

版權信息

The Sense of Reality by Isaiah Berlin  
 Copyright © Isaiah Berlin 1996  
 Selection and editorial matter © Henry Hardy 1996  
 Introduction © Patrick Gardiner 1996  
 This edition arranged with Curtis Brown-U. K. through Big Apple Tuttle-Mori Agency, Inc．  
 Simplified Chinese edition copyright © 2011 by Yilin Press  
 All rights reserved.  
 著作權合同登記號　圖字：10-2005-229號

書  名　現實感：觀念及其歷史研究

作  者　【英】伯林（Berlin, I.）

譯  者　潘榮榮　林　茂

責任編輯　李瑞華

出版發行　譯林出版社

ISBN 9787544715812

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

關注我們的微信：yilinpress

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

目录

[編者前言 3](#_Toc68690102)

[導言 5](#_Toc68690103)

[現實感 10](#_Toc68690104)

[一 10](#_Toc68690105)

[二 23](#_Toc68690106)

[三 27](#_Toc68690107)

[政治判斷力 35](#_Toc68690108)

[哲學與政府壓制 45](#_Toc68690109)

[社會主義和社會主義理論 60](#_Toc68690110)

[一 60](#_Toc68690111)

[二 61](#_Toc68690112)

[三 64](#_Toc68690113)

[四 70](#_Toc68690114)

[五 73](#_Toc68690115)

[六 76](#_Toc68690116)

[七 77](#_Toc68690117)

[八 80](#_Toc68690118)

[馬克思主義和十九世紀的國際工人協會 85](#_Toc68690119)

[一 85](#_Toc68690120)

[二 94](#_Toc68690121)

[三 101](#_Toc68690122)

[四 106](#_Toc68690123)

[五 111](#_Toc68690124)

[六 115](#_Toc68690125)

[浪漫主義革命：現代思想史的一場危機 120](#_Toc68690126)

[一 120](#_Toc68690127)

[二 121](#_Toc68690128)

[三 125](#_Toc68690129)

[四 125](#_Toc68690130)

[五 131](#_Toc68690131)

[六 132](#_Toc68690132)

[七 136](#_Toc68690133)

[藝術的責任：一份俄國遺產 139](#_Toc68690134)

[一 139](#_Toc68690135)

[二 144](#_Toc68690136)

[三 153](#_Toc68690137)

[四 154](#_Toc68690138)

[五 162](#_Toc68690139)

[康德：一個鮮為人知的民族主義源頭 166](#_Toc68690140)

[一 166](#_Toc68690141)

[二 167](#_Toc68690142)

[三 174](#_Toc68690143)

[羅賓德拉納特·泰戈爾與民族意識 177](#_Toc68690144)

[譯后記 189](#_Toc68690145)

# 編者前言

在過去六年中，我有幸收集和編輯了以賽亞·伯林過去六十多年里大量未發表的作品：論文、致辭、演講、廣播稿和討論（這些種類當然彼此也有重疊）。我掌握的原始資料包括有時很難懂的手稿、打字稿、錄音（常常沒有稿子）[1](#_1_31)，以及后來沒有保存下來的那些錄音的準確性各異的轉寫稿。我收集起來準備有選擇地發表的打字稿在文字量上（大概有一百萬字）幾乎和伯林迄今已發表的作品相當。

從匯集的這些材料中抽出來的、分別關于約瑟夫·德·邁斯特和J.G.哈曼[2](#_2_32)的兩篇專題長文已經出版，本書所選的九篇文章也出自這些材料。它們與之前的文章有三個相同的特點：第一，它們是以差不多已完成了的手稿的形式存在的，如果不是全部的話，大部分手稿在寫作的時候伯林還是認為能夠發表的，但出于某種原因最后并未出版。第二，在我看來，并且在其他讀過的人看來，恰當地說，這些文章完全應該加入伯林已發表的作品當中去。最后，它們在主題上都是相互關聯的，都以實例說明了他對觀念及其歷史的核心關注，正如我給這本書所加的副標題所表明的。我的希望是，更多未發表的材料在不久都會順利面世，而且伯林更多的已發表但迄今未成集的作品能夠結集出版。還有，除了少數例外——主要是他關于蘇聯和猶太復國主義的文章——現在這本書，加上以前的八本[3](#_3_27)，能夠完整地收集他寫得比較成形的、相對較長的文章。

我現在談談這些文章的來源。《現實感》是首次伊麗莎白·卡特爾·摩羅講座的基礎，1953年10月9日在馬薩諸塞州北安普頓的史密斯學院以《史學中的現實主義》為題發表；其中討論的一些問題伯林已經在別的文章，比如《刺猬與狐貍》、《科學歷史學的概念》等作品當中有所涉及，但這是他對這個問題的最明確討論，顯然在這本集子中值得占一席之地。《政治判斷力》一文和《現實感》有某些關聯點，不過完全是從政治學的角度出發；這是1957年6月19日在英國廣播公司（BBC）的第三套節目首播的一次談話（以《思考政治》為題的七次系列談話中的第六次）：文章內容是基于事先準備的講稿和廣播錄音之上的。《哲學與政府壓制》是一次演講，是為一個主題為“人類思考和表達的自由”的系列講座準備的，這個講座是紐約哥倫比亞大學建校兩百周年紀念活動的一部分；演講時間安排在1954年3月24日，但最后伯林并未能參加。《社會主義與社會主義理論》與其他各篇都不一樣，它一寫出來就發表了：首次發表在《錢伯斯百科全書》（倫敦，1950：紐恩斯出版社；紐約，1950：牛津大學出版社），經過修改后又發表在同一部書的下一版里（牛津、紐約等，1966：帕格蒙出版公司）；現在的版本加入了為新一版百科全書所作的修改，但這個新版本并沒有問世，它被收入本書部分是因為它以前從未被收入文集，部分也是因為它的主題合適。《馬克思主義和十九世紀的國際工人協會》是1964年在斯坦福大學第一國際工人協會一百周年紀念會議上發表的演講的基礎。《浪漫主義革命》是為1960年在羅馬的一次會議而寫的，在那兒是經過意大利語翻譯后發表的：在本書長久的醞釀過程中，此文的意大利文版發表在斯蒂芬·魯克斯所編的伯林文集《在哲學與觀念史之間：傳論式訪談》（Tra la filosofia e la storia delle idee：intervista autobiografica）一書中（佛羅倫薩，1994：龐特·阿爾·格拉齊出版社），英語原文的荷蘭語和德語譯稿分別發表在《關系》和《國際文學》上。《藝術的責任》是二十世紀六十年代早期最初在美國所做的一次談話的修訂版。《康德：一個鮮為人知的民族主義源頭》是首次胡馬云·卡比爾紀念演講，1972年在新德里發表。《羅賓德拉納特·泰戈爾與民族意識》也是1961年11月13日在新德里一次紀念泰戈爾百年誕辰的大會上發表的。

和以前幾本書的情況一樣，我得到了一些學者慷慨的、不可或缺的幫助，我非常感謝他們。帕特里克·加迪納（他還為本書寫了精彩的導言）和羅杰·豪澤爾閱讀了我選出來的所有文章，包括一些我沒有讀的他們也都讀了，而且幫我作了遴選，解決了一些具體的文本問題。G.A.柯亨教授閱讀了有關社會主義和馬克思主義的那些篇章，并作了評論，而且幫我說服伯林，讓這位對自己的作品有著無可就藥的懷疑的作者相信，應該把它們收進去；特里爾·加伏爾教授以其豐富的學識給予了許多慷慨幫助，使我能夠給后一篇文章加注。加納·貝克爾博士關于費希特、安德魯·羅賓遜關于泰戈爾、弗蘭克·西黎教授關于屠格涅夫、拉爾夫·沃克爾博士關于康德、海倫·邁科蒂關于幾個俄國問題，都給予了非常寶貴的幫助。德瑞克·奧弗德隨時向我提供關于別林斯基和其他俄國作者的專門知識，顯示了真正的慷慨、耐心和效率，使我受益良多。我還受益于列奧弗蘭克·霍爾弗德—斯特里文思博士的淵博學識。伯林本人以相當大的忍耐閱讀并同意了我編輯的所有文章的文本，并在此過程中作了幾處修改。如果沒有他的秘書帕特·烏特金，我不可能取得這些成果；同樣，沒有無比慷慨的贊助者1990年以來對我在沃爾夫森學院的研究的資助，以及布洛克勛爵促成我的這個研究員職位，這些成果也是不可能的。最后，我要感謝我在查托和文多斯出版社的編輯威爾·薩爾金和詹妮·烏格羅的幫助和支持；以及伊麗莎白·西弗頓、斯特勞斯和吉魯克斯對打字稿的仔細閱讀，使得書稿有了很大的改進。

亨利·哈代

牛津沃爾夫森學院

1996年4月

# 導言

以賽亞·伯林的寫作涉足了如此眾多截然不同的思想和研究領域，有著如此不同的、有時出人意料的方向，大概有人不禁要問：是什么指導性觀念最終指引或統一著他對這些彼此迥異的思想領地的涉獵？這個問題并不像看起來的那么容易回答；甚至在他的某些崇拜者眼里，這一問題似乎很不恰當，沒有抓住要點。因為他們或許會說，伯林的成就的獨特價值很大程度上正在于它顯然缺乏任何一元化的野心或體系化的主張；他寫作的范圍和題材的無限多樣性，以及隨時準備用取決于問題本身的方式來對待相互尖銳沖突的信念以及它們的持有者等等，在開拓視野、使人擺脫有礙的偏見或教條方面起到了關鍵的作用。伯林自己就把“在碰到自己可能懷疑為真的東西的時候，傾向于壓制它的”人形容為“教條主義”，而且他自己的觀點毫無疑問是完全與之對立的。即便如此，而且盡管他始終顯示了他的方法的開放性和客觀性，似乎還是有可能在他的作品中分辨出他特別關注的東西和主題的輪廓，這使他的作品有了一種雖然相對不怎么突出或顯著但同樣令人難忘的內在一致性。第一眼看來好像離題或無關的思路，細察起來最后往往是一個更大的圖案中的線條，一個包容更廣的整體的組成部分。換句話說，它們可被看作一個由微妙地相互聯系著的思想組成的錯綜復合體，而不屬于某種死板的理論體系框架。不僅如此，我們所指的這一復合體本身可以說反映了一些中心問題的存在，它們的決定性影響以各種方式體現出來，貫穿著伯林的思想事業。

這些反復出現的問題之一，就是對歷史的本質和意義的關注，這是這本文集的主題。伯林常說自己現在不是也從來不是歷史學家。如果這是事實，那么或許他是在某種公認的但有限制的意義上使用“歷史學家”這一名詞的。無論如何，事實是，他對思想史研究作出了獨特的、杰出的貢獻，在對人類過去所進行的這方面研究所引起的那些問題上，他也擁有獨到而足資使用的知識。不僅如此，在他對十八和十九世紀思想的研究中，他不可避免地碰到了各種差別極大的關于歷史進程的特點以及人們對其認識的理論。這樣，在寫作他的第一部著作《卡爾·馬克思》的時候，他被迫不僅要抓住馬克思本人對控制歷史變化和發展的力量的非常有影響的描述，而且要閱讀一些重要前人，如愛爾維修、孔多塞、圣西門和孔德的作品。這些作者都以不同方式抱有法國啟蒙運動思想家當中流行的信念，即在我們增進對自然界了解的過程中已經證明如此成功的那類科學方法和范疇應該延伸到對人類及其歷史的研究當中去。伯林在別處已經描述過，在研究這些以及類似主張的來源的過程中，他企圖從內部理解那些困惑著提出這些主張的人的難題；過去的思想（他覺得）只能通過“進入”擁有那種思想的人的頭腦以及他們所屬的社會或文化背景來使之復活。然而，在遵循這一程序的過程中，他發現自己的思路與他正在研究的思想家們所倡導的相去甚遠，我們所說的那種想像的和移情的理解在自然科學當中并沒有明顯的類似物或對應物。另一方面，他是在兩位思維特點非常不同的十八世紀思想家的作品里得到了共鳴。維柯和赫爾德在很多方面與他們時代的主導趨勢明顯相左，尤其是他們對待他們所認為的歷史學家的題材的特性的態度。在他們看來，這企圖將歷史研究的方法同化到在原則上已經被誤解了的科學方法中去。因為，就后者而言，我們只能獲得它所研究的現象的純粹“外部”知識，而我們與歷史的具體現象之間的認識關系則屬于完全不同的類型。此外，我們有可能直接地或內在地把握歷史人物的行為和在創造中表現出來的心理過程；歷史學家與他們想去理解的人之間的共同的基本人性使他們能夠從內部確定是什么使他們研究的對象前進和行動，甚至當問題在于——像經常發生的那樣——通過想像的努力重溫普遍觀念和最關心的事情都與他們自己的時代完全不同的別的時代或文化的內部生活的時候。維柯與赫爾德，雖然方式不同，都暗示這樣一種方法對一切有意義的人類研究來說都是基本的，而這一歷史實踐觀念極為重要，也是伯林——還有他們在二十世紀的仰慕者和追隨者柯林伍德——一直強調的。

這些強調歷史思考和理解的基本獨立性的主張的影響，以說是《現實感》中所提出的一些論點的由來，這篇文章中所的歷史與其他學科之間的對比使人想起伯林在一些著名文章對這一復雜的問題所給予的多角度關注。但這次他的思考路在一些重要方面不同于其他一些討論。在這里，他的視角有更廣的含義，涵蓋了實踐的和學術的眾多問題。甚至這篇文的題目都反映了這點，而且也部分地反映了對企圖將構成人生活的“大量未知因素”簡單化處理或簡化成隨意的抽象術的嘗試的典型的伯林式懷疑，無論進行這些嘗試是為了純粹理論目的，還是為了實施綜合的政治性或社會性計劃。他一在表明自己非常清楚，發現某種能夠解決人類實際境況中產的種種難題的絕對可靠的公式或萬應藥方，不留下任何未解的枝節問題或懸而未定的事情，這樣的前景有著多么永久的力！而且就此而論，他也強調了在現代——即大約從十七世末起——這一雄心在多大程度上體現在試圖證明歷史進程遵循不可避免的規律或統一性——它們被理解為對未來和過去都同樣有效，所以既能預言未來又能解釋過去——的努力當中。但是他依然認為這種魅力代表著一種我們應該拒絕的誘惑，而且它所引出的一些方案的根本困難來自于超出歷史解釋和方法論界限之外的誤解，最終深深地扎根于一切人類生活和經驗的深層肌理。

如伯林指出的，他所考慮的那類對歷史的理論化并不遵循單一的模式。從建立在機械地設想出來的規律性上的歷史記述，到那些援引“有機的”或進化的發展觀的歷史敘事，應有盡有。但是在這本書里，他所關心的不是對這一類型中的不同具體例子的區分和評論，而是要質疑這樣一種觀念：建立一個能夠將組成歷史進程的各種各樣因素納入一個統一圖式的、有規律可循的或自成體系的理論。在后一點上，他以贊成的態度提到了托爾斯泰，值得一提的是，他在這個問題上所說的很多話與這位俄國作家在《戰爭與和平》的結尾所表達的歷史觀在語氣上遙相呼應。托爾斯泰不僅對迄今為止人們炮制出來的各種歷史和社會哲學當中他所認為的粗略的簡單化和乏味的一般性表現出了相當的懷疑，他還進一步暗示，所有涉及使用純粹的理論家們所喜愛的那類抽象概念和圖式的方案最后注定要失敗，它們的本質天生就不適合理解“極微量因素”的連續體——一系列無可計數的、微小的和相互聯系的行為和事件，它們組成了人類的生活和經歷。在伯林自己對這一問題的探討當中，人們發現他對以前的“偽科學性的關于人類行為的歷史和理論”持一種類似的批判態度，而且類似地（但不完全相同）強調以什么方式復雜的歷史材料才有望拒絕被強加上原本應用于根本不同的問題和研究領域的方法步驟。

托氏和伯林之間的這種密切聯系并不令人驚訝。托爾斯泰作為一名創造性作家的特殊才華，使他在伯林眼里顯得特別能夠領悟人們實際經歷和了解到的人類現實生活的豐富和多樣：事物和人的無限多樣和獨特，社會交往和個人關系中所涉及的微妙的情感逆流，社會生活表層下盤桓極深的對自己利益的關注和目標的混亂——托爾斯泰非凡的觀察力和想像力抓住了千百萬這類現象，這使他的眼光能夠穿透自稱歷史闡釋家的那些人所描繪的平滑、規則的歷史輪廓，看到它們所掩蓋的不均勻的、常常是混亂的真實經驗的細節。眾所周知，托爾斯泰的這些方面的特點在伯林眼光敏銳的研究《刺猬與狐貍》中有生動的描繪。但他在那篇文章中的主要任務，是對比托爾斯泰的藝術洞察力和才能，與其觀點和個性的另一個頗為對立的方面，即渴望某種一元論的或統一的真理能夠完全超越折磨著我們世俗生活的問題和困惑。而在這里相反，他是想表明這位小說家特別的文學才能對這篇文章主題的相關性，將它們不僅與致力于重建過去的歷史學家，而且與參與世界實際事務的政治家以及所謂的“實干家”聯系起來。因此，在《現實感》之后并對它的一些觀點作了詳細闡述的姐妹篇《政治判斷力》中，伯林指出，與想像性作家的思想在某些方面類似的特點可以說在歷史研究以及施行他所謂“治國術”的過程中都起了作用。就像受過訓練的歷史學家一樣，能干的政治家也需要一種發達的能力以“用并非一概而論的方式評估具體情況”；一種經過精心協調的對社會生活不斷變化的輪廓或層次的敏感，而且與此相關，還能本能地“直覺”到什么在實際上是可行的，在復雜的、常常難以把握的具體事實或環境中什么又是互相結合的，這些永遠都是杰出的政治領導人超出常人的一些特點。伯林發現，那些“實踐智慧”或天賦往往被那些系統化歷史的人當作是隨意的、“前科學”的方法，認為基于理論原因已經不能再被接受，并且需要徹底改造或替換。但伯林也指出，他們所提出的一些改進方法，很少能讓人覺得是對這一需求的令人滿意的回答，他們所喚取的那些烏托邦式的實驗最后造成的出人意料的結果——非常有諷刺意味——歷史本身已經讓我們再熟悉不過了。

總而言之，這兩篇文章氣勢宏大，證明了作者非凡的知識范圍及讓人深受啟迪的廣闊視野。它們最初寫于二十世紀五十年代，文中多有暗指的臆想社會理論和藍圖因此可以部分地看作反映了一個對極權主義意識形態極其敏感的時代最為關心的一些問題，而這種意識形態在政治領域中的影響持續至今。盡管如此，如果認為這些暗指在伯林的整個思想中僅有一些有限的或短暫的影響，那就錯了。幾乎從一開始，他就提防著一種被錯置的“科學主義”的內在危險，以及它易于造成的界限的模糊；早期對認識論和語言哲學中的簡單化傾向的抗拒，在某些方面預示了他后來對政治和社會理論中有影響的學說的反對。他一直認為，對促進了自然科學成就的那些方法表示敬意并努力加以學習，是正確的乃至可敬的；但將這些方法不加區別地延用到不相關的研究領域或很不相同的經驗層次，則完全是另一回事了。我們看到，他認為某些十八世紀啟蒙思想家以及和他們采取同樣辦法對待人類事務的人就是后一種情況。但這并不是他不滿于這些思想家的觀點的惟一理由，他在作品中時常流露出來的更廣的懷疑，不能不讓人思考他對整個啟蒙運動的態度。在本書所收的其他文章中也可以感覺到他的一些本能的半信半疑態度。

實際上，而且不同于有時人們所以為的，伯林并非不愿意表明自己在這個問題上公認的復雜立場。他公開贊揚了啟蒙運動的代表們有勇氣反對他們當時的許多罪惡，包括無知、壓迫、殘酷和迷信，而且擁護理性、自由和人類幸福等理想；他簡潔地對一位訪問者說[4](#_4_27)：這把他推到了他們一邊。但與此同時，盡管他對他們所代表的東西甚為仰慕，他還是認為他們傾向于教條地將假想——其來源常常是傳統的——當作真的東西來接受，而這些假想并非不證自明。而且，根據他們所聲稱的對經驗原則的尊重，他們本來應該質疑其正確性的。這其中包括關于統一的、基本不變的人性的各種具體觀念，還包括各種緊密聯系的、對存在某些人類在其生活過程中可以一致實現的普遍價值的信念。這些先入之見所引起的一些問題在《浪漫主義革命》中得到了討論。伯林指出，十八世紀晚期浪漫主義的出現造成了當時思想氣候的一次根本性變化，公認的標準和規范的客觀地位受到了主觀主義學說的挑戰，這種挑戰的方式在倫理學、美學和政治學領域有著巨大的反響。在為這一引人入勝的討論做結論的時候，伯林指出觀念之間的沖突的一個長期影響是，我們今天發現自己分別繼承了兩大傳統，并往往“不自在地來回換腳”。但是他同樣主張，浪漫主義運動所引入的新穎且具有顛覆性的觀念無可爭議地深化和豐富了對人和社會的理解，既暴露了啟蒙運動遺產中的局限和缺陷，同時也為到那時為止還處于歐洲想像范圍外的思想和情感開創了新的可能性。

伯林對以上這些不同觀點的探討，是與滲透他整個思想史研究方法的那種敏銳與移情的結合協調一致的。一方面他顯示了一種非凡的能力，對那些常常與他個人最為同情的觀點相反的思想和文化觀念，可以做到從內部把握并領會其力量。另一方面他一直能迅速認識并準確地指出一些他已經作了非常生動的描述的立場當中潛在的不祥含義：不僅僅是潛伏在屬于他所說的反啟蒙運動的各種學說當中的非理性主義和侵略性民族主義的幽靈。由于后一種原因，關于羅賓德拉納特·泰戈爾的文章快要結尾時的文字表明，他希望在善良的沙文主義和具有毀滅性的沙文主義之間劃定界限，它們都是民族主義可能采取的偽裝。他評論道，泰戈爾在這個問題上和在別處一樣，努力不過分簡單化地說出真理，也許正是如此，聽從他的人相應地比較少，因為正如美國哲學家C.I.劉易斯所說的：“沒有什么優先的理由認為，當我們發現真理的時候，它會是有趣的。”伯林帶著贊賞的態度引用了這句話。盡管如此，在他自己所寫的文字中，的確可以說真理最后都被證明總是有趣的。

帕特里克·加迪納

# 現實感

## 一

人們有時候會逐漸討厭起他們生活的時代，不加分辨地熱愛和仰慕一段往昔的歲月。如果他們能夠選擇，簡直可以肯定他們會希望自己活在那時而不是現在——而且，下一步他們就會想辦法往自己生活里引入來自那已被理想化了的過去的某些習慣和做法，并批評今不如昔，和過去相比退步了——這時，我們往往指責這些人是懷古的“逃避主義”，患了浪漫的好古癖，缺乏現實態度；我們把他們的那些努力斥為妄圖“倒轉時鐘”、“無視歷史的力量”，或“悍然不顧事實”，最多不過是令人同情、幼稚和可憐，往壞里說則是“倒退”、“礙事”、無頭腦地“狂熱”，而且，雖然最后注定會失敗，還是會對當前和將來的進步造成無謂的阻礙。

這類指責來得容易，顯然也容易理解。它們伴隨著“現實邏輯”、“歷史進程”等觀念。這些觀念就像“自然規律”（人們在一定程度上把它們看成一回事），在某種意義上被認為是“不可違背”的，不管人類希望或祈求什么，它們都會照常進行，其過程是不可避免的，人們必須調整自身以適應它，因為如果違抗就會滅亡，就像塞涅卡所寫的命運女神“ducunt volentem……no-lentem trahunt”（“拉著那些愿意的，拖著那些不愿意的”）[5](#_5_25)。然而這種思路似乎在宇宙中預設了某種即使那些用這些術語思考的人也未必接受的機制，如果他們不是研究形而上學，而是研究歷史的，他們甚至可能會設法用自己和別人經驗中的反面例子來反駁這種預設的機制。盡管如此，甚至那些試圖反駁這種思路的人也發現他們無法完全拋棄所討論的這些觀念，因為它們似乎多少符合他們所看到的實際情況，雖然他們也許并不相信通常被認為是這些觀念之基礎的決定論。

讓我盡量把這點說得再明白一些。每個人無疑都相信存在一些因素，它們多半或完全在人類意識控制之外。當我們形容這個或那個計劃不切實際或是空想時，我們的意思常常是，面對這些無法控制的事實或進程，計劃不可能實現。這些因素各色各樣：我們無法干預的自然領域，譬如太陽系或天文學研究的一般領域；我們既無法改變我們討論的實體的狀態，也無法改變它們所遵循的規律。至于各門自然科學研究的物理世界的其余部分，我們認識到支配它們的規律是我們無法改變的，雖然我們宣稱能夠在一定程度上參與改變遵循這些規律的人和事物的狀態。有人認為這種干預本身也遵循規律：我們自己完全由我們的過去決定；從原則上講，我們的行為完全可以通過計算來預測；我們干預自然進程的“自由”因此是虛假的。有的人則完全或部分地否定這點，但這與我們在這里的討論無關，因為雙方都愿意承認我們宇宙的很大部分，尤其是它無生命的部分，無論我們愿意與否，事實上就是這么存在并自有其因果的。

當研究有知覺的存在者的世界時，我們當然地認為其中的一部分是由“必需”支配的。首先是人與自然，即人的身體與體外世界之間的相互影響。人們假設人有一定的基本需要：對食物、安全場所等維持生命最起碼手段的需要，也許還有對某些形式的娛樂或自我表達、相互交流的需要，等等；這些基本需要受到相對固定的現象的影響，比如氣候、地理構造，以及通過經濟、社會、宗教制度等形式體現的自然環境的產物，其中每一種都是物理、生物、心理、地理等因素共同作用的結果，而且能在其中發現一定的一致性，其根據是個人和社會生活中的可見模式——如柏拉圖和波利比烏斯論述的那類循環模式，或者非循環模式，就像猶太人、基督徒，也許還有畢達哥拉斯學派和奧菲斯教派的宗教經典里的那些模式。這些存在的模式和鏈條在各種東方的宗教和哲學里，在近代思想家維柯、黑格爾、孔德、巴克爾、馬克思、帕累托以及許多當代社會心理學家、人類學家、歷史哲學家的宇宙論里，都可以發現。這些模式傾向于認為人類社會的制度習俗不僅來自人類有意識的目的或欲望；在適當承認這些有意識目的——無論是屬于制度習俗的奠基者、運用者還是參與者——的作用之后，他們強調的是個人及群體方面不自覺或不完全自覺的原因，尤其強調不同的人未經協調的目的相互碰撞產生的出人意料的結果，每個人的行為都部分地出于清楚連貫的動機、部分地出于他自己與別人都不甚了解的動機或原因，導致事態發展成了可能誰都不想要的樣子，然而它卻制約著人們的生活、性格和行動。

根據這一觀點，如果我們考慮究竟有多少東西是獨立于人類的有意策劃之外的——整個無知覺的自然王國，以它作為對象的科學根本不關心人類問題；還有像心理學、社會學這樣的研究人的科學，它們假定，不管在社會還是個人的層面上，人都有一些基本的反應和行為規則不大可能被個人意志徹底改變——如果這些都考慮進去，就可以對宇宙作一番描述，它的變化過程從原則上說在很大程度上能夠預測。我們自然容易受這一描述的影響，認為歷史是朝著一個不可逆的方向，沿著各個不可避免的階段發展的；理想化一點，歷史至少可以被描述為體現全部規律的許多實例，這些規律描述和總結那些真實存在的一致性，我們就是根據這些一致性來認識事物和人的。十四世紀的生活之所以是當時那個樣子，是因為它是人的因素和非人的因素之間相互作用所達到的一個“階段”——當時的社會制度和習俗是一半有意、一半相當無意地因為人的需要而產生或者存留下來的。而且，因為十四世紀的個人和社會生活是當時那個樣子，所以十五和十六世紀的生活也只能是它們各自當時的狀況，而不可能和別的時候，比如三世紀、九世紀或者十三世紀一樣，因為十四世紀的存在已經使得那很“不可能”了。我們或許不知道社會進化遵循的是什么規律，也不知道在個人生活及其所屬的社會“蟻丘”的群體生活之間起作用的確切因素是什么，但是我們能肯定確實存在那樣的規律和因素。要證實這種認識，只要問問自己，是否認為歷史能夠解釋一些東西——就是說，發生在十四世紀的事對理解十五世紀是否有影響，亦即是否承認如果我們把握了歷史聯系，就會理解是什么使得十五世紀成為當時那個樣子。理解了這一點也就理解了為什么“十五世紀里的一切大概都是十三世紀的完全翻版”——似乎十四世紀根本就沒有存在過——這樣一種說法顯得可笑。我們一開始討論的那組概念似乎就是從這兒推出來的。存在一個模式，它是有方向的；未必是“進步”的方向，即我們不一定要相信我們正逐漸接近某個“理想的”的目標，且不論我們怎么定義“理想的”；但我們確實正朝著一個確定的、不可逆轉的方向前進；留戀以前的某個階段本身就是不切實際的，因為這好像在要求顛倒因果。我們可以羨慕過去，試圖重現過去卻是無視因果律。橡樹不能變回橡子；一個老人大概也不能回到過去，擁有年輕人的體魄、心靈和頭腦，實在地再年輕一次，就好像這么多年都沒有活過一樣。對過去歲月的浪漫渴望，實質上是一種取消事件“無情的”邏輯性的欲望。一旦可能重現過去的情形，歷史的因果關系就會被打破；而我們又不可能不用因果律來思考，所以這不僅在心理上令人難以接受，而且是非理性的和可笑的。

也許有人會告訴我們，像“不合時宜”這樣的說法本身即足以體現這一事實了：將某人或某事形容成不合時宜就是說他或者它并不具備當時的一般特征。如果某個史學家認為黎塞留在二十世紀五十年代還能取得當年的成就，或者認為莎士比亞即使生活在古羅馬或者外蒙古，也能寫出他的那些劇作，毋需多論，我們相信這個史學家肯定大有問題。這種是什么就屬于什么地方、不能發生的就不會發生的感覺，據說蘊含了不可逆轉的進程的觀念，在此進程中，每樣東西都屬于它該屬于的階段，一旦被錯誤地置于錯誤的環境，就會“不合適”或者“不合拍”。

到現在為止，一直都還不錯。我們不過承認了一些現實的標準的存在——我們有一些方法來分辨虛實、區分真正的山峰與狀如山峰的云、真正的棕櫚清泉與沙漠里的海市蜃樓、一個時代或文化真實的特點與想像的重構、可以在特定時期內實現的實際方案與也許能在別的而不是在所討論的社會或時代里實現的方案。正是根據某條類似的原則，形形色色的歷史理論家提出了各自的主張。對于莎翁為何不可能在古羅馬時代創作《哈姆雷特》，黑格爾主義者會說莎翁的思想、情感和語言與希臘——羅馬精神不符。馬克思主義者大概會歸之于“生產力”和“生產關系”：兩者在羅馬的發展情況“必然”造成某種文化上層建筑，維吉爾可以在其中活動自如，而莎翁就不能。孟德斯鳩會談到地理、氣候、不同社會制度中的“主導精神”；夏多布里昂會說是基督教造成的不同；戈賓諾講種族；赫爾德講民族精神；泰納講種族、環境和契機；斯賓格勒講相互排斥的各個文化與文明自身包含的“形態學”；等等。空想、脫離時代、不現實、當“逃避者”、不懂得歷史、生活和世界，就是沒有把握每個學派提出的一套特殊的規律和公式，這是理解他們對必須以事實上的方式而不能以別的方式發生的事情的解釋的“鑰匙”。所有學派的一個共同點就是相信存在一套秩序和一把理解它的鑰匙，一種事先的設計——事件的一種幾何學或地理學。那些理解它的人就是明智的，那些不理解的人則是在蒙昧中迷失了方向。

然而無論在理論上還是實踐中，這里還是有些讓人奇怪的東西。在理論上，因為迄今為止還沒有哪一次為歷史提供這么一把“鑰匙”的努力獲得了成功。無疑，通過強調以前一直被忽略的因素，過去的情況得到了很多有價值的說明：在孟德斯鳩和維柯之前，風俗習慣、制度設置、語言、語法、神話、法制系統、環境影響和其他平常無奇、連續不斷的偶然因素等等，所有這些在解釋人們為何如此行事——而且實際上作為工具，揭示相對遙遠的時空中人們的世界觀，他們的所感所言，為什么和怎么樣，有多長時間，達到什么效果——上的重要性，大多沒有被認識。馬克思教導我們要更加注意個人經濟和社會狀況的影響；赫爾德和黑格爾要我們重視表面上多樣的文化現象之間的相互關系和制度的生命力；涂爾干使我們更注重非有意形成的社會模式；弗洛伊德讓我們重視個人經驗中非理性的和無意識的因素的重要性；索列爾和榮格教導我們重視社會行為中非理性的神話和集體情感態度的重要性。我們學到了很多；我們的視角變了；我們從新的角度、基于不同的觀點看待人和社會。導致這一切變化的各種發現屬于真正的發現，它們改寫了歷史。

但是“鑰匙”我們并沒有掌握。我們不能像在天文學甚至地質學中那樣，根據給定的初始條件，有信心重建和推算一種文化、一個社會或階層、一個人或一個群體的過去或將來——除非是在某些極其罕見的、非正常的、存在極大差別的情況下，也就是在借助眾多特殊假設和附帶條件，直接觀察比那些科學推導的嘗試更經濟、能提供更多知識的時候。如果我們自問，哪怕是根據有關其最近的過去和后來的知識，我們對某種文化的某個時代或者某種人類行為模式——比如一場戰爭、一場革命、一場藝術或科學上的復興——到底能說出多少，我們肯定只能回答：幾乎什么也說不上來。沒有一位史學家，無論他多么精通社會學、心理學或某些形而上學理論，會嘗試用這樣一種推理的方式寫歷史。黑格爾以他反經驗主義成見的勇氣企圖這么做，其結果甚至連他的追隨者都覺得有錯；斯賓格勒也是這樣：他堅持認為，希臘城市的街道都造得筆直，彼此以直角相交，是因為希臘人具有幾何學精神；結果他很容易就被證明是在胡扯。歷史理論家肯定覺得自己是在給歷史學家裝上翅膀，使得他們能很快跨越廣闊的領域，令靠經驗行事、一步一個腳印搜集事實的人望塵莫及；然而，雖然這些翅膀已經提供給我們一百多年了，到現在都還沒有人飛起來過；正如彭加勒在類似情形下所說的，那些想這么干的人，沒有好下場。企圖用機械化和大規模生產的方法替代文物專家及歷史研究者緩慢的手工勞動的努力統統都已經破產；我們仍然靠這些人耗費畢生精力從實際的證據碎片中不辭辛勞地拼湊知識，無論證據把他們領向何方，無論他們覺得其模式多么曲折陌生——或者他們根本就沒有模式的意識——他們都服從證據。與此同時，那些翅膀和機械卻在博物館的架子上蒙塵，成了過分野心和無用幻想而不是智力成就的范例。

那些偉大的體系建構者們在他們的作品中既表達又影響了人類對世界的態度——看待各種事件的方式。形而上的、宗教的、科學的體系和態度改變了著重點的分布，也改變了對于什么是重要的、有意義的或可欽佩的，什么又是遙遠的、野蠻的、無關緊要的等等的感覺——深刻地影響了人類的概念和范疇，人們看待或感受和理解世界的眼光、對世界的見解——但并沒有如它們宣稱的那樣完成一門科學的工作、揭示新的事實、增加我們的信息量、揭露無可懷疑的事件真相。我們一如既往地堅信人、事、物出現于何時何地都是必然的、不可改變的，而另一方面我們對烏托邦和時代錯誤的感覺仍是那么強烈；但我們對具體歷史規律（我們可以用它們構思出一門科學）的信心，并不是那么足，甚至在鉆研這類課題的一小部分人中間也是這樣——如果他們作為史學家或實際行動者的行為可以為證的話。因此，在先的不可能起源于在后的；我們不相信能夠“回到過去”，不可能是因為害怕違背某條或某些具體的歷史規律。因為，對這些規律的存在持相當懷疑的態度的同時，我們對企圖重現昔日榮光的羅曼蒂克式的努力的荒謬性卻深信不疑。所以，后面這種態度不可能取決于前者。那么，必然的“歷史進程”、抗拒所謂不可抗拒者的愚蠢行為——我們這些觀念的內容又是什么呢？

對人類自由行動的局限性——由自然或人類身心官能當中不可變或幾乎不可變的規律性造成的阻礙——的切實考慮影響了（一定程度上也迫使）大多數十八世紀思想家，和后來十九世紀的、一定程度上還有本世紀的受過啟蒙的觀念，使人們認為建立一門真正的歷史經驗科學還是可能的，即便永遠不能精確到能使我們在具體條件下預言未來或推想過去，至少能通過處理大量數據，依靠豐富的統計信息的比較，指出譬如社會和技術發展的大方向，讓我們能夠取消一些革命和改革計劃，證明它們是脫離時代的，因此也是空想的——不符合社會發展的“客觀”方向。假如十九世紀有人認真考慮要回歸前拉斐爾時代的生活方式，無需討論那是否值得，只消這么說就夠了：文藝復興、宗教改革、工業革命實實在在已經發生過了，不可能再夷平工廠、把規模巨大的工業變回小作坊，就好像這些歷史造成的發現、發明和生活方式的變化從來就不曾發生；知識和文明已經進步了，生產和分配方式已經發展了；不管接下來會發生什么，人的智慧和力量皆不足以使像自然的偉大統一性那樣難以控制的進程轉向。關于這個進程真實規律的內容，或許觀點各異，但大家都同意確實存在這樣的規律；無論試圖改變它們還是行事時無視它們的決定性作用，都是荒唐的白日夢，是幼稚地希望以異想天開、無所不能的童話規則代替科學規律。

毋庸諱言，首先為這一新的科學立場贏得勝利的偉大人物——十七世紀晚期和十八世紀反教權的哲學家及科學家們——將事情過于簡單化了。他們顯然認為人應該是空間里可供分析的物質對象，人們的生活和思想從原則上講是能夠從控制他們身體行為的機械規律中推導出來的。這種觀念在十九世紀被認為太粗淺。德國形而上學家斥之為“機械”，馬克思主義者斥之為“樸素唯物主義”，達爾文主義者和實證主義者斥之為非進化的、不夠“有機”。這類機械規律或許能解釋那些貫穿有記錄的人類歷史而基本未變的東西——化學、物理學、生物學和生理學上的因果關系導致的不變結果、功能（或統計）上固定的相互關聯等等，換句話說，凡是這類科學的中心范疇，就是基本不變的。但歷史并不只有短期的重復：它還有發展；需要有一個原理來解釋持續的變化，而不僅僅是“靜態的”差異。十八世紀的思想家們太著迷于牛頓的力學模型不能自拔，但后者只是解釋了自然界的現象，并沒有解釋歷史。需要一些東西來發現歷史規律，但正如生物規律不同于化學規律（不僅應用的對象不同，兩者原則上也屬不同種類的規律），歷史——在黑格爾是精神的演化，在圣西門或馬克思是社會關系的發展，在斯賓格勒或湯因比（他們是十九世紀最后的回響）是不同文化，即多少可以彼此獨立的各種生活方式的發展——也遵循自身的規律；這些規律考慮了不同國家、階級、社會集團以及其中的個人的具體行為，但沒有將對象化約（或相信它們應該或能夠被化約）成空間物質顆粒的行為來考察；而后一種做法被描述成（也許并不恰當）十八世紀所有解釋的——機械論的——完美理想。

不管是在私人的還是公共的生活中，懂得如何生活和行動，就是掌握這些規律并為我所用。黑格爾主義者相信這是通過一種理性直覺獲得的；馬克思主義者、實證主義者和達爾文主義者認為要通過科學研究；謝林及其浪漫主義追隨者認為是通過賦有靈感的“活力論”和“神話詩學”悟性，通過藝術天賦的啟發；等等。所有各派都相信，人類社會是沿著可發現的方向發展的，是由規律控制的；科學與空想之間、生活的各個領域中的效力與無效之間的區別，是能夠通過理智和觀察發現，并或多或少可以被精確地劃分出來的；簡而言之，有一只大時鐘，它的運動有章可循，不能倒撥。

這些信念被二十世紀的證據毫不留情地動搖了。曾被認為與人類達到的歷史進化的特定階段不可分割，是其“有機的”、必不可少的組成部分的那些觀念、思想和生活方式，被希特勒這樣一些兇暴的新領袖們或者擊得粉碎，或者扭曲得面目全非。確實，這些人以自己的歷史或偽歷史理論的名義行事；希特勒以種族霸權主義的名義，諸如此類。但毫無疑問，他們都與文明前進的規律背道而馳，做到了以前一直被認為實際上不可能的事——在人類歷史不可抗拒的規律上打開了一個缺口。我們都已經清楚地看到，具備足夠精力和殘忍的人可以匯聚起巨大的物質力量，足以改變他們的世界，其翻天覆地的程度遠超出從前所有人的意料——假如有人毫不含糊地拋棄那些被認為是自身所處的特定歷史階段中與當時的物質格局同樣穩固、同等重要的要素的道德、政治和法律觀念，再假如他們不僅如此，而且敢于違背有可為有不可為的公認信念，甘冒天下之大不韙，毫不手軟地殺害數百萬人，那么“規律”允許之外的巨變還是能夠造成的。人類及其組織的可塑性，其軟弱無力，以及規律的彈性，最后竟遠比當初的理論家教我們相信的要大得多。有人說這是倒退——故意回歸——到野蠻狀態，而根據以前的革命性理論，這不僅是不可取的，而且幾乎不可能。

這曾是一條遭到種種抗拒、不被人接受的真理。因而，當一個政權在俄國公開地、肆無忌憚地毀滅大批西方文明的成果——在藝術上，一定程度也在科學上，肯定在政治和道德上——其理由是這些屬于由歷史宣判要予以毀滅的少數人的意識形態時，這場浩劫就必須被描述為這個文明在其一直以來的前進方向上一次革命性大躍進的繼續，盡管實際上（不同于法國大革命）發生的事情卻代表了幾乎完全相反的方向。這點不能公開說破，因為革命借其名義進行的各種主義——十足諷刺的是，正是革命中發生的一切揭穿了它們，使它們失信于世人——作為極其根深蒂固的官方革命口號，人們口頭上還對它們效忠。希特勒更明白他在干什么，他宣稱自己就是要回到某個遙遠的過去，設法消除啟蒙運動和1789年革命的后果；雖然他的計劃被看作瘋狂的迷夢、不可能在二十世紀實現的新中世紀虐待狂幻想，從而被自由派、保守派和馬克思主義者基本一致地嗤之以鼻，但現在誰又能說他完全失敗了呢？他僅僅統治了十幾年，所造成的治下人民生活外觀和結構的變化之大，就已超出西歐（及東歐）最異想天開的歷史和政治思想家的意料之外；如果說他敗了，那也是敗得如此“僥幸”，無需古怪的想像力就能想到他本來可能會贏，他的勝利帶來的后果將使一些學說最后成為一派胡言——根據它們，他的興起和勝利顯然是不可能的。

1944年，美國財政部長亨利·摩根索向魁北克會議遞交一項計劃，內容是拆毀德國工業，將整個國家變回田園。這個計劃很少會有人把它當回事，盡管羅斯福據說——我不知道有多可靠——曾對它有興趣。然而，連那些被它嚇壞了的反對者們也承認它是可行的。但是，這樣的計劃能夠付諸實施，單單這一想法就足以讓十九世紀晚期——比如1914年前的任何一個時候——大多數歷史學家、哲學家和才智之士震驚，覺得實在是異想天開。希特勒等人以及他們在世界其他地方較次要的追隨者們，以他們的行動而不是格言，已經在同樣程度上證實了這條有人為之恐懼、有人為之欣慰的真理，即人類的可塑性比一直以來所想的要大得多；有了足夠的意志力、狂熱和決心——無疑還有天時地利——就可以在遠超出迄今認為可能的程度上改變幾乎任何事物。

十九世紀的體系建構者教我們倚靠的欄桿已經證明不堪重負。現代文明的技術非但遠沒有保證我們不向過去倒退或朝不可預知的方向盲目猛沖，反而成了那些隨心所欲、根據自己某些任意模式對抗文明生活準則的人手中最有效的武器。問題已變成革命者準備在何處住手——更多的是一個道德問題，而不是心理問題——因為習慣、傳統和“不可抗拒”的技術進步的抵抗在充分和堅決的攻擊面前很容易就潰敗了。有人試圖證明這些攻擊本身有章可循，無論來自左派的還是右派的，它們——極權主義的進犯——也是必然的，就像朝向個人自由的進步曾被宣布為必然的那樣。但是這些分析缺少那些認為自己已經最終一勞永逸地破解了歷史謎團的十九世紀預言家和先知們所擁有的那種老式的、無比堅定的信仰；很明顯，這些不過是三心二意、灰心喪氣地想從那么突然地又一次被不確定的迷霧籠罩的水晶球里瞥見未來的舉動，而在之前長達兩個世紀的清晰的海市蜃樓里，科學之光曾被認為已穿透歷史無知的黑夜。現在，歷史和未來又一次地只剩下了虛無飄渺的捕風捉影，只能以估算、賦有靈感的猜測和出自局部現象的短期結論來描述，很容易被太多未知和顯然不可知的因素推翻。

從正面說，當然就是更相信個人能動性的作用——認為每一種情況都比原來在比較平靜的時代所想的要靈活——這使一些人高興，因為他們覺得科學的和決定論的圖景或者黑格爾的目的論太單調乏味、令人窒息、了無生趣、過于狹隘，不容革命力量之進取，新的暴力沖動也無從一試身手；另一些人卻被嚇壞了，他們尋求秩序、平靜、可靠的價值觀、道德及物質上的安全，尋求一個這樣的世界：在其中能通過計算掌握犯錯誤的限度，能發現變化的范圍，發生巨變也只是因為自然原因——這些從原則上講隨著知識進步都可以預測。社會領域肯定比以前顯得更令人不安、有更多未知的危險；但其必然結果就是將有一種更歡迎天才人物的事業，倘若他們足夠大膽、強大和無情。

如此情況下，試問，如果我們想做，我們為什么不能重現譬如十四世紀時的環境？的確，推翻二十世紀的格局代之以如此截然不同的東西很不容易；雖然困難，但就一定不可能嗎？如果希特勒等能使他們的社會改頭換面，在如此短的時間里如此重大地影響了世界；如果德國差點就被“田園化”；如果關于用這樣或那樣的毀滅性武器如何可以輕易結束人類文明、整個文明如何岌岌可危的警告所言不虛——那么，供創造性能力發揮的天地肯定不會比破壞力肆虐的領域小吧？假如情況不再像過去那樣顯得一成不變，那么“時代錯誤”、“現實的邏輯”等類似說法不就開始失去說服力了？

如果有機會，我們能比原來所想的更自由地放開手腳大干，那么烏托邦與現實的規劃之間又有什么分別呢？假如我們真的相信十四世紀的生活要比二十世紀的更可取，那么，如果我們有足夠的決心，有充足的物質資源，有足夠多的人，而且毫不猶豫地消滅阻擋我們的一切，為什么我們就不能“回到過去”？自然法則擋不住我們，因為過去的六個世紀里它們并沒有變。那么到底是什么阻止了我們——阻止了譬如新中世紀狂徒實現他們的愿望呢？因為他們無疑還有所顧慮，甚至他們當中最極端者也不大相信真的就能重現過去某些黃金歲月：“快活的英格蘭”[6](#_6_25)、老南方或者綠林世界，而法西斯之類狂徒們偏就相信他們能夠使世界發生那樣劇烈的轉變——或者說至少使它偏離原路，做那么急的拐彎。

讓我們試著想像一下要這樣回到過去都需要些什么。假設某人突發奇想，要重建他喜歡的時代和地方的環境——盡他所能，盡量逼真地再造一切——他會采取什么步驟？首先，他必須讓自己盡可能詳細地了解想要重建的過去生活。他必須假設自己在具備一定知識的基礎上深深地熱愛當時的生活方式。至于他的知識是真是假，暫且不論。我們假設他不只是一個感情用事的熱心愛好者，而是一個精通歷史和社會科學的飽學之士；那么他就會懂得，為了實現某種生活方式，除了穿某些樣式的衣服、吃某些花樣的食物、根據某些模式重新組織我們的社會生活，或信奉某些宗教之外，還要做很多事情。我們不會成功地達到目的，而只會像舞臺上的演員那樣走過場，除非當時生活的經濟、社會、語言也許還有地理和生態的基礎都合適了，也就是說事實上具備了可以實現他的理想社會的那類自然而正常的基礎。他無所畏懼地開始了——我們假定他如果不是無所不能的話，怎么說也是控制了非常強大的物質資源，而且他需要應付的人，都是特別具有可塑性的和馴良的——萬事俱備，他著手改變所有必要的自然和人為條件了。如果他足夠狂熱，并將他的社會與外界完全隔離（不然他的試驗就要在世界范圍內進行），理論上說無論如何他都會取得一些成功。人的生活是能夠根本改變的，人是可以再教育、訓練和顛倒過來的——這就是我們生活于其中的暴力充斥的時代教給我們的最重要一課。除了擁有巨大物質資源以及利用它們的非凡技巧之外，他還必須對所要重建的時代和造成當時狀況的各種原因和要素有著驚人的知識。我們且假定這些他也都具備，比有史以來任何人都要了解譬如十四世紀的倫敦或十五世紀的佛羅倫薩。他當然比那時的居民對自己的城市知道得要多，因為后者把太多東西視作當然，太多東西讓他們習以為常了，因此無論他們之中最有分析和批判頭腦的人如何自覺，他們還是無法像身處外部的觀察者那樣留心他們生活于其中的風氣潮流以及習慣、思想和情感交織成的網絡；而一個“旁觀者”能通過與相當不同的現象的比較來突出它的特異之處。然而，無論這項重建工程如何地巧妙、細致周到、全面徹底到了瘋狂的地步，其首要目標——原樣再造某種過去的文化——顯然還是不能達到。而且這完全不是因為最明顯的一些原因，比如因為人的知識會有偏差，因為我們是以后世的觀點看待過去的黃金時代，與十四世紀倫敦人或十五世紀佛羅倫薩人如何看待自身及他人不同——因為即使這個世界的創造者本人難以同時從兩個角度看事情，他還是能巧妙地、有意識地用被阿爾都斯·赫胥黎和喬治·奧威爾公開嘲笑的方法，至少造出觀點經過了必要改造的人——也不是因為實現一個如此古怪的計劃有許多明顯的實際困難：所有這些困難至少在理論上都可以排除。不過，無論克服這些困難多成功，結果總會顯得別扭——那不過是一項高明的偽造，不得不在當代的基礎上嫁接的一件人造古董而已。

顯然，在設法獲得關于世界的知識的時候——不管是外部的還是內部的、物質的還是心靈的——我們必然只能注意和描述它的某些特征，或者說是那些“公開”的特征，它們之所以被注意是因為我們為了某些特殊興趣而去研究它們，為了我們的實踐需要或理論上的興趣：我們注意世界的只是它作為人與人之間相互交流的根據的那些方面；這些特征可能遭誤解或被描述得不正確，但了解它們多少還是要緊的，就是說會影響我們的活動，不管是為實用還是為消遣的活動；它們是行動、思想、情感和研究有心或無心的對象。發現陌生的事實和關系使我們覺得增長了知識，尤其是當它們最后與我們的首要目的、生存及各種生存手段、我們的幸福或者各種各樣彼此沖突的需求的滿足相關時更是如此——人類的所作所為以及他們之所以成為現在的樣子，都是為了這些。

這樣的研究忽略的是那些太明顯、不值一提的東西。如果我們是人類學家，描述人類習俗時，我們認為值得注意和記述的是別的族群與我們不同的地方，或者出乎意料地與我們相像的地方，因為和他們的許多差別也許會讓我們想不到彼此之間的相同之處。我們不記錄顯而易見的東西：例如，波利尼西亞土著的趨暖避寒、不喜饑餓或身體痛苦；記錄這些未免太令人厭煩。我們很自然地也情有可原地將此視作當然：只要這些土著是人，肯定就會是這樣，對我們，以及所有我們聽說過的人也都一樣——這是常態的一部分。我們也不會記述這些波利尼西亞人的頭顱是立體的，前后皆有空間——這也幾乎是題中應有之義，必須視作當然。

當我們細想有多少這樣的事實——習俗、信仰——我們在想或說任何一件事時無不以為當然，有多少倫理的、政治的、社會的、個人的觀念參與了一個人的觀點的形成，不管在什么條件下，無論這個人如何頭腦簡單、沒有思想，這時我們就開始意識到我們的科學所能領會的是總體當中多么微不足道的一部分！——不僅以高度抽象的歸納為方法進行研究的自然科學，而且人文的、“印象式”的研究，史學、傳記、社會學、內省心理學，還有小說家、回憶錄作者以及從各個角度研究人類事務的學者們的方法等等，概不能免。這不是什么令人吃驚或遺憾的事：如果我們知道了原則上可知的一切，我們很快會頭腦錯亂的。最基本的觀察和思考行為需要一些固定的習慣，一整套由想當然的事物、人物、觀念、信仰、態度以及未受批判的臆斷、未經分析的看法組成的參照系。我們的語言，或者我們用以思考的任何符號系統，本身便充斥著這些基本的看法。甚至原則上我們都不可能列舉我們所知道和相信的一切，因為我們用來這么做的詞或符號本身包含和表達了據推測已被“囊括”其中、難以用它們來描述的某些看法。我們可以利用一套符號揭示支撐另一套符號的種種假定，僅僅這點就已經是一項極其費力、困難和關鍵的任務，只有很少數非常敏銳、非常深刻、非常嚴謹、洞察一切、大膽同時又頭腦清晰的天才思想家多少算是做成過。但我們不可能分析我們的整個符號系統，又為此完全不使用任何符號。我們自身以外并無阿基米德支點可供我們立足以獲得批判的立場，讓我們僅通過外部審視便可以觀察和分析我們所思所信的一切，因為我們習以為常所以可以說是視作當然的一切——假設這么一個支點的荒謬性是不言而喻的。

作為專業哲學家或小說家的思想者及其他類型天才人物的深刻，正在于洞悉某種普遍看法所包涵的這些最重要的假定之一，將其分離并加以探究——想知道如果不是這樣假定，結果會怎樣。正是在這些如此深入人心、早已成為我們所感所想之根據的核心假定中的某一個被觸及時，我們有了那種恍然大悟的、被電擊中的感覺。僅在這獨一無二的、頓悟的、動人心魄的體驗到來的一刻，我們才明白這種奇特罕見的天才就在眼前，具備此種天才的人使我們意識到最普遍而又最少受注意的范疇，它們和我們關系最密切，但正因為這個原因，無論我們怎么調動情感、好奇并勤勉地記錄我們所知道的一切，還是難以描述它們。

大家都會明白我所指的品質。牛頓研究了哲學家和科學家們長期關注的問題，并為一些著名的難題提出了解答，答案既簡單明了又內涵豐富，標志著牛頓特有的天才。但如果說他的研究結果有什么令人不安的地方的話，那也只是就專家，即其他物理學家或宇宙學家而言。他無疑改變了很多人的看法，但他的話并未直接觸及他們內心隱秘的、最精髓的思想感情。但帕斯卡爾對那些范疇提出了疑問，觸及了那些人們只有模糊意識或完全無意識的思想習慣、信仰和態度，這些是他們的內心生活和他們私人世界的基本要素得以向當時的人們呈現的根據。他在數學上做作出了重大發現，但他思想所獨具的深邃并不體現在這個方面：在他的《思想錄》里并沒有什么正式的發現，沒有解答，甚至沒有對問題的清楚陳述并指出如何研究它們。洛克雖然這幾點全做到了，而且也是個極富影響的思想家，他卻從未被認為是一個特別深刻的思想家，盡管與帕斯卡爾留下的支離破碎的理論相比，他有創意，有普遍性，對哲學和政治學貢獻巨大。康德也是這樣。他揭示了一類非常普遍、非常基本的范疇——空間、時間、數、客觀存在、自由、道德人格——因此，盡管他是一個有體系的而且常常是迂腐的哲學家、一個難懂的作者、一個含混不清的邏輯學家、一個因循守舊的專業形而上學家和道德家，他在生前就得到了實至名歸的承認，被認為不僅僅是多個領域里的天才人物，而且是人類歷史上少數真正深刻從而也是革命性的思想家之一：不僅僅論人之所論，見人之所見，答一般人之所問，而且看穿了語言本身所包含的一層預設與假說，目光直達思想的習慣、我們賴以思想與行動的基本框架，并觸動了這些。當有人讓我們了解了我們用以思想和感覺的最基本的工具的特征時，這樣的體驗是無與倫比的——不是我們要解決的問題的特征，或者解決問題的方法的特征，而是內心的思想根據，最根深蒂固的范疇；并非思想的內容，而是思想的形式的特征；是我們體驗事物的方式的特征，而不是經驗本身的特征，無論對后者的分析可能如何地出色、如何地富有教益。

似乎很清楚，我們最容易觀察和描述的是外部世界的事物——樹木、巖石、房屋、桌子、別人等等。沉思之士或能靈敏準確地描述他們的所感所想；頭腦更敏銳、更擅長分析者則頗能分辨和描述我們思想的主要范疇——數學與歷史思維的不同，或某人與某物概念的不同，或主體與客體的不同，或行動與感覺的不同，等等。具有相對清晰規則的正規學科，如物理、數學、語法、國際外交語言等，涉及的概念和范疇相對容易研究，而不那么中規中矩的活動，如音樂家的活動、小說或詩歌的寫作、繪畫、作曲、人類日常交往和對世界的“常識性”描述，所涉及的概念和范疇，由于顯而易見的原因，要難辦得多。我們能夠在預設某些相對不變項的基礎上建立自然科學；石頭、草、植物或蝴蝶的行為，我們假定自遠古至今的變化還不至于大到使化學、地質學、物理學、植物學、動物學今天所作的各種假說失效。除非相信不同的人在相當長的時期內在某些基本的、可加以抽象的方面足夠類似，我們將沒有理由信任那些有意無意地不但進入社會學、心理學、人類學等明確宣布為科學的學科，而且也進入歷史、傳記、小說藝術、政治理論和各種形式的社會觀察的概括。

這其中的一些概括太接近我們，太不證自明，除了那些大膽的、有獨創性的獨立不依的天才人物，誰也無法揭示它們。帕斯卡爾和陀思妥耶夫斯基、普魯斯特和圣奧古斯丁都在這些究根問底、觀察和記述此類基本的結構性態度和范疇的活動中取得了成功。其中的一些被人類運用的時間相當長，幾乎被認為放之四海而皆準；另一些則因時代、文化而異，無疑也多少因個人、群體和時空而異。如果忽略細微差別而且處理的總是一些大數目，我們能推演出實際上只適用于理想化實體的法則，它們與實物真人之間的關系永遠是一件令人懷疑的事情，或者在處理問題的專家這方面，則是一個本能的技巧的問題，就好像解剖學的一般規律在單個病例上的應用，或更甚于此。比如，人的“本性難移”——這也是大部分人的人性所在——這一觀念，就是一種模糊的努力，試圖傳達我們對似乎心知肚明但無法精確和科學地加以公式化和計算的、不變的和未經分析的種種人類特性的看法。這類一般詞匯——人性、和平、戰爭、穩定、自由、權力、興亡——是用以概括和集中我的觀察所得的方便說法；但無論科學研究的范圍如何深廣，我們最出色的歷史學家的描述如何細致、周到、確實、一貫，標尺的兩端肯定還是會有大量事物被忽略——一端是最深入人心、最普遍的范疇，在我們一切經驗中都涉入太深，不易分離出來觀察；另一端是那些不停轉移、變化的看法、感受、反應、直覺、信念，形成了每個人及其每一行動和想法的獨特之處，形成了不同性格、不同習俗制度、不同基調，以及各種藝術風格，乃至整個文化、時代、民族、文明的各自風味和獨特的生活模式。

是差異而不是相似之處才構成了一次認知行為、一段歷史描述、一個人格的完整性——無論是對一件物體、一個人還是一個文化而言都是如此——這已經是老生常談了。盡管他們有種種過分夸張和含混不清，維柯和赫爾德一勞永逸地讓我們認識到，成為一個荷馬時代的希臘人或十八世紀的德國人即意味著屬于一個獨特的社會，而要“屬于”的是什么則不能以這些人與其他社會或宇宙中其他實體的共同之處來分析，而只能以他們每個人與其他古希臘人或德國人的共同之處來分析——有一種希臘或德國的談話、進食、締約、經商、跳舞、做手勢、系鞋帶、造船、解釋過去、崇拜上帝的方式，滲透著某種共同的性質，而根據“體現普遍規律的實例”或者“可見的原因所導致的結果”、“反復出現的一致性”、“允許對共同要素進行抽象（有時是進行試驗）的重復”等并不能分析它們。根據某種特有的模式，所有具備德國特點的行為被聯系了起來，我們也能將一幅畫甚至一行詩或一段俏皮話歸于這個而不是那個時代，這個而不是那個作者——但并不存在關于這類模式的科學。我們像認識朋友臉上的表情一樣認識那些現象。被看成源自或者構成某種獨特特征、風格或歷史情境的不同活動之間的相互聯系更像是一個藝術整體、一曲交響樂或一幅肖像中的統一性；我們斥為虛假或不合適的東西，更像是一幅畫或一首詩里那些被斥為虛假和不合適的東西，而不是在某個推理體系、科學理論或某門自然科學彼此結合的假說中被認為虛假或不合適的東西。我們是如何進行這類識別和定性行為的，簡直不可能說清楚。太多因素參與其中；它們稍縱即逝，彼此之間的聯系常常太過微妙，難以發覺；認為能把它們變成某項技術的處理對象并系統地傳授給別人，這種想法極其荒謬，但它們確實是我們最熟悉的經驗的一部分。它們參與我們絕大多數的常識判斷、意見以及對他人行為的預測，它們是我們生活的依靠，是我們最內在的方法，是我們思想和感覺的習慣，它們的變化我們幾乎注意不到，它們在別人身上的變化我們可能意識不到，但也許會以一種不完全有意識的方式做出反應。對這類預設的研究，即研究是什么導致了某個時代或個人的獨特風貌，明顯要比自然科學家更抽象和更嚴格的活動需要多得多的同情心、興趣、想像以及生活經驗。

因此每個人和每個時代都可以說至少有兩個層次：一個是在上面的、公開的、得到說明的、容易被注意的、能夠清楚描述的表層，可以從中卓有成效地抽象出共同點并濃縮為規律；在此之下的一條道路則是通向越來越不明顯卻更為本質和普遍深入的，與情感和行動水乳交融、彼此難以區分的種種特性。以巨大的耐心、勤奮和刻苦，我們能潛入表層以下——這點小說家比受過訓練的“社會科學家”做得好——但那里的構成卻是黏稠的物質：我們沒有碰到石墻，沒有不可逾越的障礙，但每一步都更加艱難，每一次前進的努力都奪去我們繼續下去的愿望或能力。托爾斯泰、莎士比亞、陀思妥耶夫斯基、卡夫卡和尼采已經比約翰·巴肯、H.G.威爾斯或伯特蘭·羅素探索得更深；但在難以清晰表述的習慣、未經分析的假說和思維方式、半本能的反應、被極深地內化所以根本就沒有被意識到的生活模式等等這一層次上，我們所知仍然太少，而且因為沒有足夠的時間、缺少足夠的敏銳和洞察力，我們的知識仍將微不足道；所以，在我們至多滿足于精致的肖像藝術的地方宣稱能建立普遍規律，在每一個獨特實體都需要一生的細致、投入的觀察和同情與洞見的地方，宣稱可能發現科學的萬能鑰匙，這是人類有史以來所作的最可笑的宣稱了。

## 二

一切自然科學的理想都是由這樣的命題組成的一個體系，它們極其全面、清晰、綜合，以明確、直接的邏輯關系彼此聯系，其結果盡可能地接近一個演繹體系，人在其中能夠沿著可完全信賴的邏輯線路從體系中的任意一點走到另外任意一點——可完全信賴，因為它們是根據游戲里那種得到保證的規則通過演繹建立的，因為采用了這些規則，因為決定保持不破壞它們。這樣一個體系的有用性——與它的力或美相對——當然不取決于它的邏輯的范圍和一致性，而取決于它對于現實的可應用性。后者又不僅取決于我們建立體系的技巧，還取決于世界上人和事的實際活動或狀態，它們是體系應用的對象，或者體系本身從它們中抽象或理想化而出。因此情況總是，一個體系越全面、邏輯上越令人滿意，它在描述宇宙中具體實體的行為過程時就越無用——實體數量越大，體系描述和預測的能力就越精確；實例數量越小，誤差和偏離標準的幅度就越大。

歷史學家們的任務是告訴我們世界上真的發生過什么，他們因此最終避開了死板的理論模式，因為有時為了適應這些框框，不得不對事實進行削足適履的加工。他們的這一直覺是正確的。科學的固有目標是記錄客體活動相似點的數目，并建立最具概括性的命題，由之可邏輯地演繹出最大數目的此類相似點。史學中我們的目的剛好相反。當我們要描述某一場革命時——實際發生了什么——我們最不想做的就是僅關注它與我們能發現的盡量多的其他革命之間的共性，且把各種差異視為與我們研究無關而加以忽略；所以歷史學家想揭示的是具體性格、具體的系列事件或歷史形勢中詳細而精確的、獨一無二的東西，這樣讀者讀了他的描述，才能在其所謂的“具體性”中把握當時的情境，亦即特定的時間地點，特定前因的后果，它且僅有它發生于其中的具體事件的框架——各方面都不同于以前發生的，也不同于以后將發生的一切。歷史學家的任務是作一幅傳達某種獨特經驗的肖像，而不是一張能夠作為一類相似結構的概括性符號的X光照片。

這一真理被那些浪漫主義運動的思想家們所理解——和夸大，他們抱怨以前的歷史學家太抽象或太乏味、太機械，只有王朝和戰爭的年表及無關題旨、彼此沒有聯系的編年故事，沒能用活生生的事實的血肉包裹起這些枯骨，以生動的方式描畫人類性格或社會以給予讀者一種實在感，一種他能夠想像自己可能遇見或與之有活生生關系的那種社會或人物的感覺；歷史小說家、畫家及其他除了知識之外還有足夠想像力的人在這點上做得更成功。

這一史學稟賦不僅在于利用專家們——古文字學家、碑銘研究家、考古學家、人類學家等等——發展出來的已被認可的技術和處理證據的方法來確證事實，它們很可能需要和自然科學不無相像的邏輯過程，帶著同樣的普遍化和抽象化的趨勢，同樣使用理想化的模型；而且在于尺度另一端的一種才能，一種眼光，能發現獨一無二、沒有重復的東西，看到一連串情況的特定聯系，各種特性獨一無二的組合，它們賦予一個人、一種情境、一種文化乃至一個時代獨有的特征，借此才可能比較可信地將這個或那個政治決定、這幅或那幅畫、這種或那種道德觀或書寫方式，歸于某種特定的文明或某種文明的某個階段，甚至歸于其中的個人。

這是怎么做到的？要說清楚一點都不容易。它要求一絲不茍的觀察和對事實的精確知識，但又不止于此：這是一種理解，而不是通常意義上的關于事實的知識。我們說我們很了解某人的性格，某事不可能是他干的；或者反之，我們認為某事完全具有他的特征，正是他而且只有他才能做出來的事——那種洞見，既取決于我們對他的生活方式、頭腦或心靈的了解，同時又增加了我們對它們的理解——我們正宣稱擁有的是一類什么知識呢？假如我們被迫去說明我們從中推導或可能推導出這種知識的一般心理學規律，而且更要說明這些一般法則建立的基礎，我們馬上就會失敗。理論上我們是否能夠通過這些科學方法達到對我們朋友（或敵人）的獨特個性的深刻理解，這我還不知道——好像到現在為止還從沒有人通過任何這類方法獲得過這樣的知識。最博學和精確的心理學家，純粹在積累起來的科學數據以及由它們支持的假說的基礎上工作，能夠描述和預測具體情形下的人每天每時的行為——這和作為朋友、伙伴、親戚而非常了解某人的意義是非常不同的；后者要籠統得多，應用于具體情況時遠沒有那么精確。一份醫學圖表不能和譬如一位天才小說家或具有足夠洞察力（理解力）的人所能作的一幅肖像等量齊觀；這完全不是因為它需要的技巧較少或對于自身的目的價值較小，而是因為如果它僅限于公開的、可記錄的事實以及由它們確證的一般法則，它必得略去極大量細小的、不停變化的、轉瞬即逝的色彩、氣味、聲響及它們的心理等價物，那些半受注意的、半臆測的、半受凝視的、被半無意識地吸收的行為、思想和情感的細枝末節，它們數量太大、太復雜，同時又太細小，實在難分彼此，因此無法認定、命名、排序、記錄、以科學語言表述。不僅如此，它們中間還有“模式特征”——我們又能稱它們為什么呢？——思想與情感的習慣，看待和談論經驗以及對經驗做出反應的各種方式，它們靠我們太緊，以致無法區別分類——我們并不準確地知道是什么樣的，但我們將它們吸收進我們對所發生的事情的感受和描述中，我們越是敏銳而強烈地感知到它們，我們就可以說有了越多的理解和洞察。

這就是理解人的要旨所在。試圖分析和清楚地描述我們在做這種意義上的理解時的來龍去脈，是不可能的，不是因為這個過程在某種意義上“超越”或“超出”正常經驗，是某種日常經驗的語言所不能形容的神秘先見行為；恰恰相反，這是因為它們是我們平常經驗太密不可分的部分，可以說自動整合了大量的素材，這些素材太難以捉摸，太繁雜，無法通過某種科學流程一一分揀，在某種意義上它們太明顯，我們太習以為常，以致根本無法逐一點清。我們的語言本來就不是用來描述它們的；語言是用來交流主要屬于外部世界的、相對穩定的特征，我們只有以這些外部特征為共同基礎才能彼此交往，它們為我們的日常世界劃出了邊界，我們的生活主要在于控制和利用這些特征。語言也不是用來描述那些過于固定不變、與我們關系太深以至于不被注意的特征，因為它們總在那里——所以引不起具體的問題，因為它們伴隨著我們的一切感知（這些是哲學家們以非凡的自覺努力揭示出來的范疇）；語言更不是用來描述尺度另一端那些太不穩定、太短暫的特征，它們賦予事物獨一無二的特色，它們構成了具體情境、具體歷史時刻的特質，賦予后者無法代替的個性，它們形成了差異的消長，使每個瞬間、每個人、每一次重要行動——每一種文化或人類事業的模式——成為自身特有的樣子，獨一無二，不同于任何別的東西。既然有這些轉瞬即逝的性質，就必先有那些穩定的特征，既不因為無處不在而被忽略，又不因為太倏忽而無法記錄，它們是各個正式學科——人類的各門科學與超科學——研究的對象。然而，使得人們愚蠢或明智、明白或盲目的——與有知識、博學或見多識廣相對——是能否察覺處于具體差異中的每一情形本身的這些獨有特色，亦即它區別于所有其他情況的那些東西，也就是使它無法付諸科學研究的那些方面，因為這是其中任何概括——正因為是概括——都無法包括的要素。

如上所述，還是有可能對這些獨特差異說出一些名堂來的——歷史學家和傳記家事實上就是為此而努力。正是這方面的能力使一些人成為比別人更深刻的人性研究者；比起別的更博學、掌握更多事實和假說的人，他們能為人們提供更好的解決他們難題的建議。但最后并不是每樣事情都能記下、說出或寫下來：因為實在太多了；消逝得太快了；它們浸染了表達模式本身，我們并沒有自身以外的觀點可以客觀公正地觀察和認定一切。我正試圖描述的，簡而言之，就是對根本無法測量、稱量或充分描述的東西的那種靈敏的自我調適——那種被稱為富于想像的洞察的能力，它的頂峰便是天才——它在歷史學家、小說家、劇作家及賦有生活理解力（在它的一般水平上被稱為常識）的普通人身上都有展現。這是使我們崇拜和信任一些歷史學家甚于另一些歷史學家的一個基本因素。當一位歷史學家對過去的描述使我們覺得他帶來的不僅是確鑿的事實，而且是以相當豐富和一致的細節對某種生活方式、某個社會的揭示，與我們自己所理解的人類生活、社會或人們的彼此交往足夠相像，這時我們才能接下來靠自己，也為了自己去理解——推斷——歷史上這個人為什么這么做、那個國家為什么那么做，而不需要別人為此作詳細的解釋，因為我們的那些與我們在理解——與一些演繹或推理結論相對——自己的社會時同樣起作用的官能已經被調動起來了——此時我們才承認讀到的是歷史，而不是一些機械的方程式或一堆松散的歷史枯骨的干澀空響。

這就是所謂的復活一段過去的歲月。這條道路布滿了變化莫測的陷阱，每個時代、每一群人乃至每一個人都有自己的視角，而且這些視角并非固定的，而是在變化，這點只有從我們自有的證據來理解，這里沒有任何科學意義上的、現成的最后證明可供利用。檢驗真理還是謬誤、誠實還是欺騙、純粹的想像重構還是辛苦得來的可靠洞見，要看它們在平常生活中是什么樣，在生活中我們不用科學標準來區分智愚、天才和騙子。不僅如此，每一種過去的視角本身，從各個前后相繼的觀察者的視角來看都是不一樣的。文藝復興時看待事物的觀點或生活方式（為那個時代內部各種觀點和特性等所共有）是一種視角，亦即獨特的見解模式；也有譬如十八世紀的觀點，就像十八世紀法國啟蒙運動所看到的文藝復興的景象；而這在維多利亞時期的思想家、二十世紀共產主義者或新托馬斯主義者眼里又是另一番情形。存在著種種視角和視角的視角，就像看阿爾卑斯山遠近高低各有不同，如果要問哪種看法是真、哪種看法是假，就很無聊了。但在一定意義上，與闡釋、理論、假說、視角相對的，由證據證明了的“事實”，必須在所有這些變化著的觀點看來是不變的，否則我們根本無歷史真相可言。一邊是事實，另一邊是看法和闡釋，中間的界限可能模糊，但界限確實存在。吉本不會因為不是他所認為的事實就摒棄蘭克、克雷頓[7](#_7_25)或皮烈[8](#_8_25)發現的事實（修昔底德也不會這么做）；他可能摒棄它們，如果他那么做了，也只是因為可能認為它們不真實、無關緊要或者不是他想找的。西方文化中關于什么是事實、什么是理論或闡釋已有足夠一致的意見（盡管各色相對主義者和主觀主義者不斷要否認這點），使對它們之間界限的懷疑成為一個假問題。然而事實的簡單復述并非歷史，即使給它們加上能科學地加以檢驗的假說，它們也還不是歷史。只有把它們置于具體的、有時模糊的，但一直不斷的、豐富的、豐滿的“實際生活”——主體間的、可直接認知的經驗連續體——的基本結構中才行。

然而那類洞識是如此地難以獲得，前后相繼、各不相同的視角又顯得如此主觀，歷史學家們不禁自然地想把避免它們，或至少將它們減至最低程度，嚴肅地作為自己的責任。所以那些一絲不茍的研究者們振振有辭，宣稱確定賢君達戈貝特一世[9](#_9_23)或拜占庭皇帝以掃利亞人列奧[10](#_10_21)死于某一年的某一天，不管看來有多么瑣碎乏味，都是在確證一件可靠的事實，一樣后來的研究者不用再加以發現的東西，知識廟宇里一塊堅實的磚；而試圖分析“中世紀心靈”或者生動描述法蘭克或拜占庭社會，使讀者有可能在想像中“身臨其境”，這樣的努力最終只是臆測和傳聞，可能只是一個用于理不通的現代術語造出來的有板有眼的幻想故事，可能很快就被別的什么“闡釋”淘汰，后者也是那么隨心所欲，全憑著新闡釋者們的興趣和性情；這并不是歷史，也不是科學，只是一些反復無常的自我表現，雖然愜意，甚至迷人，但畢竟不是學術，只是技巧而已。

我們的思想史是一連串交替的膨脹期和緊縮期；當想像力犧牲了認真的觀察和細節而過度泛濫時，就會有向著嚴謹的品質和樸素的事實的健康回歸；當對這些事實的描述變得過于蒼白、單調和迂腐，公眾開始疑惑為什么這么乏味的、與任何可能的人類興趣聯系這么少的一項活動竟然還值得從事時，就會出來某個麥考利[11](#_11_21)、蒙森、米什萊或皮烈，以某種宏大的綜合重述事實，使厭倦的讀者恢復對史學的信心，因為它記錄的是活生生的人的活動，而不僅是他們生活中冷僻的一角，后者如此孤立，被如此任意地從生活的其余部分抽離，已經不再能解答人們對過去可能提出的任何合理問題了。盡量少說（穩扎穩打，盡量不在真相上冒險）和盡量多說（我們能說多少就說多少，盡量不省略）之間總有搖擺，我們永遠在兩方面之間游移：一方面怕說得多于我們確知的，所以盡量少說，盡最大的能力做到幾乎什么也不說（不管多有興趣說）；另一方面正好相反，是努力地以真實的語言描述過去，賦予它活的外觀和可辨的人的氣息，甚至冒著一種必然的風險，就是說得多于我們能夠通過可靠的“科學”方法知道的，而且為此調動了那些評估和分析事實的方法，它們雖然內在于我們作為彼此相關的人的一般日常經驗中，即內在于人類全部的智力、想像、道德、藝術和宗教生活中，但未必能通過一次純粹以確證事實為目的的周密審察。在特定的時期，隨著他們反對早先某種極端的趨勢——或者是過度表現或幻想泛濫，或者是過于嚴厲刻板地憎惡想像——歷史學家們會相應地偏向天平的一頭或另一頭。

## 三

歷史是人與人及人與環境之間關系的記錄；因此，歷史的真實也將是政治思想和行動的真實。對伽利略和牛頓以來的科學所取得的成功的自然景仰催生了那些新型的政治理論，它們假定人類遵循可以發現的自然規律，人的痛苦應歸于他們的無知或邪惡，并可以像他們身體的疾病那樣，用適當種類的社會醫藥治愈，即根據制定的計劃，通過對人類生活進行特殊的重新組織，使人們變得幸福和高尚。甚至，如果人們關于自身的知識能夠用闡述關于自然物的知識的系統化方式闡明，人類或許能指望在改變自己的生活方面取得類似程度的成功。技術的勝利被理所當然地歸因于對自然規律的充分了解，使得人們能夠預測他們自己的行動和試驗的結果。他們知道人不是萬能的，但能夠在合理的誤差幅度以內預見在人力所能及的限度內，他們可以做到什么。然而，每次將上述這一方法運用于人類生活的時候——最突出地是在1789、1792、1793、1848和1917年——結果卻都很少符合那些進行殘酷的社會試驗的人類工程師的愿望。法國大革命并沒有確立它的締造者——他們腦子里裝滿了當時的關于人的科學——所希望和預期要創立的東西；自由、平等、博愛沒有分別得到實現，更談不上一起實現。是什么出了錯？關于事實的知識不夠？百科全書編撰者提供了錯誤的假設？其中的數學計算出了錯？

那些相信人類的生活能夠由科學家來控制和規劃的人們認為他們發現了錯誤所在：沒有充分注意經濟上的實際情況。巴貝夫就曾這么想，這引起了1848年6月巴黎短命的起義；但比起之前的那一次，這次是更大的失敗。這次誰對失敗負責呢？馬克思主義者已經有了答案：支配人類發展的原理是經濟原因決定的階級之間的沖突；這點一直被頭腦淺薄、不諳世事的政治家們忘記或者忽視了。用這一決定性的洞見武裝起來的實驗者們是不可能失敗的；他們帶著無比的自信，認為所有相關的知識都在他們支配之下——他們清楚自己在干什么，他們能夠通過計算預測結果——以同樣的無比自信，1917年布爾什維克革命發動了，但不久以后，革命并沒有產生締造者期待的結果，而是在一個比以前任何革命都要驚人的規模上失敗了。

這些革命并非沒有作用：1789和1917年的革命分別摧毀了一個舊世界，逐個“清洗”了全部的階級，十分劇烈而永久地改變了這個世界；但是革命計劃中積極的要素——改造了的人、全新的道德世界——顯然沒有實現。每次革命都有人詛咒或是稱頌，但最終結果與其受害者最惡毒的預言及其領導者最光明的希望，似乎都相去甚遠。有些東西是算錯了，有些東西證明是所用的社會算術難以處理的。每一次，革命的發動者都發現被自己釋放出來的力量卷向某個他們不曾想到的方向。一些革命者被這些力量毀滅，另一些試圖控制它們，卻反而完全被它們所控制，無論他們怎么努力去駕馭那些狂風驟雨。這些重大事件的旁觀者們有的已經胸有成竹，提出各種專門假說來為每次失敗、每次挫折進行解釋或開脫。有的則陷入某種宿命論，放棄了一切努力，不再試圖去理解無法理解的東西。還有的人想通過大結論、大模式擺脫困境，其結論涵蓋范圍如此之廣，其模式跨越數百上千年，結果那些表面上的小泡泡——戰爭和革命——根據被認為是一個整體的宇宙大趨勢，統統都被“抵消”了。參與其中的想像力是無比巨大的，但它在解釋具體事件——我們時代的各次大革命——時的價值相比而言卻很小。

所有改進人類的計劃，從最革命、最激進到最溫和的改革，都認為自己或多或少地理解了社會生活的發生方式，都對什么行動將產生什么結果作了假設。這類社會觀和關于改造社會的最有效方法的假說，表現為得到明確闡述的理論的形式，所以相應地也只考慮或主要只考慮社會生活中最容易被人注意的那些事實，也就是說，不過是那些——由于我們已經在前面說明的原因——既不是最明顯又不是最不明顯，而我們又不得不注意的事實（例如，那些新近變化最大的，或者對我、我所屬的階級、我所屬的教會或我所從事的職業希望促進的事情有最明顯的阻礙或幫助作用的事實）。而且所說的這些事實屬于最容易抽象和概括的一類——所以最適合各種有關社會、歷史以及政治發展和變化的理論。一切理論都需要高度的抽象，因此那些以這類理論作為行動基礎的人傾向于主要注意一種情況中適于抽象的方面。這就是我們所說的上層——外部的、能夠公開考察的社會現實。在它們下面，在越來越復雜的各個層次上，是一張錯綜復雜的關系網，涉及各種形式的人類交往，越往下就越難以清楚地分類；理論家越是想弄清它們的結構，它們在他的的視野中就越模糊；他越是試圖分析（多少是被任意定義的）具體社會單位的全部個性——真實的、獨有的、不同于所有其他社會單位的特點，這張網的結構就越復雜的，組成它的微粒就越細小、眾多和難以捉摸。但“上層”與“下層”的區分顯然是人為的：每個理論家都為了他有限的目的以他自己的方式進行抽象，但抽象可能的方式確切地說是無窮多的，聯系社會經驗要素的線索，各種層次、相互關系、相互作用是非常多的——無論有多少理論之網，都決不可能把它們打盡。

例如，作為某次革命的根據的政治理論只關注在上的、公開的層次的某些方面；由于革命者的運氣、能量、技巧和決心，這一層次被根本地改變了；某些制度被適當地摧毀了，由另一些來代替；人們的生活變了，灌輸和實施了新的思想及政策。但這一巨變必然地——如果我們可以繼續使用這一比喻的話——撼動了生活較下面的層次。社會結構垂直地來看是連續的，上面的變化會導致強烈的震動傳遍整個社會肌體。如果頂層的革命非常劇烈，它的影響會直達最底層——社會生活最不起眼的角落。革命理論家們大概覺得自己能預先估計到他們的新模式對社會結構中他們觀察得多少算是比較清楚的那些部分會造成什么影響——他們的理論對此有所闡述——但他們沒有能夠預料到他們的行動對各個較隱秘的層次的影響，以及這些反過來又會以什么方式影響他們所熟悉的層次。他們的行動的影響范圍必然比他們所能知道的要大得多。那些因為不夠清楚所以難以考慮在內的不易察覺的過程，自然地會引起難以預料的后果；結果這成了所有大革命——發動起來以根據某種方案創造一個新天地的扭轉乾坤的運動——通常的歷史了。它們雖然有時的確永遠地推翻了現存的形式，但更多地卻是導致了完全陌生、出乎意料的形勢，與革命者及其反對者所預料的都相去甚遠。方案越抽象，越不適應曲折纏繞的真實人際關系，其總體效果離理論家們呆板的信念就越遠。

大部分人還覺得自己比較實際，他們對理論家們竭力主張的社會計劃的解決方法不以為然——普遍不信任知識分子和教條主義者——因為他們覺得這類方案將人類生活復雜的結構過于簡單化了。它們沒有遵循生活的結構輪廓，而是企圖改變生活的結構，削足適履，使它符合計劃本身的簡單和對稱性。這種做法沒有充分注意無定形的人類生活的生動現實；而這些計劃越是不能產生預計結果，理論家們就越是惱火，越是想把現實強塞進某個預想的模型中去——他們遇到的抵抗越多，企圖制服抵抗的努力就越暴烈，反抗、混亂和難以形容的苦難就越多，偏離原來的目標就越來越遠，直到試驗的結果變成了誰也不曾想要、誰都沒有計劃或預計到的東西，最后往往成了制定計劃的人與計劃的犧牲品之間在一種雙方都不堪忍受、都無法控制的事態下痛苦的、毫無目的的爭斗。

如果那些教條、理論和抽象概念有可能是正確和真實的——如果存在一門研究社會的自然科學，而且我們有可能相當精確地預測激進行為的結果——那么為什么“教條主義者”、“狂熱的空想家”、“抽象的理論家”等都是明顯的貶義詞？為什么不應該將那些教條施用于社會？我們并不因為物理學家們信仰物理學的學說而責怪他們；我們并不因為天文學家們忠實于數學方法而譴責他們；而一旦經濟學家、社會學家或政治理論家獲得了足以改變我們生活的力量，人們就變得疑慮重重、忿忿不平、坐立不安。這部分地可能是因為天生的保守、不喜變化，下意識地堅持他們自己的“常識”理論，也完全有可能是因為對舊體制抱著愚蠢的、沒有頭腦的信仰和愚忠，不管它多么殘酷、不公和可怕。但是對教條的這種抗拒不應完全歸咎于愚蠢、平庸、既得利益、狹隘的個人主義、無知和迷信等等；一部分應歸因于人們對于什么樣的行動往往導致成功的結果、什么樣的行動往往失敗有著自己的信念——歸因于對失敗的革命的記憶；歸因于為了實現愛的國度曾經血流成河，但理想不僅沒有實現，而且導致了更多的流血、更多的苦難。這種態度背后是一種正確的感覺：治國之術——統治和改變社會的藝術——既不同于學者的學問也不同于科學的知識；天才的政治家和那些學科的大師們不一樣，不會直接地傳授他們的知識，不會教授一套具體的規則，不能將他們干的一切事情都以一種可以被別人輕易學會的方式闡述出來（這樣我們就不必再做同樣的事了），或者傳授一種方法，任何有能力的專家在他們之后都可以運用，而不必具備最初的發明者或發現者的天才。所謂的政治家的智慧、政治手段，與其說是知識不如說是理解力——對某些相關事實有著某種理解，使具備這種理解的人能夠判斷什么東西才是彼此適合的：在具體情況下能做什么不能做什么，哪種情況下采取什么手段才可行、它會起多大作用，并不需要他們有能力解釋是怎么知道這些的，甚至都不必解釋他們知道什么。是什么使我們將奧古斯都、法王亨利四世、黎塞留、華盛頓、加富爾同萊頓的約翰[12](#_12_19)、奧地利皇帝約瑟夫二世、羅伯斯庇爾、希特勒、斯大林等人區別開的？在某種意義上，后面這些人毫無疑問與前面的那些人一樣非同尋常。那前一類人成功的“秘密”是什么？他們怎么知道該做什么、何時去做？他們的事業為什么就能成功，而與他們同樣堅決、博學和無畏的人的事業卻失敗了，往往只留下人類難以形容的痛苦作為紀念？

一旦我們追問“秘密”是什么，就會明白，沒有也不可能有秘密；我們想知道這些人用了什么訣竅解開他們自身境況的謎團，而實際上并沒有訣竅。植物學是一門科學而園藝不是；在只能看到表面現象的情況下，行動以及行動的結果取得成功，肯定有一部分是因為運氣，但一部分也要歸功于行動者的“洞察力”，即對“上層”與“下層”之間關系的一種理解，對組成個人和社會生活的各種不可勝數、微不足道的因素的一種近乎本能的整合（關于這點，托爾斯泰在《戰爭與和平》的“跋”中講得很精彩），其中運用了各種技巧——觀察力、實際知識，最重要的是經驗——我們所講的時機感、對人的需要和接受力的敏感、政治和史學上的天賦等等都與此有關，簡而言之就是人的一種智慧，管理自身生活或使手段符合目標的能力，正如浮士德發現的，它們與純粹的關于事實的知識——學識、科學——根本就不能等同。各門科學中和學術的發展過程中的試錯法，這里也有。卡爾·波普爾所稱的假定——推理方法以及正統意義上的演繹和歸納，在其中扮演主要角色。但除此之外，還有一種即興發揮，即時應付，能夠估量形勢，知道何時行動、何時靜候的因素在里面，這是任何程式、秘方、萬靈藥或把具體情況都看成體現普遍法則的實例的那種手段都無法替代的。[13](#_13_19)

十八世紀的理性主義者并非沒有理由地被指責為無視這一真理，他們認為社會和個人生活中的現象就像牛頓體系里的天體那樣，能夠以初始條件加上科學法則演繹出來。他們所無視的真理就是：在一般概括和具體情況之間存在著巨大的差距——前者簡單明了，后者極其復雜。但在他們的批評者當中，有一些人自己也好不到哪兒去。毫無疑問，愛爾維修、羅伯斯庇爾、孔德和列寧的錯誤在于認為應用科學將解除人類的一切痛苦。而柏克、邁斯特、托爾斯泰和T.S.艾略特雖然看到了這種立場的錯誤，他們自己卻往往認為，雖然科學的鑰匙并不是真正的鑰匙，但另有某種解開謎團的真正方法——或者依靠傳統，或者依靠天啟與信仰，或者依靠對生活的“有機”看法，或者依靠返璞歸真和單純的基督教信仰，或者依靠悟到基督教文明的潛流。但如果我們是對的，那么所有這些解決方案原則上都是錯的。現實感是無可取代的。⑩許多活動可能都是它的預備，就像考古學和古文字學是歷史學的預備。史學家和活動家們從一切可能的地方獲取信息。科學的和統計學的方法，乃至極微小的生平細節——都是有用的，都可能增加這種是什么東西就歸屬什么地方的感覺。甚至可以說，如果沒有起碼的這類普通信息，剩下的就只有無知。盡管如此，如果說使我們能夠洞察實際的人與物之間關系的現實感或歷史感就是對細節的熟悉，那么所有的理論相反地處理的是一般屬性和理想化了的實體——它們處理的是普遍性的東西。

很多思想家都看到了這一點，但只有黑格爾試圖融合兩者。他把普遍的說成是“具體的”，他摒棄了實際的科學，因為它處理的是抽象概念，轉而宣揚另一種潛在的、完全是更高級的科學，它在仍然是普遍性的同時，將使得科學家們（即形而上學家們）能夠循著萬無一失的步驟推理，一直到達具體事物的本質——也就是實際情況的核心，完全掌握具體現實的復雜性、完整性和豐富性，就像他們嚴密掌握演繹體系那樣明確、詳盡，在論證上同樣確定無疑。這一怪異的悖論產生了一種心態，其中相互矛盾的屬性——形式的與材料的；理論與實踐；推理與直覺；此時此地的實際情形與彼時彼處的、被時空隔開的事物；思考與觀察；實際經驗與概括抽象；主體與客體；詞與物——所有的一切都被宣布為一體的和不可分割的，是某種先驗的智慧、自我覺醒的“精神”的對象，這種智慧或精神將取代所有企圖依次處理現實的各種碎片（更糟糕的是仿佛每片都包含著一個整體）的那些蹩腳的零碎努力。然而，黑格爾只不過妄圖用感覺上的魔術戲法快刀斬亂麻地解決問題，就在這一努力中，黑格爾更進一步地暴露了他那個時代實證主義的夸大其辭的主張，它們將所有的知識都等同于自然科學方法，其最高點是由涵蓋全宇宙、能夠解釋其中一切的概括性命題組成的體系。

我們這個時代的大部分烏托邦是這種實證主義的結果。當我們把一位思想家叫做不切實際的社會改革家，或者當我們指責某位歷史學家對史實的說明不切實際、過于教條的時候，我們是什么意思？畢竟，沒有一個現代的空想社會改革家可以被指控妄圖違抗物理學規律。現代的空想社會改革家無視的不是萬有引力或電磁學之類的規律。那么，著迷于那類大體系的人違反的又是什么呢？肯定不是社會學規律，因為甚至用最不嚴格、最印象式的“科學”步驟確立的這類規律都還寥寥無幾。甚至過分相信社會學規律的存在，常常就是缺少現實態度的標志之一——實干家們每一次成功地向它們發起挑戰，推翻又一個錯誤的社會學模型的時候，都說明了這點。這么說似乎更正確：成為空想的社會改革家，就是主張實際上走不通的路是可以走的，而且是從理論的前提出發堅持這點，悍然不顧實實在在的“現實”證據。拿破侖或俾斯麥在抱怨耽于理論的空談家的時候，他們想說的肯定就是這個意思。

違背我們的意愿，使本來可取的計劃在明智之士看來行不通，使仍然堅持實現它們的人容易被人稱作可笑的空談家、盲目的空想社會改革家的，都是些什么現實呢？毫無疑問，在爭論什么可行什么不可行的過程中，我們常說這個或那個計劃“必然失敗”——也就是說，計劃的根據是認為人的意志和人的組織會強大得足夠實現這個或那個目標，而實際上這是做不到的，因為更強的力量將壓垮和擊敗人的意志和組織。這些力量是什么？為什么像俾斯麥、索爾茲伯里勛爵、亞伯拉罕·林肯這樣的人對它們了如指掌，而完全著迷于理論的狂熱分子卻不了解它們？

對于這個問題，至少下面這種答案肯定錯了：因為俾斯麥掌握了這些狂熱分子沒有認識的規律，他和他們之間是牛頓或達爾文與前科學時代星相學家或煉金士之間的關系。并非如此。如果我們掌握了規律，支配社會或個人生活的各種規律，我們就可以像利用其他規律征服自然那樣來利用它們，通過發明充分考慮到上面所說的那類力量——充分考慮到它們之間的關系和代價高昂的后果——的方法，在社會規律允許的范圍內行事。但我們所缺的，恰恰是這樣一門可靠的社會技術。沒有人真的會以為俾斯麥比孔德這樣的人對社會動力學規律懂得更多或掌握得更好。相反，正因為孔德相信這些規律而威廉·詹姆士不信，所以前者被指責為空想家。當我們說某種進程是不可避免的，當我們警告人們不要拿自己的意愿去和大勢所趨的力量雞蛋碰石頭，因為人不能或不能以他們希望的方式改變后者時，我們的意思不是我們已經懂得事實及規律并遵循了它們，而是我們不懂；就是說我們知道在潛在的改革家可能指向的事實之外還有許多未知因素，我們察覺到它們的總體趨勢，其確切的相互關系我們卻無法闡明；如果行動的時候只把清晰可見的“上層”因素當做是重要或關鍵的，無視那未開拓的偏僻領域，就會使計劃好的改革遭到挫折，甚至導致意想不到的災難。當我們想到理想化的社會改革家在毫無成功希望地進行推翻制度或改變人性或國家性質的努力時，讓我們覺得悲哀的不是這些人對于人們已經掌握了的規律視而不見、公然違抗，而是他們用關于部分事實的知識去解釋一切；他們沒有意識到也不承認我們的知識是多么有限，甚至連清晰可見和并非清晰可見的事物的關系這樣我們還能指望擁有的知識，都無法用規律或概括的形式闡明；相反，他們偽稱一切需要知道的都已經知道了，自己正睜大眼睛在一種透明的介質中工作，面前的事實與規律擺得一清二楚，而不是在昏暗的光線下摸索前進——但實際上他們就是在摸索前進，人不可能不這么摸索著前進，在昏暗的光線下一些人或許比別人看得遠一點，但每個人的眼光都是有限的，而且，他們就像霧中的領航員，必須依賴一種大體感覺，并有可能借助于前人用不同手法繪制的各種地圖，以及對他們所碰到的情況只能提供最一般信息的工具，決定自己身在何處，如何在這樣的氣候、這樣的水域中航行。

十九世紀的偉大體系建構者、黑格爾主義者、實證主義者，最重要的是許多馬克思主義派別的最大和最不幸的錯誤之一，是以為如果我們說某事不可避免，我們就是要指出一條規律的存在。自然科學當中幾乎不使用必然性的概念，在那兒把“必然”等同于“符合規律”大概是站得住腳的，也肯定是無害的；但在人類社會關系領域，情況似乎剛好相反。當我們談及那些大到難以抗拒的力量時，我們的意思不是已經碰上了一條“鐵的規律”。我們想說的是，關于某種情況有太多東西我們不知道，而只能大概地揣測，而且我們的意愿和掌握的手段也許并不足以有效地克服那些未知的因素，它們之所以危險，常常正是因為它們太難以分析。我們理所當然地欽佩那些政治家，他們沒有妄稱發現了規律，卻能比別人更好地實現自己的計劃，因為他們對這些未知和半未知的因素的特征，及其對各種實際形勢的影響，有著卓越的感覺。他們是這樣一些人：推測某種故意的人類行為對他們所面臨的形勢的具體結構會產生什么影響，然后估量這種結構，看自己或別人通過決心和行動能在多大程度上改變它——由相互作用中的人的因素和非人的因素形成的結構——而不借助于法則或理論；因為涉及的因素處于清晰的科學圖景水平以下，正是極其復雜、極其繁多、極其細微的一類，無法提煉為一個優美的、可由數學處理的、演繹的自然規律體系；這類因素之所以“令人敬畏”、“不可違抗”、“不可避免”，正是因為其結構是不透明的。我們無法準確地判斷這結構到底會有多大彈性，因為任何企圖影響它的努力都是一次冒險，后果無法確切預料——而如果真的存在所謂的社會規律，并為我們所掌握，而且我們也掌握了那些我們所謂的“必然的”因素，情況就會和現實完全相反了。

將我們生活在其中的復雜難懂的介質等同于遵循客觀規律的事物——而規律本身是明確的——與我們通常的習慣不符。對馬克思主義者，甚至所有相信社會或個人生活完全由至少在理論上可以發現的規律決定的人們來說，人類比在前科學式的自豪里設想的更加軟弱；人的行為是可以預測的，人原則上可以做到無所不知。但是當我們以平常心想到自己，尤其是作為歷史學家或實干家這么做的時候——就是說，當我們和具體的人、事、物打交道時——我們眼里就是一番很不一樣的景象了：人們不受什么自然法則控制；很多人并非因為忽視規律，而主要是因為不顧人類行為的后果而失足犯錯、遭到失敗、彼此傷害；那些最成功的人（除開或許是不可或缺的運氣）則既有意志力，又有一種非科學地、非抽象地評估具體情況的特別能力；由此產生了人的另一種形象：我們是自由的，有時候很有力，但多半是無知的，這與將我們視為虛弱的、被決定的、具有通曉一切之潛力的科學觀點剛好相反。

后一種看法與我們所看到的生活現實顯然無法吻合，這使人們對試圖概括歷史或政治活動的科學家們疑慮重重。他們的理論被指責為愚蠢、教條、不切實際。這其中的意思是，根據科學家的這些意見提出的所有改革方案，不管是左翼的還是右翼的，都沒有能考慮到要在實際當中做成任何事情——不管是好事還是壞事——都必需的惟一方法、取得發現的惟一途徑，以及歷史學家們對于問題的適當回答，亦即：人們做什么？承受什么？為什么做以及怎么做？認為這些問題可以通過闡發一般規律來回答，而根據這些規律又能夠成功地推測個人與社會的過去和將來，正是這種觀點導致了理論上和實踐中的很多錯誤觀念：導致了憑空想像的、偽科學的關于人類行為的歷史和理論，它們為了做到抽象化和形式化而犧牲了事實；更導致了基于對美好結果的頑固盲信而進行的革命、戰爭和意識形態斗爭——這些巨大的錯誤觀念奪去了無數無辜的人們的生命、自由和幸福。

# 政治判斷力

在政治活動中，怎么算是有好的判斷力？怎么才算有政治智慧，或者說有天賦、是個政治天才，哪怕只是具備足夠的政治能力、會辦事？或許找到答案的一個方法，就是想一想我們在譴責或憐憫政治家們缺乏這些才能時都說了什么。我們不時抱怨偏見或激情使政治家盲目，但對于什么盲目呢？我們說他們不了解所處的時代，與“事實的邏輯”背道而馳，或者“企圖回到過去”、“違背歷史潮流”；說他們不是無知，就是愚不可教，或者就是不切實際的理想主義者、空想家和烏托邦主義者，沉醉在神話般的過去或者某些無法實現的未來的迷夢之中。所有這些說法和比方都似乎預設存在某種知識（批評者自己多少了解一些），這些不幸的人們不知何故就是沒有掌握，而人要避免挫折，就必須首先懂得它們：無論是人力無法改變的某個宇宙大鐘的不變運動，還是時空——或某些更神秘的媒介，譬如“精神王國”或“終極現實”——當中事物的某種模式。

但這是什么知識呢？是一門科學知識嗎？確實存在有待發現的規律、有待學習的規則嗎？能不能教給政治家一些稱作“政治科學”的東西，即有關人與人之間以及人與所處環境之間關系的科學，像別的科學一樣，包含根據法則組織的成體系的已證明的假設，讓人利用進一步實驗和觀察，去發現別的事實和證明新的假設？

毫無疑問，霍布斯、斯賓諾莎以及他們的追隨者或公開或隱蔽，以各自的方式，都持有以上觀念——一種在十八、十九世紀蓬勃興起的思想，當時正值自然科學聲望日盛、不能歸入某一自然科學門類便不配稱為“知識”的主張甚囂塵上之際。較有野心和更走極端的科學決定論者——霍爾巴赫、愛爾維修、拉美特利——當時認為，只要具備關于普遍人性和社會行為規律的足夠知識，再加上關于特定時間里人的狀態的足夠知識，就能科學地推算出這些人，或者不管多大一群人——整個社會、整個階層——在另一組特定條件下的行為。有人持這樣的論點，在當時聽來相當合理：正如力學知識對于工程師、建筑師或發明家不可或缺，社會力學的知識對于任何想要驅動大群人干這干那的人——譬如政治家——也是必需的。不然，除了偶然的印象、模糊不定的記憶、靠臆測判斷、憑經驗行事和不科學的假設之外，他們還有什么可依靠呢？手頭沒有適當的科學方法可用，那也只好將就用這些了；但我們應該明白，這比原始民族或者中世紀黑暗時代的歐洲居民對自然的胡思亂想——這樣荒誕落后的認識工具早就被真正的科學最初的進步淘汰了——強不到哪兒去。直到今天（在高等學府中）還有持以上觀點的人，并仍然堅持這樣的想法。

野心較小的思想家們，受十八、十九世紀之交生命科學開山者的影響，將社會科學看作更像是一種社會解剖學。做個好醫生，懂得解剖學理論是必須的，但又是不夠的。因為還要懂得如何將其應用于具體病例——罹患具體種類具體疾病的具體病人。這不能全都從教授那里或書本上學到，它要求有相當的個人經驗和天資。然而，無論經驗或天資從來都不能完全替代一門發達的科學知識——比如病理學或解剖學。只知理論或許不足以救死扶傷，但不懂理論卻是致命的。相比之下，沒有政治眼光、缺乏現實性、烏托邦主義、妄圖阻礙進步等毛病會被認為是由于不懂或蔑視社會發展規律，即社會生物學（它將社會看作一個有機體，而不是一部機械裝置）規律，或相應的政治科學的規律。

十八世紀傾向于科學的那些哲學家們熱情信仰的就是這些規律；他們還試圖完全以可以確認的教育和自然環境對人的作用、可以計算的情欲對人的影響等等，來解釋人類行為。然而，這一方法在似乎最需要它提供解釋的時候——雅各賓恐怖時期當中和之后——卻最終只能解釋人類實際行為中極小的一部分，很顯然沒有能預見或分析諸如民族主義的膨脹和暴虐、各個文化的獨特性及文化之間的沖突、導致戰爭與革命的事件等等重大現象。它對廣義上的精神或情感生活（無論是個人的還是各民族的）以及非理性因素難以捉摸的作用的了解顯得那樣貧乏，于是新的假說合情合理地乘虛而入，占領陣地，每一種都聲稱推翻了所有別的假說，是這一問題上最終的、決定性的說法。

以救世主自居的布道者（先知）們，如圣西門、傅立葉、孔德，教條主義的思想家如黑格爾、馬克思、斯賓格勒，有歷史頭腦的神學思想家從波舒哀到湯因比，達爾文學說的推廣者，社會學或心理學這個或那個權威學派的信奉者——所有這些人都試圖補救十八世紀哲學家的那些失敗，建立一種名副其實的、成功的社會科學。這些十九世紀新的布道者們每個人差不多都宣稱獨占了真理。他們的共同之處是，相信存在一個放之四海而皆準的規律，并且有一種獨到方法可以把握它，關于這一方法的知識會讓政治家少犯很多錯誤，使人類避免許多可怕的悲劇。

人們并未否認，像柯爾貝、黎塞留、華盛頓、皮特或俾斯麥這樣的政治家似乎沒有這種知識也干得相當不錯，就像發現機械原理之前顯然已經有人造橋，看起來不懂解剖學的人也曾治愈疾病。人們承認，天才個人靈感乍現的推測和他們的天生技能可以做——而且已經做了——很多事情。但是，特別是在臨近十九世紀末，有人認為知識的來源不能再如此不穩定。一些樂觀的社會學家認為，這些偉大人物行動時所依據的原理，即使他們自己不知道，也是可以抽象并簡化為一門精確科學的，很像當初確立生物學或力學原理時的情況。

根據這一觀點，政治判斷力不必再是直覺、天賦、靈感乍現和無法分析的天才的神來之舉。相反，它從此應該建立在確實的知識基礎之上。至于這一新知識是經驗的還是先驗的，其根據是來自自然科學還是來自形而上學，意見大概會有分歧。但它的這兩種形式分別相當于赫伯特·斯賓塞所說的社會靜力學和社會動力學。運用它的人即是“社會工程師”。神秘的統治藝術將不再神秘，它可以傳授、學習和應用。這只是職業能力和專業化的問題。

這一論點本來可以讓人覺得更可信，假如新發現的規律不是無一例外地最后或者成了老生常談——比如“革命之后大多是倒退”（實際上等于重復“物極必反”、“否極泰來”這些老話）——或者被事實不斷地、毫不留情地推翻，剩下的只有理論體系的廢墟。大概沒有人能像我們這個時代的大獨裁者們那樣徹底地動搖了對一門可靠的關于人與人之間關系的科學的信心。如果說對歷史規律和“科學社會主義”的信仰的確幫了列寧或斯大林，與其說它是作為一種知識幫了他們，不如說它像被狂熱信仰的其他任何教條一樣，幾乎只能為這些鐵石心腸的人助紂為虐，即為無情的行為辯護并壓制懷疑和良心上的不安。

斯大林和希特勒可以說都徹底摧垮了一度輝煌的歷史無情規律的大廈。希特勒幾乎成功地達到了他宣稱的消滅法國革命成果的目標。俄國革命猛烈地改變了整個西方社會的前進方向，使其偏離了到那時為止對大多數觀察者還是相當有序的軌道——將它推入了一場無章可循的運動，接著便是戲劇性的崩潰，這是無論馬克思主義的還是其他“科學的”預言家都絲毫沒有料到的。把過去安排得整整齊齊，這相當容易的——伏爾泰有一句諷世名言，大意是歷史就是在死人身上玩弄的許多鬼把戲，這話看來膚淺，卻自有深意。[14](#_14_19)但是，一門真正的科學不僅要能夠重構過去，還要能夠預測將來。對事實進行分類，把它們碼放整齊，還遠不是一門科學。

我們知道，十八世紀中葉毀滅里斯本的大地震，動搖了伏爾泰對人類必然進步的信仰。同樣，我們所處時代的大規模毀滅性的政治動亂，使人極大地懷疑能否建立切實可行的人類行為科學來指導實干家們——無論是工業家、社會福利官員還是政治家。顯然必須重新考慮這個問題：建立一門精確的社會行為科學只是個時間和才智的問題——看來這種設想不再是不證自明的了。這一科學應該尋求什么方法？顯然不是演繹式的：沒有現成的公理，從中可通過公認的邏輯規則推導出所有人類行為。甚至最教條的神學理論家也不會夸這樣的海口。那么是歸納式的嗎？以調查收集的大量經驗數據為基礎得出的規律？或者以不太容易適用人類社會事件復雜性的“假說——演繹”方法為基礎？

理論上，這些規律無疑應該是可以發現的，但在實踐中看起來就不是那么有希望。如果我是一個在緊急關頭面臨痛苦抉擇的政治家，我大概不會覺得做下面這些事情有什么用——即使我花得起那么長時間等待答案：雇用一批政治科學家，為我從過去的歷史里搜集各種和我的情況類似的事例，我或他們要概括這些事例的共同點，由此得出人類行為的有關規律。可用來進行這種歸納的——或者為了建立用以系統化歷史知識的假說的——事例的數量有限，因為人類經驗無比多樣；進一步從這些事例中剔除所有那些各自獨有的東西，只保留共同的東西，就只會剩下一點非常單薄的、經過概括的殘渣，因為實在太不具體，根本無助于解決實際困境。

顯然，重要的是全面了解一種具體情況的特殊之處，特定的人物、事件和危險，在特定時間特定地點起著積極作用的特定的希望和恐懼：1791年在巴黎、1917年在彼得格勒、1956年在布達佩斯、1968年在布拉格或1991年在莫斯科。我們不必系統地考察這些事件同其他事件、其他情形有什么共同之處，它們或許在一些方面相像，但也可能恰恰缺少在特定時間、特定地點造成差別的那點東西。如果我正拼命開車趕路，突然碰到一座搖搖欲墜的橋，必須馬上判斷它是否能承受我的重量，一些工程原理的知識這時無疑是有用的。但我還是等不及停下來勘察計算。對處于危機中的我有用的知識一定已經激發起了一種半本能的本領——就像在閱讀的同時我能夠不必知道語言的規則一樣。

當然，在工程學中，一些定律畢竟還是可以系統化地表述出來的，即便我們不必一直把它們記在腦子里。而在政治活動的領域，定律實在是少之又少：手段就是一切。政治家——就像汽車駕駛員——之所以能獲得成功，是因為他們不從總體上考慮問題，也就是說，他們根本不問一種特定情況在什么方面與人類歷史長河中的其他情況相似或相異（而這是歷史社會科學家或穿著歷史學外衣的神學家，如維柯、湯因比等所熱衷的）。他們的長處是能抓住構成這一具體情況的各種特性的獨特組合——只是這一情況，而不是別的。他們所謂的能力就是能理解一次特定運動、一個特定人物、一種獨特事態、一種獨特氣氛，以及經濟、政治、個人因素的具體結合等等的性質。而且，我們并不太相信這種能力真的可以教會。

比如，當我們說到對某些事情的異乎尋常的敏銳，我們就訴諸比喻。我們說一些人好像長了觸角，用來向他們傳遞某種具體的政治或社會情況的輪廓和結構。我們說有的人具有不錯的政治眼光、嗅覺或聽覺，有的人具有可以由愛心、野心或仇恨激發的一種政治直覺，有的人有因為危機和險情而變得敏銳（或相反變得遲鈍）的感覺，經驗對這些來說是關鍵的，這是一種特別的才能，可能和藝術家或創造性作家的天賦不無相似。我們不是指任何玄妙的或超自然的東西；我們不是指能夠洞察平常頭腦無法把握的東西的神眼；我們說的是其作用方式再平常不過、完全是經驗的和準美學性的一些東西。

我們所說的才干首先需要一種整合大量混淆在一起的、不斷變化的、多姿多彩的、轉瞬即逝的、始終互有重合的信息的能力，它們數量太大、變化太快、相互混合得太厲害，所以不可能像對付大量蝴蝶那樣一只只地捉住、用釘子固定然后加上標簽。在這個意義上，整合就是將信息資料（通過科學知識，同樣也通過直觀感知）視為某種統一模式中的基本要素，彼此牽連，各有涵義；將它們視為過去未來各種可能性的征象；就是實用地看待它們——按照你或別人如何能夠處理、將怎么處理這些信息資料，反過來它們又如何能夠影響、將怎么來影響你或別人來看待它們。在這個意義上，把握一種情況就需要用眼去看，獲得一種和相關信息直接的、幾乎是感官的接觸，而不只是認識它們的總體特征、對它們進行邏輯推演、作分析、得結論、構建有關它們的理論等等。

能做到這點在我看來是一種天賦能力，類似于一些小說家的稟賦，它使諸如托爾斯泰、普魯斯特等大作家傳達出一種對生活本質直觀的敏感；不只是記錄混亂經驗流的感覺力，而是一種高度發達的辨別力，無論從作家本人還是從所描寫的人物的觀點出發，都能一針見血，分辨出真正重要的東西。首先，這是一種敏銳的感覺，能把握哪些東西彼此適合、哪些東西是有淵源關系的、哪些東西是有因果關系的等等；懂得相同的事情在不同觀察者看來如何不同，這又會對他們造成什么影響；知道人類和地理、生物、心理等等非個人力量打交道的各種具體情況的大致結果。這是一種對質量上的而非數量上的東西的感覺，是對具體的而非總體的東西的感覺；這是一類直觀，不同于描述、計算或推理的能力；人們對它有各種叫法：天生的睿智、想像性理解、洞見、有眼光，甚至是容易讓人誤會的“直覺”（危險地暗示了某種幾近魔法的能力），與它們相對的是一些迥然不同但也很了不起的優點，如理論知識和學養、廣聞博學、推理和歸納的能力、智力上的天賦，等等。

我力圖描述的才能是成功的政治家——不管他們是邪惡的還是高尚的——對社會生活（或就此而言的個人生活）所具有的特殊理解力。具備這種才能的有俾斯麥（上世紀賦有可觀政治判斷力的政治家的突出典型）、塔列朗、富蘭克林·羅斯福，此外還有加富爾、狄斯累利、格萊斯頓、土耳其之父基馬爾等人，偉大的心理小說家們同樣具有這種天賦，而它在更具備純理論天才的人，如牛頓、愛因斯坦、羅素甚至弗洛伊德身上就明顯欠缺。甚至列寧的情況也是這樣，盡管他給自己壓上了沉重的理論負擔。

我們把這類能力叫做什么呢？也許叫實踐智慧，或者實用理性，反正是一種知道什么“行”、什么“不行”的感覺。首先，這是一種綜合的而不是分析的能力，是獲得某類理解的能力，就好像訓獸員對動物、父母對孩子、樂隊指揮對樂隊的那種理解，與化學家對試管里藥品的了解，或數學家對數學符號所遵循的規律的了解相反。缺少這種能力的人，無論他們擁有別的什么品質，無論他們多聰明、博學、富于想像、善良、高尚、迷人，無論在別的方面多有才干，要說他們政治上愚蠢，那是不錯的——就此而言，奧地利的約瑟夫二世是愚蠢的（比起很多人，比如和他同時代的腓特烈大帝及俄國女皇葉卡捷琳娜二世，他在道德上當然更勝一籌，而那兩位在達到自己的目的方面要成功得多，對人類也要親近得多）；同樣地，至少在實現積極目標方面，清教徒、詹姆士二世、羅伯斯庇爾（就此而言，希特勒等人最終也同樣）被證明是愚蠢的。

那么，奧古斯都皇帝和俾斯麥明白，而克勞狄皇帝、約瑟夫二世不明白的，是什么東西呢？約瑟夫皇帝很可能智力上比俾斯麥更出色，書也遠比他讀得多，克勞狄知道的事情也許比奧古斯都要多許多。但俾斯麥（或奧古斯都）具有很強的天賦，能整合或綜合拼構成生活各個層次的稍縱即逝、支離破碎的絲絲縷縷和散亂碎片，每一個人在某種程度上都必須不停地整合它們（為了起碼的生存），而不去分析自己是怎么做到的，自己的活動是否有理論上的根據。這事每個人都要做，但俾斯麥是在遠為廣大的領域里做，視野涉及更多可能的行動方針，運用的力量遠為巨大——以其手筆之大，氣度之恢宏，堪稱天才之作。不僅如此，那些需要整合的零星碎片——把它們看成與其他零星碎片中的一些相適合，而與另一些不適合；實際上就是看它們在現實里是否互相適合——那些生活的基本成分，我們在某種意義上過于熟悉了，我們與之過于形影不離，它們和我們太緊密無間，它們構成了我們生活的半意識和無意識層次，因此無法清楚地加以分類。

當然，凡是能被分離、觀看、檢視的東西，就應該得到分離、觀看和檢視。我們不必裝作不可知論者。我并不愿意像一些浪漫主義思想家那樣說明或暗示：恰恰就在研究、分析和闡明等行為當中我們失去了一些東西，無知具有某種優點，道可道，非常道，也不知道為什么，反正說出來就是褻瀆。[15](#_15_19)我認為這是錯誤的、完全有害的教條。能夠闡明、講清、并入相應科學部門的，當然就應該這么做。“為了解剖，我們謀殺”（‘We murder to dis-sect’）[16](#_16_19)，華茲華斯這樣寫道——有時我們確實這么做；但在別的時候，解剖揭示了真理。現實的大片領域只有科學的方法、假說和定理才能揭示、說明、解釋甚至控制。科學所能取得的成就，我們必須歡迎。在歷史研究、古典文學藝術研究中，在考古學、語言學、人口學、集體行為研究中，在人類生活和奮斗的許多其他領域中，科學方法能提供不可或缺的信息。

我并不同意一些人的觀點，他們認為自然科學以及基于其上的技術，不知何故竟然扭曲了我們的見識，阻礙我們直接接觸現實——“存在”（being）——蘇格拉底之前的希臘人或中世紀的歐洲人所直面的現實。這在我看來是懷舊的自欺欺人，荒誕不經。我的觀點只是，并非一切都能——實際上很多不能——在實踐中由科學去把握。因為，如托爾斯泰很早就告誡我們的，組成生活的“粒子”實在太微小、種類太不相同、彼此交替得太快、相互結合的情況太復雜，是我們的存在和行動太不可或缺的重要部分，以至于根本無法得到起碼的抽象化和最低的概括及定形——理想化地描述——而這是一切科學所必須的。雖然普魯士腓特烈大帝和俄國女皇葉卡捷琳娜在法國和瑞士科學家的幫助下建立了科學院（至今仍舉足輕重，享有盛譽），但他們畢竟沒有向法國和瑞士的科學家們求教統治之術。雖然社會學之父、杰出的奧古斯特·孔德本人掌握的事實和定律肯定遠多于任何政治家，但他的理論今天不過是知識長河中一塊奇形怪狀、巨大而可憐的化石，博物館里的一件珍奇而已，而俾斯麥的政治才干——讓我再回來談這位令人生厭的人物吧，因為他或許是十九世紀所有政治家中最能干的一位了——我們仍耳熟能詳。政治的“自然科學”就跟倫理的“自然科學”一樣荒誕無稽。自然科學不能解答所有問題。

我想否認，或至少懷疑，弗洛伊德一句斷言的正確性，即當科學不能解釋一切的時候，別的也不能。俾斯麥所深諳的，像達爾文、麥克斯韋爾這樣的人就不需要明白。對于自己活動于其中的社會環境，俾斯麥就像雕塑家對石頭和黏土一樣了解，具體而言，即對德國人、法國人、意大利、俄國人的相關集團可能的反應了如指掌，而他在這方面的理解，據我們所知，并沒有經過有意的推導，或小心參考歷史規律或任何別的規律，也不求助于其他任何特別的竅門或偏方——不管是邁斯特、黑格爾、尼采、伯格森或一些他們現代的非理性主義繼承者，還是他們的冤家對頭——科學的支持者們——所推崇的。俾斯麥獲得成功，是因為他有利用經驗和觀察準確推測事情發展結果的特殊才能。

科學家，至少是有科學家身份的人，并不需要這種才能。甚至他們的專業訓練使得他們在這方面特別不適合。受過科學訓練的人好像經常持有不切實際的政治觀點，正是因為他們相信在自己的專門領域里行得通的某些方法或模型可應用于一切人類行為，即便不是這種方法或模型，也會是另一種多少有些類似的方法或模型。如果自然科學家有時在政治上表現幼稚，大概可以歸咎于不自覺卻很有誤導性地把在形式和推演性的學科或實驗室中行得通的東西，混同于在人類生活的組織中行之有效的東西。

我再說一遍：如果否認實驗室和科學模型為社會組織和政治活動做出了有價值的——有時是價值重大的——貢獻，就是不折不扣的不可知論；但如果認為它們比任何其他形式的經驗能教給我們更多的東西，則是一種同樣盲目的教條主義，曾不時地在追逐千年王國的過程中，導致偽科學的瘋狂對無辜人們的迫害。當我們說起1789年的法國人或1917年的俄國人，說他們太教條主義，說他們過于相信理論——無論是十八世紀的，比如盧梭的理論，還是十九世紀的，比如馬克思的理論——我們的意思并不是說：雖然這些個別的理論確實有缺陷，但更好的理論原則上還是可以發現的，而且這些更好的理論將最終使人類獲得幸福、自由和智慧，人們將再也不必那樣孤注一擲地依賴于天才領袖的即興發揮，天才領袖畢竟鳳毛麟角，又那么容易患上自大狂的毛病或犯下可怕的錯誤。

我們的意思剛好相反：理論從這個意義上講，在這些情況下一律都行不通。就好像我們要找一種品茶的理論、建筑的科學，其中要考察評價的因素太多，一切都取決于在我上面所說的意義上整合各種因素的技巧，無論我們的信條或者目的如何——不管我們是實用主義者、自由主義者、共產主義者、神秘主義的君權神授論者，或是那些迷失在某片黑暗的海德格爾式森林里的人們。科學和理論有時無疑會有助益，但它們不能哪怕是部分地替代一種感性的天賦，一種把握某種人類活動情況總體模式和事物結合方式的能力——這是一種天生的才能，它越是明察秋毫，越是敏銳得不可思議，抽象和分析力似乎就越與之背道而馳，如果不是越與之針鋒相對的話。

一個受過科學訓練的觀察者當然總是能分析個別的社會弊端，或提出個別的補救措施，但作為科學家，他無法預料運用一種特定的補救方法、消滅不幸或不公的一個特定來源對我們整個社會系統其他的——特別是鮮有關聯的——部分會有什么一般影響。我們從試圖改變目所能及者開始，我們的行動引發的震動有時卻直達全社會上下；我們從未留意的層次被擾動了，各種意外后果接踵而來。有關社會或個人生活上層表面與其余的、更疏遠的層次之間的復雜聯系（柏克也許是強調這方面的第一人，大概他的洞察力只是為他的傳統主義目的服務）的半本能的知識，是出色的政治判斷力不可或缺的組成部分。

我們有理由害怕那些太著迷于自己的設想，以致不注意改革的具體環境，忽略各種不可測因素的改革者——萊頓的約翰、清教徒、羅伯斯庇爾、希特勒、斯大林，等等。因為毫不夸張地說，他們不明白（也不在乎）自己在干什么。我們也更有理由信任同樣大膽的經驗主義者，如法王亨利四世、彼得大帝、普魯士腓特烈大帝、拿破侖、加富爾、林肯、勞合·喬治、馬薩里克、富蘭克林·羅斯福（如果我們到底還是站在他們一邊的話），因為我們看到，他們對手中的材料了如指掌。政治天才不就是這個意思么？人類其他活動領域的天才不就是這個意思么？這不是保守與激進、謹慎與大膽的區別，只是才能類型的不同而已。正如天才有別，愚蠢也不同類。其中的兩種直接矛盾，而且方式古怪而荒謬。

悖論就是：在自然科學領域，可靠的定律和原理得到承認，就意味著它們已經通過正確的方法——科學專家們承認為可靠的方法——得到了證實。否定或違抗這些規律和方法的人，比如相信地球是平的或不相信萬有引力的人，被當然地看作怪人或瘋子。但是，日常生活中，也許還有一些人文學科，諸如歷史、哲學、法律等（它們不同于科學，大概只因為它們好像沒有——或者干脆不想——為這個世界確立越來越廣泛的普遍原則）當中，怪人和瘋子就是異想天開的人，他們過于相信從陌生領域，通常是由自然科學而來的定律和方法，并無比自信且有些機械地運用了它們。生活的——也是政治的——藝術，以及一些人文學科中的藝術，畢竟都有自己獨特的方法和技巧，有著它們自己的成敗標準。烏托邦主義、缺乏現實性、判斷力差等毛病不在于沒有成功地運用自然科學的方法，而是相反過度地運用了它們。這里，失敗源于抗拒各自領域中最行之有效的東西，源于忽視或反對它們而去支持某些自稱放之四海而皆準的系統方法或原理——比如關于自然科學的（像孔德那樣）、歷史神學的或社會發展的方法——否則，就是源于對一切原理和方法一概藐視，源于簡單地宣揚相信運氣或個人靈感，也就是純粹的反理性主義。

不管是在什么領域當中，做到有理性、展示出色的判斷力，就是運用在這一領域已經證明是最行之有效的方法。因此，在一個科學家那里合理的東西在史學家或政治家那里常常是不切實際的（就是說，它達不到想要的結果，作為一個體系全面失敗了），反之亦然。這雖然是實用主義的陳詞濫調，但并不是人人都準備接受其必然推論。政治家應該依科學行事嗎？科學家們是否應該掌權，就像柏拉圖、圣西門和H.G.威爾斯所希望的那樣？同樣的，我們也可以問，園丁應該具備科學頭腦嗎，廚師呢？植物學有助于園丁，營養學規律或許有助于廚師，但過于依賴這些科學將使他們——和他們的主顧——遭殃。廚師和園丁的優秀今天依然主要地取決于他們的藝術天賦，以及像政治家那樣的臨時發揮的能力。對參政知識分子的懷疑大多來自一種并非完全錯誤的看法：由于懷有以某種簡單、齊整的方式看待生活的強烈愿望，他們過于相信把某個理論領域里推演出來的結論直接運用于生活會產生有益的結果。而這種對理論過分依賴的必然結果，唉，也是被經驗無數次證實了的必然結果是，如果事實——活生生的人的行為——不順從這些實驗，實驗者就會惱火，并試圖削足適履，改變事實以符合理論。這實際上意味著對社會進行一種活體實驗，直到社會變成理論原先宣布實驗應該使之成為的樣子。當然，理論“得救”了，但代價過高，造成了太多無謂的人類苦難；但因為它至少表面上首先是為了將人們從那些所謂更“任意”的方法會帶來的困苦中解救出來，所以它最后是拆了自己的臺。只要我們還見不到政治科學，以偽科學代替個人判斷的企圖不僅會導致失敗，有時造成巨大災難，而且會敗壞真科學的名聲，動搖對人類理性的信仰。

熱情宣揚難以達到的理想，即使它只是空想，也可以沖開盲目傳統的樊籬，改變人類的價值觀，但鼓吹偽科學的或其他各種經過虛假證明的手段——形而上的或其他各種虛假承諾所宣傳的方法——則有百害而無一利。有這樣一個故事——我不知道其真實性如何——一天有人問首相索爾茲伯里勛爵根據什么原則決定是否參戰，他的回答是，為了決定是否帶傘，他抬頭看天。這也許過分了。如果存在一門可靠的政治氣象預報科學，這無疑會被人指責為一個太過主觀的方法。但是，正是因為我一直試圖闡明的原因，這樣一門科學，即便原則上并非不可能，也還是十分遙遠的事情。而在行動時把它當作已經存在或者近在咫尺的，則是對一切政治運動可怕的、不必要的阻礙，無論它們的原則怎樣，意圖如何——從最保守的運動到最激烈的革命——并造成本來可以避免的痛苦。

在不可能做到機械般精確的地方，即使是在原則上要求或鼓吹機械般的精確，都是盲目的，會使別人誤入歧途。不僅如此，純粹的運氣總在起一部分作用——神秘得很，具有出色判斷力的人似乎比別人更有運氣。這點或許也值得深思。

# 哲學與政府壓制

除了“權利本質上是什么”或“人們如何獲得、擁有或失去權利”等問題之外，或許還可以問：為什么哲學家就該有表達自己的特權？為什么是他們而不是藝術家、史學家、科學家或普通人？言論自由——或通過言辭以外的方式表達的自由——可以是一個獨立目的，無需以任何其他目的來為之正名，它本身就值得為之斗爭，有人還會說值得為之獻出生命，而這并不取決于它在讓人們變得幸福、智慧或強大等方面有多大價值。這只是我的一家之言。這種觀點在人類現實事務中卻很少站得住腳。更為常見的是，人們傾向于信仰惟一的理想——社會的、政治的或宗教的——一切都要為之犧牲，首先就要犧牲個人表達自己的自由，因為它相當準確地被視為對達到一種社會一致性構成了嚴重威脅，這種一致性是不加批判地為實現惟一的最終理想服務所必需的。但即使是那樣——無論個人自由是不是一個值得捍衛的目標，以反對哪怕是最高尚的人類惟一最終目標的不容異己和惟我獨尊的要求——問題仍然存在：為什么哲學家需要受到特別保護以免遭社會壓制？難道在政治自由與哲學才能之間存在某種特殊的關聯？如果蘇格拉底所在的社會并不那么害怕雅典生活方式受到威脅，他能否取得更大的成就？亞里士多德在共和政體下是否會做得更好？或者笛卡爾在宗教自由的條件下，斯賓諾莎在一個無人會因信仰而被開除出教的社會里，又是否會做得更好？畢竟，一些有史以來最大膽、最具獨創性和顛覆性的話，是在十九世紀的巴黎說出來的，而當時那里有國家及教會在實行著肆無忌憚的言論管制。伊曼紐爾·康德引起了我們時代最大的哲學革命，而他卻是一個絲毫不鼓勵表達自由的國家的公民，這點他自己知道得再清楚不過；反之，自由表達的現實條件——十九世紀許多歐洲國家普遍都具有——在英國、法蘭西共和國、瑞士或意大利王國并沒有像那些把自由的擴大與哲學的進步直接聯系起來的樂觀理性主義者想必會盼望的那樣，引起哲學精神的百花齊放。

我肯定，除了那最基本的一種，自由和哲學之間并無其他真實的關聯可以建立，似乎也沒有必要舉出統計上的證據來說明這一點。這種最基本的關聯就是：毫無疑問，過分的強制會使太多的人不能暢所欲言，使他們理解與表達的能力日漸萎縮；其結果無非是路人皆知的事實：如果你不讓人們思考，愚鈍他們的想像力，他們就會永遠誠惶誠恐，處于愚蠢或幼稚的狀態，在任何領域都做不出什么有價值的事情。但反過來說并不見得就對，我們從歷史里得出的結論好像只能是：一般說來，藝術、科學和人類思想在自由的年代與在斷斷續續或低效的強制年代一樣繁榮；特別是當一個專制政權已經失去自信，明顯走向沒落的時候——比如十七世紀在英國、十八世紀在法國和十九世紀在俄國。但甚至也不都是這樣：羅馬帝國衰落時期并非如此；而且據我所知，中華帝國、土耳其帝國和西班牙君主制的末年也并非如此。試圖從這些經驗數據——估計它們是為了說明自由和哲學之間不知何故就是有著難分難解的聯系——概括出歷史結論，不見得有什么用處。人類生活以及社會類型是無限多樣的，每種情況都必須根據其本身特點來考察，那些尋求建立這類規模龐大的統一社會學的人，迄今為止犯下的錯誤要多于他們為人類發現的真理和提供的快樂。

不過，哲學家的活動與社會自由和國家控制之間確實有聯系，而且聯系非常深刻。在我看來，這種聯系來自哲學的本質，而不是關于社會是什么，歷史模式是什么，以及哲學是怎樣或應該怎樣配合它們等等的人為模式。因此，我想暫且不討論什么是自由，哲學是否需要自由、是否有助于自由，自由是否是好東西、對社會穩定是否有威脅等問題；我想先談談哲學的本質，并打算由此得出在我看來重要的、關于哲學活動和任何形式的國家控制之間聯系的一些結論。

人們已經作了很多嘗試，企圖定義和描述哲學活動，再多一次嘗試大概沒什么害處，也不會讓讀者的耐心經受太大的考驗。在我看來，哲學的特別之處在于它沒有確定的技術——沒有各門實證的、形式的科學所擁有的那類方法和操作規則；這些方法和規則能夠傳授給學生，如果學生足夠聰明、記憶力足夠強，就可以開始獨立地運用它們。而且這里的原因也不難找：一旦一門學科獲得了這類規則，它就為哲學所拋棄，落入哲學兩邊的兩個容器中的一個里去，一邊是經驗科學的領域，一邊是形式的先驗科學的領域。

顯然，無論哲學討論什么，它并不關心那類可以通過經驗觀察解答的問題；它并不尋求確證事實，一旦清楚某個具體問題的答案只能通過某種觀察找到——無論是那種常規的、常識的觀察，我借以判斷是否在下雨、是否能記住《利西達斯》[17](#_17_19)或已經把它忘了的；或者是更精密一點的技術，我借以發現某個國家是窮是富、一個特定的分子是否由這些或那些更小的粒子組成，或者發現地球或宇宙的年齡、兩種音樂風格之間的關聯、一起重大歷史事件的起因或某人頭腦里某種未被注意的心理特性的作用，等等。在所有這些情形當中，為了確證事實，我必須怎么一步步地進行是非常清楚的——即通過一類經驗研究——而且一旦如此，顯然這些問題就不是哲學問題（不管它們到底有什么哲學涵義），而是利用適當技術確證事實的問題；于是，懂得問題是什么，這本身就是確定答案的相關技術知識的一部分。

同樣地，有一類形式學科——演繹的而非歸納的或類比的，也并非建立在直接觀察基礎之上的——也不是哲學研究的對象。只要是在以形式上的技術確定答案的地方，比如在算術、邏輯、紋章學以及任何其他演繹的領域（例如國際象棋或任何其他遵守規則的游戲）當中——就是說，在這些地方，解決問題是通過在已經確定了公理和理性思維方法的領域當中應用具體的變化規則來進行的——也沒有哲學的位置。

各門科學的歷史，無論是演繹的還是歸納的，即便不是全部也主要是在于這樣一個過程：原來答案不甚明了的各組相關的問題，突然發現可以很清楚地通過經驗的或者形式的方法得到解答；一旦認識了這點，這些學科便離開由哲學統治的、未分化的人類知識探究的綜合領域，各自建立起獨立的科學，各自擁有特殊的技術、特殊的規則和可以傳授的程序方法。剩下的仍舊是豐富的但使人困惑的嚴格意義上的哲學領域，它處理所有那一類問題，它們的解決方法不清楚，表述問題時也沒有給出解決方法。

如果有人要我回答一個行星的物理組成如何，地球上將來的生活如何，或火星上否有生命，我可能不知道答案，但我知道——或者有人知道——怎么去找答案，要回答這些問題有什么具體的障礙，目前還缺什么數據資料，如果這些數據資料具備了我們又會怎么著手，等等；困難只在于獲得答案的手段的實際可行性、缺少資料或沒有所需工具，而不在于問題本身模糊不清，也不在于無法確定采取什么方法或該去哪里找答案。類似地，如果有人問如何解決某些邏輯或數學問題，我準確地知道該去什么地方找答案、該采用什么技術手段，如果有什么困難的話，那也是在于我不夠足智多謀。我知道怎么解決這些問題，解決它們需要什么樣的心智能力。但如果有人問我是否存在絕對的善、物質世界是否實在、什么是無限、我為什么不能回到過去、為什么不能同時身處兩地；你不是我，那你是否能夠像我了解這些事物那樣充分了解我的所感所想；自由是否比幸福或正義要好，正義又是什么；等等——問這類問題的時候，困難不在于缺少解答它們的物質手段，不管是缺少物理上的能力（例如，飛往別的行星做相關的觀察后返回的能力）、記憶力、理性分析能力，還是金錢（可以用來制造足夠的工具，等等）：最主要的困難在于怎么知道究竟去哪里找答案；怎么知道究竟如何著手找尋答案。連怎么才算是一個滿意的答案都拿不準，更談不上考慮什么是正確的答案了。只有當我們陷入這種內心困惑，當問題顯然不管在多復雜的層次上都無法完全依靠經驗解決，當問題也不能通過僅僅運用演繹的技術手段（理論上可以由一臺電子裝置執行）解決時——只有在這個時候，我們遇到的才是一個真正的哲學問題。

或許，對一個問題的縝密思考和認真闡述會將其歸到中間堤道兩邊兩條大路中的一條上去——會指出它或者是一個經驗的問題，應該由現有科學中的一個部門或尚待建立的一門新科學來適當解決；它或者是一個邏輯的、數學的或其他種類的演繹問題。哲學就是這樣逐漸地拋棄了曾在不同時期困擾它的大量問題。心理學和社會學問題是其中最新近的，而且很快邏輯本身無疑也將像數學一樣作為一門獨立學科分離出來，遠走高飛，只把它的“基本”問題——這些問題本身無法以純邏輯方式來分析——留給一切問題的偉大源泉：被哲學問題困擾的頭腦。

只要真正哲學問題的首要標志是它本身之中沒有解答自身的技術手段——因此首要的困難就是確定我們問的是什么、困擾我們的是什么、究竟哪種答案我們才會認為是對問題的正確解決而不是與解決問題毫不相干的（且不考慮它們的真偽）——這些問題就不可能通過組建一支專家隊伍來回答，即使他們相當聰明、勤奮、投入，有能力著手進行必需的半機械性的工作，正如按部就班的科學家或史學家無需最高等的靈感、天才或獨創性就能干工作，甚至也能教別人在不需要這些非凡品質的情況下從事有用的勞動。

哲學的主要成功之處不在于發現新技術，為以前提出而沒有得到充分回答的問題提供答案——就像牛頓回答了他以前時代提出的、但前人回答得不夠巧妙或根本就沒有回答的問題。哲學的主要勝利，是由做到了下列兩件事之一的思想家們取得的：或者是（1）重新闡述了問題。他們自己擁有同時也使別人確立了對整個世界或其中某一部分的新眼光，它本身就能將心智從類乎思維鉗制的狀態——這是最初問題之所在——中解放出來，并容許一種我們稱為新綜合的方法，以及對相關實體之間關系的一種新洞見，它自動地、自然而然地解決或消解了最初的問題；或者是（2）做得剛好相反，即當發現某種情形下對問題的某些武斷回答被人們信以為真時，他們就以某種強烈震撼的手段顛覆了以前存在的“綜合”，迫使別人注意一種新的、令人不安的觀念，它在人們原先感到滿足的地方引起了使人痛苦的問題，在人們原先盲目和無動于衷的地方使他們困惑不安。

這兩種過程既完全不同于依賴經驗的科學家的程序，他們增加了我們對外部世界的知識；也完全不同于邏輯學家或數學家的程序，他們增加了如何安排我們實際知識的知識或技能——但人類當然沒有哪一種活動是完全不同于其他活動的，哲學家們已掌握的那些綜合的或分析的、聯結的或分解的非凡能力在別的每一人類思想甚至情感領域都起著作用。然而，在哲學與別的研究之間的確有一點根本的不同。我并不想暗示，在科學或史學中，認真的觀察、耐心地積累事實、巧妙熟練地運用過去已證明是成功的技術，再加上經驗或想像所啟發的改進，依靠這些進行研究就已經足夠；簡而言之，我并不是說，技藝、專心、誠實、精力和目標的固定等等已經足夠，不需要出自靈感的猜想和天才的突然洞見。但在這些領域中取得進步，仍然可能不需要靈感、不需要天才想像力不可預知的飛躍。一旦一門科學被置于理性的、不變的基礎之上，一種觀察、研究、提出假說和進行試驗的技術成功地得到精心完善，偉大的先驅者們便能夠向天賦較低的、進取心較弱的其他人傳授正確的程序。稍低于最高等級的道德和智力上的天賦的結合常常能產生有益的結果，在許多重要的方面推動知識的進步、傳播理性的光明。一個并不富有想像力的史學家，編寫了一部用力極勤的，比如說關于某一特定地區某種工業的發展史，或中世紀晚期地中海某一地區戰爭藝術的發展史，他或許并沒有做什么獨創的或可觀的事情，但他為知識的積累做了貢獻，他的東西別人可以用來組織更雄心勃勃的模式，因為他所做的事不僅不是浪費，而且以它特有的卑微方式體現了正面價值。但在哲學里卻不是這樣。在嚴格意義上的哲學中，不存在被人認可的技術，如果沒有靈感就不可能取得進展；與他人攜手，作為一個團隊一起工作，把已證明是可行的方法機械地或類乎機械地應用到新的課題上去（比如一些自然科學的情況），或僅僅是為某個更強有力、更富于想像的頭腦準備材料，就像史學的情況——所有這些對哲學來說，都是毫無價值的。

哲學并不像科學那樣涉及發現事實、整理事實、從事實中推斷另一些事實，也不像形式學科那樣涉及符號模式的組織。哲學從事的是系統闡釋真正的問題——之所以是真正的問題，僅僅是因為覺得它們是真正的問題，而且是通過由問題本身的性質、由它提出的那類要求、由它造成的那類困惑所決定的專門方法來解決這些問題；不管是有意還是無意，最杰出的哲學家們對問題的闡述和解決，是通過改變看待問題的角度；是通過轉移重點、通過置換、通過轉換被迷惑者的視角，使他們看到以前看不到的差別，或者認識到他們曾十分強調的差別實際上并不存在，或是出自混亂或缺乏洞見。

現代哲學最偉大的革命者——笛卡爾——對哲學史的改變，不是通過耐心地積累事實，或試驗、觀察，或不斷的嘗試、犯錯，而是通過一次翻天覆地的反抗行動。他的新方法——且不論他是怎么發現它的——使那些把它作為知識之源接受下來的人發現，經院哲學那些惱人的問題與其說是被解決了，不如說是被變為不相關或毫無意義的了，或者被證明是一派胡言，它們依據的所謂事物的不同屬性本身就源自對詞語或概念的機械運用，并沒有分析它們應用的對象，以及它們在其中有用或有意義的具體環境。牛頓引起近代物理學革命，是通過將以前互不連貫的結論整合成一組極其重要的基本定律，后人由此作了極為豐富的推演，使其成為我們時代推動人類知識增長的一個最有力的工具。而笛卡爾并沒有進行什么整合，沒有簡單地把一定數目的相互隔離的真理換成了一個或一些基本的、一體化的定理，別的東西都由此推演而來；相反，笛卡爾改變了一直以來看待哲學、形而上學和神學問題的角度，并由此產生了一批新問題，其中一些注定會以他本人所使用過的方法被替代和消除。

哲學難題之所以產生，是因為概念、詞語、思想以及系統闡述和論證世界與自身的方式之間發生了某種特殊的沖突。之所以產生這類沖突，是因為在這些或那些思想或符號的某些早期的不完全有意識的闡述或使用中本來就存在某種矛盾；或因為關鍵詞已經陳舊過時——當與它們密不可分的具體環境不再存在時，還繼續被使用；或因為它們已經成了形而上學或神學這類行當的研究對象，這類學問容易發展出那種概念或詞語，卻并不注意它們產生、應用同時也參與作用的具體情況，因此容易造出自成一派的、包括了那種概念的神話，因為這類神話與那個它們只有置身其中才算真正有意義的世界不再相關，所以它們遲早要變成困惑的來源——常常是莫名其妙的噩夢，為什么會有這東西誰都記不清也道不明。這是中世紀許多時候經院哲學的情況，但將近十六世紀末，這種情況尤甚，當時一些經院哲學家已經在某種意義上對他們所做的事情失去了興趣，主要是因為不再理解為什么要殫精竭慮地擺弄那些空洞的神圣符號，他們的活動這時很大程度上已經成了費勁而無意義的行為。

把自己從整套符號系統的夢魘中解放出來，邁出這么大的一步——何況幾乎不可能區分符號和思想——使自己擺脫一個如此使人著迷的思維框架，需要最高的天才、最強的智力和最大的獨立性。新的建構，如果是從一個同時具有創造和破壞天才的人手里產生的，對他同時代的人會有巨大的解放作用，因為它從他們身上移去了一些重負：一個再也無法理解的過去；語言的一種用法，這種用法束縛了頭腦，并造成了一種令人沮喪的困惑，非常不同于那些在自身表述中就包含了解答的種子的真正問題。新的體系產生自一次反抗行動，然后自己也變為一種新的正統，四面而起的信徒們躍躍欲試，要將新技術用于最初的天才開拓者大概沒有想過要應用它們的領域。這有時是成功的，有時卻導致同樣了無生氣、讓人糊涂的經院哲學。新的正統一旦獲得勝利，又反過來通過使觀念僵化，通過造出一個不能再靈活回應當初曾引起反抗的情況的僵死符號體系，制造了新的阻礙、新的無法解決的難題、新的哲學困惑。

有人不斷地犯同樣的錯誤，認為哲學是一門可以和當代最成功的研究——典型的如某一門特定的科學——相比擬的學科，比如認為哲學和物理學、生物或史學差不多。舊的被推翻的哲學被當然地視為一堆迷信和謬誤；新哲學卻當成“科學的”——仿效當時最成功的學科——被充滿希望地接受了，然后有人就認為，就像科學中有可以傳授給偉大先驅的信徒們的技術，在哲學中同樣有可能訓練出用最新技術裝備起來的專家隊伍，以他們一致同意的方式運用他們的技術，目的是為了做出一項集體發現，傳播最后真理。

但這種信念本身，就像它那些具體化的過程，雖然如此經常地在科學上、史學上以及演繹學科如數學或邏輯中取得輝煌的成功，由于它所依賴的那種穩健明智，它在哲學上卻無異于一場災難。因為從本質上說，哲學問題（如果我是對的）恰恰是那些不能通過運用現成技術解決的問題，恰恰是那些在科學中或在別處那么成功的技術所不能解決，或者干脆什么技術都解決不了，因此讓人困惑和壓抑的問題；這么看來，哲學問題更像藝術“問題”而非科學問題。認為有一種放之四海皆準的、最終的方法可以解決本身就產生自生活、思想、情感、詞語、概念、觀點、習慣和態度不斷變化的性質的那些難題——這種想法本身就是導致思想僵化的原因，造成了正確使用哲學術語的過分教條主義，本身就是導致哲學問題在其最尖銳的時候本質上的那種心靈痛苦的原因。接著就是一次新的反抗，舊的哲學負擔被拋棄，早先曾獲勝、成功、具有解放作用的方法被十分恰當地指為“僵死的經院式的玩弄詞藻”，然后天才人物突破舊的獨斷的正統，使心靈的“筋骨”為之一振，創造一種新的語言，由此消解了老問題，新的問題應運而生。在這一運作過程中，一些問題被看作要么是經驗的要么是形式的，可以說分別被拋到一邊，從此不再成為哲學研究對象的一部分。但盡管有這樣系統的叛逆，很多東西還是保留了下來，雖然已經被重新闡述，以新的偽裝重新出現，借此它能夠以更適應那些盡力去解決它們的思想家之當代經驗的方式得到思考。

但哲學史的模式沒有什么變化。如果在某種情況下有太多的問題變得過于傳統、無法解決，人們在這種情況下只沉迷于一些瑣碎的、二流的工作，而且有一種窒息感，因為那些主要問題似乎毫無解決的希望，并由此導致了智力的低迷而不是激發了心智的力量，那么就會有偉大的革命者奮起突破現狀。比如萊布尼茲就是這樣一位革命者，而且這一具體過程的下一階段更是再典型不過了：他的忠實信徒克里斯蒂安·沃爾夫開始向人們許諾，通過在他所能做到的最遠最廣的范圍內應用萊布尼茲的原理，就能建立一個新的理性主義人間天國。他為理性神學和理性美學、理性倫理學、理性史學、理性物理學等等都擬訂了計劃。在舊的主題上的任何巨變都會引起一些思想上的激動不安、一些覺悟、一些自由；無疑地，十八世紀初歐洲大陸的確經歷了一次智力活動的大高潮，當時思想家們紛紛對一個和諧新綜合的允諾做出回應。很快地，沃爾夫運動變成了一種沒有生氣的正統學說，和它自己當初那樣輕蔑地、那樣無可非議地摧毀的經院哲學一樣枯燥無味、一樣呆板、一樣墨守成規、一樣沒有能力揭示真理或在智力上讓人振奮。然后，康德對它動了與萊布尼茲及十七世紀理性主義者當年一樣大膽徹底的手術。

這些解放運動是這一領域中偉大的進步；但這里沒有累積的技術、沒有循序漸進、沒有向著某個統一的理性目標的進展，如十七和十八世紀人們天真地希望的那樣。不能因為笛卡爾、斯賓諾莎和萊布尼茲在摧毀前人工作方面顯示了天才，就推斷圣托馬斯、阿爾伯圖斯、鄧斯·斯各脫、奧卡姆等人在他們當時就不曾進行過類似的解放工作。洛克和貝克萊肯定曾擊敗過十七世紀正統的理性主義；但接著康德——甚至可能還有部分德國浪漫主義哲學家——摧毀了英國經驗主義思想家所構建的理論的很大一部分。輪到羅素的時候，他推翻了傳統形而上學氣象恢宏的大廈的大部，而一代語言分析學家已經作了許多工作來摧毀羅素那么自信地打下的基礎——至少是哲學基礎。[18](#_18_19)

這是一類容易使哲學名譽掃地的事情。人們覺得偉大的哲學家都是具有相當高智力天賦的人，但人們也注意到哲學并沒有沿著統一的路線發展，哲學上的分歧從來都是那么尖銳和深刻；對于不斷增長的知識，也并沒有公認的總集合；哲學討論常常顯得只是一些文字花樣；而且哲學中存在著永恒的“倒退”：二十世紀的哲學家回十八世紀同行那里去找武器反對十九世紀的同行；過去的思想家死而復生，幾個世紀之后的人與之結盟去反對別的時代、別的地區的新老異端。由此人們得出結論，在這里人們的精神有些失常，根本不是在構建什么嚴肅可靠的東西，發生的一切不過是空洞無物的文字討論和清談，沒有一種嚴格的技術來保證取得的結果肯定正確，牢固地成為宏偉的人類知識大廈的一部分。由此人們又得出下面兩個結論之一。一個結論是，哲學是有趣的，有時出自靈感的談話，沒有什么“科學”價值，只是一種個人自白，是那些更喜歡用玄學散文而不是韻體詩表達自己的人（例如十九世紀浪漫主義作家）的某種個人詩作。另一方面確實也有一些人在要求嚴謹、規范和可靠的成果，并因此尋求最終要將哲學建立在科學的堅實基礎上，如果不能讓它變得像化學或至少像生物學那樣受人尊敬，無論如何也要讓它向著那些科學的可靠性和確實性努力。

這兩種態度都停留在對哲學是什么和哲學能做什么的一種誤解之上。哲學是一種嘗試，從來都是一種嘗試，其目的是找到思考和談論的方法，這些方法通過揭示以前未被注意的相似點和未被發現的差異之處（有時通過與以前未予考慮的模式進行新的比較，或者在人們一直使用的模式同被認為與它們相似的對象之間，以新的重點指出被人忽略或低估的差異），引起人們觀念上的變化，其程度足以徹底改變思考和說話的態度及方式，這樣來解決或消解問題、重新分派研究領域、重新闡述、重新區分對象之間的關系、改變我們對世界的看法。正像藝術中類似的情況，這些只能是在各自的時代，為同一代人做的事情，因為一代人的觀念，如果用語言系統地闡述出來，肯定總是會固化為技術、確立為一種正統，并束縛下一代或更下一代人；由此別指望會有嚴格意義上的“穩步前進”；每一代人都需要自己的“整骨手術”、自己的新洞見、自己的自我解放、自己的強有力的天才人物來改變他們的觀念，確立新的關系和新的差異。這就是為什么三流史學家、四流化學家，甚至五流藝術家、畫家、作曲家、建筑師多少都有些價值的原因；因為所有這些領域都有專門技術，運作在自己固有的水準上，也許不高，但終歸是一種水準。而“三流或四流的反抗”這樣的事情是沒有的，以微不足道的努力掀起一場大動亂這樣的事情也是沒有的。這就是為什么三四流的哲學家們碌碌于應用已經死了好久的前人的技術，就好像在從事科學研究，仿佛自己是化學家或工程師，與其說他們不成功、不重要、多余、過剩，不如說他們實在起了阻礙作用，正是他們這些人的活動常常造成那些困惑、無知和難題，造成對這些問題的解答是迷信的、教條的，常常似是而非、機械僵化，他們這些人僅有的價值是刺激和促進新的反抗，激發天才人物在一個本質上應該是解放者而不是壓制者的學科里奮起突破教條主義的窒息。

這與政府控制之間有著一種可能還未被注意的特有牽連。控制的任務是保持現狀——確保某種既定狀況，保護在當時環境下被認為是所能達到的最好、最和諧的利益關系和各種因素的結合。控制的目的是穩定、和平、滿足。而哲學在最好的時候的主要作用是突破、解放、顛覆。哲學用以顛覆的方法顯得抽象、理智，常常與當時急迫的現實問題無關——僅僅這一事實并不足以確保哲學最終不會產生影響。因為很難保證在一個領域里革命的、不守規矩的人在別處就會一直老老實實、循規蹈矩。康德盡量不在政治領域作驚人之語。但他毫不妥協的倫理學結論，一定程度上還有他的形而上學立場，在他身后很快引起了極具顛覆性和革命性的后果。黑格爾肯定曾盡可能地平穩行駛，正像有人說的[19](#_19_20)，為了在美學和形而上學平靜的內陸湖上順暢地沿著航道前進，也為了他革命性的學說在政治領域盡量不受到注意。某些主義運用黑格爾某些原理（不管遭到了多大的扭曲）的結果卻是明白無誤的。在這個意義上，哲學家必然是反動的。而其他人在規規矩矩的同時又能成大事。毫無疑問，畫家、建筑師，甚至物理學家、地理學家、化學家、天文學家、傳記作家和作曲家們都可以待在某種大家都接受的傳統所規定的界限內平安無事，并在這種嚴格的框架內創造出不朽的杰作，或者，如果不是杰作的話，也是一些賞心悅目的作品，至少有一時的價值，屬于三四流，這些作品無論如何都在世界上有一席之地，因為這個世界不能只靠天才的大作活著。

這種對周圍環境平靜的遵從，這種在大家都接受的傳統框架內本分行事，可惜對哲學家根本就行不通。如果他想沉溺于這類活動——它們也許很值得，也不乏靈感——他就得退出哲學，轉而從事別的工作。因為作為哲學家，他必定要致力于顛覆、突破、破壞、解放、打破封閉局面。即使活著的時候他可能顯得柔順、迂腐、不關心外面世界的事情，但他對世界的影響很可能會比許許多多顯得更有聲勢的人更具破壞性、革命性，更加深遠。這不僅僅是思想本身的一般影響力的一個例子。毫無疑問，思想是強有力的，尤其當它們體現了——作為其中重要的組成部分——正在改變社會和個人的強大物質或者精神趨勢，作為其中一部分推動這些趨勢而不是阻礙它們或者置身事外的時候。但我想強調的是哲學思想特有的破壞力。

或許海因里希·海涅最生動地表達了這點。在他對德國哲學流派的記述中，他描繪了即將到來的大毀滅的末日景象，其中大神托爾[20](#_20_18)舉錘擊碎了西方文明，費希特、謝林及黑格爾的武裝起來的追隨者們奮起反抗文明的拉丁西方世界，使其古老文化成為一片廢墟。他將康德比作羅伯斯庇爾，警告法國人不要輕視書房里謙卑的哲學家，他在平靜和沉默中思考著看來無害的抽象概念，但接著就會像盧梭和康德一樣，點燃導致國王人頭落地和世界性大動亂的導火索。托爾斯泰曾通俗地說過，在鞋匠看來，什么東西都比不上皮革好；同樣，大學教授傾向于夸大思想對歷史的影響，只是因為他們的職業就是搞思想。雖然這句話無疑是正當地反對夸大理論和學說的價值，反對忽略其他因素——社會的、精神的、經濟的、心理的——以及因為太細小、太眾多、實在無法分析，所以無法加以命名和分類的各種因素組成的網絡，但它還是忽視了哲學活動的作用和影響。因為——我再重復一次——哲學家們研究的問題并非是技術性的：就是說，它們不是那類通過正確使用探索方法就一定能解決的問題，或者說，那類探索方法是可以被發明、傳授和隨時間逐漸改進的，就像自然科學、數學甚至史學和語文學的方法那樣得到改進和完善。因為這些學科研究的問題或者是經驗性的——關于發生了什么，如何、何時、在什么情況下和什么一起發生的——或者是形式的，即關于連貫性、合理性、論證的可能性、最方便的表達方法，等等。但哲學問題根本就不以這種方式產生。哲學問題的產生是因為出現了某種思想進路的交錯——某種碰撞，有時規模宏大、令人驚愕。哲學問題具有一種孤注一擲的味道，伴隨著一定程度的情感壓力，對某個性質不甚明朗的問題的一種解答渴望，一種既迫切又無法解決的感受——它表明哲學追求的不是事實、不是關于世界或人類自身的知識，也不是完成某種形式上的模式和符號排序使其形成所需的相互關系，等等，而是說明存在沖突：思想、觀念、思維方式的某種內部沖突，或學科里的次要觀念、內部現行的符號體系之間的小碰撞；或者在發生重大危機的情況下，出現一次迎頭相撞，各個觀念體系、各種看待和描述世界的方法之間的一次混合和互動，會引起所謂“永恒的”難題，如自由意志對決定論、有神論與無神論、唯物主義與非物質論、自由與秩序、權威與平等、幸福與正義、自我犧牲與追求幸福，等等。

比起科學或數學問題，這些問題在大得多的程度上取決于在特定國家具體時期的特定文化或語言中占主流地位的具體思考方式、具體的概念和范疇組合。一切問題都或多或少取決于人們思考和行為的方式；而外部世界以及人們與外部世界的關系，雖然毫無疑問在歷史長河中發生了改變，但不如思想和語言的方式的變化來得大。思想和語言方式的內部歷史，部分地就是那些可以嚴格地稱為“哲學的”問題的歷史。因為這些問題不追求知識和歸納、演繹技術的更高水平，所以有時采用藝術、宗教或玄學體驗的方式來“解決”，將那些被哲學問題所困的人從一種特殊的心理壓力下解放出來，哲學問題或多或少肯定都會造成這種壓力。擺脫這種纏人的焦慮的辦法有很多，其中一種不是通過找到問題的答案，而是通過想辦法忘掉問題本身——這種方法如此頻繁地被獨裁性質的政府采用，這些政府對臣民中的騷動和不滿有著與生俱來的緊張不安，它們不許人提出難以預料的解決方案，通過教育治下百姓忽視或忘卻他們煩人的難題，通過抹掉問題而不是解決問題，以達到維護政權安全與穩定的目的。這無疑是一種手段，國家能夠以此來使人們變得沒有好奇心、循規蹈矩、老老實實、和睦相處，但同時也剝奪了他們選擇、創造、追求個人目標的能力：所有我們稱為個人自由的東西——助長了一切自文藝復興以來，世界各地的自由主義者都正確地認識到是愚昧和暴虐的東西，無論是在歐洲的中世紀、亞洲的暴政、我們時代的法西斯和蘇維埃政權，還是在小規模的暴政和對獨創性及嚴肅的真理追求的迫害中，他們都有發現；那種迫害甚至在今天的民主國家，尤其是在最大的民主國家中，都是一種很大的威脅。

另一條路則是人類偉大的思想家們所走的，即突破思想障礙、清理混亂、修正發展歷程，其手段是革命性的思想轉化，源自那些頭腦有足夠想像力和活力，能夠反思自身立場，以某種全新方式看待形勢的人。他們從某種全新的角度，以“一種不同的眼光”審視一切，因此原來看來無法解決的難題，現在看來不過是已經不存在的實體投下的暗影，一旦人變換到新的有利位置，就再也看不到它們了。

因為哲學在它最有效的時候就是在進行這類根本性的變換——而且用這種方式變換的范疇或觀念越根本，也就是說越不容易遭到常規自我檢省的壓抑，我們就認為一種哲學越深刻——它必然是朝著更廣泛的自由、推翻現存價值觀和習慣、打破界限、改變人們熟悉的特征等方向發揮作用，這令人既興奮又不安。當然，這也發生在嚴格意義上的哲學領域以外，在藝術、科學和其他人類活動的領域。我想說的是，雖然這種根本轉換可能發生在那些地方，但不是必然發生；一門藝術可能是強大的、有創造力的、能產生偉大的天才人物，卻不一定是革命的。貝多芬無疑是一位有高度革命性和顛覆性的作曲家，通過樹立新的理想，將人們領向新的立場、一種新的浪漫主義、新形式的英雄崇拜，以及關于藝術與個人自由、誠實、藝術家的自我犧牲的新觀念等等，他不僅改變了交響樂的性質，還改變了當時的思想——審美、道德和政治思想——的性質。但這一現象對于音樂來說并非必不可少。巴赫可以說是一個具有偉大天才的作曲家，但從某種意義上說，他是個鞏固現狀的人——一個保守主義者、一個建立秩序的人，是增強傳統而不是革命性巨變的力量來源。類似地，蘭克，這位歷史學家中的巴赫，保留的比破壞的多。天才人物可能是創造性的，也可能是毀滅性的，可以解放人，也可以奴役人，或集兩者于一身；只有哲學家中的真正天才人物才在很大程度上必然對過去的傳統具有摧毀作用。大哲學家們總是在改變、顛覆和破壞。只有那些小的哲學家們才維護既得利益、循規蹈矩、削足適履、強求一致，拼命把大量互不相容、彼此矛盾的觀念塞進某種形式上的、概略的正統學說中去，而后者是對當初某種革命性觀念的濫用。我說“濫用”，意思是利用這類革命性觀念建立正統學說的努力本身必然是濫用。

我覺得這是有關一切哲學活動最重要的一點——哲學中不能有正統、不能有可以無限改進的方法，否則我們就可以說每一代人都是和平地從上幾代人沒有完成偉大工作的地方開始接手的，就可以說哲學是連續不斷地進步的：十七世紀的哲學家是在十六世紀哲學家工作的基礎上進行改進，二十世紀的哲學家則使十九世紀同行沒有完成的任務最終結出了碩果。如果我是對的，這些說法在原則上不可能是正確的。這就像說丁尼生繼續了——改進了——埃斯庫羅斯或維吉爾的詩作，或者說印象派和后印象派畫家是文藝復興畫家、中世紀或貝寧雕塑家的一種“進步”或“倒退”一樣地無稽。

這構成了哲學的獨特之處：它的全部工作是，而且從來都是，針對每一代人的具體問題的，這些問題是當時具體的知識、政治、社會或心理環境產生的；哲學的獨創性總是在于將人們從正統學說的壓抑和困擾中解放出來。正統本身就是某個過去時代僵死的遺物，已經無法解決或傾向于扭曲新出現的問題，也許這些問題本身就是受當時占主導地位的哲學的無能、教條、晦澀、無力回應當時一些問題等的刺激而產生的。這就是為什么許多優秀品質在哲學中卻沒有什么用處：耐心、勤奮、吃苦耐勞、博聞強記、組織材料的技巧等等，所有這些歷史學家、邏輯學家、自然科學家需要的優秀品質，有時容易變成哲學真理的敵人。因為確切地說，哲學領域并無“研究”可言。研究只適用于觀念史及觀念起源與傳播的歷史，不適用于原創的哲學思想。這就是為什么在哲學上有用的只能是第一流的，只能是那些無畏的、非凡的頭腦，擁有羅素曾稱為“分離觀念”的能力——分解傳統上結成一體傳播的觀念——能質疑極其常見的、完全被視為當然的事實，對于這些事實，僅僅是暗示它們能夠被質疑、能夠被分析、其成分能夠被分解，就足以讓一般常識和傳統哲學思想受到巨大震動。

也只有在哲學領域中，那些埋頭苦干、稱職、嚴格遵循大家公認的方法、有意無意地試圖保持熟悉的路標、在一個沿襲的觀念和范疇體系內工作的勞動者，才實實在在形成了一種障礙和威脅——所有對進步的阻礙中最可怕的一種。人們喜歡認為，這個世界是按照某個特定目的創造的，其中的每一樣事物都扮演著某種必然的角色。如果你問，二三四流的甚至更不堪的哲學家們是被創造出來扮演什么必然角色的，答案或許是：如果他們不存在，那些在人類思想發展史上劃時代的偉大創造性反抗就沒有出現的可能。因為，打破正統學說的大哲學家們的任務就是夷平他們可敬但有局限的前人辛苦營造的思想大廈，后者不管是有意還是無意，傾向于將思想禁錮在他們壯觀的但從構思之日起就注定要毀滅的建筑中。

如果確實如此，如果真的只有在哲學中真正的創造力才永遠等同于一次背叛行動、一種對于統而言之總是顛覆性的變化或變換——如果確實如此，那么在哲學與自由、哲學與不服從、哲學與不受壓制的需要——不管是政府或任何其他鎮壓部門的壓制——之間就有一種別的學科相對缺少的、事實上獨一無二的特殊聯系。因為事情似乎很清楚，偉大的創造性藝術不僅能在暴政下繁榮，而且能調整自身適應暴政，甚至像歷史學這樣明察秋毫、需要在事實之間建立并不合當權者口味的相互關系的學科，卻能夠在一個專制政權下，即使不繁榮，至少也可以創作出就算不可觀也至少是有用的作品。自然科學是肯定能在暴政統治下從事研究的——只有那些最極端的思想壓制，使一切原創性活動、各種方式的自我表達都變得危險或不可能的那種專制，才能在毀滅這些人類活動時也得逞。

因此，指責奴隸制給藝術或科學造成了災難，這在我看來是一種偽善。我不認為能夠建立一種足夠嚴格的歷史聯系，證明奴隸制給這些活動帶來了滅頂之災。如果我們要譴責奴隸制，那是因為我們相信，給予人類在一定限制內選擇思考什么及如何生活的權利，這作為一個神圣的目標本身是有價值的。奴役、殘忍、壓迫，政府和所謂的“人類靈魂工程師”（斯大林曾十分意味深長地這樣稱呼他們）對人的侮辱、貶低和活生生的解剖，一切都是為了能夠消滅不和諧與沖突，為了以一致性替代多樣性、以放之四海皆準的統一戒律替代個體差異——所有這一切之所以可恨，是因為它們本身的可恨之處，因為它們與我們的信念水火不容，違反了我們的價值標準，違背了我們為之活著、我們中間一些人還不惜為之付出生命的那些目標。一旦壓制了那些目標，生活簡直就沒有活下去的價值了。這才是原因，而不是因為阻礙了藝術發展或科學進步——后者在我看來是虛弱、虛偽的論據，是從遙遠的十八世紀繼承下來的，在那個年代有人認為所有的美德不僅相容而且彼此需要，認為自由是可取的，因為少了它人們就無法得到正義、美德、幸福或知識；知識是可取的，因為少了它其他這些美德就都不可取了。后來我們逐漸懂得，并不是所有好的東西都是相容的；如果我們追求它們，也只是為了它們本身的緣故，而不是因為它們是某些盲目樂觀主義者讓我們向往的那種虛幻的“大同”的組成部分；實現這種“大同”的嘗試已經讓世界付出了那么多無謂的痛苦和失敗。

哲學的情況不一樣。沒有自由簡直是致命的。人動不動就給自己提問題——關于世界是怎樣創生的、人應該如何生活，關于真理的本質、人的思想與世界的關系，關于科學和藝術的基礎，關于人思考和言談所依據的概念及范疇，等等。只要還在問這些問題，人們就會要求一種讓這些問題得到回答的自然權利。這一自然權利和一切自然權利一樣源自這一事實：人類的精神本性如此，而且這類好奇心的滿足——對這一領域真理的追求——只是人類為自身的好處而追求的、使生活值得過下去的那類目標之一。任何努力，如果妄圖阻止這種活動——阻止人們顛覆已被普遍接受的價值觀，阻止人們盡可能自由地討論終極問題，不管用什么方法，以什么觀點來阻止，不管那些方法和觀點顯得多么有成功的希望、多么有啟發性，顯得多么有能力給碰壁的哲學問題提供出路，帶領人們走出死胡同，因為那么多真正的哲學問題最后其實都是死胡同——任何這樣的企圖，不管名義上是為了社會的安全和幸福、為了既定傳統的神圣不可侵犯，還是為了那些已經無數次地讓人們犧牲生命的空洞的抽象概念——民族、種族、命定論、歷史、進步、教會、無產階級、法律、秩序等各種貌似實在的時髦口號，揭穿和摧毀它們歷來是批判哲學大可引以為自豪的事情之一——這種企圖真正地是對人類的一種基本興趣、需要和渴望的壓制。

這就是為什么那些萬馬齊喑的時期，那些人們只是反復運用著不再適合研究對象的方法和范疇——一個盡管無比謹慎、虔誠，經過了單調的重復也必然逐漸僵化，最終變得毫無意義的過程——的時期，是人類思想史上最空白的片段。歐洲中世紀就是這樣一個時期，那時的審查制度最嚴厲，循規蹈矩得到了最有力的推崇和遵從。當時有很多東西流傳了下來，至今一直受到應有的贊賞。它的藝術、雕塑和建筑，它的社會制度、詩歌，某種程度上還有它的散文，甚至音樂，都具有一定的永恒價值。但比起之前和之后的時代，那時的思想界卻是一片廣袤的不毛之地。在這個意義上，對歷史的自由主義解釋，即認為那些時代是愚昧的而文藝復興逐漸掃除了蒙昧，這種見解并沒有歪曲事實。愿埃里金納[21](#_21_19)、阿奎那、鄧斯·斯各脫、圣安塞姆等人原諒我——但除了專家們，誰對這些人中的哪一個真正感興趣呢？也許有人對奧卡姆感興趣，但那是因為他的叛逆。盡管中世紀可能有許多可引以自豪之處，也可能在許多方面勝過今天混亂無序的世界，但它在思想領域的記錄卻不能與之前和之后的年代相比。原因是：一切哲學，正因為它們的解放者角色，肩負著使人類擺脫因陷入思維困境（因為思想以及表達思想的詞語意思的不斷發展）而造成的不可避免的困惑的任務，所以必然要打破各種禁錮。那些相信可以獲得終極真理、可以實現地球上生活的某種理想秩序，需要做的只是用盡一切手段，不管是和平的還是暴力的來建立它——所有那些相信生活、思想和情感上的這種最終局面原則上能夠實現的人，不管他們的愿望多好、心地多純潔、理想多么高貴無私，在他們向理想中的樂土進軍的途中最后總是以壓迫和毀滅人類告終。

對于這類狂熱者——不管是世俗的烏托邦主義者還是神權的盲從者，都是人類自由的最大威脅——哲學是最可靠的武器和預防藥。因為哲學在它的全部發展歷程中，自始至終都在告誡人們不要認為存在不變的問題和最終的解決。在每一個時代，哲學都起著它那不可或缺的作用：打破正統思想，即對已經或正在過時的問題的僵化回答的堅殼；而且哲學為每一個時代的人都提供了它特有的革命性的新解決方案，它們在當時作為天才的啟示，受到了應有的歡迎。但大概是命中注定的吧，它們像別的解決方案一樣，必然要在全盛時期過后變成暴政工具，又輪到它們要被推翻了。要求解決方案不僅一時一地一次性地發揮作用，而且要永遠能滿足需要，這樣未免有些狂妄和不切實際。這就是為什么任何企圖壓制哲學家——企圖以“最終解決”代替他們的實驗性回答，使他們沉默，或以某種永恒價值或事物不變格局的名義將他們的思想導入預先安排的渠道——任何這種舉動都確定地預兆著很快就有大批人將在為某種教條和對最終救贖的某種虛假信仰而立起來的祭壇上被殘殺。這就是為什么哲學活動——它在新情況下永遠地追求著新答案，承認那些人類情況永遠處于變化當中，認為絕不能為了過去或將來而犧牲現在——與個人能在其中如自己希望的那樣思考和從事他所喜歡的事情的、起碼的公民自由領域的存在如此息息相關。

假如真的存在某種最終解決方案、最終模式，能夠據以安排社會，那么自由就將成為一種罪過——因為它是終極救贖，所以反抗它就是有罪。通過駁斥這一不祥的看法，通過不斷舉出例子證明其謬誤，哲學更加忠實地服務于自由的事業，至少在最偉大的哲學家的作品里是如此，因為這是哲學根本性質的一部分，而不只是其副產品；這是哲學活動的一個必要條件，與人類思想的其他領域形成了對照。它不需要證明，它對人類不可或缺，本身就是值得追求的目標。證明的概念本身、以證據來證明這種或那種活動的價值等等，這些觀念本身就是哲學的創造。但對一些人來說，沒有什么活動的價值是可以不證自明的，他們要在所做的每樣事情里找到某種社會價值之后，才能讓它通過他們的道德評判。哲學活動與一個社會要被稱為自由社會所需要的最起碼的自由之間的特殊聯系，或許將為他們解惑。當然，如果哲學家完全不受控制，沒有一個社會將是百分之百安全的、穩如磐石的。但壓制哲學家同樣也會毀掉自由。這就是為什么一切自由之敵都像法西斯分子等極權主義分子一樣習慣性地對知識分子發動突然襲擊，使其淪為他們最初的犧牲品；確實，知識分子是通常由偉大的哲學家們首先系統闡述的批判性思想的偉大傳播者。其他所有人都可能在新的專制下屈服。只有他們，無論愿意與否，原則上都不能被專制主義同化。這對一切人類活動來說都足堪自豪。

# 社會主義和社會主義理論

社會主義是一種西方的學說和實踐體系，其依賴的信念是：大多數的社會罪惡要歸咎于不公正或極不公正的物質資源的分配；并且只有通過財產所有權和生產、交換、分配方式從私有向公有的轉移——漸進的或即時的，全部的或部分的——這些罪惡才得以治愈。

## 一

社會主義或共產主義的思想和運動（到二十世紀為止這兩個詞在很大程度上可以互換）從許多思想潮流里汲取了營養。因而這樣一個觀點，即權力和財富在一個共同體的少數人手里的集中導致對大多數人的剝削和不公正，幾乎與有關社會的思想本身一樣古老。《舊約》和其他古代信仰與文化的宗教和世俗著作里都包含有對有權勢的富人的邪惡和貪婪的斥責，以及反對財富過度不平等的增長的實用條文。這樣一個主題，即對財富的追求破壞了人的正確目的并且扭曲了人對于自身狀況和目的的看法，經常重現。因此，羅馬時期猶太人中艾賽尼教派在理論和實踐上對世俗物品所有權進行總體的或部分的譴責，在《新約》某些章節里一些早期基督教教士以及修道條規的建立者對此所作的譴責，把清貧和物品共有變成了神圣生活的必要條件。類似地，柏拉圖也支持在他的理想國的保衛者階層里消除私有財產，因為私有財產的擁有，或者對私有財產的渴望，傾向于腐蝕一個人，削弱他的道德和智力觀念，讓他喪失追求真理和社會理性結構的能力。柏拉圖主義者、犬儒派、斯多葛派和基督教的作者們都一致堅持私有財產必須被控制或者廢除，不是因為對私有財產的擁有具有極端的重要性，恰恰相反，是因為與社會的或精神的價值相比——私有財產的存在或積累傾向于妨礙這些價值——它并不重要。于是斯多葛派的奠基人芝諾支持無政府主義，因為政治權威和財產權利有悖于理性的生活。而對立的觀點——賦予財產權極端的重要性——刺激了那些抨擊對財富無節制的攫取的人，因為無節制的財富攫取給社會共同體中的勞動階層帶來了貧窮、壓迫和不幸。像古代世界的奴隸反抗（以及不同時代與此相關的社會思潮）和中世紀農民起義這樣的爆發，迫使歐洲社會的其余部分把注意力集中到它們的大多數成員被迫生活于其中的不公正和墮落的社會狀況。

隨著封建主義讓位于私人創新精神和現代資本主義制度，社會思想家們開始譴責不加制約的競爭所具有的邪惡，不僅僅是因為這樣的競爭同精神生活是不相容的，更主要的是因為他們認定財產關系決定社會中其他的社會、政治和經濟要素，并且順理成章地，任何旨在帶來社會公正和幸福、消除對人類不合理區分的激進改革，都不得不從改變國家中財產使用和交換的狀況入手。因此在莫爾的《烏托邦》里，在康帕內拉的《太陽城》里，在哈林頓的《大洋國》里，公共所有權的創立是必不可少的措施——因為現存社會中的財產關系被看作要對彌漫于社會中的不公正負主要責任，而且人類幸福的物質條件同精神因素相比不再被認為是可以忽略的，而被認為是決定性的。這種趨向日益增長，伴隨著哲學和社會學說的興起，這些學說尋求通過物質的和真實可感的方法來解釋自然的法則和人類的行為，而不是用明顯神秘的或精神的原因。

在十七世紀的宗教、社會和政治沖突的狂熱里，在十八世紀的理性主義者或經驗主義者對全部業已建立的制度的批判里，財產權利的基礎必然要受到質疑。財產權利是一個人不可剝離的“自然權利”嗎？還是國家可以隨心所欲地處置它？財產權利來自于經典的權威，還是自然法，抑或是來自皇室主權或其他人類或超人類的機構？而且這如何與基督教的教條，即上帝把地球賜給所有人而不是一部分人，協調一致？財產權是個人之間自由協商的結果，抑或僅僅是野蠻暴力的結果？洛克提出了人對“附有他們的勞動”的東西擁有財產權，以及商品的價值是由制造時加諸其上的勞動所創造的理論。他得出的推論有利于財富的所有者。但是在他之前，處于溫斯坦萊領導下的掘土派已經在克倫威爾統治期間要求對國家財產有共同開發的權利，理由是整個社會共同體而不是特殊的個人被賦予了“自由使用土地，以及土地的出產”的權利。德國和其他地方的新教派別的領袖們也大聲宣布了類似的觀點。部分地，這仍然是在每個時代可以聽到的對于達官富豪之邪惡的社會抗議，但它也源自一個日益清楚的學說，即私有財產權利既非出自上帝，也不是內在的、“自然的”，而是人類的創造，并且進一步的看法是：通向幸福和公正的惟一道路在于私有財產權的廢除和公共所有權及公共控制。

## 二

這些學說在十八世紀得到明確表述：在馬布利神父的著作里，私有財產權作為人類加諸同類的邪惡的主要來源受到了譴責，而且，有了大量來自半共產主義的古代斯巴達制度的例子，以及出自柏拉圖及其追隨者著作的例子為佐證，這個論題得到了發展：只有通過物質資料生產工具的公共所有權，正義才會得到保障，少數的強者才不會壓制和阻撓弱勢的多數人的充分發展和自由。類似地，摩萊里在他的《自然法典》里發揮了這樣一種學說，即非正義和不幸的惟一來源是財產的不公平分配。據此別人很快可以得到一個必然推論，即那些偉大的十八世紀的激進者們——伏爾泰、狄德羅、愛爾維修及百科全書派——以極大的熱情和雄辯為之奮斗的政治自由和政治、社會特權的廢止，將毫無益處，除非有反對財產在私人手里不公正積累的保證。摩萊里宣稱這一點只有通過建立公有權才可以得到保障。如同馬布利，他沒有把自己局限在泛泛的原則上。像所有的烏托邦發明者一樣，他深入到了理想國家的微小細節，描述了不同階層公民的獨特功能，闡述了嚴厲的刑法法典，并且推薦了幾種不同的轉型方法，通過這些方法，現存社會向一個嚴格的組織化共同體的合乎意愿的轉型可以非常容易和無痛苦地得以實現。

這些想法都是決定性地受到了振聾發聵且——盡管有混亂——發人深省的盧梭思想的影響。盧梭沒有提出一個連貫的、統一的社會和經濟學說，但是他卻宣布最大的罪犯是那個首先在土地上劃出邊界并宣稱該地屬于他的人。盧梭沒有支持私有財產權的廢除，但是他譴責了競爭、露骨的不公正、財富和權力的無限制積累，以及引發這一點的、作為政治和道德邪惡的中心來源的貪得無厭本能。從這里到財富應該公有的主題只是一小步。

法國大革命并不鼓勵共產主義：在每一個人和公民的神圣權利之中有財產權；而且雖然羅伯斯庇爾通過了一部似乎要對個人獲得和享有資源加以國家控制的法律，共產主義幾乎遭到了所有主要革命派別的反對。然而，至少有一個革命者的小團體——他們受到馬布利和盧梭的深刻影響，處在“保民官”巴貝夫的領導下——相信本來試圖解放個人和在社會各個部分間建立平等的大革命，已經在實現目的方面無力地失敗了，就像對彌漫于法國執政府期間的腐敗和專制最不經意的一瞥所展現的那樣。對他們而言，大革命已經明顯地被背叛了，而且是被那些把他們自己的財富和權力擺在人民的利益之前的人背叛的。那些原本屬于被放逐階級、貴族、教會以及大革命的敵人的財富的大轉移，明顯地填滿了新富的腰包；既沒有什么自由也沒有什么平等；因為前者在沒有后者的情況下無法存在。羅伯斯庇爾的任務必須執行到底，而且確保政治自由的惟一方法是確保經濟平等。從這一點出發巴貝夫及其心地純潔而狂熱的朋友們推導出了他們當前的任務——廢除財產私有和把全法國的資源（毫無疑問最終是全人類的資源）整體地轉入共同體，并根據平等和正義的法律由民主地任命的代表們處置。1796年他們卷入了一個推翻執政府的陰謀并宣布建立共產主義共和國。他們被其中的一個成員出賣并立即被捕，主要領導者被處死。但是“平等派的密謀”是具有不尋常重要性的事件。它是把共產主義學說——當時這種學說僅僅是廣泛的激進思潮里的一個因素——轉化為實際行動的首次嘗試。它對公眾輿論的沖擊是相當可觀的，而且從此共產主義學說開始被嚴肅對待，而不是僅僅被看作不實際的理想主義或對現存秩序的純粹理論上的威脅。巴貝夫的追隨者沒有全部被處決，他們其中的一個，邦納羅蒂，活到了復辟王朝并且用巴貝夫的簡單的和暴力的觀念孕育了一大批十九世紀的革命者和改革者。

源于這樣一種學說——無論怎樣看待它的價值，該學說在早期幾乎被普遍地認為過于不現實，充其量只是烏托邦式的夢想——的社會主義，在十九世紀作為一個革命的，并且在它的支持者和反對者眼里無論如何都是無法達到的目的，而開始了新的歷程。對社會主義學說的一個極大刺激來自于由大革命和拿破侖的征服與改革帶來的歐洲社會和經濟結構的普遍松弛。波旁王朝的復辟讓如此多的新獲解放的法國中產階級感到受挫，以至于在法國人中間引起了不同于一般革命情緒的強烈的思想躁動。對最有想像力和最激進的關于社會的新觀念的一種闡釋——這些觀念由大革命產生，而復辟王朝則極力抗拒——存在于圣西門的著作里。

圣西門不是私人財富積累的敵對者，因而不是一個嚴格意義上的社會主義者，但是他提出了許多為日后的社會主義者繼承的學說，而且作為展望新歐洲（和美洲）前景的先驅，他在當時的影響無人可出其右。他是一個生活混亂，思想也同樣混亂和無序、綴滿靈感火花的人。他既不是一個民主主義者，也不是一個自由主義者。與十八世紀的理性主義者不同，他不相信在百科全書派的理想模式里達到頂點的人類啟蒙的穩定進步。作為最早的擁有敏銳歷史進化觀念的思想家之一，他相信進步和衰敗周期的交替；就“進步”而言他指的是制度的發展，這些制度適應和刺激了由技術發明和發現導致的種種趨向的增長。他是完全意義上的十八世紀的產兒，相信理性萬能。但是就“理性”而言，他指的是社會的理性組織，以及通過理性組織獲得的對社會秩序的設計，這樣的設計是由那些武裝了良好的技術知識，可以理解他們時代的物質和精神需求及可能性的人做出的。在圣西門看來，歷史的最基本的要素在于經濟力量的相互作用：更確切地說是在于社會階級的相互作用和沖突，每一個階級都代表了一種在該時代的社會里區別于他者的經濟、社會和精神需求。如果說在中世紀，國王、戰士、教士和律師代表了作為當時占支配地位的經濟力量的階級，并且裝配著能夠得到的最先進的技術資源，那么現代工業和科學的發展早就讓這些階級過時了。當代社會的自然領袖——他們代表著由工業革命釋放出的新的和決定性的社會力量——是工業家、銀行家、科學家、技術專家、藝術家、國際貿易商，他們，也只有他們，才理解并且實際上促成了正在上演的新力量；他們，也只有他們，才可委以對新社會有意識地加以組織的任務。不幸和不公正源于愚蠢和無知，及其副產品，無效率。土崩瓦解的封建主義的遺老遺少們根本不足以服務于這樣一個社會——作為無可匹敵的科學技術進步的產物，該社會加上它發展所需的資源，比以往任何階段的社會都有能力生產無限之多的財富。政治形式只不過是人類之間的社會和經濟聯系的外在形態，而且具有組織才華的人被要求把這些政治形式加以轉化，以適應新的社會和經濟現實。除非有組織策劃和理性設計，否則就會有浪費、沖突和不幸。決定以往歷史的經濟階級間的戰爭不是不可避免的。處在物質商品、教育和科學研究的生產及分配的理性設計下，所有個人的利益可以得到妥善安排。愚蠢是所有罪過里最致命的。惟一重要的公民是那些生產者，無論是物質上的還是思想上的：其他人都是懶漢和寄生蟲、過時的茍延殘喘者，或者是傻瓜、無賴和不合時宜者，他們無法讓自己適應由新的生產力量創造的新世界。

因此圣西門在他一生的不同階段里支持各色各樣的有整體規劃的社會模式，它們由工業或金融大亨以及科學專家們指導，受到藝術家的想像力的幫助。藝術家是人類惟一的行善者，他們通過共同努力可以創造一個世界，在其中人類各種迄今為嚴峻環境所挫傷的能力起碼可以獲得一種豐富和完整的實現。這種“技術統治論”是可以建立的，不是建立在非歷史的并因而常常是不可實踐的功利主義原則之上，而是建立在對某些因素，主要是技術的因素的深刻理解之上。這些因素決定社會變化，鑄造人的需要和特性。相應地，技術統治論也要建立在對人類業已達到的特殊歷史階段的深刻理解上。它可以規劃人類的未來，使之與物質發展巨大的新的可能性相符，這種物質發展本身就可以提供所有人從中取之不盡的無限豐富的資源。稀缺的消失將導致一種完全的經濟滿足狀態，沒有它政治自由和政治平等就是空口號。

圣西門與巴貝夫不同，不贊成私有財產權的廢除甚或限制，更不贊成人類的平等。恰恰相反，他相信個人企業無限擴張的價值，相信科學家、銀行家、工業家和天才的藝術家們相對于大多數人的巨大優越性。但是他贊成一種完全被計劃好的生產和經濟資源的分配。他斷言，個人如果任其行事的話，傾向于彼此妨礙并使效率最小化。而且他否認個人擁有反對一個中央計劃實體的自然權利。他認為人類道德、宗教、藝術和智力的發展直接依賴于擺脫了浪費能量的階級斗爭的新工業體系的進步，并且他把所有希望寄托在天才的人們對該體系的理性控制上。

這些論點，盡管常常在模糊和瘋狂的想像中得以表達——也許正是因為這樣——卻深刻地影響了所有后世集體主義的思潮。他的追隨者昂方坦和巴薩德重復了他們導師對于平等和不變的、普世的人類“權利”的譴責，贊成根據工作和能力對個人的獎賞，要求有聯合和等級性組織——事實上，這是一種國家資本主義，由科學地訓練出來的專家嚴格地控制——并且最主要地，他們呼吁廢除繼承權，這樣現存的非理性的私有財產權的結構就會壽終正寢。圣西門的觀點是一種半神秘、半科學的烏托邦，其中理性戰勝了迷信和偏見，而且物質資源在一種世界托拉斯或卡特爾的指導下發展到了極至，這種托拉斯或卡特爾由一個萬能的、睿智的、仁慈的中央計劃委員會調控，該委員會控制社會和經濟生活的所有方面。如果是科學的和權威的，這個實體將改變人性；將使人類自由地發揮和實現其全部的天性、知覺、感情和智力；并且通過恢復身體的前基督權利——通過“肉體的重建”——將結束所有自欺欺人的禁欲主義、虛假的精神主義和其他的世俗性（Worldliness）。這是一個注定要對二十世紀社會主義和共產主義實驗產生深刻影響的夢想，但是它與十九世紀晚期的自由思潮、個人主義和民主思潮是水火不容的。這些思潮傾向于把它看作過于無人性的專制主義，因而無法實踐，例如J.S.穆勒就是這樣看待圣西門的信徒奧古斯特·孔德對該夢想所做的闡發的。恩格斯把圣西門的原則稱為“對物的管理”而不是對人的管理，并非沒有道理。

## 三

另一個比圣西門更加古怪和不現實的體系建造者的影響在重要性上絲毫不遜，他就是傅立葉。圣西門是一個貴族，一個擁有廣闊深邃眼光的人，他從一個新的、科學的工業寡頭制度的角度構想了一個社會，其中銀行家和科學家代替了士兵和教士；而傅立葉出身于中下階層，永遠生活在經濟窘迫中，并且對他那個時代社會體系的不幸與邪惡有更深切的了解。

困擾傅立葉的主要難題，和困擾其他十九世紀早期思想家的一樣，是法國大革命未能實現那些它曾經慷慨許諾的好處。但是圣西門反對平民政府，在他看來這不比非理性的暴民統治好多少，而傅立葉則有更多的民主傾向。他的批判思想和烏托邦觀點主要源于他對正義之渴望的猛烈爆發，以及他天生的慈悲心腸。這種心腸是由人類的剝削和野蠻、勞力和資源的愚蠢浪費、極度的挫折沮喪以及與瘟疫橫行的健康情況相伴的絕望的貧窮引起的，而這正是司湯達和巴爾扎克在以后的發展階段描繪的圖景。

傅立葉擁有一種暴力的、無約束的和古怪的想像力；他的宇宙論、心理學、植物學和動物學觀點不可思議到了瘋狂的地步。在一項富有洞察力和現實性的社會學研究中，他探討了月亮的墜落對人的飲食的影響，發明了以兩萬年為周期的宇宙進步或反動的上升或下降秩序的循環模式，預言了對人類有用的新物種的出現：友善的“反獅子”辛勞地為它們的主人做著奴仆的工作，“反鯨魚”在一天內就可以牽引船只橫渡大西洋（海水同時也被魔幻般地變成了檸檬汽水）。盡管如此，傅立葉對工業社會基本的批判還是充滿了令人難忘的真知灼見的火花，而且它們的影響被證明是特別有力的。

傅立葉的主要觀點是認為社會中的根本邪惡在于競爭：就在人類生產出數量空前的物質財富的同時，不幸和貧窮也在突飛猛進；科學和技術的發明越有生產效率，強者對弱者、少數對多數的剝削就越重；一個社會越是原始和資源匱乏，個人和階級間的關系就越是溫和和充滿關愛；人類知道和生產得越多，就會給世界帶來更多的冷酷、痛苦和不道德。對此只有一個解釋。因為人類互相競爭和打斗而不是協同工作，他們就創造了這樣一個體系：一個人的成功只有通過其他人的失敗才是可能的。一個人的美味佳肴無法使他饜足，除非對別人來說是毒藥。企業主是怎樣致富的？盡可能多、盡可能貴地銷售商品。市場上越是稀缺，他就可以榨取到越高的價格。因此他樂于建立壟斷，甚至樂于銷毀部分貨物以提高其余貨物的價格。更有甚者，他會在某種驅策下在商品里摻假，從而它們可以盡可能快地被用壞，并進而刺激更多的需求。制鞋者樂于見到他賣出的鞋盡可能快地被穿破；建筑者希望他的建筑早些“合理地”坍塌。醫生會希望疾病盡可能廣地傳播，他會避免任何太快或徹底治愈病人的東西；律師和法官會希望最大量的混亂、犯罪和訴訟。競爭的方法就是割斷喉嚨。只要社會的目標不是福利而是索取，每個個人使自己富裕的企圖就必然導致混亂的最大化，并進一步導致浪費、沖突和不幸。中產階級、官僚、軍官、士兵、記者們生產不出有用的東西。他們只能像寄生蟲那樣存在，靠著人類破壞性的本能、罪惡和愚蠢來養肥自己。在無用的騷動和混亂中他們有不可告人的利益。

對這種情況的補救只能是引導人類建立一個互惠互利的共同體，在那里每一個人的優勢都可以為社會整體的幸福做出貢獻。人類變得彼此充滿敵意和互相掠奪，變得貪婪、肆無忌憚、無情、諂媚和不誠實，這僅僅是因為壞的教育和壞的制度束縛了他們，使他們無法達到利益的自然和諧狀態。人之初，性本善。這就是說，只要提供他們渴望的環境和目標，人類所有的本能、欲望、感覺和傾向都可以得到和諧的實現。教育的目的在于實現人類的自然需要，而不是通過強迫他們遵循某些非自然的方向來使他們殘廢。我們不贊成偷盜，但是偷盜只能歸咎于稀缺。哪里充滿富足，真誠的天賦和當前滑向偷竊的想像力就會被轉入建設性的軌道，這將使這些天賦的擁有者感到愉悅，而不是像現在這樣給他們套上恐懼的枷鎖。我們絞盡腦汁去發現讓工廠里的工人花如此多的時間從事單調工作的方法；疲勞扼殺了創造性的沖動，單調意味著想像力和生產本能的死亡。人類本應該獲得更多，如果他們的工作更富有變化，如果每個人被仔細地挑選出來去做那些他最有天賦的工作。資本家的專制，被野蠻化了的工人的陰郁仇恨和犯罪的傾向，都只能歸罪于才能的錯誤分配，歸罪于人類生產體系的壞的組織。通過一個充分、仔細的教育養成的體系，沒有什么特性是不能被成功地改造進有益于社會的活動中的。

為了結束工業標準化帶來的災難，傅立葉倡導人們生活在一些大約有八百個家庭的共同體里——這樣的合作組織被稱為“法郎吉”——在這些“法郎吉”頗有吸引力的建筑周圍環繞著花園、田地和樹林，在其中大部分的重勞動由機器承擔，輕一些的勞動由經過專門訓練的成員完成，每天工作絕不超過幾個小時，并且提供給成員一個正常發育的人用以滿足物質、心靈、精神和智力需求所應有的全部必需品和奢侈品。法郎吉公社通過運用合作的方法，將引入科學的理性化；無限富裕的結果將通過中央化，但不是過度中央化來得到；生產通過機器而不是個人的手工勞動和不平衡的資源的混亂分散狀態來進行。每一樣東西都變得有條理了。競爭原則一去不復返了，取而代之的是幸福、自由和自愿的聯合體。法郎吉公社被組織成越來越廣泛的整體，國家疆界被超越，人類形成了一個由自由共同體組成的自由聯合體，這些自由共同體是由自給自足和互相合作的生產者和分配者組成的。人類因而生活在健康的環境里和仁慈的教育者的富有啟發性的指導下，這些教育者抓住了一條原則，即要想有效率，人類必須享受自己的工作，而且幾乎沒有什么必須要做的工作沒有人或者無法訓練人來享受它。[22](#_22_19)

傅立葉的實際上的烏托邦在很多細節上是荒誕的；但是最基本的主旨（很大程度上來源于盧梭）——即工業革命產生了一個用大部分的能量來跟自己的目的作對的社會；無節制的競爭不是最有效的產生財富或者幸福的方法；大部分人是人為制度的犧牲品，他們不理解或者忘記了這些制度的目的；當人從事最喜愛的工作時，他們工作得最好并最成其為人；人最幸福的時候是他們最有創造性的時候，而且有利于人們發揮創造性的共同體在許多情況下要比自由放任社會的兇險競爭更有效率——所有這些既對社會主義也對自由主義的思想和實踐產生了無可估量的影響。傅立葉的學說——它們導致了理想化地構思但短命的殖民地在美利堅合眾國的建立——深刻地影響了美國的激進思潮；羅斯福于1932年實行的新政充滿了圣西門和傅立葉的觀念。傅立葉在俄國也有影響，在那里，一個和諧平等的生產者共同體的理想，即工作者和計劃者生活在一個既沒有官僚體系和警察的專制也沒有競爭性資本主義的專制的社會里，在十九世紀四十年代深深扎下了根，并且既滋養了浪漫的“民粹派”對政府的反對，也滋養了“科學”社會主義者對政府的反對。（實際上陀思妥耶夫斯基就是因為被指控屬于一個傳播傅立葉學說的團體而被判處死刑的。）在法國傅立葉促成了蒲魯東的思想，并且通過他的著作塑造了反政治的工團主義和合作運動的奠基者們的觀點，他們的影響僅次于政治社會主義本身。對共同體、職業訓練和分配、工業心理學的價值的強調，對自給自足的、小型的、半農村的合作社——不是圣西門那種大型的、城市中心化的工業單位——里的經濟生活的中心化和理性化的價值的強調；純粹私有企業的終結和通過對人類具有創造性的靈與肉的解放而達到的道德再造：所有這些觀念都是社會主義的種子。但是傅立葉厭惡共產主義和革命的方法；他相信道德教化和基于共同理想之上的敵對階級間的社會和平；他捍衛私有財產并且希望大量地創造它而不是廢除它。他的后繼者孔西德朗強調階級斗爭的因素；資本主義的發展把越來越多的身無分文的無產者扔進毫無權利和希望的赤貧工人的大貯藏池里：在每一個共同體里都有“兩個民族”的斗爭，而且他們的利益在每一點上都針鋒相對；但是這場戰爭可以和平地結束，如果有國家的干預，有維持勞動力最低生活資料的保證，和對所有公民的宗教與結社、思想與言論自由的保證；通過把社會重組為互相合作的生產者的共同體，永恒的和平和富足將得到保障。

在皮埃爾·勒魯的著作里可以發現一種相似的、但更強調集體主義的學說。他懷著著魔般的狂熱相信國家控制和社會制約的藝術。國家必須調節經濟生活，根據每個人的能力從他身上獲取并根據他的需要給予。三千四百萬法國人被十幾萬他們的同胞剝削，并且收入的不平等在逐年擴大，這都是違背神圣律法的。勒魯的觀點對喬治·桑的社會小說有決定性的影響。

與傅立葉持相似觀點的（但沒有他荒誕）是威爾士的制造商羅伯特·歐文。與傅立葉不同，他成功地證明了這些觀點在實踐中的有效性。通過改善他在新蘭納克的棉紡工人的條件，通過設立最低工資，在工業革命的最冷酷的階段創立一種獨特而大膽的社會服務體系，通過以最慷慨和有效的慈父般的控制來創造健康、誠實和自信的環境，歐文創立了一個模范工業社區。它的生活標準高于以往任何時候的英格蘭或歐洲，而且因為給它的擁有者所帶來的可見的益處，它吸引了世界范圍的注意。歐文并不滿足于在實踐中證明這些理性的和人道的計劃的原則，他試圖把他的經驗普遍化，并且逐漸得出這樣一個結論，即除非私有財產——以及與之相伴的非理性和反社會的制度，諸如婚姻和有組織的宗教——全部廢除，否則，人類就注定面臨無知和競爭所散布的不幸。像上一個世紀的理性主義者一樣，他相信人成為什么樣的人取決于環境，特別是取決于教育，而且真理傳播本身就可以抑制全部邪惡。如同圣西門，歐文的漫長的、全心投入的利他主義生活道路在經濟上毀了他，他把錢花在了宣揚無神論、自由聯合的集體主義以及掙脫婚姻枷鎖的愛情上，他是把這些作為一個新的模范世界必須倚為根基的原則來宣揚的。他的“平行四邊形”——這么稱呼是因為他所提倡的建筑的外形——就是在不列顛的傅立葉的法郎吉。跟傅立葉一樣，歐文學說里那些荒誕的因素被時間遺忘了。那些富有益處的因素——合作的福祉，以健康、教育和其他社會服務、社會保障等方式出現的物質、道德和智力標準的提高所帶來的生產率和效率的提高——是許多世紀里工人合作運動的基礎，也是更加人道和科學的工業立法及管理的原則和方法的基礎。實際上“社會主義”一詞本身就是作為一個反對私人獲利的社會共同體的模糊名稱首先在歐文那里提出來的。

十九世紀歐洲的思想中心在巴黎，在那里路易·布朗邁出了社會主義思想發展的下一步。他的主要創新體現在這樣的主題里，即任何尋求以工業的或其他形式的合作來取代國家行為的改革或革命都必然是不實際的，因為國家在時間長河中積聚了控制和壓迫的力量，諸如軍隊、警察、財政機器，所以任何為了其他某種制度的建立而通過說服或者暴力的手段來推翻它的努力都必然是徒勞的。但是，盡管反對革命，布朗還是承認社會根本改變其混亂和不公狀態的必要性。他描繪了一幅幾乎與傅立葉的最恐怖敘述同樣駭人的關于無限制競爭的場景，在其中戰爭不僅在雇員和雇主間進行，而且也在掙扎在失業線上的城鎮工人和離開鄉村與他們爭奪少得可憐的工作的貧窮農民之間、在不同工人團體之間、在每一行當和職業里的每一個人之間進行。當前社會的秩序就是叢林的秩序：吃掉別人或被吃掉，打擊別人或被打擊，人人都與自己的鄰居斗爭。

改變這種情況的藥方只有一個。既然國家過于強大以致無法推翻，它就必須被轉變成自由和進步的輔助者。國家必須自己控制商業和工業：通過創建模范工廠、模范銀行和每一類型的模范企業，它將進入——借助歐文展示的誠實、效率和科學管理的益處——與私有企業的競爭，并且憑借其優越的效率和資源在競爭中勝出。沒有實行全面國有化的必要，這么做只能帶來暴力和流血。有限規模的國家資本主義——雖然布朗可能拒絕使用這個字眼——將會自動地逐漸消滅和控制效率必然較低的私有企業，向國家資本主義無痛苦的轉變也必然會發生。資本家們將和平地停止抵抗，一個理性的體系將取代現在的混亂。農業將會按照傅立葉主義者們的聯合合作體的方式來組織。

更加野心勃勃的是康斯坦丁·佩克爾的思想。像布朗一樣，他認為國家應該控制社會和工業組織；同時像傅立葉一樣，他認為每個人都應該從事他最有天賦的工作。在他的體系里，國家調節著生產者和消費者之間的關系，自由放任被譴責為僅僅是掠奪和破壞的權利。后來的社會主義的完整版本開始出現了。根據佩克爾的說法，國家的疆界是對所有人類充分自由的聯合體的人為阻礙。當所有人都從事他最適合的工作時，源于對競爭的盲目渴求的、引發戰爭的經濟因素將被消除。在一個基于理性原則組織起來的社會里，世襲制、特權、宗教的和社會的偏見將消亡。由國家調控的經濟聯合體將克服階級斗爭。愛國主義將被世界主義取代。勞動和生產的分工將在全球范圍內發生。人類生活在只有一個社會的世界里。

埃蒂安·卡貝的共產主義是這一主題的一個變項，但是更加激進和集權化。國家擁有全部的主要財富資源和生產手段，并且給每一個公民指派任務。所有人的報酬相等，對富人征收重稅。暴力應該譴責，但是完全的國家控制在卡貝的理想國中受到青睞，這個理想國被稱為伊卡里亞。那里有對公共事務的嚴格的控制和苛刻的國家出版審查制度。所有公民平等，他們的財產不得被暴力剝奪。向這個完美國家的轉變應該隨著稅收的增多和軍事預算的廢除而發生。卡貝在田納西建立這樣一個殖民地的企圖失敗了，但是關于一個嚴格組織起來的共產主義國家的觀點很可能對馬克思有所影響。

當布朗、勒魯、卡貝和他們的追隨者把自己限制在理論活動和社會試驗并且摒棄暴力的時候，奧古斯特·布朗基組織了武裝起義。他看到不公、壓迫和剝削包圍著他，不信任暫時的緩和與說服的力量，堅信通過有組織的革命暴力推翻邪惡的秩序。為了做到這一點，他用一生的時間把自己完善為一個職業革命家，學習革命的技巧，召集追隨者并且在他漫長的監獄生涯的間歇里對他們進行起義斗爭的技巧訓練。他是巴貝夫追隨者的信徒，一個戰斗的無神論者，提倡經由職業訓練出的革命精英。他堅信廢除私有財產，但更進一步堅信廢除資本主義的國家，在這樣的國家里所有的一切，或有意或無意，都只對有產階級有利。他的主要目標是摧毀現存秩序及其全部制度。不經過戰斗資產階級是不會屈服的：通常來說必須用暴力來攻擊它；這是一種民主程序，因為被壓迫者——自由主義者常常假其名而行事——在人數上大大超過統治階級。

他似乎沒有明確地構想在革命成功后應該怎樣組織社會；他模糊地認為應該站在被解放的農業和工業奴隸的立場，直接運用民主的方法。雖然他對于社會主義學說沒有做出過什么有意義的貢獻，他對無效果的改良主義的批判、他作為一個鼓動者和政治煽動家的工作，還是給戰斗著的社會主義的每一個分支留下了深深的烙印。巴黎1839年的起義，1848年6月的革命，甚至1871年的巴黎公社，都留有他作為組織者和軍事活動家的技巧的痕跡，這首先就是把分散的不滿匯集成集中的革命暴力。

## 四

與法國共產主義思想的發展平行，并且不同于國際知名的歐文，在不列顛存在著本土的社會主義傳統。在這些最杰出的名字里有一個是托馬斯·斯賓塞，他譴責地主們對日益消亡的自耕農財產的過度侵食帶來的罪惡，并且作為補救，他提出恢復被廢棄的教區的古老權利，恢復對土地的公共所有權。他關于政府的看法是某種教區議會的聯邦，并且要經常消除中央集權的控制和國家官僚體系的形式。威廉·奧吉爾維是一個溫和的改革者，他譴責越來越多的土地集中到越來越少人手中的趨勢，主要是集中到那些白癡富人的手里，他稱他們為“海盜”，并用激烈的言辭加以抨擊。他的方案很難說是社會主義的，因為他所構思的社會是一種改良了的封建主義，在其中每個人擁有四十公頃土地，并附帶有地租和對領主的規定義務。盡管如此，這種對不正當獲取土地財富的譴責滋養了社會主義思想。

更有決定性影響的是五位英國作家，有時候他們被一起當做馬克思主義的先驅。查爾斯·霍爾指出生產勞動的果實在資本家和工人之間的分配比例是八比一。生產所得的八分之七要給雇主——這些似乎并不是他們該得的——這樣一個事實要歸咎于富人對國家的控制，財富就是強迫其他人放棄理應屬于他們的東西的力量。這種力量的運用勢必導致富者愈富、貧者愈貧，拉大他們的差距。掌握在有產者手里的教育傾向于讓不平等變得永恒。戰爭起源于貪婪的動機并且擴大了現存的不平等的鴻溝。霍爾的補救方案和奧吉爾維的類似，是在土地上建立小的自耕農，并且改革一種主要是出口窮人的必需品以便為富人進口奢侈品的貿易體系。

威廉·湯普森深刻地揭示了工人對其全部“勞動產品”的自然權利和經濟自由的要求之間的沖突，根據后者任何人可以在任何時間、任何地點合法地用任何東西換取其他東西，這就使資本主義合法化了。他聲稱資本家強迫工人消費得盡可能少，而自己卻消費全部剩余。湯普森對此沒有提出明確的解決方法，但他首先使用了這個因以后的馬克思主義者而著名的詞匯：“剩余價值”，盡管在這里它的意思是指由機器創造的生產的增加，雇主占有其全部，并同其他雇主一起在自己的國家里和國際間使用它們，其結果是迫使勞動者的生活水平更低。

這樣的一個主題在托馬斯·霍奇斯金那里得到進一步的加強，這位前海軍軍官的觀點混合了對各種國家控制和干涉的厭惡，以及對控制而不是廢除私有財產的渴望。他認為控制私有財產要通過消滅整個不事生產的有產階級或中產階級，他們從生產者那里竊取不勞而獲的收入；他們必須被“主人”，即企業的管理者和天才的商人取代，后兩個階級都應該獲得報酬，但是要遠遠少于在現存秩序下他們所獲得的。

在1839年出版的小冊子《勞動的不公和勞動的補救》里，J.F.布雷在為作為所有生命——動物、植物——的自然功能的勞動大唱贊歌，然后指出有產者階級以社會其他成員為代價逃避了這個責任。資本家沒有任何目的地獲取：他甚至沒有擴張資本，因為他的財富總是在增加。這樣的結果比合法的掠奪好不了多少。改良的方法是變更繼承法和實行某種謹慎的共產主義，借此每個人可以進入一個大的、普遍的利益分享組織，即某種整個世界的合伙公司。這是歐文學說和后來的費邊主義的某些因素的一種模糊混合。

約翰·格雷構思了一種關于報酬的“鐵律”，據此每個人最后都一無所有，因為所有的事情都在競爭中進行，所有的產品都是為了利潤而不是為了給社會使用：勞動者被給予盡可能低的工資；資本家們在與其他資本家的激烈競爭中只獲得最少可能的利潤；勞動力變成了一手以某種價格買進，一手以另一種價格賣出的商品；而所有這些都導致了那些不事生產的白癡們對大部分社會勞動成果的不正當占有，而他們本應從事有益于社會的勞動。這些觀念——諸如人對人的剝削，剩余價值，一個社會的政治權力分配、教育和倫理觀念取決于它的經濟結構而不是相反，社會不幸歸咎于無限制的自由放任——在這些思想家的著作里表現得很清楚，有時甚至很激烈。這其中還必須提到無政府主義之父威廉·戈德溫的名字，他認為理性的原則使人們可以根據自己合理的需求去獲取應得的東西，而可以不管在實際社會秩序的不公正和非理性的分配體系中誰會碰巧占有這些東西。他的根據理性原則分配資源的看法可以回溯到馬布利和柏拉圖，并且與哲學的無政府主義傳統建立了一種強有力的聯系。

這些社會反抗的觀念生長在肥沃的土壤上。拿破侖戰爭后歐洲經濟不穩定和政治不穩定相結合，加劇了現存政權內部的不滿，而這種情況幾乎與某一特定國家內部的政治壓迫程度成正比，由此就刺激了陰謀反叛的產生。一般而言，它們以溫和的自由主義和民主的目標開始，但是逐漸地，隨著一方施壓的增大和另一方經濟、社會和政治痛苦與失望的加劇，開始采取越來越不妥協的形式。在法國，七月王朝統治下的政治壓迫相對緩和，因此社會主義的論點受到激進的作家和記者們的公開譴責，甚至包括某些教士例如拉梅內（基督教社會主義的最偉大代表），以及貢斯當神父；革命的密謀因此也相應地較少和不重要。現在這些觀點進入了德語國家，在那里，由于梅特涅和普魯士政府的高壓措施，它們被趕入地下。

最早在1836年，一個具有純粹共產主義目標的秘密團體就由德國流亡者在巴黎建立了。激進知識分子，例如赫斯和格倫在德國中等階層特別是在學術圈子里傳播共產主義思想。在某種程度上這些思想甚至影響了當時在反抗俄國壓迫的波蘭民族主義者。在半封建的俄國內部，模糊的社會主義思想在十九世紀三十年代也開始在莫斯科和圣彼得堡的知識分子中變得清晰。在意大利和西班牙，反對威權政府的斗爭仍然采取了以前的民族主義和自由主義的形式。在英格蘭，大憲章運動提出明確的綱領，工業革命的受害者們滿懷著對上層的墮落和自己的不幸的憤恨，熱切地歡迎這個運動。這些不幸都是冷酷無情的快速工業發展帶給那些日益增多的在政治上無助的工廠工人和工業勞動者的。從單獨幾個思想家提出純抽象的學說開始，社會主義開始與日益增多的感到危險而不滿的工人的實際要求聯系在了一起，而且社會主義者開始把自己視為即將到來的最終革命性社會轉型的天然政治領袖。共產主義或社會主義思想——如上文提到的，這一對詞在當時并無明確區分——同樣影響了大學知識分子（特別在德國）和不滿的工人及手工業者團體。半合法或非法的小圈子建立了起來，小冊子和秘密傳單在互相傳閱：激進記者海因岑和受到天啟的狂熱裁縫魏特林就是這類社會團體的典型代表。但是到此時為止，這種態勢的最為雄辯和最有影響力的發言人是法國的蒲魯東和德國的卡爾·馬克思及費迪南德·拉薩爾。

蒲魯東強調階級斗爭的不可避免性——一邊是所有者，掌握著公共生活、政治、經濟、社會、宗教和思想的機器；另一邊是大多數人，被所有者無情而又愚蠢地剝削著。他把所有的國家都視為單純的壓迫機器并且支持這樣的觀點，即沒有真正的經濟平等就不可能有真正的自由，只有當國家被廢除并且社會生產要素轉入有著共同目的的自由聯合體中時，真正的自由才是可以實現的。在充滿悖論的語言中，在對黑格爾的膚淺模仿中，蒲魯東堅持認為歷史和其他自然進程一樣，并非平滑地前行，而是沿著一條由對立力量的沖突所決定的——實際是包含這些沖突的——道路前進；這些持續的、時隱時現的小沖突聚集成革命的跳躍——對這些危機徹底的解決構成了進步。

對于作為社會內在特征的沖突，蒲魯東在一本提出其著名悖論“貧窮即偷竊”的書里闡釋了資本主義自我摧毀的本性——出于增加其財富的天性，肆無忌憚的少數人導致了對大多數人創造本能的壓制，并且最終也毀滅了他們自己。為了改良這種情況而代之以一種威權性絲毫不差的集體共產主義體制，憑此國家依然嚴格控制著它的公民，這樣做，縱令如路易·布朗所贊成的那樣是出于無產階級的利益，也是在傳播疾病，因為國家共產主義在毀滅個人方面不比無限制的資本主義好多少。國家總體上是邪惡的，完全是壓迫性的，因此甚至作為反對它自己的武器都沒有什么用處。蒲魯東的思想與布朗和其后的俄國革命流亡者彼得·特卡契夫的觀點截然對立，后者堅持反對自愿的合作組織，因為國家如此強大以至于無法忽視或抵抗它，并且如果可以成功的話，必須通過革命把國家轉向為自己的目的服務。

蒲魯東堅持擁有有限私有財產的權利，并堅持保留家庭不可侵犯的權利，對于后者他與盧梭沒有什么不同，也采取了堅持婦女從屬地位的父系社會觀點：這些制度被設計出來，以保證個人不受國家和貪婪的資本主義的野蠻與過度的侵食。為了重建個人和階級的自尊，為了給人類的創造能量以充分的空間，所有的中央壓迫性權威必須被摧毀，并代之以和平的經濟合作組織。對蒲魯東而言，這種侵食或剝削意味著任何施加于被剝削者的不正當權力，無論是租金、利息或者其他形式的巧取豪奪，由此弱勢一方，即無產階級或窮人，就不得不無謂地放棄一些東西，以便避免饑餓或者失去人身自由。這種邪惡無法通過圣西門或共產主義者所說的強制性的聯合體來治愈，因為這樣將賦予組織者太大的權力并因此讓工人喪失了人性——毀滅了他們的身體和靈魂。這與蒲魯東的價值理論有關系，按照這個理論物品應該依據生產中花費的時間比例進行交換，信貸應該以盡可能低的利率廣為發展，如果可能的話，通過生產者自己自由的合作集資，信貸可以是無息的。

任何能夠提高個人品質，發展其自由、創造性人格的事情，甚至戰爭，都是好的；毀壞個人和摧毀他們抵抗的工業剝削，是終極的邪惡。這種暴力的、自我肯定的個人主義以一種無法預見的方式把蒲魯東和尼采、法西斯的非理性主義和中世紀的懷舊情結聯系在了一起，由此他在羅馬天主教的那些世紀里有著不遜于巴枯寧的影響。蒲魯東的說教沒有構成一套融貫的學說，但是他那與盧梭和傅立葉遙相呼應的對無限制的財產所有權的摒棄，對政治中央集權化的反對，以及他對建立在工人合作之上的非中央化的經濟體系的雄辯的呼吁，對社會思想和行動有著深刻的影響，尤其在拉丁美洲國家，并且形成了無政府主義和工團主義運動的基礎。此二者成了中央集權化的政治社會主義和共產主義的傳統反對者。

## 五

毫無疑問，當代最著名和最具影響力的社會主義思想家是卡爾·馬克思。他創立了最持久而融貫的社會主義學說，并且在此基礎上建立了有著革命目標的國際組織。他的觀點最吸引人的解釋在《共產黨宣言》里，這本書是他與弗里德里希·恩格斯一起，應一些由流亡的德國工人組成的共產主義小組的要求，在1847年底完成的，隨即傳遍西歐。作為一個大膽的新的觀念綜合體系——這些觀念以前以一種松散的、不連貫的形式陸續積累起來，例如，盧梭、圣西門、傅立葉以及霍奇斯金的觀點——它是獨一無二的論戰的杰作。它的主要觀點如下：人類社會的歷史是由經濟決定的階級之間斗爭的歷史——這在很大程度上已經由資產階級歷史學家揭示出來了，但是他們沒有指出今天這樣的斗爭是在資產階級和無產階級之間進行的，而且后者注定要獲勝。這樣的戰爭采取了政治的形式，因為一個階級要憑借政治權力來打敗另一個階級，而且現代國家僅僅是執行統治階級意志的機器。現代工業資源的大規模發展已經摧毀了經濟生活的傳統封建和田園特色，并且創建了一個世界市場來滿足已經建立的巨大的世界性工業結構；而這些反過來，并非有意識地，必然把不同國家、民族和不同生活方式的工人組織成一支赤貧的勞動力大軍。

決定個人和社會生活的是在生產過程中他們彼此之間的關系。因此對當代社會惟一正確的科學分析是對參與生產過程的各方之間歷史關系的分析——生產者，消費者，工人，雇主，中產階級。如同列寧后來所說的，馬克思最根本的問題是誰剝削誰；其他問題都是這個問題的副產品。個人或社會的智力、道德、宗教和藝術活動是“上層建筑”，即不是生產中物質因素的原因而是結果，上層建筑依賴于這些因素，并且傾向于阻礙人們發現在這個世界上的真實位置，即發現最終——雖然并不總是很明顯——決定他們生活經歷和性格的物質原因。黑格爾提到的永恒的沖突實際上是物質的、經濟的和社會的利益之間的斗爭；當這些斗爭達到周期性的危機時，就會有革命性的爆發，這意味著構成一個社會的那些社會的、工業的、政治的、思想的，首先是經濟結構的外部關系不再適合于其內部生產力的發展了。革命于是發生，新的更有利于促進生產力發展的形式開始形成。

資本主義體系是一個充滿內在沖突的過渡現象：每一個資本家只有在致命的競爭中擊敗別人才可以發展，這樣的競爭把政府和各大洲都卷入了血腥的爭斗里。為了追求自己的工業目標，資本主義訓練了一支龐大的工人大軍，恰恰是工人的組織結構使他們越來越遠離他們表面上是其成員的那個社會的真正目標和價值，而且與此同時，工人不斷改進組織結構，從而成為對他們的雇主更有威脅性的力量。

資本的積累依靠對工人的系統掠奪和貶低。在世界市場中交換的物質商品的價值由在其生產中花費的社會必要勞動時間形成。勞動力本身變成了商品，即他的價值依據他得以生存并保持適當效率所需要的勞動來估量；但是他所生產的要多于他維持自身生活的消耗。他創造的大于他消費的那部分價值就是資本家從他身上攫取的“剩余價值”。與古典經濟或中世紀經濟中的工人不同，他被剝奪了生產工具和他自己勞動的產品，最終也被剝奪了他自己對于產品的權力，所有這些都由別人擁有和交換，而這些人的目的忽視了或野蠻地摧毀了他作為人的最低的需要。人類被當成有用的商品，他們的才能被買賣以換取金錢。這為一門資產階級稱為“經濟學”的社會科學所證明，它把人與人之間的歷史交換關系看作永恒的、不變的法則，該法則控制了稱為貨物、商品、金錢、供給、需求等的數量或過程。

隨著競爭越來越激烈，資本主義的企業越來越集中形成壟斷，為了降低成本，卡特爾就注定要出現。資本家的數量必須越來越少，同時其力量越來越強大，工人的數量則越來越多，越來越赤貧化，越來越集中，組織得比工業體系本身還完善。這就是黑格爾所說的資本主義在走向自己的宿命，創造出自己的掘墓人。無產階級注定在時間的流逝中獲取這樣的權力、中央化、組織、國際聯合和高度的革命自覺意識，以至于它會發現，通過把日益減少的資本家從集中控制的地位上消滅來控制整個經濟體系是必然的和相對容易的，從而最終獲得其勞動的全部果實以用于自己的目的。由此，如同馬克思在《資本論》里寫的那樣，“剝奪剝奪者”。

由于無產階級處于經濟領域的最底層，階級斗爭隨著他們的最終勝利而結束。因為隨著資產階級的消失將不存在別的讓他們反對的階級。當這發生的時候，作為一個階級壓迫其余階級工具的國家將變成多余的；人類的能量將從階級斗爭（以往全部歷史變化的動力）中解放出來，同時按照馬克思的學說，也從為經濟權力甚至生存而進行的斗爭中解放出來。沒有人剝削人，農業、工業和商業以及人類藝術和科學的產品將更加豐富，人類最終將享有完全的自由，在其中他可以最充分地發揮自己的能力（不再因為卷入人反對人的非自然的戰爭而被扭曲，遠離作為人的一般目的）：史前時期將結束，人類歷史將開始。

馬克思通過一系列的著作發展了這些觀點，一開始就攻擊法國和德國的空想社會主義，攻擊左派黑格爾分子，攻擊赫斯和蒲魯東以及形形色色的半自由主義的同情者。對馬克思而言，他們最主要的錯誤就在于對他們身在其中的這個世界的本質的錯誤地理解，因而也就錯誤地理解了歷史變化的原因，這就使他們中的一些人設想現存的國家可以為革命所利用；或者換個說法，認為階級間的妥協和解是可能的。馬克思宣稱這個想法是個愚蠢的錯誤，必然使持有它的人遭受挫敗，并且會導致錯誤的擴散，這必然混淆視聽并背叛工人階級。現代國家必然是資產階級的工具，不可能為工人們利用而又不扭曲他們的目的。至于改革的企圖，在馬克思看來，無論是溫和的還是激進的，都同樣是無效的，因為它們預設了一種可能性，即存在與敵對階級共享的價值，存在一些普遍的善，為了這些善可以形成合作：但這是主人用來迷惑奴隸的致命的假象。改革者們出于相似的錯誤也假定現存體系可以改變而無需毀滅，但是每一個現存制度自身都含有毀滅自己的種子，如同黑格爾指出的那樣；直到隨著無產階級的勝利而來的階級斗爭的最終消亡，所有的制度都只不過是具有過渡性的歷史價值。因此通過改革帶來改進的企圖，例如所有通過和平的勸說和教育來改變人的習慣的努力，都是建立在火山上的；歷史將席卷這些盲目的企圖并從廢墟中重建大廈。

馬克思一直堅持反對任何對道德情感的訴求，并且（除了因斗爭策略的考慮）反對階級間暫時的共同利益。道德和其他東西一樣也是由生產系統的狀況決定的。惟一理性的訴求是對被賦予自身適當道德體系的未來人類生活方式的訴求，這是歷史——在下一步，即在人類生產力的發展以及由它決定的各種人類關系的發展中——必然會帶來的。通過用所有的努力來引導工人懂得這些真理（尤其是讓他們正確地意識到階級斗爭和他們在其中的位置），通過把他們組織進武裝革命軍隊，可以加速這個不可避免的過程，新社會的誕生也會少些陣痛。這些最初在1848年以前的文章里得到闡述的觀點——有些文章在其死后才出版（例如《關于猶太人的問題》、《經濟學——哲學手稿》、《德意志意識形態》、《神圣家族》）——在馬克思以后的著作里得到了充分的闡釋，尤其是在《政治經濟學批判導言》、《資本論》、《哥達綱領批判》中，以及在弗里德里希·恩格斯的更為流行的闡釋作品中。

## 六

如野火燎原般燒遍意大利、法國和德語國家的1848年革命很快提供了一個對馬克思的分析的檢驗。他們通常以自由主義者、激進的民族主義民主分子與形形色色的社會主義者的聯盟開始。無論在法國還是在德國，社會主義者和資產階級民主派以及自由主義者之間的分裂都日益加深，而革命通常是以對社會主義者的暴力鎮壓而結束的，鎮壓通常來自自由主義者和激進派里的溫和分子同更反動的力量的聯盟。在緊隨1848-1849年革命失敗之后而來的幻滅時期里，社會主義似乎消失了并被許多人永遠放棄了。

就是在這段時期里費迪南德·拉薩爾建立了他的全德工人聯合會。他的觀點與馬克思的類似。他的最值得銘記的思想是他受自由主義經濟學者啟發得來的，即“工資鐵律”總是驅使資本家在無情的競爭里，在經濟上可能的情況下降低生產的成本，以及工人的工資。這就意味著所有對他們的人性或自利心理的指望都注定要落空，工人們只能依靠自己。他接受了路易·布朗的觀點，認為只有政治方法才是有效的，因此一個工人政黨的正確目的必須是重新控制國家機器。拉薩爾也受到羅德貝圖斯提出的“鐵律”觀點的很大影響，這位波美拉尼亞的土地所有者認為無限制的自由放任必然導致所有者對于社會產品——物品和服務——不斷增長的需求，這種需求借助于一種體系的運作，在該體系下工人們只得到僅夠維持生活的工資而他們生產出來的價值卻在不斷增長。同時它也會導致間接稅收，這些稅收更多地落在工人頭上而不是有產者頭上，因而引起消費不足和周期性的世界經濟危機。只有對經濟生活的理性計劃才可以挽救這種局面，而只有國家才可以有效地做到這一點。工人不應該要求“他們勞動的全部果實”，因為有勞動以外的因素進入的生產的社會過程是無法被分解成各個成分的；因此除非作為整體的這一社會過程被理性地組織，勞動本身是無法指望獲得適當的報酬的。但是只有通過可能持續幾個世紀的和平方法才可以實現這一切。為度過這個過渡時期羅德貝圖斯提出了許多暫時性的建議，這些成了歐洲所有非社會主義的左翼政黨的共同主張。

馬克思堅持認為現代國家是資產階級的壓迫工具，即使被勝利的工人們掌握也無法為其服務，因而必須被轉變成“無產階級專政”——一個過渡時期，在此時期代表工人利益的政黨將防止失敗了的敵人的反攻以捍衛勝利了的革命，直到最終敵人變得徹底無力時對這種專政的需要才會消失。拉薩爾沿襲了羅德貝圖斯的想法，尋求直接的國家干預以抵制自由放任的資本主義，按照社會主義的方法設計工人集體福利，并站在蒲魯東及其追隨者思想的對立面，后者和巴枯寧及無政府主義者們一樣，把國家看做所有邪惡的體現和來源，并且支持單純的非政治的經濟組織和對政府施加壓力。拉薩爾是一個熱忱的鼓動者和出色的組織者。他的全德工人聯合會成了第一個建立在明確的社會主義綱領上的正式的政黨，追求通過公民投票獲得議會議席。在他于1864年死于決斗后該政黨繼續增強了力量。

## 七

除此之外，1848年之后的十年是社會主義歷史上的一個低潮期。在1848年6月的毫無結果的起義失敗后，無組織的法國社會主義者遭到迫害、流放或保持了沉默。在法國以外，除了五十年代后期拉薩爾的追隨者，情況都是如此。在六十年代，1848年的幸存者們又顯示了生命的跡象，并且1864年在倫敦馬克思幫助成立了國際工人協會，現代社會主義的歷史由此開始。該協會由來自不同歐洲國家的行業聯盟和其他工人組織的代表組成，不僅要求工人階級生活狀況的改善，也要求政治狀況的改變。它由馬克思支配，他的最有力的對手是俄國無政府主義者巴枯寧。

在反對任何形式的國家控制或壓迫方面，巴枯寧比蒲魯東走得更遠。他認為既然有組織暴力的使用是正義和自由的主要障礙，任何可能導致人們反抗其主人的東西都應該得到鼓勵（包括人們對破壞的天然熱愛，或者強盜和掠奪者的活動，他們是強加的政治秩序的天敵），直到在一次最終的革命行動中所有的權威都被毀滅——之后人的天賦理性、善良和對自由的熱愛將得到自我肯定，人們將永遠生活在自由和快樂的相互合作、非政治的聯合體里。這些觀點在創造無政府主義和工團主義政黨方面起了重要作用。

作為馬克思和巴枯寧之間持續沖突的一個后果，第一國際大約經歷了十年的活躍存在后最終于1876年解散，在此期間它實現了國際勞動者的某種程度的聯合，但僅此而已。而同時馬克思的追隨者在德國建立了一個社會主義政黨，該政黨反對拉薩爾領導的國家主義的工人。最終拉薩爾的追隨者和馬克思的追隨者之間實現了聯合（1875年的哥達會議和1891年的埃爾富特會議），一個統一的社會民主黨在德國出現了，同樣有決定意義的是俾斯麥在1878年感到懼怕并通過了反社會主義的立法。

在法國，社會主義作為工人革命政黨的發展因為1871年的巴黎公社而被賦予了新的方向。它在1870年法國對德國的戰爭失敗后興起，是激進政黨在巴黎對梯也爾的自由主義政府的反叛。馬克思的國際組織中的成員在這次起義里扮演了相對不怎么重要的角色。它主要由新雅各賓左翼激進分子、蒲魯東主義者和布朗基的追隨者組織而成，這些人相信隨時隨地皆有可能的恐怖主義和革命，同時還有一些不太好確定的革命因素的參與。在短暫而激烈的抵抗后公社被摧毀了，其成員被處死和遭到大規模流放。盡管馬克思不贊成公社委員會的策略和理論錯誤，他還是把公社看做是為了促進社會主義原則和建立無產階級專政而建立的第一個革命政府，并且在兩本小冊子里歌頌了它的殉難者。

巴黎公社的暴力是如此地震撼了歐洲保守主義者、自由主義者甚至是社會主義者的觀念，以至于馬克思主義者中公開支持它的人，以及勉強贊同馬克思主義、對社會主義不那么明顯地同情的人們在其后的幾年里，都傾向于把社會主義限制在進步分子的圈子里。當社會主義者的國際聯合（第二國際）在1889年重建的時候，一種非常不同的思潮占了上風。大部分歐洲國家中的大部分工人的經濟狀況得到了改善。馬克思已經逝世，許多好戰分子也或者死去或者最大程度地被遺忘了。歐洲各國——只有其中很少的一些受到本世紀早期曾相當普遍的專制主義的某種程度的控制，這種專制主義仍然在俄國或西班牙存在——工人的主要目的在于他們的經濟地位、教育、社會服務等方面的普遍改善。彼此獨立而又起源于相同的狀況，出現了一大批民族“改革派”社會主義運動。

在從來沒有一個組織良好的社會主義政黨的英國，由馬克思的追隨者如辛德曼和準馬克思主義的同情者如威廉·莫里斯、貝爾弗德·巴克斯所建立的社會民主黨聯盟，以及后來的社會主義者聯盟，在影響上很快就小于由西德尼·韋伯、比特麗斯·韋伯、西德尼·奧利維爾、蕭伯納等激進知識分子建立的費邊社，并且更堅定地支持李嘉圖的地租理論而不是馬克思的剩余價值理論。費邊主義者不相信革命——在英國的環境里，革命似乎是不可能的——而是相信國家和城市對個人企業控制的逐步增長和對現存社會控制形式的采用，例如在內政服務方面，他們希望出現由理性的專家操縱的、可以不斷加強對整個國家的社會和經濟生活的集體控制的地方政府及其他公共組織。費邊主義者有時候談起來就好像是所有這樣的國家控制都將導致社會主義；他們贊成股份公司，因為它們遠在民族國家形成之前就代表了一種集體組織的形式，他們也與路易·布朗的觀點相呼應，認為私有企業不會因為特別的社會主義立法或剝奪而消亡，而是因為公共組織、市政機構和國家議會的更有效的工作而消亡，后三者將在舊式的資本主義的游戲里用它自己的武器擊敗它。這種對政府部門、地方和城市機構逐步滲透的社會主義學說否認了馬克思的社會主義學說的基礎，及其對階級斗爭和革命的不可避免性的強調，而且在逐步的社會主義化和國有化方面與馬克思主義相對立。

盡管成立于1893年的獨立工黨對武裝斗爭的馬克思主義比對費邊主義所相信的“漸進的必然性”更加同情，它在實際中并沒有從事革命活動。人們認為，主要關心其成員生活水準改善的英國工會，只有在某個政黨不通過公開反對政府的陰謀而威脅到這一目標的情況下，才可能獲勝，而且工會主義者和社會主義者在英國的聯盟受到延續至今的組織和意識形態方面的互相妥協的影響，同時也被忠實的馬克思主義者譴責為對社會主義的背叛。雖然有些馬克思主義者偶爾也同意革命在其發生的時候并不必然是暴力的——這點是馬克思自己在談到高度工業化的國家如英國和荷蘭的時候表明的——但這與相信教化和啟蒙的緩慢過程相去甚遠，費邊主義者和工會主義者正是持有后一種想法，這兩種人對1900年勞動代表委員會的成立起了很大作用，從該委員會發展出了后來的英國工黨。

英國的一個有趣但短命的運動是行會社會主義運動，它試圖結合馬克思主義的階級斗爭信條和所有生產分配方式社會主義化的必然性，并試圖回歸到某種植根于中世紀經濟組織并在工團主義者和合作運動中仍然存在的早期傳統；即不是讓選舉產生的全體公民的代表控制經濟生活，而是把對經濟生活的控制交到按照職業或手藝而組織起來的生產者（某種程度上也是消費者）手里。按此理論，一個人在其不同活動的方方面面都應該有通過選舉產生的代表：因為既然他屬于不止一種關系，分別是生產者、消費者、中立的專家或業余愛好者，他就可以投票選舉出那些能夠代表其生活的所有這些不同功能的人。為了預防一個單調的、統一的官僚體系的中央集權化，以及防止一個集體主義的國家對個人價值的破壞，人類的需求和利益將在豐富的多樣性里獲得自我實現的更廣范圍和更多手段——通過某種合理程度的地方和功能自治，最大程度的實際上的非中央化，對個人自我表達和個人及團體自由的最充分的和最有想像力的鼓勵。行會社會主義接受了工黨通過和平的議會手段獲得對英國的生產、分配和交換方式的公共控制的綱領。

在法國一個更為革命的傳統繼續存在著：1871年的挫敗之后，正統馬克思主義者被儒勒·蓋德和馬克思的女婿保羅·拉法格重新組織起來，并且繼續進行反對由保羅·布魯斯領導的在意識形態上更靈活的那些團體的政治斗爭，后者傾向于對工人階級的角色做出蒲魯東主義的和非政治的解釋。1890年法國存在著多達六個社會主義政黨派系，主要是馬克思主義者、布朗基主義者、阿勒曼主義者、布魯斯主義者（有時也稱為“機會主義者”，這是因為他們受到譴責的與非社會主義激進分子的機會主義聯盟的趨向），以及這些派系的一些分支。他們在作為無神論者、共和主義者、國際主義者方面是一致的，并且在不同程度上支持共產主義或集體主義原則。然而只有馬克思主義者是嚴格地革命的，盡管那些繼續著蒲魯東和巴枯寧的反政治傳統的工團主義團體也這么宣稱；他們從喬治·索列爾的暴力反議會統治的學說中汲取靈感，后者警告工人要小心自由主義民主的有害影響，并敦促他們在工廠和車間里通過聯合行動——罷工和其他形式的反抗——來把自己限制在無情的經濟斗爭里，這將保持他們的道德純潔性和英雄主義，并在這個腐敗和墮落的世界里給他們提供一個避難所。像工團主義者拉加戴爾一樣，索列爾給他們設立了“總罷工”的目標；這如同早期的基督“再度降臨”一樣，起到了神話、旗幟和信念的作用，可以激勵起各種感情和行動，即使它從來沒有實現過；索列爾接受了馬克思的天啟式的觀點和他的武裝革命思想，但是反對馬克思的理性主義。

在他們的英國兄弟成功地把一位社會主義者選進議會之前幾年，法國的社會主義者就開始往議會里選舉代表；1899年，當米勒蘭這位杰出的革命的社會主義者在沒有經其所屬政黨批準的情況下同意進入內閣時，法國社會主義陣營里發生了最激烈的分歧。它使法國社會主義陣營分裂為由蓋德領導的拒絕妥協的馬克思主義的法蘭西社會主義黨和由讓·饒勒斯領導的法國社會主義黨，后者承認與非社會主義的進步政黨暫時聯盟的可能性。然而當1904年的國際社會主義者會議譴責所有這種類型的妥協時，饒勒斯接受了他的失敗并幫助將其政黨重新結合為單獨一個組織。從那時起，法國社會黨作為一個合法政黨持續存在，歷經了種種磨難。第一次世界大戰結束后，許多社會主義者加入了共產黨。法國社會主義中的保守因素逐漸減弱，極大程度地融入了激進社會主義者的全然非馬克思主義的政黨。

## 八

在德國馬克思主義的原則是由奧古斯特·倍倍爾和卡爾·考茨基代表的，他們正式皈依階級斗爭的原則，并且投身革命。德國改良派的異端學說主要是由“修正分子”E.伯恩斯坦來闡釋的，他在十九世紀九十年代比他的前人更為清楚地指出了許多馬克思主義的預言明顯沒有實現。他堅持認為事實就是事實，盡管馬克思提供了對歷史變化的正確分析，并且預見了大工業的普遍興起，他和恩格斯還是誤解了許多東西。于是，當對金融和工業的控制實際上逐漸集中到越來越少的人手里時，股份公司里的小股東和其他企業家的數量似乎也在同時增長；工人的生活標準在穩步提高，而不是迫于“工資鐵律”的壓力而下降；農業里中等面積的個人份地，遠沒有被集中的大地產所吞并，其數量實際上在西歐以各種比例增長；中產階級遠沒有像馬克思預言的那樣被勞動者和大企業家的鉗形攻勢擠垮，相反，他們正在吸納那些變得富裕的工人，并且傾向于變成這些資本主義企業的股份持有者。階級之間的鴻溝并沒有擴大，而是被各色各樣的島嶼和橋梁彌合在了一起，使得它本來的屬性無法辨認了。

伯恩斯坦認為沒有什么理由相信歷史進程像嚴格的馬克思主義者宣稱的那樣具有必然性，他在自由國家里也沒有找到一個階級用以壓迫另一個階級的工具；恰恰相反，他甚至對工會也抱有懷疑的態度，認為它在變得自私和反對社會整體利益方面并不比個人資本家好多少；同時他也宣揚普選權的好處，敦促真正的社會民主的興起，這些將使工人們能夠通過簡單地在議會選舉中獲得多數而滿足需要。在這樣的背景下，伯恩斯坦攻擊了行會社會主義，因為它提出了諸如工廠管理者應該由工人選出這樣的原則，而這就讓社會的一部分掌握了過多的任意控制權，使得生產者反對消費者并導致無效率。他也不同意馬克思主義者的“無產階級無國家”的口號。他指出工人階級的國際聯合在涉及國際行動時并不是一個強有力的聯合，一國內部民主的增長緩和了它的階級沖突并且在其公民之間創造了某種內部的聯合，必然在長時期里使工人成為與其他人一樣的自由、活躍和有影響的社會共同體成員。

這個過程可能要花些時間，只有通過民主的傳播才可以縮短該過程，而不是通過痛苦的階級斗爭的狹隘策略。社會主義政黨在國民議會里可以施加的政治壓力看上去在滿足工人階級的個別要求方面頗為有效。資本主義遠不是在資本和勞動者之間造成越來越寬的鴻溝，它本身也在不斷讓步，如果工人運動沿著漸進的政治和經濟發展道路前進，那么它和醞釀革命氛圍相比，就有更好的機會來按照自己的理念改造社會。伯恩斯坦的公式“結局什么也不是，過程才是一切”代表了這一信念。據此，資本主義世界中社會主義性質的公有企業的增多，以及其政治和經濟力量的相應增長，將消除對暴力剝奪財產的需要。一般社會主義者的某些理想——自由、政治和司法平等，經濟保障和機會平等，國際主義，反帝國主義，和平——與一般左翼自由派的理想也并無很大不同。因此與其他同情工人目的的政黨合作很吸引人，實際上在英國、法國、斯堪的納維亞國家里已經這么做了。自然地，這種觀點使伯恩斯坦成為馬克思主義者和革命工團主義者不共戴天的敵人，但是他的觀點對于德國社會民主運動有著決定性的影響，并且同時是該運動的優勢和弱點的原因與癥狀。

即使是在政治和社會狀況的某些方面仍處于中世紀的俄國，漸進主義的社會主義也有所發展。俄國第一個正式的社會主義政黨是由格奧爾基·普列漢諾夫、列奧·多伊奇和維拉·查蘇里奇在1898年建立的俄國社會民主黨，該政黨繼承了無組織的自由主義、民粹主義和早期的革命（某種程度上是農民的）恐怖主義的傳統。最初這是一個馬克思主義政黨，堅持認為要想把俄國從專制和剝削中解救出來，就只有通過俄國不斷增長的工業帶來的有組織的無產階級，而不能通過被解放的農民公社向現代農業公有產權結構的發展，持這種觀點的有早期的激進分子和革命者，從漸進主義者如赫爾岑、拉夫洛夫到“活動分子”如車爾尼雪夫斯基和刺殺沙皇亞歷山大二世的那些人。在俄國，漸進的社會主義在知識分子中也有擁護者，如斯特魯夫、普羅科波維奇、庫斯柯娃，他們維護“經濟的”和合法的工會行動，反對來自正統馬克思主義者如普列漢諾夫和列寧的強烈進攻。早期訴諸道德情感的傳統，以及認為通過把農民公社直接轉化為有組織的農業社會主義就可以避免工業化的惡果的信念，為社會革命黨所繼承，該政黨不接受關于階級斗爭必然性的馬克思學說，并且相信通過民主的即議會斗爭的方式可以把俄國變成工農業的民主國家，而反對無法忍受的沙皇專制壓迫的個人恐怖主義可以實際地幫助達到此目的。奇怪的是，無政府主義，除了巴枯寧和克魯泡特金所起的作用外，從來沒有在俄羅斯帝國里站穩腳跟。

在拉丁國家里巴枯寧和蒲魯東的影響要比馬克思更大：雖然意大利和西班牙有社會民主黨派，革命的社會主義者的主體卻屬于各種工團主義和無政府主義的團體，他們受到反對資產階級的經濟斗爭和無產階級自助信念的激勵，偶爾采取怠工和罷工的方式來作為比公開的政治斗爭更有效的社會壓力形式。在美國，世界產業工人組織的成員偶爾采取恐怖行動，也代表了一種工團主義活動的方式。

這些新趨向同時也導致了自身的失敗。社會和經濟理論家如J.A.霍布森，V.I.列寧，魯道夫·希爾費爾丁和羅莎·盧森堡為馬克思的理論加入了關于帝國主義的不平衡發展及其對階級斗爭的影響的學說。因為在他們看來帝國主義是由金融和工業資本對投資領域的追求所導致的，而且也因為在這場競賽里一些國家比其他國家更早地攫取了土地、勞動力和自然財富，不同國家資產階級間的沖突的可能性——新興的“饑餓者”反對老牌的“饜食者”——很快就會變成現實了。更有甚者，在俄國社會民主黨內部發生了決定性的分裂。領導左翼的列寧要求在黨的執行權上實現更大程度的權威中央化，并要求在領導核心里只保留職業革命者，這些人將制定合法公開的工會和俄國馬克思主義政黨所遵循的政策。普列漢諾夫（黨的首席理論家）和馬爾托夫（黨的最好的宣傳者和組織者之一）則相信一種更少等級制色彩、民主氣氛更濃的組織形式。黨分裂為由列寧領導的布爾什維克和由馬爾托夫（后來由普列漢諾夫）領導的孟什維克。在終極目標上——革命之后建立資產階級共和國，然后由馬克思主義者毫不留情地轉化為完全的社會主義——這兩派看起來是一致的。

第一次世界大戰在歐洲的社會主義陣營里制造了一起危機：就在敵意爆發前不久，法國和德國的社會主義者還互相保證要通過對各自的政府顯示他們的團結來避免戰爭。這種保證被證明是無效的。在1914年幾乎所有的德國和法國社會主義代表都贊成戰爭債券，盡管隨著戰爭的拖延在德國顯示出了難以駕馭的跡象。持不同政見的社會主義者的組織譴責戰爭為帝國主義的沖突，既無關也不利于工人的利益，并分別于1915年和1916年在瑞士城市齊默瓦爾德和肯塔爾召開了兩次會議。列寧和他的布爾什維克追隨者們以及“左翼孟什維克”出席了會議，而普列漢諾夫和正統的俄國社會民主黨成員則支持蓋德領導的法國同志們，并且保證支持協約國，因為它正站在自由和國際理想的一邊，與普魯士軍國主義和奧匈帝國對反抗民族的專制與鎮壓做著斗爭。

當俄國民主革命在1917年推翻了沙皇專制時，孟什維克堅持認為根據馬克思對歷史的分析，俄國必須首先經歷資產階級民主的階段，在此階段里它的工業和農業可以沿著西歐的道路發展，因而可以壯大和教育無產階級隊伍，直到其成為多數并且技術的進步使它準備好去控制一切。他們堅持認為社會主義預設了遠比俄國現實情況要發達的工業發展；馬克思警告過突然的革命成功有可能，雖然可能性不大，導致僅僅是國家對勞動者的剝削代替了資本家對勞動者的剝削；無產階級過于缺乏組織、沒有受過教育、軟弱，以至于無力進行民主統治。這種情況潛在地也包括了人數更多的農民，即使在資產階級共和國里他們也幾乎沒有能力扮演馬克思主義者的角色。在孟什維克看來，獲取權力而沒有適當的民眾支持，只不過是布朗基式的或波拿巴式的機會主義，并且與社會主義的民主基礎相抵牾。

與上述觀點相反，列寧和他現在最親近的合作者托洛茨基堅持認為，除非社會主義政黨在對它們而言的革命氛圍里奪取政權并建立無產階級專政，否則它將喪失信譽和士氣低落。不可避免的資本主義階段的確必須發生，但是它不能在受到工人組織壓力的自由資產階級的領導下向前發展，而是必須置于無產階級的直接控制下；除非蘇維埃像1871年巴黎公社那樣立即獲得政權，否則革命就會像1905年那樣失敗。

全俄工農兵蘇維埃像在1905年革命中一樣，被選舉出來并賦予幾乎無限的功能，它現在在臨時自由主義政府一旁扮演著一個替代的權威來源的角色；布爾什維克在社會革命黨左翼的支持下，宣稱只有它才真正代表無產階級和人民大眾，因此也是將在普遍混亂中建立的惟一真正的民主實體。而且，馬克思自己不是同意如果俄國革命將點燃世界大火的話，它將在無需作為過渡階段的資產階級民主的情況下取得勝利嗎？列寧在1917年到1918年之間很自信地認為，根本沒必要去聽那些來自西歐正統社會主義政黨的警告聲音；因為他們，其中也包括正統的俄國社會民主黨，在列寧看來早在1914年就背叛了這一事業。

列寧在1917年10月對政權的成功奪取把世界社會主義運動分為兩個截然對立的部分。由于第二國際的領導人并沒有抵制，而且在一些情況下還支持了大戰，由于它的主要理論家、德國正統馬克思主義者的領袖卡爾·考茨基攻擊布爾什維克的革命是一小撮極端社會民主分子的背叛行為，也由于列寧指責考茨基的說法為倒退，俄國的布爾什維克，現在的名稱是共產黨，決定與第二國際及同第二國際聯系在一起的國際工會聯盟決裂，并且創立了他們自己的共產國際（第三國際）和自己的世界工會組織（“Profintern”）。

在巴伐利亞和匈牙利爆發了共產主義革命。同樣失敗的嘗試也發生在普魯士。1919年德國左翼社會主義者卡爾·李卜克內西和羅莎·盧森堡在柏林被暗殺，他們的同志庫特·埃斯納和歐仁·列維涅在巴伐利亞遭暗殺，那里的共產主義共和國被鎮壓。在匈牙利，繼紅色恐怖而來的是更加無情和野蠻的白色恐怖。在俄國，對共產主義政權的反對者的系統清除采取了大清洗和大量監禁的方式。在每一個國家勞動者的運動都分裂為幾部分，一部分人宣稱支持列寧的共產黨的威權專政，贊成武力并反對西方的民主程序，反對圣西門分子由上而下的路線；一部分人則把這些當作專制而加以抵制；還有一些人在不同程度上傾向于這個或那個極端。

在幾年的形勢不明朗后，其間另一個國際興起了——所謂的“兩個半國際”，其中心在維也納——這樣一種“結晶”最終演變為兩部分，一邊是社會民主黨和與它們相連的工會組織，他們繼續相信民主的、非暴力的政治和經濟活動與和平的鼓動；另一邊是致力于推翻現行非共產主義政權的共產黨——如果需要將使用暴力——對所有其他社會主義政黨充滿敵意，認為它們是妥協者和叛徒。1928年托洛茨基被逐出俄國，這導致了另一個組織，即第四國際的出現，它宣稱是馬克思和列寧的真正繼承者，反對由斯大林領導的，被它描述為官僚體系腐敗、充滿機會主義和沙文主義的俄國共產黨。

一些小的獨立團體——不同時期在大不列顛、美國以及拉丁國家里就有這樣的團體——雖處在社會主義運動之外，但是仍然對其有意識形態上的同情，此外還存在著工團主義和無政府主義的政黨，他們或者繼續了蒲魯東主義的、非革命的、和平的和互助的傳統，或者繼續了巴枯寧主義的陰謀、恐怖主義和反對一切權威的傳統。為了對付某些特殊的危機，不同類型的社會主義間會形成暫時的聯盟。1935年至1938年的西歐人民陣線運動就試圖把所有的反法西斯力量，特別是社會民主黨人和共產主義者，團結為一個反對法西斯國家和民主國家中可能與之妥協的那些力量的政治聯盟。相似地，在西班牙革命和1935年到1939年內戰期間，西班牙的左翼政黨結成了暫時的聯盟，最后在他們的競爭者斯大林式的共產主義以及由佛朗哥將軍領導的法西斯的勝利中結束。

第二次世界大戰后，大部分的社會黨和勞動黨都包含不同的派別，或者說包含對與共產黨合作——合作的基礎多少要有些限制——持不同程度同情態度的派別。這些傾向在東歐自然要強些，那里蘇聯的影響處于支配地位；在西歐就弱些，那里人們懼怕蘇聯。但是有一種情況仍然是真實的，即把共產主義者，包括南斯拉夫的獨立民族共產主義政權，和其他社會主義政黨分開的鴻溝比任何時候都要寬闊了。正統的社會主義有自己的民主組織，有在同一框架內對不同觀點的寬容，相信通過合法的和議會斗爭的方式獲取權力，相信逐步的社會主義化，總之對個人的公民自由采取穩健的觀點。它所追循的道路與共產主義相去甚遠，后者有著嚴格的等級制的中央集權，對任何程度的與非共產主義者的政治妥協懷有深深的憎恨，有著苛嚴的紀律，有著對其黨徒中所有持不同意見者或政策分歧者進行肉體消滅的機制，總之它相信它的終極目的——推翻所有形式的資本主義——使它可以合法使用任何通往這一目的的手段。至于學說方面的基礎，自1919年以來在任何形式的社會民主黨（非共產黨）的信念里都沒有發生什么重要的變化，那是最后一次它在共產國際領導人的進攻面前不得不表述自己的立場。[23](#_23_19)

# 馬克思主義和十九世紀的國際工人協會

## 一

1864年9月28日，第一國際工人協會在倫敦的圣馬丁教堂成立。它的章程在同年10月的最后一個星期被二十幾個成員通過，當時的情形極為混亂，這些人中的大部分，如果算得上人物的話，即使在此事件過去一百年后仍不為人們熟知。[24](#_24_19)即使在飽讀史書、專攻十九世紀社會歷史的學者當中，又有多少記得黎姆辛、杜布萊、萊斯納、赫爾曼·容格、夏佩爾、博布琴斯基的名字？或是日內瓦的列維和少校路易吉·沃爾夫的名字？誰還記得共產主義同盟其他成員的名字？托蘭、弗賴堡、瓦爾林、德培普、埃卡留斯[25](#_25_19)、豪厄爾、奧杰、克萊莫等人的經歷可能更有名一些。而且，如果不是因為該組織幕后的那位核心人物，即使這個組織的那些奠基人也不可能縈繞在人們的記憶里。正是他，從這些分散的個人的結合中——他們不是那么富有思想，甚至也沒有什么組織才能——鍛造出了一種工具，這種工具即使本身沒有改變歷史，也為一種改變歷史的運動奠定了基礎。

卡爾·馬克思曾在倫敦生活過。他遠遠超出一些有共產主義觀念的不太重要的德國流亡者如埃卡留斯、萊斯納、夏佩爾等，后面這些人很自然地把他視為精神領袖。當時英國工人階級的領袖們對他并不是很了解，但他們中更有冒險精神的一些人把他看作一個飽學的革命理論家，擅長為一個國際工人聯合體提供和形成一套理念：因此他（和他的朋友恩格斯）被帶入這個運動，在英國扮演了領導者的角色，而且在十五年的默默無聞之后，最終作為一個具有支配性影響的人物登上了歐洲和世界歷史的公共舞臺。

想想國際社會主義歷史上的一些關鍵時刻，即1864年和1903年—1903年在同一城市列寧創建了布爾什維克黨——出現在這樣一個國家里是頗有諷刺意味的。該國的居民在當時和以后對在其國家中部地區發生的歷史事件一無所知，尤其是對基于某些原則正在做出的決定一無所知——這些原則在很大程度上基于他們自己的社會和經濟歷史——在這些決定中，他們無視馬克思和馬克思主義給他們設定的角色，沒有而且現在仍然沒有扮演任何真正重要的角色。

讓我回想一下當時的情形。在歐洲大陸上，緊隨1848年大失敗而來的社會反動時期遠沒有過去。在1864年工人運動非常微弱。在德國拉薩爾罷工的成功顯示了在法律的和社會的障礙面前，天賦和精力可以做什么，但這樣的例子是獨一無二的。聚集在圣馬丁教堂里的人，無論是法國人還是英國人，無論是巴爾干人還是瑞士人，都沒有當時即使是二流的政黨領袖的影響力。蒲魯東被流放到布魯塞爾，處于無能為力的境地；巴枯寧卷入了倫敦或是瑞士的子虛烏有的陰謀里。馬克思是一個并不存在的派別的窮領導，在大英博物館里埋頭苦讀，即使對于職業社會主義者來說他也是一個非常不熟悉的作者，更不用說對于受過教育的公眾了。

那么，人們也許要問，是什么讓第一國際和如此有力地體現在它的宣言、綱領和原則里的馬克思主義學說在人們的想像里打上深深的烙印；并且不僅如此，還獲得了比當時所有其他有組織的社會運動更大的影響力呢——比如孔德的實證主義或功利主義，圣西門運動或基督教社會主義，自由派改良主義或和平與自由聯盟——它們中的一些建立在清楚地提出并闡釋的、全面的、合理的、有說服力的原則之上，并為身處窘境者和受壓迫者提供了一個與馬克思主義相比在全面性上、有時也在預言力上毫不遜色的解脫方法。一句話，什么造就了馬克思主義運動的動力、成功和壓倒一切的沖擊力？是它的原則還是它的組織，抑或是二者的結合？我對這個問題不會試圖做出即使是簡短的回答。在今天，這個問題對于全體人類的生存和前途來說，比在一個世紀之前更為生死攸關。盡管事實上第一國際在其觀點方面遠遠不是馬克思主義的組織——在其短暫的存在期間，它一直是高度分歧的各種觀點間頗為不易的聯合，有蒲魯東主義、雅各賓主義、巴枯寧主義、民粹主義，以及就工會而言，還有過于模糊以致無法分類的觀點——其歷史重要性卻來自于它和馬克思的名字及其學說的聯系。正是這一點創造了想像和神話：在歷史上它至少是潛在地作為基本真理，圍繞著它這些想像和神話得以形成。這一現象有三方面：組織本身；以它為平臺的馬克思學說，并且日后它頗為神奇地與這些學說等同；以及它的名聲和威望，這是共產主義從巴黎公社這類行動和苦難中獲得的。讓我從這樣一些觀點談起，這些觀點是這個組織極力推崇的。

我計劃在五個標題下討論這些：

（1）馬克思主義對人類歷史進行解釋的訴求。在特定的沖突、壓迫和苦難中，這種訴求被認為是科學的和歷史的，同時也引導出對光明未來的預見——自由、平等和普世繁榮——換句話說，這是一種科學方法、歷史現實主義和終極回報之保證的綜合，這種保證的真實性和確定性，和以往提供類似保證的宗教或哲學所達到的程度一樣。

（2）具體目標的提出。無論是短期的還是長期的，這些目標對人而言都是要自然地去追求的；尤其是對于某個特定敵人的界定，戰勝這個敵人本身就可以擴大人類的自由。

（3）把人類清楚地區分為善和惡。并且推論說是客觀事實的本質，而不是自由的、可撤銷的決定，應對惡者的命運負責，這種人受到歷史本身的譴責，必然要滅亡；由此推論出對它進行仁慈的挽救是注定要失敗的，而且是非理性的。

（4）任何一個社會里普遍價值的表達，都是該社會某個統治階級的利益的表達。因此自然地，人類風尚向一種新形式的必然轉化就對應著一個新階級的興起，這個階級進行著與社會不公平和剝削的決戰。這個階級的要求，由于這些要求對于境遇一樣的人來說是一致的，壓倒了一切其他倫理的考慮。

（5）把某個特殊人類群體或階級的利益，如工人、被剝削的無產者，甚至更簡單些，比如窮人們，等同于全人類的利益。

馬克思實際上創造的是一個新的反教會的普世性組織，有對概念和范疇的充分解釋，至少在理論上有能力對所有可能的問題提供清楚和最終的答案，無論這些問題是私人的還是公共的，是科學的還是歷史的，是道德的還是美學的，是個人的還是組織的。這個圣西門和孔德夢想過、由馬克思和恩格斯創建的新制度的福音，訴諸現實中人的理性和熱情，對他們而言，歐洲日益擴展的工業主義早已給予了他們一種自覺意識，即他們是由共同的苦難和共同的利益聯合起來的整體。他們是工廠和商店里以及土地上的工人——簡言之，是那些不擁有自己的生產工具的人，是那些其境遇構成十九世紀所謂社會問題的核心的人。

雖然我不想詳細闡釋為人熟知的馬克思主義的原則，我仍認為有必要指出它們建立在一個無論怎么說都是自我證明的形而上學的基礎上，建立在一個巨大的假設上，這個假設是馬克思從黑格爾和古典哲學那里繼承來的，他自己用不著費勁去論證。這個假設——不僅是內在地，而且就它曾有的巨大影響而言，都很重要——就是一元論的歷史概念。

俄國馬克思主義者普列漢諾夫在這樣描述馬克思主義時是無比正確的：對于馬克思主義，和對于古典思想家一樣，現實是一個單一的理性體系。那些以這種模式思考的人不僅僅把歷史和自然——人類經驗的重要兩維——看作可以由一個單一的、無所不包的體系來解釋的：這是一個由支配著人類和無生命自然的可發現法則組成的體系，盡管不同的學派分支有自己的法則并宣稱應該首先發現自己學派的法則。而且馬克思主義還進一步宣稱（在這方面類似孔德的實證主義），這些法則本身就可以解釋人類歷史迄今為止的思想上的錯誤和實踐中的失敗與磨難；[26](#_26_19)并且不僅如此，其自身就可以區分什么是進步的，什么是反動的，也就是說，什么可以有助于實現正確的、能為理性證明的人類目的，什么阻礙或忽略這些目的。馬克思主義基于這樣的前提假設，即人類所有的問題都是可以解決的，人類永遠是這樣被組織起來的（這被認為是一個公理，既是心理學的也是社會學的），他們要尋求的是和平不是戰爭，是和諧不是混亂，是統一不是分裂。人類之間的爭斗、沖突、競爭本質上是一個病理過程：也許人就是這樣被構造出來的，以至于這些趨向在他們的特定發展階段里是不可避免的。不正常的是，他們沒有實現那些人作為人必然共同具有的目的——那些使人成為人的共同而永恒的目的。

正是這個認為所有人都有共同本性，雖然會有差別但可以由某些非常一致的、特定的人類目標來定義的假設——這個信條是亞里士多德和《圣經》的根本，也是阿奎那、笛卡爾、路德和十八世紀巴黎美學家們的根本信條——使得談論人類的挫敗、退化與扭曲成為可能。人類具有永恒的精神和物質潛能，但只有在一系列最終的條件組合下才可能實現它們：當他們停止互相毀滅的時候，當他們不再把精力用于彼此爭斗并聯合起來按照理性去征服環境的時候；在這里理性被認為是用來理解和尋求需要的滿足，這些需要是人類必定擁有的，是在過去由于可解釋的歷史原因錯誤地形成的，并且被錯誤地用來證明侵略和壓迫的正當性。核心的——而且是不可置疑的——假設就是所有人類目的在原則上是和諧一致的，并且是可以得到滿足的；就是人是或可以是并將是這樣的，即一個人“自然”目的的實現在某一天不會妨礙他的兄弟對于類似實現的尋求。

這使某些理論變成了錯誤，所有這些理論都接受沖突的不可避免性。甚至，例如在康德的例子里，堅持認為沒有爭斗就沒有進步，認為正是每個個體努力要勝過對手的對光線的爭奪使樹木長得更高。這與“社會達爾文主義”的任何形式都是直接對立的；它否認了這樣的假設，該假設認為是原罪或內在的邪惡，或天生的攻擊性，甚或是人類欲望和理念的變化無常和矛盾不一，破壞了一種天衣無縫的和諧的可能性，破壞了全體理性生物完全聯合的可能性，在這種聯合里，他們親密無間地合作，通向被普遍接受的、和諧一致的目標。因此它根本對立于出自更早期觀念的一些推論，例如認為政治活動的目的不是某種靜態的完善，而是在各種利益和活動出現的時候，隨著它們的出現對它們加以調整；按照這樣的看法，人很自然地要追求不同的，有時候還是不相容的目的；這也不是一種邪惡——因為差異性就是自由行動的代價，有時也許是本質。因此所有政治活動能夠達到的成就就是創建一種機制，這種機制可以抑制過多的摩擦，抑制那些由于過多的沖突和撞擊引起的磨難，而不是試圖把它們一股腦地壓制下去。因為這樣做，無論怎么說，都是把人硬放到普羅克汝斯忒斯的床上，把人硬塞到一種人為的一致性里，這種一致性會導致人類精神的枯竭，有時是毀滅。馬克思主義反對這一點。

在很大程度上，政治思想的歷史與兩種截然不同的關于社會的概念的競爭是一致的。一邊是多元論、多樣性和百家爭鳴的支持者，他們支持包含沖突的事物秩序和對于協調、調整、平衡的恒久需要，支持一種總是處于不完善的平衡狀態，需要有意識地努力去維持的秩序。另一邊是那些認為這種不穩定狀態是社會混亂和個人疾病的一種形式的人，因為健康依存于統一、和平，依存于對一切不一致的可能性的消除，依存于一種認同，即認為只有一個目的或一系列不沖突的目的才是理性的，以及由此得到的推論，即理性的不一致只能影響到手段——他們是柏拉圖和斯多葛傳統、中世紀經院哲學、斯賓諾莎與愛爾維修、盧梭與費希特以及古典政治學理論的支持者。馬克思終其一生都是這種傳統的忠實信徒：他對內在于社會發展的矛盾與沖突的強調，只是不間斷的人類進步主題的一個變奏，人類被構想成致力于理解和控制自身及其環境的存在物。

從這些古典的前提中他得出了他所有結論中最為原創的、最有影響力的結論——著名的關于實踐與理論統一的學說。你之所做不僅僅是你之所想最好的證明——而且是比任何你自己所說或所信的信條或原則更能發現你的真正信念的標準。有時候馬克思主義被簡化成這種類型的公理，但這樣做是一種丑化。馬克思主義的信條是：你所做的就是你所相信的；實踐不僅是信仰的證明，而且與信仰一致。理解某種東西就是按照某種方式生活，即行動；反之亦然。如果這種理解和知識屬于理論的范圍，那么它就是沿著某些思路思考的活動；如果發生在行為的世界里，那么它包含著隨時準備按照某種方式去行動的意愿，包含著某種行為類型的肇始。信仰、思想、感情、意志、決定、行動不像那么多的行為或狀態或過程是可以彼此區分的：它們是同一實踐（praxis）的不同方面——對于世界的行動或反應。

這導致了一種關于價值以及道德、政治和美學目的的觀點，這種觀點不總是能為頭腦簡單的馬克思信徒們所理解，而且實際上有時候被簡化為庸俗的公理。在馬克思看來，要變得理性就是要理解自己和生活于其中的環境，理解所有這些之上的階級結構以及自己和階級結構的關系。這種模式歷史地發展到我身處其中的社會；就像社會成員之間的實際關系一樣，這種模式是這樣的一些關系，它們本身是被它們與生產過程的聯系決定的。要理解任何東西就是要理解它在這個過程中扮演的角色，這個過程把滿足人類真正的和可發現的利益作為其終極的、客觀的、不變的目的（對馬克思主義而言非目的論的東西是無意義的）。而且，理解就是在世界中看世界：按照某種方式生活。對于任何既定的難題只能有一個真正的答案，無論是理論的或實踐的，只有一條路不是自我毀滅的，只有一種社會政策或生活方式在任何既定的環境里都是理性的；不管它是什么，它總是必須著眼于爭斗的消除，著眼于為了建立對自然而不是對人的威權（就像圣西門說的那樣）而對人類能量進行組織，因為建立對人的威權無法實現人類的目的，這些目的依存于一個在其中所有成員的目的都可以充分實現的和諧的社會。這種解決方案本身就是理性的。所有其他形式的行為都不是理性的。也就是說，它們導致不同種類和不同程度的自我扭曲和挫折。要想知道什么是我必須做的，我就必須知道在決定每個社會的輪廓及其成員生活的生產過程的模式里，我是什么和處于什么位置。價值被哲學家們錯誤地與事實分開了：因為價值判斷就是行動。一個理性的價值判斷就是對于目的、方法、環境以及其中諸動因的正確評價。發現真理也就是應用真理。按照這種觀點，不可能正確地分析了一種情形而錯誤地沒有相應地行動，反之亦然。雖然這個過程無需總是一個自覺的過程。如果我無法知道我的真實目標是什么，以及如何達到目標，我就不會是理性的，我也不會在這種知識的指引下決定自己如何行動。

這不是淺陋的功利主義（有時候這被錯誤地歸咎于馬克思），根據這種功利主義，一個人告訴自己：“某些客觀的法則支配著世界和歷史；我最好找出它們是什么然后適應它們，否則我會被歷史的車輪壓碎；沒有什么理性的生物想要這種下場。”人類的道德自覺意識在每個時期都反抗著這種對必然力量的訴求；因為有時候人們知道，在任何困難面前捍衛他們的絕對原則，而不是屈服和謹小慎微，在道德上（甚至在政治上）要好得多，而且當這種知識的規誡被稱為堂吉訶德式的或烏托邦式的或不明智的時候，它也仍然未被動搖。馬克思主義的立場更加復雜些。如同黑格爾，馬克思把價值和事實間的區分看作淺薄的謬見：任何思想都體現著價值判斷，任何一種行為和感情也是如此；價值已經被內化于我對待世界的一般態度里了，內化于塑造了我的所知、所感、所想、所言，或可以在所有我想到的、看到的、相信的、理解的、發現的、知道的、言說的東西中察覺到的總體世界觀。價值的概念，實際上是與價值無涉的行動的可能性的概念——超然的沉思，對存在的不動感情的描述，不帶任何價值傾向——按照這種觀點，是一種謬見。我用眼睛看到了我所見的東西，而眼睛惟一地屬于我的時代及其觀念，屬于我的文化及其價值，屬于我的稟性及其動機。當然，首先是屬于我的階級及其利益。基于這樣一個假設上的實在主義——該假設認為事實是客觀的實體，獨自存在（自在地處于中性的空間）且可以按照真實的樣子、不摻雜任何評論或解釋（即沒有評判）地被觀察到，就等同于否認人是追求目的、有計劃性的、可以產生意圖的生物。客觀觀察者的概念（這樣的觀察者不受決定他去尋求什么、避免什么的歷史源流的影響），使得他屬于一個特殊群體，該群體或者與其自身的傳統和觀念緊密纏聯，或者反對傳統和觀念；簡言之，把自我看作是靜止的實體而不是永恒的行為，即不把自我看作是試圖行動和時刻變化的永恒努力——與事物、自己的性格以及所有其他人面對面地去行動——這樣的觀點是極其膚淺的。更壞的是，這是對逃避的掩飾——逃離看上去是超然存在的真實——也就是薩特所說的壞的信仰。因此，只有價值判斷以及表述它的行為才會是理性的，這源于對自我歷史地位的正確把握，也就是對自我在由無論什么支配因素決定的過程中的地位的正確把握——這些因素可以是上帝或自然法、國家、教會或階級。這也依存于只選擇那些可以有效地促進實現某些目的的相應方法，這些目的是理性的我忍不住要追求的；這里的忍不住不是機體意義上的，如我忍不住要嘔吐，而是這樣一種意義上的：我如果采用邏輯推理的方法，就必然要得出邏輯上的結論，在此過程中我必然試圖保護自己遠離危險，如果我真的相信它們會威脅到我和我的目的。

因此喬治·利希泰姆是極為正確的，他斷言馬克思不認為為革命而工作是理性的，很簡單，因為革命是不可避免的；但馬克思之所以認為革命是不可避免的，是因為存在于生產力的新狀態和舊的法律、政治或經濟力量之間的張力，它對于那些了解了一個理性地組織起來的社會應該以及將會是什么樣子的人來說，逐漸變得無法忍受。[27](#_27_19)因此一方面是生產方式的日益社會化（一個自覺的、理性的、自由的人類行為的范例，它體現了對如何實現我忍不住要去追求的目的的現實把握），另一方面是從一個早期經濟階段殘存下來的非社會化的分配方式，二者之間的沖突必然導致大爆發和理性的解決方案。這就是“原因背后總有原因”（la raison a toujours raison）（普列漢諾夫最喜愛的引語）更深的、更精妙的意義。在馬克思看來，這種張力使得一個特定的社會必然要抵制起源于其自身的無可避免的疏忽或愚蠢的衰敗，并且必然采取維持現有制度的形式，這些制度最初是它為回應真實需要而創建的，但是現在沒有能力去實現這些需要了，而且退化成人類進步的絆腳石，退化成在社會進程中滿足人類基本需要的絆腳石。毫無疑問，這種產生其自身張力的部分實現目的的模式，和產生其自身治療方法的疾病一樣，是難以避免的：但是從人類本性的角度看它是可以解釋的——人類理性與發明帶來的苦難和輝煌——而無需從那些無論人類喜歡與否都在塑造著人類的外部的、非人的力量的角度去解釋。劇本是預先決定的，但是演員不是被外界力量用線控制的木偶：他們決定他們自己。他們的路線是由他們的困境定好的，但是他們理解且嚴肅地對待這些路線，因為這些目的也是他們自己的。

這種表面上清楚、一致和自圓其說的觀點，掩蓋了一個爆炸性的力量，一個不是經常為馬克思主義的思想家明確承認的辯證法轉向。事實和價值混為一談；人被歷史的、社會的和物質——自然的因素的交互作用塑造成他現在的樣子，他們的價值被歷史設定的任務所決定，而歷史為任何理性的生物都設定了同樣的一些社會目的，這些目的是他們的理性本質所必然要具備、理解和為之奮斗的。到這里為止，還說得過去。但是如果歷史是一個永恒變化的過程；如果人類在追求其歷史目的的時候不僅僅改變了環境，也在這個過程中改變了自己，就像馬克思在黑格爾之后精彩而深刻地主張的那樣；而且如果人類發展的核心動力是階級沖突的話，那么社會目的，也即規則、原則、價值，在走向革命的歷史進程中，必然永恒地被變化著的各個階級以及階級中不同個人的相互關系所改變（因為最終階級只是個體的集合，階級結構就是個人互動的功能形式）；因此在階級斗爭繼續進行的時候，不可能存在普遍的、共同的人類目標。沒有什么目的或原則可以是如此地不可改變和神圣，以至于在特定情形中在自我改變的人性上再往前一步的要求——主要因為人被他們自己的努力所改變，所以這一步不是他們能預見的，在他們達到它之前也無法完全了解——沒有理由壓倒它們。到最終的社會理性秩序建成前都是這樣的，這也是馬克思所說的“史前史”達到了其終極目標。

根據這種觀點，人類的終極目的就是按照自己不受束縛的理性去自我決定的自由，因此進步就被等同于某一部分人類的勝利，例如無產階級，這部分人被看作這種理性發展的惟一執行者；因此可以得出他們的利益壓倒一切的結論——他們代表全人類的利益。但是——這是一個很關鍵的“但是”——由于這些利益和具體的要求是自身及其理念、觀點和價值尺度都處于永恒變動中的人類的利益，它們隨著斗爭的起起落落而時時變化，因此它們要求的東西就是不可預見的；且可能與我們今天奉為圭臬的一切都截然相反。最終就是這點讓那些發現某些馬克思主義立場缺乏道德或有些專制的人感到惱火。無論赫爾岑與巴枯寧、克魯泡特金與拉夫洛夫、饒勒斯與馬爾托夫、羅莎·盧森堡與卡爾·李卜克內西多么真誠地認同對歷史的階級分析方法的有效性，很明顯的是，他們并不真的相信價值只是變化著的具體環境的功能，而且可以直接從中推導出來；[28](#_28_19)他們無法讓自己全盤接受像一些咄咄逼人的馬克思主義分析者闡釋的那種公理，即無產階級的利益扮演著羅盤那樣的角色，始終指向道德上以及實踐中正確的政策（因為這二者必然是同時的），實際上真理總是與特權教士的形形色色的聲明聯系在一起，做出這些聲明的宗教都認為它們自己的教會才是所有真理和有效性的終極的、不可摧毀的保有地。

這些思想家中的一些人有時候會相信在他們的研究中或公共領域中與此相似的某些東西：但是就此得出一些推論，如在一個特定國家或特定環境下農民應該被忽略，因為理論認為（不是沒有道理的）他們是一個反動階級；或者當理論——以歷史辯證法的名義——要求為了有利于選擇領導精英而壓制工人階級成員的民主權利的時候；或者命令你去抵制一場同某些人和制度的戰爭，而你知道它們是珍視人類價值的文明的敵人，沒有這種文明生活里就沒有什么值得你去捍衛了（1914年和1939年的情況），或者去壓制基本人權，如果這是革命的需要的話（如同普列漢諾夫在1903年許可的那樣），或者去服從一個自封的政黨領袖的專制（如同羅莎·盧森堡在1918年譴責的那樣）；或者要求背信棄義、弄虛作假、與希特勒的聯盟、謀殺和屠殺無辜者——所有這些在共產主義政黨內部引起道德危機、道德破產和道德退化的熟悉的暴行——這時在我看來，憤怒感的根源總是這樣一種時隱時現的信念，即認為人類價值的存在要比由不斷變化的經濟基礎決定的不斷變化的上層建筑的存在永恒得多（無論是不是絕對的）。正是在這點上最早的異端們，赫斯和格倫、蒲魯東和無政府主義者不肯讓步：正是因為這點他們受到詛咒并被革出教門。也正是因為回到這種不那么革命的道德觀點，使得伯恩斯坦的修正主義在正統馬克思主義者看來是一個嚴重的危險：他對于普遍理念的支持，同他利用理論的錯誤、虛假的預言、戰術和戰略上的謬誤等等對導師的不可批判的理論發動攻擊相比，要危險得多。把他和正統派區分開的是他那不可折服的信念，即時代與環境迥然不同的人們可以通過共同人類價值的內核（或重疊的內核）互相理解，因此有可能去理解希伯來的先知或希臘哲學家或中世紀的教士，以及印度的、中國的、日本的制度，盡管存在把這些社會與我們自己的社會區分開來的生產體系上的巨大差異。實際上，在現實生活和寫作里，馬克思可能證明了他對于這個所有人類交往基于其上的、無可懷疑的事實的接受，但他的學說走到了反面，或至少對他的某些最狂熱信徒來說是這樣的。當蓋德拒絕支持德雷福斯的捍衛者的時候，其理由是這是一場不可能關心無產階級的資產階級的內部爭論，他的行為就是一個忠實的馬克思主義教條家的典型。一個教條家是這樣一個人：他傾向于壓制他可能懷疑其真實性的東西；實際上他的日常行為就是讓他的教條指導他去思考、感覺和行動。因此當列寧被莫洛托夫或其他同事指責為“無限制的犬儒主義”的時候，這在總體上也許是不公正的。沒有人否認列寧一生工作的全部目的就是取得他締造的無產階級革命的勝利。他的每個被認為是犬儒主義的行動——從在俄羅斯社會民主黨大會上的政治策略到對武裝暴動或黨員搞恐嚇活動的捍衛——從革命運動的需要的角度看（這被他看作是惟一和充分的角度），都可以而且的確證明是合理的。如果這也被譴責為犬儒主義，那么對與一個為了勝利而斗爭的階級的軍事方面的眼前需要無關的價值尺度的攻擊就也是如此了；或者這不是犬儒主義，而是一個堅定的革命的馬克思主義者的原則。列寧的反對者說過，并且仍然在說，列寧可能犯了戰術錯誤；他可能誤解了他為之服務的那個階級的真正利益，或誤解了這個階級的領袖的正確角色：但真正把他的批評者，包括極左的社會主義者（羅莎·盧森堡或馬爾托夫）嚇壞了的，不是思想或策略上的錯誤，而是他們認為的他對社會主義和道德犯下的錯誤。

列寧在理論上或實踐中刻意否認的是什么樣的道德呢？否認了馬克思——或者在這方面是恩格斯——曾說的什么呢？至多可以認為通過建立自己的原則，列寧遠遠偏離了包含在古典社會民主理論框架中的關于某個社會中——在這個社會中工業的狀況還沒有成熟到產生有足夠的技術進行統治的無產階級大多數——無產階級革命的形式的學說。但這最壞也只是一種理論的偏差，一種對歷史的誤讀。但何來犬儒主義，或者野蠻殘忍？那些使用這些詞語的人很明顯在他們中間仍保持著老式的道德觀的殘痕，這種道德觀與嚴格的革命的馬克思主義道德觀不一致，后者基于最初的馬克思著作，是其后的馬克思主義人道主義斗士們沒有強調的。

進化的相對主義是馬克思思想的一個內在因素，無論是早期還是晚期。馬克思主義的一個主要力量源泉，至少在政治上，就是無論恩格斯、考茨基、普列漢諾夫或源于他們著作的馬克思主義教科書說了些什么，在馬克思的學說中都有一種大膽而驚人的絕對威權和進化式道德的混合：人在征服自然的斗爭中改變了自然，改變了自己及其價值；但是那些指導斗爭與掌握新價值的人（也即共產主義政黨，或者它的領袖，那些只有他們才充分理解歷史發展趨勢的精英）所宣稱和要求的東西，絕對屬于他們自己的時代。這種相對性——最終達到無產階級勝利的過程的每個階段由此具備歷史的價值，各個階段的價值彼此不相同——是很關鍵的：馬克思譴責的資產階級價值不在于它們是客觀地錯誤的，就像我們說燃素說是錯誤的因為它經不起時間的檢驗，而是因為它們是資產階級的；而是說它們表達或導致了與人類進步模式相沖突的生活觀念和行為方式，并且只能扭曲事實，在這種意義上它們是錯誤的。從這個角度看，真理存在于一個時代最進步人士的觀念里：他們是那些事實上把自己的利益與當代最進步的階級的利益聯系起來的人。他們正確地認識事實的證據存在于行動中；他們對歷史及其要求的解釋的正確性，在實踐中是成功的，在推動人性走向真實的也即惟一真正值得追求的人類目標時是成功的。船員遵守的規則可以變化，但是只有知道目的地的船長和大副的話是最終的和不可辯駁的，并且決定了什么是真實和正確的。無論在理論上或實踐上，把真理和權威與一個可確認的人類團體聯系起來，是迄今為止世俗思想家們沒有實踐過的。當然，教會這樣做過，但只是訴諸超自然的約束力。馬克思劃時代的舉動，就是用歷史的運動取代了教會的上帝（上帝是惟一和絕對的，但在不同時刻展示出不同的方面）：把一切都壓在這上面，確定它的權威解釋者，并以它和解釋者的名義發出絕對命令。這個把權威凌駕于個人之上，或為了實踐的目的把集體領袖的權威凌駕于集體之上的觀點，當前[29](#_29_19)在馬克思主義占主導的地方很流行，它取代了先前的客觀真理的觀念，這種客觀真理是所有人應該去追尋和發現的，可以為對所有人開放的公共標準所檢驗。這就是馬克思主義與世界上某些偉大宗教學說的共同點：這點使得即使是實證主義或圣西門主義，更不用說自由主義或功利主義或民主社會主義，以及所有那些與馬克思主義爭奪歐洲思潮中的自由、進步和革命話語權的世俗——反教會——體系（尤其是那些相信馬克思主義建立在自然科學規律基礎之上的人），都難以成功地與馬克思主義相競爭。馬克思主義像尼采或涅恰耶夫所能做到的一樣，有效地把它的支持者從過時的、永恒的“資產階級”道德觀里解放出來。這并不意味著在實踐中某些社會民主黨人和馬克思主義者，至少在我們的時代以前，不可能是高尚和體面的人，而這點卻被認為是理所當然的——對某些人來說太過理所當然了。

## 二

活著就要有所作為。有所作為就要去追求某些目標，就要去選擇、接受、拒絕、追尋、抵制、逃避，就要去贊成或反對某種生活方式或其中的某些因素。有自覺意識的人知道這些，沒有的僅僅是去做而已。因此價值就是包括思考、感覺和意志的生活的機理的一部分；我們不需要在世界之外找一個阿基米德點，以便我們可以自由地選擇這個或那個觀點，就像選擇商店里的貨物。就像亞里士多德堅持認為的那樣，我們生來就處在一個世界和一個社會里。我們發現自己通過正常的行為方式，通過成為此時此地的我們（以及我們的社會）的事實，與它們緊密聯系在一起。在意識到這點的過程中，我們察覺到了事實與我們的觀念或幻想之間，或我們的不同理想之間，或目的與實現目的的手段之間的矛盾；而且可以——這是作為理性存在的要旨所在——尋求通過對事實的更充分的理解來消除這些矛盾。如果我們是黑格爾式的理想主義者，“事實”就是行為的精神——文化過程的因子；如果我們是唯物主義者，“事實”就包含著物質客體，它們遵循的法則，以及時空里具體的個人——他們自己也是自然的實體——為了支配這些外部的客體包括他們自己的身體和其他人所做的努力。這些努力是為了使主體擺脫不可控制的因素的制約，使他可以通過“駕馭”他賴以為生的一切來指導自己，首先是食物、住所、安全，但最終是一切在自然規定的物理和心理領域中他可以控制的東西。因此像休謨和其他人所做的那樣把事實和價值區分開來——把“是什么”和“應該是什么”區分開來的描述——是不可能的。任何對于“是什么”的描述都體現著一種態度，即從“應該是什么”的角度看待它的觀點：我們不是在探察一個靜止的花園，我們是被卷入了一場可以察覺其方向的運動；它可以被正確地或不正確地描述，但是任何描述都必然體現某種價值判斷，也即相對于該運動指向的目標所做的參照，只有從這種目標的角度看這樣的描述才可以“被理解”，同時也要參照那些我們沒有選擇但是我們本質的一部分并決定我們自己選擇或拒斥什么的目標。

這是亞里士多德派、黑格爾派和馬克思主義體系的共同的形而上學基礎，十九世紀三十年代和四十年代早期的青年黑格爾派對此也不會持有異議。建立在社會階級學說上的歷史的概念也是如此。像馬克思本人認可的那樣，這種概念是復辟王朝時期法國自由派歷史學家手中的有力武器，他們從或多或少地由經濟形式孕育的階級沖突的角度去解釋社會發展。馬克思的分析中最有創意的東西是認為資產階級和無產階級的概念都是歷史范疇，必然在特定的歷史階段興起，在特定的歷史階段滅亡。無產階級是一些人——工人——的階級，他們與其工具——生產工具——以及生產資料和產品分割開來，所有這些都屬于雇主，并被雇主奪走；一個雇主事實上擁有他的工人，因為雖然沒有法律上的奴隸制度，工人已經變成了在市場上像買賣其他商品一樣買賣自己的勞動力的生物。這個階級——無產階級——已經喪失了它在社會中的道德或社會功能；它已經不再被看作是在一個社會整體中并對這個整體的共同目標——所有社會成員都有意識地為這個目標做出貢獻——有著自己獨特貢獻的因子了。根據馬克思的觀點，勞動，或勞動能力，已經變成了純粹受“剝削”的物質了——成了一個客體而非主體，一種商品，被當作（不管人們會怎么說或怎么想）一個事物，一個非人的實體。就像是木材或皮革或一部機器，被當作是有用的東西而不是使用者，被當作“人物體”[30](#_30_19)，而不是一切事情都或至少應該是為之而做的人。這個論點，無論是否成立，都有著重要的政治和道德后果。

首先，它有助于確定敵人。歷史發展的動力被認為是階級斗爭，一種病理狀況，沒有哪個特定的個人應該對之“負責”。而且根據馬克思（和他的前人如亞當·弗格森），這是一種出自由控制自然的斗爭所創造的勞動分工的狀態，這種斗爭本身起源于人類實際的身心結構以及更廣泛的物理學和生物學事實。那么，如果階級斗爭是人類歷史的動力，就可以得出兩個斗爭的階級中的一個（為什么只有兩個？但這就是馬克思所說的，他不像黑格爾，后者與流行的誤解相反，認可多方面的沖突）代表了進步，也即體現了更接近對自然和自我進行控制的人類發展階段；雖然它的對立面代表著早一些的階段，離人類發展的目標更遠些，而且必須作為一個階級被打敗以便產生向這個目標再邁進一步的可能性——這個對立面在它的進化階段中起過的絕對作用不容置疑。人類的世界觀、信仰、理想、制度、文化和宗教都是歷史環境的重要組成部分，受到生產力發展的制約，既是階級斗爭所達到的特定階段中的活躍因素，也是該階段的最清楚的表征。理想和行為準則是斗爭的武器，無論是否自覺到它們；這指的也就是利益，雖然通常為無力的抽象形式所掩蓋；某個階級的利益，雖然通常被塑造為人類的普遍目的；某個時期和情形中的活動，雖然通常被戴上一個可以避免變化的、不可改變的、永恒的、普遍的自然法則的“假面”。要揭示它們的本來面目也就是要對它們“解魅”，除去面具。但是馬克思最大膽的，在政治上也是最有決定性的一擊，是把一個特定階級等同于人類本身。所有先前的階級追尋的都是派系的利益：專制導向的官僚階層，羅馬的愛國者和騎士，封建地主，資本主義的蠅營狗茍者。但是現代被剝削、被欺壓、被凌辱的無產階級——最低層的階級——由于沒有比它更低的階級，代表了人類本身；他們的階級利益，同時也是人類本身的最小需求，就是全人類的利益，因為他們沒有和其他任何人類群體相沖突的利益；他們最大程度地受到剝奪，僅僅可以滿足最低的生活和動物性活動的需要，他所需要和要求的是人類本身必須擁有的，如果他們要過一種可以被稱為人的生活的話。

由此引出了一個非常重要的結論和預言。所有其他的階級都是歷史的產物，注定要和它們時代與情境中的特殊利益一起消亡，無論它們看上去是多么的永恒和不變。它們將要滅亡，服務于它們的特殊利益而形成的制度也將與之俱往，雖然它們裝成是永恒正義（司法體系）的體現，或裝成是供求規律（經濟體系）的永恒法則的體現，或裝成是關于人、人的目的及其命運（教派和教會）的永恒真理。所有這些制度和規則的暫時性和階級局限性可以被揭示——歷史充滿著這類偽裝的碎片。但存在這樣一個階級——無產階級——它的利益就是全體人類的利益，因為它沒有什么所有其他人所不具備的特點；它不掩飾它的理想——被隱藏的派別利益。把一個特定階級的利益等同于全人類的利益是一個天才而令人信服的舉動；以至于盡管所有先前的屬于這種或那種社會秩序的信仰和制度，都可以被看作是有著諸多對現實或有意或無意的歪曲——各種類型和程度的假象、自我欺騙和刻意的欺詐，目的是支持某個階級的統治——有一套信仰、一種社會結構模式是免于這種不可避免的欺騙性的：它們是屬于工人階級的，至少體現在那些了解無產階級真實地位和期望的人們的行動和觀點中，無論這些人自己是否屬于無產階級。在他們那里，對任何其他階級而言必然是虛幻的東西卻變成了真理，變成了對現實的正確看法和對行動的正確指導。只有當與其他利益沖突的時候，一種利益才可以被規定為純粹的利益；在它的確具有普遍性的地方，它就不再是“純粹”的利益，而變成了正確的、普遍有效的人類目的。對于早期教條家們在真正信徒的靈魂里、在典籍里、在教會的聲明里、在形而上學的洞見里、在科學的啟蒙中或在一個未受腐蝕的社會的公意里發現的關于真理的具有解放作用的知識，馬克思在其中注入了更為具體的東西——勞動人民的思想和行為，他們（在他的幫助下）已經獲得了對他們生活于其中的這個世界、它的機制以及它的不可變改的發展方向的理解。

無論怎么說也不會夸大這一舉動的政治后果：馬克思為憤怒的人、悲慘的人、窮人和不滿的人提供了一個特定的敵人——資本主義剝削者，資產階級。他宣告了一場圣戰，這不僅給予了窮人和被剝削者以希望，而且告訴了他們具體要去做的事情，不再只是簡單地在實證科學中進行自我教育的任務（例如像孔德推薦的那樣），或通過由憲政確立的權威許可的法律渠道施加政治壓力（像穆勒和自由主義者支持的那樣），也不再是通過消極避世來獲得關于世界的價值和建立安定與幸福（某些基督教傳道者不同程度地這樣建議過），而是為了殘酷的戰爭組織起來：雖然可以預見戰爭帶來的血淚、死亡和可能出現的暫時失敗，但在所有這些之外，馬克思保證會有一個幸福的結局。因為天道就是要達到這樣的最終圓滿。沒有任何一個與馬克思對立的理論家許諾或要求過這點：蒲魯東離這點最近，但他對于集權主義的深惡痛絕使他反對民眾組織和政治行動。馬克思和俾斯麥一樣看得很清楚，對抗武力的惟一手段就是武力，而現代世界里的武力要求組織起盡可能多的人，并且讓他們或為了他們的利益采取惟一可以摧毀一切抵抗的工具——政治和軍事手段。如果說敵人的制度和力量將被摧毀的話，那么惟一可以達到這點的就是通過奪取政權；只有通過強制的行動，通過革命，敵人才會被徹底摧毀。勝利者的目的本身可能根本不是政治性的；對馬克思（以及巴枯寧）而言，國家只是擠腳的靴子，只是壓迫的工具，應該盡早擺脫；但是方法卻必須是政治性的，因為這些是當代世界惟一有效的武器，是由生產力的特定階段和在不同程度上決定了歐洲社會輪廓的各種關系所鍛造的——是歷史本身可理解的模式賦予階級斗爭的特殊現代形式。這個學說給予了工人們一個具體的計劃，而且不僅如此，還給予了他們一個整體的世界觀（Weltanschauung），一種道德觀，一種形而上學，一種社會教條，一種檢驗所有由教師、教士、政治家、書本和任何其他塑造觀點的力量提供的東西的方式，一個我們賴以生存的整體體系，一種對對立理論框架的完全取代——那些理論是由基督教會、自由主義的無神論者、民族主義者，或所有其他這些的復雜而令人困惑的混合體提供的。

請容許我更明確地談論這點。馬克思獨到的成就是把人類分為兩個世界，其分裂程度之深也許是自基督徒與異教徒的對立以來僅有的。在馬克思之前，我認為可以正確地認為在西方世界里存在著一個普遍的假設，像希臘斯多葛派認為的那樣，就是存在著某些共同的價值，某些所有人類都共有的價值。試圖使異教徒皈依的基督徒，或與天主教徒爭論的新教徒，甚或是在戰爭或革命中的敵對雙方中間，都有這樣的假設：在原則上任何人除非他的心智不健全，都可能理解他人；人如果犯了錯誤，可以通過爭論把他們糾正過來；盡管一個人可能沉迷于邪說與迷幻，但總是可以做些什么，或至少試著做些什么把他們帶回到清醒的狀態；在極端的情況下，需要用強制和壓迫去摧毀阻撓獲取真理的障礙——甚至需要死亡，這將在不同程度上解放異端們的心靈，并使得他們理解到對所有人都一樣的真理。在戰爭和革命中這種訴求可能淪為純粹的權宜之計，但仍然有一個假定，即認為被征服的人會通過理性的選擇而屈服——因為他們和其他人一樣，被賦予了理解什么對他們有利的能力——他們會明白在這種情況下，抵抗要比承認失敗失去的東西更多。無論爭論是否建立在普遍的原則上，科學真理是否建立在觀察和推理或純粹超自然的力量上，仍然可以假設交流總是可以建立的——至少在理論上，恐怖或暴力的目的是使人誠心接受那些使用這些武器的人的觀點。那些非殺不可的人一定是少數：是那些不可救藥的幻想者、變態者和瘋子。

但是如果歷史的階級沖突理論是正確的，這個基本的假設就是不對的。如果我思我所思、做我所做，那是因為我屬于一個特定階級的身份決定了我之所是，無論我是否意識到這點，這個階級正在某個特定人類發展階段中進行著爭取勝利的斗爭或絕望的掙扎；我很難指望自己從另一個階級的角度去看這個世界，對這個階級的消滅（或至少是中性化）是我自己的階級的全部存在理由（raison d'être）。我之所以成為我，是因為我處在歷史階梯上我的階級的客觀情境里；即使指望我理解不同情形的另一個階級的發言人使用的語言也是不可能的，因為盡管我可以試著去聽，我必然要把它轉換進自己的概念框架里并相應地行動；因此不會有什么真正的交流。但如果是這樣的話，就沒有必要試圖向他人解釋他們方式里的錯誤，沒有必要爭論，也就沒有必要希望如果一個人可以讓對手相信他們自己處于絕境，承認他們的命運已經被歷史地注定了這個事實，他們就會放棄斗爭和抵抗并獲得拯救。更為荒謬的是要使他們認識到自己的邪惡——因為這假定了一個最低的普遍道德或道德理解的標準，而如果認為每個階級都有自己的道德觀的話，這個標準按假定并不存在。

這點如果成立，就是一個根本性的發現：因為它削弱了有關理性爭辯的基本假定，削弱了有關非強迫性意見一致的可能性的假定，而后者證明了民主政府存在的合理性。在一個階級分化的社會里，原則上不能彼此理解、實際上試圖互相消滅的團體之間不可能存在理性的妥協。仇恨，歷史形成的不可避免的仇恨，構成了迄今所有中央集權國家、社會、政府、正義、道德和政治的全部基礎。仇恨剝奪了那些受到歷史詛咒的人們的理解力。他們就像那些被以色列人驅逐的異端，最終受到上帝的譴責。另一些人則從階級沖突的角度談論這個問題——圣西門、傅立葉、歐文、惠特靈、“真正的社會主義者”、赫斯、羅德貝圖斯、蒲魯東、巴枯寧都是這樣做的。但是他們容許有這樣的想法，即一個和平的解決方案至少在原則上是可以考慮的——只要有足夠的爭論，對每一方的利益有妥善的合理安排（無論實踐中這點多么難以做到），這樣也許對手會理解并放棄斗爭。因此圣西門曾經認為法國大革命中的雅各賓恐怖統治可以避免，如果雅各賓派和“暴徒們”不是如此的不開化，如此的愚蠢，以至于他們忽略了如果他們沒有處死拉瓦錫或造成孔多塞自殺，而是相反，受到這兩個人的指引的話，他們會獲得多大的成就。這在馬克思看來恰恰是使得這些思想家的學說顯得荒謬的非歷史的態度：因為這與他所有最深層的信仰相抵牾，即歷史是階級斗爭的歷史。這對他而言就意味著人是由他們在歷史中的客觀情境所決定的，而且不可能看到他們的環境使他們看不到的東西：無論看上去多混亂，雅各賓派所代表的利益無法與拉瓦錫和孔多塞所屬階級的利益相一致；無論多么不情愿，他們都必須按照這些利益去思考和行動。階級意識就是一切。

讓我用三幅圖景來闡釋這點。假設我站在上升的扶梯上，我可以做到不帶恐懼地去看待事實，因為無論發生什么，都會是我所屬的階級的最終勝利的真實證據，如果我正確地做出了預測的話，就像馬克思和恩格斯認為他們做了的那樣，因為我對上升的意識不是虛幻的。但是如果我是在下降的扶梯上，我就不會正確看待這些事實：因為它們太駭人了。人類，就像經常被（特別是被基督教思想家）指出的那樣，是不能面對太多的現實的。馬克思認為這只對即將面臨失敗、不斷衰落的群體是成立的。他們企圖通過每一個可能的方法合理化自己的地位：把他們“純粹的”（也即有階級局限性的）利益狡辯成普遍理想；把他們自己階級創立的為本階級服務的制度看做是公正或合理的，而且實際上看作永恒的和不變的；把人類曇花一現的成就，包含著人類暫時性的觀念的結構，宗教和教派，法律和司法體系，藝術、哲學、社會和經濟結構，看作擁有自然力量的穩定性和不可避免性，進而認為它們體現了價值和真理的絕對標準。他把這種錯誤稱為把抽象概念具體化，把那些崇拜這種人造的制度、把它們當作是超自然的或自然而不可更改的力量的人看作是被“異化”了的，他們與他們本身的創造相分離，與他們自己的或先輩締造的社會相分離，這些締造的東西被轉化成了一個外在的實體，一個超驗的權威，一個用來崇拜的偶像。

我的第二幅圖景是關于一個溺水的人：這當然不是向他詢問水的溫度或他對任何其他東西的看法的時候；他會做一切努力來挽救自己，即使這是完全無效的。在馬克思看來，這就是資產階級現在的境地。由于受到歷史地位的局限無法正確看待現實，使得我們無法與之爭論，也無法說服它。只能盡可能有效和迅速地終結其命運，如果下一步，即全人類的解放，想要盡可能迅速和無痛苦地實現的話。

也許我的第三幅圖景——來自臨床醫學——會最好地說明這個觀點：一個理解現實，理解決定著整個階級的思想和行為的階級沖突的本質和發生方式的人，就像是一個既了解他自己又了解他的病人的精神病專家；病人則既不了解他自己也不了解精神病專家。面對現實對于醫師不會有什么損失——因為只有知識使得在不同方法中進行合乎理性的選擇成為可能。在這里他就是有自覺意識的無產者（領袖更是如此），他看到了他的利益就是全人類的利益，看到追求它們就是打開了通往普遍解放的大門，看到了由于不可避免的歷史模式，他不需要躲避什么：因為發生的一切都是對他有利的。那個病人，那個可憐的神智不清的病人，就是無法正確看待事實的注定滅亡的資本主義統治，因為它的視野受到了歷史角色的損害：它死抓住那些危險的幻想不放，因為只有這些能使它活著、思考和行動；如果它能夠看到事物的本來面目的話，它會明白自己是注定要滅亡的了。因此問它對自己和別的東西的看法是愚蠢的；病人自己的觀察和想法的惟一價值和許多它身體狀況上的癥狀一樣，只對醫生有幫助；作為對現實的描述，它們是毫無價值的。但是當然，如果醫生疏忽大意的話，這個瘋子仍然有足夠的剩余力量傷害或殺害醫生；醫生必須控制住這個瘋子；必須給他穿上緊身衣或殺了他，如果醫生想讓清醒的人的世界安全的話。總而言之，對資產階級說教是無用的：它無法聽到，無法理解，歷史使得他們在理性和現實面前變得又聾又瞎。這就是在它們的后繼者面前，這些階級是如何衰落的。

一眼看上去，這個觀點破壞了人類聯合的整個概念，削弱了在具有不同世界觀和信仰的人之間存在理性的（或任何其他類型的）爭論的可能性：亦即在先前所有生活觀中居于核心的人的概念；也是迄今整個西方傳統——宗教的和世俗的，道德的和科學的——建立于其上的樞軸。馬克思主義學說是一種可怕的新武器，因為它的真理性導致了存在著可以實際被犧牲的某些整體的人類部分。試圖拯救被歷史無可辯駁地詛咒的階級，只能是虛偽的博愛主義。當然個人可以免于這種毀滅，甚至可以在幫助下逃生——畢竟馬克思和恩格斯就是這樣做的，他們放棄了作為他們出生地的下沉的大船，跳上了經得起風浪的無產階級的航船；他們跑到了生的一邊；別的人也是這么做的。但是階級自身命運已定，無法被拯救。不可能有根本的逆轉，因為人類群體的命運不是依賴于人頭腦中的自由行動——精神的運動——而是依賴于客觀的社會條件，后者確保了一個階級的生存和它的敵人的毀滅。

這種把人分為可以被拯救的（且其中大部分會）和不可被拯救且必然滅亡的（其中大部分會）兩部分的新加爾文式的區分，是新穎的和有些駭人的。當這種選民和無法自助的惡人的區分轉化為激進的形式時，它在我們的世紀里就導致了大規模的屠殺——人類歷史上史無前例的道德和精神災難。當然，作為理性主義者的馬克思會竭盡所能地反對這種如同惡魔夢魘的非理性潮流，這個事實不在討論之列。把人分為好的綿羊和壞的、危險的山羊，后者無法變成綿羊，沒有獲救的希望，是人類的敵人——而且宣稱這種死刑判決建立在對事實的科學檢驗之上——這是人類歷史上的轉折點。這個學說，界定了敵人，證明了對那些其“被消滅”對全體人類有利的人發動圣戰的合理性，它迄今釋放出的攻擊力和破壞力，只有瘋狂的宗教運動才可與之匹敵。但至少在理論上，這些宗教運動還在宣傳著人類的一致性：如果異教徒接受了真正的信仰，他就會被當作兄弟受到歡迎。但是馬克思主義，由于它強調客觀條件而不是主觀信念，是不容許這點的。馬克思和恩格斯都沒有明確說出這點，但是他們的追隨者們卻在最可能的有效的形式里理解和相信了這點——他們在實踐中實現了它。比斯利教授，一個左翼孔德派，懷著極大的慈悲心審視了這段歷史，在他看來這些含意可能完全與聚集在圣馬丁教堂的人們的想法沒有關系，但這個事實并不能減弱其效力和歷史重要性：列寧，以他慣常的一條道走到黑的執著基于這些前提展開行動，并沒有在任何方面背棄他的導師的原則。無論他們是否意識到，那些在這種實踐面前退縮的人們，他們不是在某些被瘋狂地夸大了的馬克思主義學說面前退縮，而是在馬克思主義本身面前退縮了。把道德標準和特定一群人的變化著的需求聯系起來實際上是失敗的，以至于蒲魯東和赫斯、赫爾岑和拉薩爾被指責為傻瓜或無賴。

## 三

這可能使我們遠離了十九世紀里作為一種運動的馬克思主義，當然這種說法也是千真萬確的，即馬克思哲學觀點的全部力量，是豐富和宏闊的，但也是復雜的且有時不是很清楚，很少為大多數甚至是他最緊密的追隨者們所意識到，更不用說第一國際的創建者們了。我上文提出的那些思想不太可能存在于托蘭、容格、奧杰、克雷默，甚至是忠實的埃卡留斯[31](#_31_19)的心里，他們只是簡單地把馬克思看作是一個博學的、不可取代的德國激進思想家，維護勞動階級利益的斗士，剝削者、老板和他們的統治的怒斥者，一個可能比他們自己擁有更多吸引人的觀點和更大鼓動力量的人，有能力去指導一個他們感覺自己沒有足夠的力量去勝任的國際性運動。即使是恩格斯和李卜克內西也沒有完全上升到馬克思駭人的思想的高度。在他們手中，馬克思主義在十九世紀所理解的自然科學的基礎上被重新塑造了。恩格斯的闡釋與孔德的實證主義極為相似：自然和人類遵循著不可抗拒的法則，這些法則不是他們發明的且他們無法改變，一個人如果想在行動中有成效，最好是理解這些解釋過去和預示未來的法則。在恩格斯那里，馬克思主義變成了唯物主義——實證主義的社會學，具有與孔德或柏克不同的但卻是同樣意義上的法則；從普列漢諾夫以降的一代代馬克思主義者，都采取了這種遺漏了最核心的學說——即理論與實踐的絕對統一——的簡化版本。他們說著同樣的詞語，強調“辯證法”；眾所周知，實際上是普列漢諾夫發明了“辯證唯物主義”一詞。但是如果想在他的著作里，或者在列寧、考茨基、梅林、伯恩斯坦、蓋德或拉法格的著作里尋找這些詞語的令人滿意的解釋或它們在馬克思思想中的作用，那將是不明智的。要尋求這些我們必須等到我們自己世紀里的馬克思主義者的出現，他們給我們展現了一個與恩格斯建構的社會科學達爾文，考茨基或普列漢諾夫描述的冷靜的社會學家，或日后俄國傳統里的杰出政治戰略家、戰術家和革命家都極為不同的馬克思。所有這些都是這樣的。當然，原真馬克思的某些東西的確滲入了第一和第二國際。在我看來，就是這些獨一無二的“某些東西”，賦予了它們獨一無二的特色。

首先來看階級斗爭的理論：關于“我們”和“他們”的態度；最重要的，是認為階級間不可能存在社會妥協的觀念。這在原則上不同于早期的極端主義者、宗教或政治運動與政黨領袖的“或者這樣或者那樣”的理論——天主教或加爾文教，巴貝夫或邁斯特，布朗基或激進無政府主義者。對這些人而言，盡管他們宣稱對立理論的完全不相容性，但確實堅持這樣的可能性——實際上是期望——即最終和一統，敵人通過皈依獲得拯救的可能性。在起草第一國際的發言稿時，馬克思同意了這樣的公式，即“應該支配私人關系的簡單的道德和正義法則，同時也是國家間交往的主要原則”[32](#_32_19)，但是這樣一來，他對于荒謬的普遍道德的觀點的有意識的純粹策略性讓步就有些過頭了，那種觀點愚弄了那些對它篤信的不理解歷史的理想主義者，例如摩西·赫斯或更為愚蠢的自由主義者們。馬克思寫信給恩格斯，說他不得不加入一些“不會有什么壞作用”[33](#_33_19)的關于權利和正義的短語——而且這不像有時被解釋的那樣，是對每一個自由主義和社會主義團體、每一個人類進步的運動所自動采用的以至于喪失了一切力量和意義的陳詞濫調與口頭禪的單純厭惡——這是對他們的道德觀的真正敵視，也即敵視認為存在終極的、對所有人都一樣的人類目的的觀點。

對馬克思而言，這是所有異端邪說中最危險的，因為它認為有和敵人妥協、合作的可能性——不僅僅是他相信的暫時的休戰，亦即為了（像列寧日后堅持的那樣）從敵人的大后方發起更有效的進攻而采取戰術上的撤退（退一步、進兩步），而且是利益的真正和諧一致，差異的和平消失，不是以一個階級對另一個階級的徹底消滅而告終。對馬克思而言任何對他們的真正讓步都會毀了讓步者，因為讓步必然隨著事件的進程——隨著新的革命者的出現——而受到譴責。這就是為什么拉薩爾在他領導的反對資產階級的殘酷斗爭里沒留下什么值得學習的東西，卻因為支持工人去利用國家機器而受到譴責——后者總是鎮壓階級反抗的階級工具，拉薩爾卻認為可以把它當作服務于工人進步的工具，工人們通過漸進的政治行動，可以逐漸控制它并為己所用。

拉薩爾在對德法戰爭的恐懼中已經露了馬腳，因為他堅持說這對于歐洲文化的統一和進步是一個危險，就好像存在一個單一的歐洲文化，而不是階級文化和階級國家，要想有可能建立起其他什么東西的話就必須首先摧毀后兩者。普列漢諾夫在1914年顯示了對德國的一種類似的態度；他是一個真誠的國際主義者——也沒有人可以指責他討好沙皇政權——但是軸心勢力的勝利威脅到了他清楚地把自己與之聯系在一起的歐洲文明的基礎，于是他本能地退回到——盡管他說出了種種革命話語——類似于蓋德的立場。對蓋德來說，馬克思主義的勝利與法國所代表的民主和反教會原則有密切的關系，盡管這些原則也是不完善的，但德國和奧地利卻根本不代表這些原則。

列寧認為馬克思一定會徹底地攻擊這種態度，我認為他是基本正確的。他厭惡整個構架；在市儈們的城市被完全摧毀前是無法進入自由王國的。在對法蘭西內戰的闡述里，馬克思反復強調整個邪惡結構必須被徹底摧毀，片瓦不留，用一個階級的意識形態去摧毀的東西對征服者和后繼者來說是毫無用處的。這也是為什么他堅持工會的重要性（拉薩爾則認為這妨礙了國家的理性和集權化的行為），因為它們無論多么反動和盲目，有一天會變成階級利益的代表，而國家則不可救藥的是民族性的。國家不能被“生擒活捉”，它必須被消滅，當然不是像大多數無政府主義者想的那樣通過對政治活動的抵制和恐怖主義，而是通過有組織的政治行動，后者是這個世界上惟一有效的手段。

這一點具有歷史重要性。在任何對國家的尊敬是民族傳統一部分的地方，在任何這種尊敬與最深層和最內在的民族文化與神話的源流交織在一起的地方，例如法國和德國，馬克思學說的階級內容就被淡化了。那里有很多勇敢的用語：但情況仍然是，不僅饒勒斯和范德韋爾德，伯恩斯坦、大衛和沃爾馬，而且正統派和頑固派——考茨基和倍倍爾、蓋德和德·培普——并不是真的仇視國家，也不認為沒有可能和其他階級交流，甚至在有限的方式內與他們合作。在波蘭和俄國、亞洲和非洲則是另一種情形，那里國家是一個外在的官僚體系，對工人和知識分子也沒有什么感情上的控制。喬治·索列爾抓住了馬克思理論里的這個要素并引為己用，但它仍然與饒勒斯普遍的、無所不包的、民主的、清醒的人道主義相去甚遠。

馬克思抓住這點不放。在《哥達綱領批判》里，他不僅攻擊認為可能存在工人的“自由國家”[34](#_34_19)的觀點——因為國家已經是太自由了，自由地推進資產階級的利益；由于在本質上它是壓迫的一種形式，在無階級的社會里是沒有用的——而且拒絕“兄弟國家”[35](#_35_19)這樣的短語，因為國家不可能是兄弟，只有工人可以彼此是兄弟。任何關于終極原則和普遍道德的言談都會惹怒他。這在著名的關于權利的論述——草率之人的又一個陷阱——里體現得最尖銳，該論述極大地鼓舞了列寧，“權利永遠不會超越經濟結構和文化發展所決定的范疇”，因此平等的權利——對壓迫或侵蝕的抵制——在“狹隘的資產階級權利”被拋到身后[36](#_36_19)時會變得不必要；只有在那個時候，階級結構和戰爭將被克服，合作的、社會化的措施將確保每個個人的充分發展。

這種觀點費了很大勁去證明殘酷無情的政治行為的合理性，這些行為是與普通的、高尚的德國或法國或俄國的社會民主黨人的普通道德原則相抵牾的。在“狹隘的資產階級權利”的客觀條件被消滅之前——而且誰能說出要用多長時間呢——也許不存在什么可以訴求的絕對標準，而只有階級利益的標準；而且階級利益是要由這個階級本身或它的最杰出代表——政黨，負責它的行動的戰略家——來決定的。我強調馬克思思想的這個方面，是因為正是這種把人從大多數值得尊敬的人類中分割開來，使其屬于一個公開蔑視政治威望、強調對未來而不是對現在的忠誠的組織的可怕性質，使得第一國際盡管有很多內部沖突，有蒲魯東分子和巴枯寧分子以及相對的缺乏效率和軟弱，仍在歐洲的圖景上抹上了有力的和有點駭人的一筆。

第一國際的成就不是很大。它帶領一國的工人群體去幫助他國工人的罷工或暴動；它使得外國流亡者從一個國家轉移到另一個國家；在追求社會福利和改革的不同國土上的工人之間有了比以前更多的合作。所有這些努力都是新穎的，也不是全無用處的。它也被與它很少有關的陰謀、動蕩和騷亂聯系在一起——當然也被認為導致了巴黎公社，同新雅各賓派和布朗基主義者相比，馬克思的追隨者們在巴黎公社中只扮演了一個小角色。但是，第一國際僅僅因為存在就造成了巨大的沖擊，而且不僅僅是對工人。即使遠在圣彼得堡的陀思妥耶夫斯基，也把它看作（特別是在巴黎公社之后）是一個強大的敵人，一個巨大的反教會系統，一個公開建立在過時的、可憎的啟蒙哲學家們的原則——唯物主義和由無助的人類之手在塵世建立天國的可能性——之上的世界組織，一個真正基督教的危險的對手，與可憎的羅馬天主教會一樣危險、普遍和邪惡。

陀思妥耶夫斯基喊出了先前出現在俄國媒體上的一些情緒。1866年的日內瓦會議、1868年的布魯塞爾會議和1869年的巴塞爾會議并沒有被忽視。自由派的媒體帶著緊張的客觀性報道它們；右翼組織則帶有更多的敵意。1871年以后，書報檢查制度不容許提及它們。國際成了警察眼里的妖魔。當西班牙政府要求對第一國際采取國際行動時，俄國人——也只有他們——積極響應。1871年一個無辜的英國商人在奧德薩被捕，他被懷疑是易容過的文人卡爾·馬克思。不管怎樣，這個組織在俄國被看作是一種力量，而在別的地方，例如英國，卻不是這樣。因此，國際的確對俄國有巨大的影響。它在俄國革命的歷史上也起了作用。國際中的馬克思主義部被默默無聞的人所占據：烏丁在當時和以后倒是很出名；但是特魯索夫、托曼諾夫斯卡婭、維克多·V.巴爾捷涅夫和E.G.巴爾捷涅夫——這些人早就被遺忘了，也許不完全是沒有理由的。馬克思自己在全體大會上代表俄國人，而受歡迎的英雄赫爾曼·洛帕丁——一個真正勇猛的革命家，他也是大會的成員——盡管與馬克思交好，卻最多是拉夫洛夫那樣的馬克思主義者，后者代表巴提尼奧爾區。第一國際又一次使俄國人擺脫了他們自己無法解脫的民族問題，并完全進入了世界性的運動；直到1914年，沒有比俄國人更真誠的國際主義者的群體，也沒有誰比他們更忠實于這個世界運動了，孟什維克和布爾什維克都是這樣。就此而言，第一國際工人協會在創造一種具有決定性影響的傳統中扮演了一個直接的和關鍵的角色，這種影響如果不是對社會環境的影響，至少也影響了造就俄國革命的人和觀念。

的確，第一國際中的國別問題，主要的功能是作為一個馬克思與對立思潮斗爭的平臺，偶爾在馬克思看來展現了過分的獨立性和派系性。如果不是拉薩爾恰巧在它成立的那年死去以及蒲魯東隨后不久死去的話，馬克思可能會有更多的麻煩。即使不說這些，巴枯寧也證明了是一個難纏的家伙，蒲魯東主義者和他的更為幼稚的追隨者也可能顯得礙手礙腳。導致國際分裂的爭吵通常被歸咎于馬克思的權威和他不寬容的性格。這在我看來不是一個充分的解釋，雖然這在最后的爭斗和國際的終結中明顯地起了作用。馬克思從來沒有試圖建立一個為了短期目的的組織。他希望發動一場世界革命。因此，他也希望為它訓練骨干成員。他相信一件事情，就像列寧在他之后也相信的那樣，即任何嚴肅的運動要想成功的話，就必須有一個清楚的和堅固的理論基礎；即如果思想沒有條理，行動就沒有效力；即盡管清楚的理論基礎本身是不夠的，它們卻是必不可少的；即從十九世紀三十年代到六十年代各種共產主義俱樂部和小團體的缺乏成效，從蒲魯東到布朗基的新巴貝夫主義者團體，到1848年以后的互助主義者，以及所有其他說出觀點后隨即瓦解的社會主義和激進團體，原因之一就是缺乏建立在關于人類歷史和人類潛能的科學可靠的理論之上的哲學，沒有這點任何運動都不會是嚴肅和持久的。即使是拉薩爾出色地建立起來的德國工人黨，馬克思也堅信它不會長久，因為它建立在拉薩爾——一個根本不是什么理論大師的人——建立的不穩固的思想基礎上。因此為了正統派的要求，幾乎可以犧牲一切，包括最終犧牲國際本身。沒有運動的正確原則要比沒有正確原則的運動好得多；因為在一個堅實的正確原則的基礎上，一個新的運動可以建立起來，而一個建立在不成體系的權宜之計、機會主義、為達到短期目標而與敵人合作的思潮上的，或者更糟糕地建立在錯誤原則上的運動，就是建立在流沙上：它白白浪費人們的肉體和鮮血，而且它難以避免的缺陷削弱了勝利的決心。

馬克思下定決心要么把國際建立在堅實的基礎上，要么干脆就別建立。而且就此而言他的確成功了：他創建了一個有著清楚的和不可改變的教義的組織，它不僅激勵了思想的一致或事實上的合作，而且，歸功于有節制的但熱情洋溢的語言——他時不時地是這種既具體又富有鼓動性的語言的大師——它可以在人們心里激發出信仰，激發出既是非理性的又是理性的東西。他而且只有他的確建立了世界范圍的左翼大眾政黨的基礎；而且由于某個原因可以用一種簡單的、實際上常常是過于簡單的語言表達出來：而且他提出了具體的程式，也即包含著對他們所要領導的行動類型的具體暗示的程式，這種程式可以為宣傳家和鼓動家所利用，他們不需要達到這個運動的奠基者或領袖們的思想高度就可以同樣是有效的。而且，他把許多工會主義的生力軍融入了這場運動，并保護他們遠離知識分子和理論家的不屑，因而不僅給予了該運動成為協調的產業工人行動的更大可能性，而且也給予了它在挫折或政府鎮壓之后保持連續性的更大可能性，由理想主義的個人組成的運動很少可以做到后面這一點。他把核心的“機構”建立在寬容、超然而自由的英國，就在倫敦。而我們可以注意到，在那里由于乖異的命運發生了兩起影響俄國歷史的最重要事件——1864年第一國際的誕生和1903年布爾什維克的誕生。

馬克思是為戰爭而存在的人，他自己的軍事精力賦予了他的組織和繼承者們以革命的動力，這是他們從來沒有完全丟失的。最重要的是把這個運動和有組織的階級斗爭聯系起來。因此馬克思對布朗基是相對寬容的，后者在理論上遠遠不是馬克思的對手。最起碼布朗基戰斗過，而且戰斗得很英勇，很聰明也很無情。同樣地，在開始時他不贊成巴黎公社——他與它的建立沒什么關系——但最后，在巴黎公社失敗以后，他轉而支持它。巴黎公社強調松散的聯邦制和非中央集權化，以及對核心成員的自由選舉；最后一點，經過一系列思想上的雜耍般的變化，日后被認為代表了無產階級專政的胚胎。但雅各賓派與無產階級的動機沒什么聯系；布朗基分子在國際中也沒起什么作用；公社中沒有什么精神上或本質上的馬克思主義者；它在社會立法方面也鮮有成就；馬克思指責它不夠強硬，不夠暴力，以至于沒能脅迫凡爾賽的勢力與之妥協。但是它具有重要的本質：它是革命的，是集體主義的，是平等主義的，是反資產階級的；它不懼怕流血犧牲。因此馬克思大膽地把它加入了他的政黨的神話里。沒有其他什么人歡迎它：歐洲輿論普遍地帶著恐懼看待它；甚至是激進派，路易·布朗，馬志尼，穆勒，都無法接受它的恐怖主義行為。馬克思并不贊成它的策略，但是，像1848年倒在街壘中的工人一樣，巴黎公社成員也是反資本主義戰爭中的殉難者和犧牲品。因此馬克思堅定地宣稱它是一個勝利，時間雖短卻是歷史上的創舉，是將要繼承這個世界的新興工人階級的年輕的但不斷成長的、極具威脅的隊伍的勝利。公社里滿是反馬克思主義的異端分子；但在它滅亡后馬克思卻接受了它留下的爛攤子。這一方面給國際帶來了恐怖分子組織的惡名，但另一方面，也給它披上了偉大歷史力量的高貴外衣，幾乎是各個政府必須重視的一種歐洲的力量。這不是真實的情況。但是馬克思的人格和戰略天賦的力量制造了一種神話和幻象，這在對未來的塑造中起了決定性的作用。

原則已經被建立起來了。這場運動可以宣布它的圣徒和殉道者了：最嚴重的危險來自內部的反叛，來自異端或軟弱。戰爭已經打響。巴枯寧威脅著要分裂他的政黨；馬克思則毫不猶豫地埋葬了它，寄希望于東山再起。德國馬克思主義者保留著神圣的火種。在威廉·李卜克內西的領導下聚集在哥達的人沒有形成世界性的運動，但是他們裝備了戰略和戰術上的現實主義的定向儀，而且他們有了自己的圣經：這已遠遠超出了蒲魯東或巴枯寧、布朗基或左翼憲章派留給他們的追隨者的東西了。哥達的人們最終接受了拉薩爾分子的觀點，他們的確保持著組織性，但理論修養很差：后者證明要比實用主義者想像的有更大的歷史重要性。的確，貝克領導下的拉薩爾分子發展出一個強大的傳統，并在很大的程度上影響了他們的馬克思主義的同伴：因此他們對普魯士國家的容忍，以及站在德國社會民主黨的角度與政府某種程度上的實際合作，遠不符合馬克思的口味。1880年蓋德在法國創建了馬克思主義的政黨，盡管它一直頂多是法國眾多社會主義運動中的一個分支，它卻體現了馬克思方法的全部正統思想，而且致力于群眾發動。作為一種新興政治運動的馬克思主義在它的奠基者去世前就啟動了，到恩格斯去世的時候已經是世界范圍的了。

## 四

讓我暫時回到馬克思的意識形態方面的成就上來。他在有生之年成功做到的（他死后更為成功），是把人類原子化的感覺，把人性喪失的感覺——眾多的非人格化的制度、官僚體系、工廠、軍隊、政黨既是它的原因也是它的表現——以及隨之而來的日益增長的窒息的感覺，轉化成尼采、卡萊爾和易卜生、梭羅和惠特曼、托爾斯泰、羅斯金和福樓拜以各自不同的方式做出的滿含憤怒的詩一般的表達——他不是把這種對牛馬般生活的恐懼轉化成烏托邦式的夢想，像傅立葉或卡貝那樣，也不是轉化成自由主義的抗議，像托克維爾或穆勒那樣，更不是轉化成通過松散的合作體制來挽救人類自由的企圖，像蒲魯東或巴枯寧或克魯泡特金的追隨者們那樣（這類方法他看作是注定失敗的落后手段），而是轉化為人類發展中一個不可避免的階段，它在人類腦力和精力的集中化和理性化上有自己強大的創造性的一面。對他而言資本主義既不是邪惡的罪行也不是非人格化的災難：它是可以合理解釋的，因此必然而且（既然歷史是一個理性的、雖然不是完全自覺的過程）最終是有益的。像所有其他建立在階級基礎上的制度一樣，它在自掘墳墓；因此聰明的歷史學者可以從整個這一過程中得出一種末世論的確信，即新的制度將從舊制度的殘骸中興起，不可避免地在它們之后到來，擺脫了所有以前人類成就的缺陷，沒有任何死亡或衰朽的種子，注定永世長存。

這對于那些被1848年以前的自由主義口號欺騙的人來說是很難抗拒的，這些自由主義的口號只是建立在道德理想的基礎上，而且由于1848年之前的革命的失敗，在現實主義者眼中已經破產。所有國度上被欺騙的人們現在在尋找相反的東西：不是尋找無論多么高尚和感人的理想主義的雄辯，而是尋找不含水分的真理，現實主義的計劃，像馬基雅維里在他的時代提出的關于事實是什么的評判，以及可以被現實的人而不是天使做的事情。馬克思關于歷史的觀點的苛刻性，對社會進程陰暗面的堅持，對需要長期的、乏味的、痛苦的勞動的堅持，他的反英雄論的現實主義，辛辣的、反諷的警句，刻意的和猛烈的反理想主義的語調，它們本身就是這個時期巨大的感情和智力炎癥的受歡迎的解毒劑，尤其是在經歷了十九世紀五十年代的長期反動之后，實際行動中的機會主義，無論多么溫和，似乎在再次抬頭的時候。

當第二國際在1889年建立的時候，曾試圖保持同樣的對基本事實的專注，以此來反對工團主義的以及法國機會主義者與聯盟主義者中的無政府主義的狂熱，反對無政府主義者和工團主義者及各種類型的原型修正主義，它們已經在起作用了，尤其在德國和英國。通常我們說第二國際和第一國際相比基本上是平庸的，除了恩格斯對它的早期監護。它缺乏吸引力，而且很倚重出色組織起來的、獲得議席的德國社會民主黨。當然它聰明地和清楚地討論所有熱點問題；它是真誠的國際主義者的集體；德國人和法國人、俄國人和日本人在這里，也只有在這里，表現得像兄弟一樣；它甚至同意采取統一的行動——一次大罷工，拒絕參加不可理喻的戰爭。但是當1914年來臨時，它卻不太光彩地分裂成國別派系，每個部都愛國地支持各自政府的戰爭法案，并因此使社會民主黨國際永遠名譽掃地，導致各個國家重新縮回到它自己的特殊的社會主義形式里。

當然，這些有很多都是真的。但是，讓我們也記住下面這些：

1.國際由于包括了工會的真正代表，成了許多國家社會主義政黨和勞動黨的養母和護士。德國的政黨沒有它也許也可以前行；但是其他政黨的許多最根本的觀念要歸功于它毫無疑問地灌輸給它的成員的團結觀念。

2.它是惟一一個這樣的國際組織，在其中反保守主義者和反教士者，那些相信無論是在個體化地組織起來的社會里還是在階級地分化的社會里都無法獲得社會公正的人，各種類型的平等主義者和激進派，找到了一個共同的家。

3.它的國際主義，拋開所有對它不利的言論，是非常真誠的。它的領袖們知道，就像他們中的許多人現在知道的那樣——在鐵幕[37](#_37_19)那邊甚至比在我們的世界里知道得更清楚——他們的追隨者的國家認同感要比國際聯合感強烈。情況是否會相反，實際中民族主義是否會被社會主義的國際主義擊敗——無論它是如何組織起來的，也無論它采取什么戰略——這似乎值得懷疑。（我在下面繼續討論這點）

讓我們記住1914年的形勢。那時的維克多·阿德勒知道如果他宣布自己反對戰爭的話，奧地利的工人們是不會跟他走的，即使是像他的兒子弗里德里希想的那樣，利用戰爭的爆發作為革命的機會也不行。德國社會民主黨人謝德曼、穆勒、海爾芬德可以引用馬克思的難以辯駁的反對沙皇帝國的話來指責俄國是世界反動力量的聚集地，因此馬克思為針對俄國的戰爭所做的辯護至少不是沒有道理的——在他看來，要比針對拿破侖三世的戰爭有道理得多（畢竟馬克思對后者沒有明確地反對過）。那時法國社會主義者發現他們捍衛著共和國，共和國即使不是像他們希望的那樣民主，也給人更多的關于這種理想的希望，而且面臨工人的政治壓力時具有伸縮性，總比德國鐵血統治要好，后者盡管有偉大的工人政黨——國際勞動者的驕傲——卻絲毫沒有屈服，很少有什么讓步。他們會抵制（或試著這樣做）這場所有法國人都不懷疑的反對所有歐洲最反動和最野蠻勢力的純粹的自衛戰嗎？如果經驗豐富的馬克思主義者像普列漢諾夫或維拉·查蘇里奇都真誠地相信這點，蓋德、饒勒斯、吉爾·哈爾蒂為什么就不能相信呢？這些領袖們要做什么呢？如果他們想要拯救自己的靈魂，就必須犧牲他們的身體，也即他們的政治運動本身。如果他們譴責或試圖抵制戰爭，他們的命運很可能就是像支持1863年波蘭起義的赫爾岑那樣，赫爾岑的確因這樣做獲得了不朽的道德聲譽，但失去了在俄國的影響，并且把他的對手都趕到沙皇主義那邊去了。而且他沒有領導什么運動，沒有需要解決的令人頭疼的實際問題。

第一國際的名聲和影響部分地要歸于這樣一個事實，即在征兵制和可動員的愛國主義的年代里——那時國家力量主要是依靠民族感情而不是雇傭軍和職業軍隊——他們勇敢地起來加以反對。但是西方勞工運動在成功地影響和融入國家政策時，反愛國主義倒是的確被削弱了，就像工團主義者和無政府主義者經常警告的那樣。只有在社會主義者受迫害的地方[38](#_38_18)，反愛國主義才得以高漲。有一種觀點認為，饒勒斯和考茨基，如果他們當時選擇這么做了，還有可能趕在可以挽回的時候，通過強調他們的反戰決定來制止戰爭；就我所知沒有哪個知名的歷史學家準備為這個觀點辯護。我不是說社會主義的政黨做對了，但是列寧的懷疑和羅莎·盧森堡的抗議，在某種意義上只能來自那些沒有站在大眾運動的前沿并在他們各自國家的日常政治生活中起到有效作用的人——就像馬克思主義者反對無政府主義者和工團主義者的那樣。實際上，我應該再重復一下，我仍然認為第一國際的國際主義是非常真誠的：不是簡單地作為一個抽象的教條，而是作為一個在這些人的實際行動中發揮著環境所容許的最大效力的信仰。當饒勒斯在1904年為了保持運動的統一性而向德國人“投降”的時候，當普列漢諾夫在日俄戰爭期間毫不掩飾地與日本社會主義者片山（Katayama）握手的時候，這些都不是空洞的姿態。事實上，最后證明民族主義要強過社會主義，當二者沖突時前者證明是勝利的——整個十九和二十世紀的一個顯著而無法否認的特點——隨之而來的推論，即日后的社會主義或共產主義，例如在非洲和亞洲的例子，只有在與民族主義并肩前進時才會成功——這點也許令人悲哀，也許受人贊頌，也許只是被客觀地記錄下來：但這不是國際本身可以負責或因此該被指責的一個事實。

在不妥協派和革命家的眼里，削弱了國際的東西既不是領導人性格上的軟弱，也不是他們自己或他們追隨者對享樂的追逐，更不是伯恩斯坦或費邊社所證明的馬克思的錯誤。伯恩斯坦和其他人的確令人信服地指出，無論絕對還是相對地看，工人的工資都沒有像馬克思的理論所說的那樣下降，相反倒是提高了；土地的占有，即使伯恩斯坦夸大了這個過程，也沒有逐漸集中在少數有權人的手里，其集中程度也沒有接近理論所宣稱的那樣；工人通過和平的手段，要比通過與國家寸步不讓的戰爭獲得更多的好處；低層資產階級和熟練工人的上層之間的差距逐漸消失；一般而言，恩格斯自己也指出過，既然俾斯麥的立法被取消了，工人通過對立法體系施壓，可以比同它做斗爭得到更多的東西。所有這些，和所有旨在得出同樣的“修正主義”結論的論點一起，實際上為英國的費邊社成員，以及部分地為俄國的“經濟學家們”所強調過。但這不是馴服德國社會主義者的主要因素。也沒有必要把原因歸于值得懷疑的權宜說法，例如民族性格。減弱了德國社會民主黨戰斗性的恰恰是它的成功。馬克思曾支持過政治行動；支持民眾運動而不是狂熱的陰謀家的政治密謀式的派系行動，不是布朗基式的把民眾陷入水深火熱之中，不是工團主義者和無政府主義者式的對所有政治參與的拒絕。“導師”本人——弗里德里希·恩格斯——在十九世紀九十年代寫就的一篇文章里不是有下面一段著名的論述嗎？

1848年的方法已經過時了……實行突然襲擊的時代，由自覺的少數人帶領著不自覺的群眾實現革命的時代，已經過去了。凡是要把社會組織完全加以改造的地方，群眾自己就一定要參加進去，自己就一定要弄明白這為的是什么，他們為爭取什么而去流血犧牲。近五十年來的歷史，已經教會我們認識這一點。[39](#_39_18)

“已經過去了……”——這是對誰而言的？恩格斯并沒有指明是西方；如果普列漢諾夫和俄國的馬克思主義者認為列寧把盲目的人引向這一特定方向是異端的話，也很難對他們進行指責：因此這種說法，無論被看作是確定的描述還是嘗試性的提法（這二者有原則區別，黑格爾——馬克思學說沒有意識到這一點），在法官席上要比在聽眾席上得到更多的贊譽。

德國社會民主黨執行了這個綱領；但是發現它過于簡單，以至于無法與黨的非暴力的、堅定的民主傳統契合。通過利用議會手段去獲取權力，通過從十九世紀九十年代到二十世紀初利用不斷的選舉增加它在國民議會中的議席，它不可避免地與德國國家的一般政治生活形成鮮明對比，尤其是和其他政黨相比。這不僅僅是一個社會安全或教育政策的問題。它的非凡成就——不論是好是壞——就是在一個世界內部創造了另一個世界，在中產階級制度框架內建立了一個獨立的、幾乎是自足的社會。德國社會民主黨的成員主要生活在他們自己牢固地建立起來的、自給自足的福利組織里，有自己的學校和教育以及體育組織；他們參與自己的講演、野餐和音樂會，而且被供給著一個體面的德國人所需要的一切。這必然導致一定程度上的舒適和安逸；這就是權力的實施以及責任感的代價。正因為德國是法治國家——一個真正守法的社會——盡管它有許多缺點，卻使得他們變得平和、樂觀，而且相信漸進的方法。在其中他們發現自己（雖然并不理解）是一個發展著的社會的日益成熟的棟梁；因此，伯恩斯坦說（而且考茨基也相信這點，雖然他不承認），如果事情像這樣繼續發展的話，在可預見的時期里可能出現向社會主義的和平過渡，這并不是完全沒有道理的。

馬克思的確同意革命無需一定是暴力的；在一個高度工業化了的社會里，政權的奪取可以在沒有恐怖和暴行的情況下發生；“無產階級專政”的確切含義，在十九世紀五十年代早期之后，在曇花一現的德國“共產主義聯盟”的美夢和希望破滅之后，在那些它似乎不太可能被實現的環境里從來就沒有得到過清楚的闡釋。馬克思無論是在他的《哥達綱領批判》還是在之后的什么重要場合，畢竟都沒有把巴黎公社描述成體現了任何這類專政；這是列寧對恩格斯的曲解。馬克思可能強烈攻擊的不是社會民主黨人對專政的興味索然，而是緩慢的資產階級化的觀點，是工人階級隨著他們緩慢增長的財富和政治力量，逐漸獲取資產階級生活的所有屬性和享受的觀點。無論馬克思還想要什么，他都要求激進的轉變：他像他的對手赫爾岑一樣焦急，恨不得通過一次大清洗就了結下流的資產階級的價值世界。這就是他把革命說成是必需的催化劑的含義：一個社會必須通過革命來洗清自身早期的、低級階段的污穢，洗清穿越（在他看來）資本主義的興起必然帶來的污泥和鮮血時沾染的污穢。這種末日審判式的觀點，在考茨基和他的黨徒的一貫的、理想主義的和不那么革命的著作里全無蹤跡，在沃爾馬或大衛溫和的要求里也是如此，饒勒斯和維維亞尼，或范德韋爾德和倍倍爾，約翰·伯恩斯和丹尼爾·德·利昂也一樣，更不要說是塞繆爾·岡珀斯[40](#_40_18)和那個時期普通的美國勞工領袖了，后者天生具備工團主義的和反政治的觀念。

但如果這就是馬克思真實的目的，它就并非注定要在馬克思當作革命的劇院的工業化國家里實現。這里一個致命的兩難命題開始顯露猙獰頭角：如果只有在效率不斷增長的生產力擴張的基礎上才可以建立理性的社會主義體系的話，就像每個社會民主黨人理由十足地不斷強調的那樣，該體系的建立既不需要革命，也不必要源自革命；這不是革命力量繁榮的氣候條件。馬克思相信階級斗爭在工業社會里有可能達到最激烈的程度，因為正是在那里，相互斗爭的經濟階級真正地面對面，而在發展程度差一些的國家里它們不會這樣。他堅持認為，在壟斷和生產、交換、分配方式的集中日益發展的情況下最終會發生大爆炸，在這種形勢下越來越少的資本家控制著越來越廣大的帝國，他們的數目由于不斷的自相殘殺而減少，直到被他們無意地但不可避免地鍛造出的具有嚴格的社會和技術效率與統一性的無產階級不費吹灰之力地鏟除并取而代之。我們都知道這并沒有發生。集中和壟斷迅速地增長，但是無論帶來了什么社會惡果，它們都沒有逐漸把無產階級異化為高度紀律化的革命力量。由于兩個國際都建立在這些假設上，它們其實是建立在失算上的。這個錯誤的本質與我們時代最令人困惑的和最重要的問題有關。

## 五

……勞動者在經濟上受勞動資料即生活資源的壟斷者的支配，是一切形式的奴役、社會貧困、精神屈辱和政治依附的基礎；因而工人階級的經濟解放是一項偉大的目標，一切政治運動都應該作為手段服從于這一目標……[41](#_41_18)

1864年11月出版的國際工人協會的臨時章程這樣寫道。1891年統一的德國社會民主黨談到了“一支前所未有的失業工人大軍，剝削者和被剝削者之間前所未有的尖銳沖突”，以及“生活不安全感的增加，不幸、壓迫、奴役、貶抑和剝削的增長”。[42](#_42_18)如果這些理論的目標是工業國家，那么這代表了學說對現實的真正勝利。即使在1891年的德國，認為貧困、奴役、不安全以及諸如此類情形實際上在增長，也是有些荒謬的。沒有一個標準，參照它可以看出德國工人經濟上或政治上要比1864年糟糕；而且在這個世紀最后十年里，社會組織、財富和安全的增長都是很大的。如果說有什么“降低”的話，只能歸咎于黨自身日益增長的官僚體系的本質，歸咎于工業社會所有階層的普遍本質，而不能歸咎于壓迫者階層的特殊行為。像巴枯寧預見的那樣，所有事實都指出了西方偉大工業國家中緊張狀態的緩和而不是增強。德國社會民主黨的制度迅速融入了德國國家體系，它在經濟方面以及社會方面變成了其他地方工人階級艷羨的對象，而且成了很少受到那些不妥協的正統社會主義者批判的典范，例如普列漢諾夫、列寧、羅莎·盧森堡、蓋德，也沒有自由主義的那些缺點。英國1867年的改革法案似乎把英國工會領導人的精力從國際舞臺上轉到了自我改善上，只有他們勉強與臭名昭著的1871年議會合作后這個過程才得以加速。正是六十年代晚期的工會立法（大約在1867-1875年），以及隨后的社會立法，導致了費邊社的綱領在勞工領袖看起來比馬克思的似乎更有道理，也比下述這些因素——常常受到失望的激進分子的指責——顯得更合理，例如英國民族性格中某些深層的非革命的因素，或者工人的狹隘島民性，或者他們傳統的忠誠，或者非國教教徒的力量。

在某種意義上，至少在這些國家里和在那個時期里，是馬克思主義而不是資本主義扮演了自己的掘墓人。西方工人的政治組織越是有效，他們就可以從國家那里得到越多的讓步，就越來越被拖入和平改革的道路，他們也就越來越不可避免地感到與那些制度的一致性，這些制度被證明不像馬克思所預言的，是受到歷史詛咒的應該抵制的反動者的石墻，不論這種抵制是多么盲目、無用和自殺性的，而是靈活得多的可以做出讓步的實體。抵抗加強了武裝政黨的紀律性和理論狂熱，和平演變則軟化了它們。在法國，米勒蘭接受資產階級委任的政府官職，因而受到了國際的猛烈譴責；但是，這也說明了有一種這樣的形勢：資產階級政黨隨時準備以這種方式收買它的反對者，不僅迎合他們的自滿感，而且提出了站在對立面的工人階級力量日益增長的具體證據。

我不討論二十世紀：但是對于馬克思的預見的最好描述包含在那位誠實而睿智的已故思想家約翰·斯特雷奇的分析里，他在差不多是他最后的著作里[43](#_43_18)，批判性地對待馬克思的基本假設，即資本家之間的國際競爭使得他們在客觀上必然把工資壓低到工人維持生存的最低水平。這證明是不對的：已經做出讓步了；在馬克思的預見里永不會讓步的財閥和士兵們，卻是梅納德·凱恩斯的聽話的學生，并且成功地避免了馬克思認為的迫在眉睫的最終危機。他自己的工資鐵律與拉薩爾的不同，但至少有一點相同，即認為資本家被客觀力量驅使著要從勞動中榨取最大的剩余價值，這被證明是錯誤的。馬克思明顯悲觀地過高估計了這個軍事——工業復合體的不靈活和愚鈍，也許還有它的力量，布克哈特和賴特·米爾斯從相反的政治觀點出發，也警告過我們要當心這個復合體。對工會的讓步，勞合·喬治在英國和富蘭克林·羅斯福在美國推行的激進社會立法，斯堪的納維亞國家的進步社會政策和作為福利國家的英國，凱恩斯和后凱恩斯的經濟政策，所有這些在我討論的1914年之前的時代里，都不可能在任何馬克思主義者的學說里存在。蘇聯有很多失誤，這要歸咎于對領袖的盲目追隨，不是像通常認為的那樣，要歸咎于純粹的權術陰謀或冷酷的機會主義，而是要歸咎于對世界形勢中經濟方面的過于拘泥的馬克思式分析，其后果就是在二十世紀三十年代對德國、四十年代對歐洲以及對亞非廣大地區的錯誤估計。也許可以爭辯說，如果馬克思主義不曾存在并且沒有變為政黨觀念的基礎，資產階級民主派也許不會像他們做的那樣，同時出于斥力和引力而如此有想像力和有效地反應。如果是這樣的，那將是辯證法的一個出人意料的逆轉，借此馬克思主義產生了它自己的抗體——歷史社會學的一個有趣的話題。

眾所周知，馬克思策略的真正勝利，不是發生在高度工業化的社會里，而是發生在它們的極端對立面，那些經濟落后而且受發達工業國家剝削的地方——俄國，西班牙，中國，亞洲其他地區，非洲和古巴。這些都沒有超出巴枯寧所說的（馬克思在思想上對他極為不屑）；巴枯寧認為，他和馬克思都相信的那種革命——它將徹底摧毀整個體系并建立一個新世界——只有真正異化了的、走投無路的人才可以實現，他們沒有被利益派系有機地結合在一起，對于他們將要摧毀的世界也沒有什么留戀之情。因此，他認為馬克思關于有秩序的政黨的概念本身注定在精神上是資產階級的；因為被組織進一個在正確思想領導下的（巴枯寧所謂的“腐儒政治”）嚴格的、有效率的政黨的那些穩健的、嚴肅的、有頭腦的工人，他們有家庭和固定的職業，在他們動手摧毀一個社會前當然要三思而行，畢竟這個社會曾使他們有可能達到現有的教育、組織和財產水平，最主要的是現有的體面，單是后者就可以使他們在政治上仍然有影響力。他因此總結道，惟一有效的革命者是這樣一些人，他們由于各種原因和現存社會沒有利益關系，他們在其中從來沒有賭注，也從來沒有被剝奪過賭注，從他們的沿著現有軌跡發展的社會中，他們一無所獲，因此即使是最極端的動亂，他們也一無所失。因此，欠發達和落后的社會，要比按等級制組織起來的工業社會有更好的革命預期；被壓迫的、無組織的、落后的和無知的農民，無論他們在哪里——俄國，巴爾干，意大利，西班牙——對國家或資產階級或工業發展的確一無所求——他們是厄運纏身的階級，也是罪犯、違法分子和肆無忌憚的盜匪，陷入到越來越深的貧困中，而且與無產階級非常近似，后者像馬克思所說的那樣失去的只是鎖鏈——這個描述也許過于依賴十九世紀三四十年代的情況了——他們還不如六七十年代的工人。

歷史在某種程度上證明了這一點。第二國際采取的是馬克思在十九世紀四五十年代的學說，也許是半心半意地，也沒有任何加以完善的意圖，而馬克思本人為了支持更為漸進的方法，不久以后就悄悄地收回了這些理論。但正是這種較早的學說，這種半布朗基式的革命策略，最終證明是有效的，當然實際上不是在西方，而是在欠發達的社會里，如俄國和亞洲，而1847年到1850年之間的馬克思恐怕根本不會想到它們。有這樣一種學說——它被宣講給了1849年萊因蘭的革命者以及其后的共產主義小團體——認為，在經濟上屬于前工業狀態的社會里，想要發動無產階級革命的人首先必須與資產階級合作，以推翻經濟落后的、反動的、半封建的政權，而且要容許，實際上還要積極合作以促成資產階級民主共和國的誕生，只有在這樣的共和國里工人階級的組織才能相對自由地成長。下一步——在資產階級民主形成以后——是要無情地鞭策昔日的盟友直到它們被送上斷頭臺。這是一種逐漸擴展的特洛伊木馬的策略——在自由——民主的巢穴里孵出無產階級的布谷鳥的策略。只要無產階級在數量和力量上還過于軟弱以至于無法奪取政權并進行統治，它惟一需要的就是它可以在其中安穩地發展成熟的條件，也即一個寬容的資產階級共和國，在其中它受到滋養，走向健康與強壯。這種情況將一直繼續到無產階級實際上占人口大多數的時候，那時它可以按照形勢的要求奪取政權，使用或不使用暴力。有充足的理由認為埃爾富特綱領根本忽略了這一點，因為按照恩格斯所說的，沒有人會看不到1891年的德國和1849年的德國的區別。除了強硬的革命措辭外，在這份文件里根本沒有關于無產階級專政、非法手段或對國家本身的擯棄的任何說法。到那時為止馬克思主義的全部戰略所指向的階級間尖銳沖突的前景，已經變得比溫和派人士如考茨基更不用說恩格斯所能設想的還要微弱了。

但是在俄國一種非常不同的形勢占了上風，這種情況非常接近馬克思最為熟悉的德國的情況。那里的政權使得某種形式的革命在客觀上是可能的。無產階級無足輕重：中產階級起的作用要比馬克思主義的歷史學家容許的多得多。實際權利的擁有者——一邊是中產階級，相對的另一邊是貴族和沙皇官僚體系——之間的政治緊張穩步地增長，遲早會形成公開沖突。在俄羅斯帝國里，統治階級——地主和官僚階級——的確如馬克思錯誤地認為西方的資本家必然會做的那樣行動著：如同被自己的體系束縛的人們那樣，他們即使在某個時刻看到了這個體系在走向可怕的災難，也沒有辦法，甚至無法開始認真地去嘗試把自己從他們的命運中解救出來。

在這種形勢下對于掌權的人來說，讓步似乎會導致與盲目的固執一樣致命的革命，因為固執——誰知道呢——也許仍然可以設法阻止可怕的潮流，至少暫時可以。保皇派的理想主義者，列昂季耶夫和波布多諾斯采夫，實際上就是這樣說的。與西方相比，這里的確存在一種形勢，在其中規模較小但不斷增長的無產階級，以及比他們多得多的廣大遲鈍的農民的無知和不幸，使得談論堅定的社會主義者中的知識精英是有意義的，這樣一個精英引導著散亂的民眾，如果不是無產階級至少也是“無衣無食”的人，走向多數人的革命。在這里有一個盲目的反動政府，為了反對它可以毫不費力地動員起自由派以及勞動階級和農民團體，在其中經深思熟慮后與資產階級的有策略的聯合，似乎是理性的和現實的步驟。俄國資產階級本身，如果比許多人想像的要強大一些的話，也根本說不上是有力量的；所有的黨派都統一在對政府共同的恐懼和厭惡里；這樣假設并不荒謬，即無產階級如果被正確地組織起來，在戰斗打響的時候就可以使自己成為自由民主派的難以對付但又不可或缺的盟友，幫助他們取得權力以便在第二次革命中把他們趕下臺，第二次革命也必然是最后一次。這也許就是為什么普列漢諾夫要扣下馬克思寫給俄國民粹派的令人頭疼的書信[44](#_44_18)，在這些信里，無論多么勉強，馬克思容許了走向社會主義的非社會民主道路存在的可能性。因為這就必然推翻馬克思對自由主義口號的無情否認，例如“自由”、“道德再生”、“利他主義”、“人類團結”這樣的詞語；在西方，這些陳詞濫調可能顯得毫無意義甚至是令人作嘔的虛偽；但是巴爾干的社會主義者，例如在1893年，卻堅持把這些詞匯寫進他們的綱領，因為他們還沒準備好用別的詞匯為社會主義服務；而且那些在比利時真實的東西在俄國要更為真實，在那里這些詞語仍然表達了一個完全壓迫性體制下的真誠的人類要求，而且在堅定的革命者口里也并不虛假。

在一個欠發達的地區，它周圍是快速增長的世界，統治它的人不愿意或無力足夠迅速地調整自己以應對威脅到其國家的民族整體性的危險，或在不同程度上威脅到它的經濟利益的危險——一種由潛在掠食性的、高速發展的鄰國帶來的危險——革命，像世界上任何可以預見的事情一樣，是不可避免的。它什么時候發生、怎樣發生，是另一回事。這就是十九世紀日本和俄國的形勢，是十九世紀晚期和二十世紀早期土耳其帝國和中國、西班牙和葡萄牙以及巴爾干諸國的形勢，也是今天非洲和拉丁美洲的形勢。考慮到這些力量的模式，由于對革命的期望很高，感到絕望的中產階級必然要成為革命者，無論它起到什么作用。馬克思在1848-1851年之間開的藥方，就是適用于這種“危急時刻”的。實際上列寧在1917年采取的也就是這個模式。人人都知道列寧偏離普列漢諾夫和考茨基完美無缺地闡釋的嚴格的正統道路有多遠，但這不是我要說的。我要說的是，1917年俄國的形勢，以及在其他相應時刻其他欠發達國家里的形勢，使得1848-1851年之間馬克思主義者的策略更為適合；而相比之下，十九世紀晚期（或其他任何時間里）工業國家的形勢，則使得從馬克思本人對馬克思主義的修正中得出的后期馬克思主義的公式和策略不那么適合。早期的公式應用到了落后的俄國：后期的公式既沒有應用于十九世紀七十年代的歐洲，在隨后的半個世紀里也沒有這么做。馬克思的門徒拒絕看到這一點，或至少拒絕闡明這一點的事實，讓人回想起尖刻的伊格納斯·奧爾在提到伯恩斯坦對馬克思主義的批評時的一句名言：“他并不這樣說；而只是這樣做。”

## 六

如果第二國際令人傷感的終結想得到公正評價的話，還有另外一個上文簡要提及的[45](#_45_18)不可忽略的因素：這就是民族主義。所有原創性理論的作者都傾向于夸張。也許沒有這種夸張，就不可能沖破一個特定時代的正統和主流觀點。大多數著名的思想家都是這樣做的，馬克思也不例外。沒有人會真的否認他的偉大的圣西門式的真知灼見的創造性和批判的重要性——他，而不是別人，使我們意識到社會化的生產與私人化的分配機制不相稱；他比別人更早地預見到了大工業的興起。不僅如此，他具體地說出了圣西門的洞見，即人通過技術革新，改變了他們自己和他們的生活，以及他們的社會和政治組織。他很清楚地說明了人類過去的創造在束縛他們自己日后的進步中扮演的角色，即這些生產力的“枷鎖”扮演的角色，它們是由人創造的制度或信仰體系或行為方式組成的，卻使得后代的人們誤以為它們是客觀有效和永恒的；一種只有通過“有什么用？”的追問才可以驅散的錯覺——是什么樣的團體或階級，其權力或生存，無論他們意識到與否，因這些制度而得到加強？（如果他們保持自己的神圣地位還會得到更多。）馬克思而不是其他人強調社會組織的重要性，不是作為一個永恒的、在社會層面上有用的武器，而是作為不可避免地由工業化進程本身導致的某種東西。同樣也是他使我們習慣于——有人也許會說習慣于我們的命運——為了做出各種社會蛋餅要勇于打碎雞蛋，且不管它多么神圣；習慣于暴力和殺戮，這點使許多人退縮了，但是馬克思不僅把這看成是不可避免的，有時還看成幾乎是要積極去爭取的。馬克思關于思想和行為關系的特殊學說，關于詞語和它們的真實含義與社會角色的學說——詞語一會兒被這個，一會兒被那個階級和它們的代表所使用——所有這些都是塑造性的觀點，它們，無論如何已經改變了我們的世界。第二國際吸收了這些觀點，而且在某種程度上改變了這些觀點，但從沒有完全失去它們。沒有倍倍爾、考茨基和普列漢諾夫，沒有對正統學說的強調和對異端的排斥，無論是列寧還是老殖民主義垂死掙扎時采取的形式，都不會以他們的樣子出現。純粹的和未加稀釋的馬克思主義傳統，從來沒有消亡：但是為了它從其觀點的激烈性、思想的連貫性和對革命統一性與革命組織的追求中贏得的一切，它付出的代價——非常巨大——就是對社會現實的視而不見。我已經提及了它對于聰明的資本主義的彈性和社會創新性的低估，對國家自身可以顯示的——無論是因為社會進步，例如在斯堪的納維亞國家或英語國家，還是因為壓力和戰爭，例如在大戰前的德國和意大利——進取心的低估。

我要重新談談在我看來最有力的因素：民族主義。它甚至比為了安全而放棄個人和群體的自由的選擇還有力，甚至比歷史感情或傳統與慣性的力量還有力，后者被馬克思主義教條家們系統地低估了或消解了。民族主義逐漸產生了巨大的影響力，盡管在過去的一百年里所有國際聯合的力量都在起作用。這里不是審視它的根源的地方。也許回想起一件眾所周知的事情就足夠了——無論在十八世紀末期和十九世紀早期的德國出現了什么樣的自由國際主義的萌芽，它們在1815年反拿破侖的民族主義熱浪中都枯萎了。1848年的革命在它的幫助下被破壞了。如果沒有奧匈帝國內部沙文主義的沖突，沒有1870年法國的受傷害的民族主義（即使在1871年的巴黎公社里它也有很大分量），沒有1864年到1914年之間民族利益和資本家利益在帝國主義中的聯盟，沒有1919年把俄國民族整合的事業與革命等同起來，我們世界的歷史肯定是大不一樣的。

歐洲工人階級組織的歷史不能與拉薩爾創建的政黨的好運分開，不能與這個馬克思正確地懷疑他滑向“民族精神”以及非常類似德國浪漫民族主義的某種東西的人賦予它的形式分開。借著他們的經濟和社會進步的程度，工人們被拖入了這種潮流，而且幾乎不可能指望他們成功地逆流而動。當1914年打破了第二國際的表面一致時，列寧和羅莎·盧森堡都大吃一驚。但至少部分地是因為，在俄羅斯帝國工人們處于相對的前工業化階段，與西方社會的其余部分及其民族主義是隔絕的，因此即使俄國的工廠工人中有某種程度的民族主義，也相對要弱得多。在它更強大的地方——例如在波蘭——它在反對俄國人、奧地利人和德國人時也同樣是無力的：就算有些力量的話，它也是和奧地利人的恐俄情緒聯系在一起的。我們知道，列寧、羅莎·盧森堡和馬爾托夫就他們個人而言是沒有這種感情的。對列寧而言，對托洛茨基也是一樣（盡管這么對比可能不對），俄國革命的重要性更多地在于這是對敵人戰線中最薄弱的一環發起的攻擊——世界范圍的革命的開始——而不在于它是在俄國發生的。一國之內的社會主義并不是什么獨創；列寧也不是俄國民族主義者，就像斯大林不是格魯吉亞民族主義者一樣，或者像馬爾托夫不是初期的猶太民族主義的支持者一樣——馬爾托夫對它的各種形式進行了兇猛的攻擊。但是到那時為止歷史的教訓在我看來就是，社會革命在這樣的情況下是最成功的：社會和民族敵人可以被確定，政治權利和人權的被剝奪、貧窮和不公正與某種程度的民族恥辱同時發生：在那里這些邪惡可以被歸咎于外國剝削者以及國內的暴君們。也許這個事實，即馬克思主義的運動似乎在英國和“白人聯邦”里、在斯堪的納維亞國家和北美最為孱弱，并不是和這樣一些歷史因素不相干的，它們在這些難以入侵的國家里阻止了日積月累的社會不公正和受到傷害的民族主義者的怒火的同時發生：一種似乎必然導致革命性變革的混合。

因此可以認為，是俄國新雅各賓派的特卡契夫（恩格斯在1875年曾強烈地譴責過他）提出了一個行動綱領；列寧，無論他意識到與否，在1917年完善了它；盡管半馬克思主義的、漸進主義的和民主派拉夫洛夫的計劃——恩格斯曾頗為關切——證明在俄國是行不通的，但它們在西歐確實被證明可行，并緩和了武裝的馬克思主義，把它轉入了相對溫和和半費邊主義的軌道。如果這些是歷史的辯證變化，它們不太可能是馬克思期望的。沒有人比他更經常地或以更深的洞察力談論人類行為的不可逆料的后果；但是一個人仍然可以琢磨除了對于使用暴力的信念，馬克思從這樣一個事實中會得出什么，這個事實就是，他的學說注定要通過不可避免地由某些社會中，至少到那時為止是欠發達社會中，殘存的不成熟和野蠻的東西所決定的方法和形式進入這些社會里，而他自己的觀點卻是把自由社會看做是人類文明的最好產物——最先進的生產技術的最大可能性的發展頂點，這是由自由的和無階級的人類通過對環境的理性控制而鍛造的。在俄國、中國和巴爾干國家，取得勝利的是1848年到1850年的原則，在這些地方沒有馬克思主義意義上的大眾，社會主義的領袖們沒有廣泛的社會和政治責任，在他們的肩頭上不擔負著什么；在這些地方社會主義政黨可以自己行動，它們主要是由知識分子組成的。

我想表明（無論是多么嘗試性的），這至少在俄國是成立的，因為與現實隔絕的被囚禁的人，能夠更無畏地去信仰；他們的思想要狹窄些，也更清楚和更集中，他們的信仰更真誠。這就是布朗基的信仰方式；這就是葛蘭西的信仰方式；這就是十九世紀四十和五十年代德國革命者的觀點，也是九十年代俄國革命社會主義者的觀點。這個時候在德國和法國，在奧匈帝國和不列顛，在比利時和荷蘭，的確存在大眾，但是這些地方也有民族主義和受尊敬的宗教組織，有逐漸增長的財富和經濟安全的希望，以及自然而然的對漸進方法的信仰。階級之間的隔墻變得比理論所認為的要薄了，而且領袖們感到應該對大規模的、精心構建的、溫和的、社會民主的或可尊敬的勞動政黨成千上萬成員的日常生活負責。在這里與資產階級沒有合作，不要改良主義和漸進主義的學說——工人要么僅憑借自己的力量獲勝，要么失敗——不再是可行的了；在欠發達國家里，由于明顯的原因，更是如此。且不論馬克思主義者在十九世紀八十年代所做的分析的極大相對性，在這個時期里出現了自由貿易和社會流動性的下降，保護主義的抬頭，官僚國家的控制和軍事帝國主義的加強，以及權力精英的聯姻，包括工會和民族主義者的團體——換句話說，且不論馬克思以高度的技巧和深刻的見地分析和預言過的集權主義的增長——這些其他的因素被證明是勢均力敵的。勞動者的領袖們，甚至馬克思主義者，被拖入了和平的競技場，也許與他們的意愿相反且不為他們察覺，在其中不同利益獲得調整而不是走向沖突，而且妥協的觀點、多元論、與其他階級不完善的但可容忍的暫時妥協，或多或少地被認為是理所當然的。因此這樣的信念，即人類的一個群體——無產階級——是整個未來人類的代表，是歷史選擇的工具，違背它的真實意愿（它的領袖解釋的意愿）是反人類的——對人類精神犯下的罪行——被削弱了，而且馬克思主義本身傾向于被簡化為一種粗糙的唯物實證主義，一種純粹的關于歷史的理論，它不聲稱提供終極價值，因此可以被連接在——被焊接在——其他道德體系上：新康德主義，基督教，平等主義或民族主義。第二國際就是這樣消亡的——慢慢地和凄涼地，沒有什么標志，即使饒勒斯的被暗殺有時被看成是一個確切的標志。

但是和其他任何淵源相比，一些最令人痛苦的問題的最強烈表達要歸因于這受人蔑視的逝去的第二國際，這些問題在今天比以往更加令人痛苦，例如這樣的問題：自由和集權化權威的關系，無論我們公開宣稱的理論信仰是什么，后者都是工業主義本身強加給我們的（即使把它稱為辯證的也沒有使這個關系變得更清楚或更可以被容忍）；民族相對于國際力量的生命力；工會與社會主義政黨的關系；在壓迫性政權下采取陰謀方法的后果；在反帝國主義斗爭的過程中誕生的新民族主義（和種族主義），與在集權化指導下、為全人類的利益而對欠發達地區的資源進行最佳利用的觀點的沖突；純粹經濟因素相對于引發戰爭和革命的民族或帝國主義情結（它們本身不是直接由經濟形式造成的）所起的作用；通過“工業行動”來防止戰爭的可能性——大罷工和其他由工人組織發動的干涉——更不用說大量的有關社會立法、移民政策、刑法改革、婦女權利的問題，和這些問題有關的冗長的各種會議和它們冗長的發言，在巴黎，在布魯塞爾，在倫敦，在阿姆斯特丹，在斯圖加特，在哥本哈根，在巴塞爾，充斥于1889年到1914年間。

且不論馬克思主義自1918年以來的所有巨大變化，事實是，在我們的世界里這些古老問題在今天遠遠沒有過時。這是因為我們落后于時代嗎？因為我們本身是一個巨大的、異常的年代錯誤的產物，是最后的史前人類，我們的最終消失將標志著新世界的誕生嗎？或者也許是因為，我忍不住要這樣想，馬克思像許多天才的先哲一樣，極度地夸大而且過分強調了歷史的相對性和所有社會問題的暫時性——不僅是在時間和變化的過程面前，還相對于人類通過發現一個單一的最終理性解決方案而一勞永逸地解決所有問題的能力：因此我們的問題將被送進古董博物館里（用恩格斯的話來說），巨大的革命轉型的行動，如果不是今天就是明天，將為這場巨大而可怕的爭論永遠畫上句號，而且人類歷史將最終開始。由于許多馬克思的具體預言還沒有實現，我相信，也許這個偉大的包羅萬象的觀念，將證明只不過是虛妄的。

# 浪漫主義革命：現代思想史的一場危機

## 一

我的研究對象是西方政治思想史中的一個轉折點，而且實際上更廣泛地說，也是歐洲人的思想和行為歷史中的一個轉折點。關于轉折點，我說的是觀念的一種轉變。這是和那種當一個發現，甚至是極其重要的發現，解決了甚至是最為核心和麻煩的問題時發生的變化不同的東西。某個問題的解決方案是依據該問題而得到的，并不必然地改變該問題得以提出時所依據的范疇和概念；如果它賦予了這些范疇什么的話，那只是更多的權威性和活力。牛頓的發現并沒有改變開普勒和伽利略物理學的基礎。凱恩斯的經濟學觀點和方法也沒有打斷由亞當·斯密和李嘉圖所創造的研究課題的連續性。關于轉折點，我說的是某種不同的東西：整個概念框架的劇烈變化，在該框架中一些問題得以提出；從新觀點、新詞匯、新關系的角度看，那些老問題顯得微不足道、過時以及有時顯得不明智，以至于以前的那些折磨人的問題和疑問像是古怪的思想方式，或者是屬于一個已經消逝了的世界的混亂。

在西方政治思想史中，至少發生了（在我看來似乎是）三次這種類型的轉折。第一個轉折點通常被定位在亞里士多德死后到斯多葛學派興起之間的短暫而神秘的時期，那時在不足二十年的時間里，雅典占統治地位的哲學學派不再認為個人只有在社會生活的環境里才是聰慧的，停止討論那些曾支配著柏拉圖學派和呂克昂學園的、與公共及政治生活相關的問題，就好像這些問題不再處于核心，甚至不再有意義，并且突然從內在經驗和個人救贖的角度純粹地把人作為孤立的實體討論起來，而蘊涵在人類天性里的道德甚至進一步把他們孤立起來。對所有價值的大規模重新評判——從公共的到私人的，從外在的到內在的，從政治的到倫理的，從城邦的到個人的，從社會秩序到反政治的無政府主義，以及觀念和語言中相應的變化，幾乎不可能發生在思想史家所劃定的、亞歷山大大帝死后僅僅十五年或二十年的時間里。我們不知道，也許永遠不會知道，在此前的一百年里，存在著多少對體現在柏拉圖和亞里士多德觀念里的哲學圖景的系統反對。我們對認為公共事務不受客觀理性影響的早期犬儒派、懷疑論者和詭辯派的思想知之甚少。我們知道的關于這些先驅者同時也是柏拉圖與亞里士多德的反對者的一切，或者說幾乎一切，都是來自他們敵人的作品；這就好像我們所知道的關于伯特蘭·羅素的學說的一切都來自蘇聯教科書，又好像我們所知道的中世紀學說源自伯特蘭·羅素的學說。但是無論如何，這的確是人類思想史上的一個主要轉折點，其后沒有什么可以與之相比。

在我看來，馬基雅維里揭開了一場同樣重要的顛覆運動的序幕。自然價值與道德價值間的鮮明區分、關于政治價值不僅不同于而且可能根本上與基督教倫理不相容的假設，對于宗教的功利主義的看法，對于神學以及形而上學的和神學的證明的懷疑，對于在理論上是一個邏輯矛盾、在實踐中必然是大災難的理想共和國的觀念的懷疑——所有這些都是新穎和讓人震驚的東西。人類此前從來沒有被公開地號召在一個沒有目的的世界里、在不可調和的私人和公共價值體系之間做出選擇，并且被預先告之可能根本不存在關于這個選擇的終極的、客觀的標準，因為這兩條道路通常指向相反的方向，很少有什么共同點。在這里我不想夸大這把插在歐洲傳統里的匕首的嚴重后果，梅尼克就是這么稱呼它的。

第三個大轉折點——在我看來是最重大的，因為此后再沒有發生過如此有革命性的事情——發生在十八世紀末葉，主要是在德國；而且它雖然因“浪漫主義”的稱呼而廣為人知，它的全部意義和重要性即使在今天也沒有得到應有的認識。我將以最簡單的方式敘述我的論點——這過于簡單，也許總體上不準確或不公正。這就是：十八世紀見證了倫理和政治學中關于真理和有效性觀念的破滅，不僅僅是客觀真理或絕對真理，也包括主觀真理和相對真理——有效性也是這樣的——同時也見證了因此出現的大量的、實際上是無法估量的后果。我們稱為浪漫主義的運動使現代倫理學和政治學發生的轉型，遠比我們意識到的要深刻得多。

## 二

在整個西方思想的核心傳統里，人們一直假定所有的普遍問題都是同一邏輯類型的：它們是關于事實的問題。因此只有那些處于某個位置、知道相關數據和能夠正確地解釋它們的人才可以回答這些問題。認為一個問題如果根本無法回答就不是一個明智的問題，認為在某處存在著對每一個難題的解決辦法，雖然可能被隱藏或難以接近，就像是隱藏的財寶（這被啟蒙時期和十九世紀的實證主義者們認為是理所當然的，在我們今天也如此）——這樣一種信念是直到我討論的時間點為止的西方思想所抱持的主要假設。在這方面，道德和政治問題不是迥然不同的。“什么是人最好的生活？”，“為什么我應該服從你或別人？”（這也許是政治哲學最核心的問題），“什么是權利？”，“什么是自由，為什么要追求它？”，“什么是義務、權力、公正、平等？”，以及其他諸如此類的問題，從根本上被認為可以用回答更為明顯的事實問題的同樣方法來回答，這類事實問題比如：“水是什么組成的？”，“有多少星星？”，“裘力斯·愷撒什么時候死的？”，“當他越過盧比孔河的時候先邁出的是哪只腳？”，“為什么希特勒要殺這么多人？”，“上帝存在嗎？”我自己也可能無法說出里斯本離君士坦丁堡有多遠，或者某個病人是否會死于某種疾病，但是我知道去哪里尋找答案，該做什么，該咨詢什么樣的權威。我知道什么類型的命題可能成為我的問題的答案，什么類型的不可能。當我說我知道真正的答案在本質上一定是可以發現的時，我的意思就是上述的這些，盡管我可能不知道答案，而且也許實際上沒有人——除了萬能的存在——知道。

在對這種知識的互相競爭的追求者中間存在著激烈的爭辯。有的人在個人天啟經驗里、在教義信仰和經典書籍里尋找真理；或者在這些真理的專職解釋者的聲明里尋找——巫醫，教士，教會，預言家，各種與看不見的力量有接觸的人。各種教派可能不會總是提供相同的答案，但這樣的答案被認為一定是可以發現的；如果不在這個派別或宗教的聲明里，那么就在其他派別或宗教里。有的人尋找答案時借助形而上學的洞察力，或個人的良知，抑或借助部落或文化的不朽智慧，單純善良的人的未被腐蝕的心靈；有的人傾聽人民集會時的聲音，有的則傾聽神圣的國王或領袖的聲音。有些人認為真理是永恒不變的，其他人則認為它是歷史地發展形成的；人們到處搜索真理，在過去或在未來，在今生或在來世，在理性的宣言或神話及其他非理性源泉中，在神學中，在數學方法對經驗數據分析的應用里，在常識的歸納里，或者在自然科學的實驗室里。在互相競爭的認為可以真正回答這些問題的各種宣言之間，上演著你死我活的爭斗。當最后要得到的是對有關生死、個人救贖、按照真理生活的問題的解決時，情況就不可能是別的樣子。這是柏拉圖主義者和斯多葛主義者的信仰，是基督徒和猶太教徒的信仰，是思想家和實干家的信仰，是千差萬別的信徒和非信徒的信仰，直到今天都是這樣。

且不論區分這些不同觀點的各種巨大差異，有一個大的前提假設，或者說是一個假設的三個子命題，構成了它們全體的基礎。第一個是存在著人類天性這樣一個實體，它是自然的或超自然的，可以通過相關的專業知識來理解；第二個是擁有某種特殊的天賦意味著要去追求由上帝或一個非人格化的事物本質加之于它或內在于它的某種特殊的目標，而且對這些目標的追求本身就是使人之所以成為人的東西；第三個是這些目標以及相應的利益和價值（這是需要神學、哲學或科學去發現和界定的工作）不可能彼此沖突——實際上，它們必須組成一個和諧的整體。

這些假設的最大體現是古典、中世紀和現代的自然法概念。它們被每一個人所接受：即使是某些最尖刻的自然法的批評者也沒有質疑——懷疑主義者，經驗主義者，主觀主義者，有機論者或歷史進化論的信徒。按照亞里士多德的說法，一位古代的智者的確觀察到了發生在雅典和波斯的大火，而社會和道德觀念就在我們的眼前改變了。[46](#_46_18)相似地，孟德斯鳩也說過，當蒙提祖馬告訴科特斯[47](#_47_18)，基督教對于斯巴達人來說可能是最好的，但阿茲特克宗教對于他的人民是最好的時，他所言非虛。[48](#_48_18)這是令那些相信道德的、宗教的或政治的真理是放之四海而皆準的人感到厭惡的思想；也就是說，既為基督教教會所厭惡，也為機械唯物主義者和實證主義者如愛爾維修、孔迪亞克和他們的朋友所厭惡。但是即使相對主義者和懷疑論者也不過是認為每個人和每個社會，依據不同的地理或氣候條件，或不同的法律和教育體系，或一般觀點與生活模式，會有不同的需求——這些孟德斯鳩都稱為法的精神。然而，這些問題的客觀答案當然是可以發現的：你只需要知道人們生活于其中的情境。就此而言，你可以以永恒的客觀真理的名義，宣布因為波斯人的需求不同于巴黎人的，在波斯是好的東西在巴黎可能是壞的。但是答案仍然是客觀的，波斯的法規的正確性并不和巴黎的相抵牾。我在布哈拉揍了我的妻子，我沒有在伯明翰打她：不同的環境決定不同的方法，盡管目的是一致的；或根據不同的刺激而有所不同。

即使對于極端的懷疑論者如休謨來說，這也同樣是真的：為了尋找生活的正確道路而訴諸內在觀念或先驗真理是毫無用處的。前者根本不存在；后者沒有提供關于這個世界的什么信息，只提供了我們使用詞匯和象征符號的方法。但是否沒有什么可以去求助的呢？實際上有。價值就是人們所追求的：他們追求自己需要的滿足。經驗心理學會告訴你人們想要什么，他們贊成和不贊成什么；社會學或社會人類學會告訴你不同國家、團體、階級、文化（以及它們內部）的需求和道德及政治價值間的異同。德國歷史學派最強烈地反對一切不變的、普遍的原則，并用一種具體的“有機”實體的連續感來取代它們——一個特定的民族，或部落，或一種傳統，但即使是這樣一個學派，在其早期學說里，在赫爾德、薩維尼，尼布爾（以及在英國的柏克）的著作里，也沒有在任何程度上宣稱或暗示這些不同的發展模式是彼此對立的，或者說它們不是一個大的宇宙整體的元素，一個大的有差異性的統一體。道路也許是必然不同的；但目的對于所有人來說只有一個：它包括了和平、正義、美德、幸福、和諧的共存。那就是萊辛關于三個戒指的著名寓言的核心，這是就整個啟蒙運動而說的。

霍爾巴赫指出，人在本質上是與其他三維實體相似的東西：倫理學是第一個發現人的本質是什么、人需要什么以及最終如何滿足這些需要的科學；政治學是應用于集體的科學——德行和政治是喂養和滿足人類獸性的科學，或者換個說法，按照愛爾維修的說法是心靈的農業。勒梅爾西耶·德·拉·利維埃爾斷言人類的目的是被給定的：是由人類本質的結構所給定的。我們無法改變它們，只能去理解它們的法則并照此行事。政治學就是航海術——航海術要求具備關于海洋、季風、礁石以及人們不能但想要到達的港口的知識：這就是所謂理性的方法。法律的專制和立法者個人的專制是一回事：勒梅爾西耶認為都是不可抗拒的證據的力量。[49](#_49_18)立法者只不過是建筑者而已：自然已經畫好了整個藍圖。愛爾維修宣稱他根本不關心人是道德的還是不道德的；只要他們是智慧的——因為如果他們是智慧的，事實上他們就可以用最有效的方法追求幸福，無論他們是否可以實現這一點，也無論他們如何解釋自己的行為。孟德斯鳩認為為達到這樣一些對所有人類都一樣的目的，如幸福、正義或穩定，其方法在不同環境里會有所不同；休謨認為這些目的是主觀的，無法先驗地證明；赫爾德認為它們不是普遍性的或完全理性的，并且依賴于一個追求自己特殊的、惟一的道路的特定社會在這個有機發展過程中所達到的階段。但是如果這些目的，主觀的或客觀的，統一的或變化的，是由上帝、理性、傳統給定的，那么剩下來的惟一真正的問題是關于方法的。政治問題轉變為純粹的技術問題。

當然，也會有不同的情況。某些追隨柏拉圖的人相信只有經過特殊訓練的人才能發現這些目的：圣哲，或受到天啟的預言家，或啟蒙哲學家，或科學家，或歷史學家。孔多塞看不出為什么進步不能由人類科學專家組成的政府在人類事務中取得，如果人類采用與蜜蜂社會和水獺社會同樣的方法。赫爾德根本不同意孔多塞的看法，因為人類社會通過追求精神目標來發展和轉變自己，而蜜蜂和水獺的社會不是這樣的。但是他沒說什么反對孔多塞的“自然用真理、幸福和美德的不可打斷的鎖鏈支配一切”[50](#_50_18)的命題的話；因為否則就沒有什么和諧了。舉例來說，如果你可以證明真理可能和幸福不相容，或者幸福和美德不相容，那么，假設這三者都被看作是絕對價值的話（這一點在十八世紀以及其他時代的大部分時間里，都是公理），接下來的問題就是，對于“我們應該追求什么樣的目標”、“什么是最好的生活方式”這樣的問題從根本上不可能給出任何客觀的、可以證明的答案。但是除非這些問題可以從根本上得到回答，否則我們追問的到底是什么呢？康德和盧梭與柏拉圖不同，他們斷言對于價值問題的回答根本不是專家的事，因為每一個理性的人（而且每一個人都可以是理性的）都能夠找到這些基本道德問題的答案；而且所有理性人的答案都應該必然地是一致的。實際上，他們對于民主的信念就是依賴于這個原則。

我想說明的是，而且這在我看來很關鍵：所有這些不同的學派都同意價值的問題是事實問題的一種。既然一個真理，例如對“我是否該追求正義”這個問題的回答，不可能與另一個真理——例如對“我是否該慈悲為懷”這個問題的回答（因為一個真命題在邏輯上不可能與另一個沖突）——不相容，那么至少在理論上，可以營造一種理想狀態，其中包含著對所有社會生活核心問題的正確解答。所有阻礙該理想狀態實現的障礙都必然是暫時的或偶然的。人類所有的弱點、失誤、愚蠢、腐化、不幸，所有的沖突以及所有的邪惡和悲劇，都要歸咎于無知和錯誤。如果人類預先知道，他們就不會犯錯；如果他們不犯錯，他們就能夠——而且作為理性的人，他們就愿意——通過最有效的方法來追求他們真正利益的滿足。這些基于理性之上的活動永遠不會互相沖突；因為在人或這個世界的本質里沒有什么使悲劇變得不可避免的東西。罪、惡、痛苦都只是因為盲目產生的失調的形式。知識，無論它是科學的還是神話的，經驗的還是神學的，塵世的還是天堂的，都創造出美、和諧與幸福。這個世界里并沒有什么容不得圣人或天使的東西。

## 三

美德即知識。這個核心的西方信仰以及它的各種支派，歷經古典希臘哲學的衰落、基督教的興起、蠻族入侵和中世紀教會以及文藝復興和宗教改革而幸存下來，并且實際上以這種或那種形式發生著影響，這個歐洲理性主義最強有力的支柱，這個三足鼎的中心足，被浪漫主義運動削弱了，或者至少是被破壞了。首先在我看來，某些浪漫主義者最徹底地切斷了古典觀念的所有根基——即認為行動和選擇問題的答案以及價值是可以被發現的這樣一種信念——并且堅持認為這類問題是沒有答案的，無論是主觀的還是客觀的，經驗的還是先驗的。其次，對他們而言沒有什么可以保證各種價值在理論上不彼此沖突，或者如果它們是沖突的會有什么解決的辦法；而且像馬基雅維里那樣，他們認為否認這一點就是某種形式的自欺欺人，幼稚或淺薄，是可憐的并總是災難性的。第三，我認為從他們學說的積極方面看，浪漫主義者引進了一組新價值，與舊的價值毫不相容，而今天大多數歐洲人是這兩種互相對立的傳統的繼承者。這兩種觀點我們都接受，而且以一種如果我們對自己誠實就無法避免的模式在二者中間搖擺，但這從思想上說不是內在一致的。追溯這種在不同觀點間的重大轉移可能是一生的事業。這里我只能簡單地談幾點，來說明這種革命性現象的大致輪廓。

## 四

這個破壞性的因素——日益逼近的地震帶來的最初震顫——首先可以在盧梭和康德的著作里看到。每個人都知道，按照盧梭和康德的說法，要發現自己應該做什么就必須傾聽某種內在的聲音。這種聲音提出了要求：它發出命令。盧梭稱其為理性。康德也稱其為理性，并提出了把它發出的命令與其他的命令——例如來自情感或自利的敵對聲音——區分開來的標準。但是這兩位思想家，盡管他們對啟蒙哲學的某些特定方面極不贊成，在很大程度上仍然屬于啟蒙陣營，這體現在無論理性的內在聲音要求什么，在他們看來都是客觀的、普遍的、永恒的，無論何時何地對任何人都是真實的，就像自然法的傳統宣揚的那樣。然而在康德的學說里，這種聲音獲得了某些特殊的特性。他的核心概念是個人責任的概念。這個關于人應該做什么（而且可以自然地引申到一個社會共同體應該做什么，這一點他由于在政治上過于謹小慎微而沒有強調）的問題的提出，暗示了一個人或一個團體可以有不同的行為方式；換句話說，可以選擇。一個人的選擇，如果要恰當地被稱為選擇的話，必須是自由的；如果他被他無法控制的力量強制著去行動，無論這些力量是身體上的，如一些十七世紀的哲學家所堅持的那樣，還是心理上的——欲望，恐懼，希望——以及生理上的和生物學上的，如十八世紀的唯物主義者所宣稱的那樣，那么對康德來說，所謂選擇的觀點是空洞的，而且無法賦予諸如“應該”、“目的”、“責任”等詞匯任何意義。盧梭也認為個人體現著他的自由的本質——限制一個人的自由，無論如何仁慈地出于假想的他自己的利益，就像十八世紀的改革者建議開明專制所做的那樣，都是扼殺一個人的人性，把他變成動物或某個物體。對康德而言，一個人要真正地自由，就必須可以自由地走向惡與善；否則（理性地）選擇善就沒有任何價值，關于美德的觀點也就變得空洞了。要想自由就要自我引導，如果我被我無法控制的東西所左右，我就不是自由的。但是對幸福的渴求可能是這種類型的外部制約因素：我可能無法控制它。而且幸福是某種我或者可以或者無法得到的東西：它取決于太多的個人無法駕馭的條件。如果完成一個特定的行為是我的目的或責任，那么我肯定可以去做；我不能因為無法做不由我控制的事情而受到指責。只有我有能力自由選擇，我（引申一下，還有我的文化和國家）才可以被視為負有義務或責任，實際上就是被視為道德行為者。如果道德或政治規則的資源外在于我，我就不是自由的，沒有能力做出理性選擇。

按照這種思路，理性生物的價值必須是自己加之于自己的，因為如果價值來自外部資源，我依賴于這種資源，我就不自由。這就是康德說自治是一切道德的基礎時所意味的：聽命于某種外在力量，無論是無目的的自然還是按照它的意志命令我的超驗力量如上帝或天理，都是異化統治，是一種依賴于我無法控制的東西的形式，是奴役。我，而且只有我自己，必須是我自己的價值的權威。如同盧梭宣揚的那樣，實際上我必須遵循規則，但我是自由的，因為這些規則是我創制的。外部命令會貶低人；實際上因為人，而且只有人自己，是價值的創造者，所以他們本身就是有最高價值的；為了那些不屬于人類自己的目的而使用人，剝削他們，貶低他們，侮辱他們，就是否認他們人的本質，否認他們是人；而且這是所有罪惡中最窮兇極惡的。要證明壓迫、奴役或毀滅某個生物是合理的，我就必須保證我是以某種價值的名義來行事的，該價值要高于我侵犯了其自由的這個生物。但是理論上說不可能有這樣的價值，因為所有的價值都是自由（理性）人類的選擇所創造的，因此這樣的惡行就是踐踏最高的價值——人類理性為自己設定的終極目的：理性和理性選擇是人性的本質，是作為人類的尊嚴的本質，是他們作為自由本體區別于物體和野獸的本質。無論我們是誰，當我們看到類似我們自己的生物被奴役，被踐踏，被侮辱，被當作或被變成野獸時，就會在我們中間引起如此強烈的情感激變。

康德的說法聽上去就好像這些規則都是理性的命令，因此如果它們對我是成立的，它們就必須對所有其他的理性生物成立，因為這是理性的本質，無論是理論上的還是實踐上的，無論在科學里還是在生活里，都是普遍有效的。無論是在宗教的還是在人道的掩飾下，這一點并且只有這一點才是我們的道德權利和道德規范觀念的基礎，才是全體人類之自由、平等、尊嚴等觀念的基礎。他稱這些規則為絕對律令。

與休謨不同，康德也許沒有有意地把絕對律令和事實陳述截然區分開來：但是無論如何，他的體系具有革命性的后果。要求或律令不是事實陳述；它們不是描述，無所謂真假。律令可以是對的或錯的，可以是不公正的或公正的，可以是明智的或混亂的，可以是微不足道的或重要的，但它們不描述任何東西：它們命令行動，指導行動，威嚇行動，產生行動。類似地，一個目的或一種價值也是某種人自己以之作為自己目標的東西，它不是可以依賴的獨立實體。價值不是某種科學，例如心理學或社會學可以研究的自然過程，它們是人制造的，是自由行動或自由創造的形式。

康德實際上沒有得出這個結論；實際上這個結論走向了所有他相信的東西的對立面——理性的普世性，對道德價值的理性證明的可能性。但是康德的某些浪漫主義繼承者充分引申了這個觀點，認為價值就是命令，它們是被創造的，而不是被發現的。傳統的道德（或政治）知識與科學知識或形而上學知識或神學知識間的類比被打破了。道德，以及作為社會道德的政治，是一個創造性的過程：新的浪漫主義的模式是藝術的模式。

那么藝術家都做什么？他創造某些東西，他表達他自己；他不復制，不模仿，不翻譯（這只是工匠的技藝）。他主動行動，他制造，他發明；他不發現，不計算，不證明，不推理。在某種意義上，創造就是只依賴自己。一個人既發明目的，也發明通向它的道路。一首歌在被作曲家譜寫出來以前在哪里呢？一支舞在被跳出來之前在哪里呢？一首詩在詩人吟誦它之前在哪里呢？赫爾岑曾這樣問道。它們不是在那里——在某個外部的空間里——等著被人發現，無論是專家還是普通人。所有的創造在某種意義上都是無中生有。它是人類惟一的充分自治的行為。它擺脫了因果律，擺脫了外部世界的機械規律，擺脫了專制或環境影響，擺脫了激情，這些支配著我——當與這些因素有聯系時，我最多是像樹木、石頭或動物一樣的自然物體。

如果人的本質是自我控制——對自己的目的和生活方式的有意識的選擇——這就構成了與那種早期模式的根本決裂，該模式支配著關于人在宇宙中的位置的觀念。自然法的觀念——從前蘇格拉底時期到盧梭為止一直未受質疑的歐洲道德觀和精神觀的基礎——被摧毀了，這些觀念是出于與自然和諧一致的需要，出于對一個關于人的功能性概念的需要——人通過發現自己在宇宙合唱團里的位置來充分實現自己；因為試圖讓自己適應某種遵循自身規律的東西，無論這種東西被設想為靜止的還是變動的，是置身經驗流之上的不變的實體還是在自然或歷史中得到實現的有目的的過程，都同樣是服從某種一個人無法決定的東西，服從從外部發布命令的法則；或者如果它們從內部發話，它們也不是被創造的，無法被個人或社會自由改變。如果自由是人之為人的條件，而且要想自由就要給自己規定法則的話，那么就不應該有來自外部的權威，無論構成行動原則的有效性和真實性的權威是多么崇高。事實上，應該有的是規定這一切的自由行動者。

這就顛覆把真理看作對應于或與給定的、永恒的本性（re-rum natura）——它是自然法的基礎——有固定聯系的觀點。關于世界的傳統觀念被改變了。藝術不是模仿，也不是再現，而是表達；當我創造的時候我才真正是我自己——這一點，而不是推理的能力，才是內在于我的神圣火花；這才是我按照上帝的樣子（sicut Deus）[51](#_51_18)被創造出來的意義。自然不再是貴婦人或情人，也不是休謨所說的和善的管家，更不是沙夫茨伯里的“創造自然的自然”（natura naturans），“是愛一切的，一切都可愛的，一切都神圣的！”[52](#_52_18)，相反，無論我遇到她的什么樣的偽裝，她都是藝術或精神的對應物，是我的意志加諸其上的東西，是我鍛造的。

這幅圖景一直縈繞在德國浪漫主義者的心頭，如瓦肯羅德，蒂克，雅各比，席勒，諾瓦利斯，施萊格爾兄弟，謝林。它最初的可能也是最生動的表達見于費希特的早期著作中，他發展了絕對律令的觀念，超越了康德并與他對立。費希特認為，自我并不是作為某個更大模式的要素被一個人意識到的，而是在與非我（the Anstoss）的沖突中，在與逝去事物的猛烈沖突中被意識到的，這是一個人抵制并且必須讓它屈服于我自由的創造性設計的：自我是能動的、積極的和自我指導的。它根據它自己的概念和范疇在思想和行為兩方面支配、改變、塑造這個世界。在康德看來這是想像力的無意識活動，在費希特看來則是有意識的創造性活動。“我從來不因為必須接受而接受某些東西”，費希特如是說（以前的思想家如笛卡爾、洛克也是這樣說的），“我相信它是因為我愿意”[53](#_53_18)，而且，“如果人允許由他人的意志來為自己制定法律，他就使自己成為野獸，即他侮辱了自己與生俱來的人類尊嚴”[54](#_54_18)。我是兩個世界的成員，一個是由因果律統治的物質世界，一個是精神世界[55](#_55_18)，在那里“我完全是自己的創造物”[56](#_56_18)。喬西亞·羅伊斯概括了費希特這方面的觀點，寫道：“世界是一首詩……是由內在生活構想出來的。”[57](#_57_18)如果我們在精神上是不同的，我們的世界就真正是不同的。成為一個詩人、一個士兵、一個銀行家就是去創造不同的世界。我的哲學取決于我是什么樣的人，而不是相反。在某種意義上我的世界必須依賴我的自由選擇。物質的、無生命的自然（包括我的身體及其功能）是給定的。我所理解的它則不是這樣：如果是，那么我也應該進入支配著無生命物質的循環往復——原因、結果、原因，或者進入決定著有機自然、植物、動物、我自己的身體、我的感覺自我以及所有我無法自由控制的東西的進化模式。

這在費希特著名的對德意志民族的演講（在他的晚年發表）的最精彩部分得到了闡述，該演講是所有德國民族主義者的基本教科書：

無論你相信人天生的本質——自由，完美性——還是你不相信……所有那些在其自身之中擁有創造性的生命興奮的人，或者假定這種天賦被剝奪了，但至少拒斥空虛，并且等待著回到原創性的生命潮流的那一刻，或者甚至是這樣，如果他們還沒有處在這個時刻，只在不同程度上有一些關于自由的混亂的預感——他們既不會懷著厭惡也不會懷著恐懼，而是懷著愛的感覺迎向它——這些是基本人性的一部分……另一方面，所有那些把自己降低為一個派生物、一個廉價的人，所有那些僅僅是多余的人……如果把他們看作人的話也是一些陌生人和局外人……所有相信精神自由的人……他們與我們同在……所有那些相信被壓抑的存在或退化，或認為無生命的自然是世界主宰的人……對我們而言他們就是陌生人。[58](#_58_18)

費希特想要說明德國人是有創造力的而法國人是死氣沉沉的，這與我們無關：重要的是他的主題思想是認為價值是被制造的，而不是被發現的。在他早期激進的政治作品里，那個時候盧梭還是他的導師，他認為價值是理性的個人創造的，而且因為所有人的理性都是一樣的，理性生活的法則和價值對他們都是有約束力的。在他后期的著作中，自我首先被等同于那個超驗的造物主，那個我們都只是它的一方面或一部分的偉大的創造精神，也就是說，上帝；然后等同于一般的人；再然后等同于德國人，或者任何“創造性”集體或共同體，只需通過這個集體就可以實現個人真實的、內在的、永恒的、創造性的自我。“個人是不存在的，”費希特宣稱，“他不應該算是什么東西，而必須完全消失；只有集體是存在的。”[59](#_59_18)“理性的生活就包含于此，個人在種群中忘記自己——為了所有人的生命而置生死于度外，并為了他們而犧牲自己的生命。”[60](#_60_18)自由的功能就是實現“完全的自由，獨立于任何不是我們自己的、不是我們純粹自我的東西”[61](#_61_18)。如果這個自我等同于“民族”，那么民族就有運用一切智慧和暴力的武器去實現它的尊嚴的道德權利。

我把注意力引向費希特思想的這個方面不是為了說明神秘民族主義的一個來源，也不是為了證明對他早期個人主義的曲解，而是為了說明人的本質現在是怎樣地被等同于作為行動動力的意志，而不是被等同于所有人都有的同樣的理性；人類的意志可以彼此沖突，而理性的產物——真實的描述性的陳述——在邏輯上不會沖突。我只引用了費希特，但是很少有浪漫主義作者沒有這種類型的長篇大論：與古典的客觀世界的決裂——柏拉圖、阿奎那和伏爾泰共有的世界圖景——是非常劇烈的。

很多新的政治的以及美學的和哲學的推論起源于此。費希特的體現在所有塵世自我當中的“純粹自我”，為那些大膽的、不受拘束的個人藝術家或創造性的人格開辟了道路，他們孕育自己的價值，為之而生，為之而死，因為它們是他的價值——因為它們沒有別的來源。在弗里德里希·施萊格爾的小說《盧辛德》和蒂克的《威廉·羅維爾》中受到推崇的自由的無政府精神，在它的社會化形式里導致了自給自足的觀念——費希特、弗里德里希·李斯特，以及許多社會主義者的封閉的、中央計劃的社會，這種社會把自己與外界干涉隔絕起來，以便可以獨立并且在沒有其他人干預的情況下表現自己的內部特性。這種自我隔絕——關注內部生活并只關注我可以控制的東西，根據某種不屈從于外界影響的東西來定義自我或我自己的社會共同體——毫無疑問是與黎塞留和路易十四加之于德國的失敗和災難有歷史淵源的，同時也是和一個屈辱的民族接下來恢復自尊的情感要求聯系在一起的，其方法就是退回到一個征服者無法占領的內部堡壘——它的內部生活，任何暴君都無法占領，任何自然災難都無法毀滅的精神領域。在二十世紀，這種完全一樣的由戰爭失敗引起的需要，導致了這些防御——進攻癥狀的更為暴力的展現，并且接下來導致了這種病態的傳播，其駭人后果是盡人皆知的。不管情況如何，無論是不是黎塞留的野心（同樣也是亞歷山大大帝或裘力斯·愷撒的野心），隨著普通德國（同樣也是雅典或羅馬）市民（尤其是他們當中的知識分子）此后的無力感導致個人的、美學的或形而上學的問題對社會或政治問題的取代，這個在十七世紀末葉專制德意志國家的虔信派中幾乎是毫無跡象地開始的過程，造成了現代時期里最激劇的精神動蕩。把這些現象放到它的歷史情境中當然很重要；但是它們對我們時代的影響，比任何關于它們的歷史解釋可能引導我們去設想的要根本得多。

個人性格，意志，行為——這就是一切。工作不再被設想為一個痛苦的必需品，而是變成了（在費希特那里）人的神圣任務，因為只有這樣他才可以在無生命的自然上打下他獨特的、創造性的人格烙印。這導致了由人保證的，而不是由對上帝的服務保證的關于勞動尊嚴和工作權利的概念。人的真正本質不是消極接受——休閑、沉思——而是能動性。創造者和創造過程中的單純合作者是截然不同的，與那些費希特所說的沉睡者或隨波逐流者也是截然不同的。最合適的東西（das Gegebe-ne）——被給定的——現在和自加的東西（das Aufgegebe-ne）——我給自己設置的任務——是迥然對立的，后者彌足珍貴是因為它源自我自己的不受羈絆的“理性”意志。處于路德教社會教條核心的天職（Beruf）概念，在浪漫主義哲學里得到了保留和推崇，只不過權威的來源現在不是上帝或自然，而是個人對選擇自己目的的自由的關注，這個目的本身就可以滿足他的道德的或美學的或哲學的或政治的本性的要求。“人應該是某種東西并做些什么。”[62](#_62_18)知道某種東西是我的使命（或我的民族、我的文化或教會的使命）不同于知道科學或哲學精神里的事實或思考假設，也不僅僅是被情感所感動（情感不是浪漫主義的核心：這是許多歷史學家和批評家犯的一個大錯誤），而是更類似于藝術家在他靈感迸發的時刻、在他展現真實自我的時刻所處的那種狀態，那時他知道為了實現他的內在觀念必須做什么，同時他自己的一部分和他給自己提出的客觀要求以某種方式行動著或生存著。這種知識是所有創造性的人格所擁有的：無論他們是藝術家、思想家還是行動家，也無論他們是單獨創作還是集體創作。知道自己的真實目標并不是知道啟蒙思想所構思的那種真理，按照后者的說法，你要首先發現真理，然后應用它；相反，你的行動本身（與你是一體的）表達了你的信念。道德和政治不是一組命題：它們是行動，是對具體化的目標的獻身。要成為人不是要去理解或推理，而是去行動；去行動，去制造，去創造，去做自由的人，這些都是一回事：這就是動物和人的區別。藝術家創造而不翻譯或發現。但是像赫爾德宣稱的那樣，個人被丟入他的社會的本原潮流里；一個社會的生活不是它的成員的生活的簡單相加。社會共同體，真正的社會共同體，是集體創造的。于是這個美學模式就被移植到了社會和政治范疇里，后者注定要在現代歐洲歷史中扮演決定性的角色。費希特對這點的闡述要比赫爾德和柏克的闡述清楚得多。從他開始的道路直接通向了上個世紀德國歷史學家的浪漫沙文主義。

## 五

這種態度的一個特殊變種是弗里德里希·謝林希望在藝術里發現自由的領域的企圖，他把它設想為某種游戲。物質世界是囚禁我們身體的原因和結果的領地，在其中我們的行為被自然科學所描繪和解釋的方式所決定。那么是什么把我們和自然界的其余部分區分開來呢？并非是我們和自然界的其余部分相比，不是那么嚴格地被決定的，盡管以某種不同的方式看這是以前的理論家的回答；答案是我們有力量把我們的精神從自然界里抽象出來（“提升出來”），并且構建一種精神，在其中不同的法律和規則由于是我們發明的，因而是自由地獲得的。當我們在游戲的時候，我們自己就在構建宇宙和它的法則。在游戲里扮演紅色印第安人的孩子們就是紅色印第安人：沒有什么妨礙他們；普通的法則——社會的、心理的甚至物理的法則——都被懸擱了起來；我們可以改變任何東西，甚至可能是邏輯的法則，因為我們的想像力在選擇。這個“本體”的世界是我們的想像力和理性在其中得以充分擴展的世界。在這個世界里，美德得到嘉獎，真善美受到推崇，罪惡消失，而在所謂的真實世界里，它們都不是不證自明的。藝術實際上就是游戲，發明就是無中生有，在其中世界的內容和它遵循的法則都是按照我們自己的自由的、不受羈絆的意愿所塑造的。只要我們高興可以隨時躲進這個世界，并從物質生活的瑣事里發現自由。這是藝術、道德和理性的世界。它的價值不是被發現的而是被創造的，而這些價值的關系正是我們樂見其成的。因此，謝林也把這個世界構想為絕對精神的連續創造活動，而人的聰睿程度和對世界的理解根據他們的創造能力而定。在這些里面，像伯格森后來做的那樣，謝林認為哲學家、藝術家、詩人、歷史學家和演說家，同那些試圖把從“死”科學如化學或數學得到的不正確的模式應用于“活”的生活之流的推理者相比，對于人類歷史和他們生活中生理的、精神的及心理的過程有著深刻得多的洞察力。和當時所有其他的思想家不同，謝林認為價值和神話遠不是早期人類的自我欺騙，也不是由教士或詩人刻意做出的神秘化結果，而是人類想創造某種和全部自然界共享的東西的沖動的集中體現。與維柯相呼應，謝林堅持認為人只理解作為演員的他從內在世界看到的東西，而不了解他作為觀察者從外部世界看到的東西。這可以區分自然、歷史和藝術等方面的有生命的和無生命的研究者。作為一種形而上學的學說，謝林的教條仍然是晦澀和神秘的；但是它有足夠的影響力來激發已經膨脹的浪漫主義的政治思潮，尤其是認為社會生活的目標是由天才人物創造的觀點。這些天才不是靠仔細的推理前進，而是靠意外發現的閃光，靠巨大的非理性跳躍，而且攜帶著其余的人一起在偉大的創造熱潮里前進，釋放出蘊藏的力量。

## 六

由此引發的政治后果是非常新穎的。如果我們自己就是價值的創造者，那么重要的就是我們的內在狀態——動機，而不是結果。因為我們無法確保結果：它們是自然世界的一部分，那是原因和結果的世界，是必然性的世界，不是自由的世界。我們只對處于我們力量控制內的東西負責。于是出現了一個修正的道德和政治價值標準，這在歐洲的意識里是全新的東西。現在重要的是動機、誠實、真誠、忠于原則、心靈的純潔性、自發性；而不再是那些外在于道德自由領域的東西，如幸福、力量、智慧、成功、自然美或其他的自然價值，因為它們依賴于在很大程度上超出我們控制的外部因素。圣哲，專家，有知識的人，通過理解的方法或通過基于理解之上的行動而獲得幸福、美德或智慧的人，被為了實現自我而不惜一切代價、不怕任何險阻、不計任何后果的悲劇英雄所取代了；而且按照世俗的觀點，無論他成功與否都是永垂不朽的。

舊世界觀的全部三個基本前提假設都被這場價值的顛覆破壞了。首先，人類沒有任何可以確定的本質，無論是靜止的還是變化的，因為他創造他自己：他創造自己的價值，然后就改變了自己，而且被改變的自我創造新價值，因此理論上我們永遠無法知道人類實現自我的企圖的上限；因為人只能去企圖——他無法對結果負責，無法知道自己是否可以成功。第二，既然他的價值不是被發現的而是被創造的，所以無法構建任何命題體系來加以描述，因為它們不是事實，不是世界中的實體；它們不是在那里等著讓科學、倫理學或政治學去分類和貼標簽，無論是經驗地還是先驗地。最后，沒有什么可以保證不同文明、不同民族或不同個人的價值會必然地和諧共存。同一個人在不同時期的價值之間也會有沖突，甚至在同一時期也是這樣。誰可以回答知識是否在任何時期都與幸福相容呢？想去了解世界可能讓一個人陷入不幸；公正會妨礙仁慈；平等會制約自由；效率會扼殺自發性；美德會趕走愉悅、權力或知識。知識可能根本不是一種道德價值，盡管柏拉圖以后沒有哲學家這么否認過。因為一個人有可能知道了所有可以知道的東西但仍然去擁抱邪惡，如果他有這方面的心思：如果人不能自由地選擇邪惡，他就不是真正自由的，創造就會變成沿著可靠的全知全能者的外圍運行的半機械的自我推進，雖然是和諧的和無摩擦的，但與選擇或自由是不一致的。當一個人追求他自己的價值時，在他身上讓我們學會去尊敬的是他的精神態度——真誠、熱情、試圖追隨自己內心的靈光的獻身精神。我們無法知道他是否會成功地創造出一件藝術品，一種生活模式，一場政治運動，一個哲學體系。在他力所能及的范圍內的一切，都將朝這個方向努力。只有一個完全無法原諒的行為——背叛一個人信仰的東西。這個信條可能采取無節制的狂熱形式，并導致駭人的后果。

十九世紀的英雄形象是貝多芬：一個人可以是無知的、粗俗的、自我中心的、野蠻的、與社會或自己作對的，但是只要他追隨自己的理想，服從內心的聲音，他就得救了，他就是自治的。要是他否認自己，或為了金錢、地位、舒適、權力或享樂——外部世界的東西——而出賣自己，他就會因為把自己變成了某種異質的東西、一個自然物體而犯下最嚴重的罪行。只有動機，état d'?!m，才是有關系的。如果我堅信一種生活方式而你堅信另一種并且我們之間有沖突，那么與其達成一個背叛了對我們每個人都很珍貴的東西的妥協，倒不如我們互相爭斗，其中一個人被殺死或兩個人都被殺死的好。把理想主義看作貴族特性的概念是很新穎的。表揚某些人是理想主義者，就是說他為了那些因它們自己的原因而使他相信的目的，會隨時準備放棄生命。關于這些目的是否正確的問題不再是明智的了，因為所有人——而且對于那些認為創造性力量不是個人而是一種文化、一個民族、一種宗教、一個傳統的人來說，所有這些人——都按照他們自己惟一的、獨特的觀念生活。

這一點是新穎的，因為它在十八世紀中葉以前無法被理解。毫無疑問，一個基督徒為自己的信仰而死總是正確的；但那是因為這個信仰是真正的信仰，一個人借此才可以得救，因此該信仰在他的標準中構成了最高價值，并且不僅是在他個人的標準里，而且是在全體人類的標準里。如果一個基督徒在某次十字軍運動中殺死了一個穆斯林，或者一個天主教徒在某次宗教戰爭中殺死了一個新教徒，那么如果他是一個有良知的人，就不會往他死去敵人的墳墓上吐唾沫：他可能會為了一個如此勇敢也許如此善良的人竟會因錯誤的信仰死去而感到遺憾。他們真誠地堅持這個信仰并為其付出生命的事實，遠沒有消弭他們的罪，只是讓它更嚴重了。如果這個信仰是錯誤的或邪惡的，那么敵人對于他的信仰或邪說的信奉越是純粹、強烈、熱情和“本真”，他就越邪惡，越不值得尊重。

浪漫主義的態度是對這點的完全顛覆。在十九世紀早期，人們對殉教者和少數團體懷有深深的敬意，他們與極大的困難做斗爭，為了自己的理想而遭受挫折。對基于自己的追求而發動的公然挑釁，對挫折和失敗，人們有許多贊美之辭，這與妥協和世俗的成功形成了鮮明對比。一個全身心地致力于表達其內心的人，即使他失敗了，沒有產生什么偉大的作品，例如巴爾扎克筆下的瘋畫家，只有顏色的混亂，但是他也成功地保持了人的本性并拯救了靈魂，而那些出賣自己天賦的趕時髦的畫家就不是這樣。這對于亞里士多德可能沒有什么意義，他只考慮值得稱贊的成就；對于一個十六世紀的基督徒也沒有什么意義，他只關心真理——公共的、客觀的、普遍的真理。在十八世紀中葉萊辛的《明娜·馮·巴恩赫姆》（或《軍人之福》）里，那個理想主義者特萊姆少校，是一個很能打動人的、心高氣傲的——可敬的驕傲——同時也是荒謬的人物：二十五年后他成了一個悲劇性的英雄，就像席勒在《強盜》里塑造的卡爾·莫爾，以及后來所有的離經叛道的、撒旦般的男女英雄們，唐·璜們、浮士德們和美狄亞們。

主觀主義導致了價值的顛覆：崇拜真誠和純潔而不是效率以及探索與知識的能力；崇拜自由而不是幸福；崇拜沖突、戰爭、自我犧牲而不是妥協、調整、寬容；崇拜野性的天才、流浪者、受難的英雄、拜倫筆下的邪教徒、家神和惡魔，而不是被作亂者們的宣言和綱領嚇呆了的順從的、文明的、值得尊敬的或市儈的社會。正是責任感、自我克制和自我肯定同謹慎、算計和現實主義形成了對比。正是在這個時期“現實主義”一詞變成了貶義，其主要意思是冷酷無情、玩世不恭，與低級價值可鄙的妥協。“奉獻你能奉獻的一切，”華茲華斯宣稱，“天堂拒絕博學/無論多么精于計算。”[63](#_63_18)天堂接受那些人類拒絕的人：謝林的英雄們，易卜生戲劇里孤獨的思想家和行動家，以及克萊斯特或司湯達和巴爾扎克筆下的更為暴力的個人主義者——哈布斯堡的王公，于連·索列爾，拉斯蒂涅，卡萊爾的英雄的國家締造者，斯蒂爾福斯，陀思妥耶夫斯基筆下惡魔般的人物。

如果新的浪漫主義的美學理想在社會方面相對無害，那么對于政治個人主義的崇拜就會采取有害得多的形式。貝多芬的對應者是拿破侖。拿破侖的浪漫主義的崇拜者們把他對人類做的事情描述為同貝多芬用音樂或莎士比亞用語言做的事情一樣。人們或者擁有創造性的力量或者沒有，而且如果他們沒有，如果他們是“昏睡的和消極的”，他們就必須為創造者的目的服務，并且通過被創造者塑造來實現自我；盡管在這個過程中他們可能被侵犯，被折磨，被毀滅，但他們可以被提升到一個比他們憑借自己的努力可以達到的更高境界。他們的痛苦對一件偉大的藝術作品貢獻極大。拿破侖的帝國被認為類似于一部交響樂，一部史詩——人類自由精神的一個巨大創造。雨果、維尼和蒂克也是這樣。這個原則支持著民族主義、法西斯主義和任何依賴于道德的運動，在這些運動中，起源于藝術創造或自我實現與生命沖動的自由模式已經取代了早期的科學、理性的幸福或知識的模式；并且認為自由是與一切抵抗我的東西一起變得自由。

這是觀念的巨大革命。它所依賴的主觀主義在我們中間以及我們的政治觀念里仍然起著作用。事實上黑格爾和卡爾·馬克思都嘗試過發動一場針對它的對抗革命——想要重建客觀價值的企圖，客觀價值不是從不變的自然法的概念中獲得的，而是從體現在社會、民族、國家或階級歷史的自我改造中的客觀力量的概念中獲得的。這些思想家以非常不同的方式教導我們，利益的自然和諧是一個淺陋的觀點，他們認為沖突，無論被設想為起源于形而上學的必然還是社會發展的模式，都是內在于個人和社會的。他們堅持認為，拒絕承認注定要獲勝的東西之所以如此是由“理性”自身的發展所決定的——例如，國家的成長或特定階級的利益——是不對的，也是愚蠢的，因為這種拒絕所依據的原則是反理性的。制度的歷史就是人類理性增長的歷史，試圖拘執或阻礙這個運動就是依賴那些被歷史本身的進程證明為過時的原則和方法；緊抓著過時的東西不放就是與道德作對——實際上，就是不道德，如果道德與追求理性目標的人性的逐漸展開的需要和趨向一起發展的話。康德，這個世俗思想家中第一個在責任和利益之間掘下了不可逾越的鴻溝的人，是十足意義上的啟蒙運動的產兒，相信正義應該得到獎賞。這一點不能被理性地證明：但是使一個正直的人在其中受苦的世界是壞的世界，而且他通過信仰上帝的最高的善來拒斥這種可能性。萊辛，夏多布里昂，青年克萊斯特，中年席勒，在基于同樣危險的——堂吉訶德式的、非理性的——基礎上的世界秩序里建立了他們的信念。對于克萊斯特來說它們垮掉了，像約瑟夫·德·邁斯特一樣，他看不出有什么理性的或個人的解脫方法，可以脫離被日益增長且無法解釋的暴力、殘酷與挫折弄得毫無意義的生活圈子。黑格爾大膽地指出歷史就是日積月累的沖突的歷史——是人性的“屠宰場”[64](#_64_18)——并且以極大的機智與勇氣試圖把這個戰場表述為一個客觀的進程，它作為人類自我理解的增長進程，可以被表述為作為理性存在物的人和理性的要求的實現——這在人身上和外部世界里都是一樣的，并且試圖達到最終的和諧——因而也是作為真正自我指導的人的實現，是人類自由的實現。進步——自我覺醒的、從任何阻礙精神前進的障礙中自我解放的過程——必定在理性的勝利中達到巔峰，那時一切都將變得清楚、真實與和諧。馬克思把這種痛苦的上升過程翻譯成了物質的——社會經濟的——術語：他的學說里也有一個黃金時代，在其中，集體的人類擺脫了各種幻象和以這些幻象為癥狀的奴役，并將永遠幸福。我們回到了柏拉圖，自然法和經院哲學（philosophia perennis）：除非我們創造出理解所必須的條件——并且去理解和依據理解行動——否則，現實將繼續分裂和毀滅我們。

這種重建客觀標準的企圖總體上都不成功；它沒有贏得任何決定性的勝利。浪漫主義運動的主觀道德深深地進入了歐洲的意識。人們隨時準備著為了某些原則去反抗，實際上可以為之犧牲，他們并不認為這些原則是局部的或暫時的，也不認為是某個特定集團或文明的利益，而是認為它們既是絕對的也是個人的，也就是說，沒有任何客觀的標準去保證它們，這些標準驗證事實陳述或使普遍真理變得普世化、客觀、對所有人有效。

實際上，就是這樣的一種觀念在現代以存在主義的形式復活了，尤其是在它的美學支派里。對這些思想家來說價值不是事實，世界是“價值中立的”（wertfrei），不受價值的拘束，不追求任何目的，不支持任何評判性的命題，無論是倫理的還是美學的或政治的。它只是作為一系列冰冷的事實呈現給人類，在其中人可以辨析出模式，對它可以有各種態度，但它自己并沒有揭示什么。要想證明這種或那種道德秩序或政治成就更好、更值得追求或更理性是因為事物的普遍結構如此，這在這種類型的思想家看來純粹是自我欺騙——起源于在事物本質里尋找對自己觀點的支持的狂熱欲望。因為在這種意義上事物沒有本質可言；它們的屬性與人類的目的或行為沒有任何邏輯的或精神的聯系。對存在主義者而言，和浪漫主義者一樣，自由把人和自然界的物體區分開來，存在于對這種或那種行動過程、這種或那種生活方式所擔負的義務里，這些東西無法在本身以外得到證實。在人類意志之外，在某些外在權威如自然的、歷史的、社會的、道德的權威中尋找托詞，是純粹的懦夫行為——想把自己或別人卷入這種行為的企圖。而且這在語詞上也是矛盾。權威、判斷、目的——這些是僅僅起源于個人做出以這種或那種方式生活或行動的決定的過程中的概念；把它們用到外部事物上，無論是神圣的還是自然的，都只能是因為軟弱，是因為害怕承認我們，而且只有我們自己，要對在屬于我們的領域里所做的一切負責，對此我們不能給出任何理由，除了那是我們所著眼的東西，那是我們自己的目標（因為我們選擇了它們）——因為沒有也不可能有任何我們可以求助的東西，只有像本杰明·貢斯當曾經說過的那樣，我們自己的祈禱、愿望和挽歌的回音，它從一個非人格的世界的銅色穹頂折返回來，就好像是來自我們內部的聲音一樣。這和情感倫理學的觀點相去不遠——所有這些都為嚴苛的現代實證主義者所認可——我們的政治判斷和道德判斷也是這樣，只要它們牽涉到價值，就什么也沒有描述，盡管它們可以表達、傳遞、體現對于我們至關重要的態度，而且不是以命題的形式，因為命題必然有對錯；倫理態度、政治信仰和忠誠同樣什么也沒有描述。因此它們無所謂對錯，它們只是它們自己，是生活的、態度的、選擇的形式，是觀念的、政策的、心靈、感覺或意志狀態的形式——個人的或集體的，被決定的或自由的。

## 七

最后，有一點必須說明：新的浪漫主義的價值再估用動機的道德觀取代了結果的道德觀，用內省的生活取代了在外部世界中的有效性。這對街頭巷尾的人們，對西方社會的沒有哲學思想的成員有什么影響呢？深刻，使他們發生變化，但不是決定性的。因為在我看來，老式的道德觀，像亞里士多德或功利主義者或一切客觀道德論學派（包括一些道德律廢棄論者如休謨、孟德斯鳩以及赫爾德的追隨者）那樣對行為進行評判，也就是說，在很大程度上依據行為的結果——這種道德觀在這次革命浪潮之前沒有衰落。我們的政治評判是建立在什么之上呢？我們是否真的相信價值判斷根本不是判斷，而只是自我承諾的武斷行為？我們是否相信人類的科學與政治目標無關，相信人類學、心理學、社會學只能在方法和技術上指導我們？用列寧的話來說，“誰是誰？”[65](#_65_18)誰會知道“什么”、“哪里”、“何時”、“怎樣”？我們是否相信既然不同價值互相沖突，就沒有理由選擇這種而不選那種，因此如果人們或不同的群體有不同的觀念（而且這終究是如此），那么他們之間的戰爭同尋找一個無法充分滿足任何一方的真實信仰的折中解決的企圖相比，就是一種更加榮耀的做法呢（對于那些相信榮譽的人來說）？

對這點的回答在我看來既是肯定的也是否定的。康德曾經真誠地寫道（在一段旁白里），扭曲的人性材料永遠無法做出筆直的東西。[66](#_66_18)我們試圖同時相信動機的道德觀和結果的道德觀。我們崇拜有效性、美、智慧這些自然價值：像亞里士多德主義者、功利主義者和馬克思主義者一樣，我們贊揚那些實際上通過價值來造福人類的人，絕大多數的人，在一個很長的時期里，在許多地方，都把這些價值作為自己的價值，而且我們推崇他們而不論他們的動機是什么。但是同樣，像自由主義者和存在主義者（而且我害怕我必須加上民族主義者甚至法西斯主義者）一樣，我們也推崇動機的道德觀，我們推崇那些人，無論他們行為的可預期的結果是什么，都被我們和他們為了他們自己的原因而尊重的目的所驅動，而不去考慮后果。

我們推崇那些被對權力的渴求、對他人的嫉妒和偏執的虛榮心所激發的人——即使我們會厭惡這些特性——如果他們可以帶來我們認為對人類有益的東西。我們崇拜彼得大帝、腓特烈大帝或拿破侖，而且無論我們對他們的動機在道德上評價多低，我們都稱他們為偉大的，我們研究他們的生平和行為。我們關于人類潛能的看法受這些研究的深刻影響。對于一些人的觀點——他們像托爾斯泰一樣試圖把他們扮演的角色盡可能弱化——或另一些人的觀點——他們像H.G.威爾斯一樣試圖貶低他們，因為他們被不光彩的動機驅使，或追逐低級的目的——我們認為是古怪的、無關的、主觀的、非歷史的。同時我們認為那些懷疑者和審視者——托克馬達、萊頓的約翰或列寧——即使我們害怕他們的觀點，不僅僅是引起歷史變化的、有這種或那種重要性的人類行動者，而且是我們在真誠的美德和動機的睿智方面賦予積極的道德（以及政治）價值的人。我們并不僅僅因為他們引起了廣泛傳播的不該有的苦難而認為他們是惡魔，就像功利主義者——穆勒或邊沁——以及他們今天的信徒們肯定會讓我們想的那樣。

很明顯這自相矛盾；但事實如此。我們是兩種傳統的繼承者。后一種在某種程度上顛覆了前一種；結果是，在那些頑固堅持舊傳統的人面前，例如無論在馬克思主義的圈子里還是在羅馬天主教的圈子里，那些不接受這些學說的人抱怨說對人給人帶來的痛苦有太多的道德冷漠，客觀主義太過冷酷無情。西方社會大多數受過教育的人繼續保持一種引起更多邏輯不適而不是道德不適的態度：我們頗不容易地從一個立足點轉向另一個，從動機轉向結果，從對性格的估量轉向對成就的估量。為了這種在邏輯上無法讓人滿意，但在歷史中和心理上被豐富的對人類和社會的理解能力的發展，我們要感謝上一次偉大的價值和標準革命。沒有任何人類觀念的運動有類似的深廣影響。它仍然在等待其歷史學家：因為除非它被理解，否則在我看來沒有什么現代政治運動是完全可以理解的。這一點對我而言，就是去關注這個不同尋常的、有時是不祥的現象的充分理由。

# 藝術的責任：一份俄國遺產

我的目的有兩個方面：首先，對現代文化史上的一個現象提供說明，我覺得它既有趣又重要，大概是因為過于不證自明，它反而沒有得到經常的強調；然后，為俄國自由主義知識分子階層的幾位奠基人作一辯護，反駁對他們再三的指責，即指控他們無論多么無意，終究是鍛造了某些束縛二十世紀蘇聯藝術家，尤其是作家的鎖鏈。讓我們從第一點開始。

## 一

不止一位十九世紀俄國批評家說過：在自然科學和其他專門學科之外，每一種對俄國思想有點兒影響的觀念——每一種較普遍的觀念——都來自國外，沒有哪怕是一種有生命力的哲學、歷史、社會或藝術的學說或觀點是俄國土生土長的。這種說法我認為大略不謬，但在我看來更有趣的是所有那些思想觀念，不管源自何方，進入俄國后都落到了一片極其熱情、極其肥沃的精神泥土中，并且很快就在上面長得枝繁葉茂、蔚為大觀，在這個過程中它們得到了改造。

這一現象的歷史原因我們再熟悉不過了。因為十九世紀上半期俄國受過教育的人為數很少，而且在文化上與人口中的大多數隔絕，因此就被迫從別處尋求精神支援，而這又造成了這些少數人對思想——一切思想——的一種渴求，在眾多因素的作用下，這種熱望日益增長，這些因素有：教育緩慢卻穩步地擴大，一直普及到對社會不滿的群體；通過讀書和參加沙龍，但更多還是通過訪問西方國家，特別是在1814-1815年俄軍勝利進抵巴黎以后，他們接觸了西方自由主義思想；通過尋找信仰和思想體系，以填補宗教衰敗以及一個“發展中”國家里一種赤裸裸的中世紀專制主義日益顯出的無能所留下的真空；尤其是通過痛苦地尋求解決“社會問題”——由于存在那條巨大鴻溝而造成的傷害，鴻溝橫亙在有特權、有文化的人和他們無數受壓迫、窮困潦倒、沒有文化的同胞之間，后者的悲慘境況深深觸動了知識分子中有同情心的人，使他們感到憤怒，在個人內心充滿無法忍受的負罪感。

以上這些我們都很熟悉。但我想強調的是，文化落后地區接受新思想時偶爾表現出來的強烈的、常常是盲目的熱情給新思想注入了巨大的情感、希望和信念，結果在這種新的、更強化、過于簡單化的狀態下，它們變得比原來在本土處于早期階段的時候更令人生畏，在本土時它們與其他學說和理論相互沖突、競爭，形成了一種思想大環境，其中沒有哪一種潮流或趨勢是絕對主導、不可抗拒的。經過接觸無窮無盡的俄國想像力——經過被決心實踐自己信念的人奉為圭臬——其中一些思想得到了改造，煥發了生機，回到老家，對西方產生了巨大的影響。傳出西方時，它們是非宗教的、理論性的、抽象的學說；回來時卻是熾熱的、偏執的、類似宗教的信念。民粹主義就是這樣一個例子，它源自赫爾德及其他德國人，但在其俄國外表下遠遠傳播到了中歐以外的地方，今天變成了一場爆炸性的世界范圍內的運動；歷史主義也一樣，尤其是它的馬克思主義形式；“共產黨”這一概念甚至更是如此，不管如何忠實于馬克思、恩格斯所闡明的原理，它都已經被列寧變成了共產主義創始人做夢也想不到的一種工具。

我稱這種現象為“反彈”或“回旋效應”。我不知道過去有沒有與此相當的情形：希臘的斯多葛主義經羅馬人改造之后，并沒有返回去改造其故土東地中海地區；同樣也不能令人信服地說，美國在其境外的影響導致歐洲被洛克、孟德斯鳩、清教主義或普通法的思想再次征服。相反，俄國與西方之間的互動多少有些獨特，盡管事實是當西方思想沖擊文化上落后的國家時，它們的影響本身既不獨特也不陌生。我要討論的就是這類回旋效應中的一種，即藝術的尤其是文學的社會責任，或人們后來稱為“社會參與”的那種現象，在極大程度上左右了俄國的思想和藝術，并以此為媒介在世界上的每個地方都產生了極為深刻的后果，盡管到現在其影響大概已過巔峰。

當然，藝術家應該為自己的行為向社會負責——負有社會責任——這一理論由來已久。柏拉圖大概是第一個提出這一有爭議問題的歐洲作家（因為西方大部分具有永久影響的問題都是由他首先提出的），他視藝術家的責任為當然。在《愛奧尼篇》中，詩人是受神靈感召，領悟真理并在超自然力量的影響下道出真理的預言家。在《理想國》中詩人則是有害的天才撒謊者。不管在哪種情況下他都沒有否認詩人的社會價值。而且據我所知，在后來的古典時代或中世紀也沒有人明確否認或輕視藝術家的力量以及責任。作家，甚至一切藝術家，都必須或者是傳道授業的教師，或者是某種習俗或政權的頌揚者，或者是一個帶來歡樂的人，或者是一位受神靈感召的先知，或者最起碼是個提供有用知識或說出有用話語的匠人。甚至在文藝復興這一并不傾向于功利主義學說的時代，藝術家在地位最高時近乎神圣，是“半神”（sicut Deus），因為在上帝創造的世界旁邊，他也創造了一個世界，因為他以自己創造性的靈魂使他的藝術作品有了生命，正如上帝賦予真實世界以生命；所以創造活動是絕妙的，因為這是一種與“宇宙精神”（anima mundi）合為一體的方式，對新柏拉圖主義基督教來說，這種“宇宙精神”賦予宇宙以生命，使它運轉。但丁、塔索、彌爾頓被他們的崇拜者，可能也被他們自己看成是受到神靈感召的先知；其他藝術家則被看作帶來歡樂的人——薄伽丘、拉伯雷、莎士比亞很可能就這樣看待自己。所有藝術都有一個外在的目的：講出真理、教導人、娛樂人、治病救人、改變人；或者通過修飾美化上帝創造的宇宙，通過激發人們的頭腦和心靈去實現上帝的（或自然的）意圖，達到為上帝服務的目的。

為藝術而藝術的原則，以及相應地否認藝術家的社會責任或社會作用，認為藝術家的創作就像枝頭鳥兒歌唱、水中百合盛開，顯然除了當時當地的興趣并沒有其他目的，藝術家因而是自然之子，如果他愿意，就有資格對他周圍各種對人的不可靠解釋毫不在意，等等——這類觀念，即藝術本身就是藝術正當性的理由，是晚近的思想，是對陳舊的、傳統的、已經變得有壓迫性的、至少是不再令人信服的觀點的一次反動。“本身就是目的”——完全只為了目標本身而追求目標——這一觀念據我所知在古典世界及它之外的西方各大宗教中都是找不到的。宇宙以及人在其中的活動被視為某個統一整體模式的一部分，不管把這一模式設想成什么：時空以外不變的和諧，朝著某個預示世界末日或超越塵世的高潮發展的一出宇宙大劇，等等；或者用更有人情味的、目的論味道不是那么濃的術語來說，被視為尋求幸福、真理、知識、正義、愛、人類創造能力的實現，等等——總之是為了尋求完全會自然實現的某種一元論方案。只為了目標本身而追求目標，不管結果如何，不管這樣的追求是否符合其他活動、自然進程或世界結構——這一觀念出自新教（或許還有希伯來宗教）的一支，首先在十八世紀甚至可能早于康德的年代在德國得到充分闡明。為工作而工作的原則一經闡明，整體性的魔咒便被打破，接受多個彼此獨立甚至可能互不相容的目標并存成為一種可能的意識形態。為美而美、為權力而權力、快樂、光榮、知識、個人獨特人格和品性的表現——所有這些（或與它們相反的東西）能被看作它們本身的目的，相互獨立；追求它們不是因為它們被客觀地認為是某個普遍公認的人類目標不可或缺的成分，而是因為它們自身即目的——屬于某個個人、某個民族、某個教會、某種文化、某個種族，等等。與追求人們必須服從的客觀真理相反，出現了作為支配性范疇的個人或集體的自我表達，它與浪漫主義、民族主義、精英主義、無政府主義及民粹主義在本質上是類似的。

這是產生為藝術而藝術思想的沃土。它是作為藝術家的一種反抗誕生的，反抗強迫他們為某個他們覺得格格不入的、束縛人的或可恥的無關目的服務的企圖。這是康德、歌德、謝林及施萊格爾兄弟的立場。這是反功利主義、反市儈的，其矛頭直指雅各賓派、督政府或拿破侖的所作所為，他們企圖征用藝術家，尤其在復辟期間，企圖控制顛覆性思想，把觀念和藝術引入在政治或宗教上符合他們愿望的軌道。1830年后，反抗的形式變為大聲疾呼反對藝術商業化、反對資產階級消費者的統治、反對把藝術家看作大眾市場商品供應者的觀念，拒絕赤裸裸地要求他們出賣正直、才華和獨立以換取名利、聲望或官方青睞。對同一性、法則、紀律以及一切非自由自愿接受的（或者說不是由有創造力的藝術家為了自身目的自發創立的）規則的浪漫主義反抗，逐漸同抨擊工業制度消除個體差別的野蠻進程及其后果——對人的標準化、貶損人的尊嚴和非人化——相融合。反抗神話中的英雄形象是那些孤獨的藝術家，他們的真實生活在他們的內心和藝術中：比如查特頓、萊茨、貝多芬、拜倫，等等，這些人蔑視或挑戰文化藝術的頑固敵人——庸俗墮落的公眾、野蠻的暴民、教會、警察、軍事壓迫者。甚至像司各特、巴爾扎克、雨果這樣的浪漫主義名人都遭到一部分更極端的“純粹”浪漫主義者的譴責，說他們背叛了神圣的使命，將自己的藝術出賣給了大眾口味，就像仲馬父子或歐仁·蘇那樣為金錢或為名譽寫作。

這一思想的哲學基礎是由康德所說的“非功利性是一切終極價值（真理、正義、美等等）的條件”的主張迷住的批評家和教授們建立的。傳播這種啟示性思想的有巴黎的立法者、薩西、卡特勒梅爾·德·昆西，后來有庫辛和儒弗瓦，甚至還有本杰明·貢斯當，他視雅各賓派的恐怖統治和對個人的嚴格控制為一場噩夢，并早在1804年就談到了“為藝術而藝術”。如果說起初自由藝術家的敵人只是現存制度——政府、教會、市場、傳統，那么不久以后從左翼便又開辟了一條攻擊他們的戰線：炮火來自由圣西門和傅立葉發起的早期集體主義運動，它攻擊放蕩、享樂的十八世紀的不負責任，并轉而攻擊十九世紀那些仿效上世紀作風的人。席勒曾說，在一個分崩離析的社會里，人已經偏離他們一度完整和諧的真實的、整體的靈魂，這時藝術的作用就是為受辱的自然復仇，努力使人類及社會恢復本性。只有藝術、只有想像才能治愈勞動分工、工作專門化、大眾社會的擴張、人的機械化日益加劇等造成的創傷。

藝術的作用因此成了治療——重塑完整的人。甚至歌德這樣痛恨一切哪怕是稍微帶點功利性的東西的人，也傾向于這一盧梭式的觀點，即視藝術為“塑造”（bildung）——完整人格的塑造。圣西門走得更遠。愚蠢、無知、輕率、懶惰導致了雅各賓派革命這一大災難——野蠻大眾對才智和天賦的毀滅，愚昧力量的勝利。常識，甚至天才，都是不夠的。社會必須在新的、“穩如磐石”的理性基礎上重建，這一基礎由社會學專家來構筑——他們都是懂得社會進程的性質和目標的人：藝術家在社會的和平重建中扮演十分重要的角色。參與創造新的理性社會的藝術家不該任其藝術服務于某種無關目的。

圣西門主義者是第一批發展出一套近似于連貫的教條或涵蓋一切的思想體系的思想家：他們教導說，藝術必須是交流，否則它就毫無價值；藝術是用來表達一個人關于自身的需要和理想的意識，后者由他所屬的階級的需要和理想決定，最終又由社會所處的特定技術發展階段決定。既然一切借助于言辭或其他媒介的表達必定是企圖行動、說服、勸誡、譴責、揭露、警告、提出具體看法等等，這種企圖就必須讓人意識到，并被用來為在真正的亦即科學地理解的歷史進程的基礎上建立某種內部完美一致的生活理想服務。如果人們想要在他們無論如何都無法選擇，而只能在其中生活和行動的社會環境當中避免錯誤觀念、揭穿假預言家，并由此最大限度地實現人們的潛能，那么單是這種對歷史進程的科學理解便能決定某個特定社會真正的目標是什么以及不同個人和集體應該扮演什么角色。這就是后來被各個馬克思主義派別采納、發展并加以系統化的學說。十分自然地，圣西門的信徒中那些論述藝術功能的人，特別是布歇、皮埃爾·勒魯及其盟友，認為對社會問題保持冷漠或中立不僅是輕浮或自私，而且本身就是一種道德態度，是一種惡劣的態度——蔑視某些價值，它們被藝術家忽視或拒斥，或者由于他自己盲目，或者由于他太虛弱、膽怯、道德扭曲而無法面對當時的社會問題并根據自己的所見行動。[67](#_67_18)

這是十九世紀三十年代歐洲激進者的信念。所以出現了對十八世紀文學的攻擊，其中卡萊爾的譴責無疑最激烈也最著名。“青年法蘭西”、“青年德意志”、“青年意大利”，甚至英國的華茲華斯、柯勒律治，當然還有雪萊，都浸潤在藝術是個人的、政治的、公共的和私人的救贖這一信仰當中。藝術是精神上有天賦的人——詩人、思想家、預言家——的神圣功能，他們擁有謝林所宣揚的那種比科學家、政治家或平庸的資產階級市儈對現實的更深刻洞察。由此產生的社會責任觀念就是十九世紀三十年代左翼對下述學說的攻擊的實質，這種學說認為：藝術家必須是完全獨立的，否則他就毫無價值，他必須只獻身于心靈之光而不是其他東西，不管別人是否承認這點，也不管是否具有傳統觀點的辯護者所認為的那些社會、道德、宗教或政治涵義。

為藝術而藝術這一新學說最具口才的辯護者、詩人兼小說家泰奧菲爾·戈蒂耶，他著名的譴責所指向的就是這一作為某種社會宗教的宣傳者的空想社會主義式的藝術家概念，反對的就是為了達到全社會一致而實行的更為粗野的壓制。這在他的小說《莫班小姐》的著名前言中可以找到：

不，傻瓜們！不！笨蛋和白癡們，一本書做不出一盆湯；一本小說不是一雙靴子；一首十四行詩不是一支注射器；一出戲不是一條鐵路——總之，不是曾使人類沿著進步道路前進的那些形式的文明。

憑著過去、現在和未來所有教皇的腸子發誓，不！一萬次的不！

你不可能以一個轉喻做出一頂帽子，你也不可能以臥室拖鞋的形式造出一個明喻來，你更不可能把一個對比當作一把傘來用……而一首頌歌在冬天里當大衣穿是太輕薄了……[68](#_68_18)

戈蒂耶的痛斥，雖然可能是沖著各色各樣的實證主義、功利主義和社會主義，特別是沖著他那個時代所謂的“現實主義”和后來的“自然主義”，但只是從此以后從未停止過的一場論戰中的一次最響亮爆發而已。堅持認為藝術只有在它是無用的時候才是藝術；美的事物本身便是目的，丑的事物也是一樣，怪誕的事物以及一切事物都是這樣，而絕不會遵循七月王朝和銀行家、工廠主、騙子、野心家或者愚蠢的或腐敗的墨守成規的大多數人世界的“中庸之道”；將藝術作為社會或政治工具使用，為它以外的目的服務，就是出賣藝術——這一觀點得到了繆塞、梅里美以及晚年海涅的回應。海涅盡管有過圣西門主義階段和年輕時的政治激進，他還是保留了對那些宣揚征用藝術為政治目的服務的人的極其辛辣的嘲諷。福樓拜和波德萊爾、莫泊桑和龔古爾兄弟、巴納斯派及唯美主義者在這一旗幟下與宣揚社會責任者進行斗爭，后者包括傳教士和預言家、自然主義者、社會主義者、衛道士、民族主義者、神職人員和浪漫的烏托邦主義者。但對于純藝術主義最熱情洋溢的并且最終影響最大的反擊來自這一盛宴的遲來者，東邊未開化的野蠻人——俄國作家和俄國批評家——在那個時候，他們在西方幾乎完全不為人所知。

## 二

俄國也曾有一段時間受到為藝術而藝術的學說的影響。1830年普希金在他的偉大詩篇《致詩人》中寫道：“你是帝王：在自由之路上自行其是。”[69](#_69_18)“詩的目的即詩，”他宣稱，“如杰利維格所說（如果這不是他從別人那兒剽竊來的話），雷列耶夫的《沉思錄》總是有個目標卻總是不得要領。”[70](#_70_18)這一立場（對其最著名的表達當然是在《詩人和群眾》中詩人的信條）不獨為普希金所有，而且是他的同道，出生并大都植根于十八世紀的才華橫溢的貴族藝術愛好者群體共同持有的。他們對十二月黨人運動的同情，大部分而言，并未導致市民藝術的理想，盡管有雷列耶夫或者還有庫徹爾貝克。請對比普希金逝世數年后別林斯基寫的一些話，無論人們對別林斯基有什么別的看法，當他說出下面一段話的時候，他代表了俄國社會的整整一個階層：

除了眼界狹隘或精神幼稚的人，沒有人能命令詩人必須為美德唱贊歌，或寫諷刺作品懲罰罪惡；但每一位才智之士都有權要求一個詩人的詩作或者為他提供時代問題的答案，或者至少使他為了這些沉重的、難以解決的問題而內心充滿悲哀。[71](#_71_18)

這打響了一場引起深刻后果、至今仍未過時的論戰的第一槍。屠格涅夫在他的回憶錄中感人而有趣地描繪了讀著普希金以詩人的口吻居高臨下地致群眾的詩行，在地板上踱來踱去的別林斯基的形象。普希金的詩是這樣的：“……陶罐對你們更珍貴：/你們可以拿它給自己燒煮食物！”[72](#_72_18)“當然，”別林斯基的眼睛閃閃發亮，來回地從房間的一角跑到另一角，反復地說，“當然更珍貴。我用它不光是給我自己一個人，我給我全家，給別的窮人燒煮食物，在欣賞一尊雕像——哪怕它是菲迪亞斯的阿波羅神像——之前，我的權利和義務是喂飽我自己家里的人和我自己，不管任何表示憤怒的公子哥兒和蹩腳詩人怎么說！”[73](#_73_18)他十九世紀四十年代激烈的反唯美主義常常代表了對他自己早年觀點的一種徹底和痛苦的批判。他曾經和費希特一樣（他自己覺得），并且在此前后和謝林一樣，相信藝術構成了自我的解放，精神從經驗現實遁入一個精神自由的純粹世界，其中人類靈魂可以沉思甚至是最低級的動物也在其靈魂中思考著的理想。上升到這樣一種美好前景當中，脫離混亂、丑惡、沖突——日常世界和感官的意外事件——的景象的能力，是靈魂自由的精英分子的特質，他們能夠沉思真正的現實。

別林斯基十九世紀三十年代晚期的文字充滿了激情狂熱的、新柏拉圖主義式的唯美主義，它通過謝林的折射，由別林斯基的導師斯坦凱維奇和巴枯寧教導給他（別林斯基幾乎不懂德文）。他在1839年或1840年向黑格爾式寂靜主義的轉變——他忍受了精神上如此巨大的痛苦才堅持下來——也并未很大地改變他關于所有真正藝術的獨立性和自身合理性的觀點。如果“實在的即是合理的”；如果（如黑格爾的預示者蒲伯認為的那樣），所有的惡只是被誤解的善；如果理解某事就是把握其理性的必然性，因此也是把握其合理性；如果現實可以看作是精神進步的一種涵括一切的模式，因此近看起來野蠻、丑陋、不公、令人反感的東西，如果從一個更高的立場來看，將被看作道德精神在其辯證上升過程（精神企圖理解自身和外部世界——后者不過是從精神真正的自身切割、分離出去的）中所達到的一種更具包容性的和諧的一個不可或缺的因素——如果這些都是真的，那么所有對社會秩序的抗議，所有企圖使藝術為改善人類當下狀況服務的努力，都是庸俗的、短視的、不成熟的、無效的、幼稚的，是對人類精神最深層旨趣的錯誤理解。因此他痛斥席勒的早期劇作，痛斥維克多·雨果（在他的《拿破侖小丑》被壓制后，雨果從右翼陣營回到了左翼陣營）、喬治·桑、勒魯以及法國整個社會批評和社會藝術學派。以類似的（多少有些柏克式的）精神，他批評了格里鮑耶陀夫及其他俄國批評家和吹毛求疵者，他們沒有上升到這樣一個高度，在那里理性精神能夠認識到為什么存在的就必然是合理的，為什么希望一夜之間改變世界去適應幼稚的烏托邦式的、反復無常的、主觀的奇想是不理性的。他在1840年說，真正的詩的內容，“不是一時的，而是千百年的問題；不是一國的，而是世界的問題；不是一部分人的，而是全人類的問題”[74](#_74_18)。在同一篇文章里他寫道：藝術“通過表達其自身意識服務于一個社會——它不是作為某種獨立的、只為自身而存在的東西而服務于社會——它的目的、它的原因在自身”[75](#_75_18)。戈蒂耶或福樓拜在這里發現不了什么有差錯的東西。這一觀點在當時不是別林斯基獨有，有著相同觀點的包括斯坦凱維奇（在他晚年）周圍的哲學圈子里的人、屠格涅夫和巴枯寧；卡特科夫、鮑特金、巴納耶夫，無論是親斯拉夫派還是西方人都一樣：除了像赫爾岑和奧加廖夫這樣的空想社會主義式狂熱頭腦之外。

然而，假如一個有著別林斯基的性情或許還有同樣出身的人對社會批評的冷漠態度維持得并不長久，我們不應該感到奇怪。別林斯基實際上強烈拒絕了以黑格爾的方式接受一種道德上令人難以忍受的現實——以在人世之外實現一種其中所有事情都被視為合理必要、在智者看來也是完全可以理解的和諧現實的名義，與一個充滿壓迫、不公、殘忍和人類苦難的世界“講和”。不管是什么東西，如果它不能給受難中的人帶來安慰，不能回應那些吁求正義的人們，現在對他來說都是騙局和愚弄。甚至在他的黑格爾主義時期，當他強壓住自己的懷疑時，他還是不能毫無疑問地接受黑格爾在其美學演講中闡述的對藝術的看法。“我們時代的藝術，”他在1843年寫道，“是以美學形式實現現代意識，實現關于生活的意義和目的、人類的道路、存在的永恒真理的現代思想。”[76](#_76_18)然而只有“專業的熱愛藝術者”才能滿足于為藝術而藝術。[77](#_77_18)“像真和善一樣，美本身即是目的”[78](#_78_18)；“錯過這一刻便不再懂得什么是藝術；但停留在這個立場上就只能對它一知半解”[79](#_79_18)。他甚至還說：“我們的時代對藝術中的這一傾向特別地懷有敵意。它堅決否定了為藝術而藝術，為美而美。”[80](#_80_16)

以上引用的話直接回應了當時使巴黎的雜志分成各個陣營的大論戰中那種空想社會主義式的“旗幟鮮明的”立場。它們表明，到1843年，在論尼基欽科“關于批評的演講”的文章中——他所謂的對唯美主義者的猛烈抨擊——其立場的轉變已經完成，無可挽回了：“現實是我們時代第一個詞語，也是最后一個詞語。”[81](#_81_16)喬治·桑，一個曾被他斥為和雨果、席勒及格里鮑耶陀夫一樣無視理性現實緩緩展現的宏偉前景的膚淺抗議者，現在被他宣布為“肯定是我們時代的圣女貞德、救贖之星、輝煌未來的女預言家”[82](#_82_16)。他成了她的藝術和她熱情的社會主義民粹主義全心全意、不加批判的崇拜者；而且不僅是他。赫爾岑的小說《誰之罪？》就是在她的直接影響下寫出的。有一段時間，屠格涅夫、薩爾蒂科夫甚至陀思妥耶夫斯基，都將她看作卓越的天才。皮謝姆斯基因為明顯地受到喬治·桑的《雅克》啟發的危險觀點而在審查員那里惹了麻煩；甚至“純粹的唯美主義者”德魯日寧也在他的小說《波林卡·薩克斯》中得益于她；尼古拉一世時期的莫斯科和彼得堡整整一代俄國青年似乎都匍匐在她的腳下。然而，這并未導致向某種初級馬克思主義或者甚至是初級自然主義的投降。1843年別林斯基——那時他正處于對巴黎社會主義者最著迷的時候——宣稱，說藝術應該是理智的、真實的、深刻的但沒有詩意的，并不能給藝術帶來任何好處，而且藝術理想不是“一種夸夸其談、一個謊言、一個幼稚的幻想；它是實實在在的現實的一個事實，但并不是從現實復制的事實，而是經過了詩人的想像，得到了普遍（不是孤立的、特殊的或者偶然的）意義之光的照耀，‘培養成了一顆創造的明珠’[83](#_83_16)，因此，更像它自己，比最盲從的對現實的復制更加忠實于自身”。[84](#_84_16)為藝術而藝術或許是一種謬論，但如果一件藝術品不是藝術，如果它并沒有通過美學的檢驗，那么，不管有多少在道德上值得稱道的情感或者智識上的敏銳都不能挽救它。

這一信念他從未放棄。四年以后，在他最激進的時期之一，他比較了赫爾岑的小說《誰之罪？》和岡察洛夫同時期發表的一部小說。赫爾岑“首先并且最主要的是一位哲學家”，別林斯基說，“僅有一丁點兒詩人的特點”。[85](#_85_16)在這方面和他形成最完整對照的是岡察洛夫，《平凡的故事》的作者。后者則僅僅是一位詩人，一位藝術家。他對自己創造的角色并無愛憎；他們并不使他感到快樂或者惱怒；無論對他們還是讀者，他都不做什么道德上的訓誡。他的態度是這樣的：“如果他們遇到了麻煩，那該他們自己操心——不關我的事。”[86](#_86_16)

在所有同時代的作家當中只有他，只有他一個人，接近了純藝術的理想，而其他所有人都已經離這個理想不知有多遠了——并因為遠離理想而飛黃騰達。所有同時代的作家，都有一些在天分之上的東西，這些東西比天分更重要，是它的力量所在；岡察洛夫先生除了天分以外一無所有；他比今天任何人都更是一位藝術家——詩人。他的天才并非一流，卻是強大和顯著的。[87](#_87_15)

還有：

亞歷山大[即赫爾岑]的情況是，思想統御著一切——他事先知道自己寫的是什么，為什么寫——他以非凡的忠實程度描述一個現實場景，只是為了說出自己要對它說的話，做出某種判斷。岡察洛夫先生刻畫形象、角色、場景，首先是為了滿足他的內在需要，為了從他本身的刻畫能力中抽取快樂；至于討論、判斷、引起道德上的后果——他得留給讀者們去做。亞歷山大描繪的圖景……之所以不同凡響，與其說是因為他描繪的忠實程度和他的手筆，不如說是因為他對所描述的事物理解的深度；它們了不起，更多地是因為它們的現實性，而不是詩的真實（poetic truth）。使它們引人入勝的與其說是一種詩意的風格，不如說是一種用才智、思想、幽默、機智等以其原創性和新穎性永遠吸引人的品質所造成的風格……在岡察洛夫看來，詩是第一位的和惟一的因素。[88](#_88_17)

岡察洛夫在回憶中告訴我們，別林斯基有時批評他毫不顯露憤怒、惱火和個人感受：

“不管那是個無賴、傻瓜、怪物，還是個正派的善良人，對你來說都沒什么分別——你統統把他們描寫得一個樣：對誰都沒有什么愛憎！”他曾帶著好心的怒氣這么說道，有一天還親切地把兩手按在我的肩上，又耳語般地說：“這沒錯，這是必要的，這是藝術家的標志。”——仿佛害怕被偷聽，然后被人指責同情一個沒有立場的作家。[89](#_89_16)

或許別林斯基更喜歡赫爾岑，但在他認為，岡察洛夫是一個藝術家，而赫爾岑終究不是。

別林斯基的立場是清清楚楚的：“不管一首詩中的思想是多么美妙，它多有力地回應了當時的現實問題，如果它缺少詩意，那么其中就不可能有美妙的思想，也不可能有現實問題，只能說它好心辦了壞事。”[90](#_90_16)這是因為藝術家的奉獻“不僅必須在作家的頭腦里，而且首先必須在他的心里……一個思想……如果沒有經過一個人的本性，沒有打上本人個性的烙印，不但對詩，對任何文學活動來說，都是死的資本”。[91](#_91_16)但他并不滿足于此。我們已經看到他1844年在關于普希金的文章里所宣稱的：“每一位才智之士都有權要求一個詩人的詩作或者為他提供時代問題的答案，或者至少使他為著這些沉重的、難以解決的問題而內心充滿悲哀。”[92](#_92_16)這已經差不多和他1845年那段眾所周知的斷言同樣極端了：“在我們的時代，藝術不是主人，而是奴隸。它服務于自身以外的利益。”[93](#_93_16)盡管他補充說這只適用于“關鍵”年代——對過渡時期的圣西門式說法，即當老的已經變得無法忍受，已經搖搖欲墜，注定要滅亡，而新的正蒸蒸日上之時——但這的確是發自真心的大聲疾呼。他只是用一種激烈的方式說了他1843年說過的話：“我們的時代渴望信念，它為缺乏真理而遭受折磨”[94](#_94_16)，“我們的時代整個都在發問，都在追求，都在尋找和渴望著真理”[95](#_95_15)。

這是以后一直折磨著俄國知識分子的令人焦躁不安的、有時使人極度痛苦的自我反省的最早也是最激烈的系統闡述。自此，沒有俄國作家覺得可以完全擺脫這一道德立場：即便他拒絕按照其要求行事，他也會覺得應該與之達成妥協，和它把賬算清。但在1846年別林斯基向我們提到了普希金的《石客》，說它是一篇了不起的杰作，對于真正熱愛藝術的人們它肯定“在藝術上是最出色的，是普希金的最高創造，是他詩歌王冠上最絢麗璀璨的寶石”。他還說，這種藝術不可能平民化，它只為少數人創造，而這些少數人將以巨大的“激情”和“熱忱”來愛它，他將自己算作這少數人中的一個。[96](#_96_15)這些自相矛盾，或者表面上的自相矛盾，直到他生命結束都在不斷增加。在他對1847年俄國文學的評論中——我已經引用了其中一些話，此文是一鴻篇巨制，從某種意義上說是他的絕唱——有他所有文字中最為著名的句子：

剝奪藝術服務公眾利益的權利，不是提升而是貶低藝術，因為這意味著剝奪它最重要的力量——思想的力量，把它變成某種奢侈墮落的享樂對象，游手好閑者手中的玩物。這甚至意味著殺害藝術，我們當代繪畫的可憐現狀即是見證。這種藝術，仿佛沒有注意到它周圍火熱的生活，它已經對所有活生生的、當代的、真實的東西閉上了眼睛，只是到毫無生氣的過去尋找靈感，企圖從中找到現成的觀念，這些觀念人們很久之前就置之腦后了，它們不再引起任何人的興趣，不再使人激動，不再能激發任何人內心活的同情了。[97](#_97_15)

但過了一會兒，他在我已經部分引用過的一段文字中這樣寫道：

很多人現在著迷于“責任”[napravlenie]這一充滿魔力的詞語，人們認為這是惟一重要的，并不懂得在藝術范疇里，首先，除非有天分否則任何奉獻都一文不值；其次，奉獻不能只限于頭腦，它首先必須在作家的心靈和血液里，它首先必須是一種情感，一種本能，只有那時，或許才有自覺的思想——這種奉獻本身必須經過創作，正如藝術本身必須經過創作。在書中讀到或聽到的一種思想，即使對它有了相當正確的理解，如果這一思想并未和本人血肉交融，沒有打上本人個性的烙印，它不過是死的資本……如果你沒有詩才……你的思想和目的將永遠只是修辭上的陳詞濫調。[98](#_98_15)

一個真正的作家創作的“已經和本人血肉交融，打上本人個性烙印”的形象或者文字——如果這些宣稱自己是藝術作品，甚至最形式主義的批評家也不會加以否認，即使它們討論的是當時“可惡的問題”——“the proklyatye voprosy”[99](#_99_15)。但別林斯基似乎走得更遠。他聲稱社會現實給作家提出了具體要求：在這樣的時代，作家并不能隨心所欲地單純為他自己的快樂而創作——享樂主義是不夠的，讀者有權利要求作品討論迫在眉睫的社會問題。雖然這樣的話別林斯基可能只說過一次，但他已經做出了致命的宣言，宣稱在我們這樣糟糕的時代，藝術必須是奴仆，服務于其自身以外的目的——正是這話犯下了“滔天罪行”，促使法國純藝術的捍衛者們進行了如此猛烈的、肯定也是應該的反擊。然而，別林斯基說得很清楚，歌德的藝術即使對他來說也是最卓越的藝術，就像所有偉大的藝術那樣，它反映了時代最深刻的趨勢。但它沒有“責任感”；普希金創作中的“明珠”《石客》也不具備這種精神。至于《奧涅金》——“俄國生活的大百科全書”[100](#_100_15)——其“方向”如果說有的話，也是錯誤的：普希金遭到了公然抨擊，因為為了鼓吹對塔吉亞娜所處社會的錯誤價值觀的遵從，普希金讓她和丈夫維持了一段沒有愛情的婚姻，這正像安娜·阿赫瑪托娃曾經抱怨說，托爾斯泰讓安娜·卡列尼娜死，不是為了滿足他自己的道德準則——因為他比這要高明——而是為了滿足他那些莫斯科姨媽們的道德準則。但對于普希金即使是最純粹、最不“指向”社會的詩作的無上詩才，別林斯基做夢也絲毫沒有想過要加以否定；他從未抱怨普希金的唯美主義。

那么究竟他在說些什么？難道他只是一個頭腦糊涂、過分容易激動、半桶水的、因為不夠聰明而被大學開除的書生？僅僅集中了許多強烈卻雜亂無章、沒有約束的情緒？是僅有真誠和熱心是不夠的這一道理的活生生的例子？一個可憐的自學成才者？難道他真的就像后世的批評者們——沃林斯基、艾亨瓦爾德、奇熱夫斯基等——所描繪的那樣？這些批評者說他從別人那里拿來現成的思想，說他不假思索、不加限制、毫無組織地將它們一股腦兒倒出來，當初怎么亂七八糟來的他就還是亂七八糟地倒出去；還說我們或許應該原諒這個人，因為他為了糊口不得不拼命地匆忙工作，雖然他的觀點并不因此變得值得嚴肅對待；他是個正派的甚至高尚的人，但并不是一個權威，甚至不是個有獨創見解的思想家；最多表現了他那個時代智識上半生不熟、浮躁不安的青年一代的典型毛病。作為批評家，他和施萊格爾、圣伯夫甚至格申森根本無法相比。同樣，在我們的時代，他也不時被指責為始作俑者，或至少煽風點火，引發了乏味的功利主義或教條主義批評觀，使為藝術而藝術的理論和實踐遭到了粗魯野蠻的沖擊，這些沖擊最初氣勢洶洶地來自他的追隨者們，現在則出自當代蘇聯文學的政府檢查官。

實際上，這是當代美國批評家魯福斯·馬修森的觀點。他，依我看來，就這個主題寫了一本最具洞察力、最有原創性的作品。他的《俄國文學中的正面英雄》[101](#_101_15)一書，甚至在我并不同意其中觀點的時候，也作為一部極具批評深度的杰作而深深打動了我。不過馬修森的判斷，即別林斯基既不是專制主義者也不是極權主義者，但兩者的出現都離不了他，我并不認為是有充分根據的。[102](#_102_15)別林斯基當時所做的，甚至在他最激烈、最反唯美主義的時期，實際上并不是要否認，用美學標準來判斷，藝術畢竟還是藝術。就此而言，他在岡察洛夫和赫爾岑之間所做的比較，在我看來是最關鍵的。他被赫爾岑所打動，他全心全意地接受他的“責任感”；但他宣布為藝術家的卻是岡察洛夫，而不是赫爾岑。而且在他對俄國文學做出決定性的貢獻時——如確立普希金的至高地位，盛贊果戈理，發現陀思妥耶夫斯基、岡察洛夫、屠格涅夫，為庫科爾尼克們、馬林斯基們、扎戈斯金們以及申科夫斯基們最后掃清道路——在他從事這一名聞遐邇、在文學史上開創新時代的行動時，別林斯基并沒有考慮這些作家的社會關懷，不管有意還是無意，他并沒有采用馬修森精彩闡述的標準，用以區分激進的立場和自由的立場：前者視作家為其意識形態的一個功能，后者則相反，視意識形態為個體性情和作家個性的一個功能。[103](#_103_15)

當然，別林斯基是關心社會的，比任何人都關心；他無疑希望當時最優秀的藝術家能夠在道德上對社會現實做出回應，因為他們肯定要比別人對現實更有覺悟、更敏感。他可能更希望岡察洛夫不是那樣一個對自己所創造的角色的道德和社會品質冷漠而超然的旁觀者，而且不管對錯，他可能以為深刻的道德關懷并不必然限制藝術上的成就。他明白而且也說過，格里戈羅維奇是個二流的藝術家，雖然別林斯基贊揚他揭示了農民生活的慘狀；他寧愿普希金與其所屬階級、等級和所受教育的傳統道德決裂，等等。但在我看來，他似乎從來沒有讓這些考慮——我承認自己并不完全反感它們——使自己否定或者歪曲他所分析的作家的藝術品質，他們中的一些人畢竟是由他最早發現的。

別林斯基的錯誤在我看來主要是在趣味上，而非在社會或政治或道德傾向的表達上；他并沒有隨心所欲地為了提升進步主義者而貶抑反動和保守人士、猶豫不決的自由派或無立場的中間派。歌德的《浮士德》在他看來之所以是其時代和社會精神的表達，正因為它是一部偉大的藝術作品：它之所以不是一部偉大的藝術作品，恰恰是因為它的作者有意為它規定了一個社會方向。別林斯基對歌德冷漠的性格及其循規蹈矩、膽小、保守的生活感到深深的蔑視，但是在和才能較差的作家比較的時候，他從未懷疑過歌德卓越的天才，即使這些作家獻身社會，關心被侮辱和被壓迫的人們，如雨果、歐仁·蘇、格里戈羅維奇等，雖然他像其他所有人一樣，曾極大地高估了喬治·桑的才能。馬修森正確地認為奉獻社會的教條壓制了藝術的發展，哪怕僅僅是因為它是反對有問題的、矛盾的藝術。他引用契訶夫的話，說藝術家的任務是在讀者前面好好地說明問題，而不是提供解決方案[104](#_104_15)——這恰恰是別林斯基認為岡察洛夫在做的事情。歸根到底，除了創作的才能和真實性，即以自身經歷當中最真實的東西來形象地探索和表達的才能以外，別林斯基對藝術家沒有別的要求。他只譴責在他看來弄虛作假的東西：例如無視現實，代之以田園詩、幻想、假古典的仿制品、夸張、奢侈、擬古——所有向作家并未“親身經歷”過的東西的逃遁。所以，他時不時地會向浪漫的好古癖以及地區文化熱大發雷霆——對于他，這些都是向生活中偏遠或奇異角落的孤注一擲的探險，都是為了逃避了解自身。這的確引出了一種藝術道德，引出了在某種意義上負有責任——如發誓只說真話——的藝術家的概念。但這并不等于容忍，更談不上主動要求對藝術進行社會或政治控制，或由國家來辦藝術，甚至連圣伯夫（以及其他人）要求拿破侖三世做的那種程度都沒有。

讓我進一步說明：別林斯基的觀點確實導致他相信藝術是傳聲筒，是一個人和另一個人之間交流的形式，或者創作新舊《埃達》或建造吳哥窟各個寺廟的無名人群之間交流的形式。這才實實在在地和與之對抗的觀點相沖突，戈蒂耶或許是后者最好的代表，這一觀點認為，藝術家的全部目的就是創造美的客體，無論是一部史詩，還是一個銀盒，藝術家的個性、他的動機、他的生活、他的關懷、他的性格、塑造他的社會或心理過程等等，統統和藝術作品本身無關；因為，正如T.S.艾略特相信的那樣，藝術作品依靠本身的光輝而存在。這當然是十七或十八世紀的古典批評家們的信念，這一學說，波德萊爾和福樓拜、馬拉美和艾略特、佩特和普魯斯特，當然還有歌德本人，都曾經以各種方式一貫地加以維護。它在今天仍不缺乏維護者。

這對別林斯基來說，是一個災難性的謬誤：但并不是出于那些鼓舞著弗洛伊德主義者、馬克思主義者或今天同類學派的原因。別林斯基相信人是一個整體，并不是由相互獨立的機能或功能湊成的。如果一個人在一個角色中所說的話與他在另一角色中所說的話相互矛盾，那么，有些東西已經被偽造了或者至少被變得無足輕重，變成了某種機械的或者習慣性的姿態。如果一個人說的話，無論作為什么角色——作為藝術家、法官、士兵、打掃煙囪的人等等，當他作為另一些角色——作為父親、革命者、愛人——說出來時，將被證明是虛假的或不誠實的，那么，這些話在最初本來就是虛假或膚淺的。一個人無論在什么地方，都不能因為他只是發揮某種功能、從事某種職業或扮演某種角色而免除作為人的責任。如果你決定要壓制真理并代之以空想，在你的材料里摻假，玩弄和利用人們的反應，如果你選擇了刺激、逗樂、恐嚇和引誘人們，那你就在將你的才干變成獲取權利、享樂或利潤的手段，這是將你的人性出賣給政治——低級丑惡意義上的政治——是肆無忌憚地踐踏，或至少是逃避你及所有人都知道的人類真正的目標。

藝術不是新聞，藝術不是道德說教。但并不是說因為它是藝術，它或者藝術家就可以不負責任。藝術活動也不是一套衣服，一個人想穿就穿想脫就脫：它或者是一種完整人性的表達，或者什么也不是。集創造的天才和庸人于一身，不是不可能——《赫爾曼與竇綠苔》或者《親和力》中的道德觀就表明了歌德身上的這種情況，黑格爾的個性和生活當中也有這樣的情形。惟一重要的是藝術作品所表達的內容，看它到底是自覺的組織還是蒙昧的本能的產物：因為作品等于作者，就是他最真實的聲音，就是他自己。對他來說，莎士比亞、彌爾頓、狄更斯、拉斐爾、果戈理就是他們的作品；他并不直接關心他們的私人生活：他只關心他們/它們所表現的生活、它們的深度、它們的正確性、它們與那些在一切時代都使人極度痛苦的中心問題的關系。

這一立場，他在1842-1843年之后就再也沒有放棄過。與其說它出自費爾巴哈，不如說出自圣西門或其信徒。它最初發端于席勒的藝術家概念，即受侮辱的人性的復仇者和被習俗扭曲或破壞的完整的人的修復者——還有奧古斯特·威廉·施萊格爾將藝術家比作聚焦鏡，通過他，他所處社會和時代最深刻最具特征的趨勢得到聚集、結晶，化為對現實的一種集中和精粹的表達。而這是復制日常支離破碎的經驗所難以達到的。俄國文學史家將在這里發現一種傳統的發端，它將引向屠格涅夫和托爾斯泰，引向米哈伊洛夫斯基和普列漢諾夫一些最出色的批評文字——在標尺的相反一端則引向六十年代的人、車爾尼雪夫斯基簡單化的唯物主義、杜勃羅留波夫意識形態上的激進主義、皮薩列夫的科學主義和對藝術追求的夸張的輕蔑，更不用提蘇聯官方套話機械死板的喋喋不休了。俄國思想和寫作中的這一中心潮流及其過去一百年里對西方無可估量的影響，我認為，直接發源于圣西門主義者同為藝術而藝術學說的擁護者之間的爭論。這一決定性對抗的社會根源及隱含意義，則另當別論。

## 三

要說的還不止這些。別林斯基的吶喊“在我們的時代藝術不是主人，而是奴隸”[105](#_105_15)，或“在我們的時代，純藝術是不可能的”[106](#_106_15)，雖然孤獨，卻并不等于說藝術家及其藝術就必須植根于某種特殊的社會條件，一旦與之割裂，就會枯萎或變成純粹的消遣。他的意思不限于此——遠遠超越了法國的始作俑者。無論如何，這確實使得杜勃羅留波夫是別林斯基傳人的說法變得相當有憑據。我認為真實的情況是，借用屠格涅夫的說法，別林斯基是堂吉訶德，熱情、堅定、隨時準備為他的思想獻身，但同時又是一個被無法解決的內心沖突折磨著的堂吉訶德。一方面，他癡愛文學，他對什么是文學什么不是文學具有一種非凡的本能的判斷力，這已經經受了時間的考驗，使他成為十九世紀最具原創性、最有影響和（盡管有幾次在鑒賞力上大失水準）最公正、最有眼光的俄國批評家。文學是他一生的摯愛，完全進入作家的世界、感受他的經歷、完全沉溺于他的想像之中的需要，是個人主觀的一種心理學和美學專注能力，即赫爾德所謂的“內在感受”（Hineinfühlen）[107](#_107_15)，不受社會條件的要求和人們歷史地改變的需要的限制。同時，他尋求一種包羅萬象和具有不可動搖的正確性的意識形態；“渴求真理”（golod istiny）是他那個時代一種普遍現象；沒有人比他更深刻地受到當時俄國生活中的不公、苦難和野蠻專制的痛苦折磨，他的文字比歷史上任何人都要生動地表現了這一點。由此，他著迷地去尋找答案，試圖回答人該是什么樣、生活該怎么過這類問題；而且他希望和企盼人類的每一才能尤其是文學——他的生命——能夠關切這些問題并幫助追尋這些真理的人們。他決心為理想而獻身，他決心與他經過這么多磨難所獲得的信念的敵人們做殊死搏斗。他內心很清楚這一點：他知道自己容易高估某個作品純粹的社會意義，他明白如果作品沒有藝術價值，那么，無論它的目的是多么值得贊揚，它或許有價值，但它并不是一件文學作品。直到生命的最后日子，他仍在反復強調這一點。但他坦白內心還是有所偏好。在一封致瓦西里·鮑特金的著名的信中，他說即使某個故事缺乏藝術性和詩意，那么，除非它主動地端起了“博士論文”的架子，或“蛻變成寓言”，假如它還多少有點實質內容，“我就不僅會讀它，我簡直就是吞下它……要緊的是，它應該提出問題，對社會產生道義上的影響”[108](#_108_15)。他承認，即使是一篇不怎么樣的純文學作品（belles-lettres），如果它有重要社會意義，如果它有思想、提出問題，就他個人而言，有時就能比一部藝術作品更深地吸引他。我的觀點是，他并沒有混淆這些類別：藝術還是藝術，不管它有沒有社會意義，仍有著它不朽的價值，而不管它的社會價值如何；另一方面，不管作家多關心社會問題，不管他有多聰明、多真誠，僅憑這點是無法創造藝術作品的。席勒比歌德更高尚，更具同情心，但歌德是更偉大的藝術家。別林斯基對此毫不懷疑。

這些令人極度痛苦的討論，深刻地影響了他的同代人，別林斯基的作品當時在國外并沒有人閱讀，但在那些歲月里成長起來的偉大小說家們，以及后來的社會主義布道者們，不久以后即影響了西方思想。這就是我所謂的“回旋效應”的一個例子。忽略它，將使西方的文化史不完整。

## 四

法國圣西門主義運動的命運已經是眾所周知的了：圣西門的一些最早的追隨者們從有計劃的集中工業化的構想中得到靈感，成了極其成功的鐵路大王和銀行家，組織了蘇伊士和巴拿馬運河的開掘。圣西門主義學說發展成了圣西門的信徒奧古斯特·孔德的實證主義，深深地影響了馬克思主義，但也滲透了十九世紀后半葉比較溫和的社會主義和更加激進的學說。圣西門主義思想由這個源頭輻射開來，與當時各種保守的、自由的、君主主義的、馬克思主義的、教權主義的、反教權主義的思潮并行，占有自己的一席之地，同時也與這些思潮以種種方式結合，形成了第二帝國和第三共和國的社會、經濟及思想史。

在俄國，其影響較不明顯，但更深刻，更具革命性。這是一群智識和道德上敏銳的少數人在尋找一套指導行動的原則的過程中發現的第一種連貫的意識形態，對它進行具體闡述的是圣西門主義左派的作品——皮埃爾·勒魯和他在《獨立大道》（Revue Indépendante）的合作者們的社會主義小冊子和文章，他們全心全意的追隨者拉蒙耐對資本主義憤怒的譴責，但最重要的是喬治·桑的社會主義主題的小說。這一運動道德上的理想主義，在他們最容易受影響的歲月里影響了赫爾岑、別林斯基和他們的朋友們，而且無論他們具體的觀點有多么大的變化，這一人道主義的文明的激進思想，連同它對社會上的不平等和弱肉強食的真實的憎恨，一直到最后都對他們有著決定性的影響。陀思妥耶夫斯基日后諷刺和抨擊的，正是以體制化組織化了的形式——不管是馬克思主義的還是實證主義的——出現的這種關懷，雖然他年輕的時候處于傅立葉相對狹窄但甚至更激進的社會學說的類似影響下。

我并不想暗示，假如赫爾岑和他的朋友們并未讀過圣西門，別林斯基和屠格涅夫在那時并未讀過喬治·桑，假如皮埃爾·勒魯或路易·布朗，或者就此而言還有傅立葉或費爾巴哈所寫的小冊子并沒有被偷偷運進俄國，那么，就不會有社會抗議運動，就不會有十九世紀四十年代懺悔的士紳階層，也就不會有十九世紀六十年代的密謀、鎮壓、有組織革命運動的發端。這將是個荒謬的論點。我想說明的只不過是，俄國文學和思想在當時之所以采取了那樣的方式，很大程度上是因為這些法國學說以及對它們的論爭，尤其是在藝術領域，對十九世紀三十年代和四十年代俄國特定的環境產生了影響。我不知道這應該被稱為必然的起因抑或僅僅是偶然的發生：無論如何，圣西門主義的煽動以及對它的反抗，使赫爾岑和別林斯基走上了一條終其一生再也沒有背棄的道路。我想說明的是，這一特殊的思想種子在追尋理想的青年俄國知識分子這一特別肥沃的土壤中生根發芽的過程，在無論是較溫和的還是革命的俄國自由主義和俄國激進主義的成長中，起到了比一般認為的要更具決定性的作用；而且可以推論，這種作用是通過對這一時期最中心的人物——別林斯基——所發生的改變性影響而產生的，他是所能發現的具有道德關懷的作家的最純粹例子，他的影響力——通過吸引人也通過使人反感，在思想上也在行動上，在他的祖國然后也在世界的其他地方——在我看來還沒有得到充分的評價。

這是我的一個論點。我還有第二個論點，就是無論是別林斯基還是他的朋友，都從未誤入歧途，發表現在我們已經相當熟悉的觀點，即認為藝術，特別是文學，是失敗的，除非它發揮直接的社會功能——成為實現進步人類的目標的武器。無論別林斯基偶爾多么接近于要求藝術放棄其固有目的為其他需要服務，他從未將藝術和任何種類的道德更不用說輿論宣傳相混淆。在這一方面車爾尼雪夫斯基和杜勃羅留波夫、普列漢諾夫及蘇聯評論家們只是從他那里取他們之所需，事實上歪曲了他的形象。

或許對我們更有啟發的一個例子是他的朋友、在一定程度上也是他的信徒伊凡·屠格涅夫。在所有俄國的散文作家中，屠格涅夫或許最接近西方純藝術家的理想。如果他在生活中有過某種一貫的信念，那就是：最高的藝術不是傳達藝術家主觀信念的工具，藝術是一種“消極才能”，如在莎士比亞那里。席勒稱莎士比亞為藏在其作品之中的神，在作品中完成自己的過程本身就是目的。屠格涅夫不喜歡車爾尼雪夫斯基的主要原因（除了對他的為人以及作為批評家的所作所為嗤之以鼻之外），是后者堅持功利主義的觀點，認為藝術必須服從于政治、科學和倫理，認為藝術的首要目的是行動——改變社會，塑造社會主義新人。當屠格涅夫讓羅亭說出“我再說一次，如果一個人沒有他所信仰的堅定原則，沒有堅定的立場，他怎么能確定他的人民的需要、價值和未來？他怎么能知道他自己必須做些什么，如果……”[109](#_109_15)，這其實是巴枯寧或者十九世紀四十年代別的某個典型的俄國激進主義者而非作者在說話，這不是作者的聲音。在我看來在1848年一封致波琳娜·維亞爾多的信里最真實的屠格涅夫說話了：

生活、現實以及它的奇妙變化、它的偶然性、它的常性、它的瞬息萬變的美……這一切的一切，我都愛慕不已。要知道，我是被釘在大地上的。我寧愿觀賞小鴨忙不迭的動作，看它在池邊用濕漉漉小蹼抓搔腦殼的姿態，或是看剛剛從沒膝深的水池飲完水走出來的牛。它佇立在池邊，一串長長的、閃光的水珠從它鼻孔中流淌，這一切的一切比天使……在天上所能看到的更稱意……[110](#_110_15)

這到底是為什么呢？因為天空不是大地，因為它是“永恒、無限的蒼穹”[111](#_111_15)，是普遍的、抽象的、非具體化的，不關地上世界的人事、情感、感受、思想、色彩、氣味、行動、生與死——而自然世界無論多么地轉瞬即逝，無論對人類的喜怒哀樂多么地無動于衷，是我們所能擁有的一切；別的都是空話，都是捕風捉影。

然而屠格涅夫畢竟不能脫離所處的時代，而來自西方的社會主義宣傳已經影響了他和他的同時代人。無論是在十九世紀四十年代他們非常親密的時候，還是別林斯基死后，屠格涅夫都感受到別林斯基的目光，因此，“可惡的”社會問題在他所有的小說中都占有中心地位。對此我不用再多說了：《前夜》、《處女地》，當然首先是《父與子》，這些在今天已經遠非無足輕重——《父與子》大概只在我們今天才得到了充分認識。同時，屠格涅夫堅持說他沒有立場——他不過是個創作者；他明白當作者正確地不表達自己的同情時，那么，不得不自己想辦法、沒有方向、沒有“立場”（napravlenie）的讀者就會感到迷惑；他究竟怎么想？要自己得出結論，使他感到惱火：現實——現實的混亂及不規則——使讀者惱怒，因為他需要指引，需要正面英雄。

屠格涅夫驕傲地拒絕向讀者提供這些東西。像莎士比亞或果戈理這樣的作家所創造的角色脫離了作者并過上了他們自己獨立的生活，在他看來這類作家比那些所創造的人物并不具有自驅力、與作者有著明顯聯系的作家，要高一個層次。后一類作家表現了更多的熱情、更多的感情、更多的真誠、更加個人但更不客觀的真理，對藝術把握較差，缺乏藝術性。[112](#_112_15)然而在1855年，即別林斯基死后七年，他寫信給鮑特金，后者這時已經成了為藝術而藝術的一位熱情捍衛者：“有一些時代文學不能僅僅是藝術——還有比詩更高的利益”，然后他宣稱，有自知之明、進行自我批評的時刻在國家生活中也和在個人生活中一樣必要。[113](#_113_15)同樣的，他在1858年，對托爾斯泰說，時代呼喚的不是“抒情的唧唧喳喳”，不是“鳥兒在枝頭歌唱”[114](#_114_15)，他拒絕參加當時托爾斯泰正在考慮創辦的一份不受社會問題污染的純藝術雜志：“你憎惡所有這些政治上的骯臟混亂：的確，這是骯臟無聊粗鄙的勾當。但街上也有泥土和灰塵，然而我們無論如何不能沒有城鎮。”[115](#_115_15)最后，是給薩爾蒂科夫的信里關于《父與子》的那段著名的話：“我愿承認……我沒有權利給那幫反動的烏合之眾以任何機會給我起諢名、起罵名；作為作家的我，應該為公民作出這一犧牲。”[116](#_116_15)

即便如上文表明的那樣，屠格涅夫寫這段話是為了在頑固的薩爾蒂科夫面前為自己辯護，它仍是一個標志，一種征象，反映了他們所共同理解的藝術要求——這些十九世紀五十和六十年代的作家（大概除了涅克拉索夫，他在這點上從未徹底清楚地表明立場）對于藝術的本質并無不同意見——同個人道德或政治信念的要求之間長期的沖突。這一沖突與其說存在于“唯美主義”者與“自然主義者”之間——當然，這也的確發生了——不如說是在這些具體的個體作家之間：托爾斯泰、屠格涅夫、岡察洛夫、皮謝姆斯基都受其折磨，由于各自性情不同，有的平靜，有的極其痛苦。這與激進的《現代人》雜志的評論家們沒有什么關系。到了十九世紀六十年代，他們對車爾尼雪夫斯基、杜勃羅留波夫、安東諾維奇甚至涅克拉索夫還有什么尊敬可言？赫爾岑本人不再負起指導從倫敦到日內瓦的俄國作家的文學良心的任務了，甚至對那些和他最親密的作家也是這樣。這肯定是因為別林斯基的幽靈這一可怕的、無法消除的存在在糾纏著他們——正是他一勞永逸地，好也罷壞也罷，在十九世紀后半葉的俄國為具有社會意識的文學和關于它的性質和價值的爭論定下了道德基調，從某種意義上說，余音至今未絕。這是一次真正的危機，一次信仰危機，而不僅是一次簡單的論戰或一系列黨爭。甚至青年車爾尼雪夫斯基也沒有對藝術的要求完全置若罔聞：在1856年評論托爾斯泰的《童年》、《少年》以及他的《軍旅故事》時，他說道：

我們和其余的人一樣要求小說描寫社會生活。但我們仍必須明白，不是每一種文藝思想都允許作品提出社會問題。我們一定不要忘記，藝術性的首要原則就是作品的統一，因此描寫“童年”時，童年生活而不是別的什么才是我們必須描寫的明確對象，不是社會問題，不是戰爭場面，不是彼得大帝，不是浮士德，不是印第安納，也不是羅亭，而是孩子以及他的情感和想法。而那些表達了如此狹隘的要求的人們竟然大談創造性藝術的自由！他們沒有在《伊利亞特》里找麥克白、在沃爾特·司各特里找狄更斯、在果戈理里找普希金，倒讓人奇怪！我們應該明白，作品中引入不相干因素會毀掉詩意思想。舉個例子，假如普希金打算在他的《石客》里描寫俄國地主或者他對彼得大帝的同情，《石客》在藝術上就會變成可笑的作品。每一樣東西都有它合適的位置：《石客》里南方的愛情場景、《奧涅金》里的俄國生活場面、《青銅騎士》里的彼得大帝。因此，同樣在《童年》或《少年》中，只有那些符合那個年齡特征的才是恰當的，而愛國主義、英雄主義、軍旅生活的位置是在《軍旅故事》里，一出可怕的道德劇的位置是在《臺球房記分員筆記》里，一個女子的肖像的位置是在《兩個輕騎兵》里。你還記得那個姑娘夜里坐在窗邊的絕妙形象嗎？你還記得她的心如何跳得厲害，她的心情如何甜蜜地沉醉在愛的前兆里嗎？[117](#_117_15)

然后他因為托爾斯泰沒有在其作品中引入不相關的東西而贊揚了他。托爾斯泰是一位詩人，一位真正的美和真正的詩的大師。但盡管車爾尼雪夫斯基有著老生常談的情感和更俗不可耐的文風，這段話仍然與別林斯基、屠格涅夫甚至格里戈利耶夫的藝術標準相符合的。

然而，這一趨勢并不長久。當我們讀到他關于屠格涅夫的《阿霞》的著名文章時，我們就碰到了典型的車爾尼雪夫斯基：“忘了這些淫穢的問題吧，忘了它們！我們時代的讀者不能被它們所打擾，因為他全心關注的是政府和司法改進、財政改革或者農奴解放等等問題。”[118](#_118_15)他還有一段著名的話，宣稱“海景畫的主要價值是能夠使或許永遠都沒有機會看到大海的內陸省份的居民一瞥大海的風采”[119](#_119_15)。正是這些令人尊敬的但在藝術上并無天賦的評論家們——俄羅斯社會主義的殉道者們——這樣的畸形觀點，加上杜勃羅留波夫的僅僅將文學作為社會分析的武器來衡量的文學批評觀——它導致宣揚用革命來解決問題——開辟了普列漢諾夫、列寧及其所有追隨者后來所走的道路。如果說別林斯基是這一潮流的始作俑者，那么屠格涅夫、托爾斯泰、薩爾蒂科夫都是，甚至連亞博倫·格里戈利耶夫也是——如果考慮到他所寫的一頁頁關于喬治·桑無上天才的心醉神迷的文字。

讓我再說一遍：關鍵的轉折點在我看來出現在十九世紀四十年代早期，當時圣西門主義學說已經在別林斯基這個痛苦的、不停地回應的評論家的心靈和血液里穩固地有了回應，也激烈地影響了其他主要作家，雖然他們不總是同情他的觀點。在我看來，別林斯基在他的后繼者們身上留下的是對自我保護的幻想的一種真正憎惡，即憎惡一切擋在作家及其對象之間、使他看不到離他最近的現實的東西。所以，他一般對擬古主義、多愁善感的地方主義，以及有關異國和偏遠文化的浪漫主義，特別是田園牧歌式的斯拉夫的過去，都加以憤怒拒斥。相應地，他還熱情地強調藝術的本真性，強調對作家只應有兩個要求這一事實：首先，他必須擁有藝術才能——不管這才能是怎么來的，哪怕是上天賦予的也好；第二，他不能背叛真理，藝術作品應該通過作家的體驗（Erlebniss）產生，或者說已經由他在現實或想像中經歷過了。由此伴隨著一種相應的對純技巧、純匠藝的輕蔑，看不起硬塞進來的雜亂無章的思想，雖然它摹仿了創造性想像的自由發揮。他最后要求作者應該認識到他描寫的場景的道德中心點——相對于它對讀者的臨時意義，把握它對人類的普遍意義，因為讀者的心思和處境變化無常。這些經典教條對屠格涅夫的影響是顯而意見的，但別林斯基擁有另外一位更驚人的，雖然是間接的，當然也是不自覺的信徒。

托爾斯泰是他自己的藝術天才和社會良心的著名犧牲品。有一段時間，他的由費特和鮑特金鼓動起來的對純藝術的熱情和對政治的憎惡達到了最高點。他在1858年寫道：

大多數公眾開始認為，整個文學的任務只是對邪惡進行揭露、譴責并加以糾正，一言以蔽之，只是發揚社會上的公民感情。近兩年來我偶爾讀到并聽到一種見解，說有趣的小故事和小詩的時代已經一去不復返了，在正要來臨的時代里，普希金將被忘記，并束之高閣，純藝術不可能存在，文學只是促進社會上公民精神發揚的工具云云。的確，在這時候，也可以聽見曾被政治的喧嚷所淹沒的費特、屠格涅夫和奧斯特洛夫斯基的聲音，可以聽見在批評界復活的、與我們格格不入的為藝術而藝術的論調，但是，社會還記得它做過的事，仍然只贊同政治的文學，并認為惟有它才是文學。這種追求曾是高尚的、必要的，甚至在短時間內是正確的。我們的社會為了擁有力量跨出它近年來所跨出過的巨大前進步伐，它必須是片面的，它必須醉心于超過目的以求達到目的，必須只看到眼前這個目的。而確確實實，當環繞我們周圍的邪惡的畫面第一次在眼前展開，而擺脫邪惡的可能性又已出現的時候，還能想到詩歌嗎？人感到痛苦的時候，又怎么能想到美的事物呢？我們既享受這種追求的果實，就不應責備這一追求。社會上敬重文學的不自覺的普遍要求，新出現的輿論，我甚至要說，我們政治文學為我們實現的自治，正是這種崇高的追求的成果。然而，不論這種片面性的追求如何崇高，又有如何良好的影響，它像任何追求一樣是不可能持續不衰的。人民的文學是人民的完整的、全面的意識，在這種意識里，不論是人民對于善和真理的愛，還是人民在某一發展時期對于美的直觀，都會同樣地反映出來。[120](#_120_15)

然而，就是在從未放棄這一信念的同時，除了政治文學以外，還有另外一種文學，“它反映永恒的、普遍的人類意義和人們最珍貴的發自內心的意識，一種每個民族每個時代的人都能理解的文學，一種離了它就沒有哪一個擁有力量和財富的民族曾可以發展前進的文學”[121](#_121_15)。七年以后他在給博博雷金的一封信中寫道：

如果有人對我說，我能夠寫出一部長篇小說，其中我可以毋庸置辯地建立起一種自以為是正確的觀點，借此去解決所有的社會問題，那么，對于這樣的小說，我連兩個小時也不會去花。但是，如果有人對我說，我寫出的東西，現在的孩子過二十年后還會讀，并且在閱讀的時候會哭泣、發笑和熱愛生活，那么，我會為這部書獻出自己畢生的精力。[122](#_122_15)

不管后來發生了什么——他后來譴責所有的藝術說它們無助于醫治人們的道德創傷，如虛榮和腐敗——他的藝術沖動還是無法壓抑。當他晚年完成《哈吉—穆拉特》時，有人問他為什么要寫這個——這部作品在道德或精神上到底要宣揚些什么？他冷冷地回答，他的藝術作品和他的道德勸誡是兩碼事。他并不要求契訶夫做道德說教；而且另一方面，他不接受蕭伯納，盡管實際上并不能指責后者不夠直截明了，或者逃避社會問題，或者缺乏明確信念。蕭伯納帶著崇敬之情寫信給他：不管怎么說，他曾攻擊過那些托爾斯泰譴責過的人，他們有一些共同敵人，但老人家堅持認為蕭伯納的作品粗俗、膚淺，最糟糕的是壓根兒就沒有藝術性。他企圖在顛撲不破的真理的基礎上達到一種單一連貫的生活哲學的努力甚至更悲壯，也比別林斯基和屠格涅夫類似的努力對他本人的天賦、渴望和洞見造成了更強烈的損害，他因此最后也遭到了相應的更駭人的失敗。同樣的困境——這一試圖變圓為方的努力——構成了勃洛克后期《知識分子與人民》和《人文主義的破產》這兩篇文章的主要內容。這一問題如果說有什么變化的話，那就是在《日瓦戈醫生》和辛尼亞夫斯基及其同伴們已發表的作品，或許還有未發表甚至未寫成的作品中，變得更令人痛苦了。

現在回到托爾斯泰與別林斯基的特殊關系。1856年，屠格涅夫和德魯日寧好不容易勸動托爾斯泰讀了別林斯基的作品。德魯日寧憎惡別林斯基而屠格涅夫崇拜他，托爾斯泰宣稱他有一天晚上夢見別林斯基主張社會主義學說只有在被“推到極端”[123](#_123_15)的時候才是真的，然后他接受了這個觀點。他很喜歡別林斯基關于普希金的文章，尤其喜歡別林斯基的這樣一種觀點，即如果要理解一位作家就必須使自己完全沉浸于他之中——除了他之外看不到任何別的東西。1857年1月2日他在日記中寫道：“早上讀了別林斯基，我開始喜歡他了。”[124](#_124_15)雖然后來他覺得別林斯基是一個枯燥乏味、沒有天賦的作家，但后者闡明的原則已經永遠地進入了托爾斯泰的見解。以本人沒有承認、也許沒有意識到卻異乎尋常的忠誠，托爾斯泰實踐了別林斯基的文藝批評要求，在我看來這并不是偶然的。在托爾斯泰的批評詞匯中，最輕蔑的詞是“做作”，只要直截了當，只要簡單明了，只要明確無誤——如果作家相當清楚他想說的是什么，如果他的視野未受妨礙，結果就自然而然會是藝術。這甚至比別林斯基在他最極端的時候準備走的還要遠；別林斯基從未拋棄這樣的觀點，即藝術才能完全是一種自成一格的東西，因此，本真性——即這樣的事實：個人所見為其專有，與別人不同，個人清楚直接地表達其所見——本身并非創作藝術作品的充分條件。托爾斯泰的觀點像他經常表明的那樣，是對一種已經很簡單的觀點的簡化和夸大。

堅持藝術的本真性，指責我們今天在新黑格爾主義和存在主義影響下被稱為虛假意識和壞信念的東西，在托爾斯泰對其他作家，特別是十九世紀作家的毀滅性批判當中最為頻繁地出現。比如歌德就被指責看待自己作品時立場過于遙遠；因此他的小說和劇作，因為它們并沒有“親身經歷”，所以無論寫得多么精巧，無論作者對自己和創作素材有多么絕對的把握，始終還是不能令人信服——雖然精彩但冷漠、孤僻，無法實現直接的情感交流，而這點對于托爾斯泰是最重要的，是藝術的惟一目的。當這樣指責歌德得意倨傲的自我滿足、暗諷他在社會劇變當中超凡入圣的平靜、頑固的自滿、明哲保身、輕易不為所動的時候，托爾斯泰是在回應別林斯基。盡管仰慕歌德的天才，屠格涅夫還是在論《浮士德》的文章中及別處重復了托爾斯泰的批判。在評論歌德方面沒有任何俄國作家比屠格涅夫做得更好：從性情上說，也沒有任何俄國作家比赫爾岑或托爾斯泰對歌德更不同情了。但圣西門主義的藥力已經起作用了：他更喜歡席勒、拜倫和喬治·桑，還公開承認這一點。以同樣的風格，托爾斯泰用他典型的諷刺口氣談到，他自問福樓拜——福樓拜如此精細生動地描述了醫院牧師圣朱利安如何擁抱了一個麻風病人，那個麻風病人就是基督——在那種情況下是否會做同樣的事情；這一懷疑使他動搖了對作家的信心，動搖了對作家真實性的信念，這種真實性對他來說是所有真正藝術的基礎。

這種態度，不管你覺得是可以接受的還是荒謬的，就是別林斯基身上的那種受其追隨者仰慕、反對者痛恨的道德準則。同樣的，當托爾斯泰想公開嘲笑同時代一些最受尊敬的作家的缺點時，他那樣準確無誤地拿起來瞄準的毒箭，正是從別林斯基的箭筒中取出的。他是根據所需要的三樣東西——問題的嚴重性、道德上的真誠和藝術上的能力——來著手進行評判的。于是他告訴我們屠格涅夫肯定已經“親身經歷”了，或者說在本人最深處經受了那些他描寫得如此生動和富有藝術性的體驗。當沒落的俄國貴族成員坐在自己的鄉間宅子里悶頭思考，討論自己和其他同樣頹廢、同樣不能代表一般人類的地主之間的私人關系的時候，他們悲慘的思想和感情值得占據一個嚴肅的“健康的”人——一個農民、一個正派的工人、一個道德上“健全”的男人或女人——的頭腦嗎？

至于涅克拉索夫，誰又能否認他是個擁有巨大藝術天才的作家呢？他處理的那些問題——農民的苦難和壓迫，他們遭受的暴力和不公——誰又能否認這一可怕的題材的重要性或對人類的意義呢？但真實性又從何談起呢？涅克拉索夫在真實或想像中親身經歷過這些嗎？他有沒有讓讀者覺得他本人也參與其中了呢？他的詩作只不過是一些類型畫，作者不過是個技巧嫻熟但置身事外的畫家，實際上他本人就是個農奴主，對手下的農奴絲毫也沒有表現出想要解放的跡象，他的私生活及真實的個人考慮遠離受苦人們的苦難，遠離生活中的社會和道德上的骯臟，這種生活他是如此地擅長于變成詩歌，但就他而言，并沒有任何真正個人的、自我認同的投入——這些難道不是事實么？批評涅克拉索夫因為沒有足夠的投入，所以是不真誠的，這一點再次超出了別林斯基的見解——比如對岡察洛夫。托爾斯泰比別林斯基將這一點推得更遠。甚至在某些罕見的情況下當他的社會良心完全控制他的時候，他自始至終還是一絲不茍地想了解真相，無論真相多么復雜。

最后還有托爾斯泰對陀思妥耶夫斯基下的許多結論之一：他承認后者處理的是精神世界最重要的問題。托爾斯泰承認后者的態度是極度真誠的；但天哪，陀氏還是沒有達到他的（也是別林斯基的）最重要標準，即擁有藝術天賦，就是說簡單清楚地表現一個單獨場景的能力。他畢竟只是在舞臺上羅列他的人物，除此之外，托爾斯泰宣稱，就只是機械地展開情節：無數頁的內容都是可以預測的、沉悶乏味的、缺乏藝術性的；總之，陀思妥耶夫斯基有很多話要說，但他不會寫作或創作。

## 五

我從屠格涅夫及托爾斯泰那里引這些例子，是因為這些作者一般不被認為屬于發端于別林斯基的社會文藝批評傳統——我的論點是，為藝術而藝術的主張與藝術為社會服務的主張之間的沖突，在別林斯基那里，并沒有簡單地以后者的勝利而告終，并由此生發出車爾尼雪夫斯基、皮薩列夫、普列漢諾夫及其馬克思主義后繼者鮮明的激進傳統。這一沖突所導致的兩難，從別林斯基的時代開始一直困擾著俄國作家和藝術家，并從此深刻地影響了整個俄國思想、藝術以及實際上還有行為的運動，折磨了自由派、保守派、“進步派”以及那些譴責政治活動而到別處尋求救贖的人，比如托爾斯泰、民粹主義者，或者那些托爾斯泰所憎惡和蔑視的世紀之交的“頹廢主義者”。

或許對別林斯基最終立場最清楚的說明，可以在他1843年論批評的文章中找到：“有人也許會問我們：同一篇批評怎么能有機地結合兩種不同的，即歷史的和藝術的觀點呢？或者說，怎么能要求詩人自由地追隨他的靈感，同時又要求他為時代精神服務，不冒險踏出它的魔法圈呢？”[125](#_125_15)別林斯基宣稱這一問題無論在理論上還是歷史上都容易解決：

每個人，自然也包括詩人，都不可避免地受到時間和空間的影響。他連同母親的乳汁一起吮下他那個社會賴以生存的原則和觀念的總和。這就是他之所以是法國人、德國人、俄國人……的原因；這就是為什么如果他譬如生于十二世紀，他就虔誠地相信活活燒死想法不同于別人的人是神圣的義務，但如果生于十九世紀他就篤信任何人都不應該被燒死或屠殺，社會的職責不是為犯罪的受害者復仇，而是用懲罰來糾正犯罪，通過這種方法，受到傷害的社會將得到補償，基督教的愛和四海之內皆兄弟的神圣法則將會實現。但人類并不是一下子從十二世紀跳到十九世紀：他們不得不經過中間整整六個世紀，在此過程中他們的真理觀念經歷了各個階段的發展，而且在這六個世紀的每一個世紀里，這一真理觀都有不同的形式。哲學把這些形式稱作普遍真理發展的不同“階段”；正是這種“階段”才必須是詩人創作的脈搏、他們主要的激情（痛苦）、他們的主題、他們和聲的主弦。人不能活在過去或者在經歷過去時無視現在：那樣多少有些不正常、虛偽和缺乏活力。為什么中世紀歐洲畫家只畫圣母和圣徒？因為基督教是那時歐洲人生活的支配因素。路德之后，一切企圖在歐洲恢復宗教藝術的努力都將是徒勞的。“然而，”有人會對我們說，“如果人不能逃出他的時代，那么就不會有不屬于自己時代之精神的詩人，因此也就不需要拿起武器對付不可能發生的事情。”“不，”我們回答，“不但可能發生，而且確實發生了，尤其在我們這個時代。”這一現象的起因在于，某些社會的觀念與其中的現實完全相反，它們在學校里教給孩子們道德，這些道德在孩子們離開學校后成了人們笑話他們的原因。這是一種無信仰、腐朽、分裂、個人主義及作為其必然后果的利己主義的狀態：不幸的是，這正是我們這個時代再顯著不過的特色！當社會處于這種狀態，其生存依靠于與科學發現和歷史運動帶來的真理相抵觸的、不再被人信仰的舊傳統；當社會處于這樣一種狀態時，最高尚、最有才華的人物有時候會覺得自己與社會隔絕，覺得自己很孤獨，而他們當中那些較軟弱的同胞們漸漸遠去，變成了利己主義以及各種社會罪惡的傳教士和布道者，他們相信這顯然是必須的，不可能不那樣；他們說，這并不始于我們，也不會終于我們。還有人——唉，有時是他們時代最優秀的人——遁入內心，在絕望中對侮辱了所有感情和理智的這一現實再也不聞不問。但這是一條錯誤、自私的拯救之路。當我們的街道失火時，我們必須向著而不是背著火跑，這樣才能和別人一道找出滅火的辦法；我們必須像兄弟一樣攜手合作來撲滅它。但是，有很多人相反地將這種自私、怯懦的情感上升為一種信條、一種生活準則，最后上升為自以為絕對正確的最高智慧。他們以此為榮，他們藐視地看著這個世界，對你說：請看，這個世界不值得我們為之辛苦、為之歡樂。藏身于他們想像城堡的經過美化的高塔之中，透過它七彩的玻璃窗看出去，他們像鳥兒一般歌唱……天吶！人竟然成了鳥！多么活生生的奧維德變形記！而且這進一步得到了德國藝術信條的魅力的加強。盡管其中有深度、有真理、有洞見，這些思想還是極有德國味，極其俗氣、禁欲、反社會。這注定會有什么結果呢？天才的毀滅：他們如果換一個方向，會在社會上留下他們存在的鮮明軌跡，也許就得到發展、前進，以至成熟。所以就會有這么多小天才、小偉人，他們的確展示了不少的天賦與能力，但在熱鬧過一陣之后便沉寂下來并很快消失，甚至在死去之前，常常是在風華正茂、處于能力和活力高峰的時候便銷聲匿跡了。創作的自由不難與為當代社會的需要服務取得一致：但做到這一點并不需要強迫自己寫一些現成的主題或歪曲自己的想像；人只需成為一位公民、一位社會與時代之子，只需認同社會及時代的利益，使它們的需要成為自己的需要；人需要同情心、愛心，健康、實際的真理感，它不會使信仰脫離行動，不會使藝術作品脫離生活。已經進入并深深融入靈魂的東西會自然而然地流露出來。[126](#_126_15)

這并不是也不可能是別林斯基的最終立場。就在同一年，1843年，他開始寫作論普希金的文章，在其中第五篇里他發展了深深打動托爾斯泰的那個論點，即要真正讀懂一位作家，就必須眼里只有這個作家，世界上其余的東西都看不到了。這才是我們看待《石客》或《茨岡人》時必須采取的方法。這兩部作品與歌德冰冷的杰作或在一個較低層次上與岡察洛夫的《平凡的故事》一樣，與民族最深的利益無關。然而，他知道這些是真正的藝術作品，作者是一些就算他們所在的街道著了火也不會跑的人。我之所以從1843年的文章中摘了這么長的一段，是因為在我看來，別林斯基在這里接近于最清楚地說出了他與那些有類似思想的人希望藝術是什么樣的（而并非藝術實際是什么樣的或能夠是什么樣的）。他說出了溫暖他們心靈的東西，即使他們明白這一立場并不是絕對的，最終說來還是主觀的、有著歷史局限，會被事實、相反的例子和更廣泛的同情心所動搖。

但是這一聲明就像那封著名的給果戈理的信一樣是信仰宣言，無論怎么解釋都不是服務于社會的直接需要的那種車爾尼雪夫斯基式的要求；它同形式主義和馬克思主義的距離同樣遙遠。毫無疑問它會被福樓拜、波德萊爾或莫泊桑憤怒拒絕。它對斯湯達、簡·奧斯汀或特羅洛普沒有什么意義，甚至對詹姆斯·喬伊斯也是這樣，盡管他早年信仰社會主義。它不可能不經過很多限制就被馬克思主義者接受；它并未被六十年代人引用。

柯羅連科說他的“祖國首先是俄羅斯文學而不是其他”[127](#_127_15)（而不是俄國），這句話是任何一位上世紀的俄羅斯作家在任何時候都有可能會說的。而這句話，在我看來發端于圣西門主義關于藝術家功能的論戰對別林斯基和他圈子里的人的影響，這一影響比其他任何單一的原因所起的作用都要大。假如英格蘭的某個科羅連科的同時代人，比如阿諾德·本涅特，說他的祖國不是英格蘭而是英國文學，這又到底有什么意義呢？他又怎么可能說這樣的話呢？假如甚至像厄普頓·辛克萊或亨利·巴比塞[128](#_128_15)這樣有社會意識的作家說：“我的祖國是美國文學”——“法國文學”——這會含糊到讓人不知所云的地步。

這就是俄國十九世紀四十年代的關于藝術責任的學說所造成的不同，它是俄國的，因為它在俄國擁護者那里比在巴黎或別處的首創者們那里更深入人心。這種情感今天在亞洲或非洲完全可以被理解，在那里它更如魚得水，也是世界各地的知識分子——我是在一種完全褒揚的意義上使用這個詞——始終關心的問題，無論是自由派、改革派、激進派，還是革命派。別林斯基引歌德的話說，讀者“應該忘了我，忘了自己，忘了全世界，它應該只生活在我的書里”。別林斯基評論道，“考慮到這個德國人對在這個廣闊世界中存在的一切和人們所做的一切無動于衷的容忍，考慮到他的客觀普遍性——通過承認一切，它本身就能變得什么也不是——歌德闡述的思想使藝術本身即成為目的，從而將藝術從與總是高于藝術的生活的一切聯系中解放出來，因為藝術只是生活的無數種表現之一。”[129](#_129_15)這一立場可以接受或拒絕，懷疑或爭論，但它并不含糊。在我看來，中心沖突在于這一主張和別林斯基試圖維護的主張之間的沖突。別林斯基同時又對無憂無慮的、遠離“關鍵”歷史階段所特有的壓力的藝術心有旁騖。別林斯基的這一立場在我看來在他的1843年“宣言”中得到了最充分的說明，這才是迄今所劃定的戰線，到現在已有百十來年了：在這兒，而不是在后來一代俄國實證主義者和馬克思主義者試圖消解問題而不是解決問題的那些木頭路標之間。

我試圖概括的兩種立場同時存在于“純粹的”與“奉獻社會的”俄國批評家和藝術家之間，并且存在于他們各自內部。那些大作家們——屠格涅夫、托爾斯泰、赫爾岑、別林斯基——卷入了這一沖突，并從未解決問題。這部分地賦予了他們的理論討論以活力，而他們許多西方同時代人的主張——勒魯、沙斯勒甚至泰納和勒南[130](#_130_15)——相比之下似乎死水一潭。因為對于現代社會的社會沖突來說，這是一個中心問題，但只在相對落后的社會里才尤其尖銳，因為它們沒有一個豐富和強大的傳統文化的約束，被迫調整自身適應一種外來的模式，而且無論如何它們在生活和藝術上仍未遭到完全的控制。

# 康德：一個鮮為人知的民族主義源頭

接受了自由天賦的人，是不會滿足于他人賜予的愉悅享受的。

伊曼努爾·康德，《系科之爭》（1789）[131](#_131_15)

## 一

乍看起來，沒有什么會比這位哥尼斯堡偉大哲學家關于民族性的觀點和他清晰的、理性的、自由的國際主義觀點更加彼此相悖的東西了。在他那個時代所有有影響的思想家中，康德似乎與民族主義的興起最不沾邊。民族主義，即使在它最溫和的版本即民族統一的意識里，也肯定是植根于對人類社會之間的差異，對一種特殊傳統、語言、習俗的獨特性，以及對長期擁有一片被注入強烈集體感情的特殊土地的深刻感覺。它強調把一個民族共同體內的成員彼此統一起來的特殊親緣紐帶，并且強調這些紐帶和其他團體的紐帶的不同。在其病態的形式里，它宣揚該民族自己的文化、歷史、人種、精神、制度甚至身體特性的至高價值，并且宣揚自身相對于其他民族，通常都是對于它的鄰邦的優越性。但是即使在它溫和的形式里，民族主義也是起源于情感而非理性，起源于一種本能認同，即一個人屬于一種特殊的政治、社會或文化結構，實際上，是屬于這三者合一的生活模式，這種模式無法被分割為不相連的幾部分，也無法通過某些思想的顯微鏡去觀察；它是某種只能被感覺和體驗的東西，無法被思考，被分析，被分割，被贊成或被反對。用于描述它的語言通常都是浪漫的，或者在極端的情況下，是暴力的、非理性的、挑釁的；而且，尤其在我們這個世紀里，傾向于導致殘忍和毀滅性的壓迫，最終是駭人聽聞的大屠殺。

伊曼紐爾·康德恰恰相反，他冷靜、理性地思考，憎惡一切建立在純粹是無從憶起的傳統或含糊的政治教條上的獨占與特權，憎惡一切見不得陽光的或無法被理性的人以理性的和系統的方式檢驗的東西。沒有什么像永恒不變的個人權利那樣得到他如此堅定的捍衛，不管是誰，不管他在什么時代、什么地方，也不管他的社會、他的個人特性，只要他是人，是理性的擁有者，那么他就有義務尊重其他人的理性，就像別人尊重他一樣。康德厭惡感情主義和混亂的熱情，他稱其為“幻想”；在康德看來，實際上正是這種似乎對他而言是多愁善感的修辭，破壞了與他同時代但稍后的普魯士的約翰·戈特弗里德·赫爾德的熱情洋溢的話語，后者是歐洲（且最終是所有）文化民族主義之父。赫爾德關于每個民族傳統的獨一無二性的反復說教，關于一個人作為一個有機社會共同體的成員，作為它的民族精神、民族風格的產兒與承繼者而獲得的力量的說教，他對于世界主義、宇宙主義，對于一切為了普遍原則而抹殺一個共同體與另一個共同體之間的差異的憎恨（對他而言這些都只是巨大的羈絆）——所有這些在康德看來都是混亂的，未經批判的，是情感對不成熟的理性的取代。康德是啟蒙運動的信徒，是它的世界主義和對理性與科學之光的信念的支持者，理性與科學超越了地方和民族界限，任何有感覺的人都可以自己對它的結論做出證明，而無需借助特殊的語言、土壤或血統。他憎恨不平等，憎恨世襲制、寡頭制和父權制，無論它們多么仁慈。許多德國人曾歡迎過法國大革命。康德從未拋棄過對它的信仰，對它宣揚的人和公民普遍權利的信仰，即使它退化為恐怖主義和血腥殺戮——這曾遭到康德的譴責，并且在許多地方使大部分它最早的自由主義支持者因為恐懼而遠離了它。他嚴謹的政治學著作是自由理性主義的杰出典范：因此，我服從法律的原因就在于它規定或應該規定任何處于我的位置的有理性的人會要求自己去做或不去做的事情；國家應該把它們的資源用在教育、文化和公民道德水平的提高上，而不是用于增加它們的物質力量和征服；他闡釋了一個著名的國家聯盟計劃以及其中的永久和平。

一方面是深刻的、黑暗的、非理性的力量，被狂熱的宗教分裂主義所點燃，而且可能也被德國面對更加偉大、有力、開明和輝煌的法國時的民族屈辱感所點燃；另一方面是康德堅定的理性世界主義，對神秘的或詩化的語言、對形而上學的對話、對頓悟和想像抱有深深的懷疑。那么，人們也許要問，還有什么比這二者之間的對立更尖銳呢？

但是，盡管這似乎是非常矛盾的，實際上在康德的觀點和浪漫民族主義的興起之間存在著一種聯系：一條可追溯的影響路線，而且在我看來，是一條重要的和核心的路線。康德很可能討厭存在這樣一種不體面的聯系，但我想恐怕這無損于這個觀點的真實性。有時候，思想的確自己發展出活力與力量，而且就像弗蘭肯斯坦的怪物，以其制造者完全料想不到的方式行動，并且有可能違逆他們的意愿，有時甚至會反對乃至毀滅他們。人們，至少是所有思想家，不應該被認為要對他們思想的未預見和不可能的后果負責，因為植物由落在肥沃土壤里的種子成長出來，并在一種耕作者從來不知道或從來無法想像的有利氣候中開花，有時非常繁茂。許多復雜的甚至偶然的因素產生了一個單一的運動；即使是正統馬克思主義也不是只從馬克思的學說發展而來。比如，因為黑格爾的某些觀點在我們的時代被轉變為一些邪惡的形式而去責備他是荒謬的。同樣地，我也想說對于現代最偉大的哲學家們也是如此。我想要探討的是康德最高尚的和最人道的學說之一在動蕩的十九世紀的奇怪經歷，以及它對于現代世界和我們自己生活的影響——一個可能讓康德自己感到害怕的經歷。

## 二

眾所周知，康德的道德哲學（甚至和他的知識理論或人類經驗本質理論相比，它都可能產生了更深刻的直接影響）是建立在這樣一個信念上，即人類最重要的顯著特點就是他們可以自由地行動，可以自由地在至少兩種行動過程、兩種選擇之間做出取舍。除非一個人可以被說成是他的行為的真正作者，否則他就不能被認為要對這些行為負責，而對康德來說，沒有責任，就根本沒有道德可言。對他而言，道德在很大程度上存在于對理性的承認中，也就是對每一個理性的存在者都有約束力的普遍法則，根據它們人有義務做出一些特定的行為，有義務不做與之違背的事情。但是除了自由的存在者，你無法說出誰有義務如此這般地行動：物品、植物、動物是不負有義務的，因為它們不是選擇者，它們被不受它們控制的因果力量決定著去做它們所做的一切。這對那些無力控制他們身體或心靈的人類也是同樣適用的：嬰兒，白癡，或由于藥物、麻醉劑、睡眠以及妨礙行為者自由地做出理性選擇的無論什么原因的影響而進入一種異常狀態的人。對康德而言，行為者的概念要求意志的自由，意志可以自由選擇是正確地還是錯誤地行動，是道德地還是不道德地行動。而且他比大部分自由意志的捍衛者走得更遠，堅持認為不僅僅是“外部”因素——物理的，化學的，生物的，精神的，地理的，人種的——妨礙或毀滅了自由，“內部”的心理因素也是如此。如果一個人說他無法以不同的方式做他所做過的事情，是因為他被激情征服了，是因為無法抗拒的感情沖動，是因為他的教育或性格或無論別的什么導致或決定了他以他所采取的方式去行動，他就是在宣布他是不自由的：用康德的話來說，一個純粹的“轉叉狗”[132](#_132_15)，受制于外部的或內部的、物理的或心智的因果力量，是空間中或至少是時間中的純粹物體，最終和植物或動物沒什么區別，或者實際上就是無生命的物體；作為宇宙因果機制的一部分，他在其中最多只是一個齒輪或輪子。最新的科學范疇，它們為了概率的作用或為了統計預測而取消了可以精確決定的因果序列，但它們對康德而言也沒有什么不同。他完全可能拋棄這些堆積如山、無關宏旨、離題萬里的形而上學話語，它們建立在對物理學或量子力學中不確定性的含義的致命錯誤理解上。像對待其他想與決定論妥協的企圖一樣，他很可能稱其為“糟糕的托詞”[133](#_133_15)。除非一個生物可以決定它自己，否則它就不是道德存在者：無論它是被因果決定的，還是任意飄蕩的，或者服從于統計規律，它都不是道德主體。

康德對這一點絕對肯定。對他而言，至少人有一個方面在宇宙中是獨一無二的：盡管因果律可以影響他的身體，但它們不會影響他的內在自我。康德思想的一個核心就是認為物理法則只能用于現象或表象的世界，對他來說這是外部世界，是惟一由科學來處理的世界。“如果表象是事物的本質”，他宣稱，“自由就無法被保留”[134](#_134_15)；而且，“我的思考著的自我……在它自愿的行動中應該是自由的并超越了自然的必然性……是道德和宗教的基石之一”[135](#_135_15)。如果沒有自由，就不會有存在道德法則的可能性。[136](#_136_15)自由不僅僅是對自由的感覺。一只鐘如果能說話，可能會宣稱它因自己的動機力量在運行，但這是一個假象；它運行僅僅是因為它被上了弦。如果人也是這樣，自由和道德就“無法被保留”。但是道德法則可以被先驗地知道；它們是確定的：因此決定論必然是錯誤的。道德法則不是某種外部主體強加給我們的——甚至不是來自上帝——它們是，如同盧梭清楚闡釋的那樣，我們自己理性地和自由地加給我們自己的。這就是為什么它們是原則或法則，而不是自然法則：即使我們服從它們，我們也保持自由；因為我們可以不服從；而且我們可以違背它們，如果我們選擇這么做的話，代價就是非理性地行動。由此就可以得出很多結論。

人類獨一無二的屬性，把他和他所知的宇宙中所有其他的實體區分開來的東西，就是他的自我管理，他的自治。其他的任何東西都處在他治的領域里。自治意味著自己給自己制定法律——不被某種個人無法控制的東西所強制、所決定的自由。他治是相反的：服從一個外在之物的法律——例如，物質的世界，在其中因果律占統治地位，是自然科學的領域；這包括經驗心理學的領域——我們心理生活中的一切都被自然法則所支配。認為人本身是目的，而不是通向除自己之外的任何東西的手段的學說，是來自這個觀念：既然他是那些他自由遵從的法則的最高制造者，那么讓他遵從某種不是源自他自己的理性本質的東西就是貶低他——把他當作一個孩子、一個動物或一個物體。剝奪一個人選擇的權力是對他做出的能想像到的最大傷害。一定會是這樣的，無論這么做的時候意圖多么仁慈。康德的學說是反對一切家長制的——尤其是反對開明專制，比如他自己的國王、普魯士的腓特烈大帝的開明專制——并且反對當時主流法國思想家的庸俗唯物主義。

在一篇短小而杰出的論文《答“什么是啟蒙？”》[137](#_137_15)中，康德宣稱變得開化就是變得成熟，也就是說，不滿足于把自己的責任推卸給別人，不允許自己被當成小孩子，或為了安全和舒適的原因而拿自己的自由去交換。在其他地方他也說“一個家長制的政府”，建立在統治者的仁慈之上，后者把他的臣民看作“不獨立的孩子”……“是想像得到的最大的專制”并且“毀滅了一切自由”[138](#_138_15)。而且，“依附別人的人不再是人了，他已經失去了自己的立場，只是別人的所有物了”[139](#_139_15)。這是對盧梭的回應，是反對那些庸俗的功利主義者如愛爾維修或霍爾巴赫的，他們堅持認為為了確保和平、幸福、和諧以及美德本身，有必要建立一個有適當獎懲的理性、法律和教育體系，它可以使人們免于做出反社會的行為，并且引導人們按照開明的教育者或立法者設計好的方式去行動——和一個人飼養與馴化家畜的方法很相似。倫理是心靈的農場，霍爾巴赫如是說；愛爾維修則說他不關心人是道德的還是邪惡的，只要他們是智慧的——即知道是什么使他們幸福或不幸福：統治者可以靈活使用大棒和胡蘿卜，來產生想要的性格和行為。

這些人首先想要擺脫無知、偏見、迷信，他們認為這些是殘忍、不幸和不公正的原因。他們相信發現和發明的力量，相信普遍啟蒙的力量。但即便是他們，也會在自己推薦的再教育方法的現代版本面前畏縮猶豫：調節人類的心理技術，從心理暗示到威脅或洗腦或非人的虐待。在這方面，B.F.斯金納在[140](#_140_15)自由與尊嚴之外》里贊成的方法與愛爾維修或拉美特利的精神完全一致：他們的目的都是制造和平的、調適良好的、心滿意足的人群。

康德恰恰強烈關注著尊嚴和自由。因此他不斷堅持人的人格不僅意味著要獨立于人的機制，而且意味著要獨立于自然的機制。沒有什么行為可以用道德術語來描述，實際上它幾乎根本無法被描述為行為，除非它是我自由選擇的。主動行動而不是被動行動；主動選擇而不是被動選擇；被給予壞的選擇的機會而不是根本沒機會；這些在康德看來是人類的天賦權利。“所有其他事物都不得不為；人是自愿而為的存在者”，弗里德里希·席勒如是說[141](#_141_15)，作為詩人和激進分子，他是康德的忠實信徒：如果不摧毀作為人的我們，即使上帝也無法從我們這里奪走這種力量。“接受了自由天賦的人，是不會滿足于他人賜予的愉悅享受的。”[142](#_142_15)這句話是康德整個倫理觀的關鍵。這就是為什么康德——毫無疑問他也厭惡其他邪惡：殘忍或懦弱或缺乏原則——把他最激烈的言辭留給了我們現在稱為剝削的東西：把人當作手段來使用，而不是把他們自身當作目的；這是特殊的不平等形式，借之你讓其他人——通過說服或強制，或介于二者之間的什么方式——去從事某種事業，你知道該事業的目的而他們不知道。關于剝削、貶低、侮辱、非人化的全部術語，以及與此相反的，關于工人、婦女、藝術家、被壓迫群體或民族的社會、經濟或個人解放的觀念——過去兩個世紀里自由主義和社會主義意識形態的全部話語——都源于對自我決定的熱情訴求和對道德自由之發展的堅持，即使它導致痛苦和殉難。

由此，現代對待自然和自然秩序的整個態度被改變了。西方思想的核心傳統，在它的古典希臘——羅馬形式里，以及在許多當然不是全部的基督教和穆斯林的形式里，都包含了這樣一個信念，即存在一個世界結構，在其中人有一個由上帝或自然確立的固定位置。只有在人由于某種盲目而不知道這個位置何在的時候，他才迷失方向，走向錯誤，變得邪惡并且給自己和他人帶來不幸。按照某些思想家的看法，世界是一個巨大的自然等級體系，一個金字塔，上帝處于頂點，其下的階層依次是天使、人、高等動物，最后是低等動物、植物，以及處于最低級的無生命的自然。按照另一些人的看法，世界是一個巨大的組織體系，在其中每一個元素都是其他元素的一種功能；或者，它是一個可以用數學表達的和諧的偉大體系，就像畢達哥拉斯和許多其后的思想家以及神秘主義者所設想的那樣；或者是每個表演者都有自己的音階的合唱團；或者在笛卡爾和伽利略之后是一臺出色的機器，或一個有齒輪、輪子和鏈條的工廠。這些想像可以在十八世紀的唯物主義者中發現，受到了牛頓科學的勝利的影響；而且之后可以在許多反活力論者中間發現，直到我們今天。所有這些體系的共同點是這樣一種觀點，即每個東西都有其被指定的位置；每個東西都遵從不可違背的法則；人也不例外。由于被他們自己的無知或草率所誘導，或被追逐權力或其他不公正利益的肆無忌憚的人故意欺騙，或作為變化多端的技術或地理、種族、氣候、制度或無論什么條件的結果，人類偏離了理性或自然的道路，忽視了上帝（或自然）本身提供的指引。于是，問題就是要讓人理解自然，同時他們也是自然世界的一部分——比如，通過毀滅在其中他們的思想必然受到阻礙的社會條件，并代之以別的體系，在樣的體系中他們會知道真理并生活在真理的光芒中，而且從今以后有能力永遠幸福與和諧。但如果康德是正確的，而且如果我們屈服于自然的力量，它們就會把我們變成純粹的“轉叉狗”（在他看來，事物和動物就是這樣的）的話，那么關于自然的觀點就被革命化了。自然不再是法國啟蒙運動所說的那個自然了——那是一個美麗的模型，在科學的幫助下我們可以理解并接受它，而且我們自己可以毫無阻力地融合進去。對康德而言，自然或者是中性的事物，我們作為自由的、選擇著的生物，必須把它塑造進我們自己的目的；或者是某種更為邪惡或模糊的東西：一種即使促使我們走向有價值的進化或進步，但會通過讓我們彼此對立從而威脅到我們的自由的力量，因此它必須被封閉起來，必須加以抵制，如果我們要升華到作為自由的、自我決定的道德存在的完滿人類狀態的話。

這實際上是一個戲劇性的變化。毫無疑問這個觀點可以回溯到基督教關于與自然對立的神恩的學說；回溯到希伯來的認為生活是犧牲的觀點，如果有必要，可以回溯到上帝的誡律，而不考慮它是否會給我們帶來回報——幸福或我們自然欲望的實現；也可以回溯到新教對內在聲音的強調，而不管外部世界是什么樣的。它可以回溯到歐洲宗教改革的政治后果，它摧毀了這樣一種觀念，即存在一個偉大的精神世界，由單一的一組統治著無生命自然、動物王國及人類的普遍原則所支配；也摧毀了這樣一種觀念，即理性和信仰的統一，教會和國家、教皇和皇帝就是或應該是這個統一的體現。從社會的角度看，它可能是德語國家的人們日益積累的、對在他們看來當時法國文化和法國勢力在每一個公共行為領域里的主導地位的不滿的結果——尤其是在三十年戰爭的混亂和屈辱之后。但是存在著一個即使是驕傲的法國也無法觸及的領域，即精神的、真正的內心生活的領域——德國人保持著未被侵犯的自由的、自治的人類精神，一種尋求自己的實現道路、不會因為物質利益而出賣自己的精神。所有這些權力和統治權，所有這些閃光的榮耀，是如何被贏得的呢？難道贏得它們的代價不是精神的死亡嗎？——在一個非人的、無靈魂的、機器一般的政治、社會、文化體系中被奴役；在那些傲慢的法國官員的協助下，柏林變節的親法國王腓特烈試圖摧毀一切普魯士土地上自發的和原創的東西。這種對世俗的進步和科學的勝利的抗議——十八世紀中葉這可以在虔誠的德國人中，尤其是在經濟落后的東普魯士聽到，也可以在盧梭那里以他自己的方式聽到——這種對智識的大聲反對現在回蕩在全世界。

當然，康德無論如何也不是一個追求與理性和秩序對立的無節制的意志的浪漫主義狂熱分子。遠遠不是這樣的。他憎恨這種無約束的、狂熱的、混亂的態度，像任何啟蒙時代的思想家一樣深深地憎恨著它們。處于他全部思想核心的是這樣一種學說，即人被賦予理性，而且這種功能使人可以在道德以及理論的層面上得到應該做什么、應該怎樣生活的答案——對生活在同樣狀況下的所有其他理性生物都有效的答案，無論他們生活在何時、何地、怎樣生活。只有在這種普遍理性的基石上——所有人對理性人性的共同尊重——才可以安全地建立和諧的安排、和平、民主、正義、人權和自由。某些這樣的假設是洛克和盧梭、杰斐遜和黑格爾所共有的，實際上大多數自由民主主義、社會主義、理想化無政府主義、共產主義、任何信仰和平的世界組織的代表人物都有這樣的假設，直到我們今天都是如此；至少在理論上是這樣，即使不是我們通過自己付出的慘重代價也可以知道。但是，在康德身上也有另一種傾向，這是來自他的路德教的、虔信派的、反啟蒙的教育背景：對獨立性、內心導向、自我決定的著重強調。

作為衛理公會前身的虔信派，在十七世紀和十八世紀興起于德意志的土地上，對德國人來說那是一個屈辱與政治無能的時代，他們分裂的土地被三百多個小王公統治著，他們中的許多既無能也沒安什么好心。他們的臣民對這種情況的反應越來越像斯多葛派對亞歷山大征服希臘城邦的反應：他們退回到自己的內心生活里。暴君威脅著要奪走我的財產——我就說服自己不想要財產。暴君想要奪走我的家園、我的家庭、我的個人自由——很好；我會學會沒有它們而生活。這樣他還能對我做什么？我是我的靈魂的舵手；我的內在生活沒有任何外界的力量可以觸及。這樣任何東西都無關緊要了。通過從易受傷害的領域撤離出來，我可以使自己擺脫自然和人的羈絆，就像早期基督徒那樣，他們為了躲避異教徒的迫害或肉體的和邪惡的世俗誘惑，逃往底比斯沙漠或偏遠的修道院小屋。當然，這終究是一種高尚的酸葡萄形式；我無法擁有的東西，我就宣稱它是無價值的。如果我無法擁有我想要的東西，我就只會想要我能夠擁有的東西。政治的無能意味著精神的自由，物質上的失敗意味著道德上的勝利。既然我無法控制自己行為的后果，那么只有我可以控制的東西——我的動機、目的、心靈的純潔性——才是關乎事體的。

這種禁欲般的自我隔絕的觀念在康德身上極為深刻。在他那里它采取了清凈無為的形式。但是在他的后繼者那里，則變成了對任何企圖削減或貶低我的內心王國、我賴以生存和隨時準備為之受苦和獻身的神圣價值的人或事的反抗與抵制。這處于浪漫主義的核心——對英雄的殉難者的崇拜，對處于混亂和庸俗世界里的孤獨思想者的崇拜，支配那個世界的價值對他而言是陌生的，因為它們不是來自內在精神，而是野蠻的力量或商品市場強加給他的。總之，一個人必須對他的內心觀念保持真誠，必須永遠不會為了成功、權力、和平甚至生存的原因而出賣它或做出妥協。這實際上是價值的轉化。人類傳統的英雄曾經是那些成功的人，那些無論在理論上還是在實踐中知道正確答案的人——圣人；曾經揭示了存在于宇宙中的客觀真理的人；或揭示了一個人應該做什么，什么是真和善，什么值得去做，從而值得崇拜的人——教士和先知，哲學家和科學家，他們依賴于自己的有關怎樣和在哪里發現真理的觀念。或者他們是行動者——國家或教會的建立者和守衛者，征服者，立法者，領袖，支配其同伴、塑造其生活的行動家和創制者。取而代之的新英雄是這樣的人：他隨時準備為了自己的信念、為了內心的光芒而放棄生命，隨時準備迎接失敗而不是屈服，他不會去計算面前的困難，他要做英雄的——或悲劇性的——忠誠的榜樣。

但是從康德毋庸置疑的開明理性主義到浪漫主義還需要走兩步。首先是要有這樣的觀點：當我按照某些價值的指引行動和生活的時候，不是因為這些價值是由存在于所有充分發展的人之中的理性所制造或發現，從而由它來保證，并對所有理性生物都普遍有效的。不：我的確按照這些價值生活，不是因為它們是普遍的，而是因為它們是我自己的，表達了我獨特的內在本質，并屬于我的特殊的宇宙觀；以其他什么東西的名義來否認它們就是使我所見、所感、所知的一切都變得虛假。簡而言之，現在在某種意義上可以說我創造了自己的價值。我沒有發現它們是我必須服從的宇宙的客觀組成部分：我自由地選擇了它們，它們是我的價值因為我是“我”，因為我在最佳狀態下自由地選擇了它們。

實際上，這就是康德不忠實的門徒費希特，浪漫主義的真正父親，差不多要表達的——盡管他談到普遍性和理性。他宣稱“我不因為必須接受而接受任何東西，我相信它是因為我愿意”[143](#_143_15)。或者，“我不因為食物放在我面前而感到饑餓；正是因為我饑餓它才成為食物”[144](#_144_15)。換句話說，是我的饑餓使某種東西成為對我有益的——如果我不饑餓它就不會有這種性質。康德當然被費希特思想的這種方向嚇壞了（滑稽的是，費希特的第一本書最初是獻給康德的）。但現在可以看到，從康德對自治的價值，對決定自己的道德行為的極力強調出發，某些這樣的存在主義體系可以得到發展。

其次，甚至更為關鍵的，是關于選擇者的新概念——選擇著的自我。在康德看來它仍然是個人，即使他賦予了道德意志超越時空的先驗地位——超越了盲目的、因果的必然性的低級領域。在費希特看來這個自我變成了永恒的、先驗的活動，經常等同于世界精神，絕對的、神圣的原則，既是先驗的也是創造性的。但是在費希特的學說里自我的觀念有另一種發展，在先是法國革命軍隊后是拿破侖對德意志土地的入侵之后，這種觀點在由它激發的萊茵河東部許多歐洲土地上的狂熱暴亂和愛國主義反抗中變得突出起來。赫爾德堅持認為人是由他出生后所處的傳統、習俗、語言、共同情感的長河所塑造的；他靠與其他人的微妙關系、靠他的社會環境才成為他自己，后者本身就是無休止的、劇烈的歷史力量互動的產物。正是這種不停的互相作用，使得每一個時代、每一個社會、每一個傳統、每一種文化在特性上是惟一的，以一種明白無誤但又不可分析的方式與其他同樣的有機的、社會的、語言的、文化的、精神的整體相區別。不久，費希特就在十九世紀早期的作品里宣稱真正的自我根本不是個人：它是集體，是民族。很快，他就開始把它等同于政治國家。個人只不過是國家的一個元素，而且，如果個人把自己從國家中剝離出來，他就是失去軀干的肢體，一個無意義的碎片，其意義只能從它和那個——它在其中占有一定位置——體系、組織、整體的聯系中獲得。這是古老的希伯來——基督教以色列之家的世俗版本，那是信徒們的神秘共同體，其中每一個人都是別人的一部分。有些人企圖把它等同于一種文化，有些人企圖把它等同于一個教會，或一個種族、一個國家、一個階級。正是這種集體性的自我產生了個人生活的方式，并且賦予其所有成員以意義和目的；它創造了它們的價值和這些價值得以體現的制度，因此就是永恒的、無限的精神的具體化，一個無需訴諸其他東西的權威。費希特、高列斯、穆勒、阿爾恩特是德國以及歐洲政治民族主義之父。作為壓迫、侵略或非人道的受害者的民族（和社會階級），像被折彎的樹枝一樣，對他們的壓迫者發起了猛烈反擊——我相信，這種比喻是席勒式的——并且發展出一種反抗的自豪感和暴力的自我覺醒，最終轉化為熊熊燃燒的民族主義和沙文主義。

## 三

當然康德可能會駁斥他的深刻理性與世界哲學的這種不光彩副產品；但是它的種子實際上不在他的政治作品里，而是在他的更有意義的倫理著作里。因為正是他的倫理觀念，以及它們的不妥協的道德律令，對人類思想產生了最深刻的影響。首先，對民族或國家的盲目崇拜，無論它們多么地不合法，來自他關于自治意志的學說，來自他對互相聯系的價值的客觀等級體系的駁斥，這些價值獨立于人類意識，到那時為止一直在各種外衣下支配著西方思想——柏拉圖的處于變化和腐敗的世界之外的、永恒的真實形式的觀點；自然法的思想，它在亞里士多德和斯多葛之后，尤其是在托馬斯主義里，進入了基督教關于上帝和自然的概念，以及人和這二者的關系；把自然當作理性結構的形而上學概念；洛克和功利主義者以及他們在自由主義和社會主義運動中的繼承者的客觀自然主義。但是，其次，在康德思想里有更為深刻的東西，在某種意義上，這個關于意志的學說就是其表現。

是康德而不是休謨經常因此受到指責，是他把自然的世界和目的、原則、價值的世界剝離開來。只要價值是植根于實在本質里的客觀實體，那么做這件事情而不是另一件事情的原因——例如，服從權威，進行戰斗，或犧牲自己或別人——就會在事物的本質里找到，即客觀的理性自然，單一的、內在一致的、獨立于人類意志或思想的結構，所有的可以在它們與整體的關系中得到解釋的因素。但是如果真正的道德行為在于瞄準某些特定目的本身，不管后果如何，也不管世界的本質是什么——不管哲學家和科學家試圖去描述和解釋的事實、事件和事物的本質是什么——那么下述觀念就誕生了，或者至少獲得了力量（出自希伯來——清教源頭）：生命是或應該是對于一個目的或某些可以被描述為終極目的的東西的追求，如果有必要，要為之犧牲；這些目的既證明了自己也證明了別的東西，不需要從比它們更廣泛、更無所不包的體系的角度對它們做出解釋和證明。

在康德那里，這點當然在很大程度上被他始終堅持這種類型的道德律令必須在特征上是理性的這種觀點所修正——在給定的情形下對所有理性存在者都適用的普遍公理。但是（也許是通過費希特和浪漫主義）對歐洲意識的沖擊，卻不是來自這個學說的理性的方面（這方面并不新穎，在羅馬天主教會和啟蒙運動里都有類似的觀點），而是來自這個實際上不可動搖的、絕對的律令的苛刻而熱烈的語調——一個人從內心聽到的聲音，如果他聽不到，那么他就自外于道德，對最重要的東西視而不見、聽而不聞。要創造一個更駭人的霍布斯的“會死的上帝”[145](#_145_15)的形式，一種新的絕對主義，只需要把康德的理性自我的觀點轉變為某個更廣泛的、更非人格化的東西，并且把這個更大的實體和一個目的本身，即所有思想和行動的終極權威等同起來。于是出現了十九世紀的保守主義思想家對柏克更為經驗性地構思的、更為靈活的、政治上更融通的方案的推崇（雖然有傳統權威的源泉）——活著的人、死去的人和未出生的人的偉大社會。于是也出現了對歷史潮流的神化，在其中我只是一滴水，在其外我沒有任何意義；或對于赫爾德的“本族人”的歷史精神的神化，對于這種精神來說，我和我的生活只是曇花一現的表象——簡單地說，把自我的觀念擴充為一個準形而上學的超人格，它要求我用我全部的忠誠、全部的欲望把自我淹沒在一個偉大的集體整體中，我樂于為了這個整體犧牲自己和別人，因為我感到它會把我提升到一個我的受到限制的經驗自我永遠無法達到的高度。

這種終極目標的道德是我尋求要實現的，僅僅是因為它們是它們所是的東西，而不是因為它們可能具有的和某種包括并從整體上解釋現實的包羅萬象的體系的關系——一旦這種道德觀取代了老式的宗教或科學觀念，通向各種各樣的絕對主義信仰的道路就暢通無阻了。有些人宣揚絕對的、個人的責任道德觀，要讓情感完全服從于道德律令。其他人則準備為了美學目標犧牲任何東西——藝術作品的創造——藝術是為了自己的目的，不和個人或社會的考慮相妥協，更不和道德義務相妥協；他們還把美學模式用于社會和政治生活，產生了災難性的后果。還有一些人則相信對真理、對自足的真理的發現和宣傳，無論它證明對個人而言是多么具有社會分裂性或痛苦，這些科學的或社會的或道德的真理撕下了溫情脈脈的面具，毀滅了社會有時賴以生存的神話。

在政治領域，它采取了對社會增長的真正主體進行贊美的形式，無論這個主體被構想成什么——國家，或共同體，或教會，或文化，或社會階級——但最主要的是民族，被認為是社會生活的真正源泉和完美實現。在相對獨立的、社會發展的、文化進步的社會里，這種認為民族是道德權威的中心源泉的感覺采取了相對溫和的形式——例如，在英國、荷蘭或斯堪的納維亞，以及在文化上和政治上依附于它們的海外領地。由于經濟落后或外國統治而爆發的動蕩，在即將告別十八世紀的時候把自己長期被壓抑的、憤懣不平的野心和能量釋放出來，形成了巨大的潮流，他們要“活著并做些什么”（用費希特的話來說）[146](#_146_15)，要贏取陽光下的地盤，在這樣的地方，這種感覺則采取了狂熱和暴力的形式。在我看來，民族主義是處于一種狂熱病態中的民族性的感覺——意識：某人或某事對一個社會的自然感情的傷害導致的結果，或對它的正常發展人為設置障礙產生的后果。這導致了個人道德自治的觀念向民族道德自治觀念的轉變，導致了個人意志轉入個人必須服從的民族意志，個人必須讓自己認同于民族意志，他們必須是它積極的、毫無疑問的、熱情的代理者。自由自我的學說——康德試圖用它來克服在他看來接受一個機械的、非人格的、被決定的、在其中選擇顯得虛幻不實的宇宙所帶來的對道德自由的危險——被放大了，而且實際上被轉變成了這樣一種學說，即把半人格化的歷史當作集體意識的載體，一個趨向于增長、權力和輝煌的意志，一個半生物學半美學的觀念，其核心是這樣一個觀點：把民族或民族國家的利益與目的當作一個創造性的、自我發展的藝術作品。這是一個甚至作為理性主義者的黑格爾也用過的比喻：他把民族國家看作精神的創造性力量——世界精神——任何限制或障礙都無法也不應該阻止它的狂飆突進。因為任何東西都要服從核心的創造性原則，也就是說，服從這種精神，服從它本身。

當然，我不是說僅僅是觀點和理論導致了所有這些：觀點不是只從別的觀點中誕生；思想史沒有單性生殖。工業革命與法國大革命，宗教改革造成的歐洲整體的分裂，在十六世紀晚期和十七世紀的屈辱之后德國對法國的強烈反對——所有這些都是發生過的事情中的主導因素。但是觀念的作用也不應該被低估。在被擊潰的弱勢團體中民族意識的廣泛覺醒中，在被壓迫或落后階級與民族對不公正的統治或屈辱尤其是外國統治者帶來的那些屈辱的反抗中，在發生在十九世紀的拉丁美洲和意大利、二十世紀的非洲和亞洲的起義里，這些強有力的觀念——一個民族或社會的意志的自治，社會化形式中的目的本身（康德最初只是在看似平靜的倫理理論層面上提出的觀點）——混合了赫爾德與盧梭的爆炸性學說，而且形成了一個批判性的大眾，在隨后導致了可怕的爆發。但是我必須重復，從那個愛好和平的國際主義者的思想里，從那個深刻關注個人權利和自由的理性開明的思想家那里，無法進一步推導出什么。

和他所思考的東西更不相干的，是我們今天民族主義的病態發展——對于這個運動（我們這個世紀里最有力的運動，直到今天都是如此）沒有人在十九世紀，無論多么有遠見，可以預言它的可怕影響。就我所知，沒有人曾經預言過現代民族自戀的興起：對本民族的自我崇拜，堅信他們自己對其他民族的無可估量的優越性以及隨之而來的支配別的民族的權利。要看到這一點，你只需要比較一下兩種民族自由的概念，一種是民主派如馬志尼或米什萊所宣揚的；另一種認為民族自由存在于對來自外部和內部的一切可能障礙的無情鏟除中，也就是要對一切權力的競爭者發起圣戰——內部的階級或團體，以及外部的力量，即其他民族。同樣的觀點對于民族主義的令人恐懼的兄弟來說更加真實——種族主義和宗教狂熱主義。即使是費希特煽動性的《對德意志民族的演講》距離這些狂暴的運動——我們自己的時代最恐怖和最野蠻的現象——也很遙遠。因此觀念的確轉到了它們的對立面：和平的語言變成了戰爭的武器，對理性的訴求變成了對無限制的物質力量的崇拜，這些力量有時候被認為體現了理性，有時候則否認和反對理性的要求。

# 羅賓德拉納特·泰戈爾與民族意識

我對印度文明無知到了令人羞愧的地步，甚至不知道其中最有價值和最重要的東西，在這點上我希望得到諒解。我為自己開脫罪責的借口只能是：當一種文化與另一種文化在地理上相距遙遠，并在歷史上相互隔絕時，它們之間就真的很難搭起橋梁相互溝通；而且一種文化里最深層的東西，它對自己和別的文化發言時最直接最真實的聲音——它的藝術——是很難轉換成一種外來媒介的。像我這樣在英國受過教育的人都知道，甚至希臘羅馬的古典文學也是這樣的情況。它們是西方文明的根基所在，從一開始就從未間斷地代代相傳。即便如此，荷馬、埃斯庫羅斯或維吉爾作品的英文翻譯，無論譯得多么巧妙得體，都沒有能夠忠實傳達出原作的精髓。我想再做更大膽的斷言。我想說——或許有點冒昧——沒有人在哪首抒情詩的翻譯中真正體驗過其精髓所在。表現心理或精神狀態、或思想觀念、或作為人類共同經驗的一部分的其他情形的描述性散文——這些當然能夠相當程度地通過翻譯傳達。人們不需要閱讀俄語來認識托爾斯泰的天才，也不需要閱讀希伯來文和希臘文才能被《圣經》深深感染。從某種程度上說，這也符合戲劇文學以及史詩和歌謠的真實情況，即那些其散文或詩歌利用人類對性格和行動的普遍知識的故事講述者的情況。沒有誰能否認經過翻譯的莎士比亞對法國人、德國人和俄國人的影響是巨大的。莫里哀、席勒和易卜生雖然是詩人，仍可以通過外來媒介得以表現。但即使在詩更多地在于字詞而不在于意象或行動的情況下——在拉辛、高乃依，我覺得還有卡爾德隆那里，同樣也在現代詩劇大師葉芝、霍夫曼斯塔爾[147](#_147_15)、艾略特、洛爾卡[148](#_148_15)、克洛岱爾那里——翻譯還不夠傳神達意。我們如果知道原文，就會佩服譯著，驚嘆于譯筆的高超，譯者的機智靈活和獨到眼光；但我懷疑很少人能真正地被某篇譯作所感動，除非譯作本身是一篇獨立的詩歌創作。但那時譯作的力量通常來自譯者的想像和天才，至少和來自原作的一樣多，這已經是另一回事了。這樣的變體是值得肯定的，有時是極好的，但它們畢竟是新的創作，并不起橋梁作用，不是那種完全忠實地翻譯的媒介，它使一位真正全心全意的譯者——像一位演員那樣——在原型的性格和生活中行動和生活。純粹的、抒情的、十分個性化的詩歌最符合這種情況。可用于敘述性散文或詩歌的意義上的翻譯，我覺得在這里幾乎是做不到的。詩在字詞中，而字詞是屬于一種特定語言的，源自并表達一種獨一無二的生活和情感，只直接對能用那種語言思考和感受的人說話，不管是否作為母語。“詩是翻譯中丟失的東西”，這句被歸于羅伯特·弗羅斯特名下的話[149](#_149_15)，在我看來是至理名言。

以上這些思考首先是想為我對印度文學知之太少作辯護。甚至在它的散文、史詩和哲學經典中，通過譯者晦暗的鏡子式反映，印度文學在總體特征上也總是顯得有詩意，甚至是抒情的。但這些思考也將我帶向我要討論的話題的中心，即泰戈爾，泰戈爾和民族意識。雖然民族之所以成為民族有很多成分、因素、標志和標準，但所有這些當中最有力的之一，也許就是最有力的，肯定是語言了。它可能被其他因素——歷史的、社會的以及地理的——削弱，但還是很強大的。一個人越發展、越成熟、自我意識越強，他就越多地用字詞，越少地用感性形象思想甚至感受。已故著名經濟學家凱恩斯爵士，一次被問到他是用字詞還是形象思想時說：“我用思想思想。”這是個非常有趣回答，但并不正確，大概也不當真；實在說不上有什么意義。我們或者以字詞，或者以形象思想；我們知道，孩童、原始民族、藝術家，可能還有婦女，更多地用形象而不是字詞來思想。但我們一旦開始連貫地交流，約定俗成的符號就支配了我們的生活，這些符號大多是字詞。泰戈爾是一位語言大師，我認為他以敏銳的洞見對語言，以及語言與社會和政治生活之間的聯系發表了看法，他的話今天對我們是能引起巨大興趣的。

我不想褒揚或攻擊民族主義。民族主義造成了輝煌成就，也犯下了駭人罪行；它肯定不是現今國外僅有的破壞性因素——宗教或政治意識形態、個人對權力的追逐、非民族的利益等等，一直都是，現在還是和民族主義一樣具有顛覆性，一樣殘忍和暴烈。盡管如此，民族主義在我看來是今日世界上最強大的力量。在歐洲，即它最初成長為壓倒性勢力的地方——法國大革命放虎出籠的多種力量之一——它最初和其他許多勢力聯手起家：民主、自由主義、社會主義，等等。但不管在哪里，它們內部鬧翻后，民族主義無一例外地都勝出、奴役它的對手，使其變得相對次要。德國浪漫主義、法國社會主義、英國自由主義和歐洲民主都對它妥協，被它扭曲。它們在民族自豪與貪欲的洪流面前證明是無力的，后者在1914年的沖突中達到最高潮。輕視其力量的人，不管是諾曼·安杰爾[150](#_150_15)或列寧，還是王朝帝國或世界資本聯合體的御用理論家們，尤其是那些覺得能夠駕馭它為自己所用的人，都錯估了事情的發展，他們的追隨者因此受到了懲罰。比如，共產主義無疑成長為了一股強大的力量，但除非與民族主義情感結合，否則便不能前進。產生了這種情況的在我看來有中國、法國和荷蘭統治的亞洲地區，還有非洲和古巴。當馬克思主義與民族情緒發生沖突時——我們都能想到晚近歷史中的例子——前者作為一種思想見解和一種運動受到了損害，不管與民族主義的聯合給它增加了多少物質上的權力和成功。

或許有人希望直截了當地將民族主義斥為一股非理性的、奴役人的力量，就如馬克思主義者和天主教徒、開明的國際主義者和滿心愧疚的前帝國主義者，很自然地還有它的各個階層、各個種族、各個宗教信仰的受害者譴責它時所做的那樣。但我覺得理解它的根源更重要。民族主義通常源自人性尊嚴受傷害或遭凌辱的感覺，源自得到承認的要求。這一要求無疑是推動人類歷史的最強大力量之一。它或許采取了可怕的形式，但作為一種情感，它本身并非不自然或令人反感的。

在我看來，對承認的渴望在當今海外已經變得比任何力量都要強大。它變化多端，以各種相互交疊、相互作用的形式存在：個體和集體的、道德的、社會的和政治的。盡管如此，在所有“化身”中，它的特征是一致不變的。小國要求被承認為有自己的過去、現在和未來的主權實體，與大國爭平等，要求生存、發展、自由的權利，要求發言權。窮人于富人、猶太人于基督徒、黑人于白人、女人于男人、弱者于強者，都希望對方承認自己是完整的人——和對方平等的人。現代中央集權國家里，少數派為權力和地位而工作和斗爭，這在富裕社會里可以深切地，或許是最深切地感受到。在那里，階級意識是獲得承認的要求所采取的最具影響力的形式。比如在我自己的國家，這大概是我們的社會不滿的最深根源。已經在英國及歐洲許多地方靜悄悄發生的經濟革命，已經解決了很多經濟問題，提高了生活水平，在前所未聞的深度和廣度上增加了經濟進步和參與政治權力的機會。在我們時代相對公正的秩序下，壓迫著今天西方年輕人想像力的不再是經濟上的不安全感或政治上的無能感，而是對自身社會地位的矛盾心態——懷疑自己身屬何方，不知想要或應該屬于哪里。簡言之，他們因為感覺沒有得到足夠的承認而苦惱。

這些人或許是成功人士，樂于本職工作，知道福利國家保護自己的基本利益，但他們并不覺得得到了承認。得到誰的承認？得到“上層”的承認，得到統治階級的承認。在一個由寡頭集團——比如由一個世襲的貴族階層（現在歐洲已經極少）——統治的社會里，這可能采取一個階級向另一個階級要求政治權利的直接政治斗爭的形式。在英格蘭，以及許多別的歐洲國家，情況要復雜得多：在那里，那些沒有得到承認或沒有得到足夠承認的人意識到他們的社會中有著這樣一群人，他們不必在政治上處于控制地位，然而卻決定著社會、文化或智識的基調。這些人或許屬于敵對的政治黨派，他們的共同之處是一種自信，它源于一種作為仲裁者的穩固地位，借之可以裁判人們一般應該過什么樣的生活，人們應該如何思考、寫作、說話、裝扮、受教育、參與爭論、待人接物，總而言之，就是怎么過公共和私人生活。甚至當他們反抗某種特定政治或社會制度或正統學說時，他們也是以正確的腔調說話，作為一個天生的精英階層的成員，以天賦權利而不是依靠別人容忍而說話。無疑地，被排除在外的人容易夸大精英階層的權力或他們的鐵板一塊，但在不平等的社會里，人們一般都知道誰擋住了他們上升的路。精英階層的確存在。在英格蘭，它一定程度上仍是世襲的，與公學、老牌大學、人文學科等結合在一起，并擁有一種那些希望被其接納的人所妒羨的團結感。像在這種事情中通常都會發生的那樣，他們或許裝作輕視它，把它描述成無用、頹廢和反動的，是一個注定滅亡的階級，被宣告將在歷史的力量面前消失，但同時他們又嫉妒這個階級并努力尋求它的承認，雖然他們覺得地位的觀念本身就是一個根本不足以區分三六九等人的范疇，對自己無法避免怨恨地想到自身的社會地位而感到惱怒。

被排除于統治階級以外的，未必就是貧窮或政治上無權力的人。C.P.斯諾的“兩種文化”的概念在我看來是靠不住的，但使其顯得有理的是這樣的事實：盎格魯——撒克遜國家的很多自然科學家覺得被排除在一個世界之外，他們想像在那里的生活比他們自己的更讓人羨慕。盡管各個階層的人都承認和斷言，科學家們比人文主義精英和從中培養出來的官僚客觀上講更為重要，更有影響力和原創性，對他們社會的未來的作用要關鍵得多，但這沒有給科學家什么安慰，因為他們知道誰是真正的主角。每當影響社會發展的某個關鍵進程跟不上另外某個或某些同樣要緊的進程時，這一矛盾的情形似乎就會出現。不公、壓迫和苦難似乎，至少在晚近的歷史中，并不足以構成反抗或劇變的條件。人們可以在這樣的社會里千百年地受苦受難，其結構通過將一切必要的權力都集中和保持在某一階層手中而得到穩定。動亂僅僅始于這一秩序因為某種原因（馬克思主義關于技術發明的影響的假設可以為例）而跨掉，并出現“矛盾”的時候，就是說，當其中一種要素——比如統治集團對政治權威或控制的掌握——已經與其他某種同樣需要的屬性，比如經濟地位或執政能力脫節的時候。于是系統的平衡被打破，沖突開始；對于那些尋求推翻現狀的人，還出現了改變權力分配的相應機會。

我們世界的這種危機是由下面的事實造成的：個人才能與成功、經濟力量與能力，有時甚至是政治影響力，都已經遠遠跟不上對社會地位的渴求這一首要因素。沒有適當地位、父輩蒙恥及子孫受辱、感到憤怒，都會把人們推向社會和政治上的極端主義。它會以社會的或美學的而非政治的形式出現：它就是“憤怒青年”、“垮掉的一代”、美國“嬉皮士”等現象背后的主要力量。安東尼·科洛斯蘭德所謂的英國奧爾德瑪斯頓村[151](#_151_15)運動，雖然很明顯是受到了真誠的政治和社會理想主義的激發，也明顯有其參加者一方的階級不滿情緒和強烈的地位意識在推波助瀾。

這在西方世界已經不是什么新鮮事。十八世紀法國中產階級經濟力量與社會和政治的承認之間太不成比例，是法國革命的起因之一，現在這已經是老生常談了。十九世紀和二十世紀的革命者常常是能干的、獨立奮斗的人的后代，他們的父輩被社會排擠、拋棄，或者發現自己在當時的社會等級秩序中處于令人尷尬或者錯誤的地位。俄國當時也明顯地處于這種狀況。在俄國革命運動的力量來源當中，有一種道義上和政治上的憤怒的結合，它針對一個腐敗和壓迫人的政權，加上一些人對社會地位的追求，他們的才智和教育使他們有資格扮演被國家苛刻剝奪了的角色。俄羅斯帝國快速增長的貿易和工業的大創業家們——才能卓著、富于想像、野心勃勃的人們——能夠發財致富，經濟上變得強大，但基本上被朝廷和貴族政權所阻擋，不得占據光榮和負責的位置。自尊和道義上的情緒能夠，事實上也壓倒了物質上的自利：在從西方傳入的自由主義情感中成長起來的下一代傾向于同情革命，經常自己也熱情地投入其中。革命公開針對的不僅是政治秩序，而且是他們的資本家父輩如此成功地為之斗爭過的經濟秩序。這也發生在中歐及巴爾干國家——有足夠資財得到比他們大多數同胞都要好得多的教育，尤其是國外教育的年輕人，為家庭社會地位低下而感到恥辱，紛紛轉向極端的觀點和道路。我懷疑這肯定也發生在受到土耳其、埃及、敘利亞和伊拉克的帕夏[152](#_152_15)們壓制的富裕資產階級的年輕一代身上。

這一不滿，通常是針對一個可以界定的精英階層，現存制度的支柱們——比如帕夏——它甚至可能針對本身也是持異議者的人，如富蘭克林·羅斯福們、斯坦福·克里普斯們、伯特蘭·羅素們，以及法國、俄國和美國的很多有貴族血統的革命吉倫特派或激進派，這些人的觀點無論多么激進，人們還是覺得它屬于統治階級，擁有信心、行為方式和品位。

但不滿更深的根源在于孤獨，在于一種隔離感，在于毀壞只有同質的、結合緊密的社會才能給予其成員的那種團結。羅斯金和莫里斯，在他們之前還有傅立葉、馬克思和普魯東，已經很早就讓我們看到了不斷增加的工業化和機械化程度導致社會的解體和人類最基本的價值——愛、忠誠、友愛、共同目標感——的貶低，一切都以進步的名義，這種進步等同于秩序、效率、紀律和生產。我們對其結果再熟悉不過了：人逐漸地非人化，人變成了無產者——大眾——“作為原料的人”，用來給機器添油加料和充當炮灰。這種狀況到了一定的時候就產生了它自己的解藥：受害者或甚至這一過程的同謀者當中最自覺最敏感者的覺醒。假如他們還有一些出自意志、出自革命怒火的力量，那都是源于一種要重建他們所設想的社會統一與和諧平等（不管它是否存在過）的巨大愿望；同時，還有那種作為所有真正人類關系之基礎的不可計算的人與人之間的愛與尊重。

被當作人而且是平等的人看待，這一要求是我們時代社會及民族革命的基礎：它表現了要求得到承認的呼喊的現代形式——暴烈、危險，但是有價值和公正。要求得到承認的有個人、群體、階級、民族、國家以及通過一種共同的針對某些人的不平之氣團結起來的大規模的人類群體，（他們或對或錯地認為）那些人傷害或侮辱了他們，剝奪了他們人類尊嚴最起碼的要求，已經使他們，或者已經試圖使他們以令人難以忍受的方式落入那些人自己的評價之中。過去兩百年間的民族主義貫穿著這種情感。民族主義是一種對共同的民族、種族或文化感的傷害的直接產物。它一般采取兩種同樣具有侵犯性的形式。第一種是意識到了缺陷，承認落后或不足，急于向更高的文化或民族學習，以趕超之，達到平等，以和平的方式獲得承認或者以暴力的方式強索承認。新人和新國家的雄心是趕超，是獲得現代社會所要求的一切——工業實力、政治統一、技術和文化知識——直到“他們”不再敢小視“我們”。

另一種它有時候采取的形式是憤怒的孤立主義——想要遠離不平等競爭而專注于自己的優點，他們發現后者比那些受艷羨或者時髦的對手吹噓出來的品質要優越得多。不管是對于個人還是民族，這是受傷的自尊一種自然的體現方式。這一情感的理性化，既痛苦又熟悉。我們自己的過去、我們自己的遺產有著比外國人華而不實的貨色要好得多和豐富得多的東西——跟在外國人屁股后面跑不管怎么說都是丟臉的，是對我們自己過去的背叛；我們能夠恢復我們精神和物質上的財富，只要我們回到大概在某個模糊得幾乎不能分辨的過去，曾使我們強大和受人妒羨的古老源泉。

研究俄國歷史的學者都知道十九世紀俄國西化派和斯拉夫派之間有名的論戰，這是個典型的例子。前者主張科學、世俗化、理性的進步、啟蒙、自由、文明的所有成果，這些果實最燦爛的花朵開在西方。后者斥責西方冷冰冰的非人性，干癟、狹隘、墨守成規、精明算計的庸俗主義，在盲目的（天主教的）獨裁與個人主義的（新教的）分裂之間的搖擺，資本主義競爭的“叢林法則”，社會不公，最重要的是人和人之間缺乏關愛。斯拉夫派號召回歸未受污染的俄羅斯過去的“有機的”“整體”社會，那時候沒有官僚體系，沒有由彼得大帝與傳統決裂帶來的階級鴻溝。他們呼喚曾經團結斯拉夫各族的那種深刻的友愛感，過去人們之間你中有我我中有你，不為權力爭吵——因為權力不過是人與人之間的一條線，一堵墻，使人彼此畫圈，互相排擠；由人之常情連接在一起的人們，就像一家子，為了在和平和尊嚴中共同生活，追求一致利益，是不需要權力這種東西的。我想強調的是：西化派和斯拉夫派代表了同一枚硬幣的正反兩面，即他們都要求得到承認。這種要求直到1917年都沒有消亡。

同樣模式的思想和情感也貫穿著德國浪漫主義者——這些作家和思想家們對于他們的同胞極具魅力，并創造了作為體現“民族精神”的一個巨大集體的民族的觀念。他們用直覺、“綜合”的眼光及詩性靈感代替科學分析、“笛卡爾式的”計算理性主義和個人主義，代替“算術的民主”，正在沒落的西方的——也就是法國的——僵死機械的生活。法國人曾在十七世紀征服和大批屠殺俄國人，并在十八世紀在文化上使后者蒙羞。即使在獨立、驕傲和繁榮的英國，這一情緒也很強烈，清楚地表達在柏克和柯勒律治對傳統的理想化和對理性的輕蔑當中，同樣也表現在一些人的新中世紀主義中，他們希望回歸前工業化的“快活的老英格蘭”和傳統宗教，或者將它以托利主義民主或基督教社會主義的形式重現，這兩者將恢復社會和精神生活被打破的統一性。這種現象在歐洲隨處可見。這仍是一種追求認可的方式——要求承認我們真實的和可能的存在，承認我們在歷史上的使命和價值——如果不是被其他民族認可，那么無論如何也要被我們自己的親友認可。在退回自身尋求內部力量的努力當中總是有一點酸葡萄心理：如果“他們”不承認“我們”，那“我們”也不需要“他們”；不僅如此，我們還藐視他們，我們認為他們是垂死的，他們是“墮落的西方”；實際上，他們覺得是我們的缺點的那些東西，比如我們的原始落后、我們的幼稚狀態、缺少他們珍視的那些優點——世故、政治感或現代觀——根本就不是缺點，而是他們太盲目以至于看不到的精神和道德上的優點。

類似于這樣的東西，在我看來，是那些新興民族怨恨心態背后的原因，他們將外國統治的枷鎖換成了他們自己社會中的一個人、一個階級或集團的專制，崇拜起最獨裁和最壓制人的赤裸裸權力的洋洋得意的展示，甚至當社會上和經濟上并不需要集權控制的時候也是這樣。自由主義者對這種發展走向表示痛惜和予以譴責是正確的，但努力去理解它們還是必要的。理解未必是為了原諒；但在我們理解下述事實之前，還是不能對之嗤之以鼻：前殖民地的公民為什么會寧可讓他們的同胞虐待也不愿意接受外人哪怕是最開明的統治。這并不是一種古怪的或不體面的情感。這樣一種意識，即雖然一切壓迫都是可恨的，然而被我們自己社會、民族、階級、文化或宗教中的某人使喚，比起被外國人使喚，要不那么讓人蒙羞，不管那外國人是多么體貼人、多么無私，與各種欺侮、剝削和自命為恩人的態度多不相干——這種情感當然是完全可以理解的。

但要求自治、要求認可、要求社會和道義上的平等的愿望，常常不能通過獲得政治獨立而得到滿足。因為也有可能，外國文化已經在我自己的文化中留下了深深的印記。而且，甚至當外國文化在某些方面已經侵略了本國文化，扭曲或在某種程度上奴役了我們自己的文明的時候，我一旦體驗了外來文化，就無法將其從我的系統當中排除出去而不對自己造成巨大損傷，無法因為它們來自錯誤的地方就拒絕或無視真、善或讓人愉悅、高尚的東西。我一旦瞥見了這樣的好東西就忘不了它們；如果出于自尊或要求獨立的愿望，我試圖從我的系統中把關于它們的記憶通通清洗掉，我自己必定要付出高昂的、極具破壞性的代價：會使自己變得狹隘得多，強迫自己全身披上廢舊的盔甲，特意重新強加上褊狹的標準，還有變得不寬容、阻礙發展、攻擊性仇外、故意壓制就在昨天我還認為是真理的東西等等——都是對沙文主義和孤立主義的正當指控——的危險。這是一切新的、尋求脫離舊主人而自立，同時又不能完全忘掉舊主人給他們的教訓的體制所面臨的一個共同問題。正如馬克思在分析英國與印度的情況時正確地指出的，那些舊主人或許并沒有無私的動機：他們不是為了學生而是為了自己的利益而教學生；盡管如此，如果馬克思說的是對的，他們事實上推動其印度臣民經過了物質與知識發展的不可避免的各個階段，手段有時是野蠻的，但比這些本地人自己所能做到的要好得多，所用的時間也要少得多。

我是以泰戈爾開始的，現在已經離題十萬八千里了；我想回到泰戈爾，因為像以上這些想法，是從閱讀他的文章和演講得來的。我對盎格魯——印度之間的關系史知道得實在太少；我所說的可能是錯誤的、言不及義的或愚蠢的。但在我讀泰戈爾，特別是他論述印度教育和統一的任務的時候，我覺得他所面臨的問題，正像我所說的，并不異于困擾著十九世紀俄國和德國，以及其他國家——二十世紀的美國，我覺得肯定還有拉丁美洲——的批評家和改革者們的那些問題。因為所有這些文化，由于外國多年統治的結果，發現自己（不管它們處于什么發展階段）處于矛盾的地位。一方面，外來模式使一個社會有產生拙劣摹仿者，消滅本地稟賦，或至少為了效勞外國主子而扭曲它們發展的正當道路的危險。另一方面，外來的這種毒害，如果它是毒害的話，就會深入骨髓、無可救藥了。不能期望德國人忘掉希臘羅馬的經典、羅馬法、法國“偉大世紀”[153](#_153_15)的作家，因為這些都是他們教育中最基礎的東西。俄國經驗更具啟發性。彼得大帝使他的人民經受了一次深度“外傷性休克”。他推倒圍墻，打開門窗，為一個受教育階層的最初形成打下了基礎。這一階層自誕生之時起，就因其非俄羅斯的習慣和觀點，因其使用一種外國語言——法語——而與人民的主體分離，后者繼續生活在中世紀的貧困、無知和質樸之中，把那些受教育的人看成是半個外國人。

這一裂痕很深。怎么修補裂痕的問題在足足兩個世紀里占據了俄國每一位有公眾精神、受過教育的人的頭腦。他們當中看得更清楚一些的人意識到，法國人或德國人文化侵略的后果不能通過對其不理不睬或趕走侵略者——即回到過去——來解決，因為俄國處于世界之中，而堵住所有出入口、筑起一道長城，并不能長久地阻止各種政治和經濟力量從外面包圍和擠壓進來，也不能阻止它們同墻內蠢蠢欲動的類似力量遙相呼應。某些大膽的保守分子宣揚的恰恰就是這樣的觀念：如果你停止世俗教育、阻止所謂的進步、使俄國停留于現狀，致命的西方細菌或許會消滅，或至少為害慢一些。但這種方法，這種斯多葛派智者的態度——塞住每一道縫隙以抵御外部世界——至今從未成功過。另外，一種古老文化也不足以推動一個現代民族的前進。老干上必須嫁接新枝，這是能夠代替僵化或對某些一知半解的外國“原型”的可憐模仿的惟一出路。如果一個民族要成長，就不能長時間地被當作奇花異草來對待：它只有在露天中，在開放的世界中才能發展；不能強迫誰只吸收過去的和已經死去的東西，養在小心維護的人造光線里，除了發育不良將一無所得。

從所讀的泰戈爾作品當中，我覺得，上世紀末的印度面臨一個不無相似的問題；而泰戈爾從未如此清楚地顯示他的智慧：他選擇了困難的中間道路，既不漂向激進現代主義的錫拉巖礁，也不漂向妄自尊大的陰郁的傳統主義的卡律布狄斯大漩渦。（我知道有些人覺得泰戈爾太靠向西方了。坦白地說，在我能夠用英文閱讀的他的作品當中，我并沒有發現這一點。我覺得他一直走的是中間道路。）在關鍵時刻不屈服于某些夸夸其談的誘惑——某些嘩眾取寵的極端主義學說牢牢吸引了同胞和世界的眼光，帶來了追隨者、長久的名聲和榮耀及自我實現的感覺——不向這些屈服，而是面對來自兩邊——左翼和右翼，西化派和傳統派——的輕蔑和威脅，努力尋求真理：這在我看來是最難得的一種英雄品質。

一邊是英國，一邊是印度了不起的過去。泰戈爾非常清楚，英國文學既是禍，又是福。他在一篇題為《教育的興衰》的文章中指出，忘記了印度，認同于從學校學來的英語的那些人，就像“野人酋長……當他們穿上歐洲人的衣服，用廉價的歐洲玻璃珠子裝飾起自己的時候”[154](#_154_15)。正如托爾斯泰在其論教育的小冊子中非常尖銳和精彩地指出的，這種現象發生在教育與學生們自己的生活無關，而只跟遙遠的、海外的別人的某種生活相關的那些地方。這種沖突必然要導致的內部神經癥不只限于印度。無論如何，美國人生活中的一些現象也許可以——雖然我并不肯定——直接追溯到這樣的事實：非盎格魯——撒克遜國家移民的后代以前是（現在也是）讀著莎士比亞、狄更斯、薩克雷，或者霍桑、馬克·吐溫和麥爾維爾長大的：確實，他們還有什么別的東西可讀么？這些好書告訴他們有著盎格魯——撒克遜、荷蘭、德國或斯堪的納維亞血統的人的祖先們可能經歷的各種生活，它們遠不像俄國、波希米亞或希臘城鎮和村莊、猶太人定居區、西西里或敘利亞小村和非洲荒野中他們自己先輩們的生活。泰戈爾說，當這種情況出現，教育和生活之間的矛盾就尖銳起來了，于是它們就“像鬧劇里的兩個角色那樣相互嘲諷和辱罵”[155](#_155_15)；因此他呼吁重振孟加拉語，它無論如何都是他一部分同胞與生俱來的交流媒介，而不是一套借來的衣服，無論后者多氣派、多舒適。然而他同時意識到，某些人顯然想做的事是不可能也不可取的：對英語關上門，清除自己身上的西方弊病，回到過去，回歸一個沒有機器的時代原始樸素的生活，拒斥西方邪惡的饋贈——它所帶來的工業化和所有對人類自然價值的貶低和破壞。

他知道印度和英國的關系，盡管有種種好處，卻是病態的：英國人首先是作為生意人，然后是作為主人而來的，而且，盡管有一些非凡人士以純潔的精神為印度服務，并為之鞠躬盡瘁（他對這些人表示了崇高的敬意），主人與臣下的關系還是扭曲了兩者的本性，雙方都不容易承認對方是人，將對方當作一個平等的、和自己差不多的人來對待。實際上，這一現象在黑格爾的現象學中，以及一百多年后以一種迥異的方式在E.M.福斯特那里，都有精彩的描述。盡管如此，泰戈爾理解英國的性格和英國的成就，他贊賞它們。他不帶激情地評判英國和歐洲；他的評價在我看來是冷靜、準確和公正的。英國人帶來的東西不可以取消和丟棄。然而，不可能在一種媒介當中創造出體現、表達異己經驗的東西：這樣一種語言肯定會束縛外人，對他的思考和想像起到一種禁錮作用，強迫其朝著不自然的方向發展——有時（如康拉德和阿波利奈爾的情況）會產生才華橫溢的精湛技巧，有時則出現荒誕不經的結果。自由——獨立、意識到自己是一名平等的世界公民——的第一個必要條件，就是能夠用自己的聲音說話；自己聲音講出的廢話也比從別人經驗中提取出來的至理名言要好。“英國人創造出來的東西也許是了不起的，但它們不屬于我們……如果因為我們失去了自己的眼睛，就想去用別人的眼睛，那永遠也行不通”[156](#_156_15)，泰戈爾1908年在他的國會主席演講（Presidential Address to Congress in 1908）[157](#_157_15)中說。英語是向著廣闊世界打開的窗戶；關上它將是——我把這當作泰戈爾所相信的東西——對印度的犯罪。但窗不同于門：看著窗外，卻什么也不干，這是很荒唐的。英國人“的行為顯得我們好像根本不存在……好像我們是一些其大無比的棄物”[158](#_158_15)——甚至莫利[159](#_159_15)也是如此。

印度人如何自主而不受人擺布？只有通過增強實力。我再次引用泰戈爾：“惟一真正的贈與是實力的贈與，別的什么禮物都是空的。”[160](#_160_15)就像米利安對話中的修昔底德，像馬基雅維里，像所有偉大的現實主義者，他明白由感情用事助長起來的無知和烏托邦式的逃避主義，有時可以和玩世不恭及野蠻兇殘一樣有破壞性。為了說明這一點，他講了小羊和上帝的故事。小羊不斷地被比自己更強大的野獸襲擊，它絕望地對上帝說，“上帝啊，怎么所有的動物都想吞吃我呢？”上帝回答說，“我的孩子，我又有什么辦法？看到你，連我自己都禁不住。”[161](#_161_15)泰戈爾用這個絕妙的、極具諷刺意味的寓言說出了這樣的道理：人必須強大，因為沒有實力就不會有平等，不會有正義。所有國家不論大小一律平等，這是理想主義的一派虛言。只要人的本性未變，對弱者的公正就是少有的，因為這很難；要改變人類，使他們不同于現在的樣子，是不切實際的空想。必須通過可行的手段來尋求人類的改善，而不是要求他們具備只有圣人才可能具有的美德。

人們尋求認可，這是正當的。他們在變得有實力之前，是不會得到認可的。他們必須通過合作和組織來獲得力量，一定不要指望別人恩賜。還有其他通向權力之路，但泰戈爾拒斥它們：尼采的非道德主義和暴力會自取失敗，因為它們會導致以暴抗暴。在這點上他與圣雄甘地和托爾斯泰是一致的；但他既不接受托爾斯泰出于憤怒而將事情簡單化以及自我孤立的無政府主義立場，也不接受圣雄本質上（在這點上我希望得到指正）非政治、非世俗的目標。對泰戈爾來說，甚至當他純粹以文化觀點考慮問題的時候，“組織起來”的意思也是掌握西方技術；不僅如此，還需要在受教育階層與大眾之間搭起橋梁，因為不這么做就會有精英主義、寡頭政治和壓迫，最后就像總是會出現的那樣，是來自大眾的要求認可的呼聲，之后就是社會基本結構的破壞和革命的劇變，這在事態走向極端的地方也許是不可避免的和正當的，但實現正義要付出驚人的代價。

不。必須毫不妥協甚至是無情地追求實力，但一定要用和平的手段。英國人“傷害我們的自尊”[162](#_162_15)。他們這么做是因為我們是窮光蛋：我們一旦強大起來，他們就會親如兄弟。在那之前，他們會看不起我們，而不是把我們當兄弟看。只有已經擁有的人，才配得到。乞討除了越來越覺得自己無價值之外，什么也得不到。只要印度弱，我們就會被欺侮、忽略和羞辱。這一論調——本世紀我們已經不止一次聽到它了——宣告了一個階層、一個民族或一片大陸的社會自我意識的覺醒。只有自尊者才能得到別人尊敬。所以我們必須解放自己，因為沒有別人會幫我們。甚至，如果他們幫我們太多，我們將仍然是不自由的。英國人說已經給我們公平了。也許真是這樣，但我們首先想要的，所有的人首先都想要的，比別的東西都要重要的，是做人的尊嚴，而“只得到公平……就像要面包卻得到石頭。石頭或許稀有珍貴，但不能充饑”[163](#_163_15)。只有等到我們覺醒，處理好自己內部的事情時，我們才不會挨餓。國際主義是一個高尚的理想，但只有當鏈子上的每一環——每個國家——強大到能承受所要求的壓力時，才能實現。

能認識到這一點，是泰戈爾最大的優點之一，表明他擁有詩人們身上極少見的那種對現實世界的直觀和理解。在他認識這一點的時候，流行著不少淺薄的國際主義。種族、社會和國家被催促著放棄疆界、消滅特性、停止互爭，聯合成一個全球大社會。作為一個最終理想這很不錯：這適合一個其中各個民族達到了最大可能的力量和地位平等的世界；但只要還存在巨大的不平等，這些針對弱者的說教——他們仍然還在尋求認可，甚至基本的公正或生存手段——假如他們聽從了，就只會（就像自由貿易和裁軍的學說）給他們帶來小羊在被老虎吃掉的時候同老虎取得的那種團結。團結必須是平等的（至少不是太不平等的）人之間的團結。狗魚的自由就是鯉魚的死亡。那些一盤散沙、弱小、受屈辱、被壓迫的人首先必須團結起來，增強實力、取得解放，給予至少在某種程度上得到增長和發展的機會——利用他們自己的自然資源，在他們自己的土地上，用他們自己的語言，不借用別人的記憶，不在文化或經濟上完全靠著向某個外來恩人永久借債。

這是民族主義中永遠合理的因素，真正的、惟一的自決情形——打造鏈子上的民族之環：沒有它們就沒有全人類的大聯結。在這一立場兩邊有著兩種強大、誘人的謬誤：一邊是饑餓的狼群，披著真誠的國際主義的外衣，向羊群宣講狹隘的、有害的小國沙文主義如何罪惡；另一邊是羊群病態地盼望被狼群吞食，早日放棄實力懸殊的斗爭，將自己融入他們一廂情愿地幻想的大團結，丟掉他們的身份、過去和做人的權利要求，他們渴望宣告自己的破產，被開除出去，放下自由與責任的重負。

泰戈爾堅決地站在中間道路上，沒有背叛他看到的艱難的真理。他譴責對過去不切實際的過分依戀，把印度束縛在過去“就像把一頭要獻祭的羊綁在柱子上”[164](#_164_15)；他批評那些顯示出這種依戀的人——他們對他來說是反動的——不懂得什么是真正的政治自由，指出政治自由的概念本身就出自英國思想家和英語書本。但針對國際主義，他主張既然英國人是自立的，印度人也必須自立。1917年他再次公開抨擊了“把一切都交給主人不可變更的意志”[165](#_165_15)的危險，不管是婆羅門還是英國人。他說，實際上印度必須擺脫英國人但又必須堅持英國人一直生活在其中的那些真理。在這個過程中，印度也許會被自己人在背后捅刀子——不是被恐怖分子，就是被和事佬們。他認為這還不足以壞事。他堅持說，印度人口眾多，地域遼闊，足夠讓人們付得起代價，和平地達到他們的目標；如果他們，所有千百萬人民一齊堅持不懈地前進，就一定會取得最后的勝利。事實證明確實是這樣。

正如我前面想要說的，夸大其詞和走極端是比較容易的。或許只有那些夸張的人因其行動或思想而青史留名。柏拉圖甚至亞里士多德、福音書的作者們、馬基雅維里、霍布斯、盧梭、康德、黑格爾和馬克思，他們都夸大其詞。向一個國家激情洋溢地宣傳，它應該采用某種巨大的、革命的意識形態，集中化、簡單化并將一切都歸于一個目標、一個人或一個黨麾下——這是相對容易的。號召回歸過去，告訴人們不要理睬洋鬼子，完全自力更生，自豪、獨立而無憂無慮——這也不難。印度聽到了這樣的聲音。泰戈爾明白這一點，對它表示了尊敬，然后抵制了它。在我看來，他長壽而又碩果累累的一生都致力于比社會或政治活動更富于創新的事情，他一生志在只創造美的事物，只說真話。這需要自律和異乎尋常的耐心與正直。在寫下他的社會、文化、最重要的是教育思想的時候，他努力不過分簡單化地講出復雜的真理，也許正是如此，聽從他的人比較少。美國哲學家C.I.劉易斯有一句至理名言，我一直鐘愛：“不存在什么先驗的理由可以認為，當我們發現真理的時候，它會是有趣的。”盡管如此，真話當然比有趣的話要好。我很能理解，一個國家，特別是有著輝煌過去也許還會有更輝煌將來的一個偉大的國家，完全有理由可以為自然所贈與的最珍罕的禮物之一——一位天才詩人——感到驕傲，甚至在嚴重的危機時刻，當他為了他的同胞并向他們講話，而他們渴望的不是單純的說理，而是征兆和奇跡的時候，他也沒有屈服，而是毫不動搖地如實告訴了他們他的所見，如實地說出了真理。

# 譯后記

伯林《現實感——觀念及其歷史研究》一書的中譯是林茂和我兩人共同勞動的成果。林茂完成了第四章、第五章、第六章和第八章正文及部分注釋的翻譯；我除了完成前三章以及第七章、第九章的全部正文和原注的翻譯，并在認為必要的地方加了譯注之外，還譯了“編者前言”、“導言”以及最后的“索引”，并給林茂翻譯的部分作了少量修改，補譯了未譯出的人名和部分原注，加了譯注。全書的人名和部分地名及專有名詞的譯法最后由我統一，達到與書后的“索引”一致。我們已經盡了最大努力，但水平所限，譯文中難免有錯漏不妥之處，請讀者指教。

潘榮榮

2003年9月5日

[[1]](#1_7)我已經將錄音的拷貝存在倫敦國家聲音檔案館。

[[2]](#2_7)一篇是《約瑟夫·德·邁斯特與法西斯主義的起源》，與其他七篇已發表但未成集的文章被收在《扭曲的人性之材：思想史斷章》（倫敦，1990；紐約，1991）一書中；另一篇收在《北方的占星家：J.G.哈曼與現代非理性主義的起源》（倫敦，1993；紐約，1994）。

[[3]](#3_7)除了前注中提到的兩冊外，早先已有六冊文集以零散的方式先后發表。它們是《自由四論》（倫敦、紐約，1969）、《維柯與赫爾德：思想史專論兩篇》（倫敦、紐約，1976）、《俄國思想家》（倫敦，紐約，1978），《概念與范疇：哲學論文集》（倫敦，1978；紐約，1979），《反潮流：思想史論文集》（倫敦，1980；紐約，1981）。[由這六本書以及《扭曲的人性之材》中選出的一些文章結集成的《對人類的適當研究：文集》一書現也已出版（倫敦，1997）。]

[[4]](#4_7)拉明·賈漢貝格魯，《伯林談話錄》（倫敦、紐約，1992），70頁。

[[5]](#5_7)塞涅卡，《書信集》，107頁，Ⅱ，改編自克利安西斯的作品。

[[6]](#6_7)“快活的英格蘭”（Merrie England），對英國的傳統愛稱。——譯注

[[7]](#7_7)克雷頓（1843-1901），英國歷史學家、牧師。1884年起在劍橋任教會史教授，直至被任命為彼得伯勒主教（1891），1896年被任命為倫敦主教。他是《英國歷史評論》（The English Historical Review）的創辦人，寫有樞機主教沃爾西（Cardinal Wolsey）、女王伊麗莎白一世和西蒙·德·蒙特福特（Simon de Montfort）等人的傳記。其名著有《宗教改革時期的教皇史》。——譯注

[[8]](#8_7)皮烈（1862-1935），比利時歷史學家，曾多年在比利時根特大學擔任歷史學教授，一戰期間是比利時消極抵抗運動領導人，曾被德國人扣為人質（1916-1918）。在其所著的《比利時史》中，他說明了傳統的和經濟的力量如何將比利時的兩大民族弗萊芒人和瓦龍人團結了起來。在《穆罕默德與查理曼大帝》一書中，他將過去羅馬——基督教文明的崩潰歸因于伊斯蘭教的傳播，這一論點在史學家當中引起很大爭議。皮烈強調了資本主義中產階級的歷史作用，在《中世紀城市》一書中，將中世紀城市出現的原因歸于貿易的復興，由此根本地改變了普遍的看法。他還著有《比利時民主制：它的早期歷史》、《中世紀歐洲經濟與社會史》。——譯注

[[9]](#9_7)達戈貝特一世（605-639），法蘭克王國國王（629-639在位），在位期間完成統一大業，遷都巴黎，修改法律，鼓勵學術，贊助宗教與文藝。——譯注

[[10]](#10_7)以掃利亞人列奧，或稱敘利亞人列奧（約680-741），即拜占庭皇帝列奧三世（717-741在位），很可能出生在北敘利亞（而不是曾經以為的以掃利亞），曾擔任外交和軍事職務，后廢黜狄奧多西三世并繼位。——譯注

[[11]](#11_7)麥考利（1800-1859），英國政治家、歷史學家、輝格黨議員，曾任職于印度總督府最高委員會（1834-1838）、軍需總監（1846-1847），著有《英國史》、《古羅馬之歌》等。——譯注

[[12]](#12_7)萊頓的約翰（1509-1536），荷蘭再洗禮派領袖，發動明斯特起義（1534），后被鎮壓。——譯注

[[13]](#13_7)這種知識，或實踐才華，政治家和歷史學家若要做到理解自己的或其他時代的、過去的或是將來的社會，同樣都需要，它不同于吉爾伯特·賴爾在“知其然”和“知其所以然”之間作著名的區分時所提到的。懂得如何去做一件事——具備或掌握一門技巧或訣竅——并不表示有能力說明人的實際行為的原因；會騎車的人不一定能解釋自己在干什么或者自己的行為怎么能產生他所希望的結果。但當一個政治家處于緊要關頭、被迫選擇何去何從，或一個歷史學家拒絕接受對過去事件的某種解釋，認為它不切實際或膚淺，因為事情不可能以它所述的方式發生，或那種解釋沒有揭示真正關鍵的因素之間的相互關系時——這位政治家或史學家在某種意義上的確對形勢作了判斷、評估，所以才能夠應答對手，解釋為什么不用其他方法解決問題，但除了在某種微不足道的程度上（肯定不是在科學家或學者們能夠接受的程度上），他們無法根據理論或知識體系證明自己所說的話的真實性。盡管如此，以學術研究為例，其中就有一些實例與我所講的那種理解力有很強的可比性。例如，學者修訂一份錯誤百出的文本的過程在我看來與分析或判斷一種社會形勢不無相像。這里，同樣地，人肯定不能脫離方法和科學體系：手稿上的符號與其他符號相比較，句子結構與其他結構相比較；歸納能夠替代記憶，假設——推理的證明方法替代猜測。然而，當理查德·波爾森修訂阿里斯托芬的文本獲得了驚人的成功時，他對阿里斯托芬的風格的體會——知道阿里斯托芬可能說什么話，不可能說什么話——不可能由一臺“人工腦”來完成，不管往里面輸進去多少關于古希臘喜劇的概論，往里面加進多少手稿、紙草文和評論版本。如果沒有淵博的學識，波爾森也許不可能構思出解決問題的辦法，但他能夠解決問題，靠的是能夠整理無數雜亂無章的數據資料——然后就是采取關鍵的一步，或者說經歷關鍵的體驗——以區分出并對自己說明一種模式，它提供了所有或者大部分的所需結果。我們稱他的猜測是得了靈感，就是這個意思。有許多阿里斯托芬的風格特點以一種半有意識的方式參與他的想像活動，從理論上講它們是可以被暴露、列舉出來和分類的，它們之間的聯系也是可以系統地被研究出來的。但這在實踐中顯然是不可能的，因為那些事實太微小、數量太大、善于作此類究根問底活動的人太少，等等。當涉及歷史和人類活動問題的解決時，情況也非常相像。從某種意義上說，并沒有任何實際經驗可以解釋為什么這些解決過程是無法描述完全的，為什么不能將它們歸約為科學，為什么天賦、靈感和想像的工作——無論是概括、抽象，還是小心仔細地將碎片拼合成一種模式——不應該由機器來做。但是，如果要使這些成為可能，我們的經驗就得完全不同——它多側面、“多層次”的結構必須根本改變。而且，如果考慮這樣一些劇烈變化的可能性（想像力是難以涵蓋的），稱它們為經驗的或許并不正確。它們屬于正常人類經驗最終的、最一般的特性，基于迄今的人類經驗我們尚不能假定它們是可變的；這些特性有時作為范疇而不是經驗事實為人們所知。

[[14]](#14_7)“Un historien est un babillard qui fait des tracasseries aux morts.”（“歷史學家就是在死人身上糾纏不休、喋喋不止的人。”）《伏爾泰全集》，卷82（日內瓦和多倫多，1968），452頁。

[[15]](#15_7)濟慈寫道：“所有魔法/一碰到冰冷的哲學不就都消散？……哲學會剪去仙人的翅膀，/規矩和繩墨可以征服所有神秘事物……”選自《拉彌亞》（Lamia，1820），第二部分，229行。（這里用的是朱維基的中譯，見《濟慈詩選》，上海譯文出版社，1983年，204頁。——譯注）

[[16]](#16_7)選自《扭轉形式》（‘The Tables Turned’，1798）。

[[17]](#17_7)《利西達斯》（Lycidas），英國大詩人約翰·彌爾頓作品。——譯注

[[18]](#18_7)有人告訴我，海德格爾以這種方式動搖了傳統認識論的基礎：但我不懂海德格爾的語言和觀點，所以無法對此加以評論。

[[19]](#19_7)亞歷山大·赫爾岑，《三十卷集》，卷9（莫斯科，1956），21頁。

[[20]](#20_7)托爾（Thor），北歐神話中的雷神。——譯注

[[21]](#21_7)埃里金納（810？-877？），出生于愛爾蘭的神學家與哲學家，曾試圖在他的主要著作《論自然的區分》（862-866）中使新柏拉圖主義與基督教信仰相結合。——譯注

[[22]](#22_7)他舉例說，那些喜歡閑談的人可以做電報話務員，喜歡在泥濘里玩耍的孩子可以成為快樂的清道夫等等。

[[23]](#23_7)本文首次發表于1950年，1966年發表了修訂版。這里做了進一步的改動，但沒有根據更晚近的一些事件，尤其是東歐共產主義的失敗和前蘇聯解體這樣的事件，做實質性的修訂。

[[24]](#24_7)本篇寫于1964年。

[[25]](#25_7)值得指出的是，埃卡留斯，馬克思傾向于信任他是一個真正的革命的社會主義者，最后證明是受雇于普魯士政府的間諜。

[[26]](#26_7)過去的錯誤和磨難被看做是不可避免的序幕，是未來幸福的跡象和證據：偉大人類歷史戲劇必需的章節，不是偶然事件，不是無意義的災難。

[[27]](#27_7)喬治·利希泰姆，《馬克思主義：歷史的與批評的研究》（倫敦和紐約，1961；第2版：1964），55頁。

[[28]](#28_7)卡爾·李卜克內西是個公開宣稱的新康德主義者。

[[29]](#29_7)1964年。

[[30]](#30_7)以后的馬克思主義者很自然地在一種不帶偏見的、描述性的意義上使用的短語——這標志著一些人比如說布哈林同馬克思本人的距離。

[[31]](#31_7)但見本書116注2。（此系原文頁碼及序號，見中譯本128頁注②。——中文版編者）

[[32]](#32_7)對馬克思的引用，注明卷數和頁數，來自兩個版本，一為德文版，另一為英文版：卡爾·馬克思、弗里德里希·恩格斯，《作品集》（柏林，1956-1958；此后簡稱《馬恩文集》）；卡爾·馬克思、弗里德里希·恩格斯，《作品選集》（倫敦、紐約、莫斯科，1975-；此后簡稱《選集》）。作者所用的譯自德文的部分不一定與英文版的內容一致，引用后者是為了英語讀者的方便。如果所引用的段落最初是用德語寫的，就首先給出《馬恩文集》中的出處；反之亦然。這一段的出處是《選集》xx 13，《馬恩文集》xvi 13。

[[33]](#33_7)1864年11月4日馬克思致恩格斯的信：《馬恩文集》xxxi 15；《選集》xlii 18。

[[34]](#34_7)《馬恩文集》xix 27，《選集》xxiv 94。

[[35]](#35_7)《馬恩文集》xix 23-24，《選集》xxiv 89-90。

[[36]](#36_7)《馬恩文集》xix 21，《選集》xxiv 87。

[[37]](#37_7)我必須提醒讀者，本文寫于1964年。

[[38]](#38_6)俄國、波蘭、巴爾干、亞洲及其他地區。

[[39]](#39_6)選自恩格斯1895年為馬克思的新版《1848年至1850年的法蘭西階級斗爭》所寫的導言：《馬恩文集》xxii 513，523；《選集》xxvii 510，520。

[[40]](#40_6)岡珀斯（1850-1924），生于英國，1886-1924年（1895年除外）任美國勞工聯合會會長，為工會成員爭取到了更高的工資、更短的工作時間和更大的自由。——譯注

[[41]](#41_6)《選集》xx 14，《馬恩文集》xvi 14。

[[42]](#42_6)摘自《埃爾富特綱領》，即《德國社會民主黨1891年埃爾富特代表大會決議綱領》（‘Programm der Sozialdemokratischen Partei Deutschlands beschlossen auf dem Parteitag zu Erfurt 1891’）：第4頁，選自《德國社會民主黨會議記錄》（柏林，1891）。

[[43]](#43_6)《當代資本主義》（倫敦和紐約，１９５６），第５章。

[[44]](#44_6)例如，馬克思1877年12月致《祖國紀事》編輯部（未發）；馬克思1879年4月致丹尼爾森；馬克思1881年3月8日致查蘇里奇，等等。

[[45]](#45_6)見150頁。（此系原文頁碼，見中譯本邊碼。——中文版編者）

[[46]](#46_6)亞里士多德，《尼各馬可倫理學》，1134b 26。

[[47]](#47_6)科特斯（1485-1547），西班牙探險家，他為西班牙征服了阿茲特克人的墨西哥。——譯注

[[48]](#48_6)《論法的精神》，第24篇，24章。

[[49]](#49_6)《論政治社會的自然的和根本的秩序》（倫敦，1767），卷1，311頁。

[[50]](#50_6)《人類精神進步史表綱要》，O.H.普萊奧和伊馮·貝拉瓦爾編（巴黎，1970），228頁。

[[51]](#51_6)半神。——譯注

[[52]](#52_6)《道德家：一部哲學狂想曲》（倫敦，1709），第3部分，第1節，158頁。

[[53]](#53_6)《約翰·戈特利普·費希特作品全集》，I.H.費希特編（柏林，1845-1846）（此后簡稱《全集》），卷2，256頁。以后對費希特的引用都出自這一版本，用以下方式標明卷數和頁碼：《全集》ii 256。

[[54]](#54_6)《全集》vi 82。

[[55]](#55_6)例如《全集》ii 282，288。

[[56]](#56_6)《全集》ii 256。

[[57]](#57_6)喬西亞·羅伊斯，《現代哲學精神》（波士頓和紐約，1892），162頁。

[[58]](#58_6)《全集》vii 374-375。

[[59]](#59_6)《全集》vii 37-38。

[[60]](#60_6)《全集》vi 35。

[[61]](#61_6)《全集》vi 86-87。

[[62]](#62_6)《全集》vi 383。

[[63]](#63_6)《不要苛責高貴的圣人》，選自《宗教十四行詩》3.43。

[[64]](#64_6)《全集》，赫爾曼·格羅克納編，卷11（斯圖加特，1928），49頁。

[[65]](#65_6)V.L.列寧，《全集》，卷44（莫斯科，1964），161頁。

[[66]](#66_6)“Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht”（1784）：《康德作品全集》（柏林，1900-）（以下簡稱《康德全集》），卷8，23頁，22行。

[[67]](#67_6)“今日社會之藝術家”，瓊西埃在《環球》（1832年4月8日）上寫道，“……從未理解詩與社會的聯盟關系。而另一方面，我們希望將一切都與最大意義上的政治聯系起來，……我們正在很快地將所能觸及的一切都和政治聯系起來。文學就在那里，所以它必須包含公民權利并在我們的政治生活中占有一席之地。”請比較《環球》（1831年3月10日）的另一位撰稿人的話：“藝術的功用，按照其神圣的意義來理解，是在人類向著日益美好的命運的前進過程中，時而用和諧的音樂，時而用粗獷嚴厲的聲音，不斷地陪伴、指引和鼓勵他們。”這幾段喬治·G.伊格爾斯在其《權威崇拜》（海牙，1958）一書173頁有引用和翻譯。

[[68]](#68_6)這部小說1835年出版，前言的日期署為1834年。在1880年巴黎出版的版本中，這一段出現在19頁上。

[[69]](#69_6)A.S.普希金，《普希金選集》，共10卷（莫斯科，1974-1978）（此后略稱《選集》），卷2，225頁。（此處用的是查良錚的中譯，見《普希金抒情詩選》，譯林出版社，1991年，339頁。——譯注）

[[70]](#70_6)同上，卷9，146頁。

[[71]](#71_6)V.G.別林斯基，《別林斯基全集》，共13卷，（莫斯科，1953-1959）（此后略稱《全集》），卷7，345頁。

[[72]](#72_6)普希金，《選集》，卷2，167頁。

[[73]](#73_6)I.S.屠格涅夫，《屠格涅夫全集·書信》，共28卷（莫斯科/列寧格勒，1960-1968）（此后略稱《全集·書信》），《全集》卷14，45-46頁。（此處用的是張捷的中譯，見屠格涅夫，《文論·回憶錄》，河北教育出版社，1994年，556-557頁。——譯注）

[[74]](#74_6)《全集》，卷3，399頁。

[[75]](#75_6)同上，397頁。

[[76]](#76_6)《全集》，卷6，280頁。

[[77]](#77_6)同上，277頁。

[[78]](#78_6)《全集》，卷4，497頁。

[[79]](#79_6)《全集》，卷6，276頁。

[[80]](#80_6)同上，277頁。

[[81]](#81_6)同上，268頁。

[[82]](#82_6)《全集》，卷7，115頁。

[[83]](#83_6)來自果戈理《死魂靈》第7章的一個意象。

[[84]](#84_6)《全集》，卷6，526頁。

[[85]](#85_6)《全集》，卷10，326頁。

[[86]](#86_6)同上。

[[87]](#87_6)《全集》，卷10，326-327頁。

[[88]](#88_6)《全集》，卷4，497頁。

[[89]](#89_6)《全集》，卷6，276頁。

[[90]](#90_6)《全集》，卷10，303頁。

[[91]](#91_6)《全集》，卷10，312頁。

[[92]](#92_6)V.G.別林斯基，《別林斯基全集》，共13卷（莫斯科，1953-1959）（此后略稱《全集》），卷7，345頁。

[[93]](#93_6)《全集》，卷9，78頁。

[[94]](#94_6)《全集》，卷6，267頁。

[[95]](#95_5)同上，269頁。

[[96]](#96_5)《全集》，卷7，569頁。

[[97]](#97_5)《全集》，卷10，311頁。

[[98]](#98_5)同上，312頁。參《全集》，卷7，311頁：“如果一個人不是天生的詩人，他持有的思想，或許深刻、真實甚至神圣，但無法改變地，他的作品還會是小氣的、虛假的、錯誤的、扭曲的、僵死的。”

[[99]](#99_5)雖然“voprosy”（“問題”）一詞在十九世紀三十年代被廣泛地用來指俄國知識分子最關心的問題，“proklyatye voprosy”（“可惡的問題”）這一特定短語似乎是在1858年由米哈伊爾·L.米哈伊洛夫創造的，在翻譯海涅的詩《致拉薩盧斯》（“Zum Lazarus”，1853-1854）時，用它翻譯“die verdammten Fragen”（“該死的問題”）見《海涅的詩》（“Stikhotvoreniya Geine”），《現代人》，1858年第3期，125頁；及《海因里希·海涅全集》，奧斯卡·沃爾澤爾編（萊比錫，1913），卷3，225頁。也有可能，米哈伊洛夫利用了這樣的事實，即一個現成的俄語表達十分妥貼地符合海涅的原話，但我尚未在出版物中見到比這更早的對它的使用。——編者按

[[100]](#100_5)《全集》，卷7，503頁。

[[101]](#101_5)魯福斯·W.馬修森，《俄國文學中的正面英雄》，第2版（斯坦福，1975）。

[[102]](#102_5)同上，42頁。

[[103]](#103_5)同上，94-95頁。

[[104]](#104_5)馬修森，《俄國文學中的正面英雄》，93頁：這段話摘自1888年10月27日（馬修森給出的日期是錯誤的）契訶夫致A.S.蘇佛林的一封信。

[[105]](#105_5)《全集》，卷9，78頁。

[[106]](#106_5)同上，77頁。

[[107]](#107_5)《赫爾德全集》，伯恩哈德·蘇芬編（柏林，1877-1913），卷5，503頁。

[[108]](#108_5)《全集》，卷12，445頁。

[[109]](#109_5)《全集·書信》，《全集》卷6，263頁。

[[110]](#110_5)《全集·書信》，卷1，297-298頁（信是用法文寫的）。（此處用的是張金長等的中譯，見劉碩良主編《屠格涅夫全集》，河北教育出版社，1994，卷12，70-71頁。——譯注）

[[111]](#111_5)同上，297頁。

[[112]](#112_5)《全集·書信》，《全集》卷5，368頁。

[[113]](#113_5)《全集·書信》，卷2，282頁。

[[114]](#114_5)《全集·書信集》，卷3，188頁。

[[115]](#115_5)同上，210頁。

[[116]](#116_5)同上，卷11，191頁。此處的“諢名”屠格涅夫指的是“虛無主義者”。

[[117]](#117_5)車爾尼雪夫斯基，《全集》，共16卷（莫斯科，1939-1953），卷3，429-430頁。

[[118]](#118_5)《全集》，卷5，166頁。

[[119]](#119_5)《全集》，卷2，77頁。

[[120]](#120_5)列夫·托爾斯泰，《全集》，共90卷（莫斯科/列寧格勒，1928-1958年，《索引》1964年），卷5，271-272頁。（此處用的是陳遷的中譯，見《列夫·托爾斯泰文集》，人民文學出版社，卷14，7-8頁。——譯注）

[[121]](#121_5)列夫·托爾斯泰，《全集》，卷5，272頁。

[[122]](#122_5)同上，卷61，100頁。（此處用的是章其的中譯，見章其譯《托爾斯泰文學書簡》，湖南人民出版社，1984年，第718頁。——譯注）

[[123]](#123_5)列夫·托爾斯泰，《全集》，卷47，198頁。

[[124]](#124_5)同上，108頁。

[[125]](#125_5)《全集》，卷6，284頁。

[[126]](#126_5)《全集》，卷6，284-286頁。

[[127]](#127_5)《我的同時代人的故事》，第27章：卷4，270頁；V.G.柯羅連科，《選集·第卷·回憶錄》（列寧格勒，1989-1991）。

[[128]](#128_5)巴比塞（1873-1935），法國作家和編輯，主要作品有《炮火下》，這是一部以他在一戰中的經歷為基礎的小說。他的覺悟使他轉向和平主義后又轉向共產主義。——譯注

[[129]](#129_5)《全集》，卷7，305頁。《全集》的編者不能確定具體引自歌德作品的何處。

[[130]](#130_5)勒南（1823-1892），法國文獻學家、哲學家和歷史學家，寫有系列著作《基督教起源史》（1863-1881）。——譯注

[[131]](#131_5)《康德全集》，卷7，87頁，19行。

[[132]](#132_5)《康德全集》，卷5，97頁，15行。

[[133]](#133_5)同上，96頁，15行。

[[134]](#134_5)《純粹理性批判》，A536/B564。

[[135]](#135_5)同上，A466/B494。

[[136]](#136_5)《康德全集》，卷5，4頁，36行；97頁，5行。

[[137]](#137_5)《康德全集》，卷8，31-42頁。

[[138]](#138_5)同上，290頁，35行。

[[139]](#139_5)《康德全集》，卷20，94頁，首行。

[[140]](#140_5)席勒作品集》，卷21（魏瑪，1963），38頁，8行。

[[141]](#141_5)《席勒作品集》，卷21（魏瑪，1963），38頁，8行。

[[142]](#142_5)在上述引文中（前文232頁注1）。（此系原文頁碼及序號，見中譯本269頁注①。——中文版編者）

[[143]](#143_5)費希特，《全集》ii 256。

[[144]](#144_5)費希特，《全集》ii 264。

[[145]](#145_5)《利維坦》，17章，120頁，理查德·塔克斯版（劍橋、紐約等，1991）。

[[146]](#146_5)費希特，《全集》vi 383。

[[147]](#147_5)霍夫曼斯塔爾（1874-1929），奧地利作家，因抒情詩和一些劇本而出名，包括《昨天》（1891）和《死亡和傻瓜》（1893）。——譯注

[[148]](#148_5)洛爾卡（1898-1936），西班牙詩人、劇作家，作品題材廣泛，富于地方和民間色彩，主要作品有《吉卜賽歌謠集》、長詩《伊格納西奧·桑切斯·梅西亞斯挽歌》等，內戰時遭法西斯分子槍殺。

[[149]](#149_5)見路易斯·恩特爾美爾，《羅伯特·弗羅斯特：回顧》（華盛頓，1964），18頁。

[[150]](#150_5)諾曼·安杰爾（1872-1967），英國經濟學家及和平主義者，獲1933年諾貝爾和平獎。——譯注

[[151]](#151_5)奧爾德瑪斯頓村：位于英國伯克郡的原子武器研究機構所在地。——譯注

[[152]](#152_5)帕夏：舊時奧斯曼帝國和北非高級文武官的稱號，置于姓名后；高級文（武）官。——譯注

[[153]](#153_5)grand siècle，法國人稱十七世紀為“偉大世紀”。——譯注

[[154]](#154_5)泰戈爾，《成為全才》（倫敦，1961），45頁。所有引用泰戈爾的話都摘自這本集子；下面只標頁碼。

[[155]](#155_5)46頁。

[[156]](#156_5)121頁。

[[157]](#157_5)原文如此。——譯注

[[158]](#158_5)117頁。

[[159]](#159_5)莫利（1838-1923），英國政治家和傳記作家，曾任愛爾蘭大使館秘書（1886和1892-1895）和印度大使館秘書（1905-1910），他的傳記著作包括《伏爾泰》（1872）和《奧利弗·克倫威爾》（1900）。——譯注

[[160]](#160_5)123頁。

[[161]](#161_5)同上。

[[162]](#162_5)137頁。

[[163]](#163_5)同上。

[[164]](#164_5)186頁。

[[165]](#165_5)193頁。