

版權信息

The Crooked Timber of Humanity by Isaiah Berlin

Copyright © Isaiah Berlin 1959, 1972, 1975, 1978, 1980, 1983, 1988, 1990

Selection and editorial matter © Henry Hardy 1990

This edition arranged with Curtis Brown-U. K．

through Big Apple Agency, Inc. , Labuan, Malaysia

Simplified Chinese edition copyrightC 2014 by Yilin Press, Ltd

All rights reserved．

著作權合同登記號　圖字：10－2011－202號

書  名　扭曲的人性之材

作  者　【英】伯林（Berlin，I.）

譯  者　岳秀坤

責任編輯　黃　穎

出版發行　譯林出版社

ISBN 9787544750141

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

關注我們的微信：yilinpress

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

目录

[編者前言 4](#_Toc68689857)

[一　理想的追求 6](#_Toc68689858)

[1 6](#_Toc68689859)

[2 7](#_Toc68689860)

[3 8](#_Toc68689861)

[4 9](#_Toc68689862)

[5 14](#_Toc68689863)

[6 16](#_Toc68689864)

[二　烏托邦觀念在西方的衰落 18](#_Toc68689865)

[三　維柯與文化史 36](#_Toc68689866)

[1 36](#_Toc68689867)

[2 42](#_Toc68689868)

[3 46](#_Toc68689869)

[四　18世紀歐洲思想中所謂的相對主義 49](#_Toc68689870)

[五　邁斯特與法西斯主義的起源 61](#_Toc68689871)

[1 61](#_Toc68689872)

[2 64](#_Toc68689873)

[3 68](#_Toc68689874)

[4 69](#_Toc68689875)

[5 72](#_Toc68689876)

[6 81](#_Toc68689877)

[7 88](#_Toc68689878)

[8 94](#_Toc68689879)

[9 97](#_Toc68689880)

[10 98](#_Toc68689881)

[11 100](#_Toc68689882)

[12 104](#_Toc68689883)

[六　歐洲的統一及其變遷 108](#_Toc68689884)

[1 108](#_Toc68689885)

[2 111](#_Toc68689886)

[3 113](#_Toc68689887)

[4 116](#_Toc68689888)

[5 120](#_Toc68689889)

[6 124](#_Toc68689890)

[七　浪漫意志的神化：反抗理想世界的神話 128](#_Toc68689891)

[1 128](#_Toc68689892)

[2 129](#_Toc68689893)

[3 132](#_Toc68689894)

[4 133](#_Toc68689895)

[5 139](#_Toc68689896)

[八　壓彎的樹枝：論民族主義的興起264 148](#_Toc68689897)

[1 148](#_Toc68689898)

[2 151](#_Toc68689899)

[3 154](#_Toc68689900)

[4 156](#_Toc68689901)

[5 157](#_Toc68689902)

[6 160](#_Toc68689903)

# 編者前言

本書實際上是接續四卷本伯林《選集》（Selected Writings）的第五卷，盡管它版本不同，印制形式也自成一體。大約十年前，我曾把以賽亞·伯林已發表過，但迄今未集中刊布的絕大部分論文收集成書，這套書共含四卷，總題為《選集》。[1](#_1_30)伯林的許多論文散見各處，一般不易見到，而且多數已經絕版，此前收集并重新刊布的論文僅有六篇。[2](#_2_31)這四卷著作，以及其中一卷（《反潮流》）所附的伯林著述目錄，使讀者得見的伯林論著比以前多了許多。

這本新書跟《反潮流》一樣，也是關于觀念史研究的。其中包括伯林早期寫作的一篇未刊論文，三篇作于其最后十年間的論文，以及四篇因故未收入《反潮流》的論文。我在《反潮流》一書的前言中已對個中緣由有所交待。很高興這四篇論文中的三篇在原發表雜志的重刊合訂本中已經可以見到；而第四篇“壓彎的樹枝”，因為與《反潮流》中的另一篇同一主題（即民族主義）的論文較為相似而被省略掉，但無論如何，其中還是有許多獨特的內容，因而在這本文集中，它得到了充分的重視。

討論約瑟夫·德·邁斯特的一篇論文，在本書中是首次發表。伯林認為此文還需要進一步的修改，因而在1960年暫時將其擱置了。不過，這篇文章已經非常接近發表的水平，而且價值相當高，收入本書應該是合理的。盡管伯林后來補充了幾個新的段落，還重寫了幾段，但在充分考慮此后有關邁斯特的研究的基礎上，他也并沒有對此文進行系統的修改，無論如何這并沒有影響到它的核心論題。

有關重印論文的詳細情況如下：

“理想的追求”，是伯林1988年2月15日在都靈的慶祝會上所發表的簡縮版，當時，他榮獲首次為“發達社會的倫理維度”而設的喬瓦尼·阿涅利議員國際獎，后由阿涅利基金會出版（英文與意大利文），同時也刊登在1988年3月17日的《紐約書評》上。

“烏托邦觀念在西方的衰落”，1978年由日本基金會在東京出版，后又收入J.M.波特和理查德·弗農編輯的《一元、多元與政治：紀念F.M.伯奈德論文集》[3](#_3_26)。

“維柯與文化史”，發表于利·考曼等人編輯的《有多少問題？——紀念悉尼·摩根貝沙論文集》[4](#_4_26)。

“18世紀歐洲思想中所謂的相對主義”，最初發表于《18世紀不列顛研究》雜志1980年第3期，修訂版收入彭帕與德雷編輯的《歷史中的實質和形式：歷史哲學論文集》[5](#_5_24)。

“歐洲的統一及其變遷”，是1959年11月21日伯林在歐洲文化基金會于維也納召開的第三屆年會上的演說詞，同年由該基金會于阿姆斯特丹出版。

“浪漫意志的神化：反抗理想世界的神話”，該文的意大利語譯文于1975年刊登在《意大利文學》（Lettere italiane）第二十七卷上，本書首次發表其最初的英文本。

“壓彎的樹枝：論民族主義的興起”，發表于1972年的《外交事務》（Foreign Affairs）第51期上。

因為是在不同的討論背景下探討相同或相近的主題，這些論文中有些討論像四卷本《選集》一樣，不可避免地有一定程度的重疊。每一篇論文寫作時都是完全獨立的，并沒有做承前啟后的考慮。除了必要的糾錯以外，以前刊發過的這些文章基本上均保持原貌，并沒有附錄參考文獻（這里尤需指出，討論相對主義的文章參照了最初的版本，并補充了幾處遺漏）。

本書的標題源出康德，伯林常愛引用此引語的英譯文：“人性這根曲木，絕然造不出任何筆直的東西。”[6](#_6_24)伯林總是將此語的翻譯歸于柯林伍德，但實際上他并未原封不動地照搬柯林伍德的譯法。這一引文并非出自柯林伍德的已刊著作，而見于其未刊手稿，時間標為1929年，是一份關于歷史哲學的講演稿，譯文如下：“人性之木紋理交錯，從中造不出筆直的東西。”[7](#_7_24)伯林很可能聽過這次演講，而且對這段話印象很深，后來便在他的記憶之中蘊育成熟了。

編輯此書時，我再次得到了眾多學者的熱情襄助。如Roger Hausheer先生，如果沒有他的建議，討論邁斯特的論文就有可能失收；在其他方面，他也給予了許多支持，恕不一一列舉。有幾處隱晦的疑難問題，我或許要費時甚久，還有可能徒勞無功，而Leofranc Holford Strevens先生為我提供了直截了當的答案。Richard Lebrun憑借他有關邁斯特的專業知識儲備，給了我無比慷慨和高效的幫助。有關赫爾德和洛克，Frederick Barnard先生給予的幫助最多。其他個別問題的解決，我還要感謝John Batchelor，Clifford Geertz，David Klinck，Jean OGrady，John M.Robson，Cedric Watts。我的妻子安妮細心地核查了兩遍校樣。伯林的秘書Pat Utechin，一如既往地提供了慷慨大方、不可或缺的支持和幫助。

亨利·哈代

1990年5月

# 一　理想的追求

## 1

在我看來，對20世紀的人類歷史影響最大的因素有兩個。其一是自然科學和技術的發展，這顯然是我們這個時代最輝煌的豐功偉業，各方面已經給予它非常多的關注。另一個因素毫無疑問，就是改變了全人類生活的意識形態大潮——俄國革命及其后果，其中包括了極左與極右的極權主義專制，民族主義、法西斯主義及（在某些地方的）宗教偏執狂的爆發，而耐人尋味的是，那些19世紀最敏銳的社會思想家們，卻無一人曾對此有所預見。

兩三百年以后，如果人類那時候還存在的話，我們的后代回過頭來看這個時代，我想正是這兩種現象將會被他們看成是20世紀的突出特征，最有解釋和分析的必要。然而也應該知道，這些波瀾壯闊的運動其實都是肇始于人們頭腦中的某些觀念，亦即人與人之間曾經是、現在是、可能是以及應該是怎樣的關系；同時還應該知道，在領袖們——尤其是那些身后有一大群軍隊的先知——頭腦中某些最高目標的名義下，這些關系是如何被改變的。這些觀念正是倫理學的要義。倫理學思想就是要系統地檢討人們相互之間的關系，人類對待別人的行為方式由以產生的概念、利益和觀念，以及種種人生目的所由以建基的價值體系。生命應該如何度過，男人與女人應該是什么，應該做什么，此類信念是道德研究的對象；而一旦問題轉到群體和種族——實際上是作為一個整體的人類，則稱之為政治哲學，也就是應用于社會的倫理學。

假如我們希望理解我們所生活的這個經常是充滿暴力的世界（除非我們試圖去弄懂它，否則我們就別指望可以在這個世界上理性地行動），就不能僅僅關注影響我們的那些自然的和人為的非個人性的巨大力量。引導人們行動的目的和動機，才是應該根據我們認識和理解的一切來觀察的；有關它們的根源和發展，它們的本質，以及最重要的，它們的有效性，都應該調動我們所有的理智資源，對其加以批判的檢討。除了揭示人類彼此關系之真理的內在價值之外，上述這一緊迫的要求也使得倫理學成為具有頭等重要性的領域。只有那些未開化的野蠻人才會不關心這樣一些問題：他們來自何方，如何來到這兒，又將去向何方，以及他們是否愿意這樣走下去，如果愿意的話，原因何在，如果不愿意，又是何種理由？

關于體現這些價值和目的的生活觀，有種種不同的理念，而研究這些理念正是我耗費我人生長長的四十年光陰，想要弄明白的事情。我很愿意談一談我是怎樣被這一題目吸引住的，尤其是改變我關于倫理學核心之認識的轉折點。如此一來，就會在一定程度上不可避免地帶一點兒自傳性質——對此我要表示歉意，但是只有這樣我才能談下去。

## 2

年輕的時候我讀過托爾斯泰的《戰爭與和平》，那已經是很久以前的事了。只是到后來，這部名著才對我產生真正的影響，同時影響我的還有19世紀中其他俄羅斯作者的作品，其中既有小說家，也有社會思想家。我的觀點的形成跟這些作者有很大關系。我過去認為——現在還這么想——這些作者的目的從根本上講，或許并不是對個人、社會團體或階級相互之間的生活和關系給予客觀如實的描述，也不是對它們進行心理學或社會學的分析——當然，他們之中的佼佼者的確可以做到這一點，但不具有可比性。依我看，他們的方法在本質上是道德的：他們關注最多的是不公正，壓迫，人與人之間荒謬的關系，以及壁壘或陳規的禁錮（亦即屈從于人造的枷鎖），還有愚昧、自私、殘暴、屈辱、奴性、貧困、無助、仇恨、絕望，諸如此類——這些到底是誰的責任？簡言之，他們關心的是這些人類經驗的本質以及它們在人類境況中的根源；不過，其中隱含的首先是俄羅斯的人類境況。而且反過來，他們也希望知道，如何才能實現相反的一面，那將是真理、愛心、誠實、公正、安全的國度，人類的自尊、莊嚴、獨立、自由以及精神圓滿都得以實現，人與人的關系以此為基礎而建立。

有些人，像托爾斯泰，在純樸的人那未被文明腐蝕的觀念中找到了答案；又如盧梭，他更愿意相信農民的道德世界和兒童沒什么兩樣，沒有被文明的傳統和制度所扭曲，而后者則是人類罪惡——貪婪、自私、精神愚昧的產物；相信只有人們看到了真理就在他們的掌握之中，世界才有可能得到拯救；如果他們還沒有發現，那么真理就是在耶穌的福音——“登山寶訓”[8](#_8_24)里。在這些俄羅斯思想家中，也有人對科學的理性主義抱有信心，或者是寄希望于以一種有關歷史變化的真實理論為基礎的社會和政治的革命運動。其他人或者回到東正教理論中尋找答案，或者是轉向西方式的自由民主，又或者回歸于曾經被彼得大帝及其后繼者的改革所遮蔽的古代的斯拉夫價值觀。

所有這些觀點的共同之處在于，他們都相信解答核心問題的答案是存在的，并且可以發現，進而可以憑借大量無私的努力，在現世中使它成為現實。他們全都相信人類之本質就在于能夠選擇如何生存：只要對那些真實的理念有足夠的熱情和奉獻精神，就可能依此來改變社會。即便有些人（像托爾斯泰）有時也會考慮到，人并非真正自由，而是受他無法控制的因素所決定的，但他們更加深信的是（托爾斯泰正是如此）：假如自由只是一種幻覺，它也是人類的生存與思考必不可少的一種幻覺。以上這些都不屬于學校教育的內容——學校教的是希臘和拉丁語的著作家，這只是我自己的想法。

進牛津大學讀書之后，我開始閱讀大哲學家們的著作，并且發現一些大人物（尤其是在倫理和政治思想領域）也持有我上面所說的想法。蘇格拉底認為，如果可以用理性的方法在我們關于外部世界的知識中建立確定性的話（月亮要比伯羅奔尼撒半島大好多倍，但是它在天上看起來多么小啊！——阿那克薩哥拉[9](#_9_22)不就已經發現了這樣的真理嗎？），同樣的方法在人類的行為領域——如何生活，成為什么——肯定也會產生同樣的確定性。這一點可以通過理性的論證得到證明。柏拉圖認為，把握了這種確定性的精英們（an élite of sages）應該被授予統治那些在理智方面天賦較弱的人的權力，并且，行事應遵照解決個人和社會問題的正確方式所規定的模式。斯多葛派認為，依據理性來安排自己生活的任何人都有能力找到解決的辦法。猶太教徒、穆斯林和基督教徒（我對佛教知之甚少）則相信，真正的答案是由神向他的選定的先知和圣徒昭示的，而且他們接受有資格的導師對這些被昭示的真理所做的解釋，并認同他們所歸屬的傳統。

在17世紀的理性主義者看來，答案是可以找到的，只是要借助一種形而上的洞見——這是所有人都賦有的理性之光的一種特殊的應用。而18世紀的經驗主義者，則對以數學方法為基礎的自然科學所開啟的廣闊的新知識領域印象深刻，它清除了眾多的錯誤、迷信和教條的妄語；而且，他們像蘇格拉底一樣問自己，為什么同樣的方法不可以在人類事務的領域中成功地建立相似的不可辯駁的法則呢？運用自然科學發現的新方法，同樣可以在社會領域中引進秩序：發現一致性，提出假設并且通過實驗來檢驗；以此為基礎建立法則，進而可以發現特殊經驗領域的法則是和更廣范圍的法則相聯系的；而后者又和更廣一層的法則相關，如此外推，直到建立一個巨大的和諧的系統，它由不可辯駁的邏輯關系聯結，并且可以用精確的——也就是數學的——術語系統地闡述。

將社會加以理性的重組，就可以消弭精神的、心智的迷誤，擺脫偏見和虛妄的控制，不再盲從未加驗證的教條，并將終結壓迫人之體制的愚蠢、殘暴，從而，也就終結了這些心智陰影之所以孕育和滋生的溫床。實現此目的，所需要的是：明確界定人類的根本需求，并且找出滿足這些需求的方式。如此，將會創造出一個快樂、自由、公正、美善、和諧的世界，這也是1794年孔多塞在牢獄之中激動地預言的世界。這種觀念，是19世紀所有進步思想的根基；同時，當我在牛津求學時，多數批判的經驗主義思想的核心也是如此。

## 3

在某一刻，我意識到，所有這些觀念的共同之處是一個柏拉圖式的理念：首先，像在科學中一樣，所有真正的問題都應該有且只有一個真正的答案，而其他的答案都必然是錯誤的；其次，必定有一條可靠的途徑導向這些真理的發現；第三，真正的答案，如果找到了話，必定彼此融洽、俱成一體，因為真理不可能是相互矛盾的——這一點是我們先驗地（apriori）知道的。這種無所不包的理念才是對宇宙的七巧板式謎題的解決之道。至于倫理道德方面，那時我們會發現，完美的生活必定是，而且應該是，建立在對于統治宇宙之法則的正確理解的基礎之上的。

我們或許永遠達不到真理這種完美的認識狀態：也許是因為我們智力愚鈍、過于低能、腐化墮落，或者是罪孽深重而無法把握它。可能有太多的障礙，無論是智識精神，還是外部物質方面。此外，像我前面說過的，應該循著哪條道路去追索，也是意見紛紜：有人去教堂里尋找，有人卻埋頭于實驗室；有人相信直覺，有人依靠實驗，有人仰賴神秘的幻想，有人則堅信數學的計算。不過，這些真正的答案，或者是一個最終的體系（所有真正的答案是交織在一起的），即便我們自己不能發現它們，它們也必定存在——除非問題不是真正的問題。必定會有某人能夠知道真正的答案：也許是天堂里的亞當；也許我們只有等到世界末日才會知道。如果我們人類不能知道，那么也許天使會知道；如果不是天使，上帝總會知道的。這些永恒的真理，從原則上說，一定是可知的。

有些19世紀的思想家，像黑格爾和馬克思就認為，這個問題并不是那么簡單。并沒有永恒的真理，有的只是歷史的發展，連續的變化；在進化的階梯上，每邁出新的一步，人類的視域都會改變；歷史是一個多幕劇，它在觀念領域或現實領域中的力量沖突的推動之下前進，有時稱之為辯證地前進，其表現形式是戰爭和革命，是國家、階級、文化或運動潮流的暴力顛覆。然而，在經過了不可避免的挫折、失敗、舊病復發，甚至是回歸野蠻之后，孔多塞的夢想終將會化為現實。這一大戲將會圓滿收尾——此前，人的理性已經取得了很多勝利，而且，它永遠不會被阻擋。人類不再是自然的犧牲品，也不再是自己那些很大程度上不合理性的社會的犧牲品：理性終將勝利；普遍的和諧終將實現；真正的歷史終將開始。

若非如此，“進步”觀念，“歷史”觀念，還有什么意義呢？從無知到有知，從迷信和天真的幻想到直接地把握實在，到認識真正的目標、真正的價值以及客觀的真理，不管會有什么樣的曲折，難道這樣一種運動的過程是不存在的嗎？歷史有可能僅僅是由于物質因素和隨機選擇而共同導致的一種事件和事件的無目的的連續；或者，歷史只是一個完全合乎邏輯抑或狂暴無理的一個故事？這都是不可思議的。當男人和女人掌握了自己的命運，而不再是自私自利的生物，也不再是他們不可理解的隱蔽力量的玩物，黎明就到來了。至少有一點，并非是我們無法想象的，亦即這樣一個人間的天堂可能會是什么樣子。而且，如果可以作這樣的設想，在某種程度上，我們就能朝著它去努力。這一點一直是西方倫理思想的核心，從希臘人到中世紀基督徒的各種夢想，從文藝復興到19世紀的進步思想；事實上，直到今天，還有很多人有這種想法。

## 4

在我閱讀經歷的某個階段，很自然地讀到了馬基雅維利的重要著作。它們給我的影響至深且久，動搖了我早期的信念。我從中得到的并非這些表面的說教：如何獲取和捍衛政治權力；統治者應該借助哪些力量或計謀來采取行動以實現社會重建；或者保護他們自己和他們的國家免受內部或外部敵人的攻擊；或者，如果希望他們的國家繁榮昌盛的話，統治者應具備什么樣的主要素質，公民們又該具備什么樣的素質。我學到的是別的東西。馬基雅維利并不是一個歷史主義者：他認為，重建羅馬共和國或者早期元首制的羅馬是有可能的。他堅信，要達到這一目的，需要一個由勇敢、機智、聰明、天才的人構成的統治階級，他們知道如何把握和利用時機，還要有受到國家充分保護、熱愛國家并且以它為榮的公民，他們是強壯的、異教徒的典型。這就是羅馬何以強大起來，并且征服世界的原因，而正是由于缺少了這種智慧、生命力和冒險的勇氣——它們是獅子和狐貍的品質——最終導致了羅馬的衰敗。墮落的國家被那些保有這些美德的勇敢入侵者征服。

與此同時，馬基雅維利也提出了基督教美德的概念——謙卑、逆來順受以及寄希望于死后的救贖；帶著平素的風趣，他評論道：如果要建立一個羅馬式的國家，這些品質并無助益——那些把基督教的道德觀念奉作生活信條的人，注定會被無情追逐權力的人踐踏，只有后者才能夠重建并控制馬基雅維利所希望看到的共和國。但他并沒有貶斥基督徒的美德。他僅僅是指出，這兩種品德是互不相容的，而且他并不認為有任何超越的標準，我們可以憑借該標準來判斷何種生活對人而言是恰切的。在他看來，美德（virtù）和基督徒價值的結合是不可能的。他只是讓你自己來選擇，而他知道自己的偏好是什么。

人類現在和過去所追求的超越的價值并不必然都是相容無間的，認識到這一點對我震動很大；這一觀念已深植在我的腦海之中。它推翻了我從前以“永恒的哲學”（philosophia perennis ）為基礎的假設；過去我認為，解決生活的核心問題的真正答案、真正目標是不可能有沖突的。

后來我又遇到了維柯的《新科學》（La scienza nuova）。那時候在牛津還很少有人聽說過維柯，但是有一位哲學家R.G.柯林伍德，曾經翻譯過克羅齊關于維柯的著作，而且他還建議我閱讀此書。正是它讓我看到了新事物。維柯看起來很關心人類文化的連續性——在他看來，每一個社會對于實在，對于它處身的世界，對于它自身以及它和自身過去的關系，對于自然，對于它所為之奮斗的東西，都有一套自己的看法。這套看法是透過社會成員的所作所為和所思所感而傳達出來的，就表達或體現在他們所使用的語言形式和詞語類型之中，以及他們所崇拜的形式、隱喻和形象，還有他們所建構的習俗制度之中；它們體現并且傳達了他們對實在以及他們在該實在之中的位置的想象，他們依靠這種想象而生活。每一個連續的社會整體，彼此的看法并不相同；各自有其自身的專長、價值以及創造的模式，彼此不可比較——每一個都應該用它自己的術語來理解，是理解，而不一定是評判。

維柯告訴我們，荷馬時代的希臘人，統治階級是殘忍、野蠻、卑鄙的，他們壓迫弱者；但是，他們創造了《伊利亞特》和《奧德賽》，這是我們在遠為文明的今天無法完成的作品。這種偉大的創造天賦是屬于他們的，一旦人們對世界的看法改變了，那種類型的創造的可能性也就消失了。就我們而言，我們也有自己的科學、自己的思想家、自己的詩人，但是從古代一直延續到現代的階梯是不存在的。這樣看來，再說拉辛[10](#_10_20)是比索福克勒斯[11](#_11_20)更好的詩人，巴赫是一個初級的貝多芬，或者說印象派畫家是佛羅倫薩畫家可望而不可及的高峰，就太荒唐了。各種文化的價值是不同的，而且也不一定彼此相容。伏爾泰認為，猶如暗夜中的一個亮點的古希臘，文藝復興時期的佛羅倫薩，和路易十四偉大世紀（grand siècle）時代的法國，其價值和理念，與他的時代并沒有什么不同；不過，他的這一想法是錯誤的。[12](#_12_18)馬基雅維利的羅馬實際上并不存在。對維柯而言，文明是多元的（它們也有重復的循環，但這并不重要），各自有其獨特的模式。馬基雅維利傳達了兩種彼此矛盾的看法：有這樣一些社會，其文化之塑造成型，依賴于某些價值觀念，而這些觀念以自身為目的，而且是最終的目的；這些社會互不相同，但并非在一切方面都不同（因為他們都是人），只是在某些關鍵的、不可調和的方面存在差異，從而最終無法融為一體。

這時，我自然就轉向了18世紀的德國思想家赫爾德。維柯設想了一個文明的序列，而赫爾德則更進一步，比較了不同地域和不同時期的民族文化，并提出每一個社會都有他所謂的引力中心，彼此各不相同。按照他的想法，如果要理解斯堪的納維亞的薩迦（即英雄傳說）或者《圣經》里的詩篇，我們不應該使用18世紀巴黎批評家們的審美標準。人們生活、思考、感受以及交談的方式，他們穿的衣服，唱的歌，崇拜的神，吃的食物，他們固有的預設、風俗和習慣等等，每一樣都有自己的“生活風格”，而正是它們創造了社會。不同的社會彼此之間可能有很多相似之處，但是希臘人不同于信奉路德教的德國人，而中國人又與前兩者有所不同；他們追求、恐懼或崇拜的對象都鮮有類似之處。

這種觀點就是所謂的文化或道德的相對主義——這一點也正是我所敬重的著名學者，也是我的朋友阿納爾多·莫米里亞諾[13](#_13_18)先生關于維柯和赫爾德的推想。但是，他錯了。這并不是相對主義。即便是時空迢遙，但某一種文化之內的人，利用想象的洞察力，也可以理解（維柯稱之為entrare）另一種文化或者社會的價值、理念和生活形式。他們或許會覺得這些價值不可接受，但是如果他們充分地敞開自己的心靈，就有可能認識到，對方也是一個不折不扣的人，可以與之交流，只是此時，對方生活在一套完全不同的價值觀念之下；不管怎么說，這些不同的價值觀念，他們也可以視之為“價值”和生活的目的，而實現了這種價值和目的，人類也就完滿了。

“我喜歡咖啡，而你喜歡香檳。我們口味不同，沒什么可說的。”這是相對主義。但是赫爾德、維柯的觀點并不是這種：我更想稱之為多元論，也就是說這樣一種概念——人們追求的目標也許有種種不同，不過仍然是充分合理的，充分人性的，能夠彼此理解、相互同情，并且可以從對方那里獲益，就像我們閱讀柏拉圖著作或者中古日本的小說一樣，即使其世界、其觀念離我們何其遙遠。當然，假如我們與這些遙遠的形象沒有任何共通之處的話，每一種文明將會封閉在自己密不透風的氣泡里面，我們根本沒有可能弄懂它們；這就是斯賓格勒的文明類型學所描述的狀況。在不同時空的文化之間，彼此的交流之所以可能，僅僅在于使人之為人的東西對它們來說是相通的，是它們溝通的橋梁。不過，我們的價值只是我們的，而他們的價值屬于他們。我們可以評價、臧否其他文化的價值，而不能托詞說全然不懂，或者簡單地認定它們是主觀的產物，是生活在與我們不同的環境之中、品位不同、語言不同的一些存在所造出來的東西。

客觀價值的世界是存在的。我這么說的意思是指，人們只是為了那些目標本身而去追求它們，其他的東西都以它們為目的。我并非不知道希臘人看重什么，他們的價值或許并非我看重的，不過，我可以理解，在他們看來應該怎樣去生活，我會欽佩和尊敬他們，甚至想象我自己也去追求同樣的東西——盡管我不會或者不愿意那么去做；就算我愿意的話，也不可能做到。生活的形式有種種不同。目標和道德原則也是多樣的。但是，也不是無限之多：它們必定還是在人類的視域之內。若非如此，那就超出了人類的范圍了。如果我看到有人崇拜樹，原因并非把樹當作肥沃的象征，或者認為它有神性，擁有神奇的生命和力量，也不是因為此樹林是祭獻給雅典娜的，而只是因為它們是木頭的；而且，我再問他們為什么崇拜木頭，他們只是說“就因為它們是木頭”而不說別的，那么，我就不能搞明白他們的意思。如果說他們是人，他們并非我可以與之交流的人，那么這中間的的確確有障礙。對我來說，他們不是人。假如我弄不明白去追求那樣一種生活會是什么樣的話，我甚至都不能稱他們的價值是主觀的。

有一點是清楚的，就是不同的價值可能會有沖突——這就是為什么不同的文明會有抵觸。不同的文化之間，同一文化的不同群體之間，甚至在你我之間，都有可能是相互抵觸的。比如，你永遠都認為應該實話實說，無論什么情況；而我不這么想，因為我相信講實話有時候會太讓人痛苦，傷害太大。我們可以交流彼此的看法，我們可以努力達成共識，但最后仍會發現，你所追求的東西和我獻身的目標之間，還是不可調和的。就個人而言，他自身也會有價值的沖突；不過，即便有此種沖突，也并不意味著，其中有的價值是正確的，而另外一些價值是錯誤的。公正，嚴格的公正，對某些人來說，就是一種絕對的價值，不過，在有些具體的情況下，它跟其他一些在他們看來并不遜色的絕對價值，像寬容、同情，也不是協調一致的。

許多世紀以來，自由和平等都是人們追求的基本目標之一。不過，豺狼的完全自由就意味著羔羊的死亡，強勢的、多才多藝的那些人的完全自由，對那些弱者和天賦較弱的人的正當存在的權利來說，也是無法達到和諧的。藝術家，為了創作一件杰作，也許會把他的家庭拖入窮困、悲慘的境地，而他卻并不放在心上。我們可以譴責他，甚至宣稱，為了滿足人的需要，杰作也可以犧牲；或者，我們也可以跟他站在同一立場。這兩種態度，其中所體現的價值觀，對于某些男人和某些女人來說，就是絕對的，而對我們來說，如果我們具有人類的同情心、想象力或者理解力的話，兩方面都可以理解。平等，也許就意味著要限制那些有統治欲望的人的自由；為了照顧社會福利，讓饑者有食，寒者有衣，無家可歸者有一席之地；也為了照顧其他人享有自由，讓正義和公平得以實現，自由，也許就必須打折扣。如果連起碼的一點自由都沒有，我們就沒有了選擇，也就沒有了人之為人——按照我們對人這個字的理解——的可能性。

讓安提戈涅左右為難的困境，索福克勒斯有過一種解決的辦法，薩特表示了相反的意見，而黑格爾把它“升華”到了更高的層次——給那些為這種困境所煩惱的人提供了一點安慰。自發性，這種絕妙的人類素質，卻與有組織的計劃，以及對于是什么、有多少、在哪里的精確計算等等這些能力，不能和諧共存；而后者，正是人類社會財富的主要倚賴。最近發生的歷史，已經讓我們認識到了讓人為難的二者擇一的情形。為了抵抗恐怖暴政，就應該讓一個人不惜任何代價，甚至犧牲他的父母或者孩子的生命嗎？為了得到危險的叛徒或罪犯的消息，小孩也要嚴刑拷問嗎？

這些價值的沖突，正是他們是誰、我們又是誰的本質的差別。如果有人告訴我們，這些矛盾將會在某個完美社會中得到解決，在那里，所有美好的東西都在根本上和諧一致，那么，我們應該這樣回答他們：他們所謂的那些美好的東西，與我們的價值有沖突，他們所賦予其中的意義，并不屬于我們。我們必須承認，那樣一個世界，在其中我們見到的所有東西，包括矛盾的價值，若都沒有了任何沖突，已經完全超出了我們的知識范圍之外；在那個世界里，那些和諧的原則，已經不是我們在日常生活中所熟悉的原則；如果說它們發生了什么變化，只能說它們變成了讓地球上的我們無法認識的觀念。然而，我們恰恰生活在地球上，我們必須在這里思考和行動。

完美的世界，最后的解決，一切美好事物和諧共存，這樣一些概念，對我來說，并不僅僅是無法實現的——這是不言自明的道理——而且它在概念上也不夠圓融；我不能夠理解，這種和諧究竟意味著什么。有些至善（Great Goods）是不能夠一起共存的。這是概念上的事實。我們注定要面對選擇，每一次選擇都伴隨著無可挽回的損失。有些人是知足的：按照不加質疑地接受的某種規訓來生活；或者欣然服從精神領袖或世俗領袖的統治，把他們的話當作金科玉律；或者是，憑借自己的辦法，清楚、堅定地知道了該做什么、應該怎樣去做，不容有任何懷疑。但我只能說，滿足于這些教條的人是讓自作自受的近視眼傷害的犧牲品，護目鏡或許會起到改善作用，但無助于理解人之為人的實質。

## 5

理論上的反對理由有很多，其中致命的一點，在我看來是將完美狀態視為值得我們追求的恰當目標這一概念。此外，還有一個更為實際的社會心理方面的阻礙，人性已經與之相伴了如此之久，它可以禁得住任何一種哲學的討論；該讓那些盲目信從的人們意識到這一阻礙。無論就個人還是社會生活而言，有些問題可以解決，有些疾病可以治愈，這一點的確是事實。我們可以幫助某人擺脫饑餓、窮困或者不公平的對待，我們可以把某人從奴役或囚禁中解救出來，可以做好事——所有人都會有一種基本的善惡感，無論他們屬于哪一種文化。然而，所有關于社會的研究都表明，每一種解決方案都造成了新的局面，其中又產生出新的需要和新的問題，又有新的要求。孩子們已經獲得了他們的父母和祖父母渴望的東西——更多的自由，更多的物質財富，更公正的社會；然而忘掉了過去的病痛，孩子們卻還要面對新的問題，由老問題的解決而產生的新問題，即便是這些新問題也解決了，但也造成了新的局面，相應又會有不可預測的新需求，如此等等，以至無窮。

對于未知的后果之后果而導致的后果，我們不能為之立法。馬克思主義者告訴我們，一旦戰爭結束，真正的歷史開始了，新的問題出現了，也會有新的解決辦法，借助和諧的無階級社會的統一力量，這一點可以和平地實現。在我看來，這只是一種形而上的樂觀主義，毫無歷史經驗為證。如果說，在一個社會里，所有人都接受同樣的目標，通過技術手段，所有問題都能解決；這樣一個社會，就根本談不上有什么人的內在生命、道德、精神和美學的想象力。難道為了這樣一個社會，男人和女人值得為之毀滅，讓社會為之受縛嗎？烏托邦自有它的價值，再沒有什么比烏托邦更能夠如此神奇地擴展人類潛在的想象視域，但是以烏托邦為行動的向導，它的的確確將會產生致命的后果。赫拉克利特說得對，事物永遠不會靜止不動。

因此，我可以得出我的結論：最后解決的設想，不僅僅是不可實踐的，而且，如果我說得對，其中所包含的不同價值，還會彼此沖突，不夠圓融。最后解決的可能性——即使我們忘掉了在希特勒的時代這個詞組的可怕含義——將被證明只是一種幻覺，而且是非常危險的一種幻覺。假如真的有人相信這種解決是可能實現的，那么他們就會以為無論付出怎樣的代價都不為過：讓人類從此獲得永遠的公平、快樂、創造力、和諧美滿，還有什么樣的代價可以說太高呢？為了制作這樣一個煎蛋，肯定是打破多少雞蛋都無所謂了——這就是列寧、托洛茨基等的信念，我所知道的波爾布特更是如此。既然我知道的是通向社會問題的最后解決的、唯一正確的道路，那么我就知道怎么來駕駛人類這輛大篷車；而且，為了到達目的地，既然你不懂我所知道的東西，你就不應該有選擇的自由，哪怕是最低限度的也不行。你斷定某一種政策會讓你更幸福，更自由，或者給你呼吸的空間，但是我知道你是錯誤的，我知道你需要的是什么以及所有人需要的是什么；而且，如果遇到了因為無知或者因為惡意而做出的抵制，那就必須堅決打擊，為了數億人的永遠幸福，成百上千人的毀滅也許是必需的。我們能有什么選擇呢？誰會擁有知識，卻又心甘情愿地把他們自己犧牲掉呢？

有些武裝起來的先知謀求解放全人類，有些只是解放他們自己的種族，因為他們有更高貴的品質，不過無論哪一種情況，無數人在戰爭和革命中遭到屠殺都是人們為了子孫后代的幸福，必須付出的代價；汽油彈、古拉格、種族滅絕，這些窮兇極惡的東西，讓20世紀在人類歷史上被牢記。如果你解放全人類的愿望是真誠的話，你必須要硬起心腸，不要計算付出的代價。

早在一個多世紀之前，激進的俄羅斯思想家赫爾岑，就對上述觀念給出了答案。在他的《彼岸書》——它實際上是1848年革命的訃聞——中，赫爾岑說，在他的時代，一種新的人類獻祭的形式已經出現了，活生生的人被擺上了抽象物（比如國家、教會、政黨、階級、進步、歷史的力量）的祭壇。在赫爾岑的時代，還有我們這個時代，這些抽象物全都是人們乞靈祈求的對象：如果它們要求屠殺活人，它們肯定能得到滿足。以下是赫爾岑的原話：

如果進步是我們的目標，那我們是在為誰辛苦呢？誰是這位摩洛神[14](#_14_18)，因為那些辛苦工作的人接近了他，就不再獎賞他們，反而退后，遠離他們；為了安慰那些疲憊而認命的大眾，而呼喊“向赴死的人致敬”（morituri te salutant），也只不過是一種……嘲弄性的答案：在他們死后，大地上的一切都將變得美好起來。難道你真的希望譴責那些活下來的人們，判罰他們去做可憐的纖夫……那樣悲慘的角色，膝蓋埋在泥里，拖曳一艘……旗幟上寫著“未來的進步”的……駁船嗎？……一個無限遙遠的目標，就不是目標了，只是……一個欺騙；目標應該是離得比較近的，起碼應該像是工人的工資，或者是勞動時的快樂。

有一件事是我們可以確認的，就是犧牲的事實，有些人瀕臨死亡，有些人已經死了。然而，他們為之而獻身的理想，卻仍未實現。雞蛋已經打破了，打破雞蛋的習慣也養成了，但是那煎蛋還沒有見到呢。如果人民的處境過于凄慘，為了實現短期的目標，而犧牲人和進行高壓，也許這樣的措施并不為過。但是，無論是現在，還是其他任何時候，為了遙遠目標而制造大屠殺，卻只是一個讓人付出沉重代價的、殘酷的玩笑。

## 6

如果實現最終和諧的可能性，這一古老的持久不斷的信念，只是一種謬誤，而我前面提到的那些思想家（馬基雅維利、維柯、赫爾德、赫爾岑）的立場確有合理之處的話；而且，如果我們允許至善也有沖突，盡管有些可以和諧并存，有些卻不能——簡言之，無論是原則上，還是實踐中，一個人都不可能擁有一切；抑或，如果人的創造力所倚賴的是各種各樣相互排斥的選擇的話：那么，就像車爾尼雪夫斯基和列寧所追問的，“怎么辦”呢？在這么多可能性之間，我們該如何取舍？我們為了什么去犧牲，犧牲什么，又該犧牲多少呢？我認為，明確的答案是找不到的。不過，沖突即便不能避免，卻有可能緩和。各種意見可以平衡、折衷：在具體情況下，并不是每一種意見都有同等的力量，這些講自由，那些談平等；有的持尖銳的道德譴責，有的說要理解某種具體的人類處境；有的要完全發揮法律的威力，有的主張保留赦免權；然而，讓饑者有食、寒者有衣、病者得治、無家可歸者有避難的居所，這些事情雖然不是最終的、絕對的，但是應該優先考慮。

最起碼的公共義務，就是要避免極端的痛苦。革命、戰爭、暗殺，這些極端的手段在人絕望的境地之下，也許是可以采取的。但是，歷史經驗告訴我們，它們產生的后果從來都是難以預料的；這種行動能否帶來改進，是無法保證的，甚至有時連可靠一點的把握都沒有。在個人生活中或制定公共政策時，我們的極端行動可能會冒風險，但是我們始終應該意識到——永遠也不要忘記——我們也許是做出了錯誤的決定，而且，這種手段的后果必然總是讓無辜的人遭受本來可以避免的傷害。因此，我們不得不參與所謂的公平交易（trade-offs）規則；在具體情況下，種種規則、價值和原則，彼此之間都不得不做各種程度的相互讓步。功利主義的解決辦法有時候是錯誤的，不過，我猜想，多數情況下還是有用的。最值得采納的辦法，可以視為一條基本原則的，就是維持一種不穩定的平衡，以此來防止陷入絕境，或者是做出褊狹的選擇——這是對一個文明社會的基本要求；在我們有限的知識領域之內，依據我們對于個人和社會的不夠完整的理解，這個基本要求值得我們始終努力。此時保持一點謙卑，是很有必要的。

看起來，這個答案或許過于平淡，不是充滿理想的年輕人所希望的那一種答案——如果有必要的話，他們將去戰斗和受苦，以爭取一個嶄新的、更加高貴的社會。當然，我們沒有必要過分渲染各種價值的沖突——對于對與錯、善與惡的區分，在漫長的時間歷程中，不同社會的人們早已有過大量的廣泛的共識。當然，不同的傳統、看法、態度或有合情合理的差異；人的需求無窮盡，然而基本的原則可以超越其上。具體情境就意味著所有的一切。沒有躲避的余地，我們必須有所決斷，有時候，道德風險就是不能避免的。我們可以努力做到的，就是不忽視任何相關的因素；我們所尋求實現的目的，應該視為生活整體之中的構成因素，我們的決定可能會提升它，也可能會毀滅它。

然而，歸根結底，這并不純粹是一個主觀判斷的問題：在人類歷史上，在不同的社會中，大多數的人普遍持有某些價值——無論它們是否彼此沖突，其中，某個社會的某個人，屬于不同生活方式中的一種。普遍的價值即便不多，最低限度總是有的，沒有它，人類社會就無法生存。今天，很少會有人為了追求快樂、利益，甚至是政治的優良，去為奴隸制、殺人祭神、納粹的燃燒彈或者肉體的刑訊辯護；不會再像法國和俄國革命時所主張的那樣，贊同子女有公開抨擊其父母的責任；更不會認可冷酷無情的殺戮。在這一問題上妥協，是沒有正當理由的。然而，另一方面，我并不認為，追求完美狀態是結束流血的藥方，即便這是理想主義者一腔赤誠的愿望。過去的倫理學家，再沒有比康德更為嚴謹的了，但是他就曾在啟蒙的時刻講過，“人性這根曲木，絕然造不出任何筆直的東西”。教條化地信奉某些方案，強迫人們穿上統一的制服，如此做法幾乎總是會導向不人道的結果。我們可以做到的，只能是那些我們能做的事；不過，我們必定能做到，無論困難有多大。

當然，在社會或者政治方面，總會有沖突發生；由于絕對的價值之間必然會有矛盾，這就使得沖突在所難免。然而，我相信，通過促成和保持一種不穩定的平衡狀態，這些沖突可以降低到最小；這種不穩定的平衡會不斷遭到威脅，也不斷需要修復——而這一點，我再重復一遍，恰恰就是文明社會的前提，是合乎道德的行為，否則，我們人類就必定會不知所終了。你是不是要說，這種解決問題的辦法有點太灰暗了？這種做法，不能像那些鼓舞人心的領導人所做的那樣，稱之為英勇的行為？不過，假如這種看法之中還有一些真理的話，也許就足夠了。我們這個時代的一位杰出的美國哲學家，曾經講過這樣一句話：“并沒有一種先驗的理由，可以據以假定：真理，當它被發現的時候，將必然證明是有趣的。”[15](#_15_18)只要它是真理，或者，甚至只是近似于真理，就已經足夠了；因而，我并不因為提出了這樣一種看法而感到抱歉。托爾斯泰在我前面提到的小說《戰爭與和平》中說過，真理，是整個世界中最為美好的東西。我并不知道，在倫理學的領域內，是否也是如此；不過，對我來說，我們大多數人甘愿去信奉的東西沒有被過于輕率地忽略掉，差不多就足夠了。

# 二　烏托邦觀念在西方的衰落

完美社會的理念是一個非常古老的夢想。或許是由于現實中有種種弊病，讓人們想象假如沒有了這些問題，世界將會怎樣。亦即設想某種理想的狀態，那兒沒有痛苦和饑餓，也沒有危險、貧困和恐懼，不會辛苦勞作、終日惶惶；或許，烏托邦是有人刻意虛構的諷世之作，目的在于批評現實的世界，譴責那些當權者或者那些過于溫順的被統治者；也有可能，烏托邦只是群體的幻想，純粹是詩性想象的演示而已。

大致說來，西方世界的烏托邦都包含一些同樣的因素：一個處于純粹和諧狀態的社會，那里所有的成員都和平相處，彼此互愛，免于皮肉之苦，遠離任何欲望，也不用擔驚受怕，沒有低賤的勞作，沒有妒忌和失落，不會受到不公正的或者暴力的對待，生活永恒不變，陽光普照，氣候溫和，人們生活在無限豐饒的大自然之中。大多數（也許是所有的）烏托邦有一個重要特征：它們都是靜止不變的。什么都不會變動，因為它們已臻完美之境——不需要創新或者改變；人們的一切自然需要都已經得到了滿足，當然沒有人會想要改變這樣一種狀況。

這種想法基于一種假設，亦即人都有固定不變的特性，都有某種普遍的、共同的、永恒的目標。一旦達到了這些目標，人性也就徹底實現了。正是這種普遍實現的觀念，預先假定了人類要尋求共同的終極目標，無論何時何地，都別無二致。如若不然，烏托邦不能成其為烏托邦，那么，完美社會就不可能讓所有人都滿意了。

多數烏托邦都會追溯到遙遠的過去：很久很久以前，有一個黃金時代。所以，荷馬講到了快樂的費阿刻斯人[16](#_16_18)；還有清白無辜的埃塞俄比亞人，宙斯喜歡跟他們住在一起；還有幸福小島上的歌聲[17](#_17_18)。赫西俄德也提到曾經有一個黃金時代，此后接下來的時代越來越糟糕，延續到他所生活的時期，就糟糕透頂了。在《會飲篇》（Symposium）中，柏拉圖曾經談到，在一個遙遠而又快樂的過去，人類一度是圓形的，后來分成了兩半，從此以后，每一半為了恢復圓形、不留缺憾而一直在尋找他的另一半。他也提到過亞特蘭蒂斯的幸福生活，不過那里因為某種自然的災難已經永遠消失了。維吉爾講述過薩杜恩王國（Saturnia regna），那里的一切都是美好的。希臘文《圣經》里提到了一個地上的樂園，上帝創造的亞當和夏娃在那里過著清白、快樂、平靜的生活（——這種情況也許永遠不會再現了），后來由于人背叛了他的造物主，釀成了不幸的結局。上個世紀的詩人丁尼生也講到一處王國，那里“沒有冰雹雨雪，也從來不會狂風呼嘯”，由此可見這是一個持久不斷的傳統，可以一直回溯到荷馬時代的夢想——和煦的陽光永遠普照著一個平靜無風的世界。

有些詩人相信黃金時代已是不再復返的過去。而還有一些思想家相信，黃金時代仍然會再次到來。猶太先知以賽亞告訴我們：到世界末日，人們將會化劍為犁，民族之間不再刀劍相向，他們將不知道戰爭為何物……狼與駱駝共處，豹和小山羊同臥……沙漠將煥發生機，繁花似錦……憂傷與哀痛都將無影無蹤。與此相似，圣保羅也談到了這樣一個世界，那里不分猶太人與希臘人，不分男人與女人，也不分約束與自由。所有人都平等地、充分地沐浴著上帝的光輝。

所有這些世界，無論它們被設想為人間的樂園，還是超越陰間的某處所在，其共通之處是都展現為一種靜止不變的完美狀態。人性于此最終得以徹底實現，一切都是靜止的、不變的、永恒的。

這種理念可能采取不同的社會和政治形式，既有專制的，也有民主的。在柏拉圖的共和國里，它是一種由三個階級構成的嚴格的、統一的等級制。其基礎是這樣一個前提：人性分為三種類型，每一種都可以完全實現，并且共同組成一個彼此相關的和諧整體。斯多葛派的芝諾構想了一個無政府的社會，所有理性的生物均生活在完全的和平、平等與幸福之中，且不需仰仗制度之賜。如果人是理性的，他們就不需要被控制；理性的生物不需要政府、貨幣、法庭，以及任何有組織的制度化的生活。在完美的社會中，男人和女人穿著同樣的服裝，而且“有相同的口味”。假如他們是理性的，他們所愿望的一切也必然是合理的，因而有可能完全融洽地轉變成現實。芝諾是第一個烏托邦式無政府主義者，他所開創的這一古老傳統在我們這個時代突然地——有時甚至是爆發式地——流行開來。

希臘世界在城邦時代之后出現了許多烏托邦，這是衰弱的最初征兆。在阿里斯托芬悲觀的烏托邦之后，緊接著又出現了色奧龐波關于一個完美社會的計劃。還有歐赫邁羅斯的烏托邦：幸福的人們生活在阿拉伯海中的島嶼上，那兒沒有野獸，沒有冬天和春天，永遠是溫暖柔和的夏季，樹上的果實直接掉到人們的嘴里，根本不需要勞動。這些人生活在海島上一個永遠美滿的國度里，大海把它和丑惡、混亂的大陸隔開，而那些大陸上的人是愚蠢、不義而又可憐的。

也許曾經有過把這種烏托邦付諸實踐的嘗試。芝諾的門徒、來自庫米的伯勞修斯（Blossius of Cumae），一個羅馬的斯多葛主義者，可能就宣揚過或許源自早期的共產主義者亞姆布魯斯的社會平等論。他被控主張共產主義，鼓動反抗羅馬統治的叛亂，被元老院委員會正式審查，實際上是“刑訊拷問”，他們指責他傳播顛覆思想——這和美國的麥卡錫式審查沒什么兩樣。伯勞修斯、阿里斯托尼庫斯和蓋約·格拉古都被指控，結果格拉古一家被處以死刑。不過，這些政治事件只是順便提一下，跟我要說的主題關系不大。在中世紀，烏托邦思想曾經有過明顯的消退，原因或許是根據基督教的信仰，人是無法依靠自身獨立的奮斗而達到圓滿的，只有神的恩寵才能拯救人；而且當他還在人間，是生來就有原罪的創造物時，救贖就不會降臨。沒有人能夠在煩惱的人世間建立一個永恒的居留地，因為我們都是人間的過客，都要爭取進入塵世之外的天國。

在所有的烏托邦思想中，無論是基督徒的，還是普通人的，都貫穿了一個恒定的主題：過去曾經有過一個完美的狀態，后來發生了某種巨大的災難：在《圣經》里是背叛之罪——意外地吃掉了禁果；或者是大洪水；或者是來了一些貪玩的巨人，攪亂了整個世界；抑或是人們自作主張修建巴別塔而遭到了懲罰。在希臘神話中，完美狀態同樣也是被某種災難所破壞的，比如普羅米修斯的故事，或者丟卡利翁和皮拉夫婦的故事，又或者是潘多拉盒子的故事——太古的統一被打破了，此后的人類歷史就持續不斷地嘗試結束這種分裂狀態，恢復平靜，如此一來，完美的狀態還有可能再次出現。也許人類的愚昧、邪惡或怯懦會阻礙圓滿的實現；也許神不會同意讓我們實現圓滿；但是，我們的生活——尤其是在諾斯替教派的思想以及神秘主義者的觀念里——就是被設想為要把那些屬于完美整體的破裂碎片組合到一起的一種苦苦掙扎的追求。宇宙是從完美的整體開始的，或許它也終將復歸于一體。這是一種持續存在的觀念，它自始至終貫穿了歐洲的思想進程；它是一切古老烏托邦的基礎，并且深刻地影響了西方的形而上學、倫理學和政治學思想。在這種意義上，烏托邦主義——破碎的整體及其復原的概念——在整個西方思想中是一條核心線索。正因為如此，嘗試著揭示出幾條似乎是奠定烏托邦主義之基礎的重要假設或許不無裨益。

讓我以三個命題的形式來試作說明，在我看來，這就是西方政治思想的核心傳統所棲身的一條三腿凳。我也擔心這樣說會過分簡化，不過一份綱要畢竟不同于一本著作，而且過度簡化并不總是歪曲真相，往往也會有助于明確議題——我也僅僅如此希望。第一個命題是：對所有真正的命題來說，只能有一個正確的答案，其他所有答案都是錯的。如果沒有正確的答案，那么這個問題就不是真正的問題。至少在原則上，任何真正的問題都是可以回答的，而且，正確的答案只能有一個。任何一個問題，假設它是清楚地提出來的，就不可能有兩個既不相同而又同時正確的答案。正確答案的根據一定是真實的；而其他所有可能的答案必定都是謬誤的體現，或者是以謬誤為基礎，謬誤的表現多種多樣。這就是第一個基本預設。

其次，第二個命題是，假定找出這些正確答案的方法一定存在。是否有人知道，或者實際上有無可能知道這一方法的可能，則是另外一個問題；假如構建方法的程序是正確的話，至少在原則上它必定是可以被認識的。

第三個預設，在這里也許至關重要，亦即所有正確的答案必定是毫無例外地彼此相容。它的依據是一條簡單的邏輯真理：一個真理不可能和另一個真理相矛盾；一切正確的答案都體現或依據于真理；進而，正確的答案，無論它解答的是有關世界實然的問題，還是人應該做什么的問題，或者是人應該是什么的問題——換句話說，即無論它們回答的問題有關事實還是有關價值（對于那些相信第三條命題的思想者來說，價值問題在某種意義上也是事實問題）——永遠都不可能互相矛盾。最終，這些真理將在一個單一的、系統的、彼此聯系的整體中合乎邏輯地相互關聯。它們會毫無例外地相互保持一致，也就是說，它們會形成一個和諧的整體，因而，當你已經發現了人類生活中所有關鍵問題的正確答案，并且把它們歸結在一起，結果就會成為導向一種完美生活——或者毋寧說就是完美生活本身——所必需的全部知識的一種方案。

也許世俗的人無緣獲得這些知識。關于這一點，可能有很多種理由。有些基督教思想家堅持認為，是原罪使得人不能獲得這些知識。或許在原罪之前的伊甸園里，我們曾經沐浴在這些真理光芒的照耀之下，但后來由于我們吃了知識之樹的果實，這種光芒也就離開了我們；作為對我們的責罰，在世俗生活中的知識將注定是不完整的。也許我們終有一天會全部認識這些知識，或許是生前，或許是死后。但是人們也許永遠都不可能認識它：他們的精神過于軟弱，抑或，不可征服的大自然造成的障礙過于強大，因而難以認識它。或許只有天使，只有上帝，才有認識它的可能；或者，如果不談上帝的話，要表達這種信念必須這么說：從根本上說，這些知識是可以獲取的，即便沒有人得到過或者有過得到的可能。因為在原則上，答案必須是可以認識的；若非如此，問題就不是真實的；說一個在原則上可以認識的問題并不等于理解了它是哪一種問題——因為理解問題的本質就是認識到哪一種答案可能是它正確的解答，而不論我們的認識是對還是錯；所以，可能答案的所在范圍就是可以設想的；而且，在這一范圍之中會有一個答案可能是正確的。否則，對于這一類理性主義思想家來說，理性的思考就會以不解之謎而告終了。而如果恰恰是因為理性之本質而排除了出現這種情況的可能，那么隨之而來的結論就是：一切可能問題的正確答案加在一起（或許是無限多），就構成了完美的知識。

下面讓我來繼續這一討論。除非我們能夠想象什么是完美的，否則我們就無法理解不完美意味著什么，這一點是可以斷定的。我們可以說，假如我們抱怨人世的狀況太糟糕，比如通過指出沖突、悲慘、殘忍、邪惡這些“人類的不幸、愚昧和罪惡”，或者簡單地說，假如我們斷定我們的狀況不夠完美，那么這一看法只有在與更完美的世界的比較中，才算是明智的；正是通過比較二者之間的差距，我們才能判斷我們的世界落后到何種程度。但缺點兒什么呢？這種認為有所欠缺的觀念也就意味著完美社會的觀念。我認為，這一點正是烏托邦思想的基礎，其實很多西方思想一般也是以此為基礎的；實際上，它也許就是自畢達哥拉斯和柏拉圖以來的西方思想的核心。

就這一點來說，也許有人要問，假若如此，那么答案在哪里呢？也就是說，誰有這樣的權威，可以給我們指示理論和實踐的正確路徑呢？關于這一點（正如我們所預料的），在西方幾乎沒有一致的看法。有人說，真正的答案要到神圣的文本中去尋找，這些文本可能是出自受神靈啟示的先知或者教士們，他們也是這些文本的權威詮釋者。也有人否認啟示、慣例或傳統的有效性，他們說只有精確的自然知識才會產生真正的答案——通過受控的觀察、實驗，運用邏輯的、數學的方法，來獲取答案。大自然并非神廟，而是一個實驗室，任何假設都是可檢驗的，其方法是任何理性的生物都能學習、應用，并可交流與檢查的；他們斷定，科學或許不能解答我們有意提出的所有問題，不過，它無法解答的問題，別的辦法也不能回答——科學就是我們已有的或者將會擁有的唯一值得信賴的工具。此外，也有人說，只有專家才知道答案：他們具有神秘的直覺或形而上的洞見，擁有推理的能力或者科學的技能；或者他們是一些被賦予自然智慧的人，亦即哲人，智力超凡的人。然而，也有人否認這種說法，認為多數重要的真理是所有人都能得到的：每一個人返觀本心，返觀自己的靈魂，就可以理解他自身及其處身的自然，能夠知道應該如何生活、應該做什么，前提是他還沒有被其他人的有害影響所蒙蔽——那些人的本性已經被糟糕的制度引入了歧途。這也就是盧梭想要說的話：真理在那些居住在爛熟的城市里的腐化市民之觀念和行為中是找不到的，而在一個樸素的農民或者一個天真兒童的純潔心靈中倒更有發現的可能——托爾斯泰實際上是重復了這一說法；而且，盡管已有弗洛伊德及其后學的著作，這種觀點時至今日仍有信服者。

從希臘和猶太——基督徒傳統來看，在自覺沉思真正知識的來源這一問題的過程中，幾乎沒有哪一種觀點沒有被熱情地堅持和教條地認定過。既然認準了人類的救贖取決于正確地回答這些問題——這些在人類生活中最折磨人的、最關鍵的議題，那么，因為它們之間的意見分歧而導致嚴重的沖突和流血戰爭，也就不足為怪了。我想指出的一點是，各方均假定了這些問題可以回答。這也就意味著他們普遍持有這樣一種信念：可以說，這些答案就是隱藏至深的寶藏，而問題在于如何找出通達寶藏的途徑。或者，換一個比喻，人類已經像是拼板玩具的各塊碎片了，如果你能將其組合在一起，它們就會形成一個完美的整體，而這正是追求真、善與幸福的目標。我想，這一點是許多西方思想的一個共同的假設。

在15世紀歐洲文藝復興時期迅速傳播的烏托邦觀念，正是以上述信念為基礎的；當時是希臘、羅馬的古典著作被重新發現的時期，人們認為它們體現了在中世紀的漫漫長夜中被人所遺忘，或者是被基督教信仰時代的僧侶迷信所壓倒或歪曲的真理。作為新學問（the New Learning）之基礎的是這樣一種信念：知識，并且只有知識，亦即被解放了的人類精神，才能夠拯救我們。反過來，這種觀念又是以一切理性主義者的最基本的命題，亦即德性即知識為依據的；這一命題由蘇格拉底提出，又經柏拉圖及其最杰出的學生亞里士多德，還有古希臘重要的蘇格拉底學派之手得到了發展。知識的范式，對柏拉圖來說，其特征是幾何學的，在亞里士多德那里，是生物學的；而對文藝復興時期眾多的思想家來說，或者是新柏拉圖式的、神秘的，抑或是直覺的或數學的，有機的或機械的，但是他們全都不會懷疑，只有知識才能提供精神、道德和政治方面的拯救。我認為，可以作如下假定：如果說人有共同的本性的話，這一本性必定會有一個目的。只有當一個人了解了他真正的愿望之后，他作為人的本性才得以充分地實現。假如一個人能夠發現，這個世界上存在些什么，及其與他自己的聯系，而他本身又是什么——不管他是借助什么方法，通過何種流行的或傳統的認識途徑，來揭示這一點——那么，他將會認識到，使他自身完滿的是什么，換言之，就是使他變得幸福、正義、美善、智慧的是什么。即使認識到了把人從謬誤和虛幻中解救出來的是什么，而且真正理解了作為一種有靈有肉的存在應該自覺追求的一切，然而，除了此種認識和理解之外，卻不采取相應的行動，那么這并非正確思維，而是不合乎理性的，或者說心智不是那么非常健全。已經知道了怎樣達成你的目的，卻不努力去付諸實踐，最終只能說你并沒有真正理解你的目的。理解就是行動：可以確定地說，這些早期的思想家們有關理論與實踐相統一的想法已經為卡爾·馬克思埋下了伏筆。

知識（Knowledge），這一西方思想中的核心傳統，并不意味著僅僅是描述宇宙中有些什么，還有作為其中的一部分或者局部內容的、與之不可分離的對于價值的認識；換句話說，就是怎樣去生活，應該做什么，哪一種生活形式是最好的、價值最大的，以及理由何在。根據“德性即知識”這一原理，人們要懲罰罪犯，是因為他們犯了錯誤：他們弄錯了有益于他們的究竟是什么。假如他們真正認識到使他們受益的是什么，就不會做這些破壞性的事情了——這些行為最終將會傷害行動者本身，抑制他作為一個人的真正目的的實現，也使得他的才能和能力的正常發展受到阻礙。犯罪、丑惡、瑕疵、悲慘，種種表現都是因為人們的無知、幼稚或糊涂。這種無知可能會被那些企圖蒙蔽別人以取得統治權的邪惡的家伙所利用，而到最后，可能連他們自己也會——往往也有相反的情況出現——被自己的宣傳所欺騙。

“德性即知識”意味著，假如你知道了什么對人來說是美好的，你如果還是一個理性的生命的話，你就不會放棄它，而去選擇其他的生活方式；通過它，一切的向往、心愿、祈愿和渴望都將圓滿實現——這也就是我們稱之為“希望”的東西的含義所在。分辨實在與表象，區分何者將使得一個人真正獲得圓滿，而何者僅僅是表面上如此承諾，這就是知識，而且，唯有它才能拯救人。正是這一宏大的柏拉圖式的假設——有時是以施洗了的基督教形式出現的——推動了文藝復興時期那些宏偉的烏托邦觀念，像莫爾的奇思妙想，培根的新大西島，康帕內拉的太陽城，以及其他許多種17世紀的基督教烏托邦（其中最著名的是費奈隆[Fénelon]的烏托邦）。對理性方法的絕對信仰以及對烏托邦著述的迷信，是在古典時代的雅典、文藝復興時期的意大利、18世紀的法國以及此后兩百年，等等，這些文化發展的相似階段都有過的兩個特征，甚至現在也并不比稍近和遙遠的過去有所減退。即使是那些早期旅行者的游記——過去曾被認為是開闊了人們的眼界，使之認識到人性之錯綜復雜，從而打擊了人類的需求也可以整齊劃一、隨之可以用一個唯一的、最終的藥方治愈人類一切病痛的信念——現在似乎經常產生相反的效果。例如，在美洲森林中發現的處在原始狀態的人就被用來作為一種基本的人性的證據，即所謂的自然人，有自然的需求，如果不是因為被文明、被這些人為的制度所污染，這種自然人本來將會隨處可見；究其原因，都是由于那些教士、王公或者其他追逐權力的家伙的荒謬或邪惡而造成的，他們對容易上當受騙的大眾施以居心叵測的陰謀詭計，以便鞏固他們的統治、剝削大眾的勞動。高貴的野蠻人的概念屬于一個未被玷污的純潔人性的神話；根據這一神話，人性原本天真無邪，和周圍環境和平共處，自我滿足，只是由于接觸到墮落的西方城市文化中的惡習，這種狀態才遭到破壞。在某個地方，某個真實的或者想象的社會里，人們生活在自然狀態之中，而且所有人都應回歸到這種自然狀態——這一觀念正是原始主義者（Primitivist，又稱尚古主義）的理論核心；過去一百年里，在各種無政府主義者和民粹主義者的運動里，可以發現這一觀念形形色色的變體，它曾經對馬克思主義以及各種各樣有激進的或革命的目標的青年運動產生過深刻影響。

我已經說過，對于所有這些觀點和運動來說，其中共有的教條是這樣一種觀念：存在某些普遍的真理，它對無論何時何地的所有人都是真實的，而且這些真理就體現在普遍的法則之中，比如在斯多葛派、中世紀的教會以及文藝復興時期法學家們的自然法中，挑戰這些法則的話，只會導致惡行、慘劇，造成混亂。的確，這一觀念也遭到過質疑，像古希臘的某些智者和懷疑論者，以及普羅泰戈拉，還有希庇阿斯、卡爾涅亞德、皮浪、塞克斯都·恩披里克，以及后來的蒙田和17世紀的懷疑主義者，尤其是孟德斯鳩，他認為，不同環境和氣候之下有不同的傳統和習俗的人，適合不同的生活方式。不過，這還需要加以區分。的確，被亞里士多德引述過的一個智者曾經說過，“火在這里和在波斯一樣是在燃燒，不過，我們每個人看到它，所想的卻是不同的東西”；而且，孟德斯鳩也認為，一個人在寒冷的氣候下就應該穿暖和的衣服，而熱的時候就該穿薄的衣服，波斯人的習俗并不適合巴黎人的生活習慣。然而，這樣一種對多樣性的訴求所導致的結果是，為了實現類似的目標，在不同的環境中選擇不同的方式是最有效的。甚至連最著名的懷疑論者大衛·休謨也是這么認為的。所有這些持懷疑態度的人都不會否認這一點：人類追求的核心目標（即便它們或許并非是先驗確立的）是普遍的、統一的，比如，所有人都需要食物、飲料、居所和安全感；所有人都希望生兒育女；所有人都需要社會交往、正義公平和一定程度的自由，還要有自我表達的途徑，如此等等。通向這些目標的途徑，也許會有國與國之間、時代跟時代之間的差異，而無論它們在原則上是否可以改變，這些目標本身并不會發生變化；因為古代和現代的社會烏托邦二者有高度的家族相似性，對此我們可以看得非常清楚。

馬基雅維利對上述假設的抨擊的確是非常沉重的。他對這一問題表示了懷疑：是否有可能，哪怕只是在原則上，將一種基督徒的生活觀（其中包含了自我犧牲和謙恭）和建立并且維持一個強有力的、輝煌的共和國的可能性結合在一起呢？對于共和國的統治者和公民來說，他們需要的不是謙恭或自我犧牲，而是勇敢、活力和自信等等這些世俗的美德；就統治者而言，他需要有冷漠無情、肆無忌憚的品質，能夠以所謂的“為了國家需要”的名義，采取殘酷的行動。馬基雅維利并沒有推演出這種理念沖突的全部意涵，他畢竟不是一個職業的哲學家，不過，他所說的話已經讓四個半世紀以來的部分讀者深感不安了。但無論如何，一般認為，他所開啟的議題可能是被嚴重忽視了。他的作品被宣稱違反了道德，并遭到教會的譴責，而那些在其領域中代表西方思想主流的倫理學家和政治思想家們也都沒有完全嚴肅地對待這些著作。

我想，在某種程度上，馬基雅維利確實有其影響：對霍布斯，對盧梭，對費希特和黑格爾，還有，可以肯定地說，對普魯士的腓特烈大帝——他不憚于允許那些公開反駁他自己觀點的言論出版行世；受其影響最明顯的，是尼采以及那些被尼采影響的人。不過，總的說來，馬基雅維利最擾人不安的一條假設，大部分人卻平靜地忽略了，亦即某些美德與另外一些（甚至更多的）理念是不能相容的。這一觀念違反了我前面強調過的那個命題，對一切嚴肅的問題來說，所有真正的答案都必須是相容的。似乎沒有人緊抓住這一問題不放：對于那些道德或者政治問題來說，根據其出發的前提條件，基督徒的答案和世俗的答案有無可能是同樣有效的？而且，這些不同的前提也不能被證明有錯誤，而僅僅是互不相容的；并沒有什么唯一的超越一切的標準或規范，可以讓人在這些完全獨立的道德之間作出取舍，或者是調和彼此。這就讓那些相信自己應該做一個基督徒而希望把屬于愷撒的歸愷撒的人感到有些不安了。在公共生活和私人生活之間，或者在政治和道德之間，從來不曾嚴格地劃界。兩方面都宣稱自己擁有太多的地盤。這一問題曾經是、而且也只能是一個惱人的問題，而且，盡管在這些情況下經常會發生上述問題，但沒有人會非常認真地對待它。

對于前述的這些假設，還可以從另外一個角度提出質疑。我再次強調，這些假設屬于自然法則，亦即人性有一種靜止的、不變的本質，其目的永恒不變，對一切時間和地點的所有人都普遍一致，而且，那些掌握了某種適當知識的人將會認識這種人性，甚至還可以圓滿實現它。

在新興的民族國家崛起之時，部分是由于16世紀西歐和北歐宗教改革的結果，有些法學家致力于為這些王國提出他們自己的權利主張和法律規定并且為之辯護——對大多數的改革者來說，他們或者是為了對抗羅馬教會的權威，或者在某些情況下，是為了對抗法蘭西王國的中央集權。這些法學家開始辯稱，羅馬法對他們來說什么都不是，盡管它自己宣稱擁有普遍的權威：他們并非羅馬人，而是法蘭克人、凱爾特人、諾斯曼人；他們有屬于自己的法蘭克、巴達維亞[18](#_18_18)、斯堪的納維亞的傳統；他們居住在郎格多克，從遠古時代開始就有他們自己的郎格多克習俗；對他們來說，羅馬是什么呢？在法蘭西，他們是法蘭克征服者的后裔，他們的祖先征服了高盧——羅馬人；他們繼承了并且希望識別出屬于他們自己的法蘭克人的、勃艮第人的或赫爾維西亞人的法律；在這里沒有羅馬法所說的內容，它不適用于他們。讓意大利人聽命于羅馬吧。為什么要讓法蘭克人、條頓人、維京海盜的子孫們接受一部外國法典的支配，把它當作唯一、普遍的呢？不同的民族、不同的根源、不同的法律、不同的人民、不同的社會、不同的理念。每一個民族都有他們自己的生活方式——讓其中一個去支配另外一個，又有什么益處呢？尤其是教皇，他所宣稱的精神權威早被宗教改革者否認了。于是，這一符咒——只有一個世界，一部放之四海皆準的法律，以及無論在何時何地，所有人都擁有的一種普遍的目標——就被打破了。法蘭克武士們（甚至包括他們的后代）根據他們自己的理念構想的完美社會，可能和一個（古代的或現代的）意大利人的烏托邦觀念有很大差異，跟印第安人、瑞士人或者土耳其人的烏托邦更是完全不同。由此，相對主義的幽靈顯出了它駭人的面目，從而，至少是在社會和政治領域，對于普遍有效的目標這一概念的信念開始動搖了。這樣一種感覺適時地隨之而生：有著各自起源、傳統、個性、觀點、概念、范疇以及生活觀念的不同社會均可同樣接受的宇宙，這一概念不僅有其歷史、政治方面的缺陷，邏輯上亦不圓融。

不過話說回來，也許主要是因為處在這樣一個自然科學取得輝煌成就的時代，上述這一認識中的意涵并沒有被完全揭示出來。因為有伽利略和牛頓一系列革命性的發現以及其他天才的數學家、物理學家和生物學家的貢獻，外部世界看起來就像是一個單一的宇宙，比如，舉一個著名的例子來說明：每一個物質微粒的運動和位置，運用少數幾條相關法則，就可以精確地確定。因此，人們就第一次有可能把一團混沌的觀測數據組織成為一個單一、連貫、秩序井然的系統。為什么我們不能把同樣的方法應用于人類事務，應用于道德、政治和社會組織，以取得同樣的成功呢？為什么可以假定在自然系統之外還有某種秩序只適用于人呢？在植物學、化學、物理學和天文學等一切的新興科學中，那些對物質對象以及動植物和礦物質有效的辦法，正在順利地融合為一體，它們把針對觀測材料和事件的假設變成了可加以驗證的科學的結論，進而形成為一個融貫的、科學的系統——為什么這一系統不可以同樣適用于人的問題呢？為什么我們不能創建一種或多種關于人的科學，由此而獲得與關于外部世界的科學同樣清晰和確定的結論呢？

這個新的提議是革命性的，而且貌似相當的可信，啟蒙時代（尤其是法國的）思想家們就以一種天真的熱情欣然接受了。人有一種本性，是可以檢查的，就像其他生命的組織和形式一樣，能夠被觀察、分析和檢驗——這種假設的確合情合理。那么，步驟似乎就很清楚了：首先是用科學的手段去找出人是由什么東西構成的，他的成長需要什么東西，什么東西可以讓他感到滿足。發現人是什么以及人需要什么之后，接下來就該問，在哪里能夠找到這些東西；然后，運用一些適當的發明和發現，以滿足人們的需要，借此就可以獲得（假如不算十分完美的話）至少是獲得比目前所取得的更加幸福和更加理性的狀態。為何以前沒有這種認識呢？原因在于，愚蠢、偏見、迷信、無知、遮蔽理性的狂熱、對于統治權力的貪婪、恐懼、欲望、野蠻、殘忍、褊狹，還有與之相伴的迷狂，共同導致了人們長期被迫面對的可嘆的生活處境。他們看不清是什么東西剝奪了他們改善生活所必需的知識，這是不可避免的或刻意的。唯有科學的知識才能拯救我們。這就是法國啟蒙運動這一偉大的解放運動的根本的信條。在啟蒙運動的時代，人們已經消除了很多的殘忍、迷信、偏見和蒙昧主義的行為。

這一偉大的理性主義浪潮適時地引起了一種不可避免的反彈。在我看來，似乎歷史事實就是這樣的：每當理性主義有了相當大的發展，就常常會出現某種情感上的抵抗，從人身上那些非理性的部分里生長出來的“后座力”。在公元前4世紀到前3世紀的希臘，當偉大的蘇格拉底學派提出他們重要的理性主義體系的時候，就發生了此種情況：而那些研究希臘祭禮的史學家們，卻很少跟我們提起秘密教派、神秘學、非理性主義以及各式各樣的神秘主義一度那么的繁盛。人類文明最重要的成績之一——羅馬法，其強力、堅固的建構也有同樣遭遇；與之比肩的古代猶太教，其政教合一的宏大建構也緊隨著感性的、情感的抵抗，并以基督教的興起和勝利而達到高潮。在中世紀晚期，出現了對于經院哲學家宏大邏輯建構的反對，亦與之相類。在宗教改革運動期間所發生的事，也并無二致；到最后，隨著科學精神在西方的大獲全勝，兩個世紀之后，一個強有力的反向運動也出現了。

這一反動的潮流主要興起于德國。在此，有必要先介紹一下這一時期德國的社會和精神形勢。到17世紀，甚至在三十年戰爭的破壞之前，操日耳曼語的諸國就已經發現，在文化上它們落后于萊茵河對岸的鄰國（個中原因，我還沒有能力討論）。在整個17世紀，法國人似乎在每一生活領域中，無論精神上，還是物質上，都占據了支配地位。他們的軍事力量，他們的社會和經濟組織，他們的思想家、科學家、哲學家、畫家和作曲家，他們的詩人、劇作家、建筑師——他們在生活中所有人文藝術門類都有杰出表現，這使得法國人成為整個歐洲的首領。在那時（及此后），法國人把文明完全等同于他們自己的文化，也就無可厚非了。

在17世紀，如果說法國人的影響如日中天的話，其他西方國家也出現了引人矚目的文化繁榮：在伊麗莎白晚期和斯圖亞特時期的英格蘭就是如此；與西班牙進入黃金時代差不多同時，低地國家也出現了偉大的藝術和科學的復興。意大利，或許沒有達到15世紀文藝復興初期的高度，但也出現了取得罕見成就的藝術家，尤其是科學家。甚至偏處在歐洲北部的瑞典，也開始激起波瀾。

說日耳曼語的人卻沒有什么類似的東西可以夸耀。如果你問日耳曼諸國在17世紀對歐洲文明最杰出的貢獻是什么，簡直乏善可陳：除了建筑方面，以及天才的開普勒獨樹一幟以外，原創的才能似乎只是在神學方面有所展現：詩人、學者、思想家，幾乎都資質平平；看來萊布尼茨并沒有幾個本土的先輩為其先導。我想，德國的經濟落后和政治分裂，可以部分地解釋出現這一局面的原因；不過，我在此關心的卻只是這一局面本身。盡管德國一般層次的教育保持了比較高的水準，但他們在生活、藝術和思想方面卻相當狹隘。西方先進的各國，尤其是法國，對待日耳曼諸國的態度好像是一種恩主似的冷漠。此時，倍感羞辱的德國人一方面以法國為樣板，開始照貓畫虎的模仿，而同時，在另一方面，就像通常所發生的情況，出現了文化上的反動。受到傷害的民族意識要自我肯定，而有時候它多少帶了些侵略性的樣子。

這對那些落后的國家來說，也是非常正常的一種反應；先進國家總是帶著過多的優越感，以一種過于自滿的輕蔑態度來看待它們。到了18世紀之初，在信仰虔誠、返觀內心的日耳曼諸公國里，有幾位精神領袖開始發動反擊了。其表現就是對法國人那種世界性影響的激烈貶低：這些法國人，還有他們在各地的追捧者，能夠吹噓的也就是這些空洞的表演。具有崇高意義的，唯有內在的生活和精神的生活，它所關注的是人與人、人與自己、人與上帝的關系；那些精神空虛、耽于物欲的法國人自作聰明，卻絲毫不知道什么是人們生活所依賴的真正價值。就讓他們擁有他們的藝術、他們的科學、他們的沙龍、他們的財富，還有他們夸耀的光榮吧。歸根結底，這一切都是無用之物——易腐之肉終會全部壞掉。法國哲人們為盲人作王，卻也不過是盲人，摸不著那些真正重要的概念；唯有那些概念才關系到經由神圣的自然而沉入人類自身罪惡的根源，那里一片漆黑，極度痛苦，卻是不朽的靈魂所在。這就是虔敬之域，是德國人的內在視域。

德國人這一自我想象的緊張感日漸增強，加重這一趨勢的是一種所謂的民族主義憤恨的情緒。赫爾德，一位哲學家、詩人、批評家、牧師，或許是他最早徹底、清晰地預言了這一心態，并且把這一文化上的自我意識提升為一種普遍的原則。起初，作為一位文學史家和隨筆作家，他堅持認為價值并非普通的；每一個人類社會、每一個人（實際上在每一個年齡段和文明階段）都有自己生活、思想和行動的獨特理念、標準及方式。并沒有不可改變、普遍永恒的規則或判斷標準，可以適用于不同的文化和民族，而且可以用某一套單一的好壞等級來打分——照伏爾泰的說法，法國應該位于人類成就的最頂端，而日耳曼諸國處在宗教蒙昧主義的幽暗之地，又受到地方主義和愚笨的鄉村生活方式的狹隘局限，則只能居于末座。每一個社會、每一個時代，都有它自己的文化視野。每一個民族都有它自己的傳統、自己的個性、自己的面貌。每一個民族都有它自己的道德引力（moral gravity）的中心，而且彼此各不相同：在自己的民族需求的發展過程中，其幸福取決于而且只能取決于它自身獨特的個性。

沒有什么有說服力的理由，可以為模仿外國的樣板或是回歸某種遙遠的過去辯解。每一個時代、每一個社會，在自己的目標、習慣和價值方面，都各不相同。把人類歷史看作一個朝向光明的單一的、普遍的斗爭過程，后面的階段（及其體現）必將優越于前面的階段，而原初的東西必然不如成熟老練的東西——這顯然是一個大大的謬誤。荷馬并不是一個原始的阿里奧斯托[19](#_19_19)，莎士比亞也不是一個初級的拉辛（這些并非赫爾德舉出的例子）。用一種文化的標準來評判另一種文化，是犯了想象和理解的錯誤。每一種文化都有其自身的品質，只能由這種文化內部的人來把握。為了理解某種文化，我們所需要運用的能力，跟我們彼此之間相互理解所依靠的是同一種同情的洞察力，沒有了這種能力，也就沒有了愛和友誼，沒有了真正的人際關系。一個人看另一個人的態度，其基礎是（或者應該是）領會到他本身是一個什么樣的人，而不是他跟其他人共同的地方是什么；只有自然科學才會抽取共同特征，并加以概括。人與人之間的關系，就是建立在識別個性的基礎上，這種個性也許總嫌分析得不夠，永遠不能窮盡描述；而這種個性的識別，就是要理解不同的社會、文化和時代，理解他們是怎樣的人、為何而奮斗、有怎樣的感受和遭遇、有何創造以及理解他們如何表達自己、看待自己，如何思考和行動。

人以群居，正因為他們意識到了把他們結合為一體的東西——作為聯系紐帶的共同譜系、語言、國土和集體經驗；這些紐帶是獨特的、難以把握的，也是根本的。當人們彼此的內在本質、彼此的環境和歷史經驗相互作用時，他們自然地感受到了文化的邊界。希臘文化僅僅是而且永遠是屬于希臘人的；印度人，波斯人，法國人就是他們自己，而不是別的什么人。我們的文化就是我們自己的；文化不能比較；每一種文化都有其無限的價值，就好比在上帝面前的每一個靈魂一樣。因為喜歡這一個而消滅另一個，就像那些著名的征服者所做的那樣，去征服一個社會，破壞一種文明，只是一種恐怖的罪行，剝奪了對方獨立自為、按照自己的理性價值而生存的權利。如果你流放一個德國人，趕他到美國生活，他不可能快樂；他只會倍感痛苦，因為人只有生活在理解他的那些人中間，他才會快樂，才會自由地行動。感到孤獨，也就是說你置身于周邊的人并不知道你想要表達什么的境況。放逐、孤獨，也就是說，你發現自己置身于一些人之中，他們的講話、姿態、書寫都是陌生的；其舉止、反應、情感、本能的舉措，及其想法、快樂和痛苦，都與你相當遙遠；他們所受的教育和他們的生活觀念，及其生活和生存的氣氛和品質，也都跟你不一樣。有一些事是人所共有的，但最關鍵的那些事卻不是。使得人之所以有個性、使他們成為自己、使交流成為可能的東西，恰恰就在于那些跟其他人所做的不一樣的地方。差異、特殊性、細微的區別、個體的特征正是關鍵之所在。

這是一個新的學說。在赫爾德看來，文化差異、文化精髓，尤其是歷史發展，跟伏爾泰對其的理解完全不同。對他來說，使德國人之所以成為德國人的是這一事實：吃喝、坐臥、穿衣、謀食、賦詩、祭祀、歌詠、戰斗、裁決正義、分配財物、管理政治生活等等，他們這一切行為的方式都有某種共通的特征，一種定性的品質，一種僅僅屬于德國人的模式，而這正是他們區別于中國人或葡萄牙人同樣活動的地方。赫爾德認為，這些人，或是這些文化，沒有哪一個比其他的更優越，他們彼此僅僅是互有差異；正因為他們有差異，他們才會追求不同的目標；其中，既有他們特殊的個性，也有他們各自的價值。不同的價值、不同的個性品質都是不可比較的：在赫爾德看來，一個價值的序列假定了有一把唯一的度量尺子，這顯然無視于使得人之成為人的本質所在。一個德國人不會因為你把他變成一個次一級的法國人而更加幸福。冰島人不會因為生活在丹麥而更快樂，歐洲人移民到美洲也是如此。在自己祖先誕生的地方繼續生活，說他們自己的語言，在他們的社會、文化習俗的框架之內過自己的生活，唯有如此，人們才能完全實現自身的能力。人不是自創的，他們誕生在傳統的巨流之中（語言尤其重要），這一巨流塑造了他們的思想和情感，形成了他們的內在生命，而且是他們無法擺脫、不能改變的。僅有人所共有的那些品質，并不足以保證一個人或民族的本性完全實現，它還依賴于那些由于人所唯一歸屬的文化、時間和地點而形成的特性，其重要性至少不亞于前者；假如忽視或是抹掉了這些特性，對人之身與心都是一種破壞。“我現在不是在思考，而是在感受，在生活！”對赫爾德來說，每一種活動，每一種生活方式，其中都有它迥異于其他活動或方式的一種模式。自然的結合體，他稱之為民眾、民族（das Volk），即人民，其首要的要素是國土和語言，而非種族、膚色或信仰。這就是赫爾德一生秉持的對說日耳曼語的人們的訓誡——畢竟，他曾經是一位新教的牧師。

不過，假如赫爾德所說是正確的，那么，法國啟蒙運動的學說（實際上，如我前文所述，這也是西方世界核心的假定，亦即一切真正的價值都是不可改變、超越時間、普遍適用的）就需要作非常大的修正，因而，所謂完美社會的觀念，其中必有某種嚴重的錯誤。作此推想的基本理由，在以前習見的那些反對烏托邦的意見中并未出現過，它有全然不同的說法。先前的反對意見認為，這樣一個完美的社會是不可能實現的，因為人的聰明、技巧、美德都不夠，知識達不到所需的程度，或是決心不夠強，或是因為帶有天生原罪的污點，不可能在這樣的生活中達致完美。全體人類共有一個唯一的、完美的社會，這一觀念本身必然是自相矛盾的，因為德國人的瓦哈拉[20](#_20_17)顯然不同于法國人理想的未來生活，因為穆斯林的天國跟猶太人或基督徒的天堂也不一樣，因為法國人在那里將會獲得和諧圓滿的一個社會，卻可能讓德國人感到窒息。但是，假如我們承認就像有多種文化類型一樣，完美社會的類型也是多樣的，每一種都有其理想的美德靈光，那么，所謂唯一的完美社會的可能性，就成了一個邏輯上不圓融的概念。我認為，這正是現代人對于烏托邦（各式各樣的烏托邦）觀念之批評的起點。

這一嶄新的、真誠的、革命性的世界觀（Weltanschauung），受到了德國浪漫主義運動的有力推動。而哲學家費希特則對浪漫主義運動具有非常重要的影響。對年輕的弗里德里希·施萊格爾、蒂克或諾瓦利斯[21](#_21_18)來說，理論、政治和審美方面的各種價值，并非客觀給定的，像是釘在某種柏拉圖式天空上的星星那樣，永恒不動、不可更易，人們要想發現它們，正確的途徑只能是：形而上學的洞見、科學的調查、哲學的辯論或是神意的啟示。他們認為，價值是具有創造力的人類自己產生出來的。最重要的是，人這種創造物不僅僅賦有理性，同時還擁有意志。意志就是人們的創造機能。他們所設想的人之本性的新模型是從藝術創造的新概念中類推而來的，而不再依據那些客觀準則，后者取自理想化的宇宙本質（la bella natura），或是古典主義的永恒真理、自然法、神圣的立法者。只要將古典學說（甚至還包括新古典主義后期那些人，某些柏拉圖主義者，還有像雷諾茲、拉莫[22](#_22_18)這樣的理論家）跟浪漫時代的學說稍加比較，這一變化便顯而易見。雷諾茲在他有關“偉大風格”（Great Style）的著名演講中，曾經言之鑿鑿：如果你畫的是一位國王，你就必須以高貴概念為指導。以色列王大衛，或許生前威望不高，其貌不揚，但你不能照實畫他，因為他是一位王。所以，你要把他當作一個高貴的人來畫；而高貴，這是一種永恒的、不可改變的品質，完整無缺，無論是何時何地的任何人都可以同樣地接近它；它就像是柏拉圖的“理念”似的某種東西，超出了人眼的視線之外，而且不會因為時過境遷或是視角不同而發生改變，畫家和雕塑家的使命就是穿透表象的面紗，把握住純粹高貴之精髓，進而在畫布上（大理石上、木頭上或是藝術家選用的任何媒介上）將其傳達出來。與之相似，拉莫也確信，作曲家的任務就是用聲音去表明和諧，亦即永恒不變的數學比例，它包含于宇宙萬物的本性之中，而不是獻給凡人的耳朵；正是和諧將秩序和美賦予了音樂聲響的樣式，而得到靈感的藝術家則盡其所能把這種秩序和美創造了出來——毋寧說是復制、“模仿”出來。

受到新的浪漫主義學說影響的人則不這么看。畫家就是在創造，而不是在復制。他并不模仿什么，也不必遵循規則，他只是要表現自我。價值，不是被發現的，而是被創造的；通過想象活動、創作意志，不是去找到價值，而是制造出價值，就像生活方式、政策、計劃是被創造的一樣，藝術作品也是如此。那么，靠的又是誰之想象，誰之意志呢？費希特提到了自我（ego）；通常，他將其等同于一種超驗的、無限的世界精神——人類個體僅僅是其受時空限制、終有一死的表現方式，是有限的匯聚之體，現實性即來自于該種精神，而且要努力追求與它的完美結合。還有人把這一自我等同于其他超人的精神或力量：比如民族，個人僅僅是這一真正的自我之中的一分子；抑或是人民（盧梭的看法比較接近于此），或是國家（如黑格爾）；又或者，等同于一種文化，或時代精神（即Zeitgeist，歌德在《浮士德》里面大加嘲弄的一個概念），或一個階級，代表了歷史前進方向的階級（如馬克思），或是別的什么同樣是讓人費解的運動、力量或團體。我心甘情愿追隨的那些價值，就是始終由這一帶有神秘色彩的創始者來產生和改變的；我之甘愿追隨，就是因為，盡我之所能、我之所誠，去做上帝（或歷史、或進步、或民族）的工具，同時我也將它視同為我自己。因而，這就跟先前全部傳統截然地斷裂開。此前認為，真與美、高貴與低賤、對與錯、責任、罪惡、終極的善都是不會改變的，是理想的價值，它們（及其對立物）一旦產生即對所有人都是永恒的、一致的。按照古老的公式，“始終不變，無論何地，無論何人”（quod semper，quod ubique，quod ab omnibus）：唯一的問題就是如何了解這些價值，知道如何趨善避惡，該實現什么，又該避免什么。

然而，如果說這些價值不是自存的，而是由我的文化、我的民族或我的階級所創造的，那么，它們就跟你的文化、你的民族或你的階級所創造的那些價值并不相同；它們就不是普遍的，而且有可能會崩毀。如果德國人創造的價值不同于葡萄牙人的價值，古希臘人的價值不同于現代法國人的價值，那么一種甚至比智者派、孟德斯鳩或休謨所述更加嚴重的相對性將會破壞道德與智識世界的統一。赫爾德宣稱，亞里士多德屬于“他們”，萊布尼茨才是“我們的”。萊布尼茨發言的對象是我們德國人，蘇格拉底或亞里士多德則不是。亞里士多德是一個偉大的思想家，但我們不能回到他那里去：他的世界不是我們的世界。因此，過了四分之三個世紀之后，就有了這樣的陳述：如果我真正的價值就是我的階級（資產階級）的表達，而非他們的階級（無產階級）的表達，那么，所有的價值、所有正確的答案都是彼此諧調的這一概念就必定是錯的，因為我的價值觀不可避免地會跟你的價值觀相沖突，而我的階級的價值觀也不同于你的階級。古羅馬人的價值觀跟現代意大利人不一樣，因而，中世紀基督徒的道德世界也不同于自由民主制的道德，而且，最重要的是，勞動者的世界也不同于雇主們的世界。對所有人普遍有效的一種公共的美德這一概念從根本上就錯了。

現在，人們已經放棄了（或者，至少也是忽視了）下面這種概念：有那么一個天國中的、水晶般的世界，不會受俗世的變遷和表象所影響，在那里，數學的真理跟倫理、審美方面的價值共同形成一種完美的和諧，不可動搖的邏輯關聯為其保障。這就是浪漫主義運動的核心，而新的認識的極端表達就是：有創造力的個人可以自我決定，他就是個體世界的創造者；我們處身的世界，屬于那些挑戰慣例的反叛者、自由的藝術家、胡作非為的不法之徒、拜倫式的浪蕩子，屬于德國、法國19世紀早期的浪漫主義作家所歌頌的“蒼白而又激動的一代”，是狂暴的普羅米修斯式的英雄，他們拒絕接受社會法律的拘束，不管有無可能，都堅決去實現自我和自由地自我表達。

在浪漫主義的自我執迷中，這也許可以說是比較夸張（有時候是歇斯底里）的一種類型，不過，其根本要素、它的生長之源并沒有隨著浪漫主義運動第一波的衰弱而消逝，反而成為歐洲意識中那種持久的不安（實際上是焦慮）之感的誘因。這種焦慮不安一直延續到了今天。很顯然，一切人類問題的（甚至只是在原則上的）圓滿解決，還有烏托邦這一概念本身，與視人類世界為（個人或集體）意志日新月異、不停沖突的爭斗過程的解釋是不可能和諧共處的。于是就要試著阻止這一危險的潮流。黑格爾以及此后的馬克思，就試圖回到某種理性的歷史計劃上。他們二者都認為，歷史是進步的過程，是人類從野蠻到理性組織的單向的上升過程。他們也承認，歷史過程充滿了斗爭與沖突，但這些問題最終會得到解決。解決的辦法就是世界精神（或導致勞動分工和階級爭斗的技術進步）之自我發展的獨特辯證法；不過，這些“矛盾”因素本身也是前進運動不可或缺的，這一進程最終將是一個和諧的整體，是一切差別融為一體的最后解決，或者如黑格爾所構想的，是朝向超驗目標的無限進步，又或者如馬克思所說，是一個我們可以實現的理性社會。對這些思想家來說，歷史就像是一幕大戲，其中有一些狂暴的競逐者。盡管有可怖的苦難、沖突、戰爭、破壞，有駭人聽聞的遭遇，但這個故事將有一個而且必將會有一個幸福的結局。在這一傳統中的烏托邦思想家看來，幸福的結局是永恒的平靜，是國家衰亡之后一切制度權威都告終結的那么一個靜止的、免于沖突的社會散發出的光輝，那是一種和平的無政府狀態，生活于其中的人們是理性的，相互合作，品德高尚，快樂而又自由。這是兩全其美之策：既承認沖突是不可避免的，又在不能逃避的同時相信這僅僅是一個暫時的階段，道路終將通向人類全體的自我實現。

不管怎樣，非理性主義者對此挑戰置之不理，疑問始終未解決，依然存在。這就是浪漫主義運動令人不安的遺產；而且，雖然有試圖消除或是繞開它的種種努力，或是辯白它只不過是心神不安的資產階級之消極心態的反映——他們意識到自己即將來臨的命運是不可避免的，但又不敢去面對——盡管如此，它已經滲入了現代意識的內部。從那時以來，所謂“長久的哲學”（perennial philosophy）在面對相對主義者、多元論者、非理性主義者、實用主義者、主觀主義者以及某些類型的經驗主義者的時候，已經有了防護措施；而隨著它的衰落，源自于這一宏大的一元視域的完美社會概念也就失去了它的說服力。從這時候開始，那些相信完美社會之可能性的人就很容易被對手批評，被指責試圖在牽強的人性上強加一種人為的秩序，或是想把人類當作磚頭一樣一塊一塊地放到一個預定的結構里面，削足適履，為了某種狂熱的計劃而不惜解剖活人。因此，赫胥黎、奧威爾或扎米亞京（在20世紀20年代早期的俄國）等人提出（反烏托邦的）抗議，他們為一點兒摩擦都沒有的社會描繪了一幅可怕的畫面：在那里，人與人之間的差異被盡可能地消除，至少也是減弱，而多姿多彩的人類性情、偏好、理想——簡而言之，生命之流動——被殘忍地簡化為同一模式，壓縮進一件社會與政治的緊身衣里面，它以一元論的名義來壓制人民，讓那個關于完美的、靜止的社會秩序的夢想受挫、受傷進而化成泡影。這就是抗議均變論（uniformitarian）的專制——托克維爾和密爾感到它正在向人類逼近——的核心思想。

我們的時代已經見證了兩種不可協調的觀點的沖突：一種觀點認為，永恒的價值是存在的，對所有人都具有約束力，而人之所以沒有完全認識或明白它們，只是因為理解此目的所需要的那種能力——道德、智識或物質方面的能力尚有所不逮。或許，正是歷史的法則本身阻止了我們擁有這種知識：關于這些法則，其中一種解釋就是，恰恰因為階級斗爭嚴重扭曲了人與人之間的關系，以至于人們看不到真理，而人類生活的理性化組織也無法實現。不過，已經取得的進步足以使得少數人看到真理；隨著時間完全延伸開，最終的普遍解決方案將會呈現在大多數人面前；而后，前歷史的階段將會結束，而真正的人類歷史開始了。這就是馬克思主義者的主張，也許，其他的社會主義者和樂天派預言家們也這么看。然而，另外一些人并不接受這種主張。他們宣稱，人類的性情、天賦、觀點、愿望永遠是各不相同的，而一致化就會抹殺這種差異；只有在那些具有一種開放式的結構，在不僅可以容忍多樣性而且贊成和鼓勵多樣性的社會里，人們才可以充分享受生活；人類潛能最大程度上的實現只有在如下這種社會才有可能：那里有非常廣闊的意見空間，亦即密爾所說的嘗試“各種生活之試驗”的自由，那里有思考和表達的自由，各種觀念和看法會彼此沖突、摩擦，甚至沖突也得到容許，雖然也有相應規則對此加以限制，以免釀成破壞和暴力行為；臣服于一種唯一的意識形態，無論那是多么理性、多么有想象力的一種意識形態，都是對人們的自由和活力的剝奪。歌德或許就持這種看法。他在閱讀了霍爾巴赫的《自然的體系》（18世紀法國唯物主義者最偉大的著作之一，探索一種理想主義的烏托邦）之后，宣稱他對其中的描述難以理解：怎么能夠讓所有人都接受這樣一種蒼白、幽暗、死氣沉沉的狀態，缺乏色彩，了無生氣，沒有藝術，也不夠人性。對那些秉持歌德這種帶有浪漫主義色彩的個人主義之人而言，重要的不是共同的基礎，而是差異，不是一，而是多；他們認為，歸于一統的渴望——亦即人類找回失去的天真和和諧而獲得重生，或是從破碎的現存狀態回歸到包容一切的整體——是一種錯覺，幼稚而且危險：為了求得一致化而抹殺了所有的差異，甚至沖突，他們以為，這也就等于抹殺了生活本身。

這些學說彼此并不相容。它們在古代就是對手，現在穿上了現代的外衣，共同支配今日的人類，而且兩兩相抗：工業化組織對抗人權，官僚制度對抗“按自己的意愿行事”；高效的政府對抗自治；安全對抗自由。有時候，一種需求也會轉化為它的對立面：宣稱共享民主，卻變成了少數人的統治，為了保證社會平等的措施卻抹殺了自決權、抑制了個人天賦的發展。與這些價值的沖突始終同時并存的是一個古老的夢想：針對所有的人類病患，不僅有而且一定有（并且是可以被我們發現的）最終的解決方案；那是一個可以達成的方案；通過革命或是和平的手段，肯定可以實現；此后，所有人或是絕大多數人就能夠享有美德和幸福，享有智慧、善與自由；假如這樣一種立場不僅可以實現，而且是一勞永逸地實現，那么，難道心智健全的人還會愿意回到那種流離荒漠的悲慘境地嗎？如果真有這種可能，那么必然是付出任何代價都不為過了；如果所有人的最終得救，其代價就是（僅僅是）壓迫、殘暴、鎮壓和高壓政治，那么其代價也不算太高吧？這種信念就給那些給別人制造苦難的行為提供了相當大的空間，只要他們的出發點是純粹的、無私的就足夠了。然而，因為某些終極價值是彼此不相容的，而在一個理想社會中它們得以和解這種想法也就在概念上（而不僅僅是實踐上）成為不可能的，如果有人由此而認為這種學說不過是一種幻覺，那么，或許我們所能做的最佳選擇就是，努力在不同的人類群體的不同渴望之間尋找某種平衡（顯然是一種不穩定的平衡）——至少要阻止他們相互排除對方的沖動，而且要盡可能地去阻止他們相互傷害——在最大程度上促進他們相互的同情和理解，盡管這是永遠不可能徹底實現的事情。不過，乍看起來（prima facie）這可不是一個非常激動人心的計劃：通過某些機械式的設計來阻止人們做出相互傷害的行為，給每一個人類群體以足夠的空間，讓他們可以實現自己那些特殊、獨特、唯一的目標，而不干涉到別人的目標，這種自由主義的布道并非是能夠鼓動人們為之犧牲、為之殉難或英勇獻身的那種熱情的戰斗號角。但是，一旦采納了這種意見，也許就可以阻止彼此殘殺，并且最終使得世界得以保存。康德，這個與非理性主義相去甚遠的人，曾經這么說過：“人性這根曲木，絕然造不出任何筆直的東西。”因而，由此看來，在人類事務中是不可能有完美的解決方案的，不僅在實踐中如此，原則上也不可能；任何人決意去謀取解決的話，只可能招致苦難、幻滅和失敗。

# 三　維柯與文化史

## 1

探究人自身的過去，一直是一項人們熱衷從事的重要工作。其動機有很多種，尼采就曾在一篇著名的文章里討論過這樣一些動機：為了滿足自豪感，而夸耀部族、民族、教會、種族、階級和政黨的豐功偉績；為了加強某個社會內部的團結，比如宣稱“我們都是卡德摩斯（Cadmus）的子孫”；為了對部落的神圣傳統表達敬意——唯有我們的祖先得到了啟示，知道什么是生命的真正目的，什么是善與惡、對與錯，一個人該怎樣生活，依靠什么去生活；以及，與之相關的一種集體財富的感覺，有些東西不僅自己有必要了解、而且要傳播給別人，亦即我們的社會現在是以及過去是怎樣的一種社會，人與人之間是怎樣的一種關系結構，這種關系結構體現了我們的集體智慧，而我們的集體智慧正是借助這種關系結構才得以展現。

有一種研究思路是從倫理方面展開的：歷史給我們提供了有關善與惡的可信例證（以及范本），該做什么、不該做什么，都有栩栩如生的說明：英雄和惡棍、智者和愚夫、成功者和失敗者，各色人物形象鱗次櫛比。歷史在這里，像萊布尼茲所宣稱的，首先被看作是一所道德的學校。又如邁斯特所說的（或許馬基雅維利也這么看），歷史是政治學的試驗場。

其次，有人在歷史里尋找某種模式，將歷史視為一幕宇宙大戲的漸次展開，是神圣發明者的創作；這個發明者創造了我們人類，并且將一個宏大的目的隱藏在我們身后；因為我們太脆弱、罪孽深重，或者是愚蠢不及，無法知道這一目的，但它真實存在，而且不可改變，只有那些有慧眼的人可以依稀窺見它的輪廓。將歷史看作一幕宇宙大戲的概念，是這類看法的表現形式之一，這幕大戲，按照某些人的說法，直到歷史和時間的邊界之外，方才發展到高潮并落幕，實現精神的整個圓滿；而這些并不能被有限的人類智力完全把握。在另外一些人看來，歷史是一個循環的過程，人類的成就達到了頂峰，就會衰退和崩潰，此后，整個過程又將重新開始。他們相信，歷史的進程，恰恰是因為有了這樣的模式，方才有意義，否則，它會是什么呢？偶然的分分合合，機械的因果連續，如此而已。

再次，還有人相信，可以建立一種社會學式的科學，一切歷史事實都是它的材料；一旦我們發現了決定社會變化的法則，我們就可以預測未來，反思過去——正如第谷對天空的觀測證明了開普勒或伽利略所發現的定律一樣，這種把歷史視為系統化的觀測材料之集合的概念，也將會佐證一門發達的科學的社會學。若非用于驗證某些特殊的假設，這一嶄新的、強有力的工具也將會被歸于一些并無必要的材料的簡單堆積。這也是19世紀的實證主義者（像孔德和巴克爾）的愿望。他們相信，可以確立而且必須確立一種歷史的自然科學，而所倚賴的方法在本質上，即便不是類似于物理學方法的，至少在某種程度上也類似于生物科學。

此外，還有一種人，他們研究歷史的興趣，僅僅是因為對過去有好奇心，為了求知而求知；就是想知道過去發生的事情，是在何時、為什么發生的，而不一定要得出什么全面的結論，或者是概括出什么法則。

最后，但并非最不重要的，是有些人的另一種野心。他們想弄清我們這一代人是如何變成現在這個樣子的，我們的祖先曾經是什么樣子，他們干了些什么，他們的活動產生了什么后果，這些活動之間有過什么性質的相互影響，他們渴望什么、害怕什么、追求什么，他們與之斗爭的自然力量是什么。有這樣的想法，原因很簡單，只有未開化的野蠻人才會對他們自己的文明形態和生活方式沒有刨根問底的好奇心，他們的祖先流傳下來的經驗已經決定了他們在世界秩序中的地位，而且其先輩也是如此獲得身份的，唯有上一代的經驗才能讓后繼者們確立自己的身份。

上述的研究歷史的最后一種動機，源自于人類認識自身的愿望，這種愿望，盡管在早期的思想家那里已經有所暗示，但直到18世紀方才正式浮出水面；表達這種愿望的，主要是那些對法國啟蒙思想的核心要旨——那時對大多數歐洲知識分子產生了支配性的影響——持反對態度的西方思想家們。法國啟蒙思想里有一種信念：最終一定會發現一種放之四海而皆準的有效方法，可以解決那些自始至終就困擾人們的根本性的問題，亦即在每一個知識領域，如何去確定何者為真，何者為假；以及，最重要的是，為了達到人們始終為之奮斗的那些目標，應該引導人們走向哪一種正確的生活方法。生命、自由、公正、幸福、美德、人類的潛能通過一種和諧的、有創造性的方式得以全部實現，這些就是人類的奮斗目標。這樣一種方法，意味著要將那些上個世紀在數學和自然科學領域中取得了如此輝煌成果的、理性的，亦即科學的規則，應用到人類的道德、社會、政治和經濟等方面的問題上來，后者長久以來一直被無知和謬誤、迷信和偏見所遮蔽；很多情況下，是牧師、王公、統治階級、官僚以及野心勃勃的冒險家們故意在傳播這樣的迷誤，企圖借此讓人們服從他們的意志。

啟蒙時代最偉大的宣傳家——伏爾泰，雖然提倡過要擴大歷史研究的視野，容納社會、經濟方面的活動及其后果，但他仍然堅定地認為，人類成就的山峰，而不是谷底，才是歷史研究唯一有價值的對象。他一直持肯定態度的是這樣一些時代：伯里克利時期的雅典、共和國晚期和元首制早期的羅馬、文藝復興時期的佛羅倫薩以及路易十四統治下的法國。這些都是人類最為光彩奪目的時光，那時，在藝術、思想、道德以及禮儀等方面，所有聰明人為之不懈追求的至真境界，使得這些國家以及個人的生活方式，看起來有些相似之處。這種境界是超越時間、普遍適用的，所有通情達理的人都可以理解，只要他們用心去看；這種境界，不會因任何變化或者某種歷史的演變而有所更易。正如自然科學的問題，答案一經發現就永遠不變，正如幾何學的定理、物理學和天文學的定律，不會因為人的觀點或生活的方式有所改變而受任何影響，因此，人的問題的答案，也能同樣明晰，同樣徹底，容或有程度差異，但原則上都應該能夠實現。

甚至于孟德斯鳩，雖然他相信人們的習俗和生活觀念不可避免地會有千差萬別，而且主要在此種多樣的因素影響下，各種體質特征和人為的建制才得以塑造成形，但他仍然假定，無論何時何地，人類的基本目標都是一致的。當然，在不同的環境下，不同的社會中，它們會以不同的面目出現，因而，為所有的人類社會統一立法，就是不可能成功做到的。在18世紀的哲人（philosophes）那里，進步這一概念，無論是支持者（如孔多塞和愛爾維修）對此樂觀其成，還是質疑者（如伏爾泰和盧梭）對其前景懷有疑慮，它總是伴隨著這樣一種看法：真理之光（lumen naturale），無論何時何地都是一樣的，盡管人們經常是德性不足、愚蠢或脆弱的，不能發現它，或者即便看到它了，也不能夠在它的光芒之下生活。

對伏爾泰來說，人類歷史上的黑暗時期，并不值得才智之士去關注。研究歷史的目的，是為了傳授有教育意義的事實，而不是為了滿足無用的好奇心；據此，只能是去研究理性和想象力的豐功偉績，而不是關注其挫折失敗。伏爾泰說：“如果你沒有更多要告訴我們的，僅僅是陳述了在阿姆河（Oxus）或是藥殺水（Ixartes）邊，一幫野蠻人戰勝了另一幫野蠻人，你說這些對公眾有什么用處呢？”有誰想知道“Quancum戰勝了Kincum，抑或Kincum又戰勝了Quancum”呢？又有誰想知道Shalmaneser或Mardokempad[23](#_23_18)是誰呢？除非是當作警示的例子，提醒人們野蠻與暴虐是多么令人生厭，否則，歷史學家就不應該讓他的讀者們被宗教的迷狂、傻瓜和蠻人的胡言亂語或者流氓無賴的捏造搞昏了頭。這種看待人以及人類社會本質的非歷史性態度，在18世紀是司空見慣的。之所以有這種態度，部分原因是由于前一個世紀里精確科學取得了顯著的成功，導致像笛卡爾等人把歷史研究看作是不值得那些有意增進客觀知識的才智之士關注的工作，在這灘泥水里很難有什么希望。這樣一種看法，不論是以何種形式出現的，從柏拉圖及其弟子開始，就一直是西方思想的核心：真理是一，而不是多，不可分割，不論何時何地，對所有人都是一樣的；而且，無論是通過神圣經典的宣告、傳統的智慧、教會的權威、大多數人的民主、由合格的專家操作的觀察和實驗，還是通過那些未被文明污染的純樸民族的信仰，你都可以發現真理。

這一看法也并非完全沒有遇到過挑戰。且不說古代希臘和羅馬的懷疑論者，16世紀的一些宗教改革派（尤其是信奉新教的法理學家們），就曾因為不滿教皇的權威而宣稱：各種文化之間的差異與它們之間的共同之處相比，如果不是更重要的話，也至少是同等重要的。像法國的霍特曼、英國的寇克和馬修·霍爾等法理學家，就否認羅馬的普遍權威，而提出了一種新的觀點：他們說，既然習俗、生活方式、生活觀念各不相同，那么，不同的社會所倚賴的法律和規則也必然應有差異。這說明，不僅他們各自的生活背景有著深刻的、根本的差別，而且就社會整體而言，歧異也相當大。因此可以說，這些搞法律的人對文化多樣性的概念也有所貢獻。

文化這一概念——某一共同體中成員之間的分散活動的相互聯系——是聯系的紐帶，它存在于法律系統、宗教、藝術、科學、習俗，以及（更重要的）語言與神話、傳說還有禮儀行止，等等之間；并且將它們凝結成具有不同的理想和價值觀念的獨特生活方式。這樣一種完整的文化概念，有其完全自覺、清晰的形式，并沒有多少年頭。它的形成，主要應歸功于意大利文藝復興時期興起的對于古代希臘、羅馬世界的興趣。希臘、羅馬與古典時期的其他社會之間有著明顯的、深刻的區別，這一點吸引了眾多學者以及受他們影響的人的注意力，讓他們關心是否可能存在不止一種真實的人類文明。恰成悖論的是，正是這種復興的概念，這樣一種在黑暗的中世紀之后再現希臘羅馬的輝煌，按照曾經用來治理古典文明的那些永遠有效的原則重新安排生活的愿望，隨著有關過去的知識的不斷增長，逐漸讓位給了一種對立的概念，亦即在古代社會和現代社會之間，無論是生活觀念和行為方式，還是規則和原則，都有著不可調和的差異性。

16世紀法國歷史上的許多歷史學者，像維涅爾、拉波普里尼、勒卡朗、布丹，都相信對于古代的研究，包括習俗、神話、宗教儀式、語言，以及碑銘、錢幣、藝術作品，當然還有書面記載，等等，可以為重建完整的文化提供證據和基礎。盡管如此，始終占據西方思想主流的還是這樣一種觀點：一切高級文化，均為同一棵啟蒙大樹上的一些枝杈，也就是說，人類的進步基本上是一種一往直前的運動，中間可能被衰退和崩潰時期打斷，但無論破壞多么嚴重，總是能不斷更新，并且無限趨近于理性的最終勝利。（主要是在基督新教的勢力范圍內）不斷有歷史學家和法理學家出來，質疑這種假設；他們強調那些橫亙在舊世界與新世界之間、羅馬人與法蘭克人之間不可逾越的差異。人們開始用一種嚴肅而且具有同情心的態度來研究遠古和異邦。東西方之間的不同，例如歐洲和美洲的不同，受到了關注。不過，很少是用研究的態度去弄清確切的史實或者分析個中差異；讓學者和旅行家著迷的，還只是它們在哪些地方跟自己的社會不一樣，有什么新奇之處。

對這一思想趨向有重要推進的，是最早跟18世紀巴黎的文人雅士（literary mandarins）唱反調的一些人。他們批評這樣一種看法，亦即想當然地認為，對于過去的判斷，應以我們自己文明時代的口味為標準，看它們的理論和實踐在多大程度上合乎此標準。因而，我們看到，18世紀早期的英國和瑞士學者開始探討歷史上的傳說故事、英雄傳奇、早期的詩歌，把這些視為某些人自我表達的工具。這些批評家們堅信，荷馬史詩、尼布龍根之歌、挪威人的薩迦[24](#_24_18)在各自的時空之中，都為它們所由以長成的社會形成特殊的個性而貢獻了各自的力與美。牛津大學的希伯來欽定講座教授羅斯主教就曾指出，《圣經·舊約》是古代朱迪亞[25](#_25_18)地區居民的民族史詩，不能用那些從研究索福克勒斯、維吉爾、拉辛或者布瓦洛[26](#_26_18)中得來的標準去評判它。

這種趨向的最著名的支持者，是德國詩人、批評家赫爾德。赫爾德堅持并且贊美民族文化的獨特性，尤其是它們的不可通約性，據以理解和評判它們的標準之間的差異性。他終生癡迷于探討在過去與現在之間、歐洲與亞洲之間文明發展道路的多樣性。人們對新興的東方學研究、印度和波斯語言研究的興趣，為這種多樣性提供了許多令人信服的具體例證。由此，德國的歷史法學派受到了鼓勵。無論是羅馬法，還是《拿破侖法典》（Code Napléon），或者是法國大革命的理論家及其國外的盟友所宣揚的主張，他們都明確地表示，不承認所謂其具有永恒的合理性，或是普遍的有效性。有時候，這種對于唯一的不可改變的自然法則——無論它是羅馬教會還是法國啟蒙運動（lumières）提出來——的反對意見，往往會以非常反動的面目出現，甚至為壓迫剝削、獨裁統治以及各式各樣的不平等和不公正唱辯護詞。盡管如此，把錢幣翻過來就會看到另一面：人類的制度豐富多樣，生活觀念和經驗有著深刻差異，從而讓人們有了自識，產生分化；更重要的是，這就使得不可能把人們的生活簡化為一種單一的模式，甚至于想脫離這種系統的模式也是不可能的。

就這種多樣性的聯系而言，有一點值得特別指出的是，在觀念史上，還很少有某種看法，像這一新信念的誕生一樣，發生如此戲劇性的變化；與其說它是不可避免的，不如說它具有價值和重要性；與其說它獨特、唯一，不如說它變化多樣。還有一點認識是與之相應的：有某種東西深受一致性的壓抑，對它已深感厭倦；多樣性代表著活力生機，而相反，對立面的一元論調卻是死氣沉沉的。這一概念，這種情感，我們今天看起來非常自然，但它的確與某種世界觀無法協調。這種世界觀認為，真理無論在何地都是唯一的，而謬誤卻有很多；理想狀態就是實現整體的和諧，而不同觀點或意見之間不能協調的矛盾，顯然就是不完美的表現——由于謬誤、無知、脆弱或者罪惡之故，無法達成一致。然而，對于同一（oneness）的崇拜，不僅是柏拉圖主義及其眾多繼承思想的根基，在猶太教和基督教中也是如此，甚至在文藝復興和啟蒙運動時期，因為受到自然科學突飛猛進的深刻影響，這種崇拜也不見得有所減少。甚至連萊布尼茲，盡管他相信豐富性，相信物種最大可能的多樣化的價值，但仍假定，這些物種必定是彼此和諧的。還有伯里克利，雖然在一篇經修昔底德之手轉錄的葬禮演說詞中，他曾對斯巴達的軍事化國家的嚴格規訓與雅典人寬松放任的生活組織進行比較，認為前者相形見絀，但不管怎么說，他所希望的還是一個和諧的城邦，為了維護和改進它，所有成員都應該自覺地貢獻出自己的能量。亞里士多德承認，在觀念和性格方面的某些差異是不可避免的，不過，他并不把它當作美德來稱道，而只承認它是人性不可改變的一部分。至于18世紀最重要的支持多樣性的人——赫爾德，他熱情地堅信，每一種文化都對人類的進步有其不可取代的獨特貢獻；他甚至還認為，這些不同的貢獻，彼此不應該有沖突——實際上，也不會有沖突；不同文化的活動，就是為了增進不同國家、不同制度之間的普遍和諧，上帝或者大自然創造人，正是為了這一普遍的和諧。任何學說，如果其核心是一種真、善、美的一元論的概念，或是一種目的論，假定一切事物的發展都朝向最終的和諧解決，即一種最終的秩序，屆時世界上一切的外在沖突和生活的瑕疵都將得到解決；任何一種這樣的學說，都不會將多樣性當作一種獨立的價值，為了追求多樣性而追求多樣性；因為，多樣性必然伴隨著可能出現的價值沖突，以及不同的理想（甚至是當下的目標）之間無法緩和的對立，盡管這些價值或理想都屬于那些品性同等正直的人。

不過，浪漫主義運動的核心思想，無論是藝術，還是哲學，正是對豐富的多樣性的頂禮膜拜。我認為，這或許已經導致了對于客觀真理這一概念的某種消解——至少在規范知識的范圍之內如此。無論自然科學怎樣，在倫理學、政治學和美學領域，重要的是追求內在目標的真實和誠摯；這一點對于個人，或者是國家、民族、社會運動等群體，都是同樣適用的。在浪漫主義的美學思想里，這一點看得最清楚：那種永恒的范型的概念，那種柏拉圖式的美的理念，曾經是藝術家們通過畫板或聲音等手段，想要努力表達的，盡管總是不夠完美，然而現在，它已經被一種熱情洋溢的信念、一種崇尚精神自由和個體創造性的信念取而代之了。畫家、詩人、音樂家并不只是反映自然——盡管它是完美無瑕的——他們是在發明、創造；他們并不模擬（模仿說[the doctrine of mimesis]），而是創造，不僅創造手段，也創造他們所追求的目標。這些目標，是藝術家自己獨特的內在視野的呈現，而那些“外在的”聲音——教會、國家、公共輿論、家庭、朋友、時尚權威——已經被擱置到了一邊；過去只有他們才能說明藝術家們是否有創造力，是否有存在的價值，而現在卻被藝術家們拋棄了。

真正的浪漫主義之父是費希特（Johann Gottlob Fichte，1762-1814）。他也是唯意志論和主觀主義的最熱情的宣揚者。唯意志論和主觀主義，的確，最終會走向狂熱的無政府主義和非理性狀態，導致拜倫式的自我陶醉，崇拜那些陰郁的流浪者、邪惡和迷狂之士以及穩定社會的敵視者，還有像該隱（Cain）、曼弗雷德（Manfred）、異教徒（the Giaour）[27](#_27_18)、梅爾莫斯（Melmoth）之類的惡魔（他們所引以為傲的特立獨行，是用無數人的幸福和生命為代價換來的）。就民族問題而言，這種對于普遍有效的價值概念的排斥，有時就促進了民族主義和侵略性的沙文主義的發展，導致對于強硬頑固的個人或集體自我決斷的歌頌。在極端的情況下，它會演變為罪惡的、狂暴的病態形式，以拋棄理性和一切現實感而告終，并且經常會導致令人難以置信的道德和政治后果。

不過，在這一思想運動的早期階段，浪漫主義的確標志著一種具有相當深度的歷史理解力的誕生，有了這種對歷史的理解，人類文明的發展不再被設想為一種時而上升、時而衰落的單一的線性運動，也不再被看作是矛盾對立、但總會再實現更高的綜合的一種辯證運動；現在，它被視為實現了文化的多樣性和豐富性，其中每一種文化所包含的價值體系都不同于其他的文化，有時還會有矛盾，但在有非常敏銳的歷史眼光和同情心的觀察者看來，這些全都能夠理解，并被當作人類可以追求并成為一個完整的人之生活方式。普遍公認，首先解說這一觀點的是赫爾德；不過，最早賦予它血與肉的應該是司各特[28](#_28_18)。司各特歷史小說最突出的成就在于，他第一次將個人、階級，甚至還有社會，活生生地表現了出來，而不再像在李維、塔西佗、甚至吉本和休謨的筆下那樣，僅僅是舞臺上的形象，平面的、沒有個性的類型。無一例外，司各特筆下的人物，無論男女，仿佛都能夠讓讀者置身其中，能夠了解他們的觀念、情感和心理活動；司各特是第一位實現了赫爾德所鼓吹的觀念的作家：傳達給讀者的世界，就跟他們自己的世界一樣，同樣真實，又有深刻的差異，但并非遙不可及，仍然可以理解，就像理解那些個性和生活不同于我們的同時代人一樣。司各特對歷史寫作的影響還沒有被充分地研究過。通過生活在其中的那些人的眼睛去觀察過去，從內部去看，按照過去的本來面目，而不是僅僅當作一系列的個別的事實、事件和人物，只是從某種外在的方便視角將其描述成一個發展的序列，對這些材料平鋪直敘，或者進行統計處理；這樣一種理解能力，假如付出相當努力的話，是能夠獲得的。而在現代之前的那些關心真相的歷史學家們還幾乎不曾斷言過這種能力。

赫爾德可以說是這種想象的洞見力之性質的卓有成效的發現者，但是，第一個明確表述了它的可能性，并且提供了這種方法如何運用的例證的人，是18世紀早期的意大利思想家維柯（Giambattista Vico，1668-1744）。長期以來，維柯的主要作品不為人所知，僅僅是保存在少數意大利人和幾個法國人手里。很多年之后，直到19世紀初，米什萊（Jules Michelet）偶然讀到了維柯的作品，熱情激昂地在整個歐洲頌揚維柯的成就，意大利人才開始談論維柯。

## 2

文化以及所謂的文化多元論，這兩個現代概念的真正發明者都是維柯。根據文化多元論，每一種真正的文化都有其獨特的視野，各自的價值衡量標準；在發展過程中，它們可能會被其他的視野和價值取代，但永遠不可能是徹底被替代：也就是說，對于較早的價值體系，后續的一代人不可能完全不能理解。維柯不同于斯賓格勒或者韋斯特馬克[29](#_29_18)那樣的相對主義者，他并不認同這樣一種觀點：人是囊縮在他們自己的時代或文化之中的，像密封在盒子里似的，不能被其他在價值觀上與其有很大差異的社會和時代的人所理解，他們也會對其他社會和時代的人有陌生感和排斥感。維柯最根本的一條信念是，只要是人之所為，則都能被其他人所理解。破解那些與我們不同的行為或語言的意義，也許要付出極其艱苦的努力。但無論如何，在維柯看來，如果某種東西之意義是與“人”有關的，這就已經足夠了——因為所有的此種生命，通過充分發揮其想象力，都有可能把握世界呈現給其他生命的模樣；那些生命身處不同的時空，他們踐履若干儀式，使用某種語言，創造一些藝術作品，這些都是他們自我表達的天然手段，以此來理解和解釋他們所感受的世界。

從根本上說，維柯使用的方法，與大多數現代的社會人類學家用來尋求理解原始部族（或者是他們的遺存）的行為和意象的方法如出一轍。對待這些原始部族的神話、故事、隱喻、明喻以及寓言，社會人類學家們并不看作是胡言亂語，或是非理性的、孩子氣的野蠻人的頭腦發昏（但18世紀的人傾向于這么認為），相反，他們尋找能打開野蠻人世界的門鑰匙，試圖通過野蠻人自己的眼睛去觀察，并且有一點牢記不忘：人——就像一位后世的哲學家所說的——既是自己的主體，也是自己的客體。因而，他們看到的原始人，就不僅僅是一些只能被描述一下外表，而不能被看穿心理動機的生物——比如植物和動物，只能用物理學和生物學的法則來描述其表現——而是跟我們自己類似的生命，也是同一世界上的居民，這些行為、語言是能夠理解的一些反應，是他們對于自己所身處的自然環境以及他們試圖理解的東西的反應。在某種意義上，正是極不相同的語言那顯著的多樣性存在——有時甚至是在毗鄰的社會之間（例如，像是在高加索地區，或在太平洋的島嶼上）——的本身，成為人類自我表達的不可縮減的多樣性的一種標志，或者也可以說是一個范例；因而，甚至是在同源的語言之間，完全轉譯在原則上也是無法實現的；隔閡——這里指的是感知方式和行為方式的差異——有時的確非常之深。

在某種意義上，這種思路與任何人與人之間的理解活動并沒有多大不同：他們所說的話、他們的臉色、他們的姿態，都向我們表達了他們的意愿和渴望。只有當交流被打斷的時候，我們才不得不去求助于那些純粹科學的解讀手段：首先做出假設，進而尋求驗證，確定文獻的可靠性以及古代遺物的時間，分析它們的構成材料，判斷證言的可靠程度，分辨信息的來源，如此等等。為此，我們借助于常規的科學方法，而不是某種靈機一動的猜想。不過，為了理解在特定的環境、特定的時間下，當時的生活是何種狀態，如何與自然力量或其他人相抗爭，以及在那些相信巫術、咒語的效驗，通過祭祀安撫神靈或乞求自然更符合人的意愿的人的眼中，種種事物是如何被看待的，用一點猜想也是在所難免的。

因為我們的祖先也是人，維柯推想，他們也跟我們一樣，知道什么是愛與恨，希望與恐懼，什么是期望、祈禱，什么是戰斗、背叛，什么是壓迫、被壓迫，什么是反抗。維柯認為，他所知道的最好的東西就是羅馬法和羅馬的歷史；因而，他所舉出的許多例子都是出自羅馬早期的歷史和立法。維柯的詞源學在很多地方是稀奇古怪的，不過，他對于經濟環境的描述確是對早期理論的一大推進。在他看來，經濟環境影響了與平民和貴族之間持續不斷的階級爭斗相關的立法的類型。在歷史細節上也許有誤，甚至很荒謬，知識也許尚有欠缺，批評方法不夠充分，不過，這種研究思路是大膽的，具有原創性，而且富有成效。維柯從來沒有說過，他所說的“進入”（entering into）或者“降到”（descending to）原始人的心靈之中究竟是什么意思，不過，從他在《新科學》中的實踐可以看到，很簡單，他所要求的是想象的洞見，一種他稱之為幻想（fantasia）的才能。后來的德國思想家談到理解（verstehen）即understand，與了解（wissen）相對，我們在自然科學中所擁有的知識只能是了解（wissen），談不上“進入”（entering），因為人是不可能進入蜜蜂和海貍的希望和恐懼的。對于維柯的歷史知識的概念來說，“幻想”是必不可少的。這種知識并非像“裘利斯·愷撒已經死了”、“羅馬不是一天建成的”、“13是一個質數”、“一周有七天”這一類的知識；也不是像如何騎自行車，或做一項統計研究，或打贏一場戰爭之類的知識。它更像是認識到什么是窮人，什么是歸屬于一個國家，什么是一場革命，什么是皈依一種宗教，什么是墜入愛河，什么是被一種無名的恐懼所主宰，什么是為一件藝術作品而欣喜。這些例子，我只是列舉，因為在維柯那里，他感興趣的不是個體的經驗，而是整個社會。這是一種集體的自我認識，也就是在社會發展的特殊階段，人們面對自然界，與之相抗爭，努力要表達和解釋自己所處身的環境，創造了各種制度、紀念物、符號象征以及各種書寫和講話的方式，以表現其思慮、幻想、情感和愿望。維柯希望加以分析的是這種集體的自我認識，而且他認為自己已經發現了一條別人沒有走過的道路。借助于對神話、儀式、法律、藝術形象的解讀，以理解文化的歷史，維柯打開了這一扇門，他自己也認為這是他的主要成就。毫不奇怪，卡爾·馬克思會在給拉薩爾的一封著名信件中說，維柯在解說社會演化時偶爾會有天才的靈光閃現。

沒有人比維柯更值得被稱為歷史人類學之父。米什萊以自己為維柯的私淑弟子，他說得沒錯：維柯是德國歷史學派被人遺忘的先驅。對于像自然法則、永恒的權威這類非歷史的教條，以及斯賓諾莎等人的假定——任何真理都會被某人在某時發現，人們長期在黑暗中摸索，只是因為運氣比較差，沒有或者不會正確地運用他們的理性——維柯最早提出了反對，而且在某些方面，其反對意見也是最令人敬畏的。把歷史看作是多種文化的連續，在人們與自然力量的不斷抗爭中，每一種文化都從前一種中得到了養分，在社會演化的某一個階段，在生產過程中產生出了階級，而且不同的經濟階級之間發生了爭斗；這一具有宏大意義的歷史發展觀念的產生，在人類自我理解的發展歷程中，是一個重要事件。什么是歷史演變的性質，這一概念，盡管從赫西俄德到哈林頓[30](#_30_18)的社會思想中都可以看到它的輪廓，但從未被如此完整地表述過。

維柯的一些現代批評者曾經指出，維柯認為人只能理解他做過的事情，這一學說對于去發現和分析不同文化來說，是不夠充分的——難道就沒有一些無意識的沖動、非理性的因素，是我們不了解的、甚至無法追溯的嗎？有些行動不是常常會導致出乎意料的后果，會有行動者意想不到的突發結果嗎？在維柯的觀點——黑格爾的“理性的狡黠”的另一種形式——中，難道不是天意（Providence）用我們的惡創造了符合人類利益的各種生活形式嗎？（維柯的同時代人孟德維爾[31](#_31_18)也曾經提出過有點兒類似的想法。）這一天意，是人不能夠“理解”的某種東西，因為根據維柯的說法，它來自上帝的意志，這一神靈的所作所為與我們人類沒有利害關系。此外，我們是不是也要不可避免地把一些我們自己的概念和范疇也帶入我們對于過去的理解之中呢？著名的古典學家威拉莫維茨（Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff）不是已經說過：死人不會開口說話，除非他們喝了醉漢的血？（這是在影射荷馬筆下的阿基里斯[Achilles]，奧德賽把他的鬼魂從陰間召喚了出來。）然而，既然我們提供給他們的是我們自己的血液，他們開口講話也是用我們的聲音，而不是他們自己的；那么，這種情況下，我們還宣稱理解了他們和他們的世界，在某種程度上豈不是虛幻的錯覺嗎？

所有這些考慮都無疑是正確的，的確是對下面這一觀念構成了挑戰：既然人類歷史是人類創造的，因而，在原則上，“進入”我們祖先的心靈進而徹底地理解他們應該是可能的。不過，即便人類歷史不只是有關人們的希望、理念以及體現這些想法的行動的記述，也不只是描述人類的經驗歷程或者意識的各個階段（盡管有時候，黑格爾和柯林伍德看起來都認同此種看法）；甚至就算承認馬克思的說法是對的，即承認的確是人創造了自身的歷史（不過，不是憑空地創造，而是以自然狀況和此前人類制度的狀況為前提，這些狀況所造成的局面未必會跟行動者的目的有什么關聯）；排除了這種種局限之后，維柯的說法，即便現在看起來似乎是野心太大，仍然還有一些重要的東西值得一說。今天的每一個人都很清楚以下二者之間的根本區別：一方面，那些歷史學家們描繪了社會整體或者其中群體的畫像，全面而且立體，讓我們（或許正確地、或許錯誤地）相信，我們可以知道在這些條件下將會是怎樣一種生活狀態；而另一方面，那些古董商人，制作編年記的人，以及搜集物品或者統計表（可以以此做出大規模的概括）的收藏家，博學廣識的編輯，或者是那些期望運用想象力打開猜想大門的理論家們，他們往往主觀臆斷，捕風捉影，甚至更糟。

這里最根本的區別就在于，如何對待維柯所謂的“幻想”才能。在他看來，沒有這種幻想，過去就無法重建。我們絕不能因為他賦予想象力的關鍵角色就忽視查證的必要性——維柯自己并沒有忽視；他承認，檢驗證據的批判性方法是不可或缺的。不過，沒有“幻想”的話，過去仍然是死的；我們需要賦予它生命，至少在理念上，能聽見我們的聲音，（在我們收集的證據的基礎上）可以推測出哪些是他們的經驗，他們的表達形式，以及他們的價值、觀點、目的和生活方式；如果做不到這些，在社會、心理和道德方面，而不僅僅在物理或生物學方面，或是更狹窄的意義上，在政治和制度方面，我們就不能領會，我們來自何方，如何而來，現在又是怎樣。如果做不到這些，也就沒有真正的自我理解。我們稱某人為偉大的歷史學家，不僅僅是因為他運用所有最佳的批判性方法，可以完全掌握史料證據，而且像那些天才的小說家一樣，他還擁有想象的洞悟能力的深度。正如英國歷史學家屈維廉（G.M.Trevelyan）老早以前所說的，克利奧歸根結底是一位繆斯。[32](#_32_18)

## 3

運用維柯重構過去的方法的最有意思的一個推論，我稱之為文化多元論。這是各種文化的一幅全景圖，各自追求不同的、有時甚至是矛盾的生活方式、理念和價值標準。隨之，與之相關的是這樣一種看法：長期存在的那種完美社會的理念，在其中，真理、正義、自由、幸福和美德都將以最為完美的形式融為一體，這種理想社會不僅是烏托邦（這一點很少會有人否認），而且本質上是不圓融的；因為，既然可以證明不同的價值是矛盾的，它們就不可能——在概念上不可能——融為一體。每一種文化通過各自的藝術作品、思想產品以及生活和行動的方式表現自身，每一種文化都擁有自己的個性特征，這些特征不可能結合在一起，它們也并不必然會變成朝向唯一的宇宙目的單線發展的一個階段。

不同的生活觀念和價值觀念，是不能被描述成可以容納到一個巨大的和諧結構之中的，對于這一概念，維柯在《新科學》里有關荷馬的章節中有生動說明。他的觀點與當時流行的美學學說形成了鮮明的對比。當時的看法，盡管與相對主義有些背離，認為美德的標準是客觀的、普遍的、永恒的，無論何時，無論何地，概莫能外（quod semper，ruod ubique，euod ab omnibus）。比如，可以舉出一個著名的例子，有些人堅持認為，古代人比現代人更會寫詩，而另外一些人則意見相反；在維柯的青年時代發生的著名的“古今之爭”[33](#_33_18)就是有關這一爭論的。有一點值得指出，在這場沖突中，對立雙方為了辯護他們自己的觀點，措詞中使用的是同樣的價值，雙方都認為這些價值是可以永恒地應用于一切時代和一切藝術形式的。

維柯并不這么看。他告訴我們，“在這個世界上，孩子氣的人天生就是卓越的詩人”。因為，原始樸素的人想象力很強，而思考能力比較弱。維柯相信，荷馬生活在他以某種天才描繪的一個文明的巔峰時期，這種天才是后來的作家無法達到、與之比肩的。荷馬時代的人，“粗魯、笨拙、野蠻、自信而又頑固”。阿基里斯就是這樣一個人，殘忍、暴烈、報復心強，只關心自己的感受；然而，他被視為一個完美的勇士，是荷馬時代理想的英雄。那個世界的價值已經成為過去了；維柯生活的時代是一個更為仁慈的時代。不過，這并不意味著，因此他就會認為后期時代的藝術就能夠超越前人詩歌成就的巔峰。荷馬公開歌頌那些好戰之士的價值觀，他對于野蠻、兇猛的戰士的美妙贊辭適合于殘忍的屠場，他所描述的奧林匹斯諸神，不僅震驚了柏拉圖，甚至讓亞里士多德想要“懲戒”他，也就不可能被文藝復興時期或者是維柯時代的文雅詩人所接受。

維柯很清楚，這種損失是無可挽回的。因此，他也談到，羅馬時代的作家們認為像布魯圖（Brutus）、穆奇烏斯·司凱沃拉（Mucius Scaevola）、曼利烏斯（Manlius）、德希（the Decii）這樣的人值得我們贊美；但他指出，實際上這些卻都是強暴、掠奪、壓榨那些可憐的、不幸的羅馬平民的人。他提醒我們，甚至在更早的時代，斯巴達國王阿吉斯試圖去幫助那些被壓迫者，就被當作叛逆者而施以死刑。不過，那些難以超越的杰作，正是由這種嚴酷、兇殘的人創作的，也是為了這種人而創作的；而我們卻無力與之抗衡。我們或許在理性的思考、廣博的知識以及善良仁慈方面比野蠻人要好一點——維柯相信這一點；不過，也正因為理性使然，我們不能擁有那種神奇的、根本性的想象力，或是那種創作華麗的史詩和傳奇的語言，只有一種殘忍而原始的文化才能產生這些東西。對維柯來說，在藝術方面沒有真正的進步；一個時代的天才不能拿來跟另一個時代的相比較。他認為，追問索福克勒斯是不是比維吉爾更好的詩人，或者在維吉爾和拉辛之間作這種比較，都是毫無價值的。每一種文化所創造的杰作屬于而且只屬于它自己。當一種文化已經結束，我們可以贊美其輝煌，哀悼其罪惡，但對它并無損益，沒有什么能讓它們在我們面前恢復。如果的確如此的話，那么，構想一種完美社會的概念，在其中，所有的文化的精華部分都將和諧地融為一體，也就是毫無意義的了。一種美德，或許可以證明是跟另一種美德不相容的。讓不能結合的東西就保持不能結合吧。荷馬時代英雄們的美德，并不是柏拉圖和亞里士多德時代的美德，他們還以自己時代的美德之名批評荷馬史詩中的道德問題；也不是5世紀雅典人的美德。盡管相反，伏爾泰卻曾經認為，5世紀雅典人的美德，跟文藝復興時期的佛羅倫薩，或者是凡爾賽宮廷時代倒是有些相似。從一個文明階段到另一個階段的演變中，既有損失，也有收獲。不過，無論收獲了什么，失掉的東西是永遠失去了，而且不可能在某個塵世的樂園里得到恢復。

像維柯所屬的這樣一個自我滿足的文明以為它自己已經極大地改進了此前時代的野蠻、荒謬和無知。對于處身于這種文明之中的一個思想家而言，敢于勇敢地認為一種后人難以接近的卓越的詩作，卻只能在一個殘忍的、野蠻的，并且被后世在道德上排斥的時代產生，這的確需要一些大膽的獨創性。這一看法等于否認了在一個理想的世界中一切美德和諧相處的可能性。由此，隨之而來的一點認識是：運用一個單一的絕對標準——這一標準實際上是后世的批評家和理論家的標準——來評判任何一個時代的成就，不僅是非歷史的、時代倒錯的，而且它建立在一種謬誤的基礎之上，亦即假定存在永恒的標準——理想社會里的理想價值。實際上，在人類最值得稱贊的作品之中，有不少是和在很多方面是可能會受到我們譴責的某種文化有機地聯系在一起的；即便我們同時會宣稱可以理解那些人所處身的境地，明白他們必須像他們所做的那樣去感受、思考和行動，但是，也許又不得不去批評他們。

由此可知，在一個完美社會里，所有人都努力去爭取集體的圓滿實現這種概念是不圓融的。在某種程度上，也可以用通俗的詞語這樣來表述：荷馬不能和但丁共同生活，但丁和伽利略也不行。現在，這已經是不言自明的道理了。《新科學》有關荷馬的章節中反烏托邦的意涵，在作者的當世被嚴重忽視，不過，對我們今天這個時代而言，卻是大有教益的。啟蒙運動，在反抗各種各樣的蒙昧、壓迫、不公正和非理性方面，其無與倫比的作用是毋庸置疑的。不過，也許是所有偉大的解放運動的共性，他們如果為了突破一般公認的教條和習俗的抵抗，就注定要夸大其詞，而對他們所攻擊的那些美德卻視而不見。人既是自己的主體，同時也是自己的客體這一命題很難進入巴黎的哲人們的視野，在他們看來，人類首先是科學研究的客體。人性，在本質上是完全一樣的，無論何時何地，并且遵循不受人控制的永恒法則；這一潛在的假設，只有少數大膽的、敢于提出懷疑的思想家才有此認識。不過，如果在科學的名義之下接受這一假設，實際上就是忽視和降低了人類作為價值以及整個的生活方式的創造者和破壞者的身份，忽視了人作為一個主體和創造物，有其內在的生活，使他們區別于宇宙間的其他居民。現代最為著名的烏托邦構想，從托馬斯·莫爾到馬布利、圣西門、傅立葉、歐文以及他們的追隨者，都規定了人類基本屬性的某種靜止的圖像，結果，也就有了一個可以實現的完美社會的同人類基本屬性一樣是靜止的描述。從而，他們也就忽略了人作為自我轉化的生物的特征所在：人，在自然和歷史所施加的限制之內，面對矛盾對立、互不相容的目標，有自由選擇的能力。

人作為行動者，一種有目的性的生物，既受自己有意識的目的的驅動，也受到因果法則的影響，具有不可預測的思考和想象的活動能力，并且有他自己的文化；由于他努力追求自我認識，以及面對他只能利用而無法逃避的物質和精神力量時，努力去控制環境，從而創造了自己的文化；這樣一種關于人的概念，在所有真正的歷史研究中，都是核心思想。為了實現其特有的才能，歷史學家應該具有想象力的洞見；如果沒有這種洞見，他們所研究的過去的尸骸就只能是干癟的、毫無生氣的。施展這一能力是而且一直是一項有風險性的事業。

# 四　18世紀歐洲思想中所謂的相對主義

法國的哲人們（philosophes），盡管彼此之間也有矛盾沖突，甚至有嚴重分歧，但是他們有一個核心的概念，這已經是公認的事實。按照杰出的美國人類學者克利福德·格爾茨的表述，這一概念就是：人是一種有本性（nature）的存在，一種“和牛頓的宇宙一樣永恒不變的”人性。[34](#_34_18)統治人性之法則或許千差萬別，但確實存在。風俗、時尚、趣味或各有所好，但無論在何時何地，驅動人類之同樣的熱情便會引出同樣的行為。只有“恒久、一般、普遍者”是真實的，因而唯有就此意義而言，才可說“真正意義上的人”。[35](#_35_18)唯有任何一位理性的觀察者，無論在何時何地，在原則上均可發現的東西，方為真實不移。正如理性的方法——假設，觀察，歸納，推導，盡可能地加以實驗和驗證——成功地解決了物理學和天文學的問題，并且在逐漸解決化學、生物學和經濟學的問題一樣，它們也能夠解決人類社會及個人的問題；哲學，亦即倫理學、政治學、美學、邏輯學、知識論，也可以而且理應轉化為一種關于人的一般性的科學，即人類學的自然科學；關于人之真實本質的知識，一旦獲致，則人的真正需要也就清楚了：剩下唯一的任務就是去發現如何使他們得到滿足，并且照此認識而行事。人類大多數的疾患——饑餓、貧困、疾病、悲慘、壓迫、不安全、不公正——都源自于無知、懶惰和謬誤，而后者則源自那些靠這種黑暗統治而獲利的人們有意或無意地挑唆；科學精神的勝利將把長期以來神學家和律師們的胡言亂語掩蓋下的偏見、迷信、愚昧和兇殘的勢力一掃而凈。

有些哲人對于（至少在可以預見的未來）實現普遍啟蒙的前景較為悲觀；但是，他們誰都沒有否認，這一點至少在原則上，即使不是在實踐中，是可以達到的。當然，他們也知道，總會有人對此核心論題——在原則上有無可能找到這樣一種最終的解決方案——持懷疑態度，比如說，相對主義者，像柏拉圖所指責的希臘智者（詭辯派），又如亞里士多德如下說法的支持者：“火在此地和在波斯同樣燃燒，雖同在我們眼前，但對火的所思所想卻有變化。”[36](#_36_18)從埃奈西德穆、卡涅阿德斯、塞克斯都·恩披里克[37](#_37_18)到他們的現代傳人——蒙田及其后學，對此均持懷疑態度。他們始終認為，從紛紛擾擾、形形色色的人類信仰和實踐（早期如希羅多德的描述到伏爾泰的時代，眾多的旅行者游記和歷史探究，更使之有增無減）之中，不可能找出什么普遍性的規則。還有信奉基督教的思想家，無論是波舒哀（Bossuet）還是帕斯卡，都深信人處于墮落狀態之中，無從獲取唯有上帝才可擁有的全部真理。大多數的法國哲人持有相反的看法：在他們眼中，基督教對人的看法顯然是一派胡言；至于蒙田、沙朗或拉莫特·勒瓦耶[38](#_38_17)，他們處身于混亂的前科學時代，有所懷疑自可理解，而現在運用牛頓的方法，自然可以釋疑；同理，舊時的自然哲學家們的疑問亦可解決。像孟德斯鳩或休謨這樣一些與法國哲人同時代的懷疑者，他們并不構成威脅：孟德斯鳩其實并不懷疑人類終極價值的普遍性，人類之終極價值建基于永恒的理性或自然，不同于一時的趣味或習俗[39](#_39_17)；所有人天生都追求安寧、公平、社會穩定和幸福，只是因自然環境、社會狀況的不同，以及由此而造成的制度、習慣、趣味和風俗的區別而導致方式有所差異。就道德的、政治的，甚至美學的論斷而言，孟德斯鳩關于人類之中心目的的看法，其客觀主義態度絲毫不亞于愛爾維修：他只不過探究、分析得更多，而少作斷語而已。

至于休謨，他的確摒棄了自然的必然性（natural necessity）這一概念，從而也就破壞了某種形而上學的聯系，亦即一種至今仍被人堅持的觀點：各種事實和事件之間存在邏輯的關聯，從而形成一個系統，將整個客觀世界聯結在一起。但是，即便如此，他并不希望破壞這些被廣泛接受的關系模式，他只不過是將其轉化為經驗的樣式，即從先驗的必然性到實際的可能性。有人曾說過一段名言：“人性仍然保持未變，無論是它的原則還是表現……一樣野心勃勃、貪婪、自私、虛榮、友愛、慷慨、熱心公益”，換言之，假使一位旅行者給我們帶來“一種有關人類的描述，與我們過去所熟悉的完全不同”——遠遠好過我們所接觸到的——“我們就可馬上……判斷其荒謬，識破其謊言，即便他的敘述中充滿了神怪故事、幻影奇跡”。[40](#_40_17)這位思想家并未對哲人們的范式做出什么嚴肅的抨擊，僅僅是在模仿卡爾·貝克爾對所謂休謨顛覆了18世紀天城的過度戲劇化的描述而已。[41](#_41_17)

狄德羅關于盲人、聾子的世界與健康人的世界如何不同的思考，也并非某種相對主義；因為風氣、立法、教育、體格等等的差異，僅僅意味著通向同一目標的不同道路，自然和理性為任何地方的任何人所設定的目標是一樣的。而洛克，盡管他所贊頌的一長串社會名單中，似乎不乏支持弒親、殺嬰、食人等等殘暴的行為者，但無論如何，他終歸是認為“在任何地方，對大部分人來說，美德與罪惡（Vertus and Vices）都是一樣的”，因為它們“對于社會之構成絕對有必要”，這道出了一種強烈的功利主義。[42](#_42_17)

18世紀的作家中，也許薩德[43](#_43_17)和德尚[44](#_44_17)所持的觀點是真正的相對主義，無論是目的還是手段，不過他們是邊緣人物，并不被重視。拉辛說過，“巴黎人的欣賞品位和希臘人的一樣。打動我們觀眾的東西，在另一個時代也讓希臘最有教養的階級感動落淚”；[45](#_45_17)這一說法在伏爾泰和約翰遜那里都有過回響。[46](#_46_17)如果拋開文化的差異不談，那么，剩下的就只有盧梭的自然人了——至少到柏克[47](#_47_17)之前是這樣。因此，在每一種文明人的身體之內，都有狄德羅所謂的永恒不變的自然人想要努力掙脫出來：二者無論在何處，始終處于一種內部交戰的情形，這也是所有人類文化的持久不變的狀況。

此種態度或許為西方思想中最為獨特的假定，卻遭到兩位現代歷史主義[48](#_48_17)之父——維柯和赫爾德的抨擊。眾所周知，他們均否認有應用自然科學之法則而在人類全部思想領域中建立終極真理的可能。二人都曾被稱為相對主義者。對此關聯，有一點必須澄清。相對主義至少有兩種，一為有關事實之判斷，一為有關價值之判斷。前者，亦即有關事實之判斷，就其最強之表達形式而言，因一切人類信念均受限于其在社會系統中的處境，并且有意無意中受理論家或其歸屬群體、階級的利益之影響，故否認關于事實的客觀知識存在之可能性。稍弱者，則如卡爾·曼海姆[49](#_49_17)之相對主義，認為自然科學可以不受此困境的約束，或者認定有一特殊的群體（在曼海姆看來，即知識分子），帶有些神秘意味地可以超脫于這些雜亂因素的影響。

第一種相對主義，或曰其較強之形式，最終仍不免自相矛盾；這是一個哲學上的難解之謎，此處無法深究。不過，這里要討論的只是第二種類型的相對主義，亦即有關價值或者世界觀的相對主義。據我所知，就事實層面的知識而言，從沒有人稱維柯和赫爾德是相對主義。他們二人對于法國啟蒙思想（lumières）之所謂非歷史的研究方法的批判，限于有關過去之態度和文化的解釋及評價的范圍之內。我很想知道，在卡爾·馬克思和青年黑格爾派之前，到底已經建立了多少如我們今天所了解的、激進的知識社會學（Wissenssoziologie）。維柯認為，文化之歷史性循環的每一階段——每一個異教徒的民族都注定要經歷這些階段——都體現了它自身的價值，它自己的世界觀，尤其是有關人與人、人與自然力量之間關系的獨有觀念；而且，維柯相信，唯有借此認識，我們作為后代方可理解前人的文化，亦即理解他們附著于他們的行動及其遭際之上的意義。他認為，在這一過程中的每一階段，都產生了人們對于自身經驗的表達和解釋——其實，他們的經驗也就是這些表達和解釋，它們以詞語、圖像、神話、儀式、制度、藝術品、崇拜等等面目出現。唯有研究這些東西，方可探求人類過去的面貌，從而使我們這些后世子孫不僅僅是記錄過去——只是描述那些行為規則就能做到這一點——而是理解過去，亦即掌握透露給我們的信息——不僅是描繪舉止，而是揭示其背后的意圖，了解這些語言、行為和舉止對他們自己作何意味。唯有如此，對于前人我們方不致完全如墜五里霧中，莫名所以。而欲理解前人之所見、所思、所惑，僅僅是記錄下所發現的人類行為，并做出因果解釋，尚嫌不夠，這就有如動物學家對于動物的記錄了——而像孔多塞之流卻認為這種研究方法對于人類社會也基本適用。在維柯看來，這些文化或其發展的每個階段，都不僅是因果鏈條或者偶然序列中的一環，而且是由神意控制下的某一既定計劃的一個階段。這些階段都自行其事，只可用自己特有的方式來理解，因而彼此無法比較。即使這些方式構成一個可以理解的過程，對我們來說，也不能徹底理解，甚至無法理解其大意。如果用別的文明所持有的標準來解釋、（甚至是）評價一個文明的話，其特點就會被誤解——用我們時下的話來說，就會被指責為文化帝國主義；此種解釋或評價，最好的結果是完全誤導，更糟的是將其弄成一個無頭無尾的故事、一個偶然的事件序列，有點兒像伏爾泰對“黑暗時代”搞笑的戲擬。[50](#_50_17)

維柯和赫爾德都不是休謨式的經驗主義者：人類的歷史在他們眼中，并非僅僅是一個實際規則的序列，而是體現上帝意志的模式（包括其中每一環節），每一文化的不同特征均系這一模式所賦予；這種模式就是一種有時限的自然法則。因而，他們反復提醒人們要提防文化中心主義和時代錯亂（anachronism），呼吁歷史學家使用特殊的想象能力去進入——無論有多困難——他們所研究的、不同于我們自己的那些觀念，從而理解（“進入”）它們。這一學說，在維柯那里，被運用于研究一個周期性循環的，并已成過去的諸階段，而在赫爾德那里，則用于處理多種民族文化之間的差異。這與拉辛上述引文所表達的思想或伏爾泰的看法截然不同，拉辛和伏爾泰似乎確信，文明人的價值核心，無論何時何地，或多或少都會有一致之處。這和百科全書派的觀點，即便有相通之處，也不會太多，百科全書派信奉一種直線性的進程，一種人類從黑暗到光明的單一上升運動，它源自無知、野蠻、迷信、虛妄，經過多少磕絆，多少曲折和倒退，最終達到知識、美德、智慧和幸福的理想之域。

下面就到了我的核心論點。因其認為不同社會具有文化上的自主性，并且它們的價值體系不能通約，因此，維柯和赫爾德對法國啟蒙運動之核心原則的反駁遂一般被描述為一種相對主義。而今天在我看來，就像把相對主義的標簽貼到休謨和孟德斯鳩身上一樣，這一普遍接受的觀念（idée re?ue）實為流傳廣泛的謬誤；我必須承認，我自己過去也犯過此錯誤。一位著名的、博學的批評者曾經表示過他的疑問，我是否對于維柯和赫爾德的歷史相對主義的含義完全贊同（這種相對主義者是他們自己并未承認的，但主宰了這些基督教思想家的歷史觀，而且構成了一個延續至今的問題。[51](#_51_17)）如果我們承認維柯和赫爾德是相對主義者這一假設——他們不僅僅是相信人們的思想和行動只有置于其歷史背景中方可完全理解的歷史主義者，而且是一種意識形態理論的信奉者，根據這種理論，個體以及群體的觀念和態度均無一例外地取決于變化多樣的環境因素（比如，在社會結構的演變中他們的地位），或者是生產關系，或者遺傳的、心理的以及其他方面的原因，或者是這些因素的綜合——在這種假設的基礎上，我的批評者所提出的論點就是有效的。不過，我現在相信，這是對維柯和赫爾德的錯誤解釋，盡管我以前也曾經粗心大意地提過這種看法。對于有關過去的客觀知識之可能性的懷疑，以及在暫時的、具體文化環境之下的不同態度和價值觀影響下多變的觀察視角，這些問題據說讓蒙森終生難解，青年時代的威拉莫維茨也為之煩惱。焦慮不安地討論這些問題的，主要是一些德國思想家，像馬克斯·韋伯、特勒爾奇、李凱爾特、西美爾；而且，在卡爾·曼海姆及其門徒那里，對該問題做出了激進的結論——依我看，這些問題的源頭在19世紀。伏爾泰曾經講過，歷史不過是我們跟死人玩的一套把戲而已，不過，這種冷嘲熱諷式的俏皮話很難說與他一貫的道德、文化客觀主義有什么矛盾之處。真正的相對主義有其他的、稍晚一點的源頭，亦即德國的浪漫非理性主義、叔本華和尼采的形而上學以及社會人類學派的發展，還有威廉·格拉漢姆·薩姆納和愛德華·韋司特墨的學說，尤其是那些本身并不一定是相對主義者的思想家所產生的影響，如馬克思或弗洛伊德，他們對于表象（或幻覺）和真實的分析跟他們自己的門徒對于客觀性的信仰糾纏在一起，后者或許并沒有領悟到他們學說的全部意涵。[52](#_52_17)

我也許是在無知妄言，并且隨時準備修正，但我可以肯定一點：沒有任何有影響的18世紀思想家持續地堅持過相對主義觀點。幾位重要的法國哲人的確曾宣稱，熱情和“興趣”可以在不知不覺中影響價值觀和世界觀；但他們同時也相信，批判理性能夠解決這個問題，掃除通向事實和價值的客觀知識的障礙。因而，相信價值觀隨人類發展而改變的萊辛[53](#_53_17)，也并不為相對主義者的懷疑而煩惱，在這一點上，他絲毫不亞于19世紀上半葉的主要歷史學家——蘭克、麥考萊、卡萊爾、基佐、米什萊（維柯的私淑弟子）、泰納、古朗士。受到赫爾德影響的早期民族主義者就更是如此了。就我所知，像默澤爾[54](#_54_17)、哈曼、柏克、邁斯特等保守主義思想家對啟蒙運動的、眾所周知的抨擊，其中并不包含相對主義。相對主義，就其現代形式而言，往往來自于這樣一種觀點：人的看法不可避免地是由他們經常意識不到的那些力量所決定的，像叔本華的非理性的宇宙力量，馬克思的階級為基礎的道德感，弗洛伊德的無意識驅動，以及在社會人類學家那里，由人一般無法控制的環境因素所決定的、各種不可調和的習俗和信仰構成的全景（panorama）理論。

讓我們再回到所謂的維柯和赫爾德的相對主義。也許以他們的美學觀念為例，可以更好地說明我的論點。維柯曾經談到荷馬史詩的輝煌，并且解釋了為何它們只能產生在一個由暴力、野心、殘忍而又多變的“英雄”精英所統治的社會，而在他自己的“已經啟蒙的”時代就無法產生這樣的史詩；赫爾德曾告訴我們，要理解《圣經》，我們必須努力進入游牧的猶太牧羊人的世界，而目睹過水手與斯卡格拉克海峽的波濤搏斗的人，才可以更深入地理解斯堪的納維亞古老的薩迦和民謠的嚴峻之美。兩位思想家都認為，除非我們能夠親身踐履，否則不能理解這些前人在精神上和物質上依靠什么來生活。他們并沒有因為這些社會的價值觀與我們不同就懷疑我們自己的價值觀的客觀性。也沒有因為沖突的價值觀或不相容的看法意味著只有一方有效，而其他皆錯；抑或，任何一種判斷都不能說它有效或無效就動搖自己的價值觀。其實，他們是在邀請我們去觀察與我們不同的社會，我們所能體會的終極價值，對于那些與我們的確不同但有相似之處的人類來說，也是完全可以理解的生活目的；我們需要付出極大的努力方能找到某種方式，“進入”（用維柯的術語）他們的世界。這就要求我們要采用多元的價值觀來看待生活，這些價值同等真實、同等終極，尤其是同等客觀；因而，生活不可能被安排在一種永恒不變的等級秩序之下，或者是用某種絕對的標準來判斷。價值的多樣性也是有限的，某個社會自己創造了一些價值和態度，而另一個社會創造了另一些價值和態度；其他社會的成員，（根據他們自己的價值系統）可能贊美、也可能批評這些價值和態度，但如果他們充分發揮想象力，總是可以理解它們的，亦即可以視為對這些人而言也是能夠理解的生活目標。“在人類歷史的宮殿之中有多處居所”這種觀點或許并不屬于基督教，不過，18世紀這兩位信仰虔誠的思想家顯然都持有如此看法。

這一學說被稱為多元主義。客觀目的、終極價值都有很多，其中一些和別的并不相容，不同時代的不同社會，或者同一社會的不同群體，整個階級、教會或種族，或者其中的個體，各自都有可能發現自己面對的是互不相容的、彼此沖突的主張，然而，這些主張又都是同樣終極、同樣客觀的目標。這些目標或許難以調和，但是他們的多樣性并非是無限的，因為對人性來說，不管有多么復雜、多么善變，只要是還可以稱之為人，其中必含有某種“類”的特征。更不用說整個文化與文化之間，也必然有差異。超越了一定的限制，我們就不能理解某一種特定的生物是什么，其行為舉止遵循何種規則，它的姿勢又意味著什么。在這種情勢之下，如果交流的可能性被中斷了，我們就會說這是因為人性不夠完善，神志紊亂。不過，在人性的范圍之內，目的的多樣性盡管有限，但仍然相當豐富。事實上，一種文化的價值觀也許跟另一種文化的價值觀不相協調；或者，就某一種文化、某一個群體或某個人本身而言，在不同時間的價值觀也會是沖突的，甚或在同一個時間段里、在同一時刻不同價值也可能會有沖突。不過，這種事實并不會牽扯到價值的相對主義，而僅僅意味著一種并非等級結構的、價值多元性的概念；當然這一概念有可能會牽扯到不同價值之間無法擺脫的矛盾沖突長期存在，同樣，不同文明或同一文明的內部也會有觀念之間的沖突。

相對主義，指的是另外的東西。我用這個詞來指稱這樣一種學說：一個人，或一個群體，其判斷僅僅是表達或者陳述某種口味、情感傾向或看法，因此，只判定是什么的問題，而與分清它的對與錯沒有什么客觀的聯系。我喜歡高山，而你不喜歡；我喜歡歷史，而他認為歷史全是廢話；這些都取決于一個人的視角。因此，談論這些假設是對還是錯是毫無意義的。然而，（在維柯或者赫爾德，以及他們的追隨者看來，）每一種文化，或者一種文化的每一個階段的價值，不僅僅是心理上的存在，也是客觀的事實，盡管無論在不同的文化之間，還是在一種文化內部，它們都不可比較、無法度量。我再對此看法做一點說明。英國批評家溫德姆·劉易斯在一本名為《藝術進步之魅影》[55](#_55_17)的書中指出，像很多人講過、現在仍有人在談論的一種藝術風格與另一種藝術風格之間的進步，其實是荒謬的問題。他的基本看法是，把藝術家們排列成一個線性的序列就是一個荒唐的想法：比如說，讓我們想象一下，但丁是荷馬的升級版，或者像伏爾泰所設想的，莎士比亞是次一等的艾迪生[56](#_56_17)，或者菲狄亞斯[57](#_57_17)是一個初級的羅丹。拉斯科[58](#_58_17)的畫作比普桑（Poussin）更高級，還是更差一點呢？莫扎特只是具象音樂（musique concrète）未充分發展的前驅嗎？“古今之爭”的前提，就是以為這樣的一些問題是可以回答的。也許，孟德斯鳩會這么想。維柯和赫爾德卻不這么認為。在他們看來，價值有很多種，其中最吸引人的一些價值，在不同的時間和空間都會被發現；而另一些卻并非如此，從根本上說，可能彼此是互不相容的。這就導致了一個結論，這兩位思想家都沒有明確表述過的一個結論：許多文化都有過，并且在啟蒙運動時期尤其明顯的一種關于完美社會的古老的理想，在完美社會里，一切真正的人類目標將和諧一致；這一理念，在概念上是不夠圓融的。不過，這還不是相對主義。無論是何種形式的相對主義都堅持，客觀的價值是不存在的；有些相對主義學說認為，人的視野受自然或文化因素的限制如此之大，致使他們看不到其他社會或時代的價值，其實這些價值與他們自己所追求的目標一樣，同樣值得他們自己或者是別的什么人去追求。相對主義最為極端的形式是強調不同文化之間的巨大差異，一種文化幾乎不可能理解其他文明是依靠什么來生活的——就像早期的人類學家只是描述野蠻社會的行為那樣，僅僅是描述他們的行為表現，但不知道其背后的目的或意義。假如這種想法是正確的（比如，斯賓格勒就這么說過，狄爾泰偶爾也有此表示），那么“文明的歷史”這一概念就變成難解之謎了。現代最出名的歷史相對主義學說，其核心思想是：人完全受傳統、階級、文化或世代的束縛，被限定在具體的態度和價值框架，因而會感覺其他人的觀點或理念很奇怪，有時甚至會覺得他們不可理解。假如肯定這樣一種看法，就不可避免會導致對客觀標準的懷疑，那么再問哪一種標準是正確的就毫無意義了。維柯的立場絕非如此；而赫爾德盡管有一兩處涉及于此[59](#_59_17)，但總體上看，他也不持這種看法。對信奉基督教的思想家來說，無論其思想多么異端，但對于這樣一種學說至少會感覺有些不習慣：觀念史上并非沒有悖論，但沒有這個例子中的那種異怪。這兩位思想家都提倡要運用歷史的想象力，它可以讓我們“回到”（descend to）或“進入”（enter）或“感覺自己置身于”（feel oneself into）那些遙遠社會的精神之中；因此，我們才能理解他們，才能把握（或者說，是相信我們可以把握，因為我們從來不曾確定這一點，即便維柯和赫爾德好像認為我們有這種能力）我們要追問的那些人的行動，以及他們發出的聲音，或留在石頭和紙草上的標記，或者是他們身體的動作等究竟意味著什么；亦即它們象征的是什么，在這些男人和女人所構想的自己的世界概念中，他們扮演的是何種角色，以及他們如何解釋正在發生的東西；再次引用克利福德·格爾茨的話來說，這就迫切要求我們要熟悉“想象力的世界，那些人的行為就是想象力世界的符號”。[60](#_60_17)格爾茨告訴我們，這也就是社會人類學的目標；維柯和赫爾德所說的對過去的歷史的理解顯然就是這樣一種概念。假如探求有成果，我們就會明白，這些遙遠的人們所倚重的價值，也是像我們人類自己這樣的、擁有自覺的智識和道德分辨力的生物可以借此為生的。這些價值，或許會吸引我們，抑或會讓我們感覺不快：不過，理解過去的一種文化，也就是理解與我們類似的那些人，處身于一種特殊的自然或人為的環境之下，將會如何以及為何通過一些活動來實現自我表達；也就是，借助于足夠的歷史研究和想象的同情來觀察以這些價值為追求目標的話，人類的（亦即可以理解的）生活將會如何展開。

在這種意義上的多元論，實際上預示了18世紀的新歷史主義。早在16世紀的宗教改革者那里，法學家們有關羅馬法的爭論已經表露了這一點。像掌璽大臣帕基耶，迪穆林和霍特曼這些人辯稱，既然古羅馬的法律和習俗與（古代的或現代的）羅馬人相關，那么對于法蘭克人或高盧人的后裔來說，它們就無關緊要；他們堅持認為，種種不同的價值體系之于形形色色的社會和環境，其客觀有效性都是同等的；而且，他們還相信，一套特殊的符碼之于一個特殊的社會或者生活方式所具有的適當性能夠被證明是普遍有效的，這并非相對主義，而是符合事實、合乎邏輯的思考。這就是赫爾德（以及毛主席）的百花齊放的花園。當赫爾德說“每一個民族”（或者是“每一個時代”）的內部均有其幸福的中心，這正如每一個球體都有其引力中心一樣的時候[61](#_61_17)，他認可的只是一種“引力作用”的原則：赫爾德希望大力發展的人類學是這樣一門學問，它可以解釋是誰創造了某一社會整體（或某一種個體）的幸福。“世界在總體上漸進地改善”只是一種“虛構”。沒有哪個真正“研究歷史和人類心靈的學者”會相信這一點。每一個發展階段都有它自己的價值：“青年并不比天真、滿足的兒童更快樂；平和的老年人的快樂也不比精力充沛的壯年更少。”每一個階段，每一個人類的群體，相對于其他階段或群體而言，都會有年齡的增長，有成長的過程，不過，這不是趨向于最佳狀態的進步。[62](#_62_17)然而，在赫爾德看來，在需求各不相同、環境千差萬別的情況下，人類成就那形形色色的巔峰都是同等客觀的、同樣可知的。這絕不是相對主義。

幸福（或者美、善、生活觀）分很多種，而且，有時它們是不能比較的：不過，它們全都是正常人對于真實的需要和渴望的反應；每一種都適合于它的環境，它所在的國家及其人民；無論哪一種，配合的都是同樣的適宜；一種文化的成員可以理解和進入其他文化成員的心靈，產生同情和共鳴。[63](#_63_17)赫爾德認為伏爾泰如下的假設是教條的、獨斷的：只有少數幾種過去的精選文明社會（雅典、羅馬、佛羅倫薩、巴黎）的價值——亦即伏爾泰自己的價值——才是正確的。當他批駁此假設時，他傾其全部創造力，力圖復活東方和西方多種文化的種種目標和觀念，并與啟蒙時代的目標和觀念相對照：并非僅僅看作是野蠻的東西——林林總總、隨處可見的我行我素（sic volo，oic jubeo）——而是視為盡管與我們有所不同，但仍是正常人可以自然地追求的一些生活方式；（維柯和赫爾德都認為，）如果我們擁有了理解（客觀的）善、美和正義——無論它們如何偽裝和變形——的能力[64](#_64_17)，那么，對于這樣一些生活方式，即便我們自己不能接受，也不會因為感覺過于陌生而在類似的環境下不去追求它們。這就要求我們盡可能地發揮想象的能力，但不要超出想象之外；不是當作我們理解不了的某種真正的價值而簡單接受，而是想象地“進入”其中。

相對主義，不僅僅是普遍主義（諾夫喬伊[65](#_65_17)稱之為“均變論”[uniformitarianism]）的一個替代選擇，也并不意味著不可通約。世界有很多個，其中有些是互有交迭的。希臘人的世界既不是猶太人的，也不是18世紀德國人或意大利人的；富人的世界跟窮人的世界不同，幸福的人的世界也跟不幸的人不同；不過，歷史、文學、哲學、大眾心理學（V?lkerpsychologie）以及宗教學等領域的比較研究已經揭示了，所有這些價值和最終的目標都是敞開的，是人類可以追求的。這也正是維柯和赫爾德的用意所在：他們告誡說，不要用我們自己文明的度量衡去判斷過去的文化，也不要因為受那種（維柯貶稱為）民族或思想上的自大癥的影響而犯那些時代倒錯之誤。他們都認定，我們有必要而且有能力超越我們自己文化、國家或階級的價值觀，以及某些文化相對主義者企圖限制我們的其他什么密閉的盒子。在赫爾德的論著中，隨處可見他所舉出的許多當時的例子，里面充斥了對于非歐洲文化或歐洲中世紀——赫爾德認為它們在某些方面要超過我們——的輕蔑；在當時，因受法國和英國的啟蒙思想（lumières）之影響，人們往往是通過變形的眼鏡來看待過去的，維柯語帶譏諷地稱之為“我們自己的文明時代”。赫爾德的這些論題對于吉本、休謨或麥考萊對中世紀文明的視而不見，盧梭對拜占庭的漠視，對于伏爾泰對《圣經》和克倫威爾，以及對為了知識而追求知識的反感，即便不是最早的一個，也應該屬于最早的一批解毒良藥之一。然而，與后世的思想家不同，維柯和赫爾德認為，導致這樣一些態度的不僅是無法逃脫的非人力的因素，而且還有像16和17世紀的懷疑論者所說的，人類的偏見、無知和以偏概全；任何人只要運用正常的想象能力去開闊知識視野并接近真理就都能夠擺脫這些束縛——美德對所有人都是敞開的。這里并沒有什么意識混亂的迷宮。

他們并不是與外界絕緣的文化相對主義者，單單從上述內容就可以清楚地看到這一事實。因為，假如他們也身受自己文化壁壘之阻隔，想要理解其他世界，卻無法通過其他世界的那些人自己的眼睛去看待其世界，如此一來，他們還要教導別人要學著這樣去做就純粹是在浪費時間了。除非我們能從階級、國家或教條的種種意識形態牢籠中逃脫出來，否則，難免會把域外的制度或風俗視為古怪且無意義的，或是不負責任的人的信口開河和謊話連篇；而且，如維柯所說，神話、寓言和語言對我們開啟的大門也將只能是羅曼蒂克的錯覺。

超越自身文化區域（Kulturkreis）的局限去思考，這種能力的替代選擇是些什么樣的觀點呢？首先，是將在自身文化里流行的動機、目標、價值和思考方式歸之于其他文明的成員：這正是兩位思想家告誡我們要反對的、漠視歷史變化的時代倒錯，而且為了提醒我們注意其危害，他們還給出了明確的例子。其次，是模仿生物科學的人類學，即嘗試建立一種關于人的科學，其特征由其他自然科學的不偏不倚的客觀性來確定，而代價是把人類看作只不過是動物王國中的一個物種——維柯和赫爾德認為，如此把人不當人看待是毫無理由的；此外，它還偽稱，假如只是就我們自己的經驗而言，那么對于如何才稱得上是人、如何是有目的的意圖，以及行動（action）和行為（behavior）之間的區別這些問題，我們所知道的還不如我們能做的多。最后一種可能性是一種普遍流行的懷疑論：超出我們的文化視野之外的東西既不能被認識，也無從推測，我們不知道，也永遠不可能知道（ignoramus et ignorabimus），歷史學與人類學或許純粹是以文化為前提的虛構故事。的確，它們或許就是如此；那么，為什么我們還要關注這個主觀理想的狂想故事呢？要回答這個問題，舉證的責任屬于懷疑論者。如果說過去是完全不可知的，這也就等于擄奪了過去一詞的所有意義，因而這絕對是一個自我毀滅的想法。

理解過去是否有可能，對此有許多的疑問。不過，理解并不等于接受。當維柯用不容置疑的語詞來譴責荷馬時代社會的殘忍和社會不公時，他并不曾體驗到思想上的不安，他也沒有必要有這種感受。當赫爾德譴責亞歷山大大帝、愷撒、查理曼大帝這些偉大的征服者和地方文化的破壞者，并贊頌東方的文學或遠古的歌謠時，他并沒有被認為有什么自相矛盾之處。這種觀點跟有意識的（或許我應該說，認真盡責的）價值相對主義不是一回事，倒是與多元論有一致之處；它只不過否認了有且只有一種唯一真實的道德規范、美的哲學或者神學，相反，承認多種價值觀或價值的體系都是同等客觀的。一個人可以因為在道德上或審美上排斥某種文化而拒絕它；不過，按照這種觀點，反過來說，假如他理解了這種文化，知其然并且知其所以然，他就可以接受這也是可以被認識的人類社會的其中一種。萬一這種文化中的那些行為是我們根本無法理解的，我們才會被迫僅僅當一個“物理主義派”，只對其姿態進行描述和推測，而背后為其提供意義的密碼——如果有這種密碼的話——則依然未被識破。對我們來說，這些人還不是完整意義上的人；我們無法具有想象力地進入他們的世界；我們不了解他們能做什么；他們跟我們不是兄弟關系（維柯和赫爾德假定，所有的人類都是兄弟）；我們頂多只能朦朦朧朧地猜想，如果他們是在行動的話，這些行動可能的目的是什么。那么，對莫名其妙的野蠻事實，我們真正能做的，就是限定自己只做出純粹的行為主義者（behaviourist）的報告，或者，這份報告頂多是采用純粹相對主義的語言；而在此意義上，這些人的目的——如果以某種方式領會了其為目的——似乎就與我們自己的目的毫無關系。我再重復一遍，多元論——不同客觀目的的不可通約，甚或是不能比較——并非相對主義；更不是主觀主義，也不是所謂的無法逾越的、情緒態度的分歧；相反，許多現代的實證主義者、情緒論者（emotivists）、存在主義者、民族主義者，以及一些的確持有相對主義立場的社會學家和人類學家，卻是以這種情感上的分歧為立論基礎的。這才是相對主義，而我堅信孟德斯鳩、維柯和赫爾德并未受其影響。[66](#_66_17)這一看法，用在那些更為保守的、啟蒙運動的批評者身上也是一樣靠得住的：比如，像默澤爾，他反對伏爾泰對于日耳曼境內林立的小侯國之間法律和習俗千差萬別的輕蔑態度；又如柏克，他控訴黑斯廷斯[67](#_67_17)踐踏印度本土居民的傳統生活方式。在此，我并不想評判他們的客觀主義或多元論是否站得住腳，只是如實地反映。我既沒有假定什么，也沒有提出什么，更沒有施加什么，我只是陳述（Je ne supposerien，ne ne propose rien，ne n’impose rien，n’expose）。

假如在價值和行動領域，這些文化史的創始者并非相對主義者，那么，在知識領域內，他們也不是多元論者。維柯始終假定，我們在某些領域甚至連確定性（certum）都達不到，更不用說可以論證的真理（verum）了；因為，我們的范疇、概念以及研究方法，跟在其他文化中的一樣，都不可救藥地受到文化的束縛，從而也就談不上有效性的大小的問題。對此，赫爾德也持同樣的看法。盡管他們都博學多識，但他們首先是歷史哲學家，而不是歷史研究者；他們也沒有掌握當時最新的批判工具——他們并非像維柯時代的穆拉托里[68](#_68_17)，或赫爾德時代的米夏埃利斯、施勒策和海涅那樣的關注細節的學者。[69](#_69_17)對于當時科學重建的最新方法，他們既沒有使用過，也沒有懷疑過。維柯承認，在希羅多德那里，充斥的是寓言和傳說（當然，這些東西恰為《新科學》這座磨坊提供了極好的谷物），而修昔底德也離準確、可靠很遠。赫爾德也不關心，《圣經》和埃達[70](#_70_17)里面有多少真實的事實，而只當它們是自然而然表達出來的某種社會的、精神的經驗。在他們兩位的著作中，都沒有提到“科學”（Wissenssoziologie）。就事實層面的真理而言，他們和啟蒙運動是一致的：真理是一，而不是多，無論在哪里，對所有人都是一樣的；而且，理性的人所能確認的真理，只是他們依靠批判性的方法能夠揭示的東西。因而，寓言、傳說、詩歌、儀式、規則等等這些通向過去文化的大門，并不確實地（與之相對的是“詩意地”）導向真理；而且，在事實和事件的范圍之內，這兩位思想家的想法與最教條的百科全書派思想家相比，也不見得有更多的多元論傾向，更不用說相對主義了。認為事實這一概念本身就有問題，所有的事實或者包含了種種理論（比如，歌德對此就有清晰的闡述），或者體現了社會環境、意識形態的種種傾向，這樣的觀念之于維柯和赫爾德，就像相對于蘭克的看法一樣，相距甚遠。蘭克認為，在上帝看來，每一個時代都是平等的；赫爾德早已說出了這一看法，顯然，這是一種不折不扣的多元論情緒。

至于錯誤意識，意識形態上或心理上對于客觀真理性質的扭曲，在事實和解釋、實在與神話、理論與實踐之間的復雜關系，牢不可破的自然法則與那些支配人們行為的、“具體化”的、易被打破的人為立法和規則之間的差異，等等這樣一些觀念的充分揭示就必須等待黑格爾及其左翼的門徒們（青年馬克思也包括在內）來完成了。對我們這些生活在馬克思和韋伯之后的人來說，這些批評法國啟蒙運動的歷史主義者并沒有提出有關過去知識的相對主義議題似乎是有一點奇怪；不過，這樣的驚訝本身就是時代倒錯。各類知識范疇也許在更早的時候已經被區辨開來；然而，卻不是如同那些完全或部分地由氣候、種族、階級或其他社會建構、心理建構所決定的彼此近似的思想方式和生活方式一樣的各種知識。

現在，我回到我最初的論題：相對主義，并不僅僅是諾夫喬伊所謂均變論（uniformitarianism）的替代選擇。對那些巴黎哲人的批評者們冠之以相對主義之名，并且指責他們犯了時代倒錯之誤，在我看來這種指責本身才是一種時代倒錯。過去一百年里，如此深刻地困擾著歷史學家、社會學家、人類學家和歷史哲學家的相對主義，其主體（如果說不是其全部的話）是這樣一些思想流派的遺產：他們將人類行為看作主要是由那些無法逃脫的神秘力量引致的，這些力量的外在表現即社會信念和理論是理性化的，也就是說已經被洞察無遺、揭示清楚了。這是馬克思主義與精神分析學，以及帕累托、西美爾或曼海姆的社會學的思想遺產——甚至還在它們的萌芽狀態，在18世紀的巴黎、倫敦及其文化附屬國的那些關鍵思想家那里，以及他們在意大利和德國的批評者那里，其觀念中似乎就很少表現出什么系統化的意識。

密爾曾經說過：“目前人類進步的狀況還處于低水平，把人們跟那些不同于他們自己的人——其思維和行動的模式跟他們不一樣——聯系起來看待，這種做法不管給予它多高的評價都不為過……這種交流從來就是（在現時代尤其如此）人類進步的基石之一。”[71](#_71_17)此語可謂整個論題的點睛之詞；對這樣一個論題，啟蒙運動思想家的批評者們（也許還包括我們今天的許多人）可能都不會有不同的意見；尤其是當我們用“進步”取代了“知識”一詞之后，更是如此。

# 五　邁斯特與法西斯主義的起源

一個國王，一個騎馬的人，

一個數一數二的人，

在邁斯特的身邊

寫著：國王，看啊：劊子手。

——維克多·雨果，《街道與園林之歌》[72](#_72_17)

可是不是堅持這些事情的時候了

我們這個時代不再對它的被占領

保持沉默了……

——約瑟夫·德·邁斯特，《圣彼得堡之夜》[73](#_73_17)

## 1

在研究政治思想或宗教思想的歷史學家看來，一般而言，約瑟夫·德·邁斯特的個性和觀點通常并沒有什么使人困惑或成問題之處。在邁斯特身處的時代，各種流行的觀念和態度明顯互不相容，而且來源于完全不同的歷史傳統，隨之有了諸多善變的人物，他們是如此復雜與矛盾，以至于難以將其歸入以往所熟知的那些范疇之下；而邁斯特則被視為一個特別簡單、特別純粹和清晰的人物。

歷史學家、傳記作家、政治理論家、觀念史家以及神學家們，已經花費了不少力氣，不僅細微地傳達了18世紀晚期19世紀早期的政治和社會空氣，而且描述了身處那樣一個觀念急劇變化的時代之人獨具特色的品格特征；在那些精神方面復雜難解的人物中，諸如歌德與赫爾德，施萊爾馬赫與小施萊格爾，費希特與席勒，孔多塞與夏多布里昂[74](#_74_17)，圣西門與司湯達，以及俄羅斯沙皇亞歷山大一世，甚至拿破侖本人，都可謂典型的代表。在某種程度上可以說，一些當時評論者的感受，通過格羅的名畫“拿破侖視察艾勞戰場”（現收藏于巴黎盧浮宮）表達了出來。此畫表現的是一個來歷不明的騎在馬上的人：這是一個陌生、神秘的騎士，背景也是神秘莫測的，命定的男人（l’homme fatal），與隱蔽力量有關，不知道來自何方，遵循著超自然的、玄妙的法則（一切人性、乃至一切自然物都隸屬于這些法則）而行動；他是這個時代的巴洛克傳奇中有著異國情調的英雄人物，就像梅爾默斯、修道士、奧貝曼[75](#_75_17)，新奇，讓人著迷，陰險，令人深感不安。

在西方文化史上，這一時期通常被認為是思想和藝術中的古典模式經過長期研磨之后達到的輝煌頂峰。這種古典模式以觀察、理性反思及實驗為基礎，同時，它也受到一種嶄新的、焦躁不安的精神影響——與其說是受其影響，還不如說就是這種精神的體現。它企圖狂暴地沖破各種古老的、束縛人的形式，而又緊張不安地專注于變動不居的內心意識，同時，向往著無邊無際、未知的世界運動不息、變化不止，努力回歸那久已遺忘的生命之源；無論對個人還是集體都抱有熱情的自信；即便因為無法實現的目標而生出了不能滿足的渴望，它也要為其找出表達的方式。這就是德國浪漫主義的世界——瓦肯羅德[76](#_76_17)和謝林[77](#_77_17)，蒂克和諾瓦利斯的世界，表現主義者和馬丁主義者[78](#_78_17)的世界。它執著地排斥一切安靜、純粹、明亮和理智的事物，而癡迷于黑暗、夜晚、無意識，以及不僅統治著個人的靈魂還統治著外部自然的潛在力量。這個世界被一種探求兩者神秘關聯的渴望所占據：那永不可及的宇宙中心，那一切創造物和未創造物的中心，有著不可抵抗的吸引力；這是一種兼有微言譏諷和強烈不滿、憂郁和興奮的狀態，支離破碎、失意無望然而又是一切真正的洞見和靈感的源泉，破壞性和創造性同在。它也是一舉解決了（或者說消融了）一切表面矛盾的過程。這些矛盾被排除于（或曰超越于）正常的思維和冷靜的推理框架之外，進而，在一種特殊視角的關照下——有時就是創造性的想象力，有時是哲學頓悟的特殊能力——它們就變成了歷史的“邏輯”或“內在本質”，亦即從形而上的所謂生長過程的“剝落”（exfoliation），疏離了那些唯物論者、經驗主義者和普通人的膚淺思維。這就是《基督教真諦》的世界，《奧貝曼》、《海茵里希·馮·奧夫特丁恩》和《魏特曼》的世界[79](#_79_17)，是小施萊格爾的《盧辛德》和蒂克的《威廉·羅維爾》的世界[80](#_80_15)，也屬于柯爾律治[81](#_81_15)以及據說受到了謝林的自然學說啟發的新生物學和生理學。

按照邁斯特所有的傳記作家和評論家們那些栩栩如生的描述，約瑟夫·德·邁斯特并不屬于這個浪漫主義的世界。他痛恨浪漫主義精神。像夏爾·莫拉斯[82](#_82_15)和T.S.艾略特一樣，他贊同古典主義的三位一體，支持君主制和教會。他是純粹的拉丁精神的化身，與喜怒無常的日耳曼靈魂正好相反。在一個晦暗不明的世界里，他看起來確定無疑；在一個信仰和藝術、歷史和神話、社會學說、形而上學以及邏輯學等等都看起來糾纏不清的社會中，他卻有區分、有鑒別，并且嚴格地、執著地堅持他的選擇。他是一個保守的天主教徒，一個學者和貴族，也正是法國大革命的教條和法令所要觸犯的人——法國人（fran?ais）、天主教徒（catholique）、紳士（gentilhomme）。對于經驗主義、自由主義、專家政治和平等民主，他一律反對；對世俗化懷有敵意，反對一切形式的非教派的、非制度化的信仰。這是一個強有力的、拉倒車的人物，他的信仰和思維方式均來自于教父的教導和耶穌會士的律令。“一個殘暴的專制主義者，一個暴躁的神權政治家，一個不會妥協的正統主義者，并且倡導教皇、國王和執行絞刑者構成的荒謬的三位一體論，隨時隨地維護最苛刻、最狹隘、最頑固的教條，一個出自中世紀的黑暗人物，在他身上部分是博學的學者，部分是教會法庭審判官，部分是死刑執行人。”[83](#_83_15)這就是埃米爾·法蓋的形象概括。“他的基督教是恐怖的，要求被動的順從并且奉為國教”[84](#_84_15)；他的信仰是“一種略加修改的異教信仰”。[85](#_85_15)他像是一個5世紀的羅馬人，受過洗禮但還是羅馬人；或者說是一個“梵蒂岡的軍事執政官”。[86](#_86_15)他的崇拜者薩繆爾·羅什布拉夫也曾經談到他的“恐怖的基督教信仰”（christianisme de la Terreur）。[87](#_87_14)丹麥著名的文學批評家喬治·布蘭德斯[88](#_88_16)曾經深入研究過邁斯特及其時代，稱其為教皇麾下輕步兵部隊的文學上校，如果說他是一個基督徒的話，其意義就相當于說一個人既可能是一個自由貿易者，也可能是一個貿易保護主義者。埃德加·基內[89](#_89_15)曾經提到，邁斯特的“上帝是冷酷無情的，其助手是劊子手；他是屬于永久的公共安全委員會的耶穌基督”。[90](#_90_15)司湯達（他也許未必讀過邁斯特的東西）稱之為“死刑執行者的朋友”。[91](#_91_15)勒內·杜米克則說他是“一個陳腐的神學家”。[92](#_92_15)上述這些各種各樣的老套的描述，主要是圣伯夫發明的[93](#_93_15)，法蓋使之長期流傳，而那些政治思想教科書的作者們則忠實地不斷復制。邁斯特被描繪成一個狂熱的君主主義者，更是一個教皇權威的狂熱支持者；他傲慢、不知變通，具有堅強的意志，并且擁有一種從教條的前提嚴密地推導出極端的、令人難以接受的結論的不尋常能力。他是一位才華橫溢而又晦澀難懂的作家，帶有塔西佗式的自相矛盾的特點；又是一位杰出的法語散文大師；也是一位不合時宜的中世紀神學家。他是一個被惹惱了的反動分子，兇猛地尋釁戰斗，只憑借他出色的文筆，徒勞地希望可以阻擾歷史的前進。他是一個著名的異數，令人敬畏、孤獨、苛刻、敏感，最終結局又是可憐的。往好里說，他是一個悲劇性的貴族形象，公然蔑視而且譴責這個他本不該降生的、多變的、粗俗的世界；說難聽點，他是一個冷漠、狂熱的頑固分子，散布讕言，詛咒他視而不見、充耳不聞的這個非凡的新時代。

邁斯特的作品被認為饒有趣味但并不重要，是封建主義最后的絕望掙扎，以及黑暗時代對于進步的抵抗。他激發了最尖銳的反應：其批評者之中鮮有人能控制自己的感情。他被保守主義者描繪成一個勇敢而又注定要失敗的衛道士，而在自由主義者的筆下，則是老朽、無生氣的一代人遺留下來的一位愚昧、可憎的代表。兩方面都一致認為，邁斯特的時代已經過去了，他的世界已經和當代的或者未來的議題沒有任何關聯。這種看法得到了很多人的認同，如拉梅內[94](#_94_15)（他曾經是邁斯特的盟友）和維克多·雨果，圣伯夫和布蘭德斯，詹姆斯·斯蒂芬、莫利和法蓋，都將其視為過時的力量而予以摒棄。這一批評也得到了20世紀著名的邁斯特研究者的支持，如拉斯基、古奇、奧莫代奧[95](#_95_14)，甚至還包括關于邁斯特最詳盡、極具批判性的現代傳記的作者，羅伯特·特里姆非，他將邁斯特視為一位難以解釋的無政府主義者，在當時并非沒有影響力，但卻屬于邊緣的、反常的人物。[96](#_96_14)

上述判斷，如果是對生活在麻煩比較少的社會里的人來說，完全可以理解，但對我來說，它還不夠全面和充分。邁斯特也許使用的是過時的語氣，但他講的內容卻是有先見之明的。與他那些更為進步的同時代人相比較，比如貢斯當、德·斯塔爾夫人（Madam de Sta觕l）、邊沁以及密爾，邁斯特在某些方面是非常時新的，他絕非落后人物，相反超前于他的時代；更不用說與那些激進的極端主義者和烏托邦主義者相比了。如果問他的觀念何以在那些支持羅馬天主教會和法國薩伏依人貴族政治的人之外（卡武爾[97](#_97_14)即出自其中，不過在他身上幾乎看不出什么痕跡）并沒有產生更為廣泛的影響，理由只能是：在他自己的時代，還沒有易于接受的土壤。他的學說，甚至更重要的是他的精神趨向，不得不等待一百年之后才能自我實現（盡管它們終將不可避免地實現）。邁斯特一般是被嘲諷的對象，我這篇文章乍看起來或許像是荒唐的悖論，很顯然，還需要提供證據以使它更具有說服力。下面的研究就是要盡力給上述判斷提供支持。

## 2

在邁斯特最富創造力的時代，當時大眾意識最關心的問題，亦即一個普遍問題的變體：人們怎樣才能得到最好的統治？一切理性主義者的解決方案因為法國大革命而聲名掃地。在18世紀的最后20年，這些設想曾經在最熱情洋溢的言說中得到過宣揚。人們不禁要問，是什么導致了它的失敗？法國大革命是經過長期醞釀和討論之后，對西方世界自從基督教興起以來整個的生活方式蓄意進行的顛覆活動，就此而言，可以說大革命在人類歷史上是一個獨特的事件。而對那些被革命毀滅的人而言，談到革命時，說它是一場無法理解的大災難更適合一些，那是大眾的墮落和愚頑的一次突然的發作，是神的怒火猛烈爆發，或者說，是晴朗的天空卷過的神秘風暴，它橫掃了舊世界的根基。毫無疑問，對于那些流亡到洛桑、科布倫次或倫敦的頑固、愚昧的貴族們來說，這就是真正發生的事。而對于那些中產階級的思想家，以及無論何種階級，所有受到激進的或自由的知識分子不斷宣傳鼓動的影響的那些人來說，至少在一開始，它就被當成一場期待已久的拯救，是光明戰勝古代黑暗的決定性的勝利，它將開啟一個新的階段，人類最終開始掌握自己的命運，借助理性和科學的應用而獲得解放，不再是自然的犧牲品——自然之殘酷是因為她不被我們理解；也不再是人自身的犧牲品——只有當人在道德或智識方面有盲區或者被扭曲的時候才會產生壓迫和破壞。

然而革命并沒有產生預期的結果。在18世紀的最后幾年以及19世紀之初，對于公正無私的歷史觀察家以及歐洲新工業時代的受害者們——他們看得更加清楚——來說，以下這一點越來越清楚：盡管人類的負累在某種程度上從一個肩膀換到了另一個肩膀上，人間慘劇的總量卻并沒有顯著的減少。隨后出現的有關革命事件狀況的分析，正如意料之中的，各執己見：其中，有的人是真正為了理解這一事件，有的人是渴望找到責任者，換句話說，是為了澄清自己。這些對失敗原因的剖析以及對補救措施的設計，構成了19世紀上半葉政治思想史研究的主要內容。詳細追溯其枝節問題將會扯得很遠。不過，幾種主要的解釋，包括提出批評的和為之辯護的，都已為大家所熟知。自由主義者將一切問題都歸咎于革命的恐怖，亦即暴民的統治及其領導人的狂熱，它們超出了應有的限度，超出了理性的限度。人們實際上已經看到了自由、繁榮和正義，然而，由于他們自己激情過高（能否避免這一點，取決于理論分析家是樂觀還是悲觀），或是觀念錯誤（比如說，相信中央集權和個人自由可以兼容并存），導致人們到達目的地之前就已經迷失了方向。社會主義者和共產主義者發生了分歧，而且對于社會經濟因素（首先是財產關系的結構）缺乏足夠的重視，結果導致當他們實際面對它時軟弱無力——這一點在那些革命締造者身上顯露無疑。天才的改革者們，比如西斯蒙第[98](#_98_14)和圣西門，對于各種社會、政治和經濟沖突的起源、本質和結果，曾經提出了敏銳而且具有原創性的解釋，與他們的理性主義前輩們所采取的先驗的（a priori）方法截然不同。具有虔敬信仰和形而上玄思傾向的德國浪漫主義者，把潰敗（déb覾cle）歸咎于理性主義者那種錯誤意識形態的搖擺不定，認為它對歷史的理解有極深的謬誤，它對人類以及社會之本質的看法也是機械主義的。神秘主義者和光照派教徒（illuminists）——在18世紀最后幾十年和19世紀初，他們的影響力遠比一般人所認為的更強大、更深遠——則提出，根源在于人們不能理解（或者更應該說是不能融入）與超自然的精神力量的和諧相處，這種精神力量遠比物質原因或者頭腦中持有的其他觀念更為重要，正是它統治了人民和國家的命運。保守主義者們——其中既有天主教徒，也有新教徒（如赫爾德、柏克、夏多布里昂、馬萊·迪龐、約翰·繆勒、哈勒以及他們的盟友）——則談到了無限聯合體和不可分析的網絡的獨特力量和價值，亦即柏克所謂的千絲萬縷的社會關系和精神的關系網；一代又一代人從誕生之日起就受其影響，他們所擁有的甚至他們自身，多半均拜其所賜。這些思想者贊美代代承繼的神秘力量和傳統的延續；他們將其比喻為浩蕩洪流，以此與時流——如那些魯莽的法國哲人（philosophes）所倡導的思想，一些不切實際的觀念把他們的心智搞糊涂了——相抗衡，這當然是毫無效果的，甚至可能自取滅亡；其中還有人將其比喻為一棵伸展的大樹，樹根深植，延入浩渺虛空，深不可測，在它交錯的枝葉蔭庇之下，無數人如羊群放牧一般平靜倘佯。另有人談到神的計劃逐步地展開之模式，其中每個連續的歷史階段，在這一計劃永恒的整體（永遠都是現在）之中的時間變化里，在每一點表現上，都揭示了無形造物主的精神。不管有多少種說法，其中的寓意是一致的：理性，無論在何種意義上——抽象的能力、創造性的思維，或者將現實世界分類和解析為根本性的因素，或者是發展出一門經驗性或演繹性的人類科學的能力——都是法國哲人的妄想臆造。這些哲學家們——無論是受了牛頓物理學的影響，還是接受了直覺主義者和盧梭的平等主義學說——在談到人的時候，說的都是自然創造的人，所有人都一樣，其基本的品性、能力、需要和習慣都可以通過理性的方法被揭示和分析。有的認為，文明化就是這種自然的人的發展過程，有的則以為恰好相反，文明化會阻止人的發展，但是他們都贊同：一切進步，包括道德、政治、社會、智識各方面，都取決于人的需要的滿足。

像柏克一樣，邁斯特也否認了人這種創造物的實在性的概念：

1795年憲法，就像它的先例一樣[他寫到]，是為了人制定的。但是，這世上并沒有人這種東西。在我有生之年，我見過法國人、意大利人、俄羅斯人，等等；感謝蒙田，他讓我知道，還有可能有波斯人。然而，談到人，我可以斷言，我從來沒有見過他；即便他存在，對我來說，也是未知的。[99](#_99_14)

以這一虛構概念為基礎而建立的科學，在宏大的宇宙進程面前，是虛弱無力的。依據那些科學專家們制定的方案，對這一科學加以解釋——毋寧說是加以改變或者扭轉——的努力，其實都是荒唐可笑的，結果只能是付諸一笑，聊供消遣而已；它們并不會招致多少不必要的磨難，也不會出現那種最壞的情況，即血流成河，那是歷史、自然或自然中的上帝對人類的愚蠢和放肆的懲罰。

歷史學家們一般把邁斯特歸入保守主義者之列。據說，他和博納爾德[100](#_100_14)代表了天主教保守勢力的極端形式：他們是傳統主義者、君主主義者、蒙昧主義者，頑固堅持中世紀的學術傳統，對大革命之后歐洲出現的一切新生的、活躍的東西都懷有敵意，徒勞地企圖恢復一種古代的、在民族主義和民主政治之前的中世紀神權政治——這種神權政治在很大程度上只是他們的想象。對于博納爾德來說，這種描述尚有幾分真實，幾乎在每一點上，他都適合作為教皇至上論者的樣板形象。博納爾德頭腦簡單、視野狹窄，并且在他漫長的一生中變得越來越狹隘和緊張。作為一個官員和紳士——無論是在這兩個詞的最好的還是最壞的意義上，都可以說——博納爾德真正做到了在日常生活中盡力貫徹阿奎那留下的智識、道德和政治的規范。他的做法粗暴、機械、不知變通，在對他所身處的時代的認識上，持有頑固的，有時甚至是自得的偏見。他宣稱，自然科學全是一套謬誤之辭，渴望個人自由也是原罪的一種形式，任何對絕對世俗權力的占有，無論是個人的獨裁，還是民眾的集體領導，都是對神圣權威的褻瀆和排斥，而神圣權威的唯一代表只能是羅馬教會。因而，民眾對權力的篡奪，既是那些王公大臣們最初的、惡意篡奪權力的直接后果，也是對它自身的顛覆。競爭——自由主義者的萬能靈藥——在博納爾德看來，是對神圣戒律的抗命違犯，與之類似的探討正統神學的神圣領域之外的知識，只不過是腐敗、閑散的一代人為了滿足焦躁的情感而沒有規矩的獵奇。像中世紀大辯論中的教皇至上主義者（papalists）一樣，博納爾德認為，唯一適合人類的統治形式就是古代歐洲的莊園和行會的等級制，社會組織應得到傳統和信仰的肯定，掌握最高的世俗權威和精神權威的，是教皇以及那些作為教皇帳下忠實而又順從的代理人的王公們。上述觀念都是博納爾德用冗長、陰郁、冷酷、單調的筆調寫下來的，因而，他的作品，甚至在某種程度上還有他的個性，理所當然會被遺忘或忽視，今天看來，似乎都已經不在教會學者的視野之內了，盡管他的思想已經收入了教會政治理論的通行資料，而且的確曾經有過一定的影響。

邁斯特非常敬重博納爾德。盡管二人從未謀面，但有過書信往來。邁斯特還曾說過，博納爾德是他在精神上的同胞兄弟——顯然他的所有傳記作者，甚至包括不輕易犯錯的法蓋，都過于認真地看待了這句話。我們都知道：博納爾德是法國人，而邁斯特是薩伏依人；博納爾德是一個出身于古老家族的貴族，而邁斯特的父親只是一個新近躋身貴族之列的律師；博納爾德是斗士和朝臣，而邁斯特主要是一個法學家和外交家。邁斯特又是一位哲學批評家和出類拔萃的著名作家，而博納爾德更多學究氣，理論表達方面詞不達意；邁斯特是王室權力的熱情支持者，經驗豐富的談判專家，善于處事，而博納爾德更專注學問，常作嚴肅的說教，遠離那些人氣旺盛的貴族客廳，但在那里光彩照人、生氣勃勃的邁斯特卻廣受歡迎、極得敬重。然而，這些不同之處只不過是一些較為瑣碎的事情。這兩個人被描繪成不可分割的整體，是同一運動的兩個首領，是天主教會重建運動的雙頭鷹。這就是幾代歷史學家、批評家和傳記作家們，大量重復、彼此應和、共同協力要表達的印象；然而，在我看來，這種印象有誤導之嫌。博納爾德在政治上是一個正統的中世紀問題專家，天主教會重建運動的頂梁柱，堅如磐石，令人望而生畏，但他在當時就已經是過時人物——遲鈍、缺乏想象力、學識豐富，但冷酷無情，是天主教反改革運動教條的權威。拿破侖的認識非常到位：盡管博納爾德這個人顯然對他的統治懷有敵意，倒可以當作抵擋所有批評思想的屏障，實際上有利于他的統治的穩定，因此，他不僅在學院里給博納爾德一席之地，還邀請博納爾德擔任他兒子的導師。邁斯特則是完全不同的另外一種人，另外一種思想家。他的視線同樣冷漠，他的思想核心同樣強硬而又冰冷，但他的觀念——既有積極的一面，亦即在他眼中世界是怎樣的，并且希望它怎樣變化；又有消極的一面，亦即它會摧垮其他的思想和情感的派別——卻更為大膽狂放、更有趣味、更具有原創性、更強有力，實際上，也比博納爾德狹隘的正統主義者視域中的任何夢想都更有威脅。因為邁斯特能夠理解，舊的世界正在死去——這在博納爾德那里看不出來；而且，他認識到了正在確立之中的新秩序令人生畏的形貌——博納爾德卻永遠認識不到這一點。邁斯特關于新秩序的看法深深地震撼了他的同時代人——盡管他不是用預言式的語言來表達的。不過，它的確是預言，這些判斷在當時似乎非常荒謬，但在我們今天看來卻早已是司空見慣了。對于他的同時代人，也許對于他自己來說，他都好像是在冷靜地凝視著古代的、封建的過往時代，但事后證明，他所看到的東西遠比那種熱血沸騰的未來憧憬更為明晰。他的有趣之處和他的重要性就在于此。

## 3

1753年，約瑟夫·德·邁斯特出生在尚貝里，是參議院主席十個孩子中的長子。他得到的頭銜是薩伏依公爵領地的最高司法長官，該領地后來歸屬了撒丁王國。他們一家是從法國尼斯搬來的，他覺得自己的一生都奉獻給了法蘭西。在那些居住在邊疆甚或是國界之外的人身上，常常可以發現他們對自己血脈相連、情感所系的國家的這種崇敬之情；他們對其終生都懷有一種浪漫主義的情愫。終其一生，邁斯特都是他所在國家之君主們的忠誠國民，然而他真正熱愛的卻唯有法蘭西，（繼格老秀斯之后）并稱其為“天國之后最為公正的王國”。[101](#_101_14)他曾在某處寫到，命運讓他降生在法國，但他卻在阿爾卑斯山迷失了方向，跌落在尚貝里。[102](#_102_14)他接受了一個出身良好家庭的年輕的薩伏依人所應得到的常規教育：他進了一所耶穌會學校，成為一名世俗的修士，其職責之一是援助那些罪犯，尤其是參與死刑的執行，給那些將死之人提供最后的幫助和安慰。也許正是因為這一經歷，他的思想中才充斥了絞首架的形象。他對立憲主義和共濟會略微有些不以為然——但對后者，即便在晚年被迫表示譴責的時候，他仍然對其保持某種尊重。1788年，他隨其父的步調，當上了薩伏依的參議員。

邁斯特對于那些溫和的薩伏依共濟會員深表同情，這一點是他思想上的一個印記。對他產生影響的，首推18世紀晚期的神秘主義者圣馬丁（Louis-Claude de Saint-Martin）及其前輩帕斯夸雷的馬丁內斯（Martinès de Pasqually，1727-1774）的著作。圣馬丁倡導虔心向善，追求德性生活，抵抗懷疑論和唯物論，對此，邁斯特都極為贊同。可能正是從圣馬丁那里，邁斯特吸取了自己后來畢生奉行的泛基督主義：呼吁基督徒的聯合，譴責那種“我們稱之為‘容忍’的愚蠢的漠不關心”。[103](#_103_14)在邁斯特身上，圣馬丁主義者的氣味還有如下表現：他喜歡追尋《圣經》中那些深奧的學說、玄妙的蛛絲馬跡，他還對斯韋登伯格[104](#_104_14)感興趣；強調上帝展現其神奇之處的神秘方式以及那神意的狡計——讓人們活動的無意之舉變成了完成神的計劃之一部分，而這一計劃卻是那些絕望而又懵懂的受惠者所不曾想到的。在邁斯特于教會中度過的青年時代里，至少在薩伏依，他并沒有對信仰中的共濟會傾向表示過反對——如果有過的話，那是因為在法國，在維萊爾默茲[105](#_105_14)的領導下，共濟會變成了攻擊啟蒙運動中的唯物論和反教會的自由主義的武器。邁斯特早期對共濟會的同情，適時地成為他懷疑那些更為頑固地擁護教會和王室宮廷者的持久資源，這種懷疑伴隨了他一生，盡管他對教會和宮廷的熱愛始終不渝。不過，這一懷疑要到較晚時候才出現：在他的早期歲月，薩伏依的議院要比法國的王公們略微進步一些。18世紀初，封建制度就已經被廢除了；王公們的統治仍然有家長制作風，但是已經相對開明；農民不再被賦稅壓得無法喘息，商人和制造業者也不再像在德國或意大利的侯國那樣受到貴族傳統特權的過多牽制。都靈政府是保守的，但并不獨裁；極端主義情緒是罕見的，也較少反動分子和激進分子；那時（以后也是如此），這個小國在一個謹慎小心的官僚政府統治下，渴望保持和平，避免跟鄰邦發生矛盾沖突。當法國爆發革命的消息傳來，旋即被這里的人當成難以置信的恐怖事件；當地對雅各賓派的態度，與1871年瑞士的保守主義分子對巴黎公社的態度，以及在日內瓦和洛桑的那些對貝當元帥抱有同情的、嚇破了膽的正統派對于二戰期間法國抵抗組織的態度，并沒有什么兩樣。同樣地，這個聲譽良好、有著自由傾向的貴族政府震懾于這場在法國爆發的社會大變動，在驚恐中畏縮退避。當好戰的法蘭西共和國入侵薩伏依，意欲并吞時，薩伏依國王被迫出逃都靈，隨后又在羅馬躲了幾年，在拿破侖向教皇施壓之后，他又跑到了撒丁王國的首府卡利亞里。邁斯特起初曾贊同在巴黎簽訂的議會法案（acts of the State-General），但很快改變了想法，并出走洛桑；然后，又從洛桑到了威尼斯和撒丁島，在那里他過的是一個典型的流亡保皇黨人窮困潦倒的生活，服侍他的恩主撒丁國王，而后者早已成了英格蘭和俄羅斯的陪臣。邁斯特的激進情緒，以及他總是過于強硬地堅持并表達的一些觀點，讓他在這個保守、褊狹、憂心忡忡的小朝廷里，成了一個讓其他人感到不舒服的成員。當他的朋友科斯塔提醒他不要出版一部寫作于1793年的作品《薩伏依保皇黨人書信集》（Lettres d’un royalists savoisien à compatriotes）時，邁斯特曾對此略有提示：“思想過于活躍，包含太多能量，在這個國家就會沒有什么市場。”[106](#_106_14)到了19世紀初，他被任命為撒丁王國的官方代表，派駐圣彼得堡，這對他來說，也算是某種解脫。

毫無疑問，大革命對于邁斯特執著而又頑強的心靈產生了相當大的影響，導致他要重新檢討自己的信仰和觀念的基礎。他那點兒至多只能說是邊緣化的自由主義思想消失得無蹤無跡。他以一個激烈批評任何形式的立憲主義和自由主義的形象出現，成為一個主張教皇權力至上的正統主義者，篤信權威和權力都具有神圣性，而且很自然地頑固抵制18世紀的啟蒙學者所堅持的一切——理性主義、個人主義、自由主義的妥協（liberal compromise）以及平民的啟蒙。邁斯特的世界被不信神的理性用邪惡力量打碎了，唯有剝開種種偽裝，斬斷（所謂“革命”）這只九頭怪獸的所有頭顱，才能重建這一世界。兩個世界抵死相爭，他選擇了一邊，而且意味著絕沒有寬恕的可能。

## 4

從《論法國》（Considérations sur la France，該書于1797年在瑞士匿名出版，是一部氣勢磅礴、文筆優美的論戰文集，其中收錄了許多篇他最有原創性和影響力的論文）到《圣彼得堡之夜》和《培根哲學檢討》（Examen de la philosophie de Bacon）（后兩書在他去世后出版），這一階段是邁斯特全部思想活動的最高潮，在其中他反駁了那些風靡一時的思想家們所持有的、在他看來是最狹隘的生活觀。

最使他惱火的是那種無動于衷、順其自然的樂觀主義，而當時（尤其是在法國）的時髦哲學家們，卻似乎都完全承認它的有效性。那些文明圈子里的人認為，真正的知識只有通過自然科學的方法才能獲得；盡管不用說關于什么是自然科學以及它能夠做什么，19世紀中期的人的看法與它此后兩百年的實際發展顯然有所不同。只有運用理性能力，而且是在以感官知覺為基礎的知識增長的協助下——而不是借助神秘的內省，或者是不加批判地接受傳統、陳規陋習，或者是聽從那超自然權威的聲音（它或許是直接向我們昭示的，或許是記載在神圣的經典之中），我們才能發現有史以來就一直困擾人們的那些重大問題的最終答案。當然，在不同的思想流派之間，以及不同的思想家之間，他們彼此的分歧是非常尖銳的。洛克相信，在宗教和倫理學之中存在著直覺的真理，而休謨就不這么想。霍爾巴赫，跟他的許多盟友一樣，是無神論者，為此還遭到了伏爾泰的嚴厲批評。杜爾閣（邁斯特一度很敬重此人）認為，進步是不可避免的；門德爾松卻不贊同，他捍衛的是被孔多塞拒斥的靈魂不朽學說。伏爾泰相信，讀書對社會行為產生了主導性的影響；而孟德斯鳩卻認為，各民族之性格以及社會、政治制度之所以有著難以改變的差異，正是氣候、土壤以及其他環境因素的影響。愛爾維修設想，僅僅通過教育和立法就可以完全（實際上是完美地）改變個人和社群的品格；但他的想法馬上就遭到了狄德羅的批評。盧梭與休謨、狄德羅有所不同，他也談到了理智和情感，但卻懷疑藝術、討厭科學；他強調意志的培養，譴責知識分子和專家，而且對人性的未來幾乎不抱希望——這一點與愛爾維修和孔多塞恰好相反。休謨和亞當·斯密把義務感當作可以用經驗方法檢討的一種情感，而康德正是在盡可能最尖銳地否定這一論題的基礎上建立了他的道德哲學。杰斐遜和潘恩認為，自然權利是不言自明的，而邊沁則說，這是大言不慚地胡言亂語，并且將《權利宣言》謂為紙上狂吠。

盡管這些思想家們的確存在類似上述的尖銳分歧，但是也有一些信念是他們共同擁有的。他們相信，通過各種措施，人在本質上是可以理性化和社會化的；或者說，如果不是被流氓欺騙，或讓白癡誤導的話，至少能夠理解自身以及他人的最大利益是什么；假如教他們去領會那些運用普通人的理解力即可發現的行為規則，他們便完全能遵循其行事。這些思想家們還相信，無論在生物界還是在非生物界，都有統治自然的法則存在，而無論是否可以用經驗方式揭示出來，這些法則在人們向自身或外部世界去探尋，均能得到驗明。他們認為，如果這些法則之發現及其相關知識，能夠廣為傳播的話，就將在個人與其周邊，還有在個人自身之內，促成一種穩定的和諧狀態。他們之中的大多數人都相信，個人自由的最大化和政府的最小化是可以實現的——至少在人們經過適當的再教育之后會有此可能。他們相信，即便其他一切都錯了，以“自然規律”為基礎建立的教育和立法也不會錯；自然就是理性的行動，因而從原則上說，它的運轉過程也可以從一系列的終極真理（比如幾何學，以及后來的物理學、化學和生物學中的定理）那里推導出來。他們相信，一切美好的、值得愿望的東西都必然是和諧一致的，而且不僅如此，所有的價值還將彼此關聯，構成一個不可破壞的、邏輯上相互連鎖的關系網絡。在他們中間，那些更傾向于經驗化的人則堅信，正如研究非生物的科學一樣，一種關于人性的科學也可以建立起來；而且，那些倫理和政治方面的問題，假如是真正的問題，從原則上說都是可以解答的，其答案的確定性不會亞于數學和天文學。以這樣一些答案為基礎，生命將會是自由、安全、幸福的，并且擁有美德和智慧。一句話，在他們看來，既然在自然科學領域里，過去一百年取得了超過迄今人類思想歷史上所有成就的輝煌成果，現在運用同樣的能力和方法，千禧年不實現是沒有道理的。

上述這些觀念正是邁斯特批駁的目標。拋開了基本的人性這一理念化概念的先驗公式，他訴諸從歷史學、動物學以及日常觀察得來的經驗事實。拋開了進步、自由和人之完全實現的理想，他鼓吹依靠信仰和傳統而得到拯救。他詳細描述了人性中不可救藥的惡劣和腐化，以及隨之產生的對于權威、等級、服從與征服的必然欲求。拋開了科學，他鼓吹本能、基督教智慧、成見（那可是世代相傳的經驗成果）以及盲信的優先地位；拋開樂觀主義，他訴諸消極悲觀；拋開永恒的和諧與和平，他訴諸沖突與苦難、罪惡與懲罰、流血與戰爭的必然性，那神圣的必然性。拋開了和平與社會平等的理想，那是以人的共同利益和純良天性為基礎的，他宣稱，對于他所歸屬的這些墮落的人和民族而言，與生俱來的不平等，還有目標和利益的激烈沖突，就是正常狀態。

邁斯特否認諸如自然和自然權利這類抽象的東西有任何意義；他提出了一種有關語言的學說，與孔狄亞克或蒙博杜（Monboddo）所說的截然相反。他讓天賦王權這一聲名狼藉的學說重獲新生，而且，他捍衛神秘與幽暗（尤其是非理性）作為社會政治生活之基礎的重要性。他以其顯著的鮮明和果決，抨擊一切形式的清澈明晰與理性的組織。就氣質而言，他跟他的敵人——雅各賓派——很相似；像雅各賓派一樣，他也是一個全心全意的信仰者，一個激烈的睚眥必報的人，一個徹底的極端主義者（jusqu’au boutiste）。1792年那些極端分子的特征，就是其拒斥舊秩序的徹底性：他們抨擊的不僅僅是它的缺點，也包括其優點；他們不想保留什么東西，整個有害的體系都要毀掉，連根帶葉，如此才能建設全新的東西，新的秩序之興起絕不依賴舊世界的廢墟，毫無讓步。邁斯特站在與此對立的另一個極端。他攻擊18世紀的理性主義，批評那些著名的革命者自身的褊狹與狂熱、威權與個人嗜好。他其實比穩健派更能理解這些人，甚至對他們的某些才質有惺惺相惜之感；不過，這些人幸福憧憬的東西，在他看來，卻是噩夢一場。他想把“18世紀哲學家的天城”[107](#_107_14)夷為平地，片瓦不留。

他所使用的方法，就跟他所鼓吹的真理一樣，盡管他自己宣稱主要吸取自坎普滕的托馬斯（Thomas à Kempis）、托馬斯·阿奎那、波舒埃或蒲爾達羅（Bourdaloue），但實際上可歸功于這些羅馬教會頂梁柱的并不多；相較之下，它們跟奧古斯丁或邁斯特青年時代的思想導師——維萊爾默茲的光照派教義以及帕斯夸雷、圣馬丁的追隨者——的反理性主義的理路倒是更多共通之處。邁斯特的立場，與德國的反理性主義和信仰主義的創始者們是一致的；同樣的還有法國的一幫人，像莫拉斯、巴雷斯[108](#_108_14)及其追隨者，在某些情況下，他們宣傳羅馬當局的價值和權威甚而不提其是否基督的信徒；此外，還包括所有那些始終視啟蒙運動為個人之敵的人；以及那些捍衛超驗原則的人，在他們眼中，這些超驗的原則會因假定它們跟科學和常識處在同一層次上而被誤解和遮蓋，所以，他們愿意——或者說必須——捍衛來自智識或道德上的批評。

## 5

霍爾巴赫和盧梭是徹底的對頭，但談到自然，卻一致懷有敬畏之心，視其為（帶有一些隱喻意義的）和諧、善意、無拘無束。盧梭相信，在那些未曾墮落的人們的淳樸心靈面前，自然會展露她的和諧與美。霍爾巴赫則確信，自然之和諧與美的展示，只會透露給那些用理性的探究方法去發現其秘密的人，展現給那些不受偏見和迷信遮蔽的、有教養的理智與精神。與他們二者不同，邁斯特接受的是另一種古老的看法：在大洪水泛濫之前，人是明智的；但他們因犯罪而被罰；他們墮落的后代現在可以發現真理了，但不是依靠他們自身能力的和諧發展，也不是依靠哲學或物理學，而是通過羅馬教會的圣徒和博士們有幸接受的啟示，顯而易見，對此唯有遵從。我們被告知，要研究自然。于是我們就照辦。完美如斯的歷史學和動物學，有何發現呢？是樂觀的理性主義者，如孔多塞（Marquis de Condorcet）的自我實現的和諧美景嗎？恰恰相反，結果發現自然是青面獠牙的。在《圣彼得堡之夜》中，邁斯特告訴我們[109](#_109_14)：

在整個的廣大的動物界，盛行著公開的暴力，一種長期形成的暴戾之氣支撐著所有生命，而它們注定有同樣的結局：一旦你從沒有生煙的地方走進生命之域，馬上就會發現，就在生命之域的邊界上刻寫著將會因暴力而致死的判決。在植物王國，你也能有同樣的感受：從參天大樹到纖纖細草，有多少植物是死掉，又有多少植物是被殺死的；然而，自從你踏進動物王國的那一刻，這一法則突然有了可怕至極的證據。有一種力量，一種暴力，亦隱亦顯，在每一種物種里面，均選定一定數量的動物要去吞噬另一些：因而，就有了捕食的昆蟲、捕食的爬蟲、捕食的飛鳥、捕食的魚類、捕食的四足動物。無時無刻，都有某種生物正在被另一種生物吞噬。在數不盡的動物物種之中，人的位置高高在上，沒有什么活物能夠逃脫他破壞性的手腕。他殺戮以求食，殺戮以取衣；殺戮以為打扮；殺戮以為攻擊，殺戮以求自保；為了鍛煉自己而殺戮，為了愉悅自己也去殺戮；他為了殺戮而殺戮。他是洋洋自得的恐怖之王，想要擁有一切，誰也不能阻擋……從羔羊身上撕取了羊筋，讓他的豎琴更加響亮……從豺狼那里拔下了最致命的牙齒，為他可愛的藝術品打磨拋光；從大象身上剝取了象皮，給他的孩子擰成鞭子；他的桌子上也鋪蓋著動物的毛皮……那么，在這種俯仰皆是的殺戮中又有誰能消滅其他一切生物的人類呢？唯有人類自己。應該對屠殺人類負有責任的正是人自己……這就是以暴力破壞生命之偉大法則的終點。整個地球，永遠浸泡在血泊中，無他，一個巨大的祭壇而已，所有的生命都必定要被獻祭，沒有目的，沒有選擇，不會停歇，直到萬物的終結，直到罪惡的根除，直到死亡都死亡。

這就是邁斯特著名的、恐怖的人生觀。他對鮮血和死亡的強烈的癡迷，屬于另一個不同的世界，與柏克想象中的富饒、寧靜的英格蘭不同，——那兒有舉止雍容、穩重睿智的鄉紳，大大小小的鄉間居舍靜謐至極，是依據生者和逝者以及那些還未出世的人簽訂的社會契約而建立的永恒社會，免受那些不幸之人的動蕩不安和窮困凄慘之苦。

它與神秘主義者和光照派的隱秘的精神世界同樣距離遙遠，盡管他們的經歷和教導曾經給予年輕的邁斯特以觸動。這種人生觀既不平靜，也不保守，既非盲從現狀，也不僅僅是神職人員的蒙昧主義。它跟現代法西斯主義偏執的世界觀有著親緣關系，而早在19世紀即發現有此種思想確實讓人驚訝。在那個時代，只有格雷斯[110](#_110_14)（G?rres，1776-1848）在其晚年的批判之詞中對邁斯特的這種觀點有某種程度的呼應。

然而，對邁斯特來說，生活并非毫無意義的屠殺，并非西班牙思想家烏納穆諾（Miguel de Unamuno）所謂的“老邁斯特伯爵的屠宰場”。[111](#_111_14)因為，盡管戰爭的主題是不確定的，盡管勝利無法計劃，既不能僅僅憑借智巧而獲得，也不能憑借科學家或律師們宣稱擁有的那種知識去獲得，然而那不可見的主宰者，最終會站在其中一方去戰斗，最后的結果是無可置疑的。這一神圣的元素就是這樣一種東西：它跟世界歷史的、人類的或宇宙的精神并沒有什么不同，世紀之交的德國浪漫主義者（如謝林、施萊格爾兄弟）也傾向于據此來描述和解釋世界，亦即超自然的代理人（agency），它在某一刻同時既是創造力、又是理解力，是萬事萬物的創制者和解釋者。

邁斯特用反諷式的語言（有時候像塔西佗，有時候又像托爾斯泰）宣稱，自然科學的方法對于達成真正的理解是很致命的——在這一點上，他絲毫不亞于那些德國的浪漫主義者（以及在他們之后的法國反實證主義者拉韋松和柏格森）。分類、抽象、歸納、合并同類、推論、計算，并且總結為嚴格的、永恒的公式都是錯把表象當成了實在，描述了表面而未觸及深層，是用人為的分析拆散了活潑的整體；這對歷史進程以及人類心靈的進程都是誤解，是把至多適用于化學和數學分析的范疇錯用在了它們的身上。

為了真正理解事物之所以然，需要有一種截然不同的態度，德國形而上學家謝林以及在謝林之前的哈曼曾經在得到神意啟示的詩人或先知的靈光閃現中發現的一種態度——在與自然本身的創造性過程合為一體的情形之下，為實現自身的或社會的目標而奮斗的先知們，將自己視為宇宙演進之目標中的一分子，這里的宇宙儼然就是一個生氣勃勃的有機體。邁斯特于天啟宗教中，于歷史中，去尋求答案，將我們人類自身放置在社會傳統（及其情感、行動和思想的方式）之宏大框架之中——在其中唯有真理自存；答案，在他看來，就是內在模式（inner pattern）的顯現，我們至多能隱約地、間或地了解。

或許柏克對這一點不見得會完全反對：無論如何，像德國浪漫主義者似的人并不多見，他們從政治上退縮了下來，轉而歌頌古代社會風俗（folkways）的詩情畫意和英明睿智，或是那些具有超常創造力和預言能力的藝術家和思想家的天賦奇才。任何一個政府的制憲立法，都是以篡奪神圣立法者的特權為基礎的。因此，一切憲法都是同樣有害的。這一看法，甚至柏克也會認為太過頭；不管怎么說，英國的傳統主義者和德國的浪漫主義者都沒有以輕蔑或消極悲觀的眼光來觀察人類，然而對邁斯特來說，吸引他的卻是原罪的意義，以及人類擺脫不掉自我破壞的愚蠢行為的邪惡和無益。一次又一次地，他反復闡述這一事實：唯有受難才能讓人們免于全體陷于無政府狀態的無底深淵，免于一切價值的毀滅。在邁斯特的黑暗世界里充斥著這樣一些概念：一方面是無知、任性、白癡；另一方面，作為補救措施，是流血、痛苦和懲罰。人們——人民大眾——就像是孩子、瘋子、遙領業主，其中的大多數都需要有一位監護人、一個可靠的導師、一個精神指導者來管理他的私人生活以及財產支配。既然這些人已經是無可救藥的腐敗和衰弱了，他們做什么都是沒有價值的；除非他們受到保護，能夠免除誘惑，不再為了那些無意義的目的揮霍自己的力量和財富；除非他們得到訓練，在他們的監護人的永久監督之下，去干他們被指定的任務。那么，反過來，為了維持這種確定的、嚴格的等級——它是真正的自然秩序，教皇是首腦，由最高級的成員到最卑微的成員，在人類的大金字塔上從上往下依次排列——他們需要獻出自己的生命。

邁斯特認為，他看到，在每一條通向知識和救贖的真正道路的入口處，都有柏拉圖的高大形象指示著方向——這一點并非無關緊要。他指望耶穌能扮演柏拉圖的精英角色，將歐洲從他那個時代的奢靡浮華和毀滅性的錯亂失范中拯救出來。不過，重中之重的核心人物，整個社會的頂梁柱，是一個遠比國王、牧師或將軍更為令人恐懼的形象——劊子手。在《圣彼得堡之夜》里面，最有名的段落就是獻給劊子手的：

那難以解釋的人是誰呢？在有那么多讓人愉快、有利可圖、實在可靠甚至光鮮體面的職業可供選擇，從而可以發揮一技之長、施展自身能力的時候，他卻選擇了去折磨和殺戮自己的同類？像他這種頭腦，這種心腸，還是跟我們一樣的人嗎？難道他沒有什么特殊的地方，沒有什么異于我們的本質嗎？在我自己看來，我對此毫不懷疑。表面看起來他跟我們是一樣的。初生時候跟我們大家完全一樣。不過，他是一種很特別的人，需要有一種特別的法令——來自創造力的法令（fiat）——才能使其成為人類大家庭中的一員。他自身天生就像一種法令。

按照普通人的意見來想想他是什么吧，假如你能做到的話，應該努力設想一下，他是怎樣漠視和輕蔑這種意見的。幾乎從不曾有人給過他適當的居所，他更不曾擁有過這樣的居所，一旦別人把他掃地出門，他就再也不會出現。置身于這種荒涼之中，周遭空曠，相依為伴的唯有他的妻兒，是他們讓他還曉得人類的聲音，否則他能聽到的就只有呻吟嘆息……這時候一個陰暗的信號出現了；正義（justice）的奴仆敲響了他的大門，告訴他被選中了；于是他應聲而去；來到開闊的廣場，那里群氓遍布，人頭攢簇，令人望而生畏。有個犯有瀆圣罪的家伙、一個制毒者、一個弒親者，被拋擲向他：他一把抓住，將其扭綁，捆在平放的十字架上，然后揚起手臂；隨之是可怕的沉默；現場沒有別的聲音，只聽到骨頭在壓榨之下的碎裂，以及受刑者的哀號。他將其松綁，放在車輪上；碎肢落進輪輻，腦袋被絞斷，毛發豎起，口鼻洞開，口中時而迸出幾個污字，但求一死。完事后，他的心臟怦怦直跳，不過，那是興奮的跳動：他在為自己慶賀，他在心里對自己說，“沒有誰比我更適合干這事了”。他拾級而下。伸出滿是血污的雙手，隔著恐懼退縮的人群，接住了正義（justice）從遠處拋過來的幾枚金幣。他坐到餐桌邊，吃起東西來。然后上床睡覺。到了第二天，當他一覺醒來，他考慮的是與一天之前他所做的完全不同的事了。他還是一個人嗎？是的。上帝在他的神殿里面接納了他，允許他祈禱。他并不是一個罪犯。不過，也沒有誰敢于斷言他品德高尚，誠實守信，是個值得尊敬的人。沒有什么道德上的贊譽之辭適合他，因為別的人都被假定跟人類有某種關系：但他沒有。然而，一切的偉大、力量、服從都依賴于劊子手。他是可怕的人，是人與人之間關系的紐帶。假如世上沒有了這一神秘的代理人，秩序馬上會陷于混亂：王權傾覆、社會動蕩。創造君權的上帝，也會制造懲罰；他將塵世立在兩根柱子上：因為“地的柱子屬于耶和華，他將世界立在其上”（《圣經·撒母耳記上》2：8）……[112](#_112_14)

這可不僅僅是邁斯特關于罪與罰的帶有虐待欲的冥想，它與邁斯特其他同樣熱情而又明確的思想一樣，表達的是他發自內心的深信不疑的想法：唯有籠罩在權威的暴力恐怖之下，人們才能得到拯救。每時每刻都應該提醒他們，要記得自己活在誠惶誠恐的神秘感之中，這種神秘感是深藏于所有創造物內心的；要讓他們從永恒的苦難中得到潔凈，要讓他們意識到自己的愚蠢、怨毒以及事事無用，從而學會謙卑。戰爭、磨難、痛楚，這些就是人們擺脫不掉的東西；人們不得不盡可能去忍受。而為他們指定的導師們，則必須盡職盡責地完成造物主（他已經把自然安排為一種等級分明的秩序）為他們布置的任務，冷酷無情地施行統治（而不是寬恕他們），并同樣冷酷無情地消滅敵人。

那么，敵人是誰呢？那些迷惑人們耳目的家伙，或是企圖顛覆既定秩序的人，就是敵人。邁斯特稱之為“持異議派”（la secte）[113](#_113_14)。他們是制造麻煩的人，是顛覆者。除了新教徒和詹森派信徒，他的名單里面還包括自然神論者和無神論者、共濟會會員和猶太教徒、科學家和民主人士、雅各賓派、自由主義者、功利論者、反圣職論者、平等主義者、至善論者、唯物主義者、唯心主義者、律師、新聞記者、世俗改革派，以及各種各樣的知識分子；所有那些呼吁抽象原則的人，信仰個體理性或個體良知的人，個人自由的信奉者，理性的社會組織的信奉者，改革派和革命家——這些人統統都是既定秩序的敵人，都應該不惜一切代價鏟除掉。這就是“持異議派”，他們永遠不會消停，總是鬧個不休。

這樣一張名單，我們早就聽過很多次了。它首次準確地整理出了革命逆流所認定的敵對者名單，這一反革命的潮流到法西斯主義的出現達到了頂峰。邁斯特相信，新秩序是邪惡的，它釋放了暴虐和狂熱，先是在美洲、繼而在歐洲引發了毀滅性的革命，他想要對抗這一新秩序。

所有的知識分子都是壞家伙，不過，最危險的還是自然科學家。在一篇論文里，邁斯特對一位俄羅斯貴族說，腓特烈大帝講得對，科學家是對政府的威脅：“羅馬人用金錢從希臘人那里購買他們所缺的人才，同時又蔑視這些為他們提供人才的人——在這一點上他們表現了罕見的超強判斷力。他們說，講話的時候面帶微笑：‘餓著肚子的希臘人愿意做任何事情來取悅你。’[114](#_114_14)假如他們選擇模仿這種人的話，那就是在拿自己開玩笑了。正因為他們鄙夷這些人，他們才偉大。”[115](#_115_14)在古代人之中，猶太人和斯巴達人也是如此，就因為他們不受科學精神的污染才獲得了真正的偉大。“對政治家而言，文學已經是相當危險的了，自然科學甚至更加無益。尤其是跟人打交道，理解別人，或是領導別人的時候，科學家的愚笨言行表露無疑，這是人所共知的。”[116](#_116_14)科學的眼光就是給一切權威挑錯；它會導致無神論的“毛病”。

在任何一個國家、任何一處地方，科學都會有一個不可避免的缺點，那就是壓制了人們真正的天職——愛（love）；代之以傲慢自大，把人引上邪路，偏離正常的想法，使他與所有的部屬為敵，反叛一切法律和制度，對任何變革都無條件擁護……一切科學之首是治國之術，它在學院里面是學不到的。從蘇杰（Suger）到黎塞留（Richelieu），從沒有哪個偉大的人物曾沉迷于物理學或數學。自然科學的天賦是一種專注自身的才能，有了它，別的天賦便不可能發生。[117](#_117_14)

在18世紀所謂“自然母親”或“自然女士”的保駕護航下，通向一種幸福、和諧、富饒的生活，相信有這種可能性的人們，其可信度也不過如此——一切都出自于無力面對真相的狹隘心靈的自我欺騙。

和平為一物，現實為另一物。邁斯特追問，“這是怎樣的一種難以想象的魔法啊，它讓一個人始終準備好當錘鼓的第一聲響起的時候……就毫不猶豫地出發，而且常常是懷著洋溢的熱情（這種熱情也有其特殊之處），為的卻是在戰場上把自己的兄弟——和他同一立場，愿意跟他同甘共苦——撕成碎片，盡管他的兄弟并沒有對他做錯什么？”[118](#_118_14)連殺雞都會流眼淚的人，上了戰場，也會毫不遲疑地殺人。他們這么做，純粹為的是公共的利益，表現的是一種痛苦的、無私的責任，是他們人性的情感之流露。劊子手殺的是為數不多的罪犯、弒親者、造假者，等等諸如此類的人。士兵殺的是成千上萬無罪的人，不加選擇，盲目砍殺，而且還激動狂熱。假如從別的星球來了一個天真的訪客，他會問在這兩種人里面，哪一種人應該回避，應該輕蔑，哪一種人值得稱贊和尊敬，給以獎勵，我們該如何回答呢？“請給我解釋一下，在這個世界上何以最榮耀的事情——以囊括無遺的全體人類的眼光來看——就是可以清白無罪地去屠殺無辜的人。”[119](#_119_14)還有什么能比邪惡、腐化、墮落的雅各賓派的共和國更為生動地展示這一點呢？它不就是惡魔之國，不就是彌爾頓的群魔殿（Pandemonium）嗎？

然而，人天生就是有愛心的。他有同情心，有正義感，有向善之心。他會為別人一灑同情之淚，這樣的眼淚給他以愉悅。他還會發明一些故事，一些讓他悲嘆落淚的故事。那么，對于戰爭和屠殺的這種激烈狂暴的愿望是從何而來的呢？何以人們會跳進火坑，擁抱這種熱情呢？——以如此讓人厭惡的方式激勵他們的熱情。為什么連翻翻日歷這樣的瑣碎小事都要橫眉豎目的人，竟然會像溫順的動物，甘心被送上屠場去殺人或是被殺呢？一敗再敗的時候，彼得大帝可以讓成千上萬的士兵去送死，但當他想讓他手下的諸侯（boyars）剃掉胡須的時候，卻幾乎要面對一場叛亂。如果人們追求的就是利己主義的話，何以他們不去結成聯盟，從而達成他們所喜愛的——他們是如此衷心渴望的——那種普遍的和平呢？可靠的答案只有一個，那就是：人們犧牲自己的愿望，與他們自我保護的愿望、追求幸福的愿望一樣，都是基本要求。戰爭就是這個世界上可怕而又永恒的法則。盡管無法在理性的層面上為之辯護，戰爭依然神秘莫測，具有無法抗拒的吸引力。在合理的功利主義層面上來看，的確如一般所論述，戰爭很瘋狂，破壞性大。假如終將由戰爭支配人類的歷史的話，那么，這正表露了理性主義者的解釋的不足，尤其是把戰爭當作一種精心計劃的、可以闡釋或論證其正當性的現象來加以檢討的不足。盡管招人憎惡，戰爭永不會停止，因為它不是人類的發明：它是神意的安排。

在人的知識水平、公開意見這樣的層面上，教育可以起作用，但更深的層次，它就無能為力了。后者，邁斯特稱之為不可見的世界，在那里，高深莫測的因素——因為它是超自然的——在個體中起到了最重要的作用（在社會中亦如是）。理性，18世紀被尊崇如斯的理性，實質上是最脆弱的工具，無論是理論上還是實踐中都只不過是“燭火星光”[120](#_120_14)，不足以改變人們的行為，或是解釋其動機。凡是理性的都不牢靠，因為它是理性的、人為的：唯有非理性的才能持久。理性的批判能夠侵蝕一切易受其影響的東西：唯一可以幸免的，是本性神秘而又不可說明的東西，正因如此，它與理性是絕緣的。人造的，人就能損毀：唯有超人的才會持久。

歷史上可以說明這一真理的例子多得數不勝數。有什么比世襲的君主制更加荒唐的呢？[121](#_121_14)憑什么相信英明高尚的君主肯定會有同樣優秀的子孫呢？自主地選擇君主——選舉君主制——肯定是更為合理一點的。然而，波蘭的不幸局面足以證明這種辦法也會導致讓人遺憾的后果：與此同時，世襲王權這一完全非理性的制度卻是人類全部建制中最為穩定的制度之一。民主共和國肯定要比君主制更為理性：然而，即便是在民主制最輝煌的伯里克利時代的雅典，民主又維持了多久呢？而且，代價又有多高呢？與之相反，偉大的法蘭西王國有六十六位國王，有的好，有的壞，平均起來看還算夠格，在長達一千五百年的時間里，他們把法蘭西治理得很好。此外，乍看起來，還有什么比婚姻和家庭更加不合理的呢？憑什么即便兩個人對于生活的口味、觀念都已經不同了，也要他們結合在一起，互不分離呢？何以這樣一種虛偽造作要一直維持下去呢？但是，盡管其存在是對抽象理性的侮辱，兩個人的牢不可破的結合，以及家庭成員之間的神秘紐帶，一直在延續著。

如果說運用理性就意味著進行類似于自由散漫的人類智力之日常運轉的話，所謂歷史就是理性在活動這一觀點，正是邁斯特要反駁的。邁斯特列舉了許多例子，來說明理性的制度設計恰恰會適得其反。理性的人總是會追求快樂的最大化，痛苦的最小化。但是，社會卻不可能是這樣一種工具。社會建立的根基是某種更為基本的東西，是永恒的自我犧牲，是為了家庭、城邦或是教會、國家而獻身，并且不計苦樂得失的人生追求，是犧牲自己以求得社會穩固、甘愿受難和赴死以保存神圣的生命形態延續下去的熱切希望。一直到19世紀晚期，我們才會再次發現這種對于非理性目標的狂熱的執著，不牽涉個人利益或快樂的羅曼蒂克之舉，以及舍己從人、自我毀滅的熱情沖動。

在邁斯特的世界里，人的行動并非亦步亦趨地以博取日常利益為導向，以精打細算、功利的計較為出發點，盡管人類的特征表面看起來就是這種功利的計較；實際上，給人印象深刻的是，它恰好跟宇宙萬物步調一致，而宇宙的源頭是未經解釋又不可解釋的深沉之所，不是理性，也不是個人意志；英雄人物，如拜倫和卡萊爾所敬仰的對象，在暴風驟雨面前毫不畏懼的勇者，在邁斯特看來，就跟那些愚蠢的科學家、社會設計師或工業巨頭一樣，看不到他們自己的憑借所在。最好的、最強大的行動，常常是激烈的、非理性的、無理由的，因而，當其被錯誤地歸因于理智的動機時，必然會遭到誤解，被當成貌似荒唐的舉動。在他的意義上，人類的行為，唯有當其合乎以下情況時才可說是正當的：其行為動機應該是這樣的一種趨向，它既非為了求得幸福或安逸，亦非為了生活的整潔、圓融，也不是為了獲得自我肯定和自我提升，而是為了實現一種深不可測的神圣的目的，這種目的既是人們所不能也不應該試圖測度的，也是人們不敢否認的。這一趨向，或許經常會導致一些行為，給人們帶來痛苦和屠殺；按照理智的、常態的、中產階級的道德規則來看，此類行為也許要被視為傲慢自負、有違公正，但是，不管怎么說，其行動之源是那幽暗而不可解析的、一切權威的核心。這是詩性的而非平鋪直敘的世界，它是一切信仰和能力的源泉，唯因借此，人得以自由，得以選擇，得以創造和破壞，得以超越于因果決定的、可以科學解釋的、機械的物質運動，得以超越于那些天性更低、善惡不明的生物。

就像所有嚴肅的政治思想家一樣，邁斯特也對人之本性有他自己的一種預先的設想。這一設想深受奧古斯丁影響，但并非完全是奧古斯丁式的。人性軟弱，而且品質惡劣，不過，他并非完全受動機的控制。人是自由的，有一顆不朽的靈魂。在人的內心，有兩種原則在爭斗：他既是一位theomorph——造物主按照自己的形象創造的，是圣靈的光輝閃爍；又是一位theomach，一個罪人，背叛上帝的逆徒。他的自由相當有限：他處于無可逃脫的宇宙洪流之中。實際上，他無力創造什么，但他可以做修補。他可以在善與惡之間、上帝和魔鬼之間作出自己的選擇，而且要對自己的選擇負起責任。在一切創造物中，唯有他在掙扎，在奮斗，為了求知，為了自我表現，為了自我的救贖。孔多塞在人類社會和蜜蜂、海貍的社會之間作過比較分析。不過，蜜蜂和海貍都不曾想要比它們的祖先知道更多東西；飛鳥，游魚，哺乳動物，都在單調、往復的循環中保持不變。唯有人類認識到，他是被貶斥的。這一點正是“人之偉大和人之可悲的證據，證明他有高貴的權利，證明他被難以置信地貶斥”。[122](#_122_14)他是“荒謬的怪物”[123](#_123_14)，曾經一度生活在優雅的、自然的世界，既有可能成為天使，也有可能染上惡習。“他并不知道他想要的是什么；他想要那些他并不想要的東西；他甚至不想要那些他想要的東西；他想要的就是這種‘想要’；在自己身上，他看到了某些本不屬于他自己的東西，而且比他自己更為強大。聰明的人就會反抗，會喊叫‘誰能救救我？’，傻子只會屈服，把軟弱當成快樂。”[124](#_124_14)

人——道德的生物——應當心甘情愿地服從權威，而且他們必須服從。因為，他們太墮落、太虛弱，根本無力管理他們自己；而沒人管理的話，他們會四分五裂，陷于無政府狀態，終將迷失自己。沒有什么人，沒有哪個社會，可以自己治理自己。一切政府均來自于某些不可置疑的強制性的權威，這種表述毫無意義。能夠制止無法無天的現象的，唯有某種我們不能對其有所要求的東西。它或許是習俗，或許是良心，或者是教皇的權威，或者是利劍，總之，終歸是某種東西。亞里士多德說得再對不過了，有些人生來就是奴隸[125](#_125_14)；假如說他們不應該是奴隸，那就難以理解了。盧梭說過，人生而自由，但卻無往不在枷鎖之中。“他這話是什么意思呢？……人生而自由，這簡直是瘋話連篇，恰恰是真理的反面。”[126](#_126_14)人甫一出世，就因其品質惡劣而無法擺脫鎖鏈：人生來有罪，之所以能被社會、國家所容忍，只因為未加約束的個體判斷力的失范得到了它們的壓制。像柏克（他影響了邁斯特）、也許還像盧梭（在某些解釋方面）一樣，邁斯特相信，各個社會都有自己的一種全體的精神，一種真正道德高尚的一致性，社會正是借由它而塑造成型的。不過，邁斯特進一步說：

[他斷言]政府是一種真正的宗教。它有自己的教條，有種種神秘之物，還有自己的牧師。將其交付于個人的議論，是對它的毀滅之舉。它之所以賦有生命，依靠的是國家（the nation），更確切地說，是憑借一種政治信仰，政府即為這一信仰的一種象征物。人的第一需要，是應該把他日益生長的理性置于（教會與政府）雙重的扼制之下。應該把人的理性完全消滅，消融于國家的理性之中，也就是說，將其由個體的存在轉化為另一種存在方式，公共的存在。這就好比是河流入海，河流之水融進了汪洋之中，但實際上依然是存在的，只不過沒有了本來的名稱，或是個體的特征。[127](#_127_14)

這樣一種政府，不是一紙憲法所能創造，或為其奠基的：憲法也許該遵守，但是不可能被崇拜。而假如沒有崇敬之意，甚至沒有信仰的執迷——這是一個宗教的前方防御工事（un ouvrage avancé）[128](#_128_14)——那就什么都不能持久了。這種宗教所需要的并非有條件的服從（比如洛克和新教徒的貿易契約），而是要把個人消解在國家之中。人們必須要交出——而不僅僅是暫時地出借——自己。社會不是銀行，而是一家有限責任公司，公司里的人一個個相互提防，害怕上當受騙，被別人剝削。人人都以想象中的權利或需要之名設法抵抗——這才是生命的活力，而社會組織以及形而上的組織終將因此而被破壞、粉碎。

這并不是波舒埃或是博納爾德所提倡的那種意義上的威權主義。托馬斯·阿奎那或是蘇亞雷斯[129](#_129_14)的四平八穩的亞里士多德式的理論建構，早就被我們拋在腦后了。現在，我們飛速逼近的是德國極端民族主義者的世界，啟蒙運動的敵手的世界，尼采的世界，索雷爾和帕累托[130](#_130_14)的世界，勞倫斯、漢姆生[131](#_131_14)、莫拉斯、鄧南遮的世界，“血與土”（Blut und Boden）的世界，遠遠超越了傳統威權主義的世界。邁斯特的思想體系表面看起來也許像是古典的，但內里卻是驚人的現代風格，與溫情和光明極端對立。其基調一點不像18世紀的思想，甚至不像標志著18世紀反叛思想高峰的那些最為激烈的、歇斯底里的人物（如薩德或圣鞠斯特），也不像那些冷冰冰的反動分子，他們將自己封閉在中世紀教條的高墻之內，以此來對抗自由與革命的宣傳者。

宣教萬物之核心即為暴力，信仰黑暗力量的威力，贊美唯有鎖鏈能夠束縛住人們自我破壞本能、進而使其得到救贖，追求反理性的盲目信仰，相信唯有神秘的東西才能延續、一旦解釋就是已經解釋，宣揚流血與犧牲，宣揚民族靈魂與溪流入海、歸于一心，宣揚自由主義的個人主義之荒謬，以及，尤為重要的是，不受約束的批判的知識分子所具有的破壞性影響——這些論調，以前我們肯定聽說過。就實際而言——如果不談理論的話（有時候帶有顯然是虛假的科學式的偽裝）——邁斯特這種深沉的悲觀主義色彩的先見之明，恰好是我們這個恐怖世紀的極權主義思想（包括左派和右派）的核心所在。

## 6

邁斯特的哲學的要旨，是對18世紀法國哲人所鼓吹的理性的全面攻擊；影響其思想的，一是（至少是在法國）作為革命戰爭的結果而興起的nationhood（意為“國家的獨立”）一詞的新的意義，再就是柏克的思想，尤其是他對于法國大革命、對于永恒的普遍權利和價值的譴責，以及對于習俗和傳統的凝聚力、整合力的強調。至于英國的經驗主義，尤其是培根[132](#_132_14)和洛克的看法，邁斯特嗤之以鼻，不過，他對英國人的公眾生活倒是略示敬意；后者對他來說，就像許多西方的天主教理論家的看法一樣，是一種與羅馬的普遍真理已經斷了聯系的地方性文化，不過，在沒有擁有真正的信仰的前提下，即便達致了可能的最高境界，長期來看可以無限接近于完全地實現的英國人所想象的精神理想，也始終會留有遺憾和不足。英國人的社會值得尊重，是因為他們的社會建立在對某種生活方式的接受的基礎之上，同時又沒有不停地去追問和檢討這種生活方式的根據何在。[133](#_133_14)無論是誰，質疑某種制度或是某種生活方式的話，他都想要得到答案。而答案，理性的論證所支持的答案，本身又易于成為類似的進一步質疑的對象。因而，每一個答案都永遠趨向于隨時被懷疑。

一旦這種懷疑態度大行其道的話，人類精神就再也不能安寧了，因為追問無止境，但最終的答案看起來卻不可能找到。一旦根據也被質疑，那就沒有什么永久的東西可以建立了。疑慮和變動，從里到外的分解性侵蝕，將把生活變得動蕩不安。如果像霍爾巴赫和孔多塞所分析的那樣，就解釋過頭了，什么穩定的東西都留不下。個人會因為無法解決的疑慮而經受折磨，現有的制度將被顛覆，被同樣注定要毀滅的其他生活形式所替代。哪里都找不到立身之地，秩序蕩然無存，平靜、和諧、令人滿足的生活毫無實現的可能。

那些可靠的東西必須得到保護，不受此種侵襲。霍布斯肯定是深知君主制的性質的，他為利維坦設計的法律，徹底、毫無疑義地免除了一切義務。不過，霍布斯的國家跟格老秀斯或路德的國家一樣，也是一種人為的建構，無法回避無神論者和功利主義者對世世代代之人的無休止的詰難：人為什么要這樣生活，而不能那樣生活呢？為什么人們要服從這個權威，而不是別的權威，或者干脆誰都不服從呢？一旦允許知識分子提出此類煩人的議題，其后果就無法控制；一旦施與了第一推動，就無法補救，腐化無可挽回地開始了。

幾乎沒有人懷疑，邁斯特在某種程度上受到了柏克的思想影響。法國大革命的所有反對者都從柏克這一重要的軍火庫中得到過武器支援。不過，盡管邁斯特自己說得益于柏克，但他可不是這位偉大的愛爾蘭反革命作家的門徒。對于柏克謹小慎微的保守主義，或是他對《王位繼承法》（Act of Settlement）——篡位者奧蘭治的威廉（William of Orange）正是借此法令擄奪了虔誠的天主教徒詹姆斯二世的合法權力——的稱譽，邁斯特都與之格格不入；柏克對于妥協和調適的鼓吹，以及他有關社會契約——即便他說的是一種在生者和死者、未出世者之間簽訂的契約——的言論，也不合邁斯特的口味。跟教皇絕對權力主義者邁斯特不一樣，柏克不主張神權政治，不是專制政治論者，也不愛走極端。然而，柏克對于脫離了歷史發展、脫離了人之為人、社會之為社會的有機生長過程的抽象理念——永恒、普遍的政治真理——的譴責，以及他對于盧梭等人提倡的自由——即傳統框架，社會結構，團體與國家的精神生活，維系社會并賦予其特性和力量的那些不可見的線條，這些人造的、可以去掉的東西，人們均應不受其束縛——的堅決反對，卻都是與邁斯特有共鳴的，也許可以說在某種程度上就是源自于柏克的想法。邁斯特饒有興味地引述柏克的話，不過，耶穌會士的思想影響在他身上依然十分強大。

邁斯特以其不時喚起古典之莊嚴與峻美的語言——圣伯夫稱之為“無與倫比的雄辯”[134](#_134_14)——宣稱，理性主義的或經驗主義的解釋，實際上是對罪衍的掩蓋；因為在世界的核心之處，是神秘的、無法測度的黑暗。這一超自然的源泉，其力量就在于理性探究對它無能為力；由此源泉之中產生出了社會生活的一切強大生命活力的權威性，即強者、富有者、偉大者對于弱者、貧窮者、渺小者的權威性，以及要求別人順從的權利，此權利屬于征服者、牧師，屬于家族、教會、國家等等的首腦人物。“可以非常簡單地說：王命令你，你必須前進。”[135](#_135_14)這種權威是絕對的權威，因為它無法被質疑；這種權威也是無所不能的，因為它根本無法抵抗。宗教之高于理性，并非因為它比理性給予了更為可靠的答案，不，是因為它根本不給予任何答案。它不用勸誘或是論證，它只是下命令。信仰唯因其盲目才成其為真正的信仰；一旦它開始尋求辯護，它也就結束了。世界上一切強大、永恒、有力的東西，都是超越于理性的，在某種意義上，是與理性相反的。君主世襲制、戰爭、婚姻，這些東西之所以持久，恰恰因為它們是不能被辯護的，因而也就不能被駁倒，被除掉。非理性確保其存續的方式，正是理性永遠都不希望去做的。在當時，這是一個極其新奇的論題，邁斯特所有的怪誕的悖論，都由此推衍而生。

邁斯特的學說酷似早些時候一些宗教捍衛者對理性主義及懷疑主義思想的抨擊，不過，二者實有不同，其間差異不僅在于其暴力風格，而且表現在后者按照神權政治的生活觀視為缺點（或在某種程度上是難點）的東西，反而在他這里得到了表彰。這是從圣托馬斯和16世紀的著名神學家們——邁斯特自稱從他們那里得到過靈感——的有所節制的理性主義，向早期教會的剛猛、絕對的非理性主義的回歸。邁斯特確實曾提到神圣的理性（divine reason），而且他也談到天意（providence），萬事萬物之最終形成都是天意不可捉摸的運作結果。不過，神圣的理性，在邁斯特這里，并不像18世紀的自然神論者們所訴諸的東西；后者所謂理性，是上帝植入人類的東西，是伽利略和牛頓的劃時代的貢獻的源泉所在，它是按照仁慈的主宰或是英明的君主制定的計劃去創造合理幸福的工具。邁斯特的神圣理性的概念，是一種活動，它是先驗性的，因此肉眼無法得見。它不能從任何憑借簡單的人類方式即可獲得的知識中演繹出來；那些全身心投入上帝所揭示的世界中的人們，或許能被恩準瞥上它一眼，因而得以從神圣的天意所決定的自然和歷史中學到東西，即便他們還不懂得其運作方式和目的。因為有了信仰，他們感受到了安全。因為他們已經足夠聰明，能明白用人類的范疇去解釋神圣力量的愚蠢，他們沒有了懷疑。最重要的是，他們不再尋求可以解釋一切的普遍性理論。因為，對于真正的智慧而言，沒有比用科學的辦法去建立普遍性的原則更不幸的事了。

對于普遍原則及其應用的危險性（這一點往往為法國的啟蒙學者所忽視），邁斯特持有非常敏銳而又顯著的現代看法。無論是在理論上，還是在實踐中，邁斯特都是個敏感的人，對于語境、主題、歷史背景和形勢、思想層次等等方面的差異，對詞語和表述在不同的用法中產生的細微差別，以及思想和語言的多樣性和不對稱性，他都特別敏感。他認為，每一門學科都有自己的一套邏輯，而且他反復說，在自然科學中運用神學的經典，或是在形式邏輯中運用歷史概念，必將會導致荒謬的結論。在各自的范圍之內，各有其信仰的模式，各有其求證的方法。

一種普遍的邏輯，就像普世的語言一樣，會抽空那些符號所指代的一切豐富意涵，這些意涵是經由緩慢降落的持續過程才逐漸累積起來的，在此過程中，唯有時間的流逝才使得一種古老的語言得以豐富，得以擁有一種古代的、源遠流長的社會建制所賦予它的一切精美、神秘的品質。我們所使用的語詞的精確聯系和內涵是不可能分析出來的，而拋開它們不管不問，更是自殺性的荒唐之舉。每一個時代的人都有其自己的觀念；用我們這個時代的價值觀念去解釋乃至評判過往之事，將會制造出——經常是已經制造——一堆歷史的廢話。

談到上述看法時，邁斯特用的表述很像柏克、赫爾德和夏多布里昂。“基督徒的行動已經被神圣化了，故而，其變動非常緩慢，因為無論是哪一種合法的運作，總是會有難以察覺的步驟繼之而來。如果有人一旦遇到了嘈雜、混亂和躁動不安”，隨即任性地去顛覆它、摧毀它，“你也許可以肯定，這就是罪犯和瘋子的舉動。耶和華不在地震之中”（Non in commotione Dominus[語出《列王紀上》]）。[136](#_136_14)萬物皆在生長，沒有什么美好的、持久的東西是在一夜之間就實現的。一切即興創造都將種下使它自己轉向頃刻衰弱的種子；諸多革命所犯下的關鍵罪惡，總是由于想要在揮舞魔棒之下把世事徹底改變——突然地、激烈地改變。每一個國家、民族、聯合體都有其自己的傳統，不假外求，也不能輸出。比如，西班牙人正在犯一個嚴重的錯誤，試圖采納英國的憲法；又比如，希臘人設想，他們可以在一夜之間變成一個民族國家。邁斯特的有些預言已經被證明是滑稽、錯誤的：比如他所宣稱的，像華盛頓這樣的城市是不可能建成的；或者，即便建成了，它也不會稱之為華盛頓；即便有了這個名字，它也永遠不會成為國會的所在地。[137](#_137_14)

抽象概念對于物理世界的危險性，絲毫不亞于社會世界。對百科全書派尊稱為大自然（Nature）的全知全能的實體，邁斯特嗤之以鼻。“那個女子究竟是誰呢？”[138](#_138_14)大自然，在邁斯特看來，就是一個永恒的秘密，絕非什么一切美好事物的仁慈的提供者，一切生命、知識和幸福的源泉；她的手段是殘酷的，其場面充斥著殘忍、痛苦和混亂；她為上帝那深不可測的目的服務，不過，很少是舒適和光明的源泉。

18世紀隨處都是對于高貴的野蠻人那樸素美德的贊美歌。邁斯特告訴我們，野蠻人并不高貴，而且是劣等人，殘酷、放蕩、兇蠻。任何人只要跟他們一起待過，都可以證明他們是人類中的垃圾。他們是被棄之物的典型，是上帝造物過程中的失誤和敗筆，完全不是什么一塵不染的原型，也絕非自然品味和自然品德的早先樣板。被派往他們那里去的基督教傳教士們說起他們的時候，帶有相當多的善意。因為這些好心的牧師們，沒有辦法說服自己，將那種骯臟卑劣和罪惡行徑——他們實際上深陷其中——歸在上帝的創造物身上。進而，這些發育停頓的可憐蟲也就不可能是值得我們效仿的樣板。那么，盧梭及其同道所號召我們去做的到底是什么呢？他重復了孟德斯鳩的名言：“野蠻人為了吃果實，把大樹也砍倒了；傳教士送給他的牛，也被他卸下來，用大車的木料燒牛肉吃。三個世紀之后，他們最想從我們這里索要的，就是殺人的火藥，還有殺死他自己的烈酒。他們畢竟還是跟我們有所不同的，手腳不干凈、殘忍無情、行為放蕩。我們最終總是要戰勝自己的本性；然而野蠻人卻相反，他們隨性而為；違法犯罪是天生的愛好，他們從不會懊悔自責。”[139](#_139_14)接著，邁斯特羅列了野蠻人生活的典型的快樂，這份目錄讓他的讀者感到心驚肉跳：弒親、剖取配偶的內臟、剝頭皮、吃人肉、放蕩淫逸。創造這些野蠻人的目的何在呢？就是要給我們一個警告。向我們展示，人可以墮落到何種地步。野蠻人所操的語言，并不具有原生之力量及開端之美，不過是一片混亂，衰朽不堪。它是“廢墟中，古代語言的殘骸”。[140](#_140_14)

至于盧梭的“自然狀態”（——據說野蠻人就生活在那種狀態里），以及所謂“人權”（——野蠻人被認為懂得這東西，而且法蘭西和其他歐洲民族正是在“人權”的名義下被投入了殘酷無情的集體屠殺之中），究竟這是一些什么樣的權利呢？它是什么樣的人與生俱有的呢？沒有什么形而上的、有魔力的眼睛能夠發現這些被稱之為權利的抽象實體，其淵源既非來自什么特殊人物，亦非來自神圣的權威。正像沒有什么名之為“大自然”的女士一樣，也沒有什么名之為的“人”（Man）的創造物。而且，革命已經發生了，以客邁拉[141](#_141_14)的名義犯下了難以形容的殘暴行徑。

（邁斯特在他的俄羅斯回憶錄中寫道）在四五個世紀之前，教皇可以把一小撮胡攪蠻纏的律師趕出教會，而他們也可以跑到羅馬去，獲取赦免。大領主們單方面可以將一些難以馴服的佃戶（tenants）[142](#_142_14)約束在他們的土地上，而且能夠做到秩序井然。而在我們的時代，我們同時失去了穩定社會的兩大支柱——宗教和奴隸制，好比遺失鐵錨的輪船，被暴風吹走，已經遇難失事。[143](#_143_14)

唯有當羅馬教會的權威已經牢固地樹立起來的時候（——正是在那時），奴隸制度才有可能被廢除（——確實被廢除了）。

理性主義會導向無神論、個人主義以及無政府主義。社會結構之所以能夠聚合在一起，正是因為人們認識到了他們的天然的領導者，因為他們感受到了天然的權威，所以他們愿意服從——這種權威是理性主義的哲學家不能給出合理說明的。沒有國家，也就沒有社會；沒有君主，沒有最高法院，也就沒有國家；沒有絕對正確，也就沒有君主；而沒有上帝，也就沒有絕對正確。教皇是上帝在塵世的代表，一切合法的權威都來自于教皇。

這就是邁斯特的政治理論，它對于反動的蒙昧主義者具有支配性的影響，并且最終影響到后來出現的法西斯主義思想；它也是讓傳統的保守主義者和傳教士感到不安的思想淵源。更直接的是，它鼓舞了許多教皇絕對權力主義者，法國的反國家的威權主義，以及西班牙、俄羅斯、法國的反政治的神權政治運動。邁斯特的神圣權威的概念，不僅是深刻的反民主的，而且完全與個人自由、社會和經濟平等、人人友好的政治意涵相對立。“假如我有一個兄弟的話，我愿意稱他為堂兄，”對梅特涅的這一評論，邁斯特頗有共鳴。在他看來，自由天主教應該說是荒唐的，實際上是自相矛盾的——他在自己的老盟友、同樣支持教皇的拉梅內那里看到了這種思想傾向的萌芽，這讓他的晚年歲月頗為焦慮。布蘭德斯正確地評論說，對自由主義者來說，邁斯特代表的是他們所反對的一切勢力的登峰造極，而且，這并非因為邁斯特是一個如下意義上的反動分子，即他生活在過去的時代里，或是像一個屬于過時文明的陳腐遺物一樣游來蕩去；而是相反，正是因為他對自己所身處的時代理解得如此之深刻、徹底，并且積極地使用當時一切最新的思想武器去抵抗這一時代的自由主義的傾向。

人類最為危險的敵人，是新教徒，是攻擊普世教會的人——這些破壞者，他們的目的和作用就是削弱一切社會建立的根基。培爾（Bayle）、伏爾泰、孔多塞只不過是著名的顛覆者路德、加爾文及其追隨者的卑微、世俗的門徒。新教的教義是個人理性或信仰的反叛，是良知對抗盲從——后者實為一切權威的唯一根基：因此，從根本上說（au fond），這是一種政治叛亂。沒有了主教，也就沒有國王。在《新教反思錄》中，邁斯特宣稱，天主教從來不會反叛君主，而新教才會這樣做。[144](#_144_14)支持這一令人吃驚的論斷的，是怪誕的詭辯：既然在君士坦丁之后，國家和教會合二為一，天主教會的反抗法令（acts of insubordination）——比如，天主教狂熱分子提出的針對異教統治者的暗殺令——就不是對于真正的權威的反叛，而是對于篡位者的反叛。西班牙的宗教裁判所不僅僅是保存真正的信仰的方法，也是最低限度的安全感和穩定感的來源，沒有這種安全感和穩定感的話，社會根本不能存續。在邁斯特看來，宗教裁判所被嚴重地誤解了。[145](#_145_14)多數情況下，它是溫和的、善意的再教育的手段，許多靈魂借此被引導來自我悔改，回歸到真正的信仰。它致力于把西班牙從法國、英國和德國的破壞性的宗教沖突中拯救出來，進而保護了這個虔誠的王國的國家統一。（這么說就有些過頭了。邁斯特為取悅于菲利普二世而作的這一辯護詞，即便是教會政策的最狂熱捍衛者也鮮有附和者。）對于牧師權威的公然蔑視，其結果就是德國三十年戰爭所造成的流血沖突和混亂不堪。沒有哪塊土地可以反抗教會，并且實現其崇高。因此，只是考慮其愛國熱情的話，才可以說《南特敕令》的廢除是合法的。“在一個優秀的時代，一切事物都是優秀的。路易十四的大臣、地方官們在其領域之內都是偉大的，他的將軍、畫師、園藝師同樣在其領域之內是偉大的……在我們這個可憐的時代，所謂迷信、狂熱、褊狹等等，都是在法蘭西的偉大之中不可缺少的因素。”[146](#_146_14)加爾文主義正是這種偉大最危險的敵人：在被傾覆之前，加爾文主義正是在法國境內活動的；當其垮掉的時候，連狗都不叫一聲。至于說廢除《南特敕令》這一舉措使得法國喪失了許多手藝高超的匠人，使得他們被迫移民，用他們的手藝增進了別國的富足，那么，就讓那些被這種小店老板（boutiquières）的想法所打動的人“到別的地方去看看，不要在我的書里面找答案了”。[147](#_147_14)詹森教派信徒也好不了多少：路易十四徹底地夷平了波爾——羅亞爾修道院[148](#_148_14)，掘地三尺，“讓過去只出產惡劣圖書的地方長出優質的谷物來”。[149](#_149_14)至于帕斯卡，邁斯特斷言，他并沒有受波爾——羅亞爾什么影響。異端一定要清除；至于那些走得不太遠的人，折中的辦法就可以把他們嚇退了。“路易十四鎮壓了新教徒，他得以壽終正寢，安享天年，而且榮耀加身。路易十六對新教徒施以懷柔，結果死在絞刑架上。”[150](#_150_14)“如果只是依靠人類的力量，沒有什么制度可以穩固，可以持久。歷史和理性都已經證明，一切偉大制度的根源都是在這個世界之外被發現的……尤其是君主制，其能否擁有力量、統一和穩定，取決于教會所給予神圣化的程度。”[151](#_151_14)

對于他所反對的那些價值觀，邁斯特自己有一種獨特的理解。他注意到，沒有哪條標準是比不敬神更容易違反的了。看人就要看他憎惡什么，是什么惹他發怒，無論何時何地他總要滿腔怒火地攻擊什么——這才是真相。用阿納托爾·法朗士（Anatole France）描述邁斯特的話來說，他在“反抗他所處的整個時代”（l’adversaire de tout son siècle）。[152](#_152_14)他這些表現并非反動的，而是反革命的，并非消極的而是積極的，并非復制過去歷史的空想而是一種艱巨而又有效的努力——努力以過去的視域來規束未來，這種努力非但不是純粹的幻想，相反，它深深地扎根于對現時代事件的嚴格現實主義解釋之基礎上。

邁斯特并不是一個夏多布里昂、拜倫、畢希納、利歐帕迪[153](#_153_14)那種意義上的浪漫的悲觀主義者。世界秩序，在他的眼中，既不是混亂不堪，也不是有失公平，按照信仰的眼光來看，必然如此而且理應如此。每一個時代，都有一些人會追問，何以正義者要饑寒交迫，而作惡者會享受榮華富貴，邁斯特的回答是，這種提問是對于何謂神圣法則的一種幼稚的誤解。“沒有什么是偶然的——一切都有規律可循。”（Rien ne marche au hasard……tout a sa règle.）[154](#_154_14)假如有一種法則存在的話，它不會容許例外的情況發生；假如一個好人不走運，我們不能希望上帝為了個體的私利而去改變法則——失去法則的話，一切將陷入混亂。如果某個人患上了痛風病，那他是太不幸了，不過，他不會因此而懷疑自然法則的存在；相反，他所求諸的醫學，本身即預設了自然法則的存在。如果某個正義的人遭遇了災禍，同樣也沒有理由讓他懷疑宇宙中有著良好的秩序。有法則存在，并不能防止個人遇到不幸；沒有什么法則可以根據個體的情況來運轉，適應了個體的情況，它們也就不再是什么法則了。世上的罪惡是有一定總量的，依靠同樣數量的苦難可以讓這些罪惡得到補償——這就是神意的原則。不過，如果說支配神意行動的就是人性的公平或理性的平等——每一個個體的罪人都應該在現世中自己去承受某種程度的懲罰——這并沒有什么意義。自從罪惡來到這個世界，哪里都有可能發生流血犧牲；無罪者的鮮血跟有罪者的一樣，都是天意為救贖有罪的人類而做的安排。假如需要代別人受過的話，無辜者也會被屠殺，直到平衡被調適好為止。這就是邁斯特的神義論（theodicy）：為羅伯斯庇爾的恐怖所作的解釋，為世上一切不可擺脫的罪惡所作的辯護。

邁斯特有關犧牲的著名理論是以這樣一條定理為基礎的：責任不在個人，而在集體。在罪與罰中，我們彼此都是一個整體的一部分；因此，父輩的罪，要不可避免地落到子孫頭上，無論個人如何無辜，也要像落到別的人頭上一樣，落到他的頭上嗎？即使在現世中，罪惡的行為也不可能保留下去而不能救贖，就像不平衡態在物理世界中不可以無限期地持續。邁斯特“只看到了歷史中的兩種因素”，晚年的拉梅內有過這種悲哀的評論，“一方面是犯罪，另一方面是懲罰。他賦有一個慷慨而又高貴的靈魂，他的著作完全像是在絞刑架上寫成的。”[155](#_155_14)

## 7

新教的教義打破了人類的統一，制造了混亂、悲慘和社會分裂。為了對抗這一“不適”（malaise），18世紀的哲學家們開出的救世良方是根據一種理性的計劃來調整人們的生活。不過，計劃失敗了，原因正是由于它們是合乎理性的，由于它們是計劃。戰爭就是人類活動中最有計劃性的一種。不過，沒有哪個親眼見過某場戰役的人還會堅持說，正是將軍們發出的命令決定了戰役的實況。無論是將軍，還是他們的下屬，都不可能說出正在發生的情況是什么；槍炮隆隆，混亂不堪，傷者、瀕死者輾轉哀號，斷臂殘肢——“中毒有五六種之多”[156](#_156_14)——暴力和混亂實在是太嚴重了。只有不懂得構成生命的要素的人才會說，勝利屬于那些指揮得當的將軍。是誰贏得了勝利呢？是那些完全被說不清的自我優越感支配的人；無論是士兵，還是將軍，他們說不清敵我雙方可能會發生的傷亡比例。“正是因為空想才輸掉了戰役。”[157](#_157_14)與其說勝利是一種物理的事實，不如說它是一種道德和心理的事實，是由一種神秘的信仰行為而引起的；它并不是經過精心籌劃的計劃（或是柔弱的人類意志）所產生的成功的結果。

邁斯特有關戰役如何展開及取勝的評論，見于《圣彼得堡之夜》中著名的第七篇對話，可能是他對于他反復提起的這一主題——戰場上不可避免的混亂以及指揮官毫不相干的所謂部署——的最精彩、最生動的概括；后來司湯達在《巴馬修道院》（The Charterhouse Parma）一書中有關滑鐵盧戰役的虛構描寫，這一主題就起到了非常重要的作用。很顯然，邁斯特的這一評論，對托爾斯泰在《戰爭與和平》一書中提出的關于人類行為的學說具有決定性的影響。眾所周知，托爾斯泰讀過他的作品。而且，實際上，正如可以泛泛地說那是托爾斯泰的學說一樣，它也是邁斯特的學說。生命并不是光明和黑暗之間的瑣羅亞斯德式[158](#_158_14)的斗爭，比如像民主主義者和理性主義者所解釋的那樣，對他們而言，教會就是黑暗的代表；或者，相反，如虔誠的威權主義者的說法，黑暗就潛伏在無神論的邪惡力量里面。生命是漆黑、混亂的永恒的戰場，在上帝指引宇宙的神秘天命之下，人們相互爭斗，因為他們也不會做別的。結果并不取決于理性，或是力量，甚或是美德，而取決于個人或民族在歷史存在這一幕不可預測的宇宙大戲中被分派了怎樣的角色，就這幕大戲分配給我們的部分而言，我們至多是了解某些渺小的片斷。假裝弄懂了整幕大戲，甚至發狂到妄想我們可以憑借高等的智慧來改變它，那是荒誕無稽，沒有意義的。信仰從我主通過他在塵世的代理人所發布的命令，并且，照此去行動吧。

“不要讓我們在體系中迷失了自己！”[159](#_159_14)邁斯特尤其反對體系，很顯然，體系是以一些據說與自然科學有某種關聯的方法為基礎的。科學的語言，在邁斯特看來，就是某種墮落的東西；而且，他強調——非常有預言性的強調——語言的墮落一直是人的墮落的最為確定無疑的信號。[160](#_160_14)邁斯特對于語言的關注及其看法，是非常大膽而又深刻的，而且（盡管有點兒過度）預示了20世紀在語言問題上的想法。邁斯特的主旨是，就像所有古代的穩定制度一樣，像王權、婚姻、崇拜等等，語言也是一種有著神圣緣起的神秘之物。有那么一些人，他們認為語言是人類一種深思熟慮的發明，是便于交流而創造出來的一種工具。照他們這種理論，思想之所以被思想，不需要借助于任何符號：首先我們思考，然后我們再找到合適的符號來表達我們的思想，就像手套適合手一樣。這樣一種學說，不僅為普通人所接受，直到我們這個時代，有時候還有很多哲學家未加批判地接受它；然而，邁斯特和博納爾德（尤其是后者）卻都持堅決的反對態度。思考就是在使用符號，使用一種清晰的詞匯。思想是一些詞語，盡管是沒有說出來的詞語；“思想與詞語”，邁斯特宣稱，“不過是兩個偉大的同義詞”。[161](#_161_14)詞語——最普通的一種符號——的起源，就是思想的起源。不可能有這樣的一個時刻——某人發明了最初的語言，因為不管發明什么都是在思考，而思考就是在使用符號了，也就是說，是在使用語言。總之，詞語的使用是不可能被人為發明的，更不用說思想的“使用”了，這其實是一回事。而不能被發明的，在邁斯特看來，就是神秘之物，就是神意。

或許，你完全可以合情合理地拒絕把所有非人工制造的東西都視為必然具有神圣的起源這樣一種觀念，不過，承認思想和語言——作為一種自然現象，作為像生物學、社會心理學之類自然科學的研究對象——二者的同一性是具有深刻的原創性的想法。也許在柏拉圖的《泰阿泰德篇》里一個著名的比喻中，我們可以看到這一關鍵概念的萌芽，邁斯特引用過這句話。它說，語言被講出來，是作為“靈魂和自己的對話”。[162](#_162_14)不過，只是這么說的話，也沒有什么用。霍布斯顯然自己重新發現了這一真理；它也相當接近維柯思想體系的核心，我們知道，邁斯特很熟悉維柯。[163](#_163_14)

在語言起源的問題上，邁斯特很得意自己推翻了18世紀的有關推測。他說，盧梭對于人在一開始如何能夠使用詞語深感驚奇，而無所不知的孔狄亞克不僅知道這個問題的答案，還知道其他所有問題，他聲稱：很顯然，語言的發生，是勞動分工的結果。因此，有一代人會說BA，另一代人增加了BE；亞述人發明了主格，而米提亞人發明了所有格。[164](#_164_14)對極端缺乏歷史感的某些更為盲信的法國哲人，這一反諷非常恰當；在邁斯特的其他理論里，并沒有出現過類似的論證。因為語詞就是我們的祖先對于外部世界的記錄，以及他們自己的思想、感情和觀點的反映，它們也體現了我們祖先的有意和無意的智慧，這些智慧來源于上帝，并形成他們的經驗。因此，古代的、傳統的文本，尤其是那些包含在經典著作中的文本，表達的是人類的遠古的智慧，而且是隨著事態的變化而不斷調適和豐富的智慧；它們是極其珍貴的富礦，如果你有專門的知識，有熱情和耐心，可以從那里提取出許多隱藏的黃金。由于中世紀的哲學解讀經典文本的辦法過于牽強，而且想要從中尋求隱蔽的意義，因此遭到了輕視。不過，對邁斯特而言——跟維柯以及德國的浪漫主義者一樣——語言并不是人們的一種發明，它是對于隱蔽的知識的鉆研，是對于人類的（或者至少是基督徒的）集體無意識的一種心理分析。偉大的、隱蔽的寶藏，唯有在黑暗之中才能找到。因此，百科全書派所要求的凈化，在他看來，就等于要把語詞中所有可能是深奧、豐富的東西統統蒸發掉；這樣一來，就清除了語詞的優點，脫去了它們的意義。當然，你也可以在占星學和煉金術中舉出類似的例子，不過，這不會引起邁斯特的驚奇，他對自然科學的方法沒有興趣，他感興趣的是有奇思妙想的斯韋登伯格[165](#_165_14)，還有對于自然現象的神秘主義解釋。邁斯特會對如下看法表示贊同，其欣悅之情不會亞于他同時代的威廉·布萊克[166](#_166_14)：在那些神秘科學里面，比在現代化學或物理學的手冊里面，能夠發現更多深奧的智慧。此外，神圣典籍的政治價值，給予再高評價也不為過。[167](#_167_14)

既然思想就是語言，其中銘記了一個人或一個教會的最古老的歷史記憶，那么，語言用法的改革，就是試圖破壞那些最神圣、最英明和最權威者的力量和影響。當然，孔多塞想過，要是能有一種世界語的話，一切民族的受教育者之間就可以更加輕松地交流。因為，這樣一種語言可以“凈化”若干時代積累的迷信和偏見，進而，躲在神學或形而上學名義之下的——孔多塞這么看——那些錯誤觀念也就失去了生長的土壤。但是，邁斯特問到，這些偏見和迷信又是什么呢？我們可以馬上猜出他的答案：它們就是那些堅定的信仰，其根源神秘莫測，其力量無法用理性來解釋；它們是那些經受了時間和經驗的考驗，銘記了各個時代的英明睿智的古老信仰和概念；拋棄它們的話，就等于是身處在一步走錯就會滅亡的危險境地卻失去了方向。而且，最好的（因為它是離現代最遠的）、最豐碩的語言，就是教會的語言，以及偉大的古羅馬的語言。偉大的古羅馬有人類已知的最好的政府。羅馬人的語言以及中世紀的語言應該受到歡迎，其理由就跟邊沁拒絕并且譴責它們的理由一模一樣：就因為它們不夠清晰，不便于科學的應用，就因為語詞本身還帶有那段古老的過去、人類歷史上的黑暗和苦難時代的隱晦難解的權威性——唯有借此權威才能得到救贖。拉丁文自身就足以保證其準確無誤；而拉丁語詞有其特殊的局限，它們排斥現代性，這一點對如下一點來說是關鍵的：奧威爾的《一九八四》只不過是重申了一個至關緊要的主題，亦即要控制人的話，關鍵是控制語言；盡管在他書里面的精英們——其目的與邁斯特的多少有些不同——選擇的方法，并非傳統的語言，而是人為的，特別是建構的語言（實際上這正是邁斯特攻擊的對象）。

邁斯特為耶穌會會士辯護，稱他們是唯一可靠的教育家，使用拉丁文作為（體現在中世紀道德之中的）真理的工具；他抨擊斯佩蘭斯基和顧問團，在這些人的支持下，俄國沙皇亞歷山大一世一度熱衷于在俄羅斯帝國推行一種新政。[168](#_168_14)邁斯特的這種態度走得很遠；在他看來，幾乎非理性本身就是有價值的——所有不受理性的分解過程之影響的東西，他都表示贊成。理性的信仰太脆弱了。一個優秀的論辯者可以擊破任何一個建立在如此虛弱的基礎之上的結構。理性制造的東西，理性也能夠損壞。因此說，邁斯特借助于阿奎那，是非常不可信的。作為耶穌會士的學生，他幾乎不能有其他的選擇；不過，他看到了，真理是處在托馬斯主義者的視野之外的，亦即，理性的論證方法對于真理終究是無能為力的，它是根本不適用、不相關的。此處，肯定又可以跟托爾斯泰作一個并列對照：對于那些信仰科學專家以及自由主義的進步信念的人，尤其是相信人類意志和人類智識力量的人（如斯佩蘭斯基、拿破侖、博學的德國軍事戰略家以及后來整個俄國知識界），托爾斯泰持一種諷刺態度，這跟駐圣彼得堡的這位撒丁王國的代表的態度何其相似。

當駁斥在他看來是同樣荒唐的，以社會契約為社會之根基的理論時，邁斯特使用了非常類似的論證。他正確地堅持認為，契約就預設了承諾，以及履行承諾的辦法；不過，承諾是一種行動，只有在業已存在的有意識的社會習俗這種復雜的網絡之中，行動才可以被弄懂，才可以被理解。而履行承諾這一機制，也就預設了存在一個發達的社會結構；要達到建立契約的階段的話，不僅僅需要有一種業已存在的依靠規則和習俗的社會生活，而且需要這種社會生活已經發展到了相當可觀程度的條理性和復雜性。把野蠻人孤零零地放到社會習俗（包括承諾、契約、可履行的法律等等）的“自然狀態”中，沒有任何意義。因此，作出社會是依靠契約而不是憑借其他方式而產生的這一假定，不僅與史無征，在邏輯上也是一謬誤。但是，只有新教徒才有過如此假定：社會就像是一家銀行或是一個商行，是一種人為構造的聯系。[169](#_169_14)

邁斯特非常慷慨激昂地宣稱，社會并不是建立在個人利益和幸福的精打細算基礎上的一種精心建構的、人為的聯系，而是，至少同樣是，依賴于人們對于犧牲的那種天生的、原初的、不可抗拒的渴望，以及義無反顧地在莊嚴的祭壇上獻祭自己的沖動（這里顯而易見帶有柏克的影響）。士兵們嚴守命令，坦然赴死，如果假設他們是受到了個人利益的想法的鼓舞，那簡直太可笑了；正如紀律之于士兵一樣，所有對于組織化權力的服從也是如此——盡管在程度上差異會很大。這是一種傳統的、神秘性的、無法抗拒的活動，不會遇到任何異議。

邁斯特告訴我們，只是自文藝復興之后，這一真理才被遮蔽、被否認。為這種嚴重錯誤的看法作宣傳的人，有路德和加爾文，培根和霍布斯，洛克和格老秀斯，他們又是受到了古代的異端分子威克利夫和胡斯[170](#_170_14)的影響。根據這種錯誤認識，一切權力和權威所依據的是某種如人為的發明一般脆弱而又武斷的東西。法國大革命業已證實了他們這種目光短淺的樂觀主義謬誤，因為這場革命正是上帝給予這些迷戀此種理論和觀念的人的懲罰。社會并不是一種互惠互利的關系，它是輕罪拘留所（maison correctionelle），幾乎可以說是一個罪犯流放地。實際上，支配它的并不是理性；另一方面，民主——肯定要比獨裁更為合乎理性——到處造成痛苦，除了在那些它真正作為權力來源的地方，也就是說，在那些地方可以履行被那些無視事實與邏輯的淺薄思想家聲稱為建立社會之基礎的契約，例如在值得被尊敬的英國人中，盡管沒有書寫出來而只是作為一種“感覺”。

要緊的不是理性，而是權力。哪里出現了真空，權力肯定遲早會進入，并且從革命的混亂之中創建起一種新的秩序。雅各賓派和拿破侖可以說是罪犯，是暴君，但他們掌握了權力，他們代表了權威，他們得到了順從，最重要的是，他們嚴懲進而約束了軟弱動搖和容易犯錯的人的離心傾向。因而，他們要比那些批判知識分子、搞破壞的思想販子要好上千倍，后者摧毀社會結構，破壞所有至關緊要的進程，直到某種力量（盡管不合法）響應歷史的召喚而興起，將其一掃而空。

一切權力均來自上帝。邁斯特對于著名的保羅書信的解釋是非常平實的。所有力量都要求被尊重。所有缺點，無論是在哪里被發現的，都要被蔑視，即便是法蘭西的路易十四，“天國之后最完美的王國”[171](#_171_14)的神選君主，也是如此。雅各賓派是惡棍，是殺人兇手，但他們的恐怖統治重建了權威，為法蘭西開疆擴土，因此，就終極價值而言，他們要比吉倫特派的自由主義者和唯心主義者貢獻更大。吉倫特派手段軟弱，沒有抓住權力。唯有合法的權威才能夠經受得住意外和變化，這一點是確定無疑的。純粹的征服，沒有經過真正教會的永恒法律的批準，只不過是擄奪：“偷取市鎮或省區，并不比偷竊手表和鼻煙壺能得到更多的容許”[172](#_172_14)，這一說法之適用于1815年邊界的締造者，并不亞于腓特烈大帝或拿破侖。[173](#_173_14)邁斯特反復地譴責赤裸裸的軍國主義：“每一個時代，如果在戰爭藝術的范圍之內，有什么東西發展到了完美地步，那純粹、完全是一種不幸。”[174](#_174_14)他把軍人政府（甚至在他自己的家鄉薩伏依的政府）稱之為棍棒政府（la b覾tonocratie）[175](#_175_14)，靠大棒政策來執行統治，是“時代的恐怖”[176](#_176_14)。“我始終厭惡，現在也厭惡而且終生都會厭惡軍人政府。”[177](#_177_14)他之所以厭惡軍人政府，是因為它武斷專橫，削弱了國王和古代制度的權威，導致了革命以及顛覆了傳統的基督徒價值觀。[178](#_178_14)不過，也會有受到混亂威脅的時候：最糟糕的政府形式是無政府；實際上，只有最殘酷無情的獨裁者才能阻止社會的解體。在這一點上，邁斯特跟馬基雅維利、霍布斯以及其他類似的權威捍衛者是保持一致意見的。

革命——萬惡之首——本身也是一種神意的過程，按照神意的派遣，懲罰罪惡，借助苦難使我們墮落的本性得到重生（這讓我們想起貝當元帥及其支持者在1940年為法國的戰敗所作的神義論的解釋）；它跟所有偉大的歷史力量一樣神秘，因此，“并不是人指導了革命，而是革命利用了人”。[179](#_179_14)它實際上也許利用的是最墮落的一種工具——唯有羅伯斯庇爾的“惡魔般的天才才能完成這個奇跡[法國戰勝了反法聯盟]……這個強大的、陶醉于鮮血和勝利的怪物，這個可怕的現象……既是降臨到法國人頭上的恐怖的懲罰，同時又是拯救法蘭西的唯一之道”。[180](#_180_14)他激發了法國人的極度暴力，強化了他們的心靈，用絞刑架上的鮮血驅使他們發狂，直至他們像瘋子一般爭斗，所有人都粉身碎骨。然而，沒有革命的話（像羅伯斯庇爾那樣的人可能會幻想他們可以制造出革命來，盡管很顯然，并不是他們制造了革命，而是革命制造了他們），他寧愿保持以往的平庸狀態。

攫取了權力的人并不知道他們如何做到了這一點；如果說對別人而言，他們的影響力是一種神秘的東西，對他們自己來說，更是如此。環境（circumstances）是偉大人物也不能預見或是指引的，無需他出手，環境已經為他準備好了一切——這就是“戲弄人類計劃的神秘力量”[181](#_181_14)，是天意，是黑格爾的理性的狡計。不過，人是自負的，幻想個人的意志可以沖破上帝統治世界的無情法則。他厭煩于反復地說民主信念的根源，正是在于這種錯覺——虛弱、容易受騙的生物過于自負及自我膨脹之后的錯覺。錯誤地認識自己的智慧和力量，盲目地拒不承認別的人、別的制度的優越性，結果會是提出關于人類權利的荒唐可笑的主張，以及關于自由的空洞的廢話。“人生而自由——不管這是誰說的，他都只不過是講了一句沒有意義的句子而已。”[182](#_182_14)人就是現在之人以及過去之人，就是他現在在做什么以及過去做了什么；如果說人并不是他所應該是的東西，這是對理智的冒犯。我們應該去叩問歷史，它是“實驗政治學”（experimental politics），亦即有關這一主題的唯一可靠的教師：“她永遠不會對我們說與真理相反的東西。”[183](#_183_14)一次貨真價實的實驗，可以摧垮上百卷抽象的玄思。[184](#_184_14)

不過，大眾自由和民主的概念恰恰是立足于這樣一些無根的抽象，既無經驗性的實驗為依據，又未得到神意的啟示。假如人不能認識到權威的合法歸屬（即教會以及“神選”的君主），他們將會落入人類暴政（即萬惡之首）的扼制之下。那些以自由的名義起而反叛的人，最終也成為了暴君——這話是博納爾德說的（他引自波舒哀，半個世紀之后又被陀思妥耶夫斯基重復），邁斯特僅僅是做了補充：信仰盧梭那些學說的話，結果會不可避免地遇到這樣一種局面，人們的導師會告訴他們，【加粗】“你認為你不需要這一條法律，不過我們肯定你是需要的。假如你膽敢拒絕的話，為了懲罰你不想要你該要的東西，我們會殺了你”【加粗】，然后，他們只能照辦。[185](#_185_14)的確，在以往曾經宣講過的公式里面，再也找不出比它更為清楚明白的公式了——它已經被正確地稱為“極權民主”（totalitarian democracy）。邁斯特語帶嘲諷地說，假如有很多科學家都被推上斷頭臺的話，那他們就只能責怪自己了。[186](#_186_14)以某某之名，他們被殺死，這種觀念正是被殺者自己的發明；而且，就像所有反抗權威的叛亂一樣，這樣一種觀念注定要摧毀它的發明者。

邁斯特極度憎惡自由的思想交易，蔑視所有的知識分子，這不僅僅是保守主義，也不是什么正統論以及對養育他的教會和國家的忠誠，應該說是某種既非常古老、又相當新穎的東西——它既是在重復宗教裁判所的狂熱聲音，聽起來又或許是軍事化的、反理性的現代法西斯主義的最初表達。

## 8

邁斯特有些思想最敏銳的篇章是寫給俄羅斯的，在他一生中最富有創造力的階段，曾經有十五年光陰，他在那里度過。[187](#_187_14)邁斯特給亞歷山大一世做過一段時間的秘密顧問，提供了一些評論和建議，顯然他的用意超出了俄羅斯，適用于整個當時的歐洲。因為一些政治性的格言警句，邁斯特聲名鵲起，看來（尤其是在這位皇帝的自由階段結束之后）這些話很對亞歷山大及其顧問們的胃口。“人通常都是太邪惡了，以至于無法獲得自由”[188](#_188_14)，“無論在哪里，都是少數領導多數，因為沒有哪個多少有些實力的貴族政府當局不足以擔當這個目的”[189](#_189_14)，像這樣一些格言，在圣彼得堡的貴族沙龍里面，當然是大受歡迎的。在那個時代的一些俄羅斯人寫的回憶錄里面，曾經頗為贊許地提到他。[190](#_190_14)

邁斯特有關俄羅斯的評論是極其尖銳的。他說，最可怕的威脅來自對于自由主義的鼓勵，以及亞歷山大的開明顧問們對于科學如此致命的推崇。在致東正教會的安全主管、亞歷山大·戈利欽親王的信中，邁斯特指出了三種威脅俄羅斯政權穩定的主要來源：首先，因自然科學的教育而觸發的懷疑性探討的精神；其次是新教教義，它宣稱所有人都是生而自由且平等的，所有權力屬于人民，它鼓吹反抗權威是一種自然權利；最后，是立即解放奴隸的要求。邁斯特斷言，除非有教會和奴隸制作援手，否則沒有哪個君主有足夠的力量統治幾百萬的人口。[191](#_191_14)在有基督教之前，社會是以奴隸制為基礎的。基督教出現之后，以（掌握在牧師手里的）宗教權威為基礎，然后奴隸制才有可能被廢除。不過，在俄羅斯，由于它的拜占庭的開端、韃靼的統治以及與羅馬的分裂，教會缺乏權威性；因而，奴隸制之所以在俄羅斯存在是因為需要如此，是因為皇帝離了它就無法實行統治。[192](#_192_14)加爾文主義會對俄羅斯的政權造成損害；盡管自然科學還沒有（在俄羅斯，這已經是危險的可燃物）點燃煽動性的自滿的火焰，但這種自滿已經在世界上的部分地區蔓延，不加以阻止的話，將吞噬整個世界。[193](#_193_14)教師的目的就是灌輸如下知識：上帝為了社會而創造了人，離開了政府，人無法生存，反過來，政府也要求服從、忠誠以及責任感。在一系列具體建議中，邁斯特表達了他的忠告：[194](#_194_14)在釋放奴隸的問題上，要盡可能地糾正過度，并且延緩推行；在封普通人為貴族的問題上，要謹慎行事——這也是歷史學家卡拉姆津（Karamzin）在他影響深遠的《論舊俄羅斯和新俄羅斯》中要表達的精神，他對斯佩蘭斯基及其改革熱情都抱有懷疑；要鼓勵富有的有土地的貴族，以及有功之士，但不鼓勵商業；對科學要加以限制；要提倡具有希臘、羅馬特征的原則；保護羅馬天主教的教義，盡可能地使用耶穌會教師；避免給外國人發護照，他們無所不為；如果不得不用外籍教師的話，至少要保證他們是羅馬天主教的信徒。那些反西方的保守主義者悉數采納了邁斯特的這些建議。圣彼得堡校區的監護人，烏瓦洛夫伯爵（Count Uvarov），顯然是個聰明的門生，于1811年在他治下的學校里下令取消了哲學、政治經濟學、美學、商務研究等科目；隨后，在他任教育部長時，宣布了惡名昭彰的三位一體論：東正教、獨裁政府、民族性，它們表達的是同樣的原理，不僅適用于大學，而且適用于整個教育系統。這一程式實際上在俄羅斯被嚴格執行了半個世紀——從亞歷山大一世統治的中期一直到亞歷山大二世在19世紀60年代的改革。到了19世紀80年代和90年代，著名的神圣會議的大代表（High Procurator of the Holy Synod）還帶著濃濃的懷戀之情談起它。

如果俄羅斯把自由給予了它的子民，那么自由也就消失不見了。他的原話如下：

假如有人能把俄羅斯人的愿望鎖進一座城堡，它可以把城堡炸毀。沒有什么人會像俄羅斯人那樣有那么熱烈的渴望……看看哪怕是身份低等的俄羅斯商人吧，你會發現他對自己的利益有多么精明和警惕；觀察他如何從事最危險的事業，尤其是在戰場上，你會看到他是多么大膽。假如真的讓三千六百萬這類人獲得了自由，而且，我們真的這么做了——誰也不能把這種想法堅持到底——馬上就會發生驚天大火，而俄羅斯也將隨之毀滅。[195](#_195_14)

而且，

這些奴隸，如果他們得到了自由的話，將會發現他們自己置身于相當可疑的指導者以及無名又無力的牧師們中間。因此，毫無準備地被暴露于天下，他們肯定會突然地從迷信轉向無神論，從消極的服從轉向放肆的行動。讓他們獲得自由，就好比讓那些完全不習慣的人喝烈性酒。僅僅是如此這般的自由景象就會讓那些未曾參與其中的人也為之氣沮……而除此之外，你還應該加上少數貴族的漠不關心、無能為力或野心勃勃，來自國外的犯罪活動，從未曾消停過的可惡的集團的操縱，等等，還有大學里面的少數普加喬夫[196](#_196_14)，那么，這個國家（很有可能，毫不夸張地說）將會像過長而又中間折彎的木梁一樣從中間斷為兩節。[197](#_197_14)

此外，

一個令人多么費解的推論，借此，一個偉大的民族業已發展到了這一地步，想象它可以違反一條宇宙間的法則。俄羅斯人一天之內就想得到所有的東西。沒有中間道路可走。一個人只能慢慢去接近科學的目標，不能一下子就飛到那里！俄羅斯人構想了兩個同樣不幸的想法。一是把文學與科學放在第一位，一是把全部科學的教導都合并為一體。[198](#_198_14)

又用同樣的語調說，

如果人們被現代學說所滲透，如果俗世的權力除了自己已經無所依靠，那么，在俄羅斯將會發生什么呢？就在世界巨變的前夜，伏爾泰說過，“書本上已經完成了一切。”讓我們再重復一遍，當我們還處在俄羅斯的幸福懷抱之中，依然康健自立的時候，“書本上已經完成了一切”；我們當心書本吧！在科學可以安全地應用于社會那樣一個時代到來之前，阻滯科學的統治，加強教會的權威，并視其為君主強有力的盟友，這才是在這個國家最為偉大的政治舉措。[199](#_199_14)

而且，

俄羅斯人有一種明顯的傾向，做什么事都愛開玩笑（我并沒有說什么都拿來開玩笑），假如他們跟這條大毒蛇也是游戲態度的話，沒有人會比他們被咬得更慘。[200](#_200_14)

唯有保存教會和貴族的特權，讓商人和下等階層各安其位，才可能會有希望。最重要的是，一定不能支持“科學在社會最底層的人們中間傳播；任何此類可能被無知的或顛覆性的狂熱分子利用的事業，都必須加以阻止——似乎還沒有人這么做”。[201](#_201_14)此外，還應該，

對西方來的移民實行嚴格的監視，尤其是德國人和新教徒，那些人來到這里教給年輕人各種各樣的東西。可以非常肯定，對這個國家來說，以及對那些擁有財產、家庭、道德和名譽的人來說，來到俄羅斯的這些外國人，一百個之中至少有九十九個，是完全不受歡迎的外來人。[202](#_202_14)

實際上，邁斯特可能是第一個公開提倡如下政策的西方作家：對于自由的藝術和科學，要刻意加以限制；對某些文化價值，也要采取實質性的壓制——自文藝復興以后，直至現在，這些核心的文化價值已經改變了西方人的思想和行動。正是在20世紀，注定要看到這一用心險惡的學說發展到登峰造極的地步，并且得到最殘酷無情的運用。這或許是我們這個時代最顯著、也是最晦暗的精神現象，而且，還遠未結束。

## 9

作為一個時代敏銳的現實主義觀察者，能與邁斯特相比的，只有托克維爾。我們已經看到，邁斯特對俄羅斯形勢的分析是多么有預見性。與此相似的是，邁斯特宣稱，當他身后的正統主義者回望法國大革命，視其為一個已經過去但其影響不可能被磨滅的階段，一個過后一切流轉又將會恢復如初的人類精神失常的瞬間，那時候，人們可能會像企圖用瓶子裝起日內瓦湖的湖水一樣，想要恢復革命之前的秩序。[203](#_203_14)對法國傷害最嚴重的，莫過于得到外國勢力援助的貴族的反革命行動，它可能會導致這個奇妙王國的分裂。使法蘭西得到存續的，正是光榮的革命軍隊。接著他的精神導師之一薩伏依主教蒂奧爾扎（Thiollza）的話頭，邁斯特也預言了波旁王朝的復辟，而且他還補充到：既然所有權威都是以信仰為基石的，而他們已經很顯然失去了一切真正的信仰——無論是對他們自身，還是對他們的命運——因此，這一王朝不會持久。進而，無論如何，總會引進某些改革。查理二世跟查理一世不一樣，這真是英格蘭的大幸。與之相反，亞歷山大和拿破侖皇帝倒是真正使他心馳神往；至于他所忠心耿耿地服務的薩伏依家族，期望他有欽佩之情幾乎是不可能的，而且，他說得很清楚——有時候過分清楚了——他的效忠并不是獻給個人，而是獻給了貴族制度本身。把有關歐洲形勢變化的一些平淡無奇的事實告知褊狹的、驚怯的撒丁宮廷，他從中得到許多諷刺性的快樂。他的通訊都采用傳統外交的風格，寫得彬彬有禮，不過，即便如此，也不能在收信人面前完全掩蓋起他所感受的忠誠與輕蔑的混合情緒。

這種政治現實主義及其表述中透露出的沉穩的敏銳之見，使得邁斯特終其一生，在卡利亞里（Cagliari）和都靈一直被疑心是一個危險的過激分子，一種保皇主義的雅各賓派。[204](#_204_14)邁斯特肯定是這個微不足道、神經緊張、華而不實、謹小慎微的小朝廷逮到的最大的一條魚。他這個人是公認的天才，廣受尊重，顯然是那個時代最為著名的薩伏依人。不用他是不可能的，不過，最好讓他離遠一點，讓他到圣彼得堡，在那里，難以捉摸的沙皇亞歷山大很顯然喜歡他那些令人不安的議論。

邁斯特生命中最美好的時光是在圣彼得堡度過的，他的傳記作者為我們所做的描繪，主要依據的就是他在這一段時期里面結交的朋友和熟人的印象。他們所傳達的形象，是一個一心一意、感情真摯的父親，一個忠實、陽光、感性的朋友；而實際上，他的私人通信也證實了這一點。他寫給俄羅斯貴婦的信非常有趣，充滿關愛之情，輕松俏皮，有不少閑言碎語。邁斯特的信念，非常成功地贏得了沙皇的歡心，這些貴婦也成為了他的信徒。[205](#_205_14)

邁斯特的俄羅斯著名友人留下的全部證詞——證實了他可愛的性格，他的冷嘲熱諷，以及在身遭流放、物質貧乏的情況下的高調姿態——又進一步佐證了上述結論。而他的道德的、政治的世界正好與此相反：那里充斥的是罪惡、殘酷和苦難，只能依靠一些選定的權力代表實施暴力鎮壓才能維持其存續，他們掌握著絕對的、壓倒性的權勢，而且持續不斷地反對任何自由研究以及用世俗的辦法去追求生活、自由或幸福的傾向。與浪漫主義者相比，邁斯特的世界更為現實、更為殘忍。必須要等到半個世紀之后，我們才能在尼采、德拉蒙特或貝洛克[206](#_206_14)那里，在《法蘭西行動》[207](#_207_14)的法國原教旨主義者（intégralistes）那里，或者，以一種更為惡劣的形式出現的、我們這個時代的極權政府的發言人那里，再次看到同樣確定無疑的表示。不過，邁斯特自己卻感到，他就是一種正在消亡的文明最后的捍衛者。已經被敵人團團包圍，只能是以殘酷無情的手段來自保。即使是討論諸如語言的本性、化學的發展之類明顯是理論性的題材，他的態度也表現得非常狂暴、好斗。[208](#_208_14)當一個人致力于拼死捍衛他自己的世紀及其價值的時候，他什么都不可能放棄，墻上任何一道裂口都可能有致命影響，每一個要點都必須誓死捍衛。

## 10

在邁斯特過世五年之后，圣西門學派[209](#_209_14)的領袖宣稱，未來的任務就是在邁斯特和伏爾泰的思想之間作一種調和。乍聽起來，這有點兒荒謬。伏爾泰堅持個人自由，而邁斯特堅持的是鎖鏈；伏爾泰呼喚更多的光明，而邁斯特渴望再多一些黑暗。伏爾泰對羅馬教會恨之入骨，以至于否認它有絲毫美德。而邁斯特甚至連它的丑惡也喜歡，并把伏爾泰視為惡魔的化身。在《圣彼得堡之夜》里，邁斯特關于伏爾泰的著名片斷[210](#_210_14)反映的就是他發自內心的想法：對其敵手的憎惡之情達到頂點，描述他的面部怪相，丑陋至極，斜眼曝齒，如同一種駭人的呲牙咧嘴的怪物（rictus）。不過，圣西門派的這種見解，就跟他們在這一含糊混亂而又具有強烈的預見性的思想運動中提出的其他許多說法一樣，里面也有一種不同尋常的、（時間將會證明）令人恐懼的真理。現代的極權主義體系，就其行動來看（更不用說它們的修辭風格），正是伏爾泰和邁斯特思想觀點的綜合；尤其是，繼承了二者共有的一些品質。例如，盡管他們是對立的極端，但卻都屬于法國古典思想里面的堅忍不拔的傳統。二者的思想觀念也許是針鋒相對的，不過，其精神品質卻往往是極其相似（盡管后世的批評家也作此評論，但，無一例外的是，他們并沒有探討這是什么樣的品質，它們又產生了何種影響）。無論是伏爾泰，還是他的對手，他們都沒有一絲一毫的柔弱、曖昧，都不會放縱自己的理智和情感，而且，他們也不會寬容對方。他們堅持純粹的光明，不要搖曳的火苗，他們執拗地反對一切混濁、朦朧、沖動和僅憑印象的東西，亦即反對盧梭、夏多布里昂、雨果、米什萊、柏格森、佩吉（Charles Péguy）的雄辯之術。他們都是冷酷無情的作家，輕蔑、嘲諷，真正是鐵石心腸，有時候，真正是憤世嫉俗。他們有一副冷冰冰的、光滑的、整潔的外表；與他們同時的，司湯達的散文是羅曼蒂克的，而福樓拜的作品則像是一片沒有完全抽干的沼澤。馬克思、托爾斯泰、索雷爾、列寧才是他們的真正繼承者。對于嚴峻的社會景象而引發的突然動蕩、通貨膨脹、經濟蕭條，只是冷靜待之，以冷酷無情的政治、社會分析作為治理動蕩的穩妥手段——這樣一種思想傾向已經在相當顯著的程度上被現代的政治策略吸收了。

假如毫不妥協地揭露那些多愁善感的、混亂的思想過程這一能力（主要應歸之于伏爾泰），與邁斯特的歷史決定論、政治實用主義，以及他對于人類能力和善性的同樣的低估，還有他認為生命的本質就是渴望著受難、犧牲和聽之任之這樣一種信念，結合在一起；假如再補充上邁斯特另一種深思熟慮的信念，亦即離開了少數專門的統治者對于軟弱、昏庸的大多數人的不斷彈壓，政府就不可能存在，而且要加強政府，就必須反對任何致力于人道主義試驗的企圖；那么，我們就開始接近現代極權主義中的一種強烈的虛無論了。伏爾泰可以掃除一切自由主義的錯覺，而邁斯特可以提供秘方，讓寒冷凄涼、了無遮攔的世界得到治理。盡管邁斯特鼓吹獨裁專制和陰謀詭計都是需要的，而伏爾泰的確不曾為之辯護。邁斯特說——與柏拉圖、馬基雅維利、霍布斯和孟德斯鳩相呼應——“人民主權這一原理是相當危險的，即便真有此物，也有必要將其隱藏起來。”[211](#_211_14)與之相呼應的還有出自利瓦洛爾（Rivarol）的著名言論：平等的確好極了，但是為什么要告訴人們呢？畢竟圣西門派或許不會有這種自相矛盾；邁斯特對他們的創始人的崇敬之情是建立在一種真正的吸引力之上的，盡管在得到圣西門鼓勵的自由主義者和社會主義者看來，邁斯特是一個很古怪的人物。在奧威爾設想的著名的噩夢（以及給予他靈感的現實體系）里面，其內容與邁斯特和圣西門的看法有直接的關系。影響奧威爾的還有那種深刻的政治諷刺思想，奠立它的是伏爾泰，在此問題上，這位無人能比的作家所產生的影響力甚至比馬基雅維利和霍布斯那樣真正偉大的原創思想家更為深遠。

## 11

一位杰出的哲學家曾經說過，為了真正理解一個原創性的思想家的核心學說，首先應該把握其思想核心的特殊宇宙觀，而不是關注其論證的邏輯。論證，無論有多么令人信服，無論給人留下多么深刻的思想印象，通常只不過是外圍的工作，是抵御那些現實的和潛在的批評者和敵手已經提出的和有可能提出的反對意見的武器。論證，既不能表明思想家提問并得出結論的心理過程，甚至也不能表明，想要理解和接受思想家所提出的觀念就必須要把握的，思想家為傳達和證明其意欲闡明的那些核心概念而采用的那些重要方法。

坦白說，作為一個概括的說法，它走得有點兒太遠；像康德、密爾、盧梭這些思想家，是想用理性的論證來說服我們，至少康德沒有利用別的什么方法，但其目的也許都實現了。他們清楚地說明了這一點：如果這樣的論證被反論證的人揭示是靠不住的，或者其結論與日常的經驗相反，他們愿意承認自己是錯的。不過，這一概括的確是適用于另一種更為形而上的類型的某些思想家，像柏拉圖、貝克萊、黑格爾、馬克思——如果不提那些更為刻意追求浪漫的、詩性的或宗教性的作家，他們的影響在好的和壞的兩方面都遠遠超出了學術的樊籬。或許他們會用到論證（的確他們經常用到），但是，他們的好與壞，或是應得的評價，依據的都不是這些論證（無論是否有效）。因為他們的關鍵目的，是要詳細闡明一種籠罩一切的世界觀，以及人在其中的位置和經驗；他們所追求的，并不是說服那些他們對之發言的對象，而是要改變其信仰，轉變其視域；因此，他們看待事實，用的是“一種新的眼光”，“從一個新的角度”，按照一種新的模式，在此模式之下，過去被看作各種因素偶然聚合的東西現在呈現為一個系統的、相互關聯的整體。邏輯的推理或許有助于削弱某些現存的學說，或者是反駁個別的信念，不過，它只是一種輔助性的武器，不能作為根本性的征服手段：亦即它不是那種新的模式，可以將其情感的、智識的或精神的符咒施之于人，使其皈依。

談到邁斯特，過去常見這樣一種說法：他用理性的武器打敗了理性，用邏輯的武器證明了邏輯的不足。這主要是19世紀的邁斯特崇拜者提出的說法。不過，其實不然。邁斯特是一個教條武斷的思想家，沒有人能動搖他的根本原則和前提，他相當可觀的獨創性和思想能力都用在了如何使事實就范于他預想的概念，而不是相反，發展他的概念以適應新發現的或新顯現的事實。他就像是一個要證明一種信念的律師，結論先行：無論聽到什么、遇到什么，他知道自己必須設法達到這一結論，因為他確信這就是真理。問題只是如何去說服心存疑慮的讀者，如何排除難以使用的或是明顯相反的證據。詹姆斯·斯蒂芬說得對，他的基本論證模式就是避開問題。[212](#_212_14)他從無可置疑的一些原則開始，然后無論證據如何，注定要把他的理論貫徹下去。實際上，假如有足夠多的特設性假設（ad hoc）可以解釋清楚明顯的例外情況，任何理論都可以成功地得以證實；同理，任何學說都能夠得以“挽救”，即便每一個額外添加的特設性假設都會遇到一些邏輯上的障礙，它可以應用的場合會越來越少，它的價值也會越來越小。

至于邁斯特的一些根本性的信念，即先天的觀念，那是上帝為我們種下的；以及精神上的真理，理性的或經驗的公式僅僅是它的一層面紗，有時候還是扭曲的面紗；還有古代的智慧，那是大洪水之前的人們所擁有的，我們現在只知道一點皮毛；以及關于善惡、對錯的直覺的確定性；以及他的教會最為生硬的、所有未加證明也不能證明的教條，他一概沒有給出任何嚴肅的論證。很顯然，他不會考慮任何經驗性的實驗，也不會考慮任何在常識和科學看來是證據、原則上可以顛覆這些價值的東西。邁斯特有一個命題：假如有兩種信念，彼此是矛盾的，或者每一個都明顯與不可解答的反對意見相矛盾，不過它們都是信仰或權威所決定的，那么，它們都必須相信，而且在原則上可以調和，即便我們因為自身智識的不足而不能看到它們如何調和——這一命題并非被論證，僅僅是斷定而已。與之相似的還有這一概念：假如理性跟常識發生了沖突，一定要像對待投毒者那樣對待理性，詛咒它、驅除它，理性思想不配得到任何尊重，應該求諸權威，而非求諸經驗——這純粹是教條，像是破城槌一樣的、好斗的教條。

因此，邁斯特堅信，比如，一切的苦難，無論是降臨到罪人的身上，還是無辜者的身上，必定是為了贖清某人在某時所犯下的罪。何以如此呢？痛苦總有一個目的，既然其唯一的目的就是處罰，那么，在世間的某處，必定有一些罪過，適足以引發相應數量的苦難；否則的話，罪惡何以存在就無法解釋、無法證實了，而且世界也就失去了道德的管制。不過，有一點還是難以置信：世界由一個道德目的來統治，是不證自明的。[213](#_213_14)

邁斯特大膽地斷定，沒有什么憲法是深思熟慮之后的結果；個人的或人民的權利最好是不成文的，或者，當其寫在書面上，也必定不過是一直存在而且可以被形而上的直覺感知的未成文權利的轉寫而已，因為無論是誰，依靠一個文本活著的話，將會為此變得優柔寡斷。那么，成文的憲法又如何呢？到邁斯特的晚年歲月（甚至在他寫這篇有關憲法的文章的時候），美國的憲法已經在嚴格而又成功地運行之中；不過，這只不過是因為美國的憲法是以英國的未成文憲法為基礎的。[214](#_214_14)但這種情況并不適用于法國，不適用于《拿破侖法典》，或是新的西班牙憲法：邁斯特知道，它們肯定會失敗。他不需要論證。他知道，就像柏克所知道的那樣，什么會持久，什么只能曇花一現，什么注定將永存，什么是人工制作的脆弱之物。“制度……之堅固與持久，端賴于它們是神意的設計。”[215](#_215_14)人不能創造。他可以種下一棵樹，但不是造了一棵樹；他可以做些修改，但那不是創造。1795年的法國憲法只不過是一種“學術演練”[216](#_216_14)；“一種憲法，聲稱為一切民族而制定的，也就是沒有為任何民族制定。”[217](#_217_14)憲法一定是在一個特殊的世間，在一個特殊的地方，從一個民族特殊的個性和環境之中生長出來的。人們為了抽象的原則而戰斗——就像“為了用紙牌搭建一些大房子而彼此殺戮的孩子”。[218](#_218_14)“共和制度”——人們精心構思的搖擺脆弱的結構——“是無根之木，它們只是放在地上而已，而在此之前的[君主制和教會]是長在地上的。”[219](#_219_14)

如果誰相信是上帝指派了學院來告訴我們，什么是上帝，我們對于上帝的責任是什么，那這個人肯定是發了瘋。教給人們什么是好的、什么是壞的……這是高級教士、貴族、政府高官……該干的事。別的人沒有權利討論這種問題……以剝奪別人的天然信條的方式來談論或撰著這種問題的那些人，理應像夜行竊賊一樣被絞死。[220](#_220_14)

那么，那些高級教士、貴族、政府高官的權威又是從何而來的呢？來自于君主：在世俗國家中，就是國王；但歸根結底是來自于一切精神權威的源泉——教皇。自由是國王們贈予的禮物：一個民族不可能自己給予自己自由，權利以及一切自由都必定是在某個時候得到了君主的授予。基本的權利不是被授予的：它們之存在只因為它們是存在的，誕生在杳渺的過往之中，源起于不可思議的神的旨意。[221](#_221_14)君主們的權利沒有期限，它們是永恒的。主權不可分割，一旦分割的話就沒有了權威的中心，世間萬物將陷于四分五裂。俗世的君主和立法者只能以上帝的名義行事，其所作所為只能是重新調整或重新組合既存的權利、責任、自由和特權，而這些權利早在上帝創世之日就已經存在了。

上述這些看起來就像是死氣沉沉的中世紀教條，而邁斯特之所以相信它們，恰恰是因為它們是這樣的一些教條。如果遇到明顯的例外情況，他有簡便的解決辦法。例如，他提到，可能會有人指出，英國憲法似乎就是穩妥地建立在權力的分割基礎之上的（對于現實政府的經驗研究不在他感興趣的范圍之內，此處，他只不過是簡單地重復了孟德斯鳩的著名的錯誤判斷），那么，對此應該如何解釋呢？答案就是：英國憲法是一個奇跡，是神圣的東西。因為，人的心智不可能從如此混亂不堪的種種因素中形成一種秩序。如果隨意投擲一些字母到窗外也能夠變成一首詩，那么論證這是一種非人為的力量的運作又有什么不可以呢？英國法律和習俗之中存在的那些荒謬之處和矛盾沖突，正是神意的力量在指揮人們顫抖的雙手的明證。因此，假如英國的憲法只有人為的起源，那它早就已經崩潰了，這一點不可能有什么疑問。這顯然是一種循環論證。

到這里，針對“與未成文的相比，成文的東西是一種軟弱無力的手段”這一命題，可能會有人提出反對意見：猶太人畢竟就是依靠對于《舊約》文本的信仰而得以成功地存續的。邁斯特對此質疑也有所準備：《圣經》之所以能使猶太人得以保存，恰恰因為它是神圣的；否則，他們當然早就土崩瓦解了。不過，在另外的地方，邁斯特忘記了《舊約》的獨特地位，談到如下的事實：在亞洲和非洲，保證社會穩定的不僅僅是野蠻的力量，還有《古蘭經》、儒家經典或其他顯然不具有神圣起源的經典文本所包含的政治權威，而它們所體現的主張，很明顯和《圣經》（包括《新約》和《舊約》）所揭示的真理是不一致的。所以，邁斯特不僅是回避問題，循環論證，他還不肯費神保持自己的前后一致性。那么，假如理性是應該不計代價去消除的毒物，則這種不一致性完全是有利的。

邁斯特的力量所在，并不是理性的論證，甚至也不是別出心裁的詭辯術。他的語言有時候會呈現出理性的外貌，但他是徹頭徹尾的非理性主義者和教條主義者。他的某些論題之展開無疑僅僅是由于其強健有力、才華橫溢、獨具匠心和妙趣橫生的文風，這一看法也不是定論。“他們[邁斯特和紐曼]的撰述，就好像是一個風雅之人在娓娓而談”，詹姆斯·斯蒂芬如是說。[222](#_222_14)雄辯之才常常很炫目。在19世紀的法國政評作家里面，邁斯特是可讀性最強的一位，不過，他的力度并不在此。他的天才體現在他對于社會和政治行為中那些更為晦暗、少人關注而又是決定性的因素的深入、準確的洞見力。

邁斯特是一位原創性的思想家，他逆時代潮流而上，鐵了心要戳穿同時代的那些自由主義者奉若神明的陳腐之見及其頂禮膜拜的那些公式。他們強調理性的力量；而邁斯特指出——也許是非常愉快地指出——非理性本能的持久性和深廣度、信仰的威力、隱蔽的傳統的力量以及他們對于進步論者（包括唯心主義的社會科學家、大膽的政治經濟籌劃者、技術統治的熱情信奉者）的人類材料的故意忽視。當舉世都在高談人類對于幸福的追求的時候，邁斯特又是用他那非常夸張、刻意作對的熱情——不過其中也有幾分真實——強調指出：人渴望著犧牲自己、經受苦難、服從權威（實際上是服從高高在上的權力，無論它來自何方），也渴望著支配和掌握權威，為了權力本身而追逐權力——從歷史上來看，這些因素至少是和對于和平、繁榮、自由、公正、幸福、平等的渴望同樣強烈的。

邁斯特的現實主義采取的是狂暴、激烈、讓人迷惑、野蠻殘酷的形式，不過，它終歸也是一種現實主義。那種對于什么可以放開、什么不可以放過的敏銳感覺，他從來不曾離棄；正是這種敏銳的感覺，讓他早在1796年就說過，一旦革命運動開始發揮作用，作為一個君主國的法蘭西就只有靠雅各賓派才可能得救，而那些企圖復辟舊秩序的努力只是目光短淺的愚蠢之舉，即便復辟成功，波旁皇族也不可能持久。在神學方面（以及一般的理論層面），他是盲目的教條主義者；在實踐中，他是目光犀利的實用主義者，而且他自己對此也了然于胸。正是在這種狀態之下，他堅信，宗教與其說是真實的，不如說其真實性就在于它滿足了我們的渴望。“假如我們的相互聯系是暫時性的……最重要的是，假如它們給人安慰，讓我們感覺更好一點，那還能再要求什么呢？假如它們不是真的，它們也是好的；或者不如說，既然它們是好的，何以這‘好’不能使其成為真的呢？”[223](#_223_14)

在20世紀上半葉生活過的人，尤其是在有此經歷之后，不可能對邁斯特的政治心理狀態有什么疑慮。因為，其中所有的悖論以及不時滑向徹底反革命的荒謬之處，已經被證明，它們有時候能夠比理性信奉者的信念更好地起到引導人們行動的作用；或者說，在一定程度上，可以為那些理性信奉者的過于簡單、膚淺和（一度是相當）有災難性的藥方提供一針立竿見影的、絕對有用的解毒劑。假如僅僅是揭露、強調其破壞性的傾向，人們可能就會對邁斯特的政治心理產生疑慮，因為這些被德國浪漫主義者稱之為事物的隱晦、黑暗的一面的東西，正是人道的、樂觀的人們不愿意看到的。

## 12

一個如此魯莽大膽而又能說會道的人物，在整個19世紀引起了批評者們非常激烈的反應，也許并不足為奇。實際上，在我們這個時代，他也是遭到激烈反對的。在各個時期，他都引起了人們的好奇、厭惡、恭維以及盲目的憎恨。可以肯定的是，很少有人像他這樣被評論者們如此不恰當地評論。F.-A.德·萊斯屈爾說，他是一個好父親、好丈夫、好朋友，這只“聰明的鷹像綿羊一樣溫厚，像非洲瘦猴一樣單純”（aigle de l’intelligence fut débonnaire comme l’agneau，candide comme la colombe）。[224](#_224_14)甚至那些曾經頌揚過他的主教們也不會這么說的。因為他談到了戰爭的神圣性，在德桑（J.Dessaint）看來，他似乎是一個達爾文之前的達爾文主義者。[225](#_225_14)因為他顛覆了已有的看法，他被比作異端的新教神學家施特勞斯（David Friedrich Strauss）；因為他承認民族主義的重要性，他成為意大利復興運動、威爾遜總統以及民族自決論的先驅[226](#_226_14)；而且，因為是最早使用“國際聯盟”（Société des Nations）[227](#_227_14)這一術語的人之一，他被視為國聯的提倡者，盡管他用這個詞只不過是把它當作一種民族主義者的典型謬誤而加以嘲弄。[228](#_228_14)

那些與邁斯特有過從之人的回憶為我們描繪出這樣一幅人物畫像：一個有強大吸引力的人，在才華橫溢與暴跳如雷這兩軸之間來回轉換，在他的聽眾眼里（尤其是在圣彼得堡，那里的貴族圈子非常歡迎他），他總是顯得令人著迷，善于提出悖論式的問題，而且往往不過多聽取答案，一個出色的、風格獨特的文體家。拉馬丁（Lamartine）稱他為狄德羅的后繼者[229](#_229_14)，著名批評家圣伯夫也同樣表示了欽佩。有關邁斯特的最佳的描述，實際上正是出自圣伯夫的筆下。他說，邁斯特是一個一絲不茍、鎮定而又熱情、孤獨的思想家，為了真理而興奮不已，才華橫溢，在圣彼得堡或其他任何地方都少有人是他發言的對象或與之討論的朋友，因而往往只是為了自己而寫作，并且以其“極端的正確”[230](#_230_14)做了過度的推論，總是咄咄逼人，攻擊對手最強的地方，渴望煽風點火，想要置論敵于死地。因此，他經常讓人感到不快：圣伯夫舉出的一個恰當的例子，是邁斯特針對斯塔爾夫人的還擊，后者在談到英格蘭教會的功績時曾對他有所責備。他說，“是的……它就像是猿猴中的一只大猩猩。”[231](#_231_14)——這也是他對于其他新教教派的典型的描述。圣伯夫稱邁斯特是一位偉大而又強勢的智者，而且他終其一生都被其魅力所折服。就外表而言，邁斯特看起來高貴、英俊，有一位西西里來訪者曾經說過，他這個人“頭腦冷若冰霜，言語熱情如火”。[232](#_232_14)

像黑格爾一樣，邁斯特很清楚他生活在人類文明一個漫長階段的衰弱期。他在1819年寫道，“我將與歐洲共同衰亡，生死與共。”[233](#_233_14)布洛依（Léon Bloy）認為，邁斯特的著作是向他的時代（以及我們的時代）的文明歐洲致的悼詞。[234](#_234_14)總之，它們并不是垂死的文化的最后聲音，不是（像他自己所認為的）羅馬人的最后聲音，他的重要性就在當下。他的著作以及他的人格的重要性，并不在于視其為一種目標，而在于以其為開端。它們之重要，是因為他是第一位理論家，開創了一個偉大而又強勢的傳統。發展到夏爾·莫拉斯那里，這一傳統達到了頂峰。莫拉斯不僅是法西斯主義者的先驅，也是德雷福斯事件中天主教反對派以及（起初被視為天主教徒，后來被看作新教徒的）維希政府支持者的帶頭人。莫拉斯或許已經做好了跟希特勒政府合作的打算，其理由和邁斯特被拿破侖吸引（盡管想見面卻未能如愿）相似，而且邁斯特對他的死敵羅伯斯庇爾的敬意，要遠遠超過羅伯斯庇爾這些人所消滅的溫和派，或者在卡利亞里，圍繞在他君主身邊的一幫思想十分正統的平庸之眾。

在邁斯特的價值天平上，權力幾乎是至高無上的，因為權力就是統治世界的神圣原則，是一切生命和行動的源泉，是人類發展過程中至關緊要的因素；無論是誰認識到了應該如何掌握它（最重要的是決策），獲得了服眾的權利，都是作為神意或是歷史選定的工具，在某一特殊的時刻，去實現歷史的神秘的目的。羅伯斯庇爾及其隨從的專制統治的本質，就是將權力集中到唯一的來源，由此而引起了貢斯當、基佐等溫和派的激烈反對，但對邁斯特來說，與權力的分散相比，權力集中才是人為統治的最恰當的選擇。不過，當然，將權力歸之于古代的、確定的、社會創造的而非出自個人之手的建制（institutions），才是它真正的、安全的歸屬，而不是歸之于民主選舉出來的或是自命的某些個人，這正是政治和道德上的洞見和智慧。一切的篡奪最終都將會失敗，因為它無視神圣的宇宙法則；權力只會駐留于這些法則的代理者之手。抵抗宇宙法則，是以個人智識的涓涓細流抗衡宇宙洪流，始終不過是幼稚和愚蠢之舉，不止如此，這是有罪的蠢行，與人類的未來相違背。這種未來，只是對于歷史和人類本性——就你所能聞知的它們的無窮變數而言——的一種客觀估價而已。盡管邁斯特在理論上是先驗論的，他還提倡這樣一種學說：事件應該加以經驗性的研究，并且要考慮不斷變化的歷史條件，每一種局勢都有其相應的背景——假如我們理解神圣意志是如何運作的話，就會知道這一點。

這種歷史決定論，在赫爾德和黑格爾以及德國的浪漫主義者那里，曾經以較為晦暗的語言提倡過，圣西門也曾有過較為抽象的表述，其中的關注點是置于人類之上的各式各樣的權力，以及社會及其精神、文化構成因素的形成過程。時至今日，它還是我們的歷史觀里面的一些組成部分，我們已經忘記了，曾幾何時，這些概念并非陳詞濫調，而是難解的悖論。在抨擊抽象觀念和演繹方法的無能為力方面，邁斯特也是我們的同時代人；虔誠的天主教辯護者對于抽象觀念和演繹方法的執迷，絲毫不亞于他們的反對者——盡管邁斯特或許并沒有這么表述過。沒有人比他更多地懷疑過如下的企圖：想要從人的本性、權利的本性、善的本性、物理世界的本性等等這樣一些普遍的概念開始推導，借此來解釋事物如何發生，確定我們要做什么；這是一種演繹的程序，我們據此可以得到的結論只不過是我們在前提中已經預設的，并且，我們沒有注意到或是不肯承認這就是我們所做的事實。

稱邁斯特為反動分子是正確的，盡管他攻擊那些不加批判就接受的概念，甚至比很多自命的進步分子更為猛烈和有效。他運用的方法，也比具有科學思維的孔德或斯賓塞，或是（在這一點上的）19世紀的自由主義歷史學家們，更為接近于現代的經驗主義。此外，像語言習慣、講話模式、慣有的成見和民族特質等等，此類塑造人們的個性及信仰的“自然”建制，邁斯特也是最早認識到它們在社會意義和哲學意義上的極端重要性的思想家之一。維柯曾經提到，語言、圖像以及神話，為我們觀察人類及其制度提供了別處不可能有的一種洞見。赫爾德和德國語言學家們的相關研究，視其為一個民族最深層的渴望和最典型的特性的流露；政治浪漫主義的先驅們，尤其是哈曼、赫爾德、費希特，則將其看作體現人性真正需求的自我表達的自由、自發的形式，與中央集權的法國政府的嚴苛專制恰成對照，后者是對其國民的自然素質的傾軋。邁斯特所強調的，并不是這些熱情謳歌社會生命及其生長的人所贊美的“民族精神”（Volksseele）的美好的、（部分是）想象的品性，而是相反，他強調半意識的記憶、傳統和忠誠等幽暗的東西，還有在意識層次之下、更為幽暗的力量，尤其是那些被視其超自然的、要求集體順從的制度的力量，強調它們的穩定、持久、堅不可摧和權威性。他對如下事實尤其重視：一種絕對的統治，發展到了甚至對其根源提出懷疑都是一件可怕的事情，這時候就是它最為成功的時候。他對于科學的恐懼和厭惡，是因為它發出了太多的光明，那種唯一可以抵抗“懷疑一切的探尋”的神秘感，會因此而被消解。即便目光銳利如斯，他卻幾乎不曾預想到將來會有這么一天，科學的技術性手段會和非理性的（而不是理性的）辦法結合在一起，而屆時，自由主義要面對的就不是一個敵人，而是兩個：一方面是理性的科學體系的專制，另一方面是反理性的神秘主義的冥頑不化。伏爾泰和邁斯特的追隨者們分別加以頌揚的這兩種力量，將會攜起手來，這一聯合正是圣西門曾經以其熱情洋溢而又錯誤百出的樂觀主義態度預言過的。

盡管邁斯特認為，對于大多數人來說，有太多的光明并沒有什么好處，但他像帕雷托一樣信任精英分子。不過，邁斯特沒有帕雷托那么憤世嫉俗，不像他那樣對于道德價值（即智慧）高低的選擇漠不關心——精英正是要利用這一點，而且要宣揚他們在這方面跟普通大眾的區別。像索雷爾一樣，邁斯特也相信需要有一種社會神話，相信（民族之間以及社會之間的）戰爭是不可避免的，不過，他不同意獲勝一方的階級的領袖一定能夠看穿那些神話，而普通大眾只有相信（而且應該相信）那些神話才能夠被領導著走向成功。像尼采一樣，他憎惡平等，認為普遍自由的概念是一種荒謬、危險的妄想，不過，他不會反抗歷史的進程，也不希望打破迄今為止人性展開其痛苦之旅的那種約束框架。他沒有被那個時代的社會和政治的口號所蒙蔽，清楚地看到了政治權力的本質，而且像馬基雅維利、霍布斯或是俾斯麥、列寧在他們各自的時代一樣，不加掩飾地說出了這一本質。正因為這一點，19世紀的天主教領袖，包括教士和俗人，都給予他相當的禮遇和敬意，視其為強硬、虔誠的教條主義者，雖然提到他的名字的時候會感到有些不安，似乎邁斯特為了保衛天主教而誠心誠意打造的武器是十分危險的——炸彈有可能會在握著它的人手里突然爆炸。

在邁斯特看來，軟弱、罪惡、無助的人類，飽受自相矛盾的欲望的折磨，驅策他們東奔西走的力量過于暴烈，超出了他們的控制能力，其破壞力也過大，理性主義者的公式不足以為其提供證明，而社會正是由這樣一些人所構成的一種解不開的網絡。所有的成就都充滿了痛苦，很可能失敗，也有可能會成功，但必須是在一個智慧高明、意志堅強的統治集團的領導之下；這些人就是歷史力量的智囊團（對他來說，幾乎這就是上帝造物的言說），傾其一生，致力于完成他們的使命，亦即組織、約束和保存神意所規定的秩序。依靠他們這種犧牲，人們得以享有神圣的秩序，而他們的準則是一種沒有帶來任何回報的、無法解釋的自我犧牲。邁斯特所提倡的社會結構，如果說其來源是基督教傳統的話，柏拉圖《理想國》中的守護人以及《法律篇》中的夜間議事會（Nocturnal Council）至少發揮了同樣的影響力；它跟陀思妥耶夫斯基的著名故事里面那位大檢察官的說教也有親緣關系。對那些真正看重人類自由的人來說，邁斯特的看法或許是令人生厭的，它的基礎是對大多數人仍然（或是希望）賴以為生的陽光的教條化排斥；不過，在邁斯特建構他的重要論題的過程中，他不止一次大膽地揭示出（并且有所夸大）一些至關緊要的真理，常常是首創性的。這些真理，既不受他的同代人的歡迎，他的后繼者們也堅決予以否認，只是到了今天才得到了認可——不過，這并不是因為我們的見識更高明，自我認識更加深刻，或是比前人更實事求是，只不過是邁斯特視為治愈社會組織解體的唯一療方的那種秩序，在我們這個時代出現了，盡管是以其最為丑陋的形式出現的。邁斯特以歷史分析的名義所構想的極權社會，終于以這種方式變成了現實；因而，以人類不可估量的苦難為代價，我們這位非凡的、可怖的預言家的深刻和睿智得到了證明。

# 六　歐洲的統一及其變遷

## 1

從未曾有過哪個世紀，像我們這個世紀一樣，人與人之間發生如此冷酷的、持續的屠殺。這一點現在已經是讓人傷懷的老生常談了。與之相比，甚至連宗教戰爭和拿破侖時期的戰亂也只不過是地方性的事件，要人道得多。對于全面地檢討我們這個時代的仇恨和沖突的根源，我還不夠資格承擔此任務。我寧愿把注意力集中于這個問題的其中一個方面。在我們生活的這個時代，一些由狂熱的思想家構想出來的政治理念，對人類生活產生了革命性的影響，其猛烈程度超過了17世紀以來的任何時候；而其中的部分理念當其產生之時甚至不曾引起人們的注意。我愿意討論一組讓我們的生活在好的方面和壞的方面都深受其影響的理念。

我們這一代人關于生活目的之理念，在一個關鍵的方面，與我們的先輩——至少與18世紀后半葉之前流行的那些理念——是不相類似的，甚至可以說是相反的。按照他們的理念，世界是一個單一的、可以理解的整體。構成這個世界的物質與精神方面的要素是相當穩定的；如果不是穩定可靠的，那它們就不是真實的了。所有人都擁有某些固定不變的特征，這就是所謂的人性。盡管在不同的個體、文化、民族之間，差異也是明顯存在的，但它們彼此之間的相似性更為實在、也更為重要。最重要的一個共有特征，就是一種被稱之為理性的能力，無論在理論上，還是在實踐中，擁有它的人都能夠把握真理。據說，無論身處何地，一切理性的心靈都可以同等地發現真理。正因為有了這一共有的品質，人們彼此之間的相互交流，以及試圖說服對方相信他們自己所信奉的真理，就不僅是必要的，而且是合乎情理的；在某些極端的情況下，甚至要強迫別人來相信這些真理，其理由是——就像在理性時代最著名的寓言、莫扎特《魔笛》的中薩拉斯特羅（Sarastro）[235](#_235_14)所設想的那樣——如果他們服從命令的話（要不然，就是被迫服從），他們將會明了他們的導師、立法者或者統治者們所秉持的東西是確實可靠的；他們就會追隨其后，而且會變得更聰明、更優秀、更快樂。然而，到了20世紀，這種對于普適性——無論是理性的普適性，還是其他法則的普適性——的訴求，都不再是理所當然的了；瓦爾特·李普曼（Walter Lippmann）稱之為公共哲學的東西，已經不再是政治生活或社會生活中無意識的前提預設；而且，這一變化也使得我們的生活發生了極大的改變。

在法西斯主義那里，這一變化看得最清楚。法西斯主義者和國家社會主義者認為，他們所追求的目標，毫不希望那些劣等的階級、種族或個人能夠理解，或者是產生什么共鳴；那些人的劣根性是天生的，不能根除，根源在于血統、人種或者其他不可改變的特性；這些人如若偽稱跟他們的主人是平等的，或者說可以理解主人的理想，都會被視為自以為是，放肆無禮。據說，卡利班的頭抬不起來，不能仰望蒼穹，對于普洛斯彼羅的理想，哪怕是看一眼都難，更不用說與之分享了。[236](#_236_14)奴隸的使命就是服從；給予他們的主人以踐踏他們的權利的，據說就是亞里士多德所宣稱的：有的人天生就是奴隸，他們不具備足夠的人類品質可以為自己做主，或者說，他們被迫去做的那些事，自己是搞不懂原因的。

如果說法西斯主義是這樣一種態度的極端表達的話，其實，所有的民族主義都在某種程度上受到了它的沾染。民族主義并非自覺意識到某種民族性格的存在，或者是為這種民族性格而自豪。民族主義是一種信仰，它相信某一國家負有獨特的使命，本質上高于任何外在的目標或屬性（attributes）；因此，假如我的國家和其他人發生了沖突，我有義務為了我的國家而戰斗，而且是不惜任何代價；假如遇到對方抵抗，對那些在劣等文化之中長大的、由劣等人哺育或生養的人沒什么好說的，據說（ex hypothesi），他們根本不能理解那鼓舞我的國家（還有我自己）的理念是什么。當我的神靈與其他人的神靈發生了沖突，我的價值跟陌生人的價值有了矛盾，這時候是找不到更高的權威來裁斷這些相互對抗的神明的——顯然沒有什么絕對的、普適的公斷。這就是為什么在國家之間或者個人之間，戰爭會成為唯一的解決辦法。

在大多數情況下，我們通過語詞（words）來思考。不過，一切語詞都屬于特定的語言，都是特殊文化的產物。由于沒有一種全人類的語言，所以也不存在普適的人類法則或權威，否則，這些法則，或者這種權威，就將統治全世界了；對民族主義者來說，這種法則或權威是不可能有的，也不值得追求。普適的法則并不是真正的法則，世界性的文化只是一種虛構和錯覺。只有在一種不甚可靠的類比的意義上，國際法才可以稱之為法律——可以用繁文縟節給那些導致普世理想破滅的暴力沖突遮遮羞。

上述假定，在馬克思主義那里，看起來并不怎么明顯；至少在理論上，馬克思主義者是國際主義者。不過，馬克思主義也是19世紀的一種意識形態，也無可逃脫這一時代普遍流行的分離主義傾向。馬克思主義是以理性為基礎的；換句話說，它宣稱自己的主張是可理解的，其真理能夠被“證明”，任何理性的生命只要掌握了相關的事實就可以領會這一點。它為所有人提供了救贖：原則上，任何人均可看見光明，但也可以拒絕陽光的照耀，后果自負。

但在實踐上，就是另一回事了。馬克思主義社會學的根基——經濟基礎和意識形態的上層建筑理論告訴我們，人類頭腦中的觀念是由他們的社會地位，或者說是由他們在生產系統中歸屬的經濟階層所決定的。具體到個別的人，由于各種各樣的自欺欺人和合理化行為，這一事實也許會被掩蓋，但通過“科學的”分析終將揭示出來，每一個階級中的絕大多數人都相信，唯有那些符合他們的階級利益——社會科學家可以通過客觀的、歷史的分析，弄清這些利益是什么——的東西，才值得他們信任，而這一點與他們是出自何種理由，態度是多么真誠并沒有關系；相反，對于那些會削弱他們的階級地位的觀念，他們就會表示懷疑，加以抵制，有意誤解和歪曲，并且努力擺脫。

或許可以這樣說，有兩架變動的階梯，而所有人都只能是腳踏其中之一；我屬于一個階級，因它與生產力所處關系之故，這一階級或許會上升，迎來勝利，也可能會走下坡路，通向毀滅。在每一種情況下，讓我自己感覺自由自在的、我的信念和觀點，亦即法律、道德、社會、知識、信仰、美學等等觀念，都反映了我所歸屬的階級的利益。假如我所歸屬的階級處于上升狀態，我將會持有一套現實主義的信念，因為我并不害怕我所看到的一切，我會因勢而動，知道了真相只會使我信心百倍；假如我屬于一個沒落的階級，我就會無力面對命定的現實——很少有人能夠承認自己注定要毀滅，這將會讓我做出錯誤的考慮，不敢直面真相，而是選擇裝聾作啞。因而，對于上升階級的成員來說，以下這一設想根本是毫無用處的：努力說服沒落階級的成員相信，他們拯救自己的唯一辦法就是理解歷史的必然性，從而，如果他們可以做到的話，從通向毀滅的階梯轉移到上升的階梯上來。這樣做沒有用，因為據說（ex hypothesi）沒落階級的成員不管看什么東西都習慣于通過一個虛假的透鏡：最清楚不過的、瀕臨死亡的征兆，在他們眼里，卻是健康和進步的表征；他們深受樂觀主義的幻象之害，總是誤解那些屬于其他經濟階級的人或許會出于惻隱之心而提出的警告；由于他們執著于早已遭到歷史譴責的舊秩序，也就不可避免會附帶著產生這些錯覺。前進的階級想要挽救他們那些反動的兄弟們免遭失敗的話，顯然是白費力氣；沒落的階級根本聽不進去，他們的毀滅是確定無疑的。所有人都不會被別人拯救：無產階級應當下定決心拯救自己，最好不要管那些壓迫他們的人的死活；即便他們愿意以德報怨，也不能改變他們的敵人免遭“清算”的命運。這些人是“可以犧牲的”——他們的毀滅既不能改變，也不值得理性的生命為之嘆惋；這就是人類為了理性本身的進步而必須付出的代價：通向天堂大門的道路必然會尸橫遍野。

盡管是經由不同的路徑達到的結論，馬克思主義的觀點跟民族主義或其他類似的觀點有驚人的相似之處，而且它們都與此前時代的觀點截然不同。在基督徒、猶太教徒和穆斯林那里，盡管他們彼此之間、或者在他們內部的不同教派之間有著深深的敵意，在他們清除異教徒的爭論背后卻總是有這樣一種信念，亦即，從根本上說，讓一個人皈依真理——唯一而又普遍的真理，亦即所有人都可得見的真理——是有可能做到的；只有極少數墮落的人才是不可救藥的，他們看不到真理，無可逃脫死亡的折磨。這種看法的依據是一個假定：人和人之間有一種共同的本性，這一本性使得相互交流在原則上總是可能的，而且從道德上說始終是必須的。現在，正是這樣的一種假定首次遭到了質疑，而且最終土崩瓦解。綿羊肯定不會想去拯救山羊——這不合乎理性，是虛幻不實的。

人類分裂成了兩個群體——一方是真正的人，而另一方則是其他的人，那些下等的人，是不同的生命等級、劣等的種族、低劣的文化、低于人類的生物、遭到歷史譴責的民族或階級。[237](#_237_14)這在人類歷史上還真是新鮮事。這是對人類共同本性的否定，而它曾經是此前所有人文主義（humanism）——無論是宗教的還是世俗的——所堅持的前提假定。這一新的態度允許人們把他們身邊數以百萬計的人不完全當人來看待，可以不帶一絲猶豫地揮刀屠戮，也不再需要考慮拯救他們，或者是給他們以警告。在過去，這種行為通常會被說成是野蠻人的做法，干這種事的人，心智還處于理性之前的結構，表現出人在開化之初的特征。不過，現在的人已經不這么看了。顯而易見，現在有可能為了實現更高程度的科學知識和技術，實際上，也就是為了實現一般所謂的文化，可以用一個國家、一個階級的名義，或者是歷史本身的名義，毫無憐憫地去毀滅其他的人。如果這也可以說是童蒙未開的話，那它也只能是那種最讓人生厭的老頑童的昏聵之舉。人類如何才能渡過這一關呢？

## 2

在我們這個時代有此駭人特征，其根源何在？哪怕只是探討一下其中某一個原因，亦有價值。人應該怎樣活著是一個根本問題，也是每一代人都會追問的問題。這種問題曾被稱之為道德問題、政治問題、社會問題，它們讓每一代人承受折磨，而且，盡管隨著環境和觀念的變化，它們以不同的面目出現，并獲得了不同的答案，但它們始終具有某種親緣相似性。其中有些問題會比其他問題持續的時間更長一點，它們源自于持久不變的人類特性，在每一個時代都被稱為基本問題或永恒問題。比如，“我應該怎樣生活？”“我應該干什么？”“為什么我要服從別人，應該是在怎樣的程度之內？”“什么是自由、責任和權威？”“我應該尋求幸福、智慧和仁善嗎？原因何在？”“我應該實現我自己的才能，還是應該為了別人犧牲自己？”“我有權利支配我自己嗎？還是應該只被別人支配？”“什么是權利？什么是法律？有沒有一種目的，是個人、社會或整個宇宙都不得不去尋求實現的？或者，沒有這樣一種目的，有的只是被飲食和環境所決定的人的意志？”“有沒有群體意志、社會意志、民族意志這樣一種東西，個人世界僅僅是它的一個碎片，個人意志只有在它的框架之中才會產生效力和意義？”國家（或教會）對抗個體和少數人；國家對權力、效率或秩序的追求對抗個人對幸福、個人自由或道德法則的訴求：這些部分屬于價值問題，部分屬于事實問題——換言之，既是應然問題，又是實然問題——有史以來，人們一直被它們所困擾。

無論歸之于這些根本問題的是什么樣的答案，至少在18世紀中葉之前，它們始終在原則上被視為可以回答的問題。我認為，這么講是靠得住的。（假如有這樣一個問題，你甚至都不知道怎樣一種答案才是它的正確回答——即便只是你自己不知道而已——這就意味著這個問題本身對你來說是不可理解的，亦即，實際上它根本不是一個問題。）價值問題跟事實問題一樣，是可以被回答的。我本人或許沒有能力告訴你，里斯本離君士坦丁堡有多遠，但我知道你在哪里可以找到答案。我自己不能說出里面有哪些構成成分，是誰在公元前5世紀統治著埃塞俄比亞，這種疾病是否會導致病人死亡，不過我可以請教專家，他們會憑借我們的社會共同認可的那些方法，努力去發現真相。盡管我還不知道答案，也許別的人也不知道，但我相信真正的答案在原則上一定可以發現——當我說這句話的時候，其中含義即如上所述。

價值問題可以做同樣的假定，諸如“某人應該干什么？是什么證明這樣或那樣是正當的？這是好的還是壞的，是對的或錯的，可以允許的還是被禁止的”。道德、政治和神學思想的歷史，是一部對立專家的對立主張相互激烈沖突的歷史。有的人會按諸經書中上帝的話語尋找答案；有的人則致力于啟示、教義或者神跡，這些東西或許我們理解不了，但可以相信；還有一些人聽從于上帝指定的詮釋者——教會和牧師——的宣告，假如教會不能始終給出同樣的答案，也沒有人會懷疑這個或那個答案的真實性——如果這個教派的答案不對，別的教派就是對的。有些人在理性的形而上學中尋找答案，或者是借助其他某種一貫正確的直覺，比如個人良心的裁斷。還有人則走進科學的實驗室，將數學方法應用于經驗材料，通過試驗觀察去發現答案。由于人們對于這些關鍵性的問題各自宣稱找到了不同的答案，滅絕性的戰爭也隨之爆發。畢竟，這一代價為的是解決任何人都要追問的、最深刻的、最重要的問題——人應該怎樣活著；為了得到救贖，人們已經做好了犧牲的準備，假如他們相信靈魂是不朽的，而且是在肉體腐朽之后才獲實現，就更會如此選擇了。不過，甚至是那些不相信上帝、也不相信不朽的人，也會為了真理而準備受難和犧牲，只要他們能夠肯定自己為之犧牲的確實是真理；因為，發現真理，并且遵循真理而生活，這毫無疑問就是任何有能力追求真理的人的終極目標。這一點正是柏拉圖主義者和斯多葛派，基督徒和猶太教徒，穆斯林和自然神論者，亦即不信神的理性主義者的信仰所在。離開了所有前提假設中這一最深刻的前提，為了宗教或世俗方面的原則爭執或其他原因而起的爭斗，甚至人類生活本身，都似乎失去了意義。

正是從打碎這塊基石開始，現代人的觀點誕生了。在此，我盡可能說得簡單一點。由于懷疑論、主觀主義以及相對主義的興起，在道德或者政治方面的客觀真理概念遭到了撼動，但這并非唯一原因。普遍的道德真理，對于無論何時何地的任何人都是真實的，這一古老概念的壓倒性的普遍理性，可能是與過去的體系相適應的：可以這樣說（過去也的確有人曾經這樣說過），因為氣候、土壤、遺傳或社會制度的不同，人們的需求和個性也隨之發生變化；人們能夠提出行之有效的公式，可以讓每個人、每個群體或每個種族據此明白什么是自己最迫切的需要；而且，這些公式是從如下這條適用于所有人的普遍原理中得出的：一切需要均為人的需要，均為相似的本性對于環境或習俗的差異與變化做出的理性反應。人及其需要，可以運用普遍適用的自然和歷史知識加以分析和分類，使之和諧相處，因此能夠創造出這樣一個社會，利用一些社會、政治方面的措施，其中大多數人的大多數需要可以得到最大程度的滿足。這就是啟蒙運動的、尤其是功利主義的計劃。在需求相對性的框架之內，如下一點仍然是作為一條前提被假定的：人應該如何生活，應該做些什么，何謂公正、平等和幸福，這些問題都是可以通過觀察得到解決的事實性問題，不是觀察渾然一體的宇宙或是上帝的神跡，就是觀察人的本性，其手段則是心理學、人類學、生理學等等新興的科學。現在，牧師，或是擅長形上玄思的圣人，他們的道德導師的地位，將要被科學家或技術專家取而代之了。然而，對于正確與錯誤的檢驗，仍然屬于理性生命可以自己去發現的客觀真理的問題。我要談到的變化，是比上述認識更為激進、更具有顛覆性的東西。

## 3

過去的觀點倚之為根基的至少有如下三個前提假設。其一：一切價值問題均可客觀地解答。有人說，唯有理性的人類才可以獲得這些答案，而神秘主義者和非理性主義者則指出了其他不同的路徑。不過，沒有人會懷疑，只要這些答案在任何意義上可以說是真實的，那么它們就對所有人都是真實的。其二：在原則上，普遍的真理是對所有人都敞開的。曾有一個思想流派認為，某些人比其他人更有能力發現這些真理。這些思想家——著名的如柏拉圖及其弟子——傾向于相信某種自然的秩序，其中，天賦更好的人比那些天賦差的人享有更高的地位，包括道德、知識、宗教、技術以及種族等級等等方面；然而，他們的對手卻認為，原則上，每個人都可以做自己的導師，許多新教學說，盧梭、康德的觀點，以及世俗的民主思想，都有此核心觀念。其三：據假定，真正的價值彼此之間是不應該有沖突的。如下看法是被人們堅信不移的：如果宇宙是一個有序的整體而不是混沌未分，如果關于“生活應該如何過”這一問題可以找到客觀的答案，那么，就一定會有某種生活方式可以證明是最好的。因為，假如說有兩種生活方式都被認為是最好的，而且彼此矛盾，那么二者之間——隨之在它們的擁護者之間——就會發生沖突，這在根本上講是理性的方法無法解釋的。不過，假如找不到這樣一個普遍的答案，對于無論何時何地的所有人都一樣真實的答案，那么，該問題就不是一個真正的問題，因為，根據定義，所有真正的問題都是能夠得到一個真正的解答的，這樣的答案有一個而且只有一個，其他所有的答案都必然是錯誤的。

還可以換一種說法。所有的問題都有它們的答案。而任何答案都必然呈現為一個關于事實的真語句。沒有哪一個真理會和其他的真理相矛盾——這是一條簡單而又確定無疑的邏輯規則。因而，“我是否應該追逐權力、知識或幸福，或者盡我的職責，或者去創造美好的事物？”“我是否應該強迫他人？”“我是否應該尋求自由、和平或者解放？”諸如此類的問題，其真正的答案是不會有沖突的，假如有的話，就意味著一個真理跟其他的真理有矛盾，這在邏輯上是不可能的。由這一點，就可以邏輯地得到一個推論：既然所有的真理是彼此一致的，甚或是相互依賴，這就有可能推演出一種完美的生活模式，其中融合了所有惱人問題的一切真正的答案，而且，人們就應該努力尋求實現這種生活模式。也許人類過于軟弱，罪孽深重，愚昧無知，不能發現這種完美的模式，或者即便發現了也不能按照它來生活；不過，假如沒有這樣一種模式，他們的問題也就無法解答了，而確切地說無法解答的問題據說根本就不是問題，它們只不過是一些閃爍的鬼火，是神經衰弱，是一些個人性的或者社會性的精神不適，這些東西本應讓精神病醫師去治療，而一個思想家是無能為力的。

人們依靠這些根本性的假定已經生活了兩千多年，而這些假定的推論之一，就是矛盾沖突和悲慘災難并不是人類生活的本質內容。人間的悲劇——與純粹的天災相對而言——就在于人們的行動、個性或價值觀之間的沖突。在原則上，如果一切問題都是可以回答的，而且一切答案都是一致的，那么這種沖突從根本上說就總是可以避免的了。因此，生活中的悲劇因素都是歸因于可以避免的人類錯誤，完美的生命將會不知悲劇為何物；在圣徒和天使的世界里，不可能有什么不和諧，故而也無所謂喜劇或是悲劇。

這些自古典時代以來一直主宰西方思想的前提假設，到了19世紀的頭二十五年，不再被認為是理所當然的了。在那時，一種嶄新的、影響深遠的形象開始占據了歐洲人的心靈。

這是一種將其意志施加于自然或社會的個人英雄的形象：他不是作為和諧宇宙之中的君主，而是與宇宙疏離的一個存在，他還要試圖征服和統治這一宇宙。

下面，我舉一個例子以作說明。在16世紀，加爾文和路德與另外一些人——比如羅耀拉或貝拉明[238](#_238_14)——提出的是類似的神學問題，但因為他們的答案不同，相互之間發生了嚴酷的斗爭。任何一方都沒有、也不可能對另一方的立場表示任何的尊敬，相反，敵人的抵抗越是頑強、越是猛烈，在那些忠誠信眾看來，越是要給予深刻的譴責，因為他們認為，就是這敵人，而不是別人，影響了真理；實際上，你的對手越是執迷于他的異端信仰，他越是引起上帝和凡人的憎惡。當教皇燒死布魯諾、加爾文燒死塞爾維特[239](#_239_14)的時候，他們認為，犧牲者背叛了真理之光，這光在原則上是所有人都可得見的，因為真理的標準是公開的，所有人只要他們的心靈、精神和靈魂沒有墮落就可以運用此標準，得以進入同樣的永恒真理之域。這一標準被認為至少是跟現在物理科學家們所用的標準一樣的普遍適用，那些科學家們覺得任何合格的同行只要跟他們一樣以事實為依據，面對同樣的材料，運用同樣的檢測手段，就一定能得到同樣是必然的結論。

因此，也就無所謂什么浪漫劇還是悲劇，對于一個被宣告有罪的異教徒的命運，不值得給予同情和憐憫。異教徒，無論是對他自己，還是對他想要顛覆的社會來說，都是一種威脅；他的靈魂應該得救，但是，他反抗真理的那種狂暴和頑強卻沒有什么榮耀，不值得尊敬；相反，他越是頑固，越是會更多地被譴責和厭惡，也就越是會被更快地遺忘。十字軍東征時，一些穆斯林被殺，而在當時，中世紀的人還沒有如下的看法：一個穆斯林捍衛他的價值觀是正確的，就像十字軍為了同樣的理由去捍衛他們自己的價值觀一樣正確；以及，那些為了他們的理想和原則而犧牲的人，無論所犯錯誤如何嚴重，都是值得尊敬的，因為任何為了他自己的信仰而獻身的人理所當然地要比那些妥協讓步、甚至犧牲原則以求活命的人更值得尊重。[240](#_240_14)當然，一個人為了真理而獻身是應該的，不過，不能說一個人為了某種謬誤而犧牲有什么高尚之處，即便這錯誤也是為了尋求真理而犯下的。如下的一種概念，我想，至少在18世紀之前好像還是會被當作一種非常奇怪的態度：真理不必是唯一的，價值觀也有許多種，而且它們可能彼此沖突，為了自己心目中的真理而犧牲是崇高之舉，即便它會遭到其他人的譴責。那種所謂相對于“你的”真理的“我的”真理，或者是相對于其他時代真理的某一個時代的真理，都毫無意義；有的只是唯一的真理。基督徒必須是仁慈的：像穆斯林那樣為了一種謬誤而犧牲，無疑這會讓那些好心的基督徒心生同情；對于那些勇敢的人，那些具有獻身理想之德、甘愿赴死的人，如果再去唾棄他們的尸身，污損他們的墳墓，那都不是什么光彩之舉。同情都是一樣的：不僅對那種為了錯誤理想的忠誠表示贊賞，為了其他目的的忠誠也一樣的贊賞；這種態度，在我談到的那個時期之前，是不可理解的。

據說，到1820年，一種完全不同的觀點開始流行了。你會發現，那時候的詩人和哲學家們（尤其是在德國）提倡，一個人可以做的最高尚的事，就是為了他自己內心的理想而努力，而無論付出多大的代價。這種理想也許只屬于單獨的個體，昭示于己，而在外人看起來可能是錯誤的或荒謬的，而且，它或許跟他所歸屬的那個社會的生活和觀念會有矛盾沖突，但他不得不為它而戰，別無選擇，還要為它犧牲。不過，假設這種理想是錯誤的呢？在這一點上，就出現了一種思想范疇上的根本性的轉折，這一變化標志著人類精神的偉大變革。一種理想是對還是錯，這樣一個問題已經不再被認為是重要的，或者說，被視為不可理喻的問題。理想自身呈現為一種絕對律令（a categorical imperative）的形式：要遵從你內心的靈光，因它在你心中燃燒，原因僅僅在此。你認為正確的就要去執行，你感覺美好的就要去實現，依照你的那些終極目標來規劃你的生活，對于那些終極目標來說，你生活中的其他的每件事只不過是手段而已，都是次要的；不多不少，這就是你該做的事。完成使命之律令、要求或命令，它們沒有對與錯之分，它們不是邏輯命題，它們不描述任何東西，也不陳述事實，它們不能被證實或證偽，它們不是你可能做出的、別人能夠檢驗的發明或發現；它們就是目的。倫理學與政治學中的范型，已經發生了突然的轉變，從比擬自然科學、或者神學、或者是任何一種形式的、關于事實的知識或描述，變成了比擬生物學的驅力和目的與藝術創造力之概念的某種混合物。下面我會具體加以說明。

## 4

當一個藝術家致力于創作一件藝術作品時，他并非在模仿某種已有的范型——盡管常識的看法恰好與此相反。在畫家繪制或構思一幅畫之前，它在哪里呢？在作曲家創作一首樂曲之前，它在哪里呢？在歌唱家演唱一首歌曲之前，它在哪里呢？問這種問題，毫無意義。這就好像是問：“在我散步之前，散步在哪里呢？”，“在我活過之前，我的生命在哪里呢？”生命就是生活的過程，散步就是行走本身，一首歌，就是當我譜寫或歌唱的時候那被我譜寫或歌唱的東西，而不是獨立于我的活動之外的什么東西；創造并不是企圖去模仿一些已經給定的、固定的、永恒的、柏拉圖式的模式。只有工匠才會模仿，藝術家是在創造。

這就是所謂的藝術即自由創作的學說。我關心的不是這一學說的真實性，而只是這樣一個事實：目的或理念，不是某種被發現的，而是被發明的東西，這一概念變成了西方思想中一個主宰性的范疇。與之相關的是生活目的的概念。生活的目的不是什么獨立、客觀的存在，人們可以像尋找埋藏的財寶一樣去尋找它，不管你找不找得到，它就在那兒；它是行動——具有行動的外形、性質、方向和目標——而不是某種被制造的東西，它就是實行或制作本身，離開了行動所屬的施行者、發明者或制作者，這一行動也就不存在了，實際上也就無法理解了。正是這樣一種概念，進入并且改變了歐洲的社會政治生活，依靠現存的公共標準來權衡的、有關政治活動的古老理想已經被它顛覆了；那些公共標準曾被視為宇宙之中的客觀因素，眼光銳利之人（如專家、圣人）最能洞悉其微；這些人也正因為此而被稱為聰慧或內行。如今，人之目的，就是要實現此一內在于他的、個人化的視域，而不計任何代價；而人之罪，莫大于不能真實面對這一內在的目標，此目標不屬于他自己，而且僅僅屬于他自己。這一視域將會對其他人有何影響，他毋須關心；他只須忠實于內心的靈光，這既是他所知道的一切，也是他應知道的一切。藝術家只是對他干的那一行有更多的了解；哲學家、教育家和政治家也都是如此；但是，現在每個人都可以發言了。

專家化的圣人，他們掌握某一現實領域的專門知識，能指導你前進，而且避免與現實發生沖突；但在浪漫主義的英雄人物面前，這種圣人形象開始消解了。浪漫主義的英雄人物不必是英明睿智的，思想上也不必是和諧統一的，對于他的同時代人來說，也未必要起到有效的引導作用。他可能像貝多芬一樣——貝多芬的形象深刻地影響了浪漫時代——狂野不羈，受教育不多，貧困骯臟，偏處世界的角落，拙于應對實際問題，舉止反常，待人態度粗魯狂暴，不過，因為他全身心追求其理想，他又是一個神圣的生命；他可以用無數種方式來挑戰這個世界，招致憎惡和冷遇，打破社會的、政治的和宗教的規則，不過，有一件事是他不會去做的，那就是與俗人為伍；假如他放松了對內在視域的堅持，放棄了他自己的使命——創造出藝術的或科學的作品，或者是，按照某一種確定的生活方式來活著——而是為了財富，聲名，顯赫的社會地位，舒適、愉快的生活，或是以內心難以壓抑的懷疑和不安為代價，換取某種內在的或外在的和諧，那么，他就已經背叛了那靈光，將會永遠被譴責。一個人自己的靈光是否可以照耀到別人，他是否順利地效命于這靈光，其間并無不同；他只是必須為此效命，即便在此過程中遭人嘲弄，即便盡其所能卻總歸失敗。假如這就是盲目的結果，這就是一個人為了他所深知的自己的使命，為了那內心的聲音告訴他必須要做的事情，而唯一要完成的任務的話，那么實際上，這樣一種失敗，在道德上可以說，甚至比世俗的成功（比如像藝術家一般光彩耀眼）還要高尚萬倍。[241](#_241_14)

這就是費希特和弗里德里希·施萊格爾的觀點，在某種意義上也是拜倫的觀點，這種觀點凝結了他們同時代人的想象；這種新的世界觀，見諸席勒筆下的卡爾·穆爾[242](#_242_14)、克萊斯特[243](#_243_14)筆下的英雄們，某種程度上，也見諸易卜生筆下那些強硬、孤獨、憤世嫉俗的人物形象。這種觀念在很大程度上是德國的，或者至少是日耳曼民族的，它或許可以追溯到像艾克哈特（Eckhart）和伯麥（Boehme）等人的神秘主義；這樣一種觀念，在宗教改革時期的神學中可以見到極為強有力的表達，或許還可以進一步追溯到居無定所的條頓部落，他們把自己的風俗從東方帶到西方，從北部傳播到南部，他們無視羅馬帝國和羅馬教廷一統天下的法律體系，而把他們自己的部落習慣（羅馬人稱之為consuetudines）強加于萬民法（jus gentium，亦即所有人，或者至少對絕大多數人來說，一視同仁的各民族的法律）之上。部落習俗是部落個性的表達，他們遷徙、流轉各處而始終帶著這種個性，而且無論遇到任何違背其意志的抵抗都要迫使對方屈服。費希特的自我（self）是一種積極的、創造性的法則，這一法則將其個性施加于無感覺的自然世界，后者是與其相對抗的，是有待于塑造的原材料；但它并非像斯多葛派、托馬斯主義者或法國的唯物主義哲人們，以及舍夫茨別里[244](#_244_14)、盧梭等人，以各不相同的方式所教誨的那樣，是某種應該被追隨、模仿、崇拜或服從的東西，是人們不能違抗的英明睿智、深謀遠慮、無所不能的行動者（agency）。

費希特的人的概念，是施加其統治意志于無感覺的物質的造物主，后來，他的這一概念又被卡萊爾和尼采大大強化了，即刻成為這種嶄新的革命態度的象征和表達。它打碎了歐洲的一統世界。每一個獨立的單元、每個個體、每個群體、每種文化、每個民族，以及每個教派，無論它們有的是怎樣一種“個性”，現在它們都在追求自己獨立的目標。就像互相依賴曾經是一種美德一樣，獨立性——決定自身方向的能力——變成了高尚的美德。理性統一了，然而，意志——自我決定的意志——卻四分五裂。假如我是一個日耳曼人，我就要追求日耳曼人的美德，譜寫日耳曼人的音樂，重新發現古代的日耳曼法律，發掘內心的潛質，從而使自己更加充實、更善于表達、能力更全面，盡可能地去做一個徹頭徹尾的日耳曼人。假如我是一個作曲家，我就要盡我的全力去做一個作曲家，讓生活中的每一個方面都服從于那種唯一的神圣目標，我沒有什么舍不得奉獻給它。這就是浪漫主義理想的最高境界。一夜之間，過去的預設已經煙消云散了。何謂共同的生活理念？這種概念早已不合時宜。何種舉止合宜的問題找不到答案了，因為它們現在已經不再被當作問題。如果我問“我應該做什么？”“什么是好的，是值得擁有的？”“我的所有的價值觀都是跟其他人一致的嗎？”這些問題的答案不在那些反思性的知識里面，而就在行動本身。我在內心尋找自我，并且依據我在內心發現的目標、心靈之聲的命令去“實現自己”——如果你愿意聆聽，每個人都可以聽到這種內心的聲音。我的價值跟別人的價值可以和諧共存嗎？也許不是。知識可以作為一種絕對的目標，和平和幸福亦復如是，不過，有關某些關鍵事實的知識，或許會導致我的和平或幸福遭到破壞。如果是這樣的話，也就不能再企望什么：我只能直面這些矛盾理念之間的沖突。正義和仁慈或許并不融洽一致，但我兩者都要；我必須如此，因為別無選擇：否認其中之一，都是違反內心靈光的謊言和罪過。

有的時候，認識到了這些價值是什么，也就是承認了它們都是絕對的、不能協調的。于是，悲劇就進入了生命之中，成為生命的本質內容之一，它是不能依靠理性的調適手段來解決的：希望清除掉生命中的悲劇因素，那只能是自欺欺人的幻想，是淺薄的掩耳盜鈴之舉；那將會背叛生命的忠信（integrity），罪莫大焉，無異于道德上的自殺行為。因此，就我與他人的關系而言：我有一個理想，甘愿為之獻身，而你的理想是另外一個；我們的生活各自有其內在的模式，相互難以理解；如果這些理想發生了沖突，要讓我們向對方妥協、放棄自己的信仰的話，那還不如讓我們在決斗中一決生死或是同歸于盡。你為你的理想而戰，會讓我非常敬仰；而任何的妥協、和解，想要逃避你對于你真正的自我的責任，就會讓我心生厭惡。由此而生出一個概念——高貴的敵人，他們遠比那些平和、仁慈的庸眾或是怯懦的友人更為優秀。一切目標都是平等的；目標就是目標，是人們追求他們所追求的東西，不可能建立一種客觀的等級秩序，以此為據來評判所有人和所有文化。唯一必須被嚴肅遵循的原則就是，每個人都應該忠實面對自己的目標，哪怕是以毀滅、浩劫或死亡為代價。這就是最徹底、最狂熱的浪漫主義理念。

在某種意義上，已經過去的一百五十年，可以說是舊有的、以理性與知識為基礎的宇宙觀與新的浪漫主義理念之間，二者沖突不休和相互影響的一幕大戲；這一新的理念導源于藝術創作的概念和自我表現與自作主張、甚至是自我犧牲（亦即同一現象的反面形式）的生命沖動。現在，再讓我們回頭來看浪漫主義理念，在所有善惡之舉都上演完畢之后，它看起來既光彩耀人，又晦暗不清。從某一點來看，它標志著一種新的審美理念的誕生，亦即對于忠信的敬畏。唯心主義（這個詞正是在這一次的觀念革命中獲得了它的現代意義），在18世紀之前，被認為是一種令人同情的但又幼稚、可笑的思想特征，并且把它跟具有實踐性的良好判斷力做了不相宜的對照；到19世紀初，它才獲得了一種屬于它自己的、我們至今仍然尊重的絕對價值：談到某個人是一個唯心主義者，也就是說，也許他追求的目標在我們看來是荒唐的甚至是厭惡的，但假如他的行為出于無私，而且準備為了原則而犧牲自己，不計較顯而易見的物質利益，那么我們就認為他非常值得尊重。這徹頭徹尾是一種現代的看法，與之相伴的是，烈士和少數派被賦予了崇高的評價。按照過去的看法，烈士只有死于那些被認可的真理才受尊敬，少數派只有因為真正的信仰遭受迫害才得到敬重；到了浪漫主義者這里，情況就有所不同了，他們之所以受崇敬，可以是因為任何信仰、任何原則，只要其動機是好的，也就是說，只要他們的行為里帶有足夠的真誠和深度。

我正在嘗試著進行描述的，實際上是一種世俗化了的基督教信仰，是從基督徒的看法轉變為個人主義的、道德的或審美的看法：態度，情感的性質，還是一樣的，但背后的理由（及其內容）已經發生了改變。基督徒將現世的欠缺不足與死后的至福相對照，或是（用柏拉圖式的玄妙說法）把影子世界的欠缺不足與真實世界中的永恒快樂相對照，而日常的生活僅僅是真實世界的虛幻映像。而對于諸如此類的成功，浪漫主義者都表示反對，以為它們都是庸俗的、不道德的；因為其基礎，往往是建立在對自己理想的背叛或是與敵人可恥的勾結之上。與現實主義、世事洞明、精于算計（以及借此得到的回報——聲名、成功、權力、幸福，還有付出很高的道德代價而換取的和平）相比較，孤高自傲、唯心主義、真心實意、動機純粹、不畏任何困難、高貴的失敗，在價值評判上就被看得更高。這是主張英雄主義和殉難的學說，與之相反的是強調和諧和智慧。這種主張鼓舞人心、大膽魯莽、輝煌壯麗，但又帶有不祥之兆；而最后的這一方面特征，正是我所希望強調指出的。

創作巔峰時期的貝多芬在貧困和孤苦之中完成不朽杰作的感人形象，此時被拿破侖的形象取而代之了，后者的藝術就是塑造國家和人民。如果自我實現就是終極目標的話，那么通過暴力和技術來改變世界，這本身不也是一種莊嚴的審美行為嗎？人，有可能擁有創造性的天賦，也有可能沒有；那些信以為真并以此為自己命運（實際上也是當作一種更高的特權）的人，將會塑造（以及馴服）另外那些持相反態度的人。就像畫家調色和作曲家譜曲一樣，政治上的創作者把他的意志施加于他自己的原材料——普通、平庸的人，他們對自身內部隱蔽的種種可能無知無覺——之上，把他們塑造成一件精彩的藝術杰作，即一個國家、一支軍隊，或者是某種偉大的政治、軍事、宗教、司法的組織。如此一來，其中也會牽涉到苦楚，不過就像音樂中的不和諧音一樣，對于整體的和諧與高效來說，它也是必不可少的。因這些偉大的創造行動而犧牲，應該感到安慰，實際上應該說是自豪，要知道他們因此而被提升到了一個僅僅憑借自身低劣的本性無法達到的高度。依照舊有的道德，上述所辯護的行為也許要被稱之為野蠻干涉、帝國主義，是為了某個征服者、某個國家、某種意識形態的榮耀，或是為了證明某個民族的天賦，而對個人進行的踐踏和殘害。

從這樣一種主張到極端的民族主義、到法西斯主義僅僅是一步之遙。一旦做出了如下的假設，所謂每一個個體的人都是理念和目標的獨立來源、自身就是目的的概念也就被推翻了，這些假設就是：生命應該像一件藝術作品一樣來制作，運用在繪畫、音樂和語言上的規則同樣也可以運用于人，人可以當作“人類材料”來看待，是權威創作者手里可以隨心所欲鍛造的彈性媒介。

這一令人恐懼的結論，跟浪漫主義的美德一樣，導出于同樣的一些預設：價值被賦予了殉難犧牲、孤高自傲、正直忠信、為自己的理念而獻身等等這些品質，并在其名義之下，打破了舊有的普遍法則。部落習俗，只是屬于法蘭克人和倫巴第人的東西，無論在這個部族還是其他部族、無論是在這個人、這種文明還是過去未來的人和文明都適用的更高的原則之前，它們都失去了效力，成為非常具有分裂性的力量。如果價值不是被發現的而是被創造的，如果藝術中的真理（或許僅僅屬于藝術本身）在人類關系的領域中得到更為廣泛的應用，那么每一個發明家都會致力于將其發明付諸實行，每一個空想家都要按照自己的想象來改造世界，每一個民族都要實現她自己的目標，每一種文化都要實現她自己的價值。結果就是，一切人反對一切人的戰爭，歐洲的統一將歸于終結。非理性的力量，現在凌駕于理性力量之上，因為無法批評或控訴的東西，它們似乎比那些可以加以理性分析的東西更加引人注目；藝術、宗教與民族主義的深邃、隱秘的源泉，恰恰因為其隱秘、模糊，無法剖析、細查，在理智的分析之下難覓形影，它們才被當作超驗、神圣和絕對之物來捍衛和崇拜。

也許有人要對我說，與民族主義同時興起、并作為其中一種要素的工業制度，并非分裂因素，而是整合性的力量；商業和工業打破了國家壁壘，實現了統一。但是從歷史來看，真相并非如此。工業制度催發并且強化了中產階級的民族意識，致使他們起而反抗那些世界公民式的歐洲統治精英。民族主義從工業制度中得到了滋養，但其成長并不是一定需要工業制度。在經歷了1914年，經歷了希特勒、納賽爾以及非洲覺醒，經歷了那些鮮有預見的事件（像以色列的崛起與布達佩斯的起義）之后，還有哪個頭腦健全的評論家會仍然堅持那種陳舊的論調——民族主義只是資本主義興起的一個副產品，它將會隨著資本主義的沒落而衰弱——呢？馬克思主義者不會再這么看，至少當今那些掌權者們不會這么看，更不用說付諸實踐了。那么，究竟這一具有嚴重錯誤的觀點是何時出現的呢？

## 5

眾所周知，歐洲的歷史就是在追求公共秩序與個人自由之間擺蕩的一種辯證的進程。對秩序的渴望，反映了人們在自然力量面前的恐懼感；為了對抗失控狀態下的混亂，對抗傳統、習俗和生活規則的式微，人們企圖豎起壁壘和屏障，并且努力保存那些必需的支柱，離開了這些支柱，人們就會墮入深淵，失去與過去的關聯，也無法看清通向未來的道路。而當制度變得過于僵化，阻礙進一步發展，秩序變成了壓迫，固步自封的時候，這種狀態遲早要被生活、運動和創造的生理本能，被創新和變化的需要打破。浪漫主義正是這樣一種突破，它反抗已經變成僵化的桎梏的那種道德和政治的結構：最終，這種結構將會腐朽，而且，總有一天會在一個又一個國家里土崩瓦解。像所有的革命一樣，浪漫主義揭示出了新的真理，賦予人們一些他們永遠不會完全喪失的洞見力，讓古代的建制重新煥發了生機，同時，它也會矯枉過正，造成扭曲，有其暴虐之處，暴虐之下也有其犧牲品。種種扭曲是我們再熟悉不過的：我們這一代人已經為之付出了沉重的代價，也許，要比任何其他人類社會曾經為精神失范所付出的代價都更為沉重。

這種反叛的起源，也是大家都清楚的。大多數的日耳曼人，在黎塞留主教和路易十四麾下軍隊的鎮壓之下，已經大丟臉面，就連北部新教徒復興的新文化也被其扼殺。百年之后，日耳曼人起而反抗法國人在文化、藝術和哲學領域內的僵化統治，并借反啟蒙運動之機為自己洗雪恥辱。他們贊頌個性的、民族的和歷史的東西，而不是普世與永恒；稱許天才的提升、非同尋常的事物以及蔑視一切規則與慣例的精神躍進，崇拜英雄人物，尤其是不受約束的偉人，并且抨擊那種非人性的宏大秩序，抨擊其牢不可破的種種規則，以及其明白宣稱的籠罩人類一切活動、群體、階級、意愿的意義——后者已經是人類古典傳統的特征，在教會和世俗兩方面，都已經深入了西方世界的骨髓。多樣化取代了一致性；靈光閃現取代了試驗性的規則和傳統；無窮無盡和無邊無際取代了尺度、清晰和邏輯的結構；注重精神生活，及其在音樂上的表達；崇拜黑夜以及非理性——這是野性的日耳曼精神的貢獻，它宛如一陣清風，吹進了法蘭西制度下死氣沉沉的牢籠。深感恥辱的日耳曼人在19世紀對于法蘭西思想和品味的那種僵化的、等級分明的唯理論的陳詞濫調的偉大反叛，一開始，對藝術以及藝術思想、宗教、人與人之間的關系，還有個人的道德，都有注入活力的提升作用。此后，感性的潮汐越出了它的堤岸，在相鄰的政治、社會生活領域內泛濫，產生了（確切地說是）破壞性的后果。一切堅持到底的做法，都被人們看作要比和平協商、中途停頓更有價值；過激、沖突、戰爭，同樣成為榮耀。

在人類思想與行動的歷史上，很少有什么東西能比富有想象力的由此及彼的類比起到過更為關鍵的作用。此種類比——將某一實用而且有效的具體原則應用到別的領域——或許會收到激動人心的實效，有改頭換面之功，至于其后果，理論上也許荒謬不通，而實踐中也許會造成破壞。浪漫主義運動，以及民族主義者的推廣運用，正是此種情形。英雄人物，自由的創作者，變得與無涉政治的藝術家們不再相像了，倒是酷似那些以堅強意志折服別人的領導人，或者，頗像那些宣稱自己與眾不同的階級、種族、運動和民族，并且，把毀滅一切反對派等同于他們自己的自由。自由等同于權力，獲得自由就是不受任何阻礙，這種概念是一種古老的想法，浪漫主義者抓住這一點，并且狂熱地夸大。甚至更為典型的浪漫主義的表現，是癲狂、自戀地頂禮膜拜自己的內心真實、私密的情感，血液的成分，頭顱的形狀，出生地，而不是敬奉那些他們與別人共享的東西——理性、普世的價值、作為人類共同體之一分子的感覺。

在某種意義上，黑格爾的以及馬克思的新理性主義，試圖對浪漫主義不加約束的主觀主義及其自我崇拜加以反撥，努力在無情的歷史巨力之中，或是在人類精神的演化法則、抑或生產力和生產關系的發展法則之中，找出客觀的標準。不過，就連他們自己也受到了浪漫主義充分的沾染，相信進步就是要由社會上一部分人獲勝，而其他人落敗被兼并來實現的。在黑格爾看來，進步以及人類精神的解放，就是理性的勝利，體現為國家高過于其他的人類組織形式，歷史性的諸民族勝過非歷史性的民族，而“日耳曼”文化勝過其他的文化，歐洲文化勝過其他“被拋棄”的人類文化，比如僵化的中國文明，或是野蠻的斯拉夫諸民族。如果沒有了沖突、斗爭和競爭（黑格爾這么告訴我們），那么，進步將會中止，停滯隨之而來。卡爾·馬克思的態度也與之類似，無產階級唯有通過鎮壓他們的反對派才能獲得自由，據說，二者毫無共通之處。進步，就是在某一領域之內的自我確認和征服，在這里，行動者根除了（或是吸收了）一切阻礙，無論是有生命的還是無生命的，從而得以自由地發展和創造。黑格爾認為，這一行動者就是組織成一個國家的民族。馬克思認為，這一行動者就是組織成一種革命力量的階級。而且，他們兩者都認為，假如以勝利為理想，都將有無數的人會為之而犧牲和被消滅。團結一致或許就是人性的最終目標，不過，達致這一目標的方法，是戰爭和分裂。道路或許會通向一個陸地上的樂園，不過，途中鋪滿了敵人的尸體，對這些敵人，勿需同情落淚，因為對與錯、善與惡、成與敗、智與愚最終都是歷史的客觀目標所決定的，而此目標早已“宣告”了半人類（half mankind）——非歷史性的諸民族、腐敗階級、劣等種族的成員——“有罪”，蒲魯東稱所謂的“清算”他們，而托爾斯泰使用的措辭同樣獨特，描述他們為歷史的垃圾堆。

然而，浪漫的人文主義（亦即未馴服的日耳曼精神）也為我們提供了一種核心的洞見，對此，我們應當不會輕易遺忘。首先，價值的制造者是人本身，沒有什么東西比人更高，因此不能以高于人本身的某種事物的名義來屠戮人；當康德說人本身就是目的、而非達到目的的手段的時候，這也就是他心中所指。其次，制度不僅是由人來制定的，也是為了人而制定的，而且，到它們不再為人服務的時候，它們還將會繼續存在下去。第三，人之被屠殺，或許是以盡管很崇高，但其實很抽象的理念，諸如進步、自由、仁愛的名義，或者是以體制的名義進行的，而它們自己本身并沒有什么絕對的價值，它們所能擁有的東西都是人們賦予的，唯有人才能讓某種事物獲得價值、擁有神性；因此，企圖抵抗或是改變它們，絕非什么違抗神意、會有滅頂之災的叛逆舉動。第四，（從以上可以推出，）一切罪惡之首，莫過于對于人類的貶損和侮辱，亦即強迫人們削足適履，納入某種強求一致的模式，這樣一種模式即便有某些客觀的權威，也不合乎人們的愿望。

這樣一種有關人的概念，從啟蒙運動繼承下來，時至今日，仍然為我們所奉持——我們歐洲人歷盡劫波而始終未曾放棄的，正是這一概念。所以，當黑格爾和馬克思預言，所有違抗歷史進程的人將會淪于不可避免的命運的時候，這種威脅之詞，已經為時過晚了。黑格爾和馬克思，以各自的方式，想要告訴人們，解脫奴役、獲得自由的道路只有一條，亦即通過歷史而展示的道路，而歷史，體現的是宇宙的理性；那些不能調整自己，認識不到理性、利益、責任、權力、成功這些東西長遠來看不僅相互一致，而且跟道德和智慧也是一致的人，將會被“歷史的力量”摧毀，反抗它，無異于自取滅亡。不過，這句具有形而上學意味的恐嚇之詞，基本上已經被證明是無效的了。有太多人愿意起而捍衛他們自己的原則，即便這些原則與馬克思所威脅說可以毀滅他們的那種不可抗拒的力量相悖。個人的理想，即使我們無法保證其具有客觀的有效性，也值得尊重，甚至可以說值得敬畏。有的人懷抱著理想，不屈不撓地認定自己是怎樣的一個人；他所堅信其真實或正確的理由，無論如何，已經變成了這樣一種東西，人們準備憑借著它與強勢的力量相對抗，哪怕是歷史的（或存在本身的）神秘力量。已經沒有可能說服人們，讓他們相信：唐吉訶德不僅愚蠢，不切實際，過時守舊（這一點沒有人會否認），而且，由于他對于自己的國家、種族或階級的歷史地位的無知，他正在與進步的力量相對抗，因而是邪惡之徒，令人憎惡。那些始終堅持信仰、甚至最終為之犧牲的人，他們會因此而贏得尊重，有時候甚至那些打擊他們的人也會表示敬意。為了那些（至少在他們看來是）普遍的、適用于所有人的基本原則，為了人之所以為人的人性的精華，他們承受折磨，為之獻出生命。違背了這些原則，他們會感覺自己放棄了一切做人的尊嚴。出賣了這些原則，他們無法面對自己，也無法面對別人。因此，1940年，打贏了仗的德國領導人呼吁戰敗的各國要面對現實，他們說——相當合情合理地說——頑抗是沒有用的，新的世界秩序正在到來，這種新的秩序將會改變全世界的價值體系，反抗者不僅會被碾碎，還要被子孫后代看作傻瓜，視為光明之敵，最終要服從勝利者的道德。對于那些真正信奉普遍的人類價值的人來說，這種論證無法撼動他們的精神。有些人抗拒被教會組織、民族傳統或客觀真理所崇奉的普遍理念，而另一些人則堅持自己的目標，這些目標是個別的、為持有者所私有，故而亦不失其神圣性。

這種為了理想而獻身的舉動，與理想的“源頭”何在無關（的確，有時候就連有一個值得追尋的源頭這一點也會被否定），它跟現代的存在主義者的立場頗為密切，后者宣稱，想要為種種道德的信念、客觀的形而上的律令找到擔保，這只不過是一些人無謂的徒勞，他們想尋求外在的幫助，從比自己更強大的勢力那里找到倚靠，通過證明自己聽命于某些客觀的權威而讓自己的行動得以正當化；而他們之所以這么做，是因為他們沒有勇氣面對現實，不敢承認這種權威也許并不存在，認識不到自己的價值就在于他們是其所是的人，人就該對自己負責，這一點不需要理由，或者說，他們做出了什么樣的選擇，就是從根本上說能夠給出這一特殊的目標（是其所是的人）的唯一理由，這也就是他們最終的目標；這就是選擇的意涵——在選擇之上別無他物，而且，作為證實其他所有目標的一個最終的目標，它本身不需要證實。這些存在主義者是人道的浪漫主義的正宗傳人，人道的浪漫主義宣稱人是獨立的、自由的，也就是說，人的本質不在于其意識的自覺，亦非發明工具，而是做出選擇的能力。人類歷史，正如一位著名的俄羅斯思想家曾經說過的，沒有劇本可供依據：演員們只能即興發揮。我們為了尋求穩定和安慰，總想用一些模式來安排現實，而現實卻對這些模式不予理會。宇宙并不是這樣一副七巧板：有某種獨一無二的模式，每個碎塊都在其中各安其位，因而我們可以依據有關這一模式的知識把各個碎塊拼湊起來。我們面對的是各種價值觀的矛盾沖突；那種相信它們終將會在某時某地調和一致的信條，只不過是虔誠的希望而已；經驗已經表明，那是一種錯誤的信條。我們必須選擇，而且顧此就會失彼，還可能是失而不能復得。如果我們選擇了個人的自由，也許緊跟著就是要犧牲掉某種形式的組織化，而這種組織化或許本來可以帶來更高的效率。如果我們選擇了正義，也許就被迫要犧牲掉仁慈。如果我們選擇了知識，也許就犧牲了天真和快樂。如果我們選擇了民主，也許就犧牲了由軍事化或是森嚴等級而形成的那種力量。如果我們選擇了平等，也許就在某種程度上犧牲了個人的自由。如果我們為自己的生存而選擇了戰斗，那么，也許就犧牲了一些文明價值，而我們為了創造這些價值曾經不辭辛勞。不管怎么說，人的榮耀與尊嚴就在于這一事實：是他做出選擇的，而不是他被選擇，他能夠做自己的主人（盡管有時候這會讓他充滿恐懼或是備感孤獨），沒有人強迫他以委身于極權主義結構之下的整齊的鴿子籠中為代價去換取安全與平靜，這樣一種極權主義，企圖把他自己和別人的責任、自由與尊嚴一次性地擄奪干凈。

## 6

浪漫主義的影響力，其造成分裂的一面——既表現為19世紀的自由藝術家們混亂無序的反叛這種相對來說無傷大雅的形式，也表現為極權主義這種兇險而又破壞力強的形式——至少在西歐，似乎已經消停下來了。促成穩定和理性的力量，正在開始重申自己的主張。不過，從來沒有什么東西會完全復歸起點的；人性的進程顯然并非循環往復，而是一種痛苦的螺旋式發展，甚至于國家的發展，也是受益于以往的經驗。從最近的大屠殺之中，能看到什么呢？[245](#_245_14)是某種讓西方人達到新的認識的東西，亦即，有一些普遍的價值，是人之所以成為人的構成要素。過激狀態下的浪漫主義——法西斯主義者、國家社會主義者等等——已經對歐洲造成了強烈的震動，與其說是因為其學說，不如說是因為其追隨者的一些舉動：他們踐踏了一些價值觀念，而這些價值觀在被冷酷無情地棄之不顧的時候，反而被證明了有活力，它們像傷兵一樣，反過來纏擾著歐洲人的良心。

那么，這些價值觀念是什么呢？它們有何種地位，我們為什么要接受這些價值觀念呢？像一些存在主義或虛無主義的極端人物所主張的，根本沒有什么人類的價值，遑論歐洲的價值——這種看法或許不正確嗎？人們對自己負責，就是對自己負責而已，毋須任何理由。我打算當一個詩人，而你想成為一個劊子手：這是我的選擇，而那是你的選擇，如此而已，并沒有客觀的標準可以評斷這樣的一些選擇孰優孰劣，或者我的道德水準比你的高還是比你的低。我們做了選擇，就是我們做了選擇，沒有什么別的話可說；如果說，由此而導致了沖突和破壞，這是現世中只能被接受的一樁事實，就好比萬有引力一樣只能被接受，是某種與生俱來的東西，在不同的人、不同的民族、不同的文化那里，有不同的本性。這還不是一種有效的分析，這一點已經很清楚了：只要考慮到極權主義登峰造極而引起的那種極度的、無處不在的恐怖之感。因為，歐洲被震動，這一事實已經揭示了，的確存在一種價值的尺度，據此，人類中的大多數——尤其是西歐人——實際上憑借著這種價值的尺度而生活，而不僅僅是機械地、按照習慣日復一日地活著，而且是自我意識到這些價值正是讓他們擁有人之為人的本質的構成因素。

那么，這一本質是什么呢？從物理上來說，不難回答：我們認為，人必須擁有一個身體的、生理的以及神經的結構，一些器官，一些物理感官以及心理特性，還有思考、愿望、感覺的能力，任何人如果缺少了這些特性的話，恐怕就無法再恰當地被稱之為人，而是一個動物或是一個無生命的物體。不過，還有一些道德的特性，是我們在構想人的本質時會碰到的，意義同等重要。假如，我們跟某人相遇，只不過在生活的目的上，他跟我們的意見不同，幸福和自我犧牲，他更喜歡幸福，或者說知識和友誼，他更喜歡知識，我們可以接受他們是同類的人類，因為，他們對于什么是生活目的的想法，用以捍衛其目的的論證方式，還有他們一般性的行為舉止，都在我們認為是人之為人的范圍之內。不過，假如我們遇到另外一些人，他們不能夠明白為什么他不應該破壞這個世界，以免傷及自身，或者是某些人，他們誠心誠意地相信，給無辜者判刑、背叛朋友、折磨兒童這些行為都不會造成什么傷害，那么，我們會發現，跟這些人我們是無法與之辯論的，不僅因為他們讓我們感到恐懼，而且更因為他們讓我們想到有點兒沒有人性——我們將其稱之為精神上的白癡。有時候我們要把這樣的人關到瘋人院里去。他們像那些連最少的人類特征都沒有的生物一樣，跟人性離得很遠，連邊兒都不沾。我們相信如下的事實：當我們做出最基本的道德和政治的判斷時所訴諸的那些法則和原理，至少在人類有記載的歷史上，已經被大多數人接受，而法律規條則并非如此；那些法則和原理，在我們看來，是不能被廢除的；我們深知，沒有什么法庭，或是什么權威，可以利用某種公認的手段，允許人們偽造證據，隨意拷打，甚或屠戮自己的同類，以此為樂；我們無法設想，這樣一些普遍的原理和法則會被否定或者改變；換句話說，對待它們，我們不是當作我們自己或是我們的祖先隨意選擇的東西，而是在根本上視為人之為人的前提條件，是與他人共存于一個共同的世界的前提，是識別同類、同時也是識別自身的前提。現在，正因為這些原則被忽視了，我們才不得不重視到它們的存在。

這是向古代的自然法概念的回歸，不過，對我們之中的某些人來說，它披上的是經驗主義的外衣——而不再必定以神學或形而上學為基礎。因此，談及我們的價值觀，客觀的、普遍的價值觀，并不是說，存在著某些客觀的符號，從外部施加于我們身上，因為不是我們自己創造的，所以我們無法違抗；實際是在說，就像我們——假如我們是正常的人——一定要避寒取暖，要去偽存真，要得到別人的認可而不是忽視和誤解一樣，我們不得不接受這些基本的原則，因為我們是人。正因為這些原則是根本性的，長期地、廣泛地得到人們的承認，我們傾向于把它們看作普遍的倫理法則，并且假定，當有人偽稱他們不認可這些原則的時候，他們肯定是在撒謊或是自欺欺人，否則的話，他們就有可能失去了道德辨別力，那就相當不正常了。如果類似的一些原則看起來不是那么普遍，不那么深刻，不那么重要，我們就該稱之為風俗、習慣、規矩、品味、禮節——重要性依次遞減，對這些東西而言，我們不僅允許它們有差異，而且積極地希望它們千差萬別。的確，我們不把多樣性視為對我們基本統一性的破壞性因素；某些行為，我們會認為它們缺少想象力，或是粗鄙無文，極端的情況下甚至可以說是一種奴隸狀態——這些仍然在統一性之內。

我們的行為舉止的共同的道德基礎，也可以說是政治的基礎，絕不會因為我們這個時代親眼目睹了那些戰爭和人類品性的墮落而消蝕殆盡，相反，看起來已經要比20世紀前四十年更為深廣，更為穩固。我說的是“我們的”行為舉止；我的意思是指西方世界的習慣和看法。亞洲和非洲今天就像沸騰的熔爐一樣，分裂性的民族主義甚囂塵上，而德國，也許還可以包括法國，繼英國、荷蘭和斯堪的納維亞半島之后，業已實現了相對的穩定。人性的進程看起來并沒有進入一個平穩的階段，民族發展的危機關頭并不是同時出現的。

無論如何，歐洲在經歷了最近的劇烈失范之后，呈現出了復蘇的跡象：朝向正常的健康狀態的回歸，回歸那些將我們重新團結在我們的希臘、猶太、基督教歷史之下的習俗、傳統，尤其是我們共有的對于善與惡的看法；盡管經過了浪漫主義的反叛的扭曲，最終還是走到了浪漫主義的反面。我們今日的價值觀，越來越回歸我們古老的普遍標準，亦即區分文明人（無論他有多么遲鈍）與野蠻人（無論他有多么天資聰穎）的標準。當我們抵抗侵略或是專制政權下對自由的踐踏時，我們所呼吁的正是這些價值觀。而且，我們訴諸這些價值觀的時候，一點兒也不懷疑，我們對之發言的人，無論他們生活在何種政權之下，的的確確能夠理解我們所說的話。因為這一點很清楚，一切證據表明，無論他們作何偽裝，實際上他們的確如此。專制體制的代言人也許會表示——或許不會總是那么一本正經——他們所實行的暴行和鎮壓，其用意也是要讓同樣的這些價值觀發揚光大，而且在他們打算建設的新世界中更為堅強穩固。假如這話聽起來不像是真話，那么，一定程度上，可以說它不是冷嘲熱諷，而是假仁假義：他們似乎是用心良苦，為了恢復人文主義的尊嚴而做出的奉獻。

在20世紀的20和30年代，情況可不是這樣，那時候左與右兩方面的極權主義者看起來都放棄了這些人文主義的價值觀——好的、壞的一并丟棄，而且，并不肯明說——現在他們倒是越來越頻繁地這么說——他們那么做是為了他們自己，而不是為了我們。對我來說，這就是真正的收獲，是朝向一種國際秩序的真正的進程，它建基于這樣一種認知，亦即，我們棲息于一個共有的道德世界。我們的希望必定是建立在這一基礎之上。

# 七　浪漫意志的神化：反抗理想世界的神話

## 1

觀念史是一個相對來說比較新的知識領域，在眾多的學術分支中，它看起來仍然還有不少可疑之處。不過，它已經揭示出來了不少有意思的事實。其中，最突出的一點就是（至少是在西方世界中）我們最熟悉的一些概念和范疇出現的時間表。讓我們感到有點兒驚奇的是，有些概念和范疇竟然是如此之晚出：有些在我們這里明顯是根深蒂固的看法，也許對我們的祖輩來說，卻是那么陌生。我這么說，并不是基于下述觀念：他們所不知道的個別的科技發明或發現，或者有關物質本質的新的假說，或者與我們時空遠隔的某些社會的歷史，或者宇宙的演化，或者我們自己的行為的源起，以及未經充分檢討的無意識的、非理性的因素在其中所扮演的角色；我所指的，是更為普遍而同時卻更不容易追溯到具體原因的某種東西：（至少在西方文明中）被廣泛接受、并且有意遵從的那些世俗的價值、理想、目標的轉變。

因此，今天沒有人會對如下的假定感到驚訝：一般而言，多樣性優于一致性——單調、一致都是貶義詞；或者，就性格品質而言，正直和誠實是值得贊美的，與真理或信仰、原則的合法性無關；又如，比起冷靜的現實主義，如果說熱情的理想主義（idealism）少一些實用的話，它要更為高尚；又或，寬容優于褊狹，即便這些美德被持之太過，進而導致了危險的后果，如此等等。不過，從時間上說，這些假定并不長久；而如下的概念卻是更為久遠，甚至根源于柏拉圖開創的傳統之中：既然真理是唯一的，而謬誤卻多種多樣，所以一是好的，而多就是壞。甚至亞里士多德也認可了這一事實，沒有為此感到遺憾，不過他也沒有做過任何贊成的表示，盡管他認為不同的人種各有差異，進而在社會制度方面的彈性設計是應該提倡的；而且，這一看法似乎在古代世界和中世紀都普遍流行，罕有例外，據說直到16世紀，它一直沒有被嚴肅地質疑過。

此外，如果我們假設，一個16世紀的天主教徒說“我憎惡宗教改革者的異端思想，不過，對于他們秉持、實踐他們那讓人厭惡的信仰，并且為之犧牲的誠摯和徹底的精神，我深為感動”，那會是什么樣的天主教徒呢？與之相反，這些異端或異教徒（穆斯林、猶太教徒、無神論者）越是誠心誠意，其危險性越大，將靈魂引向毀滅的可能性越大，更應該被無情地消滅，因為對于社會的健康發展來說，異端思想（對人類目標的錯誤信念）甚至是比偽善和虛偽危害更大的毒藥，后者至少不會公開攻擊正確的道理。唯有真理才值得關注：為了一種錯誤的緣由而死，是不道德的、可憐的。

那么，這就可以看出，在一直到16或17世紀仍在流行的看法跟現時代的自由的看法之間，并沒有什么共同的基礎。在古代世界或是中世紀，有誰會談論生活或思想多元化的好處呢？不過，當一個現代的思想家，比如孔德，想知道為何我們在數學上不允許有自由觀點而在倫理和政治上則相反的話，像這樣一個問題，會讓密爾等自由主義者大為震驚的。但是這些信念——屬于現代的自由文化的組成部分，而且今日遭到了來自左與右雙方、復歸更古老的看法的人的攻擊——之中的大部分，相對來說是新鮮的，其說服力就來自于對于西方思想核心傳統深刻而激烈的反叛。在我看來，這一反叛似乎在18世紀的中間三十年——首先是在德國——就已經彰顯無疑，它撼動了古老的、傳統的制度的基礎，并且以深刻的、無法預見的方式影響了歐洲人的思想和實踐。這也許是自宗教改革以來，歐洲意識的最重大的轉變；經由扭曲、迂回的路徑，其緣起仍然可以回溯到宗教改革。

## 2

如果允許我做一個不合適的簡化和概括的話，我愿意提出這樣一種觀點：自柏拉圖（或者也可以說是畢達哥拉斯）以來，西方人的智識傳統的核心所在，始終是三條未加質疑的教條：

（a）一切真正的問題都有一個而且只有一個正確的答案，其他答案都背離了真理，因而是錯誤的；這一點適用于行為和情感問題，亦即實踐的問題，也同樣適用于理論或觀察的問題，跟適用于事實問題一樣，也適用于價值問題。

（b）對這些問題來說，正確的答案在原則上是可知的。

（c）那些正確的答案彼此不會沖突，因為一個真命題是不可能跟另一個真命題相矛盾的；總體而言，這些答案合在一起，必定是一個和諧的整體：有人認為，它們形成了一個邏輯的系統，其中每一個構成因素都是跟其他所有因素相互關聯的；還有人認為，其中的關系是部分之于總體的關系，或者說，至少，每一個因素都跟其他因素是完全兼容的。

當然，經由哪些確切的路徑才能抵達這些常常是隱秘的真理，有過意見分歧。有的人曾經相信——現在依然相信——這樣的路徑在神圣的文本里面可以尋見，或者是到那些合格的專家——神父、先知、預言家——對于文本的闡釋、某個教會的學說和傳統之中去尋找；還有的人將信仰寄托于另外一種專家（像是哲學家、科學家），這種或那種地位特別的觀察家，或許是經過某種特殊精神訓練的人，抑或是別的什么淳樸、天真的人（是像農民、兒童），沒有沾染城市生活的腐化墮落和強詞奪理，靈魂高潔的“這樣的人”。此外，還有人教導說，這些真理是人人都可以獲得的，只要他們的心靈還沒有被那些自稱無所不知、蓄意騙人的騙子們灌了迷魂湯。通向真理的正確之路何在，從來沒有一致的意見。有人訴諸自然，有人訴諸啟示；有人訴諸理性，有人訴諸信仰、制度、觀察或是演繹與歸納的規律、假設和試驗；如此等等。

即便是名聲最差的懷疑論者也部分接受了上述看法：古希臘的詭辯派在自然和文化之間加以區分，并且，相信社會環境、外部環境、個人性情是有差異的，還描述了多種多樣的法律和習俗。不過，就連他們也相信，無論在哪里，人類的最終目的都是一樣的，因為所有的人都要滿足生理需求，都會渴望安全、和平、快樂和公正。不管是孟德斯鳩，還是休謨，都不曾否認這一點：前者對于諸如自由、正義等絕對原則的信仰，以及后者對于自然、習俗的信仰，將他們引到了相似的結論上來；盡管他們都持相對主義的看法。倫理學家、人類學家、相對主義者、功利主義者以及馬克思主義者都假定：人之為人，所憑借的是共同的經驗和共同的目的，脫離了這一標準，將會導致是非顛倒、精神錯亂或是瘋癲。

此外，對于發現這些真理的條件，也是意見紛紜：有的人認為，因為有原罪或是天賦能力不足或是天生的局限，人是不可能知道所有問題的答案的，或者，也許徹底地認識其中部分問題也是不可能的；還有人認為，在人類墮落之前，或是大洪水等等災難——像是營造巴別塔，或是資本的原始積累及其引發的階級爭斗，或是別的什么破壞原初和諧的原因——降臨到人們身上之前，人們還是有過完美的認識的；還有人秉持進步觀，亦即，相信黃金時代不是在過去，而是在未來；也還有人相信，人是有限的，歸根結底注定會有缺陷，要犯錯誤，不過，死后他們會明白什么是生命中的真理；否則，就只有天使才知道何謂真理了；或者說，只有上帝自己知道。這樣一些歧見導致了深刻的分裂，造成了破壞力巨大的戰爭，因為再沒有什么別的問題會比永恒的救贖更能引發爭論了。不過，參與競爭的黨派，沒有哪個會否認：首先，這些根本性的問題在原則上都是有答案可尋的；而且，根據那些正確的答案所安排的生活，將會構成一個理想的社會，那也就是黃金時代，因為所謂人類有缺陷這一概念只有看作是完美狀態的未能達成才是可以理解的。即便是我們在墮落的狀態之中不能認識到完美狀態的內容，我們也知道，只要把我們現在生活所依賴的那些片斷的真理像七巧板一樣拼合起來，合成一個整體，并且轉化為實踐，就將會構成完美的生活。假如反過來，這些問題在原則上就是不可能有答案的，或者，同一個問題不止一個答案是正確的，抑或更糟糕的情況，有一些正確的答案被證明是彼此矛盾的，價值相互沖突，甚至于彼此原則上無法調和，那么這就另當別論了。不過，這也就涉及到，宇宙在根本上是不合乎理性的，亦即這樣一個結論：理性，以及希望依靠理性和平生活的信念，不得不丟棄。

我們所知的一切烏托邦，其建立的根基是一樣的：客觀真實的目標都是可以被發現的，不同的目標彼此和諧共存，而且無論是在何時何地，對所有人都是同樣真實的。這一點是所有理想世界都堅持的，從柏拉圖的《理想國》和《法律篇》，到芝諾的無政府主義者的大同世界，以及亞姆布魯斯的太陽城，到托馬斯·莫爾、康帕內拉、培根、哈林頓和弗朗西斯·費奈隆的烏托邦，無一例外。馬布利和摩萊里的共產主義社會，圣西門的國家資本主義，傅立葉的“法倫斯泰”（Phalanstère），歐文、葛德文、卡貝、莫里斯、車爾尼雪夫斯基、貝拉米、赫茨卡等人——在19世紀不乏此類人——的無政府主義和集體主義的種種結合，其思想基礎就是我上面提到的西方世界的樂觀主義社會觀的三條支柱：人們的核心問題（massimi problemi），最終來看，在整個人類歷史上是一致的；而且，在原則上，是可以解決的；結果就將會是一個和諧的整體。人有其長遠的利益，這些利益的特征是什么，可以通過正確的方法來搞清楚。這些利益也許會跟人們實際追尋的或以為自己在追尋的目標有所不同，后者或許應該歸因于精神上的、思想上的愚盲或是惰性，或者應該責怪那些不擇手段謀求一己私利的家伙們，像國王、牧師、冒險家等等形形色色的權力追逐者，他們欺騙愚眾，最終也欺騙了自己。出現這些幻覺，也許跟一些社會制度（比如傳統的等級制、勞動分工、資本主義體系）的破壞性影響的一面有關系，或者，又可以歸之于客觀原因，人類天生就會如此，或是由于人的本性無意識的行動所導致，而后一點是能夠控制和消除的。一旦清楚了哪些是人類的真正利益，體現這些利益的那些主張就可以通過建基于正確的道德導向之上的社會制度而得到滿足，而這樣的社會制度或者是充分利用了技術的進步，或者是正相反，排斥技術進步而回歸人類早期那田園牧歌一般的淳樸天真，回到一度失去的樂園，或是迎來一個終將會到來的黃金時代。從培根到現今，思想家們一直確信一點，即肯定有一種整體的解決方案，并因此而得到精神的鼓舞，也就是說：在適當的時候，也許是借助上帝的意志，也許是靠人類的努力，人們將不會再受非理性、不公正、苦難的欺壓；人們將獲得解放，不再充當野蠻的本性或自身的無知、愚蠢和罪惡等等那些他無法控制的力量的玩物；一旦克服了自然的和人為的障礙，人類事務就將會迎來明媚的春光，而后，人們將會終止彼此的征伐，團結起來，為了滿足他們的需要而去改造自然——如那些偉大的唯物主義思想家（從伊壁鳩魯到馬克思）所提倡的，或是為了合乎自然而改造他們的需要——如斯多葛派和現代的環境主義者所要求的。這一點也就是各種各樣的革命派和改革派——從培根到孔多塞，從《共產黨宣言》到現代的技術統治論者、共產主義者、無政府主義者以及那些致力于建設不一樣的社會的追求者——的樂觀主義的共同之處。

到18世紀末，遭到攻擊的正是這一偉大的神話（great myth，此處用的是索雷爾使用這個詞的意義）。對它發動攻擊的思想運動，在德國最初被叫做“狂飆突進運動”（Sturm und Drang），后來又有了各式各樣的變體，如浪漫主義、民族主義、表現主義、情感主義、唯意志論，以及我們今天人人皆知的、左與右兩方面的各種當代的非理性主義。19世紀的先知們預言了很多事情，比如，國際壟斷企業、社會主義的與資本主義的極權政府、軍事——工業復合體、科學精英登上統治地位，為其先導的是危機（Krise）、軍事沖突（Kriege）、災難（Katastrophen）、戰爭和屠殺；不過，就我所知，他們沒有人預見到，在20世紀的最后三十年里，具有支配地位的是，民族主義在全世界范圍之內的蓬勃發展，個人意志或階級意志的登峰造極，以及把理性和秩序當作精神的牢籠而加以拒斥。這一切又是如何開始的呢？

## 3

一般認為，在18世紀，多愁善感、自我反省與對情感的頌揚取代了理性的看法與對連貫的思想體系的重視，比如英國的布爾喬亞小說，法國的感傷喜劇（Comédie larmoyante），盧梭及其追隨者對于自我暴露、自哀自憐的沉迷，還有盧梭對聰明機智而又道德空虛、腐化墮落的巴黎知識分子的猛烈抨擊，批評他們不僅沒有信仰、凡事作功利的計算，而且不重視未被扭曲的人類心靈對于愛、對于自我表達的需求；因此，那個時代的狹隘的偽古典主義遭到懷疑，從而開啟了無拘無束的情感主義（emotionalism）的大門。這種說法，也有幾分道理，不過，盧梭一方面像他所輕蔑的對象一樣，把自然視同為理性，譴責純粹的非理性的“激情”；而另一方面，在人類與藝術的關系之中，情感也從來不曾缺席過。《圣經》，荷馬，古希臘的悲劇作家，卡圖盧斯（Catullus）[246](#_246_14)，維吉爾，但丁，法國古典悲劇，無一不是感情濃厚。如此這般的人心或人性，在歐洲藝術傳統的核心中并沒有被忽視、被壓抑，不過，與此同時，它的存在也不會阻礙對于形式和結構的持續關注，以及對于規則的重視，而為了確定規則，就要求理性的論證。在藝術領域里，就像在哲學和政治中一樣，幾百年來就一直在有意識地追求客觀的標準，所謂永久原型說、永恒不變的柏拉圖式或基督教式的模式就是其最極端的表現，生活與思想、理論與實踐均可依據這些模式得以評斷。美學上的摹擬說，用其18世紀的宏大風格將古典、中世紀、文藝復興的世界整合在一起，假定普遍的原則和永恒的模式不僅存在，而且可以被整合為一體，或是可以被“模仿”。對這一觀念的顛覆，至少是臨時性的顛覆，不僅僅是導向了腐朽的形式主義以及冷冰冰且迂腐守舊的新古典主義的反面，甚至會走得更遠，它否定了普遍真理的存在，否定了那些永恒不變的形式，這些形式原本是求知與創造、學問與藝術以及生活為了證明自己代表了人類理性和想象力最華貴的翱翔，必須學會去表現的形式。科學的、經驗的方法之興起——懷特海稱之為“物質的反叛”（the revolt of matter）——只不過是用一套形式取代了另一套形式；它動搖了對于神學或亞里士多德的形而上學提供的先驗的公理和法則的信仰，取而代之的是經過經驗科學（尤其是如培根規劃中的那樣，對自然以及作為自然存在物的人的預測和控制這樣一種迅速增長的能力）驗證過的法則和規律。

“物質的反叛”并非反抗上述法則與規律，也不是反抗過去的理想——理性、幸福與知識的統治；與之相反，“物質的反叛”所構成的數學和類推法對于人類思想的其他領域的控制，通過知識得到救贖的信念，在啟蒙時代達到了頂點。然而，到了18世紀末、19世紀初，我們看到的是，對于這些規律與形式的極度蔑視，以及對于集體、運動、個人的自我表達的自由的熱情召喚，而且完全不計后果。在德國的大學里，懷抱理性主義的學生們，受此浪漫的時代潮流之感染，絲毫不在乎什么幸福、安全、科學知識、政治經濟的穩當和社會和平之類的目標，而且，實際上是帶著輕蔑的眼光來看待這些東西。在新哲學的追隨者看來，苦難要比快樂更為高貴，失敗勝過俗世的成功，那種俗世的成功不干不凈，離不了投機取巧，而且想得到這種成功只能是以犧牲自己的正直、獨立、良知和理想為代價。他們相信，真理掌握在少數人手里，而不是在沒頭沒腦的大多數手里，最重要的是，少數人堅持他們的信念，為之百折不回；他們相信，無論出于何種原因，殉難都是神圣的；他們相信，誠摯、真實與熱烈的感情，以及（尤為重要的）抗爭——包括對于傳統，對于教會、國家、世俗社會的壓迫勢力，對于犬儒主義、重商主義、自私自利的持久的抗爭——是神圣的價值，即便這種抗爭在這個主仆分明的墮落世界里注定要遭遇失敗，也許正因為注定要失敗，它才顯得神圣；去戰爭，去赴死（在必要的時候），是勇敢、正確、光榮的事情，反之，妥協、茍活，是怯懦和背叛之舉。這些人并不是標舉情感而貶低理性，他們提倡的是另一種人類精神能力，亦即無論是對個人還是集體而言，一切生命與行動、英勇與犧牲、高貴與理想主義的源泉：這就是自尊、不屈、自由的人類意志。如果說，人類意志之展開導致了苦難，造成了沖突，與安逸、和諧的生活，藝術的完美成就，或是免于疲于奔命的喧囂之襲擾的安謐和平靜，不那么融洽；如果說，普羅米修斯反抗奧林匹斯眾神，注定了他要受永恒的折磨的話，對奧林匹亞山來說，完美觀念的倒掉才是更糟糕的事：只有給自由的獨立的意志、給不羈的想象力、給肆意吹送的靈感之風套上牢籠，才會獲得這種十全十美的觀念。獨立自主，（個人、集體與民族）蔑視其余，因其是自己的（或我們的、我的文化的，而非普世的）目標才去追求——持這種觀念的人即便在德國浪漫主義者之中也是少數派，在歐洲其他地方也鮮有同調：不過，無論如何，他們在他們自己的時代以及我們的時代都留下了印記。在19世紀，沒有哪個偉大的藝術家，沒有哪個國家領袖，能夠完全不受他們的影響。讓我們回到法國大革命之前的歲月，看一看這種思想的某些根源吧。

## 4

沒有哪個思想家比康德對不加約束的熱情、騷動的情感、狂想（Schw?rmerei，曖昧不清、重點不明的狂熱和渴望）的反對更為強烈。康德本人是一個科學的倡導者，他想要給自然科學的方法做出理性的解釋和論證，在他看來，自然科學是他那個時代的主要貢獻，這一點非常正確。不管怎么說，在他的道德哲學里，他揭開了潘多拉盒子的蓋子，釋放出了帶著徹底的真誠與堅韌態度去否定和譴責的一些思想傾向，而他本人就是最早的實踐者之一。正如所有德國學生都熟知的，康德堅信，行動的道德價值取決于它是否是行動者的自由選擇；如果某人在其不想控制或不能控制的因素的影響之下采取了某種行動，無論這些因素是外在的（比如身體的強制），還是內在的（比如本能、愿望或是熱情），那么，這一行動，無論結果如何，是好是壞，有益或有害，都沒有道德價值可言，因為，它不是自由選擇的行動，只不過是機械的因素導致的結果，是自然事件，和動物、植物的行為一樣不適合于用倫理學的術語來評判。如果在自然界具有支配地位的決定論對一個人類的行動者的行為也起到了支配作用，那么，這個行動者就不能說是一個真正的行動者，因為行動就意味著能夠在不同選項之間自由地選擇；就這樣一個例子來說，自由意志將成為一種幻覺而已。意志的自由不是幻覺，而是真實的存在，康德對此毫不懷疑。因此，對人的自律——自由評斷理性選擇的目標的能力——他給予了極高的重視。康德告訴我們，自我，必須“提升到高于自然需要”的地位，因為，假如人也受支配物質世界的那些規律統治的話，“自由無從拯救”，失去了自由，也就沒有道德可言。

康德反復強調的是，使人成為人的就是相對于他的身體的他律來說，他擁有道德的自律，因為他的肉體是由自然法則來支配的，而不是受命于他自己的內在自我。毫無疑問，康德的這一學說得益于盧梭之處相當多，在盧梭看來，所有的高貴和自尊都依賴于獨立自主。被操縱就是被奴役。一個人要看別人的臉色行事，這樣一個世界是一個主與仆的世界，一方面是恃強凌弱、紆尊降貴、慷慨施恩；而另一方面是阿諛奉承、奴顏婢膝、口是心非、暗藏不滿。不過，盧梭假定，完全依靠別人是可恥的，因為沒有人會對自然法則不滿，除非是腦子有病，而在這一點上德國人走得更遠。康德認為，完全依賴于非人的自然——他律——是與選擇、自由和道德相矛盾的。于是，我們就看到了一種新的對待自然的態度，或者，至少可以說它是古代的基督教對抗自然的觀念的復活。啟蒙運動的思想家們，跟他們在文藝復興時代的前驅們（除了他們之中個別的反律法主義的神秘主義者）一樣，傾向于把自然看作是神圣的和諧，或是一種宏大的有機的或有美感的統一體，或是由神圣的鐘表匠精心創制的（抑或就是自存的、永恒的）一架精巧機械，總之，總是人們輕易離不開的一種模型。人類的一條基本需要就是要理解外部的世界，理解自身，以及他在萬物的秩序中所占有的位置：假如他把握了這一點，他就不會再去追求什么跟他的本性需要不相容的目標，他之所以追隨那些目標，只是因為他對自己、對他跟其他人以及跟外部世界的關系的認識里面有一些錯誤的概念。就這一點來說，理性主義者和經驗主義者，基督教的自然主義者，以及異教徒和無神論者，在文藝復興時期及其后，都是持同樣的看法：像畢柯[247](#_247_14)和費西諾（Marsilio Ficino）[248](#_248_14)，像洛克，還有斯賓諾莎、萊布尼茨、伽桑狄[249](#_249_14)；對他們來說，上帝就是自然，自然就是上帝，而不是像奧古斯丁或加爾文的看法，把自然視為精神的對立面、誘惑和墮落的源泉。這種世界觀在18世紀的法國哲學家的著作里面得到了最為清晰的表達，比如愛爾維修和霍爾巴赫，達朗貝爾和孔多塞，他們自稱是自然之友，在他們看來，人也要服從因果律，也要遵守通過觀察和試驗、測量和驗證而建立的物理學和生物學的法則——就跟動物、植物和無機物一樣；具體到人而言，還要遵守心理學經濟學的規律。諸如靈魂不朽、信仰人神（a personal God）、意志自由之類的概念，在他們這里，統統都是形而上的虛構和幻覺。然而，康德可不這么看。

德國人對于法國人及其唯物主義思想的反抗既有社會根源，也有思想根源。在18世紀上半葉，在更早之前的一個世紀，甚至在三十年戰爭的破壞之前，德國就幾乎沒有參與到西方世界的偉大復興之中來——她在宗教改革之后的文化成就無法跟15和16世紀的意大利相比，不如莎士比亞時代的英國和塞萬提斯時代的西班牙，也不如17世紀的低地國家，法國就更不用說了，法蘭西的詩人、士兵、政治家、思想家無論是文化上還是政治上都是歐洲的統治者，只有英國和荷蘭可與之相提并論。那么，閉塞的德國宮廷和城市，甚至包括維也納帝國，能夠有何貢獻呢？

與別人相比，自己在退步，而且要接受法國人帶著傲慢的民族優越感和文化優越感給予的資助或輕蔑，這種感覺催生了一種集體的恥辱感——由于自尊心受到了傷害，恥辱感油然而生，并且隨后又轉化為憤慨和敵意。德國人最初的反應是以法國模式為榜樣，然后又轉向了她的對立面。讓空虛而又不敬神的法國人自己享受他們朝生暮死的生活，他們的物質利益，他們窮奢極欲、風光無限的追求，巴黎沙龍里風趣幽默的瑣碎雜談，還有凡爾賽宮廷里的溜須拍馬吧。那些無神論者或是那些圓滑的俗世牧師們（abbés），一點都不懂真正的自然，不懂人類的真實目的所在，不理解什么是人的內在生活，什么是人最深刻的關懷——這是與人之存在，與天命相關的最讓人憂心的問題，亦即他與自己的靈魂、與自己的兄弟，以及（尤為重要的）與上帝的關系問題。那么，他們的哲學價值何在呢？返觀內心的德國虔敬派放棄了法語和拉丁語，轉向了他們自己的本土語言，并且在談到法國文化的暈輪效應（Glittering generality），談到伏爾泰及其效仿者瀆神的格言警句時，語帶輕蔑與憎惡。那些法國文化的虛弱的模仿者、法國風俗以及口味的效顰者，在德國小公國里，更是受到蔑視。在分裂為三百個宮廷和政府的德國，出身卑賤的人，尤其是其中一些最誠實、最有天賦的人，受到專制而又常常是愚蠢、殘暴的德國王公王子及其官員們的壓榨和辱蔑，對于德國社會這種社會壓迫和令人窒息的空氣，德國文人的反抗極為強烈。

憤慨情緒的噴發形成了一場思想運動的核心，后來，這場運動以參加運動者創作的一出戲劇的名字來命名，叫做“狂飆突進”。在他們的戲劇中，充斥著絕望的吼叫、野性的憤怒，怒氣和憎惡猛烈噴發，激情不可遏止而破壞力強大，還有難以想象的犯罪行為，就連伊麗莎白時代戲劇中的暴力場面與之相比也會遜色。不惜任何代價，無論何種形勢，他們為激情、個性、力量、天賦、自我表達而歡呼，而結尾，通常是流血和犯罪，這是他們反抗扭曲、可惡的社會秩序的唯一方式。因此，所有這些暴力的英雄人物——Kraftmenschen，Kraftschreiber，Kraftkerls，Kraflknaben——在克林格爾[250](#_250_14)、舒巴特[251](#_251_14)、萊澤維茨[252](#_252_14)、倫茨[253](#_253_14)，甚至包括儒雅的莫里茨（Moritz）[254](#_254_14)的書里都有歇斯底里的表現；到后來，生活開始模仿藝術，出現了一位瑞士冒險家克里斯托弗·考夫曼——他自稱是基督和盧梭的追隨者，赫爾德、歌德、哈曼、維蘭德（Wieland）、拉瓦特爾（Lavater）都曾深受其影響——有一隊粗野的信徒，遍及德國各地，他們譴責高雅文化，鼓吹無政府的自由，狂野而又神秘地公開頌揚肉體和精神，難以自制。

對于這種無法無天的狂想，甚至可以說是情感的暴露癖和粗俗之舉，康德十分厭惡。盡管他也譴責法國的百科全書派的機械心理學，認為它是對道德的破壞，而他自己的意志概念就是行動中的理性。康德堅信，意志之真正的自由，恰恰因為它聽從理性的指令，而理性所產生的普遍規則適用于所有有理性的人；由此，他就擺脫了主觀主義，實際上是擺脫了非理性主義。正是當理性概念晦暗不明（這一點在實踐中意味著什么，康德從來不曾說清楚過），唯有獨立意志還葆有人的獨特之處——使他區別于自然——的時候，新的學說開始沾染上了狂熱（Stürmerisch）情緒。在康德的門徒、劇作家和詩人席勒那里，自由概念開始越出了理性的樊籬。在席勒的早期作品中，自由是核心概念。他談到“自己就是立法者，上帝就在我們中間”，談到“高高在上的，有魔力的自由”，“就在人的心里，高傲的魔鬼”。在人抵抗住自然的壓力，展示出“在情感壓力之下獨立于自然法則的道德自覺”的時候，人是最崇高的。而將人提升到高于自然之上的地位的，是意志，而不是理性，當然也不是情感，那是人與動物一樣共有的東西；而且，在自然與悲劇式的英雄人物之間或許會看起來不那么和諧，但完全不必為之哀嘆，因此，人的獨立意識恰恰由此而得以喚醒。相對于盧梭對自然和永恒價值的召喚而言，這是一種明顯的斷裂——更不必說柏克、愛爾維修或是休謨了，他們的觀點更是大相徑庭。在席勒早期的戲劇中，他所頌揚的，正是個人對于（社會的或是自然的）永恒力量的抵抗。在18世紀60年代的萊辛和80年代早期的席勒，這兩位德國啟蒙運動（Aufkl?rung）的領袖人物之間的對比之強烈，或許是最為鮮明的了。萊辛在其1768年創作的劇作《明娜·馮·巴恩赫姆》（Minna von Barnhelm）中刻畫了一個驕傲的普魯士官員，無辜被指控為罪犯，但他不屑于為自己辯護，寧可一貧如洗、聲名掃地，也不為自己的權利抗爭；他精神高貴，但又頭腦頑固；他的高傲讓他不愿屈尊跟誣告他的人爭吵，而正是他的情婦明娜施展手腕，機智而體面地使他擺脫困境，并且恢復了名譽。主人公陸軍少校Tellheim，因其荒唐的幽默感，被萊辛描繪成一個帶點兒傻氣的英雄人物；恰恰是憑借了明娜的世俗心計，他才得以脫身，使得一個可能會出現的悲劇結局變成了惹人喜愛的喜劇。不過，席勒筆下，《強盜》中的卡爾·穆爾——跟Tellheim同樣的角色——就被抬到了悲劇人物的頂點：人品卑劣的兄弟背叛了他，又被父親剝奪了他的繼承權，因為感及個人的遭遇，并且目睹其他不公正的受害者，他決心要報復這個可憎的、偽善的社會。他組織了一幫強盜，殺人越貨，把對他的情婦的愛拋到一邊——他不得不輕裝上陣，以便發泄心中怒火，要把那個讓他變成一個罪犯的萬惡社會打個粉碎。最后，穆爾到警察那里去自首，要求得到懲罰，不過，他是一個高貴的罪犯，品質遠遠超出那個以往漠視他的人格的墮落社會之上；席勒在他的墓碑上寫下了一段感人的墓志銘。

在卡爾·穆爾和Tellheim之間，有十八年的時間差距：正是在這段時間里，“狂飆突進”這一反叛性的思潮達到了它的頂峰。席勒在他的后期作品中，像柯爾律治、華茲華斯、歌德一樣，與世俗和解，轉而鼓吹政治順從而不是主張反叛。不過，甚至就在他的后期階段，他仍然轉向了這樣一種概念：意志就是對于自然和習俗的純粹的輕蔑。因而，在討論高乃依[255](#_255_14)的《梅黛》（Médée）時，席勒說，當梅黛為了報復拋棄了她的詹森，而殺死了他們兩個人的孩子時，她是一個真正的悲劇式英雄人物，因為她憑借超人的意志力公然反抗環境與自然的力量，摧垮了自然的情感，不讓自己變成一個單純的動物，不讓自己在無法抗拒的激情驅使下到處驅馳，而是用她的犯罪行為，展示了一種自主的人格戰勝自然的自由，即便這種自由轉向了完全罪惡的目的。一個人最重要的，是自主行動，而不是被動行事；席勒告訴我們，法厄同強駕阿波羅的太陽車，終于送了命，不過，那是他在駕駛而不是被驅駕。[256](#_256_14)一個人交出了自己的自由，也就等于交出了他自己，失去了他的人性。

盧梭也這么說過，不過，他徹頭徹尾是啟蒙運動之子，相信銘刻在所有人心頭的是永恒的真理，唯有腐化墮落的教化才會導致他們喪失解讀這些真理的能力。席勒也同樣假定，曾經有過思想、意志和情感的和諧統一，亦即，人曾經是完整的人，后來由于財富、文化和奢靡而造成了致命的傷害。這又是一種失樂園的神話：因為某種原因，我們與大自然災難性地疏離，被趕出了樂園；跟希臘人比起來，他們要比我們離樂園更近。在自然和歷史的法則與人的意志、天賦的自由以及為自己作主的天職之間，席勒也努力想做些調和；最終，他相信人類唯一可得到的救贖在藝術領域之中，在那里，人們可以擺脫因果循環的踏車——用康德的話來說，人只不過是踏車上的轉叉狗而已，受到外部力量的驅使。剝削別人就是罪惡，因為這是把人當作達到目的的工具來使用，但那不是這些人自己的目的，而是操縱者的目的，是把自由的生命當作好像他們是物品、工具一樣來對待，是故意否定他們的人性。席勒也擺蕩不定，一方面是向自然唱贊歌，在其早年的古希臘時代，自然是與人類和諧一致的，另一方面，自然又是一個破壞者，是不祥之兆；“她把人們踩入泥土，不分高下貴賤，螞蟻的世界她都保全，而對人，她最得意的創造物，她卻將其漫不經心地揉捏在她巨大的臂膀之中”。

東普魯士是最讓德國人的自尊心（amour propre）感到受傷害的地方，那里仍然是半封建的狀態，仍然是深陷于因循守舊者的統治之下；沒有哪個地方比那里對腓特烈大帝的現代化政策的抵觸情緒更深，他引進了法國的官吏來推行這些政策，而他們對待他那些樸素、落后的臣民毫無耐心，給予公然的羞辱。因此，在這一地區出生的最有天賦、最為感性的孩子，像哈曼、赫爾德以及康德，對于這些缺乏道德判斷力的人把外來的辦法強行施加于德國這一虔誠的、內省的文化之上，以期求得文化水平的提高的活動，表現出尤為激烈的反對，這一點也就不足為奇了。康德和赫爾德至少還尊敬西方世界的科學成就，而哈曼，則連這些東西也一并拒斥。這樣一種精神，一個世紀之后，托爾斯泰和陀思妥耶夫斯基曾經講過，往往是西方人的一種自感丟臉之后的反應，是一種酸葡萄心理——或許是升華了的形式，不過終歸是酸葡萄——亦即，假裝自己得不到的東西是不值得去爭取的。赫爾德正是在這種苦楚的氛圍之中寫下了這樣的話：“我并不是在這里思考，而是在這里感受，在這里活著！”巴黎的賢人們把知識和生活都簡化為人為制定的規則的一些體系，簡化為對于外在事物的探求，人們為此而作賤自己，出賣他們的內在自由，出賣他們的誠實品質；人們，德國人，理應嘗試為自己活著，而不是效法、模仿那些跟他們自己真正的本性、記憶以及生活方式毫無關系的異鄉人。一個人的創造力要想得到充分發揮，只能是在他自己的出生地，跟那些與他在身體上、精神上類似的人生活在一起，那些人跟他講著同樣的語言，讓他感覺像回到家一樣自在，跟他們在一起，讓他有歸屬感。唯有如此，真正的文化才能產生出來，每一種文化都是獨特的，都對人類文明做出自己特殊的貢獻，而且都通過自己的方式去探求自己的價值，而不是被淹沒在某種四海一家的大同世界里面；那種大同世界剝奪了所有土生土長的文化的獨特內容和豐富色彩，剝奪了它們的民族精神和天賦，而這些文化卻只有在他們自己的土壤中，扎下自己的根系，并且可以遠溯到某種共有的過往經歷，才會枝繁葉茂。文明就像一個花園，只有百花齊放，草木繁盛，花園才會變得豐饒、美麗；而那些征服性的大帝國，像羅馬、維也納、倫敦，卻是花花草草的踐踏者，并將它們連根拔除。

這就是民族主義的——更恰當地說是民粹主義的——開端。赫爾德肯定了多樣性和自發性的價值，提倡差異，主張人們選擇不同的道路，各有其獨特的風格、表達和感受的不同方式，反對萬事萬物都用統一的永恒標準來衡量。實際上，他就反對用顯赫一時的法國文化為標準，那時它正偽稱自己的價值是放之四海皆準的，永遠有效，不可更改。一種文化跟另一種文化并非簡單的接替關系。希臘不是羅馬待客的前廳。莎士比亞的喜劇也不是拉辛和伏爾泰的悲劇的初級形式。這一點有著重大的意義。如果每一種文化表達了而且有權表達它自己的視域，而且，如果不同的社會和生活方式，其目標和價值不可比較，那么，也就是說，沒有任何一套唯一的原則，沒有什么普遍的真理，是無論何時何地對任何人都是適用的。一種文明的價值觀有可能不同于另一種文明，而且，或許根本無法比較。假如，拋開了自命為裁判者但卻漠視歷史的精英階層的教條宣教的束縛和壓制，沿著自己的天賦路徑自然地發展、自由地創造，可以被視為最高的價值；假如，真實性和多樣化不被當作權威、組織和集權的犧牲品，后者會冷酷無情地導向單調一致，同時卻破壞了人們最珍愛的東西——他們的語言、他們的制度、他們的習俗、他們的生活形式，一切讓他們成為自己的東西；那么，建立起一個世界，根據普遍接受的理性法則來組織的世界，亦即理想社會，這一點就是無法為人所接受的。康德為道德自由的辯護以及赫爾德為文化獨特性的呼吁——盡管前者堅持理性原則，后者相信民族差異——并不必然會抵觸和動搖我前面所說的西方主流傳統的三大支柱，有人也許會稱之為破壞。

顛覆了這一傳統，將會對誰有利呢？不是情感的統治，而是意志的決斷——決定如何行動的意志，在康德看來，是普遍的權利，而在赫爾德那里，有些表述更為尖銳：意志，就是在自己的地盤過自己的生活，發展自己的特有的（eigentümlich）價值，唱屬于自己的歌，在自己的家里受自己的法律管轄，而不是被屬于所有人同時也就是不屬于任何人的某種生活方式所同化。黑格爾曾經說過，自由，就是自在自為（bey sich selbst seyn），亦即，無拘無束，不受什么不屬于自己的東西，或是阻礙其自我實現的外在障礙——無論是來自個人還是來自文明——的影響。地上的天國，全人類的黃金時代，所有人和平共處、情同手足的一種生活，這些從柏拉圖到韋爾斯的歷代思想家的烏托邦設想，都與此不同。這種對于一元論的否定，在適當的時候，一方面會導致柏克和默澤爾的保守主義；另一方面，會是浪漫主義式的自負（romantic self-assertion），民族主義，英雄和領袖崇拜，最終導向法西斯主義、殘忍的非理性主義以及對于少數民族的壓迫。然而，這一切終將會到來：對多樣性的辯護，對普世主義的抵制，在18世紀仍然是文化、文雅、理想與人道的表現。

## 5

對于前述思想，費希特又往前有所推進。費希特是真正的浪漫主義思想之父，尤其因為他稱頌了勝過安穩平靜、不著邊際的思想之上的意志；他的靈感來自康德和赫爾德——盡管受后者影響不甚明顯，是法國革命的敬慕者，不過，革命的恐怖讓他失望；同時，德國之不幸令他感到屈辱；言辭之間，為理性與和諧而辯護——如今這些詞的意義已經越來越模糊難懂。人是什么，對此他生來就有意識，意識到他自己跟別人、跟外部世界的不同；但他意識到這一點靠的不是思維或沉思，因為思想越是純粹，就會越是沉迷于它的對象，同時也就更少意識到自己的主體地位；遭遇抵抗的時候，自我意識才會突然冒出來。正是那些外在于我的東西以及抵抗它們的努力對我所造成的影響，才讓我知道，我是什么，意識到我的目標、我的本性、我的特質是什么，與此同時，抵制那些不屬于我的東西；而且，既然我在這個世界上不是孤單一人，而是如柏克所言，與他人有著萬千聯系，那么，恰恰是這些影響使得我理解了什么是我的文化、我的民族、我的語言、我的歷史傳統、我的真正家園，它們曾經如何，現在又如何。我為滿足自己的需要而向外在的自然界開拓，我觀察它的時候，帶著我的需要、我的脾氣、我的疑問，還有我的渴望：“自然提供給我的東西，我并不接受，因為我必須這么做，”費希特如此宣告，“因為我愿意，所以我相信”。

笛卡爾和洛克顯然搞錯了——人的心靈不是自然想印什么就在上面印什么的一塊蠟，它也不是一個物體，而是一種永久的運動，根據它的倫理需求而塑造它的世界。正是由于行動的需要而產生出了現實世界的意識：“我們可以認識，是因為我們被要求去行動，而不是因為別的。”什么應該是什么，對此我的想法有了變化，也將會改變我的世界。詩人的世界——這可不是費希特的語言——跟銀行家的世界是不一樣的，富人的世界不同于窮人的世界，法西斯主義者的世界不同于自由主義者的世界，用德語思考和言說的那些人的世界也不同于法語的世界。費希特還更進了一步：價值、原則、道德和政治的目標，都不是客觀既定的，不是自然或是超驗的上帝施加于它的代理人的；“不是我的目標決定了我，而是我決定了目標。”食物不能產生饑餓，而是我的饑餓讓它變成了食物。這是嶄新的、革命性的思想。

在費希特那里，自我這一概念并不是十分清楚：它不可能是經驗性的自我——受限于物質世界的因果必然性；而是一種永恒的、神圣的精神，超乎時空之外，經驗性的自我只是其暫時的發散表現；在別的地方，費希特似乎是把它當作一種超越個人的自我——群體（the Group），比如文化、民族、教會——來談論，我只是其中的一種構成成分。由此肇端的，就是政治上的神人同性論（anthropomorphism），將國家、民族、進步、歷史轉化為超知覺的行動者（agent）；假如我想要理解自我，理解自身的意義所在，以及我盡其所能可以成為和應該成為什么樣子的人，那么，我就必須用其無限的意志來驗明自己有限的愿望。而我唯有通過行動才能理解這點：“人應該是什么，應該做什么”，“我們一定要做生命之加速力量，而不能只是其回聲，或是附屬品”。人的特質就是自由，盡管我們也說理性、和諧以及在一個理性化的有組織的社會里面一個人的目的要跟其他人的目的相調和，然而，自由終將是一種崇高而又危險的天賦：“不是自然，而是自由，是自由本身造成了我們人類一族最激烈、最恐怖的混亂失序……人最殘酷的敵人就是人自身。”自由是一把雙刃劍；正是因為野人是自由的，他們才相互吞噬。文明的民族都是自由的，既有和平生活的自由，彼此爭斗、制造戰爭的自由也是一點都不少；“文化不能震懾暴力，它是暴力的工具。”費希特提倡和平，不過，假如要在自由與其暴力的潛能或是屈服于自然力量之下的和平之間做選擇的話，他毫無疑問會選擇自由，而且的確會認為如此選擇之不可逃避正是人的特質。創造亦屬于人之特質；因而，勞動是高貴的——事實上這一學說就是由費希特提出的；由于有創造的需要，勞動就是將我的創造特性施加于物質之上，使其得以產生出來的過程；它是我的內在自我得以表達的一種方式——為了民族和文化而征服自然、獲得自由正是意志的自我實現：“崇高的、鮮活的意志！沒有什么名字可以為它命名，沒有什么思想可以為它做指引！”

費希特的意志是一種動態的理性、行動中的理性。然而，在耶拿和柏林的演講大廳里面，給他的聽眾們留下深刻印象的，似乎并不是理性，而是物力論（dynamism），是自我決斷；人的神圣天職就是依靠他不可屈服的意志來改造他自己以及他的世界。這是新奇而又魯莽的想法：利用某些特殊的才能可以在人的內部或是在某一個超驗的領域之內發現的那些客觀價值，其實并不是我們的目標，盡管兩千多年來人們一直那么認為。目標根本就不是被發現的，而是被制造出來的——不是發現而是創造。后來，有位19世紀的俄羅斯思想家曾經發問：“在我起舞之前，舞蹈在哪里呢？在我繪畫之前，圖畫在哪里呢？”的確，在哪里呢？約書亞·雷諾茲認為，它棲居在人無法感知的、永恒的柏拉圖式的九重天之上，只有得到靈感的藝術家可以看清，并且選擇他最適合的工作媒介（如帆布、大理石、青銅等等）來加以體現。不過，俄羅斯作家隱含的答案是，在我們把藝術作品創造完成之前，其實它哪里都不在，創造就是創造沒有的東西——一種有關純粹創造的美學，費希特將其運用在倫理學領域，以及一切活動的領域。人并不僅僅是諸種預先存在的元素的混合體；想象不是記憶，它實實在在就是創造，就像上帝創世一樣的創造。沒有什么客觀的法則，有的只是我們制造的法則。

藝術不是反映自然的鏡像，或是根據某些法則（比如和諧或是透視）來創造一個給人以愉悅的對象。按照黑格爾的教導，藝術就是個體精神的自我表達或是交流的一種手段。問題是這種活動的質量如何，確實性如何。如果我——創造者——不能控制我的所作所為的經驗結果，那么，它們就不屬于我，不能構成我的真實世界的一部分。我能夠控制的唯有我自己的動機，我的目標，以及我對待人和事的態度。假如別的人讓我受傷，我也許會遭受身體上的痛苦，但我不應該為此而憂傷（——除非傷害我的人是我所尊敬的），這是在我控制能力之內的。“人是兩個世界的居民”，一個是物理世界，這是我不能忽視的；另一個是精神世界，這是在我能力范圍之內的。何以世俗的失敗無關緊要，世俗的利益——財富、安全、成功、聲譽——微不足道，無法與那唯一有價值的、我作為一個自由的生命的自尊，以及我的道德原則，還有我的藝術的、人性的目標相比擬，這就是原因所在。假如為了前者而放棄了后者，就是犧牲了我的榮譽和獨立，為了外在的東西、經驗性的因果循環而犧牲了我真正的生活，那么，這也就意味著偽稱我知道什么是真理，作賤自己，對自己的背叛——對費希特及其追隨者而言，這就是最大的罪。

這就與拜倫筆下那些陰郁的英雄人物的世界相去不遠了。那是一些無家可歸的惡人，傲慢自大、桀驁不馴、兇惡可怕——比如曼弗雷德Manfred）、貝波（Beppo）、康拉德（Conrad）、拉拉（Lara）、該隱（Cain）[257](#_257_14)；他們藐視社會，無視痛苦，而又破壞力強。從世俗的觀念來看，他們或許應該被稱為有罪之人，是人類之敵，是被詛咒的靈魂：但是，他們是自由的；他們不會口是心非；他們忠實于自己，哪怕為此付出高昂的代價，要忍受創痛，遭人仇視。就像半個世紀之前，歌德的少年維特一樣，拜倫主義席卷了歐洲；在貪婪、墮落、愚蠢之徒的統治之下，周遭充斥了卑鄙、腐化與偽善，在這種環境里面，空氣令人窒息，拜倫主義就是對這種現實的或是想象中的精神窒息的抗爭。真實就是一切：“生命的偉大目標就是感受，”拜倫曾經這么說，“感受我們的存在，哪怕是在痛苦之中”。他筆下的英雄，跟費希特一樣，都有他自己的影子，是孤獨的思想者；他對所有人都是極度輕蔑的。在這個生活世界里，他一直是個陌生人。”對一切包圍我們、束縛我們的東西，一切說服我們相信脫離牢籠只是幻想而我們只是無法打破的某種宏大機器上的零部件的企圖，統統要加以抨擊——這就是對浪漫主義的反叛常見的注解。當布萊克說“紅腹知更鳥關在籠子里/極樂世界為之憤怒”的時候，這里的牢籠指的是牛頓的體系。洛克和牛頓都是魔鬼；“理性”就是“秘密殺手”；而“藝術是生命之樹……科學是死亡之樹”。“知識之樹搶走了我們的生命之樹”，更早一輩的哈曼就這么說過，拜倫又一次復述了這句話。自由包括了打破規則，或許，還牽涉到犯罪行為。比較早的述及這一注解的，是狄德羅（也許，還有彌爾頓的撒旦概念，以及莎士比亞的《特洛伊羅斯》[258](#_258_14)）；狄德羅把人構想為上演一場永不停息的內戰的劇場，內在的部分，亦即自然人，努力要擺脫外在的人，亦即教化與習慣的產物。狄德羅將二者加以類比：罪犯與天才，孤獨者與野蠻人，打破規則、蔑視傳統、敢于冒險的人與頭腦冷靜、彬彬有禮、善于合作但過于馴服、沒有激情的人。“行動——世界的靈魂是行動，而不是快樂……沒有了行動，一切的感情和知識都只不過是推遲的死亡。”而且，“上帝籠罩了虛空，一個世界誕生”；“清場！破壞！某種東西將會出現！哦，神圣的情感！”這就是比拜倫更早五十年的倫茨所說的話，狂飆突進運動真正的聲音：重要的是創造性的沖動有多么強，以及本性（nature）——這種沖動的源泉——有多么深，還有一個人的信仰、為了原則而獻身的準備——其價值要遠遠超過對原則的信奉是否正確——有多么真誠。

伏爾泰和卡萊爾都曾經在文章中談到穆罕默德。伏爾泰的戲劇純粹是對蒙昧主義、褊狹、宗教狂熱的沖擊；當伏爾泰說，穆罕默德是一個盲目的大搞破壞的野蠻人，他實際所指的——眾所周知——是羅馬教會，在他看來，對于正義、幸福、自由、理性這些滿足無論何時何地所有人的最深層需要的普世目標來說，羅馬教會是最大的障礙。一個世紀之后，當卡萊爾又談到同一主題時，他關心的只是穆罕默德的個性，這個人是用什么材料做成的，而不是這個人的教義及其造成的影響：卡萊爾稱之為“熱情如火，一腔熱誠”之人，具有“深刻、偉大、真正的誠摯感情”。“真誠！熱情！熱血！博愛！生命！”這些是赫爾德的用語。18世紀的后三十年，對于伏爾泰以及法國人沙龍里的“二流”閑談的抨擊在德國頗為流行。又過了半個世紀，在歐洲大陸，理性的幸福這一目標——尤其是邊沁所表述的那種理性的幸福——被新的、浪漫主義的一代人丟棄了，對他們來說，快樂只不過是“舌頭上的溫吞水”；這個短語，荷爾德林說過，但也可以歸之于繆塞（Alfred de Musset）或萊蒙托夫（Mikhail Lermontov）。歌德、華茲華斯、柯爾律治，甚至還有席勒都已經跟既存的秩序和平相處了。因而，謝林與蒂克，弗里德里希·施萊格爾與阿爾尼姆[259](#_259_14)，還有其他的大批激進主義者適時登場。不過，在他們的早期歲月，這些人也歌頌過自由意志、創造性的自我表達的意志力量，及其對于歷史及后代的觀念的關鍵影響。他們的思想表現之一，就是有關藝術家的一種新的形象：藝術家之所以超邁于常人，不僅僅因為其天資卓越，尤其是因為他具有為了內心的神圣啟示而將生死置之度外的英雄氣概。也正是由于有這樣一種理想，不惜一切代價去追求自由的民族、階級或是少數人這一觀念才被賦予了生命，得以塑造成形。更讓人不安的表現，是對領袖、對創造者的崇拜，就如同制造一件藝術作品一樣，他們制造一種新的社會秩序，就像作曲家塑造聲音、畫家塑造色彩一樣，他們塑造人——那些太貧弱而無法憑借自己的意志力被拯救的人。非凡卓越之人，卡萊爾和費希特深表敬意的英雄和天才，是能夠提升其他人的，可以把他們提升到僅憑他們自己之力達不到的境界，盡管達此目的，需要付出的代價是群眾遭受折磨和做出犧牲。

有一種觀點，兩千多年來一直在歐洲流行，亦即，現實世界有一種固定不變的結構，而且有一些偉大的人物，他們可以在理論上或是實踐中正確地把握這一結構，他們是了解真理的智者，或是知道如何去實現他們目標的那些行動者、統治者和征服者。某種意義上，是否偉大的評判標準，就在于能否成功獲得正確的答案。不過，在我說的那個時代，英雄已經不再是某個種族之中的發現者或是大贏家，而是創造者，甚或，更其是一種圣徒、烈士、犧牲者的世俗化身。而在精神生活中，并沒有客觀的原則或價值——原則及價值之所以成為客觀的，靠的是堅定的意志，而一個人或一個民族的世界及其規范，也正是由堅定的意志來塑造的；行動決定思想，而不是思想決定行動。“認識，就是強加上一種體系，而不是被動地登記在冊”，費希特這么說；而且，“法律不是從事實中提取的，而是來自于我們自身”。如同意志發號施令一樣，一個人會對現實加以分類。如果發現經驗的事實難以分類，就必須把它們放在自身的位置上，即在機械的因果鏈條之中，而這就與精神生活——與道德、宗教、藝術、哲學、目的而非手段的領域——沒有關系了。

對這些思想家來說，日常的生活，對于現實的常識概念，尤其是自然科學與實用技術的那些人為建構——如經濟的、政治的、社會學上的建構，以及一般意義上的那些人為建構，都是一種無根基的、功利主義的向壁虛造，后來被索雷爾稱之為“小科學”（la petite science），亦即它們只是技術人員和普通人發明的方便法門，不具有實在性。在弗里德里希·施萊格爾和諾瓦利斯，瓦肯羅德、蒂克和莎米索（Chamisso），尤其是霍夫曼看來，日常生活的整飭有序只不過是籠罩在現實真相的可怖景觀之上的一層紗幕而已，真正的現實沒有結構，而是一個狂亂的漩渦，是創造性精神的永恒的漩渦（tourbillon），不受任何體系的拘束：生命與運動不可能用靜止的、無生命的概念來表現，無限的、無邊際的事物也不能用有限的、固定的東西來表現。一件完成的藝術作品，一篇系統化的論文，就是試圖凝固流動的生命之流；而唯有碎片、暗示、驚鴻一瞥，才有可能傳遞出現實的永恒運動的信息。

狂飆運動的預言家，哈曼，曾經說過，實際生活中的人只是一個夢游者，他什么也看不到，所以才會有安全感和成就感；假如他看到的話，他就會發瘋，因為自然是“一種狂野的舞蹈”，更接近自然的，不是法國哲學家、官員、科學家，不是那些通情達理之人，也不是啟蒙之后的官僚體制中的中堅人才，而是那些生活不正常的人——逃犯、乞丐、流浪漢、空想家、病人、反常之人：“知識之樹已經把我們從生命之樹那里搶走了。”在早期的德國浪漫主義戲劇和小說中，作家的靈感來自于努力揭示這樣一種概念——現實有一種穩定的、可以理解的結構，冷靜的觀察者可以對其加以描述、歸類、解剖和預測——只不過是騙局和錯覺，僅僅是表面的紗幕，用來保護那些感覺遲鈍或是不敢面對真相的人遠離掩蓋在資本主義虛偽秩序之下的可怕的混亂景象。“宇宙的反諷之處在于，我們是被玩弄于股掌之間的，我們肉眼所見的部分就好像色彩斑斕、圖形各異的地毯，……而在這些地毯之外的部分，是由夢想和迷狂所主宰的領地，誰也不敢搬開地毯，看看紗幕后面是什么樣子。”

寫下上述一段話的人是蒂克，新小說和荒誕派戲劇的創始人。在蒂克的《威廉·羅維爾》（William Lovell）里，凡事都走到了它的反面：個人的變成了非個人的；活的被發現是死的；有機的變成了機械的；真實的變成了人工的；追求自由的人卻陷入了最黑暗的奴役之中。在蒂克的戲劇中有一種刻意為之的混淆，亦即把想象與真實糅合在一起：劇中（或者劇中之劇）的人物會批評這部戲劇，抱怨情節的設計，甚至不滿意劇場的布置；諸多觀眾忠告并且要求保留一些想象，因為想象是所有戲劇的基礎；而舞臺上的劇中人物直截了當地回答他們，讓真正的觀眾們困惑不解；在人物對話的過程中，不時會插入音樂伴奏和動感的節拍。在《澤爾比諾王子》（Prince Zerbino）中，當王子灰心喪氣，以為走不到旅途終點的時候，他命令這部戲回頭重來——各個事件顛倒順序，重新編排，宛如從未發生；意志是自由的，它可以隨心所欲地安排。在阿爾尼姆的一部戲中有個老貴族，他抱怨自己的腿越長越長——這就是厭倦的后果。老人的精神狀態被外化、具體化了；進一步說，他的厭倦本身就是老邁的德國行將就木的象征。正如一個頗有見地的俄羅斯當代批評家所評論的那樣，這是表現主義在百年后的魏瑪時期大獲成功之前一次的精彩綻放。

對于表象世界的抨擊有時候采取的是超現實主義的形式：在阿爾尼姆的一部小說里，有個英雄人物發現他進入了一個漂亮婦人的夢里面，她給他安排座椅，邀請他入座，而他卻想從別人的夢里逃出來，當看到那張椅子仍然空著的時候，他感到無比的輕松。霍夫曼將這種斗爭搬到了客觀世界中，應用于客觀性這一概念，考慮其外在的局限：化身為黃銅門扣的老婦人，或者是國會議員們觥籌交錯，都沉迷于酒色，漂浮游蕩，后來終于找回了自己，回到了他們的扶手座椅上，或是又穿上了她的晨衣——這些并非天真的奇思妙想，而是狂亂無稽的想象，在這種想象里，意志是不受控制的，真實的世界原來只是種種幻影。自此以后，發展脈絡很清楚，有叔本華的世界，被盲目的、漫無目的的宇宙意志隨意拋擲的世界；有陀思妥耶夫斯基的地下的人，以及卡夫卡的清晰的噩夢；還有尼采呼喚的超人（Kraftmenschen）——在柏拉圖對話錄中他們是被譴責的對象，像色拉敘馬霍斯或是卡里克利斯[260](#_260_14)，假如他們追求權力的意志遭到阻礙的話，他們會毫無顧忌地將法律和習俗拋到一邊；還有波德萊爾的“長醉不醒”（Enivrez-vous sans cesse），“讓意志沉醉吧，麻藥或是痛苦，夢想或是悲傷，無論是因為什么，沉醉吧”，不過，讓它掙脫鎖鏈。

科學或常識，在其各自的層次上，亦即作為適合特定目的——醫學的、技術的，或是商業的目的——的范疇之內，其真理性質，無論是霍夫曼還是蒂克，他們都不曾比帕斯卡、克爾凱郭爾或內瓦爾（Nerval）[261](#_261_14)更多地加以否定。但這并不是那個重要的世界。在他們看來，真正的存在是與事物的不相干的表層相分離的——無論內部還是外部，世界是沒有邊界或障礙的，形成和表現它的是藝術、宗教、形而上的洞見、一切涉及到人與人關系的東西；這個世界，意志的地位至高無上，那些絕對的價值彼此有著不可調和的沖突，它是屬于精神的“夜的世界”，是一切富有想象力的經驗、一切詩歌、一切理解力、一切人類生活的真實憑借的源泉所在。到了如下這樣一種時刻，詩人、神秘主義者以及其他一切對于人類經驗中個別的、難以分類的、不可轉譯的那些方面非常敏感的人就要起而反抗了，亦即具有科學思維的理性主義者宣稱，運用其概念和范疇能夠解釋和控制這一層次的經驗，并且斷言，之所以會出現沖突和悲劇，那是因為對于事實的無知，方法的不完備，統治者的無能或是惡意，以及其子民的愚昧無知，因此，至少在原則上，這一切都有可能被恰當地歸置到一個和諧的、合理組織起來的社會中去，而生活的陰暗面，就像一個久遠、模糊、很少被記起的噩夢一樣，將會被拋到腦后。對這些敏感的人來說，那些在他們看來是令人惱火的教條主義，以及啟蒙運動時代的說教者及其現代傳人的那些夸夸其談的常識之見，正是他們要反抗的對象。盡管黑格爾和馬克思有過天才的、豪邁的設想，想要把人類生活及思想中的緊張、悖論和沖突整合在一起，使之成為連續的危機與解決之后達成的一種新的綜合，亦即歷史的辯證，或理性的（或生產過程的）狡計，它導向理性的最終勝利，人類潛能的最終實現；盡管如此，這些憤憤不平的批評者們所提出的糟糕的懷疑從來也未曾停止過。

我的意思并不是說，這些懷疑的確曾盛行過，至少在意識形態的領域里盛行過。雖然我們最早的祖先——薩杜恩王國（Saturnia regna）——有過的那種對于幸福的純真狀態的信仰已經大部分衰退了，但是對于一個黃金時代終將有可能到來的信念仍然未曾稍減，并且，事實上還散播到了西方之外的世界。在過去的一百年里，自由主義者、社會主義者以及很多相信根本性的社會變革可以依靠制定理性的、科學的方法——或者是激進的或者是漸進的方法——來實現的人，他們都抱有這種樂觀主義的信念，而且日趨強烈。一旦最后的障礙——無知和非理性、異化和剝削，以及它們的個人的與社會的根源——被連根拔除，最終將會開始真正的人類歷史，亦即普遍和諧的合作；對這一前景的信念，是人類顯而易見的永恒需要的一種世俗的表現形式。不過，假如事實是并非所有的人類終極目標都必然會相互矛盾，那么，或許就不可避免要做一些選擇，而且這些選擇并沒有什么壓倒一切的重要性，有的選擇會是痛苦的，不論對做選擇的人還是其他人而言都是如此。由此推論，隨之而來的將會是這樣一種結論：假如有太多積極行動，不應受壓制，有太多有效的人類目標，不應受挫折，那么，創造一種社會結構，至少能夠避免那些道德上無法容忍的替代選擇，而至多是在追求共同目標的時候，可以促進團結一致的一種社會結構，也許是人類可以預期實現的最佳方式。

不過，對大多數渴求一種一目了然、普遍適用、一勞永逸的萬靈藥的人而言，這一需要高超的技巧和實踐智慧的過程，顯然還不足以讓他們動心。或許，人們并不能做到面對太多的現實，或者說不能面對一個開放的未來，這樣一個未來并不為人們擔保有一個幸福的終點，比如天意、能夠自我實現的精神、隱蔽之手、理性的或歷史的狡計、或是一個富有成效、富有創造力的社會階級。這一點似乎可以由那些在近期產生重要影響的社會與政治學說而得到證明。不過，浪漫主義者對于建立體系者——那些宏大的歷史戲劇的作者們——的抨擊并不是完全無效的。不管那些政治理論家們有什么樣的教導，19世紀想象力豐富的文學作品異乎尋常地未受烏托邦夢想的沾染（盡管也有陀思妥耶夫斯基或惠特曼悲天憫人的時刻），當然，它們在有意無意中也表露了那個時代的道德觀。在托爾斯泰或屠格涅夫、巴爾扎克或福樓拜、波德萊爾或卡爾杜齊[262](#_262_14)那里，他們都沒有展望過人類最終的完美狀態。曼佐尼[263](#_263_14)也許是仍然活在基督教——自由主義的樂觀末世論的落日余暉之中的最后一個重要作家。德國浪漫主義派，及其直接或間接影響下的人，如叔本華、尼采、瓦格納、易卜生、喬伊斯、卡夫卡、貝克特（Beckett）、存在主義者，無論他們有過何種奇思妙想，并沒有執著于所謂理想世界的迷思（myth）。弗洛伊德也沒有提出什么完全不同的看法。他們有過的那點兒小小的好奇心，也全都被馬克思一筆勾銷了——宣判他們為腐朽的反動分子。有的人的確如此，而有的人，尤其是那些天資甚高、感覺敏銳的人，這些描述并不公平。還有的人曾經是——現在也是——與此恰恰相反：仁慈、慷慨，具有提升生命的力量，是高瞻遠矚的開拓者。

浪漫主義者揭示出，人們的目標是多種多樣的，往往不可預知，而且有的目標還會跟其他目標相抵觸，從而他們給予如下命題以致命的一擊：跟表象正好相反，拼圖游戲（jigsaw puzzle）的可靠解決，至少在原則上是有可能的；由理性掌握的權力可以做到這一點；而且，合理化的組織能夠造成種種價值或反價值（counter-values）的完美結合，比如個人自由與社會平等，自發的自我表達與有組織的、社會導向的效率，完美的知識與完美的幸福，對于個體生活的訴求與對于黨派、階級、民族、公共利益的訴求。假如你接受了上述認識，那么，對于浪漫主義者對非理性主義的過度張揚，你就大可不必再表示贊同，甚至表示容忍了。如果某些確認屬于人類的目標既是終極的目標，同時又是相互矛盾、不能并存的，那么，也就表明了，所謂黃金時代，所謂綜合了人類生活所有核心問題的一切正確答案的這樣一種完美的社會，從根本上說，其實是不圓融的。以上就是浪漫主義所做出的貢獻，尤其是如下這一核心的學說，亦即道德是由意志來塑造的，目標是被創造出來的，而不是被發現的。

浪漫主義運動也有其怪誕的錯誤，如其提出，生活是一件藝術作品，或者可以被制作成藝術品；又如，美學的模式可以套用到政治上；又如，政治領袖，就其最高的能力而言，可以是一個崇高的藝術家，能夠依據他的創造性設計來塑造人——在理論上，這種想法將會導致危險的荒謬，而在實踐中，則會造成野蠻的暴行。當這一思想運動因為這些錯誤而受到應得的批判時，至少，還應給予其褒揚，因為它已經徹底地動搖了人們的如下信念，亦即相信關乎人類行為的普遍、客觀的真理，相信有可能實現一個完美的和諧社會，那里完全消除了沖突、壓迫和不公。假如人們還想創造一個孔多塞的時代，由真理、幸福、美德來主宰的、因“一條牢固的鏈條”結合為一體的時代，那樣一種目標值得為之付出任何犧牲；在我們這個時代，為這一理想而犧牲的人，或許要比人類歷史上為了其他原因而犧牲的人為數更多。

# 八　壓彎的樹枝：論民族主義的興起[264](#_264_14)

## 1

歷史研究在19世紀的大發展改變了人們對于自身起源的看法，也改變了他們對于生長、發展以及時間之重要性的觀感。這種新的歷史意識之生成，導因眾多，形形色色。最常見的解釋是說，自文藝復興以來，自然科學空前發展，在新興技術、尤其是大工業的發展所造成的社會影響之下，西方人的生活和思想發生了快速而又深刻的變化；統一的基督教世界四分五裂，新的國家、階級、社會以及政治形態紛紛出現，以及人們追尋自己的起源、譜系，與真實的或者想象的某個過去的關聯，甚或想要回到過去。在變革最劇烈的事件——法國大革命中，所有這一切達到了頂點。法國大革命打破了或者至少是深深地改變了人們生活中某些最為根深蒂固的前提假設和觀念。它使得人們清醒地意識到變革之巨，并且激起了人們對于變革背后的支配法則的興趣。

那些自稱能夠解釋以往社會變革的理論，不應僅僅局限于過去，如果它們切實有效的話，應該同樣應用于未來的問題；這既不是什么邏輯上的推論，也不是什么陳腐庸言；這是毋須重申的自明之理。預言，過去一直在宗教的畛域之內，是神秘主義者和星占家獨占的地盤，然而現在它們的焦點已經不再只是《圣經》中的啟示篇章——“丹尼爾之書”中的“四神獸”或是圣約翰的《啟示錄》，或是其他神秘之域了；如今，預言變成了歷史哲學家和社會學創始人的領地。既然那些新式的強大武器已經以如此驚人的方式解開了外部世界的秘密，歷史變遷的領域應該也可以運用同樣一種武器來處理；做出這樣一種假設似乎是合情合理的。

上述假設并沒有被證明全然是癡人說夢。18世紀晚期和19世紀的一些具有歷史地位的先知們——甚至包括其中的某些空想家——比起他們的神學前輩來，對于現實（reality）具有更為肯定的把握。在啟蒙運動的思想家之中，有樂觀派，也有不怎么樂觀的思想家。伏爾泰和盧梭都清楚地知道，他們希望看到的世界將會是一個全然不同的世界，不過，對于它的實現是否會因為人類之愚蠢與罪惡而受到阻礙，他們的預想都較為悲觀。在梅爾基奧·格林（Melchior Grimm）看來，人性的改善估計需要花費幾個世紀的時間。杜爾閣和孔多塞卻是極端自信的樂天派：孔多塞相信，在社會政策方面應用數學的方法，尤其是社會統計學的方法，將會迎來一個真理、幸福與美德主宰的世界，“一條牢不可破的鏈條”使其結合為一體；從而，一勞永逸地解決殘酷、悲慘和壓迫的統治，國王、牧師和他們卑劣的爪牙們長期以來正是借助這種統治來壓制人民的。

這些思想家所構想的并非荒誕無稽之事。在那些知道應該如何組織新的社會、使其合理化的人手上，新的科學方法的確發揮了巨大的新效能。孔多塞在陰暗的囚室中設想出一個光明的新世界，這是一個“智者（比如孔多塞所說的理性人）、經濟學家、會計師”的世界；就在三年前，柏克也同樣明確地察覺到這個世界即將到來，并且為此而扼腕嘆息。這一偉大的轉變如期而至，盡管它所產生的結果跟孔多塞的夢想有很大不同。在19世紀之初，孔多塞的弟子圣西門也正確地預見到了科學、金融業和工業組織的聯合體的應用將會發揮革命性的作用，更為準確的是，他還看出，宗教信仰將會被世俗的宣傳取而代之，藝術家和詩人會被征調來為其服務，就像他們過去為歌頌教會的榮耀所干的一樣。而且，他還熱情洋溢、措辭尖銳地寫下了預言性的文章，論及社會化的人類力量——尤其是征服自然的力量——的巨大增長，這一點已經在逐步地實現過程之中。他的秘書和合作者，奧古斯特·孔德，也發現，為達此目的，需要有一種由一個威權主義的教會來領導的世俗宗教，這一教會所追求的目標是理性的理想，而非自由的或者民主的理想。

事實證明孔德是對的。在我們這個世紀，政治和社會運動越來越變得整體化，對其追隨者施以統一的紀律，操縱者則是那些宣稱在精神領域和世俗事務中都擁有絕對權威的俗世的祭司，其名義是他們掌握著關于人與物之本性的唯一科學的知識；這的確是已經發生的事實，而且其規模已經遠遠超過了哪怕是最狂熱的分類者（systematiser）的想象。這一點在科幻小說的開創者——凡爾納和韋爾斯——身上就有適時的反映。凡爾納滿足于做一個技術發現和發明的天才的預言家，而韋爾斯卻是最后一位啟蒙運動道德觀的傳教士；他相信大多數的偏見、無知和迷信，及其表現形式——那些荒唐的、壓迫人的制度，包括經濟、政治、種族和性別等方面的制度——都將會被科學的籌劃者、新的精英分子消滅和摧毀。對維多利亞時期的浪漫主義者——比如卡萊爾、狄斯累利或拉斯金——來說，這樣一種思路簡直是太粗俗，太不夠人性化了。甚至連密爾這樣一位理性的思想家，也會為之感到驚恐，雖然他愿意信奉科學的方法，卻感覺孔德的威權主義的設計，無論對個人自由，還是對民主政治，都是一種威脅，并且還會牽涉到價值的沖突，而這正是他從未能解決的問題。

“針對人的統治將會被針對事物的管理所取代”，圣西門的這一公式，孔德和馬克思已習以為常。馬克思越來越深信，一切社會變革的真正原動力——社會生產力——將會使這一公式變為現實；生產關系才是首要的因素，是它決定了社會關系的那些外在形式，即“上層建筑”，通常情況下它卻總是偽裝為由后者所決定。所謂上層建筑，除了法律和社會制度之外，還包括了人們頭腦之中的觀念，以及那些有意或無意中在執行維護現狀——維護統治階級之勢力，而壓制那些表現為盛行制度之犧牲品的歷史力量——之任務的意識形態；然而，歷史終將證明這些被壓制的歷史力量才是獲勝者。無論馬克思錯在哪里，今天沒有人能否認，是他獨具慧眼，識別出時代潮流的重心就是資本主義企業的集中化和集權化——就大企業來說（那時它還在萌芽階段），就是企業規模的不斷擴大這一不可改變的趨向——以及由此會牽涉到的愈益尖銳的社會和政治斗爭。這些斗爭中一些最為殘忍的表現，及其所造成的社會和思想的后果，卻總是掩蓋在一些保守的和自由的、愛國的和人道的、宗教的和倫理的假面之下；馬克思給自己定的另一項任務，就是揭穿這些假面具。

他們是真正的預言式的思想家。除了上述幾位，還有一些這種類型的思想家。難以歸類、性格倔強的巴枯寧，就比他著名的敵手更準確地預言了無產者的革命將會在什么情況下發生。巴枯寧看出，在那些經濟發展處于上升趨勢、工業化最發達的社會里，并不容易發生革命；與之相反，那些容易發生革命的地方，大多數人口的生活水準都接近于貧困線，社會劇變不會給他們造成什么損失，也就是說，革命會發生在世界上那些最落后的地區，那里是掙扎于令人絕望的貧困境地的原始農民生活的地方，也是資本主義發展最弱的地方，亦即西班牙和俄羅斯。后來的馬克思主義者，像巴伏斯（即赫爾方德）[265](#_265_14)和托洛茨基，對巴枯寧的這一學說重新加以闡明，不過他們卻從來沒有承認得自于無政府主義者的啟發。

這些人都是樂天派。不過，到19世紀30年代初，第一個悲觀主義者出現了。1832年，詩人海涅向法國人發出警告，他們的德國鄰居們，有一天會被一種可怕的情緒所點燃，其中混合了絕對論的形上學，還有歷史的記憶和怨恨，以及非理性的盲從、蠻力和狂暴；將會對法國人發動攻擊，將會摧毀西方文明那些偉大的豐碑：“不安分的康德派……帶著斧子和劍，要把我們歐洲人的生活從土壤中連根拔起，切斷我們與過去的聯系……全副武裝的費希特派也將會出現”，他們不受恐懼和貪婪的束縛，就像那些“早期的基督徒一樣，肉體上的痛苦或者快樂都不會影響他們”。最嚇人的還要說是自然哲學家謝林的追隨者們，他們以某些執迷的觀念為壁壘與世人相隔絕，讓人難以接近；那些觀念讓他們以為自己就擁有“古日耳曼人泛神論的魔力”的自然力量。當這些陷入形而上迷狂的野蠻人開始行動的時候，就該提醒法國人小心了：與之相比，法國大革命看起來就好比是田園牧歌一樣。

誰又能說，海涅所說的這一切沒有以一種甚至比瓦格納在最險惡的時刻所構想的更為恐怖的形式變成現實呢？幾十年過后，布克哈特（Jakob Burckhardt）預言了軍事產業復合體將會不可避免地出現，而且，它們將會（至少有可能會）在西方世界那些衰弱的國家中占統治地位。隨后就有了馬克斯·韋伯的憂懼，以及札米亞京、赫胥黎、奧威爾等人的黑色烏托邦，又有一系列讓人血液驟冷的現代卡珊德拉[266](#_266_14)，他們既是諷刺作家，又是預言家。有些預言僅僅是預言而已，不過，另一些預言，像馬克思主義者的預言，以及那些讓海涅為之恐慌的仇視法國的新異教徒的預言，可以說在某種程度上是能夠變成現實的。

上述例子都是有關西方社會發展方向的真正成功的診斷和預測。除此之外，卷帙浩繁的社會主義學說史冊之中還載有一些已經被自然遺忘了的多種烏托邦，從柏拉圖到傅立葉、卡貝、貝拉米、赫茨卡。另一方面，還有一些自由主義的、技術統治論者的或是新中世紀式的（neo-medieval）奇思妙想，其根基或是回歸前資本主義的、前工業類型的那種禮俗社會[267](#_267_14)，或是建構一個獨一無二的、專家治理的、圣西門式的世界。不過，在這一長串精心制作、并能找出統計學意義上證據支持的嚴肅的未來學，與隨心所欲的幻想的混合之中，確實有一種運動發生了，并且是19世紀的主流，還未有人預言過它未來的意義；我們今天對這一運動已經是如此熟悉，無論是在國家內部，還是國與國之間，它都具有如此決定性的作用，以至于要構想一個缺少了它的世界的話，就只有借助某種想象了。它的存在和力量（尤其是在說英語的世界之外）在今天看起來是如此不言自明，但我們這個時代之前的先知，以及我們時代的先知，竟然完全忽視這一現象，這一點就頗為奇怪，不得不加以注意；就我們時代的先知而言，有時候，這種忽視所產生的后果對他們自己以及他們的追隨者都是致命的。這一運動就是民族主義。

## 2

對于民族主義這一19世紀的重要運動，那個時代的社會思想家或政治思想家們，沒有哪一個會對此不知不覺。然而，到19世紀后半葉，實際上直到第一次世界大戰，民族主義還被認為是在逐漸衰弱之中。民族認同的意識也許就和社會意識本身一樣古老。不過，民族主義不同于種族情緒或種族排外，雖然跟它們有些關系，但又不是一回事；在遠古或古典時期，似乎就沒有出現過什么民族主義。那時候有其他的集體忠誠的焦點。民族主義似乎是在西方中世紀末期出現的，尤其是在法國，其表現形式是，各地方、區域、自治機關，當然還有各國家以及民族本身捍衛其風俗和特權，起而反抗某種外來權威——比如羅馬法或羅馬教皇——的侵犯，或者是反對某種形式的普世思想，比如自然法和其他一些對于超越民族之上的權威的訴求。以一種系統學說的面目出現的民族主義，或許可以定位于18世紀最后十五年的德國，見于擁有廣泛影響的詩人和哲學家赫爾德的作品之中，他稱之為民族精神（Volksgeist）和國家精神（Nationalgeist）。

這一觀念的源頭還要回溯到18世紀初，而實際上它在更早一些時候的東普魯士就已存在了，那里是它的生長之地和擴散之源。在赫爾德的思想中，支配他的是一種他深信不疑的想法：在人類的基本需要中，就像食物、繁衍、交流一樣，歸屬于一個群體，也是必需的要素。有關這一論斷——每一個人類社會都有它自己獨特的形態和模式——他的論證要比柏克更為熱情洋溢、更有想象力，而且舉出了豐富的歷史例證和心理例證。每個人類社會中的每一個成員都是誕生在傳統的巨流之中，正如他們的觀念受到傳統的影響一樣，他們的情感發育和身體成長也受其影響。實際上，在赫爾德看來，理性、想象、情感和感覺之間的差別，很大程度上是虛浮不實的。每一個可識別的社會以及（到赫爾德的時代）已形成為民族的那種人類集團，它們的生活和行事方式，正是借由一種關鍵的、在歷史中演進的模式而賦予其特征，對后者來說尤其如此。一個日耳曼人，他的家庭生活，或是參與公共生活，演唱日耳曼歌謠，執行日耳曼法律——那是集體的智慧，不能歸功于個人，這一點不同于神話、傳說、敘事歌謠和編年歷史——所采用的方式，與塑造出馬丁·路德的《圣經》風格，形成同時代日耳曼人的藝術、技藝、象征以及思想范疇的方式，是完全一致的。如果拿日耳曼人講話、穿戴和行事的方式與中國人或秘魯人的類似行為相比較的話，倒不如拿來跟他們建造自己的教堂或是組織自己的市民生活相比，有更多的一致之處；市民生活是日耳曼人的精華所在，可以說，能借此識別日耳曼人的一種模式和品質。

對人而言，人的習慣、行為、生活形式、藝術、理念，之所以有（而且必定有）其價值，并非像法國的啟蒙思想家（lumières）所教導的，是由無時間性的、適用于一切人和社會、超乎時空的標準來判斷的，而是因為它們就屬于人們自己，表現了他們當地的、地域的和民族的生活，只是說給他們自己聽的，他們同樣不能說給別的人類群體聽。這就是為什么流放會使人憔悴，懷鄉（“最高貴的痛苦”）會成為一種渴望。要理解《圣經》，讀者就必須想象地進入原始時代朱迪亞（Judaean）牧羊人的生活；要理解史詩《埃達》，讀者就必須想象原始人與野蠻的北方部落的斗爭。每一種東西都有它獨特的價值。

普世主義，把一切都簡化成適用于無論何時何地所有人的最小的共性，也就讓豐富多彩的生活以及唯一能給予生活以具體內容的理想變得干癟無味了。因此，赫爾德毫不留情地討伐法國人的普世主義，提出他有關個別文化——印度文化、中國文化、挪威文化、猶太文化——的概念以及對它們的贊頌，并且表露了他對平等派、愷撒、查理曼大帝、羅馬人、基督徒騎士、大不列顛帝國的締造者和傳教士們的憎恨，因為他們消滅了地方的文化，而以他們自己的文化取而代之；這種文化的替換是歷史性的，也是精神性的，對犧牲者來說是外來的壓迫。赫爾德及其門徒們相信，豐富多樣的民族生活方式和平共存，將會促進更加豐富的多樣性和更美好的世界。但在法國革命和拿破侖入侵的影響下，赫爾德最早呼吁的文化或精神上的自治，卻演變為怨憤和好斗的民族主義者所主張的民族自決。

文化變革以及民族心態從何處起源，是很難搞清楚的。民族主義是民族意識的一種“發炎紅腫”的狀態，這種情形是——有時也的確是——可以容忍，可以和平處理的。導致民族主義發生的通常是創傷感，是某種形式的集體恥辱。在日耳曼大地上發生的事情可能就是這么回事，因為他們一直處在西歐偉大復興的邊緣。16世紀——一個具有偉大創造力的時代——的晚期，甚至在遠離意大利的法國、英國、西班牙以及低地國家，其時代特征都已經是創造性活動的風起云涌了。意大利早在此前一百年就已經達到了一個無可比擬的文化高度。相比之下，此時的日耳曼，無論是在維也納宮廷的勢力范圍之下的各處城鎮和侯國，還是除此以外的地域，卻依然不改其濃重的鄉土氣息。只有在建筑方面，日耳曼人才有上佳的表現，也許還可以提一提新教徒的神學。三十年戰爭的戰火蹂躪無疑加大了這一文化上的差距。成為驕傲的鄰居們輕視或是屈尊俯就的對象，這無論對個人還是社會而言都是一種最具傷害性的體驗了。因此而產生的反應，往往就會是對自己實有的或是想象的美德的夸大，而對別人的榮譽、快樂和成功則充滿了怨憤和敵意。實際上，18世紀的德國人對于西方人（尤其是法國人）的感覺，就具有這一特征。

在政治、文化和軍事上，法國人都是西方世界的主宰者。而蒙羞受辱、打了敗仗的德國人，尤其是在因循守舊、宗教氣氛濃厚、經濟落后的東普魯士地區，人們在弗雷德里克大帝派來的法國官員的威逼欺凌之下，他們的反應就像詩人席勒的理論中所說的壓彎的樹枝一樣，起而反擊，拒不接受所謂的劣等人之稱。他們發現自己的品質其實遠遠超過那些給他們帶來痛苦的人。與富有、世俗、成功、膚淺、圓滑、冷酷、道德空虛的法國人相比，他們擁有更深沉、更內在的精神生活，更為謙卑，無私地去追求那些真正的價值——純樸、高貴和崇高。在反抗拿破侖入侵的民族抵抗期間，這種情緒趨于狂熱；實際上，這是一個落后社會、剝削社會或者至少是恩主社會通常會有的簡單反應模式，當它因自己地位相形見絀而心生怨恨的時候，就會轉而求助于它過去曾真正擁有的或者想象中的勝利與榮耀，以及它自己的民族或文化特性中的令人稱羨的品質。而那些不愿意夸耀政治、軍事或經濟上的豐功偉績，或者藝術或思想方面的輝煌傳統的人，就轉向了他們內心的自由和富有創造力的精神生活——這種生活是未曾被權力欲望或詭辯惡習污染過的，從中尋找他們的安慰和力量。

在德國浪漫主義者，以及其后的俄國泛斯拉夫主義者（Slavophils），還有在中歐、波蘭、巴爾干、亞洲、非洲等地的民族精神喚醒者那里，這種表述屢見不鮮。因而，對受自卑感折磨的人們來說，一段真正的或想象中的光輝歷史，如其所承諾的，或許就意味著一種甚至更為輝煌的未來。假如可以調用的不是這樣一段歷史，那么，缺了它，也可能是好事。今天的我們也許是原始的、貧窮的，甚至是粗魯的，但是我們的落后恰恰正是我們的青春的象征，意味著我們有無窮無盡的生機活力；那些古老、疲憊、腐敗、沒落的民族，盡管今天還在吹噓他們的先進，但已經不再有希望，未來的主人就是我們。對于德國人，此后的波蘭人和俄國人，以及我們這個時代的許多國家和民族而言，這一救世主式的主題聽起來是非常入情入理的，他們感到，在歷史大舞臺上，他們將要扮演的角色尚未上演（但不久即將上演）。

## 3

上述心態，在發展中的各民族中差不多是普遍存在的，今天即便是最幼稚的人也可以對此一清二楚。然而在19世紀，很顯然，它絕非一清二楚的；盡管19世紀是堪稱政治預言之淵藪的時代，借助許多歷史的、社會學的和哲學方面的慧眼，未來早已經被看穿了。那些偉大的導師們并沒有預言民族自尊心將會無限滋長，實際上，他們對此根本沒有什么預見。當黑格爾強調“歷史性的”民族——與“非歷史性的”民族相對——是一往直前的宇宙精神的承載者的時候，或許他也是在恭維西歐人與北歐人的自負，或是滿足那些追求日耳曼人或北歐人統一與強盛的人的雄心。不過，跟梅特涅一樣，黑格爾也反對那些持反法、反猶論調的學者的激烈、狂暴、情緒化的民族主義，以及他們的沙文主義和焚書行為，在黑格爾看來這些都是野蠻的過分之舉，歌德也是如此，他禁止自己的兒子與法國人為敵。如果把后來德國作家們的極端民族主義思想追溯到黑格爾那里，肯定是不公正的，盡管他們深受其著作的影響。甚至就連那些早期的狂熱沙文主義者，像雅恩們、阿恩特們、格雷斯們[268](#_268_14)，還有費希特——他也該為這種情緒負有部分責任，因為他曾贊頌純潔的日耳曼語言，認為它就是完成獨一無二的日耳曼解放使命的工具——即便是這些人，也并沒有有意地把民族主義視為主宰歐洲未來的決定性力量，更不用說影響整個人類了。他們的奮斗目標僅僅是為了把他們的民族從腐敗無能的統治王朝、外國勢力或是懷疑主義思想的影響中解放出來。雅恩、阿恩特和克爾納[269](#_269_14)都是日耳曼沙文主義者，不過，他們并非研究沙文主義的民族主義理論家，更不是預言其普世影響的先知；實際上，他們認為劣等的民族根本不配稱沙文主義。

事實上，理性主義者和自由主義者，當然還包括早期的社會主義者，他們都忽視了民族主義。在他們看來，民族主義只不過是一種不成熟的表現，是往昔野蠻歷史的一種非理性的遺存，或者說是文明的倒退：直到布朗熱運動和德雷福斯事件之前，像邁斯特（因其堅持教皇權力至上論，而成為自然的“整體論”的早期信奉者）、弗里斯、戈賓諾、張伯倫與瓦格納，或是后來的莫拉斯、巴雷斯、德拉蒙特等等極端分子，不僅沒有受到嚴肅的對待，反而被視為因為戰敗之后的不正常情緒而導致的暫時的離經叛道，當人們重回明智、理性與進步之軌的時候，它們就該讓道了。向往昔尋求力量的這些思想家們，并沒有扮演社會預言家的角色：懷著不同程度的悲觀情緒，他們努力復活一種被敵人（或許是災難性地）破壞了的民族精神。自由主義者、共濟會員、科學家、無神論者、懷疑論者，還有猶太人，都是這種敵人。付出艱苦的努力之后，或許還會拯救一些東西。不過，他們相信，對民族精神造成破壞的，還有另一些“毀滅性的”趨向，它們具有險惡的力量，堅持不讓，如果要想捍衛純潔、有力、“完整的”生活，就必須抵制這些趨向。戈賓諾在這些人里面是最悲觀的一個，不管怎么說，他關注的是種族而不是民族，而特賴齊克[270](#_270_14)則表現得最為信心十足——無疑，這也反映了他們各自的民族情緒。

至于馬克思和恩格斯，我幾乎不必在此重復：在他們看來，由于勞動的分化和資本的集中，從而在經濟上決定了階級的出現，正是階級的出現以及階級之間的斗爭，為人類歷史上的社會變遷提供了解釋。民族主義，就像宗教一樣，是一種暫時性的現象，因為資產階級占據統治地位才導致其發生，是他們用來對抗無產階級、維護自身利益的一種精神武器。假如它滲透到了民眾之中——這是經常發生的——它就會是一種“錯誤的意識”，讓民眾受到蒙蔽，看不清自己的真實境況，并且滋生出幻覺，進而誤導他們對自己的悲慘境地得到虛假的安慰。等到產生它的條件（即階級斗爭）終結之后，民族主義，也跟宗教一樣，將會與其他政治性力量及歷史性的幻覺一起煙消云散。如同生產力的演進所產生的其他副產品一樣，民族主義也許會擁有一定的獨立影響力，不過，離開了它的基本來源——資本主義體系——它就無法繼續存在了。

以上這一原則成了每一個馬克思主義派別的教條。不管在其他議題上有多大爭議，這一點一直是共識，從主張和平漸進的伯恩斯坦到最左的布爾什維克，莫不如此。把民族主義看成是反動的資產階級的一種意識形態，這一看法也就等同于宣判了它的命運。對反抗帝國主義統治者的殖民地人民來說，他們的民族起義，頂多可以說是歷史決定的一種策略性的步驟，借此走向真正的社會主義革命，后者的到來已為期不遠。盡管如此，民族起義是一回事，而民族主義是另外一回事。1914年，交戰各國的社會主義政黨沒有號召全體罷工以阻止世界大戰，反而帶上了民族色彩，參加了彼此敵對的戰爭，這時候，正是這一看法引發了人們對于列寧、卡爾·李卜克內西及其朋友們所領導的左翼國際主義者的失望和憤怒。也正是由于這一原因，羅莎·盧森堡在戰爭結束時要反對波蘭人建立一個民族國家。公正地說，十月革命才真正具有反民族主義的特征。

列寧代表了俄羅斯人情感的真正聲音，還是代表了托洛茨基、季諾維耶夫、拉狄克等人主張的“無根的世界主義”呢？二者之間的緊張一度在一些地方有明顯表現，而現在已經不復存在了。在列寧眼里，俄國革命是在資本主義鏈條中最薄弱的環節爆發的，其價值就在于促成世界革命，因為，正如馬克思和恩格斯所堅信的，一個國家不能建成共產主義。不過，事實并沒有這么發展，只是到了斯大林那里，這一學說發生了改變。在早期的布爾什維克那里，最初的情緒確實是反民族主義的：因此，俄羅斯的布爾什維克批評家們爭先恐后地貶低他們自己的民族文學的輝煌，比如普希金，以此來表現他們對于被資產階級視為核心價值的民族傳統的不屑一顧。

在匈牙利和慕尼黑發生的共產主義革命失敗之后，那些革命領導人之間也有過類似的一種情緒。“民族——沙文主義”、“社會——沙文主義”被濫用，成了戰斗口號，曾經用來鎮壓發生在舊俄羅斯帝國境內的一些非俄羅斯人省區的自治運動。不過，在此之后，真正的國際主義階段結束了。此后的每一次革命和起義都包含了一種民族主義的成分在里面。法西斯主義或國家社會主義在一些國家的興起，就被馬克思主義的理論家們解釋為那里的資本主義勢力為了抵制國家社會主義必將到來的勝利而采取的最后的、極端的而且是絕望的反抗。之所以會出現普遍地低估極權主義或威權主義的民族主義運動力量的情況，并且讓它們在歐洲的中部和東北部以及伊比利亞半島等地大獲全勝，原因即在于意識形態方面的錯誤判斷。

1931年的大危機之后發生的經濟獨立現象，曾被言之成理地解釋為資本主義體系中國際矛盾的激化，無論它還預示著什么別的東西，其實，這是一種表現在經濟方面的激烈的民族主義，它的延續要比它推斷的那些經濟上的原因更為長久，而且給啟蒙運動——無論是自由主義者的啟蒙，還是社會主義者的啟蒙——的進展造成了嚴重阻礙。1920年以后，在戰后的世界里，無論是社會主義運動還是別的什么政治運動，不僅要以反對帝國主義為號召，而且要高舉民族主義，以此來建立團結，否則就不可能取得成功。在亞洲和非洲那些剛剛獲得解放的地區所發生的事情，似乎就是這一看法的證據。

## 4

民族主義的興起今天已經成為世界范圍的現象，在一些新成立的國家里還可能是最為強大的一種要素，有時候對于更古老一點的國家里那些少數族群來說，也是如此。在19世紀，有誰會預見到，激烈的民族主義會出現在加拿大，出現在巴基斯坦（實際上，一百年前的印度民族主義領袖們就曾深深地疑慮巴基斯坦獨立這種可能性），出現在威爾士、布列塔尼、蘇格蘭或是巴斯克地區呢？也許可以這么說：這是一種從外族統治之下解放出來之后自發的心理伴生物，就像席勒的“壓彎的樹枝”理論所說的，是一個擁有自己的民族個性的社會受到壓迫和屈辱時自然生出的反應。在以上所舉的例子中，大多數情況下，民族獨立的愿望跟反對剝削的社會性抵抗是糾纏在一起的。這種類型的民族主義或許是一種社會抵抗或階級抵抗，也有可能僅僅是一種民族自決，借此來創造出一種情緒，在這種情緒里面，人們寧愿聽從自己的信仰或是同民族、同階級的人的命令，即便這會涉及到不公正的對待，也不愿讓一些極端傲慢的統治者——來自外國或不同階級、不同背景的統治者——來監護自己。

因此，或許沒有哪個少數派，一方面珍視他們自己的文化傳統、信仰或種族的特性；另一方面卻又態度曖昧地容忍永遠保持少數派地位的前景，寧愿讓觀念不同、習俗不同的多數派來統治自己。實際上，也許這就可以解釋受屈辱的自尊心或集體的憤憤不平是何種反應。像猶太復國主義，還有它的鏡像——巴勒斯坦阿拉伯人的運動，或者像美國的黑人、烏爾斯特（北愛爾蘭）的愛爾蘭天主教徒、印度的那加人（Nagas）之類的少數“族群”，正是受到了這種心態的推動。當然，今日的民族主義很少會像19世紀早期的意大利、波蘭及匈牙利那樣以純粹的、浪漫主義的面目出現了，不過，它跟社會、宗教、經濟方面的不滿情緒倒是有了越來越密切的聯系。但是有一點似乎難以否認，亦即，其中居于關鍵地位的是深刻的民族主義情感。而在這種暴烈的集體情緒最為丑陋的表達形式中，最核心的似乎就是種族仇恨，至今仍惡兆頻頻（而在一百年前卻鮮有預見，如果的確有人預見過的話）：在印度、蘇丹、尼日利亞和布隆迪發生的種族滅絕或近乎種族滅絕的屠殺已經表明，在那些一觸即發的形勢下，無論還牽涉到別的什么因素，其中的核心要素總是有關民族的或種族的；別的因素會使形勢更加惡化，但不是導致其發生的原因；如果沒有這一民族的或種族的核心要素，社會和政治方面就不會如此不穩定，他們就不會變成一點就著的臨界物質了。狂熱的民族主義看起來好像已經成為當代革命的必要條件（sine qua non）了。

無論對這一現象如何解釋，它本身就是危害性的，跟其他給人類造成陰影的威脅是一樣的，比如環境污染、人口過度膨脹、核屠殺；它的出現，與19世紀的概念不是一回事，那時候種族、民族性，甚至文化的重要性相對來說是次要的（比如相對于階級競爭或經濟競爭而言），或者說，心理學、人類學方面的因素與社會學、經濟學方面的因素相比是次要的。然而，也有過一些假設，曾經有人根據這些假設預言了以自由主義的個人主義原則或專家治國的集權化為基礎的理性社會的出現。在我們這個時代，在共產主義社會里出人意料地發生了那些迥然不同，但又同樣屬于民族主義性質的運動——從1956年的匈牙利起義到在波蘭以及蘇聯本身發生的反猶主義和民族主義——由此看起來，至少可以說，是對正統馬克思主義學說的削弱。[271](#_271_14)然而，它們肯定不應該被描述為僅僅是一種更早一點的意識形態的遺存或延續，盡管有時候有些被它們觸怒的人就是持這么一種說法的。無論是匈牙利的納吉還是波蘭的莫察爾將軍，盡管他們各自的目的大有不同，但有一點是一致的，他們在任何意義上都不是資產階級的民族主義者。

面對這一問題的時候，寄希望于那些與之相對抗的力量——跨國公司，無論它們跟階級斗爭和社會沖突有何種關系，在一定程度上它們的確跨越了國家邊界，或者像在美國，它們是難以約束的沙文主義的障礙——看起來，（至少就西歐以外的地方而言）就跟科布登[272](#_272_14)的信念一樣，是現實可行的：科布登相信，自由貿易在全世界的發展，將會成為國家之間和平相處與和諧合作的保證。有人還會記得諾曼·安吉爾[273](#_273_14)在1914年之后不久發表的一個顯然是不可辯駁的論斷：單單是現代資本主義國家的經濟利益，就使得發生大規模的戰爭成了不可能的事情。

## 5

我認為，我們現在所看到的世界，是對19世紀自由理性主義的核心學說的抗拒，是企圖回歸到一種更為古老的道德混亂的努力。在18和19世紀，作戰雙方的隊形或多或少是清楚的。其中一方是傳統的支持者，堅持政治與社會的——或是“自然的”或是歷史形成的——等級制，或者信奉并且遵從神圣的（或一定程度上是超驗的）權威。曾經有人相信，不受束縛的理性，其運作應該保持在一定界限之內，并且，最重要的是，應該制止對于法律、習俗以及古代的生活方式的懷疑，因為它們是不可解析的無形紐帶，不僅維系著社會的團結，而且是國家及個人的道德品質的唯一保證。這就是對于“完整”社會的信念——持懷疑態度的知識分子們曾經用理性主義的方法對此加以批判的檢討，在理論上只能使其遭到質疑，而在實踐中才能使其逐漸削弱，乃至最終崩潰。另外一方則是理性的堅定不移的擁護者，他們對傳統、直覺、權威的超驗來源都持排斥態度，認為它們只不過是為了掩蓋（理論方面的）非理性、無知、偏見、對于真理的恐懼以及（實踐中的）邊沁所謂“邪惡的利益群體”的愚蠢、不公、壓迫和權力腐敗而釋放出來的煙霧。

進步的黨派——自由主義者或社會主義者——求助于理性的方法，尤其是在自然科學領域應用的方法；運用這些方法，任何一個理性的人都能夠驗證某一原理的真實性，或某種政策的有效性，或作為某些結論之基礎的證據的可靠性。他可以利用無論何時何地的任何人都能夠得到的技術來自行檢驗這些主張是否站得住腳，而不必乞靈于只有少數被選定的具有神秘天賦的人才擁有的那些特殊技能或神秘直覺、那些經常被宣稱是萬無一失的神奇的認知方式。每一方都清楚它的對手是誰：一方是君主派和保守派，教權主義者和威權主義者，民族主義者和帝國主義者，是被對手稱之為反對派和蒙昧主義者的人；而另一方，是理性主義者，科學唯物主義者，富有懷疑精神的知識分子，形形色色的平等主義者和實證主義者。無論在每個群體的內部其目標或手段有多大差異，雙方之間的主要分界線還是清晰可辨的；盡管也會有含混的、居間的立場，每一方都清楚他們屬于哪里，都清楚誰是天然的盟友，誰是他們的敵手。

在某種意義上可以說，柏克說過的“詭辯家、經濟學家與精于計算的人”以及理性主義者、維多利亞時代的進步論者，在我們這個時代取得了勝利。孔多塞有過評論，未來一切真正的議題有可能都是在對其功利的后果進行理性計算的基礎上決定的。計算（Calculemus）將會成為新的口號，成為解決社會問題與個人問題的要訣。這一方法今天已經是雙方共同享有的財產了。它強調系統分析、成本效益，偏好歸納為統計學和定量的術語，依賴組織和專家們的權威性和力量。在人類的生產活動及有組織的生活中應用技術性的手段，這是資本主義國家里政府、工業企業以及其他一切類似的大規模經濟（及文化）活動都會采取的措施。科學知識與科學化的組織，在揭示自然界的秘密方面已經取得了成功；假如由公正無私的專家來建立系統的話，它們肯定也可以應用在社會生活方面，使其更加合理化，從而最大限度地滿足人們的需要。

各種專家，如物理學家與生物學家，地理學家與城市或鄉村的設計師，心理學家與人類學家，數學家與工程師（包括斯大林的“人類靈魂的工程師”），都有可能——很大程度上已經是——供人驅策，為那些決心要充分使用一切可得到的資源（包括自然的與人工的、人的與非人的）的人服務，而后者為了他們眼中的理性的與人類幸福的目標，往往懷抱著純潔的動機和狂熱的獻身精神。馬克思主義者，或是不發達國家的人們，也許會反對階級敵人——國內的或國外的、資本家、“新殖民主義者”、帝國主義者——為了他們自己的利益而使用這些手段。不過，他們反對的并不是這些技術手段本身，實際上，他們還努力去接受并改進這些手段，為自己爭取更大的利益。已經拉開序幕的一場全球性的抗議活動正是這樣一種性質。

現在難以預計這一反抗（表面上確實如此）的有效性會有多大，畢竟才剛剛開始。它來自于這樣一種情感：人類是作為具體的人而存在的，也就是說，是作為個體，作為擁有意志、情感、信仰、理想以及各自生活方式的人而存在的，在這一意義上生根的人權，當面對政府、企業以及各種各樣相互勾結的精英們所致力的宏大的運作，政策制定者和執行者借以展開其計劃的“全球的”謀算和大規模的推斷時，已經消失不見、無從尋覓了。要進行定量的計算不得不忽視人類個體的個別愿望、希望、恐懼與目標。情況一直如此，無論什么樣的政策，只能為大多數人考慮，不過，今天的情況的確是走得太遠了。

我們今天的年輕人，有越來越多的人把他們的未來看作是一個過程，以有助于最大限度地產生出最多、最高的幸福為目的，將其生活期望、能力、實用性進行數據分類、計算并加以分析，然后填充進某些經過科學的精心設計的程序中去。這將會從一個民族、一個區域或是世界的層次上來考慮個人生活的安排，而對于他們個人的性格、生活方式、愿望、癖好、理想卻沒有給予過多的關注或是表現出過多的興趣（因為對于完成任務而言這些東西并不是必要的）。這就會讓他們變得憂郁、暴躁，或者失去希望。他們想要做某種人，干某些事，而不僅僅是奉命行事，為別人活著，或是作為別人的代表。他們要求他們作為人的尊嚴能夠得到承認。他們并不愿意淪落為人類材料，不愿充當別人玩耍的游戲中的籌碼，至少也要當為了自己的利益的籌碼。一場反叛在各種層次上爆發了。

叛逆的年輕人排斥或是抨擊高等院校、文化活動、系統教育，因為他們認為，這些就是巨大的、非人化的機器。他們自己或許知道，也或許不知道，他們所吁求的東西是某種自然法，是康德式的絕對律令；對后者來說，將人類當作實現其目的的手段，無論動機如何仁善，都是不允許的。他們的抗議有時候采取了理性的形式，有時候又是暴力的、非理性的，通常喜歡用夸張的、往往是歇斯底里的方式去挑釁統治權力，以無禮的輕慢來使其意識到這些政策的極權主義后果。他們這么做，可能是有意為之的，也可能只是無意之舉（在這些抗議里面，真正的馬克思主義成分，亦即對于剝削和階級壓迫的譴責，一般來說，并不是重點所在）。他們抗議對于個人產生破壞性后果的全球性的規劃：用數字和曲線替代了對活生生的人類的直接感觸，而且還偽稱這么做全都是為了對方著想；對于那些遙遠地方的人們來說尤其如此，這些設計師們試圖（有時候甚至用極端殘忍的手段）決定他們的生活，而使用的統計資料平淡無味、含義難明，讓他們無法看懂。

在工業社會或后工業社會里，提出抗議的是那些不想被科學的進步車輪拖曳前行的個人或群體。所謂科學的進步，根據解釋，就是物質財富與服務的積累，以及讓他們變成廢物的功利主義計劃的增加。在貧困地區或前殖民地地區，占人口大多數的人希望被他們從前的統治者平等對待——當作完整的人看待，這一愿望經常表現為要求實現民族自決。對于個人自由和民族獨立——要求不受別人的干涉、命令或安排——的呼喚，同樣源自于這種受到侵犯的人的尊嚴。有時候，爭取民族獨立的運動自身卻導向了造成更大規模的聯合，導向了中央集權，常常會導致一批新的精英對追隨的公民的壓迫，還可能會導致種族的、政治的和宗教方面的各種少數派遭到鎮壓——這也是事實。有時候，它又會受到與之對立的理想的激勵，亦即從巨大的、非人化的、漠視種族、地區及信仰差異的權威之下逃脫出來，渴望實現以“人”為單位的“自然”的結合。

但是，這兩種情況下，其原初的沖動——也就是愿望本身（fare da se）——顯然是一樣的；區別就在于這一種愿望和那一種愿望。追求行動自由、生活自主的自我，可能大小有別，有區域特征或語言特征；今天，它更可能是集體的、民族的或種族——宗教的自我，而不是個人的自我；它總是抗拒淡化、抗拒同化、抗拒非人化。在18世紀，將人們從迷信和無知之中，從國王、教士、政治寡頭的自私與貪婪之中，尤其是從反復無常的自然力量之中解放出來的偉大運動，正是科學的理性主義所取得的勝利。反復無常的自然力量曾經是束縛人們的枷鎖，但離奇吊詭的是，它反過來也喚醒了人們脫離它的統治而獨立的渴求。這是人們呼喚屬于自己的空間的一種渴求，借此人們可以實現自己的天性、癖好乃至其他一切東西，自由自在地生活，不受教師、征服者、恃強凌弱者、巧言令色者以及各種統治者的命令或脅迫。毫無疑問，一個人假如完全隨心所欲的話，不僅會傷害到鄰居，也會傷害到自己。自由僅僅是多種價值中的一種，不可能不受約束和限制。不過，在反叛的時候，這一點不可避免地被遺忘了。

## 6

反律法主義（antinomianism，又稱唯信仰論）并非什么新事物。每一個長期存在的政府、教會和社會結構的歷史上都發生過叛亂，反對兵營式的生活——令人窒息的“密閉”社會，反對那些法律和制度，它們讓人感到不公、壓抑或腐敗，漠視了人們某些最深層次的渴望。這些制度，無論它們有什么樣的官方的表白和意識形態的辯護，有時候就是讓人感覺它們是以犧牲一部分人為代價來取悅某個特殊的階級或群體，而那些犧牲品，是被他們有意或無意地用欺騙或脅迫的手段使其順從的。還有的時候，整個系統給人的感覺是在機械地自我運轉，而其存在的理由，即使曾經有效，現在卻似乎已不復存在了。它們的支持者們則迷惑人們相信（他們自己也被迷惑了），人事的安排——原本也許就是為了應對人們真正的需要而制定的——是客觀的必然，是自然的法則（至少是人類本性的法則），而企圖去改變自然法則是徒勞無益的非理性之舉。狄德羅談到過每個人內部的斗爭，自然的人企圖從人為的人那里把自己解放出來，人為的人身上混合了社會傳統、非理性的壓力以及統治階級的“有成見的謬誤”；理性的批評將會把這些謬誤徹底駁倒，但是，當今的社會卻是建立在這些謬誤之上的。

對上述制度與體系的反抗，有時表現為對于較早時代的一種懷鄉式的渴望，那時候的人高尚、幸福而又自由；或是表現為夢想著未來會出現一個黃金時代，或是重新回到簡單樸素、自動自發、本性天然的狀態，回到自給自足的農村經濟，屆時人們不假外求，就可以恢復健康的道德（與身體）。大概，最后的結果將會是永恒的價值支配一切，那些差一點就無可救藥地敗壞掉的價值觀，只需要返觀自己的內心就可以輕易地被辨認出來——這就是盧梭、托爾斯泰與很多和平的無政府主義者曾經相信，而其現代的追隨者們仍然相信的看法。19世紀的民粹主義運動對農民、窮人或是“真正的”民族（區別于那些自封的官僚統治者）加以理想化的描述，它們所反映的，正是這樣一種向“人民”回歸的嘗試，借此來逃離被錯誤的價值、“不可信的”生活、被組織起來的人、易卜生或契訶夫的被蹂躪與被壓迫的生命充斥了的世界，在那里，人們戀愛與交友、追求公正、創造性的工作、享受樂趣、好奇探索、追求真理的能力不僅未能充分地發育，并且大受挫傷。有的人希望通過改革來促進當代社會的發展。而其他一些人，則就像16世紀的再洗禮派教徒所感受到的一樣，認為現在的社會腐敗已經太嚴重了，丑惡的東西必須連根拔除，寄希望于在廢墟之上奇跡般地誕生一個嶄新的、純潔的社會。

這些是比較極端的例子，列舉出來是為了說明最嚴重的困境是什么情況。與民族主義相關的，就是這樣一種情緒、這樣一種困境。它也是謀求自我保護的抗爭的一種病態表現。盧梭，這場全面反叛中最迷人的聲音，曾經告誡波蘭人要起來抵抗俄國人的侵略，絕不放棄他們本民族的制度、服飾、習俗、生活方式，不要逆來順受，不要被同化；就當時而言，對于普遍人性的訴求，就具體體現在他們的抵抗行動之中。在上個世紀的俄國民粹主義者那里，也可以看到同樣的態度。甚至在至今仍受壓迫的人那里，或是在那些少數族群——感到被羞辱、被欺負的種族集團——那里，我們也可以發現同樣的態度；對那些少數族群來說，民族主義象征的是被壓彎之后的扶直，是重獲自由（也許他們自己從來不曾有過的自由，完全只是他們頭腦中的觀念），是為他們受侮辱的人格而復仇。

就那些已經長期擁有政治獨立的社會而言，他們就不會有這么強烈的感受。總的說來，對于承認的渴望，對于黑格爾曾經加以令人難忘地分析的認可（Anerkennung）的欲求，西方人已經得到了滿足；而似乎正是因為未得到滿足，而不是因為其他什么原因，才導致了民族主義者的泛濫。對于西方世界的很多自由主義者和社會主義者來說，民族主義看起來純粹就是沙文主義或帝國主義，是那幫擄奪了受害者與生俱來的權利的當權派所宣揚的意識形態的組成部分。就是這一恐怖的體系使他們降到了貧困與墮落的境地，難道他們還應該努力去實現這一體系的價值觀嗎？還有什么能比這更為自相矛盾、更為可悲的呢？馬克思主義理論認為，統治階級對它的子民犯下的最大的過錯之一，就是讓他們看不到他們真正的利益，用自己的意識形態去感染他們，為了自身的利益去驅使他們，卻偽裝他們的利益跟受壓迫者的利益是一致的——而民族主義不正是馬克思主義理論的一個最佳例證嗎？

事實上，民族主義產生的影響并不一定都會受到統治階級的歡迎，也并非只會受到統治階級的歡迎。民族主義是反叛的推動者，而反過來也是被反對的對象，因為它所表達的欲求，是在世界上的多元文化中沒有受到應得的足夠重視而生出的憤怒的欲求。生在一個飽受民族主義泛濫之苦的世界里，我們不需要對現代民族主義的殘酷性、破壞性的一面多加強調。然而，有一點應該引起重視：對于剛剛獲得解放的奴隸們的深切的、本能的需要，世界性的反響，“解殖”——19世紀以歐洲為中心的世界未曾預料到的一個現象，其原因何在呢？過去人們又是為何忽視了這一發展的可能性呢？對這一問題，我給不出答案。

[[1]](#1_6)《俄國思想家》（Russian Thinkers，sondon and New York，1978），《概念和范疇：哲學論文集》（Concepts and Categories：Philosophical Essays，sondon，1978；New York，1979），《反潮流：觀念史論文集》（Against the Current：Essays in the History of Ideas，sondon，1979；New York，1980），《個人印象》（Personal Impressions，sondon，1980；New York，1981）。

[[2]](#2_6)見《自由四論》（Four Essays on Liberty，yondon and New York，1969）以及《維柯與赫爾德：觀念史研究二題》（Vico and Herder：Two Studies in the History of Ideas，sondon and New York，1976）。其他纂集僅見于譯本。

[[3]](#3_6)J.M.Porter and Richard Vernon eds.，Unity，Plurality and Politics：Essays in Honour of F.M.Barnard.London and Sydney，1986，Croom Helm.

[[4]](#4_6)L.Cauman，narsons and R.Schwartz eds.，How Many Questions？Essays in Honor of Sidney Morgenbesser.Indianapolis，1983，Hackett.

[[5]](#5_6)L.Pompa and W.H.Dray eds.，Substance and Form in History：A Collection of Essays in Philosophy of History.Edinburgh，1981，University of Edinburgh Press.

[[6]](#6_6)“Out of the crooked timber of humanity no straight thing was ever made.”此語的德文原文以及另一種更為文學化的翻譯，均見本書正文之前的題記。

[[7]](#7_6)英文為：“Out of the cross-grained timber of human nature nothing quite straight can be made.”應該指出一點，柯林伍德最初并沒有使用“crooked”，而是后來才添上的（現在仍然可以看出來），以取代“cross-grained”一詞。這一改動可能是在作了演講之后；或者，同一段落也許在沒有保存下來的另一次演講中以另一種面目出現過。真相有可能難以再弄清了。我很想向杜森（W.J.van der Dussen）先生表示感謝，是他向我指出了柯林伍德手稿中的正確位置，還要感謝特莉莎·史密斯，柯林伍德的女兒，也是其著作的繼承人，允許我引用此語。柯林伍德的手稿現存博德萊安（Bodleian）圖書館，上述演講稿標記為“II（T.T.1929）”，在第十二盒中（shelfmark Ms.Collingwood 12），該引語出現在編號第三頁。

[[8]](#8_6)“登山寶訓”（Sermon on the Mount），指耶穌在山上對其門徒的訓示，內容系基督教的基本教義。——譯注

[[9]](#9_6)阿那克薩哥拉（Anaxagoras），古希臘哲學家，發現日月蝕的真正原因，著作《論自然》僅存片斷。——譯注

[[10]](#10_6)拉辛（Jean Baptiste Racine，1639-1699），法國古典主義時期戲劇家。——譯注

[[11]](#11_6)索福克勒斯（Sophocles），生活在公元前5世紀，希臘劇作家、政治家。——譯注

[[12]](#12_6)伏爾泰這種本質一致的啟蒙概念，似乎不可避免地要導致這樣一個結論：照他的看法，拜倫跟孔子可以一席歡聚，索福克勒斯到了文藝復興初期的佛羅倫薩也會感到輕松自如，而美洲土著的塞內加人來到德芳侯爵夫人的沙龍或是腓特烈大帝的宮廷，也一樣會稱心如意。

[[13]](#13_6)阿納爾多·莫米里亞諾（Arnaldo Momigliano，1908-1987），意大利學者，研究專長為西方古典學、史學史。——譯注

[[14]](#14_6)摩洛神（Moloch），《圣經·舊約》中，腓尼基等地所信奉的神靈，信徒用兒童向他獻祭。——譯注

[[15]](#15_6)此處伯林引述的是美國哲學家劉易斯（C.I.Lewis，1883-1964）的話，語出《知識與賦值之分析》（An Analysis of Knowledge and Valuation，1946）。——譯注

[[16]](#16_6)費阿刻斯人（Phaeacians），荷馬史詩《奧德賽》中一個島嶼上的居民，以航海為生。——譯注

[[17]](#17_6)幸福小島（Isles of the Blest），又叫“Fortunate Isles”，古代傳說中西方海域中的小島，那些幸運之人的靈魂被神靈接納，在島上的樂園里過著幸福的生活。——譯注

[[18]](#18_6)巴達維亞共和國（Batavian Republic），法國的屬國，存在于1795-1806年。——譯注

[[19]](#19_6)阿里奧斯托（Ariosto，1474-1533），意大利作家，以史詩喜劇《瘋狂的奧蘭多》（Orlando Furioso，1532）而聞名。——譯注

[[20]](#20_6)瓦哈拉（Valhalla），維京人神話里天堂的一種，是奧丁（Odin）神的殿堂，只接受勇士們的靈魂。——譯注

[[21]](#21_6)弗里德里希·施萊格爾（Friedrich Schlegel，1772-1814），即小施萊格爾，德國文學家，倡導浪漫文學思想。與其兄大施萊格爾（Wilhem Schlegel，1767-1845）共同創辦德國早期浪漫主義刊物《雅典娜神殿》（Athenaum，1798-1800）。蒂克（Johann Ludwig Tieck，1773-1853），德國作家、評論家。諾瓦利斯（Novalis，1772-1801），德國浪漫派詩人。——譯注

[[22]](#22_6)雷諾茲（Joshua Reynolds，1723-1792），英國肖像畫家及批評家。拉莫（Jean-Philippe Rameau，1683-1764），法國作曲家及音樂理論家。——譯注

[[23]](#23_6)Shalmaneser（撒縵以色），古代亞述國王；Mardokempad，古代猶太國王。——譯注

[[24]](#24_6)薩迦（sagas），寫于1120年到1400年之間冰島的一種敘事散文，主要描述首先在冰島定居的家族及其后代的故事、挪威國王的歷史和早期日耳曼神和英雄的神話傳說。——譯注

[[25]](#25_6)朱迪亞（Judaea），古代巴勒斯坦南部地區，包括今以色列南部及約旦西南部。耶穌時代，它是由希律王室所統治的王國，也是羅馬帝國敘利亞行省的一部分。——譯注

[[26]](#26_6)布瓦洛（Boileau-Despréaux，1636-1711），法國詩人。——譯注

[[27]](#27_6)the Giaour，邪教徒，異教徒，為伊斯蘭教徒用語，指不信伊斯蘭教的人，尤指基督教徒。——譯注

[[28]](#28_6)瓦爾特·司各特爵士（Sir Walter Scott，1771-1832），英國著名歷史小說家和詩人。——譯注

[[29]](#29_6)韋斯特馬克（Edvard Westermarck，1862-1939），芬蘭社會學家。——譯注

[[30]](#30_6)詹姆斯·哈林頓（James Harrington，1611-1677），美國哲學家。——譯注

[[31]](#31_6)孟德維爾（Bernard Mandeville，1670-1733），原籍荷蘭，英國諷刺作家，著有《蜜蜂的寓言》等。——譯注

[[32]](#32_6)希臘神話中有九位繆斯（Muse），均為宙斯和記憶女神摩涅莫辛涅所生的女兒，分別掌管不同的文藝或者科學，克利奧（Clio）是其中之一。——譯注

[[33]](#33_6)古今之爭（The Battle of the Ancients and Moderns），發生在17世紀法國和英國文學界的著名論爭。古代派認為希臘羅馬的古典文學是唯一的文學典范，而現代派則對古典作家的價值提出了挑戰。挑起這場爭論的，是英國學者坦普爾（Sir William Temple，1628-1699）的《古今學問論》（Essays on Ancient and Modern Learning，1690），他傾向于以古典為典范，而斯威夫特（Jonathan Swift）發表《書的戰爭》（The Battle of the Books，1697）與之論辯。——譯注

[[34]](#34_6)克利福德·格爾茨：《文化的解釋》（Clifford Geertz，The Interpretation of Cultures.New York，1973；London，1975），第34頁。

[[35]](#35_6)同上書，第35頁。

[[36]](#36_6)亞里士多德：《尼各馬可倫理學》，II 34 b26。

[[37]](#37_6)埃奈西德穆（Aenesidemus，公元前1世紀），卡涅阿德斯（Carneades，公元前214-129年），塞克斯都·恩披里克（Sextus Empiricus，公元2-3世紀），都是古希臘哲學家，懷疑學派的代表。——譯注

[[38]](#38_5)沙朗（Charron，1541-1603），法國哲學家，羅馬天主教神學家；拉莫特·勒瓦耶（La Mothe Le Vayer，1588-1672），法國作家。——譯注

[[39]](#39_5)孟德斯鳩在他的《隨筆》（Spicilège 554）中，介紹一出中國戲劇的情節之前，有如下評論：“這看起來跟我們的道德不相符，但卻不違背理性。”（‘Elle m’a paru contre nos m?urs，mais non pas contre la raison.’）；也可以參見他的《思想》（Pensèes，122），他區分了道德（m?urs）與本性（la nature），其間有很大的差異，本性是永恒不變的；接下來，在《思想》（Pensèe，817）中，他斷言，現代喜劇的不足之處在于，它熱衷于取笑的是人類的情感，而非繁文縟節；然而情感是自然的，永遠不會可笑，那些繁文縟節卻有可能是荒謬的。相對主義的局限性，在這里明確地得到了確認：語境是審美的語境，而例證卻表明，原則應用到了經驗的全體。這里我要感謝夏爾·雅克·拜爾（Charles Jacques Beyer）教授，是他提醒了我注意這些段落，參見他的論文，“孟德斯鳩與美學的相對主義”，載《伏爾泰與18世紀研究》24 1963，第171-182頁。見瑪森編：《孟德斯鳩作品全集》（Euvres complètes de Montesquieu，ed.A.Masson，n vols，Paris，1950-1955），相關段落，分別見第2卷，第846，42和239頁。

[[40]](#40_5)大衛·休謨：《人類理解研究》，第8節，第1部分，第83-84頁。（David Hume，Enquiries，ed.L.A.Selby-Bigge，erd ed.，revised by P.H.Nidditch，Oxford，1975.）有關討論見克勞克：《危機的時代：18世紀法國思想中的人與世界》（Lester G.Crocker，An Age of Crisis：ManandWorldinEighteenth-CenturyFrenchThought，Baltimore，1959），第186-187頁。

[[41]](#41_5)卡爾·貝克爾：《18世紀哲學家的天城》（Carl L.Becker，The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers，New Haven，1932）。

[[42]](#42_5)洛克：《人類理解論》（An Essay concerning Human Understanding），第1卷，第3章（“沒有先天的實踐原則”），第9和10節；第2卷，第28章（“其他關系”），第2節。

[[43]](#43_5)薩德（Sade，1740-1814），法國作家，其著作多描寫性變態和性暴力。——譯注

[[44]](#44_5)尼古拉·德尚（Nicolas Deschamps，1796-1887），好辯的法國作家，對當時許多社會問題發表過批評意見。——譯注

[[45]](#45_5)拉辛：《伊菲姬尼》（Iphigénie）前言，第1卷，第671頁；收入拉辛：《全集》（Racine，euvres complètes，ed.Raymond Picard，d vols，Paris，1966，1969）；引自格爾茨，前引書，第35頁。

[[46]](#46_5)格爾茨，前引書。

[[47]](#47_5)柏克（Edmund Burke，1729-1797），英國保守主義思想家。——譯注

[[48]](#48_5)歷史主義一詞，我用的并非卡爾·波普爾的意義，而是更為常見的梅尼克（Friedrich Meinecke，1862-1954）、特勒爾奇（Ernst Troeltsch，1865-1923）和克羅齊（Benedetto Croce，1866-1952）的用法。

[[49]](#49_5)卡爾·曼海姆（Karl Mannheim，1893-1947），德國社會學家，知識社會學的創始人。——譯注

[[50]](#50_5)黑暗時代（the Dark Ages），14世紀早期的詩人彼特拉克最早使用該詞，指稱此前九百年的歷史，從羅馬帝國的衰落到文藝復興。17和18世紀的啟蒙時期思想家賦予該詞更多的負面意義。——譯注

[[51]](#51_5)見莫米里亞諾的文章“論先驅者的蹤跡”，載《紐約書評》（Arnaldo Momigliano，‘On the Pioneer Trail’，New York Review of Books，II November 1976，pp.33-38）。

[[52]](#52_5)這并非一篇哲學論文，因此沒有篇幅用來討論諸如此類的問題：比如，如果推演出相對主義的全部含義的話，它是否就會把自己也駁倒了呢？或者說，即便它是正確的，是否離開了自相矛盾，它也就無法表達自己呢？

[[53]](#53_5)萊辛（Gotthold Ephraim Lessing，1729-1781），德國詩人、批評家及戲劇家。——譯注

[[54]](#54_5)尤斯圖斯·默澤爾（Justus M?ser，1720-1794），德國歷史學家。——譯注

[[55]](#55_5)The Demon of Progress in the Arts，London，1954.

[[56]](#56_5)艾迪生（Addison），此處當指約瑟夫·艾迪生（JosephAddison，1672-1719），英國著名的散文家，斯梯爾主編的《閑話報》（The Tatler）的主要撰稿人之一。《閑話報》停刊后，又與斯梯爾合辦《旁觀者》（The Spectator）雜志。——譯注

[[57]](#57_5)菲狄亞斯（Phidias，或Pheidias），公元前5世紀的古希臘雕刻家。——譯注

[[58]](#58_5)拉斯科（Lascaux），法國西南部一個山洞，位于多爾多頓河谷，其中保存著舊石器時代的巖畫。于1940年被發現。——譯注

[[59]](#59_5)當他說，“大自然母親……早已在我們心里種下多樣性的傾向；她將部分多樣性安置在我們身邊緊密的圈子；她讓人的眼界受限制，從而，受習慣的影響，這個圈子就成為一個視域，在此之外，他什么也看不到，甚至也無從推想。”見赫爾德：《全集》（J.G.Herder，r?mtmtliche Werke，ed.Bernhard Suphan，33 vols，serlin，1877-1913），第5卷，第509-510頁。我引用的段落見于赫爾德的選集，而英譯文依據伯納德編譯的《赫爾德論社會和政治文化》（J.G.Herder on Social and Political Culture，Cambridge，1969）（以下引用該書簡稱“伯納德”），這一段在第186頁。

[[60]](#60_5)格爾茨，前引書，第13頁。

[[61]](#61_5)赫爾德，前引書，第5卷，第509頁（第512頁，“時代”）；伯納德，第186頁（第188頁）。

[[62]](#62_5)赫爾德，前引書，第511-513頁；伯納德，第187-188頁。

[[63]](#63_5)赫爾德，第502-503頁和509-511頁；伯納德，第181-182頁和185-187頁。

[[64]](#64_5)在1769年的日志中，赫爾德寫到：“沒有任何一個人、一個國家、一個民族、一個民族的歷史、一個政權彼此相似；因此，真、善、美也是彼此各有差異的。”見《1769年我的旅行記》（Journal of my Voyage in the Year 1769），同上引書，第4卷，第472頁。不過，它們必定是全都可以識別的，可以作為我們能夠辨認出類似于我們自己的一些或男或女的生命的追求目標。

[[65]](#65_5)諾夫喬伊（Arthur Onken Lovejoy，1873-1962），曾任約翰·霍普金斯大學歷史系教授，《觀念史研究》雜志的創辦人，并在霍普金斯大學創建觀念史學會。——譯注

[[66]](#66_5)比如文藝復興時期的批評家們，借助歷史學和文獻學的分析，揭露了偽造的《君士坦丁惠賜書》（Donation of Constantine）；又如維柯，他也對古羅馬十二表法的雅典起源傳說提出了類似的質疑；在這些頭腦清醒的思想家中，幾乎沒有人曾被指責因帶有文化偏見而做了拙劣的錯誤解釋。實際上，這種相對主義之核心原則的明確表述——它宣稱已經涵蓋了全部可以確認的事實——并沒有給評判這一原則本身留下什么余地，因為可以確認的事實如已包括無遺，那也就不能再有超出此外的東西了。如果進一步討論這一自我參照的歸納法的話，還會引出其他的哲學上、邏輯學上的問題，但那已經超過本文的范圍了。

[[67]](#67_5)黑斯廷斯（Warren Hastings，1732-1818），曾任英屬印度首任總督。——譯注

[[68]](#68_5)穆拉托里（Lodovico Antonio Muratori，1672-1750），意大利近代史學的先驅、美學家。——譯注

[[69]](#69_5)米夏埃利斯（Johann David Michaelis ，1717-1791），德國《圣經》學者。施勒策（August Ludwig von Schl?zer，1735-1809），德國歷史學家。海涅（Christian Gottob Heyne，1729-1812），德國古典語言學家和古希臘文學研究家。——譯注

[[70]](#70_5)埃達，古冰島詩文，包括兩部13世紀作品：老埃達（Elder Edda，或S?mundar Edda，約1250-1300年成書），神話和英雄史詩文集，作者不知名；新埃達（Younger Edda，或Snorra-Edda，約1222年成書），斯蒂德呂松（Snorri Sturluson）撰寫，分析詩歌創作技巧，并有一些老埃達沒有的上古神話。——譯注

[[71]](#71_5)語出密爾《政治經濟學原理》（John Stuart Mill，lrinciples of Political Economy，yook 3，chapter 17，section 5：vol.3，p.594 in Collected Works of John Stuart Mill，ld.J.M.Robson，Toronto/London，1981-）。

[[72]](#72_5)第1卷（‘Jeunesse’），VI，17（‘A un visiteur parisien’），第2節。見雨果《全集：詩歌II》（Euvres complètes：Poésie II，Id.Jean Gaudon，naris，1985），第958頁。

[[73]](#73_5)《圣彼得堡之夜》（Les Soirées de Saint-Pétersbourg）。本文征引邁斯特的文字，僅標注卷數和頁碼，均據《邁斯特全集》（Euvres complètes de J.de Maistre，14 vols and index），Lyon/Paris，1884-1887年版，此后的印本未作改動。上述題銘見V 26。

[[74]](#74_5)弗朗索瓦——勒內·德·夏多布里昂（Fran?ois-René de Chateaubriand，1768-1848），法國19世紀初葉早期浪漫主義的代表作家。——譯注

[[75]](#75_5)梅爾默斯、修道士、奧貝曼分別是三部小說中的人物，亦即查爾斯·羅伯特·馬圖林（Charles Robert Maturin，1782-1824）的《漫游者梅爾默斯》（Melmoth the Wanderer，1820），馬修·格雷戈里·劉易斯（Matthew Gregory Lewis，1775-1818）的《修道士》（The Monk，1796），瑟南古（étienne Pivert de Sénancour，1770-1846）的《奧貝曼》（Obermann，1804）。《漫游者梅爾默斯》和《修道士》（中譯本，上海譯文出版社，2002）是英國哥特式小說中的名作。《奧貝曼》是以第一人稱寫作的書信體小說，近一百封信，涉及時間大約有十年，收信對象不明。奧貝曼是一位二十一歲的青年，經常往返于法瑞二國之間，偶遇舊時情人，觸動舊情；但是這情人業已結婚。最后又遇見她，丈夫已死，但是仍不能嫁他，奧貝曼終于一人孤獨地棲身于日內瓦。該書出版于1804年，法國大革命后不久。奧貝曼正代表著當時青年彷徨無定的心情。——譯注

[[76]](#76_5)瓦肯羅德（Wilhelm Heinrich Wackenroder，1773-1798），德國作家、評論家，同蒂克一起提出某些最重要的德國浪漫主義思想。——譯注

[[77]](#77_5)謝林（Schelling，1775-1854），德國唯心主義哲學家，主要著作有：《世界靈魂》、《自然哲學體系初稿》、《先驗唯心主義體系》、《關于學術研究方法的講演》、《神話哲學》、《天啟哲學》等。——譯注

[[78]](#78_5)馬丁主義（Martinism），持神秘主義態度的基督教流派，發端于18世紀，盛于19世紀后期的法國，20世紀仍可看到復蘇的痕跡。——譯注

[[79]](#79_5)《基督教真諦》（Le Génie du christianisme），法國作家夏多布里昂作，發表于1801-1802年。《海茵里希·馮·奧夫特丁恩》（Heinrich von Ofterdingen），諾瓦利斯的小說，書中的“藍花”成為浪漫主義的關鍵象征。《魏特曼》（Woldemar），哲理小說，作者是德國哲學家雅可比（Friedrich Heinrich Jacobi）。——譯注

[[80]](#80_5)《盧辛德》（Lucinde），小施萊格爾的作品，盧辛德即主人公的名字。《威廉·羅維爾》（William Lovell），蒂克的三卷本書寫體小說。——譯注

[[81]](#81_5)柯爾律治（Sammuel Taylor Coleridge，1772-1834），英國詩人，英國浪漫主義運動的領袖人物。——譯注

[[82]](#82_5)夏爾·莫拉斯（Charles Maurras，1868-1952），法國詩人和作家，“法蘭西行動”運動創始人。——譯注

[[83]](#83_5)埃米爾·法蓋：《19世紀的政治學家與倫理學家》（émile Faguet，Plitiques et moralistes du dix-neuvième siècle，est series，Paris，1899），第1頁。（埃米爾·法蓋，1847-1916，法國文學批評家和歷史學家。1900年當選法蘭西科學院院士。——譯注）

[[84]](#84_5)同上，第59頁。

[[85]](#85_5)同上（“并不純粹的異教信仰”）。

[[86]](#86_5)同上，第60頁。

[[87]](#87_5)薩繆爾·羅什布拉夫：‘étude sur Joseph de Maistre’，Revue d’histoire et de philosophie religieuses z（1922），p.312。

[[88]](#88_5)喬治·布蘭德斯：《十九世紀文學主流》（London，1901-1905），第3卷，《法國的反動》（The Reaction in France），第112頁。

[[89]](#89_5)埃德加·基內（Edgar Quinet，1803-1875），法國歷史學家，反對教權主義。他也是赫德爾《人類歷史哲學觀念》的譯者。——譯注

[[90]](#90_5)基內，Le Christianisme et la Révolution fran?aise（Paris，1845），第357-358頁。

[[91]](#91_5)《司湯達通信集》（1800-1842）（Correspondance de Stendhal，ed.Ad.Paupe and P.A.Cheramy，Paris，1908），第2卷，第389頁。

[[92]](#92_5)勒內·杜米克：《法國文學研究》（René Doumic，études sur la litérature fran?aise，est series，Paris，1896），第216頁。

[[93]](#93_5)首先參看《約瑟夫·德·邁斯特》（1843），收入《文人肖像》（Portraits Littéraires），見《著作集》（Euvres，Paris，1949-1951），Maxime Leroy編，第2卷，第385-466頁；以及，“邁斯特伯爵文學小品”（‘Lettres et opuscules inédits du comte Joseph de Maistre’）（1851年6月2日），見《星期一漫談》（Causeries du lundi，Paris，1926-1942），第4卷，第192-216頁。（圣伯夫，1804-1969，法國文學評論家。——譯注）

[[94]](#94_5)拉梅內（Lamennais，1782-1854），法國天主教司鐸、哲學和政治理論家，1808年與兄長共同發表《關于法國教會在18世紀及目前的情況的一些想法》。——譯注

[[95]](#95_4)拉斯基（Harold Joseph Laski，1893-1950），英國政治理論家、經濟學家，曾擔任工黨主席（1945-1946）。古奇（George Peabody Gooch，1873-1968），英國歷史學家，尤以其有關外交史學術史的研究而聞名。奧莫代奧（Adolfo Omodeo，1889-1946），意大利學者。

[[96]](#96_4)然而，加拿大傳記作家勒布倫（Richard Lebrun）并不贊同這種看法；持同樣立場的還有埃米爾·米歇爾·齊奧朗（Emile Michel Cioran，1911-1995），以及我本人。我希望我也能如此摒棄他，不過，我們這個世紀的那些最為黑暗的事實并不能證明這種看法是正確的。參見勒布倫：《約瑟夫·德·邁斯特：一位思想的斗士》（Richard A.Lebrun，Joseph de Maistre：An Intellectual Militant，Kingston and Montreal，1988）；以及埃米爾·齊奧朗：《反動思想檢論：關于邁斯特》（E.M.Cioran，Essai sur la pensée réactionnaire：A paopos de Joseph de Maistre，Montpellier，1977）。

[[97]](#97_4)卡武爾（Cavour），即（Camillo Benso di，1810-1861），意大利政治領袖，曾任撒丁尼亞總理（1852-1859和1860-1861），并輔佐撒丁尼亞國王維克多·伊紐爾二世統一意大利。——譯注

[[98]](#98_4)西蒙德·西斯蒙第（J.C.L.Simonde de Sismondi，1773-1842），原籍意大利，出生于瑞士日內瓦的一個新教牧師的家庭，后移居法國。法國古典政治經濟學的完成者，經濟浪漫主義的奠基人。——譯注

[[99]](#99_4)見邁斯特，I 74。

[[100]](#100_4)博納爾德（Bonald，1754-1840），子爵，法國政治活動家和政論家，保王派，復辟時期的貴族和教權主義派的支持者，法蘭西學院院士。——譯注

[[101]](#101_4)I 18.

[[102]](#102_4)阿爾伯特·布蘭克編：《邁斯特外交通信集，1811-1817》（Correspondance diplomatique de Joseph de Maistre 1811-1817，ed.Albert Blanc，Paris，1860），第1卷，I，第197頁。（以下簡稱《外交通信集》）

[[103]](#103_4)“布魯斯維克公爵回憶錄”（‘Mémoire au duc de Brunswick’，in Jean Rebotton ed.，écrits ma?onniques de Joseph de Maistre et de quelques-uns de ses amis francs-ma?ons，Geneva，1983），第106頁。

[[104]](#104_4)斯韋登伯格（Swedenborg，1688-1772），瑞典科學家、神秘主義者和宗教哲學家。——譯注

[[105]](#105_4)讓——巴蒂斯特·維萊爾默茲（Jean-Baptiste Willermoz，1730-1824），帕斯夸雷的馬丁內斯的門徒，馬丁主義的另一位重要代表人物。——譯注

[[106]](#106_4)引自1793年7月16日，邁斯特致Vignet des étoles的信。收藏于邁斯特家族檔案。參見勒布倫，前引書，第123頁，注68。

[[107]](#107_4)美國歷史學家貝克爾有以此為題的一部著作（The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers，New Haven，1932）。

[[108]](#108_4)巴雷斯（Maurice Barrès，1862-1923），法國小說家、記者、政治家、反猶的民族主義者。——譯注

[[109]](#109_4)以下這段文字為英文節譯，原始的法文文本值得全文參考，它表明了邁斯特最為突出的特點，繪聲繪色，而又激烈狂暴。（此處附有法文原文，現從略。——譯注）

[[110]](#110_4)格雷斯（Johann Joseph von G?rres，1776-1848），德國作家。——譯注

[[111]](#111_4)“[el]matadero del difunto condé José de Maistre”.Miguel de Unamuno，La agonía del cristianismo：p.308 in Obras completas，ed.Manuel García Blanco（Madrid，I 966-），vol.7.

[[112]](#112_4)此處作者在英譯文之下附有法文原文，現從略。——譯注

[[113]](#113_4)比如I 407，VIII 91，222，223，268，283，311-312，336，345，512-513等頁。

[[114]](#114_4)在一個腳注中，邁斯特引用的古羅馬尤維納利斯（Juvenal）的話（“Graeculus esuriens in caelum jusseris，sbit”），見《諷刺詩》（Satire）3.78。他錯誤標注為馬提雅爾（Martial）的話。

[[115]](#115_4)VIII 299。

[[116]](#116_4)VIII 305。

[[117]](#117_4)VIII 297-298。

[[118]](#118_4)V 3-4。

[[119]](#119_4)V 10。

[[120]](#120_4)I 111。

[[121]](#121_4)V 116。

[[122]](#122_4)IV 66。

[[123]](#123_4)IV 67。

[[124]](#124_4)IV 67-68。

[[125]](#125_4)II 338，VIII 280。

[[126]](#126_4)II 338。法蓋如此來復述邁斯特的話，用的顯然是他自己發明的格言警句：“據說，羊生來是食肉動物，同時它也吃草，說得真對。”‘Dire：les moutons sont nés carnivores，et partout ils mangent de l’herbe，serait aussi juste.’）見前引埃米爾·法蓋：《19世紀的政治學家與倫理學家》，第41頁。

[[127]](#127_4)I 376。

[[128]](#128_4)V 197。

[[129]](#129_4)蘇亞雷斯（Francisco Su觃rez，1548-1617），西班牙耶穌會士，神學家、哲學家。——譯注

[[130]](#130_4)索雷爾（George Sorel），法國社會學家。帕累托（Viefredo Pareto），意大利社會學家，兩人都是所謂“精英政治”的鼓吹者。——譯注

[[131]](#131_4)勞倫斯（D.H.Lawrence，1885-1930），英國作家。漢姆生（Knut Hamsun），挪威小說家。——譯注

[[132]](#132_4)邁斯特專門批駁培根的文章，其主旨就是：培根所宣告的那些科學中的非經驗性的因素，他自己并沒有超自然的能力去理解它們；頂多，他也就相當于測量大氣變化的氣壓計，絕非影響變化的創造者，與其說他是“科學的熱愛者”，不如說是它們的“多情的閹宦”（VI 533-534）。盡管邁斯特的想法或看法未必靠得住，這些話里面也許有對的地方。

[[133]](#133_4)I 246-247。

[[134]](#134_4)“約瑟夫·德·邁斯特”（1843），收入《文人肖像》（Portraits Littéraires），見《全集》（Euvres，Paris，1949-1951），Maxime Leroy ed.，第2卷，第422頁。

[[135]](#135_4)V 2。

[[136]](#136_4)VIII 282。

[[137]](#137_4)I 88。關于希臘王國的未來，他的判斷同樣是錯誤的，而他憂心忡忡但又毫無依據（這一點已經得到證明）的警告，也只不過是招致了一同在圣彼得堡流亡的同伴、希臘愛國者亞歷山大·伊普西蘭提（Alexander Hypsilanti，1792-1828）的指責，視其為蓄意搗亂的愛管閑事的家伙；有一位野心勃勃的女士，Roxandra Stourdza——法納爾人，后來的埃德林（Edling）女伯爵、圣伯夫的通信者——給邁斯特通報伊普西蘭提的動向。邁斯特曾寫信給這位女士，談及一些社會新聞，并給予慈父般的建議。當他在圣彼得堡的政治地位變得不那么穩固的時候，通信中止了，因為女伯爵判斷，過去那種有用的友好關系現在正在變成一種政治債務。

[[138]](#138_4)IV 132-133。

[[139]](#139_4)IV 84-85。

[[140]](#140_4)IV 63。

[[141]](#141_4)客邁拉（Chimera），傳說中的吐火女怪，獅頭、羊身、蛇尾。——譯注

[[142]](#142_4)即法文的censitaires。

[[143]](#143_4)VIII 283-284。

[[144]](#144_4)VIII 67。

[[145]](#145_4)參見《致俄羅斯紳士論西班牙裁判所書》（Lettres à un gentilhomme russe sur l’inquisition espagnole），III 283-401。

[[146]](#146_4)VIII 81。

[[147]](#147_4)VIII 82。

[[148]](#148_4)詹森主義是17世紀法國天主教內部的改革運動，波爾——羅亞爾（Port-Royal）修道院是當時天主教運動的中心，在巴黎郊外的鄉間（歷史上還有另一個波爾——羅亞爾修道院，在巴黎圣雅克區）。一批著名學者在該修道院里隱居，他們被尊稱為波爾——羅亞爾隱居者。著《波爾——羅亞爾邏輯》的作者安東尼·阿爾諾與皮埃爾·尼古拉都曾在此隱居，并為詹森主義辯護。1709年，在教宗的許可下，路易十四世驅散了波爾——羅亞爾修道院的修女和隱居者。1711年，修道院的建筑物被夷平，波爾——羅亞爾從此消亡。——譯注

[[149]](#149_4)III 184。

[[150]](#150_4)VIII 82。

[[151]](#151_4)VIII 94。

[[152]](#152_4)法朗士：《拉丁的天才》（Le Génie latin，Paris，1913），第242頁。

[[153]](#153_4)畢希納（Georg Büchner，1813-1837），德國劇作家。利歐帕迪（Giacomo Leopardi，1798-1837），意大利詩人。——譯注

[[154]](#154_4)IX 78；引自III 394。

[[155]](#155_4)1834年10月8日致Comtesse de Senfft的信。見拉梅內：《書信全集》（Correspondance général，Louis le Guillou ed.，Paris，1971-1981），第6卷，書信2338，第307頁。

[[156]](#156_4)V 34。

[[157]](#157_4)V 33。

[[158]](#158_4)瑣羅亞斯德教，古代波斯帝國的國教，也是基督教誕生之前中東最有影響的宗教。曾被伊斯蘭教徒貶稱為“拜火教”，在中國稱為“祆教”。——譯注

[[159]](#159_4)VIII 294。

[[160]](#160_4)IV 63。

[[161]](#161_4)IV 119。

[[162]](#162_4)同上。

[[163]](#163_4)參見《邁斯特與維柯：邁斯特政治文化的意大利根源》（Elio Gianturco，Joseph de Maistre and Giambattista Vico：Italian Roots of Maistre’s Political Culture），哥倫比亞大學博士論文，華盛頓，1937。

[[164]](#164_4)IV 88。

[[165]](#165_4)斯韋登伯格（Swedenborg，1688-1772），瑞典科學家、神秘主義者和宗教哲學家。——譯注

[[166]](#166_4)威廉·布萊克（William Blake，1757-1827），英國詩人。——譯注

[[167]](#167_4)“土耳其的治理很好嗎？《古蘭經》……沒有它的話，奧特曼的統治就不復存在了。那么，中國的治理怎么樣呢？他們有箴言，有法律，二千五百年以來就以孔子的宗教來治理國家……”VIII 290。

[[168]](#168_4)俄皇亞歷山大一世先后推行過兩個階段的改革，分別在1801-1805年與1807-1812年。前一階段的改革籌劃者主要是四個人：諾沃西利采夫（Nicholas Novosiltsev）、斯特羅加諾夫伯爵（Count Paul Stroganov）、科楚別伊伯爵（Count Victor Kochubey）、恰爾托雷斯基親王（Prince Adam Czartoryski），被亞歷山大一世戲稱為他的“公眾安全委員會”。后一階段的主要謀士是斯佩蘭斯基（Michael Speransky）。——譯注

[[169]](#169_4)參見維柯關于斯賓諾莎的國家概念的評論：“一個小商小販的社會”（《維柯的新科學》，Thomas Goddard Bergin與Max Harold Fisch譯，修訂版，紐約，1968，para.335，第98頁），以及博納爾德所說的：“好像社會就是由我們的房子的墻壁，還有我們的市鎮的城墻構成的；好像某個地方降生了一個人，既沒有父母、子女，也沒有語言，沒有天與地，沒有上帝和社會。”（Louis de Bonald，Du divorce，ed ed.，Paris，1805，第13頁。）

[[170]](#170_4)威克利夫（John Wyclif，1330-1384），牛津大學教授，英國宗教改革和清教主義的先驅。胡斯（Jan Hus，約1372-1415），捷克宗教改革者。——譯注

[[171]](#171_4)參見103頁注①。

[[172]](#172_4)IX 77。

[[173]](#173_4)邁斯特對拿破侖的態度頗為有趣，非常矛盾含混。一方面，拿破侖是一個暴發戶，無情地破壞古代的價值，迫害教皇和合法的君主，是褻瀆加冕禮的罪犯——他的加冕禮是對神圣禮儀恐怖而又拙劣的模仿，一個在道德上遭到唾棄的家伙，是人類的公敵；另一方面，拿破侖對于權力的本質有著清醒的把握，對于民主人士、自由派、知識分子以及其他讓人憎惡的集團（secte）中的其他成員公開表示輕蔑，不過，最重要的是，這個曾將法國帶到榮耀巔峰、不得不強有力地轉向提倡實事求是和服從權威的人所具有的軍事和管理天才，與波旁王朝的愚蠢和虛弱之間形成鮮明對比。邁斯特，盡管作為官方代表，他也是法蘭西帝國的一個犧牲品，僅僅由于法國大使館在圣彼得堡的存在這一事實就每天受到羞辱（他自己適當的外交地位自然就得不到官方的認可），但他卻渴望能夠跟拿破侖見上一面。而在拿破侖這方面，他對邁斯特作品的光彩照人也有深刻印象，他曾說過從中聽到了政治上的同情之聲。邁斯特發現他自己的處境非常尷尬。他曾致信卡利亞里的宮廷，陳述他的情況。拿破侖的確是個篡位者，這一點確鑿無疑；不過，難道奧蘭治的威廉為之更甚嗎？歐洲所有帶王冠的人都承認了那個王朝。拿破侖是一個冷酷無情的兇手，但他殺的無辜的人有英格蘭的伊麗莎白多嗎？畢竟，所有的權力都來自于上帝，無論是合法的，還是不合法的；波拿巴不僅保衛了法蘭西，還為她開疆列土，他不可能未曾意識到，在一定意義上，他也是天意的一件工具。邁斯特這些推論讓撒丁王國的官員們臉面無光。國王維克托·艾曼紐爾大為震怒，嚴令禁止他的首相再跟那個科西嘉惡棍有任何交道。這讓邁斯特深感失望。但忠誠在他那里高于一切美德；那個合法的皇權化身越是不受尊重的時候，他越是獻上自己的順從，因此，對他的君主無條件的順從這一原則也就越發彰顯。他得到的外交答復越來越是一副刻薄、譏諷的口氣。他還被指責提出了一個“出人意料”的要求（XI 104-105）。邁斯特向他高貴的主人擔保，無論什么時候，他都會不折不扣地執行使命；但是，并不想讓他的主人吃驚——這一點是他承諾不了的。他從未見過拿破侖。

[[174]](#174_4)1816年4月24日、5月4日致瓦萊（Count de Vallaise，撒丁王國的外交大臣）的信。《外交通信集》，第2卷，第205頁。

[[175]](#175_4)IX 59。

[[176]](#176_4)1804年7月22日、8月3日致撒丁王國的國務卿羅西（Chevalier Rossi）的信，收藏于都靈檔案館。引自J.Mandoul，Joseph de Maistre et la politique de la maison de Savoie，Paris，1899，第311頁。

[[177]](#177_4)IX 58。在VII 134，又說，“那些可以讓我們忘掉一點戰爭藝術的王子們將會得到千倍的祝福。”在I 511，論及羅馬帝國晚期的軍事統治時說，它們是“一種持久的瘟疫”。有關這一主題的總體討論，參見韋爾瑪勒（Fran?ois Vermale），《論不為人知的邁斯特》（Notes sur Joseph de Maistre inconnu，Chambéry，1921），尤其是第三章（“Joseph de Maistre contre le militarisme piémontais”），第47-61頁，特別是48-49頁。不過，他也宣稱，如果君主頒布一種軍事專政的話，他也能接受，盡管有些勉強。

[[178]](#178_4)這一在戰爭和軍事化之間的鮮明對比，在蒲魯東（Proudhon）那里得到了回應，他的表述幾乎跟邁斯特一模一樣，見其《戰爭與和平》（La Guerre et la paix）。很有可能，托爾斯泰——他在寫作《戰爭與和平》時讀過邁斯特的作品——把這個在他自己的杰作中也扮演了重要角色的悖論，不僅歸之于蒲魯東（就像他的一個批評者埃肯鮑姆所推測的），而且還歸之于邁斯特自己。

[[179]](#179_4)I 7。

[[180]](#180_4)I 18。

[[181]](#181_4)I 118。

[[182]](#182_4)I 426。

[[183]](#183_4)VIII 294；又見I 266，I 426，II 339，VII 540。

[[184]](#184_4)I 426。

[[185]](#185_4)I 107。

[[186]](#186_4)I 9。

[[187]](#187_4)《俄羅斯四論》（Quatre chapitres sur la Russie），這是邁斯特的“備注”（obiter dicta）的一個收藏，其有很多包含了非凡洞見和預見能力的評論，不過今天已經差不多完全被人遺忘了。以下的引語即出自此處。

[[188]](#188_4)VIII 279。又見II 339。

[[189]](#189_4)VIII 280。又見II 339。

[[190]](#190_4)例如維格爾（Vigel’）和赤加雷夫（Zhikharev）提供的例證。見《紀事》（F.F.Vigel’，Zapiski），莫斯科，1928，第1卷，第275頁（又見第2卷，第52頁）；《當代紀事》（S.P.Zhikharev，Zapiski sovremennika），莫斯科，1934，第2卷，第112-113頁。而在另一方面，列夫·托爾斯泰卻為他繪出了一幅諷刺漫畫。在托爾斯泰為《戰爭與和平》一書構思歷史背景的時候，肯定看過邁斯特本人的著作以及同時代人留下的回憶錄。他在圣彼得堡的沙龍里偽裝成“莫特馬爾子爵”，一個典型的法國貴族流亡者，參加俄羅斯首都的豪華晚宴，給一群時髦的貴婦講點兒有關拿破侖、昂基安公爵（Duc d’Enghien）、女演員喬治小姐的滑稽搞笑的逸聞。后來，僅僅是作為“功勛卓著的代理人”被提到，他又出現在另一個宴會上，跟瓦薩利親王談論庫圖佐夫（Kutuzov）。小說后面還曾經提到邁斯特的名字。參見《戰爭與和平》，第1卷，第1部分，第1和3章；第3卷，第2部分，第6章；第4卷，第3部分，第19章。在Henry Gifford編輯的Louise和Aylmer Maude譯本（Oxford，1983）中，參見第1卷，第5，13頁；第2卷，第771-773，1159頁。

[[191]](#191_4)VIII 288。

[[192]](#192_4)VIII 284。

[[193]](#193_4)VIII 285。

[[194]](#194_4)VIII 355-359。

[[195]](#195_4)VIII 288-289。

[[196]](#196_4)普加喬夫是一個農民領袖，他領導的哥薩克起義摧毀了卡特琳娜大帝的統治。

[[197]](#197_4)VIII 291-292。

[[198]](#198_4)VIII 300。

[[199]](#199_4)VIII 344。

[[200]](#200_4)VIII 354。

[[201]](#201_4)VIII 357。

[[202]](#202_4)VIII 358-359。

[[203]](#203_4)IX 58。

[[204]](#204_4)參見第146頁（見本書邊碼。——譯注）注釋。

[[205]](#205_4)在邁斯特的信徒里面，最有名的是斯韋欽夫人，她所主持的巴黎沙龍在19世紀30和40年代成為教皇派天主教的中心。不過，還有一些人也是邁斯特小圈子（cénacle）的成員，在當時的圣彼得堡社交界里相當知名，其中包括埃德林女伯爵（娘家姓Stourdza，著名的法納爾陰謀家），托爾斯泰女伯爵，A.戈利欽親王（A.Golitsyn）和M.戈利欽親王（M.Golitsyn），加加林（Gagarin）親王（后來他在巴黎成了耶穌會士，還寫了回憶錄。實際上，正是因為他和Svétchine夫人留下的回憶，才導致邁斯特對于彼得堡貴族的精神影響大部分未能彰顯），不僅這些，還有赤加果夫（Admiral Chichagov）的漂亮夫人，她改宗羅馬，導致其家族大為不滿。在《戰爭與和平》里面，托爾斯泰有關Hélène伯爵夫人與耶穌會士之關系的毫無同情心的描寫，可能就是以邁斯特圈子的活動為原型的。光照派在俄羅斯宮廷中已經有很大的影響，在戈利欽親王以及后來的馮·克累登納（Krüdener）夫人的影響下，就連沙皇本人也成了著名的改宗者。邁斯特在年輕時代就曾經跟共濟會支部有過聯系，他非常欽慕圣馬丁的虔誠著作。邁斯特把圣馬丁視為盟友，同情教會的人（跟這個世紀一些天主教徒對柏格森的看法很像），后者驅散了唯物主義，把人們從凍結靈魂的新教堅冰中解救出來，搭起了由加爾文主義的枯燥乏味和“對教條與精神觀念的習以為常”通向真正教會的橋梁，并且致力于基督教世界的統一。他對彼得堡的氛圍知之甚深，盡其所能，爭取人們對天主教事業的同情；尤其是竭盡全力保護那些已經被教皇取消神職的法國耶穌會士，他們在大革命時逃奔俄羅斯，而實際上，是接受了在俄羅斯的土地上建立一座耶穌會學院的任務。俄羅斯的東正教教會已經對他們的活動越來越有疑心。的確，或許正是因為他的活動有些過于熱心——不僅支持這一使命（他終生保持著忠誠），而且還是一個出身高貴的傳教士——這就導致了1817年亞歷山大以其慣有的粗魯方式、毫無來由地（不過，極有可能是東正教會的頭腦勸他這么做的）要求邁斯特立即返回他自己的國家，這讓邁斯特深感不安。他借道巴黎回到都靈。四年之后，這位掛有虛銜的人在意大利的皮德蒙特（Piedmont）去世，而他的杰作《圣彼得堡之夜》尚未出版。

[[206]](#206_4)德拉蒙特（Edouard Drumont，1844-1917），法國新聞記者，反猶主義運動的領導人。貝洛克（Hilaire Belloc，1870-1953），出生于法國的英國評論家、詩人。——譯注

[[207]](#207_4)法國詩人兼作家夏爾·莫拉斯在1899年與其他人一起發起組織了《法蘭西行動》（Action Fran?aise，后由周刊改為日報）。他們反對第三共和國，反對議會制，持有反猶主義的立場，主張一種極端的民族主義，強調國家的至上性，堅持法蘭西的利益高于一切，并認為只有君主制才能實現這一切。而且，他們主張宗教服從于政治，教會服從于國家。1926年，教皇正式譴責了《法蘭西行動》，將其列入《教廷禁書目錄》，直至1939年禁令才解除。——譯注

[[208]](#208_4)根據法蓋的想法，邁斯特之所以有如此表現，完全是由于他渴望要反駁對手提出的所有看法，這里的對手即孔狄亞克、孔多塞以及他們的同道者。也許情況是這樣的：無論邁斯特的動機是什么，這是一種難以抗拒的、指揮得很漂亮的反擊。

[[209]](#209_4)在圣西門（1760-1825）死后，他的門徒羅德里格、安凡丹、巴札爾等人發展了他的學說，形成了圣西門學派。——譯注

[[210]](#210_4)見IV 205-210。在VI 458-459中，邁斯特把伏爾泰比作是珍稀的寶物，不過已經感染了瘟疫。

[[211]](#211_4)IX 494。

[[212]](#212_4)Sir James Fitzjames Stephen，Horae Sabbaticae，third series，倫敦，1892，第254頁。（詹姆斯·斯蒂芬，1789-1859，英國歷史學家、殖民地官員，1849年被任命為劍橋大學現代史欽定教授。——譯注）

[[213]](#213_4)IV 22-28。

[[214]](#214_4)I 87。

[[215]](#215_4)I 56。

[[216]](#216_4)I 74。

[[217]](#217_4)I 74。

[[218]](#218_4)I 78。

[[219]](#219_4)I 127。

[[220]](#220_4)V 108。

[[221]](#221_4)I 68。

[[222]](#222_4)前引Horae Sabbaticae，第306頁。

[[223]](#223_4)I 40。

[[224]](#224_4)F.-A.de Lescure，Le Comte Joseph de Maistre et sa famille 1753-1852：études et portraits politiques et littéraires，Paris，1892，6.

[[225]](#225_4)J.Dessaint，“邁斯特百年紀念”（‘Le Centenaire de Joseph de Maistre’），《巴黎評論》（La Revue de Paris），1921年7月1日，第139-152頁。（第143頁，見本書邊碼，以下同。——譯注）

[[226]](#226_4)有關將邁斯特視為意大利復興運動先驅的研究，參見布蘭克（Albert Blanc），他編輯了邁斯特的外交通信集（第103頁注釋）；以及芒杜爾（J.Mandoul），前引書（第147頁注釋）；還有此后更有洞察力的學者奧莫代奧（Adolfo Omodeo），他幾乎把邁斯特看作是一個自由意大利的愛國者，不是把他跟馬志尼歸在一起，就是跟羅斯米尼（Rosmini）和喬貝蒂（Gioberti）歸在一類（見Un reazionario：Il conte J.de Maistre，Bari，1939）。不過，這一點看起來并沒有事實依據。邁斯特反對法國天主教，捍衛教皇的世俗權威，因而，必要時，那些盼望梵蒂岡統一意大利，終結這一世俗的、由外族支配的、王公貴族統治下的小國或共和國紛立的分裂格局的人，也有可能成為他的盟友。而且，他的確曾說過，對有政治意識的人來說，沒有什么比屈服于外族的支配更令人傷心的了，沒有哪個民族愿意服從別的民族，因此，民族解放的英雄總是會榮耀加身。然而，這跟把邁斯特抬升為意大利復興運動先驅這一老生常談之見完全不是一回事。就他把自己置身于某種愛國熱情之中來說，邁斯特至死始終是一個法蘭西的狂熱仰慕者，“經驗豐富、名副其實的歐洲法官”，王室的堅定支持者：血管里流淌著偉大家族血液的King Bomba（即斐迪南二世）對他來說比空想的革命者重要得多；自由主義和民主政治都是他憎惡和蔑視的東西；而革命肯定是社會秩序可能會遭遇的最糟糕的一種命運。

[[227]](#227_4)V 13。

[[228]](#228_4)這些奇怪的言論被奧斯特羅戈爾斯基（Constantin Ostrogosky）收集在他的Joseph de Maistre und seine Lehre von der h?chsten Macht und ihren Tr?gern（Helsingfors，1932）一書中，盡管并非全部，但也收集了不少。

[[229]](#229_4)拉馬丁：《文人的家庭聚會》（Cours familier de littérature），第8卷，巴黎，1859，第44頁。

[[230]](#230_4)“約瑟夫·德·邁斯特”，第427頁（本書第93頁注釋。——譯注）。

[[231]](#231_4)同上，第429頁。

[[232]](#232_4)“約瑟夫·德·邁斯特”，第455頁。

[[233]](#233_4)XIV 183。

[[234]](#234_4)布洛依：“垃圾中的基督”（“Le Christ au dépotoir”），Le Pal，No 4（1885年4月2日），第83頁；見《布洛依文集》，Joseph Bollery與Jacques Petit編，巴黎，1964-1975，第四卷。（布洛依，1846-1917，法國小說家，信奉羅馬天主教。——譯注）

[[235]](#235_4)薩拉斯特羅是莫扎特歌劇《魔笛》中人物，邪惡的埃及祭司。——譯注

[[236]](#236_4)卡利班（Caliban）和普洛斯彼羅（Prospero）都是莎士比亞戲劇《暴風雨》中的人物。——譯注

[[237]](#237_4)即便個人可以縱身一跳，移步到上升的階梯之上，從而個人得到拯救——最后，這就像馬克思、恩格斯以及其他一些資產階級的革命家所做的那樣——這一步也只能是個人可以采取的行動，而對于整個階級或者是這一階級的大部分人來說，則是不可能的。

[[238]](#238_4)羅耀拉（Loyola，1491-1556），西班牙人，耶穌會的創始者，以編輯《精神訓練》而聞名。貝拉明（Bellarmine，1542-1621），意大利人，羅馬教會紅衣主教，好辯。二人都是天主教保守勢力的代表。——譯注

[[239]](#239_4)塞爾維特（Servetus，1511-1553），西班牙人，醫生、神學家，肺循環的發現者。他因為持非正統派的意見，被加爾文定罪，焚死于日內瓦。——譯注

[[240]](#240_4)阿茲特克的皇帝蒙提祖馬（Montezuma）曾說過，阿茲特克宗教對阿茲特克人是最好的，而基督教信仰對西班牙人是最好的。對此，孟德斯鳩曾經有過評論：無論是基督教會還是極端分子都認為這是大謬不道之言，不過，這話其實并不荒謬可笑。

[[241]](#241_4)莫扎特和海頓如果聞聽此言，定會驚詫萬分：相比他們創造動機的純潔性而言，他們的交響樂的價值是微不足道的，因為他們只不過是神圣的傳聲筒，是為那位善忌的上帝獻身服務的牧師。他們把自己看作商人一樣：好比制作桌子的木匠，如果桌子造得好，受歡迎，就會銷路好，而制造者也可以發家致富，博得聲名。藝術家就是制作那些滿足人們需要的藝術品。當莫扎特還窮困潦倒的時候，曾有人向他提議，可以寫一個作品，把它獻給某個貴族資助者，莫扎特憤然駁斥說：盡管他已經很落魄了，但還沒有淪落到可以沒有接受委派就去寫一個作品的地步。

[[242]](#242_4)卡爾·穆爾（Karl Moor），席勒劇作《強盜》中的主要人物之一。——譯注

[[243]](#243_4)海因里希·馮·克萊斯特（Heinrich von Kleist），德國作家。——譯注

[[244]](#244_4)舍夫茨別里（Anthony Ashley Cooper Shaftesbury，1671-1713），英國自然神論者。——譯注

[[245]](#245_4)本文寫于1959年。

[[246]](#246_4)卡圖盧斯（Gaius Valerius Catullus，公元前84——前54），古羅馬詩人，以其愛情詩篇而聞名。——譯注

[[247]](#247_4)畢柯（Giovanni Pico della Mirandola，1463-1494），意大利文藝復興時期的人文主義哲學家，他短暫的一生充滿了戲劇性的經歷。最有名的事跡是在二十三歲的時候（1486年），他提出了九百個論題，跟參賽者們一一辯論，涉及宗教哲學、自然哲學和魔法等諸多領域，為此他留下了一篇著名的《論人之高貴的演說》。這篇演說辭成為文藝復興時期人文主義的關鍵文獻，被稱為“文藝復興的宣言書”。——譯注

[[248]](#248_4)費西諾（Marsilio Ficino，1433-1499），意大利文藝復興時期最有影響力的人文主義哲學家之一，還是一個星占家，柏拉圖哲學的復興者，首次將柏拉圖的全部作品譯成了拉丁文。他主持的佛羅倫薩學院是一所致力于復活柏拉圖哲學的學校，對于意大利文藝復興以及歐洲哲學的發展方向都產生了不可估量的重要影響。——譯注

[[249]](#249_4)伽桑狄（Pierre Gassendi，1592-1655），法國哲學家、數學家，致力于調和伊壁鳩魯的原子論和基督教的關系，并且出版了1631年水星凌日的官方觀測記錄。——譯注

[[250]](#250_4)克林格爾（Friedrich Maximilian von Klinger，1752-1831），德國劇作家、小說家，《狂飆突進》的作者。——譯注

[[251]](#251_4)舒巴特（Christian Friedrich Daniel Schubart，1739-1791），德國詩人。——譯注

[[252]](#252_4)萊澤維茨（Johann Anton Leisewitz，1752-1806），德國作家、法學家。——譯注

[[253]](#253_4)倫茨（Jakob Michael Reinhold Lenz，1751-1792），德國劇作家，狂飆突進運動的代表人物之一，他的論文《論戲劇》（1774）可以說是狂飆突進戲劇的理論綱領。代表作是《家庭教師》（1773）和《士兵們》（1775）。——譯注

[[254]](#254_4)莫里茨（Karl Philipp Moritz，1757-1793），德國作家，狂飆時代為下層人民所喜愛的小說家，他的四卷本自傳體小說《安東·賴澤爾》（1785-1794）是當時最有代表性的作品之一。曾任柏林藝術學院古代文化教授。對德國古典美學的形成有重要影響。——譯注

[[255]](#255_4)高乃依（Pierre Corneille，1606-1681），法國悲劇作家，最著名的四部悲劇是《熙德》、《賀拉斯》、《西拿》、《波利厄克特》。《梅黛》是他在1635年發表的第一部悲劇。——譯注

[[256]](#256_4)古希臘神話中，法厄同是太陽神的兒子，因魯莽強駕太陽車，從天上掉下摔死。——譯注

[[257]](#257_4)曼弗雷德（Manfred）、貝波（Beppo）、拉拉（Lara）、該隱（Cain）都是拜倫詩作中的人物。——譯注

[[258]](#258_4)此處應指莎士比亞劇作《特洛伊羅斯與克瑞西達》（The History of Troilus and Cressida）。——譯注

[[259]](#259_4)阿爾尼姆（Arnim，mudwig Achim von，1781-1831），德國作家。——譯注

[[260]](#260_4)色拉斜馬霍斯（Thrasymachus）和卡里克利斯（Callicles），古希臘詭辯家，分別是柏拉圖在《理想國》和《高爾吉亞篇》中提到的人物。——譯注

[[261]](#261_4)內瓦爾（Gérard de Nerval，1808-1855），法國浪漫主義詩人、作家、翻譯家。——譯注

[[262]](#262_4)卡爾杜齊（Giosuè Carducci，1835-1907），意大利詩人，曾獲1906年諾貝爾文學獎。——譯注

[[263]](#263_4)曼佐尼（Alessandro Manzoni，1785-1873），意大利作家、詩人。——譯注

[[264]](#264_4)關于本文的主題，在我的另一篇文章《民族主義：往昔被忽視與今日的威力》里討論的方式略有不同，該文收入《反潮流》（原書第ix頁的注釋1，參見本書邊碼）。

[[265]](#265_4)巴伏斯（1867-1924），原名Alexander Parvus，筆名赫爾方德（Helphand），俄羅斯革命家（孟什維克），參加德國社會民主黨。——譯注

[[266]](#266_4)卡珊德拉（Cassandras），希臘神話中特洛伊國王布萊姆的一個女兒，具有預知未來的稟賦，但被阿波羅神命中注定不為人所相信。——譯注

[[267]](#267_4)禮俗社會（Gemeinschaft）和法理社會（Gesellschaft）相對，是德國社會學家滕尼斯（Ferdinand T?nnies）系統闡述過的一對概念。鄉村的農民社會是禮俗社會的典型。——譯注

[[268]](#268_4)雅恩（Friedrich Ludwig Jahn，1778-1852），德國體操教育家，“德國體操之父”；阿恩特（Ernst Moritz Arndt，1769-1860），德國詩人、歷史學家；格雷斯（Johann Joseph von G?rres），德國作家。——譯注

[[269]](#269_4)克爾納（Karl Theodor K?rner，1791-1813），德國愛國詩人，死在抗擊拿破侖軍隊的戰場上。——譯注

[[270]](#270_4)特賴奇克（Heinrich Gotthard von Treitschke，1834-1896），德國歷史學家、作家。——譯注

[[271]](#271_4)馬克思主義的奠基人對于民族的或地方的愛國心，對于自治運動、小國的自決權等類似問題，其態度是毫無疑問的。除了他們的社會發展理論的直接應用之外，對于丹麥人抵抗普魯士吞并石勒蘇益格——荷爾斯泰因（Schleswig-Holstein），意大利人為了統一和獨立而戰（當時馬克思在其寫給《紐約時報》的急件中表達了完全不同于曾為意大利人的拉薩爾的看法），捷克人努力捍衛他們自己的文化不受德國人的支配，甚至于普法戰爭的結果，他們的態度都十分清楚。至于瑞士無政府主義領袖詹姆士·季佑姆（James Guillaume）控告馬克思，說他支持泛日耳曼主義，只不過是1914-1918年的世界大戰期間發生的一項荒唐的宣傳活動。跟其他相信線性發展的普世文明的歷史學家一樣，馬克思也認為民族性的、地方性的忠誠是欠發達狀態下的非理性抗爭，將會被歷史淘汰。在這種意義上，日耳曼文明（及其發達的工人組織）代表了一個更高級的（不可否認是資本主義的）發展階段，比如說，比丹麥、波希米亞或其他割據的地方（Kleinstaaterei）更為高級。同樣，從國際勞工運動的角度來說，應該贏得戰爭的是德國人（及其優秀的工人組織），而不是滿腦子蒲魯東主義和巴枯寧主義的法國人，這才是更值得期待的結果；在馬克思有關朝向乃至超越共產主義為目標的世界發展各階段的思想里面，并沒有民族主義的痕跡。因而，盡管是以馬克思主義的學說為基礎建立起來的國家卻表示出了激烈的民族情感，這就顯得尤為重要了。在齊奧塞斯庫（Nicolae Ceausescu）于1972年7月19日提交給羅馬尼亞共產黨國家委員會的一份報告中，我們可以看到特別尖銳的表達：“有些人認為，民族/國家（nation）是一個要被歷史淘汰的概念，民族統一以及國家發展的政策，尤其是放在建設社會主義的背景下來看，代表的是一種心胸狹隘的民族主義。有時候甚至有這樣的說法，這種政策是跟社會主義者的國際主義相對立的……承認在社會主義背景下的民族問題，我們必須指出，新秩序的勝利已經為實現真正的民族統一、使其在一個嶄新的基礎上得到鞏固和發展開辟了道路……把（不同的）民族/國家團結到一起的辯證的過程預先已經假定了他們（對于自身民族/國家認同感的）強烈的肯定……在民族利益與國際利益之間不僅沒有矛盾，相反，完全是辯證的統一。”（《火花》，羅馬尼亞共產黨中央委員會的機關報，1972年7月20日，第8版。）應該說，齊奧塞斯庫這個或許可以說是晚近所有共產主義國家的領袖之中最徹底的列寧——斯大林主義者，他的說法就使得一個信條引起了爭議，這一信條多年以來實際上就是在東西方很多共產主義國家的政府和黨派之間劃分界限的標準，他這么做，本身肯定就有某些重要的含義。民族主義在當代共產主義運動中是相當常見的因素，而馬克思主義信徒與民族主義力量之間的沖突（的確，這是馬克思主義和民族主義的一個很大的話題），應該給予切近的研究，但實際所做的還遠遠不夠。

[[272]](#272_4)科布登·理查德（Cobden Richard，1804-1865），英國政治家，自由貿易的領導者與支持者，反對貿易保護主義。——譯注

[[273]](#273_4)諾曼·安吉爾（Norman Angell，1874-1967），英國作家、經濟學家、新聞工作者和皇家國際事務研究所成員，獲得1933年諾貝爾和平獎。——譯注