# part0028.png版權信息

Russian Thinkers by Isaiah Berlin

Copyright © Isaiah Berlin 1948, 1951, 1953, 1955, 1956

© Isaiah Berlin 1960, 1961, 1972, 1978

'Herzen and Bakunin on Individual Liberty' copyright President and Fellows of Harvard College 1955

This selection and editorial matter © Henry Hardy 1978, 2008

Introduction © Aileen Kelly 1978, 1998

Glossary of Names © The Isaiah Berlin Literary Trust 2008

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：10-2005-231號

書  名　俄國思想家

作  者　【英】伯林（Berlin，I.）

譯  者　彭淮棟

責任編輯　李瑞華

出版發行　譯林出版社

ISBN 9787544715836

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

[版權信息 1](#_Toc57209026)

[作者前言 5](#_Toc57209027)

[編者前言 6](#_Toc57209028)

[附言 7](#_Toc57209029)

[導論：復雜的慧見 9](#_Toc57209030)

[俄國與一八四八 17](#_Toc57209031)

[刺猬與狐貍 29](#_Toc57209032)

[一 29](#_Toc57209033)

[二 31](#_Toc57209034)

[三 33](#_Toc57209035)

[四 47](#_Toc57209036)

[五 50](#_Toc57209037)

[六 57](#_Toc57209038)

[七 61](#_Toc57209039)

[八 65](#_Toc57209040)

[赫爾岑與巴枯寧論個人自由 66](#_Toc57209041)

[一 66](#_Toc57209042)

[二 67](#_Toc57209043)

[三 70](#_Toc57209044)

[四 79](#_Toc57209045)

[五 81](#_Toc57209046)

[六 85](#_Toc57209047)

[輝煌的十年 87](#_Toc57209048)

[一、俄國知識階層之誕生 87](#_Toc57209049)

[一 87](#_Toc57209050)

[二 89](#_Toc57209051)

[三 90](#_Toc57209052)

[四 92](#_Toc57209053)

[五 94](#_Toc57209054)

[六 95](#_Toc57209055)

[七 96](#_Toc57209056)

[八 99](#_Toc57209057)

[九 100](#_Toc57209058)

[二、彼得堡與莫斯科的德國浪漫主義 101](#_Toc57209059)

[三、別林斯基 110](#_Toc57209060)

[四、赫爾岑 134](#_Toc57209061)

[俄國民粹主義 151](#_Toc57209062)

[托爾斯泰與啟蒙 169](#_Toc57209063)

[父與子 184](#_Toc57209064)

[屠格涅夫與自由的困境 184](#_Toc57209065)

[一 185](#_Toc57209066)

[二 192](#_Toc57209067)

[三 203](#_Toc57209068)

[附錄 209](#_Toc57209069)

[譯后記 211](#_Toc57209070)

[編后記 217](#_Toc57209071)

[一 217](#_Toc57209072)

[二 217](#_Toc57209073)

# 作者前言

本書是一個系列四冊中的第一冊，收集我將近三十余年來在不同場合撰寫或者以演講稿的形式發表的文章，因此，主題不如其他連貫構想的書那么統一。這些集子的主編哈代博士（Dr.Henry Hardy）相信拙作值得發掘，并且不厭精細、克勤無懈，務求文中瑕疵，尤其舛誤失確、相謬互悖、隱晦不明之處，盡獲消除，我自然最為感激。所余缺陷，責任亦自然仍在我一人。

也深謝凱利博士（Dr.Aileen Kelly）為此書補足一篇導論，她對書中所論問題及處理手法有深刻且同情的了解，令我受益尤多。最感謝她百忙中不辭煩冗，核對、有時并修改模糊不清的指涉與過度師心自用的翻譯。她的穩健支持，幾乎令我相信此書果真值得她花這么多明智且專注的工夫。我只有希望，所得成果會證明她與哈代博士的時間與精力花得有道理。

諸文之中，有幾篇原是對一般聽眾的演說，且非先有定稿而照本宣讀。付梓的版本，即依據講詞記錄與當時隨身筆記便條而來，因此，我很明白，風格與結構上都帶有它們原初的特征。

實際上，諸篇正文未經更易。我沒有參考成文以來所問世的有關十九世紀俄國思想家的任何資料，從事修正，因為管窺所及，這個（犁痕稀疏的）領域里，尚未見有能嚴重懷疑諸文中心論旨之作。不過，我可能有誤；若然，我愿向讀者保證，這是由于我孤陋寡聞，而非由于我對一己見解的效力懷有不可動搖的信心。的確，本書所收諸文的整個旨趣——如果它們可說有何單一趨勢的話——就是不信任誰能自稱在任何人類行為領域的事實或原則問題上擁有顛撲不破之知。

以賽亞·伯林

# 編者前言

我收編并重印以賽亞·伯林大部分已出版而至今尚未成集的文章，共得四冊，這是第一冊。他的論述大多流散四方，且往往淪佚于僻冷難尋之處，其中多數已絕版，成集重刊者至今僅五六篇[1](#_1_2)。這四冊，連同他已出版作品的完備目錄（重印于稍后一冊）[2](#_2_2)，將使他更多作品比前容易取得。其應如此，理由甚明。

為了這個集子，作者重寫一些段落——主要是翻譯文字。此外，除開必要的改正，以增補不足的參考資料，諸文都原形重印。

本冊收取伯林談論十九世紀俄國文學與思想的文章。《俄國與一八四八》（‘Russia and 1848’）初刊于二十六期《斯拉夫評論》（Slavonic Review，1948）；《刺猬與狐貍》（‘The Hedgehog and the Fox’）初刊于二期《牛津斯拉夫論文集》（Oxford Slavonic Papers，1951），原文較短，原題《托爾斯泰的歷史懷疑論》（'Lev Tolstoy's Historical Sceptism'），后來稍加增補，以現在的題目，由威登菲爾德與尼科爾森（Weidenfeld and Nicolson）在一九五一年重印于倫敦，又由西蒙與舒斯特（Simon and Schuster）在一九五三年重印于紐約；《赫爾岑與巴枯寧論個人自由》（'Herzen and Bakunin on Individual Liberty'）原刊于E.J.西蒙斯（Ernest J.Simmons）主編的《俄國與蘇聯思想之續與變》（Continuity and Change in Russian and Soviet Thought；Cambridge, Massachusetts，1955：Harvard University Press）；總題為《輝煌的十年》（‘A Remarkable Decade’）的四篇文章，本名《奇妙的十年》（'A Marvellous Decade'），分刊于《文匯》（Encounter）四卷六期（June 1955）、五卷十一期（November 1955）、五卷十二期（December 1955）及六卷五期（May 1956），原是一九五四年諾斯克理夫講座（Northcliff Lectures）的系列演講[在倫敦大學學院（University College）舉行]，后來由英國廣播公司（BBC）第三節目部播出；《俄國民粹主義》（‘Russian Populism’）是范求理（Franco Venturi）所著《革命之根》（Roots of Revolution）一書的導言（London，1960：Weidenfeld and Nicolson；New York，1960：Knopf），又刊于《文匯》十五卷一期（July 1960）；《托爾斯泰與啟蒙》（'Tolstoy and Enlightenment'）是一九六〇年國際筆會赫蒙·歐德紀念演講（P.E.N.Hermon Ould Memorial Lecture）講詞，初刊于《文匯》十六卷二期（February 1961），再刊于《比刀劍更有力》（Mightier Than The Sword, London，1964：Macmillan）；《父與子》（‘Fathers and Children’）是一九七〇年羅曼尼斯講座（Romanes Lecture）講詞，一九七二年由倫敦克拉倫頓出版社（Clarendon Press）印行（一九七三年修訂重印），并在《紐約書評》刊出（New York Review of Books，18 October，1 and 15 November 1973），又作為羅斯瑪麗·埃德蒙茲（Rosemary Edmonds）所譯屠格涅夫《父與子》（Fathers and Sons）的導言（Harmondsworth，1975：Penguin）。感謝有關各方惠允重印這些文章。《輝煌的十年》、《俄國民粹主義》及《托爾斯泰與啟蒙》原無腳注，此處仍舊。俄文作品之英譯，若另無聲明，概出伯林手筆。

熟知作者在此領域中作品的人，曾注意到兩篇重要文章未收。其一為赫爾岑《彼岸書》（From the Other Shore）與《俄國人民與社會主義》（The Russian People and Socialism, London 1956）英譯本導言；其二，為康斯坦斯·加內特（Constance Garnett）所譯赫爾岑回憶錄《往事與隨想》（My Past and Thought）（London and New York，1968；Dwight MacDonald編輯并縮簡，New York 1973，London 1974）的導言。不過，二論所涵蓋，與本冊有關赫爾岑的兩篇文章大致相同。本冊不選前者，后者歸入思想史的一冊，同樣得宜。[3](#_3_2)

我要感謝的人很多，此處只能先擇最重要者。首先，這第一冊的詳盡編輯，是凱利博士的功勞，沒有她在俄國語言和十九世紀俄國文化方面的專精知識，這工作不可能完成。在一段異常繁忙的期間里，她不惜時日，研究解答我的提問。對她，我受惠既巨，感激亦深。關于我不斷堅持整個文集合出，伯林本人一直相當懷疑、而且愈來愈懷疑值不值得。但是，對這點，以及對我經常過嫌苛求的細節探訪，他仍一貫周到體貼、親切和悅，慨賜教益。關于《赫爾岑與巴枯寧論個人自由》，萊斯莉·張伯倫（Lesley Chamberlain）的協助堪稱珍貴。伯林的秘書帕特·烏捷欣（Pat Utechin）制作索引，也在所有階段里提供了不可或缺的協助與鼓舞。

亨利·哈代

一九七七年二月

## 附言

上面這篇前言寫成以來，已有兩本文集以精裝本問世：一為《概念與范疇：哲學論文集》（Concepts and Categories：Philosophical Essays, London，1978；New York，1979），一為《反潮流：觀念史論文集》（Against the Current：Essays in the History of Ideas, London，1979）。本文注[2]所指的伯林著作最新目錄，收在上述后面一冊里。

前頁所提赫爾岑《彼岸書》與《俄國人民與社會主義》，有平裝重印的譯本，伯林所寫導論亦經修訂，附入其中。

《俄國思想家》曾由霍加思出版社（Hogarth Press）再版，有所增補。我們這本新版的《俄國思想家》，另外又作過幾處小小訂正。

亨利·哈代

一九七九年四月

# 導論：復雜的慧見

艾琳·凱利

不要在這本書里尋找解答——你會一無所獲；統而論之，現代人沒有解答。

赫爾岑：《彼岸書》導言

為了向莫洛爾女士解釋俄國革命，羅素會說，布爾什維克專制雖然可怕，好像恰是適合俄國的那種政府：“自問一下，要如何治理陀思妥耶夫斯基小說里那些角色，你就明白了。”

俄國理當實行專制社會主義的看法，許多西方自由主義者認為并無不公，至少，談到陀思妥耶夫斯基小說中那些“魔鬼”——俄國的激進知識階層，他們作如是觀。就其與社會疏離以及其給予社會的沖擊的程度而論，十九世紀俄國知識階層可謂舉世無二。他們的意識形態領導人物，是一個具有教派凝結力與使命感的小集團。他們在道德上熱烈反對現有秩序、心智上專一貫注于觀念、信仰上惟理性與科學是從，遂為俄國革命開道鋪路，而造成他們本身重大的歷史意義。但是，英國與美國的歷史學家對待他們，常生屈尊俯視之心，而且往往帶有道德上的厭惡感；因為他們盡其熱情以附和的理論并非己出，而是借自西方，且其了解多不完全；他們狂熱鶩從極端的意識形態，有如陀思妥耶夫斯基描寫的魔鬼，沖向盲目的自我毀滅，還拖著他們的國家同歸于盡，隨后更貽害世界許多其他地區。這個信念既深嵌于盎格魯—撒克遜世界的看法之中，復由俄國革命及其后果而強化，對觀念的熱烈與興趣于是被視為心靈與道德混亂失序的征候。

這個對俄國知識階層的看法，有個自由主義的聲音強烈且一貫不贊同——而且，這是一種相當卓絕的聲音。以賽亞·伯林是本世紀最杰出的自由主義思想家之一。在對政治哲學根本問題的研究上，他的《自由四論》有絕頂重要的貢獻。作為思想家，他的獨創性，是本諸一種英國傳統的自由主義，而兼融一種純屬歐陸的、對觀念及其政治實際影響的執著；他的論述里充滿一個信念，認為，要了解觀念在行動中扮演的角色，尤其想了解他所謂右派與左派的“巨大專制幻想”（great despotic vision）在思想上與道德上的吸引力的人，最能了解并維護自由主義的價值。過去半個世紀，英國對歐陸思想運動相當冷漠，對這種冷漠，他在英國思想生活上的建樹是一股有效的抗力。在行文述理生動明澈的論文與演說杰作里，他廣涉歐洲重大思想傳統，博觀后文藝復興世界（the postRenaissance world）幾位最具有原創性的思想家的理念與人格。在首次成集于本書的幾篇文章里，他更深入探討俄國知識階層現象。

以賽亞·伯林對俄國知識階層的研究路數，是注意其人如何“體行”（live through）觀念以解決道德要求。這個題目的研究，大多依據歷史上的后見之明來判斷政治上的解決，他則反是，最關心該知識階層所提出的社會與道德問題、他們所尋求解決的困境。他論述俄國主題的文章自成其說，無待于哲學上的注疏與參校，不過，這些文章對他思想史方面所有著作的中心主題，也是個實質上的增益，而且，放在這更大更廣的架構里，最能顯出獨造之處。

伯林的著述，其中心旨趣為，人類道德行為隨一些未有定論的問題而轉移，他取他認為最根本者之一，加以探索。他選取的問題是：所有絕對價值到底是否并行不悖，或者，人生怎么過的問題是不是沒有單一的終極解答、人類是不是沒有一個客觀而四海皆準的理想？在他繁富博大的研究里，他探索了一元與多元世界觀，講究其心理與歷史根源與后果。他提出一個論證：在黑格爾與馬克思主義基礎上建立起來的巨大極權結構不是可怕的變態，而是所有西方政治思想核心潮流里一項主要假設的邏輯發展。這項假設是：宇宙有個單一目的，緣此目的，一切現象底下有個根本的統一。這根本的統一，有人說可經科學探討而發現，有人說可由宗教啟示而獲得，又有人說可由形而上思索而掌握。要之，一旦發現，就能為人生如何過的問題提供最終的解決方案。

這信念的幾個最極端形式，因其非人化的看法將人類視為抽象歷史力量的工具，而在政治實踐上導致種種罪惡的走火入魔。不過，伯林強調，這信念本身，不可遽而視為病態心靈的產物。蓋人有感于內在分裂，渴望一種神秘但已失落的整體性，遂生出“一股深刻、無可救藥的形而上需求”，上述信念即根源于這股需求，而為一切傳統道德之基礎。這股絕對價值的渴求，流露的往往是一個極力脫卸責任，使人不必為自己的命運負責的沖動，亦即將這責任轉給一個巨大而不具人格的統一整體——“自然、歷史、階級、種族、‘我們時代的殘酷現實’或者無可抗拒的社會結構演化；該整體會把我們吸收并融入其無限、漠然、中性的質地組織里，對這組織加以評價或批評，是愚蠢的，與之相抗，也注定失敗”。

伯林相信，正由于一元現實觀回答了人類的根本需求，因此，真正一貫的多元論素來是個相當罕見的歷史現象。多元主義，以他所取于此詞的意思而論，不可混同于一般界定的自由主義看法——依照一般界定的自由主義看法，極端主義者是對真正價值的扭曲；社會和諧與道德生活之鑰，寓于溫和（moderation）與中庸。據伯林所了解，真正的多元論更強硬，在思想上也更大膽，它拒斥所謂一切價值沖突皆可由綜合（synthesis）而獲終極解決，以及所謂一切可欲目標都能相互調和之說。多元論認為，人性如此，其所產生的某些價值容或同等神圣、同等終極，卻會相互排斥，而且彼此毫無可能成立一種客觀的等級層次關系。因此，道德的行為操持可能就是要在沒有普遍共通標準的協助下，在無法得兼但同等可欲的價值之間做痛苦的抉擇。

據他所見，一個人若想認識他的自由的真正本質，道德上這種永遠可能的不確定性就是他必須付出的代價。如果你主張紛雜多樣的人類目標與志向既無法以任何普世一致的標準來評價，也不能從屬于某種超越的目的，那么，個人自我指導而不受國家、教會或黨派指導的權利，分明至高無上。不過，他認為，這信念固然隱含于某些人文主義與自由主義態度之中，惟因一貫的多元論所導致的后果極為痛苦、令人不安，而且在根本層次上不利于西方傳統里一些居于核心、未受批評即獲成立的假設，故極少有人充分加以申明自表。在討論維科、馬基雅維利與赫爾德的精要文章，以及在“歷史的必然性”里，他曾彰明，少數詳述多元論后果的思想家素來遭受誤解，其創意也遭受低估。

在《自由四論》里，他認為，世界上的多元論識見，往往是歷史上的幽閉恐怖癥（claustrophobia）的產物：思想與社會僵化之時，順從（conformity）的要求對人類能力造成不堪忍受的鉗制，使人有感而要求“更多光明”——擴伸個人責任與自發行動的范圍。然而歷史上居于主導地位的是一元論的學說。由此可見，人更容易染患廣場恐怖癥（agoraphobia）：在歷史危機時刻，由于必須作抉擇，人心生出恐怖與精神病癥，遂汲汲于讓棄道德責任的疑慮與苦惱，換取決定論的識見——或保守或激進的決定論；這些識見賦予他們“囚禁中的平靜、自足的安全、一種終于找到自己在宇宙里的適當位置的感覺”。他指出，對確定事物的渴求，從來莫過于今日之烈；他的《自由四論》就是一項強力的警告，力言世人有必要透過層層轉深的道德體悟，亦即透過一個“復雜的世界觀”，察識這類確定事物所根據的基本謬誤。

和許多自由主義者一樣，伯林相信，這種層層加深的體悟，可由研究俄國大革命的思想背景而獲得。但他的結論與他們殊不相同。他懷著使他對歐洲思想家產生全新洞識的道德感，反允一般所持俄國知識階層成員盡屬狂熱一元論者之說。他彰明，他們的歷史困境強烈地使他們對一元與多元兩類世界觀俱有好尚——俄國知識階層迷人之處是，他們之中最敏感的一批成員由于同時兼具歷史幽閉恐怖癥與廣場恐怖癥，而且兩癥同等深劇，因此，既熱烈心儀、同時在道德上又厭斥彌賽亞式的意識形態。結果是他們一場極為專心的自我反省，而對我們這時代的重大問題產生了許多先知式的洞識。

俄國那場產生了一連串千禧年政治教條的極端廣場恐怖癥，其起因已為世人所熟知。一八二五年那次革命，是試圖按照西方模式，將俄國造成一個立憲國家。在隨那場革命失敗而來的政治反動里，那一小群西化思想精英即與其落后祖國深相疏異。精力既失實際發泄口，他們將他們的社會理想主義轉入一種宗教般專致的真理追尋。他們透過當時風靡歐洲的歷史哲學（historiosophical）唯心哲學體系，希望找到一個使周遭的道德與社會渾沌狀態具有意義，而且使他們能在現實中安身立命的一元真理。

由絕對價值的這股渴求，產生了一種毀譽參半的一貫性。伯林指出，這種一貫性是俄國思想家的最顯著特征——他們習慣于將觀念與概念推究到最極端、甚至荒謬的結論：未達推理的極端結果而止步，他們視為道德怯懦之征，表示你對真理的獻身不夠充分。不過，伯林強調，這種一貫性背后，還有第二個而與第一個互相沖突的動機。西化的少數人由教育與閱讀而吸收了啟蒙運動與浪漫主義的自由與人性尊嚴理想，而尼古拉一世的強力專制在這些人心中產生了比較先進的歐洲諸國所沒有的幽閉恐懼癥。結果，俄國知識階層追尋絕對價值，其入手第一步，就是激烈摒棄絕對價值——政治、宗教、社會上的傳統與固有信仰、教條、建制；他們相信，這些東西扭曲了人對自身及其適當社會關系的看法。正如伯林在《俄國與一八四八》一文所言，一八四八年歐洲諸次革命之敗，影響所及，加速了這個摒棄過程。俄國知識階層自此極不信任西方自由主義與激進主義意識形態及其社會的萬靈藥。在俄國知識階層道德最敏感成員心目中，思想的一貫（intellectual consistency）主要意指他們所謂“忍苦體行”（suffer through）真理，亦即透過一個痛苦的內在解放過去，剝去一切安慰人心、傳統上因襲掩飾，或者為社會與道德專制制度設辭辯護的幻象與片面真理。這一步，導致他們針對日常社會與政治行為居之不疑的根本假設，作涵義深遠的批判。這種一貫、連同其中由信仰與懷疑交雜而來的種種緊張，以及其所導出的洞識，就是伯林俄國思想家幾篇文章的中心主題。

在幾幅個別思想家畫像里，他顯示，俄國知識階層幾位最杰出的成員由于既懷疑絕對價值，又渴望發現某種統一的、一舉解決所有道德行為問題的真理，因而內心不斷分裂交戰。有些人屈服于后面這股沖動：巴枯寧以撻伐獨斷教條對個人的暴虐而成名，開創其政治生涯，及其終也，反要求人完全附從他自己所持素樸農民特具智慧的獨斷教條。此后，一八六〇年代許多破壞偶像的青年“虛無主義者”未加疑問，即接受一種粗糙的唯物主義教條。其他思想家比較嚴肅而持恒。批評家別林斯基經常被舉為俄國知識階層非人狂熱（inhuman fanaticism）的至高例子：由黑格爾原則，他推論尼古拉一世的專制為宇宙和諧的表征，世人應違逆良心本能，加以敬仰。但是，在一篇極為動人的別林斯基研究里，伯林指出，信仰的渴求容或導致別林斯基一時維護如此可怕的命題，未幾，他的道德誠實仍驅使他摒絕這盲惑之見，轉取一種熾熱的人文主義，而宣斥一切巨大時髦的歷史哲學體系為要求活生生個人向抽象理想犧牲的摩洛神（moloch）。別林斯基其人具現了俄國這種一貫性里的矛盾：知識分子原本欲求一個能抵制破壞的誘惑的理想，這欲求卻導使他們致力于破壞，而以他們的熱情與清明暴露了某些社會與人性假設（絕對與普遍解決法信念基礎所在的假設）的空洞。伯林有一篇文章里討論主導十九世紀俄國激進思想的民粹主義傳統，文中他彰示民粹主義者有一點遙遙領先他們的時代，他們知覺到深信生產過程可以量化、中央化與理性化的當代自由主義與激進主義進步理論里所蘊蓄的非人涵義。

知識階層大部分成員認為，他們以破壞為主的批判只是初步的工作，是清理地面，以備某種偉大的意識形態建構。依伯林所見，此事與我們這時代具有異常的關聯：我們這時代，惟有一貫的多元論能保護人類的自由，使其不受體系建構者劫掠侵奪。他并且顯示，這種多元論充分顯現于一位創意至今仍大受忽視的思想家觀念之中——此人即赫爾岑。

赫爾岑為俄國民粹主義創始者。西方所知道的他，是個信仰過時社會主義烏托邦的俄國激進分子。在兩篇討論赫爾岑的文章，以及在他為赫爾岑最偉大作品《彼岸書》與《往事與隨想》撰寫的導言里[4](#_4_2)，伯林轉變了我們對他的了解，確立他為“俄國三位天才道德導師之一”、現代一些關于自由的最深刻論述的作者。

赫爾岑亦如俄國知識階層其余諸人，以追求理想而肇始其思想生涯。他在社會主義里找到理想；他相信，俄國農民的本能將導致一種比西方任何社會主義都優秀的社會主義。但是，他不肯判定他的理想就是社會問題的終極解決法，理由是，終極解決之追求，與人類自由之尊重，無法得兼。一八四〇年代初期，他和巴枯寧一樣心儀青年黑格爾派，相信自由之路在于否定人類習慣使自己與他人奴從的破舊教條、傳統、建制。他以惟有施蒂納足堪倫比的徹底一貫性，摒斥絕對價值，而且由此導出一種根本激進的人文主義。過去的解放運動所以失敗，他歸因于一種致命的不連貫：甚至其中最激進的偶像破壞者也有偶像崇拜的趨勢——為人解開一具桎梏，只是要教他們奴事另一具桎梏。只拒斥某幾個特殊的壓迫形式，后來行之不遠，因為未能直搗其共同本源——抽象觀念對個人的暴虐宰制。伯林彰明，赫爾岑對所有決定論進步哲學的抨擊，顯示他深知“人所犯的極惡大罪之一，是將道德責任卸下自己肩膀而轉嫁給一個無可預測的未來秩序”——以對某種遙遠烏托邦的信仰，來洗滌其巨惡大罪。

伯林強調，赫爾岑自身的困境是個非常現代的困境：他分裂于平等（equality）與優異（excellence）相互沖突的價值之間。他認識精英分子的不公，又珍惜真正的貴族所特具的思想與道德自由及美學優點。他未學左派理論家醉心于犧牲與平等，但他和穆勒同樣了解一個我們今天才清楚的要點：這些價值的公有中項——可以“群眾社會”為代表——不曾兼得兩個世界的精髓，卻往往是穆勒所謂美學與倫理上都令人可憎的“集體平庸”——個人滅頂于群眾之中。伯林抱持頗為令人信服的理由，出之以生動投入如赫爾岑的語言，體會并向英語讀者傳達赫爾岑下列這個信念的原創獨到：個別與特殊問題沒有全盤解決法，只能通之以一時的權宜處理，而且這些一時權宜之計在根本上必須敏感于各個歷史情境的獨特性，并且善能回應紛雜個體與民族的特殊需求。

伯林探索俄國思想家的自省，談到兩位作家——托爾斯泰與屠格涅夫。在俄國作家與思想家的關系上，這些研究反駁了一個流傳廣遠的錯誤觀念。世人向來認為，在俄國，文學與激進思想形成兩個明顯而彼此敵視的傳統。托爾斯泰與屠格涅夫對知識階層的著名嫌厭，常被援引以強調俄國偉大作家與知識階層的鴻溝：作家關懷而探索人類的精神內在，知識階層則為唯物論者，只關心外表的社會存在形式。在討論托爾斯泰與屠格涅夫的文章里，伯林說明，他們的藝術惟有視為激進的知識階層也經驗到的同一場道德沖突的產物，才能了解。他這幾篇文章具有雙重意義：作為批評之論，它們所提供的洞識，應使我們根本改變我們對俄國最偉大作家中的兩位的了解；作為關于兩種對立現實觀之間的沖突的研究，它們在思想史上是一項意義重大的貢獻。

在他討論托爾斯泰史觀的著名著作《刺猬與狐貍》，以及名聲稍次的文章《托爾斯泰與啟蒙》里，伯林說明，托爾斯泰藝術觀與道德說教之間的關系，可以作為一元與多元現實觀的一場巨大斗爭來了解。托爾斯泰那種“致命的虛無主義”，使他指斥一切理論、教條與體系妄圖解釋、整理、預測復雜且矛盾的歷史現象與社會存在，但這虛無主義背后的驅力，是他自己熱切渴望發現一個含蓄萬有而無懈可擊的一元真理。于是，他長居于自相矛盾之中，既體悟現實之復雜多樣，又只相信一個“浩大、一元的整體”。在他的藝術里，他對不可簡化的復雜多樣的現象表現了無比卓絕的感受，在他的道德說教里，他卻鼓吹簡化，欲將大千現象化歸于單單一個層次——俄國農民或者素樸的基督教倫理層次。伯林有些論述，心理探討之精巧細膩與發微索隱，可以列入歷來有關托爾斯泰的最高明文字之中。在這些段落里，他顯示，托爾斯泰的悲劇是，現實感極其強烈，無法與他自己樹立的任何狹隘理想并立；赫爾岑作品中明陳的結論在托爾斯泰的生命悲劇里獲得證實，他再極意嘗試，也無能調和彼此對立但同等有效的目標與態度。他失敗了，他無能力解決他的內在矛盾，不過，這失敗卻使最困惑、最嫌惡他的說教內容的人也能明見他的道德器識。

托爾斯泰，狂熱的真理追求者；屠格涅夫，抒情散文作家、謳歌“沒落別墅的殘暉余魅”的詩人。乍看之下，很少有作家像這兩位這么缺乏共通之處。不過，在討論屠格涅夫的文章里，伯林顯示，他氣質上是自由主義者，厭惡教條之狹隘、反對極端的解決法，但年輕時候，也曾深為同代人的道德奉獻以及他們對專制獨裁的抗爭所影響。他充分接受他的朋友別林斯基的信念：遇公道與不公道交戰，藝術家不可自居為中立觀察者，而當如一切堂堂正正之人，獻身投入，力圖樹立并宣揚真理。經此，屠格涅夫的自由主義一變而迥異于歐洲當時的自由主義，遠不如其自信與樂觀，而更現實。他的小說記錄了俄國知識階層的發展，在里面，他檢驗十九世紀中葉俄國激進派與保守派之間、溫和人士與極端分子間的爭論，以深重的矜慎顧慮、穎悟的道德感識，探索個人與集團的長處與弱點，以及他們執迷的教條學說。伯林強調，屠格涅夫自由主義獨到之處，是他與赫爾岑共持（雖然他認為赫爾岑的民粹主義是幻覺）、而與托爾斯泰及革命分子相左（盡管他敬佩他們的專注）的信念：社會的核心問題沒有所謂終極的解決。在一個自由主義者與激進主義者都洋洋自足于相信進步無可避免，認為牢固不變的歷史力量——主宰經濟市場的法則，或者社會階層之沖突——已經預先替人標明政治抉擇，而且被引用來為那些抉擇的后果負責的時代里，對于自由主義者作為現有秩序不公之理由的確然事實，或者激進人士作為自身無情破壞之理由的確然事實，屠格涅夫已知覺其空洞無物。因此，二十世紀激進人文主義者的困境，他可謂先得會心。二十世紀激進人文主義者的困境，我們當代最具道德敏感的政治思想家之一柯拉科夫斯基，曾形容為Sollen（應）與Sein（是）之間，亦即價值與事實之間，一場無時或已的痛苦抉擇：

這個問題一再重現，形貌有異而已：烏托邦主義對機會主義，浪漫主義對保守主義，以及一邊是毫無目的的瘋狂，一邊是與喬裝成明智的罪行合作——我們如何防止SollenSein的選擇變成這些對立的兩極？責任高喊著武斷的口號，是西拉；現有的世界自動認可它本身最可怖的產物——與此世界相從，是卡利布狄斯[5](#_5_2)。我們如何避開這二者必取其一的致命抉擇？既然假定——我們認為必設的根本假定——我們永遠沒有能力真正且精確測出所謂“歷史必然性”的極限，因此，也永遠沒有能力明確判定社會生活中哪個具體事實是歷史命運的成分、既在現實中又隱藏著什么潛在發展，我們如何避開這抉擇？

柯拉科夫斯基如此陳述我們當代這個兩難式，其說當然有效。但是，屠格涅夫，一個與他非常不同的思想家，在一個世紀以前就面臨這困境。在片面之見——保守主義或烏托邦之見——的擁護者尚未擁有科技設備來對無限的人類材料作實驗以前，要辯說其中一個極端看法，或者甚至辯說兩者之間的中道是完全的答案，并不如今日困難。伯林顯示，在自由主義者與左派理論家都還自信其本身體系完足的時代，屠格涅夫已經達到并且在他的藝術里具現了一個比較復雜的識見。

伯林極盡詳細討論的這三位人物里，他與誰最相共鳴，實無可疑。他彰明，托爾斯泰道德壯闊，然當其委棄他藝術上的人性慧見而取專制凌人的獨斷教條，其盲目無明，亦令人可厭；屠格涅夫慧眼清明、睿智穎悟、善感于現實，卻正缺乏他所景慕的激進知識分子的勇氣與道德獻身。他的逡巡不決，往往是一種“優游自適之中，與物相感”的憂郁狀態，終歸于不動情緒，超然局外。

他最感親切相得者，殆為赫爾岑（雖然他指出屠格涅夫論斷中肯：赫爾岑未曾擺脫一個幻覺——他對“農民羊皮大衣”的信心）；在他就職演說《兩種自由概念》（'Two Concepts of Liberty'）里，他援引他未指名的一位作者的一句話，作為終結：“明白自己的信念只相對有效，而仍毅然支持之，不撓不退，是文明人所以有別于野蠻人之處。”[6](#_6_2)如伯林所示，赫爾岑有屠格涅夫的精微慧見，其為真理而自我犧牲之奉獻，則堪與托爾斯泰相仿。就此而論，他既勇敢且文明。他了解“現代人的最深災禍之一，不是陷入現實，而是執迷于抽象觀念”；解得此義的他，深具伯林認為乃政治智慧本質之所在的觀點的一貫多元性。

論者常說，俄國的民族特性，善于以某種特殊的極端方式，表達人類處境中的某些普遍特征；許多人也認為，俄國知識階層的歷史意義，在其以病態夸張的形式體現人類對絕對價值的渴求。伯林的文章則就此知識階層的“普遍性”，為我們提出一個大異其趣兼且復雜得多的詮釋，其中彰明，因為種種歷史理由，他們體現的不是一個、卻是至少兩個根本而且彼此對立的人類沖動。他們渴望由反抗必然性而肯定自我之自主（autonomy of the self），一面又要求確定無疑之事（certainties），兩者不斷沖突，導致他們明銳感悟到在二十世紀處于核心地位的道德、社會與美學問題。

俄國知識階層的這個思想層面在西方如此乏人留意，相當程度上可以歸因于這個階層大部成員作品里顯明的思想缺點。別林斯基之類人物，取外來觀念，半通不化，而作反復不變的運用，支離滅裂，蕪蔓繁增，這連同世人認為他們應該負責的政治災難，引使西方學者熱烈響應恰達耶夫的著名論斷：俄國若有任何嘉惠舉世的教訓，這教訓就是，世人應不計代價，避其故轍。但伯林以其明鑒品質的銳利本能，又全無往往與后見之明俱生的紆尊降貴之心，在知識階層作品的這個形式缺陷背后，覺察一股值得注意與尊重的道德熱情。本書諸文足以證明他向英國聽眾宣揚多年的信念：熱心于觀念，既非過失，亦非惡習，相反，惟以道德與思想上不屈不移的清明識見，透入并揭示社會與政治理想的隱蓄涵義與極端后果，才能有效抵抗世界上狹隘與專制識見之惡。

誠如他在《自由四論》中所言，至今未有哲學家能徹底駁倒決定論所謂主觀理想對歷史事件沒有影響力的命題。但是，本書諸文深體道德本質為人性來源，精察當事者如何于內在沖突中“體行”其理想，遂能以超乎邏輯論證之力，支持了伯林所有著作的一貫信念：人類在道德上是自由的，他們自由抱持的理想與信念會對事件發生或善或惡的影響，且其影響之頻繁，有過于決定論者所相信的。

# 俄國與一八四八

論者通常不認為一八四八年在俄國歷史上是一座里程碑。本年數場革命，赫爾岑視如燠悶天氣里具有起死回生功效的暴風雨[7](#_7_2)，并未波及俄羅斯帝國。帝國政府在十二月事變平定以后的急劇政策變革，似乎甚具奇效。文壇風暴如一八三六年恰達耶夫事件[8](#_8_2)、赫爾岑及友人因之受懲的學生橫議[9](#_9_2)，甚至一八四〇年代初期偏遠省區數起次要農民動亂，都輕易收拾；這個幅員廣大而且仍在擴張的帝國一派平靜，水波不興。昏庸愚妄與貪污腐化事情層出不窮；雖非尼古拉一世設計，但由他變本加厲的官僚與軍事高壓控制，似乎仍然大奏其功。有效的獨立思想與行動，蹤影全無。

先此十八年，即一八三〇年，巴黎事聞，曾為俄國激進分子注入了新生命；烏托邦社會主義在俄國社會思想中留下了深刻的印記；波蘭之叛，作用頗如后一世紀西班牙內戰中的共和派，成為各地民主人士憑以號召旗鼓的重點。但叛事旋遭敉平，迨及一八四八年，大火余燼，至少以公開的表現而論，實可謂灰飛煙滅——華沙如此，在圣彼得堡亦然。西歐觀察家無論同情與敵視，都認為專制獨裁已屹立難搖。然而，遠則因馬克思與恩格斯以《共產黨宣言》慶祝革命社會主義之誕生，而導出革命社會主義在嗣后俄國歷史上扮演的決定性角色，近則因西歐革命之敗對俄國輿論、尤其對俄國革命運動注定必有的影響，一八四八年對歐洲的發展是個轉折點，于俄國之發展亦同。然在當時，本年竟有此意義，實難逆睹。政治觀察家中的清醒明智者——如格拉諾夫斯基或科舍廖夫——甚至憂慮連溫和的改革也不可得；革命，更似悠邈難想。

或許巴枯寧及彼得拉舍夫斯基[10](#_10_2)圈中一二成員除外，一八四〇年代，即令較為膽大無忌之士，似亦不可能有望俄國立即會有革命。意大利、法國、普魯士以及奧地利帝國的革命，率由多少有組織而公開反對現存體制的黨派發難。其革命黨若非由激進派或社會主義知識分子構成，即與激進派或社會主義知識分子協同行動，并且由屬于已得公認之政治與社會學說或宗派的杰出民主人士領導，兼又獲得自由派中產階級相助，或者得到已經發展到各種階段、由各種不同理想所推動但受挫的全國性運動協助。諸國的革命，往往還頗得群情不滿的工人與農民助勢。以上因素在俄國的表現或組織，與西方情況都毫不相伴。俄國的發展與西歐的發展，能并觀互見之處往往失之浮面，而且易滋誤解，不過，若必予比較，則歐洲的十八世紀最可擬類。十二月之變，當局酷厲鎮壓，其后，至三十年代中期與四十年代初期，俄國自由派與激進派對當局的抗衡日趨明目張膽，其反抗近似法國百科全書派或德國啟蒙領袖對教會與專制君主政體所作的游擊戰，與十九世紀西歐的群眾組織及平民運動則大相徑庭。三十與四十年代俄國自由分子與激進分子，無論自限于哲學或美學問題的斯坦凱維奇，或者心懸政治與社會問題的赫爾岑與奧加廖夫，都始終是孤立的啟蒙人物——一小群高度自覺的知識精英。他們在莫斯科或圣彼得堡的會客室或沙龍集會、爭論、彼此相濡，但沒有平民支持，也不具備范圍廣大的政治或社會架構；既無政黨形式，甚至亦非法國大革命前那種不具形式但遐邇響應的中層階級反對勢力。此時期中，零散無黨的俄國知識分子并無中層階級可資倚恃，亦無法寄望農民相助。“人民但覺需要馬鈴薯，而毫不覺得需要一部憲法——憲法只是受過教育但毫無勢力的城市人欲求之物。”別林斯基一八四六年致書友人，曾作此語。十三年后，車爾尼雪夫斯基一句頗具其人特色之言，與此說不謀而合：“沒有一個歐洲國家的人民大眾不是絕對漠然無動于只有自由分子欲求并關懷的權利。”[11](#_11_2)此語施于當時或早先大多數歐洲國家，難謂言中，然其反映俄國之落后，至為準確。在俄羅斯帝國，由于經濟發展尚未造成工業與勞工問題，尚未造成西方形態的中層階級與無產階級，民主革命一直渺茫如夢。當這些條件終于實現，并于十九世紀末數十年中加速成真，革命即不在遠。故“俄國的一八四八年”發生于一九〇五年，其時，西方的中層階級已不復是革命或武力取向的改革主義者；一九一七年自由派社會主義與集權社會主義之終于決裂，以及隨后俄國與歐洲攸關重大的分道揚鑣，此半世紀之差，是強力肇因。赫爾岑曾對蒯內斷言：“你將循無產階級走向社會主義，我則循社會主義走向自由。”[12](#_12_2)丹恩推其言下之意，認為赫爾岑隱指上述之分道而言，或是篤論。關于本時期俄國與西方政治成熟程度之異，赫爾岑流亡普特尼期間為其《法意書簡》（letters from France and Italy）所寫導論，有生動描述。導論主題，即為西歐的一八四八年革命：

自由主義者——那些政治上的新教徒——反倒成為最可怕的保守主義者；在變革了的憲章與憲法背后，他們發現社會主義的幽靈，嚇得面無人色；這原也無足為異——將有所失，自有所懼。但我們“俄國人”處境全然不同。我們對一切公共事務的態度都單純、天真得多。自由主義者惟恐失去自由——我們尚無自由可失；他們憂慮政府干預工業——我們的政府任意事事干預；他們害怕喪失人權——我們仍待爭取人權。

我們仍然漫無秩序的存在里充滿了極端的矛盾，我們的法律與憲法概念仍欠穩定，這一方面有利于最無限的專制、農奴制度及凡事以軍事解決，一方面也造成彼得一世與亞歷山大二世比較不難采行其革命性步驟的條件。租屋而宿者本來就比自居其家者容易遷移。

歐洲正在沉沒，因為它丟不掉它的載貨——長久涉險的征伐里累積而來的無限寶藏。我們的東西則全是人造的壓艙物；取出來，棄之于船外，就揚帆直奔海闊天空之境了！當此一切政黨皆成不合時宜之物，當此人人或抱希望或懷絕望而指向逐漸逼近的經濟革命風雷之際，我們生龍活虎，進入歷史。眼望鄰人，我們也不禁害怕這即將臨頭的暴風雨，我們也像他們，認為對這場危難最好莫置一辭……但是，你不必害怕，你盡可安心，因為你的地產上有一枚避雷針——土地公社制！[13](#_13_2)

易言之，基本權利與基本自由的完全缺乏，與一八四八年以后黑暗的七年，非但不曾引起絕望或冷漠，反使多位俄國思想家覺悟本國與歐洲比較自由的建制完全相反；而且，極其矛盾，這種相反被視為俄國人可以樂觀的基礎。由此，又躍生無比強烈的希望——指望一個惟俄國命定得享的獨特幸福與光榮未來[14](#_14_2)。

赫爾岑之事實分析，十分正確。俄國并無中產階級可言，新聞業者波列沃依，別林斯基與屠格涅夫那位言論甚著而雅好文學的茶商友人包特金，以及別林斯基本人，是顯著的例外；急劇的自由改革所需的社會條件并不存在，遑論革命條件。不過，自由分子如卡維林一干人，甚至別林斯基，也痛加惋嘆的這項事實，仍帶來其本身的補償。在歐洲，一場國際革命爆發而失敗，造成理想主義者與社會主義者滿腔幻滅與絕望，導致某些人走向犬儒式的超脫，某些人冷漠認命，或向宗教或往政治反動隊伍里尋求慰藉；其情其景，極似俄國一九〇五年革命失敗而產生“路標派”[15](#_15_2)所號召的懺悔與精神價值。在俄國，則卡特科夫變為保守的民族主義者、陀思妥耶夫斯基轉向正教、包特金離棄激進主義、巴枯寧簽署一分言不由衷的“自白”[16](#_16_2)；但俄國既未遭革命，亦無與歐洲程度相當的失意覺醒，遂導向一種與西歐大相徑庭的演變。最重要的一點是，改革的熱情——革命的狂熱，借公眾壓力、煽動及謀反，即可促成變局的信念——并未減弱，反見增強。不過，政治革命之敗，在西方萬目昭昭，因此政治革命論分明不若先前令人信服。此后三十年中，惘惘不平而志存反叛的俄國知識分子，就轉而留心本國內在處境獨特之處；早先，全由西方輸入且惟經矯揉，才能與國人土生頑冥難合之物互相接植的現成解決法，從此變為自創學說與行動模式，細心設法適應俄國獨具的特殊問題。他們甚愿學習，而且不止于學習——他們更有心成為西歐先進思想家最專誠、最勤奮的信徒；但是，自此以往，黑格爾與德國唯心主義者的教言，穆勒、斯賓塞及孔德的教言，皆須加以轉化，使其合乎俄國的特殊需要。屠格涅夫《父與子》中的巴札洛夫盡可滿懷橫霸的實證主義與唯物主義，而其人之根植于俄國土壤（且不無以此自豪之意），仍遠深于一八四〇年代信奉道地世界大同理想之士，例如，遠深于虛構的羅亭；世人推想的羅亭原型巴枯寧，盡其泛斯拉夫主義以及對德國的恐懼，亦未足比倫。

預防革命爆發方面，政府為預防“革命病”染及俄國而采取的措施，無疑占有決定性角色，然此“道德檢疫”（moral quarantine）之重要后果，還在于削弱了西方自由主義的影響；這種防疫，有迫使俄國知識分子反躬自省之效；逃避眼前的痛苦問題而以模糊半解之道往西方尋求萬靈藥，比先前困難了。于是，他們以一種銳利直截之勢，清算國內的道德與政治賬目：與西方自由主義齊步并進的希望既日趨渺茫，俄國的進步運動遂一變而漸轉內省與不妥協。至大且顯目的事實是，進步分子并未發生內心的崩潰，革命派與改革派的見解雖日近民族主義路數，格調則往往陰郁有加，偏愛自覺的粗豪與反美學形式，以及過度唯物的、粗糙的、功利的形式，而且因為由別林斯基晚期作品而非由赫爾岑作品汲取靈感，遂依舊自信、樂觀。即在其最低落時期——一八四八年后的“七年長夜”——他們也未曾發生法國與德國在此數年中甚為顯著的僵滯與冷漠。然而其能如此，代價是知識階層內部發生深刻分裂。新起之士，如車爾尼雪夫斯基及左翼民粹主義者，其與西方自由主義者或本國自由主義者之隔閡不合，更甚于前輩。退步年代里，即一八四八至一八五六年間，劃界之勢日益真實；斯拉夫派與西化派間前此很容易往來穿越的接壤邊境，遽成隔墻；雙方陣營——“兩面而一心的雅奴斯”[17](#_17_2)——間的友誼與互相尊重的架構，曾使別林斯基與赫爾岑一班激進分子，能在疾言厲色但惺惺相惜、甚至情深意篤的氣氛中與卡特科夫或霍米亞科夫或阿克薩科夫兄弟爭論。這架構至此不復存在[18](#_18_2)。當赫爾岑與契切林（Chicherin）一八五九年相遇倫敦，赫爾岑已不以其為君子之爭的對手，而是以敵人相看，實不無理由。至于激進陣營本身，則經歷了更痛苦的兩極化。六十年代，《鐘聲》所屬的溫和派，與圣彼得堡的激進派，相爭日烈。共同敵人——帝國的警察政府——仍在，而他們自身舊日的團結已盡失元氣。車爾尼雪夫斯基與赫爾岑倫敦之會[19](#_19_2)，僵硬、尷尬，甚至虛應形式。其后，又有左翼、右翼之分；對于以西方輸入的自由主義或社會主義學說雜拌而成的萬靈藥，左翼喪失信心，而以愈加嚴格批判之道看待西方理想，而且如同右派，向國內建制與適合國情的解決法里尋求活法；即令如此，左翼右翼的對立鴻溝仍不斷增闊。

直接的西方影響在一八九〇年代由俄國社會民主派以正統馬克思主義的形式重新得勢，即可見革命的知識階層并未因自由主義的希望在一八四九至一八五一年間崩潰于歐洲而喪志不振。他們的信念與原則正因當局的敵視而得保全，未遭折損；舊日西方同好因為太多成功但間雜幻滅的妥協而普遍有流于軟弱與模糊的危險，這個險境，在俄國的他們也因而得免。結果，西方社會主義者近乎全面病疲虛脫之際，俄國的左翼運動反能保存其理想與戰斗精神。它棄絕自由主義，是本乎力量，而非由于絕望。它已創造并養就自身頑強、激進、土生的傳統，是蓄勢待發之師。在一八四八—一八五一年間幾番風暴中誕生的俄國激進主義能如此獨立發展，因素甚多，其中數端尤值回顧。

十二月之變，沙皇尼古拉一世畢生耿耿難以釋懷。他自視為天定的統治者，以拯救其人民于無神論、自由主義及革命之怖害為天職；他是名實相符的獨裁君主，以消滅一切形式的政治異端或對立為其政府首要目標。但二十年相當程度的平靜以后，再嚴厲的檢查制度、再精敏的政治警察，也會有某種程度的松弛；這段長期宴平，所受惟一干擾為波蘭之叛，但各地不見嚴重內亂之象，當局所遇最大險事，只是少數小型且局部的農民騷動、三兩群心態激進的大學生、一小撮主張西化的教授與作家而已——其中偶爾有人作怪而維護羅馬天主教，例如恰達耶夫，另或有人皈依羅馬，例如標新立異的去職希臘文教授兼救贖派神父貝哲林。于是，四十年代中期，自由派刊物如《祖國紀事》（Otchestvennye zapiski）、《現代人》（Sovremennik），鼓勇而開始登載某種文章——在現有檢查制度之前、在政治警察首長杜貝爾特將軍（General Dubelt）銳眼之下，這些自然不可能是公開反對政府的文章，但它們表面取西歐或奧斯曼帝國局勢為主題，落筆乍看不帶激情，而在善讀書于無字者眼中，其實是以微言影射與譎辭指事，批判現行體制。所有進步人士縈心矚目的中心，當然是巴黎——天下最先進、最愛好自由者的歸宿，社會主義者與烏托邦主義者、勒魯與卡貝、喬治·桑與蒲魯東的老家，有一派不久勢必引領人類臻至自由與幸福的革命藝術與文學，其中心就是巴黎。

薩爾蒂科夫·謝德林是四十年代一個典型自由派圈子的成員，其回憶錄中有此一段名文[20](#_20_2)：

在俄國，萬事似乎已經完結，蓋上五個封印，投入郵局，只等寄給一個不是預先決定要送的收件者；在法國，則似正值諸事待舉之際……時序漸近一八四八年，我們對法國的同情日趨濃烈。我們滿懷按捺不住的興奮，注視著路易·菲力普在位最終數年那出戲的逆轉詭變。我們滿腔激切的熱情，捧讀路易·布朗的《十年歷史》（The History of Ten Years）……路易·菲力普與基佐、杜夏德與梯也爾——此輩幾乎成了我們親身結下的私敵，也許比杜貝爾特還更危險的敵人。

當此時期，俄國檢查制度顯然達于最嚴厲境地。檢查人員時或傾向一種優柔怯進的右翼自由主義；“不忠不貞”的歷史學家與新聞業者機巧層出，更因堅行固持、無休無止，檢查人員往往非其匹敵，因而難免掛漏相當數量的“危險思想”。編輯布爾加林與格列奇是專制獨裁的熱心門犬，充任著政治警察之代理人，常以密報，向其奴主鏝發這種忽略。教育部長烏瓦羅夫伯爵，即“東正教義、君主專制、民族至上”著名三言口號[21](#_21_2)的作者，其人固無自由主義偏好之實，卻也頗不愿博取頑固反動派之名，因此，對于不甚高漲喧嘩的獨立論述，樂得視若無睹。衡以西方標準，俄國檢查制度可算格外嚴苛。例如，由別林斯基的書信，即可明見檢查人員刪削割裂其文章的程度。但自由派雜志巧盡智計，卒得存活于圣彼得堡——凡記得一八二五年后數年間情勢，而且知曉這位皇帝性情者，皆知其得以存活，已足出色。自由的界限當然狹隘至極。流亡國外者的作品姑且不論，這時期最引人注目的社會文獻，是別林斯基致果戈里的公開信。信中宣斥果戈里的《與友人書簡選》。此信在俄國到一九一七年始見全文問世。所以如此，無足為奇，因為信中以格外弘辯直野之辭歷駁當局、痛責教會與社會制度、力斥皇帝及其官員的武斷權威，兼向果戈里問罪，指其非獨中傷自由與文明之大義，亦且丑詆其飽受奴役與困頓無助之祖國的性格與需求。這篇辭激氣烈的名文，作于一八四七年，手稿輾轉流傳，遠出莫斯科與圣彼得堡境外。陀思妥耶夫斯基獲死罪，兩年后幾遭處決，大致即因他在不滿分子的一場隱秘集會中宣讀此信。據安年科夫所述，一八四三年，首都有人公開討論顛覆性的法國學說：警察官員利普蘭季發現書局公開展售當局懸禁的西方文籍。一八四七年，赫爾岑、別林斯基及屠格涅夫會晤巴枯寧及其余俄國政治亡民于巴黎——他們的新道德與新政治經驗在激進派俄國報章上獲有若干回響。檢查制度的寬容，在本年達于極點。到一八四八年革命，即結束一切寬容，長久不再。

此中掌故，如今耳熟能詳，席爾德嘗記其事[22](#_22_2)。路易·菲力普去位、共和國宣布成立，尼古拉皇帝得訊，頓覺其歐洲舊制度岌岌不穩的最惡預感即將成真，決心立即行動。依據格理姆（幾可確言為偽造）之記述，尼古拉乍聞巴黎噩耗，便即催駕趕赴其子（日后的沙皇亞歷山大二世）宮殿；其子正在該處舉行四旬節前夕舞會。尼古拉沖入舞廳，以威嚴緊急的手勢制止舞者，一面高喊“諸位，備鞍上馬罷，法國宣布成立共和國了！”然后，由朝臣簇擁，疾出舞廳。這段戲劇插曲無論確曾發生與否——格理姆并不相信——其寫當時一般氣氛，都十分傳神。約當此時，彼得·沃爾康斯基親王告知巴納耶夫，謂沙皇似乎立志在歐洲發動一場預防戰爭，惟以資財缺乏而作罷。議雖未行，仍增遣重兵守衛“西疆”，即波蘭。一八三一年起義既遭慘酷鎮壓，一八四六年加里西亞農民起事后又受嚴厲控制，國破民困，本年并未大興風浪，但仍有高呼波蘭自由之聲。巴黎及別處凡有自由派集會，俄國專制政府當然一一攻訐；自由派的集會，在帕斯克維奇[23](#_23_2)蹂躪下的華沙雖未喚起任何回響，沙皇仍疑懼該地處處謀反。的確，當局所以視逮捕巴枯寧為無比要事，主因之一，即在沙皇相信巴枯寧與波蘭移民過從密切，并涉嫌與彼等圖謀在波蘭再行舉事——過從密切，乃是實情，圖謀舉事，則屬子虛。不過，巴枯寧的公開言論過無節制，可能便于旁人推想其事而繪聲繪影。關于沙皇的擔憂，巴枯寧入獄之日似乎全然不覺，因此也似乎始終不知自己系獄所為何來。他的自白書甚富想像，復極隨和大方，而獨未包含這項不存在的波蘭陰謀。柏林變起，沙皇立即發布文告，宣稱叛變與混亂幸未波及俄羅斯帝國固若金湯的疆界，朕將竭力防阻政治瘟疫擴延，以及確信忠貞臣民此際必將盡起勤王以免君上與教會遭難。由御前大臣尼瑟洛得伯爵的敦促，《圣彼得堡雜志》出版一篇對沙皇文告的評論，以靈感之筆，欲圖減輕沙皇文告劍拔弩張的口氣。無論其對歐洲之效果如何，這篇評論的涵義，在俄國似乎瞞不了誰。時人已知尼古拉親手起草文告，且在淚眼中對柯爾夫男爵讀過。柯爾夫顯然也幾乎落淚[24](#_24_2)，并自認其受命擬作的草稿微不足道，而當下毀棄。法定儲君亞歷山大向御林軍官會議宣讀文告，激動不能自已。憲兵隊首領奧爾洛夫親王感動之深，亦不稍遜。文告掀起一片洶涌的由衷愛國情緒，只未能持久而已。沙皇的政策相當符合群情，至少上層與官僚階級如此。一八四九年，俄軍由帕斯克維奇指揮，蕩平匈牙利革命；奧地利帝國其余省區及普魯士境內的革命得以平定，俄國也有重大影響。俄國在歐洲的權勢，以及其在俄國境外一切自由分子與立憲主義者胸中激起的恐懼與怨恨，都達于極頂。這時期民主人士眼中的俄國，頗似我們當代的法西斯強權，是自由與啟蒙的大敵，黑暗、殘酷與壓迫的儲存所，為其放逐子民所最常宣斥、最猛烈宣斥之士，是一股由無數間諜與線人助虐的邪惡力量，而且暗中操縱不利于歐洲一切民族自由與個人自由成長的政治演變。自由分子的激憤浪潮，使尼古拉更加深信，他的以身作則與運用施為，已挽回歐洲道德與政治毀滅之禍；他始終明見自己的責任；他無動于諂媚或謾罵，履行責任，按部就班，不稍容情。

諸次革命，對俄國內部事務影響既速且巨。一切農地改革計劃，尤其一切寬待私有與國有農奴之議，遽爾擱置，更無論皇帝也曾厚寄同情考慮的農奴解放計劃。農奴制度為經濟與社會罪惡之說，多年來已非僅為自由派圈內之常談。尼古拉寵信、并奉召出任其“農業總長”的基謝廖夫伯爵也堅持此說；縱使無所不用其極以橫阻積極改革的地主與反動官僚，也早已認為，對農奴制度之惡再加懷疑，并無益處。但是，果戈里不幸作《與友人書簡選》，一二政府認可的學校教科書繼起效法，而且比最極端的斯拉夫派猶進一步，鼓吹農奴制度為神意許可的制度，謂其基礎與其余家庭主治的俄國建制一般，不容動搖——與沙皇的神授君權同樣神圣。籌劃中的地方政府改革也自此中輟。“革命之多頭怪獸”正威脅帝國，故循俄國歷史之常例，內在敵人須以嚴厲手段處理，俾儆效尤。處理手段的第一步，便關連到檢查制度。

布爾加林與格列奇源源不絕的告密，終于生效。柯爾夫男爵與孟西柯夫親王幾乎同時編制備忘錄，就檢查制度之松解，以及報章期刊中所見的危險自由格調，列舉例證。皇帝自言震驚且惱怒此事未早偵知。孟西柯夫轄下立即成立委員會，督導檢查人員的活動，并加緊厲行現有規定。委員會召見《現代人》與《祖國紀事》編輯，嚴責其“普遍的不健全”。《祖國紀事》改變格調，一八四九年，編輯兼發行人克拉耶夫斯基寫成一篇“思想正確”的文章，聲討歐洲及其一切作為，并獻媚政府，其阿諛之工，即在當時的俄國，亦聞所未聞，在布爾加林曲意求寵的《北方之蜂》中，也難得一見。至于《現代人》，最有力的投稿者為不屈不移、寧死不默的別林斯基，已于一八四八年英年早逝[25](#_25_2)。赫爾岑與巴枯寧在巴黎，格拉諾夫斯基過于溫和，過于喪志，無意反抗。俄國國內主要文學人物中，幾乎惟余涅克拉索夫持續奮戰。他與官方周旋，異常靈活巧妙，又隱伏多月，卒得全身遠害，甚至出書。因此，在非禁即逐的四十年代激進分子，與飽嗜迫害而趨強硬、在五六十年代繼踵奮斗的更狂熱的新世代之間，他成為活生生的環節。孟西柯夫委員會旋由一秘密委員會取代（皇帝慣將重大問題交予秘密委員會辦理；各秘密委員會因不知彼此存在，職務往往相互矛盾），以“四月委員會第二”（Second of April Committee）之名見知于世，主持者先為布圖爾林，后為安年科夫。這個委員會的職掌不是事先檢查（事先檢查仍由教育部轄下的檢查人員執行），而是細看已出版的文字，奉命向皇帝本人回報任何“不健全”的蛛絲馬跡，由皇帝本人執行必要的懲罰措施。這個委員會透過無所不在的杜貝爾特，與政治警察勾連，行事盲目而熱心無度，不顧其他一切部門與機構，還曾因熱心昏頭，告發一首沙皇親自許可的諷刺詩[26](#_26_2)。如此，將為數不可謂多的報章期刊逐字精梳櫛理，“四月委員會第二”實際上扼殺了一切形式的政治與社會批評——剩下來的，是對專制獨裁與東正教無限忠貞的陳腔爛調。至此地步，即烏瓦羅夫亦覺過當，乃以健康欠佳為由，辭卸教育部長職位。繼位者是默默無聞的貴族西卡馬爾托夫親王[27](#_27_2)。此公曾奉備忘錄于沙皇，指陳不滿之主源，謂其中之一無疑為橫行俄國大學中自由的哲學思考[28](#_28_2)。皇帝采納其議，任為教育部長，明諭責成推動學界嚴格遵行東正教箴規，而特別著重消滅哲學傾向與其余危險趨勢，以期改革大學教學。這項中世紀訓令經他發揮神髓、逐字實行之后，導出的教育“整肅”，猶酷于十年前馬格尼茨基在喀山大學那場惡名昭彰的“凈化”。一八四八至一八五五年，是十九世紀俄國蒙昧主義長夜里最黑暗的時辰。連柔懦而工媚、交瘁心力于取悅當局，一八四八年曾由巴黎發信，以本肯多爾夫亦難比擬的鄙蔑，對第二共和國最溫和的自由措施橫加撻伐的格列奇——連這位可憐的人，在他寫于五十年代的自傳里[29](#_29_2)，也以幾近苦恨之語，怨刺新行雙重檢查制度的荒唐愚妄。這場文學上的“白色恐怖”，最生動的描述，或許可推民粹主義作家烏斯賓斯基回憶錄中這段名文[30](#_30_2)：

你動彈不得，甚至不能作夢；稍顯思想之跡——稍露心中無懼之象，便涉危險；你必須裝出畏怖、顫抖模樣，即使沒有真實理由要畏怖、顫抖——那幾年，把俄國民眾造就到這種地步。長年累月的恐懼……處處彌漫，壓垮了大眾的意識，剝奪了他們思考的欲望與能力……極目而望，不見毫芒之光——“你完了。”天和地、空氣和水、人與獸喊道——萬物膽裂心驚，倉皇避禍，有洞就鉆。

烏斯賓斯基所述，有其他證據可稽。最生動的，也許是恰達耶夫的行為。一八四八年，這位杰出之士已不再是“登錄在案的瘋子”，但仍居莫斯科。他因一八三六年《望遠鏡》之禍而大名遠播。經此不幸，他似乎安然無恙。此人的傲骨、原創力、獨立超拔，其談吐之風度迷人與精彩卓越，尤其他作為思想自由烈士的義聲，即政敵亦為之心折。他的沙龍多俄國及杰出異國訪客出入，據這些人士證言，一八四八年沉重打擊之前，他一貫以不妥協、令人驚異的自由（無視于當時政治氣氛）表達他對西方的同情。斯拉夫主義中比較極端的成員，尤其詩人亞濟科夫[31](#_31_2)，對他頻施抨擊，甚至一度向政治警察舉發。第三廳（the Third Department）以他望重名高，未敢攖鋒，他也依然故我，仍在每周沙龍交結俄國與外國名人。一八四七年，他還力抨果戈里《與友人書簡選》，在致亞歷山大·屠格涅夫的信里，斥責此書為那位不幸天才的自大狂征候。恰達耶夫并非自由主義者，更非革命派，若強為之名，他是浪漫的保守主義者，羅馬天主教與西方傳統的仰慕者，出身貴族，而反對斯拉夫派對東正教與拜占庭的眷戀。他是右派而非左派人物，但對當局，他仍是個直承不諱且無所畏懼的批評者。個人主義、意志不撓、剛正不阿、性格強毅，以及自重而不屈權威，是他博孕雅望的主因。一八四九年，這位西方文明的游俠突然致書霍米亞科夫，說歐洲一片渾沌，亟需俄國援手，并熱切論贊皇帝粉碎匈牙利革命的果決主動。當日知識分子本來頗有畏懼民間起事者，恰達耶夫此舉或者即可歸因于這種畏懼，但是，這故事還有下回。一八五一年，赫爾岑在海外出版一書，書中熱烈稱揚恰達耶夫[32](#_32_2)。恰達耶夫乍聞其事，即致函政治警察頭子，自言獲稱于此聲名狼藉之惡棍，既惱且憤，然后，復以極盡卑屈之情，盛譽沙皇為天假以扶正乾坤之工具。他的侄子兼心腹問他“如此無故平白自賤何為”，他只說，人究竟“必須遠害自保”。長年累月的壓制，對奇跡般幸免于西伯利亞或絞架的上一代反叛貴族，有其影響。以俄國這位最自尊、最愛好自由的人，而有此顯屬犬儒式的自卑自賤，就是個充滿悲劇性的證據。

著名的彼得拉舍夫斯基案，也就在這種氣氛里開審。此案令人感興趣的主因是，由西方觀念直接影響而發的嚴重陰謀，當時僅此一宗而已。赫爾岑聞訊，說這次事變“有如鴿子叨回諾亞方舟的橄欖枝”——洪水以后閃現的第一道光明[33](#_33_2)。關于此案，當事人論列甚多——因同謀而發配西伯利亞的陀思妥耶夫斯基即其一。晚年厭棄一切激進主義與社會主義（一切世俗主義）的陀思妥耶夫斯基分明力圖減輕自己的涉案分量，而在《群魔》中將革命計謀做成他名垂千古的丑化。彼得拉舍夫斯基事件調查委員之一的柯爾夫男爵日后嘗言，案情并不若當初所稱之嚴重或廣泛——主要只是“觀念陰謀”（a conspiracy of ideas）。衡以后來所出證據，尤其蘇聯政府出版的三卷文獻[34](#_34_2)，柯爾夫如此評斷，值得懷疑。當然，在某層次上，并無正式成形的陰謀。一群不滿青年定期在兩三間房子里集會討論改革的可能性，如此而已。又，彼得拉舍夫斯基本人固然信奉傅立葉的觀念[他在自家地產上為他的農民設立一座自治公寓（phalanstery），而那些農民以其為魔鬼之作，立予焚毀之說，并無證據支持]，但這些集團并沒有全體一致接受的清晰原則體系為之統一。例如，蒙貝里只想創建互助機構而已，且其所謀并非工人或農民之福，而是其自身同類中層階級成員之利；阿赫沙魯默夫、伊夫洛波斯、普列希契夫乃基督教社會主義者；米留科夫惟一罪行顯然為翻譯拉梅內（Lamennais）。巴拉索格洛是溫厚而善感的青年，局促難安于恐怖的俄國社會秩序——恰似果戈里，果戈里欲循溫和的民粹主義路線實行改革與改善，其所取路數，近似比較浪漫的斯拉夫主義觀念，去英國作家科貝特或莫理斯（William Morris）等人的中世紀主義懸舊情懷亦不在遠。彼得拉舍夫斯基的百科全書辭典雖收入以科學報道為掩飾的“顛覆”文章，其實只類似科貝特著名的文法[35](#_35_2)不過，盡管以上種種，這些集團仍有別于激進文人如巴納耶夫、科爾什、涅克拉索夫，甚至別林斯基等人的隨興集合。無論怎么說，某些涉案者的集會，其特殊目的是共思具體觀念，以便醞釀一場對現存體制的反叛。

這些觀念或許不可行，而且可能含有許多取自法國烏托邦主義者及其他“不科學”來源的狂熱成分，然其目的并非改革，而在推翻體制及建立革命政府。例如，由陀思妥耶夫斯基《作家日記》（A Writer's Diary）及他其余作品中的描述，即可明見，論氣質、論意圖，史皮希涅夫都是地道的革命煽動家，與巴枯寧（巴枯寧不喜歡他）同等相信謀反之路。他參加這些討論集團，懷有實際目的。《群魔》以斯塔夫羅金為其化身，即強烈突出這一面。同理，杜洛夫與格列高里耶夫的確似乎相信革命一觸即發；他們明知不可能組成群眾運動，而仍如魏特林與德國共產主義工人集團，或許以及同時期的布朗基，寄望于組織一些訓練有素的革命小細胞，使其成為以革命為業的精英集團——俟時辰一到，當被壓迫者起而打破心虛骨軟、阻止俄國人民爭自由的朝臣與官僚大軍，這群精英即以有效而無情的行動奪取領導權。凡此，無疑多屬空談，其時俄國并無絲毫仿佛有利于革命的形勢。然而此輩之意圖，其具體且狂烈，一如巴貝夫及其友人。衡以這個控制嚴密的獨裁國家的條件，他們這種意圖也是實際謀反的惟一可能手段。史皮希涅夫確實是共產主義者，影響他的不僅有德沙米，也許還有馬克思早期作品——例如反蒲魯東的《哲學的貧困》。巴拉索格洛曾在法庭證詞中說[36](#_36_2)，引他加入彼得拉舍夫斯基討論小組的原因之一為，討論小組力避自由派喋喋空疏而漫無目標的議論，專注具體問題，并以直接行動為著眼而從事統計研究。陀思妥耶夫斯基蔑稱其謀反同伴為poliberal'nichat'（借自由主義玩票），看來無非試圖為自己洗刷而已。這個圈子吸引陀思妥耶夫斯基之處，其實可能即為其吸引巴拉索格洛之處——討論會氣氛嚴肅緊張，不像巴納耶夫一干人、索洛古勃或赫爾岑熱絡的夜間雅集那般親切自由、快意言笑、不拘形式、賓至如歸，縱論文學與思想（在這些雅集里，陀思妥耶夫斯基似乎曾遭輕慢，引為奇恥大辱）。彼得拉舍夫斯基為人行事強直熱心而少悔，其本身集團與分屬集團，甚至由此衍生的更秘密集團——以及相與聯結的“圈子”，如車爾尼雪夫斯基大學時代參加的圈子——都是有所圖而來。反謀于一八四九年四月泄敗，彼得拉舍夫斯基集團受審、流放。

一八四九年，到克里米亞戰爭最末數月尼古拉一世駕崩期間，不曾閃現一絲自由思想之光。果戈里至死是個毫不悛改的反動派，屠格涅夫甘冒不韙，在追思文章中，稱揚其為諷刺天才，乃立遭收捕。巴枯寧系獄，赫爾岑遠適異域，別林斯基已物故，格拉諾夫斯基緘默、抑郁消沉，并逐漸轉向斯拉夫主義。一八五五年的莫斯科大學百年紀念，落得慘淡不歡。至于斯拉夫派，雖拒斥自由革命及其一切作為，并繼續反擊西方影響，也還是感受到官方壓制的沉重手腕；阿克薩科夫兄弟、霍米亞科夫、科舍廖夫及薩馬林深受官方猜疑，一如十年前的伊凡·基列夫斯基。秘密警察與特別委員會認為凡觀念皆危險，其中，民族主義為奧地利帝國境內受壓迫的斯拉夫民族請命，推其意涵，等于自居于與王朝原則及多種族帝國對立之地，其觀念尤更危險。政府與反對黨派之戰并非意識形態之戰，故不同于一八七〇與一八八〇年代左派右派間的沖突，亦不同于自由主義者、早期民粹主義者及社會主義者對斯特拉霍夫、陀思妥耶夫斯基、邁科夫、卡特科夫及列昂季耶夫等反動民族主義者的沖突。一八四八至一八五五年間，政府與“官方愛國主義”黨（時人呼其為黨）似乎敵視思想，因而無意往思想界征求支持者；有毛遂自薦者來，則懷鄙慢之心收納，加以利用，偶予賞賜。尼古拉不喜一切思想與思索，遂無意以觀念反擊觀念；他如此深不信任他自己的官僚體系，也許因為他覺得它根本也具有任何理性組織都必備的最起碼思想活動。

“活過當時的人，都以為這條黑暗隧道注定無盡無底。”赫爾岑在六十年代寫道。“但這幾年的影響并不全是負面影響。”此可謂真知灼見。一八四八年革命既敗，為法律與秩序勢力所輕易壓平的歐洲革命知識階層信譽掃地，隨后便是一片深刻幻滅的氣氛，時人不復信任進步觀念，也不復相信可借說服或具有自由信念者所能利用的一切文明手段來和平獲致自由與平等。赫爾岑的希望與觀念經此一蹶，終生未曾完全復原。巴枯寧從此彷徨歧路，方向盡失；上一代莫斯科與圣彼得堡自由主義知識分子潰退星散，漂入保守主義陣營者有之，往非政治領域尋求慰藉者有之。但是，若論年輕一代俄國激進分子中比較堅強者，一八四八年之敗的主要影響還在于使他們堅信，向沙皇政府謀求任何真實的通融共適，絕無可能如愿。結果，克里米亞戰爭期間，重要知識分子甚多歸向失敗主義——而且并不只激進派與革命派如此。科舍廖夫在他那本八十年代出版于柏林的回憶錄中宣稱他與若干友人——民族主義者及斯拉夫主義者——認為戰敗最合俄國利益[37](#_37_2)；書中并極言大眾對戰爭結果漠不關心。回憶錄問世，正值泛斯拉夫主義風潮全盛期，此時公開這項承認，可謂遠比所承事實本身在克里米亞戰爭期間更令人震驚。沙皇毫不妥協的路線，引發一場道德危機，而這道德危機終使反對政府者中的強硬核心分子與機會主義者一分為二，核心分子從此更緊切地走向內省。但機會主義者亦然。雙方陣營中，無論其為斯拉夫主義者而拒斥西方，如阿克薩科夫兄弟與薩馬林，或為唯物論者、無神論者及西方科學觀念之擁護者如車爾尼雪夫斯基、杜勃羅留波夫及皮薩列夫，都日益關注俄國所特有的民族與社會問題，尤其農民問題——其無知、其疾苦、其社會生活形式、其歷史根源、其經濟未來。四十年代的自由主義者可能也曾激于農民之困境而生由衷的同情與義憤：農奴制度久已是尖銳的公共問題、久已是重大的公認罪惡。但是，盡管鼓奮于西方輸入的晚近社會與哲學觀念，而對于農民的實際狀況，對于繁富而未經探索、先有古斯丹（Custine）浮面描述繼由哈克斯豪森更加細寫的社會與經濟資料，他們仍無意稍費日力，作詳盡切實而繁雜的研究。[38](#_38_1)屠格涅夫《獵人筆記》頗稱寫實，曾喚起他們對農民日常byt[39](#_39_1)的幾分興趣。格里戈羅維奇在《鄉村》與《苦命人安東》（1847）中對農民那種悲劇性但（以后世品味而論）了無生氣而且經營過當的描寫，也曾使別林斯基與陀思妥耶夫斯基感動。這些不過水面微波。一八四九年以后的強制閉關期間（歐洲已盡入反動懷抱，惟有赫爾岑自遠處作微弱可聞的哀聲），具社會意識又歷亂猶健的俄國知識分子才轉向其同胞大眾的實際生活條件，行銳利且無懼的分析。這場隔絕，驅使十年或二十年前甚有淪為柏林或巴黎永久思想屬地之慮的俄國自行發展本土社會與政治看法。至此，格調之銳變，于是清晰可見。六十與七十年代粗暴、唯物、“虛無”的批評，不僅可以歸因于經濟與社會條件之變，以及緣此變而在俄國出現（正如其在歐洲出現）的一個新階級與新風氣，還至少同樣可以歸因于尼古拉用以禁錮其思想子民的監獄高墻。過去禮貌的文明與非政治興趣，自此戛然而絕，氣質普遍轉趨剛硬，政治與社會差異也全面加劇。右派與左派之間——一八四八年典型的激進知識分子陀思妥耶夫斯基或卡特科夫的信徒與車爾尼雪夫斯基或巴枯寧的徒從之間，鴻溝已甚闊且深。未幾，即順勢出現大批為數日眾、對所遇問題之特殊俄國性格有其自覺（自覺之極）、并試圖以專合俄國國情之道為之解決的實踐革命分子。一八四八年自由主義運動在歐洲破產，迫使他們脫離歐洲的一般發展潮流（他們的歷史與歐洲反正也很少共通之處）。自由運動在歐洲之敗，間接逼使他們采取粗暴強直的原則，而從中生致力量。自此以往，俄國激進分子認定，全無物質力量支持的觀念與風潮，必然注定無能；他們接受了這個真理，拋棄了溫情善感的自由主義，而不必為了獲得解放而付出那些西方理想主義的激進派們所飽嘗了的痛苦的個人幻滅和深刻的受挫感。俄國激進分子師名言之心、鑒前車之轍，間接學取這項教訓，而未損及本身內在資源。日后俄國革命運動所以有其不妥協的性格，左右派雙方在這些黑暗年代的斗爭里學得的經驗就是個決定性的塑造因素。

# 刺猬與狐貍

英國化學家的頭腦與印度佛教徒的靈魂的奇異結合。

沃居埃

## 一

希臘詩人阿基洛科斯存世的斷簡殘篇里，有此一句：“狐貍多知，而刺猬有一大知。”[40](#_40_1)原文隱晦難解，其正確詮釋，學者言人人殊。推諸字面意思，可能只是說，狐貍機巧百出，不敵刺猬一計防御。不過，視為象喻，這句子卻可以生出一層意思，而這層意思竟且標顯了作家與作家、思想家與思想家，甚至一般人之間所以各成類別的最深刻差異中的一項。各類之間，有一道巨壑：一邊的人凡事歸系于某個單一的中心識見、一個多多少少連貫密合條理明備的體系，而本此識見或體系，行其理解、思考、感覺；他們將一切歸納于某個單一、普遍、具有統攝組織作用的原則，他們的人、他們的言論，必惟本此原則，才有意義。另一邊的人追逐許多目的，而諸目的往往互無關連，甚至經常彼此矛盾，縱使有所聯系，亦屬于由某心理或生理原因而做的“事實”層面的聯系，非關道德或美學原則；他們的生活、行動與觀念是離心而不是向心式的；他們的思想或零散或漫射，在許多層次上運動，捕取百種千般經驗與對象的實相與本質，而未有意或無意把這些實相與本質融入或排斥于某個始終不變、無所不包，有時自相矛盾又不完全、有時則狂熱的一元內在識見。前一種思想人格與藝術人格屬于刺猬，后一種屬于狐貍。我們不必強求僵硬分類，但亦毋需過懼矛盾；我們可以說，根據前述旨趣，但丁屬于第一個、莎士比亞屬于第二個范疇；柏拉圖、盧克萊修、帕斯卡爾、黑格爾、陀思妥耶夫斯基、尼采、易卜生、普魯斯特是刺猬，惟程度有別；希羅多德、亞里士多德、蒙田、伊拉斯謨、莫里哀、歌德、普希金、巴爾扎克、喬伊斯則是狐貍。

當然，這項二分法，正如一切這種過于簡化的分類，若強直徑行，即成矯揉、煩瑣，終至荒謬。不過，這分類即使無助于嚴肅的批評，卻也不應見斥為純屬淺薄或輕浮。它和所有稍能體現真理的識別法一樣，提供了一個觀察與比較的據點、一個從事純正研究的出發點。據此，則普希金與陀思妥耶夫斯基對比之劇，可以無疑。陀思妥耶夫斯基以普希金為題的那篇演說[41](#_41_1)，一時名論，全篇雄辯撼人、感人至深，卻因為把巨狐普希金——十九世紀頭號狐貍——謬解為原身正是刺猬的陀思妥耶夫斯基的同類，于是竟把普希金轉化扭曲成專志一念的先知、某種一元普遍信息的專差，而那信息原是陀思妥耶夫斯基本人宇宙的中心，與普希金變化無窮的天才所涉獵的多種領域，相去正不可以道里計。所以，凡敏感讀者，鮮不認為陀思妥耶夫斯基之說非但未能揭明普希金的天才，反倒是照見了陀思妥耶夫斯基本人的天才。因此，若說以普希金與陀思妥耶夫斯基兩巨人各持一端，即能度得俄國文學的幅廣，并非虛言；而認為這類問題有用或有趣的人，取其余俄國作家，揆其與此兩大端之遠近異同關系，即可以判得諸家特征，也的確不是妄談。果戈里、屠格涅夫、契訶夫、勃洛克等人對普希金與陀思妥耶夫斯基關系如何的問題，能導出——或者，可說已經導致——成果豐碩、發人深省的批評。不過，遇托爾斯泰而提此問題——問他屬于第一或第二范疇，是一元論或多元論者，是識見渾一或多方，是本質單一或異質成分混合——就沒有清晰而立即的答案了。施之于他，這問題似乎不盡允當，隱晦事體，甚于撥云見日。不過，我們有此猶豫，并非由于所知不足。關于他本人、關于他自己的看法與態度，托爾斯泰所告于世人，多于其余任何俄國作家，幾乎多于其余任何歐洲作家的自述；在任何道德層次上，他的藝術都沒有可以稱為晦蔽不明之處；他的宇宙沒有沉黯的角落，他的小說天光澄澈；關于他本人，他已作解釋，關于他的小說以及其建構方法，他已有論辯，且解釋與論辯之清晰、有力、明敏、澄澈，亦無不過于其他任何作家。他是狐貍，還是刺猬？我們應持何說法？答案何以如此出奇難覓？他近于莎士比亞或普希金，而遠于但丁或陀思妥耶夫斯基？或者他與諸家都完全不相類，因此這問題荒謬而無從解答？我們的探討似乎面臨著窒礙。這神秘的窒礙是什么呢？

本文中，我不想就此問題完整具述一個答案，因為茲事體大，等于要對托爾斯泰的整體藝術與思想作一場嚴謹的檢驗。因此，我自限于提出一個想法，這想法是，前面所提的窒礙，究其起因，可能至少有一部分由于托爾斯泰本人并不自覺有此問題，而且盡力使答案落空。我想提供的假設是：托爾斯泰天性是狐貍，卻自信是刺猬；他的天賦與成就是一回事，他的信念、連帶他對他自身成就的詮釋，又是一回事；結果，他的理想導使他以及被他的說服天才所賺的人，對他與別人的作為，或者對他與別人所應有的作為，提出了有系統的錯誤詮釋。沒有誰能埋怨他，說他讓讀者懷疑他對這個問題的看法：關于別人和他自己的作為，關于別人和他自己應該有的作為，他的看法染透了他一切議論作品——在他的日記、載諸文字的余談剩語、自傳文章與故事、社會與宗教小冊子、文學批評、公私通信里，他這看法無處不見。不過，他的本質與信念枘鑿齟齬，而其沖突最為明顯之處，就是他的歷史觀。他談論歷史，寫出了他一些最精彩又最矛盾的文字。本文試圖處理他歷史看法方面的動機，以及其某些可能的來源。簡而言之，本文試圖以托爾斯泰自己所欲于讀者的嚴肅性，來處理他對歷史的態度——不過，我們嚴肅的原因與他有別，我們不是要用他的歷史觀來看全人類的命運，而是借他的歷史觀來看他這個天才。

## 二

托爾斯泰的歷史哲學，無論作為本身自具興趣的看法，思想史上的偶發事件，或者他本人此生演變里的一個因素，都尚未獲得應有的注意[42](#_42_1)。基本上以托爾斯泰為小說家者，對于浸布《戰爭與和平》全書的歷史與哲學文字，有人視為荒妄突兀的敘述干擾，有的視為這位偉大但固執己見的作家所特嗜的離題閑話，而惋惜他陋習難改，更有人視其為一種偏頗、獨家閉門炮制、極少或毫無本身內在趣味、大乖藝術境界、與藝術品整體目的及結構全不相稱的形而上學。對托爾斯泰人格與藝術都抱反感的屠格涅夫，后來雖然承認托爾斯泰的作家天才，當初卻率先鳴鼓而攻。在寫給安年科夫的信里[43](#_43_1)，屠格涅夫談到托爾斯泰的“庸醫伎倆”（charlatanism）與歷史討論，指其為“鬧劇”、為欺誑天下不慎之人的“詐術詭說”，為“無師自通之徒”注入作品中以頂替純正知識的拙劣玩意。他隨即說，托爾斯泰的天才當然可以補救這項缺失；然后，他指責托爾斯泰發明“一種似乎以非常簡易的方式解決一切的體系；例如，他的歷史宿命論：他跨上他這匹木馬，就飛走了！只有觸地的時候，才像安泰那樣恢復他真正的力量”[44](#_44_1)。屠格涅夫去世前不久，向這位亦友亦敵的故交發出祈求，請他拋卻先知衣缽，重返他真正的天職——做“俄國土地的大作家”[45](#_45_1)。這項傳頌一時的祈求，也是重申前意。福樓拜為《戰爭與和平》若干片段“欽佩喝彩”，卻也同樣不敢領教；這部杰作在俄國以外幾乎無人知名之日，屠格涅夫送給福樓拜一本法文本，福樓拜致函屠格涅夫，函中有“他依然故我，滿口哲學”一語[46](#_46_1)。雅好哲學的茶商、與別林斯基書信往返頻繁的密友包特金寫信給詩人費特，信中見地一樣：“文學專家……認為這部小說的思想成分非常軟弱，其歷史哲學瑣屑而淺薄；書中否認個人對事件具有決定影響力，這否認無非深文詭譎、故弄神秘。舍此而外，作者的藝術稟賦仍不容爭議——昨晚我做東請客，丘特切夫也來了，以上所寫，就是座中諸人之語。”[47](#_47_1)當代歷史學家與軍事專家——其中至少一人曾經親歷一八一二年之戰——群起怒責書中敘事失實[48](#_48_1)；自此以降，也一直有人舉出不利證據，證明《戰爭與和平》作者既熟諳可得的原始資料，又明知反面證據缺乏，而蓄意偽構歷史細節[49](#_49_1)——一種目的似乎不在增益其藝術，而在遂行其“意識形態”宗旨的偽構。后來一切關于《戰爭與和平》“意識形態”內容的評鑒，基調幾乎完全為此歷史與藝術批評的共識所定。舍爾古諾夫至少即曾抨擊書中的社會寂靜主義（social quietism），稱之為“草澤哲學”（philosophy of the swamp）；其他人大多加以禮貌的忽略，或者視其為頗具俄國人本色的一種錯亂——俄國人著名的說教傾向（以及因說教而毀損藝術品的傾向），加上遠離文明中心的國家的青年知識分子對一般觀念所特有的半通不通的迷戀，產生了這種錯亂。批評家阿赫沙魯默夫曾說，“我們有幸，作者當起藝術家，強過他當思想家”[50](#_50_1)；其后四分之三世紀中，革命前與蘇聯時代“反動”與“進步”雙方的俄國與外國托爾斯泰批評家，與基本上視他為作家與藝術家的人，以及視他為先知與導師，視他為殉道者，視他為社會影響力、社會學或心理學“個案”的人，多響應此說。托爾斯泰的歷史理論，沃居埃與梅列日科夫斯基、茨威格與魯伯克、比留柯夫與E.J.西蒙都興趣乏然，次要人士更無問津者。治俄國思想者[51](#_51_1)往往稱托爾斯泰這一層面為宿命論，置之不理，徑取列昂季耶夫或達尼列夫斯基比較有趣的歷史理論。稟性謹慎或謙虛的批評家未至此極，但處理他的“哲學”，也疑敬交雜。比多數托爾斯泰傳記家都更細心處理他這時期看法的李昂（Derrik Leon）亦曾不辭辛苦，記敘托爾斯泰對支配歷史的力量的省思，尤其《戰爭與和平》篇末漫長結語第二節中的探討；而在此記敘以后，竟仍援莫德（Aylmer Maude）先例，既無意評估其中所提理論，也不談這些理論與托爾斯泰此后生活與思想有何關系。縱使如此，李昂也已近乎獨一無二[52](#_52_1)。至于主要以托爾斯泰為先知與導師者，則多專注于大師幡然改宗，基本上不再自視為作家，而以人類導師自居，成為崇敬與朝圣對象以后的晚期義理。依通常所論，托爾斯泰此生截然二分：先是不朽杰作的作者，后為宣揚個人與社會新生之先知；先是貴族作家，是難以睦處、難以親近、困惑憂慮的天才小說家，然后成為賢哲——獨斷、剛愎、毀譽過實，但影響巨大，尤其在他本國，一個具有獨特重要性的世界人物。經常有人在他的前期里溯取他后期的根，覺得這前期充滿后期克己生活的先兆。世人認為重要的，是他的后期，于是針對后期托爾斯泰的方方面面，作哲學、神學、倫理學、心理學、政治學、經濟學的研究。

然而此中其實有矛盾。《戰爭與和平》寫作前后，托爾斯泰對歷史與歷史真理問題的興趣都很熱烈，幾乎可謂魂牽夢繞。托爾斯泰視此問題為整件大事之中心——為《戰爭與和平》全書樞紐，凡讀其日記與書信、凡讀此小說者，無人可以懷疑。“庸醫伎倆”、“淺薄”、“思想薄弱”——作家中，最難用這些措詞來形容的其實正是托爾斯泰：偏見、剛愎、高傲，容或有之，自欺、不知收斂，亦屬可能；道德或精神疏失，這一點他也比他的敵人更清楚；但是，所謂思想無能——亦即缺乏批判力，流于空洞——亦即依托某種荒謬膚淺的義理而流蕩不返、而損傷寫實性的生活描述與分析，以及所謂眼力不足，對包特金或費特都能識破的某些時髦理論迷戀不悟，這些罪名，其失實喪真，則跡近荒唐可笑。至少，在本世紀，凡神志清醒者，無人會再異想天開，要否認托爾斯泰的思想力量，他戳穿任何習套偽飾的驚人能力，亦即，他那腐蝕力極強的懷疑主義。為了他這種懷疑主義，維亞澤姆斯基伯爵還曾杜撰俄文妙詞netovshchik（虛無主義者）[53](#_53_1)——日后，沃居埃與索雷爾封他以虛無主義之名，固十分自然，而實本此先例。托爾斯泰所遭受批評家的這種對待，確實有些錯謬之處。他以極不合乎歷史，甚至可說以反歷史之道，摒斥一切以社會或個人的成長，以“過去之根”（‘roots’in the past）解釋或辯白人類行動或性格的努力，同時，對于歷史，他又沉潛專注、畢生如一——以此等興趣心力，在藝術與哲學上得到的結果，居然激起一些素常明智且富于同情的批評家發出這般可怪的貶斥評論。這里面，確實大有值得留意之處。

## 三

托爾斯泰對歷史的興趣，起自早年。這股興趣，似乎并非起于對一般所謂過去的興趣，而是由于他欲圖透達第一因，欲圖了解世事如何發生，以及為何這樣而不那樣發生。由于稟性善疑，凡不能充分解答上述問題的說法，他都予嫌猜，甚至摒斥，而且尋源究底，不計代價。這是托爾斯泰終身一貫的態度，殊難指為“弄巧”、“淺薄”之征。與上述欲望俱生的，是他對具體、經驗、可證之事那種無可救藥的愛好，且因有此好，故本能上不信任抽象、無從觸摸、超自然之物——一言以蔽之，這就是他早年就已偏好的，與浪漫主義、抽象條理、形而上學都難以相善的科學與實證路數。他時時地地尋求“硬實”的事物——尋求能以未被脫離具體現實的理論所腐化，能以未被神學、詩、形而上學等超世神秘說法所玷污的正常智力來掌握并驗證的事實。他輾轉困惑于世世代代年輕人都面對的終極問題——善與惡、宇宙及其中居民的起源與目的、一切人事的起因；但是，神學家與形而上學的解答，他認為荒謬——只為了他們所用以具陳其答案的措辭言語，他就認為他們的答案荒謬，因為他深心固認一般常識所知的日常世界是惟一的真實世界，而那些措辭對這個世界并沒有明顯的指涉關連。他向來有此固執，只是曾經不自知而已。歷史，只有歷史，只有時間與空間里的具體事件的總和——由實際蕓蕓眾生的彼此關系，以及他們和一個實際、三度空間、親身體驗的具體環境的關系加起來的實際經驗總和——才是真理所在，才是可能構成真正答案的材料。這些真正的答案，無待于一般人類并不擁有的特殊感官或能力，即可悟得。這當然就是使十八世紀那些反神學與反形而上思想家生機蓬勃的那股經驗主義探討精神。有此現實精神，生來不能為幻影所惑的托爾斯泰未習諸家之學以前，已經成為他們的天然傳人。他有如茹爾丹先生[54](#_54_1)，在知道散文是何物以前很久，就已用散文言談，而且終身是先驗主義之敵。他成長于黑格爾哲學全盛期。黑格爾哲學固然以歷史發展解釋一切，但認為歷史發展過程之至理并非經驗主義研究方法所得進窺。托爾斯泰時代的歷史主義影響了當世一切富于探討精神的人，青少年時期的他，無疑也在影響之內，但是，對于其中的形而上內容，他本能即予拒斥，而且在書信里形容黑格爾作品混雜陳腔濫調，為不可理喻的胡言囈語。世事何以這樣而不那樣發生，其中奧秘，惟歷史——可借經驗發現的資料的總和——才能解開；因此，也惟有歷史能照明他與十九世紀所有思想家都困心苦索的根本倫理問題。當務之急為何？人生應如何？我們因何在此？我們應如何安身立命、應有何作為？歷史關系的研究，與必需以經驗可證之道解答這些proklyatye voprosy[55](#_55_1)的要求，在托爾斯泰心中融合為一，表現于其早歲日記書札，頗為鮮明生動。

在他早年日記中，我們發現，他數次取來葉卡捷琳娜的上論[56](#_56_1)，與她聲稱那些上論所根據的孟德斯鳩的文字，并觀互校[57](#_57_1)。他閱讀休謨與梯也爾[58](#_58_1)，兼及盧梭、斯特恩與狄更斯[59](#_59_1)。他念念不忘哲學原理只能依其在歷史中的具體表現來了解[60](#_60_1)。他曾寫道：“為今日歐洲撰寫純正的歷史，這是值得畢生以赴的目標。”[61](#_61_1)又寫道：“樹葉比樹根悅人眼目。”[62](#_62_1)——言下之意，這是膚淺的世界觀。不過，與此同時，他也生出一股痛切的失望感。他覺得，以歷史學家所寫的歷史而論，歷史提出了它自己無力滿足的主張，因為它和形而上學一樣，妄想成為它不是之物——妄圖僭居為一門能夠獲得確定結論的科學。人由于無法以理性原則解決哲學問題，遂圖以歷史解決。然而歷史是“最落后的科學中的一門——一門已經迷失其恰當目標的科學”[63](#_63_1)。而所以如此，理由是歷史不會——因為無法——解決世世代代人類都輾轉苦思的重大問題。在尋求解決問題的途中，人類先后相承相繼而累積事實知識。事實知識之累積，不過純屬副產品，是一種“枝節問題”，卻被誤為本身自成目的之事來研究。托爾斯泰又說：“歷史永遠不會向我們透露科學、藝術、道德之間，善與惡之間，宗教與公民美德之間有何關系、何時發生關系……它會告訴我們（而且說得不正確）的是，匈奴人來自何處、生活于何時、其勢力基礎奠定于何人，等等。”據托爾斯泰友人納扎里耶夫所述，一八四六年冬，托爾斯泰對他說：“歷史不過寓言與無用瑣事之集合，其中填塞的盡是沒有必要的數字與專有名詞。伊戈爾死了、奧列格遭蛇咬了——這些不是無稽雜談，更是什么？伊凡一五六二年八月二十一日再婚，娶杰米留克之女；一五七二年四婚，娶安娜·阿列克謝耶夫娜·柯爾托夫斯卡婭……誰要知道這碼子事？”[64](#_64_1)

歷史不曾透露原因，只平白呈現一連串未加解釋的事件。“一切都塞入歷史學家發明的標準模型里，伊凡諾夫教授現在在講授伊凡雷帝。一五六〇年以后，伊凡雷帝由智德兼備的人變成瘋狂殘酷的暴君。如何變的？因何有此一變？——連問也不能問……”[65](#_65_1)半世紀以后的一九〇八年，他向古謝夫宣稱：“歷史要是符合真相，將是美事一件。”[66](#_66_1)

歷史可以（而且應該）合乎科學，乃十九世紀之常談命題；不過，把“科學”一詞詮釋為意指自然科學，然后試圖將歷史變成這種特殊意義之科學者，人數不多。這些人里，策略最強硬的是孔德。孔德效法其師圣西門，欲變歷史為社會學。其所得結果之荒唐妄誕，此處毋庸贅述。思想家中，最鄭重計劃而認真行事的，也許當推馬克思。達爾文創新進化論，點化了生物學與解剖學的類比，使之盛極一時，誘人心目。馬克思規撫其意，力索歷史進化之通則。他的嘗試，在諸家間聲勢最壯，也最不成功。托爾斯泰和馬克思一樣（不過，《戰爭與和平》寫作期間，他對馬克思其人其學顯然毫無所知），清楚看出，歷史如果是一門科學，我們必定可能發現并且具陳一套歷史準則，持這套準則，與經驗觀察之資料聯合運用，則預測未來（以及“回溯”過去）即切實可行如地質學或天文學。但是，歷史其實不曾達到這等境界，他比馬克思及其信徒更明白，而且一本他習慣的獨斷方式，直言不諱，更補以各種論點，明示這個目標無望達成。他還以一項看法，論定此事，認為這種科學希望如獲實現，將會結束我們所謂的人類生命：“我們如果承認人類生命能用理性加以規矩編制，生命的可能性也就毀滅了。”（伯林按：此處的生命，指與意志自由之自覺相隨而起的自發活動。）[67](#_67_1)實則，即使是自然科學中最不發達的一門所需具備的那種可靠定律，歷史研究的技巧再如何謹慎，也不可能發現。不過，令托爾斯泰局促不安的，又非僅歷史這種“不科學”的本質而已。他進一步認為，凡歷史寫作，似乎都命定要做武斷的材料揀擇與武斷的重點分配。但對于這一點，他無法說服自己相信其合理。決定人類生命之因素千般百種，歷史學家只由其中擇取某個單面，例如政治或經濟層面，而曰社會變遷之首要與有效原因在此，如此，將一切事件都帶有的宗教、“精神”以及其他眾多層面——質言之，繁復不可勝數的層面——置于何地？我們亦如何能不論定，說現有歷史只代表了托爾斯泰所謂“諸民族真實歷史之實際構成因素的百分之零點零零一”？一般所寫歷史，多以“政治”——公眾——事件為首要事件，而遺忘精神——“內在”——事件；然而，一望可知，“內在”事件才是人類最真實、最直接的經驗；追根究底，生命由而且只由“內在”事件構成。所以，因循蹈故的政治歷史學家全是一派淺薄胡言。

整個五十年代里，托爾斯泰念念不忘要寫一部歷史小說。他主要目標之一，就是要取個人與群體生活的“真實”質地，與歷史學家所提的“不真實”圖像對照爭勝。《戰爭與和平》全書，再三取“實相”——“真實發生之事”——與日后官方公告戰事的扭曲媒介作鮮明的并觀互考，甚至與親歷戰局者的回憶作尖銳的并置比較；當事人原來的記憶已經被他們自己詭變悖實（由于自動作合理化與形式化而難免詭變悖實）的心靈粉飾修改過了。托爾斯泰不斷使《戰爭與和平》幾位主角涉入這一點特別顯著可見的情境。

奧斯特利茨之役，尼古拉·羅斯托夫目睹大軍事家巴格拉齊翁公爵率部馳赴敵軍進逼的熊格拉朋村。巴格拉齊翁、他的幕僚、快馬向他報信的軍官，或者其余任何人，一概不知道也不可能知道確實發生何事，以及其事何處發生、為何發生。實際的混亂戰局，與俄國軍官心中的混亂戰局，都沒有因為巴格拉齊翁出現而稍得澄清。不過，他上陣，仍使軍心大振；他的勇氣、他的冷靜、他的露面，造成了他自己第一個受騙的幻覺，亦即，他以為戰事與“他”的韜略、“他”的部署有些關連，以為“他”的權威隱隱然左右著戰局的發展；這幻覺反過來又對他周圍的士氣產生顯著影響。于是，盡管人人皆知，他對此役變化與后果的關系還不如躬親實戰而互相射擊、殘殺、進退的無名小兵，事后書寫如儀的戰報仍然不免將俄國這邊的一切行動與事件歸因于他；或譽或毀、或勝或敗，都將歸他一人。

此點，安德烈公爵也有所知。他知此最明之處，是他在波羅金諾身受重傷之時。稍早，當他設法謁見似乎引導俄國命運的幾個“重要”人物，他已開始悟及這個真理；然后，他逐漸深信，亞歷山大的主要參謀，即著名改革者斯佩蘭斯基，連同他那班朋友，甚至亞歷山大本人，當他們以為自己的活動、言論、備忘錄、詔令、決議、法律是引發歷史變遷、決定世人與各國命運的因素，他們正是按部就班在自我欺蒙；揆諸實際，他們都微不足道，他們的一切，都只是在虛空里推磨子而猶妄自尊大。于是，托爾斯泰提出一項著名的詭論：軍人或政治家位居權威金字塔愈高之處，其去塔基必定愈遠——塔基由凡常匹夫匹婦構成，而匹夫匹婦的生活是歷史的實際原料；因此，離塔基甚遠的人物，即使盡舉其理論上的權威，他們對歷史的影響仍然必定愈小。在討論一八一二年后莫斯科狀況的一段著名文字里，托爾斯泰就說過，觀察俄國在莫斯科大火以后的英雄式成就，你可能會推論莫斯科居民全心全意犧牲小我，或者志存救國，或者哀傷家國涂炭，個個滿懷英雄氣概、殉難精神，或者絕望，等等；依托爾斯泰之意，當時實情并非如此。人民關心的，是個人的切身利害。奔忙于平常事業而不學英雄作風，亦不以光明歷史舞臺之演員自居者，最有大用于國家與群體。而欲圖掌握大勢、參與歷史、表演神奇難信之自我犧牲或英雄主義、參與重大事件者，最為無用[68](#_68_1)。托爾斯泰眼中，最下劣者，是終日喋喋不休，為某種“其實無人可負責任”之事相互攻訐諉過的空談家。有些事情無人能有責任，因為“知識樹的果實不可品嘗的圣誡，記載最明白之處，莫過于歷史。無意識的行動，才會結果。在歷史事件中扮有一角的個人永遠無法了解那些事件的意義。他如果企圖了解，將會毫無所得”[69](#_69_1)。想以理性手段“了解”任何事情，都準定失敗。彼埃爾·別祖霍夫茫行漫走，“失落”于波羅金諾戰場，尋覓他想像中的某種法度成式，諸如歷史學家或畫家筆下刻畫的戰爭模樣。他只找到人類各種需求紛至沓來，而人人各自隨機奔走打點的凡常人世亂局[70](#_70_1)。這亂局，無論如何，至少是具體的，尚未被理論或抽象觀念所污染；因此，比起相信事件依循一套可得發現的定律成規而演進的人，彼埃爾更切近事勢真相——至少，以人所能見到的事勢而言，他比他們接近真貌。彼埃爾所見，只是絡繹而至的“意外事件”，諸事件之來處既無從跡索，其后果也無由預測——只是松松串起，樣式變化無窮，并無秩序可察的事件群。凡聲稱發現可用“科學”公式加以規范之樣式者，必屬虛妄打誑。

托爾斯泰最辛辣的譏嘲、最入骨的諷刺，是針對以操縱人類事務的官方專家自居者而發。以戰爭而言，他指的是西方軍事理論家，如普菲爾將軍、貝尼格森將軍和包路奇一流人物；在托爾斯泰筆下的得利沙會議（Council of Drissa）里，他們無論辯護或反對某項戰略或戰術理論，個個信口雌黃，這批人必定是騙徒，因為任何理論都不可能吻合變幻萬端的人類可能行為，也不可能恰中繁復細微、無從發現的原因與結果。（歷史試圖記錄的，就是這些因果形成的交互作用。）強謂能將這無限繁復的變化縮入“科學”定律者，若非蓄意行騙之江湖郎中，就是盲人陣里的瞎眼領隊。托爾斯泰最嚴厲的審判于是順理成章，落在理論大師、偉大的拿破侖身上。拿破侖自認為，并且使別人著迷而相信，他以他優越的智力，他以他靈光連閃的直覺，了解并控制了事件，或者以其余方式正確解答了歷史提出的問題。這項聲稱愈大，就是愈大的謊稱。結果，他成為這出大悲劇里最可悲、最可鄙的演員。

個人憑其本身資源，即能了解并控制事件走勢，這就是托爾斯泰毅然致力揭破的大幻覺。相信這個幻覺的人，都犯了可怕的錯誤。這些公共人物，是半帶自欺，又半明知自己行騙，在心虛氣敗、漫無目標之中高談作文以維持門面、避免正視蒼涼真相的空心人，他們為了掩飾人類的無能，以及其不著宏旨與盲目無明，而故弄機巧。這些空心人，這些機巧旁邊，就是真實世界，就是人所了解的生命洪流——日常生活的平凡細節的照應打點。托爾斯泰取此真實生活——個體的實際、日常生活、“活生生”經驗——與歷史學家變戲法變出來的全面觀點互相對照，對照之下，何者真實，何者為條理通貫或文飾巧造而終歸虛偽的建構，他胸中洞然。半世紀以后，弗吉妮亞·伍爾芙對她當代的公眾先知，如蕭伯納、威爾斯與班內特，提出著名的指責。[71](#_71_1)她指責他們是絲毫不解生命之真實何在的盲目物質主義者；他們誤認外在的偶然事件、個體靈魂以外的無關緊要層面——所謂社會、經濟、政治現實——才是純正之事，才是構成一切實然——現實——的因素，而不知道，平凡日常的絡繹不絕的私人資料，如個體經驗，個體間的特殊關系，個體的色彩、氣味、品味、聲音、運動、嗔妒、愛、恨、激情，難得閃現的洞識，使身心變化的剎那，等等，才是實在。托爾斯泰與她在各方面都幾乎全無相似之處，不過，他也許是提出這類指責的第一人。

如此說來，則歷史學家職司何事——描寫而且只許描寫終極的主觀經驗資料（人類的個人生活），亦即，只許描寫托爾斯泰所謂構成“真實”生活的“思想、知識、詩、音樂、愛、友誼、嗔妒、激情”？

這正是屠格涅夫連年吁請托爾斯泰用心之事——屠格涅夫固然也召喚其余作家從事這種描寫，但他對托爾斯泰敦促最為殷切，因為托爾斯泰的真正天才在此，他作為偉大俄國作家的命運也在此。這項請求，他甚至在他終于皈依入教以前的中年時期，還以激怒之詞斷然回絕。那時的他認為，致力此事，并非為實然（what there is）何在，以及實然因何與如何生滅消長的問題尋求解答，反而是完全棄置問題，不復用心發現人如何生活于社會、如何彼此影響、如何受環境影響以及其影響有何指歸。這種側重個人經驗、關系、問題與內在生活之分析與描寫的藝術純粹主義，當時由福樓拜極力提倡，異日復有紀德與受其影響的英國法國作家擁護并實踐，而托爾斯泰惡其瑣屑與虛謬。自己技巧超妙之處，正在這種藝術；自己為世宗仰之因，也正在這種藝術，他并無懷疑，而仍施之以絕對的譴責。在《戰爭與和平》撰寫期間的一封信里，他語念痛怨，自言并不懷疑大眾最喜歡他筆下的社會與個人生活場面、他的淑女紳士、他們小奸小壞的勾心斗角、賞心悅耳的交談，以及他生花妙筆描寫的細微奇行怪事。但這些都是生活的瑣屑“花朵”[72](#_72_1)，非其“根底”。托爾斯泰目的在于發現真理，因此必須知曉歷史之所由構成，而且以歷史構造之重新創現為惟一要務。歷史分明不是科學；社會學僭稱科學，實屬欺世之學；歷史之真則尚未發現，當世通行的觀念——“原因”、“意外事件”、“天才”——全無解釋作用，不過以單薄的外衣，掩飾無知。事件之全體（totality），我們稱為歷史。事件發生，為何如此發生？有歷史學家歸因于個人行動，但這絕非答案，他們并未解釋據稱是事件“原因”或“本源”的行動如何“引發”（cause）事件。托爾斯泰諧擬當時一般學校教科書中的歷史，寫成一段尖刻的諷刺文字，十分典型，值得全段照錄[73](#_73_1)：

路易十四是個非常驕傲又非常自信的人。他有某某某某情婦，任用某某某某部長。他治理法國，政績低劣。路易十四的繼承人也是軟弱之徒，政績也很壞。他有某某、某某寵臣，某某、某某情婦。這以外，當時有些人從事述作。到十八世紀末，有一二十人聚集巴黎，倡言人都自由且平等。為了這種說法，全體法國人開始你殺我、我淹你。這些人殺掉了國王和另外許多人。這時候，法國出了個天才——拿破侖。他八方征討，四夷賓服，也就是說，他殺人如麻，因為他是天才。為了某種緣故，他去非洲殺人，殺得極為痛快，他這個人又機敏、又聰明，一回法國，就命令大家服從他，大家也就服從了他。登基稱帝以后，他到意大利、奧地利和普魯士殺人，也殺人如麻。俄國有個皇帝，名叫亞歷山大，這位皇帝決心重建歐洲秩序，于是同拿破侖交戰。但是，一八〇七年，他忽然同他變成朋友，一八一一年又起爭吵，兩人這就又互開殺戒。拿破侖率領六十萬人馬殺入俄國，攻陷莫斯科，然后，忽然逃離莫斯科，然后，亞歷山大皇帝在斯坦因與其他人定計襄助之下，聯合歐洲，抵抗這個破壞歐洲和平的人。拿破侖的所有盟友忽然一齊與他為敵；聯軍進擊拿破侖新召來的隊伍，大敗拿破侖，進入巴黎，逼迫拿破侖遜位，還把他送往厄爾巴島，不過，沒有剝奪他皇帝的尊嚴，而且對他百般禮遇，雖然五年以前、一年以后人人視他為無法無天的匪類。一直被法國人和盟國當成笑柄的路易十八開始當政。拿破侖淚灑御林軍前，遜位、流放。然后，精明的政治人物和外交家（其中，塔列朗最出眾，他第一個坐上那張有名的椅子[74](#_74_1)，而擴張了法國疆界）在維也納會談，弄得幾國歡欣、幾國惆悵。突然，這些外交官和國王們又吵起架來，正要兵戎相見，拿破侖帶一隊人馬進入法國，恨他恨得要死的法國人又向他臣服。盟國君主們大為著惱，又向法國人宣戰。天才拿破侖不敵，被押解到圣赫勒拿島，因為大家突然認清他是歹徒。這么一放逐，拿破侖生別親友和他心愛的法國，在島上茍延余生，把他驚天動地的事跡留給后世。不過，歐洲產生了一場反動，君主們又開始凌虐人民。

托爾斯泰繼續寫道：

……今天的歷史有如一個聾子在回答沒有人向他提出的問題……首要問題是，什么力量推動各民族的命運？……歷史似乎先已認定這力量理所當然是什么，而且說人人熟知。但盡管論者無不極力認為這力量人人熟知，凡多讀歷史著作的人，仍不能不懷疑歷史學家人各一解、家各異說的這個力量是不是這么完全人人熟知。

他說，如此寫法的政治歷史學家并未解釋任何事情；他們但將事件歸因于重要的個人據說對別人發生了的“力量”（power），而未陳明這“力量”一詞究何所指。然此力量究何所指，正是問題核心。依論者所述，歷史運動與某些人對別人所發生的“力量”有直接關系。然而何謂“力量”？此“力量”從何而來？可否由一人傳至另一人？這力量當然不獨指實體力量而言罷？亦非僅指道德力量而言罷？拿破侖可是二者兼具？

至于與國史家相對的通史家，托爾斯泰認為他們徒然擴大問題范疇而未澄清問題。通史家不拘一圈，而治多國之史，但是，某些人或某些國家為何服從某人或某國，戰爭因何而起，勝者何以獲勝，純真之人為何既相信謀殺為惡事，卻又懷著熱情與壯志彼此屠殺，而且因此榮稱于世；千軍萬馬時或由東馳西、時又自西徂東，其故安在——凡此種種問題，通史家舉出神秘“力量”交會作用之大觀全景，而并未能令人絲毫稍更明白。對于持大人物或大觀念的支配影響以立說者，托爾斯泰尤其著惱。他們說，偉人是其當代運動的典型，所以，研究偉人性格，即是“解釋”了那些運動。狄德羅或博馬舍的性格能不能“解釋”西方的東進？伊凡雷帝寫給庫爾布斯基公爵的書信，是否“解釋”了俄國的西向擴張？文化史家也不見得高明。他們只是多舉一種因素，即所謂觀念或典籍之“力量”，以成其說，而于“力量”一類字詞之含義，仍無概念。拿破侖、斯塔爾夫人、斯坦因男爵、沙皇亞歷山大，或者以上諸人共同，加上《社會契約論》，何以即是法國人互相殘殺之“因”？這說法，何能稱為“解釋”？至于文化史家認為觀念重要，則無疑由于人都有自賣自夸之病：觀念乃知識分子所賣之貨——在補鞋匠，萬物莫珍于皮革；教授往往夸大其個人活動為統治世界的中心“力量”。

托爾斯泰還認為，政治理論家、道德家及形而上學家使上述問題更為晦黯難明。自由主義者夸售的著名的社會契約觀念，即是一例，此說大談民眾將其意志（權力）“授予”個人或一群個人。然而這“授予”是何種舉動？此舉可能具有道德或倫理意義，可能與何事宜開、何事應禁之計有關，也可能與權利和義務、善和惡的世界有關，但是，視為君主如何聚得“權力”——仿佛權力是商品似的——而造成某種結果的事實解釋（factual explanation），此說毫無意義。此說斷定權力之授予使受者有力，但這種套套邏輯太不能使問題分曉。何謂“權力”、何謂“授予”？誰人賦予、如何造成這種賦予？[75](#_75_1)這賦予的過程，與物理科學所討論的任何過程，似乎都迥然不同。賦予是一種行動，但難以理解；權力之賦予、獲得、使用，與飲食、思想、走路，全不相類。我們還是茫然不解：obscurum per obscurius（譯按：拉丁文，指以一件更隱晦不明之事來解釋一件本身已經隱晦難解之事）。

推翻法律家、道德家、政治哲學家——其中包括他敬愛的盧梭——以后，托爾斯泰進而推翻自由主義的歷史理論。依照自由主義的歷史理論，某些似乎微不足道的意外事件竟可能是一切事情的關鍵樞紐。于是，托爾斯泰不惜筆墨，執意要證明，波羅金諾之役，拿破侖對實際戰況所知之微，與他最下級的小兵一般無二。所以，他在決戰前夕的感冒，史家大作文章，但那場感冒對戰局的實際發展不可能造成任何可觀的差異。他宏辭雄辯，說：指揮官所下命令或決策里，只有與后來實際發生之事湊巧相合者，才好像特別攸關重大（而且才成為史家關注所在）；其余還有很多完全相似、極為高明的命令與決策，當時在指揮官眼中同樣要緊且重大，但因受阻于事件之不利轉折，無法實現，卒未實現而遭遺忘，如今遂顯得并無歷史重要性。

收拾了以英雄為主題的歷史理論，托爾斯泰用其更加尖刻的筆鋒，轉向科學的社會學。科學的社會學自稱已經發現歷史定律。但這是不可能之事。事件的關鍵原因甚多，人無法盡知，亦無能勝數。我們所知的事實太少，而且還在所知事實之中，或者隨意、或者依據自家主觀好惡而揀擇。假設我們無所不知，則我們無疑可望如拉普拉斯所說的理想觀察者，能謀定歷史洪流里各點各滴的行程。不過，我們當然無知得可悲。與未入眼界、與無從納入眼界之境（托爾斯泰極力強調無從納入眼界之境）相較，我們知識面之狹小，令人難信。意志之自由，是個無法擺脫的幻覺，但誠如幾位偉大哲學家所言，這的確是幻覺，而所以有此幻覺，只為不知真正的事因。我們對一件行動的環境知道愈多，以及時間上離該件行動愈久，即愈難弄清其所產生的后果；一件事實與我們生活的實際世界的關系愈扎實深入，我們就愈難想像，如果不是發生那件事實，情況可能如何轉變。因為，那件事實，如今視之，似乎無可避免要發生，不這么想，我們的世界秩序將會大亂。一項行動，我們愈將它密切關連到它的情境脈絡之中，行動者就愈顯得不是自由行動，并且愈不能為他的行動負責，而我們也會愈不想要他承擔罪過。我們永遠無法把所有原因一一確指出來，也永遠無法將人類所有行動一一歸系于制約它們的環境——這并不意指它們是自由的行動，只是說，我們永遠無法知道它們怎么是必然的行動。

同時代的馬克思認為資產階級必然“自欺”。托爾斯泰的中心義理在某些方面與馬克思此說并無不同，不過，馬克思認為他所見之弊為資產階級專有之弊，而托爾斯泰認為此病是幾乎一切人類同患之病。他這中心義理所指之病是：有一自然律，自然界固為其所制，人類生活亦為其所制；不過，人由于不能面對這個牢固無情的受制過程，遂試圖將此過程反解為一連串自由的抉擇，或者，將英雄之德與英雄之惡賦予某些人物，稱其為“偉人”，而后將事件責任扣在他們身上。何謂偉人？偉人亦凡夫俗子爾，只因過于無知且虛榮，遂甘負區區一身對社會生活的責任，寧可承當一切以其名義為托詞的殘酷、不公、災禍罪名，而不愿承認說，在不顧他們的意志與理想而自有其路程的宇宙洪流里，他們既微末且無能。

托爾斯泰以此點為中心而立論，是他所優為的一種筆法；他描述事件的實際過程，同時，羅列自以為舉足輕重而不可一世者必然對事件提出的荒謬、自我中心解釋，作為反襯；若有謙承自己無足輕重與無關緊要者恍悟人類處境之真理，他即以絕妙筆墨，寫其開悟情狀。另外有幾段哲學文字，也以此為主旨。在這些文字里，托爾斯泰以嚴厲過于斯賓諾莎的語言，但與他相似的用心，揭露各門偽科學的錯誤。其中，有個特別生動的明喻[76](#_76_1)，將偉人比作牧人養肥以供宰殺的公羊。這只公羊因為果然長得比較豐肥，又也許被用為帶領羊群的系鈴羊，于是快然自視為群羊領袖，而且以為群羊純由服從我之意志而動靜行止。他如此想，群羊亦可能如此想。實則他中選，并不是要他扮演他相信他在扮演的角色，而是要供人宰殺——設想這個宗旨者的目標，并非他、亦非其余羊只所能蠡測。托爾斯泰眼中，拿破侖正是這么一只公羊，亞歷山大、歷史上一切偉人，在相當程度上，都是這種公羊。

已有一位識見銳利的文學史家指出[77](#_77_1)，為了支撐一己偏愛的論旨，托爾斯泰有時幾近蓄意忽略歷史證據，并且多次刻意扭曲事實。其處理庫圖佐夫，即是一例。至少，彼埃爾·別祖霍夫或卡拉塔耶夫等主角，就是出于假想的人物。托爾斯泰固然也自有不可爭議的權利，把他自己所欽慕的一切屬性，例如謙抑，以及不被官僚、科學或其余理性至上的種種盲目所陷泥，等等，賦予這些虛構角色。但是，庫圖佐夫實有其人；《戰爭與和平》初稿依據信實資料，寫此人為陰滑、老邁、虛弱的驕奢淫逸之徒，腐敗且工于諂媚的朝臣。定稿以后，他竟一變而為令人難忘、無比單純樸實、充滿直覺智慧的俄國民族象征。

觀察托爾斯泰轉化此人的幾個步驟，委實逗人深思。書中某段，托爾斯泰寫這位老人在菲里軍營中為部屬攪醒，關報法軍撤退[78](#_78_1)。這一段，可以列入古今文學中最動人的文字。讀到這段文字，我們已經超邁事實，置身一個想像境界，境中之歷史與情緒氣氛，證據稀薄，但在藝術上是托爾斯泰全書機杼所必需的一種氣氛。他再三信誓，自稱終始專忱，不曾違悖傳達真相的神圣大義。但是，他如此神化庫圖佐夫，全然不合史實。《戰爭與和平》里，托爾斯泰隨機制宜，大大方方編派事實，因為他耿耿固執以下兩面對比的主題：一邊為人人皆有、無比重要但滋生錯覺的意志自由經驗、責任感，以及一般私人生活的價值；一邊是牢固無情的歷史決定論的現實——對于歷史決定論，人雖無直接經驗，但由無可反駁的理論根據而知其有真理。這項對比，與托爾斯泰心力交瘁的許多內在沖突里的一項，即公共生活與私人生活這兩個價值系統間的沖突，又彼此呼應。一方面，個人與歷史學家素常依循的價值都倚為究竟根據的感覺與直接經驗如果只是一大幻相，則務須本真理之名，證實其為大幻相，不稍寬假；由此大幻導出之價值與解釋，亦須揭破，毀其信用。在某層次上，這正是托爾斯泰用力所在。他以哲學說法知人論世之處，尤其如此。《戰爭與和平》中的重大公眾場面，那些戰役、民族移動的描述、形而上學的專論，都是例子。但是，另一方面，他又有與此完全相反的作法，既寫大眾生活之全貌大觀，又標舉個人經驗的經驗價值，詳陳現實生活所由構成的“思想、知識、詩、音樂、愛、友誼、嗔妒、激情”，作為對照——以個人生活具體且多彩多姿的現實，反襯科學家尤其是歷史學家蒼白的抽象；他力斥“從吉本到巴克爾”的歷史學家誤以一己的空洞范疇為現實事實。不過，欲能賦予這些私人經驗與關系一個優越地位，必須先有《戰爭與和平》精華文字所描寫的那種富于責任感、相信自由、相信人類能有天機自發的行動的人生觀。然而，若要正視真理，這種人生觀又正是必須祛除的幻覺。

這可怕的兩難困局，未曾得到任何終定解決。《戰爭與和平》最末部分問世以前，他刊出一文[79](#_79_1)，解釋此書用意，文中即逡巡不決。惟己一人涉事，則個人“在某種意義上”是自由的，在肉體極限內，他自由舉起他的手臂。一旦涉及人我關系，他就不再自由，他就是牢固無情的洪流的一部分。自由是真實的，但只限于瑣屑的行動。有時候，連這線微弱的希望之光也熄滅，因為托爾斯泰又宣稱普遍定律沒有例外，連細微末節的例外，他也不能承認。因果決定論若非貫徹萬事萬物，就是一無作用，而渾沌當令。人之行動可能似乎自由，不帶社會關系，但它們并不自由、無法自由，是社會關系的一部分。科學無法摧毀自由的意識（沒有自由意識，就沒有道德、沒有藝術），但能反駁它。“力量”與“意外事件”，不過是無知于因果之鏈而強為之名。但因果之鏈是存在的，不管我們有無感覺；幸好我們感覺不到，要是感覺到它們的分量，我們就寸步難行；生活的基礎在快樂的無知；幻覺既去，人生勢將癱瘓。不過，現下形勢大妙，我們永遠不會盡知所有運作中的因果鏈：原因的數目無限大，原因本身又無限小；歷史學家從中擇取數目小得荒唐可笑的原因，然后，將一切歸系于這武斷選出的小部分。

然則理想的歷史科學應如何運作？利用一種微積分學，取微分、無限小——無限小的人類與非人類行動與事件——而求其積分，歷史的連續體就不會再因為被碎裂成武斷的切片而遭扭曲[80](#_80_1)。托爾斯泰闡述這個微積分概念，澄明透徹，遣詞用字一如其素常，簡潔、生動、精確。柏格森以實在理論著名于世，說實在是一連續不斷的流動（flux），被自然科學以人為手段打碎，而被扭曲、被剝去周流不殆與生生之意。柏格森此說，與托爾斯泰十分相近，但繁言長論，莫知涯際，而且喜歡于不必要處搬弄術語，殊不如托爾斯泰昭暢而切理。

這不是神秘主義，也不是直覺主義的人生觀。人事之如何發生，我們所以無知，并非由于第一原因天然不可知，而只是由于第一原因繁復之至，其終極單位又頗為細小，而且我們沒有能力看到、聽到、記憶到、記錄到、串連到足夠的可用資料。原則上，囿于經驗的人類也可能全知，但實際當然不可能。人類的自大、我們種種荒唐的錯覺，本源在此，別無什么更深、更有趣的出處。

我們并不自由，但是，我若不相信自由，即無法生活。我們怎么辦？托爾斯泰至終沒有任何清楚結論，只得出一個與柏克差相近似的看法：我們最好就以我們事實上對世事的了解，作為我們對世事的了解——一如天機自發、正常、單純、未被理論污染、未被科學權威之塵霧所蒙蔽的人民實際上那樣去了解人生，不要偏取各門偽科學來推翻這種以常識為本的信念。常識至少具備禁得住長久經驗測試的優點，偽科學則因為以貧乏得荒謬可笑的資料為根據，不過陷阱、錯覺而已。托爾斯泰以此立場，反駁一切樂觀的理性主義、一切自然科學、一切自由主義的進步理論、德國的軍事技術、法國的社會學，以及種種信心十足的社會工程。他發明一個凡事以自己單純、俄國式、未經調教的本能為依歸，而鄙視或忽視德國、法國、意大利專家的庫圖佐夫，理由在此；將庫圖佐夫提升成民族英雄，理由也在此（庫圖佐夫的民族英雄地位迄今不墜，部分就是托爾斯泰如此刻畫他的結果）。

一八六八年，《戰爭與和平》末篇刊完，阿赫沙魯默夫即有評語：“他的人物是真實的，不只是難以理解的命運手中的卒子而已；至于作者的理論，則別具匠心，可惜不得要領。”[81](#_81_1)此語成為俄國文學批評家的普遍看法，外國的文學批評家也大多作如是觀。俄國左翼知識分子抨擊托爾斯泰的“社會冷漠”，指責他把一切高貴的社會沖動貶抑為無知與愚蠢偏執狂的混合物，并以一種“貴族的”犬儒看法，將人生視為一片無法開墾致用的沼澤。如前所述，福樓拜與屠格涅夫認為他素性不改，妄談哲學，殊為不幸。惟一嚴肅看待托爾斯泰所談義理，并試圖提出一種理性的反駁者，是歷史學家卡列耶夫[82](#_82_1)。卡列耶夫耐心且溫和指出，以個人生活之現實與社會蟻丘之生活相互對照，固然迷人，但托爾斯泰結論不對前提。人既是一粒自營其“自身”有意識生活的原子，同時也是某個歷史潮流的無意識媒介——這巨大的整體由眾多相當微不足道的元素構成，而他是這些元素之一。卡列耶夫告訴我們，《戰爭與和平》是“一部以哲學二元論為主題的史詩”，其中之二元即上述“人類的兩種生活”；托爾斯泰力言歷史并非由天真歷史學家假定的“力量”或“心靈活動”所促成，也是十分精當之論。心存形而上學的作家喜歡說“英雄”、“歷史力量”、“道德力量”、“民族主義”、“理性”之類抽象物是人事之動力，或者，將這些抽象東西理想化，以至于犯下兩項大罪：既空撰不存在之物以解釋具體事件，復陷溺于個人、民族、階級或形而上偏見。據卡列耶夫所見，作此指斥，是托爾斯泰最高明卓絕之處。

至此，托爾斯泰之言，甚為精到，卡列耶夫判定他比絕大多數歷史學家顯出更深刻的洞識——“更偉大的現實主義”。所謂取歷史的極小事件而求其積分，也是中肯之論，而且正是他自己所行之事，因為他在他小說里創造了一些個人，這些個人并非瑣屑角色，他們的性格與行動“總攝”了無數彼此“推動歷史”的其他人。這就是微積分——當然，不是以科學手段，而是以“藝術與心理”手段完成的微積分。

托爾斯泰憎惡抽象，固有其理，然惡之太過，終至于不僅否認歷史和化學一樣是自然科學（這項否認是正確的），更根本否認歷史是一門科學，是一種本身自具適當概念與概括的活動。后面這項否認若是真理，勢將廢去一切歷史。托爾斯泰指前代歷史學家所舉的非個人“力量”與“目的”是神話，是令人歧誤的危險神話。此說至當，但是，除非容許我們徑問某群個人——歸根究底，當然個人才是真實之物——為何有某種作為行徑，而不必先就群中的個人一一完成心理分析，然后一一“積分”，否則，我們將根本無法思考歷史或社會。不過，我們確實使用了徑問因由之法，而且用起來獲益甚豐；使用社會觀察、歷史推論以及類似手段，我們能夠大有發現；卡列耶夫認為，否認這些手段能作成許多發現，等于否認我們有任何多多少少尚稱可靠的標準來分別歷史之真偽。作這種否認，的確純屬成見，的確只是熱狂的蒙昧主義。卡列耶夫斷言，造成社會形式者是人，并無可疑，但這些形式——人的生活方式——也轉而影響出生于其中之人；個人意志或不可謂全能，但也并非完全無能，而且其中某些人的意志比別人的意志有效。拿破侖可能不是半神，但也不是一個沒有他也會照樣發生的過程的附帶現象；“重要人物”不如其本身或愚蠢歷史學家所想的那么重要，但也不是幻影；個人，除了托爾斯泰認為真實的私密內在生活以外，還有社會目的，有些個人甚至懷抱強烈的意志，而且這些意志有時轉變了群體的生活。托爾斯泰所謂牢固無情、無關人類任何思想或愿望而自行運作實現的定律，本身就是個暴虐逼人的神話；定律，至少在社會科學里，只是統計上的概然事物，而不是可憎且牢固無情之“力”。卡列耶夫指出，以定律為可憎且牢固無情之“力”的觀念，托爾斯泰在其他場合——當他認為對手太天真、太聰明、陷入某種可怖的形而上學而難以自拔時——也曾以無比精彩、嫉惡如仇之筆，揭發為無知無明。但是說如果不是人創造歷史，則是歷史本身創造歷史，而如果是歷史本身創造歷史，則人，尤其他們之中的“偉大”人物，就只是“標簽”。又說，惟有社會這個蜂窩，惟有人類這堆蟻丘的無意識生活，才有純正的意義或價值或“真實”——這話不是完全不合歷史、完全獨斷的倫理懷疑主義，更是什么？揆諸經驗證據，此說有何可取？

卡列耶夫的異議非常合理，為托爾斯泰史觀所受反駁中最通情達理、條理明晰者。不過，在某一層次上，卡列耶夫也掛漏了要點。托爾斯泰的基本急務，不是要揭破以某種形而上圖式為根據的歷史著作，不是要暴露以作者本人特嗜的某一因素來解釋太多事情的歷史著作的謬誤（揭露這些謬誤，卡列耶夫贊成），也不是要反駁經驗主義社會科學的可能性（這項反駁，卡列耶夫認為不合理），然后自建一家之言，與之抗衡爭勝。蓋托爾斯泰對歷史的關心，其來源深于對歷史方法的抽象興趣，而且不只是想在哲學上對某幾類史學慣例作風提出異議而已。他這關心，似乎還有更切實屬于他個人的起源，似乎發源于一個痛烈的內在沖突：他的實際經驗與他的信念之間的沖突；他的生命慧見，與他關于人生、他自己應當如何、他那些慧見如何才能持久的理論之間的沖突；他太誠實、太聰敏，而無法漠視直接資料及其詮釋之間的沖突——前人一切看法都幼稚荒唐，他不要他自己的詮釋也弄得那么幼稚荒唐。他的氣質與才智使他畢生拳拳固執的一大信念，就是認為，關于某件世事如何如何發生、為何如此發生、為何在它發生之時發生，而其如此發生以及在那時發生，又為何是幸、為何是不幸，前人所做一切理性神正論的解釋都是怪妄的荒唐嘗試，都是一句銳利、誠實言語即足以戳破的下劣欺人之談。

關于托爾斯泰，舉世歷來的最精到批評，出于俄國批評家艾亨鮑姆之手[83](#_83_1)。艾亨鮑姆主要的論點，認為托爾斯泰的最大困擾是缺乏積極信念：在《安娜·卡列尼娜》某著名片段中，列文之兄告訴他，說他——列文——沒有積極的信念；又說，便是徒以人為、“幾何”式均齊對稱為能事的共產主義，也勝于他——列文——那種完全的懷疑主義[84](#_84_1)此語其實可以回施于列夫·尼古拉耶維奇本人，而且也適用于其兄弟尼古拉·尼古拉耶維奇對他的抨擊。托爾斯泰生平述作固然甚少不帶自傳成分，不過，列文之兄所言無論能否徑視為托爾斯泰夫子自道，艾亨鮑姆之說似乎都大體成立。托爾斯泰天生本非靈視家（visionary），他充分見得天地間千般萬種事物繁復多樣，而且以無匹的清明眼光，掌握其個別本質，以及其真偽分野。有徒逞快慰之理論者，企圖收集、聯系、“綜合”、揭露深藏的下層（substrata）與隱匿的內在關系，認為這些下層與內在關系雖不見于肉眼，卻保證萬物渾然歸一。他們以此證明萬有“終究”相關互屬，其中沒有散置無著的頭緒。一切這類學理教條，他都鄙夷，而且不費工夫，一語點破。他的天才，就在于善能體悟每一事物本身獨具的特性，亦即那種使一對象獨特分別于他物，但似乎難以言喻的個別性質。然而他又渴望有一普遍的解釋原則，也就是說，在顯然多樣、彼此排斥，但構成世界內容的點滴碎片里，他渴望察出其相近之處、共同起源、單一目的或者統一性。[85](#_85_1)他像一切見解非常透辟、想像非常豐富、目光非常明徹，將事物解剖或碾碎以探取毀無可毀的核心，并且由于相信有此核心存在而認為自己的破壞活動（他們無論如何都無法克制的活動）有道理的分析家一樣，繼續不斷把對手岌岌欠穩的建構視為不值智者之物，而以冷酷的鄙蔑，全數打殺，并且時時刻刻希望，在假冒與詐欺——體衰質弱的十八與十九世紀哲學流派——既破之后，“真實的”統一立即浮現。當探求或許竟是徒勞、當核心與統一原則或許永遠無從發現的疑念日益縈懷困心，其人即以日益獰猛的手段、用愈趨無情且精巧的手法，處決愈來愈多僭稱真理的學說，以期驅除自己這個疑念。托爾斯泰漸由文學轉向問難式的述作以后，這趨勢即日益突出。心中深處既知原則上永遠沒有終定的解決，托爾斯泰激怒之余，更加蠻悍抨擊各種虛謬的解決法，指責其提供虛偽的慰藉——以及侮辱智慧。[86](#_86_1)托爾斯泰純屬智性的天才做起這種致命的活動，顯得偉大而且格外勝任；而終其一生，他又都在尋找一座足以抵住他的破壞機、他的地雷與破壞槌的堅強結構；他希望受阻于一個無可搖撼的障礙，希望有些無懈可擊的堡壘能抵住他狂猛的炮彈。他想要有一塊終定、無懈可擊、不能再簡化的固實真理磐石，在上面建措他畢生希望找到的顛撲不破的人生詮釋。卡列耶夫那種出色的講理、試探性的方法，以及他溫和的學院式規諫，同托爾斯泰要求的磐石極不相像。

這項絕望的探索，所得到的，只是《戰爭與和平》里關于歷史變遷的單薄、“實證”義理而已；又因為托爾斯泰的攻擊武器遠優于他的防御武器，在對這部小說具有合理批判性與適度敏感力的一般讀者心目中，他的歷史哲學——微粒整合說——往往就顯得陳腐且做作。于是，《戰爭與和平》問世當時，以及年深月久之后，談論此書者絕多傾向阿赫沙魯默夫之說，認為托爾斯泰的天才在于他的作家特質，在于能創造一個比人生更真實的世界；至于理論研討，托爾斯泰即使視為書中最重要成分，其實既無助于發明此書本身的性格或價值，也不能為我們照見此書的創作過程。后世有心理學派批評家承認此說，論定作者本人經常不知道自己活動的來源：他看不見他天才的泉源，他的創作過程大致是一個無意識的過程；創作過程涉及一些無意識的動機與方法，作者本人明言的創作目的，只是他心里就這些真正的動機與方法做成的合理化而已，因此，對于不動情緒、致力于就此書起源與演變作“科學”分析——亦即自然主義分析——的藝術與文學研究者，這個合理化徒然形成阻撓而已。

上述觀點，我們無論作何感想，托爾斯泰遭受這種待遇，都有幾分歷史弄人的諷刺。原來，他正是如此看待學院派史學，而以深得伏爾泰真髓的諷刺法嘲弄他們。不過，托爾斯泰得此待遇，仍然大有天理昭昭、報應不爽的況味。他本人哲學說理中的批判成分所以遠勝于建設成分，似乎由于他的現實感（認為個人、個人之間的關系才真實）慣于打破一切大而無當、對此現實意識之種種發現漠視不顧的理論，而他本身又證明不足以提供一個基礎，來對事實做某種更圓滿的通詮。此外，現實的事實與圓滿的通詮無法兼得，可能就是“二元論”之根，可能就是“人類的兩種生活”無法調和的本因。沒有證據顯示托爾斯泰曾經想到這一點。

因此，托爾斯泰既相信個人生活的屬性是惟一真實之物，又認為個人生活屬性之分析不足以解釋歷史進程（人類社會的行為）。其間的沖突，他至終不能解決；在一個更深刻且更切身的層次上，這沖突與他作為作家、作為一個人的稟賦和理想（他畢生深信、畢生希望造達，并且偶爾相信自己已經造達的種種境界）之間的沖突并駕齊驅，可以互考。

請回想一下，我們在前面把藝術家區分為刺猬與狐貍：托爾斯泰體悟到現實的繁復，體悟到現實是各別單體的集合，并且以古來幾無倫比的清明與透辟，識得這些各別單體的本質，但他又只相信一個浩大、一元的整體。對于生命的千變萬化——人與人、事與事、狀況與狀況的差別、對比與沖突，自有作者以來，無人顯露他這等洞識力，也無人如此妙悟各人、各事、各狀況的絕對獨特，而且如此直露表達，出以如此精確的具體意象。無人比托爾斯泰善于表達一個感覺的獨特韻味、準確特質——其“往復蕩漾”、起伏高下、細微動靜（屠格涅夫譏笑他逞奇弄怪之處），也沒有人比他精于表達一個眼神、一絲念頭、一縷情緒，乃至于一個特殊狀況、一整體時期，以及個人、家庭、社群、整個民族生活的內在外在質地與“觸感”（feel）。他小說世界中的一人一物所以有那種膾炙人口的逼真，良由他具有驚人能力，凡寫人表物，必得其最完滿的個體本質，并且兼呈其諸多層次，而未嘗只呈現某股意識流中一項輪廓漫漶的資料（無論何其生動的資料）、一個大略、一個影子、一個印象，凡經他表出者，都不是讀者需要在心中再事推理始能了解之物，也不是依賴讀者在心中推理始能盡展奧妙之物，而是置于自然、不扭曲物相的天光下，同時從所有可能視角遠觀近玩而得，并且具有絕對特定時空關系位置的固實對象——一個所有面貌都充分具現于感官或想像之前、所有微妙變態都一一明銳且堅實呈露的事件。

他的信念，卻與此相反。他鼓吹一個無所不包的靈見。他宣揚的不是多樣，而是單純，不是多層次意識，而是將多層次化簡成某個單一層次——在《戰爭與和平》中，以好人，以單一、自發、開放的靈魂為一切的標準。后來，他根據農民的標準來化簡一切，或者取一種單純、與任何復雜的神學或形而上學都離異無涉的基督教倫理，亦即某種單純、準功利主義的標準，而據此標準，為萬物之間尋找直接的關連，用這一簡單的尺度，使一切物事相互評較。托爾斯泰之天才，原在于能重現難以重視之物，而精確入妙：巧攝個體完整、難以移寫之個性，靈現如神，引使讀者切悟客體直即目前之本相，而非僅見一平白應付之描述；為造此境，他運用能凝定某一經驗特質的象喻，而力避一般語詞，俾免其因為偏利于事物通性而漏失個別差異——“感覺的振動”——以至于特殊經驗與類似事例渾連不分。但是，這位作家，尤其在他最后的宗教階段里，竟然極力辯陳，簡直可說色厲辭激，宣揚與此恰恰相反之事。一切事物，只要不符合某種非常概括、非常單純的標準，都必須排斥。而他所舉的標準，是農民喜不喜歡，或者福音書是不是斷定為好。

托爾斯泰無法擺脫經驗資料。再說，他當然畢生堅信經驗資料為惟一真實之物。但是，他也懷抱著形而上意味極深的信念，認為有一個體系在，經驗資料“必定”歸屬于這個體系——無論表面上是否如此。這劇烈的沖突，即本能判斷與理論信念——他的天賦與他的見解——之間的這項沖突，反映了道德生活的現實與主宰一切的定律之間一項永難解決的沖突。托爾斯泰說：道德生活帶來責任感、喜悅、哀傷、罪惡感、成就感——但這些全是幻覺；至于主宰一切的定律，我們所能得知者不過是它們微不足道的一小部分，故凡自稱知道這些定律、凡自稱依循這些定律行事的科學家與歷史學家，無非撒謊欺人——但這些定律仍是惟一真實之物。世人常取果戈里與陀思妥耶夫斯基的不正常，同托爾斯泰的“清醒”相對照，實則比較之下，前二人是相當完整的人格，都具有連貫的看法與單一的靈見。不過，上述的沖突，產生了《戰爭與和平》。此書之結體，固然妙造堅實，但是，每當托爾斯泰記得，或者應該說，每當他提醒——即未能忘記——自己在做什么、以及為什么這么做，就必定有一道深邃的裂隙豁然展開。這裂隙，我們捧讀《戰爭與和平》之際切莫失察。

## 四

理論甚少憑空而生。因此，托爾斯泰的歷史靈見，其根何在的問題乃是個合理問題。凡托爾斯泰論述歷史的文字，都帶有他自身獨特人格的表記——論述抽象題目的作家絕大多數都沒有的一種第一手特質。寫抽象事物，他是業余，而非本行，不過請記住，他處身于重大事務的世界之中，他是他的國家、他那個時代的統治階級的一分子，而且完全知道、完全了解那個國家和那個時代；他生活在一個理論與觀念異常熱鬧爭鳴的環境里；他博觀詳考，寫成《戰爭與和平》（雖然幾位俄國學者已經顯示，他在此書中取材之廣與選材之精，俱不如一般所想）[87](#_87_1)；他廣泛游歷，在德國與法國會晤過許多位高名重的公共人物。

他博極群言，而且受其讀物影響，俱無可疑。他獲益于盧梭頗多；他對社會問題的分析，他的反歷史取徑，導源于盧梭之處，與導源于狄德羅及法國啟蒙運動之處，分量大概不相上下。尤其值得一提，他傾向于以永恒、邏輯、道德及形而上范疇處理社會問題，而不像德國歷史學派在社會成長、在社會對變動不居的歷史環境的反應里尋索社會問題的本質。他終身景仰盧梭，晚年仍推崇《愛彌兒》為歷來關于教育的最佳著作[88](#_88_1)。他逐漸將土地及其耕耘者——農民——理想化。他這股趨勢，盧梭縱非實際發軔之人，亦必有推波助瀾之功。依托爾斯泰所見，簡樸的農民是“自然”美德的蘊藏所，美德儲量之富，幾乎等如盧梭所謂“高貴的野蠻人”。托爾斯泰本人，有一面是質理粗糙、樸拙無文的農民，具濃厚的道德主義與清教主義稟性，疑忌且憎惡富裕、權勢、幸福之輩；他又有地道的汪達爾氣息（vandalism），時或暴發成盲目、十足俄國式的狂肆，力斥西方的圓熟世故與干練優雅，而夸揚“美德”與單純的品味、“健康的”道德生活，以及尚武而反自由的野蠻精神（盧梭對雅各賓觀念的特殊貢獻之一）——他這一面，也必定曾因閱讀盧梭而強化。他賦予家庭生活一種極高價值，并且倡言心優于腦、道德價值優于思想或美學價值——這些，或許也有盧梭的影響在。凡此皆經有識者標出。諸家之論，切合實情，而且發人深省，但未能解說托爾斯泰的歷史理論。盧梭之學，頗非以歷史為主，其中很難索得托爾斯泰歷史理論的蹤跡。盧梭以社會契約里的權力轉移理論，解釋人對他人的統治權利。關于這點，托爾斯泰就曾加以充滿鄙蔑的駁斥。

如果考慮托爾斯泰同時代的浪漫與保守的斯拉夫主義者對他的影響，我們即能稍稍比較接近他歷史理論的真正來源。寫作《戰爭與和平》的六十年代中期，他與其中數人，尤其波戈金與薩馬林，過從甚密，而且與他們一同敵視當時蔚為風尚的科學歷史理論，即孔德及其信徒的形而上學的實證論，車爾尼雪夫斯基與皮薩列夫，連同巴克爾與穆勒與斯賓塞比較唯物的觀點，以及一般的英國經驗主義傳統——英國經驗主義傳統帶有法國與德國科學唯物論的色彩，后面這幾位家數各異，但殊途而同歸于此傳統。斯拉夫主義者（諸作深受托爾斯泰欽佩的丘特切夫或許最值一提）可能使他不相信以自然科學為范型所塑成的歷史理論。托爾斯泰與陀思妥耶夫斯基都認為這些理論未能為人類的作為與苦難提出一個合乎真理實情的說明。單論一事，它們就已不足為法，它們忽略人的“內在”經驗，將他視如與物質世界其余成分受到相同力量左右的自然物，并且聽信法國百科全書派一面之辭，研究社會行為，如同研究蜂巢或蟻丘，卻因自己所造定律無法解釋活生生的蕓蕓眾生的行為，而滿口怨言。此外，這些浪漫的中世紀主義者可能也強化了托爾斯泰天生的反智主義與反自由主義，以及他由于認為非理性動機既支配人類、又使他們自欺，而對人類的非理性動機的那種深具懷疑與悲觀意味的看法——簡言之，他們可能使他與生俱來的保守看法變本加厲。這保守精神很早就使托爾斯泰深深招忌于五十與六十年代的俄國激進知識分子，并且致使他們忐忑不安，認為即使以他對政治制度的無比大膽抗議，即使以他的異端論調與他毀滅性的虛無主義，他到底仍是個伯爵，是個官吏，是個反動派，非我同志，既未真正啟蒙，亦非由衷反叛。

不過，托爾斯泰與斯拉夫主義者可能敵愾同仇，但他們的積極觀點南轅北轍。斯拉夫主義的義理對黑格爾及其詮釋者大獻口惠，其本身主要卻導源于德國唯心論，而尤其得助于謝林之說：真知無法借理性獲得；惟一可致真知之道，是與宇宙的中心原則作一種想像的自我認同，如靈感神動的藝術家及思想家，與世界靈魂合而為一。有些斯拉夫主義者將此義理視同正教的天啟真理與俄羅斯國教的神秘傳統，而將它遺傳給下一代的俄國象征主義詩人與哲學家。托爾斯泰的立場與此互成極端。他相信，耐心的經驗觀察是惟一致知之道，只不過，如此獲致的知識往往不夠而已；單純之人所知往往較學問之士切近真理——原因不在單純之人是神明感悟的靈應媒介，而在他們對人與自然的觀察比較不為空洞理論所蔽。斯拉夫主義的眼光以形而上的妄念與漫無節制的神秘經驗趨向、或者以詩與神學的生命詮釋為中心，因而嫌惡一般所謂政治學或經濟學，并且走向神秘的民族主義（西方反工業的浪漫主義可為類比）；而托爾斯泰凡有述作，筆端無不挾帶一種硬實銳利的常識鋒刃，上述妄念與趨向及詮釋，都迎刃而自動潰散。此外，斯拉夫主義者是歷史方法的崇拜者，認為個別建制與抽象科學的真正性質都只在時間中的無形成長里透露消息，故只有歷史的方法能揭得這個真性質。凡此，無一可能在十分頑強、十分實際的托爾斯泰身上獲得同情的回響，在中年縈心現實的托爾斯泰身上，尤其不可能。農民普拉東·卡拉塔耶夫與斯拉夫主義（甚至泛斯拉夫主義）觀念論者的土地精神容或有些共通之處——以單純的鄉野智慧反襯過度聰明的西方人所犯種種荒謬——但《戰爭與和平》初稿里的彼埃爾·別祖霍夫是個十二月起事分子，流放而老死西伯利亞；在他一切精神流浪里，我們無法設想他終于會在任何形而上體系里，更遑論在正教或任何其他固有教會里尋得慰藉。斯拉夫主義者識破西方社會科學與心理科學的虛張聲勢，此點，托爾斯泰有所同情，但是，他們的積極義理，他興趣乏乏。他反對無法理解的神秘事物，反對古代的朦朧，反對任何迷信崇拜。《戰爭與和平》以帶有敵意的手法刻畫共濟會，即是他此生這個一貫態度的表征。他對蒲魯東作品的興趣，以及一八六一年走訪流亡中的蒲魯東，只有更增強他這個態度。蒲魯東混亂的非理性主義、清教徒式的嚴謹、對權威與資產階級知識分子的憎惡，以及他的盧梭主義與激烈語調，顯然頗得他意。說他從蒲魯東同年出版的《戰爭與和平》（La Guerre et la paix）借得自己小說的題目，委實非僅可能而已。

古典的德國唯心論者對托爾斯泰或無直接影響，但至少有一位德國思想家，他曾表示欽佩。而他何以心儀叔本華，確實也不難見得。這位孤特的思想家以郁黯之筆，刻畫無能的人類意志奔命似的沖撞強硬固定的宇宙定律；他極言一切人類激情的虛妄、理性體系的荒謬、世人對行動與感覺之無理性來源的懵然不解、以及眾生之苦，從而認為，欲減輕人類弱點，宜將人本身化歸于極度寂靜無為之境，在此境地，人既無激情，遂不會受挫、受辱、受傷。這個傳頌于世的義理反映了托爾斯泰的后期看法——人之多苦，由于多欲，由于妄圖多得以及高估本身能力；此外，他也可能祖述叔本華之意，苦苦強調意志自由的幻覺與支配世界的真實鐵律間的習見對比，尤其力陳因為無法除滅這個幻覺而必然引起的痛苦。依叔本華與托爾斯泰所見，人生之中心悲劇都寓于此；人應該明白，最聰明、天賦最高的人所能控制之事也極其細微；世界歷史是由千萬因素的有秩序運動所構成，對這些因素，他們可得而知者也極為稀少；但憑迫不急待地相信必定有個秩序存在，就自稱察覺到一個秩序，最是膽大妄斷的瞎說：你察覺的其實只是了無意義的一團渾沌——這團渾沌的升華形式，亦即強烈地反映了人生之漫無秩序的縮影，就是戰爭。

托爾斯泰最明言自承的文學淵源，當然是司湯達[89](#_89_1)。在他一九〇一年與保羅·波義耳那場著名的會談里，托爾斯泰舉司湯達與盧梭為他受惠最多的兩位作家，并且說，他自己所知于戰爭的一切，都學自司湯達《巴瑪修道院》中對滑鐵盧戰役的描述——書中，法布利斯曾納悶戰場是否“全無理解力”。托爾斯泰又說，這個觀念——“未經panache”，亦即未經“夸飾”的戰爭——他兄長尼古拉曾與他談過，他自己日后服役于克里米亞戰爭，也獲得親身驗證。托爾斯泰以簡勁畫面呈現戰爭事件插曲，描述親預其事者對戰役的觀感，最受現役軍人眾口交譽。這種干直無飾的寫法，托爾斯泰自稱大半取法司湯達，誠屬實言。不過，司湯達背后有個更干直無飾、更具破壞力的人物，司湯達詮釋社會生活的新方法，至少部分可能源出此人。這位著名作家的作品，托爾斯泰當然熟識，他受益于此人之處，也深于一般所料，因為二人觀點之顯著相近，既難歸結于偶然，也不可解釋為時代思潮的神秘作用。此人就是著名的梅斯特。他對托爾斯泰的影響，研究托爾斯泰的學者，以及至少一位梅斯特批評家，都曾予點出[90](#_90_1)，但詳情全貌仍有待探討。

## 五

《戰爭與和平》寫成一半的一八六五年十一月一日，托爾斯泰在日記中寫下“我在閱讀梅斯特”[91](#_91_1)；一八六六年九月七日，他致函為他擔任總務助理之類職位的編者巴爾捷涅夫，請他寄來“梅斯特檔案”，亦即梅斯特的書信與札記。托爾斯泰為何研讀這位如今相當乏人聞問的作者，理由不一而足。梅斯特是十八世紀末年以寫作反革命小冊子而成名的薩瓦保皇分子，世人通常將他列為信奉正統天主教的反動作家、波旁王朝復辟的支柱，以及革命前現狀尤其是教皇權威的辯護士。但他遠不止此而已。對于個人與社會的本性，他懷抱著冷峻而不主習套的、怨恨人類的看法，而以干硬且譏諷的激烈筆意，論述人類野蠻且邪惡至于無可救藥的本性、永久殺戮之無可避免、戰爭之為神意所定，以及自我犧牲的激情在人類事務中壓倒一切的重大角色——他認為，創造軍隊或市民社會者，即是這股激情，而不是天生的社會性或人為協同；他極言，文明與秩序若想長存，就需要絕對權威、懲罰以及不斷的壓制。他作品的內容與語氣，接近尼采、鄧南遮以及現代法西斯主義的先鋒，而遠于他自己當代著有名望的保皇黨員，使當時的正統主義者與拿破侖治下的法國都為之震動。一八〇三年，他的主君，即當時流亡羅馬、受拿破侖迫害而隨即被逼遷往薩丁島的薩伏伊公國國君，派他為半官方代表，出使圣彼得堡朝廷。梅斯特頗富社交魅力，而且敏感于環境，在俄國首都社會造成重大印象，見稱為練達廷臣、才子兼精明觀察家。他由一八〇三年留駐圣彼得堡至一八一七年，在向政府覆命，或在他與俄國貴族中的朋輩與顧問往來之間，寫就文筆細膩、往往出奇透辟且多先見之明的外交急件與書信、私人通信以及種種有關俄國及其居民的零星札記，成為研究拿破侖時期與隨后年代里俄羅斯帝國統治階級生活與見解的珍貴資料。

他一八二一年去世，作有神學政治論文數篇，但他作品的定本，尤其是稱頌一時的，以柏拉圖對話形式探討人類政府本質與法則、兼論其余政治與哲學問題的《圣彼得堡之夜》，以及他的《外交通信》與書信，至五十年代與六十年代初期始由兒子魯道夫與另外一些人編全問世。梅斯特對奧地利的坦率憎恨、他的反拿破侖主義、連同克里米亞戰爭前后皮得蒙特王國日漸升高的重要地位，自然增加了世人對他人格與他在此時期里的思想的興趣。討論他的書籍開始出現，在俄國文學與史學界激起眾多議論。托爾斯泰擁有《圣彼得堡之夜》，并有梅斯特的外交通信與書信。這些作品，亞斯納亞·波里亞納的圖書館里亦可揀得。十分明顯，托爾斯泰在《戰爭與和平》里大量運用這些資料[92](#_92_1)。包路奇介入得利沙俄國參謀部辯論的一段著名描述，即是照錄梅斯特一封書信，幾乎只字不易。瓦西里公爵在舍蕾爾夫人會客室與某“甚為可取之人”以庫圖佐夫為題的談話[93](#_93_1)，顯然也根據梅斯特一封信寫成；點綴這場談話的法文片語，在此信中可以一一索得。此外，某說故事者向美貌的海倫與一群欣羨的聽眾述說拿破侖在著名女令喬治小姐席上與翁齊安公爵相遇的荒唐軼聞，托爾斯泰初稿里有“在安娜·巴甫洛夫娜處的梅斯特”一條筆記，就是參考此事。再者，老保爾康斯基公爵逐房移床而眠的習慣，大概典出梅斯特所述史特洛加諾夫公爵一個類似習慣的故事。最后，梅斯特的名字赫然出現于小說之中——他與另外一些人一致認為，將拿破侖的顯赫王侯與高級將帥俘虜，會徒然造成外交難題，既增困窘，且無意義。[94](#_94_1)日哈列夫一八〇七年邂逅梅斯特，事后對他盛加美譽。S.P.Zhikharev，《當代記事》（Zapiski sovremennika, Moscow，1934），卷二，頁112-113。我們知道托爾斯泰使用過日哈列夫的回憶錄；托爾斯泰在《戰爭與和平》開章描述安娜·巴甫洛夫娜·舍蕾爾客廳中的法國流亡名人，以及在別處論述當時彼得堡的時髦社交圈，都很能掌握這些回憶錄里的一些氣氛。凡此回響與偶合，都經過托爾斯泰學者仔細點檢比對，托爾斯泰倚傍借用他人之多，已無可疑。

這些可以互勘的例子中，又有一種比較重要的類同。依梅斯特解釋，傳說中的賀拉提烏斯兄弟所以制勝庫里阿提烏斯兄弟[95](#_95_1)，有如一切勝利，是由于無形的士氣因素；托爾斯泰也談到這個未知數——軍隊及其指揮官這種無從觸摸的“精神”——在決定戰爭后果上的至高重要性。對不可稱量與不要計算因素的如此強調，正是梅斯特全面非理性主義的本質所在。梅斯特比歷來諸家更明白也更大膽斷言，若與自然力相抗，人智不過一薄弱工具而已；以理性解釋人類行為，鮮能解明任何事情。他主張，非理性因素，以其不受解釋、又因不受解釋而為理性的批判活動所無法挫損，遂獨能持久而生強力。他舉例說明：非理性的建制，例如世襲君主與婚姻，都能累世長存，而理性建制，如選舉君主政體（elective monarchy）或者“自由的”個人關系，無論何處，其冰消瓦解，都迅若飚塵，而且其消失毫無明顯“理由”。梅斯特認為一切層次的生命都是野蠻的戰斗，個人與國家如此，植物與動物亦然，而且不是為了謀利取益而如此，蓋生命所以即戰爭，發源于上帝所深植的某種原始、神秘、嗜血、自殉渴望。理性之士試圖由規劃社會生活，來臻至和平與幸福（和平與幸福絕難謂為人心的最深欲望，它們只是人心的漫畫像——自由理智——的最深欲望），而未計及遲早不免使它們的薄弱結構像一切紙牌房子般崩塌的種種劇猛力量。戰爭本能之強大，理性人士這些微弱的努力只如螳臂擋車。梅斯特視戰場為眾生一切層面的典型，于是對自以為控制軍隊運動、自以為指揮戰役動向的將軍，大加譏嘲。他斷定，身處實際熱烈戰局者，無人能絲毫辨知其中事態：

人喜談世上的戰爭，而不知其為何物；戰爭籠罩一國的三四區域，而我們往往想成某幾個地點之事；大家一本正經問你：你親歷那次戰役，何以竟不知其中情形？——雖然我們答得上來的，經常與實局正好相反。在右邊的人，知道左邊發生之事么？他是不是只知道近在自己周圍的戰況呢？一個廣闊的場野，萬事俱備，只等屠殺，似乎一待人馬開步，便即觸發；火躥煙揚，眼花眩亂，人在回響震天的金鐵交鳴聲】中，在喝令聲、尖叫聲、喪命聲中神迷狂走，已死者、瀕死者、斷手殘腳的尸體，遍布周遭，恐懼、希望、憤怒，百感攻心；這些可怖景象，我輕易可以想見一二。人處其中，情形如何？他何所見？一兩個鐘頭以后，他還知道什么？竟日苦斗之后，戰士群中，包括將官在內，往往無有一人曉得何方是贏家。我拿不定要不要為你舉出幾場近代戰役做例子——都是誰也不會忘記的著名戰役、改變了歐洲局勢面目的戰役。這些戰役里，戰敗的一方所以稱為戰敗，只是因為某人某人認為己方戰敗；而假設所有條件相同，這邊也沒有比那邊多流一滴血，還是會有一邊的將軍下令部屬高唱贊美歌，并且屈迫歷史說出完全與歷史本身所言相反的話來。[96](#_96_1)

又說：

我們還沒有看夠雖勝而實敗的戰爭么？……我相信，統而論之，物質條件并非戰爭之勝敗所寄。[97](#_97_1)

又說：

同理，一支四萬人的軍隊，實體上不如一支六萬人的軍隊：但是，史乘昭昭，前者若更具勇氣、更富經驗、更有紀律，必將擊潰后者，蓋其人數雖少，而行動更有效率。[98](#_98_1)

最后：

戰爭之為勝為敗，乃見仁見智之事。[99](#_99_1)

勝利與物質實體無關，而系于道德或心理：

何謂戰敗？……戰敗，是你認其為敗之謂。此是至真之理。二人互擊，一人仆死于地，一人猶自屹立，則仆死于地者敗；但軍隊不可與此并論，一方屹立不墜，另方可能亦未仆死。尤其火藥之發明，已使毀滅手段更趨平等，人既眾，死數亦與之相當，故人物方面多損失，未可遽稱為敗，亦即不可因一方死數較多而指其為戰敗。略有自知的腓特烈二世嘗言：勝利，是能勇往直前之謂。然則勇往直前者是誰？勇往直前者，是能以意識與氣勢擊退對方者。[100](#_100_1)

沒有，而且不可能有軍事科學，因為“所謂戰敗，乃想像之事”[101](#_101_1)，此外，“甚少戰爭因物質之敗而論敗——雙方互有得失進退……自信本身為勝利者，是真勝者，正如自信失敗者，是真敗者”[102](#_102_1)。

以上教訓，托爾斯泰自稱學自司湯達，不過，安德烈公爵評論奧斯特利茨戰役之語——“我們失敗，是因為我們自稱失敗”[103](#_103_1)，以及將俄人之戰勝拿破侖歸因于俄人極欲求存，則是梅斯特之說，而非司湯達之說的回響。

關于戰役與戰爭之渾沌與不可控制，梅斯特與托爾斯泰竟有如此相近的看法。他們還推而廣之，將這些看法概及人類一般生活，而且都鄙視學院派歷史學家就人類暴力與戰爭嗜欲所提的天真解釋。這幾點，杰出法國歷史學家索雷爾一八八八年四月七日對政治科學院（Ecole des Sciences Politiques）所作一次鮮為人知的演說，即曾點出[104](#_104_1)。他取梅斯特與托爾斯泰并觀互考，以見梅斯特雖為神權政治論者、托爾斯泰屬“虛無主義者”，但二人皆認事件之第一因神秘難明，都將人類意志視如無物。“由這位神權政治論者到這位神秘主義者，距離比如蝴蝶至幼蟲、幼蟲至蛹、蛹至蝴蝶遠近”。托爾斯泰與梅斯特相似之處，為對第一因同感好奇，都問到類似的問題——諸如“請解釋：為何人類全無例外，認為天真地屠殺無辜的權利很光榮”[105](#_105_1)，都拒斥理性主義或自然主義的答案，而強調無形的心理與“精神”因素——或者“動物學”因素——決定事件，就像梅斯特以急件向他在卡利亞里的政府所作的覆命，強調這些因素，而不顧軍事力量的統計分析。關于群眾之移動——戰役中之人群運動，以及俄人逃出莫斯科與法軍竄離俄國，托爾斯泰的解釋，簡直就是刻意設計，要具體演證梅斯特“重大事件未經規劃且無從規劃”之論。不過，二人的搭配唱和，還有更深層次。這位薩瓦的伯爵與這位俄國人都反駁，而且激烈反駁自由主義關于人性之善、人類理性、以及物質進步為可貴或無可避免的樂觀論，二人都厲聲宣斥理性與科學手段能致人類于永恒幸福與美德的概念。

繼宗教戰爭而起的第一道樂觀理性主義大浪潮撞擊著慘烈的法國大革命，以及隨大革命而起的政治專制與社會經濟疾苦：在俄國，則尼古拉一世先為了抵制十二月事變的影響，四分之一世紀后，復為了抵制歐洲一八四八至一八四九年革命的影響，而長期采取連串壓制措施，粉碎了一股與歐洲類似的發展；除此，十年后克里米亞之敗的物質與道德影響亦須計入。在歐洲、在俄國，赤裸暴力之出現，都扼殺許多溫厚的理想主義，從而造成種種類型的現實主義與強硬作風——其中有唯物社會主義、集權的新封建主義（authoritarian neofeudalism）、鐵血民族主義，以及其余激烈的反自由運動。梅斯特與托爾斯泰之間縱有許多難通的深刻心理、社會、文化、宗教差異，但他們的幻想破滅以后的表現，都是痛切懷疑一切科學方法，不信任各種自由主義、實證主義、理性主義，以及一切志高氣昂而當時風靡西歐的世俗主義，終而刻意強調那些溫情的浪漫主義者、人文主義歷史學家與樂觀的社會理論家似乎決意不理不睬的“不愉快”人類歷史面貌。

談到政治改革家（其中的代表——俄國政治家斯佩蘭斯基，即為有趣例子），梅斯特與托爾斯泰都使用辛辣鄙薄的語氣。斯佩蘭斯基之失勢及放逐，梅斯特疑曾插手；托爾斯泰則假安德烈公爵之眼，描述亞歷山大這位一時寵臣的蒼白面容，他細嫩的雙手、作張作致而妄自尊大的儀態、矯情而空洞的動作[106](#_106_1)——暗示其人及其自由派活動虛幻不真；托爾斯泰描述之傳神，梅斯特亦當絕倒。談知識分子，二人俱懷鄙蔑與敵視。梅斯特認為知識分子是歷史過程中的可怕災禍——是天意所造，使人類引為警惕而重新皈依古代羅馬信仰的丑怖怪物，而且危害社會，有如瘟疫，專尋問題而腐化青年的一批人，其腐蝕活動，凡謹慎的統治者，皆須有所舉措，加以防制。托爾斯泰對此等人物，則鄙視多于憎恨，將他們說成可憐、方向錯誤、智力薄弱而妄圖大成之流。梅斯特視他們為一窩社會與政治蝗蟲、基督教文明內心深處的一塊壞疽——基督教文明乃萬物之至圣，惟賴教皇及其教會發揮英雄之力，方能保全。托爾斯泰則視其為自作聰明、以編造空洞深文詭說為能事、對單純之人所能掌握的現實都耳聾目盲的愚夫；經過多年沉默以后，他大舉報復，不時借用一位嚴峻、無政府老農的野蠻猛烈語氣，斥責這群愚蠢、喋喋不休、人語人樣，儼然無所不知、巧言善辯、自感優越卻無能且胸中空洞的猴子。凡不以權力本質為探討中心的歷史詮釋，二人盡予摒斥，但理性主義對權力本質所作的解釋，二人又嗤之以鼻。梅斯特以嘲諷百科全書派為樂事——嘲諷他們聰明一時的膚淺、他們齊整但空洞的范疇。一個世紀以后，托爾斯泰譏諷他們的苗裔——科學的社會學家與歷史學家，手法亦大同小異。二人都聲言相信未經腐化的平常人民有深刻智慧——不過，對于俄國人那種無可救藥的蠻味、見利忘義以及無知，梅斯特另有高論，其說尖刻入骨，托爾斯泰若曾寓目，必定不喜。

梅斯特與托爾斯泰都認為西方世界可以說正在“腐爛”、正在迅速朽敗。這是羅馬天主教反革命人士發明于世紀之交的義理。二人視法國大革命為神所降于悖離基督教信仰者（尤其悖離羅馬天主教信仰者）的懲罰，部分即本此義理而來。對世俗主義的這種宣斥，起于法國，經由諸多迂回路徑，然后，主要由二流新聞業者及其學院讀者，到達德國與俄國（到俄國，又有直接輸入，以及經由德國說法轉來者），而植入一塊現成的土壤。俄國有人因幸免于革命的動蕩劇變而沾沾自喜，認為西方毀于古老信仰之隳敗，道德與政治急遽解體，而我們仍然穩據致身權勢榮華之路。托爾斯泰西方腐朽日速之見，其源出斯拉夫主義者及其余俄國沙文主義者之處，與直接取自梅斯特之處，至少等量，殆無可疑，但是，這兩位耿直、出身貴族的觀察家心中這股信念都格外強大，而且主宰了他們異常相似的看法，故仍值得注意。二人根本上都是直往不返的悲觀思想家，摧陷流行的幻覺，不稍容情。時人縱或勉強承認他們所言有理，卻也悚然退避。梅斯特狂熱奉持教皇絕對權力主義、支持固有建制，托爾斯泰則早期作品不涉政治，并且不曾授人以激進情緒之證據，然而二人都隱約被視為虛無主義者——他們反掌覆手之間，十九世紀的人文價值紛紛粉碎。二人都力圖逃出自己所造而逃無可逃且無可解答的懷疑主義，想遁入某種浩大無涯、至堅不摧的真理，以求擺脫自己天生性向與氣質的影響。梅斯特進入天主教，托爾斯泰則游入未經腐化的人心與單純的四海兄弟之愛——這狀態，他可能了解，但鮮有了解。面臨這個理想的靈見，他的描述技巧一籌莫展，而每每生出藝術拙劣、質魯木強兼且天真幼稚之作；他為這個理想而作的文字，極其動人、非常不足取信，而且與他自身的經驗分明全不相屬。

然而，以上的類比，也不可過分強調。梅斯特與托爾斯泰固然都認為戰爭與沖突無比重要，但梅斯特，一如其后起的蒲魯東[107](#_107_1)，歌頌戰爭、斷言戰爭為神秘與神意，托爾斯泰則厭惡戰爭，并且認為，原則上，只有得知夠多的細微原因——即其著名的歷史“微分”——我們才可能了解戰爭。梅斯特信仰權威，因為權威是一種非理性的力量；他相信人必須服從，相信犯罪難免、審訊與懲罰為至要之事。他視劊子手為社會柱石。司湯達稱他為“劊子手之友”（I’ami du bourreau），拉梅內說他只知兩種真實——罪與罰，“他仿佛高據絞刑臺而述作”。二氏所言，并非無的放矢。依據梅斯特的世界觀，人皆野人，彼此相殘活剝，劇戰濺血，為殺戮而殺戮。他視此為一切眾生之常境。托爾斯泰距此等恐怖、犯罪、虐待狂之說甚遠。[108](#_108_1)無論索雷爾與沃居埃如何看法，他都絕非神秘主義者。他的做法是事無不可問，莫有禁忌，而且相信必有個單純答案在——答案如果原本就在我們腳旁近處，我們不可執意自苦而往奇僻與遙遠之處尋覓。梅斯特支持等級制原則，相信自我犧牲的貴族，相信英雄主義、服從，以及群眾應由其社會與神學中的上級施予最嚴厲控制。因此，他倡言將俄國教育置于耶穌會士手中；耶穌會士至少會將拉丁文授予野蠻的錫西厄人。余事勿論，但因其體現了歷代的偏見與迷信，拉丁文即已是人類的神圣語文，因為那些偏見與迷信是久試于歷史與經驗而不破的信念——也只有這些信念能筑成至堅之墻，以摒拒無神論、自然主義及思想自由的可怕酸蝕。最重要的是，他認為，自然科學與世俗文學有其弊害，在教化涵養未全而不足以抵抗這些弊害者手中，是危險物品——一種烈酒，任何尚未慣飲此酒的社會，都有興奮激狂、終而為其所毀之虞。

托爾斯泰畢生反擊公然的蒙昧主義，以及對求知欲的人為壓制。他最嚴厲的言詞，正是抨擊十九世紀末二十五年間奉行這位天主教大反動分子格言的俄國政治家與政論家——波別多諾斯采夫及其朋輩與附庸。《戰爭與和平》作者分明痛恨耶穌會士；亞歷山大在位期間，他們竟能變化時髦俄國仕女的信仰，尤其令他憎怒——彼埃爾那位了無可取的妻子海倫，其生平最后幾樁事件，幾乎可能就是根據梅斯特對圣彼得堡貴族傳教的活動而寫成。的確，有十足理由可以認為，耶穌會士所以被逐出俄國，梅斯特本人所以被罷黜離境，就是由于皇帝認為他的干預太明目張膽，而且太過得逞。

因此，最令托爾斯泰驚怒交加之事，將莫過于得知他與這位黑暗的使徒、這位無知與農奴制度的辯護士竟有許多共通之處。遍觀論述社會問題的作家，語調最近托爾斯泰者即梅斯特。對于借理性手段、由實行良好法律或傳播科學知識以改善社會，二人都橫加諷刺、有近乎犬儒的不信。對于一切時髦解釋、所有社會萬靈藥，尤其對于憑據某種人為公式而整理與規劃社會，二人俱熱嘲怒諷。對于一切專家與一切技術、一切世俗信仰的高遠聲稱，以及理想主義者用心良苦的改善社會的企圖，二人皆持深心懷疑的態度，惟梅斯特公然明言、托爾斯泰較不顯著而已。凡以觀念應物處事、凡相信抽象原則者，二人同樣不喜，二人都深染伏爾泰的脾氣，又都厲聲拒斥伏爾泰觀點。梅斯特宣斥盧梭為偽先知，托爾斯泰態度則比較曖昧不明，但二人極究事理之后，都援他之例，往人類靈魂中推求暗藏的根本來源。個人政治自由之觀念——以某種非個人的司法制度保障民權，二人尤其拒斥。梅斯特視任何個人自由之欲求——無論其為政治、經濟、社會、文化或宗教上的個人自由——為任氣使性的漫無紀律與愚蠢的犯上。他支持最黯無理性與最具壓制性的傳統形式，因為惟傳統能賦社會機構以生命活力，使之持續、安泊；托爾斯泰拒斥政治改革，則因為他相信最終的新生只能出自內在，而惟一真實的內在生活又寓于人民大眾內心里難以探觸的深層之中。

## 六

但是，托爾斯泰的歷史詮釋與梅斯特的觀念另有一個更大且更重要的互通之處，而此事牽涉到他們在人類關于過去的知識上所抱持的基本原則。這兩位互不相似、直可謂彼此敵對的思想家最顯著共同成分之一，為二人俱全心關切事件的“堅決無情”性格——事件的“邁進”（march）。托爾斯泰與梅斯特都認為，凡發生之事，都是一張張網，由事件、對象及特征結成，厚厚糾纏、密不透光、復雜難解，既以無數無法辨指的環節相互系扣而成，又由無數有形無形的間隙與突斷為之區分界隔。這種現實觀，使一切清晰、邏輯與科學的建構——人類理性所獲致的輪廓精詳、勻稱均齊樣式——顯得滑巧、單薄、空洞、“抽象”，若取以描述或分析任何有生命或曾有生命之物，完全無效。所以如此，梅斯特歸因于人類觀察與推理力量不可救藥的無能——至少，若無超人知識來源之助，它們就是如此無能；所謂超人知識來源，指信仰、天啟、傳統，尤其天主教的偉大圣徒與博士，以及其無法分析的、特殊的真實感受——對此感受，自然科學、自由批評及世俗精神乃致命之毒。依梅斯特所見，希臘人中最睿智者、許多偉大的羅馬人、支配中世紀的重要教士與政治家，皆擁有這種洞識；他們的力量、尊嚴與成功，即源出這種洞識。此種精神的天敵是聰明與專業化。因此，羅馬人鄙視專家與技術人員——鄙視饑不擇食的希臘人（Graeculus esuriens）[109](#_109_1)，極有道理。近世的亞歷山大時代（可怕的十八世紀）里這些精明伶俐、腸腦凋枯的人物——由掠食為生、卑齪下劣、嬉皮笑臉的伏爾泰領頭，因對圣經耳聾目盲而專事害人害己的可憐的一群涂鴉弄文之士，其遙遠但確定的祖先，就是希臘人。了解世界之“內在”節奏、“深層”潮流，了解事物無言之邁進者，只有教會。這節奏、潮流及邁進，不在爭攘動亂的君主、不在嘈雜哄鬧的民主宣言、不在喋喋喧騰的憲法公式、也不在革命暴力里，卻在由“自然”法則支配而永恒的自然秩序中。惟解此秩序者能知何事可為而何事不可為，何事應嘗試而何事不應嘗試。這些人而且惟有這些人，掌握世俗成就與精神救贖之鎖鑰。全知者惟上帝。我們也惟有將自己浸入上帝之道——浸入他的神學或形而上原則，方可冒昧指望有智慧。這些原則的最低境界體現于本能與古代迷信之中，因此，本能與古代迷信只是卜測并服從上帝法則的原始方式——但仍是已試諸百世的方式；運用理性，則是妄圖以我們自己的武斷規則取代這些方式。實際的智慧（practical wisdom）大致都是關于無可避免之事的知識：在我們的既有世界秩序內，何事不得不發生，何事無法完成或者不可能完成，以及某些計劃何以必定失敗或者不得不失敗。何以不可避免，并無任何證明或科學的理由可以解釋。但識其為不可避免，是一種稀有的能力，此種能力，可以稱為“現實感”（sense of reality）——感知何物與何物相適、何物與何物無法并存。此感名稱很多：洞識、智慧、實用天才、對于過去的感受，以及對生命、對人類性格的了解，等等。

托爾斯泰的看法與此并無多大差異，只除一點：我們夸稱能了解或決定事件，這種夸大是一種愚蠢，所以有此愚蠢，他認為理由不在于我們愚蠢或褻瀆神明，妄圖不假特殊（即超自然）知識之助以成事，而在于數目浩瀚的事物交互關系——事件的細微決定原因——我們所不知者太多；我們若但稍知因果之網變化無限，便應停止稱贊與責備、夸言與悔吝，或者不再將人視為英雄或惡棍，而懷抱適當的謙抑，虛心伏首于無可避免的必然性之前。不過，我們若言止于此，是曲解他的信念。在《戰爭與和平》中，托爾斯泰曾明言一切真理在科學——在關于物質原因的知識，因此，我們若以太少的證據作成結論，將是自陷于可笑——不如農民或野蠻人，農民與野蠻人不會比我們無知太多，其主張卻至少比較謙虛適中。但是，這種世界觀又并非《戰爭與和平》、《安娜·卡列尼娜》或托爾斯泰這個時期任何其余作品的根本看法。庫圖佐夫睿智且聰明，但不只是趨炎附勢的德魯別茲柯依或畢利賓那種聰明；他也不像那些德國軍事專家那般執迷于抽象的理論或教條——他不像他們，而且比他們明智，然而他所以如此，并非由于他比他們多知事實，亦非由于他比他的顧問或敵手——普菲爾、包路奇、貝爾蒂埃或那不勒斯國王——熟諳更多事件的“細微原因”。卡拉塔耶夫能令彼埃爾開悟[110](#_110_1)，而共濟會員不能。所以如此，并非因為卡拉塔耶夫的科學知識湊巧優于共濟會莫斯科支部；列文下田而獲體悟、安德烈公爵在奧斯特利茨戰場受傷而生大悟，然此二悟皆非尋常所謂新事實或新定律之發現。相反，事實之累積愈多，你的活動愈徒勞，你的失敗也愈是無望的失敗——由亞歷山大身邊那群改革者，可以觀知此點。他們及他們一類人只因愚蠢（如那批德國人、軍事專家，以及一般專家）、或虛榮（如拿破侖）、或浮薄（如奧布朗斯基）、或麻木（如卡列寧），方得免淪于浮士德式的絕望。彼埃爾、安德烈公爵與列文發現什么？一項體驗點化了他們的生命而解決了他們的精神危機，那場精神危機的中心與高潮何在？不在于彼埃爾與列文等人痛悟自己能聲稱發現多少拉普拉斯式全知觀察者所知的全體事實與定律，也不在于學蘇格拉底干脆自承無知[111](#_111_1)，更不在于幾乎與此相反的情形——亦即，不在于他們對主宰人生的“鐵律”獲得更精確的新覺悟。也就是說，不在于如狄德羅、拉美特利、卡巴尼斯等偉大的唯物主義者，或者是屠格涅夫在《父與子》中當作偶像來描寫的“虛無主義者”巴札洛夫那樣的十九世紀中葉科學作家的宇宙論一樣，悟見自然是一部機器或一座工廠。復又不在于他們對古往今來詩人、神秘家與形而上學家都曾證言的萬有合一獲得某種先驗感受。然而他們確實有所感悟，有個靈見，或者至少是天機一閃，是一剎那的啟示，恍兮惚兮而釋萬疑、調萬事；那是某種神義論，使一切存在之物與發生之事皆有其存在與發生之理，而且同時使此理豁然澄明。此悟此理是何悟何理？托爾斯泰未曾明說。他（在后期明白說教的作品里）開始費辭詳述，但說法已非復舊觀。然而，凡讀《戰爭與和平》者，無人能完全懵然不曉托爾斯泰所言何事。在庫圖佐夫或卡拉塔耶夫為主的幾幕戲里，或者在書中其他準神學、準形而上學的文字里，固然已可略窺其意；全書結尾里純用敘述而不涉哲學的一段，寫彼埃爾、娜塔莎、尼古拉·羅斯托夫、馬麗婭小姐安系于扎實、清醒的新生而過其安定的日常生活，托爾斯泰用意尤更昭然若揭。在此，他分明有意要我們看出，十余載風雨憂患之后，這部小說的“英雄”——“好人”——已造就一種平靜，一種基于了解而來的平靜；了解何事？安忍順受之必要；順從何物？非僅順從上帝意志（至少，在寫作幾部偉大小說的一八六〇年代或一八七〇年代，非僅指順從上帝意志而言），亦非僅順從科學里的“鐵律”，而是順從事物的永恒關系（the permanent relationships of things）[112](#_112_1)以及人類生活的普遍質地（the universal texture of human life）；真理與正義只在此關系與質地之中，而只有用一種“自然的”（亞里士多德式的）知識，才能發現。欲造此境，最要者為掌握人類意志與人類理性何所能、何所不能。然則如何可以得知人類意志與人類理性之能與不能？其法不在做某種特殊的探討或發現，而在對人類生活與經驗的某些普遍特征有所知覺（不必是明示或有意識的知覺）。這些特征中最重要且最普及者，為“表面”與“深層”之判然分野。所謂“表面”，指可以觸知、可以描述、可以分析的物理與心理、“外在”與“內在”、公眾與私人資料而言，亦即科學能處理的資料世界，盡管科學在某些領域里——例如物理學以外的領域——進展極微；所謂“深層”，則指“包含”并決定經驗結構的秩序而言，亦即我們與我們的經驗必須置入其中，方能設想的架構——也就是說，我們的思想習慣、行動、感覺，我們的情緒、希望、心愿，我們的談話、信仰、反應、存有方式等等所以如此之理。我們——有知覺的造物——部分生活在一個世界里，這個世界的成分，我們能以理性、科學、精細計劃的方法來發現、分類、取為行動根據；但我們又部分（托爾斯泰、梅斯特以及與他們一般見解的思想家說大部分）浸沒于一媒介中，此一媒介，我們無可避免地在某程度內認為當然是我們自身的一部分，在這程度內，我們并未而且無法由外觀察它；我們無法辨認、測量、操縱它；它如果與我們的經驗極為親密相觸、與我們以及我們所作所為交織過密，而不能從流變（生命與經驗是一種流變）里提出，作為可用科學之超脫加以觀察的對象，我們對它甚至就無法完全知覺。它是我們存在其中的媒介，決定了我們最恒久的范疇，我們判斷真與偽、實相與表相、善與惡、中心與邊末、主觀與客觀、美與丑、動與靜、過去與現今與未來、一與多的標準。因此，以上范疇或其他任何可明確構想的范疇與觀念，無一適用于它——因它本身只是包含凡此范疇、凡此觀念之全體（totality）的籠統稱呼，亦即我們所借以作用之終極架構與根本前提的總名。我們惟有獲得這媒介以外的某一有利據點（不可能的據點，因為無“外”），始能分析此一媒介。不過，對于自身與他人生命中“浸沒”部分的質地與方向，還是有人比他人敏覺，比忽略此一無所不在之媒介（“生命之流”）而當受“淺薄”之名者敏覺，比試圖將表層對象亦即將相當有意識、相當可操縱的經驗所專適的工具——科學、形而上學等工具——應用于此媒介，因而理論上造成種種荒謬、實踐上落空蒙羞者敏覺。所謂智慧，一能斟酌而承認我們在其中行動的不變（至少非我們所能改變）媒介——例如我們一切經驗都帶有時間與空間特性，此時間與空間之普泛性即是必須斟酌之事；二能多多少少有意識地斟酌“無可避免的趨勢”、“無從秤量的至輕至細之物”、“事物的動向大勢”，而妥為因應。此非科學知識，而是對我們適巧置身其中的環境形勢有一種特殊的敏感；這是在不抵觸某種無法改變、甚至無法充分描述或計算的恒定條件或因素下生活的能力，亦即，凡遇科學在原則上不適用之處，即善于遵循經驗規則——農民或其他“單純人民”據說具有的“遠古智慧”——而行事。對宇宙取向（cosmic orientation）的這種無法言喻的感悟，謂之“現實感”，謂之生命正道之“知”。托爾斯泰有些說法似乎認為，科學實際上雖不能但原則上能研透并征服一切；而他言下之意是，若果如此，我們應該得知一切實有界的原因，得知這些原因，我們也就應該知道我們是不自由的，是完全被決定的——最智慧者所知，亦僅止于此。梅斯特有些說法也似乎認為，教授因技術較優而比我們多知。但言下之意，他是認為他們所知不過“事實”，亦即，他們所知只是諸門科學的題材而已。圣托馬斯所知比牛頓無限多，而且更精準、更確定，然而他的知識與牛頓同屬一類。梅斯特與托爾斯泰口頭上都故示承認自然科學與神學有尋獲真理之能，但這些認可始終純屬形式，他們的積極教條表現的是與此迥然不同的信念。梅斯特稱贊阿奎那，并非因為他是比達朗貝或蒙日優秀的數學家；同理，據托爾斯泰所見，庫圖佐夫之高明，并不在于他是比普菲爾或包路奇更高明、更具科學頭腦的戰爭理論家。庫圖佐夫之類偉人是智慧高而非知識多；使他們成為大師者，不是他們的演繹或歸納推理，而是因為他們見地“比較深遠”，見人所不見；他們看出世界之道、見得何物與何物相合而何事與何事絕難一致；他們看出何事可能而何事不可能、人如何生活及人生目的何在、人有何作為及痛苦何在、人如何行動、人為何如此行動以及為何應該如何行動。此“見”并未傳出關于宇宙的任何新消息；它只是悟見至輕難量之物與可得而秤量之物的交互作用、一般事物或某一特殊情況的“形狀”，或者悟及某個特定性格——凡此，已非科學決定論所需要的自然定律可得推知或陳述之事。能歸入此類自然定律的事物，科學都能處理；處理這些事物，毋需“智慧”。如果因為這優上“智慧”存在而否認科學有其權利，是妄為而侵犯科學領域，是混淆范疇。托爾斯泰至少即未曾失檢至于否認物理學在其本身領域內的效用；但是他認為，與科學家所難涉及之境——社會、道德、政治、精神世界——相較，物理學領域微不足道。沒有一門科學能整理、描述、預測這些世界，因為這些世界里所“浸沒”的、無法檢視的生活的比例過高。啟露這些世界之本質與結構的洞識并不只是一時權宜使用的代替物——不是有關的科學技術不夠精到時才來乞靈的經驗變通辦法。這洞識的要務完全不同，此事是沒有一門科學能自稱有辦法的事；它辨別真實與贗偽、值得與不值、可為或可以持久與不可為或無法持久之事；它若有所判斷，亦不必為其判斷提出理性的根據，原因無他，“理性”、“非理性”是由于與此洞識發生關系——亦即須為“從此洞識中生出”——才有其意義與用法的措辭，而不是這洞識由于與它們發生關系才有其意義與用途。此中本末，不容倒置，因為我們一切思想作為是在某塊終極土壤上，在某個架構、氣氛、格局、媒介里受到不可避免的感覺、評價、判斷，而上述洞識了解就是根據這終極土壤、架構、氣氛、格局、媒介（難以定名，以最能盡意者為上）而來。托爾斯泰的決定論、他的現實主義、他的悲觀論，以及他（和梅斯特）鄙視科學與世俗常識對理性的信心，追根究底，就在于他們時刻感知這架構——事件的運動不拘，或者其特色的多變樣態——“牢固無情”、普遍、周及萬物、非我們所能改變、非我們力量所及（此“力”，指我們由科學知識進步所得而控制自然之力）。這一切的架構、一切的基礎，就在“那里”，而惟智慧者識之：彼埃爾摸索之、庫圖佐夫確信之、卡拉塔耶夫與之合一。托爾斯泰所有英雄都至少獲得斷斷續續的一窺，只此一窺，已令一切習套的解釋——科學、歷史的解釋、由沒有反省能力的“良知”（good sense）作成的解釋——顯得空洞至極，而且這些解釋法最不自量力之處，又尤其虛偽可恥。托爾斯泰本身也知道真理在彼而不在“此”——不在可供觀察、分別以及可作建設性想像的地區；不在細微體察與分析的力量（關于此道，他是我們當代的最偉大能手）；但是，他不曾親自與此真理正面相照，因為他無論怎么說，都不曾有個整體之見；他不是、他根本不是刺猬；他所見者不是一，而是多，他那苦執困心、逃無可逃、不屈不撓、穿透一切而令他瘋狂的清明眼光，看到的是一個比一個細微、一個個充滿個性的許多事物。

## 七

我們處身于我們無能了解的巨大事物圖式中。外在對象，或者別人的性格，我們將它們析離它們存在其中的歷史之“流”，析離它們被“浸沒”的、深不可測的部分（托爾斯泰所謂職業歷史學家甚少留意的部分），即能加以描述。對此圖式，則此法不通，因為我們自身即生活于此整體之中，而且依此整體而有生命，我們與此整體順受相安，才可謂有智慧。據埃斯庫羅斯[113](#_113_1)與《約伯記》[114](#_114_1)可知，我們惟飽經辛酸苦難之后，才會以此整體自安自適。臻至此境之前，我們抗爭、受苦；而除非臻至此境，我們一切抗議與受苦將全屬徒然，而且使自己淪于自愚出丑的可悲下場（如拿破侖）。由于愚蠢以及高傲的自我主義而抵觸這環流（circumambient stream）的本質，將使我們的行動與思想自取挫敗。對此周連不殆的環流有意識，即是有見于經驗之統一，即是有歷史感，即是有真正的實在之知，即是相信賢哲（或圣徒）那種不可言傳的智慧（托爾斯泰與梅斯特細節上或有差異，但都有這種智慧）。二人的現實主義是同一類現實主義，是浪漫主義、感傷主義與“歷史主義”的天敵，也是侵略性“科學主義”的天敵。他們的目的不是要借自然科學知識、形而上知識、歷史科學知識之進步，或由返取過去以及其他方法，將已知已行之事區分于原則上可知可行或有朝一日將可知可行之事；他們的宗旨，是要確定我們知識與力量的永恒疆界，將其劃別于人原則上永遠無法得知或無法改變之事。依梅斯特所見，我們的命運寓于原罪，寓于我們是人——有限、容易犯錯、悖德敗行、虛妄；我們一切經驗知識（與教會訓諭相違的知識）都深染錯誤與偏執。據托爾斯泰之論，我們一切知識必屬經驗知識——此外別無知識；這知識永遠不會將我們導向真理的了解，只會累積以武斷之道抽取的零碎消息見聞；不過，托爾斯泰還認為（正如他極度鄙視的唯心派形而上學家所認為），如此累積之知既無價值且不可解，除非它取源并指歸于惟一值得追求、無法言喻但非常容易感覺的這種卓異的理解力。了解何事，托爾斯泰時亦近乎明言。他告訴我們，我們所知于某件人類行動愈多，就愈覺得該件行動無可避免、決定難移。何以故？知道愈多相關條件與前因，即愈難不考慮種種環境，并且愈難臆測若非這些環境，事情可能如何。我們在想像里將我們知道為真的事實一一剔除之后，這種臆測非僅困難，亦且不可能。托爾斯泰此言之意，并不隱晦。我們就是我們，而且生活于有其特性——物理、心理、社會等特性——的處境之中；我們所思、所感、所為，包括我們設想現今、未來或過去可能有何選擇的能力，皆為這處境的條件所制。我們的想像、我們的計算能力、我們設想過去某方面若是另種模樣則情形可能如何的力量，很快達到天生極限：一因我們對選擇——“可能之事”——的計算能力薄弱易窮，更因（托爾斯泰說法的邏輯引申）我們的思想就是如此、我們的思想條件及其所出之符號本身就是如此，而且受世界的實際結構所決定。我們的想像，其意象與力量有限，因為我們的世界具有一定的特性，一個太過不同的世界根本無法（憑經驗）設想，人的想像固有強弱高下之異，然有止境則一。世界是一個體系、一張網。將人設想為“自由”，就是將他們設想成在過去某個關口上能夠另有做法；是設想出這些未曾實現的可能事物會有何后果，以及世界因此將如何有別于如今實有之狀。即使以人為、以純粹演繹的體系而論，例如棋局，這種想像便已困難至極，棋的布法，數目既有限、形態亦分明（由我們以人為之道安排而成），故其組合猶可計算。但是，若將此法應用于現實世界的模糊、豐富質地，而試圖根據你的因果律、或然率知識，來討究某項未曾實現的計劃或某件未曾履現之行動的底蘊——該項計劃或行動對全體后來事件的影響——你就會發覺，辨出愈多“細微”原因，將這些原因一一解離互相扣連的樞紐環節而“演繹”其任何后果的工作，也愈加困難駭人。因為你演繹出來的每一個后果，都影響到其余無法計數的全部事件與事物的整體。這整體與棋有別，并非能以武斷擇取的一套觀念與規則來加以界定之物。在現實生活中，甚或在棋局中，你如果妄行逞弄基本觀念——諸如空間之延續、時間之分割等，你很快就達到符號失靈、思想混亂而癱瘓之地。所以，我們對事實及其關系所知愈充分，即愈難設想有何選擇方案；我們所據以設想及描述世界的術語——或范疇——愈清楚、愈精審，我們就愈覺得我們的世界的結構固著難變、人事行動并不“自由”。識知這些極限——想像力之極限，以及究竟而言，思想本身之極限——你就會正視這世界“牢固無情”的統一樣式；亦即領會到，與此樣式合一、俯首順從這樣式，才是尋求真理與平靜之道。這看法一非東方的宿命論，二非托爾斯泰那一世代俄國革命“虛無主義者”深心景仰的著名德國唯物論者畢希納、福格特或摩萊肖等人那種機械決定論，三非對神秘開悟或整合的渴求，而是惟謹惟慎的經驗主義和理性、頑強的現實主義的看法。不過，所以如此，是出于情緒上的原因，托爾斯泰這只狐貍苦苦追求刺猬的見事眼光，慷慨激昂地謀求一個一元論的人生觀。

托爾斯泰上述看法相當切近梅斯特的獨斷肯定，我們必須努力養成一種順從歷史要求的態度——歷史的要求，是上帝借其仆人及其神圣機構所傳之語，既非人手所造、亦非人手能毀。我們必須配合上帝的真言——萬物的內在活力。但是，上帝真言的具體例子何在、我們應如何調理我們的私人生活或公共政策來與之配合，這兩位批評樂觀自由主義的人很少明告我們。我們也不能指望他們告訴我們，因為他們并沒有積極正面之見。托爾斯泰的語言——梅斯特的語言亦然——特別適用于與積極建設相反的活動。他的天才，其登峰造極之長，在分析，在敏銳辨同，在指異，在孤立具體事例并透入個體本身核心；梅斯特達成其精彩效果之法亦相近似，是緊扣敵手所犯的荒謬錯誤，montage sur l'epingle[115](#_115_1)，高舉供人嘲罵。他們敏于觀察經驗的繁復變化，凡有以虛謬之道解說經驗、提出虛妄解釋的企圖，他們都當下察覺，嚴辭諷刺。但二人又都知道，完足的真理——使宇宙一切成分彼此關連的究竟基礎，亦即能使他們或別人任何言論成真或落空、瑣屑或重要的惟一情境格局——寓于一個總攝一切的靈見，而這靈見，他們因為并未擁有，所以無法表達。彼埃爾所領悟、馬麗婭小姐由結婚而接受、安德烈公爵畢生苦求者，究是何物？托爾斯泰亦如奧古斯丁，只能說何者非是此物。他的天才專工于破壞。他只能試著點向真理，方法是揭露虛偽的路標；他只能試著孤立真理，方法是消除非此真理之物——亦即，消滅狐貍以非常清楚但必然有限的眼光看見，而能以清晰、分析式語言表達之物。他有如摩西，必須在許地（the Promised Land）邊界上止步[116](#_116_1)；無此許地，他的旅程毫無意義，但他又不得其門而入此許地；然而他知道有此許地，并且能以曠古未有的方式告訴我們何物非此許地——這許地尤其不是藝術、科學、文明或理性批評所造之境。梅斯特亦然。梅斯特是反動的伏爾泰。他以獰猛的技巧、狠厲的居心，將基督教時代以來所有新義理一一粉碎。妄稱真理者逐一現形、潰滅；他以他的武器撻伐自由主義與人道主義學說，效果空前。然而王位始終空懸。他的積極義理太不足以令人信服。梅斯特浩嘆黑暗時代之不再，但當他的流亡者同儕提出消滅法國大革命的計劃時——回復大革命前原狀之義——他乃立斥為荒唐見地，是試圖將已經發生、已經改變我們而不可挽回之事視同無物。他說，欲消除法國大革命，有如試圖以瓶子裝盡日內瓦湖之水而藏于酒窖。

有人真相信某種復舊為可能之事——由華肯洛德而葛理斯，自科貝特至切斯特頓、斯拉夫主義者、分產主義者（Distributist）、拉斐爾前派等新中世紀主義者，以及其余懷舊的浪漫派人物，皆屬之。梅斯特與此輩并無血緣；他和托爾斯泰相信之事與此恰恰相反，他相信此時此刻的力量“牢固無情”，對于總和累積而決定了我們的基本范疇的條件，我們沒有能力消除——這總和，我們永遠無法充分描述，若非當下直覺，就永遠無法得知。

此處有兩種互相爭勝的知識類型：一類出于請求方法的探討，一類比較難以捉摸，源于“現實感”、“智慧”。二者相爭，遠古已然。一般而言，雙方的聲稱歷來都有人承認其效力，最劇烈的沖突，則關乎雙方領土的準確界線何在。為非科學知識提出巨大聲稱者，敵手指斥他們是非理性主義與蒙昧主義、偏取情緒或盲目成見而蓄意摒拒可以格致的真理所憑倚的可靠公認標準；他們本身則指斥這些敵手——野心勃勃的科學斗士——制造荒唐的聲稱、輕信不可能之事、提出虛偽綱領、妄行解釋歷史或藝術、妄行解釋個人靈魂的狀態（而且妄圖改變之），其實又分明絲毫不解其為何物；科學斗士汲汲奔忙，所得結果縱非一無價值，也往往走向難以預測、導致災禍之途——凡此，總因他們過于虛妄且剛愎自用，不肯承認太多狀況里都有太多因素無從得知，而且并非自然科學方法所能發現。因此，最好不要妄圖計算不可計算之物、不要妄稱世界外面有個可憑以測量與改變一切的阿基米德點；最好衡情度事、因勢制宜，以謀（實用上的）最佳結果；最好莫學普洛克汝斯忒斯[117](#_117_1)；最重要的是，在可以孤立、可以分類，以及可供客觀研究或者可作精確測量與操縱之物，與世界最恒久、無所不在、無可逃避、深入現下的特征之間，你應該知所分別：此類特征，我們過于熟習，其“牢固無情”的壓力，我們過習而不覺、不察，因而不可能以透視法觀察、不可能取為研究對象。這是濡透帕斯卡爾與布萊克、盧梭與謝林、歌德與柯勒律治、夏多布里昂與卡萊爾思想的一項識別；凡主張心的理由（reasons of the heart）、人的道德或精神本質，喜談崇高與深度，主張詩人與先知之洞識“更深奧”，以及推闡特殊理解、力倡內在攝悟世界或內在與世界合一者，其思想無不濡滿這項識別。托爾斯泰與梅斯特即在這些思想家之列。托爾斯泰將一切歸咎于我們懵然不知經驗原因，梅斯特將一切歸咎于我們遣棄托馬斯主義的邏輯或天主教神學。但是，他們的實際言論，其語氣與內容，戳穿了他們這些明示的信念。二人都再三強調“內”與“外”的對比；“外”即科學與理性之光僅及的“表面”，“內”即“深層”——“人類的真實生活”。在梅斯特，正如后來的巴雷斯，真知——智慧——寓于了解與神交“大地與死者”（這與托馬斯主義的邏輯有何干涉？），亦即，死者、生者、未生者以及其生活之大地環環相連而造成一個不可改變的大運動。有智慧，就是能參與這個大運動。柏克、泰納及他們的繼踵者各以其道試圖傳達的，也許就是這個運動，或者與此運動類似之物。托爾斯泰極為厭惡這種神秘的保守主義，認為它規避核心問題，但借華麗夸飾之詞藻護身，不過重述問題，作為答案了事而已。但是，他終究也提出庫圖佐夫與彼埃爾恍惚有像有物的靈見——關于浩大無垠的俄國，以及她何事可為或不可為、何事能忍或不能忍、如何可為或不可為、如何能忍或不能忍、何時可為或不可為、何時能忍或不能忍的靈見，凡此，拿破侖及其參謀毫無所知（他們所知甚多，但都無關要旨），遂走上覆滅之路（盡管他們的歷史、科學及細微原因知識或許勝于庫圖佐夫與彼埃爾）。梅斯特歌頌昔日偉大基督教斗士的優異科學、托爾斯泰哀嘆今人科學之無明，但我們切勿為所迷惑而錯失他們事實上維護之事的性質，他們維護的是“深層洪流”之知、心的理由（raisons de coeur）——這些，他們確無直接經驗之知，但他們相信，科學的設計與此相較，不過陷阱且幻妄而已。

二人深不相似，甚至劇烈對立，但托爾斯泰充滿懷疑的現實主義與梅斯特獨斷的權威主義實是親兄弟。兩者俱發源于苦苦相信一個靈見，一個所有問題盡得解決、所有懷疑盡獲饜足而終于臻至平靜與悟解的單一、靜穆的靈見。既不得此靈見，他們盡舉他們迥然相異、甚至經常不能并存的立場里的強大資源，致力消滅一切可能敵對與批評這個靈見的人。他們都為他們只有抽象可能性的信念而奮斗，但二人信念實不相同。不過，他們處身的困境——致令他們畢生以摧陷廓清為要務的困境、他們的共同敵人以及他們強烈相似的氣質，使他們在二人至死猶耿耿自覺而盡粹不輟的一場戰爭里成為如此怪異不倫又千真萬確的盟友。

## 八

托爾斯泰是人類皆兄弟的福音使徒，梅斯特是為暴力、盲目犧牲與永恒苦難之說鼓吹的冷酷辯護士。二人實大相背反，竟以無能脫免相同的悲劇矛盾，而有結合為一之勢。二人都天生是目光銳利的狐貍，對于使人類世界滅裂分割的赤裸、實際的差異與力量，俱有所覺，而無所逃于天地之間；淺薄之徒，或急迫之士，以種種精微的設計，以種種統一的體系、信仰與科學，掩飾渾沌，妄圖自蔽蔽人，而他們是完全無法為其所惑的觀察者。二人都尋找和諧的宇宙，而處處只尋得無論多么層層偽飾的欺蒙之道都絲毫無法掩藏的戰爭與混亂；徹底絕望之余，他們倡議舍棄可怕的批評武器（二人的批評天賦俱過度豐厚，托爾斯泰尤甚），而偏尚單一的大靈見——一個至單純而不可析分、遠離正常思想過程而理性工具無法攻擊、也許因此而可望導致和平與救贖的靈見。梅斯特以溫和的自由主義者始，終則獨抱其別樹一幟的絕對無上天主教，據此孤堡，欲粉碎十九世紀之新世界。托爾斯泰則自始就信奉一種與他所有知識、所有稟賦、所有意向都相矛盾，他容或引為懷抱，但他無論身為作家或個人，都不曾擁抱到身體力行地步的人生觀與歷史觀。及至暮年，他由此觀點轉入一種生活形式，欲本此生活形式，解決他關于人和事件的信念，與他認為他有或者應該有的信念之間的明銳矛盾；到得末了，他的解決辦法竟是認為真實問題另有所在，上述實際矛盾完全不是根本問題，只是一種閑散、失調的生活才會有的瑣屑開心。然而他最后這個辦法也徒勞無功，繆斯不受騙。托爾斯泰是最不淺薄的人，他縱或與時推移、順潮而泳，也忍不住潛游其下，查究比較晦暗的潮底；他免不了有所見，卻又懷疑所見；他能閉目不見，但也無法忘記自己在閉目；他對虛妄之事那種驚人、無所不破的感受力，使他最后這次自欺之圖一如他前此所有自欺之圖，受挫不遂；思想上剛健不懈而道德上長年自感一誤再誤，他滿懷迫促之苦，惘惘不甘而終，成為無法調和、又不甘無法調和實然與應然之沖突的人里最偉大的一位。終其一生，托爾斯泰的現實感都太善于破壞，與他的智力將世界粉碎而后建構的任何道德理想都無法并存。他畢生竭盡心智力量與意志力量，否認這個事實。既瘋狂自負、又滿腔自恨，既無所不知、又事事懷疑，既冷靜自持、又慷慨激烈，既縱橫睥睨、又自謙自卑，既飽自折磨、又超然自高，既環處于孺慕他的家人與忠摯的信徒之間、既為整個文明世界所景仰，卻又近乎完全孤立的他，是偉大作家中最富悲劇意味的一位——科洛諾斯一個自己把自己弄瞎、流離失所、身心盡瘁、人力難救的老翁。[118](#_118_1)

# 赫爾岑與巴枯寧論個人自由

“人生是一大社會義務，”路易·布朗說道，“人‘必須’不斷為社會犧牲自己。”

“為什么？”我劈頭直問。

“你這‘為什么’是什么意思？——社會的福祉當然是人整個目的和使命所在罷？”

“但是，人人犧牲而無人自得其樂，社會也永遠不會幸福。”

“你在玩弄文字。”

“我這是野蠻人的糊涂。”我大笑回答。

赫爾岑：《往事與隨想》[119](#_119_1)

十三歲以來……我就致力一個理念、在一幅旗幟下邁進——本個人絕對獨立之名，反擊一切強加的權威、反擊對自由的各種剝奪。我要像個道地的哥薩克，像德國人說的，“只手擎天”，繼續我這場小小的游擊戰。

赫爾岑：《致馬志尼書》[120](#_120_1)

## 一

十九世紀俄國革命作家中，赫爾岑與巴枯寧至今仍最令人矚目。他們在義理學說與氣質上都甚多差異，但一致以個體自由的理想為思想與行動中心。二人都奉獻此生，反抗社會與政治、公眾與私人、明揭與暗藏的各種壓迫；不過，也正由稟賦才具繁復多姿，二人在這項重要課題上的觀念的價值反有因此隱而不彰之勢。

巴枯寧是天資秀出的新聞寫作者；赫爾岑則屬天才作家，其自傳至今猶在俄國偉大散文杰作之列。以政論家而言，他絕倫當世，兼具火熱的想像、纖悉必至的觀察、道德的熱情以及知識上的自怡自得。若其落筆，則尖利而出眾拔群、善諷而激烈白熱，精彩之處，奪人眼目，時復升華為高貴的情緒與措辭。赫爾岑對他同胞的功勞，正如馬志尼對意大利之建樹。在俄國，他幾乎單人匹馬創造了有系統地鼓動革命的傳統與“意識形態”，是為革命運動之發軔。巴枯寧文學稟賦比較有限，但也發揮了即使那個民間群起論政的英雄時代也無人匹儔的個人魅力，并且留下一脈在我們本世紀歷次巨大動蕩里扮演重大角色的政治謀反傳統。不過，使這二位朋好兼戰友贏得不朽聲名的這些成就，又適足隱沒他們各人作為政治思想家與社會思想家的重要性。巴枯寧雄辭妙辯，批判力明澈、慧黠、強健、善于破壞，而言論鮮見任何精確、深刻、信而可征——經過親自“身體力行”——之處；赫爾岑才華橫溢，于不經意之中，自然興發，以“機鋒燦若煙火”馳名，而觀念雄奇恣肆、富于獨創，是一等重要的政治思想家（以及道德思想家）。將他的看法與巴枯寧的看法同列為半無政府主義的“民粹主義”形態，或與蒲魯東、羅德貝爾圖斯、車爾尼雪夫斯基的看法同列為具有農村改革偏見的早期社會主義變體，都掛漏了他對政治理論最值得留意的貢獻。此種不公，應該得到補救。不但由俄國標準，即衡以歐洲標準，赫爾岑的基本政治觀念也獨一無二。

## 二

赫爾岑成長于一個由法國與德國歷史浪漫主義支配的世界。法國大革命失敗，毀損十八世紀樂觀自然主義信譽之深，猶如二十世紀俄國大革命之削弱維多利亞自由主義信譽。依十八世紀啟蒙運動中心概念，人類之苦難、不義、壓迫，主因在人無知與愚妄。主宰物理世界的定律既已一勞永逸地由天縱英才牛頓發現并陳明，假以時日，這些定律的準確知識必將使人能支配自然；由自知之明、由調整自己去適應無可移易的自然因果定律，人即能在此實有世界中獲致最完善、最幸福的生活——至少，他們將能免除以虛妄或無知之道反抗或勝過這些定律而引起的痛苦與不諧。有人認為牛頓解釋了事實如此的世界（the world as it is de facto）；世界事實上如他所言，而理由無法發現——亦即，他提出了一個終極的、不勞解釋的真實。另外有人則相信能發現一個理性的計劃——一個由所有造物都努力以赴的終極宗旨所主宰的“自然”天意或神性天意，所以，人順從這天意，并非屈服于盲目的必然，而是在自覺中認明他在一個連貫、可以理解、因而名正言順的過程里扮演的角色。不過，無論只視為一項描述，或者視為一種神正論，牛頓的圖式都是一切解釋的理想典范；日后，由洛克天才之指引，道德與精神世界終于有條理而可解釋——他所指的路向，就是以牛頓原理為體用。自然科學既使人能依其所欲而塑造物質世界，道德科學亦將使他們依樣調節行為，永遠免除信念與事實的不諧，從而結束一切弊惡、愚行與挫折。原則上，若自然哲學家與道德哲學家（亦即科學家）取代國君、貴族、教士及其愚徒與幫閑而掌理世界，天下將能臻至安樂太平。

法國大革命的后果打破了這些觀念的迷咒。諸多學說試求解釋這些觀念差池致誤之因。新起諸家之中，德國浪漫主義（其主觀、神秘形態及民族主義形態），尤其黑格爾運動，取得支配地位。此處無法詳論，單舉一事，或可足用。此說仍舊保留一項獨斷，認為世界服從無可理解的定律；進步是可能的——依照某一無可避免的計劃而進步，而且與“精神”力量的進步相同；專家能發現這些定律，而且能將其了解授予他人。據黑格爾信徒所見，法國唯物主義者的最嚴重失策，在認為這些定律是機械定律，宇宙由可以彼此孤立的片斷，由分子、原子、細胞構成，以及借物體的空間運動，萬事萬物皆可得而解釋并預測。但是，人不僅為物質碎片之排列而已；他們是自具獨特與復雜法則的靈魂與精神。人類社會亦非只由個體排列而成之物：它們也擁有與個體靈魂的精神組織相類的內在結構，而且追求構成它們的個體可能不自覺的目標（不自覺的程度各有差異）。知識的確有解放作用。惟有知道萬事何以如此，何以如此作用，何以若非如此、若非如此作用，即是不理性者，其自身方能完全理性，亦即才會心甘情愿與宇宙合作，而不至于徒費功夫，與不屈的“事實邏輯”頂撞。惟一可得而獲致的目標是嵌在歷史發展樣式里的目標；這些目標才理性，因為歷史發展的樣式是理性的；人類有失，由于不理性、由于誤解時代要求、由于誤解理性進步的下一階段必定進至何處；理性人，其成長是理性的歷史樣式的一部分，在他成長的某一階段，他會爭取價值——善與惡、公正與不公正、美與丑。為無可避免之事之殘酷或不公而哀嘆、為必然之事而懷怨，是拒絕對應該有何做法、應該如何生活的問題提出理性答案。與潮流對立，是自殺，而自殺純是瘋狂。依此觀點，“究竟”而論，善、高貴、公正、剛強、無可避免之事和理性，乃是一事；邏輯上，此說已先天排除上述諸項之間的沖突。至于歷史發展樣式的性質，則家各一說。赫爾德視其為不同部落與種族之文化的發展，黑格爾見其為民族國家的發展。圣西門看到比較廣泛的樣式——西方文明，并且在其中區分科技演進的主導角色，以及由經濟條件形成的各階級之間的沖突，而在這些沖突中，又強調突出個體——具道德、知識或藝術天才者——的重大影響。馬志尼與米什萊眼中，各民族的內在精神各以其道肯定共同人性，反抗個體之壓迫或盲目的自然。馬克思設想由物質生產力的成長造成并決定著階級斗爭的歷史。德國與法國的政治宗教思想家則看到“神圣歷史”：所謂歷史，是墮落的人類力求與上帝合一，以期終于達成神治，亦即使世俗力量順服上帝在塵世上的統治。

這些中心義理有許多變體，或從黑格爾、或主神秘、或回歸十八世紀自然主義；各家激烈論戰，彼此互誣為異端，粉碎頑抗者。至于眾說共信之事是：一、宇宙有其法則與樣式，這些法則與樣式或可以理性了解、或可由經驗發現、或需借神秘之道啟示；二、人是比其本身更大、更強的整體里的成分，故個體行為可借這些整體來解釋，但整體無法借個體行為來解釋；三、人或順本意、或違己愿，都涉入客觀的歷史過程，故應有何作為的問題，可由此過程之知推得答案，而且，凡是真知者，亦即，凡理性之人，所得答案必定相同；四、凡有利于實現客觀既定之宇宙目的者，都不可能邪曲、殘酷、愚蠢或丑惡——“終究”而論，或“分析到最后”，它們都不可能如此（無論表面看來如何）；反之，凡反對該項偉大目的者，皆是。關于這些目標是否無可避免——進步是否自動發生，或者，人是否能自由決定去實現它們或自由決定去放棄它們（而自取滅亡），諸家見解可能互有差異。但是，諸家一致認為，具有普遍效力的客觀目的可得而發現，這些目的并且是一切社會、政治、個人活動僅有的適當目的；否則，世界無法視為具有真實法則與“客觀”要求的“宇宙”；一切信仰、一切價值于是可能都是純屬相對、主觀之事，是妄念與意外事件的玩物，名不正、言不順，而且不可能名正言順——這是不可思議的。

這個宏大而性格專制的靈見，這道由德國形而上學天才所揭示、崇拜，以無數意象與華藻裝飾，并得法國、意大利及俄國最深刻、最受景仰的思想家眾口交譽的當代思想之光，赫爾岑激烈反抗。他拒斥其基礎，宣斥其結論，不僅因他（一如他的朋友別林斯基）認其道德上可憎，而且因為他認其思想上華而不實、美學上俗麗虛飾，乃德國庸人與學究妄圖以其赤貧之想像拘制自然而造之物。在《法意書簡》、《彼岸書》、《致老友書》，在寫給米什萊、林頓、馬志尼的《公開信》，以及全本《往事與隨想》中，他縷述他自己的倫理與哲學信念。其中，比較重要者如下：自然并無計劃，歷史亦無劇本；原則上，并無任何單一鎖鑰、任何公式能解決個人或社會問題；普遍的解決并非解決，普遍目的亦絕非真實目的，每一時代各自有其質地，各自有其問題；捷徑與概括不能代替經驗；自由——特定時地之實際個體的自由——是一種絕對價值；起碼的自由行動范圍對一切人都是一種道德性的必需。不得假借任何時代偉大思想家隨意掉弄的抽象事物或普遍的原則，諸如永恒救贖、歷史、人性或進步，而予壓制；國家、教會或無產階級，更不成名義——凡此巨大名目，只堪為可憎的殘酷與專制辯護而已，都是專為窒扼人類感受與良知之聲而設計的法術公式。赫爾岑以上這種自由態度，與當時單薄但尚未死亡的西方自由主義（libertarianism）傳統有些淵源；其精義在德國也還維持不墜——康德、洪堡皆有，席勒與費希特早期著作亦然，在法國與瑞士法語區，則殘存于意識形態家（Idéologues）之間，以及貢斯當、托克維爾與西斯蒙第的看法之中；此外，在英國功利主義激進派中，也仍有強韌的成長。

赫爾岑如早期的西歐自由主義者，深喜獨立、多樣、個人氣質之自由發揮。他希望個人本色盡可能得到最豐富的發展，他珍惜自發、直接、特色、自尊、熱情、誠意以及自由個體的風格與色彩；他厭惡妥協、怯懦、對野蠻勢力或意見壓力的屈從、武斷的暴力以及惶恐的順服；他怨恨權力崇拜，對過去、機構、神秘事物或神話的盲目敬意；他憎惡以強凌弱、宗派主義、平庸無識（Philistinism）、多數派的憤怒與妒嫉、少數派的強蠻橫傲。他也希求社會正義、經濟效率、政治穩定，但這些仍必須永遠次要于保護人性尊嚴、支持文明價值、保護個體不受侵犯、維護感性與天才不受個人或機構凌虐。任何社會，無論因何理由，未能防止對自由的這些侵犯，而啟開門路，使一方可能施辱、一方可能受辱，他都斷然譴責，并拒斥其一切作為——包括它可能以十分純正之道提供的一切社會或經濟優點。他的道德義憤與伊凡·卡拉馬佐夫相同：只要還有一個純潔無辜的兒童受苦，即使由此換得永恒幸福之諾，伊凡也擯斥不取；不過，赫爾岑維護自己立場時所使用的論辯，以及他宣斥并擊破敵人時所使用的描述，其語氣內容，與他當代的神學或自由主義論辯，都少有共同之處。

以敏銳而且具備先知之見的時代觀察家言，他或可擬倫于馬克思與托克維爾；以道德家視之，則其意趣橫生與富于獨創，俱過此二人。

## 三

人類欲求自由，是眾所肯定之事。此外，論者認為人有權利要求一定程度的行動自由。這些公式本身，赫爾岑認為空洞無物。它們必須有某種具體意義——但是，即使得到具體意義——視為人類實際信念的假設——它們仍悖實不真；歷史并未坐實這些公式，因為群眾鮮少欲求自由：

群眾只想制止那只把他們贏得的面包鹵莽攫走的手……對于個人自由、言論自由，他們漠不動心；群眾愛權威。他們至今仍目眩神迷于權力的傲慢閃光，有人特立獨行，他們就怫然不悅。所謂平等，他們作“大家一律受壓迫”的平等解……他們要一個為他們的利益而統治的社會政府，不要一個現在這樣違反他們利益的政府。但是，他們從無自治之念。[121](#_121_1)

這個題目，歷來已有太多“取悅心靈的浪漫主義”（romanticism for the heart）與太多“取悅智性的理想主義”（idealism for the mind）[122](#_122_1)——太多人渴求文字魔力，太多人以文字代替實事。結果，只因一些空洞的抽象名義而浴血爭斗，無辜之人大遭屠戮，連最恐怖的罪行也獲得寬宥：

世界上……沒有哪個民族像法國人為自由流過這么多血，也沒有哪個民族比法國人更不了解自由，更不想……在街上、宮廷、家中實現自由……法國人是世界上最抽象、最信宗教的民族；他們既狂熱盲信觀念，也同樣不尊重個人，同樣鄙視鄰居——法國人將一切化為偶像，不對當今偶像屈膝者，都要遭殃。法國人為自由而戰，固然有英雄之風，你要是不同意他們的見解，他們照樣拖你坐牢……保皇派與民主人士的意識里同樣深銘著專制獨裁的“人民的福利”（salus populi），以及血腥審訊的“即使毀滅世界，也要讓正義實現”（pereat mundus et fiat justitia）……讀一讀喬治·桑、皮埃爾·勒魯、路易·布朗、米什萊，你會處處發現，諸家篡改基督教與浪漫主義來強合各人一己的道德；處處是二元論、抽象的義務、強迫推行的美德以及官方華辭巧辯的道德——無一絲毫關系現實生活。[123](#_123_1)

赫爾岑說，歸根究底，這是麻木不仁的輕浮，是將人類犧牲于文字，這些文字固是激燃熱情，一旦推求其意，則終無歸指，不過“令歐洲興奮陶醉”，但也陷歐洲于非人且不必要屠殺的一種政治兒戲而已。依赫爾岑所見，“二元論”乃文字與事實的混淆，是根據并非以已發現的真實需求為基礎的抽象措辭來建構理論，是以無關于真實狀況的抽象原理來演繹政治計劃。這些公式落入狂熱空論家之手，即成恐怖武器，此輩持之以束縛人類，若有必要，甚至不惜借暴力強作活體解剖，以遂行某種抽象理想。所謂理想，則寓于某種未經批判與無從批判的靈見——或為形而上、或為宗教、或為美學靈見，反正都是與實際個人的實際需求無關之見；革命領導者奉此理想之名，于是本安詳自得的良心，行殺戮、施酷刑，因為他們知道這是而且惟此才是——必定是——一切社會與政治與個人疾苦的惟一解決法。赫爾岑繼續發揮這項論旨，他所循理路，我們由托克維爾及其余批評民主制度者之持論，已耳熟能詳：群眾妒才，欲人人隨流俗思想，對思想與行為之獨立，深相嫌忌。

個人之屈從社會——屈從人民——屈從人類——屈從觀念，是活人獻祭的延續……為有罪者而釘死無辜者……社會真實單元所在的個人經常被作為犧牲而獻祭于某個一般概念、某個集合名詞、某塊旗幟。犧牲之目的……何在……則未嘗有誰聞問。[124](#_124_1)

這些抽象事物——歷史、進步、人民福利、社會平等——都曾是無辜者被獻祭其上而未引起主事者良心絲毫不安的殘酷祭壇，值得注意。赫爾岑將它們逐一檢視。

歷史若有牢固不易的方向、有理性結構、有目的（或許還是個嘉惠我們的目的），我們即必須遷就配合之，否則不如自行殞滅。然此理性目的為何？赫爾岑遍索不獲；他未見歷史有何意義，但見其為“世代遺傳、慢性瘋狂”的故事：

例子千百，似乎毋需贅舉。你打開任何歷史，觸目驚心……主宰一切者并非真實利益，而是假想的利益、荒誕的妄念。請看令人濺血命喪者、令人極慘至苦者是何種名義，你就會相信一項乍看似乎傷懷、細思又大可釋然的真理——亦即，凡此種種，全是人智錯亂的結果。這邊，庫爾提烏斯為救城而投身裂坑。[125](#_125_1)那邊，一個父親為了祈得順風而犧牲女兒，還找到一個老白癡來為他宰殺這可憐的少女[126](#_126_1)，而這位瘋漢沒有收押上鎖、沒有進瘋人院，反而受封為大祭師。又有個波斯國王下令臣屬鞭打海洋[127](#_127_1)，對此舉之荒唐，他同他的雅典敵人——想拿毒芹汁來治療人類智力與理解力的雅典人[128](#_128_1)——一般盲目無知。此外，使那些皇帝迫害基督徒的，可又是什么可怕的熱狂呢？……

基督徒飽受野獸撕咬折騰以后，反過來迫害折磨自家人，荼毒之慘，猶過于他們自己從前所受迫害。多少德國人和法國人就這樣毫無道理地身死命除，而拿問他們的那些瘋狂審判者猶以為自己不過執行義務，在活活烤死異端的數步開外，高枕入眠，心安理得。[129](#_129_1)

“歷史是一個瘋子的自傳。”[130](#_130_1)此語亦能以同等怨厲之氣，出諸伏爾泰與托爾斯泰筆端。歷史的目的何在？我們既未創造歷史，亦不為歷史負責。歷史縱非白癡所說的故事，那么，為壓迫與殘忍辯解、奉空洞抽象之名——“歷史”、“歷史命運”、“國家安全”或“事實邏輯”之“要求”——而將一己的武斷意志強加于千萬人類，確是罪行。“人民的福利是最高法則，即使毀滅世界，也要讓正義實現”都帶有焚死活人、血、宗教裁判、酷刑以及一般所謂“秩序之勝利”的濃烈氣味”[131](#_131_1)。抽象事物，縱不論其邪惡后果，也不過是企圖規避不合我們自己預設圖式的事實而已。

人惟不屈物以從其理，亦不屈己以就物，始可謂自由待物；敬重某物，如果不是自由的敬重，而是強迫的敬重，則此敬重將會限制一個人，將會狹隘其自由；設有一物，談論此物，不得微笑，微笑即成褻瀆……那么，這就是拜物教——你被它壓服了，不敢將它與日常生活相混。[132](#_132_1)

此物成為一個偶像，成為盲目、懵然不解的崇拜的對象，以及一個使種種暴虐罪行變得冠冕堂皇的神秘因由。同理：

一切宗教、政治之事化為單純且人性之事，成為可以批評與否認之事以前，世界將不知自由為何物。邏輯，當其成熟，就會厭惡神圣化的真理……邏輯不知何物神圣不可侵犯，共和國如果僭取君主國的權利，則邏輯之鄙薄共和國，亦將如其鄙薄君主國，甚至猶有過之……鄙視皇冠，是不夠的——面對弗里吉亞帽[133](#_133_1)，也不可心懷畏怖；認叛國為罪行，是不夠的，我們必須把“人民的福利”也視為一種罪行。[134](#_134_1)

他更說，愛國——為國家犧牲自己——無疑是高貴的；但是，與國家并存，豈不更美。赫爾岑論“歷史”，大致如此。人類“將會使自己愈除（這種）理想主義，正如他們已經愈除了各種歷史疾病——如騎士精神、天主教、新教”[135](#_135_1)。

其次，有人高談“進步”，情愿犧牲現在，以期未來，情愿令人受苦于今日，以求邈遠后代之幸福；他們寬宥獸性的罪行與人類的墮落，說這些罪行與墮落是保證未來福祉的必要手段。持此態度者，是反動的黑格爾信徒與革命的共產主義者、空想的功利主義者與絕對崇拜的狂熱教徒——質言之，凡以高貴但遙遠之目的為名而替可憎的手段辯白者，都是這種態度。赫爾岑最猛烈的鄙視與諷刺，即針對這種態度而發。《彼岸書》——他的政治“信仰告白”，是為哀惋一八四八年的破碎幻想而寫，其精華即在此中。

若進步是目標，則我們是為誰工作呢？這摩洛神是誰？辛苦勞作的人接近他，他不予酬賞，反而后退；對心神盡瘁、在劫難逃、喊著“命在旦夕之人向您致敬”的人群，他只能給個揶揄的答復，聊作安慰，說：他們死后，世上一切就會美好。你真的想害今天活生生的人擔任女像柱的角色，去撐起一塊其他人有朝一日可以在上面跳舞的地板么？……或者，你真的想把他們打成狼狽慘苦的船役奴隸……在笨重的船上掛起旗子，寫著寒寒酸酸的“未來進步”幾個字，教他們在及膝的泥沼里拖？……無限遙遠的目標不是目標，只是……欺騙；目標必須近一點——至少，勞動者的工資，或者工作的樂趣，就應該是目標。每個時代、每一世代、每個人生，都是自圓自足的；有此自圓自足，才順便有新要求、新經驗、新方法……

各世代皆自以其本身為目的。自然非特不曾以一個世代作為達成某未來目標的手段，而且未來根本非所存問；她有如克里奧佩特拉，寧以醇酒溶化珍珠，取片時之樂……[136](#_136_1)

……如果人類前邁而直取某一結果，則沒有歷史，只有邏輯……理性的發展很慢、很費力，既不存于自然之中，亦不存于自然之外……人生必須自求多福，因為沒有劇本。設使歷史依照寫定了的腳本而展開，歷史將索然無趣，變成不必要、乏味、可笑……偉人也將是舞臺上搖頭擺尾、裝模作樣的角色……歷史全是即興創作、全是意志、全由臨場發揮，既無界限，亦無預定路線。其中有橫逆困厄；有神圣的不滿；有生命之火；有連綿無盡的挑戰，要奮斗的人去發揮力量、運其意志而行、奪路而行；無路之處，天才會打出一條來。[137](#_137_1)

赫爾岑又道，歷史或自然過程可能重演千百萬年，也可能遽爾停頓；某顆彗星的尾巴可能掃中我們這個星球而熄滅其上一切生命；這，就是歷史的終局了。然而此事無文章可作，并無任何道德教示。事情將如何發生，并無保證。一人之死，其荒謬與不可理解，并不下于全人類之死；其事神秘，我們認了就是，沒有必要拿來驚嚇小孩子。

自然不是一種平穩順利、具有目的的發展，當然亦非一種專為達成人類幸福或實現社會正義而有的發展。依赫爾岑所見，自然是一群潛在事物，這些潛在事物之發展絕無任何可以理解的計劃。其中，有的發展、有的敗滅；遇有利條件，則可能實現，但也可能偏向、崩壞、死亡。有人因此走向犬儒主義與絕望。人生難道是成長與衰退、成就與崩壞的無盡循環？其中難道全無旨趣？人類的努力難道勢必以壞空為下場，隨后又一個同樣注定壞空的新開始？赫爾岑認為這是誤解實相。[138](#_138_1)自然何必是專為人的進步或幸福而設計的功利器具？無限豐富、無限寬大的宇宙過程何必有功利作用——何必實現什么目的？問奇妙的色彩與纖美的香氣對植物有何用處；問它既然變滅如此之速，則它能有何目的。這般問法，豈不深嫌庸鄙？自然之富蘊多力，是無限的、肆行無忌的……“她徑往極限而去……直造遠在一切可能發展之外的境地——直到死亡，惟死亡冷卻她的熱情，抑止它奔放無羈的詩情、她無所羈勒的創造激情。”[139](#_139_1)怎可期望自然依從我們枯悶無力的范疇？我們有何權利可以堅持說，歷史除非服從我們強加予它的樣式、追求我們的目標、實現我們瞬變無常而且平凡乏味的理想，就了無意義？歷史是即興之作，它“‘同時叩問千百門戶……而誰知道其中哪些會打開來？’‘也許波羅的海諸國……然后俄國——會大舉撲出而掩有歐洲？’‘可能。’”[140](#_140_1)自然、歷史中之一切皆如此，皆以自身為目的。現下（the present）要成全的是現下本身，它不為某未知的將來而存在。若一切皆為他物之故而存在，則每個事實、事件、每個生靈都是達成宇宙計劃中某件他物的手段了。或者，我們只是由無形線索拉動的傀儡、宇宙劇本里神秘力量的犧牲品？我們所說的道德自由，是此意么？基本上，一個過程的完成是該過程的目的么？只因為人類成長的秩序如此，老年就是青年的目的么？生命的目的是死亡嗎？

歌者因何而歌？只為了他唱完以后，他的歌能為人記省，從而使他的歌給人的樂趣能喚起人去想望無可復還之事？不對。這是虛謬、蒙昧且淺薄的人生觀。歌者目的在歌。人生之目的則在生活。

萬事皆逝，然逝去之事能報償旅人行腳之苦。歌德曾說，沒有保險，沒有萬全，人須以目前為足。但是，人未以目前為足；他拒絕美、拒絕滿足，因為他連未來也硬要擁有。對號召世人為眼前或未來的文明、平等、正義或人類作最高犧牲、受最高苦難的馬志尼或科蘇特、社會主義者或共產主義者之流，赫爾岑提出這樣的答復：他們這是“唯心主義”、形而上的“二元論”、世俗的末世論。生命之目的即在生命本身；為自由而奮斗，目的是求個人今日、此地的自由；個人各自有其自身目的，個人的目的對他們自己是神圣的，他們為此而奮斗、吃苦；為無法言喻的未來幸福之故而粉碎他們的自由、阻斷他們的追求、毀壞他們的目的，是盲動，因為未來總是太不確定、總是邪惡的——未來凌暴我們僅知的道德價值、踐踏真實的人類生命與需求；它假借什么名義？自由、幸福、正義——種種狂熱的概論、神秘的聲音、抽象的事物。個人自由何以值得追求？個人自由本身即值得追求，因為個人自由就是個人自由，而非因為多數人欲求自由。盧梭人生而自由的贊嘆固然著稱于世，但一般人并不尋求自由；赫爾岑（呼應梅斯特）認為，說人生而自由，簡直有如說“魚生來是要飛的，但它們卻全是游”[141](#_141_1)。愛魚者盡可設法證明魚“天生”要飛。然而魚天生不飛[142](#_142_1)。絕大多數人并不喜歡使人自由的解放者；他們寧愿因循千年故轍、承受千年舊軛，不肯一冒建設新生活之大險。他們（赫爾岑再三陳明此點）甚至寧愿死抱眼前所有，認為現代生活反正強過封建與野蠻。“人民”并不欲求自由，惟文明的個人希冀自由，因為自由的欲求與文明相連互帶。自由、文明與教育皆非天生而有，亦非不用大費努力即能獲致之物；自由的價值與文明或教育的價值相似，沒有自由，個人人格無法實現其全部潛能——無法以每一歷史時刻都提供、但不同于其他任何歷史時刻，而且與其他歷史時刻都完全不同基準的不可限量的方式去生活、行動、享受、創造。人“既不想被動地為過去當掘墓人，也不想在不知不覺中成為接生未來的產婆”[143](#_143_1)。他要在他自己的時代里生活。他的道德不能導源于歷史定律（歷史定律并不存在），也不能導源于客觀的人類進步目標（這類目標純屬子虛——它們隨環境與人之變而變）。人為自己而追求自己的道德目的。“真正自由的人，創造自己的道德。”[144](#_144_1)

如此撻伐普遍道德規則——毫無拜倫或尼采那種夸耀——并非十九世紀常聞之論；其完足義蘊，則到我們當代才蔚為常談。它左右開弓：詆斥浪漫歷史學家，詆斥黑格爾，甚至有幾分反對康德；詆斥功利主義者，詆斥超人；詆斥托爾斯泰，詆斥藝術崇拜，詆斥“科學的”倫理學以及一切教會；它是經驗主義與自然主義的，既承認絕對價值，也承認變遷，既無懼于進化，亦無畏于社會主義。戛然獨創的程度，令人屏息注目。

赫爾岑宣稱，現有各個政黨若應受譴責，并不由于它們未能滿足多數人的愿望，因為多數人無論如何都寧喜奴役而不取自由。況且，將內心仍是奴隸之人解放，往往導致野蠻與無政府：“將巴士底獄片片拆毀，并不就會使囚徒變成自由人。”[145](#_145_1)“一八四八年法國激進分子的致命錯誤是……尚未解放自己，卻妄圖解放他人……他們不改變監獄之墻，只是給它一種新功能，仿佛監牢的藍圖可以移作自由生存的藍圖。”[146](#_146_1)只求經濟上的正義，當然不夠。各社會主義“宗派”都忽略此點，將自致于毀滅。至于民主制度，民主制度很可能是一個不成熟的民族——例如一八四八年要實行普選的法國——幾乎可以拿來割斷自己喉嚨的一把“剃刀”[147](#_147_1)；欲濟之以獨裁（彼得的方法，Petrograndism），反而導致更暴戾的壓制。失望于法國大革命后果的巴貝夫宣揚平等的宗教——“監禁而服苦役的平等”[148](#_148_1)。至于我們今日的共產主義者，他們提供我們什么？卡貝的“強迫的共產主義勞役”？“布朗所謂古代埃及的勞役組織”？[149](#_149_1)傅立葉那種整齊規劃，使一個自由人無法呼吸，為了生活的一面而永遠壓制另一面的自治公寓？[150](#_150_1)共產主義只是齊頭平等的運動，是盲狂暴民的專政，是公安委員會假人民安全之名而行的專制——永遠是一句荒誕可怖，與他們想推翻的敵人同樣邪惡的標語口號。野蠻無論來自何方，都可憎可恨：“誰將收拾我們，結束這一切？衰老昏庸的野蠻王權，還是狂妄野蠻的共產主義？血漬斑斑的軍刀，還是紅旗？”[151](#_151_1)自由主義者誠然軟弱、不切實際、怯懦、不了解貧弱人民的需求、不了解新起的無產階級的需求；保守主義者誠然表現殘酷、愚蠢、卑劣、專制；教士與地主誠然雖接近群眾，了解群眾的需求，而自身居心并非仁厚或誠實；斯拉夫主義者誠然只是逃避主義者，只是維護一個空懸的王位，以假想的過去為名而寬宥惡劣的現在。這些人惟殘忍且自私的本能或空洞的公式是從——但是，當前這種毫無拘束的民主制度也好不到那里去，它對人與自由的壓制，甚至可以酷烈于可憎可恨的拿破侖三世政府。

群眾關心“我們”什么？群眾不惜痛斥歐洲的統治階級，“我們饑餓，你們談笑處之，我們裸袒無衣，你們把我們打發到國境外面去殺其他無食無衣的人”。英國的議會政府當然無以為答，因為這個政府也像其余所謂民主機構（“自由綠洲其名，陷阱其實”），專事保障財產權，為公共安全而行放逐，并且豢養武裝一批不問情由，耳聞命令即當下開火的人。對于自己相信之事以及其后果，天真的民主人士毫無所知。“信上帝……以及天堂，既然是愚蠢，那么，相信塵世的烏托邦，怎么就不是愚蠢？”[152](#_152_1)至于相信塵世烏托邦的后果，是人間有朝一日真會有民主——群眾主治。那時候，好戲就上臺了。

整個歐洲將乖離常軌，陷入一場全面的驚天劇變……飽受暴亂與劫掠的城市將陷入貧困匱乏、教育將衰微、工廠將停頓、村落將逃空、鄉間將無人耕作，一如三十年戰爭以后。心疲力竭、餓極待斃的各民族將俯首任由擺布，于是軍事紀律取代法律以及一切循理守序的行政。然后，勝利者為分贓而自相殘殺。文明與工業不堪驚恐，出奔英國與美國，有人攜卷錢財，有人帶著科學知識或未競之業，逃離這遍地的荒敗破壞。歐洲將變成胡斯信徒起事以后的波希米亞。[153](#_153_1)

然后，當苦難與災禍瀕臨極致，一場新的內部戰爭就爆發，是貧者對富者（the have nots against the haves）的報復……共產主義于是橫掃世界，掀起一場劇烈的暴風雨——可怖、血腥、不公、風馳電掣；在雷霆與閃電中，在燃燒宮殿的大火里，在工廠與公共建筑的廢墟上，又有新的十誡發布……作為信仰的新象征。

這些新象征與歷史上的生活方式將會有千百種關系……不過，其基調將由社會主義設定。我們這個時代與“文明”的建制與結構就會毀滅——借蒲魯東的客氣說法，將會被“清算”。

你憾惜文明的死亡？

我也心有戚戚焉。

但是，群眾——只從文明的死亡得到眼淚、匱乏、無知與屈辱的群眾，不會憾惜。[154](#_154_1)

日后，使我們當代蘇聯的批評家和圣徒傳作者們困窘難安的，就是新秩序這些開宗人物所作的這類預言。蘇聯批評家對付這類預言的辦法，通常是把它們刪除。

海涅與布克哈特也有夢魘式的靈見，而且都談過新世界的不公與“矛盾”所產生的惡魔，這些不公與矛盾所保證的，不是烏托邦，而是眾生涂炭。赫爾岑亦如二人，不存幻想。

你感覺到這些……邁進直前，去從事破壞的新蠻人么？他們就像熔巖，在地表下面猛烈翻攪……時辰一到，赫爾庫拉內烏姆與龐貝會被抹除，善與惡、義與不義將一體毀滅。這將不是一場審判，也不是一場報復，而是驚天劇變、總體革命……這熔巖、這些蠻人、這新世界、這些來結束無能者與衰朽者的拿撒勒人……比你所想的更近在眼前。正在受凍、挨餓的，沒有別人，就是他們；我們在樓上房間里就著“面包與香檳”閑談社會主義，從閣樓和地窖聽到的咕噥，也就是他們發出來的。[155](#_155_1)

與掃除了對手的“烏托邦”……的“科學”社會主義者比起來，赫爾岑的“辯證”可謂一貫。我們不妨選錄他以下數行文字，與《共產黨宣言》中恩格斯的無階級牧歌景致對照：

它必將發展出它的所有階段，直到它到達它本身的極端與荒謬境地。屆時，起而反抗的少數人的巨大胸膛里又將會爆出否定的一喊。然后，再起一場殊死戰，社會主義處于今天的保守主義地位，被那場順勢而至，但我們還看不見的革命擊敗……[156](#_156_1)

歷史過程沒有“頂點”。人類只因無法面對可能的無盡沖突，故而發明這個概念。

上引數段文字，黑格爾與馬克思的嚴厲預言中頗有可以比類之處；此二人亦會預測資產階級在劫難逃，以及死亡、熔巖與新文明。但是，想到脫韁而出的巨大毀滅力量，想到一切純潔無辜之人、愚妄之徒以及可鄙的平庸無識之輩都大難臨頭而猶懵然不知可怕命運，黑格爾等人冷嘲熱諷、幸災樂禍之意，溢于言表。赫爾岑想見權力與暴力揚威橫行之景，則并不如此拜服迎接；他對人類弱點既無鄙視，也沒有虛無主義與法西斯主義核心性格里那種浪漫的悲觀，因為他認為這巨變既非不可避免、亦非光榮之事。自由主義者發起革命，欲企圖消除革命后果，既打破舊秩序，又依戀舊秩序，既點燃引線，復企圖阻止爆炸，而且驚懼那位神秘人物出現——他們那位“被他們騙走遺產的不幸弟兄”[157](#_157_1)，亦即勞工，亦即要求權利，渾不明白自己無可損失、知識分子才可能虧輸凈盡的無產階級。赫爾岑鄙視這些自由主義者。出賣一八四八年巴黎、羅馬、維也納革命的，就是自由主義者，他們不但惶然潰竄，協助落敗的反動勢力重新掌權來踏殺自由，而且以走為上策，事后以“歷史力量”過強、莫之可御為由，為自己辯解。人對問題若無答案，宜乎誠實承認，并將問題條理陳明，而不應先隱晦問題，犯下軟弱與背叛之行，然后以歷史難敵為由，設辭脫罪。一八四八年那些理想固然空洞已甚；至少，在一八六九年的赫爾岑視之，它們空洞至極，“其中無一建設性的、有機的觀念……盡是些經濟上的失策盲進，那些盲進并不像政治上的失策般間接地，而是直接且深刻地導向毀滅、僵滯以及遍地餓殍”[158](#_158_1)。其實，一八四八年的某些理想，他一語道破：是經濟上的盲進，加上普選這種算術泛神論（the arithmetical pantheism of universal suffrage）和“對共和國的迷信”[159](#_159_1)，或者對議會改革的迷信。以上種種，誠然如此。但是，那些自由主義者竟連自己這些愚蠢計劃也不出力奮斗。而且靠這些手段，并不能爭得自由。我們這時代的要求十分清楚，是社會性的要求，甚于其為經濟上的要求；社會主義者倡議的，僅屬經濟上的變革，如果沒有更深層的變化伴隨俱來，將不足以消滅文明的吃人習性、君主政體與宗教、法庭與政府、道德信念與習慣。私人生活的成法舊制也必須改變才行。

人類由現代科學而解脫貧窮與無法無天的巧取豪奪，卻并未自由，反竟不知怎的，被社會吞噬，寧非怪事？要既了解人權的全盤廣度與真境，以及所有神圣性質，又不至于摧毀社會，不至于將社會化為原子，是社會問題里最困難的一個；這問題大概有一天會由歷史本身來解決；在過去，則從未解決。[160](#_160_1)

對不起，圣西門！科學不會解得了這問題；對不加拘束的競爭所造成的恐怖施以聲討、力倡消滅貧窮，等等，如果只是轉而又將個人化解成單一的、一塊大石般的、壓迫性的共同體——則巴貝夫那種“監禁而服苦役的平等”，亦非解決之道。

歷史未定。生命幸甚，并無劇本；臨場的即興創發，永遠可能；沒有什么使未來必然實現形而上學家擬定的節目[161](#_161_1)。社會主義既非不可能、亦非無可避免，自由信徒的要務，則在預防自由淪為資產階級的庸碌平常，或者淪為共產主義之奴役。人生既非美事、亦非惡事，人造成自己的樣子。人無社會意識，即成猩猩；無為己之心，則成馴弱的猴子。[162](#_162_1)但是，也沒有所謂牢固無情的力量來強迫他們成為猩猩或馴猴。我們的目的并非由外力為我們造成，而是我們自己造成[163](#_163_1)；因此，以明天在“客觀”上保證有自由，而為今日的踐踏自由辯白，乃是以一個殘酷而邪惡的錯覺，作為這種踐踏自由的不義行動的借口。“人如果不要救世，而要救自己——不求解放人類，而求解放自己，我們將大有助于世界的得救與人類的解放。”[164](#_164_1)

赫爾岑又說，在生理、教育、生物學上，正如在更有意識的那些層次上，人當然有賴于環境與時代；他也承認，人反映時代，而且受生活環境影響。但是，人也同樣可能起而反抗社會媒介、向社會媒介抗議——無論有效無效、無論出以社會形式或個人形式[165](#_165_1)。信從決定論，只是為自己的軟弱設辭狡辯。永遠會有一班宿命論者說：“歷史道路的選擇不在個人力量之內。不是事件倚決于個人，而是個人倚決于事件：我們只是似乎在控制自己的方向而已，其實是隨波逐流。”[166](#_166_1)然而此說非真。

我們的道路根本不是無可改變。相反，我們的道路隨環境、隨了解、隨個人能力而變。個人由……事件造成，但事件亦由個人造成，而且帶著個人的印記——此中有個永恒的相互作用……承認獨立于我們的勢力，而成其被動工具……非我們所當為；人要有天真的信仰、無知的單純、野蠻的狂熱，以及一種純粹、未經沾染、幼稚的思想質地，才會甘心自任命運的盲目工具——上帝之鞭、上帝的劊子手。[167](#_167_1)

強說我們今天正是如此，將是欺誑。領袖如俾斯麥之流相繼興起，自感為命運的特選工具，聲稱引領其民族或階級取得命運保留給他們的無可避免的勝利；他們假神圣的歷史使命為名，肆行摧殘、酷刑、奴役。然而他們始終不過蠻昧兇殘的騙子而已。

有思想者所寬諒于阿提拉、公安委員會[168](#_168_1)、甚至彼得一世之事，若出于我們之手，他們將不會寬諒我們；我們不曾聽見天上有什么聲音召喚我們去實現某一命運，也不曾聽見冥界有什么聲音為我們指路。我們只聽見一個聲音、一個力量，理性與了解的力量。拒絕這些，我們就成為不穿法袍的科學教士、背叛文明的變節之徒。[169](#_169_1)

## 四

上述文字固然譴責俾斯麥或馬克思，但更顯然直指巴枯寧與俄國雅各賓主義者，直指新一代年輕革命分子奉為圣物的卡拉科佐夫的手槍與車爾尼雪夫斯基的“斧頭”[170](#_170_1)；直指扎伊奇涅夫斯基或謝爾諾·索洛維耶維奇的恐怖主義宣傳、涅恰耶夫達于極點的恐怖活動，以及終于走火入魔，遠邁西方本源，將榮譽、同情與文明的矜謹視為人身侮辱的革命教條。這教條推進不遠，即為普列漢諾夫一九〇三年對中止公民自由加以認可的著名公式：“革命的安全是至高法則”[171](#_171_1)；同理，不遠之處，就是“四月提綱”，以及將“人身不可侵犯”視為困難時刻應予棄置的奢侈品。

赫爾岑與巴枯寧之間的鴻溝無法講通。蘇聯史家頗做了些勇氣熱心俱缺的嘗試，若非含混帶過他二人的差異，也只是將其解說為一個過程的演進里必然且順勢相承的階段——視其為邏輯與歷史之必然（因為這些蘇聯史家說歷史與觀念的發展有其“邏輯”定律）。這些嘗試，可謂黯然無功。有一種人，例如赫爾岑（或者穆勒），以個人自由為其社會與政治的中心義理，視個人自由為至職之事，認為讓棄此物，其余一切活動，不論自衛或出擊，都毫無價值[172](#_172_1)；另一種人適成相反，或者以改造社會為其活動的惟一目的，僅視個人自由為一項可欲的副產品，或者認為個人自由是一個因歷史而無可避免的短暫發展階段。這兩個態度彼此對立，毫無可能調和或妥協，因為弗里吉亞帽子橫阻其間。革命以前，有種種重大問題致使俄國自由黨派與革命黨派分裂交爭，諸如：中央集權與自由聯邦之說，紛紛競陳；由上而下的革命與自下而上的革命，議論不決；政治活動與經濟活動互抗；農民與城市勞工相對；有人主張黨派合作，有人拒絕黨派合作而疾呼“政治純粹性”與獨立；有人相信資本主義的發展無可避免，有人相信可能繞道而不經資本主義。赫爾岑認為，凡此，以及其余一切這類關鍵問題，與個人自由的問題相較，都黯然失色。在“畏懼弗里吉亞帽”者心目中，“人民福利”是衡量一切考慮的終定標準。據赫爾岑所見，“人民福利”始終是個“罪惡”原則，是最大的暴虐；接受這原則、這暴政，是將個人自由犧牲于某種巨大抽象物——形而上學或宗教所發明的怪物；是逃避現實與塵世問題；是犯下“二元論”之罪，亦即，將行動原則析離經驗事實，而另從某種特殊觀物模式所見的“事實”里推取行動原則[173](#_173_1)；是走上一條往往終于導致“吃人”的道路——亦即為“未來幸福”而屠戮今日眾生。《致老友書》的首要指斥目標，正是這項嚴重謬誤。他見解確當，認為巴枯寧有此謬誤；巴枯寧自稱畏見武斷暴力或純真之人受屈遭辱，但是，在這位朋友（赫爾岑個人畢生敬愛不渝的朋友）熱切的語句，豪壯如獅的勇氣，寬大能容的俄國天性，以及其樂天、魅力與想像背后，他察覺與此聲言迥不相當之物，即對個人命運的一種犬儒式漠不關心、為社會實驗而草菅人命的幼稚熱情、為革命而革命的嗜欲。他察覺巴枯寧有一種道地的非人性質（別林斯基與屠格涅夫懵然不覺的一點）：憎恨抽象的奴役、壓迫、偽善、貧窮，對顯現這些東西的具體例證，卻并無實際的厭惡。巴枯寧這是成色十足的黑格爾主義眼光，覺得既能登上高處而綜覽歷史本身結構，則對歷史之工具加以斥責，并無用處。巴枯寧憎恨沙皇制度，對尼古拉其人，卻并未表現多少特殊的嫌惡；這位皇帝駕崩之日，他絕不會給特維肯漢的小孩子幾文錢，教他們高喊“尼古拉皇帝翹辮子了！”農民獲得解放，他也絕不會有感同身受的幸福之意。他不大關心個體命運；他所取的基本單位模糊不清、大而無當；“先破壞再說”。氣質、靈見、寬宏、勇氣、革命之火、基本的自然力量，這些，巴枯寧富蘊橫溢。但是，在他啟示錄式的靈見里，個人權利與自由并無多大分量。

關于此事，赫爾岑則立場清晰，且終身不變。任何遙遠的目的、任何凌掩一切的原則或抽象名詞，都不足以辯解自由之受壓制，或者欺騙、暴力以及暴政。人生俯抑動止所寄托的道德原則，須是我們依當下本有處境而實際憑倚的原則，而非我們根據或許有、可能有、應該有的情況而采取的原則。此理一旦拋棄，廢除個人自由及一切人性文化價值之路即豁然大開。赫爾岑滿懷由衷的恐懼與厭惡，看出并宣斥年輕一代俄國革命分子好勇斗狠、狂野粗暴的反人文作風；此輩無所忌憚，而強悍刻忍，滿腔蠻昧的義憤，但對文明與自由亦含敵意，是卡利班[174](#_174_1)橫行的一代——有如赫爾岑自己那一代染患“革命激情之梅毒”的人[175](#_175_1)。他們以一場有系統的中傷運動回報他，丑詆他為“優柔無能”的貴族身段玩票家、軟弱的自由派騎墻分子、革命的叛徒、過去時代的多余殘遺。他以一幅辛辣而精確的“新人”素描為反擊。新的一代會對舊的一代說：“你們是偽君子，我們要當犬儒；你們說話像道德家，我們開口就要像無賴；你們對上多禮、待下粗暴，我們對誰都要粗暴；你們鞠躬而無敬意，我們將推擠沖撞而不道歉。”[176](#_176_1)

赫爾岑欲求個體自由，甚于幸福、效率或正義；他宣斥組織規劃、經濟集中、政府權威，因為凡此都可能戕害個人自由發揮奇思幻想的能力，以及個人生命在一廣闊、豐富、“開放”的社會環境里造就無限深度與變化的能力；他憎恨圣彼得堡的德國人（尤其“德裔俄人與俄裔德人”），因為他們所受的奴役并非“算術”奴役（對人數優勝的反動勢力屈服），而是“代數”奴役，亦即，他們所受的奴役源出他們的“內在公式”，是他們的生命本質[177](#_177_1)。歷史之弄人，在他身上可謂奇絕無匹。如此赫爾岑，只因列寧隨興的片言口惠[178](#_178_1)，今日竟然配享蘇聯萬神殿至圣大位——將他供上此位的這個政府，其創生來由，他所知、所懼，俱深于陀思妥耶夫斯基，而其言行對他的信念、他的人格，也都一直是個侮辱。

赫爾岑處處力倡具體，擯斥抽象原則，不過，他自身時或極盡烏托邦之能事，亦無可疑。他畏懼暴民、不喜官僚與組織，卻又相信，正義與幸福之浩然流行，不僅在少數人而且在多數人亦為可能之事——即使西方世界不可能，至少俄國仍可能。他持此信念，大抵出于愛國情操，即有所私于俄國的民族性格——歷經拜占庭之僵滯、韃靼之桎梏、日耳曼人之棍棒以及自家官吏，俄羅斯民族性格光榮屹立，并且安然保全民族的內在靈魂。他將俄國農民、村落公社、自由的工匠集合事業體（artel）[179](#_179_1)理想化；同理，他相信巴黎工人天性善良且道德高貴，相信羅馬人民；此外，即使“俄國豎琴的三弦……感傷、懷疑與反諷”[180](#_180_1)日益急奏，他既未變成犬儒，也不曾走入懷疑主義。他這是一種沒有根據的樂觀主義，而俄國民粹主義所得于此之啟迪，獨多于其他任何出處。

與巴枯寧的義理相較，赫爾岑的看法卻是純正的現實主義。巴枯寧與赫爾岑多有共通之處，他們對馬克思主義及其創始者都有尖銳的反感；以一個階級的專政取代另一階級的專政，他們看不出有何益處，他們看不出所謂無產階級的美德。但是，赫爾岑至少還正視真正的政治問題，例如：無限的個人自由，同社會平等或者同最低度的社會組織與權威無法并存；人必須在個人主義的“原子化”與集體主義的壓迫這兩大險境之間戰兢戒懼而行；許多同等高貴的人類理想之間，都有令人為難遺憾的懸異與沖突；無論是高壓政治，或者對高壓政治的反抗，都沒有“客觀”、百世不移、四海皆準的道德與政治標準可以依據；遙遠的目的，無非海市蜃樓，但人也不能完全不用此物。對照之下，巴枯寧無論使用他變化多端的黑格爾式語句，或者在他的無政府主義時期，都欣然擱置上述問題于不顧，飄然航入革命口頭禪的樂地，而其沾沾自得，以及快意于口頭的不負責作風，也正是他那長久停滯青春期的而且根本輕浮的眼光的本色。

## 五

巴枯寧的敵人與信徒都能作證，他奉獻畢生，為自由奮斗。他以行動與言論，為自由奮斗。歐洲無人挺身直前如他，不斷反叛一切組織權威，并且秉持各國與各階級受侮辱與受壓迫之名，行不斷的抗議。他陳辭懇切、論事明澈而善于破壞的能力，迥絕尋常，惟未曾獲得世人適當賞識，至今猶然。他反駁神學與形而上學概念，抨擊整個西方基督教社會、政治、道德傳統，厲斥暴政——將國家、階級，或者特殊的當權團體如教士、軍人、官僚、民主代表、銀行家、革命精英，一律斥為暴政，所用語言至今可作雄論辯難文章的模范。他以富贍的才華，復以高昂出奇的精神，發揚十八世紀“哲人”（philosophes）中激烈急進一派的好斗傳統。他具有此輩的輕捷，然亦得其弱點；他的積極義理正如他們的積極義理，往往只是一串串動聽的陳腔常談，或以情緒上的模糊關連，或以修辭上的靈感呼應，接湊而成。他的肯定命題，則比他們的更單薄。因此，對自由的定義問題，他的積極貢獻是“人人為我，我為人人”[181](#_181_1)一語。最具輕浮無度、耽好妄想、行動與言語俱欠慎篤的巴枯寧其人本色者，即正是這句徒以音響巧妙取勝、充滿“三劍客”回聲、披著歷史演義燦爛色彩的小學生口訣，而不是他信徒所繪、因聽信他放肆無度的雄辯而或遭發配西伯利亞或遭處死的許多青年革命分子遠近頂禮膜拜的專志解放者畫像。他盡取一切美德，而這些美德能否并立（或者各各有何指意），他絲毫不加細驗（枉費了他的黑格爾學養、他聲名昭著的辯證技巧），即以最精妙也最欠批判性的十八世紀手法，將之總匯為一個巨大而不含區別的混合物：正義、人性、善良、自由、平等（“各人自由，以求人人平等”是他另一句空洞的真言）、科學、理性、良知，對特權與壟斷的恨惡，對壓迫與剝削的痛恨，對愚蠢與貧窮、軟弱、不平等、不公道、勢利作風的憎惡——這些，他并未各別細究其所以然，只說所有美德形成單單一個明澈、具體的理想，而且此一理想的實現手段拈來即是，只要人不盲目或邪惡到無法利用這手段。巴枯寧看到“自由”沛然流行的“一個新天、新地，一個迷人的新世界，在此新天、新地、新世界里，所有不和諧都匯流成一個和諧的整體——民主而普世的人類自由教會”[182](#_182_1)。你一旦搭上這類十九世紀中葉激進派順口溜的浪頭，其余如何，可知過半。容我意譯他另一妙句：你如果不自由，我也不自由；我的自由必定“反映”于他人自由之中——個人主義者大謬，認為我的自由的疆界與你的自由相鄰；因為自由是互補的，你我的自由互不可缺，而非相鄰競爭[183](#_183_1)。將社會等同于可憎的國家，是應該論罪的文字濫用，而這文字濫用的最主要來源是“政治與司法”的自由觀念。這種觀念剝奪人的自由，因為它將個體置于與社會互逆之地；以此觀念為基礎，徹底邪惡的社會契約理論遂得建立——依社會契約說，為求和諧的組合，人必須放棄他們相當部分的原有、“自然”自由。巴枯寧指此為謬說。人惟在社會中，方得其人性，才自由；“惟集體與社會勞動使人解脫自然……的桎梧”，無此解脫，“任何道德或思想自由”都不可能[184](#_184_1)。自由是一種互惠形式，無法孤立生成。必惟他人自由、得其人性，我才也自由、才也有我的個性。我的自由無限，因為他人的自由也無限；我們的自由互相反映——只要有一位奴隸，我就不自由、不成我的人性、沒有尊嚴、沒有權利。自由不是一個肉體或社會條件，而是心靈條件，其內涵為普世相互承認個體自由。奴役乃一心理狀態，奴隸主為之奴隸，正如其所擁有的奴隸[185](#_185_1)。巴枯寧作品里累累充斥的這種賣弄口舌的黑格爾式噱頭，連一般言而無證的黑格爾主義長處也不具備。蓋巴枯寧盡其巧設，只依樣再造十八世紀思想里最拙劣的混淆而已。其中之一，是將比較清楚、雖然也比較消極的個人自由觀念（人不應受壓迫去行其所不欲），混淆于烏托邦的、而且也許無法理解的自由觀念（人不受制于法則，而此法則指另一種意義的法則而言——亦即自然所必有、甚或社會共存所必要之事）。據此混淆，巴枯寧推出：由于向自然要求自由是荒謬之求，由于我是“自然”的一部分（因為我與其余人類的關系是“自然”的一部分），所以，向人類要求自由，也同樣毫無意義——你應該尋求的是你與他們形成“和諧的團結”的“自由”。

巴枯寧反叛黑格爾，并且自稱憎恨基督教，但他的語言正是兩者語言的習套混合。他認為所有美德并行不悖，非僅并行不悖，更互為必然；人若是理性的理性，則不可能欲求彼此沖突的目的，則人與人的自由不相沖突；無限的自由不但與無限的平等并行不悖，而且，茍無后者，前者無從設想。他不愿意認真分析自由概念與平等概念；他認為，妨阻人類天性之善及其天生智慧此刻立即造成塵世樂土，或者至少在暴虐的國家及其邪惡、白癡法律制度連根消滅以后立竟此功的，是原本可以避免的人類愚行與邪惡——凡此十八世紀人十足能解、而在他自己那個精到老練的世紀里飽受無窮批判的種種天真謬誤，竟是他普告眾生的實訓的實質；他向拉紹德封與圣伊米爾谷的鐘表匠發表訓示，訓示中令他們心迷神醉的激昂言論，尤其處處是這種謬誤。

巴枯寧的思想幾乎時時單純、淺薄而清晰；其語言慷慨激烈、直接而欠精確，舉證善于夸飾而高潮迭起，時主闡述衍釋，但以激促或辯難為多，常用反諷，偶爾精彩閃爍，經常快意無憂，往往樂趣橫生，每每暢利可讀，罕與經驗事實相關，絕無獨創，極少嚴肅，更缺乏明確歸指。自由一語，無時不在。巴枯寧有時在亢奮的半宗教層次上談自由，宣稱反叛——違抗——的本能是人類發展里的三大基本“要素”之一，并且揭斥上帝而頌揚撒旦——說撒旦是第一位叛徒，是自由的真朋友。在這類陰郁心境里，他以近似革命進行曲開頭歌詞的言語，宣稱俄國（或任何地方）惟一真正的革命分子是勇猛的（likhoi）盜匪與亡命之徒，此輩因為再也無所顧慮，將會摧毀舊世界——舊世界既毀之后，新世界將如鳳凰，自動由灰燼中升起[186](#_186_1)。他把希望寄托于破落士紳的子弟，寄托于以暴力突破困厄環境來消憂平憤的一切人。他有如魏特林，號召下層社會之糟粕，尤其心懷怨懣的農民，如普加喬夫與拉辛之流[187](#_187_1)，呼吁他們做現代參孫，奮起打倒不公不義的殿堂。有時候，他比較純潔，只呼吁反抗一切父祖長輩與一切學校教師：子女必須自由選擇自己的事業；我們“不要半神人，也不要奴隸”，要一個平等社會，尤其要一個不被大學教育分化的社會——大學教育創造思想優越性，比貴族政治或財閥政治導致更多痛苦的不平等。有時候，他說，由今日“靠鞭子立威的德國式”軍隊與警察橫行的社會，到明日沒有國家、不受任何約束的社會的過渡期間，需要“鐵一般的獨裁專政”。有時候，他又說，一切獨裁專政都不免力圖永保其位；無產階級專政只是又一個階級對階級的可怕專制而已。他疾呼，凡“強加”的法律，因出于人為，必須立即拋棄，卻又承認，“自然”而非“人為”的“社會”法則必須服從——言下之意，這些法則固定、不移、非人所能控制。十八世紀理性主義者那種樂觀的混淆，極少不會在他作品里出現。宣布反叛的權利——反叛的責任——宣布急需以暴力推翻國家以后，他高高興興宣稱他相信絕對的歷史與社會決定論，并且贊同并援引比利時統計學家凱特萊這句話：“社會……使人犯罪，罪犯只是執行犯罪的必要工具。”[188](#_188_1)自由意志的信念不理性，因為他亦如恩格斯，相信“自由是……自然與社會所必生而無可避免的終端結果”[189](#_189_1)。我們完全由我們的人類與自然環境塑造，但仍必須奮求人的獨立——不是獨立于“自然或社會法則”，而是獨立于其余人類“違反他的個人信念”而強加于他的“政治、刑事或民事”法律[190](#_190_1)。這就是巴枯寧最后、最老練精到的自由定義，至于其意思，尚請細細尋索。惟一清楚浮現的，是巴枯寧反對任何時候、任何情況下向任何人強加任何約束。此外，他同霍爾巴赫或戈德溫一般相信，盲目的傳統，或者愚妄，或者“因利害關系而生的奸弊”，所強苛于人類的人為約束一旦解除，萬事將自動歸正，正義、美德、幸福、樂趣、自由會立即開始聊合起來左右人間。往巴枯寧論述中尋覓比這更扎實有物之言，必定徒勞無功[191](#_191_1)。他運用文字，主要目的不在描述，而在刺激，而且是此道能手。便至今日，他的文字也尚未失去煽動力。

他像赫爾岑，不喜歡新興的統治階級——“當權的費加羅”、“費加羅銀行家”及“費加羅”部長——此輩之制服已與皮膚相連，無法蛻除。他喜歡自由人，以及不屈不移的人格。他厭惡精神奴役，甚至其余一切性質。他像赫爾岑，認為德國人甘自奴屈，無可救藥。他更意存侮辱，三復斯言：

英國人或美國人說“我是英國人”、“我是美國人”，他們是在說“我是自由人”；一個德國人說“我是德國人”，其意則指“我是奴隸，不過，我的皇帝比所有皇帝強大，而且，掐緊我脖子的德國軍人會把你們也都掐住”……每個民族各自有其嗜好——德國人魂牽夢系的是國家的巨棒。[192](#_192_1)

巴枯寧看見壓迫，也識得那是壓迫；他由衷反叛一切形式的既有權威與秩序；他碰到集權主義者，也知道那是集權主義者——無論其為沙皇尼古拉、俾斯麥、拉薩爾或馬克思（據他的看法，馬克思是德國人、黑格爾信徒、猶太人，因此是加重三倍的集權主義者）[193](#_193_1)。然而他不是嚴肅的思想家；他既非道德家，亦非心理學家；在他身上能找到的不是社會理論，不是政治義理，而是一種眼光與一種氣質。從他任何時期的述作里，抽不出連貫的觀念，可得者惟熱火與想像、暴力與詩，以及一股無法克制的欲望：要強烈的悸動，要高度緊張的生活，要崩解日常生活的單調散文里所有平靜、隱退、整齊有致、井然有序、小規模、平庸凡俗、固有、溫和的部分。他的態度與教示極其輕浮，而大體上，他于此亦自知甚明，每遭揭穿，厚道一笑[194](#_194_1)。他要盡可能趁早放火而盡可能多所燒毀；任何一種混亂、暴力、劇變念頭，都使他無限快活。在獄中寫給沙皇的那篇《自白》里，他說他最恨之事是平靜的人生，說他最熱切渴盼的恒是異想天開之事——凡異想天開之事皆可——以及聞所未聞的冒險、永久不斷的變動、行動、戰斗，說他在平靜狀況里有窒息之感。他如此說法，一語撮盡了他作品的品質與內容。

## 六

他們都憎恨俄國體制，都相信俄國農民，理論上贊同聯邦主義，服膺蒲魯東社會主義，厭惡資產階級社會，鄙視中層階級德行，反對自由主義，信奉好斗的無神論，畢生矢志奉獻——盡管有這么多表面的相似，以及社會出身、品味、教育上的近似，這兩位朋友的差異仍既深且廣。赫爾岑（此點連他最富心得的仰慕者也罕見認識）是創意特多的思想家，獨立、誠實，而且深刻至于出人意表。當萬靈丹、大體系以及單純的解決法由黑格爾、費爾巴哈、傅立葉、基督教與非基督教社會神秘家的門徒宣揚而處處彌漫，當功利主義者、新中世紀主義者、浪漫的樂觀主義者與虛無主義者，以及各種品牌的共產主義者與無政府主義者提供短程解藥與長程社會、經濟、神智學（theosophical）、形而上學烏托邦之際，赫爾岑安于他不惑不亂的現實感。他明白，概括與抽象措辭如“自由”或“平等”，除非轉譯成特定確指而能應用于實際狀況的條件，否則最上只可能攪起詩的想像、動人以慷慨的情懷，至其最下，不過為愚妄與罪行辯白而已。“人生意義何在？”“歷史的目標或模式或方向為何？”“世事一般多如此如此發生，如何解釋？”等問題，僅以其提出，即已荒謬——在他的時代，發現這種問法荒謬，是天才的發現。他明白，這類問題必惟特指某事而問，方有意義，答案則視特定狀況中之特定人類的特定目的而定。一徑追問“究竟”目的，是不知何謂目的；追問歌者歌唱的究竟目標何在，你的興趣就不在歌曲或音樂，而是以外之事。人是為自己個人切身目的而行動（無論他多么相信、多么正確地相信那些目的與別人的目的相關或相同），那些目的在他是神圣的，他不惜生死以之。赫爾岑信仰個體獨立與自由，認真嚴正且慷慨激烈如是，理由在此；他了解他所相信之事，而且對形而上學或神學咒語以及民主辭藻之摻雜蒙混事體，反應痛心疾首如是，理由亦在此。據他所見，究竟而論，只有特定個人的特定目的才可貴；蹂躪這些目的，恒是罪行，因為沒有任何原則或價值高于、可以高于個體的目的，因為（承上因）你沒有任何原則可恃以侵暴或辱貶或摧殘個體——一切原則與一切價值的惟一作者。除非保證許給所有人一個讓他們能行所欲行的起碼范圍，否則，僅余的原則與價值，將是自稱識透人在宇宙中的地位，以及他在該地位上的功能與目標等真理的神學、形而上學或科學體系所保證的原則與價值。這些體系的聲稱，赫爾岑一概視為欺詐。這種特殊的非玄學、經驗主義、“幸福論”（eudaemonistic）[195](#_195_1)個人主義，使赫爾岑成為一切體系、一切壓制自由之說的死敵——無論你以功利考慮或集權原則為名，或者以神秘啟示之目的，對不可抗拒力量的尊重，“事實邏輯”或其他任何類似理由為名，而壓抑自由，他都誓死敵對。

巴枯寧有何絲毫足堪與他爭色比倫之處可言？沾沾自喜、擅長邏輯、滔滔雄辯，渾身挖墻腳、煽風點火、粉碎一切的欲望與本領，時或童稚而令人不防、時又病態而非人的巴枯寧；敏銳尖刻的分析力與漫無拘束的暴露狂出奇兼具的巴枯寧；在極度漠不經意中盡承十八世紀五花八門遺產，既不煩考慮其中某些觀念是否相互抵觸（用“辯證”打點），也不費心細察其中多少成分已經不合時宜、失去信用，或者自始即已荒謬的巴枯寧——他，絕對自由的公認摯友，不曾遺贈世人一個本身值得考慮的觀念；他沒有任何新鮮的思想，更無一絲信實由衷的情緒，只有逗趣的酷評毒罵、昂奮的精神、惡意的插話小品，以及一二差堪回味的警語。舍此而外，所余于是僅得一個道德上漠不關心、思想上漫不負責的歷史形象——他素喜自稱的“俄國熊”，正足為傳神寫照：一個滿腔抽象人類愛，卻如羅伯斯庇爾般不惜漂桁之血，而在犬儒式恐怖主義、在對個體麻木不仁的傳統里位居一環的人（實踐這個傳統，是我們本世紀目前為止對政治思想的主要貢獻）。巴枯寧這一面——羅亭內里包藏的斯塔夫羅金、法西斯氣息、阿提拉手法，種種與他自稱的可愛“俄國熊”（die grosse Lise）[196](#_196_1)全不相符的邪門品質，陀思妥耶夫斯基曾經覺察而予夸大諷刺。但是，不僅陀思妥耶夫斯基而已，赫爾岑本人亦會識破，提出強烈指控而作成《致老友書》，十九世紀論人類自由前途的著作里，也許最富教益、最具先見、最冷靜明理、最動人肺腑的一本文集。

# 輝煌的十年

## 一、俄國知識階層之誕生

### 一

本文標題——“輝煌的十年”——以及其中題旨，都取自十九世紀俄國批評家兼文學史家安年科夫一篇去此時期三十年后追寫當日朋輩的長文。安年科夫其人隨和、聰慧、極端文明，是最善體人意、最可靠的朋友。他也許不是很深刻的批評家，學識或者亦非廣博——他是半調學者，一個周游歐洲、喜歡結交顯赫人士的旅行家，熱切而觀察入微的知性觀光客。

其余品質以外，他顯然還富于個人魅力，韶致之盛，馬克思亦極心儀，至少寫給他一封論及蒲魯東、而為馬克思主義者重視的信。關于青年馬克思的容貌姿儀，以及其黠驚獰猛的思想路數，他也為我們留下一段極為生動的描述——一幅妙造超然而帶諷意的小影，也許還是至少所見傳世的最佳馬克思畫像。

安年科夫返回俄國以后，對馬克思失去興趣。馬克思原本認為自己已在此人心上留下永難磨滅的印象，遽遭背棄，極為痛心，晚年說起巴黎四十年代自己身邊風發踴躍、終于仍露出毫無任何嚴肅居心之本相的那批俄國知識幫閑，仍頗多痛楚。不過，安年科夫對馬克思雖未忠誠不渝，但畢生珍惜別林斯基、屠格涅夫與赫爾岑這幾位同胞的友誼。

“輝煌的十年”描寫俄國知識階層某些早期成員——創始者——一八三八至一八四八年間的生活。當時，諸人年事尚輕，有的還是大學生，有的新出校門。這個題材引人興趣之處，超乎文學或心理學，因為這些早期俄國知識分子創造了某種最后注定在全世界產生社會與政治后果的東西。以俄國革命為這股運動最大的一個效果，我想是公平之論。貫穿十九世紀與二十世紀初期，而在一九一七年達到最后高潮的那種言論與行動，其道德基調就是由這些反叛的早期俄國知識分子奠定。

俄國革命并未依循這些作家與談家所預期的路線發生（連法國大革命在內，不曾有何事件在事前一世紀里經過這么多討論與思索）。不過，思想家如托爾斯泰與馬克思之類，其活動的重要性盡管素有遭受小看的趨勢，一般的觀念仍然的確有重大影響力。納粹似乎深諳此理，征服異國，立即刻意消滅其思想領袖，因為他們可能成為最危險的擋路分子；就此而論，納粹的歷史分析可謂正確。但是，關于思想在左右人類生活上扮演的角色，你無論作何想法，如果否認十九世紀初期的觀念——尤其哲學觀念——對后來的局勢有過巨大影響，你將招不求甚解之譏。當時盛行的思想觀念，如黑格爾哲學，既是諸種事變的肇因，也是其癥兆；沒有這些思想觀念，后來之事很多也許未必發生，即令發生，其形勢亦可能不同。職是之故，本文所論作家與思想家所以如此重要，蓋因他們蓄就一些觀念，這些觀念注定導致的驚天動地效果非但掀翻俄國本身，更遠播俄國境外。

這些人應該垂名史冊，另有幾個比較特殊的理由。設非這些人創造并推動的特殊氣氛，十九世紀中葉的俄國文學，尤其那些偉大的俄國小說竟能誕生，頗難想像。屠格涅夫、托爾斯泰、岡察洛夫、陀思妥耶夫斯基，乃至其余次要小說家，作品都充滿時代意識、充滿作者對某種社會與歷史環境及其意識形態內涵的感受，濡染程度之高，猶過于西方的“社會”小說。關于此點，容后詳論。

最后，他們發明社會批評（social criticism）。我作此說，似嫌魯莽，甚至荒謬；但是，我所謂社會批評，一不指訴諸某些判斷標準而認為文學與藝術有或者應該有一基本上以說教為先的目的；二不指浪漫散文家，尤其德國浪漫散文家所發展，將英雄與惡棍視為人類本質形態來檢驗的那種批評；三不指法國人尤其技巧高超的一種批評手法，欲圖重建藝術創作過程，不由藝術家純屬藝術的方法或性格或特質入手，反而力主分析他的社會、精神與心理環境，以及他的出身與經濟地位。以上三者皆非，雖然俄國知識分子在某種程度內都曾涉入。

我所指這種意思的社會批評，當然已有西方批評家先他們而行，而且做來遠更當行、遠更謹慎、遠更深刻。我此處所謂的社會批評，是實際可說由俄國大散文家別林斯基發明的一種方法——這種批評，對生活與藝術的界線故意不予過分清楚畫出；對藝術形式與人物角色、對作者的個人特質與小說內容，評者自由發抒其褒貶、愛恨、欽佩與鄙薄；以上種種態度所動用的標準，無論為有意的或含蓄的動用，都與判斷或描述日常生活里活生生人類的標準相同。

這當然是一種飽受批評的批評。論者斥其混淆藝術與生活，并因此混淆而斫傷藝術純粹性。這些俄國批評家是否蹈犯這項混淆，姑且不論，但他們都汲源于他們的特殊生命眼光，而引進了一個對待小說的新態度。這眼光，后來被界定為知識階層成員所特有的眼光——一八三八至一八四八年間那幾位年輕激進分子，亦即安年科夫在他書中以耿耿赤忱之筆描寫的別林斯基、屠格涅夫、巴枯寧、赫爾岑，則是其真正創始者。“知識階層”（intelligentsia）為杜撰于十九世紀的俄國字，如今已有通行世界的意義。我想，這現象本身，連同其歷史后果，以及其名副其實的革命后果，是俄國對世界上的社會變化的最大一項貢獻。

知識階層的觀念，切勿與知識分子（intellectual）的概念混淆[197](#_197_1)。知識階層的成員自認使他們結合的不只是他們對觀念的興趣而已；他們以一個忠忱專志的流品自居，跡近世俗教士，獻身傳播一種特殊的人生態度，猶如散布福音。就歷史而言，他們的出現需要一些解釋。

### 二

絕大多數俄國史家同意，俄國歷史上，受過教育者與“愚暗人民”間的巨大社會分裂起于彼得大帝所加予俄國社會的創傷。彼得變革心切，選派青年前往西方世界，待其習成西方語言，以及發源于十七世紀科學革命的各種新藝術與新技術，即召回國，任為新社會秩序的領袖。這樣，他往他的封建國土上強加一個新的社會秩序，又因求功孔急，用事遂無情而強橫。如此，他造成一個小小的新人階級，這些新人都是半個俄國人、半個外國人——即使出身為俄人，也是在海外受教育；不久，這些人化作數目極少、以管理為職掌、以官僚為結構的寡頭政治，站在人民頭上，不復分享人民仍然屬于中世紀的文化，而且終至與人民兩相斷絕，無可挽回。當俄國社會與經濟條件日益歧異于不斷進步的西方，要治理這個巨大而且不易駕馭的國家，也日益困難。鴻溝日廣，統治精英必須運用愈來愈重大的壓制。這一小群治人者與他們原本要治理的人民逐漸疏遠失和。

考十八世紀至十九世紀初葉俄國政府之治事，是壓抑與自由化交相為用。當葉卡捷琳娜女皇感覺束縛有過重之勢，或者事態演成過于殘暴無道，她便松弛專制的苛酷嚴厲，并由此贏得伏爾泰與格理姆的稱許。專制既松弛，一旦似乎道出太多內部騷動、太多抗聲橫議，太多受過教育的人開始將俄國狀況與西方狀況作成不利的比較，她就嗅到蠢蠢欲動的顛覆；法國大革命終于又教她心驚膽戰；她重新加緊箝制。俄國體制再度逐漸嚴峻壓抑。

亞歷山大一世繼位，情況不變。俄國廣大民眾依舊在封建黑暗里討生活，有一個薄弱不振、大抵無知的教士階級在發揮相當微小的道德權威，同時，一大批十分忠誠、偶爾并非全無效率的官僚緊壓著日益頑抗難馴的農民。壓迫者與被壓迫者之間，有小小一個教養開化的階級，大致操法語，知曉西方的可能生活方式——或實有生活方式——與俄國大眾的生活方式間的巨大隔閡。對公道正義與失義不公的差異、文明與野蠻的差異，此輩大部分有痛切敏銳的意識，但也覺得情況難以改變，并且知道體制與我休戚相關，而改革可能使整個結構潰決傾覆。他們之中許多人于是自甘于一種逍遙閑適的準伏爾泰犬儒作風，既贊成自由主義原則，同時又鞭打農奴；其余則淪入高貴、滔滔長言而無濟于事的絕望。

拿破侖入侵，將俄國帶進歐洲，情勢不變。幾乎一夜之間，俄國發覺自己是歐洲核心強權，意識到自己是銳不可擋的力量，支配全局并且為歐洲人所接受。歐洲人在惴栗忐忑而大不情愿之中，勉強承認這股非僅與他們分庭抗禮，甚至優勝于他們的勢力。

在俄國觀念史上，戰勝拿破侖、進軍巴黎，與彼得改革是同等攸關重大的要事。經此二事，俄國知覺到她的民族統一，意識到自己是歐洲大國，而且已獲承認為歐洲大國，不再是中國長城外面一群生口眾多、久遭鄙視、沉陷在中古黑暗里、半帶熱心而笨拙模仿外國范例的烏合蠻人。此外，長期的拿破侖戰爭引發重大而持久的愛國熱忱，全民參與一個共同理想，階級平等的感覺隨之增加，一群比較理想主義的青年于是開始感到自己與國家有新的連屬相系之處。這種連屬感，是他們所受教育不可能鼓動啟發之物。愛國的民族主義既增長，同時便帶來無可避免的附屬品，對于俄國的混亂、污穢、貧窮、效率不彰、野蠻、極度漫無秩序，油生匹夫有責之感。即統治階級中最欠溫情、最麻木不敏、最頑冥強硬的半文明成員，也染上這股普遍的道德不安。

### 三

另有其他因素促成這集體罪惡感。其一當然是浪漫運動之興起與俄國之進入歐洲湊巧同時并至（確是巧合）。浪漫主義基要義理有一條認為，世上一事一物所以這個樣子，所以生于其地、出于其時，是因為它參與一個宇宙目的（此說與下列同源義理彼此關連：歷史依照可得而發現的定律或樣式進行，民族不只是集合，更是渾成一元的“有機體”，以“有機”之道而非以機械或隨意方式“演化”）。浪漫主義又助長以下這個觀念：不但個人，而且群體，不但群眾，而且建制——邦國、教會、職業團體等，為了明確目的、往往為了純屬功利的目的而創設的組合——都有一“精神”附身，于此精神，這些建制自己很可能懵然不覺；達成這知覺的過程，正就是啟蒙的過程。

每個人、國家、種族、建制，皆自有其本身獨特、個別、內在的目的，這目的又是萬有更廣大目的里一個“有機”成分；意識到那個目的，就是參與邁向光明與自由——由古老宗教信念轉成的這種世俗說法，在俄國青年心靈上刻下強大的印象。由于兩個原因，他們對這說法的吸收更順當有加。這兩原因，一是物質上的，一是精神上的。

物質上的原因是，政府不愿臣民旅游法國。法國，尤其一八三〇年以后，被視為革命已成長期痼疾，終歲苦于劇變、流血、暴力、混亂之國。兩相對比，德國在一個非常高尚體面的專制制度腳下雌伏平治。因此，俄國政府鼓勵青年前往德國大學，學取公民守則方面的完善訓練；當局認為，他們學成之后，會成為俄國獨裁體制更忠實的仆人。

結果適得其反。是時也，德國本身內部，親法情緒暗濤洶涌。經過啟蒙的德國人信起觀念來——法國啟蒙運動的觀念——竟比法國人本身猶更強烈且狂熱，俄國這班遵命前往德國的年輕安納卡西斯們[198](#_198_1)于是染上危險的觀念，習染之深劇，他們若在路易·菲力普當政最初那幾個逍遙年頭里求學巴黎，也會遠遠不及。尼古拉一世的政府實難逆料自己命定如此陰溝翻船。

如果這是釀成浪漫騷動的第一原因，第二原因正是第一原因的直接后果。游學德國，或者讀過德國書籍的俄國青年，迷上一個簡單的觀念，如魔附身，陶醉忘我。法國信奉教會至上的天主教徒與德國的民族主義者百般極力主張，法國大革命及隨后的墮落是法國人拋棄古老信仰與祖宗成法而招來的天罰；這些俄國青年于是相信，若此說為真，則俄國人當然不曾蹈犯這些惡事，因為，俄國人無論其他方面如何，都沒有革命降臨他們。德國的浪漫歷史學家尤其熱心倡言，說，如果西方是因為懷疑主義、理性主義、唯物主義以及拋棄自身精神傳統而淪墮衰微，則未曾遭罹這種悲慘命運的德國人應該視為一個鮮活清新而青春勃發的民族；習慣尚未被逐漸腐朽的羅馬污染的德國人，野蠻自不待言，但充滿猛健的精力，即將承接從法國人虛弱的手里掉落的遺產。

俄國人徑將這個推理進程更帶進一步。他們作了言之成理的判斷：假使年少、野蠻以及缺乏教育是光榮未來的標準，則俄國人比德國人更有希望實現這個未來。因此，大量傾瀉而出，所謂德國人力量未竭、德國語文純粹如初而尚未用老、德國民族青春年少而尚未疲乏（反襯“駁雜不純”、拉丁化、頹廢無力的西方國家）的德國浪漫主義宏言雄論，俄國人熱衷接受，遂不難理解。此外，這種夸辭激起一股社會理想主義浪潮，由本世紀二十年代初期至四十年代初期，所有階級盡為所迷。一個人的切當要務，是獻身于他“本質”所定的理想。這理想不在科學理性主義（如法國十八世紀唯物論者所倡言），因為，生命由機械定律主宰之說，是個錯覺。認為由研究無生命物質而獲取的科學定律，可以應用于理性的人類政府與世界規模的人類生活組織，是更下一乘的錯覺。人所當務，非常不同——是要了解萬有生命的質地、“精氣”（the'go'）、原則，是要參透世界靈魂（謝林與黑格爾信徒披上理性主義術語外衣的一個神學與神秘概念），是要掌握宇宙深藏的、“內在”的計劃，是要了解他自己在其中的地位，并依此地位而行動。

哲學家的要務是體察歷史的邁向，或者神秘主義說法里的“理念”（the Idea）的邁向，并發現它將人類帶往何處。歷史為一巨河，然惟能作特殊的一種深刻、內在之靜觀者可得而察見其流向。再大量的外在世界觀察，都無法告訴你，這內在沖動（Drang）、這潛伏的潮流，導往何處。抉發之道，為與之共化合一；你——作為理性生命的個人自我——的發展，以及社會的發展，有賴于正確評估你歸屬其中的這個更大“有機體”的精神方向。至于這個有機體如何辨認——它是什么——則各主要浪漫哲學流派的開宗形而上學家的答復莫衷一是。赫爾德斷言其為一種精神文化或生活方式；羅馬天主教思想家將之視為基督教會的生活；費希特與隨后的黑格爾則斷定其為民族國家，只不過費希特之論稍入隱晦，而黑格爾毫不含糊而已。

整個有機方法的概念傾向于使人認為，十八世紀得意鐘愛的工具——不論無生命物質、社會機構，都付諸化學分析，觀其成分，索其最后、無法再分解的原子——并不足以悟解任何事物。如今管領風騷的是新詞“成長”（growth）。所謂新，指其應用范圍遠超科學的生物學之外。要悟解何謂成長，你必須有一種能悟解這無形國度的特殊內在意義，亦即，對某物所恃以成長的無形原則，要有一直覺的掌握。成長，并非單只增加“無生命”部分，而是某種奧妙的生命過程，這奧妙過程，你對生命之流、對歷史力量、對在自然、藝術、個人關系中起作用的原則，以及經驗科學無從見識的創造精神，需有一種近乎神秘的靈視力、一種特殊的意識，才能把捉其本質。

### 四

以上，是柏克至我們當代一切政治浪漫主義的核心。針對自由主義改革、針對各種以理性手段救濟社會疾弊之議而提出的許多激情反論，來源于此。持此義理者，認為這些改革與救濟之議，其基礎是一種“機械”眼光，亦即誤解社會為何物，并且誤解其發展演變之道。法國百科全書派的計劃，或者德國萊辛信徒的計劃，莫不見斥為可笑的普洛克汝斯忒斯式的企圖：社會乃一脈動旺盛的活生生整體，而此輩強欲視其為無生命細碎材料的混合，視其為區區機器而已。

這種宣傳，俄國人如響斯應。至于俄國人據此而走的方向，則反動與前進兼有。你可以相信生命與歷史是河流，抗拒其流動，或扭轉其流向，皆屬徒勞且危險之舉，你只能與之合一俱往——合一之法，依據黑格爾，有賴于“精神”（the Spirit）的推論、邏輯與理性活動；依據謝林，則資借直覺與想像而出以一種靈感（神話與宗教、藝術與科學，發源于天才，而天才之高低，隨此靈感之深淺而論）。這說法，導致保守方向，規避一切分析、理性、經驗之事——規避一切以實驗與自然科學為基礎之事。另一方面，你可以斷言你感覺到地球內一個新世界掙扎著要出生的陣痛。你感到——你知道——舊有建制的殼子就要在“精神”的劇烈內在鼓脹之下破碎了。如果你由衷相信此事，又，如果你是合理的人，你就會不稍遲疑而甘冒認同革命號召之險——否則革命將會摧毀你。宇宙萬事都是進步的，萬物都在運動。假使未來寓于將你目前的宇宙打碎，爆炸成新的存在形式，則不與此劇烈且無可避免的過程合作，愚不可及。

關于此事，德國浪漫主義內部，尤其黑格爾學派里，見解紛歧。俄國在思想上簡直可說是德國學院思想的附庸；德國有上述兩個走向，結果俄國亦然。但是，在西方，這種觀念已盛行有年——哲學、社會、神學、政治理論與意見，至少由文藝復興以遠，即已糾結成種類繁多的樣式，彼此沖突、撞擊，形成一個普遍而豐富的思想活動過程，在此過程中，沒有任一觀念或意見可以長期立于不容爭議的至尊之地。在俄國，情形并非如此。

東方教會與西方教會支配的地區有許多重大差異，其中之一是，前者不曾經歷文藝復興，也不曾有宗教改革。巴爾干諸民族之落后，可以歸咎于土耳其人之征服。然俄國亦不過五十步與百步之別。在俄國，啟蒙最大與最欠啟蒙的人之間，沒有一個逐漸擴大、識字、受教育的階級借著一連串社會與思想步驟為之連接。文盲的農民與能讀能寫者之間的鴻溝，比其余歐洲國家闊大——如果此時俄國可稱為歐洲國家的話。

因此，你游走圣彼得堡與莫斯科沙龍，可得而聞的社會或政治觀念，其種類變化，遠不如你在巴黎或柏林的思想激動中所能入耳。巴黎當然是當時巨大的文化麥加，但即使處在壓抑甚烈的普魯士檢查制度下的柏林，其思想、神學、藝術爭論之劇，視巴黎亦不稍遜。

所以，你必須想像一下，俄國受三項主要因素支配：一個死氣不化、壓迫成性、缺乏想像力的政府，專事鉗制臣民，預防改變，因為一變可能引發再變——即使政府中比較明智的成員隱然認為改革，根本的改革，例如農奴制度，或司法與教育制度的改革，既屬可欲，而且無可避免。第二因素是廣大俄國人民群眾的處境——飽嘗苛虐、經濟破滅的農民，心中慍怒，作無言之呻吟，但分明太軟弱、太沒有組織，不能有效行動以自衛。最后，是以上兩者之間一個人數稀少、受過教育的階級，深受西方觀念影響（時或不無悔恨之意），或由親訪歐洲所見，或因得聞歐洲文化中心如火如荼的重大社會與思想運動，而心癢難禁。

容我再提醒諸位，俄國不下于德國，處處彌漫一個浪漫的信念，謂人人必當實現其獨特使命——只要他知道該使命何在；這類信念，造成眾人熱心于社會觀念與形而上觀念，宗教日泯，這些觀念或許就是宗教倫理的代替品。前此一個多世紀以來，法國與德國有人尋找新的神正論（與某些已失信譽的政治或宗教體制無關而未遭玷污的神正論）。俄國人熱衷于社會與形而上觀念，與此輩熱烈盛稱某些哲學體系及政治烏托邦，不無相似。但是，除此以外，俄國教育階級還有一個道德與思想真空——這個真空，由于俄國缺乏一個文藝復興的世俗教育傳統，又因為政府實行僵硬的檢查制度、文盲普遍、一切觀念都受疑忌與冷落，以及神經質且往往極為愚妄的官僚的種種舉措，而歷久難填。當此情勢，在西方必須與其余諸多義理及態度相競，必待一場凌厲生存斗爭始能獲勝而取支配地位的觀念，在俄國遂經常只因別無其他觀念可以滿足思想需求，竟而進駐才智之士心中，甚至深植而成為他們固執不去的頑念。再者，俄羅斯帝國兩個首府城市中，存有一股猛烈的知識渴求——渴求任何一種心靈滋養。與此相連的，是一種世罕其儔之物：感受的真誠由衷（有時是一種使人疑懼全消的天真）、思想的清新生猛、決心的激昂熱烈（決心參與世界事務），以及對一個巨大國家的社會與政治問題的憂患意識。這是一個新的心靈狀態。求可以與此心靈狀態相生互應的觀念，寥寥無幾，即或有之，亦絕多由海外輸入——十九世紀，俄國境內可得的政治與社會觀念幾乎無一出自本土。托爾斯泰的不抵抗觀念或許是純正的德國貨——他這觀念是重述一個基督教立場[199](#_199_1)，而重述之法極具獨創，宣揚之下，含有一種新觀念的健勁。但是，總括而論，我認為俄國未曾貢獻任何新的社會或政治觀念，俄國任何社會或政治觀念不但都有其長遠的西方本根，而且，每個觀念初現此地以前八、十或十二年，早已先出于西方。

### 五

因此，諸位必能想見一個印象感受之敏捷極其驚人、觀念吸收之能力聞所未聞的社會。觀念之來，都偶然之至。某人從巴黎帶回一本書，或者宣傳小冊子的合編（或者由大膽書商走私）。某人在柏林聽過一位新黑格爾主義者演說，或者與謝林結交，或者邂逅一位觀念奇異的英國傳教士。圣西門或傅立葉門徒發出的一個新“信息”，法國最近的社會彌賽亞蒲魯東、卡貝、勒魯的一本書，據說出于大衛·施特勞斯、費爾巴哈、拉梅內或其他某位被禁作家的觀念，一到此間，都激起由衷的興奮。這些觀念，或觀念碎片，在俄國至屬稀有，因此，俄人奮臂而取，止渴惟恐不及。歐洲社會與經濟先知對一新萬古的革命性未來似乎信心十足，其觀念遂令俄國青年后生陶然而醉。

當這些學說流播于西方，有時也使聞者興奮，偶爾還導致黨會或宗派形成，但是，聞問這些學說者，率多不以其為終極真理；即使認為它們攸關重大的人，也并未遽爾用盡手段，付諸實踐。這，正是俄國人所優為之事。他們對自己辯稱：若前提為真，且推理正確，則結論自亦為真；若這些結論認定某些行動為必要且有益，那么，如果你誠實且認真嚴肅，則你的明顯義務即是設法盡速、盡可能充分將其實現。一般素來多認為俄國人是陰郁、神秘、自苦、略帶宗教性的民族。我不作如是觀，愿在此地妄備一說：就其善于言論的知識階層視之，他們是有些夸張的十九世紀西方人；他們遠非動輒流于不理性、遠非以神經質的自我專注為能事之流；相反，他們擁有極端發達的推理能力、擁有極端的邏輯與清明——非但有之，而且可謂過分。

欲將這些烏托邦圖式付諸實踐，而立即受挫于警察者，幻滅之感油生，而且容易陷入一種冷漠憂郁或狂暴激怒的狀態。不過，這是后話。初起階段既不神秘、也不內向，相反，是理性主義、大膽、外向、樂觀的。據我所知，著名的恐怖主義者克拉夫金斯基曾說，俄國人無論其余特質如何，有一點是，由自己推理所得的后果，他們從不畏避。研究十九世紀，乃至二十世紀的俄國各種“意識形態”，我想諸位會發覺，大體而言，一項結論愈窒礙難行、愈吊詭、愈怪味，某些俄國人即愈激切熱烈擁抱；他們認為，這么做，正足以證明一個人的道德誠意，正足以證明他忠誠獻身于真理、獻身于他作為人類的嚴肅性；縱令其推理后果表面上可能顯得不近真理，甚至顯得完全荒謬，他也切切不可因此而畏縮不前；畏縮不前，無非怯懦、軟弱，以及——最惡劣者——面臨真理而巧設遁辭以徒自安慰。赫爾岑曾說：

我們是大空論家、大推理家。這項德國本領之外，我們更加上我們自己民族的……要素，一個無情的、枯直乏味到盲狂地步的要素，即使要砍人之頭，我們也欣然以赴……我們以無畏的步履，邁向極限，而且邁越極限而去，步法從未與辯證不合，只與真理不合而已……

這段頗具本色的尖刻評語，用以論斷他某些同代人，并非全然不公。

### 六

承上所述，請想像一群在尼古拉一世僵化體制下生活，對觀念的酷愛歐洲社會中也許無與倫比，而且以不假思索的熱情，急取西方傳來的觀念，并且籌謀定計要將之付諸實踐的年輕人。作此想像，俄國知識階層早期成員風貌如何，你就有幾分概念了。他們是一小群文人，職業、業余兼雜，自知孤處于一個荒涼世界，往上，是敵意而武斷無道的政府，往下，是受壓迫、無言而完全不解事的群眾。他們自視為一種自覺的軍隊（a kind of selfconscious army），高舉理性與科學、自由、改善生活的大旗，號召四方。

只因人數寡少，又遠遠孤懸于政府與群眾之間，只因薄弱、只因忠于真理、只因誠摯、只因與別人極其不同，于是，他們有如置身黑暗森林中的人，油然而生某種同仇敵愾的團結感。此外，他們接受了浪漫派的學說，認為人人有義務要履行一項超乎自私物質生活目的之上的使命，因為他們的教育優于他們的弟兄同胞，他們有直接切身的義務要協助他們走向光明；這項義務對他們特別有拘束力；如果他們實現此事（歷史當然要他們實現此事），則俄國過去即使空洞而黑暗，仍可能有光榮的未來；為達此事，他們這群專志獻身的人必須保持群內的團結一致。他們是個受到迫害的少數派，正因受迫害而生力量；他們是自覺的人，負載著一項西方的信息。某位偉大的西方解放者——一位德國浪漫主義者、一位法國社會主義者——轉變了他們的眼光境界，使他們脫棄了無知與成見、愚妄與怯懦的桎梏。

歐洲思想史上，解放并非甚不尋常之事。所謂的解放者，不是解答你的問題（理論或行為方面的問題），而是轉化你的問題——他將你置入一個新架構內，而結束了你的焦慮與挫折。在新架構里，舊問題不復有意義，新問題會出現，但新問題的解決法在你如今處身的新宇宙里其實已有相當程度的預示。我作此語，意思是指，被文藝復興時代的人文主義者或十八世紀的哲學家解放的人，不只認為柏拉圖或牛頓對舊問題的解答比阿爾伯圖斯或耶穌會士更正確而已——應該說，他們意識到一個新宇宙。在此新宇宙內，先輩煩惑不解的種種問題忽然顯得既無意義，亦不必要。舊桎梏掉落，你感到自己再造為一個新形象的剎那，即是新生之始。在這層意思上，你很難說誰不能使一個人豁然自由——伏爾泰自己一生所解放的人，數目之巨，大概前無古人、后無來者；席勒、康德、穆勒、易卜生、尼采、巴特勒、弗洛伊德，都會解放人類。管見所及，法朗士，甚至阿爾道斯·赫胥黎，亦皆可說曾奏此功。

本文談論的這些俄國人是由幾位偉大德國形而上學作家解放的。這幾位德國作家一方面使他們脫棄正教的教條，一方面使他們脫棄十八世紀理性主義者的枯直公式（那些公式并不是被駁倒，而是由法國大革命之失敗，而不再令人信服）。費希特、黑格爾、謝林，以及他們許多闡述者與詮釋者提供的，幾乎是一種新宗教。這新心態的一個必然結果，就是俄國人的文學態度。

### 七

對待文學與藝術的態度，可以說至少有兩種。將此兩者作個對比，或許不無趣味。為求以簡馭繁，我稱其一為法國態度，其二為俄國態度。不過，這只是標簽，取其簡賅與方便而已，希望不要有人認為我主張每位法國作家都抱持我所謂的“法國”態度，或者凡俄國作家都抱持我所謂的“俄國”態度。拘守文字而害其義，所作識別當然就有嚴重導誤之處。

總體而言，十九世紀法國作家相信自己是供應者。他們認為，一個知識分子、一個藝術家，對自己、對公眾有個義務——生產他所能的最佳作品。你是畫家，你就生產你所能的最美畫作。你是作家，就生產你能力所及的最佳述作。這是你對你自身的義務，也是公眾對你的正當預期。作品好，就得到賞識，你就成功。你品味、技巧或運氣單薄，你就不成功。事情就是如此，別無道理。

依此“法國”看法，藝術家的私生活亦如木匠的私生活，俱非公眾所應關心。你訂一張桌子，則木匠做這張桌子的動機良好與否，因為他與他妻子兒女親愛和樂與否，都不是你興趣所在。說因為這位木匠道德低級或墮落，所以他的桌子必定低級或墮落，將招頑固不化之譏，簡直就是愚蠢。對于他作為木匠的優點，當然更是可怕低劣的批評。

十九世紀重要的俄國作家，無論在明具道德與社會偏見者，或是相信為藝術而藝術的唯美作家，幾乎人人厲聲嚴辭拒斥這種心智態度（這態度，我在前段稍予刻意夸大）。“俄國”態度（至少在上一世紀）是：人之為物，一而不可分割；說某人一方面是公民，一方面是賺錢牟利之徒，兩種功能彼此十分獨立，可以分持；說他作為選民時是一種人格，作為畫家，另是一種人格，身為丈夫，又是一種人格——凡此，乃失真悖實之論。人不容分割。“以藝術家發言，我感覺如此；以選民發言，我感覺如彼”之論，恒屬謬說，而且不道德、不誠實。人一而不分，凡所云為，皆為其整體人格所出。人之義務，是善其行為、真其言語、美其制作。凡有云為，無論使用何種媒介，都必須出以真理。是小說家，即應以小說家身份說真理，是芭蕾舞者，則必在舞蹈中表現真理。

這種人格完整與整體獻身（total commitment）的觀念，正乃浪漫態度之核心。設使有人告訴莫扎特與海頓，說作為藝術家，他們特別神圣、高升于凡眾之上，是教士——他們專職崇拜某一超越的真實（背逆這真實，乃極大之罪）。聞此說法，他們必將驚詫莫名。他們自視為地道的藝師技匠，偶爾也自居為天賜靈感而服事上帝或自然的仆人，凡有所作，都是贊美制造他們的神；不過，在此一切之先，他們是收受訂單而寫作品，并盡力使作品美妙動聽的作曲家。十九世紀，藝術家為圣器、品類超凡、靈魂獨特、身份獨特的概念，遐邇流行。我想，這概念主要源出德國人，而且與下述信念頗相關連：人人有義務致身于一個理想大義；在藝術家與詩人，這大義特別緊切，因為他是獻出整個身心的人；他這種命運特別崇高，也特別悲劇性，因為他的舍己形態是將整個自己完全獻祭于他的理想。此事之根本要義為：奉獻自己，不稍計算；為內在光明之故（無論這光明照出什么），而以純粹的動機，舍我所有。凡事惟動機是問。

每一位俄國作家都由某種原因而意識到自己是站在公眾舞臺上發表證言。于是，他最微末的疏失、一句謊言、一項欺騙、一絲自我放縱的舉動、對真理缺少熱心，都成十惡不赦之罪。你若是以賺錢營利為要務，則你對社會或許沒有嚴明的責任。你一旦當眾發言，則不問你是詩人、小說家、歷史學家，或者任何公共身份，你都負有指引與領導人民的完全責任。如果這是你的職志，你就是立下了希波克拉底誓言[200](#_200_1)，亦即：言必合真理，永不背叛真理，且無私無我、用志不分，致力于你的目標。

秉此原則而循名責實，而直造極端后果者，分明有數人，托爾斯泰即其一。不過，由托爾斯泰的特例，你看不出這在俄國竟是眾勢所趨之事。試舉屠格涅夫為例，一般人素來認為他是俄國作家中最入西方風調的一位，說他比陀思妥耶夫斯基或托爾斯泰更相信藝術的純粹與獨立本質，其小說有意且刻意避免說教，而且，其余俄國作家確曾嚴厲警告他過度——言下之意，指他以令人遺憾的西方作風——專注于美學原則，在作品形式與風格上付出過多時間心力，未能充分探索其角色人物之深刻道德與精神本質。即使如此“唯美”的屠格涅夫，也全心相信，社會與道德問題乃人生與藝術之中心要事，而且，這些問題惟置于其本身特殊歷史與意識形態格局脈絡中，才能理解。

我在一張周日報紙上讀過某杰出文學批評家的一篇評論，文章里說，數盡作者，屠格涅夫對自己所處時代的歷史力量特無所覺。見此說法，我為之瞠目，蓋實情正好相反。屠格涅夫部部小說都明白處理特定歷史背景里的社會與道德問題，都描述一定年代的特殊社會狀況里的人類。屠格涅夫充分接受作家告大眾以客觀真理（客觀的社會與心理真理）的義務。他雖是地道的藝術家，并且了解人類性格或困境的普遍層面，仍不必使我們昧于上述事實。

若有人證實巴爾扎克是效力于法國政府的間諜，或者說司湯達在證券交易所運用悖德手段，此事可能震動他們一些朋友，不過，大體上不至于被目為有損他們的藝術家地位與天才。但是，假使自己這類行事遭人揭發，十九世紀的俄國作家無一會須臾懷疑這種罪名是否攸關他的作家活動。我想不出哪位俄國作家會力圖設辭脫免，說身為作家，他是一種人，我們只可以他的小說為評判他的依據，身為私人，他是另一種人，也另有一套受評標準。“俄國”本色的人生與藝術觀念，與乎“法國”本色的人性與藝術觀念，隔閡在此。我并非意指每位西方作家都會接受我在此劃歸法國人的理想，亦非意指每位俄國作家都會贊成我所謂的“俄國”觀念。不過，取其廣義，我認為這是正確的識別，而且，即或施之于唯美作家，例如鄙視一切功利、說教、“不純粹”藝術形式，對社會分析與心理小說毫無興趣，奉行并夸張西方唯美主義至于過分造作地步的十九、二十世紀之交俄國象征派詩人，依然可用。即使是這些俄國象征主義者，亦未嘗認為自己沒有道德義務在身。他們自居為守護某種神秘祭壇而代神傳旨的祭司、為視通真境的靈眼先知（于此真境，這世界只是一個冥渺的象征與玄奧的表式）；他們與社會理想主義容或遠不相關，但他們仍滿懷道德與精神熱誠，信守他們本身的誓言。他們是神秘境界的見證者——為這神秘境界作見證，是他們的藝術清規在道德上不許他們違背的理想。如此態度，與福樓拜有關藝術家忠于其藝術的任何主張，都絕不相同（在福樓拜所見，忠于其藝術，是藝術家的確當功能，也是他成為好藝術家的不二法門）。我劃歸這些俄國人的態度，是一種特別屬于道德的態度；他們的人生態度與他們的藝術態度相同，而詰其底蘊，這態度是一種道德態度。這態度，我們切勿與功利的藝術概念混淆。當然，有些俄國人也相信功利的藝術概念。不過，本文談論的人——三十年代至四十年代初期諸人——并不相信小說與詩以懲惡勸善為要務。功利主義得勢，是很后來的事，而且，傳播功利主義之人，其心靈遠比我此處關注者板滯而粗糙[201](#_201_1)。

最具俄國本色的作家相信作家首先是人，以及對于自己一切言論，不問作于小說或私人書信，發為公開演說或交際會談，作家負有直接且長久的責任。這看法反過來影響到西方的人生與藝術觀念，是為俄國知識階層最值矚目的思想貢獻之一，對歐洲良心造成了非常劇烈的沖擊。至于這沖擊是利是弊，則有待考究。

### 八

在本文談論的時代里，黑格爾與黑格爾主義支配少年俄國的思想。乍獲解放的青年盡其全副道德熱情，深信必須完全埋頭涵泳于他的哲學。黑格爾是偉大的新解放者，因此，你無論以私人或以作家之身，都有義務——絕對義務——在生活的一舉一動之中表現你吸收于他的真理。此等忠忱（后來轉向達爾文、斯賓塞、馬克思），不讀這時期里衷腸熾熱的文學——最重要者，不讀當時的文學通信，難以了解。為詳其概，無妨征引赫爾岑一段諷刺文字。這位偉大的俄國政論家后半生客寓海外，回首前塵，述及青年時代氣氛，筆法仍循這位無與倫比的諷刺家的慣例，稍涉夸張，有些地方甚至徑自出以刻意扭曲的滑稽漫畫，不過，深得當時情境，十分傳神。

文中，先說專事沉思靜觀的態度與俄國性格完全相反，繼則談到黑格爾哲學傳入俄國以后的命運：

……連續幾場無比激烈心切的長夜辯論以后，《邏輯學》全書三部、《美學》兩部、《哲學全書》的兩部，無一段不入掌握。只因無法同意“超驗實在”的一個定義、只因將彼此關于“絕對人格”與“自在之物”的意見視為人身侮辱，原本互相欽慕的人就疏遠不和幾個星期。柏林及“德國”其他鄉鎮與村子流傳出來的德國哲學小冊子，再無價值，只要里面提到黑格爾，就有人為文研討、讀個糜爛——翻得滿紙黃漬，不數日而頁頁松散零落。正如富朗克爾教授在巴黎聽說他在俄國被當作大數學家、我們的年輕一代用他的代數符號運算微分方程式，他感動淚下——這班身沒而名忘的韋爾德、馬海內克、米什萊、奧托、瓦德克、沙萊爾、羅森克蘭茨們，乃至于盧格本人……要是知道他們在莫斯科的馬洛西卡和莫霍瓦亞（莫斯科兩條街名）之間引發多少決斗、多少爭戰，以及俄國人如何捧讀、如何搶購他們的著作，也會喜極而泣……

我有權利這么說，因為，在當時洪流里隨波上下的我，寫出來的東西就是這副德性。我們著名的天文學家佩列沃希科夫指此全是“鳥語”，我還曾驚其故作駭人之論。“抽象觀念在造型領域里的匯合，代表了自我探求的精神的一個發展階段，在此階段中，自我界定的精神化生潛力，由自然的內在性進入美的形式意識的和諧境界。”這種句子，當時沒有人會否認是自己的手筆。

他繼續寫道：

一個到索科爾尼基（Sokolniki，莫斯科一處郊外）散步的人，不只是去散步而已，更是為了將自己投入我與宇宙合一的凡靈感受之中。途中遇到一個酩酊踉蹌的士兵與一個農婦對他說了些什么，這位哲學家不單會與他們攀談起來，還會斷定眼前之人就是民粹實質（popular elment）的直接與偶然體現。他可能更會熱淚盈眶。這熱淚有嚴格的分類名堂，有適當的范疇可以指歸——叫做Gemüth，或者“心中的悲劇因素”。

讀赫爾岑這些諷刺句子，不必太過拘實，不過，也生動顯示了他那些朋友生活里那種過度提升而浮空的思想氣氛。

本章起首曾提到安年科夫那篇題名“輝煌的十年”的卓越文章，在此，我愿指出其中一段，與諸位共賞。赫爾岑令人莞爾的速寫，可能使人以為這一切思想活動只是可笑的一群過度亢奮的年輕知識分子間毫無價值的胡謅囈語。若然，未能殊失公正。安年科夫所寫，時同人同，而刻畫筆法有別，值得引述，以救其偏。安年科夫這段文字描寫一八四五年索科洛渥村（Sokolovo）一幢別墅里的生活。當年夏季，格拉諾夫斯基、克切爾與赫爾岑三人租下這幢別墅。格拉諾夫斯基是莫斯科大學歷史教授，克切爾是杰出翻譯家，赫爾岑則是沒有固定職業的富家青年，仍在為政府做些若有若無的公事。他們租下這別墅，專用于招待友朋，享受夜間雅集里的知性談話。

……僅有一事不許：庸俗。諸人并非務求辯才無礙、雄辭奔放，或者智珠煥耀、機鋒燦爛——相反，專心本行的學生，在此也深受敬重。但是他們要求一定的知識水平與一定的性格特質……他們善自持守，不接觸任何稍似腐敗之事……腐敗之事如果入侵來犯，無論其如何偶然、如何微不足道，他們都忐忑不安。他們并未與世界一刀兩斷，只是敬而遠之，卻因此而引人側目；由于引人側目，他們又對任何造作與虛假養成一種特殊的敏感。道德上可疑的情緒、推諉蒙混的言談、不誠實的曖昧、空洞的巧辯、不由衷的言行，其蛛絲馬跡，他們都立即使其敗露，并且……當下激起他們陣陣猛烈的諷刺譏嘲與無情抨擊……這圈子……近似一個騎士修會、一個武士兄弟會。它沒有成文律法，但知道它的成員遍布我們這個地廣人眾的國家；它沒有組織，而一股相得會心的了解周行通貫。他們可說是張大自己，橫覆于時代生活巨流之上，護持其流勢，使之不至漫無目標而泛濫決堤。有人欽慕他們，也有人厭惡他們。

### 九

安年科夫描寫的這種結社，依前文度之，稍有伐善自高之意，不過，大凡一個思想少數派（例如布盧姆斯伯里或其他任何地方）自認因抱持某些理想而與周遭生活世界相隔，并且試圖推行某些思想與道德標準（至少，推行于本身成員之間），往往就容易形成這種結社。一八三八至一八四八年間這些俄國人正是如此。這圈子在俄國獨一無二，其中有少數人出身寒門，但整個圈子并非自動來自某一社會階級。他們必定是中上出身，否則他們獲得充分（亦即西方）教育的機會極其細微。

他們彼此相處的態度里，打從心底就沒有資產階級的自我意識。對財富，他們無動于衷，于貧窮，亦無自覺。他們并不羨慕名成利就，簡直可說有意避免；其中，變為世俗所稱成功人物者，寥寥可數。有些人放逐以終，有的是長年受沙皇警察監視的教授，有的是收入微薄的窮文人與翻譯家，有的更干脆就消失無蹤了。一兩人離開運動，被視為變節之徒，例如卡特科夫。卡特科夫是稟賦優秀的新聞業者兼作家，原是運動里頗具創意的成員，后來投靠沙皇政府。又有別林斯基與屠格涅夫的知交包特金，其人初為雅好哲學的茶商，日后翻成頑固的反動派。不過，這些是例外。

屠格涅夫，則素來被視為近乎無所歸屬的中間案例：心性仁厚寬大，非無理想，而且深知啟蒙為何物，卻又不十分可靠。當然，他厲斥農奴制度，《獵人筆記》一書，社會影響力之巨，公認有過于俄國前此出版的任何其他書籍——類似美國稍后的《湯姆叔叔的小屋》，二作之主要差別，在《獵人筆記》是藝術品，而且是天才之作。據這群年輕激進分子所見，屠格涅夫大體上是正當原則的支持者，大體上可與論交、可結盟友，可惜軟弱、輕率，每因率意享樂而賊傷信念，又容易消失——原因難解，外帶些許罪惡感——而與政界朋友不相聞問；不過，仍是“自己人”，仍是吾黨一員；他不幸迷戀法國首席女高音維亞爾多，有德的左翼期刊雜志付不起他在歌劇院里賣包廂的價錢，他竟把他的小說——暗中——售予反動報紙，而且，由此戀情，經常另有值得嚴厲批判的行徑。但是，仍然與我們同群，而非異類。一個游移搖擺、未可全信的朋友，不過，數盡種種，根本仍在我們這邊，是個漢子、弟兄。

文學上與道德上，這些人有一股非常自覺的團結意識，而這意識在他們相互之間造成一種用誠如兄弟的感覺，以及滿腔齊心一志的襟抱。這種感覺與懷抱，俄國其他任何結社確實絕未曾有。赫爾岑這位人類的審判者，苛求而少寬容，往往極度譏刺，時或憤世嫉俗，日后曾與許多名聲卓著之士相過從；安年科夫則原就飽歷西歐，交游遍及形形色色當世名流——這兩位精于評鑒人類的行家，日后都坦承：終此一生，他們在任何地方都不曾再遇到如此文明、和樂而自得，如此開明、天機興發、率性合契，如此誠摯、敏慧，各方面都如此稟賦出眾而令人心儀的結社。

## 二、彼得堡與莫斯科的德國浪漫主義

研究俄國思想史或文學史的學者，其他方面無論如何分歧，有一件事，則似為諸家一致——或者幾乎一致——之見：十九世紀第二個二十五年間，對俄國作家產生主導影響的思潮是德國浪漫主義。這項判斷，亦如絕大多數同類概論，亦非十分貼實。即使認定普希金屬于上一世代，萊蒙托夫、果戈里以及涅克拉索夫（僅舉本期最出名作家為例）亦仍不能視為這些思想家的弟子。不過，德國形而上學在俄國的確使觀念方向劇烈改變，無論左派右派，無論民族主義者、正教神學家、政治激進分子，皆然，而大學中比較先覺的學生，乃至于一般具有思想傾向的青年，也都深受感染。這些哲學流派，尤其黑格爾與謝林學說，所演成的種種現代化身，今日猶不無影響力。這些學說留給現代世界的主要遺產，則是個聲名狼藉而勢強力大的政治神話，這神話又有其右翼與左翼形態，而為我們當代幾場最蒙昧反智與最具壓迫性的運動假借為緣飾。同時，浪漫學派諸項重大歷史成就已深深熔解于西方文明思想質地之中，它們當初如何新奇、令某些人多么心醉，已經不容易言傳了。

早期德國浪漫思想家——赫爾德、費希特、謝林、施萊格爾，以及其信徒，作品并非易讀。例如謝林那些論文，當日極受欽服，卻好比一座黑森林。至少，在這里，我不擬逞勇妄探——這是滿目足痕之地（vestigia terrent），已有太多熱切的探究者一去不返。不過，這些形而上學——尤其謝林——引發了人類思想一大轉移，即由十八世紀的機械范疇，變為依據美學或生物學概念解釋人事。對這件事實沒有相當掌握，本時期的藝術與思想，至少本時期德國以及德國思想附庸東歐與俄國的藝術與思想，即不可解。機械性的科學意氣風發時，十八世紀啟蒙運動認其方法為惟一可靠的發現或詮釋方法。浪漫思想家與詩人打破了這項中心教條。自然科學標準之應用于人類事務，法國哲學家或有所溢美，德國浪漫主義者亦可能有所溢惡。但是，余事不論，浪漫主義對科學唯物主義的反動，的確使我們從此懷疑人的科學——心理學、社會學、人類學、生理學——是否足能接掌大勢，從而終止人類歷史或藝術之類活動，或者宗教、哲學、社會及政治思想的難堪亂避。正猶培爾與伏爾泰嘲諷他們當代的神學反動派，這些浪漫主義者譏刺孔迪亞克與霍爾巴赫學派的獨斷唯物論者。他們最喜歡的戰場，則是美學經驗。

如果你想知道一件藝術品如何造成，例如：你想知道某幾樣顏色與形狀為何產生某件繪畫或雕刻；某幾種寫作的風格或字詞的集合為何對某些知覺狀態中的人類產生特別強烈或特別值得回味的效果；或者，某些樂音并置齊奏，何以有人稱其淺薄，讀其深刻，或者指其抒情、庸俗、道德高貴、品格卑下、曲盡這個民族或那位個人的特色，等等。那么，物理學中采用的那種普遍假設，以及科學上依據聲音的活動方式、色塊、紙上的黑點、人類發聲的定律所做的一切普遍假設、分類或歸類，無一絲毫能解答這些問題。

科學無法解釋生命、思想、藝術、宗教之事，非科學的解釋模式卻能夠。這些非科學的解釋模式是什么？浪漫派形而上學家返取他們歸源于柏拉圖傳統的致知法門：精神的洞識（spiritual insight），即以“直覺”致知科學不能分析的關系。謝林以宇宙性的神秘靈見申論此事（關于藝術想像的作用，特別是關于天才的性質，他本有他隱晦難明但極具獨創且妙得神思之見）。他視宇宙為渾一的精神，一個偉大、生動的有機體，一個靈魂，或者從一個精神階段演化成另一個精神階段的自我。個體人類實是這巨大宇宙體、這“活生生整體”、這世界靈魂、這超驗精神或理念的“有限中心”（finite centres）、“層面”（aspect）、“剎那”（moment）。這“活生生整體”、世界靈魂、超驗精神或理念，觀乎謝林所作形容，幾可令人想起早期諾斯替教的幻思狂想。走懷疑論路子的瑞士史學家布克哈特就說過，他耳聆謝林，而目見成群多臂多足之物四方破空逼來。這啟示錄般靈見引出的結論，倒又沒有這么古怪。這結論是：有限的中心——即個人——了解彼此、環境、自身、過去，對現今、乃至于未來，也能有某種程度的了解，但是，這了解，與人對人相互溝通之法，并不一樣。舉個例子：我認定我了解另一個人——我認為我與他交感莫逆，我循索、“參悟”他心靈的作用變化，因此，我特別有資格判斷他的性格——他的“內在”自我。作此認定，我是在聲稱一種境界，這境界既不能化約成一套有系統地分類的運作，復不能化約成一種由這些運作里導取進一步消息的方法，而后又將這消息化約成一種能授予學生，讓他作多多少少機械性應用的技術。對人、觀念、運動、個體或團體眼光的了解，無法化約成社會學上根據科學實驗與仔細表列的觀察統計，加上預測，而作成的行為形態分類。沒有什么能取代同情交感、了解、洞識、“智慧”。

同理，謝林主張，比如說，假如你想知道什么使一件藝術品美好，或者一個歷史時期為何具有其自身的獨特性格，則你使用的方法必然要有別于實驗、分類、歸納、演繹，以及其余自然科學技術。據此義理，比如說，假如你想了解法國大革命的巨大精神劇變因何發生，或者歌德的《浮士德》何以較伏爾泰的悲劇深刻，則使用孔迪亞克或孔多塞所預示的那種心理學或社會學方法，你不會有多少收獲。除非你能作想像的洞識——能了解個人、社會、歷史時期的“內在”、心理、情感、“精神”生活，了解機構、民族、教會的“內在目的”或“本質”，否則，你永遠無能解釋何以某些組合形成“統一”，而某些組合不形成統一；何以某幾個音、字、行動與“整體”其余成分相關相適，其他音、字、行動則否。“解釋”一個人的性格，一個運動或黨派的興起，藝術創作的過程，一個時代、一個思想流派、一個神秘實在看法的特征，皆同此理。依據我此刻討論的這種看法，以上諸事之解釋所以必循此理，亦非偶然。蓋實在非僅有機，且為一元，亦即：實在之成分不是只由因果關系而相連——它們形成一種樣式（pattern）或和諧，但在這樣式或和諧里，各元素并非因為其他所有元素如何配置，才“必需”如何，而是各元素都“反映”或“表現”其他元素，即有個一元的“精神”或“理念”或“絕對”在，凡存在之物，都是這精神、理念或絕對的獨特層面或表達——這層面愈成其為這精神、理念或絕對的一個層面，則表達愈生動，而且“愈深刻”、“愈真實”。一種哲學愈能表現絕對或理念所達到的發展階段，即愈“真”。詩人是否有天才，政治家是否偉大，有賴于他們從環境——國家、文化、民族——的“精神”中獲得多少“靈感”，以及將此環境表達到何種程度。這環境本身乃宇宙精神之自我實現的“化身”；至于宇宙精神，以泛靈之道視之，是一種無所不在的神性。一件藝術品如果只是這發展里的意外偶發之物，即為死亡、造作、鄙瑣之作。有限的人類力圖捕捉并表達宇宙和諧的“回響”于萬一，遂有藝術、哲學、宗教。人是有限的，他的識見永遠片斷殘碎；個體愈“深刻”，所得片斷愈大、愈豐富。因此，這些思想家高其取法，鄙薄“止于”經驗或“機械”之物，鄙薄日常經驗的世界：對于我們借以“真正”了解任何事物——以及一切事物——的惟一憑據，即“內在和諧”，居棲于日常經驗世界者永遠聽不見、聽不懂。

有時候，這些浪漫批評家非但自認揭露了某幾項至今未得世人認識或充分解析的知識、思想或感覺的本質，而且認為自己在建立新的宇宙論體系、新的信仰、新的生命形式。簡直可以說，他們自認是宇宙之精神救贖或“自我實現”的直接工具。他們的形而上學幻想，如今已死亡——容我加一句：幸好。不過，他們附帶投在藝術、歷史及宗教上的亮光，轉化了西方的看法。由于留心察考無意識的想像活動、非理性因素的角色、象征與神話在心靈里扮演的角色、人對無法分析的關系與對比的知覺，以及傳統理性分類路線之間的種種根本但無形的關連與差異，因此，對于詩與靈感、宗教經驗、政治天才等現象，以及藝術與社會發展的關系、個人與群眾的關系、道德思想與美學事實或生物學事實的關系，他們往往提出了完全新穎的解說。這解說較前人歷來任何解說更令人信服——至少，比十八世紀的教條令人信服。十八世紀并未系統處理這類題目，大致只由具有神秘傾向的詩人與散文家當作零星之談而已。

是故，黑格爾盡管造成哲學上種種迷障困惑，但他推動了一些觀念，這些觀念已經舉世皆知、耳熟能詳，我們習常據之以思考，而不察其原是相當尖新之物。思想史為一連續過程，而且可以自成一門獨立研究的觀念，即其中一例。古代世界或中世紀某些哲學體系，當然曾經有人加以解脫——通常不過做成附加注釋的分類目錄；以特定思想家為題的專論，亦已有之。但是，黑格爾首先考慮到，一個時代或社會為一群特定觀念所濡染，那些觀念對其他觀念有其影響，而且，一個世代的感覺、情懷、思想、宗教、法律、一般看法——今日所謂意識形態——通過許多無形環節而與其他時地的意識形態相互聯系。黑格爾有別于前輩維科與赫爾德，欲就此事提出一個連貫、持續、能以理性分析的發展歷程——從孔德、馬克思、施賓格勒綿延到湯因比等包舉天人全體，在人類漫無定則的歷史洪流里尋得巨大排比對稱以為精神慰藉的重要一脈史家，即是由他首啟端緒。

此類計劃多屬幻妄，或者，至少可說是一種高度主觀的散文詩。不過，人類精神的許多活動都互有關聯的概念，以及藝術或科學思想同藝術家、科學家生活工作其中的社會所追求的社會、經濟、神學、法律活動有其相互作用，考察這相互作用，乃了解時代藝術思想或科學思想之最上法門的觀念——亦即，文化史為真知光源的概念，本身實為思想史上一重大進步。謝林（即效赫爾德）即造成一個浪漫本色十足的概念，即詩人或畫家對時代精神的了解可能深于學院派史家，且其表現方式可能更生動且久遠；索其原因，他們是比較容易感蕩激動的有機體，對于自己當代（或其他時代與其他文化）的輪廓形勢，他們的感性高于訓練有素的博古家或專業的新聞人員；對于新始萌發、世人半解未解而作用于某一環境表面之下、到以后某一時期才可能完全成熟的因素，他們也更能敏應、更有知覺。舉個例子，馬克思之論巴爾扎克，即含此意。他認為，巴爾扎克小說描述的，與其說是他當代的生活與性格，不如說是十九世紀六十與七十年代人的生活與性格：六十至七十年代生活與性格的形貌，當其初萌始兆，去其充分顯現于天日之下尚遠，就已觸及藝術家的感性了。這種直覺或詩性洞識的力量與可靠性，浪漫主義哲學諸家頗予夸大；他們這種熾熱的靈見，雖厚飾于準科學或準抒情術語之中，仍難自掩其神秘主義與非理性主義的本質；不過，正是這種靈見，使三十與四十年代的俄國青年知識分子如癡如狂，而且，似乎在沙皇尼古拉一世治下帝國的齷齪現實之外，別開一高貴與安詳世界之門。

在俄國，辯才最勝，導使一八三〇年代教育青年高翔飛越經驗事實，進入純粹光明、萬物和諧且永符真理之境者，是莫斯科大學一位年方弱冠即已擁有成群忠心仰慕者的學生：尼古拉·斯坦凱維奇。斯坦凱維奇這位青年系屬貴族，心智殊優而儀表出眾，人格溫良而近理想主義，性情異常和善可親，酷嗜形而上學，而且稟賦述事證明之才，生于一八一三年，享壽甚短（二十七歲），而道德與知識造詣遠勝儕輩。他在世之日，他們奉他如偶像，他去世以后，他們禱念不忘。連素來取人頗嚴、不輕露敬意的屠格涅夫，也讓他化身為《羅亭》里的波科爾斯基，作絲毫不帶諷刺的刻劃。斯坦凱維奇博覽德國浪漫文學，宣揚一種世俗、形而上的宗教，取代他與朋友流輩都已不再相信的正教教義。

他倡言，恰當了解康德與謝林（后來加上黑格爾），會使人領悟：在日常生活表面的漫無秩序、殘酷、不公與丑惡之下，可以察覺永恒的美、平靜與和諧。藝術家與科學家路途雖殊而目標無二（頗得謝林神髓的一個觀念）：同歸于此內在和諧。惟藝術（包括哲學與科學真理）不朽，泰然屹立。經驗世界的混亂，不可理解，雜漫無狀而頃刻泯滅遺忘的政治、社會、經濟事件亂流，弗能絲毫毀損藝術。藝術與思想上的杰作是人類創造力的永久紀念，因為永恒不易的模式超乎表相流變之外，而惟有這些杰作體現人類對此永恒模式的洞識。斯坦凱維奇有個信念（許多人有此信念——尤其在社會生活發生重大慘變之后；此處，這慘變或許可指一八二五年十二月黨人革命之敗而言）：社會改革只能影響生活的外表，人應舍棄社會改革，轉圖改造自己的內在，本身內在改革，其余一切水到渠成，天國——黑格爾所謂自我超越的精神——寓乎內在。救贖來自個人的自我更生，要想得到真理、真實、幸福，人必須學習具有真知者：哲學家、詩人、圣賢。康德、黑格爾、荷馬、莎士比亞、歌德是和諧的精神，是圣徒與圣哲，見人群所永不得見之境。惟研究溫習，無盡的寢饋溫習，能使人略窺他們的極樂世界——使殘碎片斷歸原復一的僅有真境。惟能詣此至福靈見者可稱智慧、善良且自由。追逐物質價值——任何一種社會改革或政治目標——都是追逐夢幻泡影，是自取失望、挫折與悲慘。

對一八三〇至一八四八年間俄國任何年輕且具理想主義的人，或者，在任何只憑充足的人性就可以對俄國社會狀況感到失意的人聽來，這真是良足寬慰之說。俄國生活中的可怕弊疾——農奴之無知與貧窮，教士之無知與偽善，統治階級之腐敗、干預、殘酷、武斷無理，商人之猥瑣、媚世、非人——總之，整個野蠻的體系，據這些西方賢哲視之，不過生活表面的浮漚泡沫。追根究底，這一切都無甚重要，是表相世界的難免屬性，由一優越據點觀之，并未侵擾到更深刻之處的和諧。本時期的形而上學頻頻取譬于音樂。他們告訴你：單是聆聽某一樂器的孤立音符，你可能發覺它們丑陋、無意義、無目的；但如果你了解整部作品，如果你細聽整個樂隊，你就會見得，這些音聲乍看仿佛隨意奏出，其實正與其他音聲相協而形成一種滿足你對真與美的渴望的和諧整體，這是將前代科學的解釋法化為一種美學的解釋法。斯賓諾莎——以及十八世紀某些理性主義者——即曾主張，你如果了解宇宙的樣式（或由形而上直覺，或由一種數學或機械秩序之悟而了解），就不會再作無益的抗爭，因為你會明白，天地間一切現實所以如此樣子，所以出于此時此地，無非必然，是宇宙中和諧理性秩序的一部分。茍見及此，你就處順自安而內心平和了。因為你既成為一個理性的人類，就不會再隨意任性反抗一個邏輯必然的秩序。

將上述義理轉換為美學說法，是德國浪漫運動里一個主導因素。它不要你談論科學上的必然關聯，也不要你用邏輯或數學推理來解開神秘，卻請你使用新的一種邏輯，這種新邏輯為你展開一幅畫的美、一曲音樂的深境、一件文學杰作的真理。如果你將人生設想為某種宇宙神性的藝術創作，將世界想像成一件藝術品的不斷啟示——簡言之，如果你由科學的人生觀與歷史觀轉依一種神秘或“超越”的人生觀與歷史觀，你大有可能體驗到一股解放之感。在此以前，你是你懵然不解的混局的受害者，你忿怨而慘然不樂——是一個體系里的囚徒，這體系，你一心要改革、匡正，而徒勞無功，只落得失敗與挫折。但是現在，你覺得自己愿意且渴望參與宇宙的大計：一切發生之事，都必然是在成全宇宙計劃——而成全宇宙計劃，也就是成全你的個人計劃。你明智、幸福、自由了，因為你與宇宙目的合一。

以當時俄國的文學檢查情況，政治與社會觀念甚難公開表現，文學是傳達這類觀念的惟一工具（無論傳達得多么隱秘）。在此情況下，一個招引你忽視可憎的（十二月黨人之變以后，危險重重的）政治現狀而專志于個人——道德、文學、藝術——自修獨善的計劃，對不想太難過的人，是莫大安慰。斯坦凱維奇信仰黑格爾，既深且誠，而以他發自純潔敏感之心的無礙辯才，加上終身拳拳不渝的堅定信心，傳揚他寂靜主義（quietism）的實訓。凡有疑慮，他概使平息于內心；因此，至逝世之日，他一直是個超世拔塵的圣徒，友朋相游，總覺有一種靈神清平之氣，由他獨特奇美的完整人格、由他煦煦然令人沉迷陶醉的女性化纖細魅力中源源流出。這股影響力，隨他身歿而絕：他留下數首優雅、褪色的詩，數篇殘碎文章，一束寫給朋友與幾位德國哲學家的書信；信件之中，有寫給他最仰慕的一位朋友的動人誓言，這位朋友，是他視如天才的一位柏林劇作家兼教授，為黑格爾弟子——至于其人姓名，當然，如今已湮沒無聞。資料殘缺如此，這位俄國唯心論領袖的人格全貌，實已無從重建。

他天資最高、而且最容易受感染的弟子，為一心性迥然不同之人，巴枯寧。與斯坦凱維奇相從之日，此人是業余哲學家，且早以性格橫暴專制而聲名藉甚。巴枯寧已于一八三〇年代末期退出軍隊，此時在莫斯科，大致以賣弄小聰明度日。他天賦異能，善于吸收別人義理，熱心闡述，仿如己出，而在吸收闡述過程中稍加變化，使更簡單、清晰、粗糙，偶爾更令人信服。巴枯寧性格里有相當濃厚的犬儒成分，不大關心他的訓示對朋友可能有何影響——只要那影響夠強；那些訓示使他們興奮或頹喪，或者毀壞他們一生或招他們厭煩，或使他們盲狂信從某種走火入魔的烏托邦圖式，他一概不問。巴枯寧是天生的煽動家，體內生具的懷疑性又恰足使他不為自己的滔滔雄辯所騙。支配個人與左右群眾，是他拿手絕活；他屬于奇異而幸好數目不多的一類人；巧于催眠別人，使之投入某些理想目標——不惜為那些目標殺人或舍命，而對于自己祭出的符咒的效果，他們始終反有冷靜、清楚的知覺。巴枯寧的欺世伎倆也偶有揭穿之時——例如，被赫爾岑揭穿。遇此情形，他付之以最天真善良的一笑，大方坦承一切，然后為害如故，以更大的事不關己之心，繼續肆虐，所過之處，留下遍地犧牲品、死傷之人，以及忠實、理想主義的信徒，他自己則始終當個放懷無憂、自由自在、招搖撞騙、無比親切隨和、鎮定冷靜而包藏禍害、迷人、寬宏大度、目無紀律、言行怪僻的俄國地主。

他掉弄觀念，熟巧靈便而充滿孩子氣的樂趣。其觀念源出多方：圣西門、霍爾巴赫、黑格爾、蒲魯東、費爾巴哈、青年黑格爾派、魏特林。這些義理，他一邊作短促但密集的搬演應用，一邊吸收，隨即著手闡釋，闡釋之間所發揮的熱情與個人磁力，即使在那個偉大民間論壇風起云涌的世紀里，也許亦可謂獨步。在安年科夫描寫的那十年間，他是狂熱的正統黑格爾主義者，夜夜以明澈的言詞與頑強的熱情，對他的朋友宣揚這派新形而上學的矛盾原則。他宣布歷史——以及其余一切事物——有其鐵律與牢固無情的法則。黑格爾——與斯坦凱維奇——所言甚當。反抗那些鐵律，或者抗議它們似乎引起的殘酷與不公，是無聊無益之事；作此反抗，是不成熟之征，表示你不了解由理性原則組成的宇宙的必然與美妙——亦即，未能掌握宇宙的神圣目的。加以恰當的了解，你就知道，個體生命的苦難與不諧，都正在成全宇宙的神圣目的，而且都會由于成全那個目的而得到解決。

黑格爾倡言，精神之演化并非連續無間，而是由“對立面”的“辯證”斗爭，透過一連串尖銳的爆發而推動（有點像柴油引擎）。這概念與巴枯寧的氣質相得益彰，因為，正如他自己所津津樂道，他最厭惡之事，莫如和平、秩序、資產階級的自滿。區區波希米亞作風、沒有組織的造反叛亂，歷來嗤點者已經太多，難以令人信從。黑格爾主義借一個永恒的理性體系、一種客觀的“科學”為外飾，披上齊全的推理判斷裝備，提出其悲劇性的、暴烈的人生觀。先以永恒理性之名，辯說必須順從一個殘酷無道的政府與一個昏庸愚妄的官僚制度，復又以同樣一套論證，辯說造反有理，是巴枯寧樂而不疲的一件矛盾工作。在莫斯科，他盡情施為，將平和的學生變成苦修僧人，狂喜恍惚而追尋某種美學或形而上學目標。晚年，他這些才具還有規模更廣的發揮，在一些難以雕琢的人類材料——瑞士鐘表工人與德國農民——心中煽起了空前絕后、令人難信的盲狂熱情。

在我談論的這個時期，他這些邪門才具是集中于一件比較寒傖的工作：向仰慕他的朋友逐段闡釋黑格爾的《哲學全書》。這些朋友里，有一位也是斯坦凱維奇心腹之交：格拉諾夫斯基。此人是性情溫良而心志高潔的史學家，嘗游學德國，成為溫和的黑格爾信徒，回國以后，在莫斯科講授西方中古史。格拉諾夫斯基將他這個看似遙不相干的題目化成一種手段，引發聽眾敬重西方傳統之心。他特別措意于羅馬教會、羅馬法以及封建制度各種機構的文明教化效果，無視于日益高漲的沙文主義，發揚這些論旨——沙文主義強調俄國文學的拜占庭根源，當時俄國政府極加鼓勵，作為對西方危險觀念的解毒劑。格拉諾夫斯基學問淵博，兼以智力持平，并不執迷忘形于浮夸空疏的理論。但是，他也深信黑格爾，至于相信宇宙必定有一模式與目標，人類正徐徐趨近這目標，邁向自由，雖然此路絕非順暢或筆直：其中多有障礙——退步既頻繁，而且難以避免。除非出現夠多具備個人勇氣、力量與奉獻意識之人，否則人類將不時陷入反動的長夜，必須付出可怕代價，才能掙脫這些泥沼。不過，人類還是正在緩慢而痛苦，但堅定不變地走向一個理想的幸福、正義、真、美境界。一八四〇年代初期，格拉諾夫斯基在莫斯科以末代墨洛溫王朝與新加洛林王朝為題的講演，雖似冷僻，而聽者云集，且不乏知名之士。“西化派”以及與西化派為敵的斯拉夫民族主義者，都把這些講演視為親西方、自由主義與理性主義情緒的準政治表現。總之，認為這些講演是反對神秘的民族主義與教會萬能主義，而信奉啟蒙觀念的轉化力量。

我引格拉諾夫斯基這些朋友熱烈稱贊而保守派力加抨擊的講演為例，旨在說明，在俄國，社會與政治自由主義要能出聲，必須采取何等奇特的偽裝（德國亦然，惟不到如此地步）。檢查制度既是一種沉重的桎梏，又是一根刺棒——引生了奇特一派暗中革命的作品。當局鎮壓，先使作品日趨隱譎曲折、日益詞激情切，終則將整個俄國文學變成赫爾岑所謂對俄國生活的“一大張起訴書”。

檢查官代表官方，是敵人，不過他有別于他的現代繼承者，他幾乎完全只作消極否定。沙皇的檢查制度鉗制言論，但不會直接要教授們在課堂上教什么；它沒有指定作家說什么、如何說話，也沒有命令作曲家要在聽眾心里激發什么情緒。檢查制度之立意，只要防止表達某些經過當局挑選的“危險觀念”。這是一道障礙，有時候足以令人氣極發狂。但是，因為它像舊俄時代許多機構一樣，顢頇無能、腐敗、懶惰，往往愚昧妄行，或者刻意懷柔施恩——以及，因為善用心機與拼命走險者永遠能找到漏洞，所以，能有效堵塞的顛覆成分并不多。屬于激進知識階層的俄國作家畢竟出版了他們的作品，而且大致是以幾乎未遭扭曲的形式印行。鎮壓的主要效果，是將社會與政治觀念驅入比較安全的文學領域。德國已經有此情形，在俄國規模更大。

文學被迫轉入政治性格，政府的壓制固有以致之，但我們切勿夸大其角色。“不純”的文學所以產生，文學所以充滿意識形態內容，浪漫運動本身就是個同樣有力的激素。當代“最純粹”文人、常因“純粹”而遭陀思妥耶夫斯基等苛刻說教家或六十年代“唯物主義”批評家非議罪責的屠格涅夫本人，就曾一度考慮走入學院生涯——當個哲學教授。他受勸而打消此意，但是，他早年迷戀黑格爾，這對他整個人生觀有一股長久不去的影響。十八世紀的小冊子作家把人分為有德者與邪惡者、愚昧者與開蒙者，把事情分為善事與惡事，并認為人與物都能以機械、因果的連鎖關系來了解并預測。黑格爾的教論驅使一些人走向革命、一些人走向反動，而無論使人革命或反動，它都使它的信徒擺脫這種過度簡化的分類與看法。據屠格涅夫所見，萬事萬物都由不斷變化的特征構成；這些特征無限復雜，在道德上與政治上又暖昧難分，相入互溶成不斷變易的組合，只有根據富于彈性、而且往往屬于印象式的心理與歷史觀念，才能解釋，因為這類觀念才會斟酌到數目極多、瞬息萬變而無法化約為科學圖式或定律的因素，以及其精微復雜的相互作用。屠格涅夫以自由主義與溫和執中而飽受批評。他的自由主義與溫和執中，表現于外的形態，是以渾融權變之道應物處事：始終以警醒諦觀、若即實離之姿，超然局外，不作固常的投入，但鎮定自持而進退游動——以不可知論的態度，自得于無神與信仰之間，既相信進步，又保有懷疑主義，做個常駐于冷眼靜心、情緒收放自如的存疑狀態中的觀察家，以面對生命景觀；生命大觀之中，一切并非十分表里合一，任何性質都染有其反面性質，道路絕非筆直，亦絕非以幾何般規則的方式交錯。據他所見（他自成一說的黑格爾辯證法），實在恒非一切人造意識形態之綱所能包羅，恒非一切僵硬、獨斷之假設所得定執。實在永遠不受編派整理、永遠攪亂一切條理勻稱的道德或社會學體系。惟一可行之法，當如不泥于道德利害計較的觀察家，以好奇入妙之眼觀世，亦即以細心、情緒中立、謹慎經驗之道，嘗試描述世界的點滴片斷。赫爾岑也拒斥明截而干枯的體系與計劃，他與屠格涅夫都未接受積極的黑格爾義理，都不接受他那浩大空茫的宇宙論妄念——那個使他們諸多同代人震撼動搖的歷史神正論。二人所深受的，都是它消極一面的影響——打破時人對前世紀樂觀思想家活力來源的新社會科學那種不加批判的信仰。

三十年代末期與四十年代俄國前衛青年中，較為突出而有名者，以上是其中幾位——另外尚有許多，篇幅所限，無法詳及。以哲學家、激進分子出道而后來以反動新聞記者成名，而且炙手可熱的卡特科夫，哲學家列德金，散文家科爾什，翻譯家克切爾，演員什切普金，玩票的富家青年包特金、巴納耶夫、沙佐諾夫、奧加廖夫、加拉霍夫，大詩人涅克拉索夫，以及許多只有文學史家或社會史家才感興趣的次要人物，皆是。但諸子之上，巍然聳立著批評家別林斯基。別林斯基在教育與品味上的缺點，盡人皆知；他貌不驚人，散文風格亦多可憾之處。然而，他成為他那時代的道德與文學獨裁者。受他影響者，在他去世以后長承其遺緒；無論利弊，其流風余韻都根本而且似乎永遠地轉化了俄國人的作品——尤其文學批評。

## 三、別林斯基

一八五六年，著名的斯拉夫主義兩兄弟之一，對政治激進主義并無好感的伊凡·阿克薩科夫，寫成一文，記述他旅游俄國歐洲轄地重要鄉鎮的見聞。他視此行如一種民族主義的朝圣，用意在直接探觸未受外界沾染的俄國人民大眾，以求心安、兼尋靈感，并且警告需要警告的人提防西方的恐怖害處與西方自由主義的陷阱。結果，阿克薩科夫大失所望：

每一位能思考的青年、每一位在鄉下生活的齷齪沼澤里渴求一絲新鮮空氣的人，都熟知別林斯基之名。鄉下教師無人不知道——無人不熟記——別林斯基寫給果戈里的信。你要是想尋找誠實的人、關懷貧窮與受壓迫者的人、誠實的醫生、不懼奮戰的律師，在別林斯基的信徒里就能找到……斯拉夫主義的影響微不足道……別林斯基的影響與日俱增。

一望即知，我們是在處理某種重大現象——去世已八年，處于十九世紀最慘烈壓制下的理想主義青年仍奉為領袖的一個人。三十與四十年代的激進青年——巴納耶夫及其妻、屠格涅夫、赫爾岑、安年科夫、奧加廖夫、陀思妥耶夫斯基——這些人回憶當時，一致強調別林斯基的這一面：他是俄國知識階層的“良心”、是天賦靈感且大無畏的政論家；在俄國，幾乎只有他是獨具足夠性格與辯才，而能將眾人感受但無法或不愿明言之事加以清晰且厲聲宣白的作家。

阿克薩科夫談到的是何種青年，我們很容易想像。屠格涅夫的小說《羅亭》中，以微含諷刺但同情且動人的筆法，刻畫了一個在某鄉間別墅里受聘為西席的典型當代激進分子。此人是個相貌平凡、行事別扭、應對拙劣的大學生，既非聰慧、亦無趣味，說穿了，遲鈍、狹隘，簡直就是蠢夫，但心性純潔、誠摯、坦白，至于令人難以為對，天真處又足以令人發噱。這位學生，就是個激進分子。不過，說他激進，不指他持有清晰的思想、道德或政治看法，而是說，對于他這個國家的政府，老朽、殘酷的軍人，麻木、不誠實、畏事的官吏，無知不文、迷信、諂上媚世的教士，他滿懷模糊但痛切的敵意；俄國人畏事、貪婪、不喜一切新生或者與生命力量有關之事——對形成當時俄國主流氣氛的這三樣奇特混合，他深為厭惡。當時又有一種怪誕的犬儒式認命，認為農奴的挨餓與半野蠻狀態，與俄國鄉下社會的致命僵滯狀態，不但是自然之事，而且具有深刻、傳統的價值，近于一種精神之美，自成一個獨特的、民族主義的、準宗教的神秘境界。這種認命，他更完全反對。羅亭是別墅雅集里的靈魂人物，這位青年家庭教師盡信羅亭似是而非的自由主義浮辭麗藻，崇拜他踩過的地面，而且一廂情愿，以自己的滿腹道德熱情、以自己對真理與物質進步的滿腔信仰，充填他那些輕率的概論。當羅亭一邊仍然怡然自得、魅力煥發、令人不能抗拒，仍然滿嘴空洞的自由主義陳腔，一邊卻不肯面對一場道德危險，只知捏造薄弱遁辭，如懦夫愚子，以小小一樁齷齪的悖信忘義伎倆，自顧脫出難以處理的困局以后，他的信徒，這位單純的真理追尋者，就困立當場，目眩心慌、無助無援、委屈忿怨，不知何事可信，也不知何處可去，落入典型的屠格涅夫式處境。屠格涅夫式處境是，事到臨頭，人人以人性使然、難以苛責，但貽害無窮的軟弱與不負責任方式應付局面。這位家庭教師巴西斯托夫是十分次要的人物，但俄國社會里原來的“多余人”，即普希金的連斯基，相對于奧涅金，有其陪襯角色，巴西斯托夫就是這些陪襯角色的嫡裔——寒傖的嫡裔，有時候，也是他們愚弄的對象；他與《戰爭與和平》的別祖霍夫（相對于安德烈公爵）、《安娜·卡列尼娜》的列文、卡拉馬佐夫兄弟、赫爾岑《誰之罪？》的克魯奇菲爾斯基、《櫻桃園》的那位學生、《三姊妹》的維爾西寧上校與男爵，屬于同一族系。他產生于一八四〇年代格局，而成為俄國社會小說里最具特色的角色中的一個。他是困惑的理想主義者，是天真動人、過度熱心、心地純潔的人，是本來可能避免而事實上從未避開的不幸狀況的受害者。他時或近乎喜劇，時而近于悲劇，經常大惑不解、誤事、沒有效率，但也沒有任何虛偽，至少，他沒有任何無可救藥的虛偽，做不出任何稍微卑污或悖信之事；他時而軟弱自憐如契訶夫的主角，時或堅強憤烈如《父與子》中的巴札洛夫，但他總是有一種內在的尊嚴、一種至堅不摧的道德人格，從未喪失。與此尊嚴、與此人格對照之下，正常社會里居于大多數的尋常凡庸人等顯得既可悲復可憎。

這些誠摯、偶爾幼稚、時而憤怒，為受迫害的人類挺身而起的斗士，這些為屈辱者與失敗者犧牲的圣徒與烈士，這最具俄國特色的典型道德與思想英雄主義，其原型，亦即其實際的、歷史上的體現，是別林斯基。他的名字成為十九世紀最大的俄國神話，為獨裁政治、正教、狂熱民族主義之支持者所憎恨，令文雅而苛求的西方古典主義愛好者心煩不安，卻以同樣理由，成為十九世紀下半葉改革派與革命派的理想化祖先。一九一七年，他臨終前幾年逐漸宣斥的社會秩序被推翻，是為一場運動的高潮，而他其實也可以算是那場運動的創始人之一。幾乎沒有一位激進作家、幾乎極少自由主義者，未在某一階段聲稱直承他的衣缽。甚至同在反對陣營中而戰兢膽怯、三心二意的成員，如安年科夫與屠格涅夫，也緬懷其人。連保守的政府檢查官岡察洛夫都說他是他所知的人里最好的一個。至于一八六〇年代真正的左翼作家——革命宣傳家杜勃羅留波夫、車爾尼雪夫斯基、涅克拉索夫、拉夫洛夫、米哈伊洛夫斯基，以及追隨他們而起的社會主義者普列漢諾夫、馬爾托夫、列寧及其信徒，他們在形式上承認他為群雄并起的四十年代先聲，與赫爾岑并列為當時最偉大的英雄——他們認為，在俄羅斯帝國，有組織的爭取充分的社會與政治自由、經濟與民權平等，始于四十年代。

職是之故，至少而言，他分明是俄國社會思想史上一位值得矚目的人物。讀其朋友赫爾岑、屠格涅夫，以及當然還有安年科夫的回憶錄者，自能發現何以如此。但是，便至今日，別林斯基在西方也仍相當藉藉無名。不過，凡稍微博涉他作品之人，皆知他非僅在俄國，也許在歐洲，都是文學的社會批評之父，是唯美、宗教及神秘主義人生態度最具天賦、最頑強可畏的敵人。終十九世紀，他的看法一直是俄國批評家，亦即兩種不能并立的藝術與人生態度交鋒的熱鬧戰場。他經常苦貧，賴寫作維生，也因此寫作過多。察其作品，大部分急就而成，很多是靈感全無的劣構。他出道之初以降的作品，都受過敵意的批評（容我加按一點：別林斯基至今還是熱烈爭論的主題——去世一世紀以上而激起俄國人這么多敬仰、這么多非難的，別無第二人），但他最好的作品在俄國被視為不朽的經典。在蘇聯，他的地位安如磐石，因為（盡管他畢生力抗獨斷教條與順從主義）他早已被奉為新生活形式的一位開創者。不過，在西方，他關心的道德與政治問題仍待商榷。僅此一點，已足使他成為我們目前感興趣的人物。

他的生平，表面無大波浪。一八一〇或一八一一年，生于芬蘭斯韋瓦博爾格（Sveaborg）一個清貧之家，而在奔薩省（Penza）的僻遠城市舍姆巴爾（Chembar）長大。父親為海軍醫生，退休后自家開業，生意寥落，終日酗酒。別林斯基長成一個瘦削、患有肺病、過度嚴肅、身軀佝縮的小男孩，年少而老氣，不茍言笑、遇事死命認真，隨即以專心文學，又以酷愛真理，凡真理所關，峻切不茍，不論場合、勇往直前，而早得學校教師注意。他前往莫斯科大學，是接受政府補助的清寒學生。當時莫斯科大學仍是士紳與貴族的大本營，他在其中經歷赤貧的寒門學子照例不免的困厄箏锪以后，遭受退學，退學原因至今不明，不過，欠缺扎實知識，以及一篇宣斥農奴制度的劇本，大概有關。這篇劇本至今存世，是一篇劣作，納杰日金[202](#_202_1)對別林斯基明顯的嚴肅態度與文學熱情印象深刻，自認在此人身上察得靈感的火花，于是約他撰寫評論。自一八三五年起，以迄他十三年后去世，各家不同期刊里，別林斯基的文章、短評及書評源源不絕，傾瀉而出，使受過教育的俄國人分裂為各種互敵的意見陣營，并且在俄羅斯帝國每個角落成為進步青年的福音。大學生尤其成為他最忠心狂熱的信徒。

論外貌，別林斯基身材中等，瘦骨嶙峋，微佝；臉色蒼白，麻斑略多，興奮時容易通紅。他患哮喘，容易疲倦，通常一副懨懨之相，形神憔悴，而略嫌冷峻，舉止拙稚如農夫，緊張又突兀，生人在前，羞澀、局促、沉悶自閉，知交如年輕激進分子屠格涅夫、包特金、巴枯寧、格拉諾夫斯基在座，則生龍活虎、意氣風發。文學或哲學討論的熱烈氣氛里，他目光精閃、瞳孔放大、繞室劇談，聲高語疾而意切，咳嗽連連，雙臂揮舞。入社會之中，遲拙不安，往往沉默寡言，但耳聞他認為邪惡或油滑不實之語，即憑原則而干預。據赫爾岑證言，遇此情形，他可怕的道德憤怒，有萬夫莫當之勢。他因辯論而激動之際，最有可觀。此處不妨引用赫爾岑一段文字為證：

若無爭論之事，除非動怒，否則他木訥寡言；但一旦他覺得受傷、一旦他最珍惜的信念受到碰觸而雙頰肌肉開始抽搐、開始厲聲發言——你真該看看他這時候的樣子：他會像一只豹，撲向他的犧牲品，將他片片撕碎，使他狼狽可笑、凄慘可憐，同時，他以驚人的力量與詩意，展開他自己的思想。辯論往往是鮮血由這位病人喉嚨噴涌出來而結束；他臉色死白，聲氣哽噎，雙目盯緊他說話的對象，顫抖的手舉起手帕捂嘴，打住——形容萎頓，體力不繼而崩潰。每逢這些時刻，我對他真是既愛又憐！

葉卡捷琳娜女皇朝廷殘存下來的某位衰朽大老邀宴，席上，別林斯基不自拘檢，盛贊路易十六之被處決。有人當他面前大放厥詞，說：恰達耶夫（一個同情羅馬天主教、斥責俄國野蠻的俄國人）在這個國家里，因為侮辱自己民族最珍愛的信念，而被宣布為瘋子，非常恰當。別林斯基暗扯赫爾岑衣袖，附耳要他介入，見無動靜，終于自己挺身而前，以森冷沉慢的聲音說，在更文明的國家，發表這種見解的人有斷頭臺侍候。那位仁兄如遭霹靂，主人大驚，宴席隨即不歡而散。不喜極端、厭惡爭吵場面的屠格涅夫缺少這種社交上的大無畏，正因此而敬愛別林斯基。

與朋友相處，別林斯基打牌，說平凡的笑話，徹夜高談，令他們迷醉，也教他們精疲力竭。他不耐寂寞。他因貧極、孤極而娶非偶之婦。一八四八年初夏，死于肺疾。后來，警察頭子大表遺憾，恨別林斯基自己死亡，說：“我們本來要他在牢里腐爛。”他三十七或三十八歲去世，方當盛年。

別林斯基生活表面極為單調，實則緊張激烈至于不正常，其中錯落著痛切銳利的思想與道德危機，交相侵尋而更加敗壞他的身體。他選定的主題——他即使在思想上也分離不開的主題，是文學。中傷他的人指責他在這方面缺乏可信的能力，但是，對于純屬文學的性質，對于文字的音節與節奏及精微曲致，對于意象與詩的象征作用，以及其中純屬感性的情緒，他仍極為敏感。不過，這不是他生命的核心因素。他生命的核心因素是觀念的影響力；此處所謂觀念，不是單指思想或理性層次上作為判斷或理論的所謂觀念，而是也許大家比較熟悉、不過也比較難以表達的一種意思的觀念。這種意思的觀念體現思想，也體現情緒，體現人對內在與外在世界的含蓄與明示態度。這種意思的觀念，比意見或甚至原則更廣義、更出于持有觀念者的內在本質，而且構成、甚至就是一個人對他自己、對外在世界的核心關系綜結，可能有深有淺，有真有偽，可能是封閉的、也可能是開放的，可能是盲目的、也可能具有洞識的力量。在有意識及無意識的行為、風格、姿勢、行動以及細微的習慣作風里，正如在明言的義理或信仰的告白里，都可以發現這一點。長年在別林斯基心中激起熱情、焦慮或憎惡，并且使他長駐于一種有時近乎道德狂亂狀態中的，就是人類生活與工作里表現的這層意思的觀念與信仰——有人籠統稱為意識形態。他熱烈地信他所信，整個天性盡付其中，凡有所疑，也同樣熱烈疑他所疑，凡為問題所苦，則不惜代價，以求答案。至于這些問題是哪些問題，亦可想而知：個人對自己、對其他個人、對社會的恰當關系，人類行動與感覺的動源，人生之目的，尤其藝術家的想像作品以及藝術家的道德目的。

關于別林斯基，一切嚴肅的問題終歸都是道德問題，亦即何物完全可貴、本身即值得追求，亦即何物為惟一值得知道、言說、實踐、奮斗——不惜舍生以求——之物。書本或談話中尋得的觀念，他并不先求其本身有趣、可喜，以及思想上重要而可以某種超脫與不偏不倚的方式檢驗、分析及反省。觀念非真即偽，此為首要辨識。偽，則當祛除如惡靈。凡書籍都體現觀念，縱使表面上毫無此意，而批評家之首務，即是往書中探索觀念。為了演證此點，我想提出一個例子，此例甚為出奇，近乎譎怪，但我認為頗能顯明他的手法。他的批評家與傳記家不提這個例子，因為這是他一篇小作品。《威克菲爾德的牧師》有個十九世紀法文譯本。這個法文譯本又有一俄文譯本。在他無日或已的雜志寫作活動里，別林斯基據此俄文譯本，寫過一篇短評。這篇短評，起筆十足傳統路數，然后口氣逐漸惱怒、敵意漸深。別林斯基不喜歡哥爾德斯密斯這部杰作，因為他認為此書偽篡道德事實。他指責說，哥爾德斯密斯假書中牧師之性格，申明冷漠無感、平靜愚訥與顢頇無能終究優于斗士、改革者及進取的觀念維護者所具備的特質。書中寫那位牧師是一單純之人，滿懷基督教的隱忍、不重實際、連連受騙；這天生的善良純真，哥爾德斯密斯言下之意，既難兼容于而且優越于聰敏、思想及行動。在別林斯基看來，這是個深重、該下地獄的異端看法。凡為書籍，都體現觀點，都有其基本的社會、心理、美學假設，而據別林斯基所見，《牧師》的根本義理俗惡與虛偽。基本上，此書榮頌不作人生奮斗，站在人生邊緣上，無所執著、灑落不羈，而一入世即為行動之士與邪曲之徒欺誑連累的人；其人物質上失敗，但道德上勝利。這，別林斯基大聲疾呼，是取媚于非理性主義——是對天下一般資產階級都執迷深信的“混日子”作風迎合討好。就此而論，本書不誠不實，以怯懦為比較深刻的智慧，將失敗、因循敷衍、姑息求全說成深刻的人生理解。你可以回答別林斯基，說他這講法荒唐夸張，說他擺在這位可憐牧師肩上的擔子重得可笑。但是，他的做法彰示了一種新的社會批評的開始。在文學里，這種批評不是尋找理想的人類或狀況“形態”（如早先德國浪漫主義者所為），也不是尋找可以直用于改善人生的倫理工具，而是尋找作者、他的環境或時代或階級的人生態度。判斷文學中的人生態度，亦當如判斷生活中的人生態度，首先考察其純正程度，是否充分照應主題，以及索問其深度、信實、究竟動機。

“我是文人，”他寫道，“我說這話，痛苦但自豪而快樂。俄國文學是我的命，我的血。”他出此語，是做為一種道德立場的宣言。本世紀初，激進作家柯羅連科說：“我的國家不是俄國，我的國家是俄國文學。”言下分明維護的，就是別林斯基這種立場。而柯羅連科作此語，是代表一個十分正確地尊奉別林斯基為創始人的運動說話；在這個運動、這個信條看來，只有文學未為俄國的日常生活所出賣，只有在文學里，才存在著正義、自由、真理的希望。

在別林斯基，書與觀念乃攸關生與死、攸關得救永生與萬劫不復的大事，因此，對書與觀念，他的反應無比慘烈凌厲。論氣質，他不近宗教，不是自然主義者、唯美主義者，亦非學者。他是道德主義者——徹底世俗而反教權的道德主義者。在他，宗教是對理性的可惡侮辱，神學家是江湖郎中，教會是陰謀。他相信自然、社會與人心中有客觀真理可尋。他不是印象主義者，對于人生或藝術，他雅不欲自限于倫理中立的分析，亦不愿自安于不帶成見、不含批評的精細描述。這種分析與描述，他曾和托爾斯泰或赫爾岑一樣，指為淺薄、一己快意或者輕浮的批評，或者（如果你明知道德真理而寧取外在組織）是刻意作偽而氣味可憎的批評。外在組織是外衣；你想了解人生真貌（或者人生的可能變化），則永恒而迫切緊要之事，與雖引人而短暫之物，你必須知所分辨。單單注視、甚至再創弗吉妮亞·伍爾芙所謂我們由生至死皆為所包含的“半透明封袋”[203](#_203_1)，并不足夠；你須得沉入生活的流變的底層，檢看大洋底下海床的結構、查驗風來風去與潮起潮落的情形，并且不是為檢驗而檢驗（沒有誰會不關心自己的命運），而是為了掌握自然力量，以便控馭你的船只，以便冒著無盡的苦難而發揮英雄氣概，或者沖著無限重大的橫阻困厄，航向目標——真理與社會正義；事實上，你也知道（因為此事無可懷疑）這是惟一本身值得尋覓的目標。逗留表層、耗費心力對其性質與你自己的感受從事精益求精的描述，若非道德的白癡，就是刻意的不道德，即非盲目也是懦夫的謊言，而說謊者終必自毀于謊言。惟真理美好，而且真理永遠美好，永遠不可能丑怖、毀人、蒼白或瑣屑。真理亦不在外表上。真理在“底下”（如謝林、柏拉圖、黑格爾所示）。惟有只關心真理者能獲得真理啟示，因此，中立、超然、矜慎者看不到真理。惟作道德寄托，不惜舍我所有以發現并辨明真理，使我本身與他人解脫幻覺、習俗與自欺之蔽，以見世界及眾人在世界中之天職者，可與論真理。這個當時揭橥、古來首見的信條，就是俄國知識階層的信條，而當時諸子亦即本此信條，在道德上與政治上反對當局支持者標舉的君主專制、東正教義、民族至上三口號。

以其類如盧克萊修或貝多芬的氣質，別林斯基作為一個批評家，與同代西方人自然不同。他既非蘭多之類古典式專研柏拉圖形式的純粹行家，亦非圣伯夫之類銳利、悲觀、已由幻想中覺醒的天才觀察家，而是一個痛苦但滿懷希望、努力分辨是非真偽的道德主義者。凡遇他以為新穎、可貴、重要甚或真理之事，他當即熱烈狂喜，以急促煎迫、全無倫次、激動昂奮的句子，向世人宣告這項發現，仿佛稍待片刻，大勢即去，因為游移無主的大眾可能分神他顧。此外，傳達真理，須出以奮迅喧騰之道，因為以平穩之聲口，或將不足顯示其攸關重大。在這種充沛橫溢之中，別林斯基發現且過譽了幾位比較名氣不彰，而且鮮有可取的作家與批評家——這些人，如今當然已寂寂無聞。但他也慧眼先識，十分昭顯了俄國文學巨星普希金的光彩。他還發掘萊蒙托夫、果戈里、屠格涅夫及陀思妥耶夫斯基，銓評之間，頗中諸家真才實值。至其品藻二流作家如岡察洛夫、格里戈羅維奇、科爾佐夫，更不待論。當然，別林斯基操觚談文以前，已有人識出普希金為天才作家，但確立普希金重要地位者，是別林斯基。他以十二篇著名文章，論定普希金不僅是天才煥發的詩人，更創造了俄國文學，以及俄國文學的語言、方向和俄國文學在俄國民族生命中的地位。普希金之于文學，猶彼得大帝之于俄國，為激進改革者、破舊立新者，民族傳統之死敵兼孝子，外則侵掠前此遠不可及之異域、內則整合俄國歷史中最深層且最具民族本色之要素——以上這個普希金意象，自別林斯基首創以來，一直支配俄國文壇。別林斯基一貫不懈，以熱烈的信念，刻畫一位詩人：這位詩人自視為信徒兼先知，頗稱公允，因為他的藝術致使俄國社會知覺自身為一精神與政治實體，并連帶使它知覺到它可怕的內在沖突、它不合時宜之處、它在國際間的反常地位、它巨大而未嘗試用發揮的力量，以及它黯淡而令人忐忑不安的未來。別林斯基多方舉例，證實成就此事者為普希金，而非其前輩——御用的俄國精神與俄國國力吹捧著。他前輩中最富文明、才具最高者，如史詩詩人杰爾查文、博孚眾望的史學家卡拉姆津，甚或他自己那位寬厚、浪漫、言行溫婉、終身和樂可親的恩師茹科夫斯基，都未有此成就。

文學如此管領人生，一人支配如此巨國的整個意識與想像，是奇特獨絕、古今無爾之事，即但丁、莎士比亞、荷馬、維吉爾或歌德在其各國意識中所占地位，亦不足比倫。這個非常現象，觀者有何感想，另當別論，至于此一現象為別林斯基及其弟子門生所創，則世人至今未有充分認識。他們師徒視普希金為核心巨星，在這道光源輻射的光輝照耀下，俄國人的思想與感受有令人稱奇的成長。普希金，這個恣意人生、斯文雅致，而在社交生活中倨傲不群、睥睨世俗、言行奇僻的人，反倒以此為尷尬困窘之事，把棱角尖銳而不投時尚的別林斯基說成“一個怪人，不知為了什么異乎尋常的原因，好像在崇拜我”。他有點兒受驚，又半猜半知他必有話說，起意央他為他主編的刊物寫稿，卻轉念朋友間認為此人不登大雅，于是打消會晤結納之計。

普希金有勢利習性，素常又喜故作貴族附庸風雅之態，而不以職業文人自居。別林斯基原本富于社會性的敏感，普希金此舉，正搔中他痛處——恰如他與萊蒙托夫初次謀面，萊蒙托夫作張作致的世故犬儒姿態惹他惱怒。不過，天才當前，別林斯基一切置諸腦后。他忘記普希金的冷漠，他明白，萊蒙托夫那張拜倫面具背后，他那刺人的犬儒主義、那傷人及被傷的欲望底下，是個偉大的抒情詩人、嚴肅且透辟的批評家、內心痛苦而溫和且深刻的人。這些人的天才令他著迷，如中符咒，而無論他自知與否，他其實就是根據他們——尤其普希金——的藝術與人格為尺度，界定他自己關于創作藝術家本有與應有境界的觀念。

作為批評家，他終身是德國浪漫主義大師的信徒。他直斥當時法國社會主義者蔚為風尚的說教與功利藝術作用論。“詩沒有本身以外的目的。詩就是詩自己的目的，正如真理是詩的目的、善是行動的目的。”同一篇文章稍早，他說：

整個世界，它的……顏色與聲音、一切自然與生命形式，都可以是詩的現象；不過，它的本質掩藏于這些表相之中……而以生命的變化使人著迷、使人陶醉……[詩人]是容易感應、容易刺激的有機體，恒常生氣活躍，稍一輕觸，就放出火花，比他人感受更痛苦、更猛烈品嘗樂趣、愛得更狂暴、恨得更激切……

又：

[文學是]自由的靈感所產生的成果；某些人雖非統一地、但有組織地努力……充分表達……民族的精神……顯現民族的最隱密深層與脈動……就是文學。

他激烈拒斥喬治·桑與勒魯所宣揚的以藝術為社會武器的概念：

不要擔心觀念的體現。你是詩人，你的作品就會在你不知不覺之中含有觀念——放心自由信從你的靈感，你的作品就會既合乎道德，又兼得民族性。

這是施萊格爾及其同道說法的回響。別林斯基早歲獲此觀點，畢生不離。安年科夫說，別林斯基在藝術里尋求他對一切人類需求的“完整”解答——以藝術補全比較不充分的其余經驗形式所留下的裂隙；他覺得，不斷返取偉大的經典作品，將能使讀者更新生命、高貴升華；惟有偉大的經典作品能變化讀者的識見，向他啟示事物的真正關系，從而解決一切道德與政治問題；他恒常認定偉大的經典作品永遠是天機自發而渾然自足的藝術品：其本身自成世界，而不是供作道德或社會宣傳的偽劣結構。別林斯基亦曾數易見解，且次次痛苦萬分，但他至終相信，求真理者可在藝術——尤其文學——中尋得真理；藝術沖動愈純粹——作品愈純屬藝術——其所啟示之真理愈清晰且深刻；他至終誠信以下浪漫義理：最好、最少摻雜的藝術必然非僅為藝術家個人之表達而已，往往也必然是一個環境、文化、民族性的表現；藝術家是環境、文化、民族的有意識與無意識代言人，無此功能，他瑣屑不足道、了無價值，而且也惟有在此功能格局內，他本身人格方具任何意義。別林斯基那些斯拉夫主義敵人不曾否認以上任何一點，他與他們另有歧異。

一切浪漫主義者都執持歷史主義，別林斯基固亦不免。但是，有一派這種歷史主義者，其宗旨、其專長，是對藝術現象作仔細的批判與歷史分析，將一件藝術品或一位藝術家關連于一個準確的社會背景，分析他的作品所受的特定影響，檢驗并描述他使用的方法，為他某些特殊效果的成敗提供心理或歷史解釋，則別林斯基亦不在此等人之列。這類工作，他的確時或為之；其實，他就是第一位、也是最偉大的俄國文學史家。然而他惡談細節，賦性不喜唯謹唯慎的學術工作；他讀書不主系統，以博涉為尚；他興奮、狂熱疾讀、不遑稍輟，讀至不堪再讀，即縱筆為文。這給他的作品帶上一股馬不停蹄的活力，但僅恃此活力，難成持平穩當的學術。不過，他對十八世紀的批評，并不如中傷者所言那般盲目且不分皂白而一筆勾銷。他評論早先俄國作家，如特列季亞科夫斯基、克姆尼澤、羅蒙諾索夫、馮維辛及德米特利耶夫，銓次優劣，皆各當其分；尤其他論述詩人杰爾查文與寓言作家克雷洛夫，特足為洞識卓見與明澈判斷的模范。此外，有幾位十八世紀的平庸作者與模仿家，他也使其虛名永隳于一旦。

不過，立定百世不刊的文學評判，非他天才所長。作為文學批評家，他的特質、他在西方幾乎無人可比的特質，是對于一切文學印象——無論風格、內容上的印象，他有令人驚異的新鮮與充分反應，而且以熱烈的專誠與謹慎，在文字上再造并刻畫他所獲直即印象的生動本有性質、顏色、形狀，以及——最重要者——道德特質。任何時刻，他若想傳達一項文學經驗，他都用上生命、他整個人，力圖捕取該項經驗的本質。他有超乎尋常的理解力及陳述力，不過，與其余諸家相較，至少與這方面稟賦相當的批評家如圣伯夫或阿諾德相較，他卓然特異之處，是他的眼光完全直接——可以物我無間稱之。幾位同代人，屠格涅夫即其一，說他形貌逼肖鷹隼。的確，他常像一只肉食鳥，撲擊一位作家，酣暢盡言，將其人片片撕碎。他的論述解說往往流移蕪蔓，文體參差不勻，時時冗贅而牽纏不清；他的學養是隨興湊成之物，他遣辭用字頗欠優雅、殊少內在魔力。但是，當他適才量力而為，當他處理與他足堪伯仲的作者，則無論贊美或指斥，所談無論為觀念或人生態度、詩法或成語，他眼光緊切強烈、高論滔滔洶涌、說法截然直即、體驗鮮活生動而出以不稍緩解且長驅流貫的氣勢，今日讀來，其勁力萬鈞而驚心動魄，猶如當日。他自己也說過，要了解一位詩人或思想家，你必須暫時整個浸入他的世界、任令自己受他看法支配、與他的情緒渾同合一，簡言之，體悟其經驗、信仰及信念。別林斯基其實就是這樣“體悟”莎士比亞與普希金、果戈里與喬治·桑、席勒與黑格爾的影響。他精神上的居處有變，態度也隨之而變，于是斥其昨日之所美、美其昨日之所斥。后世批評家指他為變色龍，表皮敏感，反應過多，變態過度，是個不可靠的向導，沒有持久的內在原則核心，太容易為外物感染，漫無紀律，雖生動活潑且雄言善辯，惜無明定、固實、嚴謹批判的人格，亦無明確路數，沒有可以確指的觀點。此論有失公允，與他相知之儕輩，必將無一能絲毫了解這種判斷。試求一人于古往今來，其人秉持嚴格——過于嚴格——且狹隘的原則，終身對真理有一股了無愆悔、不曾間輟、瘋狂熱烈的酷愛，不能妥協，茍非其全心徹底相信之事，則暫時且表面的委蛇變通，亦不肯為。若此人可得，別林斯基即是。“人如果不改變其人生觀與藝術觀，是因為他一意虛榮，而非力求真理。”他說。別林斯基兩次根本改變見解，各次都在一場痛苦的危機以后為之。各次改變見解，他都遭受強烈的痛苦，這種痛苦，俄國人似乎特別善于言傳。其中經過，別林斯基所記甚為詳盡，主要出以信件，而成為俄文里最動人的書簡作品。他的心智與感受里有一種嚴峻不移、不斷反躬自省的誠實，近乎英雄氣魄。讀他這些書信者，當知我此話意思。

別林斯基生平有幾個思想立場，他輾轉往返其中，每至一處，必窮用其義蘊，然后耗費嘔心剔腸的重大功夫，解脫而出，重新奮斗。他不曾造達任何終定或一貫的看法。注重條理格式的傳記家將他的思想劃分成三數個界線明晰、井然有序而渾成的“時期”，可謂見小失大：別林斯基經常“退回”他早先“放棄”的立場。他的一貫，是道德上的一貫，而不是思想上的一貫。他的哲學工作肇始于一八三〇年代中期，當時他二十三歲。尼古拉一世的警察國家里，心猶未死、良知尚存的青年知識分子率有厭惡與窒息之感，別林斯基亦然。他屬于莫斯科年輕哲學家斯坦凱維奇與巴枯寧的圈子，也就采行他們的哲學。一八二五年十二月黨人起事流產后，當局厲行鎮壓，唯心主義是這種鎮壓所引起的反動。出國的年輕一輩俄國知識分子受政府鼓勵，前往德國，而非前往路易·菲力普治下民心暗沸、危機重重的法國，竟滿懷德國形而上學而回。塵世的生活，物質的存在，尤其政治，令人憎惡，所幸并不重要。惟一要緊的，是精神所創造的理想生活，是想像的巨大建構。借這些建構，人超越挫折重重的物質環境，脫離其卑污，與自然、與上帝合一。西歐歷史里可見許多這種崇高成就，強稱俄國舉得出與此媲美之物，是游談無據的民主主義讕言。俄國文化（別林斯基在一八三〇年代告訴他的讀者）乃人工造做、由外輸入之物，普希金崛起以前，都不能與莎士比亞、但丁、歌德及席勒同日而語，甚至無法與偉大的寫實作家如司各特及（一切作家之最的）菲尼摩爾·庫珀相提并論。所謂俄國民族文學，無非法國模式的二三流模仿之作所形成的可憐一堆復制品的美名，而俄國民歌、民謠及民間史詩比這些仿作更可鄙。至于斯拉夫主義者，他們熱愛俄國的舊風俗與舊習慣、熱愛傳統斯拉夫服飾及傳統俄國歌曲與舞蹈、熱愛老掉牙的樂器、熱愛拜占庭正教的僵化物事、喜歡拿斯拉夫人的精神深度與精神財富同頹廢而“正在腐爛”（被迷信與污穢的物質主義腐化）的西方對照——這，是幼稚的虛榮與錯覺。拜占庭給人什么？它的嫡裔，即南歐的斯拉夫民族，可以列入全歐洲最死氣、最僵滯的民族。在他某篇評論里，別林斯基高喊，要是黑山人明天死光了，這個世界也不會增加絲毫不幸。與十八世紀任一高貴聲音相較——一個伏爾泰、一個羅伯斯庇爾——拜占庭和俄國拿得出什么來？只有偉大的彼得，而他屬于西方。至于把馴順而虔誠的農民——獨被天恩的神圣愚夫——拿來歌頌，則別林斯基也不同于斯拉夫主義者。他并非出身貴族或紳士世家，而是浸在酒里的小鎮醫生之子。他沒有認為農業浪漫或使人高貴，只認為它使人降志辱格，使人愚蠢。斯拉夫主義者大作浪漫而反動的妄論空言，試圖以古老而往往不存在的傳統遏阻科學的進步，也使他激憤。而最可鄙之事，莫如虛偽而以廉價嘩俗之物取寵的民族主義、以古為美的服飾、仇視外國人，以及破裂彼得大帝膽力過人而輝煌開啟的偉大英雄事功。別林斯基的脾氣本來極像十八世紀法國百科全書派。他也同他們一樣，自始（以及去世之前一段時期）相信，惟開明的專制君主——借著強迫手段造成的教育、技術進步與物質文明——能拯救蒙昧、野蠻的俄國。在一八三七年寫給朋友的一封信里，他說：

最要者，你應該拋棄政治，并提防政治對你的思想方式產生影響。在俄國，政治沒有意義，只有腦袋空洞之人會同它沾上關系……如果構成俄國的每個人都由愛而臻于完美，那么，不用政治，俄國也會是世界上最幸福的國家——教育才是獲取幸福之路……

同一封信：

彼得是個明證，證明俄國無法自力發展其自由以及其民政結構——這，如同俄國其余諸多事情，須經沙皇之手，始克完成。我們固然尚未擁有權利——不瞞你說，我們是奴隸，但這是因為我們仍然必須當奴隸。俄國是嬰兒，需要保姆，這保姆心中滿懷對她幼兒的疼愛，而手里一支棍子，幼兒頑皮，就要處罰。讓孩子完全自由，會毀了他，給現下狀態的俄國一部憲法，會毀掉俄國。在我們的人民，自由……只是為所欲為的意思。解放了的俄國不曾組織議會，只會奔進酒館，狂飲、摔杯子，把紳士吊死，因為他們刮胡子、穿歐洲衣服……俄國的希望在教育，而不在……立憲與革命……法國經兩次革命，結果有憲法，而在這個立憲的法國，思想的自由遠遠不及獨裁專制的普魯士。

同一封信：

我們的獨裁政體給我們完全的思想與反省自由，但限制我們揚聲發言和干涉她事務的自由而已。它允許我們從海外進口書籍，而禁止我們翻譯或出版這些書籍。這是有理且公正的，因為你知道的東西，農民可能不知道；對你有益的觀念，對農民可能要命——他們自然而然會誤解……對知道酒如何用法的成人，酒有益處，對兒童可是要命之物，而政治就是酒，在俄國可能會變成鴉片……所以，去他的法國人罷。他們對我們的影響至今有害無益。我們模仿他們的文學，扼殺了自己的文學……德國——德國才是現代人類的耶路撒冷。

即使俄國的民族主義學派，亦未至此極。當是時也，西化程度深如赫爾岑的思想家，遑論溫和的自由主義者，如格拉諾夫斯基與卡維林，都準備因勢推移，甚至愿意相當認同斯拉夫主義者對俄國傳統與固有生活形式的深刻誠摯情感，而別林斯基強硬不屈。西歐，更明確地說，開明專制，乃人類主要成就之所倚。惟西歐有生命力、嚴謹的科學軌范、哲學真理，而惟賴這些，始有進步可言。斯拉夫主義者已背棄此義。無論動機如何可取，他們終是盲人、盲人的領隊。偉大的彼得煞費周章，才將他原始不化的人民由無知的野蠻與積弱中拔出或半拔出來，而此輩無非復陷于此萬古泥沼。別林斯基此說，是激進、個人主義、啟蒙、反民主之說。蘇聯作者引經據典，力辯蘇聯的無情統治精英扮演進步角色。別林斯基這些早期論述頗為他們所用。

同時，巴枯寧已開始對別林斯基宣揚黑格爾。別林斯基不諳德文。巴枯寧一如后來在巴黎向蒲魯東灌輸，此時夜夜向別林斯基宣講這新興的客觀主義。經過一場可怕的內心掙扎，別林斯基終于皈依這派新的反個人主義信仰。早先，他由斯坦凱維奇的闡釋，賞玩過費希特與謝林的唯心主義，結果是他完全離棄政治問題，視政治為一團污穢的瑣屑、經驗渾沌世界，一道虛妄的障幕——掩蔽障幕外的和諧實在。現在，這已完結、斷絕。他移居圣彼得堡，在他新宗教的影響下，于一八三九至一八四〇年間寫成兩篇著名文章，其一是評論一首詩、兼談一篇紀念波羅金諾戰役周年的散文作品，其二是批評某德國黑格爾學者對歌德的抨擊。新的教條說：“凡現實的，就是合理的。”攻擊或試圖改變現實，是幼稚、淺薄、短視之舉。凡存在的，就是這樣存在，因為它必須這樣存在。有解于此，即能了解萬事萬物之美與和諧：萬事萬物都依可解且必然的法則而發生于指定的時間與地點。自然的巨大圖式，就像歷史的大地毯，展現其文樣，在這大圖式、大地毯里，一切合適其位。開口批評，僅僅表示你沒有向現實調整適應，表示你沒有充分了解現實。在別林斯基，并無所謂權宜變通。赫爾岑告訴我們，別林斯基一旦采定一個看法，即：

無畏于任何后果。任何事情，或者道德上的考慮，或者他人的意見，往往嚇住比較軟弱與比較不那么堅強的人，而都不曾令他止步。他不知畏懼為何物，因為他剛毅而精誠，他良心清白。

他（或巴枯寧）就黑格爾學說所作的詮釋，使他深信，靜觀與了解是精神上優于行動奮斗的態度。于是，他懷著激昂狂熱，一頭栽入“接受現實”——不過，才兩年以后，他又以同樣的激昂狂熱，抨擊寂靜主義者，并且呼吁積極抵抗尼古拉一世的可憎行為。

一八三九至一八四〇年間，別林斯基宣布強權即公理；歷史本身——無可避免的力量的邁進——使現實變得神圣；獨裁專制不得不爾，是神圣的；神的計劃邁向一個理想目標，而俄國的現狀是這計劃的一部分；政府——權力與壓制的代表——比人民明智；向政府抗爭，無非輕浮、邪惡、徒勞。反抗宇宙力量，永遠是自殺。

現實是一只巨怪[他對巴枯寧寫道]，長著鐵爪、巨嘴與巨顎。她遲早會吞掉每個反抗她、無法同她和平相處的人。要自由——不把她視為可怕的怪物，而把她看成幸福之源——只有一個法子：了解她。

同一封信里，他說：

我曾極端鄙薄現實，現在，認清了它的理性，領悟它一切都不可拒斥，它一切都不可譴責或蔑視，我看著它，渾身顫動著神秘的喜悅。

他又以同樣理路，說：

席勒是……我的死敵，我費盡氣力，才做到對他發乎恨，而止乎我所能的起碼禮數。此恨所為何來呢？

他說，此恨之來，及因席勒的《強盜》、《陰謀與愛情》及《費斯科》“以一種抽象、同地理與歷史發展條件毫無關系的社會理想，誘發我心里一股對社會秩序的狂野仇視”。此信所言，與他先前費希特唯心主義那些比較無害的座右銘彼此呼應——那時候，他習常宣稱社會恒較個人有理，或者，“個體愈是作為宇宙的個別表達，才愈是真實，而非幻影”。不過，雖云前后呼應，此處在政治上已大失正道。

朋友們震駭之余，無辭以對。這只能說是這位最專志、最無畏的激進派領袖的大背叛。這震駭極為痛苦，在莫斯科竟至于無人討論。這項脫離將有何效果，別林斯基知之甚明，書信中也直言不諱。不過，他別無可行。他是以一個理性的過程，達到他的結論，倘使要在背叛真理與背叛朋友之間抉擇，他必須做個堂堂男子，背叛朋友。他也想到，行此背叛，將為自己引來可怕的巨痛。然則愈思此巨痛，反愈適足以使他認定這項對原則的重大奉獻犧牲是逃無可逃的必然。原來，他接受了社會發展與歷史邁進的“鐵律”，認為這些鐵律非僅無可避免，而且公正、理性，具有道德上的解放作用。但是，就在當時以及后來，他兼而又有一股深刻的憎惡在——大則憎惡俄國社會的狀況，小則憎恨他本身圈子的狀況。

我們的生活[他一八四〇年致阿克薩科夫]，我們要什么樣的生活？我們的生活在哪里？為什么而生活？我們是滯留在社會外面的許多個體，因為俄國不成社會。我們既無政治生活，也沒有宗教生活、科學生活和文學生活。無聊、冷漠、挫折、徒勞無果的努力——這就是我們的生活……中國是可厭的國家，但更可厭的，是一個擁有豐富生活資料、欲像軟骨病的幼童般撐在鐵架子上才站得起來的國家。

救濟之道？向當局的權勢妥協，即適應“現實”。別林斯基猶如后來許多共產主義者，以自取銬手縛足的沉重桎梏而自傲、以自愿忍受的狹隘與黑暗而自豪。友朋驚駭、厭惡，適足證明我犧牲之巨大——因此，也證明我這項犧牲的壯麗與必要。

這情形維持一年，他就忍無可忍。赫爾岑到圣彼得堡拜訪他；乍會之初，場面僵冷，兩下里癘促尷尬，然后，別林斯基情緒爆發，不可收拾，承認他信從黑格爾而任氣使性，對當局的黑暗反動加以“接受”并歌頌的這一年，是一場沉重的夢魘，供奉的不是真理，而是一種喪心病狂的邏輯。他關心、他從來不曾須臾或忘的，不是歷史的過程、不是宇宙的條件、也不是黑格爾的上帝在世界上的莊嚴邁進，而是蕓蕓眾生的個體生活、自由與希望——他們所受的苦難，沒有任何崇高的宇宙和諧能夠解釋或補救。得此一悟，他未曾反顧。這次的解脫非常巨大：

我痛恨[他致書包特金]我要同一個可鄙的現實和解的可鄙欲望！偉大的席勒萬歲——高貴的人性辯士、燦爛的救世之星、使社會脫離血腥傳統偏見的解放者！普希金說得好，“理性萬歲，但愿黑暗消滅！”現在，我認為人性的人格（the human personality）高于歷史、高于社會、高于人類……天啊，想到自己這一向的景況——發燒、瘋狂，我悚然而驚。我如今的感受，有如大病初愈……我不會善罷干休，再不會向邪惡的現實委屈求和了。我要在想像的世界里尋求幸福，也只有幻想能使我幸福。至于現實——現實是劊子手。想到由于自己性格上可鄙的理想主義與軟弱無能而逞弄的一時之快，我痛苦反側。天知道，我那深刻而妄縱的信念使我在滿腔誠意與盲狂里白紙黑字，說了多么邪惡、惡心的荒唐話！我在尋求真理的路上經過了多么可怕的曲折！為了真理，我付出了多么可怕的代價，犯下了多么可怖的莽撞，而這真理何其苦澀——這世界，尤其我們周遭的世界，多么邪惡！

同一年里，他寫道：

啊，對奮發且高貴、為人類最神圣的權利而流血的法國，我吐出了多么瘋狂的瞎說……我已覺醒，回思前夢，不勝恐怖……

關于“精神”的無情邁進，他說（赫爾岑所記）：

我不是為自己而創作，倒是為精神而創作了……真的，它當我是什么樣的白癡？我寧可不思不想——“它的”意識干我何事？

此外，神圣的形而上實體，如普遍性、宇宙意識、精神，以及理性的“國家”，等等，他在他一些書信里指斥為抽象、生啖活人的摩洛神。

又過一年，他終于清算大師本人：

黑格爾關于道德的一切言論都純屬瞎說，因為客觀的思想境地里并沒有道德這回事……即使我達到人類發展之梯的實際頂端，在那時候，我也仍然要[黑格爾]就人生與歷史的所有受害者、意外事件與迷信的所有受害者、以及宗教裁判與菲力普二世等等的所有受害者，提出解釋；否則，我會把自己頭上腳下，筆直摔下來……聽說，不和諧是和諧的一個條件。這，喜歡音樂的人可能欣然贊同，但是，從命中不幸要以自家性命來表達這個不和諧成分的人看來，此說可沒有這么圓滿。

同年，他試圖解釋這種錯亂：

……由于我們了解我們在現實生活里沒有生命，由于我們的天性是沒有生命就無法生活，所以，我們逃開，逃入書本的世界，開始依照書本而生活、而愛，把生活與愛變成一種職業、一種工作、一項焦心苦慮的勞動……于是，到頭來，我們相互厭煩、相互激怒、使彼此瘋狂……

走入社會，否則，不如速死！這是我的口號。只要個人還受苦，普遍的東西對我有何意義？當人群在泥沼里打滾，孤獨的天才住在天堂里，與我何干？我的人類弟兄、我在基督里的弟兄，只因無知，實際上就變成陌生人、敵人；即使我領悟……藝術或宗教或歷史的本質，若不能與他們共享，則此悟亦于我何益？……陰溝里嬉戲的赤腳兒童、衣衫襤褸的窮人、爛醉的車夫、下班的軍人、手夾公事包而步履蹣跚的官員、沾沾自喜的軍官、倨傲的貴族——這些景象，我都無法忍受。向一名士兵或一位乞丐施舍一文錢，我居然幾乎哭出來，一路跑開，仿佛干下了什么可怕的勾當，跑得好像不希望聽到自己腳步聲似的……世界如此，一個人有權利到藝術或科學里埋首自忘么？

他讀了唯物主義者費爾巴哈的作品，變成革命民主派，日益痛斥暴政、無知，以及同胞們禽獸不如的生活。逃脫半知不解的德國形而上學的符咒以后，他有極端解放之感。這次反動，一如往常，是外在形式，至于其所傾吐，則是對個人主義的熱烈贊美。在寫給友人包特金的一封信里，他指斥他的思想環境不夠嚴肅認真，缺少個人尊嚴：

……我們是新錫西厄不快樂的安納卡西斯。為什么我們饑喘、張著大口、趕著對一切有興趣而不能固守一事、吃盡一切而仍然饑餓？我們彼此相愛，愛得既熱且深，而我們是如何表現這友情的？我們曾經彼此興高采烈、熱心、狂喜，而我們又互相怨恨、彼此傷害、彼此輕視……分開稍久，我們思念若渴，想到見面，就熱淚盈眶，我們患著相思病，深情款款。一旦相見，我們的會面既冷漠、又癘促難安，往往再分手而無憾悔。向來如此。我們早該停止自欺了……我們的飽學教授是炫學無實的冬烘、社會腐化的一群……我們是孤兒、無國之人……古代世界令人著迷……其生活含有一切偉大、高貴及英勇之事的種子，因為其生活根基是個人的自尊自重，個體的尊嚴與神圣。

然后，他在一陣狂喜之中，以提比留·格拉古比喻席勒，而將自己并擬于馬拉。

人性人格，我恐怕要愛得發狂了。我現在開始像馬拉一般愛人類。我相信，只要能使極小一部分人類幸福快樂，我會毫無猶豫，用火和劍毀盡其余。

他只愛雅各賓黨人——他們才有成事之效；他要“言行俱及的雙刃劍——羅伯斯庇爾與圣鞠斯特一流”，而不取“甜蜜狂喜的掉弄詞句——吉倫特黨人漂亮的理想主義”。由此，他走向社會主義——馬克思以前那種“烏托邦”社會主義。這種社會主義，別林斯基并無了解，只因它力倡平等，他便趨前擁抱：

……社會主義……觀念中的觀念、本質中的本質……信仰與科學的終始旨歸。有朝一日，沒有人會活活燒死、沒有人會頭顱落地……沒有富戶、沒有窮人，無人是君、無人為臣……[人]都是兄弟。

別林斯基去世多年以后，陀思妥耶夫斯基當言：“他相信……社會主義非僅不至于破壞個體人格的自由，反而會在新興、而且從此至堅不摧的基礎上恢復其聞所未聞的光輝。”言下之意，指的就是別林斯基這個神秘靈見。陀思妥耶夫斯基年輕無名之日，本是別林斯基首先識才，告訴他，批評家長篇累牘而徒費無功之事，他以《窮人》一揮而就——他發人所未發，揭露了蒼白、受屈辱的俄國小公務員的生活。不過，他本身不喜陀思妥耶夫斯基其人，厭惡他的基督教信念，并刻意以美學上的激詞苛論與宗教上瀆罵神明之言，對他橫施謗刺。他的宗教態度是霍爾巴赫或狄德羅的態度，而且理由相同：“在上帝與宗教這兩個字眼里，我只看見黑暗、鐐銬和皮鞭。”

一八四七年，天才曾為別林斯基所盛稱的果戈里發表一本激烈反自由、反西方的小冊子[204](#_204_1)，號召國人重返古老的家長政治、復歸于一個精神再生的農奴、地主、沙皇國度。別林斯基怒不可遏。久病虛耗，已至末日階段的他，由海外馳書，痛責果戈理出賣光明：[205](#_205_1)

……以宗教作掩護、皮鞭為倚恃，虛偽與悖德被當成真理與美德來宣揚的此時，我們不能緘默。

是的，我愛你，就像一個與自己國家以血相親的人，是全副熱情，愛它的希望、它的光榮、它的尊嚴，以及帶領它走上意識、發展與進步之途的偉大領導者……俄國的得救，不在神秘主義、不在唯美主義、也不在虔誠信教，而在教育、文明與人性文化的成就里。她需要的不是講道（她已經聽得太多）、不是祈禱（她已經咕噥太多），而是在人民心中喚起久已埋失于泥沼與污穢中的人性尊嚴意識。她需要法律與權利——不是教會提倡的，而是合乎常識與正義的法律與權利……結果，她拿出來的不是這些，而是一片恐怖景象，買賣人口，連美國人“黑人不是人”的行話也免了……一個個人自由、榮譽或財產毫無保障的國家；連警察國家也稱不上，只是以官吏之偷盜搶劫構成的巨大集團……政府……十分清楚地主怎樣對待農民，每年又有多少地主被農奴屠殺……你，提倡皮鞭的教士、宣揚無知的使徒、捍衛蒙昧主義與黑暗反動的斗士、韃靼生活方式的辯護士——你在干什么？瞧瞧你立足之地罷，你正站在深淵邊上。你根據正教而發你的高論，這，我了解，因為正教向來偏愛皮鞭和牢獄、向來對專制獨裁五體投地。然而這與基督有何關系？……比起你那班教士、主教、長老、大主教，那個以嬉笑怒罵將歐洲的迷信與無知無文之火撲熄的伏爾泰，當然更是基督之子、基督肉中之肉、骨中之骨……[我們的鄉下教士]是粗劣通俗故事的主角……教士往往無非饕餮之徒、守財奴、阿世媚俗之流、寡廉鮮恥之人……我們的教士絕大多數……不是迂腐炫學的煩瑣冬烘，就是無知盲目得嚇人。只有我們的文學（在野蠻的檢查制度下）仍然露出生命與前進運動的信號。此所以我們這般尊崇作家的志向，此所以小小的文學稟賦也能成器，此所以文學職業使炫目的徽章與俗麗的制服黯然失色，此所以一個自由作家即或才力微薄，也激起廣大的矚目，而……出賣天資以服事正教、獨裁與民族主義的大詩人，很快喪失眾望……俄國民族是對的，看出俄國作家是它僅有的領袖、辯護者，以及將它由俄國的君主專制、東正教義與民族至上的昏天暗地里解放出來的救星。俄國民族可以原諒一本劣書，但不能原諒一本有害的書。

他在巴黎向朋友宣讀這封信。安年科夫記下這一幕。赫爾岑低聲對他說：“這是天才之作。我想，也是他的遺囑兼最后證言。”這項著名文件成為俄國革命分子的《圣經》。陀思妥耶夫斯基判死罪、發配西伯利亞，就是因為在一個地下討論圈子里朗讀這封信。

最后階段的別林斯基是人文主義者，是神學與形而上學的敵人、激進民主派，更由其信念極端強力猛烈，而將純屬文學的爭辯變成社會與政治運動的開端。屠格涅夫由他說起兩類作家：一種作家，他可能有精彩煥發的想像力與創造力，但始終停留在他所屬社會的集體經驗的外緣上；另一種作家生活在他的社會的核心里，而與這個共同體的情緒和心靈狀態產生“有機”關系。別林斯基知道——而只有真正的社會批評家知道——一本書、一個見解、一位作者、一派運動、一整個社會的道德重心何在。俄國社會的核心問題不是政治問題，而是社會與道德問題。聰慧且覺醒了的俄國人最想知道的，是該做什么[206](#_206_1)，如何過個體、個人的生活。屠格涅夫證言，俄國人民從來不曾像一八四〇與一八五〇年代那般關心人生問題、那般不關心純粹的美學理論。日漸加緊的壓制，剩下文學為惟一可以稍稍自由討論社會問題的媒介。當時，斯拉夫主義者與“西化派”有其重大爭論：一方認為俄國仍是未經腐化的精神與社會有機體，以一體共同的愛、天生自然的虔誠、對權威的敬重等無形環節為之密附結合，對此，人為的、“沒有靈魂的”西方形式與建制已經造成、而且會繼續造成可怕的戕害；“西化派”則認為俄國是一個遲滯不進的半亞洲專制體，連最初步的社會正義與個人自由也無從得見。十九世紀這場使受過教育的俄國人壁壘分裂的決斷性爭議，主要也就是在欲蓋彌彰的文學與哲學辯論里進行。當局權威對雙方俱無偏愛，而且，認為任何嚴肅問題的公開討論，對現存體制都是一種威脅。當政者持此看法，亦自有道理，不過，如我們現在所知，有效的壓制技術，當時尚未發明；于是，這半明半暗的爭論持續不斷，復由于雙方主辯者深切意識到自己的社會出身，社會出身又感染各人的意見與感受品質，因此爭論日益尖銳，而且愈來愈個人化。

別林斯基時代，亦即一八三〇與一八四〇年代的俄國，大體還是一個封建社會，工業未興，某些部分更處于半殖民狀態。整個國家以截然劃分的界線為基礎，農民明別于商人與低級教士，而士紳與貴族隔閡更大。由下一階層升到上一階層，雖然非常困難、而且極不常見，但也不是全無可能。不過，要能如此，一個人非特要有格外的精力、格外的野心與才具，更須相當愿意、相當能夠拋棄他的過去，在道德、社會、心態上認同上一階層的環境；這些方面，如果他夠努力，上一階層根據某些條件，就可能愿意接納他、同化他。十八世紀最出色的俄國人、俄國純文學與自然科學之父羅蒙諾索夫——“俄國的達芬奇”——出身寒微，但他爬上去，變了一個人。他的作品甚多強健雄壯之處，而毫不原始，絕無鄉俚腔調。十八世紀晚期，他拳拳模范當時最精巧繁縟的歐洲——也就是說法國——作風，幾乎獨立樹立了俄國散文與詩的形式傳統。到十九世紀前半葉為止，教育、閑暇與素養品味足具而能從事藝術、尤其文學者，惟有社會精英，他們目注西方文壇巨子，心儀手摹，對于大帝國內冷僻角落里農民與匠人傳習不輟而技巧想像力俱有可觀的傳統藝術與手藝，則殊少采擷，即有所取，至多也限于偶爾一點地方色彩。文學為雅致才藝，從事者主要是圣彼得堡的貴族玩票家，以及其附庸，其次是莫斯科一班人——圣彼得堡乃政府大本營，莫斯科所集則是富商，以及比較扎實而舊式的貴族，此輩以厭惡的態度，遠觀歐化首都里澆薄而世故的氣氛。文學大復興第一世代最具特色的姓名——卡拉姆津與茹科夫斯基、普希金與格利鮑耶陀夫、巴拉滕斯基與維涅維季諾夫、維亞澤姆斯基與沙霍夫斯科伊、雷列耶夫以及兩位奧陀耶夫斯基——即屬于這個社會階層。有幾位外來的個人也得以加入：批評家兼新聞業者、俄國文學自然主義先驅波列沃依是西伯利亞商人之子；抒情詩人科爾佐夫終身是農民。不過，這些例外對固有的文學傳統并無重大影響。社會地位低微的波列沃依，起初十分勇敢，抨擊精英階級，然后，盡拋本色，完全同化于主導集團的風格與方法，終其余生，都是正教與獨裁政府一位馴服而戒懼的支持者（雖然仍受盡權威勢力的迫害）。科爾佐夫因畢生保留鄉間語法風格而馳譽。他的確也不虛其名：一個天才原始人、一個不因名聲而敗壞的單純農民。他以他清新而靈動的天資，風靡那些老練世故的沙龍雅集，以他近乎夸張做作的卑微姿態，以他不幸而刻意謙退的生活，感動他那些出身高貴的仰慕者。

別林斯基打破、永遠打破了這個傳統。他能如此，因為他根據自己的條件，進入社會身份比他高的團體——他不曾捐棄他任何本色。初抵莫斯科的他，是個古怪的鄉下人，此后，以迄去世，也一直保留他那個階級的許多品味、成見與習慣。他生于貧窮，在落后省份一個僻遠鄉間的荒涼、粗糙未開氣氛里成長。莫斯科確曾使他有某種程度的軟化、文明化，但他的作品始終保持一個粗樸的核心，以及一個自覺、粗魯、時或得理不饒人的格調。這種格調一入俄國文學，從此不曾離開。終十九世紀，對不關心政治以及保守的知識階層那種溫文爾雅極不耐煩的政治激進分子，其特征就是這種格調。當革命運動日增緊張，這調子即時或轉趨尖銳而激越、時或掩抑而伺機突發。此調之使用，已經成為原則。思想上的過激分子抨擊固有秩序的支持者，刻意用這調子為武器；無特權者與受壓迫者的領袖決意消滅文雅其名、實則只為現行體制之死氣、無用與喪心邪惡作掩飾的小說，也使用粗蠻而挑釁的口氣。別林斯基使用這種口氣，則是因為這種粗豪刺耳之氣原本出于他的天性，同時也因為他博讀群書而教育不足，激情風烈，既無傳統教養的拘束，也沒有天生溫和的脾氣，而且動輒陷入道德的暴怒，胸中如沸，不義或虛偽之事當前，即不顧時地、不顧何人在旁，抗聲疾斥。追隨他的人采用這種姿態，因為他們是激憤的一群。于是，這腔調成為新真理的傳統腔調，凡說新真理，都須以受辱之痛猶新之感，出以怒氣騰騰之口。

就此層次言，別林斯基的真實傳人是屠格涅夫《父與子》里的“虛無主義者”巴札洛夫。小說中，那位教養高尚而自負凌人的叔父代表文雅儀態、普希金、以及唯美人生觀（屠格涅夫本人自覺相當認同這種人生觀，但認同之中不無罪惡感）。他問，青蛙的解剖，以及現代解剖學的其余污穢道具，何以竟然被視為最有趣、最重要之事。巴札洛夫刻意粗魯倨傲，答說因為它們是“真理”。以這種激烈的警刺，肯定人生與自然中物質事實的至要地位，成為知識階層間志存反叛的一派的正式口號。他們的責任是：不但說出苦楚難咽的真理，還要盡可能說得大聲、粗魯刺耳、令人不快，更要由此以逾乎常度的殘忍，踐踏上一代纖巧細致的美學價值，以及運用驚嚇戰術。敵人為數眾多、勢力強大、據壘固守，因此，無論其防御工事本身如何可貴或吸引人，真理之道非將之全盤盡破，無以戰勝。巴枯寧生前已開始將這個態度發揮到最充分、最具破壞力的境界，但別林斯基本人并未如此；他對藝術經驗本身太敏感、對文學天才迷戀太深（不管是無賴或反動分子的文學天才）、又太誠實，無法為無情而無情。但是，對真理抱持不移不惑的、清教徒式的態度；熱愛發掘一切事物里丑惡黑暗、難以啟齒的一面，堅持此面，不惜任何代價、不惜犧牲文學或社會中任何優美愉快成分，加以認定。因此，專以挑起某種尖銳的反應為宗旨，過分重視、蓄意選用棱角分明、直率露骨、毫不曖昧的措辭——這個特色源出于他，源出于他一人，而且改變了他去世以來百余年間重大政治與藝術爭論的風格與內容。

在禮貌、文雅、興致勃勃、熱鬧繽紛、社交作風圓熟的莫斯科與彼得堡知識分子社會里，他自始以他特有、不算悅耳的言語說話，時或高聲疾呼，而且，此生終了，一直獨立、暴烈、拙于適應、甚至滿懷今日所謂“階級意識”；而這個圈子也正以此故，深覺他是制造不安的人，一個難以同化，用放肆不羈的行為威脅這個文明的文學與藝術世界固有傳統的外來人、苦行僧、狂熱道德家。不過，他保住這種獨立，也有代價。他過度發展了他天性里比較粗蠻的一面，時作突兀而不必那么粗糙的判斷，對求精求細太欠寬容、對純粹的美太過疑忌，有時候，更因道德獨斷失之強橫，在藝術與道德上俱成盲目。但是，由于個性極其剛強、語言極其有力、動機極為純粹而直切，因此（如前面所言），他風格上的粗與拙卒能自成一種修辭立其誠的傳統。出身名門、教養高尚的一八四〇年代激進分子搖撼、并終于摧毀了俄國文學“奧古斯都時代”的古典貴族門面。別林斯基這種抗議與反叛的傳統，性質與他們迥然不同。他那時代，活動的圈子——或者，他活動的兩個重疊圈子——主要由地主士紳的子弟構成。這個貴族出身的反對派后來逐漸失勢，出身中層階級與無產階級而比較激烈的人物代興，別林斯基就是這些人最偉大、而且最直接的始祖。

此輩后起左翼作家不免取效他品質上的缺點，尤其遣詞用句方面的直野與率易——他們既熱烈反叛雅致的純文學那種細心且往往流于纖巧的品味，則愈直野、愈率易，愈能表示他們鄙視這種品味。不過，六十年代激進的批評家，如車爾尼雪夫斯基或皮薩列夫，其文學上的粗魯，是刻意為之——他們蓄意以此為武器，抨擊唯物主義與自然科學，抨擊純藝術的理想，抨擊精致，抨擊對社會與人生問題的唯美、非功利態度。別林斯基的情形比較痛苦，也比較令我們感興趣。他并不是粗糙的唯物主義者，當然更不是功利主義者。他視他的批評志向為本身可貴的目的。他手之所畫，即他口之所言，用的是漫無句型、過于冗長、樸拙無飾、急促、糾結的句子——因為他別無更好的表達手段，因為那就是合乎他天性的感覺與思考媒介。

容我再提醒諸位：普希金之前、之后數十載間，俄國文學幾乎專限于上層與中層階級的“覺醒”分子從事，且以倚傍外國為得計——特別是法國、后來為德國，至其特征，則是以完全超乎常例的敏感，追求風格，經營細膩的情緒。而別林斯基對藝術創作過程固不乏洞識，但他所關注的，主要是社會與道德之事。他是傳道家，熱烈講道，并非時時能控制自己的口氣與腔調。復由于我手寫我口，故嘎嘎不馴、偶爾尖利刺耳的語調，一皆形諸筆端。普希金那班朋友——美學家、文壇當道者——本能上就畏避這個嘈切絮聒、興奮狂熱、教育殘缺的傖夫俗物。于此，對他們的輝煌成就全心欽佩、仰慕無極的別林斯基引為劇痛（他的確常遭蔑刺），有折辱之感。然而他無法改變他的天性，也無法改變、修飾或略過他見而痛心、但往往看得無比清楚的真理。他極重自尊，而且已獻身于一項大義。這項大義是：忠于不加粉飾的真理。他愿為此而生，也可以為此而死。

文學精英，普希金那班朋友，亦即當時所謂阿爾札馬斯集團（Arzamas group），在海外因各國對拿破侖之戰勝利而學得激進觀念，在國內又經歷十二月事變這件插曲。但是，這群人大體上仍然保守——政治方面并非事事保守，在社會習慣與氣質上卻是，而且與朝廷及軍方有相當聯系，深懷愛國主義。別林斯基視此為退化作風，認其違背科學與教育之光。他相信，西方科技進步，俄國有待學習之處多于可以教人之處；斯拉夫主義運動是浪漫的幻覺，論其極端，更是盲目的民族自大狂；欲起俄國于落后狀態，西方藝術、科學及其文明開化的生活形式是首要、惟一希望。赫爾岑、巴枯寧、格拉諾夫斯基當然也如此相信，但他們受過半西方教育，旅居海外，與文明的法國人或德國人結成社會或個人關系，駕輕就熟而愜意自如。連喜說西方了無價值與頹廢墮落的斯拉夫主義者，他們走訪柏林、巴登巴登、牛津，甚或巴黎，也引為樂事。

別林斯基思想上如此熱衷西方，而情感上比他任何同代人都深刻而又痛苦地眷戀著俄國。他不諳外語，非在俄國，無法自由呼吸，居海外，輒感凄慘狼狽而困厄無狀。由海路赴德國，甫離本土海岸，他就開始苦苦想家；拉斐爾的《西斯廷圣母》、巴黎的奇景壯觀都不足安慰；海外一月，已鄉思欲狂。他比他朋友與當代人更真實、更尖銳地體現斯拉夫氣質與生活方式里某些無法妥協的成分。他們無論如屠格涅夫，居德國與巴黎則快然自足，在俄國，則郁郁寡歡，或如斯拉夫主義者，日常穿用傳統俄國服飾，而讀歌德一首詩、席勒一幕悲劇，私心竊喜，過于一切古老俄國民謠或斯拉夫編年史——他們體現這些不妥協成分，都不如他真實、尖銳。思想上的信念與情緒上的需求——偶爾幾乎成為肉體上的需求——之間的這種深刻的內在沖突，原是十分俄國本色的痼疾。十九世紀漸進，社會階級的斗爭日益尖銳且明顯，使別林斯基飽受折磨的這項矛盾也日益清楚浮現。馬克思主義者、土地改革派的社會主義者、無政府主義者，如果既非貴族、亦非大學教授，也就是說，在職業上如果并非某種國際社會的一分子，往往會深懷誠信，向西方敬禮，亦即相信西方的文明，尤其西方科學、技術、政治思想與做法，而一旦被迫去國，則其海外生活卻比其他放逐者更痛苦。赫爾岑、屠格涅夫、拉夫洛夫系出紳貴門第，其海外生活即使并非幸福愉快，至少并不特別因為與西方接觸而痛苦怨懣。赫爾岑不大喜歡瑞士，尤其不喜歡特維肯漢與倫敦，卻寧取此二地，不要尼古拉一世治下的圣彼得堡，況且他與法國及意大利友人結交，甚為愉快。屠格涅夫與維亞爾多夫人同在波吉瓦，似乎尤有過于適意知足而已。然而，別林斯基之不可視為自愿移民，猶如約翰生博士或科貝特。他猛擊、怒罵、指斥最神圣的俄國機構，而并不離棄他的國家。他如果堅持下去，囚禁以至于徐緩且痛苦的死亡，勢不能免。于此，他必有所知，但他不曾、顯然也無法稍微考慮移居俄羅斯帝國邊界以外。斯拉夫主義者與反動派是敵人，但是，你必須在本國土地上，才能與他們作戰。他無法緘默，也不愿遠徙異域。他的頭腦親近西方，而他的心、他多苦多病的身體，親近無言的農民與小商人群眾——陀思妥耶夫斯基的“窮人”、果戈里豐富而可怕的喜劇想像世界里的居民。赫爾岑談及西化派對斯拉夫主義者的態度，曾有此說：

對，我們是他們的敵手，但，是很奇特的敵手。我們只有一個愛，而此愛所具形式不同。

從早年起，我們就滿懷一股強大的、無法解釋的、生理上的熱烈情感，這情感在他們是對過去的緬懷，在我們是對未來的靈見——一種無限而擁抱我們整個生命的愛：愛俄國人民、愛俄國生活方式、愛俄國形態的心靈。我們像雅奴斯，或者像只雙頭鷹，往相反方向看，而胸中跳著同樣一顆心。

別林斯基并沒有掙扎于不能并立的理想之間。他有一個完整的人格。也就是說，有人陷溺于某些感覺，但心中并不尊重這些感覺，于是生出自憐與感傷，而別林斯基相信自己的感覺，因此毫無上述情況而來的自憐與濫情。不過，他內心里有一種分裂：一方面，仰慕西方價值與理想，另方面，對于西方資產階級與典型西方知識分子的性格與生活形式，同時又深深缺乏同情——簡直可說不喜歡，頗欠敬意。這種愛憎交錯，乃歷史，亦即乃十九世紀俄國知識分子的社會與心理條件所造成，且由下一代激進知識分子繼承而更形突出。車爾尼雪夫斯基與涅克拉索夫、民粹主義運動、謀刺亞歷山大二世者、甚至列寧，都深有此好惡糾難之情（列寧并未忽視或鄙視西方文化種種貢獻，但他在倫敦或巴黎，其異類難合之感，遠甚于比較“通常”一型的國際流亡人士）。在相當程度上，這種奇特的愛恨混合至今仍然內涵于俄國對西方的感受之中：一方面，是思想上的尊崇、艷羨、仰慕，以及媲美與凌駕之心；另一方面，是情緒上的敵意、疑忌、鄙視，以及自我拙陋、不受歡迎、不獲接納——結果，對西方價值時或過度自卑，時又妄行嘲弄。今天進入蘇聯的訪客，無人可能不留意到幾分這種思想不足而情緒上有優越感的結合。你可以察覺，俄國人認為，西方之自制、聰明、效率、成功，頗可欣羨，然而狹促不靈、冷酷澆薄、器小格卑、精打細算、設限自守，遂至眼光不能博大、情懷無法寬豁，偶逢必要之時，既不肯讓情緒騰漲決堤，迎向獨特的歷史挑戰，亦不能有盡拋顧慮、放膽施為的反應，因此，淪于永遠不知生命的充分綻放為何物。

單論這種情緒意氣的興動自發與慷慨熱烈的理想主義，已足使別林斯基有異于他那些比較講究方法的傳人。他不同于后來的激進分子，他本身不是功利主義者，關于藝術，尤其不是。去世以前數年，他主張將科學作更廣泛的應用，主張藝術要有更直接的表達，但他畢生不曾相信藝術有預言或傳道之責——直接服務社會，告訴社會何事為急務、提供口號、令藝術為某項計劃服務。藝術要有這些作用，是六十年代車爾尼雪夫斯基與涅克拉索夫的看法，以及今日盧那察爾斯基、馬雅可夫斯基和蘇聯批評家的看法。別林斯基與高爾基都相信，藝術家的職責是把他才有能力看到并吐露的真理，據他才有的看法，以他才有的說法道出來；秉筆為文之人，無論其為思想家、藝術家，整個職責在此。此外，他相信，由于人生活于社會，而且大致由社會造成，這真理必然大致是社會真理，所以，凡與環境隔絕、凡逃避隔境者、隔絕愈深、逃避愈遠，必定愈扭曲真理、背叛真理。據他所見，人、藝術家、公民，是一體的；無論寫小說、詩、歷史或哲學著作、一首交響曲，或者畫一幅畫，你都是、都應該是在表現你整個本質，而非僅表現你受過職業訓練的一部分，而且，在道德上，你作為一個人，須為你作為藝術家的所作所為負責。真理一而不可分，你舉手投足、一言一語，都必須是真理的見證。沒有純屬美學的真理，也沒有純屬美學的法則。真理、美、道德乃人生屬性，無法由其中抽離；思想上虛謬、道德上丑惡之事，藝術上不可能美，反之亦同。他相信，人類的存在是——應該是——真與偽、正義與不義之間一場恒久且險惡的戰爭，無人有權中立，亦無人有權結交敵人——藝術家尤其無此權利。他向官方民族主義者宣戰，因為他們壓抑、扭曲、粉飾事實，為此，他被視為不愛國。他指斥老套的溫情，嚴厲陳明其背后未經修飾的真相，為此，他被目為憤世嫉俗。他告訴斯拉夫主義者，抱著空肚子，或者，在一個缺少社會正義、壓制基本人權的社會，無法追求內在的自我修養與精神再生，為此，他被視為唯物主義者。

他的生活與人格變成了神話。在許許多多當代人心里，他是一個理想化、嚴峻、道德潔白無瑕的人物，因此，當局再度容忍提及他的名字以后，大家競相以熱烈的詩文追念他。他樹立了文學與人生的關系，所用手法，即使以純粹藝術為理想、對他觀點毫無同情的作家，如列斯科夫、岡察洛夫及屠格涅夫，亦不得不予承認；他們可以拒絕他的義理，但他身去神在的力量迫使他們對他作清楚的交代——假使他們不依從他，如陀思妥耶夫斯基與果戈里，他們至少仍然覺得有必要就此事作個解釋。最痛切感到這種解釋之必要者，莫過于屠格涅夫。屠格涅夫一面受福樓拜吸引，一面眼前又終日浮現故友的可怕形影。由于無法兩面照應，他一生費盡心力，試圖讓自己、讓他的俄國讀者相信他在道德上并非站不住腳、他并未出賣或逃避。到一八九〇年代新古典唯美派與象征派由伊凡諾夫、巴利蒙特、安年斯基、勃洛克領導反叛以前，大家在道德與社會宇宙里這樣尋找自己的適當位置，一直持續不輟，而成為俄國文學的核心傳統。后來的這些運動，成果盡管輝煌，本身并不持久。蘇聯革命，又恢復別林斯基的宗規與社會性的藝術標準——不過，僅得其粗糙與扭曲的功利形貌而已。

別林斯基所受抨擊甚多，自然主義的敵人對他非議尤力，而其中有些說法的確也難以否認。他反復無常，而盡舉其熱心、嚴肅、人格完整，亦不足補償其洞識或思想力量之失。他斷言但丁不是詩人；庫珀足當莎士比亞；《奧塞羅》為野蠻時代產品；普希金詩作《魯斯蘭與柳德米拉》“幼稚如三歲小兒”，《別爾金小說集》與《童話》毫無可取，《奧涅金》里的塔吉雅娜“道德上還在萌芽期”。關于拉辛、高乃依、巴爾扎克、雨果，他也有同樣狂妄莽撞的評語。以上評語，某些是有激于斯拉夫主義者的偽中世紀主義而發，有些是針對他先師納杰日金及其學派而發的過度尖銳反應——納杰日金及其學派認為，人生與自然含有很多美好與和諧，處理黑暗、丑惡、荒怪之事，不是藝術之道。但是，以上評語，絕大多數起于他批判力方面的盲目。只因不喜歡不帶道德熱情的纖巧，他失手痛擊出色的詩人巴拉滕斯基，并且抹煞普希金同代一位頗具稟賦的次要詩人——抒情詩人別涅季克托夫，使其埋沒半世紀之久。他還懷疑自己誤舉陀思妥耶夫斯基的天才，他后來認為陀思妥耶夫斯基也許只是個庸人自擾、患有被迫害妄想癥的宗教精神病人。他的批評，品質參差殊甚，藝術理論文章偶現佳構，然而偏枯、矯枉過正，顯然在削足適履的德國體系影響下孕育而成，與他以具體、興發沖動及直截見長的人生與藝術感識格格不入。他文多、話雜，談論太多無關之事，且出語每每漫無倫次、天真率易，充滿無師自通者不夠嚴謹的夸張與半生不熟的獨斷——“永遠興奮戰栗、時時熱狂、刻刻遑忙”，凡覺真偽、生死之戰危殆之處，他再仆再起、蹭蹬踉蹌，有時只帶著貧乏可憐的裝備，火急趕往接戰。他又標榜脫略小家小氣、不斤斤于工整條理與學術精確，以不泥于細謹的判斷自高，以不拘法度傲人，于是而更加反復叵測。審慎、道德怯懦、思想溫文、避免危機，以及設慮周到而妥協求全之人，他一概不能忍受，而以憤蔑交加的冗長拙劣語句肆行抨擊。也許他太欠寬容、道德上過于偏執失衡、而且太過放縱一己的感受。他也許不必因為認為歌德的靜穆沉潛使人（使他）瘋狂，而那般痛恨歌德，亦無需因為波蘭文學深具波蘭性格、自戀，而那么仇視整個波蘭文學。凡此，并非偶然的瑕疵，而是他整個人、他所代表的一切里固有的缺陷。你如果過度不喜歡它們，最后會連帶累及他的正面態度。他所以有價值、有他的影響力，亦正由于他缺少藝術上的超脫，而且有意反對藝術上的超脫。由于認為文學是人的所感所思、對人生與社會的看法主張、對人類處境與世界的核心態度的表現，以及人整個生活與活動的理由所在，因此，他以無比深刻的關切，看待文學。一個看法，無論如何怪異，他必嘗盡其底蘊、親身透徹體驗，付出神經衰弱的代價，感覺其不足用、甚至完全不靈光以后，才會放棄。真理，縱使所見如電光石火，無論后來如何無趣或蒼涼，他都高舉于其余目標之上，因此，他傳給別人一種真理神圣之感，從而改變了俄國人的批評標準。

由于以熾烈如焚的激情貫注于文學與書籍，他極為重視新觀念、新文學方法的出現——尤其文學與人生關系的新觀念。由于天生敏感于一切生動與純正之事，他在俄國改變了批評家對本身志業的觀念。他作品的久長效果，則是改變、決斷而無可挽回地改變了當時重要青年作家與思想家的道德與社會眼光。他改變了眾多俄國人思想與感覺、經驗與表達的品質與格調。他在社會影響方面的支配角色反而凌掩他文學批評家的成就。每一時代皆各有其適當傳道家與先知申斥其弊端，號召更美好的生活。然而揭示時代最深疾病者不是他們，而是以更痛苦且更艱難的創作、描述與分析為志趣的藝術家與思想家——以切身之經驗，體悟社會之道德痛苦者，是詩人、小說家、批評家；是他們，他們的勝利與失敗，在影響當世當代的命運，為戰斗本身留下最可證信的見證，供有利害關系的后人借鑒取益。涅克拉索夫是稟賦非常的詩人，但他首先是天才傳道家、天才宣傳家。因此，以空前絕后的清晰、直接、率真之眼看出核心問題者，不是他，而是別林斯基。別林斯基似乎也不曾想到可以不要面對問題的所有意涵，無妨步步謹慎，更細心選擇道德與政治立場，甚或超越爭戰的喧囂，退藏自安于一種中立而不涉利害的態度。“他不知畏懼為何物，因為他剛毅而精誠；他良心清白”。由于激烈、義無反顧地寄托于一種非常特殊的真理靈見、一套非常特殊的道德原則，作為思想與行動的依歸，而使自己與有志追隨者付出日益重大的代價，他讓下一代驚駭、鼓舞交加。在世之日，他沒有受到當局的判決。他祖國的官方后來奉祀他為圣徒，也不能祛除他懷疑與痛苦的幽魂，或平息他義憤填膺的聲音。他畢生奮斗的問題，今天比以前更加鮮活——并且，由于他自己努力催動的革命力量所造成的結果，而更緊迫、更險峻。

## 四、赫爾岑

赫爾岑是最令人矚目的十九世紀俄國政治作家。也許因為他手撰的自傳本身就是一部偉大的文學杰作，他至今沒有一部好傳記。他的自傳，英語世界知者不廣。這種情形，說不過去，因為此書已有英文譯本——第一部分由達夫譯出，譯筆精彩，康斯坦斯·加內特更有全譯本，亦足當原作；與某些政治與文學天才之作不同的是，即使以翻譯本而論，此書也極為易讀。

在某些方面，此書最像歌德的《詩與真》，蓋此書并非全屬個人生平與政治回憶的集合；書中所寫，遍及個人瑣事，各國政治與社會生活的描述，作者青少年與成年時代俄國時論、人物、看法的記載，一八四八至一八四九年革命期間的法國、瑞士、意大利、巴黎、羅馬旅游（珍貴絕倫，是我們目前所有關于這些革命事件的最佳個人資料），以及關于政治領袖、各國政黨目標與宗旨的討論。全書穿插種種評論，尖刻痛快的觀察，個人、民族性格銳利與興感勃發、偶爾諧謔的素描，經濟與社會事實的分析，關于歐洲未來與過去、關于作者本身對俄國的希望與憂懼的討論與警刺；其間，又交織著赫爾岑個人悲劇的詳細、痛切記敘——有史以來，由一位敏感且苛求的人寫下而大眾可以借鑒的自剖里，也許要數他這篇最不尋常。

亞歷山大·伊凡諾維奇·赫爾岑，一八一二年拿破侖進據莫斯科前不久，出生于該城，為私生子，父親伊凡·亞科夫列夫是富裕的俄國世家紳士，出身羅曼諾夫王朝近衛軍，為人陰沉、難以相處、占有欲強、地位顯赫、深染文明，對兒子多施威勢而厚愛有加，使他生活苦楚，在愛憎交雜之間，對他發生巨大影響。母親路易莎·哈格是出身符騰堡斯圖加特的柔弱德國女士，為小公務員之女。伊凡·亞科夫列夫海外旅游期間與她認識，不過，不曾與她成婚。他帶她來莫斯科，立她為他家族的主婦。他為兒子取名赫爾岑，表示他是他心愛的孩子，但出身不合法，因此無權冠他的姓。

非婚生子的事實，對赫爾岑性格大概有相當影響，他原本不會有的那么強烈的反叛性，可能即由此造成。他接受富室貴族照例接受的少年教育，然后就讀莫斯科大學，在此確立他這輩子鮮明活躍、特立獨創而沖動不羈的性格。他出生的時代（他不斷陳言這一點），正逢俄國所謂“多余人”的一代。關于這時代，屠格涅夫早期小說著墨頗多。

十九世紀歐洲文化史上，這個時代的青年自有其一席之地。他們系出貴門，而不顧家世，追隨比較自由、比較激進的思想與行動模式。在文明、優雅的環境里出生，而終身保持其禮儀、生活質地、習慣及風格的人，常有特別迷人之處。這類人揮灑一種特別的、兼含天真自發與身份地位的個人自由。他們的心靈望向遠大壯闊的境界，思想上流露貴族教育善于培養的獨特的一種優游情趣，喜愛新穎、進步、反叛、年輕、尚未嘗試、即將問世之事，向往一望無際的汪洋——先不問有無彼岸。交接期的人物，諸如米拉波、查爾斯·詹姆斯·福克斯、富蘭克林·羅斯福，屬此類型。他們生活在新舊交界附近，一邊是即將過去的豐美人生，一邊是逗人而可能落空的未來——他們自己大力接生的危險新時代。

赫爾岑屬于這種環境。在一個令人窒息、沒有機會發揮天賦的社會里當這種人，是何滋味，他的自傳里即有描述。新奇的觀念不斷流入，從經典古籍，從西方的古老烏托邦，從法國社會傳道家與德國哲學家，從書籍、期刊雜志，從偶然的交談里流進來，你興奮昂揚，旋又記起，揆諸自己生活的環境，在西方已經成為生活形式的一些無害、溫和建制，這個國家即令稍敢夢想，亦屬荒唐；處此境地，是何況味，自傳中也有描述。

這種情形通常導出兩個結果：熱血青年或者就此壯志消沉，向現實讓步，成為中心惘惘而逆來順受的地主，住在自己莊地上，翻閱彼得堡或海外送來的嚴肅期刊雜志，偶爾引進他在英國或法國一見起意的幾件新農耕機械或其他巧妙設計。他們往往仍然長談變革之必要，而言下每帶悲涼，自念事不可為，或者可為之處甚少。另一結果是，他們完全屈服而陷入一種憂郁、恍惚或者劇烈的絕望，成為自我吞噬的精神官能病患——毒氣暗侵，慢慢害死自己與周圍的生命。

赫爾岑立志脫出這些常見的困局。他下定決心，至少他，世人不會說此子一事無成、不戰而潰。他一八四七年終于亡命去國之時，即是有心去過個行動的人生。他所受的教育，是業余玩票貴族的教育[207](#_207_1)。他像絕大多數成長于貴族環境的青年，所受的教養是樣樣沾邊，要讓人人歡喜，要反映太多人生層面與情況，以至于沒有能力充分專注任何一項活動、任何一個固定計劃。

于此，赫爾岑知之甚明。他惘惘不甘，談到有人幸運，平平靜靜踏入某個穩安、固定的職業，而天賦非常、并且往往屬于理想主義的青年卻所學過繁、太過豐富，眼前無數選擇，更有廣大機會，可做之事太多，結果擇一而為，隨即厭煩，回頭另取新路，如此者再，終至迷途流蕩，漫無目標，一切落空。這是十分傳神的自我分析，他那個俄國時代，由于對“人民”漸增罪惡感。遂油然興發理想主義，理想落空，轉而加劇罪惡感。赫爾岑滿懷這股理想主義，焦急熱切，要為自己與國家做些值得一記的事。他這焦慮，終身盈懷。稍知近代俄國歷史者都曉得，在這股焦慮驅使之下，他成為當代也許最偉大的歐洲政論家，并且在歐洲創立第一家自由的——亦即反沙皇的——俄國出版社，而在他祖國奠定煽動革命的基礎。

他最出名的期刊，他命名為《鐘聲》，一切似乎具有話題趣味的事情，都在處理之列。他揭發、他宣斥、他譏刺、他說教，他成為一位十九世紀中葉的伏爾泰。他是天才報道作家，為文精彩煥發、快意恣肆、熱情酣暢，當然，官方懸為厲禁，而流傳俄國，激進派與保守派都讀。據說，連皇帝自己也讀。他的官員里，確實有人愛讀。當時，自由主義情懷尚未全熄，至少一八五〇年代與一八六〇年代，便在沙皇官僚體系中心，亦猶有其蹤跡。聲勢最盛之日，赫爾岑揭斥弊病，指名責罵——最重要的是，他訴求于這股自由情懷，在俄國發揮了真正的影響力。亡命異域之人而能如此，聞所未聞。

赫爾岑不像許多只能在紙面上或者講臺上一展長才的人，他還是個攝人心魄的健談家。有關赫爾岑其人，最好的描寫，大概應推他朋友安年科夫那篇我在前面借作題目的文章《輝煌的十年》。文中所記事件，去安年科夫著筆之日約二十年：

我必須承認[安年科夫寫道]，初識赫爾岑，我困惑莫名而驚駭懾服——他迥出尋常的心智，連連從一個話題射向另一個話題，其飛躍捷疾，令人難信，其機趣精彩，不可窮竭，而且能在某人言談的委曲轉折、在某一單純意外事件、在某一抽象觀念里，看出生動鮮明的情態與活力征象。他有極為驚人的本事，能以當下即悟、絕出意表之道，使南北胡越之事聯翩并駕而相映增色。既有此天賦，加以觀察精微入細，復由富藏積學而博識多知，遂更為高超。高超之余，言談燦發如彩焰，捺之不熄，奇思異想與新見創意，了無窮盡，那種好似揮霍無度的豐厚智力，有時令聽者為之心疲力竭。

別林斯基往往熾烈如火，而一發峻厲，不近人情，赫爾岑談話，則目光靈動，智趣閃耀，變化萬千，多吊詭出奇而撩人動氣，但處處聰敏絕妙，在座之人不僅要全神貫注，更須刻刻警醒，因為你要時時有備，立即回應。

另一方面，沒有任何低級或俗麗之物經得起他半個鐘頭的接觸。一切虛張、一切浮夸、一切迂腐的自大，逢著他，都只會落荒而逃，不然，即如蠟之遇火而融。我知道有人，其中許多是所謂嚴肅而務實之人，無法忍受赫爾岑這一面。話又得說回來……也有人對他加以無比盲目且熱烈的崇拜……

他有批評天賦——善于揭斥人生黑暗面。這個特征，早在我此文談論的莫斯科生活時期，即已顯露。那時節，赫爾岑的心靈已極具反叛性、極難駕馭，凡覺得是由于大家對某件未經驗證之事實禁口不談而成立的定論，他都有一種天生的、發自體內的憎厭。遇此情況，他擇惡而噬的智力即振作發威、猛脫、狡黠、謀略百出，四下巡行……

他住在莫斯科……公眾尚未知其名，但在他自己熟識的圈子里，無人不曉。對于朋友，此人是個機智而危險的觀察家。關于知友與疏交，他思想深處存有秘密檔案，記有他自己的私房秘錄，這件事實，他當然無法完全遮瞞。天真無忌、推心置腹站在他身邊的人，乍然碰到他這面出于無心的活動，莫不驚詫，有的更極端懊惱。奇怪得很，與此相連的，是赫爾岑與他精選的知己保持無比溫馨、無比親誠的關系——雖然連他們也逃不過他尖酸的分析。所以如此，可用他性格的另一面來解釋。造化，仿佛想恢復他道德機體的均衡，特意在他靈魂里安下一個不可動搖的信仰、一個不可征服的傾向。赫爾岑相信人心的高貴“本能”。道德機體是惟一不容懷疑的存在真理，在它面前，他不作分析、滿懷敵意。任何事情，無論如何大錯特錯，只要他認為出于高貴或熱情的沖動，他就佩服；他從來不以抨擊這種事情來取樂自娛。他天性里這種愛憎錯雜、充滿矛盾的變化——一面善于懷疑與否棄、一面信則信至盲目——經常在他與朋友之間導致困惑與誤會，時而甚且明爭構怨。但是，直到他去國前往歐洲之日，在這辯論的沸鼎里，在其熊熊烈焰里，大家對他的忠誠未曾消釋，反是歷經考驗而屢見增強。所以如此，也十分可解。在這些時日里，赫爾岑所作所為、所思所慮，毫無虛偽之跡、絕未暗藏惡感、全無蓄意計算、更無背信不義之處。他一言一行，整個人俱在其中。另外，有個理由，使你有時候甚至原諒他的侮辱。這種理由，不知道他的人可能覺得不甚真實成理。赫爾岑智性高傲、剛強、充沛，而性格溫和、可親、幾近陰柔。嚴厲的懷疑主義者與諷刺家外表下，最不拘禮法且極不細謹的幽默底下，是一顆赤子之心。他有一種奇怪、稚拙的魅力，一種稚拙的細膩……[不過]新始出道、開始探索、初試自己深淺的人，才最能領受這一點。他們在他的忠告里獲得力量與信心。他與他們相照肺腑，互通觀念，無以復加——但是，同時，這一切也未曾使他不偶爾盡意發揮他的破壞、分析力量，在他們身上施行極為痛苦的心理實驗。

這幅生動而同情的小像，符合屠格涅夫、別林斯基及其他赫爾岑友人留給我們的描寫。讀者讀其本人散文、論文以及《往事與隨想》所收的自傳回憶錄，所得印象，更能坐實。由此所得的印象，以安年科夫之忠實文字，亦不足盡傳。

莫斯科大學時代的青年赫爾岑，其所受主要影響，正如他當時一切青年所受主要影響，當然來自黑格爾。不過，早年的他雖是十分正統的黑格爾主義者，他卻將他的黑格爾主義變成他個人特有的一種東西，與比較嚴肅而迂闊炫學的同代人從那著名義理中推出的理論結論非常不同。

黑格爾主義對他的主要影響似乎是使他抱持以下這種信念：任何特定理論或單一義理、任何一種人生詮釋，尤其任何單純、一貫、結構精巧的圖式——十八世紀那些巨大的法國機械主義模式也好，十九世紀的浪漫派德國巨構也好，偉大烏托邦主義者圣西門、傅立葉、歐文的靈見也好，卡貝、勒魯、路易·布朗的社會主義計劃也好——都不可能是真實問題的真正解決。至少，以它們倡行的形式而論，它們不可能解決真實問題。

他懷疑它們，因為他相信（無論他這信念是否導源于黑格爾），原則上，任何真實的人類問題都不會有任何單純或終定的答案；如果問題嚴重而痛苦，答案就永遠不可能截然分明且干凈利落。收集一群不證自明的公理，以演繹法從中推出一套整齊勻稱的結論，尤其永遠不可能解答這種問題。

這股不信，在赫爾岑如今已為世所忘的一些早期文章里已經開始。諸文作于一八四〇年代初，談論他所謂科學中的玩票主義與佛教。他區分兩種思想人格（intellectual personality），然后俱加撻伐。其一，為漫不經心而見林不見樹的業余思想家。赫爾岑告訴我們，這種人害怕因為對實際、詳細的事實作太多迂腐的關注而流失自己寶貴的人格，故凡事但由表面掠過，以至未曾培養得獲致真知的能力；他仿佛用一種望遠鏡觀看事實，結果，從來絕未分明細究得什么，滿眼惟見許多氣球也似飄來浮去的龐大、華麗的抽象物而已。

另一種人——佛教徒——因狂執于樹木而舍樹林；他熱烈專攻小小一套孤立的事實，用倍數愈來愈大的顯微鏡觀察。這種人可能精研某一門知識，但幾乎個個變成煩冗不堪、浮夸造作、盲目庸俗，總之，成為一望而可憎之人——如果他是德國人，尤其如此（赫爾岑所有諷刺與侮辱幾乎都針對他痛恨的德國人而發——盡管他自己就是半個德國人）。

以上兩端，需要折衷。赫爾岑相信，以清醒、超脫、客觀之道研究人生，也許就能在這些相反的理想之間創造某種緊張、一種辯證的折衷妥協。因為，如果以上兩個理想都不可能充分、同等實現，則兩者也不應該完全拋棄。兩不盡棄、尋求折衷，人類對生命的了解才能深于魯莽盡信其中任一極端。

赫爾岑早期提倡的這種超脫、溫和、折衷、鎮定的客觀理想，與他的氣質深不相合。的確，不久之后，他突發而盛贊偏執。他宣稱他知道這主張不會得到樂意的接受。某些觀念在有教養的社會里，就是難以得到接受——很像有人以驚世駭俗之行，自取詬辱。例如，與抽象的公道相較，偏執予人的觀感就不是頂好。不過，古來除非偏執既深且烈，無人說過任何值得一說之語。

接著，是一場漫長的典型俄國式抨擊，他說：客觀、超然、不參預寄托、不投入生命洪流，是冷漠麻木、卑下、不可能且不可欲之事。在赫爾岑這個階段的論述里，突然聽得到他朋友別林斯基慷慨激昂的聲音了。

此時浮現、他此后終身更以絕妙詩質與想像繼續發揮的基本主題，是意識形態上的抽象事物對人類生活的可怕支配力（我說“詩質”，是有所據而言；蓋陀思妥耶夫斯基晚年有一非常真確的說法，認為赫爾岑余事無論如何可議，他總也是個德國詩人。在這個偏頗雄猜、偶爾卻透辟出奇的批評家眼中，赫爾岑因此總算猶有一得，在他心目中，赫爾岑的看法與生活模式，自然幾乎全無是處）。

赫爾岑斷言，欲以任何抽象觀念解釋人類行事、一切欲使人類促進任何抽象觀念的企圖，無論該觀念如何空前高貴，如公道、進步、民族性，而且，縱令由純潔無瑕的利他主義者如馬志尼、路易·布朗或穆勒之流提倡，最后往往必將導致屠殺犧牲與活人獻祭。人并沒有這么單純、人類的生活與關系極為復雜，殊非標準的公式與工程的解決法所得應付；欲圖改造個人、將其嵌入任何以理論理想為依據的理性圖式，無論動機如何空前崇高，最后往往必對人類造成恐怖的戕害，導致政治上規模與日俱增的活體解剖。這個過程的頂點是，一些人以其他人受奴役為代價，獲得解放，并且使新興、有時遠更可憎的暴政取代舊暴政——例如，全面施行社會主義的奴役，以救治全面的羅馬教會奴役。

赫爾岑記有他與法國社會主義者路易·布朗之間一場典型的對話（他甚為敬重路易·布朗），由這段對話，可見赫爾岑有時候如何率直抒發他最深的信念。據赫爾岑所述，對話作于一八五〇年代初期倫敦某處。一日，路易·布朗向赫爾岑說起人生是一大社會義務、人必須時時為社會犧牲自己。

“為什么？”我劈頭直問。

“你這‘為什么’是什么意思？[路易·布朗說道]——社會的福祉當然是人的整個目的和使命所在罷？”“但是，人人犧牲而無人自得其樂，社會也永遠不會幸福。”

“你在玩弄文字。”

“我這是野蠻人的糊涂。”我大笑回答。

在這段歡愉與乍看不太經意的文字里，赫爾岑體現了他的核心原則——生命的目標在生命本身，為某種模糊且不可預測的未來而犧牲現在，是一種錯覺，結果將摧毀人與社會僅有的可貴之處——亦即，將會以理想化的抽象事物為祭壇，平白犧牲活生生人類的血肉。

赫爾岑憎惡他當時某些高明且心靈至純之士，尤其社會主義者與功利主義者，所倡學說的中心實質：為了一種無可言傳的未來幸福，現下必須忍受大苦大難，為了億萬人快樂，可以迫使千百人死亡——凡此口號，風靡當時，當時以來，更處處可聞。人類有一輝煌未來，歷史保證人類有此未來，為了這個未來，現下最可怕的殘酷暴行都有道理——赫爾岑認為，這種由相信進步之必然性而建立的習見的政治末世論，對人類生活是個致命教條。

關于這個題目，赫爾岑最深刻、最一氣呵成——以及文筆最精彩——的陳述，可見于他命名為《彼岸書》的一卷論文（他對一八四八與一八四九年歐洲歷次革命的幻想破滅以后，寫成這些文章，作為紀念）。這部偉大的辯難杰作是赫爾岑的信仰告白，也是他的政治證言，其語氣與內容，在頗具他本色（而且著名）的一段文字里流露無遺。在這段文字里，他宣稱，不可將一個世代貶抑為遙遠后世獲取福祉的手段，何況遙遠的后世猶在未定之天。遙遠的目標是騙局、詐欺。真實的目標必須近一點——“至少，勞動者的工資或者工作的樂趣，就應該是目標。”各世代的目的在完成其自身——每一生命自有其獨特經驗；其匱乏滿足之后，會另生新的需要、要求、生活形式。他斷言（或許由于席勒影響），自然對人類及其需求并無關愛，而且壓碎他們而無所顧惜。歷史有計劃、劇本么？有的話，歷史將“索然無趣，變成……乏味、可笑”。沒有時間表、沒有宇宙模式；有的只是“生命之流”、激情、意志、即興創發；路，有時存在、有時不存在；無路之處，“天才會打出一條來”。

不過，倘若有人問：“假設這一切突然結束，假設一顆彗星撞上我們而結束地球上一切生命，歷史不就毫無意義了么？這一切議論可會突然化為烏有？如果這一切隨著某個神秘、不明不白的事件，而在某種突然、不明不白的殘酷方式里結束，對我們所流的這番血、汗、淚，不是殘忍的諷刺么？”赫爾岑回答：作此想法，是一大庸俗——數字至上的庸俗。一人之死，其荒謬與不可解，并無過于整個人類之死。將數字加大，而問“假設億萬人死亡”如何，并不會使死亡多神秘、多可怕。

自然里，正如人的靈魂中，無盡的可能事物與力量在打困，設有適當條件……它們會發展、猛烈發展。它們可能充塞世界，也可能倒斃路邊。它們可能另取新方向。它們可能停止。它們可能僵潰……發生何事，自然全不關心……[不過，你可能要問，]這一切所為何來？人的生命變成一場毫無旨趣的游戲了……人用碎石沙礫建造東西，只落得又眼看它塌掉；人從廢墟底下爬出來，重新清理場地，用泥巴、木板和破碎的柱頭筑起茅屋，經過幾世紀無休無止的勞苦，又塌個干凈。莎士比亞說歷史是白癡說的煩冗故事，確非虛言……

……[對此講法，我回答]有些人非常善感，一想到“人生于世，只為一死”，就掉眼淚……你正像這些人。看結局而不注意情節本身，是一大錯誤。花開爛漫，于花何用？它醉人的芬芳既然也終要消歇，于它何用？……絲毫無用。然而自然亦非如此吝嗇。短如過隙，只存于現下一時之物，她也并不鄙棄。在每一點上，她都盡取她所能……誰會因為花朝發夕謝，因為自然沒有將打火石的堅硬賦予玫瑰或百合，就數落自然？而這個可憐的呆板原則，[我們]居然想移用于歷史……生命沒有義務要實現[文明的]妄想或觀念……生命喜愛新奇……

……歷史極少重復，它利用每一件意外事件，同時敲叩千萬門戶……哪些門戶可能會開……誰知道？

又：

人類有一股本能的熱情，要保全他們喜歡的任何東西。人生于世，因而希冀長生不死。人戀愛，而亦希圖被愛，而且永遠愛得像他發誓的那一剎那……然而，生命……是不具結保證的。生命不保證你存在，也不保證你幸福，她也不負責持續你的存在與幸福……每一歷史剎那都充實、都美好、都自有其自圓自足之處。每一年都有它自己的春季、夏季、冬季與秋季，以及它自己的暴風雨與好天氣。每一時期都是新穎、清新的，充滿它自己的希望、含有它自己的喜悅憂傷。現在屬于現在。不過，人類不知以此為足，硬要連未來也一起擁有……歌者唱歌，那支歌的目的何在？……如果你不自安于歌中樂趣，另有所望、別求目標，則歌者終有停時，你也只留回憶而空懷悵惘……因為當時你沒有聆聽，反而另有所待……你執迷于無法捕捉生命之流的范疇。你們[他意指馬志尼、自由主義者及社會主義者]追求什么目標呢？一項計劃？一種秩序？誰構想的計劃和秩序？誰獨得這計劃與秩序之秘？這計劃和秩序是無可避免的東西么？或者不是無可避免？如果無可避免，我們是不是木偶？……我們有道德上的自由罷？或者，我們是一部機器里的輪子？人生，以及歷史，我寧愿想成一個既得目標，而不愿視為達成他物的手段。

以及：

因為孩子的確會長大，我們就認為孩子的目的是長大。但它的目的是游玩、自得其樂，做個孩子。如果只看過程的結局，一切生命的目的只是去死。

這是赫爾岑的核心政治與社會主題。其敵對者常指此為一種言過其實的功利主義，實則，他這個論旨進入俄國激進思想主流以后，對于夸張的功利主義，一直有解毒劑的作用。歌者目的在歌曲，人生目的在善盡此生。物皆消逝，但消逝之物有時可以慰解當事者所受的一切痛苦。歌德已經告訴我們，凡事并無保證，并無萬全之計。人原本可以知足于現下，卻不知足于現下。他不要美、不要今天的完滿，因為他連未來也要擁有。馬志尼，以及當時的社會主義者，號召大家為了民族，為了人類文明，或者為了社會主義、公道正義、人性，要作至高至大的犧牲，忍受至高至大的痛苦，即使眼下無成，未來亦有可待。前述看法，就是赫爾岑給他們的答復。

赫爾岑厲斥這班人的主張。爭自由，目的不是明日的自由，而是今天的自由，要讓活著、各自有其目的的個人獲得自由，使他們自由追求他們認為神圣、他們為之行動、奮戰、也許舍生以赴的目的。為了某種模糊不明、無從保證、我們毫無所知、由某一以沙為基的巨大形而上建構所產生，更無邏輯、經驗或任何其他理性保證的未來幸福，而摧毀他們的自由、他們的追求，而破壞他們的目的——這，首先是盲目，因為未來并不確定，其次就是邪惡，因為此舉違犯我們所知的僅有道德價值，因為這等于假借抽象事物——自由、幸福、公道——等等盲狂的概論、神秘的聲音、偶像化的一套字眼為名，而踐踏人性的需求。

自由何以可貴？因為它本身就是目的，因為自由就是自由。將自由犧牲于他物，就是活人獻祭。

這是赫爾岑義理的極致。由此，他推出一個邏輯必然的結論：最深重的現代災禍之一，不是陷入現實，而是落入抽象事物之綱。他據此結論，不僅用以駁斥他交往的西方社會主義者與自由主義者（教士或保守主義者更不用說），尤其還駁斥他自己的密友——那位為了模糊、混淆不清而且遙遠的目標，而長久不斷企圖煽起暴力叛亂、鼓吹酷刑與殉難的巴枯寧。依赫爾岑之見，人類極惡大罪之一，是試圖將道德責任由自己肩部移開，付與一個無從預測的未來秩序去挑，而且假借某個可能永遠不會發生的東西為名，在今天就犯下罪行，以為如果是為了某種利己的目的，這些罪行才算巨惡，如果是由于相信某種遙遠且不可捉摸的烏托邦而作，這些罪行就是圣潔。

赫爾岑痛恨專制，尤其俄國體制，但是，他也終身深信，他自己的社會主義與革命盟友所倡之事同樣危險。他所以有此信念，是因為他有一段日子同他的批評家朋友別林斯基一樣，相信一種單純的解決法可行，而且相信某一偉大體系——圣西門或蒲魯東預示的世界——提供了這種解決法：如果以理性之道規劃社會生活，而使社會生活秩序井然，并且創出一種清晰、工整的組織，人類問題即能有個一勞永逸的解決。陀思妥耶夫斯基曾說，別林斯基的社會主義不過是個單純的信念，認為人類能有一種“空前燦爛，基礎全新而且至堅不摧”的美妙生活。因為赫爾岑自己曾經相信這些基礎（雖然不是單純、絕對地信），又因為這信念在一八四八與一八四九年那幾場可怕的巨變里崩潰、毀滅無遺，而且，在巨變里，他的偶像幾乎個個證明有其致命的根本弱點，所以，他懷著格外激切的憤怒，斥絕自己的過去。他寫道：我們號召群眾起事擊碎暴君，群眾卻不關心個人自由與獨立，而且猜忌才智之士：“他們要一個為他們的利益而統治的……政府。但是，他們從無自治之念。”“鄙視王冠，是不夠的；在自由面前，你也不可滿懷畏懼……”他蔑斥定于一尊的、壓迫人的共產主義牧歌畫面，鄙斥野蠻的“平等苦役”，不屑卡貝等社會主義者的“強迫勞動”，以及以破壞為職志而一往直前的野蠻人。

誰將結果我們？衰老昏庸的野蠻王權，還是狂妄野蠻的共產主義？血漬斑斑的軍刀，還是紅旗？

……共產主義將在一場可怖、血腥、不公、風馳電掣的劇烈暴風雨里橫掃世界……

[我們的]建制……借蒲魯東的客氣說法，將會被[清算]……我惋惜[文明的死亡]。但是，群眾——只從文明的死亡得到眼淚、匱乏、無知與屈辱的群眾，不會惋惜此事。

他害怕壓迫者，卻也害怕解放者。他害怕他們，因為他認為他們是信仰時代那些宗教頑固分子的世俗傳人。因為，凡是以一銳利干枯的計劃，以一件緊身衣，當作所有人類疾苦的惟一可用救藥，而把他這計劃與緊身衣強加在人類身上的人，最后勢必造成自由的人類——如赫爾岑自己之類——無法忍受的情況：赫爾岑這類人要有一個能發揮自己才具的范圍，而且愿意尊重他人的獨創、自發，以及他們要求自我表達的天生沖動。他稱此為Petrograndism——彼得大帝的方法。他欽佩彼得大帝。他欽佩他，因為他至少推翻了中古俄國的封建僵化與黑夜。他欽佩雅各賓黨人，因為雅各賓黨人敢作而不愿無為。然而他十分明白，而且年紀愈長愈明白（一八六〇年代末期寫給巴枯寧的公開信《致老友書》里，就此說之甚明），彼得大帝的方法，阿提拉的作為，“公安委員會”在一七九二年的作為——以單純與激進解決為前提的方法——往往終必導致壓迫、流血與崩潰。他宣布，由狂熱的信仰所鼓動的行事，在從前比較純真的時代里無論有何道理可言，凡活過十九世紀而明了人類真正如何構成——人與建制之質地組織如何復雜、曲折——者，都沒有任何權力再如此行事。進步必須配合歷史變遷的實際步調，配合社會的實際經濟與社會需求。他最鄙視之物，無過于資產階級；資產階級之中，又莫甚乎品格卑下、貪多務得、平庸瑣屑或汲汲牟利的巴黎資產階級。但是，他仍認為，資產階級尚未演完其歷史角色以前，即以暴力革命加以壓制，只意味著，在新的社會秩序里，資產階級精神與資產階級形式仍將持續不絕。“他們不改變（監獄的）圍墻，只想給它們一個新功能，以為牢獄的藍圖可作自由生活的藍圖。”自由人居住的房子，不能由監獄建筑家來造。如今，誰會說歷史證明赫爾岑錯了？

他對資產階級憎惡如狂，但是，他也不要暴力造成的劇變。他認為暴力造成的劇變可能不免，可能會來，但他害怕。他覺得資產階級是一群費加羅[208](#_208_1)，吃肥了、飛黃騰達的費加羅。他說，在十八世紀，費加羅穿制服，這制服當然是奴仆的標記，不過，仍有別于他的皮膚，還脫得開來；他的皮膚至少也還是個活跳、具有反叛性的人的皮膚。如今，費加羅贏了，成為百萬富翁。他是法官、總司令、共和國的總統。費加羅統治世界，他的制服不再只是制服，變成他皮膚的一部分，脫不掉，同他那身肉結成一體了。

卑劣的中層階級人如今統治我們。十八世紀一切可憎、降志辱格，而為我們高貴的革命分子所抗議之物，都已成為這些中層階級人的本質。然而我們必須等待。單如巴枯寧所欲，砍掉他們的腦袋，只會引出新暴政與新奴役、導致可惡的少數人統治多數人，甚至更糟，成為多數人——萬眾一心，定于一尊的多數人——統治少數人：穆勒所謂（赫爾岑認為此說頗有道理）集體平庸（conglomerated mediocrity）[209](#_209_1)的統治。

赫爾岑要的價值，他直言無隱。他只喜歡自由生命的風格，只喜歡博大、寬宏、不斤斤計算之事。他欽佩自尊、獨立、對暴君的抗拒；他佩服普希金，因為普希金桀驁不馴；他敬重萊蒙托夫，因為萊蒙托夫敢受苦、敢恨；他甚至認可他的反動敵人斯拉夫主義者，因為他們至少還厭惡權威，至少還不讓德國人得逞。他佩服別林斯基，因為別林斯基不屈不移，面對擺開陣仗的道德學院或政治大軍，仍直揭真理。他認為，社會主義的獨斷教條，其令人窒息，不下于資本主義的、中世紀的、早期基督徒的教條。

他最恨之事，是公式的專制——從某種并無實際經驗基礎的先驗原則中推演出一些安排，而使人類屈就這些安排。他對新解放者深懷畏懼，原因在此。他說：“人如果先解放自己，而不求解放人類，他們對人類的解放……會大有助益。”他知道，他更多個人自由的一貫要求里含有社會原子化的種子；兩大社會需要——組織與個人自由——之間必須有個折衷，必須有個不穩定的平衡，俾保全一個起碼的范圍，讓個人能在里面表達自己，而不會被徹底磨碎。于是，他大力倡議他所謂自我主義（egoism）的價值。他斷言，環伺我們社會的一大危險，是理想主義者假利他主義之名、以圖謀多數人幸福的手段為名，作清高無私狀，馴服并壓制個人。昔日的宗教裁判者驅使成群天真純潔的西班牙人、荷蘭人、比利時人、法國人、意大利人燒死異教徒，事后，“帶著一顆安詳的良心，平平靜靜回家，鼻孔里還留著烤人肉的味道，覺得自己盡了義務”，然后就寢——睡一場天真純潔的人圓滿工作了一天的那種好覺。今天的新解放者很可能就像這些宗教裁判者。自我主義之為物，不可未經斟酌，遽加譴責。自我主義不是邪惡。一只動物的眼睛里，就閃動著自我主義。道德主義者不肯善用自我主義而發揮之，反而妄事抨擊。“他們想……把人變成淚汪汪、多愁善感、乏味無趣、老實和氣、要求當奴隸的東西……但是，撕掉一個人心中的自我精神，等于剝去他的生存原則，除去他的人格酵素。”當然，固執己見，有時無異自殺。一大群人由樓梯邁下來，你不可硬要逆搶上去。那是暴君、保守派、愚夫、罪犯的行徑。“毀掉一個人的利他精神，剩下的是野蠻的猩猩，毀掉他的自我精神，你得到的卻是一只柔馴的猴子。”

人類問題太復雜，不能要求單純的解決法。赫爾岑深信俄國的農民公社是一種“避雷針”，因為他相信俄國農民起碼尚未感染歐洲無產階級與歐洲資產階級那些扭曲人性的都市惡習——但是，他仍指出，連這農民公社也不曾保使俄國沒有奴役。自由不合多數人的口味，只為受教育者所嗜。欲得自由，并無保證成功的方法，欲得社會福祉，亦無穩定平順之路。我們必須盡力而為，而且我們永遠可能失敗。

他的思想精義，是認為基本問題或許壓根兒就無法解決，你能做的是試著解決，不過，你無法保證成功；無論社會主義的萬靈丹，還是人類其他任何建構，都不足以保證私人生活能獲致幸福，或者達到理性境界。理想主義與懷疑主義的這種奇怪結合，貫串了他所有作品——伊拉斯謨、蒙田、孟德斯鳩之見與此無大差異，不過，他最猛烈。

赫爾岑也寫小說，不過，大致已為世所遺，因為他天生不是小說家。他的小說比他朋友屠格涅夫大大不如，卻也有共同之處。看屠格涅夫小說里處置人類問題的手法，你會發覺，他也不以為那些問題可以解決。《父與子》中的巴札洛夫為疾病磨死；《貴族之家》結尾，拉夫列茨基憂郁不決，而其所以如此，并非由于有可為而不為，亦非因為某人居然想不到轉個角就有解決法，或者想到而不肯運用，而是因為——借康德一句話：“由人性之曲木，永遠造不出直物。”每一事物，皆因環境有失、個人性格有過、生命本性有缺，共同使然。這種情形，必須正視、必須直書，若相信永遠可能找到一勞永逸的解決，就是庸俗，有時甚至是罪行。

赫爾岑寫過一部小說，名叫《誰之罪？》，寫的是一出典型的三角戀愛悲劇：小鄉鎮里，一位女郎嫁了個有德、理想主義但板滯又天真的丈夫，而我在前面談過的一位“多余之人”愛上她。這部小說并非佳作，情節也不值得重述，不過，此中要旨，亦即最顯得赫爾岑本色的一點是，這情況原則上無可解決。這位戀人心傷欲碎，那位妻子患了病，而且大概去世，她丈夫亦有自殺之想。聽起來，像一部典型凄慘、病態自我中心的俄國小說劣作。然而不然。此書之根本，在以極為細膩、精確、時而極為深刻的筆法，描述一個情感與心理處境，于此處境，司湯達的理論、福樓拜的方法、喬治·艾略特的深度與道德洞識都沒有用武之地，因為他們這些理論、方法與洞識都顯得太偏向文學性，是由固執不化的觀念、從不切合人生渾沌的義理中導出來的東西。

在赫爾岑（以及屠格涅夫）的看法精髓里，核心問題復雜而無從解決，想用政治或社會學手段解決，是荒謬之舉。不過，赫爾岑與屠格涅夫自有差異。屠格涅夫內心深處絕非麻木不仁，而是一個冷靜、超然、偶爾微帶諷刺的觀察者，從一個比較遙遠的視點，觀看生命的悲劇；他在各據點之間游動，在社會與個人要求之間、愛情與日常生活的要求之間、英雄的美德與現實主義的懷疑精神之間、哈姆雷特的道德與堂·吉訶德先生的道德之間、請求效率的政治組織與個人自我表達的必要之間擺動，懸在一種適性隨和而不作決斷、心懷同情而憂思深慨的狀態里，微言諷喻，不憤世嫉俗，不輕使情緒，敏感體物，慎篤真誠，惟不輕作任何固常的寄托。于人格神或者非人格神，屠格涅夫既不十分信，也不十分不信；在他，宗教亦如愛情、利己精神、享樂之心，乃人生正常成分。他喜歡自持于一種中間立場，對于自己缺乏“信仰意志”（will to believe），甚至幾有得意太過之勢。因為置身局外，因為潛心靜觀，他遂能產生一種盡善盡美的偉大文學杰作——在神閑氣定的回顧里，以精細結構的起頭、中腰、結尾，寫出他那些圓成周至的故事。他把他的藝術與他自己分開；作為一個人，他并不深心切望問題的解決；他以一種獨特的冷淡，一種使托爾斯泰與陀思妥耶夫斯基惱怒的冷淡，觀看人生，因此，達到一位與素材保持相當距離的藝術家才能取得的纖細透視。他與他的素材有一壑之隔，此壑之中，只有他那種特殊的詩心能運行自如。

赫爾岑相反，關心過劇。他為他本人、為他自己的個人生活尋求解決。他的小說確屬失敗之作。他自身、他痛苦的觀點，都過于猛烈突入小說之中。話又說回來，他的自傳速寫，或者他公開講述自己與朋友，談論自己在意大利、法國、瑞士、英國的生活，筆鋒舌端就有一種鮮活跳動、直截了當，其第一手真實感之傳神，十九世紀的作家無人能望其項背。他的回憶錄是一部洋溢著批判與描述天才的作品，其絕對的自白，是一個想像靈活到自苦地步，感受敏銳、不斷反應，對高貴與可笑之事都格外善于體會，又完全不涉虛榮、不弄教條學說的人格才可能造達的境界。以回憶錄作家而論，他無可匹儔。關于英國，或者說，關于英國時期的他自己，他的素描猶勝于海涅或泰納。但看他就英國政治審判所作的絕妙記述，即可證明。外來反民在溫莎公園鬧起一場要命的決斗，出庭受審。赫爾岑寫他對法官的觀感，就是個例子。他以生動而有趣的筆墨，描述作風浮夸的法國政治煽動家與容色陰慘的法國狂熱盲從分子，以及這班情緒激憤、近乎可怖的亡命異域之徒，與遲滯、僵冷、道貌岸然的維多利亞中期英國建制之間無法溝通的隔閡。他以倫敦中央刑事法庭那位酷似《小紅帽》里那只狼的主審法官，為當時英國各種建制的典型代表：此公頭戴白假發，身著長裙，臉形銳削如狼，薄唇、尖齒，言語細碎嘶啞，由那張框在誘人放心的娘們似的鬈發里、裝滿虛實莫測的慈祥和氣的臉上發出來——那張臉，給人甜蜜、祖母、老太太的印象，而襯上細小閃爍的眼睛，干硬、尖酸、惡意的司法幽默，慈祥的印象又不攻自破。

關于他厭惡的德國亡命分子，以及他欽慕的意大利與波蘭革命分子，他的刻畫，堪稱經典手筆。他也速寫各國的差異，諸如英國與法國——法國人終日群聚，論事明澈，擅長說教，花園格式工整，英國人則多獨處，暗懷抑制不發的浪漫精神，底下糾纏著各種古老、不合邏輯但文明深遠而人性十足的建制；雙方各自以地球上最偉大的國家自居，寸步不讓，卻又絲毫不了解對方的理想。還有德國人。他斷言，德國人認為自己與英國人同出一樹，而英國人是此樹比較優秀的產品，自己是比較低劣的果實。他們來到英國，三天之后，就放掉ja，滿口yes，不需要well的場合，也連聲well。他與巴枯寧素來都將他們最尖銳的諷罵留給德國人，所以如此，出于個人喜惡者少，而多由于他們認為德國人代表一切中產階級、鉗束人性、平庸凡俗、鄙野粗氣之事，代表陰沉而器小量窄的軍訓教官所行的污穢專制，在美學上，這專制比歷史里許多偉大征服者氣魄壯闊的虐政更可厭。

他們受阻于良心之處，我們是受阻于警察。我們的弱點是算術的弱點，所以屈服；他們的弱點是代數的弱點，是公式的一部分。

十年以后，巴枯寧呼應此說：

一個英國人或美國人說“我是英國人”、“我是美國人”，他是在說“我是自由的人”；一個德國人說“我是德國人”，他是在說“……我的皇帝強過所有皇帝，現在扼死我的德國軍人也會把你們全都扼死……”

這種一概而論的成見，一筆掃盡整個國家與階級的酷評，是這個時期許多俄國作家的特色，往往證據不足、有失公正，而且劇烈夸大，不過，也是由于憤怒反抗一個壓迫性環境而發出來的真實表現、一種真誠而高度個人化的道德意見的表達。因為這種意見，這些文字即使今天讀來，仍然生動。

他不肯恭恭敬敬，喜作反諷，不相信一勞永逸的解決，相信人類復雜且脆弱，認為人類結構的不規律劃一，正有其價值，強制之以樣式模型或緊身衣，是一種侮辱——同時，每遇一本正經而迂腐不通的激進派與保守派救世家都不斷制造的所有僵硬干枯社會政治圖式，他都無法自制，以踢倒打破為快。由于以上種種，赫爾岑為各方陣營中之熱心分子所忌，乃勢有固然。這方面，他與他的懷疑主義朋友屠格涅夫相似。屠格涅夫無法抗拒、亦無意抗拒說真話的欲望，無論真話如何“不科學”；凡有心理上一針見血之見，即使可能不合某一眾口論定的、開明的觀念體系，也直抒不諱。他二人都不認為，因為你贊同進步或革命，你就負有神圣義務，要壓制真理，或者硬稱真相很單純，或者只因為另持說法，可能會協助或安慰敵人，你就必須故意將某些顯然不可能奏效的解決法說成大有可為。

如此超脫黨派與教條，而且習于吐露獨立、時或擾亂人意的判斷，赫爾岑與屠格涅夫都招致劇烈批評，四面楚歌。屠格涅夫寫《父與子》，允宜為左右兩派所夾擊，因為兩邊無一清楚他支持何方。于此不定性，俄國“新”青年最為惱怒，指責他過于自由、過分文明、過喜諷刺、懷疑太甚，抨擊他政治情感的游移、他過度的自審、他的不挺身介入、不向敵人宣戰（行事反而等于一連串逃避與背叛），指他這些都是在破壞高貴的理想主義。他們的敵意指向所有“四十年代人”，尤其赫爾岑——他們以他為四十年代人最富才氣、最頑強的代表，也確有道理。對于一八六〇年代這些嚴苛、冷酷的年輕革命分子，他的答復，本色十足。這些新革命分子抨擊他貪戀舊有生活風格、當紳士、家資豐厚、舒適度日、端坐倫敦而遙觀俄國的革命斗爭，與他那一代人沆瀣一氣，當周遭滿目卑污與哀慘、冤苦與不公，他只顧沙龍中高談闊論、弄玄思、玩哲學，不往嚴肅的手工勞動里尋求救贖——諸如砍一棵樹、做一副靴子，或者從事某一“具體”、真實事務，俾與苦難大眾同心同德，反而流連富裕仕女的客廳，與其余教育高級、出身高貴而同樣無能的青年耽溺于無休無止的華麗空談。這是縱欲、逃避，是對所處世界的恐怖與苦痛刻意裝盲。

赫爾岑了解他的對手，而拒絕與他們妥協。他承認自己不得不愛潔凈而惡污穢；寧取莊重、文雅、美、舒適，不要暴力與苦行；要好的文學，不要壞的文學；喜歡詩，甚于散文。他博得犬儒與“唯美”之名，然而他拒絕承認無賴才能成事；他拒絕承認，為求達成一場解放人類的革命，為了在人間創造一種新的、更高貴的生活形式，你必須蓬首垢面、渾身臟污、殘忍、狂暴，穿起帶釘的馬靴來蹂躪文明與人權。這，他不相信，也看不出有何理由應該相信。

至于新一代革命分子，他們并非平空竄出。過失在他那一代，是他那一輩在一八四〇年代里的空談生出了他們。這些人替世界向四十年代的人報復——四十年代人是“患上革命熱情的梅毒的人”。新的一代要向上一代說：“你們是偽君子，我們要當犬儒；你們說話像道德家，我們開口就要像無賴；你們對上無禮、待下粗暴，我們對誰都要粗暴；你們鞠躬而無敬意，我們將推擠沖撞而不道歉……”赫爾岑如此速寫新一代的言行，他言下之意是：流氓作風解決不了什么事情。除非文明——善與惡、高貴與不高貴、價值與無價值之分際——獲得保全，除非有些人既苛求、又無畏，言所欲言，不向某種大而無當、莫可名狀的祭壇犧牲性命，因此不至于自己也淪為大群喪失人格、不由自主、邁向破壞的野蠻群眾，否則，革命有何意義？我們喜不喜歡，革命可能都會來。但是，如果一群野蠻人掃除邪惡的舊世界，只留下廢墟與悲慘，在上面只能再建立新專制——我們憑什么應該歡迎，更別說應該努力讓他們勝利？“俄國文學針對俄國生活而草擬的巨大起訴書”并沒有要求用新的平庸凡俗取代舊的平庸凡俗。“感傷、懷疑、反諷……這俄國豎琴的三弦”，比新唯物主義者粗糙且庸俗的樂觀主義更接近現實。

赫爾岑最耿耿持恒的目標，是個人自由的保全。誠如他致馬志尼信中所言，這是他青少年初期以來就奮斗不懈的游擊戰的宗旨。他獨步十九世紀之處，則在他意見上的復雜，而對于互相沖突，而且比他自己單純、根本的理想，他也了解其成因與本質。激進分子與革命分子如何形成、有何理由，他也了解。同時，他還掌握到他們的教條將會帶來的可怕后果。雅各賓黨人那種嚴厲、高貴的光輝何由產生，他十分同情，對其心理有深刻的了解，而且認為他們在道德上轟轟烈烈，高于他極為心儀、但他們無情摧毀的舊世界。受壓迫的人民在舊體制下的悲慘、困厄、窒息、非人，以及其凄厲的正義呼求，他有透徹的了解——同時，他也知道，為這些冤屈復仇的新世界如果放任恣肆，必將造成其自身的逾矩妄行，而驅使千百萬人從事毫無益處的自相殘殺。赫爾岑的現實感，尤其他對革命之必要與代價的感識，不僅當代獨步，也許置諸任何時代，都無人可及。他對當時危急的道德與政治問題的感識，遠比十九世紀大多數專業哲學家明確且具體——他們的能事是由觀察社會而導出普遍原則，并將意見、原理與行為形態排列于條理整齊的范疇之中，作成前提，然后，以理性的方法，推出解決之道。赫爾岑早年的黑格爾素養沒有毀掉他的政論家與散文家本色；對學院式的分類，他不曾養成嗜好；他獨一無二的洞識，直透社會與政治困境的“內在質地”；而與此洞識相得益彰的，是他卓絕的分析力與闡述力。結果，暴力革命之必要、一雙馬靴價值高于莎士比亞所有戲劇之論（“虛無主義”批評家皮薩列夫的巧辯），自由主義與議會政治應受貶斥之說（大眾亟需糊口之食、棲身之所、蔽體之衣，而此二者要給他們投票權與口號），他都了解，而且為它們提出思想與情感上都足稱信實的理由。然而，有些文明以奴役為基礎，由少數人產生神妙的杰作，惟少數人有自由與自信、想像與稟賦，來產生持久的生活形式，產生能在時間里屹立不壞的作品——對這種文明的美學甚至道德價值，他也有同等鮮明且清晰的了解。

如此矛盾夾纏，既義憤填膺，支持革命與民主，反駁自由派與保守派對它們的自大指責，復又同樣慷慨激烈，以個人自由之名，抨擊革命分子，維護生命與藝術，維護人類的莊重、平等與尊嚴，鼓吹一個不許人類拿公道、進步、文明、民主以及其余抽象事物為假借來互相剝削或蹂躪的社會——這種兩面、多面作戰，使赫爾岑成為他當代社會生活與社會問題最切現實、最敏感、最透徹、最可信的見證人。他最偉大的稟賦，是能作直截無礙的了解。他了解四十年代所謂“多余”俄國人的價值，因為他們格外自由而道德可佩，形成了他生平所知最富想像、最天機自發、最具才氣、最文明且最有趣味的結社。同時，他了解惱怒、熱切、反叛的青年激進分子對他這一代的撻伐。年輕一代激進分子認為這群貴族閑人終日耽溺于快意而不負責任的高談，懵然不覺受壓迫農民與低層公務員久蓄慍郁、怨心日高，其狂暴、盲目但理有固然的仇恨在真正革命家義不容辭的煽動與指導下，有朝一日，就要化成一場海嘯，將他們與他們的世界一舉掃除。赫爾岑了解這種沖突，他的自傳也以奇絕的生動與精確，傳出俄國與西方世界里個人與階級之間、人物與意見之間的緊張。

《往事與隨想》并無清晰的單一宗旨，亦非專為某一主題而作；作者未為任何公式、任何政治教條所役。職是之故，此作至今是一部深刻且生動的杰作，是赫爾岑賴以不朽的最大憑據。他所以不朽，另外還有名正言順的理由。他的政治觀與社會觀殊可謂原創獨造，而所以為獨造，興其原因之一端即可。在他同時代寥寥幾位思想家里，他原則上拒絕一切全盤概括的解決法，而且掌握到為文而造文、為真實世界之人與事而作文的重大關鍵識別——能有此掌握的思想家，古往今來，為數甚少。不過，他是以作家之名垂世。他的自傳是俄國文學與心理學天才的偉大紀念碑之一，堪與屠格涅夫及托爾斯泰的偉大小說并列。此作（低劣的翻譯本除外）亦如《戰爭與和平》、《父與子》，極為可讀，都不過時，沒有維多利亞時代的氣味，感覺上仍然現代得驚人。

政治天才的要素之一是，社會里的特征與變化仍在萌芽而肉眼難見之日，即有所敏感。赫爾岑這種能力甚高，便是眼見劇變逼近，他既無馬克思或巴枯寧的粗礪的歡欣，也沒有布克哈特或托克維爾那種悲觀的超然。他像蒲魯東，相信個人自由之毀滅既非可欲，亦非不可避免。不過，他又不像蒲魯東。他認為，除非人類努力用心避免，否則此事極為可能。俄國社會主義中聲勢強大、一九一七年十月才遭挫敗的自由人文主義傳統，就是導源于他的作品。他分析了他當代里作用的力量、體現那些力量的個人、那些人信條與言論的道德前提，以及他自己的原則；其中有些大惡在我們當代增長而成熟，對于這些大惡，他的分析至今還可以列入最透徹、最動人、道德最剛健的控訴。

# 俄國民粹主義

俄國民粹主義既非政黨之名，亦非某一連貫學說之號，而是十九世紀中期俄國一股廣泛的激進運動稱呼。這股運動誕生于沙皇尼古拉一世駕崩、克里米亞戰爭敗師辱國以后的社會與思想騷動之中，在一八六〇與一八七〇年代聲勢漸起，至沙皇亞歷山大二世遇刺而達于極盛，此后，迅速衰頹。領導人之間，出身、眼光與能力頗不相近；取其任何階段而論，這運動都不過是彼此獨立的小群謀反者及其同情人士的松懈聚集，時或聯合而共同行動，時或分立而各自行事。關于目的與手段，這些團體也往往互異。不過，他們具有某些共同的基本信念，道德上與政治上有相當程度的團結，因此仍足以稱為一股運動。他們的前輩，是二十年代的十二月黨人，以及三十與四十年代圍繞赫爾岑與別林斯基的圈子；他們也像這些前輩，視他們國家的政府與社會結構為一大道德與政治巨怪——過時、野蠻、愚昧、可憎，因而致力將之整個摧毀。諸人的一般觀念，并非己出，與當時法國激進分子的民主理想是同一師承，此外，相信社會與經濟階級間的戰爭是政治上的決定因素；他們這個理論，所取并非馬克思主義的形式（馬克思主義至一八七〇年代才正式到達俄國），而是蒲魯東與赫爾岑一路，更往前推，可以溯及圣西門、傅立葉以及其余法國社會主義者與激進人物；數十年來，這些人的作品由合法或非法途徑，以細水長流之勢進入俄國。

社會歷史由階級斗爭支配的理論——以富人壓制窮人為核心概念——乃西方工業革命過程之產物，其最具特色的觀念則出于經濟發展中的資本主義階段。經濟階級、資本主義、拼命競爭、無產階級及其剝削者、不事生產的財政惡勢力、一切人類活動無法避免的逐漸中央化與標準化、人變成商品、個人與群體因而“異化”、人類生活因而降格——這些概念，只有置于擴張中的工業主義的關系脈絡，才能充分理解。而俄國，即使遲至一八五〇年代，也是歐洲工業化程度最低的國家之一。不過，剝削與貧苦早已為其社會生活里最習見、最公認的特征，其制度的主要受害者，是占人口十分之九以上的農民（農奴與自由農民）。工業無產階級的確已經產生，但是，到世紀中葉，并未超過帝國人口百分之二或三。因此，當時所謂受壓迫者，主要仍指位居人口最下層、以國有或私有農奴為主體的農業工人而言。民粹主義者視其為受難者，決心報復并解救其冤屈；他們認為這些受壓迫者是未受腐化的質樸美德的體現，認其社會組織（民粹主義者大加理想化的組織）為重建俄國未來社會所必用的天然基礎。

民粹主義的中心目標是社會正義與社會平等。赫爾岑一八五〇年代的革命宣傳對他們的影響，大于任何一套觀念，因此，他們大多沿循赫爾岑之說，相信俄國農民公社已經寓有一個公道且平等的社會——所謂農民公社，俄語obshchina，是一種集體單位的組織，又名mir。[210](#_210_1)mir是一種自由的農民組合，定期重新分配農地，其決議對全體成員有約束力；民粹主義者認定，以此為基石，參照法國社會主義者蒲魯東推廣的路線，就能建立一個由社會化的、自治的單位構成的聯盟。民粹主義者相信，這種合作形式可能在俄國造成一個自由民主的社會制度，因為它發源于俄國社會——應該說一切人類社會——最深的道德本能與傳統價值；工業的西方曾經為了達成自由民主的社會而使用高度暴力與威迫，民粹主義者則相信，工人（他們意指所有能生產的人類），無論在城鎮、在鄉下，都能以遠小于西方先例的暴力與威迫，產生這種制度。由于以基本的人類要求，以凡人皆有的正義感與良知為自然發源的社會制度只有這一種，因此，這制度將會確保公道與平等，而且為人類能力確保最廣泛的發揮機會。民粹主義者由此順理成章，相信大規模而集中化的工業并不是“自然的”發展，而且，由于不自然，將在僵硬無情之中，導使一切陷入其觸角的人降格、非人化，資本主義是戕害肉體與靈魂的可怕罪惡。然而資本主義亦非無可逃避。他們否認社會或經濟進步必然與工業革命相連。他們堅信，科學真理與方法之應用于社會或個人問題（他們熱烈相信這種應用），盡管可能導致（而且的確經常導致）資本主義的成長，但是，仍然可以在不帶來這種致命犧牲的情況下實現。他們相信，以科學技術改善生活，并不必然破壞農民公社的“自然”生活，也不必然造成大群人淪為貧窮、面目不清的城市無產階級。資本主義所以顯得無法制止，只因不曾受到充分抑制。“大”（bigness）是西方一劫，在俄國仍然可以化解；謀定后動，自能培養甚至創造傅立葉與蒲魯東所提，由自治的小生產單位構成的聯盟。俄國信徒如同其法國大師，特別憎恨國家，視國家為不公道與不平等的象征、結果兼主要來源——是統治階級用以維護其本身特權的武器。這武器面臨受害者逐漸增加的抵抗，就愈趨殘酷，愈趨盲目為禍。

一八四八至一八四九年西方自由與激進運動之敗，使他們確信解救之道不在政治，亦不在政黨；他們似乎清楚看出，自由黨派及其領袖既不了解，也沒有認真努力促進他們國家里受壓迫人民的根本利益。俄國廣大農民（或歐洲廣大工人）所需者為衣、食、人身保障，脫離疾病、無知、貧窮以及羞辱人格的不平等。至于政治權利、投票、議會、共和國形式，這些對無知、未開化、衣不蔽體、食難果腹的人沒有意義、沒有用處；這類計劃只有諷刺他們的慘狀而已。民粹主義者與民族主義的俄國斯拉夫主義者一樣，對于階級意識僵硬，而為姑息妥協的資產階級以及資產階級附庸的官僚所欣然接受并且熱烈信守的西方社會金字塔，都同懷憎惡（除此以外，民粹主義者與民族主義的斯拉夫主義者在政治觀念上甚少共通之處）。

這態度由諷刺家薩爾蒂科夫那篇德國男孩與俄國男孩的著名對話而永垂不朽。薩爾蒂科夫宣言他信服那位饑腸轆轆、衣衫襤褸，在可惡、蓄奴的沙皇體制泥沼與污穢里困頓顛簸的俄國男孩，因為他沒有像那位伶俐、溫馴、自得、豐衣足食的德國男孩，讓普魯士官員以幾文錢換走靈魂，所以，有朝一日，只要獲得機會，他就能頂天立地堂堂做人（那位德國男孩已經永遠無法如此）。俄國身陷黑暗、鐐銬在身，但她的精神不受拘制；她的過去黯淡，但是，較諸德國、法國或英國文明資產階級之雖生猶死，她的未來大有可期——那些國家的中產階級早已為了物質安全而出賣自己，在他們可恥、自取的奴隸狀態里麻木不仁，已經不知道如何去要自由。

民粹主義者有別于斯拉夫主義者，不相信俄國民族有何獨特性格或命運。他們不是神秘主義的民族主義者。他們只相信俄國是落后國家，使西方國家走上放任工業主義之路（不論它們原來可不可能避免此路）的社會與經濟發展階段，這個國家尚未達到。他們大多并非歷史決定論者，因此，他們相信，一個處于這種困局的國家，可以發揮智慧與意志而避開工業主義的命運。他們看不出俄國有何理由不能在受益于西方科學與西方技術之余，不至于付出西方付出的可怕代價。他們辯稱，采用一個由許多自治、社會化生產與消費單位組成的脈絡、聯盟結構，即有可能避免集中化經濟或中央集權政府的專制。他們認為，組織是可欲之事，然而不可全以組織為目的而不見其余價值；凡事應以倫理與人道為優先考慮，不宜一意專注經濟與科技——“蟻丘”——之利。他們斷言，為了保證個人不受剝削，而反將他們變成大群工業上的集體化機器人，是自相矛盾，等于自殺。民粹主義者的觀念往往不甚清晰，而且自己人之間甚多尖銳差異，但其中仍有個一致的范圍，這范圍頗廣，足以構成一種真正的運動。例如，他們接受盧梭的教育與道德教訓（取其大綱），但不接受他的國家崇拜。他們有些人——也許可以說大多數人——與盧梭一樣相信單純的人善良，相信腐化之因在于惡劣建制的摧殘，而且深深不信任一切形式的機巧，不信任知識分子與專家，不信任一切自我孤立的圈子與派系。他們接受圣西門的反政治觀念，但是不接受他的技術官僚中央集權論（technocratic centralism）。他們相信巴貝夫及其弟子博納羅蒂宣揚的謀反與暴力行動，而不相信他的雅各賓集權主義。他們贊同西斯蒙第、蒲魯東、拉梅內以及福利國家概念的其余創始者，一方面反對放任主義，一方面駁斥中央集權——無論是民族主義者或社會主義者的、無論是暫時或永久的中央集權，也不問是李斯特、馬志尼、拉薩爾或馬克思提倡的中央集權。有時候，他們接近西方基督教社會主義的立場，不過，他們沒有任何宗教信仰，因為他們亦如上世紀的法國百科全書派人士，相信“自然”道德與科學真理。以上是使他們結合的信念中的幾項。不過，他們的分歧同樣深刻。

他們一切所作所為，都出以農民之名，而他們首要的也是最大的問題，就是他們對農民的態度。由誰指示農民走向正義與平等的真途徑？民粹主義者并不譴責個人自由，但傾向于視之為自由主義口頭禪，讓個人自由容易使人分心而忽略社會與經濟急務。我們應該訓練專家去教導這些無知的年輕弟兄——即土地耕作者，而且，如有必要，鼓動他們抵抗權威、反叛并摧毀舊秩序，而不必等待他們本身先充分掌握這種行動的必要與意義。一八四〇年代，彼此極不相近的人物如巴枯寧與史皮希涅夫，都宣揚這個看法；五十年代，車爾尼雪夫斯基提倡此說；六十年代，扎伊奇涅夫斯基與“青年俄國”（Young Russia）中的雅各賓分子也熱烈鼓吹；拉夫洛夫在七十與八十年代力主此議，他的競爭者與敵手——職業恐怖主義的信徒——涅恰耶夫與特卡喬夫以及他們的徒眾，包括——以此目的為限——社會主義革命家，甚至最熱烈的俄國馬克思主義者，尤其列寧與托洛茨基，都倡言此說。

他們之中，也有人問，訓練這種革命團體，會不會造成一群追求權勢與獨裁的倨傲不下的精英。這群精英的最高明做法也不過是認為，他們有責任給農民的，并不是農民要求的東西，而是他們——這些以農民導師自居者——自己認為對農民有益的東西，亦即他們認為群眾應該要求之物，不管群眾事實上是否要求此物。他們更進一步逼問，這樣，不久是不是會產生一群狂熱之徒，一個被自己的專業訓練與謀反生活割離俄國人民大眾生活，而忽略大眾實際需求，不顧其希望與抗議，執意將自家選定之物強加于他們身上的職業革命家。如此，豈非危險之至，豈非以新桎梏取代舊桎梏，豈非以知識分子的專制寡頭政治代替貴族、官僚與沙皇？你有何理由可以認為新主人的壓迫性將會低于舊主人？

作此論難之人，為六十年代一些恐怖主義者，如伊舒京與卡拉科佐夫。逼問更急者，是大多數理想主義青年，他們受盧梭（或涅克拉索夫、托爾斯泰），以及幾位比較強硬的社會理論家至少也同樣強烈的鼓舞，在七十年代與七十年代以后“走入民間”，目的不是教導別人，而是教導自己如何生活。這些青年，亦即所謂“懺悔的貴族”，相信自己不但被一個邪惡的社會制度，而且被博雅教育的過程腐化了——博雅教育造成深刻的不平等，而且難免將科學家、作家、教授、專家以及一般所謂文明人提升于大眾頭頂，高高在上，因此，成為不公道與階級壓迫的最肥沃養殖場；凡阻礙個人與個人、團體與團體、國家與國家了解之物，凡為人類團結與友愛制造障礙并久居為障礙之物，都是根本邪惡之物；專業化與大學教育在人與人之間建筑隔墻，妨礙個人之間、團體之間的“聯系”，扼殺愛與友誼；經黑格爾及其信徒發揚，有所謂階級與階級、文化與文化“異化”之說，專業化與大學教育即可列入“異化”的主因。

民粹主義者中，有些人弄巧而圖忽略或避過這個問題，巴枯寧即為一例。本人并非民粹主義者、但對民粹主義影響深遠的巴枯寧力言知識分子與專家不可信，認為相信知識分子與專家容易導致最卑鄙的暴政——科學家與迂腐炫學之士當道。但是，革命家到底是來教人還是來學習的問題，巴枯寧不肯面對。“人民意志”（“民意黨人”）一派恐怖主義者及其同情者也不曾回答。比較敏感、道德上比較謹慎的思想家——例如車爾尼雪夫斯基與克魯泡特金——感覺到這個問題的迫人重量，而且無意裝聾作啞。但是，一旦自問有何權利將某種社會組織制度強加于生活方式非僅全然不同，甚至可能體現更深價值的農民大眾身上，他們的答復也并不清楚。六十年代，愈來愈多的人問，假使農民實際上抗拒革命家解放他們的計劃，又當如何？到此一層，問題遂更加尖銳。是否一定要欺騙，或者更糟，是否一定要威迫群眾，終必掌政主治者是人民，而非革命精英，這點無人否信。不過，同時不妨一問：群眾的愿望，可以忽視的程度如何？或者，若強迫他們走他們顯然厭惡的路子，則至何處適可而止？

這絕非學術問題而已。激進民粹主義的第一批熱心信徒，即在著名的一八七四年夏季“走入民間”的傳道者，他們要幫的人對他們報以逐漸升高的冷漠、猜疑、反感，有時候，是積極的仇恨與抵制，甚至經常將他們扭送警察[211](#_211_1)。于是，民粹主義者被迫明白界定自己的態度，因為他們熱烈相信有必要以理性的論證，為本身的活動辯白。他們終于獲得答案，然而答案頗不一致。行動派，如特卡喬夫與涅恰耶夫，以及政治意味稍淡、其仰慕者以“虛無主義”知名的皮薩列夫，由于鄙棄民主方法，都成為列寧的先驅。蓋自柏拉圖時代以來，不斷有人辯稱，精神優于肉體、知者必須治理無知者。受過教育之人不可聽從未受教育的無知大眾，必須以一切可用的手段拯救大眾，若有必要，可以違逆他們的愚蠢愿望，狡計、欺騙，皆可運用，甚至暴力亦在所不惜。但是，對這一派，以及其必定連帶的權威主義，民粹主義運動中只有少數人接受。如此公然鼓吹這類馬基雅維利策略，多數派頗為驚駭，認為手段若走火入魔，任何目的，無論何其善良，都將反為所壞。

對國家的態度，也爆發類似沖突。俄國民粹主義者都同意，國家為一協迫與不平等制度之體現，故本質即惡；國家消滅以前，不可能有公道與幸福。然而，同時，革命之當下目標為何？特卡喬夫十分明白，資本主義這一敵人終于摧滅之前，脅迫的武器——革命家由這敵人手中奪獲的手槍——絕勿拋棄，必須轉用以對付這敵人。換句話說，國家這部機器不可破壞，必須用以對付勢所必有的反革命；最后的敵人被——借用蒲魯東的不朽措詞——徹底清算，而人類從此不再需要任何脅迫器具以前，不可毀棄國家。他這教條，列寧忠實有加，繼踵增華，不僅依從馬克思并不顯豁的無產階級專政公式而已。代表民粹主義主流、反映其一切搖擺與混亂的拉夫洛夫則自有特色，不是提倡立即或完全消滅國家，而是將國家作有系統的化滅，化滅到他籠統所謂的最低限。民粹主義者中最不走無政府路線的車爾尼雪夫斯基，認為國家可以成為農民或工人的自由組合的組織者兼保護者。他想使國家同時兼行中央集權與地方分權，既保障秩序與效率，又保證平等與個人自由。

以上思想家都共持一個巨大的啟示錄式假定：一旦當道之惡——獨裁、剝削、不平等——在革命之火中消滅，灰燼里將自然且自動升起一個自然、和諧、公正的秩序，這秩序只需開明革命家的溫和指引，即能臻于完美。這個以人性新生的單純信仰為基礎的烏托邦之夢，是民粹主義，戈德溫與巴枯寧、馬克思與列寧諸人都共同懷抱的幻見，其核心模式是罪——死——復活、塵世天國；人惟有尋得真道、依此真道而行，塵世天國之門才會打開。至于這烏托邦大夢之根，則深源于人類的宗教想像。因此，宗教想像的這個世俗版與俄國舊信徒（Old Believers）——歧異于官方正教的宗教——有濃厚淵源關系，就毫無足怪了；十七世紀那場宗教大分裂以來，舊信徒即認為俄國及其統治者（尤其彼得大帝）代表撒旦統治人間。民粹主義者由這個受迫害的地下教派里動員到許多潛在盟友。

民粹主義者本身即有深刻分歧；關于知識分子的未來角色，他們莫衷一是；關于新興資產階級的歷史重要性，他們也各持己見，有人主張采用漸進手段，有人要求一舉推翻，有人力主教育與宣傳，有人鼓吹恐怖主義與立即起事。舉凡這些問題，都彼此關連，而且需要及早解決。不過，引起民粹主義最深裂隙的是以下這個迫切問題：足夠數目的受壓迫者充分覺醒以前，亦即他們有能力了解并分析他們不堪忍受的處境的原因以前，真正民主的革命有無可能發生？溫和派認為，任何革命若不以革命的大多數為起源依歸，就不是名正言順的民主革命。此說成立，則等待之外，別無二途——等到教育與宣傳造成這個大多數。十九世紀下半葉，幾乎所有西方社會主義者——無論馬克思主義者、非馬克思主義者——都擁護這條路。

俄國雅各賓主義者反駁這路線，他們辯稱，徒事等待，而且還指責由果決的少數人所組織的一切反叛活動為不負責任的恐怖主義，或者更糟，指其為以專制易專制，將會導致慘重禍果。革命家拖延之際，資本主義會迅速發展；這段喘息時間，會使統治階級有能力發展其遠非目前可比的社會與經濟根據地；繁榮而蓬勃的資本主義將為激進知識分子自己制造工作機會，醫師、工程師、教育家、經濟學家、技術以及各類專家，將會分配到利益豐富的工作與職位；他們的新資產階級主人（不像現有體制），將會很聰明，不會強迫他們作任何政治妥協；知識階層將會獲得特權、地位以及廣泛的自我表達機會——無害的激進主義會受到寬容，大量個人自由也將獲得允許。這樣，革命大義就喪失它比較可貴的成員了。當初激于不安、不滿而與被壓迫者同心一志者一旦獲得片面滿足，革命活動之誘因必將減弱，根本改造社會的遠景亦將落得黯淡不彰。激進革命派極力辯稱，無論馬克思作何說法，資本主義之前進并非勢無可免；在歐洲可能無可避免，但在俄國，以一次革命大手筆即可遏止，在它未及壯大以前連根摧毀。若必待喚醒多數工人與農民的“政治意識”而后行事（當時，部分由于一八四八年知識分子之敗，馬克思主義者與多數民粹主義者都斷定，革命以前，決不能不先致力這種喚醒工作）——如果這等于采用漸進計劃，則必定錯失行動良機；日后興起的，將不是民粹主義或社會主義革命，而是由一個蓬勃、想像力豐富、掠奪性、功成利就的資本主義來繼承俄國的半封建制度——試看資本主義在西歐取代封建秩序，寧非斑斑可考？一旦至此地步，誰復知再歷幾十載、幾世紀，革命才終于到來？當其果然到來，誰又知道它那時將會建立何種秩序，而且，在何種社會基礎上建立那個秩序？

民粹主義者都同意，未來社會須以社會主義團體為基礎，農村公社則是這些團體的理想胚胎。但是，資本主義的發展不會自動破壞公社么？假使（盡管一八八〇年代以前尚未有人明白肯定此點）資本主義已經在破壞mir，假使階級斗爭已經在分裂城市，而且如馬克思所分析，的確已經在分裂鄉村，則行動計劃也就分明可指。志決之士可以而且必須抑止這解體過程，拯救農村公社，不應袖手兀坐，懷宿命之心，作壁上觀。雅各賓主義者主張，革命家應傾力奪權，以引進社會主義，即便因此延后以道德、社會與政治現實教育農民之務，亦不足惜。的確，待革命打破舊體制的抵抗以后，才推行這種教育，必有一日千里、事半功倍之妙。

這個思想路線與一九一七年列寧的言論雖非字字吻合，但異常近似他當年追求的政策。這種路數，根本有別于比較老的馬克思主義決定論，而反復強調“時不可失”[212](#_212_1)。富農正在鄉下吞噬貧農，資本家正在城里迅速繁殖。政府只要有一絲智慧，就會讓步、推行改革；革命需要受過教育者的意志與頭腦，而這些人會被引入和平路途，為反動的國家服務；借著這類自由手段，不公道的秩序會持續而且強化。行動主義者辯稱，革命絕非勢不可免之事，革命是人類意志與人類理性的成果。人類意志與理性如果不夠，革命可能永遠不會發生。只有不安全的人，才渴望社會團結與公社生活；個人主義永遠是奢侈品，是社會地位穩固之人的理想。新的技術專家階級——自由分子卡維林與屠格涅夫等津津樂道，甚至激進個人主義者皮薩列夫偶爾也極口稱贊的現代、開明、精勤人士，雅各賓主義者特卡喬夫視為“比霍亂和斑疹傷寒更糟糕”，因為他們將科學方法應用于社會生活，等于為新興的寡頭資本家賣命，因此，也是在阻礙自由之路。手術才能救病人的時候，止痛藥是要命的玩意兒，徒然拖延病情，使他更虛弱，到頭來，連手術也回天乏術。你必須趁這些新的、可能妥協的知識分子人數太多、太舒適、權勢過大以前下手，不然會來不及。也就是說，一個圣西門式的高薪經理精英階級，就會主掌一個新的封建秩序——這秩序在經濟上效率甚高，但就社會層面而言，由于以永久的不平等為基礎，是個不道德的社會。

惡，莫大于不平等。任何理想與平等沖突，俄國雅各賓主義者都要求犧牲或修正那個理想；一切公道的首要基本原則，就是平等；任何社會，人與人間若無最大程度的平等，就不是公正的社會。革命要成功，必須打倒并根除三大謬誤。第一謬誤：只有文化人能創造進步。此語不真，而且有誘人信仰精英分子的惡果。第二謬誤與第一謬誤相反，而同屬幻覺：凡事須向人民學習。此語同樣虛妄。盧梭的阿卡狄亞式[213](#_213_1)農民全是他的田園幻想。大眾無知、殘酷、反動，既不了解本身需要，也不了解何事于己有益。革命如果取決于他們的成熟，依靠他們的政治判斷力與組織力，必定失敗。第三謬誤：革命只有挾無產階級之多數，方能成功。無產階級之多數能成功革命，固無可疑，但是，俄國如果必待擁有一種無產階級多數，而后革命，則摧毀腐化、可惡政府的機會將要過去，屆時，資本主義將已穩若磐石。

若然，計將安出？必須訓練人制造革命，摧毀現有制度，摧毀社會平等與民主自治的一切障礙。此事既達，應召開民主集會；雅各賓主義者認為，制造革命者若肯細心解釋革命原因，以及不得不革命的社會與經濟狀況，則群眾即使今天仍然蒙昧，也當然會充分了解自己處境，而自愿——應該說，歡迎這個機會——讓革命家把他們組織成新的自由生產聯盟。

但是，假設到了政變成功的明日，他們仍不夠成熟而無法明白，怎么辦？在他一八六〇年代晚期作品里，赫爾岑再三提出這個難纏的問題。多數民粹主義者亦為此深深煩惱。行動派卻毫無懷疑：打掉落難英雄身上的鐐銬，他就會堂堂舒活，頂天立地，自由幸福，直到永遠。這些人的看法簡單得可驚。他們相信恐怖主義、更多恐怖主義——以便獲致完全、無政府主義式的自由。在他們，革命的目的是要建立絕對的平等，不但要經濟與社會平等，還要“身體與心理”的平等。在這張普洛克汝斯忒斯的鐵床與絕對的自由之間，他們看不出有何懸隔窒礙。一開始，由國家的權力與權威實施這個秩序，國家實現其目的以后，就會迅速將自己“清算”掉。

民粹主義者的主流發言人反駁此說，力言雅各賓手段往往帶來雅各賓后果；革命之目的若在解放，則不可使用勢必奴役原來要受解放的人的專制武器：解藥不可竟然比疾病更壞事。以國家打破剝削者，然后將某一生活形式強加于未受教示而不了解這種生活方式之必要的多數人民身上，等于革去沙皇桎梏而代以一具新的、而且未必不那么摧人的桎梏——少數革命家創造的桎梏。民粹主義者多數深信民主；他們相信一切權力都有腐化的趨勢，一切集權都會力求永久集權，一切中央集權都有壓迫性，都邪惡，因此，達到公正與自由社會的惟一希望是以和平方式，以理性論證，使人皈依社會與經濟正義以及民主自由的真理。為了獲得使人皈依這些真理的機會，或許確實必須打破自由與理性溝通的現有障礙——警察國家、資本家勢力、地主勢力，而且在此過程中使用武力，例如群眾叛變，或者個人恐怖主義。然而他們也認為，暫時手段的觀念是一回事，敵人已經打破以后，將絕對權力置于任一黨派或團體之手（無論多么有德的黨派與團體），又完全是另一回事。他們這個立場，是過去兩世紀中每一位自由主義者與聯邦論者所據以反駁雅各賓主義者與中央集權論者的古典立場；伏爾泰據此反駁愛爾維修與盧梭；吉倫特黨的左翼以此駁斥山岳黨；赫爾岑秉此論點，抨擊前一時期的教條共產主義者——卡貝以及巴貝夫的門人；巴枯寧指斥馬克思主義的無產階級專政要求，謂此舉只是將權力由一批壓迫者轉交另一批壓迫者；八十年代與九十年代的民粹主義者以此立場反駁他們認為意圖破壞個人自發與自由的所有人（無論這些人本身是否自知有此意圖）——例如允許工廠主人奴役群眾的放任自由主義者、自己就準備這么做的激進集體主義者、資本主義企業家（米哈伊洛夫斯基在他對陀思妥耶夫斯基小說《群魔》的著名批評中即曾論及），或者贊成中央集權的馬克思主義者都一樣；米哈伊洛夫斯基認為這些人都比陀思妥耶夫斯基嘲斥的病態狂熱分子更危險——是殘酷、不問道德的社會達爾文主義者，與個人自由和個人性格都深相敵對。

這是世紀之交使俄國社會主義革命家與社會民主人士分裂的主要政治問題。數年之后，普列漢諾夫與馬爾托夫二人同列寧絕袂，此事也是主因。布爾什維克與孟什維克的大爭吵（不管浮面原因為何），其實就繞著這問題打轉。列寧不曾拋棄馬克思主義的中心教條，但是，十月革命過后兩三年，他親言自己對革命后果痛切失望——革命的后果，正如他的對手所預測：官僚制度，以及黨的干部武斷專制。手段與目的兩難兼顧，仍是我們今日世界各洲革命運動的最深刻、最痛苦問題，在亞洲與非洲尤然。由于這場爭辯在民粹主義運動內部演成如此明銳的形態，這運動的發展與我們自身的困境有了一種意義非常的關系。

以上種種歧異，都落在同一革命眼光的架構之內，因為民粹主義者之間無論有何不諧，他們仍有一個統合點：他們都懷抱一股不可動搖的革命信仰，而此一信仰，來源甚多。仍然處于前工業階級的社會，其需求與眼光令人產生對簡樸與博愛的渴望，這渴望里即有革命抱負的種子；一種可以遠溯于盧梭的土地改革理想主義，亦屬革命心源之一；這些渴望與理想主義，都是今日印度與非洲仍然可以看到、而工業化西方的社會史家必定視為帶有烏托邦性質的現實。一八四八至一八四九年歐洲諸次革命之慘敗，與赫爾岑的特殊結論——未遭類似革命之災的俄國或可以在尚未破壞的、自然的農民公社社會主義中得救——共同使民粹主義者對議會民主、對自由主義信念、對資產階級知識分子的誠意所抱的幻想破滅，而另謀革命之路。巴枯寧厲斥一切中央權威，尤其國家，并認為人類本性和平且致力生產，只因受誘而偏離其適當目的，被逼而淪為獄卒或罪犯，而有暴力傾向；巴枯寧這種見解言論，對民粹主義者的革命信仰，有深重影響。不過，與以上諸說相反的潮流，也有推波助瀾之力：特卡喬夫寄其信心于雅各賓式職業革命精英，認為惟有此種革命家，才能遏止由天真的改革主義者與人道主義者以及鎮營邀功的知識分子協助走上其致命之路，并以虛偽造假的議會民主為掩飾的資本主義；皮薩列夫熱烈信奉功利主義，力斥一切唯心論與玩票作風，更反對以溫情將農民——尤其俄國農民——之樸與美理想化（理想化為特沾神寵、遠非日益腐化的西方所得污染敗壞）。這些“批判的現實主義者”呼吁同胞以自助與務實的干勁自救。這是一種新百科全書派的運動，提倡自然科學、專業，排斥人文學、古典學問、歷史以及其余一切奢侈放縱。總之，他們舉“現實主義”，對抗文學的文化，認為這種文化已麻醉俄國的精華人口，使其若非任令腐敗的官僚、愚昧且殘酷的地主以及愚民的教會剝削利用，就是自行腐爛，而被唯美主義者與自由主義者棄置不顧。

但是，民粹主義的最深理路與中心眼光，應推拉夫洛夫與米哈伊洛夫斯基的個人主義與理想主義。他們與赫爾岑一樣，相信歷史并無預定樣式，并無“腳本”，文化之間、國家之間、階級之間的劇烈沖突（黑格爾主義者所謂人類進步之本質）、階級之間的權力斗爭（馬克思主義者所謂歷史動力），皆非無可避免。對人類自由的信仰，是民粹主義人文主義的柱石。民粹主義者不厭重申，人之目的由人自擇，并非由外強加，惟人之意志能建構幸福光榮之生活——知識分子、農民、勞力工人及自由業者能互相協調利益的生活；也不是完全調和，因為那是無法獲致的理想，而是相互調整成一種不穩定的均衡，運用人類的理性與不斷的留意，使其配合人與人、人與自然彼此作用所產生的無法預測的巨大后果而隨機制宜。正教的會議與自治原則，以及其對羅馬公教集權式圣統和新教個人主義的深刻敵視，可能也有影響。這些義理、這些先知以及其西方師輩——法國大革命前后的法國激進分子，費希特與博納羅蒂、傅立葉與黑格爾、穆勒與蒲魯東、歐文與馬克思——也都起了作用。不過，民粹主義運動中最大的人物，氣質、觀念與活動從頭至尾支配民粹主義運動的人物，無疑是車爾尼雪夫斯基。關于他生活與言論的影響，單篇論文甚多，但仍有待詮釋。

車爾尼雪夫斯基并非善于原創觀念之人。他沒有赫爾岑的深度、想像力，或者其燦爛的智力與文學才具；他沒有巴枯寧的雄辯、恣肆、氣質或推理力量，也沒有別林斯基的道德天才與獨特社會洞識。但是，他有不屈不移的誠正、極度的精勤奮勵，以及俄國人罕見的具體細節貫注力。他對奴役、不公與不理性的深刻、穩定、抱持終身的怨恨，所發于外者，并非龐大的理論總結、亦非社會學或形而上學體系，亦非以暴力反對權威，而是徐緩、踏實、耐心儲積事實與觀念——一種粗糙、板滯但有力的思想結構，這結構極適于專門針對他所欲改變的俄國環境，建立一種詳細的實際行動策略。車爾尼雪夫斯基比較同情的，是一八四九年被政府擊碎的彼得拉舍夫斯基集團（陀思妥耶夫斯基青年時代參加的集團）那種具體、仔細推敲籌謀的社會主義計劃（無論那些計劃多么錯誤），而不是赫爾岑、巴枯寧及其信徒的巨大想像建構。

一八四九年以后死氣沉沉的年代里，成長了一個新時代。自由主義者的游移逡巡與率然背叛，導致反動黨派的勝利，這些年輕人都曾目睹。十二年后，俄國解放農民，他們看到同樣的現象[214](#_214_1)，他們認為，這場解放，是自由主義者白眼作賤他們的計劃與希望。于是，這些人發現了車爾尼雪夫斯基勤勉奮進而耐心踏實的天才——此人根據具體的統計資料，對特殊的問題提出切實的解決；耐心努力指出可以獲致的、實際的、直接的目的，而不盤空馳逐可欲但眼前無路可達的事態；采以平板、枯燥、徒步前進的風格，拙滯而缺乏靈感——但是，比起一八四〇年代浪漫的理想主義者高貴的奔放飛行，更嚴肅認真，而且究極而論，更能啟發人。他寒微的社會出身（教區牧師之子），使他與他想分析其處境的平民具有天然的親和性，而且使他不信任、后來更激烈仇視俄國與西方一切自由主義理論家。由于以上特質，在已從迷惑中覺醒，出身流品混雜，不再以巨室名門子弟為生，因早年理想之敗、政府壓制、俄國克里米亞戰爭之辱，以及統治階級之軟弱、麻木、偽善與混亂無能而滿懷艱苦的一代人里，車爾尼雪夫斯基成為自然而然的領袖。對于這些強硬、社會處境不安穩、憤怒、多疑、鄙蔑任何雄辯或“文學”痕跡的年輕一輩激進分子，車爾尼雪夫斯基有如父親，有如告解神父——貴族出身而善于諷刺的赫爾岑與任氣使性而終嫌輕浮的巴枯寧都永遠無法達到的地位。

車爾尼雪夫斯基如同所有民粹主義者，相信農民公社必需保存，而且有必要將其原則推及于工業生產。他相信，俄國可以既學習西方的科學進展而直接受益，又免于經過工業革命的陣痛。赫爾岑曾有頗具特色的感言：“人類的發展是一種年序上的不公平，因為后來者能受益于先輩的勞苦而毋需付出相同代價。”車爾尼雪夫斯基師法其意：“歷史疼愛子孫，上一代打破骨殼而傷手，下一代坐收骨髓。”依車爾尼雪夫斯基所見，歷史在黑格爾的正反合三者作用里行進，或以螺旋狀行進：各世代往往不是重復父母的經驗，而是重復祖父母的經驗，而且是在“更高一層次”上重復。

但是使所有民粹主義者著迷的，并不是他教條里的歷史主義成分。他對他們的主要影響，在他深深不信任一切由上而下的改革，而相信歷史之本質為階級斗爭，以及最重要者，相信國家永遠是統治階級手中的工具，無論有意無意，都不可能實施必要但一成功就要結束其統治地位的改革（據我們所知，這項信念并非取自馬克思，而是他由二人共承的社會主義傳統中導得）。沒有一個階級會服勸去造成自己的瓦解。因此，一切要使沙皇洗心的企圖、一切想避過革命之恐怖的企圖，必然（他在一八六〇年代初期論定）終歸徒勞。五十年代末期有一段時日，他曾如赫爾岑，寄望于由上而下的改革。農奴解放的最后形式，以及政府對地主的讓步，愈除了他這個幻想。他指出，希冀以費邊主義策略來影響政府的自由主義者，其惟一成功，只是出賣農民與自己而已：他們與農民的主人攀結關系，而首先危害了自己；然后，統治階級若要方便行事，無需多少手腳，就把他們說成了農民無信無義的敵人，并且策動農民反對他們。證諸歷史，此言洵屬不誣。一八四九年的法國與德國就是這種情形。即令溫和派及時撤退而鼓吹暴力手段，他們對情勢、對農民與工人實際需求的盲目，往往還是導使他們鼓吹到頭來害他們的信徒付出可怕代價的烏托邦圖式。

車爾尼雪夫斯基引申了一種簡單的歷史唯物論。依照這種歷史唯物論，社會因素決定政治因素，而非政治因素決定社會因素。結果，他宗法傅立葉與蒲魯東，認為自由主義與議會政治的理想只是在規避核心問題：農民與工人需要食物、棲所、靴子；至于投票權、自由憲法、個人自由之保障，這些對三餐不繼、衣不蔽體的人并無多大意義。社會革命必須先至，然后，適當的政治改革將自行隨之而來。在車爾尼雪夫斯基，一八四八年的主要教訓是，西方自由主義者，無論勇敢或怯懦，都證明了他們政治與道德上的破產——其信徒，如赫爾岑、卡維林、格拉諾夫斯基等人亦然。俄國必須追求自己的路子。他有別于斯拉夫主義者，而與下一代的俄國馬克思主義者相同，根據豐富的經濟證據，主張俄國的歷史發展，尤其農民公社，是依照所有人類社會的社會與經濟定律而來，絕非獨一無二之物。他與馬克思主義者（以及孔德派的實證論者）一樣，相信這類定律可得而發現，而且可用條理陳述出來；但是，他又有別于馬克思主義者；他相信，俄國如果采取西方技術，并且教育出一群訓練有素、意志堅定、眼光理性的人，就能“躍過”社會發展的資本主義階段，將農村公社與自由的技工合作團體直接變成農業與工業生產組合，而這些組合將是社會主義新社會的胚胎。據他所見，技術上的進步并不會自動打破農民公社：“野蠻人也能受教而使用拉丁課本和安全火柴”；工廠可以接植于工人的合作組合，而未必會破壞這些組合；大規模的組織可以既消滅剝削、又保存俄國以農業為主體的經濟性格。[215](#_215_1)

車爾尼雪夫斯基相信，科學之應用于生活，乃歷史定然之勢，但他有異于皮薩列夫之處是，他不認為，要將科學應用于生活，少不了個人企業。他更不認為這過程不能缺少資本主義。他保留了相當多他青年時代相信的傅立葉成分，因而認為自由的農民公社組合與技工合作組合是一切自由與進步的基礎。但是，同時，他又像圣西門主義者，深信此事若無集體行動——大規模的國家社會主義，則不會有多大成就。車爾尼雪夫斯基這些無法并立的信念從來不曾調和；他的作品兼含贊同與反對大規模工業的陳述。國家應如何刺激（或避免刺激）工業、如何控制（或避免控制）工業；公共與私人經濟部門有何關系；民選議會要有其政治主權，而國家主持集中化的經濟計劃與控制，兩者關系又當如何——凡此，他的態度也正反交雜、愛憎難分。

車爾尼雪夫斯基的社會計劃，其綱目始終模糊不明，或者不連貫，而且經常既模糊又不連貫。在他身上，廣大群眾的代表人物終為于他們的需求與感受找到了一位代言人兼詮釋者——而直指他們心意的，是他根據真實經驗而來的具體細節。他最深刻的抱負與情感，都傾入《怎么辦？》。此書是社會層次的《烏托邦》，視為藝術品，荒怪不倫，對俄國人的見解卻有名副其實的劃時代影響。這部說教小說描寫自由、道德純凈、合作式的未來社會主義共和世界；其動人的誠摯用心與道德熱情，使理想主義與滿懷罪惡感的富農子弟目迷心醉。此書提供了一個理想模范，一整個時代的革命家奉此模范為圭臬而教育、堅強自己，反叛現有法律與習俗，以近乎崇高之姿，將放逐與死亡全然置之度外。

車爾尼雪夫斯基宣揚一種天真的功利主義。他如同詹姆士·穆勒（或許亦如邊沁），認為基本人性是一套固定的、可由生理分析而得知的自然過程與官能模式，因此，以科學方法計劃，可以實現最大的人類幸福。他判定，要在俄國宣揚激進觀念，想像的作品與批評是惟一媒介。于是，在他與詩人涅克拉索夫合編的《現代人》評論里，他以文學為幌子，盡量夾帶直言無諱的社會主義教條。激烈的青年批評家杜勃羅留波夫協助他做這件事。杜勃羅留波夫是具有真實天賦的文人（車爾尼雪夫斯基并非文學高才），由于宣傳與教育之心激切，有時甚至不止于夾帶而已。這二位熱心人的美學觀點嚴限于實用層次。車爾尼雪夫斯基認定，藝術之功能，在協助人以更理性的方式滿足需求、傳播知識，在對抗無知、偏見以及反社會的激情，在改善生活——他使用以上字眼，取的是最質直、最狹隘的意思。他步步逼到荒謬的結論，無可轉動之余，索性痛快擁抱那些結論。例如，他解釋海景繪畫：俄國中心地帶的居民去海過遠，永遠無法一睹海洋，海景繪畫的主要價值就在于讓他們看到海的模樣；又，他的朋友兼資助人涅克拉索夫，因為其詩篇比其余詩人更能使人同情被壓迫者，所以是已逝或在世俄國詩人中最偉大的一位。早先與他合作的人——文明而且不厭精細的人，如屠格涅夫與包特金，發覺他嚴酷的狂熱作風日益令人不堪。屠格涅夫無法與這個仇視藝術、獨斷而以人師自居者長久相安。托爾斯泰鄙視他的陰暗狹隘、他的全無美感、他的不寬容、他的理性主義、他令人瘋狂的自信。但是，繼一八四〇年代理想主義者而起的“強硬”青年所以奉他為自然而然的領袖，正由于這些特質，或者，正由于這些特質所本的眼光。車爾尼雪夫斯基的粗拙、平板、遲滯、不帶幽默、詞句佶屈聱牙，他對具體細節的專心，他的自律，他對同胞物質與道德福祉的奉獻，他老練、他不自矜伐的人格，他不厭其煩、熱烈、專志、工夫細密的勤勉，他對風格、對任何優雅講究的仇視，他不容懷疑的誠意，他那徹底的忘私、無情的直接，他對私人生活需求的漠然不顧，他的純真、和氣、迂謹，他令人放心親近的道德魅力、自我犧牲的能力，創造了日后俄國革命英雄與烈士的原型意象。“我們”與“他們”之終于截然劃分，他的作用大于任何民粹主義者。他畢生力倡不可與“他們”妥協，要全線作戰、除死方休；沒有中立；只要這場戰爭不止，革命家就沒有太瑣屑、太可厭、太煩冗而不能做的事。他的人格與眼光成為兩個時代俄國革命家的信符——一心仰慕他的列寧也帶有他的表記。

車爾尼雪夫斯基以及一般民粹主義者固然著重經濟或社會論證，但基本取徑、語氣及眼光仍以道德為主調，偶爾也近乎宗教意味。這些人信仰社會主義，并非因為社會主義無可避免，而是因為社會主義有效，不是因為社會主義才理性，而是因為社會主義才公道。政治權力之集中、資本主義、中央集權國家，都踐踏人權，使人在道德與精神上成為跛子。民粹主義者是嚴厲的無神論者，但他們心里兼合了社會主義與正統基督教的價值。他們畏避俄國的工業主義遠景，因為工業主義需要殘酷的代價，他們不喜歡西方，因為西方麻木不仁，竟然付出這種代價。他們的信徒，即一八八〇年代與一八九〇年代的民粹主義經濟學家，諸如達尼埃爾松與沃倫佐夫，固曾以純經濟學之理，高論資本主義可行于俄國（與此諸人敵對的馬克思主義者力斥他們的說法，實則他們某些論證相當完善），終于仍因在道德上憎惡資本主義注定帶來的巨大痛苦而不屑提倡資本主義，也就是說，他們拒絕付出如此可怖的代價，無論資本主義的結果如何可貴。他們的二十世紀繼承人，即社會主義革命家，發出一個上下貫串整個民粹主義傳統的論調：社會行動之目的不在謀國家之權力，而在求人民之幸福；一面使國家致富、壯大國家的軍事與工業力量，而一面破壞公民的健康、教育、道德、一般文化水平，固然可行，卻是邪惡的做法。取美國與普魯士的進步，兩相比較：他們認為，在美國，個人福利至上，在普魯士則非。他們堅信（這信念至少可以溯源于西斯蒙第），公民個人的精神與物質條件比國家的權力更重要，因此，假使兩者成為反比（經常發生），則個人的權利與福祉必須居先。惟強權國家能產生良好或幸福公民之說，他們斥為不合史實；舍己以求社會之生活與福利，為個人自我實現之最高形態之說，他們斥為道德上不可接受。

相信人權優先于其他要求，是多元社會有別于中央集權社會的首要原則，也是福利國家、混合經濟、“新政”（New Deal）政策有別于一黨政府、“封閉社會”、“五年計劃”以及一般以超越各種不同團體或個人目標的單一目標為主宰的生活形式的首要原則。車爾尼雪夫斯基比他一八七〇與一八八〇年代的信徒更狂熱，但是，即使他，聽到四面八方呼求急救之聲，也不曾充耳不聞；個人努力逃離毀滅，對這些個人的需求，他也不相信有必要加以壓抑——縱令有利于最神圣、最重要的目的，也不可如此。他也曾是個狹隘而毫無想像力的迂闊之人，但是，以他最拙劣的境界而論，他也未曾失去耐心、未曾橫傲、未曾喪失人性；他不斷提醒讀者與自己，教人者熱心施助，切勿反而變成對原應受益之人作威作福；“我們”——理性的知識分子——認為有益于農民之事，可能并非農民本身所需或所求；切勿強迫“他們”咽下“我們”的解藥。他、拉夫洛夫、甚至贊成恐怖與暴力者中最無情的雅各賓分子，都不曾以無可避免的歷史方向為掩護，作為本身顯然不公或殘酷之事的借口。若暴力為達成某一目的之僅有手段，則在某些環境中使用暴力，可能有理，但是，若有此情形，仍須以目的本身之內在道德要求為依據——諸如增進幸福、團結、公道、和平，或者分量重于手段之惡的其他人性價值。至于所謂歷史本身就轉變一切道德體系，回顧之下，惟存活并成功的原則，才是有理的原則，因此，與歷史齊步邁進，乃理性且必要之事，可以盡拋顧慮，凡個人一己的“主觀”道德原則，皆非所計。這類看法，他也認為不足取。

民粹主義者的情懷，尤其在一八七〇年代，直可形容為宗教情懷。這群謀反者或宣傳家自視為一個專志奉獻的修會，別人亦以此目之。成員第一條件，為犧牲一己全部生命，致力于運動，致力于本團、本黨，以及一般的革命大義。但是，黨專政或黨領袖專政而主宰個人生活——尤其主宰革命家個人信念——并不在此大義之內，而且可以說與此義之精神相反。個人的行動，只受他個人的良心審查。設使你答允服從黨的領導人，則這誓言是神圣的，然其效力仍只限于黨的革命目標，越此目標之外，隨即失效，而且，黨所以存在而促進的特殊目標（究極而言，即革命）完成之后，這誓言亦即結束。革命完成，個人就自由行動，因為紀律是暫時的手段，而非目的。民粹主義者的確發明了黨是一群捐棄私人生活、服從全體紀律的革命家的觀念（以“強硬”的職業革命家為核心，使別于同情者與同路人），但是，這觀念起源于當時俄國的特殊狀況，起源于謀反必須有效、必須創造有效謀反的條件，而不是因為相信革命圣統制度本身為可欲或可以忍受的生活形式。這些造反之人也沒有假什么宇宙過程為行動的理由，因為他們相信的是人類的自由抉擇，而非決定論。后來列寧那種革命黨與革命黨專政的觀念，在歷史發展上容或相當取資于這些訓練有素的烈士，然其來源非常不同。一八七四年夏季擁入農村而農民報以不解、猜疑、甚至明白敵視的那些青年，如果有人告訴他們，他們應該自居為歷史的神圣工具，所以，要審判他們的行為，應該使用與其余人類不同的道德規范，他們會極為驚異，而且憤怒。

民粹主義運動是一場失敗。“社會主義從人民身上彈開，如豌豆遇墻反彈。”一八七六年，即第一波熱情消歇之后兩年，著名的恐怖主義者克拉夫金斯基致書革命同志查蘇里奇，曾作此語。“他們聽我們的人說話，就像聽教士說話一樣”——畢恭畢敬，不解于心，而且對他們的行動也毫無影響。[216](#_216_1)

首都大城嘈切喧鬧

先知暴喝如雷

論戰兀自洶涌

而在深層，在俄國心中

一片沉寂，是太古的平靜

涅克拉索夫這些詩行，道盡革命理想主義者——和平的宣傳家與各別孤立的恐怖主義者——在六十年代晚期與七十年代初期斷斷續續努力而失敗以后的挫折心境。這些人，陀思妥耶夫斯基小說《群魔》里有極為激烈的刻畫。政府逮捕這些人，將他們流放、下獄，對于不充分的土地改革所造成的后果，復頑固不愿以任何措施減輕，于是驅使自由派意見同情革命黨。他們覺得輿論支持他們，終于更訴諸有組織的恐怖主義。但是，他們的目的往往仍舊極為溫和。一八八一年寫給新皇帝的公開信，語氣柔和且寬宏。多年以后，著名革命家費格納說：“恐怖，用意在創造機會，使人發揮才能以服務社會。”以暴力開路迎來的社會要和平、寬容、分權、充滿人性。主要敵人還是國家。

一八八一年亞歷山大二世遇刺，是為恐怖主義之高潮。寄望中的革命沒有爆發。革命組織被粉碎，新沙皇決定實行極端鎮壓的政策。這方面，他大體上得到輿論支持——亞歷山大二世畢竟解放了農民，據說還曾考慮其他自由措施。將他刺殺，頗令輿論畏縮。革命運動最突出的領導人或被處死、或遭放逐；次要人物逃亡海外，最富才具而仍然自由者——普列漢諾夫與阿克雪羅德——則逐漸走向馬克思主義。馬克思本人承認一件事，曾令他們困窘。馬克思說，原則上，俄國即使沒有共產黨主義世界革命的幫助，也能避免資本主義階段——這一點，恩格斯雖曾承認，但大不情愿，而且頗有保留。普列漢諾夫一批人則主張俄國其實已進入資本主義階段。他們斷言，當日西方免不掉資本主義的發展，如今俄國也不會更能避免，因此，對“鐵”一般的歷史邏輯故意不正視，將毫無益處。所以，社會主義者不應抗拒工業化，反應加以鼓勵，而且應該從中得利，因為只有工業化，才能產生足以推翻資本家的革命大軍——由日益增長、在勞動中獲得組織與訓練的城市無產階級形成的革命大軍。

俄國一八九〇年代在工業發展上的大躍進似乎支持了馬克思主義的論旨。馬克思主義吸引革命知識分子，理由甚多。因為它自稱以科學分析為基礎，得到一切社會都無法避免的歷史定律；因為它自稱能證明，在歷史無情展開其樣式理路的過程里，雖然勢必發生許多暴力、慘苦與不公，但故事仍將有個皆大歡喜的結局。于是，因為默契剝削與貧窮，或者因為未依民粹主義政策去采取積極——暴力——步驟以求減輕或防止剝削與貧窮，而產生了罪惡感的人，其良心在“科學的”保證里得到安慰。這保證是，暴力之路雖可能要沿途布滿無辜者的尸體，但必定通入塵世天國之門。據此看法，剝削者將被人類發展的邏輯所收服，不過，工人及其領導者若作有意識的組織，或者最重要的，若能增進知識（即教育），則歷史路程可以縮短。為了某些可解的理由而不愿再從事于沒有大用、只會以西伯利亞或斷頭臺為下場的恐怖做法的人，特別歡迎歷史路程可以縮短的看法。他們現在有了學理根據，可以正正當當致力于平靜的研究與觀念的生活。他們中的知識分子覺得這些比丟炸彈合意得多。

秉持馬克思主義而反對民粹主義者的人，也往往承認民粹主義者的英雄氣魄、無偏無私以及高貴人格。馬克思主義者視他們為一個真正理性的革命黨的可貴先驅，偶爾甚至賜給車爾尼雪夫斯基一個更高的地位，說他有天才的洞識——說他追求真理的取徑是以經驗為本，不科學，但本能正確。不過，要證明真理，還是只有馬克思與恩格斯能夠，因為馬克思與恩格斯具備精確科學的工具，而這工具是車爾尼雪夫斯基及其當時任何俄國思想家所沒有的。馬克思與恩格斯對俄國人特別寬大，稱許他們遠隔西方、使用自制工具，而成就了業余革命家的奇跡。一八八〇年以前，歐洲只有他們在他們國家里造成真正的革命形勢；但是，考茨基尤其明言，這并不能代替職業革命家的方法，也不能代替科學的社會主義所提供的新機器。民粹主義被輕輕一筆蓋棺：民粹主義者是無師自通的農民，是用意良好的大學知識分子，是一個落后國家已成半廢的封建制度結束以后、新的資本主義階段開始以前的混亂中間期，在社會其余犧牲者迷糊不清的腦袋里，由漫無組織的道德憤怒與烏托邦觀念雜糅而成之物。馬克思主義的歷史學家至今仍視民粹主義為一場有系統地誤解經濟事實與社會現實、運用高貴但無用的恐怖主義、實行自發或欠缺指導的農民起事的運動——是真實的革命活動所必需而嫌流于悲情的發端，是正戲之前的序曲，是觀念天真且行動受挫，只等普列漢諾夫與列寧帶來新的革命辯證科學，就注定要被掃除的一幕。

民粹主義之目的為何？關于手段與方法、關于時間、其內部爭論甚烈，關于究竟目的，則并無異議。無政府主義、使人人充分生活，這些，是他們全體共認的理想。整個運動——范求理曾作極精彩、極可愛描寫的各色革命家[217](#_217_1)，如雅各賓分子與溫和人士、恐怖主義者與教育家、拉夫洛夫分子與巴枯寧分子、“隱士”、“頑抗分子”、“鄉下人”、“土地與自由”與“人民意志”的成員，仿佛全由一個神話統攝。一旦怪物斃命，沉睡的公社——俄國農民——就會醒來，再無周折，從此永遠過著快樂幸福的生活。

范求理寫出了這場運動的歷史。遍數有關俄國革命運動任一階段的所有記述，以范求理此作最為充實、最明晰、寫得最好、最不偏不倚。不過，如果這運動是一場失敗，如果它是以虛謬的前提為基礎，而且如此輕易教沙皇的警察消滅的運動，那么，除了作為歷史材料——除了一個黨的生滅、行動與觀念以外，它可還更有引人興趣之處？這問題，范求理謹守客觀歷史學家的分際，篤慎將事，不提直接意見。他循年代順序，交代故事；他說明發生之事；他描述緣起與結果；他彰明各民粹主義集團之間的關系，而將道德與政治的懸想思索留給別人。他這部作品既非為民粹主義、亦非為其敵人辯解而作。他不褒不貶，但求了解。此事成功，分明已不需另外的報酬。不過，有時候，我們也會想知道，時至今日，在共產主義與資產階級歷史學家筆下，民粹主義仍然被輕易打發了事，應不應該。民粹主義者錯得這么無可指望么？車爾尼雪夫斯基與拉夫洛夫——以及傾聽他們的馬克思——完全迷昧么？

揆諸事實，資本主義在俄國是不是無可避免的發展？加速工業化的后果，正如新民粹主義經濟學家一八八〇年代所預言：十月革命以前，社會與經濟情況之慘，與西方在工業革命期間所歷一般無二，十月革命以后，更慘上加慘。這些，是不是可以避免呢？有些歷史作家認為這類問題荒謬。發生的，就是發生了。這些作家告訴我們，我們如果不想否認人類事務里的因果關系，就必須認定事情只能像它發生了的樣子那樣發生，問情況假使不同，可能會發生什么，是無聊無益的想像游戲，不值得嚴肅史家費心。然而，對于我們當代，這個學院問題不無密切關系。某些國家，諸如南斯拉夫、土耳其、印度，以及若干中東拉丁美洲國家，采取比較徐緩、不會在落后地區獲得改善以前就將這些地區立即破壞殆盡的工業化步調。而且，它們如此做法，是有意不取俄國人與學步他們的中國人在我們當代里所走的集體化急行軍路子。這些非馬克思主義政府走上了毀滅之路、逃無可逃了么？這些，以及其余一些國家今天所追求的社會主義經濟政策，其基本依據就是民粹主義的觀念。

一九一七年列寧組織布爾什維克革命，他所采用的技術，至少初看之下，即可見得，近似特卡喬夫及其信徒推薦的技術（特卡喬夫及其信徒學此術于布朗基與博納羅蒂），而與馬克思或恩格斯之說全不相類（至少，以二人一八五一年以后作品而論）。一九一七年在俄國登基者畢竟并非十足成長的資本主義。在當時的俄國，資本主義仍是一股正在成長的力量，尚未成氣候，有如其在十八世紀的法國，還在反抗君主與官僚所加予它的種種桎梏。但是，列寧的做法，仿佛銀行家與工業家已經控制大局了。他的行動與言論都好像資本主義已經如此。但是，他的革命所以得手，并非由于接掌金融與工業中心（這些中心應該已被歷史破壞），而是靠一群果決且訓練有素的革命分子來奪取政治權力——恰如特卡喬夫鼓吹的做法。假使俄國資本主義如馬克思主義的歷史理論所稱，已經達到一場無產階級革命能成功的階段，則，依照假設，一個果決的少數派、一個非常小的少數派奪得政權（一場事變而已），也不能長久保有。這是一九一七年普列漢諾夫再三嚴厲指責列寧之處。他忽略列寧一個論點：在一個落后國家，你盡管放手施為——只要隨后立即在工業比較先進的西方成功實現正統馬克思主義革命來挽救你施為的后果就行。

這些條件并未實現；列寧的假設不合史實。然布爾什維克革命亦未崩潰。馬克思主義的歷史理論錯了么？或是孟什維克黨人誤解這理論，而自昧于其中一向隱含的反民主趨勢？他們對米哈伊洛夫斯基及其友人的指控，在這兩種情況的哪一個里才完全公正？至一九一七年，他們自己也因同樣的理由而恐懼布爾什維克專政。此外，十月革命的后果，與特卡喬夫預言他的方法必定會產生的后果，居然不謀而合：出現一個掌握獨裁權力的精英集團。依理論設計，需要這種精英團體的原因消失，這集團應立即與之俱退，但是，正如民粹主義中的民主人士三復斯言，這集團實際卻可能更增侵略性、更強大，而且，似乎如一切獨裁專政，不能自休，有久貪其位之勢。

民粹主義者深信，農民公社的死亡，就是自由與平等在俄國的死亡或大挫。他們的嫡裔——左派社會主義革命家——將這信念轉化，化為一項要求，要求一種農民分權的民主自治。一九一七年十月，列寧結束他與這些人的暫時聯盟以后，仍采行這項要求。不久，布爾什維克黨人否決這計劃，而將職業革命家——也許是民粹主義對革命行動最具原創性的貢獻——變成中央集權的圣統制度：民粹主義者在他們組成的社會主義革命黨終于被禁止、被消滅以前，都一直猛烈指斥的一種制度。正如列寧經常滿口承認，共產主義的實踐受賜于民粹主義運動之處甚多：共產主義襲取了它這個對手的技術，正好轉用于助長這技術原本要抵制的目的，而且大獲成功。

# 托爾斯泰與啟蒙

在一八七〇年代中期一篇業已為世所忘的文章里，著名俄國批評家米哈伊洛夫斯基說：“談托爾斯泰伯爵，論者常言之事有二：他是優良出眾的小說家、糟糕的思想家。這……已經成為一種不需證明的公理。”這項幾乎四海齊準的判決已歷將近百年，直可謂無人挑戰。米哈伊洛夫斯基曾試予質疑，他的質疑至今仍是相當孤獨的嘗試。托爾斯泰視他這位左翼盟友為慣見的窮濫自由派文丐，而且奇怪居然有人對自己感興趣。如此做法，固然是他本色，但有欠公正。自由主義者與社會主義者眼中，托爾斯泰的倫理信條，尤其他對農民與天生本能的歌頌，以及他對科學文化的不斷謗傷，是一種專走偏鋒而又世故圓滑的蒙昧主義，既污蔑自由主義理想、兼且等于為教士與反動分子助勢。在《托爾斯泰的右手與左手》一文里，米哈伊洛夫斯基反駁這看法，以思想與道德兩方面的根據，為托爾斯泰作了一場精彩而且令人信服的辯護。他以綿長而仔細的工夫，試從托爾斯泰見解的糙糠里篩取開明的谷實，得出一個結論：這位偉大小說家關于人性、關于俄國文明與西方文明面臨的問題的觀念里，有個尚未解決、他自己不曾明認的沖突。米哈伊洛夫斯基主張，托爾斯泰非但不是“糟糕的思想家”，他對觀念的分析，其敏銳、透亮、令人信服，反而絲毫不遜于他對本能、性格或行動的分析。由于熱心建立他吊詭的論旨——在他行文的當時，的確吊詭——米哈伊洛夫斯基有時過甚其辭，不過，實質上，我認為他說法中肯，或者至少對多于錯。我這篇評論不過加以引申注釋而已。

托爾斯泰的見解經常主觀，而且質野至于走火入魔（例如他關于莎士比亞、但丁或瓦格納的論述）。[218](#_218_1)不過，他在他說教意味最濃厚的文章里試圖回答的問題，幾乎總是基本的原則問題，這些問題往往又是他自己第一手指出，而且，雖然以蓄意簡化的赤裸形式提出，每每卻比更持衡且更“客觀”的思想家還要來得深入得多。直見往往令人不安。托爾斯泰充分運用這天賦，破壞了自己與讀者的平靜。這個提出過分簡單但根本、他自己又無法回答的問題的習慣（至少，在一八六〇與一八七〇年代，他無法回答那些問題），使他博得“虛無主義者”之名。然而他確實無意為破壞而破壞。世間萬事，他只最想知道真理。這股激情，破壞力之巨，由其余有志在前人立定的界限底下鑿道突圍的人，諸如馬基雅維利、帕斯卡爾、盧梭、《約伯記》作者的表現，已可見一斑。托爾斯泰和他們一樣，與他當代或任何時代的任何公眾運動格格不入。有些疑問者富于顛覆性，他們提出的問題，古來沒有答案、未來似乎也可能不會有答案——至少，沒有他們或了解他們的人會絲毫接受的答案。托爾斯泰只屬于這類人。

托爾斯泰也有積極的觀念。這些觀念在他漫長一生里的變化，并不如某些論者所說之頻繁復雜。而這些觀念也不是惟他獨有。它們與十八世紀的法國啟蒙運動有些共同之處，與二十世紀若干觀念相符合，與他自己當代則稍少共同。在俄國，他青年時代使那個國家的教育階層壁壘分裂的幾股意識形態巨浪，他無一能歸入。他不是景慕西方的激進知識分子；他不是斯拉夫主義者，易言之，他不是基督教君主政體與民族主義君主政體的信徒。他的看法貫穿這些范圍。他也像那些激進人士，素來譴責政治壓迫、武斷暴力、經濟剝削，以及一切在人間制造與維持不平等之事，但是，“西化”眼光的其余部分——知識階層意識形態之核心，諸如凌掩一切的公民責任感、以自然科學為所有真理法門的信念，對社會改革與政治改革、民主、物質進步、世俗主義的信念，這團著名的混合物，托爾斯泰早年已率直拒斥。他相信個人自由，而且的確也相信進步，不過，是在他自己的奇特層次上相信。[219](#_219_1)他鄙視自由主義者與社會主義者，更痛恨他當代的右翼黨派。他最親之人，正如論者所常言，是盧梭；近代作家中，他最喜愛、最佩服的是盧梭的看法。如同盧梭，他排斥原罪之說，相信人生而純潔，只是被自己的惡劣建制所毀——其中為害尤烈者，即文明人所謂教育。他如同盧梭，將這腐敗過程大致歸咎于知識分子——以專家自任的精英分子，黨同結社，遠離凡常人類而自絕于自然生活的世故人物。這些人該下地獄，因為他們幾乎已經喪盡人類最珍貴的財產，亦即，喪盡人類與生俱有的能力——看出真理，看出不可移易的永恒真理的能力；這真理，只有江湖郎中與詭辯家才說成隨環境與時地之異而異，也只有心靈尚未腐化者，即兒童與農民，以及尚未被虛榮與驕傲弄瞎者，即樸簡與善良之人的純真眼睛，能充分看見。教育，西方所了解的教育，破壞純真。此所以兒童痛切且本能地反抗教育，此所以教育變成強迫塞入他們喉嚨而逼他們下咽之物，而且，像一切威迫與暴行，使受害者殘廢，甚或將其摧殘至無可救藥之地。人類天生渴望真理，因此，真正的教育須是兒童與尚未世故機巧的無知之人能順遂地、渴切地吸收的一種教育。要了解這點，要發現運用這種知識的法子，具備教育者必須拋掉他們思想上的高傲，重新起步。他們必須滌除他們心中的理論，洗清他們在人的世界與動物世界之間，或者在人與無生物之間所作的虛謬、偽科學類比。惟有如此，他們才能重建他們與未受教育者的切身關系——一種只有人性與愛能達成的關系。

他覺得，近代見得此點者，惟盧梭而已——或許加上狄更斯[220](#_220_1)。若不除去沙皇官僚以及他所謂“進步主義者”——虛妄而空談的知識階層——對人民、對一般人民與兒童的統治，則希望渺茫。在一篇早年著作里，托爾斯泰認為，即使舊式鄉村教士，其為禍亦不如這種統治：他知識淺薄、笨拙、懶散、愚蠢，但他將學生當人看，不像科學家處理實驗室里的標本；他做他所能之事；他往往腐敗、脾氣乖戾、不公正，但這些是人的——“自然的”——惡習，因此與機器制造的現代教師不同，不會造成永久的傷害。

有這些觀念，托爾斯泰個人成為斯拉夫主義反動分子里比較快樂的一位，就不足為奇。他拒斥他們的觀念，但至少，他覺得他們與現實——土地、農民、傳統生活方式——還有些接觸。至少，他們相信精神價值優先于一切；他們相信，徒以政治或立憲改革來改變比較浮淺的生活層面，無法使人改變。不過，斯拉夫主義者也信仰正教、相信俄羅斯民族有其獨特歷史命運、相信歷史是神意指定的過程，而且連帶相信許多荒謬之事因為天生即有、古老，所以是神意的工具，所以有道理；他們的人生寄托于一個基督教信仰——相信過去、現今、未來的信徒形成一個巨大的神秘體（共同體兼教會）。于此，托爾斯泰思想上加以拒斥，而氣質上有強烈無比的呼應。他很了解的人只有貴族與農民，而了解前者又遠勝于了解后者；他與他的同胞有許多共同的本能信念；他同他們一樣，天生厭惡一切形式的中層階級自由主義；他的小說里極少出現資產階級人物。他對議會民主、女權、普遍選舉權的態度，與科貝特、卡萊爾、蒲魯東或D.H.勞倫斯并無大異。他深心贊同斯拉夫主義者對一切科學與神學命題的猜疑，而這使他與莫斯科的斯拉夫主義者生出一種性情投契的關系。但是，他的智力與他本能的信念并不一致。作為思想家，他與十八世紀的哲人們深相親近。他和他們一樣，將斯拉夫主義者維護的家長制俄國國家政體與教會視為有組織而且偽善的陰謀。他和偉大的啟蒙運動思想家一樣，不在歷史里、也不在民族或文化或教會的神圣歷史里，而在個人一己的切身體驗里尋找價值。他和他們一樣，相信永恒的（而不相信隨歷史而演變的）真理與價值，并且力拒種族或國家或文化為創造媒介的浪漫概念；至于黑格爾認為人或運動或建制是自我完善的理性的化身，而歷史就是這理性的自我實現過程——這類對他那一代人影響深巨的觀念，他更反對，他終身視其為蒙混不清的玄學瞎說。

這清晰、冷靜、不妥協的現實主義，在他早年札記、日記與書信里已直露無遺。童年與喀山大學時代認識他的人所作的回憶，更加強這印象。他性格深為保守，帶有一絲任性與不理性的氣質，但心智始終冷靜、嚴守邏輯、擇善固執；論證所趨，無論導致什么極端，他緊隨到底，自在而無懼——一種典型，而且偶爾致命的俄國特質組合。凡不能滿足他的批判意識之事，他一概拒斥。他離開喀山大學，因為他認定教授不勝任、所談盡為瑣事。他如同愛爾維修及其十八世紀中期友人，指斥僵死語文之講授、神學、歷史——即全部古典課程，斥其不過堆積任何理性之人都不會想知道的資料與規則而已。歷史特別令他著惱，歷史有系統地仔細剔除真實要事而解答不存在的問題。大學時代，與一位同學因某件小事而犯上，關在學校的禁閉室里，他曾發一語，令那位同學大為驚愕：“歷史像個聾子在回答沒有人向他提出的問題。”他完整“意識形態”立場的第一次周延陳述，則作于一八六〇年代。當時，他決心作一篇論文，探討教育。這項嘗試里，他所有思想力量與所有偏見表現無余。

一八六〇年，三十二歲的托爾斯泰陷入他周期性的道德危機。他已是小有名氣的作家，《塞瓦斯托波爾》、《童年、少年、青年》，以及兩三個短篇故事，頗得批評家贊賞。他本國里才氣非常的那一輩作家中，他結交了天賦最高的幾位：屠格涅夫、涅克拉索夫、岡察洛夫、巴納耶夫、皮謝姆斯基、費特。他的作品，人人覺得清新、銳利，描寫力出奇入妙、意象精確獨造。他的風格偶爾被評為硬拙甚至野蠻。但毫無疑問，他是年輕一代散文作家中最被看好的一位。他前途無量，然而，他的文壇友人對他有所保留。他走訪文學沙龍，左翼右翼不拘（彼得堡與莫斯科素來都有政治派別，而且壁壘日益分明），而他無論置身何處，似乎都不自在。他大膽、有想像力、獨立，但不是文人，根本上并不關懷文學與寫作問題，作家問題更非其心所系。他是從一個比較不以思想為主、比較貴族而且比較原始的世界信步漫游到文學里來的。他是世家出身的業余作家；不過，這并非新事，普希金及其同代人的詩，俄國文學史上無與倫比的詩，就是天才業余作家的手筆。使文人朋友在他面前忐忑難安的，不是他的出身，而是他對文學生活——對職業作家、編者、政論家的習慣與問題——那種毫不掩飾的無動于衷。這個世俗、聰明的官吏也可以極為隨和；他對文學的愛好既誠且真；但是，置身文會雅集，他鄙慢、頑強、矜持；在一個務求人我親近、無限互通衷曲的環境里，他絕無開誠推心之意。他難以捉摸、滿眼不屑、令人窘迫、倨傲、有點令人提心吊膽。青年激進分子痛恨并鄙視為反動富家子弟放蕩習慣本色的征逐酒色之夜，他不再有興趣。他結婚成家，他眷愛妻子，暫時成為模范丈夫（即使偶爾令人惱怒）。[221](#_221_1)但是，他也沒有費心掩飾，對于一切形成的現實生活，無論其為高加索自由的哥薩克人的生活，或者是賽馬、跳舞、同吉普賽人游樂的富裕御林軍青年軍官的生活，他的尊重，遠過于他對書本、評論、批評家、教授、政治討論、高談理想與意見及文學價值之人的敬意。此外，他固持己見、多爭好辯，有時更野蠻得出人意表。結果，交友對他畏敬交加，終于疏遠他——或者，是他拋棄他們。費特——孤僻、深為保守的鄉紳——而外，他在同輩作家里沒有知己。他與屠格涅夫構隙，舉世皆知。他與其余文人更少往來；他喜歡涅克拉索夫其人，過于其詩——不過，涅克拉索夫是天才編輯，而且自始即欽佩并鼓勵托爾斯泰。[222](#_222_1)

有感于生活與文學的磗格對照，托爾斯泰寢食不寧，懷疑自己的作家志業。他和其余出身高尚而家資富厚的俄國青年一樣，為農民的可怕狀況而良心不安。僅作反省或指斥，他覺得是逃避行動。他必須起而行，他必須由自己的財產做起。他像十八世紀的激進人士，相信人生而平等，因教養而成不平等。他為他村里的兒童設立一所學校，又以不滿當時俄國流行的教育理論，決定前往海外研究西方理論與實踐。走訪英國、法國、瑞士、比利時、德國，他收獲良多——包括借到他最偉大小說的書名。但是，與最先進的西方教育權威接談且觀察其方法之后，他深信，對于兒童，這些方法最上者了無價值，最下者有摧殘之害。他并未久駐英國，于其“古舊”學校，亦未多加留意。在法國，他發覺學習幾乎完全機械——死記死背。例如，預習問題、年表，學生答題輕快勝任，因為已經背好。但是，同樣的學生，你由某個出乎預料的角度詢問同樣的事實，他們經常提出荒唐的回答——可見他們的知識對他們毫無意義。那個答說謀殺亨利四世者為凱撒的學童，托爾斯泰認為是典型例子：這孩子對自己儲存起來的事實既不了解、亦無興趣；他得到的，至多只是機械的記憶。

不過，理論的真正大本營卻在德國。他描述了德國的教學與教師。異日，《戰爭與和平》將另一行業中素負重望的專家——俄國雇用的德國戰略家——寫成丑怪浮夸的蠢人，極盡取笑，有前后輝映之妙。

在他一八六一至一八六二年間私資印行的期刊《亞斯納亞·波里亞納》里，托爾斯泰談他在西方的教育訪問，以一則令人毛骨悚然（又極為逗趣）的例子，說明德國最先進的師范學校訓練出來的一位專家如何使用最近發明的字母教授法。孩子們依照德國行為準則的規定，端坐課桌，懾服而乖順，講堂一片死寂，炫學且極度自滿的教師走入課堂，點點頭，頗為稱許。“他目光掃過全班，已經知道他們應該要了解的是什么；他知道這一點，而且知道學童們的靈魂是什么做的。他更知道師范學校教給他的其他許多東西。”他帶來最近出版的、最進步的教本《魚》，教本里有一條魚的各色圖片。

“親愛的同學，這是什么？”“魚。”最聰明的學生回答。“不對。”他不肯善了，直到有個孩子說他們看見的不是魚，是書。這才像話。“那么，書本里面有什么？”“字母。”最大膽的男同學說。“不對，不對。”老師說道，是傷心的口氣，“大家說話，‘一定’要想想自己在說什么。”至此光景，同學們開始神情沮喪，茫然無助，大家絲毫捉摸不著老師要我說什么。他們有個混亂中又十分正確的感覺，覺得老師要我說些不可理解的話——說那只魚不是魚；他們覺得，他要我說的，是我永遠想不到的事情。他們的思緒開始四處盲撞。他們覺得奇怪（一種十分傳神的托爾斯泰式奇想），老師為什么戴眼鏡，為什么用眼鏡看東西，不摘下來，等等。老師催他們集中心力，他連逼帶磨，好不容易才弄得他們說他們看見的不是一條魚，而是一張圖片，然后，再加一陣折磨，才又弄得他們說那張圖片代表一條魚。托爾斯泰問了：如果那就是他要他們說的事情，舍掉“魚”的方法，而直接要他們背下這深奧的智慧金言，不是更好辦么？“魚”的方法非但沒有引發他們作“創造的”思考，反倒只把他們弄得愚鈍不堪。

真正聰明的同學知道自己的答案永遠錯；他們說不來原因何在，只曉得答案永遠錯；笨學生偶爾答對了答案，可又不曉得自己為什么受稱贊。這位德國教師的做法，只是把死死的人類資料——或者應該說活生生的人——喂入狂熱愚夫發明的一種荒怪機械設計。這班愚夫以為這就是把科學方法應用于人類教育的法門。托爾斯泰向我們保證，他的記敘（我只引述其中短短一段）并非諷擬之作，而是忠實重現他在德國最先進的學校，以及他在“英國一些幸運采行這些奇妙……方法的學校”里所見所聞。

幻想破滅且滿懷憤怒之下，托爾斯泰回到他的俄國家鄉，開始親自教導村中兒童。他興建學校，繼續研究，摒棄并宣斥當時流行的教育學理，出版期刊與小冊子，發明學習地理、動物學、物理學的新方法，撰寫算術手冊，指責一切壓迫方法——尤其是強迫學童背誦事實、年代與數學的方法。一言以蔽之，他的作為，有如一位富于獨創、開明、精勤奮勵、固執己見而略帶孤僻的十八世紀地主皈依了盧梭或修道院院長馬布利（Abbé Mably）的學說。在他俄國革命以前的作品全集里，他的理論與實驗記述足足滿兩巨冊。這些記述至今迷人，以喜劇與抒情筆法描寫鄉村生活，尤其兒童生活，是他這方面的上乘佳構。這些文字出于他創作力量臻至巔峰的一八六〇與一八七〇年代。他以無與倫比的洞識，追索各個村童糾結錯雜的思緒與感覺樣式，復以出神入化的具體筆觸與想像力，描寫他們的言談與行為，以及他們周遭的實際自然環境。入乎其中，很容易遺忘他高懸文外的說教目的。文中所寫，乃人類經驗之直見，而與此直見并駕齊驅的，是一位狂熱于理論的十八世紀理性主義者所抱的獨斷教條——那些教條與他描寫的生活并未融合為一，而是由外覆加于那生活之上，有如畫滿嚴格對稱圖案的窗戶，與窗口俯臨的世界并無關連，卻因作品本身的無限活力與建構天才，造成其藝術上與思想上同窗外世界合為一體的幻覺。這是文學史上最非比尋常的表演之一。

敵人總是那幾位：專家、教授、聲稱對別人有特殊權威的人。矢有所發，往往指向大學與教授。這情形，在他早期自傳小說的“少年”一段里已現端倪。托爾斯泰論述當時俄國刻板乏味與不勝任的教授，以及無聊至極且脅肩諂笑的學生，筆下肆意撻伐，有十八世紀作風，令人想起伏爾泰與邊沁。其中語氣，在十九世紀并不常見：直露、喜作反語、說教、尖酸，既苛刻、復令人莞爾；他整個架式的基礎，是取自然之和諧質樸，對照人在惡意與愚蠢中造成而自毀的復沓糾雜——這些人，作者自感疏隔，故作不解，而站在遠處譏諷。

以上所論，是托爾斯泰晚年念念執著的一個主題的開端。這主題是：我們一切困惑的解決之道近在眉睫——答案就在我們身畔周遭，俯拾即是，昭昭然如化日天光，只要我們不自閉眼睛，不四處瞻望，而肯凝神注目，就會看到清明、單純、不可抗拒的真理正在瞪著我們。

托爾斯泰亦如盧梭、康德，以及自然法的信徒，深信人有一些不因時地而異的基本物質與精神需求。這些需求若獲滿足，他們就過著和諧圓融的生活——和諧圓融的生活是人性的目標。道德、美感以及其余精神價值，是客觀且永恒的價值，而人的內在和諧有賴于他與這些價值的正確關系。此外，他畢生維護以下命題（他自己的小說與筆記并未體現的命題）：人的童年，比后來處于教育腐化影響下的生活更和諧；質樸之人（農民、哥薩克人等等）對這些基本價值的態度比文明人“自然”且正確；他們有文明人所沒有的自由與獨立境界。因為（他再三主張此點）農民能以自己的資源供應自己本身的物質與精神需求——只要他們不受壓迫者與剝削者掠奪或奴役；文明人則需要強迫別人——農奴、奴隸、被剝削的大眾——勞動，才能生存。很諷刺的是，被強迫者竟被稱為“依賴者”，因為他們的主人依賴“他們”。這些主子寄生于他人身上。他們人格掃地，不但因為奴役與剝削他人，等于否棄公道、平等、人性尊嚴、愛等等客觀價值（人渴望實現這些價值，因為不得不然，因為他們是人），而且因為一個更深入、托爾斯泰認為更重要的理由：依靠奪取或借來的物質而生活、不能“自給自足”，會違背“自然的”感覺與體悟，腐蝕自己的道德，而自致于邪惡且可悲。人性之理想，是一個人人自由平等的社會，人人依真理與正道而生活與思考，因此人與我、我與自身皆無沖突。這種說法，無論披上神學、世俗或自由無政府主義外衣，都是古典的自然法義理。托爾斯泰終身執守此義——在其“世俗”時期、“皈依”以后，皆然。他的早期小說，于此即有生動表達。《哥薩克》里，哥薩克人盧卡什卡與耶洛什卡叔叔的道德優于奧列寧，而且比他幸福快樂，以美感而言，也比他和諧。于此，奧列寧自有所知；的確，他有此知，即已點出整個狀況的中心了。《戰爭與和平》的彼埃爾、《安娜·卡列尼娜》的列文，都感覺到質樸的農民與士兵在這些方面的優上境界；《一個地主的早晨》里的聶赫留朵夫，亦復如此。這信念日漸充滿托爾斯泰心靈，終至使他后期作品中所有其余問題黯然失色。不明乎此，《復活》與《伊凡·伊里奇之死》即無法理解。

托爾斯泰的批判思想恒常環繞這個中心概念——自然與人工、真理與杜撰的對比。例如，一八九〇年代，他為莫泊桑短篇小說的一個俄文譯本作序，序中設定藝術如何可以優秀，首先要求作家具備充分才具；其次，題材本身須有道德上的重要性；最后，作家著筆，必須真愛（愛所當愛）、真恨（恨所當恨），亦即身入其境，且保持赤子直指真諦的道德靈見，不可運用自以為是、自我滅裂、而且每每落于幻妄的所謂不偏不倚與超脫——或者，更下乘者，蓄意扭曲“自然”價值，以至自害天性。天賦之才，人各不等，但如果努力，人人都能發現永恒、不變的屬性——善與惡、重要與瑣屑。虛偽——“捏造”——的理論使人昧惑而不見這些屬性，而且因此扭曲生活與創造活動。托爾斯泰應用他這項標準，質直而行，近乎機械。于是，據他所見，涅克拉索夫處理了極為重要的題材，而且擁有高超的技巧，但是，對于受苦的農民與慘遭摧殘的理想主義者，他的態度始終冷淡而不真實。陀思妥耶夫斯基在嚴肅方面絲毫無虧，他的關懷也深刻且由衷，但他未能滿足前述第一條件：他漫漶而反復；他不知道，清楚說出真理以后，即應適可而止。屠格涅夫則是優異作家，他與他題材的關系也真實而足稱道德，但他不符合第二條件：他的題材過于狹限、過于瑣碎——有些毛病，人格再完整，技巧再高超，都無濟于事。內容決定形式，絕非形式決定內容；內容太細微或太瑣屑，藝術家的作品就無可救藥。執持與此相反之見——相信形式優先，即是犧牲真理，終將產生造假之作。托爾斯泰全套批評字匯里，沒有比“造作”更嚴厲的字眼，意指作家并未真正體驗或想像，不過“組構”——“捏造”——他所描寫之事而已。

因此，托爾斯泰對莫泊桑的天賦固然大為崇拜，但是他堅認，由于執持這種虛偽且庸俗的理論，莫泊桑出賣了他的天才；不過，他仍是一個好作家，因為他像巴蘭[223](#_223_1)，雖然可能有意詛咒美德，卻不由自主察覺善事；這體悟吸引他愛上善事，而且迫使他不由自主，走向真理。才具即靈見，靈見啟露真理，真理永恒且客觀。看出自然或行為的真理，以天才直接且生動地看出真理（惟天才之人，或者質樸之人或兒童，能如此看出真理），復又以冷血不認或篡改真理（無論為了什么而作此否認或竄改），是荒唐、不自然的，是性格疾病甚深的征候。

真理是可得而發現的。追隨真理，是善、是內心健全、是和諧。但，顯然，我們的社會既不和諧，也不是由內心和諧的個人所構成。受過教育的少數人——托爾斯泰所謂教授、侯爵、銀行家，他們的利益對立于多數人——農民、貧民——的利益；對于彼此的價值，雙方不是漠然不顧，就是互相譏諷。即使有人如奧列寧、彼埃爾、聶赫留朵夫、列文，領悟教授、侯爵與銀行家所持價值之虛偽，以及他們的虛妄教育所帶來的道德敗壞，即使有人真心懺悔，他們仍然只有斯拉夫主義的裝腔作勢，而無法天天真真，與一般人民大眾“融合”。他們腐敗到無法復歸純真了么？他們的立場無可指望了么？還是這些文明人已經養成（或發現）自己特有的價值，而這些是野蠻人或兒童不可能得知分毫，但文明的他們即使能用某種不可能的方法把自己變成農民、或者變成頓河與捷列克（Terek）河邊自由又快樂的哥薩克人，也失不掉、忘不掉的價值？這是托爾斯泰畢生最輾轉苦思的核心主題之一，他反復探討這主題，又再三提出相互沖突的答案。

托爾斯泰知道自己分明歸屬侯爵、銀行家、教授這群少數人。自己處境的征狀，他知之甚深。例如，他無法否認自己熱愛莫扎特或肖邦的音樂，或者丘特切夫或普希金的詩——文明最成熟的果實。他需要、他不能不利用印刷文字，以及這種生活所賴以實現、這種藝術品所賴以創造的文化裝備。但是，普希金對村童有何用處？他們不了解他的言語。印刷術的發明，為農民帶來什么實惠？托爾斯泰說，有人告訴我們，書本教育了社會（“質言之，使人更腐化”），文字促進了俄國農奴的解放。托爾斯泰否定這種說法；他認為，沒有書本或宣傳小冊子，政府照樣會解放農奴。普希金的《鮑里斯·戈東諾夫》只博得他托爾斯泰欣賞，對于農民，此作毫無意義。文明的得意成就呢？電報告訴他，他姊妹健康情形如何、希臘國王奧托一世前途又如何；但大眾由電報得著什么益處？然而為這一切付出、素來為這一切付出的，是他們；他們心知肚明。“霍亂暴動”[224](#_224_1)里，農民殺死醫生，因為那些醫生視他們如囚犯。他們做法錯誤，固然無疑，但這些謀殺并非偶發事件，本能告訴農民誰是壓迫他們的人。他們這本能是健全的，而且醫生屬于那個階級。蘭多夫斯卡[225](#_225_1)，在亞斯納亞·波里亞納為村民演奏，村民大眾漠無反應。但是，質樸的農民過著最未受損的生活，這生活比起富人與受過教育者歪曲又充滿痛苦折磨的生活，無上優越，你能懷疑么？

在其早期教育論文里，托爾斯泰認定，一般人民不但物質上，連精神上也自給自足——民歌《伊利亞特》、《圣經》，起源于民間，因此凡人皆解，而丘特切夫的絕妙詩作《沉寂》，《堂喬萬尼》，或“第九交響曲”，并非人人能懂。人類若有理想，則此理想不在未來，而在過去。昔日，有伊甸園，園中住著《圣經》與盧梭想像的尚未腐化的人類靈魂，其后，是墮落、腐敗、苦難、造假。自由主義者或社會主義者——進步主義者——純由盲目（托爾斯泰三復斯言），才相信黃金時代尚在未來，說歷史是改善的過程，說自然科學或物質技術里的物質進步與真實的道德進步相合。真相與此相反。

兒童較成人接近理想的和諧，質樸的農民比身心碎裂、“異化”、道德與精神俱失安泊而且自我毀滅的寄生蟲，即文明的精英分子，又更接近。由此義理，發出托爾斯泰著名的反個人主義。這反個人主義之中，復以他對個人意志的診斷最醒目——個人意志是“自然的”人類趨向所以誤入歧途與走火入魔的本因。據此，他相信（大致祖述叔本華意志為挫折本源之說），依照理性的理論而從事規劃、組織，而信賴科學，試圖創造理性的生活樣式，是逆向自然之流而泳，是對我們內在的救命真理閉目漠視，是折磨人類，屈使他們配合他們的人性厲聲反抗的社會與經濟制度。由同一義理，托爾斯泰又發出與此相應的見解。托爾斯泰相信，一個以直覺掌握的事物方向，不僅無可避免，而且是客觀——天意所定——之善。因此，他相信人必須順從這方向，這也就是他的寂靜主義。

以上是他的訓誡的一面——托爾斯泰運動中最出名、最核心的觀念。這觀念貫穿他從《哥薩克》、《家庭幸福》到最后幾篇宗教論文的一切想像、批評、說教作品。自由主義者與馬克思主義者俱加譴責者，亦即此理。托爾斯泰本此義理之心境而主張，假想英雄人格決定事件，是一種極度的自大狂與自欺。他的小說處心積慮，專要顯示拿破侖與沙皇亞歷山大、《安娜·卡列尼娜》里的貴族與官僚社會、《復活》里的法官與官吏微不足道；他也要彰明，歷史學家與哲學家由于空洞、思想無能，而利用“力量”與“影響”之類觀念，將“力量”賦與偉人，將“影響”賦與作家、演說家、布道家，以為如此就解釋了事件。他認為這些是抽象字眼，無法解釋任何事情——它們本身遠比它們想解說的事實更隱晦難明。他認定，所謂發揮權威或力量，所謂影響、支配，其底蘊為何，我們絲毫不了解，因此也絲毫無法解釋或分析。依托爾斯泰所見，沒有解釋能力的解釋是具有分裂作用而且自我膨脹的智力的征候——“智”這種官能摧殘純真，導致觀念虛妄，以及人類生活之破壞。

以上，即是盧梭啟發，浪漫主義初期已現面目，而且在藝術上與生活中鼓舞了原始主義的一派思想。其有此鼓舞之功，并不獨在俄國為然。托爾斯泰以為他與別人由觀察質樸的人民，由研習福音，就能發現人生正道的真理。

他另一派思想，與以上所述正好相反。米哈伊洛夫斯基之論，可謂公允：奧列寧縱然迷醉于高加索與哥薩克的田園風味，也還是無法將自家化成盧卡什卡、無法重返童稚的和諧——他的童稚和諧已經破碎無存。列文知道，他如果試圖變為農夫，此舉將只是可怕的鬧劇——農民第一個就會識破并嘲弄；他、彼埃爾與尼古拉·羅斯托夫隱隱約約知道，在某個層次，他們有個他們能給、而農民沒有的東西。托爾斯泰告訴受過教育的讀者：

[農民]需要你十世代未受苦工壓碎的生活所給你的東西。你有閑暇去研究、思考、受苦——那么，請你把使你受苦的這個東西給他們；他需要這東西……千萬不要把歷史加給你的才具埋入土里……

如此說來，閑暇未必只有破壞性。進步是可以發生的，活在過去的人無法向當時發生之事學取教訓，而我們能。我們活在一個不公正的秩序里，固然是真，但這也造成直接的義務。文明的精英分子與人民大眾隔絕，固然是悲劇，但他們有義務嘗試重新創造破碎的人類、停止剝削他們，把他們最需要的東西——教育、知識、物質協助、創造美好生活的能力——給他們。米哈伊洛夫斯基嘗謂：《戰爭與和平》的尼古拉·羅斯托夫未竟之業，《安娜·卡列尼娜》的列文繼志戮力。他們并非寂靜主義者，但他們的做法對了。據托爾斯泰看法，農民之解放，雖遺為德不卒之憾，但仍是政府一項意志——善意——行動，于今之急務，則為教導農民讀書、寫字、掌握算術規則（他們自身無能為力之事），以及裝備他們，使他們能善用自由。我無法將自己融合于農民大眾，但我至少能運用我自己與先人以不公之道獲得的自由所產生的果實——我的教育、知識、技術——來造福以勞力使我得到這閑暇與果實的人。

此為我不可埋沒之才。客觀的標準，一切人——腐敗至無可指望者除外——不論是否引為其人生準則，都看見而且承認；我必須致力依照這些客觀標準，促進一個公正的社會。這些標準，質樸者見之甚明，世故者所見比較模糊，但只要試一試，人人都能看見；的確，人之所以為人，條件之一，即是要能看見這些標準。發生不公道，我有義務抗聲直言，并且起而反對；一般人不可，藝術家亦不可袖手靜坐。作家所以為好作家，在于有能力看出真理——社會真理與個人真理、物質真理與精神真理，并且使之呈現而令人逃無可逃。托爾斯泰認為莫泊桑正是如此——盡管他有他那些美學謬論，他仍不由自主。因為他是腐化之人，故而從惡棄善，寫一個毫無可取的巴黎登徒子，筆下充滿同情，對于受害者，反吝于施舍。但是，如果他述說的真理層次十分深刻——有才之人，所說真理不得不深刻——那么，無論他是否有意，他都會使讀者面對基本的道德問題，而這些問題將是讀者若不作嚴謹且痛苦的自我檢討，就無法逃避也無法回答的問題。

托爾斯泰認為，再生之機在此，藝術之恰當功能亦在此。職志——才具——是服從一個內在需求：藝術家的目的、他的責任，是滿足實現這內在需求。最虛妄之事，莫過于藝術家為承辦者之見，或者福樓拜、勒南、莫泊桑所謂藝術家惟一功能為創造美麗物件之論。[226](#_226_1)人類目標只有一個，而這目標對一切人，對地主、醫生、侯爵、教授、銀行家、農民，都有同等約束力。這目標就是，說出真理，行動以真理為指南，亦即向善，并且勸導他人向善。上帝存在、《伊利亞特》是美的、人有自由平等的權利，這些都是永恒而絕對的真理。因此，我們必須勸人讀《伊利亞特》，不要讀色情誨淫的法國小說；我們必須勸人建設一個平等社會，不要為神權或政治上的階級制度效力。脅迫是邪惡的，人向來知道這是真理，因此，他們必須努力建設一個在任何情況下都不會為任何理由而戰爭、設立監獄、把人處死的社會，一個使個人得到最大自由的社會。托爾斯泰由自己的途徑，走到了一種基督教無政府主義的計劃。這計劃，與俄國民粹主義者的計劃頗多相同——除去民粹主義者的空談式社會主義、對科學及恐怖主義方法的信念，托爾斯泰與他們本來就甚多共通之處。他的計劃與他們多所相同，因為他如今鼓吹的似乎是行動計劃，而非寂靜主義。這計劃，即是他所欲實現的教育改革的基礎。他致力發現、搜集、闡述永恒真理，喚醒兒童或質樸人民的自發興趣、想像、好奇心；最重要者，他努力想解放他們“自然的”道德、情感與思想力量——只要我們消滅一切可能戕害、束縛、扼殺這些力量之事，這些力量將會使人獲得內在的與人際的和諧。這一點，托爾斯泰如盧梭，毫不懷疑。

這計劃——使人類一切能力得到自由發揮的計劃——又以一項巨大的假定為基礎，這假定是：至少有一條途徑，在此途徑上，這些能力既不會互相沖突，也不會作不成比例的發展，一條完成和諧境界的途徑（在此境界中，一切各得其所、和平相安）。這項假定，又帶來一個邏輯結論：由觀察、內省、道德直覺，或者由研究古往今來最賢德與最智慧之人的生活與述作，所獲得的人性知識，能為我們彰明這條途徑。這種義理與古代宗教訓練或現代心理學何其枘鑿磗格，此處無法細考。我想強調的是，這是一項行動計劃，是對當時的社會價值宣戰，對國家、社會、教育的暴政宣戰，對殘酷、不仁、愚蠢、偽善、軟弱宣戰——以及，最重要者，對虛榮與道德盲目宣戰。曾為享樂主義者與剝削者、曾為掠奪者與剝削者之子弟與受益人，固是一罪，不過，如果在這場戰爭里戮力致勝，即能贖免此罪。

托爾斯泰所信、所倡、所行，便是此義。他的“皈依”，使他的善惡觀點有所改變。這皈依并未減弱他對行動之必要的信念。他對原則本身的信仰，也從未動搖。他的敵人另有門戶可趁：托爾斯泰的現實感太過強固緊切，使他擋不掉這些原則——無論其本身多么有真理——應該如何實踐的痛苦懷疑。縱使“我”相信某些事物既美且好、某些事物既丑且惡，但是，如果我知道我不得不喜愛肖邦與莫泊桑，而這些更好的人——農民或兒童——不知道，那么，我有何權利依照我的信念來教導別人？我，站在長期精細繁縟過程尾端——站在累世以來文明、不自然生活的尾端——的我，有權利碰觸“他們”的靈魂么？

試圖影響某人，即是投身于一項道德可疑的事業。一人粗魯地操縱另一人，就是顯而可見的例子。但原則上，教育亦同此理。大凡教育者，都試圖塑造受教者的心智與生活，使其趨向某一目標，或使其接近某一模范。但是，如果我們——一個深深腐化的社會的世故成員——本身已不快樂、身心失諧、迷路，則我們從事教育，若不是想把天生健康的孩童變成我們的病態模樣、把他們做成我們自己這樣的殘廢之人，更是什么？我們就是我們變成的樣子，我們不自禁愛上普希金的詩、肖邦的音樂；我們發現，兒童與農民覺得這些東西不可解、煩冗無聊。我們怎么辦？我們依然故我，我們“教育”他們，教到他們好像也欣賞這些作品，或者，教到他們至少明白我們為何欣賞這些作品。我們在干什么呢？我們覺得莫扎特與肖邦的作品美好，只因為莫扎特與肖邦自己就是我們這種頹廢文化的子弟，所以他們的作品與我們生病的心靈相得莫逆；但是，我們有何權利去感染別人，使他們同我們一般腐敗？我們可以看出我們的制度的瑕疵；新教主張服從，天主教強調爭勝思齊（emulation），俄國教育（托爾斯泰認為）則以投合自利之心、使人注重社會身分地位為基礎——這些如何摧殘了人性人格，我們看得一清二楚。我們斥責法國人膚淺、法國人愚蠢浮夸，固然順當在理，但是，就此以為我們自己偏愛的教育制度——培斯特洛齊推薦之物或者蘭開斯特方法等等，適足以反映出其發明者雖開化而實被扭曲了的人格——必須優于或毀滅性低于法國人與德國人那些制度，豈非荒唐蠻傲，豈非顛倒矛盾？

然則如何可免誤人子弟？托爾斯泰重申盧梭《愛彌兒》的教訓。自然，惟自然能救我們。我們必須設法了解“自然”、自發、未腐、完善、與本身和諧、與他物亦和諧之物何在，而后打通這些理路的發展途徑；不要企圖改變、不要使人強入鑄模。我們必須聆聽我們被窒扼了的自然所發出的指令，不要視其為我們可用我們獨特的人格與強大的意志去強行塑造的原料。逆拗、仿效普羅米修斯，而自創目標，而另造世界，而同我們的道德意識所知的永恒真理——人人天生而永難移易的、使人有別于禽獸的真理——抗禮爭勝，是驕傲的極惡大罪。一切改革者、一切革命家、一切所謂偉大而卓有事功之人，皆犯此罪。以自由主義信念居心，或者純由任性或無聊而干涉農民生活的政府官員與鄉下士紳，亦犯此罪。[227](#_227_1)不要殺人，要學習。托爾斯泰一百年前左右的文章，“誰應該向誰學習書寫。是農民的孩子應該向我們學，還是我們應該向農民的孩子學？”主題在此，他一八六〇與一八七〇年代出版的所有教育記述，主題亦在此。這些記述，充滿他筆下常見的清新、具體詳盡，以及無人可及的即物直悟力量。他舉出他村中兒童所寫故事為例，談起他在他們的純粹創造面前，心中所生的敬畏。他向我們保證，那些兒童創作過程里，他未插一手、未贊一詞。這些故事，他若加“改正”，只會破壞而已；他覺得這些故事遠比歌德任何作品深刻；他說明這些故事多么使他為自己的淺薄、虛榮、愚蠢、狹隘、缺乏道德感與美感而深深羞愧。如果你要幫助兒童與農民，你惟一能算幫助的，是使他們更順利地在他們的直覺道路上自由前進。指導，就是破壞。人是善良的，只需要自由地去實現他們的善良。

一八六二年，托爾斯泰寫道：“教育，是一人對另一人行動，目標是引動此人去獲得某些道德習慣（我們說：他們把他教養成一個偽君子、強盜、好人。斯巴達人教成勇敢的人、法國人教成偏狹而自滿的人）。”但這就是把人類當成可以供我們塑造的原料來談——來用；說把人“教養”成這個或那個樣子，就是此意。我們分明是率意改變別人的靈魂與意志所自動自發追循的方向、率意否定他們的獨立——使他們偏向什么？偏向我們自己的腐敗、虛妄，或者，最好也只是不確定的價值？但這永遠都牽涉某種程度的道德暴虐。在一陣沒來由的狂亂里，托爾斯泰突作奇想，懷疑教育者的終極動機會不會居然是“嫉妒”，因為教育者所以熱愛其教育工作，追根究底，是由于“嫉妒兒童的純潔，而欲圖把孩子變成他自己的樣子，也就是說，把他變成更腐敗”。整部教育史是什么樣的歷史？所有教育哲學家，自柏拉圖至康德，追求一個目標：“使教育擺脫過去歷史的桎梏壓迫。”

他們想“忖度人需要什么，多多少少猜中以后，根據這個來建筑他們的新學派”。他們打掉一副枷鎖，換上另一副。有些教育哲學家堅持希臘文，因為那是亞里士多德的語言，而亞里士多德知道真確。路德否認教會神父的權威，而堅持教授希伯萊原文，因為他“知道”那是上帝當初向人啟示永恒真理的語言。培根注重經驗上的自然知識，而他的理論與亞里士多德的互相矛盾。盧梭宣稱他不相信理論，而相信生活——他所設想的生活。

但是，有一件事，他們所見略同：必須解放年輕人，使他們擺脫老年人的盲目專制。于是，舊制既去，他們各個立即換上自己的狂熱、奴役教條。如果我確信我知道真理，余者皆誤，那么，僅僅如此，我就有名分可以指揮別人的教育么？這種確信，夠么？我的確信和別人的有無歧異呢？我憑什么權利，用一堵墻圍起學生，排斥一切外在影響，隨我所喜，將他塑造成我自己或某個別人的意象？

托爾斯泰慷慨激昂，對進步主義者說，這問題的答案，非“有權利”，即“無權利”。“若答‘有權利’，則猶太人的學校和教會學校亦如我們一切大學，有同等合法合理的存在權利。”他宣稱，至少原則上，他看不出，傳統學校強迫學習拉丁文、激進教授向落在他們手中的聽眾強迫灌輸唯物主義，其間有何道德差異。至于自由主義者所喜譏彈之事，例如，在家中受教育，則可能確有道理。父母心愿子女肖己，實屬自然。宗教性的家教也有其道理，信徒如果知道何事必遭永入地獄之罰，自然應該會想將其余所有人類救離那些事。同理，政府有權訓練人，因為沒有某種政府，社會無法存活，而政府若無勝任的專家效力，又無法存在。

然則，由自己都不能確信自己所教之事為真理的人任職主事的學校與大學，其所實行之“博雅教育”（liberal education），基礎為何？經驗主義？歷史教訓？歷史教給我們的惟一教訓是，一切先起的教育制度都被證明是立基于虛妄之上的專制，而被其后來者痛責厲斥。我們鄙視并取笑中世紀學校與大學，焉知二十一世紀不會鄙視并取笑十九世紀的我們？教育的歷史如果只是一部暴政與錯誤的歷史，我們有何權利繼續這可憎的鬧劇？你要是說，事情向來如此、并非新鮮、我們無能為力、只好盡力而為——這豈不是說，謀殺向來常有，所以，即使我們如今已經發現使人謀殺的原因何在，我們還可以繼續謀殺？

在這些情況里，假使我們連下面這句起碼的話也不肯定，我們就真是無賴了：由于不像教皇、路德或近代實證主義者那般能自稱我們的教育（或者對人類所作的其余干涉形態）是以絕對真確的知識為基礎，我們至少也必須就此不再以我們不知道的東西為名義來折磨他人。我們所能確知的，只是人的實際需求。讓我們至少拿出勇氣，承認自己無知，承認自己有疑惑、沒把握。至少，我們可以摘掉傳統、成見、教條的眼鏡，試著發現別人——兒童或成人——需要什么，并且通過細心地、有系統地傾聽他們，一一了解他們個人的生活與需求，從而試著知道他們真正的樣子。讓我們至少向他們提供他們要求的東西，并且讓他們盡可能自由。給他們Bildung[228](#_228_1)（這個字，他提出一個俄文對等字，而且頗為自豪，指出此字在法文或英文里沒有對等字）——也就是說，設法以箴言名訓、以我們自身生活的實例，影響他們；千萬勿以“教育”施諸他們。本質上，“教育”是一種壓迫之法，會破壞人最自然、最神圣的成分——人依照他認為真、善之道而自力求知并行動的能力：他自取走向的權力與權利。

但是，許多自由主義者言盡于此，而托爾斯泰不能自休。因為問題又緊隨而來：我們如何讓學童與學生自由。保持道德中立？不傳倫理、美學、社會或宗教教條，只傳事實知識？將“事實”置于學生面前，又惟恐我們有病的看法感染他，于是讓他形成他自己的結論，而完全不以任何指示去影響他？然則人與人之間真可能做到此等中立的溝通么？人際之溝通，不都是一個氣質、人生觀、價值尺度有意或無意間影響另一個氣質、人生觀、價值尺度？人竟然可能如此互相隔絕到如果仔細避免最起碼的社交，就會互不沾染，各人絕對以自己而且只以自己的眼睛看出真偽、善惡、美丑？如此以為個人能長保純潔、免于一切社會影響，亦即，連心理學家、社會學家、哲學家今日辛勤獲致的人類新知也可以不要——這，豈非荒謬？便以托爾斯泰中年時代的世界而論，這觀念也嫌荒唐。我們生活在一個墮落的社會里：惟純潔之人能救我們。但是，教育家由誰來教育？誰純潔到知道如何治療、遑論有能力治愈我們的世界，或者這世界里的任何疾病？

這些極端之間——一邊是事實、自然、實然，另一邊是責任、公道、應然；一邊是純真，另一邊是教育；一邊是自發，一邊是義務；一邊是強迫他人的不義，一邊是任由他人自行其道的不義——托爾斯泰畢生搖擺掙扎。不僅他如此，“走入民間”的俄國民粹主義者、社會主義者與理想主義學生，莫不皆然。他們走入民間，卻又拿不定自己是去教、還是去學；他們不惜犧牲自己性命去爭取的“人民福利”是“人民”事實上欲求之利，還是只有他們改革者才知道的人民之利；“人民”應該欲求——如果他們同他們的斗士一般有教育而且明智就會欲求而實際上卻因愚昧而常加摒斥且激烈抗拒的，是什么？

由于這些矛盾，由于他一直承認自己未能調和或修飾這些矛盾，因此，他的生平，以及他那些道德痛苦、一心說教的藝術作品，都帶上了一層特殊意義。他厲斥同代自由人士的妥協與借口，指其為軟弱與逃避。他相信，基督的原則如何付諸實際的種種問題，必定有一最終的解決。有人說，他常談的某些趨勢與目標可能既真實卻無法得兼。這說法，他也摒斥。歷史主義對道德責任；寂靜主義對反抗邪惡的義務；目的論或因果秩序，對機會與無理性力量的變化作用；一邊稱頌精神和諧、樸簡、人民大眾，一邊心儀少數精英之文化及其藝術；既不屑于社會上文明人等的腐化，又力言此等人士有將人民大眾提升于與己相齊的水平的直接義務；一面執著于熱烈、質樸、片面信仰之生產動力與破偽除妄作用，一面因眼光銳利而有感于事實之復雜、復因啟蒙以后的懷疑主義而不免行動無力——以上一切理路，在托爾斯泰的思想里都有充分發揮。他如此多方執著，表現出來，就是他體系里一連串的不連貫——可能因為矛盾事實上存在，而導致現實生活里的沖突[229](#_229_1)。只要看見任何真理，托爾斯泰就沒有能力壓抑、屈真為偽，也沒有能力乞助于辯證或其余比較“深”的思想層次來將之搪塞了事——無論這“不能”會引起什么、導向何處、毀掉多少他最熱切渴望相信的東西。眾所周知，托爾斯泰視真理為最高美德。另外也有人說真理是最高美德。他們對真理的稱頌，同樣令人感念。但是，為真理而令人感念，固然難能可貴，其中真正足堪緬懷者，又寥寥可數，而托爾斯泰足當其一。他犧牲所有，供奉于真理；他舍盡幸福、友誼、愛情、平靜、道德與思想上的把握，最后，還獻上他的生命。而她回報他的，只是懷疑、不安全、自菲自薄，以及無從解決的矛盾。

在這層意義上，他會嚴厲否認他是歐洲啟蒙運動的烈士與英雄，但他仍然是——也許可以列為這個傳統里天資最豐富的一位烈士英雄。這好像是吊詭之論；不過，我們要知道，他整個一生，見證了一項命題——他此生最后幾年全心否定的一項命題：真理很少是完全單純或清晰的，而且不像凡常觀察者眼中所見那么淺顯。

# 父與子

## 屠格涅夫與自由的困境

據我所見，你不很了解俄國大眾。這個大眾的性格是俄國社會決定的。這個社會包藏、囚禁著沸騰而急待爆發的力量；但這些力量被沉重的壓制所窒，不能逃脫，遂產生悒郁、恨苦沮喪和冷漠。只在文學里，在我們韃靼式的檢查制度下，還有些生命與向前的運動。此所以作家志業尊嚴崇高，此所以文才微薄，亦能成功……此所以我們的作家無論天資何其貧寒，只要表現所謂自由潮流，即廣受矚目……大眾……視俄國作家為其僅有的領袖、辯護者，以及將他們從黑暗的君主專制、正教，以及民族生活方式里拯救出來的救星……[230](#_230_1)

別林斯基（《致果戈里的一封信》，一八四七年七月十五日）一八八三年十月九日，屠格涅夫如生前所愿，在圣彼得堡與他仰慕的批評家朋友別林斯基比鄰而葬。他先停靈巴黎火車東站，舉行簡短儀式，埃內斯特·勒南與埃德蒙·阿布蒞臨致辭，隨即移柩返國。至于葬禮，則出席者有帝國政府、知識階層、工人組織代表——也許是這些團體在俄國和平會面的第一兼最后一次。時局擾攘。前兩年，恐怖主義行動達于極盛，亞歷山大二世遇刺；陰謀魁首或問吊、或發配西伯利亞，但騷動仍巨，尤以學生為然。政府甚恐出殯行列變成政治示威。報界接獲內政部密函，只刊布官方的葬禮消息，而不許透露曾經得到這些提示。圣彼得堡市政當局與工人組織致送花環，都不許標明身分。一場托爾斯泰要憶談他老友兼對手的文學集會，因政府命令而取消。送葬途中，有革命傳單散發，官方未加理睬，葬禮于是似乎一路無驚，順利了事。但是，這些預防措施、喪事里的不安氣氛，可能會令亨利·詹姆斯、喬治·摩爾、莫理斯·巴林以及絕大多數也許至今仍然對屠格涅夫抱持同樣看法的人吃驚：世人向多視他為美麗散文的作家，是鄉間生活懷舊牧歌的作者；是挽歌詩人——專事眷戀日漸荒敗的別墅，以及別墅中無能又令人不禁心儀的居主，而哀悼其殘暉余魅；是罕有倫比的小說家，以神奇高才，寫氣氛與感覺之幽韻曲致，詠自然與愛情之詩，而列當時首席作家之列。在當日法國人的回憶錄里，他是他朋友龔古爾所稱的le doux géant：和善的巨人——溫良、迷人、無限平易可親；是令人出神的談家，在俄國朋輩間，有“塞壬”之號[231](#_231_1)；是福樓拜與都德、喬治·桑與左拉及莫泊桑敬仰的朋友；是他生平那位歌唱家知己維亞爾多公館常客里最受歡迎、最討喜的一位。不過，俄國政府的恐懼，其來有自。兩年前，他們不歡迎屠格涅夫訪問俄國，更不樂意他與大學生會晤，而且以毫不曖昧的措辭，向他傳達此意。大膽不在他特質之內；他縮短他的訪問，返回巴黎。

俄國政府緊張，并不足怪，蓋屠格涅夫不只是心理觀察家，也不只是纖美的風格家而已。他其實與當時每一位重要的俄國作家一樣，深刻痛切關懷他國家的狀況與命運。關于數目微小而影響巨大的俄國自由與激進青年精英的社會與政治發展——關于這群精英與批評這群精英的人，他的小說構成了最佳編年史。依圣彼得堡當局看法，他的著作絕不安全。不過，他不像同代的托爾斯泰與陀思妥耶夫斯基。他不是傳道家，也不想對他那一代人怒吼。他心力所重，主在體會、了解。無論是他能同情共鳴，或者他困惑或厭惡的人和事物，他都用心入乎其觀點、理想、氣質之中，以求了解。赫爾德所謂Einfühlen（移情），屠格涅夫高度發達，能滲入與他相外，甚至與他尖銳相斥的信念、感覺及態度。這天賦，勒南在悼詞里特加贊美[232](#_232_1)，而某些俄國青年革命分子也坦承他對他們的刻畫精確且公正。生平大部分歲月里，他都痛切關心俄國教育階層在道德與政治、社會與個人方面的爭論，尤其斯拉夫民族主義者與仰慕西方者、保守派與自由派、自由派與激進派、溫和人士與狂熱分子、現實主義者與靈視派（visionaries），以及最重要者，老年與年輕一輩之間深刻且慘烈的沖突。他試圖站立一旁，以客觀之眼觀看戰局。他并非次次成功，不過，因為他是個銳利且敏動的觀察家，作為一個人，作為一個作家，都善于自我批評、善于隱身幕后，更因為他不急于以己見束縛讀者、不急于說教、不切切使人改變信念，結果，比起他通常被相提并論的另兩位自我中心、厲色嚴辭的文學巨人，他竟是更高明的先知，對于他那時代以來傳遍世界的社會問題，更悟識其于初生始萌之際。屠格涅夫去世多年后，自承為其“狂熱”仰慕者的激進小說家柯羅連科曾作評語，說，屠格涅夫“以苦心的手法觸摸當代重大問題里最顯露的神經……而給人刺激”，他引起熱愛、敬意及劇烈批評，是“暴風中心……不過，他也嘗到了勝利的喜悅：他了解別人、別人也了解他”[233](#_233_1)。我想討論的，就是屠格涅夫作品相當受忽視、與我們自己的時代卻最直接互通的這一面。

### 一

氣質上，屠格涅夫不以政治為榮心之事。自然、人際關系、感覺之品質——他最了解的是這些。這些，以及其在藝術里的表達。他愛藝術與美的一切表現，此愛之深，不下于古往今來任何人。對于有意求取藝術以外的意識形態、說教或功利目的，尤其，對于以藝術為階級斗爭之利器，如一八六〇年代激進分子的主張，他有所嫌惡。他經常被描述為純粹的美學家、為藝術而藝術的信徒，而且被控以逃避主義與缺乏公民意識之罪——在部分俄國人的見解里，這是一種可鄙的不負責任的自我耽溺。然而這些描述并不適合他。論深刻且熱烈入世，他的作品固不如放逐西伯利亞以后的陀思妥耶夫斯基，亦不如后期的托爾斯泰，但仍然關懷社會分析，以至革命分子與批評革命分子者，尤其這些批評者中的自由派，都能從他的小說借得軍火彈藥。亞歷山大二世初曾欽慕屠格涅夫早期作品，終則仍對他深惡痛絕。

在本文所論這方面，屠格涅夫是他那個時代與他那個階級的典型。他比當時輾轉焦心的偉大道德家敏感而戒慎，而且不若彼等之耿耿苦慮與不能寬容，但是，對俄國獨裁政治種種恐怖現象，他的反應同樣痛烈。如此龐大而落后的國家，受教育者人數既微，又與難以稱為公民，俯仰于不堪言說的貧窮、壓迫、無知狀況中的同胞大眾相隔絕，公共良心遲早必生一場重大危機。此中事實，世人耳熟能詳：幾次拿破侖戰爭突然將俄國拖入歐洲，使俄國比先前更直接接觸了西方的啟蒙運動。出身地主的軍官與屬下發生相當程度的袍澤情誼，蓋雙方都亢奮著一股共通的澎湃愛國情感。此事暫時打破了俄國社會的僵硬階層劃分。索此社會中之突出形貌，約有數端：一個半文盲、由國家支配、大體腐化的教會；一批人數微小、西化不完全、素養貧乏的官僚——這批官僚拼力壓抑并控制大群原始、半中世紀、社會與經濟俱欠開發，但精力旺盛而潛能未得培育，在桎梏里困掙的人民；一股遐邇傳遍的自卑感——面對西方文明，三教九流都自覺社會與思想不如人；此外，上位者任意威福、在下者作令人欲嘔的屈從與諂媚，造成一個扭曲變相的社會，凡稍具獨立、創意或性格的人，都難找到任何正常發展的出路。

以此，似即足以說明本世紀上半葉所謂“多余人”的由來了。“多余人”是新興抗議文學的主角，為極少數受有教育而道德敏感之人中的一員，在自身家國中不獲安心立命之所，反躬自苦之余，逃入妄想或幻覺、犬儒作風、絕望，終則往往淪于自我毀滅或自暴自棄。一個人類——農奴——被視為“神賜財產”（baptized property）的制度，其可悲與墮落，令他感到痛切的恥辱與熾烈的義憤，而面對不公、愚蠢與腐敗當道，他又自感無能為力，因此，郁積的想像力與道德感被迫走入檢查制度尚未完全封閉的僅有管道——文學與藝術。于是，產生了一項盡人皆知的事實：在俄國，社會與政治思想家變成詩人與小說家，具有創造力的作家則成為政論家。絕對的專制體制下，對建制的任何抗議，無論緣由或目的為何，基本上都是一種政治行動。結果，文學成為他們把人生的核心社會與政治問題爭個透徹的戰場。在原生地——德國或法國——只限于學院或美學圈子的文學或美學問題，在俄國成為整個一代原來對文學或藝術本身并無優先興趣的有教養的青年執著苦思的個人與社會問題。例如，支持純藝術理論者與相信藝術有社會功能者之間的爭論，乃七月王朝期間法國相當小部分批評家關心之事，在俄國竟變成一重大道德與政治問題，演為進步對反動，啟蒙對蒙昧主義，道德操持、社會責任與人性感覺對獨裁專制、虔敬、傳統、妥協與服從固有權威之爭。

他那一時代最熱烈、影響力最大的聲音，是激進批評家別林斯基的聲音。這個窮困、肺疾纏身、家世寒微、教育貧乏而誠正不阿、性格強毅的人，成為他那一時代的薩伏那洛拉[234](#_234_1)——一個提倡理論與實踐合一、文學與人生合一的火熱道德家。他的批評天才、他對困擾激進新青年的社會與道德問題核心的本能洞識，使他成為那些青年的天然領袖。在他和他的讀者，他的文學論著是一種連續無輟、殫精竭思、不屈不撓的嘗試——尋求人生目的之真理，探索何事可信、應有何作為。別林斯基之人格，激情慷慨、用志不分。其立場固曾經過數次劇變，但每有改變，皆因他已盡心痛切體會其信念，且本其熾烈、毫無機巧之天性，付諸行動，而信念不符所期，迫使他一再另取信念，重新開始。這再仆再起之業，隨他英年早逝，方告結束。正義與真理的尋求者——這一點，先于別林斯基其余一切特質；所以，他能令青年激進分子懾迷，他以他的箴規名訓所創的言教，固有以致之，然其深為動人之生活所立之身教，作用同樣巨大。屠格涅夫早年有志于詩，曾得他鼓勵，日后對他即終身專誠服膺。別林斯基的形象，尤其去世以后，成為獻身入世文人的具體象征；自他以后，俄國作家無人完全不信寫作的首要義務是為真理作見證：一切人中，作家最無權利避而不見時代與社會的核心問題。藝術家——尤其作家——脫離其民族最深刻關切之事，而專務創造美麗作品，或一意追求個人目的，會見斥為自我毀滅的自我主義與輕浮行徑；他如此背叛他選定的志業，只是自我戕害、自竭資源而已。

別林斯基的判斷，有一種痛心疾首的誠實嚴正——其內容如此，格調尤然。這種誠實嚴正，滲透了他當代俄國人的道德意識，雖時或見拒，而不曾見忘。屠格涅夫賦性審慎、公正、畏懼一切極端，處于危急時刻，容易畏縮規避；多年以后，他的詩人朋友波隆斯基即曾向一位反動教士部長形容他“和氣而柔軟如鼠……性情似婦人……沒有性格”[235](#_235_1)。此言也許過甚，但他畢生確實很容易接受外來感染，而且容易順服于比較強毅之人。別林斯基一八四八年去世，然其無形之身影言行，屠格涅夫終身為所魅附。或由軟弱，或由愛好安逸，或因渴求平靜生活，或純因性格溫厚，屠格涅夫常覺忍不住要放棄為個人自由或人類尊嚴奮斗，欲與敵人講和。凡遇此刻，很可能就是別林斯基嚴峻而動人的形象，如圣像一般，阻住他脫逃之路，將他召回這項神圣事業。對此誼兼導師、不久人世的朋友，他第一件、也最能傳于久遠的獻禮，是為《獵人筆記》。當時以至今日的讀者，皆以此杰作為古老而變遷中的俄國鄉村、為自然生命與農民生活的神奇描寫。實則，屠格涅夫自視此書為他對可恨農奴制度的第一次重大抨擊，是一聲義憤的吶喊，專為灼痛統治階級之意識而發。一八七九年，牛津大學舉他為榮譽法學博士，在此處成禮[236](#_236_1)，當時致詞為他作介紹的布萊士稱他為自由斗士，就曾使他頗為欣慰。

對屠格涅夫此生發生主導影響者，別林斯基既非第一人、也不是最后一人；第一位或許也是最具破壞力的，是他剛愎、歇斯底里、殘酷、愛挫深巨的寡母。她愛她兒子，而摧折了他的精神。即使衡以當時俄國地主不算苛刻的人性標準，她也是野蠻怪物。孩提時代，屠格涅夫目睹她施予農奴與仆婢的可憎暴行與羞辱。《旅長》中有一插曲，顯然也根據他外祖母殺害小農奴之事寫成：她在盛怒之下，責打那個男孩；他倒地；目睹此景，她更加惱恨，拿一只枕頭將他悶死。[237](#_237_1)他的小說充滿這類回憶，而他也一輩子努力把它們排出他的體系。

在學校與大學里受教而知尊重西方文明的人，大致即因早年這類場面的經歷，而形成整個俄國知識階層自始就有的特殊政治立場——終久關注個人自由與尊嚴，痛恨俄國封建制度之殘跡。時人在道德上，是一大渾沌局面。一八四二年，屠格涅夫二十四歲，與別林斯基已成莫逆之交；別林斯基曾言：“我們這時代切望信念，對真理如饑若渴，輾轉苦求”；“我們整個時代在問取、探求、尋索、苦戀真理……”[238](#_238_1)十三年以后，屠格涅夫呼應此說：“有些時代，文學不能只談藝術性，有比詩更高的利益。”[239](#_239_1)又三年，當時還熱衷于純藝術理想的托爾斯泰向他提議，出版一份以純文學及藝術為主，與當代污穢的政治論戰無關的期刊。屠格涅夫答復他，當今時代所需，既不是“抒情的絮聒啁啾”，也不是“樹上清歌的鳥”[240](#_240_1)；“你討厭這片政治泥沼；不錯，這玩意兒齷齪、一派污塵、俗劣。但是，街上有臟東西、有灰塵，而我們到底還是不能沒有市鎮。”[241](#_241_1)

右派與左派批評家（尤其是著惱于他的政治小說者）素來將屠格涅夫刻畫為一位被拖入政治紛爭，但情非所愿，根本仍始終與政治紛爭格格不入的純粹藝術家。這幅傳統畫像，容易造成誤解。一八五〇年代起，他幾部主要小說都深深關切他那一輩自由派人士困心苦思的核心社會與政治問題。別林斯基劍拔弩張的人文精神，特別是他對一切黑暗、腐化、壓迫與虛偽事物的痛詆惡罵[242](#_242_1)，對他眼光的影響，既深且久。兩三年前，在柏林大學，他聆聽日后的無政府主義煽動家、當時與他從習于同一位德國哲學老師的巴枯寧向他宣講黑格爾之道，而且一如別林斯基昔日，拜服巴枯寧洋溢煥發的辯證才華。五年后，他在莫斯科與激進青年政論家赫爾岑及其友人一晤而成知交。他與他們一樣，痛恨一切形態的奴役、不公與殘酷，但他與其中某些人不同，無法自安于任何教條式意識形態體系。他憎厭所有概括、抽象、絕對之事；他的眼光始終細致、直銳、具體、無可救藥地現實。學生時代在柏林呼吁的左翼右翼黑格爾主義，友人爭論不休的唯物論、社會主義、實證主義，因一八四八年歐洲左派之可恥潰敗而痛心失望并覺醒的俄國社會主義者所理想化的俄國農村公社——這些，他后來認為純屬抽象東西，是代替現實之物，許多人相信、少數人甚至奉為生活準繩，但是，這些教條，你要是當了真，想付諸實踐，則生活——表面崎嶇不勻且形態漫無規則的真實人類性格與活動，必會加以抵制，把它們粉碎。巴枯寧是好朋友、樂趣盎然的伙伴，但他的妄想，無論斯拉夫主義或無政府主義，在屠格涅夫思想里未曾留下一抹痕跡。赫爾岑可以另當別論，他是銳利、善諷、富于想像的思想家，早年，他們甚多共同之處。然而，赫爾岑的民粹主義社會主義，屠格涅夫認為是個悲情作祟的狂想，是一位無法長久沒有生命信仰、但早年的妄想已經毀于西方革命之敗的人所懷的夢。舊日的社會正義、平等、自由民主等理想，在西方的反動勢力面前既已無能為力，他必須為自己尋找一個新偶像來崇拜。于是，他祭起俄國農民這件“羊皮大衣”，與利欲熏心的資本主義這只“金犢”分庭抗禮（“金犢”與“羊皮大衣”都是屠格涅夫用語）。

屠格涅夫了解并同情他這位朋友的文化絕望。赫爾岑亦如卡萊爾與福樓拜、司湯達與尼采、易卜生與瓦格納，覺得自己在一個價值盡遭貶辱的世界里日漸窒息。赫爾岑覺得，一切自由、尊嚴、獨立、創意之事，盡已滅頂于資產階級平庸繁瑣的浪潮之下；在買賣人類事物的腐化、庸俗商人，以及他們那些為法國、英國、德國這幾家巨大合股公司奔走效命的卑劣、倨傲跟班操縱下，人生已經商業化；甚至意大利（他寫道），“歐洲最富詩質的國家”，當那個“肥胖、掛一副眼鏡的小資產階級天才”加富爾毛遂自薦要包養她，她竟然無法自制，拋掉了對她癡戀狂愛的情人馬志尼，遺棄了她那位大力士般的丈夫加里波第，向他投懷送抱[243](#_243_1)。俄國難道要把這具腐爛生蛆的尸體當成理想模范？一場驚天動地劇變的時機當然成熟了——一場西方來的蠻人入侵，將會如一場祛邪去病的暴風雨，換新空氣。赫爾岑斷言，這場暴風雨，只有一支避雷針能防抵——資本主義無法污染、毀滅性個人主義之貪婪與恐怖及非人都無法玷污的俄國農民公社。在這塊根基上，還是能夠建設一個由自由、自治的人類構成的新社會。

凡此種種，屠格涅夫都視為激烈的夸張、個人絕望的戲劇化。當然，德國人浮夸可笑，路易·拿破侖與巴黎那班趁亂得利之徒也可憎可厭，但西方文明并未傾頹糜潰。西方文明是人類最偉大的成就。提不出堪與比美的貢獻的俄國人沒有資格橫加譏笑并拒之于門外。他指責赫爾岑為疲乏無力且幻想已破之人，一八四九年以后尋找一個新神，竟在單純的俄國農民身上找到。[244](#_244_1)“你樹起祭壇來奉祀這位默默無聞的新神，因為世人對他幾乎毫無所知，而我們無妨……祈禱、信奉、等待。但這個神明根本做不來你所期望于他的事；你說這是一時、偶然、外力造成；但你這位神明珍愛且崇拜你痛恨之物，而痛恨你珍愛之物；（他）接受的，正是你為了他的利益而拒斥的東西，這一點，你避目不見，掩耳不聞……”[245](#_245_1)“你必須一本初衷，致力于革命，致力于歐洲的理想。不然，要是你如今認為革命與歐洲的理想全無意義，就必須拿出勇氣，與魔鬼四目正視，向‘整個歐洲’告罪——當面整個一體斥絕，不要這樣明里暗里獨獨厚愛某個未來的俄國彌賽亞”——尤其不可以偏愛俄國農民，俄國農民骨子里是最厲害的保守派，絕不關心自由理想。[246](#_246_1)屠格涅夫從未喪失他清醒的現實主義。俄國生活里最輕微的顫動，他都有反應；對于他所謂“俄國社會里文化教養階層變化迅速的面貌”上的表情變化[247](#_247_1)，他尤其敏感。他聲稱自己不過是在記錄莎士比亞所謂“時代的本質與面貌”[248](#_248_1)。空談家、理想主義者、斗士、懦夫、反動分子、激進分子，他一概忠實描寫，有時也使用尖酸的問難反諷，如《煙》所為，但筆下通常無比謹慎，善能了解每一問題里相互重疊的層面，而且沉著耐心、不急不亂，只偶爾稍帶不加掩飾的反語或譏刺（自己的性格與觀點也不輕饒）。如此，他有時候竟也弄得無人不惱。

至今還以為他是個不作寄托、高高超越意識形態爭戰的藝術家的人，也許要驚怪：俄國文學史，或許世界文學史上，不曾有人像屠格涅夫這樣同時受到左派與右派猛烈且持續的抨擊。陀思妥耶夫斯基與托爾斯泰觀點遠更激烈，但他們是頑強可畏的人物、憤怒的先知，即使最痛恨他們的敵手，對他們也敬畏交加。屠格涅夫一點也不頑強可畏；他親切、善于存疑、“和氣而柔軟如鼠”[249](#_249_1)、太謙恭講禮、太缺自信，嚇不了誰。他不曾體具任何清晰的原則，沒有鼓吹任何教條，對所謂個人與社會的“可惡問題”，不提任何萬靈藥。亨利·詹姆斯曾說：“人生種種對立面，他有所感覺，而且了解。我們盎格魯·撒克遜、新教、道德主義的傳統標準離他很遠……與他交談，所以會著迷，大半因為你呼吸到一種使時髦口號……聽起來很可笑的空氣。”[250](#_250_1)在一個讀者，尤其年輕讀者，至今都向作家求取道德指導的國家里，他竟拒絕載道。他也知道自己如此矜默，會付出什么代價。他曉得俄國讀者要人告訴他去相信什么及如何生活，期望有人為他提供清楚對照的價值、截然分明的英雄與惡棍。屠格涅夫寫道，要是作者不提供，讀者就不滿意，怪罪作家，因為他覺得要自己下決心、自己找路子，是惱人的事。[251](#_251_1)的確，托爾斯泰從來不會讓你疑惑他偏愛誰、譴責誰；陀思妥耶夫斯基也從來不掩飾他認為得救之路何在。這幾位偉大、痛苦的拉奧孔里[252](#_252_1)，惟屠格涅夫始終細謹而存疑；他讓讀者懸宕、陷入存疑狀態；核心問題是提出來了，但大多數至終未加解答——有些人認為屠格涅夫還有點沾沾以不解答為得計。

當時、今日，沒有一個社會對作家的要求比俄國更多。屠格涅夫被指責為游移搖擺、姑息妥協、目的不堅、一人而兼太多說法。此事確實令他耿耿難安。《羅亭》、《阿霞》、《前夜》，這幾部一八五〇年代的小說，“軟弱”（weakness）是一大要義——諸書極寫心地寬厚、理想誠摯之人的失敗：他們始終無能，未經奮斗，就向僵局勢力投降。半以巴枯寧為模子、半以自己為本而刻畫的羅亭[253](#_253_1)，是個理想高遠之人，健談，舉座陶醉，發抒的也是屠格涅夫能接受并辯解的觀點。但他是紙扎的人。面臨需要勇氣與決心的真正危機，他土崩瓦解。羅亭友人列日涅夫為羅亭身后之辯護：他理想高貴，但他“沒有血性、沒有性格”。在尾聲一章（作者追補于此書后來一個版本），歷經漫無目標的流浪以后，羅亭一八四八年在巴黎死于巷戰街壘之上——其死雖勇，但無大用，不過，依屠格涅夫看法，仍是羅亭的原型——巴枯寧——做不到的死法。不過，在他本國，羅亭連如此死法的機會也沒有；縱使羅亭有血性、有性格，在他當時的俄國社會里，他又能如何？這位“多余”之人，俄國文學里所有令人同情、不堪大用、無能任事的空談家始祖，處其當時環境，應該，或者可能向可厭的貴婦及她的世界（他屈降茍存的世界）宣戰嗎？讀者未獲指點。《前夜》女主角葉琳娜尋找一個英雄人物，幫她逃出她父母及其環境的虛偽生活。她發覺，連她圈子里最精華、最具天賦的俄國人也缺乏意志力、不能行動。她追隨了直前無畏的保加利亞反徒英沙羅夫。英沙羅夫單薄、干直，比起雕刻家舒賓或歷史學家別爾謝涅夫，少文而木訥。但是，他專注一念——將他的國家由土耳其人手中解放出來；有此大志，他的鄉土戰到最后一個農民、最后一個乞丐，他都與之同心赴事。伊琳娜追隨他，因為她的世界里惟他完整未敗，因為他的理想有不屈不撓的道德力量為奧援。

屠格涅夫在當時迅速往左移動的激進刊物《現代人》上發表《前夜》。支配《現代人》的一群人固然與托爾斯泰性情不合，與屠格涅夫也同樣不投契；他嫌他們是呆板、狹隘的教條家，對藝術全無了解、是美的敵人、對人際關系沒有興趣（人際關系是他的一切），不過，他認為他們勇敢而堅強，是拿一個目標——俄國人民的解放——來判斷一切的狂熱分子。他們拒絕妥協，他們一心一意要求得一場激進的解決。農奴之解放，令屠格涅夫和他自由派朋友深為感動，而在這些人心目中，那解放并不是新時代的開始，卻是一招可憐的騙術。在新的經濟安排下，農民還是落在地主的桎梏里。只有“農民的斧頭”——人民大眾的武裝起事，才能使農民自由。《現代人》文學編輯杜勃羅留波夫評論《前夜》，稱贊那位保加利亞人是正面英雄：他不惜生命，要把土耳其人逐出他的國家。我們呢？我們俄國人（他宣布）也有我們的土耳其人——只不過，是內部的土耳其人而已：宮廷、貴族、將軍、官吏、新興資產階級，等等，以暴力與大眾之無知為武器的壓迫者與剝削者。我們的英沙羅夫何在？屠格涅夫說起前夜：真的一天何時破曉？如果這么一天尚未破曉，正是因為善良啟蒙了的青年——屠格涅夫小說里的舒賓與別爾謝涅夫——無能。他們癱瘓了。他們滿口精致文雅的辭藻，但他們終必屈從于他們社會的平庸凡俗生活的習套，因為他們被家庭、建制與經濟的關系網絡牢牢連在既有秩序上，而他們又拿不出決心把這張網完全打破。杜勃羅留波夫在他那篇文章的最后定稿里說：“你坐在一個空箱子里，想從里面倒翻箱子，多么費功夫！要是由外面來，一推就翻了。”[254](#_254_1)英沙羅夫站在箱子外面——土耳其侵略者是箱子。真正有心之士，必須走出俄國箱子，與整個荒唐的結構斷絕一切關系，然后從外面推倒它。赫爾岑和奧加廖夫兀坐倫敦，虛耗時日，揭發俄羅斯帝國里隨處可見的不公、腐敗或失政例子；這，非但不能削弱那個帝國，反而可能促使它消除這些缺點而享國更久。真正的要務是摧毀這整個非人制度。杜勃羅留波夫的勸告很明白：有心人必須努力拋棄這箱子——與當前這個樣子的俄國脫離一切接觸，因為別無法子取得一個阿基米德點來把它推翻。英沙羅夫做法確當，要待更大的工作完成，再報私仇——處決那些刑訊并殺害他雙親的人。不可浪費精力去汲汲從事點點滴滴的揭斥，或者只把個人救離殘酷與不公。這，只是自由主義的無聊事，只是逃避根本工作。“我們”和“他們”毫無共通之處。“他們”——包括屠格涅夫——尋求自由、通融。“我們”要摧毀、要革命、要新的人生基礎；此外沒有什么能毀掉當道的黑暗。這，依激進分子所見，就是屠格涅夫這部小說的清楚意涵；他和他那班朋友則顯然太怯懦畏事，不敢直拈出來。

此書如此詮釋，屠格涅夫煩惱，簡直驚恐。他試圖教人取消這篇評論。他說：要是該文刊出，他會不知道怎么辦、往哪里跑。不過，這些人，他還是著迷。他厭惡這些“涅瓦河邊的但以理”們陰郁的清教主義。“涅瓦河邊的但以理”是赫爾岑給他們的稱呼[255](#_255_1)；他認為他們憤世嫉俗、兇狠，他無法忍受他們粗糙而反美學的功利主義，也無法忍受他們排斥他珍愛之物——自由的文化、藝術、文明的人類關系。但是，屠格涅夫又認為他們年輕、勇敢、不惜舍命打倒大家的共同敵人——反動分子、警察、國家。他想同杜勃羅留波夫攀交情，不斷找他聊天。一日，他們在《現代人》辦公室相遇，杜勃羅留波夫突然對他說：“伊凡·謝爾蓋耶維奇，我們別再交談，我厭煩了。”[256](#_256_1)說罷，走到辦公室老遠一個角落里。屠格涅夫沒有馬上放棄。他的迷人是出了名的；他使盡渾身解數，要討這位冷酷的青年歡心。沒有用；他一見屠格涅夫走近，就直瞪墻壁，不然，干脆拂袖而去。編輯同仁車爾尼雪夫斯基當時還偏愛并仰慕屠格涅夫；杜勃羅留波夫對他說：“你要是喜歡，盡管同他說話好了。”又特別添一句：“壞盟友不是盟友。”[257](#_257_1)此語頗具列寧神韻；早期那班激進分子，也許就數杜勃羅留波夫最富布爾什維克氣質。屠格涅夫是一八五〇年代到一八六〇年代俄國最著名的作家，也是歐洲聲譽巨大而且日漸隆盛的惟一俄國作家。他堅持了一段日子，最后，面對杜勃羅留波夫深重難息的敵意，終于死心。他們公開決裂。他靠向左翼視為最大死敵的卡特科夫主持編務的保守雜志[258](#_258_1)。

同時，政治氣氛愈來愈風狂雨暴。解放農奴的一八六一年，恐怖主義的“土地與自由聯盟”成立。措辭激烈，號召農民造反的宣言開始傳布。激進派領袖被控以叛亂罪，有的下獄、有的流放。首都火災四起，當局指責大學生為禍首。屠格涅夫沒有挺身為他們辯護。激進分子的呼喚，他們的橫暴諷刺，他認為純是汪達爾主義；他們的革命目標，他覺得是危險的烏托邦主義。然而，他也感覺到有個新東西在興起——某種巨大的社會突變。他明言自己處處感覺到這巨變。這巨變，他既厭惡、又著迷。現存體制——以及他和他那一輩自由主義信仰的許多事物——有一種新而且可畏的敵人正在出生。屠格涅夫的好奇心總是強過他的恐懼：他一心想了解這些新雅各賓分子。這些人粗糙、狂熱、敵意、輕慢無禮，但道德未喪、滿懷自信，而且，在一個狹隘但純正的層次上，他們可謂理性、不計私利。他無法硬忍著不睬他們。他覺得他們是新而目光銳利的一代，未受古老的浪漫神話蒙惑；最重要的是，他們年輕，他的國家的未來握在他們手里；而凡他覺得生動鮮活、熱烈、令人惱煩的任何事情，他素來不愿意不聞不問。畢竟，他們想打擊的惡事，確是惡事；在相當程度上，他們的敵人也是他的敵人；這些年輕人見解錯誤而頑固、野蠻、鄙薄他自己這類自由人士，但他們是反擊專制制度的斗士與殉道者。對他們，他由困惑而好奇、兼又害怕而目眩神迷。此后，他終身念念不忘，要為自己解釋他們——或許，也是向他們解釋他自己。

### 二

年輕人對中年人：“你有內涵而沒有力量。”中年人對年輕人：“你有力量而沒有內涵。”

取自當代一場交談[259](#_259_1)

這是屠格涅夫最出名、政治方面最令人感興趣的小說《父與子》的話題。當時那班神秘、盛氣騰騰的新青年，他宣稱他處處感覺到他們的形影。他們在他心里激起的感受，他發現很難分析。《父與子》之作，即是試圖為他所得于這些人的意象披上血肉與實質。多年以后，他寫信給一個朋友，說：“有一種——請別見笑——有一種命運，這東西強過作者自己，是一個獨立于他之外的東西。我知道一點：當初，我并沒有什么先入之見、沒有什么既定的‘筆勢’；我天真地寫，好像自己也被一路浮現出來的東西嚇壞了。”[260](#_260_1)他說，這部小說的核心人物巴札洛夫，是以他在俄國火車上遇見的一位俄國醫生為模型而塑成。不過，巴札洛夫也有別林斯基某些特征。他和別林斯基一樣，是窮軍醫的兒子，而且具有幾分別林斯基的唐突、他的直接與不寬容，一看到偽善與故作正經的蛛絲馬跡，一聽到夸大不實的保守主義濫調或推諉避事的自由主義時髦話，就當下發作。此外，盡管屠格涅夫連連否認，巴札洛夫還有幾分杜勃羅留波夫那種兇狠、好斗的反美學主義。

小說中心題目是老年人與年輕人、自由分子與激進分子、傳統文明與新而粗豪的實證主義間的對抗（這實證主義，除開理性人所需之物，其余一概不取）。青年醫學研究者巴札洛夫應他同學兼弟子阿爾卡季·基爾沙諾夫之邀，到鄉下來，住在阿爾卡季父親的公館里。這位父親，尼古拉·基爾沙諾夫，是個溫和、親切、謙遜的鄉紳，愛慕詩與自然，以動人的周到禮數招呼兒子的聰敏友人。同在這棟房子里的，有尼古拉·基爾沙諾夫的哥哥帕維爾，是個退休軍官，又是個講究衣著、虛榮、浮夸、舊式過氣的花花公子，從前在首都的社交沙龍里也曾是個小紅人，如今在文雅而惘惘不甘的無聊里度其殘生。巴札洛夫嗅到敵人的氣味，于是刻意稱自己一伙人為“虛無主義者”——意思只是說，他，以及同他類似想法的人，排斥一切不能用自然科學的理性方法建立的東西。只有真理要緊：不能以觀察與實驗確立之事，就是無用或有害的累贅——是“浪漫的垃圾”，是明智者要狠下心來削除的東西。凡是無從觸摸、無法用數量測度的事物，如文學與哲學、藝術之美與自然之美、傳統與權威、宗教與直覺、保守派與自由派、民粹主義者與社會主義者、地主與農奴未經嚴判的假設，巴札洛夫都歸為這堆不理性的瞎說。他相信強硬、意志力、精力、功用、工作，以及對一切存在事物的無情批判。他想撕破面具，炸掉一切受敬重的原則與規范。只有駁不倒的事實、只有能用的知識，才重要。他幾乎立刻同過敏、因循傳統的帕維爾·基爾沙諾夫發生沖撞。他告訴帕維爾·基爾沙諾夫：“目前，最有用的事情是‘否定’。所以，我們否定。”“一切？”帕維爾·基爾沙諾夫問。“一切。”“什么？不但藝術、詩……連……太可怕了，教人不敢啟口……”“一切。”“你摧毀一切……不過，當然也必須建設罷？”“那不關我們的事……首先必須清理地面。”

火熱的革命煽動家，當時剛從西伯利亞逃到倫敦的巴枯寧，說的正是這種話：整個腐爛的結構、腐敗的舊世界，必須夷平，地上才能有新的建設；建設什么，則不是由我們來說；我們是革命者，我們的要務是破壞。新人——把閑散之徒與剝削者及其虛偽價值的污染洗清了的新人，會知道該做什么。法國無政府主義者索雷爾曾經引述馬克思一句話：“誰計劃革命以后的事，就是反動分子。”[261](#_261_1)

這邁越了《現代人》那些對屠格涅夫頗有不滿的激進批評家的立場。他們確實有些計劃，他們是民主的民粹主義者。但是，依巴札洛夫之見，對人民的信心，和其余（浪漫的垃圾）一樣不理性。他宣稱：“我們的農民為了到酒館里痛醉，不惜自己搶自己。”人的首要義務是發展自己的力量，變得堅強而理性，創造一個其他理性的人能呼吸、生活與學習的社會。他溫和的弟子阿爾卡季向他提了個想法：要是所有農民都像他們村里的工頭，有舒適的石灰房子住，就理想了。“我厭惡……農民，”巴札洛夫說道，“我為他工作到手上脫了皮，他也會感謝我。話又說回來，我要他的感謝干啥？他會住在他石灰粉刷的房子里，而我的蔓草叢生……”阿爾卡季震驚于這種說法；但新興、頑強、不自羞恥的唯物主義的自我精神，就是這種聲音。不過，巴札洛夫與農民共處，又安然自在：即使他們認為他是一種古怪的上流人，他們也沒有自覺非偶。巴札洛夫常在下午解剖青蛙。“一個正經的化學家，”他告訴他震驚的主人，“比任何詩人有用二十倍。”與巴札洛夫商量以后，阿爾卡季輕輕抽掉他父親手里的一卷普希金作品，換上一本最近流行的畢希納唯物主義論著《物與力》[262](#_262_1)。屠格涅夫描寫老基爾沙諾夫在花園里散步：“尼古拉·彼得羅維奇低下頭，用手摸了把臉，又尋思道：‘不過，排斥詩，對藝術、對自然不要去感受，這……’他左看右看，仿佛想明白人對自然怎么可能不起感受。”巴札洛夫宣稱一切原則化約到底，不過是情緒。阿爾卡季問，如此的話，誠實是不是只是一種情緒。“你覺得很難相信？”巴札洛夫說，“朋友，你如果決定打倒一切，就必須把自己也打倒！……”這可是巴枯寧與杜勃羅留波夫的聲音了：“必須清理地面。”新文化必須以真實的，亦即唯物的科學價值為基礎，社會主義和其余所有舶來“主義”一樣不真實、一樣抽象。至于舊有的美學、文學文化，碰到現實主義者——碰到強硬而正視赤裸裸真理的新人，將會土崩瓦解。“貴族政治、自由主義、進步、原則……全是外來……而且無用的字眼。送給俄國人，他也不要。”帕維爾固然面帶鄙蔑，拒斥此說，他侄兒阿爾卡季最后也無法接受。“你天生不適合我們這種嚴厲、苦澀、孤獨的生活，”巴札洛夫告訴他，“你放不開，你不要討人厭，你空有銳氣和年輕人的沖動，而那在我們的事業里并無用處。你們這類人，紳士貴族，永遠超不出高貴的謙虛、文雅的憤怒，而那全是無聊。你們不會挺身戰斗，可又自以為了不得。我們要戰斗……我們的灰塵會蝕壞你們的眼睛，我們的污泥會濺臟你們的衣服。你們還沒有達到我們的水平，你們還在孤芳自賞，你們喜歡自責，而那討我們厭煩——我們要別的！我們要打破別人！你是好人，不過，好歸好，你終究是柔弱、教養清高的紳士……”

有人說，巴札洛夫是第一個布爾什維克。即使巴札洛夫并非社會主義者，此說也有幾分真理。他要激進的變革，而且不惜使用暴力。老花花公子帕維爾·基爾沙諾夫抗議：“武力？野蠻的卡爾梅克人和蒙古人也有武力……我們要武力干啥？……我們珍愛的是文明及其果實。不要告訴我它們沒有價值。最糟糕可憐的涂鴉畫家……在飯店里胡敲鍵盤的鋼琴師……也比你有用，因為他們代表文明，而不代表蒙古暴力。你以為你有進步精神；你應該坐在卡爾梅克人的馬車里才對！”后來，巴札洛夫違反自己一切原則，愛上一個冷酷、聰明、高等出身的交際花，未獲伊人青睞，深自痛苦。不久，他在鄉下一次解剖驗尸中感染疾病而亡。他死得堅忍冷靜，還懷疑國家是不是真正需要他和他這類人。他的死亡，教他年邁、貧寒、慈愛的雙親傷心欲絕。巴札洛夫隕落，是敗于命運，而非由意志或智力不足。屠格涅夫后來在給一位青年學生的信里說：“我把他構想成一個郁黯、直野、巨大，已經一半掙出泥土、強有力、討人厭、誠實，卻因為還只算站在未來的門前而命定毀滅的人……”[263](#_263_1)這個討厭、狂熱、專志的角色，原本是為受辱的人類理性爭一口氣的人，到頭來，卻因愛情，卻因他壓抑且否定于內心的一股人性熱情，而受到藥石罔效的創傷——這場危機，使他蒙羞，卻恢復了他的人性。最后，他被無情的自然，被屠格涅夫所謂冷眼女神，不關心善、惡、藝術、美，對生命短暫如蟪蛄蚍蜉的人類更無珍愛的伊希斯（Isis）擊毀；他的自我主義或利他主義沒能挽救他，信仰或工作，理性的享樂主義或清教徒式的謹守義務，也救不了他；他奮力確證自己，但自然無動于衷，她有她自己牢固無情的定律。

《父與子》出版于一八六二年春天，在俄國讀者里引起的巨大風暴，空前而且可謂絕后。巴札洛夫是什么樣的人？該怎么看他？他是正面還是負面人物？英雄還是魔鬼？他年輕、大膽、聰明、強壯，他擺脫了過去的擔子，也丟棄了“多余人”虛耗地捶打俄國社會牢房柵門的那種悒郁無能。批評家斯特拉霍夫在書評里說他是個具有英雄氣勢的角色。[264](#_264_1)多年以后，盧那察爾斯基稱他為俄國文學里第一位“正面”英雄。那么，他象征進步？他象征自由？但是，他對藝術與文化、他對整個自由價值世界的痛恨、他憤世嫉俗的自語——這些，作者是不是也有標舉以博人稱賞之意呢？小說刊出以前，編輯卡特科夫已經向屠格涅夫抗議這一點。他埋怨說，如此頌揚虛無主義，等于對青年激進分子五體投地。他向屠格涅夫友人安年科夫說：“屠格涅夫這樣向一個激進分子下旗行禮”，這樣把他當成光榮戰士致敬，“真該羞愧”。[265](#_265_1)卡特科夫自稱并未為作者的表面客觀所惑：“此中暗藏偏愛……巴札洛夫這家伙確實支配其余角色，而且不曾遇到理所應有的抵抗。”他做成結論，認為屠格涅夫如此寫法，在政治上很危險。[266](#_266_1)斯特拉霍夫比較同情。他認為巴札洛夫高聳于其余角色之上，并且斷言，屠格涅夫可以自稱對此人心儀而不能自已，但是，說他畏懼此人，更近真相。卡特科夫呼應此說：“讀者有個印象，作者對他故事里這位主角，態度尷尷尬尬……作者仿佛不喜歡他，在他面前不知所措，甚至被他嚇壞了！”[267](#_267_1)

左翼的抨擊，惡毒得多。杜勃羅留波夫的幾任編輯安東諾維奇在《現代人》指控屠格涅夫把青年做了可惡可憎的丑化。[268](#_268_1)巴札洛夫是個殘狠、憤世嫉俗的快樂主義者，嗜欲好色，不關心人民的命運；他的作者過去無論有何觀念，顯然已經投靠最黑暗的反動派與壓迫者。當時的確也有保守人士向屠格涅夫道賀，說他暴露了新興、以破壞為事的虛無主義的恐怖，他這項公益，凡具正當感受之人，都要感激。不過，對屠格涅夫傷害最劇的，還是左翼的抨擊。七年后，他在給朋友的一封信里，說青年向他投擲“污泥與穢物”。他被稱為蠢人、驢子、爬蟲、猶大、警察。[269](#_269_1)“有人加我開倒車、黑暗蒙昧主義的罪名，告訴我‘我的相片在鄙夷的笑聲中燒成灰燼’，另外有人怒責我……對年輕人磕頭。‘你趴在巴札洛夫腳下！’有個人寫信來，‘你只是假裝譴責他，其實對他打躬屈膝，你奴顏侍候他，希望他賞你一個偶爾無心的笑容！’……我的名字遭羞蒙污了。”[270](#_270_1)

讀過《父與子》原稿的自由派朋友，至少有一位勸他燒掉，因為此書會使他永遠得罪進步主義者。左翼報紙出現敵意的漫畫，畫個屠格涅夫甜言煽惑父執輩，巴札洛夫則是個目光閃爍的靡菲斯特，在一旁譏刺阿爾卡季對他父親的愛。這些漫畫里，最善意的，也只把屠格涅夫描寫為茫然失措的人，一邊受到狂熱左派民主人士抨擊，一邊是拿刀拿棍的父執輩咄咄逼來，他站在中間，凄惶無助。[271](#_271_1)不過，左派亦非全體一致。激進批評家里皮薩列夫解救屠格涅夫。他大膽認同巴札洛夫及其立場。皮薩列夫說，屠格涅夫可能太優柔，或者太疲憊，無法陪伴我們未來之人，但他知道，真正的進步難以寄托于為傳統所縛之人，而有賴于巴札洛夫之類不懷妄想，擺脫了浪漫或宗教瞎說的積極活躍、自我解放、獨立之人。作者沒有對我們裝腔作勢，他沒有要我們接受“父親”們的價值。巴札洛夫志存反叛；他不為任何理論所囚——這就是他令人向往的力量，這就是進步與自由之源。屠格涅夫可能想告訴我們說我們誤入歧途，但他其實是一個巴蘭：他在創作過程中深深愛上了他小說的這位主角，于是把他所有希望寄掛在他身上。“自然是作坊，而非神殿”，而我們就是作坊里的工人；我們不要憂郁的白日夢，要意志、力量、智慧、現實精神——皮薩列夫借巴札洛夫之口，斷定這些才有出路。他又說，今日父母所見之子女、姊妹所見之兄弟，都正在變成巴札洛夫。他們可能害怕，也可能困惑，但那就是未來之路所在。[272](#_272_1)

屠格涅夫每有小說，必呈老友安年科夫先讀，而后問世。安年科夫認為巴札洛夫簡直是個蒙古人，是成吉思汗型的人物，一只表盡俄國蠻昧狀態的野獸，只“以萊比錫博覽會的書籍為欲蓋彌彰的外飾”而已。[273](#_273_1)屠格涅夫是不是想變成一場政治運動的領袖呢？“作者自己……也不曉得該怎么看他，”他寫道，“他不知道該把他看成一股大有成果可期的未來力量，還是一個空洞文明的身體上長出來的，必需盡速割除的可憎腫瘍。”[274](#_274_1)但他不可能兩者都是，“他是兩面門神雅奴斯，各派人只會看到自己想看或自己能了解的一面”[275](#_275_1)。

在他自己的雜志上（刊出《父與子》的雜志），卡特科夫有一篇未署名的評論，提出更進數層的說法。虛無主義正是左派本身的傳神寫照，這寫照，有人歡心，有人驚怖，左派猝然面對這寫照，一陣大亂。卡特科夫譏諷這場慌亂以后，轉而責備作者太拳拳謹防自己對巴札洛夫不公正，由此，他指責作者變成老是表彰巴札洛夫。他說，事有所謂“太公平”：太公平，結果是扭曲真相。至于主角，巴札洛夫坦白到殘忍的地步：這是好事，非常好。他相信人要說真話，無論真話多么令那可憐、溫和的基爾沙諾夫父子煩惱，而且不問人物、不管環境，直道真理。這，可敬可佩，他抨擊藝術、財富、奢侈的生活。但是，他以什么名義來抨擊？科學與知識？這，卡特科夫斷言，并非實情。巴札洛夫的目的不在發現科學真理，不然，他不會叫賣廉價的流行小冊子——畢希納等等，這些小冊子根本不是科學，而是新聞報道，是唯物主義的宣傳。巴札洛夫（他又寫道）不是科學家；在今天的俄國，很難說有這個族類。巴札洛夫和他的虛無主義同道只是布道家而已，他們貶斥成語、詞藻、膨脹的語言——巴札洛夫教阿爾卡季說話不要那么（優雅講究）——然而，只是為了換上他們自己的政治宣傳；他們提出的不是堅實的科學事實——對于硬扎的科學事實，他們并無興趣，簡直可說毫無認識；他們提出來的是口號、謾罵、激進的口頭禪。巴札洛夫解剖青蛙，不是純正的真理追求，只是借機排斥文明價值與傳統價值——帕維爾·基爾沙諾夫堂堂正正維護的價值；在一個比較上軌道的社會里，例如英國，帕維爾會有一番有用的作為。巴札洛夫和他那班朋友不會有什么發現；他們不是研究者，只是炎炎大言之徒，假其不肯費心深造的一門科學為名，徒事巧辯。到頭來，他們并不比他們大多數原來出身的無知、愚昧的俄國教士階級強多少，而且危險得多。[276](#_276_1)

赫爾岑一如往常，見解透辟，妙語解頤。“寫這本小說的屠格涅夫，其藝術家成分，比大家所想的要多。正因為如此，他才迷了路，而且，據我所見，迷得非常大膽。他原來要進一個房間，最后卻闖入更好的另外一間”[277](#_277_1)。作者起初分明想為父執輩效一點勞，不料他們竟是這等無用的東西，以至于他“情難自禁，跟著巴札洛夫的極端主義走；結果，他本來要揍兒子，倒變成棒打父執輩”[278](#_278_1)。赫爾岑之論，可能頗中肯綮：屠格涅夫并未承認，但小說開始，作者對巴札洛夫的刻畫，筆墨的確含有敵意，后來卻使作者意亂神迷，結果，巴札洛夫竟如夏洛克[279](#_279_1)，變得比作品原來設計的本意更富人性，并且復雜得多，因而轉化、也許還扭曲了原來的設計。自然偶爾也模仿藝術：巴札洛夫影響了年輕人，猶如前世紀的維特，又如席勒的《強盜》，以及拜倫的萊拉、異教徒與恰爾德·哈洛爾德[280](#_280_1)。不過，赫爾岑在后來一篇文章里說，這些新人獨斷，鑿空高談，執著口號，因此只表現了俄國性格里最難教人欣賞的一面：警察——軍官——的一面，兇殘的官僚馬靴；他們要打破舊專制的桎梏，只是為了換上他們自己的一套枷鎖。“四十年代人”——他和屠格涅夫那一輩——可能空洞且軟弱，但是，后起之士——殘酷粗魯、無情寡仁、憤世嫉俗、庸鄙勢利，睥睨一切、滿嘴譏嘲、橫沖直撞而不道歉的六十年代青年——就必然更優秀么？他們提出了什么新原則、什么具有建設性的新答案？破壞就是破壞。破壞不是創造。[281](#_281_1)

這部小說撩起的熱鬧的眾說爭鳴里，至少可以列出五種態度。[282](#_282_1)憤怒的右翼認為巴札洛夫代表新虛無主義者的極致，屠格涅夫由于心存一個很不可取的念頭，要向年輕一輩獻媚求容，而產生了這個角色。有人指斥他以邪惡手法歪曲作踐激進分子，為反動派提供軍火，協助警察為虐而不自知；他們說他變節，管他叫叛徒。又有人，如皮薩列夫之類，滿懷自豪，拿巴札洛夫的旗幟往自己桅桿上掛，向屠格涅夫表示感激，謝謝他誠實，謝謝他同情日漸壯大、生氣蓬勃、大無畏的未來派。最后，有一種人察覺作者并不完全確知自己要做什么，他的態度是由衷的模棱兩可，他是藝術家，他不是寫宣傳冊子的人，他落筆并沒有一個清楚的黨派目的，他只是說出他所見的真理。

屠格涅夫去世以后，爭論盛況依舊。接下來的世紀里，俄國大革命以前、以后，辯論都不曾消歇——屠格涅夫的創造活力，由此頗見一斑。的確，晚近的十年前，這場論戰在蘇聯批評家之間仍然如火如荼。屠格涅夫贊成還是反對我們？他是一個被自己日漸衰敗的階級的悲觀主義蒙蔽了的哈姆雷特么？或者，他的目光超越了那種悲觀主義？巴札洛夫是寄心政治，勇于戰斗的蘇聯知識分子的先驅，還是對俄國共產主義前輩元老的惡意丑化？論戰至今未息。[283](#_283_1)

小說遭際如此，屠格涅夫懊惱又困惑。交給出版者以前，他像往常一向謹慎預防，先不厭其煩，遍詢意見。他向巴黎友人披讀手稿、刪改、修飾，務期人人高興。他數易原稿，每逢朋友或顧問向他回報印象，巴札洛夫就生變化，在道德標尺上起落升降。左派的抨擊造成創傷而生膿，終身不愈。幾年以后，他寫道：“有人告訴我，說我站在‘父執輩’這邊——居然說我簡直違逆藝術真理，言過其實，夸大帕維爾·基爾沙諾夫缺點，夸大到歪曲地步而把他落得貽笑天下！”[284](#_284_1)至于巴札洛夫，屠格涅夫說此人“誠實、崇尚真理，是個地道的民主人士”[285](#_285_1)。多年以后，屠格涅夫告訴無政府主義者克魯泡特金，說他“非常、非常喜愛”巴札洛夫，“我曾讓你看我的日記——你會明白，此書以巴札洛夫死亡作結，我如何痛哭流涕”[286](#_286_1)。諷刺家薩爾蒂科夫是批評屠格涅夫最尖刻的人之一（他抱怨“虛無主義者”一詞被反動分子用來貶斥他們不喜歡的任何人）。屠格涅夫寫信給他：“請誠實告訴他，怎么會有人覺得，拿他同巴札洛夫相擬，是個侮辱？你自己難道也不明白他是我所有角色里最引人共鳴的一位？”[287](#_287_1)至于“虛無主義”，也許是個錯誤。“我完全承認……我沒有權利給我們那批反動渣滓這個機會抓到一個名字、一句口號——我承認，年輕人拒斥我，以及我受到的一切譏笑，都有道理……這問題比藝術的真理更重要，而且我應該先見及此。”[288](#_288_1)他聲稱他幾乎贊成巴札洛夫所有看法——藝術的看法除外。[289](#_289_1)他認識的一位女士告訴他，他既不擁護那些父執、也不擁護那些孩子，他自己就是個虛無主義者；他認為她可能是對的。[290](#_290_1)赫爾岑說，他們大家——他自己、別林斯基、巴枯寧，一八四〇年代以西方與科學及文明為名而指斥俄國黑暗的所有人，身上都帶著一些巴札洛夫的成分。[291](#_291_1)屠格涅夫也沒有否認此說。無可懷疑，他寫信的口氣，因收信對象而異。海德堡的激進俄國學生要求他澄清他本身立場，他告訴他們：“如果讀者不喜歡巴札洛夫——粗糙、不仁、直露無情而言行唐突的巴札洛夫……則錯失在我；我寫得不成功。”但是，“把他浸過糖汁（用他自己的措辭）——亦非我所愿為……我不想用這種讓步來買取眾望。寧可失敗（我認為我輸了這一場），也不要用詭計獲勝。”[292](#_292_1)不過，對詩人朋友費特——一個保守的地主，他又寫說他也不曉得自己對巴札洛夫是愛是恨。他本意要贊美他、還是折辱他？他不知道。[293](#_293_1)八年以后，他再申此意：“我個人（對巴札洛夫）的感覺混亂不明（天知道我愛他還是恨他）！”[294](#_294_1)對自由主義者費洛索伏娃夫人（Madame Filosofova），他寫道：“巴札洛夫是我的愛子；為了他，我同卡特科夫爭吵……巴札洛夫，那個聰敏、英雄之人——會是丑化么？”他又說，這是“愚蠢的指控”[295](#_295_1)

年輕的人鄙夷，他覺得不公平、忍無可忍。他寫道，一八六二年夏季，“卑劣的將軍競相稱贊我，而年輕人卻侮辱我”[296](#_296_1)。社會主義領袖拉夫洛夫曾有記載：屠格涅夫苦苦抱怨，說激進分子改變對他的態度，有失公正。對這種改變，他在他晚年的《散文詩》（Poems in Prose）里作了回應：“誠實的人棄他而去。只要聽到他名字，誠實的臉就憤怒漲紅。”[297](#_297_1)這不僅是自尊受傷而已，他由衷覺得自己在政治上陷入一個與自己真正心意大相悖謬的狼狽立場。他這輩子向來希望與進步人士、與自由及抗議之士齊步邁進。但是，到頭來，他無法強使自己接受他們對藝術、對文明行為、對他珍愛的歐洲文化要素的野蠻輕視。他恨他們的獨斷作風、他們的倨傲、他們的破壞性、他們對人生的可怕無知。他遠走海外，寄寓德國與法國，返回俄國，也只是來去如飛的訪問。在西方，他口碑處處、博孚雅望。不過，說到最后，他的心事還是想對俄國人發攄。又，一八六〇年代，如同各時代，他在俄國大眾里的名氣非常煊赫，但他最想討好的是那些激進分子，而他們不是敵視他，就是反應淡漠。

他的下一部小說，《煙》，在《父與子》出版后立即著手，是一項特別的嘗試，他想為他的傷口止血，并且同他所有敵人清賬。此書于五年后的一八六七年出版，里面有一筆針對雙方陣營而來的尖刻諷刺：一斥浮夸、愚蠢、反動的將軍與官僚，二擊愚昧、淺薄、不負責任的左翼空談家——這兩個陣營同樣遠離現實、同樣沒有能力救治俄國的疾弊。這為他招來更進一步的猛攻。這回，他不驚訝了。“他們，激進的、極端保守的，由上、由下、從側面，尤其從側面，鳴鼓齊攻。”[298](#_298_1)一八六三年波蘭反叛，以及三年后卡拉科佐夫謀刺皇帝，甚至在自由主義的俄國知識階層里也引起洶涌的愛國情緒浪潮。俄國右派與左派批評家都把屠格涅夫寫成一個不值得理會的失意之人、一個遙居巴登巴登與巴黎而不再認識祖國的自放之徒。陀思妥耶夫斯基指斥他為失節背叛的俄國人，還勸他買一具望遠鏡，把俄國看清楚一點。[299](#_299_1)

七十年代，他在日夜憂讒畏譏之中，開始戰戰兢兢重建他與左翼的關系。他既驚又喜，巴黎與倫敦的俄國革命圈子居然頗表盛情；他的聰慧、他的善意、他對沙皇體制長久不減的痛恨、他表里透明的誠實與公平坦直、他對革命分子個人的熱血同情、他強大的魅力，在那些圈子的領導人物身上發生了效果。此外，他表現了勇氣，一個天性畏事而有志克服恐懼的人的那種勇氣：他秘密獻金，支持顛覆性的刊物，他甘冒危險，公開會晤列禁而被巴黎或倫敦警察盯梢的恐怖分子。這就融化了他們的抵制。一八七六年，他出版《處女地》（作為《父與子》續篇），最后一次試圖向憤怒的年輕人解釋他自己。翌年，他寫道：“到目前為止，在我們文學里，年輕一代不是被寫成一幫騙子與惡棍……就是……被抬舉成一個理想；后面這種寫法也是錯的，甚至有害。我決定找出中庸之道，更接近真相——把大多數年輕人看成善良而誠實，并且彰明，他們誠實，但他們的號召太缺乏真理與生命，只會落得大敗虧輸。我的寫法成功多少，非我所知……但他們必當感覺到我與他們的共鳴……我如果不同情他們的目標，至少也同情他們的人格。”[300](#_300_1)《處女地》主角涅日丹諾夫是個失敗的革命分子，以自殺下場。他自殺，大致因為他的出身與性格使他不能配合革命組織的嚴厲紀律，或者無法適應小說真正主角——務實的改革者索羅明——那種緩慢而踏實的工作：索羅明安神定慮，在他自己以民主方式組成的工廠里努力勞動，由此，將能創造一個更公正的社會秩序。涅日丹諾夫太文明、太敏感、太軟弱，最重要的是，太復雜，無法切合一個嚴峻、修道院式的新秩序：他苦心費力，東突西撞，而一事無成，因為他“無法把自己變簡單”。屠格涅夫——這一點[正如歐文·豪所指[301](#_301_1)]是核心要點——他“無法把自己變簡單”。他寫信給朋友波隆斯基，信中說：“如果我因為《父與子》而挨棍子，為了《處女地》，他們還是照樣會棒打我。”[302](#_302_1)三年后，卡特科夫的報紙就指責他“表演小丑角斗，取悅青年”[303](#_303_1)。和往常一樣，他立刻回答。他說，過去四十年來，他不曾絲毫改變他的看法。“我是而且向來就是‘漸進主義者’，一個英國王朝那種意義上的老式自由主義者，一個‘只’期望‘由上而下’的改革的人。我原則上反對革命……把自己說成其他任何一種人，我都覺得對不起‘我們的青年’和我自己。”[304](#_304_1)

到七十年代晚期，左派原諒了他的缺點。他軟弱、他不斷想向俄國權威當局辯白自己、他連番誓言自己與亡命倫敦或巴黎的俄國人沒有關系——他這些罪過，他們好像都淡忘了。[305](#_305_1)他的魅力、他對革命分子人權與信念的同情、他作為作家的誠直信實，博得那些流亡者甚多好感，雖然他們對他看法上的極端溫和，以及他每逢戰況熾熱就忙著尋找掩護的積習已經不懷任何幻想。他依舊告訴激進分子，說他們錯了。當舊的已失權威而新的不足成事，我們需要的就是他在《貴族之家》里說的做法：“蓄勢自持，而不失幾分智計與靈巧的耐心。”當危機降臨，用他有力的句子說，“當不堪大任者與無恥妄行者角斗”，我們需要的是踏實的良知良能，而不是赫爾岑與民粹主義者盲目把人類里最頑冥的反動派——農民——當作偶像來崇拜而唱出的荒謬、懷舊田園牧歌。他再三重申他厭惡革命、暴力、野蠻。他相信徐緩的進步，而徐緩的進步只有少數人做得到——“假使他們不互相毀滅”。至于社會主義，社會主義是妄想。他在《煙》里的英雄兼代言人波圖金就說過：“俄國人特別喜歡撿起很久、很久以前圣西門或傅立葉腳上掉落的破爛鞋子，恭恭敬敬，頂在頭上，當圣物供奉。”至于平等，他對革命分子洛帕京說：“我們不會真要學圣西門，個個穿著一式背部釘扣的黃袍子過活罷？”[306](#_306_1)不過，他們是年輕的同黨，是追求自由寬仁的黨，是窮人、痛苦或受挫折的人的黨；對他們，他沒有吝惜他的同情、他的幫助、他的愛——即使他同時一直帶著罪惡感，回顧他的右翼朋友，而且連連試圖把他同左派無時或已的勾搭說成小事一樁。每次訪問莫斯科或圣彼得堡，他都設法會晤激進學生團體。見了面，有時大家談笑風生，有時候，尤其當他回憶四十年代往事，想教他們著迷，他們就一臉不耐、鄙薄、慍怒。縱使他們愛他、仰慕他，他也覺得自己和他們隔著一道鴻溝：一邊是要把舊世界連根莖帶枝葉毀掉的人；一邊是他這種要挽救舊世界的人，他們要挽救，因為，在一個用狂熱與暴力創造的新世界里，值得你生活的東西可能太少。

尋源究底，使左右雙方都與他見外疏遠的，是他的諷世、他寬容大度的懷疑主義、他的缺乏熱情、他“輕柔的筆觸”，以及最重要的，他避免做太明確社會與政治寄托的決心。托爾斯泰與陀思妥耶夫斯基盡管公開反對“進步主義者”，卻還體現了一些不可動搖的原則，始終自負、自信，因此，向屠格涅夫丟石頭的人不曾拿他們當靶子。他的天賦，他精微細謹的觀察力、他對人類各樣性格與處境的著迷、他根深蒂固的要讓各種目標、態度及信仰充分顯現其復雜與紛歧的習慣——凡此，他們都認為是道德上的自溺與政治上的不負責。他和孟德斯鳩一樣，被激進人士指控為太多描寫、太少批評。屠格涅夫以斯特拉霍夫所謂詩質與信實兼得的天才，超邁所有俄國作家之上——善體人類看法的復雜復沓，而能傳寫其彼此濡染，以及其不知不覺之中的相入互化，且在捕捉性格與行為、動機與態度的幽微差異與層次變化方面，也深得三昧。再者，驕縱但聰明的帕維爾·基爾沙諾夫為文明辯護，自有一種令人信服之處，屠格涅夫沒有丑化他的意思，而《貴族之家》那位毫無可取的潘辛為顯然同樣幾種價值所作的辯護，就不能教人信服，而且屠格涅夫存心使他的論調不能服人；拉夫列茨基的斯拉夫情感很動人、引人共鳴；《煙》里那些激進派與保守派的民粹主義就令人厭惡，而且作者有意使之惹人厭惡。這清明、精于識鑒、微含反譏，與陀思妥耶夫斯基或托爾斯泰那種執著自苦的天才完全不同的眼光慧見，激怒了所有渴求原色、渴求確定、向作家尋找道德指引的人。在屠格涅夫步步唯謹、誠實，但——他們覺得——沾沾自足的曖昧兩可里，他們一無所獲。他似乎在安享他的疑慮：他不要切入太深。與他分庭抗禮的兩位巨人都覺得愈來愈不能忍受他這一點。陀思妥耶夫斯基起初熱心崇拜他，后來就當他是個滿面堆笑、淺薄、四海為家的矯情勢利之徒，是冷酷的俄國叛徒。托爾斯泰認為他是天賦異稟、崇真尚實的作家，但道德上孱弱無能，對人類最深刻、最痛苦的精神問題，盲目到無可救藥。赫爾岑眼里，他是親切熱絡的老友、天賦極高的藝術家、軟弱的盟友、一枝太容易隨風屈曲的蘆葦、一個積習難返的妥協者。

屠格涅夫無法默默忍受他所遭受的創傷。他埋怨、他道歉、他抗議。他知道人家指責他缺乏深度、嚴肅或勇氣。《父與子》的遭遇一直令他苦惱。“《父與子》問世以來，已經十七年，”一八八〇年，他寫道，“而批評家的態度……還沒有穩定。去年，我還在一本刊物上讀到一篇談論巴札洛夫的文章，文章里說我只不過是個把別人殺傷的人活活再打死的bashibazouk[307](#_307_1)。”[308](#_308_1)他再三堅持說，他同情受害者，他從來不同情壓迫者——他素來同情的就是農民、學生、藝術家、婦女、文明的少數人，而不是強兵大軍。批評他的人怎么會這么盲目？至于巴札洛夫，當然巴札洛夫有很多過失，但他比詆毀他的人強；把激進分子寫成外表猙獰而心地純真的人，容易得很；“把巴札洛夫寫成野狼也似的，而又能讓他堂堂正正，這才高明……”[309](#_309_1)

屠格涅夫最不要走的步子，是在“為藝術而藝術”的說法里找借口。“我是藝術家，不是寫宣傳冊子的人；我寫小說，而小說不能用社會或政治標準來評判；我的見解是我的私事；你們不會把司各特、狄更斯、司湯達或福樓拜拉進你們的意識形態法庭——那么，你們為什么放不過我？”這種話，他很容易可以出口，但他沒有。他從來沒有想要否認作家的社會責任；以社會為己任之理，經他敬愛的朋友別林斯基灌輸，他永志不失，畢生未嘗完全或忘。這關心社會之意，甚至潤色了他最抒情的作品，而他所以能突破海外俄國革命分子對他的冷漠，也正由于這一點。這些人十分清楚，屠格涅夫只有同他本階級里的老朋友，亦即同看法無論如何都不能稱為激進的人相處，才真正安心自在——這些是他只要得便，就可以一道去獵野鴨的文雅自由人士或鄉紳。不過，這些革命分子喜歡他，因為他喜歡他們，因為他同情他們的憤怒：“我知道我只是他們用來打政府的棒子，不過”（根據報道這席話是流亡革命家洛帕京所記，屠格涅夫說到這里，做了個傳神的手勢）“盡管用罷，我非常樂意。”[310](#_310_1)他們對他有好感，最主要卻是因為他把他們視為個人來交往，而不把他們當成只是黨派或看法的代表來對待。在某個層次上，這是個矛盾，因為，理論上，這些人想忽視的正是個人的社會或道德特色；他們相信客觀分析，以社會學方式判斷人，不問人在意識層面上的動機，只問人（個人、或社會階級的成員）如何促進或阻礙可欲的人類目的，如科學知識、婦女解放、經濟進步，或者革命。

這正是屠格涅夫退避不取的態度；巴札洛夫、《處女地》里那些革命分子令他害怕的，就是這態度。屠格涅夫，與一般的自由主義者，認為趨勢、政治態度是人類的功能，而不以人類為社會趨勢的功能。[311](#_311_1)行動、觀念、藝術、文學，是個人的表達，而不是客觀力量的表現；行動者或思想者不容只視為客觀力量的體現。屠格涅夫，正如赫爾岑，以及他尊敬的朋友別林斯基（后面幾個階段的別林斯基），對于把人化簡成非個人力量之傳送器或媒介，深為憎惡。得能被視為人類而不只是意識形態代言人，而受到這么多同情與了解，甚至這么深情的對待，在流亡海外的俄國革命分子是一項十分難得的經驗、一種奢侈。斯捷普尼亞克、洛帕京、拉夫洛夫及克魯泡特金這流人物竟如此熱烈回敬屠格涅夫這么善體人意又這么令人如沐春風，而且天資這么豐富的人，原因大半在此。他秘密捐資協助他們，只不對他們做任何思想上的讓步。他相信——這就是他所謂他舊式，亦即英國王朝式（他意指立憲）的自由主義[312](#_312_1)——惟有教育，惟有漸進的方法，“勤奮、耐心、犧牲小我、不外飾金玉、不喧鬧囂張、不做科學與文化上的順勢療法注射”[313](#_313_1)，才能改善人類生活。他不斷遭受批評，他震動、顫抖，但他在又謝罪、又辯白之中，拒絕“把自己變簡單”。他繼續相信——也許是他青年時代黑格爾主義的余緒——沒有任何問題可以說永遠結束，凡事必須正反相權，體系與絕對——社會與政治、以及宗教上的體系與絕對——都是危險的偶像崇拜[314](#_314_1)；最重要的是，除非你所有信念已臨存亡之交，而且委實別無他途，否則絕勿戰爭。對他以上想法，某些狂熱青年由衷關注，有時還深為佩服。一八八三年，有個激進青年寫道：“屠格涅夫去世。要是謝德林[315](#_315_1)也過世，我們自己也真可以活埋算了。……在我們眼里，這些人就是議會、生命、自由！”[316](#_316_1)在屠格涅夫喪禮當天非法刊印的一冊追悼獻辭里，某恐怖組織一位遭受通緝的成員寫道：“生為紳士、教養與性格為貴族、信念為漸進主義者的屠格涅夫也許……同情、甚至致力于俄國的革命而不自知。”[317](#_317_1)警察在屠格涅夫喪禮中采取的特殊預防措施，分明并非全屬多余。

### 三

如今，薩圖爾努斯不該再以子女為食物；子女也不該再像堪察加土著那樣吞噬父母了。

赫爾岑[318](#_318_1)

我們常聽說，歷史上的重大轉折點，往往發生于一個社會既逐漸覺得一種生活形式及其建制在束縛并阻礙社會中最蓬勃旺盛的生產力——經濟或社會、藝術或思想生產力——而那生活形式又力不足以抵制這些生產力的時候。此際，各種不同氣質、階級、條件的人和團體就聯合起來反抗現有社會秩序。這就發生了激變動亂——革命，而革命有時候獲得了有限的成功。革命走到一個關口，原來推動革命者的某些要求或利益得到滿足，其滿足的程度，使他們如果繼續戰斗，就無利可圖。他們停下來，或者不很確定地奮斗。當初的同盟于是解體。最激情與最專志，尤其目的與理想距實現程度最遠者，希望繼續推進。半途而廢，他們覺得是一種出賣。滿足的集團，沒那么有幻想的人，或者害怕舊桎梏會換成壓迫性更重的桎梏的人，則往往就此躊躇不前。于是，他們陷入腹背夾擊之地。保守派最上則視他們為軟骨頭盟友，最下則視他們為逃兵與叛徒。激進派視他們為卑怯無用的同盟——經常，更視其為叛幫背教與變節之徒。

這種人需要很大勇氣，才抵得住各極端力量的吸引，在亂局里主張溫和。這些人里，有的看到、不得不看到一件事體的許多面，有的則察覺，一個以太過無情的手段促進的人性理想，有變成其相反物的危險：自由，變成以自由為名而行壓迫；平等，變成以維護平等為名而久居不去的新寡頭體制；公道，變成要打破一切不妥協，人類愛則變成怨恨所有反對以殘暴手段達成人類愛之人。中間立場素來是個八面受敵、險象環生、忘恩負義的立場。戰況慘烈之際還想對兩邊說話的人，落入一種復雜的處境，亦即往往被詮釋為軟弱、騎墻、機會主義、怯懦。但是，這種詮釋固然可以應用于許多人身上，卻不適于伊拉斯謨，不適于蒙田，不適于同意對侵略荷蘭的法國人協談的斯賓諾莎，不適于吉倫特黨幾位精華代表，不適于一八四八年受挫的自由主義者中的某幾位，也不適于歐洲左派里心志強毅、一八七一年不肯加入巴黎公社的成員。孟什維克黨人在一九一七年不追隨列寧、失意的德國社會主義者在一九三二年不變成共產主義者，并非由于軟弱或怯懦。

這類不愿意打破自己原則、不愿意背棄自己信仰的理想目標的溫和人士，其對雙方愛憎交雜的困境，成為第二次世界大戰以來政治生活的一個常見特征。這個特征，有一部分歷史淵源就在十九世紀自由主義者的立場里。十九世紀的自由主義者，敵人往往來自右邊——君主主義者、教士、支持政治或經濟寡頭體制的貴族。蓋此輩掌權治事，對人的貧窮、無知、不公、剝削及墮落，若非推波助瀾，即是無動于衷。自由主義者的自然傾向素來是，至今也仍是往左斜，偏向寬仁與人性的一派，與任何打破人類藩籬者親近。甚至在無可避免的決裂以后，他們也還深不情愿相信左派會是真正的敵人。一些左派盟友訴諸殘酷的暴力，他們在道德上可能覺得不堪；他們抗議，說這種方法會扭曲或破壞大家的共同目標。一七九二年的吉倫特黨人、一八四八年的海涅與拉馬丁等自由主義者，都被逼入這個立場；馬志尼以及路易·布朗最足以代表的許多社會主義者，也都厭惡一八七一年巴黎公社的手法。這些危機過去了，大家言歸于好，恢復普通一般的政治戰事，溫和人士的希望又復活重振。溫和派所陷入的險惡困境，可以看成由幾陣突然而不能持久的錯亂所引起。但是，在俄國，自一八六〇年代，以迄一九一七年革命，這股不安的感覺在幾個壓制與恐怖的階段里愈變愈痛苦，而且成為一種長期狀況——成為社會上整個開明階層心中長久潛伏、無時或已的痼疾。自由主義者的兩難式，因此竟成無從解決的困局。他們希望摧滅他們覺得完全邪惡的當道體制。他們相信理性、世俗主義、個人權利、言論與結社及意見的自由，各集團與種族及國家的自由，更大的社會與經濟平等，以及最重要的公道。有人極端之至，至于不顧性命，欲以暴力推翻現狀。他們敬佩這些人無私的奉獻、動機的純潔，以及其殉道精神。但他們又害怕，恐怖主義或雅各賓手法引生的損失可能無法彌補，而且大于任何可能的益處。他們畏懼極左派的狂熱與野蠻，害怕它們對他們所知的惟一文化的蔑視，以及對烏托邦妄念的盲目信仰——無政府主義、民粹主義、馬克思主義，他們認為都是烏托邦妄念。

這些俄國人敬事西方文明，有如皈依者奉持一個新信仰。他們絕然無法設想，更不能許可人家破壞他們認為對他們自己、對過去所有人——甚至沙皇制度下的過去的所有人——都具有無限價值的許多東西。陷在兩軍之間、迭遭雙方指斥以后，他們再三重申他們溫和且理性的說辭，而并不能真正指望任何一方聽入耳里。他們始終固守改革主義與非革命的立場。他們有很多人滋生了復雜的罪惡感：他們比較深刻同情靠左那派人的目標，但是，遭斥于其中的激進分子以后，善于自我批判、心胸開放的他們往往就懷疑自己立場的有效性；他們懷疑，他們納悶，他們時時忍不住要拋棄他們的開明原則，去皈依革命信仰，甚而順從狂熱分子的支配，以求心安。畢竟，要是舒展四肢，躺入舒適的獨斷之床，他們就能免掉游移不決的折磨，不用苦苦猜疑極左派的簡單解決法最后可能和右派的民族主義、精英主義或神秘主義一樣不理性、一樣充滿壓制性。此外，他們認為，盡管處處缺點，左派比起僵化、官僚、喪心無情的右派，仍然代表一種比較人性的信仰——別的不談，站在被迫害者一邊，就永遠勝于附和迫害者。但是，有一個信念，他們從未拋棄：邪惡的手段會破壞善良的目的。捺熄現有的自由、文明習慣、理性行為，以為它們像鳳凰，今天消滅，明天會以更純粹、更光耀的形式升起，他們知道是個可怕的陷阱和妄念。一八六九年，赫爾岑告訴他那位無政府主義老友巴枯寧，為恐人智的成果被敵人濫用，而鉗制人智，而遏止科學、發明、理性進步，直到人被一場整體革命之火洗凈——直到我們“自由”——才放開它們，純是一項自我毀滅的謬誤而已。在他這最后一篇宏壯的文章里，赫爾岑寫道：“你不能因為多數人缺乏理解力、少數人濫用理解力，就要抑制人智……狂喊閉上書本、拋棄科學，唆使人從事某種愚蠢的毀滅戰爭——這是最盲狂而貽害莫大的一種煽動。跟著來的，就是最野蠻的激情的爆發……行不通！讓邪惡的激情肆行放縱，絕非成就偉大革命之道……誰要偏愛粗暴的武力與破壞，而不以漸漸發展的方式解決事情，我都不相信他嚴肅認真……”[319](#_319_1)然后，他寫出一個世人未能充分記省的句子：“要張開眼睛，不要挖掉眼睛。”[320](#_320_1)巴枯寧宣稱要先掃清地面；地面掃清，再看著辦。赫爾岑在這種說法里聞到黑暗的野蠻時代的氣息。赫爾岑的反應，代表了他整個同輩俄國人的心聲，而屠格涅夫生平最后二十年中所感、所寫，也是這心聲。他宣稱他是歐洲人；西方文化是他所知的僅有文化；這是他年輕時代高舉邁進的旗幟，至今仍是他的旗幟。[321](#_321_1)《煙》里的波圖金說：“我忠于歐洲，說得精確一點，我忠于……文明……這個字眼純潔且神圣，其他字眼如‘人民’，或者……或者‘光榮’，都有血腥味……”說這句話的波圖金就是他的代言人。對于政治上的神秘主義與無理性主義，無論其為民粹主義與斯拉夫主義、保守派或無政府主義的神秘主義與無理性主義，他的譴責始終是絕對的。

不過，除此以外，這些“四十年代人”就沒有十分把握了：支持過頭的左派，會違背文明氣質；反對左派、對它的命運無動于衷、任它遭受反動勢力打擊，似乎更不可思議。這些溫和人士不顧種種證據，希望那兇殘的反智主義（俄國國內的自由主義者告訴屠格涅夫，這反智主義像一場傳染病，正在年輕人里流播），那對繪畫、音樂、書籍的輕鄙，那日益高漲的政治恐怖主義，是暫時的，是由于不成熟、由于欠缺教育而來的放縱；它們是長期受挫的結果；產生它們的壓力一旦消除，它們就會消失。因此，他們稍作解釋，輕輕放過了極左派的狂暴語言與暴力行為，而繼續支持他們憂心忡忡的同盟關系。

這痛苦的沖突，在那半世紀里成為俄國自由主義者長期困境的這個沖突，如今已成為舉世所共有。我們得弄清楚，今天，為反叛掛帥的，不是巴札洛夫之流。在某一層次上，巴札洛夫之流已經贏了。計量方法勝利前進、以科技管理來組織人類生活、只信賴功利后果的計算來評估對眾多人類有影響的政策：這是巴札洛夫，而不是基爾沙諾夫之流。道德冷靜的成本效益算術解脫了正派人士的良心不安，因為他們不再認為他們施用科學計算的對象是過著具體的個人生活、能感受具體的個人的死亡之痛的人類——今天，這是得勢當道者，而不是反對者的典型做法。一切有關質的、難以精確的、無法分析的，但對人類很珍貴的東西，都遭懷疑，而且被貶歸于巴札洛夫所謂過時、直覺、前科學的垃圾堆。這刺激了反理性主義的右派與非理性主義的左派，使他們同樣激烈反對站在兩者中間的技術官僚體制。極左與極右立場相反，但一致認為這種把社會生活理性化的作法，對于他們雙方都視為最深刻的人性價值，是個可怕的威脅。使屠格涅夫生于今日，他想描寫或許也想取悅的激進青年，將是有心把人類從柏克嘆恨的“詭辯家、經濟學家、計算家”[322](#_322_1)——忽視或鄙視人所以為人之理、人所賴以生活之道者——手里拯救出來的人。我們當代的新反叛者——以其能自成一說的理路而論——偏愛一種模糊的古老、自然法則。他們要建設一個大家彼此把人當人的社會，人人各自有其自我表達的權利，無論那表達多么不合金科玉律、狂野放肆；人不是一部中央控制、包舉世界、自我推動的機械里的生產或消費單位。巴札洛夫的苗裔掩有天下，今天為人類準備革命工事的，是落敗、見斥的“無用之人”的后代，羅亭與基爾沙諾夫與涅日丹諾夫的后代，契訶夫那些迷糊、可悲的學生和憤世嫉俗、窮愁潦倒的醫生的后代。

不過，此中與屠格涅夫的困境確實仍有類似之處：這些現代叛徒同巴札洛夫、皮薩列夫及巴枯寧一樣，相信首要課題為清掃、為毀盡現有制度；其余，不干他們的事。未來必須自求多福。寧取無政府，不要監牢；沒有中間立場。這激烈的吶喊在我們當代的舒賓、基爾沙諾夫、波圖金心里掀起了類似昔日的反應。我們當代的舒賓、基爾沙諾夫和波圖金也是一群中間偏左、數目微少、猶豫不決、自我批判、并非事事勇敢的人。在道德上，他們既排斥右派的強硬面目。對左派的歇斯底里、粗心橫暴與煽動，也心懷憎厭。他們像由屠格涅夫說出心聲的一八四〇年代人一樣，對左派既怕又迷。他們變色失聲于左派苦行僧般暴烈的非理性，但是，對于自稱代表青年與喪失人權者的人，對于自稱因義憤而挺身為貧民與社會地位受剝削或壓制者戰斗的人，又不愿全盤拒斥其立場。這就是自由主義傳統的現代傳人非常殘缺難全、有時痛心疾首的處境。

“我的作品在某一派人心里激起憤怒，理由我明白。”一百年前，屠格涅夫寫道。“我的名字蒙污了……但是，這真說得上絲毫重要么？二十年后，誰復記得茶杯里的這些風波，甚至，我這蒙不蒙污的名字，誰會記得？”[323](#_323_1)今天，屠格涅夫的名字依舊蒙污未雪。他的藝術聲譽，無人懷疑；作為社會思想家，他也仍是聚訟不休的主題。他一部又一部小說里診斷的狀況，即西方自由主義價值的信徒的痛苦困境，一個曾經被認為俄國獨有的困境，如今已是舉世熟見。他搖擺不定的立場、他對反動派的畏怖、他對野蠻激進分子的疑懼，以及其中夾雜的他那種一心要得到狂熱青年了解與認可的渴切之情，今天也處處可見。他在觀念、階級之間，最重要的，他在上下世代之間的沖突里既比較同情抗議的一方，卻又不能毫無保留地靠向任何一方的那種依違失據，如今更觸目皆是。屠格涅夫以他自己的形象所創造的那個居心良好、耿耿憂懼、自我疑問的自由主義角色——復雜真理的見證人，如今已成為世界性的人物。這類人物，每當戰況過熾，若非塞住耳朵，不聽可怕的金錢交鳴，就是設法鼓吹停戰、挽救人命、避免渾沌。

至于屠格涅夫所謂茶杯里的風波，今天，這風波非但沒有被人遺忘，反而已經波及全世界。如果人的內在生活、觀念與道德困境對人類歷史進程的解釋有其重要意義，則雖不問文學特質，屠格涅夫的小說，尤其《父與子》，仍是了解俄國過去與我們當前世界的一項基本文獻——其作用猶如阿里斯托芬戲劇之于古代雅典、西塞羅書信之于羅馬、狄更斯或喬治·艾略特小說之于維多利亞時代的英國。

屠格涅夫可能珍愛巴札洛夫；他在他面前顫栗，則可確言。他了解而且相當同情新雅各賓主義者的立場，但他想到他們的蹂躪肆虐，仍無法忍受。一八六〇年代中期，他寫道：“我們都同樣輕信，也同樣殘酷；同樣嗜血，同樣渴求黃金、污蔑……同樣渴急著，要為阿里斯托芬兩千年前譏諷的那種瞎說，而挨受毫無意義的痛苦……”[324](#_324_1)藝術呢？美呢？“對，這些是宏壯的字眼……光裸的維納斯不像羅馬或一七八九年那些原則那么容易受疑問[325](#_325_1)——但是，她，以及歌德和貝多芬的作品，也會壞朽。冷眼的伊希斯”——他給自然的稱呼——“不慌不忙。她遲早要占上風……她不懂藝術或自由，正如她不知善為何物……”[326](#_326_1)不過，人何必一定要這么熱心幫助她把一切化為塵土呢？教育，惟有教育，能抑阻這痛苦的過程，因為文明離枯竭之境尚遠。

在黑格爾的精神盛宴里，俄國人是晚到之客，文明、人道的文化，對于俄國人，意義有過于對這些東西已經厭足失趣的土生土長西方人。比起他的朋友福樓拜與勒南，屠格涅夫更熱情追隨人性文化，也更有覺于其脆弱。但是，他又不像他們；在平庸凡俗的資產階級后面，他察覺這文化還有個狂暴得多的敵人——由于確信有個更公道的新世界會出現，而一心要把他的世界整個消滅的年輕一輩偶像破壞者。他對這些羅伯斯庇爾的了解，深于托爾斯泰，甚至有過于陀思妥耶夫斯基。他拒斥他們的做法，認為他們的目標天真且可怖；不過，如果反對他們，會含有協助并安慰將軍或官僚的意思，他就不愿反對他們。他沒有獻議任何清楚的出路，他只提出漸進主義與教育，只建議理性。契訶夫曾說，作家的正務不在提供解決，只需信實描寫一個狀況、充分彰顯一個問題的所有層面，信實、充分到讀者無法再規避這狀況與問題。屠格涅夫提出的疑點，至今猶未平息。自他以來，道德敏感、誠實、思想負責之人在意見尖銳對立的時代里的兩難處境，已經深劇有加，舉世同感。他認為他那個當時還不十分歐洲的國家里的“教育階層”才有的困境，在我們這時代已經成為每個階級里的人的困境。這困境，他洞燭于其初萌之際，并且用了無比明銳的靈見、詩心、真理，加以描述。

# 附錄

編輯家蘇沃林曾經記下他與陀思妥耶夫斯基一席話。關于一八七〇年代與一八八〇年代俄國政治氣氛，尤其當時日益高漲的政治恐怖主義浪潮。這段記載有如現身說法，讀者或有興趣一讀。蘇沃林與陀思妥耶夫斯基都是專制政體的忠實支持者，自由主義者視他們為強硬且無可救藥的反動分子，不無道理。蘇沃林的期刊《新時代》（Novoe vremya），是十九世紀末期到二十世紀初期俄國國內編輯最精良、勢力最強大的極左雜志。蘇沃林的政治立場尤其使他這頁日記入木三分[327](#_327_1)：

姆洛德茨基謀刺洛里斯·梅利科夫[328](#_328_1)那天，我同陀思妥耶夫斯基見過面。

他住在一間寒陋的小公寓里。我進門，只見他坐在客室里一張小圓桌邊卷煙；他的面容，像剛從一間俄國澡堂的蒸汽里冒出來的人……我大概沒有藏好我的驚訝，因為他瞥我一眼，同我打了個招呼，就說道：“老毛病又發作了。看到你，很高興，非常高興。”然后，繼續卷他的煙。那件謀刺案子，他和我都毫無所聞，不過，我們聊著，馬上談到一般的政治犯治罪和“近來”冬宮的一場爆炸。關于大眾對這些罪行的怪異感受，陀思妥耶夫斯基有所批評。社會似乎同情它們，或者，說得更真一點，不很清楚該怎么看它們。他說：“假想一下，你和我站在達奇亞羅的店鋪櫥窗前面看圖片。有個人站在我們不遠處，假裝也在看圖片。他好像在等什么，不斷四下張望。突然，另外一人趕到他身邊，說：‘冬宮很快就爆炸，我裝好了。’我們聽見這句話。你必須假想我們聽見——這些人興奮到根本不留心環境，也不注意自己的話聲傳多遠。我們會怎么行動？我們會到冬宮去示警，我們會去報警，或者找個巡警逮捕他們么？你會么？”

“不會。”

“我也不會。為什么不去呢？這到底是可怕的事情，是犯罪，我們應該阻止[329](#_329_1)。你進來以前，我一邊卷煙，一邊就這么想。我再三考慮可能使我去告發的理由。都是重大、扎實的理由。接著，我考慮可能阻止我這么做的理由。后面這些全是絕對瑣屑的理由。只不過怕被看成線民而已。我想像我會怎么出首，他們會給我什么臉色，會怎么審問我，也許還要跟誰誰誰對質，得個獎賞，或者，倒占了同謀的嫌疑。報紙會說‘陀思妥耶夫斯基指出兇手’。這是我的事么？這是警察的事呀。是他們該做的，他們拿薪水，就是要做這些事來的。自由派永遠不會原諒我，他們會折磨我，逼得我走頭無路。這正常么？我們的社會一切都不正常，才會發生這些事，而且，出了事，沒人知道該怎么講——別說最困難的狀況，連最單純的狀況，也人人束手。我可能要寫寫這種情形。我可以談很多對社會或政府有益和有害的事情。但是，這也不行。最重要的事情，我們都不許談。”

這主題，他娓娓談來，情緒感蕩。他又說，他要寫一部小說，以阿遼沙·卡拉馬佐夫為主角。他要讓他進修道院，讓他當革命分子；然后，他會犯下一宗政治罪行，會被處死。他會尋找真理，而在尋找過程中自然變成革命黨……[330](#_330_1)

# 譯后記

彼得大帝（1682-1725）秉其雄杰的權威人格力量，以霹靂手段，輸入西學，在政治、社會、經濟、技術、文化、教育、行為、習俗、日常生活等一切方面改造他的國家，欲使一夜之間脫胎換骨。他所以如此，并非懷抱仁義，亦非有愛于民，更非崇慕知識文化，而是繁法嚴刑，以急功致用為原則，強兵教戰。急行軍的結果，對外開疆拓土，暴臨異邦，霸業速成，但對內造成俄國意識的深刻分裂和交戰，西化與傳統之爭、上層階級與一般人民的隔閡，以及所有強迫改革必定引起的種種適應困境，代代訟論，無時或已。

彼得強國之道，主在役使教會，威誘貴族，而化民為奴，以取資用。人民的陷落，成全了國家，上位者盤踞那塊大地，心態與治事方式正同外國占領軍一般無二。所謂“沒有人民的國家”，一語道盡其中奧妙。主政者逆取而逆守，有意無意中徹底實現了“民可使由之，不可使知之”、“虛其心，實其腹”的專制實訓。

人民（十九世紀為農奴）不堪其苦，轉死溝壑之余，在彼得時代與葉卡捷琳娜時代（1762-1794）兩次起事，俱遭敉平，而各次起事之后，桎梏有增無減。人民從此逐漸認命，發揮了人類歷史上幾乎獨一無二的隱忍精神，不平而不鳴，緊貼土地，默默服軛，久而似乎竟成自然。他們的不變應萬變，是耐力韌性的神奇表現，但人性與行為不免扭曲變形。后世改革者與革命者對他們既困惑，又懊惱。十九世紀中葉前后的斯拉夫主義者對他們極盡神秘化之能事，在他們的原始與隱忍里看到俄國人民與大地之母圓融合一的天然智慧。托爾斯泰面臨彌天蓋地的非人疾苦，以農民為師，認為農民忍苦無言且少怨，是高貴的大智若愚，是人類幸福法門。統治王朝至終以代天牧民的大家長自居，至十九世紀末，沙皇亞歷山大三世（1881-1894）還可以認為代議制度是“當代最大騙局”，自由、平等、思想自由、民權是舶來品，是騙術，普及教育應止于讀、寫與算術，逾此則不必要，而且危險，治術應以使民畏懼為主，“使民畏上帝，畏沙皇，以收治效”。作家高爾基到鄉村尋找整個十九世紀俄國文學聲聲贊揚的善良的、愛好真理的農民，一路只見隨機裝傻、小聰明、“真理又不能當飯吃”、“莫怕魔鬼，要提防人”、“誠實的人和愚蠢的人一樣，都有害”（赫爾岑所見相同，但他知道這是長期逼成的本能防身術，在他們毫無申冤機會，不公不義的社會與司法制度下，裝傻、認命、順受，乃至于故意欲蓋彌彰的小奸小壞，是博人一笑而放過他們的惟一求存之道）。共產革命，理想連年不獲實現，初仍歸因于農民積習，繼則猜疑，斯大林及其官僚卒認為農民耐苦其表、隱忍其貌，實內懷腹誹、包藏滑巧、居心叵測，于是徑以性賤視之。農民（奴）是俄國近代一切政治、社會、經濟、思想問題的樞紐，而其意象多變如此。他們陷在黑暗里（所謂“黑暗的人”，dark people），許多人或有心、或口稱為他們帶來光明，而其人所取的農民意象，以及他們就此所作的發揮運用，正是測試真偽普羅米修斯的試金石。

當權者見利之淺，賊傷人道以外，實為自竭國力。知識分子首先操危慮患。葉卡捷琳娜女皇時代，曾留學萊比錫的公務員拉季謝夫（Aleksander Nikolayevich Radishchev，1749-1802）作《圣彼得堡到莫斯科之旅》（Puteshestvie iz Peterburgav Moskvu，1790），以想像的游記，呈現遍地的社會不公、人民的困厄與非人處境，是為俄國改革與革命思想傳統之發軔。拉季謝夫所求，如同一切革命運動初期，是體制內的改革，例如揭露農奴制度、獨裁、思想檢查之弊，供上位者參考，但立遭開明專制的女皇逮捕并處死刑，后來改為放逐西伯利亞十年，而奠定了近代俄國政府處理改革分子的第一個模式。

體制內改革之路既絕，則開體制外革命之路。小群出身貴族、拿破侖戰爭期間曾隨俄軍攻入西歐與巴黎而目睹西方文明聲華的軍官，一八二五年十二月發動政變，推翻沙皇，采立憲體制。其事暴起暴落，起事者既未引人民為奧援，人民也不了解個群青年意欲何為。這也樹立了十九世紀俄國革命傳統的一個重要特征：革命是小小一群上絕于頑冥統治階級、下隔于廣大愚黯民眾的知識階層的孤獨專業。

十二月黨人雖敗，而影響深遠，消息傳開，當時十四歲的赫爾岑與好友奧加廖夫散步莫斯科郊外的雀山（后改名列寧山），俯眺城中燈火，相誓奉獻此生，為人類自由平等奮斗。知識階層其余分子在啟蒙以后，相繼走上這條路。

同時，俄國在歐洲與列強抗禮，縱橫捭闔，炙手可熱，至克里米亞戰爭師敗國辱，始知外強中干。知識階層有的以戰敗為農奴制度罪惡的應得回報，有的力倡戰敗對俄國有益。先是恰達耶夫游歷西歐，撰《哲學書簡》抨擊俄國歷史文化。一八三六年，第一書簡以俄文發表，當局立刻以精神失常為名，將恰達耶夫強制監禁治療（俄國處理改革分子的第二模式）。一八五四年，恰達耶夫在克里米亞戰爭期間為文，有此句子：

談論俄國者，往往以為自己談著一個與其余國家一樣的國家；其實全非如此。俄國自成一個世界，這個世界屈服于單】單一個人的意志、喜怒好惡、奇想怪念之下，而此人是彼得或伊凡，都無關緊要——他無論姓啥名誰，都是武斷的化身。俄國的走向與人類社會一切法則相反，以奴役自己、奴役所有鄰近民族為惟一能事。職是之故，強迫她改弦更張、另取新路，不但對其他民族有益，對她本身也是一福。

革命多由改革無望而激成。求改革，智者愿效其謀，若繼以革命，即成勇者樂致其死，不可抑遏。其酵母全無，尚可無事（無論久暫），一旦發生，則醞釀膨脹。賈誼曾謂“善為川者，決之使道，善為民者，宣之使言”，而沙皇及其官僚慮不及此，專以防川塞口為事。赫爾岑回憶錄即指出：“在俄國，一切邪事惡端都能肆行滋長，久不受制，而稍露人性熱情之跡，若非下獄，就是發配西伯利亞。”易言之，只要不動搖或質疑當局權力，貪污腐化，乃至一切公私之敗德，可以為所欲為。問題正在于，但凡人性或良知尚未泯滅者，都不能不有所疑。又因當局之態度，革命者之主張固無論，改革者的建言亦多見斥。精力與理想絲毫不得宣泄，革命傳統遂如重力加速度運動，終而熱極變質，喪失人性大本，陷入一種純粹而盲目的熱情。所受阻礙愈巨，愈證明我的熱情正當且高貴。革命熱情落得只余這項悲壯而空洞的根據，即流于為革命而革命，但“破”而不求“立”了——“六十年代人”鄙棄知識與文明，則實是無能于“立”。原來的改革或革命理想是解放人民。至此，尤其“走入民間”的民粹主義運動式微以后，“革命”本身占領最高地位。人民被存而不論，從來更成為革命黨歷史理論的工具。俄國十九世紀中期以后的革命歷史，直可視為“人民”繼數世紀以前淪為農奴以來的第二次淪陷史，而且是更徹底的淪陷。

這是俄國革命運動獲得世界而喪失靈魂的悲劇轉折點。《俄國思想家》并未直拈此點，但由“俄國與一八四八”、“赫爾岑與巴枯寧論個人自由”、“赫爾岑”、“民粹主義”及“父與子”諸章，這種演變，歷歷可索。上引恰達耶夫之論，正作于這場質變之際，亦即唯心理想、知道事體復雜的“四十年代人”失勢，唯物務實而便宜行事的“六十年代人”滋盛的關口。前者斥后者無理無明，且漫不負責，后者責前輩軟弱無能且不知權變。“六十年代人”主張，為實現革命，一己犧牲自屬當然，即因此毀滅世界，埋盡生靈，亦在所不惜。

革命或許必要，但此舉以大我遷就小我，大公名義中潛伏的極端強橫的自私，已見端倪。革命陣營目標、手段俱生爭執，而當局為應付計，被迫擬訂一些不誠無物，而且多數胎死腹中的枝節改革。輕可謂為德不卒、重可謂收多于放的一八六一年農奴“解放令”，激進分子視為必須不擇手段以推翻現有體制的絕對明證。當局配合逐漸升高的反抗，逐步加強控制，修訂刑法，從懲罰實際犯行，到嚴禁批評、著作事前審查、視犯意等于犯行，以及秘密警察全權執行司法，而制造了一個相當成熟周延的現代壓制體系模范。

以“新人”自居的“六十年代人”奉行勇者與強者哲學：人格雅純而曠日無成的上一代改革者是軟弱的，而桎梏下的人民同樣軟弱，都不足與謀共事。這輩事實（有用的事實）至上的虛無主義者，虛無之中有咄咄逼人的優越感。陀思妥耶夫斯基一八六六年《罪與罰》的主角拉斯科尼可夫面對聲聲不斷的“怎么辦”問題，答曰：“自由和力量，但力量最重要！讓力量（即強者）自由踩過……這整個蟻丘（人類）……那就是目標！”強者天生有資格裁決何種人等“無用”，而殺一無用之人，如滅一蟑螂——為全人類幸福計，打殺一定比例的蟑螂，是邏輯上的必要。這是此后在俄國成為金科玉律的幸福公式。“新人”另一位不朽代表，屠格涅夫《父與子》中的巴札洛夫，認為農民是俄國前途所寄，而與活生生的農民交談，則語帶輕蔑：“我們假定他該受鄙視。”巴札洛夫更借農夫之口，闡明“主人的規矩愈嚴，對農民愈有益”。

以恐怖行動對抗恐怖統治，或許是勢逼而然，但這些“強者”如此壟斷以天下為己任之意，如此看待蕓蕓眾生，是心中生魔而不自知。但破不立的革命分子后來以意志堅定、態度強硬、訓練有素的職業革命家領導暴力顛覆，復向西方借來唯物的歷史理論，要為生民立命，搭著一場民變的浪頭，攫得政權。但是，在這過程里，強者的恐怖手段與武斷思想逐漸淪肌浹髓，成了革命政權的第二天性。這個以拉斯科尼可夫的“力量”與巴札洛夫愈嚴愈好的“規矩”為心法真傳的政權，襲用沙皇防民之術以治“蟻丘”，可謂自然之至。赫爾岑所代表的“四十年代人”見暴力而知警惕、見暴政即知其為暴政，“六十年代人”完全無此認識，行暴而以為當然，其標榜“科學確定性”的繼承者更精打細算其具有“邏輯必然性”的幸福公式，暴政與否，已非其價值所計。[在這“科學確定性”與“邏輯必然性”里，人不見了，成為抽象元素，或有待處理之“物”，而真理、正義、健康、道德也隨主管“科學”與運用邏輯者而另有涵義。藝術家、思想家、作家不合這些新義，即是偏差或錯失，是不合格的“人類靈魂工程師”。斯大林這句名言，常有國人引用以說明文學家的非凡使命，而不知其源出俄國“六十年代人”（車爾尼雪夫斯基）極為狹隘功利的文學觀，暗藏擇人而噬的陷阱。思想知識可以塑造，靈魂如何塑造？誰有權利、以什么標準塑造？為了保障所塑靈魂的正確，工程師牌照當然應由掌握幸福奧秘的當政者核發。關于以人為物、為素材（所謂the human material）而需由工程師處理塑造的思想淵源，伯林在《自由四論》“歷史的必然性”一文有詳細說明。]

伯林在《俄國知識階層之誕生》里說：“連法國大革命在內，不會有任何事件在事前一世紀里經過這么多討論與思索。”拉季謝夫以后一世紀里俄國求變者席不暇暖而討論思索并行動之事，就是恰達耶夫所謂“強迫她改弦更張，另取新路”。赫爾岑曾言：“生命有其創變之道，并不盡合人的理智辯證。”俄國大革命固如伯林所言，并未依循“四十年代”人預期的路線發生，但也不是后來得權者謀定之物。我或許可以說。他們努力診斷、努力處方，但大抵是一個診斷雖非全錯，而下藥頗不對癥（或崇尚偏方）的求變過程。至于六十年代人及后來的革命政權，柏克《法國大革命之省思》（Reflections on the Revolution in France）里的一些話，或可移評。“明智者對病，而非對病名下藥；藥應施于惡疾之久遠起因，而非施行于弊端所藉以作用的偶然工具及其賴以出現的一時模式。不如此，你就是明于歷史而昧于事實。”革命者自謂歷史真理在握，而實際——人民——渺無著落。所去者，病名而已。“兩個時代鮮有雷同的借口方式與作惡模式。……你絞死尸首或掘墳發墓的當兒，它（邪惡）四處闊步，繼續肆其毒害。家中滿是盜賊，而你以為嚇你的是鬼魂幽靈。”

綜觀十九世紀俄國思想歷史與革命運動的發展，以及整個西方思想歷程，可見伯林于赫爾岑何以獨多慧解。代表“四十年代人”的赫爾岑雖開風氣，而無造勢之力，亦無經綸之能，終至有心無成。他又恰在各種理想高唱入云及革命需要行動之際，識破古往今來一切高貴理想與行動名義所暗藏的坑人的陷阱，成為信徒背棄而史家冷落的寂寞先知。蘇聯政權將他供入革命圣殿，而刪削曲解他的作品與思想精神，實等于讓他吃冷豬肉。伯林獨具雙眼，出其真諦，赫爾岑地下有知，當慶有此知音為作鄭箋。

十九世紀是俄國的“天才的世紀”，思想之盛、人才之奇，在俄國空前絕后，至于西方與全世界，亦足動心奪目（雖然他們思想甚少為土生原則，多從外借用，餓不擇食，復因本國并無學術傳統，對借來的觀念缺乏嚴謹的勘驗檢證技術與能力，遂多輕信，而囫圇吞棗，或零拾牙慧）。《俄國思想家》以人物為經，時代為緯，兼有人物研究的精彩趣味、觀念探討的透辟議論、思想史的深廣間架。書中討論的人物對他們周遭社會、政治與思想環境的反應超乎一時一地，其觀念絕大多數有普遍而永恒的意義，而且絕不只是學術討論，其種種究竟歸指，如一元與多元主義、自由與決定論等伯林一向關心的重大主題，在二十世紀，以及未來，都是攸關現實的根本問題，是思考人類問題者、處理政治社會制度者在建立主張、下判斷以及實行其抉擇時或明或暗首先面臨的活生生問題。質言之，為人人價值取舍的基本假設，或明示或含蓄而已。伯林以一個攸關重大的歷史階段與處處逼人上下求索的現實政治社會處境為背景，詳析而重現這些問題與假設在幾位才智杰出之士心靈與識見里實際發揮作用的情形，尤其生動，最富啟示。

是故《俄國思想家》之勝，殊不限于俄國及所論俄國人物與觀念，亦為伯林著作與思想大體添一異彩。“刺猬與狐貍”論托爾斯泰，早已膾炙人口，論赫爾岑、巴枯寧、別林斯基、民粹主義、屠格涅夫等文，各有口碑，單篇視之，皆為研究者與開心者必讀之作，總而觀之，則自有連峰成脈之妙。

伯林著作等身，論者已多。其知人、論世、說理，穩健持衡，詳切洞達，不輕褒貶，而優劣銓次與價值取舍，審慎精微之中自有嚴明不疑者在，實有心人也。至其行文，汪洋恣肆，雄健酣暢，左右逢源，在英語學界尤獨樹一幟，開卷展讀，佳景滿目，又如舟趁急流，欲罷不能，誠人生一樂。若想以他種語文追摹，不免心手相失之憾，令人擲筆與嘆，每三復鼓勇，始敢繼續煞風景。譯文拙陋，原文修辭與體氣之勝，愧不能傳。開讀此書，在譯者個人知識與眼界里是一大里程碑，希望對讀者也有大益。

原文有注，譯者在自認必要之處，就個人所知，另加譯注，以便利有需要的讀者，書中援引著作片段，有譯者或伯林插入說明之處，用方括弧括出。

原注多處征引俄文書籍或文章標題，這部分的中譯，概出方清河兄手筆，銘感不盡。“刺猬與狐貍”所引法文之首段（即該章注[57]），承錦堂兄先譯為英文，助我了解，特此致謝。翻譯過程中，錢永祥兄不時促勵并提供資料，居功匪淺。憶自1985年除夕起筆，歷十八月而具形狀，其間與書中人物同其大夢，于我是歲月暗換，然現實仍是活生生的現實，日間上班，入夜則伏案，快然自足而多疏家務，多謝吾妻玉玲擔待。

彭淮棟

一九八七年三月

# 編后記

## 一

《俄國思想家》一書采用的是臺灣聯經出版事業公司出版的彭淮棟中譯本。此次出版，責任編委和編者對書中所涉及的人名、書名和其他專有名詞，按大陸學術界通行譯法進行統一。對原譯者所加的注釋作了個別技術處理，并酌情增加了少量編者注。原譯文中個別字句，也依據英文原作進行了修訂。謹此說明。

二〇〇〇年七月

## 二

《俄國思想家》大陸版問世后，我們請俄羅斯文學專家汪介之教授進行了通讀，對書中仍存在的不少譯名問題按大陸通行譯法進行統一。特此說明，并向汪介之教授表示感謝。

二〇〇二年十二月

分享譯林更多好書：

* image03571.jpeg官方微博：image03572.jpeg[﹫譯林出版社](http://weibo.com/yilinpress)



* image03574.jpeg豆瓣小站：image03572.jpeg<http://site.douban.com/yilin>

* image03575.jpeg官方微信：

您有任何意見及建議，歡迎您通過以上方式與我們聯系！

[[1]](#1_2)《自由四論》（Four Essays on Liberty, Oxford，1969；New York，1970）和《維科與赫爾德》（Vico and Herder, London and New York，1976）。其余選集都以別種語文的譯本出版。

[[2]](#2_2)請參考Henry Hardy，《以賽亞·伯林著作目錄》（'A Bibliography of Isaiah Berlin'），刊于Lycidas（牛津Wolfson學院雜志），No.3（1975），頁41-45；其增補與訂正，見Lycidas, No.4（1976），頁42。

[[3]](#3_2)伯林同屬這個范圍的其他論述，讀者也許有興趣，備列如下。簡短的電臺廣播談話，得三篇：《成為神話的人——別林斯基》（'The Man Who Became a Myth-Belinsky'），刊于Listener，38（1947）；《俄國馬克思主義之父——普列漢諾夫》（‘Father of Russian Marxism-Plekhanov’），Listener，56（1956），后以《俄國社會主義之父》（'Father of Russian Socialism'）為題，重刊于New Leader（美國），4 February 1957；以及《俄國知識階層的角色》（‘The Role of the Intelligentisa’）為題，刊于Listener，79（1968）。Foreign Affairs有三篇，談現代俄國，不嚴格屬于這范圍，但與本書所收諸文頗有可以合勘之處，如《斯大林元帥與治術》（'Generalissimo Stalin and the Art of Government'），Foreign Affairs，30（1952）；《俄文化中之沉寂》（'The Silence in Russian Culture'），與《蘇聯知識階層》（‘The Soviet Intelligentsia’），二文都刊于Foreign Affairs，36（1957）。關于書評，以及其余比較小規模的作品，請讀者參考注[2]所述書目。

[[4]](#4_2)這兩篇導言，本書未錄。《往事與隨想》導言收于即將出版的選集《反潮流》。

[[5]](#5_2)西拉（Scylla）為麥西拿海峽（Seraits of Messina）海怪，實為巨巖（或說巨穴）；卡利布狄斯（Charybdis）亦海怪，實為漩渦，與西拉互為犄角，船只航行其間，非滅頂于漩渦，即撞碎于巨巖，頗為險惡。兩字連用，為進退維谷、顧此失彼之意。——譯注

[[6]](#6_2)收于《自由四論》，語見172頁。本書已有中譯本。陳曉林譯，臺北：聯經出版事業公司，一九八六年八月。——譯注

[[7]](#7_2)《彼岸書》第一章，一八四七年底作于羅馬，章名“暴風雨前”，時赫爾岑離俄未久，矢志反對祖國政府暴政，又傾慕西學，景仰自由主義者，希望掃除歐洲舊秩序。全章歷數古來至近代各種虛謬與不合時宜之學說理想，一一打落，談笑風生。次章題名“暴風雨后”，一八四八年七月作于巴黎，當時作者已在二月革命及連串改革失敗之后，信念破滅，充滿沉痛絕望。——譯注

[[8]](#8_2)一八二三至一八二六年，恰達耶夫旅游歐洲，事后，以法文寫成一卷《哲學書簡》（Lettres Philosophiques，1827-1831），根據他當時皈依的羅馬天主教觀點，嚴厲抨擊俄國歷史與文化傳統。一八三六年，第一篇書簡譯成俄文，發表于《望遠鏡》評論（Telescop）。《望遠鏡》因此被禁，當局并宣布恰達耶夫精神失常，需要醫治，而強制監護于莫斯科。按：俄國斯拉夫主義者與西化派之間的思想爭論，即是由恰達耶夫觸發。——譯注

[[9]](#9_2)十九世紀，俄國大學中崇尚西方思想，學生流行討論會與讀書會之類有形或無形組織，暢論政治與社會。赫爾岑一八二九至一八三三年就讀于莫斯科大學，由席勒的“心靈浪漫主義”轉向“頭腦的唯心論”，信奉謝林的自然哲學，后來，將謝林的泛靈唯心論結合于圣西門的烏托邦社會主義，產生一種由世界精神演進實現自由與公道的歷史哲學。一八三三年春，與好友奧加廖夫及若干同學以“反政府思想”與“秘密結社”罪名被捕，審問九個月，判決放逐六年，先在如今的基洛夫，然后在莫斯科附近，生活尚稱自由，條件是為政府擔任文書，并編纂官報。——譯注

[[10]](#10_2)彼得拉舍夫斯基圈子，以成員彼得拉舍夫斯基為名，是一群社會主義者，成員中包括陀思妥耶夫斯基。他們在一八四九年被捕，原判死刑，改判為放逐或充軍。——譯注

[[11]](#11_2)F.I.Dan，《布爾什維克主義之起源》（Proiskhozhdenie bolshevizma；New York，1946），引言，頁36，39。

[[12]](#12_2)《鐘聲》（Kolokol），210期（1 December 1865）；F.I.Dan引用，書同上。

[[13]](#13_2)赫爾岑：《全集三十卷》（Sobranie sochinenii v tridtsati tomakh；Moscow，1954-1965），卷五，頁13-14。

[[14]](#14_2)亦即寄望并肯定俄國農民為俄國與歐洲未來文明的指導。赫爾岑《致米什萊的公開信》（'An Open Letter to Jules Michelet'）一文說之甚明。——譯注

[[15]](#15_2)《路標》（Vekhi）為一群自由派知識分子（其中包括一些早先的激進分子）出版于一九〇九年的論文集，批評俄國知識階層缺乏政治意識、不信宗教、道德低落、教育淺薄等過失。——譯注

[[16]](#16_2)巴枯寧一八四九年被捕，由薩克森當局交予奧地利監禁，一八五一年五月解返俄國，寫出譎詞連篇的《自白》（Confession，1921年出版），文中頗多懺悔前非與卑屈求饒之語，并且表現他對斯拉夫民族的忠誠與他對德國人的痛恨，甚獲沙皇稱許，但仍然系獄六年，于一八五七年發配西伯利亞。——譯注

[[17]](#17_2)雅奴斯（Janus）為羅馬神癨，使一切有好的開始，主一日、一月、一年之始[英文“一月”（January）源出其名]，集會、軍隊開拔，多乞靈于他，引伸則有門神之意，刻像于門楣、門柱。他在羅馬的主廟有兩個門，門間立像，像有雙面，一面青年、一面老年，一般也都具雙面，一有胡須、一無胡須。此處“兩面而一心的雅奴斯”為赫爾岑語，形容當時俄國西化派與斯拉夫派之間的關系。——譯注

[[18]](#18_2)一八五〇年代起，諸陣營之間，以及各陣營內部的爭議逐漸不能遵守社會行為與知識討論的規范，變成個人化的叫囂怒罵，亦即人身攻擊。——譯注

[[19]](#19_2)時在一八五九年。

[[20]](#20_2)《在國外》（'Za rubezhom'），《全集》（Polnoe sobranie sochinenii, Moscow/Leningrad，1933-1941），卷十四，頁162。

[[21]](#21_2)即所謂“官定國族性”，為尼古拉一世統治意識形態的正式表達，由烏瓦羅夫制訂于一八三三年。“官定國族性”為一官定愛國公式，基本原則有三：一、東正教義：肯定官定教會及其在俄國的重要地位，人生與社會的倫理與理想都應以此為究竟來源；二、君主專制：肯定并維護君主的絕對權力，作為俄國所以成其為國家的必要基礎；三、民族至上：維護俄國民族的固有特性——其中之一為專忱效忠沙皇王朝及其政府。——譯注

[[22]](#22_2)N.K.Shilder，《尼古拉一世，其生平與統治時期》（Imperator Nikolay Pervyi, ego zhizn'i tsarstvovanie, St Petersburg，1903），“卷二注解與補遺”（‘Primechaniya i prilozheniya ko vtoromu tomu'），頁619-621。

[[23]](#23_2)Count Ivan Fedorovich Paskevich（1782-1856），俄國將軍，奧斯特利茨一役與拿破侖作戰成名；一八三一年，以殘酷手段壓平波蘭之叛，其后即擔任波蘭總督。——譯注

[[24]](#24_2)Shilder，同注[16]。

[[25]](#25_2)晚近蘇聯關于這位大批評家生平的故事里，有一則說，他去世之時，當局對他發出拘捕令。杜貝爾特后來確實說可惜別林斯基先死，“我們本來要讓他在牢里爛掉”[M.K.Lemke，《尼古拉一世（一八二六—一八五五）時代的警察與文學》（Nikolaevskie zhandarmy i literatura 1826-1855 godov），第二版，St Petersburg，1909，頁196]。不過，據Lemke論定，并無簽發拘捕令之事。拘捕令之說，起于別林斯基曾受邀走訪杜貝爾特。“第三廳”邀請別林斯基來晤，主要是想藉此取得別林斯基筆跡樣品，與當時流傳的一封匿名顛覆信的筆跡相驗（見Lemke同書，頁187-190）。

[[26]](#26_2)Shilder，同注[13]。

[[27]](#27_2)西卡馬爾托夫把教育沙卡馬特（Shakhmat，為棋語，將死、困死之意），圣彼得堡流行的一句雙關語。

[[28]](#28_2)參考。“至一八四八年為止，我們的大學具有純粹民主的體質”；“政府不干涉大學”，學生學所欲學，自由思考。見《童年、青年與放逐》（Childhood, Youth and Exile），J.D.Duff譯（Oxford University Press，1980）。第一部分第六章。按：此書即赫爾岑《往事與隨想》第一與第二部分的英譯。——譯注

[[29]](#29_2)N.I.Grech，《生平記事》（Zapiski o moei zhizni；Moscow，1930）。

[[30]](#30_2)G.I.Uspensky，《作品集》（Sochineniya, St Petersburg，1889），卷一，頁175-176。

[[31]](#31_2)見M.K.Lemke之記述，同注[19]，頁431。

[[32]](#32_2)《俄國革命觀念之發展》（Du développement des idées révolutionnaires en Russie；Paris，1851）。

[[33]](#33_2)赫爾岑：《全集》（見注[7]），卷十，頁335。

[[34]](#34_2)《彼得拉舍夫斯基案卷》（Delo petrashevtsev；Moscow/Leningrad，1937，1941，1951）。

[[35]](#35_2)十九世紀上半葉，英國政治與社會動蕩不安，民心多怨，企求改革。科貝特先因替民兵被扣薪餉之事疾呼，判處入獄（1809-1812）。出獄后，繼續批評當局。當局提供賄賂，欲其停筆。恐因拒絕而再獲罪，科貝特于一八一七年去國赴美，在美國寫作（1819-1820）。《英文文法》（Grammar of the English Language）即此時期作品之一，托文法課本之名，寄教育民眾之實，取材于當時英國的政治事件，置于課文例句之中。雷蒙·威廉斯（Raymond Williams）在其《科貝特》（Cobbet, Oxford University Press，1983）一書中，曾舉一例：“Sidmouth寫（writes）一封傳閱函件；Sidmouth為了（wrote）一封傳閱函件；Sidmouth將要寫（will write）一封傳閱函件。”這例句妙處之一，是以Sidmouth為主詞，之二，是以三個“寫”字的現在、過去、未來時式，暗示Sidmouth不斷簽發密令，遂行其虐政。按：Sidmouth即Henry Addington（1757-1844），曾任英國下議院議長（1789-1801）、財政大臣（1801-1804）、內政部長（1812-1821），性格強硬，高壓對付民間改革運動，加強地方首長權力以控制局勢。一八一九年八月十六日，六萬民眾手無寸鐵，集會于曼徹斯特圣彼得廣場，要求改革，解除民困。當地首長召兵鎮壓，民眾死十一人、傷五百余人，而召兵者事后無罪，史稱彼得盧大屠殺（Peterloo Massacre），為英國社會運動史上幾乎僅見的流血事件。一般認為Sidmouth的措施要對此事負主要責任。——譯注

[[36]](#36_2)Shilder，同注[13]，卷二。

[[37]](#37_2)A.I.Koshelev，《記事》（Zapiski；Berlin，1884），頁81-84。

[[38]](#38_1)十九世紀俄國工業雖極落后，但工業方面的研究資料甚至仍多于農業與農奴資料。此外，研究工業與農業者，都將重點置于政府法令與政策，而不及于工農業與業者本身。所以如此，知識界專務西方觀念外，尚有一重大客觀障礙：一八一八年，公共教育部曾下一命令，嚴禁雜志或個人表達任何維護或反對農民權利的看法。此令等于不準討論農民問題，至一八一六年農奴解放令前不久才失效。其間惟一例外為普希金所著《普加喬夫的歷史》（History of Pugachv），由于親自檢查普氏作品的尼古拉一世失察，而未遭禁止或刪削。車爾尼雪夫斯基以前，俄國知識階層心中的“俄國人民”及其特性一直是個抽象觀念，上述兩項歷史與現實因素有重大作用。見Michael B.Petrovich著《十九世紀史學里的農民》（‘The Peasant in Nineteenth-Century Historiography’），收于Wayne S.Vucinich編《十九世紀俄國的農民》（The Peasant in Nineteenth-Century Russia；Stanford：Stanford University Press，1968），頁192-193。哈克斯豪森（Baron August von Haxthausen），德國學者，一八四三年游歷俄國，深入各地，寫成《俄國內部狀況、人民生活、尤其農村組織之研究》三卷（Studien über dieinnern Zusta nde, das Volksleben und insbesondere die la ndlichen Einrichtungen Russlands；1847-1852），觀察翔實。俄國首先發現農村公社者為斯拉夫主義者，但并無實地調查，而是由此書取材。——譯注

[[39]](#39_1)byt，意思接近“生活方式”。

[[40]](#40_1)阿基洛科斯殘稿201，收于M.L.West編《抑揚格與希臘挽詩》（Iambi et Elegi Graeci）卷一（Oxford，1971）。

[[41]](#41_1)陀思妥耶夫斯基論普希金：一八八〇年六月六日，普希金銅像揭幕于莫斯科，為首座俄國詩人雕像，“俄國文學愛好者協會”舉辦三天慶祝。陀思妥耶夫斯基繼屠格涅夫之后，在第三天（八日）發表演說，借普希金作品，發抒自己對俄國命運與使命的看法，稱普氏為先知，指其盡得俄國人民神髓，是民族詩人。由普氏之天才，以及其所表現的俄國民族特征，可見俄國靈魂、俄國人民之天性最有能力支持并實現人類一體、天下一家的理想。歐洲各族以壓榨為事，且其自然科學不足取，社會根基脆弱，崩潰在即，惟俄國靈魂圓融、精神統一、活力清新，能不以刀劍、而以兄弟之情與博愛之心使全人類復合為一。陀思妥耶夫斯基后來將這篇演說，以及對讀者的答辯，做為當年八月《作家日記》（The Journal of an Author）的專號。見《怪人之夢與普希金講演》（The Dream of a Queer Fellow＆The pushkin Speech；S.Koteliansky與J.Middlton Murry英譯，London：Unwin Books，1960；1972重印），頁33-950，根據一般看法，陀思妥耶夫斯基與別林斯基做法相似，都將自己見解強托于普氏身上。——譯注

[[42]](#42_1)為符合本文旨趣，我幾乎完全只討論《戰爭與和平》里明言陳述的歷史哲學，至于《塞瓦斯托波爾故事》、《哥薩克》、以十二月事變分子為主題而未出版的小說殘篇，以及托爾斯泰自己關于本文主題的零星沉思，我只討論其中能與《戰爭與和平》觀點互相印證之處。

[[43]](#43_1)見E.L.Bogoslovsky，《屠格涅夫論托爾斯泰》（Turgenev o L.Tolstom；Tiflis，1894），頁41；P.I.Biryukov，《托爾斯泰》（L.N.Tolstoy；Berlin，1921），卷二，頁48-49，引用此語。

[[44]](#44_1)同上。譯按：安泰為希臘神話中之巨人，海神波塞冬與地母蓋亞之子，凡遇陌生人，皆令與之角力，每獲勝利，則殺死對方。他只要接觸母親（大地），即力量如新，源源不絕，因此常保不敗。大力士赫拉克勒斯得知此項奧秘，格斗之際，將他高舉空中，不使觸地，隨即掐死。

[[45]](#45_1)致托爾斯泰書，一八八三年七月十一日。譯按：一八五五年十一月，托爾斯泰抵達彼得堡，立志專業寫作。屠格涅夫寫信要他“為了你自己，為了文學，來罷！”（參考Henry Gifford著《托爾斯泰》），臺北聯經出版公司“西方思想家”譯叢第[10]，頁12）。一八八三年，屠格涅夫臨終前不久，再請求托爾斯泰莫做先知，專心文學。屠格涅夫自始即洞察托爾斯泰的才氣與潛力，不過，對托爾斯泰終身在道德與藝術、文學與人生之間種種痛苦的掙扎，似乎并不很能理解，也無法體諒。

[[46]](#46_1)Gustave Flaubert，《致屠格涅夫的未出版書信》（Lettres inédites No.Tourguéneff；Monaco，1946），頁218。

[[47]](#47_1)A.A.Fet，《我的回憶》（Moi vospominaniya；Moscow，1890），第二部，頁175。

[[48]](#48_1)A.Vitmer（1812 god v'Voine i mire'；St Petersburg，1869）里，提出嚴厲批評。當代的A.S.Norov, A.P.Pyatkovsky及S.Navalikhin也怒抨托爾斯泰之失。A.S.Norov曾親與一八一二年之役，舉證事實稍有錯誤，然其批評擲地有聲。后二人是幾乎毫無可取的文學批評家，但似乎也驗證了一些相關事實。

[[49]](#49_1)見V.B.Shklovsky，《托爾斯泰小說〈戰爭與和平〉之取材與風格》（Mater'yal i stil'v romane L'va Tolstogo‘Voina i mir’；Moscow，1928），多處可以參考。

[[50]](#50_1)《評〈戰爭與和平〉》（Razbor‘Voiny i mira’；St Petersburg，1868），頁1-4。

[[51]](#51_1)例如Lin, Yakovenko, Zenkovsky教授及其他。

[[52]](#52_1)俄國作家N.I.Kareev與B.M.Eikhenbaum、法國學者E.Haumant與Albert Sorel的作品是可佩的例外。至于以此題目為主的專篇論文，我只知道兩篇有價值。第一篇為V.N.Pertsev的《托爾斯泰的歷史哲學》（‘Filosofiya istorii L.N.Tolstogo’），收于《〈戰爭與和平〉：托爾斯泰紀念集》（'Voina i mir'：Sbornik pamyati L.N.Tolstogo），T.J.Polner與V.P.Obninsky編（Moscow，1912）；此文對托爾斯泰隱晦、夸張與不連貫之處提出溫和批評之后，以天真的概論做結。第二篇是M.M.Rubinshtein的《托爾斯泰小說〈戰爭與和平〉的歷史哲學》（‘Filosofiya istorii v romane L.N.Tolstogo，“Voina i mir”’），刊于《俄國思想》（Russkaya mysl；July 1911），頁78-103；此文花費工夫較多，但我覺得最后仍毫無建樹。班內特（Arnold Bennett）的評斷很不一樣。我寫完以上注解以后，才讀到他這項評斷：“‘結語’最后部分充滿誰也搞不通的高明觀念。依批評家高見，這部分當然最好刪去。的確，最好刪掉；只不過托爾斯泰不能割愛。他這本書就是為這部分而寫的。”見Newman Flower所稱三卷《班內特日記》（The Journals of Arnold Bennett；London，1932-1933），卷二，1911-1921，頁62）。至于托爾斯泰之史觀與后世各類馬克思主義者如考茨基、列寧、斯大林等人之史觀的關聯比附工作，向屬難免，不過，此為政治學或神學之癖嗜，非文學之常務。

[[53]](#53_1)見M.de Poulet的文章，刊登于《圣彼得堡時報》（Sankt-Peterburgskie Vedomosti，1869，No.144）。

[[54]](#54_1)典出莫里哀喜劇《貴人迷》。茹爾丹為商人，但想做高級紳士，于是延聘舞師、樂師、劍師、哲學家，教他禮儀才藝。哲師告訴他，人說話若非以詩，就是散文體。茹爾丹得知自己此生從來說話就是用散文，以為獲一新知，頗為欣喜。——譯注

[[55]](#55_1)'Accursed questions'，——十九世紀俄國慣用語，泛指每個誠實人，尤其作家，早晚一定會知覺到的道德與社會問題，知覺以后，或者正視而與之搏斗，或者置之不理，但置之不理就是背棄同胞；此外，無論選擇搏斗或脫逃，你都不得不明白你要為你的搏斗或脫逃負責。譯按：accursed questions，字義為“受詛咒的問題”、“不幸的問題”，等于平常所謂可惡的、倒楣的或討厭的問題。

[[56]](#56_1)Nakaz，葉卡捷琳娜女皇對屬下立法專家所下的指示。

[[57]](#57_1)L.N.Tolstoy，《全集》（Polnoe sobranie sochinenii），V.G.Chertkov編（Moscow，1934），卷四十六，頁4-28。

[[58]](#58_1)同上，頁97，113，114，117，-124，127。

[[59]](#59_1)同上，頁126，127，130，132-134，167，176，269；82，110；140。

[[60]](#60_1)日記，一八五二年六月十一日。

[[61]](#61_1)日記，一八五二年七月二十二日。

[[62]](#62_1)N.N.Apostolov，《托爾斯泰談歷史》（Lev Tolstoy nad stranitsami istorii, Moscow，1928），頁20。

[[63]](#63_1)同上

[[64]](#64_1)V.N.Nazariev，《過去的人》（‘Lyudi bylogo vremeni’），《當代人回憶錄中的托爾斯泰》（L.N.Tolstoyv vospominaniyakh sovremennikov, Moscow，1955），卷一，頁52。

[[65]](#65_1)同上，頁52-53。

[[66]](#66_1)N.N.Gusev，《與托爾斯泰在一起的兩年》（Dva goda s L.N.Tolstym, Moscow，1973），頁188。

[[67]](#67_1)《戰爭與和平》結語，第一部分，第一章。

[[68]](#68_1)《戰爭與和平》卷四，第一部分，第四章。

[[69]](#69_1)同上

[[70]](#70_1)關于這點同司湯達作品《巴瑪修道院》的關系。

[[71]](#71_1)關于伍爾芙這項指責，請參考她的《現代小說》（‘Modern Fiction’，1919）與《班內特先生與布朗太太》（‘Mr.Bennett and Mrs.Brown’，1924）兩篇著名文章。——譯注

[[72]](#72_1)請參考他為一部莫泊桑作品集所寫的著名——而且極端道德主義——的導言。他對莫泊桑多方指摘，但仍佩服其天才[《莫泊桑作品集》序（‘Predislovie K sochineniyam Gyui de Mopassana’），收于V.G.Chertkov所編托爾斯泰《全集》]。他對蕭伯納評價甚低，認其社會言論為陳腔濫調而華辭巧辯（日記，一九〇八年一月三十一日，V.G.Chertkov編《全集》，卷五十六，頁97-98）。

[[73]](#73_1)《戰爭與和平》結語，第二部分，第一章。

[[74]](#74_1)在俄國，有一種帝國時代的椅子至今還稱為“塔列朗交椅”。

[[75]](#75_1)俄國的托爾斯泰批評家之一，即注[13]提及的M.M.Rubinshtein，曾說，每門學術都運用“一些”不加分析的觀念，解釋這些觀念，乃其他學科之事；“力量”恰好就是一個未加解釋的核心歷史觀念。不過，托爾斯泰的論旨是，其他任何學問都無法“解釋”力量這個觀念，因為，以歷史學家對這個觀念的用法來說，它是一個毫無意義的語詞；它不是觀念，根本就是子虛烏有——vox nihili（譯按：有聲無義之字）。

[[76]](#76_1)關于這點同司《戰爭與和平》結語，第一部分，第二章。

[[77]](#77_1)見V.B.Shklovsky，同注[10]，第七至九章；并見K.V.Pokrovsky《歷史小說〈戰爭與和平〉》（‘Istochniki romana“Voina i mir”’），Polner與Obninsky編。

[[78]](#78_1)見《戰爭與和平》卷四，第二部分，第二章。——譯注

[[79]](#79_1)《略論〈戰爭與和平〉》（‘Neskol'ko slov po povodu knigi："Voina i mir'"），刊于《俄國檔案》（Russkii arkhiv 6，1868），515-528欄。

[[80]](#80_1)《戰爭與和平》卷三，第三部分，第一章。

[[81]](#81_1)見注[10]。

[[82]](#82_1)N.I.Kareev，“《戰爭與和平》的歷史哲學”（'Istoricheskaya filosofiya v"voine i mire'"），刊于《歐洲前鋒報》（Vestnik Evropy），July 1887，頁227-269。

[[83]](#83_1)B.M.Eikhenbaum，《托爾斯泰》（Lev Tolstoy；Leningrad，1928，1931），卷一，頁124。

[[84]](#84_1)見《安娜·卡列尼娜》第三部分，頁351；Louise與Aylmer Maude英譯（Oxford：Oxford University Press，1918；World’s Classics，1980；1983重印）。——譯注。

[[85]](#85_1)此處又有個矛盾：理想的史學家要整合至微至細的事物，這些至微至細之物必須具有合理的一致性，才可能做這種整合，而“現實”感也者，正在于感受它們各自獨特、彼此不同。

[[86]](#86_1)我們當代的法國存在主義者因與此類似的心理學理由，而反對一切這類解釋，因為這類解釋只是用以壓制嚴肅問題的麻藥，是用在無可忍受但必須忍受、不容否認或“解釋”的傷口上的短暫減痛劑。一切解釋，都是解釋其名、搪塞其實，而如此正是對既有——存在——事實的否認。

[[87]](#87_1)例如，什克洛夫斯基與艾亨鮑姆在前面所引著作里都曾提。（見注[10]與[44]）

[[88]](#88_1)“世人沒有盡力好好讀通盧梭……我有盧梭全部作品，總二十卷，包括《音樂辭典》（Dictionnaire de musique）。我不只仰慕他而已，更付出真正的崇拜……”（見本章注[50]）

[[89]](#89_1)見《Paul Boyer與托爾斯泰的談話》（Paul Boyer, chez Tolsto；Paris，1950），頁40。

[[90]](#90_1)見Adolfo Omodeo，《一個反動分子》（Un reazionario；Bari，1939），頁112注[2]。

[[91]](#91_1)“讀梅斯特”（‘Chitayu“Maistre”’），艾亨鮑姆引用托爾斯泰日記，見《托爾斯泰》，卷二，頁304-317。

[[92]](#92_1)“讀見艾亨鮑姆《托爾斯泰》。

[[93]](#93_1)見前引Oxford版《戰爭與和平》，卷四，第二部分，第三章。此人即梅斯特，認為庫圖佐夫最適合總領俄軍抗敵。——譯注

[[94]](#94_1)托爾斯泰在此稱梅斯特與另外幾人是“當代最精練的外交家”，見前引Oxford版《戰爭與和平》，卷四，第三部分，第五章。——譯注

[[95]](#95_1)Horatii與Guriatii是羅馬傳說里的人物，各是三兄弟。賀拉提烏斯兄弟屬于羅馬，屬于阿爾巴·隆加（Alba Longa），有的說法則相反。圖魯斯·荷斯梯利烏斯在位期間（傳統定為672-642 BC），羅馬與阿爾巴·隆加為爭土地而交戰，雙方決議由賀拉提烏斯兄弟與庫里阿提烏斯兄弟決斗以平息紛爭。決斗中，賀拉提烏斯兄弟死亡二人，余一人佯敗而施計一一手刃對方三人。——譯注

[[96]](#96_1)《圣彼得堡之夜》（Paris，1960），第七談（entretien 7），頁228。

[[97]](#97_1)同上，頁229。

[[98]](#98_1)同上，頁224-225。最后一句，托爾斯泰幾乎逐字照錄。

[[99]](#99_1)同上，頁226。

[[100]](#100_1)同上，頁226-227。

[[101]](#101_1)同上，頁227。

[[102]](#102_1)書信，一八一二年七月十四日。

[[103]](#103_1)見前引Oxford版《戰爭與和平》，卷三，第二部分，第二十五章。——譯注

[[104]](#104_1)索雷爾，《托爾斯泰——史學家》（‘Tolstoǐ-historien’），見《藍色評論》（Revue bleue, Paris），1888，頁460-599。這篇演說，索雷爾全集未曾收錄，歷來研究托爾斯泰者率皆忽略，頗欠公允。他們都不提梅斯特（P.I.Biryukov與K.V.Pokrovsky的作品即是例子，見注[3]與[38]，后來的批評家與文學史家幾乎全都依賴他二人，更不用說）。索雷爾這篇演說大有助于匡正他們的看法。在比較早期的學者里，幾乎只有E.Haumant不理二手資料，而獨自發現真相。請參考其《在俄國的法國文化，一七〇〇一一九〇〇》（La Culture francaise en Russie，1700-1900；Paris，1910），頁490-492。——譯注

[[105]](#105_1)《圣彼得堡之夜》，第七談，頁212-213。

[[106]](#106_1)安德烈與斯佩蘭斯基之晤，見前引Oxford版《戰爭與和平》，卷二，第三部分，第五章。——譯注

[[107]](#107_1)一八六一年，托爾斯泰在布魯塞爾拜訪蒲魯東（譯按：他在一八六〇—一六一年第二次游歷歐洲，遍訪德、法、義、英、比利時，研究教育問題）。同年，蒲魯東出版《戰爭與和平》，此書三年后譯成俄文。艾亨鮑姆據此事實，推論蒲魯東對托爾斯泰有影響。蒲魯東亦如梅斯特，認為戰爭的根源黑暗且神秘。此外，蒲魯東所有作品里，非理性主義、清教主義、對矛盾的愛好、以及籠統的盧梭思想，混淆一爐。不過，這些特質，在激進的法國思想界隨處可見，托爾斯泰的《戰爭與和平》，除了書名，很難找到特屬蒲魯東專有的成分。蒲魯東對這時期各類俄國知識分子當然具有廣大的普遍影響，因此，要論定陀思妥耶夫斯基——或高爾基——是蒲魯東主義者，不但與論定托爾斯泰是蒲魯東主義者一樣容易，而且可以說更容易。不過，做這種論定，徒然掉弄批評工夫而已，并無大益。因為托爾斯泰與蒲魯東，相似之處模糊而籠統，歧異則更深刻、更多、更明確可指。

[[108]](#108_1)不過，托爾斯泰也說：千萬人明知殺人在實質上與道德上是惡事，仍然互相殺戮，因為這是“必要的”，因為他們由此而“實現……一個根本的、動物學的法則”。這是純粹梅斯特之說，去司湯達與盧梭甚遠。

[[109]](#109_1)語出羅馬諷刺詩人尤維納爾（Juvenal，55或60-127或130 AD，有作140首）。其《諷刺詩》（Satires）第三首言羅馬已毀于希臘人及其他移民：“學者、演說家、幾何學家、畫家、體格訓練家、預言家、跳繩家、醫生、魔術師：饑不擇食的小希臘人無事不能——送他登天看看（他也上得去）。”錄自《牛津名言大典》（The Oxford Dictionary of Quotations, Oxford University Press，1941初版，1979三版，1980，1983修訂），頁287。——譯注

[[110]](#110_1)農民卡拉塔耶夫對彼埃爾的記錄，見前引Oxford版《戰爭與和平》，卷四，第一部分，第十三章；第二部分，第三章，第三部分，第十二章。——譯注

[[111]](#111_1)拉普拉斯承古典力學的物質、運動與時間觀念，以原子及其運動的完全知識為人類知識的理想。設有一智慧在某剎那得知所有原子（或者萬有）的精確位置及其彼此之間的所有作用力，它就能回溯并預測“最大物體與最小原子”在過去與未來任何剎那里的位置與運動。宇宙里于是“沒有這個智慧不能確知之事，未來，如同過去，都盡現于眼前”；見其《哲學論文：論概率》（Essai philosophique sur les probabilités）；引文錄自Franklin L.Baumer著《近代歐洲思想》（Modern European Thought：Continuity and Change in Ideas，1600-1950；New York：Macmillan Publishing Co.,Inc.,1977），頁460。蘇格拉底自承無知，“真知屬于上帝”；見柏拉圖《對話錄》“申辯篇”。——譯注

[[112]](#112_1)此處“事物的永恒關系”，意思與孟德斯鳩《論法的精神》（L’Esprit des lois）開章首句幾乎相同。

[[113]](#113_1)埃斯庫羅斯著名悲劇《俄瑞斯特斯三部曲》（The Orestia）以斗爭到和諧、血仇到和平、革命到法治的演變，呈現希臘（推而廣之，人類）文明一段復雜的掙扎進步過程，可為例子。三部曲中第一部《阿伽門農》（Agamemnon）起頭不久，合唱的老人即唱出“智慧隨苦難而至”（或“苦難生智慧”）。——譯注

[[114]](#114_1)約伯努力事功，一生向善，老境優裕，突遭家破人亡、無處立錐之慘禍，于自認無辜之中，與友人討論禍因，不得要領，復質問于上帝，最后雖不能探明自己何以罹此百憂，但仍俯首承認上帝做法必有其神秘而我無法了解的用意與目的。事見舊約圣經“約伯記”。——譯注

[[115]](#115_1)即“高舉示眾”。——譯注

[[116]](#116_1)“許地”，即迦南，為上帝許予亞伯拉罕及其子孫之地，事見舊約“創世紀”12：7。但以色列人懷疑上帝，上帝怒而不許以色列人進入許地，“摩西，連你也不能進入那塊土地”（“申命記”1：34；32：52）；摩西登上毗斯迦山，遠望迦南全境而死，“我已讓你看到這片土地，但是你沒有進去”（“申命記”34：1-4）。——譯注

[[117]](#117_1)普洛克汝斯忒斯（Procrustes），希臘神話中的強盜，備一鐵床，捕得旅人，即縛于床上，視其高矮，或削截、或強拉其肢體，使合此床上長短。“普洛克汝斯忒斯之床”，因此演為成語，泛指一切預先設定而缺乏彈性，不知變通、拘制素材的觀念、制度、政策及主義學說。——譯注

[[118]](#118_1)伯林這是將托爾斯泰比擬于俄狄浦斯。俄狄浦斯其事，最詳細且著名的表現，是索福克勒斯三部曲悲劇《俄狄浦斯王》（Oedipus Rex）、《俄狄浦斯在科洛諾斯》（Oedipus at Colonus）、《安提戈涅》（Antigone）。心高志大、慷慨激烈、剛愎、關懷真理的俄狄浦斯，在《俄狄浦斯王》結尾因弒父娶母事發而自掘雙目以后，集盲人、解謎者、國君、罪犯、逐客于一身。至《俄狄浦斯在科洛諾斯》，此生大部分在命運擺弄與宇宙作用之道里顛沛橫逆的他，由女兒安提戈涅陪同，流浪到科洛諾斯，卒獲新生，言語有金聲玉振之勢，字字智慧，成為先知，指引人類生命之真道，并且獲得諸神護佑，在神秘而幸福的氣氛里終壽，其去世之處還成為一塊福地。引俄狄浦斯喻托爾斯泰，可謂高明，但甚多細處可以商榷。——譯注

[[119]](#119_1)《全集三十卷》（Sobranie sochinenii v tridtsati tomakh；Moscow，1954-1965；1966年版，附索引），卷Ⅺ，頁48。

[[120]](#120_1)《致馬志尼書》，一八五〇年七月十三日。

[[121]](#121_1)《彼岸書》，《全集三十卷》，卷Ⅰ，頁124。

[[122]](#122_1)同上，卷Ⅵ，頁。

[[123]](#123_1)《法意書簡》第十，《全集三十卷》，卷Ⅴ，頁175-176。譯按：“人民的福利是最高法則”（salus populi suprema lex），語出西塞羅《論法律》（De Legisbus）；“即使毀滅世界，也要讓正義實現。”（pereat mundus et fiat justitia）為神圣羅馬帝國皇帝斐迪南一世（FerdinandⅠ，1503-1564）之言。圣奧古斯丁有類似說法：“即使毀滅世界，也要讓正義實現。”（fiat just et pereat mundus）

[[124]](#124_1)《彼岸書》，《全集三十卷》，卷Ⅵ，頁125-126。

[[125]](#125_1)馬爾庫斯·庫爾提烏斯為古羅馬一個傳奇英雄。根據傳說，西元前三六二年，羅馬廣場（Roman Forum）裂開大縫。預言家斷定，除非將羅馬最可貴的財產拋入，否則此縫永不重合。庫爾提烏斯聲稱珍貴莫過于勇敢的公民，遂披掛上馬，躍入裂縫，裂縫隨即重合。——譯注

[[126]](#126_1)此為特洛伊戰爭一段插曲，情形大抵如下：希臘各部族聯軍艦隊齊集歐里斯港（Aulis），由阿伽門農率領，準備啟程赴特洛伊，而風浪大作，連日不開。預言家卡爾克斯（Calchas）謂阿爾忒彌絲（月神、獵神及生育、處女、貞潔之神）因其兔子為希臘人所殺，怒而作梗，希臘須以一名王室處女為犧牲，以息其怒。阿伽門農萬不情愿，但在名譽、野心及眾議壓力下，獻出長女伊菲格妮婭（Iphigenia），伊菲格妮婭死，而大軍得發。卡爾克斯在特洛伊戰爭過程中有許多著名預言，都能應驗，荷馬對他盛贊有加。——譯注

[[127]](#127_1)波斯王大流士一世征希臘，西元前四九〇年敗于馬拉松一役。其子薛西斯一世（又稱薛西斯大帝，516-465 BC）于四八六年即位，四八一年興兵雪恥，取道達達尼爾海峽，連船為橋，毀于暴風雨，薛西斯命臣下鞭打海水，以示懲罰。——譯注

[[128]](#128_1)根據柏拉圖對話錄《斐多》篇所記，蘇格拉底接受雅典法庭的判決，飲毒芹汁而亡。——譯注

[[129]](#129_1)《克魯波夫博士》（‘Doctor Krupov’），《全集三十卷》，卷IV，頁263-264。

[[130]](#130_1)同上，卷Ⅳ，頁264。

[[131]](#131_1)《彼岸書》，同上，卷Ⅵ，頁140。

[[132]](#132_1)《法意書簡》第五，同上，卷Ⅴ，頁89。此外，由制造偶像與違反第二誡（譯按：十誡之第二誡為偶像崇拜）而逃避思想責任，是人心皆有的欲望。關于這欲望，赫爾岑也有出色的分析，見《舊調新彈》（‘New Variations on Old Themes’），《全集三十卷》，卷Ⅱ，頁86-102，原刊于《現代人》。

[[133]](#133_1)弗里吉亞帽一種圓錐形軟帽，戴于頭上，帽尖前彎，源出小亞細亞古國弗里吉亞，希臘藝術中多表現其為東方民族頭飾。羅馬時代，為獲得解放之奴隸所戴，象征其自由。法國大革命期間，復成自由象征，革命者稱之為“自由的紅帽子”。此后，弗里吉亞帽一直與自由的形象相連。畫家德拉克羅瓦一八三〇年名作《自由引導人民》（La Liberté guidant le peuple）中，自由所戴小紅帽，即是一例。——譯注

[[134]](#134_1)《彼岸書》，《全集三十卷》，卷Ⅵ，頁46。

[[135]](#135_1)《彼岸書》，卷Ⅵ，頁35。

[[136]](#136_1)《彼岸書》，卷Ⅵ，頁34-35。譯按：“合在旦夕之人向您致敬”（morituri tesalutant），為古羅馬斗技場中之格斗者向羅馬皇帝打招呼的傳統用語。

[[137]](#137_1)《彼岸書》，卷Ⅵ，頁36。

[[138]](#138_1)伯林本章所引《彼岸書》文字，大抵出于《暴風雨前》一篇，原篇為對話體，根據赫爾岑與當年莫斯科友人I.Galakhov的談話寫成，暢論歷史，以及上起希臘七智者、羅馬帝國，中經基督教世紀，下至維科（歷史循環論）、盧梭（人生而自由）、啟蒙運動等各種“違背人生自然條件、馳逐武斷謬論”的哲學、宗教、政治學理與理想——世界與生命亂象之主源。“自然與歷史之目的”是機緣與人類意志交互作用下的“你、我以及事物現狀”，此外無非陷人于嗔怨失望之空想。人之要務，要將眼光稍降一格、收短一程，體認內在外在的實際限制，而惜取眼前，實事求是。——譯注

[[139]](#139_1)《彼岸書》，卷Ⅵ，頁31。

[[140]](#140_1)同上，卷Ⅵ，頁32。

[[141]](#141_1)同上，卷Ⅵ，頁94。譯按：盧梭“人生而自由”（“但處處受束縛”）一語，為《社會契約論》第一書第一章首句。

[[142]](#142_1)此語引注[1]之引文，出自《彼岸書》“安慰”一章，中年醫生與一女郎對話。女郎認為自由與獨立是人類世世代代追求的目標，醫生指自由與獨立乃少數個人之理想，是某些社會階層在特別幸運的環境下養成的傾向，盧梭之言，是以先驗命題為事實，誤特例為常理。同理，愛魚者取魚之骨架，指某些細骨雖實際完全無用，然其未稍有發展成足與翼之傾向，然后舉飛魚為證，謂“魚類”非但天生欲飛，而且有時的確飛行。論者，如盧梭，談人、歷史、民族，多以飛魚立論，理想非不崇高，于人非不厚愛，惜盤空遠取、不切實際，非僅自取失敗，而且貽害無窮。——譯注

[[143]](#143_1)《論意志自由》（‘Letter on the Freedom of the Will’），致其弟亞歷山大書。《全集三十卷》，卷ⅩⅩ，頁437-438。——譯注

[[144]](#144_1)《彼岸書》，《全集三十卷》，卷Ⅵ，頁131。

[[145]](#145_1)《彼岸書》，卷Ⅵ，頁29。

[[146]](#146_1)同上，卷Ⅵ，頁51。

[[147]](#147_1)《致老友書》，《全集三十卷》，卷ⅩⅩ，頁584。

[[148]](#148_1)同上，卷ⅩⅩ，頁578。

[[149]](#149_1)《彼岸書》，《全集三十卷》，卷Ⅵ，頁472。

[[150]](#150_1)《致老友書》，《全集三十卷》，卷ⅩⅩ，頁578。

[[151]](#151_1)《法意書簡》，第十四信，《全集三十卷》，卷Ⅴ，頁211。

[[152]](#152_1)《彼岸書》，《全集三十卷》，卷Ⅵ，頁104。

[[153]](#153_1)胡斯（John Hus或Huss，1372/1373-1415），波希米亞人，述作于中世紀與宗教改革之間的過渡期，為十五世紀最重要的捷克宗教改革家，心儀威克里夫（Wycliff）之說（在圣餐里，面包與酒仍是面包與酒，石化為圣體；圣經為基督教教義惟一來源；教皇無權代理教徒等）。胡斯畢生陷入基督教一三七八年起的內部“大分裂”及其間牽涉的政爭，于一四一五年在康斯坦茨全教大會（1414-1418）中被誣為異端，受火刑而死。胡斯死，其波希米亞徒眾群起抗爭，績倡改革；與教皇對立，兵戎相見，經過宗教改革高潮期、“三十年戰爭”。二十世紀的捷克新教仍有其余緒。——譯注

[[154]](#154_1)《法意書簡》第十四，《全集三十卷》，卷Ⅴ，頁215-217。

[[155]](#155_1)《彼岸書》，《全集三十卷》，卷Ⅵ，頁58-59。

[[156]](#156_1)《彼岸書》，卷Ⅵ，頁110。

[[157]](#157_1)同上，卷Ⅵ，頁53。

[[158]](#158_1)《致老友書》，同上，卷ⅩⅩ，頁576。

[[159]](#159_1)《往事與隨想》，《全集三十卷》，卷Ⅵ，頁70。

[[160]](#160_1)《法意書簡》第四，《全集三十卷》，卷Ⅴ，頁62。

[[161]](#161_1)《彼岸書》，同上，卷Ⅵ，頁36，91。

[[162]](#162_1)同上，卷Ⅵ，頁130。

[[163]](#163_1)同上，卷Ⅵ，頁131。

[[164]](#164_1)同上，卷Ⅵ，頁119。

[[165]](#165_1)同上，卷Ⅵ，第120。

[[166]](#166_1)《致老友書》，同上，卷ⅩⅩ，頁588。

[[167]](#167_1)同上。

[[168]](#168_1)公共安全委員會（Committee of Public Security），法國大革命“國民會議”于一七九三年四月初成立的全國最高行政機構，先由丹東主持，六月以后，山岳黨人取得政權，即由羅伯斯庇爾主持，以雅各賓分子主持，是恐怖統治（一七九三年九月至一七九四年七月）期間的獨裁機構。——譯注

[[169]](#169_1)《致老友書》，《全集三十卷》，卷ⅩⅩ，頁588-589。

[[170]](#170_1)一八六〇年代初期，俄國革命氣氛日益濃厚，配合一八六三年波蘭之叛，愈加激烈，開始有革命團體出現，且付諸個人小型恐怖活動。一八六六年，卡拉科佐夫謀刺亞歷山大二世，未成。車爾尼雪夫斯基曾有惟農民之斧頭能解決問題之說。——譯注

[[171]](#171_1)一九〇三年，俄國社會民主黨第二次大會，有一派主張民主原則并非絕對價值，應從屬于黨的需要，一切考慮，包括個人尊嚴，不得妨礙革命目標。見伯林《自由四論》附錄，頁207。——譯注

[[172]](#172_1)赫爾岑曾評論西方與俄國的對比：“那些政府……無論淪入多么低級的境地，斯賓諾莎猶未至于遭受充軍之刑，萊辛也不曾挨鞭子或沒入軍籍。”（《彼岸書》，《全集三十卷》，卷Ⅵ，頁15）在二十世紀，這種比較的力量看不出來。譯按：赫爾岑由此認為，對道德力量與對個人的承認，“是歐洲生活的重大人性原則之一”。在俄國，則彼得大帝以來取法西歐，凡能模仿之處，模仿殆盡，惟個人仍受壓制，言論自由仍被視為無禮、獨立仍被視為顛覆——“道德上對權力的抑制，本能上對人權、思想權利、真理權利的承認”，并未輸入。

[[173]](#173_1)《彼岸書》，《全集三十卷》，卷Ⅵ，頁126。

[[174]](#174_1)Caliban，莎士比亞《暴風雨》中的精靈，具有智力，貌丑，性狡黠、殘忍而實際，作風粗鄙，行事悖德邪門，但整體不失詩質魅力，《暴風雨》中由他發言之處，全用韶文。——譯注

[[175]](#175_1)《致奧加廖夫書》，一八六八年五月一至二日。

[[176]](#176_1)《往事與隨想》，《全集三十卷》，卷Ⅵ，頁351。

[[177]](#177_1)“革命觀念在俄國的發展”（‘On the Development of Revolutionary Ideas in Russia’），《全集三十卷》，卷Ⅶ，頁15。盧格頗以此說為侮辱，一八五四年獲得此文德文版，在短評中嚴厲抗議。見P.Nerrlich編《盧格一八二五至一八八〇年間書信與日記》（Arnold Ruges Briefwechsel und Tagebuchbl!? tter aus den Jahren 1825-1880；Berlin，1886），卷二，頁147-148。

[[178]](#178_1)伯林所指列寧言論為何，待考。不過，列寧關于赫爾岑的議論，自以一九一二年（赫爾岑百齡）《社會民主黨人報》29號所刊“紀念赫爾岑”短文最著名。列寧夾敘夾議，想“闡明這位在俄國革命的準備期起了偉大作用的作家的真正歷史地位”，大意謂赫爾岑早年即覺醒而展開革命鼓動，是“俄國”社會主義，即“民粹主義”的創始人，而且“在國外創立了自由的俄文刊物，這是他的偉大功績”。但他究竟是“地主貴族中的人”，雖鼓吹農民的解放，卻曾寄希望于“上層”改革，向亞歷山大寫了許多“現在讀起來真是令人作嘔”的“甜言蜜語的書信”。一八四八年絕望于西歐革命以后，仍和他去國之年（一八四七）一樣，不能在“俄國內部看見革命的人民”，因此“精神破產”，落入“深厚的懷疑論和悲觀論”，無所寄托。他咒罵一八四八年出賣革命的自由主義，但“沒有識破它的階級本質”，此后，也沒有了解“馬克思以前各種社會主義的資產階級民主實質”，遂更不了解歷來“俄國革命的資產階級性質”。這期間，他還把“沒有絲毫社會主義氣味”的村社制度錯認為社會主義。所幸，他的懷疑論其實是“無產階級嚴峻的、不屈不撓的……階級斗爭的轉化形式”，所以，逝世前一年（一八六九），他終仍棄絕自由主義，視線“轉向國際，轉向馬克思所領導的國際，轉向已經開始集合無產階級‘隊伍’……的那個‘勞工世界’的國際”。依列寧之見，此后，經過車爾尼雪夫斯基，赫爾岑與“無產階級這個惟一徹底革命的階級”有如一脈相承。——譯注

[[179]](#179_1)赫爾岑絕望于西歐自由理想以后，返取俄國農村公社，以其為社會主義典范及俄國未來政治與社會制度的基礎，artel即其中一種。關于artel的性質，說法甚多，赫爾岑自言有第一手知識，并極稱其獨立自主（官方無法干涉）與和諧互助；artel由不同公社來的建筑工、木匠及其余各種匠人組成，約數百人，時間一二年不等。期滿，工人根據年來工作，依公決而分配所得產物；日常事務，亦由artel之組成分子共同負責，外界勢力如政府、警察無法控制。見《致米什萊的公開信》。按，米什萊一八五一年為文批評俄國，赫爾岑起而反駁，將沙皇及其壓制且落后的制度與俄國人民分開討論，力言默默忍受暴政的俄國人民純潔、無辜、神圣：“俄國的未來寓于農民，正如法國的再生寓于工人。”赫爾岑生長富貴家庭，目睹政府及他本身階級的無能與苛虐，非常能了解農奴何以有那些著名的懶惰、冷漠、狡滑、酗酒行為。正義感極其銳利，同情之余，不免溢美，認為農奴在虐政里養成的這些自保習性底下，其實純良如赤子。此外，赫爾岑對于農村公社里的多種弊端，也沒有充分認識。赫爾岑終身善于打破一切學說主義的妄念，惟有自己這項執迷未能祛除。不過，將農民（或所謂被壓迫與受屈辱者）美化、理想化，是十九世紀俄國文學與思想的一貫主題，托爾斯泰、陀思妥耶夫斯基都未能免俗。別林斯基、屠格涅夫、契訶夫及高爾基可能是少數的例外。民粹主義大學生在一八七四年夏季“走入民間”，靈感大半得自赫爾岑，他引他們注意到村社組成。——譯注

[[180]](#180_1)《俄國人民與社會主義：致米什萊書》（'The Russian People and Socialism：Letter to Monsieur J.Michelet'），《全集三十卷》，卷Ⅶ，頁330。

[[181]](#181_1)《致〈平等〉雜志委員會》（'Letter to the Committee of the Journal L'Egalité'），《作品》（Oeuvres），J.Guillaume編，卷五（Paris，1911），頁15。

[[182]](#182_1)盧格在他關于巴枯寧的回憶里所引的句子，見《新自由報》（Neue Freie Presse），April/May 1876年。

[[183]](#183_1)《對圣伊米爾谷工人的三次演說》（‘Three Lectures to the Workers of Val de Saint-Imier’），收于J.Guillaume編《作品》，卷五，頁231-232。

[[184]](#184_1)巴枯寧，《拿鞭子的德國帝國與社會革命》（‘The Knouto-German Empire and the Social Revolution’），《選集》（Izbrannye sochineniya），卷二（Petrograd/Moscow，1922），頁235-236。

[[185]](#185_1)同上，頁236-238。

[[186]](#186_1)見他一八六九年的宣傳小冊子《革命問題的一個陳述》（'A Statement of the Revolutionary Question'）；巴枯寧《演講與宣言》（Rechi i vozzvaniya；Moscow，1906），頁235-245。

[[187]](#187_1)十七世紀，俄國農奴處境非人（以后皆如此），不堪沙皇、貴族、地主及教士剝削荼毒，亂象頻生。一六六七年，拉辛聚合逃亡農奴、哥薩克人及投機之徒起事，在里海擊敗一支艦隊，劫掠俄國船只，侵入波斯，回頭沿伏爾加河燒毀，聲明對地主、貴族及教士宣戰。一六七一年被捕，不久處死。一七七三年，頓河地區的哥薩克人普加喬夫自稱真命沙皇，起事于烏拉爾山區，宣言廢止農奴制度、稅賦及征兵制。烏拉爾山區、伏爾加河流域及里海一帶農奴與下層各行人民群起來附，殺掠地主與教士。莫斯科震動，征剿無功。一七七四年，伏爾加河流域饑荒，普加喬夫聲勢大弱，旋遭部屬出賣，解往莫斯科，受車裂之刑。以上二人叛亂不成，但抗暴英雄之名都長留民間。——譯注

[[188]](#188_1)V.A.Polonsky編，《巴枯寧傳記資料》（Materialy dlya diografii M.Bakunina），卷三（Moscow，1928），頁43。

[[189]](#189_1)同上，頁121。

[[190]](#190_1)同上，頁122-。

[[191]](#191_1)在一八六二年十一月十日致屠格涅夫的一封信里，赫爾岑有‘fatras bakuninskoi demagogii’（“巴枯寧煽言惑眾的大雜燴”）一語，可謂允當。

[[192]](#192_1)巴枯寧，《國家主義與無政府》，收于A.Lehning編《巴枯寧檔案》（Archives Bakounine），卷三（Leiden，1967），頁358。

[[193]](#193_1)同上，頁317。

[[194]](#194_1)“我生性并非江湖郎中，”他在寫給沙皇的信里說，“不過，這不自然而且不幸的困境（以事實言，我自己要對這困境負責）有時候使我不由自主，變成江湖郎中。”《巴枯寧傳記資料》，卷一（Moscow，1923），頁159。

[[195]](#195_1)eudaimonia，希臘文，意為“生氣活潑的精神幸福”。eu為“好”、“善”，daimōn為“靈”、“神”、“內在力量”等。此為亞里士多德用語，意指幸福。人有臻至充分的理性生活的潛力；一個人將這潛力實現于極致，并且充分表現他各種能力，斯之謂eudaimonia。如此尋求自我實現，是人的本質；個體充分實現其本質（理性），即是個體之“善”。見Peter A.Angeles編《哲學辭典》（Dictionery of Philosophy；New York：Barnes＆Noble Books，1981），‘eudaimonia’與‘good’條。——譯注

[[196]](#196_1)赫爾岑三歲的女兒與巴枯寧友善，呼其為“俄國熊”，赫爾岑也習慣跟著她叫他“俄國熊”。

[[197]](#197_1)Richard Pipes所著《舊體制下的俄國》（Russia under the Old Regime；Weidenfeld and Nicolson初印，1974；Peregrine Books，1977；Penguin Books，1979），其第十章“知識階層”（'The Intelligentsia'）說之甚詳（頁249-280）。intelligentsia一詞起源于俄國，但字根為法文intelligence與德文Intelligenz。十九世紀上半葉，西歐以此詞指社會中受過教育、經過啟蒙、主張進步的分子。此詞一八六〇年代進入俄國，俄人加以拉丁化，成intelligentsia，并有廣狹、舊新二義。廣義（舊義）指受過教育的階級里享有公共位望的成員。不過，久而久之，此詞從描述性與客觀性，變成以規范性與主觀性為主。一八七〇年代，抱持激進的哲學、政治、社會見解的年輕人堅持他們才能擁有intelligentsia之名。演變至一八九〇年代，“一個俄國人只受過教育、在公眾生活里扮有一角，已不足intelligentsia資格，還必須堅決反對舊體制的整個政治與經濟制度”。易言之，入知識階層，等于當個革命分子。不過，intelligentsia指涉范圍極為混亂。激進派給予此詞的專限定義并不可取。許多抱持自由主義或甚至保守主義原則的人士也反抗當道獨裁體制，但也不接受革命的意識形態。排除這些人于intelligentsia之外，違反史實。為求切實，Pipes以“謀求公眾福利的獻身感”為標準：“Intelligentsia的成員，或者一個intelligent，不只完全關心其個人福祉，至少還同等關懷、甚至更加關懷社會的福祉，并且愿意盡力謀求社會的利益。在此定義之下，一個人的教育水平與階級身分是次要的。一受有良好教育且生活富裕之人自然比較能了解國家差錯何在，并有所作為，但他未必肯立起而行。同時，單純、半識字的工人，若努力掌握其社會如何作用，并致力于謀求社會福利，即是知識階層之一員。是故，十九世紀末期，俄國有‘勞工階級的知識階層成員’、甚至‘農民知識階層成員’之說。”——譯注

[[198]](#198_1)Anacharsis為古國錫西厄王Saulius（公元前六世紀）之弟，但有些史家懷疑其存在。Saulius派他出使希臘，極受尊重，希臘人稱他代表“錫西厄人的雄辯”。據希臘史家希羅多德記載，安納卡西斯遍游異國，返回錫西厄，或因試圖引進外國信仰，或因戀慕希臘習俗，而喪生于錫西厄人之手。——譯注

[[199]](#199_1)主要是新約“馬太福音”5-7的“山上寶訓”；“不要抵抗邪惡”，語出5：39。——譯注

[[200]](#200_1)希波克拉底（460-377BC），希臘名醫，對醫學發展、理想及倫理有長遠影響，一般稱為醫學之父。其傳世《全集》中（許多為后人所托），有一套醫科教師與學生守則，通稱“希波克拉底誓言”，醫科學生畢業之際，常須依此立誓。誓文分兩部分，第一部分條列醫科師生彼此的義務；第二部分要醫生善用能力與判斷，例如非有益之藥方不開，力避傷害，并謹慎生活、盡忠執業等。——譯注

[[201]](#201_1)此輩當指所謂“六十年代人”，即“四十年代人”下一代的社會主義激進與革命分子而言。別林斯基對文學本身頗為尊重，但他在真理、歷史進步、人性、觀念的功能、社會本質，以及個體與社會的關系方面的看法有濃厚的政治化與道德化傾向，有喧賓奪主之勢，后輩青年才氣遠遜，以不學為高、以偏激為尚，斷章取義，引其說為社會行動與革命文學理據。革命以后的蘇聯政府亦擇取其說，作為所謂“社會主義現實主義”的核心基礎。關于別林斯基被“粗糙化”的詳情，Rufus W.Mathewson, Jr.名著《俄國文學里的正面英雄》（The Positive Hero in Russian Literature；Stanford：stanford University Press，1958；1975再版）說之甚明，“別林斯基”一章所論尤精，可以補足伯林此處以及下篇“別林斯基”未盡之義。——譯注

[[202]](#202_1)納杰日金所編刊物即為一八三六年因刊載恰達耶夫《哲學書簡》而遭查禁的《望遠鏡》。案發以后，他被放逐。——譯注

[[203]](#203_1)語出弗吉妮亞·伍爾芙《現代小說》一文。“生命……是一個光環，一個半透明的封袋，從意識之始至終，包著我們。”——譯注

[[204]](#204_1)即前面《俄國與一八四八》所提到的《與友人書簡選》。——譯注

[[205]](#205_1)果戈里在名著《死魂靈》中立志揭露“世人聞所未聞的俄國靈魂富藏”，但書未成而身亡。他夢想這筆富藏、盛稱農奴之美德，但他基本理想是要使農奴永保欺侮既有狀態，以保此美德，似乎與沙皇政策殊途同歸。《與友人書簡選》更進一步，判定農民不應該受教育、教士的話比一切書本更有用，并且，對地主再三致意，要他們發揮智慧，善持立場，使農民謹守本分。在對待農奴方面，此書成為最直接明快的保守立場宣言。其中有一段以宗教立論（“俄國人民是世界上最具宗教心的民族”），頗為有名，值得引述，以見一斑：他勸地主“在真理兼合法層次履行地主職責。首先，召集農民，向他們解釋你是什么、他們又是什么；說，你是他們上面的地主，并非因為你要統治、當地主，而是因為你已經是地主，因為你生來就是地主，因為你如果變換立場，上帝會懲罰你——因為人人必須以其本分、而非以他人身分服事上帝，正如他們既然在權威下出生，就必須依出身而順服那個權威，從一而終，因為沒有哪個權威不是上帝授予的。說完，你要當場出示福音書，讓他們人人眼見為信。其次，告訴他們，你所以強迫他們勞動工作，絕非因為你需錢享樂——為了證明此點，你要當他們面燒掉一些鈔票，讓他們實際見得金錢對你毫無意義。告訴他們，你強迫他們工作，因為上帝規定人在勞苦和汗水里賺取面包，說完，你要當下把《圣經》那段文字念給他們，好讓他們明白。告訴他們全盤真相：上帝要你為村中每個惡棍負責，所以你盡力確保他們不但為你、而且為他們自己而誠實工作；因為你知道、他們也知道，只要農人懶惰，什么事都干得出來——會變成小偷、醉鬼，他會毀掉他的靈魂，使你沒法向上帝交代。講完每一點，你都要當場拿《圣經》里的話來證實，用手指把上面的字母一個一個指給他們看清楚；要他們在胸前畫十字，打躬到地，并且親吻寫明這些話的《圣經》。總而言之，教他們看清楚，你所做關于他們的一切，都是遵承上帝旨意，既不是依照歐洲什么妄念，也不是依據你一己的狂想而來。”引自Nicholas V.Riasahovsky著《農民問題》（‘Afterword：The Problem of the Peasant’），收于Wayne S.Vucinich編《十九世紀俄國的農民》（The Peasant in Nineteenth-Century Russia：Stanford：Stanford University Press，1968），頁276-277。——譯注

[[206]](#206_1)“該做什么”或“怎么辦”，是響徹十九世紀俄國的大問題，赫爾岑（1874）、車爾尼雪夫斯基（1863）、陀思妥耶夫斯基[《罪與罰》女主角索尼婭問]、托爾斯泰（1882-1886）、列寧（1903）都曾以此問題為書名，其提法與解法也代表了各人、各時代改革者或革命派的思想路數。——譯注

[[207]](#207_1)在《過去與現在》（Past and Present）里，卡萊爾批評他同代的地主貴族和法國大革命前的法國貴族一樣不顧民瘼，怠忽天職（他認為貴族的天職是善用自己的權力，使自己成為一個主動而負責的統治階級），耽于無為，徒享特權，因此成為不務正業的玩票貴族（dilettante）。后世稱貴族為dilettante，多祖此意。——譯注

[[208]](#208_1)費加羅角色早見于羅馬時代喜劇，但近代由博馬舍所作《塞維利亞的理發師》與《費加羅的婚禮》兩部戲劇而馳名。劇中，費加羅是巴托洛醫生的理發師兼藥劑師，人微位卑而慧黠善良，智賺主人。《費加羅的婚禮》結尾，他與父母相認、娶美妻，并獲贈巨資。全劇充滿諷刺，貴族與下層階級的價值有明顯對比。莫扎特后來由此劇汲取靈感，作成同名歌劇，更直言批評貴族特權，可以視為一七八九年法國大革命中社會動蕩的先聲。

[[209]](#209_1)集體平庸，穆勒所用原文為'collective mediocrity'，見其《論自由》（On Liberty），第二章“論個體性——作為幸福的要素之一”（'Of Individuality, as one of the Elements of Well-being'）。

[[210]](#210_1)obshchina或mir，一般英譯為village commune（村社），為俄國最悠久、最重要的農民組織，據John Maynard在《俄國農民及其他研究》（The Russian Peasant and Other Studies）中的最簡明定義，指“地權公有，但由個人分享并耕作”。然其詳細性質、起源、運作、功能，言人人殊，久為十九世紀俄國知識界的激烈論題。obshchina的意義，赫爾岑有主觀但不失經驗基礎的描述，是《俄國人民與社會主義》（即《致米什萊的公開信》）。至于專題研究，請參考Francis M.Watters著《農民與村落公社》（‘The Peasant and the Village Commune’），極為完備，收于《十九世紀俄國的農民》，頁133-157。

[[211]](#211_1)一八七四年“走入民間”去喚醒農民革命意識的數千青年發現農民只為身家謀，只要鮮衣養食以及地主身分。一八六一年農奴“解放令”頒布前，農民一直引頸■望，以為土地將全面免費放領。“解放令”頒布，他們大失所望，但并未死心。除少數騷亂，仍繼續在日漸惡化的處境中苦等沙皇帶來轉機。見《十九世紀俄國的農民》“農民與解放”（‘The Peasant and the Emancipation’），頁41-71。所求有天壤之別，民粹主義青年嚴重受挫，其來有自。俄國農民由種種條件積久而成的深重保守與現實性格，為論者所共見。韋伯研究俄國問題極有心得，在此可以借重。他也注意到俄國農民對土地重新分配以外的任何改革全無興趣。他們的要求“幾乎純屬經濟層面的要求”。他懷疑“這些大眾如何會有動機參加一個超出純粹物質要求的運動”。根據近代歐洲革命的經驗，農民也可能起事，但“一旦其直接的經濟要求獲得滿足，就會從最徹底的激進主義轉入一種冷感或政治反動狀態”。自由人士可以發動農民來協助民主與議會等理想，但沙皇也可能故示小惠，及時以“土地封住他們的嘴”；或者，即使農民自行奪得土地，“他們對憲政改革的任何興趣仍將就此煙消云散”。因此，韋伯認為農民在政治上不會是自由民主的忠誠支持者。他們可能促成沙皇體制的推翻，但他們不足為議會建制的任何長期基礎。但David Bentham《韋伯與近代政治理論》（Max Weber and the Theory of Modern Politics），“社會、階級與國家：俄國”（'Soiety, Class and State：Russia'），頁188-189（George Allen＆Unwin Ltd初版，1974；Cambridge：Polity Press二版，1985）。韋伯上述見解，出于他對一九〇五與一九一七年俄國革命期間“議會政府”與“資產階級民主”面臨的各種困難條件的研究，不過，移用于一八七〇年代民粹主義者所遭遇農民的問題，似乎同樣中肯。

[[212]](#212_1)L.H.Haimson收錄俄國雅各賓主義理論家特卡喬夫在雜志上的一段話：“所以我們不能等待。所以我們認定俄國真的不能不來一場革命，而且現在就來。我們不容推延，不容姑息。眼前不做，就要留到長遠的未來，而且可能留個永久！現在，條件有利于我們；十年、二十年以后，將成無從措手之勢。”特卡喬夫主張由一群受過訓練、紀律嚴格、絕對服從領導的“職業革命家”集團來執行這場革命。列寧認識馬克思主義以前，已先受特卡喬夫這個觀念影響。上引言論，見Lichtheim《社會主義簡史》，頁159。

[[213]](#213_1)編者注：阿卡狄亞（Arcadia）為古希臘一地區，以居民生活淳樸、幸福而著稱，引申為田園牧歌式之同義詞，有類于中國之桃花源。

[[214]](#214_1)數載研議，于一八六一年頒布的“解放令”本是當局迫于形勢而作權宜運用，舉棋不定，收多于放，成為積怨蓄禍之源。車爾尼雪夫斯基等激進人士認為農民應得自由，擁有全部土地。因此抨擊“解放令”為一大騙局。于是，正如赫爾岑等“四十年代人”痛斥西歐自由主義者出賣一八四八年革命，六十年代人如今指責“四十年代人”不夠認真，出賣理想，沒有盡力爭取徹底改革。赫爾岑指車爾尼雪夫斯基一輩挑剔成性。車爾尼雪夫斯基稱赫爾岑為“長毛象的殘骸”，過時、無用。車爾尼雪夫斯基之語，見Richard Pipes《舊體制下的俄國》。

[[215]](#215_1)在Il populismo russo里——英文版名稱為《革命之根》（Roots of Revolution；London，1960）——Franco Venturi恰當地引述民粹主義者的統計（似乎相當近實的統計）：一八六〇年代，農民與地主的比例為341：1，擁有土地之比為1：112，收入之比為2.5：97.5；至于工業，城市工人與農民之比為1：100。以這些數字而言，馬克思斷定他的預測適用于西方經濟，而不必然適用于俄國經濟，也許就不足為奇了，雖然他的俄國門徒忽視他這項讓步，而堅持資本主義已在俄國大步邁進，不久就會消除俄國與西方的差異。普列漢諾夫（他堅決否認車爾尼雪夫斯基是民粹主義者）用心經營他們這個理論，列寧則據此理論而行動。

[[216]](#216_1)論者通常認為俄國有兩個：占人口絕大多數的農民（奴）是一國，地主與貴族是一國，除了主奴關系，幾乎毫不相通。農民為奴數百年，雖大小騷動不斷，但大致習于宿命或世故而隱忍，對一切器物與制度的改變，不問動機，多懷疑、冷漠、鄙視處之。知識分子有心接近，但對農民的了解也虛幻不實，遂亦無功。《十九世紀俄國的農民》“文學里的農民”（‘The Peasant in Literature’，頁230-262）與“農民問題”（‘The Problem of the Peasant’，頁263-284）二章說此甚詳。托爾斯泰《安娜·卡列尼娜》極力描寫改革心切的列文所遭于農民的挫折，頗為真實生動。宗教方面，俄國正教連續坐視農民淪于農奴，與專制獨裁相互利用，為當局提供意識形態與宗教根據，而成為國家統治工具。其教士固然不乏忠于牧民職守者，但多無知且腐化，酗酒、貪財，是普遍現象，為村民所笑。農民亦絕多文盲，不能讀經，雖虔誠且謹守儀式，但于教義近完全無知（謹守儀式，也不是明白儀式意義，而是認為儀式有神秘的好處）。別林斯基曾說俄國人最無宗教心，口念天主，而抓耳搔腮，更以圣像為鍋蓋。此語或許夸張，但契訶夫所謂“信者甚多、解者甚少”，論者咸以為知言。

[[217]](#217_1)見《革命之根》。

[[218]](#218_1)托爾斯泰一九〇三年前后，作《莎士比亞與戲劇》一文，以基督教觀點，認為莎士比亞“不是藝術家”，技巧拙劣，作品旨趣“低級且不道德”，其名聲全由歷代無知批評家與讀者吹捧而來。見Frank Kermode編《近四世紀的莎士比亞批評》（Four Centuries of Shakespearian Criticism, New York：Avon Books，1965）。一八九八年，作《何謂藝術？》（What is Art？或譯《藝術論》），以基督教為藝術準則，并認為能感染人（主要指勞工、農民）者，才是藝術。準此，莎士比亞、但丁、歌德、貝多芬等古今人物都在貶斥之列，瓦格納每作瞎說囈語、偽造藝術、是催眠家。——譯注

[[219]](#219_1)在他所見，教育是“一種以人性對平等的需求，以顛撲不破的教育進步定律為基礎的活動”。據他的詮釋，教育是知識的不斷平等化：知識永遠在增長，因為我們知道孩子所不知之事；此外，每一代知道上一代教給它的事情，而不知道后代會想到的事情。這平等，是教人者與受教育者間的平等；他認為，教人者與受教育雙方對平等的欲求，本身就是進步的泉源——他所謂進步，是“知識的增進”，而這知識是指關于人之實然與人之應然的知識而言。

[[220]](#220_1)托爾斯泰喜讀狄更斯，曾舉《大衛·科波菲爾》為影響他最重大的作品之一。兒童素為狄更斯小說要角。《艱難時世》里，狄更斯借書中馬戲團里的人性自然發揮與親和圓融的人際關系，表達他的社會理想，主張以良知、良能及直覺為法門的教育，諷刺并批判工業時代功利主義事實至上的所謂進步教育方法，堪稱絕唱。第二章“謀殺天真兒童”，寫凡事只看“事實和計算”的教師“有一支尺和一具天平，口袋里一張九九乘法表，隨時隨地測量人性，告訴你人性是什么。人性只是數目字的問題，簡單的算術題”。格拉德格林德要學生給“馬”下定義，其定義之荒唐，狄更斯寫來極為傳神，與下文托爾斯泰描寫德國教師，手法相同。——譯注

[[221]](#221_1)托爾斯泰一八六二年（三十四歲）娶索尼婭·安德列耶夫娜·別爾斯為妻。此后十五年，擱置教育活動，專心家庭生活，大致可稱幸福，得子女十三人，并大力經營亞斯納亞·波里亞納家產事業，欣欣向榮，且重新操觚，寫成《戰爭與和平》（1863-1869）與《安娜·卡列尼娜》（1873-1877）兩部長篇小說。——譯注

[[222]](#222_1)托爾斯泰第一本敘事體作品為《童年》（1852），交由涅克拉索夫主編的《現代人》發表。交稿以前，對于自己有無作家才力，猶頗為疑惑。及接獲涅克拉索夫贊語，“幾乎樂極而癡呆”。其后，三個《塞瓦斯托波爾》故事問世（1855-1856），聲名大噪，遂斷定文學是他此生惟一可能的志業。——譯注

[[223]](#223_1)Balaam為美索不達米亞先知，應摩押王巴勒（Balak）之召，詛咒以色列人。巴蘭前往以色列營地，但途中遇見耶和華所派天使，巴蘭所騎驢子認出天使。巴蘭繼續前進，但不是去詛咒，而是去祝福以色列人。事見舊約“民數記”頁22-24。——譯注

[[224]](#224_1)一八三二年夏，圣彼得堡發生霍亂時疫，期間，成群暴民攻擊一所臨時醫院，殺害數名醫生，并使總督Peter Essen伯爵潰無所措。沙皇尼古拉一世親駕廣場，嚴詞訓斥，使五千余民眾懾服下跪（十九世紀的俄國大致仍分為兩個社會，文化判然：一邊是農民，一邊是貴族、官吏、地主、知識分子；對于后一個世界，農民冷漠、仇視鄙夷，兼而有之，惟對沙皇則一貫心懷敬畏——并非敬畏特定的沙皇其人，而是敬畏作為上帝在人世間的代理者的偶像）。——譯注

[[225]](#225_1)Wanda（Louise）Landowska（1879-1959），波蘭籍大鍵琴理論家兼演奏家，為二十世紀大鍵琴復興之創始者。第二次世界大戰以前，為十七、十八世紀大鍵琴音樂的權威注釋者，與丈夫合著《古代音樂》（Musique ancienne，1909）一書。——譯注

[[226]](#226_1)莫泊桑有一名言，說：藝術家之要務，不是使人歡樂、愉悅、動心、警醒，或使讀者做夢、反省、哭、笑、顫抖，而是“以最合乎你氣質的形式，創造美的事物”。托爾斯泰引述此語，義憤填膺。

[[227]](#227_1)《波利庫什卡》是托爾斯泰盛產教育論文時期的作品，是他最佳短篇小說之一。米哈伊洛夫斯基主張，依托爾斯泰的寫法，主角之死，其究竟原因，是那位用心良好但虛榮且愚蠢的地主任意干預她手下農民的生活所致。此說甚能令人信服。

[[228]](#228_1)編者注：Bildung為德文，有“教養”、“形成”、“教化”之意。

[[229]](#229_1)有些馬克思主義批評家，尤其盧卡奇，認為這些矛盾是俄國封建制度之危機在藝術上的表現，又因托爾斯泰反映了農民的困境，故這些矛盾也特別是農民處境之危機在藝術上的表達。我覺得，并認為托爾斯泰的世界毀滅，他的兩難困局應該也會過去，是過分樂觀的看法。讀者不妨自行判斷是否如此。譯按：托爾斯泰的矛盾，盧卡奇附從列寧，視為俄國十月革命以前社會內部矛盾的反映，見他一九三六年的文章《托爾斯泰與現實主義的發展》（‘Tolstoy and the Development of Realism’），收于《歐洲現實主義研究》（Studies in European Realism），Edith Bone譯（London：The Merlin Press，1972；1978重印）。

[[230]](#230_1)別林斯基所用字眼——samoderzhavie（譯按：君主專制）、pravoslavie（譯按：東正教義），以及narodnost（譯按：民族性）——回應著尼古拉一世在位初期一個教育部長所制造的官定愛國公式（譯按：此教育部長即烏瓦羅夫，請查本書“俄國與一八四八年”章注[15]）；在這條公式里，最后一字——narodnost——顯然是做為德文Volkstum（譯按：民風、國粹、國俗、國民性）的俄文對等字，至其用意，是以一般人民的傳統“民間風習”（folkways），對比西方啟蒙影響下的“自作聰明之徒”所做的“人為”建構。在實際層面，此字廣指官定愛國主義，兼含農奴、階級秩序等建制，以及內心服從皇帝及其政府的義務。別林斯基這封公開信，痛斥果戈里在“心口如一或言不由衷之中”利用其天才為蒙昧主義與反動勢力效命。陀思妥耶夫斯基被捕并判死刑，罪名就是在某顛覆團體的一次秘密集會里宣讀這封信。

[[231]](#231_1)Sirens，希臘神話中之女妖，音美善歌，使水手忘形而舟毀人亡，奧德修斯路經其地，令水手以蠟塞耳，始安然脫險，見《奧德賽》第十二章。——譯注

[[232]](#232_1)一八八三年十月一日《演說》（Discours）的原文，請看I.Tourguéneff《后期作品》（Oeuvres dernières），第二版（Paris，1885），頁297-302。

[[233]](#233_1)引自V.G.Korolenko的文章《岡察洛夫與“年輕的一代”》（'I.A.Goncharov i"molodoe pokolenie'"），收于《全集》（Polnoe sobranie sochinenii, Petrograd，1914），卷九，頁324；見《俄國批評家屠格涅夫》（Turgenev v russkoi kritike；Moscow，1953），頁527。

[[234]](#234_1)編者注：Savonarola（1452-1498），為意大利文藝復興時期反羅馬教會的宗教領袖，曾短期統治佛羅倫薩，后被火刑處死。

[[235]](#235_1)見Sbornik Pushkinskogo doma na 1923 god（Petrograd，1922），頁288-289（一八八一年，致K.P.Pobedonostsev書）。

[[236]](#236_1)即牛津的謝爾登劇院（Sheldonian Theatre）。一九七〇年十一月十二日，我在此演講，當時講稿比本文稍有縮減。

[[237]](#237_1)Ludwig Pietsch根據屠格涅夫對他所述，記下此事。見《外國批評家筆下的屠格涅夫》（Inostrannaya kritika o Turgeneve：St Petersburg，1884），頁147。索洛維耶夫（E.A.Soloviev）引述Pietsch所記，見《屠格涅夫：生平與文學活動》（I.S.Turgenev Ego zhizn'i literaturnaya deyatel'nost'；Kazan，1922），頁39-40。穆里耶（J.Mourier）又引述索洛維耶夫所記。穆里耶顯然誤會索洛維耶夫之文，認為其中所指女人乃屠格涅夫之母。穆里耶，《斯帕斯科伊莊園時期的屠格涅夫》（Ivan Serguéiévitch Tourgueneff-Spasskoé，St Petersburg，1899），頁28。譯按：Pietsch將《父與子》譯為德文。

[[238]](#238_1)《論批評》（‘“Rech”o kritike’），《全集》，卷六（Moscow，1955），頁267，269。

[[239]](#239_1)致Vasily Botkin書，一八五五年六月二十九日。屠格涅夫，《全集與書信》（Polnoe sobranie sochinenii i pisem；Moscow/Leningrad，1960-68），《書信》卷二，頁282。若無另外說明，以下所引屠格涅夫信件概出于此。

[[240]](#240_1)一八五八年一月二十九日致托爾斯泰。

[[241]](#241_1)一八五八年四月八日致托爾斯泰。

[[242]](#242_1)在回憶錄里，屠格涅夫以他特有的那種經常告罪的自嘲和性情，寫說：“疑慮折磨他[別林斯基]，使他寢食不寧，死命啃嚙他，焚燒他，他不肯放懷忘事，渾然不知疲憊……他的精誠感染到我，他的火燒到我身上來，事情的重要性使我也全神貫注；不過，劇談兩三個鐘頭以后，我往往就軟弱下來，青年的輕浮發生作用，我想休息，開始游心于散步、餐點……”《文學與生活的回憶》（Literaturnye i zhiteiskie vospominaniya；Leningrad，1934），頁79。

[[243]](#243_1)赫爾岑《結束與開始》（‘Kontsy i nachala’），第一書簡，1862。《全集》卷十六，頁133。

[[244]](#244_1)一八六二年十一月八日致赫爾岑書。

[[245]](#245_1)同上。關于這個題目，見M.Dragomanov編《卡維林與屠格涅夫給赫爾岑的書信》（Pis’ma K.D.Kavelina i I.S.Turgeneva k A.I.Gertsenu；Geneva，1892）中，屠格涅夫在一八六二至一八六三年的書信。

[[246]](#246_1)一八六二年十一月八日致赫爾岑。

[[247]](#247_1)一八八〇年為小說集所寫引言，《全集與書信》，《作品》，卷十二，頁303。若無另指，以下所引屠格涅夫作品都出于此書。

[[248]](#248_1)典出《哈姆雷特》Ⅲ，Ⅱ，頁23-24，見Arden版《莎士比亞作品》（The Arden Edition of the Works of William Shakespeare）。原文作‘to show virtue her feature……and the very age and body of the time his form and pressure’：‘his’作‘its’解；‘body’為“本質與攸關生命之要處”；‘form’為“像”（likeness）；‘pressure’，莎氏常指壓物于蠟而得的印跡像痕（impression）。見上引版本《哈姆雷特》頁288注解。梁實秋先生譯為“時代的形形色色”。——譯注

[[249]](#249_1)見注[5]。

[[250]](#250_1)《片面畫像》（Partial Portraits；London，1888），頁296-297。關于詹姆斯對屠格涅夫的看法，另外請參考《小說的藝術》（The Art of Fiction；Oxford，1948）。

[[251]](#251_1)十九世紀俄國讀者仍在文學作品里尋求道德啟發與人生及行為指南，作家亦自覺必須嚴斷是非、明表好惡。屠格涅夫取法西方的客觀標準，不免解人難覓，遇重大敏感的時代問題，更深遭知識界與一般讀者誤會（在《父與子》中，由于他自己對巴札洛夫及其觀念的態度也模棱不清，問題尤其辣手）。“……作者對‘巴札洛夫’采取一種批判的、客觀的態度……作者對他所創角色的態度使讀者困惑了：如果一個作者把他假想的角色當作活生生的人處理，也就是說，如果他在那個角色的壞的一面以外，還看出、并且表現其好的一面，以及最要命的一點，要是作者對他的孩子沒有流露斬釘截鐵的同情或反感，讀者就不安、輕易陷入困惑，甚至懊惱不甘：他怒氣橫生，作者居然請他不要蹈襲舊轍熟路，走自己找的路。‘我何必這么麻煩……再說，要作者告訴我對某某角色應該作何看法，或者他自己對他作何看法，難道過分么？’”見屠格涅夫《關于〈父與子〉》一文。——譯注

[[252]](#252_1)拉奧孔，希臘神話人物，阿波羅之祭司，未能獨身，生二子，而觸怒阿波羅。特洛伊圍城之役，希臘人制作木馬為入城之計，拉奧孔獨排眾議，勸特洛伊人不可相信希臘人任何禮物，力言木馬包藏詭計。眾說紛紜之際，拉奧孔在海灘屠牛祭神，阿波羅遣二巨蛇，絞殺父子三人。特洛伊人大懼，以天命不可違，遂迎木馬入城。《伊尼亞特》第二章中，作者維吉爾假主角埃涅阿斯之口，說此事甚詳。拉奧孔遇難情狀之雕刻，痛苦掙扎，栩栩如生，為千古名作，經德人萊辛詮釋，聲名更威。——譯注

[[253]](#253_1)富于批判力的友人赫爾岑說屠格涅夫“仿《圣經》之意——以他自己的形象”創造羅亭。他又說：“羅亭是屠格涅夫第二，加上（naslushavshiisya）許多……巴枯寧的哲學口頭禪。”《全集》卷二，頁359。

[[254]](#254_1)一八六〇年那篇評論原文里[譯注：篇名《真正的白天何時到來？》（'When Will the Day Come？）']，并無此句。在杜勃羅留波夫去世（譯注：一八六一年）后兩年出版的論文集里才收錄。見《真的一天何時到來？》（'Kogda zhe pridet nastoyashchii den？'），《全集》，卷六（Moscow，1963），頁126。

[[255]](#255_1)赫爾岑，《全集》卷十四，頁322。

[[256]](#256_1)車爾尼雪夫斯基回憶之言，引述于《當代人回憶中的屠格涅夫》（I.S.Turgenev v vospominaniyakh sovremennikov；Moscow，1960），卷一，頁356。車爾尼雪夫斯基堂兄弟，Pypin收集六十年代激進運動的資料，車氏應他所請，說此往事，時在一八八四年，已隔多年，但我們沒有理由懷疑確有其事。

[[257]](#257_1)同上，頁358。

[[258]](#258_1)即《俄國導報》。——譯注

[[259]](#259_1)此為屠格涅夫原來附加于《父與子》但后來割舍的短銘。見A.Mazon，《屠格涅夫的巴黎手稿》（Manuscrits parisiens d’Ivan Tourguénev；Paris，1930），頁64-65。

[[260]](#260_1)一八七六年一月十五日致薩爾蒂科夫。譯按：《父與子》交稿期間與出版以后，主角巴札洛夫引起各方熱烈爭議，上一輩認為屠格涅夫借此諷刺上輩、取悅青年，下輩指他諂媚上輩、侮辱青年。屠格涅夫不斷公開撰文或致書友人，辯白立場。比較公允者接受屠氏之說，認為他并未偏袒或曲解，而是在不知不覺、身不由己中寫出了時代問題與上下兩輩的真相。伯林此處所引書信文字之上句即為“我也說不清我怎么把他寫成這樣”。

[[261]](#261_1)據經濟學家Lujo Brentano，馬克思寫過一封信給英國朋友Beesly教授。索雷爾斷言信中有此一語[《關于暴力的思考》（Réflexions sur la violence），第七版；Paris，1930；p.199注[2]。我遍查已出版的馬克思書信集，未見此語。

[[262]](#262_1)屠格涅夫稱此書為《力與物》（Stoff und Kreft）。譯按：見《父與子》第十章。

[[263]](#263_1)一八六二年四月二十六日至K.K.Sluchevsky。譯按：所謂“因為站在未來的門前而命定毀滅”，指巴札洛夫之類在當時尚無容身之地。皮薩列夫即言，他“不會有事作，也不會有幸福”；René Wellek曾說，在當時，理性處事與滿懷希望如巴札洛夫，死亡是“必然且邏輯”的下場。

[[264]](#264_1)《父與子》（'Ottsy i deti'），《時代》（Vremya）1862，No.4，頁58-84。另外，見他談屠格涅夫的幾篇文章，收于《屠格涅夫與托爾斯泰所受的批評（一八六二—一八八五）》[Kriticheskie Stat'i ob I.S.Turgeneve i L.N.Tolstom（1862-1885）；St Petersburg，1885]。

[[265]](#265_1)《當代人回憶中的屠格涅夫》，卷一，頁343。

[[266]](#266_1)同上，頁343-344。

[[267]](#267_1)致屠格涅夫書；見屠格涅夫《文學與生活的回憶》，頁158。

[[268]](#268_1)見安東諾維奇《現代魔王》（‘Asmodey nashego vremeni’），《現代人》，一八六二年三月，頁65-114；又見V.G.Bazanov《屠格涅夫與反虛無主義小說》（‘Turgenev i antinigilisticheskii roman’），《卡累利阿》（Kareliya, Petrozavodsk，1940）卷四，頁160。另見V.A.Zelinsky《屠格涅夫小說〈父與子〉的評析》（Kritischeskie razbory romana‘Ottsy i deti’I.S.Turgeneva；Moscow，1894），以及V.Tukhomitsky《巴札洛夫的原型》（'Prototipy Bazarova'），《真理》（Kpravde；Moscow，1904），頁227-285。

[[269]](#269_1)一八六九年六月三日致L.Pietsch書。

[[270]](#270_1)《關于〈父與子〉》（1869），收于《文學與生活的回憶》，頁157-159。

[[271]](#271_1)例如《黃蜂》雜志（Osa；1683，No.7）。見M.M.Klevensky《屠格涅夫的諷刺畫與諷擬》（‘Ivan Sergeevich Turgenev v Karikaturakh i parodiyakh’），收入《過去的聲音》（Golos minuvshego，1918 Nos 1-3，頁185-218），以及《米納耶夫的抒情詩與頌歌》（Dumy i pesni D.D.Minaeva；St Petersburg，1863）。譯按：靡菲斯特就是歌德《浮士德》里那個對愚弱但掙扎上達的人類冷嘲熱諷、自稱否定一切的魔鬼主角（the spirit that denies）。

[[272]](#272_1)皮薩列夫《巴札洛夫》（‘Bazarov’），刊于《俄羅斯語文》一八六二年第三號，收于《全集》（St Petersburg，1901），卷二，頁379-428；又見其《現實》（‘Reality’）（1864），同上，卷四，頁1-146。此處也許可為有興趣于俄國激進觀念之歷史者指出，車爾尼雪夫斯基著名的說教小說《怎么辦？》后《父與子》一年問世，關于巴札洛夫的爭議對書中主角拉霍美托夫的創造可能有影響，不過，說拉霍美托夫不但是對巴札洛夫的“回答”，而且是屠格涅夫這位角色的“正面”版（此書最近一個英譯本的導論即持此說），則屬無根之見。皮薩列夫認同巴札洛夫，這認同標出了兩個立場的歧異：一邊是《俄羅斯語文》派、“虛無主義者”及其一八六〇年代新雅各賓盟友（以特卡喬夫與涅恰耶夫為極致）的理性自我主義與潛在精英主義，一邊是《現代人》一派傾向于利他主義與純正平等主義的社會主義，以及七十年代民粹主義者比較深切的公民責任感——這后一派，屠格涅夫在《處女地》里曾試加描述，但不完全成功[見Joseph Frank，《車爾尼雪夫斯基：一個俄國烏托邦》（‘N.G.Chernyshevsky：A Russian Utopia’），刊于《南方評論》（The Southern Review）一九六七年冬季號，頁68-84]。這個歧異，在一八七〇年代特卡喬夫與拉夫洛夫的著名論戰里最明顯可見。至少有一項資料說，屠格涅夫并不否認巴札洛夫和拉米托夫可以是根據同一人為“模型”而來；但是，盡管如此，巴札洛夫所以具有重大的歷史意義，并非因為他先出而成拉米托夫的原始反面，而是因為他乃拉米托夫的反面之一。就此而論，安東諾維奇的憤怒抨擊，以及后來Shelgunov的抨擊，無論是多么過火或沒有價值的批評，都并非全無根據。

[[273]](#273_1)一八六一年九月二十六日致屠格涅夫，V.A.Arkhipov引述于《屠格涅夫小說〈父與子〉的創作歷史》一文（‘K tvorcheskoi istorii romana I.S.Turgeneva Ottsy i deti’），刊于莫斯科《俄國文學》（Russkaya literatura），1958，No.I，頁148。譯按：萊比錫素為德國工商業與思想文化重鎮，出版業亦極發達。每年一度的春季博覽會是國際盛事。

[[274]](#274_1)同上。

[[275]](#275_1)同上，見147。

[[276]](#276_1)《屠格涅夫的小說及其所受批評》（'Roman Turgeneva i ego kritiki'），《俄國前鋒報》，May 1862，頁393-426。又見《談我們的虛無主義——關于屠格涅夫的小說》（'O nashem nigilizme.Po povodu romana Turgeneva'），同上，July 1862，頁402-426。

[[277]](#277_1)赫爾岑，《再論巴札洛夫》（‘Eshche raz Bazarov’），《全集》卷二十，頁339。

[[278]](#278_1)同上。

[[279]](#279_1)即莎士比亞名劇《威尼斯商人》里的猶太人夏洛克。——譯注

[[280]](#280_1)這三個拜倫角色可見于同名詩作《Lara》（1813）、《The Giaour》（1812）、《Child Harold’s Pilgrimage》（1812-1818）。——譯注

[[281]](#281_1)《全集》卷十一，頁351。譯按：赫爾岑此處除抨擊六十年代人，可能亦不無暗斥巴枯寧之意。巴枯寧嘗謂，凡虛偽的事物都必須摧毀，毫無例外、毫無憐憫，才能使真理勝利。一八四二年曾說：“讓我們信任永恒的破壞與摧毀精神，因為這精神是深不可測、永遠創造的生命本源。破壞的欲望也就是創造的欲望。”George Lichtheim引述于《社會主義簡史》頁134（書見“赫爾岑與巴枯寧論個人自由”注[60]）。

[[282]](#282_1)《父與子》當時所引起的反應，有一篇完整的分析，見"Z"（E.F.Zarin）《切中肯綮，一針見血》（‘Ne v brov, a v glaz'），《講座叢書錄》（Biblioteka dlya chteniya），1862 No.4，頁21-55。

[[283]](#283_1)瑓瑣這方面的文獻多屬辯論之作，所涉層次不一而足。其最具代表性者之中，不妨列出以下數家：V.V.Vorovsky名作《兩種虛無主義：巴札洛夫與沙寧》（‘Dva nigilizma：Bazarov i Sanin’；1909），《全集》（Moscow，1931）卷二，頁74-100；V.P.Kin之文，收于《文學與馬克思主義》（Literatura i marksizm）卷六（Moscow，1929），頁71-116；L.V.Pumpyansky，《〈父與子〉，歷史文學漫談》（'Ottsy i deti, Istorikoliteraturnyi ocherk'）收于屠格涅夫《全集》（Moscow/Liningrad，1939）No.6，頁167-186；I.K.Ippolit，《列寧論屠格涅夫》（Lenin o Turgeneve；Moscow，1934）；I.I.Veksler，《屠格涅夫與一八六〇年代的政治沖突》（I.S.Turgenev i politcheskaya bor'ba shestidesyatykh godov；Moscow/Leningrad，1935）；V.A.Arkhipov之文，刊于《俄國文學》1958 No.I，頁132-162；G.A.Byaly之文，刊于《新世界》（Novyi Mir），Moscow，1958 No.8，頁255-259；A.I.Batyuto，《屠格涅夫，一八一八—一八八三—一九五八：資料收編》（I.S.Turgenev，1818-1883-1958：stat'i i materialy；Orel，1960），頁77-95；P.G.Pustovoit，《屠格涅夫小說〈父與子〉與一八六〇年代的思想沖突》（Roman I.S.Turgeneva Ottsy i deti i ideinaya bor’ba 60kh godov XIX veka；Moscow，1960）；N.Chernov，刊于莫斯科《文學問題》的文章（Voprosy literatury；1961 No.8，頁188-193；William Egerton刊于《俄國文學》的文章（1967 No.1），頁149-154。這場綿延不絕的爭論，以上所舉只是采樣。列寧曾嚴指屠格涅夫的看法與德國右翼社會民主人士相似，諸家遂相繼援引列寧此說，或鼓吹或駁斥巴札洛夫為布爾什維克行動主義者原型之論。此外，卡特科夫曾勸屠格涅夫修改原文，將巴札洛夫的形象變模糊，使全書稍趨溫和；屠格涅夫是否服勸、服勸程度又如何，爭論更多。屠格涅夫依卡特科夫之請而刪改原文，確是實情，不過，小說出版成書之時，屠格涅夫可能又恢復原有一些措辭用語。他與卡特科夫的交情迅速惡化；屠格涅夫視他為邪惡的反動分子，一八八〇年紀念普希金的一場宴會里，甚至拒握他伸出來的手。他有個習癖，將折磨他的關節炎稱為卡特科夫炎（Katkovka）。關于這方面，見N.M.Gutyar《屠格涅夫》（Ivan Sergeevich Turgenev；Yurev，1907），以及V.G.Bazanov《一八六〇年代的文學爭論》（Iz literaturnoi polemiki 60kh godov；Petrozavodsk，1941），頁46-48。卡特科夫為《父與子》原文所作“更正”，有表可查，蘇聯有關屠格涅夫作品的研究幾乎都將此表照錄如儀。另見A.Batyuto'Parizhskaya rukopis'romana I.S.Turgeneva Ottsy i deti'，刊于《俄國文學》1961 No.4，頁57-78。

[[284]](#284_1)《文學與生活的回憶》，頁155。

[[285]](#285_1)一八六二年四月二十六日致K.K.Sluchevsky。

[[286]](#286_1)《當代人回憶錄中的屠格涅夫》，卷一，頁441。

[[287]](#287_1)一八七六年一月十五日致薩爾蒂科夫。

[[288]](#288_1)同上。

[[289]](#289_1)《文學與生活的回憶》，頁155。

[[290]](#290_1)《文學與生活的回憶》，頁157。

[[291]](#291_1)《再論巴札洛夫》，《全集》，卷二十，頁335-350。

[[292]](#292_1)一八六二年四月二十六日致K.K.Sluchevsky。

[[293]](#293_1)一八六二年四月十八日信。

[[294]](#294_1)一八七〇年一月四日致I.P.Borisov。

[[295]](#295_1)一八七四年八月三十日信。

[[296]](#296_1)一八六二年八月二日致Marko Vovchok（Mme Markovich）書。

[[297]](#297_1)見散文詩‘Uslyshish'sud gluptsa'。拉夫洛夫引述于《屠格涅夫與俄國社會的發展》（‘I.S.Turgenev i razvitie russkogo obshchestva’），《人民意志前鋒報》（Vesthik narodnoi voli），卷二（Geneva，1884），頁119。

[[298]](#298_1)一八六七年六月四日致赫爾岑。

[[299]](#299_1)見陀思妥耶夫斯基一八六七年八月二十八日致A.N.Maikov之信（N.M.Gutyar引述，見注[53]作品，頁337340。）

[[300]](#300_1)一八七七年一月三日致M.M.Stasyulevich。

[[301]](#301_1)見《政治與小說》（Politics and the Novel；London，1961）中討論屠格涅夫的優秀文章。

[[302]](#302_1)一八七六年十一月二十三日信。

[[303]](#303_1)見B.Markevich（筆名Inogorodnyi obyvatel），《涅瓦河畔》（‘S beregov Nevy’），刊于《莫斯科新聞》（Moskovskie vedomosti；9 December 1879）。

[[304]](#304_1)一八八〇年一月二日致Vestnik Evropy（《歐洲前鋒報》），《全集》卷十五，頁185。

[[305]](#305_1)一八六三年，他由巴黎被召返國，在圣彼得堡就他與赫爾岑及巴枯寧的關系回答一個參政院委員會的譏問。他抗辯說，他，一個終身不渝的君主主義者、備遭“紅色分子”抨擊之人，怎么可能與此輩同謀？他向委員諸公保證，自《父與子》以后，他與赫爾岑從來就不很親近的關系已“一切兩斷”。屠格涅夫此說尚稱信實，而赫爾岑之言或者尤不足奇。赫爾岑與奧加廖夫曾作一宣言，批評農奴解放令（譯按：一八六一年二月十九日頒布）的缺點，屠格涅夫拒絕簽名，赫爾岑念念不忘此事，其后，更以其十足本色的筆法，指涉“某個白發皤皤的男性抹大拉”因恐皇帝不肯垂聽她的懺悔，而夜夜不能成眠。最后數年，屠格涅夫與赫爾岑亦曾再晤，但親近之情已一去不返。一八七九年，屠格涅夫又施故技，急急否認自己與拉夫洛夫及其革命同道有任何瓜葛。拉夫洛夫原諒了他。[屠格涅夫與拉夫洛夫以及其他流亡海外的革命分子的關系，請看拉夫洛夫《屠格涅夫與俄國社會的發展》，見本章注[67]瑔瑧，頁69-147；并見Michel Delines即M.O.Ashkinazy著《世人所不知的屠格涅夫》（Tourguéneff inconnu；Paris，1888），頁53-75]。譯按：抹大拉（Magdalen），即抹大拉的馬利亞，原為罪人，因向耶穌悔過而得救，見馬太福音27：56，61，馬可福音16：9，及路加福音9：37-50。

[[306]](#306_1)《屠格涅夫談一八七〇年代活躍的革命家與政治家》（I.S.Turgenev v vospominaniyakh revolyutsionerov-semidesyatnikov, Moscow/Leningrad，1930），頁124。譯按：一八三二年左右，圣西門的信徒在法國某地建立一個標準的共產主義社會，守貞、安貧，全體穿藍袍子（袍子的扣子在背后，象征互助）戴紅色小扁帽。為時不久，主事者即為當局控以違反公共秩序與道德，審判定罪。

[[307]](#307_1)野蠻的土耳其雇傭兵。

[[308]](#308_1)他為他一八八〇年版小說集所寫的前言，《全集》，卷十二，頁307-308。

[[309]](#309_1)一八六二年四月二十八日致赫爾岑。

[[310]](#310_1)致G.Lopatin書，見注[76]瑖瑦引書，頁126。

[[311]](#311_1)自由派與激進派之間這項卓越的辯識，請參考R.W.Mathewson《俄國文學里的正面英雄》（New York，1958）

[[312]](#312_1)致《歐洲導報》書，見注[74]。另見致Stasyulevich書，見注[70]，一八六二年十一月二十五日致赫爾岑書，以及F.Volkhovsky文章《屠格涅夫》（‘Ivan Sergeevich Turgenev’），刊于《自由俄國》（Free Russia）九卷四期（1898），頁26-29。

[[313]](#313_1)順勢療法（homoeopathy），由德人Paracelsus（1493-1541）首倡，基本觀念是，使人致病之物，可以治療其病。后來由德人（Christian Friedrich Samuel Hahnemann，1755-1843）發展成具體理論：某些藥物，以微小劑量施于健康者身上，若產生的癥狀與某種疾病相同，則可以治愈那些疾病。例如奎寧在健康者身上產生的癥狀與瘧疾相同，故奎寧可以治療瘧癥。Hahnemann由此作成“相似律”（law of similars）理論。順勢療法流行于十八世紀后半葉與十九世紀初葉，并無健全的科學證據支持，但因導使西方醫學重返觀察與實驗，故仍有重大影響。——譯注

[[314]](#314_1)見一八六四年致Countess Lambert書，與一八七五年致M.A.Milyutina書；V.N.Gorbacheva引述這些書信，附加許多相關資料，見《青年時代的屠格涅夫》（Molodye gody Turgeneva；Kazan，1926）。

[[315]](#315_1)即諷刺家薩爾蒂科夫。

[[316]](#316_1)《文學遺產》（Literaturnoe nasledstvo），卷七十六，頁332，以及《當代人回憶中的屠格涅夫》卷一，導論，頁36。

[[317]](#317_1)這本小冊子的作者是P.F.Yakubovich（見《俄國批評中的屠格涅夫》，頁401）。

[[318]](#318_1)《全集》卷十，頁319。

[[319]](#319_1)《致老友書》第四，《全集》卷二十，頁592-593。

[[320]](#320_1)《致老友書》，頁593。

[[321]](#321_1)一八六二年十一月二十五日致赫爾岑。

[[322]](#322_1)語出《法國大革命之省思》（Reflections on the Revolution in France）：“騎士時代已去。詭辯家、經濟學家與計算家繼起而盛，歐洲的榮光永遠熄滅了。”——譯注

[[323]](#323_1)見注[40]瑒瑠，頁159。

[[324]](#324_1)引自他一八六四年的演說，Dovol’no。這篇講詞，陀思妥耶夫斯基后來在《群魔》里曾加譏諷。見《全集》，卷九，頁118-119。

[[325]](#325_1)同上，頁119。

[[326]](#326_1)見《全集》，卷九，頁120。

[[327]](#327_1)《蘇沃林》（Dnevnik A.S.Suvorina），M.G.Krichevsky編（Moscow Weningrad，1923），頁15-16。蘇沃林是陀思妥耶夫斯基（以及契訶夫）的朋友兼出版商，一八六七年這項記載是日記里的第一則。

[[328]](#328_1)姆洛德茨基（Ippolit Mlodetsky）于一八八〇年二月二十日狙擊這位政府首長（譯按：Mikhail Loris Melikov以軍功升伯爵，曾任總督，并主持一鎮壓革命的特別委員會，一八八〇年十一月獲亞歷山大二世任為內政部長），事在哈屠林（Khalturin）謀刺沙皇不成以后數星期。哈屠林兩天以后問吊（譯按：但亞歷山大在同年三月初仍遇刺身亡）。

[[329]](#329_1)俄文此字也意指“提出警告”。

[[330]](#330_1)上述日記的編者稱這段文字為“斷簡殘篇”；他提起小說里一段情節：伊凡·卡拉馬佐夫對弟弟阿遼沙談到一位將軍唆使狗群追趕一個農民小孩，當著小孩母親面前把他撕咬至死；伊凡問阿遼沙會不會想把那將軍槍斃。阿遼沙經過一陣內心折磨的沉默，說他會。“好極了。”伊凡說道。譯按：事見《卡拉馬佐夫兄弟》五卷四章。