

　　圖書在版編目（CIP）數據

伯林談話錄 ／ （伊朗）賈漢貝格魯 （Jahanbegloo,R.） 編著；楊禎欽譯.—南京：譯林出版社，2011.1（2011.11重印）

（人文與社會譯叢 ／ 劉東主編）

原文書名：Conversations with Isaiah Berlin

ISBN　978-7-5447-1579-9

Ⅰ.①伯...　Ⅱ.①賈... ②楊...　Ⅲ.①伯林，I.(1909-1997)-哲學思想-研究　Ⅳ.B561.59

中國版本圖書館CIP數據核字（2010）第240510號

Conversations with Isaiah Berlin by Rarmin Jahanbegloo

Copyright © 1991 by Editions du Felin, Paris

Chinese language edition arranged with Peter Halban Publishers

through Big Apple Tuttle-Mori Agency, Inc.

Simplified Chinese edition copyright © 2011 by Yilin Press

登記號　圖字：10-2006-301號

書　　名　伯林談話錄

作　　者　[伊朗]拉明·賈漢貝格魯

譯　　者　楊禎欽

責任編輯　陳　葉

原文出版　Peter Halban Publishers LTD., 1992

出版發行　鳳凰出版傳媒集團

　　　　　鳳凰出版傳媒股份有限公司

　　　　　譯林出版社

地　　址　南京市湖南路1號，郵編：210009

電子信箱　yilin@yilin.com

網　　址　<http://www.yilin.com>

集團地址　南京市湖南路1號，郵編：210009

集團網址　鳳凰出版傳媒網<http://www.ppm.cn>

印　　刷　江蘇鳳凰揚州鑫華印刷有限公司

開　　本　880×1230毫米　1/32

印　　張　6.875

插　　頁　2

字　　數　146千

版　　次　2011年1月第1版　2011年11月第2次印刷

書　　號　ISBN　978-7-5447-1579-9

定　　價　23.00元

　　　　　 譯林版圖書若有印裝錯誤可向承印廠調換

目录

[主編的話 5](#_Toc58404139)

[序 7](#_Toc58404140)

[第一次對話 從波羅的海到泰晤士河 10](#_Toc58404141)

[兩次俄國革命 10](#_Toc58404142)

[20世紀30年代的牛津 11](#_Toc58404143)

[卡爾·馬克思：我的第一次接受委托 13](#_Toc58404144)

[維也納小組 15](#_Toc58404145)

[阿赫馬托娃和帕斯捷爾納克 16](#_Toc58404146)

[奧斯威辛的發現 19](#_Toc58404147)

[哲學家還是思想史家？ 21](#_Toc58404148)

[沒有哲學家的哲學？ 23](#_Toc58404149)

[列奧·施特勞斯的“魔眼” 26](#_Toc58404150)

[關于文化的差異 27](#_Toc58404151)

[文化相對主義和人權 29](#_Toc58404152)

[兩種自由概念 31](#_Toc58404153)

[關于多元論的爭論 33](#_Toc58404154)

[理想的追求 34](#_Toc58404155)

[通向歐洲大陸的橋梁 35](#_Toc58404156)

[第二次對話 現代政治學的誕生 38](#_Toc58404157)

[馬基雅維里：政治的自律性 38](#_Toc58404158)

[國家與托馬斯·霍布斯 43](#_Toc58404159)

[斯賓諾莎和一元論 45](#_Toc58404160)

[反啟蒙運動：約瑟夫·德·邁斯特和埃德蒙·柏克 47](#_Toc58404161)

[維柯或一種新科學 52](#_Toc58404162)

[關于漢娜·阿倫特 54](#_Toc58404163)

[身為今日之猶太人 57](#_Toc58404164)

[赫爾德和社會觀 59](#_Toc58404165)

[思想史：一個寂寞的學科 60](#_Toc58404166)

[第三次對話 政治思想：時間的檢驗 62](#_Toc58404167)

[接受委托或候車 62](#_Toc58404168)

[德國人的恥辱感 62](#_Toc58404169)

[赫爾德、民族主義和猶太復國主義 64](#_Toc58404170)

[十八世紀的相對主義 68](#_Toc58404171)

[道德與宗教 70](#_Toc58404172)

[休謨和英國哲學 71](#_Toc58404173)

[人權 73](#_Toc58404174)

[威爾第、斯特拉文斯基、瓦格納 74](#_Toc58404175)

[摩西·赫斯：猶太復國主義者 76](#_Toc58404176)

[馬克思和19世紀的社會主義運動 79](#_Toc58404177)

[左派和馬克思主義的命運 81](#_Toc58404178)

[第四次對話 自 由 哲 學 85](#_Toc58404179)

[斯蒂芬·斯彭德：60年的友誼 85](#_Toc58404180)

[哲學的目標 86](#_Toc58404181)

[多元論與民主 89](#_Toc58404182)

[平等和自由 90](#_Toc58404183)

[牛津哲學和實證主義 94](#_Toc58404184)

[柏格森、謝林和浪漫主義 97](#_Toc58404185)

[第五次對話 個 人 印 象 100](#_Toc58404186)

[十九世紀的俄國思想 100](#_Toc58404187)

[涅恰耶夫和虛無主義 101](#_Toc58404188)

[屠格涅夫 102](#_Toc58404189)

[陀思妥耶夫斯基 105](#_Toc58404190)

[亞歷山大·赫爾岑 107](#_Toc58404191)

[知識分子和知識階層 112](#_Toc58404192)

[1848年 114](#_Toc58404193)

[刺猬和狐貍 115](#_Toc58404194)

[別林斯基 117](#_Toc58404195)

[從帕斯捷爾納克到布羅茨基 119](#_Toc58404196)

[丘吉爾、魏茨曼和尼赫魯 122](#_Toc58404197)

[喬治·索雷爾和伯納德·拉扎爾 125](#_Toc58404198)

[編　后　記 127](#_Toc58404199)

# 主編的話

劉　東

總算不負幾年來的苦心——該為這套書寫篇短序了。

此項翻譯工程的緣起，先要追溯到自己內心的某些變化。雖說越來越慣于鄉間的生活，每天只打一兩通電話，但這種離群索居并不意味著我已修煉到了出家遁世的地步。毋寧說，堅守沉默少語的狀態，倒是為了咬定問題不放，而且在當下的世道中，若還有哪路學說能引我出神，就不能只是玄妙得叫人著魔，還要有助于思入所屬的社群。如此嘈嘈切切鼓蕩難平的心氣，或不免受了世事的惡刺激，不過也恰是這道底線，幫我部分擺脫了中西“精神分裂癥”——至少我可以倚仗著中國文化的本根，去參驗外緣的社會學說了，既然儒學作為一種本真的心向，正是要從對現世生活的終極肯定出發，把人間問題當成全部靈感的源頭。

不寧惟是，這種從人文思入社會的訴求，還同國際學界的發展不期相合。擅長把捉非確定性問題的哲學，看來有點走出自我囿閉的低潮，而這又跟它把焦點對準了社會不無關系。現行通則的加速崩解和相互證偽，使得就算今后仍有普適的基準可言，也要有待于更加透辟的思力，正是在文明的此一根基處，批判的事業又有了用武之地。由此就決定了，盡管同在關注世俗的事務與規則，但跟既定框架內的策論不同，真正體現出人文關懷的社會學說，決不會是醫頭醫腳式的小修小補，而必須以激進亢奮的姿態，去懷疑、顛覆和重估全部的價值預設。有意思的是，也許再沒有哪個時代，會有這么多書生想要煥發制度智慧，這既凸顯了文明的深層危機，又表達了超越的不竭潛力。

于是自然就想到翻譯——把這些制度智慧引進漢語世界來。需要說明的是，盡管此類翻譯向稱嚴肅的學業，無論編者、譯者還是讀者，都會因其理論色彩和語言風格而備嘗艱澀，但該工程卻絕非尋常意義上的“純學術”。此中辯談的話題和學理，將會貼近我們的倫常日用，滲入我們的表象世界，改鑄我們的公民文化，根本不容任何學院人壟斷。同樣，盡管這些選題大多分量厚重，且多為國外學府指定的必讀書，也不必將其標榜為“新經典”。此類方生方成的思想實驗，仍要應付尖刻的批判圍攻，保持著知識創化時的緊張度，尚沒有資格被當成享受保護的“老殘遺產”。所以說白了：除非來此對話者早已功力盡失，這里就只有激活思想的馬刺。

主持此類工程之煩難，足以讓任何聰明人望而卻步，大約也惟有愚鈍如我者，才會在十年苦熬之余再作馮婦。然則晨鐘暮鼓黃卷青燈中，畢竟尚有歷代的高僧暗中相伴，他們和我聲應氣求，不甘心被宿命貶低為人類的亞種，遂把迻譯工作當成了日常功課，要以艱難的咀嚼咬穿文化的籬笆。師法著這些先烈，當初醞釀這套叢書時，我曾在哈佛費正清中心放膽講道：“在作者、編者和讀者間初步形成的這種‘良性循環’景象，作為整個社會多元分化進程的縮影，偏巧正跟我們的國運連在一起，如果我們至少眼下尚無理由否認，今后中國歷史的主要變因之一，仍然在于大陸知識階層的一念之中，那么我們就總還有權想象，在孔老夫子的故鄉，中華民族其實就靠這么寫著讀著，而默默修持著自己的心念，而默默挑戰著自身的極限！”惟愿認同此道者日眾，則華夏一族雖歷經劫難，終不致因我輩而淪為文化小國。

一九九九年六月于京郊溪翁莊

# 序

我第一次會見以賽亞·伯林爵士是在1988年6月6日，他70歲生日那天，在他位于倫敦市中心的寓所。歐洲政治哲學的經典著作之一《自由四論》的法譯本已經獲得法國廣大讀者青睞。因此，我決定在《精神》雜志總部每周一次的文獻研討會上向我的同事介紹伯林的思想。這次研討會的積極結果，是使我拿定主意通過一次由《精神》雜志同意發表的訪談來更深刻地展示伯林的思想。經過簡短的電話交談和迅速的信件往來，我們便決定在他寓所會見。自1976年1月一個寒冷的雨天我在倫敦佛勒書店發現《自由四論》之后，十多年來我一直對伯林爵士很敬仰，要拜會這么一位名人的念頭確實使我感到有點緊張。但是，一見面他就帶著友好的微笑熱情地迎接我，話還沒說我的緊張情緒一下子就消失了。

談話開始時，我不僅聽他說什么，也留意他的儀表怎么樣。雖然我見過他許多照片，而實地看到他我還是有點驚奇。他的面容乍看起來完全不像是一個出生在里加的人。他的聲音聽上去準確而有力，但吐詞緩慢。輕重分明的牛津口音極有節奏地流貫談話過程，使我覺得我仿佛是獲準受到一位極為尊貴的英國紳士的召見。這是溫文爾雅、最謙恭的一個人，說話慢條斯理而熱情厚道，毫不裝腔作勢。我們一起談了兩個多小時。他詳細地告訴我俄國革命時期他的童年情況以及20世紀30年代他在牛津大學的情況。我很驚訝他對俄國文化有著非常親密的感覺，畢竟他在10歲時就離開那里了。那天告別的時候我就希望能有機會再次見到他，但我不知道有一天還有可能以書本形式發表對他的訪談。

我回到巴黎以后，有個編輯跟我聯系，他要求我繼續這樣的訪問，并且寫成一本書。很高興我有機會再次會見伯林。我們是1988年12月于倫敦再次見面的。這次我有幸在幾個不同的場合跟他談話。每個場合他都熱情、友好地歡迎我。我得以就他在思想史方面的研究向他提出了三百多個問題，分門別類，并逐一討論。他要我將談話記錄整理成文，我把定稿交給了他。該書1991年在法國出版。

顯然，這本書不奢望成為伯林的正式傳記，但是，對于一切有待進行的伯林研究，這本書不失為一種重要的資料來源。有時候，有一種傾向，過高地估計思想史家的重要性，而對于伯林這么杰出的人物卻不會是這樣，他的著作改變了我們的歷史觀和人生觀；單是他對英語世界過去50年來各種智性觀點和政治觀點的影響就足以使理解他的著作和分析他的思想具有重大意義。他在著作中的論述和洞見有助于我們對形成當代史的各種事件和概念樹立一種富有批判性的看法。因此，不可否認，伯林的思想向我們提出了挑戰。毫無疑問，一眼就看得出他是他那代人中典型的杰出牛津哲學家。他的牛津哲學背景（使他成為休謨哲學的真正崇拜者），他的思想的明亮清晰，他對晦澀術語的極端疏遠，使他成為當代英國哲學的一個真正的代表。可是，在某些方面伯林在同時代的知識分子中又是與眾不同的。他的全部哲學活動可以作為一種反抗傳統信念的理論戰斗來審視，那種信念認為，縱貫古今人類社會的中心問題原則上都有一種而且只有一種真理性的正確回答。因此，他反對那種以為可以依據科學的、政治的、甚至美學的價值在人世間創造一個烏托邦的主張。鑒于人類歷史實際上是各種經常相互碰撞的價值和思想的產生地及其變化發展的實驗場所這一事實，伯林追溯多元論在倫理學、政治學和美學等領域的出現。明白了這一點，人們就可以充分理解為什么50年來伯林選擇思想史作為他的興趣中心。在他看來，研究思想史無疑是弄清楚自孩提時代經歷俄國革命以來，就深深地煩惱著他的某些嚴酷的難題的唯一途徑。這項研究的成果便是關于民眾生活和思想的措辭優美、具備了一部小說的全部文學品質的研究論文，同時也是對歷史上各種觀念的透徹的批判性的考察報告。伯林的作品之所以如此吸引人，是因為他的全部寫作都是從非教條的觀點出發，以便向讀者揭示作者全神貫注的某些持久不斷的哲學問題。伯林不是一個黑格爾式的（或任何其他形式的）決定論者，即使我們可以以為他是某種西方意識的現象學家。黑格爾主義把人類歷史看作是絕對精神發展的邏輯的和本體論的過程，經過先定的歷史階段，終結于現實與理性的某種調和。與這種觀點不同，伯林的研究探討了哲學家、政治家和藝術家個人責任的各個層面，這就打破了形而上學的歷史必然性的枷鎖。因此，伯林對那些以最終解決為目標的一般的態度和觀點都不感興趣。在他最近出版的《扭曲的人性之材》那本書中有一篇論文談到這一點：

……但是，如果我說的不錯，不光最終解決這個概念本身是不切實際的，而且，各種價值之間也不可避免地是相互碰撞的、不可協調的。最終解決的可能性（即使我們忘記了這個詞組帶有希特勒時期的恐怖感[[1]](#_1_11)）會制造出一種幻覺，一種非常危險的幻覺。因為，如果人們真的相信這種解決是可能的，那么，為了達到這個目標付出多少都絕不為過：為了使人類永遠公正、幸福、富于創造性以及和諧協調，有什么不可以為此付出的呢？為了做成這樣的蛋卷，我們可以打破無限數量的雞蛋，這就是列寧、托洛茨基以及我們所了解的波爾布特[[2]](#_2_11)的信念。既然我知道通向社會問題最終解決的唯一正確道路，我也就知道人類車隊必須沿著什么路線走；因為你沒有我這種知識，你就不能有選擇自由，哪怕是最低限度的選擇自由，否則你就達不到目的地。你聲明采取某種方針將使你更幸福、更自由，或將使你有自由呼吸的空間，而我知道你這樣想是錯誤的。我知道你需要什么，人民大眾需要什么。如果出現由于無知或惡意而釀成的反抗，那就必須鎮壓下去，為了大多數人永遠幸福，消滅成千上萬人也許是必要的。除了心甘情愿地將他們全都犧牲掉，我們，明白此中道理的我們，又有什么選擇？”

人們了解了伯林的哲學背景就會更好地懂得為什么他勸告我們讀赫爾岑的《往事與隨想》。在赫爾岑和伯林的思想中，“選擇”這個概念都處于關鍵地位。伯林批判柏拉圖關于美好生活的理想，認為它是西方思想傳統中一元論的主要特征。這時他與聲稱“生活的最終目標是生活本身”、“該是認清自然界和人類歷史都充滿著偶發的和無意義的事件、充滿著愚蠢和糊弄行為的時候了”的赫爾岑何其相似。因此，伯林筆下的主人公總是那些拒絕把世界看作單純的、合理的、和諧的整體。主要由于這個原因，雖然伯林接近于以法國哲人（Philosophes）為代表的18世紀歐洲的思想“潮流”，但決不會妨礙他去弄清楚那些反對這一“潮流”的思想家的生活和思想。在思想史的工作中，伯林研究了那些勇敢地、公開地跟占統治地位的理性體系作斗爭的思想家，贊賞他們的觀點和立場。他特別重視這些思想家的自由思想。正是對這種普遍存在的自由思想的肯定和褒賞，顯示了他的思想史研究具有重要意義。通過他的研究工作，伯林向我們宣示，在人類歷史上沒有絕對的價值，而且，人類歷史與眾多悲劇性后果相伴，充滿著那些企圖通過堅信最終絕對真理而避免做出悲劇性選擇的人們的困苦。

拉明·賈漢貝格魯

1991年7月于巴黎

[[1]](#_1_10) 最終解決（final solution）也被納粹德國用來指代徹底滅絕猶太種族的計劃。——編注

[[2]](#_2_10) 波爾布特（1928—1998），柬埔寨政治領袖，其領導的紅色高棉運動于1975年推翻了柬政府。——編注

# 第一次對話 從波羅的海到泰晤士河

## 兩次俄國革命

賈漢貝格魯（以下簡稱賈）：首先，我要感謝您接受這次采訪。如果可能，我想向您提出一些傳記性的問題，也就是關于您以往的種種經歷和它們如何影響了您的思想，以此作為我們討論的開端。

您于1909年6月6日生于里加，10歲時便隨雙親離開俄國。關于這個時期您還有些記憶吧，尤其是移民的情況怎么樣？

伯林（以下簡稱伯）：我于1915年隨父母離開里加前往彼得格勒[[1]](#_1_13)，我們是1919年離開彼得格勒的。在那里，8歲那年，我目睹了俄國的兩次革命。頭一次革命我記得很清楚。到處是集會、旗幟，街道上擁擠著人群，人們激動萬分，廣告上畫著李沃夫新政府部長們的頭像[[2]](#_2_13)，立憲會議的二十多個黨派在做宣傳。人們關于戰爭的議論倒不太多，至少在我們家生活的小圈子里很少談論。自由黨人的革命主要得到猶太人和資產階級自由派的歡迎，而這種狀況持續不久。布爾什維克的革命在11月爆發，我們——我全家和我家的朋友們——幾乎都不知道。第一個信號是發生了反對布爾什維克奪取政權的總罷工。各種各樣的報紙消失了。我記得有一家自由黨人的報紙名字叫做《白天》，后來改名為《傍晚》，又改為《夜》，再改為《子夜》，最后改為《黑夜》，再過四五天吧，它終于被查封了。那時，隱隱約約聽見遠處有槍聲。我們這個圈子里的人都以為暴動最多能持續兩三個星期。如果您翻閱那些日子的《泰晤士報》，會讀到俄國駐巴黎大使寫的報告，他預言暴動（putsch）會很快結束。在《泰晤士報》上，布爾什維克被稱為“最高綱領派”，不算是主要的力量。列寧和托洛茨基逐漸作為革命領袖人物嶄露頭角。我父母屬資產階級自由派，他們以為列寧要創造一個讓資產階級不能生存的社會。他們把列寧看作一個危險的狂人，但又是一個純粹的信徒，正直而清廉，在政治上熱烈追求某種理想的羅伯斯庇爾式的人物，而把托洛茨基看作一個邪惡的機會主義者。只有八歲大的我不明白父母為什么對這兩個人有如此不同的感覺。當時，“列寧和托洛茨基”，這兩個名字連在一塊，人們常常一口氣說著，好像一個公司的名稱那樣。現在想來，當時仍舊忠于沙皇政府的人就只有警察了。關于這一點我覺得在文學作品中反映不夠。人們管街道上的警察叫“法老”——民眾的壓迫者。有些警察在頂樓或房頂上向革命者射擊。我記得看見一個警察被暴民拖著，臉色蒼白，掙扎著，顯然快死了。那是我永遠忘不了的可怕的一幕，給我一種終生不滅的對肉體施暴的恐怖感。

賈：您在革命后離開俄國有沒有麻煩？

伯：沒有。我家是從里加來的，里加當時已經成了一個獨立國家的首都[[3]](#_3_11)。如果你能證明你是拉脫維亞人，他們便讓你走。我們離開俄國到達拉脫維亞。我父親是一個木材商人，給俄國鐵路供應枕木。他繼續為新的蘇維埃俄國政府工作了兩年，最后顯然是沒法再做下去了。我們從未受過觸動，不論是我父親還是哪一個親人都沒有被捕或受到任何形式的騷擾。我記得人們排成長隊購買面包和其它生活必需品。我站在長長的隊伍里等四五個小時才能買到東西。我們家鄰近有個救濟貧民的施粥所，那里有些食品供應。還有個小電影院，放映有關19世紀沙皇政府迫害革命者的社會主義影片（當時還沒有共產主義的影片），一些憔悴的歌手演唱莫扎特和羅西尼的選段。那都是當時我作為一個小孩子所特有的記憶。我們全家擠住在一個小房間里，因為只有一個火爐。但是我不害怕，我沒有壓抑感——也許因為我太小而不理解當時發生的事情，我父母也很少跟我說。

賈：你們怎么來到英國的？

伯：我們先來到英格蘭鄉下，然后才搬到倫敦。開頭，我上倫敦郊區一所預備學校，那時我很少說英語，我父母互相之間都說英語。從那以后我們很少看見俄國人。我父母不懷念里加，不懷念俄國。我父親是一個狂熱的崇英派的人，而我是在英國人不會干壞事這樣的信念中成長的。我還沒丟俄語，我想主要是閱讀俄國的古典名著的緣故。結果我的俄語說得很流利，我每次訪問蘇聯都被看作老鄉親。在我們學校有個男同學是俄國人，名字叫比利賓。他父親是一個著名的俄國畫家。他的兒子至今仍然是一個虔誠的俄國保皇派。我偶然跟他說說俄語，此外就極少碰上說俄語的人了，我的俄語水平主要歸功于閱讀以及在兒童時期扎下的根基。

## 20世紀30年代的牛津

賈：后來您獲得獎學金讀牛津大學。您能否告訴我當時牛津的主要思想潮流是什么？

伯：我不大清楚您說的思想潮流指什么。我認為，人們難以識別這種思潮——實際上它是同其他思想交相混雜而成的生活哲學和支配性的觀念，就像發生在歐洲大陸的情況那樣，當然發生在革命前的俄國大學的情況也是那樣。我覺得，animateurs des idées[思想鼓動家]不是一種典型的英國現象。我可能不對，只是在牛津我沒有碰到過。那是些對一般觀念著迷的知識分子，或者是那些既有追隨者又有論敵的政治、社會或美學觀點的熱烈鼓吹者。我離開大學之后倒遇見過這樣的人。

賈：一個也沒有接觸過？

伯：當然不能這樣說，我也許有點夸張了。那樣的知識分子是有的。在20世紀30年代我當學生的年頭，有社會主義者、自由黨人和保守黨人；巴里奧爾學院的院長A.D.林賽就是一個著名的基督教社會主義者；有對本科生頗有影響的道格拉斯·科爾；還有A.L.羅斯（當時他是社會主義者）以及稍后的理查德·克羅斯曼、A.J.P.泰勒和帕特里克·戈登·沃爾克。但是，很難說他們形成了一股強大的思想潮流。當時，有年輕的詩人，他們寫了大量的作品。我編輯過一份知識分子期刊，叫《牛津觀察》，這份雜志兩年多前是詩人W.奧登編輯的。我們都讀奧登、斯彭德、戴·劉易斯和麥克尼斯的作品。我跟斯彭德是同代人，他是我最要好的朋友之一，我終生都了解他。還在牛津讀書的時候他就寫出很漂亮的詩篇。我讀書時的本科生大多數是不問政治的。當然，后來有激進分子和共產主義者，像我的朋友N.O.布朗和菲利普·湯因比等人。但是，不像你們戰后的巴黎，那里有一個梅洛-龐蒂或一個薩特。我們都抱著自由主義的態度。我們都恨墨索里尼、佛朗哥，有些人還恨斯大林，當然全都恨希特勒和那時在東南歐出現的較小的獨裁者。在我讀書的年代你們法國的情況怎么樣？巴布斯、羅曼·羅蘭和紀德在政治上有沒有影響？我不愿給人一種錯覺，以為我當學生時或戰前開始教書的那些年頭我們在政治上是消極的。我和我的朋友都是反對法西斯的，為了支持西班牙人民陣線的政府曾經整裝待發。但是，除了對自由運動和進步力量總的支持外，我沒有聲明其他的政治觀點。那時牛津有個工黨俱樂部，我跟其他朋友有時也光顧一下。在30年代中期，道格拉斯·科爾組織過每星期一次的午餐會，參加的人我記得有克羅斯曼、戈登·沃爾克、帕克南、羅斯，有哲學家A.J.艾耶爾、J.L.奧斯汀、斯圖亞特·漢普希爾，有杰出的羅馬史家雨果·瓊斯，有克里斯托弗·希爾（那時我不知道他是個共產主義者，雖然我不認為他有意隱瞞了這點），有著名的經濟學家詹姆斯·米德。米德是我認識的最純粹的自由派，很高興他跟我們過從甚密，而且他跟我年齡相仿。我總想，如果出現一場危機，出現一場我不太清楚該怎么辦的革命，如果我跟隨他的話，應該避免干任何卑劣或骯臟的勾當，這樣即便政治上不安全，在道德上無疑卻是安全的。

賈：那時候在法國柏格森哲學有廣泛影響。

伯：英國沒有像法國的柏格森或意大利的克羅齊那樣對公眾生活施加普遍影響的哲學家，也沒有吸引時髦女郎來聽自己講演的哲學家。我聽說在巴黎有些富婆的仆人經常去柏格森做講演的大廳。他們提前一個小時到達，聽某個——比如說——亞述考古學教授的報告，這位報告人及其他人發現整個大廳塞滿了怪模怪樣的不像知識分子的人。報告一結束，這些聽眾馬上趕緊為他們的女主人搶占位置，許多雍容華貴的貴婦就這樣擁擠著聽柏格森教授做講演。在英國，自卡萊爾以后沒有這樣的現象。

賈：那時候在牛津大學沒有很多政治活動嗎？

伯：政治活動無疑是有的，有一個社會主義者俱樂部和一個共產主義者俱樂部；對政治的興趣代替了對審美價值的專門研究。我要說，在牛津，這個轉折點是1931年的金融危機。那場危機給20年代在社會上影響甚大的牛津大學的唯美主義以沉重的打擊。哈羅德·阿克頓、西利爾·康納利、伊夫林·沃和布萊恩·霍華德就是典型的“唯美主義者”，人們就是這樣稱呼他們的。的確有讓·法亞爾先生寫的一部關于這個主題的法文著作，書名叫《瑪格麗特和牛津》（Margaret et Oxford），我敢說現在讀的人不多。這些唯美主義者大多數都消失在歷史的長河里了。藐視學術傳統和巴望在學術圈外流行需要一定程度的財政保證，也就是需要家庭或保護人的支持。1931年的危機狠狠地打擊了富人，這種支持就靠不住了。在這之后，唯美主義衰退，左翼政治出臺。左翼政治也不像在巴黎或希特勒之前在魏瑪共和國出現的那類騷動。《時代精神》雜志跟我有相同的看法。我寫了一本論卡爾·馬克思的書。我很驚訝，這書現在還買得到。

賈：您在牛津時的政治經歷和哲學經歷是不是深刻地影響了您以后對思想史的興趣？

伯：不完全是這樣。首先，我不可避免地受蘇聯存在的影響……盡管我父母沒有受過蘇維埃政權的迫害，來英國也不是被驅逐的。我畢竟有著關于蘇維埃政權的不愉快的記憶：我認識的一兩個人早在1918年被槍殺了，不是因為政治上的緣故。對此沒有來自任何渠道的解釋。發生過許多強制執行的處決——非常可怕，雖還不像后來斯大林統治時期出現的那種恐怖，但畢竟有許許多多人被處死了，其理由從未公諸于眾，除非使用一般性的術語——“蘇聯的敵人”、“投機分子”、“反革命分子”、“資產階級的支持者”，諸如此類。

## 卡爾·馬克思：我的第一次接受委托

賈：您的家庭成員有人被處決嗎？

伯：沒有。我的親屬誰也沒被處決，甚至沒有被逮捕。正如我已說過的，我們家沒有受到觸動，恐怖事件發生在我們周圍而不是發生在我們家里。在夏天我們還像往常那樣去度假。我們沒有挨過餓，我們有足夠的食物和燃料度日子。的確我沒有恐怖感，但我——即使還是個孩子——卻有一種模糊的社會要倒坍的感覺，而不是另一種新的社會要誕生的感覺。我父母也僅僅是從二月革命到1917年10月之間還過得不錯，那時不實行審查制度，有各種各樣的報紙，有各種各樣的集會，還有小禮拜堂，以及普遍令人開心的事情。到1919年，這一切全都改變了。我覺得我家大人們懂得了政治觀點對人類歷史關系甚大。也許那些在蘇維埃時期上學的人對此比我感受更多，而我是在家中受教育的。由于各種政治思想的流行，在我人生的這個相當早的階段，自由、平等、自由主義、社會主義就開始對我產生了某種影響。而這些在我一些中學或大學同學看來并沒什么重要的。那些唯美主義者——西利爾·康納利、伯納德·斯賓塞、劉易斯·麥克尼斯等人，我想他們當學生時不會從這些角度想問題，在他們后來的人生階段我想也不會。當然，奧登、斯彭德和劉易斯這么做了。

是另外發生的一件事影響了我。H.A.L.費希爾先生，著名歷史學家，牛津一所學院的院長，也是“荷姆大學文庫”——一套面向普通讀者的通俗叢書——的主編。1933年，費希爾先生約請我為這套叢書寫一本關于卡爾·馬克思的書。對于這個提議我非常驚訝，因為我從未表示過對這個題目有興趣，雖然我對一般思想和哲學思想都一樣有興趣。1933年的時候，即使我喜歡跟人們談論社會的、政治的、文學的和藝術的觀點，而我對卡爾·馬克思則沒有特別的興趣。這本書一開始是請哈羅德·拉斯基寫的，他回絕了。后來，又請弗蘭克·帕克南——現在的朗福特勛爵——來寫，他也拒絕了。后來，又請理查德·克羅斯曼，也許還有其他人，他們都拒絕了。最后費希爾先生才叫我寫。我想，好吧，反正馬克思主義的重要性和影響越來越大，而不是越來越小。馬克思的著作我讀過一些，但讀的不多。在大學第四學年為了考試我讀過《資本論》，那是作為讀亞當·斯密和李嘉圖著作的補充，我發現這本書挺難讀。但是我還是想了解馬克思究竟說了些什么，為什么他的追隨者在各地都與日俱增。我想，如果不是寫馬克思，我決不會讀他的書，因為當我讀《資本論》的時候，經常地，特別在開始時，覺得不堪卒讀（正如凱恩斯的感覺，但是也許原因不同）。就這樣，我強迫自己讀了不少馬克思的著作。我的德文不太差，我讀的馬克思著作部分是德文，部分是英文，部分是俄文，因為馬克思和恩格斯著作的權威版本在1933年被希特勒查禁了，但繼續在莫斯科問世，以俄文出版。

賈：我想是巴枯寧首先把《資本論》翻譯成俄文的。

伯：是的，開頭是他翻譯，但沒譯完。關于這件事有過令人難以置信的爭吵。馬克思開頭懷疑巴枯寧翻譯《資本論》別有用心。《資本論》（當然指第1卷）的俄文全譯本是基輔大學一位經濟學教授完成的。沙俄的審查機關通過了，因為審查官以為這么荒謬的書沒有人會讀。

賈：在這之前您已經讀過列寧和托洛茨基的著作了吧？

伯：以前沒讀過，后來，當我開始研究馬克思和馬克思主義的時候才讀的。起先，我讀馬克思的前輩，也就是百科全書派的著作。我讀愛爾維修、霍爾巴赫和狄德羅的書，而我對盧梭早已有相當了解。隨后，我讀所謂空想社會主義者圣西門、傅立葉和歐文的書，我被他們的學說和議論強烈地吸引住。我還瀏覽洛貝爾圖斯、路易·布朗和赫斯的著作。在這之后，我開始讀普列漢諾夫[[4]](#_4_11)。普列漢諾夫的確是一位富有才華的馬克思主義著作家。我完全被他的書迷住了，因為他學識淵博，說理精辟，行文機智，情趣橫生，極富吸引力。讀他的書才使我有興趣讀論述馬克思主義的書，這恐怕比讀馬克思本人那些大部頭著作還要多。恩格斯的著作我也讀。他的書比馬克思的淺顯，也清楚明白得多。但我還是最喜歡讀普列漢諾夫的書。他這個人，你知道，是真正的俄國馬克思主義之父。他對列寧很有影響，后來兩人發生激烈的沖突。我閱讀這些馬克思主義著作家的書，然后就此開始講課。就這樣我開始了思想史這個方面的研究，其實這個研究與我跟學生講的東西毫無關系。在牛津好像沒人對18世紀法國的革命思想有多少興趣，由于我講這些內容人們才開始有興趣。我是了不起的倫敦圖書館（私人收藏）的一名成員，在館里我找到大量的俄國書籍，那是一個老館員、一個斯拉夫語學者仔細收集的。其中我看到一本書是亞歷山大·赫爾岑寫的。這個名字以前我僅僅模糊地聽說過。在書里我還了解了他所認識的屠格涅夫和巴枯寧。從此以后赫爾岑成了我人生的楷模。他是一個非常杰出的作家，一個敏銳的正真的政治思想家，非常有獨創性。他的自傳大概是我一生中讀過的最精彩的自傳，比盧梭的自傳還要好。正是赫爾岑使我愛上了社會思想史和政治思想史。這就是我研究思想史的真正的開端。

## 維也納小組

賈：您對那時候您的同事在邏輯實證主義方面從事的哲學活動抱什么態度？

伯：在牛津大學除了弗雷迪·艾耶爾之外沒有嚴格的邏輯實證主義者。他開始研究實證主義，并去了維也納，參加維也納學派的討論會和講演，于1936年出版了名著《語言、真理和邏輯》，那是邏輯實證主義運動的一個宣言。這書是用漂亮的英文寫的，條理清楚，分析透徹，即使不是專業的哲學家也很愛讀。戰前在牛津占統治地位的哲學是一種哲學實在論，它主要反對黑格爾和唯心主義。洛克、貝克萊、休謨和康德都被批判性地研究。柏拉圖和亞里士多德當然也被修希臘哲學的人研究，也許影響不大。20世紀30年代英國哲學界被邏輯實證主義統治這種看法其實不準確。是的，邏輯實證主義的團體在倫敦和別的地方開過會，但這種哲學是到后來才起主導作用的。我想，這種看法主要因為有艾耶爾的《語言、真理和邏輯》。也許，我在牛津的這位同學和朋友認為，因為他一心一意在研究邏輯實證主義，而且，他又是邏輯實證主義在英國的第一位和最有力的倡導者，因此邏輯實證主義在英國哲學界普遍地占了統治地位是順理成章的事情，但實際上沒有那么普遍。當然，邏輯實證主義的影響是很大的。邏輯實證主義的真正發祥地是維也納。在劍橋大學有修正主義的邏輯實證主義者，如維特根斯坦，還有弗蘭克·拉姆塞、布賴斯韋特和他們的信徒。羅素和摩爾兩人的早期著作的影響不能忽視。在牛津，即使到戰后，邏輯實證主義也必須跟一種所謂牛津哲學作斗爭。這種牛津哲學跟語言分析相結合，是一種普通的非教條化的經驗主義。這種哲學有時又叫做激進經驗主義或語言分析。它是老的英國哲學傳統的一部分，淵源于洛克、休謨、穆勒、摩爾和羅素。羅素不是一個邏輯實證主義者，雖然邏輯實證主義的興起部分地也歸因于他的開創性著作。

賈：我說邏輯實證主義，是因為您也寫過關于邏輯實證主義的書，對吧？

伯：當然，寫過，因為我對它有某種興趣。但是，我認為，邏輯實證主義者在主要方面是錯誤的，他們有些人非常狂熱。

賈：現在您還這樣認為？

伯：是的。但是，你知道，我認為現在已經沒有真正的邏輯實證主義者留下來了。我說過他們起過重大作用。石里克、卡爾納普和魏斯曼對于賴爾、威茲德姆這樣的英國一流哲學家和哈佛的奎因以及這些人的學生，都有影響。

賈：奎因好像在美國很有影響，對嗎？

伯：對。不過，我猜想，現在美國最有勢力的哲學家是唐納德·戴維森和（在一定程度上）較年輕的索爾·克里普克。

## 阿赫馬托娃和帕斯捷爾納克

賈：在第二次世界大戰期間您在英國駐華盛頓和駐莫斯科的外交機構工作。從牛津的學院生活到身處世界戰爭的恐怖氛圍之中，這一轉變您感到很困難嗎？

伯：在華盛頓沒有什么恐怖的。那種舒適和安逸令我感到羞愧。我是英國龐大的官方機構的成員之一，當我們的同胞和歐洲及其他地方的人在遭受可怕災難的時候，我和我的一些同事確實為我們的安逸而感到羞愧。

賈：在莫斯科情況怎么樣？

伯：當然，這次變動比較突然。1941年我作為英國一個宣傳人員開始在紐約工作，隨后到華盛頓的英國駐美使館當報導美國輿論的通訊員。這樣的工作跟我以前所干的完全不同。它不太嚴格。據我的體驗，在大使館一周的工作還比不上在牛津大學一天的教學那么緊張，也很少趣味，更談不上耗費精力。我愿搞哲學而不愿在大使館工作。1945年，波茨坦協定以后，我從華盛頓去了莫斯科。9月中旬到莫斯科，1946年1月離開。在蘇聯期間，我被告知只能接觸透露不出任何消息的蘇聯官員，此外不能會見任何我感興趣的當地人。但是，實際上我會見了作家，特別是帕斯捷爾納克和阿赫馬托娃，兩位都是天才的詩人，還見了不少其他的作家。我每周拜訪帕斯捷爾納克一次——那是些獨特而美好的經歷。我只見過阿赫馬托娃兩次，但這給我留下了也許是終生最難忘的印象之一。我在出版的隨筆集《個人印象》中盡可能詳細地描述過會見他們兩人的情況，所以現在我不準備繼續談他們了[[5]](#_5_11)。有些俄國作家表現得很英勇，在道德上給人以深刻的印象，盡管他們的生活和工作條件令人難以容忍且極其糟糕。沒有在斯大林時代生活過的俄國人，是無法想象那種讓人難以忍受的狀況的。

賈：您跟斯大林的秘密警察有沒有麻煩？

伯：當然有麻煩。我對熟人的訪問不會給他們帶去任何好運。我想，阿赫馬托娃所受的迫害沒有因我的拜訪而減輕。她告訴我，斯大林聽說我會見了她而大發雷霆，說：“我知道，我們的修女（他這樣稱呼她）接見了外國間諜。”所有外國使館人員在斯大林及其左右的眼中當然都是間諜。事實上，1917年以后阿赫馬托娃就不能正式會見任何外國人——除了一個波蘭人，那不算數。在我拜訪她之前，來自西方的客人一個也沒有。當然我的拜訪感動了她。她很少知道外面世界的事情，而我能跟她談很多東西，回答她提出的很多問題。在斯大林統治的年代，她的作品不允許大量發表[[6]](#_6_11)。她是一位偉大的詩人，即使只作為一個人，她也是充滿創造力的。認識她是我一種特殊的榮幸，也是我一生中最動人的經歷。

賈：事隔多年之后您覺得蘇聯怎么樣？

伯：我住在屬于英國使館的大樓里。那時候在莫斯科的外國使館好像動物園中圈養各種動物的囚籠，各使館之間可以相互通訊，但不能到籬笆外面去。來自東歐國家（至少有些國家）的代表也許不同。1945年對我來說運氣還算不錯，因為在波茨坦協定之后人們不大介意誰是敵人誰是朋友，原有的一切界線都有點模糊了。當時俄國知識分子生活在一種虛假的樂園中，因為較之斯大林去世以后的年代，他們在1945年秋天可以更容易地會見外國人。這種情形看似悖謬：到1947年和1948年，蘇聯關上了向外部世界敞開的大門，而在1945年卻發生了許多令人激動的事情。俄國人從德國凱旋歸來，帶回許多西方的見聞。他們在西方見到的人跟自己幾十年來所聽說的大不相同。俄國是一座監獄，而這時似乎有了新的希望。對于生活在那個時代的人所感受的這種虛假的曙光，《日瓦戈醫生》的最后一章有些描述。

賈：1946年1月以后您還回過蘇聯嗎？

伯：回過。1956年我回去，作為兩個大使（他們都是我的朋友）的客人，在那邊呆了一段時間。我又見了帕斯捷爾納克。但那時蘇聯人跟外國人談話已經不安全了。實際上在1945年這種不安全就已存在，只是當時他們中有些人意識不到這一點而已。

賈：那時候帕斯捷爾納克非常孤立，是不是？

伯：你可以去見帕斯捷爾納克，因為那是在他蒙受恥辱之前，即《日瓦戈醫生》出版和獲得諾貝爾獎之前。這次會見，他把《日瓦戈醫生》打字稿的第二個復印本送給了我。第一個復印本已經交給意大利的出版商弗爾特里內利。我花了一個晚上把它讀完，寫得妙極了。后來，我復印了一本送給住在牛津的帕斯捷爾納克的兩個妹妹。

賈：您覺得帕斯捷爾納克是一位偉大的詩人還是一位偉大的小說家？

伯：他當然是一位偉大的詩人。這么說吧，詩人可以有兩種類型。第一種詩人，寫詩時是詩人，而寫散文時是作家，像普希金。第二種詩人，寫詩時是詩人，而寫散文時也是詩人。帕斯捷爾納克就屬于第二種類型的詩人。他的散文總是詩化的散文，我看他本質上不是一個散文作家。他是晚近俄羅斯偉大的詩人之一，他的小說是偉大的詩化小說。盡管他置身于那個虛浮造作的時代的中心，卻能誠實地描寫愛——男主人公對女主人公的愛，極少有作家能夠做到這一點。正是他的詩使他贏得俄國人和閱讀俄文作品的外國人的廣泛欽佩。實際上，只有約瑟夫·布羅茨基的成就可與他相媲美。阿赫馬托娃和曼德爾施塔姆都差得遠。依我看（不只是我一個人的看法），帕斯捷爾納克在各方面都堪稱是活著的最優秀的俄國詩人。但是，并非所有天才都表里如一，帕斯捷爾納克也同樣如此。他談起話來稀奇古怪，經常讓聽者捉摸不透，但總讓你感到才氣逼人。再也沒有比聽他談話更迷人的事了。據我的體會，只有弗吉尼亞·伍爾夫談到某些東西時像他那樣迷人。當然弗吉尼亞·伍爾夫有點狂妄。

賈：什么東西這么迷人？

伯：形象、笑容、對事物的描述、驚人的創造性、令人難忘的充滿活力的語言。帕斯捷爾納克和伍爾夫女士兩人的這些特點，要求你在聽他們的談話時，必須保持頭腦敏捷、反應迅速，否則你就跟不上。阿赫馬托娃的魅力同他們有所不同，但同樣有巨大吸引力。

賈：馬雅可夫斯基和葉賽寧怎么樣？

伯：我跟他們沒有見過面。

賈：您讀他們的詩時印象怎樣？

伯：馬雅可夫斯基也是個很有才華的人。他是一個重要的詩人，因為他改變了俄文詩的創作方式。他是那類居支配地位的詩歌的開路者。但是，我認為馬雅可夫斯基還稱不上是一位真正的大詩人，而很多評論家不同意我的看法。有些人不一定是大詩人但卻是重要的鼓動者，像切實地改變了英語詩歌寫法的埃茲拉·龐德。盡管對龐德是不是大詩人同樣也有爭論，但關于他對詩歌的沖擊是沒有疑問的。這，無疑也是一種藝術的才華。馬雅可夫斯基就是如此。他是一個大膽的革新者，一個驚人的雄辯家，一個真正的革命者，但是，他的詩作我看比不上帕斯捷爾納克、曼德爾施塔姆和阿赫馬托娃。

## 奧斯威辛的發現

賈：作為一個猶太人，您對第二次世界大戰有什么樣的感受？

伯：我認為，我的反應與那些在德國人和意大利人控制區之外的大多數猶太人的反應沒什么不同。我所感受到的恐怖是駭人聽聞且沒完沒了的，而其他人想必也有同感。在這個問題上我得承認自己心中有愧。大戰一開始我就想過，希特勒會給猶太人施加可怕的災難——顯然，他是個窮兇極惡的魔鬼。我們知道，自1933年以后，猶太人就被關押在集中營里，有些人被殺掉了。這在西方沒有被充分地報導。一些國家竭力控制難民入境是可恥的——在這方面，法國的表現跟（比如）美國相比要得體些。在希特勒入侵波蘭之后，我在想，猶太人將要面臨可怕的厄運了：他們會被逮捕、迫害、折磨，也許會被殺。而實際情形怎么樣，我們都不知道。在華沙猶太人居住區事件發生之前，沒有更壞的消息傳來。我們僅僅是在想像會發生令人震驚的恐怖事件。1944年前，我對于那種系統性的滅絕，對毒氣室一無所知。在英國或美國，沒人告訴我；我也從來沒讀到過有關的材料，也許當時報紙在不顯眼的地方登載過有關文章或消息，而我卻沒注意。這當然是我自己的疏忽。但它使我感到愧疚。最早傳來這方面的恐怖消息，是有人逃到瑞士之后捅出來的。有人把這些消息告訴給在紐約的一個猶太教拉比，他又跑去告訴了羅斯福總統，但美國政府什么事情也沒做，什么消息也沒公布，反正我們仍舊是什么也不知道。我妻子的娘家是法國猶太人，我想他們會知道一些1942年和1943年的屠殺。當然他們不太相信，事實上當時極少人相信，居然會發生這樣的事情，許多人以為是言過其實而不予重視。對我來說，至少在1944年底之前從未聽說過這些屠殺。雖然在1943年和1944年我就預感到，納粹要打贏這場大戰是假，消滅猶太人是真：甚至在1945年德國人顯然就要失敗了，他們對猶太人的屠殺還在按部就班地在進行著。但是，正如我說過的，我得知這些慘絕人寰的大屠殺實在是太晚了。讓我深感困惑的是為什么沒人告訴我——盡管有時我還會碰到一些顯要的美國猶太人，也許大使館的生活被保護過度了。現在我仍然對此感到有些愧疚，盡管那并不真正是我自己的過失。

賈：您的家族有人被納粹殺害嗎？

伯：有。我的祖父和外祖父、一個叔叔、一個嬸嬸、三個侄兒，1941年在里加被殺害了。

賈：當您知道納粹對猶太人的滅絕政策時您的反應怎么樣？我問這個問題是因為沒有看到您就此發表過文章。

伯：我的感受跟大家完全相同。我認為，那是猶太人所遭受的最深重的一場災難，比猶太教第二圣殿遭受破壞還要深重。對這樣嚴酷的恐怖，還能說什么呢？我不改初衷：猶太人在二戰中的命運歷史地證明了黑格爾等人的預言是不切實際的，民族同化沒有希望。德國猶太人德國化的程度很深，甚至可以說，德國猶太人（也許有些現在還是如此）比德意志人曾經更是德國人。法國猶太人的情況與之十分相似。可是，事實上，猶太人還是猶太人，德意志人還是德意志人，法蘭西人也還是法蘭西人，哪里有什么民族同化？在東歐或北非早就發生過大屠殺，那是1939年之前很久的事了。我確信德國猶太人不會接受民族同化這個事實，但這并不妨礙他們對德國的根深蒂固的熱愛。我可以告訴你一件很有代表性的事情：1946年我在倫敦碰到一個德國猶太人，他告訴我，他于1933年離開德國，然后去了瑞士并生活在那里。他是一個很活躍的人，對文學和戲劇很感興趣。我問他為什么不去巴黎，巴黎應該更適合他。他說：“我從未想去生活在一個屬于我們敵人的國家。”你不能否認，說這句話的人（在主觀上）是一個典型的德國人。我無意就此作普遍化，畢竟有許多德國猶太人去了巴黎，后來時間一到就在德國的集中營里被殺害了。

賈：沃爾特·本雅明就是其中一個吧。

伯：他是在西班牙邊境自殺的。其他人從法國、從德朗西一個集中營被運到奧斯威辛或貝爾森。人們曾問為什么盟國不轟炸運送猶太人去集中營的德國火車。我從不認為那樣做有什么好處。我覺得，納粹已經如此可怕地蓄意要殺害猶太人，到這個分上，別說火車被轟炸，就算集中營被炸掉，他們也會立即重建起來的。我確信他們對猶太人的仇恨甚于對輸掉這場戰爭的恐懼。他們絕不會讓那些送猶太人走上不歸路的列車和毒氣室的操作停下來。我想，對于東歐和巴爾干等國家和地區，如果盟國威脅說要是他們把猶太人移交給德國納粹的話，就要對他們實施最有力的報復——特別是當德國納粹贏得戰爭勝利的希望越來越渺茫時，比如到1943年——這些國家的猶太人就有可能獲救。因為在這些國家中，有許多反猶太主義者（現在還有），但還不是那種變態而狂熱的典型的納粹分子，他們擔心受懲罰，也許不敢貿然把猶太人移交給德國納粹。我不明白為什么盟國當時不有效地這樣去做。

賈：后來，也即1957年您榮獲爵士封號。從1957年到1967年，您在牛津大學教社會理論和政治理論。從1966年到1975年您是牛津大學沃爾夫森學院第一任院長。再后來，從1974年到1978年，您被選為不列顛學會的會長。您代表學會經常出差嗎？

伯：1977年我代表學會去過伊朗，主持在德黑蘭的英國考古學院大樓的開幕式。那時伊朗國王還在位。

賈：那是您的第一次東方之行嗎？

伯：不，我已經去過印度。70年代初我從印度回國途經德黑蘭，也在那里呆過幾天。

賈：您對東方的印象怎么樣？

伯：“東方”所覆蓋的區域太廣了。在伊朗，我和妻子去過設拉子和伊斯法罕。我記得，在伊斯法罕的一個帶有奇妙的藍色圓頂的大清真寺外面，有個學生向我走來。他問我：“英國也有這么宏大、這么美麗的建筑物嗎？”我想了一下，然后說：“我沒有作過這樣的比較。”我去過馬什哈德。人們繞著伊瑪目[[7]](#_7_11)的陵墓舉行宗教儀式，他們臉上那種狂熱的表情讓我感到害怕。說實在的，自俄國革命之后我還沒有目睹過這么嚇人的情景。

## 哲學家還是思想史家？

賈：您在許多文章中，為了揭示各種思想是怎么形成的，盡力要弄清楚這些思想的始作俑者的生活和個性。您有沒有考慮過，這樣做究竟屬哲學研究還是歷史研究？

伯：我怎么好把這兩者區分開來呢？讓我以哲學史為例解釋一下。有些哲學史教材質量很差，原因是，這些書的作者根本就不是哲學研究者，他不理解怎么樣去思考哲學問題，也不知道他人思考這些問題以及被這些問題所困擾的動機和原因，也即他不能真正抓住哲學家們力圖去回答、分析或討論的究竟是什么問題。他的研究只是簡單地抄寫——他寫道，笛卡爾這樣說，斯賓諾莎那樣說，而休謨認為他們兩人都不對。這全是些死氣沉沉的東西。對于哲學問題除非你長期為之苦思冥想，否則你根本就不能說清到底是些什么問題。“什么是哲學”本身就是一個哲學問題，對這個問題，一般人都回答不清楚。要對哲學史有很好的說明，你必須竭盡所能從其“內部”看清各個哲學問題，設身處地地進入你所討論的哲學家們的內心世界。你必須弄清那些問題對為之樂此不疲的哲學家意味著什么，弄清哲學家們始終關注的焦點。不如此“艱辛”是不可能寫出真正的思想史的。我的興趣并不側重于哲學思想，而是包括社會思想、政治思想和藝術思想等。另外，除非你自己專注于相關領域并進行深入研究，否則你無法寫出他人在該領域艱難跋涉的歷史。意識形態的歷史，嚴格說來，只有那些熱衷于意識形態問題并懂得如何思考意識形態問題的人才能寫。

賈：您說的意識形態在這個意義上指什么？

伯：指人們對這些思想的態度是各不相同的。知識分子總想讓思想變得有趣些。除非你對所討論的思想深感興趣，否則不論你自己看法如何，思想史就總是與你無關的，死板的，索然無味的東西。我研究思想史是因為我對一些思想有興趣。如果你對某些思想有興趣，并引起你思考一些問題，那么你就不能不考慮這些思想的歷史。因為思想不是單子，它們不是在真空中產生的，而跟人們的信念、生活方式、人生觀和世界觀緊密相連。思想之間相互碰撞和影響，并不斷地呈現，成為所謂“智性氣候”的組成部分，它跟物質因素一樣，形成人們的行為和感情，并且歷史地變遷著。

賈：我問您這個問題是因為我記得，在《民族主義》一文中，您認為您自己既不是歷史學家也不是政治學家，所以我想您可能認為自己是個哲學家。

伯：我對哲學的看法跟我迷戀于一般思想的起源和發展很有關系。我解釋一下這是什么意思。有些學科是由知識的積累而形成的，那是知識進步的標志。如果你是個化學家，對化學史不感興趣，就沒必要去研究拉瓦錫，你只要了解當代的化學家在想什么就夠了。一切進步性的學科都是這樣，因為我們能肯定我們今天比昨天知道得更多。哲學可不是這樣。你不能說：柏拉圖這樣說，亞里士多德那樣說，而我們已經走到遠遠超過他們的地方了，所以也沒必要再讀他們的著作——他們像阿基米德或羅杰·培根那樣被廢棄了——或者，即便沒有廢棄，無論如何在總體上也被超越了。事實上，柏拉圖提出的問題，現在還會而且確實被人們提出來；赫爾德和維柯提出的問題現在也仍然被激烈地爭論著；亞里士多德不僅對托馬斯·阿奎那而且對今天的哲學家也有直接的影響。哲學不是一種累積性的學科。古代那些基本的哲學思想、觀點、理論和見解現在仍然是哲學的中心內容。它們有其特定的橫貫歷史的生命。有些人不同意這種看法。他們說，一個人只能依據哲學問題和哲學思想所產生的歷史環境來理解它們。如果不切實地了解15世紀意大利人的生活狀況和當時在佛羅倫薩發生的事情，你怎么能理解馬基雅維里的學說？如果對17世紀的法國和荷蘭一無所知，你怎么能理解斯賓諾莎的哲學？這其中有一些真理，但不過如此。沒有做過哲學家的歷史學家說，有興趣研究馬基雅維里的人也一定有興趣研究文藝復興。的確，研究文藝復興對研究馬基雅維里大有幫助。如果你理解了他提出問題的環境，理解了為什么這些問題縈繞在他腦際，你當然會更充分地理解他。在此我不否認在《年鑒》（Annales）雜志上討論的精神狀態（mentalités）的重要性，但我想問你，關于蘇格拉底和柏拉圖或色諾芬時代的雅典（人們的精神狀態和生活方式）我們知道多少呢？雅典城是怎么樣的？是像貝魯特城還是祖魯人的村寨？我們簡直一無所知。關于巴臺農神殿或其他廟宇，當然同樣也不知道。雖有住宅建筑的遺跡，但是，我們不知道當時的街道實際上是怎么樣的，人們愛吃哪種食物，說話的口音怎么樣，他們的相貌怎么樣。雖有遺留下來的人物繪畫和雕刻，但我們不知道人們家庭生活的具體情況，不知道自由人與奴隸、富人與窮人之間的實際關系。我們試圖建構有關那些事物的觀點，但是，與我們對較近的年代擁有的知識相比，我們簡直就是無知。可是，柏拉圖的思想中所包含的某些東西，對今天人類來說確實還有不少的啟示意義，即使我們沒有關于當時環境的知識（有這種知識當然能更好地理解古希臘的文字）。在西方世界，深入人心的古希臘哲學家的中心思想和主要觀點，有著它們自己特定的生命。我們也許無法準確地知道它們對雅典人意味著什么，它們的語調變化、感情色彩、參照系和比喻作用，以及希臘語或拉丁語是怎么發音的，但這些思想和觀點在一定意義上仍然是活潑潑的，盡管人們對它們得以產生并施加影響的世界在物質方面或歷史細節上一無所知。當然，也有很多政治的、社會的和道德的思想隨著它們所在的社會的消亡而消亡了，以致人們只能歷史地研究它們，對它們在當時為何能如此流行并產生巨大影響求得不完全的理解。

## 沒有哲學家的哲學？

賈：您認為哲學是一種永恒的追問嗎？

伯：當然是的。哲學來自引起疑問的各種觀念的沖突。觀念來自生活，生活變化了，觀念也會變化，沖突隨之變化。沖突滋生困惑。但是，當生活變化時，更多的困惑在沒有獲得解答之前就枯萎了。思想因營養不足而枯萎較之通過爭論而被駁倒要快得多。因此，由于滋生新問題的社會是不斷變化的，以為所有問題都能找到解決辦法的觀念即使在原則上也是荒謬的。哲學不像無機化學，無機化學也許可以解答它的全部疑問（我懷疑實際上也做不到）。哲學解決的是觀念之間、詞語之間或表述方法之間的沖突產生出來的各種疑難。困難在于，用來解決這些疑難的方法彼此是不可類比的。哲學問題不同于經驗問題，經驗問題可以通過觀察、實驗或從它們的承先啟后中解決；它也不同于數學問題，數學問題跟下棋或任何其他有規則可依的游戲或程序一樣，可以通過演繹方法解決。但是關于生活的目的、善和惡、自由和必然、客觀性和相對性等的一系列問題，既不能靠查閱最高級的辭典來解決，也不能用經驗方法或數學推理方法來解決。費馬定理還沒有獲得解決，但解決它的方法是沒有疑問的：人們知道用些什么證據來證明它。哲學可不同。各種觀念的歷史是互不相同的。我們也確實力圖追尋這些觀念的發展軌跡。思想史是我們所認為的人們曾思考什么和感覺什么的歷史，這些人都是現實的感性的人，他們不是塑像，也不是各種品質的集合體。設身處地進入思想家們的內心和世界觀是必要的，移情（Einfühlung）也是不可或缺的，盡管這樣做面臨證據不足和不確定性，乃至困難重重。在研究馬克思的時候，我力圖使自己像馬克思本人在柏林、在巴黎、在布魯塞爾和在倫敦那樣，思考他的各種概念、范疇及其德語詞匯。我研究維柯、赫爾德、赫爾岑、托爾斯泰、索雷爾及其他任何人，都是這樣。他們的思想是怎樣產生的？在什么特定的時間、地點、社會條件下產生的？他們的思想可能很多人都有同感，但畢竟那是屬于他們自己的。你必須不斷反問自己，是什么東西讓他們煩惱？什么東西使他們對這些問題苦苦思索？他們的理論或著作是怎樣在他們頭腦中成熟的？人們不能完全抽象地超歷史地談論各種思想；但是，人們也不能孤立地僅在具體的歷史環境中來描述各種思想，好像這些思想在它們的框架之外沒有任何意義似的。正如你看到的，這是一種復雜的、含糊不清的、需要借助心理學視野以及豐富想象力的研究工作，它不可能獲得什么必然性的結論，在多數情況下，只能達到高度的持之有故和言之成理，達到理智能力的首尾一貫和清楚明白，還有獨創性和有效性。

賈：您認為沒有哲學家也能有哲學？

伯：這要看你持什么標準來判定哲學家。有強烈的好奇心以及理解一般思想的能力的普通人當然都可以搞哲學。比如，赫爾岑不是專業的哲學家，馬克思或陀思妥耶夫斯基也不是專業的哲學家，可是誰能說他們的思想不具有哲學的重要性呢？這全取決于你怎么看。博丹是律師，培根也是律師。他們都不是哲學教授。萊布尼茲、斯賓諾莎、笛卡爾和休謨也都不是哲學教授。貝克萊是個大主教。維柯當然也不是，他教的是修辭學和法學。在沃爾夫[[8]](#_8_11)之前，我不曉得有誰是專業的哲學教授（也許托馬修斯[[9]](#_9_11)是）。

賈：也就是您認為在專業的哲學之外還有哲學？

伯：當然有。我認為，專業的哲學家是必須的，這是因為，如果說他們有什么好處的話，就是他們能澄清思想。他們分析詞匯、概念和大家用來思考的通常的術語，這種工作對人們的思考關系很大。來自思想的自由會使我們活得更幸福些，但那不易達到，畢竟，人與動物的根本區別就在于思想。我給你講個故事（那不過是一件軼事）。不久前，哈羅德·麥克米蘭告訴我，第一次世界大戰前，他在牛津大學讀書時，去聽一位名叫J.A.史密斯的哲學家的課，那是一位信奉黑格爾的玄學家。那位哲學家上第一次課時跟他的學生這樣說：“先生們，你們大家將來會從事不同的職業——有些人要當律師，有些人要從軍，有些人要當醫生或工程師，有些人要當政府職員，有些人要做土地商或政治家。我要告訴你們，在我這門課中，我說的東西，對于你們要訓練的技能，不管在哪方面都沒有絲毫用處，但是有一點我可以向你們保證：如果你們從頭到尾聽完我這個課，你們將總能看清人們什么時候在胡說八道。”那位哲學家說的話確有合理之處。哲學，如果教得好的話，其用處之一就是讓人透過政治上冠冕堂皇的詞藻，識別各種謬論、欺騙、惡作劇、贅疣、感情上的訛詐，以及各種各樣的詭辯和偽裝，它能大大增強人們的批判能力。

賈：因此您不同意黑格爾把哲學設定為一門科學？

伯：不同意。哲學不外是要在看不到辦法的地方力圖去尋找問題的答案。我覺得，康德之所以是一個偉大的哲學家，部分原因就是他從這點上理解哲學的本性。而且我想，自我理解是哲學的主要目的之一。還有，哲學的目標就是要理解人、事物、詞語三者之間的相互關系。

賈：因此您覺得比較親近的是叔本華而不是黑格爾那樣的哲學家？

伯：是的。在叔本華那里我沒有發現包羅萬象的形而上學大廈那樣的東西。人們可能對叔本華的體系一無所知，但照樣能從他許多尖銳的有時是深刻的見解中獲得教益。黑格爾的體系在我看來，似乎是希臘神話中的獨眼巨人波呂斐摩斯的陰森森的黑洞，一進去就出不來，每一個腳印都指示一條道路，正如拉丁詩人所說的那樣。

賈：您在很多著作中對文藝復興以后的思想家的關注甚于對古希臘和古羅馬的古典思想家的關注。您這樣做，似乎是故意使自己跟政治哲學的傳統保持一定的距離，那種傳統對現代性依然具有批判性。您是不是這樣考慮的？

伯：嚴格地說，誰是古羅馬的思想家？

賈：西塞羅、塞涅卡。

伯：在你看來，誰從哲學角度論述過古羅馬的思想？今天誰又受到塞涅卡甚至西塞羅的影響？你能告訴我這兩個人的現代信徒的名字嗎？塞涅卡的戲劇在歐洲文學中有它的地位，古羅馬人的斯多葛主義在社會史和教育史也許還在政治史上有它的影響，但是，它們在哲學上有什么影響呢？古羅馬不是一個富于哲理性的民族。古希臘則另當別論。對于這些問題我們現在都在深入地爭論著。

## 列奧·施特勞斯的“魔眼”

賈：對列奧·施特勞斯及其政治哲學您有什么看法？

伯：我認識列奧·施特勞斯，跟他見過面。我尊重他，他是一個博學的人，一個真正的古典學者和猶太教法典學者。他認為，政治哲學被“壞導師”馬基雅維里深深地引入歧途，并且從此一蹶不振。在他看來，自從中世紀尋找到政治哲學的正確道路之后，就沒有政治思想家了。柏克接近于政治思想家，而霍布斯和他的追隨者又走上邪路并深深地誤導了其他人。功利主義、經驗主義、相對主義和主觀主義，這些都是十足的謬論，敗壞了現代思想，嚴重地損害了個人和社會。客觀的善與惡，客觀的對與錯，統統被廢黜了。列奧·施特勞斯是一個細心的、真誠的、深心眷注的思想家。他好像教導過他的學生，要讀懂古典哲學家的言外之音。他有一種看法，認為古典思想家的字里行間隱藏著深意，只有借助暗示、引喻或其他征兆才能發現；導致這一狀況的原因或是因為這些思想家害怕高壓機關的審查，或是因為他們本來就是使用這種方式思考問題的。他這種看法對別出心裁和各種怪誕念頭是極大的刺激，而我認為這不過是剛愎自用罷了。他詆毀文藝復興以后的世界被實證主義和經驗主義無可救藥地敗壞了，在我看來，這是近乎荒謬的。

賈：該怎么看他對現代性的批判呢？

伯：我不贊同他的批判。我在芝加哥當訪問學者時曾多次和他交談，他都力圖說服我。但他無法使我相信有永恒的、不可改變的絕對價值，有放之四海而皆準的東西，諸如上帝賦予的自然法之類。我得到一篇即將發表的他生前寫就的文章——擱了多年沒人看過的一篇“遺作”——其中我受到的他嚴厲攻擊。就隨它去吧，我也不能答復他，因為他已經在墳墓中了，我也沒興趣跟他的一批門生打交道。我覺得，他和他的門生都相信，善與惡、對與錯都直接得自某種先天的啟示，某種“形而上學之眼”，也就是靠使用柏拉圖式的那種我無緣分享的理性官能。柏拉圖、亞里士多德、《圣經》、猶太教法典、邁蒙尼德，也許還有阿奎那和中世紀的其他經院哲學家，都通曉什么樣的人生才是最美好的，他們的門生現在也執著于此，而我卻沒有這種榮幸。

賈：所以您認為您自己屬于純粹的現代人？

伯：我不懂你說的現代人是什么意思。指有經驗主義思想的人？是的，我屬于這樣的現代人。我不能用幾個詞總括我的全部信念，但我認為，世界上存在的一切無外乎就是人、物和人腦中的觀念——目標、情感、希望、畏懼、選擇、想象的情景和所有其他形式的人類經驗。這就是我所認識的全部東西。我無法做到無所不知。也許有一個永恒真理和永恒價值的世界，有一種只有真正的思想家才能具有的魔眼，而這只屬于恐怕我永遠無法進入的極少數精英的領地。列奧·施特勞斯知道我原則上不同意他的學說，確實如此。我覺得他最好的書是在英國寫的論述霍布斯的那一本[[10]](#_10_11)。而他跟我說過，他寫得最不好的書正是論述霍布斯的這一本。可見我與他之間存在著一道不可逾越的鴻溝。

賈：您如何把自己的哲學置于政治哲學的傳統之中？

伯：您說的傳統指什么？

賈：我是指從柏拉圖到當今世界這個傳統。

伯：我認為傳統并不是唯一的。柏拉圖代表一個傳統，亞里士多德代表另一個傳統。斯賓諾莎跟前兩人差別都很大，康德跟這三人又不同。比如，柏拉圖、亞里士多德和中世紀的基督教，都設想世界上一切東西都由上帝或大自然賜予了一個目的，一切生物和無生物都力求達到這個目的，當然它們也就是為這個目的而被創造或從這個目的產生的。斯賓諾莎否認這種設想，休謨也否認這種設想。法國啟蒙時代的哲學家們跟英國的洛克一樣，卻都相信這種設想。康德不相信這種設想，雖然他也希望人在墳墓之外還有一種完滿。邊沁也不相信。那么你說的這個傳統在哪里呢？

賈：即使在政治哲學領域也是這樣嗎？那是一種持續不斷的創造吧？

伯：即使在政治哲學領域也是這樣的。永恒哲學是基督教尤其是羅馬天主教的一個根本觀念。目的論僅僅是此種思想之延續的一根線索。

## 關于文化的差異

賈：在現代性的思想家中您特別關注維柯和赫爾德。可以說，您對歷史的思考主要是受這兩個思想家的影響，對嗎？

伯：是的，我特別關注維柯和赫爾德，但是我的思考并非全是對歷史的研究，恰當地說，我不是一個歷史哲學家。我相信多元論而不相信歷史決定論。在關鍵時刻，在歷史轉折關頭，當各種因素大體上平衡地出現的時候，個人以及他們的抉擇的行動，本身不一定可被預見（確實很少能預見），但卻能決定歷史的進程。我不相信歷史是一部戲劇（這是赫爾岑使用的概念，他認為歷史不是一部多幕劇，一部由上帝或大自然賦予主題的演出，不是有圖案可辨的地毯）。而馬克思和黑格爾都認為歷史是一部有結局的多幕劇，它在達到高潮之后（在馬克思看來，要經過可怕的沖突、苦難、災禍），天堂之門將會啟開，那就是戲劇的收場，歷史（馬克思稱為史前時期）便從此結束，一切事物都永恒協調，人們將合乎理性地合作共事。維柯和赫爾德卻不會這么說。他們（特別是維柯）相信歷史進程有一定的形式，但不相信歷史是一部有結局的戲劇。我的歷史觀來自對黑格爾等人及其追隨者的著作的閱讀，我發現他們的理論總的說來是不可信的。我覺得，他們的歷史觀跟斯賓格勒、湯因比以及他們的前輩——自柏拉圖和波利比烏斯算起——所持的歷史觀沒有什么不同。當然，總會有人去探索這類歷史的目的和對歷史的解釋，但我認為事實不會支持這種模式，規律也會被許多明顯的例外和反例打破。我讀過布羅代爾、E.H.卡爾和現代馬克思主義者的許多著作，了解他們的爭論，知道歷史決定論主張什么東西。雖然有許多非人因素決定著個人和民族的生活狀態，但我看不出有足夠的理由把歷史視為一條不會發生偏差的高速公路。我感興趣的是維柯和赫爾德的文化多元性的信念。實際上，每種文化都有自己的重心，各種文化有著各不相同的、新穎的、不可預見的思想及其相互沖突的傾向。我看，維柯最先理解到，文化就是世界相對于社會的意義，就是男男女女對于他們自身與別人和環境發生關聯的集體意識；文化影響思想、感情、行為、舉動的特定形式；文化是多種多樣的。維柯劃分不同時期的文化，赫爾德則對不同時代的不同民族的文明，特別是同時代的不同民族的文明作了區分。他倆的信念增強了我的看法。我認為，歷史不是一個呆板的單線條的進步過程，伏爾泰說，歷史是理性、知識和藝術品創造不斷進步的過程，有時被可怕的干擾所打破，突然陷入野蠻狀態，比如中世紀基督教徒的迷信。我看沒有那種逐步增長的進步。當然，更豐富的知識、更大的幸福、更深厚的關懷、更多的自由和更高的效率等等，是進步的表現。從某些方面的發展看，人們可以說現在跟以前某個時期相比是進步了，但跟其他各個時期相比卻是倒退了。在20世紀（無疑是歷史上最壞的世紀之一），誰能相信人類是連續不斷進步的？或者總的來說是持續進步的？不指明是什么方面的進步，人們能說進步嗎？人們可以說在兩千年前不被大多數西方人所接受的某個價值系統現在被接受了是一種進步。但這種進步是按照我們在某些方面的標準所做的判斷，而按照其他民族的標準則未必就是進步。我不能接受這么一個整體進步的歷史觀。

賈：但您不也是運用因果原則研究歷史嗎？

伯：當然是，因果原則不能不用。但是我不相信你能找到用來預期歷史發展的模式，就像天文學甚至生物學所做的那樣。馬克思、圣西門和布克哈特的有些預言實現了，有些預言落空了。圣西門預言了社會的技術轉型，而他關于政治作用遞減率的說法完全是錯誤的。圣西門的追隨者進而預言了大商業的發展和技術的進步對文化的影響，而在時間、地點、原因、結果和政治革命的經濟后果上，總的說來是錯誤的。今天誰敢重復列寧關于國家消亡的預言？誰敢重復托洛茨基關于個人天賦普遍展示的預言？這些預言家誰也沒預言過當前全球范圍的民族主義的興起，也沒預言過宗教狂熱的勃興，而這正是對當今世界有重大影響的因素之一。在19世紀，人們曾以為民族主義行將消亡，沒人估計到今天它還存在于包括西方在內的世界各地。馬克思以為宗教是階級斗爭和資本主義的副產品，但他料想不到，現在阿爾及利亞政權在原則上是社會主義的，卻比資本主義政權有更狂熱的宗教和更激進的民族意識。預言是一種普遍卻難以信賴的活動。我在維柯和赫爾德的著作中所讀到的，是人類歷史固有的文化多樣性的觀點。歷史并不直線行走，不同文化之間相互作用，有時就是因果性質的作用。通向未來或過去的道路不存在唯一的鑰匙，它不好跟自然科學作類比。后者的定律對重復出現的因果鏈是開放的，這樣的因果鏈能總結為一般的規律。

賈：當您說到不同個體之間的目標沖突時是不是以維柯的思想作為理論基礎？

伯：維柯教導我們要去理解異己的文化，這跟中世紀的思想家很不相同。赫爾德比維柯更重視區分各種文化之間的不同。古希臘、古羅馬、猶太、印度、德意志的中世紀時期、斯堪的那維亞、神圣羅馬帝國、法國等等，其文化都各不相同。我們能夠理解不同民族和地區人們的生活方式（即使他們的生活方式跟我們的差異很大，即使他們憎恨我們或有時候被我們所譴責），這樣的事實表明，我們大家能夠穿越時空進行溝通。當我們認為理解了那些與我們在文化上有很大差別的群體的時候，即意味著某種強大的富于同情心的理解、洞察和Einfühlen（“共感”，赫爾德發明的一個詞）的存在。即便其他文化排斥我們，依靠移情的想象力，我們也可以設想，為什么他們會產生這樣的思想和感情，并采取相應的行動達到預定的目標。

## 文化相對主義和人權

賈：您認為文化相對主義與普遍性原則兩者是矛盾的嗎？

伯：我認為兩者并不矛盾。人與人之間以及社會與社會之間的差異，可能被過分夸大了。據我了解，沒有哪一種文化缺少善與惡、真與假的概念。比如勇敢，可以說在我們所了解的每個社會中，都是一種值得贊美的行為。因此一般性的價值觀是有的，這是關于人類的經驗事實，萊布尼茲稱為事實的真理而不是原理性的真理。不同時空的蕓蕓眾生，絕大多數人都共同擁有某些價值觀，不論這些價值觀是否自覺明晰，也不論它們在態度、舉止和行動上的表現如何。另一方面，人與人之間，社會與社會之間，又確實存在著很大的差異。如果你確實了解了個人之間、團體之間、民族之間、各個完整的文明之間所存在的差異，運用想象“進入”他們的思想、情感世界，設想你自己置身于他們的生存環境中會怎樣認知世界并審視自己與他人的關系，那么，即使你對所觀察到的東西很反感（全部了解當然并不等于全部諒解），也肯定會減少盲目的偏執和狂熱。想象會產生狂熱，但通過想象洞察了不同于自己的境況，結果必定能減少狂熱。拿納粹來說吧（一個極端的例子）。人們說，納粹分子是瘋子，是神經錯亂者。我看，這樣說太隨便了，太輕率了，也太不足道了。納粹分子被人用口頭及書面文字向他們鼓吹，引誘他們相信存在著劣等人——他們無異于有害的動物，危及了真正的文化（即德意志的或北歐的文化）的基礎。“存在著劣等人”，這是一個純然虛假的命題，在經驗上可以證明是虛假的，純粹是胡說。但是，因為有人告訴你存在著這樣的劣等人，你又信任那些說教者，那么你就會相信這個命題。更進一步，你就形成這么一種思想判斷（在一定意義上這是很合理的）：必須滅絕猶太人。這種判斷不是出自神經錯亂，也不是簡單的非理性的憎恨或輕蔑，或者說是攻擊傾向（雖然這樣的憎恨和傾向會助長這種判斷）。古往今來許多沖突和暴行就是這樣引起的，真是太習以為常了。這些情緒被系統化為荒謬絕倫的信念，經過演說家和著作家有組織地鼓吹，那就不是顯而易見的荒謬命題，而是敘述清晰的學說，造成了犯罪，導致可怕的殘殺和慘烈的災難。我認為，人們在把一個有思考力的人稱為瘋子或神經錯亂者時務必小心謹慎。迫害并不是來自神經錯亂，而產生于把駭人聽聞的謬誤深信為真理，進而導致罄竹難書的惡果。如果人們希望阻止盲目的狂熱所造成的災害，必須力圖理解信念中的理智的而不僅僅是心理的根源；必須力圖向那些狂熱者說明他們是錯誤的。如果做不到這一點，那就投入反對他們的戰爭的行列中去，而說服工作還要繼續進行。有些宗教運動也是很容易并很快導致戰爭。它們忽視人們信念中共同的東西。正如蘇格拉底教導的，理性的方法，通向真理的道路，要與人們自己的價值觀相分離，這對于社會和個人的命運是極其重要的。就此而論，西方哲學的中心傳統是權利。詩人海涅很久以前說過，人們不應輕視謙卑的教授所做的研究工作，應該重視而不應低估教授的這種能力。與他的朋友馬克思不同，海涅相信是康德導致了羅伯斯庇爾。了解自己及他人，懂得理性的方法，掌握作為知識和全部科學基礎的證據，以及力圖驗證直觀確定性，這些對我們來說都有著根本的重要性。人權這個觀念建立在一個正確的信念之上，那就是普遍存在著某些特定的品性——自由、正義、對幸福的追求、真誠、愛——這符合整個人類的利益，而不只是符合作為這個或那個民族、宗教、職業、身份的成員的利益。滿足這些要求，保護人們這些要求不被忽視或否認，都是正當的。有些東西是人之為人所必然要求的，不管他們是法國人、德國人或中世紀的經院學者，只要他們是過著人的生活的男人和女人。

賈：您認為這些人權原則跟民族精神相矛盾嗎？

伯：我覺得不矛盾。我認為，一切存在過的文化都認可或在最低限度上認可有這樣的人權。不過，把這個最低限度擴展到什么范圍，對此可能有不同意見：家奴、奴隸、猶太人、無神論者、敵人、鄰近部落的成員、野蠻人、異教徒，都配享有人權嗎？盡管如此，就存在這些權利，并且這些權利是指導正常人生活的經驗性先決條件而言，所有文化都是承認的。否認一定等級的人的人道，在實踐上時有發生，在理論上卻不多見。

賈：那么，您認為我們可以以人權為基礎建立政治哲學嗎？

伯：不，那還不夠。但這是絕對必要的條件。沒有這個條件就沒有政治哲學。

賈：還要加上什么條件呢？

伯：看情況而定。你必須對一些重要的概念展開分析。你必須懂得什么是正義，什么是自由，什么是社會契約，并對不同類別的自由、權威、義務作出區分等等。政治理論的分野往往圍繞“為什么有些人要服從另一些人”這個中心問題來展開。多數政治理論都是對這個問題的回答。實質上不是為什么服從，而是為什么應該服從和服從到什么程度。

## 兩種自由概念

賈：說到自由，能否解釋一下您對積極自由和消極自由的劃分？

伯：有兩個各自獨立的問題。一個是：“多少個門向我敞開？”另一個是：“這里誰負責，誰管理？”這兩個問題相互交織又相互區別，它們要求不同的回答。多少個門向我敞開？關于消極自由的問題是：攔在我面前有什么障礙要排除？其他人怎樣妨礙著我？其他人這樣做是有意的還是無意的？是間接的還是有制度依據的？關于積極自由的問題是：誰管我？別人管還是自己管？如果是別人，他憑借什么權利？什么權威？如果我有權自主，自己管自己，那么，我會不會失去這個權利？能不能丟掉這個權利？放棄這個權利再恢復這個權利？具體怎樣做？還有，誰制定法律？或誰執行法律？征求過我的意見嗎？是多數人在統治嗎？為什么？是因為上帝、牧師，還是黨？是出于公共輿論的壓力？傳統的壓力？還是懾于什么權威？這便是與消極自由不同的問題。這兩個問題連同各自的附屬問題都是重要的且合理合法的，對兩者都必需作出回答。有人懷疑我捍衛消極自由而反對積極自由，以為消極自由更文明，那只是因為我覺得，積極自由在正常生活中雖然更重要，但與消極自由相比更頻繁地被歪曲和濫用。其實這兩個問題都是切切實實、不可回避的。對它們怎樣的回答決定著一個社會的性質——自由社會還是獨裁社會？民主社會還是專制社會？世俗社會還是神權社會？個人主義的社會還是社群主義的社會？如此等等。這兩個概念在政治和道德上都曾被歪曲到各自的對立面。喬治·奧威爾對此有過很好的描述。有人說：“我可以代為表達你的真正愿望。也許你以為你知道自己需要什么。而我、元首、我們比你自己更了解你，向你提供你所需要的東西，只要你認清了你的‘真正’的需要。”我則說，如果國家不采用強制措施，自由也會對老虎和綿羊一視同仁，甚至前者吃掉后者也是在所難免的。但實際上這是對消極自由的歪曲。當然，資本家不受限制的自由就會損害工人的自由，工廠主或父母無限制的自由會讓小孩子淪為煤礦的雇傭者。弱者一定要保衛自己不受強者侵犯，就此而言，自由就要減少。如果積極自由充分地實現，消極自由就會被減少。關于兩種自由之間要保持平衡，尚未有明確的原則對此予以闡釋。積極自由和消極自由兩者都是明確有效的概念，而我覺得歷史上虛偽的積極自由所造成的危害比現代虛偽的消極自由所造成的危害更大。當然這可能有爭議。本杰明·貢斯當是我非常欽佩的思想家，他的論文《古代自由與現代自由的比較》是我所了解的討論兩種自由的最好的作品。

賈：這正好是我想問的。在貢斯當和盧梭關于古代自由與現代自由兩者對比的爭論中，您站在哪一邊？

伯：我站在貢斯當一邊。貢斯當認為有兩種自由，他不否認古代雅典人所擁有的自由的價值。在古代雅典人看來，自由意味著在議會中一個人可以指控別的任何人，誰也不能妨礙別人（不管地位多么低微）向法庭提出對他人的訴狀，不能妨礙別人公開地譴責他人，不能妨礙別人自由地觀察、批評和談論，而不管這會帶給當事人多少不快。但是，現代的自由概念允許人們擁有一定程度的隱私權。隱私這個概念在古代很少見，實際上是中世紀的思想。帕斯卡爾就說過，世界上一切罪惡其實都是因為人們不安靜地坐在房間里而造成的。現代自由確認了人們的穩私權。

賈：但是，這是私人自由，不是公共自由？

伯：對。私人自由和公共自由任何一方不受控制的實施都會破壞另一方。隱私確實是個新概念，比人們通常所想的還要新。新概念之所以能產生，是因為有新觀念出現。再拿“真誠”這一概念來說吧。可以說，在古代和中世紀，真誠并沒有被視為一種美德。真理才是一種根本性的價值；殉難的信念之受稱贊，只是在有證據證明它是一個真理性而不是謬誤性的信念時。任意一個猶太人或基督教徒都認為，由于異教徒所信奉的東西的確是荒謬的，因此對他們持有這一謬論的那份真誠沒什么好欽佩的。隨意一個十字軍東征的參加者都會說，穆斯林信奉的東西當然是虛假的，因此對他們這種顛倒是非的真誠也沒什么好感動的。宗教戰爭期間，新教徒被看成是把靈魂引向地獄的邪惡的教唆者，是必須被抵制的放毒者，如果必要應該處死他們，可是，事實上，他們宣講他們的教義，不是為了掙錢，不是為了爭權，也不是出于虛榮心，而僅僅因為他們對所講的東西深信不疑，而且準備著為那些可怕的異端邪說而獻身——但沒有一個東正教徒會說如此真誠是該受欽佩的。總之，重要的只是真理，而不是真誠。我覺得，把真誠看作一種美德不過是17世紀晚期前后的事。真誠地相信錯誤的東西是很危險的。是沒有道德價值或精神價值的，至少是令人遺憾的。多樣性作為一種正面的價值，也是一個新觀念。舊觀念認為，真理只有一個，謬誤可有許許多多。對于任何一個真正的問題，原則上只能有一個正確的答案，其余的答案必定全是錯誤的。如果認為一個問題有兩方面，可以有兩個或更多的互不相容的答案，其中任何一個答案都可被誠實的理性的人所接受，這就是一種很新的觀念。有人認為，伯里克利在他著名的葬禮演說中已經多多少少談到了此種觀念。他接近了而沒有確立這一新看法。如果雅典的民主是好的，斯巴達或波斯就不會被承認。自由社會的好處在于容許各種各樣相互沖突的意見存在而不被壓制，這種觀念在西方確實是比較新的。

## 關于多元論的爭論

賈：您在許多著作中討論的主要哲學問題之一是多元論這個概念，您反對一元論或單一標準的觀點。您是不是僅僅在保衛舊的自由主義政治理論時才闡明了這一概念？或者，您是不是在評論馬基雅維里、孟德斯鳩這類思想家和評論屠格涅夫、赫爾岑這另一類思想家時，認為多元論是一個重要因素？

伯：多元論和自由主義是互不相同甚至也互不交叉的兩個概念。有各種不屬多元論的自由主義理論。我既相信自由主義，也相信多元論，而這兩者并沒有邏輯上的關聯。多元論確認：既然對于道德和政治問題以至任何價值問題不可能有一個最終的解答，并且，人們給出的或有權給出的某些解答是相互矛盾的，那么，在實際生活的某些領域，有些價值便可能變得互不相容，這樣，如果要避免破壞性的沖突的話，就應該妥協，而最低限度的寬容，不管你情不情愿，都是必不可少的。

賈：您認為馬基雅維里是多元論的思想家嗎？

伯：馬基雅維里不是一元論的思想家，也許是二元論的思想家。我覺得，他是無意中成為反對一元論的一個先驅，因為他是第一個闡明在近代社會存在兩種道德的思想家。一種是異教徒的注重實際的道德：充滿活力，朝氣蓬勃，有自信心，追求權力和榮譽，斯多葛式的抵抗痛苦和不幸，共和主義者的膽量，公民的愛國心，如在羅馬共和國時期和羅馬帝國早期的道德。另一種是基督教徒的道德：謙卑、脫俗、為另一世界做準備、屈從于現實世界的世俗權力，相信受害者（而不是施害者）的犧牲是神圣的。當然馬基雅維里沒明說這兩種道德哪一種更好，但他喜歡哪一種是很清楚的。他壓根對純潔的基督徒生活不感興趣。我認為他最早揭示了基督教的國家觀本身在措詞上是自相矛盾的：一個人不能同時既是基督教徒又是英雄的古羅馬市民。基督教徒必須保持謙卑的姿態，又常常可以粗暴無禮，這是一種不可調和的二元論。古羅馬人成功地抵制了這種自相矛盾的要求。人們可以選擇一種生活或另一種生活，而不能同時過兩種生活；沒有更為根本的標準用來決定正確的選擇；既然選擇這種也行，選擇那種也行，在客觀上就不能說一種生活優于另一種生活。它是人們想做什么和成為什么的問題。這就朝兩種以上的可能性打開了大門，它正是多元論的觀點。孟德斯鳩認為，社會是在他所謂的氣候的影響下發展和隨之發生差異的，那是指不同地區的自然條件。但是，在某些方面孟德斯鳩不是相對主義者。他把正義看作是一種客觀的、不變的價值。如果你看他在旅游時寫成的《日志》，特別是看他對意大利古典繪畫的評價，就會知道他十分清楚什么是好和什么是壞，好與壞并不是個人趣味的問題，可見在美學評價中他不允許相對主義。他確實也說過，在波斯自然和正常的東西不同于在法國習以為常的東西，盡管如此我還是認為他是明確地把善、正義、自由視為絕對價值的。在他看來，習慣是有差別的，生活方式是多種多樣的。這是否意味著他在價值方面主張多元論，并不是很清楚。跟蒙田和拉伯雷一樣，在這方面確實比較含糊。

賈：屠格涅夫和赫爾岑這些俄國思想家又怎么樣？您認為他們是多元論的奠基者嗎？

伯：屠格涅夫不是哲學思想家，他極少有一般性的理論，他是個偉大的小說家。但赫爾岑是個真正的思想家，他也許是那些最早受浪漫主義理論影響的思想家之一。浪漫主義認為，價值不是發現而是創造出來的，生活的目的就是生活本身。這跟以前那些著名思想家的觀點差別極大。對于赫爾岑來說，生活就是生活，沒有目的。男男女女、蕓蕓眾生都有目的，而生活過程沒有目的。“生活的目的是什么？”很多人提出這個問題。在赫爾岑看來，這是個毫無意義的問題。“目的”的意思本身已經包含懷抱目的之人；非人的目的觀念——生活的目的、自然的目的、大自然的目的，都是廢話。在他之前我沒看到有誰這么明確地說過，甚至施蒂納[[11]](#_11_11)也沒有這樣說過。而赫爾岑是深受施蒂納影響的。

## 理想的追求

賈：您認為政治哲學的任務是什么？

伯：是審視生活的目的。政治哲學在本質上是道德哲學，它應用于社會情境，當然包括政治組織、個人與團體、國家的關系以及團體與國家的相互關系。有人說政治哲學是研究權力的，我不同意。權力純粹是經驗問題，通過觀察、歷史分析和社會學的調研來解決。政治哲學是要審視生活目的，人（社會的和集體的）的目標。政治哲學要做的事就是審查為實現各種社會目標而提出的種種主張的合理性，檢查為確定和實現這些目標而采取的種種方法的正當性。跟其它所有哲學研究一樣，政治哲學要力圖澄清構成有關觀點的詞和概念，使人們能理解自已相信的是什么，自己的行動表示什么。政治哲學還要對那些維護或反對人們所追求的各種目標的辯論作出評價，并要防止麥克米蘭所引述的（據我回憶）“胡說八道”。這正是政治哲學的事務，一直如此，真正的政治哲學家都不會忽略這一點。

賈：1988年2月，您接受喬瓦尼·阿涅利基金會授與的第一次獎金，在都林歌劇院您發表了題為《理想的追求》的領獎演說，您能不能談談您追求了半個多世紀的理想的本質是什么？

伯：我在阿涅利頒獎會上對聽眾的講話是想表示，對人類的問題，追求一種唯一的、最后的、普遍的解決，無異于是追逐海市蜃樓。有許許多多理想值得追求，其中有些理想是互不相容的。以為對于所有的人類問題，可以找到萬事大吉的解決辦法，如果有許多人反對的話，還可以采取必要的強制措施以確保實現，這種理想只會導致流血，增加人類的苦難。如果你問我，我自己的理想是什么？我只能給你一個謹慎的回答。我相信，對于人類生活破壞嚴重的，莫過于那種迷信了：凡美好的生活都是跟政治或軍事力量相聯結的。本世紀已經為這個真理提供了可怕的證據。我的信條是：為一個還算可以的社會而工作。如果我們能由此走向更寬廣的生活，那是再好不過了。只是某些國家的狀況連還算可以的社會也比不上。

賈：您覺得您自己是不是一個批判的人道主義者？

伯：我不清楚你說的批判的人道主義指什么。我只能說，像我這樣相信民主、人權和自由國家的人，誰也不能否認批判是必不可少的。任何一個禁止或限制批判的政體，除非處于極其危急的情境中，為避免徹底混亂和毀滅而必須全體一致，否則，這種政體的發展前途不外是極權主義或其他形式的盲目的狂熱，這是非常明顯的，不必多說了。

## 通向歐洲大陸的橋梁

賈：為什么您認為法國哲學被引向德國哲學而不是英國哲學？

伯：英國哲學總是在注重澄清思想，檢驗理論和假設，分析經驗的意義。法國哲學在笛卡爾的時代和柏格森哲學出現之前其實也是這樣的。到20世紀30年代，部分地由于在本土遭受迫害的德國哲學家移居巴黎，法國哲學被引向存在問題和黑格爾式或后黑格爾式的思想風格。這種德國哲學風格在本世紀早期已經被羅素和摩爾成功地從英國趕走了。

賈：您認為英國哲學和法國哲學怎樣才能有真正的溝通？

伯：跟法國哲學家相比，多數英國哲學家（其實也包括多數美國和斯堪的納維亞半島各國的哲學家）似乎都太單薄、太技術化；跟英國哲學家相比，多數法國哲學家似乎都太含糊、太夸飾。如果把四位一流的英國哲學家和四位一流的法國哲學家送到一個荒島上至少生活三年時間，強迫他們彼此談論哲學問題，我不能肯定雙方能否實現溝通。我不懷疑一開始他們能夠這樣做，必須說服他們堅持突破所有的障礙。如果這些哲學家有誰發牢騷，不理解對方，不諒解對方，可以簡單地要求他們如同學習一門藝術鑒賞的技巧一般，嘗試著用對方的語言交談。如果這樣做行得通，可能就有點進步了。要實現真正的溝通，只有經過系統的批判，而這種批判對于使用不同語言的人來說都是可以理解的。對于來自不同營壘的哲學家，最困難的任務是翻譯。也許這是件沒有希望的事情。但是我不悲觀。我已經弄懂了亞歷山大·科熱夫針對馬克思化的黑格爾所作的解釋，也已經弄懂了馬爾庫塞。但是，阿多諾的哲學著作我一個字也看不懂，雖然我跟他有交情，彼此談過音樂、文學和其他不少東西。據說在法國他的著作很受青睞。我得承認，我的朋友艾倫·蒙蒂費奧里的朋友、法國哲學家德里達的著作，我也完全看不懂。這可能得歸因于我的哲學境遇，我太老了，不能從這境遇中解脫出來。就我來說，英國哲學與歐洲大陸哲學的溝通恐怕是做不到的。

賈：但愿翻譯您的著作有助于促進溝通。

伯：我很高興，但沒有信心。英美哲學和康德塑造了我。我覺得我寫的東西在許多深奧和高雅的法國思想家看來是太經驗化、太樸素了。魅力還是有的。我的朋友查爾斯·泰勒無法讓我明白那些超凡卓著的法國哲學家希望人們相信什么或不相信什么；他也許能為溝通英國哲學和歐洲哲學搭起一座橋梁——我是做不到了。恐怕我太老，學不到新玩藝了。

[[1]](#_1_12) 圣彼得堡。該城為彼得大帝于1703年所建，1914年改稱彼得格勒，1924年又改稱列寧格勒，1991年復稱圣彼得堡。

[[2]](#_2_12) 李沃夫親王的臨時政府是短命的（1917年3月14日至7月25日）。繼他之后的克倫斯基于5月5日便奪取了全部政權。

[[3]](#_3_10) 拉脫維亞在1918年11月宣布獨立，1920年8月11日蘇聯承認其獨立（《里加條約》）。

[[4]](#_4_10) 普列漢諾夫（1856—1918）青年時代屬民粹主義者的中間派。他最著名的著作是《論一元論歷史觀的發展》（1895）和《俄國社會思想史》。他跟列寧一起于1900年在日內瓦創辦《火星》雜志。1917年二月革命后普列漢諾夫回到俄國，反對布爾什維克奪取政權。

[[5]](#_5_10) 在阿赫馬托娃非常優美的《沒有主人公的詩》中，伯林被稱為“未來的客人”。

[[6]](#_6_10) 1948年阿赫馬托娃被蘇聯官方的理論家日丹諾夫粗暴地形容為“一半是修女，一半是妓女”。她于1966年死于莫斯科，享年77歲。

[[7]](#_7_10) 伊瑪目，阿拉伯文imām的音譯。原意“表率”、“首領”、“站在前列的人”等，一般用來指稱某些伊斯蘭教國家元首或伊斯蘭教教長。——編注

[[8]](#_8_10) 沃爾夫（Christian Wolff, 1679—1754），德國哲學家和數學家，曾任多所大學教授，是萊布尼茲哲學的普及者。——編注

[[9]](#_9_10) 托馬修斯（Christian Thomasius, 1655—1728），德國哲學家和法學家，曾任霍爾大學教授。——編注

[[10]](#_10_10) 即《霍布斯的政治哲學》。——編注

[[11]](#_11_10) 馬克斯·施蒂納（1806—1856），著有《自我及其所有者》。——編注

# 第二次對話 現代政治學的誕生

## 馬基雅維里：政治的自律性

賈：誰選定《反潮流》這個書名？是您還是出版商？

伯：是我。因為在該書里我寫到的思想家多數都反對他們時代的流行觀點，所以我選擇了這個書名。

他們很多人是處在一個思想進步時期的反動分子。當然也有些思想家不屬于這個范圍。比如，威爾第就是個跟時代非常合拍的人，馬基雅維里也可以算得上一個。馬基雅維里是典型的意大利文藝復興時期的思想家，而他又脫離了西方核心的傳統觀念之一。我認為或許是他最先認識到兩種相互對立的價值系統可以并存：一種是基督教的價值系統，另一種合適的稱呼是異教徒的價值系統。他沒有提供普遍適用的標準來決定在這兩種價值系統中該選擇哪一種，也沒說哪一種更好。看得出他比較欣賞異教的古羅馬的傳統價值，但他并不譴責或批評基督教的價值。據說他臨終時作了懺悔，正式作為一名基督教徒而謝世。按照他的觀點，那么，就有兩種相互矛盾的生活，而只有其中一種能創造和維護他所贊成的那種國家政權，他的《君主論》和《史論》[[1]](#_1_15)就是植根于這一觀點的。提出這一觀點可說是一個歷史性的契機，因為它在倫理學和政治學的永恒哲學的觀念中撕開了一道嚴重的裂縫。從古希臘到古羅馬，從中世紀經院學者到文藝復興思想家，到笛卡爾、萊布尼茲、斯賓諾莎，法國百科全書派，又到19世紀的思想家，乃至形而上學者、實證主義者、實在論者和唯心主義者，直到現代所有科學思想的崇尚者，一直延續著這么一種觀點：對任何問題，不管是事實問題還是價值問題，只能有一個正確的答案（不管經過怎樣的努力才獲得的），并且，合乎邏輯地，發現真理的方法就是理性探究的方法。馬基雅維里是第一個這樣的思想家：他認為至少有兩種生活方式，人們可以選擇過其中的任何一種，或者在現世或者在來生尋得拯救，但這二者是互不相容的。這樣一來，基督教關于在塵世建立美好國家的理論便是自相矛盾的，他沒有明確地這么寫（這可能會給他帶來很大的麻煩），但從他的言論中可以得出這樣的結論。

賈：就是這個緣故您稱他為多元論的思想家，對嗎？

伯：我認為他是二元論的思想家。但是，一旦你有兩種同樣有效的可能性，你就可能有更多的同樣有效的可能性。如果對同一個問題能有兩種同樣有效的答案，就可能有更多同樣有效的答案。

賈：但您在論述馬基雅維里的文章結尾，說他是多元論的思想家。

伯：但是，與其說他是多元論的思想家，勿寧說他是二元論的思想家，關鍵之處在于，他打破了一元論的傳統。他是現代倫理學中最早的二元論者，而最古老的二元論者是公元前4世紀古希臘的某些人。最偉大的哲學家都是一元論者。亞里士多德在他的《政治學》中說，男人自然地全部卷進政治生活。據修昔底德引述，伯里克利也有相同的看法。伯里克利承認有些人對政治生活不感興趣，他們被叫做“愚人”；這些人公然被社會拋棄，他們并不真的是白癡，只是有某些缺陷，他們生活在自己的世界中，以至同常人的生活相疏遠。對于古典時期的希臘人以及斯巴達人和底比斯人來說，參與城邦的社會生活是男人的天賦職責。柏拉圖在說到一個理想社會時也持同樣的看法。在他的《理想國》和《法律篇》中，柏拉圖說蘇格拉底（批判自己的國家雅典的人）仍是一個好公民。蘇格拉底在論戰中的表現極其英勇。他不是離群索居的人，盡管他的有些學生是這樣的。亞里士多德描述過各類城邦，民主政體的，寡頭政體的，等等。但不管是怎么樣的城邦，即使在“壞”的城邦，所有人都參與城邦事務。但是，對于斯多葛學派和伊壁鳩魯學派以及在這之前的第歐根尼和犬儒學派，就不是這樣。斯多葛學派聲稱，你可以參政，政治對你無關緊要，你想參加就參加，不想參加就不參加，這不是重要的事情。伊壁鳩魯告訴人們，不要參加政治生活，重要的事情是個人的拯救；要跟政治保持一定的距離。這里有點例外，這些思想家都不把政治看作人類生活所固有的內容，而斯多葛學派的奠基人芝諾卻贊賞雅典的馬其頓執政官。在他看來，執政官跟祭司是同等重要的人物。但是芝諾教導人們的，還是個人要遵循理性，政治生活跟理性生活無關。因此，如果你不想參與政治生活，就沒有必要參與。人們差不多忘記了的一個英國學者埃德溫·狄宛對此曾舉過一個很好的例子。他說，假設你的老板派你去郵局領一個包裹，對你來說，取回這個包裹當然是情理之中的，但是，如果這個包裹還沒有寄到，你也不用介意，反正領不到包裹與你無關。就是這樣，斯多葛學派對政治的看法是與已無關。你可以參與政治，但這不是你的義務，政治生活不屬于理性生活的范圍。你千萬不要卷到政治生活中去，因為那會受感情驅使，而感情會歪曲理性，必須加以控制。

賈：那么，您認為誰是最早的二元論者？

伯：不是伊壁鳩魯，也不是斯多葛學派的芝諾。作為思想家，他們最早主張，應允許有兩種生活方式。私人的和公共的，而怎樣過日子得聽從于自然，不能強制。因此，他們是用一種一元論反對另一種一元論，用芝諾的一元論反對亞里士多德的一元論。按照他們的理論，政治就像坐船旅行，你可以去，也可以不去，這種思想正是自由選擇如何生活的開端：兩個和平共處的哲學學派，各自都聲稱是理性的權威，而在理論上又尖銳地對立；異端是多元論之母，也是相對主義之母，為更寬泛的觀點播下了種子。亞里士多德于公元前323年去世，芝諾學說大約盛行于其后的公元前310年。所以，正是在這15至20年內發生了一些劇烈的變化。也許在這之前有其他人表達過這種觀點。犬儒學派的人？昔勒尼學派的人？懷疑主義學派的人？不知道。公元前4世紀末之前的資料沒有什么保存下來了，那時也不會有過系統的論述。而斯多葛學派和伊壁鳩魯學派確實都反對在這之前的那種單一的集體的生活方式。在柏拉圖和亞里士多德先后去世之后，他們是相互對立的柏拉圖學園派和呂克昂派。

賈：您認為柏拉圖是第一個一元論者？

伯：據我所知，是的。在柏拉圖之前很少有完整的政治著作。我設想智者們是一元論者，但是，對于智者們的政治觀點，除了反對他們的人所說的之外，我們又知道多少呢？柏拉圖是第一個前后一貫的系統的一元論者。《圣經》的作者也是一元論者。而我認為馬基雅維里是指出現實的各種價值是相互沖突的第一人。依照馬基雅維里的觀點，你可以選擇做一個羅馬人或一個基督徒，做一個擁護斯多葛學派的古羅馬人或一個基督教徒和殉道者，或者起碼可以做一個當權者統治下的受害者。那就是為什么我認為他也是個反潮流的思想家，不過我看他自己倒沒意識到這一點，他是個不擅長于理論的思想家。他寫書談到國家政權、政治以及如何成功地管理一個共和國或帶有共和政治色彩的君主國。他的觀點之令人震驚，不是由于他提倡為了達到管理國家的目的可以運用邪惡的手段（其他人也這樣做），而是由于他的觀點無形中否定了基督教的國家觀。

賈：您覺得您關于馬基雅維里是一個“反潮流”的思想家的解讀，在某些方面跟通常所說的他是一個“權力和國家的思想家”是否相沖突？

伯：不相沖突，因為幾乎沒有誰談到馬基雅維里關于如何生活這方面的一般性的觀點，他自己和研究他的人都不重視這個問題。通常的解釋側重于他有關國家統治的思想：如果你要有一個穩定的強大的國家，你就應該這樣做或者那樣做，比如說，保持老百姓的窮困狀態，不惜為非作歹，等等。但是，人們沒有強調這個事實：馬基雅維里這樣的主張跟基督教徒的生活在本質上是相矛盾的。他不否認基督教徒的生活是最好的生活，但是，如果你過這樣的生活，也就是通常所理解的謙卑而沒有世俗的雄心大志的生活，那么，你就要準備被冷落、被壓制、被侮辱和被擺弄。他不是告誡你，要避免過基督教徒的生活。他的勸告是給帝王、諸侯和共和主義的政治家們的。實際上他是說，如果你是一個基督教徒，那么，我不是為你寫作的。一個強大而成功的國家不可能建立在《福音書》的道德上。其他人也是相信這個道理的，不過嘴上不這樣說罷了。

賈：您認為馬基雅維里是一個倫理思想家嗎？

伯：是的，縱然他對個人的生活道德不感興趣，他也是一個倫理思想家。我認為，政治理論完全屬于倫理學，它適用于社會，適用于公眾事務，適用于權力關系，僅此而已。有些人以為政治理論僅僅探討權力的性質，我認為不是這樣。政治理論要講生活目標，講價值，講社會生活的趨向，講在社會中人怎樣生活和應該怎樣生活，講善與惡、對與錯。如果只是對社會生活中各種事實作純客觀的分析，那是社會學或政治科學，不是政治理論或政治哲學。

賈：在這個意義上，您覺得您很接近康德那樣的思想家，對吧？

伯：對，接近康德，乃至接近黑格爾。我敢這樣說，離他們不太近，但也不會太遠。我不是一個黑格爾主義者。黑格爾的國家觀建立在他所說的美德之上，那是以國家形式表示的人與人之間相互關系的體系，或這種關系的逐步展開。他的理性國家概念建立在人是什么、人能是什么、人應該是什么這樣的想法之上。當然，這種國家觀反對個人主義或自由主義倫理學，反對與公共活動無關的個人關系倫理學，或者反對Vita Contemplativa[沉思生活][[2]](#_2_15)倫理學。這跟帕斯卡爾的觀點不同，帕斯卡爾說：“Tout le malheur des hommes vient d'une seule chose， qui est de ne pas savoir demeurer en repos，dans une chambre （人類的一切不幸導源于一件事：不知道獨自呆在房間里休息）。”這兩個人的差別屬倫理學的差別。跟黑格爾不同，帕斯卡爾沒有也不想談論國家。相反，黑格爾的道德哲學同他的政治哲學沒有顯著的區別。但有人認為，道德哲學是一回事，政治哲學是另一回事。這是克羅齊和其他一些人針對馬基雅維里說的。他們以為，馬基雅維里對倫理學不感興趣，是非道德主義者，僅僅關心如何維持一個有效率的國家，把政治理論與倫理學分開來。克羅齊他們這種看法是不對的。我認為，馬基雅維里只是把政治理論與基督教的倫理學分開，不是把政治理論與倫理學分開。他思考生活的目標，是一個倫理思想家。他試圖弄清楚人類應該追求什么。他希望他的意大利同胞回到古羅馬人的思想和實踐，希望人們精力旺盛，熱愛祖國。他相信美德，那跟軟弱正好是相反的。美德意味著活力、生氣、斯多葛式忍受苦難的能力，目的感的增強，勇敢頑強，雄心壯志，有進取心和權力欲。他要求熱情的愛國的公民在堅強有力、足智多謀和醉心于掌權的統治者管轄之下。這就是馬基雅維里的倫理觀念，一種公民的、人道主義的倫理觀念。的確，它既不是自由的也不是民主的倫理觀念，也不同于約翰·斯圖亞特·穆勒、米什萊、邁斯特或托爾斯泰提倡的倫理品性，但卻是植根于倫理價值之上的。我想，俾斯麥、基馬爾、戴高樂這類人正是馬基雅維里所羨慕的政治家。

賈：您看，能不能這樣說，有兩個馬基雅維里，一個是寫《君主論》的馬基雅維里，另一個是寫《史論》的馬基雅維里。我的意思是，他一方面是權威主義者，另一方面是共和主義者，對嗎？

伯：不能這樣說。馬基雅維里是個共和主義者，但是，如果不能建立共和政體，他認為，有一個強大的帶有些共和政治色彩的君主國也比軟弱無能的、懈怠的、無效率的共和國要好。盡管如此，他追求的當然還是一個共和政體。正因為是一個共和主義者，在梅迪奇家族復辟之后他受到處罰。他從來沒有為自己信仰共和主義而表示后悔[[3]](#_3_13)。他給梅迪奇家族去信要求回來，那是出于回歸公共生活的愿望：他只相信生活。他希望有一個強有力的政權，而他認為最好的政權就是強大的共和國。有關公民權利的思想亦由此產生。如果形成不了標準的共和國，那么，帶有共和政治色彩的君主國也可以，因為重要的是讓自己的國家免受其他國家、強大的敵人或掠奪者的蹂躪。公共生活是一片熱帶叢林，在這片叢林里獅子和狐貍比兔子更易于生存。

賈：馬基雅維里說的共和制跟西塞羅說的共和制是不是很相近？

伯：在一定程度上是相近的。馬基雅維里不是一個民主主義者。他所理解的共和制是一種為公民利益而實行的強有力的政體。他當然不希望老百姓卑躬屈膝、遭受壓迫。統治者要當獅子也要當狐貍，也就是既要堅強有力，又不要受騙上當，這樣的勸告是很實際也很實用的。關于馬其頓國王腓力他也是這么說的。腓力把人民當牲口那樣驅使，不僅不把他們看作基督教徒，甚至不把他們當人看，但是，如果他要當一個強大的馬其頓國王，他就得這么做。跟虛弱的希臘民主派相比，堅韌不拔的腓力和亞歷山大更可取。我不相信馬基雅維里會說他不關心人們的愿望和思想而只提供技術性的勸告——如果你想要X，那么就做Y。不是這樣的。我認為馬基雅維里熱情地贊同某種有價值的公共生活。他不單純地是一個技術專家。

賈：有人說馬基雅維里是第一個談論政治自律性的思想家，對此您有何看法？

伯：我告訴過你，我認為他不相信有什么政治的自律性。對他來說，政治就是運用他所相信的一系列道德原則，并把這些原則落實到社會中去。自律性則意味著政治跟道德無關。當然他沒有討論倫理學。他只是間接地說，你的行動可能是不道德的，而在政治上是必要的。他的倫理學是異教的倫理學，但畢竟是倫理學。談論自律性，這就等于說，道德是一回事，政治是另一回事。馬基雅維里認為兩者不可以分開。他之所以擁護強大的共和政體，就因為他相信，這種國家的能力、豪氣、榮譽、成就是符合人民的愿望的。只是馬基雅維里這種看法跟基督教謙卑的道德不相協調。

賈：那么，在什么意義上我們能把馬基雅維里看作一位現代的思想家？

伯：好。他是第一個確認存在著不止一種公共價值系統的思想家，也是第一個討論國際關系的思想家。他希望他所生活的公共世界比其他的公共世界都好。還有，他在列寧之前就提出“誰統治誰”的問題。

賈：您認為現代性的主要特征是什么？

伯：我認為沒有什么現代性的特征。我不知道談論現代性的特征是什么意思。我不懂什么時候開始算現代。我覺得，前現代性、現代性和后現代性全是些任意武斷的概念而已。

## 國家與托馬斯·霍布斯

賈：讓我們談談另外一個政治思想家——托馬斯·霍布斯。您在文章中從沒提到他。

伯：我對霍布斯不大感興趣，盡管我認為他是一位優秀思想家和杰出的著作家。其實我也寫過一些有關霍布斯的文章。我曾經為馬克思主義者C.B.麥克弗森的一本書寫過評論。在《占有的個人主義理論》這本書里，C.B.麥克弗森說，“利維坦”不是一個國家，也不是一個統治集團，而是資產階級。我覺得這是不準確的。我懷疑霍布斯不一定會考慮到資產階級。我講課評述過霍布斯，并研究過霍布斯、斯賓諾莎、洛克以及其它17世紀的政治思想家，但我無意寫書談論政治理論史，因而我很少寫到他們。我對馬基雅維里感興趣是因為我關注一元論這一哲學傳統首先是在什么時候和怎樣被反對的。我讀克羅齊的書，我覺得他有點保守，他關于馬基雅維里的論述是錯誤的。我總搞不清楚為什么克羅齊能如此深刻地支配意大利的理智生活。據我了解，這種支配地位在別處是沒有過的，沒有誰能比得上他，對此我深感驚訝。每一位現代的意大利著作家，不管寫什么題材的都覺得必須要把自己跟他的關系說清楚。反對克羅齊的人，也感到必須要說清楚反對的理由。當然克羅齊是個多面手著作家，他論過形而上學、史學、美學、馬克思主義和其他許多東西。但是他比不上一些重量級的思想家，比如斯賓諾莎、萊布尼茲、康德甚至黑格爾，也比不上諸如胡塞爾、維特根斯坦、羅素、威廉·詹姆斯這些20世紀的哲學家。

賈：您把霍布斯的政治理論放在什么地位？

伯：這個問題我看太籠統了。機械分類是毫無意義的。

賈：您什么時候開始關注霍布斯？

伯：我當學生時讀過霍布斯和洛克的著作，就像讀笛卡爾、康德、威廉·詹姆斯的著作一樣。

賈：您認為霍布斯是現代意義的思想家嗎？

伯：在一定意義上他對當前的世界還有影響。我覺得，歷史是呈螺旋形運動的。過去的一些思想家今天還會引起人們的興趣，是因為他們曾論述過跟今天相似的狀況。在19世紀沒有人對霍布斯有太多的關心，因為在維多利亞女王時代的英國、19世紀的法國、美國、意大利甚至德國，社會狀況跟霍布斯的觀點不相干。在17世紀，保護人身安全是霍布斯談論的事情之一。當時人們害怕死于暴力，而在英國，17世紀死于暴力的可能性比約翰·斯圖亞特·穆勒時代要大得多。而20世紀在政治上則比較接近17世紀。這個世紀，大規模的暴力斗爭，極權國家的興起，暴行以及對個人生活的威脅，甚至比17世紀還嚴重。因此，霍布斯在現代又重新引起了人們的興趣。過去某個時期的東西到后來某個時期往往引起人們的關注，這是再自然不過的了。現在人們對第三世紀的雅典不感興趣。是因為那個時期雅典的問題距離我們太遙遠了。克羅齊這個觀點是對的：任何真正的問題在某種意義上都是當代的問題。霍布斯描述過權威主義國家，強調法律但又缺乏合法的改革途徑。服從于國家的理由是它給國民提供安全的保護。人們對死亡、傷害、不安全的恐懼超過了一切。所以在法西斯國家或其他極權主義國家，老百姓服從命令的原因就是恐懼。人們之所以擁護墨索里尼，因為他們害怕無政府狀態，害怕工廠被工人占領，甚至像克羅齊或托斯卡尼尼這些自由主義者也對墨索里尼有好感，雖然他們很快就后悔了。擔心無秩序是霍布斯的主要動機。也正因為如此他反對輿論尤其是宗教信仰的多樣化。宗派就像國家政治內臟中的蠕蟲，必須把它們清除掉。

賈：所以霍布斯是一元論的思想家？

伯：絕對是，他的一元論色彩比其他任何一個一元論者都強烈。我說一個你感興趣的笑話。我曾經以為，蘇聯是霍布斯所主張那種類型的國家，因為它有苛刻的法律。但是霍布斯沒說所有法律都必須是苛刻的。看來我的想法并不對。有人以為霍布斯容忍殘暴和壓迫，其實他并不希望如此。霍布斯主張要有嚴格的法律，但僅僅是出于維持公共秩序的需要。這好像有那么一個人，他以為自己會變得不受管束，以為自己會發瘋，于是便自發地穿上專供瘋子或犯人穿的那種緊身衣。他相信把那種衣服穿上，自己就會得到保護。這又好比一個鬧鐘，你調好它，在你可能醒不來的時刻響起來。如果你以為自己會失去控制，你就發明一種機器，這機器就是“利維坦”，它的功能就是能自動地抑制你。霍布斯的學說，就是這種自我限制的機械論。順便說一下，1946年或1947年吧，我去巴黎，在那里我碰到非常有趣的思想家亞歷山大·科熱夫。他是我見過的最風趣最理智的人之一。那時他已經是一位重要的法國財政官員[[4]](#_4_13)。我們談到斯大林。我記得我對他說：“很遺憾我們對古希臘的智者們了解太少。我們關于他們的知識大部分來自他們的反對派——柏拉圖和亞里士多德，這就像我們只從蘇聯教科書了解伯特蘭·羅素的觀點。”科熱夫說：“噢，不是那樣，要是我們只從蘇聯教科書了解伯特蘭·羅素的觀點，我們可能認為他是一個嚴肅的哲學家！”我們還談到霍布斯和蘇維埃國家。他說蘇維埃國家不是霍布斯所主張的那種國家。他指出，一旦人們意識到俄國是一個不重視農民和貧苦工人的國家，他就會明白這個國家為什么難以控制。俄國確實令人可怕地落后。不僅在18世紀，直到1917年依然很落后。誰要改變俄國，不對它傷筋動骨一番是不行的。在一個有著嚴刑酷律的社會，比如有一條法律——荒謬絕倫——規定所有人在下午三點半鐘時都要頭頂地面倒立著，為了保存性命，所有人都得服從。而對斯大林來說，這還遠遠不夠。斯大林更進一步，他要把他的臣民揉成面團，然后捏成他所需要的形狀，人們不能有習慣，也不能有規矩，否則就不會聽任其擺布。如果你譴責有人破壞他們并沒有破壞的法律，如果你控告有人犯了他們并沒犯的罪，如果你指責人們做了他們甚至無法理解的事——那么，他們就任人揉捏了。誰也不知道自己處在什么地位，誰也不安全，因為不論你做什么或不做什么，你都可能遭殃。這造成了一種真正變幻莫測的狀態。只要你有了這種面團，你就可以隨時改變它的形狀，要什么形狀就有什么形狀。其目的就是要使任何東西都處在不穩定狀態。科熱夫是個機靈的思想家，他描述斯大林時也是很機靈的。霍布斯所設想的法律是，如果你服從，你就能生存。斯大林所需要的法律是，不管你服從不服從，你都會被處罰，總之你沒有安全保障。違法或守法都被懲處（其實，那樣的法律并不存在），沒有什么東西能挽救你。只有從這種被動的面團狀態中掙脫出來，回復到真正的人的狀態，你才有前途。科熱夫說，他寫過信給斯大林，但沒收到回信。我想，他大概把自己當成黑格爾而把斯大林當成拿破侖了。他是容易耽于幻想的。

賈：我不知道霍布斯的著作有沒有俄文譯本？

伯：有的。霍布斯的俄語譯名叫戈貝斯。蘇聯人寫的哲學史對霍布斯評價很好，因為他是一個唯物主義者。斯賓諾莎也獲得稱贊，因為他也被認為是唯物主義者，真是太荒謬了。壞的思想家有萊布尼茲、洛克、貝克萊、休謨——個個都是唯心主義者。黑格爾不受譴責，完全是因為有馬克思。費爾巴哈也不受譴責，畢竟列寧讀過他的書。

## 斯賓諾莎和一元論

賈：讓我們談談斯賓諾莎吧，您覺得他怎么樣？

伯：我認為斯賓諾莎是一個徹底的一元論者。他堅持單一性，以為多樣性不能引導人們通向真理。他的政治理論在某些方面像霍布斯。依據他的觀點，你必須執政，為了執政，一個理性的人可能要做一些不太光彩的事情。斯賓諾莎是一個驚人的意志堅強的政治思想家。

賈：與霍布斯相比，斯賓諾莎好像認同民眾擁有較多的權力。

伯：是的。但是他也相信權威。當然他贊成思想自由和言論自由，而霍布斯不贊成。有一本論述斯賓諾莎的書，是美國一位前馬克思主義者寫的，書名叫《斯賓諾莎和自由主義》，就是這樣說的。但是，斯賓諾莎不是我特別感興趣的理論家，因為他太理性主義了。他的《倫理學》倒是一本了不起的著作，充滿深刻的洞察和高尚的情感。他的論述整個說來是非歷史性的，關于人類存在永恒真理的見解，我很難相信。

賈：笛卡爾或萊布尼茲也是同樣的嗎？

伯：萊布尼茲的確是一個不可思議的全能型的天才。還有，萊布尼茲已經談及屬于偏向性而不是必然性的原因，我覺得，本質上那就是伊壁鳩魯說的原子的偏斜運動。當你承認在僵硬的因果聯系中有例外的情況，認同不可分的單子有多樣性，那么你就不再是一元論者了。

賈：“在一切可能的世界中現存世界是最好的一個”，對于這一說法你覺得怎么樣？

伯：那是萊布尼茲在解釋為什么世界是現在這個樣子時說的。他說，如果世界曾經比現在好，他將無法理解；如果世界曾經比現在簡單，它一定粗糙得多。上帝在最美好的世界和最簡單的世界之間來個折衷。這不過是一句風趣的解釋。萊布尼茲只是相信，上帝對所創造的一切有充足的理由，沒有什么是不合理的或多余的。《老實人》中的邦格羅斯博士[[5]](#_5_13)是一幅杰出的漫畫，沒有誰比伏爾泰更善于諷刺了。

賈：因此您認為萊布尼茲不是跟斯賓諾莎一樣的嚴格的唯理論者？

伯：萊布尼茲是一個嚴格的唯理論者，但是他賦予人較多的行動自由和選擇自由。斯賓諾莎是一個僵硬的決定論者，萊布尼茲不是。

賈：您覺得萊布尼茲是個樂觀主義的思想家嗎？

伯：是的。但是，萊布尼茲是用有機的發展術語來思考，而不是用機械的或幾何學的術語來思考。在他看來，實體“承擔著過去與未來”。他的學說是一種演化的學說。這跟斯賓諾莎不同。斯賓諾莎拒絕變化和演化，沒有歷史感，他認為一切問題的正確答案任何時候都有可能想出來，遺憾的是沒有做到而已。萊布尼茲則有一種歷史的綿延感，相信每一時刻又有各自的特點。斯賓諾莎提倡的是一種永恒的唯理論，處在虛空中，任何一種觀點在任何時候都可能產生。自黑格爾之后世界上還有誰相信這種看法呢？

賈：黑格爾深受斯賓諾莎的影響，對嗎？

伯：我覺得，黑格爾受亞里士多德的影響比受斯賓諾莎的影響更深。斯賓諾莎對黑格爾的影響是有的，但是，18世紀的斯賓諾莎學說不等于斯賓諾莎自己的學說，赫爾德的斯賓諾莎，歌德的斯賓諾莎，都不等于斯賓諾莎本人，狄德羅的斯賓諾莎也同樣如此。在德國思想家中，斯賓諾莎的世界觀已轉變成一種有活力的泛神論；“神或大自然”變成近乎神秘化的教義，變成一種羅曼蒂克的態度，已經遠離了斯賓諾莎那干巴巴的見解。

## 反啟蒙運動：約瑟夫·德·邁斯特和埃德蒙·柏克

賈：讓我們回到您的《反潮流》這本著作，尤其是其中一篇論“反啟蒙運動”的文章。您認為反啟蒙運動對歐洲思想的發展有什么貢獻？

伯：反啟蒙運動對歐洲思想最大的影響是確信科學和理性并不能解決所有的問題，對于一些焦點性的價值問題——倫理的、審美的、社會的和政治的問題——可以有不止一個的正確答案。舊的信念是，對任何一個問題，有且只有一個正確答案。我們可能找不到這個正確答案，可能因為太笨，努力不夠，設備不好，先天不足或其他原因。但是，只要是真正的問題，必定存在一個正確的答案。如果我和你都找不到，總有一天什么人會把它找到。也許伊甸園里的亞當知道答案，天使們大概也都知道答案。如果他們也不知道，那么只有上帝知道了。無論如何原則上答案必定是存在的，找到答案的某種正確的方法也必定是存在的。還有，我們也許不知道正確的方法是什么，那么，有些人求助于圣書，有些人靠天啟，有些人問神父，有些人精于計算與實驗，有些人相信“民聲即天聲”，還有些人回到質樸的農夫或小孩子般的貞潔無瑕的心靈（如盧梭）。為了找到正確的方法，還得借助正確的途徑，于是，有人便發動可怕的戰爭來拯救靈魂，以防止它受虛假的信念毒害。反正找到正確答案的某種方法總會有的。等到所有問題的所有正確答案都找到以后，你就要把它們排列起來比較比較，因為一個正確的命題不能跟另一個正確的命題相矛盾——這是邏輯真理——這樣才能實現和諧協調。這是一種拼圖式的解決辦法。在有關價值的問題上，一旦你擁有了那種可以找到一種美好的生活方式的觀念，你就知道怎么樣去生活了。這就是一元論的觀點。反啟蒙運動打破了這種觀點。反啟蒙運動開始于18世紀的德國，在那里人們喜歡哈曼的說法：“上帝不是個數學家而是個藝術家。”依據哈曼的看法，不把握《圣經》的精義便不能找到問題的答案。他認為，你一旦懷疑法國唯理論者或百科全書派哲學家的倫理學說，你就會注意到，他們的公式太抽象太籠統了，根本不能解決生活中令人苦惱的問題。赫爾德也陳述過關于反啟蒙運動的意見。他說：“每一種文化都有自己的重心。”這話的意思是，不同文明追求不同的目標，它們有權追求自己的目標。事實上，我們不是古希臘人于我們無損，我們不是古羅馬人也不是一種恥辱。力圖使我們像古羅馬人那樣會歪曲我們固有的本質。我們有我們的情況，他們有他們的情況。亞里士多德是他們的亞里士多德，萊布尼茲是我們的萊布尼茲。我們不能回復遙遠的過去。我們追求真善美，但跟中世紀土耳其人所追求的不一樣，他們生活在一個不同于我們的社會，面對著由此產生的可能不為我們所了解的困惑，這一切跟我們的生活和目標毫無關系。

賈：“反啟蒙運動”這個詞是誰發明的？

伯：有個美國人寫了一本探討“反文藝復興”的書。我不知道“反啟蒙運動”這個概念是誰發明的。該有人先說過這個詞吧。難道是我自己？唉呀，真奇怪。大概是我先說的。我確實記不起來了。

賈：您在論述反啟蒙運動的文章中，較之柏克、邁斯特或博納爾，您好像更關注維柯和赫爾德這些思想家的思想。這是不是因為您認為維柯和赫爾德不受反動的偏見和對平等友愛的仇恨所影響？

伯：我有一篇論邁斯特的長文很快就會發表（《扭曲的人性之材》，1991）。他是一位不討人歡心但很有才華并對啟蒙運動持批評態度的著名思想家。我之所以關注維柯和赫爾德，從根本上說，因為我是一個自由的理性主義者。啟蒙運動的價值，也即伏爾泰、愛爾維修、霍爾巴赫和孔多塞這些人所提倡的東西深深地感動了我。他們也許太褊狹，對人類的經驗事實往往也會判斷失誤，但是他們是偉大的解放者。他們把老百姓從恐怖主義、蒙昧主義、狂熱盲目以及其他荒謬絕倫的精神枷鎖中解放出來。他們反殘忍，反壓迫。他們跟迷信無知以及許許多多敗壞人們生活的勾當進行了一場勝利的戰斗。因此，我站在他們一邊。但是，他們是教條主義的，他們的做法也過分簡單化了。我之所以重視對他們這些啟蒙運動思想家的批評意見，是因為我想，理解反對意見能磨練我的鑒別能力，機靈和聰明的論敵常常能挑中啟蒙運動思想中的謬誤和錯誤的分析。我更樂于讀那些對啟蒙運動挑錯指瑕從而增進見識的抨擊，而不想看那些簡單地重復和捍衛啟蒙運動思想的老生常談。你知道，一而再而三地強調某些批評意見，比如約翰·斯圖亞特·穆勒反對霍布斯是對的，薩哈羅夫是一個比列寧更高尚的思想家，赫爾岑說的很多東西比馬克思說的還要正確等等，也可能令人厭煩。如果你相信自由原則和理性的分析，就像我這樣，那么你應該考慮有什么反對意見，你的結構在哪里出現破綻，你在什么地方走錯了路：論敵的批評，甚至執迷不悟的對立觀點，也可能揭示真理。愛如同恨一樣能磨煉鑒別能力。我不贊同更不欣賞那些啟蒙運動的敵人的觀點，但我從這些言論中學到了很多東西。他們有些中心概念，推理水平，特別是他們有些政治推論，看來是不準確的，有時甚至是非常錯誤的。

賈：柏克怎么樣？

伯：柏克是一個重要的批評家。跟赫爾德一樣，他認為傳統的力量和價值在于造就人。柏克批評法國大革命的言論很銳利并且有預見性，直到現在才被多數進步的社會批評家所接受（有時他們并不承認）。我們不能因為他的現代崇拜者的某些極端言行而責備他。有些思想家的觀點日后某一天會被人利用，我們絕不能責備這些思想家。責備黑格爾導致納粹主義是荒謬可笑的，但確實有人這樣做，邁斯特就這樣認為。其實，邁斯特之于Action fran çaise[法國行動]較之黑格爾之于納粹要更接近一些。偉大的18世紀的自由主義者相信，使人們正確生活的辦法是靠教育和法律，也就是靠胡蘿卜加大棒的政策。胡蘿卜是誘惑，大棒是強制。愛爾維修認為，恰當地運用獎賞和處罰的手段來規范人們的行為就能改良社會，像馴養獵犬和海豹那樣。人們一旦養成教育者所信奉的正確的生活習慣，那就萬事大吉了——幸福，和諧，人人獻愛心，個個樂融融。但這跟康德的人的個性觀相矛盾，也跟我所相信的人的自由相矛盾。像訓練動物和管教小孩子那樣來塑造人，在邏輯上會走向奧古斯特·孔德……一旦你知道要做什么，即動用勸說和壓制的手腕，這就否認了基本的人權——首要的是選擇權——缺乏選擇的自由意味著人性的喪失。

賈：所以，您認為馬克思與邁斯特這兩個思想家很相似？

伯：當然不相似。相反，馬克思離愛爾維修那樣的思想家更近一些，盡管他認為愛爾維修忽視經濟因素是錯誤的。這些18世紀的思想家，跟馬克思一樣，都是決定論者。但是，在馬克思看來，他們不考慮技術發展的后果這個最重要的因素（圣西門考慮到了），不懂得一切歷史都是階級斗爭的歷史，所以不能把事情處理好。馬克思主義者認為，百科全書派的哲學家犯了經驗主義的錯誤，但原則上卻是正確的：他們是真正的先行者。普列漢諾夫，這位俄國最杰出的馬克思主義者和優秀的著作家，對社會主義思想史的研究是從百科全書派開始的，然后才敘述到圣西門、傅立葉、洛貝爾圖斯和拉薩爾，再到馬克思、恩格斯和他自己的觀點。在普列漢諾夫看來，邁斯特是一位暗淡無光的思想家，所以普列漢諾夫不重視他以及其他天主教的評論家。但是，邁斯特揭露了樸素的唯理論和唯物論的缺點。對于邁斯特和愛爾維修，只接受某一方很不好，兩方都抹煞也不好。雙方的書都該讀。同樣，既要讀柏克的書，也要讀托馬斯·潘恩的書。[[6]](#_6_13)這樣的學習才有收獲。在政治學和倫理學中，最壞不過的是狂熱地固執著少數簡單的觀點（盡管是至理名言），作為放諸四海而皆準的鑰匙。

賈：這樣，依照您的看法，以維柯和赫爾德這樣的思想家為一方，以邁斯特和柏克為另一方，盡管雙方都是反啟蒙運動的思想家，但存在著嚴重的分歧，對嗎？

伯：對，盡管雙方在批判一種不妨稱之為“樂觀主義的一元論”的問題上十分相似。維柯認為，存在著不同的文明和不同的價值標準。在赫爾德看來，那是不同的環境、不同的起源、不同的語言、不同的愛好和不同的志向。如果你承認對同一問題可以有一種以上的并且都是正確的答案，這本身就是偉大的發現，它會導向自由主義和寬容。這跟邁斯特的觀點是格格不入的，而且又回到馬基雅維里了。沒有誰比馬基雅維里更反對自由主義了，可看似悖謬的是，他的學說打開了通向寬容的大門。有時候人們的所作所為往往背離了其初衷。邁斯特是個權威主義者，羅伯斯庇爾也是如此。他倆走得太遠了，他們的觀點通向（就邁斯特而言是可能通向）可怕的專制政治。你一方面讀維柯和赫爾德的書，另一方面又讀邁斯特和柏克的書，你會發現，雙方都說了些真理，而雙方的真理卻是相互沖突的。當各種不同的真理或根本的價值相互矛盾乃至不可調和時（對不起，黑格爾，調和是永遠不可能的），為使某一真理或基本的人生目標不遭受壓制，進而避免在某些條件下出現可怕的專制政治，那么，就必須實行寬容的妥協，盡管這么做令人不快，說起來也不那么好聽。但要做到這一點，就要使不同的生活方式經常保持各自克制的平衡。我對此深信不疑。但是這種想法不能鼓舞年輕人。年輕人總好追求絕對，那樣的話，遲早會碰得頭破血流。

賈：您覺得柏克作為一個英國人對法國大革命的批評怎么樣，這跟當今的思想狀況很有關系，對嗎？

伯：當然有關系。柏克認為，一切事情都是由傳統決定的。他是一個基督教徒，相信人們必須聽命于創造萬物并使之按一定規則運作的上帝的律令。人們必須依照事物運動的基本趨向來調整自己。想要以抽象的觀念和理想的名義來顛覆根深蒂固的傳統，這是一種徒勞的、危險的、在道德上錯誤的想法。這種思想如果發展下去，勢必否認根本變革的可能性。另一方面，柏克也說過一些高明的話。他說，有人認為可以發現所謂純粹的人性，認為如果把文明和藝術一層層全部剝掉，就可以洞察“自然的人”，即不多不少地體現一切人在任何時候任何地點都共同具有的真正本質的人，這種觀點是錯誤的。以真正人性的名義（如盧梭說的自然之子，不受人的惡行、錯誤、藝術、科學和文明的敗壞所扭曲的人性）進行革命是荒謬時，令人厭悟的。在柏克看來，沒有普遍的人性這樣的東西。藝術是人性的一部分，文明也是人性的一部分，傳統的差異在于人自身的差異。事實上并沒有那樣一個核心，外表包裹著人造的外套，即人們創造的藝術、文化、習慣、觀點、愛好、性格等等。人性是不斷成長著的，不是靜止不變的，也不是何時何地都保持同一，更不是等待著從日益增多的掩蓋著惡習和缺點的人為的外套中解放出來的一個什么核心。

賈：那就是柏克嚴厲批評法國《人權宣言》的原因嗎？

伯：當然是的。《人權與公民權利宣言》是法國大革命的一個最崇高的遺產。然而，我不能承認柏克和法國革命者曾經相信的諸如“天賦的不受限制的財產權是神圣的”這類《宣言》的內容。在今天的世界上，我們視私有財產為最低限度的個人自由所必不可少的前提（這也是馬克思主義的理論教導我們的），但是，我和今天活著的大多數人一樣不會準備為資本主義制度而獻出生命。在這個意義上我們超越了吉倫特派和雅各賓俱樂部的原則。

賈：邁斯特說過他在任何地方都沒有見過所謂基本的人，由此可見他是接近柏克的，對嗎？

伯：噢，是的，邁斯特很尊敬柏克。他是這樣說的：“我見過法國人、英國人、俄國人，孟德斯鳩又告訴過我們有波斯人，但是，人在哪兒？他是誰？我沒見過。”當然，邁斯特是對的。維柯也說過類似的話。維柯否認有普遍的不變的人性，因此他不相信遠古的野蠻人有存在心中或寫在文字上的、比刻在黃銅上的更持久的自然法。提到柏克時托馬斯·潘恩說過：“他贊美羽毛卻忘記了鳥”，也就是這個意思。古代的制度在我看來沒有什么特別的吸引力。路易十五的制度并不比路易·菲力普的制度或第三共和國的制度好，它讓出身高貴的人和富人享受特權，而窮人的苦難——遠遠超過了后世——是令人驚駭的。

賈：就哲學角度而言，您覺得您自己接近柏克還是接近托馬斯·潘恩？

伯：兩個我都不接近。我覺得我比較接近孔多塞，雖然他有時太簡單化，在政治上也很天真。他以為一切問題都可以用科學方法來解決，他解決問題的處方就是計算，其實是不可能的。人的問題最終都包含有矛盾，計算不能使人免除痛苦的選擇和不愉快的結局。但是他的《人類精神進步史綱要》是一本令人感動的卓越的著作，他說的許多東西都是嶄新的、正確的、重要的，我們對他還能有什么更多的要求嗎？

賈：您同意孔多塞的進步觀嗎？

伯：不同意，但他的調子是對的，他對待人性的態度也是對的。他贊成啟蒙運動，相信教育，推崇寬容，倡導種族和社會平等。他主張建立一個公平的社會。可是邁斯特反對他，說我們被告知要聽從自然，這會導致稀奇古怪的后果。實際上，邁斯特所說的話并不荒唐。邁斯特說，哲學家認為自然界是一個和諧的整體，那么，如果你認真地研究一下自然界，你會發現什么呢？一個屠宰場！植物彼此傾軋，動物互相蹂躪，到處有暴虐現象，而最壞的動物就是人。同種動物之間一般不會互相殘殺，只有人類才互相殘殺，沒有什么東西能阻止人殺人，人是所有動物中最殘酷的一種動物。因此，自然界不過是一個戰場。邁斯特這些話也許說得太夸張了，但跟那些聽從自然，認為自然是個和平、協調和美好的整體的論調相比，顯得更為正確。把自然界說成是協調而美好的并不合乎事實。這就是我對邁斯特感興趣的原因。正如我跟你說過的，我關心批評意見甚于關心我最贊成的那些革新家的主張。

## 維柯或一種新科學

賈：好吧，現在讓我們談談一個革新家。您認為維柯的思想有什么重要意義，跟我們這個時代有什么關系？

伯：我來解釋一下。我認為維柯是理解了并告訴我們什么是人類文化的第一人。他不自覺地確立了文化的觀念。就我所知，在他之前沒有誰有過這樣的想法，要努力去重構人們是如何看待生活在周圍環境中的自己，如何看待（或感受）與自己發生關聯的自然界和其他人——作為在時間中持續存在下來的一類生靈。他反思思想、情感、世界觀等各類行為以及肉體的、情緒的、理智的、精神的等多種反應的本質，而正是這些行為和反應構成了文化。如果你想了解人們怎樣生活，你必須了解他們的崇拜儀式，文字的內涵，他們通常運用什么類型的想象、明喻、隱喻，他們如何吃、喝、撫養小孩，如何看待自己，如何過私人的、社會的、經濟的和政治的生活等等。這就是我所說的由維柯開創、赫爾德繼續的事業。作為一種模式的文化不是一個孤立的有機體，而是一種存在方式，樹立這種理念正是維柯對思想史的主要貢獻——古羅馬人的生活方式不同于文藝復興時期羅馬人的生活方式；羅馬宗教和羅馬法兩者的相互關系還有很多東西要研究，這樣做了，我們對羅馬人的生活狀況的了解就會比以前所料想的要豐富得多。

賈：您說維柯是反對決定論者、實證主義者和帶有機械論觀點的哲學家的先驅，為什么？

伯：維柯不是一個首尾一貫的決定論者。他相信天意，天意決定我們的生活，但天意也賦予我們自由意志，雖然自由意志控制不了我們行為的結果（那還是全然由天意決定的）。他相信歷史變化是循環的，而我認為這不是他別出心裁的看法，馬基雅維里和波利比烏斯已經說過歷史是循環的，甚至柏拉圖也有類似的看法，當然，那都不是維柯思想中令人關注的地方。維柯的值得重視的觀點是：各不相同的人類思想、行為、感情和行動是互相聯結和互相啟發的。

賈：您對于維柯的解讀跟米什萊關于維柯的浪漫主義的說明有什么不同？

伯：我覺得米什萊的說明也是對的。他認為維柯教導他的是，人的歷史是群體——共同體——的歷史而不是個人的歷史。維柯不注意個人。米什萊按照維柯的思路，認為歷史就是社會跟自然力量作斗爭并力圖運用自然力量去創造讓人們能生存和發展的生活方式的歷史。人的歷史是跟自然界，跟各種力量，跟一切人為的和非人為的障礙進行斗爭的歷史，這就是米什萊關于人類從各種羈絆中朝向自我解放不斷進步的觀點。

賈：維柯的歷史主義觀點跟貝內德托·克羅齊和柯林伍德的名字是連在一起的，對此您是怎么看的？

伯：我不同意歷史主義者們對維柯的看法。就維柯相信歷史發展是循環的而言，他的思想中是有歷史主義。但是，我認為克羅齊或柯林伍德對維柯的解讀不準確，他們只是利用維柯的觀點為他們自己的目的服務罷了。

賈：柯林伍德自己也說過維柯實際上是遠遠超前于他的時代，但當時沒能產生多大的影響。可見，你的看法跟他說的很接近，對吧？

伯：他說得對，維柯是遠遠走在他那個時代之前的思想家。有些人搞錯了，說維柯是他自己那個時代典型的那不勒斯的思想家。在這一點上我同意柯林伍德的看法。不過，維柯的思想只是到19世紀才開始被理解，他的地位是很晚才被發現的。維柯是走在時代前列的預言家，他是極少幾個有著這樣的浪漫形象的人，他是一個不成功的藝術家和寂寞的思想家，生前被冷落，后人才發現了他的天才。

賈：您在論文《科學與人文》中說，是思想家維柯第一次揭示了自然科學領域與人文學科領域之間的巨大的差別，對嗎？

伯：對，維柯就是這么一個人。他說，人人都談論自然界，而關于自然界我們知道什么呢？我們知道的僅是我們看到的、聽到的、接觸到的樣子，卻不知道事物為什么是這樣子。關鍵問題是，就人類來說，我們能想象和洞察是什么原因使人想要他想要的東西。我們不知道桌子的成因，也不知道電能的成因，但我們知道人為什么有這樣那樣的感覺、思考、希望、恐懼、懷疑、窘惑、羞愧等等。狗沒有悔恨的感受。就此而言，我們對狗是無法理解的。但我們能理解你的意思。即使我不使用經驗的方法去確認你的表情或語言表示（實際是傳達）什么意思，也能把握到你想說什么。我們能識別的這種“理解”跟科學或常識所說的“懂得”是不同的。這就是后來狄爾泰所說的“理解”不同于“認識”。你瞧，維柯第一個發現“理解”不同于對外部世界的認識。我們談論自然界，但我們所知道的自然界僅是我們在外部世界所發現的東西。我們也看見和感觸我們的身體，但我們還能說出它作為人之具體化有什么樣的感受，這是一種“內在的”審視；人既是觀察者，又是行動者。這就是“新科學”的大概意思。理解是對于意圖、感情、希望、恐懼、努力、意識和無意識的認識，而科學是對處在空間中的物體的認識。換句話說，我們可以看見桌子是什么樣的，但我們看不見桌子為什么是這樣的。理解過去的文化就是去理解前人所追求的東西：他們怎樣看待與他人發生關聯的自己，怎樣看待世界以及生活在這個世界中的自己。我們這種方法不同于物理學的方法，關鍵在于，使用這種方法，對我們自己的情況能夠比對自然界的情況有更多的認識。對自然界，我們能觀察或操作而不能理解，不能像行動者那樣從內部來把握。

賈：您在《維柯與啟蒙運動》一文中指出，一元論與多元論之間的沖突成為貫穿維柯思想的中心問題，您考慮過在西方思想史上維柯是第一個多元論思想家嗎？

伯：不。多樣性的觀念至少像色諾芬尼和希羅多德那樣古老。17世紀和18世紀是一元論的世紀。維柯的貢獻在于重視文化的進步，他從目的論角度而不是實證主義角度區分不同種類的文化，并把著重點放在差異性而不是相似性上，這正是他的多元論產生的根源。

賈：您同意不同意卡爾·勒維特的看法：維柯關于“真實的東西就是被制作出來的東西”的觀點受到了阿奎那和托馬斯主義的影響？

伯：我不同意。“真實的東西就是被制作出來的東西”，維柯的這個主張，不是受托馬斯主義的影響而是受奧古斯丁的影響。奧古斯丁說，只有上帝充分知道他創造的東西。認識和創造是同一回事。上帝認識世界是因為上帝創造了世界。我們不認識世界，因為世界不是我們創造的。維柯是一個天主教徒，他常在神職人員中活動，在政治上無疑屬于那個時期反對啟蒙運動的反動派。馬克思主義者想否認這一點，僅僅因為馬克思說過，就像他的學說點明了歷史的變遷一樣，維柯的學說指出了意識的進化。同樣，托洛茨基也好意地提到過維柯，我記得是在他的《俄國革命史》第一頁上說的。因此維柯在蘇聯獲得廣泛認可。但是，維柯本質上當然是一個持不同意見的天主教徒。他不是托馬斯主義者，因為托馬斯主義承認有與生俱來的關于自然法的知識，而維柯不承認這一點：他認為，人是通過學習掌握自然法的相關真理的，野蠻人不具有這些知識。

賈：如您寫的，維柯至少有一個先行者，那就是庫薩的尼古拉，對吧？

伯：對，庫薩的尼古拉說過一些相似的話，我不大記得原話是怎么說的了，維柯倒沒有提到他。

## 關于漢娜·阿倫特

賈：漢娜·阿倫特說過：“被許多人尊為現代史學之父的維柯，如果在現代條件下可能不會專攻史學。他會轉向技術，因為現代技術所起的作用正是維柯所設想的人們的行動在歷史上所起的作用。”對此您有同感嗎？

伯：她這種說法太荒謬了！當然，如果維柯生活在全天，他會重視技術，因為技術是現代文明進化的主要因素。今天凡是關心人類文明的人必定會考慮技術的發展。馬克思揭示的一個千真萬確的事實，就是技術因素對人們的生活、思想、行動，總之對人們的全部文化有著重大影響。當然這個意思在此之前圣西門已經說過，馬克思主義者略過了這一點。馬克思注意圣西門，正如他注意維柯一樣。毫無疑問，如果維柯生活在現代，維柯對技術發展給現代的文化帶來的影響是有興趣的。但是，說他對技術的興趣會代替他對歷史，對人類活動的各個方面，對歷史運動的復雜的網絡的興趣，這只表明這位不同凡響的漢娜·阿倫特對他太不了解。我承認我對這位女士的觀點太不尊重了。很多杰出的人士曾經欣賞她的工作，我不欣賞。

賈：為什么？

伯：因為我認為她沒有進行論證，沒有跡象顯示她有嚴肅的哲學思考和史學思考。她寫的東西全是亂七八糟的形而上學大雜燴，甚至句與句之間沒有邏輯上的關聯，也沒有合乎理性的或可以想象的聯系。

賈：您讀過她的書吧？

伯：讀過，因為有朋友向我稱贊她，我讀了她幾本書。第一本是《極權主義的起源》。我認為她關于納粹的論述對是對，但并不新穎。關于俄國人的論述大部分是錯誤的。后來我讀她的《人的狀況》，其論述看來以兩個觀點為基礎，而兩者在歷史上都是虛假的。第一個觀點是，古希臘人不尊重勞動而猶太人則尊重勞動。是的，在亞里士多德的筆下，古希臘的體力勞動者確實是不能（奴隸就更不能）創造真正的政治，因為他們沒有受教育，沒有閑暇時間，沒有大人物們的廣博見識，沒有一點主動的精神，他們的生活和眼界都太狹窄了。看來柏拉圖也不太喜歡無產者的思想，不太喜歡他們的生活方式。不光他們兩人，就我所知，整個古希臘都沒有哪位學者論述過勞動。在希臘神話中只有一個年幼的波那絲是勞動神，而她把創造性的好的工作跟反復進行的確實不值得尊重的機械性勞動區分開來。雖然如此，但是，半人半神的赫拉克勒斯則不躲避從事最低賤的勞動——清掃牲口棚，勒死九頭蛇。我好像記得她在什么地方說過，雅典的低級工人沒有選舉權。可是，蘇格拉底得到的是葬禮上的紀念碑，而善于蠱惑人們的大政客克利昂卻是個鞣皮工匠。這就夠說明問題的了。至于猶太人，他們并不真的尊重勞動。對他們來說，勞動是該詛咒的事。《圣經》說，因為亞當墮落，人們才必須“從眉毛的汗水中”謀生。猶太教法典《塔穆德經》教導說，你是一個體力工人，但有朝一日你也可能當上大教士，因此你要尊敬那些老師傅，他們是皮匠或木匠，干這樣的工作不會有什么出息，但尊敬他們是必要的。在古代社會，如果你不必工作，那就是你的運氣好。沒有什么理由反對富人。希伯萊人的預言家不譴責財富，只譴責富裕而有勢力者所干的壞事。你必須勞動這種觀念是基督教的一種教義。費希特和席勒贊頌勞動是一種創造性的行為，勞動者是將其人格注入原材料的藝術家。這與荷馬、索福克勒斯、以賽亞、拉比阿基瓦[[7]](#_7_13)又有什么干系？

賈：漢娜·阿倫特實際上深受德國思想家的影響。

伯：她好像不受其它任何人的影響。據說她受海德格爾和雅斯貝爾斯的不少影響。但我看不出她寫的東西明顯地刺激了思想或啟發了什么人：奧登、洛威爾、瑪麗·麥卡錫欽佩她，但他們從她那里學到什么東西呢？就此我問奧登，他沉默了一陣便岔開了話題。瑪麗·麥卡錫編輯她死后出版的講義，但從未說過自己從中獲得什么教益，真是太奇怪了。

賈：您讀過她寫的《作為賤民的猶太人》這本書嗎？在對赫爾德的評價上，她跟您的觀點頗相近。

伯：沒讀過。你說她跟我有相近的觀點，真令我大吃一驚！

賈：您討厭她是因為她不是一個猶太復國主義者吧？

伯：不。我第一次見她時她是一位狂熱的猶太復國主義者。

賈：您什么時候見過她？

伯：1914年，在紐約，在座的有我的朋友，德國猶太復國運動一位領導人——赫特·布魯門菲爾德。阿倫特當時為一個設法把猶太兒童從德國運送到巴勒斯坦的組織在奔走。我覺得她那時百分之百是個猶太復國主義者。大約在十年以后我第二次見到她，這時她已在抨擊以色列了。她完全有權改變自己的立場，我沒啥可反對的。但她的意識形態的著作令我討厭。偉大的猶太學者格肖姆·肖勒姆很了解她。他跟她有過激烈的論戰。

賈：是阿倫特那本《艾希曼在耶路撒冷》的書吧？

伯：我無法接受她的邪惡之庸常性的觀點了，我認為這書是荒謬的。納粹并非庸常之人。艾希曼深信他一生中做過的主要事情是對的。我問過肖勒姆為什么人們欽佩阿倫特女士。他告訴我，任何嚴肅的思想家都不會這樣做。那些欽佩她的人只不過是會擺弄字母的“文人”，他們不用腦子思考。在一些美國人看來，阿倫特反映了歐洲大陸的思想。但是，肖勒姆聲明，任何一個真正有教養的人和嚴肅認真的思想家都不會與她為伍。這正是肖勒姆的看法，他在20年代早期就已了解她了。

## 身為今日之猶太人

賈：您認為您自己是猶太復國主義者嗎？

伯：我當然是猶太復國主義者。我不是改宗而成為猶太復國主義者，這甚至可追溯到我的小學生活。在俄國時我父母都不是猶太復國主義者，而我信仰猶太復國主義是再自然不過的了。我認為我是正確的。我很早就意識到猶太人在各地都是少數派。對我來說，世界上每一個猶太人在一定程度上都是不安全的。即使猶太人被當地人友好地對待，被真正“整合”進當地社會，朋友遍地，他們還是感到不安全，總是存在著某些社會的不安全感。我認為沒有一個國家的猶太人覺得平安無事，由于老是惦念著“我該如何看別人”和“他們會怎么看我”這類問題，心一直放不下來。波斯人不在意土耳其人如何看他們，中國人也不在意印度人如何看他們。歌德是一個偉大的德國詩人，生活、愛情、悲傷、物景、科學、觀點、思想，統統都可以是他寫作的題材。因為他是一個德意志人，一個偉大的德意志民族的詩人。海涅也是一個德國詩人，但他主要圍繞成為一個德國人是怎么回事來寫作。那是因為海涅沒有被德意志人充分地接納，有些人對他是個猶太人感到不舒服。盡管海涅改宗了基督教，但他仍然會因為自己是猶太人而惹麻煩。這樣對比是很能說明問題的。海涅談論的是德國人和德國。德國作曲家菲利克斯·門德爾松也同樣皈依了大日耳曼主義，他復興了巴赫和路德宗的音樂，使得后來的舒曼和勃拉姆斯覺得沒必要重新創造德國音樂的傳統。我覺得，必須有這樣一些地方，在那里猶太人不會被迫時時意識到自我，住在那里的猶太人并不覺得必需完全被同化，不必刻意強調自己對當地文化的貢獻，他們完全能夠過正常的不受人注意的生活。猶太復國主義的目的就是正常化，要創造條件讓猶太人能夠像一個民族那樣生活，跟別的民族一樣。前面我說過的亞歷山大·科熱夫跟我說過：“猶太人有著令全世界都倍感興趣的歷史，可是現在他們希望什么呢？希望建立一個諸如阿爾巴尼亞的小國家吧，多可悲啊！”我說：“對于猶太人來說，有一個像阿爾巴尼亞那樣的國家，已是大大改善了。在羅馬尼亞有60萬猶太人被納粹像綿羊那樣殺害了。但這些人曾力圖逃跑。但是，在巴勒斯坦有60萬猶太人并不因為隆美爾快打到了他們的家門口而逃離。這就有所不同。他們認為巴勒斯坦是他們自己的國家，如果他們不得不死，他們也要為自己的國家而死，不像被捕捉的動物那樣死去。”這就是我的看法。但我并不主張猶太人都要離開現在他們所在的國家。如果他們不介意當少數派的話，那是正常的。當少數派并沒有什么不對。有些人覺得少數派是一種不安定的成分（比如，T.S.艾略特，或者影響了他的那些要求少數服從整體的法國人，就是這樣看的），實際上少數之于多數常常是一種有價值的刺激因素，一種酵母，是新事物產生的源泉。但是沒有人將被迫成為少數派。如果你不想屬于一個少數派，想過正常的生活，那么，只有在一個這樣的國度——在那里，國家的文化就是你們自己的文化——才有可能完全實現。必須開創這條道路。

賈：您認為以色列國家的建立解決了猶太人問題？

伯：就單個的猶太人而言，沒有解決問題。這不是個人問題，而是政治問題。以色列深感自己不安全。他們當然面臨著許多問題，有些問題很嚴重，但是他們對自己的血統感到很自在。這就是我的看法。他們為此付出了代價，結果看來是值得的。甚至美國的猶太人，因為支持以色列，跟30年代相比，他們在美國也少了一些當外國人的感覺。希臘人有希臘，德國人有德國，同樣，猶太人也有了一個祖國，在巴勒斯坦，在耶路撒冷。從心理上講這是一個替代的祖國。大多數波蘭的猶太人不覺得自己的根在波蘭。如果猶太人沒有真正的地理上的根，他們就用想象的根來安慰自己，這是一種通過非殖民化來實現巨大的心理自我轉型的活動。

賈：您想去以色列定居嗎？

伯：這對我來說太晚了，因為我不能流利地說希伯萊語。我太老了，跟我現在的生活方式難以割舍。我去以色列時我感到自由自在，我沒覺得我是一個外國人。在以色列，我尤其不覺得自己是猶太人，在英國我還是覺得我自己是一個猶太人。我既不為自己是猶太人而驕傲，也不為自己是猶太人而羞愧。我就是我自己，好也吧，壞也吧。有些人有黑色的頭發，另一些人有褐色的頭發；有些人是猶太人，有些人是威爾士人。對我來說，做一個猶太人就像有兩只手兩只腳，實際情況就是這樣的。以色列是一個國家，我跟那里的居民有自然的親緣關系。但我仍完全忠于英國，忠于牛津大學，忠于自由主義，忠于以色列，忠于許多我視為志同道合的其他機構的成員。

賈：您如何看待以色列問題？

伯：以色列在政治上有許多重大問題。我認為現在的以色列政府犯了可怕的錯誤。我不是沙米爾先生、沙龍先生或貝京先生的支持者。我覺得他們在文化上、道德上、政治上和物質上都極大地損害了以色列。

賈：您認為必須跟巴勒斯坦人和解嗎？

伯：當然要和解。和解是對的，不是不必要，而是迫在眉睫的事。要努力達成積極的妥協。要理解反對自己的人，這是赫爾德教導我們的。

## 赫爾德和社會觀

賈：您在論文《赫爾德和啟蒙運動》中說，赫爾德在他形成自己的歷史理論之后20年才讀到維柯的《新科學》，為什么您認為維柯和赫爾德兩人的觀點驚人地相似？

伯：關于他們倆的關系有各種假說。我覺得這些說法并非都令人信服。有個名叫切薩羅蒂的人讀了維柯的著作并寫過對奧西恩[[8]](#_8_13)和荷馬的評論，這樣，赫爾德通過他談到過的切薩羅蒂，就能獲得維柯對荷馬的看法。這是得克薩斯州的克拉克教授的假設。后來，我發現有個叫康特·卡萊皮奧的意大利人（當然他有了解維柯思想的第一手材料）跟瑞士學者博德默有通信，博德默寫過德國的傳奇和民間故事。博德默和布勒丁格等人復活了對《尼伯龍根之歌》和原始詩歌的普遍興趣。他們研究原始歌謠和據說是野蠻人的文學。這也可能是溝通赫爾德和維柯的一道橋梁。還有牛津大學希伯萊語教授勞斯。他說《舊約全書》是猶太人的敘事詩。這是一種新見解，赫爾德曾表示同意。但是，維柯與赫爾德的直接見面從未正式實現。我說過赫爾德第一次提及維柯是在他闡述自己的歷史觀的二十年之后，而他的歷史觀在1773年或更早一些時候就有相當完備的形態了。這是歌德把維柯的《新科學》的抄本交給雅可比之前好幾年的事情。由此看來，如果說維柯對赫爾德有影響也不是直接的，至少是經過其他學者為中間環節的。不管怎么樣，“影響”這種關系總是很難追蹤清楚的。但是，他倆觀點的如此相似，的確是令人驚訝的。

賈：您說過，“赫爾德的社會觀主宰著西方思想，但是其影響程度往往沒有被認識清楚，因為，它非常深刻地滲透到日常思想的方方面面”。這是不是赫爾德被當代思想家忽視的主要原因？

伯：我想是的。赫爾德不是被忽視就是被攻擊。他往往被看作德國民族主義之父。有些反民族主義者認為他預兆著費希特、黑格爾、俾斯麥、盧格、德意志皇帝，最終是納粹主義。赫爾德的確最先強調，人的根本需要是歸屬于某個共同體，這種需要如同吃喝、溫暖和安全的需要一樣強烈，但是他強烈地反對帝國主義和民族主義。有些哲學家將從前沒有明確地感受過的基本的心理事實，只認作是后來所描述和表達的那樣，因而成了引起爭論的問題。比如，黑格爾就可以被說成是指出了人們有得到承認的需要，即人們希望別人認可自己的地位、需求、性格這些作為單個的獨立實體的特性。我不愿意你把我看作附屬品，好像我是你的奴隸似的；我要求享有你自己也要求享有的權利。顯然，承認是人所需要的。當然，如果你用恰當的方式向希臘人或羅馬人提出要求，他們會懂得你需要什么。但是，對于這個道理，還是黑格爾在關于“承認”中說得最清楚。至于赫爾德，大家知道，人是屬于族群的，被驅逐出族群是痛苦的——這不是什么新觀點。但就我所知，是赫爾德最先說明歸屬于共同體是人的一種本質的需要。可能他強調得過分了，先見者往往把事情說得很過分。但他深深理解了這個基本的需要。在他看來，“歸屬于”的意思是，你說什么，不必多作解釋，大家就能了解；你的姿態、語言、所有參與交流的因素，不需經你熟悉的人作介紹，大家都能把握。我記得我有個朋友是巴爾干來的，在英國已經住了四十年。他跟我說：“寂寞并不意味著你離群索居，真正的寂寞意味著你說什么別人都不理解。”這真是個敏銳的洞察。當然，在一定程度上對遠隔時空的人的了解，不同于跟住在一起的人正常交流的那種直接的自然方式的了解。這就是為什么赫爾德說，是語言、習慣、姿態或本能的反應創造了聯合和團結，即創造了具有自己特色的觀點、文化和社會共同體。葡萄牙人吃飯、喝酒、走路、說話、起床的方式和他們的法律、宗教、語言以及一切我們稱之為典型的“葡萄牙人的”東西，具有特定的模式，形成“葡萄牙風格”，它與德國人的相應的行為格格不入。也可能有這樣的情形，葡萄牙的法的概念或歷史概念跟德國的法的概念或歷史概念兩者彼此相似，但是基本上分屬不同的生活方式。但不管這兩個國家的生活方式多么相似，葡萄牙人在德國總找不到家的感覺。鄉愁是所有痛苦中“最高尚的一種痛苦”。是什么造成了家庭、環境、社會和民族的變動，赫爾德深刻地影響了對這一問題的思考。比如，猶太人和南斯拉夫人之所以直接地或間接地深受赫爾德的影響，那是因為他用最清楚的語言說明了這些人的認同感，那是以前的某些理論家，也許只是被遺忘了的維柯和被冷落的孟德斯鳩所強調過的。

## 思想史：一個寂寞的學科

賈：說到寂寞，您覺得您是一個寂寞的哲學家嗎？

伯：作為一個哲學家我不寂寞。在牛津大學教哲學時，我是一個哲學家團體的成員，我們都有共同的語言，討論相同的課題，我參加很多活動。自然我以某種方式批評過我們這個哲學團體的實證主義傾向，但我屬于這個團體。后來我的興趣改變了。在英國學術圈中，思想史不時髦，我確實在理智上變得有些寂寞。我能夠與之談論思想史的人不多。英國人對這個學科不大感興趣。也許思想史不能使那些宣稱自己的思想已被廣泛接受的人感興趣，所以他們不費心去了解自己思想的歷史。法國人仍然確信法國思想是普遍地有重大意義的，法國文化差不多就是文化本身，不被法國光輝照亮的人簡直是不幸的人。可是，他們有思想史，尤其是政治思想史和社會思想史，有《從博丹到孟德斯鳩》、《從孟德斯鳩到盧梭》、《從盧梭到圣西門》以及論述列奧·布爾茹、饒勒斯、薩特等人的書籍。比方說，假設你是19世紀一個有教養的秘魯人或印度人。有教養意味著你至少聽過（即使沒有讀過）亞當·斯密，也許還有邊沁——你如讀過當然更好。當然，約翰·斯圖亞特·穆勒、柏克、卡萊爾、達爾文、斯賓塞、巴克爾、甚至羅斯金都算是主要的英國思想家。英國人對19世紀的主導思想作出了重要的貢獻，不管你接受不接受。關于德國人，你該知道有黑格爾、馬克思和尼采，也許要加上叔本華。關于法國人，你該知道有盧梭、米什萊、丹納，也許（不是必需）還應加上勒南。可是，關于英國思想史方面，就我所知，一本像樣的書都沒有。當然有一兩本在技術意義上論述英國哲學的書，但是對于一般的思想史——從培根到霍布斯和洛克，到柏克和休謨，從休謨到穆勒，以至到羅斯金、紐曼、阿諾德、托尼、羅素——則只有專題論文。關于這些人之間的連續關系完全是空白。我知道出版過一本（我忘記時間了）無名小輩寫的小書談到一些思想史的情況，誰也沒重視。我并不是說，關于一個國家的思想的歷史——從思想家到思想家的聯系——必定就是值得寫的書。這樣的書往往偏向于超越個人的思想，忽視個人思想的重要性。庫諾·費舍爾寫的德國哲學家的歷史（從康德到費希特、謝林和黑格爾）就不值得看。德國人有他們稱為“精神史”和“思想史”之類的東西，這還是有意義的。法國人也是這樣。美國大學開設有“美國思想史”這樣的講座。而在英國我懷疑有沒有兩三個學者在搞這方面的研究。就因為這個緣故，我感到寂寞。沒辦法。在我們英國，思想史是一個被忽視的角落，我只能在這個角落盡力而為。恐怕我這是短問長答了。

[[1]](#_1_14) 《史論》（Discourses）系指馬基雅維里的《讀李維羅〈羅馬史〉前十卷史論》，一般認為該書重要性可與《君主論》并列。——編注

[[2]](#_2_14) 亞里士多德在其《尼各馬可倫理學》中提出，最高的生活理想是一種沉思或觀照世界的生活。——編注

[[3]](#_3_12) 那是1513年發生的事情。他終于離別佛羅倫薩。直到1519年他才獲得梅迪奇家族的寬恕。

[[4]](#_4_12) 亞歷山大·科熱夫1902年生于莫斯科，1968年死于巴黎。他在1928年帶著德國哲學博士的頭銜來到巴黎，1933年到1938年在高等職業學校教書。戰時他是抵抗運動（一個戰斗小組）成員。1946年他擔任財政部對外關系處長。他關于黑格爾的講演在法國思想界，尤其是對喬治·巴塔耶和雅克·拉康及其他知名思想家有重大影響。

[[5]](#_5_12) 邦格羅斯博士是伏爾泰哲理諷刺小說《老實人》中的一個人物，是萊布尼茲哲學信條的代言人。——編注

[[6]](#_6_12) 柏克以反對法國革命的《法國革命論》而聞名，潘恩則有與之針鋒相對的《人權論》來為法國革命辯護。——編注

[[7]](#_7_12) 拉比阿基瓦公元50年生于羅馬人占領的朱迪亞（今巴勒斯坦南部——編注）。他采用一種探本求源的方法來解讀《圣經》并對“密西拿”加以系統分類。他死于公元150年。

[[8]](#_8_12) 奧西恩（Ossian），傳說中3世紀愛爾蘭的英雄和游吟詩人。——編注

# 第三次對話 政治思想：時間的檢驗

## 接受委托或候車

賈：您曾經比擬您自己是一個沒收到委托便沒活做的裁縫，而我覺得您的論文并非純粹是機遇的結果。您覺得您很接近于您研究的思想家嗎？

伯：不，不純粹是機遇，我不是讓干什么就干什么。我拒絕的委托比接下來的要多。我經常考慮怎樣研究維柯和赫爾德。我寫關于維柯的論文，起因于我接受駐倫敦的一個意大利機構的邀請。我認識這個機構的負責人，他請我做一個有關意大利問題的講演。我喜歡意大利，喜歡意大利人。我對自己說：“為什么不做呢？”但是，意大利第一流的思想家不多，除了馬基雅維里、維柯和克羅齊，還有誰呢？帕多瓦的馬爾西利奧？龐波那齊？帕雷托？這些人比得上笛卡爾、萊布尼茲、康德或維特根斯坦嗎？所以我選擇維柯這位深刻的有獨創性的思想家，他的才華到死后很久才得到充分的評價。

賈：您不認為但丁是一個思想家嗎？

伯：我不太懂宗教哲學，不過，但丁的《帝國論》肯定是一篇有重大意義的政論。在這個意義上，馬斯格利奧和貝卡里亞也是重要的思想家。在啟蒙運動時期和18世紀有不少意大利思想家。但是，僅就哲學領域而言，要算維柯最有獨創精神，米什萊和索雷爾稱贊他是個天才。我一開始讀維柯的著作簡直就被他迷住了。我想我可以說一說他。開頭我是在牛津做關于維柯的講演。至于在倫敦做的維柯講演，我記得是用意大利文在羅馬寫成的，然后才用英文打印成論文。我對赫爾德的研究大體上也是這樣。我被邀請去巴爾的摩市的霍普金斯大學做講演。他們說想聽聽歷史哲學方面的東西。我就談赫爾德的著作，因為那時我對歐洲民族主義的起源感興趣。事情就這樣開始了。我總是從接受邀請做講演或寫文章開始研究的。

## 德國人的恥辱感

賈：您在論述赫爾德的文章中把他描繪為一個早期的充滿激情的多樣性的鼓吹者和一個單一性的反對者。您能否說得更明白一些？

伯：好，我再解釋一下。赫爾德理論的核心觀點是民族傳統和文化傳統的廣泛多元性。他不是民族主義者。有人指責他是民族主義者，又有人稱贊他是民族主義者，這都不對。當他說“民族”和“民族精神”時，人們應理解為民族文化，而不是政治上的自我確證，即使那是對法國人居高臨下地對待德國人的一種反應。我認為，發端于德國的浪漫主義運動來自德國人的慣常的恥辱感，他們在巴黎低人一頭。我有一種成見（這可能不對，多數成見都是不對的）。我的意思是，德國人沒有真正的文藝復興運動。我相信你在德國歷史學家的著作里找不到有關德國文藝復興運動的資料，我想確實是那樣的。我給你解釋一下吧。如果你于1500年游歷歐洲，比如，從里昂到維也納，你會發現法國（即使在南部各省）有著高度發達的文化，有許多詩人和畫家。在意大利，正值光輝燦爛的文藝復興的高度繁榮。如果你到德國，你會看到丟勒、格呂內瓦爾德和其他杰出的畫家，還有羅伊希林及其朋友等著名的學者。好，現在假設你于1600年再度游歷歐洲。在法國，你會看見高蹈派詩人和自由思想家，看到很多人在讀蒙田和拉伯雷的作品。在低地各國，你會看到不少很有才華的畫家。在英國，有莎士比亞、馬洛、培根及其他許多精英人物。在西班牙有塞萬提斯、埃爾·格列科、委拉斯開茲和洛普·德·維加。在意大利有手法主義者、伽利略、托里切利，還有，喬達諾·布魯諾在這一年作為一個異端分子被燒死。在瑞典和波蘭也有新的文化在興起。但是，在維也納和德國，這一年有些什么呢？幾乎沒有什么可以回憶的。具有獨創性的天才人物僅有在丹麥和慕尼黑的開普勒，而當時有誰聽說過他呢？或者，又有誰聽說過西里西亞的補鞋匠雅各布·波墨呢？第一個受人尊敬的德意志人是天才的作曲家海因里希·許茨，其次可能是阿爾特胡修斯（阿爾塞姆）。而德國真正的振興是到后來有了萊布尼茲的17世紀。這只是一個簡單的對比。一般人都以為，造成德國文化落后的原因是三十年戰爭。但是，在三十年戰爭中意大利也被法國入侵過，而它仍然能保持文化的繁榮。打敗仗不一定會阻止文化的發展。當然，那時德國也還有詩人，可是在許多方面德國都是落后的國家，比不上法國（那是最優秀的），也比不上西班牙、英國和意大利。

賈：宗教改革對德意志文化的興起起什么作用？

伯：這個問題不知道怎么說才好，我不是歷史學家，但我有一種印象，宗教改革在德國好像是流產了的文藝復興。就算德國在1470年至1510年有過一場聲勢浩大的進步運動，而到1580年還有沒有？到1600年還有沒有？都沒有了。不是有阿爾特胡修斯，有開普勒，有波墨嗎？是的，但僅靠他們形成不了一場文化運動。如果我問你為什么文藝復興運動會在佛羅倫薩最先發生，你會給我說明原因。你會告訴我，佛羅倫薩是一個繁榮的城市，貿易發達，宗教衰微，世俗文化的興旺等等。但是，即使你在1350年了解了這一切，你仍然不能預言15世紀和16世紀意大利文藝復興運動有多大的規模。歷史的解釋可以說明某些東西——比如，大致的輪廓，潛在的可能性——但不能預見基本的歷史模式。歷史事件不是按照先有A后有B再有C這樣的方式發生的，就像在馬克思和黑格爾的學說中所設想的那樣。我不知道德國文化落后的原因是什么。也許是宗教改革運動，可是在尼德蘭也有宗教改革運動，但卻有大畫家、天才的藝術家、著名的法理學家，有伊拉斯謨及其追隨者。這真是有點神秘莫測。即使在波蘭，那個時期也有很多文化成果，比如用拉丁文寫的詩歌。至于在西班牙、法國和英國，那個時期文化事業的繁榮景象簡直令人難以置信。所以，我想到與巴黎的權勢和傲氣形成鮮明對照的土里土氣的德意志的謙卑，這是一個重要原因。對外來文化霸權的反應通常是相同的：首先，你感到自己處于劣勢，然后你開始模仿先進國家，再然后你反對模仿，質問自己，為什么我們要模仿別人，我們也有我們自己的文化呢。這就是今天在非洲各國發生的事情。德國人對法國文化第一次真實而強烈的反感集中表現為路德教派之一的虔信主義。這是一種深刻的思想運動。虔信派信徒起勁地說：“讓法國人有他們的繪畫、音樂、建筑吧，讓他們溫文爾雅的教士在沙龍里跟貴婦人高談闊論吧。所有這一切都是垃圾，毫無價值，無聊透頂。惟一真實的東西是精神，是人與上帝的關系，人與人的關系，別無其他了。內在的精神，個人的靈魂的底蘊，內心世界，這是惟一實在的東西，至于禮節、學問和教階制度，統統不在話下。”這樣，虔信派教徒拒絕了基督教會的清規戒律，隨之就是一場深刻的宗教改革運動，巴赫、康德、赫爾德、萊辛和哈曼等人都是在這一環境下成長的。那個時期，大多數德國學校教師和大學教授都深受虔信主義的影響，深受對內在性內心生活的追求（宗教的或世俗的）的熏陶。赫爾德是在這種熏陶下成熟起來的思想家中最典型的一個，這特別表現在他宣稱每一種文明都有自己獨特的精神——它的民族精神。這種精神創造一切，理解一切。

## 赫爾德、民族主義和猶太復國主義

賈：有人把赫爾德稱為民族主義思想家，而您認為赫爾德的民族主義不是政治性的。您認為，赫爾德所說的好社會比較接近梭羅或蒲魯東的無政府主義，而不是接近費希特、黑格爾或政治上的社會主義者的理想，對嗎？

伯：不，他是一個民主主義的、反帝國主義的民粹主義者，是俄國和中歐民粹主義激進分子的先驅。他憤然拒斥征服者的價值觀，批駁了一個民族優于另一個民族的觀點。“我的民族比你的民族優越”，這是侵略性的民族主義的思想根源，赫爾德認為這個命題是荒謬的。每一個民族都有各自獨立發展的充分權利。他樂觀地相信，人類大花園中的所有花卉都能和諧地生長，各種文化都能相互激勵，為創造這種和諧的境界作出自己的貢獻。其實，歷史上發生的實際情況并非如此和諧，赫爾德不可救藥地陷入盲目樂觀主義和唯心主義的泥潭。赫爾德絕不主張政治上的民族主義，政治上的民族主義必然導致侵略和培植民族自豪感，他痛恨這些東西。他譴責的反面人物大致有亞歷山大大帝、愷撒和古羅馬人，因為他們踐踏其他民族的文明，比如小亞細亞的文明。猶太人活下來了，但只有遷移到他們的故土，也就是巴勒斯坦，他們才能作為一個民族重新振興。赫爾德主張和平，跟喜歡戰爭的蒲魯東不同。但是，你說得對，因為赫爾德接近那些相信歷史倒退的人，他反對一切形式的集權，所以他憎恨奧匈帝國，因為奧匈帝國硬把分散的、各不相同的民族拼湊成一個人為的聯合體。他反對腓特烈大帝，因為他派遣法國官吏去提高東部德意志的經濟生活水準，而這些法國人常常傲慢無禮地對待被他們視為未開化的當地普魯士人，導致東部德意志爆發了反法運動；赫爾德就是這場劇烈的反法運動中的一個犧牲品。

賈：說起民族主義，我想，在你看來，民族主義是這么一種意識形態，它認為在社會生活和生物有機體的生命之間存在著某種相似性，是嗎？

伯：不對，我不同意這樣比喻。作這種個體和團體之間的類比可能導致危險的謬見，尤其是把社會比喻為生物有機體會把民族主義誤解為非理性的、獸性般的東西，這是讓人不可容忍的。當然，民族和社會也有自己的成長和壯大過程，但這僅僅是比喻的說法。民族不是一個生物有機體，民族的特性是很不同的，它的肌體是語言的、歷史的、心理的東西。

賈：您說過一個社會的集體感情受傷害而造成的痛苦是民族主義產生的必要條件。

伯：是的，那也是一種比喻。這種傷害意味著一個民族或一個群體在遭受別的民族或群體的軍事征服或其他某種壓迫和不公正待遇時而遭到羞辱。這種態度常常會導致我稱之為民族主義的反應——一種痛苦的“扭曲的樹枝”的現象，枝條被壓彎，勢必反彈。但黑格爾所使用的這個生物學比喻往往會導致可怕的誤解。

賈：比如黑格爾說的民族精神？

伯：不，民族精神的比喻是無害的，而且體現了一個重要思想。這個詞是赫爾德發明的，不是黑格爾。在赫爾德看來，一個民族不是一個國家，而是一個文化實體，同一民族的人說共同的語言，生活在共同的地域，有著共同的習慣、共同的歷史和共同的傳統。赫爾德沒提血緣或生物性的傳承及其他任何遺傳因素，他從根本上反對一切種族主義思想。

賈：您出于什么考慮認為民族主義在當前歐洲人的思想中仍然具有生命力？

伯：民族主義是當今世界上最強大的運動之一。19世紀的預言家們有過很多預言，可是偏偏沒有預言到民族主義的興起。他們相信民族主義正在衰退。他們以為，諸如奧匈帝國、沙俄帝國甚至英帝國和法帝國一旦敗落，組成這些帝國的各民族就能和平地建立他們自己民族的自治政府。馬志尼也有近似于赫爾德的思想，他也不考慮種族。不知道他讀過赫爾德的書沒有，我不太清楚赫爾德的書是否被譯成意大利文，法文本是有的，是埃德加·奎尼譯的。依我的看法，強烈的民族主義不過是恥辱心理的表現。高度發達的民族不會產生民族主義。民族主義是對傷害的反應。比如，英國八百年來沒有遭受過外來侵略或嚴重的失敗，所以，當英國的民族主義形成之際，并不十分強大。英國的沙文主義是當統治衰弱可能導致帝國喪失的時候產生的。在法國，1870年的失敗引起強烈的民族主義。其實法國早在19世紀中期就有民族主義，只是到70年代和80年代，隨著巴萊士、莫拉和“法國運動”的出現才變得強烈起來。德雷福斯事件是普法戰爭失敗引起的恥辱心理的稍后結果。在路易·菲力普統治下，多的是民族自豪感而不是真正的民族主義。在法國革命期間，法國人說：“我是一個優秀的愛國者”，這不等于“我是法蘭西民族優秀的成員”，而是“我相信自由、平等、博愛，這是我們革命的國家的光榮而高貴的理念”，這也意味著“我擁護我們國家宣布的美妙的解放思想”，而不是“我為我的法蘭西血統和種族而驕傲”。

賈：您怎么看像費希特這樣的哲學家的理論中的民族主義？

伯：費希特確是變成了一個強烈的民族主義者，也許這是對拿破侖征服的反應。費希特所奉行的那種民族主義比同時期法國存在的民族主義要強烈得多。費希特是政治上浪漫主義的先驅，民族主義則從浪漫主義中產生。

賈：您認為民族主義的存在會不會危及當今世界的民主制度？

伯：當然會。民族主義對一切事物均構成威脅。民族主義就等于我們對自己說，因為我們是德國人或法國人，所以我們是最優秀的人，我們完全有權做我們要做的事。一旦你把一切行為的根據放在民族這個超越個人的權威上，那就會擴展到政黨，到階級，到教會，通向壓迫的道路便從此打開了。

賈：猶太復國主義也是一種民族主義感情吧？

伯：也是。很不幸，今天的猶太復國主義發展成了這樣一種民族主義的形態。猶太復國主義原來的內容是非常文明的，符合赫爾德的思想。猶太人只不過追求一種猶太人的生活方式，它不一定由宗教所支配，而是一種由許多安全紐帶維系的社會團體。猶太人希望有這樣的組織，在這樣的組織中，他們能夠作為一個共同體自由地發展，不必擔心受壓迫和被歧視。猶太復國主義就是這樣開始的。赫茨爾創立猶太復國運動時所想建立的不過是一個像法蘭西第三共和國那樣的資產階級民主政體。他不希望偏離這個目標。如果你讀他的《猶太國》這本書，你就會看到他說的體制是近似于歐洲資產階級民主制的。當然你可以說赫茨爾在氣質上是一個浪漫主義的民族主義者，抱著救世主式的使命而采取自由主義的理論。我的朋友魏茨曼博士是第一任以色列總統，他并不是那種意義上的民族主義者。一個人可以是愛國者而不是民族主義者。

賈：到后面我們再談魏茨曼，我們繼續談赫爾德好嗎？你說他是一個反殖民主義和反帝國主義的思想家，您在他與馬克思之間確實發現有類似之處，對嗎？

伯：他倆也只在這方面有類似之處。不過，赫爾德在歷史上不是第一個反殖民主義的思想家。在法國早已有“黑人之友聯合會”[[1]](#_1_17)。這是一項人道主義任務。但在這方面赫爾德和馬克思兩人也有不同。對馬克思而言，歐洲以外的殖民地人民還沒有真正進入成年狀態，他們是資本主義帝國主義的犧牲品。他考慮到殖民地人民，完全是因為這些民族的反抗可能引發像愛爾蘭或印度的革命。但是，就我所知，馬克思從來沒有考慮這些殖民地人民也應有自己的國家政權，共和制的，議會制的等等。赫爾德則主張民族獨立和民族解放。他相信殖民地民族必定能夠創立自己的文化實體。而按照馬克思的理論，文化是西方的。沒有證據表明馬克思承認在西方文化外還有任何真正的文化。中國，在馬克思心中比在伏爾泰心中要遙遠得多。

賈：您覺得赫爾德醉心于研究猶太人的生存問題的原因是什么？

伯：部分原因在于他是個教士，他懂希伯萊語，了解希伯萊詩歌。其次是他對集權破壞獨立的民族文化之前各民族群體的自我表達感興趣。馬其頓人對敘利亞文化的蹂躪，匈奴人、哥特人和汪達爾人對羅馬文化的蹂躪都屬這種破壞之列。現在，在赫爾德看來，猶太文化是一種非常豐富的、必須設法保存的典型的土著文化。這就是為什么他說我們必須了解這些猶太人怎樣生活、怎樣感受和怎樣思考，了解《圣經》——那是他們民族的史詩。正如你沒看見過強悍的水手在大海中怎樣跟暴風雨搏斗，就不能理解挪威人和芬蘭人的原始歌謠。赫爾德覺得這些原始歌謠是非常雄偉壯觀的。這也正是他重視猶太人的原因。他希望所有弱小的文化實體都能生存和發展，不遭破壞。他說，把埋藏在古埃及木乃伊棺材中的種子去復種，三千多年了，這些種子竟然還能開花結果；如果你將猶太人“復種”在巴勒斯坦，那必定也會形成一個民族。這不是對德國猶太人的同情，就像門德爾松主張的某種形式的民族整合那樣，而是基于一種信仰，即猶太人對世界文化有他們自己的貢獻，如果猶太文化被其他文化吞并了，他們便不能有所貢獻。猶太人就是猶太人，不是德意志人。（我想，德國猶太人對赫爾德這一看法有意見。）

賈：而且，赫爾德責備猶太人沒能保持強烈的集體榮譽感。

伯：對。他抱怨許多猶太人不遷回巴勒斯坦去。

賈：您為什么說赫爾德是個經驗主義者？

伯：赫爾德是個基督教的教士，所以他相信基督教的教義，但那不是經驗主義的。可就他的歷史觀而言，他只相信經仔細觀察過的東西。他全心想弄清楚人們究竟是什么樣的，因此他主張必須學會他們的語言，閱讀他們的書籍，體察他們的憂慮、希望、想象和集體的觀念。這也是一種經驗主義。它不同于黑格爾所說的先天的東西。你知道，黑格爾懂得那種先天的認識，說任何民族對人類文化只能作出一次貢獻，隨后就會退出歷史舞臺。顯然，他這種說法不符合中國也許還有印度的情況。

賈：在赫爾德看來，一切群體都有權按自己的方式過幸福生活；因此他認為，斷言人人都要成為歐洲人是一種可怕的狂妄自大。您同意嗎？

伯：同意，為什么會不同意？只要他們不互相開仗，不侵略別人，就應該讓他們按照自己的方式發展他們自己的文化事業。我們看看美國黑人吧。對黑人來說，民族整合也罷，民族自治也罷，都有很多難題。這跟英國的有色人種問題是相同的。在理論上我認為應該建立和平的、妥善整合的多元文化的社會，顯然這是難以實現的。

賈：斷言今日世上人人都應成為現代人這也是可怕的狂妄自大嗎？

伯：那不一定。但是，如果人們想保護自已不受剝削，他們就要發展自己的強大的經濟基礎。我不認為在任何歷史時期人人都必需掌握新技術，但是在任何歷史時期人人都應該有新的精神。如果你能生產更便宜的食品，那你就應該生產。開歷史的倒車總是災難性的。比如，巴枯寧企圖廢除大學，因為他認為大學畢業生會以其所受教育而自以為了不起，他追求人人平等，希望人們不要輕視工人和農民，因此他想廢除會促進智能不平等的機構。赫爾岑比巴枯寧理智得多，他說：“你不能阻止科學的進步。造成災難的不是武器，而在于使用武器的人。”智能的進步是不能阻止的，人們所能做的是防止科學的濫用。廓清腐敗的社會，蕩滌一切污泥濁水，然后再向前進！這是1968年曾使青年學生無比激昂的理想。他們期望在社會向前發展之前掃除一切邪惡，毀掉整個舊社會，這既不可能也不值得向望。烏托邦只能以失敗和痛苦而告終。

## 十八世紀的相對主義

賈：您同意赫爾德的相對主義嗎？

伯：我不認為赫爾德是一個相對主義者。我也不認為18世紀有相對主義者。我寫過18世紀沒有相對主義這樣的論文。

賈：但您在論述孟德斯鳩的文章中說他是個相對主義者。

伯：如果我這樣寫，我是錯誤的。孟德斯鳩只是表示，波斯人的習慣跟法國人的習慣是不同的。在比薩我讀過一篇文章，題為《相對主義對18世紀思想的貢獻》，在此，我向你解釋一下我在這個問題上的立場。不同文化有不同的理想。相對主義意味著你喜歡加糖的咖啡而我喜歡不加糖的咖啡，無法設定什么方法來確定誰對誰不對，因為口味各不相同，價值觀也各不相同。對相對主義的異議之一是，這種命題本身不能被判定為客觀的。相對主義不能被陳述，因為陳述相對主義的命題本身不能是相對的。你假定它是絕對真理，那么對于什么是絕對真理不同文化又有不同的看法。對這些文化而言，這些不同的看法便是最終的價值觀。它們各不相同。但是，如果我充分發揮文化的移情作用，如果我理解了一種文化的重心所在（正如赫爾德要求我們所做的），那么，我就能知道生活在那種環境的民眾為什么追求他們所追求的目標。進一步，我就能懂得，我自己在那種環境下可能怎樣追求或者怎樣拒絕那樣的目標。這是持久的人類目標之一，并沒有超出正常人的范圍。我說的多元論也正是這個意思。相對主義者說：“納粹贊成集中營制度而我不贊成”，完了就不再說什么。而我的說法是：“如果我知道18世紀法國人為什么喜愛古典主義而德國人覺得希伯萊文學或莎士比亞文學客觀地更讓人喜愛，那么我對雙方便都能理解。”我比較偏向于我的看法。某些價值觀不再有生命力并不能成為放棄為之奮斗的理由。熊彼特正確地說過，那些相信觀念必定絕對不變的人是偶象崇拜者。文明意味著必須允許變化的可能，意味著永不停息地去追求自己所信奉的理想，為之獻身也在所不惜。比如，柏拉圖和亞里士多德相信，人們天然地就生活在公共世界中，即在各種水平上參與城邦生活。他們的后繼者（斯多葛學派、伊壁鳩魯學派、犬儒學派和懷疑主義者）則不這樣認為。這些學派主張探索個人自我完善的道路。古羅馬的斯多葛主義者則力圖把上述雙方的主張綜合起來。所有各種主張都彼此了解，即使它們之間也互相批評。各種觀點全都落入理性動物的道德光譜之中：一個斯多葛派信徒可以進入柏拉圖主義者的內心，理解他如何追求柏拉圖的目標，而自己并不同意他的觀點；這些觀點、目標、生活方式并非是主觀的，它們全都屬于價值的集合，那使得我們能夠跟生活方式與我們不同的人們，即生活在不同條件和不同時間的人們，進行溝通。相對主義者、斯賓格勒主義者、實證主義者、解構主義者，全都不對。不同的個人、集團、文化之間可以溝通，因為人的價值并非無限地多；它們共屬于一條地平線，即客觀的常常又相互矛盾的人類價值，在它們之間必須進行（常常是痛苦的）選擇。

## 道德與宗教

賈：您認為有普遍的道德準則嗎？

伯：在一定意義上是有的。我理解普遍的道德準則就是大多數國家大多數人長期以來都共同遵守的道德。對這些道德的認可使人們能夠共同生活。如果你說普遍的道德準則就是絕對的道德準則，那么我就要問你“為什么它們是絕對的”，“它們的根據是什么”，這樣又會歸結為先天的了。如果你理解普遍準則是指這些準則的直覺的必然性，那么我認為我可以感受到這一點。如果你告訴我，別的什么人擁有某種不同尋常的觀點，一整套直覺知識，除非它們不可理喻，否則我還是可以盡力去領悟這些人何以會有這樣的價值，雖然我必須提防免遭這種文化的傷害——如果它危及我自己的文化的話。我認為，實際上人們的觀點有著比赫爾德所相信的還要強的相似性，文化上的相互類似遠遠超出斯賓格勒或湯因比等人所認定的范圍，但是相似和類似不等于相同，各種文化仍然是不同的，甚至還是互相矛盾的。我非常清楚，我沒有發現絕對道德準則的能耐。列奧·施特勞斯說有絕對道德準則，因為他相信有人稱之為“理性”的那種官能。在法國革命期間有人說理性是永存的。施特勞斯的理性發現了絕對價值，我很羨慕他。不巧的是我沒有這種理性，不知道你有沒有。有了這種官能對生活中的重大問題就能給出絕對正確的答案。

賈：在康德的意義上可不可以談論普遍的道德準則？

伯：可以，但是，我們怎么能知道什么是正確的，什么是錯誤的？對此康德沒有做過令人信服的解釋。我們能分辯善惡對錯自然是因為我們按照一套道德法典來生活，有些人稱之為良心。我們絕大多數人都是依據我們通常視為顛撲不破的原則來生活的。但是，在康德看來，這不是一個經驗命題，道德法則是由理性揭示的，它在經驗領域之外即感官知覺之外起作用，它是一種特殊的“本體”功能，與現實世界無關，只顯示關于上帝、靈魂和不朽的真理——這就是康德所說的話。那種功能的本質，對我而言就像對別的很多人一樣，是很難領會的。康德信奉基督教而且是個虔信派的教徒，正因為這樣，康德構想出一個超驗的世界。我自己感覺不到有這種既在現實生活之內又超越現實生活的實在。我不是宗教徒。但我對信教者的宗教體驗評價頗高。我深深地被猶太教堂也包括基督教堂和伊斯蘭教寺院中的宗教儀式所打動。我想，不理解信教是怎么一回事的人恐怕也不理解人為什么而活著。因此，我覺得，干巴巴的無神論者都是瞎子聾子，不了解人生的深刻體驗，或者說不了解人生的內在底蘊，就像瞎子不能欣賞美景一樣。光有感覺能力的人不能充分理解他人，包括信教者、不信教者、神秘主義者、兒童、詩人、藝術家等等。有理性和經驗還不夠。當你被一件藝術品深深地感動時，很難說這是一種經驗。一切經驗當然都是感性的，而這種經驗不是你能加以證實或實驗的東西。你不能說你所欣賞的藝術品是真的還是假的，是實在的還是不實在的，你只能說是崇高的、混亂的、美麗的、深刻的或淺薄的等等。如果你問我“深刻意謂著什么？”我可能答不上來。我們使用許許多多詞語，我們懂得它們的意思，而要問它們意謂著什么，不見得都能加以解釋。就拿“深刻”一詞來說吧。為什么我們說帕斯卡爾較之羅素、維特根斯坦較之艾耶爾是更深刻的思想家？因為他們能觸動我們的神經，一下子使我們恍然大悟。有些東西雖然也屬于我們日常生活中習以為常的經驗，或司空見慣的事物，但我們平常都熟視無睹。休謨也不是一個無神論者，盡管他在《自然宗教對話錄》中指出，反方（奇跡是不存在的）的論證較之正方（奇跡是存在的）更為有力。他是個不可知論者。他去巴黎的時候，受巴龍·德·霍爾巴赫的邀請出席一個宴會。他問霍爾巴赫：“巴黎有沒有無神論者？”霍爾巴赫說：“有二十三個，他們現在就坐在你的周圍”。休謨嚇了一大跳。

## 休謨和英國哲學

賈：現在就讓我們談談休謨和英國哲學。首先說說你的論文《休謨和德國反唯理論的源頭》。您覺得休謨對舊唯理論的批判比康德更具毀滅性嗎？

伯：是的，我認為休謨的批判更有毀滅性。因為休謨相信習慣，相信人人都有通情達理的信念，而不相信所謂無可置疑的普遍性的命題。他在政治上是一個保守分子，一個托利黨黨員，而不是輝格黨黨員。他認為沒有絕對的教條。他反對克倫威爾，也反對只相信先天原則的柏克。休謨是個大膽的、有高度創造性的哲學家。他的認識論是有缺陷的。我看他的原子論，他的知覺論、記憶論和想象論，都不正確。但是，在政治學和倫理學上他提出了一些重要的令人鼓舞的觀點。

賈：這就是為什么哈曼等反啟蒙運動的德國思想家轉向休謨以建立他們自己的立場？

伯：是的，在哈曼等人看來，休謨是有用的，即使他們討厭休謨。

賈：為什么哈曼討厭休謨？

伯：因為休謨是一個經驗主義的哲學家。他不相信神秘的啟示，也不相信哈曼的世界觀。依照哈曼的看法，一切事件都是神秘地發生的，上帝通過《圣經》，通過大自然，通過歷史，向我們說話。哈曼還認為，異教徒和壞蛋也有用，因為這些人也會說出一些可資利用的真話。他借用休謨反對形而上學的觀點作為武器來反對休謨的朋友。休謨說他自己不能證明物體的存在，僅僅相信它是存在的，雖然很不情愿地相信。哈曼則認為，如果你相信的是一張桌子，為什么不相信上帝呢？

賈：英國哲學與其說受洛克的影響不如說受休謨的影響，對吧？

伯：不，英國哲學也受洛克的影響。為什么你認為英國哲學家對洛克不感興趣呢？

賈：英國哲學家也許更多提到的是休謨哲學而不是洛克哲學。

伯：不。英國哲學一般來說是從培根開始的經驗主義哲學。由培根到霍布斯到洛克。洛克的經驗主義不是表現在宗教觀和倫理觀，而是表現在認識論上。接著是貝克萊，他當然是信奉上帝的，在某些方面他不是經驗主義者。但是，在外部世界的命名這個問題上，貝克萊還是個經驗主義者，這跟休謨和J.S.穆勒的看法一樣。后來英國哲學界出現了對黑格爾的反動。接著便是有獨創精神的哲學家伯特蘭·羅素，他受摩爾的影響而反叛他自己早期信奉的黑格爾主義。摩爾是新經驗主義的創始人。他的研究不是從拒斥黑格爾主義開始的。摩爾只不過是說：“在你著手建筑這些龐大體系之前，讓我們先弄清楚這些磚頭是用什么東西制造的。”經過這樣縝密的考察，他得出的結論是，所有這些重大的命題都沒有堅實的基礎。摩爾是個誠實的非常嚴格的思想家，他說服羅素相信我們所看到、聽到、觸到、嗅到、嘗到的一切東西，歸根到底，就是我們對外部世界一切認識的基礎。

賈：因此，您認為休謨不處于英國哲學的主流地位？

伯：不，他處于主流地位，洛克和貝克萊也處于主流地位，各有不同而已。他們代表了經驗主義的不同類型。

賈：讓我們回到“理性”的問題吧，你說過你不相信“理性”。

伯：我從來沒有說過我不相信“理性”。我只是不理解有些哲學家所謂的“理性”究竟意指什么東西。他們說的“理性”好像是某種魔眼，能看清經驗不到的普遍真理。

賈：您是指那些相信用理性方法能證明各種規范和價值的人？

伯：不僅是那樣一些人，而且還有那些相信對某些規范的永恒真理性有直接知覺的人。

賈：但是，如果不相信這種理性證明方法，人們又怎么能建立各種規范和價值呢？

伯：你不是為它們作證明。規范不需要證明，而正是規范被用來證明其他東西，因為規范是最根本的東西。問題是“你怎么得到這些規范？”有各種各樣的規范，人們直接就可發現自己的生活方式中包含某些特定的概念、范疇和信念。這是“事實”（de facto）的陳述，不是依據“法理”（de jure）的陳述。你可以說，所有文明都區分善與惡、真與假，由此可知，實際上這是人類普遍性的事實，不是什么理性認識的先天形式。

## 人權

賈：在各種類型的政體中，人們偏好民主制，其根據是什么？

伯：根據是人權這個信念。

賈：那是普遍性的。

伯：當然，但不能說那植根于理性的洞察。如果你問我們為什么信奉人權，我可以說，因為人們要想能夠彼此相處地生活下去，那是惟一正當的，甚至是惟一讓人能夠容忍的方式。如果你又問我什么叫正當的方式，我可以說，那就是我們認為人們應該追求的惟一的生活方式，如果人們不愿互相毀滅的話。那都是普遍真理，但并不意味著有什么永恒不變的東西。我不能擔保有什么東西是永遠不變的。

賈：但是，當您談論人權的時候，您談的是一種先天的自然權利。

伯：當然是的，這就是為什么我否認它。

賈：您不是否認人權吧。

伯：我不否認人權，我否認的是那些先天地開列出來的自然權利。我熱烈地信奉人權。人權是從大量我們所接受的其他東西中得出來的，但那顯然是先天的東西。當然我不否認人類的行為和人類的活動有普遍性的原則，沒有這些原則就根本不可能有正當的社會。別再問我正當是什么意思，我說的正當就是正當——我們大家都知道那是什么意思。如果你告訴我有朝一日我們將擁有一種不同的文化，我不知道其反面是什么東西。

賈：所以，您認為什么樣的政治哲學也不能接近“完美的理性”那樣的境界。

伯：我認為不存在對所謂永恒原則的非經驗性的直覺的認識，那只不過是一般的人的信念而已。

## 威爾第、斯特拉文斯基、瓦格納

賈：現在讓我們談談威爾第，您在《反潮流》[[2]](#_2_17)中研究過他。

伯：威爾第不是反潮流的，我把論述他的文章放在那個論文集里也許不恰當。

賈：他也許不反潮流，而您把他看作一位典型的赫爾德式的音樂家。

伯：他不反潮流，他是意大利的民族主義者。他擁護馬志尼以及意大利的文藝復興。他認為意大利不應受奧地利人統治。他的歌劇《納布科》是直接反對奧地利人的。

賈：就因為這樣，您認為人們應該了解威爾第的政治觀點才能理解他的音樂作品，對嗎？

伯：對，了解他的政治觀點有助于理解他的歌劇的精神。光聽演唱是不夠的。我覺得，人們在欣賞藝術作品時必須理解它的中心思想，不僅欣賞作品本身，而且要懂得創作者借助作品傳遞了什么信息。以《弄臣》為例。在《弄臣》中有兩個主題：一個是父親和女兒的關系，這是主要的；另一個是對肆意妄為而殘忍的文藝復興時期的王公貴族們的憎恨。雨果的戲劇是抨擊可惡政權和荒淫無度地踐踏自己臣民的暴君的。因此，《弄臣》表明了共和主義和人道主義這兩個中心思想。如果你不懂得這一點，那么你對《弄臣》的理解便只限于音樂成就。后來，喬納森·米勒導演（一個很有天賦的人）把《弄臣》改編成故事片《黑手黨在紐約》，我不大喜歡，因為一個黑手黨徒勾引另一個黑手黨徒的女兒，很不同于曼特公爵勾引一個可憐的弄臣的女兒，前者沒有社會蘊涵，后者有社會蘊涵。威爾第對社會不正義是極為反感的。

賈：您在什么意義上說威爾第是素樸的？

伯：在席勒的意義上。席勒區分素樸與感傷。感傷并不是多愁善感。素樸的藝術家自然地創作，他不受悲劇性的無序的生活重負所困擾，不像那些企求在宗教、民族主義或社會主義中尋求個體拯救的人們，他不企求在藝術中獲得拯救。在這個意義上，威爾第就像一個抱著他那個時代的樸素而強烈的道德觀念的天才的能工巧匠，沒有悲劇性的自尋煩惱。他是一個了不起的作曲家，一個非凡的天才，他用天生自然的方式創作，就像荷馬、莎士比亞也許還有歌德那樣。

賈：為什么您認為威爾第是音樂史上最后一位素樸的作曲家？

伯：我是這樣說過，看來不太確切。最后一位素樸的作曲家也許是布魯克納。爵士樂又怎么說呢？爵士樂大概都很素樸，但我受不了那種音樂，所以我不談它，我欣賞不了爵士樂。席勒說素樸，他是指藝術作品隱藏了藝術家。當藝術家完全融入他的作品時，你不必了解他的生活就能理解他的作品，作品本身已經說明了一切。感傷的藝術家——波德萊爾、馬勒、瓦格納和蘭波等人——可不是這樣。

賈：為什么您特別喜歡威爾第而不是俄羅斯的作曲家？

伯：因為他是個偉大的作曲家。我覺得他是用本原的情調表現本原的人類激情的偉大的作曲家。俄羅斯也有許多杰出的作曲家，有三個人的確很偉大：穆索爾斯基、柴可夫斯基和斯特拉文斯基。你看還有誰？格林卡？里姆斯基-柯薩科夫？鮑羅丁？沒有了。

賈：有，普羅柯菲耶夫和肖斯塔科維奇。

伯：不行。他們是優秀的作曲家，但跟斯特拉文斯基不在同一檔次。正如多尼采蒂和貝利尼夠不上威爾第的水準。斯特拉文斯基是真正的天才，是很有獨創性的作曲家。

賈：您認識斯特拉文斯基？

伯：是的，我對他有相當的了解，有人介紹我跟他認識，以后就繼續來往，處得很好。過去他常來倫敦舉辦音樂會，我就見過他。后來在紐約和威尼斯我跟他也見過面。有一兩次他到牛津來看我。我認為他和勛伯格兩人主宰著現代音樂。有趣的是，他們兩人就同住在貝弗利山上，相距大約30英里，但從未會過面。那一定是故意的。

賈：您賞識當代音樂和貝爾格、韋伯恩這樣的作曲家？

伯：當然是的。

賈：您覺得像瓦格納和馬勒這些德國經典作曲家怎么樣？

伯：我們不妨回到開頭說說巴赫。要對這些人作比較那簡直是不可能的。巴赫的作品好像日用的面包，那絕對是最基本的，人們永遠不會吃膩了面包。因此我不會覺得聽膩了巴赫的音樂。人們可能偶爾會因聽多了莫扎特的音樂而厭煩。但是，你不能說巴赫比莫扎特偉大，或說莫扎特比貝多芬偉大。這些都是愚蠢的問題。最偉大的有獨創性的藝術家是不能分等級的。舒伯特我看是最偉大的作曲家之一。我的朋友、大鋼琴家阿爾弗雷德·布倫德爾幫我欣賞舒伯特的作品，尤其是其中悲劇性的成分。

賈：因此您就特別喜歡德國作曲家的作品？

伯：當然是的。我覺得瓦格納是一個天才的作曲家。歌劇《尼伯龍根指環》我已經聽過四次了。盡管我沒覺得該劇富有同情心，那也是了不起的成就。如果你告訴我，我將永遠不能再聽瓦格納的音樂了，我不會傷心的。但是，我把瓦格納的成就看作歐洲文化（不僅僅是音樂方面）最優秀的表現，在他之后，西方無人能與之相媲美。

賈：您知道瓦格納是反猶主義者嗎？

伯：當然知道。不幸他有這個污點，但這與他的藝術價值無關。重要的是他改變了西方音樂。他的音樂可以說是空前絕后的。他也從根本上影響了其他藝術。《瓦格納評論》雜志不僅僅與音樂有關，也與文學及其他門類藝術有關。盧梭、馬克思和瓦格納等人都是使世界事物發生重要變化的人物，不管變好還是變壞，往往是好壞兼有。我們不能不承認，在人類文化歷史上確有一些偉人充當開辟新紀元的力量。

## 摩西·赫斯：猶太復國主義者

賈：您也說摩西·赫斯是素樸的。那么，您是在說威爾第是素樸的同一意義上使用這個詞嗎？

伯：我說摩西·赫斯是在通常意義上的素樸，不是席勒所說的素樸。他是一位善良的、仁慈的、高尚的非常耿直的人，但也許過分簡單了些。馬克思和恩格斯等人嘲笑過他，挖苦過他，但覺得他有趣。他非常正派，從不說假；而對那些有悖于他自己的學說和信念的東西，只要是真的，也從不隱瞞。所以我說赫斯是個非常正直的人。

賈：您為什么對摩西·赫斯感興趣？

伯：因為他是猶太復國主義的先驅，而不是因為他有黑格爾的思想。他的黑格爾思想也很有趣，但在黑格爾思想的歷史上他不算重要人物。

賈：他的觀點很接近赫爾德，是不是？

伯：他寫了一本著名的書，書名叫《羅馬和耶路撒冷》。這書沒有讀者，特別是杰出的德國猶太人不讀。有人瀏覽了一下，告訴他，他寫的全是廢話。他寫的是德國猶太人不喜歡的東西。比如，我隱隱地記得，他說，“為什么德國人不喜歡你？不是因為他們不喜歡你的宗教、你的作品或你的經濟行為。他們真正不喜歡的是你的鼻子，你的卷發，因為他們認為你不是德意志人，而他們自己是德意志人，這是你不能改變的。”諸如此類。

賈：您認為《羅馬和耶路撒冷》是一本名著，只是語言過于陳舊，是嗎？

伯：是的。書里充滿黑格爾式的語言。赫斯是在黑格爾思想的熏陶下成長的，他也很欽佩卡爾·馬克思。他是個奉行馬志尼路線的共產主義者和自由的民族主義者，而且終生不變，這真是奇怪的混合。但是，他最先理解了赫爾德的這個思想：人們獨立自主才能有創造性，人們有自己的領土才能獨立自主。人們不需要特殊的政治組織，有一個祖國就足夠了。

賈：黑格爾式的語言還是很常見的，許多哲學家仍然按這種風格寫作。

伯：都有誰呀？

賈：我想起科熱夫。

伯：是的。但是，科熱夫其實沒寫過多少東西。他在給列奧·施特勞斯的信中說，他的名著《黑格爾講演錄導論》是雷蒙德·昆諾聽他講演時做的筆記。當我問他是不是想給該書做些補充時，他說：“這本書不是我寫的，是人家的記錄。我沒什么意見，但我與它無關。”其實，他是在開玩笑。你知道，科熱夫有點花花公子的氣質，他常常才氣煥發地調侃各種觀點。

賈：您認為黑格爾式的語言太陳舊了？

伯：不陳舊，但是我認為不好。我是英國經驗主義的產物。我太老了，不能改變了。赫爾德的文字很清晰，康德早期著作也寫得很清晰，但后來出了本《純粹理性批判》。該書思想非常獨特、深奧，所設置的專門術語導致后來德國哲學文章猶如層層糾纏的密林，難懂，敗壞了德意志的哲學語言，當然康德自己是力圖把它說清楚的。在黑格爾之后，尤其是到第二次世界大戰之后，德國和法國哲學家才拋棄從前蘇格拉底沿用到后康德時期的那種文縐縐的寫法，以便讓大眾讀者都能看得懂。那種寫法模糊不清，好像在黑夜中、在大海底下寫作。現在，除了有些唯物主義者，柏格森主義者，實證主義者和少數現象學家，其他的思想家在列寧指引下全都拋棄了那種舊文風。

賈：叔本華和尼采呢？

伯：叔本華文筆優美，他討厭黑格爾，避免受黑格爾的影響。尼采也同樣。不過，后來他們兩人都不在大學教書。

賈：讓我們回頭繼續談談摩西·赫斯吧。

伯：你知道，他從不叫自己為摩西·赫斯，從不用摩西這個名字簽名。他叫自己是莫利茨·赫斯，死后才被稱為摩西·赫斯。《羅馬與耶路撒冷》的作者不是摩西·赫斯，而是M.赫斯。

賈：您在有關摩西·赫斯的文章中，說他十分關注民族主義問題，把民族主義看作國際主義的真正前提條件。在這個問題上您還把他跟馬克思和迪斯累利區別開來。

伯：沒提到迪斯累利，只提到馬克思。赫斯認為（馬志尼也認為），真正的國際主義必須建立在各民族相互尊重的基礎之上。要有國際主義就得先有各個民族。有鑒于馬克思把人類，特別是把工人階級看作單一的團體，赫斯和赫爾德認為各個民族之間能夠也應該有密切的聯系，且能保留本民族的一體性和個性。馬克思對此不感興趣。他把所有人都分成工人和資本家兩大部分以及他們的代理人和附庸。在對待自己的猶太血統問題上赫斯也將自己和馬克思及迪斯累利區別開來。馬克思和迪斯累利兩人為此而煩惱，馬克思避而不談，迪斯累利經常地甚至一有機會就說自己是猶太人。赫斯對此則非常坦然。他在早期著作中譴責過猶太富豪，但對所謂猶太問題他從未感到不快。在著名的大馬士革事件中（發生在1840年吧），當猶太人被指控殺死一名修道士，用他的血來祭神的時候（當時流言蜚語滿天飛），猶太教堂緘默不語，他以一個猶太人身份起來反駁。大約也是這個時期，他被貝克寫的反對法國人的愛國主義的德文詩所感動（其中寫道：“他們向望他們沒有的東西，那就是美麗的德國萊茵河”），給它配上曲子，寄給作者。作者卻把這曲子寄還給他，上面潦潦草草地寫著：“你是一個猶太人！”對此他終生不忘。可能是這件事和大馬士革事件使他后來走上創立猶太復國主義的道路。

賈：為什么馬克思這么看不起赫斯？

伯：有許多原因。他不完全贊成馬克思的研究成果。他是個唯心主義者。他認為有可能和平過渡到共產主義，這跟馬克思認定階級斗爭和暴力革命不可避免是針鋒相對的。馬克思不大喜歡那些不完全相信他所說的每一句話的門生。盡管如此，赫斯仍然令人感動地忠于馬克思。所以，當赫斯逝世時，馬克思給他夫人發去一封十分親切的慰問信，稱贊他個人的品格。馬克思從未像（例如）憎惡拉薩爾那樣憎惡赫斯。拉薩爾是馬克思的競爭對手，創立了德國工人黨，沒有德國工人黨，社會主義運動就不能發展壯大，馬克思不會否認這點。

## 馬克思和19世紀的社會主義運動

賈：您在論述卡爾·馬克思的書中把他看作一個不重視人，不重視精神狀態的缺乏感情的人。

伯：馬克思是個不注重感情的人，有時他也有熱情的表現，但是不常見。他在給恩格斯的一封信中，說他死了兒子之后非常悲傷。恩格斯催促他趕快去做心理治療，馬克思回信說心理治療對他不會有用，他跟別人不同，在可怕的損失之后不免有痛苦。馬克思是個頭腦硬心腸也硬的人。他喜歡的人實際上只有恩格斯、自己家人和極少的一些朋友——海倫妮·德穆特、庫格爾曼醫生、李卜克內西、查爾斯（后來成了爵士，劍橋大學美術教授）、瓦爾德施泰因，也許還有幾個英國的同道。到去世前，除了他夫人和女兒們，幾乎沒有誰跟他來往。

賈：為什么馬克思不喜歡自己的猶太血統？

伯：主要是因為他把猶太人等同于資本主義。當然他跟他父親一樣行過洗禮，他把反猶主義和猶太教，跟其他宗教一樣，都看作是資本主義的產物，是消極的病態的社會現象，到無產階級革命之后就會消失得無影無蹤。據他自已的觀察，在他周圍，巴枯寧、盧格、蒲魯東、杜林及其他左派分子這些反猶主義者都攻擊他是個猶太人。那時候一定程度上的反猶太情感在整個歐洲社會是非常普遍的，也許到現在仍然如此，蒲魯東和巴枯寧確實對猶太人恨之入骨。

賈：您說馬克思在當時的革命家中間是一個離群索居的人物，為什么？

伯：我所說的不過是，馬克思不是當時那種親身從事革命活動的革命家，像巴枯寧、恩格斯、蒲魯東等人。這些人是實干家，而馬克思則停留在實際的革命活動之外。他是一個導師，一個理論家。當然馬克思也是個斗士，但是他是用詞語戰斗。他沒有拿起物質性的武器，也沒有去示威游行，1848年的時候他可以這樣干，但是他沒有這樣干。馬克思認為在特定的歷史時刻到來之前直接的革命活動不會取得勝利，充當向導的只能是歷史而不是事業。

賈：馬克思在很多方面得益于黑格爾。您認為沒有黑格爾和德國哲學的影響能有馬克思的哲學嗎？

伯：不會是它所采取的那種形式。辯證法的思想，精神的運動，對于黑格爾就是一切；馬克思利用了這些東西，并把它改換成跟黑格爾的原義很不相同的物質性的術語，在我看來很不清晰。馬克思是一個天才的思想家，說過一些有重大意義的話。他的天才表現為對來自其他人的觀點進行創造性的綜合。這看似古怪，但在馬克思的學說中幾乎所有的觀點都可以追溯到以前的某個思想家。而這種綜合，集其大成，就是馬克思的天才的工作。你可以拿交響樂來類比。交響樂創作是天才的工作，雖然各個音符在別的地方可能已經聽過，但其總體則是新的。剩余價值、階級斗爭、技術變化在歷史變遷中的主導作用、基礎與上層建筑，這一切都可以在圣西門、傅立葉、霍奇斯金、李嘉圖等人的著作中找到。馬克思確實使用了人家的觀點，但他不是一個承認借債的人。他不說，“這點我借用黑格爾，這點我參照圣西門，這點我取自洛貝爾圖斯，這點我引用愛爾維修，這點我多虧了拉薩爾”，如此等等。有一個著名的拉丁諺語，“過去說，過去了”，意思是，“在我們以前就說過我們現在所說的東西的人不值一提”。馬克思不承認提供思想來源者就是先驅者。

賈：您認為馬克思的理論體系是一個封閉體系，雖然他并非抱著成見不放。

伯：馬克思的理論當然是自成一體的。他從來不會后退一步。他思考出什么結果，他就相信他對永恒真理作出了貢獻。他不承認自己的觀點也要修改。可是，正如你知道的，早期的馬克思跟后期的馬克思是不相同的。《資本論》的馬克思不同于《哲學和經濟學手稿》的馬克思或《德意志意識形態》的馬克思。盡管如此，他仍然不愿意說：“我的思想是不斷發展的，我有了新的看法，我以前說的是不準確的。”不過，即使他的思想是不斷發展的，他的理論基本上還是首尾一貫的，這跟有些法國人設想的不一樣。我不同意劃分早期的人道主義的馬克思和后期的經濟學的馬克思、科學的馬克思和浪漫主義的馬克思。我想，人們之所以這樣區分，是因為他們憎恨斯大林主義，試圖讓馬克思從中恢復其本來面目。可是，如果你讀馬克思主義的著作你就會看到，從他開始，經普列漢諾夫、列寧到斯大林的連續性是非常清楚的。

賈：您認為馬克思是一個重要的思想家嗎？

伯：當然是的。部分原因是他的學說改變了歷史，無論是變好還是變壞。他的分析常常是很有價值的。盡管有人說，如果沒有馬克思，世界可能會變得更好一些。但是，事實上已經有過馬克思，他的觀點已經進入當代人（包括那些深切地反對他的人）的思想框架。

## 左派和馬克思主義的命運

賈：您認為馬克思主義還像20年前那樣具有生命力嗎？

伯：我覺得事情非常奇怪。在西方，近兩個世紀以來顯然存在著可稱之為左派思想這種運動，我看這種左派思想運動現在是第一次遭到了潰敗。可以更詳細地描述一下。左派可以說是從伏爾泰開始的。它的中心在巴黎。伏爾泰反教會，反舊制度，反傳統價值。當權派認為他是顛覆性人物。他的思想在當時被認為是對正統觀念的威脅。接著有百科全書派的哲學家們。然后就是劇烈的變革——法國大革命。后來出了波拿巴主義，那是對激進思想的修正，而不是回到波旁王朝。在拿破侖對法國的整頓中當然也有些重要的激進的成分。比如，在第一帝國即拿破侖帝國中有一部理性的法典反映出對傳統以及對王族的不尊重。以后就是波旁王朝的復辟，但是在19世紀20年代仍然有不斷高漲的反政府的圖謀，巴貝夫死了，博納羅蒂繼續進行斗爭。接著就是在法國的激進的德國工人組織和四季社以及左翼的燒炭黨人。到19世紀40年代，巴黎到處是革命家——巴枯寧、馬克思、赫爾岑、路易·布朗、蒲魯東、德薩米、布朗基、勒魯，還有喬治·桑的其他社會主義者朋友——圣西門主義者、傅立葉主義者、社會主義者、共產主義者和無政府主義者。1848年爆發了革命，之后便是拿破侖三世稱帝，鎮壓了激進行動。但是，維克多·雨果和米什萊認同于反對帝制的共和主義力量，他們發表著作，進行鼓動，由于抗議當局而被迫離開法國，從此流亡倫敦達20年。后來是巴黎公社。巴黎公社之后有各種社會主義黨派、馬克思主義者、阿利曼主義者（Allemanists）、可能主義者（Possibilists）、饒勒斯、蓋斯德和德雷福斯派等。再后來，是解散了修道院的激進政府。第一次世界大戰之后有第三國際，法國大多數社會主義者過渡為共產主義者。巴黎仍然是各種各樣左派思想的中心，不管是親莫斯科的還是反莫斯科的。到第二次世界大戰，共產主義者參加了抵抗運動。后來，薩特和梅洛-龐蒂等知識分子鼓舞一些亞非國家的革命運動。如此等等。最后是發生在1968年的“風暴”。“風暴”過后突然沉靜下來。我們看看今天的年輕人吧。他們想幫助窮人反對富人，他們追求社會正義和社會平等，要求廢除一切資本主義。他們要求有組織合理的正當的社會。但今天誰是他們的領袖呢？即使有一些口是心非、道貌岸然的領袖人物，也難以見到他們的蹤影。在巴黎，在左派運動的中心，或在別的什么地方，誰是左派的新的有號召力的領袖呢？到哪里去找他們呢？到綠黨中找？到女權運動中找？全都是舊左派的遺老遺少了吧。

賈：好，我相信現在在法國沒有富有號召力的左派領袖。

伯：在我們英國也只有老了的E.P.湯普森，他鼓吹核裁軍；還有托尼·本恩先生。為數很少。

賈：實際上現在歐洲主要的左派運動就是反核運動。

伯：他們缺乏有魅力的領導人物。比如，能告訴我一個能讓年輕人（不管是對是錯）受到鼓舞的左派領袖的名字嗎？柯恩-邦蒂怎么樣？最近的杜奇克怎么樣？還是海登斯？都不行吧。

賈：法國的密特朗怎么樣？

伯：密特朗很穩健。他的左派色彩不濃吧？他是個漸進主義的工黨黨員，我覺得算不上一個社會主義者。

賈：工黨出現了什么情況？

伯：發生了兩件事。第一，蘇聯出賣了他們。你知道，雖然工黨尖銳地譴責斯大林以及他的全部活動和錯誤，但他們的目標并未改變。社會主義出了問題仍然是社會主義，腐敗玷污了的工人國家仍然是工人國家。列寧拯救了革命，布哈林本來是個誠實的共產黨員，斯大林和貝利亞是怪獸，可是左派人士仍然滿懷希望地看待社會主義國家，甚至在以色列也同樣。如果蘇聯變質了，那么南斯拉夫還不錯。如果南斯拉夫也不再是社會主義國家了，那么還有中國。還有古巴、尼加拉瓜。第二，你知道，到目前為止，社會主義的首要目標，且莫說實現社會正義，就連實現人人有飯吃、有衣穿這一目標，還沒有哪個社會主義的政府是成功的。社會主義經濟學還沒有出來。資本主義是邪惡的，它實行壓迫，實行剝削，它使文化事業商業化和庸俗化，貶損了道德價值，可是資本主義有更多的自由，更大的多樣化和更廣泛的自我表現。我不相信今天在蘇聯還有真正信奉馬克思主義的人——幾乎沒有，有也極少極少。在英國、在法國都是這樣，在許多拉丁美洲國家也是這樣，而在東歐這個社會主義的故鄉怎么樣呢？我看有些社會主義的信念已經崩潰了。整個世界在向右轉。我真不希望這樣。我是一個自由主義者。

賈：您覺得戈爾巴喬夫和他的“新思維”（Perestroika）怎么樣？

伯：我對戈爾巴喬夫沒有特別研究，我祝愿他一切順利。我去蘇聯時跟一些支持“新思維”的人談過話，他們多數人懷疑改革能夠成功。存在著很多問題，有待解決。

賈：有些什么問題？

伯：主要是官僚政治和經濟問題。在斯大林統治時期經濟生活的衰退非常嚴重。工人缺乏良好的培訓，沒有創造性，沒有活力和適當的競爭。在技術上他們遠遠落后于西方。農民仍然處在原始狀態。知識分子興奮不已，充滿希望，在道德上有吸引力，有批判精神。但是，大量的官僚擔心失去自己的權力。在俄國總是存在著僵化的、反動的、缺乏效率的官僚隊伍，還有強大的軍隊和秘密警察。可是，戈爾巴喬夫最首要最重大的任務是挽救經濟——確實非常、非常、非常困難。甚至布萊希特這個昔日的斯大林分子也說過：“先要填飽肚子，然后才能講道德。”當然，他是為了捍衛斯大林主義。可是，在斯大林統治下，經濟也罷，道德也罷，都崩潰了，饑餓加上虐殺。戈爾巴喬夫面臨一大堆問題，但愿他順利。

賈：蘇聯的知識分子滿懷希望嗎？

伯：我碰見的知識分子一般都是些烈性子的，敏感、正派、可愛、有才華。有些人滿懷希望，有些人悲觀失望。有些年輕人我覺得很有批判精神。

……

賈：在西方，且不說作為一種政權的共產主義的失敗，作為一種哲學思想的馬克思主義我看也崩潰了，對嗎？

伯：不對。我認為，在馬克思主義那里，你可能找到屬于人類思想的共同財富的東西。比如，馬克思最先預言大企業的興起，馬克思發現科學技術對一般文化的影響，馬克思揭示了資本的根源。他強調階級斗爭，其實階級斗爭不是普遍現象，不像他說的那么重要和那么廣泛。如今在英國、法國或美國，不管社會局勢多么緊張和不公正，也沒有公開的尖銳的階級斗爭。也許在尼加拉瓜有那樣的階級斗爭。狂熱的馬克思主義會造成惡夢，中國（文革時期）就是一個例子。

賈：就因為這樣，您才說馬克思活像“古代擔負起上天使命的先知”？

伯：我這樣說過嗎？不對，這樣說太夸張了。人們這樣說可能僅僅因為馬克思的胡子活像多雷版《圣經》中的猶太人先知。

賈：看來馬克思深受猶太教和基督教思想的影響。

伯：這很可能。在那些年月誰不受影響？大家都讀《圣經》嘛。

賈：您認為在馬克思的理論中哪些是真正的新的東西？

伯：正如我說過的，他認為，科技的變化對文化起主導作用，這是新觀點。圣西門也說過這種話，但很少人讀圣西門的書。我的意思是，藝術和文化受技術變化的影響，這是馬克思的觀點。在這個意義上馬克思主義沒有死亡……其次，誰也沒像馬克思那樣預言過大企業的興起。還有，思想隱藏著利益，雖然不像馬克思設想的那么肯定，而確實有時候是這樣的。對于各種觀點、社會運動、人們的所作所為，不管出于什么動機，應該考慮它們對誰有利，誰獲益最多。這些并非愚蠢的問題。

賈：馬克思主義在第三世界國家似乎還有生命力。

伯：當然有生命力。凡是存在著壓迫和貧困的地方，如果有人說，你的老板，不管有意無意，總是心術不正的；或者說，你做這做那，就一定能勝利，歷史和前途都在你們一邊，那總會有人相信的。如果有人預言，被壓迫階級必然會取得勝利，因為在他們的事業中有偉大的人物為他們戰斗，那一定會引起被壓迫階級的共鳴。馬克思給了他們不可磨滅的希望：“別害怕，組織起來，勝利將屬于你們。”基督教徒幻想到來世才能實現的美夢，馬克思說在現世就能做到。

賈：我認為共產主義沒有更多存在的理由。

伯：不能這么看。在世界上共產主義還有很多擁護者，在拉丁美洲有，在亞洲也有。可是，從歷中上說，一種巨大的混亂狀態，或者說一種突變發生了，對此還沒有人充分地描述。

[[1]](#_1_16) 1788年由布里索創立，其目標是為解放黑人做準備。這個運動得到孔多塞和拉貝·格雷瓜爾等人的支持。

[[2]](#_2_16) 《威爾第的素樸》（1968），重印于《反潮流》。

# 第四次對話 自 由 哲 學

## 斯蒂芬·斯彭德：60年的友誼

賈：我在讀您的朋友斯蒂芬·斯彭德的自傳《世界中的世界》。有一段是關于您的，我引一下：“以賽亞·伯林那時對民眾生活很感興趣，這種興趣由于他確信自己不理解民眾的激情而增強。他覺得人的行為是一個非常值得探討的主題。”現在還是這樣的嗎？

伯：不是這樣的。我以為這不是全部的實際情況。在20世紀30年代，我像一個修道士那樣生活在一個學院里，甚少到外面世界去。我注意到同代人各種各樣的感情狀態，但我從不認為我跟他們有什么不同。后來的日子證明了這一點。

賈：斯蒂芬·斯彭德還說：“伯林十分擅長通過比喻來描述人。”對吧？

伯：可能吧，我也說不清他到底說得對還是不對。

賈：照斯彭德的說法，你們兩人對音樂都很有興趣，由于這個緣故，你倆去了奧地利的薩爾茲堡[[1]](#_1_19)，是嗎？

伯：是的，我們倆去過那里，我們非常迷戀音樂。

賈：他說您非常喜歡貝多芬的四重奏，特別是《菲岱里奧》。

伯：是的，他比我還喜歡。鋼琴家亞瑟·施納貝爾給我們兩人留下了深刻的印象。我們喜歡音樂跟施納貝爾很有關系。本世紀30年代他來倫敦舉行音樂會，我們幾乎逢場必到。施納貝爾是一個了不起的音樂家。他對貝多芬和舒伯特的音樂的深刻表演轉變了我們對古典音樂的看法。

賈：您演奏音樂嗎？

伯：不，我左胳膊受過傷，出生時受的，所以我從未玩過樂器。雙簧管或單簧管也許還可以吹，但我沒試過。

## 哲學的目標

賈：現在我想就您所發表的《概念與范疇》論文集提幾個問題。在《哲學的目的》一文中您聲稱對于“什么是哲學？”這個問題沒有普遍接受的答案。那么，您認為哲學的目的是什么呢？

伯：我認為，哲學的目的是要回答很一般性的問題，即那些用經驗方法或邏輯方法都不能提供答案的具有普遍性的重大意義的問題。當你迷惑不解的時候，當你不知道往哪里尋找答案的時候，那就是碰到哲學問題的跡象。如果你想知道諸如善與惡這些詞的意義是什么，找辭典、百科全書或別的任何參考書都沒有用，調查研究和邏輯論證也幫不了什么忙。杰出的哲學家G.E.摩爾舉過一個有名的例子，這個例子通常被看作一種典型的英國人的閑聊，而我覺得是一種深刻的獨到的觀察。他說：“假如你問某某人，鏡子中的影子在哪里？”他回答說：“在鏡子里。”好的，但是，鏡子里只有玻璃罷了。這樣，他犯難了，說：“影子在鏡子后面。”可是，你看鏡子后面，后面什么也沒有。這樣，他又說：“影子在鏡子上。”但是，這種“在……上”并不像貼一張郵票在鏡子上。鏡子中的影子到底在哪里？或者，當你壓迫你的眼球時，那個重影在哪里？你不知道如何回答。影子在空間里嗎？但這不能是物理的空間。這樣，問題的關鍵是怎么說“在”。平常人對此不會有什么麻煩，只是那些對詞和意義感興趣的人才有麻煩。這種問題本沒有什么了不起的深奧之處。但是，如果你認為這全是廢話，正常人不會為這樣的問題而煩惱，那表明你對哲學沒有興趣。再拿時間和空間這兩個詞來說吧。假設有個小孩跟你說：“我想當瓦格勒姆戰役中的拿破侖。”你告訴他，這是不可能的。他問“為什么？”你說，因為拿破侖已經死了。那小孩又問：“那有什么關系？”你說：“你不知道，那是很久以前的事，拿破侖的尸體都腐爛了。你不可能見到他。”如果這小孩挺聰明，他會對你說：“如果我們把拿破侖尸體的所有原子重新組合起來，那么我們不是看到拿破侖在瓦格勒姆了嗎？”你說：“是的，那只是原則上的可能，在實踐上是不可能的。”那孩子又說：“我現在（不是過去）想看見在瓦格勒姆的拿破侖，我能不能看到像以前一樣的拿破侖，不是現在重新組合的拿破侖。”你告訴他：“不可能，你不能回到過去。”他還問：“為什么不能回到過去？”這時候，一個實證主義者會過來幫你說，回到過去，不表示任何意思，按照我們通常的詞義，用時間表示的就是“以前”、“以后”和“同時”。時間不是一種介質，一種實體，無法在其中穿行，你那樣說是對語言的誤用。聽到這里，那孩子馬上又問，如果這是用語問題，我們為什么不能改變語言，以便能夠看見拿破侖在瓦格勒姆？這僅僅是一個例子。在日常生活中，會有很多類似的問題讓小孩子迷惑不解。每當這個時候，他父母會說：“別拿這些愚蠢的問題來煩我。去吧，玩去吧！”但小孩子提出的這些愚蠢問題貫穿著許多事物的中心。如果你對這類事情感興趣（雖然沒有什么實際的重要性）又有理智上的好奇心的話，你就會發現這里確有問題，你會尋求辦法去處理它。還有，假如說我不能同時生活在兩段不同的時間里，為什么不能？這是時間的性質問題還是“時間”這個詞語的性質問題？全部形而上學的陳述都可以翻譯為關于詞語的使用問題嗎？全部哲學問題歸根到底都是詞語問題嗎？有沒有關于實際的人類經驗的一般范疇，它不僅僅是用詞語來表述的？一切關于存在性質的問題通常都可以充分地（至少在原則上）得到回答嗎？

賈：那么，您認為對哲學問題的追問是人性的一部分？

伯：是的，我看小孩子經常會提出哲學問題。有時突然間有人向你發問，（比如）“請你告訴我，為什么我應該負起我的責任？”或者，“為什么一些人要聽另一些人的話？”后一個問題是典型的政治哲學問題。我們在百科全書和辭典中找不到正確答案。對這個問題有各種各樣可能的答案。有人說，這是上帝的命令。有人說，這是我的保姆、父母或老師告訴我的。有人說這是社會契約。有人說這是大多數人的愿望，因為這樣才能促進人類的幸福。還有人說這是直覺，是康德的必然真理。很多答案都擺出來了。如果你不懂得如何去確定哪一個是無可疑義的正確答案（不可能有現成的辦法），那你就是在進行哲學思考了。

賈：很想知道，在人的頭腦中最早的哲學問題是怎么出現的？

伯：誰知道。我想起《創世記》的第一章，亞當被告知，有一株知識之樹和一株生命之樹，他被禁止摘取任何一株樹上的果子。這就是一個哲學的陳述。

賈：您認為自由與哲學研究之間沒有關系嗎？我的意思是，如果一個人思想不自由，他就不能提出哲學問題，對嗎？

伯：對。我還確信，所有人都經常性地會碰到歸根到底帶有哲學性質的問題。哲學問題決不只是復雜的文明的產物，一些非常簡單的問題本來就是哲學問題。

賈：在當今世界上人們已經不大提出哲學問題了，是這樣吧？

伯：不，人們仍在繼續探討哲學問題。我說的哲學問題可能在牛津、哈佛、斯德哥爾摩和加爾各答等地被討論，而不是在法國。因為法國哲學家經常認為，跟深刻的社會事件和生活事務沒有直接關系的問題是瑣碎無聊的，而英國和美國的哲學家則認為，跟社會和生活沒有直接關系的哲學問題也是很重要的。哲學史證實了后者的看法。處于西方傳統思想的中心地位的，都是跟社會和生活沒有直接關系的哲學問題。

賈：因此您并不認為在我們當今世界哲學正在失去它的價值？

伯：我當然不認為。在法國、意大利和西班牙等國家，哲學會告訴你追求什么和怎樣生活。我看，這些國家的哲學傾向于成為人生哲學。康德、黑格爾、威廉·詹姆斯、柏格森等哲學家既談論傳統哲學的中心問題，也探討跟社會和生活有直接關系的問題。后來哲學發展偏離了中心軌道，尼采和薩特，我猜想，還有海德格爾（我沒有讀過），都偏離了哲學傳統的主流方向。我認為，誰也不能說20世紀沒有出現重要的思想家。伯特蘭·羅素就是一個重要的思想家。胡塞爾和維特根斯坦也是重要的思想家。我認為，在知識論、邏輯學和精神哲學這幾個領域，20世紀哲學強于19世紀，有不少重大的發現。20世紀是一個哲學蓬勃發展的世紀。

賈：所以您反對“哲學終結說”。

伯：堅決反對。只要人類還存在，哲學就不會終結。

賈：您認為當前哲學家特殊的任務是什么？

伯：我不認為哲學家有什么特殊的任務。哲學家的任務就是搞哲學。他們思考使他們感興趣的問題，力圖澄清問題，可能的話就作出回答。當前哲學有什么特殊的任務？提出這個問題是基于對哲學目的的誤解。這有點像問當前藝術的任務是什么或愛的作用是什么等等。如果你問藝術的目的是什么，我想藝術的目的就是搞藝術，此外沒有別的目的。同樣，愛的目的就是愛，生活的目的就是生活。

賈：那么，哲學的目的是什么？

伯：哲學的目的是哲學本身。哲學的目的是對哲學真理的追求。

賈：說到真理，我想起您在《20世紀的政治思想》一文中說，極權主義意識形態的出現使人們有了嶄新的真理概念，而那幾乎是以前幾個世紀的人們所無法理解的。您能否說得清楚些？

伯：我的意思是，在極權主義國家，不是讓人們回答問題，而是竭力防止人們提出問題，基本的方法就是壓制他們。你作出教條主義的回答，如果他們不接受，你就要讓他們保持沉默。你不容許人們對法規、輿論或制度表示懷疑。要消除頭腦中經常帶個問號的老習慣，那是心存不軌的跡象。

賈：所以在極權主義國家不可能有哲學？

伯：不，哲學是有的，但哲學的范圍很狹窄。比如，在蘇聯有邏輯學研究，但被看成是數學，因為視邏輯學為哲學并不安全。在蘇聯也有形而上學的研究，但那是非常教條主義的，非批判性的，十足的壞哲學。也許這種情況現在改變了。哲學比別的學科更需要公開性（Glasnost）。在俄國沒有深厚的哲學傳統，這是真的。

賈：您把哲學區分為好哲學和壞哲學？

伯：所有哲學家都這樣區分。人們從事什么工作都有好有壞。

## 多元論與民主

賈：您認為您自己的哲學是一種實踐哲學嗎？我的意思是，人們能否把您的哲學思想變成可操作的政治準則？

伯：在政治方面我是有些見解的。我不知道你看過我獲阿涅利獎時的講演沒有。我有一種深信不疑的看法，有些道德的、社會的和政治的價值是相互抵觸的，任何一個社會總有些價值是不能彼此調和的。換句話說，人們賴以生存的某些最終的價值，不光在實踐上而且在原則上、在概念上都是不可兼得的，或者說不可彼此結合的。沒有哪一個精于心計的人，同時又是無所計較，一切都聽其自然的人。你不能把充分的自由跟充分的平等結合起來。給狼有充分自由就不能同時也給羊有充分自由。正義和慈悲，知識和幸福，如此等等，都可能相互沖突，不可兼得。既然是這樣，那么，人類的問題（歸根到底是如何生活的問題）就不可能全都求得完滿的解決。這不是因為實際上有困難，找不到妥善的解決方法，而是因為這些價值本身在概念性質上都是有缺陷的。烏托邦式的解決在原則上沒有缺陷，可以成立，但這樣的解決是企圖把不可結合的東西結合起來。某些人類的價值之所以不能相互結合，就因為它們本身是不能并存的。因此只能在彼此之間進行選擇。選擇可能很痛苦。如果你選擇A，你就得忍痛失去B。在最終的各種人類價值之間不可避免要作出這樣的選擇。在任何可以想象的社會，選擇都可能是痛苦而且是不可避免的。互不相容的價值本身始終是不能相容的。我們所能做的是防止選擇太痛苦，這就意味著，我們需要有一種機制，使得人們對各種價值的追求盡可能不違背自己深刻的道德信念。在多元化的自由社會里，不可避免要作出各種妥協和折衷，經過權衡利弊而避免最壞的情況。再三斟酌，取其一方。平等多重要？自由多重要？正義多重要？慈悲多重要？善良多重要？真理多重要？掂量掂量就知道了。知識和幸福也不總是牢牢結合的。一個知道自己患了癌癥的人不會因為有了這種知識而感到幸福；無知會使他少一些自由，但同時卻能使他覺得多一些幸福。這就是說，人生問題的某種最終解決，沒有普遍適用的始終不變的可行標準。那些相信可能有完美無缺的社會的人必定以為，為了實現這種美好的社會，作出多大犧牲都是必要的，為了達到這種理想的目標，付出多大的代價都是值得的。他們想，如果必須流血才能創造這種美好的社會，那么就流血吧，不管流誰的血，也不管流多少血。不打破雞蛋怎么能做出上等的蛋卷。可是，人們一旦養成打破雞蛋的習慣，他們就不會罷手，雞蛋打破了，蛋卷卻沒做成。凡是以為對人生問題可以求得最終解決的這種狂熱的信念，不能不導致災難、痛苦、流血和可怕的壓迫。

賈：您的多元論會給民主問題提供什么潛在的支持？

伯：民主有時會壓制少數派和個人。民主不一定是多元的，它可能是一元的，一元的民主使多數人可以為所欲為，不管多么殘忍，多么不公平，多么不合理。在允許反對派存在的民主制度中，人們總還可以指望能夠使多數派發生轉變。但是，民主制也可能是不寬容的。民主制并非事實上就是多元的。我贊成一種明確的多元的民主制，它要求協商和妥協，承認各集團和各個人的要求和權利，除非出現了極端危機的情形，這些集團和個人就絕不能拒絕民主決定的結果。本杰明·貢斯當對于在雅各賓統治下的民主的暴政有過詳細的描述。貢斯當是一個純正的自由主義者。

賈：看來您的觀點跟托克維爾相似，他曾警告說，民主可能會促成強大的中央政府。

伯：是的。托克維爾是一個悲觀的思想家，但是有許多很好的見解。他主張權力下放。貢斯當和托克維爾都感受過法國大革命的過分的恐怖。19世紀所有的政治理論（如果你想做一個教條主義者的話）都是力圖解釋法國大革命所犯的錯誤。所有的政治學說都是對這一錯誤的解答，顯然托克維爾的學說就是這樣。他當然理解權力下放以及多元論、靈活性、組織松散的必要性。有些專制君主個人統治的國家比一些極端民主的國家有更多的自由。在腓特烈大帝統治下的普魯士人比壓制一切反對意見和批評的蘇維埃國家的公民，享有更多的思想自由和行動自由。即使雅典民主制也不是十分寬容的，要不它就不會驅逐阿那克薩哥拉和處死蘇格拉底。法國大革命的集會是民主的，但是卻有人說革命不需要科學家，所以處死了拉瓦錫，實際上孔多塞也被處死了。

## 平等和自由

賈：法國大革命的主要業績都是在貫徹執行自由和平等兩大原則的名義下完成的，但是卻導致了雅各賓派的恐怖統治。那么，自由和平等這兩個原則不可以結合嗎？

伯：這兩個原則在一定程度上當然是可以結合的，但是不能是最大限度的結合。如果給你最大程度的自由，那么強者就會吞噬弱者；如果你有絕對的平等，你就不能有絕對的自由。因為，如果你不想讓軟弱的鯉魚被吃掉，你就必須控制住兇猛的狗魚。

賈：我對您談論平等的文章頗感興趣，因為寫這個題目的自由主義者并不多。

伯：我知道。

賈：您怎樣理解平等？

伯：這是一個很籠統的問題。平等總是具體的。我給你舉個例子。如果你有十個孩子，你要分給每個孩子一塊蛋糕。如果沒有任何其他原因，你給一個孩子兩塊，其中有一個孩子一塊也得不到，這就違犯了平等原則。那就是不平等。

賈：就傳統而言，自由和平等不可兼而有之，對吧？

伯：在歷史上，一視同仁和絕對平等意味著壓制了拔尖人物的自由。你還記得無政府主義者巴枯寧吧，他主張平等，企圖壓制高等學校，因為高等學校會培養出理智上的佼佼者，這些人可能成為貴族階層，凌駕在其他人之上。還有平等主義的專制政體。在蘇聯早期有些管弦樂隊決定不要指揮，所謂要反對權威，結果便是整個藝術的衰敗。絕對自由主義是可怕的，絕對平等同樣也是可怕的。

賈：為什么您認為自由有它特殊的悖論性質，而把兩種自由概念分開就可以排除悖論？

伯：我審視過這兩種自由概念（積極自由和消極自由），也許還有更多的自由概念。我正在寫關于政治自由而不是一般自由的文章。我覺得，自由這種東西是人人都想要的，因此，一切好的東西都會貼上自由這個標簽。人們力圖讓自由意指一切他們所喜愛的東西，這就很不準確了，會造成許多思想混亂。

賈：所以您就區分積極自由和消極自由。

伯：人們談論經濟自由、社會自由、政治自由、道德自由、形而上學自由等等，關鍵是這些自由彼此是不同的。在某些情況下它們是相似的，在某些情況下它們是相異的。在19世紀，自由主要指社會自由和政治自由。在20世紀，自由變得復雜了，因為經濟分析使事情復雜化了，又因為我們的歷史知識也發展了，誰也不懂得自由這個詞的準確意思，不懂得各種自由之間的準確關系。自由A與自由B，自由C以及自由D之間的恰當的關系如何？認識和理解的大量增加，使得對這個問題更加難以得出明確的答案。我區分兩種自由概念，因為我覺得這兩種自由概念是西方思想的要素，它們又彼此不同。它們是對不同問題的回答，而人們卻把兩者混淆了。哪一個自由概念被曲解都會導致不良的后果，其中一種曲解我覺得后果更為嚴重，也就是說，積極自由被歪曲比消極自由被歪曲的危害更為惡劣，雖然我不否認消極自由被曲解成一種“放任主義”也會導致可怕的不公正和痛苦。我承認我深受極權主義國家肆無忌憚地誤用自由這個詞的影響。極權主義國家聲稱它們才有真正的自由，這簡直是對自由的無情的諷刺。對此我有話要說。我這樣做不會使批評我的左派人士感到愉快。我寫的東西往往受左右兩方面的攻擊，而且是同樣劇烈的攻擊。

賈：是的，您的論文《兩種自由概念》遭受攻擊，《歷史的必然性》也遭受攻擊。什么原因使您寫后面這篇論文？

伯：我曾經接受實證主義教會（Positivist Church）[[2]](#_2_19)邀請做一次紀念奧古斯特·孔德的講演，我決定講歷史決定論。有人曾經說過：我們是歷史的代理人，我們應該做這做那，這是歷史的要求，階級的要求，民族的要求。我們所走的是向前行進的高速公路，這是歷史本身決定的，因此凡是阻礙我們前進的一切東西，統統要掃除干凈。處在這種精神狀態的人，往往會踐踏人權和價值。因此有必要保護人的根本尊嚴，反對這種強烈的并且往往是狂熱的信念。

賈：因此您認為決定論和責任心兩者是不相容的。

伯：是不相容的。如果你所做的一切都是歷史決定的，你個人還負什么責任呢？我覺得這就是尼采在道德選擇中所謂的amor fati[熱愛命運]，如果你處在一個無法改變其運動方向的階梯上，而你的理智、目的和道德法則又被認同于該階梯不可抗拒的運動，那還有什么責任心可說呢？我相信歷史上有這樣一些時刻。個人和團體可以自由地改變事物發展的方向。并非一切都是可預料的。人在狹窄的限度內是自由的主動者，這限度存在于人類自身，即有選擇的空間。沒有人的選擇就沒有人的行動。一切事情都是人做的。舉例說吧，如果丘吉爾在1940年沒有當上英國首相，納粹就可能征服了全歐洲，在這種情況下，歐洲的歷史就不同于馬克思的預言，當然也不同于實際已發生的現在這種狀況。如果列寧在1917年逝世或他在黨內沒有得勢，就不會有布爾什維克的革命，很可能發生內戰，自由黨人和社會主義者為一方，保皇派為另一方。沒有列寧誰也不能建立布爾什維克政權；托洛茨基不行，因為他是個猶太人，猶太人當統治者不能被接受。可見，在歷史中有一些轉折點，這時候個人可能決定歷史發展朝這個方向還是那個方向。

賈：我覺得您的自由觀跟您的歷史觀緊密相關。

伯：是的，雖然我是一個多元論者，但我認為思想是有某種統一性的。我的看法是，在多數情況下，我的各種思想是相互關聯的，不是完全分開的。

賈：在您看來，如果我們不能自由地進行選擇和確定目標，生活就沒有意義。

伯：是的，但是要記住自由有一定的限度。我覺得我們受事物本身的性質所限制。我們沒有太多的選擇。就說有1％的選擇吧，但這1％的選擇也可以使事情有很大的不同。

賈：您說自由選擇的限度時，有沒有考慮到規律？

伯：當然考慮到自然規律，包括物理規律、化學規律、地質規律、氣候規律，總之是孟德斯鳩所說的一切自然法則，但是不包括人的法則。人的法則是可以改變的。我不能明確地告訴你，自由選擇的限度整體上有多大。如果你給定一個具體的情況和當時的環境，我可能試試指出限制的因素是什么。

賈：我們回頭再談一下自由這個概念吧。自由跟公民權有沒有必然的聯系？我的意思是是否成為一個公民才能是自由的，就像古希臘人所想的？

伯：當然有聯系，如果你不把否定國家和進而否定公民權本身的斯多葛派及其后來的無政府主義者都算上的話。希羅多德主張在法律面前的人人平等，公元1世紀的誅戮暴君者也主張法律面前的平等，這意味著免遭壓迫和免遭專橫的統治。我也擁護在法律面前的平等。除非有一般的法規，就不能防止專制主義和混亂狀態。不要法律的徹底自由是徹底的無政府狀態。但是，我也認為自由意味著沒有障礙，當然必須有某種控制，這也是障礙。我認為，自由這個詞的本意就是沒有障礙，但我不是巴枯寧和克魯泡特金的信徒，我不鼓吹無政府主義。我認為，如果沒有限制就不會有和平，人們就會互相殘害。孤島上的魯濱遜·克魯索，在土人星期五到達之前是絕對自由的。兩個人共處之后便開始有了彼此相關的義務，這是個具有強制性的問題。康德是對的，他常常是對的。小鳥也許以為在真空中飛翔是十分自由的，而它做不到，它會墜下去。沒有權威的社會是不存在的，而權威也是對自由的限制。

賈：所以您反對巴枯寧說的話：“不受他人的自由限制我才能有真正的自由。”

伯：不少人說過類似的話。這句話對不對，要看具體的情況。從詞義上說，這是指，如果有人不自由，那是在某種程度上受其他人的自由所干預。在奴隸社會，奴隸主也不能像自由人那樣發展自己，因為他擁有奴隸，而擁有奴隸會腐化他們的生活。阿克頓勛爵說得對，權力會導致腐敗。民主與自由是不能拆開的。

賈：查爾斯·泰勒把消極自由說成是“機會概念”，您同意嗎？

伯：在某種情況下他這樣說是對的。消極自由簡單地說，就是有很多門同時向你敞開著，隨你選擇通過不通過，通過這個還是那個。如果你管這叫“機會”，當然也可以，但是，光有消極自由是不夠的，因為還有其他的價值需要追求，否則生活就不值得過了。不能否認這一點。自由必須是有限度的，這是出于（最基本的）安全、幸福、正義、知識、秩序、社會團結及和平的需要。有些自由必須被限制，以便人們可以追求生活的其他最終目標，通常情況是這樣的，有所失才能有所得，這是正常的社會所必需的。

賈：那么消極自由是怎么樣起作用的？

伯：消極自由起作用是由于沒有消極自由，就會有壓制。消極自由意謂著，排除或者不存在種種多余的障礙以實現其他最終的人類價值。其實，諸如個人安全和社會安全、正義、幸福以至于知識等等人類的最終價值，沒有某些可能強制實行的限制，是不能取得的（對不住了，葛德文、克魯泡特金、埃利澤·勒克呂[[3]](#_3_15)）。但是，消極自由的作用還在于，沒有了它，其它價值也都會化為烏有，因為沒有了去實踐它們的機會，沒有了各種機會，沒有了各種相互歧異的價值，到頭來就沒有了生活。

## 牛津哲學和實證主義

賈：什么是牛津哲學？

伯：牛津哲學是一種特殊的學術運動，開始于20世紀30年代晚期，第二次世界大戰后迅速擴張，蓬勃發展，直到它的真正創始人、哲學家約翰·奧斯汀于1959年逝世。從根本上說，牛津哲學是檢查如何使用語言的各種表達式來傳達是什么和怎么樣，檢查由于錯誤地識別詞語和表達式而引起的混亂，以便讓人們清晰地理解，沒有任何教條式的對與不對的準則；研究的最終目標是從人們日常生活中用于描述、感嘆、執行、命令等的詞語的使用中，追尋詞語的功能，或者說，從科學、邏輯、宗教等等各種專業詞語的不同使用情況中追尋詞語的功能。

賈：牛津哲學主要是反對實證主義思潮吧？

伯：不是反對。牛津哲學是對實證主義的重要修正。有些實證主義者認為，日常語言一般都可以歸約為相當精確的科學語言，所以科學語言便是其他門類語言使用的樣式。對此牛津哲學是不同意的。牛津哲學認可語言的含糊性、詞語使用的差異性、詞語本身無可避免的矛盾性，以及相互交織的詞語混合體之間基于現實的不同視角所產生的依賴性。前面我舉的那個例子，問鏡子中的影子在哪里，就是牛津哲學方法早期的范例。邏輯實證主義不能正確回答這個鏡子問題。正如前面我說過的，當我們說影子在鏡子上時，忽視“在”這個介詞的含糊性會導致本來可以避免的哲學混亂。

賈：可不可以說牛津哲學基本上是一種經驗哲學？

伯：是的。它從檢查詞語日常使用的含義開始，認為這是通向人們所觀察和思考的事物的線索，無需費心考慮能否把日常用語轉化為比較精確的語言，而所謂精確無非是符合實證主義據以確定有關意義范圍的僵硬法則，這樣一來，實際上會導致誤解人們想要表述的東西。換句話說，牛津哲學建立在這個觀點上：詞語的意義依賴于詞語怎樣被人們使用，而不是依賴于支配詞語與事物之間關系的某些語義學的規則。

賈：我記得在您論述奧斯汀的論文中，您描述牛津哲學的氛圍時，說到一些會議和討論。您參加那些討論了嗎？

伯：我是那些討論的發起人。我在文章中說過的那個特別小組是在我房間聚會的，從1936年開始，延續到第二次世界大戰。出席的人不多，奧斯汀和艾耶爾一般都在場。1936年之后斯圖爾特·漢普希爾也來了。寫書論述過休謨的唐納德·馬克納布，后來成為神學教授的唐納德·麥金農有時也參加。我們相互交談并激烈爭論。遺憾的是，我們只滿足于達到彼此一致，不想把我們的觀點告訴其他人，更不想把它公開發表。這都是由于我們小組同仁覺得，外界跟我們沒有關系。我們感到我們自己是重要真理的發現者；這確實很開心，但它是以自我為中心的：我們認為沒必要發表我們的研究成果。

賈：您怎么能夠從來都不接受實證主義的觀點？

伯：我不是作為一個實證主義者成長起來的。一開始我是一個英國的黑格爾主義者。后來我造反了，因為我理解不了黑格爾的語言。我讀英國的黑格爾主義者寫的書時，仿佛飄浮在一片迷霧中，我從來沒有，現在也不喜歡這一套東西。我讀柏格森的書時，同樣也感到迷惑不解，我欣賞不了那樣的文章。因此我成了一個所謂的牛津實在論者。牛津實在論者接受伯特蘭·羅素、G.E.摩爾、亨利·普賴斯、吉爾伯特·賴爾、威廉·尼爾等思想家以及另外四、五個人的哲學方法。牛津實在論開始于一個已被人們遺忘的牛津哲學家在世紀之交所寫的文章，他駁斥當時流行的使用枯燥的亞里士多德式術語的黑格爾哲學。大約與此同時，布倫塔諾（他是托馬斯·馬薩里克的教師）在布拉格也在干同樣的事情。有些美國人和斯堪的納維亞人也在做類似的工作。這是一個有益健康的排氣過程，把許多哲學氣球的氣放掉，傳遞強烈的現實感。首先它強調思想和語言的清晰，消除形而上學的修辭和唯心主義的迷霧。后來，出現了維也納小組和他們的英國門徒A.J.艾耶爾，他們是卡爾納普在美國和英國的學生，對邏輯和科學方法感興趣。他們在一份新的哲學雜志上討論這些問題，他們也向其他雜志投稿。我參加過這些新哲學家在倫敦召開的幾次會議。我發現他們有些主張并不正確。比如，“命題的意義就是它的證實方法”這個中心觀點在我看來就是不正確的。有些陳述，比如全稱命題“所有S是P”我認為在原則上是不能證實而只能證偽的。人們怎么能夠證實無限制的普遍命題呢？人們不能靠觀察和經驗來證實涉及無限多實例的命題。實證主義者回答說：“很好，你不能正式證實它，但是，如果你把全稱命題‘所有S是P’跟一個單稱命題聯合起來，就可以推出另一個單稱命題。”比如，全稱命題“所有人都會死”跟“蘇格拉底是人”聯合起來，那么就可推出另一個單稱命題“蘇格拉底是會死的”，這個結論是可以用蘇格拉底的死這個事實來證實的。但是，我覺得，從這里可以看出，全稱命題并非他們所說的那樣是描述性的。它們僅僅是一種工具，用來從一個單稱命題引出另一個單稱命題。我不贊成他們的觀點。我想，當我們說“所有S是P”時，其實我們要表示的意思是“每一個S都是一個P”，這才是一個事實陳述，不管從形式上看還是從經驗上看，不管有多少S，也不管在數量上是有限還是無限。后來我又開始對反事實命題（不可應驗的假設）感到迷惑不解。比如，“如果你曾經朝窗外看，你準會看見一個人。”對此，怎么證實呢？我那時確實不曾朝窗外看，所以，怎么能說我準會看見什么東西呢？我只能說“誰往外看誰就準會看見一個人”，或者說，“在某一時刻每一個朝窗外看的人都能夠看見一個人”。但是，“準會”和“能夠”不是直接可證實的，因為那一舉動本來是可以不發生的。我從前認為，現在也認為，命題有意義，不取決于人們是不是有什么可以完全地證實它們的方法。不完全證實也不等于命題的意義是不完全的。所有單稱命題的意義都不可能僅僅在于證實它們的手段。

賈：這就是您在三篇針對實證主義的論文中力圖要揭示的嗎？

伯：是的。

賈：那是您最早的論文？

伯：我想，這幾篇文章是我最早的專業論文。我記不起它們發表的先后順序了。我想，頭一篇是《歸納和假設》，發表在亞里士多德協會輯刊中的一卷。亞里士多德協會是一個哲學學會，不限于研究亞里士多德的學說，正如柏拉圖學會、笛卡爾學會、洛克學會或康德學會那樣。亞里士多德學會的出版物形成了英國哲學的發展，當然僅指20世紀而已。

## 柏格森、謝林和浪漫主義

賈：我們在前面談過柏格森，他對您有影響嗎？

伯：沒有任何影響。我讀過他的《創造進化論》，非常遺憾，它沒給我留下什么印象。我還讀過他的兩本書。一本是《意識的直接材料》，那是經驗描述的心理學的精彩篇章。如果你說一種頭痛比另一種頭痛更加劇烈，你不能說兩倍或五倍的劇烈，“更多”“更少”可以用在某個范圍，但不能用在別的范圍。在表示范圍和程度的“內涵”和“外延”的量度之間有著明白無誤的區別，它們可以用主宰著我們的語言和思想的數量、基數和序數來加以表達。另一本是《道德和宗教的兩個源泉》（我想大概這是他最后的著作）。在書中，他比較了兩種倫理學：一種是他反對的康德式的倫理學，講求準則和律令；另一種倫理學是把道德建筑在對圣人生活的模仿之上。我覺得這本書頗有趣，比他那些名氣更大影響更遠的書都有趣，但是我沒有接受他的論據，也不能接受他的結論。我認為那純粹是主觀的冥想，是作者的自我體驗，既不嚴謹，也不令人信服。

賈：對于所謂“生命哲學”您有好感嗎？

伯：不太有好感。他們說的也有一定道理。我想，生命哲學跟浪漫主義是有聯系的。我仔細研究過浪漫主義。我覺得生命哲學是建立在一種隱喻之上。這隱喻的意思是，一切真實的思想和經驗應該借助生命有機體來解釋。當然，這樣做有時候很有啟發作用，有時候又沒有。在歷史上，你知道，浪漫主義比生命哲學出現得更早。雖然在萊布尼茲的學說中甚至早在亞里士多德的理論中已經有些浪漫主義的因素，但是，浪漫主義的興起有其現實的獨特的思想基礎，那就是，它認為大自然沒有科學和哲學賴以研究的固定的秩序，沒有大自然固有的法則，只有綿延不絕的宇宙的增長或過程，它是宇宙萬物，包括自然界和精神現象在內的一切東西的運動或自我實現，我們人類也屬于這總的運動或過程。任何抓住這運動和過程以便對它進行檢查和分析的企圖，都會致它于死地。歌德曾經說過，摩西·門德爾松使用美學方法殺死了蝴蝶，把蝴蝶釘住就消除了這動物的全部顏色以及所有活的有生命的一切；他詳細推敲的是蝴蝶的尸體而不是自然界一種活生生的東西。柏格森思想中就有很多活生生的東西。柏格森是一個超浪漫主義的哲學家。他跟古典哲學幾乎沒有什么關系。他受拉韋桑的影響，而拉維桑又受謝林的影響。在柏格森的哲學中，沒有笛卡爾、馬勒勃朗士、洛克、康德或勒努維耶等人的思想痕跡。

賈：柏格森是一個極端反智主義（anti-intellectualist）的哲學家。

伯：在一定程度上是的。理智主義要求分析，而分析則扼殺了流動的東西。生命哲學當然是主張從成長的進程方面來解釋事物的。但是，我看，柏格森的觀點導源于19世紀的目的論生物學。浪漫主義哲學如謝林、費希特和黑格爾（一定程度上）從哲學上極力推崇目的論生物學。柏格森哲學也從他同時代的德國哲學和邁內·德·比蘭那里吸取營養。

賈：在德國浪漫主義潮流中，您最賞識的思想家是哪一位？諾瓦利斯還是施勒格爾兄弟？

伯：諾瓦利斯說過許多有深度的東西，有時候很古怪，有時候很精彩。弗里德里希·施勒格爾的言論常常是含糊的、朦朧的和晦澀的，但有些令人驚嘆不已的洞見。我對他的兄弟奧古斯特·施勒格爾不大有興趣，他是德·斯塔爾夫人的朋友（好像是斯塔爾夫人的孩子的導師吧），他大大擴充了文學史的范圍。謝林的著作包含不少令人鼓舞的段落。有時候他寫的也是一片朦朧，而后來他從朦朧中走出來，進到一處明朗的境地，人們才能理解他關于藝術、關于創造力的言談，那絕對是精彩的。謝林的《美學》非常有啟發性。

賈：謝林對19世紀的歐洲思想有很大影響。

伯：對。謝林對法國影響就很大。我不知道誰把他的著作翻譯成法文，但起碼他間接影響了法國詩人，如內瓦爾和青年的泰奧菲爾·戈蒂埃，甚至影響了維克多·雨果，也許還有其他人。德國的形而上學經過斯塔爾夫人和埃德加·奎尼在法國一度很流行，影響了彼得勒斯·鮑萊爾[[4]](#_4_15)等較年輕的浪漫主義者。他們中有些人不大有才華，但是他們的書廣為流傳，他們為營造浪漫主義的興起所必要的精神氛圍作出了貢獻。

賈：因此較之法國的浪漫主義，您更欣賞德國浪漫主義？

伯：感興趣，很感興趣，而不是欣賞。我認為浪漫主義基本上是德國人的創造，部分地是由于法國的主導地位而造成德國人長期以來的恥辱心理的結果，是對啟蒙運動的反動。歌德對待浪漫主義者的態度頗有些矛盾，他稱贊赫爾德，但總的來說又鄙視浪漫主義者。兩千多年來人們都認為全部真正的問題必須有一個正確的答案而且只能有一種正確的答案。人們讀了浪漫主義的作品之后覺得，有些答案不是被發現的而是被創造的。準確地說，道德價值和政治價值不是被發現而是被創造的。我不想說這種看法是正確的，但這確實是某些德國浪漫主義者所信奉的觀點。民族主義就是由此產生的：人們過去和現在的所思所行之所以是這樣的，那是因為他們信仰某種理想，某種生活方式，而這全然由于那是德國的——是我們自己的。我們德國人之所以要過這種生活，與它的好壞對錯無關，而僅僅是因為那是我們的生活方式，是我們的傳統，是我們的先輩創造的，是我們自己生命的源泉和發展，因為那是我們的，是我們自己的，我們甚至要不惜用自己的生命來捍衛它。赫爾岑曾經說過：“人們唱歌之前歌在哪里？人們走路并且量度之前行程在哪里？哪里也不在。我們唱歌之前哪里也沒有歌，歌在被創作之前是不存在的。”同樣道理，價值、觀點、生活方式是人們創造的，做出來的，不是被發現的。與發現和分析相對立的原創性的基本藝術，是浪漫主義的中心概念。它與客觀價值的哲學（即永恒哲學）相矛盾，這種客觀價值（不管是怎樣發現的）的哲學統治著西方歷史，從柏拉圖到當代的實證主義，從未間斷過。這種巨大的哲學構架還沒有被推翻，但已經被浪漫主義敲出了裂縫。至于我們呢，客觀的發現和主觀的創造這兩種傳統都繼承著，我們在兩者之間彷徨，徒勞地想把兩者結合起來，無視它們是不可結合的。

[[1]](#_1_18) 奧地利薩爾茲保是大音樂家莫扎特的故鄉。——編注

[[2]](#_2_18) 實證主義宗師孔德曾提出要建立實證宗教以取代傳統宗教。——編注

[[3]](#_3_14) 埃利澤·勒克呂（1830—1905），法國地理學家，無政府主義者。——編注

[[4]](#_4_14) 波德萊爾曾把自己的論文《變獸妄想患者》題獻給彼得勒斯·鮑萊爾（1809—1859）。波德萊爾像稱贊阿洛伊修斯·貝特蘭那樣稱贊他。安德烈·布列東也對《傷風敗俗》作者的黑色幽默表示好感。

# 第五次對話 個 人 印 象

## 十九世紀的俄國思想

賈：也許現在我們可以談談俄國思想家以及德國的浪漫主義對他們的影響。

伯：影響不深。俄國思想家們讀德國浪漫主義的作品。如果你問浪漫主義對他們有什么直接沖擊，這么說吧，普希金當然喜歡拜倫，受拜倫鼓舞。萊蒙托夫受拜倫的影響也很深，他還受德國某些浪漫主義詩人的影響。他們兩人讀的是拜倫作品的法文譯本。那時候能順利地閱讀英語的俄國作家不太多，但他們很多人都能讀德語。茹科夫斯基（普希金的老師）讀過歌德（他翻譯的《魔王》很不錯）我想，海涅他也是讀過的。可以說，俄國的知識分子是德國老師的學生。他們有些人甚至在18世紀就去德國上大學，特別是哥廷根大學。在法國大革命之后，去德國上大學的人就更多了，因為俄國政府認為，法國在意識形態上顯然是一個危險的國家，而德意志在政治上則是保守的公國或侯國的安全的聚集地。

賈：您記得去德國留學的俄國思想家都有誰呢？

伯：茹科夫斯基去多帕（在愛沙尼亞），上一個德語大學——富有詩意的倫斯基，在普希金的詩體小說《葉甫根尼·奧涅金》中，它被描述為有一顆哥廷根的靈魂。屠格涅夫、巴枯寧、斯坦科維奇等人在柏林和別的德國城市的大學讀書（其中有些人跟謝林有書信往來）。屠格涅夫和巴枯寧以及他們的朋友都聽過德國著名學者和思想家的講演。當然，也有些德國學者在俄國大學教書。那時候，比如，帕斯捷爾納克去馬堡，在新康德主義者赫爾曼·柯亨指導下研究哲學是再自然不過的事了。列寧政權的首席法官也曾到德國留學。俄國的歷史學家受過偉大的德國歷史學派的深刻影響。

賈：巴黎也是俄國知識分子文化上的麥加。

伯：那是在18世紀的事情，到19世紀巴黎則是左派政治思想家的麥加，因為在巴黎可以見到圣西門、傅立葉、路易·布朗、布朗基、勒魯、蒲魯東和馬克思等諸如此類的人。俄國流亡者也去巴黎。那時巴黎處于政治上的發酵狀態。

賈：黑格爾和黑格爾主義是怎樣逐步支配青年俄國知識分子的思想的？

伯：首先因為黑格爾是占統治地位的德國哲學家，當時的俄國在智力活動上可說是德意志的一個省。19世紀上半葉俄國大學的精神食糧是由德國思想潮流來提供的。

賈：黑格爾著作也被譯成俄文了吧？

伯：當然。但是他們讀的還是德文版。巴枯寧、赫爾岑和屠格涅夫等人都懂德文。別林斯基不讀德文，巴枯寧向他講解黑格爾的學說。在莫斯科和彼得堡不斷地舉行關于德國形而上學的討論，特別是關于歷史哲學和倫理學的討論。

賈：但是，巴枯寧強烈地反對德國。

伯：他不反對黑格爾，他早期是個左派的黑格爾主義者。在政治上他反對普魯士。

賈：在他跟馬克思的討論中看得出來，他強烈地反對普魯士。

伯：是的。但是，你知道，是他最早把馬克思的《資本論》翻譯成俄文的，只譯了一卷，后來發生了極其激烈的爭吵，天知道為什么。

賈：涅恰耶夫怎么樣？

伯：我說的這些全是在涅恰耶夫之前的事情。

## 涅恰耶夫和虛無主義

賈：您覺得涅恰耶夫怎么樣？

伯：陀思妥耶夫斯基在《群魔》這部小說中生動地描述過涅恰耶夫。他有點狂暴，有犯罪的傾向，在瑞士他欺騙了巴枯寧和奧格列夫，他是一個給俄國解放事業造成巨大傷害的極端恐怖主義者。當然他也有狂熱的獻身的勇氣。我記得有個同謀者于1881年去監獄看他的時候說，他們有足夠的手段幫助他越獄或者暗殺沙皇，但是只能二者擇其一，他們該怎么辦呢？涅恰耶夫毫不躊躇地說：“殺死沙皇”，后來他就死在獄中。看來他還是有較強的人格魅力的。他被囚的“彼得與保羅”要塞的看守們也被他感化了。

賈：您認為涅恰耶夫是俄國虛無主義的主要人物嗎？

伯：不，他不過是個邊緣人物。誰是虛無主義者？沒有哪個黨派自稱是虛無主義的。虛無主義不過是反對他們的人指責他們否認一切道德價值所使用的一個詞罷了。在俄國19世紀60年代有個叫“地獄”的極端雅各賓式的革命恐怖主義分子的團體，還有個叫“土地與自由”的龐雜的民粹分子的團體（其中又分很多派別）。卡拉科佐夫是“地獄”的成員，曾企圖暗殺沙皇亞歷山大二世，但沒有成功[[1]](#_1_21)。后來，亞歷山大二世被“人民意志”（跟“土地與自由”有聯系的一個密謀組織）的一個成員刺殺了。俄國的激進的左派沒有一個正式名稱。比如，陀思妥耶夫斯基所屬的19世紀40年代后期的一個叫“彼德拉舍夫斯基小組”的團體（為此他被判死刑）是傅立葉信徒的組織。赫爾岑和巴枯寧的志同道合者們沒有組織，沒有名稱。他們只有些多少是共同的事情要做，但沒有正式的奮斗目標。

## 屠格涅夫

賈：屠格涅夫的《父與子》中的巴扎洛夫這個人物，跟涅恰耶夫是不是同一類型的人？

伯：完全不是。巴扎洛夫根本不是涅恰耶夫式的人物，他與恐怖活動無關，他熱烈地相信科學真理和據此而采取的理性行動。

賈：但是，巴扎洛夫是個虛無主義者。

伯：那是小說《父與子》中一個人物這樣叫他的。“虛無主義者”實際上是屠格涅夫發明的，至少是他使這個詞流行起來。誰也不知道到底是誰第一次使用這個詞。據說它來自維多利亞時代的小說家博博雷金。這個詞的本義無非是拒絕一切可以科學地證明的東西，而不是拒絕一切價值。虛無主義并不是總體上要拒絕資產階級所相信的一切，而是宣稱任何東西都可以信，只要它能夠理性地確立起來。對此筆下最雄辯無礙的是彼薩列夫，有人說他就是巴扎洛夫的原型。屠格涅夫號稱曾景仰過巴扎洛夫，而這不過是一個針對左派攻擊的防衛性手段。在這些左派人士中他最了解的是評論家車爾尼雪夫斯基和杜勃羅留波夫。車爾尼雪夫斯基是真正的俄國民粹派社會主義之父，列寧對他十分重視。屠格涅夫、托爾斯泰、赫爾岑和陀思妥耶夫斯基都認為他是愚鈍的、枯燥的、微不足道的小人物。

他們都說他是令人生厭的、三流的凡夫俗子，不理解生活，不理解文學，不理解人們靠什么生活。而杜勃羅留波夫則是一個充滿活力的文學評論家，一個尖刻的激進分子，他在《真正的白天什么時候到來》一文中對屠格涅夫的小說作了極為嚴厲的批評。

賈：您是怎樣研究屠格涅夫的？

伯：就是讀他的作品，沒別的。

賈：您翻譯了他的《初戀》。

伯：我還翻譯了他的其他兩個作品。一個是名為《海上大火》的小故事，一個短篇小說；另一個是劇本《村中一月》，最近剛在國家劇院上演。

賈：那也是接受委托嗎？

伯：是的。《村中一月》是應導演彼得·霍爾的要求翻譯的。《初戀》是應出版商哈米什·漢密爾頓之約翻譯的。《海上大火》的翻譯不是接受委托，那個故事非常吸引我，因為它完全是自傳性的。《初戀》也是自傳性的。

賈：大概您比較欣賞屠格涅夫的《父與子》。

伯：是這樣的。我做過一次評論這部小說的講演，后來發表了。我覺得《父與子》是一部政治性的杰作。

賈：屠格涅夫遭遇的冤屈太多了，正如您在評論中說的。

伯：是的。托爾斯泰說他淺薄。革命者嫌他不夠左。反動派罵他是邪惡的激進分子。他從不屬于任何黨派。

賈：為什么屠格涅夫不是作為一個俄國的政治思想家而著名？

伯：他不是以政治思想家而聞名，而是以小說家和散文家而聞名。他是西方式的典型的漸進主義的自由派人士。他的思想不太新穎，但他是一個令人驚奇的小說家。他非常敏感，非常理智，善于諷刺而又實實在在，很有魅力而又不魯莽。就作為政治思想家而言，他比不上（比如）圣伯夫，也比不上維克多·雨果。

賈：在您的論文中，您指出，事實上，“就氣質而言，屠格涅夫與政治無關，他常常被人們描述為一個純粹的唯美主義者，篤信藝術的目的就是藝術”。

伯：是的，他在世時是這樣，死后人們也是這樣看他的。但是，他的小說多數都與俄國的社會矛盾深深聯系在一起。法國作家認為他是一個杰出的作家，我想是福樓拜先這樣說的。福樓拜還給予他“唯美主義者”這個美名。亨利·詹姆斯認同對他這樣的評價，并且拜訪過他，崇拜他。屠格涅夫不僅是個唯美主義者，而且是個非常高明的文體家，可以說是繼普希金之后俄國最優秀的文體家。但是，在19世紀，沒有哪個正派的俄國人不遭政權折騰的，如果你是一個作家，你會覺得有義務公開地發表意見。屠格涅夫的小說深切地關注俄國的社會問題。他有他的政治立場。別林斯基也是這樣的。別林斯基是一個熱情的道德思想家和社會思想家，雖然在理論上他只不過是個文學評論家。別林斯基對赫爾岑和屠格涅夫有很大影響，對陀思妥耶夫斯基也有些影響，對托爾斯泰則幾乎沒有影響。

賈：您在論文中拿赫爾德跟屠格涅夫相比較，說：“屠格涅夫在高度發展的形式上具有赫爾德稱為移情的東西。”

伯：是的，屠格涅夫有這種移情的洞察能力，因而他能了解農民，實際上他比托爾斯泰更了解農民。托爾斯泰所描述的農民是用紙糊成的理想化的農民，屠格涅夫描述的農民絕對是真實的農民。也許托爾斯泰有點忌妒。屠格涅夫在一封信中說過這樣的話（我記得不太準確）：“我做了一個奇怪的夢。我夢見我坐在我們鄉下房子的走廊上，有一群從我的莊園來的農民突然出現在我面前。他們說，‘主人，我們要絞死你，但是，別急，如果你要做禱告的話，我們可以等一下，請吧。’”這就是屠格涅夫的典型特征：在他心目中，農民是正派的好人，相當文雅和有禮貌，他們要絞死主子是因為他們認為這樣做是對的。托爾斯泰永遠不能容忍這樣的事情。

賈：您對巴扎洛夫怎么看？您認為他是“第一個布爾什維克”嗎？

伯：是的。他是個極端分子，他排斥一切資產階級的文化和文學，他以為這一切都毫無價值。在他眼里惟一有點價值的東西是科學的唯物主義。科學唯物主義告訴我們，要依據科學教給我們的關于我們生活在其中的大自然的知識來設計我們的生活。他是個有感情的人，但是他說服自己否定藝術，否定唯心主義，否定自由主義，不能容忍不同意見。他的社會性的狂熱勁頭是布爾什維克的典型表現。

賈：或者是無政府主義的典型表現。

伯：不，無政府主義者對不同意見持寬容的立場。他們不反對藝術家。他們反對權威和政府，而不反對想像、美、文學、個人的關系。生活、思想、情感還是自由的。

賈：您昨天說巴枯寧要消滅大學就是一種不寬容行為，一種狂熱行為，是吧？

伯：當然是的。但這不是無政府主義的典型特征，這只是巴枯寧的特征。

賈：因此，根據您的看法，巴扎洛夫這個人物既不像巴枯寧也不像涅恰耶夫，對吧？

伯：不像他倆，而像政治家彼薩列夫。涅恰耶夫是非常剛愎自用的，他是個吹牛家和蒙混者，完全不講道德。他告訴巴枯寧在俄國出現了一個擁護巴枯寧的強大的民眾運動，其實當時根本就沒有這回事。他還瞎編亂造，說民眾是怎樣怎樣被組織起來的。巴枯寧聽了自然非常激動并采取了相應的行動。這一切情況你可以在一本寫得很好的法文書《以暴易暴》中讀到，作者是米歇爾·孔菲諾，一位著名的以色列的俄國史家。

賈：屠格涅夫為什么要精心塑造巴扎洛夫這個人物？

伯：屠格涅夫想了解年輕人。他終生都想了解年輕人有什么感受，他也希望年輕人喜歡他。他憎惡反動派，他就跟反動派的對手（年輕人）親近。他也想過，有些年輕人，比如巴扎洛夫之類，所謂“六十人團”，走得太遠了，他擔心他們可能有不幸的結果，但是他又希望討這些年輕人的歡心，贏得他們的同情。對屠格涅夫來說，巴扎洛夫這個人物形象代表了對他自己那一代人的反叛，即對19世紀40年代自由主義者的反叛。他對年輕人，既擔驚受怕，又十分喜愛。

## 陀思妥耶夫斯基

賈：陀思妥耶夫斯基在《群魔》中所描述的人物有沒有跟巴扎洛夫是同一類型的？

伯：沒有，因為陀思妥耶夫斯基痛恨激進分子。你知道，1849年前他自己就是一個激進分子。后來，他認識到激進分子是破壞性的唯物主義者，是一股邪惡的勢力，反對用基督的信念教化人。他聽說，涅恰耶夫涉嫌殺死一個同黨（顯然是叛徒），因為涅恰耶夫認為共謀犯罪能使黨內更加團結，這時候，他更加相信一切革命者都是會那樣干的。《群魔》指的是《新約》中的記述——基督令惡魔們誤入一群狂奔亂突的豬玀中，后來一一都淹死了。這就是陀思妥耶夫斯基使用“群魔”這個概念的出處。他認為，革命者會使普通人著魔，直到他們不可避免地毀滅自己。在他看來，革命是一條自我毀滅的道路。涅恰耶夫就是一個受革命精神毒害的極端例子：說謊，不講道德，殺人，這都是褻瀆圣靈的罪惡，沒有一點人性。

賈：陀思妥耶夫斯基以某種方式預見過俄國革命和斯大林主義的到來，您不覺得他是一位預言家嗎？

伯：是的。我確信他會以現在的索爾仁尼琴的方式作出反應的。索爾仁尼琴以為他自己像托爾斯泰，其實他更像陀思妥耶夫斯基。

賈：為什么陀思妥耶夫斯基譴責屠格涅夫？

伯：因為他覺得屠格涅夫是個西化的人，背叛了俄國精神的志向。他在巴登-巴登時向屠格涅夫提過這樣的意見。屠格涅夫是個崇拜西方的自由主義者，是知識界的一員，而救贖之道在于神圣的俄羅斯，只能靠俄羅斯自己。

賈：您從未著文談過陀思妥耶夫斯基，出于什么考慮？

伯：我知道陀思妥耶夫斯基是個很有才華的人，但我覺得他的生活哲學不大能讓我同情，在我看來，宗教味太重，跟牧師布道似的。而且，我讀他的作品，會變得灰心喪氣（它的感染力特強）。如果一個人突然意識到自己被夢魘纏住，處境窘迫，險象叢生，他會渴望解脫的。我不想著文談論陀思妥耶夫斯基。他寫的東西我覺得太強烈了，太陽暗了，太可怕了。我是個無可救藥的世俗之人。他那種基督教模糊了圣潔與瘋狂的界限。

賈：像卡夫卡？

伯：不像。卡夫卡的作品更能讓人產生同感，他更趨于現實主義。他用諷刺手法描述一切東西，而被描述的東西都是很自然的。陀思妥耶夫斯基像一面放大鏡。在太陽光下，如果你把一面放大鏡放在一頁紙上，紙就會被燒焦，它就變形了。這就是陀思妥耶夫斯基對待現實情況的態度。陽光如此強烈，它把紙燒壞了。這個比喻是評論家米哈依洛夫斯基說的，說得對。他稱陀思妥耶夫斯基為“殘酷的天才”。陀思妥耶夫斯基當時確實太殘酷了，像D.H.勞倫斯或者克努特·漢姆生。

賈：那是天才的陽光。

伯：不，是火光，現實被歪曲了。

賈：謝爾蓋·布爾加科夫評論過，陀思妥耶夫斯基通過小說表達了俄國知識階層在道德上的苦惱和良心上的弱點。您同意他的看法嗎？

伯：不，我不同意。因為我站在俄國知識階層一邊。如果他們犯什么糊涂，他們在本質上也是神志清爽的人，我反對布爾加科夫的看法。布爾加科夫自己也曾是其中一員，后來改變了立場。在當了神父之后，他才作出了那樣的評論。1905年革命之后，有些尋找靈魂拯救的人，以為俄國知識階層犯了錯誤。1905年對他們來說是一場破產。那些人原來也曾站在左邊的，現在迅速向右轉，反對根本的改革，反對一切政治行動，而且轉向內在世界，企求在個人的自我改造中獲得拯救。

賈：別爾嘉耶夫也是這樣轉向的？

伯：是的。

賈：舍斯托夫怎么樣？

伯：我欽佩舍斯托夫。別爾嘉耶夫很聰明，他所寫的關于共產主義的起源以及俄國思想家的觀點是很精明的，但是，到他寫自己的神學著作時，我就不敢恭維了。我對神學沒有興趣。舍斯托夫則是個實實在在的思想家，不受哲學教條的束縛。他敏感、寬容，有深刻的哲學見解。首要的是，他不夸大其辭。

賈：您認識舍斯托夫嗎？

伯：不認識，以前我根本不知道有他這個人，他死之后我才聽說過他。他的真名叫史華茨曼，是一個俄國猶太人。他從未改宗過，即使他比較贊成一些東正教的教義，因為據說他怕改宗會令他父親太難受。在法國有人讀他的書嗎？

賈：他不是一個很知名的作家。也許因為他的書是很早以前翻譯的，在書店很難買到。

伯：真遺憾。他的書被翻譯成英文，而譯本也太陳舊了。我向人們推薦他的書時，人們都很喜歡。我只為兩個作家做過宣傳，一個是赫爾岑，另一個就是舍斯托夫。他倆都很正派，思想開明，胸懷坦蕩，陀思妥耶夫斯基可不是這樣。

## 亞歷山大·赫爾岑

賈：說到赫爾岑，為什么您認為他還是個人們不大了解的思想家？

伯：因為他的著作沒翻譯過來。他的自傳也不過大約在6年前才全部譯成法文，英譯本雖然第二次世界大戰前就有了，但鮮為人知。這部自傳最近出了四卷本的精裝版，引言是我寫的，現在讀的人多一些了，但也多不到哪兒去，比不上契訶夫和屠格涅夫。英國人一般要花上一段時間才會對外國作家表示應有的歡迎。

賈：赫爾岑對俄國的政治思想有什么影響？

伯：這是一個很有爭議的問題。新近在美國出版的一本書討論了這個問題，我還沒讀。最初，赫爾岑是俄國激進主義之父和主張平均地權的社會主義之父。他是著名的俄國流亡者，到達倫敦之后就創辦最早反對沙皇政權的革命刊物。他認識一些著名的西方自由主義者，如米什萊、雨果、馬志尼、加里波第，他們也很尊重他。這樣，西方人才逐漸知道俄國也不是一個僵化的專制王國，其內部也有贊成自由社會的運動。米什萊反對俄羅斯而同情波蘭。赫爾岑有一封寫給米什萊的出了名的信，不同意說俄羅斯只有許許多多野蠻的民眾。赫爾岑之所以重要，因為他確實是俄國激進主義之父，社會反抗運動之父，這都是光輝的業績。俄國早期的社會主義團體大概就是陀思妥耶夫斯基年青時參加的那個彼德拉舍夫斯基小組。不要以為參加這個由傅立葉信徒組成的小組的成員，只是一小撮無組織的持不同政見的學生。實際上他們制定并圖謀實現充分的社會主義綱領，影響非常深遠。比如說，影響了車爾尼雪夫斯基，也影響了著名的諷刺作家薩爾特科夫。但是，赫爾岑比其他人更有才華，列寧也承認他是俄國鼓動公眾反君主專制的奠基者。到19世紀60年代末期，俄國的左派人士覺得，赫爾岑太溫和了，太自由了，不夠堅決，但是，仍然是赫爾岑在推動左派人士前進。赫爾岑最早稱贊十二月黨人是自由解放的斗士。他是蒲魯東、路易·布朗、勒德魯-羅蘭、馬志尼等這些意大利和法國革命者的朋友和合作者，是這些革命者在俄國的代言人。他在倫敦出版的報刊《北極星》和《鐘聲》等是當時的地下出版物，跟其他遭禁止的書刊一起，哺育了俄國的革命運動。到蘇聯時期，赫爾岑成了崇拜的偶像，雖然（有點矛盾）他強烈地反對共產主義，特別是討厭和鄙視馬克思主義和馬克思主義者。

賈：在您看來，赫爾岑屬于那類生活在新舊交界處的人物吧？

伯：是的。赫爾岑提到他在莫斯科的小組時說過“我們是兩面神”。他在莫斯科的沙龍里會見過斯拉夫派的人并和他們友好地交談，他寫道，當我們一些人面向西方而另一些人正視斯拉夫的過去時，我們大家的心都碎了。

賈：您在文章中指出，赫爾岑渴望做一些他自己和他的國家都忘記不了的事情。

伯：他當然是有雄心壯志的。別林斯基也經常鼓勵他。別林斯基當時是一個著名的激進的批評家（死于1848年）。別林斯基讀了赫爾岑的小說《誰之罪？》之后告訴他，不僅要為俄國文學史而活著，而且要為俄國的歷史而活著。他的確這樣做了。赫爾岑的小說不是第一流的，但是很有意義，在政治上有深刻的見解。

賈：您覺得赫爾岑的《往事與隨想》怎么樣？

伯：《往事與隨想》是一部天才的著作。它涉及整個19世紀大部分令人難以忘懷的事件，是盧梭之后最好的自傳性著作，我看在某些方面比盧梭的《懺悔錄》寫得還好。真是一部無與倫比的杰作。

賈：赫爾岑似乎也受到了黑格爾的影響。

伯：那時候在莫斯科和彼得堡兩地的大學都受黑格爾的影響。我認為，那些俄國人都不了解黑格爾哲學有多保守，除了別林斯基。別林斯基是了解的，雖然俄國馬克思主義者從未承認這一點。他們把別林斯基看作一位偉大的人物，所以如果他反對黑格爾，他肯定是誤解了黑格爾。實際上別林斯基才最充分地了解黑格爾。他讀俄文版或法文版的黑格爾著作，他不懂德文。

賈：為什么赫爾岑要寫《往事與隨想》？我之所以問您這個問題，因為我覺得《往事與隨想》沒有一個主題。

伯：他寫《往事與隨想》，部分原因是要使他自己從一系列可怕的痛苦中掙脫出來。他的愛妻被一個名叫喬治·赫爾維格的德國詩人（馬克思和瓦格納的朋友）拐走了。他看清了這引誘者的無恥行徑而憂憤交加。妻子回來不久就死了。他的母親和一個孩子在前往法國尼斯市（他在那里等候她倆）的途中碰上輪船失事而身亡。因此，1850年和1851年是他非常不幸的年頭。部分原因是要抒發他的感情而開始寫日志，延續了好幾年。把感情體驗記錄下來有時會使感情更加持久。他是一位了不起的很有才華的作家。他的人品是第一流的。連埃德蒙·德·龔古爾這樣尖酸刻薄的社會觀察家，幾年后在巴黎的沙龍會見他時，對他的才華和人品也十分感動。他這個人朝氣蓬勃，具有非凡的魅力和勇氣。

賈：俄國社會主義運動中那種強調自由意志的人本主義的深厚傳統，到1917年被否定了。這個傳統是不是可以追溯到赫爾岑？

伯：對。雖然正如我告訴過你的，赫爾岑也是官方的共產主義者的一個圣人。

賈：所以，在1917年以后他的書仍然被俄國人廣泛地閱讀。

伯：是的。在1905年以前，赫爾岑的書在俄國要經審查才能出版。他的短論集部分是用德文出版的，部分是用法文出版的。他的回憶錄的第一個俄文版本出現在1905年，正值第一次俄國革命爆發期間，就我了解，以后他的著作的出版就不再遭到限制了。

賈：您在論文中把赫爾岑和巴枯寧相提并論，說他倆都把個人自由的觀點置于自己思想體系的中心地位，但是，我想他們兩人之間是有很大差別的吧？

伯：他們兩人之間當然有很大差別，赫爾岑也知道這一點。但是，作為個人來說，他還是喜歡巴枯寧的。他不知道巴枯寧寫過那份有名的“懺悔書”。我是指巴枯寧在監獄里寫給沙皇的那封信，它否定一切革命活動并表明他自己與革命活動毫無關系。這份搖尾乞憐的文件（實際上也沒有給他帶來好運）到1923年才公之于眾。在追求個人自由方面，巴枯寧走得太遠了。赫爾岑不贊成暴動，他認為一場真正的革命只有經過教育和訓練來實現。時機未到的暴動勢必使舊制度的惡習在新制度中改頭換面地重新出現。赫爾岑曾經說過（又是據我的回憶），不能用監牢的磚頭為自由的民眾蓋一所房子。在一封給巴枯寧的公開信中，赫爾岑告訴他，匈奴國王阿提拉的方法（他稱之為“巨石主義”，Petrograndism）是沒有用的。赫爾岑的意思是，在民眾做好準備以及懂得如何過自由生活之前就舉行革命，其結果是民眾仍然保持著過去囚犯般的舊習慣，毫無改觀。

賈：因此，您認為赫爾岑的思想跟約翰·斯圖亞特·穆勒或托克維爾頗接近？

伯：只在某些方面（而不是整體）接近。赫爾岑不喜歡托克維爾，他討厭托克維爾的行為。1848時，赫爾岑在巴黎參加一次政治集會，當即被警察逮捕，他在被押往警察局的途中看見托克維爾。托克維爾當時是法蘭西第二共和國的外交部長。他從前碰到過托克維爾，就請求托克維爾證明他的身份從而釋放他。對此，赫爾岑后來這樣寫道：托克維爾回答說，司法部門和行政部門之間恐怕沒有聯系，這是兩種不同的權力系統，因此他毫無辦法。當然赫爾岑認為這不是真正的理由。托克維爾是個很冷淡的人，他不想介入一個不光彩的俄國煽動者的麻煩事。

賈：這真令人驚訝。托克維爾還是個官僚權力的嚴厲批判者呢！

伯：托克維爾是非常小心謹慎的。我懷疑要是碰到戰爭的話，托克維爾會不會參加法國抵抗運動。或許他不會和納粹合作，但我想他也不會加入地下組織。而赫爾岑會的。

賈：赫爾岑是一個比托克維爾更有浪漫精神的思想家。

伯：他只是更勇敢。他一直在為自己的信念而斗爭。

賈：為什么他轉向西方而不參加斯拉夫派？

伯：因為他認為斯拉夫派是錯誤的。西方不雇用農奴，走的是通往民主的道路，西方的生活顯然比較自由，個人的尊嚴也被尊重，不像在俄國那樣。那些有著人的尊嚴感以及懷有幫助被壓迫者的意愿的正派的俄羅斯人，都是面向西方的。甚至主張中央集權的斯拉夫派也反對俄國的官僚政治和尼古拉一世對國家的控制：他們主張某種自由的神權政體，他們想象著在彼得大帝之前或者恐怖的伊萬之前實行的就是這種政體——實際上那是一種烏托邦。赫爾岑親西方，主要是因為在俄國充滿野蠻行徑、奴隸制、壓迫、愚昧、審查制度和肉刑。官僚和地主可以隨意鞭打無罪的人或者將他們流放到西伯利亞。在西方，一般來說，沒有這種現象。

賈：在俄國文學中西方派和斯拉夫派之間的分歧和爭論怎么樣？

伯：阿波隆·格里戈里耶夫是斯拉夫派一位大詩人。著名的果戈理也接近斯拉夫派。他不算是斯拉夫派成員，有些文學家以為他也屬斯拉夫派，因為他篤信神靈和思想偏右。陀思妥耶夫斯基和列斯科夫是斯拉夫派一種特殊的同路人。丘特切夫也是斯拉夫派一位大詩人，或許他是普希金之后俄國最偉大的詩人。在職業上丘特切夫是一名外交官，他在威斯特伐里亞和都靈工作。他是杰出的形而上學詩人，深切地同情斯拉夫派，雖然通常人們不把他與其他斯拉夫派詩人同列。

賈：那么，在19世紀40年代，西方思想對俄國的沖擊怎么樣？

伯：在哲學領域沖擊很強烈。法國和德國哲學家給俄國的學術和知識分子生活以強烈的沖擊。康德、費希特、黑格爾、謝林、圣西門、傅立葉等人被廣為傳頌。在19世紀20年代，俄國的大學開設有關德國的形而上學的課程。后來，大學被關閉，部分原因就是這些哲學家全都被視為外國政府和基督教會派來的顛覆分子。雖然如此，哲學仍以改頭換面的方式在教著。有一個叫做巴甫洛夫的哲學家假裝自己是個生物學家，他的講課往往是這樣開始的：“你們想認識自然，但是，什么是認識？什么是自然？”然后他就引述謝林的解答。

賈：俄國思想運動的源頭在哪兒？

伯：可以說，大約開始于18世紀晚期，那是俄國處在葉卡捷琳娜大帝統治之下。當時，狄德羅、伏爾泰、莫泊丟等人的思想都很時髦。有一個由少數俄國有識之士組成的小團體，主張改善出身較好的青年人的教育，有時是指改善神職人員的兒子們的教育。真正的知識階層到19世紀才產生，拿破侖入侵之后，俄國軍官勝利地進軍巴黎，看到西方自由的文明社會的狀況，跟他們自己的國家相比，大不一樣。正是這個時期。外國思想開始迅速地傳入俄羅斯，開頭是貴族階層受西方思想影響，如普希金和他的朋友們，后來下層群眾中有些人也受到影響。沙皇政府竭力縮小或制止一切西方思想的傳播，可是制止不了。從那時起西方的各種學說系統地偷偷進入彼得堡和莫斯科，從而在道德上和政治上引起深刻的思想發酵。

## 知識分子和知識階層

賈：如您所說，知識階層這個詞是個俄文詞，當時是怎樣開始使用的？

伯：知識階層（intelligentsia）這個詞確是一個俄文詞。有些波蘭人說是他們發明這個詞，不對。這個詞是在19世紀70年代發明的，在此之前沒有人說過它。發明這個詞是用來描述到那時為止已存在了半個世紀的一種現象[[2]](#_2_21)。

賈：“知識階層”與“知識分子”這兩個概念有什么不同？

伯：知識分子是指那些只對觀念感興趣的人，他們希望觀念盡可能有趣些，正如唯美主義者是指那些希望事物盡可能美的人。知識階層在歷史上是指圍繞某些社會觀念而聯合起來的人。他們追求進步，追求理智，反對墨守傳統，相信科學方法，相信自由批判，相信個人自由，簡單地說，他們反對反動，反對蒙昧主義，反對基督教會和獨裁主義的政體，他們視彼此是為共同事業（首先是為人權和正當的社會秩序）而奮斗的戰友。他們中的一位早在19世紀60年代就說過，他們這些人類似于騎士階層，為共同的誓約，為不惜獻出生命也要取勝的信念而團結在一起。你可以說18世紀巴黎的那些哲學家就是一個知識階層，狄德羅、達朗貝爾、霍爾巴赫、愛爾維修、孔多塞等這些人，思想開明，有博愛心。他們相互了解，他們討論相同的觀點，有共同的立場，他們遭到共同敵人的迫害，而敵人就是教會，就是獨裁主義的政府（那些扼殺真理、扼殺自由的不光彩的東西），他們覺得他們自己是為光明而戰的斗士。知識階層產生的前提是啟蒙運動的信念，這種信念鼓舞人們起來跟反動勢力作斗爭。這也說明，知識階層作為一個有明確意識的群體為什么容易產生在有強大的反動教會（比如，羅馬天主教或東正教）的地方。因此，法國、意大利、西班牙和俄國都出現了真正的知識階層，而挪威和英國則沒有真正的知識階層。新教教會還不至于讓人覺得它對自由和進步的觀念構成嚴重的威脅。

賈：你們英國有知識分子吧？

伯：當然也有。也有激進派，但跟知識階層不一樣。他們沒有團結奮斗，沒有結成隊伍。因為英國教會不是讓作家、學者等受過教育的人感到要與之作斗爭的對象。英國教會不是主宰著社會和政治局面的強大的壓迫機構。俄國教會是俄國沙皇制度的頑固的同盟者，知識階層非常厭惡它。這就是為什么陀思妥耶夫斯基不是他們中的一員，同樣原因，契訶夫也不是，普希金也不是，托爾斯泰也不是，而屠格涅夫必屬無疑。

賈：他們都是知識分子。

伯：不都是知識分子。我認為不能說陀思妥耶夫斯基是知識分子，他還討厭知識分子呢！托爾斯泰并不怎么看重知識分子。普希金、萊蒙托夫、丘特切夫、契訶夫不能說是知識分子，正如不能稱狄更斯、巴爾扎克、福樓拜、喬治·桑、勒南和尼采為知識分子一樣。斯拉夫派的成員更不是知識分子，他們是以神學為旨歸的作家。在19世紀，人們無法設想會有什么信教的知識階層。到了20世紀，這才有可能。因為，有些神學家和教士，如別爾嘉耶夫和布爾加科夫，向左派轉變。而且，教士們在全國來來往往，那時“左派牧師”成了老生常談。

賈：在當今世界上，您認為哪些人是知識階層？

伯：現在我看在紐約，在部分猶太人中，有些像知識階層的人。一些作家、評論家、音樂家、美術家，相互維系著一種類似于當年的知識階層中間的親緣關系，這些人希望抵御反動力量和市儈作風，就像當年在沙皇俄國反抗“黑百人團”那樣[[3]](#_3_17)。布盧姆斯伯里文化圈[[4]](#_4_17)有點像是這樣，但也并不是很像。英國沒有知識階層，或許撒切爾夫人會制造出一個來。我想我們不能說什么“蘇聯知識階層”，因為他們不是真正的知識階層。他們只是有文化修養的人，并無特定的道德或政治色彩。然而盡管有著重重阻撓，知識階層還是在俄羅斯和其他共和國中殘留下來了。這真是件了不起的事情。他們是舊的開化而仁慈的知識階層的真正傳人。我真不知道他們是如何保全下來或者是如何再度獲得生機的——公開性把他們揭示和解放出來了。薩哈羅夫是知識階層的典型代表。我為他辭世深感悲痛，他的聲音就是赫爾岑及其伙伴們的聲音，經歷了那些可怕的年月而奇跡般地保留了下來。

賈：索爾仁尼琴怎么樣？

伯：索爾仁尼琴不是知識階層的一員。他的聲音是陀思妥耶夫斯基的聲音。

賈：這樣看來，斯拉夫派和西化派的矛盾一直延續到蘇聯，對嗎？

伯：在一定意義上是對的。赫爾岑呼喚自由的宏亮的聲音又能聽見了。矛盾在繼續下來，只要存在著指令性經濟，加上對非俄羅斯人行動的狹隘民族主義的衡量標準，爭執就會繼續下去，追求自由的黨派會起來造反。索爾仁尼琴不是反對權威的，他反對的是特殊的共產主義的權威。而薩哈羅夫和他的朋友們才反對一切形式的非民主制度。索爾仁尼琴不是一個民主主義者，他也不是斯拉夫派的一員。他關心捷克人、波蘭人或斯洛文尼亞人嗎？當然，人們可以從許多角度反對一種邪惡的統治。

賈：您覺得索爾仁尼琴是個知識分子嗎？

伯：很難說是知識分子。我看他既不是知識分子，也不屬斯拉夫派。他對非俄羅斯的斯拉夫人漠不關心。他是一個俄羅斯的愛國者，酷似一個17世紀的信徒，起來反對彼得大帝及其推行的一切現代化，視尼康主教推行的教會改革為撒旦作怪，彼得大帝就是坐在王位上的魔鬼。這些人仍然忠于舊傳統，拒絕跟已經歷改革的邪惡的俄羅斯帝國打交道。我看索爾仁尼琴就像那種教派的基督徒。

賈：您認為現代化對俄國知識階層的產生起什么作用？

伯：當然，凡事都有原因。沒有現代化，西方思想就不能傳播到俄羅斯。彼得大帝對里加和波羅的海沿岸的占領被認為是打開了一扇朝向西方的窗戶。

賈：您似乎很接近于我們所說的中歐思想？

伯：我覺得中歐并不是一個獨立的文化實體。它不過是古老的奧匈帝國的繼承者，那里出現了和出現著不少很好的作家。他們是西方文明整體的一部分。

## 1848年

賈：讓我們再回頭談談俄國。為什么您認為1848年是俄國歷史上的一個界標[[5]](#_5_15)？

伯：部分原因是出現了陀思妥耶夫斯基參加的著名的密謀事件，部分原因是俄羅斯帝國沒有發生革命。俄國軍隊鎮壓了布達佩斯的革命，波蘭革命也是幾年前被俄國軍隊鎮壓的。俄國政權的支柱仍然屹立不動。1848年后有些俄國思想家覺得，既然巴黎和德意志左派革命都失敗了，走西方的道路也許不能使俄國或任何其他國家通向自由，西方資產階級自由主義者是不值得模仿的。車爾尼雪夫斯基和赫爾岑兩人對這些革命的失敗刻骨銘心，他們考慮，俄國是不是應該走一條特殊的通向社會主義的道路，也就是德國人所說的“罪惡之路”。赫爾岑相信要“經過農民公社發展到社會主義”，而不是經過社會主義到農民公社。俄國必須走自己的路。在西方，1848年的革命以失敗而告終。俄國不需要產生眾多被壓迫的無產階級的工業資本主義，它可以不經過西方工業化的可怕后果而建設一個比較自由和公正的國家。這就是為什么1848年對俄國激進派來說是一個重要的年頭。赫爾岑對歐洲發生的情況非常失望。而他早在一年前即1847年已經批評過法國的資產階級，不是1848年革命才使他的眼光轉回俄國，他的心從來沒有離開過俄國。1848年革命前他就不相信法國資產階級。如果你讀過他的從馬林尼大街寄出的信，你會發現許多辛辣的語言，比如，他寫道，費加羅[[6]](#_6_15)有一套仆人的制服，他脫掉這套制服便是一個自由人，但是對這些人來說，費加羅的制服是他們皮膚的一部分，他們脫不掉這套制服，他們生就是仆人的命。這全是1848年前寫的。

## 刺猬和狐貍

賈：根據您關于刺猬和狐貍的分類[[7]](#_7_15)，我想人們可以認為您把赫爾岑看作狐貍。

伯：絕對是狐貍。

賈：順便問問，您為什么做出這樣的分類？

伯：我沒有認真考慮過這一點。這樣分類只不過是一種有趣的智力游戲，但我一旦這樣做了，我還是很認真地對待它的。當然，任何分類都能說明某些東西，只是我的這種分類是極其簡單的。

賈：那么，您沒有考慮過您這樣分類是否合理？

伯：你說的合理是什么意思？區分刺猬和狐貍合不合理？是的，這樣劃分是不完整的。有些人既不像刺猬也不像狐貍，有些人既像刺猬也像狐貍。

賈：以普希金為例吧，為什么您把他列為頭號狐貍？

伯：普希金不是那種力圖依靠某個無所不包的體系來解釋一切事物的人。而這正是刺猬的典型特征。普希金只是像他所感應、描述、寫作的那樣去感應、描述和寫作。我的意思是，他從許多不同的角度表現他自己，一切以自己的心情為轉移。而刺猬則總是力圖依照他們所熱衷的某個模式去聯結和表現事物，他們常常運用某個統一的原則來觀察事物和考慮它們的意義，而不是對事物本身感興趣。

賈：您真的認為俄國文學有兩極，陀里妥耶夫斯基為一極，普希金為另一極。

伯：托爾斯泰也是一極。他是一只很想當刺猬的狐貍。陀思妥耶夫斯基是一只真正的刺猬。這種兩分法不僅僅適用于俄國。歌德是狐貍，而黑格爾是刺猬。

賈：您認為俄國文學中這兩極的代表是誰？

伯：陀思妥耶夫斯基是一派代表，另一派代表是屠格涅夫。文學中任何一個領域都可以找出兩派的代表人物。在法國文學中，維克多·雨果和福樓拜是不同兩派的代表，阿納托爾·法朗士和于斯曼也是不同兩派的代表。

賈：在《刺猬和狐貍》一文中，您說托爾斯泰經常處于自相矛盾中，他的藝術觀與他的歷史觀自相矛盾。

伯：是的。托爾斯泰渴望有一個整體劃一的觀點，但是，他對各不相同的人物、事件、環境、歷史時機以及對各種人和事的自身發展的細節，有著非常敏銳和無可辯駁的真知灼見，這使得他不能不徑直地按照他的所見、所知、所感、所想、所悟如實地寫出來。但后來他對當時發生的一切事情都加以譴責，因為那跟他在生活中形成的觀點都不協調，這就是我想要表述的托爾斯泰的矛盾心情。

賈：那么，按照您的看法，托爾斯泰可以同時既是一個一元論者，又是一個多元論者？

伯：他的天性是一個多元論者，但相信的是一元論。他是一只狐貍，他想成為一只刺猬。矛盾就是這樣造成的，特別在他后期的文藝作品中。

賈：您也拿邁斯特跟托爾斯泰對比。

伯：僅僅因為他們兩人在描述戰爭和戰斗時，對造成戰爭和戰斗的原因有相同的觀點。托爾斯泰在動手寫作波羅底諾戰役之前，讀過邁斯特的書。戰役進行時，邁斯特住在彼得堡，記述過首都發生過的一些事情。作為目睹某些俄國事件的有聲望的外國人，他是一個重要的權威。我認為托爾斯泰不是有意識地模仿邁斯特，但是，邁斯特有關戰斗的描寫及某些觀點——比如，雖然將軍們以為他們自己在指揮戰斗，駕馭戰斗的進程，其實，實際發生的情況與他們的精心部署并不相似，而是決定于他們不能、別的任何人也不能控制的種種因素，戰斗的勝敗取決于與指揮官們無關的許多心理因素——托爾斯泰是有同感的。這表現在托爾斯泰對拿破侖的狂妄自大很是看不起。拿破侖依仗德國軍事專家精心炮制的作戰計劃，而不重視對實際狀況的直接了解——首先是對戰士們心中想的是什么的直接了解。托爾斯泰的意思是庫圖佐夫就是注重了解實際狀況的。

賈：如您所指出的，他們兩人都不贊成個人政治自由，都對技術抱懷疑態度，這不是很相似的嗎？

伯：他們兩人都是反現代的，除此之外，邁斯特崇尚權威，特別是崇尚教會，而托爾斯泰則認為權威是非理性的、壓迫性的，國家政權既愚笨又不講道德，所以要造它的反。

賈：考慮到《白癡》中的梅思金公爵跟《戰爭與和平》中皮埃爾這兩個人物有相似之處，您覺得可以拿陀思妥耶夫斯基跟托爾斯泰相比嗎？

伯：這兩個人物都信基督教，但有不同。其實皮埃爾就是托爾斯泰的化身，他是個世俗的人。他的天性，對人的感情，他的本質，絕對是自然而本真的。梅思金則帶有圣徒的光輝，他是一個無辜的受難者，一類靈魂的拯救者，一個神圣的笨蛋，他不是生活在現世，不是生活在平凡的、追求物欲的、充滿罪惡的這個世界。我有個朋友，也是一個俄國思想家，曾經說過：“20世紀最像梅思金的人是查理·卓別林。”我不同意這個看法，但我懂得他的意思。梅思金看似愚蠢，但在根本上他代表真理。卓別林是一個道德敗壞的社會中的好人，在影片中，卓別林代表著正派的人的感情，代表仁慈、天真、質樸、幼稚。皮埃爾可不幼稚。在某些方面他很天真但他決不幼稚。別忘了，梅思金最后發了瘋，回到了瑞士，而在《戰爭與和平》的結尾皮埃爾則跟娜塔莎結了婚，過正常的生活。在這部小說的較早版本中，皮埃爾成了一個十二月黨人。而陀思妥耶夫斯基對十二月黨人卻完全沒有興趣。梅思金不關心政治，不關心社會結構，他像個圣潔的兒童，對真理有直觀的感受，基督活在他心中，他是文學作品中的基督的一個化身。

## 別林斯基

賈：我們回頭談談屠格涅夫的《父與子》中巴扎洛夫這個人物吧。您怎么拿他跟別林斯基相比？

伯：別林斯基習慣于說苛刻的話。他這個人，譴責被他視為軟弱的資產階級的陳詞濫調，譴責沙龍藝術、唯美主義、偽君子嘴臉，譴責超然的態度，特別是那種不屑于關注社會現實的超然態度。他親雅各賓派，憎惡中庸態度。因此他討厭他在巴黎時看到的知識分子作風，他認為那是故作聰明、虛有其表和自我放縱。他是個清教徒，對什么事情都想有明確的界線：是與否，黑與白，敵與友，等等。這就是他跟巴扎洛夫的相似之處。他不是屠格涅夫那樣的自由主義者，也不是赫爾岑那樣討人喜歡的人物。他從一種主義轉向另一種主義，他對真理的探索（首先是對道德真理的探索）是件令他痛苦的事情。他的朋友敬重他又同情他，并格外地尊敬他[[8]](#_8_15)。

賈：但是，他屬于西化派。

伯：是的，他屬于西化派。但這僅就信念而言，在氣質上他與西化派不同。他對西方國家的訪問并不令他高興。他不喜歡德累斯頓，他討厭拉斐爾畫的西斯廷圣母。他旅居巴黎時也不愉快。

賈：您能不能把他跟赫爾岑比較一下。

伯：他們兩人是好朋友。赫爾岑更穩重一些，更能察幽入微。也更明智一些，對西方文明的全貌以及俄國與西方之間關系的狀況也更敏感一些。別林斯基比較明斷，黑白分明、言辭尖刻、胸懷坦蕩，而且有著堅定不移的正直。在赫爾岑看來別林斯基猶如始終保持正確方向的某種良心。當別林斯基認為什么是邪惡時，他就照實說，毫不妥協。絕不以藝術為藉口來繞開社會問題。

賈：在19世紀的俄國，別林斯基的思想立場怎么樣？

伯：他死于1848年初，在歐洲革命爆發的前夕。他是堅決站在對立面的。他鼓吹個人自由、思想自由，譴責束縛他的審查制度。他要求有權利法案，要求尊重法律，取消獨裁政治和農奴制度，取消警察和地主的橫行霸道。如果你要了解他的根本立場，那封《致果戈理的信》便是最集中的表述，該信批評果戈理的新封建主義。這封信成了整個19世紀俄國自由主義社會解放運動的《圣經》，是這個運動的崇高的宣言。在信中，別林斯基痛切地質問果戈理：“你，一個偉大的藝術家，怎么能捍衛這樣可惡的制度？”該信為正直、自由、獻身正義和真理，發出了偉大的號召。

賈：果戈理也出版過一個小冊子反對別林斯基。

伯：確實是的。他寫了一個叫《與友人書》的東西，但是讀的人不多。果戈理是個實實在在的反動分子。他擁護家族制、地主制、農奴制和教會組織。他知道農奴的苦難，但不愿意解放他們。

賈：別林斯基的藝術觀怎么樣？

伯：從某一方面來說，他的藝術觀相當粗糙。他往往會說過頭話。別林斯基相信藝術的目標是追求道德真理和社會真理。他反對唯美主義，反對純粹藝術的理想。他的文學評論有時很荒謬。而他對普希金的評論可以說是杰作。你要知道，在別林斯基時代，在那個特殊的社會，富于想像力的文學和藝術只能說本行的話，其實這是一種偽裝，是力圖通過談論藝術來影射農奴制度，表達政治批評和社會批評。別林斯基也是這樣做的，他做得很熱心，很有說服力，很感人。在19世紀40年代、50年代乃至60年代，托爾斯泰一直以為別林斯基是一匹粗野的、無藝術修養的老馬，不了解人們的生活，直到晚年，他才覺得別林斯基相當不錯。

賈：別林斯基拒絕功利主義的藝術觀？

伯：是的。車爾尼雪夫斯基說他的藝術觀是功利主義的，這不對。他不是功利主義者。別林斯基主張，藝術的目的是揭示人們看到的真理，不是通過說教的手段，而是使用形象的方法。在他看來，真理總是社會的真理，因為人生活在社會中，每一個人都生活在一個公共的結構中，因此他認為真正的藝術必定是社會性的。毫無疑問他是錯誤的，他太極端了。純粹的藝術是有的，他不喜歡，僅僅把它看作一種幻想。

## 從帕斯捷爾納克到布羅茨基

賈：說到藝術，我想問您有關帕斯捷爾納克與阿赫馬托娃關系的一些問題。一小時以前，我們談到陀思妥耶夫斯基和托爾斯泰，正如您在《與俄國作家的會面》一文中所說的，阿赫馬托娃討厭托爾斯泰而崇拜陀思妥耶夫斯基，這是令人感興趣的事實。

伯：是的。不過，很難用幾句話說清阿赫馬托娃對人生的看法。她有悲劇性的人生觀，有點像西班牙的烏納穆諾。

賈：您讀過烏納穆諾的作品？

伯：讀過。

賈：您喜歡他嗎？

伯：很喜歡。《生命的悲劇感》是一本好書。我在牛津聽過他的一次講演，印象很深刻。至于阿赫馬托娃，她曾跟我說過，“托爾斯泰的道德觀是錯誤的，他不應譴責安娜·卡列尼娜。他很清楚。那是他的莫斯科姑媽們的道德觀。真可怕！”阿赫馬托娃不喜歡契訶夫，因為他筆下的一切東西都是低調的、灰色的，一片污濁，“沒有刀光劍影”。優秀的評論家D.S.米爾斯基也有同感（還有其他人持相同的看法，當然不是普遍的看法）。阿赫馬托娃相信充滿激情的人生、深刻的宗教和悲劇性的感情體驗（這些東西在托爾斯泰那兒是找不到的），她在陀思妥耶夫斯基、卡夫卡和普希金那里發現了它。

賈：帕斯捷爾納克受托爾斯泰的影響大嗎？

伯：受影響不深。當然帕斯捷爾納克了解托爾斯泰，因為他父親認識他。他非常欽佩托爾斯泰。他從未跟我談論過俄國文學，只談論莎士比亞和普魯斯特。

賈：可是，正如您在文章中說的，帕斯捷爾納克覺得，不可能向托爾斯泰提出批評，因為他認為托爾斯泰就是俄羅斯，俄羅斯就是托爾斯泰。

伯：是的，他這樣說過。

賈：不知道帕斯捷爾納克翻譯過莎士比亞的作品沒有？

伯：翻譯過《哈姆雷特》。我相信還翻譯過其他作品。

賈：他英文很好嗎？

伯：不是太好，不過還湊合。

賈：說說您跟謝蓋爾·愛森斯坦的會見好嗎？

伯：我在《個人印象》一文中都說了。我沒什么要補充的。他是個很有魅力、很有才華的人。我很喜歡他。

賈：約瑟夫·布羅茨基怎么樣，您說他很像阿赫馬托娃。

伯：是很像。阿赫馬托娃跟我說過，他多多少少也算是她一手培養的。他欽佩和景仰她。他喜歡帕斯捷爾納克和布洛克，但更喜愛曼德爾施塔姆、阿赫馬托娃和茨維塔耶娃。曼德爾施塔姆、阿赫馬托娃、茨維塔耶娃和奧登都是布羅茨基的萬神殿中的神祗。

賈：這些詩人中誰是您的萬神殿中的神祗？

伯：任何一個現代詩人都是。阿赫馬托娃、帕斯捷爾納克、布洛克和奧登都是。茨維塔耶娃不是，雖然她也是一個好詩人。我想，很難說清楚為什么一個人喜歡某個詩人而別的人不喜愛這個詩人。斯蒂芬·斯彭德的詩直接而深刻地向我說話，葉芝的詩也是這樣。艾略特是個大詩人，但他的風格并不如此。

賈：您喜歡英國詩人嗎？

伯：我剛才說過，有些英國詩人我是喜歡的。但我更喜歡俄國詩人，因為俄語是我的母語。我認為，寫詩必須使用自己孩提時期所說的語言，對一個人來說最覺親切的詩是用那種十歲以前所說的語言寫成的。

賈：一個月以前我正在讀切斯瓦夫·米沃什評論帕斯捷爾納克的一篇論文，實際上米沃什把帕斯捷爾納克的詩看作是反理智的，您同意他的評論嗎？

伯：我不同意。我知道他是什么意思。帕斯捷爾納克在馬堡時深受赫爾曼·柯亨講演的影響。像布洛克一樣，他讀康德和一些德國形而上學家的著作，并從中吸取營養。現代作家中有誰像帕斯捷爾納克在《日瓦戈醫生》中那樣談論謝林？我認為，帕斯捷爾納克很懂哲學，哲學也是他思考的范圍。他是一個有深刻理智的聰明人，一點兒也不幼稚。很有才華卻很愚蠢的詩人是有的，但帕斯捷爾納克不是這樣的詩人。

賈：能否舉個愚蠢詩人的例子？

伯：有個法國詩人叫弗朗西斯·詹莫斯，我看他就是個愚蠢的詩人。他很有寫詩的才華，但我可不敢恭維他是個聰明人。好像馬志尼曾說過一個故事：有人問馬志尼：“你對加里波第將軍有什么意見？”馬志尼反問他：“你去過動物園嗎？”他回答：“去過。”馬志尼又問：“你看見獅子嗎？”回答：“看見。”馬志尼說：“你會說一頭獅子的臉上有很理智的表情嗎？”

賈：我們再回到帕斯捷爾納克吧。

伯：我記得我曾經用英文寫過一篇關于帕斯捷爾納克的短論，發表在杰出的學者、耶魯大學教授維克多·厄利舍編輯的一本文集里。他認為這篇短論寫得很好，我認為并不好。該文談的是帕斯捷爾納克詩中的活力論，他詩中所寫的一切東西都是充滿活力的，一切比喻都出于自然界的各種生物，沒有毫無生氣的東西，一切東西都充滿力量，桌子、椅子、石頭、山谷、顏色、模型等等一切無生命的東西全被看作是處于連續不斷的生命運動的相互作用之中。

賈：什么原因使您寫這篇短論？

伯：那是為了紀念一個斯拉夫派的學者，我接受邀請去做一個講演。我喜歡做個出租車司機，有人招手我就停下來。

賈：您曾對我說您非常喜歡布羅茨基。

伯：是的。他是現在活著的最偉大的俄語詩人。

賈：布羅茨基最近在巴黎，他做了一次關于詩的本質的講演。按照他的觀點，詩人可以回答科學家和哲學家回答不了的問題。您同意嗎？

伯：大概是的。他往往是正確的。

## 丘吉爾、魏茨曼和尼赫魯

賈：現在我想問您一些關于丘吉爾的問題，您見過丘吉爾嗎？

伯：見過，在第二次世界大戰之后。他請我共進午餐。早在1944年時，他曾想請我共進午餐，以便討論美國問題，因為我被認為是美國政治生活的專家。可是，他弄錯了我的名字，實際被邀請的是著名作曲家歐文·伯林。因為有過那次誤會，他想，還是應該宴請我一次。

賈：那次午宴之后，您還見過他嗎？

伯：還見過一兩次，都是在另外一些人的宴會上。

賈：您說過丘吉爾有巨大而圓融無礙的歷史想像力？

伯：他的想像力有點像個中學生。在他看來，有些國家是歷史性的，其他國家則不是歷史性的。當然黑格爾做過這樣的區分，但我確信丘吉爾不知道。他認為，德意志是歷史性的民族，法蘭西、意大利、中國大概也是歷史性的民族。美利堅也是的，因為他母親是個美國人。猶太人也是如此。而阿拉伯人、非洲人、拉丁美洲人則不是歷史性的。

賈：您也說過丘吉爾對外交事務抱一種浪漫主義看法。

伯：當然是的。我說的浪漫主義，是指丘吉爾靠理想化的想像了解外國，外國文化，他們現在是怎么樣的和將來是怎么樣的，等等，而不是靠仔細的經驗性的觀察。比如說，法蘭西、德意志、英吉利、羅馬、希臘和猶太人的天賦才智，便都是理想化的模式。

賈：您也認為哈伊姆·魏茨曼是浪漫主義的人物。

伯：能夠把一個離散了兩千多年的宗教團體或種族的成員凝聚起來而創立一個新的國家，這樣的人必定有浪漫主義的想像力。浪漫主義當然是對現實主義的挑戰。可是，就我所知，魏茨曼也有深刻的現實主義思想。他對猶太人的狀況有著非常現實的了解，也就是說，他了解猶太人都不愿意永遠處于各個社會的少數派成員的地位。他本能地看出人們只有在這樣一個國度里才能自由地發展，在那里，人們可以不必時刻擔心別人如何看待自己，自己又該如何對待別人，自己的行為會不會讓人討厭，或者，自己的行為會不會引起別人過分注意，才不會老是擔驚受怕——這樣做對嗎？他們會接受嗎？（赫爾德早已表述過這樣的看法，不過，據我所知，魏茨曼并不知道。）

賈：如您所說，魏茨曼不擔心未來？

伯：不擔心。他和丘吉爾都是不擔心未來的人。他們都有堅強的意志和自信心。他們說，讓未來到來吧，我們將為未來工作，決不后退，永遠向前！

賈：您認為魏茨曼和丘吉爾都是偉人嗎？

伯：在我看來，偉人都是公眾生活中的人物，他胸有成竹地引起某些重大事情發生，而在他擔負這個任務之前，這些重大事情發生的概率都很低。偉人是造成歷史轉向的人，沒有他，那樣的轉向幾乎不可能發生。偉人往往導致歷史發生誰也預料不到的轉折。

賈：在當今世界上您認為誰是偉人？

伯：偉人也可能是壞人。按照我的定義，斯大林便是個偉人。他是迄今有過的最糟糕的人之一，但是他使俄國發生了沒有他就不能發生的重大變化，即使其后果令人毛骨悚然。希特勒和其他一些大人物都是偉人。戴高樂是偉人，他大大地改變了法國的面貌，但他跟別的偉人不大一樣。凡是偉人都留下了歷久不變的影響。

賈：您認為甘地和尼赫魯都屬于偉人嗎？

伯：是的，他倆都是偉人。我去印度的時候見過尼赫魯。我有個朋友在印度政府中工作，他是我在牛津時的同學，他請我作一次講演。突然尼赫魯約見我，我們一起談論俄國和英國的情況。關于這兩個國家，尼赫魯都有很好的見解。他說，他是在英國讀中學和讀大學的，在那里他過得很愉快，他也很羨慕英國人，可是他還是偏愛俄國，原因在于盡管英國民眾生氣蓬勃和仁愛至上，但他們對印度往往以恩主自居。俄國人有些粗俗、野蠻，但他們沒有高人一等的傲慢，這是很不一樣的。最后，尼赫魯說，俄國人并沒有讓印度人感到自己是他們的臣屬，甚至日本人也沒有讓印度人有這種感覺。他說：“你可以想像我對日本人的態度。他們是軍國主義者，帝國主義者，法西斯分子，他們在戰爭中干了可怕的勾當。可是，當我去日本的時候，我發覺，他們對我像兄弟一樣友好，而我對于英國卻無法有這樣的感覺。”

賈：您跟尼赫魯談到甘地嗎？

伯：沒有。

賈：您認為尼赫魯是個偉人？

伯：是的，但甘地更偉大，因為他真正締造了一個國家。尼赫魯這個偉人讓印度人擁有了一個屬于他們自己的形象，我認為別的人不可能做到。

賈：您在論述魏茨曼的文章中，說他強烈地反對暴力。

伯：是的，他厭惡暴力，這就是為什么總的來說他反對猶太人在巴勒斯坦使用暴力。

賈：如果魏茨曼今天還在世，情況會怎樣呢？

伯：如果他今天還活著，他會失去權力。甚至在他當以色列總統時，他實際上也沒有權力。多多少少他的影響被他的繼任者剝奪掉了。

賈：您認為魏茨曼反對猶太人使用暴力，但是您在文章中說，當阿拉伯和猶太人的戰爭爆發時，他問心無愧。

伯：絕對是的。因為他認為當時別無選擇了。如果你必須保護自己，如果你的國家處在喪失前途也即喪失自由的危險之中，在這樣的情況下，不得不使用暴力，那是正義的。魏茨曼不像甘地，他認為為了自衛而使用暴力是正義的行為。他痛恨恐怖主義，他不是個和平主義者。如果他踐履和平主義，他從事的事業就不能成功。但是，他厭惡1947—1948年猶太人在巴勒斯坦的暴力行動。

賈：您自己是和平主義者嗎？

伯：我不是和平主義者。

## 喬治·索雷爾和伯納德·拉扎爾

賈：您認為使用暴力是必不可免的嗎？

伯：不是。而且，無論使用暴力有多么必要，我也深深地憎惡暴力。我告訴過你，第一次俄國革命期間，在大街上我目睹過一個警察被拖著，差不多死了，那給我一種終生難忘的對肉體施暴的本能的憎惡感。可是，人們需要進行戰爭。我不反對抵抗希特勒的戰爭。意大利人反抗奧地利人也是對的。

賈：暴力問題使我想起索雷爾，對這個崇尚暴力的思想家，在思想史上您把他放在什么地位？

伯：我不贊成索雷爾的觀點。我喜歡他是因為他是一個獨立和富有創造精神的人，僅此而已。我對他沒有什么特殊的好感。

賈：您為什么把他看成是無法歸類的思想家？

伯：因為索雷爾是右派思想家，同時又是左派思想家。他既親列寧又親墨索里尼。他既擁護戰斗教會[[9]](#_9_13)又反對教權主義。他既擁護一切又反對一切。他是一個既有些真知灼見又有些無稽之談的有才華的、令人感興趣的混合思想家。我不欽佩他，但又被他吸引，因為他是一個奇特的、有獨立見解的政治思想家。因此我寫過文章論述他。他是法國歷史上無政府工團主義的一個無可匹敵的代表人物。而對那個時期，我真正欽佩的人則是伯納德·拉扎爾。你了解拉扎爾的生平。他是一個猶太人，一個無政府主義者，寫過攻擊猶太人的名著《反猶主義的起因和歷史》。19世紀80年代法國反猶主義者看到這本書后歡欣鼓舞。后來這些法國人說，有一個誠實的猶太人，他看清了猶太人的缺點。德魯蒙特，德魯萊德，當然還有稍后的莫拉，對他都有很高的評價。拉扎爾（他的真名是拉扎爾·伯納德）是一個哲學上的無政府主義者，他反對一切政府。后來發生德雷福斯事件，他跟這個事件其實沒有什么特殊關系。他不認識德雷福斯，也不認識德雷福斯的家人，但是他尋思為什么德雷福斯會進行間諜活動？動機是什么？德雷福斯很富裕，思想保守，驕傲自大，循規蹈矩，很有志氣，希望在法國軍隊中建功立業。什么東西引起這個人行為叛逆，向德國大使館武官提供秘密？怎么解釋呢？這太難以理解了。因此，拉扎爾認定，德雷福斯沒有間諜行為。這樣，指控他的惟一原因就是他是個猶太人。這歸根到底表明法國的猶太人不被看作法國人。他不是法國人，那我也不是法國人。幾年前他改了名，就因為舊名字帶有更多的猶太色彩。后來，他發表了一封關于德雷福斯事件的聳人聽聞的信件攻擊法國政府和法國將軍，以求被捕。但是他倒沒有被捕。我想，因為當局懂得逮捕一個偏執的無政府主義者于事無補。他就這樣糊里糊涂地成了一個猶太復國主義者，出席了第二屆猶太復國主義者大會。其實，拉扎爾還是一個獨往獨來的人。在法國孔布和沃爾德克-盧梭新政府驅逐羅馬天主教團以阻止他們布道之后，拉扎爾寫了一篇慷慨激昂的文章，反對這種錯誤的做法，力主教長們和羅馬教會有權根據他們的信念布道，禁止他們的活動是違背宗教自由的罪行。他死于1903年。我欽佩他，因為在他身上有一種充滿豪氣的獨立性和徹底的誠實。他度過了英勇的、光榮的一生。我贊賞他的勇氣和剛直不阿。不久前，布里斯托爾大學一位著名學者寫過一本關于他的很有趣的書，讀了這本書我才知道他是多么令人欽佩。

賈：您要寫一篇關于他的文章吧？

伯：不，因為有內利·威爾遜博士為他寫的傳記，似乎該說的都說了。

我們談了很長一段時間了。我想你也沒有更多的問題問我了——反正，我能夠回答的，大概也就是這么多了。

[[1]](#_1_20) 這事發生在1866年4月。卡拉科佐夫于1881年3月1日被殺害。他所組織的極端派別由熱里亞波夫和索菲·彼羅夫斯卡婭領導，后者是一個將軍的女兒。

[[2]](#_2_20) 《俄國知識階層的誕生》（1955），重印于《俄國思想家》。

[[3]](#_3_16) “黑百人團”一詞源自哥薩克軍團的名稱，后來人們用它來稱呼沙皇統治的最后年月出現的十分反動的反猶主義的民粹派運動。

[[4]](#_4_16) 布盧姆斯伯里（Bloomsbury）在20世紀初是倫敦的文化藝術中心，曾有不少著名文人在此聚會。——編注

[[5]](#_5_14) 《俄國和1848年》（1948），重印于《俄國思想家》。

[[6]](#_6_14) 費加羅是莫扎特根據法國劇作家博馬舍的同名戲劇創作的著名歌劇《費加羅的婚禮》的主人公。——編注

[[7]](#_7_14) 《刺猬和狐貍》這篇短論發表于1953年，重印于《俄國思想家》。以賽亞·伯林引用了古希臘詩人阿基洛科斯（公元前7世紀）以動物形象來做比喻的詩句。

[[8]](#_8_14) 維薩里昂·別林斯基（1811—1848），是19世紀俄國最著名的評論家，鼓舞了兩代人的思想，特別是鼓舞了所謂西化派人士的思想。他在卡拉耶夫斯基編輯的自由派雜志《祖國紀事》上發表文章（1840—1841）。后來他為著名詩人涅克拉索夫編輯的《當代人》雜志撰稿（1846—1848）。伯林談論別林斯基的文章發表于《遭遇》雜志，1955年。（重印于《俄國思想家》。）

[[9]](#_9_12) 戰斗教會（Church-Militant），指在人間與邪惡戰斗的基督教會。——編注

# 編　后　記

幾年前故去的以賽亞·伯林（1909—1997），是當代西方學界享有盛名的思想家和思想史家。在本書中，伯林就他本人的思想、經歷和他自己進行的若干思想史專題的研究，做了極為精彩而又深入淺出的闡發。本書對于我們了解當代西方尤其是伯林本人的學術思想狀況，無疑有著重要的價值。

廣西師范大學楊禎欽教授在身患重癥之際，仍然伏案譯畢此書，其為人為學之精神令人感佩不已。編者在對譯文作了校訂潤色、編譯索引之外，還酌情增寫了若干注釋，以方便讀者對本書內容的理解。此中譯本的錯誤不妥之處，還請廣大讀者指正。

2001年4月