critica 28（1930），310-2。

[[101]](#101_2)Hans Baron，‘Machiavelli：the Republican Citizen and the Author of“The Prince”’（巴隆：“馬基雅維利：共和派的公民和《君主論》的作者”），English Historical Review 76（1961），217-53。

[[102]](#102_2)Ser Lapo Mazzei，Lettere di un notaro a un mercante del secolo XIV（馬澤：《十四世紀一位公證人致一位商人的信》），ed.Cesare Guasti，2 vols，Florence，1880。

[[103]](#103_2)Giovanni di Pagolo Morelli，Ricordi（莫雷里：《回憶》），ed.Vittore Branca，Florence，1956。

[[104]](#104_2)《論李維前十書》，I 26。

[[105]](#105_2)《君主論》，I 26。

[[106]](#106_2)《君主論》，I 27。

[[107]](#107_2)這位腓特烈受其師伏爾泰的影響多大，至今尚不清楚。

[[108]](#108_2)Legazioni all’Imperatore，伯德曾引用過這句話，前引書（見33頁注19），p.298，note 17。

[[109]](#109_2)《論李維前十書》，II 2。

[[110]](#110_2)休·特萊弗·羅佩爾使我注意到了這個事實的諷刺意味：這位超級現實主義者心目中的英雄，或者全部或者有一部分是虛構的。

[[111]](#111_2)馬利坦也認識到了這一點，見Jacques Maritain，Moral Philosophy（馬利坦：《道德哲學》），London，1964，p.199。他承認，馬基雅維利“從未將善稱為惡或將惡稱為善”，而是對“強權政治”做如實的描述：擁有大軍的黨派并未宣稱上帝站在自己一邊。

[[112]](#112_2)冒著使讀者失去耐心的危險，我必須再說一遍，這不是異教的治國術同基督教道德之間的沖突，而是異教道德（同社會生活有著無法割裂的關系，沒有它是無法理解的）和基督教倫理的沖突。基督教無論有什么政治含義，可以做獨立于政治的闡述，而（例如）亞里士多德或黑格爾的倫理學卻做不到這一點。

[[113]](#113_2)前引書（見44頁注61），p.76。

[[114]](#114_2)這三個短語分別為法文、德文和意大利文，含義都是“國家理由”。——譯注

[[115]](#115_2)Sheldon S.Wolin，Politics and Vision（沃林：《政治學和幻覺》），London，1960，pp.220-4。

[[116]](#116_2)在我看來，他最優秀的喜劇《曼陀羅花》中的道德觀，同其政治論說中的道德觀是相近的：劇中人的倫理信條，同他們為獲得各自不同目的的所作所為迥然不同：最后他們幾乎全都如愿以償。如果加利馬可抵擋住了誘惑，或他勾引的女人深受良心責備，或弗拉·提莫泰奧努力按照教父和學者的信條——對此他能說得頭頭是道——行事，這一切便都不會發生。但一切都變得十分如意，盡管從公認的道德觀看并非如此。如果這個劇本鞭撻偽善和愚蠢，其立場也不是出自美德，而是率直的享樂主義。加利馬可是個私生活中的君主，他通過正確使用陰謀詭計和玩弄手段，成功地創造并維護了自己的世界。他是命運勇敢的挑戰者，等等——這樣的觀點并非沒有道理。關于這方面的論述，見Henry Paolucci，Introduction to Mandragola（波魯齊：《曼陀羅花》導言），New York，1957。

[[117]](#117_2)例如上引《論李維前十書》中的那段話，或當他說“我相信最大的善事，最能取悅于上帝的事，就是一個人為自己的城邦所做的事。”我得感謝吉爾莫爾（My-ron Gilmore）為我指出了這句話，見A Discourse on Remodelling the Government of Flor-ence（《論佛羅倫薩政府的重建》）（出處見39頁注45，vol.1，pp.113-4）。這樣的情感在馬基雅維利的著作中并不是獨一無二的。但是，姑不論他想奉承利奧十世，或一切作家都易于受到自己那個時代陳詞濫調的影響，我們是否可以猜想，他是想讓我們認為，當馬其頓的腓力采用了甚至使馬基雅維利也感到羞恥的方式（據說那是不可避免的）移民時，這位腓力的所為，假如是有利于馬其頓的善行，便也會取悅于上帝，相反，巴格利奧尼未能殺死教皇和庫里亞，則會使上帝感到不快嗎？至少可以說，這樣的上帝觀同《新約全書》中的觀點相去甚遠。城邦的需要會自然而然地同全能上帝的意志相吻合嗎？那些打算懷疑這一論點的人，是否有成為異端的危險呢？然而，如果假定他相信上帝和凱撒的要求完全一致，這會使他的中心論點變得荒誕不經。當然這也不會證明他缺少所有的基督教感情：他在生命的最后一年寫下的《悔過書》（Esortazione alla penitenza，如果它不是后人偽造），如里多爾弗和阿爾德里西奧所相信的那樣，有可能完全是出于真誠；卡波尼（Capponi）或許夸大了“他將宗教從心中驅逐出去”的程度，盡管“他的思想中宗教并未完全絕跡”。關鍵在于，這樣的心情在他的政治文章中是極為罕見的，而我們所關心的僅僅是這些文章。前引普萊佐利尼的文章（見50頁注69）對此做過十分有意思的討論，他將這種態度追溯至奧古斯丁，并隱約批駁了克羅齊的觀點。馬基雅維利有時也會表現得過于馬基雅維利主義。

[[118]](#118_2)普萊佐利尼的引文，前引書（見29頁注2），英文版，p.222-3。〔戈爾地雅斯結（Gordian knot）：據希臘神話，開此結者可為王，后被亞歷山大以劍斬斷。——譯注〕

[[119]](#119_2)Quaderni della‘Critica’（《“批評”筆記》）5 No 14（July 1949），1-9。

[[120]](#120_2)費舍曾正確指出，修道院的解散留下了大量過去無法利用的文獻證據，這要歸因于一個事實，即教會為了抵制對其歷史主張的攻擊，不得不利用歷史研究的武器。

[[121]](#121_2)像“les saisons et mutations de moeurs d’un peuple”（民族的交替興衰）、民族的“la complexion et humeur”（性格和氣質）、“fa?ons de vivre”（生活樣式）、“forme de vivre”（生活形態），“la police”（文明）“les motifs，les opinions et les pensées de hommes”（各種人類的動機、意見和觀念）、“la génie du siècle，des opinions，des moeurs，des idées dominantes”（時代的、觀點的、主導觀念的起源）、“des passions qui conduisaient les hommes”（支配著人類的各種情緒），都是十六和十七世紀十分常見的用語。

[[122]](#122_2)影響僅次于伏爾泰的豐特奈爾，就把各種技藝（和其他所有事情）的進步等同于有序性、明晰性、精確性和“netteté”（純潔性）的提高，它最純粹的表現就是幾何——在每個知識和創造領域能夠對它所接觸的一切加以改進的笛卡爾方法。他和伏爾泰一樣認為，神話是野蠻和無知的產物。他懷疑一切隱喻，尤其是“images fabuleuses”（虛構的形象），它是來自“對事物完全錯誤和荒謬的”認識——它們的作用只能是傳播謬論。原始社會的詩人采用神話語言進行修飾，但是也把它作為一種表達自己直接受到了神靈啟發的手段；現代作家至少應當使用譬如說有關時間、空間和神的“images spirituelles”（精神形象）——擬人化的抽象觀念，但它的表達對象是理性，而不是非理性的感情。他們為反抗理論中的蒙昧主義和實踐中的野蠻行為而表現出的理智力量、勇氣、人道精神和對真理的不懈追求，不應使我們對他們的優點所造成的罪惡——這讓他們付出了可怕的代價——視而不見。

[[123]](#123_2)列昂·龐帕（Leon Pompa）在著作中以及和我的談話中，都強調過這種對比。我傾向于認為他的解釋更接近維柯的思想，而我在過去對這個主題的討論中，對此沒有給予足夠的注意。

[[124]](#124_2)在維柯的《新科學》中，有一段描述文明衰退的話值得一提：“……不管其群體多么強大，（人們）就仿佛生活在深刻的精神和意志孤獨之中，難得有兩個人會取得一致意見，因為他們都各自追求自己的快樂或變幻無常。”見The New Science of Giambattista Vico，trans.Thomas Goddard Bergin and Max Harld Fisch，revised ed.，New York，1968，paragraph 1106。下面的引文皆出自這個譯本，并標明節號：如N.S.1106。

[[125]](#125_2)例如，忒修斯和阿里阿德涅的故事與早期航海生活有關。人身牛首的怪物米諾陶象征著綁架雅典人的船上海盜，因為牛是古代船首的典型飾物，而海盜行為則是希臘人和古日耳曼人都曾大加贊美的對象。阿里阿德涅代表航海藝術，是航海的象征，迷宮是指愛琴海。有時，米諾陶是個歐亞混血兒，一個來到克里特的外國人——種族沖突的一個早期象征。卡德摩斯是原始人，他的屠蛇是在清除廣闊的樹林。他把毒蛇的牙齒種在地上——毒蛇的牙齒就是犁齒，他扔在周圍的石頭就是英雄們所壟斷而農奴們渴望得到的地塊；犁溝是封建社會的秩序；從牙齒上冒出來的全副武裝的人是英雄，但他們不是像神話所敘述的那樣相互為戰（在這里維柯決定“修正”證據），而是同威脅著定居農民生活的強盜和無賴作戰。戰神被密涅瓦擊傷，是貴族打敗了平民。至于珀加索斯的例子，翅膀代表天空，天空代表鳥，飛翔有著極為重要的吉祥含義。為一匹馬插上翅膀，等于騎馬的貴族，他享有祥云高照的特權，所以也享有權力。這類神話很快便代表著權力和制度，經常反映著激烈的社會制度的變革；神話形象，例如飛龍（Draco）——一個在中國和埃及也可以看到的怪物——或赫拉克勒斯，或埃涅阿斯（他的下地獄當然是播種的象征），在維柯看來并不是歷史人物，他們就和畢達哥拉斯和梭倫一樣，被他視為僅僅是政治結構的象征，不適合于進入任何編年史的敘述架構。

[[126]](#126_2)N.S.239-40。這是維柯自由翱翔的歷史想像力的一個很好事例：他把“lex”，“ilex”，“aquilex”，“legumen”和“legere”都視為典型的“森林人”的用語，它們顯然是來自森林生活，后來卻意味著完全不同的活動和事物。最初，“lex”“肯定是指一堆橡果（a collection of acorn）”。“ilex”是指“橡樹”，“因為橡樹結出把豬吸引到一起的橡果”（因此“aquilex”的意思是“橡汁的采集者”）。“Lex類似于一堆蔬菜”，于是后者便被稱為legumina。再后來，在尚未發明出用于記錄法律的粗糙字母之前，“lex”由其集體性所致，必然意味著一群公民或公共集會；于是一群人的存在便成了‘lex’，或‘法律’（law），后者通過集合在一起的comitia（集會場所），把calatis comitiis（在集會場所計算出的）的意志變得莊嚴。最后，收集字母并把它們變成記錄每個詞的一組符號，被稱為legere，即‘閱讀’”。這是有關發生學社會語言學的一段想入非非的典型文字。但是這種社會語言學方法卻導致了豐富而重要的人文學科的各個分支，如歷史法學、社會人類學、比較宗教等等，尤其是它們與發生學的和史學的語言理論的關系。

[[127]](#127_2)其實這是因為誤解了波里比烏斯的文本，不過這也使維柯有機會提出他的歷史觀：雖然波里比烏斯并不相信這種編造，它卻是維柯所反對的啟蒙運動傳統的一個特點。

[[128]](#128_2)譬如說，以博丹、培根、孟德斯鳩為一方，以維柯為另一方，從他們對待神話和傳奇的興趣上，就可以看出前后兩種態度的差別。前面的那些思想家并不認為神話和傳奇是說謊的僧侶編造的，或僅僅是“人類的弱點”（用伏爾泰的說法）的結果，但他們都從早期或遠古社會中尋找有關moeurs（德行）和fa?ons de vivre（生活方式）的信息，其明顯的目的是找出是否存在著與他們自己時代和環境有關、因此值得記取的歷史教訓。雖然從時間角度說，他們也許對另一些社會有著強烈的好奇心，為了自己的目的收集這類事實，其明顯的動機卻肯定是功利主義的——他們希望改進人類的生活。維柯則把神話視為梳理經驗的不同范疇的例證——早期的人類和遙遠的民族利用這些我們不熟悉的視角，觀察他們生活于其中的世界：目的是理解我們來自何處，我們如何變成現在這個樣子，我們仍然保留了多少過去的東西。他的方法是發生學的，因為只有通過用想像力，利用他認為自己已經發現的規則，重建它的發生過程，而不是通過對永恒本質的直覺，通過對眼前事物的經驗描述或分析，才能夠真正理解事物。這標志著歷史和社會觀念的一個真正的轉折點。

[[129]](#129_2)N.S.331。

[[130]](#130_2)在我看來，奧爾巴赫對此做了雄辯而準確的表達：“當人們認識到不同的時代和社會不能根據有關可取事物的一種模式來加以判斷，而要根據每一種情況自身的可能加以判斷時；當人們在這些可能性中不僅看到了氣候和土壤等自然因素，而且看到了精神和歷史因素，換言之，當他們有了一種歷史變遷的意識，一種歷史現象之不可比性的意識……因此每個時代都表現為一個整體，它的性格反映在它的每一種表現中；最后，當他們接受了這樣的信念，即事件的意義不能用抽象的、普遍的認識形式加以把握，有待理解的材料不能完全以社會的高級形態和重要的政治事件來認識，而且也要在藝術、經濟、物質和精神文化中，從日常世界的深層、從它的男男女女的生活中加以認識，因為只有在這些地方，才能把握到獨特的東西，才能夠看到內在力量所驅動的事物，才能夠在更具體、更深層的意義上，理解什么是普遍有效的……”關于作為一門科學的史學和作為一種自我認識形式的史學——它永遠無法做到完全有條理，而且正如維柯警告我們的那樣，只有通過“令人難以置信的努力”才能達到——之間的區別，我不知道還有比這更好的表述。見Erich Auerbach，Mi-mesis（《模仿》），Princeton，1968，pp.443-4。

[[131]](#131_2)Opere（《著作集》），ed.Roberto Parenti，Naples，1972，vol.1，p.83。

[[132]](#132_2)同上，vol.1，p.194。

[[133]](#133_2)同上，vol.1，p.203。

[[134]](#134_2)《著作集》，vol.1，p.205。

[[135]](#135_2)同上，vol.1，p.224。

[[136]](#136_2)Gianozzo Manetti，De dignitate et excellentia hominis（馬內蒂：《論人類的尊嚴與卓越》），轉引自Giovanni Gentile，‘Il concetto dell’uomo nel rinascimento’，Gior-nale storico della letteratura italiana 67（1916），17-75，此文編入他的Giordano Bruno e il pensiero del rinascimento（Florence，1920）。這段意譯的話，見于pp.66-7（175-6）。

[[137]](#137_2)Le orazioni inaugurali，Il de Italorum sapientia e le polemiche，ed.Giovanni Gentile and Fausto Nicolini，Bari，1914，p.8。

[[138]](#138_2)《著作集》，vol.1，p.194。另參見N.S.349。

[[139]](#139_2)Oeuvres de Descartes（《笛卡爾文集》），ed.Charles Adam and Paul Tannery，Paris，1897-1913，vol.10，p.503。

[[140]](#140_2)《著作集》，vol.1，p.75。

[[141]](#141_2)The English Works of Thomas Hobbes（《霍布斯英文著作集》），ed.Sir William Molesworth，vol.7，London，1845，p.184。

[[142]](#142_2)馬茲利什在其文章中談到了其中的一部分困難，見Bruce Mazlish，The Rid-dle of History：The Great Speculators from Vico to Freud（《歷史之謎：從維柯到弗洛伊德的偉大玄思者》），New York，1966。

[[143]](#143_2)De uno universi iuris principio et fine uno，Naples，1720。

[[144]](#144_2)1744年出版于那不勒斯。此處提到的這段話見N.S.331。

[[145]](#145_2)“有益的歷史學家不是對事實做出一般描述，并參照普遍條件解釋它們的人，而是進入最具體的細節，揭示每個事件的具體原因的人。”《著作集》，vol.1，p.200。

[[146]](#146_2)N.S.1106。

[[147]](#147_2)N.S.349。

[[148]](#148_2)他接著說：“偉大的詩人”的工作之一，是“發明適合人們理解的崇高故事”。他然后（錯誤地）引用了塔西佗的話：“他們只要一想像到什么事，他們立刻就相信”（Annals，book 6）。N.S.376。以下來自《新科學》的引文，只在正文括號內標明每一節的編號。

[[149]](#149_2)‘The Bible’（“《圣經》”），見‘Parents and Children’，The Works of Bernard Shaw，London，1930-8，vol.13，p.99。

[[150]](#150_2)The Works of Jeremy Bentham（《邊沁著作集》），ed.John Bowring，Eding-burgh，1843，vol.10，p.143。

[[151]](#151_2)“當我發現了自己的原理時，我想搞明白的一切，都變得豁然開朗。”De l’esprit de lois（《論法的精神》，以下略為E.L.），前言。Oeuvres completes de Montes-quieu（《孟德斯鳩全集），ed.A.Masson，3 vols，Paris，1950-5，vol.1 A，p.lxii。下面所引孟德斯鳩的著作，都是出自這個版本（其中第一卷是1758年三卷本的復制本），A，B，C分別指它的三卷。

[[152]](#152_2)E.L.，xix 4：vol.1 A，p.412。

[[153]](#153_2)E.L.，i 3：vol.1 A，pp.8-9。

[[154]](#154_2)Mes pensées（《我的思想》）30（549），vol.2，p.9。在Masson版中，此書根據孟德斯鳩手稿本中的順序編了號。括號中的號碼是指第一版（M.H.Barckhaus-en，ed.，Pensées：Pensées et fragments inédits de Montesquieu，Bordeaux，1899，1901）中的排序。

[[155]](#155_2)de Maistre，Considérations sur la France（德·邁斯特：《關于法蘭西的思考》），Lyon/Paris，1866，p.88。

[[156]](#156_2)見1754年9月13日致Deffand夫人的信，vol.3，p.1515。

[[157]](#157_2)參見Lettres persanes（《波斯人信札》），143，vol.1，C，p.298。

[[158]](#158_2)《我的思想》30（549），vol.2，p.8。

[[159]](#159_2)《波斯人信札》106，vol.1，C，p.212。

[[160]](#160_2)《我的思想》410（2062），vol.2，p.158。在1757年為《百科全書》所寫的《論鑒賞力》一文中，也有一段類似的話。此文修訂后發表在1783年孟德斯鳩的《遺著》中，見Masson，vol.1 C，pp.611-2。

[[161]](#161_2)見1772年的手稿，標題是“政治經濟學”，轉引自C.A.de Sainte-Beuve，Causeries de lundi（圣伯夫：《禮拜一閑談》），2nd ed.，Paris，1852-62，vol.5（1853），p.153。

[[162]](#162_2)《邊沁著作集》，vol.9，p.123。

[[163]](#163_2)Gaetano Filangieri，La scienza della legislazione（費蘭吉利：《立法的科學》）（1784），見La scienza della legislazione di Gaetano Filangieri con giunta degli opuscoli scelti，vol.1（Milan，1822），p.12，tran.William Kendall，in The Science of Legisla-tion，Translated from the Italian of the Chevalier Filangieri（London/Exeter，1792），p.11。這和盧梭在《愛彌爾》第5冊中的態度一樣：“為了很好地判斷實然，就得明白應然”，見Rousseau，Oeuvres completes（盧梭：《全集》），ed.Bernard Gagnebin，Marcel Raymond and others（Paris，1959-），vol.4（1969），pp.836-7。

[[164]](#164_2)《波斯人信札》，114，vol.1 C，pp.836-7。

[[165]](#165_2)同上，80，vol.1 C，p.164。

[[166]](#166_2)同上，129，vol.1 C，p.257。

[[167]](#167_2)E.L.vi 2，vol.1 A，p.100。

[[168]](#168_2)《邊沁著作集》，vol.8，p.481。

[[169]](#169_2)盧梭在《社會契約論》（Du contrat social，book，1，chapters 2-4）中對格勞秀斯的批判，和邊沁對孟德斯鳩的攻擊差不多。

[[170]](#170_2)E.L.xxiv 24，vol.1 B，p.103。

[[171]](#171_2)柏拉圖也曾駁斥過他認為屬于智者學派的類似態度，而且是出于同樣的理由。

[[172]](#172_2)康德的原話是：“……aus so krummem Holze，als woraus der Mensch gemacht ist，kann nichts ganz Gerades gezimmert werden.”Kant’s gesammelte Schriften（《康德全集》），vol.8，Berlin，1912，p.23。

[[173]](#173_2)E.L.xi 4，vol.1 A，p.206。

[[174]](#174_2)“自從火藥發明以來，再也沒有攻不破的地方。……我將把各個民族和國家徹底毀滅。”《波斯人信札》105，vol.1 C，pp.208-9。

[[175]](#175_2)Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence（《羅馬盛衰原因論》），xi，vol.1 C，p.427。

[[176]](#176_2)De la politique（《論政治》），vol.3，p.169。

[[177]](#177_2)E.L.x 13，vol.1 A，p.195。

[[178]](#178_2)mile Durkheim，Montesquieu and Rousseau：Forerunners of Sociology（涂爾干：《孟德斯鳩和盧梭：社會學的先驅》），Michigan，1960。

[[179]](#179_2)E.L.xiv 5，6，xvi 12，vol.1 A，pp.312-13；361。

[[180]](#180_2)1749年5月19日致休謨的信，見vol.3，p.123。

[[181]](#181_2)《我的思想》1266（615），vol.2，p.343。

[[182]](#182_2)E.L.viii 17，vol.1 A，p.167。

[[183]](#183_2)同上，xi 6，p.208。

[[184]](#184_2)同上，xi 3，p.205。

[[185]](#185_2)同上，p.206。

[[186]](#186_2)同上，i 1，p.3。

[[187]](#187_2)《波斯人信札》10，vol.1 C，p.26。

[[188]](#188_2)《波斯人信札》83，p.169。

[[189]](#189_2)E.L.il，vol.1 A，p.1。

[[190]](#190_2)《波斯人信札》83，vol.1 C，p.169。

[[191]](#191_2)同上，p.170。

[[192]](#192_2)《道德原理研究》，III ii 158，note。

[[193]](#193_2)他似乎相信，絕對而永恒的正義標準的觀點只是一種幻想，但又擔心這種認識會給專制主義和社會不穩定打開方便之門（見182頁注42）。

[[194]](#194_2)E.L.vi，17，vol.1 A，p.124。

[[195]](#195_2)1747到1748年致Saurin的信，見《孟德斯鳩全集》，vol.1A，p.133。關于這封信的作者，見R.Koebner，“The Authenticity of the Letters on the Esprit des lois at-tributed to Helvétius”（科伯納：“寫給愛爾維修的有關《論法的精神》的信件的真實性”），Bulletin of the Institute of Historical Research 24（1951），19-43。

[[196]](#196_2)E.L.v 14：vol.1 A，p.84。

[[197]](#197_2)Esquisse d’un tableau historique des progrès de l’esprit humain（《人類精神進步史表綱要》）ed.O.H.Prior and Yvon Belaval，Paris，1970，p.228。

[[198]](#198_2)《論政治》，vol.3，p.166。

[[199]](#199_2)《波斯人信札》80，vol.1 C，p.164。

[[200]](#200_2)Maxime Leroy，Histoire des idées sociales en France，vol.1：De Montesquieu à Robespierre（《法國社會思想史》第一卷：《從孟德斯鳩到羅伯斯庇爾》），Paris，1946，p.110。

[[201]](#201_2)Johann Georg Hamman，S!?mtliche Werke（哈曼：《全集》），ed.Joseph Nadler Vienna，1949-57（以下簡稱《全集》），vol.3，p.190。所有哈曼的引語均出自這個版本，只有信件例外，它們是引自Johann Georg Hamman，Briefwechsel（哈曼：《通信集》），ed.Walther Ziesemer and Arthur Henkel，Wiesbaden and Frankfurt，1955-79（以下簡稱《通信集》）。

[[202]](#202_2)1759年致康德的信，《通信集》，vol.1，p.378。

[[203]](#203_2)1784年致雅各比的信，同上，vol.5，pp.265-6。

[[204]](#204_2)同上，p.264。

[[205]](#205_2)《全集》，vol.3，p.285。

[[206]](#206_2)1788年5月22至24日致雅各比的信，《通信集》，vol.7，p.487。另見《全集》，vol.3，p.130。

[[207]](#207_2)《全集》，vol.2，pp.73-4。

[[208]](#208_2)此語出自尼古拉斯·路德維希·馮·金贊多夫，見Zinzendorf：Ueber Glauben und Leben（《金贊多夫：論信仰與人生》），ed.Otto Herpel，Sannerz/Leipzig，1925，p.16。

[[209]](#209_2)4月22日和27日的信，《通信集》，vol.7，pp.155，167。最后一句話引自他自己的著作，見《全集》，vol.2，p.73。

[[210]](#210_2)David Hume，A Treatise of Human Nature（休謨：《人性論》），ed.L.A.Sel-by-Bigge，Oxford，1888，p.183。

[[211]](#211_2)1781年5月10日的信，《通信集》，vol.4，p.294。

[[212]](#212_2)Kant’s Gesammelte Schriften（《康德全集》），vol.3，Berlin，1911，p.23，note。

[[213]](#213_2)David Hume，Enquiries（休謨：《人類理解研究》），ed.L.A.Selby-Bigge，3rd ed.，revised by P.H.Nidditch，Oxford，1975，p.379。

[[214]](#214_2)1759年7月27日的信，《通信集》，vol.1，p.379。

[[215]](#215_2)參見《人性論》，p.624；《人類理解研究》，pp.48-9；An Abstract of a Treatise of Human Nature（《人性論》縮寫本），ed.J.M.Keynes and P.Sraffa，Cam-bridge，1938，pp.18-21。

[[216]](#216_2)《人性論》，p.629。

[[217]](#217_2)1787年4月27日至5月3日的信，《通信集》，vol.7，p.176。關于這一點，見W.M.Alexander，Johann Georg Hamman：Philosophy and Faith（亞歷山大：《哈曼：哲學與信仰》），The Hague，1966，pp.130ff。

[[218]](#218_2)萊特文正確地強調過一點，見Shirley Robin Letwin，‘Hume：Inventor of a New Task for Philosophy’（萊特文：“休謨：一項哲學新任務的發明者”），Political Theory 3（1975），134-58。關于休謨的用語，見Hume’s Dialogues Concerning Natural Religion（《自然宗教對話錄》），ed.Norman Kemp Smith，Oxford，1935，p.169。

[[219]](#219_2)The Natural History of Religion（《宗教的自然史》），section 15。Essays Moral，Political and Literary（《道德、政治和文學論文集》），ed.T.H.Green and T.H.Grose，London，1875，vol.2，p.362。

[[220]](#220_2)《宗教的自然史》，Section 12，p.344。

[[221]](#221_2)1759年3月21日致林德納爾的信，《通信集》，vol.1，p.305。

[[222]](#222_2)1781年致赫爾德的信，同上，vol.4，p.293。

[[223]](#223_2)1759年7月3日的信，同上，vol.1，p.355。

[[224]](#224_2)1785年致雅各比的信，《通信集》，vol.5，p.326。

[[225]](#225_2)《自然宗教對話錄》，p.60。

[[226]](#226_2)《人類理解研究》，p.131。

[[227]](#227_2)《通信集》，vol.1，p.356。

[[228]](#228_2)1759年7月27日的信，《通信集》，vol.1，p.380。另見Alexander前引書（207頁注17），p.152，note 2。

[[229]](#229_2)康德的朋友，英國商人，當時住在柯尼斯堡。

[[230]](#230_2)斯瓦比亞（Swabia）：為德國西南部一公國，今屬巴伐利亞地區。——譯注

[[231]](#231_2)1780年7月29日的信，《通信集》，vol.4，pp.205-6。

[[232]](#232_2)《人類理解研究》，p.151。

[[233]](#233_2)《自然宗教對話錄》，p.282。

[[234]](#234_2)1787年4月27日的信，《通信集》，vol.7，p.167。

[[235]](#235_2)1786年2月25日的信，同上，vol.6，p.281。

[[236]](#236_2)休謨撰寫過《英國史》，他是那一時代重要的史學家。——譯注

[[237]](#237_2)《全集》，vol.3，p.29。

[[238]](#238_2)《全集》，vol.2，p.74。

[[239]](#239_2)1781年5月10日信，《通信集》，vol.4，p.294。

[[240]](#240_2)我采用的版本是Friedrich Heinrich Jacobi’s Werke（《雅各比著作集》），（Leipzig，1812，1815），vol.2，pp.1-310。

[[241]](#241_2)《雅各比著作集》，vol.2，p.1。

[[242]](#242_2)P.Merlan，‘Kant，Hamann-Jacobi and Schelling on Hume’（莫蘭：“康德、哈曼、雅各比和謝林論休謨”），Rivista critica di storia della filosofia 22（1967），484。

[[243]](#243_2)懷特海和斯托特也做過類似的論證，而且還有后來的一些闡述者。

[[244]](#244_2)1783年致哈曼的信，《通信集》，vol.5，p.56。

[[245]](#245_2)《人性論》，p.629。

[[246]](#246_2)《人類理解研究》，p.151。

[[247]](#247_2)《雅各比著作集》，vol.2，p.152。

[[248]](#248_2)《人類理解研究》，pp.144-8。

[[249]](#249_2)Richard Wollheim（ed.），Hume on Religion（沃爾海姆編：《休謨論宗教》），London，1963，pp.23-4。

[[250]](#250_2)Shirley Letwin，‘Hume：Inventor of a New Task for Philosophy’（萊特文：“休謨：一項哲學新任務的發明者”），Political Theory 3（1975），134。

[[251]](#251_2)同上。

[[252]](#252_2)見P.A.Sergeenko論托爾斯泰的著作，Tolstoy i ego sovermenniki（塞爾琴科：《托爾斯泰及其同時代的人》），Moscow，1911，p.13。

[[253]](#253_2)塞爾琴科（見226頁注1，pp.13-4）說，托爾斯泰在1908年告訴他，他清楚地記得1861年3月造訪赫爾岑的倫敦寓所時的情形。“列夫·尼古拉耶維奇回憶說，他個頭不太高，是個健壯的小個子，‘充滿朝氣，善解人意，聰明且興致盎然’。列夫·尼古拉耶維奇解釋說（像通常一樣，他用恰當的手勢來澄清含義）：‘赫爾岑立刻和我交談起來，仿佛我們早就認識一樣。我發現他有十分迷人的個性……我還從未見過這樣有吸引力的人。他比當時以及我們這個時代的所有政治家都高明。’”

[[254]](#254_2)有證據表明她曾按照不為東正教所承認的路德教儀式同他結婚，雖然這一證據并不確鑿。

[[255]](#255_2)A.I.Herzen，Sobranie sochinenii v tridtsati tomakh（赫爾岑：《文集》），Mos-cow，1954-65，vol.8，p.86。以下引用的赫爾岑著作皆指這個版本，簡稱《文集》。

[[256]](#256_2)《文集》，vol.8，p.64。

[[257]](#257_2)關于俄國的社會主義起源以及赫爾岑在其中的作用，這里無法做出歷史的和社會學的解釋。出版于革命前后的一些沒有翻譯過來的俄語著作研究過這個題目。到目前為止，最細致和最具原則性的研究，是Martin Malia，Alexander Herzen and the Birth of Russian Socialism，1812-1855（瑪麗亞：《赫爾岑和俄國社會主義的誕生，1812-1855》），Cambridge，Massachusetts，1961。

[[258]](#258_2)對這個著名且幾乎普遍持有的觀點最明確的表述，見E.H.Carr，The Ro-mantic Exiles（卡爾：《浪漫的流亡者》），London，1933。此書敘述生動，文獻詳實。Malia的著作（見231頁注6）避免了這個錯誤。

[[259]](#259_2)赫爾岑沒有英國好友，雖然不乏幫手、同盟和贊賞者。其中一位是激進派記者林頓，赫爾岑曾為他的《英吉利共和國》（English Republic）寫過文章。他對赫爾岑的描述是：“矮個子，體格健壯，晚年有些發胖，大腦袋上蓄起了長長的栗色頭發和胡須。他舉止優雅高貴，又具有譏諷和機智的強大力量……說話簡潔明快，令人著迷，他是個敏銳而又深刻的思想家，有著‘野蠻人’的熱情天性，但是慷慨且有人情味。……他好客，樂于社交……一個很好的談話對手，坦率而開朗。”見W.L.Linton，Memories（林頓：《回憶錄》），London，1895，pp.146-7。他在《歐洲共和國》（European Republics，London，1893）中還提到，西班牙激進分子艾米利奧·卡斯特拉稱留著漂亮頭發和胡須的赫爾岑，看上去像個哥特人，但是他開朗活潑，才華過人，“無與倫比的高雅”，有著南方人“奇妙的多重性”（pp.275-6）。屠格涅夫和赫爾岑是最早一批能在歐洲社交圈里自由走動的俄國人。他們給人的印象雖然不一定足夠強烈，但在消除陰暗的“斯拉夫靈魂”的神話上卻起了很大作用。這種神話過了很長時間才消失；也許至今仍未完全銷聲匿跡。

[[260]](#260_2)“（《大衛·科波菲爾》）是狄更斯的《往事與隨想》”，他在寫于六十年代初的一封信中如是說；謙虛并不是他的美德之一。見《文集》，vol.27，p.394（1863年12月16日的信）。

[[261]](#261_2)前引書（見228頁注4）。

[[262]](#262_2)《文集》，vol.12，pp.272-4。

[[263]](#263_2)加利利人，指基督。——譯注

[[264]](#264_2)《文集》，vol.13，pp.195-7。

[[265]](#265_2)見Journal，8 February 1865。標題是“夏爾·埃德蒙家中的晚餐”——“他說話時喉嚨里不時發出輕輕的嘲笑聲。他的聲音親切，抑揚頓挫，富于音樂感，人們以為他的粗脖子會粗聲粗氣，其實不然。他的思想細致而優雅，尖刻而機敏，總是十分明確，并用一些恰到好處的措辭加以闡述，雖然是出自一個開明而機智的外國人之口，卻總是表現出極為恰當的法語水平。他談到巴枯寧，他在獄中度過的十一個月，他從阿穆爾河逃出西伯利亞，取道加利福尼亞返回倫敦的經過，在熱淚盈眶的熱烈擁抱后，他（向赫爾岑）說的第一句話是：‘這里能搞到牡蠣嗎？’”赫爾岑講的沙皇尼古拉的故事也讓龔古爾兄弟開心。在克里米亞戰爭中，這位皇帝在歐帕托利亞陷落后，深夜在他空蕩蕩的宮殿里散步，邁著《唐·璜》中那個司令官石塑般沉重而神秘的步伐。然后他又說了一些有關英國風俗習慣的奇聞軼事——“他喜歡這個國家，因為她是一片自由的土地。”——用來說明它的可笑之處，它的等級意識，不可救藥的傳統主義，尤其是主仆關系。龔古爾兄弟還提到赫爾岑為說明法國人和英國人的性格差異而提出的精辟見解。他們可靠地講述了詹姆斯·羅特希爾德如何挽救赫爾岑的俄國財產的過程。

[[266]](#266_2)正統的蘇聯學者從這種觀點中發現，他終于接近了馬克思的觀點。

[[267]](#267_2)《文集》，vol.6，p.94。

[[268]](#268_2)1888年2月13日致N.N.Gay的信。另見1888年2月9日致N.G.Chertkov的信。

[[269]](#269_2)1860年8月4日的日記。

[[270]](#270_2)1896年5月17的日記。但是他在1905年10月12日的日記中寫道，他正在讀赫爾岑的《來自彼岸》，并且說“我們的知識分子如此低三下四……他們無法理解他”。

[[271]](#271_2)1896年5月7日的日記。

[[272]](#272_2)1862年7月22日—23日（?）的信。

[[273]](#273_2)1862年8月7日寫給他姑媽托爾斯塔婭公爵夫人的信。

[[274]](#274_2)M.Gorky，Istoriya russkoi literatury（高爾基：《俄國文學史》），Moscow，1939，p.206。

[[275]](#275_2)Edmund Silberner對此表示過懷疑，見他的‘Der junge Moses Hess im Lichte bisher unerschlossener Quellen’（西爾伯納：“從過去未被利用的原始文獻看青年赫斯”），International Reivew of Social History 3（1958），43-70，239-68。

[[276]](#276_2)在科隆的1854年警察檔案里，記錄著西比爾·皮什是個街頭妓女，赫斯的家人似乎也相信這種說法。西爾伯納在他為赫斯所寫的傳記中對此有所懷疑，他發現那份證據并不確鑿。我們只知道西比爾一直是個虔誠的天主教徒，赫斯是在父親去世后才娶了她，也許是因為擔心對他造成太深的傷害。

[[277]](#277_2)赫斯的道德性格，與陀思妥耶夫斯基的《白癡》和《卡拉瑪佐夫兄弟》中的主人翁所體現的“可靠的好人”極為相似。猶太共產主義者是最后的這樣一種人，陀思妥耶夫斯基能在他們身上找到所有與他的理想相似的品質。

[[278]](#278_2)西爾伯納在他論述赫斯的非常有啟發性的文章〔載Historia Judaica 13（1951），3-28〕中認為，盡管這本書贊成廢除私人繼承權，贊成公有制，但它的理論并不是社會主義的。他認為赫斯的理論不同于當時法國的社會主義理論，但是我不敢說自己領會了這一點。不錯，赫斯沒有走得像卡貝那樣遠，但是他至少是個——譬如說——和路易·布朗一樣的社會主義者，而且比傅立葉主義者和蒲魯東還要社會主義。

[[279]](#279_2)他這時（1843）的觀點十分明確地反映在兩篇文章中：‘Sozialismus und Kommunismus’（“社會主義和共產主義”）和‘Philosophie der That’（“他者的哲學”），刊于一本名為Einundzwanzig Bogen aus der schweiz的文集中，另外也反映在他發表在巴黎的Vorw!?rts上的文章，見Deutsch-Franz?sische Jahrbücher和Der Sprecher，ed.Karl Grün in Wesel。

[[280]](#280_2)恩格斯在一篇發表于歐文派雜志《新道德世界》（New Moral World，No.21，18 November 1843）的文章中說，赫斯是第一位變成共產主義者的青年黑格爾派。見Kar Marx and Friedrich Engels，Collected Works（《馬克思恩格斯著作集》），London/New York/Moscow，1975，vol.3（1975），p.406。

[[281]](#281_2)Rom und Jerusalem，die Nationalit!?tsfrage（《羅馬和耶路撒冷：論國籍問題》），Leipzig，1862（以下略為R.J.），信函5，p.25。下面再引用R.J.中的信時，只注明編號和頁碼，如V 25。

[[282]](#282_2)并非完全如此。在R.J.中，赫斯提到了這時的一份手稿，其中主張必須把自決作為解決猶太人問題的辦法。這份草稿下落不明：赫斯很有可能把它合并在了R.J.一書中。但是的確有一份這個時期的殘稿保留了下來，它的發現者愛德蒙·西爾伯納充滿善意地告訴我，它宣布猶太民族需要一個家園。這證明赫斯并沒有像人們有可能猜疑的那樣，不自覺地把他第一次產生猶太人國家這種想法的時間提前了。不過在當時，這很可能只是一種大膽的幻想。年輕的拉薩爾當時也曾不經意地思考過一個新猶太國的概念。十八世紀的三四十年代不乏各種離奇的政治方案。但是，盡管偶然有這種思緒，這時的赫斯完全是個反民族主義者，他自覺地反對這些不斷在他面前浮現的猶太復國主義思想，只是在后來才接受了它們。

[[283]](#283_2)Cologne，1841年9月2日。見Karl Marx，Friedrich Engels，Historischkritische Gesamtausgabe（馬克思和恩格斯：《歷史批判全集》），Abteilung 1，Band 1.2，Berlin，1929，pp.260-1。

[[284]](#284_2)見264頁注28。

[[285]](#285_2)在他們早先所作但生前沒有出版的《德意志意識形態》中也是如此。見Eduard Bernstein，‘Vorbemerkung’（伯恩施坦：“緒論”），in Documente des Sozialis-mus，Berlin，1901-5，vol.3，p.17f。

[[286]](#286_2)這位女士其實（正像西爾伯納查實的那樣）是赫斯的一個真實的朋友，不過在十九世紀，這是表達政治思想的一種常見方式。

[[287]](#287_2)I 1（見269頁注30）。

[[288]](#288_2)V 27-8。

[[289]](#289_2)V 27。

[[290]](#290_2)同上。

[[291]](#291_2)V 28。

[[292]](#292_2)V 28。

[[293]](#293_2)IV 14。

[[294]](#294_2)同上。

[[295]](#295_2)IV 15。

[[296]](#296_2)V 31。

[[297]](#297_2)XII 110。

[[298]](#298_2)IV 17。

[[299]](#299_2)IV 17。

[[300]](#300_2)V 26。

[[301]](#301_2)V 28-9。

[[302]](#302_2)V 23。

[[303]](#303_2)VI 42。

[[304]](#304_2)大概他還可以加上法國的、俄國的和其他許多國家的。

[[305]](#305_2)他的著作繼續用不知所指的“M.Hess”署名。譯按：這里的“M”既可指“莫里茨”（Moritz），也可指“摩西”（Moses）。另據《舊約·出埃及記》，率領猶太人離開埃及的先知也叫“摩西”。

[[306]](#306_2)VI 42。

[[307]](#307_2)結茅節（the Feast of the Tabernacles），猶太人節日，為紀念先祖在曠野中風餐露宿的生活而設。——譯注

[[308]](#308_2)R.J.，附注9，p.234。

[[309]](#309_2)這可以說是對七十多年后發生的事情的最準確的預言之一。

[[310]](#310_2)V 29-30。

[[311]](#311_2)XII 121。

[[312]](#312_2)VI附注5。

[[313]](#313_2)IV 17。

[[314]](#314_2)同上。

[[315]](#315_2)VII 50。

[[316]](#316_2)R.J.passim，eg.VII 52，VIII 63。

[[317]](#317_2)VIII 66。

[[318]](#318_2)VIII 65。

[[319]](#319_2)VIII 67。

[[320]](#320_2)IX 74。

[[321]](#321_2)卡利舍爾的Drishath Zion的出版早于《羅馬和耶路撒冷》幾個月；就像牛頓和萊布尼茨一樣，這兩位作者對彼此的思想路線也所知甚少。

[[322]](#322_2)R.J.附注9，p.234。

[[323]](#323_2)轉引自Theodor Zlocisti，Moses Hess，Der Vork!?mpfer des Sozialismus und Zi-onismus 1812-1875（茲洛斯蒂：《赫斯：社會主義和猶太復國主義的先驅，1812-1875》），Berlin，1921，p.312。

[[324]](#324_2)Jüdische Zeitschrift für Wissenschaft und Leben（《猶太人經濟與生活雜志》）1（1862），252。

[[325]](#325_2)Allgemeine Zeitung des Judenthums（《猶太人通報》）26（1862），610。可進一步參見另一篇有價值的文章，我的引文即來源于它：Israel Cohen，‘Moses Hess：Rebel and Prophet’（柯恩：“反叛者和預言家赫斯”），Zionist Quarterly（Fall 1951），45-56，特別是pp.51-2。

[[326]](#326_2)赫斯作為政治預言家的證據，可以參見Helmut Hirsch，‘Tribun und Proph-et.Moses Hess als Pariser Korrespondent der Illinois Staats-Zeitung’（希爾什：“作為《伊利諾斯州報》駐巴黎記者的赫斯”），International Review of Social History 2（1957），209-30。另見同一位作者的Denker und K!?mpfer（《思想家和斗士》），Frankfurt，1955。

[[327]](#327_2)赫斯最早的傳記作者不這樣認為，而稱他是一個現代原子論的先驅，見前引書（291頁注72），p.412。

[[328]](#328_2)這篇文章寫于1957年。

[[329]](#329_2)例如Auguste Cornu，他在Moses Hess et la gauche Hégéienne（柯爾努：《赫斯和黑格爾左派》，Paris，1934）中，把赫斯視為馬克思的一個次要的、頭腦有些遲鈍的先驅，馬克思主義已經使他的觀點過時。他后來的著作在這個方面更是有過之而無不及。其實這也是盧卡奇的觀點，見他的‘Moses Hess und die Probleme der idealistis-chen Dialektik’（“赫斯和唯心主義辯證法問題”），Archiv für die Geschichte des Sozial-ismus und der Arbeiterbewegung 12（1926），105-55。Irma Goitein在她的Probleme der Gesellschaft und des Staates bei Moses Hess（格伊坦：《赫斯論社會和國家問題》，Leip-zig，1931）中，表現出了更好的見識。

[[330]](#330_2)V 28，參見277頁注44。

[[331]](#331_1)這個詞的字面含義是“帶連字符的群體”，如Italian-American（意大利裔美國人）、German-American（德裔美國人）等等。——譯注

[[332]](#332_1)海涅當然認為自己屬于猶太人群體，其程度甚至超過了波爾納，至少在他受洗成為基督教徒之前。不過即使在這之后，在他對古老的猶太宗教、尤其是《舊約》的冷嘲熱諷和感情依戀這兩種情緒交替出現時，他也絕對沒有像當時另一些改宗者，如斯塔爾或門德爾松的女兒及其兄弟那樣，明確地讓自己在精神上同它一刀兩斷。

[[333]](#333_1)在我看來，安德烈·莫洛亞在他的本杰明·狄斯累利傳中，似乎有些言過其實。他的著作《狄斯累利傳》（La Vie de Disraèli，Paris，1927）對作者本人的揭示多于傳主。

[[334]](#334_1)我把這一見識歸功于伊加爾·阿龍。

[[335]](#335_1)‘On the Life and Writings of Mr.Disraeli’（“關于狄斯累利先生的生平和著作”），見Isaac Disraeli，Curiosities of Literature，London，1881，vol.1，p.viii。

[[336]](#336_1)Lucian Wolf，‘The Disraeli Family’（沃爾夫：“狄斯累利家族”），The Times，20（p.6）and 21（p.12）December 1904；后收入Transactions of the Jewish Historical Society of England 5（1902-5），202-18。

[[337]](#337_1)Cecil Roth，Benjamin Disraeli：Earl of Beaconsfield（羅斯：《本杰明·狄斯累利：比坎斯菲爾德伯爵》），New York，1952，chap.1。

[[338]](#338_1)Robert Blake，Disraeli（布萊克：《狄斯累利》），London，1966，p.4。

[[339]](#339_1)Considerations on Representative Government（《論代議制政府》），Chapber 7，note。

[[340]](#340_1)W.L.Courtney，Life of John Stuart Mill（考特尼：《穆勒傳》），London，1889，p.147。另見J.S.Mill，Autobiography，London，1873，p.289。

[[341]](#341_1)黎凡特：指地中海東部和愛琴海沿岸地區。——譯注

[[342]](#342_1)Book I，chapter 4，p.9。所注頁碼均指Bradenham版的The Novels and Tales of Benjamin Disraeli（《本杰明·狄斯累利小說集》），London，1926-7。

[[343]](#343_1)Contarini Fleming，part 1，chapter 2，p.5。

[[344]](#344_1)Georg Brandes，Lord Beaconsfield：A Study（布蘭德斯：《比坎斯菲爾德勛爵研究》），Trans.Mrs George Sturge，London，1880，pp.45，41，42。

[[345]](#345_1)Book 4，chapter 10，p.232。

[[346]](#346_1)Tancred，book 4，chapter 3，p.263-7。

[[347]](#347_1)Coningsby，book，4，chapter 15，pp.263-7。

[[348]](#348_1)同上，chapter 10，p.232。

[[349]](#349_1)Trancred，book 3，chapter 7，p.233。

[[350]](#350_1)Book 4，chapter 7，pp.299-300。

[[351]](#351_1)奧地利記者什魯米基（Chlumiecki）講述的故事——狄斯累利是一篇猶太復國主義文章的作者，只是在俾斯麥的勸說下，他才沒有提交給柏林大會——似乎極不可信，因此沒有必要做更嚴格的檢討。見羅斯：《本杰明·狄斯累利：比坎斯菲爾德伯爵》，pp.159-62。

[[352]](#352_1)Thomas Carlyle，‘Shooting Niagara：and After？’（卡萊爾：“擊中尼亞加拉，然后呢？”），Critical and Miscellaneous Essays，London，1899，vol.5，p.11。

[[353]](#353_1)E.T.Raymond（E.R.Thompson的筆名），Disraeli：The Alien Patriot（雷蒙德：《狄斯累利：外來的愛國者》），London，1926，p.5。

[[354]](#354_1)Lord George Bentinck：A Political Biography（《本廷克勛爵的政治傳記》），London，1852，pp.495，494。

[[355]](#355_1)《本杰明·狄斯累利：比坎斯菲爾德伯爵》，p.85。

[[356]](#356_1)Book 4，chapter 10，p.232。

[[357]](#357_1)Book 4，chapter 13，p.253。

[[358]](#358_1)《本杰明·狄斯累利：比坎斯菲爾德伯爵》，p.60。

[[359]](#359_1)《本廷克勛爵的政治傳記》，pp.482-3。

[[360]](#360_1)Tancred，book 2，chapter 14，153。

[[361]](#361_1)《本廷克勛爵的政治傳記》，p.331。

[[362]](#362_1)同上，p.496。

[[363]](#363_1)同上，p.497。

[[364]](#364_1)同上，p.496。

[[365]](#365_1)同上。

[[366]](#366_1)《本廷克勛爵的政治傳記》，p.495。

[[367]](#367_1)同上，p.490。

[[368]](#368_1)見Wilfrid Meynell，The Man Disraeli（梅內爾：《狄斯累利其人》），London，1927，p.220。

[[369]](#369_1)1843年3月13日的信，見Karl Marx and Friedrich Engels，Werke（馬克思恩格斯：《著作集》），East Berlin，1956-，vol.27（1973），p.418。

[[370]](#370_1)1864年11月29日的信，《著作集》，vol.31（1975），p.432。

[[371]](#371_1)《著作集》，vol.1（1974），p.374。

[[372]](#372_1)《著作集》，vol.3（1969），p.5。

[[373]](#373_1)1862年7月30日。《著作集》，vol.30（1974），pp.257-9。

[[374]](#374_1)同上，p.259：“他的頭形和他的發型都顯示出，他是當摩西離開埃及時追隨他的那些黑人的后裔（不然的話就是他母親或祖母和一個黑鬼有染）。這種有著黑人血統的猶太人和德國人的結合，必會生出一個奇怪的雜種。這家伙的糾纏不休也是黑人式的。”

[[375]](#375_1)《著作集》，vol.30（1974），p.164。

[[376]](#376_1)La Justice，7 December 1881。

[[377]](#377)前引書（見315頁注5），p.x。

[[378]](#378)第1幕第3場。

[[379]](#379)J.S.Mill，On Liberty（穆勒：《論自由》），London，1962，p.195。

[[380]](#380)見Schillers Werkes（《席勒著作集》），ed.Ernst Jenny，vol.10，Basel，1946，pp.208-321。

[[381]](#381)《席勒著作集》，p.232。

[[382]](#382)同上，p.238。

[[383]](#383)《席勒著作集》，p.242。

[[384]](#384)同上，p.237。

[[385]](#385)《席勒著作集》，pp.257-8。

[[386]](#386)《伊戈爾王子》（Prince Igor）為俄國作曲家鮑羅廷的歌劇。——譯注

[[387]](#387)Arrigo Boito，‘Mendelssohn in Italia’（博伊托：“門德爾松在意大利”），Tutti gli scritti，ed.Piero Nardi，Verona，1942，p.1256。

[[388]](#388)從某種意義上說，布魯克納可被稱為“素樸的人”。不過只能從一般意義上，而不是從席勒的意義上這樣說。在席勒賦予這個詞的意義上，布魯克納的充滿幻覺的神秘主義，他把感性和自我超越的企圖結合在一起的努力（就像弗蘭克和坎特魯姆更為突出的情況一樣），是可以想像的最深刻的感傷的表現。Gesamtkunst-werk（總體藝術創作）這個概念也是如此，它有著把一切因素統一在一起的徒勞渴望。

[[389]](#389)G.D.H.Cole，The Second International（A History of Socialist Thought，vol.3）[柯爾：《第二國際（社會主義思想史）》]，part.1，London，1956，p.387。

[[390]](#390)1903年4月28日信，見La critica（《批評》）25（1927），372。

[[391]](#391)Réflexions sur la violence（《對暴力的反思》，以下略為《反思》），Paris，1972，p.80。

[[392]](#392)《反思》，p.101。

[[393]](#393)‘Osservazioni intorno alla concezione materialista della storia’（克羅齊：“關于歷史唯物主義的思考”），in Saggi di critica del marxismo，Palermo，1902，p.44。

[[394]](#394)Les Illusions du progrès（《進步的幻象》），5th ed.，Paris，1947，p.133。

[[395]](#395)《反思》，p.14。

[[396]](#396)La Ruine du monde antique（《古代世界的滅亡》），3rd ed.，Paris，1933，p.44。

[[397]](#397)《古代世界的滅亡》，p.44。

[[398]](#398)‘L’thique du socialisme’（“社會主義的倫理”），Revue de métaphysique et de morale 7（1899）。

[[399]](#399)《反思》，p.173。

[[400]](#400)《反思》，p.168。據布倫塔諾教授說，馬克思的這封信是1869年寫給其英國友人比斯利教授的，但它從來沒有被人發現。信中的語調也不太像是馬克思的，雖然據稱伯恩施坦說它是馬克思的語氣。見Mouvement socialiste（《社會主義運動》），1 September 1899，p.270。

[[401]](#401)‘La Crise du socialisme’（“社會主義的危機”），Revue politique et parlemen-taire 18（1898），612。

[[402]](#402)索雷爾引用過這句話，見前引書（368頁注10），p.296。

[[403]](#403)《反思》，p.110。

[[404]](#404)Matériaux d’une théorie du prolétariat（《一種無產階級理論的材料》），2nd ed.，Paris，1921，p.98，note 1。

[[405]](#405)他在1897年12月27日寫給克羅齊的信中說，馬克思主義有“變成一種以語病為基礎的神話”的危險。La critica（《批評》）25（1927），50-2。

[[406]](#406)Le Procès de Socrate（《蘇格拉底的審判》），Paris，1889，p.183。

[[407]](#407)同上，p.158。

[[408]](#408)《反思》，p.184。

[[409]](#409)同上，p.38。

[[410]](#410)《反思》，p.149。

[[411]](#411)同上，p.36。

[[412]](#412)索雷爾在1901年就宣布，這注定會成為一件強大的武器。見De l’église et de l’état（《論教會與國家》），Paris，1901，pp.54-5。

[[413]](#413)1921年3月25日致克羅齊的信，La critica（《批評》）28（1930），194。

[[414]](#414)轉引自Michael Curtis，Three Against the Third Republic：Sorel，Barrès，and Maurras（《反對第三共和的三個人：索雷爾、巴雷斯和莫拉》），Princeton，1959，p.53。

[[415]](#415)出自同讓·瓦里奧的談話，見后者的報道，L’clair（《閃電報》），11 Sep-tember 1922。轉引自Gaetan Pirou，Georges Sorel（《索雷爾傳》），Paris，1927，p.53。

[[416]](#416)J.Variot，Propos de Georges Sorel（瓦里奧：《索雷爾的話》），Paris，1935，p.55。

[[417]](#417)轉引自Gaudens Megaro，Mussolini in the Making（麥加羅：《墨索里尼的誕生》），London，1938，p.319。

[[418]](#418)《反思》，p.144。

[[419]](#419)一個浪漫主義的、強烈反民主的十九世紀俄國反動分子曾經說，當他想到在巴黎街頭匆匆趕路的衣冠楚楚的資產階級時，他自問道：是不是因為這一點，頭帶羽飾頭盔的亞歷山大大帝，才用鐵騎踏平了阿貝拉的波斯人軍隊。索雷爾想必不會否定這種感情。

[[420]](#420)《一種無產階級理論的材料》，p.53。

[[421]](#421)《反思》，p.19，note 1。

[[422]](#422)《反思》，p.170。

[[423]](#423)此文的若干論點也在《曲木：關于民族主義的一則筆記》（‘The Bent Twig：a Note on Nationalism’，in Foreign Affairs 51，1972）一文中討論過，但形式有所不同。

[[424]](#424)這是牛津大學圣體學院的雜志，以賽亞·伯林是它的編輯之一，時間為第19卷4期（1929年12月）到第20卷4期（1932年6月）。這期間的每一期雜志上都有未署名的文章，有些可能系伯林所作。

[[425]](#425)以賽亞·伯林編輯了這本雜志的6期，從第10卷52期（1930年5月）到第12卷57期（1932年2月），其中，第52期是與阿瑟·卡爾德·馬歇爾合編，第55-7期是與理查德·古德曼合編。