

THE
ENLIGHTENMENT

THE SCIENCE OF
FREEDOM

启蒙时代

(下)

自由的科学

Peter Gay

[美] 彼得·盖伊 / 著
王皖强 / 译

美国国家图书奖作品 / 耶鲁大学荣休教授 彼得·盖伊 经典代表作

一幅黄金时代的全景图
置身现代世界的荣耀起航时刻

文
景

上海人民出版社

HORIZON

本书由“行行”整理，如果你不知道读什么书或者想获得更多免费电子书请加小编微信或QQ: 2338856113 小编也和结交一些喜欢读书的朋友 或者关注小编个人微信公众名称：幸福的味道 为了方便书友朋友找书和看书，小编自己做了一个电子书下载网站，网站的名称为：周读 网址：www.ireadweek.com

文 景

H o r i z o n

目 录

[译者序](#)

[前言](#)

[说明](#)

[第三篇 现代性的追求](#)

[第一章 重振勇气](#)

[第二章 进步：从经验到纲领](#)

[第三章 自然之用](#)

[第四章 人的科学](#)

[第五章 艺术的解放：“过去”的负担](#)

[第六章 艺术的解放：现代性的探索](#)

[第七章 社会科学](#)

[第八章 德行的政治](#)

[第九章 经验的政治](#)

[第十章 教育的政治](#)

[尾声](#)

[实践中的纲领](#)

[文献综述](#)

[主要引用作品](#)

[索引](#)

译者序

本书作者彼得·盖伊是美国著名的历史学家。1923年，盖伊生于柏林一个犹太人家庭。为逃避纳粹迫害，他们一家在1939年逃离德国，历经坎坷于1941年才抵达美国。1947年和1951年，彼得·盖伊在哥伦比亚大学先后获得硕士和博士学位。自1948年起，他在哥大先后就任政治学和历史学教席，1969年转至耶鲁大学，1993年退休。彼得·盖伊是一个高产的学者，发表专著20多部，尤以欧洲文化史、思想史研究著称于世。

《启蒙时代》是彼得·盖伊凝聚前半生的人生经验和学术观照的心血之作。盖伊的启蒙运动研究，不单纯是出于学术志趣，更有深层的精神关切与追求。据他自述，他的父亲就是启蒙思想的服膺者，他从小亦受到父亲的无神论和世界主义思想的熏陶，纳粹的种族迫害更使他坚定了世界主义的信念。在哥大期间，他潜心于启蒙运动研究，发表了一系列研究论著，最终推出了两卷本的《启蒙时代》。

要更好地理解彼得·盖伊这部《启蒙时代》的学术意义和价值，有必要把该书放回到启蒙运动

学术史的脉络里。

众所周知，启蒙运动是自我命名的。牛顿在力学和光学领域的突破性成就不仅成了启蒙运动的一个主要思想源泉，而且也提供了启蒙运动的一个主要隐喻：光明。启蒙哲人使用光的隐喻，呼唤光明，传播光明，用光明来驱逐黑暗。“启蒙”一词在法文和英文里都源于“光”，法文是*lumière*的复数*lumières*，英文是*light*的动名词*enlightenment*。启蒙运动由此得名。自我命名也是自我理解和自我阐释的。光或光明代表智慧、开明、理性、自由，最重要的是代表了批判思维，与之相对的黑暗则意味着愚昧、守旧、盲从、专制和宗教偏执。18世纪中叶，达朗贝尔为《百科全书》撰写的绪论既是启蒙运动的一份纲领性文献，也可以说是一份启蒙运动的中期报告。达朗贝尔写道：“这部全书有两个目的：既名为百科全书，就须将人类系统的知识及其他有关知识一并论述；既是科学艺术各方面的全书，自应将科学艺术的理论与实践、原则与细则俱备。”

当然，如同《百科全书》本身的命运一样，启蒙运动始终伴随着争议，不时遭受责难、压制乃至迫害。18世纪80年代，启蒙运动已接近胜利的尾声，乐观的情绪渐成主流。欧洲君主普遍

以“开明”自居，许多参与或标榜启蒙的学者也进入荣耀的学术殿堂。此时，德国《柏林月刊》就“什么是启蒙（运动）”展开了一场讨论。康德在一篇著名的短文中给启蒙运动下了一个最著名的定义：“启蒙就是人类脱离自我招致的不成熟状态。”“要敢于认识。要有勇气运用你自己的理智。这就是启蒙的座右铭。”康德还断言：我们生活在一个启蒙的时代，但不是一个已经启蒙的时代。

康德振聋发聩的立论既是对启蒙运动的总结，也成为启蒙运动研究的肇端。很显然，如何回答什么是启蒙的问题，既关涉事实界定，也突显出不同的历史意蕴和价值取向。康德以降的200多年来，对启蒙运动的研究和评价涨落起伏，始终是各个时代重大思想论争中的焦点之一，并且呈现出显著的时代特征。

大体上看，启蒙哲人的身后毁誉和启蒙运动的历史评价主要围绕三个主题展开。

首先是法国大革命。启蒙运动与法国大革命相继发生，人们很自然地认为两者之间存在一种事实上的因果关系。启蒙运动与法国大革命一荣俱荣、一损俱损。法国大革命不仅引发了思想界的大分裂，也促成了启蒙运动的结束，把启蒙运

动变成了一个大问号。尽管不乏以启蒙之子自居的思想家和革命家，但是革命恐怖也引发了巨大的惊惧。启蒙哲人，要么某些人要么全体，被视为造成流血的罪魁祸首，受到追究和抨击。早在1790年，保守主义之父爱德蒙·伯克就抨击法国大革命沦为了一场大灾难，诟病启蒙哲人将自由作为孤立的形而上学抽象，消弭了个人价值抉择和传统所蕴含的经验智慧。黑格尔在《精神现象学》里也认为，启蒙是一种否定一切的绝对观念，在可怕的现存社会状况中有其正当依据和批判功用，但就实践结果而言，则与恐怖有直接相关性。随后兴起的浪漫主义和民族主义的浪潮更是一度把启蒙运动湮没在忘川里。

其次是极权主义。进入20世纪，启蒙运动研究逐渐升温，对启蒙的评价再次呈现出耐人寻味的分化。第一部系统深入的研究专著是德国犹太裔学者恩斯特·卡西勒的《启蒙哲学》。关于这部经典著作的评价，可以参见彼得·盖伊在本书文献综述中的论述。在此需要指出的是，《启蒙哲学》的价值不仅仅在学术层面。正如彼得·盖伊在《启蒙哲学》新版前言中指出的，该书发表于1932年，正值法西斯主义猖狂崛起之时，这就使得该书具有了特定的时代色彩和价值。卡西勒重申了康德的论断，从而有力地捍卫了启蒙理想，即自由民主的价值观。同类作品还有法国学者保

罗·阿扎尔的《18世纪的欧洲思想：从孟德斯鸠到莱辛》（1946年）等。

同样是试图从思想上回应极权主义，一些西方学者对启蒙运动做出了相反的解读。就在《启蒙哲学》出版的同一年，美国历史学会主席卡尔·贝克尔发表《18世纪哲学家的天城》，认为启蒙运动不过是用理性的乌托邦取代宗教的乌托邦，这种乌托邦的变形在当代仍在重演，人类前景不容乐观。流亡到美国的法兰克福研究所坚持对资本主义的批判，霍克海默和阿多诺在《启蒙辩证法》（1944年）中把法西斯主义归因于资本主义文明的倒退，进而追溯到启蒙的异化、蜕变和局限。“二战”结束后，极权主义的话题在“冷战”背景下进一步发酵。耶路撒冷大学教授、波兰犹太裔学者塔尔蒙的《极权主义民主的起源》（1952年）曾轰动一时。该书把民主分为自由/经验型民主和极权/救世型民主两种类型，把一些启蒙思想家尤其是卢梭视为极权/救世型民主的思想来源。

第三个主题是现代性。在“冷战”背景下，现代化理论兴起，现代化成为西方宏大历史叙事的主线。在西方历史教科书的标准叙事中，启蒙运动被描述为西方世界现代化进程的一个重要阶段，或者说，启蒙运动是西方现代民主政治创生的一个关键因素。这种现代化启蒙运动论的主要

倡导者就是本书作者彼得·盖伊。

盖伊坦承，《启蒙时代》承继了卡西勒的《启蒙哲学》的基本精神。不过，卡西勒的《启蒙哲学》囿于哲学史或观念史的传统，盖伊则试图把启蒙运动置于更宏大的西方思想史和社会史背景之中。《启蒙时代》由《启蒙时代（上）：现代异教精神的兴起》（1966年）和《启蒙时代（下）：自由的科学》（1969年）两卷构成，全书按照辩证的三个主题展开论证：对古代的追慕（正题）、与基督教的矛盾（反题）以及现代性的追求（合题）。针对贝克尔、塔尔蒙等人对启蒙运动的贬抑，盖伊明确把启蒙运动与当时学术界热议的“现代性”正面联系起来。他认为启蒙哲人发扬光大了古代的理性、批判精神，提出和阐释了丰富的新思想，对现代性的核心价值观、现代人文社会科学乃至现代自由民主政治均有筚路蓝缕之功。

盖伊为写作《启蒙时代》，剔抉爬梳了大量启蒙哲人的经典文本和研究文献，可以说为现代化启蒙运动叙事提供了比较坚实的学术基础。尽管有年轻气盛的挑战者（如罗伯特·达恩顿）讥讽其没有使用档案，称之为读书笔记的汇编，但是这部著作气势恢弘、视野阔大、征引广博、述论融通，很自然地得到了学界的赞赏。第一卷出版

后，旋即获得了美国国家图书奖。

盖伊的《启蒙时代》对于推动新一波启蒙运动研究热潮起到了重要作用。一方面，该书受到赞赏和追捧，成为后来研究者登堂入室的指南；同时，该书也引起了很大的争议，甚至成为攻击的靶子。

大致说来，批评主要来自两个层面。第一个是社会哲学层面。盖伊的《启蒙时代》把启蒙哲人解释成宗教的敌人，引起了保守派的愤慨，因此被列入“20世纪50部最糟书籍”之一。与此同时，随着后现代主义和女性主义的兴起，现代性受到盘诘，现代化的宏大叙事受到质疑，启蒙运动则首当其冲。当然，后者的批评不仅是针对盖伊的，甚至不是以盖伊为主要论战对手。但是，争论的焦点是现代性和现代化，盖伊的启蒙运动观也必定受到波及。

第二个是历史研究层面。盖伊的研究方法和许多结论都受到挑战。譬如，盖伊把启蒙运动视为一个整体，把启蒙哲人归为一个家族。这种整体论不能说服强调启蒙运动存在深刻分歧乃至分裂的学者。此外，那种强调不同国度里启蒙运动民族特色的倾向也渐成气候，从国别角度研究启蒙运动的成果不断涌现。再如，盖伊局限于经典

文献和研究文献的研究思路也受到质疑，哈贝马斯的公共领域概念以及社会史、书籍史的大步进展使启蒙运动的画面几乎焕然一新。最后，盖伊认为，启蒙哲人（如伏尔泰）在政治上是非常激进的，启蒙思想是美国革命乃至法国大革命的先导。这是他最受人诟病的两个结论。学界普遍认为，伏尔泰等启蒙哲人在政治上是温和的，并不支持民主政治。至于启蒙与革命的关系，则需要寻找其中的联系环节，在这一关键问题上，美国学者达恩顿等人做了破解的努力，并取得了可喜的成果。

回顾过去的半个世纪，启蒙运动研究领域新作迭出，盖伊的《启蒙时代》的经典地位也在争议中得到确立。盖伊的学术成就获得了美国和欧洲学界的广泛尊重；盖伊的启蒙运动研究及其核心观点，即现代化启蒙运动论，作为一家之言，目前依然具有重要影响。

评论者通常称赞盖伊的《启蒙时代》学识厚重、见解睿智，而且文字生动、雅俗共赏，极具可读性。在译者看来，该书还有一个重要的优点，那就是：盖伊是以启蒙的精神来论述启蒙运动的。盖伊虽然推崇启蒙运动，但没有神话启蒙哲人。重要的不是曝光启蒙哲人的私生活，而是用批判的眼光审视原生态的文献，把启蒙哲人的

著作当作历史语境中不断摸索试探的话语，而不是现代神谕。就算是“读书笔记”吧，我们看到，盖伊旁征博引，夹叙夹议，点评争辩，有一种与启蒙哲人平等对话的味道。可以想见，读者加入这样的对话，收获的不会仅仅是知识。

刘北成、王皖强

2014年9月8日

前言

本书为第二卷，与1966年出版的《现代异教精神的兴起》一起构成了我对启蒙运动的完整阐释。本卷像上卷一样独立成书。我在《现代异教精神的兴起》中分析了启蒙哲人对基督教世界的反叛以及对古典异教思想的追慕，简言之，我探讨了他们的教育背景。在这一卷里，我将分析启蒙哲人所处的环境，亦即使启蒙哲学成为有的放矢、大势所趋的经济和文化变迁；我将考察作家和艺术家的地位，这种地位使得启蒙哲人的诉求和期望有了实质性意义；我还将阐明启蒙哲人的纲领，亦即他们对于进步、科学、艺术、社会和政治的看法。本卷的书名为《自由的科学》，我是想借此暗指启蒙哲人的方法和目标。本卷自成一体，不妨视为一部启蒙哲学的社会史；同时，上下两卷又是一个整体，为了突出这种整体性，我采用了一个总书名《启蒙运动：一种诠释》

1，并把两卷的内容安排成辩证三段式，上卷包括前两篇，分别对应正题和反题；下卷包括第三篇“现代性的追求”，阐述的是合题：启蒙哲人的哲学。

上下两卷的主线是狭义的启蒙运动，即启蒙哲人的启蒙运动，我打算把这三个篇章及其相互间的辩证关系作为对启蒙哲人经验的核心定义。不过，正如我从一开始就意识到，并在上卷开宗明义地指出，本卷又一再重申的那样，狭义的启蒙运动脱胎于更广泛、更深刻的18世纪背景，我们可以恰如其分地把这个世纪称作“启蒙时代”。启蒙哲人不仅从这个时代汲取思想，也从这个时代获得支持；他们既引领了这个时代，也象征着这个时代，还否定了这个时代。在本卷中我尤其将梳理两种启蒙运动的关系，亦即作为一场哲学运动的启蒙运动与其背景的关系。这种关系错综复杂，而且如上文所说，是时而对立、时而融洽的。无论如何，理解这种相互关系乃是全面阐释启蒙运动的关键。换言之，塞缪尔·约翰逊与伏尔泰、蒲柏与休谟，乃至卫斯理与莱辛既有很大差异，也有很多共同点。本书虽然聚焦于伏尔泰、休谟与莱辛，也不会忽视约翰逊、蒲柏与卫斯理。

我想澄清一下对我的研究的两种误解。我赞同这样一种观点，即我们能够写出集体史，并且不应把这种集体史降格为单个人物的传记。我深知，启蒙运动，即便是狭义的启蒙运动，是丰富的、多元的，有时甚至是自相矛盾的。不论是上卷还是眼前的这一卷，我都用“家族”（family）

一词来概括启蒙哲人之间的关系，我认为这个词涵盖了启蒙哲人彼此间的共鸣和分歧。当然，我们应该记住狄德罗与莱辛美学思想的差异，记住休谟与伏尔泰政治哲学的不同，记住启蒙哲人在进步、科学、教育和其他涉及面相当广泛的问题上的不同观点。我要将这些差异一一记录下来，这是本书篇幅如此之长的原因之一，其实是主要原因。有鉴于此，我对“启蒙哲人”的一般定义并没有特别提及政治或美学思想。我力图通过这种方式既关照启蒙运动的历史丰富性、微妙之处、个人特质，同时也兼顾其集群与“完形”（Gestalten）²。

为了划分狭义和广义的两种启蒙运动，我把18世纪某些人物纳入启蒙哲人俱乐部，将其他一些人拒之门外，这就引发了对我的第二个误解。我不是要将这些人物分出高下，而是出于论证的需要。我并不认为伏尔泰“胜过”约翰逊，这个俱乐部的成员资格也不是什么荣誉头衔，毕竟这个俱乐部收容了一些讨厌鬼和庸才，却让那个时代的一些佼佼者吃了闭门羹。作为历史学家，哪怕我已经坦承本书的观点只是“一种诠释”，我也将尽力避免作出这样的价值判断；反之，我将竭尽所能地阐明各种盘根错节交织在一起的观念与激情、信仰与迷信，阐明贯穿了这个特定时代的观

念之争。

这并不表示我没有任何倾向性。我想我已经相当明确地表明了自己的立场：我站在18世纪世俗人士一边。但是，这种立场不应当，我也希望它没有，左右我对于启蒙时代的评价。其实，尽管我有自己的立场，我却尽量不去触及一个重大的问题：启蒙运动与我们这个时代的关系。显然，我认为这两者之间有很直接的关系，而且相关程度超出了启蒙运动的批评者乃至崇拜者的想像。如果说有哪一个时代迫切需要启蒙运动的人道志向和批判方法，那非我们这个时代莫属。但我不想点破这层寓意；我认为，重要的是先对启蒙运动作出诠释，因为要想让启蒙运动为我所用，首先必须了解何谓启蒙运动。本书正是致力于界定何谓启蒙运动。

走笔至此，我依然觉得意犹未尽。我研究启蒙时代已逾20年，这项工作给我带来了持久的愉悦。目前我准备转向其他研究课题，我认为是时候以政治人而不是历史学家的身份来表明态度了。有鉴于此，我写了一本《批评的桥梁》，这本捍卫启蒙运动的论著篇幅不大，将单独出版。我希望读者把它看作是眼前这部长篇历史著作的政治后记。

像上卷一样，我写作本卷时得到许多人的帮助。1967—1968年度古根海姆基金会的研究基金虽然主要是资助其他项目，却使我得以对本书作了一些重要修改；美国学术团体协会为我提供了一笔旅费，让我有机会参加苏格兰圣安德鲁斯大学召开的一次会议，我在会上与一批研究18世纪的学者进行了交流；哥伦比亚大学研究生院院长办公室慷慨地批准了我的打字经费申请，考虑到本书篇幅巨大，这笔经费犹如雪中送炭。说到打字，我要特别感谢埃娜·西尔韦特，她对我一贯耐心，而且打字又快又好。1967—1968和1968—1969年度，我两度获得宝洁公司设立的“人文科学与科学进步奖”，颁发的奖金让我可以购买一些必要的书籍，也在其他方面减轻了学术上的负担。

我从前和现在的学生都曾从旁协助，尤其是杰拉尔德·J.卡瓦诺、维克托·韦克斯勒、威廉·凯勒、罗纳德·I.博斯、斯蒂芬·凯恩、琼·卡勒和西奥多·布罗德克。在爱丁堡大学、弗吉尼亚大学、瓦萨学院、耶鲁大学、哥伦比亚大学以及其他几所好客的大学，我都遇到了一些有见识的听众，其中许多人我甚至不认识，他们的意见促使我修正论点或是重起炉灶。两个学术团体，美国历史协会和法国历史学会，对我同样耐心有加。

此外，我还在哥伦比亚大学举办的“18世纪欧洲文化研讨会”上阐述过我的观点，这让我受益良多。如果逐一提及提供过帮助的人，难免会挂一漏万，所以我要感谢所有人的耐心和慷慨。我与赫伯特·迪克曼、亨利·F.梅和玛丽·彼得·迈克的书信往来让我受益匪浅。对于棘手的第三章，关于科学的那一章，洛伦·格雷厄姆提出了中肯的批评意见。数年来，我一直与查尔斯·吉莱利斯皮探讨18世纪的科学，他的两封内容详尽的信件很有启发性，在很大程度上改变了我原先对这一章的想法。另外，我感谢理查德·霍夫斯塔特的建议。

最后，我要感谢最需要感谢的人。阿瑟·M.威尔逊、罗伯特·K.韦伯以及我的妻子（她像过去一样）仔细通读了我的手稿。我感谢他们在百忙中为我提出宝贵意见，并在我的长期研究过程中始终给予我鼓励。

彼得·盖伊

1969年2月于纽约市

说明

本卷像上卷一样，没有把philosophe³排成斜体。当然，这个法语词汇尚未被英语采纳为外来词。它已成为国际通行词汇，英语里没有完全对应的单词。在我看来，将philosophe译为philosopher（哲学家）未尝不可，但未能准确表达原文的真正含义，所以还是直接使用原文为好。倘若这样做能够推动英语吸收这个外来词，我倒是乐见其成的。

本书所引信件的日期为书信集编者所加，非信件手稿所有。

第三篇 现代性的追求

启蒙就是人类脱离自己所加之于自己的不成熟状态，不成熟状态就是不经别人的引导，就对运用自己的理智无能为力。当其原因不在于缺乏理智，而在于不经别人的引导就缺乏勇气与决心去加以运用时，那么这种不成熟状态就是自己所加之于自己的了。要敢于认识！要有勇气运用你自己的理智！

——伊曼努尔·康德：《什么是启蒙？》

为什么扩展共和制度的尝试会遭到反对，仅仅因为它包含着新东西吗？美国人民的光荣，难道不正在于他们恰如其分地尊重从前时代和其他国家的见解，不正在于他们不会让对古人、习俗或名人的盲目崇拜压倒自身理智的建议、对自身处境的认识以及自己的经验教训吗？多亏有这种果敢精神，美国的舞台上已经出现了许多有利于私人权利和公众幸福的新事物，它们将使子孙后代心怀感激，也为世界树立了榜样。

——詹姆斯·麦迪逊：《联邦党人文集》第十四篇

帝国的历史是一部人类苦难史，科学的历史是一部人类伟大与幸福史。

——爱德华·吉本：《论文学研究》

第一章 重振勇气

一、现代性的序曲：重振勇气

1

在启蒙世纪，有教养的欧洲人唤醒了一种新的生命意识。他们愈益感受到一种驾驭自然和人自身的力量感：周而复始的瘟疫、饥荒，朝不保夕的生活和天亡，毁灭性的战争与脆弱的和平，这些构成人类生存的无尽苦难，此时似乎终于开始屈服于批判性才智的发挥。从前，人心思定、害怕改变；如今，人心普遍开始思变，害怕停滞；“革新”一词原先带有明显的贬义，如今也成为赞语。保守主义观念的出现，恰恰是人心思进的明证，一个停滞不前的社会出不了保守主义者。毋庸置疑，在人与自然的斗争中，力量对比正朝有利于人类的方向发展。

人类之前也不时相信过自身的力量，但从没有像如今这样理直气壮。在18世纪，有史以来第一次，人类的信心与现实主义结伴而行，而不是乌托邦空想的表征。自然科学家、商人、政府官员以及哲学家表现出来的自信，不再是掩饰无能

的自鸣得意，而是一种理性的信念：天道酬勤。这种新趋势之所以蔚成风气，启蒙哲人居功至伟：他们着手提出种种设想，亦即社会、伦理、政治、美学纲领，它们旨在增进自由而不是抑制混乱。启蒙运动既是一场人类心灵革命的产物和表达，也是这场革命的一个主要动因。

各种古老的天灾人祸还在肆虐人间，虽然它们往往改头换面，显得没有过去那么可怕。战争、疾病、饥谨、不安全和不公正继续给人们的生活笼上了一层阴影，遏制着人们的希望。进步本身也导致了新的牺牲，一些改良减轻了许多人的重负，却加剧了另一些人的痛苦。总之，对于大多数人而言，用塞缪尔·约翰逊的话说，18世纪是一个苦多乐少的时代。只有家境优渥、能文善道的幸运儿才能接触到新思想，乡村和城镇民众很少能够参与到新体制之中。像思想领域的差异一样，西方社会不同生活方式之间有几个世纪的反差。1750年，启蒙哲人杜克洛写道：“离首都100英里的地方，人们的思维方式和行为举止落后首都100年。”⁴从英国到瑞典，从法国到那不勒斯，穷人的生活境况同过去没有什么两样。私生子仍然会被母亲杀掉；虽然普鲁士和俄国统治者宣称按照开明原则治理国家，两国的农奴依然过着原始的、实际上是非人的生活；在自诩为世

上最文明国度的英国，穷人只能借杜松子酒浇愁，并因为酗酒而短命早逝。“在世界上一多半的可居住地区，”1771年，伏尔泰写道，“那里的两足动物依然过着近乎自然状态的悲惨生活，他们食不果腹、衣不蔽体，几乎享受不到表达的乐趣，对自己的悲惨境遇浑然不觉，浑浑噩噩地自生自灭。”⁵

对于许多人来说，这个改良时代不过是换汤不换药，缺衣少食的生活让人绝望。尊卑模式正在缓慢改变，等级秩序却延续下来；有产阶级无视仁慈的基督徒和人道的启蒙哲人的抗议，在新的幌子下一如既往地忽视和剥削下层阶级。肺结核取代瘟疫成为人类的杀手，赤贫的城镇取代乡村成为人道主义者关注的重点。食物骚乱虽不像以往那样频繁，仍时有发生，对不稳定的欧洲公共秩序造成冲击；越来越多的人沦为进步的牺牲品，他们倍感失落和无助，怀着满腔怒火对手无寸铁的天主教徒、胡格诺派以及贪婪的雇主大打出手。圈地运动给农业带来了合理化改革，长远看将使包括穷人在内的大多数人获益，但问题是饥肠辘辘的人们等不了那么久。在英国，恶臭熏天的贫民窟挤满了背井离乡的擅占空地者；在法国，成群结队的失地农民在乡间乞讨和盗窃。苦难与经济发展如影随形。事实上，不论是工业、

农业、教育，还是政府管理上的进步，18世纪的所有进步都祸福未卜。尽管消极和悲观情绪浓厚，就连启蒙哲人当中也不乏消极悲观之人，但是，进步确实是可喜的，史无前例的动人前景激励着那些幸运的时代弄潮儿。

之所以说“史无前例”，乃是因为这种心理状态十分微妙，难以捕捉，大概也无法加以证实，但我可以肯定，我所描述的18世纪精神状态是人类生活中一种影响深远的崭新姿态；这种姿态远非故态复萌那么简单，也远远超出了最自信的古代理性主义者的想像。这不是说古人始终不幸福，也不是说古人在所有事情上都束手无策、听天由命：他们也研究医学，修筑道路，管理国家。他们渴望理智地生活。但他们认识到，面对无可逃避的现实，这种渴望有如镜花水月，终归要落空。因此，早在罗马帝国时期，这种消极情绪便愈加浓厚，愈加普遍。基督教世界观比它取而代之的世界观还要软弱无力，基督教既是这种世界观的源头，也是这种世界观的反映。吉尔伯特·默里 ⁶ 在一个著名的段落中描绘了这种活力与理性的枯竭，他写道，随之而来的是“禁欲主义和神秘主义的兴起，某种程度上说是悲观主义的兴起；人们失去了自信，不再向往尘世生活，不再相信健全的人类成就；人们对执着探索失去了

兴趣，只是一味祈求获得绝无谬误的启示；人们对国家的福祉漠不关心，一心将灵魂托付给上帝”。默里把这种“宗教情感的强化”称作“英雄气短”。⁷18世纪的体验与之截然相反，我准备称之为“重振勇气”：这是一个神秘主义没落的世纪，一个对生活越来越怀有希望、对人力越来越充满信心的世纪，一个执着探索和批判的世纪，一个关注社会改革的世纪，一个世俗主义日益抬头、冒险之风日益盛行的世纪。

有必要再次指出，18世纪的体验乃是全新的。在整个文艺复兴时期，人们把历史看作一个衰落的过程和不可阻挡的周期循环，从而戏剧性地突显了自身的无力。人文主义者时而对主张逆来顺受的新柏拉图主义顶礼膜拜，时而沉醉于炼金术士对无穷力量的幻想；“命运之轮”成为最常见的比喻：万物皆无常，是亦家族有盛衰，国家有兴亡。诚如马基雅维利所说，不管有多大的生气与活力，人类都只能拿走命运女神一半的东西，另一半始终掌握在那位变幻莫测的女神手中。培根和笛卡尔推翻了这种历史宿命论。笛卡尔在《方法谈》一书的结尾用动人的笔触写到，一门实用科学能使人类成为“自然的主人和所有者”。这门科学“令人憧憬，它不仅能创造出无数的装置，让我们坐享大地的物产和诸般安乐，尤

其还能保护我们的健康，而健康无疑是幸福中的幸福，也是所有尘世幸福的基础”。⁸在笛卡尔说这番话之前不久，培根有针对性地重提了一句几乎被人遗忘的罗马谚语——“人是自己命运的主宰”，并在此基础上提出了审慎清醒而又雄心勃勃的方案。⁹

到启蒙时代，这种自信在新哲学的信徒中已是司空见惯。洛克在日记中写道，“大量的知识领域有待开发和利用”，也就是说，“找到缩短或减轻我们劳作的新发明，或是聪明地综合利用若干权利与义务，以期获得有用的新产品，增加或更好地保持我们的财富（即我们的生活带来便利的东西）”。洛克意味深长地补充说：“人类心灵完全可以创造出这样的发明。”¹⁰相比之下，洛克的弟子沙夫茨伯里勋爵更为注重内心的感受，用古老的箴言来阐述明德克己之道：“明智练达之士会长久而稳妥地谋求秩序、平静与和谐”，从而成为“人生和命运的主宰”。¹¹毫不奇怪，这种箴言和态度也传播到英属美洲殖民地，1770年，托马斯·杰斐逊把“人都是自己命运的创造者”（*faber suae quisque fortunae*）作为自己最欣赏的座右铭；本杰明·富兰克林数年前曾提出在各殖民地开展科学合作的计划，揭示自然的奥秘，增强人类的力量，“增进生活的便利和乐趣”。¹²

在德国文学界，诗人们发掘崇高的普罗米修斯神话的新含义，许多个世纪以来，基督徒满怀虔诚地一再重新诠释这个神话，再度以之象征培根自豪地提出的“知识就是力量”的口号。“我有一个印象，”年轻的康德不无谨慎地写道，“对人类自身力量寄予某种高贵的期盼，有时并非毫无裨益可言。这样一种自信赋予我们所有的努力以活力，使之带有一些锐气，非常有助于对真理的探求。”¹³日后，康德在写作《纯粹理性批判》时少了一些踌躇、多了几分果断。他写到，智力是世间的一股积极力量。人类一手应用理性原则，一手通过理性实验，运用理性探究并且效法自然，这种效法不是抱着学生般的被动态度，而是像法官那样，“强迫证人回答人类设定的问题”。¹⁴实干家们亦是人同此心：1780年，伯明翰印刷商、地方史学家威廉·赫顿以这个时代特有的动人自信呼应培根的主张，“每个人的命运，”他写道，“都掌握在自己的手里。”¹⁵

2

“重振勇气”是多种因素共同作用的结果：自然科学的惊人发展，医学的进步，风俗的改良以及人道主义情感的成熟，传统社会等级制度的缓慢瓦解，粮食生产、工业组织、人口模式的革命

性变迁，所有这些都有助于恢复人们的信心。在这个时代，哲学家们，其中大多是启蒙哲人，创立了增强人类驾驭环境能力的崭新科学。启蒙时代属于大卫·休谟所说的“道德哲学”——社会学、心理学、政治经济学和现代教育——的时代。

时代呼唤这些新科学：这是一个行政管理发生重大变革的时代，有志改革的政府官员陷入与既得利益集团和传统习俗的冲突之中。合理化行政管理和统计方法虽尚属幼稚，却预示着未来的现代福利国家。在行会没落和修道团体式微使工商业资本主义成为主要受益者的同时，“自由放任”的队伍后面却跟着行政管理官员。中世纪福利社会的基础在于可控的组织、不容置疑的社会等级制度和基督教慈善理想，到了18世纪，至少是在欧洲大陆，这些慈善团体大多已经丧失了经济基础和情感诉求；经过一段时期的混乱、有时是纯属无意的冷酷无情之后，世俗良知开始崭露头角。哈布斯堡王朝统治者驱逐耶稣会之后，将没收的耶稣会财产用于社会救济，其他国家的君主夺取了教会兴办的济贫院、医院、育婴堂和学校之后，要么直接没收这些教产，要么使之接受公众监督。在整个欧洲大陆，教育与救济一起实现了部分国有化。

这种社会技术还不成熟，由于积重难返的习

惯势力负隅顽抗而发展缓慢，不过，工业和农业的合理改良带来了革命性后果。事实上，到了18世纪60年代，主要在英国及其美洲殖民地，改良以令人眼花缭乱的节奏加速推进，乃至激起了喜忧参半的反响。费城的威廉·史密斯牧师抱怨说：“建筑业的花销是个深不可测的无底洞。到处在没完没了地扩建、改建和装潢。到处都是拆迁和建筑工地。”¹⁶对进步感到困惑的并非只有史密斯一人。并不守旧的塞缪尔·约翰逊也抱怨说：“这个时代拼命追求革新；世上所有行当都将采用新方法；绞死犯人也将采用新方法；革新狂潮甚至席卷了泰伯恩刑场。”¹⁷不过，为进步欢呼者也大有人在：18世纪70年代，《不列颠百科全书》自豪地告诉读者，18世纪发明家的“发明和改良所散播到整个国家的繁荣，是征服和统治都无法企及的”。¹⁸

这种散播是有组织的、自觉的，因而进展迅速。17世纪为了交流和传播可靠技术信息而建立的科学学会，成为18世纪科学团体效仿的榜样。启蒙时代是一个学会的时代，医学学会、农业学会和文学学会如雨后春笋般涌现，各种学会竞相设立奖项，创办刊物，举办与会者众多的会议。在学会、工厂、作坊和咖啡馆，才智之士挣脱了传统的束缚，往往不再顾忌审美禁忌和宗教限

制，转而全神贯注追求实效；他们与科学家保持联系，推动技术革新。1660—1760年的100年间，英国的专利数量平均每10年有60件；1760—1790年的30年间，平均每10年达325件。与浪漫的传说相反，专利持有人很少是抖灵机的发明者或孤独的天才；詹姆斯·瓦特是这个时代发明家的代表，他身上完美体现了启蒙哲人津津乐道的一个教谕主题：理论与实践相结合、科学与技术相结合。早在1753年，当时瓦特还是一个少年，狄德罗就已经在《对解释自然的思考》一书的字里行间勾勒出未来发明家瓦特的写照。狄德罗在这本小书中重申了培根的比喻，阐明了17世纪的幻想与18世纪的现实、哲学与社会变迁的关系。狄德罗强调，理论思想家与实践思想家必须携起手来，粉碎“自然界的抵抗”。除了耐心系统的实验，有趣的推测也必不可少；就像蜜蜂采花酿造蜂蜜，自然哲学家将实验与推测有机结合起来，一举成为征服者而非旁观者。¹⁹狄德罗认为，艺术反映真实，瓦特的蒸汽机是工业革命的一项决定性发明，完全体现了狄德罗的理想，它的诞生离不开虎克和牛顿以及当时欧洲各国科学家的研究成果。瓦特并不是看到一壶煮沸的水才灵机一动，而是做过精确的实验，有过系统的思考，最终才造出蒸汽机模型。

这种务实哲学不仅推动了机械发明，也催生出使新发明的广泛应用变得切实可行、有利可图的新制度。像蒸汽机和飞梭一样，工厂制度、细致分工、工人与管理者的工业纪律、信用和运输的改善，这些制度发明都是深思熟虑和理性的产物。按照启蒙时代的理解，它们都属于哲学性发明。正如亚当·斯密指出的，这个时代的一些改良是“出自所谓的哲学家或思辨家之手。他们的专长不是从事任何一种具体事务，而是观察一切事物”。²⁰塞缪尔·约翰逊虽然有很原始的经济观，却捍卫亚当·斯密对政治经济学进行哲学探讨的权利，在他看来，“没有什么比贸易更需要用哲学来阐明的了”。²¹

勇气的恢复无所不在、势不可挡。托马斯·马尔萨斯²²既不狂热，也不属于启蒙哲人的阵营，1798年之际，他回顾了这个即将过去的动荡世纪，列举了这个世纪的革命力量：“近年来自然哲学领域接连取得意外的大发现；印刷术的发展加速了常识的传播；上至知识界，下至目不识丁者，热切而自由的探索精神蔚然成风；新颖奇特的政治观点层出不穷，让人眼花缭乱、瞠目结舌。”²³这份清单远远谈不上完备。粮食生产、政治与教育制度的现代化、古典教育的传播、城市的照明、公共卫生、城市安全乃至道路，每每

为启蒙时代的人们提供了哲学反思的素材。1789年，阿瑟·扬²⁴称赞通往伦敦的新收费道路有更大的承载能力，大大促进了流通。他写道，公路“为所有的产业都注入了新人、新观念、新努力和新活力”，还带来了“奢侈品、消费和工业的生气、活力、朝气、干劲”。²⁵这种毫无诗意可言的热切言论准确捕捉到了新的时代精神，洋溢着力量感、对尘世的眷恋以及对生活的热爱。若以如今的标准衡量，18世纪技术简陋，城市生活也不舒适，社会福利吝啬而匮乏，运输和通信不便，营养不良，看病犹如冒险；启蒙哲人虽然表现激进，也并未彻底摆脱前工业化时代的心态：现代性正在经历诞生前的阵痛。然而，在那几十年来，人们目睹了生活正在变得更好、更安全、更轻松、更健康、更可预测，一言以蔽之，更理性。因此，他们的希望立足于现在而非过去，尤其是立足于他们有充分理由憧憬的未来。

饮食也从暴饮暴食升华为艺术与科学。塞缪尔·约翰逊本人是个美食家，他于1778年夸口说自己能写出一本坊间最好的烹饪书：“它应该是一本基于哲学原理的书。”²⁶这话半是调侃，半是白话雅说，但也反映出文化的进步。一介平民都能把饮食当成哲学问题看待，可见勇气已经恢复到何种程度了。

二、启蒙：医学与治疗

1

科学革命显然是促成勇气重振的最大动因，这场革命强烈冲击了传统思维方式，对技术和道德科学产生了深远影响。不论是否属于启蒙哲人的阵营，18世纪的明眼人看得很清楚，医学成为人们自信最直接的源头，也是牛顿学说众多借鉴者中发展最兴旺的学科。医学成为普遍进步最直观、最鼓舞人心的指标：毕竟，最能够激发人们生活热情的，莫过于他们对寿命本身的期望日益提高。

对于启蒙运动而言，医学的重要性超出了医学本身的范畴。医学是启蒙哲人借助经验检验其哲学的试金石；医学既是新哲学的典范，又是新哲学功效的证明。除此之外，医学也让启蒙哲人得以把以前只是若隐若现、模糊不清的愿景转变成一种现实诉求。“我热爱生活，”1748年狄德罗在给著名外科医生索弗尔-弗朗索瓦·德·莫朗的信中写道，“所以我不想死，最好是能一直快乐地活着。如果身体不好，不可能有真正的快乐可言。”²⁷这种观点古已有之，源头可以一直追溯到柏拉图。狄德罗的话能够表明勇气重振的独特新意在于，他认为自己有权期盼健康与幸福两者

兼得。

从一开始，医学就与科学革命密切相关，而科学革命本质上是一场哲学革命；科学革命的先驱自命为病态文明的治疗者。例如，培根借助笔下的乌托邦共和国“新大西岛”，孜孜以求地关注保护健康与治病救人。我们已经知道，笛卡尔把维护健康列为“第一大善事”。因为笛卡尔认为，就连人的心灵，“在很大程度上也取决于身体器官的性情和气质，倘若有某种使人变得比现在更聪明、更能干的办法，我确信我们应当在医学当中寻找”。笛卡尔对这种医学科学寄予了无限的厚望：“与未知的事物相比，我们已知的一切又何足道哉。如果我们能掌握关于病因以及大自然为我们提供的所有药物的完备知识，就能治愈各种身体和精神疾病，甚至还能延年益寿。”²⁸这种想法堪称名副其实的新哲学。

到洛克时代，培根和笛卡尔的那种雄心勃勃的诉求，那种用言之凿凿的预言所伪装的美好期望，引发了职业科学家的共鸣。医学正在褪去中世纪的神秘面纱，切断了与炼金术和占星术的联系，转而成为一门彻头彻尾的哲学性科学，新哲学与医术的结合向当时的思想家展现了两者的力量。莱布尼茨预言，自然哲学的发现和新精密仪器的发明最终将推动一门“重要科学”——“医

学”的“进步”。²⁹约翰·洛克的生平和思想更是集中体现了医学与哲学的结盟。洛克成为哲学家以前曾是一名医生，而他之所以能成为哲学家主要是因为他是医生。医学激发出洛克最重要的哲学反思：“关于一般理论，”他在给莫利纽克斯的信中说，“我完全同意你的看法，它们是时代的祸患，对生命的危害不亚于对科学的危害。它们多半只是白日梦，一旦进入到人们的头脑中，就被当成无可置疑的真理。这等于是从一开始就误入歧途，用自身的幻想去生搬硬套各种病症和治疗方法。我很惊讶，既然西德纳姆医生已经发明了一种更好的方法，人们怎么还会再次退回到这种浪漫的自然科学。我们对于大自然杰作的了解，尤其是对于健康的构成以及身体机能的了解，只能是来自直观的结果，而不是因为我们能够确定大自然的手段和运作方式。”³⁰如这封信所言，托马斯·西德纳姆³¹在洛克心目中是医生的典范，他们两人也是朋友。洛克曾列举了少数作出革命性贡献的科学“缔造者”，西德纳姆位列其中，被洛克誉为“英国的希波克拉底”，而洛克把“经验”当成审视万物的终审法庭，正是对他本人和西德纳姆医学实践的总结。另一方面，西德纳姆也与洛克志同道合，他认为医生不应当沉溺于“玄想”，而应当“潜心研究病史和疗效，经验是惟一的老师”。³²西德纳姆用哲学原理来指导医

学，反之，洛克用医学原理来指导哲学。

像其他许多领域一样，洛克在医学领域也为启蒙运动树立了榜样。我们如今很难理解启蒙哲人何以如此热衷医学，正如我们难以理解他们何以如此崇拜西塞罗，但两者都富有启发性。有些启蒙哲人本身就是医生。博物学家多邦通³³、重农学派的开创者魁奈都是内科医生；著名的自由思想家伯纳德·曼德维尔³⁴是一位执业医师，他的观点令世人震惊，伏尔泰和斯密都受过他的影响；狄德罗编撰《百科全书》不可或缺的多产撰稿者若古³⁵骑士曾在莱顿大学师从常人难望项背的布尔哈夫，获得过医学学位，尽管日后似乎因为哲学而疏远了医学。拉美特利³⁶也是布尔哈夫的学生，他从医学原理中提炼出唯物主义哲学，还在哲学著述中一再提及自己的从医经验。“伟大的医术”，他在最著名的作品《人是机器》中指出，乃是人类最高尚的活动。△其他启蒙哲人也是见多识广的医学爱好者。狄德罗年轻时曾参与翻译罗伯特·詹姆斯³⁷的大部头《医学辞典》。晚年，他重申了自己的信念：医学是一切真知必备的基石。“没有当过解剖学家、博物学家、生理学家或医生的人，”他写道，“很难深入地思考形而上学或伦理学问题。”³⁸为了编撰《百科全书》，狄德罗先后与20多位医生密切合作，尤其

是他的朋友、两位次要的启蒙哲人泰奥菲勒·博尔德和泰奥多尔·特龙钦³⁹。博尔德为人温文尔雅，是个怀疑论的经验主义者，他不仅以医术闻名，还写过出色的医学史。他为《百科全书》撰写的词条传播了医学知识，揭露了医学体系构建者的自负。狄德罗最精彩的对话录之一《达朗贝尔之梦》里的一个重要角色就是以他为原型，这生动表明了启蒙运动时期医学与哲学的密切关系。特龙钦是位名噪一时的日内瓦医生，连巴黎人都去找他看病，他曾给伏尔泰等许多名人看过病。他为《百科全书》撰写的“接种”词条内容扎实，宣传新科学，批驳医疗迷信。

启蒙哲人中的唯物主义者自然有充分的理由重视医学。在他们看来，疾病，包括心理疾病，只是人体机器的失调。不过，自然神论者和怀疑主义者对医学的重视与无神论者不相上下。休谟与英国一代名医关系融洽，其中包括皇家学会会长、军事医学先驱约翰·普林格尔爵士和解剖学家威廉·亨特⁴⁰。亚当·斯密和爱德华·吉本都旁听过亨特的解剖课。兴趣广泛的本杰明·富兰克林也很关注医学，曾积极参与创建医学学会。伏尔泰84载的人生旅程中病痛不断，对医学的了解不亚于其他领域的知识，也就是说，他有十分丰富的医学知识，他曾幽默地表示不信任医生，却从来没

有中断过与医生打交道，而且不仅仅以病人的身份。他曾到莱顿大学旁听布尔哈夫的课，还与格拉弗桑德⁴¹讨论牛顿学说；他毕生广泛涉猎医学书籍，自称读过的医学书和堂·吉珂德看过的骑士文学不相上下。他为宣传接种奔走呼号，痛斥江湖郎中，嘲笑这个神秘行当所谓的秘方，呼吁医生用常识来开处方，他还在自己的相关作品中介绍进步和理智的科学见解。

启蒙哲人对医学的痴迷乃是源于哲学，而非对自身健康的担忧，他们也由此得以在论战时挥洒自如地运用医学术语。他们常喜欢说“破坏是为了建设”，还喜欢用“攻击性”这个军事术语来戏剧化地描述自己的破坏活动。⁴²医学术语被用来证明这种破坏有理，启蒙哲人几乎众口一词地反复重申，反对基督教的斗争就是与一种疾病搏斗。基督教是一种传染病，一种“宗教传染病”、一个“病夫之梦”，这种时而蛰伏却始终充满危险的细菌，是狂热和迫害这两种流行病的潜在根源。用启蒙运动的豪言壮语来说，征服自然与征服启示宗教殊途同归，都是为健康而战。如果我们把启蒙哲人比喻为斗士，那他们就是医学斗士。

如同启蒙哲人的大部分豪言壮语一样，这种医学上的豪言壮语并不仅仅是一种表达方式，而

是准确反映了启蒙哲人的思维风格，虽然这种风格有时是以诙谐的方式来表达的。1765年，牧师、激进的讽刺作家、伦巴第“启蒙学者”（*illuminista*）朱塞佩·帕里尼 [43](#)写了一首赞美疫苗接种的颂诗，并题献给意大利名医乔瓦马利亚·比切蒂。帕里尼在诗中写到，凡夫俗子总是拒斥伟大的新观念，斥之为谬说，如今，一群英国、法国以及意大利的无畏知识分子勇敢地站出来与大众唱反调，预防致命的疾病，用医术保护儿童的生命、对抗冷酷无情的命运：

面对谋杀武器

我们不再软弱和手无寸铁；

我们有了坚强后盾，只要把小家伙细心
种上

在劫难逃也会发生奇迹。 [44](#)

这些诗句在今天看来一本正经得可笑，也确实滑稽可笑；即便是哲学文献也会郑重其事地强调现代医学与现代哲学的紧密关系，几乎将两者等同起来。有一个最突出的例子：在启蒙运动临近尾声的1798年，德国医生约翰·卡尔·奥斯特豪森发表了一篇关于启蒙医学的文章《论医学的启

蒙》，这篇令人啧啧称奇的文章从篇名到内容都刻意模仿康德的《什么是启蒙？》。为了尽可能招摇地模仿康德，奥斯特豪森甚至干脆将康德对“启蒙”的著名定义套用到医学上：医学的启蒙就是“人类在事关身体机能的问题上脱离自我招致的不成熟状态”。⁴⁵有一点再清楚不过，在启蒙哲人看来，医学就是行动的哲学，哲学就是为个人和社会服务的医学。

2

所有这一切听上去荒诞不经，但事实上，哲学性现代医学的理想自17世纪末已经开始占领一批最先进的医学院。莱顿大学是最好的，数十年间它一直被赫尔曼·布尔哈夫主宰者。布尔哈夫学识渊博、精力过人，既是临床医生、教学法学者、化学家、植物学家，也是那个时代最著名、最有影响的医学教授。他教过的年轻医生有好几代，门生弟子遍布整个西方世界，远达美洲殖民地；他还影响了前来旁听的启蒙哲人，虽然他们没有留下来正式入学。布尔哈夫讲授以牛顿学说为指导的医学，做过关于牛顿的演讲，在理论研究和临床实践中应用牛顿的经验方法。他编撰的教科书堪称牛顿式推导的典范，俨然具有《圣经》般的权威，一问世便风行天下，被翻译成多种文字，无缘当面聆听教诲的人士争相先睹

为快。诚然，布尔哈夫比他自己愿意承认的要教条，而且有一点好高骛远和言过其实。不过，他开明的教诲在欧洲和美洲激起了广泛的回响；在他的祖国，他的同事和继承人格拉弗桑德、尼文泰特和穆申布鲁克 [46](#)继续推行他的医疗实践和哲学学说。他们前往英国，拜谒牛顿，与英国科学界和医学界保持联络；回国执教后，他们讲授培根和洛克的哲学，告诫学生远离玄学和假说，应当仔细观察症状、注重临床经验、设计精确的实验。18世纪的医生满怀感激地用那位荷兰导师的名字来命名这个时代。“布尔哈夫时代，”一位英国观察者在1780年写道，“乃是一个值得大书特书的医学新纪元。从前的医学理论全凭推测，如今有了更可信、更科学的外观。” [47](#)也就是说，有了牛顿学说的外观。威廉·卡伦 [48](#)大概是英国最著名的外科医生和生理学家，不过，以“避免臆测”而自豪的人，可不止他一个。 [49](#)

医学日益注重经验、临床研究和实验，从而发生了革命性变化。尽管如此，我们依然可以有把握地说，请18世纪的医生看病，病人死得更快。一批批江湖郎中干着谋财害命的勾当，更有甚者，一些医生虽然认真负责、知识渊博，却往往头脑糊涂、惊人地无知。医师行会自命不凡、墨守成规、享有特权、盲目排外，抵制新观念和

新仪器。许多新药物和外科手术都是由江湖医生首先投入使用的，这些“科学走私者”虽然缺乏医学训练，但更有头脑、更有担当，往往也更富同情心。专业医师轻视体温计和血压计之类的医疗器械，全副心思都放在争夺病人上，甚至不惜大打出手。江湖医生长盛不衰，与其说在一定程度上反映了民众的轻信，不如说是对因循守旧的医生行业的无声谴责。医疗行业的改革已迫在眉睫。1731年，法国外科医生终于从理发师行会中独立出来，英国外科医生也在1745年起而效尤；即便如此，外科医生与内科医师在很长一段时间里一直势同水火。狄德罗生动描绘了医生之间的派系斗争：两个专业医生无视病人的痛苦，站在病床边争执不休。

狄德罗讽刺性地描绘的这个场景表明了启蒙哲人对医学仍有犹疑。自世上有病人以来，医生就一直是被奚落的对象，启蒙哲人更是尽情挥洒这种尖刻的幽默。狄德罗假借博尔德医生之口挖苦束手无策的医生，伏尔泰在笔记里写道：“你必须进食，但不要相信医生，这就像你不得不信教，但不能相信神父。”大卫·休谟警告一位朋友说：“我真心奉劝你，你如果顾惜自己的身体，多少能听一点爱你的人的劝告，那就千万别信医生。你的病能不能好就看能不能做到这一点了。将信将疑也不行，只有不把医生当回

事，你才是安全的。”⁵⁰

这种不信任反映了实情。虽然生命统计资料不足而且不可靠，已知的情况实在让人难以乐观。卢梭在《爱弥儿》中估计半数儿童在8岁之前就夭折了，稍后他又估计有半数儿童能活到青春期，这种不靠谱的估计反映出人们对平均寿命的悲观，也表明当时缺乏精确的统计数据。18世纪60年代末，伏尔泰估计男子的平均寿命是22岁；数年前，狄德罗从家乡城镇朗格勒写信给情妇，哀叹“我们的同龄人真是人生苦短”：狄德罗的儿时同窗大多已不在人世，而他写这封信时只有46岁。⁵¹每一个启蒙哲人都有过身边人夭亡早逝的痛苦记忆。伏尔泰年轻时，路易十四的子孙在短短数年间接二连三地死去：这位老国王的独子死于1711年，长孙勃艮第公爵、公爵夫人以及他们的长子全都死于1712年，最小的孙子贝里公爵死于1714年。“那段悲伤岁月，”伏尔泰日后回忆说，“在人们心中留下了深深的伤痕，在路易十五未成年期间，许多人只要一说起那些早逝者就会潸然泪下。”⁵²

18世纪的每一个家庭都有不堪回首的伤心事。歌德在回忆童年时表示自己根本记不清有多少兄弟姐妹在襁褓中夭折。吉本在回忆往事时冷

静地指出：“新生儿死在父母的前头，这种事情看似反常，其实很有可能，不管有多少个孩子，反正大多数活不到9岁。”吉本还补充说，由于自幼体弱多病，“我的父亲谨慎地给我的每一个弟弟都取名爱德华，以防长子万一夭折，家族依然能够把这个父名传下去”。⁵³这个故事不足为信，因为吉本记忆有误，但即便如此，它仍然令人伤感地见证了这个世纪压倒一切的忧伤。⁵⁴杀婴、虐待孤儿和私生子、疾病，尤其是贫穷，始终是戕害儿童的冷血杀手。“我时常听说，”亚当·斯密毫不夸张地指出，“在苏格兰高地，一个母亲生了12个孩子，只有两个能活下来，这种情形并不罕见。”⁵⁵穷人大批死亡，无从确知究竟死了多少人，即便是财主，长寿也完全属于飞来之福。

但这并不是事情的全部。医学是启蒙哲人嘲笑的对象和悲观的源头，同时也是他们赞美的对象。医学领域取得了名副其实、时常是令人难忘的成就，启蒙哲人为之欢呼雀跃；更让人欣喜的是，他们并未就此止步不前，而是希望能百尺竿头更进一步。有一个事实越来越明显：欧洲正处于人口快速增长的临界点。大卫·休谟在《论古代民族人口的稠密》一文中指出，与流行的观点相反，当时欧洲的人口密度远远超过古代，因

为“战争、瘟疫和饥荒”最终得到遏制。在过去，这三个可怕的因素造成了大规模死亡，一视同仁地给皇室、中产阶级家庭和村落家族带来痛苦。

56

休谟的看法言之成理：1750—1800年间，英国人口从650万增长到900万；18世纪法国人口增加了400万；1720—1815年间，第一个收集可靠生命统计数据的国家瑞典，其人口增长了70%。

57 马尔萨斯对人口的迅猛增长惊恐不安，这等于是间接称颂了医学的进步，18世纪末的欧洲人差不多也是这么认为的。毫不奇怪，这个世纪行将谢幕之际，启蒙哲人认为培根和笛卡尔的期望已接近成为现实。 58

18世纪医学进步的历史虽然引人注目，却不无讽刺意味。直到1750年前后，还有大批有志于成为医学界牛顿的人想找出单一的致病因，试图一劳永逸地用一种终极教条解答所有的健康问题，这反而成了医学进步的绊脚石。直到启蒙哲人的影响力达到巅峰的18世纪中叶，部分由于他们的大力倡导，多元化的经验主义才改变了医学研究的方向。医学还将遭遇挫折，僵化与变通之争、守旧与创新之争也不会就此终结。不过，医学依然取得了长足进步，至少一些统计数字，尤其是18世纪最后几十年的统计数字，让人有理由

感到乐观。例如，英国产科医院报告说，1749—1759年的10年间，每15个婴儿中就有一个在出生后不久夭折；到1799年，这个可怕的比例锐减至每118人中死亡一人；同期的产妇死亡率从26.7%下降为2.4%。伤寒和天花之类的传染病几乎销声匿迹；约翰·亨特和威廉·亨特等外科医生大大完善了外科技术；生理学、产科学、药理学、预防医学和解剖学都取得了重大进展。因此，1801年1月1日，“19世纪的第一天”，美国著名医生大卫·拉姆齐满怀骄傲地回顾了“18世纪医学的改进、进步和状况”：18世纪见证了理性医学的诞生，这种医学的基础是“现代科学之父”“培根勋爵”的原则以及布尔哈夫的学说。在这个世纪，医学理论出现重大创新，解剖学、正确的助产术、明智的疾病分类、外科的专业化取得了惊人进步，新鲜空气和正确饮食对于健康的重要性得到进一步认识，最值得赞许的是破除了迷信：“推翻了很多流行的错误观点，民众乐于思考和讨论医学问题。”最后，他得出结论：“过去30、40或50年的生人，请你们回顾一下，我提到的这些知识领域是否出现了重大革新；更明智的治疗是否让更多的妇女安然度过危险的怀孕和分娩期；如今，残疾人是否比以前少，能养活的孩子是否比以前多。我们的先辈，一家只有四五个孩子，我们却能养活七八个。在我们的学校、街道和家里，到

处可见腰杆挺直、身材很好的孩子，与他们被天花毁容的祖母不同，他们大多安然渡过了天花之劫，脸上没有留下任何疤痕。”⁵⁹人们的脸上也流露出勇气恢复的迹象。

三、时代精神

1

1726年还是1727年的某一天，伏尔泰在英国用刚刚学会的英语写道：“没有信仰自由，贸易自由也难以为继，暴政不仅侵害宗教，也妨碍商业。”⁶⁰数年后，大概是描述英国之行的著名报道《哲学书简》出版后不久，回到法国的伏尔泰再度指出：“在一个共和国，宽容是自由的产物，是快乐与富足的基石。”⁶¹《哲学书简》内容丰富，既有对法国人偏执的抨击，也有对牛顿思想的通俗简介，暗地里还宣扬自然神论，最重要的是深入评述了上文援引的社会学格言。“让英国公民致富的商业，”伏尔泰总结说，“也有助于他们获得自由，这种自由反过来促进了商业，这造就了这个国家的伟大。”⁶²

伏尔泰的这些评论，关键不仅在于指出了英国的富裕、快乐和自由，还在于指出了这三个特

质互为因果、相辅相成。因此，在伏尔泰看来，亲英狂（Anglomania）实际上是社会学的代名词，其他启蒙哲人的看法与伏尔泰不谋而合：英国不仅比其他国家更早、更充分地重振了勇气，还同时具备了重振勇气所需的各项条件。其他法国启蒙哲人和德意志“启蒙学者”众口一词地认同伏尔泰的发现。1729年伏尔泰离开英国后不久，孟德斯鸠于当年年底抵达英伦三岛，英国自由与平等并行不悖的状况给他留下了极其深刻的印象。德国诗人弗里德里希·冯·哈格多恩 ⁶³在开明和世界主义的汉堡长大、接受教育，很容易接受英国独特的生活方式，18世纪20年代，他在英国待过两年时间，见证了这个国家把物质上的富庶用于追求理性，这让他大为动容，回国后还专门写了一首诗。他在诗中写到，在英国，自由和权力保护并慷慨地奖赏勤劳者，科学则得到富人的扶持：

地道英国人的兴趣是多么崇高：

他们的丰裕充实了头脑。

他们把行动的成果和用勇气争取到的所有，

都无悔地投入建功立业；

权力和自由保护着勤奋，被优待送上巅峰：

最富有的人都是科学的支持者。 [64](#)

启蒙哲人从英国学到的一个经验是：勇气的重振具有连锁效应，一个领域的进步会带动另一个领域的进步。新生的力量感从科学家和医生、商人和政府官员传播到整个文明社会。启蒙哲人关于社会由相互依赖、相互影响的各部分组成的观念并不新鲜，他们的独创之处在于运用这种观念来证明自身的重要性。毕竟，如果进步具有连锁效应，那么，宣扬真理、揭穿谬误、树立自信——这些无疑就是启蒙哲人确信自己正在做的事情——就是传播理性，让光明普照，直至照亮未知的领域。于是，启蒙哲人依托那个时代的开明环境，推动启蒙运动向前发展。

18世纪中叶，启蒙哲人把亲英狂热提炼为一条社会学法则。达朗贝尔在为《百科全书》撰写的“绪言”里宣称，艺术与科学一脉相连，共荣共进； [65](#)他在“日内瓦”词条中把这种观点应用于“凭借自由和商业”致富的日内瓦社会。 [66](#)狄德罗也认为政治与社会密不可分，“政治与礼仪，”他告诉情妇索菲·沃兰，“乃是相辅相成的。”他为《百科全书》撰写的词条也体现了相同的思路。“在

人类的理智中，”他在“婆罗门”词条中写道，“世间万事环环相扣”，“一个晦暗观念会牵累相关的观念。一个谬误会让临近的真理蒙上阴影。”幸运的是，他后来补充说，“阴影的中心从未像如今这样稀少和微弱；哲学大踏步前进，光明如影随形，伴随左右”。⁶⁷每一天人们都创造出有用的新事物，抛弃无用的旧东西。毫不夸张地说，《百科全书》收录的大量关于艺术与工艺、哲学与政治、神学与语言的条目，以及彼此呼应、增进知识的参照条目，无不生动地反映出勇气的重振，展现了18世纪文明的多元化、丰富性和活力。

1752年，休谟列举了18世纪文明的要素，阐述了这个时代的风尚。他认为，时代的教化和幸福有赖于政治自由与工业发明的珠联璧合。“工业与机械艺术的改进”通常会“带来自由艺术的提升；从某种程度上说，两者相互依存、缺一不可，否则两者都无法臻于完善。一个时代如果能孕育出伟大的哲学家和政治家、著名将军和诗人，通常也拥有大量熟练的纺织工人和造船工人。我们很难想像，一个能制造出精美毛呢的国家会不了解天文学，会忽视伦理学。各门艺术都受到时代精神的感召；人类心灵一旦从昏睡中苏醒，开动起来，就会四面出击，带来艺术和科学

的改良”。这种改良与社会交往相交织，共同为公共生活带来裨益。“因此，一条牢不可破的纽带将工业、知识和人道联系在一起。”⁶⁸休谟并非耽于幻想之人，他很清楚这条纽带有时是相当纠结不清的：知识可能带来不人道，人道也常常拥有非理性的（即宗教的）根源，工业时而促进、时而阻碍幸福。这些问题错综复杂，但启蒙哲人认为它们都是可以驾驭的。毕竟，时代潮流不正朝着这个方向发展吗？

2

无论虔诚的基督徒是否乐见其成，知识的进步与理性的进步并驾齐驱。18世纪，至少在受过教育的人看来，世界正在褪去神秘色彩。伪科学让位于科学，对奇迹神力的膜拜受到怀疑主义强酸的侵蚀和科学宇宙观的遏制。宗教狂热退潮，常识大行其道，奥古斯丁神学式微，反对“激情”的斗争，各教派对理性主义的接受，凡此种种，无不由内而外地颠覆了神圣。⁶⁹斯威夫特的早期作品讽刺歇斯底里的宗教狂热，艾迪生的《旁观者》杂志揶揄广为流传的迷信。在德意志，托马西乌斯痛斥迫害女巫是非理性的野蛮行径；在马萨诸塞，1700年，罗伯特·卡列夫⁷⁰以理性和真正的基督教的名义，愤怒而辛辣地声讨巫

术审判。像“科学”一样，“理性”成为崇高的赞美之词。建筑乃至诗歌也受到理性原则的渗透，不得不向理性主义屈服（这对诗歌造成了很大的伤害）。相比以往任何一个时代，基督教政治家更常用政治理性来为自己的政策辩护，基督教哲学家更多地致力于阐述合理的理性主义生活哲学。沃尔夫 ⁷¹1721年出版的《关于人类社会生活的理性思考》是这个时代的典型产物：在启蒙哲人看来，如果要思考社会秩序，那最好是理性地思考。祛魅不仅涉及教会及其教义，也渗透到社会生活领域。

这种新精神的一个突出例证是“触诊”的没落。这种历史悠久、非同寻常的信念起源于11世纪，之后迅速传遍整个欧洲，人们认为君主颇为神秘地具备手到病除的神性，这一点远非普通的医生可比。君主的触摸可以治愈各种疾病，尤其是被称为“国王病”（king's evil）的瘰癧（即淋巴结核）。君主的触诊在很短的时间里发展成一种令人难忘、备受珍视的仪式，一直流传到绝对主义时代，成为君主威望的象征之一。然而，到牛顿和洛克的时代，就像占星术和炼金术突然间风光不再一样，触诊也几乎在一夜之间销声匿迹。“怀疑论化学家”罗伯特·波义耳 ⁷²依然公开宣称相信触诊的功效；18世纪初，利奇菲尔德名医

约翰·弗洛耶⁷³爵士显然也是真心建议年轻的塞缪尔·约翰逊最好去接受安妮女王的触摸。从那以后，随着政治理论家开始把君主视为凡人（正如斯宾诺莎令人信服地把《圣经》视为一本普通的书籍），怀疑主义高奏凯歌。孟德斯鸠敢于在《波斯人信札》里影射法国国王有如一个“大魔术师”，轻信的臣民相信他的触摸能“手到病除，包治百病”。⁷⁴这番俏皮话让当局大为恼火，但并不妨碍孟德斯鸠入选法兰西学院，因为有太多显赫人士站在他这一边。30年后，狄德罗的《百科全书》兼顾了理性主义与爱国主义：若古骑士——像那位主编一样，他也不是基督徒——在“瘰癧”条目中质疑英国国王有治病的能力，但只字未提法国国王，弦外之音留给读者去品味。触诊传统在波旁王朝得以延续，1825年查理十世登基后再度恢复了这种古老的仪式，但已是江河日下，当然也不会有任何疗效。

路易十五继续充当“瘰癧医生之王”（*rex scrofularum medicus*），伏尔泰像过去一样含沙射影地开一些不敬的玩笑，也一如既往地把英国作为仿效的榜样。在描述英国人哲学素养的一则笔记中，伏尔泰突然插入一句题外话：“在无知的时代，国王必须能够治好瘰癧；如今不劳陛下的大驾了。”⁷⁵日后，他又在《关于〈百科全书〉

的问题》中提醒读者，威廉三世已经放弃了这种不值得信赖的特权：“一旦理性降临”法国，“每一种神圣时尚都将销声匿迹”。⁷⁶安妮女王倒是恢复了业已放弃的仪式，但只是敷衍了事而已；随着1714年汉诺威王室登上英国王位，触诊在英国彻底绝迹。“这种习俗是当今王室主动废止的，”大卫·休谟在《英国史》里写道，“他们意识到，它不再让老百姓感到惊奇，只会沦为有识之士的笑柄。”⁷⁷在这个问题上休谟真是表现出了罕见的乐观。像普遍的启蒙一样，祛魅在很大程度上是一个教育问题，从而也是阶级问题。很多穷人，尤其是新教国家的穷人，都不去教堂，但并不表示他们不再迷信或是抛弃了神话。在之后的许多年里，被有识之士嗤之以鼻的奇迹依然能够让老百姓啧啧称奇。理性在成长，但并非比比皆然。

3

18世纪理性的昌盛与其说是理性主义的胜利，不如说是“讲究情理”的胜利。理性与人道之间并非泾渭分明，而是往往被混为一谈。在感伤戏剧《私生子》里，狄德罗的一位代言人兴高采烈地把理性、优雅和德行相提并论：“野蛮人当然还是有的。什么时候会没有野蛮人呢？但野蛮时代已经过去。这是一个开明的世纪。理性蓬勃

发展，这个国家的书籍中充斥着理性的箴言。人们几乎只看这类引人向善的书。”⁷⁸这话有点儿不切实情，事情没有狄德罗想得那么简单，世人也没有他想得那么良善。不过，这个批判的时代也是一个人道的时代。“政治艺术的知识将水到渠成地带来温和与中庸，”大卫·休谟指出，“因为它教给人们的人道准则远胜于苛刻和严厉。”因此，发生暴乱的概率下降，即使发生暴乱，也不会被穷途末路之徒硬撑下去。“人们的性情日益温和、知识逐步积累，人道精神发扬光大，成为区分文明时代与野蛮和蒙昧时代的主要特征。”不仅暴乱不像从前那么“悲惨”，对外战争也没有从前那么野蛮，战士退役还乡后能回归常人的生活。⁷⁹这并不是休谟的一厢情愿，歌德也像启蒙哲人那样确信“世间万物皆相关”，日后也深情地回顾了这个改良的时代，在这个时代，不光是年轻的律师，就连年长的法官都不乏人道热忱，人们竞相宣扬德行观，将这种观念贯彻到日常行动之中。行会、医师行业和宗教团体的偏执得到有效遏制：“一个又一个阻碍被冲破。”⁸⁰看来，不管是法庭、政界还是战场，理性都成为人道精神的温床。

之前的时代从来不乏仁慈之心。有人施舍穷人，有人同情不幸。18世纪人道精神的新意在

于，它构成了普遍的重振勇气的一部分。这种乐观主义的德行观不仅源于宗教成规，也是建立在科学进步的理性基础之上。慷慨是一个进步社会负担得起的奢侈品。

像理性一样，人道精神也在虔诚的基督徒当中找到了坚定拥护者。正是在德行这一点上，启蒙哲人与基督徒殊途同归。他们尽管动机不同，但不约而同地认为应该废除奴隶制，拯救私生子，废止残忍的刑罚，救济不幸者。许多现代基督徒坚信“基督教慈善事业”是最高贵的宗教美德，亨利·菲尔丁⁸¹只是其中之一。作为一个极其虔诚却饱受自我怀疑之苦的信徒，阿尔布莱希特·冯·哈勒⁸²坦言：“如果可能，我希望后人不但把我看成真理之友，也把我看成人类之友。”⁸³虽然约翰逊与伏尔泰并不步调一致，他们却异口同声地谴责当局审判和处决海军上将拜恩⁸⁴，两人为拜恩辩护的原因不尽相同，但态度同样坚决。介入此事给伏尔泰带来的声望要超过约翰逊，他的一句脍炙人口的俏皮话更是传诵一时：时不时枪毙一个上将不是坏事，“可以激励别的上将”（pour encourager les autres）。不过，约翰逊的介入能让我们更好地了解18世纪，虽然他为拜恩所作的辩护更为朴实无华。毕竟，伏尔泰是在事后说俏皮话，难免有耍嘴皮子之嫌。约翰逊至

少看上去更讲道理。他并非激进分子，而是个头面人物，与伏尔泰不同，他一本正经的信誉是不容置疑的。[85](#)

其实，塞缪尔·约翰逊的人道冲动与启蒙哲人的人道情怀相去不远。像启蒙哲人一样，约翰逊并非稀里糊涂、不分青红皂白地滥施同情，而是明辨是非、爱憎分明。他谴责奴隶制，始终不渝地同情不幸者、受害者和穷人。诚然，约翰逊对于情操生活抱有疑虑，留恋老派的权威，他的人道情怀难免陷入情感纠结之中，但至少他的一些保留意见是入情入理的。18世纪的人道精神不乏自相矛盾之处，也沾染上了伪善的污点。恻隐之心与剥削并行不悖：人们对海外奴隶的命运深感悲痛，却又无动于衷地把本国儿童送入矿井。然而，愤世嫉俗属于非历史主义的态度，至少在这件事情上如此。当时的这种顾此失彼的人道精神乃是笨拙地回应前所未见的社会变迁，它是一种渐进的、往往很费力的尝试，旨在形成一种一以贯之的态度，以适应正在挣扎着诞生的新社会。

这种不完善、不时还自相矛盾的人道精神广泛传播开来。等级森严、贵贱分明的社会等级制度依然颇具吸引力，但在社会强音和对社会流动的渴望的冲击下已是强弩之末。尤其是西欧社会的中间阶层，父亲对子女、丈夫对妻子的权力大

大削弱。17世纪的父权制家庭模式逐步让位于核心家庭，新兴的家庭模式划清了家庭与社群的界限，家庭内部也日趋亲密和平等。在日渐扩大的有限范围内，少女获准自行选择伴侣。18世纪的小说描绘了父母意志与自由恋爱之间无法调和的冲突，但是，正如理查森的小说所见证的，为了门当户对，强行把女儿许配给她不喜欢的人的做法即便算不上卑鄙，也逐步变得落伍。父母懂得人情世故，子女择偶时应当征求父母的意见，如果父母反对，子女就应该发自内心地听从父母，但是正如一位作者在1739年写道：“择偶更多关系到男女双方的幸福，而不是他们父母的幸福。选择的后果是由年轻夫妇承担的，因此应当由他们自己来选择。”家庭领域正在发生改变，朝着自由的方向发展。

这种改变之所以可能，主要是有理性为自由保驾护航。男女双方相互尊重、冷静清醒、深思熟虑的理性之爱上升为一种社会理想。1749年，一位道德家以这个时代特有的口吻指出：“有一种爱是理智、自然、清醒和明理的”，只有这种爱，而不是疯狂迷恋或放纵的性激情，才是选择终身伴侣的合适向导。英国人率先倡导这种理性的爱，也表达得最为铿锵有力，在法国和一些比较开明的德意志邦国，也有人略带羞涩地表达了相同的观念。感伤小说理想化地描绘了理性之

爱，道德说教期刊则进行了详细分析，就连英国上院也曾讨论过这个问题。在谈及旨在防止草率婚姻的1753年《婚姻法》时，希尔斯伯勒勋爵指出，“婚姻双方的相互关爱是婚姻的基本要素”，他接着解释说，他指的是“一种庄重而专一的爱，而非冲昏头脑的一时感情冲动”。⁸⁶可见，像其他问题一样，人们在微妙的爱情问题上越来越信赖理性，也越来越人道。

婚姻观念随之改变。在整个17世纪，婚姻被视为一种神圣的制度，一种管理财产和控制继承权的合法手段；到启蒙时代，婚姻被视为一种体面而严肃、本质上是世俗的伙伴关系和契约。对于许多人来说，长久以来的一夫一妻制基督教理想已成为一种合宜的现实，就连那些婚姻不美满的启蒙哲人，也觉得应该用自身的哲学来赞美婚姻制度。利希滕贝格在很多事情上都很蹩脚，恶劣的夫妻关系尤其让他苦不堪言，但他仍然认为友谊“乃至美满婚姻的纽带”让人愉悦，因为两者都让人的自我得以进入到“任何个体都无法涉足的广阔空间”。两个人结为夫妻不仅不会丧失自身的个性，反而会保持“有益的差异”，这使得共同生活成为极惬意之事。一个人如果想诉苦，“对着另一个自我诉苦，说不定会有所帮助，对诉苦的深切同情其实就是一种帮助。如果

喜欢听人称赞自己的长处，他不妨把另一个自我当成听他自吹自擂的听众，不必担心会丢脸”。

87

18世纪的氛围比之前的世纪更宽松、更少压抑，妇女和儿童获得了前所未有的尊重和权利。在17世纪，几乎人人都认为妇女的地位低于男子，弥尔顿对亚当和夏娃的描写就是一个明证。然而，到17世纪90年代末，一贯开风气之先的丹尼尔·笛福大声斥责他的男性同胞卑鄙地对待妇女。只要让妇女像男子一样接受教育，他在《英国商业方略》中指出，妇女的所谓劣势很快就将消失。18世纪追随的是笛福而非弥尔顿。

启蒙哲人很熟悉智慧女性，想一想狄德罗与索菲·沃兰、伏尔泰与夏特莱夫人，以及款待世界各地启蒙哲人的巴黎名媛贵妇，这个问题也就无须多言了。启蒙哲人平等对待她们，甚至把这一点列入改革议程之中。不过，启蒙哲人虽然以自己的方式成为女性主义者，但他们并非全心全意的女性主义者。对女性的恐惧由来已久，古人认为女性是遭天谴之人和堕落之源，想要摆脱这种根深蒂固的迷信绝非易事。大卫·休谟表达了一种进步观念：“婚姻乃是双方彼此的承诺”，他反对“男性专制”，认为这将“破坏大自然确立的两性间虽不平等却是接近的地位”。休谟非常享受女

性的陪伴，他曾相当可爱地表示：“我们与女性的自由交往比任何其他发明更能为社会带来光彩、生气和优雅。”⁸⁸不过，就连休谟也未能完全摆脱传统的偏见，他在有关女性的文章中表现出不常有的矜持，还重提一种老掉牙的陈词滥调：女人是一个“几乎让人很难理解的”对象。

⁸⁹《百科全书》也流露出同样的矛盾心理，理想女性被描绘为虔诚、节俭、温柔、整洁，尤其是顺服的家庭妇女。像休谟一样，《百科全书》用一些不会用于男性的词汇来形容女性：动人、娇媚、珍爱、神秘。另一方面，它猛烈抨击女性没有任何法律地位的状况，指斥这种状况违背了全人类的自然平等，无视一个公认的事实：女性往往比男性精力旺盛、能干和聪明。女性的所谓劣势大多是男性支配地位造成的恶果。在《论女性》一文中，狄德罗有理有据地阐述了类似的观点。

旧观念根深蒂固，启蒙哲人当中也不乏死抱着这些旧观念不放的人，然而，开明的大众慢慢不再把受过良好教育的女性看成是怪物和笑柄，也不再视之为以反常的才智诱惑男人的性别陷阱。当时的煽情感伤文学虽然大多是庸俗之作，却从一个平等的视角描绘女性，从而有助于揭开女性所谓的“神秘”面纱，这种神秘感其实是来自

对女性性别能力的隐秘恐惧。在拉克洛⁹⁰的小说中，歹毒的梅特伊尔侯爵夫人向男人宣战，为女性几个世纪以来遭受的压迫复仇；她表示，女性要想获得男人的平等对待，还有很长的路要走。像许多革命一样，梅特伊尔的性别革命表明受迫害者斗志昂扬。

18世纪儿童的生存状况也有两面性。一方面，农庄和工厂剥削儿童；另一方面，人们开始意识到儿童也有自身的权利。从中世纪直到整个16、17世纪，成人历来把儿童看成是玩具、奇异动物或小一号的成人。儿童与成人相处，玩成人的游戏，穿戴小的大人衣服，还参与露骨的性游戏。没有人知道儿童的确切年龄，即使不记得也无关紧要。从经济上说，儿童的重要性主要在于他们是劳动力的来源；从法律上说，他们是传宗接代的一环。儿童的处境迟迟得不到改善。16世纪末，蒙田回忆说自己失去过“两三个襁褓中的孩子，虽不无惋惜，倒也算哀而不伤”。⁹¹蒙田并不是冷酷之人，他还曾劝告人们善待儿童；他这番话最骇人听闻的地方不在于他没有因为孩子的夭折而悲痛，而是他竟然记不清究竟夭折过几个孩子。从18世纪开始，儿童夭亡让人痛苦不堪。卢梭是一个典型的浪子，把生下的每一个孩子都送到孤儿院，但他至少清楚地记得遗弃过几

个子女：5个。1693年，洛克在《教育片论》中提出了一种新的儿童观，在英国和欧洲大陆产生了经久不衰的影响。18世纪20年代，德国的道德说教周刊大张旗鼓地反对忽视和虐待儿童，倡导明智而人道的教育改革。不过，恰恰是卢梭率先在《爱弥儿》中全面阐述了现代儿童观。

像绝大部分知识创新者一样，卢梭只是系统阐述了许多人隐约意识到的东西：儿童有自身的需要、自身的权利以及自身的成长规律。《爱弥儿》像感伤小说一样读者众多，激发起一种儿童崇拜，至少在欣赏格勒兹风俗画的那些人当中是如此。当然，像当时大部分人道主义观念一样，这种崇拜也有言行不一的地方，很多支持者只对自己的孩子或是同一社会阶层的儿童才表现出人道情怀。随着社会日趋复杂化——这是现代性的代价之一，阶级藩篱日益森严；矿场和工厂都急需童工，体面阶层则极力阻挠下层社会向上爬。因此，很多政治激进派担忧劳动力供应短缺，担忧民众不再顺从，因而开始流露出社会保守主义的倾向。众所周知，伏尔泰不赞同为工人子女提供教育；在英国，慈悲为怀的基督徒兴办的慈善学校除了灌输宗教祈祷和服从，其他一概不教。这种自相矛盾的状况十分普遍，塞缪尔·约翰逊宣称完全能理解为什么有人不喜欢孩子，并断然表示自己就不喜欢孩子，不愿生儿育女。不过，记

录下这番话的博斯韦尔却还告诉我们，约翰逊在“各种场合”流露出“对孩子们的喜爱”，博斯韦尔意味深长地把这种喜爱视为约翰逊“真正人道和仁慈的确凿证明”。⁹²聪慧而有抱负的路易丝·戈特舍德是道德家和批评家约翰·克里斯蒂安·戈特舍德的妻子⁹³，她在丈夫的精心指导下，成长为一名知识分子，也从中得到了莫大的乐趣。她坦承自己幸运地没有子女，因为母亲必须爱护和照顾孩子，会妨碍女性的学术追求。⁹⁴其实，这种矛盾心理本身就见证了儿童观的发现：正是因为享有各项权利（这些权利是蒙田无法理解的），儿童才会成为学者家庭的累赘。未来显然取决于这种两难状况朝着有利于儿童的方向发展，取决于孔多塞这样始终不渝坚持普及教育理想的激进分子。

总体上看，人道精神正在成为一种现实美德。直到17世纪末，围观绞刑或刑讯的风气依然十分普遍，针对宗教异己分子或性越轨者的残忍手段总是能博得围观者的欢呼喝彩。不论是塞维尼夫人⁹⁵，还是莫里哀喜剧里一些有同情心的角色，都把观看行刑当作消遣。到18世纪，只有贱民和有特殊癖好者还能从这种消遣中得到满足。1699年，费奈隆⁹⁶在《泰雷马克历险记》中谴责战争与残忍；1722年，笛福在《杰克上校》中满

怀同情地把一个年轻窃贼描绘为环境的牺牲品。这些作家都是悲悯之心的倡导者，仅仅数十年后，这样的观念就已司空见惯、人尽皆知了。1746年，英国最后一次把叛逆者的头颅挂在坦普尔栅门⁹⁷上示众，以半便士的价格出租望远镜供人观看的小贩也随之绝迹；1783年，公开处决被废止，改为在监狱里秘密行刑（这项革新让约翰逊颇为遗憾，他认为公开处决具有威慑作用）。在普鲁士，玩世不恭、等级意识浓厚的腓特烈大帝限制残酷的刑罚，谨慎地推行旨在弘扬人道（Humanität）的社会政策。欧洲各国的法律，尤其是保护财产的法律，始终十分苛刻，一些国家甚至推行更严酷的法律。但是，英国的法官往往不愿轻易定罪，而法国高等法院通常会从轻量刑，尽管偶尔会陷入歇斯底里般的穷凶极恶。

人们开始到社会环境中寻找酗酒和犯罪的原因，不再把贫穷看成是上帝的安排和对懒惰的惩罚，而是看成一种不幸和社会弊病。不过，这种人道的功利主义社会学仍然有争议。在法国，不知疲倦的慈善事业倡导者、修道院院长圣皮埃尔⁹⁸发明了bienfaisance（慈善）一词，伏尔泰对此赞叹不已，但虔诚的保守派大唱反调，抵制慈善的世俗化。在英国，身为治安法官的亨利·菲尔丁同情被告，因为发明了“‘善心’（goodness of

heart) 这个习语”而受到指责。⁹⁹在普鲁士，富裕的容克地主冯·罗霍男爵¹⁰⁰具有无与伦比的同情心，仁慈地对待庄园里的贫苦农民，他兴办学校，编写课本，还撰写小册子宣扬普及教育。腓特烈的大臣冯·策特利茨并非冥顽不化之人，罗霍的举动让他百思不得其解：除了顺从，农民还有什么可学的？“农民的形而上学教育不宜过多”，只有“狂热的世界主义者”（cosmopolites enthousiastes）才会试图“把农民变成哲学家”。

¹⁰¹

实际上，18世纪“狂热的世界主义者”为数不少、影响颇大，而且人数和影响与日俱增。孟德斯鸠用铿锵有力的格言道出了他们的心声：“对我个人有益却对我家人有害的东西，我不愿考虑；对我家人有益，但对我的国家有害的东西，我宁愿放弃；对我的国家有益却对欧洲有害，或者对欧洲有益却对人类有害的东西，我视之为犯罪。”¹⁰²

社会各阶层都受益于新的人道精神，扶危济困之风压倒了制造苦难之风。高官显贵也发现失宠后的下场没有过去那么悲惨。在整个17世纪，被罢黜的大臣往往要么被杀头要么进班房；到18世纪，他既不会丧命也不会被抄家，只会被逐回自己的庄园，晋封为贵族或是禁止涉足政坛。贺

拉斯·沃波尔 [103](#)指出，理性（他指的是明智的人道精神）开始“在世界事务中发挥支配作用”，人类的理性得其所哉。偏见和暴政并未销声匿迹，但至少不会再制造新的“迫害者和殉难者”。诚然，“首相不会再死于绞刑台，异教徒也不会被送上火刑堆，俄国女王饶恕了对手，即使在土耳其，绞索也松开了”。沃波尔没有提及的是：在斯堪的纳维亚，政治犯依然被囚禁在小牢房里；在伦敦，遭遗弃的私生子活活饿死在街头；在哈布斯堡王朝领地，犹太人遭到屠杀，并于1745年被逐出布拉格。然而，他并非是出于冷酷无情才遗漏这些人。[104](#)这些不幸者的今天就是大多数人的昨天，如今这样的人毕竟已是少数。日后的评论者往往想不通18世纪的人何以如此乐观，事实上，他们实在没有理由不乐观。

劳苦大众的命运也有所改善，人们逐渐承认他们也有真情实感和生存权。亚当·斯密提倡给予工人“丰厚的劳动报酬”，这种激进的主张并非史无前例。[105](#)约书亚·韦奇伍德和大卫·戴尔 [106](#)等工厂主建立模范村，为工人提供基本的社会保障。他们凭借精明的家长式作风从这种人道情怀中获益，但他们的所作所为至少隐约意味着，人们开始用新的眼光来看待一个传统上被排除在人道关怀之外的阶级。杜克洛充满同情地谈到这些“工

作的牺牲品”（victims du travail），还希望读者能够理解他的感受。¹⁰⁷在英国和法国，许许多多高级神职人员、工厂主、乡绅和文人倾注大量的时间、精力和感情，参与到废除奴隶贸易的运动之中，其他国家也出现了废奴运动，只是声势没有这两个国家浩大。爱德华·吉本为人淡泊、性喜嘲讽和以自我为中心，但他宁可自己步行也不愿让脚夫抬着翻越阿尔卑斯山口，因为他把他们看作是“我的同胞”（mes semblables）。在游览杜林的镀金宫殿时，吉本心中时常浮现一个念头：“萨瓦人的村庄里，时刻有人死于饥寒交迫和贫穷”。¹⁰⁸就在吉本为奢侈与贫困的巨大反差唏嘘不已的同时，正在马利城堡中漫步的狄德罗出于相同的人道精神表达了对穷奢极欲的厌恶。“站在庭园的中央，”他在给索菲·沃兰的信中说，“我不禁对勒特诺尔心生钦佩，我想这杰作是出自他的手笔。但此时此刻我却想起了亨利四世和路易十四的故事。路易把亨利带到这座宏伟建筑面前，亨利却说道：‘儿子，你说得一点儿不错，这里很漂亮。但我想看的是戈内斯村农民的房子。’我想，当他看到，就在离这些富丽堂皇的宏伟宫殿不远的地方，农民上无片瓦遮身，下无果腹之粮，不知道会作何感想？”¹⁰⁹从这些日常私语所蕴含的苦闷情绪中，我们不难看出新生的世俗性社会良知的踪影。

人道主义者把知识看作是人道精神的温床，在他们看来，人们的麻木不仁并非是由于天生残忍，而是残存的无知使然。亨利·菲尔丁不同情身体健全的乞丐，他认为应当救助的穷人反而没人照顾，因为他们根本不为人所知。他劝告国会议员和其他负责人应当多到贫民窟走走，“只要到这座城市的郊区走一趟，”他写道，“看看穷人居住的地方，映入眼帘的人类苦难景象足以打动每一个还算是人的人，让人顿生怜悯之心。看到一家人没有任何生活必需品，饥寒交迫、衣不蔽体、污秽肮脏，在肯定会接踵而至的疾病中煎熬，究竟什么样的人还会无动于衷。啊！究竟什么样的人在看到这样的场景时会麻木不仁？”他接着明确指出，“这样的惨绝人寰”“鲜为人知”，“几乎无人为之心伤”。¹¹⁰这种新声音不是发自不谙世故之人，而是出自一个敏锐的观察者，一位经验丰富的法官。

这种新生的仁慈心无远弗届，菲尔丁称之为“荣耀的善念”。普雷沃¹¹¹神父谴责战争是“理性和人道”的堕落，虽然战争不会就此消失，普雷沃却有了许多追随者。和平主义仍然是一种乌托邦理想，人们旗帜鲜明地憎恶战争。腓特烈大帝的大臣赫茨贝格¹¹²劝告人们至少在和平时期要节制自己的爱国主义；塞缪尔·约翰逊从来不乏爱

国热情，同时又始终将人类利益置于国家利益乃至个人利益之上。¹¹³重商主义是一种服从政治需要，确切地说是军事需要的经济政策，它把财富、人口、商业繁荣视为国际舞台上争权夺利的手段。自由放任时代之初，进步人士将竞争看作是战争在商业领域的继续。例如，休谟在有着意味深长的标题的《论贸易的猜忌》一文中表示：“不但作为人类的一员，我要为德国、西班牙、意大利乃至法国的商业繁荣而祈祷，而且作为一个英国国民，我也要为它们祈祷。”¹¹⁴18世纪最伟大的探险家库克船长¹¹⁵引以为荣的不是自己的英雄业绩或地理发现，而是“找到了让船员保持健康的方法”。他在第二次环球航行报告的末尾写道，这个发现“将使每一个心怀善意的人都意识到这次航行非比寻常，关于南方大陆的争议无足轻重，哲学家也不再对此众说纷纭”。¹¹⁶面对这样一种氛围，难怪保守主义者会像向往神话般过去的罗马人一样哀叹美好的旧时光一去不返。1787年，约翰逊的朋友、他的首位传记作者约翰·霍金斯爵士傲慢地表示，囚犯得到罕见的仁慈待遇，被告在法庭上被以礼相待，罪犯像是要逃脱惩罚，“我们生活在一个人道精神大行其道的时代”。¹¹⁷对于霍金斯之流来说，这真可谓一个不幸的发展。

18世纪，良好的礼仪（good manners）从彬彬有礼的小圈子向外传播开来，如同人道主义的发展历程一样，移风易俗的过程不仅具有暧昧性，也最终取得了成功。manners/mæurs ¹¹⁸（这两个词的准确对译之难简直让翻译者绝望）的确切含义并不明确，它们在语言地图上没有确定不移的版图。古往今来，行为准则的确立都要经历极为艰难的过程。要求人们谦恭有礼的教导不绝于耳，这不仅反映出世人缺乏这种素质，也表明它上升为一种新的社会理想。可以肯定的是，对于许多人来说，优雅之美美在让人耳目一新；文雅也很难掩饰可怕的粗鲁。英国和法国不仅是启蒙运动的两大中心，也是现代礼仪的发源地。当时，去过普鲁士的旅行者都感觉回到了自然状态。18世纪初，普鲁士国王腓特烈·威廉一世 ¹¹⁹ 举止粗野得像一个野蛮人，考虑到威廉一世出身行伍，这倒也在情理之中；让人失望的是，他的儿子腓特烈大帝据说颇有教养，其实不过是把父亲的兽行提升为粗野的恶作剧。

良好礼仪给各个社会阶层带来了教化。几百年来一直不可一世、固执己见、粗鲁蛮横的贵族开始收起与生俱来的傲慢，或真心或假意地奉行“高贵义务”（noblesse oblige）或平易近人（Leutseligkeit）的准则。下层阶级，尤其是城市

穷苦劳动者，言行举止也开始讲求体面。19世纪初，对残酷的现实始终保持清醒的著名激进思想家弗朗西斯·普莱斯 ¹²⁰以亲身经历回顾了伦敦的发展，他承认工业革命至少在礼仪方面让英国各个社会阶层都受益匪浅。几乎所有居民都有“礼仪与道德水准的提升”，“与艺术、制造业和商业的进步并驾齐驱”。¹²¹礼仪成为生活的润滑剂。1726年，一个出身古老贵族世家的纨绔子弟罗昂骑士认为自己受到伏尔泰的侮辱，便叫侍从当众痛打了伏尔泰一顿，但这已是粗野时代的遗风。大多数情况下，辩论取代了决斗，不论是立法机关、法庭还是街头巷尾，人们更愿意讲理而不是打斗。年轻的塞缪尔·约翰逊初到伦敦时曾目睹有人为了让不让路打成一团。几十年后，类似纠纷已经杜绝。“事情已经定了下来，”博斯韦尔在1773年写道，“行人靠右。另外，如果行人靠右行走，那么对面的人就要让路。以后再不会有争执了。”¹²²

18世纪的礼仪尚属新生事物，难免失之忸怩作态和过犹不及。切斯特菲尔德告诫儿子不要在上流场合当众大笑；暴发户们用矫揉造作来掩饰思想贫乏；仁慈的君主全然忘了他们本应引领一个社会诚信的新时代，反而纵容和陶醉于令人作呕的恭维：格里姆在给俄国叶卡捷琳娜 ¹²³的信中

表示甘愿做她的一条狗。“凡是有点儿教养的人，”塞缪尔·约翰逊指出，“宁可被人称为无赖，也不愿被人说没有风度。”¹²⁴这样的诛心之论成为18世纪自我批评的主题。

这种自我批评理所当然、并不鲜见，卢梭等文化批评家纷纷开展了这种自我批评。不过，深刻的社会变迁不可避免地伴随着浅薄和做作，相比温良恭俭让的教化作用，这种浅薄做作无足轻重。塞缪尔·约翰逊别出心裁地把“良好的教养”定义为“做作的善意”，¹²⁵他所说的“做作”并不是“虚伪”，而是“自觉的”和“刻意的”。约翰逊确信并且强调，这种教养有“重大社会意义”。毕竟，伪善并非心安理得之事，大多数人很难长期承受伪善带来的心理压力。从众跟风未尝不能转化为一种持久的行为模式，说到底，习惯是培养出来的。

夏尔·杜克洛在《论风俗》一书中通情达理地揭示了18世纪中叶风俗的重大变迁。杜克洛认为，作为对社会行为细致的批判性观察，“风俗科学”确凿无疑地表明18世纪见证了一场有益的行为举止革命；他不赞同对原始时代的怀旧。杜克洛承认优雅会被滥用，但他宁愿要表里不一的优雅，也不要名副其实的粗鲁；优雅可以减少犯罪，改善政治生活，让人彬彬有礼。“人们已经

在不知不觉中喜欢上了文学、科学与艺术，”他断定，“即使是不喜欢的人也会装作喜欢。” [126](#)

半个世纪后，伊曼努尔·康德的感人故事生动地表明了礼仪在启蒙时代征服了多么广大的领地。大约在逝世前一周，当医生前来探望时，80岁高龄的康德虽然身体极为虚弱，仍然起身相迎，有气无力地感谢医生在百忙中抽空前来。医生劝这位病人坐下，但康德非要请客人先坐，然后鼓足力量，颇为吃力地说道：“对人性的感觉尚未离我而去。”（Das Gefühl für Humanität hat mich noch nicht verlassen.）一位目击者告诉我们，医生闻听此言，眼泪几欲夺眶而出。 [127](#)

这是一个感人肺腑的瞬间，康德的谦恭有礼并非虚文浮礼，它表明礼仪在当时已被看成人道精神的一部分，被视为人道精神的表达。狄德罗曾告诉索菲·沃兰：政治与礼仪是相辅相成的；诚哉斯言。

不少论者总是苛刻地指出，18世纪传播人道精神的载体——小说、笑中有泪的喜剧、家庭牧歌和风俗画，过于迎合新兴大众的拙劣品味。中产阶级所受教育有限，追求廉价的情感满足和低级趣味的情色刺激，自然会喜欢普雷沃笔下因为情人曼侬难过而伤心落泪的格里欧骑士；自然会

欣赏格勒兹笔下那些最异乎寻常的家庭场景；自然会在读理查森的小说时泪流满面。感性往往降格为感伤，想逃避现实人生的男男女女把廉价的眼泪当作自欺欺人的便利手段。

从美学和社会角度看，人们对于这个时代的感伤和情感浮夸的批评大多言之成理。不过，当时的感伤作品也依然是推动人道精神普及的因素。所谓感伤，无非是将有价值的情感虚耗在无价值的事物之中，但它也能唤起人们对有价值事物的关注，在我看来，18世纪的感伤就是如此。德国作家的感伤主义¹²⁸固然助长了读者难以自拔地沉浸在忧郁之中，对生活始终抱有消极的态度，但也间接地向读者传达了同情、怜悯和爱的价值观。这些作家或许并没有把他们所谓的真实人性（wahre Menschlichkeit）看作一个崇高的观念，但即使是平凡的“真实人性”，也意味着抛弃兽性和恣意妄为的攻击性。亨利·麦肯齐¹²⁹风行一时的小说《多情的人》中，主人公几乎在每一页都会哭泣，现代读者难免会厌烦乃至反感书中的说教和伤感忧郁。但是，主人公的眼泪没有白流，它们预示着一种理性、人道的社会政策。麦肯齐小说的主人翁同情不幸的妓女，哪怕她们并非人人都有一颗善良的心；可怜的疯子 in 疯人院里的悲惨命运也让他伤心不已，因为每周日下

午，冷酷无情的看护都会把他们带出来让游手好闲的访客参观。有论者认为，麦肯齐的《多情的人》和狄德罗催人泪下的戏剧为人道精神普及付出了高昂代价，这种看法其实不得要领。借用黑格尔的话来说，人道精神会狡狴地借助很多手段实现自身的目的，这些手段有些是感伤的，有些是怪诞的，有些甚至是卑鄙的。

4

马克斯·韦伯在关于基督教新教伦理的名著中指出，资本主义精神（我们不妨视之为休谟所说的“勤业”[industry]）及其谨慎寡言的禁欲主义，专注于有形事物，经常卑鄙地、通常是无情地追求利润以及自甘庸俗，所有这些都与启蒙运动欢快的享乐主义背道而驰。学界对韦伯的命题已有一些中肯的批评，无论韦伯的观点是否具有永恒价值，可以肯定的是，主流资本家独特的生活方式中不会有维兰德的洛可可式优雅、狄德罗自由奔放的文学创造力，以及休谟淡泊宁静的古典学识。然而，韦伯视为18世纪资本主义心灵绝佳范例的本杰明·富兰克林，与伏尔泰同为共济会分会“三姊妹会”（Les trois sœurs）的兄弟，两人在其他很多方面也堪称手足。正像《百科全书》一样，质疑习惯方式、蔑视传统的资本主义精神有助于普遍改变人们的思维方式，即使没有直接导

向人道主义，至少也导向生活的理性化。

在整个西方世界，不论是伦敦还是费城，哲学家与能说会道的实业家携手，颂扬生生不息的活力，号召人们放弃即时满足，转而追求更高和更持久的满足。倡导务实的启蒙哲人有一个津津乐道的主题：与其坐而论道，不如起而行之。洛克和孔狄亚克都把不安本分或是“不安现状”（*inquiétude*）视为生活的动力。其他启蒙哲人纷纷附和这种观点。休谟认为身体力行是幸福的前提：“没有工作就没有快乐。”¹³⁰狄德罗欣赏行动者赫拉克勒斯，而不是让人愉悦的审美对象安提诺乌斯¹³¹；他调侃地把《百科全书》称为“折磨了我20年的工作”，¹³²他全情投入到这项艰巨任务之中，也由此而流芳千古。伏尔泰抵制让人脱离生产劳动的众多宗教节日，鼓吹“志在多多益善”的活力哲学，他曾经对外甥女兼情妇表示：现在的生活唯有“工作和想你”。¹³³

这种信条历来受到尖锐的批判，被看作是自鸣得意地剥削工人的新兴中产阶级意识形态。这种指责不无道理。虽然“新兴中产阶级”是一个不受欢迎的老掉牙说法，但无可否认的是，商人、实业家、银行家、律师、医生、文人、体面的店主以及食利者（*rentiers*）构成了我们简称为“中

产阶级”的社会群体，他们是新兴的勤业精神最热切的践行者和最执着的倡导者。不过，这种观点也有不能自圆其说之处，启蒙哲人也致力于把这种信条付诸实践，他们的勤奋程度不亚于任何人。不仅如此，富于进取的贵族和精力旺盛的下层社会人士的拼搏精神也丝毫不逊于最工作狂的工厂主。正如天主教徒也会奉行新教伦理，中产阶级之上或之下的阶层也会奉行中产阶级的价值观和生活方式。再者，正如并非所有的勤业者都属于中产阶级，中产阶级也并非个个都兢兢业业。欧洲中产阶级大多像农民一样迟钝，像贵族一样恪守传统，他们极其势利，担心社会进步会摧毁他们一门心思向上爬的社会等级阶梯。18世纪是中产阶级觉醒的时代，也是中产阶级僵化的时代。“Lo hicieron así mis padres”（这是祖宗定下的规矩）可不是只有西班牙贵族才会挂在嘴边的口头禅。

在遍布欧洲的一座又一座城市中，阶级藩篱不仅没有松动，反而日益强化。从阿姆斯特丹到布拉格，寡头政治变本加厉。为了维护自身特权，寡头显贵们谨慎地操纵宪法，巧妙地安排联姻（虽然不再是强迫婚姻），推行旨在限制所有社会阶层权利的禁奢令。不管显贵们的地位是新近获得还是来自世袭，他们都企图撤掉他们自己或他们先辈曾经走过的上升阶梯，其戒备心理往

往比古老的封建家族还要反动。日内瓦的统治者
是16世纪初逃到这个小小共和国的法国胡格诺派
移民的后裔，到17世纪末，他们却可耻地对待遭
路易十四迫害的法国新教难民，为了阻挠难民涌
入，对难民课以重税，还要难民花大价钱购买公
民权。显贵家族相互通婚，形成了一小撮显贵家
族统治一大群政治贱民的政治格局。在歌德的家
乡法兰克福，彼此有着细微差别的“着装准
则”（Kleiderordnung）严格划定了不同社会集团
的界限。在荷兰城市，一小撮沆瀣一气的商业贵
族集团笼络新成员，牢牢地把持了联省共和国的
政府，他们固执己见、耽于安逸、控制欲强，以
致丧失了他们的先辈在17世纪艰难赢得的绝大部
分经济和外交利益。在斯特拉斯堡，执政的立法
机构“几乎就像一个由兄弟、堂表兄弟和姑表兄
弟组成的辩论社团”。¹³⁴斯特拉斯堡是一个典
型，但绝非特例。

因此，资本主义精神的活力源自少数人以及
形形色色外来者的特质。在英国，几乎人人都知
道工业革命的推动者是新教不从国教者和想发财
的苏格兰人。法国的金融和工业革新主要受益于
外来的苏格兰和日内瓦新教徒，以及17世纪80年
代大清洗幸存下来的胡格诺派教徒。普鲁士从这
些大清洗中获益匪浅，“大选侯”¹³⁵明智地欢迎胡

格诺派难民，从而网罗了很多管理人才和能工巧匠。汉堡是神圣罗马帝国的诸多自由市之一，这个大港口城市广泛接纳各国移民，给予外来移民参与市政和商业事务的权利，从而避免了大部分自由市的衰败命运。1712年的汉堡宪法反映和推动了这种自由精神，也许是当时寡头政治色彩最少的一部城市宪章。在许多欧洲城市，犹太人和伦巴第人掌握了新潮流需要、旧宗教谴责的金融业。

然而，不论谁是勤业精神的代表——显然，不可能只有外来者才具备这种十分坚定和普遍的态度——重要的是，这种新精神成为启蒙哲人的秘密盟友，这与基督徒奉行理性和人道理想的情形如出一辙。新教伦理的践行者赞美劳动，用商业理想取代英雄主义理想，用现代的中产阶级理想取代中世纪的贵族理想，而这些新理想与启蒙哲人的理想毫无二致。

18世纪的道德与经济著述洋溢着对勤业的颂扬，从而意味着对传统伦理价值体系的激进批判。这种批判其实并非新生事物。在启蒙运动之前的几个世纪，自豪、自觉的商业贵族阶层，如文艺复兴时期佛罗伦萨的商业和银行业巨头，就已经见证过商业头脑的过人之处。17世纪末，人们开始把传奇英雄和杰出的中世纪军事贵族看作

反面人物。德莱顿把《荷马史诗》中的英雄称作“邪恶的杀人犯”，“一个不把全世界搞得鸡犬不宁不罢休的种族”。¹³⁶启蒙运动的和平精神有着高贵的血统。

这尚且不是纯粹的中产阶级精神，它只是将商业人士的懦弱、贪婪和庸俗加以合理化。不论是银行家、乡绅、工厂主，还是诗人和有头脑的贵族，其实都具备这种精神。1705年，本身不属于中产阶级的沙夫茨伯里勋爵在给朋友的信中赞许世人对于名声的热衷，然后告诫说：“世间有不同种类的名声。就像噪音与音乐一样。名声与名声之间有云泥之别。虚名犹如逗弄幼儿的拨浪鼓，倘若拥有这种名声，那世上最有名的人就是最有名的傻瓜。智慧良善之人一致认可的名声犹如音乐，对于高尚的心灵来说，这种名声具有无法抗拒的魅力。高贵门第、位高权重、战争功勋和开疆拓土带来的名声抵不上交响乐章的一个音符。那些东西何曾赢得过爱戴？何曾赢得过人心？”¹³⁷

这种日益普及的观点为美化商人阶级铺平了道路，在这方面首开先河的是18世纪初的英国政论作家。丹尼尔·笛福大言不惭地把“地道的商人”说成是“多才多艺的学者”，他们“不读书也懂各种语言，不用地图也通晓地理”，他们通过旅

行和通信认识了整个世界和各个民族，因而“足以胜任一个国家的任何职位”。¹³⁸《旁观者》刊登的许多文章附和了笛福的看法。“毁于懒惰的国家，”艾迪生严肃地告诉读者，“远多于毁于战火的国家”；“在一个共和国里，商人比任何人的作用都大。他们通过相互提携把人类联合在一起，他们分派大自然的礼物，为穷人提供工作，为富人增加财富，为大人物增添荣耀”。听上去，集政治家和慈善家于一身的商人甘愿从事任何工作似乎不是为了赚钱。¹³⁹有鉴于此，艾迪生对伦敦证券交易所的热情讴歌也就在情理之中了。“我热爱人类，”他告诉我们，“每当我看到人们快乐而富足，内心的喜悦就油然而生，这种情感如此强烈，让我在许多严肃的场合都无法抑制自己的快乐，泪水情不自禁地夺眶而出。正是出于这个原因，我欣喜不已地看到有这么一批人，既能让私人财富蒸蒸日上，又能提升公债券的价格，换句话说，他们通过为国家输入所需、输出所余，增加了自己家庭的财产。”¹⁴⁰这里，艾迪生令人愉悦地把赚钱、贸易份额和人性之爱糅合成一种振奋人心、感情用事，同时也略微有点倒人胃口的理想。

1734年，伏尔泰把这种理想传入欧洲大陆。《哲学书简》的字里行间洋溢着对商业精神的赞

美：商业精神爱和平胜于爱荣誉，为人才打开向上流动的途径，把世界变成一个所有商人共存的市场。“到伦敦证券交易所去看看，”伏尔泰重述了艾迪生的话，“这个地方比很多宫廷更让人肃然起敬。你会看到各民族的代表为了服务人类聚集到这里，犹太人、穆斯林和基督徒相处得就像同属一种宗教，只有那些破产的人才会被冠以异教徒之名；长老会教徒信任再洗礼派教徒，英国国教徒认可贵格会教徒的承诺。这些和平而自由的集会结束后，有的人上犹太教堂，有的人则去喝上一杯；有的人奉圣父、圣子和圣灵之名受洗，有的人给自己的儿子行割礼，用婴儿听不懂的希伯来语喃喃低语；其他人戴上帽子前往教堂，等待上帝的启示。人人都心满意足。”¹⁴¹这段经常被引用的话并不是在描述商业交易，伏尔泰也不是在开诚布公地表达对于股票经纪人的看法，他与这些人打过不少交道，当然知道他们不是为了服务人类才走到一起的。这番话其实是在讽刺宗教仪式，暗示商业界比宗教界更通情达理。事情还不止于此。那一句急转直下的绝妙结语“et tous sont contents”（人人都心满意足）树立起十足现代的衡量标准：文明社会应当奖励社会贡献，把和平与繁荣的缔造者推崇为最优秀的公民。谁更有益于社会？伏尔泰反问道，是涂脂抹粉、奴颜婢膝、精通宫廷繁文缛节的显贵，还是

派出船只漂洋过海、使国家变得富足的商人？¹⁴²
答案是显而易见的，伏尔泰想要的就是这种效果。1735年，伏尔泰在给朋友的信中概括了启蒙运动重新定位的价值观：“依我之见，擅长提供有用或合意事物之人才称得上伟人。那些开疆拓土者只能算英雄。”¹⁴³

由此可见，从启蒙运动滥觞到之后的发展历程，这种新理想自始至终兼具弘扬和批判两种功能。一方面，商人被赋予更高的社会价值，按照休谟的看法，他们是“最有用的种族之一”；另一方面，军人遭到贬斥，被看作战争和不幸之源，狄德罗称之为“一流屠夫”。¹⁴⁴到18世纪中叶，这样的别称在进步圈子里已是司空见惯。菲尔丁大肆嘲讽所谓的“伟人”：“城镇的掳掠者、外省的掠夺者、王国的征服者”。¹⁴⁵“我压根不想为英雄和征服者的血腥事业辩护，”1754年，一段掷地有声的文字以最高贵的方式重申了这种谴责，“与其说我想贬抑成功者的威名，不如说我想减轻失败者的骂名。我不明白为什么有人会敬重那些焚烧城镇、毁灭国家、让世间充满恐惧和不幸的人，贬斥那些事败身死的人；为什么同样是罪恶勾当，干成了就荣耀加身，没干成就沦为阶下囚。我希望恺撒与喀提林、薛西斯与亚历山大、查理与彼得同样寂寂无闻，或是共同受人憎

恶。”¹⁴⁶这番富于哲理的话听起来像是出自爱好和平的休谟，或是出自激情澎湃的伏尔泰（被译成朗朗上口的英语），但二者都不是，这篇刊载于《冒险者》杂志的文字乃是出自塞缪尔·约翰逊的手笔。¹⁴⁷

5

这种方兴未艾的新精神，即体面的基督徒向体面的基督徒宣扬的理性、人道和勤业，有一个最为有效的表达渠道：定期刊物。18世纪初，期刊首先出现在英国，随后传播到欧洲大陆。欧洲各地的这些每周或每日出版的期刊通常刊载一些肤浅的、有时是严肃的世俗道德说教，它们拥有成千上万的购买者，销量与坊间流行的布道文不相上下。《旁观者》的发行量有数千份，每一份又拥有不少咖啡馆里的读者，还包括女性读者。直到19世纪，还有人购买、展示甚至阅读《旁观者》的合订本。最早的新闻教育者当数1704年创办《评论》杂志的笛福，不过，引领欧洲期刊潮流的是艾迪生和斯蒂尔¹⁴⁸创办的《闲谈者》和《旁观者》。这两份刊物从1709年起断断续续出刊到1714年，仅仅维持了5年；它们文笔细腻、内容丰富，成为同时代期刊竞相仿效的对象。有几十家刊物模仿它们的风格，就连艾迪生和斯蒂

尔本人日后创办其他刊物时也沿袭了这两份刊物的风格；直到18世纪50年代，塞缪尔·约翰逊为《漫步者》和《闲散者》撰稿时依然以《旁观者》为模本。在欧洲大陆，几十种道德说教周刊纷纷借鉴《旁观者》的风格和特色。瑞典的第一份道德说教周刊创刊于1732年；1760年，卡斯帕·戈齐¹⁴⁹伯爵创办《威尼托观察》，意大利人才得以致力于道德进步，戈齐明确但有点信心不足地模仿艾迪生和斯蒂尔；在法国，马里沃¹⁵⁰发行了《法国观察家》，普雷沃神父仿照《旁观者》创办了《争鸣》。这些志向远大的期刊全都没能维持多久，然而，它们在短暂的时间里反映并且在一定程度上满足了对于世俗教育读物的广泛需求。《旁观者》及其追随者试图印证苏格拉底的格言——美德是可以教化的，哪怕它们教导的美德没有苏格拉底谆谆教诲的美德那么崇高。

毫无疑问，这些杂志能成为教化推动者的原因在于持论公允，把常识与艰深的哲学探讨有机地融为一体，专注于移风易俗、提升品味，同时避免表现出政治敌意。艾迪生十分了解读者的状况。“我将不遗余力地寓教于乐和寓乐于教。”他在著名的《旁观者》第10期宣布：“我将尽力用诙谐激活道德，用道德节制诙谐。”他甚至不失时机地求助于最早的道德家苏格拉底，借重古典

先贤的声望给自己的现代事业正名：“有人说，苏格拉底把哲学从天上带到人间。我不自量力，愿意让人说是我把哲学从私室、书库、课堂和学府带进了俱乐部、会议厅、茶馆咖啡馆。”像所有的教育家一样，艾迪生清楚地知道，为了教化新兴社会阶层，必须委曲求全。

然而，有必要指出的是，艾迪生、斯蒂尔及其大部分追随者是有尊严地委曲求全。他们通情达理、文风典雅、轻松诙谐，这种风格本身就意味着拒斥粗俗、呼吁摒弃党同伐异、要求和指导人们举止高雅。这些刊物的内容与风格完美统一，精心选择表达方式，避免使用技术名词和哲学术语，让文化程度不高的人也能看懂。它们有自己的固定读者，但读者群的大部分来自其他刊物的读者；每个国家都拥有相应数量的期刊。

德意志各邦国的阅读公众仍然人数稀少、信心不足，道德说教周刊（moralischen Wochenschriften）试图树立中产阶级读者的自信心和自尊心。这些周刊描绘了一种讨人喜欢的市民（Bürger）形象：辛勤工作，靠节俭而不是贪婪积累资本。这些理想化的商人不止埋头赚钱，还是虔诚的基督徒和顺服的臣民，这些周刊孜孜不倦地鼓吹绝对的虔诚和无条件地服从既定权威。到德意志启蒙运动（Aufklärung）的鼎盛时

期，尼柯莱 ¹⁵¹和维兰德等著名的德国启蒙哲人创办的杂志开始大胆讨论艺术和文学，这表明道德说教周刊已经完成了历史使命。不过，早年间最成功的道德说教周刊是1724年创刊的《爱国者》，这份刊物是一批诗人、出版家和学者在富裕而开明的汉堡自由市创办的，它不再反复宣扬世俗的商业禁欲主义，而是潜心教导文明礼仪，抨击卖弄风情和矫揉造作，提倡妇女接受教育以及净化家庭生活。相比将近一个世纪之后歌德和洪堡激励读者去追求的成熟的人道主义，《爱国者》撰稿者所设想的“教育”（Bildung）显得琐碎而软弱，但只有还原其本来面目才能对它作出恰如其分的评价：它是一个在其他民族早已走完的教化之路上尚在探索前行的民族初次阐发的新思想。

与德国期刊的处境不同，英国期刊的读者公众至少部分具备了相应的文化素质和自信。当时的读者和日后的评论者几乎都注意到，为了吸引不同阶层的潜在读者，《旁观者》巧妙地虚构了一个“旁观者俱乐部”。它是在第2期推出的，有关它的报道来自同一个声音：彬彬有礼、观察敏锐、宽宏大量的“人类旁观者”。俱乐部最重要的人物是罗杰·德·科弗利爵士，这是个与人为善、招人喜爱的怪人，一个准时上教堂做礼拜又总是

在教堂里睡着的托利党人，一个像俱乐部其他成员一样性情愉快、富有同情心的乡绅。他的同伴包括一位勇敢而可敬的船长，阅历丰富，精通哄女人之道；一位没有宗教门户之见的教士（“一个极为达观之人，学识渊博、生活圣洁、富有教养”）；一位有些书呆子气但不乏诙谐的律师，他了解自己的时代，因为他是一个古典学者

（“他熟悉古人的习俗、礼仪、行为和作品，这使得他成为现实世界的敏锐观察者”）；最后还有一位大人物：商人安德鲁·弗里波特爵士。这是一群精心塑造出来的形象，汇集了博览群书、脾气温和、世故而勤奋、理智的虔诚、教养良好、自信十足，为读者描绘出仁慈、勤勉、理智的现代基督徒群像，完美体现了勇气的重振。

“旁观者先生”涉及的大多是市井主题，讥讽的大多是没有危险的对象，一些责难，尤其是针对女性的批评，则带有屈尊俯就的姿态。他温和地嘲讽忧郁症，乐此不疲地取笑女人的虚荣和男人的嫉妒；他反感出言不逊，主张言谈举止应该“美德、人道”与诙谐机智并举。他猛烈抨击形形色色的疯狂和“狂热”，意味深长的是，杂志每一期引用的箴言大多来自秉持中庸之道的诗人贺拉斯。他就像医生一样开出处方，主张保持平静愉悦的心态。不过，这番不温不火的说教也有严肃的目的：培养优雅的举止、高尚的品格。《旁

观者》的理想是造就出践行美德，履行义务，以“劝导无知、扶危济困”为己任的文明人。有人道精神的人才是真正的人。

这样的人还应该是勤业和理性的人。《旁观者》借助弗里波特爵士这个人物颂扬资本家的美德：弗里波特是“伦敦城里一位出类拔萃的商人，具有废寝忘食的敬业精神、健全的理智和丰富的经验”。他有着“杰出而慷慨的贸易观”，认为一个国家要具备“真正强大的实力”，靠的不是武力而是“艺术与产业”：“勤勉所得要比勇武所获更长久”。¹⁵²我们不难看出，《旁观者》不仅预示着塞缪尔·约翰逊关于贸易值得用哲学来阐释的观点，也是大卫·休谟和亚当·斯密倡导的商业和平主义的先声。

理性的人道精神带有浓厚的宗教色彩，这种宗教温和、谦恭，摆脱了门户之见，这再次表明《旁观者》与时代精神完全步调一致。《旁观者》为清教徒的禁欲主义感到痛心，它惟一欣赏的显然是世俗禁欲主义，还曾刊登过一些谈论文学和智慧的开拓性文章。但是，它同样不赞同自由思想家蓄意敌视宗教的不负责任态度，呼吁代之以一种清醒的宗教，一种拙于神学、长于哲学崇拜的宗教。《旁观者》犹如普通人的牛顿，用新的物理学和天文学来论证造物主的仁慈，建议

读者看看望远镜和显微镜里的世界，从而激发起“灵魂深处的理性崇拜”，这种崇拜与信仰极为类似，但略逊于信仰。艾迪生创作的著名赞美诗《创造奇功歌》最初就是刊登在《旁观者》上，它把理性的基督教与建构性的自然神论融为一体。显然，在有教养的读者看来，人生是美好的。上帝就在天堂，但他很少——如果真有其事的话——插手人间事务。凡手持《旁观者》的人，都是开明之人。哲人们的启蒙运动不会让他们感到震惊。

第二章 进步：从经验到纲领

在启蒙运动的代言人看来，进步首先是一种体验，然后才成为一项纲领。重振勇气是一桩具体而直观的事情，往往体现于平凡的现实生活之中。作为专业的经验主义者和务实的理论家，启蒙哲人准备把这种重振勇气变成对行动的呼唤和行动的基础。正如艺术家虽然师法自然，但主要是师法其他艺术家，改革者也主要从书本中学习如何提炼自己社会的问题：社会哲学不大可能直接脱胎于战争的传闻以及城市的风光、喧闹和氛围。但是，与早先时代的理想主义者不同，启蒙哲人沉浸于经验之中，从实验室、工场和政治舞台中提炼出自己的纲领。观念通常只是真实世界的反映或伪装；在启蒙时代，观念成为主角。

启蒙哲人虽然是理念人，可毕竟身处一个急切探求真实事物的世界之中。他们在现实丛林历险，借他们的同道劳伦斯·斯特恩 [153](#) 的一个著名比喻来说，其中一些历险可以闻到过于强烈的油灯气味。例如，爱尔维修的教育观，以及伏尔泰天真地想当腓特烈大帝的外交官，都属于一厢情愿压倒了理智。但是，大多数情况下，启蒙哲人绝非一味耽于咖啡馆的高谈阔论，也不是沉溺于

做亚里士多德那样的帝王之师的梦想。相反，他们是杜尔哥这样脚踏实地的政府官员，是亚当·斯密这样务实的经济学家，是狄德罗这样各种经验的体验者，是康德这样现实理性的理论家。即便是卢梭——我用“即便”二字，是因为如果有哪位启蒙哲人被贬低为空想家，那就是卢梭——虽然常常处于日内瓦政界的边缘，但有时也置身日内瓦政局的中心。卢梭的《社会契约论》看上去像是一部抽象论证之作，但日内瓦总检察长之所以指责这本书妨害治安，主要不是针对书中的理论阐述，而是针对书中锋芒毕露的批判言论，这些批判重申和反映了半个世纪来日内瓦共和国中产阶级改革者的诉求和纲领。此外，正如卢梭不是眼高手低的空想家，吉本也远非书斋里的遁世者。吉本在《自传》中坦承，早年的生活经历让他受益匪浅：“对于一位撰述罗马帝国历史的史学家而言，汉普郡掷弹兵上尉的经历（读者诸君览卷至此，想必不禁莞尔）并非毫无助益。”¹⁵⁴ 读者不会觉得可笑：通向现实世界的途径比比皆是。

一、文人共和国

1

启蒙哲人通过各种可行的途径贴近现实，但

作为诗人、小说家、编辑和辩论家的经验是他们最常采用的路径。他们不仅是作为改革者，而且是作为文人，体验到勇气的重振，因为自从17世纪以来，文人就已经开始享用已经重振的勇气。培尔已经赋予文学界以尊严，把创办的刊物命名为《文人共和国新闻》；25年之后，艾迪生公开宣布要把哲学带到茶桌上和咖啡馆里，这表明作家已经赢得了体面而有影响的社会地位。启蒙哲人享受、颂扬和利用了这种地位。

文人的声望和成就达到前所未有的高度，这就使启蒙哲人切身感受到勇气的重振，也为他们提供了大展拳脚的坚实基础。不论身为作家还是改革者，启蒙哲人都必须拥有广泛的读者、自由表达的权利和体面的地位。18世纪的启蒙哲人具备了这三项条件。文字职业日益独立，这极大地激励了启蒙哲人以充当现代世界的导师为己任。文人共和国的旨趣与启蒙运动的旨趣一脉相连、合而为一。

2

文人共和国繁荣昌盛的首要条件就是要有广大的阅读公众；只有拥有广大的读者，作家才能摆脱任性专横的赞助人，自由决定自己的题材，确立自己的独特风格。尽管阅读习惯很难判定，

统计资料缺乏且难以索解，但有证据表明，启蒙时代已经形成了广大的读者群体。在日内瓦和荷兰共和国等加尔文宗国家，民众求知欲旺盛；在英国，朝气蓬勃的清教徒在17世纪时即已成为庞大的读者人群。在休谟和伏尔泰时代，这些国家的读书风气日益浓厚。1781年，塞缪尔·约翰逊把英国人称作“读书的民族”，[155](#)这样的夸大其词并不出人意料，因为这还算是有所节制的。一年后，一位十足的亲英狂、瑞士旅行家卡尔·费利普·莫里茨欣喜地发现人人都在阅读以多种廉价版本再版的英文名著；他的女房东，一位裁缝的孀妇，在读弥尔顿的作品，而且在莫里茨看来，她能读懂弥尔顿。[156](#)

其他国家的识字率也有了大幅提高。在法国（从结婚证书上的签名判断），成年人识字率从1680年的40%上升到1780年的70%。中产阶级自命不凡的优雅曾为莫里哀提供了丰富的喜剧素材，如今开始被人们视为理所当然。租借图书馆诞生于18世纪，在外省城镇和巴黎，租借图书馆如雨后春笋般出现。路易十六统治时期，里昂的公共图书馆自豪地拥有55 000多册藏书。在其他城市，雄心勃勃的市长们收集并公开展出丰富的私人收藏；大学和地方私立学校的图书馆每周开放好几天，以满足人们日益旺盛的阅读需求。文

学社团纷纷出现，18世纪60年代之后发展尤为迅猛；有教养的外省人租用阅览室，订阅新式期刊，成套购买狄德罗的《百科全书》。德国人的教化虽然迟缓，但也在向前推进：1762年，维兰德欣喜地发现“读者人数稳步增长”。¹⁵⁷到18世纪末，俄国和伦巴第的贵族中仍不乏文盲，但在西欧，文盲主要存在于下层社会。

当然，单纯的识字其实没有多大意义。数百万法国人会写自己的名字，通常还能写点儿其他东西，但没有多少人能阅读通俗刊物，更不用说哲学读物。1762年，卢梭出版《爱弥儿》和《社会契约论》之年，一部关于公共教育的匿名著作（作者可能是狄德罗）估计，法国只有不到10%即180 000名7—18岁的儿童接受过起码的学校教育；其余的适龄儿童只有少数接受过一些初步训练，他们被永远挡在严肃文学的门外。在德意志，汉堡、莱比锡等少数繁荣的商业城市，拥有一定规模的读者群，有一些小出版社为不大的阅读需求服务；但这样的城市少之又少，其他德意志邦国的读者人数微不足道，尽管他们在社会上属于重要的少数人。德国出版商靠烹饪书、历书和法语语法书赢利，历史、科学和哲学书籍的印数很少超过500册。虽然各种通俗百科全书售出了成千上万册，但18世纪80年代末，歌德作品集

的第一版仅有区区600订户。无怪乎德国作家自己就认定条顿民族的教化事业举步维艰。

英国的情形要好得多，但仍有很多穷人是文盲，他们即使能进入慈善学校，也只学会读宗教小册子或感伤小说。尽管有不少咖啡馆和租借图书馆，也只有极少数英国人曾读过一份报纸或一本文学书。法国大革命时期，伯克估计，严肃读物的读者人数大约只有80 000人。约翰逊所谓的“读书的民族”看来属于意气风发和耸人听闻之辞。

不过，姑且不论18世纪的阅读水平如何，其读物数量始终不断增长，阅读公众的构成和趣味也发生了变化。学者与普通读者之间的较量最早出现于文艺复兴时期的意大利，此时已波及西欧各地以及西欧的文化前哨北美殖民地。学者在这场较量中败下阵来。朴实无华的风格——这种风格并非清教和卫斯理宗牧师所独有，也是哲学传播者的标志——取代了矫揉造作、繁复华美的风格；合理明晰成为好作品的公认标准。英国和法国的诗人、剧作家赢得了古典作家般的显赫地位：18世纪的文学学者编订这些名家的作品，其态度之虔诚不亚于古典学者对待希腊罗马的大师。此外，英语和法语最终在18世纪发展出完善而复杂的形态，编撰权威语言词典不仅可取而且

可行。

这些不可逆转的新现象导致了一个重大后果（同时也是间接起因）：拉丁语的没落。16世纪，法国出版的书籍中每3本中就有2本使用拉丁文（德国的比例更高）；到18世纪80年代，相应的比例完全改观，法国每出版20本书，德国每出版11本书，才有一本是拉丁文的。“博学者”（*érudits*）促成了这种转变。16世纪的历史学家和哲学家大多专门为有学识的读者写作；17世纪，霍布斯和笛卡尔娴熟地使用本国通俗语言撰写出最重要的著作。启蒙哲人完成了这场语言革命。1688年，克里斯蒂安·托马西乌斯在莱比锡大学用德语授课，舆论为之哗然；后来，他更加离经叛道，出版文学和道德教育杂志《每月论谭》，创立了德国新闻业。托马西乌斯的德文文体拙劣，还夹杂着法文词汇和佶屈聱牙的句式，但他的首开先河之功是无法抹杀的。作为托马西乌斯的继承人，德国“启蒙学者”（*Aufklärer*）同英国和法国启蒙哲人一样乐于用母语写作，不再有任何屈尊态度，到莱辛时代，他们已经用德语创作出卓越的作品。

阅读公众规模扩大，结构发生改变，而且颇具讽刺意味地始终人数有限，这些因素全都有利于启蒙哲人。读者人数的增长让他们心满意足，

他们确实有理由感到满足：伏尔泰高兴地看到日内瓦工匠在午饭时专心致志地读书——他写的书。这充分解释了启蒙哲人为什么会欢迎现代语言。他们笔下的现代语言充满活力，文风典雅，从而为自己的辩论找到了新读者：有教养的社会中等阶层，他们读的是霍布斯的英文而非拉丁文著作，他们虽然没有学者那么博学多识，但他们比蹩脚作品的读者更有鉴赏力。最后，正是由于严肃读者群体规模不大，启蒙哲人在教导读者时不必过于简化和直白。他们可以假定有一个塞缪尔·约翰逊所说的“心灵共同体”。¹⁵⁸他们的通俗化很少流于庸俗。

阅读公众人数有限的贵族化特征虽然有好处，启蒙哲人却发现这未必完全是好事。大多数人喜欢的是拙劣的小说、异想天开的游历故事以及中伤他人的政治流言蜚语，这些读物成为读者大众的主要精神食粮，他们也没有表现出接受高雅精神食粮的意愿，这就意味着有成千上万的读者不会去读启蒙哲人的著作。因此，启蒙哲人像古往今来一切有教养的人那样，哀叹大众鉴赏力低下。伏尔泰对法国报刊撰稿人嗤之以鼻，称之为文学界的“贱民”（canaille），狄德罗在《百科全书》中斥责大多数杂志是“浑噩无知者的饲料，胸无点墨却信口开河者的谈资”；¹⁵⁹“胸无点

墨”云云，狄德罗指的是这些人不读启蒙哲人的大作。

启蒙哲人最恼火的是，从深奥的神学著作、优美的布道词，到拙劣的《教理问答》或是配有鲜艳插图的圣徒传记，各个层次的宗教著述一直大行其道，广为流传。在声势浩大且过分高估的“西化”运动期间，彼得大帝指示俄国出版界印行了少量技术手册，但各种宗教小册子始终占据着俄国书籍的半壁江山。16、17世纪法国出版的书籍中有四分之一属于神学题材，18世纪时这一比例仍有六分之一，这很难说是大幅下降。即使是世俗出版业十分繁荣的英国，18世纪最畅销的书籍仍是歇洛克 ¹⁶⁰主教的《近来地震之际伦敦大主教致伦敦教士及信众的信》，该书出售和分发了不下10万册。 ¹⁶¹布道词和祈祷手册年复一年地印行了一版又一版。然而，在宗教情绪虽不十分强烈但非常普遍的18世纪，启蒙哲人针锋相对地刊行了越来越多的反宗教宣传品，他们发现对这类宣传品的需求也在同步增长。“无知为信仰之母”，休谟的这句格言已经成为时代的座右铭。 ¹⁶²启蒙哲人热切希望看到的是：知识为怀疑之母。因此，启蒙运动与识字的普及息息相关。

18世纪的阅读公众虽然没有文人希望的那么

多，阅读品味也较为粗俗，但几个国家的读者规模、财力和鉴赏力却足以支撑一种文学体制：18世纪60年代，生计艰难的奥利弗·哥尔德史密斯¹⁶³愉快地表示作家无须再依仗大人物的鼻息，“除了公众之外，他们如今别无其他赞助人，而公众基本上是和善而慷慨的主人”。¹⁶⁴他的乐观有点超前，即便对于英国来说。不论英国还是欧洲大陆，正因为有买书的男女读者，作家才得以走上追求独立之路，因为收入与尊严成正比。实际上，作家地位的提升，部分是由于越来越多的贵族抛弃了目空一切的等级观念，投身文学生涯，部分是因为以自食其力为荣的商业价值观的传播。正如文人们一再发现的那样，在私人沙龙也好，皇家宫廷也罢，体面的社会地位主要还是取决于财富，越有钱地位越高。伏尔泰断定，大多数作家并不富有，而贫穷“消磨意志；宫廷里的哲学家与国王的首席大臣没有什么不同，都是奴仆”。至于他本人，他以动人的坦率补充说：“我见过太多的作家因贫穷而遭人白眼，所以我早就决心不让自己成为他们当中的一分子。”¹⁶⁵伏尔泰的证言值得认真对待，因为他像塞缪尔·约翰逊一样，是18世纪作家利益最热心、最有力的代表。

第一个让文人获得体面的社会地位和足够的

经济回报的国家是英国。冷静务实的艺术家亚历山大·蒲柏千方百计地让自己的才华获得回报，最终偶然想到用征订的方法出售自己翻译的《伊利亚特》和《奥德赛》，一举赚得9 000多英镑，这在当时是一笔巨款。之后不久，约翰·盖伊 ¹⁶⁶的《乞丐歌剧》在18世纪20年代风靡一时，其续集《波莉》却未能获得演出许可证，他转而把《波莉》剧本出版，获得1 200英镑的收入。塞缪尔·约翰逊像蒲柏一样务实地看待文学职业，在能言善辩方面更是有过之而无不及；他完成了蒲柏开创的事业。约翰逊承认——其实是自信地断言——他自己和任何其他人一样，从事写作的惟一动机是为了钱。 ¹⁶⁷这话虽然直白，却并不是出于什么报复心理。约翰逊的巨著《英语词典》原计划3年完成，实际花了9年时间，稿酬却仅有区区1 675英镑；詹姆斯·博斯韦尔对此大为不满，但约翰逊不仅没有指责出版商，反而认为“书商是宽宏大量、心胸开阔之人”。 ¹⁶⁸事实上，出版商虽然通常都很精明，但偶尔也会冒一冒险：年轻的大卫·休谟在默默无闻时出版《人性论》，仅得到50英镑稿费；这笔钱看起来微不足道，但因为销量惨淡，出版商还是亏了本。休谟成名之后的稿酬相当优渥：《英国史》第一卷的稿酬为1 000英镑，之后各卷的稿酬更是节节攀升。

出版业是一个世俗行业，18世纪从这个行业获益的主要是世俗作家，不过，通俗布道词的作者不会等到上天堂时才收取报酬。休谟的朋友、爱丁堡高教会牧师休·布莱尔 ¹⁶⁹凭借四卷布道词获得超过1 700英镑的收入。第一卷出版时，出版商威廉·斯特拉罕 ¹⁷⁰付给布莱尔100英镑，该书上市后销路很好，其他出版商竞相为之后各卷开出高价，斯特拉罕立即与布莱尔重新签订了一份合同；自由企业并不只为商人带来利润。18世纪70年代，因为耗得起时间，而且其本人俨然已成为一项奇货可居的资产，吉本更是单方面开出条件，要求与出版商分红。当然，许多作家的处境一如往昔，穷困潦倒的蹩脚文人沦为心狠手辣的出版商的猎物。畅销书作者其实也是受害者，只不过得大于失而已。禁书出版业有力地促进了新思想在欧洲各地的传播，出版商瞒骗海关官员、贿赂审查官时胆大妄为、肆无忌惮，盘剥作者时更是心狠手辣；地下出版商窃取手稿，非法翻印，拖欠稿酬。然而，在18世纪（如同我们这个世纪一样），为数不多的作家仅凭写作就能过上舒适的生活，这种前景本身就能够激励作家走向独立。

英国文人在走上这条路之初也是在摸索着试探，后来则变得信心十足。他们的事业获得了意

气相投的贵族以及斯特拉罕、安德鲁·米勒¹⁷¹等大出版商的协助。“先生，我敬重米勒，”塞缪尔·约翰逊说道，“他提高了文学作品的价格。”¹⁷²过去，作家通常用阿谀奉承的献词来乞求富有贵族的财政援助，就连德莱顿也不得不为五斗米折腰。到18世纪初，亚历山大·蒲柏专门把自己译的《伊利亚特》题献给一位平民、同时代的作家康格里夫¹⁷³，还宣称自己喜欢“没有四轮马车的自由”（这句名言广为流传）。大卫·休谟显然也是如此；早在青年时代，他就制订了一份日后“稳妥地付诸实施”的人生计划，“厉行节俭，以弥补我财产的不足”，“确保我的独立不受损害”。¹⁷⁴塞缪尔·约翰逊给切斯特菲尔德勋爵写了一封掷地有声的信，这封信无疑是有史以来平民写给贵族的最为倨傲不逊的信函之一，信中强烈抨击赞助人体制，道出了他的前辈欲言又止的心声：赞助人“无动于衷地任由落水者挣扎求生，等他们上岸后才施以援手”。¹⁷⁵赞助人对落魄者无情无义，对成功者趋炎附势，完全丧失了其社会功能。

塞缪尔·约翰逊的这封信铿锵有力、令人击节，但不可能摧毁赞助人体制；约翰逊本人就接受过乔治三世的一笔津贴。不过，作者与赞助人的关系从此颠倒了过来，如今贵族乐于以作家朋

友的身份而闻名。在约翰逊决定接受皇家津贴后，布特 [176](#)告诉约翰逊，颁发皇家津贴“不是因为你要做的事，而是为了你已经做过的事”。

[177](#)

羡慕英国同行的欧洲大陆作家们纷纷起而仿效。伏尔泰在关于英国的书中热切地告诉读者，艾迪生、康格里夫、普赖尔和斯威夫特等英国文人全都出任公职，不仅拥有个人财富，还赢得了公众的尊敬。伏尔泰在作家地位问题上异常敏感；有一次，康格里夫多半是开玩笑地随口说瞧不起自己的文学作品和写作职业，伏尔泰忍不住当面斥责了康格里夫。 [178](#)一旦涉及文学家的境遇，伏尔泰这位智者丝毫没有幽默感可言。

伏尔泰的严肃颇有道理，因为欧洲大陆作家的地位仍然朝不保夕。在伦巴第、托斯卡纳和整个哈布斯堡王朝的领地，文人完全仰仗贵族赞助人的扶持。德国的社会环境让富足体面的文学生涯难以为继；在整个18世纪50年代，职业作家大多是一文不名的蹩脚文人、性喜争论的神职人员或是兼作道德家的大学教授。歌德回忆说，直到克洛普施托克时代，德国文人在社会上仍然“人微言轻”。“他们既没有人保护，也毫无地位和体面可言”，在世间扮演着“弄臣和食客”的可悲角色；只是沾了哈格多恩 [179](#)这样的贵族和哈勒这样

的学者的光，文人才开始赢得些许尊严。¹⁸⁰他们的声望慢慢提升，收入随之增加，但读者规模和政治制度的限制，使得他们在收入和影响力上无法与英国和法国作家相比肩。所有的德国“启蒙学者”都没有足够的经济基础做专职政论家，甚至无法当专职剧作家。康德和利希滕贝格是教授，尼柯莱是出版商，维兰德和莱辛一个是殷勤的奉承者、一位自重而操守清廉，两人都试图靠写作自立门户，也都失败了。老年歌德享有崇高的地位，德国人认为他卓尔不群、超凡脱俗，远超人类所能达到的境界，这种多少有点儿失真的地位，并不意味着德国文人拥有多大的社会影响力，反而衬托出他们的无助。

法国作家争取自主和自尊的努力远比魏玛的同行成功，但也经历了漫长艰辛的奋斗。17世纪，由于财政和社会两方面的因素，法国作家未能赢得独立。笛卡尔曾将200本《方法谈》免费送人，他大半辈子都是靠皇室赏赐为生。莫里哀凭借《伪君子》一剧获得2 000里弗巨款，但皇家赞助人和贵族观众从来不会让他忘记自己出身卑贱。18世纪初，诗人鲁索¹⁸¹备受尊敬，成为上流社会的常客，他的赞助人总是摆出一副屈尊纡贵的姿态，像对待戏子一样对待他，不怀好意地提醒他不要忘了自己的小资产阶级出身。

藐视文人的习气积重难返，漫长的路易十五统治结束后，陈旧的赞助人体制依然故我。在英国贵族对诗人以礼相待，自身也开始涉猎诗歌之际，法国贵族却大多满足于对文学的私下爱好，仿佛爱好文学是一种恶习。看来文学上有一些共同点；王孙贵族吟诗作赋的法国文艺复兴时代已是久远的往事。直到18世纪50年代，格里姆为我们描绘了普通作家生活的阴郁图景：“一时间，附庸风雅成为巴黎的一大时髦，最不起眼的金融家的宅邸里也挤满了某学会会员或是想挤进某个学会的人，时风之下，金融家依然和以前一样愚蠢，职业作家也照旧潦倒不堪。作家们真是受尽了凌辱。为了保住自己的位置，他不得不言不由衷地赞赏男主人乏味的谈吐和女主人拙劣的品位。男主人颐指气使，女主人出尔反尔，他只能忍气吞声。”更要命的是，“他必须讨好每个人，甚至是最下等的仆人：他要讨好看门人，不然在就餐时间进不了门；他要讨好男仆，不然吃饭时没有饮料喝；他还要讨好侍女，因为一本书的命运往往取决于女主人梳妆时听听侍女对这本书的观感。老实说，一位时常光顾巴黎上流社会宅邸的职业作家就是这般悲惨”。[182](#)

伏尔泰让这一切大为改观，但也为此付出了惨重的代价。伏尔泰出身于上流社会家庭，家族

中既有富裕的中产阶级，也不乏有权势的贵族，但他违背父亲的意愿选择了文学道路，不得不靠自己来站稳脚跟，也终身带有苦苦打拼的创伤。虽然启蒙哲人大多厌恶势利小人，蔑视奴颜婢膝，伏尔泰却对格拉布街 [183](#) 的雇佣文人（这可是自家兄弟）冷眼相待，还对一位君主情深意切。这可不是什么明智之举，其他作家纷纷对此表示震惊，其态度有点儿像下一代人对上一代的不折不扣的忘恩负义。伏尔泰为了入选法兰西学院而四处奔走，就连老于世故的庸人也反感他如此自贬身份；他为了与俄国皇室拉关系，特意撰写了打着历史的幌子、其实纯属溜须拍马之作的《彼得大帝》，达朗贝尔认为这本书令人作呕。

但是，谴责伏尔泰的做派不难，难的是如何避免重蹈他的覆辙。许多批评者其实都采用过伏尔泰的策略，只不过换一种方式而已。达朗贝尔喜欢标榜自己的独立性，自称是“自由的奴隶”；[184](#) 1753年，他把这些观点写成一篇咄咄逼人的《论文人与大人物的交往》，傲慢的贵族和卑屈的文人都不见得会有多喜欢这篇文章。事实上，达朗贝尔完全是靠生活节俭才能在一定程度上独善其身，这种特立独行赢得了大卫·休谟的赞赏。不过，达朗贝尔也有几笔皇家津贴补贴生计；此外，当达朗贝尔撰写的“日内瓦”词条牵累《百科

全书》受到攻击时，他干脆一走了之（这个著名事件突显出伏尔泰的做法在18世纪法国的实用性）。卢梭同样不屑于取悦保护他免遭警察欺压和为他付房租的大人物，但他应该想到，如此招摇和粗鲁地不感恩，其实正是所有谄媚方式中最微妙的一种。他或许还应该想到，正是由于他看不上眼的某些作家的奋力争取，他才能靠写书挣钱：出版商迪歇纳为《音乐辞典》付给他5 400里弗和每年660里弗的年金，《爱弥儿》也为他赚了大约7 000里弗。毋庸置疑，有些文人比伏尔泰更有骨气。狄德罗就是一个例子，他不仅不富裕，还负债累累，但在与叶卡捷琳娜大帝通信往来时却比富有的伏尔泰更加不卑不亢，更少口是心非。不过，让法国作家摆脱束缚，至少能够多少开诚布公地讨论政治和宗教问题的，正是伏尔泰而不是这个世纪的其他文人。1750年，杜克洛指出：“在所有的帝国中，才智之士（gens d'esprit）的帝国虽然无形，却是最广阔的。”

[185](#)12年后，瓦塞隆神父 [186](#)在法兰西学院的就职演说中告诉听众：“朝臣学会了思考，文人学会了交谈。前者不再让人生厌，后者却开始惹人厌烦。” [187](#)直到18世纪60年代，作家们还在自怨自艾地哀叹命运的不公。伏尔泰在《哲学辞典》中把文人比作飞鱼：“稍微飞高一点，会被飞鸟吞食；潜入水下，会被游鱼吃掉。” [188](#)这是个生动

的比喻，但实际情况没有这么悲惨；伏尔泰确实潜入水下，可下潜是为了飞得更高，为了顽强生存下去。在伏尔泰写下这些牢骚话之际，造访巴黎的休谟发现法国文人的地位相当高，虽然他并非嫉妒之人，一时也不由心生几分羡慕。他写到，在伦敦，作家赢得了些许尊敬，但在巴黎，“声名鹊起的文人雅士备受推崇和关注”。¹⁸⁹这种社会殊荣既促进人才的发展，也会扼杀天才。狄德罗的对话体小说《拉摩的侄儿》中的拉摩便是这样的一个谄媚者；书中的“我”，一位孤独的道德家，才是真正自由的人。归根到底，问题的症结不在于文人的社会悲剧，也不在于他们是选择离群索居还是广泛交际，而在于整个事情的前因后果。倘若把财富、高朋满座和社会承认当作目的，它们就成为束缚文人手脚的金锁链；如果以解放为目标，它们就是争取解放的手段。“要挣脱奴役，”《拉摩的侄儿》中的“我”说道，“首先要掌握一种谋生手段。”¹⁹⁰挣脱奴役正是伏尔泰更高的目标。他在《回忆录》中宣布：“我爱自由胜过世上的一切。”¹⁹¹我们没有任何理由怀疑这个声明的真诚：伏尔泰之所以说谎、谄媚、敛财，不是因为生性虚伪、奴颜婢膝和爱财如命。他的所作所为有多重动机；人的动机莫不如此。从某种意义上说，他为维护作家的职业尊严而不惜牺牲个人荣誉。歌德敏锐地看清

了这一点，他向来有一点儿苛求伏尔泰，这完全是出于对伏尔泰的钦佩：“很少有人像他（伏尔泰）那样为了独立而低头折节。”¹⁹²歌德的这番话可以看作是批评，也可以作这样的解读：这是一位作家对另一位作家的礼赞，伏尔泰追求的是作家最需要的东西——自由。

3

作家赢得自由的关键在于摆脱贫困和依附地位，但仅有此是不够的。文人共和国面对的是一个寡头统治的世界，寡头统治集团为了维护特权地位和权力，大肆钳制新思想的流动，压制发表批评言论的自由。在很多情况下，当局禁止任何有意义的公开讨论。“这真可谓一大憾事，”伏尔泰对狄德罗抱怨说，“只要涉及形而上学乃至历史，我们根本不能说实话。”作家们“不得不说谎，即便如此，他们依然会遭受迫害，因为假话说得不够多”。¹⁹³伏尔泰的申诉是针对法国的情形，但他的不满在某种程度上反映了欧洲大陆各国的普遍状况：各个国家的作家都会受到审查官员的骚扰、羞辱和恐吓。

在哈布斯堡王朝统治的广大领地，当局对出版自由的打压简直到了荒唐可笑的程度。1765年，维也纳政府发布了一份《禁书目录》，之后

定期修订和更新。1777年，政府不得不把这份目录也列入查禁之列，因为胆大妄为的人按图索骥，把这份禁书目录当作有趣读物的指南。1780年登上王位后，约瑟夫二世¹⁹⁴推行了一段时间的改革；1783年，尼柯莱在维也纳报告说：“优秀的德文书籍都解禁了。”这当然是一个巨大的进步，相比之下，30年前，即使无意中流露出熟悉孟德斯鸠的《论法的精神》，也是十分危险的。¹⁹⁵但是，1790年，约瑟夫就抛弃了自由主义；他的继承人继位后，恰逢法国大革命的幽灵在欧洲徘徊不去，卷土重来的旧势力用老手段压制言论，像过去一样造成了文学活力的瘫痪。

在大多数欧洲国家，政治、宗教和统治家族等主题历来属于禁区。弗朗西斯科·达尔玛佐·瓦斯科伯爵¹⁹⁶将心中的“英雄”孟德斯鸠的《论法的精神》翻译成意大利文，随即遭到皮埃蒙特当局的无情迫害；那不勒斯历史学家詹农¹⁹⁷等意大利启蒙学者不是被革出教会，就是遭到驱逐和囚禁。德意志各邦国的政治书刊审查制度极为严厉，1751年莱辛发现报刊都很乏味枯燥。¹⁹⁸最优秀的报刊撰稿人颇具影响力，有技巧地运用他们的新武器，即诉诸公共舆论，但即便如此，哪怕是在德意志版图上最自由的汉诺威和汉堡，报纸多半也是平淡无味的。大学教授和政治记者冯·施

勒策尔¹⁹⁹在哥廷根出版的报纸让诸侯王公有所忌惮，他当属德国最直言不讳的报人，他的矛头主要针对亟待改革的行政弊端，或是不那么睚眦必报的小诸侯。不过，施勒策尔恭顺地表态效忠本国统治者，对其他邦国的君主也表达了最深的敬意，为了规避审查，他小心翼翼地选择攻击的目标，并实施严格的自我审查。在普鲁士，腓特烈二世标榜不限制自由表达的权利，他在统治初期也确实对报刊审查官有所约束，但1749年之后，他恢复了传统的控制措施；正如莱辛以孤立无援者的自嘲口吻说到，普鲁士的思想自由仅限于一些反教会的笑话。虚假表象往往会掩盖真实情况：“有时候，”尼柯莱写道，“看起来我们在德国享有新闻自由，那些认为自己的著述颇具影响的学者们对此信以为真。事实却并非如此。”²⁰⁰

德国“启蒙学者”可以证明尼柯莱所言不虚。莱辛因为出版赖马鲁斯²⁰¹自然神论著作的片断而受到迫害；数年后，康德同样被迫屈辱地保持缄默。在腓特烈大帝的长期统治期间，作家尚有屈指可数的少量自由，但到反复无常而虔诚的继承人继位后，就连这点儿微乎其微的自由也被扼杀殆尽。1794年，腓特烈·威廉二世严厉申饬康德的《理性范围内的宗教》。康德当然不会就此放弃让国王勃然大怒的宗教观，不过他从此再未就这

个敏感问题发表任何作品。8年前的1786年，腓特烈二世去世，康德就曾告诫说，没有思想自由的保护，天才就将夭折；1793年，他在上述论宗教的小书中更深入地阐发了这个问题。“作家的自由，”他强调指出，“是人民权利的惟一保障。”²⁰²康德当然是对的，但他失望地认识到，德国容不下作家的自由，即便自诩为自由天堂的汉诺威和普鲁士亦是如此。

与其他德意志邦国相比，汉诺威和普鲁士算得上是作家的天堂。德意志诸侯大多是符腾堡的查理·欧根²⁰³公爵之流的人物，要么跃跃欲试地想仿效欧根的做法。1777年，欧根在符腾堡诱捕了士瓦本出版家舒巴特，未经审讯和指控便把舒巴特关押了10年。早年的舒巴特渴望成为南德的施勒策尔，但未能成功；他一向谨慎小心、卑躬屈节，仍未能逃过毒手。1774年，舒巴特在奥格斯堡自由市创办《德意志纪事报》，创刊号不经意间谈到英国人享有的自由。奥格斯堡市政当局立即查禁了报纸。舒巴特远走他乡，开始略微大胆地抨击小诸侯，讽刺阿谀奉承的雇佣文人为“显贵”炮制的“冗长乏味的胡言乱语”。²⁰⁴然而，牢狱之灾让舒巴特也堕入他曾激烈抨击的奴役状态，日后他也成为御用文人，为曾经囚禁他的那位公爵效力。他或许不应受指责：孤独的监

禁、阴湿的牢房、没有书籍和文具，这些显然不是孕育独立精神的温床。

在欧洲各地，自由都岌岌可危。1762年6月，日内瓦当局查禁了卢梭的《爱弥儿》和《社会契约论》，下令收缴书商的库存，禁止进口新书，宣布只要卢梭胆敢进入日内瓦境内就立刻逮捕。大陆启蒙哲人制造了关于英国自由的怡人神话，但英国当局也要求作家们自我约束。休谟获悉日内瓦和其他地方查禁卢梭的著作之后，丝毫不感意外。休谟写道，卢梭“没有采取预防措施，他从来不掩饰自己的观点；他也不屑掩饰对成说的蔑视，即便所有狂热分子都愤怒地反对他，他也不为所动。出版自由在任何国家都没有多少保障，这个国家（日内瓦）尤其少得可怜，公然抨击流行的偏见自然是要冒一些风险的”。

[205](#)

休谟其实也很少掩饰自己的观点，但他确实采取了一些预防措施：1757年，他告诉读过《宗教的自然史》手稿的亚当·斯密，他会在付梓前“做一些修订，以策万全”，[206](#)他在《自然宗教对话录》的出版问题上更加小心谨慎。18世纪50年代初完成《对话录》之后，休谟把手稿分送少数知己好友，让他沮丧的是，这些人全都极力主张不要出版此书。休谟不情愿地听从了朋友们的

意见。1763年，他诙谐地恳求一位朋友吉尔伯特·埃利奥特 [207](#)：“你不让我出版《对话录》，岂不是比斯图亚特王室的所有法令还要无情和专横？拜托你高抬贵手，难道你不认为加上一篇恰当的献辞就能打消《对话录》可能引起的反对？” [208](#)休谟的朋友赢了；《对话录》直到休谟死后才得以问世。在一病不起，自知不久于人世之际，休谟强撑病体，写信给出版商威廉·斯特拉罕，数次修改遗嘱，想把自己的手稿委托给亚当·斯密。最终，他在临终前两天口授了最后一封信，把《对话录》托付给他的侄儿、年轻的戴维·休谟。继承人遵从了他的遗愿，《对话录》于1779年出版。

《对话录》出版后并未引起多大的反响，连评论也寥寥无几。大卫·休谟想远离“喧嚣”，过一种平静的生活；亚当·斯密希望保护休谟；威廉·斯特拉罕在最后一刻未能履约，但他们全都错误地判断了时代的氛围和官方的意图。

这些人都不是胆小怕事之人，他们的谨小慎微表明，即使在英国，种种不确定因素也足以让作者裹足不前。毋庸置疑，英国是欧洲最自由的国家，休谟也是最早作出这个判断的人之一。法国和德国作家对英国的自由推崇备至，这并不是没有原因的，英国作家确实能无所顾忌地畅所欲言：罗伯特·沃波尔 [209](#)爵士吹嘘说他从未将一个

烂文人送进监狱，尽管抓他们也不冤枉。英国没有正式的书刊审查制度；政府听任《许可证法案》于1695年失效。但是，当局有其他限制手段。作家和出版商一旦冒犯了议会特权，就会被召到议会上、下两院接受质询；法庭对严苛的诽谤罪法随意加以解释，使得发表非正统观点的人面临极大的风险；剧本必须送交宫务大臣审批。颈手枷、罚款和监禁虽不常用，却是实实在在的威慑，而英国作家心甘情愿地进行自我审查，小心谨慎地自我保护，愤世嫉俗地把自由与放纵等同起来。“在一个自由的国度，”亨利·菲尔丁于1747年写道，“人民有权申诉蒙受的冤屈，这是英国人的特权；在出版物中对驱动国家车轮前进的那些必不可少的重要部件品头评足，这实属不当行为，全然滥用了出版自由，因为这是属于王室的特权。”²¹⁰然而，我们不能愤世嫉俗地认为，英国政府没有实施审查制度，是因为没有多少东西可审查。毕竟，除了《对话录》，大卫·休谟在表达激进的宗教观时没有多少惶恐不安，吉本更是毫无顾忌地直抒胸臆。英国的情况算不上尽善尽美，但是从英吉利海峡对岸的国家，尤其是从法国来观察，英国的情况堪称幸福完美。

在欧洲，法国作家与官方的较量最为声势浩大、旷日持久和难分胜负。一方面，不是所有的

审查官都尽职尽责，也不是每一次处罚都得以执行；激进分子只要多费点儿事就能通过审查。审查官为了争夺管辖权大打出手，他们反复无常、唯利是图，多半还懒惰迟钝，很难有效推行针对渎神、异端和煽动性作品的严苛法律。此外，作家们只要认识一些神通广大的朋友，就会发现巴士底狱的条件还算是相对舒适的。通常说来，贿赂和托人疏通能大大改善作家的命运。在1750—1763年的关键时期——《百科全书》的大部分分册、爱尔维修的《论精神》以及卢梭的主要著作都是在这个时期问世的——掌管法国审查机关的是马尔泽布 [211](#)；而马尔泽布是一位正派、有教养的政府官员，认为自己的职责是扶持人才而不是压制舆论。他大力保护作家免遭政府的骚扰，而不是使政府不受作家的抨击。倘若严格执行弗朗索瓦一世 [212](#)以降历朝历代颁布的古老法令，那么除了最无害的童话和虔诚的布道书之外，所有出版物都会被扼杀在摇篮里：按照相关法令，从最重要的论著到最无足轻重的大幅单面印刷品，任何出版物都必须获得政府审查官的正式批准，获得一张“皇家特许证”（Avec permission et privilège du Roi），审查官批准的前提是作品不能有任何冒犯宗教、国家或道德规范的内容。但这些法令并未得到认真贯彻。事实上，出版商与审查官之间达成了正式协议。出版商获得了一项非正式的

承诺，即所谓“默许批准”（*permission tacite*）：一部作品即便包含审查官不予通过的内容，也不会受到指控。包括伏尔泰和孟德斯鸠的大多数著作在内，18世纪的名著大多都是以这种息事宁人的半合法方式出版的。但我们要看到，它们终究还是成功出版了。

这些都是实情，但不是事情的全部。政府审查官人数不多，1741年有76人，1789年有178人，其中有不少人愚蠢而胆怯、一门心思巴结上司。当然，审查官也并非人人都玩忽职守或贪污腐败，一些审查官忠心耿耿地履行了镇压职责。此外，失之严厉要比失之宽大风险小：谁也不知道某本书中的某个暗示是否影射了某位主教、大臣或国王的情妇。因此，审查官通常会把手稿扣留好几个月时间，出版商便需要耗费精力去疏通和交易。“对我来说，”1744年伏尔泰有点恼羞成怒地表示，“写书要比出书容易得多。” [213](#)

让作家生涯更加前途未卜的是，审查官还不是惟一需要讨好和摆平的政府人员。教会和高等法院等权势机构从来没有完全认可皇室对审查权的垄断，一本书即使已经获得皇家特许证，仍然有可能受到法官、大学或主教的谴责。事实一再表明，这些既得利益集团比政府更为警觉地督促审查官恪尽职守。正是由于索邦神学院、巴黎大

主教和巴黎高等法院的联手抗议，政府被迫收回了允许卢梭出版《爱弥儿》的默许批准。4年前的1758年，一位皇家审查官批准了爱尔维修出版功利主义小册子《论精神》，嗅觉灵敏的基督徒读过这本书后大为震惊，并让笨重的国家机器以罕见的活力运转起来。审查官被解职，巴黎大主教、首席检察官和教皇异口同声地谴责这本书。爱尔维修倒没有受到太大的牵连：他丢了一份待遇优渥的宫廷差使，还不得不沉默一段时间。但是，这种不确定、低效和翻云覆雨，让作家们感到困惑、焦虑，时常还伴有恐惧。

但是，新思想的传播势不可挡。禁书在外省城镇中连夜印刷，或是从境外走私进法国。这是代价很高的胜利：秘密出版的书籍数量稀少，价格昂贵。它们因神秘而吸引了更多的读者，但流通量始终有限，法律上的审查实际上意味着经济上的制裁。1768年，狄德罗愤怒地告诉法尔科内：“政府的不容异说日甚一日。人们都以为这个国家蓄意要铲除文学，毁灭书业，让我们变得一无所有和愚昧无知。书稿全都流向荷兰，作家们不久也会随之而去。他们在造就一个禁书产业，利润比棉花、烟草和盐的贸易高10倍。他们花费巨资的结果是我们不得不用高得离谱的价格购买小册子，这种方法肯定将毁灭这个国家及其

居民。《揭去面纱的基督教》²¹⁴竟然卖到4个金路易一本！”²¹⁵按照法律规定，禁书要当众焚毁，焚书也是民众喜闻乐见的观赏活动。作家们曾夸口说，焚书等于是为禁书做广告；然而，随着形势日益严苛，作家看清了危险，他们的幽默感消失得无影无踪。如果出版物被官方认定为淫秽或亵渎神明，出版商将遭到警察的突击检查，被巨额罚款逼到破产的边缘，有时甚至被判处到苦役船服役。除非有强大的靠山，在法院、政府或大学任职的作家随时有可能丢掉饭碗。路易十四和路易十五统治时期，共有1 000多名书商和作者被关进巴士底狱，另有数百人被关押在更可怕的地方。这些人当中有许多属于伏尔泰所说的“文学贱民”——盗版商和色情文学出版商，但也有一些是严肃的文人。1745年，一个名叫迪堡的无名编辑出版了一份讽刺性报刊，结果被关进圣米歇尔山的一座小监狱，发疯而死。1768年10月，狄德罗记述了这样一件事：因为售卖霍尔巴赫的《揭去面纱的基督教》和伏尔泰的《有四十金币的人》，一个名叫莱斯屈耶的书商与妻子和学徒一道被捕。三人都被判上枷、鞭打和黥刑，然后男的送上苦役船，女的入狱。²¹⁶如今，迪堡和莱斯屈耶早已被人遗忘，只是作为历史的阴影存在于更知名、更幸运的同时代人的往来通信里。名作家照样会蒙受莫大的羞辱。1749年，身

为哲学家的狄德罗声名鹊起，却因为出版了《论盲人书简》而被关进樊尚城堡。牢房的通风和伙食尚可，孤独和担忧却让他几乎陷入崩溃的边缘。万幸的是，他被关押了几个星期后就获释了。然而，就像当初被监禁一样，获释的条件让他再度蒙羞：他不得不卑屈地承认自己是那本大胆的小书的作者，并托出版商到处说情，还答应把《百科全书》的第一卷题献给当时主管出版事务的达尔让松伯爵²¹⁷。实际上，匿名出版在当时十分盛行，尤其是18世纪中叶以后，哪怕是最负盛名的作家也都大玩这种有益无害的猜谜游戏：只要伏尔泰矢口否认，哪怕独一无二的文风清楚表明他就是作者，政府也不大可能起诉他。不过，当时的法国到处都是神经过敏的主教、难以捉摸的官员和不怀好意的朝臣，就连伏尔泰也并非高枕无忧。因此，人们完全不应把他时常流露出来的恐慌归咎于妄想症发作：1766年7月，法国政府以亵渎神明的罪名将年轻的巴尔骑士送上火刑架，一起被投入火中的还有伏尔泰的《哲学辞典》，狄德罗后来说，投入火中的其实并不是巴尔的那本《哲学辞典》。²¹⁸其他人也很担忧伏尔泰的安危。1768年，既不胆小怕事也不歇斯底里的狄德罗在给索菲·沃兰的信中说：“我很担心，虽然他（伏尔泰）地位尊崇，受到妥善保护，虽然他才华横溢、作品一流，但那些家伙还

是会对我们这位可怜的老前辈使坏。”²¹⁹狄德罗说的“使坏”（*mauvais tour*）指的就是被送上火刑柱烧死。即便启蒙哲人在与法国当局的较量中赢了，也不意味着这场较量无须付出代价和稳操胜算。

启蒙哲人在这场较量中使用了一切能用的手段，要么托人疏通，要么明智地用钱打点，而最重要的策略是说谎。这些策略都是今天人们耳熟能详的，我只需补充一点：使用这些手段并没有让启蒙哲人感到良心不安。他们恣意地，甚至往往是——在我看来——很愉快地说谎。不论有着什么样的深层动机，启蒙哲人从来没有怀疑自己所作所为的正当性。当然，卢梭是惟一的例外，这个例外恰恰证明了说谎的必要性：卢梭发表作品时全部都署真名，结果大半生都在颠沛流离、东躲西藏中度过。早在1709年，沙夫茨伯里——他所处的环境要比法国启蒙哲人宽松得多——就指出：“如果人们不能直言不讳地谈论某些问题，他们就会用讽刺的方式来表达。如果人们被彻底禁止谈论这些问题，或是认为谈论它们要冒极大风险，他们就会把真实想法深深隐藏起来，用故弄玄虚、难以索解的方式来表达。”²²⁰这当然不是启蒙哲人想要的，他们最希望得到公众的理解。不过，他们确实像沙夫茨伯里一样意识

到，他们之所以绕着弯子说话，完全是迫于当局的压力。18世纪，达朗贝尔、孔多塞、布丰和狄德罗等诚实的人都曾为出于自我保护的谎言作过辩护。伏尔泰1736年时说过一句名言：“谎言只有在作恶时才是邪恶的，为善时就是一种莫大的美德。所以，让我们的美德超过以往任何一个时候吧。要像恶棍一样说谎，面不改色、脱口而出、不以为耻、绝不松口……说谎吧，我的朋友们，说谎吧。有机会我一定要报答你。” [221](#)

伏尔泰日后确实报答了他的朋友们：18世纪50年代起，伏尔泰成为启蒙哲人的头号军师，在费尔奈指导这一小群人如何撒谎、向谁撒谎。“我永远不想听到有人说这本书是我写的，”1764年他在给巴黎的达米拉维尔的信中谈及《哲学辞典》时说，“我在给马兰先生的信中曾说过同样的话，他在来信中也提到这个问题。我深信，真正的兄弟都会赞同我的意见。这部作品当是数位作家分头写就，由一个荷兰人编辑成书。署我的名字无疑是令人发指的做法：那将会剥夺我以后提供报效的自由。哲学家应该向公众揭示真相，而把个人隐藏起来。” [222](#)这番话道出了问题的症结所在。启蒙哲人说谎是为了讲真话；他们发现，在一个容不下自由批判的社会，更何况这个社会的文人缺乏传教士那样的殉道精

神，口是心非乃是必不可少的自保手段。

4

大体而言，文人共和国是一个松散的联合体，靠朋友聚餐、酒馆和咖啡馆里的非正式聚会和广泛的通信来维系彼此的关系。但是，在法国，它却被严格而有规则地吸纳进一个组织：法兰西学院。因此，能否控制法兰西学院便成为一个相当重要的政治问题。法兰西学院是黎塞留于1634—1635年间创办的，宗旨是维护法语的纯正、指导法语的发展。从其建立之日起，法国文人无不渴望能够进入这个排外的小圈子。学院有过辉煌，也曾经历低谷；主掌学院的既有著作等身的文人，也不乏八面玲珑的朝臣。不管是繁荣时期还是平庸阶段，法兰西学院都是尊荣的象征，因此成为权力的来源。当选为院士意味着跻身于一个精英群体，即所谓的“四十位不朽者”²²³，可以与其他院士平起平坐，不管对方是公爵还是红衣主教，他们不服从除了皇家监护人之外的任何否定意见。18世纪的启蒙哲人着手占领这个机构，这并非出于事先定好的计划，毕竟他们只是一个大家族而不是什么阴谋集团。这不仅是为了实现文学抱负，也是出于对社会与政治现实的敏锐洞察。

伊索早就说过：吃不到的葡萄是酸的。不难想见，在启蒙运动初期，法国启蒙哲人对于让他们吃闭门羹的法兰西学院如何极尽嘲讽之能事。1721年，孟德斯鸠把法兰西学院说成一个毫无尊严可言的法庭，是一个一事无成、只会喋喋不休地饶舌的俱乐部。他说这番话的时候大概想不到有朝一日自己也会成为院士候选人。不过，孟德斯鸠像几乎每一个自尊的法国作家一样渴望当上院士。²²⁴果然，1727年之后，他不再对学院冷嘲热讽，因为他已经当上了院士。数年后，伏尔泰挖苦了新院士例行的就职演说。按照一成不变的惯例，新院士在就职演说时要用华丽的辞藻颂扬自己的前任和学院的最高监护人，伏尔泰对此大加奚落：“先是新院士颂扬自己的前任是伟人，红衣主教黎塞留是大伟人，大法官塞吉耶是说得过去的伟人，路易十四是伟人中的伟人，接着学院院长用同样的口吻致答词，补充说新院士很可能也会成为某种伟人。”伏尔泰认为不应刊印这类颂词，开幕致辞的尴尬特征让风趣变得滑稽可笑。²²⁵这番话是1734年说的。到1736年，伏尔泰也发表了一些辞藻华丽的演说，因为他也加入了院士候选人的角逐。伏尔泰的候选之旅漫长而艰苦，因为他不得不为早先对学院的无礼赎罪。他树敌太多，其中不乏显赫人物，因而不可能很快当选；不管他在国内外声望多高、多么有资格入

选，依然一再落选。这场磨难直到1746年才告结束，当他跻身于不朽者行列之后，便开始发现这个曾被她无情奚落的机构也不乏可取之处。

伏尔泰当选后，法兰西学院的成员结构和思想倾向开始改变：杜克洛与伏尔泰同年当选，布丰和达朗贝尔先后于1753、1754年当选。起初，这些新成员的表现中规中矩，完全像是忠诚而明智的院士。布丰发表了著名的《论风格》，伏尔泰发表了备受赞誉的《论法语的普遍性》，达朗贝尔也发表了许多重要的论文，新不朽者的学术成果提高了学院在受教育公众中的声望。不过，到18世纪50年代末，随着新院士的不断加入和启蒙哲人变得声名可疑，法兰西学院不可避免地卷入了一场争夺法国思想主导权的意识形态之争。

冲突爆发于1760年。3月10日，新院士勒弗朗·德·蓬皮尼昂，一个穿袍贵族、某位主教的兄弟、名不见经传的小诗人，在开幕致辞中公然抨击亵渎神明的危害。“真正的哲学家，”他宣称，“应该是明智和道德高尚的基督徒。”这个论调冒犯了那些自命为真正哲学家的异教徒。勒弗朗还警告说，现代文人正在摧毁历史悠久的世袭等级制度，打消人们对王座和祭坛的尊重。

这番煽动性言论恰逢多事之秋，1760年，爱

尔维修发表《论精神》引发了争议，政府又查禁《百科全书》，社会氛围随之恶化。该当勒弗朗·德·蓬皮尼昂倒霉的是，早年间他曾轻率地表露过自己的哲学倾向，在公开记录中留下了自然神论的观点。伏尔泰挺身而出，在法兰西学院的神圣殿堂外，以哲学家的名义驳斥蓬皮尼昂。伏尔泰发表了一篇短小精悍的论战文章《当》（Les quand），连珠炮般历数蓬皮尼昂的劣迹：“当某人有幸被一群可敬的文人接纳为伙伴，此人不当在就职演说中讽刺文人，……当某人翻译并‘改进’了蒲柏的《自然神论祷词》，当某人翻译了自然神论信条从而使之有害更甚，还因此被外省机关停职6个月……此人竟然还装腔作势地谈论宗教，这便无异于对温文有礼的冒犯；当某人在某家学院发表的演说会被人们谈论一两天，然后送到王座脚下，那么此人居然胆敢在演说中说我们时代的哲学破坏了王座与祭坛，这就等于是对同胞犯罪……”伏尔泰用一连串的“当”提出无可辩驳的事实，行文酣畅淋漓、锋芒毕露，其神韵实在无法译成其他语言。

《当》成为传诵一时的名篇，很多人竞相仿效。莫雷莱 [226](#) 写了《为何》，还有人写了《谁》和《无论》；伏尔泰历来是文学潮流的引领者。勒弗朗·德·蓬皮尼昂不明智地作了回应。5月，他

给路易十五写了一封自吹自擂的信，自称此信足以铲除反宗教观念，堪称国王的最佳读物。伏尔泰面对挑衅当然不会坐视不理：6月，他接连发表了数篇讽刺诗，把蓬皮尼昂描绘为一个可怜虫，一个妄自尊大、被热情冲昏头脑和自我膨胀的庸才：

而蓬皮尼昂伙计竟然把自己当回事儿！

事情就此了结，蓬皮尼昂再没有回过法兰西学院，在此后的年代里，蓬皮尼昂支持者的声势每况愈下。²²⁷1772年，达朗贝尔当选为学院终身秘书，启蒙哲人牢牢掌控了法兰西学院。

这场风波有点像茶杯里的风暴，看上去无足轻重，甚至有些荒唐可笑，很难说是严肃的政治斗争。但是，小计谋也能解决大问题；我们不能武断地把法国启蒙哲人亟欲控制法兰西学院说成是改革家的弱点使然，此举实际上关系重大、利害攸关。在动荡的18世纪60年代，控制了法兰西学院，启蒙哲人不仅多了一道保护伞，还可以优先利用公众舆论这个在当时依然颇为神秘的新力量。迫害事件日渐稀少，但并未彻底绝迹。当年轻的巴尔被斩首、尸体被送上火刑柱，伏尔泰从费尔奈逃到日内瓦，想为法国作家建立一个海外据点。“巴黎刚刚发生的那一幕，”他写信告诉莫

雷莱，“确凿无疑地表明，兄弟们务必守口如瓶，不暴露自己的秘密和同伴的名字……在当前动辄得咎的形势下，应当保持沉默、守道待时。”²²⁸狄德罗倾向于一动不如一静，不主张远走他乡，不过他也像伏尔泰一样认为形势不妙。1766年8月，离巴尔被处决刚过去一个月，他写信给法尔科内说：“我的朋友，文人不像你想得那么自由。他们头上有暴君，没有暴君的许可，他们无法出头，也无望成功。”²²⁹他还同意伏尔泰的另一个看法：法国在不久前解散耶稣会，各种迫害力量不但没有就此削弱，反耶稣会狂热分子的声势反而有所壮大，他们从此能够集中火力，更加疯狂地围剿新观念。在1766年10月给伏尔泰的信中，狄德罗用伏尔泰式的暗语写道，高等法院这头“猛兽”“缺少食物，由于没有耶稣会会士可吃，它将向哲学家猛扑过来”。²³⁰一年后，即使巴尔案已经尘埃落定，狄德罗仍然觉察到压制并未放松。“文学丧失了活力”，他写道，作家们被禁止讨论“政府、宗教和道德。那还有什么可写的？其他题材不值一晒”。²³¹

然而，启蒙哲人顶住压力，逆风而行，越来越勇于展现和驾驭进步力量。1787年，法国历史学家吕利哀²³²告诉不再抱残守缺的法兰西学院：1749年——他说得十分明确，就是在1749年这一

年——哲学从纯文学中解放出来，巴黎也挣脱了宫廷的束缚。“就在那一年，我们如今所称的‘公众舆论帝国’崛起了。”²³³启蒙哲人也清楚意识到社会氛围的变化。伏尔泰满怀信心地宣布，公众舆论统治法国之日，就是启蒙哲人驾驭公众舆论之时。其他启蒙哲人也一再重申达朗贝尔的坚定信念：18世纪中叶掀开了观念史的新纪元。²³⁴

这标志着一个新纪元，因为启蒙运动的激进主义日益发展、自由的呼声日益高涨，反映并且推动了西方世界中往往是潜移默化却不可逆转的政治、经济和社会变迁。随着民主主义者和无神论者在启蒙哲人家族中独引风骚，整个西方世界的激进分子揭竿而起，反抗既有的权威。在工业纪律以及制造业、农业、医学和政府管理上的新技术加速发展之际，伏尔泰发出了“消灭败类”（*écraser l'infâme*）的号召，卢梭出版了最具颠覆性的两部著作《社会契约论》和《爱弥儿》，狄德罗完成了《百科全书》，写出了（虽然没有发表）一些最具颠覆性的对话录，莱辛发表了文学批评著述，贝卡里亚出版了《论犯罪与刑罚》，霍尔巴赫推出了第一批唯物主义小册子。可以说，18世纪中叶掀开了观念史的新纪元，启蒙哲人的观念成为这个新纪元的标志，不论启蒙哲人究竟是否汲汲于此，他们总归是乐见

其成的。在启蒙哲人的鞭策和引导下，启蒙运动和启蒙运动的世界向着现代性迈出了决定性的一大步。

二、从过去到未来：大转向

1

启蒙哲人把重振勇气升华为纲领，从而消除了对于古代的矛盾心理，实现了自身的解放。自然力和人类的非理性让古人彷徨无助，古代哲学家把这种无助加以合理化，发展出深切的悲观主义理论体系。从事哲学探讨就是学习如何面对死亡，而研究历史就是追溯人类从纯真、荣耀和雄浑的黄金时代不断堕落的历程。柏拉图和亚里士多德雄心勃勃的政治建构虽然是基于人类能够驾驭自身的假定，但很大程度上是旨在抵御无所不在的暴政威胁和人类激情的狂暴力量。不论多么仰慕古典思想，启蒙哲人不再满足于这种听天由命的哲学思维，代之以身体力行和实用主义，完成了文艺复兴以来对人生价值的重新定位。

即使是启蒙运动景仰的古典哲学家，思想中也无不弥漫着幽暗意识：卢克莱修的《物性论》虽被启蒙哲人视为进取精神的典范、“消灭败类”的纲领，其中却弥漫着一种18世纪不会赞

同，甚至看不到的忧郁气质。这是一种意志消沉的气质，20世纪的读者会情不自禁地视之为存在主义者的绝望。歌德对此看得一清二楚，1821年他告诉米勒，迷信的盛行让卢克莱修愤懑难当，从而走向极端主义：“这首教谕诗从头到尾让我们感受到一种阴郁绝望的情绪。”²³⁵时至晚近，乔治·桑塔亚纳²³⁶发现这首诗还不只是忧郁，他认为卢克莱修抨击对死亡的恐惧，就是在抨击对生命的恐惧。“第三卷末尾一大段抨击死亡恐惧的诗行，”他写道，“其力量主要来自字里行间描绘的疯狂的生活画卷。”²³⁷

桑塔亚纳提出的悖论值得我们深入探讨。古代哲学家竭力消除人类对死亡的恐惧，因为只有消除了这种恐惧，才能摆脱恐怖的迷信和病态的偏见。一个人享有了这种自由，就连暴君也只能徒唤奈何，又有是什么样的恐吓、威逼和折磨能奈何得了？启蒙哲人的古典思想更多来自古罗马而非古希腊，在古罗马的政治环境中，把免于死亡恐惧的自由当作目标是明智的，因为对于哲学家而言，政治自由通常不过是忍耐的自由。在一个毫无安全感可言、心狠手辣的残忍大行其道的世界，哲学家有时充当了衰颓政府和翻云覆雨的独裁者的同谋，更多时候则沦为了受害者。他们认识到，如此残酷的现实使得有尊严的生活可望而

不可即，因而强调人有自杀的权利。正如伏尔泰指出的，恺撒不赞同判处他的朋友喀提林死刑，因为“处死一个罪犯并不是对他的惩罚”。归根到底，死亡“没有什么大不了的”，它结束了我们的病痛，“与其说是可怕，不如说是乐事”。²³⁸古人认为，人有权选择何时结束生命，这种权利是神圣和不可剥夺的。他们言简意赅地指出，大门随时向自由的人敞开。

古代哲学家的不同学说之间有着不可调和的分歧，他们争论不休，彼此恶言相向，痛骂对方是书呆子、盲信者、偏执狂和酒色之徒。不过，他们在一个问题上达成了共识：死之恐惧乃是生之大敌。西塞罗以调和不同哲学体系为己任，在《图斯库卢姆谈话录》中对苏格拉底作出回应，阐明了这种共识。他提出，对于任何一个哲学流派而言，死亡都不是一种恶。如果真有灵魂不朽（这是斯多葛派的教诲，也是西塞罗乐于相信的学说），人死后就不会在阴间承受永恒的痛苦，地狱不过是善男信女的愚蠢幻想；如果灵魂随肉体的死亡而消亡（这是伊壁鸠鲁派的主张，会面临亵渎神明的指责），那么死亡即意味着知觉的彻底消失，人又何必害怕看不见摸不着的事物？

正是这种普遍存在的先入之见，使得苏格拉底成为古代异教世界的英雄。苏格拉底勘破了生

死，直面死亡，并且战胜了死亡。苏格拉底的临终故事所传递的英雄气概打动了古人，也让今人肃然起敬。只有像苏格拉底那样从容赴死，死亡才是值得赞赏的。罗马贵族尤利乌斯·卡努斯之死就是如此，塞涅卡记述了卡努斯在生命最后日子里的故事。卡努斯与皇帝卡利古拉发生争执，被皇帝下令处决。行刑前10天，这位死囚像往常一样谈笑自若，与朋友下棋打发时间。当负责押送死囚前往刑场的百夫长到来时，他正在下棋，“听到自己的名字被叫到之后，他清点棋子，对棋友说：‘你要向我保证，不在我死后谎称是你赢了这盘棋。’接着，他转身对百夫长点头道：‘你要为我作证，这盘棋是我赢了。’”朋友们为即将失去他而痛哭流涕，卡努斯劝慰他们不必悲伤，还答应如果死后发现灵魂真的不朽，他会回来告诉他们。直到生命的最后一刻，卡努斯也没有丧失斯多葛式的勇气，这让塞涅卡赞叹不已：“看哪！这就是风暴中的宁静！一个堪称不朽的灵魂！”（*Ecce in media tempestate tranquillitas, ecce animus aeternitate dignus!*）这类故事已成为古罗马文献中约定俗成的内容，例如，塔西佗就在《编年史》中插入两个自杀的斯多葛派哲学家的故事，但塞涅卡深切关注卡努斯的身后命运，断言“这样一位伟人不应被人匆匆遗忘，我们要一直谈论他。我要让他的事迹永为

流传，成为万世敬仰的记忆！”（Non raptim relinquetur magnus vir et cum cura dicendus.Dabimus te in omnem memoriam! ） [239](#)

可见，在古代哲人看来，死亡乃是生命的最高境界，是证明自己的哲学为真、能够经受住最后和最严峻考验的最大机会。通过身后的传记和碑文，人们得以回首其一生的经历、记述其光辉的事迹。基督教沿袭了对于死亡的梦寐萦怀，但改变了死亡的精神内涵，将生与死的意义完全颠倒了过来。一个人如果有幸临死前完全神志清醒，死亡就提供了一个忏悔的机会；死亡成为每一个人通往来世的入口。在基督徒看来，死亡并非英雄剧的最后一幕，而是永恒幸福或永恒痛苦的第一幕，与这种永恒幸福或痛苦相比，尘世的存在只是一个序曲。在一千多年的时间里，教士们不断斥责误入歧途的信徒过于贪生怕死，鼓吹真正的基督徒应该爱上帝，祈求救赎早日到来。圣徒的殉道成为尘世惟一值得追忆和颂扬的行为。

到文艺复兴时代和17世纪，基督教死亡观掺入了越来越多的古典思想，开始变得复杂。精致的纪念碑被用来赞美人的伟大，迎合名门望族的虚荣心，也就使死亡变成一种真正的恐怖：死亡不再是人类的救星，而是人类的敌人。死亡被刻

画成骇人的骷髅，它所带来的恐怖愈发反衬了生命的可贵。在恪守悠久传统的虔诚基督徒眼中，17世纪的临终方式异常亵渎神圣：倘若满心恐惧地告别人世，似乎是在批评造物主的安排；倘若对死亡安之若素，又多半像是从哲学上接纳了异教宇宙观。欧洲各地的信徒发现，关于基督教生活艺术的更温和的教谕取代了过去关于死亡艺术的严苛教谕。基督徒仍然相信死亡（用19世纪的红衣主教纽曼的话说）就是“回家”，然而，在阿米尼乌斯派牧师和现代教士的谆谆教诲下，信徒们力图调和对上帝的义务与对文明社会的义务，因此永恒家园的轮廓变得越来越模糊不清。

如果说文艺复兴时代君主的浮华碑铭和圣公会牧师的乏味布道文流露出对生命的强烈眷恋，那么正是启蒙哲人抛开了宗教遁词，再清晰不过地表达了这种崭新的入世精神。像往常一样，启蒙哲人从诉诸基督教转为诉诸古代思想，之后又用对尘世的现代乐观精神来调和古典情怀。

这种以古喻今的做法再度表明了启蒙哲人看待过去的典型态度。狄德罗转述了塞涅卡对卡努斯英勇行为的描述，接着描述了塞涅卡本人镇定自若的自杀；可见，狄德罗借重古代哲学思考的威望是出于论战之需。塞涅卡说过，“要一直谈论”卡努斯，以免卡努斯的事迹湮没无闻。作为

见证人，这位哲学家让勇者名垂青史，并把这种勇气传递给其他人。如今，狄德罗不厌其烦地复述塞涅卡的记述，验证了后者的一個信念——卡努斯其人其事将长久流传；而狄德罗颂扬塞涅卡本人的慷慨就义，让另一位死得其所的罗马人永垂不朽。狄德罗暗示，哲学能够抵御时间的摧残，抹平岁月的痕迹。“大哉，塞涅卡！”他由衷感叹道，“不论现在还是将来，你与苏格拉底同在，与杰出的不幸者同在，与所有的古代伟人同在，你是最美妙的纽带，将我与朋友、古往今来有教养者与朋友联系在一起。你不但是我们时常谈及的主题，还将是未来人们时常谈及的主题。”在我们这个世纪，人们不大愿意涉及这个话题，多半不会把英勇就义的动机归因于哲学，而是归因于命运或性格使然，所以人们大概会觉得狄德罗的这种热情有点不自然，甚至有点尴尬。但是，对于力图证明哲学的独立性，证明哲学乃是最佳人生指南的人来说，从哲学上勇敢直面死亡就是用另一种方式驳斥宗教。

因此，从最广泛的意义上说，死亡是18世纪的一个政治议题。如果异教徒能够死得其所，一些最受珍视的基督教信条就会受到质疑。圣哲罗姆²⁴⁰把卢克莱修斥为疯子和自杀者，企图以此贬低卢克莱修；同样，为了贬低伏尔泰，18世纪的

基督徒不顾体面地争论起伏尔泰弥留之际的情形。关于此事的证据从来不完备，基督徒有兴趣的是两种传闻：他们要么欢欣鼓舞地获悉伏尔泰临终前做了忏悔，死时已是天主教徒；要么同样兴高采烈地控诉这个老恶棍恶贯满盈，在可怕的煎熬中一命呜呼。多年后，福楼拜重现了这个老故事，在《包法利夫人》一书中，布尼尔西安神父每隔两个礼拜都要向基督徒大讲伏尔泰临终前的痛苦挣扎。启蒙哲人也像他们的敌人一样无情无义：他们杜撰种种细节，想以此证明伏尔泰直到生命的最后一刻还在诋毁耶稣。以我们的眼光来看，这场争论冷酷无情不说，其实也无关痛痒，它在18世纪却激起了轩然大波。

伏尔泰临终之际的真相始终未能澄清，休谟逝世时的景况却是一清二楚的，在场的人如实记录了当时的情况，不会有任何歧义。²⁴¹如同在世时一样，休谟死得很安详，像一个彻头彻尾的异教徒，表现出一种带有嘲讽意味的勇气。淡定直面死亡的并非只有休谟一人。当卢梭以一种盛气凌人的斯巴达式风格——他的作品自始至终暗含着这种让人厌烦的风格——宣称那个时代的人不再懂得如何面对死亡，他只是在尽情地抒发莫须有的怀旧之情。

像其他启蒙哲人一样，休谟赞同人有自杀的

权利，从而站到了古典作家的阵营，蔑视基督教关于自杀的禁忌。不过，值得顺带一提的是，虽然启蒙哲人相当详尽地探讨自杀问题，并且原则上认可这种行为，他们当中却没有任何人以这种方式结束自己的生命，只有孔多塞是一个特殊的例外，无论如何，他是必死无疑的。²⁴²不论生活多么沉闷、失望和痛苦，生命本身是宝贵的。正如死亡这个阴郁的话题曾给休谟带来愉悦，不论伏尔泰以何种方式撒手人寰，他必定像一个热爱生命、除了活下去之外别无所求的人那样，对生命充满眷恋。在《论生命之短促》一文中，塞涅卡一语道破了几乎所有古代思想家——不论是希腊人还是罗马人——都深信不疑的一点：“学会活着，才能学会死亡。”这句斯多葛式座右铭来源于塞涅卡的先辈：他们探讨过存在的虚无和宁静的长眠，探讨过害怕值得高兴之事的荒谬。对于狄德罗这样的古典主义者来说，这条座右铭可谓正中下怀，他记下了这句格言，然后把前后顺序颠倒过来，使之带有几分开朗色调：“学会死亡，才能学会更好地活着。”²⁴³不过，狄德罗体裁多样的作品表现出旺盛的活力，他虽然身处逆境，不时流露出厌倦之意，却仍然满怀希望，这表明狄德罗执意于“学会死亡”，多半是出于对古典的怀旧。对于整个18世纪，尤其是启蒙运动而言，问题在于如何活得有价值，而不是如何平静

地安息，因为这是人们直到最后时刻才会尽力去做的事情。

2

启蒙哲人对尘世的眷恋有其反讽的一面：它是面向未来的，因而很奇怪地，它很像基督教对于救赎的关切。不过，两者虽然看上去十分相似，但这种相似性却是名不副实的。倘若18世纪基督徒真的思考过今生今世，他们会想过一种有资格上天堂的生活；如果让启蒙哲人来回答这个问题，他们想必——因为没有多少证据表明启蒙哲人在乎身后的名声——会让自己的生活能够博得后世的敬仰。不过，他们有时也会想到后人将如何看待自己的问题，希望自己为人类的付出值得后人缅怀。

像启蒙运动中常见的那样，在这个问题上最投入的是狄德罗。从1765年年底到第二年一整年，狄德罗与雕塑家朋友法尔科内书信往来十余次，在书信中分析了人类渴望获得后世敬仰的原因，并为这种渴望作了辩护。这些书信都很长，有些甚至相当于颇有分量的小册子，这些长篇大论展现了作者的博学多识、口若悬河和离经叛道，虽然屡有重复，不时言过其实，还有牵强附会地引经据典，但充分表明了基督徒与启蒙哲人

之间的差异。狄德罗一语道破问题的症结：“后世之于启蒙哲人，犹如来世之于宗教人士。”²⁴⁴他告诉法尔科内，后世和天堂是能够满足同一种心理需求的心理构念；两者都能满足人们对于某种死后存在的渴求，满足人们追求垂世不朽的情怀（le sentiment de l'immortalité et le respect de la postérité）。²⁴⁵然而，这两种观念有不同的渊源，而且孕育出迥然不同的行为方式。

实际上，狄德罗的论证自始至终有浓厚的世俗性和鲜明的反基督教立场。他认为，人类出于追逐荣耀的天性，不会满足于已有的名声：“倘若能把作品送上土星，我们会想听到土星上的赞美。”²⁴⁶诉诸未来能够再好不过地满足这种渴望赢得赞美的情怀，同时代人往往会因为嫉妒和野心而有失公允，后代才能公正地赞美历史事迹和艺术杰作，因而是眼光独到的最高仲裁者，是不死的存在。当然，狄德罗特别强调，“后世”存在于当下而非未来。它存在于想建立不朽声望之人的想像里：人们喜欢推己及人，想像后代如何击节赞赏一场高贵的演说、一件精美的雕塑，或是一桩义举，比如伏尔泰为了给卡拉一家伸张正义而四处奔走。“后世重现了经过经验修正的当下。”²⁴⁷此外，后世只存在于活人的心中，也完全是为了活人而存在。人的不朽只能凭借流芳百

世的作品，绝非肉身或灵魂的不灭。狄德罗写到，芸芸众生像不会说话的生灵一样朝生夕死、湮没无闻，只有极少数人能够凭借美德和才华带着荣耀离开人世，“后世的追慕就是给他们的最甜美的奖赏”。[248](#)

狄德罗对这种奖赏的心理效应深信不疑，哪怕事实证明这种效应纯属子虚乌有，他仍然准备为之辩护。在他看来，这种奖赏有实实在在的作用，即便它是一种幻觉，人们也应该照做不误，因为它可以振奋心灵、让人们抵御失落感和无常感；父亲面对自己的孩子、艺术家审视自己的作品时，往往备受这种失落和无常感的折磨。正如狄德罗愿意因为其效用而宣扬一个神话，无独有偶，几年前卢梭也曾为信仰告白辩护，因为他相信其社会效用。但是，狄德罗的神话是世俗的，没有任何神秘的超自然因素，也不具备任何宗教约束力。人们期盼得到后世的追慕，从而赋予今世的德行以动力，因此，狄德罗的这个神话典型反映了启蒙运动对于实效的热衷。

3

启蒙运动关注“未来”，视之为尚未实现的可能领域，势必会相应贬低“过去”。启蒙哲人并不排斥历史，相反，他们认为历史生动有趣，富于

教益，引人入胜。他们只是不愿把历史当成权威的指南。在他们看来，“过去”，尤其是古典时代，犹如一座无可超越的辉煌成就，特别是文学和道德成就的宝库，同时还是一座名人博物馆。问题是，在大多数情况下，“过去”也是各种谬误和罪恶的渊藪，不应作为效法的对象，而且应当避免重蹈其覆辙，矫正其不公。启蒙哲人认为，为了验证某一观念和行为，援古证今是最不可靠，也最软弱无力的一种方式。洛克曾经有言：“这种充其量是用已然之事来论证应然之事的论据，并不十分令人信服。”²⁴⁹在这一点上，启蒙哲人同气相求。

既然认同洛克的观点，也就意味着启蒙哲人与古人分道扬镳。古人不但把死看作是生之证明，还到“过去”中寻求理想境界。狄德罗不无羡慕地表示古人自己是没有古人的，这话虽然诙谐机智，但没有说对。事实上，罗马人，某种程度上还有之前的希腊人，都沉溺于怀旧之中难以自拔，他们自己文雅而开化，却歌颂粗俗的英雄和淳朴的牧羊人。

人们几乎是情不自禁地流露出怀旧之情，因为它根植于人类心灵的深处，尤其是它通常伪装成对“现在”的合理批判（“现在”固然不乏可指责之处），伪装成对“过去”的合理追慕（“过去”当

然有值得称道的地方)。但是，怀旧把合理的批判和追慕上升到一个不合理的高度，不满情绪转化为怀古之情，憧憬更单纯的环境和童年般的纯真和欢乐，这种纯真和欢乐之所以如水晶般纯净，完全是因为它从来就没有存在过。怀旧是一种最似是而非和最具欺骗性的倒退。

希腊人是这种倒退的始作俑者，他们发明了牧歌，这是一种只有城市文明才能孕育出来的田园文学体裁。牧歌也让罗马人为之神魂颠倒，就连深谙世故、意志坚定的政治家西塞罗也失声惊叹：“啊，时代啊！啊，风尚啊！”（O tempora, o mores！）最让西塞罗和塞涅卡怦然心动的，莫过于遥想早期罗马共和时代的淳朴风俗：当时的罗马人粗衣粝食，男人勇敢，女人贤淑。雷古勒斯不肯背弃诺言，宁可承受酷刑和死亡，也要义无反顾地返回迦太基；在卢梭之前的几个世纪里，这个故事打动了许多远不像卢梭那么多愁善感的人。温文尔雅、幻想破灭的贺拉斯用一首感人的颂诗讴歌雷古勒斯，在名噪一时之际还写过其他颂诗，哀叹罗马人美德的沦丧和时代的堕落。朱文纳尔心无旁骛地抨击罗马的粗鄙和堕落，无暇回首往事，却依然在第二首讽刺诗里大声疾呼：西庇阿和坎尼会战中阵亡的年轻人倘若地下有灵，看到涂脂抹粉的花花公子和淫荡女人在罗马招摇过市，不知会做何感想。

时间尚古主义孕育神话，接踵而至的空间尚古主义则把罗马的邻居加以美化。“高贵的野蛮人”不仅活在罗马的过去，也活在罗马的疆界之外：希腊和罗马的英雄传奇被移植到日耳曼人和波斯人身上。塔西佗的《日耳曼尼亚志》不仅描绘了一个尚古主义的乌托邦，而且有着一目了然的理想化笔调。其他罗马作家也声称在罗马周边的部落和民族中找到了未被奢侈和哲学空谈玷污的好人。

这种尚古主义并非全都名副其实。它有时只是一种政治宣传。它迎合了奥古斯都这样的罗马皇帝，正如吉本所指出的，奥古斯都以复旧之名行革新之实，借助老体制的花言巧语创立了一种新体制；用改善阶级关系、改良社会习俗等冠冕堂皇的理由压制反对改革者。此外，在古代，怀旧往往还发挥了批判功能，因为它通常是专制政府惟一许可的批判形式。这种怀旧本身并不是无可指摘，希腊人和罗马人都曾对症下药，呼吁用常识来抵御怀旧。诗人们呼吁读者要活在当下，塞涅卡虽然连篇累牍地谈论尚古主义，但也认识到人心不古的论调大多是为了迎合文学惯例。塔西佗一边滔滔不绝地抨击罗马世风日下，一边颇为冷静客观地指出：“过去并非尽善尽美，我们这个时代同样造就了许多值得后代仿效的美德和

文化楷模。”²⁵⁰佩特罗尼乌斯谴责那个时代的雄辩家扼杀了诗才，无限憧憬欧里庇得斯的时代，但依然建议年轻诗人应当首先真诚地效法古人，然后再摆脱这一甜蜜的负担，挥洒自身的天赋。直到安东尼王朝，文化衰颓，至少是文明疲惫，已成无法挽回之势，崇古狂热才在有教养阶层当中蔚然成风。他们歌颂被冷落已久的英雄人物，像后世的温克尔曼那样前往历史遗址朝觐，力图在一个衰老的世界主义帝国复兴共和时代的淳朴之风。

罗马帝国覆灭后，怀旧并未烟消云散，在之后几个世纪里，诗人、小说家和评论家纷纷用自己的方式抒发尚古主义情怀。他们用生花妙笔描绘了快乐的印度人、智慧的中国人、可敬的土著居民，乃至有灵性的野兽，它们全都善良、纯朴、勇敢，而且与虚伪的城市文化越疏离，就越善良、越纯洁、越勇敢。蒙田对食人族的牵强赞美，德莱顿发明的妙语“高贵的野蛮人”，直到启蒙时代依然大行其道。虽然大部分哲学家和启蒙哲人都肯定教化的价值，少数文化批评家却有力地表达了对于文明的厌恶，揭糞了文明的一个悖论：危害最大的恰恰是文明人最珍视的那些成就。

然而，至少就启蒙哲人而言，这种文化批判

之所以披上尚古主义的外衣，主要是为了掩饰，而不是以之为目标。像其他激进分子一样，启蒙哲人也不时沉湎于怀旧狂热，他们欣赏静夜吟的诗人，欣赏描绘了一种虚构文化的小说家。但是，他们自己的“尚古主义”著述，如卢梭的前两篇论文 [251](#)和狄德罗的《〈布干维尔游记〉补遗》，主旨都是批判而非感伤。诚然，长期以来卢梭以一个尚古主义者而闻名，但这种名声的源头正是启蒙哲人本身。在狄德罗看来，卢梭著名的《论科学与艺术》是“老生常谈之论”、“为无知辩白”，“把野蛮置于文明之上”。 [252](#)在感谢卢梭致赠的《论人类不平等的起源》时，伏尔泰诙谐地表示这是一部“诋毁人类的新书”。 [253](#)狄德罗的批评和伏尔泰的隽语通常都能切中肯綮，这一次却说得不对。尽管卢梭时常危言耸听，喜欢诡论，而且发自内心地厌恶造作和虚伪的现代文化，他的本意并不是要人类回到毫无文化可言的自然状态，而是寻觅一种可以实现人性的文化。他认为：“人性上没有回头路可走。人类离开纯真和平等的时代之后，便无法再回到过去。” [254](#)卢梭理想化地描述了质朴、情感、家庭生活、乡间飨宴、传奇的罗马人和同样传奇的斯巴达英雄。但是，他从未迷恋一种原始的自然状态。在卢梭笔下，蒙昧的野蛮人友善、没有道德意识，本质上是一种乏味无趣的野兽。

总之，卢梭与大多数从自然角度观照文明的作家并无二致。彻头彻尾的尚古主义者寥寥无几。此外，显而易见的是，何为尚古主义，其标准是见仁见智的，狄德罗对卢梭的回应就清楚表明了这一点。看到狄德罗对卢梭的种种批评，

《〈布干维尔游记〉补遗》的读者不禁会粲然一笑，狄德罗栩栩如生地描绘了一个理想化的塔希提部落，部落长者都是自然神论哲学家，部落成员珍视生命、享受性爱，而且从不说谎。但是，

《补遗》大体上不是一部尚古主义之作。从某种程度上说，它就像是一份少数派报告，针对的是醉心于精致的西方文明的普遍风气。此外，它也是狄德罗实验方法的一个典型，尝试探讨替代的道德立场。我还把它称作一种跨文化对话，旨在揭示基督教在两性关系上的伪善造成的祸害。尽管如此，《补遗》与卢梭的两篇论文有异曲同工之妙，全都力图净化、完善而非摧毁西方文明。在德莱顿笔下，“高贵的野蛮人”没有法律，自行其是：

我犹如太初之人般自由，

那时还没有奴役的基本法律，

高贵的野蛮人在森林里自由驰骋。 [255](#)

关键恰恰在于，卢梭笔下前政治的人和狄德罗笔下的塔希提人虽然品格高尚，但并不野蛮，也不是毫无约束。他们按照规则生活，会约束一些冲动，只不过他们的诀窍在于与本性美好的事物保持步调一致。在卢梭乃至狄德罗看来，只有更高级、更真诚的文明才能矫正文明的弊端。一言以蔽之，启蒙哲人的尚古主义意在改良而非逃避现实。

启蒙哲人通常对怀旧抱有疑虑，有些启蒙哲人还持续不断地指斥怀旧。由于深受17世纪“古今之争”的影响，孟德斯鸠在这个问题上流露出某种矛盾心理。他倾向于接受古人对自身伟大文学成就和经济繁荣的评价，同时又嘲笑圣西普里安²⁵⁶广为流传的哀叹：大自然已是每况愈下，夏天没从前热，冬天没从前冷，大地的矿藏没从前丰富，友情也没从前深切。他甚至语带尖刻地指责他挚爱的古人：“贺拉斯和亚里士多德让我们知道了他们先辈的美德和自己时代的堕落，几个世纪以来作家们千篇一律地重复这样的话。如果这些话当真，那我们如今岂不全都粗鄙不堪。”²⁵⁷休谟提醒人们注意，“贬低现状，夸大远祖的美德”乃是一个“谬误”，即使“这种倾向几乎是人性所固有的”。有教养阶层也常常犯这个错误：“厚古薄今是根深蒂固的天性，哪怕是见解

不凡、学问渊博之人也不能免俗。”²⁵⁸伏尔泰也颇为严厉地批评“那种是古非今的自然倾向”，反对把逝去的时代想像成黄金时代，把当今时代贬低为黑铁时代。他认为，怀旧损害了最杰出的罗马人。贺拉斯大肆赞美“那些野蛮人”即鞑靼人，但这是惟一可以理解的，因为讽刺诗人往往很容易“颂扬异族，贬低自己的国家”。在伏尔泰看来，塔西佗在这一点上就更糟糕了，因为他“不遗余力地赞美日耳曼蛮族，而他们洗劫了高卢，用活人祭祀邪恶的神祇。塔西佗、昆图斯、库尔提乌斯和贺拉斯等人有点像这样一位老师：为了激励自己的学生，就对别人的学生大加赞赏，也不看看别人的学生有多么粗野”。²⁵⁹“人们总是哀叹现在，膜拜过去”，乃是出于逃离自身悲惨境遇的愿望。人们被沉重的劳作和多舛的命运压得喘不过气来，喜欢凭空想像子虚乌有的快乐闲适时代，“黄金时代的观念应运而生”，那些古老传说的源头也是如此，比如潘多拉盒子的故事，这些故事“有些饶有趣味，但一概毫无教益可言”。

²⁶⁰伏尔泰最先指出，世上随时随地都有“可怕的灾祸和罪孽”；但是，“发牢骚实在太过瘾了，人们发牢骚时会把一点点擦伤说成是血流成河”。

²⁶¹伏尔泰认为，怀旧纯粹是一种放纵情绪的、没完没了的抱怨，与批判不同，抱怨让人丧失行动的意志。这就解释了为什么它是极其危险的，为

什么启蒙哲人坚持要揭露它，哪怕他们认为抱怨深深植根于人性之中。深入剖析怀旧，有助于揭露其心理根源，消解其作用，进而释放出人类的进步能量。

三、希望地理学

1

“我们无从判定人类迈向至善的渴望有多么强烈，”吉本在《罗马帝国衰亡史》里写道，“但我们有把握认为，除非沧海已变桑田，否则没有哪个民族会再度堕落到最初的野蛮状态。”吉本自承对人性不抱任何幻想，但他也深信，文明的无价之宝“永不磨灭”，它甚至已经传播到野蛮人当中。因此，我们或许可以“默认一个愉快的结论：世上的每一个时代都曾经增进，至今还在增进人类的真正财富、幸福、知识乃至美德”。²⁶² 约翰·亚当斯或许是对启蒙时代产生的那种浅薄的乐观主义提出最尖锐批评的人，但他也毫无保留地赞美近代以来所取得的长足进步。“大体上说，”他于1787年写道，“在过去三四百年间，艺术与科学一直稳步发展。机械工艺的发明，自然哲学、航海和商业领域的发现，文明和人道的进步，改变了世界与人性的面貌，足以让最高尚的古代民族自惭形秽。人们还在持续努力，日复一

日地使得欧洲越来越像一个共同体，一个大家庭。”²⁶³这番话并不仅仅是表达胜利的喜悦，在经受过法国大革命和拿破仑战争的创伤以及建立一个新国家的阵痛之后，亚当斯依然不改初衷：“毋庸置疑，过去40年来我们在人类状况上经历的种种恐怖，终将被公民自由、宗教自由以及改良所终结。因为我是个‘信徒’，信奉人类事务的可塑性和进步，来自改良潜力和改良。”²⁶⁴亚当斯曾经奚落爱尔维修的平等主义梦想和卢梭的可完善性学说，就连这样一个现实主义者也不自禁地流露出乐观情绪，可见进步观念已经深入人心。

吉本和亚当斯的憧憬是18世纪有教养阶层共有的，而且随着时间的推移，这种憧憬变得愈益耳熟能详，其乐观论调也一个十年比一个十年高。然而，虽然自信的进步观蔚成风气，关于人类有望获得的进步，关于进步的速度、范围和特性，启蒙哲人却是言人人殊，他们基于不同的人性观、历史观和现实经历，对人类进步的前景作出了不同的预测。他们一致认为，进步最值得向往，而且很有可能实现，事实上，进步就是这个时代的一个重大政治现实。“世界缓慢地走向智慧”（Le monde avec lenteur marche vers la sagesse），伏尔泰的这句名言概括了一小群启蒙

哲人的共识。²⁶⁵一些启蒙哲人看重进步的事实，另一些人则强调进步的缓慢，但几乎所有人都看到，世界正在稳步迈向理智。

在日渐浓厚的期盼氛围中，有些启蒙哲人像吉本和亚当斯那样，论证历史研究业已昭示了几个世纪来的进步；有些则像边沁和狄德罗那样，主张世界若要取得进步，应当采纳一项行动纲领——他们的纲领。在生物科学新进展的鼓舞下，极少数启蒙哲人甚至设想人类有可能进化到更高级的形式。不论启蒙哲人在阐述这些主张和观点时多么理想化，这些主张和观点本身是植根于现实的。它们是源于经验的期望，这些期望凝聚成旨在展现和维持旺盛斗志的行动纲领，根深蒂固的悲观情绪又对其有所约束。

有必要强调的是，进步纲领并不等同于进步学说。不论是在启蒙时代，还是在这个时代的前后，神学家、史学家和哲学家都阐述过各种名副其实的进步学说，但除了杜尔哥这样的少数例外，启蒙哲人内心并不愿意接受这种学说。几个世纪以来，基督教乐观主义者一直把人在世间的旅程描绘为从有罪到涤罪的人性净化过程，这种观点从莱辛《论人类的教育》一书所表达的世俗狂热中可见一斑。基督教狂热者几个世纪来一直用千禧年预言来鼓吹一种末世论的进步学说。启

启蒙运动之后，黑格尔、兰克及其学说的普及者为这些基督教观点提供了一个现代版本。他们认为，改良乃是天地万物的组成部分，是万物不可或缺的属性，不论是出自生物进化的结果，还是历史的诡计使然，甚或是出于神圣天意的安排，改良都是大势所趋。在进步的先知中有一些理性主义者，但至少在19世纪以前，作为一个基督徒会比作为启蒙哲人更容易去建构某种进步学说。千禧年乌托邦观念从未远离基督徒的意识，很容易被他们招之即来，而启蒙哲人虽然不时耽于乐观的幻想，却始终感受到现实的压力。与启蒙哲人相比，朝圣者的进步似乎要直截了当得多。

启蒙哲人没有沉浸于欢快的确定信念之中，虽然怀有希望却也有所保留。他们时常会重拾他们自以为早已摒弃了的一个古老隐喻：文明被看作与人一样，有着独特的生命周期、最终会走向衰败和死亡。他们怀疑文明是否真的在进步。伏尔泰的《俗世之人》热情洋溢地赞美奢侈以及他本人所处的奇特的“黑铁时代”，这部作品无疑不具备代表性，甚至不能代表伏尔泰本人的倾向。启蒙哲人大多把奢侈视为文明成长的阴影，为此忧心忡忡。他们赞美富庶，也顾虑富庶的危害。孟德斯鸠早在《波斯人信札》中就表达过对人性的悲观，把文明周期和奢侈之害这两个由来已久的老生常谈相提并论：“世间几乎所有的民族都

会历经这样一个周期：他们最初是野蛮人，然后成为征服者和秩序井然的民族；这种秩序让他们得以成长，变得优雅；优雅削弱了他们的活力，他们最终回归野蛮状态。”²⁶⁶达朗贝尔在致孟德斯鸠的颂词中恰如其分地重申了这种观点：“就像人一样，帝国也有生老病死。”达朗贝尔认为，这是各国历史的“必然周期”。²⁶⁷孔狄亚克斩钉截铁地断定“奢侈迟早会毁了那些不知不觉沉溺其中的民族”。²⁶⁸大卫·休谟提出一条“众所周知”的政治法则：“每一个政府都有终结之时，政治实体跟动物体一样，终归难逃一死。”²⁶⁹人类事务犹如势不可挡的潮汐。“值得一提的是，”休谟指出，“人类心灵中的宗教信条潮涨潮落、此起彼伏，人们自然地倾向于从偶像崇拜上升到一神教，又从一神教倒退到偶像崇拜。”²⁷⁰不但宗教如此，文明亦是如此；一种高级文化犹如一座高峰，文明人既可以把这座高峰看成是业已走过的长期上升路线，也可以视之为将来必定会经历的长久衰退：“在任何一个国家，艺术与科学从臻于完善的那一刻开始，就自然而然地，或者说势在必然地走向衰落，很少能乃至永远不能在那个国家恢复到从前的繁荣。”²⁷¹休谟义无反顾地讴歌文明的巅峰，认为自己正处在这样一座文明高峰之中，但他的哲学让他不会宣称未来人类必定能登上更高的山峰。

事实上，启蒙哲人不但认为进步是有限的和暂时的，而且认为即使在最好的情况下，进步也是喜忧参半的。他们强调进步必然有代价。休谟断言：“世事无绝对，欲思其利，必虑其害。”“现代礼仪固然赏心悦目，但往往流于造作浮华、矫情伪善”，同样，“古代的淳朴固然可爱动人，却往往流于鄙陋粗俗、下流猥褻”。²⁷²进步始终有风险，虽然这种风险并不总是一目了然的。举一个例子来说，“照理说，工业、艺术和贸易既能巩固君王的权力，也能促进臣民的幸福”，²⁷³到头来，人们为了文学的繁荣付出了奴役的代价。达朗贝尔不无心酸地把这种补偿法则称作“人类境况的可悲”。在他看来，人类“获取的每一点新知识，几乎都会戳破一些怡人的幻想，而我们的教化也几乎总是以牺牲我们的欢愉为代价。破旧戏院里上演的可怕剧本也能深深打动淳朴的先辈，而即便是最出类拔萃的戏剧也很难打动我们。没有我们开化的民族不见得没有我们快乐，他们没有那么多欲望，也就没有那么多欲求，粗鄙和不那么高雅的乐趣足以让他们心满意足。尽管如此，我们还是宁要开化，也不要像那些民族和我们的先辈那样愚昧。这种开化减少了我们的快乐，却能满足我们的虚荣心；我们庆幸自己变得世故，仿佛这是某种美德”。²⁷⁴这番话很有提示性：像他的兄弟们一样，达朗贝尔不愿把进步

与幸福画等号，但是他同样不愿因为文明让人不快乐而排斥文明。教化即便有风险，也是有价值的。

在研究启蒙运动的历史学家看来，伏尔泰心境的转变尤其能够说明问题。诚然，伏尔泰长寿而且一直笔耕不辍，这使他很多时候可能会出现前后自我矛盾的情况。而且，伏尔泰很容易忽而振奋、忽而消沉。但是，伏尔泰并非一个反复无常、不负责任的发言人，相反，他与时代、与启蒙运动的暗流同气相求、同声相应，可谓整个启蒙运动的最佳代表。伏尔泰以启蒙大家庭的守护者自任，这个身份表明，他堪称是专职的乐观主义者；他从费尔奈定期发出乐观的信函，为兄弟们，同时也为自己鼓劲。有时他甚至迸发出欢欣鼓舞的激情，1764年他在一封著名信函中写道：“我目睹的每一件事情都在撒下一场必将到来的革命的种子，哪怕我无缘成为它的见证人。法国人什么事情都做得晚，不过他们最终还是会做的。启蒙的传播日渐广泛，一有恰当的机会便将成为燎原之势，接下来肯定会有一场大骚动。年轻人是幸运的，他们将见证一些伟大的事情。”²⁷⁵但另一方面，伏尔泰也每每会加入悲观郁闷的哲学合唱。他有时也会流露出嘲讽刻薄的悲观情绪，他的一些短篇小说就是证明，但是，

他最为郑重其事的观点是，人类对如影随形、死不悔改的邪恶束手无策，根本无力抗衡命运的捉弄，哪怕是最艰苦卓绝的进步努力，也受制于盛极必衰的周期。“任何事情都有其限度”，他在

《路易十四时代》中写道。这段话赫赫有名，理应人尽皆知：“人们不要以为能够用无数动人的新形式来表现悲剧激情和崇高的感情。任何事物都有其限度。”喜剧和雄辩术都在接近完美之际归于平淡。“之后，人们只好要么模仿，要么顾左右而言他。”拉封丹之后的寓言作家只能拾其牙慧，重复拉封丹寓言的道德训诫。“因此，天才的辉煌只能持续一个世纪；此后，任何事物都必然会退化（*après quoi il faut tout dégénère*）。”

²⁷⁶文化衰落始终是伏尔泰乐此不疲的主题，这使得他最乐观的表态都带有些许斯多葛派的逆来顺受。他深信，高乃依和莫里哀的世纪取得了惊人的成就，后人只能生活在白银时代：路易十四时代划定了广阔领地的范围，路易十五时代只能开垦其中的一小部分。即便是启蒙时代自信心源头的人口增长，伏尔泰也曾说过一些意志消沉的话。“人们几十年来一直在反复讨论人口问题，”他在洋溢着乐观情绪的1764年写道，“我不揣冒昧提一些看法。我们很关切人们能否在人性和差别极大的生活条件许可的范围内快乐地生活。既然我们无法让人们得到这种幸福，为何又

孜孜以求地增加人口？那岂不是增添了新的不幸？”政府当然希望人口增加，“大多数父亲却不敢生养太多子女”。²⁷⁷《老实人》标志着伏尔泰心境的低谷，他也从未完全走出这个低谷。老实人的那句绝望惊呼其实就是伏尔泰自己的想法：“所有可能的世界中最好的世界尚且如此，别的世界还了得？”²⁷⁸

这些说法很难归结为某个一贯的立场。一方面，他诋訾人生就像一场海难，世界犹如一个肮脏的泥潭，他把历史说成令人沮丧的故事，认为文明的巅峰时刻不仅少见，而且转瞬即逝；另一方面，他也预言，影响深远、造福人类的革命终将发生，哲学的胜利必将到来。尽管伏尔泰有些摇摆不定，但这些预言都基于一个核心信念：人生艰难，不论过去、现在和将来都是如此；为了生存，人们必须拿出勇气和耐心，还要有运气的帮助。虽然每每受人奚落、招致挫败，理性依然是一股不屈不挠、锐意进取的力量，历经挫折的理性如今终于有了缓慢而艰难的进步，展现出最终胜利的美好前景。1763年，伏尔泰用一番深思熟虑的话表明了自己的立场：纵观人类精神的历史，“谬误与偏见不绝于缕，真理和理性备受打击，我们看到聪明人和幸运儿一直在奴役愚笨者、压榨不幸者。不过，与任其宰割的人一样，

这些聪明和幸运者也是命运的玩物。只有如此看待自身的不幸和愚蠢，人们才能变得聪明起来。随着时间的推移，人们将在社会中修正自己的观念；人们开始学会思考”。²⁷⁹这里有一个现代异教哲学家重视的悖论：只有真正认识到现实的严酷，人们才能使未来变得不那么严酷；坦率的悲观主义乃是清醒的乐观主义的先决条件。“所有可能的世界中最好的世界尚且如此，别的世界还了得？”——任何致力于自发进步学说的个人或运动都不会提出这样的反问。

阴郁的、程序性的坚定乐观主义受到坦率的悲观主义的节制，这种混杂情绪不仅贯穿了英国的哲学世纪和法国的“启蒙世纪”，也贯穿了德国的“启蒙运动”。在几篇尝试性和推论性的历史论文中，康德推想人类终将发挥自身的潜力，一只看不见的手将引导人类牺牲个人、造福全体。进步必将发生；它意义重大，深植于人的存在之中，因而不容否定。如同他所钦佩的卢梭一样——卢梭反对伏尔泰的怀疑主义，坚持认为天意乃是幸福的必备条件——康德无比向往进步，不惜为了信仰的意志放弃哲学的超然。但这段时间并不长。他在反思了人类境况之后写道，“我不会怪罪任何人”，即使有人“开始对人类的救赎，对人类向美好事物进步的前景感到绝望”。进步

的鼓吹者让康德想起一位医生，这位医生善于安慰病人，每天都能找到病情改善的症状；有一天，医生自己也病了，一位朋友来看他。“你的病情怎么样了？”朋友问这位乐观的医生，医生回答说：“还能怎么样？我就要死了，我纯粹是死于改善！”²⁸⁰即使确有改善，那也并非缓慢得让人无法忍受，而且难以察觉。康德准确认识到，进步观乃是一种现代观念，最贴切的就是文明的进步。道德进步完全是另一回事。如果有人宣称道德确实在进步，人们完全可以反驳这个论断并非得自经验：“古往今来的历史无不有力地证明了相反的结论。”²⁸¹道德之善固然并非高不可攀，因为它本身就是一项重大使命，但它需要有一场内心深处的革命，这场革命只能发端于“持之以恒的行动和成长”。²⁸²人类的邪恶、愚蠢、幼稚的虚荣以及纯粹的破坏性足以打消人们的自负和狂妄。²⁸³

其他的德国启蒙学者说得比康德更明确，而且他们大多不去推测未来的进步。利希滕贝格因人类热衷于自我毁灭、排斥他最想要的东西而痛惜不已：“人们大谈启蒙，想要有更多的光明。我的天呀！如果人们不长眼睛，如果有眼睛却死死闭着不肯睁开，再多的光又有什么用！”²⁸⁴维兰德一而再、再而三地重申一个观点：人是“愚

蠢的动物”；理性或许是通向进步的阶梯，但即便真有作用，那也是缓慢的；启蒙必定是“缓慢的、循序渐进的”，“光明的增强让人难以察觉”。

²⁸⁵启蒙之所以艰难而缓慢，是因为世上的一切都是有代价的，进步也概莫能外。“冲洗一个黑人并不能就此让他变成白人，同理，向一个人灌输文化的种种好处，也就教给了他每一种作恶的技巧；掌握一个真理就多出一种谬说，培养一种美德就多出一种恶习。”理性的倡导者谈及理性的不断发展，预言理性最终必将战胜“无知、精神怠惰、反复无常和自我中心”，但这些人都是空想家，“事情一直很明白，文化最精致的时代恰恰是道德最腐败的时代，最开明的时期恰恰是五花八门的臆想、愚行和宗教狂热最兴盛的时期”。

²⁸⁶维兰德认为，这种补偿法则并不是机械的历史规律或神圣的天命；它的源头只能是人类自身。它来自强者的邪恶利益和弱者的愚蠢抗拒：“试想，有一个人积极推动真正的启蒙，就有一百个人全力反对，有一万个人对他的贡献无动于衷。”毫无疑问，普遍的启蒙“永远不会发生”。

²⁸⁷世界就像一个舞台，演员和观众不是傻瓜就是无赖；世上到处是苦难和荒唐，人们最好不去关注令人沮丧的场景，而是沉浸在普遍幸福的哲学美梦之中。大多数人就像传说中阿布德拉城的居民，维兰德写了一些阿布德拉城的故事，

极尽挖苦之能事，他们愚蠢得超乎想像，迂腐得让人抓狂，既不诚实又容易上当受骗。在《阿布拉城居民的故事》结尾，维兰德引用了贺拉斯的一句诗：“摆脱愚昧乃智慧之始。”（*Sapientia prima est stultitia caruisse.*）然而，在一连串白痴故事之后提出这么一个忠告，显得既辛辣又有点一厢情愿，人们无法摆脱愚蠢——这才是这些故事的主旨——至少大多数人做不到。

维兰德作品的阴郁基调，部分是出于一位温文尔雅的伊壁鸠鲁派哲学家对于卑鄙同胞的极度蔑视，部分是源于一种文学传统：在维兰德之前的几个世纪里，作家和读者都用奚落愚行来娱己娱人。它还反映了维兰德对法国大革命演变轨迹的失望。不论维兰德的悲观是源自文学模式，还是出于一时的失望，其作品总的基调和寓意都折射出维兰德的人生观；他的讥讽挖苦表明他试图通过文学教谕和率性幽默来控制或掩饰失望。“我们的启蒙？”他反问道，“一百年后的子孙后代看到我们这句大言不惭的话，一定会捧腹大笑——如果他们能破涕为笑的话。”维兰德从1798年回首过去，认为自16世纪以来，人类没有任何重大的进步。“如果你所谓的‘启蒙’是指科学日益昌明所带来的微光，那我乐于让步，大体上说，如今的情况没有16世纪时那么悲观。”但是，如果把“启蒙”理解成“让人理性地、一以贯之

地思考和行动”的真正光明，那么，“我们羞于宣称我们这个时代比之前所有世纪有哪怕最细微的真正进步，惟一的进步是，如今绝大多数欧洲国家已不再为增进上帝的荣耀而烧死女巫和异端”。另外，科学无疑有了长足进步，我们有“更优美、更成熟的语言；写了也读了更多的书，我们也有了非常优雅的艺术。但要说我们整体上比以前更智慧、更善良、更快乐，我不这么看。试问，与先辈相比，我们的时代有哪一种邪恶、哪一种愚行有所收敛？我们又有哪一种美德胜过了前人？又有哪一种人生的乐趣超过了前人，哪一种乐趣的花费没有远超前人？”维兰德发出一连串质问：难道如今更关心老百姓？压迫更少？有权有势者的巧取豪夺收敛了？战争变少了？万一战争爆发，它比从前更正义、更必要？比从前更人道？²⁸⁸这些问题的回答是不言自明的。

2

启蒙哲人的踌躇不定，他们难以自禁的悲观与屈从心态，甚至体现在杜尔哥的《论人类精神的持续进步》和孔多塞的《人类精神进步史表纲要》之中。²⁸⁹有必要再次强调一下，这两部著作虽然发人深省，却不是启蒙精神的典型产物。事实上，在平静的时刻，杜尔哥和孔多塞下笔时想必会克制这两部激情澎湃的著作中显而易见的天

真。另外值得一提的是，这两本书虽然阐发了希望的形而上学，却深深打上了现实主义的烙印，忧虑之情溢于言表。

1750年发表的《进步》是杜尔哥在索邦神学院所做的两次拉丁文演说之一，当时他年方23岁，是个少年老成、前途无量的青年知识分子。不久前他刚刚凭借过人的才华和关系网当选索邦神学院副院长，但保留下来的少量书信表明，这个倍感苦恼的年轻人意识到自己智力超群，因而犹豫要不要继续宗教职业。他在之前的几个月里一直犹豫不决、意志消沉，演说大获成功之后不久，他就放弃神职改而从政，先后出任外省总督和朝廷大臣，他的兴趣从思辨哲学转向实务，没有进一步充实完善他的历史理论大纲，他著名的精神发展三阶段理论始终沉睡在手稿之中。

[290](#)

杜尔哥开宗明义地区分了自然现象与人类文明，前者是“始终如一、周而复始的封闭循环”，后者“从一个世纪到另一个世纪，景观常变常新”。人类能够打破自然循环，因为人有“理性、激情和自由”，还有语言这一宝贵的天赋，人类借助语言就能够牢固掌握知识，并把知识传递给他人。不过，文明也有循环：不同地域、不同时

代的环境千差万别，野蛮与文明交替出现，帝国兴亡盛衰。法律、政府形式、艺术与科学日趋改良，但是“这种进步会因为不同的风土人情而受阻或加速”。邪恶与美德并存。“自私、野心和虚荣不断改变世界的面貌，使得世间血流成河；一片杀伐蹂躏之中，风俗（mœurs）渐趋平和，人心日渐开化，彼此孤绝的民族开始接近；最后，商业和政治把地球上各个地区连接起来；通过平和与动荡、善与恶的交替，全人类持续地、缓慢地臻于完善。”

总之，进步要付出代价的观念对于启蒙哲人来说并不陌生，让人吃惊的是，它出现在进步势在必行的语境中。进步是缓慢、代价高昂和不稳定的。恶能孕育出善，但恶终归是恶；卑鄙手段即便能带来普遍的进步，也依然是卑鄙的。事实上，在真理与谬误你死我活的斗争中，真理往往被压倒，谬误往往能笑到最后。科学本身有时也会形成一种制度化的守旧，从而成为进步的绊脚石。

尽管有所保留，杜尔哥依然对进步充满信心：他用一种明快笔调描绘了进步的阴暗面。但阴暗面是显而易见的。在野蛮时代，人与人之间是平等的；文明带来了商业、艺术和旅行，把不同文化联系起来，但它也带来了不平等，助长了

野心家的纵情任性。文字是个“弥足珍贵的发明”，它给人类插上了翅膀，但纵览人类舆论的历史，不由让人黯然神伤：“我想从中发现人类精神进步的轨迹，却一无所获，看到的只有人类谬误的历史。”数学领域的进步是确凿无疑的，其他领域则难言乐观。人类的确有所进步，但总是摇摆 in 智慧和愚昧之间：人类挥之不去的焦虑本性将慢慢战胜守旧、盲目的激情和愚昧。“人类总是焦虑不安（*toujours inquiète*），因为除了真理之外，他们无法在任何其他地方找到安宁；他们所想像和接近的真理，以及从他们面前稍纵即逝的真理，让他们激动不已；求知欲使得人类面对越来越多的问题和争议。”杜尔哥的两为思想导师，洛克和孔狄亚克，都曾指出焦虑乃是人类特有的本性，杜尔哥进而视之为人类探求可靠科学知识的秘密源泉。

但是，杜尔哥认为，光有焦虑的本性是不够的。要想获致真理，还必须辅以批判精神和系统的探索方法。这就解释了希腊人何以在心灵史上享有如此崇高的地位：他们发明了哲学。希腊人之前的文化，例如埃及文化，都因为迷信而削弱；腓尼基人至少沿着他们的航线建立了贸易，传播了新观念。但是，希腊人率先发展出一种完全有助于进步的语言，它悦耳动听、丰富多彩、形式多样；他们还创造了公民自由、道德规范、

高级文化和系统思维：“辉煌的年代！所有的艺术都迸发出耀眼的光芒！高贵的争胜激情迅速从一个城市蔓延到下一个城市：绘画、雕塑、建筑、诗歌和历史在天南海北同时发展起来。”之后的罗马是一个低潮期；在长达几个世纪令人沮丧的文化衰落中，基督教逐步发展壮大，最终一统天下。基督徒坚守神圣的信仰，培育了文化复兴的种子：“人类崛起之后必然会一蹶不振吗？”表面上看是这样，事实并非如此。罗马帝国时代以来一直肆虐人间的灾祸要许多个世纪才能消除，但救兵最终还是来了：美第奇家族的利奥十世²⁹¹和弗朗索瓦一世以超凡之手扶植起来的艺术复兴，此外还有印刷术的发明。尽管如此，杜尔哥吃惊地发现“在每一个领域中哪怕最细微的进步也姗姗来迟！”直至近代，进步才变得确定无疑和不可抗拒，这是一个属于伽利略和牛顿的辉煌世纪，一个属于“伟大的笛卡尔”——他并非总能发现真理，但至少推翻了谬误的暴政——的世纪，一个属于路易十四的辉煌世纪，一言以蔽之，这是一个“伟人的世纪、理性的世纪”。

杜尔哥在这里提及了路易大帝（Louis le grand）²⁹²时代，貌似巧妙地展现了爱国精神，其实只是为了过渡到演说结尾部分的巧言谄媚：如今，人们终于沐浴在光明之中；黑暗已经消

散；路易十五的雨露泽被每一种文化；伟人不再凤毛麟角，而是源源不断地成群涌现；纯粹而完美的真正宗教尽情地推动进步。“伟哉，天威赫赫之路易！陛下御极宇内以来，施仁布德，泽被艺术！国泰民安，四海承风！丹墀之下，群英荟萃，皆索福克勒斯、米兰德、贺拉斯之俦！鸿儒硕学唯戮力同心，踵事增华！琼台玉阁指不胜缕；天才之作灿若繁星！新艺方兴、旧艺臻善！一派盛世泱泱，怎堪描摹！当此之时，惟愿煌煌路易大帝时代福泽后世，光耀千秋，普照万邦！惟愿世人追求真理，积跬步至千里！进而言之，惟愿世人徙善远罪，幸福安康！”²⁹³至少年轻时代的杜尔哥相信进步的必然性——我不想反驳这一点——也相信他那个时代的进步性。然而，演说尾声的如潮谀辞却像是在嘲讽他的种种期盼：杜尔哥的文风在当时是习以为常的，向教会和国王献媚也被认为是文人的本分，但是，杜尔哥先是铿锵有力地表达了对未来的乐观憧憬，最后竟然洋洋洒洒地谄媚颂圣，这足以告诉我们，独立理性和自由批判的时代尚未到来。

孔多塞的《史表》写于躲避雅各宾派搜捕期间，由于时间仓促，书中有一些明显的笔误，因为除了刎颈之交偷偷送来的少量书籍，孔多塞在写作时完全是凭记忆。杜尔哥是面对一群有鉴赏

力的听众发表演说，孔多塞此书却是在死亡的恐惧之中草草写就。与杜尔哥不同，孔多塞探讨进步不是为了取悦他人，而是为了悦乐忘身。“我就要死了，”孔多塞自比他仰慕的一位古代哲学殉道者和一位近代哲学殉道者，“我就要像苏格拉底和西德尼 [294](#)一样死去。” [295](#)孔多塞以数学家的身份开始职业生涯，要说有什么不同的话，他比导师杜尔哥还要早慧和出色。凭借出众的科学才华，他得以跻身许多一流的学术机构，包括1782年当选为法兰西学院院士；他锲而不舍地献身启蒙事业，也与伏尔泰结下了深厚友谊。在18世纪80年代，他全情投入到启蒙事业之中，而不是尽情发挥科学才华；法国大革命期间，他又热衷于设计宪政方案和教育改革方案，从而与当时的政治人物分道扬镳。孔多塞是个不合时宜的启蒙哲人，虽然因过人的记忆力和才华而备受推崇，又认识伏尔泰、达朗贝尔、杜尔哥等启蒙巨擘——大革命就是以他们的名义为号召的——却可悲地不适应共和二年 [296](#)的血腥党派斗争。孔多塞有操守、富于同情心，而且惊人地不谙世故，自然沦为了大革命的牺牲品。1793年受到指控后，他在1793年7月到1794年3月间躲藏了起来，着手撰写关于进步的论著——其实只是一部庞大的人类精神史的梗概，其间眼看着大革命走向暴力，同时时刻担忧自己几乎在劫难逃的杀身之

祸。如果把《史表》贬低为注定难逃一死之人绝望中的自娱之作，那是有失公道的；它总结了孔多塞的信念与憧憬。它没有多少冷静的思考和仔细的推敲，而是一部潦草之作；孔多塞不是没有思考，而是想赶在一切都太晚了之前把自己的想法一一诉诸笔端，匆忙之中自然无暇关注细节和润饰。

孔多塞在《史表》里把人类精神史划分为十个时代，这样一种时代划分看似武断，却不无深意。不论是每个时代所占的篇幅，还是用来断代的事件，都是围绕一个中心主题：人类精神在世界历史中的作用。孔多塞划分不同时代的标准不是王朝更迭，而是文化事件，例如亚里士多德把分工引入哲学，基督教战胜异教，印刷术的发明，等等。基于同样原因，他在两个阶段着墨最多，一个是近代历史，人类精神在这个时期取得了最惊人的进步；另一个是古典希腊、亚历山大希腊化和古罗马时代，这一时期形成了理性探索之风，孕育出所有的文化与自然科学。孔多塞甚至在人类历史大视野中强行纳入了史前时代：部落的形成、游牧定居点的发展和农业文明的萌芽。这三个最初阶段所占篇幅很短，相当于一个序幕，阐明了《史表》的两个主要关切：特权阶层的反动和进步的辩证性。

哲学历史学家常常抱有一种二分法的世界观：世间有着批判者与信教者之分、哲学与迷信之分，理性与非理性之争不仅是冲突的根源，也是进步的动力。²⁹⁷但是，启蒙哲人虽然非常迷恋这种二分法，却没有简单地把教士视为理性的最大障碍。孔多塞极为景仰的杜尔哥、莱辛都让基督教在人类进化的大戏中扮演了进步的角色。吉本也颇为客观地把蛮族入侵、承平日久、帝国幅员太大、风俗和制度的腐化等因素与宗教的胜利并列为罗马帝国衰亡的原因。像孔多塞一样，吉本、伏尔泰和休谟也都表现出反教权主义、反基督教的立场，他们的历史著述在宗教问题上气度狭窄、观点偏颇。但是，这三人都具备历史学家对于历史多样性、复杂性和自身价值的认识，他们竭力不被自己的政治立场左右，撰写出丰富、超然和客观的历史著述。吉本、伏尔泰和休谟都毫无顾忌地将历史投入论战，但他们能克制自己的怒气；他们知道自己是在写史。

孔多塞在这一点上并没有追随他的导师，至少《史表》肯定没有。《史表》本是一部论战性作品而非历史，但孔多塞宣称它是一部历史，而且是一部雄心勃勃的历史，就使得这个缺陷显得很致命了。孔多塞完全把反教权主义上升到历史哲学的高度。他承认哲学家和其他世俗精英阶层

可能会抵制人类的进步，但最致命的反动分子，真正的大敌，却是受到神圣制度庇护的宗教人。他写道，我们可以从第一个时代观察到一些“最初的迹象”，“一个阶级掌握了科学原理或工艺方法、宗教的秘密和仪式、迷信的操作，甚至往往还有立法和政治的奥秘”，这就导致“人类分裂成两个部分，一部分人注定是来教导别人的，另一部分人则是被造就来接受信仰的；一部分人傲慢地将他们自诩懂得的东西隐藏起来，另一部分人则恭恭敬敬地接受别人不屑于向他们宣示的东西；一部分人要把自己置于理性之上，另一部分人则谦卑地舍弃了自己的理性”。²⁹⁸这种分裂形成于有文字记载的历史之前，然后一直延续到18世纪，所有宗教教派的教士自然都会为之辩护。

果不其然，孔多塞用了大量篇幅去讨论各个时代僧俗两界特权集团的活动。他说，早在人类社会历史的第二个时代，一些敏锐的观察者就形成了正确的天文观念，“与此同时”，“骗人的艺术也在完善，为的是要剥夺人民”。²⁹⁹同样，在第三个时代，农业民族的统治者对自然史有所了解，但他们把“科学的进步只是作为一个次要的目标，是一种维系和扩大自己权力的手段”。他们“寻求真理只不过是传播谬误”，虽然他们能够发现一些知识，“我们无须惊讶他们很少能

够找到真理”。³⁰⁰即便是辉煌的第四个时代，亦即古典希腊时期，也曾出现迷信迫害理性的悲惨景象：在这个阶段，苏格拉底被“祭司们”处死，成为哲学的第一位殉道者，这些祭司害怕看到人们完善自己的理性，决意通过审查哲学来扼杀这种危险的进步，甚至不惜杀害哲学家。³⁰¹这些宗教罪行是确凿的和预示性的：孔多塞把苏格拉底之死看成是仍在持续的理性与迷信之间战争的第一次小规模冲突。因此，遥远过去的事件对于当下具有启发性和警示作用。第四、第五个时代取得了显著的、几乎是势如破竹的进步，这完全是因为祭司们的权势还不足以建立起暴政；希腊和希腊化社会太过世界主义，太过热衷于新的体验，对祭司们太过宽容。基督教的崛起最终使祭司们掌握了长期以来梦寐以求的权势，而他们也把这种权势发挥到极致。基督教一千多年的历史突出表明，强大的反动派热衷于传播迷信，压制智慧，阻碍发展，巩固暴政，贬低作为理性存在的人，从而在许多个世纪里阻挡了人类心灵的步伐。即便到第七个时代，教士已经从权力的巅峰跌落，科学开始复兴，顽固的反动派仍然一味倒行逆施。事情并没有到此结束。在第八个时代，教会像一个受伤的巨人，掀起了可怕的迫害浪潮；他们无视重大的科学发现和前所未有的普遍教化，明确反对宽容原则以及哥白尼天文学这样

最昭然若揭的科学真理。孔多塞下结论说，即便到现在，即第九个阶段，新体制即将建立，人类最终将要挣脱长期以来的暴政和迷信的枷锁，但反动力量犹如百足之虫，死而不僵。

另一方面，孔多塞认为，出人意料的是，有组织教士的有害体制也对人类心灵产生了有益的作用，而且这种凡事都有两面性的历史原理从第一个时代就已经体现出来。这种体制既传播了谬误，也“推动了教化的进步”；它不仅使人民陷入“愚昧和宗教的奴性”，同时也“用新的真理丰富了科学”。³⁰²换言之，历史发展遵循一条辩证法则；历史体现的是各种意外后果的合力。恶可能带来善，善也可能带来恶；理性本身是善，可以带来真理，但也很容易制造谬误；反之，谬误本身是恶，却有可能在不知不觉中成为进步的工具。文明有其缺陷，这些缺陷早在史前时代已经暴露出来，当时的初民社会不无道理地认为，那些更为开化的民族并非是值得仿效的榜样，这些开化的民族“更强大、更富裕、更有教养和更活跃，但是也更为邪恶，尤其是更为不幸”。³⁰³之后，开化又带来了剥削：在古希腊，有教养的是富人，他们利用自身优势欺压一贫如洗的无知者，使得后者会一直贫穷下去。再后来，迷信不自觉地自掘坟墓。从基督教在罗马帝国站稳脚跟

的那一刻开始，这种可悲的迷信体制就带来了“一个灾难深重的时代，人类的精神从曾经的辉煌顶点迅速坠落，接踵而来的是愚昧，在这里是凶残，在那里又是精心制造的残酷，总之，到处都是腐化和背信弃义”。³⁰⁴在基督教一统天下的许多个世纪里，风尚和习俗维持原有的“腐化和凶残”，宗教不宽容远甚于任何一个历史时期，大大小小的战争从未间断。³⁰⁵但是，教士的权力欲、不宽容、丑恶的贪婪、道德败坏和赤裸裸的虚伪，最终“激起纯洁的灵魂、健全的精神和勇敢的性格起来反抗”，出现了反对教会统治的普遍反叛。同理，十字军东征荒谬可笑地肇始于宗教激情，这些战争却开阔了十字军战士的视野，“为了迷信而发动的战争，转而有助于摧毁迷信”。最后，经院哲学也起到了反作用，带来了教士始料未及的结果：“经院哲学并不引导人去发现真理；它甚至无助于讨论或是全面评估科学证据，但是它使人的精神变得尖锐了；而且那种辨析入微的趣味、那种无休止地对观念加以区分的需要，以及要把握其中稍纵即逝的细微差异并以新的词句来表达它们，这些办法原本都是用来在论战中困惑对手或是用来逃脱对手设下的陷阱的，但后来所有这一切都成为让我们进步之资源丰硕的那种哲学分析的最初起源。”³⁰⁶经院哲学的理性主义竟然成为科学方法之母：历史辩证

法的反讽莫过于此。

由此可见，在孔多塞看来，历史是奇特的，难以盖棺论定。诚然，作为进步的倡导者，孔多塞显然并不快乐。《史表》明显五味杂陈，欣喜、阴郁和平静的心境相互交织；孔多塞认为，进步的手段也是矛盾的。他强调，历史通常不仅记录了进步，也记录了苦难，苦难与辉煌成就和惊人创新相伴相随。进步不是连续不断的过程，文明“时而前进，时而衰退”。³⁰⁷实际上，理性的事业过去至少经历过两次重大挫折，一次是在欧洲，基督教战胜了异教；另一次是在阿拉伯世界，曾经给过独立哲学思考些许空间的伊斯兰暴君最终扼杀了哲学思考。在孔多塞看来理所当然的是，在原始时代和黑暗的中世纪基督教时代，大多数人的命运是悲惨的。但是，即便是业已告别了野蛮的光辉时代，人们依然普遍生活在水深火热之中。希腊见证了帝国主义、剥削、奴役以及对女人的轻视。非凡的16、17世纪“被远超其他任何时代的巨大暴行所玷污”。这是一个“宗教大屠杀、圣战、新世界人口灭绝的时代”，古老的奴隶制在美洲死灰复燃，比过去的奴隶制“更野蛮，充斥着更多违反自然的罪行”。“商业的贪欲竟以人的血肉之躯作交易”，“用欺诈、抢劫或谋害”的方式把活人买来之后，又把他们作为商

品出售。与此同时，在欧洲，伪善者把“火刑柱和杀人犯”带到一个又一个国家。“狂热主义这个魔鬼受到创伤的刺痛后，似乎加倍地凶残，急于要它的受害者堆积成山，因为理性不久就会把他们从它的手中夺走。” [308](#)即便是第九个时代——科学、道德、政治和宗教启蒙的时代，牛顿和洛克、斯密和伏尔泰的时代，各种崭新社会科学的时代，今人战胜古人的时代，伟大的美国革命的时代，最有力地证明了进步史上借助科学改善人类命运的时代——仍然让孔多塞像伏尔泰笔下最妙语连珠、也最悲观的人物“老实人”那样说出“但是”两个字。“但是，”孔多塞写道，“如果说这一切都告诉了我们，人类不会再退回到从前的野蛮状态；如果说这一切都向我们保证，不会再有那种惩罚人类永远摇摆于真理和错误之间、自由与奴役之间的怯懦而腐化的体系；那么我们同时也看到，光明还只占领了大地上的一小部分，真正拥有光明的人被湮没在大量委身于偏见和无知的人当中。我们看到许多国家在奴役中呻吟，那些民族有的被文明的腐化所败坏，这腐化延缓了文明的进程；有的则仍然浑浑噩噩地处于原始时代的幼稚状态之中。我们看到晚近这些时代为人类精神的进步做过许多工作，但是为人类物种的完善却做得很少；为人类的荣耀做得很多，为人类的自由做了一些事，但是几乎没有为人类的

幸福做任何事。在极少数领域，耀眼的光芒让我们为之目眩，但是广袤的天际依然笼罩着浓厚的阴影。哲学家的心灵欣慰地停留在少数对象上，愚蠢、奴隶制、狂妄和野蛮的景象却更加经常地刺痛着他；而人类之友唯有沉溺于对未来的甜蜜希望，才能品尝到没有杂质的欢乐。”³⁰⁹这段话既铿锵有力又富于启发性。在论述这个时代初期时，孔多塞痛斥那些宣扬文化堕落和知识无用的现代哲学，认为这种现代哲学乃是源于哲学家的骄傲和虚荣；这段话表明孔多塞是睁开眼睛看世界的，在这一点上孔多塞就像是最具批判性的卢梭和最愤世嫉俗的伏尔泰。这段话的最后一句表明，乐观主义无非是一种精神疗法；唯有陶醉于对未来的甜蜜希望之中，才能化解生活的苦涩。

尽管如此，孔多塞对未来——最后一个时代，第十个时代——的看法并不只是一种精神疗法。孔多塞撰写人类精神史的动机是为了作出预言：像伏尔泰一样，他认为研究人类精神史可以直面冷酷无情而又孕育着希望的真理，从而成为推动进步的手段。在孔多塞看来，尽管“文明进步必然伴随着腐化”，³¹⁰尽管有些文明始终无可救药地停滞在幼稚阶段，最后，尽管进步的动力大多是不可靠的，但是，人类在消除无知、悲惨和残忍上已经取得了很大的进展，这些进展让人

有理由对未来寄予厚望。法国大革命本身就是向未来迈进的一大步：它证明了人可以在很短的时间里做很多的事情，不断完善的社会科学、保障和平的手段以及现代教育将解决剩下的问题。

孔多塞在预言时并非毫无后顾之忧。他谦逊地说只想“斗胆提出某种概观”，自己的结论只是“以某种或然性”对业已发生的事情作出的推断。³¹¹那么，人们的期望是什么？人们期望消除国家之间的不平等，期望增进民族内部的平等，期望人类真正臻于完善。冷静的历史研究让人们有“最充分的理由相信，大自然没有对我们的期盼设下任何限制”。孔多塞在《史表》一开始就强调，大自然“没有对人类机能的完善设定任何限制”；“人类的可完善性”（perfectibility）是无限的。³¹²除非世界末日来临，否则人类的完善将一直持续下去。“这个时刻将会到来，那时候太阳在大地之上将只照耀着自由的人们，他们除了自己的理性而外就不承认有任何其他的主人；那时候暴君和奴隶、教士及其愚蠢而虚伪的工具，除了在历史之中和舞台之上，就将不再存在；那时候人们思考过去所特有的努力和痛苦，只是为了警惕地防范迷信和暴政的卷土重来”，如果它们胆敢卷土重来，人们会将它们扼杀在理性的重压之下。³¹³道德科学、政治科学和各门社会科学

持续进步，指明通向幸福的道路：殖民地将获自由，奴隶得到解放，女性最终与男性平等，野蛮民族也开化了。随着大地更加多产，随着医学的进步，人口也将增长，但世界照样能够养活他们。人们变得更仁慈、更公正、更善良；家庭生活也更幸福；战争将被废止；艺术和文学将迎来普遍的复兴。就连人类机能也趋于完美和完善；由于更健康的食物和习惯、合理的运动、更高的生活水平以及预防医学的发展，人们更健康、寿命更长。孔多塞反问，如今，设想人类的完善被视为有着无限进步的可能，设想这样一个时候必将到来，那时候死亡只不过是特殊的灾祸或生命力慢慢衰亡的结果，最终生与死之间的平均持续时间本身没有任何可指定的限度，这样的设想难道会是荒谬的吗？毫无疑问，“人不可能永远不死的”，但是生命的长度难道不是能够“不断地增加”吗？正是这样的一种观照，即人类精神将同时摆脱偶然性和迷信的束缚，人将成为自己命运的主人，“向哲学家呈现出仍然被错误、罪行和不公——哲学家往往是它们的受害者——所玷污的世界那令人慰藉的景象！”³¹⁴

孔多塞预言，未来将实现人类的所有潜能；让人能够充分发挥“可完善性”。但是，孔多塞并未因为种种令人陶醉的前景而得意忘形。他大量

使用“可完善性”一词，又没有对其含义作出明确界定，招致了约翰·亚当斯和马尔萨斯的质疑。但对于孔多塞来说，“可完善性”意味着成长的潜力，而不是臻于完善的保证。他认为无须一再重申一个不言而喻的事情：人终归是凡人，受到人类状况的限制，会成为进步为世间带来的种种问题的牺牲品。哪怕是光辉灿烂的未来，人的幸福也只是“他的痛苦、需求和失落所许可的幸福，对他而言，这是宇宙普遍法则的必然结果”。³¹⁵ 虽然在对进步前景的自信预言中使用了“无限”一词，孔多塞将它置于他刻意不去驱散的不确定性和模糊性的氛围之中。孔多塞的乐观主义不是脱离现实之人的肤浅快乐，而是如同罗马人般毅然决然，坚毅地直面痛苦，把这种痛苦纳入到自己的哲学之中。

我无须多谈孔多塞的悲怆，作为世间不公的牺牲品，他旁敲侧击地提及自己的处境，这位进步的倡导者被笼罩在断头台的阴影下。有目共睹的是，孔多塞的许多希望最终都落了空。日后的历史进程像是对《史表》的反讽：他的许多预言落了空，另一些预言却极其讽刺地被事实所验证：如今，人们拥有了孔多塞希望得到的自由、长寿和富裕，但并没有因此而变得更快乐。但是，《史表》的局限性既不在于其悲怆（孔多塞

对于未来抱有不切实际的信念本身是值得钦佩的），也不在于其乐观主义——我已经指出，孔多塞的那个世纪普遍洋溢着这种乐观情绪，即使是最执着的批评者也不能免俗——《史表》的局限性主要在于孔多塞不成熟的历史因果性观念。

孔多塞是个良善之人，是为人类的苦难痛心疾首的人道主义者，是人类向善的美好事业的追随者。他也是学识渊博的知识分子，鉴于他的写作条件，《史表》涉猎之广令人叹为观止。但是，就像我说过的，他未能用历史学的规范来驾驭自己的历史观。他的辩证原则——进步手段可能为反动服务，而反动手段也会促进进步——也是幼稚和机械的。更有甚者，孔多塞把人们所称的启蒙哲人的论战心理发挥到荒唐的程度。启蒙哲人把世界划分为英雄和恶人两大阵营，又让恶人对自己的邪恶有相当清楚的认识。孔多塞笔下的部落酋长、原始祭司和蛮族国王，更不用说教皇和经院神学家，完全清楚自己为什么要鼓励迷信：维护权力。他们自己是清楚而清醒的，并不相信他们向轻信的臣民灌输的神秘。因此，孔多塞笔下的恶人都可以冠以简单的别称：暴君、顽固派、迫害狂、冷漠的犬儒派。正如过去的悲惨可以用利益冲突来解释，未来的辉煌也是可以准确预测的，伴随着教育和社会科学的改善，理性的力量将厘清人类的真正利益何在，从而消弭人

与人之间的利益冲突。我们只能得出这样的结论，《史表》既是启蒙运动的证明，也是启蒙运动的一个拙劣翻版。它表露出一种失控的理性主义，被一种头脑简单的科学信念所左右，一再把技术的进步与美德和幸福的提升混为一谈。

不过，上述虽然准确，却不完整。《史表》证明了启蒙运动的成熟自信，虽然只是间接的证明；而孔多塞是这种成熟自信的启蒙运动最杰出的代表之一。《史表》以人类精神的进步作为历史的主线，把18世纪列为具有战略意义的历史时期。这意味着启蒙哲人比过去的哲学家以及当时的商人和将军更有资格推动历史进程的发展。上一代启蒙哲人的那种自我怀疑和假谦虚都消失了；从孔多塞的《史表》中不难看出，启蒙运动已经肩负起进步的重任。

3

孔多塞的过分天真并未妨碍他对进步作出区分，他不是曾经断言，善良之人“为人类的荣耀做得很多，为人类的自由做了一些事，但是几乎没有为人类的幸福做任何事”？他还曾宣称“美德的进步总是伴随着启蒙的推进”，³¹⁶但他描绘的历史画卷却坐实了一个相当悲观的结论：科学会被用来统治和剥削他人，而且这在过去屡见不

鲜。

其他启蒙哲人同样不乏洞察力。他们认识到，某一方面的进步不会自动带来其他方面的进步。狄德罗明确指出，美德和开明之间不能画等号；谬误总是坏事，开明也会被滥用。³¹⁷伏尔泰严谨地把自己心向往之的17世纪称作“伟大天才的世纪，而不是开明的世纪”，³¹⁸他在历史著作中不时穿插一些悲惨的事例，表明伟大的艺术、巨大的财富和深厚的教养既不能孕育美德，也不能带来幸福。³¹⁹卢梭提出了教化使人变得世故和做作的观念，维兰德阐述了补偿法则，这些已在前文有所论及。在《论文学研究》的开场白里，吉本以惊人的坦率作出了一个关键区分：“帝国的历史是一部人类苦难史。科学的历史是一部人类伟大与幸福史。”³²⁰

一切事物都有可能误入歧途，科学也不例外。不过，虽然进步有很大的不确定性，启蒙哲人对两个问题始终充满信心：首先，如果说有哪个人类经验领域取得了切实的进步，那就是科学领域；其次，如果说人类还对未来抱有真正的希望，那么只有科学才能使这一希望成为现实。杜尔哥概括了所有启蒙哲人的观点。杜尔哥发挥界定逻辑范畴的才华，赋予科学以独特的文化地

位：“如同大自然和真理一样，关于大自然和真理的知识是无限的。以愉悦我们为目的的艺术，则像我们一样，是有限度的。随着时间的推移，新的科学发现会源源不断地涌现；诗歌、绘画、音乐却是有极限的，这个极限取决于语言的精髓、效法自然的能力以及我们感官的有限敏感性；它们缓慢地达到这个极限之后，便再也无法超越。奥古斯都时代的伟人已经达到这极限，他们至今是我们的榜样。”

如前文所述，启蒙哲人的行动纲领表明了勇气的重振，表明他们挣脱了挚爱的古人的束缚。这种解放之所以能够实现，完全是因为奥古斯都时代的伟人无法成为科学领域的楷模。在17世纪的古今之争中，今人派的论据正是现代科学优于古代。1667年，斯普拉特³²¹在《皇家学会史》一书中写道：“大自然将向我们敞开它的美丽怀抱。我们将走进它的花园，品尝它的果实，饱餐它的丰饶；而不是像亚里士多德学派在最初的学园里，以及之后的追随者那样，只能在没有果实的阴影里漫步闲谈。”^{322 323}与沃顿论战的古人派代表人物威廉·坦普尔³²⁴爵士也承认，“新哲学”的兴起为今人派提供了进步的证据。³²⁵18世纪的启蒙哲人毫无保留地站在今人派一边，而且提供了新的论证。伏尔泰写道，古人在几乎所有

的事情上都是出类拔萃的，事实上是无法超越的，惟一的例外是自然科学，他们的科学简直荒唐可笑。³²⁶“如今随便一本科学方面的小书，都要比古代所有书籍加起来用处大。”³²⁷在长期遭受神学院的大肆摧残之后，人们重新诉诸健全的古代，这当然让人精神为之一振，但他们不会回到古代科学，除非是为了消遣或是为了汲取极少数观念。伏尔泰写到，至少在自然科学领域，古今之争已经尘埃落定，胜利者是今人派。这造成了一些相当奇怪的后果：“诺莱神父³²⁸那样的普通机械师，除了最近的实验之外别无所知，却是比德谟克利特和笛卡尔更好的物理学家。他们没有他们伟大，但懂得更多，也更了解物理学。”³²⁹我曾指出，启蒙运动糅合了古典主义、反基督教倾向以及科学精神，启蒙哲人犹如现代异教徒；这些异教徒之所以具有现代性并对未来抱有希望，正在于能够用科学调和古典主义，确立起属于自己的第二个批判时代对于第一个批判时代的优势，从而把对古人的推崇限定在适度的范围内。

第三章 自然之用

启蒙运动与科学的交集充满了反讽意味。启蒙哲人赞美科学革命，接受它的发现，采纳它的方法。他们把科学革命的哲学意义引申到远远超出科学家认可的程度。他们力图把科学的思维方式应用到美学、社会和政治理论领域。但是，他们发现，在解决了上帝这个难题之后，他们又不得不面对几乎与旧难题一样棘手的新难题。

启蒙时代是科学革命被发现、巩固和成功普及的伟大时代，在这样一个时代，普普通通的人也能认识到科学革命是一桩异乎寻常的事件。这场革命显然是自宗教改革以来西方发生的一场影响至为深远的剧变，其影响甚至超过了宗教改革：伽利略、波义耳和牛顿的发现比路德和加尔文的教义更为彻底地改变了世界。天文学家和物理学家壮观的知识征服，激发起许多人对科学的兴趣，不独启蒙哲人为然。启蒙哲人自认是有特权的科学崇拜者，但事实上，科学在启蒙时代还有许多追随者：当卢梭在《论科学与艺术》里诋毁科学时，正是耶稣会的《特雷武月刊》出面捍卫科学，还击这位雄辩的诋毁者。

启蒙哲人欢迎广泛的科学热情——坊间出现了大量解释深奥学说的通俗作品，还创办了许多科学期刊——但是，身为文人，他们也有一些不自在。1735年，在离开西雷短暂造访巴黎时，伏尔泰抱怨“诗歌几乎不时兴了”。如今，“每个人都假装是几何学家和物理学家”，结果，“情感、想像力以及美惠三女神 [330](#) 备受冷淡。假如某个路易十四时代的人此时死而复生，将认不出谁是法国人；他会以为德国人已经征服了这个国家。我们眼睁睁地看着文学消亡了”。[331](#) 显然，文学远远谈不上消亡——伏尔泰本人就鼎力维持文学的活力——美惠三女神也依然在位，但伏尔泰诙谐的牢骚话表明当时人们对科学的兴趣多么普遍，多么认真。

事实上，科学革命非但没有挑战诗歌，反而丰富了诗歌；科学革命的术语、比喻和主题侵入了西方的语言与文学。新知识的批评者像新知识的追随者一样沉迷于科学语言。蒲柏与斯威夫特在18世纪之初，布莱克 [332](#) 在18世纪末，都曾诋毁这种新的“机械论哲学”，他们创造了一些针对技术术语的双关语，大肆奚落使用技术术语的人。这是枉费心机：与科学拥趸的饱满信心相比，人文主义者的忧虑显得无足轻重。詹姆斯·汤姆森 [333](#) 的《四季》全面颂扬了新科学的形而上学优势

和审美优势，但它只是向自然哲学致敬的不计其数的诗作中，最出名的一部而已。18世纪的诗人非但没有被新科学打倒，反而借助科学强化了自己的哲学，扩大了语汇，打开了发挥才华的未知领域。“伏尔泰的物理学知识与诗人天赋相得益彰，”孔多塞断定，“对各门科学的研究拓展了他的诗学思想，新的意象丰富了他的诗歌。”³³⁴这番话同样适用于其他诗人。对于诗歌来说，“哲学”语言取代神学典故和形而上学的玄想，可谓是所失甚少、所得甚多。有些诗人懊恼地认为，诗歌在18世纪衰落了，即便这是实情，那也并非科学使然。

启蒙哲人把新科学看作是一股势不可挡的力量，以之作为论战的武器，让自己与合理的方法、进步、成功以及未来融为一体。他们对科学的这种占有欲不无道理。我们倾向于把启蒙哲人当中的科学家看成是爱好科学的文人，事实上，几乎所有的启蒙哲人都有严肃的科学兴趣；莫佩尔蒂、布丰、利希滕贝格、富兰克林、康德和孔多塞都是先研究科学再转向哲学的，而那些聪明的科学票友和科学普及者，尤其是伏尔泰和狄德罗，可以很方便地向专家求教，他们的至交好友中不乏数学家、物理学家和天文学家。

不过，启蒙哲人对科学的驾驭远非一帆风

顺。科学的专门化和专业化程度逐渐加深，各门科学开始走上独立发展的道路，这就给急于把科学知识应用于政治领域的启蒙哲人带来了始料未及的语言、伦理和形而上学难题，他们当中大多数人都对此准备不足。休谟和达朗贝尔、孔多塞和康德对科学的哲学意义的思考不仅富有建设性，也取得了丰硕的成果，他们为科学本质之争所划定的范围沿用至今。但是，在18世纪的进程中，其他启蒙哲人发现科学并非仆人或盟友，而是困窘的源头。

一、启蒙运动的牛顿

1

科学革命犹如一段驶向抽象化和专业化的航程，对于启蒙哲人来说幸运的是，他们发现，只要将其中一位革命者加以神化，就可以为这场革命鼓与呼。当科学战胜旧的神秘事物之时，启蒙哲人们却缔造了一个新的神话：他们需要一个旗帜性人物，渴望有一个属于自己的英雄，而伊萨克·牛顿让他们得偿所愿。

对启蒙哲人来说，牛顿是一位非常投合启蒙哲人品味的英雄人物。伏尔泰开启蒙运动风气之先，把牛顿称作有史以来最伟大的人，还意味深

长地把牛顿与早先杀伐时代的英雄作了对比：“如果真正的伟大是指得天独厚、才智超群、明理诲人，那么像牛顿先生这样十个世纪之内罕有其匹的人，才是名副其实的伟人；而哪个世纪都不会少的政治家和征服者，不过是些大名鼎鼎的恶棍罢了。” [335](#)

牛顿具备成为一个神化对象的全部条件。牛顿的怪癖和常犯错的个性让他成为许多感人故事的主角，比如伏尔泰从英国带回来的那一则流芳百世的轶事：牛顿看到苹果从树上落下来，联想到万有引力起源问题。牛顿洞幽烛远，发人之所未发，见人之所未见，其成就无与伦比、无法超越；他又心无旁骛、超然物外，不屑卷入论战的是非漩涡。牛顿把错杂纷纭的现象统一起来，揭开了沉睡已久的自然之谜，凭借惊人的思维能力让大自然变得井然有序。他是一个脚踏实地、诉诸经验的梦想者，一个有着天马行空般想像的经验主义者，一个能自如使用数学、实验、观察等科学手段的先驱者。面对这样一位巨人，人们唯有服膺于他的学说，匍匐在他的脚下。到18世纪中叶，达朗贝尔注意到，牛顿体系“得到十分广泛的认可，以至于人们开始怀疑他们的作者享有第一个发现它的荣耀”。毫不奇怪，1776年，伏尔泰直言不讳地宣布“如今我们都是他（牛顿）

的门徒”。³³⁶甚而笛卡尔主义者也情不自禁地加入膜拜者的行列。牛顿逝世后，丰特奈尔为法兰西科学院撰写的牛顿颂词仿佛是在描绘高不可及的自然力量：多么神奇的一位数学家，解开了神秘复杂的宇宙之谜！³³⁷

不出意料，启蒙哲人对于牛顿的赞美带有一种家族相似性。贝卡里亚很高兴听到朋友们称他为“小牛顿”；达朗贝尔和杰斐逊把牛顿的肖像挂在书房里；所有启蒙哲人都跟在伏尔泰的后面，把牛顿与培根、洛克（如果是德国启蒙哲人，后两位则是洛克、莱布尼茨）并称为有史以来最伟大的三个巨人。休谟在《英国史》中，用热情洋溢的笔触把牛顿描绘为思想者的化身：“因为牛顿，这个岛国可以夸耀自己造就了为人类生色和带来教益的最伟大、最罕见的天才。他谨慎地只认可建立在实验基础之上的原理，坚定地采纳所有这样的原理，不管它们有多么新奇和不寻常。由于谦逊，他丝毫没有觉察到自己远比其他所有人优秀，因而不会为了迁就普通人的理解力而小心地改变自己的推论：他追求的是事实真相，而不是虚名。由于这些缘故，长久以来他一直寂寂无名。然而，最终他的大名还是迅速传扬开来，声名之盛令他那一辈的所有学者都相形见绌。牛顿不但揭开了大自然的某些神秘面纱，同时还揭

築了机械论哲学的不完美，因而让大自然最后的奥秘恢复到晦暗状态，它们过去不为人所知，也将永远不为人所知。”³³⁸ 牛顿成为开明人士的最佳典范，启蒙哲人心向往之并加以理想化和升华，而康德则在主要的哲学著作中为之鼓与呼。康德认为应当把卢梭称作道德领域的牛顿，这不仅确立了牛顿在启蒙运动思想背景中的地位，同时也是对卢梭的最高赞美。

启蒙哲人把牛顿奉若神明，从而使得启蒙运动与启蒙时代合为一体。笃信宗教的文人和哲学家很难认同启蒙哲人的激进观念，但和启蒙哲人一样崇拜牛顿，事实上还对这种崇拜起到了推波助澜的作用。牛顿逝世时，汤姆森发表了一首诗《纪念伊萨克·牛顿爵士》，全诗笔调夸张，在同时代人看来却是清醒而真实的写照。还不只是同时代人这么认为：虽然日后有机会重新构思和修改赞美牛顿的诗篇和颂词，汤姆森却一字未改；时隔25年之后，莱辛指出，即便没有任何其他作品，汤姆森仅凭《纪念伊萨克·牛顿爵士》即可确保“举足轻重的诗坛地位”。³³⁹ 在一篇著名的英雄双行体诗句中，蒲柏把牛顿描绘成一个神灵启示的光明使者，这个比喻成为最流行的表现手法，日后几乎成为一种老生常谈，事实上，只要涉及牛顿，就必然要用到“神圣”“不朽”这样的形容

词。1730年前后，伏尔泰在笔记中记下了对牛顿的赞誉：“开普勒之前，人人都是瞎子。开普勒有一只眼睛，而牛顿有两只。”³⁴⁰直到1750年，出版商本杰明·马丁还在《牛顿哲学颂》中写道：“自然哲学”犹如一个“隐藏了一个又一个世纪、一代又一代人的未解之谜，如今，不朽的伊萨克·牛顿爵士的神圣著述为所有的民族解开了这个谜团”。³⁴¹

十分有趣的是，这种文学惯例的始作俑者并不是诗人，而是科学家。天文学家爱德蒙·哈雷³⁴²见证了牛顿《数学原理》一书的整个出版过程，用拉丁文六步韵诗表达了对牛顿的崇敬之情，其结句云：nec fas est proprius Mortali attingere Divos（凡夫入圣，莫过于此）。事实上，英国科学界（尽管牛顿日后一直备受学术纠纷的困扰）和英国王室（尽管智力平庸）都把牛顿看作无价的国宝。1703年，历来被贵族票友把持的皇家学会推举牛顿为会长；1705年，安妮女王册封牛顿为爵士，牛顿成为英国历史上第一位因科学成就而获得这一头衔的科学家。牛顿身后备极哀荣，葬于威斯敏斯特大教堂，与其他英国伟人一起长眠，用当时在现场的伏尔泰的话来说，“就像一位造福臣民的国王”。³⁴³

经由伏尔泰的大力传播，牛顿的神话几乎立刻从英国传入欧洲大陆。18世纪30年代是伏尔泰潜心钻研自然科学的高峰期，他用一些激动人心的诗篇颂扬牛顿；1738年，莫佩尔蒂-克莱罗远征队 [344](#)为牛顿关于地球两极略扁平的观点提供了数学证明——笛卡尔学派天文学家是反对这一学说的；伏尔泰在诗中描绘了牛顿的英灵从天堂呼吁忠实追随者为自己的学说提供实验证明。18世纪下半叶，牛顿逝世将近半个世纪之后，雅克·德利勒 [345](#)神父为法国读者改编了蒲柏的名诗：

啊！这位伟人与他圣洁的灵魂！

唯有上帝能造就，唯有牛顿能猜想

每一颗星辰都呼唤他们的名字：

荣耀属于造物主和牛顿！ [346](#)

爱尔维修、马蒙泰尔和圣朗贝尔 [347](#)都曾以相同的风格——换言之，都明显缺乏创意，都明显依赖英国诗人的意象——赋诗歌颂牛顿这位英雄人物、万有引力和真正的色彩理论的发现者。在英国，牛顿的《光学》刚一出版，就引起了诗人们的莫大兴趣。但在法国，几十年之后，伏尔泰才自称是“第一个在诗中以光的折射作比喻的诗

人”，[348](#)伏尔泰一开了头，其他诗人马上亦步亦趋地仿效。

德国文人也照猫画虎地照搬英国和法国诗人的做法。为了给自己的同学、数学家和物理学家约翰·格斯纳 [349](#)起一个合适的别称，瑞士生理学家阿尔布莱希特·冯·哈勒觉得有必要告诉格斯纳，自己正打算在牛顿学说的测量技术引导下，沿着牛顿的足迹进入大自然的秘密花园，对于想像而言，这种测量技术是绝对可靠的缰绳：

你即将踏上牛顿的道路，

那是大自然隐秘的劝告，

你的测量术指引你何去何从；

啊，测量术，想像力的辔头！

愿意跟从你的人永不迷惘；

不想与你同行的人必将失足摔倒。 [350](#)

莱辛力图推陈出新，便把牛顿与荷马相提并论，并让牛顿代表今人来与古人一较高下：只要牛顿这样一位圣人愿意，他肯定能够在诗艺上与

荷马并驾齐驱。但这种提法的新意微不足道，莱辛还是依照流行的模式，用双关语来陈述引力定律，把牛顿描绘为一个天堂访客的形象：

真理在光辉中飞向我們

通过牛顿吸引了人类。 [351](#)

从一个国家到另一个国家，从一个十年到下一个十年，对牛顿的赞颂几乎一成不变。它们始终是炽热的，通常是真诚的，但长远来说是缺乏创意和千篇一律的。然而，这种千篇一律起因于一位又一位的诗人更多是出于善意而不是博学，改写他人的作品，正是这种特质赋予了这个文学神话以文化意义。毕竟，诗人们并不解决科学难题或提供科学新知；他们的使命是反映和传播一种对自然、知识和世界的态度。

2

诗人们对牛顿的赞颂乃是与人们对牛顿学说的严肃探讨相伴而来。这种探讨首先出现在英国，之后扩散到其他地区，数学家、物理学家和化学家都潜心致力于阐明牛顿体系，此举既是为了他们自己和专业学者，也是为了约翰·洛克这样聪明而困惑的业余爱好者，后者既想掌握牛顿体

系，又不必费力去学习牛顿数学。

这种探讨十分必要，因为牛顿提供了一些重要答案，同时也提出了一些重大问题。牛顿在化学领域留下了一些独创性的线索，但这些线索的真实含义和可能前景尚待发掘；他最重要的一些力学观点表述得十分晦涩，要不就是没有给出充分的解答。牛顿阐明了一种科学方法，这种方法在牛顿本人的实践中已经得到证明，但它对于人文学科乃至自然科学的意义尚有待进一步明确。如果说伏尔泰等一往无前的传播者为理解牛顿学说的方法论难题开辟了一个相对简单的门径，这种简化其实是一种假象，它靠的是文字技巧而不是科学思维。事实上，牛顿之后科学何去何从的问题依然悬而未决。牛顿本人的态度历来是清楚的：他宣称对引力的本质一无所知，用一句中世纪的俗语自谦地表示自己是“站在巨人的肩膀上”。晚年，他又自比为在海边发现一些漂亮卵石的孩子，“至于展现在我面前的浩瀚的真理海洋，却全然没有发现”。启蒙哲人反复引用这些话，借此来强化启蒙运动反对体系建构的立场，证明“哲学的谦逊”之必要。³⁵²然而，虽然牛顿的门徒敬重牛顿的谦逊——达朗贝尔、休谟和康德不是都重提过牛顿在这个问题上的劝告吗？——但一些急躁的追随者认为，牛顿的成就足以冲破

牛顿的自我设限，进而复兴普遍知识（universal knowledge）这一古老的观念。18世纪科学史不只是吸收牛顿的观念、验证牛顿的推测，不只是广泛普及牛顿的学说，甚至超出他本人的预料，也不只是全力解决其留下的哲学难题；18世纪有属于自己的科学研究，尤其是在力学领域，伯努利家族、欧拉、拉格朗日和达朗贝尔都做了富有成效的独立研究。但“牛顿主义”甚至也主宰了那些另辟蹊径、从事全新研究的科学家，凭借其巨大的声望，那些与牛顿没有多少关系的科学研究，也被纳入牛顿的名下。

不论牛顿留下了多少难题，也不论其他独立研究者作出了多少贡献，在英国和欧洲大陆，无组织、非正规的牛顿学说普及者队伍迅速而有效地展开行动。人们如饥似渴地阅读阐释和评注牛顿学说的作品。阿尔加罗蒂 [353](#) 的《向女士们介绍牛顿学说》刚一出版，马上被译为英文，仿佛英国人自己出版的普及性作品还不够多似的。到18世纪中叶，这类书籍已经传遍整个西方世界。

牛顿学说在欧洲大陆迅速传播，进一步巩固了牛顿的崇高威望。许多欧洲大陆的科学家都懂英语，他们前往英国拜访牛顿或牛顿的追随者；其他人则阅读牛顿学说阐释者的拉丁文讲义，成为牛顿的私淑弟子。莱顿大学是欧洲大陆吸收和

传播牛顿主义的中心，在若干年时间里还是惟一的中心。主持莱顿大学医学院的布尔哈夫——他是化学家、植物学家、哲学家和医生——是牛顿最忠诚和最有力的盟友之一。1715年，布尔哈夫出版了讲义《比较物理学讲演录》，明确提出了自己和学生在未来几十年里奉行的路线：牛顿的引力学说是对天体和地球现象惟一正确的解释，而牛顿自谦不了解引力的原因和本质，则是真正的科学探究态度；布尔哈夫认为，其他的著名自然哲学家，甚至包括他的同胞惠更斯 [354](#)，在体系精神（*esprit de système*）的误导下阐释了错误百出的理论；然而，他又补充说，在这一点上也符合牛顿主义精神，上述原则上的严谨不应走向另一个极端：“物理学上的皮浪主义”。正确的做法是，从经验出发而且持续用经验来修正，正确运用理性和数学，就能够获致自然界的可靠知识。

[355](#)

布尔哈夫一再重申这些论点，像掌握了某种有力的思想体系的教师一样坚持不懈；以他为首的一些年轻同僚们形成了一个强大的探索者和宣传者群体，他们以各自的方式在讲义和著述中反复重申这些观点。其中一位是格拉弗桑德，他见过牛顿，与英国科学家联系密切，还入选了英国皇家学会。1715年，他发表了一篇名为《物理学的数学原理》的论文，“旨在捍卫牛顿学说的‘方

法’，而这就是我在本文中接下来要做的事情”；³⁵⁶他日后的著述继续成功地做到了这一点。作为布尔哈夫和格拉弗桑德的年轻同事，穆申布鲁克和尼文泰特像前辈一样与英国科学家通信，做各种实验，希望以此证明牛顿的理论，并向广大听众宣传自己的发现和方法。

他们的影响力大得惊人。1736年，穆申布鲁克以一种情有可原的自负口吻指出：“物理科学在荷兰从未像今天这样兴旺发达。”这种物理科学显然是倾向牛顿学说的。他又补充说，物理学“每天都有新的征服，并在不知不觉中传播到大多数专业学科”。因此，科学的新消费者们在“若干大城市组建了学会，他们潜心从事各种实验，广泛使用昂贵的仪器，惬意地花时间探究各种物体的属性和运作方式”。³⁵⁷对牛顿主义的热情并不局限于联省共和国：莱顿大学是外国学者（如哈勒和拉美特利）和外国访客（如伏尔泰）的聚集地。像英国科学家的著作一样，荷兰科学家的著作很快被翻译成其他文字，它们传递相同的讯息，具有同等的影响力。1738年，布尔哈夫逝世，丰特奈尔在颂词里表示：“他的门生弟子遍布所有的欧洲国家，他们主要来自德国，甚至还包括英国，尽管这个国家有理由为自己国家科学的繁荣感到骄傲。”³⁵⁸

丰特奈尔的名单上唯独遗漏了法国，这大概不是巧合，直到1738年，牛顿在法国的影响依然要画个问号。不过，这种影响正在开始扩散：1732年，《自然哲学的数学原理》出版将近半个世纪之后，莫佩尔蒂——他是英国皇家学会会员，多年来一直敦促法兰西科学院接受牛顿学说——终于出版了《论星体形状的差异》，这是法国第一部全盘接受和清晰阐释牛顿引力学说的著作。1756年，即莫佩尔蒂去世前两年，牛顿学说已经在法国彻底站稳脚跟，莫佩尔蒂与伏尔泰的争执也已经过去了许多年——伏尔泰自命为“法国阐释牛顿学说的第一人”。³⁵⁹考虑到莫佩尔蒂在伏尔泰撰写《哲学书简》有关牛顿的章节时提供过帮助，伏尔泰的这项声明真可以说是无礼到了极点。伏尔泰亟欲分享牛顿在法国的声望，部分是文学虚荣心作祟，部分是想以此证明自己有资格承担一项受欢迎的艰巨任务。无论如何，这个事件再次反映了牛顿神话在其宣传者心目中的分量。

3

伏尔泰的说法可谓大言不惭，但也暗示着，在那个时代的开明氛围中，伏尔泰也像其他启蒙哲人一样，想借助牛顿之力来推动启蒙哲人的启蒙运动。在启蒙哲人当中，机敏颖慧的伏尔泰最

先意识到牛顿学说的价值。伏尔泰的牛顿主义绝非全然出于策略考虑；他远赴莱顿大学进行科学考察，潜心阅读科学专著，结交法国科学家，在费尔奈城堡与夏特莱夫人一道做严肃的物理实验，这一切都表明伏尔泰对科学的热情有非功利的一面。另一方面，伏尔泰先是在1734年的《哲学书简》，继而在4年后的《牛顿哲学原理》中展现了牛顿这个文化英雄的政治意义。牛顿是正确的，启蒙运动以牛顿的方法和发现为基础，因而也应该是正确的——事情就是这么简单。

在《哲学书简》中，伏尔泰还不是日后那么咄咄逼人。在伏尔泰的笔下，牛顿是个令人神往和景仰的历史人物、趣闻轶事的源头，也是英雄崇拜的合适对象。但是，伏尔泰没有全盘接受牛顿的万有引力学说，这既是对当时法国占主导地位的笛卡尔学说的最后一次让步，大概也是因为他对牛顿学说尚存疑虑。伏尔泰用机智的对比把问题搪塞了过去：“一个法国人到了伦敦，发现情况发生很大变化，无论哲学还是其他方面均是如此。”接下来这个引人注目的段落广被征引：“他去的时候还觉得宇宙是充实的，而现在他发现宇宙空虚了。在巴黎，人们认为宇宙是由细微物质的漩涡组成的；而在伦敦，人们却不是这样看。在我们国家，人们认为是月球的压力造成海水的涨潮，而在英国，人们却认为是海水受

到月球的吸引。”实际上，“对于你们这些笛卡尔主义者来说，所有事物都是由一种冲动力造成的，人们一点儿也不了解这种冲动力，而牛顿先生却认为是一种引力所致，人们也并不更清楚了解这种引力的原因。在巴黎，你们认为地球的形状像一个瓜，在伦敦，人们却认为它的两极是扁平的。对于笛卡尔主义者来说，光存在于空气之中；在牛顿主义者看来，光是在六分半钟之内从太阳照射来的。你们的化学是用酸、碱和各种精细物质做实验，英国的化学却受到引力的支配”。³⁶⁰伏尔泰闪烁其词地说，这两种体系的冲突是很激烈的。但是，抛开复杂的科学不论，有一件事在伏尔泰看来是再明白不过的，他毫不迟疑地告诉法国读者：笛卡尔在祖国得到的只有辱骂、恐吓和迫害，牛顿却备享安宁、荣耀和奖赏。这就是牛顿对于启蒙运动的意义：他证明了自由的好处，反衬出压迫的愚蠢。

即便在这个早期阶段，伏尔泰笔下的牛顿就已经不单纯是为思想自由而战的代表人物。在《哲学书简》一些开拓性段落里，伏尔泰指出了牛顿训练有素的经验主义的长处，这就是著名的“哲学的谦逊”，它成为一个有力的口号，启蒙哲人用来攻击基督教理论和教条的形而上学。伏尔泰写道，笛卡尔物理学太过肤浅和教条，难以

让人信服。反之，牛顿尊重事实，英勇地直面模糊不清的现象，拒绝建构体系。

从这种一般性赞许到坚定皈依牛顿学说，只有数步之遥。经过多年研究、思考以及向莫佩尔蒂等有说服力的牛顿主义者讨教，伏尔泰通过《牛顿哲学原理》一书皈依了牛顿学说。这本书没有任何遁词，也没有多少奇闻轶事。牛顿完全是正确的世界体系的发现者，是笛卡尔漩涡、精细物质、“充实”等理论的摧毁者。“这位哲学家，”伏尔泰在题献给夏特莱夫人的献词里写道，“在世的时候获得了所有应得的荣耀；他没有招致任何嫉妒，因为他没有任何敌人。整个学术界都是他的门徒，其他人则崇敬他，不敢妄言能够理解他。”³⁶¹

《原理》一书冒险尝试把牛顿学说通俗化。“《原理》的作者，”伏尔泰在该书出版一年后写道，“试着让很少涉猎这些问题的人士也能接触到这些新的真理。”³⁶²《原理》态度严谨，逻辑无懈可击，文风明快晓畅。全书分为三个部分，先是介绍牛顿的宗教，继而评述牛顿的光学，最后是牛顿的物理学。《原理》出版后大获成功，伏尔泰力图在不用数学的情况下解释知觉的性质、颜色的特性、行星的轨迹以及万有引力定律等棘手难题。

伏尔泰的《原理》是一部立足普及的作品，但从一个更大的文化背景来说，它参与到一场大辩论之中。丝毫不必惊奇，伏尔泰先用几章篇幅介绍牛顿的宗教信仰，又说该书是关于牛顿“哲学”的著作。在17世纪晚期和整个18世纪，科学的性质、方法和范畴都悬而未决，科学之争就是宗教之争，而宗教是备受关切的一个主题。因此，伏尔泰的《原理》至少触及了一些引起18世纪受教育的男男女女——伏尔泰的情妇夏特莱夫人并非这种女性的特例——激烈争论的问题。伏尔泰长于论辩，他很清楚，不论是牛顿学派与莱布尼茨学派的论战，还是牛顿学派与笛卡尔学派的论战，都只是不同的物理法则之争。这些论战往往含蓄地、有时则是明确地表明，在启蒙世纪，牛顿科学的胜利正在改变宗教信仰的外观。

二、没有“牛顿的上帝”的牛顿物理学

1

17世纪的科学革命并没有与基督教世界观彻底决裂。自然哲学家们的发现，威胁到了一些较为恶劣的迷信，扩大了自然主义解释的范围，并肯定了那些用上帝在大自然的鬼斧神工，而不是用上帝对人类的神圣话语来证明上帝存在的依

据。只有极少数出类拔萃之人会对此感到惊恐。罗伯特·波义耳既有坚定的虔诚信仰，又在科学研究上勇于探索，他写道：“凡是上帝欣然认为值得创造的事物，身为上帝造物的人类就不应该认为那是不值得去了解的。”实际上，“如果无所不知的大自然创造者知道研究他的作品会让人们怀疑他的存在或属性，那他就不会给他们那么大的诱惑去研究和思考大自然了”。³⁶³在波义耳和牛顿的时代，科学家很少能够预见有朝一日真正的宗教与真正的科学会发生冲突；同样，很少有科学家认识到科学与宗教分属两个潜在对峙的阵营。两者只有小摩擦，而且这些小摩擦更多是发生在神学与科学发现中引申出的某些激进的哲学结论之间，而不是发生在神学与科学之间。

诚然，一个耳熟能详的说法是神职人员将一些科学观念斥为异端邪说，但17世纪的基督徒并不认为教会特定的谴责是明智的，而基督徒过去也一直不这么认为。站在伽利略一边并不意味着支持不信神。在整个17世纪，否认天意或奇迹的科学家少之又少。伽利略英勇的论辩虽然让罗马教廷惊恐不安，但他其实主要是针对亚里士多德学派的形而上学、赤裸裸的《圣经》神圣论，以及宣扬神学是一门统领科学的主张。³⁶⁴伽利略之后的科学家也把辩难的矛头指向了相同的对象。

³⁶⁵因此，牛顿的研究领域既涉及《圣经》编年，又有一流的科学探究。虽然自然哲学家都是革命者，但他们无不严肃而真诚地宣称他们的发现证明基督教不仅是正确的，而且事实上是神圣的。他们的发现竟然被18世纪启蒙哲人用来证明基督教事实上属于“人之常情”，而且是不正确的，对此他们当中的大多数人想必会勃然大怒。

在牛顿看来，上帝是积极的存在：他是创造者和警醒的主宰，明智、公正、善良而神圣。这种“统治万物的存在”，牛顿认为，“不是作为世界的灵魂，而是万物的主宰”；他是“强大而永生的作用者”，会阻止恒星相撞——或许是自然原因导致，或许是不可思议的因素使然——偶尔还会修正由于行星偏离轨道或是彗星入侵导致的太阳系不规则现象。³⁶⁶作为上帝的造物，自然法则也须辅以体现上帝旨意的特殊法则。像那个时代的现代基督徒一样，牛顿倾向于不照字面意义解读《摩西五经》，而是把它看作对上帝创世和人类最初历史的一个可信叙述，叙述者对这份叙述作了改编，以适应读者有限的理解力。牛顿并不怀疑，尽管使用了隐喻和意象，摩西道出了根本性的真理。牛顿相信，不论上帝以何种方式、花了多少天时间创造宇宙，整个世界和一切生灵都是出自上帝的创造。在一个对无宗教信仰极为敏感

的时代和国家，牛顿拥有剑桥大学的教席，还在政府部门里有一份收入可观的美差。他是个一位论派教徒，不是一个自然神论者；自然神论者不论多么杰出，也不可能出任牛顿所得到的公职。

然而，两代启蒙哲人都急于破坏科学与宗教的关系，他们也都发现，不论牛顿有什么样的宗教信仰，他们却可以不理睬这些信念。伏尔泰在18世纪30年代宣称：“我未尝见过有哪个牛顿主义者不是最标准的有神论者。”“牛顿哲学必然走向对于最高存在的认识，这个最高存在随心所欲地创造了一切，安排好一切。”³⁶⁷但是，伏尔泰这话是代表第一代启蒙哲人说的，他们致力于消除牛顿思想中明显的基督教成分。第二代启蒙哲人更进一步，他们要彻底清除牛顿哲学中的宗教元素。

伏尔泰强调，一个稳定的、有法则的宇宙乃是真正的自然宗教的惟一基础，这不能不说是一个大反讽中的小反讽，因为这样一来，他就站到了伟大的妥协者莱布尼茨的一边，而伏尔泰自认并不赞同莱布尼茨。从1705年开始，莱布尼茨就卷入了与牛顿（确切地说是牛顿的代言人，因为牛顿本人拒绝回应）的一系列争论之中，起初是为了争夺微积分的发明权，继而是关于引力性质的争论，最后，从1715年起，是围绕牛顿上帝观

的神学推论之争。在最后的这场争论中，代表牛顿迎战的，是见多识广、辩论技巧高超的塞缪尔·克拉克，伏尔泰称其为“名副其实的思考机器”。

[368](#)这场争论范围很广，涵盖了牛顿体系引发的许多神学和形而上学问题，但对于启蒙哲人来说，关键始终在于上帝的性质以及牛顿的信仰对于自然宗教的影响。“自然宗教似乎（在英国）大大地衰落了，”莱布尼茨这样展开他的攻击，并认为洛克和牛顿学说要负主要责任，“伊萨克·牛顿爵士及其追随者，”莱布尼茨认为，“对上帝的作品抱有一种非常奇特的观点。按照他们的学说，全能的上帝要不时给他的钟表上发条，否则它就不会走了，好像他没有足够的远见，让它能做持久的运动。”莱布尼茨嘲讽地把牛顿的上帝描绘成一个拙劣的钟表匠，“不得不时时用一种非常规的协助”来擦洗他的造物，甚至还要加以修理。与之相反，莱布尼茨认为，“同一种力量和活力永远存在于世间，只是遵循自然规律和美妙的前定秩序，从一部分物质过渡到另一部分物质而已。”上帝行奇迹时，并不是为了修补，而是为了惠施神恩。“凡是有别样想法的人，就是对上帝的智慧和力量有一种非常卑下的观念。” [369](#)

让莱布尼茨大为恼火的是，克拉克在回应时反过来指控攻击者才是导致自然宗教衰落的原

因：“认为世界是一架大机器，无须上帝的插手而继续运转，就像一架时钟不用钟表匠的协助而继续在走一样，这样的概念是唯物论和天命的概念，并且打着上帝是超越尘世的智慧的幌子，往往把天意和上帝的统治实际上排除在世界之外。”³⁷⁰莱布尼茨愤怒地作出反驳，在回信中涉及许多有争议的问题：莱布尼茨指责牛顿把陈旧的、名声扫地的经院哲学神性概念引入神秘的引力学说之中；指责牛顿把世间的物质进程转变成一个持续不断的奇迹；指责牛顿（以及克拉克）不理解充足理由原则，这个原理将告诉他们，上帝“只愿意创造所有可能事物中那最好的东西”。³⁷¹18世纪50年代中叶，伏尔泰在小说《老实人》中重提了这个原则。

莱布尼茨与克拉克的通信于1717年出版，1720年被译为德文与法文，拥有广泛的读者。伏尔泰在《牛顿哲学原理》第1卷使用了这些通信，其中在时间与空间的性质、虚空、上帝在物质世界中的作用等问题上的观点已是众所周知。伏尔泰指出，“它（这场论战）或许是我们的学术争论的最佳典范”。³⁷²伏尔泰陷入了一个怪圈之中。他毫不迟疑地支持牛顿和克拉克，反对莱布尼茨，认为上帝不受干扰地创造他想创造的世界，无论如何，牛顿学说不但没有摧毁自然宗

教，反而维护了它。但是，他不承认，或许根本没有意识到的一点是，他不得不接受莱布尼茨的核心论点：宇宙是有规律的，无须任何奇迹的帮助。

伏尔泰在论辩中的尴尬处境表明，在这场重大学术争论中，双方都站在了错误的一边。18世纪自然哲学的发展，部分证明、部分否定了他们的观点。莱布尼茨为宇宙规律性所作的辩护是对的，但他错误地认为，他的观点可以维护自然宗教；克拉克关于上帝干预的看法是错的，但他正确地看到莱布尼茨的观点将招致唯物主义。至于伏尔泰，他根据牛顿学说正确地认为宇宙有规律性，却错误地以为他可以阻挡无神论的浪潮，伏尔泰独特的牛顿式自然神论在几十年间主宰了启蒙运动。

毋庸置疑，这种错综复杂的态势起因于伏尔泰用科学来对抗基督教，尽管不是对抗宗教。不论科学家们有何看法，随着牛顿物理学在启蒙时代站稳脚跟，启蒙哲人完全有理由感到心满意足：至少在他们自己看来，科学的发展印证了他们的世俗哲学。科学界长期以来始终穿着宗教外衣；虽然18世纪科学与宗教的关系有些紧张，但双方的冲突并不激烈，要到一百年后，达尔文才掀起了科学与宗教之间你死我活的斗争。在许多

个世纪里，虔诚地探究上帝的作品一直是基督徒的灵感源泉：在整个启蒙时代，对于许多乃至绝大多数科学家而言，情况依然是如此。例如，杰出的英国化学家和生理学家斯蒂芬·黑尔斯 [373](#)就是英国国教牧师；大概是18世纪最伟大的数学家的莱昂纳德·欧拉是一个虔诚的加尔文宗教徒；约瑟夫·普里斯特利既是多才多艺、善于创造的科学家和哲学唯物主义者，又秉持基督教一位论派的激进观念，坚信基督复临即将到来。瑞士生理学家阿尔布莱希特·冯·哈勒因为信仰的挣扎而备受困扰，他自始至终捍卫基督教，反对伏尔泰和其他不信神的哲学家。

不论虔诚的科学家们如何反对，显而易见的是，上帝所创造的这个世界虽然有不规则之处，但没有上帝的卓越诠释者牛顿设想得那么多。正如达朗贝尔所说，用神学来解释力学定律，不仅是错误的，而且是不着边际的。大部分启蒙哲人认为这种神学解释错得离谱，而科学家为他们提供了充分的证据。事实表明，不规则的天文现象——这是牛顿坚信需要上帝的干涉来维持宇宙运转的原因——只是更大的，因而是难以理解的不规则现象的一部分。18世纪70、80年代，拉格朗日和拉普拉斯等杰出数学家对行星摄动现象作出了自然主义的解释，阐释了太阳系稳定性原理。

正是拉格朗日和拉普拉斯这样的科学家，使得康德赞美那个时代明智的自然哲学。1692年，牛顿告诉理查德·本特利 ³⁷⁴说，他致力于阐明“对人的有神信仰有作用的原理”； ³⁷⁵一百年后，科学家当中依然有许多基督徒，但他们已不再为了这样的目的而从事研究。科学家的工作和启蒙哲人的意识形态当然不是一回事，但科学的发展至少给予自然神论者和无神论者以莫大安慰，并为之提供了其想要的东西：没有牛顿构想的上帝之手的牛顿物理学。

2

在这种新发展中，笛卡尔扮演了比莱布尼茨还要奇特的角色。启蒙哲人公开承认追随牛顿，建构起世俗科学哲学以及基于科学的世俗哲学，因而大张旗鼓地加入到反笛卡尔的阵营，因为从17世纪晚期开始，重大的科学论争主要在笛卡尔主义者与牛顿主义者之间展开。诚然，笛卡尔的观念，或许更重要的是他的文学与知性风格，依然影响了一些启蒙哲人，尤其是法国启蒙哲人：孟德斯鸠、狄德罗和其他人都在易受影响的青少年时期接触到笛卡尔的著作；这些启蒙哲人吝于承认这种影响，反而急于与笛卡尔撇清关系。笛卡尔既是启蒙运动的导师，也是它的受害者。

启蒙运动并没有一刀两断地与笛卡尔划清界限：笛卡尔的思想博大精深，他本人实在让人无法舍弃，不论是作为纸上英雄，还是更多时候，沦为想像中的恶人。所以，启蒙哲人在如何看待笛卡尔的真实地位问题上莫衷一是。正如达朗贝尔正确指出的，笛卡尔是一个“非凡人物”，其声望在“不到一个世纪的时间里大起大落”。³⁷⁶毕竟，17世纪读者也曾为了笛卡尔而争执不休，而他们从来没有争论过斯宾诺莎或牛顿。

第一批崇拜者眼中的笛卡尔与笛卡尔的自我评价如出一辙：《谈谈方法》里那个孤独、自我鞭策的英雄，无畏、执着的怀疑论者，他挣脱了传统哲学和僵化神学的死亡之手，为同胞树立了一个榜样。日后，他去世很久之后，历史学家急于简化错综复杂的局势，便安排了经验主义者培根与理性主义者笛卡尔之间的对决，但是，在同时代人看来，这两人乃是坚定的盟友，都属于就此改变人类命运的新科学时代的先知。³⁷⁷实际上，在17世纪中叶，笛卡尔最杰出的追随者来自英国而不是法国。剑桥的神学家们满怀敬意地阅读笛卡尔的著作；1648年开始与笛卡尔通信的亨利·摩尔³⁷⁸大言不惭地吹捧笛卡尔：与笛卡尔这位巨人相比，所有的哲学家，甚至包括大哲学家，不过都是些侏儒。不过摩尔及其同事并不是

不加批判的笛卡尔主义者，而是柏拉图主义者，有着十分独特的英国国教徒方式，他们在一段时间里深受笛卡尔思想的影响，因为它让他们感到放心：“除了柏拉图哲学，”亨利·摩尔断言，“大概没有哪种哲学如此坚定地拒斥无神论了。”³⁷⁹若干年后，摩尔和卡德沃思³⁸⁰懊悔曾经一度沉迷于笛卡尔哲学，谴责它将招致不信神的唯物主义。但那是后话了，是17世纪60年代的事，而笛卡尔死于1650年，远早于那批剑桥拥趸化友为敌的时间。另一方面，笛卡尔在法国的名声几乎全部得自身后，即天主教正统教义吸收其哲学之后。因为从一开始，帕斯卡等批评者就担心笛卡尔是一个巧舌如簧的诱惑者，将引诱人们背弃对于积极的基督教上帝的信仰。但是后来，笛卡尔成为上流社会的时尚，在高层护教论者眼中越来越有价值；经过马勒伯朗士、费奈隆等哲学家和巴耶³⁸¹等传记作家之手，逐渐塑造出一个虔诚、安全、现代而又十分可靠的笛卡尔形象，也就是亨利·摩尔年轻时崇拜的那个笛卡尔，非但不会招致无神论，反而是抵御无神论的堡垒。

牛顿的《自然哲学的数学原理》出版后，笛卡尔思想的其他方面，即他的物理学和科学方法，也逐渐引发了争议，这一点让日后启蒙哲人的论辩工作变得既简单又复杂。说简单，是因为

启蒙哲人乘机把笛卡尔说成是一个典型的轻率的形而上学家；说复杂，是因为他们不得不全面评价笛卡尔。物理学家笛卡尔与批判哲学家笛卡尔似乎是截然不同的两个人，而笛卡尔作为批判哲学家的角色，也随着启蒙哲人不同的任务而有很大的反差。

牛顿本人助长了对笛卡尔的丑化，他把笛卡尔视为最大的乃至是惟一的对手。因此，牛顿不愿、至少是没有承认从笛卡尔那里获益匪浅，哪怕在私下场合也是如此。他多次在笛卡尔《几何学》一书页边空白处草草注明：“错！错！根本不是几何！”而在公开场合，在《自然哲学的数学原理》一书中，他指摘笛卡尔的错误，却绝口不提笛卡尔对新科学的贡献。

牛顿在此事上的偏狭令人遗憾，大概也有不得已的苦衷；一个人身处争论的漩涡之中，很难公正地评价对手的长处。此外，通过鼓励出版能够突出牛顿学说地位的生动讲义，塑造一个简化的笛卡尔形象有助于扩大新科学的受众。1697年，塞缪尔·克拉克聪明地为英国民众提供了雅克·罗奥 ³⁸²影响巨大的笛卡尔学说教科书《物理学概论》（首次出版于1671年）的拉丁文新译本，为了给广大读者提供消遣和指导，克拉克在拉丁文译本中加入了許多反映牛顿学说观点的评论和

脚注，让原著的论述显得荒唐可笑。 [383](#)

毫无疑问，即便罗奥的原著不荒唐可笑，其中的大多数论述也是站不住脚的。笛卡尔证明宇宙是一个实体，太阳周围的漩涡带动行星不断运行，这样的逻辑论证经不起牛顿及其追随者严格的科学检验。所有启蒙哲人都相当熟悉物理学和天文学，因而嘲笑笛卡尔对于空虚的敌视以及对引力的无知。不过，他们真正关心的显然不是笛卡尔天文观念的内容，而是他形成这些观念的方法。因此，启蒙运动的“笛卡尔问题”可以归结为两个彼此相关的问题：笛卡尔怀疑论哲学对神学有何影响？他的科学方法本质为何？启蒙运动既要寻找反对基督教的论据，又要为可靠性知识提供一个基础，就势必对笛卡尔作出毁誉参半的评价。狄德罗十分了解笛卡尔的思想，用一个警句为这位法国同胞辩护，把笛卡尔称作“空前绝后的天才，天生就既是误导者也是领导者”。 [384](#)

启蒙哲人持续深入探讨笛卡尔学说的方方面面，但他们笔下的笛卡尔形象如同诗人笔下的牛顿形象一样定型了。伏尔泰曾为启蒙运动提供过许多文学范式，也为这一小群人提供了一系列有关笛卡尔的实用隐喻。伏尔泰写道：“笛卡尔让盲人重见光明，这些人从此看清了古人和他本人的错误。”换言之，笛卡尔的极端怀疑主义有助

于颠覆经院哲学有害的形而上学，也提供了一种方法，这种方法足以颠覆不那么有害的17世纪哲学家的形而上学，包括笛卡尔本人的形而上学。“在他以后，他开辟的小径已经变成坦途”；我们应当像尊敬所有身先士卒的先驱者那样尊敬笛卡尔。伏尔泰认为，笛卡尔诚然“弄错了，但至少他是有方法的，并且有一种一以贯之的精神。他破除了两千年来迷惑青年的那些荒谬妄想；他教会了那个时代的人们如何进行推理，如何使用他的那些武器来反对他本人”。因此，“恰如其分的说法是，即便有错误，他也不乏可敬之处”。[385](#)

法国启蒙哲人毫无异议地接受了伏尔泰对于笛卡尔的评价：不论笛卡尔攻击中世纪谬说之举多么值得赞赏，他的方法是孕育新谬说的源泉；牛顿从未受过《几何学》的茶毒。孔狄亚克在名著《体系论》中把笛卡尔列为17世纪四大体系建构者之一，既抨击他的演绎方法“只能滋生出谬误”，也针对他那可以用物质和运动创造万物的自吹自擂；牛顿倾注于观察世界，“这项事业没有笛卡尔的事业出色，确切地说没有那么勇敢，但更为明智”。[386](#)达朗贝尔赞同这种看法。在《百科全书》的“绪言”里，他宽厚地概述了笛卡尔多灾多难的一生以及勇敢无畏的哲学。他写

到，笛卡尔是个勇者，是受迫害者，有着独具一格的哲学心灵，完美地把他的方法应用于科学，取得了骄人的成果；即便他是错的，他的天文学尤其错得离谱，他也仍然是人类心灵解放的领袖。他向人们指明了“摆脱经院哲学的束缚、观点和权威”的道路，身先士卒地领导了对经院哲学的反叛，“对哲学的贡献或许要比所有后来者都大”。或许应当把他视为“一个密谋集团的领袖，勇敢地奋起反抗专制和专断权力”，为“他在有生之年没能看到的更公正、更美好的政府”奠定了基础。 [387](#)

可见，尽管有些不情愿，启蒙哲人仍然承认，笛卡尔在反对迷信的漫长斗争中扮演了施洗者约翰的角色：一个令人敬佩的悲剧性先驱。启蒙哲人当中的唯物主义者，拉美特利、霍尔巴赫以及晚年的狄德罗，在对笛卡尔的评价上走得更远。他们尤其受惠于笛卡尔几何学式的上帝观以及对生物体的唯物主义解释。笛卡尔认为，上帝在造好了自然这部机器以后就不再干预，而生物只是没有灵魂的机器，这样的观点让激进的后继者得以构建起一种彻底的唯物主义世界观。至于自然神论的启蒙哲人，像他们之前的那些幻想破灭的剑桥柏拉图主义者一样，则指责笛卡尔为无神论扫清了道路——“我认识的许多人，”伏尔泰

写道，“都因为相信笛卡尔哲学，而只承认无限实体，不承认上帝的存在。”³⁸⁸——唯物主义者把这种指控看成是对笛卡尔的赞扬。笛卡尔在启蒙运动中的角色是多种多样的，但有一点很清楚：启蒙哲人利用他，像利用牛顿那样，为世俗主义服务。科学革命的反宗教意义显然并没有让他们感到困扰。科学确实成为摆在启蒙运动面前的一道难题，但问题出在别处。

三、令人疑惑的大自然光环

1

1753年，狄德罗在《对自然的解释》中作了一个略微有点投机的惊人预言：“不出一百年，欧洲剩下的大数学家不会超过3个。”数学将止步于“伯努利家族、欧拉、莫佩尔蒂、克莱罗、方丹、达朗贝尔和拉格朗日所到达的某个境地。他们竖起了赫克勒斯之柱³⁸⁹。我们将无法超越它们”。³⁹⁰时间证明了狄德罗的预言毫无价值；即便在他在世的时候，数学家们仍在继续从事重要的研究工作。但是，这个预言却含蓄地表明当时出现了一些新的趣味。到18世纪中叶，自然科学家正在探究以往较少涉及的领域。牛顿物理学、天文学和光学在包括法国在内的每一个地方站稳

了脚跟，雄心勃勃的年轻人往往以牛顿的名义，精力旺盛地从事有关地球、生命和物质的研究。

牛顿的威望如日中天，无人能出其右。如果说人们越来越少抒发对牛顿的赞美之情，那完全是因为诗人们已经把能说的话都说完了。牛顿之名妇孺皆知，牛顿的观点被奉为金科玉律，与牛顿相关的科学领域沿着广泛一致的阵线向前推进。另一方面，地质学、生物学、化学等新兴学科也不断带来新的困惑；它们所带来的新鲜刺激弥补了本学科没有权威的遗憾。约翰·尼达姆 ³⁹¹——伏尔泰奚落他是一个“爱尔兰耶稣会会士”，其实他既不是爱尔兰人，也不是耶稣会士——“证明”了自然发生现象，但意大利教士拉扎洛·斯帕兰扎尼 ³⁹²重复并改进了尼达姆的实验，推翻了尼达姆的结论。两派生物学家各执一词，争执不下，双方都没有完备确凿的证据，预成论者认为胚胎在受孕时即已完全成型，渐成论者则认为胚胎开始时只是未分化的潜能，需经过一系列的发育过程才会成型。1744年，亚伯拉罕·特朗布雷 ³⁹³因发表对淡水水螅的观察而声名鹊起，虽然这名声持续时间很短。他通过实验发现，切开的水螅每一部分都能再生为完整的新水螅。他的研究结果让人兴奋不已，尽管尚不明确，但已表明在没有外力帮助的情况下，自然界拥有自我修

复的力量，而且给予了唯物主义者以智识上的支持。自然哲学家最热切地关注着植物分类、地球年龄、动物物种之间的关系等课题，他们当中也不乏启蒙哲人。

这些生物学家有很明确的志向：要做生物界的牛顿。莫佩尔蒂在博物学上的天赋不逊于物理学才华，只是由于伏尔泰的恶意中伤和丑化，让他在生物学上的贡献一直不为人所知。莫佩尔蒂在遗传性质和物种特性方面提出了有先见之明的精彩假说，引发了广泛的争议。他不但经常在著作中提及牛顿，更在实践中运用牛顿的理论和方法：他认为在生物学领域也有与牛顿引力学说相对应的理论，而他在遗传学领域的研究，典型反映了18世纪科学家的科学兴趣，这种模式并非不恰当地与牛顿的名字联系在一起。

在胸怀大志、渴望继承牛顿衣钵的人当中，布丰是当之无愧的个中翘楚。1751年，卷帙浩繁的《自然史》刚刚出版数卷，达朗贝尔就欢呼雀跃地把布丰誉为可与柏拉图和卢克莱修媲美的哲人。³⁹⁴布丰不会和达朗贝尔争论这个评价是否公允；布丰为人谦和，但素有大志，他担任皇家植物园的园长，有固定的同事在他的指导下工作，他便大肆利用职务之便捞取荣誉。布丰事业上的成功既是为了自己，也造福了科学。他兼具高超

的数学家和严谨的文体家之长，其《自然史》气势恢宏、包罗万象，堪称一部地球的传记。布丰既有牛顿学说的思维，又有笛卡尔哲学的明晰；既是兼收并蓄的方法论者，又是孜孜不倦的经验主义者；既是捍卫科学自主性的无畏辩论家，又是尽力避免得罪当权者的老练廷臣。他的作品吸引了所有对自然史感兴趣的人，在18世纪的法国，这实际上意味着每一个识字的成年人。布丰笔下的地球历史，开始于地球诞生的那一刻——太阳受到彗星撞击，分离出一团炽热的火球——一直讲述到地球成为一个无生命的冰冻星球，涉及各大洲的形成、人类的出现以及动植物和岩石。《自然史》的包罗万象真实反映了大自然的多姿多彩。

在这部内容丰富的鸿篇巨著中，布丰流露出对大自然深刻而炽热的情感。布丰对大自然怀有一种近乎宗教狂热的热情，但他注重方法，讲究文体，从而驾驭了这种热情。“就其完整范围来说，”他在1749年写道，“自然史是无所不包的历史，涵盖了宇宙呈现给我们的所有事物。数量惊人的四足动物、鸟类、鱼类、昆虫、植物、矿物，等等，为人类精神的好奇心呈现了茫茫无际的奇观。由于总体太过庞大，它的所有细节看来是、实际上也是无穷无尽的。”由此看来，布丰接着写道，“每一种可能存在的事物都已经存

在；造物主之手似乎不是为了赋予固定数量的物种以生命；反之，它展现了一个无所不容，涵盖所有相关和不相关存在物的宇宙，展现了无限的和谐与不和谐的组合物，展现了永恒的毁灭和新生。” [395](#)大自然并非一个物体，或者说，不是一种单一的存在；我们应当把它看作“一种无边无际、无所不包的生命力量，给一切事物注入活力”，“神圣之力”创造了它，并下令它开始运转。大自然是“一件永存的作品，一个永不停歇的工匠，知道如何利用一切事物”。大自然是广阔无涯的：“时间、空间和物质都是它的工具，宇宙是它的实体，运动与生命是它的目的。” [396](#)

布丰认为，面对如此巨大、多变和无穷的能量，自然科学家必须兼具两种显然是相互排斥的素质：“热情的天才具备的那种一瞥之间即可洞悉一切的开阔视野，以及天性勤劳者具备的关注细节的专注力。” [397](#)像艺术界的法尔科内一样，布丰蔑视既缺乏洞察力也没有耐心的票友，呼吁职业科学家用牢固掌握的科学方法来规范自己的思考，同时在充分掌握所有事实的基础上，用富于想像的洞察力来激活自己的知识。“明智之士认识到，惟一真正的科学乃是事实之学。” [398](#)布丰是著名的文体家和文体研究者，他认为，明晰的文风是18世纪的独特贡献之一。早先时代的作

品佶屈聱牙、难以卒读，这种文体上的缺陷“在我们这个世纪已经得到矫正；如今我们讲求条理和准确性，这种文风让科学变得更怡人、更易懂”。他补充说：“我相信，文体上的重要变化对于科学的贡献，大概不亚于当今蔚然成风的探索精神。”³⁹⁹布丰对大自然的热爱充满诗情画意，但他不会被热情冲昏头脑。

在自然科学的进步让人眼花缭乱的时代，这种对清晰性的执着追求具有十分重大的意义。正如布丰所说——布丰死后，那些浪漫科学家的怪癖行径证明布丰所言不虚——对于正确的科学认识而言，最大的威胁在于不能把客观研究与主观愿望区分开来，在于执意将伦理学和美学考量引入科学探索之中。布丰有那个时代少有的大度，把古希腊人誉为最早的博物学家；他指出，在撰写自然物的“信史”方面，古人大概要胜过今人。但是，古人未能做好科学探索的另外一半，即未能“精确地描述一切”，因为他们坚信哲学思维的作用，轻视“徒劳无益的好奇心”。⁴⁰⁰因此，古人既忽视植物学，也不重视物理学。这番话的含义十分明确：科学探索只有完全以追求真理为目标，才能解答科学家们想要解答的问题。

布丰也承认，“真理”一词复杂微妙，含义混淆不清。他把知识划分为数学真理与物理真理两

类，这种划分方法与休谟极为相似，但两人的出发点不同。“数学真理”取决于定义，因而是抽象、知性和主观的；反之，“物理真理”没有任何主观性：“它们不取决于我们，它们不是基于我们设定的前提，而是基于事实”。⁴⁰¹这样说并不意味着轻视逻辑和数学，而是要明确它们的恰当功能，告诫人们不要滥用它们。“科学研究最微妙、最重要之处在于分清何为研究对象的真，何为对我们主观赋予它的真；分清何为研究对象的固有属性，何为对我们赋予它的属性。我认为，这一点是正确方法的基础，应当以之指导人们的科学研究。”⁴⁰²

这种方法论上的严谨丝毫没有阻碍布丰要在理论上有所建树的远大志向。他提出了地球和天体理论，推测人类动物的有机构造——他认为应当把人看成是一种动物，还积极参与18世纪有关知觉、繁殖和物种的论争。在当时那个精力充沛之人比比皆是时代，布丰精力之旺盛依然是数一数二的；他的《自然史》包罗万象，堪称关于生物界和非动物界的百科全书。

《自然史》颠覆了既定的基督教信条。布丰想必不愿意被称作启蒙哲人：大体上说，他与伏尔泰、达朗贝尔和狄德罗处得不错，却还是有所保留。但是，百科全书派有正当的理由把他引为

同道，而贺拉斯·沃波尔和大卫·休谟这样的外国访客也有充分的理由把他归入启蒙哲人的行列。

[403](#)布丰本人对当权者毕恭毕敬，毕竟他最大的愿望是完成自己的研究。1751年，索邦神学院谴责他的地质学著作纵容了不敬神的推论，会引发人们对《圣经》经文的怀疑，布丰马上表态收回自己的观点，宣称绝对相信《圣经》的记载。“我声明，”他虔诚地写道，“我绝对无意否定《圣经》经文，我百分之百相信经文中有关上帝创世的一切记载，不论是时间顺序还是事实的细节。我放弃我书中有关地球形成的所有见解，放弃所有其他可能与摩西的叙述 [404](#)相抵触的见解。我提出的行星形成过程假说纯属哲学假设。” [405](#)布丰的这番话可谓是最服服帖帖、同时也是最言不由衷的收回声明了；布丰继续研究地球的形成过程，完全无视虔诚的信徒所认为的地球年龄。他的著述、他的暗示以及他的总体研究方向无不表明了他的激进立场。布丰是个崇英狂，他崇英的原因和伏尔泰崇英的原因如出一辙；他和启蒙哲人一样崇拜洛克，倡导实验研究，批判形而上学，就连他所使用的措辞也与启蒙哲人相近。实际上，相比私下的推测，布丰公开发表的对地球年龄的估算，还算是留有余地的，公开的数字已然让正统派基督徒猜疑不已，如果发表私下的推测，虔诚的信徒恐怕要暴跳如雷了。“当我计算

出至今距行星形成只有74 000到75 000年的时间，”他在一篇手稿中写道，“我其实已经有所节制，以免跟公认的观念唱反调。”⁴⁰⁶他认为，如果要对显而易见的地质学事实作出合理的解释，地球年龄必须以百万年而不是千年为单位。他的地质学推论提供了替代基督教创世神话的观念，他的生物学思考则提供了替代基督教人类观的观念。更有甚者，他的著作以不可动摇的权威性向最漫不经心的读者宣示了他的哲学倾向：他的自然史引人注目地专注于天地万物，而不是造物主。不论私下抱有什么样的宗教观，布丰的特质就是启蒙运动的特质：他在天文、地质、考古和生物等领域的探索完全是自然主义的，而他的思维方式完全是世俗的。

2

到1753年，鉴于已经广为人知的布丰的权威之作和莫佩尔蒂的开拓性研究，狄德罗不肯承认数学的发展前景，似乎有一些道理。但是，不论这个预言是否行得通，它的真正含义并不在此；像很多预言一样，狄德罗的预言包含着愿望。狄德罗渴望将一个行将消逝的理想延续下去，他的这种渴望表明，虽然启蒙哲人大张旗鼓地表达了对科学的喜爱，牛顿的研究所揭示的世界不但没有给他们带来慰藉，相反，反而有部分启蒙哲人

备感焦虑。科学世界观显然给一些最才辩无双的科学票友带来了压力。毕竟，狄德罗颇有数学天赋，是个见多识广的科学票友；他对数学的疑虑事出有因，并不是出于无知者对于可望不可即的知识工具的怨恨。

狄德罗的不安有部分原因是一目了然的：它表明多才多艺的文人对于科学专业化有一种抗拒心理。数学意味着激进的启蒙哲人及其科学宣传到头来威胁到他们自己；他们事业的成功使他们这一类人面临灭绝的危险。

科学进步有代价，认识到这一点想必不会让启蒙哲人吃惊。无论如何，他们当中有一部分人不愿付出代价。科学家越来越依赖精确、客观抽象的数学语言，而且发现了分工的好处，外人越来越难以仅凭聪明就参与到科学进程之中。17世纪的科学家都是“自然哲学家”：波义耳集化学家、物理学家、神学家与文人于一身，是一个国际共同体的一员，在这个共同体中，票友和专业人士之间并没有不可逾越的界限。波义耳的同侪几乎个个多才多艺。到18世纪，“自然哲学家”演变成科学家，常规的科学家则变成某个特定科学领域的专家。1715年，“物理学”一词首次具有了现代意义，化学和生物学即将从物理学中分离出来，虽然这种新用法的确立有一个缓慢的过程

——直到18世纪中叶，达朗贝尔依然认为化学现象和电学现象同属物理学家（*physicien*）的领域⁴⁰⁷——它的最终胜利却是大势所趋。正是在这一时期，天文学完全从占星术中分离出来，哈特利⁴⁰⁸首次在我们今天的意义上使用了“心理学”一词，而英语和法语中的“化学”一词也具有了特定的现代含义。术语的日益精确表明科学家日益专业化。

在这种专业化的新背景下，绅士科学家并未就此消失——我已经说过，这个时期的科学热情远胜以往任何时代——他们只是退回到私人领域，而不是公开与专业科学家一争高下，否则的话会显得很可怜。直到1764年，圣公会牧师理查德·沃森⁴⁰⁹还被剑桥大学任命为化学教授，他承认“对化学一无所知，没有读过这个学科的任何著述，也没有看过一次相关实验”。⁴¹⁰但是，这种外行充内行的现象已是落后于时代，哪怕是英国的大学。通识的时代已经过去，尽管启蒙哲人倾心科学，也不禁哀叹这个时代的消逝。“让我恼火的，”伏尔泰写道，“不是看到哲学的发展，而是看到它变成一个暴君，把其他一切都赶走了。”⁴¹¹这种立场无可厚非，但已经不那么站得住脚了，伏尔泰私底下也不得不承认这一点。“文献变得浩如烟海，”他不胜悲哀地写

道，“书籍的数量不可胜数，通识——科学——已经不可能了。”⁴¹²就在伏尔泰在笔记里吐露失望之情的前后，维兰德抱怨科学已经分裂为“一千个宗派”，⁴¹³狄德罗无助地向往过去那种通俗易懂的科学风格，牛顿在《自然哲学的数学原理》中使用的严谨数学语言被斥为“大师们的故弄玄虚”，是科学家“喜欢在人与自然之间拉起的一道帷幕”。⁴¹⁴他望眼欲穿地一再提及通达博雅的古老理想：“这样的几何学家才是幸福的：他精通抽象的科学研究，却丝毫不损于他的艺术鉴赏力；他像熟悉牛顿一样熟悉贺拉斯和塔西佗；他既能找出一条曲线的特性，又能领悟一首诗的美。”⁴¹⁵像伏尔泰和维兰德一样，狄德罗也意识到，要实现启蒙哲人认为值得追求的新理想，即认识自然并通过认识自然来驾驭自然，就要放弃博学多才这个同样值得追求的旧理想。

这已经够糟了，但狄德罗的郁闷还有更深的原因。恰恰在人与自然似乎已经和谐相处之际，新哲学却威胁要让人与自然的关系再度变得扑朔迷离。在18世纪的思想中，人类已经摆脱了对上帝的恭顺依赖，成为自然的一部分。颇为讽刺的是，启蒙哲人的哲学人类学提升了人的地位，把人从奴役中解放出来，但同时又降低了人的地位，将人从略低于天使的地位降格为一种智慧动

物。就在人类运用批判性才智行将征服世俗世界之际，又再度面临被逐出人间天堂的危险，而这一次的复仇天使恰恰是人类自身。

我已经说过，这威胁主要不是针对人们对周围世界的审美感受：诗人们不仅没有因为牛顿的宇宙而忧心忡忡，反而使之茁壮成长。“虽然我与牛顿-莫佩尔蒂和笛卡尔-梅朗 [416](#)交流，”伏尔泰在给过去的老师奥利韦 [417](#)神父的信中写道，“这并不妨碍我心中念念不忘昆体良-奥利韦。”伏尔泰强调，他不明白“为什么研究科学——物理学（la Physique）——会摧残诗歌之美。难道真理如此可怜，容不下任何装饰吗？”明智的思考和雄辩的演说，深刻的情感和流畅的表达，都不是科学的敌人，“不，绝对不是；这样的想法是野蛮人的想法”。伏尔泰一针见血地提醒身为耶稣会会士的老师：归根到底，“在我父的家里有许多住处”（Multae sunt mansiones in domo patris mei）[418](#)；夏特莱夫人这样的人能够同时理解“牛顿、维吉尔和塔索”，他们不仅不是怪人或遗老，而是那个时代所特有的。[419](#)

伏尔泰的话虽然含糊，但还是能看出很明显的辩白意味，毕竟，这封信是一个学生写给从前

的校长，一个自然神论者写给一个神父，一个正在论战的文人写给另一个论战的文人。伏尔泰否认科学与诗歌对立，如同17世纪虔诚的科学家否认科学与宗教对立一样，只是意味着这种对立已迫在眉睫。但是，如果说伏尔泰和他的情人发现了问题，他们也提供了答案：他们用一种个人方式，通过他们的作品和他们的生活方式，弥合了科学与艺术、科学与文化之间的裂痕。因此，科学对生活的威胁来自其他地方；这威胁来自科学的中立，来自科学冷冰冰的客观。

现代科学研究势不可挡的趋势在于迈向实证主义，淘汰形而上学，将事实与价值观彻底分离，这种趋势是培根所预示、牛顿所暗示、休谟所欢欣鼓舞地宣示的，到18世纪晚期，主流科学家对此已经习以为常。按照科学思维的要求，自希腊人以来一直是科学大杂烩组成部分的神学、形而上学、美学和伦理学必须剥离出去。18世纪的科学哲学家很公允地把这种大杂烩视为杂质，视为早期思维方式的残余。科学领域的每一个新发现都削弱了神学解释、形而上学实体和美学考虑的掌控：行星轨道无所谓美丑，引力定律谈不上残酷还是仁慈，观测到的不规则天象完全与神无关。科学术语和数学公式的每一个发展，都让科学家进一步抛弃古老的神人同形共性论的世界观，都把哲学家向大自然提出的许多古老问题降

格为无关痛痒的细枝末节。

这是鼓舞人心的发展趋势。“幻想”的千年统治之后，“事实”的王朝即将到来。但是，正如启蒙哲人对待大自然的态度所表明的，这个发展趋势也带来困惑，有时还引发了惊恐。“自然”一词始终蕴含许多给人带来慰藉的联想，这个隐喻有着丰富的、几乎是无限的内涵，而启蒙哲人不愿将这些慰藉拱手相让。因此，在启蒙时代，至少对一些启蒙哲人而言，“自然”依然被看作美的标准和行为的规范。他们也继续把“自然”比喻成慷慨的母亲，一座易遭洗劫的宝库，一个随时待命的仆人，一个需要时刻警惕的危险对手。自然神论者赞美自然是经验的宝库和神力的证明；唯物主义者歌颂自然是万物之源，它让任何神学解释都变得多余。启蒙哲人当中乐观派和悲观派所争论的只是自然是否愿意被人类驾驭，它的反抗会有多精明或邪恶，他们一致认为，不论人与自然的关系是合作还是斗争，这种关系本身是密切的、必然的和惟一的。有些启蒙哲人，尤其是狄德罗，将自然视为远离科学的庇护所。

如此一来，启蒙哲人对科学就有了一种自相矛盾的态度，这种自相矛盾干扰了启蒙哲人思想的明晰，冲淡了他们从科学研究中得到的快乐。科学让人成为自己房子的主人，一些启蒙哲人却

感觉像是房子里的陌生人，于是情不自禁地向往古代的单纯。这种怀旧在启蒙哲人当中并不普遍；总体上说，最懂科学的启蒙哲人最不害怕科学。休谟、达朗贝尔和康德分别开创了经验主义、实证主义和批判唯心主义这三种不同的现代科学哲学流派，他们有着一致的基本科学态度。他们都敞开怀抱拥抱科学，试图用自己的方式揭橥科学的认识论和形而上学意义，试图用自己的方式厘清“自然”一词衍生出来的种种扑朔迷离、纠缠不清的含义，从而确立起切实的伦理学和美学评判标准，但他们在各自的工作中都奉牛顿之名，对牛顿没有任何畏惧。同样，伏尔泰那部普及牛顿学说的名著表明，他完全进入到牛顿世界的内部，准备勇敢地推导出牛顿世界的哲学含义。然而，相当出人意料的是，伏尔泰的科学哲学保留了前科学的自然观残余：目的因。伏尔泰嘲笑过一些天真的说法，比如“石头是为了供人盖房子”，“中国的桑蚕是为了让我们欧洲人有缎子衣服可穿”。布丰坚决否认目的因，认为那纯属形而上学的抽象概念；相反，伏尔泰认为，在结果恒定的情况下，可以通过目的因的观念来认识自然的用途，我们不应当“愚蠢地否认胃是为消化而生，眼是为看而生，耳是为听而生”。这种说法倒是比古老的神人同形共性观略胜一筹，但其天真程度比伏尔泰觉得有必要驳斥的观念好

不了多少。⁴²⁰这表明伏尔泰心中尚有一个未解的困惑，尚有一个未彻底摆脱的渴望：将科学与目的直接挂起钩来。但事情也仅止于此；它并没有让伏尔泰发展出一种自然哲学，反而是葬送了它。

狄德罗采取了一种较为折中的立场。他不愿接受牛顿科学的残忍判决：自然界大部分是虚空，充斥着没有生命的无色微粒，与道德问题完全无涉。在“百科全书”词条中，狄德罗发出了热情洋溢的呼吁：“人是我们的惟一出发点，而且我们必须把一切都归结于人”；倘若去掉“我的存在和我同胞的幸福，自然界的其他部分又于我何益呢”？人是也终归是万物的中心：“如果从地球上除去人这种有思想，或者说会思考的生物，动人的、壮丽的自然将沦为阴郁而无声的景观。天地万物将不再发声，寂静和黑暗将笼罩一切。一切事物都将陷入无边的孤寂，不为人知地发生着各种未被观察到的现象。正是人的存在赋予了生物存在以意义。”⁴²¹所有的启蒙哲人一致认可人的价值；事实上，他们重视人的价值。作为现代科学客观性的先驱，休谟和达朗贝尔都挖苦般地承认，人是大自然的杰作。狄德罗想得更深：他希望人能够融入自然，从自然中找到人类所面临的最紧迫问题的答案——我应该做什么？以及一

个更重要的问题——我是谁？狄德罗无法接受牛顿所暗示、18世纪科学家所详尽阐述的一个教义：科学只揭示实然，不涉及应然，真与美、真与善全然不同。在《对自然的解释》、《百科全书》的主要条目以及《达朗贝尔之梦》里，狄德罗再三强调，自然是一个庞大的、各部分相互联系的有机整体，从物质过渡到生命、从科学过渡到伦理学、从观察过渡到崇拜，不只是可能的，而且是恰当的，甚至是大势所趋。所以，狄德罗上承斯多葛学派，下启德国浪漫派的自然哲学（Naturphilosophie），将科学哲学拆开的东西重新捏合在一起，期望科学哲学给出它无法给出的回答。“对他而言，”狄德罗在谈到宿命论者雅各和他自己时写道，“物理世界与道德世界之分毫无意义。” [422](#)

3

尽管有种种危言耸听和闪烁其词，科学哲学的道德中立取向引发的是启蒙哲人的焦虑，而不是恐慌；我们不妨把狄德罗对数学的不信任看作是进步阵营提出的一份相对温和的少数派报告。

科学之所以未能显露出巨灵般的本来面目，首先是因为技术的潜在破坏力要很久以后才真正显露出来，而且其破坏力之大超出了理智之人的

想像。更重要的是，启蒙哲人，所有的启蒙哲人，倾情投入到科学之中，把科学作为反宗教斗争的盟友；他们已经达成了一些共识：科学每前进一步，迷信就会后退一步。除此之外，启蒙哲人也发现，科学本身就值得赞美。科学及其前所未有的方法远胜人类此前有过的其他求知手段：神学和形而上学方法。当然，有些新发现，尤其是生物学方面的新发现，引发了争议。这无关宏旨。这些新发现都受到规则的制约，经得起检验、理论上的证明和细化；科学进步能够消弭纷争。每过一个十年，有时甚至每过一年，形成共识的领域都会扩大。

在哲学家和神学家的喧嚣争吵中长大的受教育人士认为，科学进步的这一特质令人震惊。他们所熟知的思想史乃是一部充斥着倾轧的历史，各个学派和宗派的教条主义代理人陷入没完没了、徒劳无益的纷争之中，这些学派和宗派都自诩掌握了绝对真理，斥责对手是傻瓜和魔鬼的代言人。古代亚历山大的怀疑论者 [423](#)就以这些毫无意义的纷争为由，宣传他们自己的学派，教导人们应当勇敢地悬搁判断。几个世纪后，基督教神学家转而利用不同哲学派别的争吵，要求人们放弃这种徒劳的理性游戏，皈依基督的确定性。不过，正如教义史一再证明的那样，神学家不见得

比不信上帝的哲学家高明多少：争论和攻讦比比皆是，进步和确定性知识却难觅踪迹。而现在，自然科学开辟了一条获取知识和累积知识的途径，每一个通情达理的人都会欣然接受。

作为前所未有的发明，科学方法震撼了18世纪，原因在于它具备惊人的效力。在这种新氛围中，伏尔泰暗示“牛顿主义者”或“笛卡尔主义者”之类的别称有误导之嫌；科学派别并不是彼此仇视的神学家之间的教派之争：“名字有什么要紧？真理是在哪里发现的又有什么要紧？我们关心的是实验和计算，而不是什么党派头子。”

[424](#)

科学方法是启蒙世界最重大、最鼓舞人心的现实之一，科学方法的出色运用产生了重大的成果。既然从天体现象到植物现象，科学方法成为广泛领域惟一可靠的知识手段，那么看起来有道理，而且具备现实可能性的是，这种方法可以推广到有高度人文关怀的其他领域：人与社会的领域。像一个世纪之前的物理学一样，这些领域的知识是原始的，分歧是巨大的。尽管事实与价值分立，尽管科学并非一切价值的源头，人们能够在事实与价值之间架起桥梁，而科学方法可以成为创造新价值的手段。

正如启蒙人士 [425](#) 所知，牛顿本人也看到了这种令人陶醉的前景。牛顿在《光学》一书末尾的最后一个疑问中指出：“如果自然哲学在它的一切部门中能由于坚持这种方法而最终臻于完善，那么道德哲学的领域也将随之扩大。”这是出自巨人之口的提示，启蒙哲人决意加以探究。德萨居利耶 [426](#) 出版的普及牛顿学说的作品广泛流传，颂扬了牛顿学说的壮丽前景。牛顿去世后不久，他发表了有着动人名字的诗篇：《牛顿主义者的世界体系：最佳的政府模式》。[427](#) 一向有先见之明的伏尔泰则希望把科学方法应用于史学。“也许过不了多久，”他依然略带踌躇地写道，“物理领域发生过的事情就会发生在历史编撰上。各种新发现让我们摒弃了古老的体制。我们会想了解人类的有趣细节，如今这些细节已经成为自然哲学的基础。”[428](#) 在《论人类不平等的起源》中，卢梭捍卫了自己的方法，把推测性的文化史比作现代物理学流行的假说。利希滕贝格提出了一个意义重大的观点：科学方法比具体的科学发现更重要。“为了探求真理，我们应当始终遵循[科学方法]，好让日后更加开明的时代能够以我们的程序而不是我们的信仰为榜样。”[429](#) 像达朗贝尔一样，孔狄亚克主张用自然科学的模式重构哲学，他的方法论纲领成为启蒙运动哲学思维的核心。“如今，”他早在1749年时写道，“一些物理科

学家，尤其是化学家，专注于采集各种现象，因为他们认识到必须首先掌握大自然的各种效应，找出它们之间的相互关系，然后才能形成解释它们的原理。前辈们给他们上了很好的一课；他们至少希望避免热衷构建体系所带来的错误。要是其他哲学家都仿效他们的这个做法，那就好

了！”⁴³⁰在孔狄亚克看来，科学思维是其他所有思维方式的典范和鞭策，是最卓越、最有效的批判性思维，这个强大的客观工具能够达致良好的结果。

值得注意的是，大卫·休谟是最强调尽可能严格区分事实与价值的哲学家，但是他也重视科学研究的社会意义。众所周知，休谟宣称《人性论》是“在道德科学中采用实验推理方法的一个尝试”，《人性论》的导论呼吁用客观知识为人类目的服务，不啻是启蒙运动批判实证主义的宣言。“显然，”休谟写道，“一切科学总是或多或少地与人性有关，任何学科不论看起来与人性离得多远，它们总会通过这样或那样的途径回到人性。”归根结底，即使是“数学、自然哲学和自然宗教”也在一定程度上“有赖于人的科学”；这些科学都是“在人类的认识范围之内，并且是根据他们的能力和官能判断的”。这些抽象学科都离不开有关人的知识，那么逻辑学、伦理学、美学和

政治学等“其他科学”就更是如此了，它们“与人性有着更密切的关系”。因此，人性乃是哲学科学的首都或心脏，“一旦掌握了人性，我们就有望在其他各方面轻而易举地取得胜利。从这个基地出发，我们就可以征服所有那些与人生有更密切关系的科学”。休谟承认，创建一门可靠的人的科学是一项艰巨的任务；它有赖于“经验和观察”的累积，而且人的科学不像自然科学那样能够通过实验来人为操纵观察对象。尽管如此，人们依然可以“借助审慎观察人类生活来收集这门科学的种种实验材料，而在世人的日常生活中，就着人类的交往、事务和娱乐来取得实验材料”。现代哲学家完全有理由充满信心：“当这类实验材料经过审慎地收集和比较之后，我们就有望在它们的基础上建立一门科学，这门科学的确定性不逊于人类知识范围内的任何其他科学，而实用性更是大大超过它们。”⁴³¹虽然休谟并不总是所想即所说，但他始终是所说即所想：人的科学不仅是可能的，而且是作用巨大的。这也解释了为什么启蒙运动的人士最终并不害怕科学；他们所抱有的最大的也是惟一的希望就是，知识可能给人类带来富裕和自由。弗洛伊德是世上最伟大的研究人的科学家和我们这个世纪最杰出的启蒙哲人信徒，用他的话来表述，早在他之前一个世纪，启蒙哲人就相信：“不，科学绝非幻觉。

反之，以为我们能在别的地方获得它不能给予我们的东西，这才是幻觉。”

第四章 人的科学

一、启蒙运动的人性观

“人的科学，”大卫·休谟在《人性论》中写道，“是其他科学的惟一基础。”“人性”研究是“惟一的人的科学”。然而，尽管它如此重要，却“一直以来最被忽视”。因此，休谟认为，他和他的时代肩负的一个特殊任务，就是“使它稍微流行一些”。[432](#)

在这个问题上，休谟一如既往地既谦逊又正确。在早先几个世纪里，人的科学主要是一些有趣的、往往是深刻的思考：对激情的哲学反思，对性情的有序分类，关于人类行为的至理名言，或是坦诚的自传——卢梭和利希滕贝格都是这个悠久传统的18世纪传人。[433](#)但是，启蒙时代把人的研究上升为一门科学。伏尔泰写道，在洛克以前，“大哲学家都武断地”，也就是说，冒失地、不恰当地“判定灵魂的性质”，他们写的是灵魂的“浪漫史”（le roman de l'âme）。不过，洛克这位真正的哲人“谨慎地撰写了它的历史”。[434](#)启蒙哲人要做的就是占领洛克开辟的战场。

启蒙运动不满足于把心理学变成一门科学，还要把它变成人的科学中的一门战略性学科。这种战略地位不仅在于它为启蒙哲人对宗教的批判提供了坚实的“科学”基础，还在于它辐射到广义的人的科学，辐射到教育、美学和政治思想。“普通心理学，”杜加尔·斯图尔特⁴³⁵写道，“是人类知识的圆心，思想家们从这里出发，迈向人类知识的圆周。”⁴³⁶最后，它的战略地位还在于为启蒙运动的哲学人类学，即人学思想，提供了一个经验基础。⁴³⁷

启蒙哲人致力于批判基督教，从而让人性问题带有了新的尖锐性。诚然，基督徒内部在这个问题上也并非铁板一块。基督徒中既有乐观主义者，也有悲观主义者，既有理性主义者，也有非理性主义者；但是，《圣经》的开篇神话《创世记》划定了基督教人类观的大致轮廓：在上帝制定和主宰的生物等级体系中，人的地位低于天使，高于禽兽；因为犯下了不顺从的原罪，人曾经拥有的神授理性变得昏昧，人的地位也跌落了。但是，正如启蒙哲人所宣称的，上帝的父权和人从恩典中坠落的神话纯属一派胡言，人的真正本性及其在自然界的地位问题要画一个大大的问号；既然老答案已经行不通，18世纪比以往任何时候都迫切需要对老问题重新作出解答。

正是在这种精神的感召下，启蒙哲人着手探究人性，他们要回答的问题是：在不同时代、不同地域，人性是否始终如一，古代人与现代人的人性是否毫无二致。虽然启蒙哲人用语不规范，又喜欢用异想天开的游记作为推测的依据，但他们基本上都认为人性是共通的，即使有个体特征以及随不同环境而来的广泛的、往往是惊人的变异，大自然也决定了人的发展和基本行为模式具有一定的一致性。极端的环境决定论者爱尔维修认为有什么样的教育就能塑造出什么样的人，但即使是他也承认每一个人生来具备相同的潜能。在这个问题上，休谟有一段名言：“人们普遍承认，各国各代人类的行动有很大的一律性，而且人性的原则和作用始终如一。同样的动机总是产生出同样的行为。”“野心、贪心、自爱、虚荣、友谊、慷慨、公益精神”这些情感“混合的程度虽有不同，却是遍布于社会中的，从世界开辟以来就是而且现在依然是我们所见到的人类一切行为和企图的源泉”。实际上，“人类在一切时间和地方都是十分相似的，所以历史在这个特殊方面并不能告诉我们什么新奇的事情”。⁴³⁸与此同时，人类的多样性让休谟啧啧称奇：“人类事务上曾出现过许多重大变革，但凡思考过人类历史上有过的阶段和变革的人，都会被充满乐趣和变化的场景激起兴趣，而且吃惊地发现，同一个物种的

风俗、习惯和舆论在不同时期会有极其巨大的变化。”⁴³⁹其他启蒙哲人也有和休谟相近的看法：人性的一致性使得人们可以正确地从哲学上思考人性，甚而作出一些有根据的预测。⁴⁴⁰

这种人性观模糊不清，大有可争论的空间。苏格兰学派主张，人类具有慷慨和社会性本能，功利主义者则反驳说人天生是利己主义的；同样，启蒙哲人对于激情的力量从未达成完全一致的看法，虽然他们对这种力量几乎一致的有很高的评价。⁴⁴¹这些争论的背后有一个根本性问题：哲学家如何看待人性的价值，狄德罗令人费解的戏剧《他是好人，还是坏人？》的剧名集中体现了这一点。他剖析了一个单一个体的人性，剧中的反英雄主角显然就是狄德罗自己的化身，但这种分析难以掩盖狄德罗尚未解决让人不安的普遍人性问题。他扼要而严肃地写道：“人心有时是圣殿，有时是阴沟。”⁴⁴²

这句警句不外乎是老生常谈的18世纪道德说教，让人过目难忘的是它选择的隐喻，但它证实了一个印象，即启蒙哲人的异教精神并未使他们对人性持乐观态度。相关问题的争论始终众说纷纭；善恶之分没有一个绝对的标准。功利主义者基本上都是满怀憧憬之人，但爱尔维修认为人通

常比野兽更卑劣、更残忍，宽厚的现实主义者边沁承认，人在很大程度上是好斗的动物，而不是理性的动物。爱尔维修关于教育万能的著名信念反映的不是对人性的乐观，而是十足的悲观。

《联邦党人文集》冷静的现实主义典型反映了启蒙运动的态度；在启蒙哲人当中，霍尔巴赫那种对人性的极度冷嘲热讽，远比狄德罗那种不时火热心肠的信心更为流行。⁴⁴³毫无疑问，一些启蒙哲人完全愿意接受乃至赞赏人与生俱来的利己主义，他们也试图寻找一些抗衡力量、约束性机制或社会性情感，把这种利己主义限制在诚实和有益的范围内。“大自然似乎给了我们‘自爱’（l'amour propre），以保全我们自己，”伏尔泰写道，“又给了我们‘仁爱’（la bienveillance），以保全他人。要是没有这两个原则（第一个原则的力量要更强一点儿），大概也就没有社会可言了。”⁴⁴⁴启蒙哲人相信人生而清白——“不，亲爱的朋友，”狄德罗对索菲·沃兰强调说，“大自然并没有把我们造得邪恶；让我们堕落的是坏的教育、坏的榜样和坏的立法。”⁴⁴⁵——但他们倾向于强调人有作恶的能力。让成千上万读者又惊又喜的是，卢梭一再重申人类本性善良，但他认为这种善良只是机缘巧合的结果，只意味着人类没有最初的堕落，只能说人类还有希望，而且是相当渺茫的希望，所以必须有良好

的环境、良好的教育和良好的社会，人才有望成为良善的公民。

不过，虽然有所保留，启蒙哲人坚信人生而清白，从而决定性地与基督教人类学决裂。借用帕斯卡的绝妙比喻来说，基督徒认为人犹如一个被废黜的国王，一个苦役犯；人类最初与造物主很像，但没有上帝的援手，人不可能在今生获得幸福、来世获得拯救。在反驳帕斯卡时，伏尔泰不得不承认人性善恶相陈，人生苦乐参半，但是他认为人类面临的困境都是出于自然原因，因而解决之道也在于自然的行动。⁴⁴⁶如果屈从于有组织的宗教，无异于贬低了人类的真实地位，对于最终救赎的期盼纯属幼稚的梦想。虽然听起来很可怕，人类只能自力更生。

这种叛逆的异教精神贯穿了启蒙哲人对于人的尊严的高傲宣告。当然，即使是基督徒悲观主义者也承认人有尊严：人虽然堕落了，但仍然是上帝的儿女，重要的是，上帝的独生子耶稣降临人间拯救世人。即使按照帕斯卡的说法，人类尽管深陷罪孽之中难以自拔，但有如一个被废黜的国王，虽然被废黜，对从前的显赫地位却记忆犹新。另一方面，启蒙哲人虽然用令人叫绝的俏皮话挖苦人类的愚蠢和残忍，却发现基督教关于人类尊严的主张毫无价值、言不由衷，只是微不足

道的让步，丝毫没有矫正基督教对于现世和自然的憎恶，没有改变宣扬人的卑屈和奴性的教义。启蒙哲人的措辞往往与笃信宗教者没有什么两样，但他们赋予了这些话语以新的意义。康德断言，人的首要任务是找到自己在宇宙中的恰当位置，即人的“独特地位”，抵制所有超越或贬低人的真实水准的诱惑。康德的这番话并非重申那种把人定位于低于天使、高于禽兽的传统基督教观念，而是表达了启蒙运动特有的世俗自信和哲学谦逊。只有人类才能防止和矫正自己容易犯下的罪。“必须让每一个人都知道，”伏尔泰否认人生而邪恶，言简意赅地提出了一条激昂训谕，“人之为人，毋忘尊严。”[447](#)

基督徒和启蒙哲人都认识到启蒙运动的人类学是革命性的。康德在《纯粹理性限度内的宗教》中断言人有为恶的“自然倾向”，这让歌德勃然大怒，担心自己最喜爱的哲学家倒退到旧信仰；他写道，康德已经“把口水滴在了哲学家长袍上”，在上面留下了“根本之恶的可耻污点”，想以此引诱基督徒“去吻它的下摆”。[448](#)这段锋芒毕露的话对康德原意的解释很成问题，但它流露出来的愤怒之情表明，在一个目光如炬的同时代人看来，启蒙运动对原罪说的否定弥足珍贵。

早在歌德对康德发难的30年前，另一个阵营

的一位同样敏锐的观察者就已经有过同样尖锐的结论。巴黎大主教克里斯托夫·德·博蒙 [449](#)——更有可能是他属下一位聪明的教士——写了一封谴责卢梭的《爱弥儿》亵渎神明的主教牧函，博蒙认识到卢梭作品亵渎神明的核心在于否认原罪说，卢梭本人也犯下了古代异教徒的骄傲之罪。恩斯特·卡西勒指出，教会在这个问题上“没有任何谅解或调和可言”，“在17、18世纪，原罪说一直是天主教和新教神学的核心。当时所有的重大宗教运动都针对并且归结到这一教义。法国关于詹森派的斗争，戈马尔派与阿米尼乌斯派在荷兰的冲突，清教主义在英国的发展以及虔信主义在德国的发展，都打着这个教义的旗帜。现在，关于人性根本之恶的基本信念要面对卢梭这个不妥协的危险对手。教会完全了解情况的严重性，随即最明确、最坚定地重申了这个关键问题”。[450](#)

我们还可以补充一点，教会重申这个问题时的辩才也许是跟伏尔泰学的，这份主教训谕

（Mandement）用一连串铿锵有力的排比句抨击卢梭：“从谬误的中心跑出来一个满口哲学家语言，但又不是真正哲学家的人；他满脑子丰富的知识，却没有用这知识来摆脱愚昧，反而把黑暗传播到他人的心灵；他纵情于悖谬的言行，既主张纯朴的风俗，又招摇地卖弄观念，既动辄引用古人的箴言，又喜欢标新立异，既希望隐居避

世，又一意沽名钓誉。我们看到他一面鼓吹科学，一面鞭挞科学；一面颂扬福音书的卓越，一面破坏福音书的教义；一面歌颂高尚的美德，一面毁掉读者内心的美德。他装扮成人类的导师，只是为了欺骗人类；装扮成公众的良师益友，只是为了误导每一个人；装扮成时代的圣人，只是为了毁灭这个时代。”总之，这份檄文旨在一劳永逸地让一个胆敢宣扬人类生而清白的异教徒彻底名声扫地。意味深长的是，为了攻击卢梭，这份主教训谕借用了保罗书信的内容，提醒人们防范“危险时代”，在这样的时代，人类只知自爱、傲慢、自负、亵渎神圣、不虔诚、高傲自大、爱享受而不是爱上帝，总之是精神堕落、信仰扭曲。这一连串的过失中最大的过失是骄傲之罪。主教训谕强调，卢梭为一伙无信仰之人张目，这伙人自以为能够“摆脱他们认为会让人和上帝蒙羞的束缚”——这次依然是指原罪的束缚；这伙人不是说过“第一时刻的自然总是好的”？不是说过“人的内心没有原初的邪恶”？这种观点以及建立在这种观点之上的教育方案，主教训谕正确地断定说，“完全违背了基督教精神”。相反，它们清楚表明了一种“叛逆”精神以及意义重大的“独立”精神，这种精神乃是“胆大妄为之徒”全然不服从上帝和人的权威。主教训谕控诉说，卢梭求助于上帝直指人心的话语，却歪曲了这些话语：它

们不是煽动叛逆和自主，而是鼓励顺从。“啊！亲爱的同胞们，不要在这个问题上误入歧途。真正的信仰（la bonne foi）必须是开明而温顺的，才值得信奉。”基督教确实是理性的宗教，但是那理性是在引导人类走向启示之门，谦卑地接受信仰的奥秘，承认人心邪恶，认识到“我们本性的软弱和堕落”，了解“我们始祖可悲堕落”的历史。[451](#)

虽然语气歇斯底里，修辞也很老套，这些责难却绝非空穴来风；它们表明教会已经意识到，人性之争是一场无法平息的冲突，而且人性之争要比任何其他问题上的冲突更易为人觉察。不论基督徒如何看待人类——人能否为自己的救赎出力，是劫数难逃还是获得拯救，基督教人类学的要点在于：人是子民，仰仗上帝。反之，不论启蒙哲人们对人类的看法有何分歧——究竟是天生良善，还是生来渴望权力，究竟是易于还是难以教导向善，启蒙运动人类学的要点在于：人类已长大成人，能够自立。

二、精神世界的牛顿

1

启蒙哲人建构世俗的哲学人类学时，并没有

为了科学而彻底抛弃“传奇故事”，相反，他们时常把真正的“传奇故事”当成科学。他们孜孜不倦地、有时是轻信地阅读关于野蛮部落的游记，或是关于欧洲森林里游荡的业已消失了的生物的记述，希望能够找到完美的人。像那个时代的其他人一样——因为绝不是只有启蒙哲人才这么做——启蒙人士力图从特殊中寻找普遍，从异常中寻找典型。⁴⁵²18世纪是“野人彼得”和尼古拉斯桑德森的时代：野人彼得是一个用四肢行走的孤僻的傻子，他在汉诺威的哈梅林森林被人发现，后被带到英国，交由阿巴思诺特医生照顾和研究。⁴⁵³桑德森是剑桥大学的盲人数学教授，他的知觉世界既让笃信宗教的常识哲学家托马斯·里德⁴⁵⁴着迷，也深深吸引了远没有那么虔诚的狄德罗。⁴⁵⁵这还是一个热衷于比较解剖学的时代：正是受这类研究和对旅游文学研究的鼓励，蒙博多⁴⁵⁶和卢梭提出了高级灵长类，尤其是猩猩，是人类近亲的理论，认为它们是发育不全、潜在的人类。⁴⁵⁷这这也是一个思维实验的时代：狄德罗在《论聋哑人书简》中假设有一个“约定俗成的哑巴”，心理学家可以用它来解释每一种感官的特性；布丰早前也提议建造一个有着和真人一模一样的构造、能够感知周围世界的人体模型；1754年，让启蒙哲人们大为恼火的是，孔狄亚克颇为新奇地设想一座雕像“具有像我们一样的内部组

织，用去掉了所有观念的心灵来激活”，以此来展示心理活动的结构和成长。⁴⁵⁸最后，18世纪也是一个严苛自省的时代：卢梭的《忏悔录》、斯特恩的《项狄传》和《感伤旅行》都前所未有地提出了关于人类动机的深刻见解。

即使在启蒙运动时期，这些智力游戏的科学价值也已经受到质疑。

1767年，亚当·弗格森抱怨说，虽然在几乎每一个实例中，“博物学家认为自己的责任在于收集事实，而不是提出种种猜想”，但一旦“涉及自身，涉及最重要也最明了的事情”，他们就会“用假说代替现实，从而混淆了想像与理性、诗歌与科学的界限”。⁴⁵⁹然而，这些推测背后的科学动机是无可非议的，它们都对科学心理学的形成起到了关键作用。通过这样的智力游戏，18世纪心理学家得以重新界定和部分阐明心理学与认识论的关系，而通过纳入系统性观察、深思熟虑的实验和有节制的归纳，心理学也得以疏远过去的盟友：虚构文学和肤浅的人情世故。在《人类理解论》的开篇，洛克第一次明确表达了人的科学的新方向：虽然对于心灵“本质”或感觉的终极原因的探究是“奇异而有趣”的“思辨”，但他认为应当集中探究心灵活动本身，分析“人的辨别能力用于它所观察的各种对象时有什么作用”。洛克认

为，在考察这些作用时应当使用“历史的、朴素的方法”⁴⁶⁰，也就是培根和牛顿的科学方法。

启蒙运动的心理学乃是洛克的经验主义心理学，即便不是洛克学说的所有原理，至少也是洛克学说的目标与方法。洛克的《人类理解论》出版半个世纪后，1746年，孔狄亚克在《人类知识起源论》引论中宣布：“我们的首要目标，即我们永远不应忽略的目标，就是对人类精神

（l'esprit humain）的研究。这种研究并非为了揭示精神的本性，而是在于认识精神的活动，观察这些活动是以什么方式组合起来的，以及我们应当怎样来引导这些活动，以便获得我们力所能及的全部智慧。这就必须追溯到我们观念的源头，阐明观念的形成，进而跟踪这些观念，直到大自然为它们限定的极限，从而确定我们知识的广度与范围，更新人类的全部理解力。”我们要想对人类理解进行“成功的探索”，“唯有通过观察的途径”。⁴⁶¹在18世纪30年代和60年代，大卫·休谟和亚当·弗格森先后从苏格兰启蒙运动阵营来支持洛克质朴的方法论。休谟拒绝对“人性的原始性质”作出任何解释，他写道：“一个真正的哲学家必须具备的条件，就是要约束那种探求原因的过度欲望。”⁴⁶²弗格森也秉持相同的立场：研究人的学者应该更关心人类心理倾向的“现实”“以及它

所带来的结果”，而不是“它的源头或形成方式”。

[463](#)

启蒙哲人如此引人注目地对研究范围作出限定，并且强调经验在精神生活中的首要地位，动机之一当然是为了攻击笛卡尔学说的天赋知识观念。但是这也是“哲学的谦逊”的一部分，在启蒙哲人看来，这种谦逊乃是一切有效探索的核心。在心理学领域，像其他任何学科一样，唯有不去理睬不可知的事物，人们才得以——几乎是被迫地——潜心于可知的事物；这种谦逊与探求人的科学的远大抱负并行不悖。

这种积极进取的谦逊以及强有力的经验主义使得启蒙哲人写出了一些十分反常的思想史。达朗贝尔宣称，所有启蒙哲人一致赞同的感觉论法则，即一切知性都是源于感官，乃是所有人都公认的一条古老真理，而经院哲学家之所以接受它，不是因为它是真理，而是因为它历史悠久。之后是笛卡尔这位伟大的解放者，他不仅摒弃了经院哲学的所有荒谬学说，还抛弃了这条古老真理。如今，该是抛弃笛卡尔谬说的时候了。[464](#)这样的历史书写漫不经心地抹杀了笛卡尔对生理心理学的贡献以及其他许多人的贡献，我们只能说它是为那个时代的事业服务的。正如我在前文所说，启蒙哲人像其他革命者一样，绝不会公正地

对待自己的对手和前辈。他们对于心理学史的梳理同样有失偏颇：“亚里士多德之后就是洛克，”孔狄亚克草率地写道，“其他涉足这个学科的哲学家不值一提。”⁴⁶⁵洛克把心灵比喻成一块白板（*tabula rasa*），孔狄亚克也把心灵的研究史看成一块白板，并把洛克推上了这门学科孤独先驱者的宝座。

这种目无古人的态度与其说反映了心理学的演进，不如说暴露了孔狄亚克的师承。他是个专业的洛克学派哲学家，他的最终体系甚至比洛克还要洛克。⁴⁶⁶洛克认为，人的心灵最初就像一张“白纸”，它后来吸收的众多观念都出自一个来源：经验。经验又分两种：“我们对外界可感物的观察，或者对于我们自己知觉、反省到的我们心灵内部活动的观察”，简言之就是感觉和反省。⁴⁶⁷但是，洛克的后继者力图以科学家特有的方式来简化和美化从洛克那里学来的心理学理论。“从洛克到贝克莱，从贝克莱到休谟，”恩斯特·卡西勒评论道，“经验主义心理学的这一段发展历程，就是减少乃至最终消除感觉和反省的差别的一系列尝试。18世纪法国的哲学批判也紧紧抓住这一要害，企图消灭洛克给予反省的最后一点独立性。”⁴⁶⁸孔狄亚克在自己的第一部心理学著作《人类知识起源论》中雄心勃勃地宣布，他

打算“把一切与理解力有关的东西统统归结于一条惟一原理”。⁴⁶⁹孔狄亚克没有完全遵守承诺。他保留了洛克的二元模式：一个人“刚刚降生之际”，“他的心灵首先感受着不同的感觉，比如光亮、颜色、痛苦、快乐、运动、静止。这些就是他最初级的思想”；然后，“他会对各种感觉在他身上引起的东西进行反省”，进而“对心灵的各种不同活动形成了一些观念，比如知觉、想像。这些就是他的第二级思想”。⁴⁷⁰不过，到1754年出版的《感觉论》，孔狄亚克提出了一个彻底的简化论学说，把他之前视为有着时间顺序的事情改成果因果关系：在《人类知识起源论》中，反省只是在时间上居于感觉之后，到《感觉论》中却成为感觉的结果。孔狄亚克用完全拟人的雕像循序渐进地推导，证明人的每一种感官都能发展出全部的官能。“记忆、比较、判断、辨别、想像、惊讶、抽象观念、数字和持续观念、理解普遍和特殊真理”，这一切归根到底属于“知觉的不同表现形式”。“爱、恨、期盼、恐惧和希望”属于“欲望的不同表现形式”。知觉和欲求“完全起源于感觉”，因此，“感觉涵盖了心灵的所有官能”。⁴⁷¹孔狄亚克并没有贬低或否定精神生活的高度复杂性和心灵结构的复杂性，而是认为这种复杂性和结构可以溯源到一些根本性的简单元素。一切心灵活动都源于专注，孔狄亚克在这个问题上再次

把洛克的立场当作自己的结论，思考之所以是需要的产物，乃是因为人的第一个决定性经验就是焦虑。洛克认为，焦虑感，即想获得不存在的好事或是逃避眼前的坏事的欲望，能够“决定意志”；⁴⁷²到孔狄亚克这里，焦虑（*inquiétude*）和痛苦（*tourment*）可以决定一切。“洛克第一个注意到，”孔狄亚克心怀感激地写道，“一个对象的丧失所导致的焦虑是我们的根本动力。”然而，虽然洛克向前走了很远，却突然停下了：洛克“认为焦虑起源于欲望，真实情况恰恰相反”。因此，孔狄亚克认为，要做的就是“证明这种焦虑是第一原理，它让我们形成各种习性，触觉、视觉、听觉、味觉、比较、判断、反省、欲求、爱、恨、恐惧、希望、期盼。一言以蔽之，心灵和身体的所有习性都是从焦虑而来的”。⁴⁷³这个证明驳斥了笛卡尔的理性主义心理学，科学的经验主义心理学成功地占领了这门学科。孔狄亚克的结论是：“不是观念来源于意志，而是意志来源于观念。”⁴⁷⁴

2

18世纪的心理学家雄心勃勃地要确立自身作为经验科学家的地位。尽管他们公开地甚至热情洋溢地表达对洛克的感激，他们还是觉得，应当

把洛克放在另一个更值得景仰的榜样之后。他们承认洛克是现代心理学之父，却把牛顿奉为现代心理学的伟人，对此洛克想来不会介意，因为他本人就是牛顿的热烈崇拜者。正如布丰渴望成为自然世界的牛顿，一些哲学家多少是公开地渴望成为精神世界的牛顿。他们以遵循他的方法为荣，把他的一些物理概念应用到精神世界，希望追随他的榜样建立一种坚实的科学心理学体系。1750年，意大利心理学家扎诺蒂发表了一部未完成著作的片段，它有一个引人注目的书名：《论观念的引力》。大卫·休谟也刻意使用和强调从牛顿那里借来的一个术语，他在《人性论》中断定，人的简单观念之所以能在记忆中结合，乃是因为“一种吸引作用，这种作用在精神世界像在自然界中一样，起着同样的奇特作用，并表现为同样多的、同样富于变化的形式”。[475](#)

在上述例子里，牛顿对于心理学虽然有很大的影响，但这影响却是隐形的。大卫·哈特利的《对人的观察：其结构、其义务及其期望》则公开见证了牛顿学说的影响。尽管名声起起落落，哈特利未必是18世纪最有创造力的心理学家，但肯定是最有影响力的心理学家，他提出了两个彼此相关的心理学理论：振动说和联想说。前者来自“伊萨克·牛顿爵士在《自然哲学的数学原理》

的末尾和《光学》的‘疑问’部分对感觉和运动机制的暗示”，后者则来自“洛克先生及他之后的其他天才人物，来自他们提出的联想对我们的印象和情感的作用的见解”。⁴⁷⁶虽然联想说要比振动说存活的时间更长，但哈特利体系的主宰是牛顿而不是洛克。牛顿学说推动了哈特利生理心理学的形成，为之提供了有关感觉存留和神经系统结构的证据，并塑造了哈特利的整个科学思维。“正确的哲学思维方式在于，”哈特利宣布，“从一些有选择的、界限清楚的以及充分证明的现象中，发现和建立关于行为的普遍法则，然后用这些法则来解释和预测其他现象。”这就是“伊萨克·牛顿爵士建议并奉行的分析与综合的方法”。哈特利的这个表态不会让熟悉《自然哲学的数学原理》和《光学》的读者感到惊讶，他也无意于此。⁴⁷⁷值得注意的是，托马斯·里德批评哈特利时，不是简单地指责哈特利是错的，而是指责哈特利是一个拙劣的牛顿主义者。在牛顿学说的声望如日中天之际，这大概是里德所能找到的最厉害的骂人话了。⁴⁷⁸

哈特利的追随者无情无义地认为，振动说有画蛇添足之嫌，应当予以删去，以便突显联想说的重要性。但是，对于哈特利的体系及其在18世纪思想史上的地位而言，振动说却是不可或缺

的。⁴⁷⁹它能让我们了解哈特利的个人抱负和知性世界，不论哈特利有什么样的宗教信仰和为宗教辩护的意图——我随后会谈到这个问题——振动说都把人类放到大自然的背景之中加以考察，要求对人类行为作出世俗解释，这样一来，一个古老的基督教观念，即积极的上帝是人类之父和不知疲倦的指导者，比以往任何时候都显得不着边际和过时。

哈特利的振动说十分简单，而简单恰恰是这一理论的长处。感觉和观念都是“内在感觉”，由“大脑的白色髓质”“在心灵中呈现出来”，这些髓质，连同“脊髓和从脊髓延展出来的神经”，都是“感觉和运动”的“直接工具”。⁴⁸⁰作为忠实的牛顿主义者，哈特利认为髓质由极为细小的粒子组成，特别适于传导刺激。神经对感觉作出反应，产生振动，进而引起髓质粒子振动。“外在物体因为是实体，通过引发神经和大脑的运动，作用于同样是实体的神经和大脑。”⁴⁸¹感觉与反应（也就是振动）的关系是恒定的，因而是可预测的；一旦感觉变化，观念就随之改变。不论这种理论有多大缺陷——随着心理学的进步，这些缺陷日益突显——这种简单易懂的生理心理学的目标和构想为人的科学开辟了新的前景。

哈特利的联想说指向同一个科学方向。这一理论有悠久的历史，可以上溯到洛克“及他之后的其他天才人物”之前的时代，最终源头则是亚里士多德的《论记忆》；而在近代，则可以追溯到霍布斯的唯物主义心理学。相当奇怪的是，洛克本人对联想说并不特别在意，仅把它看成是任何观察敏锐的人都了解的真理，而且只是用它来解释一些夸张甚至是疯狂的思想。然而，这一学说的名称是来自洛克所说的“观念的联结”，⁴⁸²它也是以这个名称在启蒙时代站稳了脚跟。除了其他人之外，当时认真对待联想说的主要是大卫·休谟和约翰·盖伊⁴⁸³，后者是一位虔诚的圣公会牧师，其功利观念对英国思想产生了尤为重要的影响。

联想说解答了休谟提出的一个问题：它解释了在一个严格说来除了数学之外不存在任何确定性的世界，人的自信从何而来。休谟认为，各种感觉构成了经验的材料，而没有任何一种感觉必然会导致另一种感觉。人把世界视为一个有序的结构，而“思想和推理”的“共同题材”就是“复合观念”。这种有序和复合性都是不可或缺的，但在某种意义上它们又是人为的，是观念联想的产物。观念重复出现，两个不同观念具有相似性，观念具有某种不变的后果，时空接近、类似和因

果关系这三条“联结原则”，构建起人的精神世界；联想使得关系、模式和复合结构成为可能，一言以蔽之，没有联想就没有逻辑思考和理性表达。休谟一贯谨慎，这一次也不例外，他承认这三项原则不是“绝对可靠的”，也不一定是“仅有的”联想原则，但他确信它们是精神生活必不可少的“普遍原则”。[484](#)

休谟的心理学，就其元子论、自然主义、对经验的强调、对全面综合和简明的兼顾，以及“谦逊”的态度而言，都与哈特利心理学惊人地相似。但哈特利是独立从事研究的，尽管《对人的观察》出版于1749年，比休谟的《人性论》晚十年。哈特利对哲学文献了如指掌，1730年前后，他听说“当时尚在人世的盖伊牧师宣称，我们所有理智的快乐和痛苦都可以追溯到联想”，这个信息启发了哈特利，他开始“思考联想的力量”，[485](#)到18世纪30年代晚期，他的心理学体系已经成熟，虽然著作尚未写成。

像孔狄亚克那样，哈特利一心要将洛克的学说加以简化。他指出，不论洛克的《人类理解论》多么“卓越”，但它错误地把反省视为观念的“另一个源泉”；[486](#)事实上，所有的观念都来自感觉，而简单观念完全是通过联想联结成复合观

念。哈特利扼要解释说：“A、B、C等任意一种感觉，对应a、b、c等观念，只要A、B、C彼此联结的时间足够长，就能左右a、b、c，当感觉A出现时，就会在心中唤起b、c等其他所有观念。”⁴⁸⁷在哈特利看来，联想是一条重要的、实际上是惟一的联结原则；它成为有机体的组成部分，是人类生理和精神生活不可或缺的一部分。联想与振动也密不可分：“人们可能会认为，振动把联想作为它们的结果，而联想则把振动作为自己的原因。”⁴⁸⁸事实上，哈特利重申了联想法则，以之作为振动的基本法则：“A、B、C等任意一种振动，只要彼此联结足够长的时间，就会对a、b、c等对应的微振产生作用，当振动A出现时，就会唤起b、c等其他所有微振。”⁴⁸⁹

哈特利的系统简单划一而又标新立异：振动说解释了人体组织的感觉活动，与之配套的联想说则解释了简单观念如何联结成全部经验。除此之外，哈特利的心理学再无任何内容，没有大过程套小过程的层层推进。“简单观念借助联想而联结成复合观念”，⁴⁹⁰简单的肌肉活动也以同样的方式组合成最复杂的身体活动。因此，振动和联想足以解释一切需要解释的事情：感官和记忆活动，快乐和痛苦的感觉，呼吸和心跳等无意识动作，想像力的迸发，从最简单到最富哲理的言

谈，从性欲——毕竟，性器官对振动和观念的联想都特别敏感，尤其是“年轻人听到和读到过不计其数有关这种腐败堕落的人类生活状态的事情”，这些事情“把快乐的神经作用（它们是振动，或是任何其他类型的运动）传递到他们的生殖器官”⁴⁹¹——到宗教真理。

哈特利用两个相互衔接的简单生理原则来解释千差万别的人类经验，从对形状和颜色最模糊的感知到最崇高的上帝观，从最动物性的纵欲到最深奥的思考，这就势必会引发各种不同的反应。不久之后，杜加尔·斯图尔特严厉批评了哈特利的著作不科学，斥之为“形而上学的浪漫史”⁴⁹²，这大概要算那个时代最犀利的批评。另一方面，哈特利学说最勤勉、最有力的普及者约瑟夫·普里斯特利认为，哈特利对心理学的贡献超过洛克，哈特利“更有益地阐明了心灵学说，胜过牛顿阐明的自然学说”。⁴⁹³显然，批评者和追随者都是错的。成为一个牛顿主义者并没有使哈特利成为一个牛顿，但是，成为一个研究人的牛顿主义者毕竟是一件好事。

3

鉴于18世纪的心理学尚处于较为原始的状态，哈特利的心理学不能不说是一个重大成就。

但它也是启蒙时代一个标志性的文化产品；它无意之中揭示了牛顿主义方法对传统宗教信念所造成的无法抗拒的压力。哈特利本意是为宗教辩护，他的往来书信和《对人的观察》的字里行间都流露出显著而感人的宗教虔诚；他在给朋友的信中写道，他建构自己的心理学体系，同时不停地热切祈祷，希望以此“证明”“基督教启示是最无可辩驳的真理和确定的事实”，[494](#)在每一个方面都与自然哲学家的发现兼容。《对人的观察》的第二部分致力于“对人的义务及其期望的观察”，旨在证明自然宗教与《圣经》和基督教真理的关系，阐释基督教生活的行为准则。

然而，正如哈特利首先认识到的，振动说和联想说似乎否定了自由意志，除了加尔文宗以外，所有的基督教派都认为这种自由意志乃是获得拯救所不可或缺的。更有甚者，它们指向了一种唯物主义的决定论，这一点更是连加尔文宗都无法接受。在《对人的观察》第二版序言中，哈特利不无挑衅同时又语带感伤地写道：“我想我不能被称作体系建构者，因为我不是先建好体系，然后再去寻找与之相配的事实，而是被一连串思想”——容我插一句，这不就是观念联想的有力证据？——“驱使着从一个事情到另一个事情，经常没有任何明确的目的，甚至完全不知晓

可能的后果。”哈特利很清楚这是一种明智的科学程序，但对其结果感到不安，尤其是“关于必然性的学说；因为在我着手研究的若干年时间里，我根本没有意识到它是由联想说推导而来的；直到最后我才极不情愿地勉强接受它”。⁴⁹⁵

哈特利并没有说服朋友，他在形成自己的决定论体系之后就不再放弃了，相反，他致力于调和这一体系与灵魂不朽、启示真理和人的最终幸福等基督教观念的分歧。哈特利似乎相信自己在圣公会教义与唯物主义之间达成了妥协；这种妥协使他既得以维护科学家的正直，又可以满足基督徒的乐观。但是，他的大部分追随者都抛弃了圣公会教义，保留下唯物主义。诚然，约瑟夫·普里斯特利属于那类奇特的唯物主义者：既是那种18世纪英国比比皆是的笃信宗教的科学家，像哈特利一样的基督教乐观主义者，同时又是唯物主义者、基督教一位论派信徒和政治激进派；既像伏尔泰一样鞭挞“迷信”和“基督教的腐败”，又相信基督的神迹和复活。新心理学的其他忠实信徒没有普里斯特利那么复杂，法国的爱尔维修和英国的边沁没有对神学做出任何让步，而是把哈特利的学说整合到一种自然主义的唯物主义之中。1800年前后，德国哲学家弗里德里希·奥古斯特·卡鲁斯写了一部心理学史的书稿，认为哈特利在《对人的观察》中提出了“现代唯物主义的原

理”，却只字未提哈特利的宗教观。⁴⁹⁶因此，像当时其他开明的基督徒一样，哈特利是科学与神学日益紧张的关系的受害者，他一心致力于在不求助上帝的情况下理解人类，无意识中声援了激进的启蒙运动。

三、对理性主义的反叛

1

启蒙哲人非常欢迎心理学，把它作为一门理性的科学加以探讨，但他们并不把理性看成是心理学的首要研究对象。17世纪的形而上学家迫切向往理性，以之作为自己的指导；笛卡尔就曾宣称：“没有一个灵魂会如此孱弱，以致在受到良好指导的情况下仍然无法获得克服激情的绝对力量。”⁴⁹⁷在启蒙哲人看来，这是一种本末倒置的主张。大卫·休谟在笔记中有意将古代异教徒与现代基督教哲学家加以对比：“现代人在道德问题上没有古人处理得好，这完全是因为他们转向了推理，从而疏远了情感。”⁴⁹⁸这是一个很可疑的解释，典型反映了启蒙哲人解读——确切说是误读——心理学历史的方式。但是，不论作为历史诠释有多么站不住脚，休谟把注意力放在了启蒙哲人不想再犯的一个错误上：休谟认为，理性既

不影响意志，也不会孕育出道德；而且也不参与人们借以思考和生活的观念联想过程。“理性有可能战胜天性、习惯、同伴、教育和偏见吗？”他语带夸张地问道。⁴⁹⁹在《人性论》中，他对这个问题做了更正式的表述：“在谈及激情与理性之争时，我们的说法是不严谨的、非哲学的。理性是也只应当是激情的奴隶，除了服从和服务于激情之外，不能扮演其他角色。”

这句箴言可谓逆耳忠言，其力度超过了休谟哲学的要求——休谟本来可以成为第一个提出这样一种说法的人：人应当，也能够摆脱激情的暴政。不过，休谟也有点轻视地认为它“有些离奇”。⁵⁰⁰其实它只是极端而已，完全谈不上离奇。理性在探索终极神秘时的限度以及面对激情时的无力，终归是启蒙运动无时或忘的主题。“人们无休止地抨击激情，”狄德罗在自己的第一部哲学著作中开门见山地指出，“把人的痛苦全都归咎于激情，却忘了激情也是所有快乐的泉源。激情属于人的性情的一部分，我们既不应把它说得太好，也不应把它说得太坏。但让我不快的是，人们对激情唯有批判，从来没有从其他的角度看待它。人们认为，只要为理性的对立面说一句好话，就会伤害到理性。然而，唯有激情和伟大的激情，才能使灵魂做出伟大的成就”。

⁵⁰¹狄德罗一旦形成了自己的观点，就再也不愿放弃。1762年，他告诉索菲·沃兰：“我容忍激情激发出来的一切事物。”⁵⁰²七年后，他告诉另一位通信者：“心灵的语言要比思想的语言丰富一千倍，它的辩证法并无一定之规。”⁵⁰³鉴于启蒙哲人对待激情的态度，以及对待形而上学的态度，启蒙运动并不是一个理性的时代，而是一个反叛理性主义的时代。

这种反叛既是实质性的，也是方法论上的。它不仅反对过分夸大人类控制自身情绪的能力，也反对早期心灵哲学家那些沉闷、概要、往往是天真的解释和分类。但是，启蒙哲人在心理学领域的反叛有一个微妙之处，即它也针对非理性主义，针对那种否认人类能够找到独立的生活方式，因而只能温顺地匍匐在神学脚下的虔诚心理学。不出所料，像在其他领域一样，启蒙哲人在人的研究领域追随的思想先驱，乃是既不信任理性又不赞赏非理性的近代作家：蒙田、霍布斯、斯宾诺莎，当然还有洛克。启蒙哲人承认，虔诚的基督徒有权探究理性的限度和激情的广度，但最终却形成了对两者的错误看法。作为回答，启蒙哲人把心理学当作一个双重出口，既由此摆脱不合情理的理性主义，也由此摆脱沉溺迷信的非理性主义。

因此，启蒙运动与对手的争论焦点与其说是围绕激情的力量，不如说是围绕激情的价值，不过新兴的心理学认定激情的力量要超过前人的认识。虽然启蒙哲人的努力是尝试性的，甚至不乏戏作的成分，而且往往没能从他们的发现中提炼出任何结论，但他们已经暗示了潜意识、超我、文饰作用、升华等概念。斯威夫特早已提醒人们注意抽象思维有其朴实、热情的源头；狄德罗像讲述一个老生常谈那样告诉达米拉维尔：“在我们最崇高的情感和最优雅的柔情背后，总有一点睾丸的影子。”⁵⁰⁴在理性的背后和下面，启蒙哲人瞥见了从未有人涉足的一大片陌生而可怕的领域。“理性的沉睡会招来怪物。”戈雅⁵⁰⁵在《狂想曲》中的一幅画下方写到，在这幅画中，一个男人头枕着胳膊睡着了，头上盘旋蝙蝠一样的鬼怪。戈雅评论说：“抛弃了理性，想像将孕育出匪夷所思的怪物。与理性携手，她就是所有艺术之母和艺术奇观的源泉。”⁵⁰⁶他的画作和评述共同展现了时代的智慧。

正是在这种氛围之中，狄德罗扼要阐述了日后被弗洛伊德视为关于俄狄浦斯情结的著名先见：“如果这小野蛮人被彻底放任，”狄德罗的代言人对拉摩的侄儿说道，“如果他保留他所有幼稚的愚蠢（imbécillité），将一个30岁男子的狂热

情感与一个摇篮中的婴儿寥寥无几的理智结合在一起，他就会拧断他父亲的脖子，并且与他的母亲共床。”⁵⁰⁷也正因为有这种氛围，利希滕贝格认为梦的研究能够揭示心灵的秘密：“一部哲理性的解梦书是能写得出来的。”利希滕贝格区分了科学的“梦的解析”与迷信的解梦书，并且对其他人未能将两者区分开来而感到遗憾。“通常情况都是这样。我凭借不容置疑的经验认识到，梦能给人带来自我认识”；毕竟，“不论在梦境中还是清醒时，我们都是有切身感受的”。⁵⁰⁸在启蒙哲人看来，心灵世界完全处于一种自然状态，带有深邃而神秘的性质。

对于大多数启蒙哲人而言，对激情的分析演变成对激情的赞颂。狄德罗深信，总体上看，没有激情，艺术和文明将一事无成。休谟认为，所有的努力、活动和作品都来源于激情。⁵⁰⁹门德尔松⁵¹⁰断言：“对于情趣和消遣而言，理性的作用就是煞风景（störerin）。”⁵¹¹在给门德尔松的信中，莱辛提出了一个悖论：对于人而言，哪怕是最让人反感的激情也是有益的，因为每一种激情都强化了人的自我意识。⁵¹²伏尔泰的门徒沃韦纳格⁵¹³创作了一系列赞美本能的格言，这些格言在当时广泛流传并深受喜爱：“伟大的思想来自心灵”，“理智不懂心灵的趣味”，“理性比大自然更

容易误导我们”。⁵¹⁴相比沃韦格纳，伏尔泰要温和一些，他认为激情是“我们今日在世上看到的秩序的主要原因”，这句话很好地概括了伏尔泰和其他人对于激情的态度。⁵¹⁵

不过，启蒙哲人对激情的讴歌不可避免地有反讽的一面。维兰德与伏尔泰、大卫·休谟与约翰·亚当斯，无不悲叹人类容易受到非理性冲动的左右；他们自鸣得意地取笑人们对奇迹的热衷，若无其事地奚落卑下的激情和暴力倾向危及高贵的哲学思维。在启蒙哲人看来，如同进步一样，激情是一种祸福参半的天赋。伏尔泰把它称作一种神圣而危险的天赋；狄德罗虽然全心全意乃至有点歇斯底里地投身于各种情感体验，却认为它们是靠不住的盟友和反复无常的主人。他写道：“激情洋溢之人想要控制世界。”他显然是觉得这种欲望既值得称道又令人恐惧。⁵¹⁶他还曾说过，爱犹如暴君，主宰了人的情绪，蒙蔽了人的判断：“哪个爱人会容忍别人说他的情人丑？”⁵¹⁷在给工程师、百科全书派成员维亚莱的信中，狄德罗写道：“我的朋友，像你我这样的人，往往会用理性的语言来表达激情，但我们的行为和其他疯子没有什么两样。”⁵¹⁸即便是卢梭也提醒人们防范激情的危害：《新爱洛绮丝》是向激情表达敬意之作，卢梭却在其卷首插图中写下了这样

的话：“借助健全的意识，我们在理性的怀抱中拯救自己。” [519](#)

2

尽管有些犹豫不决和模棱两可，启蒙哲人为激情平反乃是革命性之举，这对于重新把人定位为一种自然生物而言是必不可少的。几个世纪以来，骄傲和情欲这两种情感尤其受到基督徒的指责，被看作是不可饶恕的大罪；在启蒙哲人的哲学里，它们却获得了一种全新的、崇高的、在虔诚的信徒看来属于僭越的地位。

那份谴责《爱弥儿》的主教牧函以及其他成百上千份文献已经表明，基督徒发现骄傲没有什么神秘之处，也没有什么认识上的困难。有些神学家把骄傲视为上帝安排的巧妙手段，可以鞭策人努力向上，但大体上说，基督徒完全是把骄傲看成一宗大罪。在启蒙哲人看来，骄傲一事大有可争之处。随着时间的流逝，“骄傲”一词已经具备了许多不同的甚至彼此抵触的含义，如自爱、自夸、清醒的自信、渴望自我肯定或被同胞肯定，等等，而启蒙哲人的看法也是众说纷纭、游移不定。有一点可以肯定，骄傲有一些极端恶劣的表现形式，如自负、虚荣、权力欲，等等，这些形式的骄傲如果真能带来好的结果，那也完全

是无意的或间接的。卢梭在他的两篇论文中倾向于认为骄傲应该对文明的所有显著缺陷负责。曼德维尔挖苦地表示：“伦理德性皆为逢迎骄傲的政治产物。”⁵²⁰伏尔泰恶毒（méchant）而嘲讽地赞美骄傲，把它看成“人们构筑精致的社会大厦的主要工具”，⁵²¹他这么说其实是赞同曼德维尔的教诲：私人的恶德可以带来公众的利益。但这似乎不足以弥补自负和自我中心带来的危害：在它们的诱惑下，哲学家把生命浪费在构建无所不包的愚蠢体系上，政治家为了飞黄腾达而牺牲平民百姓，贵族用妄自尊大来伤害自己的同胞，斯多葛派哲学家高贵而徒劳地尝试驾驭激情，满怀憧憬的人要承受痛苦的失望。在维兰德和伏尔泰的寓言中，爬得高摔得重的反面教材比比皆是。启蒙哲人关于自爱（amour propre）⁵²²的真正性质进行了毫无结果的争论，但这场争论反映出他们对自尊情操的怀疑；他们一再反对构建体系，反对不宽容，就是意在告诫人们防范陷入哲学和神学的骄傲。

然而，对于启蒙哲人的改良派思维方式而言，关键在于维护骄傲有益的一面；在他们看来，当骄傲表现为平静、实事求是的自信，或是表现为具有内在价值的哲学情操，它就成为一种与开明人士相称的激情。伏尔泰要求人们毋忘人

的尊严，康德呼吁对人类的力量“抱有某种高贵的信任”，⁵²³指的就是这种骄傲。大卫·休谟点明了这种观点所蕴含的异教精神。他尖锐地指出，“习惯于经院和讲坛的讲解方式”的那些人完全把骄傲视为恶；但是，“显然”，正如谦卑不总是善良的，骄傲也“不总是恶劣的”。⁵²⁴他甚至更尖锐地表示，只要“抛开迷信和伪宗教的虚幻曲解，通过自然的、毫无成见的理性来判断事物”，人们就会坚定地拒斥“独身、斋戒、苦行、禁欲、克己、谦卑、沉默、孤居独处以及一整套僧侣式的德行”。这些所谓的美德其实都是恶习，它们不会让人变得富有，不会让人变成风趣的伙伴，不会让人成为健全的公民，也不会让人快乐；它们只会“麻痹知性而且硬化心肠，蒙蔽想像而且使人性情乖张”。⁵²⁵这番话一针见血地揭示了基督教人类学与启蒙运动人类学的反差。

在“解救”感官享受时，启蒙哲人表现得比解救骄傲时还要大胆，只是在说服力上要稍逊一筹。他们采取的策略众所周知：撰写有倾向性的历史，以此划定主题、明确目标。他们在论辩中把基督教身体观说成是斯多葛哲学的拙劣翻版。像斯多葛哲学一样，基督教身体观对人性提出了一些不近人情的要求；与斯多葛哲学不同的是，它向禁欲主义承诺的奖赏是虚幻的、幼稚的，是

对自尊者的侮辱。拉美特利把神职看成是人类奔放天性的死敌；狄德罗在这一点上赞同拉美特利的看法，虽然他很厌恶拉美特利的《反塞涅卡》。狄德罗曾向索菲谈及一个神父（其实就是他的哥哥），痛惜其人性的缺失：“他本可以成为一个良师益友，一个好兄长，要不是基督吩咐他把所有这些琐事都踩在脚下的话。”基督徒所谓的“福音救世的完美（evangelical perfection），只不过是扼杀天性的致命艺术”。⁵²⁶这种对基督教的鞭挞在霍尔巴赫的圈子里早已耳熟能详。“基督教的真正目标，”达米拉维尔在《百科全书》中写道，“不是让世间住满人；它的真正目标是让天国住满人。它的教义是神圣的，而且必须承认，如果这种信仰是普世的，如果不是自然的冲动恰好比所有教义的力量都强大，这种神圣的宗教本来是可以实现它的目标的。”⁵²⁷霍尔巴赫也断言：“只要不抱成见地观察事物，我们就会发现，宗教及其狂热的、超自然的伦理学所强加于人的大部分清规戒律，都是滑稽可笑和不可能付诸实践的。禁止人们的激情等于是禁止他们成其为人；劝一个有着热烈想像的人节制自己的欲望，等于是劝他改变自己的体质，等于是命令他的血液流得慢一些。”霍尔巴赫列举了一些类似的愚蠢劝告的例子，劝告人们不要追求财富，放弃对名声的渴望。他把性爱作为最高和最

生动的例证：“对个性急的情人说他必须遏止对迷恋对象的激情，就等于跟他说要他放弃自己的幸福。”⁵²⁸在霍尔巴赫看来，这种做法无疑是十足的愚蠢；但他不只是报以庸常之辈听天由命的自娱心态，还表现出改革者有的放矢的愤怒之情。他确信，不仅是基督教，所有的宗教其实都要求、实施并且强加某种形式的自残。他同样确信，启蒙哲人必须把身体从有阉割狂热的虔诚之人手中解救出来。

启蒙哲人明确而持续地批判基督教对待感官享受的态度，其实刻意歪曲了一个复杂的事实。这种批判听上去头头是道，且大受欢迎。18世纪晚期，彭布罗克伯爵公开宣称崇拜普利阿普斯⁵²⁹：“如此高贵的神祇理应受到宗教的全部关注和尊崇，但是由于基督教信仰天生的执迷不悟和排他性的垄断，他被冷落得太久太久。”⁵³⁰这番话道出了一个核心的真相：基督教禁欲主义的兴起至少部分是为了回应异教的恣意纵情。正如斯多葛派哲学家无比憎恶地指出，在罗马，人们总是及时行乐、纵欲狂欢，缺乏内在约束而且轻视生命。罗马人别无其他乐趣，只知暴饮暴食、挥霍无度、血腥娱乐、性刺激和杀人。基督教倡导克己的理想，把无所不察的上帝作为鞭策，从而全面逆转了乐趣的方向，从性爱转为精神爱恋，

从纵欲转为节欲，从自我升华为神圣。如此一来，借用弗洛伊德的话说，“宗教轻信抑制了神经官能症”。⁵³¹海因里希·海涅在一个多世纪之前指出，天主教可谓是应运而生，是对“罗马帝国形成的可怕而惊人的物欲主义的有益回应，这种物欲主义让人类的一切精神追求都濒临毁灭的危险”。“在罗马世界，物欲横流登峰造极，无疑需要基督教规训来加以矫正”。在特里马乔⁵³²的盛宴之后，需要的是“像基督教这样的灵性饥饿疗法（starvation diet）”。⁵³³

但是，虽然基督教反对肉欲，从哲学上贬低情爱，奉行修行制度以及崇拜童贞，基督教文明却不单纯是一种灵性饥饿。基督教一统天下之后，“性”并未就此消失在一片噤若寒蝉之中；中世纪文学通常有粗鄙露骨的性描写。对性的赞美也不只是左道旁门或特权等级的专利，其他人也歌颂男人对女人或男人对少年的爱情。即便是清教徒，虽然启蒙运动倾向于把他们丑化成狂热的夙敌，他们在性事上也不是那么放不开。不过，尽管启蒙哲人描绘的肖像有种种失真，尽管现实生活还是丰富多彩的，尽管中世纪文学不乏色情段落，不可否认的是，基督教官方谴责性欲和性快感，认为至少从人类堕落以来，性就成了一项罪恶。⁵³⁴启蒙哲人无意否认性行为 and 性欢愉在他

们登上历史舞台之前就广泛存在，也无意否认在这个世纪之前色情文学一直被宗教虔诚所压制。他们都读过乔叟、薄伽丘、阿瑞蒂诺和本博⁵³⁵的作品，此外，虽然不乏倾向性，他们毕竟都是通情达理之人。准确地说，启蒙哲人的目的在于重申性的清白，把它作为人性必不可少且值得称道的组成部分。

正是这个目的催生出启蒙运动最引人注目的一部论战作品：狄德罗的《〈布干维尔游记〉补遗》。狄德罗运用的是十分简单的对比方法，一方面是基督教文明的堕落、迷信，尤其是虚伪；另一方面是塔希提文明的纯净、自由和诚实，基督教性道德与塔希提人的性道德形成了让人不快的反差。狄德罗笔下的塔希提人品格高尚，并非野蛮人，就使得狄德罗的对照更具说服力。

根据旅行者关于布干维尔的报道以及狄德罗所作的改编，塔希提社会有着顺应人性的合理秩序。它的各种制度都是为了最大限度地满足激情的需要并且恰当利用激情的动力。土地和女人都不是私人所有，这种公有制带来了一种富足感：“我们认为美好和必需的东西，我们都不缺。”“饿了，我们有得吃。冷了，我们有得穿。”⁵³⁶塔希提人所求甚少，这种质朴不是因为必需品匮乏，而是出自合乎情理的行为准则。

相反，基督教道德观让塔希提人震惊，被他们视为“无用的知识”，“有着一百种不同伪装的枷锁”，只会引起“愤慨和蔑视”，对他们来说，“对自由的热爱”（le sentiment de liberté）是最深切的情感。⁵³⁷西方人的贪婪和好战让塔希提人怒不可遏，但最让他们愤怒的是基督教的性道德。狄德罗为他的代言人、一位塔希提长者撰写了一篇愤怒陈词，雄辩地为他认为适于启蒙运动的异教性观念请命：“不久以前，塔希提少女都幸福地投入塔希提少年的怀抱；她迫不及待地盼望及笄之日的到来，母亲会给她揭去面纱，袒露出她的乳房。她很骄傲自己能够激起陌生人、亲戚和兄弟的欲望，吸引他们爱慕的目光。少女的心和理智的心声会为她指明一个男子，她接受他的抚爱：没有恐惧，也没有羞愧，在一群纯朴的塔希提人中间，伴随着笛声和舞蹈。罪孽的念头和生病的担忧是你们带给我们的。我们的享乐从前是如此甜蜜，如今却伴随着懊悔和恐惧。听我说，站在你旁边的这个黑衣人对我们的少年说过话；我不知道他对我们的少女说过什么，但我们的少年犹豫了，我们的少女羞愧了。如果你喜欢，那带上你堕落的乐趣躲进黑暗的森林吧，让单纯善良的塔希提人没有羞耻地在广阔的天空下，在大白天繁衍后代吧。”⁵³⁸

毋庸赘言，这篇杜撰的演说逐一驳斥了基督教对情欲的谴责。在塔希提人纯真的人间天堂里，基督教道德观扮演了魔鬼的角色。或许可以说，狄德罗以嘲弄的方式接受了人类堕落之说，但把始作俑者颠倒了过来：不是人类，而是基督教给世间带来了罪孽，即违反自然之罪。狄德罗说到，在布干维尔登陆后，船上的神父被邀请到一户土著人家的茅屋住宿。塔希提主人让客人有宾至如归之感，当神父准备睡觉时，主人带着赤身露体的妻子和三个女儿来到他身边，说了一番话：“你吃过晚饭了，你还很年轻，身体又很健康，如果独睡的话会睡不安稳的。男人晚上需要有个伴。这个是我妻子，这几个是我女儿。你喜欢谁就选谁来陪你吧。但请帮我一个忙，最好是挑我最小的女儿，她还没有生过小孩。”神父拒绝了这番好意，理由是“他的宗教和修会的道德体统”不允许他这么做。这引发了塔希提主人为大自然做了一番热情洋溢的辩护：“我不懂你所说的‘宗教’究竟是什么东西，但我觉得它很讨厌，因为它不让你享受一种纯洁的欢愉，那是大自然——我们最高的女主——让我们每一个人都享受的。”他暗示说，神父的拒绝，既不是做客之道，也违背了繁衍后代的自然之理。只有生理上的原因才是惟一说得过去的理由：“我不想让你伤身体；如果你真的累了，就应该休息。”说

完，主人就离开了，留下神父独自一人经受天人交战的煎熬，一面是违背自然的自我否定，一面是自然的生理欲望。最终的结局是不难想像的——神父与主人的小女儿睡了，直到最后一刻还在抗拒：“我怎么对得起我的宗教！怎么对得起我的修会！”接下来的两个晚上，神父又和主人的另外两个女儿同床共枕；最后一晚，“出于礼貌”，他又与主人的妻子上了床。“我怎么对得起我的宗教！怎么对得起我的修会！”这惊叫声不时打破夜的静谧。 [539](#)

神父虽然勉强，最终还是听从了主人的安排，这让塔希提主人质疑强求这种规范的宗教。在塔希提人看来，基督教的上帝是个非理性而邪恶的主宰，上帝的戒律禁止神职人员享受性事，也不让其他人分享性事，这完全“有违自然、有违理性”。由于要求一种做不到的坚贞，基督教世界的道德准则“与存在的普遍法则背道而驰”。它们肯定算不上真正的道德：“你想知道什么是任何时候、任何地方都适用的善恶标准吗？依照事物和行为的本性行事，保持你与同胞之间的和谐关系，让你的所作所为不会损害你自己的个人福利和公共利益。如果你认为宇宙中有何事物，姑且不论这些事物的高下，可以给自然的法则带来增减，那简直是愚不可及了。”狄德罗对

基督教的抨击及其异教心理学的核心在于，基督教增加了人间的罪恶和不幸，剥夺了人的良知，腐蚀了人的心灵：“人们不再知道什么是该做的，什么是不该做的。他们在无罪中被判有罪，在罪恶中寻求宁静，也就失去了照亮他们道路的北斗星。” [540](#)

但是，对于狄德罗来说，即便在假想的塔希提，性自由也不意味着性放纵。狄德罗嘲讽的是禁欲、一夫一妻制以及对乱伦的恐惧。他认为性冲动是自然的，因而是无罪的，而且对于社会的延续来说是必不可少的。

狄德罗并没有把“自然”界定为动物般的原始状态，“自然”也不意味着一切都是可行的；在他看来，适度的才是自然的。他清楚限定了哪些性行为才是可以容忍的：狄德罗笔下的塔希提人严格禁止未成年人性交，并把这些禁忌视为“家庭教育的首要目标和公共道德的第一要务”。 [541](#) 重婚、私通、通奸和乱伦都是宗教强加于人性的莫须有罪名，自然本身的界限才是真正神圣的界限，因为这些界限源于自然，而不是与自然背道而驰。

狄德罗为情欲所作的辩护异常铿锵有力，因为他本人就是18世纪最具激情的人之一，无论如

何，他是18世纪最奔放不羁的作家之一。拉美特利颂扬享乐（volupté），卢梭更是把自己的受虐倾向弄得尽人皆知。相比之下，其他启蒙哲人要委婉得多，至少没那么坦率。伏尔泰很喜欢他在英国时找到的复辟时期的淫秽诗歌，但他把这些诗歌私下抄录在笔记本中；他写给外甥女的那些热情洋溢的情书从未对任何人透露过，信中最露骨的一些段落都是用意大利语写的，从某种意义上说，这也表明伏尔泰不敢正视自己的激情。不过，有迹象表明，启蒙哲人已经准备理性地分析性爱，即阐述一种较少敌意的性观念，而且这种观念来自一个意想不到的人——大卫·休谟；他暗示，性禁忌和羞耻感绝非源出自然，更不是上帝的赐予，但它们仍然是有价值的，因为它们被认为具有社会功能。

正如休谟所见，文明并没有释放性本能，反而压抑了它。1743年，他在反驳弗朗西斯·哈奇森时指出，各种社会制度并非起源于自然的倾向，而是起源于对自然倾向的恐惧：“你太过担心从权宜之计或人们的约定俗成中得出任何美德，以致你忽略了在我看来是最令人满意的理由，即年少的近亲有那么多让彼此堕落的机会，如果对这些欲望有一点点的鼓励或期盼，如果它们不是早早地就被一种针对它们的人为的恐惧所抑制，那

他们就真的堕落了。”⁵⁴²即便是贞洁和忠诚这样的基督教美德也是人为之物，它们之所以是美德，完全是因为它们具有社会功能：“人类漫长而无依无靠的幼年要求父母双亲为了幼儿的生存而结合，这种结合要求贞洁或忠实于婚床的德性。没有这样一种效用，这样一种德性就绝不会被人们所想到。”⁵⁴³这是一种令人震惊乃至革命性的主张，它只是表面上接近于基督教社会思想。基督徒也主张人必须用社会制度来约束人性中固有的罪恶，但基督教思想将这种心理上的洞察力加以道德化和神学化。反之，休谟的分析是冷静、世俗化和相对主义的。他探究的问题是，为什么不同的社会对乱伦作出不同的界定，为什么在雅典，叔父与侄女、同父异母或同母异父的兄弟姊妹之间都可以结婚，而在罗马就不行呢？“公共效用是所有这些变化的原因。”⁵⁴⁴不论是休谟探究的方式，还是他给出答案的本质，都打击了基督教的罪孽观和救赎观，使它们变得无关紧要，转而将性激情放进自然的领域里，交到科学的掌控之中。

3

启蒙哲人对激情作出彻底的重新评价，既表达了一种希望、一种预言，也是对流行的宗教虔

诚的批判，在某种程度上还是那个时代微妙变化的写照。启蒙运动为骄傲所作的辩护清楚地表明，人们普遍地、越来越强烈地对人类驾驭世界的能力感到自信；这种自信是勇气的重振在心理学和人类学上的体现。启蒙运动对情欲的辩护同样反映了一些变化，只是这些变化并非一目了然。在18世纪，性仍然是让人羞于启齿、讳莫如深之事，而且人们在这件事上往往口是心非，说一套做一套；大部分人，甚至大部分启蒙哲人，依然不愿从哲学层面探讨性行为。

因此，不出所料的是，在这个敏感问题上，18世纪文化向哲学家和历史学家呈现的是不完整的、混乱的和自相矛盾的画面。这是一个放浪形骸与循规蹈矩并存的时代，是一个欣喜若狂与愤世嫉俗交织的时代。妇女地位显著提高，婚姻忠诚也越来越受到重视，尤其是在布尔乔亚的圈子里。詹姆斯·博斯韦尔会在街边、墙角或是公园等任何一个找得到女人的地方与她们发生性关系，像他这样的年轻基督徒浪荡子为了满足欲望会把信仰的清规戒律抛到九霄云外，事后却会自恨自责。切斯特菲尔德伯爵的书信表明，贵族们依然像长久以来那样，完全是以一种功利的态度对待妇女，继续把女人当成玩弄和利用的对象，在对待女性上的粗俗与他们在其他事情上的高雅品味形成了鲜明的对比。卖淫猖獗而且是公开的——

这是下等人为上等人献上的又一个贡品，而卫道士们却在那里鼓吹理智的爱，鼓吹明理的成年人之间成熟冷静的情感要高于感情冲动的性吸引。

[545](#)一些人性化的规则将私下的放纵与公开场合的矜持区别开来。1755年，玛丽·沃特利·蒙塔古夫人 [546](#)告诉女儿布特夫人，虽然理查森的《克拉丽莎》让她感动得痛哭流涕，但整个来说此书“简直糟透了”。她写道，克拉丽莎“遵循一个准则，对她见到的每一个人都倾诉衷肠，却从来没有想过，在不完美的凡间，无花果叶对于我们的灵魂和我们的身体同等重要。把我们所思所想的一切和盘托出，这是很不得体的”。 [547](#)其他人则完全报以一种玩世不恭的态度：尚福 [548](#)把爱定义为“两张表皮的接触”，这大概要算这个世纪最著名的关于感官享受的格言，狄德罗此前就曾说过爱是“两副脏腑的短暂摩擦”，其他人肯定也早就说过类似的话。不过，这些格言尽管俯拾即是，却难以作出诠释：除了少数俗人之外，这些格言又证明了什么呢？同样，是什么使得莫扎特笔下的唐璜既是一个身不由己的浪荡子，生怕自己会阳 [549](#)

痿，同时又是一个勇敢的自由人，敢于公然蔑视压迫性的神祇？为什么启蒙时代会出现《范妮·希尔》——与哈特利《对人的观察》同出版于

1749年——以及其他一大批色情文学？这些作品不把法律和习俗放在眼里，甚至对高雅品味这个最大的暴君不屑一顾，鼓吹触犯禁忌的色情，无疑具有解放作用。但是，它们的风格单调拙劣，肆无忌惮地利用青春期的性幻想，情节千篇一律，缺乏现实性从而与真实的世界完全脱节，难免让人陷入因循守旧和情感淡漠，与其说是启蒙运动的盟友，不如说是敌人。

毫不奇怪，启蒙哲人发现很难在这座丛林中开辟出一条道路：通向真诚之路要穿越片面真理的沼泽。我认为这也解释了狄德罗何以如此夸张地崇拜格勒兹，这种崇拜长久以来一直让狄德罗的传记作者感到尴尬。我曾经在其他地方把感伤定义为把有价值的情感虚耗在无价值的事物上；[550](#)我们不妨也把它定义为试图用正派的外衣来掩饰低级趣味，也就是说，被主流道德规范所界定的低级趣味。格勒兹总是宣称，不论是大幅的叙事画还是单人肖像，他的画作符合道德准则，但他笔下的少女始终带有性暗示：她们几乎都是刚到适婚年龄的少女，身穿袒胸露肩的便服（*déshabillé*），两眼朝上，神态仿佛是被画家出其不意地捕捉到的似笑非笑的一瞬间，丰满的身体轮廓若隐若现。在格勒兹的画中，这样的少女有的正受到一只多情的小狗的袭击（他称之为

《忠诚》），有的只是坐着展示身体的细节（《天真》），有的则跪在床边、肌肤半裸（《晨祷》）。然而，狄德罗却认为格勒兹的作品感情饱满，富有生气，是一流的道德画家，甚而称其为“我的画家”。⁵⁵¹观察敏锐的狄德罗并非没有看出格勒兹作品里的色情意味，相反，他很欣赏这一点。格勒兹最著名的画作之一描绘了一个农夫收取女儿的订婚礼金的场景（《乡村定亲日》），狄德罗形容画中的少女是“一个迷人的尤物”，“非常漂亮”。虽然少女衣着朴素，胸部遮得严严实实，狄德罗却说：“我敢肯定那不是用什么东西托起来的，它们完全是自然地坚挺。”⁵⁵²狄德罗没有看出来的是，他的画家，一流的道德画家，其实是一个鬼鬼祟祟的春宫画家。

然而，虽然这种品味的倒退表明启蒙哲人尝试自由评价感官享受要付出代价，但他们面对的难题并没有他们的前辈那么棘手。正如启蒙哲人认识到的，所有的文明都面临着如何驾驭激情的难题，也都很难避免激情的破坏性后果，很难将激情引入有益的、被认可的活动。野蛮、原始和古代的文化都制订了精心设计的仪式、针对乱伦的详尽规则、可怕的神明惩罚，希望以此来控制和维持激情，缓和对激情的恐惧。希腊人不仅发明了很多东西，也最早开始理性思考感官享受的

地位。在柏拉图看来，作为灵魂的三个组成部分，理性、激情和欲望频繁发生冲突，但它们具有潜在的和谐性；在众多试图调和酒神与太阳神的尝试中，柏拉图的经典分析是最著名和最具独创性的。希腊的剧作家和哲学家不是没有人主张及时行乐，但大多数人还是提倡严于律己，甚至鼓吹禁欲主义：在酒神与太阳神的激战中，太阳神必然是最后的胜利者。他的和平条件是严苛的：通向幸福有两条途径，即出世与入世，古代思想家唯有选择出世。且不说希腊斯多葛派哲学家，即便是罗马的斯多葛派哲学家，他们虽然奉行世界主义，呼唤为公众服务，却始终在尘世的喧嚣中追求内心的超然。即使是伊壁鸠鲁学派，不论后人如何评价，也教导人们与其追求快乐，不如逃避痛苦。古人没有多大的选择余地：他们的哲学完全是对现实生活的反映。

然而，随着良知的成长和传播，随着中世纪和文艺复兴时期肆虐不已的暴力日渐消退，随着逐步构建起恣意的冲动行为的道德等价物——换言之，对欢乐的驯化，启蒙哲人着手创立一种入世哲学，一种充满激情的自然主义。历史辩证法让启蒙哲人面对一个表面上的悖论，实际上成为一个绝佳的契机：当良知的力量发展壮大，激情的危害就逐渐减小；当理想站稳脚跟，感官享受也不再那么臭名昭彰。西方文化发展出“超我”，

恰恰让更大的性自由成为可能。

作为现代异教徒，一些最敏锐的启蒙哲人抓住了这个机会，虽然他们并不总是全然坦荡和完全清晰的。如同政治、美学和一般道德领域一样，在感官生活方面，启蒙运动致力于调和礼节与自由，扩大人们对于不同行为的宽容，找到自然所蕴含的理性法则作为行为的指南。他们认为，没有自由的礼节是呆板的，没有礼节的自由是野蛮的。因此，启蒙哲人从双重意义上将性加以道德化，一方面赋予情欲以道德纯洁性，另一方面试图用情欲自身的内在逻辑来净化情欲。拉美特利把哲学的愉悦比作性快感，他谈及哲学“研究是一种崇高的感官享受”，暗示为了寻求哲学真理，有必要过一种纵情声色的生活。⁵⁵³吉本从来就不乏信手拈来的悖论，其中之一是“理智的酒色之徒”，这样的人“始终如一地尊重和坚守自然规定的适度界限”。⁵⁵⁴维兰德认为感官享受和理性在人性（Humanität）里合而为一，还自豪地指出《奥伯龙》是“他的心灵和头脑的共同产物”。⁵⁵⁵詹姆斯·博斯韦尔认为知性的特征在于“精力旺盛”；⁵⁵⁶威廉·葛德文⁵⁵⁷宣称：“激情非但不是与理性不相容的，反而与理性密不可分。”⁵⁵⁸虽然博斯韦尔的观点实属旧调重弹，而葛德文脱口而出的格言在解答一些问题的同时，

也回避了同样多的问题，但两人的态度都表明，寻欢作乐不仅普遍受到推崇，其本身也受到驯服。

狄德罗再一次充分地实现了这种双重过程。“脑与心是截然不同的器官，”他不无希冀地写道，“难道就没有某种环境能让我们把它们调和起来吗？”⁵⁵⁹狄德罗尝试将两者调和起来，他在《演员奇谈》中提出了一种主张，演技最精湛的演员每时每刻都清楚地知道自己正在做什么。“我主张，”他在给格里姆的信中写道，“感性造就平庸的演员；极端感性造就演技有限的演员；不动感情的冷静头脑造就伟大的演员。”⁵⁶⁰另一个调和方法是把性隐喻和性意象用于知性或道德行为，如此一来，狄德罗就赋予观念以激情，赋予情欲以地位。在《拉摩的侄儿》一开篇，“我”描述了自己的一个习惯，每天傍晚到王宫花园散步，让自己的灵魂彻底放纵

（libertinage），任由它追随第一个出现的或聪明或愚蠢的念头，就像“我们的那些放荡的青年追逐一个妓女”，又为了另一位而离开这一位：“我的思想，就是我的妓女。”⁵⁶¹同样，狄德罗从道德行为中获得的体验就像是经历了一次酣畅的性事。“看到公平的事情，”会让他心潮澎湃，他告诉索菲·沃兰，“我的心仿佛膨胀得超出了我的身

体，它仿佛在遨游，一种无以名状的美好而微妙的感觉贯通了全身；我会觉得呼吸困难；全身表面会兴奋得颤抖；颤抖首先表现在我的额头和头发，然后愉快赞美的表征会与这些兴奋表征在我的面部逐渐汇合，我的眼睛会满含泪水。”⁵⁶²这种感官上的斯多葛派信徒有高下之分，“鄙夷感官享乐之人，”他写道，“要么是说谎的伪君子，要么就是残疾之人。但是，一味沉溺酒色，对良善行为无动于衷之人则是卑贱的。”⁵⁶³至于狄德罗本人，通常能够很好地把情欲和伦理融为一体。

狄德罗的私密书信是这种实验性道德观的记录。他在给情妇的信中用最形象的语言来描绘性兴奋之乐：灼热的唇、怡人的颤抖、伴随满足感而来的泪如雨下。⁵⁶⁴但是，他也把爱情视为一种高贵的人类经验。“四年前，我觉得你很美，”他感情炽热地告诉索菲·沃兰，“如今，我觉得你的美更胜往昔。这就是坚贞不渝的魅力所在，是我们的一种最难得、最罕有的美德。”⁵⁶⁵爱情是狂热的，否则也就不成其为爱情。“爱情、友谊、宗教”乃是“生活中最激烈的狂热”。⁵⁶⁶这种把爱情与宗教相提并论，并给爱情冠以“狂热”之名——在启蒙哲人的用法里，狂热是一个贬义词——不仅令人震惊，也表明了狄德罗的焦虑。显

然，即便对于狄德罗而言，性满足并非至高的善，尽管自然划定的范围内的一切事物都是善的。对于狄德罗以及作为一个整体的启蒙运动而言，激情正在逐渐受到应有的肯定，但它们依然是棘手的问题。

四、想像的驰骋

1

1808年前后，在回顾历时一个多世纪的启蒙运动时，威廉·布莱克直指这场运动的一个最大的弱点：对待想像的态度。“伯克的‘论崇高与美’立足于牛顿与洛克的学说，”布莱克以其惯有的犀利写道，“而雷诺兹在‘演讲录’中的许多主张又是立足于此文。我很年轻时就读过伯克此文，还读了洛克关于人类理解和培根关于学术的促进的论著，我在每本书上都写下了自己的观点。重读这些观点，我发现它们与我对雷诺兹的‘演讲录’所作的批注极为相似。不论当时还是现在，我始终有耻辱和厌恶之感。它们嘲笑灵感和想像，灵感和想像过去是、现在依然是，而我希望永远是，我的根、我的永恒居所；我怎能任它遭受蔑视而不以藐视回报藐视？”他接着用不容置疑的口吻说道，“适度的热情是重中之重！培根的哲学已经毁了英国”，也毁了“艺术与科学”。 [567](#)

布莱克关于创造性想像在18世纪遭到挫败的论断，实际上暗示了三种情况：宗教没落了，艺术式微了，而造成这种可悲状态的根源在于新哲学，尤其是它的认识论和心理学。如果深入考察这个问题，布莱克当会惊讶地发现，他蔑视地看成是恶棍和破坏者的那些人，不会全然反对他列举的事实，不过他们很自然地会对这些证据作出大相径庭的诠释。所有的启蒙哲人当然都乐于相信宗教在他们的时代已经衰颓，相信是他们对谎言的攻击促成了这种可喜的变化。另外，有一些启蒙哲人，最突出的是伏尔泰，虽然他并非惟的一个，对诗歌在启蒙时代的衰落感到痛心。但是没有哪个启蒙哲人会承认诗歌的衰落是他们的想像哲学使然。他们坚信他们充分尊重了想像这一人类官能。

事实上，这种尊重还远远不够。布莱克以偏概全的评价同样是不恰当的。实际上，艺术与哲学、诗歌与心理学的关系远非泾渭分明的。并不是所有的乏味之人都是启蒙哲人，启蒙哲人也不个个都乏味。如果说启蒙哲人整体上喜欢事实胜过喜欢虚构，那18世纪的教徒倾向于站在他们这一边：18世纪是一个基督徒和异教徒同样感到乏味的时代，而且如我们所知，像启蒙哲人一样，受过良好教育的英国国教徒和罗马天主教徒也难以容忍狂热和哥特式审美观。例如，像达朗贝尔

一样，塞缪尔·约翰逊也鄙视“激情迸发”，“信马由缰的想像迸发”，或是“情感的疯狂蔓延”。⁵⁶⁸此外，如果说艺术家和作家认为，在18世纪，新古典主义探究的和17世纪新发掘出来的风格式微了，这种式微不能归咎于新兴的心理学学说。它们是艺术史上常见的又一轮盛衰循环而已。最后，把启蒙哲人称作全力以赴的诗歌拯救者当然言过其实，但把他们看成是诗歌的死敌同样也有失公允。伏尔泰、狄德罗、莱辛与维兰德试图让想像艺术摆脱枯燥乏味、因循守旧和陈词滥调的说教，这些人都是启蒙哲人。18世纪30年代，伏尔泰曾经感叹，新兴的科学和平实的哲学压倒了“情感、想像力和美惠三女神”，并且希望这只是转瞬即逝的风潮。⁵⁶⁹其他启蒙哲人与伏尔泰所见略同。

那个时代复杂的文化环境预示着启蒙哲人对想像所作的哲学分析的复杂性。启蒙哲人随意重弹柏拉图关于迷狂的诗人的老调⁵⁷⁰，不加批判地接受了认为凡是天才都有几分疯狂的老话。启蒙哲人不否认想像是创造性艺术家所能拥有的最宝贵的手段，这是一个他们没有特意去推翻的传统观念。沙夫茨伯里的作品在整个18世纪都引起了人们的共鸣，他认为艺术家是通过审美直觉来创造美，而艾迪生略微有点机械地主张，诗人“应

当像哲学家尽力培养自己的理解力那样，下功夫培养自己的想像力”。⁵⁷¹拉美特利更为热切地称赞了想像的激情。在一段出类拔萃的文字里，拉美特利将分析和情色合而为一，“心灵”及其所有的功能都可以归结于想像能力：“通过它，通过它惟妙惟肖的笔触，理性冷冰冰的骨骼有了栩栩如生的红润色彩；通过它，各门科学兴盛繁荣，艺术变得更加美丽，林涛声声，回响绵绵不绝，泉石呜咽，清风拂冈，一切无生命物体都有了生命。”事实上，“想像这个最贫乏的天赋，越使用便越饱满，越生长就越茁壮有力、广大和善于思考。最好的机能也需要这样使用”。⁵⁷²

拉美特利的隐喻华美异常，对于一个启蒙哲人来说尤其如此，但他关于疯狂的天才以及想像力功用的说法大多属于老生常谈，在当时最具学术性的学术著作中不难发现其踪迹。在启蒙哲人看来，这是一种正确的老生常谈。他们不但没有阻止，反而肯定心灵自由对于人生和艺术的作用。

启蒙人士异口同声地表达了对于想像的首肯，不过，对于想像的确切性质，他们的看法有分歧。极少数人认为它是创造性的，大多数人，洛克心理学的信徒，则认为它仅仅是建构性的。莱布尼茨——他的《人类理智新论》是对洛克学

说最犀利的批判，但此书直到1765年才问世，未能对德国之外的启蒙运动产生影响——曾经断言，所有的意识都是自发的和创造性的，知觉不是被动地接受，而是感知者捕捉、整理、重建，从而在某种意义上创造世界的行为。在这一点上，德国心理学家普遍追随莱布尼茨，他们认为感觉、观念、概念不只是重新整理外部力量通过感官提供的材料。约翰·尼古拉·特滕斯 [573](#)认为，创造性想像总是作出自己的贡献，“心理学家通常认为，诗歌创作只是对观念进行分析和综合，这些观念源于感知，然后在记忆中被回想起来”，但他们是错的，如果他们的这种观点正确，诗歌将“不过是物像的变换”。然而，这种解释将对弥尔顿或克洛普施托克这样的诗人作出不公正的评价，认为他们使用的意象不过是“感性观念的堆积”，事实上，这些意象只有通过设定“塑造性的想像”才能理解。 [574](#)

在法国，狄德罗基本上或者很可能完全不知道莱布尼茨的学说，却用类似方式分析了想像，认定想像是一种主动的、塑造性的特殊记忆。狄德罗像一个名副其实的洛克信徒那样宣称“想像并不能创造任何东西”，同时他又认为，普通的记忆只是“一个忠实的摹写者”，而想像却像“一个调色师”，想像“模仿、整理、联合、强调，让事

物变大或变小”。画家和诗人运用想像构建一个“内在模式”，再用作品把这种模式呈现出来，随即激发起受众的想像。⁵⁷⁵这个学说将天才观与想像观念巧妙地融为一体：天才就是创造性想像最旺盛、最运用自如的艺术家。

正如狄德罗尽责地告诉我们的，大部分启蒙哲人都认为想像不能创造任何东西，但是，他们仍然认为，激情自始至终是积极的。它能把各种知觉组合成不同寻常的复杂形象：长有独角的人马怪就是一个例证，如同能看见东西的盲人一样，这种神话生物成为18世纪心理学家深入探究的对象。艾迪生发表过一系列关于想像之乐的文章，这些著名文章在18世纪影响巨大，深刻影响了休谟、伏尔泰和康德；艾迪生歌颂想像，同时又明显带有洛克式的保留：“我们想像中的每一个形象最初都是通过视觉获得的；但我们具有保留、改变、调和那些业已获得的形象，使之成为最适于想像的不同画面和幻象的能力。”⁵⁷⁶想像的快乐十分巨大，而且变化无穷，艾迪生用了11期《旁观者》去列举这些乐趣，有时甚至兴奋得几乎忘掉了自己的基本哲学立场。想像是“诗歌的灵魂和最高境界”，实际上，它“蕴含某种创造，它赋予若干实际上并不存在的东西以生命，并把它们在读者的脑海中呈现出来”；⁵⁷⁷它“创造

了属于自己的新世界”。不过，艾迪生总能回归冷静，毕竟他是想通过训练读者的激情来教育读者：“一旦配备了特定的观念”，想像就能够“扩大、调和、改变它们”；⁵⁷⁸换言之，想像发挥作用的原料并非自己的创造。

大卫·休谟秉持大体上相同的立场，只是由于他对专门的哲学问题比艾迪生更感兴趣，因而态度相对温和一些。艾迪生赞美想像，休谟却觉得有必要区分想像的两种原则，一种是“恒常的、不可抗拒的、普遍的”，另一种是“变化的、脆弱的、不规则的”。前者是“我们一切思想和行动的基础”，它们是记忆、感官、因果推论和理解的基础，如果缺乏这种原则，“人性必然随即会毁坏和消灭”。相反，第二种原则“对人类并不是不可避免的，也不是必然的，甚至不是生活所需要的；正相反，我们只看到这种原则出现在脆弱的心灵中”；⁵⁷⁹这些原则是“我们思想的细微属性”，“愉快的想像”和“想像的浅薄的提示”“很多时候”会堕落成“疯狂或愚蠢”。对于生活和哲学家而言，清醒的想像是必不可少的，反之，沉溺于想像之中则是有害的：“最可以危害理性，并在哲学家中间引起最多错误的，莫过于想像的飞跃。”与艾迪生不同的是，不论将想像应用于哪一种活动，休谟始终不渝地坚持洛克的感觉主

义。想像将观念转化为印象，它“随心所欲地”“调换和改变”观念，而且能够“结合、混合和变更”观念，但想像不可能超越“最初的知觉”。⁵⁸⁰法国启蒙哲人也采取了相同的推理过程，最突出的是孔狄亚克和伏尔泰，而且如我们已经表明的，就连狄德罗也是如此；想像弥足珍贵，难以驾驭，变化无穷，看上去像是一个创造者，但它也只是看起来像；启蒙运动的主流观点是：想像只是建造者，不是神。

2

从浪漫主义者的角度来看，想像似乎是一种接受性的、本质上是被动的官能。启蒙哲人不这么看。正如他们并未因为相信人性划一，就看不到人类行为的巨大多样性，他们也不会因为想像有赖于既定的材料，就否认想像能以惊人的活力重塑这些材料。然而，不论启蒙哲人从工作中、从发挥想像上找到何种乐趣，浪漫主义者质疑启蒙运动的主流知识论、感觉主义以及心理学上的原子主义，并非全然是无的放矢；这种质疑的高潮，是柯勒律治尖刻地将原子主义称作“孔狄亚克和孔多塞的惊人幼稚”⁵⁸¹。事实上，启蒙哲人对于人类运用想像感到忧心忡忡，尤其是看到宗教人士运用想像的后果。在他们看来，基督教终究既是激情之敌，也是理性之敌；它既高估也低

估了激情和理性：它贬低骄傲和性这两种自然的激情，却又鼓励轻信和爱的奇迹等不幸的激情，它钳制人的批判活动，却又刺激人类理性中癌细胞的生长。启蒙哲人认为，在这种对人性 and 人类潜能的多重误解背后，基督教沉溺于想像之中，炮制出长久以来主宰了世界的弥天大谎。

1754年，尼古拉·特吕布莱 [582](#)神父用一个异乎寻常的预言表达了这种疑虑。“随着理性趋于完善，”他写道，“人们将越来越倾向于判断力而不是想像，如此一来，诗人将越来越得不到赏识。据说，最早的作家都是诗人，我对这个说法深信不疑，他们几乎不可能不是这样。最后一批作家会是哲学家。” [583](#)实际上，特吕布莱是在暗示，诗歌艺术是一门令人愉悦、富于教益的艺术，但是，只有当它是真诚的，只有当它用贴切的隽语、恰当的意象和明晰的比喻来描绘美德的祝福，来劝谕人们在人生的变幻无常中保持一份冷静时，它才是有教益的。诗歌也是一门撒谎的艺术，诚然，那是一些迷人的谎言，但谎言终究是谎言，正如很久以前柏拉图就认识到的，谎言是感人而危险的。大卫·休谟也说过，诗人“以撒谎为业，总是力求给予他们的虚构以一种真实的样子”。 [584](#)诗歌是真诚还是虚伪，取决于它是源于缜密的、清晰的、热情奔放的创作，还是源于

不切实际、想入非非的冥想，前者是最好的想像，后者是最坏的想像。

诗人炮制和传播的最危险的谎言是神话，也就是说，宗教，因为诗人给其他平淡无奇的谎言披上了令人愉悦、让人难忘的外衣。诗人的想像渲染了政客的政策和教士的迷信，随即又唤起了受众的想像。所谓狂热，就是挣脱了理性和礼仪约束的宗教情感的迸发，它备受鄙夷，是病态想像的产物，神学是病态想像的另一个产物。实际上，诗性心灵无非是宗教心灵，它的逻辑并非论证的逻辑，而是蛊惑的逻辑，这种逻辑认为美即是真，其证明是通过意象和隐喻而不是论证。因此，批判哲学家的任务就是要防止诗歌污染哲学，教会人们享受令人愉悦的虚构，而不是把它们当成真理。

一些浪漫主义者反对的正是这种把诗歌与哲学割裂开来的观点；我想，倘若启蒙哲人得知诺瓦利斯过甚其词地将诗歌奉为哲学之神，认为诗歌比历史还要真实，是智慧的最高形式，他们想必会惊骇不已，并视之为理所当然。雪莱宣称“诗人是不被承认的世界立法者”，也一定会让启蒙哲人震惊，认为这将招致灾难。启蒙哲人之中不乏诗人，他们愿意当立法者，只是他们不会认为自己凭借诗才就有资格当立法者。启蒙哲人

对于博学的诗人也并不陌生，毕竟，狄德罗曾告诉俄国的叶卡捷琳娜，伏尔泰之所以是一个好诗人，恰恰是因为他学识渊博。⁵⁸⁵但在启蒙哲人看来，诗人，至少是基督教时代的诗人，满脑子错误知识：但丁和弥尔顿就是两个出色的样本，他们都是博学的神话制造者、神话贩子。由于批判心灵的使命在于揭穿谎言、颠覆神话，消除迷信的危险，所以诗性思维，而不是诗歌本身，便成为启蒙哲人最猛烈攻击的靶子。为了论战，他们难免会把事情简单化——过于简单了：诗歌被说成是不受约束的想像的产物，它创造了神话；散文则被说成是缜密的理解力的产物，它通向真理。不论事实表明布莱克对启蒙运动心理学的非难多么过分和偏颇，但他道破了启蒙哲人在想像问题上的某种矛盾心理。今天看来，尽管这种心理学极大地促进了关于人的研究和科学的进步，但是对当时的艺术也确实没有什么帮助。

第五章 艺术的解放：“过去”的负担

一、艺术与启蒙

启蒙运动没有一种特定的独特艺术风格。18世纪的艺术有着异彩纷呈的品味、技巧和主题，审美观念和审美理想出现变革，而且与传统和异域风格相交汇，孕育出混合型或全新的风格。18世纪50年代初，贺加斯写道：“如今，人们追求多样性。”⁵⁸⁶风格交融的范围从晚期巴洛克到新生的浪漫主义，每一种风格都带有原生地的特色，不同的艺术门类、不同的时间又有所不同。中产阶级情操生活的入侵、中国风和哥特风格的流行，新古典主义的一再复兴，每一次复兴都因诉诸的原型不同而呈现出不同的特性，所有这些都进一步丰富了这个时代的风格。但是，这些风格全都不是启蒙运动自己培育的独有风格。

像那个时代的品味一样，启蒙哲人的品味也纷纭不一。伏尔泰欣赏拉辛、讨厌理查森；狄德罗既崇拜拉辛和理查森，也敬仰伏尔泰；莱辛试图摆脱拉辛和伏尔泰的影响，却自始至终欣赏狄德罗。莱辛和狄德罗的戏剧属于那个时代的自然主义风格，伏尔泰却坚持用17世纪的新古典风格

来创作悲剧。休谟和杰斐逊的品味都属于成熟的、虽然难免有些陈旧的新古典主义；但杰斐逊把“莪相”⁵⁸⁷誉为伟大诗人，休谟却揭露《莪相集》是伪作。像启蒙运动时期绝大多数人那样，康德喜爱古典拉丁文学和亚历山大·蒲柏的作品，却认为音乐烦人而绘画乏味，他家里惟一的一幅画是卢梭的版画肖像。从新古典主义、洛可可风格、自然主义，到对艺术漠不关心，甚至像卢梭那样对艺术抱有一种斯巴达式的怀疑，这些都是启蒙哲人的审美立场，也都与启蒙哲学并行不悖。

启蒙哲人在审美喜好上各持己见，不喜欢的东西却只有一个：哥特风格。即便是这一点，他们也与其他有教养的同时代人没有什么明显的不同。莱辛和温克尔曼、孟德斯鸠和杜尔哥，休谟和卢梭，都厌恶哥特风格，认为这种风格无序、多变、造作、繁细、僵硬、粗俗、阴暗和野蛮。狄德罗见识过一些最杰出的哥特作品，却反问道：“看过一幅拉斐尔的作品后，谁还会去欣赏哥特风格的挂毯？”⁵⁸⁸早在半个世纪前，艾迪生就在《旁观者》上把“哥特风格”当作一个被滥用的泛称，意指“无品味”。他区分了古代作家和次要作家，前者“雄伟古朴”，具有“神灵般的力量”，后者不得不“苦苦搜寻异国的饰品”：“哥特

诗歌”。⁵⁸⁹因此，在18世纪初，厌恶哥特风格并不是激进派的标志，有人将“哥特风格”与基督教挂起钩来，也有人不这么认为，但两种人同样不喜欢它。更有甚者，启蒙哲人自始至终拒斥哥特风格，最终让他们相当尴尬地落入了一种极端保守的立场：18世纪中叶，历史意识逐步觉醒，而且出现了在陌生事物中发现美的新意愿，托马斯·沃顿和托马斯·珀西⁵⁹⁰让中世纪浪漫文学重新受到重视，贺拉斯·沃波尔在英国，雅克·热尔曼·苏夫洛在法国，以及稍晚些时候歌德和赫尔德在德国，也都扭转了对于哥特风格的流行评价。启蒙哲人从未能看到哥特风格新辩护人所看到的東西：轻盈、大胆、创造性以及隐藏在奇异外表下的美妙秩序。因此，颇为讽刺的是，启蒙哲人的哲学激进主义反而让他们落入了审美保守主义的窠臼。他们没有想过，人们可能既欣赏基督教艺术，又不向基督教神话低头。由此可见，启蒙运动固执地厌恶哥特风格，反映的是教条主义对审美品味的不良影响，而不是艺术与启蒙的关系。

当然，启蒙运动与艺术之间的交流是频繁的、畅通无阻的。为了落实他们的行动纲领，启蒙哲人毫不迟疑地把虚构作品作为手段：伏尔泰的《穆罕默德》、莱辛的《智者纳坦》都是用戏剧来渲染宗教狂热的可怕，提倡宽容精神。维兰

德和狄德罗写的故事和小说不仅是展现，更是率直地提倡异教情欲观。反之，艺术家也用自己的作品来呼应开明思想。亨德尔从事音乐创作时表现出世俗艺人的自信，他像所有启蒙哲人一样远离宗教，喜欢异教题材而不是基督教题材，世俗题材而不是宗教题材。格鲁克以理性和自然的名义对歌剧进行革新，莫扎特则用音乐来表现共济会的观念，姑且不论他真正的宗教信仰为何。贺加斯反对卫斯理公会教徒的宗教狂热，赞同霍德利主教的辉格派圣公会教义，用著名的铜板组画宣扬勤劳、冷静、人道等开明价值观。雅努斯·齐克⁵⁹¹用复杂的寓言画赞美“牛顿对光学的贡献”，从而讴歌了现代科学。为了“驱逐有害的粗俗信仰”，戈雅创作了《狂想曲》，他是个理性主义者，认为伏尔泰堪称不朽。⁵⁹²这些艺术家都不是启蒙哲人，但都从当时流行的开明思想里学到很多东西。

启蒙与艺术的相互影响是显而易见的：启蒙哲人秉承了一个古老的传统，把艺术看成是道德和文明教化的力量。另一方面，18世纪艺术家绝不是遁世者或目不识丁的艺人，他们生活在这个世界上，当中的许多人必定会认同世间流行的进步观念。当然，许多艺术家抱有其他的、不那么革命性的观念：有亨德尔这样的自然神论者，就

会有巴赫那样的虔诚信徒；贺加斯始终不渝地启迪民众，弗拉戈纳尔和布歇⁵⁹³显然认为自己没有义务去净化同时代人的道德。

尽管如此，一种十分肤浅的观点是把洛可可风格视为“自由”，把奏鸣曲视为“理性”，但将启蒙哲人的观念与艺术家的作品相提并论，暗示着一种新的倾向。艺术与启蒙联系密切，而启蒙对艺术有巨大的影响。如同这个世纪的文明和哲学一样，18世纪的艺术家、艺术批评和艺术理论承受了巨大压力，都在探求自我意识，寻找新的立足点。正是在这个世纪，哲学家第一次真正系统地探究艺术哲学；“美学”一词就是在启蒙时代随着鲍姆加登⁵⁹⁴的著作而出现的。正是在这个世纪，虽然笼罩在16、17世纪大师的身影之下，人们觉得还是有必要去质疑自己敬仰的对象。基督教历来是戏剧、绘画和诗歌的沃土，此时却显得没有从前那么可信和可靠。相互冲突的艺术界限之分和新体裁的出现，动摇了诗歌、戏剧、绘画、雕塑、建筑的既有分类。人们对于艺术创造和艺术品味背后的心理产生了新兴趣，这种兴趣与美的传统标准直接对立。换言之，新古典主义艺术准则受到了全面攻击。新古典主义主张，艺术应该是科学、道德、有序、优雅的，能够形成客观的评价标准，能够对公众起到寓教于乐的作

用。它要求严格划分艺术门类；要求戏剧的时间、地点、情节三者保持一致性；要求绘画严格分级，历史画最高、静物画最低；要求艺术家去芜存菁地效法自然。这些艺术理想始终不乏支持者，甚至反对者也对它们心存敬意。但是，按照新哲学的观点，新古典主义至少也要自我厘清和重新定义。像其他思想领域一样，这个时代的美学也有必要正视自己，调和保全的愿望与自主的愿望，调和自由与规训。“哲学精神在我们这个时代取得了长足的进步，”阿尔加罗蒂在1756年评论说，“业已渗透到所有的知识领域，在某种程度上成为各门艺术的评判者。”⁵⁹⁵艺术提出了关于自身的紧迫问题，用批判的目光审视一切，开始形成合乎情理的自我评价，在启蒙运动的陪伴下迈向启蒙。

二、赞助人与公众

1

启蒙运动的艺术观并非闭门造车、抽象思考的结果，而是来源于社会冲突和社会变迁。艺术家力求改变听命于人的地位，美学家力求建构起现代艺术哲学，这两种努力的相互影响往往是模糊而出人意料的。例如，像伏尔泰这样风格保守的剧作家，却有提高文人地位的激进计划，相

反，海顿 [596](#) 这样锐意创新的作曲家却日益温顺地听命于贵族赞助人，但是，两者之间的相互影响不仅真实存在，而且意义重大。

这种社会理想与哲学探索的互动关系，最雄辩的见证者大概要算雕塑家法尔科内；他是狄德罗的多年好友，他比任何一位艺术家更积极地投身于争取新尊严、反对旧理论的运动。在所有为启蒙事业效力的人当中，法尔科内是最难相处的，但他的坏脾气不只是神经官能症使然，同样也反映了18世纪艺术家饱经挫折。

因此，如果说法尔科内树敌太多，那么他视之为敌的人大多就是艺术之敌：假内行、自以为是票友和鉴赏家，还有崇古狂

（anticomaniacs）。他的著述和活动看上去就像是在逐一批驳这些人。法尔科内功成名就，又深受法国和俄国皇室的青睐，但他喜欢招摇地、一本正经地标榜自己出身低微，炫耀来之不易的学识以及哲学家朋友，仿佛是要以此证明如果连他都可以成为博学的艺术家，那任何人都能做到。艺术家的学识独树一帜，他强调，艺术家不是一般意义上的学者，而是一种特殊的学者。在艰难的学习阶段，他博采众长，掌握了乐善好施的圈外人无法一窥门径的各种晦涩难解的知识，艺术家由此可以不听富人发号施令，不致成为受过良

好教育者的笑柄。正因为这样，当有人胆敢主张古罗马人推崇艺术品而藐视艺术家时，法尔科内直斥对方“傲慢而又迂腐”，简直“不值一顾”。他反驳说，古罗马人作为开化的民族，当然是既尊崇艺术家又推崇艺术品的。

让法尔科内大失所望的是，有些文人，他的潜在盟友，沾沾自喜于自身有所改善的地位，不仅不肯与他人分享，反而无情地奚落画家和雕塑家的无知。此外，富有的艺术票友始终把艺术家看成是卑下的手艺人，认为他们可以决定艺术家的命运，指定艺术家的题材，用钱就能买动艺术家。法尔科内驳斥道，艺术家绝非为钱卖命、机械工作的工匠，而是为乐趣和荣耀而工作的文明人。为了申明立场，法尔科内有时会做出一些惊人之举：一次，俄国人请他为彼得大帝塑像，给了他一些初步的设计方案，但法尔科内甘冒失去合约的风险，坚持要完全的行动自由，并表示这种自由是绝不可少的。他最终获得了这份合约，俄国人愿意提供40万里弗的酬劳，他却表示自己只要这个数额的一半。[597](#)

法尔科内认为，现代艺术家与现代艺术的死敌是“崇古狂”，他们比无知的票友和自私的文人（littérateur）更恶劣。在这一点上，法尔科内让艺术的政治与艺术哲学携起手来了。法尔科内描

绘了一幅崇古狂的粗鄙形象，这些闲人是有钱的票友，愚蠢而又自大，从意大利买回少量古代雕塑或是古代庙宇里价值不菲的绘画，急欲用这些收藏把对手比下去。他们想方设法要把现代艺术贬得一文不值，结果却适得其反，人们鄙夷他们所膜拜的古风。“现代艺术家之所以反对研究古代遗物，”狄德罗声援法尔科内说，“是因为它是由票友鼓吹的。”⁵⁹⁸与之形成鲜明对比的是，法尔科内以个人方式展开了“古今之争”，宣称有权像自由人那样选择崇拜的对象：“要我下跪可以，但我要先把偶像检查一遍。”无疑，有些古代雕塑值得称道，但大部分古代艺术要比最优秀的现代艺术逊色：“我们应该感激希腊人留下的许多杰作，”他写道，“但许多愚蠢的事情也是拜希腊人所赐。”“崇古狂”却看不到这些蠢事

（sottises），看不到古代艺术的缺陷——它们大多不具备多样性、庄严、和谐、优雅、悟性、正确的比例和透视——反而把一些错误的标准强加给现代艺术家，摧残他们的创造力。⁵⁹⁹

即便是支持法尔科内事业的启蒙哲人，也不认为单凭鼓动性言论就可以摆脱听命于人的地位、甩掉“过去”的负担。然而，启蒙哲人当中不乏艺术家和艺术家的朋友，他们基本上与法尔科内同属一个阵营：对于一个不问出身、唯才是举

的开放社会的理想而言，艺术家的尊严和艺术创作的自由是一个试金石。这也解释了为什么伏尔泰会为他从前的情妇阿德里安娜·勒库夫勒⁶⁰⁰撰写情绪激昂的悼词。勒库夫勒是法国著名的悲剧女演员，1730年去世时还很年轻，由于是个女演员，教会当局拒绝为她举行临终圣礼，并把她葬在不洁的地方。伏尔泰在她死后执意出版的诗篇和写给朋友们的信都极富政治意义：“人若有才华，在伦敦会被视为伟人”，在法国却备受轻视。在英国，女演员“奥德菲尔德小姐”被葬于威斯敏斯特大教堂，阿德里安娜·勒库夫勒本可以葬在“智者、国王和英雄中间”，但在法国，她的“遗体被扔到阴沟里”。⁶⁰¹伏尔泰从这种对比中得出了一个最大可能的结论：英国是自由之邦，法国是奴役之地；英国人敢作敢为，法国人则是迷信的牺牲品。虽然这份悼词掺杂了个人情感，而且带有意气用事的成分，但伏尔泰的愤怒仍然揭示了艺术、艺术家与启蒙运动之间的密切关系。

不过，这个事件与其说是未来的预兆，不如说是过去的残迹。就像18世纪的文人一样，18世纪的艺术家人也经历了重振勇气的过程，大体上说，艺术家重拾勇气的力度是前所未有的。⁶⁰²之所以要加上“大体上说”这个限定语，是因为艺术家和作家虽然是朝着同一个方向、同一个目标奋

斗，艺术家们却远没有作家们那么坚定。亚历山大·蒲柏和塞缪尔·约翰逊的独立宣言像革命宣言般铿锵有力；在艺术界，有更多的艺术家宣布独立，态度却没有那么坚决。此外，有些艺术家宁愿依附，也不愿自主。

艺术家的社会解放滥觞于文艺复兴，17世纪的艺术家推动了这种解放，但直到18世纪，这场发端于16世纪初意大利城市的社会革命才发展成一股势不可挡的潮流。文艺复兴时代的艺术家复兴了古人关于创作过程的神性迷狂 [603](#)和特权地位的观念。他们要求尊重艺术家的个性，而且把这种尊重定义为尊重艺术家的创作天赋、经济需要和怪癖；16世纪晚期，有人抱怨说，有些画家并非天性如此，却硬装出忧郁和古怪的样子，只是因为这是盛行的艺术家做派。米开朗基罗与赞助人、教皇尤利乌斯二世之间的斗争乃是史诗般的巨人之争；17世纪，贝尔尼尼 [604](#)对位高权重的赞助人不假辞色，在一个较低的层次上重现了米开朗基罗的成就，而萨尔瓦多·罗萨 [605](#)也坚持不懈地运用敏锐的天赋，他宣称自己作画只为自我满足，只有在有创作冲动时才会提笔作画，这是一种18世纪晚期艺术家才会有的口吻。17世纪初开始，艺术家力图站稳脚跟；他们展出作品，以吸引公众注意到他们的特殊才华；组织学院，摆脱

中世纪行会的束缚；提高作品的价格，提升他们的社会地位，印证他们从事的是“自由艺术”。这些努力时断时续，成效有限。对于普普通通的艺术家的而言，非凡的米开朗基罗以及只比他稍逊一筹的贝尔尼尼传奇般的成就没有多大的借鉴意义：他们如此超凡绝伦，凡人难以望其项背。鲁本斯也是这样一个天之骄子，他有着惊人的旺盛精力而且多才多艺，兼画家、外交家、人文主义者和企业家于一身，更像是一股自然力量而非可以效法的榜样。罗萨虽然直言不讳地急于捍卫艺术独立，但他始终是单打独斗，而且被公认是一个古怪的圈外人，因而他的努力没有产生多大的影响，也没有嫡系的接班人。展览会少之又少，且缺乏组织，通常是为了庆祝圣徒纪念日或是当地的历史事件，而不是因为推崇艺术家。艺术经纪人多半会剥削底层艺术家。只要一有机会，也就是说，找到一个赞助人，任何一个有前途的画家或雕塑家就会立刻甩掉经纪人，而且再也不回头。17世纪50年代，法国的皇家绘画雕塑学院虽然组织良好，有慷慨的捐赠和高层的庇护，但也不过是用一种新的奴役取代了旧的奴役；巴黎美术学院凭借皇室权威打破了排外的行会的束缚，却建立起入选学院的艺术家的垄断，把学生训练成同一种风格，即宫廷认可的风格，并把艺术家与绝对主义绑在一起。“16世纪意大利文艺的斗

争口号是尊严与自由，”尼古拉斯·佩夫斯纳写道，“如今则是尊严与效忠。”⁶⁰⁶要争取自由，光靠学院是不够的，还需要理想和环境的转变，部分是由于启蒙运动的努力，启蒙时代实现了这种转变。

2

在18世纪，如同艺术家与观念的关系一样，艺术家与公众之间也有着形形色色的关系。这种关系不仅同时取决于潜在顾客的经济实力、主流的社会态度、变幻莫测的品味以及审查官的效率，还取决于艺术家从事的是哪种艺术门类：就某种意义来说，地位低下的风俗画画家和在小店铺里制作家具的工匠，要比教堂建筑师或是雄心勃勃的壁画家自由，后者必须争取大订单，而且常常会被一个顾客困住许多年。不过，自由也不是有百利而无一害的。早在一个世纪之前，荷兰画家就痛苦地发现，如果没有固定的赞助人，画家通常只能与肆无忌惮的经纪人签约，不必看一个人的眼色，意味着要看很多人的眼色。众所周知的是，扬·斯蒂恩⁶⁰⁷不得不靠经营客栈为生；霍贝玛⁶⁰⁸有稳定的收入，靠的是花钱买下了当地的葡萄酒税垄断权；只有当画风符合富裕市民的品味，伦勃朗才获得成功，而当他的画风进入辉

煌夺目的最后阶段，便只能眼看着大订单落到一些小画家手里，而他最后破产了。更有甚者，市场动向要比一位爱好艺术的红衣主教的趣味更加变幻莫测。理查德·米德医生是伦敦公众卫生事业的先驱，也是18世纪最慷慨和最具慧眼的中产阶级赞助人之一，他收藏了为数可观的伦勃朗、1普桑和提香的作品；1719年华托在英国期间，米德委托华托绘制了两幅作品。1754年，米德医生去世，藏品出售，卡洛·马拉蒂的一幅历史画卖了183英镑，华托的两幅作品由市政官贝克福德 [609](#) 分别以41英镑和52英镑10便士购得。人们通常认为市场的自由运作有利于增加艺术家的收入、提升大众的品味，事实恐怕并非如此。

自由总是蕴含着风险，屈从却往往能带来好处。赞助人也并非个个都是暴君，赞助人体制也未尝没有转圜的余地。教皇、公爵、宗教修会、有钱的票友通常付给艺术家丰厚的酬劳，而且往往、虽然并非总是给予艺术家适度的行动自由。此外，一个品味高雅、财力雄厚的赞助人能发起一场美学变革：他在很大程度上冒得起这个险。18世纪的英国建筑大概更多要归功于伯灵顿勋爵 [610](#) 对帕拉第奥风格的富于感染力的热情，而不是归功于投机的建筑商，18世纪60年代之后，后者在各大城市匆匆建造了许多房子，他们意在赚取

眼前的利润而不是在建筑史上留名。

因此，毫不奇怪，赞助人制度能够延续到18世纪，而且不乏直言不讳的维护者。在其漫长和多产的一生中，乔巴蒂斯塔·提埃波罗 ⁶¹¹一直效力于显贵的赞助人，其中包括法兰克尼亚的采邑主教和西班牙国王，他的大订单都是旷日持久的项目：他花了三年时间装潢符腾堡的主教宫殿，又花了八年为查理三世在马德里的宫殿绘制壁画。亨德尔是从汉诺威君主艺术品味中获益的少数艺术家之一。弗朗茨·约瑟夫·海顿则像一匹备受喜爱的马一样，由一个埃斯泰哈齐亲王转手到另一位埃斯泰哈齐亲王。

他一生中大多数时间都是快乐和多产的，直到他第一次造访伦敦，成为一个自由人和社交名流，其他的生活方式展现在他的面前：“拥有一些自由是多么美妙的事情！”他在1791年发自英国的信中写道，“我有一位仁厚的亲王，但有时却不得不仰仗一些卑下的心灵。我时常渴望获得解脱，如今我在某种程度上解脱了……意识到自己不再是个奴隶，让我所有的辛劳变得甘甜。”⁶¹²但是，谦恭的习惯积重难返，虽然海顿本可以在伦敦安顿下来，他却选择回到主人身边。

奴役与自由之间很难划出一条清晰的界线，

也不可能搞清楚哪种环境有助于艺术家的事业，同样，要将赞助人与顾客清楚分开也是不可能的。赞助人是形形色色的：既有国王、廷臣、主教，也有投机商；既有本地的贵族，也有远道而来的英国人；既有通过施加精神压力要求艺术家效忠的宗教机构，也有完全用钱来诱惑艺术家的个人；⁶¹³既有独霸一个艺术家很多年的专横权贵，也有财力稍逊的票友，他们本身只有能力委托少量作品，但通过把艺术家介绍给亲朋好友的方式，来对艺术家保持微弱的控制。这也不单纯是社会地位或阶级的问题：虽然中产阶级艺术爱好者在18世纪的绘画和戏剧领域扮演了越来越主导的角色，但这种角色并非新生事物，也不具有排他性。早在16世纪的佛罗伦萨和17世纪的巴黎，富裕的平民就已经开始购买绘画和雕塑，委托建造房屋；而在启蒙时代，教士和贵族跟商人或医生在同一个市场竞逐同一件作品。18世纪的新变化，不在于赞助人被公众取代、贵族主顾被中产阶级顾客取代，而在于富有而贪婪的票友交游越来越广泛，在于艺术家终于确立起有别于工匠的地位，在于艺术家展示作品的机会大大增加了：展出地点包括少数向公众开放的私人宅邸、略具雏形的博物馆、法国和英国美术学院举办的展览。此外，伴随着公众规模的扩大，艺术家的社会曝光度增加，地位也随之改善。1750年，罗

马美术学院明文规定，艺术家不受任何行会辖制，因为他们的工作属于“自由艺术”（artes liberales）。⁶¹⁴数年后，梵蒂冈高级教士和赞助人安德烈·麦莫在一份私人备忘录中提醒说，画家有异于常人，必须使之摆脱所有的屈从地位：“正确的做法是，绘画想像力得到自由而高贵的发挥；美术天赋不应受到任何束缚。这也就是为什么它们会被称作自由艺术。”⁶¹⁵这是一种新的声音，而且很快就成为主流的声音。不论艺术家倾向于哪一种生活方式——在启蒙时代艺术家和从前一样有着多种多样的倾向——18世纪的现实趋势是指向独立的，这种趋势有些模糊不清，但足够明显。对于作家们而言，自由的好处几乎是不言而喻的；反之，许多画家、雕塑家和建筑家是被迫卷入现代性领域的。

三、“过去”的负担

1

现代性的楷模是英国。这部分是启蒙哲人理想化的结果，部分是现实；英国是第一个举办公众音乐会和第一个向肖像画家授予爵士爵位的国家。毕竟，英国在对待女演员上的宽容大度让伏尔泰为自己的祖国感到羞愧；英国对音乐家的崇

拜也让海顿看到了奴役之外的生活方式。

英国人对艺术的开放态度由来已久。许多个世纪以来，英国人一直自由地引进艺术风格 and 艺术家，吸收他们所借鉴的风格，奖赏他们所欣赏的艺术家。这种长处乃是源于需要：在整个17世纪，英国始终没有足够有天赋或是流行的音乐家和雕塑家来满足国内的需要。不过，英国人极为巧妙地改造了异国风格，所以，过了一段时间之后，他们普遍把这些风格看作是典型的英国风格，并且引以为豪。雷恩和范布勒把欧洲大陆巴洛克建筑风格改造为英国巴洛克风格；詹姆斯·桑希尔 [616](#) 爵士庆祝光荣革命的雄伟壁画借鉴了法国和意大利技法。

英国引入外国艺术家的力度不亚于对外国风格的移植。凡·戴克生于安特卫普，在意大利学艺，1632年起定居英国，后来被册封为爵士；不久后，荷兰画家彼得·范·德尔费斯在英国摇身一变，拥有了一个新名字和新头衔——彼得·莱利爵士；德国肖像画家戈特弗里德·科尼勒效法德尔费斯的做法，成为戈弗雷·内勒 [617](#) 爵士，权力和荣誉皆不在德尔费斯之下。此外，其他很多人也在英国定居并发财致富，其中既有画家，也不乏雕塑家、音乐家和建筑师。

从18世纪初开始，随着本土人才的涌现以及人们越来越乐于雇佣本国建筑师，这种开放态度的本质发生了改变，但并未就此消失。外国人依然前来英国寻求发展，他们不仅名利双收，而且变得比英国人更英国人：乔治·弗里德里希·亨德尔从未对移居英国感到后悔；当时英国最重要的雕塑家全都出生在海外，他们为杰出科学家和诗人所作的胸像散布于大学校园和威斯敏斯特大教堂。舍马克尔和赖斯布拉克都来自安特卫普；著名的鲁比亚克则来自里昂，他曾为三一学院创作了牛顿塑像。此外，英国人还通过游历或是研究外国艺术品，来学习未能从他们所欢迎和同化的外国人那里学到的东西。庚斯博罗是地道的英国本土画家，却深受法国雕刻师格拉沃洛的影响，以及来自雷斯达尔 [618](#)的风景画和凡·戴克的肖像画的影响。雷诺兹在意大利逗留了三年时间，对于他的艺术旨趣的形成起到了决定性作用。伯灵顿勋爵典雅的建筑设计，在许多年里一直是英国建筑的主流，这种风格不仅是向古罗马建筑和英国天才伊尼戈·琼斯 [619](#)致敬，也受益于绝妙的帕拉第奥风格别墅：伯灵顿的英国帕拉第奥式建筑既是英国风格，也是帕拉第奥风格。虽然屡有排外言论的贺加斯极力否认，但他大获成功的人物风俗画借鉴了荷兰风俗画。英国的人才需要异国灵感，也被异国灵感所滋润。“英国人也许是伟

大的哲学家，”大卫·休谟表现出苏格兰人的超然和启蒙哲人的世界主义，“意大利人是更好的画家和音乐家，罗马人是更好的演说家，只有法国人是除希腊人之外，惟一同时是哲学家、诗人、演说家、史学家、建筑家、雕塑家和音乐家的民族。” [620](#)

休谟的这番言论发表于1742年，如同英国人借鉴和吸收外来艺术一样，休谟明智的大度不是落后的象征，而是自信的标志。在这个世纪之初，这种自信尚未确立起来，也没有经过考验，英国作家觉得有必要用某种不大现实的豪言壮语夸耀英国的自由和所谓的艺术上的卓越。1710年，沙夫茨伯里勋爵不承认法国这个“轻浮的邻国”有“高尚的悲剧精神”，他无视所有的证据，坚持认为这种精神“几乎无法在缺乏自由精神的地方存活下来”。反之，在英国，虽然缪斯依然“在摇篮里牙牙学语”，但注定将在艺术上大放异彩，因为英国进行了光荣革命，巩固了“迄今为止岌岌可危的自由”。 [621](#)两年后，《旁观者》极端自大地表示：“世上没有哪个民族（像英国人这样）从自己、朋友或亲属的画像中获得那么大的快乐。”在同一时期的其他国家，也能听到类似的吹嘘或抱怨，但除此之外，《旁观者》还宣称：“没有哪个地方的人像画能跟英国媲美。”这

似乎是因为“在英国，美丽和高贵的面孔比比皆是”，因为“英吉利民族提供了”“勇气、财富和慷慨”。⁶²²伏尔泰等欧洲大陆启蒙哲人，不论从政策上，还是从信念上都是亲英派，而且倾向于迁就英国人的这种自负，虽然这种迁就只是为了推动他们自己国家改善艺术家的命运。但是，到18世纪40年代，当大卫·休谟再度审视这个问题之际，这种文化沙文主义已大为消退，只有像贺加斯这样好斗的爱国者还在鼓吹。休谟不仅坦承外国人在艺术上胜过英国人（这已经相当令人不安了），还认为卓越的艺术往往产生于不自由的国度（这就更令人恼火了）。他写道，现代法国“几乎从未享有任何法定的自由，但艺术和科学发展得近乎完善，不逊于任何国家”。同样，现代罗马“虽然呻吟于暴政和教士的暴虐之下，但雕塑、绘画、音乐以及诗歌等美好的艺术都发展到了完美境界”，而佛罗伦萨“艺术和科学的重大进展，是在美第奇家族篡权而丧失自由之后”。⁶²³休谟的坦率表明，英国人不再需要自吹自擂。历经一个世纪的动荡之后，他们的国家最终享有了政治稳定、宗教和平、国际安全 and 经济扩张。英国的寡头统治阶层是一个由贵族、乡绅和少数大商人组成的松散联盟，他们的权力基础建立在土地上，把持了地方和国家政治命脉；如今，他们发现他们可以把注意力转向一些和平的

追求上：他们建造宏伟的宅邸，并且装潢得富丽堂皇。这种祥和之风的最大功臣莫过于罗伯特·沃波尔爵士，他本人就是一个品味高雅、出手阔绰和漫无止境的收藏家；他收藏的提香、伦勃朗和普桑的作品堪与伦敦的米德医生媲美。

这个寡头阶层极为富有，愿意把财富花在宅邸、庭园、绘画和雕塑上，因而成为艺术品味的引导者，进而促成了一场文化变革，这场变革与其说是刻意推动的，不如说是被默认的。宫廷对艺术的影响力显著衰落，这主要是因为英国王室对艺术漠不关心。即使国王没有说过“我讨厌挥画和斯歌”⁶²⁴——有人说这话是乔治一世说的，有人认为是乔治二世说的——但两位乔治国王的做派基本上验证了这句话。艺术家们倒没有与朝廷断绝关系：1751年3月20日，威尔士亲王弗雷德里克去世，雷诺兹以一种问心无愧的自负口吻写道，他“极为痛苦”，因为这位“鲸鱼亲王”⁶²⁵“本来肯定会成为画家的大赞助人”。⁶²⁶1768年，乔治三世批准皇家美术学院冠以“皇家”之名，并捐赠了5000英镑，学院的第一任院长雷诺兹既没有骄傲到也没有愚蠢到拒绝这笔馈赠。

但是，不论王室的庇护能够带来多大的声望，它也不再是不可或缺的了；对于艺术家来说，寡头统治阶层的赞助才是必不可少的。以18

世纪的标准衡量，这个阶层非常开明，几乎称得上民主，艺术家通往独立的道路畅通无阻。在一个既没有博物馆也没有公共画廊的时代，米德医生向初学者开放自己的绝妙收藏，慷慨地款待来访的艺术家，包括外国艺术家。伯灵顿勋爵既是慷慨大方的赞助人，又平等对待他所欣赏的艺术家：他在第一次游历意大利时遇见了威廉·肯特⁶²⁷，肯特日后从一个平庸的画家转变为一名杰出的建筑师，成为伯灵顿的密友，尽管肯特出身寒微，教育程度有限而且对长辈放肆无礼。诚然，切斯特菲尔德勋爵批评伯灵顿“对于建筑的细节和机械部分太过了解”无异于自贬身价，⁶²⁸但切斯特菲尔德只是个假内行。

在这种新氛围中，艺术家很快就学会从容而自尊地与最显赫的赞助人打交道。18世纪60年代，庚斯博罗拒绝了哈德威克勋爵的委托，他措辞谦恭，甚至有讨好的意味，但毕竟还是拒绝了委托。⁶²⁹“能人布朗”⁶³⁰来自诺森伯兰的一个小村庄，最初只是当地庄园的低等园丁，但他很早就知道这个世界欠了他什么：“他写信时的落款是正式的头衔‘兰斯洛特·布朗绅士’，”查塔姆勋爵记述了布朗的事迹，布朗“与国王共度私人时光，与锡永的邻居（也就是说，诺森伯兰公爵）亲密地一道用餐，还是所有上院议员的座上

宾”。⁶³¹即便是贺加斯这样好斗的社会批评家——他从来不会忘记，也不让别人忘记他的低微出身和卓越天赋，但他也发现不可能在英国发动一场阶级战争。他辛辣地讽刺“鉴赏家”、富人、有头衔的票友，他们喋喋不休地谈论新古典主义的陈词滥调，把法国和意大利大师奉为天人；贺加斯所称的这场“战争”⁶³²无疑是他为争取独立而斗争的一部分，但他并没有因此就不屑于为富人和贵族绘制风俗画，也没有就此拒绝很赚钱的祭坛画委托。1746年，他把《向芬奇利进军》献给国王乔治二世。他在职业生涯的大部分时间里勉强接受了新古典主义的分级体系，还尝试涉足宏大的历史题材，正如不太欣赏贺加斯的乔舒亚·雷诺兹爵士十分严厉地指出，贺加斯的这种尝试“非常冒失，或者说相当放肆”。⁶³³即使是贺加斯这样的激进分子也对传统的社会和艺术等级体制表现出某种程度的尊重，这似乎表明，“过去”的负担苦中有乐。

2

乔舒亚·雷诺兹，1769年后成为乔舒亚·雷诺兹爵士，堪称英国艺术新人类的一个完美典范。他特别值得我们关注的一个原因在于，正如法尔科内是雕塑家中的启蒙哲人，雷诺兹乃是画家中

的启蒙哲人。当然，敬业、社会野心、文学抱负以及精明的金钱观并不是启蒙哲人小团伙独有的特质。但是，像伏尔泰一样，这些特质在雷诺兹身上带有强烈的情感凝聚力，表现为一种知识形态，具备了一种社会意义。与伏尔泰相比，雷诺兹与基督徒的交往要自如得多：1764年，他与约翰逊博士共同创立了文学俱乐部，俱乐部的成员有爱德华·吉本和亚当·斯密这样的现代异教徒，但大多数成员是塞缪尔·约翰逊、珀西主教、爱德蒙·伯克这样虔诚的基督徒，以及詹姆斯·博斯韦尔这样焦虑的教徒。不过，在18世纪的英国，这个小团体的组织要比其他国家的松散，他们与大文化没有那么明显的分野，而是融入了开明的时代氛围之中：从一定程度上说，这使得英国成为从法国到普鲁士的启蒙哲人羡慕和仿效的对象。不过，在最重要的宗教问题上，雷诺兹毫无疑问属于爱德华·吉本和亚当·斯密的阵营，他不是基督徒，而是个斯多葛派，这让博斯韦尔十分遗憾。雷诺兹也经历过其他启蒙哲人所经历的心路历程：先是丧失宗教信仰，继而推崇拜古人，最后是毅然决然地追求独立。雷诺兹十分推崇宏伟风格，接受了绘画的等级体系——历史题材高于肖像画，典型人物的肖像画高于个性化的肖像画，但他很清楚自己的强项在于上述类型中的最后一项，也知道他的同胞喜欢肖像画胜过其他一切。

对此，很了解英国人的福塞利 [634](#)评论说：“诗性绘画在英国受到鼓励的希望微乎其微。人们还没有准备好接受它。对于他们来说，肖像画就是一切。他们的品味和情感都系于现实。” [635](#)不论雷诺兹有什么样的理论，他的品味和情感也是专注于现实的。他自嘲地表示自己做了“适度的尝试”，由此证明他做到了自己所能做的一切，而不是他认为最好的一切；到了晚年，他又自责未能仿效他最喜爱的大师米开朗基罗。“我选择了另一条道路，一条更适合我的才能，与我所生活时代的品味更吻合的道路。” [636](#)虽然这番话的潜台词不无自我批评的意味，但是，雷诺兹刻意而自豪的选择正在于决意发挥自己的有益才华，而不是遵从一个高贵的传统，这种选择也是18世纪开明人士所特有的，具有革命性的意义。

因此，我们不妨把雷诺兹看成一个睿智而始终不渝地追求艺术家理想的启蒙哲人，把他的一生看成是精心规划、大获成功的一生。1723年，雷诺兹出生在一个体面的家庭，其父亲是一位牧师和中学校长，但事业显然并不成功。雷诺兹很早就崭露头角，师从托马斯·哈德森 [637](#)学习肖像画，很快就成为英国最受欢迎的肖像画家。到1755年，他已经为100多位顾客画过肖像；1759年，他提高定价，把工作量控制在适当限度之

内。他有资格这样做，因为他一年的收入有6000英镑。雷诺兹与伏尔泰有一点很相像，两人都既能挣钱，又会花钱。雷诺兹一挣到足够的钱，立刻买了一辆四轮马车，以此证明他凭借才华赢得的地位。他的学生詹姆斯·诺斯科特告诉我们，雷诺兹经常坐着装饰豪华的“轻便马车”招摇过市，目的是为了“直观地证明他的巨大成功，并且用这种方式来获取更大的成功”。⁶³⁸不过，对他来说，工作也有其内在价值，像其他启蒙哲人一样，雷诺兹也是一个工作狂，从工作中获得莫大的满足。他年轻时就发现，只要往画架前一站，自己就是“世上最快乐的人”；⁶³⁹日后，他把这个发现转变成一个简洁精练、诚意十足的忠告：“每一个想在绘画、其实是任何一门艺术上有大成就的人，从早上起床到晚上睡觉前的这段时间，都必须将全部精力投入到目标上。”⁶⁴⁰他也不时流露出情不自禁的幽默感，在1751年游历意大利的那段极其重要的日子里，他绘制了一组《罗马的英国鉴赏家》，既挖苦那些从事教育旅行的英国票友——他对这类人的态度与贺加斯毫无二致——也影射了自己喜爱的一幅经典之作：拉斐尔的《雅典学园》。1776年，他用《扮作亨利八世的克鲁少爷》来戏仿他本人的宏伟风格：画中人物是一个四岁男孩，但衣着和姿态都是模仿荷尔拜绘制的著名的亨利八世像。⁶⁴¹这类轻松

愉快的戏仿作品不应给予过分的重视，但它们很清楚地表明雷诺兹是一个新古典主义者的同时，也是一个自由的人。晚年，他在美学论著中很好地利用了这种自由。

雷诺兹不只是个画家。他体现了启蒙运动特有的一个理想，这是一个传承自文艺复兴的理想，他交游广泛，博览群书，温文尔雅。对他而言，最动听的恭维莫过于说他是好作家。在绘画领域站稳脚跟后，他广泛结交杰出的政治家、演员和文人，像之前在画家圈子里一样，不费吹灰之力就在这些人的圈子里脱颖而出。詹姆斯·博斯韦尔把《约翰逊传》题献给雷诺兹——这本书只是题献给他的许多著作中的一部，因为雷诺兹经常赞助作家——在献词中特别赞美雷诺兹的冲和、优雅、健谈，“您历来热情好客，您的宅邸高朋满座，大人物、才子、博学者和智者济济一堂”。

毫无疑问，“热情好客”给雷诺兹带来了真正的快乐。不过，这也是一种社会策略，是树立自己的艺术家尊严的手段，并且通过这种手段，他也提升了所有艺术家的尊严。他想做一个人情练达之人、一个博学的艺术家和哲学家，不想被人们看成书呆子，在他看来，书呆子只能谈论自己的行当，只能与同行做有益的交流。他结交文人

乃是出于无私的原因，但他们也成为雷诺兹崇高声望的一个证明；他的文学作品则是另一个证明，他对这些作品极为自豪，也有理由为之自豪。经过几次挫折之后，皇家美术学院终于在1768年成立，而雷诺兹众望所归也责无旁贷地成为第一任院长。在他担任院长期间，皇家美术学院成为捍卫艺术家尊严的堡垒。学院排外而又繁荣，1780年起迁入宽敞的萨默塞特宫。学院举办时兴的展览，发掘人才，1769—1790年间，雷诺兹在学院对一群专心致志的听众发表了不少艺术演讲。

雷诺兹的艺术演讲与他的社交能力相得益彰。他在演讲中鼓励学艺术的学生掌握新古典主义的原理，通过辛勤工作和细致观察走向独立之路，同时尊重艺术大师——雷诺兹戏剧性地以“这样一个名字：米开朗基罗”⁶⁴²来结束最后一篇演讲，也许最重要的一点是，毋忘他们职业的尊严。他强调绘画属于“文雅艺术”，它是“以美作为对象”，而美是“普遍的和知性的”。他在第七讲的开场白中说道：“从站在这里为你们演讲以来，我一直在尽力传达一个观念。我希望说服你们，艺术上的成功完全取决于你们自己的努力。但是，我倡导的勤奋，主要不是指手，而是指头脑。我们的艺术不是神圣的天赋，也不是机械的

技艺。它的根基在于坚实的科学。尽管实践是达到完美的基本手段，但如果没有正确原则的指导，也不能实现最终目的。”⁶⁴³这番话再清晰不过地阐明了艺术家的知性生活与社会生活的关系，阐明了理性艺术与手工工艺的差异。

只有形成了这样一种氛围，英国艺术家才有望获得成功；而雷诺兹的影响也从绘画辐射到其他艺术领域。他的朋友伯尼博士⁶⁴⁴是最早获得文雅人士平等对待的音乐家之一；雷诺兹预见到了这种社会征服，他认为伯尼“既是一个哲学家，又是一个音乐家”。⁶⁴⁵不仅如此，正如雷诺兹和约翰逊博士都满意地指出的，雷诺兹的朋友加里克发现，有可能让演戏成为一项体面的职业。不过，受益最大的还是画家。18世纪80年代，庚斯博罗自信地将一幅全身像的价格定为160几尼，而罗姆尼一年的收入超过3500几尼。雷诺兹的收入更高：在职业生涯的最后十几年，他的作品标价是头像50几尼，半身像100几尼，全身像200几尼。雷诺兹死于1792年，留下了一笔10多万英镑的遗产，人们为他在圣彼得大教堂举行了隆重的葬礼，护柩者有三位公爵、两位侯爵、三位伯爵和两位男爵。这场葬礼让每一个启蒙哲人都印象深刻，甚至是法国启蒙哲人：在18世纪，除了伏尔泰之外，大概没有哪个从事自由艺术的法国人

能积聚如此庞大的财富、享有如此崇高的声望；更没有哪个法国人，包括伏尔泰在内，有如此盛况空前的葬礼。

3

法国有更为辉煌过去，正因为这种辉煌，“过去”也就带来了更沉重的负担。路易十四的黄金时代如巨人般巍然耸立，俯瞰着后继的白银时代。权威主义、宫廷集权、赞助人对艺术家屈尊俯就的态度，这些主宰路易十四时代的习惯势力依然故我，而这个时代的主导审美传统也像社会态度一样顽固。艺术家要么向体制低头，要么玩世不恭地顺从，要么愤怒地起而反抗。

那些革命者也都承认，没有人能在悲剧技巧上与高乃依和拉辛一争高下。伏尔泰作过尝试，因而比他最热切的崇拜者更清楚地知道，自己的悲剧作品要稍逊一筹。莫里哀的喜剧在18世纪同样是无人能敌的；卢梭指责莫里哀的喜剧对观众有不良影响，但仍然认为它们令人赞叹，莫里哀的后继者缺乏他的“天赋和正直”。⁶⁴⁶狄德罗晚年曾说过，同时代的戏剧“令人作呕”，无法与早先时代的戏剧相媲美。⁶⁴⁷拉封丹的寓言，基诺的歌剧脚本，以及撇去神学成分的帕斯卡、布尔达卢⁶⁴⁸、波舒哀的雄辩，依然是不可企及的完美典

范，为一种让18世纪相形见绌的丰富多彩的文化增光添彩。“这样的时代是一去不返了，”伏尔泰写道，“一位《箴言录》的作者拉罗什福科公爵与帕斯卡或阿尔诺那样的人物交谈后出来，又去剧院看高乃依的戏剧。”⁶⁴⁹伏尔泰的声望如日中天，即使在那些怀疑他的品德、厌恶他的观念的人当中也是如此，这从某个程度上恰恰反映了法国人的文化悲观主义：有教养的公众渴盼至少能拥有一位在世的文化巨人。

在盛行洛可可风格的艺术领域，绘画以及洛可可风格的影响稍逊一筹的建筑、雕塑和诗歌领域，过去的典范没有那么令人望而生畏，但形势更为多变，也更不明朗。伏尔泰几乎是单枪匹马地想让法国诗歌走出贫乏，他承认：“法国一度远胜其他民族的艺术（beaux-arts），已经大大衰落了。”他不得不以圣朗贝尔平庸的仿作《四季》作为“少数天才之作”的实例。⁶⁵⁰

其他观察者，如达朗贝尔，赞同伏尔泰的观点：诗歌显然需要革新，同样清楚的是，诗坛缺乏革新者。

法国绘画的状况甚至比诗歌还要混乱，法国人的自我评价要么是不恰当的志得意满，要么是不正确的意志消沉。17世纪末，法国皇家绘画雕

塑学院内部曾有过一场“古今之争”，一位被曲解的17世纪大师鲁本斯被用来质疑另一位同样被曲解的17世纪大师普桑。争论的结果，色彩派战胜了构图派，至少在一段时间里给画家们带来了一定程度的自由，并且出了华托这位真正的大师。但是，在那些二流院士的手中，新的自由很快就成为新的教条。“自从我们有了绘画学院（académie de peinture），我们就再也没有出过大画家了。”伏尔泰在1735年给奥利韦神父的信上说，虽然这封信是写给一位法兰西学院院士，而且几乎没有掩饰他渴望进入法兰西学院的忐忑不安，但伏尔泰的判断并非无的放矢。⁶⁵¹诚然，启蒙哲人也有欢欣鼓舞的时刻：1765年，狄德罗宣称，当年的沙龙画展展出了杰出的作品，只有法国才能集中展现如此多杰作；两年后，他仍然认为，法国很容易找出“20个左右”有才华的画家。然而，到1767年，当狄德罗从一个更广阔的视角反思法国绘画的状况，乐观之情消失了，他闷闷不乐地告诉法尔科内，如果人们看到了“鲁本斯、伦勃朗、波朗布尔格、特尼尔斯家族和沃夫曼斯”的作品，都势必会哀叹他们的艺术已经失传，势必会为法国绘画的衰落而沮丧难过。⁶⁵²

法国启蒙哲人作为严肃的改革者，为了教化甚至愿意牺牲感官享受，因而更有资格指责同时

代绘画的缺陷，而不是欣赏其精湛技巧。他们认为洛可可风格不负责任而且不道德；它是一种宫廷艺术，而且，虽然启蒙哲人当中不乏殷勤的廷臣，但宫廷艺术与启蒙哲人公开宣扬的社会理想背道而驰。因此，他们不喜欢弗拉戈纳尔，哪怕他最重要的赞助人是欣赏伏尔泰和卢梭的激进知识分子圣农神父，其他赞助人也并非朝臣，而是有鉴赏力的富裕平民（roturiers）。他们也不欣赏华托，提到他只是为了贬低他。另一方面，他们主要的打击对象是布歇，把布歇说成是耽于声色的路易十五的皮条客。“啊，我的朋友，”1765年时狄德罗告诉格里姆，“当布歇不再是一个艺术家的时候，他当上了皇家首席画师（premier peintre du roi）。”⁶⁵³这话的弦外之音当然是：在法国，最优秀者备受冷落，奴颜媚骨者却名利双收。

这个判断不但没有让启蒙哲人气馁，反而让他们起而行动。众所周知，伏尔泰对那个时代的文化前景十分悲观，又近乎偏执地关注艺术家同道的社会抱负，他用活力来抗衡沮丧，竭力用自己的生命、用自己的艺术来证明自己的预言是错误的。⁶⁵⁴在这一点上，像以往很多时候一样，法国启蒙哲人追随伏尔泰的足迹。18世纪的艺术像是18世纪政治的翻版：英国人已经有过革命，巩

固了革命的成果，因而在启蒙时代表现得比预想的保守；法国人正在走向革命，因为未能看清楚这一趋势，因而表现得比他们意识到的还要激进。至于德国人，他们做梦也没有想过革命，不得不从头开始。

4

相比英国人或法国人，德国人发现，“过去”的负担更令人心酸，而且往往更令人厌恶，因为这些负担并非德国本土的产物。德国作家和艺术家不得不承受双重奴役：僵化的社会体制和外来的新古典主义。“大量优雅的法文作品传遍德意志和北欧，实际上妨碍了这些国家发展自己的语言，使他们在享受这些高雅艺术方面至今依然依赖其邻国。”⁶⁵⁵这番话是大卫·休谟于1742年写下的，当时，腓特烈二世刚刚登上普鲁士王位两年，而莱辛还是个学童。休谟是对的，但他错把结果当成了原因：不是法国文化的入侵使得德国人产生了文化上的依附，而是德国人的依附状态让法国文化得以乘虚而入。对于艺术家更为不利的是，德国社会不只模仿法国的艺术风格，还效法法国的权威主义。哲学家们抱怨、各大诸侯嘲笑的是，德意志小邦诸侯纷纷摆出一副小路易十四的架势：他们建造法式城堡，像法国人那样养情妇，模仿法国时尚，为了摆谱还引进法国画

家和演员。崇法狂相当于18世纪德国人的崇古狂。

事无巨细，法国的影响笼罩一切。当时德国最有才华的建筑师巴尔萨泽·诺依曼 [656](#)完成了维尔茨堡主教宫的设计图，赞助人强迫他把设计图带到巴黎，征求两位主要的法国建筑师的意见，并采纳他们的修改建议。德意志诸侯完全依照法国样式来建造城堡，把主卧室安排在一长列房间的尽头，以便在晨见（levées）时只有他们的宠儿能接近他们。德意志各邦国建立的艺术学院用法文命名，推行法国的规章制度，尽一切可能与法国人往来。显然，德意志是粗俗、不合潮流和野蛮的代名词。

这种举动不像表面看上去那么心甘情愿。比起意大利来，启蒙时代的德意志更像是一个地理概念，疆域内有3000个帝国骑士领地和300个蕞尔小邦。它们通常都太小、太穷、管理太混乱，从而无法形成任何本土文化，它们还由于宗教或王朝的原因彼此敌视，从而无法形成共同的文化版图。城市的规模都很小——即使是繁荣的法兰克福，18世纪中叶歌德出生在这座城市的时候，该城居民也只有35000人——通常仰仗一些统治家族。至于建立独立的文化中心或是为艺术家提供委托，大地主和金融家几乎没有这个能力，小

诸侯则基本没有这个意愿。一些较大的南德邦国，如巴伐利亚，发现自己无力抵御、事实上是招致了邻近哈布斯堡王朝领地的巴洛克文化入侵。控制北德的普鲁士则受制于极为有限的资源：土地贫瘠、原材料稀少、领土分散而且难于防御。因此，普鲁士的国民收入大部分都投入到了军事上，七年战争结束后，则主要用于乡村和城市的重建。在18世纪的普鲁士，除了国王之外，其他人没有资格讲求品味。

国王的品味就是法国的品味。在很大程度上，腓特烈与其说是普鲁士文化的塑造者，不如说是这种文化的病征和受害者。举例来说，1760年，莱辛即坦率地承认，如果说德国戏剧处于绝望状态，那么这种状态“或许不全是或不单纯是未能提供保护和支持的大人物的过错。大人物们不喜欢为那些他们预计不会有多少真正进展甚至毫无进展的事情而奔忙”。⁶⁵⁷然而，不论腓特烈的选择余地多么有限，他不但没有采取任何培养本国人才的举措，反而推行了一系列扼杀本国人才的政策。如果出于某种原因他不再宠爱某个法国人或某种法国风格，就会用另一个外国人或另一种外国风格取而代之。1750年，伏尔泰前往普鲁士，他认为当时流行的关于普鲁士文化贫瘠的论调并无不妥，所以不想在普鲁士长期居

留。“宫廷里讲得最少的就是德语，”伏尔泰在1750年8月指出，“我们的语言和文学比查理大帝征服了更大的地方。”两个月后，他重提一个让人痛苦的老笑话：“德国是士兵和马的国度。”⁶⁵⁸事实上，在波茨坦期间，伏尔泰既见证了一个自我实现的预言，也成为它兑现的工具。腓特烈二世是一个有违常理的爱国者，他爱自己的国家，却蔑视它的文化；他恣意贬低德国文化，不愿积极行动来改变对德国文化的看法。他执意让身边的扈从、学院、诗人使用法语，甚至在抨击德国文化时，他也是用的法语。诚然，腓特烈对音乐的爱好经久不衰，德国本土音乐经历了小范围的复兴，外国来访者都能证明：国王精通长笛；卡尔·菲利普·伊曼纽尔·巴赫是天才的作曲家，用大键琴为国王伴奏；普鲁士有水平颇高的室内乐队、管弦乐队和歌剧队。但音乐只是个特例。腓特烈最著名的一座建筑，克诺伯斯多夫⁶⁵⁹根据腓特烈的草图在波茨坦建造的迷人宫殿，完全是洛可可风格，设计灵感主要来自法国建筑，而且有一个恰如其分的法语名称：无忧宫（Sans-souci）。克诺伯斯多夫死后，腓特烈的建筑品味发生了改变，从法国风格变为意大利的新古典主义和英国的帕拉第奥风格。绘画领域也出现了类似的情形：腓特烈本来收藏了大量现代法国画家的作品，包括华托、布歇、朗克雷和夏尔丹，到

了晚年，他转而收藏其他外国大师的作品，主要是鲁本斯和柯勒乔。他的宫廷画师是安托万·佩内，⁶⁶⁰一个从腓特烈·威廉一世时代起定居柏林的法国人。在这种异常恶劣的环境下，德国不可能形成任何本土建筑和绘画流派。

普鲁士的文学与学术界同样遭到冷遇。这一回依然是国王奠定了基调。腓特烈喜爱拉辛胜过其他所有诗人。他曾经对达朗贝尔说，如果可以选，他宁愿选当《阿达利》的作者，而不是打赢七年战争。⁶⁶¹对于一位开明专制君主而言，这种情绪当然无可厚非，但它也流露出一种倾向：一个普鲁士人情不自禁地希望生而为法国人。因此，毫不奇怪，普鲁士剧院上演的基本都是低俗的滑稽戏，为庆祝某场盛大婚礼或军事胜利而写的应景之作，要不就是翻译过来的法国戏剧。18世纪70年代，一些有魄力制作人把莱辛和青年歌德的作品搬上舞台，腓特烈写了《关于德意志文学》一文作为回应，预见有朝一日普鲁士将拥有自己的经典之作，又提醒说这一天尚未到来；他有意识地只字不提当时最优秀的一些德国作家，污蔑歌德的《葛兹·冯·伯利欣根》是“令人作呕地模仿拙劣的英国戏剧”⁶⁶²——这是一个迟来的法国新古典主义者作出的致命判决。

与这种品味相映成趣的是，腓特烈的身边围满了法国文人，他们良莠不齐，但全都是法国人。他向很多法国文人发出邀请，但不是人人都愿意去普鲁士。狄德罗对这个“暴君”深表怀疑，在前去拜访叶卡捷琳娜后返回法国的途中不愿在普鲁士稍作停留；达朗贝尔与腓特烈通信往来频繁，却拒绝担任普鲁士科学院的院长。即便腓特烈的邀请全都能落实，普鲁士也不会成为现代雅典（这是伏尔泰在某个恭顺的时刻说过的恭维话）而是德国的巴黎。1752年，腓特烈二世与伏尔泰发生争执，尽管腓特烈公开表示了对伏尔泰的蔑视，但失败的一方不是诗人，而是国王。当然，来访的法国文人根本不会去纠正腓特烈的偏见。阿尔让侯爵⁶⁶³是腓特烈最亲近的人之一，也是一位头脑机敏、多才多艺的跑腿文人，他曾经在书中说过，许多年来法国孕育了世界上最伟大的艺术家，他们远比意大利人优秀，结果招致了意大利人的嫉妒。⁶⁶⁴他觉得没有必要强调法国人比德国人优秀，因为那是不言而喻的。

除了担任其他职务外，阿尔让还是普鲁士科学院哲学分部的负责人。直到18世纪70年代，这家科学院在几十年间一直是法国人把持的：第一任院长是莫佩尔蒂，第一个奖项颁给了达朗贝尔，最关心的问题是法国哲学设定的。这不是

巧合。学院，或者说Académie ⁶⁶⁵，既是腓特烈的创造物，也是他的奴隶：他对学院的讲座、奖项和人事有持久的兴趣。在腓特烈·威廉一世统治时期，普鲁士科学院一度没落，1744年开始复兴和重组，新的学院有一个恰如其分的名称：

Académie des sciences et des belles lettres de Prussie（普鲁士科学与文学学院）⁶⁶⁶。新的学院旨在促进普鲁士的文学和学术，但显而易见的是，至少在那位国王看来十分明显的是，促进科学和学术的不会是普鲁士人。摩西·门德尔松曾向学院提出申请，结果被国王否决，理由只有一个：他是犹太人。1767年，门德尔松惋惜不已地表示：“对法国文学的不幸热爱，使得德国文学有一个美好未来的希望全都化为泡影。”⁶⁶⁷这番话不是出于怨愤，而是出于对普鲁士文化生活的深入了解。很有讽刺意味的是，腓特烈的文雅和军功激发起德国诗人的想像，但他从来没有为真正的仰慕者做过任何事，身边都是一些唯利是图的谄媚之徒。他批准克洛普施托克移民丹麦，又拒绝雇佣温克尔曼和莱辛，虽然两人都迫切希望为他效力。1751年，克洛普施托克在史诗《救世主》序言里表示：“丹麦国王给了一个德国人，《救世主》的作者，以必备的闲暇，本诗因而得以成篇。”莱辛引用了这段有针对性的话，更加尖锐地补充说：“这是我们时代的一个绝佳见

证，毫无疑问会传诸后世。我们不知道后人能否像我们一样，看出其中的讽刺意味。”⁶⁶⁸随着时间的推移，腓特烈依然像他统治之初一样，继续成为这类评论的对象，成为被抛弃的德国文化热爱者所尖锐讽刺的对象。

这种情形不能反映德国文化的全貌，不论旅德的法国人多么自鸣得意，德国还受到荷兰风俗画、意大利壁画和英国诗歌等其他外国文化的影响。此外，一些小朝廷或是足够明智，或是因为太过贫穷，没有仿效法国，而是鼓励本土艺术，一些繁荣的自由市就是如此。在法兰克福，银行家、律师、有闲者等显贵阶层的艺术收藏家收藏了大量的古代钱币和17世纪的蚀刻画，不过，最重要的是收藏在世的本地画家的作品。莱辛上大学的莱比锡是一个生机勃勃的城市，有着活跃的（由于担心审查，因而也是谨慎的）知识生活，也有富于进取的出版商和爱好艺术的富裕中产阶级。然而，1740年，法国文人莫维伦⁶⁶⁹从布伦瑞克观察德国文化时，不客气地挑战他的东道主，说德国选不出一位具有创造精神的德国人，选不出一位享有国际声望的诗人。⁶⁷⁰当莱辛着手回应这个挑战时，他并非没有本土资源，但是他清楚地知道，自己将面临令人望而生畏的重重困难。

在莱辛及其伙伴看来，最大、最让人愤怒的障碍，是德国赞助人、艺术家和批评家对外国大师，尤其是法国大师的卑屈态度。但是，这种卑屈的作用之大，超出了德意志启蒙运动鼎盛时期那些急躁而咄咄逼人的改革者的想像。这意味着巨人站到侏儒的肩膀上，并且无情地把侏儒踩在脚下。18世纪30年代，学院派美学家约翰·克里斯蒂安·戈特舍德发表了大量演讲、期刊文章和学术论文，致力于净化德语和德国戏剧，而他开出的万灵药是效法法国的新古典主义；18世纪50年代，莱辛认可戈特舍德的目标，同时摒弃了戈特舍德的方法及其衍生出来的哲学，嘲讽他是“博学的江湖骗子”。⁶⁷¹戈特舍德受到如此奚落，也算是咎由自取，因为他奉行的新古典主义僵化而缺乏想像力，令人生厌地强调规则和位阶体制，还同样令人厌恶地拒绝从当时粗鄙的通俗戏剧和德语中汲取有价值的东西。戈特舍德是个书呆子，不止一个历史学家觉得这个绰号非他莫属；他天真地相信规则能够孕育出杰作，犹如可以根据设计图来制造机器，这使得他根本不了解艺术创造力所需的环境。另一方面，他讲求实际、充满活力的宣传攻势却有一个正确的目标：作为一个名副其实的“启蒙学者”，他希望德国人运用自

己的理性，希望他们使用一种纯净而灵活的语言，希望他们严肃对待戏剧。戈特舍德坚持不懈地发动攻击，也持续不断地受到攻击，这样就使大众对美学原则之争作好了准备，换言之，他使大众作好了接受莱辛的准备。有些启蒙哲人发现否认自己受益于基督徒的思想很有好处，同样，莱辛也抹杀了戈特舍德的作用。但是，如果没有戈特舍德，莱辛将要面临更为艰巨的任务。

1811年，斯塔尔夫夫人出版了《论德国》一书，把德国描述为诗人和思想家的国度；75年前，德国却是一个思想家希望彻底铲除诗人的国度。现实的种种困难，诸如缺乏真正的德国剧院，德语阅读公众规模很小，德国艺术爱好者的相对无能，迫使作家只能转入理论领域。正如勒内·韦勒克指出：“德国批评家相对疏远了具体的文学实践，有助于解释他们对于一般性美学理论的强烈关注。”⁶⁷²1730年，戈特舍德发表《批判诗学》，这部著作堪称诗歌和戏剧规则的教条主义集大成者，充斥着道德说教，外行地解读经典以及死板的条条框框。它激怒了不少人，尤其是两位好斗的瑞士批评家博德默尔和布赖丁格⁶⁷³，他们站出来捍卫想像、反对理性，捍卫隐喻、反对单调，捍卫弥尔顿、反对布瓦洛⁶⁷⁴。1740年，他们把自己的观点汇集成一份针锋相对的宣言，

并挑衅地取名为《诗学批判》。

这两派的交锋产生了一场喧闹的小争论。双方有很多共同点：这两位瑞士人像戈特舍德一样，反对浮夸以及德国巴洛克风格，而且双方都过高估计了理论对于实践的作用，他们的争论往往是无关宏旨的、混乱的，而且不了了之。不过，博德默尔和布赖丁格提醒人们注意戈特舍德体系的不足，注意戈特舍德品味的局限性；另外，他们抨击戈特舍德的笛卡尔主义，从而提高了情感和想像的声誉，使之在一个崇拜理性的文化里占有一席之地，在法国和英国，这种对理性的崇拜业已盛极而衰。通过为激情辩护，两位瑞士批评家敏感地呼应了新生的力量，这些力量将使德国文学生活变得更加混乱，同时也更加丰富：哈勒那向往自然的诗歌，克洛普施托克那哀婉动人、多愁善感、神秘主义的诗歌，预言家、小说家、诗人、既是理性主义者又是虔信派教徒的格勒特多才多艺的作品，都是（伏尔泰大概会这样说）德国苦役犯在振响他们的镣铐。“我所诞生的那个文学时代，”歌德恰如其分地评价说，“是通过自相矛盾的方式从其前辈那里产生的。” [675](#)

从一开始，莱辛就十分清楚这一点。“公正的、有理有据的评论，”他在很年轻时就写

道，“乃是学术界不可或缺的一个部分。它会威逼蹙脚的三流作家不敢率尔操觚，迫使平庸作家加倍努力，提醒大文豪严于律己，不发表任何不完善的草率之作。它将高雅品味传遍整个国家。”他接着补充说，“如果没有评论，法国不会有如此繁荣的艺术。”⁶⁷⁶作为一个真正的启蒙哲人，莱辛完全愿意——既没有怨恨，也没有困窘——在法国人，更确切地说，在一个法国人的帮助下，解放德国文化。只要那个法国人是狄德罗，莱辛就认为法国文化对德国的入侵是好事。这是个合乎情理的判断，毕竟，两人承担的是相同的任务：保留“过去”的精华，抛弃“过去”的负担。

第六章 艺术的解放：现代性的探索

一、狄德罗与莱辛：两位恭敬的革命者

1

狄德罗和莱辛通常被看成志趣相投的同道。将两人相提并论确实恰如其分，在美学领域尤其如此，他们的精神气质接近，对类似的问题给出了基本一致的解答。但是，除了所关注的事物以及气质上的趋同，两人之间还有更深层次的亲密关系：他们直接相互影响。狄德罗被莱辛的市民悲剧《萨拉·萨姆逊小姐》所打动，曾想过把它译成法文；莱辛翻译过狄德罗的最初两部戏剧和论戏剧的文章，思考并且转述了狄德罗的美学，用抒情的语言向德国读者介绍狄德罗。“亚里士多德之后，”他于1760年写道，“再没有哪个哲学心灵比他（狄德罗）更关注戏剧。”⁶⁷⁷众所周知，莱辛极为反感溢美之词，这里的荐语就愈发显得掷地有声了。其他德国人也有与莱辛相同的想法。他们认为狄德罗的无神论耸人听闻，却认可他的小说、戏剧理论和市民剧；德国启蒙学者和狂飙突进运动的参与者都认为他是个迷人而多产的思想家，都从他的特立独行中汲取勇气和观

念。在生命的最后时刻，莱辛曾经说过：“狄德罗对德国戏剧的影响似乎要远远超过对他自己国家戏剧的影响。”⁶⁷⁸这话也可以说是莱辛的夫子自道。

莱辛与狄德罗的精神默契不仅极其紧密，而且极具启发性。两人都决意维护文人的独立和尊严，也都博雅渊深、喜好争论、潜心钻研，都是基督教的批判者和热爱古代的现代人。“让我们向古人学习吧，”莱辛在1756年给摩西·门德尔松的信中写道，“除了大自然，还有谁是比古人更好的老师？”⁶⁷⁹第二年，狄德罗也由衷赞叹说：“我会一直向法国人高呼：真理！自然！古人！索福克勒斯！菲罗克忒忒斯！”⁶⁸⁰这是两个自始至终尊重传统的革命者。

相比其他人，狄德罗更多地背负了过去的负担，也更公开地承受由此带来的后果。他既赞赏古人，又谋求个人的行动自由，雄辩地与崇古狂和现代野蛮人论战，前者一味地赞美古老，后者则对古典著作一窍不通乃至故意蔑视。⁶⁸¹狄德罗对从荷马到拉辛的古典文学有透彻认识，因而不会盲目地加以模仿；他又对古典文学充满挚爱，所以不肯轻言推翻古典的艺术准则，在这一点上他与法尔科内分道扬镳。

如果说在许多年里，狄德罗受困于这两种态度无法化解的矛盾，犹豫不决，游移不定，自信不在，那么伏尔泰用一以贯之的明晰表明，热爱经典与谋求独立之间并没有什么内在矛盾。在伏尔泰看来——这与欣赏伏尔泰著作的狄德罗形成了鲜明的对比，这一点颇具揭示性——18世纪的首要任务是，让新古典主义摆脱死气沉沉的学院形式主义，保留其精华，去除其冗余。作为路易十四时代的产物和启蒙运动最杰出的发言人，伏尔泰一直提倡得体、清晰、讲求规则。不过伏尔泰博览群书，具备过人的语言天赋，对文学的优劣具有敏锐而独到的直觉，因而他也会修改自己的品味，让自己的主张与时俱进；虽然他觉得艾迪生的《加图》观念正确、格调高雅，却也不得不承认它缺乏情感、冗长乏味；他指责莎士比亚出格、粗鄙、鱼龙混杂，但也为其力量和崇高所打动；⁶⁸²拉辛的《阿达利》充斥着伏尔泰最痛恨的“狂热”，但剧中诗篇依然让他赞叹不已。此外，在从事戏剧创作时，伏尔泰不会墨守成规，而是首先强调营造戏剧效果：他会安排近乎悲怆的情节和戏剧性事件，又希望不是一味强调传统规范。他写道：“你必须新颖而不是怪诞，保持崇高，始终合乎自然。”⁶⁸³不过，伏尔泰在实践中抛开自己定下的规则，使用让观众大吃一惊的舞台表演；他在舞台上引入鬼魂、炮轰、狂叫的

暴徒、悲剧冲突的观念，引入异国情调的人物和上古时代：中国人、穆斯林和中世纪的法国人。他的戏剧涉足了17世纪前辈从未涉足和厌恶的领域，他的哲理故事——他认为它们不值一提，在书信中几乎只字不提——以一种不引人注目的方式，同样作出了创新。虽然自称艺术上的保守派，但伏尔泰启动了一场美学革命，由后来人把这场变革推向深入。

相比之下，狄德罗在很长一段时间里都缺乏开拓精神，基本上没有触动新古典主义体系。他曾公然捍卫并在自己的前两部剧作中严格遵循时间、地点、行动统一的“三一律”，他认为遵循三一律虽然“困难”却很“合理”。⁶⁸⁴即使有一点儿不自在，他仍接受了绘画题材的等级体系。他早期的艺术理想借鉴了古典学说，认为艺术即模仿，艺术即道德。为了给自己的市民剧实验辩护，他强调自己更多借鉴了古人泰伦提乌斯，而不是今人利洛⁶⁸⁵。狄德罗总是保持自我，确切地说，越来越自主自立，但是，在18世纪60年代之后他才抛弃了传承下来的观念，开始探索一种现代美学。

这也仅仅是探索，它是一连串间歇性，也不乏成果的突击。狄德罗本人也认识到，自己的艺术观念远没有形成体系：1767年，他自比为没有

受过训练的猎犬，会追逐任何出现在面前的猎物。⁶⁸⁶这个比喻不无道理，虽然他长期关注美学问题，但缺乏系统性。他的理论构建起步很早，完成得很晚。他以特有的从容，从对某幅画作有所感，进入到对美的问题的一般性探讨。他的一些最有趣的观念淹没在私人书信里，其他一些概念隐藏在未出版的对话录中，从未动笔撰写他不时自认为应该撰写的美学论著。

然而，他的探索最终占据了历史上的一席之地，凭借相关的著述，他有资格跻身现代美学奠基者的行列。他有过一些缺失，如早期的依赖性、恣意挥霍才华、无法自圆其说的前后矛盾，那也只是他迷恋各种试验的一些阴影。狄德罗的经验主义是浑然一体的：不论是原则还是气质，他都钟情于经验，经由这种与其他启蒙哲人共有的哲学风格，体现在他独立阐发的美学观念。他最出色的戏剧、小说和对话录，在我看来尤其是《他是好人，还是坏人？》《宿命论者雅克》和《拉摩的侄儿》，全都写成于18世纪60年代和之后，也都属于自觉的实验。他的思想倾向和观念的变迁，他的敏锐、他的躁动乃至他强大的感受力，所有这些都是他刻意培养起来的，乃至他的从容有时候显得不那么自然，他的自发行动显得有些牵强，但也使他不会迂腐和刻板。正是因为

这个缘故，他后期的见解几乎毫无例外地胜过早期：随着不断的观察、阅读、聆听和写作，在经验的推动下，他开阔了视野，提升了品味，澄清了观念。

不论面对生活还是艺术，狄德罗都绝不消极被动。当准备——或者如他自称的准备——编写《百科全书》，他便求教于“巴黎和王国里最能干的工匠”，深入“他们的工场作坊，向他们详细询问，记录他们的工作指令，整理他们的想法”。同样，当准备成为一个评论家和理论家，他就向艺术家求教。⁶⁸⁷他与法尔科内一样蔑视同时代的艺术评论家，认为他们唯利是图，胆小而肤浅，不过是编编目录和拍马屁；两人也都瞧不起妄自尊大、出尔反尔的鉴赏家，认为他们无非是花钱来显摆自己的爱好，是“该死的族类”。⁶⁸⁸艺术家需要上述两类人的支持，但既是为了他们自己也是为了大众，他们也需要明智的艺术评论。1747年，当拉·丰·德·圣-约拿⁶⁸⁹大胆声称有权依照自己的品味来评论绘画作品时，他的小书虽然措辞谨慎，但还是招致了无耻的中伤，引起了画家的罢工；这些艺术家的举动，与行会会员针对想涉足本行当的外人的举措没有什么两样。这种反应远非狄德罗所赞成的，他不是主张一切事物都应容许批评吗？⁶⁹⁰幸运的是，法尔科内虽

然说过艺术家才是最好的艺术鉴赏者，但也承认，有少数——极少数——经验丰富、思维敏锐的人同样具备出色的审美判断力，他大度地把狄德罗列入这些“真正的内行”（vrais connoisseurs）。⁶⁹¹狄德罗也尽力不负法尔科内的厚爱：至少，他拥有可靠的专业知识，能够判断艺术品的优劣。他经常走访画家的画室，观摩画家作画，在画家为他画像时问他们一大堆问题，与夏尔丹——“恐怕没有谁比他更精通品评画作了”，狄德罗如是说⁶⁹²——这样眼光独到的画家，或是固执己见、能言善辩的法尔科内一起参观沙龙画展。狄德罗研究画家的行话，用画家“自己的眼睛”评判一切。经过一段时间的努力，他无须再依赖任何人，成了老道专业的评论家。“如果我刺伤了某个艺术家，”他在1765年写道，“那常常也是使用他自己磨利的武器；我曾经问过他。”⁶⁹³

狄德罗边做边说，言行一致，他一而再再而三地诉诸经验来论证自己的观点，即诉诸他观看过的画作或戏剧。他时常懊悔自己没能多看一些作品；这有助于作出中肯的比较，发现剽窃，进一步提升鉴赏力。不仅如此，他还向其他人推荐自己的训练方法：“你想在极为艰深的艺术技法领域取得可靠的进展吗？与艺术家一道逛画廊

吧，让他给你指着一幅幅画来解释技术术语。如若不然，你会陷入一大堆混乱的观念之中。”⁶⁹⁴ 日后，他又在《演员奇谈》中把这条原则应用在表演上——自然条件只是提供了一个基础，演员必须在这个基础上积累经验：“人的诸般特性取决于自然——相貌、声音、判断力和感受力。但是，只有钻研伟大的典范、洞悉人的内心、接触世间百态、勤学苦练、积累经验、掌握戏剧的习惯，才能让自然的禀赋臻于完善。”⁶⁹⁵ 艺术家和鉴赏家必须把种种理论抛诸脑后，投入到经验之中：去听、去看、去做，而这正是狄德罗在经验中获得的教训。

在最初的艺术判断、早期的剧作和《沙龙随笔》中，狄德罗的经验主要来自书本和一些伟大范例，这使他抱有一种几乎没有回旋余地的道德自然主义：只有完美的模仿才能对公众产生恰当的审美影响；“唯有真实才能取悦人、打动人”。

⁶⁹⁶

这是一种历史悠久、司空见惯的观点，而且狄德罗的简洁表述不免模糊暧昧。亚里士多德认为，艺术品就是模仿的作品，尽管对他来说，这意味着合理选择，消除偶然性和特殊性，简言之，把实然加以理想化，表现成可能或应该的样子。但是，文艺复兴以来，一些亚里士多德诠释

者把他的训导读解为刻板写实主义训令：艺术家是自然的模仿者；奉行写实主义越彻底，艺术家就越优秀；若能够吸引鸟儿来啄食静物画中的葡萄，那才是最伟大的画家。不过，刻板写实主义从来没有彻底取代过理想化：宙克西斯 ⁶⁹⁷ 的著名故事提倡了一种选择性的、明智的自然主义——为了捕捉海伦无与伦比的美，他用了多个美丽的处女作为模特，选取各人最美丽的部分入画。启蒙时代有教养的人士，包括狄德罗在内，都很喜欢这则轶事。

然而，虽然模仿理论不止一种，狄德罗却选了其中最粗糙的一种。他肯定从未想过——如果他意识到的话，想必会极为尴尬——在那个时期，他评判戏剧优劣的标准，与最粗鄙无文的观众的无知判断如出一辙。“一部完美的戏剧，”他写道，“在于逼真的模仿，让观众始终被蒙在鼓里，产生身临其境之感。” ⁶⁹⁸ 戏剧复制真实的抑扬顿挫，亦即，日常对话所特有的吞吞吐吐、惊呼感叹以及那些不完整的句子。狄德罗还把这个推论用于他最早的艺术评论文章中，把最高的赞美留给那些能够栩栩如生描绘大自然的画家。

狄德罗在创作剧本时也身体力行，千方百计追求逼真效果。他的第一部剧本《私生子》——发表于1757年，但没有上演——就是“视觉陷

阱”(trompe l’œil)的一个尝试。同时出版的《关于〈私生子〉的谈话》则是为之所作的辩护。

《私生子》“并非杜撰，而是事实”，狄德罗强调，它是一份报道，旨在“保存一个事件的记忆”，“原原本本地呈现这个事件”。⁶⁹⁹因此，如果去批评剧中情节或人物台词不太合理，那就走偏了。男主人公多尔瓦勒在舞台上喝了一杯茶，那又有何不可呢？他曾经游历荷兰，从荷兰人那里学会了喝茶。“但是，在舞台上也可以喝茶吗？”这个问题无关痛痒，因为“我的作品必须放到沙龙里来评判”。⁷⁰⁰实际上，在《关于〈私生子〉的谈话》中，狄德罗甚至让多尔瓦勒成为主要发言人，这种表现手法绝对不是后来皮兰德娄式那些故弄玄虚的先河，而只是使狄德罗不必谈论现实的暧昧性，反而可借此宣扬自己“报道”的真实性。

正是出于这种对新闻报道真实的关注，狄德罗大胆地把戏剧情节设定在当前和写实主义的背景之中。更有甚者，他要求写实主义的表演（少一些朗诵、多一些动作），规定了写实主义的场景，也撰写了写实主义的台词，至少是他认为的写实主义台词。⁷⁰¹在创作生涯的这个阶段，狄德罗远远不能驾驭经验，反而成为经验的仆人，他混淆了艺术与生活的界限，从而伤害了艺术。

狄德罗的下一部剧作是1758年的《一家之主》，同时出版的还有《论戏剧诗》，它们表明狄德罗的审美观念并未深化。这部戏剧完全取材于狄德罗自己的生活，忠实得几乎让人尴尬，多愁善感的场面充斥了舞台。像前一部作品一样，《一家之主》千方百计力求写实：直接影射当下事件和社会问题，对白是自然主义和未经修饰的，剧本的舞台说明也要求布景和演员的动作贴近自然。狄德罗特别强调，他的自然主义尝试构成了一个精心的体系安排。“我的好朋友，”他在给女演员和小说家黎柯博尼夫人的信中写道，“我想你没有好好读过我的剧本。我的第一个和第二个剧本构成了一套戏剧动作的体系；你不能挑剔这里或者那里的某一处毛病，而是要么全盘接受，要么彻底否定。” [702](#)

狄德罗坚信不疑的一点是，其“体系”的最高、最终目标在于道德。《私生子》中的一个角色，显然也是狄德罗的代言人，曾经赞许地谈及盛行的道德教化书籍和道德剧：“这些都是我们的舞台上应该传颂的教谕，而且多多益善。” [703](#) 创作戏剧作品的目的何在？他自问自答说：“我想，就是要激励人们热爱美德、厌恶邪恶。” [704](#) 他的这种认为艺术直接模仿现实的观点过于简单化了，与之相伴，他期望观众把从戏剧中获得的

教益直接应用到生活之中。

这是一种再保守不过的观点。艺术的目的在于道德教化，这种观点几乎和艺术模仿说一样古老。它可以追溯到贺拉斯《诗艺》中常被人引用的两段话，即艺术必须既有益，又给人以快感。自文艺复兴之后，这种观点一再被人们重申。艺术有益之说对艺术家来说很有用，可以用来证明他们存在的价值。到17世纪，这一说法业已在新古典主义理论中牢牢站稳了脚跟；它给予了艺术家很大的活动空间，但也提出了一个耳熟能详的要求：戏剧、诗歌以及绘画领域，尽可能地扬善惩恶，艺术家应选择让人精神升华的题材，避开令人厌恶的题材。正如贺拉斯早就说过的，为求合适得体，舞台上不应该出现美狄亚杀死自己儿子的情节。

17世纪晚期，布瓦洛在颇具影响的《诗的艺术》一书中再次强调了艺术的道德功能，拉布吕耶尔 [705](#)和许多其他人也持同样的观点。（英国）复辟时期，最刻薄的剧作家也虔诚地宣称，他们的目的在于为堕落的社会照镜子；他们的主张有反讽、愤世嫉俗和自我保护的意味，也表明古老的学说历时不衰。18世纪，新古典主义者勇敢地重申这个观念：在艺术中，美德应该令人向往，邪恶应该让人厌恶，扬善惩恶应该有理有度，不

应该直接表现堕落之人和堕落行为。然而，即便是新古典主义者也逐渐认识到，这样一种哲学有点儿成问题，于是，借用塞缪尔·约翰逊的话说，他们“从批判转向自然”。⁷⁰⁶约翰逊承认，艺术家应该恰当地表现现实，即使这有违诗学的正义。尼柯莱以一种平淡的理智，把这种疑虑引入德国。他分析道，诗人只应是野蛮人中的立法者，而在文明的现代欧洲，诗人有着不同的功能；事实上，这种把舞台当成道德学校的主张，是一种“每日”遭到经验批驳的“流行观点”。⁷⁰⁷到18世纪后期，乔舒亚·雷诺兹爵士毫不含糊地与这整个体系决裂：“艺术的本分是合理地娱乐我们，而不是把我们送进学校。如果去上学，我们就应该很不情愿了。只有多样性才能够娱乐我们。”⁷⁰⁸在第13篇艺术演讲里，雷诺兹十分正式地作了说明：“艺术的宗旨是对心灵营造出一种愉悦效果。”⁷⁰⁹——只字未提教化。

这无异于卸下了过去的重负，为艺术打开了新视野，但启蒙哲人不论多么渴望加入激进派的行列，却不肯轻易放弃他们所珍视的教导者角色。“忘掉你们的规则吧，”狄德罗在1758年大声疾呼道，“抛开所有技法：那意味着天才之死。”⁷¹⁰这是发自内心的呼喊，但问题是，有太多的事情摆在面前：太多的不义需要纠正，太多的迷信

有待戳破，太多的风格有待改进，所以，启蒙哲人不肯放弃充当现代苏格拉底或现代加图的姿态。他们骨子里好为人师，不仅被旧有的学说所吸引，甚至为之提供一些新的合理证明。毕竟，他们的作品，不论历史、小说，还是艺术批评，大多旨在劝诫和提升读者，所以，他们认为没有什么理由要把艺术置于试图改变普遍思维方式的伟大事业之外。狄德罗的说教真正让人惊讶的地方，在于它们的天真以及琐碎——不妨想一想，格勒兹的画作又传达了什么样的教益呢？——在于它们完全无视美学考量。

只有这种高度饱和的氛围，才能够孕育出卢梭著名的《致达朗贝尔论戏剧书》。此书写作和出版于1758年，与狄德罗发表《一家之主》同年。当时正是卢梭最倾向柏拉图主义、最具有日内瓦风格，也最自相矛盾的时期：他认为，从本质上说，贺拉斯基本上是正确的，艺术应当惩恶扬善，但是，堕落的现代文明不可能做到这一点，所以就不应该有任何戏剧，至少在日内瓦如此。实际上，卢梭的《致达朗贝尔论戏剧书》不仅把矛头对准了戏剧和达朗贝尔，也部分标志着卢梭与过去的伙伴分道扬镳，开始暗中攻击伏尔泰。卢梭公开强调艺术与道德的密切关系：现代戏剧基本上是法国人的，也就是说，是巴黎人的，把戏剧输入日内瓦，无异于用娘娘腔的演出

去毒害一个纯朴阳刚的社会。卢梭把莫里哀的《恨世者》当作一个主要例证，在这部著名戏剧中，莫里哀嘲弄了美德，助长了邪恶，主人公阿尔西斯特“正直、真诚、可敬，一个真正的好人”，却被描绘成一个滑稽可笑之人，诱导观众蔑视其勇敢和独立的行为。⁷¹¹如果日内瓦想举办演出，可以举办公众节日，组织严密的舞会，有益的体育表演，年轻男女可以公开相会，老人受到尊敬，忠诚的婚姻受到鼓励。

《致达朗贝尔论戏剧书》招致了启蒙哲人的讪笑，他们认为卢梭是一个蹩脚的剧作家，因为创作失败转而攻击戏剧，狄德罗却勃然大怒，⁷¹²但不是因为卢梭错把社会评论当成美学评论，也不是因为卢梭误解了莫里哀，或是把舞台表演与现实生活混为一谈——毕竟狄德罗自己在这方面也走得够远的。⁷¹³焦点不在于卢梭的原则，而在于他开出的处方。

实际上，1761年年末，即《致达朗贝尔论戏剧书》发表三年后，狄德罗在《理查森颂词》里重申了自己的观点：“世间不再有理查森。这是文学与人性的损失！”在这里，狄德罗意味深长地把文学与人性相提并论。如果迫不得已必须出售藏书，狄德罗宣称，“我会把你（理查森）留

下来，与摩西、荷马、欧里庇得斯和索福克勒斯放在一起。”理查森堪与这些伟人为伍，因为他是一个有洞察力的心理学家，“将火把带到洞穴深处”；他还是雄辩的文体家，懂得“如何让激情说话”；最重要的是，他是一个道德家，教会狄德罗更好地爱自己的同胞和恪尽职责，教会狄德罗怜悯坏人，同情不幸者，更加尊敬好人，藐视生活，崇尚美德。读理查森的小说，与其说是一种文学体验，不如说是一种道德体验：“蒙田、沙朗、拉罗什福科、尼柯莱诉诸箴言，理查森诉诸行动。”⁷¹⁴历史学家惯于伪造，理查森却让读者见证了许许多多真实场景：“自然的描摹者啊，你从不说谎！”⁷¹⁵

2

这些观点了无新意，大部分反倒是保守的。但狄德罗从这些年间幼稚的新古典主义中得出了一个激进结论，从而使他与莱辛直接联系起来。“我乐于见到我们的乐趣变得更为广泛。”他在1757年写道。⁷¹⁶当时他考虑的大事是改良戏剧，一改新古典主义悲剧只写国王和贵族的旧习，让剧作家把普通人的生活也搬上舞台。他认为，18世纪要完成上一个世纪留下来的许多事情，尤其是完善演技、布景和舞蹈，但最迫切的

当务之急是创造一种“家庭的、市民的悲剧”。⁷¹⁷

狄德罗认为自己的两部道德剧就属于这个新的剧种，他称之为“正剧”（genre sérieux），它能够轻易地过渡到喜剧或是悲剧。在狄德罗看来，这样的松绑之后，现代剧作家得以扩大传统的“真实性”观念，让中产阶级市民成为戏剧表现的对象。他强调，剧种终究不是自然形成的，而是出自一位天才的发明，之后的模仿者再加以重复，形成戏剧法则，固化成习惯。随着时代变迁，戏剧体裁应该与时俱进：“凡与真理相背者不可能走远。”⁷¹⁸而狄德罗时代的真理显然比新古典主义时代所能理解的更大、更广、更深。显然，狄德罗最初是凭借经验，才不再坚持严格的模仿理论，经验告诉他，值得仿效的东西超出了普桑和拉辛的想像。

毋庸讳言，相比其剧作本身，狄德罗的戏剧论著包含着更多的市民意识形态；也就是说，他的纲领比实践更激进。他的前两部戏剧的主角都是显赫而富有的人物，而且大概都是贵族，而他们所鼓吹和代表的美德是行事端方、忠于家庭，这是贵族和平民都能具备的情操。狄德罗笔下的一些人物有着暧昧的身份，这既表明了狄德罗社会理想的独到之处和他的问题意识，也反映出贵族品味和贵族观众仍然是狄德罗时代戏剧的主

流。

同样的问题意识也激励着年轻的莱辛，不过他还面临其他的不确定性。在法国文化一统天下的德国，他发现，自己首先必须发现自我，然后才能确定自己应该做些什么。正如他在一首早期诗篇里沉思道：我既没有头衔，也不富有，即使被某个无知的后代践踏也没有关系。重要的是要有自知之明：

被后代踩在脚下多久

我就存在多久；

何须他们知道我是谁

我知道我是谁。 [719](#)

他很快就认识到自己是一个够格的文艺评论家。之后，他发现自己是一个以牺牲艺术创造性为代价的评论家。“我既不是演员，也不是诗人”，他在《汉堡剧评》中承认，而当时他正处于才华的巅峰。他坚持认为，慷慨地把他誉为天才的那些人并不了解他。他真正得心应手的是文艺评论，他承认自己不像诗人那样有着生机勃勃的生命源泉，自己的活力不是自行涌流出来的。

⁷²⁰但是，这种认识到自身局限的能力却使他释放出真正的力量：无情地审视自己，才能不留情面、无所顾忌地批评他人。作为批评家，他并没有他自己和充满感激的后人所认为的那样出色：他常常急于下结论，沉迷于辩论，在与卖弄学问的时风作斗争时，也有一点儿卖弄学问的嫌疑。但是，他是极其睿智之人，他的勇气和诚实不亚于他的睿智。像雷诺兹一样，莱辛并非自己那些观点的原创者，但他在恰当的时间思考这些观点，并且用恰如其分的措辞来加以表达。在德国文化最需要坦率的时候，他带来了坦率；在德国文化一片混沌之际，他带来了清晰。

这种坦率首先表现在承认法国文化大大优于德国文化。莱辛写道，让狄德罗批评自己国家的戏剧吧；脑子若还清醒的话，那就该想想，“法国人至少有戏剧舞台，而德国人只有几个场子”。在法国，国王、廷臣和杰出的公民涌向剧院，而在德意志邦国，如果能有几个体面的市民“偷偷溜进场子看戏”，就足以叫剧作家谢天谢地了。⁷²¹“给我几个可以让德意志喜剧女神引以为豪的名字吧！”⁷²²莱辛的大声疾呼与莫维伦如出一辙。喜剧女神没有任何理由感到自豪：“我们没有剧院。我们没有演员。我们没有观众。”

⁷²³

不过，法国虽然有一种文化，但它大部分是堕落的。“如果能够拥有许多（卢梭）这样的传道者，”1751年，莱辛在评论卢梭的《论科学与艺术》时写道，“法国会有多么幸运。”⁷²⁴这样的传道者凤毛麟角，所以，无宗教和淫荡之风大行其道。这个原因解释了德国人对法国的崇拜何以如此不合时宜，如此令人窒息。“什么在主宰我们的净化戏剧？”莱辛问道，他针对的是德国鼓吹净化戏剧最力的戈特舍德。“难道不就是常常被我们赞赏的、被用来挖苦我们自己智慧的外国智慧吗？”⁷²⁵当时，刚满20岁的莱辛就用“创造精神”来反对戈特舍德的各种法则，到1759年，他在一篇广泛传播的文章里重申了这一点，用唐突前辈的方式下了定论。他认为，德国戏剧界完全没有必要感激戈特舍德：“假如戈特舍德先生从未插手戏剧，那要更好一些。”戈特舍德的所谓戏剧改良要么是无足轻重的，要么会造成现实的破坏。诚然，戈特舍德开始写作之际，德国戏剧充斥着“废话、浮夸、污秽和暴徒式的幽默”，但这样一种状况是任何一个人都会加以改善的。但是，戈特舍德又做了什么呢？“他只懂一点儿法文的皮毛，就率尔操觚，翻译法国的作品，还鼓励任何只懂押韵，只听得懂法语‘是，先生’的人参与翻译。”他用剪刀加浆糊的方式编过一部平庸之作《垂死的加图》；他咒骂丑角；他谴责即

兴创作，希望“不仅改善我们的旧戏剧，还想创造一种新戏剧”。但他想创造的又是什么样的戏剧？“一种法国化的戏剧”，他甚至没有问一问，这种法式（französierende）戏剧是否适合德国人或英国人的心性。 [726](#)

莱辛的这番抨击有失公允，但必须要指出的是，莱辛既雄心勃勃，又持正不阿，并不因为担心招致批评而畏首畏尾。如果想要避免重蹈戈特舍德的覆辙，就不光要在评论或文章中提出发人深省的见解，还要能写出令人难忘的诗歌和戏剧。事实表明这一点很难做到。莱辛的抒情诗、颂诗、讽刺诗、寓言和故事虽然清晰简练，但都只不过是理性正义的作品，其他人也能写得出来，甚至写得更好；另一方面，莱辛的早期戏剧像其诗歌一样，有些牵强附会，明显体现了某种文学和社会纲领，但它们毕竟把莱辛的改良愿望付诸实践。早在1749年，20岁的莱辛就已经跻身“启蒙学者”的行列：他创作了亲犹戏剧《犹太人》和《萨米埃尔·亨济》，前者明确旨在驳斥所谓犹太人种族特点的流行偏见，后者是根据当时伯尔尼发生的一个事件，一位激进文人被加以所谓的煽动叛乱罪名，受到残酷折磨和匆忙处决。在当时的德国，莱辛的这两部作品堪称大胆，是批判精神为改革精神服务的启蒙戏剧。1755年，莱辛

凭借《萨拉·萨姆逊小姐》获得了第一次真正的成功，这是一部市民悲剧（bürgerliche Tragödie），在很大程度上是模仿利洛和理查森：莱辛与狄德罗的共鸣扩展到了共同的借鉴对象。

《萨拉·萨姆逊小姐》乃是借鉴之作，而且煽情催泪，但是具有不容置疑的文化意义。它在几乎所有方面都显得薄弱：作为一部革命性戏剧，它过于顺从新古典主义的法则；作为一部市民悲剧，剧中人物却被设定了过高的社会地位；而背景设定在英国，虽然安全，却使剧本的激进宗旨打了折扣。不过，莱辛之所以选择用英国剧名、英国题材和英国角色，却不只是因为胆小怕事，也是一种宣告，借以宣布与法国的新古典主义，或者说受法国影响的德国新古典主义分道扬镳。“我宁愿成为《伦敦商人》⁷²⁷的作者，”他在剧本首演一年后写道，“也不愿意成为《垂死的加图》的作者。”人们倾向于认为，凭借《萨拉·萨姆逊小姐》，莱辛几乎完全实现了这种抱负。莱辛之所以会厚此薄彼，是因为在催人泪下方面，二者高下立判。《伦敦商人》的“一场演出”所引起的“眼泪，哪怕是铁石心肠的人的眼泪”，要多于《垂死的加图》“所有的演出所引起的”，“哪怕是最多愁善感的人的泪水”。⁷²⁸1756年，他对摩西·门德尔松坦承：“我不喜欢法国悲

剧，它们直到第五幕结束才能让我落下几滴眼泪。真正的诗人会在整部悲剧中都博得观众的同情。”⁷²⁹在今天看来，莱辛这种非要观众落泪的架势——狄德罗也是如此——有点儿可笑。不过，当时的观众真的从头哭到尾，有时会在哭得昏天黑地之际突然迸发出歇斯底里的大笑。无论如何，《萨拉·萨姆逊小姐》的锋芒很快就黯淡下来，甚至在其作者眼中亦是如此。但是，在莱辛反对理性主义、反对新古典主义风格和反对法国影响的斗争中，它始终是一个里程碑，哪怕长远看是一个不起眼的里程碑。1760年，莱辛离开柏林，前往布雷斯劳：漫长的酝酿时期已告结束，他已经准备好撰写一部真正有资格参与那个时代美学革命的作品。

3

《拉奥孔》是莱辛的布雷斯劳时期最杰出的作品，至今是莱辛最著名的文艺评论著作，当时对一场大争论作出了决定性贡献。自文艺复兴以来，贺拉斯言简意赅地宣布诗歌与绘画是姊妹艺术：“诗如画”（*ut pictura poesis*），人们不断将诗歌与绘画相提并论，强调诗歌的画境和绘画的诗意，孕育出不计其数的叙事画和写景诗。18世纪，英国和法国的美学作者开始质疑这种学说，极力想通过梳理这两门艺术的关系来确定各自的

性质。狄德罗就是其中之一，不过，他对这个问题的数年思考明显带有试探性和模糊性。一方面，他很喜欢把一门艺术的术语应用于另一种艺术，他曾把理查森称作自然的描摹者，又称其小说为戏剧⁷³⁰，并努力在自己的戏剧中表现绘画效果。不止一位评论家指出，狄德罗的《私生子》和《一家之主》中随处可见的教化场景——他引以为荣的戏剧群像——与格勒兹风俗画中的感伤场景非常类似。另一方面，早在1751年，他就曾不经意地提出过一些迷人的暗示：画家只能表现一个瞬间，而诗人和音乐家却能驾驭连续的瞬间。1757年，莱辛与摩西·门德尔松的通信中讨论过这个问题，莱辛提出，虽然所有的艺术都效法自然，但各门艺术在效法自然时都遵循自身的内在法则：“每门艺术以适合自己的方式进行模仿。”⁷³¹最终，狄德罗在1767年的《沙龙随笔》中对“诗如画”之说发起正面攻击，认为它引发了无穷的危害，他提出：“诗画并非一律”（*Ut pictura poesis non erit*）。⁷³²

此时，莱辛的《拉奥孔》已经面世一年，他公开表态要划定“诗与画的界限”。这部杰作是否直接受益于狄德罗，目前仍不是很清楚。⁷³³但是，莱辛用不着像狄德罗那样躲躲闪闪地暗示，让问题一直悬而未决。他在《拉奥孔》的前言里

指出，希腊人最早尝试将艺术分类，虽然只是用隗语的方式。第一个敏锐表达这层意思的是西蒙尼德斯 ⁷³⁴，这位“希腊的伏尔泰”有一个“漂亮的对比句”：“画是无语诗，诗是能言画。”莱辛认为，这话包含很多真理，然而，因为其中蕴含的真理十分直白，反而诱使评论家忽视了其中“不明确的和错误的东西”。⁷³⁵他又以文艺复兴时期的评论家多尔切，以及当代两位评论家约瑟夫·斯宾塞和凯吕斯伯爵 ⁷³⁶ 为例，证明古老“隗语”（bon mot）流传到18世纪，搅乱了文艺批评，让绘画和诗歌二者都艰难跛行。莱辛尖锐地指出，诗人陷入一种描绘狂热

（Schilderungssucht），画家则染上了一种寓意狂热（Allegoristerey）。莱辛很清楚，自己在这个问题上并不孤单，在狄德罗之前30年，杜博神父就曾经提出过，画家和诗人各有擅长的领域。莱辛宣称，《拉奥孔》与其说是一部著作，不如说是为一部著作收集的一些资料，又挖苦说德国人并不缺乏系统著作。但是，莱辛的抱负远不止于此，他要用明晰有力的方式阐述门德尔松和他本人的观点，“抵制”当时主宰艺术界的“错误的趣味”和“没有根据的论断”。⁷³⁷

对于莱辛在《拉奥孔》里的论证，我们已经耳熟能详。1755年，温克尔曼在《论希腊绘画和

雕刻作品的模仿》一文中提出，希腊绘画和雕塑的特征是“高贵的单纯，静穆的伟大”（edle Einfalt und stille Grösse）。这些品质甚至在“拉奥孔”雕像上也明显可见，这座雕像描绘了特洛伊祭司拉奥孔和他的两个儿子被两条大蛇攻击的场景，1506年在罗马出土后一直备受世人赞赏。温克尔曼认为，世人的赞赏是对的，却是出于一个错误的理由，即人们认为它栩栩如生地表现了人物的极端恐惧和巨大痛苦。维吉尔在《埃涅阿斯记》中让被蛇缠绕的拉奥孔大声哀号，这座雕像的创作者却效法希腊的理想，只是让拉奥孔发出轻轻叹息。像索福克勒斯笔下的菲罗克忒忒斯一样，拉奥孔蒙受了痛彻心扉的苦痛，却表现出令人敬佩的高贵和忍耐。

莱辛完整地引用了温克尔曼的这段话，赞同温克尔曼对雕像的解读以及对雕塑家的赞美。但他摒弃了温克尔曼的论证及其对希腊文学的整体诠释：菲罗克忒忒斯的哀号和咒骂搅乱了祭祀仪式；荷马笔下最勇敢的英雄也会在倒下时放声痛哭：“维纳斯只擦破了一点儿皮也会大声尖叫。”换言之，希腊人并不总是表现出静穆的伟大，反而率性地大声表达他们的喜怒哀乐，世人已经丧失了这种率性。如果索福克勒斯业已失传的《拉奥孔》重见天日，他笔下的那位特洛伊祭司不会比菲罗克忒忒斯更像个斯多葛派。“整个

斯多葛哲学都缺乏戏剧性”；实际上，他们冷冰冰地赞美伟大的心灵。因此，结论必然是，雕像里的拉奥孔之所以没有尖叫，并不是像温克尔曼认为的那样，是因为尖叫与希腊人的性格不符。“我们须另找理由”，说明为什么雕塑家“会在这一点上与他的对手，即诗人，分道扬镳”。⁷³⁸ 寻找这另外的理由，找到合理的解释，就是莱辛给自己设定的目标。

首先，莱辛指出，对古人来说，“美是视觉艺术的最高法则”，因此，拉奥孔群像的雕塑家必须淡化祭司的痛苦。要表现痛苦的尖叫，就必须张大嘴巴、面孔扭曲，这会使雕像看上去让人不适。因此，在视觉艺术中，希腊人把愤怒淡化为严肃，把痛苦淡化为悲哀。按照古人的理解，这样做是绝对必要的，因为观众会凭借想像力去完成艺术作品给人的印象：人物的微笑很快会变成狞笑，大声哀号的拉奥孔很快会变得不忍卒睹。正是因为这个原因，画家和雕塑家必定不会去描绘激情升到顶点的瞬间。在描绘画面时，希腊画家提莫马库斯⁷³⁹没有描绘美狄亚杀死自己儿女的场景，而是选择那一刻之前，亦即，母爱与报复欲念相互撕扯的时刻。再如，蒂曼提斯⁷⁴⁰描绘伊菲革涅亚的献祭，恰如其分地表现了其他在场者的哀悼，却把阿伽门农的面孔遮盖起来，身

为父亲的哀痛必然使得他面目扭曲。莱辛认为，这并不是因为画家无能，而是画家认识到，如果将阿伽门农的面孔画出来，整个画面将变得丑陋可憎。“蒂曼提斯懂得文艺女神对他那门艺术所设定的范围。”他从事的艺术要求他避开丑：“除了把它掩盖起来，别无他途。凡是不应该画出来的，他就留给观众去想像。”⁷⁴¹

如果说，雕塑家不能让拉奥孔呼号，反之，维吉尔却尽可以尽情表现拉奥孔在生命最后时刻的剧烈痛苦。从本质上说，诗歌的领域和任务不同于绘画和雕塑——莱辛在这里提出的主张带有典型的文人的偏见。相比绘画，诗歌是一门范围较广的艺术：“有一些美是诗可以随呼随来而画所难以企及的。”⁷⁴²虽然出于雅观的考虑，诗人会避免描写一些令人极其反感的東西，例如但丁笔下的乌戈利诺，但他们却能够尽情描绘维纳斯的愤怒，这是画家做不到的，否则就会把他们的女神完全变了样。莱辛认为，伟大的肖像画家会在画布上表现出对象的内在情感和隐秘品性，而绘画则完全与这些无关，只能以一种方式来表现一个瞬间的可见行动。诗歌的优越性主要就在于此：“诗人让我们历览从头到尾的一系列画面。”

⁷⁴³

莱辛得出了结论，“我的结论如下：既然绘

画用来模仿的媒介符号和诗歌所用的完全不同，也就是说，绘画用的是空间中的形体和色彩，诗歌却是用时间中发出的声音”，由此可见，在空间中并存的符号只能表现并列的事物，而在时间中先后相继的符号适宜表现先后相继的事物。前一类事物是物体，乃是绘画的合适对象；后一类事物是行动，是诗歌的适宜题材。当然，由于物体也在时间里存在，因此绘画也能表现动作；而由于动作离不开行为者，所以诗歌也可以描绘物体。由此可见，尽管意在建立规范，莱辛却不是全然教条主义的。但他强调这两种艺术各有侧重：“绘画在同时并列的构图里，只能运用动作中的某一瞬间，所以就要选择最富于孕育性（prägnantesten）的那一瞬间”，同理，“诗歌在持续性的模仿里，也只能运用物体的某一个属性，所以必须选择能够引起该物体最生动的感性形象（sinnlichste Bild）的那个属性”。[744](#)

莱辛略带歉意地把两种艺术的这种划分称作“枯燥的推理线索”，[745](#)又宣称它虽然枯燥，但绝不抽象。这种划分来自荷马这个特殊的典范，而且旨在纠正当代诗人作品中的一些特殊缺陷，一个例子是哈勒的诗作《阿尔卑斯山》。诗人试图描绘开满鲜花的阿尔卑斯山草地，逐一用生动的意象描绘了各种鲜花。莱辛认为，哈勒的生动

描绘注定是个败笔，因为诗人侵入了画家的领域。作为对比，莱辛引导读者去欣赏荷马的高明和老练：为了让读者相信海伦是世上最美的女人，他并没有费事去逐一刻画她的美，而是描述了特洛伊长老见到她时心醉神迷的反应：这个女人值得为之一战！由此让读者对海伦的美心领神会。古人的睿智与节制再一次反衬出今人的愚笨和困惑。

综上所述，莱辛的《拉奥孔》成为我们熟悉的辩证论证的典范：它诉诸一个被误解的古代遗物，对之作出正确的诠释，以便厘清现代批评和现代艺术。《拉奥孔》即便不是一部崇古之作，也显然是一部爱古之作。只有一个聚焦古人的评论家，或许我还可以补充一句，一个读过大量古典作品，却没有看过多少现代艺术品的评论家，才会像莱辛那样想知道：“要是油画艺术没有发明出来，会不会是个更好的事情？”⁷⁴⁶即便是凯吕斯这样的狂热古典主义者，也不会有这种让人沮丧的想法。“这位伯爵对诗的理解赶不上对画的理解。”⁷⁴⁷莱辛在《拉奥孔》里如是评判。不过，把这种居高临下的评语奉还给莱辛，也不失偏颇：这位评论家对画的理解赶不上对诗的理解。

他甚至不完全懂得诗歌。《拉奥孔》是一部

奇特的逼仄窘迫之作，反映了莱辛本人的艺术经验、品味和时代的局限性。他没有亲眼见过拉奥孔群像，却写了一部以之为题的著作。温克尔曼这位希腊艺术的发现者从未到过希腊，同样，莱辛的全部立论基于一座出土的雕像，却从未去过意大利。实际上，他甚至连拉奥孔群像的石膏模型也没有见过，而是依据有失精确的版画，而它们没有充分表现出原作非古典的希腊化时代特征。他论画，却没有看过几幅画作，毕竟，《拉奥孔》里谈到的画作大部分都失传了，只留下了文字记载。他对于色彩、构图、表现力等纯粹的美术价值相当迟钝，也不懂得欣赏不能彰显人像的题材，如风景画和静物画等。他谈诗，却对抒情诗没有好感。他最明智的判断体现了他对古典原则的把握，而他最让人失望的观念则表明他未能充分领略当代艺术的发展。

尽管如此，最为敏锐的同时代人却看出，《拉奥孔》大胆吹响了现代性的号角。歌德是莱辛的读者当中最雄辩的一位。“只有年轻人，”他写道，“才会认识到莱辛的《拉奥孔》带给我们的影响。它把我们从贫瘠的观念地域带到了思想的旷野。”⁷⁴⁸ 他们的判断言之成理。虽然有着种种明显的瑕疵，《拉奥孔》是建构性批判——狄尔泰所说的“创造性批判”——的杰出代表，这正

是启蒙运动的独特成就之一。歌德和其他人都指出，《拉奥孔》彻底推翻了“诗如画”的教条，让诗人、雕塑家和画家找到各自擅长的领域，从而为他们打开了新的视野。

《拉奥孔》是一部启蒙运动的文献，却异乎寻常地超脱，远离启蒙哲人通常大展辩才的宗教和政治之争的战场。直到《汉堡剧评》——某种程度上可说它是《拉奥孔》的延续——莱辛才重返熟悉的战场。《汉堡剧评》堪称戏剧领域的《拉奥孔》，但又不止于此。《汉堡剧评》明确地把矛头指向法国文化和新古典主义。在莱辛的论战之笔下，二者合成一个险恶的对象，亦即，一个德国戏剧必须挣脱的梦魇。

与狄德罗的文艺评论很相似，《汉堡剧评》缺乏系统性，却又极富启发性，是妙手偶得之作，却又超越了其特定的时境。如同启蒙哲人的大多数著作一样，莱辛撰写《汉堡剧评》既出于工作的压力，又是为了回应某种需要。1766年，即《拉奥孔》出版的当年，汉堡市创办了一家“德意志民族剧院”——这个雄心勃勃的名称映衬出一个魂牵梦萦的幻想；1767年，莱辛加入进来，担任戏剧顾问（Dramaturg）。这是一身多任的角色：编剧的文学顾问，演员的点评人，演出的评论家，公众的教育家。这个事业以失败告

终。莱辛写了一段时间的剧评，发现德国男演员只能听赞扬，听不得批评，女演员更有过之而无不及。莱辛起初感到愤怒，继而丢掉了幻想，便从评论当代作品转为讨论普遍的戏剧原则。不仅如此，剧院在1768年末倒闭了。莱辛便把之前所写的文章收集整理，于1769年分两卷出版。汉堡的损失遂成为启蒙运动的成果：在《汉堡剧评》里，莱辛把对清晰性的追求扩展到戏剧领域，而且与关于视觉艺术的作品不同，在经验的推动下，莱辛的戏剧评论显示出勃勃的生机。

莱辛在《汉堡剧评》中要完成的任务与《拉奥孔》一脉相承：他感觉必须从新古典主义者手中拯救古典作品。他诉诸古代是有战略考虑的。必须证明法国的新古典主义戏剧已经把戏剧降格为冷冰冰、机械性的演出，这就是莱辛为什么近乎歇斯底里地谴责高乃依和伏尔泰这两个在德国最有影响力的法国剧作家的原因。除此以外，必须把德国人从另一个灾难的边缘拉回来：“我们曾经濒于拿一切过去的经验开玩笑的边缘，宁肯要求每一个诗人和剧作家都去重新创造自己的技巧。”⁷⁴⁹莱辛把当时狂飙突进运动的参加者视为孩童，甚至是野蛮人，因为他们希望彻底摒弃过去，而不是加以研究和转化，这是一种蒙昧态度，任何一个启蒙哲人，不管多么着眼于未来，

作为一个地道的古典主义者，都必须回应这种态度。“感谢上帝，”莱辛讽刺地写道，“现在我们有了一伙评论家，他们最优秀的批评的任务，在于使一切批评遭到怀疑。他们鼓噪说：‘天才呀！天才呀！’”⁷⁵⁰莱辛本人在《汉堡剧评》中也曾高呼过“天才呀！天才呀！”，不过，他崇敬的艺术家都是完全凭借自身的创造性资源，而且总是注重运用智慧和技艺来节制这种资源。莱辛在《汉堡剧评》中一再指出，自由不是艺术形式的敌人，而是艺术形式的产物。这也是为什么法国人和德国人都严重误解了他这部著作的两个中心人物：作为立法者的亚里士多德和作为诗人的莎士比亚。

按照莱辛的诠释，亚里士多德的教诲与莎士比亚的实践都表明，规则是必不可少的，但必须与它们所发源的艺术相协调，必须是源于艺术自身的法则，而不是由外在强加的法则。与成熟的狄德罗很相似，莱辛接受了大部分新古典主义法则。但他认为新古典主义剧作家已经把明智的规则推进到一个荒唐的地步：因为刻意求真，他们把剧作家变成了历史学家；因为盲目模仿，他们不得不再现真实而不是再现表象；因为遵从雅观规则，他们把真实的角色赶出了舞台；因为道德激情，他们创作出乏味的道德剧；因为盛行条理

性，他们推行机械、荒谬，很少观察到的“三一律”。另一个与狄德罗相似的地方是，除了防止新古典主义走到自己的反面，莱辛还呼吁改革新古典主义的计划：在一些能人的手中（显然是指狄德罗，或许还有莱辛自己），市民悲剧——按照新古典主义的教条，这是一个混合剧种——完全可以发展成一种可以接受的剧种。实际上，莱辛强调，悲剧就是讲述普通人的命运，观众报以怜悯，从中获得道德乃至宗教启迪。

我们很容易证明，历来许多批评家也都指出过，莱辛的分析不得要领、残缺不全，而且往往是前后矛盾的。莱辛对法国人有失公允，他所列举的法国戏剧都是精心选择的，只看其缺陷，不看其成就；他让悲剧失去了庄严；他也未能形成定见，戏剧究竟是创造了一个属于自己的世界，还是反映、介入和改善了现实世界。莱辛自己的晚期剧作——迷人的喜剧《明娜·冯·巴恩赫姆》、颇具影响但相当世俗化的《艾米丽娅·迦洛蒂》以及开明地宣扬宽容的名剧《智者纳坦》——不管有多少长处，都突显了莱辛才华的局限性。但这种局限并非莱辛所独有：汉堡剧院的失败表明了更广泛的文化萎靡。莱辛在18世纪50年代痛心疾首地指出过的事情，到18世纪60年代，他又凭借更为丰富的经验再次指出同样的问题：“让我公允地谈论这个事情”，与法国人相

比，德国人“依然是不折不扣的野蛮人，比我们最野蛮的前辈还要野蛮”。为德国人创立一家民族剧院是善意的，也就是说，虽然好心又有一点荒唐，因为德国人还不成其为一个民族：“我不是从政治概念上谈这个问题，而只是从道德品质方面来谈。几乎可以说，德国人根本不考虑自己的道德品质。我们依然是一切舶来品的死心塌地的模仿者，尤其是永远崇拜不够的法国人的恭顺崇拜者。来自莱茵河对岸的一切，都是美丽的、迷人的、可爱的、神圣的。”⁷⁵¹写下这些文字的时候，莱辛已经厌倦了，既厌倦又愤怒；而且，正如他早期往往高估自己的影响力，如今他往往低估自己的影响力。无论如何，在当时德国的环境下，失败的命运是在所难免的。假如莱辛能够活到1781年之后，想必会感到慰藉：毕竟，让歌德能够在其中呼吸的氛围，不正是莱辛力促营造的吗？

4

与莱辛相似，18世纪60年代对于狄德罗是决定性的，虽然原因有所不同。这是狄德罗在逆境中学习的岁月。《一家之主》1761年的失败显然让他沮丧，《百科全书》的编务不仅繁重而且备受烦扰，达朗贝尔的临阵脱逃让他备感失望，与卢梭的分道扬镳也让他心痛不已。他已有苍老之

感：自己年近半百，虽饱经沧桑，却几无所成，只有一些飘忽不定的成就和名声。但他的坚韧不拔发挥了积极的作用。1762年末，他发现了“斯特恩先生”这位“英国的拉伯雷”写的《项狄传》，⁷⁵²而且无意识中受到这部小说的影响。在严格保密的情况下，他着手撰写《拉摩的侄儿》。或许他的最大收获，是他撞入了艺术批评这一领域。

1751年起，狄德罗的朋友格里姆就在自己主编的《文学通讯》上报道两年一度的沙龙美展，1759年，他请狄德罗接过这副担子。事实证明，狄德罗的才能配得上这一运气。他的《沙龙随笔》大概比劳伦斯·斯特恩更有助于他自己的美学解放。固然，早在1751年的《论聋哑人书简》里，狄德罗就已经驳斥过巴托所主张的一切美学都可以简化为模仿“美丽的大自然”（la belle nature），但他自己的美学观念在有些方面也像巴托的一样简陋，有些方面则更加混乱。如今，他在一个新的领域检验，并在所有的领域修正它们。

诚然，狄德罗的前三篇《沙龙随笔》仍然高举着道德现实主义的大旗。1759—1761、1761—1763年，他的美展报道篇幅越来越长，越来越精彩，也越来越表现出他的热情洋溢和盘诘探究的个性。1759年，他仍然在寻求真实的模仿，因而

特别欣赏夏尔丹，不止一次赞扬其作品体现了“自然与真实”，人们会忍不住想“伸手去拿他画的瓶颈”，他笔下的“桃子与葡萄让人垂涎欲滴”。⁷⁵³基于相同的理由，狄德罗赞扬勒穆瓦纳的学生帕茹⁷⁵⁴为其老师塑的头像：“多么漂亮的胸像啊！它是活的，它会思考，会观察，会看，会听，仿佛就要开口说话。”⁷⁵⁵反之，卡尔·范卢⁷⁵⁶的《美狄亚》是劣作，因为它夸张而虚假：“这位画家既不思考，也不去感受。”⁷⁵⁷即便是这第一篇《沙龙随笔》，狄德罗的感受力已经要与他的美学原则一争高下。狄德罗一向看不起布歇，把他视为一个堕落、谄媚、淫荡——简言之，伤风败俗的画家，认为布歇绘制的一幅基督诞生场景格调不高，用色不当、圣光的位置不对，但仍然肯定整个场景赏心悦目：“圣母画得多美、多可爱、多动人。”他承认：“如能拥有这幅画，我想我不会不高兴的。每次你来看它，都会批评它，但你会想多看看它。”⁷⁵⁸评论家狄德罗总是直言不讳，直抒胸臆。

在1761年和1763年两篇《沙龙随笔》里，夏尔丹仍然以其无与伦比的写实主义而得到狄德罗的青睐。“啊！夏尔丹！你在调色板上研磨的不是白、红、黑等颜料，而是实物本身。你固定在画布上的是你用笔尖蘸起来的空气和光线。”夏

尔丹画的“俨然实物，呼之欲出，使人真假难辨”⁷⁵⁹——听上去好像只有“视觉陷阱”才是最高的艺术形式。维安⁷⁶⁰也值得称道，因为他的作品真实，没有丝毫夸张；⁷⁶¹勒贝尔的《日落》高超地再现了整个场景，引人入胜。⁷⁶²狄德罗用道德标准来褒贬格勒兹和布歇。布歇在淫荡的题材上挥霍宝贵的时间和出色才华：“颜色多么鲜艳！形式多么多样！对象和想法又是何等丰富！此人具备一切优点，就是没有真实。”⁷⁶³反之，狄德罗对格勒兹的作品详加描述，称赞格勒兹是一位杰出的画家，因为他具有道德观念。格勒兹的《瘫痪病人》犹如一幅风俗画（*tableau de mœurs*）；著名的《乡村定亲日》是一幅极其成功的画作，画中人物错落有致、感情充沛，画面感人：“他选择的题材就是他的敏锐感觉和良好品德。”⁷⁶⁴

但这还不是全部。随着狄德罗的洞察力日益犀利，他的赞扬与批判进入新的精微境界。布歇之所以令人厌恶，部分原因在于他的现实主义过于直露：“写文章的时候有必要把一切都写出来吗？作画的时候有必要把一切都画出来吗？开开恩吧，留一点儿空白给我的想像力去填补吧。”⁷⁶⁵——相比他早期戏剧的刻板写实主义，这真是一个巨大的进步。格勒兹的作品宣扬道德，但之所以引人入胜，也在于其中的情色因素：《乡村

定亲日》里那个年轻的姑娘虽然衣着端庄，却有着——准确说是让观众遐想的——美丽的胸部。

⁷⁶⁶此外，狄德罗还着手引入逼真和道德之外的审美标准。他认为德赛⁷⁶⁷的《圣维克托》既简单又庄严，使人过目难忘；狄德罗很喜欢范卢的《森林之神的两个家庭》，认为它包含了“诗意、热情、裸露的胴体，以及个性”。⁷⁶⁸显而易见，狄德罗在评判作品时加入了新的复杂考量。

复杂化并不意味着改弦更张。狄德罗一如既往地推崇格勒兹、厌恶布歇，仅此一点就足以表明狄德罗的品味并未改变。格勒兹作品中遮遮掩掩的情色乔装成道德说教后，从未完全失去对狄德罗的吸引力：“这是一位你我最喜欢的画家，”狄德罗在1765年由衷赞叹道，“是我们之中第一位敢于把道德赋予艺术的人。”⁷⁶⁹事实上，狄德罗在1765年未能看出他曾在1761年看出来的东西：在格勒兹笔下，被钟爱的孩子簇拥的丰满的年轻母亲，或是为死去的小鸟伤心不已的妙龄少女，她们之所以“迷人”和“怡人”，主要是因为她们都有着撩人的姿态和迷人的胴体。正如格勒兹始终受益于狄德罗的感伤品味，布歇则一直是这种品味的受害者：在1765年的《沙龙随笔》里，狄德罗明确地给了布歇当头棒喝，直截了当、毫不留情地斥之为嫖客和道德败坏的谄媚

者：“对这个人，我不知道说什么才好。他的趣味、色彩、构图、人物性格、表现力和线条的堕落紧紧伴随着他人品的堕落。你还能指望这位艺术家在画布上表现什么呢？表现他的想像。可是一个成天与最低等的妓女厮混的人又能想像出什么东西来呢？”这是一个大胆的反问，因为狄德罗所说的“最低等的妓女”（*prostituées du plus bas étage*）不只是指布歇的模特，还指路易十五的情妇。⁷⁷⁰“我敢说这个人不了解韵致为何物，我敢说 he 从未认识真理，我敢说优雅、正直、纯洁、简朴等观念对他来说几乎都是陌生的”，此人搔首弄姿，装腔作势，完全不懂“严肃艺术”。布歇的毛病还不只是道德上的：他的作品设色花哨，构图杂乱，让人眼花缭乱：“我见过的人当中，他是最讨厌安静的。”他甚至不是个合格的好色之徒：“这个人用手中的画笔专门画奶子和屁股。我喜欢看这些东西，但不喜欢它们被摆在我的眼前。”总而言之，布歇是个“冒牌的好画家”。⁷⁷¹

狄德罗笔下的英雄和恶棍大体上一成不变，但是，与18世纪60年代的其他著作一样，《沙龙随笔》也超越了情节剧的简单划一，达到了真正戏剧的问题意识和暧昧性。假如狄德罗在1763年以后便不再写艺术评论，那么以后在人们的记忆中，他会是一个活跃、敏锐，但缺乏原创性、使

劲把自己的新想法塞进旧框框里的新古典主义者。[172](#)值得庆幸的是，他并未至此搁笔。

他知道自己的评论越写越好。1765年11月，为当年的沙龙大展精疲力竭地写了两星期的评论以后，他写信告诉索菲·沃兰，格里姆看过这些评论之后十分吃惊，认为“天底下从未有人写出这样的作品，将来也不会有”。狄德罗颇为可爱地承认，虚荣心使他私下里认同格里姆的看法。他告诉自己的情妇：“这是我在写作生涯中写过的最好的东西。”他承认，自己苦于各种想法交织冲突，也不时为自己的严苛感到愧疚，但总的来说他为这篇文章感到自豪。[173](#)

他完全有理由自豪。1765年、1767年以及篇幅较小的1769年的《沙龙随笔》，有力地见证了狄德罗鉴赏力的提升。他继续说教，但更风趣、更有洞察力，也更加收放自如。1767年，他把鞭挞的矛头对准了博杜安[174](#)的《新娘就寝》。这幅作品描绘了一个年轻的新娘被催促早上牙床的场景：丈夫跪在她的脚下，一个侍女在她耳边低语——我们不难想像说的是什么话。新娘半推半就，啜泣着；牙床罗帐半开；其他几个侍女正在房间里收拾东西，准备吹熄蜡烛。狄德罗一眼就看出了画中弥漫的淫荡气息。“博杜安先生，请

您告诉我，世上有什么地方有过这种场面？当然，绝不会在法国。在法国，从来没有人看见过一位出身高贵、有教养的姑娘会胸部半裸着，一条腿搭在床上，让她丈夫当着把她推推搡搡的侍女之面苦苦央求。”“要不是画家把那些侍女的脸庞画得卑鄙、无耻和狡诈，她们在这里的作用便显得不伦不类。”这个房间一点儿不像新房，倒是像个妓院房间：“这个场面就只缺一个鸨母了。”狄德罗强调自己并非偏执或虔诚之人，对出版审查也没有多少兴趣：“查禁某本坏书或者销毁一座诲淫塑像的人好比一个傻子，他不敢向河里撒尿是生怕有人会在河里淹死。”不过，博杜安画中匪夷所思的场景、选错的时刻以及隐晦的暗示，无意中证实了道德与趣味是密不可分的。“艺术家们，如果你们希望作品可以传之久远，我奉劝你们一定坚持选择正派的题材。凡是使人堕落的作品注定要毁灭，画得越出色就毁灭得越彻底。”⁷⁷⁵这番话就像狄德罗的大部分艺术批评一样，聚焦在作品的题材以及所传达的信息，却很少顾及纯粹的审美考量。不过，狄德罗最终还是愿意把道德当作一个问题提出来，尽管出手比以前要轻一些。

此时的狄德罗有更充足的理由来延续对夏尔丹作品的偏爱。“虽然夏尔丹不是一个历史题材

画家，”他于1769年写道，“但他却是一位伟大人物。”⁷⁷⁶——这番话出自一个遵从旧的分级观念的评论家之口，还有比这更高的赞誉吗？狄德罗一如既往地称赞夏尔丹的作品真实，不过，在此时狄德罗的眼中，这种真实乃是这位艺术家创造出来的真实，他是通过自己的色彩表现力和精确细致以及处理色块的可靠品味来达到这种真实。夏尔丹的作品有一种“古代魔术师”才能创造出来的和谐，⁷⁷⁷众所周知，古代魔术师为了营造这种效果，不是通过盲目的模仿，而是令人信服地营造仿佛真实的幻象。

狄德罗欣赏夏尔丹这位描画庸常家庭场景和更庸常静物的画家，这表明他的审美趣味从一开始就优于他的审美原则。18世纪60年代中叶，他的审美原则得到提升，与他的趣味相得益彰。在1776年《沙龙随笔》的前言中——这篇不长的文字堪称杰作，既有自传性沉思和美学理论化的内容，也猛烈抨击业余鉴赏家——狄德罗至少严肃地提出了这样一个问题：艺术家在哪里找他的范本？一幅肖像画不管多么惟妙惟肖，也不可能刻画出普遍的美，由于它临摹的是个体，就只能是摹本的摹本。“你的线条不会是真正的线条、美的线条、理想的线条，而只能是有所变动的、变形的、肖像似的、特殊个体的线条。”⁷⁷⁸（顺便

说一句，这就是为什么一个历史题材画家往往是一个蹩脚的肖像画家。[779](#)) 那么，画家不禁要问：我究竟到哪里去找真正的范本呢？它不存在于自然界：“这个范本纯粹是理想中的，它并不直接取自大自然中的任何个体形象。”那位画家反驳道。这样说就令人尴尬了，这是一种形而上学的说法。狄德罗急于展现自己新找到的明晰观念，回答道：“你真是愚不可及（*grosse bête*），难道你的艺术是没有形而上学的吗？”——而且是最崇高的形而上学？为了辩驳，画家举了宙克西斯的例子：如果要画一幅美女图，我会找来一大群裸女，挑出每个人最美的部位入画。但是，狄德罗连这种让步都拒绝接受：“那你怎么知道何为美？”答曰：效法古人。狄德罗再一次彻底否定了这种他在早些年间视为理所当然的观点。“如果没有古人的话，你怎么办？答不上来？那么听好了，我来告诉你，没有古人的古人们是怎么做的。”古人认识到每一个个体多少是不完美的，与理想的范本有差距，他们凭借“长时间的观察，完美的经验，高雅的鉴赏力，趣味、本能以及少数天才所具备的灵感”，逐步地、缓慢地、艰难地剔除错误的线条，超越于个体的肖像之上，找出真正美的线条。因此，今人效法古人，不是通过关注古人来纠正我们的自然观，而是像古人那样关注自然。[780](#)

在这些措辞激烈但含义不明确的字里行间，狄德罗试图界定他之前只是一笔带过的“理想范本”。格里姆被这些文字弄糊涂了，他给狄德罗所起的绰号“我们的现代柏拉图”⁷⁸¹，半是讥讽，半是推崇，而且只说对了一半。狄德罗的意图不仅在于通过诉诸柏拉图来纠正对亚里士多德的误解，还在于，只有在这样一种意义下，他的理想范本才是超越自然的：再美的个体也不能完全还原理想范本，理想范本也不可能脱胎于简单拼凑而成的个体集合。理想范本源自艺术家灵感支配的创造性想像力，它绝非空穴来风，而是工作和经验的结晶。1769年，狄德罗言简意赅地概括了新的经验论唯心主义：“如果我是你，”他直言不讳地告诉博杜安，“我宁愿当一个可怜的怪人——这意味着是原创的——也不愿成为一个出色的模仿者。”⁷⁸²回到十年前，他是不会说这些话的。

5

如果说，莱辛在《拉奥孔》和《汉堡剧评》中打破了法国新古典主义的钳制，那么狄德罗则是借助小说和对话录，把个人经验注入到虚构作品之中，以此吸引超出亲朋好友之外的更大圈子，影响对他本人一无所知的公众。换言之，他把个人经历转化为艺术。他更有信心、眼光也更

独到，重拾早先对于戏剧的兴趣。这些年间的作品看上去像是在回应《关于〈私生子〉的谈话》和《论戏剧诗》这两部18世纪50年代的作品。相比于技巧高超、内容丰富的18世纪60年代中期的作品，最后一篇《沙龙随笔》的火力和创造力有些相形见绌，这不是（如他自己以过分自贬的口吻所说）因为他已经江郎才尽。相反，他转而关注一个十分棘手的问题，这个问题不仅是他本人的美学理论的核心，也是作为一个整体的启蒙运动的核心：如何驾驭人类最了不起，同时也是最危险的天赋——激情。

众所周知，相比于其他的启蒙哲人，狄德罗更洒脱、更频繁地赞美激情。在狄德罗的第一部哲学著作、早期论戏剧的文章以及写给索菲·沃兰的信中，都不乏对激情的讴歌。⁷⁸³他大胆颂扬热情，视之为创作崇高的诗歌、绘画、雄辩和音乐作品所必不可少的要素，虽然包括他自己在内，所有的启蒙哲人都对这种精神状态深怀疑惧，视之为宗教狂热的根源。⁷⁸⁴直到1765年，他依然赞美人类非理性、非道德的力量，不管这种力量将带来什么样的后果：“我痛恨所有小小的卑劣行径，它们展示了一个齷齪的灵魂，但是我不恨大奸大恶。因为首先，人们可以根据它们创作精美的画作和优美的悲剧；其次，崇高伟大的行为和

大奸大恶具有同样的品质：活力。” [785](#)

狄德罗从不讳言，他对“热情”之所以怀有热情，乃是根源于性欲激情。在《关于〈私生子〉的谈话》中，他描绘多尔瓦勒生来就容易陷入意醉神迷之中，仿佛经历了一次性高潮：“热情产生于大自然的物体。”当诗人的精神“观察到这物体的种种动人面貌，它就念念不忘，为之激动、不安。想像力活跃了，热情迸发了”。这种热情的时刻会在诗人沉思冥想之后来临，先是一阵战栗：“这阵战栗发自他的胸膛，愉快而迅速地扩展到四肢百骸，很快它就不再是战栗，而是变成一种强烈而持久的热力，它使他燃烧、气喘，使他心劳神疲，烧毁他，但它却把灵魂和生命赋予他手指所触到的一切。如果这种热力继续增强，他眼前的怪影就会倍增，他的激情几乎上升到疯狂的程度。他只有把那些推搡挤轧、彼此冲撞、相互追逐、如山洪暴发般的思想发泄出来才能感到轻快。” [786](#)理性对于艺术创造没有什么作用，因此狄德罗顺理成章地作出总结：“诗人、演员、音乐家、画家、第一流的歌唱家、舞蹈家、温柔的情人和真诚的教徒，这一大群激奋而热情的人们都感觉敏锐，而很少思考。” [787](#)

这种情感迸发的袒露完全是狄德罗早年间将

生活与艺术混淆起来的又一个例证。但生活和艺术的经验告诉他，这种把二者画等号的做法太轻率肤浅。他依然珍视自发性和想像力，一如既往地赞赏无视一切规则的天才，同时又开始意识到必须用理性来驾驭情感，开始懂得尊重技艺精湛的巧匠。他发展出新的观点：仅有感性是不够的，单靠感性很可能一无所获，甚至带来危险。他写道，有创造性的艺术家会因极度敏感而备受折磨，必须极力驾驭感性和自身的冲动，这显然是他本人不堪回首的现身说法。

打个比方来说，狄德罗这位宣扬“感性”的一位论派牧师摇身一变，成为宣扬“感性、工作、知性”的三位一体派牧师。

在很长一段时间里，狄德罗始终对自己这种更为冷静的新美学观念抱有疑虑，而且明显有几分不适。直到1767年，在分析他最喜爱的画家之一拉图尔 [788](#)时，狄德罗表现出游移不定，其态度让人摸不清究竟是褒是贬：“这里没有诗，只有画。我看过拉图尔的画，他镇定而冷漠，不会自我折磨，不用受苦，也没有悸动。”拉图尔完全掌握了天才的技法，一个“神乎其技的手艺人”（*machiniste merveilleux*）。 [789](#)

不管狄德罗还会有多少不适，他的理论收获

还是相当可观的。狄德罗承认艺术灵感必须受制于技巧，感性必须受制于判断力，从而最终放弃了过分简单化的艺术观，不再认为艺术纯粹是感情的宣泄，只是用有形的形式直接表达热情；他也认识到，如果说那个时代的学院派理性主义造成了死气沉沉的千篇一律，他长期信奉的赤裸裸的感性主义也必定会使艺术陷入混乱和彼此隔绝。他更深刻地发现，理性与激情的合作，或者说技巧与热情的合作，做得再好也不会很融洽，而且将带来无穷无尽的紧张，难以确定的妥协以及无法消弭的暧昧。

因此，《演员奇谈》就成为一部有启发性的文献。他开始写作此书是在1769年，那一年他也动笔撰写《达朗贝尔之梦》，并且也开始对撰写《沙龙随笔》失去兴趣。像狄德罗的大多数作品一样，《演员奇谈》也是自传性的。在书中，他刻画自己如何被感性拖累，又让自己充当一些自嘲段子的牺牲品，让反思理性战胜了那种无法驾驭的自发性，狄德罗很懊恼地发现自己堪为那种自发性的典型。这些嘲弄并没有完全达到本要达到的目的，由此狄德罗很鲜明地显示出自己高于他的自我漫画形象。但是它们再一次将狄德罗的经验与他的哲学联系起来。《演员奇谈》在另一个方面也具有自传性。狄德罗通过研究画家来修炼其艺术评论，他也通过研究演员来修炼其戏剧

评论：加里克之于《演员奇谈》犹如格勒兹之于《沙龙随笔》。

不过，《演员奇谈》的重要性不在于其自传性质，而在于其宗旨。狄德罗运用高超的辩证技巧，让自己的经验观与自己的艺术观相碰撞，其语言则是《沙龙随笔》常用的，甚而往往直接取自《沙龙随笔》。如同伟大的画家一样，伟大的演员是根据他们心目中的理想范本来表演的，这个范本是在长期的实践中逐步提炼而成的。夏尔丹证明，只有老年人或是生来老成之人才能画好风俗画，同理，只有“在舞台上浸淫多年”的演员才有可能演好春心萌动的角色。

这个论点固然重要，但只是为了引出狄德罗在对话录中提出的一个核心问题：只有保持冷静，演员才能成功地表现人物的喜怒哀乐。狄德罗要求演员具备“很高的判断力”，能够当一个“冷静的、安定的旁观者”。他们必须“有洞察力、不动感情，掌握模仿的艺术，换言之，能够应付自如地表现各种性格，扮演各种角色”。《演员奇谈》里的轮番辩论都有一个相同的主题：不动感情。如果演员易动感情，又怎么能够两次以同样的热情扮演同一个角色。所有的一切都事先“在他头脑里权衡、配合、领会、安排”。他的任务是“用冷静的头脑来节制热情的冲动”。这就是为

什么当悲剧落幕时，好演员只是感到疲乏，而不会像观众那样感到忧郁。这就是为什么如果演员扮演的角色与自己的性格相吻合，吝啬鬼演吝啬鬼、好色之徒演好色之徒，就必然会掩盖角色的本质，而沦为讽刺诗：“讽刺诗讽刺某一个伪君子，而戏剧却是以伪君子为题材的。”这就是为什么演员认为多愁善感是一种缺陷而不是长处。不论是天生的还是后天培养出来的，“多愁善感很难说是伟大天才的禀赋”，归根结底，多愁善感是“伴随着器官的软弱性而产生的，它是横膈膜活动灵便、想像力活跃、神经纤弱的结果。有这种禀赋的人富于同情心，容易颤抖、赞叹、害怕、发慌、哭泣、晕倒、助人、逃跑、失去理智、夸张、藐视、鄙夷不屑，往往对真、善、美没有任何明确的概念，有失公正，容易发狂”。这样的禀赋只会带来拙劣的演出。“演员的眼泪从他的头脑中往下流，易动感情的人的眼泪从他的心头往上涌。”一个好演员懂得聆听自己，“他的全部才能并不像你想像的那样在于易动感情，而在于尽可能严谨地表现出情感的外在标志”。“他的耳中回荡着自己痛苦的哭声。”也就是说：“大诗人、大演员，也许无论哪一种伟大的模仿自然者，都有丰富的想像力，高超的判断力，精细处理事务的机智，精到的鉴赏力。他们是天底下最不易动感情的人。他们在同等程度上

适合做许许多多事情；因为潜心于观察、认识和模仿外部世界，他们内心深处不会受到强烈的触动。我经常看到他们把画夹摊在膝盖上，手里拿着铅笔。”⁷⁹⁰像狄德罗一样，乔舒亚·雷诺兹爵士也从加里克的表演中获益匪浅，以自己的方式表达了相同的看法：他反对一个“俗见”，即任何一个门类的艺术家“都拥有他希望唤起的激情”。伟大的演员肯定会是如此。“加里克的工作是去表现激情，而不是去感受它们。”显然，“加里克不会留任何漏洞。他的一举手一投足，每一个表情和声音的变化起伏，都是他在登上舞台之前便已在家里反复演练过的”。⁷⁹¹由此可见，英国和法国的启蒙运动差不多同时摒弃了幼稚的模仿论。

早在动笔撰写《演员奇谈》之前，狄德罗曾经十分武断地对一位年轻朋友、女演员若丹小姐说过：“单有理智和判断力的演员是冷漠的，单有热情和感性的演员是疯狂的。”⁷⁹²《演员奇谈》本身避开了这个吊诡；相反，它有力地伸张了知性在艺术创造中的重要性和艺术的自律。狄德罗在18世纪60年代的一个重要见解就是：演员所服膺的真实是通过耐心实践和长期提炼而获得的，即从经验中榨取的理想范本，他们充分认识到，表演看似模仿自然，实则服从艺术，因为艺术与自然不是一回事。演员在舞台上表现死亡

时，必须富有戏剧性，要服从某些规则，就像古代的角斗士那样。“只有自然而没有艺术，怎么能造就伟大的演员呢？因为舞台上情节的发展并非恰如自然中那样，而戏剧作品都是按照某种原则体系写成的。两个不同的演员怎么能以同样的方式扮演同一个角色呢？即便在行文最明白、最确切、最有力的作家笔下，文字不也只是而且也只能是表达一种思想、一种感情、一个念头的近似的符号吗？”⁷⁹³这一连串反问表明狄德罗彻底超越了自然主义。

从某个方面来说，表演会抵达艺术创作最深层的暧昧之处。演员是技艺精湛的艺人，却能够融入所扮演的角色。狄德罗和伏尔泰都十分欣赏的女演员克莱蓉就是一个例子，她在表演时既能保持本色，又能超越自我：“在这一刻，她是双重人格：既是娇小的克莱蓉，也是伟大的阿格丽品娜。”⁷⁹⁴狄德罗以前曾在自己身上观察到这种内在的分裂，1758年，他告诉黎柯博尼夫人：他并非一个凡事讲理之人，而是极其敏感，喜怒无常，常崇拜别人，同时又能够走出自己。“我知道自己的疯癫。”（Je sais aussi m'aliéner.）⁷⁹⁵

随着狄德罗的美学日趋严谨、日益缜密，这种超脱的能力开始在他的思考中发挥越来越重要

的作用，使他内心与自己保持距离，可以分析、约束而又不至于彻底扼杀激情。18世纪70年代初，这种态度甚至入侵到狄德罗思想的一个重镇：狄德罗的天才观。

即便是最保守的新古典主义理论家，也会为独创性天才的驰骋保留一分空间。布瓦洛这样的理性主义者也承认天才的鬼斧神工之力，蒲柏亦曾恰如其分、心悦诚服地谈及“艺技不能企及的优美”。⁷⁹⁶对于这些作家以及杜博这样的改革者而言，天才是最高的才能，它体现为独创性，是伟大的发明和表现力量，是一种幸福的自然禀赋，凭借这种禀赋就可以发现艺术模式、营造审美意象，而这种才能与普通的技艺只有程度上的区别。雷诺兹和伏尔泰也都持有相同的观点。“从根本上说，”伏尔泰在18世纪70年代初反问道，“天才如果不是才能，难道还能是别的东西吗？”⁷⁹⁷天才是杰出的才能，它能被慧眼识别，能够悉心培养。

狄德罗发现这种流行观点失之生硬，太过理性，没有给个性留下多少空间。作为沙夫茨伯里的后学弟子，作为激情和热情的倡导者，狄德罗在早期就将能工巧匠与非凡的、高度个性化的造物，即天才严格区分开来：天才是大自然对艺术的恩赐，凡夫俗子唯有勤奋，天才却举重若轻；

天才只会成为他人模仿的对象，绝不会去模仿他人，确切地说，天才是最具原创性的人。狄德罗自始至终都对这些卓尔不群之人赞不绝口。到18世纪70年代，他依旧恪守这一思路。1773年，他在反驳爱尔维修的遗著《论人》时指出，爱尔维修谈论天才的方式犹如“盲人谈论颜色”，“他（爱尔维修）完全不了解天才那种暴戾的冲动”。[798](#)

然而，狄德罗不愿把自己的非理性主义推至狂飙突进运动和浪漫主义者的那种程度，这与日后他对理性和节制的强调完全一致。在1772年前后的一篇未完成稿中，狄德罗把天才界定为一种神秘但并非全然不能解释的素质，其中机敏和超脱的重要性不亚于纯粹内在的非理性潜能。天才之人，不论是诗人、哲学家，还是画家或音乐家，都有一种隐秘的、难以下定义的心理素质，否则不可能创造出伟大的和美的作品。这种素质是什么？不是想像力、不是判断力、不是机智，也不是热情、敏感或鉴赏力。狄德罗愿意接受一种常见的观点，认为天才在于“头脑和腑脏的协调一致”，但他强调没有人确切了解这种协调一致的本质，此外还要添上另外一种素质，即所谓的观察力（*esprit observateur*），这是一种洞察和领悟的天赋，一种罕有的判断力，犹如一种先知精神。它不能保证永远成功，但天才之人的失败

永远不可低估。“有天才的人知道自己在冒险，而且不需要计算成败的机会就能知道结果，因为他成竹在胸。” [799](#)

这篇文稿篇幅很短，也不完整，像它力图界定的素质一样难以捉摸。但是，它试图将理性主义与非理性主义结合起来（既强调天才的罕见、神秘和非理性，同时又强调天才依然是人类属性，可以加以分析，可以与理性结盟），非常典型地体现了狄德罗晚年的观点。由此，就能很好地理解狄德罗的晚期作品：他为斯多葛派哲人塞涅卡写的长篇辩护，更重要的是，他的最后一部剧作——《他是好人，还是坏人？》。

《他是好人，还是坏人？》堪称狄德罗最出色的剧作，一直被严重忽视。它充分体现了狄德罗的超脱和分析能力：剧中的主人公阿杜安对自身内心深处的动机作了一番公开的检讨。该剧带有狄德罗晚期作品的所有特质：这是一部老年喜剧，既轻松又严肃，其基调与创作的时间完全吻合。18世纪70年代初，狄德罗开始动笔，之后多次修改；1783年前后完稿，当时他已年届七旬。正是在1776—1779年间，莱辛完成了《智者纳坦》的最后一稿。这两部最杰出的启蒙戏剧代表作，一部是心理剧，一部是教化剧，都是在启蒙运动的最后阶段问世的。

《他是好人，还是坏人？》有点儿像是对《私生子》和《一家之主》迟来的批评。它表明这两部早期剧作之所以不成功，乃是因为虽然它们以现实主义自诩，却还不够现实主义。它们在舞台上展示的不是有性格的人物，而是漫画形象，其散文体对白和自然主义的舞台布景不过是表面文章。《他是好人，还是坏人？》则别具一格，是一部现实主义戏剧，其中的人物和情节大多取材于现实生活。但是，它离弃了趣闻轶事的范畴，转而探讨人物与道德行为的种种谜团。在一种无可奈何的氛围笼罩下，《他是好人，还是坏人？》像是一个对世界，乃至对自己都不抱什么希望的异教哲人的最后遗言。

《私生子》和《一家之主》一切都让人一览无余，《他是好人，还是坏人？》却犹如一个谜团，使人颇有难以索解之感。狄德罗把不落俗套的情节嵌入常见的背景之中，这就像法国外省的房间却挂着抽象画。表面上看，阿杜安是个典型的喜剧角色。他转眼之间就能快刀斩乱麻地解决朋友和陌生人遇上的种种麻烦：他说服一个喜怒无常的母亲同意女儿嫁给她爱的人；他为一个阵亡上校年轻美丽的遗孀争取到一笔年金；他让一桩诉讼以皆大欢喜的方式了结。但他的手段却是反常的、卑鄙的，甚至是邪恶的：他暗示那位年轻寡妇——他与之只有一面之缘——是自己的情

妇，她的儿子是自己的私生子；为了取得那位母亲的同意，他骗她说她女儿已有身孕。虽然每个结局都还不错，所有人都原谅了阿杜安，但他帮助过的人却往往会生他的气，也不大可能感谢他。

这部剧的情节无足轻重，但阿杜安——确切地说，狄德罗本人——的复杂性使得他成为一个彻头彻尾的现代人物。他仿佛有魔力，近似于邪恶，但绝非恶魔；他不想作恶，他行了善；他只是想行善，却用了恶的、至少是他自己的手段。阿杜安对自己也很不解，也因此十分苦恼。他知道自己有本事搬弄是非，又痛悔自己总是要弄他人的生活，并从中取乐。“我是不是常人所说的好人？绝对不是。我生来铁石心肠，品性不好，行为乖张。那位妈妈对孩子的柔情、她的感性和她的感激几乎让我感动得哭了；我甚至都有点儿看上她了；但我就是不由自主地要去做让她痛苦的事情……阿杜安啊，所有的事情都被你拿来寻开心，对你来说，没有什么事情是神圣的，你是个十足的怪物……这真糟糕，简直糟透了……你必须彻底改掉这个不良嗜好……放弃我策划的恶作剧？……不，等一下……这是最后一次，然后绝不再犯了，绝不。这将是我这辈子的最后一次恶作剧。”

这是一出心理剧，是一次毫不留情的自我探究，既带有顺天知命的安详，也带有疲惫厌世的沉重。但它也是一则探讨自由意谓的道德寓言。阿杜安之所以对这个世界感到厌倦，“非常厌倦”，主要原因似乎在于他做不了自己的主。他是一个剧作家，朋友众多，但贫穷潦倒，无人赏识，他一辈子都辛苦工作，仰人鼻息，不情愿地忍让妥协。他的焦躁不安反衬出他的被动消极。“我想，我生来没有做过任何让自己开心的事，我做的每一件事都是出于别人的需要，却没有让任何人——是的，任何人，包括我自己——感到满意。”阿杜安对自己感到失望，渴望自主，感觉不得不排斥他真正想做的事，而又拒绝做他认为真正值得去做的事，至少是以他的奇特方式去做的事。全剧在最后一幕重提了剧名开门见山地提出的那个问题：他是好人，还是坏人？而给出的回答不过是一些老生常谈，没有解决任何问题：

“他是好人，还是坏人？”

“善恶一念间。”

“像你，像我，像每个人。” [800](#)

狄德罗深化了现实主义的含义，其实恰恰是

因为剧本的谜团始终没有解开。他也把现实主义和这个谜团与18世纪的首要问题联系起来：如何划定自由的恰当领域和合理边界。狄德罗美学的现代性正在于此。

二、品味的发现

1

1781年，年近古稀、时常感到厌倦的狄德罗完成了最后一篇《沙龙随笔》，并宣布了他最新的发现：大卫的庄重的新古典主义作品（指《乞食者贝利撒留》）。在这幅画面中，又瞎又穷的老将军贝利撒留正在行乞，一个老兵认出了他而大吃一惊。“这个年轻人作画手法恢弘。”狄德罗颇为激动地写道，“他有灵性（de l'âme）。人物面部富于表情而无造作，姿态高贵自然。”⁸⁰¹经过这些年的寻觅，狄德罗终于发现有一个画家有着良好的古典品味（grand goût）——狄德罗的品味。

狄德罗的这个发现不无讽刺。大卫的画属于一场更大的运动的一部分：西方文明正在经历新一轮的新古典主义复兴。建筑师、画家和雕塑家纷纷借鉴古代的体裁，重现古代的神话，采纳古代的主题。他们建造万神殿，为苏格拉底画像，

为珀耳修斯塑像。不过，这场运动虽然充分掌握了古典手法，却缺乏古典精神：像许多复兴运动一样，18世纪晚期的古典主义复兴并不是一次真实的复兴。它是一种怀古幽思的迸发，一场追求装饰性的狂热，是对艺术之外的新发展，尤其是意大利和希腊的考古发现的回应。这场复兴后来被称作“浪漫古典主义”，这个标签反映了它的矛盾与不稳定。我们若称之为18世纪晚期的洛可可古典主义，或矫饰主义古典主义，也同样不失鹄的。这几十年间的艺术依然带有某种道德教化因素，但是又奇特地具有很强的适应性，所以在本质上是无所谓道德的。大卫早期的画作用冷峻和极其节制的手法来颂扬罗马共和国时期的美德，丝毫不会危及造就这些画作的法国君主制；法国大革命期间，大卫一成不变地用古典主义风格为雅各宾派作宣传；拿破仑时代，他又用自己的独特风格为皇帝效劳。⁸⁰²诉诸古人在启蒙运动中起着重要作用，但狄德罗晚年所回应的古典复兴不过是一个滑稽版本而已。

如果说传统的新古典主义难以为继，主要责任在于那些十分了解古人，又真挚热爱古人的人，那么，新古典主义就是被古典主义者摧毁的。众所周知，狄德罗、雷诺兹、莱辛及其同道全部都是学识渊博的古典主义者，他们抛弃了模

仿说、绘画题材的层级说和戏剧风格的划分。除此以外，他们还致力于推翻客观美学说，这是他们最具破坏性的攻击。

早在古埃及人、毕达哥拉斯学派和柏拉图那里，人们就开始探寻美的法则，这种努力一直延续到18世纪以及之后的时代；数字神秘主义看来是深藏于人的内心，顽强地抵制最有说服力的反驳。从一开始就很明显，美的法则难以捕捉，但探索路上的重重阻碍只是让那些谦卑的探索者认定上帝秘而不宣，不愿把他的立法昭示于人。异教徒和基督徒都相信上帝用数字创造了万物，虽然他用的是哪些数字不得而知。有鉴于此，实践者和哲学家纷纷转向数学：埃及人根据一种人体比例理论制作浅浮雕，圣奥古斯丁在音乐比例里找到了神圣的和谐，中世纪建筑师在建造大教堂时采用了同样的比例。阿尔贝蒂、达·芬奇和丢勒都接受了某种音乐——数学比例理论，他们一致认为艺术家并不是美的创造者，而是美的发现者。

这是一种既反历史又专横的学说：真正重要的是一件杰作本身而不是它的历史，由于美的标准是客观的，不论是艺术家、评论家还是艺术消费者，每一个人都能够也必然对同一件艺术品作出完全一致的评价。

尽管酷爱科学概括、厌恶混乱无序，启蒙哲人也不会对这种理论安之若素。其实，对客观美法则的怀疑已经四下流传，启蒙哲人只是确认了别人已经开了头的事情并加以系统化。自16世纪起，极端怀疑论者就有说服力地提出，我们不可能确知过去发生的事，之后，他们的追随者把这种历史怀疑论扩展到艺术领域，一再重申人与人的品味无优劣之分。此外，几个世纪以来旅行者的游记也助长了一种文化相对主义，启蒙哲人主要是用这些游记来进行反基督教的宣传，也不忘以之来质疑西方艺术的确切地位和独特价值。布瓦洛的理性主义及其“真即是美”的格言依然有其权威性，但是相对主义已经吸引到比以往更多的听众。18世纪60年代，皮拉内西⁸⁰³建议艺术家不但要研究希腊罗马艺术，还要研究伊特鲁里亚和埃及艺术，对此没有多少读者感到惊讶。因此，启蒙运动在美的法则上的怀疑主义，乃是植根于一场更大的文化潮流。但是，这种怀疑主义也有其独特的哲学风格，它是自然而然形成的，源于不可遏制的寻求历史和心理学解释的冲动。像其他领域一样，在美学领域，启蒙运动始终如一地反对理性主义。尽管伏尔泰认为道德观具有单一性和客观性，就连他也不得不承认，在美学领域探寻客观法则纯属形而上学，也就是说不得要领。更重要也更切中要害的是，温克尔曼主

张“美只有一种，正如善只有一种”，⁸⁰⁴他坚信在特定的历史时刻出现过客观美，但是他也做了很多工作破坏他所珍视的新古典主义学说。

2

自相矛盾，人皆有之；温克尔曼是自相矛盾的集中体现和终极受害者。他大力鼓吹人的尊严和艺术家的自由，却一生都在赞助人面前唯唯诺诺，即使按照18世纪的标准也算得上是奴颜婢膝；他是古希腊艺术的发现者和极具影响的诠释者，却从未踏上过希腊的土地；他对希腊的全部了解要不就是在意大利，要不就是在他的想像中；自学生时代起，他就是一个不信教者，而且虽然带有明显的恐法情绪，但他是法国启蒙哲人的追随者，但是为了在意大利找到赞助，他皈依了罗马天主教：他虽然转向天主教，但算不上真正的基督徒；他拥护认为美是客观现象的古典理论，但他是通过一种最主观的激情——情欲冲动——来发现自己的偏好；他是研究古代艺术的开拓性历史学家，但他居高临下、自以为是地评判艺术，不论是褒是贬，都缺乏历史感；他的艺术风格论是一个非同一般的艺术评估工具，却充斥着价值判断。只有天才人物才能驾驭所有这些张力，并把它们转化为累累硕果。

虽然扭曲可怜，温克尔曼确是一个天才，他的一生不光彩、卑鄙、可悲，却仍然是天才战胜神经官能症的光荣征程。温克尔曼身不由己地深陷男性之爱的渴望之中，这种情愫一再发作，却总是以失望告终，每次都不可自拔地爱上一些并不爱他的男人。虽然同性恋取向毁了他的人生，却使他的知觉更加敏锐、更加专注。对于温克尔曼来说，现实中的男性情谊和男性美永远可望而不可即，充其量也是残缺的，但它们却以最纯粹的形式存在于古希腊艺术之中，他在古希腊艺术中倾注了全部的想像力、来之不易的学识以及畸形发展的感性。假如他很富有，他可能会成为一个出色的业余爱好者，比凯吕斯更胜一筹。但他一贫如洗，为了有机会能受教育，购买书籍，接触所需的环境，他只能低声下气四处求告。他当过家庭教师和乡村私塾教师，还曾给一家有教养的贵族担任图书管理员。他过着悲惨的生活，他痛恨这种生活，但也因此有时间阅读古典著作，到波茨坦和德累斯顿观摩古代和文艺复兴时代的艺术品。这些艺术品为数不多，却足以让他发展出奠定了其艺术史基础的原则。1755年撰写《希腊绘画雕塑沉思录》之际，他还没有踏上过意大利的土地。

不难想见，他十分向往罗马和雅典，在很长一段时间内的犹豫不决，和对迟迟不能付诸行动的

懊恼之后，他终于着手准备前去这两个地方。罗马值得一游，最终，1755年，38岁的温克尔曼造访了罗马城。这就足够了：1764年，他倾注了毕生心血的《古代艺术史》出版。他的死可谓是天妒英才的典型，1768年，仅仅因为区区几枚金币，他被旅途中偶遇的一个可疑的同伴谋害，整个知识界为失去这个巨人而震惊。

他不算长寿，但也足以成为现代艺术史的奠基者。文艺复兴晚期，伴随着个性意识高涨和艺术家争取社会承认的努力，出现了一些画家的传记以及初步的历史分期方案。16世纪中叶，瓦萨里⁸⁰⁵把艺术史想像成一个盛衰轮回的故事，期间伟人们得到广泛的响应，产生了广泛的影响：希腊和罗马艺术登峰造极；之后，基督教的出现使艺术出现了灾难性的衰落；乔托的出现标志着艺术开始了华丽的重生；无与伦比的米开朗基罗则意味着艺术臻于完美。17世纪，瓦萨里的追随者进一步发展了他的传记方法和历史架构；18世纪，一批热衷于古代人物的人士，包括凯吕斯伯爵和温克尔曼的朋友、德国画家蒙斯，曾经暗示过一种发展的风格观。启蒙哲人温克尔曼要做的，就是把这些暗示扩展成一部艺术史。

温克尔曼公开表明了使得自己观念两极化——描述与法则、历史与哲学——的张力，以及

贯穿其一生的主线。他把《古代艺术史》题献给理想、历史和友谊：“献给艺术献给时间，尤其献给我的朋友安东·拉斐尔·蒙斯先生”⁸⁰⁶。这本书的历史意义主要在于其线索的丰富而不是概念的统一。温克尔曼认为，艺术的历史就是它所属的文化的历史。“科学乃至智慧是时代及其变迁的反映，艺术尤其如此。”⁸⁰⁷因此，艺术史必然是艺术诞生、发展、成熟和衰落的历史，以及与之相关的“各民族、各时代和各艺术家的风格”的历史。这些原则适用于所有的艺术，但温克尔曼首要关注的当然是希腊艺术。他始终坚持自己的原则，提出必须从历史、地理和社会等多重角度来解释希腊艺术辉煌灿烂的原因：怡人的气候、肥沃的土壤、城邦间的和平竞争、艺术家享有的崇高社会地位，以及最主要的原因：政治自由。环境、社会地位、自由：温克尔曼显然读过孟德斯鸠和伏尔泰的著作，并受益匪浅。

正如这个生物学隐喻所提示的，温克尔曼相信，艺术史家不但可以把艺术有机地嵌入它所属的文化，还能够勾勒出艺术史本身的生命周期。“像所有的人类发明一样，”他在《古代艺术史》开篇写道，“绘画艺术最初是因为需要而出现，继而被人们用来寻找美，最终成为一种奢侈，这是艺术的三个主要阶段。”⁸⁰⁸这个年深代

久的观点可以上溯到瓦萨里和西塞罗，姑且不论其优劣如何，它为温克尔曼的风格史提供了一个关键线索，例如，粗糙的工艺和淳朴的自然主义意味着风格不成熟，而精致的手法和理想化则代表风格成熟。以这样的标准为基础，就可以准确判定艺术品的年代，使之有一个恰当的定位，学会认识而不只是欣赏它们。在同时代人看来，温克尔曼的观点犹如天启：歌德称他为新哥伦布，认为是他发现了鲜活的艺术，使艺术成为一个发展中的文化有机体的一部分。

但温克尔曼的核心隐喻还有一个相反的指向：既然涉及艺术的生长、成熟和衰落，就意味着不仅要给艺术品定位，还要对艺术品作出评价。事实上，或许是赫尔德首先指出，温克尔曼的艺术史“更关注创造一套美的历史形而上学”，而不是“历史本身”。[809](#)也不可能不是这样：美是温克尔曼的主要研究对象，他认为美是惟一的和永恒的。洞悉美的本质——温克尔曼为此博览群书，浑然忘我地沉思——就是洞悉艺术的本质。希腊人最早发现了美，并让美获得了永生。像所有的民族一样，他们的艺术经历了盛衰循环，从英雄时代的质朴堕落到希腊化时代的柔弱颓废。在希腊艺术的辉煌时期，他们欣然接受了菲迪亚斯的肃穆宏伟和阿佩利斯[810](#)的优雅，在人间展现

出神圣的美。他们发现了风格，并把它作为一份遗产传诸后世，后人唯有模仿、难以企及。与希腊人相比，其他民族在美的追求上可谓一败涂地。例如，埃及把艺术家贬入低等艺人的行列，除了勤勉之外，他们的雕像乏善可陈，它们有着吊梢眼、高颧骨、尖下巴，身体姿势僵硬，实在丑陋不堪。

这纯粹是一种规范性和反历史的思考方式，正如狄德罗指出，是一种崇古狂，[811](#)尽管层次更高一些。温克尔曼公然敌视新古典主义，仅仅是因为他认为新古典主义在自行选定的事业上不成功：在模仿佛古人方面做得不够好。尤其是在德国，温克尔曼的崇古狂造成了不少伤害：它固然启迪了一些出色的诗歌，却也激发了许多思维混乱的乌托邦思想，去追求一种从未有过也不可能有的完美。然而，总体来看，有违他的本意，他的观念体系有力地促进了品味的解放。温克尔曼的情色认识论（太显而易见，任何一个评论者都要加以评说）使得他移情于一种早已死去的文化，像身处那个久远时代的人那样领会这个文化及其伟大艺术品，由此也预示了歌德日后的名言：我们只会认识我们所爱的东西。诚然，正如所有的启蒙哲人对基督徒缺乏历史共鸣，温克尔曼的历史移情（*Einfühlung*）也极端狭隘，对埃及

雕像艺术不以为然。不过，他的洋溢激情的经验主义虽然狭隘，却为更宽广的视野树立了榜样。他说过，他对艺术的热爱是出于“内心的召唤”，但他并不只是依靠直觉来作出判断。与狄德罗非常相像，他强调他如何呕心沥血地充实自己，而且谨言慎行，只说自己观察到的事物：“我所引证的一切事物，都是我亲眼见过的，时常见到的，而且是仔细考虑过的。”⁸¹²这种缜密观察和切实的感受性的愉快结合，为走出理性主义的新古典主义美学、走向真正的历史开辟了道路。

温克尔曼对风格的强调是通向同一个目标的另一条途径。因为思考风格就是思考历史。风格会在纵横两个维度同时展开：它深入到所属的文化内部，形成特有的形态，并留下自己的印记；它深入到过去，一直延伸到先例。风格是一种有着自身生命历程的连续性模式；它有起有伏，有益有损，必须根据其演化的显著事实划定历史分期。每一种风格都有自己的历史，这种历史本身就需要有历史的思维。作为现代研究风格的第一人，温克尔曼要比自己所意识到的更像历史学家。

3

1764年，即温克尔曼的杰作问世的那一年，

伏尔泰写了一个捍卫相对主义审美观的普通词条：“美”。词条浅显易懂，唯其如此更具教益。“问一只蛤蟆什么是美、伟大的美、to kalon [813](#)，它准会回答说，就是它那只小脑袋上有两只凸出的大眼睛、扁平的大嘴巴、黄肚皮、赭脊背的牝蛤蟆。”去问一个黑人，他必然会说，美就是“油亮的漆黑皮肤、深凹的眼睛和塌鼻子”——这个见解很值得温克尔曼在考察埃及雕像时参考。而魔鬼最欣赏“一对犄角、四只爪子和一条尾巴”。接下来，伏尔泰又语带嘲讽地建议拿这个问题去请教哲学家，他们准会用术语来回答。事实上，愉悦显然取决于环境和文化：伏尔泰叙述说，他曾经与一位哲学家在法国看了一出悲剧，哲学家觉得这出戏很美，后来两人游历英国时看了同一出悲剧，却只见满堂观众都在打哈欠。“哎哟，”那哲学家感叹说，“‘最美的’对于英国人跟对于法国人不一样。”他得出结论（显然就是伏尔泰自己的结论）：“美常常是相对的，在日本被认为是合乎礼貌的行为在罗马却又不合礼貌，在巴黎风行一时的东西在北京未必合时宜。” [814](#)这算不上什么高深见解，但值得注意的是它出自一位新古典主义者的笔下，这表明理性主义已经风光不再。

事实上，在长达半个多世纪的时间里，理性

主义一直广受抨击，主要的攻击者有一些正是启蒙哲人。早期反对理性主义最力的当数杜博神父，1719年，他出版《关于诗歌和绘画的批判性思考》。这是一部广被征引、备受推崇的开拓之作。书中颂扬想像力、创造性天才以及品味，但又不贬斥节制，诚如杜博的传记作者隆巴尔所说，“这位情感理论家并不是个感情用事的人”。

[815](#)

杜博是个经验主义者、是洛克与艾迪生的追随者，身为一个修正的笛卡尔主义者，他更加恪守经验主义。在他看来，艺术的分析只能是通过审美经验，而不是预设的法则。这样的分析必然使艺术不再扮演道德导师或宗教附庸的角色，揭示出艺术无非是一种人性的满足，主要功能在于打发无聊、缓解焦虑。这里的反智主义具有解放作用：杜博否认艺术必须有教益，也不承认艺术的效果来自知性理解，相反，它带来的特殊的愉悦源于品味的内在作用。

杜博真正的原创性就在于对品味的分析。他认为，人都有一种自发发挥作用的直接的情感、一种看不见的“第六感”：心灵的活动“先于一切推理，正如眼和耳的活动在感受中先行”。“当一个真正动人的对象呈现时，一切思虑尚未开始，心灵自己就会兴奋起来。”（Le cœur s'agite de lui-

même, et par un mouvement qui précède toute délibération, quand l'objet qu'on lui présente est réellement un objet touchat.) [816](#)人的心灵构造明确就是为了适应这个目的；不具备这种感官的人就像天生的盲人一样稀少。因为愉悦是首要的，规则就变得次要了，而且愉悦是非理性的：在我们弄明白为什么之前，我们就会知道自己喜欢什么东西。 [817](#)

尽管杜博有些摇摆，例如，作为新古典主义者，他始终不认为风俗画或风景画有什么美可言，但他的上述理论仍然不失为一种激进学说，他的著作也在整个法国和德国的进步思想家中享有很高的权威：伏尔泰、爱尔维修、孟德斯鸠、莱辛都是杜博的门徒。同样重要或许更重要的是，杜博的著作激发了孟德斯鸠对美学问题的兴趣，推动孟德斯鸠形成一种主观主义、相对主义的艺术哲学。 [818](#)

孟德斯鸠写的《论品味》一文于1757年在狄德罗主编的《百科全书》中面世，此时孟德斯鸠已经去世两年了，但这个词条的源头可以上溯到孟德斯鸠接触到杜博学说。虽然孟德斯鸠也与所有人一样，是一个忠实的古典主义者和狂热的古代文学爱好者，但他发现杜博亲切而又刺激，因

为他还是个文化相对主义者，他是启蒙运动最早的而且肯定是最诚挚的文化相对主义者之一；他的早期作品表明他有能力欣赏异国他乡的道德和审美标准，文化相对主义支撑着他在《波斯人信札》中的社会批判，而广泛的游历则有助于深化和丰富他的文化相对主义。《论品味》并不完整，也未经润饰，但核心论点一目了然：“美、善、合宜的泉源”“就在我们自己”，诸如一首诗或一尊雕塑的刺激，就能够激活这股泉源。⁸¹⁹品味是全然主观的，是人们体验愉悦的“尺度”，这些体验完全取决于人的生理构造。“我们的存在方式是全然随机的，”孟德斯鸠以一种典型的笛卡尔式风格展开论证，却得出了一个非古典主义、非笛卡尔式的结论，“我们既可以被造成现在的样子，也可能被造成另外的样子。但是，如果我们被造成另外的样子，我们就会以另外的方式看待事物。如果我们这个机器里多一个或少一个器官，我们就会有不同的雄辩术、不同的诗歌。如果同一个器官却有不同构造，我们的诗歌也将随之发生改变。例如，如果我们的器官让我们有更持久的注意力，所有使题材的安排在比例上适应我们注意力的尺度的那些规则就会失效。”⁸²⁰这种唯物主义所引出的相对主义后果意味深长。

在确定了基本原则之后，孟德斯鸠考察了引

起愉悦感的刺激。这些刺激既有内在的也有外在的：心灵有自己的乐趣，例如感受自身的存在、伟大和能力，这些乐趣都是自主的，独立于自我认知之外。同样，人的精神（esprit），即各种形式的智慧和才能，也会和好奇心一样享受自身的运用。此外，人还能从外在世界，从数量众多而且显然相互冲突的经验中获得愉悦：人们会欣赏多样性、秩序、对称、反差、惊奇、感性、精细、微妙（je ne sais quoi）以及某种从预期到意外的紧张。

所有这些听起来有些混乱，但孟德斯鸠认为品味的活动本身就是混乱的。首先，一种刺激必须是“正确”的，必须能够回应某种内在需要：渴望变化的心灵不会满足于秩序；太多的秩序带来单调，太多的变化带来困惑。因此，品味通过有选择的认可，调节或驯服经验。此外，孟德斯鸠认为：“能带给我们愉悦的东西应当以理性为基础。”⁸²¹品味是可以修炼的，人的自然倾向是可以矫正的，因此理性会屈从于受过教育的主观性。像杜博一样，孟德斯鸠既不忽视感情，又不感情用事：“所有的艺术品都遵循一些基本规则，这些规则是我们绝不应该忽视的指南。不过，正如法律在普遍存在的意义上总是公正的，在实施过程中又几乎总是存在这样那样的不公

正，这些规则虽然在理论上总是正确的，但在提出假说时却有可能是错的。”⁸²²因此，大艺术家必须知道规则、记住规则，又会违背规则。自由就来自于对形式的透彻认识和明智运用。

4

杜博的观点迅速在整个欧洲流传，传入英国的时间远在《关于诗歌和绘画的批判性思考》的英译本于1748年问世之前——此书的译者托马斯·纽金特还翻译了孟德斯鸠的《论法的精神》。伯克的《崇高与美》深受杜博的影响；大卫·休谟也十分了解杜博的观点，以显然是赞赏的态度引用杜博的作品。不过，杜博对于英国人没有对法国人那么重要，因为英国有自己的反理性主义传统。18世纪之前，哲学中的心理学派就已经把英国评论家的注意力从艺术法则转向艺术效果。

1688年，约翰·丹尼斯⁸²³

在翻越阿尔卑斯山时欣喜地注意到自己有一种喜惧交织的奇特感受：“那是一种愉悦的恐惧，一种可怕的欢乐。一时间，我既无比欣喜又战栗不已。”⁸²⁴17世纪90年代，好斗的古典主义者理查德·本特利认为：“所有的美都是相对的”；当人们看到不规则起伏的山峦，宣称看到了山脉的丑陋，这种反应完全是主观的：“这种被拒斥

的丑陋只是存在于我们的想像之中，并不是真的存在于事物本身。”⁸²⁵

18世纪上半叶，越来越多的英国评论家发现了艺术从激情中获得的好处。艾迪生在《旁观者》中除了分析过想像之乐趣，还给读者提供了一篇论品味的短文，他把品味界定为一种具有鉴别能力的“心灵机能，它通过愉悦识别出一位作家的优美，通过厌恶识别出其不完美”。⁸²⁶像大多数新古典主义者一样，艾迪生的立场摇摆不定。如果有人在读“经受过许多个时代和民族考验”的最优秀的古代作品时无动于衷，或是在读获得了“我们同时代人当中更有教养的那一部分人认可”的现代作品时无动于衷，那么，该反思的是他本人，而不是他享受不了的那些作品。毫无疑问，品味“在某种程度上应该是我们与生俱来的”——那么，就其源头而言，它是主观的。⁸²⁷然而，阅读、交谈以及接触评论作品可以培养和提高品味，有鉴赏力的人作出判断，不是因为认识到某种数学规律，而是通过欣赏有教养者的共识。可见，这里的主体性还是驯顺而缺乏自信的。

18世纪20年代，弗朗西斯·哈奇森——他是沙夫茨伯里的一个理智而独立的弟子，影响了大卫·

休谟和整个苏格兰学派哲学家——进一步发挥了艾迪生的初步设想。在格拉斯哥大学的演讲和一系列文章里，哈奇森推想人有一种内在的审美感，类似于人所具有的内在的道德感。这种审美感是人类本性的一部分，它会因为外力的影响而深化或扭曲，但它是与生俱来的，会对自然美或艺术品的刺激直接作出反应，无须意志的介入。因此，哈奇森认为，从本质上说，人对艺术的反应是非理性的。

到18世纪中叶，在英国评论界，洛克基本上已经取代了布瓦洛的地位。在发表于《闲谈者》的一篇著名文章里，乔舒亚·雷诺兹爵士认为，品味源于“风俗或某种观念的联想”。当一个人说天鹅比鸽子美丽，实际上是在说“他看到天鹅比看到鸽子更愉悦，因为天鹅的姿态更端庄，或是因为天鹅是更罕见的鸟类”。而另一个人有相反的看法，“因为他总是把纯洁的观念与鸽子联系在一起”。“习惯”、“风俗”和“联想”——这些都是洛克学说的概念——决定了人的品味。诚然，美的本质是客观的，这又是新古典主义特有的妥协。但美的感知受制于内在法则。“我毫不怀疑，”雷诺兹断言，“倘若我们更习惯于丑而不是美，丑就会摆脱与之相连的那些观念，占有与美联系在一起的那些观念。” [828](#)早在伏尔泰之前，雷诺兹就

已确信，欧洲人喜欢浅肤色而埃塞俄比亚人喜欢黑皮肤，这纯粹是习俗使然：埃塞俄比亚人会把美丽女神描绘为黑皮肤、厚嘴唇、扁鼻子和卷发，没人有权说他们的不是。雷诺兹是在1759年说的这些话，多年以后的1782年，洛克心理学已经受到抨击，雷诺兹依然坚持这一观点：“所有由观念联想所带来的美，”他在写给贝蒂的信中说，“不是都可以归纳为习惯或经验原理吗？”[829](#)

雷诺兹的文章属于即兴之作。但在同一个十年，即18世纪50年代，美的主观论得到了爱德蒙·伯克从哲学上的郑重支持，《关于我们崇高与美观念之根源的哲学探讨》以完全令人信服的分析，彻底推翻了客观美的传统观点。伯克表明，比例理论必将导致无法解决的矛盾，把审美法则建立在物体功用或道德之善基础上的尝试完全是徒劳的。他断定，“比例”、“适度”、“完美”都是可贵的品质，但它们不是审美品质。美的源头只有一个，那就是激情，它独立于智力和意志。“在很大程度上说，美是身体的某种特质，当感觉介入时就开始在人类心灵中自动发挥功能”，它“不是我们理性的产物”。[830](#)诚然，品味的运作遵循着一定的法则，而品味原则对于每一个人都是同样的，“关于理性和品味这二者的标准在所有的人那里都是一样的”，[831](#)但是它们都

是心理方面的乃至生理方面的标准。在伯克和其他18世纪的美学家看来，主观主义和反理性主义并不意味着无序和混乱。

耐人寻味的是，伯克的《崇高与美》一书的核心议题应该是崇高。崇高概念对于新古典主义法则来说是纾解压力的安全阀。它最初起源于古罗马的修辞学著作，尤其是朗基努斯⁸³²的《论崇高》，这部著作在17世纪末、18世纪初十分流行，它把崇高的表达方式，诸如庄严、高尚、华丽、悲哀，看成是基本的演讲风格。现代的美学论者大胆地从修辞学中抽出这个概念，应用于一切审美经验。从此，“崇高”成为一条规避规则的规则。它为超出常情的偏爱提供了充足的理由，为主观情绪提供了客观认可，为违犯规则提供了合理性证明。它解释了为什么人们会欣赏一些不美的东西，如海上风暴、倾颓的城堡和可怕的地震。它给不循常理、不守规矩的天才之作留出了空间。它让艾迪生敢于宣称喜欢弥尔顿远胜二流作家，哪怕弥尔顿有瑕疵，而二流作家完美无缺。用汤姆森的话说，它让“幻想、热情、惊惧”变得体面。⁸³³它承认审美欣赏与情色密不可分：“不管在什么样的情况下，”狄德罗在写给索菲·沃兰的信中以他特有的心理洞察力与残酷意象写道，“色情与恐怖交织在一起，将营造出强烈

的效果，例如，半裸的美丽女郎给我们端上用敌人的头盖骨盛着的美酒佳酿。这就是一切崇高事物的典型。”“崇高”观念甚至被用来支持最不开明的一 [834](#)种品质：模糊。“模糊的观念，”伯克写道，“要比清晰的观念更打动人”， [835](#)模糊观念及其暗示的“无限”和“永恒”更能胜任诗歌的需求，即唤起激情。“因此，清晰观念是贫瘠观念的别称。” [836](#)

伯克的《崇高与美》不只要使模糊受到尊重，还要让它变得清晰。他指出，不论是他本人，还是其他人，都没有“关于我们的激情的精确理论，或是关于这些激情的真正根源的知识”，而关于美和崇高的定义，以及它们之间的相互关系，则是非常混乱。伯克尝试对两者作出界定，把它们明确区分开来——这本书就是他的《拉奥孔》。伯克美学的基本范畴是“痛苦”和“愉悦”，它们是两种“单纯的观念，无法定义”。 [837](#)美的观念是由人们从小的、平滑的、纤细的、有色彩的、优雅的事物，以及渐变的形状或声调中获得的愉悦唤起的。反之，崇高感则是人们从痛苦中得到的愉悦，它是由恐怖、力量、巨大、模糊、困难和壮观唤起的。显然，伯克十分清楚，有些恐怖只会带来痛苦；只有被遥远的距离和某种非现实感所麻醉，恐怖才能唤起崇高感。虽然

不是所有的恐怖都能产生崇高感，崇高感却无一例外地全都来自恐怖：“在任何情况下，或隐或现，恐怖都是崇高的主导原则。”⁸³⁸

《崇高与美》是伯克年轻时代的作品，全书酣畅淋漓，举重若轻，有一点点不可靠，时不时还让人尴尬。正如现代评论家都明确指出的，在伯克那里，美的概念完全是个人感性的升华。光滑、柔软、纤细、小巧，这些都是美丽女性的特质，而不是更广义的美的品质。“所有能够在触觉上让人愉悦的事物，其表面必定是很少阻力、较为光滑的。我所谓的阻力，或是指其表面的运动是否顺畅，或是指整体的各部分之间的挤压程度。在前者，如果阻力非常小，那么我们称之为平滑，在后者，则称之为柔软。我们从触觉中得到的愉悦感，无非是来自这两种特质中的某一种。若是两者兼具，我们的愉悦感就会大大增加。”⁸³⁹在伯克那里，美的概念被庸俗化了，他还过分简化了崇高概念：他把崇高的事物与美的事物加以对比，似乎两者的区别主要在于大小的不同。然而，不论有多少缺陷，伯克的思想产生了十分广泛的影响，美学家和诗人概莫能外。早在浪漫主义兴起之前，在没有浪漫主义者协助的情况下，启蒙时代就已经发现并且满足了对悲怆、墓地、月光、黑暗和无限的品味。伯克为公

众提供了支持其品味的充足理由，成为18世纪反对模仿论和比例论的领袖者。他认为，只有研究人的激情而不是研究自然或美学传统，才能认清艺术的非凡。这样的观点在他之前就有人提出过，在他之后依然有人如此主张，但很少有人能够说得像他这样清晰流畅。“艺术的真正标准在于每一个人的力量。”⁸⁴⁰相比传统美学始终难以磨灭的贵族色彩，伯克的这句名言具有民主内涵，读起来像是新古典主义的墓志铭。

5

1757年，即伯克出版《崇高与美》的那一年，大卫·休谟发表了一篇重要文章《论品味的标准》。伯克肤浅之处，它更深刻，伯克莽撞之处，它则慎重斟酌。虽然只是一篇简要的解说，这篇文章堪称启蒙运动思想的一个里程碑。“确定性有很多种，”休谟在1754年的一封信中写道，“其中一些虽然不那么正规，但作为示范性的确定性，依然是让人满意的。”⁸⁴¹这篇论品味的文章正是要尝试启蒙运动鼎盛期一直尝试的事情：用经验所蕴含的真实的、相对的确定性取代形而上学或传统所蕴含的绝对的、欺骗性的确定性。

休谟从一个他称之为“明显的”事实谈起：世

人的品味是多种多样的。每一个人都自信而蛮横地维护自己的趣味，却又言人人殊。“我们往往倾向于把一切与自己的品味和鉴赏力大相径庭的看法贬斥为野蛮，但转眼就发现别人也把同样的贬词加在我们身上。”⁸⁴²事实上，这种分歧看起来还要大得多，因为虽然所有人都称赞诸如礼貌这样的品质，他们给这些品质所下的定义却不尽相同。面对众说纷纭的状况，人们很自然想要“找到一种‘品味的标准’，一种足以协调人们不同感受的规律，至少，我们希望能有一个定论，可以使我们证实一种感受，否定另一种感受”。

⁸⁴³有些怀疑论者宣称永远找不到这样的规则，因为品味源自感受，这些哲学家论证说，“因为感受并不体现任何事物的内在属性”，因此一切感受都是正确的。这些怀疑论者说：“美不是存在于任何事物中的内在属性，它只存在于鉴赏者的心里，不同的心会看到不同的美。每个人只应该承认自己的感受，不应当试图纠正他人的感受。”⁸⁴⁴

这种相对主义并不是休谟本人的观点。休谟总是正确地强调，他不是绝对怀疑论者，而是一个温和的怀疑论者。他的观点恰恰是，美的主观性并不一定会导致相对主义，因为主观未必必然意味着独断专行。休谟极为清晰地阐述的怀疑主

义体现了良好的判断力和现实主义的长处：它是对经验的理智回应。但他拒斥它的原因，正是它得到维护的原因。“虽然这种道理（指品味的差异）被当成箴言，仿佛已经获得了常识的认可；但还有一种常识肯定是与它对立的，至少是足以修正和制约它的。”事实上，艺术和文学作品的争论往往最终能达成共识。“谁要硬说奥吉尔比⁸⁴⁵和弥尔顿、班扬和艾迪生在天才和优雅方面不分伯仲，一定会被认为是信口雌黄”，这无异于把池塘说成海洋一样阔大。“即使真的有人偏好前两位作家，也没人会把这种品味当一回事。我们会毫不迟疑地宣称，这些冒牌评论家的感受荒谬可笑。遇到这种场合，我们就把品味天生平等的原则全然丢到脑后了。”⁸⁴⁶这真是个不恰当的例子，因为与休谟的论点相反，它证明了品味的相对性。虽然今天没人认为奥吉尔比能与弥尔顿比肩，但很多人会毫不犹豫地三班扬与艾迪生并列，甚至认为班扬优于艾迪生。但休谟的基本论点还是站得住脚的：有些画家和诗人的声望屹立不倒，总是会出现在任何大师名单之列。休谟举了一个诗人的例子——无懈可击的荷马：“同一个荷马，两千年前在雅典和罗马受人欢迎，今天在巴黎和伦敦依然备受称道。地域、政体、宗教和语言方面的千变万化都不能使他的荣誉受损。”⁸⁴⁷我们或许可以补充说，在休谟之后的两

百年，荷马依然受人赞赏，依然闪耀着夺目的光辉。

因此，还是有希望找到某种普遍原则的，但休谟强调这些原则不会来自某些形而上学原理或是某种客观的数学定理。“按照几何真理和精确性”创造出来的艺术品与批判法则背道而驰，必然是“最枯燥和让人厌恶的”。⁸⁴⁸事实上，“创作规律不是靠因果推理来制订的”，其基础“乃是一切实用科学的基础：经验”。它们是“一般的观察”，⁸⁴⁹而正如休谟的普遍认识论所表明的，这样的观察并不具备比任何归纳概括更大的普遍性。

然而，在休谟看来，品味的历史提供了足够多的例证，能够以之作出起码的经验概括，而人性的划一则为之提供了保障。“由此可见，尽管品味仿佛变化多端，难以捉摸，终归还有些普遍性的褒贬原则；只要深入探究，就可以发现这些原则对人类的一切心灵感受所起的作用。按照人类内心构造的最初条件，某些形式或品质应该能引起快感，其他一些引起反感。”⁸⁵⁰休谟通常下笔谨慎，当他论及“普遍性的褒贬原则”，⁸⁵¹他心里想着的只是极少数原则，这些原则将划定分歧的合理范围，同时保持合理的差异性。在美学领

域，确定性来自高人雅士的共识。

休谟探讨了这种共识的前提条件。休谟认为，首先，正如日光对于准确辨识颜色的作用，健全的身心是明智的审美观察必备的要素。“每一种动物都有健全和失调两种状态，只有前一种状态能给我们提供一个品味和感受的真实标准。”⁸⁵²其次，良好的艺术鉴赏力必须具备“敏感的想像力”⁸⁵³，这是一种人人自称拥有、实际只有少数人才真正拥有的能力。这种品质的重要性是休谟从经验中发现的，它也只能借助经验来培养：“完成任何作品所需的技巧和灵敏需从磨炼中来，评判作品好坏所需的技巧与灵敏也是来自同样的手段。”⁸⁵⁴休谟的体系完全排斥了愚昧的尚古主义，虽然他去世后短短数十年，这种崇拜就大行其道。反之，他强调他所谓的练习是指勤奋学习：对于一件艺术品，只看过、听过、读过一次，不作适当的比较，就无法形成真切的评价，就可能会忽略作品的结构、细节以及真正的优点。“通情达理之人具备了丰富的艺术经验，却看不出一件艺术品的美，这样的人是很少见乃至从未有过的，同样罕见的是一个没有健全理智的人能够养成恰当的品味。”⁸⁵⁵再次，艺术鉴赏必须“摆脱一切偏见”，⁸⁵⁶因为偏见会导致固执己见，会被不相干的事物左右判断，败坏美感。休

谟承认兼具这三种品质的评论家是很罕见的，但深信他们是存在的，这些人超然于他们的文明之上，为愿意学习的人提供指导，他们被辨识出来，并与滥竽充数的冒牌者区别开来。休谟心中的优秀评论家是一群如他本人那样的高人雅士。

休谟并未就此止步不前。他不忘补充说，虽然“尽力给品味确定一个标准，借以协调人类歧异百出的反应”，但是，有两个“差异来源”会永远存在，它们虽然“不能完全抹杀美丑之间的界限”，却足以“影响我们褒贬的程度”。⁸⁵⁷一个是“每个人的气质不同”，另一个是“所处时代和国家的习俗及舆论”。热情澎湃的年轻人很容易喜欢奥维德，40岁时才会喜欢贺拉斯，50岁时才喜欢塔西佗。“我们选择喜爱的作家和交友之道是一个道理，必须情投意合。”⁸⁵⁸

6

从康德的《判断力批判》的角度看，其前辈的美学著作显得旁枝横出，有太多社会、道德、政治和宗教关切，反而削弱和冲淡了艺术的重要性和意义。康德美学虽然有明显的局限性，但其活力依然令人惊讶。他的实践批评乏善可陈，缺乏洞察力；他的狭隘的艺术品味表明，他未能充分认识到诗歌和音乐的美学价值；严格的哲学思

维虽然往往是重大的优势，也使他将美与崇高、带有利害得失的满足和不带利害得失的满足截然两分，从而违背了审美经验。然而，对于前人所提出的问题，康德看得比前人更清楚也更透彻，与之相比，即便是休谟这样逻辑严谨的哲学家也显得拖泥带水：由于相信人性划一，相信美学问题最终能够达成共识，休谟似乎放弃了令人鼓舞的品味主观说，至少使得这一学说失效了。实际上，启蒙运动的美学思想是在最不情愿的情况下与新古典主义分道扬镳的。我已经指出，狄德罗和莱辛这样的革命者都对过去抱有崇高的敬意。18世纪美学的政治表现出浓厚的保守、贵族和专制的色彩。休谟曾经说过：“真正有资格对任何艺术品进行判断并且把自己的感受树立为审美标准的人寥寥无几。”⁸⁵⁹倘若还有什么疑问的话，凯姆斯勋爵⁸⁶⁰明确表示，18世纪讨论品味的著述的这种限制是一个阶级问题：“那些靠体力劳动养家糊口的人毫无品味可言，至少是没有艺术品味可言。这个理由拦住了大部分人，剩下来的那些人当中，也有许多人因为品味低下而不够资格投票。”⁸⁶¹但这种保守主义是缘于现实考虑而非出自势利心态：在18世纪，只有乌托邦主义者才是始终如一的美学民主派，而启蒙哲人并不是乌托邦主义者。因此，启蒙哲人认为批评共和国应该由精选的少数人组成，它在功能上是一个贵族

集团，但它是开放的，任何靠勤奋或是幸运而有钱有闲、能够培养鉴赏力的人都可以加入进来。像其他领域一样，启蒙哲人在艺术批评领域也完全认同唯才是举的理想。此外，评论家的立法不是专断的命令，而是讨论的结果，它是暂时性和实验性的，不是永恒的数学公理。不仅如此，启蒙哲人虽然拒绝接受一切美都是相对的、人有同等能力评判艺术等等怀疑主义观点，但他们批判模仿说、绘画题材层级说以及戏剧领域的陈规陋习，仍然无情地颠覆了在许多个世纪里主宰欧洲美学的悠久、强大的传统。如同18世纪另一场追求自由的斗争——美洲殖民地的反叛，艺术的解放漫长而艰辛，但这是一个奋斗事业，一个完整的历史：正如没有亚当斯和富兰克林的前期工作，就不会有杰斐逊的《独立宣言》，没有艾迪生、伯克和门德尔松，就没有康德的艺术独立宣言。康德就是美学领域的杰斐逊。没有康德，艺术的解放就没有完成，没有那些先驱者，康德也不可能有所作为。

康德受益于所处的时代，对此他和今天的我们一样清楚。他曾废寝忘食地钻研鲍姆加登的《美学》，既利用它也批判它。他给天才下了一个定义：“天才就是生就的才能（ingenium），大自然借它给艺术提供规则。” ⁸⁶²狄德罗若还活着

必定会对这一概括赞赏不已，绝不会感到陌生。康德对“崇高”现象的分析也比其他人更严谨、更雄辩，但他的阐述——“崇高”奇特混合了恐怖与吸引力，是一种让观众没有任何控制力的力量，是自然现象的壮观压倒了人的想像，这些都是“崇高”的特征——并不会让艾迪生和伯克的读者感到惊讶。重要的是，康德本人把伯克视为美学心理学派最具代表性的人物。由于欣赏伯克，康德意识到自己对18世纪思想的借镜；由于对这种欣赏有所限制，康德找到了属于自己的独特贡献。⁸⁶³康德始终强调他首要关心的是哲学而不是现实，他探求品味的先验规律，而不是它的经验法则，他着手分析品味，“不是为了教育和培养”品味，⁸⁶⁴而是要制订它的普遍原则。

确实，康德的《判断力批判》不仅是启蒙运动的典型产物，还具有他本人思想的特色：它极度抽象，坚定不移地追求普遍性，它与康德的前两部《批判》环环相扣，成为一座宏伟哲学大厦的辉煌顶点和完成。事实上，康德流露出如释重负之感，“到此为止，”他在序言中写道，“我就结束了我的全部批判工作。”⁸⁶⁵这工作花了他20年时间：1771年，他在写给马库斯·赫兹的信中表示，他打算分析“品味理论、形而上学和伦理学”的基本原则；⁸⁶⁶1790年，随着第三批判的出

版，整个计划历经重重思想艰辛和长期困顿之后终于大功告成。

康德的思维具有井然有序且近乎沉迷的风格，与之相应的是，他不厌其烦地一再强调他的“批判工作”具有建筑结构的统一。在往来书信和十分坦率的几篇序言里，康德指出三大批判的每一部都是针对哲学的一个分支：《纯粹理性批判》是形而上学，《实践理性批判》是伦理学，《判断力批判》是美学。每一部反思一种认识能力：第一批判反思知性，第二批判反思理性，第三批判反思判断力。为了让本来就很明白的事情变得更明白，康德借助官能心理学术语来说明三大批判的分工：第一批判关注的是知识的本质，第二批判关注欲望的官能，第三批判关注愉悦与痛苦的感受。这真是一项浩大的工程，但事情还不止于此：康德的三大批判不只是并列和对称，还环环相扣、自成体系。正如康德指出的，哲学既有理论又有实践。理论哲学研究的是自然，即必然性领域；实践哲学研究的是道德，即自由的领域。前两部《批判》分别专注于这两个领域。必然有某种途径可以调和这两个领域，即调和必然性与自由、表象与真实、规律与行动、普遍与特殊。康德的最后一部《批判》阐明了这种调和。《判断力批判》探讨的是两个迥然不同的学科：生物学和美学。这种对举既非偶然也不反

常：康德看出生命现象与艺术现象息息相关，其实属于类似的过程。两者都是自为的存在，也都表现出和谐和目的性，使它们不再是纯粹的工具或结果，用康德的名言来说，它们具有了“无目的的合目的性”。这种特质弥合了二元论所割裂的世界。艺术家（这是我们的关注所在）既有约束又是自由的：天才——发挥了最高潜能的艺术家——兼具想像力与理解力、理智和情趣。天才“是一种艺术才能而不是科学的才能，在后者中必须有明确规定的规则先行，它们必须规定科学中的处理方式”；天才的“想像力在自由摆脱了一切规则的引导时却又作为在体现给予的概念上是合目的的而表现出来”。天才的想像力是自由的，它的知性是合规律的。一言以蔽之，天才就是“自由运用其认识能力方面的禀赋的典范式的独创性”。[867](#)

不过，艺术与自然既有相似，也有不同。在《判断力批判》最重要的一个章节中，康德把艺术与自然、科学和手艺区分开来。艺术不同于自然，它必须是“通过自由而生产”，是“通过以理性为其行动基础的意志”而进行的生产。因此，我们把蜂窝称为“艺术品”只是一个类比。艺术与科学也不同，因为它是一种技能，是一种实践能力而不是理论能力，是“行”而不是“知”。艺术有别

于手艺的地方在于它是“自由的”，而不是雇佣的，在于它是一种“游戏”，也就是说，它是“为愉悦而进行的活动”。他反复重申的一点是：“一切自由的艺术中仍然必须有强制性的成分。”如果没有他所说的“机械作用”（mechanism），“在艺术中必须是自由的并且惟一给作品以生命的”那个精神“就会根本没有形体而完全枯萎”：“不能不提醒人们注意的是，因为最近有些教育家认为，如果让艺术家摆脱一切强制，从劳动转化为单纯的游戏，就能最好地促进艺术的自由。”⁸⁶⁸康德这番话无疑是针对狂飙突进运动的那些放诞不羁的“天才们”，也是讲给子孙后代听的。艺术乃是一种由技艺引导的原创性，由理性指导的激情：对于康德和启蒙运动而言，这都是一个最高的赞誉。

康德对艺术和艺术家的高度评价是他对启蒙运动美学思想的一个贡献。18世纪美学面临的问题是如何摆脱一个垂死的传统，把美学法则建立在理性这一坚固的新基础上。这是一项十分棘手的任务：康德比谁都清楚这任务的艰巨性。像前辈一样，康德以一种更严谨的方式抵制一种流行的套话：“每一个人都有自己的品味”，也就是说，品味完全是相对的、主观的、不受他人的左右。康德严厉地指出，这个老生常谈“被每一个

毫无品味可言的人用来抵制对自己的批评”。他指出，还有同样流行的“第二句套话”：“品味是不能争辩的”，有一些普遍的品味法则，但因为它们不涉及确定的概念，因此围绕它们的论证是徒劳的。⁸⁶⁹这两种陈腔滥调将导致二律背反，即导致两个彼此冲突的结论，使得审美判断问题陷入危险的泥淖。

远在怀特海之前，康德就知道，原则的冲突有可能推动进步。⁸⁷⁰品味的二律背反使人们认识到艺术有其独特的领域和逻辑。

在主张艺术客观法则的古典主义者与主张艺术主观性的现代派之争中，康德毫不犹豫地表明了自己的立场：鉴赏判断并非认识判断，它“只能是主观的”。⁸⁷¹康德表明，这并不意味着相对主义，也不会导致混乱无序。确切地说，它要求审美判断有新的独特法则。康德正是通过阐明这些法则，实现了艺术的解放。鉴赏判断取决于一种“不带任何利害得失的满足”（dem reinen, uninteressierten Wohlgefallen）。康德写道：“如果有人问我，我对于眼前看到的那座宫殿是否感到美，那么我也许会回答说：我不喜欢这类只是为了引人注目的东西，或者像易洛魁人的那位酋长一样，在巴黎没有比小吃店更让他喜欢的东西。

此外，我还可以用地道的卢梭方式大骂上流社会的爱慕虚荣，说他们把人民的血汗花费在这些不必要的东西上面。最后，我可以很容易就相信，如果我身处一个无人的荒岛，没有任何重返人类社会的希望，即使我能够单凭自己的愿望就变出一座华丽的宫殿，我也不会为此费这么一点儿力气，如果我已经有了——一间足够舒适的茅屋的话。人们可以对我承认这一切并加以赞同，只是现在不谈这个问题。” [872](#)

Davon ist jetzt nicht die Rede（现在不谈这个问题）——这简明扼要的回绝之语正是康德立场的关键所在。讨论道德与心理、政治与宗教，不同于讨论美学。“每一个人都必须承认，关于美的判断只要掺杂丝毫的利害得失，就会十分偏颇，不再是纯粹的鉴赏判断。” [873](#)这是一种激进的学说，其必然导致的世俗主义与启蒙运动完全步调一致；在启蒙哲人以前，有谁敢于把审美判断定义为一种“不带任何利害得失的满足”？“我们时代的艺术爱好者或许能够带着这种‘不带任何利害得失的满足’来欣赏《西斯廷圣母》，”麦克斯·J.弗里德伦德尔正确地指出，“16世纪虔诚的信徒在看到这幅祭坛画时肯定不会有类似的心态。” [874](#)但康德并没有动摇。他写到，人们从道德中得到满足，称之为“善”，但这种满足中掺杂

了利害得失——渴望达至“善”。同样，人们可以从快意中得到满足，称之为适意、合意、惬意，这种满足也掺杂了利害得失——渴望获得感官满足。因此，两者都不是纯粹的审美判断。

凭借这种区分，康德为相对主义找到了一个位置。在快意的判断上，相对主义不仅是合理的，而且是不可避免的，因为这种判断是随心所欲、因人而异的，因此不能作为普遍立法的基础。一个人觉得某物合意，他也许会说“加纳利白葡萄酒是快意的”，但另一个人纠正他这种说法并建议他把话改成“这让我感到快意”，那么他对此也会欣然满意。⁸⁷⁵从逻辑上说，“我很喜欢这个东西”与“这个东西是美的”是两种完全不同的表述。后者的独特之处在于没有利害得失，这就意味着要求普遍性。当一个人意识到他的满足完全不涉及利害得失，必定会认为他的判断包含“使每一个人都满意的根据”。原因在于，“既然它不是建立在主体的任何偏好之上，也不是建立在任何其他深思熟虑的利害之上”，他在判断时感到“他投入到对象的满足上有很大的自由”，所以，他不可能“发现任何私人条件是这种满足的根据”，因而必须将这种满足“看成是植根于他也能在任何一个那里预设的东西之中”。他必定认为自己有充分的理由“对每一个人期望一种类

似的满足”。⁸⁷⁶康德指出，这往往会引发分歧：由于意识到这种普遍性，人们往往会把美说成是一种客观的特质。但是，虽然他们的普遍性要求是正确的，在客观性上却是错误的：事实上，这种普遍性是一种“主观普遍性”。⁸⁷⁷这样一来，康德没有承认传统的法则，照样避免了审美混乱。

作为一个道德家和经验主义者，康德完全意识到自由意志论的危险。

他从来不认为艺术与道德无涉：“为艺术而艺术”这种敌视中产阶级市侩主义的论调完全与康德的主张背道而驰。审美判断及其普遍性和超越利害得失的要求与道德密切相关；事实上，“美是道德良善的象征”。⁸⁷⁸问题仅仅在于，艺术并非道德的结果，也独立于道德；艺术不是随从，而是自己的主人。

正是这种主张调和了审美经验的真理与康德美学体系的要求。经验表明，艺术问题上的分歧是普遍的、往往是无法调和的，而艺术潮流也瞬息万变。但这种差异性不过是再次揭橥了艺术的独特逻辑。康德美学认为，“这个东西是美的”的表述包含了普适性，这个表述之所以是普适的，并不是因为人们实际上达成了共识——他们并没有达成共识。它也不意味着人们必须被迫达成共

识——他们没有被迫喜欢或不喜欢某样东西，无论如何，试图在这样事情上使用强制手段，就意味着否定人的自主性。确切地说，“这个东西是美的”的表述归因于普遍的认同，每一个理性的人理解了它的含义之后都会同意它。因此，审美判断呼唤严肃和责任；它要求评论家尽最大的努力承担起责任：作出值得普遍接受的判断。

这是一个严谨的体系和决定性的步骤。通过给艺术确立自己的领域和自己的逻辑，通过像当时的科学家使科学摆脱束缚那样，使艺术摆脱不相干的关怀，康德将一场历时百年的革命推进到它的逻辑结论。“给艺术松绑！”（*Élargissez l'art!*）1773年梅西耶在《戏剧艺术新论》中呼吁，而康德正是这么做的。至少从某个方面看，出现了有趣而吊诡的一幕：就目标而言，艺术与启蒙运动的社会和政治思想是一致的，但要实现这个目标，唯有一个途径——艺术与社会政治思想分道扬镳。

第七章 社会科学

一、最早的社会科学家

1

在美学领域，启蒙哲人创作了富于想像力的杰作；在社会科学领域，他们奠定了基础，写出了经典，从而作出了更大的贡献。他们是社会学、政治经济学和历史学的先驱；时至今日，孟德斯鸠的《论法的精神》、斯密的《国富论》和吉本的《罗马帝国衰亡史》依然给我们带来愉悦，更有甚者，让我们感觉到它们已经是我们这个世界的一部分。它们与伏尔泰的《风俗论》和弗格森的《文明社会史论》等其他经典一道，标志着社会科学走出了史前阶段。

社会科学的前史滥觞于文化相对主义的亮相，亦即，海外旅行的成果，其中苦乐参半。不管是真实存在，还是添枝加叶或是纯属想像，不管是漂洋过海，还是徜徉于书本中，旅行都是一所比较的学校，而旅行者的报告成为文化人类学和政治社会学著作的前身。西方人尝试着将自己的文明与其他文化加以对照，找到自己文明的位

置和发现人性的本质。像其他科学一样，社会科学本质是客观，启蒙哲人在考察社会时力求客观，支撑这种做法的是这样一个信念，它最初是尝试性的、不自信的，但随着时间的推移变得越来越自信：没有哪种文化，包括基督教文化——在启蒙哲人看来，尤其是基督教文化——可以自诩高人一等，作为衡量和庇护其他文化的标准。

即便不是启蒙哲人，也能看出旅行文学能够增长见识、启迪智慧。启蒙哲人再次从广泛的社会氛围中获得支持。1735年，塞缪尔·约翰逊翻译了杰罗姆·洛博神父的《阿比西尼亚航行记》，并在序言中称赞这位耶稣会旅行家没有为了迎合读者而讲述“荒诞不经之事”，而是坚守在大体可信的领域里：“这里没有既无宗教也无政体和清晰语言的霍屯督人，也没有彬彬有礼、精通各门科学的中国人。”⁸⁷⁹人们本来希望孟德斯鸠和伏尔泰能像塞缪尔·约翰逊那样始终立场坚定；为贬斥基督教而赞扬东方哲人或塔希提野蛮人时，启蒙哲人基本上是很轻信的。然而，对于创立社会科学的大业而言，启蒙哲人的这些缺陷无伤大雅，没有造成实质性破坏。他们明智地利用丰富的旅行文学，在表达对异乡人的思慕并且满足论战之需时始终保持节制。对于很多人来说，发现有许多秩序井然的文化对基督竟然一无所知，不啻是

一个打击，但这却为启蒙哲人提供了一个契机，而且不仅是批判基督教的契机。对启蒙运动的社会科学家而言，旅行报告是一个知识宝库，犹如一座“博物馆，里面有各种人性的标本可供研究”，从而也成为建构普遍理论的基础。⁸⁸⁰这种新兴的相对主义的一个重要例证是孟德斯鸠对异域文明的研究，这些研究被他在《随想录》中记录下来，以短篇的形式发表，后来又纳入到他的杰作《论法的精神》之中。孟德斯鸠那个时代和之后的社会科学家都倾听他的教诲、借鉴他的方法。孟德斯鸠的摘记和旁批表明，文化相对主义部分在于把原先统一的东西拆解开来，他写到，中国人的戏剧也许会冒犯西方人的感情，但不会抵牾理性；运用一些现代戏剧手法也许有违传统，但并不触犯自然。⁸⁸¹在孟德斯鸠和其他启蒙哲人看来，世界比从前更大、更有趣、更多变：旅行者已经证明，人类的信仰、风俗、制度和防御性行为千差万别。面对五光十色的大千景象，孟德斯鸠以最不古典主义的方式表示：“真的并不总是可信的。”⁸⁸²这是一种激进乃至骇人听闻的主张，但对于建立真正综合性的人学和社会科学却是必不可少的。孔狄亚克认为，只有凭借这样的科学，政治家和改革者才能够从撰写“传奇”发展到认识和驾驭现实。⁸⁸³

改良是启蒙哲人念兹在兹的渴望。事实和理论都服务于价值观。启蒙哲人无疑认为这个世界本身是有趣的，他们比较各种制度或是研究宗教的历史，纯粹是出于好奇心的驱使。他们乐于接受新生事物，他们的世界稳步扩大，这让他们振奋不已。但是他们不大满足于私人的乐趣，也很少标榜科学的超然。正是因为热衷改革，使得他们不同于我们今日的许多社会科学家。

他们与20世纪的社会学家和经济学家不同，还表现在另外一个方面。像其他专业一样，18世纪的社会科学正在开始确定学科领域、打造学科方法，并且开始了专业化的进程。但是，直到启蒙运动尾声，知识分子的分工仍然没有多大进展；对启蒙哲人最准确的定位莫过于这样一个事实：他们不是专家，而是有着古典学养和思辨能力的文人。他们的作品涉猎广泛，体现了他们的通才抱负。孟德斯鸠不仅是一位社会学家，还是历史学家、政治科学家、社会批评家和政治理论家；亚当·斯密不仅是经济学家，还是修辞学家和道德哲学家；伏尔泰是剧作家、科学普及者、宗教和政论作家，同时还是一位历史学家。这些社会科学家的多重身份，影响了他们撰述社会学、经济学和历史的方式。他们最地道的专业作品无不文采斐然，而且说到底是讲求实用的。启蒙哲人秉持相对主义，其程度远远超出了前人的

想像，但不论是出于专业条件还是哲学信念，他们都不会把相对主义奉为绝对原则。他们的绝对原则是自由、宽容、理性和人道。

因此，启蒙哲人关于社会科学的观念具有二重性，而且本身潜藏着内在张力。他们在社会科学上面临着与自然科学相同的两难处境。他们确信，知识本身是一种价值，无知永远是一种不幸；但他们同样确信，知识虽然永远有价值，却不见得总是运用得当。无疑，不论是物理学还是经济学，科学真理都是客观的。主观愿望并不是真理，事实上，愿望往往是追求真理道路上的绊脚石。不幸的是，真理也会被邪恶之人用来追求邪恶目的。吉本对罗马政客手段的分析提供了这方面的一个例证：为了巩固权力，罗马政客利用民众的盲从，传播他们自己不相信的迷信；另一个例子是边沁对“邪恶利益”的分析，边沁的分析表明，政治家明明知道真相，却在政策中可以加以隐瞒。⁸⁸⁴启蒙哲人之所以不愿构建一套进步理论，原因在于他们不满足于知识的累积对生活的影响。知识与改良的齐头并进既不是自发的，也不是必然的。在他们看来，科学的超然态度和改革者的参与精神相辅相成。理性应用于社会，意味着知识与福利、知识与自由、知识与幸福必须建立起密不可分的同盟关系。启蒙哲人虽然是现

代实证主义的先驱，但他们的实证主义，如同赫伯特·马尔库塞正确地指出的那样，是“战斗性的、革命性的”，⁸⁸⁵也就是说，在原则上和实践中都是批判性的。

二、社会学：事实、自由与人道

1

不论社会学在19世纪有什么变化——这个学科在19世纪有了现在的名称，而且显著转向保守和怀旧——在把它发明出来的启蒙时代，它是一门旨在促进自由和人道的科学。“18世纪的哲学是批判性和革命性的，”圣西门写道，“19世纪的哲学将是创造性和建设性的。”⁸⁸⁶像18世纪发明和完善的其他思想工具一样，社会学数次出现难以抑制的自信心膨胀。道德哲学家有时候过于轻率地从事实陈述上升到普遍法则；有时候因为急于把网撒大一点，会像他们藐视的基督徒一样轻信地接受一些事实；有时候又仿效数学家，把定量方法应用于不能量化的经验。这些都是科学家在探索新科学的方法和范围时的失误，不是什么弥天大罪。虽然不够清晰和谦逊，但18世纪的社会学有着再清楚不过的目标：用可靠的知识和合理的理论取代猜测和形而上学，用新知识造福人

类。

孟德斯鸠是启蒙运动第一个最伟大的社会学家，在他身上最为突出地展现了这种科学改良精神。他在《论法的精神》序言中强调自己其实是一位科学家：“我的原则绝非出于自己的成见，而是从事物的本性演绎出来的。”他向读者保证，他只是个报告人：“我撰写此书，绝对无意贬斥任何国家中业已确立的东西。”然而，他又明确表示，在他看来，事实应该为价值观服务：“倘若我能促使人们捐弃成见，那我就是世上最幸福的人了。”确实，“启迪人民并非无关紧要”。⁸⁸⁷至少，他的目的是清楚而真诚的。

不过，做起来又是另外一回事。《论法的精神》是一部瑕瑜互见之作：就连赞赏其原创性、赞同其异教哲学的同时代人，在喝彩之余也不能不有所保留。它是18世纪最蓬松散乱的一部杰作：章节长短不一，有些只有短短一句话，有些则是长篇大论，尤其是最后几卷，一些主题反复出现，先后顺序让人摸不着头脑。作者热衷于从一盘散沙般的特定事实中找到明显的变化法则和普遍主题，进而找到这些法则和主题背后的规律，这就使得全书具有了一定的连贯性；但不时离题万里，突兀地切换主题，或是骤然之间出现的雄辩滔滔，又淹没了这种秩序。大致说来，

《论法的精神》前三分之一无疑是最重要的，讨论了政府的形式、性质以及臣民的权利，接下来分析了环境对政治的影响，最后的部分则是一个大杂烩，涉及五花八门的问题，其中包括政治经济学、法国政治以及法律理论。难怪伏尔泰曾说此书“毫无章法可言，犹如毫无线索的迷宫”，伏尔泰认为它的长处在于特定的观念，在于它的“真实、大胆和有利的东西”。不过，他也不无道理地抱怨说，孟德斯鸠不加批判地接受传说和旅行报告中记载的事实，而且常常引用得不准确：“他几乎总是错把自己的想像当成了记忆。”⁸⁸⁸最后，孟德斯鸠无疑在不知不觉中在他的科学里夹带了意识形态：他对政治自由的定义、对英国宪法的分析、对强有力的贵族政治的鼓吹，让他直接卷入了18世纪那场导致法国政治分裂的大冲突，而不是超越他那个时代和他那个阶级，成为一个中立的观察者。他自称摆脱了个人成见，但并没有真的做到。⁸⁸⁹

然而，不论他在法国政治中的角色有多么暧昧，他的视野有多少局限，他的学识有多少缺陷，孟德斯鸠肯定是18世纪最具影响力的作家。我的这个评价是深思熟虑之后做出的，并且考虑了孟德斯鸠潜在对手的看法。1750年1月，《论法的精神》刚一广泛传播开来，贺拉斯·沃波尔就

在第一时间称赞它是“有史以来写得最好的一本书，至少可以这样说：我从读过的所有书中得到的教益，还不及此书一半多”。⁸⁹⁰当听说孟德斯鸠在法国名誉受损，沃波尔对法国文人

（*literati*）表示鄙夷，重申了自己最初的观点：“说到机智、感情、优美和人道，世上有哪本书能及这本书的一半？”⁸⁹¹沃波尔的看法得到世人的赞同。苏格兰启蒙运动的成员全都拜读过《论法的精神》，并且受益匪浅。在维也纳，有人私下阅读该书；在意大利各邦国，人们则公开讨论它，包括杰诺韦西、贝卡里亚和菲兰杰里以及其他意大利启蒙学者都自称是“不朽的孟德斯鸠”⁸⁹²的弟子；在德意志各邦国，莱辛和哥廷根历史学派赞美并效法孟德斯鸠的文化相对主义，而政治思想家则借鉴他关于英国宪法的观点；美国的独立革命领袖和开国元勋借重于“那位伟人”（语出汉密尔顿）⁸⁹³的著作大概要多于任何其他人的著作。值得一提的是，虽然俄国的叶卡捷琳娜不太理会孟德斯鸠的博大胸怀，却也自称是孟德斯鸠的忠实信徒，以便借重孟德斯鸠的威望。最后，就连法国人也不能拒绝向孟德斯鸠表达敬意，伏尔泰不是说过，法国人做什么都比别人晚，但到最后也总是会做该做的事情吗？狄德罗的《百科全书》——孟德斯鸠是其最著名的撰稿人之一——不遗余力地传播孟德斯鸠的观念；

没有孟德斯鸠的政治社会学，就不可能有卢梭的《社会契约论》。

从同时代读者的反应来看，孟德斯鸠的直接吸引力在于贺拉斯·沃波尔所列举的最后一项品质：人道。举例来说，沃波尔认为《论法的精神》对奴隶贸易的鞭挞闪烁着“光辉”；⁸⁹⁴伏尔泰也很欣赏孟德斯鸠对奴隶制的抨击，“关于宗教法庭和黑人奴隶的章节远胜卡洛的画。他（孟德斯鸠）自始至终与专制作斗争，揭露金融家的可恨，朝臣的可鄙，僧侣的可笑”。⁸⁹⁵在启蒙哲人看来，这本书犹如理性和德行的飨宴。

不过，《论法的精神》真正的独到之处和历久弥新的重要性，在于它在理性与德行之间建立的那种特殊关系。孟德斯鸠的论证其实相当简单，使用的也都是很老的材料，真正复杂和新鲜的是他将别人已经知道的事情加以综合的方式。孟德斯鸠的体系并不完全明晰，因为他未能澄清和调和他的体系所依靠的演绎和归纳方法。他承认自己的社会学法则是从第一原理推导出来的，同时又把特定的经验聚合成概念性的整体：孟德斯鸠的社会学中永远存在理性主义与经验主义之争。“决定孟德斯鸠科学方法的，”弗朗茨·诺依曼写道，“更多的是笛卡尔和马勒伯朗士，而不是

洛克。”⁸⁹⁶但洛克的影响并非微不足道。孟德斯鸠赖以构建其体系的两个原则，即人性划一、文化和环境孕育多样性，是彼此独立的，但两者之间不无紧张。

不论有什么紧张关系，如我所说，孟德斯鸠的论证是足够清楚的。按照孟德斯鸠的观点，有一些自然法适用于所有人，因为它们“源于我们的存在的本质”。⁸⁹⁷这些法则在不同的环境中表现为不同的方式，它们因气候、土壤、国家幅员等物理原因，风俗、宗教等孟德斯鸠所说的“道德”因素，表现为特殊的形态。社会科学的任务就是发现这些普遍法则，针对不同的环境找到适当的应用。孟德斯鸠的社会科学有着文化相对主义的逻辑：“他不相信存在放诸四海而皆准的解决方案。存在的只有各种不同的解决方案。”⁸⁹⁸

一国法律的总体结构就是“法的精神”，⁸⁹⁹孟德斯鸠就是试图发现和界定这种精神及其多样的变化。他约定俗成地从划分各种政府统治类型的政体着手，这种做法可以上溯到柏拉图和亚里士多德，虽然孟德斯鸠的分类与前人不同。他发现三种基本的政体：共和政体、君主政体和专制政体。这种分类在当时引起了一些异议，但这种分类只是为了引出真正重要的论述：每一种政体

都有推动的“原则”。⁹⁰⁰政治社会学的历史由此发端。孟德斯鸠认为，共和政体的原则是“美德”，且由于有两类共和政体，所以“美德”亦分两种：民主的共和政体依靠公共精神，贵族的共和政体依靠统治家族的节制和自我抑制。君主政体的动力则是来自孟德斯鸠所称的“荣宠”，即对地位的关注以及随之而来的对升迁和品爵的渴求。最后，专制政体靠着恐惧来运转。孟德斯鸠十分清楚，每一个国家都兼有这三种成分，关键在于哪一种成分占主导地位。当一项原则大肆侵入到一个不适合的国家，就将不可避免地造成有害的后果：正确的原则被腐化，接踵而至的必然是崩溃和革命。

这是一个富有创造力的图式。孟德斯鸠由此可以透过形式看实质，发现在各种制度背后，使这些制度凝聚、维系或衰落的力量。更进一步说，他由此可以找到每一个国家适合的制度：君主政体需要的学校和家庭结构与共和政体大不相同。最后，他还探讨了社会变迁的动力：“每一个政体的腐化几乎都是始于原则的腐化。”⁹⁰¹这话出自《论法的精神》中一个被伏尔泰取笑的只有一句话的章节。《论法的精神》秉持一种政治社会学的综合观点：它为法律社会学和教育社会学扫清了道路，提示人们从社会学视角审视历

史。

到目前为止，孟德斯鸠都是把政体的多样性作为前提条件。自此而下，在最著名和最有争议的章节中，他转而探讨那些让这种多样性成为可能甚至不可避免的物理原因：领土大小、地理环境以及气候。尽管孟德斯鸠从探讨政体原则转到探讨人的生理学显得很突兀，但这两个部分是密切关联的：前者提供理想范畴，即不同的政体形态，后者解释它们的起源。在这个部分，孟德斯鸠公开地借重夏尔丹等旅行家的作品，他在《波斯人信札》中就已经利用过这些作品，这一次更是同时借鉴事实与理论。

孟德斯鸠在谈气候的著名章节中大量引证了无所不在的杜博神父，并将一个生理学概念应用于人类行为理论。“人体外部纤维的末端因冷空气而收缩，纤维的弹性因此而增大，从而有利于血液从末端流回心脏”；反之，“热空气使纤维末端松弛，长度增大，因而使其弹性和力量缩小”。孟德斯鸠由此推论，在寒冷地区，血液循环加速，人们勇敢、慷慨、坦率，对疼痛较不敏感：“俄国人不被剥皮就不觉得痛。”相反，在炎热地区，人们胆怯，对快乐和情爱敏感，“在北方气候下，爱情无力在生理上令人动情。在气候温暖地区，爱情有许许多多与之相伴的东西令人

喜悦，这些东西乍看像是爱情，实则并非爱情本身。在炎热地区，谈情说爱为的就是爱情本身，它是幸福的惟一原因，它就是生活”。这种生理上的差异甚至体现在最让人惊讶的地方：“我看过英国和意大利的歌剧，同样的剧目，同一批演员，可是音乐在两个国家所产生的效果却截然不同，一个静若处子，一个动如狂汉，真是不可思议。”⁹⁰²这种差异产生了深远的后果：不同气候带来不同需要，不同需要带来不同生活方式，不同生活方式带来不同法律。⁹⁰³各种制度，奴隶制、一夫多妻和议会政体，都是为了应对不同的气候而制定，而其中一些制度，如一夫多妻或一夫一妻制，实际上“完全是气候决定的”。⁹⁰⁴这无疑是一种相对主义的论调。就连孟德斯鸠极为赞赏的英国人对自由的热爱，也起源于环境，起源于令人难熬的寒冷天气导致的缺乏耐心。

孟德斯鸠是从总体上来考察环境的作用的：他所说的环境不仅是指塑造普遍性情的一般气候状况，而且指一国的综合地理条件，大平原还是高山、土壤肥沃还是贫瘠，以及版图面积的大小。明智的立法者会考虑所有这些物理因素，确保立法与这些因素协调一致。人当然不会完全被气候左右，说到底，支配人的不仅有物理因素，还有道德因素；但人的智慧是有限的，哪怕最贤

明的政治家也无法超越环境所设定的限度。培根告诫说，只有顺应自然才能驾驭自然，孟德斯鸠的社会学给培根的告诫注入了新的活力。

时至今日，孟德斯鸠的生理学只剩下文献价值了。即使在他那个时代，也有一些人对这种学说表示怀疑。在1748年的《谈民族性》一文中，休谟表示自己“完全怀疑”物理原因对人有任何影响，他不认为“人们的脾气和才能受到空气、食物和水土的任何影响”。⁹⁰⁵伏尔泰也明确表示不完全接受孟德斯鸠的理论：“他（孟德斯鸠）关于气候影响宗教的说法是来自夏尔丹，尽管如此，也没有变得更有道理。”⁹⁰⁶然而，1767年，亚当·弗格森绝望地表示，《论法的精神》之后，已经没有什么社会学工作好做：“当我回想起孟德斯鸠院长所写过的文章时，不禁怅然若失，一时无法说明我为什么要研究人类事务。”⁹⁰⁷就在这一年，休谟在经过反复思考之后断定，《论法的精神》虽然“风行一时”，“虽然闪耀着敏锐机智的光芒，虽然有虚伪的优雅和肤浅的见解，但仍然有很大的长处”。⁹⁰⁸不论当时还是今日，关键不在于孟德斯鸠的生理学——那些虚假的包装和肤浅的见解——而在于他的事业的性质、方法和目标。

孟德斯鸠的目标直接源自一种理解的意愿，这种意愿在于为看似非理性的事物注入理性，从显而易见的混乱中找出秩序，在不否定多样性的情况下从中找出统一性。诚如雷蒙·阿隆所说，孟德斯鸠的目的在于“让历史变得可以理解”，而他实现了这个目的，虽然不够完善；他探本溯源，把各种原因整合成可以掌控的小组，而不是把一切归因于神秘莫测的命运。这样一来，就打通了通向实证社会学的道路。[909](#)

有必要重申的一点是，孟德斯鸠并不满足于阐发一般规律而不去作价值判断。他是个古典主义者、人道主义者和启蒙哲人，不可能回避价值判断。他认识到，致力于事实和价值，有时会让他陷入悖论和自相矛盾。他的内心挣扎令人动容，例如，他相当冷静地详尽讨论奴隶制，认为至少在西方，奴隶制是无用的、不经济的，然后略带感伤地补充说：“我不知道这一章节是出自我的理智还是我的心灵。”[910](#)即便是孟德斯鸠，也很难维持因果研究与规范探究之间的区别。

他对专制政体的分析表明了他的矛盾心理与真实意图：一方面，孟德斯鸠把专制政体列为政体的一种，像其他政体一样有自身的原则；另一方面，他又把专制政体与其他政体区分开来，君主政体、贵族政体和民主政体都是合法的政府形

态，而专制政体总是坏的政体。那是一种“可怖的”政府形态，它“以蔑视生命来换取荣耀”。专制政体的原则是恐惧，而这个原则的目的是安定：“安定绝不是太平，而是敌人即将占领的那些城市的缄默。”专制政体会利用宗教来强化畏惧，“它是添加在已有的畏惧之上的又一种畏惧”，这种政体让其臣民非政治化，把人当成动物，把反复无常的陌生法律强加给他们，使之置身于腐败和残酷的监管之下。作为社会学家，孟德斯鸠认为有必要分析专制现象，承认在大帝国和炎热的气候下，这种政体似乎有一定的存在理由；但作为道德家，他却看不出一种有着畏惧原则、暴虐政策、不人道结果的政体有任何存在的价值：“绝不是为了把美德与邪恶之间的无限距离缩小，但愿大家不要误解！”²¹¹孟德斯鸠分析专制政体只是为了提醒世人防止这种政体的出现。

我已经说过，这种好奇心与德行的交织，给批评孟德斯鸠的启蒙哲人留下了深刻的印象。伏尔泰表示：《论法的精神》“充满令人钦佩的东西”，它们“对于世人来说从来是弥足珍贵的”，之所以是珍贵的，是因为孟德斯鸠不厌其烦地“提醒世人他们是自由的；他向人类展示了世界上大部分地区都已失落的权利；他与迷信作斗争，唤

起良好的道德风尚”。⁹¹²亚当·弗格森言简意赅地赞扬了孟德斯鸠出色地探求科学与伦理的共通之处：孟德斯鸠是“深刻的政治家和友善的道德家”。⁹¹³

2

像另外一位法国启蒙哲人狄德罗一样，孟德斯鸠在国外的影响力要比在本国大。我在上文已经标明了他的帝国范围，从美洲到俄罗斯、从弗格森的苏格兰到菲兰杰里的那不勒斯。在这些属地中，排在最前面的当属苏格兰。休谟虽然批评孟德斯鸠“抽象的道德理论”，但很郑重地认为他是“学富五车的天才作家”。⁹¹⁴弗格森把他看成是现代的古典主义者：他开设有关孟德斯鸠的课程，推荐学生读孟德斯鸠的书，不加批判地引用孟德斯鸠，不注明出处地改写孟德斯鸠；其实，注明出处也是多此一举：《论法的精神》已成为学术讨论的常识。

苏格兰对孟德斯鸠的接受事出有因：孟德斯鸠把哲学与科学共冶一炉，这种独特手法与苏格兰启蒙运动意气相投；自18世纪初开始，苏格兰就已经形成了自己的世俗社会学传统。道德哲学家和社会学者弗朗西斯·哈奇森门徒众多，构成了一个杰出的知识分子群体：大卫·休谟、约翰·米

勒·亚当·弗格森、凯姆斯勋爵、蒙博多勋爵和威廉·罗伯逊，⁹¹⁵晚一辈的则有亚当·斯密和杜加尔斯图尔特。从某种程度上说，这些人都是道德哲学家，也全都是由道德哲学的难题转向对社会的科学探究。这些苏格兰人提出的问题成为社会学的经典课题：文明的起源、个人在社会中的位置、语言的发展、阶级关系、人口的波动以及这种波动与教化和财富的相互关系、政府的形态。他们的研究触角深入到司空见惯之事和十分冷僻的领域。蒙博多勋爵大概是这个集团中最渊博，且肯定是最古怪的一员，他持续地、往往是滑稽地对猩猩在造物链条中的位置感兴趣。但蒙博多也是严肃的，他研究猩猩是为了了解人类。无论苏格兰学派成员的研究成果和方向有多大的不同，他们的动机始终如一：使道德哲学建立在坚实的，也就是说科学的基础之上。到18世纪中叶，苏格兰人已经将伦理学与科学等同起来，休谟谈及“道德哲学，或者说人学”。⁹¹⁶他们总是念念不忘科学隐喻：“伟大的孟德斯鸠指明了道路，”约翰·米勒在感激良师益友亚当·斯密对自己的教诲时写道，“他是这个哲学分支的培根勋爵，斯密博士则相当于牛顿。”⁹¹⁷当米勒在18世纪80年代写下这番话时，他用的这个比喻已经很老套了，其含义也不无可疑，但它确认了苏格兰学派创立一门社会科学的抱负。

像往常一样，大卫·休谟是把这个抱负从哲学幻想转变为现实可能性的人。他本着一贯的怀疑精神警告说：“没有什么课题比追溯艺术和科学史更需要谨慎的了；不然，我们可能会得出一些实际从未存在的原因。”⁹¹⁸他宣称“政治承认客观真理的存在”，⁹¹⁹学者从历史和观察中能够归纳出若干普遍的公理，但这些真理是暂行的，而公理数量稀少且不确定，因为社会科学的材料难以驾驭，其难度甚至超过了生物科学：“这里有一个几乎针对所有科学的强烈偏见：任何一个谨慎的人，不论如何相信自己的理论，都不敢对任何事件作出预测，或是预告任何事件的遥远后果。一个医生不会冒失地宣布他的病人半个月或一个月之后的情况，而一个政治家则更不敢预言几年后公共事务的发展。”⁹²⁰

休谟谨慎的免责声明同时也是一份雄心勃勃的宣言。“诚然，道德哲学有这样一种自然科学所没有的特殊的不利条件，”他在第一部著作里指出，“那就是它收集实验材料时无法有目的地进行实验，事先定好计划，并按照预定的方法去应付可能发生的每一种特殊困难。”人们“收集”社会科学的实验材料，只能“借助审慎观察人类生活，在世人的日常生活中，就着人类的交际、工作和娱乐去取得实验材料”。虽然这种不利条件

是社会科学所特有的，但社会科学与自然科学基本上面临相同的知识难题。毕竟，休谟认识论的中心思想在于，绝对确定性只能运用演绎方法，从他所说的“观念的关系”，从定义和数学之中获得，但事实上，人们仍应满足于在所有研究中时常运用归纳法。因此，物理学与社会科学的差异只是程度上的不同，在于实验材料获取的难易不同。“如果这种不能解释终极原则的情形被认为是人学的一个缺陷，”休谟写道，“那我也可以大胆断言，这是这种科学与一切科学以及我们所从事的一切艺术的共有缺陷，不论它们是各个哲学学派所发展出来的，还是最微不足道的工匠作坊中所实践着的。它们全都不能超出经验之外，或者建立不以这个权威为基础的原则。”换言之，人从自然科学中得到的确定性比他们希望的要少，从社会科学中获得的确定性比他们希望的多。休谟的怀疑主义实际上是一个重振信心的良方。“当这类实验材料经过审慎地收集和比较以后，”他总结说，“我们就可望以之为基础，建立一门和人类知识范围内任何其他的科学同样确定，而且更为有用的科学。”[921](#)

因此，休谟社会科学的秉性代表了启蒙运动的批判性秉性：人们必须戳破令人陶醉的幻梦，以促进务实的方案，必须揭穿虚构以追求真实。

休谟对洛克的政治思想虽然怀有敬意但又进行了毁灭性批判，由此表明他甚至不惜牺牲有一个最初的社会契约这样一个有益的虚构，这个虚构或许能够带来有益的结果，但不幸的是，它是站不住脚的。“理性、历史和经验向我们表明，所有政治社会的起源都不是那么清晰和正规。”⁹²²休谟不仅想把道德哲学，还想把政治哲学都转化成社会学。

毋庸赘言，尽管秉持怀疑主义、倾向实证主义，作为一个启蒙者，休谟从来不只是一个中立的观察者。休谟不会说起社会改革就异常兴奋（借用莱辛的话说），如果要在真理与改良之间作出选择的话，他会选择真理。他也毫不讳言自己偏好教养、世界主义和德行，厌恶迷信、狂热和野蛮，他希望自己的哲学思考可以有助于提升前者、抑制后者。“沉溺于科学之中吧，”他借助大自然之口对人类说，“但是你必须让你的科学成为人的科学，必须使之直接涉及行为和社会……做一个哲学家吧，但你在你的全部哲学中，始终要做一个人。”⁹²³这是一种喜欢说教的态度，但由于休谟并不是一个好为人师之人，因而它值得我们严肃对待。十分有趣的是，休谟曾公开质疑蒲柏的那首相对主义的双行体诗句——“让傻瓜们去争论政府的形成吧/管理得最好

的政府便是最好的。”休谟反对说：“我虽然是个随和之人，却不能不谴责上述这种观点。”蒲柏之说不符事实，人类事务并不仅仅取决于“某些特定人物偶然具有的性格和品德”；⁹²⁴蒲柏也缺乏理论眼光，因为绝对君主政体比立宪政体更容易受个人好恶的左右。最后，虽然是含蓄而不是公开的，休谟指斥蒲柏的极端相对主义妨碍了对人们赖以构建良善政府的政治法律的理解。“从各个方面来看，温和的政府总是较为可取，它既给君主也给臣民带来最大的安全。”⁹²⁵科学之为科学，而不是形而上学，就是可以创造和保全价值。

3

767年，亚当·弗格森⁹²⁶出版了他的第一部，也是最重要的一部著作《文明社会史论》。弗格森是一位前牧师、放弃信仰的基督徒、爱丁堡大学道德哲学与气体力学教授，也是休谟的朋友。出于某种至今不明的原因，休谟不喜欢这本书，有可能是它沉闷、时常是乏味的文体，让休谟有点不快地想起自己好不容易才改掉的苏格兰外省习气。但是，不论出于何种理由，休谟的不以为然并不能掩盖弗格森与休谟之间的亲和关系：

《文明社会史论》体现了、不时还改进了休谟界

定和示范的社会学思考风格。像休谟一样，弗格森也敌视虚构；与休谟一样，他也是出于道德原因而着手对社会进行科学研究。一言以蔽之，弗格森的动机和纲领就是：人们将会认识真理，而认识了真理，人们将会摆脱传统的文明盛衰循环。但真理难以捕捉，《文明社会史论》反复告诫人们不要堕入轻率的推测、不严谨的概括和纯粹的书本知识。这些告诫有点翻来覆去、不厌其烦，但并非无的放矢，就在五年前，亚当·斯密才对学生说过：“近来人们过于频繁地以一种思辨的方式来对待政治学以及道德或伦理学这两门实践科学。”¹弗格森认为，正是因为人类的起源模糊不清，才会引诱现代研究者陷入一种最糟糕的思想恶习：建构体系。“出于为一个称心如意的体系打下基础的欲望，或是出于我们可能洞察大自然的奥秘，找到生命的真正源泉的热望，我们已经就这一问题做了许多徒劳无益的探索，也引发了许多奇思异想。”弗格森抱怨说，其他的科学家都不采用这种靠不住的方法：“在其他任何情况下……博物学家认为自己的责任在于收集事实，而不是提出种种猜想。”但是，一旦开始研究人自身这个“最为重要也最容易明了的课题”，研究社会的学者就会“用假说代替现实，就会混淆想像与理性、诗歌与科学之间的界限”。他们选出少数几项人类特质，从现有的经验中加以抽

象，虚构出“自然状态”或“高贵野蛮人”等种种不堪一击的假设。“人类的进步，从一个假想的兽性状态到理智的获得，到语言的运用，到社会的形成，同样也是借由想像力勾勒出来的，他们所走过的道路也充满了大胆想像的印记，这使得我们在历史实际的基础上接受想像的启发，同时，我们或许会接受把一些在形体上与我们最相似的动物作为我们在初始阶段的模子。”这番话充满了挖苦意味，挖苦的对象也是一目了然的，但弗格森不让读者有片刻的迟疑：他在脚注里指明这番话针对的是卢梭的《论人类不平等的起源》。弗格森认为，卢梭的方法并不是科学的方法，社会的研究者必须把论证建立在“精确的观察”的基础上。要发掘人性，不可能除去文化的贡献，回到赤裸裸的、原始的存在，因为“艺术本身是人类天然固有的”。⁹²⁷因此，意义重大但并不令人意外的是，在《文明社会史论》的开篇，弗格森就试着对人性作出现实评价：不是探讨它的起源，而是探讨“它的现实”和“它的后果”。⁹²⁸两年后，弗格森将自己的讲稿出版，按照同样的步骤重申了相同的警告：道德哲学必须建立在科学基础之上，使之成为关于人的经验主义自然史，从地理学、心理学、语言史、文化史和人口史中找到证据，再以稳健的步伐从事实走向价值、从科学走向道德。作为孟德斯鸠和休谟的门徒，弗格

森有自己的独立见解，他的原则来自孟德斯鸠和休谟的社会学观念，但他比孟德斯鸠乃至休谟更严肃、更执着地追求可知事实。

弗格森经验主义的第一个靶子是“自然状态”，第二个是有一个立法者把人群改造成社会组织的假说。“人生于社会，”弗格森引用孟德斯鸠的话说，“而且存在于社会。”毫无疑问，“人们总是成群结队地或漂泊不定或安居乐业，或纷争四起或协调一致”。人的研究和社会的研究完全是相辅相成的。它们从一开始就表明了——弗格森在这里转向了休谟——人性既是划一的，又具有多样性。“在任何情况下，人们从事的职业反映了他们选择的自由、观点的不同以及驱使他们的需求的多样性。在每一种情况下他们几乎都是如此。他们占据里海沿岸或是大西洋沿岸，虽然拥有的条件不同，却是同样容易适应。”那种认为人类经历了根本性改变、从自然状态迈向文明状态的说法，完全误解了人类的历史。如果我们反问：“到哪里才能找到自然状态呢？”答案只能是：“就在这儿，无论别人以为我们说的究竟是大不列颠岛、好望角还是麦哲伦海峡。”空间上的游历让人们看到了举世皆然的情景，时间上的游历也是如此：“人类最新的发明创造不过是混沌时代、人类还处于最野蛮状态时所使用的某些

方法的延续。” [929](#)

这种举世皆然体现在人的一些“共同品质”，某些“先于快乐或痛苦观念”的“本能习性”上。这些习性中最显著的是自我保存、性欲和合群的本能。人的理智同样是复合的：上帝——他在弗格森的哲学里只是个影子人物——赋予人类以理智，他们由此能够认知和判断。人具有自我保存的冲动和理智的能力，但并未因此从根本上变成算计的、自私的动物。弗格森断定，享乐主义心理学往好里说也是肤浅的，通常是与经验事实背道而驰的。人既是理智的动物也是习惯的动物，既是野心的牺牲品也是从众心理的受害者，归根到底，他是一种积极的存在，在行使权力时才会得到最大的快乐。“人类并非生就安逸，”弗格森以酷似狄德罗的口吻写道，“在他身上，每一种可爱的、令人钦佩的素质都是一种活生生的力量，每一种值得称道的东西都是经过努力的结果。如果他犯下的错误和罪过是一个活生生的人的活动，那么同样他的美德和幸福就在于心智的运用。”弗格森又用莱辛可能会用的措辞写道：“人的幸福应该是来自追求，而不在于任何一种目标的实现。” [930](#)人这种动物的首要特征就是奋争。

弗格森不仅强调人性的划一，还同样强调制

度与理想的多样性，解释这种多样性的来龙去脉就成为社会科学的用武之地。这是一项艰巨的任务，因为社会科学家需要考察的社会状态之多，“几乎是无穷无尽的”。毕竟，正如孟德斯鸠早就认识到的，“政府必须有所不同，才能适应不同面积、不同生存方式、不同特征、不同风气的国家”。自相矛盾的是，正是人性的倾向，也就是说，划一性原则，孕育了人类经验的多样性。因为一个人想与某些人结盟，势必会疏远另外一些人：“胸怀宽广和自我牺牲精神激励勇士们奋起捍卫自己的国家；这些品质都是对人类最有利的品质，而它们又成为公然敌视他人的天性。”这并非是以悖论为乐。对于弗格森而言，人类经验的辩证性是一个再明白不过的事实。文明是自然的，所有文明都是自然的。但是——这里我们仿佛听到弗洛伊德的《文明及其不满》中的声音——所有的文明都会索取代价，都是合作与冲突的混合体，都是进步之中隐含着衰败。不分青红皂白地谴责一切冲突，就抹杀了人性的一半：“一个没有和其他人斗争过的人，对于人类一半的情感都一无所知。”⁹³¹更有甚者，这是很糟糕地误解了冲突在文化中的积极作用。

弗格森对冲突的本质和功能的分析是众所周知的，也是实至名归的，因为他的超然让人印象

深刻、不寒而栗。弗格森认为，人类其实很喜欢敌对状态：“人类不仅在自己的生活环境中可以找到齟齬和分歧的根源，而且，似乎他们心中早就种下了仇恨的种子。他们总是很欣然地接受互相敌视的机会。”事实上，友谊的意义正是来自于仇恨：对外人的敌意越强，友谊的纽带越牢固。侵略性背后的动因还不仅仅是利己主义和理性计算：在这个问题上，像所有问题一样，享乐主义心理学是失灵的。侵略性是一种自然的、具有决定性的人类特质，它让人精神振奋，因而在弗格森看来值得高度赞扬：“威胁、恐吓，或当我们无法以理服人时，顽强的抵抗对一个思维活跃、才思敏捷的人而言是家常便饭。”在启蒙运动对和平的共识之中，弗格森的这种主张显得有点异类，但他对英雄主义的赞美并不单纯是一种古典思维方式的残余，也不是个人成见；至少，他自己很满意的是，它是来自他的观察和人类学阅读。毕竟，人们不是“常常把体育比赛比喻为战争吗”？ [932](#)

弗格森一而再、再而三地重申这个论点：冲突不仅是自然的、令人愉悦的，而且也是有益的，事实上是必不可少的。“没有国家间的竞争，没有战争，文明社会本身就很难找到一个目标，或者说一种形式。”按照弗格森的心理学，

势必会得出这样一个结论：“如果我们期望能使一个民族的多数人知道他们应和睦团结，而又不允许他们仇视反对者，那简直是白费劲。”像个人一样，国家也需要敌人：“雅典对于斯巴达优势的发挥必不可少，正如燧石产生火需要火镰一样。” [933](#)

弗格森的人学并未就此止步。光分析是不够的，不能袖手旁观，坐视暴君或腐败的政客滥用这些研究成果。像那个时代的其他社会科学家一样，弗格森不愿把客观等同于中立。不论是作为“演员还是观众”，我们始终“感受到人类行为的差异”，对于这些不同的行为，“我们或是赞叹惋惜，或是义愤填膺、怒不可遏”。这些情感，加上“审慎和理智的力量”，构成了我们“道德天性的基础”。 [934](#)

正是带着这种学者的介入感，弗格森描绘了他所认为的有德之人，提醒人们注意欣欣向荣的文明所面临的威胁。幸运的是，个人幸福和公共福祉是并行不悖的：善行能够同时给接受者和施与者带来愉悦，积极发挥公共精神不仅能带来个人满足，还能促进公共幸福。活跃好动值得赞赏，但它“有可能表现得过了头”，这时就应该受到指责。同样，冲突虽然是有益的，但不是每一种冲突的源头都值得称道，也并非都能带来良好

的结果。“个人之间的争吵往往是一些不快、厌恶、怨恨、仇恨和愤怒的情绪在作祟。”⁹³⁵因此，应当设计一些可恶争吵的道德等价物，把这一类争吵升华为正面的竞争。⁹³⁶社会研究者应该把他们对活跃好动和冲突的辨别能力应用于其他形式的社会经验，一切都是为了道德判断和明智的公共政策。

弗格森相信，这种公共政策面临一个棘手难题：进步的辩证法。文明总是比野蛮更可取，这一点弗格森毫不怀疑。人们持之以恒地反对奢侈就是一个例子，在弗格森看来，这种有着古典源头的18世纪陈腔滥调不分青红皂白、毫无幽默感可言，而且总的来说是反动的。他合情合理地指出，一个人的奢侈可能是另一个人的必需，在一种古朴文化中成为腐败之源的东西，在高级文化中却可能是合意乃至必不可少的。像高级文明的每一个方面一样，奢侈必定是喜忧参半之事：“文明时代大肆渲染的文明成就也并非真的能够安然无恙。它们打开了一扇通往灭顶之灾的大门，这扇门正如它们关闭的任何一扇门一样，宽阔而又畅通无阻。”一种药物可能引发新的疾病，一个领域的进步可能带来另一个领域的倒退。城市修建堡垒和城墙，固然可以保护城市，也会削弱市民的尚武精神；训练有素的军队可以

抵御外敌入侵，同时也为国内的军事独裁铺平了道路。高效的行政管理可以维护个人安全和公信力，但是，由于扼杀了公共精神，使得臣民“享有的自由失去了价值”。再者，对财富的追求产生了精致的文雅，使得生活更惬意，礼貌更完备，艺术更繁荣，但也把公民转变成自私的逐利之徒，摧毁了所有的共同体意识，引入了错误的价值观——“我们已将完美观念从品格的完美转变为车马随从的完美”⁹³⁷——从而埋下了道德失范的祸根，而这种道德失范既是国家衰败的标志，又是导致衰落的原因。

在弗格森看来，劳动分工或许是进步悖论最突出的例子。一方面，分工是社会进步少不了的。原始人和野蛮人事事亲力亲为，劳作使他们精疲力竭，无法增进自己的财富，他们从事的职业太多，从而无法掌握任何一门行业的良好技能。制造商、商人、艺术家和消费者发现：“他越是把注意力集中于任何工作中的一个特定部分，产品就会越完美，产量也会越高。”但是，正如公共事务上的分工既能提升管理效率，又会导致人们疏离政治，工业、商业和艺术事务上的分工既能带来技能和繁荣，也会带来异化。借用弗格森的崇拜者马克思的话来说，人异化于他的共同体、他的劳动以及他本人；他变得分裂和呆

板；共同体分崩离析，分裂成地位卑微的技工和博雅教育的骄傲实践者，财富的普遍增长并没有公平分配，精英集团成为既得利益者，大众的利益受到牺牲：“在每一个商业国家，尽管人人都要求得到平等权利，但是，抬举了少数人肯定会压制多数人。”⁹³⁸这样一来，分工在一些人身上带来了自负和自私，给大多数人带来了嫉妒和奴性。它是福音，也是诅咒，孕育着光明的发展前途，也带来了巨大的危险。在弗格森看来，经济问题是个社会问题，更是个政治问题。

弗格森关于分工的论述是18世纪社会学的一个小小胜利。诚然，即使按照那个时代的标准，这些论述也是既不充分也不完备的。短短几年后，弗格森的朋友亚当·斯密——他从18世纪50年代起就在讲演中论及分工问题——就在《国富论》中表明分工问题可作多少文章。此外，弗格森的分析也是逡巡不前的：他不愿揭示自己分析中的所有革命性含义。不过，这些分析自有其值得赞赏之处：它们充满批判的锋芒，能超越仅仅针对社会和经济现实中的法律权利和制度安排，勇气十足地不再沾沾自喜地满足于现代文明，而是探究现代文明的不满。他不愿意成为持之以恒的激进改革者，但指点行动的方向。他曾写道：“知识的增长就是力量的增长。”但力量关键

在于运用。⁹³⁹他又指出，国家不同于个人，把社会的生命比作个人的生命，等于是在纵容不负责任。“当我们不再乐意为祖国效力时，我们会用人类事务方面一种假想的宿命论来为自己的软弱或愚昧辩解。”事实是，制度的盛衰不是必然的，而“宿命论”一词也只是一个自我应验的预言：如果人们断言衰败是不可抗拒的，他们就不再阻止衰败，衰败就会随之而来。但是，“真正坚毅、诚实、有能力的人”不仅认识到自身力量的局限性，还能认清自身力量所在。“在他们注定要生存下去的同时，他们创造的国家同样注定要生存下去、繁荣下去。”⁹⁴⁰因此，弗格森最终把他的分析转化成为一剂处方。这种转化完全是启蒙运动的社会学思维所特有的。

三、政治经济学：从权力到财富

1

在启蒙时代，社会学的科学性主要在于追求客观性，在于通过综合比较研究确立法则。数字一统天下——不论在当时还是在今天，这被很多人看成是科学的真正象征——是不少18世纪社会学家的美好幻想。贝卡里亚建议利用概率论来得出对罪犯的恰当惩罚；⁹⁴¹孔多塞在探求一种可靠

的投票系统时，试图创立一门所谓的“社会数学”。⁹⁴²他在最后一部作品里意味深长地把艺术和科学联系起来，“社会艺术是一门真正的科学，像所有其他科学一样，它是建立在实验、推理和计算的基础之上”。⁹⁴³孔多塞明确表达了其他人的信念：信息越精确，改革就越有效。

但社会学家发现数字化难以捉摸。与之相反，政治经济学家则自信地摆弄着数字和图表。18世纪是一个政治算术大行其道的时代，经济学家用新方法、新构想来解读教区记事录和死亡率报表、航海日志和贸易报告，以满足“对于精确数字信息的需要”。⁹⁴⁴在经济问题上追求精确之风可以上溯到17世纪。多才多艺的杰出统计学家威廉·配第爵士⁹⁴⁵在17世纪70年代把这种研究命名为“政治算术”，并阐述了它的基本原理。配第恰如其分地将牛顿和医学相提并论：“在《学术的进展》里，弗朗西斯·培根爵士明智地比较了自然人与政治体，比较了保全两者健康活力的艺术，认为解剖学既是前者，也是后者的最佳基础。如果不了解政治体的对称、结构和比例，施政时就会像老巫婆和江湖医生一样儿戏。”⁹⁴⁶配第的追随者也并非全都是培根哲学的信徒，早期的政治算术家也有一些像罗杰·诺斯⁹⁴⁷那样鼓吹冠以笛卡尔之名的清晰独特的观念，直到17世纪

末，他们才打着牛顿的旗号发展出，至少是鼓吹，一种谨慎的经验主义。在关于人与社会的各门科学中，最早配得上科学之名的当属政治经济学，它很快就把自己的先驱者抛在了后面。1776年，亚当·斯密能够冷静地把过去一个世纪的工作给一笔勾销。他在《国富论》里宣布：“我对政治算术没有多大的信心。”⁹⁴⁸他本人与经济科学一道超越了政治算术。

经济学凌驾于其他社会科学之上，乃是顺理成章之事：征税、货币的价值、贸易与实力的关系，这些都是几个世纪以来无数政治家为之殚精竭虑的现实问题。17世纪是理性和数学的世纪，很自然地会运用理性和数学来探讨紧迫的公共问题。“重商主义”经济理论在这个世纪发展出来，并得到系统化，虽然不无肤浅、不乏错误、适用性窄，但其目的和程序至少都是趋向科学精神的。

重商主义是糅合了各种经济观念的大杂烩，能够满足各种不同环境下政治家的需要。它应用最广的措施旨在确保被意味深长地称作“贸易顺差”的目标，包括奖励出口、开征关税、囤积金银、限制技术工人移民国外、监控产品品质和工匠的生活水准、鼓励人口增长和保护国内航运业。这些都是为了巩固和提升国力，虽然这并不

表示重商主义者不关注经济繁荣。早在17世纪20年代末，托马斯·孟 ⁹⁴⁹就在著名的小册子《英国得自对外贸易的财富》里提出，明智的商业政策不只让国王受益，也让商人受益。1662年，统计学家约翰·格朗特 ⁹⁵⁰写道：“统治的艺术、真正的政治在于如何维持臣民的和平与富足。”不久之后，乔舒亚·蔡尔德爵士 ⁹⁵¹也构想了一个令人向往的和谐循环：“对外贸易可以增加财富，”他于1681年写道，“财富可以增强实力，实力可以保护我们的贸易和宗教。” ⁹⁵²重商主义者甚至提出，经济实力既有赖于商人的富裕，也要仰仗穷人的福祉。弗朗西斯·布鲁斯特 ⁹⁵³在《贸易新论》中写道：“这个国家所有的劳动力充分就业，才是把金银带入这个王国最稳妥的途径。” ⁹⁵⁴在重商主义思想家看来，财富既是国力的一部分，也是增强国力的手段，它本身就是追求的目标。

国力的重要性排在首位。倘若国力与财富，乃至国力与福利并行不悖，显然无须在两者之间作出选择；同样明显的是，一旦两者发生冲突，福利和财富就退居其次了。无论重商主义作家如何措辞，有什么样的人道情怀——他们的人道情怀相当淡漠，因为背后是功利主义——他们始终认为各经济体之间互相敌对。重商主义政策其实

就是通过其他方式延续的战争。乔舒亚·蔡尔德爵士直言不讳地表示：“贸易即战争。”[955](#)

在一个残酷竞争的（现代）国家奠基时代，不太可能是别的样子。经济学家与政治家都认为国力和财富是静态的数量：资源是有限的，它们的总量是固定的。只能顺理成章地得出无情的结论：一国有所得，别国必有所失，繁荣总是以他人的苦难为代价。“依据这样的原则，”亚当·斯密针对重商主义一针见血地指出，“各国都认为他们的利益在于使一切邻国变得穷困。各国都嫉妒与他们通商的国家的繁荣，并把这些国家的利得，看作是他们的损失。国际通商，像个人通商一样，原来应该是团结与友谊的保证，现在却成为不和与仇恨的最大源泉。”亚当·斯密鄙夷地写道，重商主义源于一种“垄断精神”，是一种从“小商人卑鄙策略”而来的“政治原则”。

亚当·斯密在支持自由放任的论证过程中过于投入，从而没有认识到重商主义的历史地位。这种体制并不单纯是邪恶或愚蠢的，而是当时那个时代的产物。启蒙哲人在政治经济学中对德行和精明的热衷，是他们推翻重商主义的部分原因，但不论是开明的人道情怀还是开明的社会科学，都不可能是茕茕孑立，形影相吊。在一个相对和平的时期里，它们与不断扩大的贸易和日益提高

的生产力齐头并进，这些商业和工业的发展催生
出一种动态的世界经济观念：一些人的繁荣会成
就所有人的繁荣。像其他领域一样，在经济思想
领域，启蒙运动的观念深深植根于当代现实。

2

17世纪重商主义向启蒙时代更微妙的经济学的
转变缓慢而从容，却是在一条广泛的阵线上展
开：在意大利有加利亚尼神父和佩德罗·维里，在
法国有重农学派，在维也纳有财政主义者 [956](#)，在
苏格兰有大卫·休谟和亚当·斯密。这些人在理论
和政策上的主张各不相同，其中也有严厉的保护
主义者，但他们全都推动经济学变得既更人性，
也更科学。旧的口号有了新的意义：一个重商主
义者可能会接受亚当·斯密对政治经济学的定义
——“政治家或立法者的科学的一个分支”，但他
们不会像亚当·斯密那样进而认为这门科学具
有“两个不同的目标：第一，给人民提供充足的
收入或生计，或者更确切地说，使人民能给自己
提供这样的收入或生计。第二，给国家或社会提
供充分的收入，使公务得以进行。总之，它的目
的在于富国裕民”。亚当·斯密所强调的重点打破
了重商主义者的先后顺序。在启蒙运动的经济
学家看来，财富要先于实力，而且国家实力，即
公共服务，也不像从前那样带有明显的军事色
彩。

亚当·斯密正确认识到这种先后顺序的反转颠倒，他宣布“消费是一切生产的惟一目的”，并且强调“只有在能促进消费者的利益时，生产者的利益才应当受到关注”。这原则是“完全自明的”，一直被重商主义所忽视，以致“消费者的利益几乎都是为着生产者的利益而被牺牲了”。⁹⁵⁷亚当·斯密认为，这种牺牲不只是不道德，而且不科学。

重农学派这个18世纪最著名的经济学派的不确定性名声，长期掩盖了这个世纪经济思维的清晰性。这个学派的开创者魁奈及其门徒在当时的进步思想家当中有一些难以对付的对手，但他们最大的敌人无疑是他们的写作风格和他们的自负。魁奈是个强有力的人物，是寻求权威的门徒心目中理想的长者。作为一个著名的御医，魁奈直到60岁才转而研究经济问题，但他很快在身边聚集起一群热情而温顺的追随者：老米拉波、皮埃尔·萨穆埃尔·杜邦、里维埃的梅西耶，⁹⁵⁸还有其他一些人。他们把魁奈的话奉为圭臬，称他为大师、长者、“欧洲的孔子”，更刺耳的是“现代的苏格拉底”。⁹⁵⁹他们的种种做派成为他人的笑柄：伏尔泰嘲笑他们信以为真的乌托邦主义、“他们优哉游哉，坐在壁炉边治理国家”；⁹⁶⁰其他人则把他们贬低为一个宗派。⁹⁶¹魁奈的名著《经济表》出版于1758—1759年，但也于事无

补：就连魁奈最忠诚、最能言善辩的弟子米拉波都看不懂书中的图表，这些图表都有三栏数字、用交叉线彼此相连，寥寥数语的说明更让读者如坠五里雾中。至少在一开始，虽然魁奈亲自解惑，米拉波仍然“深陷泥潭”，⁹⁶²而与重农主义无关的其他人，往往嘲笑他们很轻易抓住的把柄。在亚当·斯密看来，《经济表》就是一部教条之作，魁奈犹如一个“喜欢冥想的医生”，所开的药方是一个国家不需要的。⁹⁶³其他批评者更不客气、更没耐心，斥责《经济表》是一派胡言。雪上加霜的是，一些重农学派的领袖，如米拉波，文笔奇差；另一些人则文笔太好，总爱说一些自命不凡的话，喊一些华而不实的口号。如此一来，严肃的评论者和诙谐的挖苦者都认为，重农学派纯粹是伪装成科学的神秘主义。

这种看法情有可原，但并不正确。正相反，重农学派是披着神秘主义伪装的科学。在那些让人一头雾水的图表、难以索解的说明、引发争议的术语之下，他们有着清醒的认识，一个对于经济科学而言至关重要的认识：经济自成体系。魁奈曾经说过，一个经济体就是“支出、工作、收入和消费的完整系统”，这样一种系统可以成为研究的对象。“世间万物都是相互交织的，这些不同的运动必然互相关联，这个事实意味着人们

能够对各种事物作出理解、鉴别和研究。”⁹⁶⁴这种观点意味着理性迈进了一大步。“随着重农学派的出现，”罗纳德·L·米克在其研究重农学派的权威之作中指出，“经济思想史上第一次，我们发现充分认识到这样的事实，政策制定者在经济领域的‘决策范围’有某种限度，必须建立经济的理论模型来确定这些限度。重农学派事实上表明，如果不能理解社会加诸我们的种种必然性，我们就是不自由的；除非能用简化、选择和概括的方法来分析社会，否则就无法理解一个像我们社会这样错综复杂的社会必然性。”⁹⁶⁵重农学派的问题根本不在于脱离现实，而在于沉溺于现实之中无法自拔：如果说他们有什么欠缺之处的话，那他们缺乏的是科学想像力，所以他们无法跳出直接观察到的事实，去把握商业和工业发展所蕴含的内在发展前景。他们对农业的重视是众所周知的，这对他们造成的损害不亚于任何其他原因，但这种重视恰恰反映出他们专注于法国的现实，举例来说，亚当·斯密就轻蔑地表示，重农学派是“矫枉过正”了⁹⁶⁶。在法国的旧制度中，农业问题乃是首要的问题，重农学派的目光始终关注着现实世界。

不论他们关注的视野多么狭窄，重农学派毕竟发展出一整套全面的观念，即便对于那些不认

同他们压倒性关注的人，这些观念也颇具启发意义。我已经说过，重农主义理论的核心在于，经济是一个系统，受到规律的支配，因而是可以理解的。“经济学的基础应当是关于秩序的知识，关于自然和物理法则的知识。”杜邦强调地指出，只有当人们认识并接受这个“伟大的基本真理”，偏见才会让位于科学。⁹⁶⁷这些法则不以个人的劳动和人们有意识的计划为转移：“一个秩序井然的社会的全部魔法在于，”一位重农学派的首脑人物写道，“每一个人都以为是在为自己劳动，其实他们是在为彼此劳动。”经济秩序是一个更高更大秩序的一部分：“经济和谐的原则”揭示了“这个魔法”，它是一个慈父般的最高存在赋予人类的。⁹⁶⁸价格、价值、利润，这些全都是这个自然、和谐、理性体制的一部分。

随之而来的结论就是——以启蒙运动所特有的方式，最终体现出经济分析的人道关怀——一个社会越接近自然法则，它的繁荣程度就越高，（用重农学派的术语来说）纯产品⁹⁶⁹也越多。一个社会的首要任务是增加它的纯产品，经济学家的首要任务是说明社会如何才能增加纯产品。重农学派的著名口号“自由放任”要求政治家让经济摆脱保护主义的束缚，包括许多年深日久的过时税收、各种限制，以及扼杀个人主动性和社会经

济增长的垄断。放任政策可以让农产品价格回归自然水平，个人追求自己的利益，毕竟，只有自己最了解自己的利益所在。重农学派认为，旧体制之所以能够长期延续，既因为它符合权势阶层的利益，也因为人们往往成为习惯的奴隶。新的经济科学一旦传播开来，就将大行其道。它一点儿都不神秘，“经济科学不过是把自然的政治秩序应用于社会”。⁹⁷⁰因此，经济学不仅是一门关于财富的科学，还是关于社会正义的科学。

在重农学派看来，农业承受的重负是当时法国最大的不公正和最惊人的荒谬。重农学派认为，社会基本上由三个阶级组成：生产阶级，包括农业工人和农场主；非生产阶级，包括非农业工人和企业主、商人和专业人士；土地所有者阶级，即以各种方式，主要是地租，从土地中获得收入的地主、教士、贵族和平民。把农场主和农业工人视为惟一的生产阶级，并不意味着重农学派把另外两个阶级贬低为社会的寄生虫。亚当·斯密正确地解读了重农学派的学说：“非生产阶级不仅有用，而且是大大有用。”⁹⁷¹重农学派的论证很复杂，他们把农业视为惟一能产生剩余产品，从而扩大社会纯产品的经济部门。显然，重农学派呼吁征收单一地租税，是直接源于这种分析：单一税率可以免除苛捐杂税，让农场主能够

改良土地，进而增加纯产品，使国家能够以最合理的方式从最好的来源——地主——那里获取收入。

重农学派的学说一路多有坎坷。启蒙哲人本来会是这种学说的支持者，结果却成为它的反对者。伏尔泰在《有四十金币的人》中毫不留情地对它大加讽刺；休谟认为它的倡导者是不可救药的教条主义者，“我希望，”他在写给打算写一部《商业词典》的莫雷莱神父的信上说，“你在书中狠狠批驳他们、碾压他们、打垮他们，把他们搞得稀巴烂！自索邦神学院毁灭以来，他们真是最耽于幻想、最妄自尊大的一群人。”⁹⁷²更要命的是，亚当·斯密这位一向彬彬有礼的辩论者，用屈尊俯就的姿态，釜底抽薪地贬低重农主义：重农主义“虽然有许多缺点”，他写道，“但在政治经济学这个题目下发表的许多学说中，要以这一学说最为接近真理”，但是，他觉得有必要补充说，它是“一个未曾、也许永远不会危害世界上任何地方的体系”。⁹⁷³试问，有哪种知识建构能扛得住这样的挖苦？

对重农学派最具破坏性的攻击无疑来自加利福尼亚尼1769年出版的《关于谷物贸易的对话》，狄德罗曾为此书的修订和出版提供帮助；不说其他，这本书让一度是重农学派崇拜者的狄德罗改

变了立场。加利亚尼这位“那不勒斯小子”⁹⁷⁴——这是狄德罗对加利亚尼的昵称——凭借自己的机智、快乐、学识，成为巴黎启蒙哲人圈子里的宠儿，他把攻击的矛头对准了重农学派最脆弱的要害：他们的教条主义。如果说重农学派认识到经济是一个由相互作用的部分构成的体系，那么加利亚尼比他们更了解这个体系的复杂性。加利亚尼并不反对对农业或自由贸易给予高度的重视，但作为一个地道的实用主义者，他要求每一个群体的主张和每一种政策在现实中都得到落实。有时候，经济状况需要政府出面加以控制，有时候，谷物的流通应该让市场来决定。“经济学家们以最大无畏的精神提出种种普遍原理，”狄德罗在加入加利亚尼阵营后写道，“但在实践中，这些普遍原理没有哪一条不是面对着许许多多的例外情况。”⁹⁷⁵加利亚尼曾经是重农主义的支持者，直到1768年在法国亲历了一次饥荒和动乱之后，他才幡然醒悟，改变了立场，这使得他的反对意见更具说服力。他呼吁实用性乃是出于现实的理由。

但是，最终把重农学派击败的，不是学理上的缺陷，而是那场促成了法国大革命的经济大危机。重农学派对旧制度的问题认识很深，但这些问题积重难返，甚至比他们所知道的还要严重得

多。他们值得同情：他们的失败在所难免，但并不丢脸。自1776年杜尔哥被罢黜以后，就再没有人能拯救旧制度。说到重农学派，重要的不是他们的缺陷而是他们的长处：虽然不乏自命不凡、故弄玄虚、顽固狭隘，但他们掌握了道德科学的本质：它是世俗的（他们所说的“最高存在”，在很大程度上是一个理想的隐喻，并不存在，就像地位显赫的法国地主一样）、综合的，至少所追求的目标是科学的，而且倾向于社会福利。此外，他们还有一个并非不重要的功劳：推动了亚当·斯密思想的形成，至少是有助于确认他的直觉。

3

1764—1766年，正值重农主义鼎盛期，亚当·斯密造访法国，见到了这个学派的主要倡导者。他乐于认识他们，因为他早已分享了他们的许多观念，而且正如他在1776年的《国富论》中表明的那样，他愿意继续向他们学习。但他并不是他们的学生。他用不着当他们的学生，早在25年之前，他就已经阐述了《国富论》的主要观念：存在一种自然的秩序、经济自由将产生有益的影响。早在1749年，他就在授课时说过：“计划者扰乱了大自然对人类事务的安排；要做的只是不要去打扰她，在她追求自己的目标时给予公平对

待，以使她得以实现她的计划。”亚当·斯密甚至从这种观点引申出政治后果：“想要让一个国家从最低级的野蛮状态上升到最高的富裕，只需要和平、简单的税收以及尚可的司法行政。其他的一切都是天地万物之道。凡是阻碍这个自然进程的政府，不论是迫使事物进入另一条路线，还是企图在一个特定的时刻阻碍社会的进步，都是有违自然的，都不得不诉诸压迫和残暴手段才能维持。”⁹⁷⁶ 亚当·斯密阐述上述这些观点时，魁奈还没有就经济问题发表过只言片语。

但在英格兰和苏格兰，其他人已经对经济问题多有撰述了，经济科学和经济自由这两个观念正逐渐为人所熟悉。1742年，大卫·休谟指出：“上一个世纪以前，贸易从未被视为一种国家事务。”⁹⁷⁷ 不过，到他写下这番话的时候，对于政治家和理论家而言，贸易已经成为一件要务，理论家与其说是为政治家写作，不如说是为彼此写作。1740年，约瑟夫·马西⁹⁷⁸——他收藏了大量有关经济事务的书籍，这本身就是这门学科发展的见证——指出：有少数作者“把商业看成一门科学”，其他一些人则“把它视为历史的一个分支”，但他们在“基本的”问题上只有一些“肤浅的论著”。人数最多的是第三类作者：他们不分青红皂白地把历史与政策混为一谈，结果对两

者都毫无益处。是时候出版一部严肃的经济论著了。⁹⁷⁹亚当·斯密将在1776年回应马西的这个呼吁。

亚当·斯密作了漫长而充分的准备。他与朋友们对话，阅读他们的著作，这些友人当中最著名的是大卫·休谟。休谟探讨所有的社会科学问题，也同样探讨经济问题，但是以明智的业余人士的身份。休谟行文洒脱，说理明晰，似乎暗示着这个世纪的文化人都喜欢暗示的一件事：文人，任何一位文人，能够就任何一个课题侃侃而谈。但这是一个错误的印象。要写出休谟那样的经济论文，需要有休谟那样的才智，而这样的才智不是人人都有的。

1752年，休谟发表七篇论经济的文章时，他甚至没有给这些文章找到一个恰当的统称。他把这些文章称为“政治论文”，与关于人口和政治理论的文章混在一起。这七篇文章短小精悍、含蓄而简略，谈不上系统性，但逐一论及了18世纪经济思想的核心问题。休谟笔下的世界是现代世界——古典经济学的世界，其基调则与重商主义者的部落哲学针锋相对。休谟认为，经济理论的基础是心理学：“人们的激情是劳动的惟一动机。”这种主张直接来自他的一贯思想。⁹⁸⁰研究经济的学者，像政治家一样，必须了解这些激

情。人的“自然倾向”是追求消费、追求收入的最大化，用他的话说，追求奢华。因此，最佳的经济制度应该迎合这种倾向。斯巴达并非楷模，而是前车之鉴。仓廩实而知礼节，教化与富裕息息相关，两者都能带来无可估量的益处。它们使生活更有意义，政治家的任务就是鼓励和保护它们。幸运的是，财富与实力通常相辅相成：“国家的昌盛和人民的幸福都同商业有着密不可分的关系，尽管就某些方面而言，也可以认为它们是彼此独立的。而且，只要私人贸易和私人财产得到社会权力的较大保障，社会本身就会随着私人商业的繁荣发达而相应强盛起来。”休谟欣慰地指出，那种古代政策的准则，即凡事只考虑君主的利益而全然不顾为臣民造福，已经一去不复返：“古代的政策过于暴戾，有违天理人情”，现代的原则则是努力贴近自然。 [981](#)

休谟认为，依据“天地万物之道”，工业、贸易和艺术的发展会“提高君主的权力，增进臣民的幸福”， [982](#)繁荣的经济建立在普遍的高生活水准之上，它将造福所有的领域，包括政治领域：“人类的理智，在通过实践，以及通过至少在像商业和制造业的平庸技艺上的应用，而获得提高和进步以前，要想改善法律、秩序、治安和纪律，并使之臻于完善，是绝对不可能的。” [983](#)

意味深长的是，休谟不但对平庸的技艺充满溢美之词，还为平庸的大众发声，启蒙时代的经济学家希望让穷人也能在普遍的富裕中分一杯羹。“国民之间贫富过于悬殊，会使国家受到削弱。”休谟分析道：“如果可能，人人都应当能享受自己的劳动成果，占有充分的生活必需品和基本的生活日用品。没有哪个人会不相信，正是这种平等十分适合于人类的天性，它增进穷人的幸福，却丝毫无损于富人的幸福。”⁹⁸⁴诚然，这样的仁慈政策至少部分是出于实际考虑，休谟强调，“它还使人们愿意积极缴纳任何额外的税赋，从而增强国家的实力。如果财富集中在少数人手里，那么这少数人就应当缴纳大量税款以供社会的需用。但当财富分散在大多数人手里时，每个人肩上的负担也就轻了，缴税就不会对个人的生活方式造成太大的影响。”此外，贫富悬殊只会驱使富人压迫穷人，这至少是不经济的，因为这会“逼得他们最终失去辛勤劳动的热情”。⁹⁸⁵相反，普遍的繁荣能让农民“富裕和独立起来”，让商人“挣到一笔财产”，从而增加中等阶级的人数和实力，这个中等阶层对公共秩序的稳定大有裨益，他们是“公共自由最优秀、最坚实的基础”。⁹⁸⁶启蒙哲人总是喜欢给他们的人道情怀披上经济和政治正义的外衣。

休谟深知，这种良善社会的观念挑战了一系列根深蒂固的成见。首当其冲的是对奢侈的担忧。休谟认为这种担忧完全没有事实根据。各种“技艺”不会消磨宝贵的“尚武精神”，即对祖国和自由的挚爱。它们也不会削弱“心灵和身体，正相反，勤劳是技艺不可分离的伴当，只会给身心增添新的力量”。⁹⁸⁷在一个世界性市场中，贸易和工业最繁荣，和平的国际交换能促进两者的发展。“进口可以为制造业提供原料，出口则让一国可以拿剩余商品换取自己不够的产品。总之，与任何满足于自给自足的国家相比，大量进出口国家的工业必定更发达，衣食住行等生活各方面一定更讲究。”自由贸易让每个人都能获益：“就个人来说，这些商品满足了他的各种欲望和爱好。就整个社会来说，也获得了利益，凭借这种办法，更多的劳动储备被贮存起来，以应一切紧急之需。”⁹⁸⁸

上面说了很多对文明的恐惧。对外邦人的恐惧同样是目光短浅的。重商主义者孜孜以求于贸易顺差和囤积金银，根源完全在于对邻国的猜忌。休谟并没有彻底排斥保护主义观念，他从不固执，又富于怀疑精神，所以不会自始至终盲从任何一种理论。但是，他的思想的大方向还是认为凡事要遵循“天地万物之道”。他对货币的看法

就是一个例子：货币“不是贸易机器上的齿轮，而是使齿轮的转动更加平滑自如的润滑油”；实际上，就一国本身而言，“货币数量之多寡是无关紧要的”，因为归根到底货币只是一个尺度、一个指标，只是“劳动和商品的代表物”和“评估它们的手段”。⁹⁸⁹确实，货币的大量流入或流出有可能导致混乱，休谟也在通货紧缩与通货膨胀这两种模式之间变来变去。但他的观点仍然是站得住脚的：痴迷于囤积货币——这是重商主义的典型主张——在理论上是荒谬的，在实践中是有害的。“货币的价值大体上是约定俗成的”；别忘了，“一切真正的实力和财富”在于“劳动产品的储备”，在于“人与物”。⁹⁹⁰

如果说货币的价值在很大程度上是人为约定的，那么贸易顺差之说就更是一个虚构。只有“对商业的本质一无所知”的国家，才会禁止某些商品出口、限制货币流出，或是对所有外国货品课以关税。“当初造物者赋予各民族以不同的土地、气候和才能”，休谟以一种诗意的虔诚口吻指出，正是为了让这些民族可以交换商品。对某些外国商品征收关税是合理的，因为有些国内工业需要扶持，殖民地需要保护。但这些都属于特例，需要采取特殊的政策，视确定的社会和政治后果而定。普遍规则是一清二楚的：让每个国

家都可以向世界提供最好的产品。英国对法国的嫉妒和仇视“给通商带来了无数的阻碍和刁难”，使得人们很难达成明智的交易：“我们失去了可以销售我们的毛织品的整个法国市场，转向西班牙和葡萄牙去购买酒类，这是用高价进口劣质饮料的买卖。”要知道，进口可以带动出口：“不少英国人认为，要是法国酒在英国廉价倾销，排挤掉一切淡啤酒和国产酒类，英国就将破产。然而，如果我们摒弃一切偏见，就不难证明，凡事有一利必有一弊。为了给英国提供酒类，在法国每增加一英亩葡萄园，法国人必然要从英国进口一英亩的小麦或大麦以维持自己的生活。”⁹⁹¹因此，这种被休谟嘲弄地称为“贸易的猜忌”的态度既愚蠢又不近人情。“我直言不讳地承认，不但作为人类的一员，我要为德国、西班牙、意大利乃至法国的商业繁荣而祈祷，而且作为一个英国国民，我也要为它们祈祷。至少，我深信，如果英国和所有这些国家的君主和大臣们都采用这种高瞻远瞩的仁慈观点和睦相处，英国和所有这些国家就会更加繁荣昌盛。”⁹⁹²

这些观点非同凡响，它们不仅胸襟开阔、宅心仁厚，而且精明练达、明辨是非。休谟乐见文明开化，目光敏锐地把经济学与心理学联系起来。对于经济科学的未来来说，尤为重要的是，

休谟不尚空谈，而是务实求真，探寻表象之下掩盖的现实。亚当·斯密在他的杰作中颂扬休谟的这些品质，把休谟誉为“当代最杰出的哲学家和历史学家”。[993](#)

4

读到这番恭维话时，休谟已经重病在床，不久人世，但他还是挣扎着作出了回应。“精彩！漂亮！”他在1776年4月1日给亚当·斯密的信中这样称赞刚刚出版的《国富论》。“亲爱的斯密先生：大作捧读，我心甚慰。细读之下，顿生如释重负之感。这部著作寄托了你本人、你的朋友和大众的殷殷期盼，每念及此，令我牵肠挂肚，唯恐其有负重望。现下我已安心落意。”他对《国富论》中的一些小问题提出质疑，但整体来说感到十二分的满意。他写道，这本书“深刻、坚实、敏锐”，要读懂颇费心思，因而不大可能立刻赢得广泛的读者，但是，“它论证严谨，事实宏富，终将为世人所瞩目”。[994](#)

休谟的赞美之词恰如其分，他的担心却是多余的。《国富论》甫一印行便引起轰动，一时洛阳纸贵。它首版于1776年3月，不到两年时间就再版，1789年出到第五版。这也是亚当·斯密生前的最后一版。一年后亚当·斯密逝世，他的名声和

影响力远远超出苏格兰，远至德意志各邦国和美利坚共和国，经济学家在撰写论著、政治家在制定政策时无不将其奉为圭臬。

这种影响力的原因不难解释。《国富论》既有分析，也有预言，在一个最佳时机问世。它阐述了关于新生的工业社会人人都想知道，也应当知道的事情。此外，诚如亚当·斯密用许许多多脚注的方式坦率承认的，他的前辈已经做了大量宝贵的工作。但这还不是全部的原因。《国富论》本身就是一部令人拍案叫绝的作品。它是理性和清晰性的胜利，是系统化的人道精神的胜利。

说来奇怪，《国富论》的巨大成功反而阻碍了人们对亚当·斯密哲学的系统理解。亚当·斯密并非只写过这一本书，他也不仅仅是经济学家。他的工作清楚地表明，知识分子的分工在当时尚未完成。他是道德哲学家，还是哈奇森的有独立见解的弟子、斯多葛派以及格劳秀斯和普芬道夫等现代自然法学家的研究者、沙夫茨伯里和孟德斯鸠著作的细心读者。《国富论》是亚当·斯密最重要的作品，他在这部著作上投入了最多的时间和精力。亚当·斯密在书中把人描绘为“有着互通有无、进行物物交换、彼此交换倾向”的交易动物，⁹⁹⁵这种观念深深植根于亚当·斯密的社会学，这种社会学旨在全面考察人的本性、目的和

潜能。《国富论》对经济科学作出了标志性贡献，但它有着更大的总体目标，这个目标与启蒙哲人对道德哲学的高度关注步调一致。它不仅要揭示财富的性质，还要揭示个人在经济制度中的发展前景，揭示富裕与个性的关系。

这些哲学关注的源头始自亚当·斯密关于司法、治安、财政收入和军备的讲稿以及他的第一部著作《道德情操论》。该书出版于1759年，当时亚当·斯密获得了格拉斯哥大学的道德哲学教席。《道德情操论》对哲学伦理学作了一番审慎的考察，包括其性质和心理学基础。它力图判定人应当赞成什么和实际上赞成了什么。这是一部折中之作，既肯定又批判了古典体系，倾向于把仁慈视为一种价值、把情感看作一种动机，同时又提醒人们注意道德行为的细节，认清落实理性原则的困难：“按照完美的谨慎、严格的正义和合宜的仁慈这些准则行事的人，可以说是具有完美品德之人。但是，只靠恰如其分地了解这些准则，并不能使人以这种方式行事：人自己的激情非常容易把他引入歧途，这些激情有时促使他、有时引诱他去违反他在清醒和冷静时赞成的一切准则。”⁹⁹⁶因此，道德行为的保障，亦即，其虽非充分却必要的条件，就是在充分发展的良知调节下的自制。这种良知犹如人心目中“不偏不倚

的旁观者”：这个旁观者超然而客观，可以让人避免陷入过度骄傲或过度自卑，识破自欺欺人，不论这种自欺欺人是表现为妄自尊大还是妄自菲薄。从这个意义上说，亚当·斯密是一个现代的、温和的斯多葛派。

他在某种程度上还是个宇宙乐观主义者，相信会有非预期的良好后果。上帝以其“仁慈和智慧设计并制造出宇宙这架大机器”，让人可以追求私人的爱好、满足最强烈的激情，同时又造福整个社会秩序。人们只要照顾好自已的幸福，就能够促进他人的幸福，这就是著名的“看不见的手”，它可以在人们意想不到乃至毫不知情的情况下“促进社会的利益”。⁹⁹⁷在上帝创造的惟一可能的世界中，一切都是为了最美好的目的而设。

亚当·斯密在《国富论》中延续了这些哲学关注，但比以前更敏锐、更能正视严酷的事实、更重视那些修改规则的例外，对社会现实有了更出色的把握。像狄德罗一样，亚当·斯密在18世纪60年代学到了许多东西。与狄德罗的另一个共同点是，他并未抛弃自己基本的哲学思想，只是使之复杂化了。

我说《国富论》不只是一部经济学著作，并无贬低其中的经济学内容之意。亚当·斯密本人就

毫不含糊地用完整的书名来强调经济学在本书中的重要性：本书旨在研究国家财富的性质和起因。亚当·斯密在引言中勾勒、在正文中得到忠实体现的计划也印证了一个印象：他的经济学虽然是一种更广泛的社会科学和社会理论的一部分，但居于舞台中央的却是经济学。全书从“劳动生产力”谈起，考察了劳动生产力改进的原因以及产品分配的性质，接着探讨了调节生产工人数量的资本。这两卷所蕴含的理论原则，包括对分工的分析、劳动价值论以及对资本积累的论述，奠定了亚当·斯密作为一个经济学家的地位。第三卷分析了导致城市兴起和农业没落的国家政策。在完成了理论建构和历史考察之后，亚当·斯密在第四卷发起了对重商主义的著名攻击，并对重农学派作了同样著名的考察。他在最后一卷，即第五卷，集中探讨了国家经济政策的各种实际问题，包括国家的可能收入来源和必要的支出。《国富论》条理清晰，有如一座法式庭园，且远胜过法国人的著作，例如，孟德斯鸠的《论法的精神》，相比之下，后者就像是一片浪漫主义的旷野。这种明彻清晰不只带来审美愉悦，而且给人留下了这样的印象：不论经济关系、经济发展和经济政策多么纷繁复杂，仍然是可以加以理性研究和完全掌握的。

对于自己研究课题的复杂性，亚当·斯密不但

没有低估，似乎还引以为荣，乐在其中。在第一卷一开始，他对分工作了著名的分析，有力表明了经济是在一个社会框架里运作的，它还证明了其他的事情，即休谟、维兰德和其他启蒙哲人都念兹在兹、深信不疑的补偿法则。⁹⁹⁸分工是进步的源泉，也是苦难的根源。亚当·斯密开门见山地指出，“劳动生产力的改进，以及劳动在任何地方运作或应用中所体现的技能、熟练和判断的大部分”，最重要的原因就是劳动分工。个中原因是一目了然的：一个工人一天也很难造出一枚针，若是每个人只负责一道工序，一个人负责抽丝，另一个人拉直，第三个人切断，第四个人削尖，第五个人磨光顶端，再由其他人装上针头并装进纸盒，一家10个工人的小工厂，虽然设备也不足，每人一天就可以生产12磅，大约有4800枚针。⁹⁹⁹制造针的分工原则放之四海而皆准：专业分工能提高熟练度、节省时间、引入新工具和机器而鼓励新发明，从而极大地提高生产力。每一个先进文明都因为分工而变得富裕，利己主义造就了社会的进步：从人们穿着的衣服到驾驶的帆船，全都是由许多双手合作造出来的！任何形式的分工都是如此，包括城镇与乡村的贸易，城镇和乡村“两者的获利是共同的和相互的，劳动分工在这里也和在其他所有场合一样，对于从事分工中不同行业的所有不同的人都有利”。但分工

也有阴暗的一面。像弗格森一样，亚当·斯密勇于面对严酷的事实，悲观情绪则犹有过之，他承认：“随着劳动分工的发展，大部分以劳动为生的人，也就是说大多数人民的职业仅限于少数非常简单的操作，通常只是一种到两种。”这将带来灾难性的心理后果：毕竟，人的理解力是通过他们的日常职业形成的，所以，如果无须动脑和发挥发明才能，久而久之，人就会失去“发挥这种能力的习惯”，变成“像一个人所能变成的那样驽钝和无知”。亚当·斯密对于这种非人性化状况的分析明确而清晰，不亚于现代思想家对于工业社会碎片化和异化的分析：“他精神上的无感觉状态使得他不仅不能领会或参与任何合理的谈话，也不能怀有任何宽宏、高尚或温和的感情，甚至不能就许多私生活方面的普通义务形成正确的观念。”更不用说“他的国家的重大而广泛的利益”。他不再对政治有任何兴趣，他的爱国情怀被消磨殆尽，就连他的身体的活力也腐化了。“他在自己的特殊行业中的熟练，是靠牺牲他的智力的、社会的和军事的才能换来的。”亚当·斯密不是一个热衷于悖论的形而上学家，他只是说出了他极为敏锐地观察到的事实。“在每一个进步的和文明的社会，这是劳动人民，即大多数人民必然会落到的状态，除非政府采取相关措施去防止它。” [1000](#)

“除非政府采取相关措施去防止它”——这是一个关键性的保留意见。大体来说，倘若要在国家管制的经济与竞争调节的自由经济之间作出选择，亚当·斯密会大大倾向于后者。这一点从他强调分工是富裕的主要原因就可见一斑：分工既是个人主义的结果，也是它的源头。总的来说，亚当·斯密认为政府管制经济是令人反感的，只会有利于少数特殊利益集团，在政治上、社会上或经济上都会产生事与愿违的后果。“看不见的手”仍然是亚当·斯密的思想武器，他始终认为利己主义能够带来始料未及的良好结果：“由于每一个人力图尽可能地使用他的资本去支持国内劳动，并指引劳动产品具有最大的价值，所以，他必然是在力图使社会的年收入尽可能大。诚然，一般说来，他无意去促进公共利益，也不知道自己正在多大程度上促进公共利益。他宁愿支持本国劳动而不支持外国劳动，只是为了自己的安全。他指引这种劳动产品使它具有最大的价值，也是为了自己的利益。在这种场合，也像其他许多场合一样，他被一只看不见的手引导着，去达到一个他无意追求的目的。虽然这并不是他有意要达到的目的，可是对社会来说并非总是不好。他追求自己的利益，常常能促进社会的利益，比有意这样做更加有效。我从未听说过，自命为了公共利益而从事贸易的人能做过多少好事。” [1001](#)这个

著名的段落不幸屡遭误读，它有措辞谨慎的先决条件：“对社会来说并非总是不好……常常能促进社会的利益……”这反映了一种新的洞察，表明亚当·斯密此时已经意识到，看不见的手的作用远远没有《道德情操论》里所说的那么大，其结果也不那么确定，因而显得比18世纪50年代更需要看得见的手来帮助和纠正。

亚当·斯密认识到，放任一己之利的自由发挥，会导致持久的、往往是有害的冲突，不仅不会让资源最大化，反而会制造出受害者。事实上，一些权势集团的利益直接与公共利益相冲突。商人和企业家绝非亚当·斯密心目中的英雄，他极为蔑视地谈及商人和制造商“卑鄙的贪欲和垄断精神，商人和制造商不是，也不应当是人类的统治者”。他赞成对他们的邪恶实施公共控制，他们的邪恶或许无法纠正，但可以防止“它去扰乱任何人（除了他们自己以外）的安宁”。商人和制造商都憎恶和害怕竞争，“恶劣的垄断精神”使得他们对进口商品课以关税、阻止在附近开设竞争的商家，或是本来能够在国内以适度的利润出售产品时，却以很高的利润来出口。在工资问题上，制造商与工人不可避免地、往往是不可调和地发生冲突，亚当·斯密站在工人一边，他们处于弱势的一方，而且比雇主更绝望：“我们常常听说工人的联合，却很少听说雇主们的联

合。但是如果有人信以为真，认为雇主们并不联合，那就是既不明真相，又不懂世故。雇主们随时随地都有一种默契的，而且又是经常的、心照不宣的联合，不许把劳动工资提高到实际比率以上。违背这种联合，在各地都是不受欢迎的行为，都要受到邻居和其他雇主的谴责。诚然，我们很少听到这种联合，因为这是一种从来没有人听说过的、通常的，甚至可以说是自然的现状。”有时候，雇主的做法更恶劣，他们联手把工资降到现行比率之下。工人们联合起来反抗雇主纯属自卫行为，而且亚当·斯密强烈暗示，这种做法完全是合情合理的。事实上，他半是欣赏半是鄙夷地把雇主的联合说成是“不声不响偷偷摸摸地进行的”，又用19世纪民粹主义者全盘接受的语言指出：“即使是为了娱乐和消遣而聚在一起，他们的谈话也很少不涉及反对公众的阴谋和提高价格的策划。”提高价格和过分压低工资不仅是邪恶的，而且是不明智的，因为一个经济进步的社会，一大特征就是“普遍的富裕延伸到最底层的人民”。毕竟，“仆役、劳动者、各种工人构成了一个社会的绝大部分”，“大部分人状况的改善绝不能看作是对整个社会的不利。当绝大部分成员贫穷困苦时，没有一个社会能够兴旺发达和幸福”。亚当·斯密独辟蹊径，从人道动机和经济动因两个方面来捍卫自己的立场：“只有那些

为整个社会提供食物、衣服和住所的人自己也能分得自己的劳动产品的一部分，以便能得到勉强过得去的食物、衣服和住所时，那才算是公平。”他从来未曾遗忘经济动因：高工资本身让工人可以养活孩子，增加劳动力。“因此，劳动的丰厚报酬既是财富不断增长的结果，也是人口不断增长的原因。对劳动的丰厚报酬的抱怨，就是对最大的公共繁荣必然产生的因果关系的惋惜。”不幸的是，制造商和商人往往认识不到这些显而易见的真理：在经济事务中，他们的秘密联合和阴谋俨然成了一只“看不见的手”，就像是对仁慈上帝那只看不见的手的邪恶模仿。从这个意义上说，政治制度是这种私下安排的公开表达：“民事政府，”亚当·斯密以一种近乎愤世嫉俗的口吻断定，“就其建立是为了保障财产而言，实际上是为了保卫富人对抗穷人而建立的，是为了保卫有些财产的人对抗根本没有财产的人而建立的。” [1002](#)

然而，恰恰因为上帝的经济秩序是不完美的，所以政府在观念上还要扮演其他的角色。当然，亚当·斯密的目的是要让政府退出而不是介入经济，而他论战的主要矛头对准了残存的重商主义管制措施。这不仅是出于论战的考虑，而且是因为经济自由问题蕴含了一些基本的价值观，启

蒙运动的价值观，尤其是人决定自身命运的权利，自主的权利，不被当作一个受到哪怕是最贤明的政府监护的人。“国王们和大臣们最粗暴最专横的行为，”他写道，“莫过于装作要监督私人的经济，要限制他们的支出，或是通过取缔奢侈行为的法律，或是禁止外国奢侈品的进口。”在这一点上，康德想必会完全认同斯密。这些大人物自己“无一例外地总是社会上最大的败家子”；“人类统治者的暴行和不公正是一种古老的罪恶”，而且对此无药可救。¹⁰⁰³另一方面，亚当·斯密没有把政府设想成一个完全被动的角色，19世纪自由派所说的守夜人式的国家并不符合他的理想。政府的主要任务是保卫国家抵御外敌，在国内维护安全和正义，这两项任务都要求政府作出某种干预。当军事防御与经济自由发生冲突时，后者就要做出让步。除此之外，弱势者应当得到一定保护以对抗强者，国家应当采取一些措施来保护被蒙在鼓里的消费者对抗欺诈的制造商，保护劳工对抗作威作福的雇主，保护奴隶对抗主人。像国防一样，维护共同人性应优先于自由放任。最后，国家应当承担一些公共工程，某些形式的运输和教育等事务，这些事务是必不可少的，但花费浩繁、规模巨大，任何私人企业都无力承担。亚当·斯密不是一个体系建构者，他只是阐述了原则，并未作出明确的界定。他对政府

活动的建议随意而开放，这或许是一个瑕疵，但它们确实是一种政策，而且这种政策直接源于启蒙运动对灵活性的渴望和对形而上学的不信任。

综上所述，就整体的思想风格而言，《国富论》堪称启蒙运动的一部核心文献：它的世界观是世俗的，以事实为基础，满怀信心地寻求科学普遍性，致力于把知识转化为有益的行动，相信人道与功利往往是并行不悖的，同时又警惕不同利益之间的冲突，提出有必要为了保护比赚钱和消费更高的价值观而进行干预。要知道，亚当·斯密甚至认为累进所得税不无合理成分。至少有一位门徒，杰米里·边沁，在多年的思考之后，指责亚当·斯密对政府干预有一种感情用事的厌恶。亚当·斯密曾谈及“对天赋自由的侵犯”，边沁写道，以便阻止某种必要的政府作用，对于这些政府活动，边沁出于实用主义的考虑是不会反对的。边沁从平等的立场出发，希望国家承担起公共卫生、教育和交通运输事务，虽然从整体上说，个人最清楚自己的利益所在。但是，亚当·斯密的思想与边沁的距离并没有边沁想的那么大。¹⁰⁰⁴不论政治经济学在19世纪古典经济学家那里会有什么样的变化，使他们认定工人阶级的悲惨状况是永恒的和必然的，而在亚当·斯密这里，经济学还不是一门忧郁的科学。

四、历史学：科学、艺术与宣传

1

18世纪，社会学和政治经济学都是新兴的学科，在这些领域，启蒙哲人筚路蓝缕以启山林，也赢得了开拓者的全部荣耀。历史学领域却是另外一番景象。身为谈古论今的文人雅士，启蒙哲人深知历史学是一门古老的学问，可以上溯到古希腊人。它需要的不是奠基而是革命，而启蒙哲人所做的正是掀起了一场革命。今天看来，他们为“过去”所描绘的地图有些不完整，有些失真，却仍然是清晰可辨和有用的，在很多方面就是我们现在所用的地图。

在描绘这幅地图时，启蒙哲人并不孤单。这个时代第一流的历史学家基本上都是第一流的启蒙哲人，但当时对历史的热情却是极为普遍的。“我相信，”大卫·休谟于1770年满怀自信地表示，“这是一个史学时代，这是一个史学民族。”¹⁰⁰⁵虽然非苏格兰人会质疑休谟这论断的后半句，但苏格兰人和非苏格兰人想必都会同意前半句。事实上，18世纪是一个对历史有着强烈兴趣的时代。历史既是一个行当、一门学科，也是一种娱乐。艾迪生高度赞扬历史学家的“最得心应手的才华”，他们讲述丰富多彩的故事，给读者

带来“令人愉悦的悬念”。¹⁰⁰⁶半个世纪后，吉本指出：“历史是最受欢迎的写作类型，因为它适应从最高到最低的才能。”吉本自己的历史著作显然就适合绝大多数读者，即便不是所有层次的读者，所以甫一面世便赢得了众多的仰慕者。“我的书摆上了每一张书桌，”吉本在回忆其著作第一卷出版时的盛况时写道，“而且摆上了几乎每一张梳妆台。时代的趣味或风尚给了历史学家以奖赏；外行评论家的狃狃之声不能掩盖普遍的赞誉之声。”¹⁰⁰⁷休谟也说过类似的话：历史“适合每一种才能”。¹⁰⁰⁸博斯韦尔等为伟人作传的业余史家也坚持不懈地收集材料，以求写出丰富翔实的传记。人们越来越意识到，忠实再现历史可以发人幽思，启迪思想。1709年，早在浪漫主义的怀旧情调远远没有发明出来以前，范布勒就呼吁保护伍德斯托克的古老庄园，他强调，人们应该珍视古建筑，因为“它们能带来鲜活的、怡人的思考……让人遥想这些建筑里住过的人物，发生过的非凡之事，修建它们的重大场景”。¹⁰⁰⁹后来，尤其是在温克尔曼博学而富于想像力地重写了希腊艺术史之后，人们对于历史精确性的要求变得近乎挑剔。18世纪下半叶，当法兰克福的哥特式圣母教堂（*liebfrauenkirche*）配上一座洛可可风格的祭坛时，这种混搭的风格至少让一位市民感到反感，他抱怨这座可爱的教堂

被两种不兼容的艺术风格给毁了。[1010](#)历史意识看来已经渗透到哲学家和普通人的内心深处。

随着人们对历史的兴趣不断增长，历史学家的声望也水涨船高。诚然，塞缪尔·约翰逊认为，“一个历史学家并非一定要具备”“大才”，因为从事历史撰述的时候，“人类心灵中所有最伟大的能力都处于静默状态”。[1011](#)不过，这个生硬的评论并不能代表这个时代的主流，甚至不能代表约翰逊本人的看法。1752年，即《路易十四时代》出版一年后，切斯特菲尔德伯爵把这本书读了四遍，向作者发去恭维赞美的信函。这个时代最杰出的哲学家和诗人都从事历史写作，他们深知，历史学家的身份并不会与他们的志业相冲突，也不会有损他们的尊严。孟德斯鸠入选法兰西学院后，依然延续他的历史研究；在他看来，能够与修昔底德和塔西佗为伍乃是很风光的事情，这也是启蒙时代的普遍看法。威廉·罗伯逊拥有从加里克到俄国叶卡捷琳娜这样形形色色的著名读者，他为此欣慰不已。1759—1777年间，他先后出版了苏格兰史、查理五世史和美洲史，这些功底深厚的史书赢得了广泛的读者。他毕生专攻治史，著作等身，却既没有危及他在苏格兰长老会的显赫地位，也没有阻碍他当上爱丁堡大学校长。罗伯逊的好友大卫·休谟的事业以哲学家

始、以哲学家终，中间却转向了历史；早在1747年，当正在从事哲学和神学研究时，他就表达过对“历史项目”的强烈兴趣，坦诚自己有一个由来已久的想法，“在我的盛年写一些历史”。¹⁰¹²他的多卷本《英国史》，始于1754年出版的关于斯图亚特王朝终结的历史，终于1762年出版的英国早期历史，¹⁰¹³他在承担这项艰巨任务期间从未忘情于哲学。不妨说，这是这部著作所面临的一个难题，但对于休谟来说，游刃有余。同样，伏尔泰也很乐于成为一名历史学家。他写《路易十四时代》（1751）和《风俗论》（1756）的动机之一大概是压倒对手、获取荣誉，但这本来就是他一贯的动机。在伏尔泰的一生中，他最初是以诗人和剧作家闻名，后来又以人道主义者和政论作家闻名，但思考历史和撰述历史促进了这两个阶段的形成。伏尔泰创作戏剧和诗歌，也让他进行了一些历史研究。史诗《亨利亚特》是他建立不朽名声的大胆尝试，虽然并不成功，但促使他开始涉猎16世纪法国史，而1731年出版的第一部历史著作《查理十二史》读起来像是散文体的悲剧。后来，情形颠倒过来，他的几部重要历史著作里的论战文字表明，身为一个严肃的历史学家，他念念不忘自愿承担为启蒙运动摇旗呐喊的责任。而吉本最终发现，写史对他而言不啻是一项志业，称之为神圣或许有点不妥，却是他必须

响应的召唤。吉本曾略带轻蔑地表示自己的工作得到了“时代趣味和风尚的奖赏”，但是，他的著作与其他历史学家最优秀的作品一样，经受住了时间的考验，远非变幻莫测的趣味和转瞬即逝的风尚所能比。一言以蔽之，它们都是不朽的杰作。历史著作如同任何人类作品一样，都是历史的产物，必须对其作出就事论事的评价。不论有多少缺点，伏尔泰的《路易十四时代》、休谟的《英国史》、罗伯逊的《美洲史》以及吉本的《罗马帝国衰亡史》，都是这个时代史学领域里程碑式的成就，它们即便不能完全证明、至少也是支持了休谟关于这个时代是史学时代的论断。

2

不论启蒙哲人如何看待他们的作品和时代，他们的看法没有得到后人的认可：19世纪历史学家（而且还不仅仅是历史学家）对启蒙运动历史著作的评价异常苛刻。虽然主张不同的历史时代各有千秋，用兰克的名言来说，每一个历史时代都“直通上帝”，但兰克和其他人却不肯把这种同理同心的观点应用于伏尔泰、休谟和吉本。他们认为，启蒙哲人的历史著作与其说拙劣不堪，不如说它们根本不是历史，而纯粹是文学作品。启蒙运动不是诋毁学术，主张人性一致学说而对丰富的历史经验置之不理，用评判过去来取代体验

过去吗？

如同启蒙哲人对基督教的批判一样，19世纪对启蒙运动历史著述的批判带有党同伐异的特征和时代的局限：它不愿意承认启蒙运动的成就，却只盯着其缺点不放。不过，如同启蒙运动对基督教的批判那样，19世纪对启蒙运动史学的批评不无可取之处。启蒙哲人就像有才情的、任性而又不太负责任的继承人那样对待17世纪的遗产，他们捍卫了这份遗产的一部分，改进了一部分，又挥霍掉其余部分。

启蒙运动的历史写作带有前一个世纪的风格，这种风格古怪地糅合了轻信与写实、琐屑与耐心、秉笔直书与公然偏袒。文艺复兴时期，人文主义者厌恶中世纪编年史家的单调乏味和愚昧迷信，欣然把古人的作品引为楷模，使历史写作开始摆脱从属于神学的地位，不再依赖于神迹、神话时代的历史分期以及启示录般的预期。然而，人文主义历史学家反过来又受到自身解放工具的束缚。他们发掘出古人的一些本应继续掩埋的技巧，他们的书里充斥着铿锵有力、恰如其分但是纯属虚构的演说，抓住一点儿材料尽情发挥，不仅冗长，还令人生厌地反复强调历史的道德教化功能。此外，他们并没有把历史彻底世俗化。1681年，波舒哀出版了著名的《论普遍

史》，他根据宗教事件来划分历史阶段，把人类历史进程描绘为一个神圣计划的实现。虽然波舒哀的《论普遍史》对现代性有所触及，但其知性世界却仍停留在中世纪，而法国的夏尔·罗林和美洲的乔纳森·爱德华兹等人的历史神学著作，使得波舒哀的风格连同他的知性世界延续到了18世纪。[1014](#)

17世纪乃至18世纪历史学家的循规蹈矩和宗教虔诚，催生出一批极端怀疑论者，皮浪主义者提出棘手的问题击中了教条主义者的要害。17世纪中叶，在一篇名为《论历史的不确定性》的文章中，拉摩特·勒瓦耶 [1015](#)就曾大张旗鼓地为皮浪主义摇旗呐喊。几十年后，著名的耶稣会学者让·阿杜安 [1016](#)进一步把皮浪主义推到偏执狂的程度，他骇人听闻地断言，特伦托会议之前历次教会会议的记录都是伪造的，几乎所有的古典作品都是中世纪僧侣伪造的。

皮浪主义者都是学者，是想把自己的学识用于破坏性目的的“博学者” [1017](#)。但虔诚的历史学家当中也有学者，而且是大学者，堪称他们那个行业的骄傲。启蒙哲人十分熟悉他们的作品，而且随意地加以运用。人们传统上所描绘的是一幅慵懒的哲学家——历史学家形象，比如说《英国

史》是休谟把双脚翘在书桌上写出来的，伏尔泰只是浏览了少数几部权威之作，以便为他的那些蓄意的俏皮话充实些实质性内容。但他们的作品和他们的书信——信中经常涉及借书、求教和要求指正的内容——表明，这些传闻纯属无稽之谈。休谟说过，为了写《英国史》某些章节，他耗费了“无穷的劳作与研究”，又说他并不吝惜这种劳作，因为“没有什么比雇佣我自己更好、更惬意的事了”。¹⁰¹⁸他博览群书，尤其是17世纪英国中世纪史学家的著作，写信索取各种书籍，1759年大英图书馆刚刚建成开馆，他便立刻登门造访，又收集利用档案——虽然并不系统。伏尔泰对基督教学者编撰的文献和词典也是下过一番苦功的。他带着一种喜剧演员般的绝望，对这些作品嬉笑怒骂，但他既明智又超然，能够用他自己的方式利用这些作品，他的历史著作反映出他的阅读面，也表明他从中获益匪浅。他读过博兰德派¹⁰¹⁹收集的文献、中世纪编年史家的编年史以及近代历史学家的记述，为了撰写近代史，他又读了亲眼见证者的报告和未出版的回忆录。像他读任何东西一样，伏尔泰读这些史料时很快，而且往往很马虎，虽然他不像休谟那样皓首穷经，但至少也是付出了持久而广泛的努力，事实上比他的作品看起来更持久和广泛：罗伯逊和其他崇拜者十分失望的是，伏尔泰大量地、精通地

利用了权威典籍，却没有注明出处。 [1020](#)

如果说休谟和伏尔泰为了成为历史学家付出了艰苦努力，那罗伯逊和吉本就更加刻苦勤奋了。在《美洲史》的长篇序言中，罗伯逊宣布自己“力求做到言必有征，无征不信”，他接着阐述了自己作为一个历史学家的信条：“我越是思考历史写作的性质，越是对这种一丝不苟的准确性深信不疑。记录自己时代的历史学家，其声望来自大众对他获取资料的手段和准确性的看法。他如果描绘遥远时代的事件，除非能用证据证明自己的主张，否则没有权利要求得到人们的认可。没有这一点，他也许能写出有趣的故事，但根本写不出人们所说的信史。”罗伯逊在这篇序言中用大量篇幅记述自己是如何努力使《美洲史》成为一部信史而不是有趣的故事——从来没有人指责罗伯逊的书乏味无趣。在英国驻西班牙大使的帮助下，他得以接触到原始档案，又借助大使馆牧师的帮助，获得了珍稀的16世纪西班牙文手稿和其他珍贵手稿。他或是亲自出面或是请朋友帮忙，查阅维也纳和圣彼得堡的帝国图书馆，从各种专业图书馆借阅书籍，又以通信的方式详细询问葡萄牙官员和殖民地总督，其中，与罗伯逊往来频繁的重要协助者之一、马萨诸塞总督哈奇森本身就是一位出色的历史学家。像所有学者一

样，罗伯逊也有受挫折的时候。与美洲有关的西班牙档案据说有“873大捆”，但不对外开放，他千方百计想获取这批资料，但最终都未能如愿：“对于一位孜孜不倦的历史学家而言，”他写道，“一想到能够进入这座宝库的前景，我真是有点按捺不住自己的好奇。”但是，他沮丧地补充说道，“这前景始终停留在想像里。” [1021](#)关键在于他曾经努力过、争取过。

在阐明自己的信条，抒发作为一个历史学家的的情感之后，罗伯逊指出，自己“曾经得到一位作家的认可，此人的勤奋、博学和敏锐使之完全有资格跻身于这个时代最杰出的史学家行列”。

[1022](#)这位作家就是吉本，而吉本的博学是众所周知、有口皆碑的。与其他启蒙哲人不同，吉本并不反对博学，而且对其他启蒙哲人抨击学者之举感到惋惜。他酷爱读书，尤其是学术著作，其痴迷程度犹如他人之于女色或名利。他不仅刻苦钻研古典著作——像休谟为了撰写论述古代国家人口密度的大作而仔细阅读希腊和罗马经典一样，吉本也反复阅读古代作家的作品——还深入阅读17世纪“博学者”以及同时代人的著作。他对文字资料的胃口是永不餍足的。他绝佳的私人藏书是从铭文学会出版的《研究汇编》开始的，许多年后他回忆说：“我不能忘记我拿一张20英镑的钞

票买到20卷《研究汇编》时的喜悦”，“用同样数目的开支取得这么巨大而持久的理性消遣的宝库，可是不容易的”。而这还只是个开始。

[1023](#)《罗马帝国衰亡史》的注释反映了吉本的阅读面，他依赖博索布尔 [1024](#)的摩尼教史、马比荣 [1025](#)关于古文献学的杰出研究以及其他许多人的著作，尤其是蒂耶蒙卷帙浩繁而又翔实可信的早期教会史。如果说吉本的杰作关于6世纪以后的论述不如前面精彩，这与其说反映了吉本难以抑制的对中世纪文明的成见，不如看成是对蒂耶蒙的颂扬，蒂耶蒙的书截止到公元6世纪。“在这里，我要永远离开这位无与伦比的向导了，”吉本以其特有的不够礼貌的方式承认，“他的偏执已经被博学、勤奋、诚实以及一丝不苟等优点大大抵消了。” [1026](#)这些优点既是吉本所总结的博学者的理想，也是他本人的奋斗目标。

不过，既然话说到这里，我们不得不补充一句，这也是其他启蒙哲人很少能实现的理想。他们刚刚涉足历史写作时，所接触到的历史著作让他们受益匪浅：信仰虔诚的历史学家为他们提供了前车之鉴，他们可以避免重蹈覆辙；历史怀疑主义虽然有点儿过分，却依然是有用的（吉本曾说过，皮浪主义“有用而危险” [1027](#)），因为先前的历史学家之所以步入歧途，说到底是因为有信

仰而不是无信仰；而学术研究的成果可以让他们从中发掘隐私的事实。但启蒙哲人总是卷入论战之中，难以对前辈的全部著作作出公正的评价。他们居高临下地把博学者看成是有学问的笨蛋，即使写过一些好作品，也纯属偶然，他们之后更为明智的历史学家大可以从他们那里直接掠取并加以耻笑。“无论学究们说什么，”格里姆宣称，“历史都必须由哲学家来书写。” [1028](#) 这里的关键无疑是避免学究式的卖弄学问——启蒙哲人所撰写的重要史著都是杰出的文学作品——但把学者统统贬低为学究，与其说是对风格的要求，不如说是视野狭窄的表现。那些“博学者”业已确立起文献研究和一丝不苟地甄别文献的可贵传统，这个传统如果不延续下去，就会消失。启蒙哲人并没有坚持这个传统，就连吉本——他从未参与启蒙运动的这个嘲弄学究的娱乐消遣——也只是学术研究的消费者而非生产者。对中世纪文献或是伪装成历史的古代传说抱怀疑态度，这当然是合情合理的。“要穿越晦暗不明的中世纪迷宫，”伏尔泰以其特有的口吻指出，“我们需要档案的帮助，但档案几乎无处可寻。只有为数不多的修道院保存着一些特许状和文书，其中又包含一些权威性颇为可疑的捐赠物。” [1029](#) 这样的史学方法论谈得极好，伏尔泰巧妙地暗示“捐赠物”，让人联想起著名的僧侣造假案，再加上他精明地

强调档案的作用，都触及了基督教历史编撰学的敏感问题。正如伏尔泰和历史学家同行一再重申的，历史学家，不论是狂热的僧侣还是卑屈的罗马人，使得这个世界充斥着无稽之谈和伪作。但是，最近数十年间，驳斥各种无稽之谈、揭穿种种造假行径的，恰恰就是“学究”。由于蔑视基督教，伏尔泰及其历史学家同行误入歧途，采信了一个错误的假定：基督教编年史家、基督教书记员和基督教历史评论家人人说谎，要么是出于习惯，要么是职业使然，要么是因为说谎几乎已经成为他们的第二天性。“如果说哲学家不一定是历史学家，”年轻的吉本心平气和地写道，“我们至少可以期望历史学家都是哲学家。”¹⁰³⁰这番评论道出了他本人的希望，也蕴含一个结论：宗教虔诚与历史是水火不容的。日后，吉本为大卫·休谟这位最有力的反基督教历史学家加上了一个堂皇的头衔：“我们的哲理性历史学家”。伏尔泰也持相同的立场。在好几处著名的段落里，他都要用哲人的方式（en philosophe）撰写历史，他本人就是以哲人的方式来写史，又认为基督徒缺乏这种基本能力，因而不可能写出好的历史：“布兰维利耶伯爵宣称耶稣会士不可能写出信史，他说得对极了。”¹⁰³¹如果连温文尔雅的耶稣会士都写不出信史，那么“狂热”的詹森派和其他同样“狂热”的宗派又怎么能写出信史呢？

学术性本身并不是问题的关键。一些启蒙哲人被“纯”学术所激怒，没有耐心去做他们乐于称之为鸡毛蒜皮、细枝末节的事情。他们采取了一种“新史学”的高端路线，宣称不会费心去“小心翼翼地考察”“六个世纪之前的某个无稽之谈”究竟是发生在“某月的25日还是26日”。¹⁰³²在文人相轻的圈子里，这种外行指责内行的情形由来已久。不过，他们的实际操作往往要比那些乱发脾气的宣言好很多，而他们的抱负其实不过是把历史变成一门科学：历史科学（la science de l'histoire）。¹⁰³³历史将要成为一门关于人的科学，虽然没有物理学那么精确，但在科学性上丝毫不差。虽然承认历史学的确定性不能媲美逻辑或物理，杜尔哥依然主张把历史学纳入“自然科学”之列。¹⁰³⁴

启蒙哲人认为，历史学之所以能够成为一门科学，不仅因为它已经受到哲学的制约，也就是说，受方法论的指导，而且在于它以求真为己任。当然，历史追求纯粹真相的说法是一个古老的老生常谈，不断被人重申却鲜有人做到，启蒙哲人真心诚意、踌躇满志地重提旧说。“毋庸置疑，”狄德罗写道，“不论是颂词还是历史，都应该秉笔直书。”¹⁰³⁵伏尔泰完全赞同：“我们在最小的事情上都需要真相。”¹⁰³⁶1750年从普鲁士写

信给詹姆斯党人理查德·罗尔特 [1037](#)时，伏尔泰又说了一遍：“在这异国他乡，我应该再一次搜捕我喜爱的猎物：真相。我像波里比阿一样走访各个古战场。我不仅向朋友，也向对头请教.....历史既非讽刺诗，亦非颂词。” [1038](#)伏尔泰的英文拼写不尽准确，但他的意思是一清二楚的。 [1039](#)

在启蒙哲人心目中，科学性的理想，即历史学家不带褒贬地研究史料，并非不切实际的愿景，而是现实。举例来说，伏尔泰认为，大卫·休谟就实现了这个理想。休谟的《英国史》“或许是用任何一种语言写得最好的一部”。它的最大优点在于持论公允：“在他的《英国史》里，休谟先生既非国会派，也不是保王党，既非国教徒亦非长老会派，他完全是公正的。”伏尔泰指出，党派激情长期以来让英国出不了优秀的历史学家，但《英国史》里却看不到这种激情：在这位“崭新的历史学家身上，我们看到一个能够驾驭其材料的心灵。他谈论人类的软弱、错误和残忍，就像医生讨论疫病”。 [1040](#)启蒙哲人一向爱用医学作比喻，而伏尔泰在这里是想强调他希望他对休谟的赞美得到认真对待。大卫·休谟本人用挖苦的口吻谈及《英国史》中关于早期斯图亚特王朝的那一卷大受冷落，无意之间判明了他的作品科学地位：“我想，身为历史学家而能把当前

的权力、利益和权威，以及盛行的成见的呼声，都弃而不顾的，只有我一个人”，但他发现“人人都攻击我，向我发出斥责、非难甚至厌恶的呼声。英格兰人、苏格兰人、爱尔兰人，辉格派人或托利党人，国教徒或新教徒，自由思想家或宗教家，爱国者或宫廷中人，都一致把盛怒向我宣泄，因为我胆敢为查理一世和斯特拉福德伯爵洒一掬同情之泪”。¹⁰⁴¹这是再好不过了：自16世纪以来，不受自己人欢迎历来被认为是历史客观性的一个标志。

因此，启蒙哲人之所以反对学者，主要是因为他们基督徒，而不是因为他们是学者。不论出于何种理由，这种判断连累了把历史转化为科学的愿望。启蒙哲人是严肃的历史学家，而他们阅读“博学者”著作的出发点比他们愿意承认的要好，但正是因为他们严肃的手艺人，他们蔑视被他们称为学究的人，便无法胸襟开阔地进行自我批评，找出和纠正他们自身的偏见。

3

我所说的关于启蒙哲人是如何看待学术的话，可以用截然不同的方式应用于他们关于人性一致的信念。这种信念本身并不会阻止他们撰写出优秀的历史，真正带来障碍的是他们的心理学

与反宗教偏见结合了起来。首先，人性一致的假设有助于确保历史论断的可靠性，大卫·休谟字斟句酌地质问道：“如果我们不依据自己对人类所有的经验来相信历史学家的真实不妄，那历史会变成什么样子呢？”¹⁰⁴²只有当“过去”在某种重要的意义上很像“现在”，历史学才会像社会学一样有用，变得可以理解。诚然，相比他们的前辈，启蒙哲人有着更开阔和深刻的历史观——即便是伟大的马比荣，毕竟也是与世隔绝地受制于他的历史理解——而人性一致观则使得启蒙哲人的视野相对扁平：主要是出于政治考虑，它鼓励他们与中世纪和中国文明进行比较。不知怎么，启蒙哲人的历史比较总会转变成一种不公平的比较。然而，正如我在前文中指出的，人性一致论并不排斥多样性的前景。如果休谟发现研究历史，哪怕是遥远的历史，并没有告诉他任何有关人性的“新奇的事情”，他却惊奇于“人类历史有过的变革”所带来的“极其巨大的变化”，以及“充满乐趣和变化的场景”。¹⁰⁴³人的七情六欲是共同的、普遍的，但习俗、宗教、制度、社会组织形式和生活方式千变万化、超乎想像。正如伏尔泰所说，他赞同这个时代历史学家的看法：人类生活的基本原则是一致的，不同的风俗和文化却孕育出“不同的果实”。在所有人“受到他们的时代的影响”，“只有极少数人能够超然于他们时代的风

俗之上”的同时，时代和风俗千差万别，这种差异起源于不同的气候乃至气候之外的因素、政府的形态。¹⁰⁴⁴早在17世纪末，现代伊壁鸠鲁派、启蒙哲人的先驱圣埃弗尔蒙¹⁰⁴⁵便说过：“如果我们像阿那克里翁和萨福那样做爱，便太过荒唐；像泰伦提乌斯那样，便太过庸俗；像琉善那样，便太过粗野。每一个时代都有自己的特性。”¹⁰⁴⁶在启蒙哲人看来，“过去”并不是一幅单色图片。

启蒙哲人能够欣赏历史的个性，这种能力反映并且孕育出一种相对主义的历史观，表明他们在某种程度上愿意搁置价值判断，愿意设身处地地理解其他的历史时代。1751年，大卫·休谟在一篇有趣的对话录中阐述了这一小群人的远未成熟的相对主义。他描绘了一个忘恩负义、残忍、乱伦、同性恋、自杀和谋杀的民族，然后揭晓这个民族是古希腊人，接着他把这个狡猾的游戏用在法国人身上：法国人同样残忍，父亲会把忤逆的儿子关进巴士底狱，同样不反对谋杀，因为决斗盛行。一位文明而睿智的雅典人会被现代法国人所唾弃。同理，一个同样文明而睿智的现代法国人也会被古希腊人所厌恶。确实，基本的道德准则没有多大的变化，但它们的表达方式和适应性却相去甚远。因此，评判标准应当是内在的、属于一个民族自己的标准。“你会用英国的习惯法

去审判一个希腊人或罗马人吗？先听听他是如何用自己的行为准则来为自己辩护，然后再宣判吧。”毫无疑问，“如果用人们闻所未闻的标准来衡量，任何诚实而明智的习俗都会变得可憎而荒谬”。[1047](#)这种观点包含历史主义的萌芽，启蒙历史学家与兰克之间的差异并没有兰克及其追随者认为的那么大。

休谟的历史主义情怀既不是孤立的，也不是无足轻重的。“当我回首古代时，”孟德斯鸠在《论法的精神》的序言里写道，“我竭力把握住古代的精神，以免把事实上彼此有别的实例视为相同，或是看不出表面相似的事例之间的差异。”[1048](#)他忠实地贯彻了这个原则，提醒读者“不应将法律与产生它们的环境分离开来”，[1049](#)“把当代所有的概念统统放置到遥远的已逝年代中去理解，谬误之源即在于此”。[1050](#)年轻的吉本在自己的第一部著作中认为，虽然哲学精神是一种自然的禀赋，这种精神却可以通过树立一种历史主义的态度来培育：“研究文献，依次把自己想像成希腊人和罗马人，想像成芝诺和伊壁鸠鲁的弟子，对于发展和养成哲学精神大有裨益。”一般而言，启蒙哲人规定了这种相对主义的实践，惋惜其稀有少见。1758年，备受推崇的历史学家和方法论学者朗格莱·德·弗雷努瓦[1051](#)抱

怨说，同时代人撰写历史时，大多是“按照自己的标准而不是按照我们力图描绘的时代精神。我们企图使一切都与当今的习惯和性情相吻合”。

[1052](#)伏尔泰读过朗格莱的书，也说过大同小异的话。“这便是与我们的一切迥然有别的风俗、习惯和事实，”他在谈及伊斯兰文化时写道，“它向我们表明，世间的画卷是如何的五彩缤纷，我们应当特别注意，勿用我们的习惯来衡量一切。”

[1053](#)启蒙哲人发现了通向历史客观性的道路，他们看到了它，描绘了它，向其他人和自己人大力推荐它。

不过，虽然启蒙哲人鼓吹相对主义的理想，他们却普遍忽视了这一理想。事实上，他们对自己的所作所为感到不安。孟德斯鸠有一段话经常被启蒙运动史的评论者引用：“伏尔泰永远写不出好的历史。他就像那些不是为了他们所涉及的题材本身，而是为了他们的修会的荣耀而写作的僧侣。伏尔泰是为了他自己的修道院而写作。”

[1054](#)这种批评显然有些言过其实，实际上，伏尔泰的历史著作不乏公允之论，他并没有把基督教统治下的中世纪看成一成不变、铁板一块的黑暗时代。其他的哲学史家比伏尔泰还要超然。罗伯逊写过一部颇有见地的中世纪文化史；吉本也承认：“中世纪的黑暗时代也展现了一些并非不值

得我们注意的场景。”¹⁰⁵⁵对于启蒙哲人而言，对历史的兴趣以及历史叙述的愉悦，缓解了他们对于有组织宗教一统天下的这个时代的敌意。除此之外，孟德斯鸠对伏尔泰的评价仍然是中肯的：面对基督教的过去，启蒙运动所能做的充其量是摆出一副纡尊降贵的姿态，东鳞西爪地尝试客观性，以及用各种方式抨击中世纪时表现出来的创造性。论战的激情淹没了他们的相对主义。

正是在这种政治背景下，启蒙哲人借助人性始终如一的预设来评判过去的做法充满风险。把历史学家视为道德规范审查者或构建者的观念是古典时代的遗产。历史始终被看成是伦理学和政治学的附属物，总是被用来提供道德教谕，灌输忠诚思想，提升读者情操。在伏尔泰和吉本的时代，这种观念依然十分盛行。1763年，詹姆斯·博斯韦尔在日记中写道：“整天都在读休谟的《英国史》，它扩大了我的眼界，给我展现了远见卓识，让我身心愉悦。真奇怪我以前竟会忽视历史研究，在所有的学问里，它无疑是最有趣和最有教益的。”¹⁰⁵⁶启蒙哲人人同此心。作为古典主义者、激进派以及时代的一分子，启蒙哲人像其他任何人一样追求愉悦和启迪。他们每个人都以自己的方式写作历史，每一部历史著作都以特有的方式融合了学术与宣传，吉本要宣传的东西不同

于伏尔泰，而伏尔泰《风俗论》宣传的东西不同于他自己的《巴黎高等法院史》。此外，启蒙哲人并不认为把历史作为宣传的工具有何不妥。他们深信自己对待基督教的方式，不是出于恶毒，也不是出于自私自利的党同伐异，或是缺乏理解力，而是完全忠实地记录：删除对基督教的抨击，并非是一种历史同情心的表现而是掩盖令人不快的事实。中世纪总的来说是一个邪恶和愚昧的时代，难道这是启蒙哲人说错了吗？如果开明的历史学家认为有必要“攻击败类”，那是因为“败类”提供了许多可被鞭挞的材料，同时也是因为历史向人们昭示，揭露邪恶就是彰显美德，指斥荒谬就是弘扬理性。伏尔泰告诉密友达米拉维尔，“要让人民知道我们是如何在每一件事情上受到蒙蔽，向他们揭示有多少被认为是古代的东西其实是现代的，有多少被说成是体面的东西其实是荒谬的”。¹⁰⁵⁷因此，历史至少有一部分任务是宣传，但必须是为了真理而宣传，也只有当它是真理时，宣传才会奏效。启蒙哲人看不出有什么理由要为他们的说教癖好感到歉意。“其他的历史学家告诉我们史实，仅仅是为了让我们知道事实，”狄德罗在给伏尔泰的信中写道，“你告诉我们史实，则是为了在我们灵魂深处激起对谎言、愚昧、虚伪、迷信、宗教狂热、专横统治的强烈义愤，具体史实可以忘却，但那种义愤会留

在心中。”¹⁰⁵⁸正如狄德罗隐约感觉到的，这会带来某些思想上的纷争。他赞扬雷纳尔¹⁰⁵⁹咄咄逼人的、激进的《两印度史》是人道主义的有力武器：“雷纳尔是那种我们再也看不到的历史学家，这对他来说是好事，对历史来说却是坏事。如果历史著作从一开始就抓住政治暴君和宗教暴君，揪住他们的头发，我不认为他们会从此成为好人，但他们会受到更大的憎恶，而他们不幸的臣民或许会对他们更不能容忍。”但这么一来，就会有一个疑问：如此好斗的历史还算是历史吗？“不要紧，”狄德罗接着说道，“那就把‘历史’一词从他的书里抹去，然后保持沉默。我喜欢的书就是让国王和廷臣憎恨的书，它是孕育出布鲁图斯的书，你们爱叫它什么就叫它什么。”¹⁰⁶⁰

历史主义者会把狄德罗所说的疑问发展为一个体系，并且否认历史具备狄德罗如此有力、如此不安地赋予它的功能。然而，导致不恰当的历史书写的，并不是启蒙哲人对道德判断的热衷——毕竟他们是以真理的名义作出这些判断的——而是他们所作判断的性质。他们被迫书写历史时的历史定位，限制了他们的历史的价值，并且危及其历史本质。启蒙哲人的批评者忘记了一点，哲学历史学家是别无选择的。只有当斗争结束，才能做到超然于斗争。

正是由于他们的反宗教立场，启蒙哲人得以对历史学的技艺作出决定性的贡献。不妨说，这种立场乃是他们缺点中的优点。即便伏尔泰和其他人的史学巨著逐渐变成博物馆中的文物，但有一点仍使得它们依然闪耀着夺目光辉，在任何情况下都会成为有历史重要性的文物，那就是，它们曾经活力四射地攻击基督教史学的预设。启蒙哲人把历史题材世俗化，从而掀起了一场史学革命。

毫无疑问，启蒙哲人一再暗示基督徒写不出信史，这种想法并不正确。基督徒的“迷信”反而让不懈探索和如实记录有了一定的空间。宗教改革运动引发了对基督教历史的垄断权之争，揭穿异端谎言的努力就成为推动进一步研究的动力。在伏尔泰之前很久，虔诚的僧侣就认识到，真相是最好的宣传，而新教徒与天主教对各自教会古物的争执也推动双方仔细编订文献，仔细从学术角度研究古代语言。就连门户之争也是有益的：耶稣会指控本笃会圣丹尼斯修道院收藏的墨洛温王朝文献是伪作，受此刺激，马比荣为了挽救本笃会的声誉，发奋钻研这批文献，顺带确立起如今已经被奉为圭臬的历史文献学法则。

然而，启蒙哲人的指控也包含一个正确而重要的认识。只要上帝继续在尘世中扮演积极的角色，历史学家就无从对历史事件作出独立的批判性考察。如果一个国王成功了，是因为他祈祷了，另一位国王被推翻，是因为违反了教规；如果一个虔诚的国王同样有可能被推翻（因为上帝的旨意是不可预测的），是因为推翻他让上帝感到愉悦；如果战争的胜负由神的干预来决定，与地形、士气和将领的才干等因素都不相干；如果帝国的兴衰全看上帝的意志，总而言之，如果历史的进程完全是神秘的神圣计划的实现，那么历史学家就应当研究神学问题，他需要掌握的是

《圣经》及其评注者的知识，而不是地理学、心理学乃至历史本身的知识。启蒙哲人的历史观认为，历史中贯穿着正邪之争、理性与非理性之争、哲学与迷信之争，这种观点固然有点天真，但这些争斗纯属人与人之间的争斗，可以成为科学研究和批判的对象。而基督徒则认为，主宰历史的斗争，其起源和进程都笼罩在超自然的阴影之下。不论历史展现在何处，是发生在人的心灵还是战场上，在某种程度上都是再现了历史起源的那一幕：夏娃受蛇引诱。历史就是撒旦对上帝及其子民发动的战争无数次地以不同形式的重演。基督教历史学家不仅把历史视为他们所属的基督教派别的证明，也把历史看成被宗教奉为神

圣的最高真理的组成部分和证明。历史事件一方面是预演或重现超越性的宗教时刻，诸如人类被逐出伊甸园、基督道成肉身、基督复临，另一方面又是神之力量的证明，这些证明体现为不同的方式：如果异端在欧洲各地蜂拥而起，那就是上帝之怒的征兆；如果异端消退，则是上帝仁慈的见证。不论启蒙哲人把历史事件转化为可用的历史有多么罪孽深重，都不出基督教历史学家所料，而且他们自信会在他们可疑的事业中完全超越启蒙哲人。

诚然，基督教历史学家逐步把上帝的干预看作一种间接的方式，即通过人类代理人来实现其意图，而不是通过间歇性地显灵来直接插手人间事务。这样就造成了一个无可避免的结果，在他们笔下的历史中，人在历史中的角色充其量是一个傀儡，他们实现了上帝的计划，但并非出于本人的意愿，他们甚至对此一无所知。虽然将历史中神的活动说成是间接的，但在波舒哀这位影响最大、最雄辩、在启蒙哲人看来最具煽动性的基督教历史学家看来，《圣经》的权威性仍然超过最可信的世俗历史记载，摩西仍然是人类的第一位历史学家，创世、大洪水和其他具有宗教意义的事件（如君士坦丁大帝的统治）仍然是决定性的历史事件。在这个问题上波舒哀并不孤单，到他那个时代，虽然这种观点已经不再是独一无二

的，但最具思辨性的基督教历史学家仍然像波舒哀那样，不得不从宗教角度来回答人们正在开始探寻其历史因果性的问题，也就是说，做出不完备、不正确、不充分，而且通常是不切题的回答。

启蒙哲人改变了这一切，他们的行动是史上史的一个关键时刻。由于刚刚从轻信的蚕茧中挣脱出来，启蒙哲人有时候也不免十分轻信，他们会把重大意义赋予一些世界历史上的个人，或是政治家的合理计划，而不是归因于历史力量，而且喜欢用一些琐碎的原因来解释重大事件。例如，达朗贝尔把文艺复兴的源头追溯到那些因为君士坦丁堡陷落而跑到意大利去的希腊学者。

[1061](#)伏尔泰怀着剧作家的心态，偏爱那些导致重大后果的细小事件，伏尔泰的历史著作中的典型人物是法国1651年内乱中的那位信使，由于他未能及时把信送达孔代亲王，结果导致法国陷入内战，其他启蒙哲人的历史著作也是如此。

但是，启蒙哲人并没有把这种实用主义史学发展为一种体系。他们没有任何体系。吉本列举的罗马帝国衰亡的原因散见于《罗马帝国衰亡史》各个章节，它们都是一些彼此不相关的评论和题外话。在吉本看来，这些形形色色的原因包括：长久和平导致的麻木、柔弱和公共精神的衰

退；帝国幅员广大；缺乏真正的自由导致的制度僵化；经济剥削使得平民不愿去保卫一个他们没份的罗马。所有这些因素相辅相成，使得日耳曼蛮族的入侵和基督教的传播变得势不可挡，最后这两个因素成为导致罗马帝国衰落的决定性原因。

吉本所开列的这些原因，像其他理性历史学家为其他历史事件列举的种种原因一样，都是不完备的，也比较杂乱。启蒙哲人缺乏解释历史变迁的主导理论，从而无法说明各种原因是如何相互作用的，也无法表明各种原因的主次关系。他们的社会理论十分原始，而他们把历史全然解释为斗争的历史观又太过根深蒂固，因而无法形成一套令人信服的历史发展观。他们的大多数作品都具有不确定性的特征。一个很能说明问题的例子是伏尔泰对1688年光荣革命的诠释。在他看来，这个事件在很大程度上是詹姆斯二世和威廉三世的性格造成的，并把它作为一个很好的示例供那些“喜欢从个人行为中寻找事件的原因”的人参考。¹⁰⁶²然而，即便这个例子可以佐证这种特殊的历史因果理论，伏尔泰的措辞却表明他不会运用这种理论来解释其他历史事件。事实上，伏尔泰曾在别的地方表明，他支持一种更开阔的观点，即历史变迁是由一些巨大的非人格力量的相

互作用推动的。例如，在《哲学书简》里，他把英国的强盛归因于繁荣、自由和占支配地位的商业价值观的综合作用。在其他地方，他又主张必须到宗教变革或政府形态中去寻找历史的动力。其他启蒙运动历史学家也提出类似的因果关系。孟德斯鸠在《论法的精神》中提出“人类受到若干因素的支配”，他列举了这些因素：“气候、宗教、法律、政府的原则、过去的先例、习俗、风尚。”他还补充说，这些原因中的某一个或两个会在历史上发挥特别突出的作用，具体是哪些因素则视总体的文化状况而定。[1063](#)启蒙哲人已经意识到，历史并不仅仅是由一些伟人主导的大戏。不过，他们的社会学可能是不成体系的，他们也没有办法把直觉转化为严谨的论证。在处理重大的历史问题时，启蒙哲人的态度常常显得有点儿儿戏。他们描述一个事件，带着自信的样子罗列一些似是而非的原因，然后继续向前。

这种对分析工作的漫不经心，更确切地说，这种用文采来代替分析的做法，尽管常常让人恼怒，但不会因此而掩盖了他们的巨大成就。启蒙哲人提供了一种世俗的史观，取代基督教历史学家的神学决定论（不论是证明上帝明确起作用的理性主义神学决定论，还是把上帝对事件的控制掩盖在神秘之中的神秘主义神学决定论），不论

他们的分析多么不完备，启蒙哲人揭示了从因果关系的角度来理解历史事件和历史变迁的可能性。他们的人物特写，对路德或克伦威尔的背景分析，对威廉三世与路易十四的全方位比较，在心理学上来说往往是站不住脚的。他们对一些重大历史事件的解释，如罗马帝国的衰落、路易十四的崛起以及西班牙人征服新世界，常常受到某种理性主义的困扰，而且令人不安地（尽管可能是无意识地）拒绝认识事物的所有复杂性。但是，他们把上帝逐出了历史舞台，这是历史科学的一个巨大成就。历史成为朗格莱·德·弗雷努瓦所说的“世俗的学问”（*érudition profane*），[1064](#)没有任何保留区、任何特权主题或任何人物能够免于历史学家的批判性考察。从此，历史学家可以毫无保留、毫不恐惧地去探究孟德斯鸠所说的“一般原因，不论它们是道德的还是物理的”。[1065](#)上帝消失后留下的真空有待世俗的才智去填补。

这种世俗化对所有的史学领域都产生了显著的影响，但影响最大的是启蒙哲人对宗教和政治作的历史分析。从证明宗教为真转变为证明宗教为假，这看上去只是很小的一步，但世俗立场却容许、事实上是要求开展全新的历史研究。启蒙哲人欣然承认基督徒的见解，承认宗教确实是一

股强大的历史推动力，但他们强调重新界定这股力量，而他们界定的方式在基督徒看来是过分随意、完全颠覆性的。先是孟德斯鸠的《论罗马人的宗教政策》，接着是休谟有着挑衅性书名的《宗教的自然史》，最后是吉本《罗马帝国衰亡史》里关于异教徒政府和基督教的华彩章节，启蒙哲人分析了宗教冲动的心理起源和历史影响。在这些祛魅的历史学家手中，出于实用的目的，宗教和政治这两个重大的神圣主题实际上合二为一了。这些理性历史学家证明，宗教是一种形式的政治，而政治在许多文化里也是一种形式的宗教。牧师们“用僧袍来掩盖其实是无神论者的情感”，皇帝们则玩世不恭地利用民众的迷信，教父们争权夺利，带着偏执的狂热互相倾轧，虚假的奇迹被大肆渲染和盲目信从，皇帝和主教们把卑劣的动机伪装成慷慨和虔诚，所有这些因素都被吉本恰到好处地描述，又辅以精心挑选的细节来强化效果，再用辛苦积累的学识使之显得言之成理。这并不是某一个人的才智迸发，而是一种集体产物，是启蒙运动世俗世界观的胜利。吉本虔诚地宣称他的历史研究局限于“次要因素”，即参与宗教在这个世界的命运中的“人为因素”，这大概是把基督教的神圣真理视为理所当然。他在《自传》里半是嘲讽半是愤慨地表示：“一个光明自由的时代会接受对基督教建立和发展的人为

因素所进行的探究，而不会引发诽谤和非议。”

[1066](#)吉本不想用这样的声明去欺骗任何人。吉本知道，也希望他的读者认识到，人为因素是惟一的原因。

启蒙哲人把历史原因世俗化，使得他们得以扩大历史时空。在他们笔下，一度被信仰束缚住的世界变得比在基督教历史学家笔下更宽广、更古老、更具多样性。这种历史时空的扩大成为启蒙运动对《圣经》中的犹太人的敌意的源头，虽然并非全部原因。伏尔泰声称，波舒哀错误地把世界史等同于虔诚地重述希伯来人的故事。波舒哀“所谓的‘普遍史’”，不过是“四到五个民族的历史，尤其是那个小小的犹太国家的历史，这个小国要么被世界其他地区所忽视，要么受到理所当然的蔑视”。[1067](#)伏尔泰在《风俗论》——这是他本人尝试撰写的普遍史——的“前言”里再一次抨击波舒哀的“惟一目的就在于暗示世间的一切都是为了犹太民族而发生的：上帝把亚洲帝国赐予巴比伦人，是为了惩罚犹太人；上帝让居鲁士统治波斯，是为了对犹太人进行报复；上帝派来了罗马人，仍然是为了惩处犹太人。这些都是可能的。但是居鲁士和罗马人的强大，尚有其他原因”。[1068](#)真正的普遍史必须采取不同的写法，必须从东方国家写起，当这些国家进入文明社会

时，西方人还处于原始的野蛮状态。伏尔泰把“前言”里提出的纲领落实在正文之中，《风俗论》的最初几章分别是讨论中国、印度和波斯的，伏尔泰用挑衅性的实例来表明，历史就是用例子进行哲学说教。

像往常一样，伏尔泰在其最雄心勃勃的历史著作中赋予东方文化突出的地位，是出于多重动机。他率直地赞美中国和印度的宗教，推崇它们先进的惟一神观念，因为它们宣扬纯粹的道德而不强求迷信的崇拜，伏尔泰显然是针对基督教文化，包括基督教的偶像崇拜、神乎其神的故事和宗教迫害。伏尔泰同样有所指地论及亚洲文明的伟大时代，质疑基督徒历史学家依然恪守的《圣经》对早期历史的记载。而他之所以相当明确地始终以波舒哀为主要靶子，就是为了一展身手，在波舒哀最擅长的领域胜过波舒哀。不论是出于什么样的论战考虑和私人动机，伏尔泰为普遍史作了宣传，宣扬了一种历史观，不带成见和狭隘的畛域之见、一视同仁地接受世界上所有的文明，这种一视同仁至少部分是因为这些文明自身的存在理由，以及它们各自的地位。启蒙哲人确信，只有拆穿基督教历史学家虚假的普遍性，才有可能有真正的普遍性。

不幸的是，在抨击基督教历史学家的狭隘史

观之后，启蒙哲人又引入了自己的狭隘史观，而且是出于熟悉的理由：他们的相对主义并非不偏不倚的，而是服务于绝对真理。至少从这个意义上说，对于启蒙运动的一种广泛批评是言之成理的，即启蒙运动夺过了基督教的意识形态，再把它颠倒过来，为我所用。基督徒利用非基督教民族来为基督教辩护，启蒙哲人则利用它们来反对基督教。

尽管如此，相比他们虔诚的前辈，启蒙哲人的那些不那么普遍的普遍史还是取得了长足的进步。不论《风俗论》里关于东方的章节有多少缺点，伏尔泰使得历史的中心不再是基督徒或欧洲人的世界。如果说伏尔泰力图恢复平衡而矫枉过正，引入了新的不平衡，但他至少表明了一点，比他更有学识、更少卷入论战的历史学家应该如何才能最终稳妥地建立起平衡。也许还应该加上一句，伏尔泰的历史学家同行像他一样广泛游历，也像他一样建构出自己的历史世界：罗伯逊对印度、西属美洲和中世纪欧洲的态度，像他看待故乡苏格兰一样客观；吉本聚焦于罗马帝国，但也关注着它边界之外的遥远世界。这是一种令人振奋的视野扩展，心灵有了重大的解放。

拓宽了历史研究的领域之后，启蒙哲人并未就此止步，而是带着前所未有的勇气，继续深入

探索文化本身，取得了前所未有的成果：现代意义上的文化史乃是启蒙运动的发明。启蒙哲人对琐碎的不耐烦、对贵族理想的拒斥，以及对世俗化的坚持在这里都起了作用。以往被肤浅的逸闻趣事、对英雄人物顶礼膜拜的记述和宗教虔诚所掩盖起来的東西，如今全都成为探究和分析的对象，而且整合到历史研究的新的可以理解的实体，即文化之中。正如17世纪科学家打破天体和地球运动的等级之分，把所有物理现象纳入到一个单一体系之中，从而统一了物理世界，18世纪历史家也发动了一场革命，打开了通向所有历史现象的道路，把所有历史现象放在同一个层面、纳入同一个体系。然而，像通常的情况一样，他们依然是想得比做得好：在吉本乃至休谟的著作中，文化被割裂为互不相关的部分，政治、经济、文学和宗教等各种文化现象的相互作用远远没得到充分的阐释，但他们的实践至少为未来的历史学家提供了一条线索。如同他们对时间和客观性的征服一样，我坚持认为他们对文化的征服也是相当宏大和颇具革命性的，但就其规模和革命性而言，他们实际做的比不上他们口头说的，也比不上他们使得其他人所能做到的。

启蒙哲人的种种声明中无疑包含了文化史研究的整个纲领，即便不是现代文化史本身。“一条连接两片海洋的运河上的水闸、一幅普桑的画

或是一出好的悲剧，”启蒙运动历史学家中最擅长提纲挈领的伏尔泰写道，“比所有的宫廷编年史、所有的战役记载加起来还要珍贵一千倍。”

[1069](#)他强调，只有这样的历史才有资格被冠以哲学之名。“人们非常仔细地记载某场战役发生在哪一天，”他在1744年通情达理地写道，“他们这样做是对的。他们刊载条约，描述加冕礼的盛况、红衣主教的授职典礼，甚至一位大使的就任，还不忘记下他的瑞士士兵和男仆。凡事都有档案无疑是好事，人们需要的时候可以查阅；我如今把这些大部头看作知识宝库。但是，当我读过三四千页关于战役的描述，还有数百份条约的条款之后，却发现自己基本上并不比之前更有收获。这些东西所告诉我的只有事件。”伏尔泰继续写到，读了帖木儿打败巴亚泽的记载，他并没有因此更了解鞑靼人和土耳其人；读了红衣主教莱兹 [1070](#)的回忆录，他只能一字不差地知道王太后对待从说过什么话，这很难说有什么启发性。这些都是“细枝末节”，只有一两代人的生命，然后就永远湮没无闻了，但为了记载它们却忽略了更为重要的知识。“我很想知道一个国家在一场战争之前实力如何，战争之后实力是增强还是削弱了。西班牙在征服新世界之前比当今更富有吗？”为什么阿姆斯特丹的人口在200年间从2万人增加到了24万人？手工艺和制造业是如何在一

国站稳脚跟，并且从一国传播到另一国的？这些都是历史学家应该问而没有问的问题：“我读了法国的编年史，却一无所获。我们的历史学家对这些细节只字未提。”伏尔泰借助泰伦提乌斯广为流传的名言来阐明自己的革命性观点：“这些历史学家无一不听从他的箴言：‘我是人，人之事，焉能与我无涉。’（*Homo sum, humani nil a me alienum puto.*）但在我看来，人们必须把这种有益的知识巧妙地贯穿在一连串的事件之中。”¹⁰⁷¹在《路易十四时代》著名的开场白里，伏尔泰言简意赅地重申了这种纲领性观点：“本书拟叙述的不只是路易十四的一生，作者设定了一个更宏伟的目标。作者试图为后代描绘的，不是某个个人的作为，而是有史以来最开明的一个时代的精神面貌。”¹⁰⁷²伏尔泰力图实现全书开宗明义提出的这个大胆的纲领：他把宫廷轶事压缩为四个篇幅很短的章节，先概述了欧洲的状况，接着叙述路易十四统治时期法国的政治和军事状况，然后又前后呼应地概述了路易十四在位最后一两年欧洲各国的状况。接下来，他叙述了一些宫廷轶事，然后探讨了各项国内事务、科学、艺术和文学，最后几章以争论的姿态探讨了宗教纠纷以及耶稣会在中国的渗透。“如果上帝要让中国信仰基督教，难道它仅仅满足于把十字架悬放在云端，而不置放在中国人的心上吗？”¹⁰⁷³这是全书的最后

一句话，对于一本表面上专论一位法国国王的著作而言，这句话令人印象深刻，它告诉我们，在启蒙时代，对于伏尔泰这样专业的历史学家而言，政治关怀，确切地说，是政治情绪，从来都是呼之欲出的。

政治这个要素恰恰是启蒙运动史学的特色所在，使之有可能取得根本性的成就，也使之面临各种难题。在18世纪的其他社会科学中，启蒙哲人把描述转化为规范的倾向并未引发很麻烦的思想难题。毕竟，社会学和政治经济学都是我们日后所说的“政策科学”，它们的目的就在于把事实转变为价值。在启蒙哲人看来，历史学同样是一门政策科学，但他们也隐约认识到，情况有所不同，如果过于强调政策，就会危及这门学科的科学性。

然而，有必要重申一点，启蒙哲人无法摆脱所处环境的影响。在人生即将结束时，吉本被“法国的骚乱”吓倒，公开表示赞赏伯克的反革命哲学，又以他特有的方式，通过指责他人来为自己开脱。“我有时想写一篇已故名人的对话录，让琉善、伊拉斯谟和伏尔泰共同承认，如果对盲目和疯狂的群众揭露某种古老的迷信，以致引起他们的蔑视，那是危险的。”¹⁰⁷⁴诚然，吉本从未面对大众写作，但《罗马帝国衰亡史》里论

述早期基督教的著名章节本身就是18世纪那场历久难平的大辩论的一部分。就连吉本都无法回避那个时代的现实——如果连吉本都不能，那又有谁能呢？——或者说印证了卢梭一个观点：归根到底，一切都与政治有关。

第八章 德行的政治 [1075](#)

启蒙运动的参与者对他们所追求的政治目标十分确定。除了一些次要问题上的分歧之外，他们几乎没有任何犹豫地为一种世俗、合理、人道、和平、开放、自由的社会和政治秩序鼓与呼。他们的共识有力地证明了启蒙哲人大家庭的存在：虽然时有分歧和争执，但因世界观和理想而基本上团结在一起。可是，政治手段却是另外一回事。正如我将要表明的，他们的政治诉求实现之路艰难而曲折，而且似乎时常是行不通的。政治问题十分棘手，让启蒙哲人倍感困惑。但是，不论这些问题有多少分歧和困难，启蒙哲人依然用同一种精神去推行同一个行动纲领。他们一致认为，必须赋予人道主义以组织形式和有效的力量。

当时，启蒙哲人大张旗鼓地宣传他们的社会和政治理想。同时代人对启蒙哲人的活动有不同的看法：批评者把它贬低为一种刺耳、喧嚣的声音，体现的无非是广泛存在并且日益普及的态度；赞美者则把它视为启蒙哲人的标志性成果，赞美他们为宽容、和平、法律改革和解放奴隶所作的宣传，十分欣赏并反复讲述伏尔泰在卡拉案

件中的无私无畏。

某种程度上说，批评者和赞美者都是言之成理的。如我前面所说，在启蒙时代，文明人的性情从公然的残忍进化到了清醒的克己，从暴力转向辩论；但启蒙哲人并不只是新兴的人道主义浪潮上的漂浮物，他们是那个时代追求尽善尽美的良知，而且即便不是德行的政治的惟一发明者，也是它的鼓吹者。

一、宽容：一场务实的战斗

1

启蒙哲人对于人道精神的捍卫和传播是我们十分熟悉的，也是形形色色的——因为有太多的东西需要以人道精神对待！重要的不是罗列他们干预过的事情，而是探寻他们这么做的理由。这些理由不仅存在于只有科学方法（也就是说，他们的方法）能改变人类命运的信念，也来源于他们热情洋溢、满怀憧憬地对当时的社会变迁所作的观察。孟德斯鸠列举被告的种种权利，莱辛倡导对犹太人宽容，贝卡里亚建构人性化的法律体系，卢梭为儿童的权利辩护，伏尔泰为司法不公的受害者平反昭雪，康德分析世界和平的前提条件，凡此种种，共同构建了一种统一的人类观和

政治观，或者说，一种统一的人与政治关系的观念，这一点也不会令人惊讶，因为完全符合他们一般思维方式的必然逻辑。当然，18世纪或之前的基督徒未尝不进入人道，事实上，他们的人性化超出了启蒙哲人愿意承认甚至愿意相信的程度。不过他们讲人道的程度是建立在不同的基础之上。

启蒙哲学强调人必须自主：人要对自己负责，对自己的合理利益和自我发展负责，进而不可避免地扩展为对人类同胞的福祉负责。在启蒙哲人看来，人不是罪人，至少不是天生的罪人：从源头上说，人性是善的，至少是中性的，这个观点在当时来说是颠覆性的，实际上是革命性的。¹⁰⁷⁶尽管人的反社会激情有着不容小觑的力量，但每个人都期望通过自身的努力来获得改善，这些努力包括教育、参与政治和参与改革，但不包括祷告。因此，在启蒙哲人看来，社会不再是上帝子女的大家庭，人类无须接受家长式的指导和肯定，无须为了迫不及待地取悦神明而始终不渝地恪守宗教习俗和教规。按照古老的、部落的观点来看，渎神者、异端、异教徒或是任何非我族类的外人，统统被看成是对社会整体的危害，他们的存在污染了社会，必须予以清除。但启蒙哲人认为这些犯罪者不是恶棍或敌人，而是

受害者，而且通常是社会本身的受害者。

启蒙哲人在攻击传统时把矛头主要对准了认为社会有着神圣而永恒等级秩序的等级观念。诚然，很少有启蒙哲人敢于采纳一种彻底的民主主义立场，把等级制度看成是功能性、纯粹暂时性的。但是，启蒙运动的主流政治思想乃是一种很势利的自由主义，至少是构想并且向往一个唯才是举的社会，在这样一个社会中，平民百姓，甚至是出身贫寒的人（尤其是文人）能够步步高升，获取权势、财富和地位。启蒙哲人希望一个社会把理智、才干乃至运气作为衡量人的标准，而不是单凭出身来决定一切。

呼吁对少数派宗教、哲学异见者和性异常者的宽容，乃是他们有关人与社会命题的相应实用原则，启蒙哲人独特的哲学观——怀疑主义、经验主义、少许犬儒主义以及对社会伦理学的严重关切——成为这种呼声的坚实基础。孟德斯鸠与狄德罗、维兰德与贝卡里亚、伏尔泰与莱辛，全都发出同一种声音，这种声音最初来自16世纪和17世纪初的蒙田和斯多葛派基督徒：仅仅因为观念不同就杀人，过分夸大了观念的重要性。从本质上说，人无望了解宇宙的终极奥秘，因此，最野蛮、最荒谬之举莫过于强迫，更不用说迫害那些与主流观点不同的人士。确定性乃是偏执的温

床，反之，蔑视形而上学建构则会通向宽容。启蒙哲人甚至利用犬儒主义和反教权主义来为这项美好事业而战：如果一个人能够对世人的愚昧加以讥笑，或是指责教士的迫害精神，他就永远不会成为诛杀异见者的狂热之徒。

在启蒙哲人看来，哲学不仅是批判性的，还是建设性的，这使得他们有充足的人道、伦理乃至宗教理由来声援宽容：仅仅由于政治、社会或宗教主张的不同而限制他人，强迫他们保持沉默乃至处死他们，这是令人反感的，因为所有的人类都是手足同胞。莱辛以感人的笔触写道：“孩子们，彼此相爱吧。”这种信条是所有的启蒙哲人都接受的，但有一些别扭的保留意见，因为有许多人是你很难去爱的。

事实上，启蒙哲人总体上认为狂热（Schwärmerei）是极其可疑的，他们主要是用一些实际的理由来呼吁宽容。“我是个怪人，你不觉得吗，亲爱的弗里茨？”维兰德在给朋友的信中写道，“但这就是我的本相，根据我的哲学，应当让一切都顺其自然。如果我们没有学会彼此相处，我们彼此之间即便满腔热情又有何益处呢？”¹⁰⁷⁷这就是问题的关键所在：人必须学会彼此相处，而制度保障的宽容是朝着这个方向迈出的一大步。社会不是家庭或部落，而是一个由个

人、部落、群体和阶级组成的复杂整体，他们有着不同的历史以及彼此冲突的利益，因此，意见分歧和行为差异也就在所难免，实际上是受到鼓励的。“要是英格兰只有一种宗教，”伏尔泰在关于启蒙哲人喜爱的那个国家的著名报道中写道，“怕的是可能要闹专制；要是在那里有两种宗教，它们之间可能要相互厮杀。但在那里有30多种宗教，而它们都能和平地、幸福地生活着。”¹⁰⁷⁸宽容多样性乃是有效追求知识不可或缺的前提条件——只有公开辩论，哪怕会产生错误的观念，才能使批判的心灵运作起来，让人们至少能够探讨一种可以接受的生活哲学——它对政治似乎也是必不可少的：它可以揭示根深蒂固的权力所犯下的不正义。正如洛克早在《论宗教宽容》中所说，宽容不但不会助长煽动性的派系，反而能造就社会和平。

按照这种思路，个人承担了重大的责任。它要求公民和政府都要理性处事。在国内，它要求消弭敌意，在国与国之间的关系上，它用和平的世界共同体的理想来取代自发的相互敌视，让各国间的争斗采取观念辩论和市场竞争的方式。如果说启蒙哲人的人类观是理性主义的（18世纪所理解的理性主义），他们的国家观就是功利主义的：统治当局和制度的正当性不是来自宗教或历

史的认可，而是在于能否有效履行指定的任务：使痛苦最小化，把快乐最大化。¹⁰⁷⁹启蒙哲人强烈憎恶贵族社会传统的英雄准则，而是把牛顿置于路易十四之上，把商人置于将军之上，由此完成了朝着贡献、德行与和平的华丽转身。

2

启蒙哲人关于和平——即延伸到国际舞台上的宽容——的著作表明了他们是如何尽力维护人道现实主义，反对不切实际的幻想，他们的努力大体上获得了成功。这些作品的字里行间随处可见对战争的谴责。在启蒙哲人看来，战争是最具毁灭性的灾难，只有恣意妄为的君主才会发动战争，只有狂热的牧师才会鼓动战争，只有残暴的军人才会热爱战争，只有愚蠢的暴民才会赞美战争。狄德罗嘲弄地把战争英雄称作屠夫，他们能够在现代文化中继续享有盛名，完全是因为受到暴民的追捧。与之相仿，霍尔巴赫认为，战争之所以仍然是国家政策的工具，只是因为军人阶级仍然具有影响力，除此之外再无其他原因，也就是说没有任何站得住脚的理由。莱辛生动形象地写道，战争会把缪斯女神赶走：“她们不会再回来。这是悲伤的和平，只有忧郁的快乐与之相伴”，因为人们为损失和破坏而哭泣。尚武的国王带给人们的是“桂冠和痛苦”。荣耀并不值得付

出如此的代价：“用鲜血去换的东西不值得为之流血。” [1080](#)伏尔泰的态度摇摆于悲叹和分析之间，主要是悲叹：教士为军旗祝福；被征募的不幸士兵无谓地死亡；君王蹂躏无辜的城镇，获得了不应有的荣耀；爱国主义是集体谋杀的别称；无知的士兵如同行尸走肉，因而十分残忍，而受过教育的指挥官、司令官往往表现得同样残忍，这或是虚荣心作祟，或是出于其他同样可疑的动机。伏尔泰认为战争有多重原因：迷信、贪婪、轻信、野心。这些都是人性中的强大成分，也都令人不齿。贵格会教徒这样的基督教和平主义者一贯认为，因为有些人还不是基督徒，所以战争是可能的；伏尔泰的态度更为悲观，在他看来，正因为他们是基督徒，才会爆发战争。从孟德斯鸠开始，孔狄亚克、马布利 [1081](#)、维兰德和其他的18世纪人士一再重提这个令人沮丧的主题。读罢一篇有关马达加斯加附近法属法兰西岛的报道后，狄德罗觉得自己的人道精神受到冒犯，情感受到伤害。“啊，我的朋友，”1769年他告诉自己的情妇，“一次又一次，我情难自禁，泪水涌上眼帘。这就是你对人类的看法吗？你完全想像不到一个监督官，或是他们派去管辖这些可怜岛民的司令官真实的面目。想像不到殖民地的法庭是什么样子，想像不到什么叫生意人。生意人就是铁石心肠的人，人类同胞的生命在他们眼里犹如

草芥，为了他们的货物能卖个好价钱，他们不惜让整个国家都挨饿.....司令官和监督官是残暴的总督，与古罗马人的行省总督毫无二致，让帝国的省份变成赤地千里，同时自己大肆搜刮、中饱私囊。”[1082](#)在有些人看来，战争和征服是有利可图的，但启蒙哲人对此不以为然。

战争是不是真的有利可图也是大有疑问的：许多启蒙哲人仔细探讨后发现，军事帝国主义不但邪恶，而且愚蠢。孟德斯鸠一针见血地把征服者描述成是失去控制，走上自我毁灭的道路，他还分析了古罗马人咄咄逼人的扩张带来的有害后果；雷纳尔对现代欧洲作出了同样的诊断；伏尔泰则主张，尽管战争在人类事务中占据了突出的地位，它却不能解决任何问题，还造成数不清的无谓苦难，它延长了、事实上加剧了道貌岸然的战争贩子承诺能够通过它来消除的邪恶。诚然，启蒙哲人大家庭里有少量尚武的声音：亚当·弗格森认为战争能够提升士气，增强内部凝聚力；亚当·斯密赞美武德是一种豪迈的美德；卢梭也说过爱国激情的许多益处。不过，即便是弗格森也认为战争往往不过是“掠夺”，[1083](#)现代政府在国内维持了和平，却把掠夺性冲动引向境外，战争本身“成为交易的主体”，“往往在没有国恨家仇的情况下，人类鲜血成为买卖的商品”。[1084](#)在弗格森

看来，战争本身不是一种腐败的制度，但往往会变得腐败。亚当·斯密在研究战争的经济后果时挖苦地指出，离战场越远的人爱战争越深：“在大帝国，住在首都和远离战场各省的人民，大多数都很少感觉到由于战争而产生的不方便，而是自由自在地享受从报纸上读到本国海陆军辉煌战绩时的快乐。”他不无讽刺地建议，倘若这些旁观者要为战争付钱，他们才会让和平早日到来，这算不上是有热情的立场，但不失为和平的理由。

[1085](#)最后，就连卢梭也充分克制自己的爱国主义以及对雄赳赳的男子气概的崇拜，用启蒙哲人熟悉的语言谴责军事扩张和军事征服。“任何想要获得自由的人，”他建议波兰人，“都不应当渴望成为征服者。”[1086](#)当伏尔泰轻蔑地讽刺英法两国为了加拿大而大打出手是为了争夺几亩雪地时，他是个蹩脚的预言家，却是一个正直的启蒙哲人。

启蒙哲人虽然爱好和平，却不是现代意义上的和平主义者。他们既没有呼吁抵制战争，也没有满怀信心地预言战争终将绝迹。他们对战争原因的分析，诸如经济竞争、先天不足的国家体系、人性中的攻击性，使他们倾向于悲观主义，因此，许多启蒙哲人在倡导和平时，坦率地表示对于自己的呼吁被人们当作耳旁风有心理准备。

像其他悲观主义者一样，他们各抒己见的目的与其说是为了改变世界，不如说是为了缓解自身的忧虑。他们对待圣皮埃尔神父的《永久和平大纲》的态度反映出他们的悲观情绪；此书出版于1713—1717年，随后以节录本的形式大量刊行。卢梭对圣皮埃尔的思想有浓厚的兴趣，编辑和出版了圣皮埃尔的遗稿，但他并不相信圣皮埃尔对未来的展望。他承认被这位神父的思想所打动，但认为它们不对自己的胃口。政治家发动战争，不论是否明智，乃是因为他们想以此作为飞黄腾达的跳板；统治者发动战争则是为了巩固或扩张权力。卢梭悲哀地总结说，战争完全是“一种共同的、不变的、明显的倾向的结果”，即摧毁或削弱敌国。

[1087](#)与卢梭相比，伏尔泰更没有被圣皮埃尔引人注目的方案所打动，他对无法消除的战争的讽刺性评论不是出自一个冷漠的犬儒主义者，而是来自一个失望的人道主义者。这种幻灭感加上对卢梭的强烈反感，使得他误读了卢梭编辑的圣皮埃尔残稿，认定卢梭有一种不谙世故的和平主义，其实卢梭本人早已认为它是不切实际的。伏尔泰同时谴责规划者的幻想、邪恶的人类行为以及让-雅克的愚蠢：“他们口口声声和平、和平，”伏尔泰于1761年写道，“其实根本没有和平这回事。这个疯子第欧根尼似的卢梭却倡导永久和平。”

[1088](#)在伏尔泰看来，启蒙哲人的命运远

非一路坦途，最为艰巨和必要的任务之一就是面对现实、克制愿望。

在启蒙哲人探寻永久和平前景的努力当中，最著名的当数康德的《永久和平论》。这部出版于1795年的著作也反映了现实与理想的冲突，它是康德的晚期作品之一，也不妨看成是衰落中的启蒙运动的最后遗嘱。康德首先提醒读者，他的这次探索并不一定能够成功，“走向永久和平”其实本是一个荷兰客栈老板刻在招牌上的文字，招牌上还画着一片墓地。¹⁰⁸⁹不过，即便困难重重，这个课题仍然比任何课题都更值得认真思考。当然，大自然隐秘、神秘的计划，如同亚当·斯密所说的“看不见的手”一样，驱使人们的行为产生无法预料的后果，和平亦是如此。但总的来说，和平的达成有赖于深刻的反躬自省，有赖于务实的政治家愿意倾听理论家的意见，有赖于用深思熟虑的政策缓慢地消除战争的各种潜在诱因。为了探寻和平的进程，康德仔细区分了他所谓的永久和平的先决条款和正式条款。康德过去谈论“善”，如今谈论和平，只有循序渐进地付出艰巨的努力，才能够达至和平。

先决条款有一个单一的目标：营造一种新的舆论氛围，推动影响深远的变革，在此基础上实现永久和平。这些先决条款包括：政治家彼此坦

诚相对；停止攫取领土；逐步解散常备军，因为它们的存在本身就是对和平的威胁；承诺永不干涉别国内政；如果战争真的无可避免，则应加以人道的限制，以便战后可以言归于好。“一场赶尽杀绝的战争”，似乎将会应验本书篇名的隐喻，永久和平只能得之于一座“人类的大墓地”。

¹⁰⁹⁰当然，只要政治家继续把实践智慧与巩固自己权力的政策并举，和平是有可能实现的，而这些先决条款将会显得“小题大做而迂腐”。¹⁰⁹¹像一个典型的霍布斯信徒那样，康德承认战争是自然而然的，因此，和平必定是人为的。只有使实干家相信他们信以为真的现实主义根本不现实，永久和平才有到来的可能。

由此可见，康德提出的先决条款旨在缓和国际关系，信心能带来信任。接下来就可以草拟具有某种现实可能性的正式条款。正式条款有三项：每个国家的公民体制都应当奉行共和制（康德指的是通过代议制对人民负责的法治政府）；由于只有在法律之下才能保障和平，各国必须自由地组成一个联盟；这个联盟必须确保普遍的友好原则，陌生者可以自由地造访另一个国家，同时也用政治限制来约束客人的行为。这三项条款以最动人的方式突显出启蒙运动的坚韧豁达：康德所提的条件操作起来是困难的，甚至是不可能

的，但和平之路本来就充满艰难险阻，提出一些简单的解决方案，指望仅仅改变思想或是某种制度机制就能创造奇迹，无异于背叛它们旨在追求的目标。要实现和平，就必须全部实现这些困难条件，除此之外别无他途。举例来说，共和制就是一个遥不可及的目标，但康德强调，这一点是必不可少的，不仅是因为共和制从源头就是一种纯粹的形式，而且因为它容许那些受战争冲击最大的人决定自己的命运。在其他的国家，统治者“不是国家的一员，而是国家的所有者”（nicht Staatsgenosse, Sondern Staatseigentümer），即便是在战时，他的“宴会、狩猎、城堡、宫廷娱乐”也丝毫不受影响，他会把战争当成“欢乐的宴会”。¹⁰⁹²这是将康德的自律学说付诸实践：让那些与外交政策息息相关的人最大限度地参与政策的制定，理智才能占上风。

康德在附录中加入一项“秘密条款”，建议政治家应当采纳“哲学家的普遍真理”。“希望国王能成为哲学家，或是哲学家能成为国王”不仅不切实际，也是不可取的：权力必然会败坏判断力。“但是，国王或国王般的民族（也就是说，按照平等的法律自治的民族）不应该让哲学家阶层消失或沉默，而是应该让他们公开讲话，这对于澄清他们双方的事业都是必不可少的。”¹⁰⁹³这

个秘密条款不妨看成是康德的希望准则，是启蒙运动政治哲学最刻骨铭心的表达。一般而言，启蒙哲人并不指望也很少暗示以指导统治者为己任，但他们相信，即便不是他们本人，至少他们的哲学应该乃至必须指导公共事务。但他们经历过太多的失望，以致对自己开出的药方缺乏信心。他们不担心这些药的效力，而是担心它们太苦：药是良药，其实是惟一找得到的良药，但病人似乎在抗拒，而且对病人本人来说不幸的是，病人的力量远远超出了这些文明医师的想像。因此，在和平的事业上，启蒙哲人都满怀美好的意愿，却不抱太大希望。

二、废奴主义：一个初步的探索

1

这个世上争权夺利的方式五花八门，大多都令人憎恶，其中最应受到谴责的当数奴隶制。在18世纪，尤其是18世纪50年代之后，这种罪恶的制度激起仁人志士的极大义愤。在许多人看来，奴隶制的历史与社会组织同样久远。伏尔泰认为，它像战争和人性一样古老，在很多方面已经成为一种特殊的制度。极少数古代哲学家曾经谴责奴隶制，那些俯仰宇宙的世界主义者斯多葛派尤其如此。不过，斯多葛派倾向于以一种有尊严

的逆来顺受来接受世上的一切，他们主张的不是从法律上废除奴隶制，而是在心里摒弃它。他们教导说，奴隶只要学会蔑视残酷的命运，就能比主人更自由，因为后者受到各种焦虑的驱使，承受着社会强加给荣华富贵者的种种负担。这样的教导也许让一些受过教育的奴隶感到振奋，却不会促成奴隶制的废除。罗马法把奴隶制定义为与自然法背道而驰，只是得到万民法这种人类法的认可。基督教主张个人的救赎，因而包含并掩盖了一种“潜在的平等主义”。¹⁰⁹⁴但是在之后的许多个世纪里，罗马法学家的论证和基督教神学家的疑虑之间的张力，使得有关奴隶制的讨论受到压制，更确切地说，按照有利于奴隶主的方式得到了解决。16世纪，伟大的主权理论家让·博丹¹⁰⁹⁵重新引发了争论，他用有力的、实际上颇具说服力的道德和宗教证据批驳数个世纪以来始终被成文法所纵容的制度。到17世纪和启蒙哲人的世纪，奴隶制在一些贵格会信徒和其他不从国教的新教徒当中引起了普遍的道德义愤，乃至一种罪恶感，这种情感也传播到少许认真对待基督教博爱美德的圣公会信徒和天主教徒那里。“宾夕法尼亚的贵格会教徒，”约翰·米勒在1771年指出，“是第一批唤起内心良知之人”，他们“把废除这种惯例（奴隶制）看成是宗教和人道义务”。

¹⁰⁹⁶威廉·宾¹⁰⁹⁷这样的贵格会教徒仍然是蓄奴

者，他们的后代却秉承良知的指引，同时，正如雷纳尔神父和亚当·斯密都指出的，奴隶对于宾夕法尼亚经济不那么重要，贵格会教徒先是在自己的殖民地废除了奴隶制，随后又呼吁全面解放奴隶。在此之前，最早理解、赞许和鼓励新兴的人道主义的丹尼尔·笛福早在1702年就对奴隶贸易大加挞伐。18世纪中叶，贺拉斯·沃波尔在通信往来中强烈谴责奴隶制，尤其把矛头对准了奴隶贸易。1773年，英国在英属西印度群岛的商业利益集团成功击退了一次议会质询，沃波尔闻讯后对贺拉斯·曼恩 [1098](#) 爵士大发雷霆：“加勒比人，加勒比黑人在国会里没有任何代表。除了上帝，他们没有任何代理人，但上帝又不会被叫到国会去为他们的事业辩护。268票对88票！他们就这样任由迫害者摆布。正如葡萄牙人称呼他们的黑奴，加勒比人被认定是不忠的。唉，世界每个角落都有人难逃痛苦的命运，我怎么能为自己的痛风和风湿病抱怨！任何能算得上是人的人，看到人干出来的事情，能不感到不寒而栗吗！我宁愿身患病痛：它们让我不麻木，惩罚我的骄傲。每当想到无数人类同胞毫无幸福、不得安宁，对我而言，多纳泰罗的雕塑也失去了光辉。” [1099](#) 这种声音反映了18世纪萌芽中的崭新人道精神：它发自一个备受良知折磨的人，虽然有一点点矫揉造作，但态度是很坚定的。沃波尔出于对奴隶制的

义愤，甚至对美洲殖民地居民的反叛产生了一种矛盾心理，不自觉地对未来的种族问题作出一厢情愿的预言：“如果所有黑奴都起来造反，”他于1744年写道，“我会站在哪一边是毫无疑问的，我怎么会希望商人得到完全的自由，他们是最残忍的恶霸。我唯愿非洲人的灵魂会压在美洲人的刀剑上。”¹¹⁰⁰很显然，并不是只有启蒙哲人才认为奴隶制是可憎的。

像其他很多事情一样，虽然启蒙哲人不过是表达了那个时代的开明主张，他们却是这种主张的先驱。贺拉斯·沃波尔和塞缪尔·约翰逊，格兰维尔·夏普和拉法耶特¹¹⁰¹侯爵对奴隶制的抨击，相比孟德斯鸠在《波斯人信札》中首次抒发反奴隶制的情绪，要晚上半个世纪。在孟德斯鸠之前，没有人明确反对奴隶制。诚然，洛克在《政府论·上篇》的第一句话就攻击了奴隶制：“奴隶制是一种可恶而悲惨的人类状态，它同我们民族的宽宏性格和英勇气概直接相反，以致难以想像，一个英国人，更不用说一个绅士，竟会替它辩护。”不过，这番铿锵有力的宣言其实针对的是菲尔默¹¹⁰²的父权制政府理论。此外，洛克参与建立卡罗莱纳殖民地，还曾投资奴隶贸易垄断企业皇家非洲公司，这清楚地表明，洛克的良知并未因为现实中的奴隶制而困扰。也许有人认

为，孟德斯鸠和其他启蒙哲人谴责奴隶制并不难，因为他们都没有从奴隶制中获取什么切身利益。别忘了，至少有一位启蒙哲人托马斯·杰斐逊与奴隶制联系紧密，他强烈谴责奴隶制，却又容忍它，而且靠它生活。但是，除了凑巧是弗吉尼亚人的启蒙哲人之外，其他的启蒙哲人在奴隶制问题上都是言行一致的。

2

启蒙哲人关于奴隶制的立场不难想见，但观点毫无系统可言：它们长于大声疾呼，欠缺的是全面分析。这些观点用心良苦，但往往模糊不清，像是对人类痛苦的自发回应，很好地阐明了启蒙哲人的意图，但很难构成一场改革运动。奴隶制的拥护者确实时常借用启蒙哲人含混不清的宣言，还刻意歪曲启蒙哲人对奴隶制的抨击。总的说来，启蒙哲人改变了人们对奴隶制的看法，他们早早地开赴战场，雄辩地表达了对奴隶制的深恶痛绝，反奴隶制的观点从涓涓细流汇聚成可观的舆论溪流，于18世纪末发展成废奴主义的洪流。一些无视解放奴隶的经济成本的有良知的法官和狂热的福音教派基督徒显然也是这股洪流的一部分，这并未削弱启蒙哲人在这场运动中发挥的作用，而是再一次突显出18世纪文明中各种开明力量的联合。

当孟德斯鸠在《波斯人信札》中首次提及奴隶制问题时，法国几乎没有反对奴隶制的声音。法国领地的奴隶人数不到100万人，他们受到所谓的《黑人法典》的管辖，这份法律是路易十四在关键性的1685年颁布的，他在这一年撤销了对法国胡格诺派的所有保护。《黑人法典》承认奴隶贸易对于法国经济的必要性，并对这种贸易给予奖励，这是一份极其严苛的法律，当然是针对奴隶，但它的颁布也标志着对奴隶主开始有所约束。在路易十四统治末期的1712年，《黑人法典》增补了一些附加条款，包括禁止主人虐待奴隶的条款，这从另一侧面表明虐待奴隶是客观存在的。奴隶制已经成为法国经济的一部分：奴隶贩子、船主和种植园主从奴隶贸易中直接获益，奴隶贸易还间接但同样显著地促进了一大批殖民地相关行业的发展。在勒阿弗尔和波尔多等港口城市，商业家族发现奴隶贸易不仅可以带来声誉和巨大的财富，还能够带来梦寐以求的殊荣：贵族地位。毫不奇怪，历史学家把南特称作奴隶贸易之城，在南特，18世纪正是奴隶贩子的黄金时代。奴隶贩子在本地文化事务中发挥了重要作用，在城市管理方面也是一言九鼎；路易十五在位期间，南特的奴隶商人大多因为为国效力而晋封伯爵。不难理解，由于意识到自身对于作为一个整体的法国经济的重要性，这些港口城市对任

何会危及他们有利可图的行当的事情都异常敏感，而他们的游说往往能够如愿以偿。他们利用对达官显贵的影响力，发动正式的抗议来对抗干预，还雇佣蹩脚文人为奴隶制辩护。直到1789年，在广泛的反奴隶制运动风起云涌之际，波尔多商会仍然宣称“法兰西需要殖民地来维持商业”，法国除非能够找到替代奴隶制的有效农业劳动体制，否则依然离不开“奴隶”。[1103](#)

1721年，孟德斯鸠对这种流行观点稍加讽刺，立即激起了出人意料的强烈反应，因为他太了解波尔多了，不仅认识当地的奴隶贩子，也知道贩奴是波尔多巨大财富的主要来源。孟德斯鸠在《波斯人信札》里写到，基督教国家的君主在欧洲解放了奴隶，因为这样做对他们有利，他们借此可以拉拢平民，削弱贵族的权势。同样是这些基督教国家君主在各殖民地却继续鼓励奴隶制，因为是奴隶制而不是解放奴隶对他们有利。“让我怎么对你说呢？”孟德斯鸠用愤世嫉俗的口吻断定，“此一时是真理，彼一时就成了谬误。”[1104](#)但奴隶贸易不是儿戏，商业贪婪的祭台上牺牲了不计其数的生命。奴隶从非洲被贩卖到美洲，他们来到陌生而有害的气候中，“成千上万地死亡”，“在矿山劳动……矿井里的有害气体以及必须不停使用的水银，无可挽回地摧残了他

们。为了从地下采掘黄金和白银，竟然让无数人死去，真是荒唐透顶”。[1105](#)

孟德斯鸠在《论法的精神》里更深入地探讨了这个问题。他通过最出色的社会学方法发现，在某些情况下，奴隶制实际上没有人们通常认为的那样无法容忍，但孟德斯鸠对相对主义的这个让步很难说是实质性的。在专制政体里，奴隶制或许是可以忍受的，然而在这样的国家，人人都是奴隶，他评论说，如果俄罗斯人愿意卖身为奴，这完全是因为他们的自由本来就少得可怜。其次，相当矛盾的是，这种怪异制度的一个起因是怜悯之心：奴隶制是杀戮战俘的古老惯例的人道替代物。最后，在极端炎热的气候环境里，奴隶制显得没有那么荒谬，因为在热带，奴隶主和奴隶都必定是怠惰的，除非一些人被迫去工作，否则做不成任何事情。

尽管让步微不足道，孟德斯鸠仍然小心翼翼地用强烈的谴责、有力的格言和尖锐的讽刺来补救和掩盖这些让步。“如果不用奴隶来种植产糖的植物，”他在一篇草稿中写道，“如果我们对奴隶人道一点，糖的价格就会飙升。”[1106](#)不管古代还是现代，所有从法律上把奴隶制合法化的理由都是站不住脚的：奴隶制从本质上说是邪恶的，对于主人和奴隶双方都是不合法的、道德败坏

的。孟德斯鸠采取了伏尔泰日后很喜欢的反衬手法，列举了一系列支持奴隶制的理由，这些荒谬绝伦的理由反衬出西方人的种族自大、审美狭隘和贪婪成性。“欧洲人把美洲人灭绝之后，不得不把非洲人当奴隶，为的是开垦这许多土地……

“这些人从脚黑到头，鼻子扁得令人难以怜悯。

“我们无法想像，睿智的上帝竟然会把一个灵魂，而且是一个优秀的灵魂，放到一个黝黑的躯体中去。

“文明民族把黄金视为珍品，而在黑人看来，金项链不如玻璃项链珍贵，这就是黑人缺乏常识的一个明证。

“我们不可能把黑人视为人，假如我们把他们视为人，那么，我们就要怀疑自己是不是基督徒了。

“心胸狭隘的人夸大了我们对待黑人的不公正。因为，倘若果真如此，彼此缔结了那么多条约的欧洲君王们，难道就不能缔结一个促进慈善和怜悯的总条约吗？”[1107](#)孟德斯鸠显然是讽刺性模仿了为奴隶制辩护的理由，从而揭示了欧洲人

是如何以一种自我中心和自鸣得意的心态来看待世界的。

孟德斯鸠拥有高超的论战技巧，又能够巧妙融合道德和法律两方面的论据，这使得他成为其他启蒙哲人的导师：启蒙时代日后的反奴隶制著作进一步完善了细节，义愤填膺的程度也超过了孟德斯鸠，但鲜有新意了。《老实人》里那个被残害的可怜黑人——经济帝国主义的受害者——应该是从《波斯人信札》的字里行间走出来的。其实，在18世纪70年代，伏尔泰心悦诚服地承认孟德斯鸠的领袖地位：“如果说有谁曾经为恢复自由、自然的权利，为形形色色的奴隶而战，那肯定是孟德斯鸠了。他用理性和人道来反对各种形式的奴役”，不但反对奴役从黄金海岸被贩运到加勒比群岛收割甘蔗的黑人，也反对欧洲的农奴制。¹¹⁰⁸在此之前，《百科全书》已经赞扬过孟德斯鸠的反奴隶制著述，按照他的精神和使用他的论据来宣传他的反奴隶制态度。

奴隶监工的残暴行径为启蒙哲人的道德义愤提供了抨击的靶子，正是从这一点出发，启蒙哲人攻击拒绝谴责奴隶制的基督徒、容许这个制度存在的君主以及传播它的征服者。“每一种能想像到的不幸，不论是在书斋中得知的，或是在舞台上看到的，都足以让我们落泪，”雷纳尔

在《两印度史》里写道，这部著作资料翔实，从历史和政治的角度控诉奴隶制，呼唤良知的回归，“唯独可怜黑人的悲惨命运引不起我们的兴趣。他们受压迫和残害、被烧死或杀死，而我们听到这些事情时冷漠而无动于衷。我们的内心永远感受不到那个民族的痛苦，而我们的快乐正是建立在这种痛苦之上的。”¹¹⁰⁹狄德罗曾为卷帙浩繁的《两印度史》贡献良多，也热衷于类似的修辞方式，将对奴隶制发自内心的厌恶与熟练的宣传技巧奇特地融合起来：“我不会说我们已经把他们贬为奴隶，”他在谈到黑奴时写道，“而是说我们已经把他们贬为牲畜。我们竟然还说自己有理智！还说自己基督徒！”¹¹¹⁰这样一来，启蒙哲人把奴隶制的邪恶变成宣扬世俗主义的又一件武器：显然，宁可做一个无神论者，也不要当基督徒，因为前者可能更有人性。

如果说这类道义上的慷慨陈词体现了启蒙哲人控诉奴隶制激情澎湃的一面，那么，法律上的论证则使得这种控诉有了坚实的基础。当伏尔泰在《关于〈百科全书〉的问题》里提出奴隶制是一种违背人最初的自由天性的发明时，他只是重申了孟德斯鸠和其他人说过的话。但他接着就超越了孟德斯鸠：奴隶制的拥护者时常暗示，一个贫穷的工人愿意当一个养尊处优的奴隶，但只要

你去问问工人，他一定会怀恋他的自由。反之，如果可以选择，奴隶一定会选择自由而不是奴役，即便他离开的是最仁慈的主人，需要面对无法预料的艰难困苦。格劳秀斯和普芬道夫等法学家可以畅所欲言，如果他们认为奴隶制是合法的，那只能说他们说错了，而且，伏尔泰认为，正是自然之道证明他们是错的。[1111](#)

其他启蒙哲人也用自然法来攻击自然法法学家。若古在为《百科全书》撰写的条目中认为，黑人无权放弃作为其自然权利的自由，任何其他人也不能合法地剥夺他的这一权利。[1112](#)卢梭在《社会契约论》第一卷中提出了相同的主张。诚然，亚里士多德以及之后的奴隶制拥护者认为有些人天生就是做奴隶的，这是错误地倒果为因了：人如果生在奴隶制之下，对自由一无所知，会失去对自由的渴望，进而迷恋上奴役状态。“假如真有什么天生的奴隶的话，那只是因为先有了违反自然的奴隶。强力造成了最初的奴隶，他们的懦弱则使他们永远当奴隶。”[1113](#)然而，卢梭认为，强力并不意味着正当性。一个把自己都奉送出去的人丧失了健全的理智，纵使真的有人自愿为奴，他也无权让子女为奴，“他们天生就是人，并且是自由的”。[1114](#)格劳秀斯曾宣称，根据国际法，奴隶制是合理的，因为它让征

服者愿意免战俘一死。卢梭反对此说，认为那是对国际法的误解：战争是国与国之间的冲突，战胜者完全无权杀死俘虏。因之，格劳秀斯所谓的法律论据充其量是一种诡辩，而奴隶制的基础乃是一个有违人类本性的巨大矛盾：“放弃自己的自由，就是放弃自己做人的资格，就是放弃人类的权利，甚至是放弃自己的义务（sa qualité d'homme, aux droits de l'humanité, même à ses devoirs）。对于一个放弃了一切的人，是无法加以补偿的。这样一种弃权是不合人性的。而且放弃了自身意志的一切自由，也就是取消了自身行为的一切道德性。”¹¹¹⁵卢梭阐述了反对奴隶制的独特理由，把它作为一个特殊的实例来捍卫自由的一般概念，从而赋予了废奴主义绝对普适的论据。

3

前面提到，孟德斯鸠以降，启蒙运动对奴隶制的抨击鲜有新意。但至少有一个论点是别出心裁的，即功利主义论点，它在18世纪下半叶异峰突起，充分反映出启蒙运动的取向从自然法向功利的转变。简言之，这种观点认为，像战争一样，奴隶制不仅暴露出种种无可救药的显著弊端，还是一桩蚀本生意。

大卫·休谟是最早阐述这种推论的人之一。虽然他相信黑人是比白人低一等的种族——这也是绝大多数同时代人的信念，休谟猛烈抨击奴隶制的残忍、野蛮和不人道；在休谟看来，奴隶制不仅令人作呕，难以接受，而且是弄巧成拙、事与愿违的。休谟详尽阐述孟德斯鸠早先提出的一个论点，¹¹¹⁶驳斥蓄奴支持者的一种主张，即认为主人蓄奴就像饲养牲畜，奴隶制可以刺激人口增长。正相反，休谟指出，有非常明确的证据表明，人口稠密只会伴随着德行而不是残忍：“凡是安居乐业、民风醇厚、政简刑清的地方，人口就最兴旺”；¹¹¹⁷人口稠密又反过来促进生产、教化和高消费。一言以蔽之，奴隶制很不经济。

虽然重农学派也曾在18世纪60年代表达过功利主义观点，但把这种观点变为一项专长的却是苏格兰经济学家，因为功利主义那种冷静、务实的人道精神，含蓄而不张扬的特性正好与他们志趣相投。1771年，约翰·米勒出版了一部分析男与女、父与子、国家与臣民权力关系的社会学论著，其中很长的一个章节，最后一章，专门探讨了“主人对仆人的权威”。他认为，奴隶制源于原始时代，有些是无依无靠者和穷人卖身为奴，委身于更幸运和富裕的邻居，有些是战争中的战俘，被分配给征服者，有些则是被法官发配充任

劳役的罪犯。家内奴隶制非常古老，而且几乎是普遍存在的，米勒认为，在未开化的年代，这种制度有其存在的合理性。但随着时代的变迁，奴隶制已完全不合时宜了：“当一个民族变得文明，当他们在商业和制造业方面取得长足的进步，不难想像，他们肯定会接受更自由的观点，会被更全面的功利考量所左右。” [1118](#)

米勒关于奴隶制的观点属于开明舆论的主流。他对奴隶制当下的合法性表达了常见的怀疑，又对它的残酷后果表达了常见的痛恨，他震惊不已地指出，它甚至影响了“弱势性别之人”，何况是“在一个以人道和优雅著称的时代”。毫无疑问，奴隶制“与人类的权利背道而驰”。 [1119](#)

米勒的观点无懈可击，但更有原创性的是他反复强调奴隶制在经济上的负效应。米勒指出，奴隶制无利可图的本质之所以未被人们广泛认识，乃是人们的保守心理作祟，是出于“共同形成的偏好古代习俗的盲目的先入之见，它（奴隶制）的不便被忽略，而事关它的每一种创新都被视为有害之举”。一旦消除了这种抵触心理，人们就会认识到，奴隶制不仅有害，而且“有违主人的真正利益”。 [1120](#) 奴隶制之所以无利可图，首先是因为奴隶永远不会被鼓励去获得技术和训

练，所以除了最基本的粗活之外，他们干不了任何工作。其次，奴隶犹如充满怨恨的牲畜，他们总是愤愤不平，不时起来造反，从来不会高效地工作。“结论再清楚不过，人们为自己的利益工作时总是比被迫为别人的利益工作时卖力。因此，凡是引入个人自由的国家，一个必然的趋势是居民会变得勤奋。”¹¹²¹最后，奴隶制阻碍引入节省劳力的设备，从总体上降低了工作效率。米勒谨慎地承认未曾对这个问题作过深入考察，但仍然“有理由认为，奴隶制是妨碍那些可以减少或是便利更繁重劳作的发明的主要原因，在其他引入自由的国家，这类发明层出不穷”。¹¹²²这种观点直接驳斥了当时的流行观点：奴隶制是恶劣气候下强迫人们耕种的惟一途径。

米勒的书大获成功：1773年出了第二版，1779年印行了第三版，书名也改为著名的《等级差别的起源》。因此，米勒关于奴隶制“既不合时宜又有害”¹¹²³的观点拥有大量的读者。但是，给功利主义观点确定最终形式，赢得最多听众的是米勒的老师、朋友和同事：亚当·斯密。斯密并没有深入探讨奴隶制问题，但因为《国富论》备受推崇，斯密在这个问题上寥寥数语的阐述被奉为无可辩驳的“附带意见”（*obiter dicta*），至少在那些没有被米勒所说的“盲目的先入之见”蒙蔽

的人当中是如此。斯密关于奴隶制的观点与其关于“丰厚的劳动报酬”的一般性论证相吻合，其实也是这种论证的组成部分。斯密断言，对于主人而言，使用一个奴隶的成本要高于雇佣一个自由劳工。这是因为，两者都需要支付足以维持生计的生活费，但奴隶往往是由“漫不经心的主人和疏忽大意的监工”来监管，他们会浪费宝贵的资源，而自由人却是自己管理自己，不太可能浪费自己的东西。斯密的结论是：“从不同时代和国家经验来看，我相信自由人所完成的工作会比奴隶所完成的工作终归要价格低廉一些。”他急切地诉诸具有说服力的实例，“即使在波士顿、纽约、费城这些普通劳动工资很高的地方，情况也是如此”。¹¹²⁴奴隶制是一种特殊的保护主义，是那种长期阻碍经济增长的坏理由的典型实例。为了强化这个论点，斯密提出一个讽刺性的悖论：在专制政体中，奴隶的待遇要好于自由国家，因为专制君主会干预大种植园主的私人事务，防止出现最恶劣的残暴行径。这绝不表明现代世界需要专制，反而证明现代世界需要解放。奴隶制的反讽尚不止于此。亚当·斯密承认，西印度群岛的甘蔗种植业有很高的利润，而烟草种植业的利润虽然少些，一样让人难以割舍，但这只意味着这两种产业“供得起奴隶耕作的花费”，言下之意是，从经济上说，它们属于浪费的、特殊的奢侈

品。原因正如斯密所重申的：“奴隶所做的工作虽然在表面上只花它们的维持费用，归根到底却是最昂贵的。” [1125](#)

为了支持这种观点，斯密同时运用了经济分析和演绎心理学：“一个不能拥有财产的人，除了吃得尽可能多，劳动得尽可能少之外，再没有其他利益。他所做的工作，除了足以购买他自己的生活资料以外，只有使用暴力才能多榨出来一些，没有他自己的任何利益去促使他多做。”奴隶制在欧洲被抛弃，是因为它明显是不经济的。它之所以能在其他地方延续下来，只能是出于心理而非经济的原因：“人的骄傲心理使得他喜欢发号施令，当他不得不屈尊说服下属时，就感到十分羞耻。因此，当法律许可时，当工作性质又足以办到时，他一般宁愿使用奴隶而不愿使用自由人。” [1126](#)显然，单纯一个经济因素，无法满足富有商人的权力欲。 [1127](#)

长远来看，正是宗教激情和世俗热忱两者势不可挡的人道联盟，最终导致了奴隶贸易的终结，随后又宣告了奴隶制的寿终正寝。商人和工业家利益的转变多少促成了形势的转变，但这种转变至少部分顺应了反奴隶制的鼓动，大体上说，废奴运动最雄辩的发言人囊括了格兰维尔·夏

普这样始终不渝的慈善家、孔多塞这样锲而不舍的启蒙哲人，以及威尔伯福斯这样狂热的福音教派信徒。至少在18世纪，功利主义观点明显受到一些负面制约：一方面，它大大触犯了有权有势的既得利益阶层；另一方面，它的广义形式无所不包，这一点显然是错误的。亚当·斯密谨慎地承认甘蔗种植这样的奴隶行业十分繁荣，但他和同伴都忽略了，奴隶制也使许多相关产业获利匪浅。18世纪中叶，每年大约有400艘贩奴船驶离伦敦、布里斯托尔和利物浦三大港口，让这些港口城市繁荣的不只是奴隶：造船商、殖民地产品进口商、补给品供应商和船员也都从这种三角贸易中分到一杯羹。英国强迫西班牙签订《乌特勒支和约》，获得了向西班牙殖民地输送奴隶的垄断权，作为商业手段，这一纸备受争议的和约固然有种种缺陷，却突显出奴隶贸易对于英国经济的重要性以及在英国人心目中的地位。人道问题被抛到脑后。各港口城市在奴隶价格上展开竞争，利物浦成为最后的赢家，而利物浦的货主大多是一些冷酷无情的走私者，千方百计地以比竞争对手低几英镑的价格把货物——即非洲奴隶——贩运到英属西印度群岛。每一趟航程的利润高达数千英镑，利润率有数倍之多，虽然总的来说，扣除佣金、成本和在所难免的耗损，最终的利润只有30%——40%，但仍高得足以刺激人们

最坚决地为奴隶贸易辩护。不过，直到18世纪70年代前后，这种辩护纯属多此一举。奴隶贩子备受尊重，奴隶贸易盛行一时，被视为英国经济不可或缺的组成部分，法国的情形也是如此。1764年，著名的布里斯托尔奴隶贩子约翰·平尼 [1128](#)表达了他的信念，而且试图说服他人相信这样一种观点：“黑人，”也就是说，奴隶，“是种植园的主要资源。正如没有麦秆就造不出砖，没有黑人就种不了甘蔗。” [1129](#)这一点不用他多说，其他人也对此深信不疑。几年前，多产但毫无原创性的经济事务专家马拉奇·波斯尔思韦特 [1130](#)阐述了奴隶贸易对于英国经济的重要价值，大声说出了当时几乎人人相信的事实：奴隶贸易是“第一原则和其他一切的基础，是驱动所有车轮转动的机器的主要动力”。 [1131](#)其实，包括波斯尔思韦特在内，许多人本非没有顾忌，但在利益的驱动下，这些顾忌被抛到九霄云外了。

日后有些废奴主义者指责18世纪的开明人士未能把废奴发展成一场征伐，他们低估了启蒙哲人的著作在当时的激进程度，也低估了传统观念的势力和顽固。直到18世纪70年代，英国反奴隶制的呼声日渐高涨，但仍然是非主流的声音，是没有多大影响的少数派。在法国，像雷纳尔神父那样持久而猛烈地抨击奴隶制的人寥寥无几，在

大多数人看来，雷纳尔的言论无异于胡言乱语。

[1132](#) 约翰逊与博斯韦尔之间的那场十分奇特的辩论——如果称得上是辩论的话——表明，即使在富有远见卓识之人当中，洋洋自得、自私自利地拥护奴隶制的也大有人在。塞缪尔·约翰逊本人强烈反对奴隶制。博斯韦尔很遗憾地记述说，“有一次，（约翰逊）在牛津与几位非常严肃的人士聚会”，有人举杯说：“为西印度群岛黑人的下一次起义干杯。” [1133](#) 约翰逊极端厌恶美洲殖民地居民对自由的呼吁，认为这无异于令人作呕的伪善：“怎么回事，”他反问道，“我们怎么听到那些奴隶监工为自由叫唤得最凶？” [1134](#) 其他地方的英国殖民地居民也好不到哪里去，他们对黑奴的残暴不仁表明他们不过是一些“英国野蛮人”。 [1135](#) 虽然对旅行和探险充满热情，但约翰逊公开表示不愿看到再有新的地理发现，因为这种发现总是以“征服和劫掠收场”。 [1136](#)

约翰逊的废奴主义把针对特定受害者的人道同情和愤怒升华为一般性原则，而他对这些原则的表述听起来像是抄自一个他十分厌恶的作家：让-雅克·卢梭。1777年，约翰逊加入了格兰维尔·夏普发起的宣布奴隶制为非法的法律斗争，约翰逊向博斯韦尔口授了一封备忘录，表示他怀疑“奴隶制是否可以被设想为人类的自然状态。

人们不能不认为，人类在原初状态是平等的”。各地奴隶的法律地位是可悲的，这种情况本身是违反更高的法律的。例如，牙买加的情况就让人忍无可忍：法律“不给黑人提供任何救济手段。他的肤色被认为是控告他的充分证据”。然而，即使奴隶的命运没有那么悲惨，他们的处境也依然是违背自然的：“一个人会因为犯了罪而丧失他的自由，但他不会因为那项罪行而丧失他子女的自由。罪犯如此，俘虏也应该如此。”即使在某个时间对某个黑人的奴役是事出有因的，这种状况也不应延伸到他的子女：“他完全不受任何法律的管辖，而是臣服于暴力，臣服于他当下的主人。”一言以蔽之，奴隶制不仅可悲，还侵犯了“自然的权利”。¹¹³⁷在约翰逊看来，这一点是再清楚不过了。

博斯韦尔却认为事情远没有这么简单。作为忠实的传记作者，他记录下约翰逊的看法，但在这个重大问题上他坚决不赞同他的导师。他以一种可敬的谦恭态度来对待约翰逊反对奴隶制的观点，他认为这些观点必定是“源于偏见以及不充分和错误的资料”。在博斯韦尔看来，企图“废除如此重大而必要的一种商业利益”，完全是“鲁莽而危险的”：此举不仅是“对我们无数同胞的劫掠”，不仅是在攻击“从古至今上帝始终认可的状

况”，而且“对于非洲野蛮人来说也是极端残忍的，它（奴隶贸易）使他们当中一部分人免遭屠杀，使他们摆脱了他们自己国家难以忍受的桎梏，使他们过上了一种幸福得多的生活”。博斯韦尔借用格雷 [1138](#) 《墓园挽歌》中的诗句下了结论，惊人地展示了其道德热忱和道德混乱：“废除这种贸易也就意味着‘从此对人类关上仁慈的大门’。” [1139](#)

博斯韦尔认为废奴主义的主张无知、不可靠、不道德，近乎是一种背叛，而把帝国主义解释为神圣的天命。他说出了他那个时代品行端正的多数人的心声。从其历史背景来看，博斯韦尔与约翰逊之间的争论并不是冷酷与德行，黑暗与光明之争，而是现在与未来之争。在大多数人看来，奴隶制是一种十分自然、正常和不可避免的制度，所以启蒙哲人当中才会有像托马斯·杰斐逊这样的奴隶主，一方面他是一个坚持而困惑的废奴主义拥护者，另一方面他又能与奴隶制共存，若无其事地买卖奴隶。我们有理由指责启蒙哲人未能确保约翰逊、雷纳尔和孔多塞非常动人地描绘的未来，启蒙哲人本来可以做得更多一些，且可以肯定的是，他们有太多的事情要做。

三、司法正义：一场自由的圣战

启蒙哲人对于援助世界遥远地方的西方文明受害者不够热情，也因此影响了他们行动的效果；但他们对身边的不公正却表现出毫不含糊的义愤，并取得了更大的成果。启蒙哲人发起的法律改革圣战带有那种炽热的经验主义的全部印记，他们想借助一些事件大做文章，把不满转化为行动；启蒙哲人不满足于拯救司法不公的某一个受害者，也不满足于建议改善某一项法律程序，而是用法律著述来展现他们的整个政治理想。非常奇怪的是，启蒙哲人很晚才注意到刑法的可怕状况。倘若他们早有警觉，就会看出触目惊心的司法不公随处可见、无时不有。不过，他们既是新时代的预言者，又是自己时代的风云人物，而且，从常理看，改革者也不得不把注意力集中在一些冤情而忽视了其他的问题，并在数十年间完全认可了现行的法律制度。一旦他们看清真相，他们就像从未陷入盲目的人一样——顿悟意味着健忘——以一种不亚于改变信仰者的凶悍姿态，向刑法的种种弊端发起猛烈攻击，应验了马克·布洛赫 [1140](#) 在两个世纪之后说的名言：一种社会制度最可靠的试金石就是看人们在法庭上受到什么样的对待。 [1141](#)

在启蒙时代，各个文明国家的刑法都是暴虐

的，与博爱、人道、理智等新观念直接冲突，并且其暴虐程度每过一个十年都变本加厉。各处的法律也会呼应新哲学的要求。1740年继位之后，普鲁士的腓特烈二世没有辜负当王储时在启蒙哲人当中获得的好名声，下令禁止对叛国罪和大谋杀罪的被告实施刑讯，1755年更是全面废除刑讯。1743年，他出于同样的冲动废除了盗窃罪的死刑，又取消了肉刑等一系列羞辱性的残酷刑罚。不过，一般而言，这种新的仁慈政策只能在成文法典没有明文规定的领域发挥作用，而且大多采取旧瓶装新酒的做法：1774年，腓特烈指示法院，刑事案件（in criminalibus）的审理“宁宽勿严”。¹¹⁴²在法国，虽然高等法院为启蒙哲人提供了顽固、愚蠢、纯属虐待狂的绝佳案例，各地法院却往往倾向于从轻量刑，尤其是如果被告既不属于胡格诺教派这个受迫害的少数，也不属于穷人这个沉默的大多数。在荷兰共和国，刑讯直到1798年才正式宣告废除，但实际上早在18世纪初就已经废弃了。在英国，即便是被判有罪而且事实上明显有罪的被告人，有时也可以逃过严酷的刑罚：法官会判处缓刑，用这种方式延缓死刑的执行，最后往往能够让犯人免于死；国王动用特权将死刑犯减刑，通常是改判流放，这样的情形有数百起案件；在法官默许的情况下，律师通过找出诉状中的技术漏洞来救被告一命；陪审

团如果认为定罪后的判刑太重，往往会坚决要求赦免有罪的被告，或者是（依然是在法官默许下）依据比他受审时所犯罪行要轻的罪名来量刑。过去的严刑峻法仍然有许多支持者，但足智多谋的良善人士成为它们的劲敌。

然而，这些人道的诉讼程序虽然屡见不鲜，却犹如划过的闪电，照亮了刑事诉讼的茫茫荒野，成为极少数转瞬即逝的耀眼时刻。除了普鲁士这个显著的例外，在大部分文明国家，法律的惩罚比从前还要严酷。人命依然如草芥，尤其是卑贱者的生命，审讯通常只是草草走个过场，犯人就被人安理得地迅速处决：

法官正饥肠辘辘，立刻签下判决书，

把可怜虫吊死，陪审团可散去用餐。

[1143](#)

只有涉及财产，法庭才会多花一点儿时间。

与刑事案件草菅人命一样，财产案件久拖不决，也成为不公正的源头。只有财力雄厚的人才负担得起打官司的费用。歌德带着调侃的口吻回忆说，等到德国帝国法院把案件判下来，打官司最初的由头已经不复存在，诉讼双方要么已经改

变了主意，要么都死光了。歌德认为这种情形没有什么不妥，毕竟，他是代表这种制度专门加以保护的那些人说话：“国家在意的只是财产是否可靠和安全，而不那么关心它是否被合法持有。”¹¹⁴⁴因为缺乏有效的治安力量，有产阶层便不断增加罪名，用日益严酷的刑罚来保护自身的财产。在欧洲大陆国家，贵族权势熏天，司法机关的正义观都是刑不上大夫，而且他们的裁决容易被由上而下的敕令推翻。一个得宠的宫廷贵族和一位公爵情妇即便不能总是免于被起诉，通常也可以免受惩罚，而农民和贫苦工人却无可凭恃，只能承受残暴的官司和反复无常的残酷刑罚。在18世纪的法国，法庭起诉的依据是柯尔伯¹¹⁴⁵在1670年制定的《刑事条例》，这个条例是在对1539年法典略加修订的基础上形成的。它惟一的现代特征是针对财产犯罪的严刑峻法，其余部分则与它的前身大同小异。它认定的犯罪名目很多，而宗教罪过与刑事犯罪的混同也原封不动地保留下来，刑讯依然是一种允许的审问方法。调查方式、法官的作用、针对被告的诉讼时效、对最可疑证词的偏好，在所有这一切的共同作用之下，法国的法庭审讯犹如一场结局一目了然的角斗，其中一方全副武装，另一方则赤手空拳：被告如同社会的弃儿；一个人如果蒙受了足够多被指控的疑点就足以被定罪。这个条例有时会被法

官回避，但通常都会落实。一旦伏尔泰和法国法律的其他批判者发动改革圣战，就能够轻而易举地从成千上万的恐怖审讯中找到铁证。

18世纪的英国法律是启蒙时代最令人不快的悖论之一。在欧洲大陆的改革家看来，英国的法律程序既令人羡慕，又值得仿效：它不是准许被告拥有辩护律师吗？它不是给予被告由与自己地位相同的人来审讯的保护吗？它不是禁止了刑讯吗？它不是允许上诉吗？它不是有一整套精心安排的权益处置权机制吗？然而，英国也卷入了18世纪普遍的加强镇压的趋势，实际上，英国在这方面尤为突出。在英国，被告的处境根本不值得羡慕：一个人被捕后，在开庭前通常会在监狱里苦苦等待，即使无罪开释，也得付清坐牢的费用，否则会再次被羁押。这就够糟糕的了，更糟的是英国法律对财产犯罪的刑罚逐渐加重。在启蒙时代，这一类犯罪的死刑罪名以惊人的速度增加。18世纪60年代中叶，布莱克斯通 [1146](#)估计，英国有160种死罪，其中有100种以上是光荣革命后陆续增加的罪名。1820年前后，死罪增加到220种左右。这个茂密的刑罚丛林不断地、一项一项非常费力地增加了针对偷盗、拦路抢劫、扒窃、伪造以及其他攻击富足阶层行为的法律法规。这份罪名目录倒是有助于我们了解当时有什

么新兴产业、新的财富来源和新奢侈品。道路和运河受到一系列法律保护，破坏船闸、水闸、桥梁和收税关卡都是死罪；体面的进口商则受到针对走私者的类似法律的保护；农夫、制造商、店主和房东则受到“大盗窃罪”（它的标准是盗窃财物价值12便士以上）判死刑的法律保护，偷牛或货物、伪造钞票、盗用公款等都是死罪。保护财产的高墙一年高过一年，有时还不到一年就加高一次。

这些法律成为现实的可靠指南。意义重大的是，1775—1778年间，普鲁士共有46人被处决，其中两人属于财产犯罪；而在伦敦和米德尔塞克斯，仅1785年一年，就有97人被处死，至少有89人属于财产犯罪，其中两人是因为“冒名领取捕获赏金”。¹¹⁴⁷我在前文中说过，这种现象有一点儿奇怪，让善良之人不免有些沮丧，就在启蒙时代，与迈向人道社会的方兴未艾的运动背道而驰，英国法律却更加严酷、虔诚地保护财产，更确切地说，把财产当成一种新宗教来加以保护。像废止奴隶贸易一样，法律改革还有漫长而曲折的路要走。

2

孟德斯鸠再一次为启蒙运动指明了方向，早

在第一本著作中，他就从细节和原则上驳斥了这种流行的法律观。众所周知，《波斯人信札》是一本小书，犹如一个承载了太多东西的脆弱容器，而这正是它的重要性所在：它笔调温文尔雅、轻描淡写，特别适合作为严肃宣传的载体。其中一封信意味深长地完全从功利角度来为宽刑原则辩护。孟德斯鸠认为，最合理、最完善的政府能够以“最小的代价达到目的”。由于人民在温和的统治和严酷的统治下都一样驯顺，“在刑罚较轻的国家，人们对刑罚的畏惧，并不亚于在法律残暴严酷的国家”，因此，一部宽仁的法典要比严刑峻法更可取。¹¹⁴⁸只有真正重大的罪行才适用真正严酷的刑罚。在其他一些信札中，他呼吁把宗教宽容引入当地法律，并对宗教迫害的受害者表示同情：“造成别人的良知痛苦”完全是不人道的。¹¹⁴⁹

在《论法的精神》，尤其是第12章——有论者不无道理地把这一章称作“公民的大宪章”¹¹⁵⁰，孟德斯鸠把这些一般原则运用于具体的法律。他以法学家般的精确阐述了政治自由这一基本原则，政治自由是指“享有安全”，或者至少是自认为享有安全，而安全“主要依赖优秀的刑法”。¹¹⁵¹而对于安全威胁最大的就是“公诉或私人诉讼”。¹¹⁵²因此，审讯必须给被告申辩的机

会，要惩罚做伪证，不鼓励告密，不应该仅凭一个证人的证词就将人判处死刑，特定的刑罚针对特定的罪行，只有这样才能消除法律和司法上的反复无常。孟德斯鸠希望凭借这些简单而广泛的建议，把法庭审理从过去那种片面的、很大程度上仪式化的争论转化为对真理和正义的人道探求。

猛烈攻击法庭程序之后，孟德斯鸠转而探讨犯罪的定义。他写到，法学家传统上区分了四类罪行：危害宗教、危害风化、危害公众安宁以及危害公民安全。这些“罪行”当中，有一些根本不构成犯罪。例如，一个人如果始终在内心亵渎神明，那么就与国家无关，而是人与上帝之间的事。有些人持有“必须为上帝复仇的思想。其实，应该敬重上帝，但绝不应该为上帝复仇”。为了增强这句格言的力量，孟德斯鸠讲述了一个与众不同的故事：“从一位普罗旺斯的历史学家所记述的一件事中可以清楚地看到，为上帝复仇的思想对于精神脆弱的人会带来什么样的后果。一个犹太人因被控亵渎圣母而被处以活剥之刑。一群骑士手执利刃，头戴面具，走上行刑台，赶走刽子手，要亲自为圣母复仇……我绝对不想先于读者谈出我自己的感想。”¹¹⁵³此外，如果一个人公开亵渎神明，可以把他暂时或永久逐出宗教

团体，禁止教徒与他交往，或是诅咒他，但这依然不属于政府司法部门的分内之事。这些为数不多的情绪激昂的段落里包含着政教分离以及教会服从国家的观念。

孟德斯鸠愿意承认有伤风化是一种真正意义上的罪行，但这类罪行不那么严重，惩罚方式部分可以像处罚亵渎神明那样，通过象征性的行动，通过个人的谴责或是排斥，部分刻意由国家来执行罚款或流放。危害公众安宁罪要严重得多，但孟德斯鸠依然认为，真正需要严惩的罪行只有大规模盗窃以及最恶劣的谋杀。即便是这两种罪行，他也一如既往地认为，应当根据罪行的性质，采取不同的刑罚方式和力度。对于重罪的惩罚是“一种同态报复，谁剥夺了或企图剥夺一个公民的安全，社会就不给他安全。这种刑罚出自事物的性质，发自理性和善恶的本源。一个公民严重侵犯他人安全，使之丧命，或企图使之丧命，这个公民就该处死。这种死刑犹如患病社会的一剂良药”。盗窃是另外一回事：有时也可以对这类犯罪处以死刑，但是，“对于侵害财产安全的罪行，处以丧失财产的刑罚也许更好，而且更符合这类罪行的性质”。¹¹⁵⁴孟德斯鸠大胆而开明地抛弃了通行的标准，把生命的价值置于财产之上，在一个通过镇压无产者来为有产者提供他

们的安全感的社会，这样一种价值重估自然不受欢迎。但在孟德斯鸠看来，提倡宽刑轻罚并不只是为了追求大胆创新，也不只是为了表达个人的人道情怀。“我所说的这一切，”他颇为自豪地表示，“都是源于自然，非常有利于公民的自由。”

[1155](#)

这些主张“源于自然”，意味着它们“与我的哲学的其余部分交织在一起”。事实上，孟德斯鸠的宽刑主张直接融入了他的政治社会学，他毫不犹豫地吧刑罚模式与政府形态相提并论：“专制政体的原则是畏惧，君主政体和共和政体的动力分别是荣宠和美德，所以，严酷的刑罚适用于专制政体，不大适用于君主政体和共和政体。” [1156](#)

严酷只是残忍的代名词，在孟德斯鸠的政治思想中，它很自然地是与一种本质上邪恶的政体相连，严酷一方面本身就是一种恶，另一方面它也令人压抑地揭示了它如此直接相关的制度。孟德斯鸠断言，自由与宽和成正比，两者一荣俱荣一损俱损，一个国家越自由，当局批准的刑罚就越少、越温和。此外，宽和的习性本身也能带来益处：“经验表明，在刑罚宽和的国家里，公民对刑罚之轻的惊讶程度，不亚于刑罚严酷的国家里的公民对于刑法之重的惊讶。”不应该用极端手段来管人，而是应该用温和的方法。“当我们考察所有导致道德懈怠的原因，我们就会发现，它

不是起源于刑罚太轻，而是因为如果没有惩治犯罪。”¹¹⁵⁷当然，孟德斯鸠坚持认为，罪行有轻有重，因此，刑罚亦应有轻重之别。孟德斯鸠提倡“罪与罚的正确比例”，这一观念发展了最早在《波斯人信札》中提出的暗示，而且将成为日后启蒙哲人倡导法律改革的关键。非常重要的一点是，他写道，“各种刑罚的轻重要配搭适当。因为，人们总是防大罪甚于防小罪”，如果所有的刑罚都是德拉古式的严刑峻法，那么人们将宁愿去杀人而不是盗窃。¹¹⁵⁸孟德斯鸠的人道情怀乃是他对社会的理性分析的一部分。

所有这一切都是为了保护无辜者，为了保护受到过重指控的被告，为了保护应受到比以往惯例更轻刑罚的罪犯。孟德斯鸠并不满足于只为愈益危险的人类生命竖起一道防护栏，他认为重要的是在这道防线外再加上一些额外的堡垒。他指出，造成伤害的不竭源头是惩罚的激情，不论这种激情是出自宗教狂热、虐待狂，还是源于在仕途或司法领域向上爬的渴望。因此，犯罪分类必须辅以对检察官和法官的诚挚告诫，在处置罪犯时必须极端谨慎，因为许多“恶名昭彰”的罪行根本是子虚乌有。巫术就是这类凭空想像的罪行之一，异端则是另一个，这样含糊不清的指控在法庭上是站不住脚的，因为几乎每一件事都可以被

说成是异端。受歧视的外来者被指控的重罪也几乎都是杜撰出来的：“大个子菲力普 [1159](#)在位期间，犹太人因被指控雇佣麻风病人毒化水泉而被逐出法兰西。这种荒谬的指控令人对所有基于公众仇恨的指控产生怀疑。” [1160](#)对于一些公开犯下但实际上并非犯罪的行为，比如“违背天性罪”，也应该同样谨慎对待。 [1161](#)孟德斯鸠承认人们对同性恋的厌恶无可厚非，宗教、道德和法律都对这种行为大加挞伐。它应该被禁止，但社会应该委托家庭这样的教育机构来劝阻这样的恶习。如果用惯常的严酷刑罚来惩罚，实在是矫枉过正。这并不是抽象议论，而是有的放矢：1750年，有两个巴黎工人因为同性恋被公开处决。“巴黎高等法院罕见地严厉，”雷纳尔报道说，“为了杀一儆百，把两个犯了违背天性罪的男人烧死，就在同一个星期，又有七八个女人因为相反的罪被当众鞭答。” [1162](#)如同盗窃一样，在特殊的性嗜好上，只有特权阶层才能沉溺其中而不会被惩罚。

在孟德斯鸠看来，法典中的大逆罪体现了所有现行法律的缺陷。如同指控有人毒化水井一样，大逆罪通常纯属子虚乌有；如同同性恋一样，即使它有时确有其事，也没有那么严重。孟德斯鸠提醒说，“叛逆”一词使用得太不严谨，铸造伪币可不是什么叛逆。由于疯狂地要找出叛逆

者，草木皆兵的统治者往往会千方百计炮制出他们焦急寻找的东西。他们派出密探（agents provocateurs）去煽动叛逆言论，唆使朝中大臣揭发达官显贵的背叛行径。简言之，大逆罪必须以一种政治家风范的自我约束来界定清楚：“大逆罪倘若定义模糊，就足以使政体沦为专制主义。” [1163](#)这再一次表明孟德斯鸠对刑法的分析与他的政治社会学殊途同归。

孟德斯鸠关于大逆罪的讨论颇有启发性，因为它强调并且阐明了公私之分，这一点他在探讨性反常、私下的亵渎神圣和宗教异端时已经有所触及。思想不是叛逆：因为有叛逆思想而处罚一个人，是专制才有的特征，“刑罚只处罚外在的行动”。 [1164](#)言辞，乃至言辞不慎也不是叛逆：任何话语总是可以作各种各样的解释，而且往往对行动根本没有任何影响。凡是言辞被当成大逆罪的地方，“连自由的影子也没有，遑论自由”。 [1165](#)甚至把言辞简化为文字也不是叛逆：大部分国家都严厉镇压对政府的讽刺乃至对政府的批评，如果这些文字实际上不是叛逆的前期准备，也就不在大逆罪的审理范围之内了。诚然，不论口头还是书面，言辞都有可能煽动起叛逆行为，这时候就必须加以惩罚。另一方面，这里面有一个看似诡辩实则最关键的区分，那就是，这时候的罪

行在于行动而不在于言辞。孟德斯鸠还未准备好在公私之间作出绝对的区分：如我在前文所述，在他的作品里，政教分离和宽容性反常的主张都是不完整的、偏颇的，而不是全然明确的。然而，通过将思想与言辞分开，将言辞与行为分开，孟德斯鸠就给私人领域这个旧理念——私人领域是任何公共机构，不论是行会、教会还是国家，都无权干涉的领域——赋予了现代形式，自此以后它成为自由主义政治思想的组成部分。

3

《论法的精神》出版后立即引起了广泛的争议，虔诚的批评者没有放过孟德斯鸠的法律观点，有人反对孟德斯鸠所主张的人类不应为上帝复仇，有人抨击他的法律原则将像他的政治原则一样，必然会导致宽容，从而造成最不幸的社会后果。完全可以预料，启蒙大家庭欢迎并尊重这些原则，但这些原则并未对他们的工作或是他们的关注产生直接的影响。如前文所述，启蒙哲人把注意力转向法律改革，是因为他们都是经验主义者，是因为他们从切身的经验认识到法律改革已是刻不容缓。要经过一些轰动一时的案件的磨砺，他们潜在的、口头上的人道情怀才会变得明显和务实。卡拉一案已是耳熟能详，但这里有必要再次提及，无论是对于伏尔泰、法国司法制度

还是启蒙运动而言，它都是一个关键事件，因为这个重大事件为证明孟德斯鸠的普遍法律原则提供了所需要的细节和所需要的时机。它激活了（孟德斯鸠的）文字。

伏尔泰第一次听说卡拉一案是在1762年3月中旬，当时一切都已无可挽回了，至少对于让·卡拉本人而言是如此。伏尔泰当时已年近68岁，他已名利双收，却依然笔耕不辍，经过几十年私下里的精心准备，正着手出版全方位猛烈攻击基督教的作品。卡拉的故事是一位造访费尔奈的法国客人告诉他的，他从此投身于另一项事业：此前他很少为司法公正和宽刑轻罚说话，从此时直到他生命终结的16年间，他为这两件事不遗余力地鼓与呼。[1166](#)

从来访者那里得知此案之后，伏尔泰随即作了一些调查，搜集到此案的相关事实：1761年10月13日夜，马克-安东·卡拉，图卢兹的一位布商、胡格诺派教徒让·卡拉的长子，被人发现吊死在其父的店铺里。起初，卡拉一家宣称这个年轻人是被陌生人谋杀的，经过进一步讯问后，他们全都翻供，改口说他是自杀。这个案件激起了图卢兹人的想像力：这不奇怪，虽然胡格诺派通常得到占图卢兹人口绝大多数的罗马天主教徒的宽容乃至迁就，但在战时和灾年，1761年正是这样

一个年份，经济和政治焦虑很容易扭曲成对“外来人”的偏执猜疑。所谓“祭祀杀生”曾经是一种古老的、一再被证明为子虚乌有的指控，如今卷土重来，成为对让·卡拉的指控。一个谣言传遍全城：马克-安东要皈依天主教，狂热的父亲为了阻止这种背叛，杀死了自己的儿子。市政当局竭力找出真相。他们询问了数十名证人，想尽一切办法盘问被指控的卡拉一家，在调查期间，教会也卷了进来，当地的神父在布道时宣读“罪行检举命令书”（monitoire），要求所有知情者出面作证。主审的地方法官达维德·博德里格也积极查案。案子的结局不难想见，犹如一出精心安排的悲剧。1762年3月9日，图卢兹高等法院作为上诉法庭，判处卡拉火刑。3月10日，按照惯常的程序，让·卡拉要接受“一般询问”和“特殊询问”，也就是说，动用各种刑讯逼供手段，以便让拒不认罪的卡拉坦白交代、供出同谋犯。刑讯一无所获；在整个刑讯过程中，哪怕四肢关节都被轮刑打碎，让·卡拉依然坚称自己是无辜的。在最后关头，博德里格恳求他的受害者招供，卡拉把头转过去，一声不吭。几分钟后，他就被刽子手勒死了。

整个案件骇人听闻，对于伏尔泰来说却是一个最理想的案件。他的反应很符合他的独特风格：这里有一个谜团，值得运用热切的才智去揭

开谜底，更难得的是，这个事件代表了一系列足以让“败类”名声扫地的案件，他刚刚在付印的书中痛击了这些“败类”。如果真是卡拉杀了儿子，就是新教宗教狂热的一个绝佳实例；如果当局冤枉了卡拉，就是天主教宗教狂热的一个绝佳实例。不论是哪一种情况，启蒙哲人都能借机大作文章。“他究竟有罪还是无辜？”伏尔泰得知这桩案子后不久就展开了调查，着迷、愉悦与愤怒兼而有之。“无论如何，这都是最开明的世纪发生的最可怕的狂热。我写的悲剧都没有这么悲惨。” [1167](#)

不过，他的人道情怀很快就压倒了为了打击“败类”而展示人类邪恶和愚蠢的渴望。卡拉案件让伏尔泰着迷。他四处打听消息，到图卢兹和巴黎研究案情，而他的朋友们都好意劝告他不要插手一桩已经正确判决的案件。伏尔泰渐渐相信，卡拉是无辜的，整个案件完全是一桩大冤案。带着那种生命不息、奋斗不止的旺盛活力，伏尔泰投身到为卡拉平反昭雪和为卡拉的家人恢复名誉的事业之中。他以笔为剑，用文字打动人，这是他驾轻就熟的事情，他的风格无人能及，兼具清晰、简明扼要以及不失诙谐的愤怒。在他的大声疾呼之下，卡拉案件成为欧洲最有名的案件。他的名声并未因此受损。1762年8月，

狄德罗把通常给剧作家伏尔泰的赞誉给了作为改革者的伏尔泰：“伏尔泰为这个不幸家庭奋笔疾书，”狄德罗在给索菲·沃兰的信上写道，“啊，我的朋友，这真是天才的绝佳运用！这个人有勇气，有感情。他对不公正深恶痛绝，他沉迷于美德的魅力。卡拉一家与他有何关系？他们有什么可吸引他的？究竟是什么原因让他放下他热爱的工作，全身心为他们鼓与呼？如果真有救世主的话，我向你保证伏尔泰可以上天堂。”¹¹⁶⁸这番赞美之词热情洋溢又言之成理。伏尔泰发现，除非图卢兹的悲剧得到解决，否则他无心创作自己的悲剧。他一再请求朋友们助他一臂之力。“我请求你，每到一个地方都为此事大声呼吁，”他在1762年给达朗贝尔的信中写道，“为卡拉一家呼吁，为反对狂热呼吁，因为那些‘败类’使他们陷入如此悲惨的境地。”他很快就取得了巨大的成功：在启蒙哲人同道和其他良善之人，包括那些鲜为人知但始终信守基督教信仰的基督徒的帮助下，伏尔泰终于推翻了图卢兹高等法院的判决，让流散各地的卡拉家人重新团聚并恢复了名誉。1765年3月9日，即让·卡拉被定罪是三周年之际，皇家特别法庭宣布受害者是无辜的，下令从记录中删除对卡拉及其家人的判决。至此，卡拉一案正式翻案：马克-安东·卡拉系自杀身亡。

“那些‘败类’使他们陷入如此悲惨的境地”，这是伏尔泰的第一个结论。毫不意外的是，他倾向于把这桩可怕的冤假错案归咎于宗教原因。然而，由于他已成为“为卡拉说话的人”，随着他接触到其他案件——应他的要求，许多著名律师都会把手上案子送一份备忘录给他——他逐渐明白，真正应该站上被告席的是法国的法律体系。卡拉案件的每一个环节都暴露出1670年《刑事条例》的明显弊端。为什么卡拉一家开始要撒谎，否认马克-安东是自杀？因为根据法国法律，自杀是重罪，死者要接受羞辱性的假审判，尸体被剥光衣服倒拖着游街示众，然后再吊上绞架。为什么法官会采信各种匪夷所思的证词？因为《刑事条例》允许把最荒唐无稽的谣言和道听途说作为呈堂证供。为什么几乎没有人愿意为卡拉作证？因为教会插手这桩案件，其煽动性的言辞刺激了迫害一方的证人，又吓住了有利于被告一方的证人。为什么位高权重的法官对一个老人动用令人憎恶的刑讯？因为刑讯逼供是一种公认的法律手段，逼迫一个倔强但明显有罪的被告坦白，并挖出他想掩盖的同谋犯。当然，卡拉一案还有着法律以外的意义：为卡拉一家四处奔走期间，伏尔泰于1763年发表了动人的《论宽容》，呼吁把宽容宗教少数派作为一项人道而务实的政策确立下来。“毋庸置疑，”他以惯有的一石二鸟笔法写

道，“像我们一样，胡格诺教徒曾经深陷狂热之中，两手染满鲜血。但这一代人像他们父辈一样野蛮吗？时间、业已取得长足进步的理智、好的书籍、良善的社会风俗，所有这些难道没有渗透到指导这些人们灵魂的人的心中吗？难道我们没有看到，过去50年间几乎整个欧洲的面貌都改变了？”¹¹⁶⁹即使是这本雄辩地反对迫害的小册子，伏尔泰还是用很长的篇幅先对卡拉案件作了通常有倾向性的叙述：法国的法律系统如今已经成为伏尔泰关注的焦点。

4

1765年秋，正值伏尔泰怀着推而广之的情绪探寻法律的基本原则之时，他十分幸运地接触到了一部阐述刑法原则的扛鼎之作：贝卡里亚的《论犯罪与刑罚》。这本铿锵有力的小书是启蒙运动十分常见的思想交流的特有产物，否则，很难想像会产生这样一本书。贝卡里亚出身米兰贵族，照他本人的说法，在读了孟德斯鸠的《波斯人信札》之后，他便“皈依了哲学”，通过研读爱尔维修、布丰、狄德罗、休谟、达朗贝尔、孔狄亚克和卢梭等人的著作，他清除了耶稣会的“狂热”教育的荼毒，如今他连本带利地回报了这些导师。¹¹⁷⁰他把导师们的暗示阐发为观念，把他们的观念拓展为坚实的论证，反过来影响了一些

给他带来思想解放的人。贝卡里亚得益于启蒙运动之处甚多，启蒙运动也深深得益于他。

《论犯罪与刑罚》里没有新的东西。它的核心观念是来自贝卡里亚极为坦率地承认的那些导师，尽管他们阐述这些观念时是尝试性的和不完整的。在他的书中，不难看出“不朽的孟德斯鸠”的法律哲学、¹¹⁷¹卢梭的《社会契约论》的自由主义激情，以及爱尔维修的理性而人道的计算。不过，读者们却把它视为一部原创的杰作，并为作者加上了一些18世纪特别流行的夸张称呼。例如，伏尔泰把贝卡里亚称作“为理性和人道做工”的劳工，¹¹⁷²德国启蒙学者霍梅尔则称他为“我们时代的苏格拉底”。¹¹⁷³贝卡里亚从未说过自己的著作有原创性，而《论犯罪与刑罚》之所以给人这种印象，是因为它的语言充满活力、逻辑层层推进、论证干净利落、作者显而易见的全情投入。¹¹⁷⁴《论犯罪与刑罚》就像一幅大师的画作：一笔一划都深思熟虑、恰到好处。狄德罗对语言的韵味非常敏感，他注意到贝卡里亚的书有一种韵律感，让读者跟着他从冷静地反思到激情的共鸣，然后再回到冷静地反思，它蕴含和展现了一种“情感的旋律”，并通过这种展现来唤起对开明学说的激情。¹¹⁷⁵

贝卡里亚的论著具有很强的感染力，贝卡里亚却希望它是科学论著，他也让《论犯罪与刑罚》看上去就是研究人的科学的产物。在他看来，18世纪的法律是“最野蛮时代的糟粕”，[1176](#)，它们最致命的缺陷与其说在于其特定的中世纪源头，不如说在于一味恪守传统。这些法律当初是源自任性和财富，通常有利于那些因为自身利益而坚决反对合理、进步立法的人和群体。如果说这些法律有过改变，也是通过半盲目的反复试验，而且是为了回应有权势者的要求和需要。人们应当冷静地研究人性，但他们恰恰不具备他们所需要的东西。不过，事情尚在控制之中，现代政府科学已经揭示出衡量一切法律的基本原则：最大多数人分享最大幸福（La massima felicità divisa nel maggior numero）。[1177](#)

显而易见，贝卡里亚的言辞，他对一项单一基本原则及其推论的追求，以及对几何学的迷恋，无不表明，相比于孟德斯鸠和苏格兰学派的比较社会学，他的法律科学较少经验主义，更多是演绎性的。确实，贝卡里亚更倚重严密的逻辑和文字的锋芒，而不是翔实的历史案例。司法的残忍、冷漠和不理性并不是贝卡里亚发明的，它们原先就大量存在着，但是他把局部的观察当作整个历史。贝卡里亚的科学还有另外一个不那么

科学的地方。像其他启蒙哲人一样，贝卡里亚力求使自己的法律科学具备科学客观性，同时又不流于对人的冷漠，力求用客观来确保人道。但实际上，当贝卡里亚发现客观与人道发生冲突时，占上风的总是人道。贝卡里亚的情感从来没有动摇，他把这些情感倾注在字里行间，并且用它们来指导大部分理论问题：刑讯是否正义、是否有效？对于一个有序社会来说，死刑是否必要、是否有用？如何防范犯罪？刑罚对行为有何影响？何为合理的量刑标准？贝卡里亚认为，要回答这些问题，不应该用形而上学、“诡辩术”或是“诱人的口才”，而要用“几何学般的精确”。[1178](#)

鉴于一个人惩罚另一个人的权利绝非不证自明，贝卡里亚力图从政治组织的性质，从人性本身，去寻找这种权利的基础。他在这个问题上的发现即使不说是头脑简单的，至少也是过于简单化的，不过，他的观点虽然不够精到，却清晰明了。在政治理论领域，贝卡里亚属于社会契约论派；在心理学领域，他属于享乐主义派。但他并没有因为这种简单化而坠入天真的乐观主义，他不相信人们甘愿为了公共利益而放弃自由，“这纯属传奇故事中的妄想”。[1179](#)恰恰相反，人们，尤其是群众，总是痴迷于短期的利益和私利，往往会推卸一个有序的社会加在他们身上的责任，

想要回到混乱的自然状态。因此，刑罚是绝对不可或缺的，这个结论贝卡里亚下得有点不情愿，之所以下这个结论是为了服从他自称的现实主义。让别人去写“传奇故事”吧，他志在撰写的是有关司法正义的科学。

虽然刑罚是每一个社会都必不可少的要素，但应该以最小化的惩罚来实现它旨在达到的目标。“人对人行使权力的任何行为，”贝卡里亚把孟德斯鸠的一句格言加以概括，“如果超越了绝对必要性，就是暴虐的。”[1180](#)可以说，刑罚的正当性仅仅在于君主保证臣民的自由和安全。与贝卡里亚的“最大多数人分享最大幸福”的功利主义原则相呼应，法律必须使最少数人承受最小的痛苦。

贝卡里亚确立起惩罚权在合理而开明的法律体系中的地位及作用，然后有效推导出两项结论，每一个结论都对应于我们所说的法治的一个方面。首先，只有法律才能规定刑罚，法官在判案时无权解释法律；其次，如果某种严酷的刑罚被证明是无用的，那它就是非理性的、违背正义的，只适用于“一群奴隶”而不适用于快乐的自由人。[1181](#)这两个结论定下了全书的基调，成为以各种严谨的方式反复论证的主题。

首先，在一个国家中，法治可以促使人民理性地生活，贝卡里亚花了很大力气来探寻这样一种理性生活得以兴旺的条件。理性行事的前提是行为的后果是可预测的。因此，一国的法律应当用日常的语言写成，它必须清晰而公开，成为一部“庄重的公共典籍”而不是私人藏书。像其他启蒙哲人一样，贝卡里亚为印刷术的发明喝彩，认为它有助于驱散迷信和野蛮。法律的公开和通俗易懂能够扩大理性的范围，并因此减少犯罪，“了解和掌握神圣法典的人越多，犯罪就越少，因为，对刑罚的无知和刑罚的捉摸不定，无疑会帮助欲望强词夺理”。[1182](#)

当然，即使是最完善、最人道的法律制度，也难免有人会上法庭，理性也必须在那里发挥作用。重要的是，人们应该能够估量自己行为的后果，而只有法律明令禁止的行为才能够招致某种类型的刑罚，所以法律必须对刑罚作出明确说明，而法官的责任仅限于找出事实。如果法官掌握了更大的权限，可以自行拘禁被指控的人、判定刑罚或是解释法律，他们就会成为暴君，人们就会成为他们的情绪、成见以及心血来潮的觀點的牺牲品。法官不是，也绝不能变成立法者。反之，主权者不是，也绝不能变成法官，他的责任仅限于设计约束全体公民的一般法律。只有具备

所有这些条件，“公民们才能通过这种方式获得自己人身与财产的安全。这种方式是正当的，因为它是人们结成社会的目的；这种方式是有用的，因为它能使人们准确地衡量每一种罪行所带来的不便”。[1183](#)

要在合理的基础上发现事实，法官必须遵循合理的程序。在这个敏感的程序问题上，贝卡里亚发现，这正是欧洲法庭可悲地缺失的一个环节，这种失望情绪引导他得出了一些最尖锐的意见。这些见解比表面上看上去的还要尖锐：它们针对的是所有的法官，不论是贝卡里亚所在的伦巴第，还是其他意大利邦国，或文明世界的其他地方。贝卡里亚的谴责有点儿横扫一切，抓住现行体制的缺陷不放，没有看到它的长处。然而，这些热切而苛刻的批评并非空穴来风，而是直接针对那个时代的法律预设和法庭程序：除非证明有罪，否则必须假定被告为清白——现实是被告被假定有罪，即使证明清白后也依然受到怀疑；司法调查必须简短——现实是它们都拖得很长；审讯前的拘押应当算入刑期——现实是判决后通常忽略这一点；自证其罪、逼供以及刑讯都是不人道、不可靠的审讯手段——现实中它们完全是标准的审讯程序；罪行越严重，证据必须越可靠——现实做法是，由于急于确认罪犯，所控罪行

的可憎程度越高，对证据真实性乃至可能性的要求越低；指控和审讯必须是公开的——现实中普遍采用的是秘密证人和闭门审讯。贝卡里亚最直白、最激烈反对的那些弊端，恰恰是那个时代司法体系的支柱，它们包括：逼供；随意采信匿名中伤者的证词；法官的无能和任性，而他们惟一的资格是买来的法官职位；最恶劣的是刑讯，贝卡里亚专门用一整个章节，精彩、激烈、强硬地对这种弊端大加鞭挞。贝卡里亚哀叹道：“受残酷愚昧和奢侈怠惰宰割的弱者吞声饮泣，对于未经证实的或臆想中的罪犯徒劳滥施的野蛮折磨正在变本加厉；不幸者的最凶狠的刽子手是法律的捉摸不定，以及监狱的日益阴森恐怖。”¹¹⁸⁴他的这番话是说给统治他的家乡伦巴第的那些人听的，哈布斯堡总督费尔米安伯爵及其上司考尼茨伯爵¹¹⁸⁵的自由主义并没有延伸到法庭和监狱。

贝卡里亚的第二个结论，即刑罚必须合乎理性，与他的第一个结论，刑法和程序必须合乎理性，是对应的。在贝卡里亚看来，合理性乃是普遍的主导理念。他认为刑罚的惟一目的在于降低犯罪对社会的伤害，贝卡里亚与传统观念决裂、全身心赞同孟德斯鸠的观点，认为刑罚不是报复工具而是预防措施：“与其惩罚犯罪，不如预防犯罪。”¹¹⁸⁶同样，与其用镇压手段造成万马齐喑

的局面，不如教育人民，给予人民更大的自由。这种宽刑逻辑来自一种很自然的想法：危害社会的行为就构成了犯罪，行为的危害越大，社会加以制止的手段也就越强硬，因此，“刑罚必须与犯罪相对称”。¹¹⁸⁷衡量刑罚是否恰当的惟一准则是效用原则，如果能用最少的成本制止犯罪，刑罚就是合理的，否则就是暴虐的。制定刑罚的惟一指南是人类的心理结构：人都趋乐避苦，立法者制定刑罚时，应该按照罪行带给潜在犯罪者的快乐程度来决定相应刑罚的痛苦程度。贝卡里亚在另外一个问题上也追随孟德斯鸠：如果所有刑罚的严厉程度相同，人们会倾向犯大罪而不是小罪。罪与罚的相称性以及与之相伴的宽刑之所以是可取的，是因为它们行之有效。虽然贝卡里亚对人性的看法慎之又慎，但他从未完全放弃一种乐观的期望，适当的刑罚将使人们估量后果，从而打消犯罪的念头。然而，贝卡里亚的理性主义远非肤浅的、绝对的，他颇为谨慎地指出：“在同人类欲望的普遍斗争中，防止一切越轨行为的产生是不可能的。随着人口的增长，随着个人利益日益交织在一起，很难按照几何公式将不断增加的失序引向公共利益。在政治算术中，需要以可能性计算代替精确的数学计算。”¹¹⁸⁸像其他启蒙哲人一样，贝卡里亚认为社会科学没有自然科学那么精确。

贝卡里亚一再把犯罪界定为一种危害社会的行为，他所说的“危害”完全是按照这个字的字面意义。关键不在于犯罪者的动机，而在于其行为造成的社会后果。犯罪者的社会地位无关宏旨，贵族犯法也应与庶民同罪。国家应该限制对侵害名誉事件的过问，对性犯罪少过问，对自杀则不过问。像孟德斯鸠一样，贝卡里亚认为重要的不只是降低刑罚的残酷性，还要界定犯罪的性质从而减少罪名的数量。他再次诉诸法治原则：任何法无明文禁止的行为都是容许的，不能因为一个人做了其他人从未被禁止做的事情，就被冠以“邪恶”这样的模糊字眼来加以惩罚。

这种功利主义哲学的人道动机表现在《论犯罪与刑罚》的字里行间，最为明显地体现在贝卡里亚对死刑的猛烈抨击。论死刑的一章和论刑讯的一章是全书篇幅最长的。贝卡里亚认为，死刑不是一种权利，而是一种侵夺，用他那恰如其分的语言来说，是“一个国家同一个人的战争，因为它认为消灭这个公民是必要和有益的”。[1189](#)事实上死刑既不是必要的也是无益的。惟一可能的例外是当国家陷入无政府状态，或是某个杰出的公民虽然被监禁起来，却仍然可以发挥危险的影响力危害到国家。在其他任何时候，死刑都没有存在的借口。贝卡里亚把理性主义搁到一边，

认为死刑毫无遏制犯罪的作用，它太过极端，太过快速，潜在的罪犯不会被它的幽灵震慑。此外，死刑被一些人当成表演，另一些人则会对其产生鄙夷和怜悯参半的感情。最后，死刑为公众树立了一个野蛮的榜样，它本身是庄严的公共官员所犯下的一项罪行，会诱使人们藐视法律和玩世不恭地评价公共政策，并导致人们加以模仿。人们必须废止这种毫无必要又令人厌恶的残暴行为。

贝卡里亚对自己的事业有些自觉意识，但是对结果不是特别有信心：“同有盲从习惯的众人的喧嚣相比，一个哲学家的呼声确实太微弱了。然而，那些分散在大地上的少数智者，将在内心深处向我发出共鸣。”¹¹⁹⁰贝卡里亚自称是为了这些智者而写作，但他为人羞怯，而且常常感到沮丧，总是不愿卷入公共争论之中，使人看来他主要还是为自己而写作的。在一段夫子自道的文字中，他再一次倾诉了真正鞭策着他的激情是人道情怀，而不是科学精神：“如果我的功劳只在于第一个在意大利比较明确地提出其他国家已大胆写下并开始实践的东西，我也将深感荣幸。然而，如果当我坚持人类的权利和神圣真理的权利时，恰恰是把某些暴政和愚昧（两者都是灾难）的不幸牺牲品从死前的痛苦和抽搐中拯救出来，

那么，一个无辜者在惊喜中流出的泪水和发出的颂扬，对于我是一种安慰，它使我忘却了全人类对我的轻蔑。” [1191](#)

5

贝卡里亚那种带着羞怯的追求颇为动人，但他没有必要妄自菲薄。他的书一出版就引起了关注，在意大利引发了广泛的争论，短短两年时间就印行了六版。它在法国很受欢迎，启蒙哲人更是报以毫无保留的由衷赞赏。学术性杂志和通俗性刊物都广泛而热情地评介它。格里姆在一篇长篇评论中暗示，“倘若欧洲所有的立法者都能考虑贝卡里亚先生的观点”，那么前景一片美好。

[1192](#) 贝卡里亚最为敬重的达朗贝尔公开表示，《论犯罪与刑罚》让他“着迷”和“热血沸腾”，他已经有一些启蒙哲人当中传播此书的消息，此书“必将给作者带来不朽的声誉”。 [1193](#) 伏尔泰也为《论犯罪与刑罚》写了一篇书评，赞同贝卡里亚的每一条改革方案，并拿来对照法国。这样的对照恰逢其时，伏尔泰当时正卷入另一场著名的讼案

（*cause célèbre*），因为亵渎罪而遭受刑讯和处决的年轻骑士巴尔案。1765年莫雷莱的法译本因为任意改动原文而饱受批评，但它至少让不懂意大利文的读者可以接触到贝卡里亚。在英国，杰

里米·边沁称赞贝卡里亚引导他走向“功利原则”，并向他暗示了快乐计量学。¹¹⁹⁴其他的英国法律改革家赞赏贝卡里亚的人道精神，追随他的思路，把它应用于英国的法律背景之中。在美洲殖民地，像在其他地方一样，贝卡里亚的著作广泛流传，在很大程度上赢得了一边倒的赞誉，年轻的杰斐逊逐页抄录《论犯罪与刑罚》，从此成为直言不讳的死刑反对者。俄国的叶卡捷琳娜自称是贝卡里亚的追随者，1768年，她对法典编撰委员会颁布著名的《圣谕》，复述了《论犯罪与刑罚》的关键内容。

这些纷至沓来的赞誉中，有很多属于18世纪那种轻浮热情的产物。空谈不值钱：举例来说，俄国的叶卡捷琳娜因为改革而备受赞誉，她却并不打算推行这些改革，她的法律改革闹得沸沸扬扬，到头来是一场空。众所周知，在叶卡捷琳娜在位期间和之后，占俄国人口绝大多数的农民受奴役程度更甚于从前。这位贤明的女沙皇是孟德斯鸠的崇拜者、伏尔泰的朋友和狄德罗的赞助人，但她自始至终只为一己之愉悦、一己之权力。不论是哪个国家，人们都发现，赞美贝卡里亚不难，难的是把他的方案付诸实施。尽管如此，贝卡里亚的著作依然产生了可喜而广泛的现实影响。在英国，他影响了边沁、艾登、罗米利

[1195](#)等多产而有影响的改革家，通过这些改革家，贝卡里亚的观念渐进地、彻底地改变了英国法律的面貌。他的巨大声誉和《论犯罪与刑罚》的众多版本、译本让改革观念变得流行、怡人和体面，几乎成为一种时髦。

不仅如此。1772年，瑞典的古斯塔夫三世宣布废止刑讯——同年，伦巴第的参议院投票通过保留刑讯——他公开承认是受贝卡里亚的影响。在玛利亚·特蕾莎和约瑟夫二世治下的奥地利，不论法律改革的脚步多么迟缓蹒跚，仍然反映了贝卡里亚的间接影响。最大的一座丰碑无疑是1786年托斯卡纳颁布的法典，托斯卡纳大公利奥波德自称是贝卡里亚的门徒，利奥波德在法典的前言中指出，他自1765年即位后就有志于法律改革，又提醒臣民，他之前已经颁布了特别法令废除了刑讯和死刑。不论利奥波德的关注因何而起，这部法典都反映了贝卡里亚的思想，遵循贝卡里亚开出的处方。它用严肃的通用语言重申了利奥波德早先颁布的法令：废除刑讯；从法典中删除了忤逆君主罪（*lèse majesté*）；废除没收罪犯财产的规定，视这项规定为对罪犯家庭的不公正的负担；确认了废除死刑。法典遵从贝卡里亚的哲学，以预防犯罪而非惩罚犯罪为宗旨，力求使刑罚和犯罪相称，保护被告免受不负责任的指控和

纠问式诉讼的茶毒。毫无疑问，这部法典不仅反映了贝卡里亚的理论，也证明了利奥波德改革实验的成功，反映出利奥波德的宽厚、人道和改革倾向。但是，恰恰是哲学理论、行政经验和皇家气质三者的结合，特别符合启蒙哲人的政治理念。正如启蒙哲人在政治纲领上会达成一致那样，他们也会毫不犹豫地一致认为这样一种结合乃是一种理想境界。但这种结合又是罕见的，事实上仅见于托斯卡纳的利奥波德大公一人。那么，其他国家要怎么办呢？在这个问题上，启蒙哲人发现，不可能达成共识。

第九章 经验的政治

一、多样化的政治经验

1

“像大多数其他科学一样，”汉密尔顿在1787年写道，“政治科学已经有了长足的进步。”¹¹⁹⁶汉密尔顿有理由感到自信，上面那句名言出自《联邦党人文集》，而这部文集本身就是政治科学巨大进步的明证。然而，确定性被无处不在的阴影笼罩，启蒙哲人常常困惑而缄默，常常在彼此矛盾的解救办法之间难以取舍，常常绝望地满足于治标不治本的粗浅解决方案。

当然，意见分歧总是在所难免的。很自然的，这种分歧起源于启蒙哲人多样性的国内国外政治经验，更何况启蒙哲人以高度个人化的、有时往往是特异的方式来诠释自己的经验。¹¹⁹⁷此外，新奇的东西也会蒙蔽人的视听：在18世纪，启蒙哲人思想中所意指的，并在实际中所要求实现的那种政治尚处于萌芽状态。启蒙哲人意识到，要实现他们的社会理想，唯有通过政治手段；而通过口头表达、党派性的小册子、有倾向

性的历史著述以及半公开的书信，他们为所需的政治活动搭建了舞台。作为职业文人，启蒙哲人不只是促进了政治讨论，而且在一些国家，他们完全是从无到有地催生了政治讨论。然而，他们寄予如此厚望的政治讨论是未曾尝试过的、充满风险的，在许多国家是不现实的。公开讨论公共问题是一种社会习惯，如同其他任何社会习惯一样，它有发展、有衰退，要么受到鼓励，要么遭到禁止。德意志各邦国很少有人谈论政治，这种缄默多半不是因为害怕，而是因为人们没有养成讨论政治的习惯以及对政治的漠不关心。德国人完全不习惯谈论政治，他们认为其他问题更能满足他们好辩论的性情，尤其是宗教争端的问题。直到1788年，德意志启蒙学者、柏林报人G.N.费舍尔还可怜巴巴地抱怨说：“很多人一听到启蒙这个词，想到的只有宗教。”费舍尔承认，“宗教领域的启蒙运动当然是最重要的”，但他的看法与主流意见相反，他认为启蒙运动应当拓展到“相对狭窄的宗教领域”之外。[1198](#)在这里，费舍尔只是暗指，并未明确提及政治。在一些模范邦国，如诗人和思想家云集的魏玛，知识分子有权在个人道德和宗教领域发表一些惊世骇俗之论，交换条件就是心照不宣地放弃政治领域的权利，只能用写情节剧的方式来升华他们的政治不满。

当然，在某些国家，讨论政治问题有着源远流长的传统。在英国，尽管安全地鼓吹新观念受到明确的限制，但牧师和法学家早就在印刷品中阐发自己的政治思想和政治激情，并且得到了受过教育的同道中人的口头支持。法国的情况要复杂得多，官方有严格的限制，但实际上相当自由，虽然在启蒙哲人看来，自由的空间还有待进一步拓展。《百科全书》曾经说过，在一些国家，由于“持续讨论”政治事务，民智得到“启迪”，¹¹⁹⁹这看上去是在陈述一个事实，其实不过是表达一种愿望，长期以来，最杰出的法国启蒙哲人一直致力于把这种愿望变成事实。狄德罗投身于《百科全书》的事业，伏尔泰卖力地炮制小册子，充分表明启蒙哲人对公共舆论这一尚未成形的新生力量寄予了厚望。他们认为公共舆论是可以动员的，进而通过公共舆论来左右政策。到启蒙世纪结束之际，他们在这个问题上的是非对错依然没有定论。

政治讨论的发展也遇到一些根本性的困难。正如启蒙哲人认识到的，政治科学是一门非常实用的科学，它有两项环环相扣的任务：提供明智、人性化的行政管理；找到能够在适当政治氛围中建立、巩固和维系合理制度的政府形式。

¹²⁰⁰这两项任务都十分棘手，第二项更是难上加

难：作为一个整体的国家制度，国家的目标与启蒙运动的开明理想不相容；即便是最灵活、最有德行的统治集团也达不到启蒙哲人的要求。开明政治是现代自由政治，这种政治需要讨论政策和阐发政策的论坛，需要统治者对被统治者承担一定的责任，需要被统治者在某种程度上参与政治，需要营造一种舆论，并把这种舆论转化为政策的非官方渠道，简言之，需要议会制度、政党、广泛的识字以及新闻自由。如前文所述，在启蒙时代，这些制度寥寥无几，在许多地方甚至闻所未闻。根深蒂固的习惯、难以根除的顺从心态、交流的困难、统治者与被统治者之间的社会鸿沟，所有这些是现代自由主义的敌人。国家似乎既是传统制度的颠覆者，又是抵制自由主义的壁垒。几乎在每一个地方，传统的咨议机构都被削弱了，一些国家的咨议机构甚至彻底解体。数个世纪以来，省三级会议和高等法院始终占据主导地位，热切地以维护特权等级的利益，即城市贵族和土地贵族组成的权贵统治集团的利益为己任，但它们的存在至少对中央权力构成了约束，而且成为辩论或争吵的舞台。在普鲁士，少数几个省份还有议会，主要是批准国王的征税要求；在法国，高等法院——即自称分享立法权的大法院——和省三级会议所做的不过是阻碍皇家政策的推行。¹²⁰¹大多数欧洲国家完全没有代议

制度，惟一能够约束权力的只有习俗和统治家族的善意、怠惰或贤明。在这种普遍的权力集中化的浪潮中，波兰是一个突出的例外，但它恰恰为绝对主义支持者提供了有力的证据：这个国家被固执己见、桀骜不驯的贵族把持，陷入了无政府状态，成为欧洲的笑柄，不但没有人羡慕，更不会有人想模仿。

对于启蒙哲人来说，幸运的是，波兰的状况是独一无二的，而普鲁士的模式不具有普适性。英国与荷兰共和国就自豪地展现了自己的议会制度既不是对往昔的回忆，也不是辩论社团，而且同样自豪地允许公众享有一定程度公开讨论棘手问题的自由。这两个国家都是寡头政治，政府由富人、出身名门和社会关系优越的人把持，而且为这些人服务；启蒙哲人虽然对英国喜爱有加，却能够清醒地认识到这一点。不过，与文明世界的其他地方相比，这两个国家在公共责任、言论自由、精英阶层的开放流动和政治参与等方面堪称名副其实的楷模。因此，虽然不完美，英国和荷兰共和国仍被启蒙运动奉为楷模，它们表明自由政制并非空想，而是一种现实可能。

这一点对于启蒙哲人来说意义重大，因为他们都非常重视制度。孟德斯鸠的政治社会学、休谟对蒲柏主张的只有傻瓜才会争论政府形式的观

点的批驳，这两个例子说明，启蒙哲人非常注意政治秩序对实质性政策的决定性影响。这就是为什么启蒙哲人会急于建立一门“政府科学”（science du gouvernement），把政治学说成是一门“神圣科学”，确立“政治建筑学的基本原理”。¹²⁰²改善政治制度大概要算最重要的改变世界的方式。他们要求营造一种让人们畅所欲言的政治氛围，并且这种畅所欲言能够产生实际意义，这等于是激进地要求建立一种崭新的，或者至少是彻底改革过的政府形式。

另一方面，政治前景的有限性和政治争论的风险性严重限制了启蒙哲人的政治思考，许多启蒙哲人不是满怀希望，而是日益绝望，他们不得不放弃对于根本变革的渴望，转而满足于在身边的制度中并且通过这些制度来实现一些具体的要求。对于许多启蒙哲人而言，开明专制无异于一个庇护所，它并非首选方案，而是面对不可抗拒的现实退而求其次的方案，与其说是自由的选择，不如说是迫不得已的选择。不论是在柏林还是米兰，在维也纳还是圣彼得堡，启蒙哲人都不得受制于新闻检查官员的阻挠、怵惕无所不在的权力，并且为识字率低、普遍贫困以及咨议机构的完全缺失而苦恼。在这样的境况下，他们要么倡导一种新体制（这是一种危险的、至少是乌

托邦式的冒险），要么退出劳而无功的政治舞台（这是一个极大的诱惑），要么在不疏远当权者的情况下致力于一些特定的变革（许多启蒙哲人认为这是一条最有希望的途径）。但是，无论作何选择，亦即，无论是对政治手段犹豫不决，还是在政治骚动中常常保持缄默，或是支持他们并不信任的统治者，凡此种种，启蒙哲人都是在证明，现代政治完全是个新生事物。

2

启蒙哲人的政治观点各不相同，既有卢梭的激进民主主义，也有伏尔泰的相对主义和贝卡里亚的绝对主义，但是，有一位启蒙哲人，大卫·休谟，似乎超越了这种大跨度的光谱。[1203](#)休谟的立场和作品通常体现出一个温文尔雅的保守主义者的姿态。他的形象是我们所熟悉的：一个心宽体胖的享乐主义者，对启蒙哲人同道的改革激情漠然处之；一个怀疑论的心理学家，决意证明习惯的力量和信仰的权利而否认理性的威力；一个为查理一世说好话的反动历史家；一个心满意足的文人，宁愿追忆1689年的革命，也不愿展望1789年的革命，简而言之，休谟是伯克而不是罗伯斯庇尔的政治先驱。但这幅肖像画——休谟本人贡献了丰富的素材——只是一幅貌似真实的漫画。像其他启蒙哲人一样，休谟深深参与到自己

周围的世界之中，要说有什么不同的话，便是休谟比启蒙哲人家族的其他成员更少幻想、更少虚构。他熟稔柏拉图、马基雅维利、孟德斯鸠的政治著作，但是他的政治思想却来源于他耳闻目睹的周遭世界。普遍性与特殊性在他的脑海中是相辅相成的。作为一个启蒙哲人，他把他所说的迷信和狂热看成是文明生活的最大威胁；作为前长老会派的一个不信神者，他倾向于把迷信与罗马天主教挂起钩来，把狂热与清教徒挂起钩来；作为一个有教养之人，他像启蒙哲人同道一样，满怀憧憬地传播光明，又不知道未受教育的普通人究竟能接受多少；作为一个苏格兰人，他乐见生机勃勃的苏格兰启蒙运动和繁荣发展的苏格兰经济，蔑视苏格兰教会。他生平经历过的重大政治事件是汉诺威王朝遭遇的最后一次严重威胁，即著名的“四五年叛乱”[1204](#)，这场休谟所说的“惨烈的战争”[1205](#)以“小王位觊觎者”的乌合之众被英国军队击溃而告终。“恢复平静之后，”H.R.特雷弗-罗珀写道，“英国各个党派一致断定，这样的事情绝不能重演。其中一项防范措施就是1747年取缔苏格兰贵族的封建司法权。另一项举措是英国托利党人放弃了对詹姆斯党人最后的一点忠诚。”[1206](#)这意味着休谟可以驳斥辉格党人的“社会契约”观念而不至于有不忠于英国王室之嫌，也不用被迫接受“绝对服从”这个反动的托利党观

念。总之，休谟可以一边安享政府的种种好处，一边抨击政府赖以建立的精巧而有用的谎言。

满足于现状通常是保守主义的一个支柱，它让人们接受眼前的一切事物。虽然晚年时大卫·休谟对国内事务的走向不无担忧，但总的来说，英国的经验成为他真正满足感的源泉：这个国家是繁荣的，比其他国家更繁荣；它的社会结构给才智之士留出了一展身手的空间，比其他社会的空间更大；它的政府拓展了言论自由，他这样的不信教者也能享有这种自由，比其他政府更自由。假如生活在法国或普鲁士，休谟没准儿会成为一个始终不渝的激进派。但关键在于，他生活在英国，这个国家享有其他国家仍然在渴望着的东西。欧洲大陆启蒙哲人屡见不鲜的亲英狂热正是对英国制度的最佳礼赞。不仅如此，休谟的认识论和心理学也强化了从直接经验而来的教益。在休谟看来，知识虽然足以指导人类事务，从终极意义上说却是不确定的，信仰和习惯左右了人们的行为，人们倾向于做之前曾经做过的事情，激情和想像力通常会压倒理性，甚至超越利己的计算。这样一种认识论使得大部分改革方案看上去显得轻率、不切实际乃至彻头彻尾的愚蠢，同时支持了现行制度，它们的存在本身就证明它们是切实可行的。不出所料，休谟很少提及革命，反而赞赏历史悠久的制度，因为这些制度中蕴含着

智慧，即便变革势在必行，也应当是徐缓图之。

虽然对所有这一切深信不疑，休谟并没有像二三十年后伯克阐发类似观念时那样，把这些观念上升到意识形态和宗教的高度。作为人类愚昧的批判者，休谟十分清楚地知道，习俗既凝聚了人类的最佳知识，也包含了形形色色的愚蠢行径。基督教——休谟会随时随地把基督教当靶子——虽然是一种历史悠久的制度，却不应当被动地接受，更不用说崇拜它，而是应该对它保持警觉，始终以怀疑的态度加以考察。休谟认为，革命往往会摧毁有价值的事物，带来有害的东西，但他也承认有些革命是不可避免的，有些革命显然是好事情。计划有可能出错，方案有可能落空，试验也有可能走进死胡同，但只要人们能够运用理智、展开自我批评，势必继续制订计划、方案和试验。休谟以一种完全成熟的保守派风格告诫人们：已经建立起来的政府，由于它业已建立这一重要事实，就具有莫大的优势。”他认为睿智的地方官员“会尽可能将自己的革新与古老的组织相协调”。¹²⁰⁷但另一方面，休谟的经济学文章却尖锐批评流行的政策，甚至沉溺于构想一个完美的共和国，也就是一个负责任的代议制共和国，选举权适度开放，保护私有财产，允许充分辩论。这并非是幻想或游戏，休谟明确表示要

把他个人的乌托邦作为未来大规模改革的可能基础。如果说他不是激进派，那么他也不是保守派，休谟对于停滞的怀疑不亚于对革命的不信任。完全是英国的局势通常令人满意，才使得他仅仅需要温和地施展他那摧枯拉朽的批判能力。休谟深谙适可而止之道。

3

不论通常有多么反对革命，在政治理论领域，休谟的思想无疑具有革命性，掀开了启蒙运动内在历史的新纪元。休谟不喜欢作为主流政治哲学基础的“纯粹的哲学虚构”。[1208](#)他把抨击的矛头直接指向“所谓的自然状态”、“荒谬而强词夺理的”社会契约论，[1209](#)以及整个自然法学派。他由衷地认同自然法学家的自由主义以及他们的目标，不赞成的只是他们的推论。尽管有这些退路，休谟对自然法的攻击仍然是前途未卜的冒险：它是启蒙运动对虚构观念的全面攻击的一部分，攻击者要冒很大的风险。毕竟，几乎从希腊人提出自然法观念、罗马人把它载入法典时开始，自然法学说就被用来追求启蒙哲人也认可的目标。改革者能够轻而易举地从自然法学说中找到理论根据，这一学说的核心是强调自然与习俗的分野，这种分野存在于每一个良善之人的内心，因而是放之四海而皆准的，并使之成为对现

行法律和制度的潜在的有力批判者。它让理智的人有充分的理由不赞成甚至不服从实在法。亚里士多德早就说过恶法非法，而罗马法学家认为实在法完全取决于人的意志，自然法却牢牢地植根于理性这一最高的人类禀赋，从而延伸了这种分野的含义。众所周知，奴隶制在人类的法庭上是合法，而在自然的法庭上则是非法的。

斯多葛派和其他古代自然法学家认为，上述这些主张具有形而上学乃至宗教的地位。从诉诸实在法转到诉诸自然法，从诉诸成文法（lex scripta）转到诉诸正当理性（recta ratio），乃是一项道德禁令：作为普遍的正当理性的参与者，人们经常违背正当理性，但依然受其支配，因而有义务认清什么是应当做的。在基督教时代，自然法在更高的法律面前相形见绌：与天启所体现的神圣律令相比，与《圣经》和教会的敕令相比，自然法显得十分卑微。但卑微的事物在基督教世界体系中也占有一席之地，在自然法的有力推动下，基督徒满怀虔诚地去发现法律秩序。随后，17世纪，当自然状态、社会契约、自然权利等自然法学说成为政治争论的主题，自然法经历了世俗化的过程。格劳秀斯是现代自然法学说最重要的奠基人，也是启蒙时代被广泛阅读而又备受争议的一位作者，他绝非不信神，但他认为自然法具有普遍的效力，即使上帝不存在，人也同

样应该遵从自然法。启蒙运动之初，孟德斯鸠说过大同小异的话：“即使上帝不存在，我们也应当时刻心向公正”；“即便我们能够摆脱宗教的桎梏，也不应失去公正的约束”，因为事实上，“公正是永恒的，它不取决于人们的习俗”。¹²¹⁰即使孟德斯鸠挚爱的西塞罗死而复生，对此也会举双手赞成。

启蒙哲人实际上把自然法世俗化了，使之成为古代异教思辨的现代版本，一些亘古不变的道德准则可以作为对实在法的批判，因为实在法时常与这些基本准则背道而驰。“想用民法来制造枷锁是徒劳的，”孟德斯鸠写道，“自然法总会打破它们。”¹²¹¹《百科全书》有好几个条目探讨自然法：布歇·阿尔吉¹²¹²的“自然法”、若古的“自然法则”，以及狄德罗本人撰写的“霍布斯哲学”，这些条目全都秉持孟德斯鸠的立场：有一些法律独立于而且高于人类的立法，它们铭刻在人们的心中，万古不变，放之四海而皆准，使统治者背上道德义务，给被统治者以道德权利。这些作者偶尔会在不经意间提到上帝是自然法的创立者及其权威的来源，但实际上他们都认为自然法的源头和约束力植根于人性，来源于世界各地、各个时代的智者的共识，来源于理性的证明和人类与生俱来的正义感，来源于狄德罗在《百科全书》中

试探性同时也是革命性地指出的绝对可靠的共同意志。¹²¹³难怪正统基督教辩护士看到这些世俗思想披上褴褛的宗教外衣之后并没有多么安慰。“我不会把立法权授予个人或人类……”安德烈·肖梅在攻击《百科全书》的文章里写道，“我只承认超乎人类之上的至高无上者，只会把我的案子移送他的法庭。”¹²¹⁴启蒙哲人不承认这样的至高无上者，他们的最高法庭是人类自身。

由于承认存在独立于实在法的伦理道德标准，并且宣称在人类、历史、理性或共同意志中找到了这些伦理道德标准，那些依然使用自然法语言的启蒙哲人就陷入到一种两难处境之中，为了摆脱这种处境，他们作出了一个独特的妥协。自然法本质上是理性主义者一手打造的理性建构，作为历史学家和社会学家，启蒙哲人承认人类习惯的差异；作为改革者，他们强调实在法的不完善。这些差异和不完善表明，自然法的主张属于系统化的愿望而非当下的现实，属于道德律令而非对经验的概括。诚然，启蒙哲人要求用事实证据来对经验进行概括，尤其是狄德罗，他诉诸各民族的习俗以及人类的普遍激情，以求把自然法建立在经验的基础之上。正如启蒙哲人拒不承认客观的审美法则，而是强调对艺术作品的共识，他们在政治著作中认为有充分的理由可以断

定，有一些法律高于法典中记载的法律。

这是一次勇敢但不成功的营救行动，启蒙哲人想挽救不该挽救的东西。他们的认识论、社会学和历史学业已颠覆了自然法的逻辑，他们却继续用自然法的语言来支撑他们的社会批判，指导他们的改革纲领。在他们的著作中，自然法犹如司空见惯之事，仿佛它是所有受过教育的人都了然于胸、没有受过教育的人大多也认识的某种简写符号，要么像康德那样把自然法视为人类的奋斗目标。美国革命和法国大革命期间的小册子中充斥着自然法的措辞，这不是偶然的，它们是铿锵有力的呐喊，是改革、人道和立宪的呼声。作为功利主义者，许多启蒙哲人更看重实效性而不是一致性，这就是为什么他们会颂扬业已被他们自己的思想颠覆了的主张。

但这只是复杂历史的一个侧面。启蒙哲人一再断言永恒的伦理道德标准独立于实在法而存在，同时又以不屑或沉默拒斥与这种立场息息相关的基本假定，尤其是自然状态和社会契约的假定。除了少数例外，他们忽视或嘲笑那些把格劳秀斯和普芬道夫所代表的伟大的17世纪传统带入18世纪的专业法学家。虽然在专制的中欧和东欧，自然法学说依然是法律和行政改革的理论基础，但在西欧，启蒙哲人对沃尔夫、布拉马克

[1215](#)和布莱克斯通的评价都很苛刻。狄德罗依然向俄国的叶卡捷琳娜推荐布拉马克的《法的原理》，但启蒙运动的主流却是伏尔泰的观点，他大肆嘲笑格劳秀斯、普芬道夫、瓦泰尔 [1216](#)和其他自然法学家是乏味、平庸的模仿者。在18世纪的进程中，启蒙哲人对自然法的态度越来越怀疑，越来越疏远，启蒙运动政治经验的多样性不仅表现在空间上，还表现在时间上。在法国，18世纪50年代末，莫佩尔蒂作出了想像力丰富的暗示，爱尔维修在《论精神》里大胆地从功利主义角度来诠释政治根源和政治义务，功利主义学说开始与自然法学说一争高下。在英国，边沁在1776年出版的第一部著作《政府片论》中，根据休谟、爱尔维修和贝卡里亚的思想得出了一个逻辑结论：“最大多数人的最大幸福乃是衡量对错的标准。” [1217](#)边沁认为这是公共生活的基本公理。

启蒙运动上半叶的主线是自然法学说，功利主义则在启蒙运动下半叶独领风骚，相比之下，功利主义没有自然法那么激动人心，但在其他各个方面都更适合充当开明政治思想的基石：它宣称自己的命题是建立在人的科学的基础之上，摆脱了上一代人所依赖的各种假定。这样一来，启蒙哲人的政治纲领就与他们的认识论对接了。启

蒙哲人越来越多地用国家的功用来证明国家的正当性（有必要重申一点，这绝不是惟一的方式），而不是用传统或原始契约。国家存在的这种正当理由就成为衡量政府得失的标准，如果有必要，它就成为召唤革命的理由。边沁指责布莱克斯通的自然法学说实际上是为保守主义辩护，强调唯有功利主义及其持之以恒的质疑乃是一以贯之的进步学说。它让哲学家可以自由地根据政府的所作所为来评判政府，在政府未能恪尽职守时谴责政府。只有致力于追求普遍幸福的政府，才是可以接受并应当延续下去的政府。国家本身并非目的，它的存在并非出于神的指示或历史必然性，而完全是为了执行个人、大家族乃至社会集团无力承担的任务。

到18世纪70年代，这些观点已经广泛流传开来，它们大多可以追溯到大卫·休谟对洛克政治思想的批判。大卫·休谟指出，政府保障和平、保护私有财产、促进相互交流，从而带来了社会安定。人们总是因为一些理由或激情而喜欢“欺骗和劫掠”，因此，某种政府形式是不可或缺的，“人们必须设法减缓自己所不能根治的痼疾的发展”。¹²¹⁸政府不大可能脱胎于某种法律契约，洛克的观点完全是错误的，“理性、历史和经验向我们表明，所有政治社会的起源都不是那

么清晰和正规”。¹²¹⁹更有可能的是，政府是在战争时期形成的，某个人从人群中脱颖而出，同时人们日益迫切地需要一个仲裁者。像其他事物一样，国家是经验的产物，国家会延续下去，因为人是习惯的动物。休谟呼吁“理论家们”不要闭门造车，而是应当“放眼世界”，¹²²⁰应当用社会现实来指导哲学思维。休谟观点的关键并不在于不惜一切代价为权威辩护，恰恰相反，休谟是想表明，尽管自然法学说在逻辑上和历史上都站不住脚，但抛弃这种学说绝不意味着要回到神权说或是传统的权威学说。关键在于，休谟不再用假定和形而上学来证明权威的合法性，不论这些假定有多么诱人，这些形而上学有多么宏大；而是回到现实，不论有多么艰难，用站得住脚的历史、逻辑和社会学论据来捍卫权威。这再一次表明，权威的正当性并非不证自明，不是因为存在而合理，而是通过权威的行使其正当性才能得到证明。休谟说过，政治学是一门艰深的科学，但它能够成为一门科学，为此，人们必须正视社会内部现实存在的张力，而不是沉浸在哲学家历来幻想的和谐之中。“在所有政府的内部，始终存在着权威与自由的斗争，这种斗争有时是公开的，有时是隐蔽的。二者之中，从无一方能在争斗中占据绝对上风。在每一个政府中，自由都必须作出重大牺牲，然而限制自由的权威绝不能，或许

也绝不应全面专制，不受控制。”¹²²¹这就是休谟的基本政治观，它是务实的，因为认识到社会冲突无可避免；它又是冷静的，因为倡导秩序；它还是开明的，因为强调划定自由的范围；最重要的是，它是灵活的，因为只涉及一般情况。它不是要人们接受这种或那种政治体制，而是让人们在理性和人道的安全范围内接受一种文明、宽容的相对主义。

4

作为哲学风格始终如一的折中主义者，启蒙哲人发现政治相对主义明智、有魅力而且合乎自然。当然，他们并没有因为相对主义而不去关注政府形态，说到底，大卫·休谟既是相对主义者，也是立宪政体的拥护者。孟德斯鸠在整整一个世纪里不断鼓励用比较方法来思考政府的形态，我们知道，他谴责专制政体，认为这种政体在任何时候都是绝对的恶。打个比方来说，对于启蒙运动的政治相对主义者而言，他们对自己的相对主义也秉持一种相对主义的态度。他们始终不渝地尊崇某些价值观，这些价值观超越了所有的分歧，放之四海而皆准。从本质上说，他们的相对主义就是承认政治经验的差异性，因为各国有着不同的状况，因此，只有推行不同的制度，处于不同发展阶段的国家才能茁壮成长。

杰里米·边沁以完美的洞察力阐明了这个问题。相对主义理性而务实：“虽然我在伦敦是一个保皇派，但是我在巴黎若不是一个共和派，那么我就会认为自己是一个理性较弱的人，是一个坏公民。”¹²²²若古骑士的观点没有这么戏剧性，但有着殊途同归的结论，赋税问题要一个国家一个国家地分析，不能一概而论：“赋税应当如何征收？是按人头、土地、消费、货物，还是按其他标准来征收？这些问题中的每一个……都值得写一部渊博的论著，此外，它必须考虑到不同国家的情况，要与各国不同的环境、大小、政府、产品和商业相吻合。”¹²²³即便是始终不渝地热爱平等、强调普遍参与的卢梭，也不那么关切特定的政府形态，他认为这些特定形态如同孟德斯鸠说过的那样，必定是取决于幅员和气候等物理因素。如果说存在某种大多数启蒙哲人都认同的原则，那绝不会是绝对主义，不论是多么开明的绝对主义，而是这种有限的相对主义。显而易见，相对主义意味着理智。

毫无疑问，伏尔泰是启蒙运动最有代表性的政治相对主义者，不论是政治信息的范围，还是政治偏好的弹性，他都是首屈一指的。伏尔泰的政治活动展示了启蒙运动政治最好的一面和最坏的一面。早年心无旁骛地潜心于文学事业时，伏

尔泰就已经是个十足的政治动物。当时他经验尚浅，但观察和吸收的能力已经完备。如果他在政治问题上信口开河，那要么因为资讯不足，要么是有意为之。如果想奉承一个专制君主，又不想完全昧着良心，那么最好的办法就是装聋作哑。伏尔泰相信，俄国的叶卡捷琳娜并没有杀害丈夫，她入侵波兰只是为了保护那里的信仰自由，对于一个像他那样睿智而愤世嫉俗的观察者而言，这真是令人难以置信的轻信。然而，伏尔泰的政治著作中随处可见一针见血的评论。他的政治思想的跨度反映了那个时代政治前景的范围，伏尔泰涉猎广泛，这并不表明他不负责任或是偏好抽象思维，恰恰相反，这表明他目光敏锐、实事求是。正如我将要表明的那样，在自己的国家，他支持君主，反对盘踞在高等法院的贵族势力。对于英国——他从年轻时代起就喜爱这个国家，在这个国家“一个人只需服从法律和自己的一时兴致”¹²²⁴——他却赞成下院的权力越大越好，因为他认为下院代表的是“人数最多、品德最好因而是最可敬的人们，这部分人由法律研究者、科学研究者、商人和工匠组成”。¹²²⁵对于荷兰共和国，他对政党表示赞许，认为政党乃是“一个共和国所必需的”，¹²²⁶又称赞荷兰的平等主义和寡头统治的单纯性。涉及普鲁士的腓特烈和俄国的叶卡捷琳娜时，情况就有了变化：个

人利益蒙蔽了他的判断力，他们有太多他想要的东西。正如他自己承认的，手中有张王牌是件好事，而且他也不愿意失去普鲁士国王和俄国女沙皇为他安排的舒适条件。另一方面，正如他与腓特烈的争执所表明的，他毕竟是一个桀骜不驯之人，而且，虽然他高贵地予以否认，他实际上非常自尊自爱，不可能长时间寄人篱下。

虽然伏尔泰与君主打交道时过于自私，让人不那么愉快，但他参与日内瓦政治却成为一个令人欣喜的对比，也是他的政治经验主义的绝佳范例。1775—1776年冬，伏尔泰搬到日内瓦，住在“乐庐”，他往来的自然都是显贵世家，在一个多世纪的时间里，这些人通过联姻、贿赂、裙带关系和暴力恐吓的手段掌握了所有政治权力，实际上颠覆了这个蕞尔小邦的共和体制。这些日内瓦显贵都是受过法式教育的精英，尽管加尔文宗牧师大肆反对，他们依然前去拜访伏尔泰，参加他的私人戏剧聚会。事实上，在这些年里，伏尔泰与这些权贵的关系十分融洽，然而，在早些年，即18世纪60年代初，聚集在卢梭身边的一批中产阶级开始要求参与政治进程的宪政权利，伏尔泰在自身经验的推动下，立场开始左倾，他惊奇地发现自己成为卢梭的盟友，虽然当时他已经认定卢梭是个危险的疯子。1765年，卢梭被迫退出日内瓦政坛，伏尔泰成为卢梭党人的积极代言

人，而且几乎是不经意间形成了一种普遍的自由主义观，足以推广到日内瓦之外的地方。“烧掉一本明事理的书，”他写道，“等于是说：‘我们没有足够的才智反驳它。’……在一个名实相副的共和国，发表思想的自由是公民的自然权利……一部刑法对公民和法官都是绝对必要的……法官不是人民的主人，法律才是主人……当我们聚集开会，我们有权否决或批准提交给我们的法官认命和法律草案……民事政府代表全体国民的意志，由一个人或若干人贯彻执行，他们按照全体国民都认可的法律行事……法律若是含糊不清，就必须由全体国民来解释，因为它是由全体国民颁布的……不要说什么民事与宗教政府，这是对理性和法律的侮辱。我们应当说民事政府与宗教法规，而这些法规只能由世俗政权来制定……一个共和国有两个政党是有益的，因为它们可以相互监督。”¹²²⁷这番话会让专制主义和绝对主义的拥护者如芒在背。这些论断坚定、清晰、一以贯之，蕴含着现代自由主义的精髓：世俗政府、主权在民、法治、言论自由、政党政治。虽然这些基本原则是用普适的语言表述，但其中每一句话都可以追溯到18世纪60年代日内瓦的政治背景，让人回想起当时的特定事件或特定需要。伏尔泰明智地给自己的党派立场披上一件普遍形式的外衣，但他的伪装本身就包含一套政治哲学。

伏尔泰成为卢梭的政治盟友和政治继承人，这已经颇为奇怪了，到1766年，伏尔泰竟然比卢梭还要左，立场甚至超出了那位伟大的民主主义者。这一次依然是伏尔泰从经验中学习的结果。就在那一年，为了避免爆发内战，日内瓦寡头统治集团请求境外强国出面调停。在这个关键时刻，被称作“本土派”的政治贱民鼓起勇气与调停者联系，请求调停者为他们伸张冤屈。本土派占日内瓦人口的四分之三，大部分都是第三代和第四代日内瓦人，他们是体面的钟表匠和有产者，一直受排挤，无法担任高级军官或是从事自由职业，他们不仅要承受繁重的和羞辱性的赋税及法规，还被剥夺了公民权，从而没有投票权。这一次，伏尔泰这位国王的奉承者、贵族之友、势利的土地绅士，发现自己也许能够推进本土派的事业。他不是也永远不会是一个始终不渝的民主主义者，他的信念只是一种长久的情怀，并未形成理论。晚年，他发现有些平民（peuple）有品位、有知识、有见地，这样的人在城市比乡间多，新教地区比天主教地区多。“我们不妨辨别一下你所说的平民，”他在1767年告诉兰盖，“他们有些从事需要受过良好教育的行当，有些则只能靠双手劳动和日常的劳作。”¹²²⁸五年前他不可能说出这样的话，见多识广、兢兢业业的日内瓦本土派教会了他很多东西。本土派的抗议如泥牛

入海，他们受到政府的严厉镇压，而伏尔泰惟一能做的就是把自己的大宅邸当作他们的避难所，并痛斥压迫者。关键在于，尽管已年逾古稀——在本土派登上日内瓦政治舞台的时候，伏尔泰已年过七旬——他听取证词的老习惯并未稍有衰退。与他的相对主义相对应，伏尔泰从未离弃经验的政治。

二、法国之争

1

启蒙哲人专注于经验主义并不意味着他们能保持步调一致。法国是启蒙哲人最集中的地方，也是政治斗争最公开的地方，启蒙哲人有着彼此冲突的经验，他们的思想之争忠实反映了18世纪法国的政治争夺。这场思想之争应验了一句古老的谚语：仁者见仁、智者见智。狄德罗与伏尔泰眼中的腓特烈二世不像是同一位国王，孟德斯鸠与伏尔泰眼中的法国也不像是同一个国家，而狄德罗眼中的法国，犹如一出戏中的场景，更是以令人眼花缭乱的速度变化。

这场法国之争的理论源头在于两个彼此对立的观点，“贵族论”（thèse nobiliaire）和“王权论”（thèse royale），并且在很多方面受这两个观

点的影响而加剧。政治和法律理论家对这两种观点的严肃探讨最早可以追溯到16世纪。18世纪，议会和贵族政治的鼓吹者支持并且充满想像地阐述了“贵族论”这一历史性主张：从一开始，即法兰克人入侵高卢之际，法兰西王国就建立了君主立宪政体。因此，国王独揽立法、司法和行政权力乃是篡权之举；绝对主义是一种暴政。行政权和司法权的分立，用孟德斯鸠的一句名言来说，“源自日耳曼森林”，¹²²⁹必须不惜一切代价加以维护。一些议会理论家居然宣称，高等法院是在公开而自由的立法机构制定法律的封建领主的继承人。“一项基本法则就是，”一位匿名作者在1732年出版的小册子《法兰克人的司法权》

（*Judicium Francorum*）里写道，“未经高等法院同意——这代表人民的一致认可——不得把任何事项加诸国王的臣民，不得任免政府官员，不得册封新的爵位。这是法国政府的基本形式。”¹²³⁰虽然穿袍贵族与佩剑贵族在很多问题上意见不一致，每一方都倾向于夸大自己祖先的重要性，为自己祖先的权威而得意扬扬，但两者都接受了这样一种对于法国历史及其当代意义的诠释。

这是一种充斥着幻想的理论。它体现了一种不正确的历史观和不正确的法律观，显然是打着维护宪政原则的幌子，行维护特权之实。它之所

以被广泛提及，完全是因为在18世纪的进程中，人们开始使用通行术语来表达这一理论主张。这种理论既自私自利又不准确，自然不会得到启蒙哲人的多少同情，只有孟德斯鸠是个例外。

孟德斯鸠并不只是一个理论家。他是一个极富同情心之人，众所周知，他同情的对象既有奴隶、犹太人以及司法机关的受害者，还包括司法机关本身；许多政治制度运用了他对保障自由的制度所作的社会学概括。正如他的批评者从来不忘指出的，孟德斯鸠出身穿袍贵族家庭，当过多年法官，与穿袍贵族长期往来，乐于与那些“贵族论”的代言人为友，但他的睿智、超然、博览群书和广泛游历扩大了他的眼界，使他能够摆脱狭隘的贵族意识形态。虽然心胸并不狭隘，但孟德斯鸠深受主宰着法国整个贵族阶层的那种哲学的影响。18世纪中叶，凭借过人的才智、其著作的学术性外观及其理论的哲学基调，孟德斯鸠挽救了“贵族论”。1748年，《论法的精神》出版之际，这种贵族观已经因为遭受历史和法律两方面的批判而严重削弱，最有力的批判者是杜博神父。1734年，即杜博出版大部头的美学著作15年之后，¹²³¹他出版了一部篇幅更大的作品《法国君主制的历史考证》。这本书很厚，也很畅销。杜博质疑“贵族论”中最可疑的论点，即它对法国

早期历史的诠释。杜博指出，法兰克人是以罗马人的盟友和追随者的身份进入高卢的，他们带来的包括王权在内的制度基本上是罗马人而非日耳曼人的制度。如果说法国历史上曾有过篡权行径的话，那篡权之人是封建领主。相反，几个世纪以来王权对贵族的攻击属于自卫行为，旨在恢复合法的和传统的秩序。杜博的读者很清楚，这种历史论证具有当代政治意义：它证明路易十四禁止高等法院发声、强调高等法院惟一的职责是主持诉讼的主张是合理的，也证明了路易十五独揽立法权和行政权之举是合理的。

杜博的论证咄咄逼人而又面面俱到，给读者留下了深刻的印象，而且它们大部分也是正确的。14年之后，孟德斯鸠在《论法的精神》里对杜博所作的“辩驳”更让人难忘，因为孟德斯鸠善用格言警句，而且巧妙地避实就虚。不妨这么说，孟德斯鸠采取的是围魏救赵的战术，首先攻击布兰维利耶对早期法国历史极端封建主义的解释，接着，他在独立性的幌子下把火力对准了杜博。“确实，”弗朗茨·诺依曼恰当地指出，孟德斯鸠“把布兰维利耶的观点斥之为反对第三等级的阴谋，把杜博的观点斥之为反对贵族的阴谋。但实际上，他是紧紧追随布兰维利耶的。这样一来，他认同于法国的反动政治潮流，而这股潮流最终引发了法国大革命。对于孟德斯鸠的观点及

其对法国政治的影响，同时代人心知肚明。”¹²³²孟德斯鸠从杜博那里学到很多东西，他也顺水推舟地称赞了杜博：“连他这样一位大人物都会犯错误，我是不是应该更加小心翼翼才是呢？”¹²³³然而，孟德斯鸠放下心中的顾虑，用了两个颇具煽动性的章节不厌其详地证明杜博犯了错误。

姑且抛开其政治色彩不论，这两章所作的历史考察本身十分有趣，而且显然有着重大的意义。但孟德斯鸠更进一步，他的整个自由理论就是对杜博和“王权论”的长篇批判。他认为，君主政体需要“中间权力”，“中间、从属和依附的权力构成君主政体的性质”。¹²³⁴这些权力当中，“最自然的”是贵族，它“在一定意义上”构成了“君主政体的本质”，由此推导出一项基本原则：“没有君主就没有贵族，没有贵族就没有君主。”¹²³⁵这里所说的贵族包括了穿袍贵族，即高等法院的法官们。其他的中间权力，如教会、城市这样的特权团体，同样发挥了维护自由的作用，但孟德斯鸠深信贵族才是一个健全的君主国的主要守护者。由此可见，如果君主褫夺了中间权力的特权，就从根源上毒害了君主政体，走上了通往专制主义的道路。本着勇气可嘉的言行一致精神，孟德斯鸠甚至认为，在法国，把公职视为私有财产这一根深蒂固的惯例大有好处。在法国，法官

职位和大部分其他公职可以买卖、交易和继承，批评者斥之为“以权谋私”，孟德斯鸠却认为此举可以在很大程度上防止权力集中到皇室手中。实际上，卖官鬻爵是一个严重的弊端，它导致了人浮于事、滥竽充数以及富人当道。孟德斯鸠为以权谋私所作的辩护让“王权论”支持者感到惊骇，按照孟德斯鸠的逻辑，以权谋私完全有其存在的理由：正是因为拥有公职是一笔重大投资，就会对王权的权限构成限制。 [1236](#)

孟德斯鸠对英国宪法的著名诠释颇具影响力，而且也是出于同一种逻辑。权力招致腐败，未分割的权力也免不了这种趋势，因之，分权就成为保障自由惟一切实可行的途径。在法国，权力分别掌握在国王和官职拥有者手中；在英国，权力分别由政府的行政、立法和司法部门掌握，尤其掌握在立法和行政部门手中。所以，法国和英国的两种制度可谓殊途同归。两国还有另外一个共同点，那就是，英国人的自由与法国人的自由都是来自日耳曼森林。 [1237](#)为了让自己的同胞保持清醒，孟德斯鸠承认英国的宪政安排实际上优于法国，孟德斯鸠直截了当地指出，英国是世界上惟一个有着直接以保障政治自由为目的的宪法的国家。 [1238](#)

从孟德斯鸠最初发表这番有倾向性的对英国宪法的赞美之辞以来，批评者无不注意到它的显著缺陷：孟德斯鸠把沃波尔的反对者，尤其是博林布鲁克的党派偏见当成了英国的政治现实。事实上，下院同时掌握行政权和立法权，而且这两种权力难解难分地交织在一起，上院则兼具司法和立法功能。英国各部门之间的界限并不像孟德斯鸠模式描绘的那样一清二楚，有彼此介入对方领地的情况。事实上，英国的自由机制与其说是一种正式的机制，不如说是一种缓慢形成的惯例以及一种新兴的观念，即认为英国的安全有保障，足以抵御境内外的敌人，能够承受一定程度的异议。孟德斯鸠不这么看。“权力欲是自然而然的，”他在1730年旅英期间写道，口吻明显是模仿博林布鲁克的《匠人》周刊，“它永不餍足，得寸进尺，贪得无厌。”几乎20年后，虽然早已离开了沃波尔诋毁者的圈子，孟德斯鸠把这种观察转化为一句著名的格言：“为了防止滥用权力，”他在《论法的精神》中写道，“必须用权力遏制权力。”¹²³⁹孟德斯鸠全面阐述了这一观点，这是一项现实原则，勇往直前地直面政治社会的现实。孟德斯鸠对于权力的恐惧并非杞人忧天，但紧随这种恐惧之后（或者说，这种恐惧为他提供了刺激？），孟德斯鸠代表特权阶层提出了对权力的无理要求，这个阶层一味索取而不知

回报，贪恋权势而放弃责任，还把改革贬低为暴政。在这个问题上，伏尔泰——孟德斯鸠不太喜欢他，对他采取敬而远之的态度——看得更清楚。伏尔泰眼中的英国，下院的权力越来越大，这比孟德斯鸠想像中的均衡机制更接近现实，伏尔泰眼中的法国也是如此。

2

从第一次参与公共争论到60多年后与世长辞，在漫长的政治宣传生涯中，伏尔泰自始至终是法国“王权论”忠贞不渝、直言不讳的坚定支持者。他认识到也屡屡重申的一点是，英语中的Parliament（议会）和法语中的parlement（高等法院）虽然是同一个词，而且指代有着相似起源的制度，但在现实中却是截然不同的两种制度。英国的制度是为了促进自由、理性和中产阶级的政治参与，而法国的制度却是压迫、伪善、保护贵族特权的工具。“它（高等法院）代表国家的说法十分荒谬，”伏尔泰在笔记中谈到巴黎高等法院时写道，“它的权力部分还要拜‘parlement’这个词所赐。” [1240](#)伏尔泰深信，在法国，“国王的目标就是哲人的目标”。 [1241](#)

这是一个政治判断，针对的是伏尔泰那个时代的政治斗争，同时，这也是对法国历史所作的

判断。早在1723年，即第一次踏上英国土地的三年前，伏尔泰就在歌颂亨利四世的史诗的第一个版本《神圣同盟》中鼓吹过“王权论”。除了要表明自己有资格成为法国的维吉尔，呼吁宗教宽容以及猛烈抨击教士阶层之外，《神圣同盟》像其更知名的版本《亨利亚特》一样，英勇地捍卫王权。伏尔泰把他最景仰的法国国王亨利四世描绘成一个通情达理的政治领袖，给国家带来了一定程度的宽容和稳定，而这完全是因为亨利镇压了天主教神圣同盟，即傲慢的封建领主组成的无耻军队。伏尔泰的史诗想传递这样一种政治寓意：在法国，走向自由和政治清明之路就在于摆脱“封建无政府状态”，迈向权力统一。杜博的巨著《法国君主制的历史考证》出版于1734年，正值伏尔泰在法国出版介绍英国的著作 [1242](#)，它为伏尔泰这位年轻的保皇党人信守了十年的观念提供了翔实的历史证据。伏尔泰由此有充足的理由认为，18世纪初路易十五在位期间的情况，与16世纪、17世纪之交亨利四世时代以及法国立国之初的状况毫无二致。伏尔泰衷心感谢杜博在法国早期历史领域“如此巧妙地厘清了混乱”，[1243](#)又邀请杜博协助他撰写《路易十四时代》，要本着杜博的精神继续探究历史。伏尔泰的两部历史巨著为其保皇党信念提供了充分的施展空间，《路易十四时代》考察了一个伏尔泰亲历其尾声的法

国王朝，而且这个王朝的阴影笼罩着之后数十年的法国政坛；《风俗论》则是一部气势恢宏、放眼世界的史书，用了大量篇幅探讨许多个世纪以来法国君主制的成长和阵痛。

伏尔泰前一部著作的书名有丰富的政治含义：17世纪下半叶到18世纪头十年是“路易十四时代”，一位法国国王给一个世纪打上了他的烙印。然而，虽然这个书名既精确又意味深长，却也有不那么贴切的一面：它似乎意味着、往往也被人们看作是对那位“太阳王”的歌功颂德。实际上，尽管名声远扬，《路易十四时代》对其著名的主人翁往往是极其挑剔的，这个时代之所以是路易十四时代，乃是因为这是一个毁誉参半的时代。伏尔泰笔下的路易十四热衷于战争，孜孜以求的是荣耀、领土和报复，为此不惜发动野蛮的战争，却把国内的穷人忘得一干二净，也忘记了贤明君主的首要任务是缔造和平。更糟糕的是，路易十四不光贪图荣耀，尤其是到晚年，他深受邪恶的宗教虔诚之害，以至于放任甚至挑起骇人听闻的对宗教少数派的迫害。伏尔泰自诩是宽容的捍卫者，他才不会为一个废除了《南特敕令》的国王辩护，更何况这道宽容敕令正是出自那位最伟大的法国国王亨利四世之手。在伏尔泰看来，路易十四应受谴责，因为他错失了千载难逢的机遇：未能用手中的权力去做他能做的所有好

事。

尽管如此，伏尔泰并不否认路易十四是伟大的国王。正是在路易十四在位期间，由于他的积极介入，法国成为西方世界的文化中心。作为高乃依和拉辛的私淑弟子，伏尔泰是很看重这一点的。他对路易十四的由衷赞美往往不是直接出现的，而是出现在把路易十四与其国内敌人进行对比之时。贵族煽动叛乱，法官成事不足败事有余，教士固执己见，这样的阴郁背景衬托出路易十四光芒四射的形象。如果说这位国王未用手中的权力做尽好事，他的对头则是用手中的权力干尽了坏事。他们挑起了内战，他们没有去批判、更不用说去纠正对他们有利的极不公平的税收制度，他们对饥谨视若无睹，还抵制科学和行政管理上的进步，他们的眼界始终落后于时代。他们只是在国王通过不宽容立法时才会支持国王。伏尔泰完全不能理解为什么会有人把法官看成是国家的保护者和自由的堡垒。在整个18世纪，这个谜团始终让自由派改革者和杜尔哥这样勤勉的公职人员大惑不解。

法国历史不能简化为任何单一的问题，但有一条主线贯穿始终，即王权的命运。“路易十四之前，法国一直是很可怜的，”伏尔泰在一则笔记里简洁地写道，“路易十一之前的各位国王没

有任何权力可言。查理八世和路易十二都是不走运的征服者。弗朗索瓦一世被打败，亨利四世陷入内战之中，路易十三王朝软弱而内讧。”

[1244](#) 《风俗论》关于法国的章节把这段大部分是悲惨的历史的下限定在路易十三王朝；稍后，在公开论战的史著中，伏尔泰把这段历史的下限延伸到当下，路易十五王朝同样是软弱而内讧的。

正如我在前文中所说，《风俗论》并不只是一部有倾向性的宣传之作。它是一部开拓性的社会史，视野开阔、气度恢宏。关于法国的章节也不只是为了宣传。伏尔泰从历史事件中发现“王权论”的理由，也就是说，“王权论”不只是一种意识形态，也是一种历史判断。伏尔泰从未否认自己热心参与当时的政治争论，实际上也否认不了，因为他对各种反王权势力极尽讽刺挖苦之能事，使得他的这种立场昭然若揭。在谈到路易十一在15世纪70年代让贵族俯首称臣时，伏尔泰写道，“大概有50个家庭”谴责路易十一的政策，却有“超过50万个家庭额手称庆”。[1245](#) 过去是如此，路易十一之后也理当如此：巩固王权符合法国人民的利益。

伏尔泰的两大史书在18世纪50年代初问世时，他已离开法国，在之后将近30年的时间里，他从波茨坦、日内瓦、费尔奈观察着法国王权的

盛衰变迁。之前十年，伏尔泰在法国宫廷虚掷了不少时光，厚颜无耻、一心一意地往上爬，让一些最热切的仰慕者都大摇其头。但是，伏尔泰这一时期的作品，不论是公开出版的还是未发表的，都没有证据表明他曾幻想过左右路易十五的政策。他跟随皇家侍从出行，写了一些不重要的喜剧，创作了一些平庸的诗歌，用奴颜婢膝的奉承去推动自己的前程而不是法国的事业。最终他得偿所愿：1745年，他被任命为宫廷史官，翌年又在法兰西学院获得一席之地，这个位子他已经垂涎了十多年。在一些清醒和自我意识浓厚的时刻，他会感叹自己扮演了可怜小丑的角色，[1246](#)而那些年间的作品也流露出一不安和失望，间或还有自我厌倦的迹象。查第格，一个不可理喻的社会中的通情达理之人，就是伏尔泰本人的写照，他勤奋工作，热心公益，最终却被有权有势者心血来潮的喜好所左右：“查第格说：‘这么说，我终于得到幸福了！’但他被骗了。”[1247](#)

《查第格》写于1748年。翌年，法国财政总监马肖·达努维尔 [1248](#)向所有等级开征5%的所得税，即“廿一税”（vingtième）。在一个建立在特权之上的国家，这是对特权的大胆冒犯。当然，缺钱始终是法国君主政治的老大难问题，而前两个等级几乎不承担任何财政义务：贵族只要缴纳

很少的税，而作为第一等级，教会虽然富得流油，却死死抓住传统的权利不放，只在五年一度的教士大会上决定交给国家多少“自愿捐献”，虽然这笔捐献数目不菲，对教会而言却只是九牛一毛。伏尔泰由衷赞同“廿一税”，从一开始就参与了征税引发的争论。达努维尔颁布推行新税制的敕令两周后，伏尔泰给他寄去了一封长篇备忘录，表示支持税负公平的普遍性原则，还赞同具体的经济考虑，法国能承受得起这笔赋税，在和平时期应当负担战争的代价。对新税的抵制五花八门：高等法院出人意料地对新税制表现出温顺的态度，在谦恭地表示抗议之后就把征税敕令登记了。¹²⁴⁹但是，教士阶层却抖擞精神，投入战斗，既是为了捍卫教士自愿纳税的原则，也是为了守住自己的财富：实行“廿一税”之后，教士阶层上缴国库的钱差不多要比原来翻一番。1750年年初，主教们提出抗议，教士大会重申了一贯的立场：教会并不属于现世，它的财产属于穷人，绝不能让世俗之手触碰，否则的话，教会的爱心奉献就会蜕变成强迫纳贡。

这些道貌岸然的理由在伏尔泰看来又好气又好笑。作为回应，他写了一些诙谐的寓言和一本咄咄逼人的小册子《圣贤和百姓的声音》，后者大概是伏尔泰的第一部政论作品。在一篇寓言

中，伏尔泰笔下的一位印度哲学家造访土耳其，在那里看到“大约20只漂亮的两足动物”，“两足动物”显然是指教士。哲学家问一个皇宫卫兵，土耳其究竟有多少这样“结实的大家伙”？卫兵回答说：“将近一万只不同种类的。”想必他们是很好的工人，印度人若有所思地说道：“我真想看看他们手拿铁锹、泥刀和曲尺的样子！”卫兵补充说：“他们都是大圣人，不干活。”那么，他们都做些什么呢？“他们要赞美、吃喝和消化。”卫兵回答说。“对国家多么有用啊！”印度人说。 [1250](#)

在另一篇作品中，伏尔泰虚构了一道教皇宗教裁判所的敕令，惟妙惟肖地模仿了浮夸空洞的官腔：“反基督者已经降临。据说反基督者已经发出若干封通函给法国的主教们，竟厚颜无耻地称这些主教为法国人和国王的臣民”，还企图证明“教士是国家的一部分，而不是确认他们是国家的主人”。伏尔泰从不反对使用夸张手法，这份宗教裁判所的敕令继续说道，反基督者竟然建议“收入占全国三分之一的人应当把至少三分之一的收入贡献出来。他似乎忘了，我们的弟兄生下来就是拥有一切并且只进不出的”。 [1251](#)

《圣贤和百姓的声音》把这些诙谐的小讽刺转化为严肃的政治话语。伏尔泰的猛烈抨击披上了“王权论”的伪装：它兼顾了法国历史、政治理

论的逻辑和当下的需要。“一个国家不应有两个最高权力。”伏尔泰写道，这条公理是健全的政治思维所提出并被历史所证实的。“君主政体的欢乐年代是亨利四世晚年，以及路易十四和路易十五时代，这些国王都是自己当家做主的。”正如他过分简化法国历史，伏尔泰也摆出一副虔诚基督徒的姿态宣称，教士值得尊敬，但不应享有权威。不幸的是，法国教会混淆了“精神权力与世俗权力的区别”。就像其他公共机构一样，法国的教会必须要服从最高统治者：“君主是一切教会法规的绝对主人，没有任何保留条件，因为这些教会法规也是政府的一部分。正如父亲作为一家之主，有权指定老师给子女上课的时间和课程，君主也有权在哪怕最细微末节的公共秩序问题上对全体神职人员发号施令。”在1750年，这就意味着教士“对国家开支的贡献应当与其收入成比例”。[1252](#)

对于伏尔泰来说，写作《圣贤和百姓的声音》是一件吃力不讨好的事情，它显然没有产生什么政治影响。1750年，路易十五重申了税收敕令，后来却因为胆小、懒惰以及害怕下地狱的心理，在1751年收回了成命。1750年8月，伏尔泰在波茨坦悲哀地写道，他努力“维护国王的权利。但国王却不在乎自己的权利是否得到维

护”。¹²⁵³其他保皇党人将会一次又一次地发现，伏尔泰的这番话几乎没有任何夸张，但他无法放弃软弱而易变的盟友。国王有负众望，但正如伏尔泰所能预见的那样，国王也是法国惟一的希望。

伏尔泰在1750年用“王权论”来针对桀骜不驯的教士，表明了“王权论”在他的政治思想中的实际作用，从某种程度上说是一种防御作用。在18世纪50、60年代发表的一些小册子和《哲学书简》中，伏尔泰在所有能派上用场的场合阐述了“王权论”：18世纪60年代初耶稣会与后詹森派敌人的斗争，几年后省三级会议与国王的冲突。到18世纪60年代中叶，他再次用“王权论”来针对高等法院这一主要的嘲弄对象。1766年，也就是布列塔尼省高等法院和省三级会议联手瘫痪了国王对该省的管辖两年后，路易十五再次鼓起勇气采取行动：1766年3月3日，他亲临巴黎高等法院，并宣读了一份措辞严厉的讲稿，这就是历史上有名的“鞭笞训辞”（séance de fagellation）。“最高权力只属于朕一人”，国王用演讲稿撰写人所要求的气势重申了“王权论”，“立法权只属于朕一人”，“朕的大臣的权力来自朕一人”。伏尔泰难掩兴奋之情，在给一位巴黎友人的信中写道：“很久没有读到这般明智、高贵、

精彩的文字了。” [1254](#)

这一次国王态度坚定。1768年，他提拔勒内-尼古拉·德·莫普为财政总监。莫普野心勃勃、兢兢业业、粗暴易怒，他不遗余力地反对高等法院，制定了一份逼迫法官们就范的计划。像将近20年前与马肖并肩作战一样，伏尔泰毫不迟疑地加入到这场斗争之中。他不需要创造什么新观念，他在18世纪20年代对法国政治所作的诠释同样适用于18世纪60年代。国王仍然是正义的一方，国王的大臣也是如此，哪怕莫普憎恶启蒙哲人，曾不成功地试图扼杀法国的表达自由，但到了关键时刻，伏尔泰选择盟友的标准不再是情感因素或志趣相投，而是现实考虑。

1769年春，为了支持“王权论”，伏尔泰发挥史学才华，撰写了一部为政治服务的作品：《巴黎高等法院史》。此书事实准确，往往十分客观，但它的宗旨完全在于党派之见。谎言和歪曲事实无助于伏尔泰的事业，有太多警觉的法学家和历史家等着抓伏尔泰的小辫子。因此，他以一种清醒的态度来写《巴黎高等法院史》，很少赤裸裸地影射时局，而且大度地提及高等法院偶尔表现出来的理智之举。但真相本身就极具杀伤力，何况伏尔泰讽刺地梳理出整个事情的来龙去脉。每一个明智的读者都可以自行把这些史实拼

凑出一幅完整的图景，其所揭示的真相是支持莫普的举措的。很显然，高等法院过去就很少制定出明智的政策，现在也是如此。不论是1768年还是过去，高等法院都是反动的、自私的、分裂的、不负责任的、迷信的和不容忍的。伏尔泰用了大量的证据来佐证这些指控。难道高等法院没有阻挠法兰西学院的建立和《百科全书》的刊行吗？难道它没有用大众权利的动人言辞来掩盖为少数人利益服务的实质吗？难道几个世纪以来它不是一直在煽动宗教战争、内战和阶级冲突吗？难道它没有在1420年毫无法律权威地审判皇太子查理吗？难道它没有谴责法国的第一批印刷商并且为圣巴托罗缪大屠杀喝彩吗？难道它没有一再骚扰文人、迫害胡格诺教徒、坑害无辜者吗？不仅如此，除了最初的职权，巴黎高等法院从来没有获得过新的权利，它的职责是审理诉讼案件，而不是充当皇室大臣；它的基本原则不同于外省高等法院，因此，任何试图统一所有高等法院，妄图进一步对抗王室之举都是鲁莽和非法的。最后，它作为法律托管者的权利，不论过去还是现在，都纯属一种管理权限，而不是授权它参与制定法律。伏尔泰得出一个必然的结论：在当前的危机中，高等法院惟一能做的就是服从。

十分奇怪，至少有一个启蒙哲人，狄德罗，认为伏尔泰对高等法院太温和了。与孟德斯鸠和

伏尔泰不同，狄德罗几乎是不情不愿地涉足政治，这主要是他本人爱憎分明的情怀、人道冲动以及作为《百科全书》总编辑与审查官员打交道的痛苦经验使然。1747年，当时还是一个年轻作者的狄德罗温和地抱怨过关于宗教和政治题材的禁令，这显然是因为他的哲学处女作《哲学思想录》在前年遭禁。18世纪50年代初，在马肖的征税方案掀起的那场旷日持久的大争论中，狄德罗几乎没发表什么意见，只有《政治权威》这篇短文间接地与之相关。¹²⁵⁵如果算是对时政的评论，其立场却模棱两可：既大胆地主张对权力进行必要的限制，又提倡服从。他提出这些普遍原则究竟要支持哪一方，至今不是很清楚。

《政治权威》于1751年刊行，收入《百科全书》第一卷。18世纪50年代后半期和60年代初，狄德罗偶尔会谈论政治，但大多是用理论术语，与伏尔泰不同，狄德罗很少涉及法国的现实。七年战争这样在这些年间影响欧洲的重大事件并没有影响到他，至少是没有明显的影响。狄德罗是人道主义者和自由至上论者，对国外独裁政权的观察深化了他的政治意识。但在法国国内事务上，他的暧昧仍然没有澄清。18世纪60年代晚期，他与重农学派为时短暂的亲密关系表明了他政治方法上的模糊不定。有那么两三年时间，

他热烈赞同重农学派的主张，等加利亚尼和其他批评者指出重农学派的错误后，他又以同样的热情批判重农学派。

狄德罗对高等法院的态度大概比任何事情都更能反映他的模糊不定。1769年6月，狄德罗正确地判断出匿名出版的《巴黎高等法院史》是出自伏尔泰之手，他热情赞扬此书的风格、结构、资料和逻辑性：“伏尔泰清楚证明了”高等法院“完全是一个支薪的法庭，它所谓的特权纯属僭越，是在偶然的、往往是相当轻率的情况下形成的”。然而，他又相当出人意料地埋怨伏尔泰对这个问题的处理过于肤浅。狄德罗不仅采用了伏尔泰毕生的思路，还使用了与伏尔泰如出一辙的措辞，狄德罗认为，如果伏尔泰能够进一步深入，本应对法官们作出更加尖锐的批判。如果追溯巴黎高等法院的源头，就能够看出高等法院展示了团队精神（*esprit de corps*）最坏的一面。“我们将会看到，那个团体一直在自我放逐，拒绝为人民秉公执法，每每因为它的那些虚幻的权利受到波及，而不是为了维护人民的利益，就无法无天地大吵大闹；我们将会看到它的不宽容、顽固、愚蠢，一味维护野蛮的、破坏性的特权以及对理智的排斥；我们将会看到，它心急火燎地插手宗教、政府、战争、财政、艺术和科学，却用它的无知、自私和偏见把所有的事情都搞乱了；

我们将会看到它在孱弱的国王面前胆大妄为，在强大的国王面前懦弱无能；我们将会看到它远远落后于时代，比查尔特勒修会小屋中与世隔绝的僧侣更不了解思想的进步。”不仅如此，“我们将会看到它已经卖身投靠了当局；它的成员大多领取宫廷的年金，它是一切自由最大的死敌，不论是公民自由还是宗教自由”，凡此等等，狄德罗口诛笔伐了高等法院的一连串罪状。在狄德罗看来，对高等法院的抨击应当猛烈、再猛烈。法官们口口声声要改革法律，实则把法律搞得一团糟。他们信誓旦旦要维护正义，实则毫无顾忌地追逐特权和财富。最为恶劣的是，他们是“僧侣的愤怒”的忠实仆人，在狂热教士提出的诉讼中，他们“点燃了火刑柱，准备好刑讯的刑具”。

[1256](#)

人们势必会认为，对于这些冥顽不化、处心积虑的惯犯，再严厉的惩处也不为过，更不要说解散他们了。伏尔泰肯定就是这么认为。1770—1771年冬，莫普把抗命的高等法院法官流放到偏远省份，伏尔泰拍手称快。“你们似乎在担心有朝一日暴政会取代理智的权力，”伏尔泰警告高等法院说，“但我们更担心的是无政府状态，那完全是一种动荡的暴政。”为了阻挡民众同情法官的浪潮，伏尔泰慷慨激昂地再次提醒读者：议会权威是有限度的，他们是、确切地说应当

是“可敬的法律机关，其宗旨是为了执行法律而不是制定法律”。¹²⁵⁷这种观点与伏尔泰毕生坚守的立场完全一致，也与狄德罗对高等法院的批判步调一致，但奇怪的是，狄德罗忽然发现那些法官有很多令人钦佩之处。“你肯定不会写《穆罕默德》，”狄德罗曾经借拉摩的侄儿之口夫子自道，“但你同样不会写莫普的颂词。”¹²⁵⁸启蒙哲人既憎恶高等法院，也反感财政总监，这是顺理成章和不难理解的。两者都公开与进步观念为敌，也都想阻挠乃至镇压新观念的倡导者。但狄德罗的立场不只是捉摸不定，而完全是前后不一。1771年年初，他已经把国王镇压高等法院的政策看成是对自由的攻击，法官们本来被他视为理性、人道和自由的敌人，现在却莫名其妙地变成这些价值观最重要的捍卫者。“每一个时代都有其典型精神，而我们这个时代的精神就是自由的精神。”¹²⁵⁹狄德罗这句广为流传的名言出自一封痛斥莫普摧毁高等法院的长信。狄德罗指出，莫普的举动招致了“这个国家的各个等级”的普遍反感，王侯、法庭和贵族纷纷指责国王。法国群情激昂，而狄德罗支持这种情绪：“大火已经逐渐蔓延开来。自由和独立的原则一直隐藏在少数思想者心中，如今已生根发芽，得到了公开承认。”¹²⁶⁰

这当然是一个不争的事实。莫普“政变”有一个出人意料的后果：自由主义的话语喷涌而出。但狄德罗并没有把这种大胆的言论看成是幸运的巧合，他认为它们恰逢其时，而高等法院值得关切。“我们正处于一场危机之中，结局不是奴役就是自由。如果是奴役，那将是类似于如今摩洛哥或君士坦丁堡的奴役。如果所有的高等法院全都解散，法国充斥着由没有良知、没有权威、其主人就可以随意解职的法官构成的小法庭，那么各等级的特权将永远消失，而这些特权构成防止君主政体蜕变成专制主义的纠正原则。”¹²⁶¹狄德罗一度极为崇敬孟德斯鸠，但这种崇敬已经随着时间的推移消退了。事实上，狄德罗写下上文引用的那封信之后不久，就告诉俄国的叶卡捷琳娜，他不能理解孟德斯鸠为什么会对封建主义情有独钟。他写到，封建政府的好处可以用10页篇幅说完，历数其缺陷却需要1000页的篇幅。¹²⁶²然而，到1771年，作为开放社会的倡导者、作为接近民主派立场的激进派，狄德罗的话听起来就像是孟德斯鸠最忠实的弟子。

当然，事后来看，很难说狄德罗新找到的“贵族论”就比伏尔泰一贯主张的“王权论”更切合法国的实际。诚然，18世纪70年代初的那场斗争虽然令人振奋，有些年甚至充满希望，但结局

却很悲惨。“我不会改变主意。”路易十五信誓旦旦地表示，在生命的最后四年里，他说到做到了。新的法庭开始运转，虽然不是没闹出过丑闻，至少还是展现出一些效率。1774年，路易十五去世，路易十六罢黜了莫普，恢复了高等法院。但年轻的新国王让杜尔哥掌权，杜尔哥似乎体现了“王权论”最好的一面。像其他人一样，这个任命让年迈的伏尔泰重新看到了希望，如果说法国曾经有过推行自上而下改革的大好时机，那就是现在了。然而，1776年5月，路易十六将杜尔哥解职；伏尔泰的身体也随着“王权论”一道垮掉了，不到两年时间就去世了。1776年10月，他向孔多塞哀叹说：“自从决定命运的那一天之后，我对任何事情都不抱指望了，也不再对任何人有任何要求，我只是耐心等着有人来割断我们的喉咙。”¹²⁶³对于这位老人来说，孟德斯鸠的主张总是体现出糟糕的历史判断和政治判断，而狄德罗的误入歧途反映了他的困惑而不是敏锐，但这些对于伏尔泰而言没有多大的安慰作用。他本人的主张虽然体现了一贯深刻的历史判断和几十年的敏锐政治判断，但此时都变得毫无意义。在革命形势成熟之时，仅有经验主义看来是不够的。

三、开明绝对主义：从答案到疑问

一位法国启蒙哲人支持法国国王是很自然的事情，并不会导致逻辑或道德困境。一位法国启蒙哲人支持法国以东其他国家的国王也是很自然的，但在现实中却会陷入逻辑与道德困境。这些中欧的统治者都是大权在握、身份模糊的人物。他们比路易十五更能体现开明绝对主义 [1264](#) 的发展前景和疑难问题，其中，普鲁士的腓特烈二世特别吸引那个时代的想像力，挑明了启蒙运动政治哲学的难题。腓特烈既是哲学家又是国王，如果有谁能称得上备受赞赏的“哲学王”，那就非他莫属了。在称呼他为哲学家国王（roi philosophe）的小团体里，达朗贝尔只是成员之一：在启蒙哲人看来，腓特烈从年轻时代起，就是他们一个夙愿的实现。

1736年，当时还是王储的腓特烈开始与伏尔泰通信，而伏尔泰从来没有忘记告诉朋友，是腓特烈主动向他示好的。在与这位普鲁士国王漫长而憋屈的交往过程中，伏尔泰总是时刻准备好用令人愉快的比附来取悦腓特烈。一位耐心的学者 [1265](#) 发现，伏尔泰曾先后把腓特烈比作恺撒、奥古斯都、马可·奥勒留、图拉真、安东尼·庇护、提图斯、尤里安、维吉尔、普林尼、贺拉斯、米西纳斯、西塞罗、卡图鲁斯、荷马、拉罗什富

科、拉布吕耶尔、布瓦洛、所罗门、普罗米修斯、阿波罗、帕特洛克罗斯、苏格拉底、亚西比德、亚历山大大帝、亨利四世和弗朗索瓦一世，这些人物形形色色，这份名单本身却是出于精明的目的。但是，不论日后伏尔泰多么百般奉承他的那位皇家崇拜者，他们之间的奇特友谊始于王子主动向诗人示好。在他那部别有用心的《回忆录》里，伏尔泰承认国王的私德与公德都很吸引他，“他机智而有魅力，”伏尔泰坦率地补充说，“更重要的是，他是国王。考虑到人性的弱点，这当然是一大诱惑。”腓特烈急于结交一位真正的作家，越发强化了这种诱惑：“一般情况下，都是我们文人取悦国王，这一位国王却把我从头到脚赞美了一遍。”¹²⁶⁶1740年登基后，腓特烈迅速采取了一系列举措来迎合启蒙哲人，更别提享有特权的伏尔泰。作为国王，腓特烈恢复了柏林科学院，把它完全交给法国学者管理；他宣布要维护良知自由，为了表明自己的善意，他召回了被他父亲腓特烈·威廉一世放逐的哲学家克里斯蒂安·沃尔夫；他派建筑师克诺伯斯多夫到国外学习；他对国家的经济事务表现出积极、全面、有益的关心；另外，如前文所述，他减少了野蛮的刑罚。腓特烈治下的普鲁士似乎处于文化、政治、法律和经济复兴的边缘，注定要成为（用伏尔泰夸张的话语来说）“北方的雅典”。因此，启

启蒙哲人理所当然地对这样一位国王寄予厚望；理想化总是对现实的一种回应。不论是把腓特烈与其霸道、粗鲁、固执的军人父亲相比，还是与同时代其他有趣但最终令人失望的君主比较，都使得启蒙哲人对腓特烈的赞美和期望不再是一厢情愿的幻想，而是一种合理的态度，也不妨看成是原则上奉行开明绝对主义的结果。

启蒙哲人很快就发现，“北方的雅典”原来只是一个寒冷的斯巴达，而哲学王腓特烈与其说是和平的哲学家，不如说是穷兵黩武的国王。腓特烈入侵西里西亚，公然对盟友背信弃义，重新实施书刊审查制度，1752年与伏尔泰友谊破裂后卑鄙、蛮横地刁难伏尔泰，让人失望地未能全盘革新法律和使军队变得更人性化，低估人性（就连伏尔泰也看不下去了），以及原则上拒绝采纳启蒙哲人的建议（诗文修改建议除外），凡此种种，大大抵消了他对所炫耀的法国文人的喜爱、他的不信教以及他的勤政。伏尔泰数次造访过普鲁士，最高峰是1750—1753年，结局却是灾难性的；达朗贝尔也给腓特烈写过一些谦恭有礼的信函。但是，长远看，启蒙哲人对腓特烈的态度是有所保留的，他们拒绝他的盛情邀请，甚至表现出公然的敌意。

当然，启蒙哲人最大的保留意见在于政治之

外的因素。他们不想前往普鲁士是因为在法国更惬意，在他们的盘算中，即便偶尔遭受迫害，住在巴黎也比波茨坦惬意。他们不想离开情妇，更别提去一个没有女人的宫廷。他们不喜欢普鲁士恶劣的气候，不喜欢柏林上流社会粗鄙的乡下习气。他们也不满意腓特烈开出的吝啬条件。但是个人因素逐渐让位于政治原因。启蒙哲人对自由的热爱无以复加。这就是为什么伏尔泰明知道重回巴黎之路已经断绝，仍不惜与腓特烈绝交。这也是为什么虽然是个弃儿、私生子、平民、无权无势者，达朗贝尔却只给普鲁士国王写了一些表示客套的信，只在普鲁士逗留了短短三个月时间。

这种热爱自由、不愿奴颜婢膝的态度本身就成为启蒙哲人政治思想的注解，除此以外，这也是对腓特烈所作所为的一个评价。1758年，卢梭说出了启蒙哲人的心声，他表示“赞赏普鲁士国王的才智，但绝不是他的党羽”，两者之间有着意味深长的差别。“我不能尊敬或喜爱一个毫无原则的人，他践踏了所有的国际法，他不珍爱美德，只是把美德视为消遣傻瓜的诱饵，他在反驳马基雅维利的基础上建立自己的马基雅维利主义。” [1267](#)

启蒙哲人对腓特烈的不信任与日俱增，但直

到18世纪70年代，狄德罗才给出了对腓特烈的定评。身为自尊的文人和地道的中产阶级，狄德罗正确认识到自己不适应宫廷生活。他与叶卡捷琳娜二世的奇特友谊同这种自知之明并不抵触，他之所以对叶卡捷琳娜有好感，乃是出于一些复杂的原因，既有她善解人意的慷慨、她的个人魅力，也有他对俄罗斯的一无所知，无论如何，只要他认为叶卡捷琳娜的统治有缺失，他都会直言相告。狄德罗对腓特烈始终抱有一种敬而远之的态度，哪怕是顺路，他也拒绝造访波茨坦，他还不愿意大肆吹捧这位普鲁士国王出版的作品，启蒙哲人通常喜欢以这样一种忸怩作态的间接方式来奉承君主，因为君主通常有这种喜好。狄德罗甚至从未给腓特烈写过信，他给腓特烈的惟一一封“书信”，是1771年的一篇冷冰冰的小文章，不涉及任何私人情谊，而是直接讨论启蒙运动政治思想的关键问题。

狄德罗致腓特烈的那封“书信”是一场争论的余波，是对一个回应的反驳。[1268](#)早在1770年，有人匿名发表了一篇文章《论偏见》，这篇文章带有霍尔巴赫作品的典型特征，以其惯有的激烈和惯有的教条主义谴责教士阶层的邪恶和基督教信仰的荒谬。但是，这位匿名作者还大胆涉足政治领域，而那是霍尔巴赫和他的朋友们迄今未曾

涉足的。像它对宗教的攻击一样，《论偏见》将那些绝对主义君主斥为“暴君”，认为他们是国家的灾难，恶毒的谄媚者的牺牲品，热衷于战争的罪犯，他们还是压迫性的骗子，他们用可疑的学术机构来蒙蔽世界，这些机构其实不过是些奴隶的社团。这篇文章发表后不久，腓特烈就读到了，他被这篇文章所激怒，并正确意识到它的尖锐讽刺是针对自己的。最让他不快的是《论偏见》中含蓄表达的一个实质性论点：人是为真理而生，应当获致真相。腓特烈以一种愤世嫉俗和自我保护的态度，在辩驳文章中毫不含糊地提出了一种相反的观点：“人是为谬误而生”，对人民隐瞒政治和宗教事务的真相，是健全政府不得不做的事情。[1269](#)

在这个关键时刻，狄德罗出于追求真理的热情以及对普鲁士国王的反感加入了论战。他很可能读过《论偏见》的草稿，并与霍尔巴赫有过讨论。意味深长的是，在这种事情上一向消息灵通的伏尔泰认为《论偏见》可能是出自狄德罗之手。[1270](#)事实上，狄德罗对腓特烈的抨击更加言简意赅、更少拐弯抹角，如果这篇文章真是他写的，势必会更加直截了当。世上也许充斥着谬误，但这并不是人们的过错，而是应当归咎于遍布世界的“邪恶的谎言传道士”。人是为真理而生

的，需要真理，靠真理才能茁壮成长。像启蒙运动的其他社会学家一样，狄德罗很轻松地摆脱了一个幻想，即认为人们一旦知道什么是好事，就会积德行善，认为有权有势、满口谎言的坏人“会向被他们蒙蔽的人宣读真理的颂词”。在这个世上，真理和善良的敌人如此多！堕落的法律如此多！糟糕的政府如此多！性喜邪恶之人如此多！ [1271](#)

“如此多”其实是指“一个人”：普鲁士的腓特烈，卑躬屈膝的谄媚者已经开始称呼他为“大帝”。不幸的是，狄德罗这封信并未送到想要送到的人手中，直到20世纪30年代，它才正式刊行，而当时在德国掌权的是一个比腓特烈邪恶得多的政权。这真是一件憾事，因为我们想知道，当腓特烈得知狄德罗把他说成是平庸的思想家、蹩脚的诗人和有负众望的国王，一言以蔽之，一位拙劣的君主时，这位普鲁士国王的斯多葛哲学还能剩下多少。“上帝保佑，”狄德罗在反驳信中诚心诚意地写道，“让我们不会有一个假扮成哲学家的君主。” [1272](#)很显然，腓特烈专制有余而开明不足，只能得到启蒙哲人最敷衍和最投机的支持。

光靠激情不可能推翻绝对主义，不论这激情有着多么善良的意图、多么犀利的表述。在18世纪的政治理论家和执政者看来，绝对主义仍然是最重要的政治制度。我在前文所评述的18世纪国家的历史，除了作为例外的英国和荷兰，以及波兰的可笑例外，绝对主义是大势所趋，而且绝对主义比它所攻击的旧政治制度更现代、更高效，出乎一些启蒙哲人意料的是，也更“开明”。绝对主义的侵略性部分是因为它自认为处于劣势；与其把18世纪称作中产阶级兴起的世纪，不如称为贵族兴起的世纪。贵族在波兰完全胜利，在俄国也大获成功，在法国则是功败垂成，在每一个国家，君主要么不得不与顽强的特权等级搏斗，要么与这些特权等级结成不稳定的同盟。凡是代议体制尚未消亡或是濒临消亡的地方，贵族都是反动的，这些国家的改革者发现只有两个选择，要么是以其现代性而自豪的威权主义，要么是竭力抗拒现代性的传统主义。

在德意志各邦国，包括普鲁士、一些较小的南德邦国以及哈布斯堡帝国，这种选择的有限性表现得最为明显。在那里，政府科学的专家，即官房学学者，在行政管理领域站稳了脚根。他们迫切要求建立高效的官僚体系、暗中图谋对付碍事的贵族、在没有民众参与的情况下推行有利于民众的改革。在这批威权主义的理性主义者当

中，最著名的三位是哈雷的克里斯蒂安·沃尔夫、维也纳的约瑟夫·冯·索南费尔兹，以及先后在维也纳和哥廷根的J.H.G.冯·尤斯蒂。他们的观念和理想像是同一个模子里铸造出来的，或是彼此复制的。他们目标远大，在他们自己看来又是切实可行的：用合理的法律带来幸福和增进幸福。他们的政治理论不谈政治，只谈管理，从而巧妙地避免了对实权的挑战，因为这种挑战根本无望取胜。¹²⁷³在他们看来，没有历史、社会和教育领域的基础，自由主义犹如无源之水、无本之木，唯有家长式统治才能带来普遍的改良。

按照官房学学者的理解，成功实施家长式统治的先决条件是正确把握人类的动机，立法者再把这知识应用于行政管理。索南费尔兹和其他官房学学者都迫切地把怜悯和其他值得称道的情感让位于清醒的计算，善意地操纵人民。“一个完备的国家就像一部机器，”尤斯蒂在一段典型的文字中指出，“所有的轮子和齿轮都精确啮合，统治者则是让整部机器运转起来的监工、主要动力和灵魂。”¹²⁷⁴索南费尔兹的隐喻更加别具一格：“在君主身上，在这种普遍智慧的永恒神谕中，我们得以理解社会，我们得以把自己看成是社会的一分子，君主是社会的象征、反映以及令人敬畏的化身。”¹²⁷⁵像英语中的police一样，德

语中的Polizei ¹²⁷⁶在18世纪具有丰富的意义，即是指合理地监管国内事务。而且，在官房学学者看来，政治理论完全可以从Polizei工作中提取。这些官房学学者认为，不言而喻，政府的惟一目的就是传播幸福。但他们眼里的幸福并不包含国民的自由。国民负有其他的明确义务。正如统治者必须为人民谋幸福，上帝作证，人民也必须服从和感到幸福。尤斯蒂写道：“人民和国民的全部义务可以归结为一项公式：通过服从、忠诚和勤勉来促进统治者为之谋幸福的所有途径和手段。” ¹²⁷⁷官房学学者十分热衷于提出公式，卢梭对他们的思维方式的讽刺性描述可谓入木三分。

这样一种政府观势必把绝对主义君主视为最合理的结果。统治者要恪尽职守，就必须掌控一个得心应手的官僚体系，必须获取所能收集到的所有知识，必须拥有把计划落实到法律的不受限制的权力。在这样一个方案中，大众参与与其说是不敬的、鲁莽的，不如说是纯属多此一举。如果说统治者像国家的医生，具有无与伦比的知识 and 无人能及的智慧，他又有什么理由去咨询那些无知而迷信的病人？柏拉图早就阐发了这种观点，18世纪的威权主义者重申了这一点。腓特烈对这种理性主义深信不疑，断言人的行为有两个主要动机：“害怕惩罚和希求奖赏。” ¹²⁷⁸因此，

统治者为民构建的指导体系必须是单纯的，像国民的心理一样单纯，代议制或新闻自由这一类无稽之谈只会有负作用。

由于德意志各邦国缺乏自由主义传统，对这种家长式统治的反对只能是来自保守主义者，让他们备感失望和不满的是，他们挚爱的、历史悠久的制度日渐消亡，纸上谈兵的哲学家和他们的王侯弟子却以为可以轻而易举地改良社会。这些保守主义者认为，社会不是钟表，而是一个有机体，在其漫长而缓慢的成长过程中积累了世世代代的智慧，运用从理论心理学和管理技术中引申而来的少数简单原则去改造社会，等于是为了一个令人心有余悸的噩梦而摧毁使生活变得有价值的事物。尤斯图斯·默泽尔 [1279](#)指责说：“这些简单而独特的观念（*idées simples et uniques*）清晰标出了通向君主（同样地，也是通向民主）专制的道路。” [1280](#)

这些批评在很多细节上有理有据，但由于与一种反动的意识形态挂起钩来，其说服力和公正性都大大地打了折扣。稳步前进的论调往往沦为一动不如一静的论调。然而，默泽尔及其同道坚持人类经验的多样性，看到了改革的艰辛，呼吁尊重历史，从而揭示了哈布斯堡王朝领地和其他地方推行的所谓开明改革的落后性质，并因此揭

示了启蒙哲人所面对的难题：启蒙哲人为了其他原因、多半还要借助其他手段来推行改革，但在欧洲大部分地区，却根本不存在什么其他手段，至少在可以预见的将来不存在。

3

官房学学者的理论得到了应用，至少从这一点来说它是成功的。18世纪下半叶，一些欧洲统治者采纳了这些“开明”导师的建议，克服惯例、惰性和自利的阻碍，推行了一些不乏深远影响的制度和统治改革。19世纪的历史学家把这批统治者统称为“开明专制君主”，开列了一份范围很广但没有定论的名单：俄国的叶卡捷琳娜二世、普鲁士的腓特烈二世、西班牙的查理三世、瑞典的古斯塔夫三世、皇帝约瑟夫二世和利奥波德二世肯定是开明专制君主，奥地利的玛利亚·特蕾莎、法国的路易十五和葡萄牙的约瑟夫二世能否入选则尚有疑义。

这批君主在同一份名单中现身并非事出偶然。¹²⁸¹他们的统治大体是在同一个时期，互相认识，也关注着彼此的动向。他们往往赞赏同样的观念，争夺同一批名人，把同样的口号挂在嘴边。他们的教育和文化背景也惊人地相似：“在很多情况下，他们成长和统治的宫廷本身在很大

程度上具有了世俗主义、诙谐和文化世界主义的氛围，这些都是18世纪沙龙和启蒙哲人的上流知识界的特征。”¹²⁸²此外，由于改革的内容总归是有限的，这就使得这些统治者的改革努力带有某种家族相似性：他们全都致力于在领地内建立高效的政府。这些皇帝、国王、女沙皇和大公着手清理混乱不堪的规章制度，减轻阻碍贸易的经济负担，多少是真诚地推进刑法的人性化，增加农民和工匠获得教育的机会，简言之，他们发挥各自的才智，尽己所能地战胜了种种反对势力，在各自的国家推行了合理化改革。

不过，相比之下，他们之间的差异性要远远大于相似性。这些统治者当中没有高瞻远瞩之人。他们最关心的是解决实际问题，只想追求一个最实际的目标：让自己的国家在你死我活的国际格局中立于不败之地。因此，他们用各自的方式来推行政府的合理化改革，瓦解反对派的抵抗。在维也纳，玛利亚·特蕾莎与她的儿子、共治者和继承人约瑟夫二世极大地强化了中央政府对各省的权力，凭借无孔不入的密探制度来监督官僚系统。在波茨坦，腓特烈二世使用了相同的控制手段，不仅如此，他把政府的所有权力都抓在手中，他单独任命官员，要求他们直接向他提交书面报告，把官僚体系的权威分散给各级官职。

与哈布斯堡王朝的体制不同，腓特烈的体制将最严密的个人监督和行政权力的分散结合起来。托斯卡纳的利奥波德走的是另一条道路。与腓特烈一样，他也推行了行政权力的分散；与腓特烈不同的是，他赋予了大臣以广泛的权力。西班牙的查理三世则同时实行政府的集权和分权，增加地方政府和皇室内阁的责任。

还有更大的差异。叶卡捷琳娜二世不断推出新的苛捐杂税，加重了俄国农民的负担，使之处于前所未有的奴役之中，而哈布斯堡王朝的统治者实际上废除了农奴制。约瑟夫二世部分地对刑讯作出了限制，他的兄弟利奥波德和腓特烈二世则彻底废除了刑讯。在如何处置贵族这个最重要的问题上，每一个开明国家的情况也不尽相同：叶卡捷琳娜极为倚重贵族的支持，赋予贵族更多的特权，从而巩固了贵族的地位。腓特烈推翻了他父亲相对自由化的政策，恢复了普鲁士贵族的独特地位，使贵族对不幸的扈从拥有广泛的权力。相反，约瑟夫二世和利奥波德攻击特权等级的特权，有时对贵族表现出毫不掩饰的蔑视和公然的敌意。

如此一来，启蒙哲人之间出现政治分歧也就在所难免了。他们围绕叶卡捷琳娜二世或腓特烈二世的争论，不仅表明他们有着不同的性情和期

望值，也反映出启蒙哲人的真正困惑：这些君主的言辞大同小异，却以如此多不同的方式来做如此多不同的事情，真是让人无所适从。即便是同一个君主的所作所为，也往往让最善意的观察者感到迷惑不解。杜邦对约瑟夫二世的矛盾心理深刻表明了启蒙哲人的两难处境：“很难对这位皇帝作出评判，”杜邦抱怨说，“当人们看到他已经为国家做过的事情和如今为国家所做的事情，会认为他是一位具备了最罕见美德的君主。”另一方面，在国际事务上，他“对战争的热衷”、“扩张的欲望”、“对既有条约的藐视”，以及“用武力来解决一切的倾向”，没有使他成为“高尚的雄鹰”，而是成为“可怕的猛兽”。[1283](#)其他统治者也同样让人感到迷惑。毫无疑问，这群所谓的开明专制君主与启蒙哲人群体迥然不同，两者不属于同一个家族。

所谓的开明绝对主义理论也构不成一种理论，至少在启蒙哲人看来是如此。一方面是伏尔泰与腓特烈的友谊，是狄德罗前去拜访叶卡捷琳娜；另一方面，这些君主取缔了耶稣会，废除了刑讯，两者之间似乎有某种自然的亲缘性。启蒙哲人与开明专制君主为了各自的利益互相借重，而且松散地达成一致，都认同于理性而不是迷信、秩序而不是混乱、人道而不是残忍。然而，

18世纪所有受过教育的人，不论是基督徒还是无神论者，文人还是统治者，在这些问题上本来就没有分歧。博斯韦尔为奴隶贸易辩护的理由在于英国殖民地比非洲国家更加人道。正是在自由这个关键问题上，专制君主与启蒙哲人分道扬镳，虽然他们通常是客客气气地分手。

即便是重农学派的政治思想——它比其他任何西方体系更像是在为“专制主义”辩护——也包含普遍的、最终占据了主导地位的自由主义特征。重农学派的政治理论从属于他们的经济理论：财产先于国家，它不仅出现在国家之前，也比国家重要。他们都是君主主义者，作为扎根于法国的法国思想家，他们念念不忘清除阻碍社会生活的自然规律发挥作用的障碍，他们几乎别无选择。但他们关于政体形式的著作更像是用散文重申了蒲柏的那首相对主义诗歌：政体形式在很大程度上无关紧要，最好的政府就是能够最好地遵行重农学派发现的自然法则的政府。[1284](#)这种傲慢的姿态已经很糟糕了，更糟糕的是，正如我前面指出的，重农学派致命地热衷于提出精炼的公式。杜尔哥（他算半个重农学派）清楚地认识到这种危险，重农学派偏爱的政治口号，比如“合法专制”，不但无助于厘清他们的观点，反而会招致更多的误解。“那个神神鬼鬼的‘专制主

义’，”他在信中告诉杜邦，“将永远是阻碍你们的学说传播的障碍。” [1285](#)

“永远”是很长很长的时间，但两百年来的事实表明杜尔哥是正确的。“合法专制”（despotisme légal）这个术语一问世，就引起了一场没完没了的争论。它的发明者是里维埃的梅西耶，1767年，他在阐述重农学派政治观的权威之作中把它作为一个重要概念提出来。不过，当这个概念潜在的负作用变得明显，他立刻弃之不用了。但为时已晚：口号有自己的生命，即便是最有说服力的诠释和最毋庸置疑的批驳也不能让它们彻底消失；它们似乎存在于理智所不能穿透的深层意识之中。不过，在当时，“合法专制”阻碍了重农学派的传播，与其说是因为这个术语表明他们厌恶自由，不如说它证明他们缺乏思考能力。马布利斥之为痴心妄想，认为它必将导致暴政和野蛮，日后的批评者在很大程度上验证了这种观点。

[1286](#)18世纪60年代，对这个术语最独特的批评来自卢梭。“别再跟我提你们的合法专制了”，他直言不讳地告诉米拉波，“只是两个互相矛盾的字眼被摆在一起，对我来说毫无意义”。 [1287](#)非常关键的是，一向对威权主义高度警觉的狄德罗认为梅西耶的书明白晓畅、逻辑严谨。当然，当时正值他短暂地痴迷于重农主义，但正如我们所知，

他日后之所以反对重农学派，只是因为加利亚尼让他明白，重农学派在谷物贸易问题上太过教条了。¹²⁸⁸对于狄德罗而言，重农学派神神鬼鬼的“专制主义”从来不是魔鬼。

这个术语被人为地妖魔化，重农学派怨不得别人。他们太过一厢情愿，太过狂热地固守他们的经济法则，对他们的“哲学发现”也太过自信，乃至无法形成一套独立的、灵活的政治理论。他们的一些政治主张虽然论证得很蹩脚，却颇有道理。他们坚持权力应当统一而不是分割，这等于是对特权阶层的批判，他们不无道理地把这些特权阶层看成是敌视基本的经济改革的特殊利益集团；他们以这种方式在法国支持“王权论”。但是，他们的其他主张势必会引起怀疑。梅西耶把欧几里得比作专制君主的完美典范，欧几里得的律令得到普遍遵从，专制君主的旨意也应如此。

¹²⁸⁹在重农学派看来，这是一个精彩绝伦的比喻，他们认为，自然法则本身具备任何有理智的人都无法抗拒的力量。其他启蒙哲人也愿意接受科学不应有门户之见的主张，愿意相信一旦真理得到证明，科学规律将得到普遍一致的遵循。但梅西耶令人不快地把知识权威和政治权威并举，暗示了他思想中的威权主义倾向，也清楚表明重农学派轻视自由，迷恋秩序和私有财产。

这部分是事实，但也仅仅是部分事实。不论多么语带轻浮、含糊不清和不完备，重农学派的政治思想本质上是为了制服威权主义，至少是制服专制统治者喜怒无常的威权主义。一天，皇太子、日后的路易十六之父向魁奈抱怨为君之难。“殿下，”魁奈回答说，“我不这么认为。”“真的！如果你当上了国王，你会怎么做？”皇太子问。“我什么都不做，殿下。”“那么谁来治理国家？”皇太子问。“法律。”魁奈回答说。 [1290](#)

诚然，对话不等于理论，但这场对话却指向一种理论。重农学派 ideal 是建立一个摆脱了特权集团束缚的高效政府，它用最低限度的法律进行管治，对公民生活只有最低限度的干预；它遵从法治，受到独立的司法部门的约束，并由公共舆论来指导。像大部分启蒙哲人一样，重农学派极为重视公共舆论，在他们晚期的著作中表现得尤其明显。米拉波以一种公认的风格把公共舆论称作“人间女王”（la regina del mundo）。但是，重农学派在这一点上走得更远：他们认为，只有凭借着自由而普及的教育和出版自由，公共舆论才能发挥作用。在这个问题上，重农学派的观点依然不是无可指责的，他们无疑是期望新的教育制度会成为宣传他们学说的载体。然而，不可否认的是，他们主张减少而不是强化法律，等于是主张一种消极政府，相当于卢梭所说的消极教育的

政治对应物，他们强调维护国民的权利、隐私和财产，他们重视公共舆论，这些主张使得重农学派倡导一种立宪绝对主义，这是一种不完备的自由主义。只剩下一个棘手的问题：如何在一个不自由的世界中创立自由主义。

第十章 教育的政治

一、启蒙运动的逻辑

1

在我看来，有一点很明显，政治现实让启蒙运动面临一个极大的困境。启蒙哲人呼吁改革，同时也支持各种形式的自由：思想自由，言论自由，出版自由，参与塑造公共政策的自由，追求自身职业生涯、发挥聪明才智的自由。对于他们而言，改革和自由是同一个希望的两面：自由是改革的目标，改革是自由的理想成果。但现实却使得两者的同盟关系破裂：绝大多数的人口是没有受过教育的群众，社会也没有养成自主的习惯，在这种情况下，自由和改革往往是不相容的。自由意志论者没有能力启动改革，最有力的皇家改革者是刚愎自用的家长式统治者，他们用自己的方式、为了自身的利益推行改良。因此，实现启蒙哲人的政治纲领之路充满了曲折坎坷，还不乏镇压和操纵。这等于是正在否定和嘲讽他们想催生的世界；散播启蒙果实的方法似乎造成了对启蒙的阻碍。

摆脱困境的一个方法，是根本不承认有什么困境，或是不承认自己身处困境：伏尔泰谈到普鲁士和俄罗斯时的那种墨守成规的态度就是一个例证。伏尔泰装作不经意地、有目的地顾左右而言他，以此暗指普鲁士和俄罗斯民众还远远谈不上是政治动物，所以完全没有必要加以重视，只要让他们成为人道法律的被动接受者即可。伏尔泰不想看到腓特烈招募来的新兵在训练时被活活打死，但也没想过腓特烈会把新兵训练成选民。

这是一种很舒服的姿态，一种洋洋自得地满足于现状的经验主义。正因如此，单凭这种姿态根本无法摆脱启蒙哲人的两难处境，这种姿态也让伏尔泰有时候相当不自在。一些启蒙运动的激进派，尤其是卢梭和狄德罗，提出了一条更有勇气的解决之道，他们把对腓特烈的观察上升为对绝对主义本身的批判。两人都试图调和自由与改革的冲突，都认为没有自由的改革根本谈不上改革。卢梭不信任仁慈的家长式统治，并把这种怀疑置于《社会契约论》政治理论的核心，这种怀疑也成为狄德罗在18世纪70年代政治写作的突出主题。“一个自由国家可能遭遇的最大灾难之一，”狄德罗在给叶卡捷琳娜的信中写道，“就是有两到三个公正而开明的专制君主相继在位。”

¹²⁹¹由于这些专制君主是最优秀的人，“整个民族

将习惯于盲目服从，在他们的统治下，人们会忘记自己拥有不可剥夺的权利，他们将堕入一种致命的信任和冷漠，他们不再感受到捍卫自由所必备的持续的不安感”。¹²⁹²这些专制君主犹如能干的牧人，把臣民降格为动物，“让他们享有一个十年的幸福，代价却是20个百年的痛苦”。¹²⁹³狄德罗告诉叶卡捷琳娜，假如英国接连有三位伊丽莎白女王这样的君主，这个国家就会坠入奴役状态。¹²⁹⁴

这样的观点等于是承认手段比目的更重要。卢梭和狄德罗想说的是，如果一直被当作孩子，人就永远不会成熟。但困境依然存在：无知就是无知，不论多么巧妙地加以掩饰，没有任何行政机构能够把沉默的臣民转变为自立的公民。只有一个现实的途径能够既承认眼前的世界，又不牺牲未来的发展前景，那就是教育。启蒙的逻辑在于：如果大部分人尚未作好自主的准备，那就必须塑造他们，使他们作好准备。启蒙运动的巨大政治困境只能通过时间来解决。

如果18世纪的统治者未能理解这种逻辑，或是不愿遵遁这种逻辑，那也只能说是人情之常。教育构成了改革方案不可或缺的部分：农民要学会使用新工具，商人和制造商要掌握新技术和新

产品，公职人员要学会承担新任务。但公民教育是另外一回事。归根到底，像一切良好的教育一样，良好的公民教育的目的在于让施教者变得不再必要，这就需要统治者有一定程度的放权，除一位君主之外，没有人能够做到这一点。

托斯卡纳的利奥波德大公是惟一理解启蒙运动的逻辑，并接近将之变为现实的统治者，我曾经把这位君主誉为18世纪最始终不渝、最开明的改革者。1765年继位之后，利奥波德为惊讶不已而且往往不情愿的臣民推行了一项又一项进步改革：赋予空前的商业自由，重组地方政府，改良警察和军事机构，编撰一部激进的人性化法典。随着改革的推进，他的一系列立法开始展现出一种内在的逻辑。这些立法表明他有一个更大的明确目标：向托斯卡纳人民推行渐进而全面的公民教育。他在1782年写道，所有早期的改革都是为了一个目标：“唤醒人们内心对高贵的公民自由的感情，培养热心于公共利益、为公共利益奉献的习惯。”¹²⁹⁵1779年，利奥波德将这种远见卓识付诸实践，着手起草一部宪法，这部宪法不仅标志着公民教育达到了顶峰，也是这种教育的回报。利奥波德在这部宪法的几个草案之中纳入了他所了解到的一切：他在巡视托斯卡纳时所掌握的情况，从启蒙哲人那里学到的政治理论，以及

从美国革命中领会的政治可能性。他所厌恶之事甚至也在这些草案中发挥了作用：他憎恶兄长约瑟夫二世的“专制主义”，他认为这种“专制主义”与重农学派的“合法专制”截然不同，¹²⁹⁶决意将它从未来的托斯卡纳政体之中清除出去。

表面上看，利奥波德的宪法草案与传统的混合政体颇具相似之处，但这些草案完全是现代的体制。它们强调公民的自然权利和统治者的宪法义务，强调统治者肩负持续的责任。日后，利奥波德概括了自己的基本原则：“我相信，君主，哪怕是世袭的君主，也只是人民的代表。”这种观点与腓特烈的一句名言大相径庭。腓特烈曾经说过，国王是人民的第一公仆，但他的意思实际是说，君主乃是政治机器的勤勉尽责的主人。到利奥波德这里，最高权力属于全体国民。“每一个国家都应该有一部宪法，或是人民与君主之间的契约，以限制君主的权威和权力。”如果君主违背了这种法律，“他事实上就放弃了自己的地位”，也就自行终止了所有“服从于他的义务”。换言之，“行政权属于君主，立法权属于人民”，这是一种简单而纯粹的宪政主义。利奥波德与腓特烈还有一个明显的不同，利奥波德主张“君主不得直接或间接干涉民事或刑事司法程序，或是改变它的形式和惩罚”，所有的逮捕和定罪都必须

遵循正当法律程序。即便是最敏感的征税问题，也可以由统治者与人民共同协商解决。君主提交一份年度决算和公共财政状况的准确报告，交由人民及其代表来投票表决征税方案，而且有效期仅为一年。事实上，除非经过人民或人民代表投票通过，否则任何法规、任何年金拨款都不具备约束力。君主或军队不得以任何专横行为胁迫人民。“我相信，”利奥波德写道，“君主必须依法治国”，人民亦不可放弃自身的基本权利，因为那是“大自然赋予的权利”。这些基本权利是人民最初接受一个最高统治者的理由，“他之所以位居至尊，是因为他会带来幸福和福祉，不是他想要如此，而是他们感觉如此、想要如此”（nicht wie er es will, sondern wie sie selbst es wollen und empfinden）。利奥波德的教育伟业正是追求这样的目标：让普通人认识到自己能够判断自己的真正需要，并且共同创造他们选择的生活环境。¹²⁹⁷这些原则表明，幸福不是来自他人的赐予，而是源于自身的创造。

除了对投票权作了意料之中的限制，以及对细节的必要推敲，上述这些原则载入了1782年的宪法最终草案。可惜天时与地利皆不具备，国内的抵制、行政部门的暗中破坏以及外患袭扰，在各种因素的综合作用下，这部宪法草案最终胎死

腹中，18世纪惟一一位想把大部分权力交给人民的统治者的愿望落空了。这真是一个遗憾，那本该是一部伟大的宪法。

2

启蒙哲人充分认识到教育在政治和社会思想中的战略地位。毕竟，他们景仰的一些思想先驱，如塞涅卡、拉伯雷和蒙田，都特别关注教育学。不仅如此，特别重要的是，万人景仰的约翰·洛克甚至专门就教育问题写过一本书。洛克的《教育片论》绝不是即兴之作：对于改革者而言，它是一部至关重要的开山之作，这部分是因为它提出了许多影响深远的改革方案，更重要的原因在于它明显是洛克的巨著《人类理解论》的姊妹篇。在许多持赞许态度的18世纪读者看来，《教育片论》是新哲学的硕果；洛克的教育哲学高屋建瓴，指明了所探讨的教育学科的重要性。像其他领域一样，在教育领域，启蒙哲人乐于聆听洛克的教诲。

启蒙哲人不仅是学生，他们自己也将成为导师。所有的启蒙哲人都或多或少自认为是教育家，而他们传授的内容就是启蒙。狄德罗讲得很清楚：他就是想用《百科全书》来改变人们的思维方式。伏尔泰在这个问题上没有明确表态，但

他的那些论战性小册子是以教育为宗旨的。莱辛很少偏离他给自己选择的角色：做一个倡导和平、宽容和人道的宣讲者。重农学派坚持用刊物和通俗小册子来给公众上课。贝卡里亚虽然并没有抱太高的期望，但仍然希望把各国君主变成他的法学原理的信徒。有些启蒙哲人，尤其是那些担任过公职的启蒙哲人，认为教育是个极为紧迫的问题。达尔让松侯爵和杜尔哥在效力于法国王室前后都曾恳求他们的主人争取民心。“国王听信了谗言，”达尔让松侯爵写道——18世纪50年代，高等法院在民众中享有很高的声望，这让达尔让松颇为沮丧，20年后，杜尔哥将会发出同样的抱怨——“在我们这个开明和哲学的时代，国王却慢慢变得名声扫地。如果说亨利三世不得不充当天主教神圣联盟的首领，路易十五也应当成为哲学、正义和理性的领头人。”¹²⁹⁸在这里，教育是包含了两个阶段的过程：为了教育人民，启蒙哲人不得不先教导国王。

但是，对于启蒙哲人而言，教育不仅是一种理论，也不只是寄托了一份希望，教育更是一种经验，事实上，教育在他们作为启蒙哲人的经验中占据了核心地位。我在前文中把这种经验界定为一种辩证斗争的过程：启蒙哲人先是援引古典思想来对抗基督教传统，从而摆脱宗教的束缚，

然后又诉诸自然科学和人的科学，以此来摆脱他们挚爱的古人；这种现代性的追求成为贯穿他们教育过程的基本目标。实际上，他们的经验或许还是一种最特殊的教育。每一位启蒙哲人的个人成长经历都具体而微地再现了启蒙运动为全人类所指明的前进道路；每一个启蒙哲人都是在学校里就已意识到自己有机会参与这场令人振奋的解放斗争并为之作好准备的。

当启蒙哲人上学时，那些学校实际上都由教士在管理，但几个世纪前所设想的基督教与古典学识的融合正在破裂。学校成为臭名昭著的守旧机构，但18世纪带来的压力也是无法忽视的。不论多么难以捕捉，这种压力已经侵入了宗教教学的圣所，表明古典作品教得太多，效果又太差，或者有时可以说是太有效了。总的来说，18世纪对学校的批评等于是指责学校怎么都做不对，虔诚的教徒抱怨学校教的宗教知识太少、古典著作读得太多，反过来，启蒙哲人则抱怨学校教的宗教知识太多、古典著作读得不够。吉本记录了他在牛津大学求学时的情况：“研读一本优美的古典名著，按理应当比照一下古代和现代的戏剧来加以说明，但实际情况却只是干巴巴地照字面解释了一下原文就算了。”¹²⁹⁹狄德罗也清晰地记得“学生在老师讲解维吉尔时所忍受的痛苦，他

们的泪水浸透了贺拉斯的让人赏心悦目的讽刺诗”，他还提醒说，这样令人生厌的教学使得学生“对这些作家十分厌恶，乃至日后再接触到他们的作品都会发抖”。他认为，法国学校的课程设置让毕业生变得“特别疲倦、特别厌烦、特别压抑、特别无知，更不用说厌恶他们从日后很少再读的崇高作家那里学到的东西”。¹³⁰⁰伏尔泰用一句名言概括了世人对法国教育的指控：“我学到了拉丁语和废话。”¹³⁰¹

这些指控大部分属实，但还不是全部的事实。启蒙哲人本身就是一个辉煌的见证，表明学校教授的古典作品足够让人喜欢，能够让学生注意到无宗教信仰，又令人足够难忘，使学生日后能够阅读、引用和运用所精通的古典著作。即使对学校的抨击合情合理，学校为启蒙哲人提供的教育也比这些忘恩负义的学生愿意承认的要好。

文艺复兴时期，学术不可阻挡地蓬勃发展，印刷术的发明以及阅读大众的发展，推动基督教学者，其中既有新教也有天主教学者，采取了一个刻意为之的冒险行动。这些学者逐步扩大了基督教知识的范围，他们试图吸收他们无法压制的东西。此举并不是出于一种走投无路、孤注一掷的策略：16世纪的教育家与其说把古典著作视为一种不容忽视的严重威胁，不如说视之作为一种难

以割舍的真正乐趣。在两个多世纪的时间里，基督教文明一直不间断地吞下了越来越多的反教权主义和异端知识的药剂。对于18世纪的人而言，随着对科学的了解日益加深，伴随着技术的发展、对奇迹的怀疑以及对感官世界的热衷，异端学说获得了一种危险的新活力。过去关于耶稣会实际上在传授异教信仰的指控是没有根据的，同样，关于詹森派重视科学，从而助长了唯物主义的指控也是站不住脚的。18世纪的人们认为，这些修会和其他所有修会一样，是在履行自己的宗教义务。他们教授的是他们在过去几百年来一直在教的东西：如何欣赏异教作家的作品。不是学校改变了，而是时代不同了。

事实上，学校一如往昔，几乎没有什么变化。耶稣会中学（*collèges*）依然沿用耶稣会创立者罗耀拉和随后几位继任者在16世纪制订的“教学纲要”（*ratio studiorum*）。伊纳爵·罗耀拉生于晚期文艺复兴的鼎盛期，对于文艺复兴人文主义的怀疑论和不信神有充分的认识。他的办学目标在于把古典著作这一人文主义最大的成果与无宗教信仰切割开来，然后把古典著作与基督教学说紧密结合起来。在罗耀拉的监督下，1541年制订了第一份教学计划，16世纪后期又数次修订。这种教学计划强调宽松的氛围，主张通过竞争来激发学生的进取心，并且确立了古典著作的核心地

位。

“教学纲要”的原则历经两百年的批评而顽强地延续下来。18世纪，当启蒙哲人进入耶稣会学校时——天主教国家的大多数学校都是耶稣会主办的——他们仍然要阅读1558年罗耀拉下令删改过的马提雅尔 [1302](#) 的作品、贺拉斯《歌集》的删节版、维吉尔的一些诗歌（小心翼翼地删除了《埃涅阿斯记》第四部，因为里面有狄多自杀的情节）、西塞罗演说选篇以及其他更温和的诗人的作品。耶稣会学校的教师通常是可敬的古典学者，他们重视语言训练而不是异教学说，他们致力于培养有品味的基督徒。一位名不见经传的诗圣朗贝尔——此人惟一值得一提的地方是曾经勾引伏尔泰的情妇，又提防卢梭勾引他自己的情妇——用优雅的诗句颂赞耶稣会教师的文雅宽厚：

宽仁的耶稣会，

噢！更理智的虔信者，

温文儒雅的使徒，

品味让怡人品性增色。

你们明智地专注于

思考和愉悦的艺术，

维吉尔和伏尔泰的思想

被你们审慎地融入祈祷书的魅力。 [1303](#)

由此可见，耶稣会是用世俗的诗歌来使基督教教义变得温软宜人。巴黎的路易大帝中学是著名的耶稣会中学，培养出从伏尔泰到罗伯斯庇尔在内的一大批没有宗教信仰的人，这所中学把富有教育意义的拉丁戏剧纳入教学课程。几乎所有的法国启蒙哲人都接受了这种流行的古典教育。伏尔泰在路易大帝中学时结识了达尔让松侯爵，后者日后成为外交大臣和保皇派政治理论家，他弟弟达尔让松伯爵也在路易十五王朝有杰出的职业生涯，曾经以一种有点儿粗暴的方式保护过狄德罗的《百科全书》。达让塔尔伯爵和外省贵族西德维尔同属于一个对于启蒙哲人助益良多的团体，这个团体的成员是忠诚的业余诗人和戏剧票友，而且大多十分富裕，他们愿意帮忙偷运颠覆性的手稿，在启蒙哲人惹上麻烦时出面找大臣说情，他们的首脑人物认为要以恰当的方式推进“光明”、阻止“败类”。 [1304](#) 马尔泽布、爱尔维修和杜尔哥都是路易大帝中学的毕业生，狄德罗

就读的是朗格勒的耶稣会中学，布丰和他的好友多邦通、埃诺 [1305](#)、沃韦纳格、马蒙泰尔和孔多塞也全都受过耶稣会教育。在整个天主教欧洲，耶稣会培养了自己的最不妥协的敌人。

其他修会全面修改了耶稣会中学的课程，但原封不动地保留了基本的教学方法：用古典文学的寓教于乐的方式来传授基督教教诲。孟德斯鸠是在瑞伊利的奥拉托利会中学接受的教育，对古人有一种发自内心的崇敬。达朗贝尔在严厉的詹森派老师的督促下转向了数学，尽管如此，马扎然中学还是让达朗贝尔成为一名出色的拉丁语学者。

新教学校的教育方式大同小异。这些学校也是首先考虑虔诚，其次注重古典。在这些学校，古人就像动物园里昂首阔步的老迈的狮子，他们的意识形态利齿已经被拔掉，变得高贵、温和、富于装饰性。在莱辛就读的迈森高级中学，祷告和宗教研究比拉丁语和希腊文的分量更重，而且这些古代语言是以语文练习的方式传授给学生的。在爱丁堡大学，休谟读过西塞罗和马可·奥勒留的著作，听过一些牛顿思想主导的基督教讲座。在英格兰，学校正处于早期的合并阶段，纪律严苛、学习方法机械、教学方式迂腐，政治干预更是让人意志消沉。英格兰学校也教拉丁语和

希腊文，但像其他地方一样，目标不是培养异教徒，而是培养适应上流社会生活的基督徒。

这种体系对于古典著作来说并不致命，主要原因在于对古典著作的热爱已蔚然成风。今天的人们都认为，而狄德罗当时就指出，糟糕的教育会破坏人们对崇高事物的欣赏。但学校教育之所以造成这种有害的结果，主要原因在于作为一个整体的文化不再重视教化。但是，在启蒙时代，吉本和狄德罗抱怨的那些让人讨厌和憎恨的老师并未毒害对于古典著作的欣赏，只是推迟了这种欣赏到来的时间。即便熟练掌握古典著作的动机不是来自学校——我已经说过，很多启蒙哲人就是在校期间培养出对于古典著作的兴趣——也会在上流社会中形成。吉本是自学成才，卢梭也是如此；尼柯莱在一所学校没学到的东西，从另一所学校学到了。

然而，不论传统的学校教育多么差强人意，自17世纪以来，对现行教育模式的不满一直在升温，而改革者始终呼吁教学过程现代化，改进古典著作的教学，同时从整体上使课程设置多元化。像以往很多时候一样，当启蒙哲人开始呼吁教育改革时，他们推开的是一扇打开的门。

约翰·洛克预言了日后的改革者欣然接受的多

项改革，这些改革通常被冠以他的名字。洛克抨击死记硬背的传统教学方法，在他看来，为了学习一些死的语言而打孩子的做法完全不合时宜。他不反对教拉丁语，他反对的是拉丁语在课程设置中占据过大的比重以及刻板的教学方法。洛克主张，健全的学习寓于健全的人格，正如健全的心灵寓于健全的体魄，这句名言是借自朱文纳尔，也是洛克《教育片论》的第一句话。但是，洛克抱怨说，当时的学校却反其道而行之，颠倒了自然的顺序：它们用冷冰冰的、有时甚至是残忍的刻板教学摧毁了学生的人格。拉丁语应该学，但必须放在法语之后，而且只需教一些简单的语法和会话。学生掌握了一些简单的课文后，就能逐步学习古代的杰作，那些“最为艰深、最为高超的拉丁著作，如西塞罗、维吉尔和贺拉斯作品”。¹³⁰⁶洛克以那个时代罕见的胆魄呼吁教育应当考虑学生的前途，如果拉丁古典文学对学生日后的生涯没有什么帮助，就应当让他们学习历史、地理和解剖学。“一位父亲把他自己的金钱和他儿子的时间浪费在让儿子学习罗马人的语言上，同时又为他安排一种用不着拉丁语的职业，使得他保准会忘掉从学校学来的这一点点语言；而且因为学习过程中遭受的虐待，他十有八九对拉丁语心怀厌恶，世间还有比这更荒唐可笑的事吗？”¹³⁰⁷洛克不是市侩，他了解教化的内在价

值，但他不赞同有组织地向厌学的学童强行灌输古老的经典，他们会痛恨所学的东西，并且很快就会忘得一干二净。

洛克的思想在法国得到了一些回应，因为有些锐意改革的教育者已经在尝试用不那么强制的方法来讲授古典语言。奥拉托利会和波尔罗亚尔女隐修院都简化了语法课程，使它们变得更生动，而且不像过去那么繁琐。波尔罗亚尔女隐修院甚至用法语来编写拉丁语语法教材。詹森派和奥拉托利会教徒都重视数学和科学，在英国，一些不从国教者的学校修改了传统的课程设置，以便让学生能够适应商业世界。教育家们已经开始注意到，学生要学的东西比以前多得多。16、17世纪以来，历史、地理和自然科学领域的知识都大大地拓展和深化了，至少在改革者看来，课程体系应当反映这些知识的进步。古典学识的困顿也就由此开始了，事情很简单：科学课占的时间多就压缩了希腊文的时间。

除了专业科目的压力之外，学校也开始感受到来自通俗文学的压力。英国和法国尤其如此，两国已积累了足够多历史悠久、堪称“经典”的戏剧和诗歌，而在以前，“经典”一直是拉丁和希腊作品的专有名词。对于有教养的人来说，这些现代经典是必读的，它们甚至有可能比古代经典更

引人入胜。无论如何，感人的现代文学的出现，催生出对文学趣味的新态度。在17世纪，这个问题还不算严重。有个故事讲到，有人问波尔罗亚尔女隐修院的大阿尔诺 [1308](#)，用什么方法来形成自己的风格。“读西塞罗。”他回答说。“我不是问如何用拉丁语写作，而是用法语写作。”“啊，既然如此这样，”大阿尔诺说道，“读西塞罗吧。” [1309](#)

到18世纪，这样的建议听上去就有点逆潮流而动了。但依然有人发出类似的声音。例如，在出版于18世纪20年代，直到18世纪70年代仍有读者的《对诗歌与绘画的批判性思考》一书中，杜博神父认为，作为诗的语言，拉丁语要远比法语优秀。 [1310](#)然而，在18世纪的进程中，这种观点已是明日黄花。波舒哀效法希腊和罗马的风格，他的继承者却效法波舒哀的风格。拉辛受惠于欧里庇得斯，伏尔泰则受惠于拉辛。莎士比亚研读塞涅卡，德莱顿却钻研莎士比亚。法国和英国的改革者要求学生掌握本国语言，因为他们为本土文学自豪；德国的改革者要求学生掌握本国语言，希望他们能够创造出让德国人引以为荣的民族文学。1747年，格尔利茨一所高级中学的校长质问道：“为什么我们不能用母语创作出堪与罗马人媲美的autores classicos（经典作品）？” [1311](#)这番话夹杂着拉丁语，显得有点儿滑稽可笑，却

指明了未来的方向。1774年，德意志启蒙哲人巴泽多 [1312](#) 出版了《初级读本》。巴泽多是赖马鲁斯的自然神论和卢梭激进教育学的热情追随者，《初级读本》是一个按照现代方式推行大规模教育改革的方案。同年，他争取到足够的支持，在德绍创办了一所博爱学校，以期把他的思想付诸现实。同样是在1774年，英国的教育革新已经让古典学识的捍卫者忧心忡忡，他们情不自禁地哀叹数学家取代了维吉尔，牛顿学说普及者取代了贺拉斯：

欧几里得唾弃曼图亚的缪斯，

文雅的贺拉斯为麦克劳林擦鞋。 [1313](#)

荷马研究光学理论，

奥维德苦学算术。 [1314](#)

事情远没有这么可怕。直到整个19世纪，古典学校在一些国家依然长盛不衰。但现代性正在成长。

这些改革观念直接反映在启蒙哲人的著作之中。百科全书派的迪马赛 [1315](#) 甚至提议彻底取消文法课程，别忘了迪马赛是洛克的追随者，他提

出的学习拉丁语的先进方法在启蒙哲人当中享有很高的声望。其他改革者痛惜学生要在刻板的练习和枯燥的死记硬背上虚耗光阴，努力寻找学习拉丁语和希腊语的速成方法，以便让这两种语言更容易学习和记忆。达朗贝尔为《百科全书》写过一个条目，尖锐批判现行教育体制。这篇名为“中学”的文章产生了很大的影响，也激起了广泛的争议，显然是针对耶稣会主导的中学教育，招致了一些愤怒回应。然而，即便是达朗贝尔也极力克制对于耶稣会的敌意和对科学的专注，在理想学校的课程设置中纳入了一些古典著作：“在哲学课程方面，逻辑应当大大压缩，形而上学限于节录一些洛克学说，纯粹的哲学伦理学限于塞涅卡和爱比克泰德的作品，基督教伦理学限定在基督的登山宝训……”[1316](#)在这个课程设置中，古典著作的数量被大大压缩，所占分量大减，但至少保留了斯多葛派的作品。

这些极端的解决之道被拉夏洛泰 [1317](#)收入1763年出版的大受欢迎的《论国民教育》。拉夏洛泰是布列塔尼高等法院的总检察长，照理来说不大可能成为启蒙哲人的宠儿。为了讨好启蒙哲人，他旗帜鲜明地反对耶稣会，因此获得了与伏尔泰通信的殊荣，这算是他被启蒙哲人接纳的一个标志。他的诸多建议中影响最深远的当属教育

体制世俗化和国家化，他还发现当时的课程设置有许多弊端。“我们的教育，”他带着新方案的发明者特有的严厉口吻写道，“处处显示出过去许多个世纪野蛮的影响。当一个年轻人进入社会，除一点点拉丁语外，他必须几乎彻底忘掉所谓导师教给他的东西，而如果他想使用拉丁语，又不得不从头再学一遍。”¹³¹⁸与此相反，拉夏洛泰主张同时教授拉丁语和法语，学生通过不断比较两种语言文学，逐步精通这两种语言。

启蒙哲人认为这样的方案虽然可敬，却很难落实。他们依依不舍地一再回眸挚爱的古典著作，最终与古人分道扬镳，加入迈向现代性的行列。他们看到了科学训练的重要性，但他们太热爱博雅教育了，所以不愿斥之为一无是处，也不能神气十足地视之为单纯的奢侈品。在写给叶卡捷琳娜二世的信中，狄德罗一针见血地反问道：“伏尔泰高出我们这些年轻作家之处在哪儿？学识。伏尔泰学识渊博，而那些年轻诗人没有学识。伏尔泰著作里内容丰富，那些人的作品空洞无物。”¹³¹⁹无论如何，一个作家必须熟练掌握古典著作：“如果想做到出类拔萃，他绝对需要熟稔荷马与维吉尔、德摩斯梯尼与西塞罗。”¹³²⁰有一个方法可以解决古典教育与科学教育之间的冲突，那就是选派极少数精英接受古典教

育，其他学生则一律接受科学教育。这其实就是狄德罗的主张。但是，所有的启蒙哲人论及教育时依然有某种矛盾心理：他们致力于追求现代性，公开宣称热爱科学，但他们也同样热爱古人。所以，他们力图在教育制度中保留古典与科学这两个世界的菁华，这即便不合逻辑，却纯属人之常情。

3

看重教育，实际上是相信、至少是含蓄地相信教育的作用。当然，从他们的哲学来看，启蒙哲人几乎不得不相信教育的作用，因为这种观点支持他们在原罪问题上的立场。基督徒也相信教育的力量，而且直到启蒙哲人的时代，他们始终承担着主要的教书育人工作。但是，即使是最乐观的基督徒也不得不承认，不论多么完备的教育，也无法消除亚当的堕落所造成的影响。原罪神话认为人类没有能力通过自身努力作出根本性改变，教育不能取代上帝的恩典。反之，启蒙哲人认为自己已经揭穿了这个神话，他们相信人类最初的清白，虽然这种清白已经一去不复返了。在这个问题上，洛克看得很清楚：“洛克的《教育片论》的关键，”J.A.帕斯莫尔指出，“不在于摒弃天赋观念，而在于摒弃原罪说。” [1321](#)

摒弃原罪说和勇气的普遍重振相结合，使得启蒙哲人成为教育的乐观主义者。洛克强调：“人的幸福和苦难，大部分是由自己造成的。”与教育的效果相比，体质上的差异无足轻重，“我想，可以说，我们所见到的人中，十个里至少有九个，他们之所以成为好人或坏人，成为有用之才或无能之辈，都是因为教育的不同所致”。¹³²²为了支持这样乐观的学说，孟德斯鸠在《论法的精神》里用了一整章的篇幅谈教育，指出“教育法”是“我们接受的第一批法律”，它们极为重要，因为“它们培养我们成为公民”。因此，“每个家庭都应该依照包括所有家庭在内的那个大家庭的模式治理”。¹³²³稍后，18世纪50年代，爱尔维修明确表达了这类观点的政治含义：“在每个国家，”他在《论精神》里写道，“塑造人的艺术与政府形态息息相关，除非政府的体制发生变化，否则公共教育不可能有任何重大的变革。”¹³²⁴对爱尔维修推崇备至的狄德罗在18世纪70年代重申了这种观点，与其说是选择强调的内容，不如说蕴含在他暗示的内容之中，他告诉俄国的叶卡捷琳娜：“指导一个国家就是教化一个国家。”¹³²⁵没有任何迹象表明叶卡捷琳娜打算听从狄德罗的暗示。毕竟，使整个国家文明开化意味着让她那样的专制君主退出舞台。

但是，即使教育能做很多事情，但它实际上究竟能做多少呢？在当今，天性与培养孰轻孰重的问题成为一个老掉牙的问题，但在启蒙时代，这却是具有重大意义的新问题。这个问题本质上也是个政治问题，因为教育对人的塑造力度越大，立法者就越轻松，立法者所扮演的角色也就越接近于教育者：重农学派绝非惟一注意到这种关联性的启蒙哲人。洛克所暗示的崭新世俗教育观蕴含激进的可能性，在这种观念的激励下，爱尔维修进而认为教育无所不能。其他启蒙哲人没有这么乐观。从卢梭为爱弥儿设想的理想世界不难看出，卢梭认为只有先对教育本身做大量的工作，教育才能做更多的事情。其他一些启蒙哲人，如狄德罗，认为最好是秉持中庸之道，他们对教育的作用充满信心，但没有被这种信心冲昏了头脑。

有关这个微妙问题上的开明舆论，最清楚的一个例证莫过于18世纪70年代初狄德罗与爱尔维修的影子之间那场奇特争论。在启蒙哲人当中，爱尔维修不是最著名的，却是最声名狼藉的一位。1758年，他出版了《论精神》，这是一部唯物主义和功利主义的著作，以一种质朴的率真概括了最激进的启蒙哲人的最激进的观点。因为审查官的疏忽，这本书得以公开出版，结果引起轩然大波，从巴黎高等法院到罗马教廷，当局愤怒

地口诛笔伐，而启蒙哲人的敌人则趁乱利用爱尔维修来抹黑狄德罗的《百科全书》。

《论精神》是一部探讨人类动机的论著，在这个意义上说它显然也是一部讨论教育的著作。爱尔维修是个心理学上的平等主义者和极端的环境决定论者。在爱尔维修看来，只要是健全之人，本质上都是平等的。他明确反对孟德斯鸠关于“物理因素”极大影响人的性格的学说，而是认为性格差异完全是“精神”原因使然。¹³²⁶在洛克的感觉论和拉美特利的唯物主义的基础上，爱尔维修勾勒出一幅极为简单的人类形象；同时代人发现他几乎是洋洋得意、一意孤行地坚持普遍的自我中心论，这未免让人有些反感。爱尔维修认为，人类只是感觉的接受者和激情的中心。如此一来，每一个人莫不是无比坚定地追求一己私利，实现自己在世间的欲望。这无疑是一种极其悲观的人性观，但爱尔维修关于人类潜能的乐观态度调和了这种悲观。人的思想、信仰乃至感觉，有可能在社会环境中发生根本性的改变，换言之，人具有几乎无穷的可塑性，教育可以把人塑造成任何形象，包括塑造成优秀公民。

爱尔维修通常很天真，但他还没有天真到把教育与学校教育画等号。就教育一词“真正的、更广泛的意义”来说，人们所受教育的差异远远

大于他们所受的学校教育的差异，因此，人与人之间会有巨大的差异。“我要说，没有谁受的教育和其他人完全一样”，“如果我能这么说的话，每一个人都有许多老师：他生活其间的政府形态、他的朋友、他的情妇、他身边的人、他读过的书，最后还有偶然性，也就是说，不计其数的事件，我们的无知使得我们无法认识这些事件的起因和联系。”事实上，爱尔维修强调并且试图证明两个不幸的例证，这两个例子表明“偶然性在我们的教育中起到的作用远比我们想的要大”。伽利略偶然走到那座佛罗伦萨花园，花园园丁用他们的难题，为什么水只能提升到一定高度，“激发了”“那位哲学家的智慧和虚荣心”。同样，牛顿偶然在心无旁骛的情况下穿过苹果园，看到苹果从树上掉下来，从而构想出万有引力的理论。爱尔维修想以此表明细小的事情往往带来重大的后果，从而为启蒙哲人历史著作中屡见不鲜的实用理论提供了一个心理学上的理论支撑：“多少才华出众之人被埋没在庸才之中，仅仅因为缺乏某种内心的宁静，或是没有碰到一个园丁，或是没有遇到一颗掉下来的苹果！”¹³²⁷爱尔维修的论证如此拙劣不堪，惟一让我们惊奇的是狄德罗何以如此推崇爱尔维修。

我们已经开始担忧这种环境决定论的危害

了：教育会因为宣传而误入歧途，炮制谎言、煽动仇恨就能够操纵公共舆论。爱尔维修只看到教育积极的一面。这不是因为他高看了专制主义，而是因为他小觑了专制主义。在《论精神》里充满蔑视地论述专制政体的那些章节中，他把专制政体描绘成邪恶、腐败、无知、软弱，乃至无法用教育来为自己的目的服务。只有负责任的立法者才能认清一个根本的事实：立法的科学和教育的科学完全是一回事。立法者——教育者受过真正哲学的熏陶，又是为见多识广、摆脱了无知和迷信的有害恶习的公众立法，因而将是为了普遍的幸福而工作：“唯有好的法律才能塑造有德之人。因此，立法者的全部艺术就在于利用人们的自恋心理，迫使他们始终公平相待。”很显然，“要制定这样的法律，必须要了解人的内心，尤其是应该认识到，人人都是只顾自己、不管他人，还要认识到，人生来本无所谓善恶，日后却有变好或变坏的可能”。¹³²⁸虽然爱尔维修公开表示厌恶专制主义，但他的这种学说，不论是作为一种教育理论还是政治理论，是颇为可疑的，尤其是他并不把普鲁士的腓特烈看成专制君主，反而完全认可地引用腓特烈的话：“只要君主公正、人道和善良，那就没有什么比专制政府更好的东西了。”¹³²⁹

即使没有其他问题，光是前面这番话就足以让狄德罗看清楚爱尔维修教育观暗含的危险含义，他在1773年和以后一直着手厘清爱尔维修的这些观念。爱尔维修已经于1771年去世，留下一部遗作《论人》。如果非要比较的话，此书比之前的《论精神》更露骨地宣扬教育万能。狄德罗是在前往俄国的途中读了这部“爱尔维修的遗著”，而且读得很认真。他认为，这本书包含只有极少数作者才能写得出来的好观点，也有任何人都能一眼看出来的错误。这是一场家庭内部的争执，在狄德罗看来，爱尔维修虽然偶尔误入歧途，却始终是兄弟。至少，爱尔维修不像卢梭那样总是自相矛盾。“你和卢梭的不同之处在于，”狄德罗与这位亡友的在天之灵对话说，“卢梭的原则是错的、结论是对的，而你的原则是对的、结论是错的。倘若卢梭的门徒夸大他的原则，只会成为一个疯子，但你的弟子只需调和你的结论，就会变成智者。” [1330](#)

这番评论如此优美平衡，让人很难信以为真，不管怎样，狄德罗认为自己的任务相当简单：调和《论人》的结论。为此，他对爱尔维修的大胆见解提出了一系列合情合理的异议，目的不是要驳倒爱尔维修，而是要“约束”他：“他说：教育无所不能。应该说：教育能做很多事情。他

说：人的体质完全无足轻重。应该说：体质的影响比我们想像的要少。”另外，“他说：性格完全取决于环境。应该说：我认为环境改变性格。他说：人们可以随意塑造一个人的气质……应该说：气质并不总是人类精神进步难以逾越的障碍。”¹³³¹如此这般，狄德罗努力消除爱尔维修的过犹不及之处，挽救爱尔维修的原则。只有当爱尔维修的政治立场从含蓄变得直白，狄德罗的反驳才会升温。看到爱尔维修引用普鲁士腓特烈的话，狄德罗难掩失望之情，忍不住大发雷霆：“你呀，爱尔维修，居然大加赞许地引用这个暴君的格言！即使有一位公正、开明君主，专制政府也总是坏的。他的美德正是他的诱惑中最危险的和最确定的东西：它们会使公众在不知不觉中习惯地去爱戴、尊敬、侍奉他的继承者，哪怕这继位者邪恶又愚蠢。”狄德罗再次表达了他如今已是坚信无疑的看法：“对于一个国家而言，最大的不幸之一就是相继有两三位公正、温和、开明但专断的统治者：人民会因为幸福而完全忘记自己的权利，陷入绝对的奴役状态。”¹³³²

狄德罗的这番慷慨激昂的言辞自有动人之处：他对教育依然抱有乐观态度，但是提醒人们注意逆来顺受的诱惑。然而，启蒙运动期间，包括狄德罗在内，没有任何人能够充分意识到，更

不用说能够解决，教育面临的危险和机遇所带来的政治理论难题。启蒙哲人充其量窥见启蒙运动的逻辑，并且把这种逻辑表达出来，但未能看清其全貌，从而未能将其贯彻始终。他们的失败有一个最大的原因：平民挡住了他们的去路。

二、对平民的偏见

1

下层社会的问题是启蒙运动从未加以审视的重大政治问题。这并不是说启蒙哲人在这个问题上保持缄默，他们在任何问题上都不会沉默。他们的著作，尤其是私人书信中大量提及普通百姓：Gemeine、Pöbel、peuple、canaille、vulgar [1333](#)。人们至少尚未严肃地澄清启蒙哲人的启蒙运动观所隐含的逻辑，我之前已经说过，这种逻辑从本质上说是教育的逻辑。他们漫不经心的话语中流露出一种势利，而且有点缺乏想像力。此外还有对穷人普遍的不幸、无知和野蛮的绝望，总的说来，这些似乎都显得无可救药。

在很多时候，大多数启蒙哲人对不那么幸运的同胞总是冷嘲热讽，这让我们很不以为然。即便是他们流露出来的绝望，也至少部分地成为一个自我安慰的借口，为他们的无所作为开脱，或

者不做任何扰乱现行社会安排的事情。例如，在英国，秉承这种仁慈的精神，穷人子女被送到贫民义务学校，却根本没有人打算让这些学生就此摆脱自己的地位：这种学校教育的目的在于培养逆来顺受之人。一旦有人想给最聪明的穷孩子多教一点东西，就会招来反对，小商人不愿意见到自己的子女多出一些竞争对手。[1334](#)

不过，启蒙哲人的绝望并不仅仅是源于自我保护的意识形态。如果说等级观念已经被逐出天国，它在人类社会中依然占据了一席之地。在任何一个地方，向上的阶梯都是陡峭而狭窄的：不光阶层之间有分化，甚至在阶层内部也有清晰的界限和公认的分野。贵族与农民、富人与穷人之间横亘着巨大的鸿沟，其间的差距大得双方都难以置信。18世纪，绝大多数人的生活与从前多少个世纪没有多少不同，伏尔泰满怀同情地指出，他们就像是驮畜、“两足动物”，“过着近乎自然状态的悲惨生活”。[1335](#)18世纪的作家时常漫不经心地使用等级制度的隐喻，足见这种现象十分普遍、根深蒂固。“舆论就像时尚，”斯威夫特写道，“总是从上流人士向上传到中间阶层，再从中间阶层传到平民百姓。”[1336](#)几十年后，塞缪尔·约翰逊表示：“所有的外国人都觉察到，我国的普通百姓要比其他国家的平民有更丰富的知识。

我们的这种优越性无疑要归因于智慧的溪流始终在缓缓流淌，任何人都能够涉足其间。”¹³³⁷显而易见，开放社会具备真正的优势：每一个人都能够参与到文明之中。但是，即便是在这样的开放社会，依然有着只有极少数人才能越过的藩篱，绝大部分人绝望地一无所有，永远被排除在政治公共领域之外。

当时的教育方案考虑到这些现实，但没有多加分析，更没有任何歉意。早在1681年，约翰·洛克就解释了阶级界限何以如此重要：“主宰人类的三大事物是理性、激情和迷信。极少数人受理性的指引，激情和迷信则是绝大部分人所共有的，两者轮流支配这些人。但迷信的力量最强大，而且造成了最大的危害。”¹³³⁸这就是教育家们所面对的现实：平民百姓过去是、无疑也永远是激情和迷信的牺牲品，他们不受理性的支配。于是，洛克把自己的教育方案，即学习拉丁语和其他高尚文明的装饰物，限定于绅士阶层，并且建议把穷人的子女送进特殊的“职业学校”，那里教授“纺纱和针织，或者呢绒制造的其他工艺”，并且把这样有益的事情当作“某种宗教意识”。¹³³⁹在洛克看来，教育的宗旨在于巩固而不是颠覆阶级制度。

总的来说，启蒙哲人小心谨慎地走上了与洛克分道扬镳的道路。休谟认为，“人类的大多数”听命于“权威而非理性”，他不相信大多数人能够摆脱迷信。“人民何时能够变得理性？”他质问道；他深信在可以预见的未来，这一天也不会来到。

[1340](#)伟大的民主主义者卢梭在《爱弥儿》里直截了当地表示：“穷人不必接受教育。” [1341](#)这不是一项建议，而是承认一个事实。作为卢梭的追随者，康德表示从卢梭那里学会了尊重平民，但这种尊敬显然是少之又少的，他写道：“老百姓都是傻瓜。” [1342](#)狄德罗有着几乎如出一辙的论调，他的著作犹如令人沮丧的选集，主题是关于暴民是生活中不可避免的现实。狄德罗把穷人称作宗教问题上的傻瓜（imbécile）， [1343](#)虽然“整个国家的迷信正在衰落”，但这种可喜的发展不会延伸到下层民众：普通老百姓都“太愚蠢、太贫困、太忙碌”，因而无法摆脱迷信。狄德罗看不到任何希望：“平民的数量几乎一成不变。”大众需要一种充斥着仪式和可笑神话的宗教，而且他们永远离不开这种宗教。

[1344](#)理性太过冷静，无法提供老百姓所向往的怪力乱神。 [1345](#)“芸芸众生生来就既不会追随也不了解人类精神的奋进”。

[1346](#)所以，启蒙局限于一小群人，一个“无形教会”，他们有能力欣赏文学和艺术作品，具备反思和平静表达的能力。长远来说，社会的主

导者是这一小群人，而不是平民。¹³⁴⁷这些观点并不是出自一个年轻人或有些愤世嫉俗之人，狄德罗在最后也是最严肃的一部著作中重提此说，指责平民堕落、粗鲁而愚蠢。¹³⁴⁸他们从来没有变过，也不会有任何改变。

不过，在一片显然看不到希望，不看好平民的能力、不看好教育能让平民改善的普遍悲观气氛中，有一些启蒙哲人能够看到相反的力量在起作用。狄德罗逐步认识到，虽然常常一带而过，民众的无知并非无可避免，而是有权有势者刻意造成的。他让法尔科内看一看“他们是多么害怕真理”，看一看“他们是如何一直竭力压制真理，让人民停留在无知与愚蠢的状态”。¹³⁴⁹18世纪70年代，他为叶卡捷琳娜二世制定了一份适于俄国的教育方案，他告诉这位女沙皇，应当推行全民教育：“从首相直到最底层的农民，会读、会写、会算对于每一个人都是好事。”贵族的反对意见是教育会让农民变得好打官司，文人的反对意见是教育将使下层社会变得不安分：这些反对意见不过是诡辩。下层社会始终愚昧无知符合特权阶层的利益，因为这样更加便于特权阶层的压迫。当然，虽然所有的学校，包括大学在内，原则上应该唯才是举，对所有人开放，但并不是每一个人都必须接受相同的或者说高等的教育。古

典作品也不是人人都必须学的，只有诗人、学者、文人等真正需要的人才会去学习。这些建议最终也只是停留在纸面上，并没有付诸实施。但它们表明狄德罗至少在探索一个原则：教育的贵族化应脱胎于机遇的民主化。

伏尔泰也表现出自由主义的倾向。不幸的是，终其一生，他一直用朗朗上口的话语来表达对出身寒微者的蔑视。在早期的文学作品里，伏尔泰指责“人民”优柔寡断、感情不可靠、不公正、残忍、狂热。¹³⁵⁰在历史著作里，他又秉持一种毫无保留的立场，不分青红皂白地表示，“各地民众几乎全都是一个德行”。¹³⁵¹像休谟和狄德罗一样，他看不出民众有任何改进的可能。至于平民，他在给达朗贝尔的信上说“我根本不关心他们，平民就是平民，不值一提”。¹³⁵²不难想见，伏尔泰倾向于认为启蒙应该局限于那些能够从中受益的阶层。至于靠体力劳动为生的人，可能永远“没有时间和精力教育自己；他们会在变成哲学家之前就饿死”。¹³⁵³伏尔泰傲慢地告诉达朗贝尔：“我们从未说过要教化鞋匠和仆人，那是使徒的工作。”¹³⁵⁴结论是一目了然的：“自然宗教留给法官，那该死的东西（败类）留给暴民。”¹³⁵⁵这是伏尔泰早期的观点，到18世纪60年代，他依然不改初衷：“我把‘败类’推

荐给你，”他在给狄德罗的信中写道，“我们必须
在体面的人当中消灭它，把它留给大大小小的平民，
那是为他们量身打造的。”¹³⁵⁶当伏尔泰看到
拉夏洛泰送来的教育方案后，他很高兴看到方案
将平民排除在外：“你不让散工读书，”他在致谢
函中写道，“身为教化尘世之人，我请求你多培
养些工人，而不是出家的神职人员。”¹³⁵⁷

正是这位把体力劳动者贬低为平民的愤世嫉俗者，却又总是去礼拜堂听弥撒、去小酒馆，因为平民在这两个场所都会唱起来，他还曾在18世纪60年代中叶支持日内瓦本土派，并在那些年间学会了辨别不同类型的平民。随着年岁的增长，伏尔泰不再像过去那样看不起普通人，对他们的能力的看法也有所改观。在一些国家，尤其是英国、荷兰和日内瓦，平民已经成为如饥似渴的读者和通情达理的政治人。兰盖曾提醒伏尔泰，一旦人民发现自己能够思考，一切努力都要前功尽弃，伏尔泰提出异议：那些胼手胝足之人无疑处于光明照耀不到的角落，“但在欧洲各地，技艺精湛的工匠因为工作的需要，不得不大量思考，提升自己的品味，增进自己的知识，他们已经开始阅读”。他对兰盖断言：“让人民有机会认识到自己能够思考，并不会导致一切都丧失。正相反，如果把人民视为牛群才会失去一切，因为你

迟早会被牛角所伤。”¹³⁵⁸这封信写于1767年，当时，伏尔泰已经受到教育，了解到下层社会的潜力。如同狄德罗在18世纪70年代的观感一样，伏尔泰在18世纪60年代的观感是一个前途远大的起点，它们是构建一种全面的自由主义政治理论的先决条件；这种政治理论将把启蒙的教育逻辑与穷人的实际需要联系起来，承认那些无知无识的人日后会接受教育，从而留出了足够的时间，运用启蒙哲人最喜欢的批判手段，为了统治阶级的利益，他们让平民处于现在的位置，不是因为这个位置是自然的，而是因为这个位置对于统治阶级来说是乐见其成的。但启蒙哲人也只是停留在观感上，未能再前进一步，并没有达到理论的高度。这构成了启蒙哲人政治思想的主要缺陷，它多少佐证了一个流传甚广的指责：启蒙哲人终究是一些肤浅的思想家。

2

谈到18世纪的平民大众，不能不涉及社会宗教问题。虽然古人就探讨过这个问题，但启蒙哲人对这个问题表现出强烈的兴趣，因为他们都是狂热的古典主义者，在思考自己时代的问题时毫不犹豫地诉诸古代文献。简单地说，一种社会宗教的理由在于：大众是激情的受害者，无法运用理性思考，必须借助超自然惩罚的深切威胁，才

能阻遏他们的反社会行为，同时必须运用超自然奖赏的诱惑，才能诱使他们变得温顺。统治者并不相信这种社会宗教，却宣扬这种愤世嫉俗的、刻意的虚伪信仰，因为它作为一种辅助政策比任何单纯的世俗约束更有效。很多古典作家也这样认为。朱文纳尔轻蔑地表示，群众惟一想要的是“面包和竞技场”（*panem et circenses*），其他人则补充说，仅凭有形的奖赏和消遣娱乐还不够，除了奖励的诱惑之外，还要加上对鞭子的恐惧。塔西佗曾经说过，一旦暴民不知道害怕，才是真正可怕的事情。只要他们处于迷信的恐吓之下，就可以高枕无忧。 [1359](#)

正如比较社会学家热衷用历史材料印证他们的概括，启蒙哲人高兴地发现，罗马统治者为了操纵平民，特别喜欢反复灌输迷信，而罗马作家了解并赞同这种政策。孟德斯鸠在《论罗马人的宗教政策》、吉本在《罗马帝国衰亡史》中都指出，罗马政治家炮制宗教观念、伪造宗教文献、虔诚地庆祝他们私下里不屑一顾的宗教仪式，所有这一切都是为了控制下层社会。吉本写到，奥古斯都“意识到人类是由神明所支配的”，因此，为了维护社会和平，他给了罗马人许多神祇，既有荣耀的神祇，也有令人恐惧的神祇。“帝王和元老院在宗教问题上的政策既照顾到子民中开明

人士的思想，也照顾到迷信较深的子民们的习惯。在罗马世界流行的形形色色的宗教活动，罗马人民一概信以为真，哲学家一概斥之为虚妄，行政官却一概认为有用。”¹³⁶⁰这似乎是一种有趣的政策，一些启蒙哲人认为值得18世纪以一种现代方式加以仿效。如果大众确实无可救药地沉溺于激情和迷信，如果任何让他们变得理智的尝试都是徒劳无功的，那么社会宗教就不失为一种省事而有效的社会控制手段。剥夺民众的宗教无异于冒险，正如伏尔泰所说，即便是“有思想的民众”也无法辨别宗教的真伪，他们会把传说作为支持宗教的理由，从而导致可怕的后果：“他们会说：‘世上根本没有宗教’，然后沉湎于罪孽之中。”¹³⁶¹到18世纪中叶，这种观点在进步圈子里已被广泛接受，甚至开明的神职人员也不例外。

这种思路不仅有吸引力，而且表面上看也是无可挑剔的。但是，它违背了启蒙哲人最重要的一个愿望，即传播启蒙，尤其是打倒“败类”。当然，人们可以像伏尔泰那样辩称，只能教育一部分人而不是所有人，启蒙的只能是一部分人而不是所有人，“消灭败类”也只能是为了一部分人而不是所有人。但这种辩解无异于一种选择性的谎言，聪明得过了头，不仅让人不快，更会令人反感。此外，启蒙哲人都知道，纵观历史，始终有

一小批可敬的学者和思想家拒斥社会宗教。16世纪，彼得罗·彭波那齐 [1362](#) 就在一篇著名文章中指出，不相信灵魂不朽的人同样会是品行方正的；17世纪，培尔也认为，一个无神论者的社会也能够繁荣并且和睦相处。显然，打动培尔的并不是这样一种观点，即普通人一旦摆脱了宗教约束就将无法无天，放纵他们的反社会冲动；反之，他更关注迷信的有害后果。“普鲁塔克所说‘无神论不像迷信那样有害’的古老格言，”培尔的崇拜者之一吉本写道，“点缀上他那机智的色彩，再加上他那锐利的逻辑锋芒，就获得了十倍的活力。” [1363](#) 培尔的论证与所有支持社会宗教的论点针锋相对，由于启蒙哲人极为看重培尔，他的思想也就进入开明思想的主流，并引发了一些争议。部分是出于对无神论的不信任，伏尔泰有时不同意这位伟大前辈的意见。除非是一个由哲学家组成的小殖民地，伏尔泰晚年曾经写到，否则一个无神论者的社会无法正常运作。 [1364](#)

这是一个让步，它表明，让宗教发挥警察功能的构想使启蒙哲人感到极大的不安。腓特烈当然没有这种困扰，为了社会整体的安宁，就必须用宗教谎言来蒙蔽群氓。但腓特烈并不是启蒙哲人。启蒙哲人在对待这个问题时举棋不定，有时态度突然发生逆转。例如，达朗贝尔认为，从群

众的非理性观点来看，社会宗教是合乎逻辑的政策，但他又怀疑这项政策的效力：“一般而言，只有对某一不幸的恐惧或是看得见的好处的诱惑，才能真正打动群众。有一个让人类蒙羞但事实表明是惟一真实的苦涩现实，法律所惩罚的罪行要少于上帝是惟一证人和惟一法官的罪行，虽然神的律法同时禁止这两种罪行。因此，一方面，就其本质而言，信仰加诸我们身上的约束是对犯罪最有力的处罚；另一方面，人类精神的盲目性使得这约束没有它应有的那样普遍有效。”

[1365](#)这是一个真实的困惑：人们太过迷信，乃至听不到宗教的声音。在写给普鲁士的腓特烈的信中，达朗贝尔诉说了自己的困惑，表达了一种不确定的希望：一种理性的宗教，一种仪式化的自然神论或许真的能起作用，他倾向于赞同普鲁士国王的意见，他写道：“人民需要的是一种信条而不是一种合乎理性的宗教。”他又接着表示：“要是《威斯特伐利亚和约》容许（神圣罗马）帝国境内有第四种宗教，我就要请求陛下在柏林或波茨坦修建一座非常简朴的神殿，在这座神殿里，对上帝的礼拜有着与之相称的方式，而人们只应宣讲人道和正义。要是几年后老百姓不再来这座神殿（人们确实必须给理性几年时间来实现它的目标），就意味着陛下胜利了——这不会是陛下第一次胜利。” [1366](#)这是一个迟疑不决的

启蒙哲人面对自信的愤世嫉俗者时所抱的一线希望：希望理性会在普通百姓中缓慢地传播开来，并且寻找一种宗教信仰（culte），不论这种信仰对于启蒙哲人来说多么没有必要，它不包含任何会使启蒙哲人感到羞愧的内容。

达朗贝尔的迟疑指明了方向，即原则上拒斥任何审慎的谎言。启蒙运动中有一批恪守诚信的人，这批人当中不仅有康德这样认为在任何情况下都不应当说谎的人，也包括霍尔巴赫和狄德罗这样的启蒙哲人，他们对有权有势者的怀疑超过了对穷人的不信任。霍尔巴赫反对哪怕是最合乎理性的宗教，认为它不过是统治者为一己私利而强加给人民的骗局。此外，宗教从来不能阻遏罪行，反而往往引发了犯罪。狄德罗则认为，如果一个国家需要靠上帝来阻止人们偷盗杀人，只能说这个国家是落后的。上帝的存在就像婚姻，他写到，这个观念只对三四个人有用，对于世上其他所有人来说都是灾难。“牢固的婚姻誓约带来了多少丈夫，就必然带来几乎同样多不快乐的人。对上帝的信仰造就了多少信徒，就必然造就了几乎同样多的宗教狂热者。”凡是存在对上帝的信仰的地方，“道德义务的自然秩序就被颠覆，道德就会败坏”。¹³⁶⁷诚实是惟一的良策。

即便是伏尔泰这位众所周知的愤世嫉俗者，

也逐步倾向于坦诚的自由主义。有一件人尽皆知的轶事，伏尔泰在费尔奈款待启蒙哲人同道，他们坦率地谈到无神论，伏尔泰示意先别说话，他把仆人遣出房间，然后解释了如此小心谨慎的原因：“你们想今天晚上被割断喉咙不成？”这个故事的真实性值得怀疑，但所传达的见解却是有根有据的。伏尔泰一再提倡一种社会宗教，这种宗教将维持社会秩序，持续不断地传达一种警告：上帝无时无刻不在注视着尘世，惩恶扬善。这个上帝肯定不是伏尔泰所信奉的那一个上帝，但也不是基督教的上帝。伏尔泰提倡的社会宗教是一种相对理性的宗教，将胡说八道、教规、操纵和教士的权力减少到最低限度：它是群氓的自然神论。“法律越简单，法官就越受尊重；宗教越简单，牧师就越受尊敬。宗教可以是简单的。既然新教徒已经摆脱了20种迷信，他们就能够再摆脱另外十种迷信……当开明人士宣称有一个惩恶扬善的惟一上帝，没有人会报以嘲笑，所有人都会服从。”¹³⁶⁸不幸的是，历朝历代的教士和政治家推行其他的宗教，这些宗教充斥着恐怖、迷信和匪夷所思的神话，由“手持火把”的宗教法庭审判官强制执行。¹³⁶⁹这样的宗教在思想上卑劣、政治上不明智；更糟糕的是，它不但没有缓解痛苦、抑制罪恶，反而让世间充斥着痛苦和罪恶。

伏尔泰并未就此止步。“我希望我的律师、我的裁缝、我的仆人甚至我的妻子信奉上帝，我想，这样一来我就不会那么频繁地被抢劫或是戴上绿帽子了。”¹³⁷⁰在伏尔泰看来，社会宗教应该发展体面阶层的信徒。它甚至应该包含皇室成员，伏尔泰害怕仆人是无神论者，更加害怕国王是无神论者。“一个无神论的国王比一个狂热的拉瓦亚克¹³⁷¹还要危险。”¹³⁷²除了启蒙哲人——他们无须谎言来确立自身在世间的地位，仅凭哲学就能够维持道德——每一个人都能够利用希望的刺激和恐怖的幽灵。

到18世纪60年代，虽然伏尔泰继续表达了过去疑虑，但已经超越了过去立场，更接近于霍尔巴赫和狄德罗的绝对诚实立场。与日内瓦普通市民愉悦而惊奇的交往使他越来越抵触任何性质的社会谎言。这毕竟是一个时间和教育才能解决的问题。“对上帝的纯粹崇拜如今已开始成为所有体面阶层的宗教，它很快就会传给有头脑的那部分群众。”¹³⁷³善于思考的人将会净化宗教，其他人则追随其后。理性已经侵入了迷信的地盘，随着时间的推移，理性将取得更大的进展。纵观整个历史，那些最热切地鼓吹社会宗教之人的目标肯定与哲学思维的目标背道而驰。因此，启蒙哲人至少可以与普通民众结成同盟，联手根

除迷信。人类一直受到“欺世者”的统治，或许是时候信赖“被欺者”了。¹³⁷⁴至少，伏尔泰认为摆脱社会宗教是可能的。“或许，”他带着一种明显谨慎的语气写道，要治疗狂热“这一传染病，没有什么比最终启迪人民更有效的药方了”。¹³⁷⁵

他在一件事情上是绝不动摇的：不管最终有什么样的社会宗教，都绝对不能使用强迫手段。这也是为什么伏尔泰对卢梭《社会契约论》中关于社会宗教的著名章节反应如此强烈的原因。卢梭主张，共同体的每一个成员都必须遵守一份公民信仰宣言。任何人一旦公开接受了这份宣言，但行为举止却像是不相信它，那就应该被处死。伏尔泰认为这种主张简直不能容忍。“所有的教条荒谬而致命，”他在《社会契约论》的页边写道，“强行推销教条是可憎的。强迫接受信仰是荒谬的。你还是专注于强迫接受美好生活吧。”

¹³⁷⁶

伏尔泰并没有完全理解卢梭的意图，但这无关紧要，他的愤怒源于他的自由主义。这个插曲再次表明，伏尔泰和大多数启蒙哲人不愿意强行把他们最珍视的信念强加于没有准备好接受它们的人。他们不是狂热分子，即使他们常常对那些不如他们的人摆出一副屈尊俯就和冷嘲热讽的姿态。然而，在他们心目中，这种屈尊俯就和冷嘲

热讽的态度也是可以纠正的。只是穷人的命运看不到半点儿希望。真的毫无希望吗？启蒙哲人和卢梭在一点上达成了一致：他们从来不曾放弃希望。

三、卢梭：道德社会中的道德人

1

卢梭并不完全属于启蒙运动的阵营，但他是属于启蒙运动的。他先后与许多启蒙哲人反目成仇。他一度与狄德罗十分亲密，他崇拜过伏尔泰，他投靠过休谟，到头来全都以恩断义绝和公开指责告终。晚年的卢梭因为偏执狂而失去了正常的判断，又大大夸大了“霍尔巴赫小集团”针对他的“阴谋”，他感受到他们的敌意，但完全错误地认定他们有阴谋。然而，从某种意义上说，卢梭始终是启蒙大家庭的一员，哪怕卢梭与其他启蒙哲人都不承认这一点。不论为友还是交恶，他们彼此需要，他们思考和写作时从未停止关注彼此，有一些启蒙哲人，如休谟和达朗贝尔，虽然有十足的理由埋怨卢梭，却依然同情他，自始至终把他看成是启蒙同道。18世纪60年代中叶，卢梭的言行失检让伏尔泰大为恼怒，达朗贝尔极力劝说伏尔泰保持冷静，他告诉伏尔泰，“在即将攻陷特洛伊之际，哲学阵营发生内讧”，这是大

家都不愿看到的。[1377](#)

卢梭与启蒙同道分道扬镳的争吵很能说明问题。它们部分要归咎于卢梭的文风，这种风格在那个时代备受推崇，即使是卢梭的批评者也是如此。但是，这种文风是一把锋利的双刃剑，正如大卫·休谟在1766年指出，卢梭的作品“轻言肆口”，[1378](#)其特点是措辞激烈、带有一种近乎强迫性的自发性，致命地醉心于简洁优雅，结果却掩盖了文章的本质内涵，虽然卢梭拼命想表达得清晰明了。一位哲学家谈及强迫人们采纳自由立场，还把“思想者”定义为“堕落的动物”，那么，批评者把他称作独裁主义者或非理性主义者，也就顺理成章了——虽然他两者都不是。卢梭逐渐发现，他的每一次澄清都招致了新的误解，而他的生活方式，戏剧般的流浪生涯，其间贯穿着愤怒的声讨，使得别人往往抓住他思想中的矛盾不放。正如他的故友所说：卢梭是个剧作家却又猛烈攻击戏剧，是个道德家却又抛弃子女，是个宗教哲学家却又出于可疑的理由两度改变信仰，是个自由意志论者却又念念不忘强制，是个自然神论者却又指责其他自然神论者不信教，是个友谊的颂扬者却又与每一个人都反目成仇。

不光是那些看起来矛盾重重的观念，卢梭那些清晰的观点也造成了同样多的隔阂。他颠覆性

的文化批判、前所未有的坦率、那部虚构的理性史、对政治的激情，无不使他在启蒙哲人当中独树一帜。然而，这些观念本身并不会导致多大的麻烦：其他启蒙哲人在严肃对待的问题上往往会出现意见分歧，很容易发生争执。唯独卢梭引起了反感，有时候这反感达到了憎恨的程度，而且唯独他一人招致了报复。同时，虽然卢梭的观念使他与启蒙运动人士格格不入，它们也使他成为那一群人中的一员。实际上，卢梭解答了困扰着其他人的自由与改革的两难困境，从而跨入了一个新时代，因为解决了同时代人只能提出而不能解答的问题，这本身就把同时代人甩在了身后。如果说卢梭的解答所呈现的一丝未来之光并不完全令人愉快，而且带来了一些新的可能性和许多新的危险，那么，他的问题、他的关注、他的哲学风格的实质层面都是深深根植于启蒙运动的。

个人因素也不能完全解释卢梭的孤立。他动辄翻脸、意气用事，极难相处。他有失检点的言行威胁到一些作家，这些作家本来想掩盖自己是一些激进小册子的作者；他还以中年人特有的激情去干涉朋友的风流韵事。18世纪60年代，他常常失去理智，传播针对善良而无辜的熟人的不实而荒谬的指控。另一方面，卢梭本人的生活方式也刺激了从前的朋友，仿佛是对他们的一种指责。但是，光有这些也不足以解释何以启蒙哲人

会把他看成是恶魔般的人物。卢梭身上有某种让同时代人感到心神不宁的东西，这种奇特的因素无法单纯从卢梭的文风、观念和怪癖来解释，而是这三重因素的综合作用。

这种因素易于辨别却难以界定。它有许多具体的表现，卢梭几乎是让人浮想联翩地复述了英勇的斯巴达人的轶事，他们宁可让狐狸吃掉自己的内脏也没有表现出丝毫的痛苦，他自以为是地攻击戏剧是一种不道德的制度，他显然迷恋《新爱洛绮丝》中那个极端高傲的女主人公，迷恋年轻的爱弥儿所体现的非常严肃的完人理想，这种人兼具斯巴达人的强健、日内瓦人的市侩和布尔乔亚的功利伦理。除此之外，卢梭常常喜欢对笔下的人物扮演上帝的角色。当然，人们也许会说，作家有权处置自己笔下的角色，但卢梭有时候表现得就像他曾经嗤之以鼻的开明专制君主。卢梭为了抵消对自身无力感的恐惧，公开展现自己的全知全能梦想。这种举动始终是不适宜的，在《爱弥儿》中表现得尤其不合时宜，毕竟这部教育学杰作旨在指明人类走向自主的道路。青年爱弥儿一再发现自己成为事事操纵的家庭教师的牺牲品，那位家庭教师沾沾自喜于让爱弥儿完全按照自己的意思去思考和行事，而爱弥儿还误以为享有完全的自由。在全书的最后，爱弥儿已经结婚，实现了独立，家庭教师招摇地准备功成身

退，但爱弥儿的依赖性还是和从前一样，甚至有过之而无不及，教师告诉爱弥儿和他的妻子：“我已经用了我最大的力量一直履行我对你的义务至今。至此，我耗费了这许多岁月的任务已经告终，而另一个人便应当从这里开始接过这个任务继续下去。今天，我放弃你交给我的权威，今后，就由她来管理你的事务了。”这位家庭教师离开以后，爱弥儿夫妇依然向他求教，请求他“管理”他们：“我们将听从您的教诲，”爱弥儿承诺，“只要我还活着，我就需要你。”¹³⁷⁹这表明，卢梭树立起远大的理想，却又不敢坚持这一理想。

这种畏缩不前，我认为，也出现在卢梭关注的另一个领域，一个至关重要的领域，即对共同体的迫切、有时甚至是狂热的向往。卢梭与其他启蒙哲人之间最大的隔阂就在于他最深切地认识到异化是一种文化和个人的病态，在很大程度上正是出于这一原因，卢梭不能容忍轻浮举止和多样性。他心目中的典范是简朴的文明、传说中的斯巴达以及被理想化得面目全非的日内瓦共和国。他向往一个人人平等的小社会，在这个社会中，人人坦诚相待，政治参与成为一种普遍享有的理智讨论和热情友爱，公民忠诚让一切党派效忠黯然失色，社会功利成为一切公共协商的指导

原则。他为这种美好社会设计的娱乐、消遣、教化都有着明确的目标，它们不是为了娱乐，而是旨在寓教于乐，用来灌输道德理想、鼓励体面的婚姻、激发爱国热情。

这种古老的道德说教与政治加尔文主义奇特地交织在一起，渗透在卢梭的论战性和规范性著作的字里行间。我在前文中探讨过著名的《致达朗贝尔论戏剧书》，卢梭认为，日内瓦之所以避免了巴黎那样的腐化，正是由于在境内禁止戏剧，因为即便是最佳的戏剧也纯属消遣，它会让人停止思考和履行义务。他在文中恣意谩骂，使人读起来倍感抑郁，如果考虑到卢梭对娱乐和柔弱之态的恐惧，就完全能够理解他的用意了。

[1380](#)

1771年，应一位波兰贵族之邀，卢梭为波兰人写了一篇治国方略，把对共同体的追求从自己的祖国移植到外国。卢梭写道，教育至关重要，“教育赋予人们的心灵以民族形态，并因此引导他们的舆论和趣味，以致他们出于性情、激情和需要而成为爱国者”。[1381](#)卢梭所说的教育显然不仅是学校教育，他也呼吁通过授予荣誉和公开奖励的方式来培植爱国情操；他认为，小国能够维护自由，因为在这样的国家里，“所有公民都彼此认识、互相扶持”。他还建议颁行禁止奢

侈的立法，抑制贪婪和对奢侈的渴望。虽然要允许有助于培养尚武精神的“军人的享乐”，但“必须禁止赌博、戏剧、喜剧、歌剧等一般的宫廷娱乐（宫廷也要以身作则，禁止这些娱乐活动）。应当禁止一切让人们变得柔弱，让他们分心、让他们彼此隔绝、让他们忘记国家和自身义务的东西，禁止所有让他们很享受和娱乐的东西”。[1382](#)

卢梭对社会整体性的渴望有一个最广为人知和广泛讨论的实例，即《社会契约论》中有关社会宗教的章节。18世纪50年代中叶，卢梭就开始思考社会凝聚力问题，当时他曾请求伏尔泰为一份公民信仰声明撰写问答手册。他在《社会契约论》中阐明了应当如何维护这种凝聚力：国家需要一份“纯属公民信仰的宣言”，其条款“并不是严格地作为宗教的教条，而只是作为社会性的感情，若一个人没有这种感情，就既不可能是良好的公民，也不可能是忠实的臣民”。当然，不当强迫人们接受这些条款，但主权者有权驱逐不信仰它们的人，“并非因为他们不信神，而是因为他们反社会，因为他们不会真诚地爱法律、爱正义，也不可能在必要时为尽自己的义务而牺牲自己的生命”。最后，如果有人公开承认了这些教条，“而他的行为像他并不信这些教条一样，那就应该把他处死。因为他犯了最大的罪行，在

法律面前他说了谎”。卢梭认为，教条务必清楚，数量也不能太多，主要包括信仰一位睿智、仁慈的上帝，相信来世，相信善有善报、恶有恶报，相信社会契约和法律的神圣性。只有一件事不受法律保护：不宽容。¹³⁸³卢梭显然不相信无神论者或宗教狂热分子能够成为好公民。

这些观念让其他启蒙哲人深感困扰，而且有这种困扰的并非只有伏尔泰一人。然而，人们把狄德罗和卢梭称作“不睦的兄弟”，如果加上一些限制，这个称呼也可以用来描述伏尔泰与卢梭、达朗贝尔与卢梭的关系。像康德这样的启蒙哲人——他们有幸不用与卢梭面对面打交道——更是毫不犹豫地把卢梭奉为导师；另一方面，巴黎大主教同样直截了当地指责卢梭是不敬神的哲学家。日后的历史过分重视卢梭思想中让人不安的潜在倾向，把一种有机的、受到抑制的因素变成政治思想的主要关注对象。但是，同时代人对卢梭的评价依然是公正的，我们时代流行的术语反而导致了误解。卢梭并非极权主义者，他甚至不是集体主义者。如果一定要给他贴一个标签，那么鉴于他对自由的热情，正如他的最早的读者认为的那样，他是一个个人主义者。然而，这些头衔并未触及卢梭思想的核心，只要把眼光放到政治领域之外，我们就将看到，卢梭其实是一个道

德家，而且还是个教育家。

2

给卢梭其人、其思想贴标签的做法等于是贬低卢梭，因为他实在是多才多艺，这也是启蒙哲人共同的突出特征。像狄德罗、休谟和莱辛一样，卢梭有许多擅长的领域，在一些不那么擅长的领域也很活跃。卢梭一度是一位受欢迎的作曲家，他写的音乐论著广为人知；他以对文明的不懈攻击而闻名，一部大获成功的小说和一部极具影响力的教育学著作更使他名声大噪。他参与日内瓦的政治争论，给科西嘉人和波兰人提过政治建议，在政治理论上倾注了很大的精力。他还是个创新的自传作家和心理学家。直到生命的最后一刻，他始终有一种牢牢抓住公众注意力的天赋，就连他的孤独也是人尽皆知。他总是成为争论的焦点，他的为人处事，他的穿着打扮以及他的作品，无不引起了广泛的争议。

卢梭绝不是表面上看上去那样散漫和冲动。他记录自己灵感骤然喷发的文字脍炙人口，使得人们忽视了他对自己殚思极虑地钻研的描述。如果说他在历史学家笔下的形象是个在树下顿悟宇宙奥秘，并因此热泪盈眶的人，这在很大程度上是出自他自己的意思。事实上，他的许多最重要

的观念都是多年思考的结果，经受过严格的逻辑检验。我在前文中说过，他越是试图澄清自己的思想，就越是造成进一步的误解。尽管如此，他还是不屈不挠地告诉世人，他的作品一以贯之，贯穿着少数深思熟虑的观念。“《社会契约论》里的一切大胆言论，”他在《忏悔录》里写道，“早在《论人类不平等的起源》里就有了；《爱弥儿》里的一切大胆言论也早在《朱莉》¹³⁸⁴里就有了。”¹³⁸⁵没有人相信他的话：他的生活和他的著作似乎表明他是分裂的、混乱的，是一个自称清白的有罪之人。他确实有这些问题，但他致力于整体性和清晰性，而且他自命为教育家——其他启蒙哲人也喜欢以此自诩——这就使得他的作品有了一个重心。像他最喜欢的哲学家柏拉图一样，卢梭致力于发现和造就道德社会不可或缺的道德人，致力于培育道德人的道德社会。

卢梭常常强调教育的重要意义。《爱弥儿》一书的字里行间贯穿着一条线索：教育与生活息息相关，尤其与政治密不可分。为了领会其教育思想的政治含义，卢梭让那些对教育感兴趣的人读一读《论人类不平等的起源》中梳理的文化史，读一读他的政治著作。他认为：“我们必须通过人去研究社会，通过社会去研究人。那些企

图把政治和道德分开来研究的人永远无法理解这两者中的任何一个。” [1386](#)最能说明问题的一点是，他求助于柏拉图：“如果想知道公共教育是怎么一回事，就请你读一下柏拉图的《理想国》。这部著作绝不是像那些仅凭书名判断的人所想像的是一本讲政治的书籍，它是一部最好的教育论著。” [1387](#)卢梭的这个指令让我们对《爱弥儿》作出了一种截然相反的解读，把它视为一部披着教育论著外衣的伟大政治著作。除了偶尔离题，卢梭的著作始终紧扣公民教育的主题：paideia（教育） [1388](#)。

柏拉图把学习视为找回失去的东西的过程，降临人世的创伤使人遗忘了他原本知道的东西，而教育可以让他找回原本属于他的东西。卢梭把教育看成是找回某种不同的失物的手段。他经常回溯到一个主题：人类可悲地迷失了自己的本性，人类面临的重大任务就是找出恢复这种本性的途径。《爱弥儿》的第一句话恰如其分地宣示了这一主题：“从造物主手里出来的东西都是好的，但一旦到了人的手里，就全部变成坏的了。” [1389](#)与之相映成趣的是《社会契约论》中同样著名的开篇名言：“人生而自由，却无往不在枷锁之中。” [1390](#)虽然卢梭对人的基本特性有不同的看法，但他始终坚持这样一种观点：人生来是

无罪的，是作为一个自由的存在物降临到这个世界，具备德行、公共精神、坦率以及真正理性的能力。因此，在卢梭看来，历史令人沮丧地表明了人类未能实现自身的潜能。

卢梭的哲学家生涯并非始于一项终生不渝的计划，但是，大多数现代评论者认为卢梭的思想有着一种深刻的一致性和清晰的发展脉络，这种看法并非空穴来风，而是有着文献证据。卢梭18世纪50年代的作品都是诊断性和批判性的，旨在揭示文明的弊病。1760—1762年间发表的三部杰作则从诊断转向救治。即便是晚年的著作也都承担了说教功能，虽然是以更为间接的方式。^{[1391](#)} 他的三部自传是向不理解他的世界所作的申诉。这些作品并不打算引人模仿，卢梭知道自己是无法仿效的。然而，这些才华横溢、哀婉动人的辩白前所未有地把握了人类心灵的阴暗面，用充分的理由证明一个人做了现代人本应做的教育工作：“人性的画家和辩护者如果不是从自己的内心，又是从哪里得到的原型呢？他是按照自己的自我感觉来描绘这种人性。他没有屈服于成见，也没有沦为那些矫揉造作的激情的牺牲品，这些矫揉造作的激情蒙蔽了其他所有人的双眼，使他们不能像他一样认清被普遍遗忘和误解的人性基本特征……一言以蔽之，一个人必须自己描绘自

己才能向我们展示何为自然人。”¹³⁹²这些自传是一个文明医生的抗辩，他被错误地指控为文明的毒害者：它们证明了他的诊断能力无与伦比，所提出的救治方案行之有效。

因此，从第一篇论文到最后一部回忆录，卢梭走过了一段漫长而完整的历程。他最后一些著作中的主张莫不隐含在最早期著作的批判之中。《论科学与艺术》表现出初出茅庐者无法避免的弱点，它尖锐而好斗，是出自一位辩论家的作品，调集所有有利的证据，对不利的证据置之不理。日后，卢梭自己也对这篇论文不满意，而且提出了一些理由，他觉得这篇论文中指责很多，分析很少。不过，作为“人类迷失了本性”这一卢梭的重大主题的第一次尝试，这篇论文是十分让人满意的。“我们的灵魂正是随着我们的艺术和科学之臻于完美而越发腐败。”¹³⁹³他的第二部著作《论人类不平等的起源》更雄心勃勃，也更富洞察力，阐发了同样的一个主题，它勾勒了一部假想的人类历史，以图揭示人类如何演变成现在这个样子：势利、无情、对原始情感无动于衷，对真正的道德感到隔膜。在原初的自然状态，人是迟钝的、温和的、平等的，随着私有财产、社会分化和国家的出现，人心变得复杂。“谁第一个把一块土地圈起来并想到说这是我的，而且找

到一些头脑十分简单的人居然相信了他的话，谁就是文明社会的真正奠基者。假如有人拔掉木桩或者填平沟壕，并向他的同类大声疾呼：‘不要听信这个骗子的话，如果你们忘记土地的果实是大家所有的，土地是不属于任何人的，那你们就要遭殃了！’” [1394](#)

他的第一批读者不耐烦地批评这篇关于不平等的论文是在鼓吹尚古主义，伏尔泰在卢梭赠送的样书上写满了贬斥的评语，又在答谢函中说了一连串浅显的笑话，说感谢卢梭所赠的这本“诋毁人类的新书”，还说它让人想用四肢爬行。 [1395](#)但这并不是卢梭的本意。现代文明的缺陷昭然若揭，由于文明人身处其中并且从中获益，因而需要用当头棒喝的方式来揭示他们是如何违背了自己的本性。不是合作，而是社会冲突；不是仁慈，而是彼此敌对；不是正义，而是不公正；不是平等，而是不平等。最糟糕的是，不是承认现实，而是刻意维持一种表面的文雅——卢梭想让人睁眼看清这个世界的真面目。但是，纠正现代文明弊端的途径不在于回到野蛮状态，而在于构建更高级的文明。约翰·普拉梅内兹说过，“我们不能因为有人认为卢梭是极权主义者，就把他看成是一个自由主义者”。 [1396](#)同理，我们不能因为卢梭攻击现代文明就称他为尚古主义者。原初的

自然状态，以及其后的若干前政治社会阶段，既不是适合的选项，也不是合适的理想状态。它们惟一的用处是充当政治社会的镜子，人们可以学会鄙视和改良政治社会。卢梭始终强调，人类没有回头路可走，虽然他在早期未能给予足够的重视，以确保人们理解他的思想。晚年的卢梭在谈及自己时指出，他的所有著作“形成了他的伟大原则，那就是人天生是幸福而善良的，但是社会使他堕落、使他变坏了。尤其是《爱弥儿》，多少人读过这本书，但读懂的人是那么少，对它的评价是那么糟。它无非是一部讲人之初、性本善的专著”。在他早期的著作中，卢梭“最主要是致力于摧毁一个错觉，这种错觉让我们对于造成我们不幸的因素产生了一种愚蠢的钦佩，还致力于纠正一个错误的评价方式，这种评价方式使我们对于有害的天才推崇备至，而对于有益的德行轻蔑忽视。他处处让我们看到初始时更优秀、更聪明、更幸福的人类，以及随着其远离原始阶段而变成了盲目、卑鄙和歹毒的人类”。不过，他断然补充说：“人性是无法逆转的。人一旦离开了纯真和平等的时代，就永远不会再回到那个时代。”这是卢梭“最最强调”的另一条原则。卢梭否认一个广泛而“顽固”的指责，即人们指责他想“毁灭艺术与科学、毁灭剧院、毁灭学术机构，将世界重新投入原始的野蛮状态”。恰恰相反，“他一

直强调保全现行制度，他认为摧毁现行制度只会废止解救方法，各种弊端依然存在，而且掠夺代替了腐败”。[1397](#)

这番话明确而清晰，而且几乎完全是准确的：如果说卢梭是自己人生的靠不住的见证者，他却是自己著作敏锐而可靠的评论者。只有一个地方需要纠正：在《论人类不平等的起源》中，卢梭笔下的原始人根本谈不上聪明，他们不善也不恶，迟钝而愚蠢，沉溺于一些单纯的激情。在卢梭看来，人类在一个方面胜过动物，即人具备自我完善的能力。但原始人未能利用这种独一无二的禀赋，他们也许是幸福的，却并不是一种道德存在物。只有文明人能够实现人的潜能。卢梭认识到人类事实上没有实现自身的潜能，并由此得出了一个结论：迫切需要进行彻底的根本性变革，用优秀的文明取代不好的文明。“由自然状态步入社会状态，人类便产生了一种最引人注目的变化：在他的行为中正义代替了本能，而他的行动也就被赋予了前所未有的道德性。只有当义务的呼声代替了生理的冲动，权利代替了欲望的时候，此前只懂得关怀一己之私的人类才发现自己不得不按照另外的原则行事，并且在听从自己的欲望之前，先得请教自己的理性。即便在这种状态中，虽然他被剥夺了他得之于自然的许多便

利，然而他却从中重新获得了巨大的收获；他的能力得到了锻炼和发展，他的思想开放了，他的感情高尚了，他的灵魂整个提高到这种地步，以至于若不是对新环境的滥用使他往往堕落得比原来的出发点更糟的话，他会无比感激那个幸福的时刻，在那一刻他永远摆脱了自然状态，从一个愚昧、狭隘的动物变成一个智慧的生物，变成一个人。”¹³⁹⁸这个著名段落出自《社会契约论》，它不仅直接产生于卢梭早期的文化批判，也是对这种批判的说明。卢梭的前两篇论文的宗旨不在于怀旧，而在于批判。只有经过批判，并在批判的基础上，才能展开建设。

3

18世纪50年代末，卢梭以三部主要著作发展了自己的建设性思想，这三部著作看上去似乎不同，但在概念和架构上却构成了一个整体。《新爱洛绮丝》《社会契约论》和《爱弥儿》，前者是一部小说，第二部是政治理论著作，后者则是一部教育论著，它们相辅相成、环环相扣，缺少了其中一部，将使另外两部变得不完整，而且难以理解。

《社会契约论》与《爱弥儿》的相关性一目了然，但一部小说得以跻身于这种重要的并举，

初看上去难免有点令人吃惊。表面上看，《新爱洛绮丝》不过是卢梭那个时代流行的书信体感伤小说。女主人公朱莉是个无可挑剔的贵族千金，她能言善道，天生就是个演说者，是个十全十美的人物，她爱上了出身中产阶级的家庭教师圣普乐。圣普乐开始时爱上了朱莉的完美无缺，后来却像一个凡人一样感受到她的肉体吸引力。圣普乐虽然被动地沉醉在欲望之中，却又不想有任何愧疚感，因而事实上放任朱莉来勾引自己。随后，朱莉解雇了圣普乐，随即又后悔莫及，没完没了地向崇拜她的好友克莱尔谈论自己的一片衷情，又嫁给了一个年长的、冷静的、无所不知的无神论者沃尔玛。婚姻使得朱莉重新得到净化，她与沃尔玛过着宁静而充实的生活。但圣普乐回来了，这意味着危险也回来了，最终的结局似乎是幸福的，朱莉成为胜利的一方，被奉为典范：她为救一个溺水儿童而丧生，丈夫、情人和好友一起沉浸在对她的怀念和崇拜之中。《新爱洛绮丝》具备了一本畅销小说的所有元素：性爱的缓慢萌芽、跨越阶级的恋爱、违抗父命的女儿、欣喜若狂和极度痛苦的场景交互穿插。但是，除了生硬的情节和令人尴尬的感叹之外，《新爱洛绮丝》还有更丰富的内容。小说的场景主要是瑞士乡间和世故的巴黎，这使得卢梭得以阐发他最喜欢的一些主题。他歌颂大自然的美，让圣普乐体

验到都市生活的腐败和堕落，谴责人们彻底背离了“真我”，又让笔下的人物无休止地彼此坦白，以此向他最热衷的一种崇拜致敬，即崇拜“真诚”。除此以外，借助朱莉和沃尔玛的婚姻生活，卢梭描绘了一种社会乌托邦。他们过着田园生活，构成了一个最基本的共同体，因而适合作为观察的对象。在沃尔玛夫妇家中，上至主人下至仆人，人人真诚相待，互相尊重，管理宽松，理智地交换意见，甚至有一种非语言所能形容的心照不宣。书中几个主角关于宗教问题的讨论可以说是《萨伏伊牧师的自白》的初稿，而朱莉对孩子的教育则可以看成是《爱弥儿》的部分初稿。《新爱洛绮丝》以卢梭性幻想的宣泄开始，以说教而告终，像《爱弥儿》和《社会契约论》一样，它旨在构建一个恢复人的本性的世界。

这三本书中教育意义最直接的当然是《爱弥儿》，卢梭曾不止一次地宣称它是自己最好和最重要的著作。《爱弥儿》展示了一个精心筹划的合理教育方案，这个方案旨在造就真实的人，只有这样的人才配生活在一个良善社会，也只有这样的人才有能力构建一个良善社会；它的副标题表明它是一部教育论著。¹³⁹⁹但读者很快就会起疑，书中那种极端的教育方式——让一个孤独的男孩远离家人与外面的世界，在许多年时间完全

由一个家庭教师教育——表明卢梭更关注的是探讨大的原则，而不是提供一个切实可行的具体方案。卢梭本人也强调过此书的理论性。1764年，他在写给一位通信者的信中承认，“要造就一个爱弥儿是不可能的。”但又补充说：“你能相信这是我的目标，你能相信有着这样一个书名的书会是一部真正探讨教育的著作么？它是一部相对哲学性的作品，依据的是作者已经在其他著作中提出的一个基本原则：人性本善。”¹⁴⁰⁰《爱弥儿》是一个思维实验，卢梭剥掉了人身上所有非内在的东西和所有腐蚀他们的东西。年轻的爱弥儿犹如孔狄亚克用来展示感官发育过程的塑像。¹⁴⁰¹许多个世纪以来，错误的价值观已经主宰和扭曲了人们的生活和观念，导致人们对正确价值观的记忆变得模糊，就连自称致力于净化文明的哲学家也怀疑文明的纯朴。这就是卢梭为什么会运用非凡的艺术表现手法，把爱弥儿放在一个现实中不大可能有的环境之中：即便是对当代生活方式作出最深刻的剖析，也只能揭露什么是错的，无法揭示什么是对的，也无法指明应当做些什么来拨乱反正。

一些同时代人倾向于用卢梭的教育“小说”来消磨时间，这只触及了《爱弥儿》一书的皮毛。卢梭无疑为这些批评者提供了弹药：书中生硬的

对话，挑衅的声明，对读者说的那些急躁的、咄咄逼人的旁白。但是，《爱弥儿》仍然是一部合乎逻辑、十分严肃的著作。它的一些观念异乎寻常，一些建议稀奇古怪，一些含义令人不快，但整体上展示了极少数首尾一贯的核心观念的发展脉络。《爱弥儿》的关键在于斯多葛派的一条训谕：人的生活应当顺应自然。卢梭天才般地把这个来自塞涅卡的观念应用于人类发展观。他在序言中指出，其他教育家“总是把儿童当大人看待，而不想一想他还没有成人”。¹⁴⁰²反之，正确的做法是：“我们必须把大人看成大人，把儿童看成儿童。”¹⁴⁰³这样做就是顺应大自然的指引，使人类准备好遵循大自然的指令。

儿童应当受到尊重的观念本身并不新鲜，朱文纳尔曾经说过：“我们必须崇拜孩子。”（*Maxima debetur puero reverentia*）¹⁴⁰⁴卢梭改写了朱文纳尔的观点。此外，数百年来，人们清楚地知道，生长期儿童要历经一系列独特的发展阶段。事实上，少数教育家，尤其是卢梭极为崇敬并且一再引证的洛克，已经超越了一般性谈论“人生的七个阶段”。但是，在卢梭之前，从来没有人推导出人类发展观所蕴含的结论。他有力地证明了儿童不是不完美或不完全的成人，而是一个完整的人，有着自己的能力和局限。这就是

为什么卢梭主张把智力的培养放在最后的原因，这不是因为他历来对理性抱有抵触，而是出于对理智在人的发展节律中的地位的估计。“在人的¹⁴⁰⁵一切官能中，理智这个官能可以说是由其他各种官能综合而成的，因此它最难于发展，而且也发展得最晚。”因此，跟小孩子讲道理是徒劳的，完全颠倒了大自然明确规定的程序，卢梭尖刻地指出，这种做法无异于“本末倒置”。如果“孩子们懂道理的话，就没有受教育的必要了”。¹⁴⁰⁵卢梭不急于让爱弥儿读书，这个孩子很晚才学会读书，因为他很晚学会思考。出于同样的原因，爱弥儿只有在具备相应的能力之后，才会去学习历史或外语。“我把语言的学习当作一种没有用的教育，你也许会对这一点感到奇怪，不过你要知道，我在这里谈的只是童年阶段的教育。”¹⁴⁰⁶在这个问题上，卢梭一如既往地坚持尽可能让愿望与能力相吻合，儿童只有充分发挥自身的能力，既不会被不理智的要求所压倒，也不会因为老师的放纵而怠惰，才能真正感到快乐。

童年是“理智的睡眠时期”，也是感觉敏锐和身体充满活力的阶段，在这个时期，应当多观察以训练前者，多运动以锻炼后者。儿童不必学习书本中的地理，而是应当到野外漫步，穿越溪流和山冈，如果迷了路，就带着少数几条指令和在

漫步时学到的东西，自己找到回家的路。这才是爱弥儿要学的地理学，他会永远记住并且正确运用。卢梭大声疾呼，教育不是“用命令，用更多的命令”，而是“用实际的事物！用实际的事物！”¹⁴⁰⁷爱弥儿所受的教育乃是惟一能有用的教育，爱弥儿能把经验转化为属于自己的东西。

这种认为理智较晚发育，因而必须相应推迟思维训练的学说是成问题的，即便不是出于反智主义的动机，也会带来反智主义的后果。像卢梭的大部分思想一样，他的教育观念造成了大相径庭的后果。它们有助于把学生从枯燥的日常学习中解放出来，解答了两个世纪以来提出的关于教育的意义的重大问题；另一方面，它们也引发了关于从实践中学习的愚蠢的陈词滥调，并且诱使教育者错误地把散漫当作真正的自由。但这些都是后话。卢梭把他的理性观当作一种可靠的观察，其坚实的基础乃是基于人性的显著事实。这种“自然教育”，或者用卢梭的另一种说法，“消极教育”，旨在避免重犯过去的错误，防止爱弥儿受到种种文化弊病的影响。卢梭认为，18世纪的教育把小孩变成学舌的鹦鹉，重复着他们并不理解的东西，或是把他们变成怪物，变成早熟的、虚伪的圣人，善于炫耀学识，精神上却萎靡不振，因为教育已经使他们永远厌恶相关的事物，

给他们灌输了只要他们活着就难以逃避的错误准则。爱弥儿不会有这种情况，经过多年的懵懂无知，他会保持纯洁，随着他的成长，他会变得智慧而不是傲慢，博学而不是迂腐，友善而不是势利。

进入青春期以后，就可以学习高深学问了，这是一个正确的时间节点，因为已经打下了坚实的基础。爱弥儿后期的教育仍然是实用为主，也包括科学和文学。通过野外漫步的方式来为学习地理学作准备，只是爱弥儿科学教育的起点，接下来还要学习使用仪器、初级的应用数学、贸易实务，最后，在将近15岁的时候，爱弥儿开始阅读。

卢梭在谈及教育方案的这一部分时显得有点勉强。“我对书本是很憎恨的，”他宣称，“因为它只能教我们谈论我们并不知道的东西。”¹⁴⁰⁸但读书是必不可少的，那位家庭教师为年轻的爱弥儿选择的“第一本书”是《鲁滨逊漂流记》，而且这本书“在很长一个时期里，是他的图书馆里惟一的一本书”。这个选择的理由显而易见：像爱弥儿的教育一样，鲁滨逊·克鲁索的冒险经历也是一个思维实验。鲁滨逊是个了无牵挂的人，没有种种额外的文饰，摆脱了社会的约束，独自一人与大自然面对面。卢梭把《鲁滨逊漂流记》当作一

部自然教育的读本，它教会事物的真正功用。

[1409](#)这部注重实用的手册是爱弥儿的第一本读物，却不是最后一本：等爱弥儿18岁，作为一个年轻人，经历过真正的友谊、社交和情欲的初次悸动之后，就可以广泛阅读，先是历史、传记、宗教著作，到20岁就可以阅读拉丁古典著作。这时，爱弥儿长大成人，具备了责任感，为婚姻作好了准备。

4

这种教育过程所蕴含的文化理想与卢梭的文化批判遥相呼应：卢梭描述的理想人格处处与18世纪洛可可风格的城市文明背道而驰。爱弥儿不会虚情假意，不会自我中心，不会耍诡计，他身体健康，思维清晰，有教养而不随波逐流，坚定、自立、热心公益，能够付出感情也能够接受感情。我已经说过，这种理想的人格非常严肃，有一点儿缺乏吸引力，但它包含高贵的一面：卢梭想让爱弥儿成长为一个前所未有的人，一个自律的人。康德对《爱弥儿》情有独钟，这绝不是偶然的。

正是在“自律”这一点上，证明了《萨伏伊牧师的自白》在《爱弥儿》中的地位。[1410](#)这篇冗长的《自白》脱离了正文的内容，卢梭公开表示

自己的意图是探讨爱弥儿的宗教教育，但这个说法没有多大的说服力。这篇离题之论并没有妨碍全书的立意，反而解释了《爱弥儿》开篇第一句话的含义和全书的基本立场——人性本善，但这种自然的秉性在某种程度上被损害了——也指明了人的世俗救赎之道。

像卢梭其他论及宗教的著作一样，《自白》饱含深情。卢梭总是在宗教思想中抒发自己的诉求，1756年，伏尔泰在反思里斯本大地震时抒发了一种深刻的悲观论，伏尔泰认为，这是一场纯粹的自然灾难，而卢梭几乎是眼泪汪汪地强调自己依然相信上帝的存在，不是因为有着有力的证据证明上帝存在，而是因为他需要这样的信念才能活下去。“不行，”他对伏尔泰表示，“我这一辈子承受了太多痛苦，不想指望有来世了。一切微妙的形而上学都无法让我对灵魂不朽产生片刻的怀疑。我感受到它，我相信它，我需要它，我希望得到它，我会捍卫它直到生命的最后一刻。”¹⁴¹¹这是动人的告白，鉴于伏尔泰一直贬低“微妙的形而上学”，这个告白很难说有多大的说服力。对于卢梭而言，尽管有着逻辑性和批判性洞察力，信仰的意志是先于信仰本身的。

虽然字里行间充满激情地呼吁神明和良知——“神圣的本能”，¹⁴¹²《自白》却是一部哲学

神学的作品。意味深长的是，它是惟一得到伏尔泰热切赞赏的卢梭作品。这不奇怪，虽然不时语带夸张，《自白》是启蒙运动中每一个自然神论者都希望自己能够写得出来的作品。它概述了一种与爱弥儿的自然教育相匹配的自然宗教。《自白》在书中出现的时间节点十分重要：卢梭让爱弥儿18岁，也就是说，他能够完全驾驭理智之时，才读到萨伏伊牧师的这篇独白。

事实上，《自白》热切地颂扬了理性。“我们关于神的最高观念完全是来自理性。”¹⁴¹³当然，卢梭断言理性需要真诚情感的辅佐，他始终强调人必须将本性中理智的一面与激情的一面融合起来。但是，理性，独立的、自发的理性，本身就是最高的权威，而且是宗教真理的最可靠的试金石。教义、解经作品、传统、宗教机构、僧侣权威像是笼罩在神圣存在之上的重重面纱。“在上帝和我之间怎么有这么多的人呀！”萨伏伊牧师惊呼道，我们听到的是卢梭自己的声音。上帝不需要任何中间人、任何解释者，更何况，即使不是全部，绝大部分自封的上帝代言人在阐述神学时极其偏颇。他们的许多主张是错误的，其他一些主张则属于循环论证：“他们先是用奇迹来证明教义，接着又拿教义来证明奇迹。”¹⁴¹⁴诚然，上帝是存在的；我们有可靠的证

据，通过内在必然性和理性论证来证明上帝的存在和上帝的超验美德，卢梭不但是一个批判的自然神论者，还是建设性的自然神论者。关键在于，人无须外在权威来证明上帝的存在，依赖他人，就是背弃了作为人的天职。正如那位萨伏伊牧师对全神贯注的听众所说：“我把所有一切的书都合起来。只有一本书是打开在大家的眼前的，那就是自然的书。正是在这本宏伟的著作中我学会了怎样崇奉它的作者。”人们没有任何理由不去读这本书，因为它是每一个人都读得懂的：“要是我出生在一个荒岛上，要是我除自己以外就没有看见过其他的人，要是我一点儿也不知道古时候在世界的某个角落里所发生的事情，那么，只要我能运用和培养我的理性，”只要充分利用上帝赋予每一个人的禀赋，“我就可以学会怎样认识上帝，怎样爱上帝和爱上帝创造的事物，怎样追求他所希望的善，怎样履行我在地上的天职才能使他感到欢喜。难道说人们的学问对我的教益比它对我的教益还大吗？”¹⁴¹⁵这番话流露出些许卢梭其他作品中常见的反智主义。卢梭总是急不可耐地要求读者合上书本。但这番话的主旨在于呼吁自主判断、自力更生。世间的邪恶莫不是出自于人类自身，因此人类必须努力战胜这些邪恶。在一篇理智与灵感的简短对话中，卢梭是完全站在理智一边的。“没有哪一个人可以

不尽到做人的首要本分，没有哪一个人有依赖别人的判断的权利。”¹⁴¹⁶正是这样的见解使得启蒙哲人同道把卢梭视为失散的兄弟而不是基督教敌人，他们尽管对他有种种不满，却痛惜他的出走。

5

《自白》是卢梭塑造道德社会的道德人方案的一部分。道德属于私人范畴，它的舞台却是公共的。对于卢梭而言，孤独与合群之争无疑是一个敏感问题：他与狄德罗的第一次激烈争吵——两人此后再没有真正言归于好——就是起因于他认为狄德罗在言语间侮辱了他在18世纪50年代“个人的洗心革面”，这其中就包括了他退出巴黎社交圈。对于卢梭的退出，狄德罗曾经不合时宜地说过，“只有邪恶之人才是孤独的”，而卢梭认为自己的退隐只是为了回归而积蓄力量。像以往一样，这场争吵并不仅仅是一场争吵，卢梭的行为也是为爱弥儿的教育树立一个榜样：“虽然我想把他培养成一个自然的人，但不能因此就一定要使他成为一个野蛮人，一定要把他赶到森林中去。”那位家庭教师培养爱弥儿保持超然和独立，目的是更好地适应社会生活，爱弥儿“不至于被种种欲念或人的偏见拖进漩涡里去就行了；只要他能够用他自己的眼睛去看，用他自己

的心去想，而且，除了他自己的理智以外，不为任何其他权威所控制就行了”。[1417](#)更有甚者，为了进一步突显教育的社会和政治意义，卢梭在《爱弥儿》第5卷广泛探讨了政治问题，全书的最后这一卷表面上是专门讨论女性教育的，实际上是通向《社会契约论》的桥梁。《爱弥儿》阐述如何塑造道德人，《社会契约论》则阐明如何构建道德社会。

《社会契约论》从形式到实质都属于一部古典传统的政治理论著作。卢梭宣称此书旨在建立一种健全的义务理论。“自以为是其他一切的主人的人，反而比其他一切更是奴隶。这种变化是怎样形成的？我不清楚。是什么才使这种变化成为合法的？我自信能够解答这个问题。”[1418](#)这是个古老的问题，卢梭的解答却是现代的，而且与他的教育方案密不可分地交织在一起。只有一个由许许多多爱弥儿构成的社会中，服从才变得合法，合法的服从才变得切实可行。

强制并不代表公正。那么，公正从何而来？人应当是自由的，否则有秩序的社会就失去了存在的价值。反之，人又必须服从，否则有秩序的社会就无法延续。卢梭面临一个最重要的难题：“要寻找出一种结合的形式，使它能以全部共同的力量来卫护和保障每个结合者的人身和财

富，并且由于这一结合而使每一个与全体相联合的个人又只不过是服从自己本人，并且仍然像以往一样地自由。”¹⁴¹⁹卢梭的解决之道就是签订社会契约，通过签订社会契约，每一个人都把自己的所有权力让渡给公意。由于公意就是每一个人意志的体现，所以每一个人都没有丧失任何重要的东西，反而会获得他们最需要的东西：公民自由。《社会契约论》从卢梭前两部论文的终点出发展开论证，证明值得用自然状态的自由来换取公民自由，因为这样一种交换让人提升为一种能够实现自身潜能的道德存在。

人是把自然权利让渡给社会，而不是让渡给国家。就像其他秉持温和相对主义立场的启蒙哲人一样，卢梭并不执着于政体形式，而是认为负责任的贵族政体或选举君主政体也是合法的；像其他追随孟德斯鸠的启蒙哲人一样，卢梭认为没有什么放之四海而皆准的政体形式：许多类型的国家都有自由，其他一些国家则完全丧失了自由。无论如何，国家只是社会的代理人，绝不是社会的主人；不论是什么样的国家，政府必然是源于公意所主导的社会。由此可见，卢梭构想的良善社会是一个自由人的社会，政府是为他们服务而不是统治他们的，他们自由地遵守他们自己制定的法律。

政治理论家一直致力于划定公共权威与个人自由这两个领域的界限，而启蒙运动政治思想中占主导地位的自由主义认为两者之间永远处于冲突状态。卢梭却彻底消弭了两者之间的界限，说到底他不是一个自由主义者。卢梭笔下的公民既是统治者又是被统治者，既是立法者又是国民。在一个良善社会中，公意是合理的公共政策的基础和表达，是所有人或者说近乎所有人的意见，也是所有人的统治者。公意绝对是公共性的：“意志要成为公意，并不永远需要它是全体一致的，但必须把全部票数都计算在内；任何形式的例外都会破坏它的公共性。”¹⁴²⁰卢梭虽然不是自由主义者，却是民主主义者。

卢梭强调民主不能徒具形式，它的运转离不开特定的社会环境，其中包括道德平等、法律平等以及相对的经济平等。其他的启蒙哲人，包括霍尔巴赫、休谟以及摩莱里等人，都看到了实质性平等的社会功能，但卢梭把平等纳入到自己的理论体系之中。按照他的观点，不应当有人因为贫穷而卖身给别人，也不应当有人富得可以买下别人。因此，自由与平等完全不是对立的或彼此不相容的，在卢梭看来，两者其实是缺一不可、相辅相成的盟友。公意还有其他必不可少的前提条件：它最适合小国寡民之邦，最适合没有朋党

和压力团体的社会，而且要建立各种直接参与的制度——众所周知，卢梭认为代议制政府有百害而无一利。但是，最重要的一个前提条件是公民精神的普及，也正是这一点使得爱弥儿的教育与卢梭的政治思想直接挂起钩来。

根据定义，公意永远是公正的。那么，如何去发现公意呢？国家本身是由一个近乎超人般的存在（立法者）建立起来的，这个立法者克服了人性的弱点，懂得操纵人，这就如同爱弥儿的家庭教师超越了共同人性，为了爱弥儿的利益而摆布他。但这个具有超凡魅力的人物一旦完成了建设性工作，就会功成身退。人们要发现公意，唯有倾听主权者的意见。一个人如果属于投票中的少数，不仅必须服从多数，还会因为自己属于少数派的事实并通过多数人的投票认识到自己的主张自始至终是错误的。卢梭提出了公意的两项准则：和平的集会和趋于全体一致。“冗长的争论、意见的分歧和乱吵乱闹，也就宣告了个别利益占上风 and 国家的衰微。”不过，卢梭接着又收回了这个说法，和平的集会和趋于全体一致的前提是：“公意的一切特征仍然存在于多数之中；假如它在这里面也不存在的话，那么无论你赞成哪一边，总归是不再有自由可言的。”¹⁴²¹奴隶也是顺从而和睦的。换言之，大多数人只有在正确

的时候才是正当的。

我得承认，这是一种有益的同义反复，它提醒人们注意到卢梭区分了公意与众意，注意到卢梭始终坚持一个良善国家的选举人应当是道德的存在。众意只是个人利益的总和，公意却源于人们以共同利益为念。诚然，卢梭小心翼翼地划定了公意的前提，但在一个自私、腐败、道德沦丧的社会，平等、没有压力集团等诸如此类的前提没有多少作用。我再说一次，只有当公民个个都是爱弥儿一样的人，卢梭的理想社会才有可能成立。狄德罗在《百科全书》中指出，而卢梭在

《社会契约论》的第一版中重申的一点是：公意应当是“纯理智的行为”，它能在激情平静的时刻对于一个人所能要求于自己同类的，以及自己同类有权要求于自己的事物进行推论。 [1422](#)

这是个严格的标准，因为人总是首先想到自己，公正无私之人如凤毛麟角。这种美德在18世纪文明中尤其罕见，因为世人似乎错误地把自私（*amour propre*）的恶习当作自尊（*amour de soi*）的美德来加以颂扬。当然，公正无私实属罕见，良善国家仅仅是一种期望，也许永远不会成为现实。卢梭虽然对人类的原初状态有乐观看法，对于人类改过自新的能力却持悲观态度。尽管如此，如果人类有改过自新的可能，那么必然

是沿着《新爱洛绮丝》《爱弥儿》和《社会契约论》所指明的途径。这三部著作虽然从家庭、个人与社会等不同的出发点出发，却殊途同归地指向同一个目标：负责而自由的公民。

6

人们不应当向卢梭索取他无法给予的东西。他并非启蒙运动的代表人物，他的思想既古老又现代，既让人联想到古典哲学，又预示了未来的难题，这使他无法成为一个典型的启蒙哲人。但他本来就不属于任何典型类型。半是出于骄傲、半是出于愤怒，他自诩卓尔不群，绝不会拾人牙慧。“我生来便和我所见过的任何人都不同。”他在《忏悔录》开篇中如此孤高自诩，而他的人生和作品似乎证明了他完全相信这一点。

然而，虽然渴望共同体，卢梭仍主张人类走上作为一个整体的启蒙运动所希望的道路。他的语言炽热，但他的思想并不狂热：他的伟大政治著作《社会契约论》为个人对抗共同体压力提供了充分的保障。他带着一种众人皆醉我独醒的悲怆，一而再再而三地表示，他把自由看得高于一切。我们应该相信他，虽然孤独而且时常受到鄙视，他却肩负着启蒙的事业，相比其他任何启蒙哲人，他为依然年轻却始终岌岌可危的自由科学

注入了更多的实质性内容。

尾声

实践中的纲领

1

自由的科学的初衷是成为一门实践科学，18世纪70年代到80年代初，英属北美殖民地发生的一系列事件让启蒙哲人燃起了实现这一初衷的希望。此时，启蒙运动的影响力达到了高峰，它的主要观念都已经过探讨，它的重大争论也已尘埃落定。启蒙哲人大家庭的“老近卫军”相继退场：休谟死于1776年，卢梭、伏尔泰死于1778年，杜尔哥、莱辛死于1781年，达朗贝尔死于1783年，狄德罗死于1784年。但是，美国革命照亮了这些启蒙哲人的最后岁月，虽然一些英国同道在效忠帝国和献身自由之间左右为难，但其他国家的启蒙哲人都对欧洲之外的这个事件欢欣鼓舞。至少在启蒙哲人看来，殖民地居民的英勇行为，他们的辉煌胜利，他们成功建立的共和国，无不令人信服地证明人类能够自我改善和自我管理，证明了进步不是幻想而是现实，证明了理性与人道不只是批判原则而是能够成为指导原则。

启蒙哲人一直对英属北美殖民地很感兴趣。欧洲思想家出于各种不同的、往往是相互矛盾的目的谈及这些殖民地：主张返璞归真的一派和拥护文明优雅的一派都时常用美洲殖民地居民的事例来证明自己的观点。本杰明·富兰克林之所以能够成为殖民地居民事业的绝佳代言人，其原因就在于欧洲沙龙里那些崇拜者惊讶地发现，他兼具质朴的品格和温文尔雅的举止，而且都收放自如。富兰克林本人非常乐于扮演殖民地哲学家和边远地区哲人的角色。即便是爱挑剔的少数人，他们认为美洲的气候不利于先进文明的发展，也都被富兰克林令人难忘的表演所打动，最终改变了观点。雷纳尔就是其中之一，这位被公认是关于新世界的专家曾说过一些嘲笑美洲殖民地居民的言论，后来却期望他们能够成就一番伟大事业。他说，美洲也许能孕育出新的荷马和新的阿纳克里翁 [1423](#)，在更好的情况下，“新英格兰或许将出现另一个牛顿”。 [1424](#)在启蒙时代，没有比这更老套、更溢美的恭维了。

雷纳尔的赞誉表明，欧洲启蒙哲人把英属美洲看成是人类启蒙进程的潜在盟友甚至是领导者的土地。大卫·休谟是最早表达这种观点的人之一。1762年，当本杰明·富兰克林准备从英国返回美洲时，休谟生动地表达了依依惜别之情。“我

很遗憾你将要离开我们这个半球，”他在给富兰克林的信中写道，“美洲带给我们许多好东西，金银、糖、烟草和靛蓝等。但你是她为我们送来的第一个哲学家、第一个伟大的学者。” [1425](#)当然，像那个时代的任何一位文人一样，写一封优雅的尺牍对于休谟来说是举手之劳，但他却是发自内心地赞美富兰克林：他把富兰克林视为启蒙同道。在日后的岁月中，当美洲殖民地的局势变得严峻，休谟得出一个合乎逻辑的结论：一个启蒙哲人的国度理应赢得独立。 [1426](#)

欧洲大陆的启蒙哲人对此坚信不疑，尤其是1778年殖民地居民取得首次重大胜利之后 [1427](#)。美洲注定繁荣兴旺，杜尔哥于当年写道，因为美洲人民是“人类的希望，他们完全有可能成为人类的榜样”。 [1428](#)大约在同一时间，狄德罗在论述克劳迪和尼禄统治的文章中插入了一段炽热的题外话：“经过许多个世纪的普遍压迫，但愿刚刚在大洋彼岸发生的革命——那里一直为所有的欧洲居民提供了逃离狂热和暴政的庇护所——能教导那些统治者合法地使用权力！但愿这些英勇的美洲人——他们宁愿看到妻子被强暴，孩子被杀害，牧场被毁坏，村庄被焚毁，宁愿抛头颅洒热血，也不愿丧失任何一点自由——能够阻止财富的过分集中和不平等分配，能够阻止奢侈、柔弱

和腐败之风蔓延，但愿他们的自由能够维持，他们的政府能够延续！”¹⁴²⁹狄德罗的疯狂梦想似乎没有受到真实信息的干扰，面对堕落的英国野蛮人，质朴的美洲启蒙哲人面临前所未有的机遇，也肩负着前所未有的责任。他们必须小心翼翼地捍卫自由，永远铭记他们是如何走到今天这一步的：“但愿他们能够遵从行于世间万物的天命，至少要遵从几个世纪的时间；这种天命注定了他们的降生、他们的活力、他们的衰老和他们的死亡！但愿大地吞没那些权势熏天，疯狂地妄图征服他人的人！”狄德罗写下这些话的几个个月前，启蒙哲人的领袖伏尔泰已经回到了巴黎，受到藐视、即将去世。他精心筹划的告别演出之一就是在2月中旬会见本杰明·富兰克林，伏尔泰拥抱了富兰克林，并用英语祝福富兰克林的孙子：“上帝与自由。”这番感人的场景令在场的20个人“潸然泪下”。¹⁴³⁰此时，上帝正成为美洲启蒙哲人的向导，而自由则成为美洲的特性。

在那些希望启蒙运动取得成功的人看来，把本杰明·富兰克林抬高到神话般的地位很有必要，因为这样可以批驳启蒙运动的批评者，证明启蒙的实用性。普遍认为，富兰克林最大的美德在于他是一个实干家，一个实验科学家，一位通过科学协会传播和应用理论知识的宣传家，一个履行

了公民义务的实验室人员，一个老于世故的哲学家，用他收集的格言赋予行动以思想，这些格言在法国和在美洲一样读者众多。美洲殖民地赢得独立，殖民地居民证明他们的生存能力之后，为富兰克林所体现的神话注入了实质性内容。在欧洲的观众看来，美洲人赢得并且维护了自由，不但是振奋人心的壮举，让他们有理由对人类未来感到乐观，还提供了一个值得效法的现实楷模。“读过哲学著作的人已经秘密地爱上了自由，”孔多塞在富兰克林颂词中写道，“他们极其热烈地关怀一群外国人的自由，虽然他们还在等待着自己恢复自由的时刻。他们满怀喜悦地借此机会公开表达从前出于谨慎而不敢流露的情感。”¹⁴³¹孔多塞是在1790年写下这篇颂词的，其时法国大革命已是如火如荼，除了伯克和流亡的法国贵族之外，所有人都把这场革命看作是充满希望的黎明。看上去，美洲人似乎连本带利地偿还了欧洲的思想投资。

2

美国革命让美洲从观念输入者转变为观念输出者。当然，它输出的主要是它自己，输出的是一宗特殊的商品：实践中的启蒙纲领。18世纪70年代之前，美洲殖民地居民基本上是观念的消费者，休谟不仅称赞富兰克林是一位哲学家，还意

味深长地称他为美洲的第一位哲学家，从而含蓄地批评了殖民地。18世纪60年代中叶，当美洲启蒙运动进入全盛期并引起欧洲人的关注时，启蒙运动的知识架构实际上已经完成。并不是所有的殖民地思想都是欧洲思想的翻版，像其他地方的启蒙哲人一样，美洲启蒙哲人发展出自身独特的思想风格，回应了波士顿、费城、里士满或更远的边疆地带的内部发展。但他们思想的基本内容是来自少数欧洲思想家。

这种师承关系在美国革命的领袖人物身上清晰可见。本杰明·富兰克林承认自己的文风来自艾迪生的《旁观者》，他大量阅读相关的英国小册子，形成了自然神论观点，而通过钻研英国牛顿学说信奉者的作品，他完善了自己的现代科学知识。他自始至终赞赏伏尔泰的良好判断力、正确的推论以及风趣机智。就连他的情爱也向欧洲倾斜：在法国，他向爱尔维修的遗孀求婚，认为两人结婚乃是天作之合，他写道，他与爱尔维修喜欢相同的研究对象，“共同的朋友、共同的妻子”。¹⁴³²约翰·亚当斯虽然直言不讳而失礼地蔑视爱尔维修和卢梭“幼稚的乐观主义”——他自己的乐观主义虽然没有那么夸张，实际上是同样强烈的——但明确表示他为“合法的”革命所作的辩护在很大程度上归功于格劳秀斯、普芬道夫和巴

贝拉克，他的政治观在很大程度上受益于哈林顿¹⁴³³、洛克和孟德斯鸠，他的人性观在很大程度上归功于哈奇森、弗格森和博林布鲁克。亚当斯喜欢想像与对手作斗争，而且他毫无顾忌地表达对欧洲“空想家”的厌恶。但是，即使他反对一些欧洲启蒙哲人，他也是打着其他一些欧洲启蒙哲人的旗号、借助了其他一些欧洲启蒙哲人的帮助。相比亚当斯，托马斯·杰斐逊更是一个欧化到极点的人。亚当斯一度对杰斐逊这位日后他最喜欢的通信者作出恶意的揣测，他评论说，杰斐逊“尽情欣赏法国哲学，不论是宗教、科学，还是政治领域”。这话有失公允，也不够全面，杰斐逊倾听自己在弗吉尼亚的经验，和倾听法国启蒙哲人的著作一样多，而且他更多是从英国而不是法国的启蒙哲人和文学范式汲取养分。如同他的英国同道一样，杰斐逊是个亲法派，另一方面，他又像法国和德意志同道一样，是个亲英派。他热爱古典，又利用古典，正如欧洲的启蒙哲人利用古典，把古典从信仰的负担中解放出来；他崇拜培根、牛顿和洛克——他们也是伏尔泰、达朗贝尔、休谟、利希滕贝格和康德的崇拜对象——视之为有史以来最伟大的三巨人。¹⁴³⁴

詹姆斯·麦迪逊有着类似的思想发展过程。麦迪逊模仿艾迪生的风格，与伏尔泰意气相投，洛

克、杜博、休谟和孟德斯鸠塑造了麦迪逊的政治思想，而麦迪逊的思想决定了美国宪法的发展方向。最后，不论亚历山大·汉密尔顿最终出于什么样的原因与这个小团体失和，双方对欧洲启蒙运动的看法没有任何分歧。诚然，相比于制宪会议的其他代表，或是《联邦党人文集》的另外两位作者，汉密尔顿更为欣赏君主制，（如果杰斐逊的话可信）更欣赏恺撒，但汉密尔顿同样是通过研究《旁观者》的风格来形成自己的风格，作为一个年轻的革命者，他曾与塞缪尔·西伯里 [1435](#) 辩论大陆会议的真相，表明他全面掌握了普芬道夫、布拉马克、洛克和孟德斯鸠的思想。他真诚无私地捍卫理想和人道，这缓和了他对大众的保留意见以及对强有力政府的鼓吹。

即便是与同僚相比不那么像知识分子的乔治·华盛顿，也顺理成章而且几乎是不加思索地采纳了启蒙哲人的开明哲学。独立战争胜利后不久的1783年6月，他向美国各州州长发出了一封通函，显示出对哲学世纪自豪：“我们的帝国不是建立在无知和迷信的黑暗时代，”他写道，“而是建立在人类权利比以往任何时代得到更好理解和更明确界定的新纪元。经过漫长岁月中哲学家、圣贤和立法者的不懈努力，对于人类心灵追寻社会幸福的探索在很大程度上已经成为一个知

识的宝库，它已经可以为我们所用，他们收集的智慧可以恰当地用来组建我们的政府。”¹⁴³⁶人类历史上从未有过一个政治家如此信心十足地建议把社会科学应用于人类事务，如此信心十足地认为这样的应用将带来普遍的幸福。如果连乔治·华盛顿都高度评价启蒙运动，谁又能否认启蒙哲人的工作成果已经进入18世纪生活的主流？

同样毫不意外的是，不那么知名的美国人也分享了美国开国元勋们的欧洲中心的开明意识形态。早在18世纪60年代初，激进派就开始表达心中的疑惑——英国殖民地是否应该继续生活在一个日益腐败、日益暴虐的君主制之下；他们为了自己的需要改编了他们的读物，而那些读物都是来自欧洲。不论是詹姆斯·奥蒂斯、乔纳森·梅休还是约翰·迪金森，¹⁴³⁷这些早期革命者的鼓动性作品借鉴、有时甚至是大段大段地照抄伏尔泰和贝卡里亚，照抄苏格兰和英格兰的道德家，以及亲英分子也从中寻求慰藉和支持的英国普通法法学家的观念、论点和措辞。革命逻辑的主要来源是17世纪晚期到18世纪初的英国共和派，弥尔顿、哈林顿、西德尼、特伦查德和戈登，¹⁴³⁸以及那个备受中伤和低估的自由主义教士霍德利主教，在美洲反叛者眼中，这些英国激进派就是现代政治智慧的化身。¹⁴³⁹在美洲看得很清楚，英

国拥有有史以来人类所能设计的一部最好的宪法，一种混合宪法，如果说现在必须揭竿而起的话，那完全是因为英国已经耻辱地背离了这个光荣的发明，英国必须拯救自己，用英国和欧洲大陆的武器来拯救自己。

在新人的手中，在不同的环境下，这些武器发挥了新的功能。虽然美洲殖民地的正式制度从源头到管理都是来自英国，但它们的政治运转方式却迥然有别于英国。在宗主国，喧闹的反对派演说家指责政府破坏作为所有自由的英国人的骄傲和保护伞的庄严宪法，他们哀叹自由的式微，描绘了可怕的腐败景象，预言有序政府将堕落成普遍的暴政，他们引起了恐惧和疑虑，有时甚至能够挫败政府大臣的意志。但是，面对种种言语的攻击，英国的整个政府体制运转得非常好，权势和共同利益的纽带将演说家和小册子作者威胁要区分开来的东西紧紧团结在一起。反之，在美洲殖民地，即使是在18世纪60年代的严重动荡尚未冒头之前，反对派的文献就已经赢得了广泛的回应。殖民地总督享有比英国国王更大的权力，他们拥有否决权，并有权解散立法机构，控制司法部门。然而，这些“专断的”权力名大于实，号称有无限权力的总督没有多少任免权，要面对很大的选民群体，而且始终受到宗主国指令的掣肘。殖民地居民看出了这种反差，却没有因

为官员的诚实而暗自庆幸，也没有因为他们享有广泛的选举权和他们主人的无能而庆幸，他们惴惴不安地注视着英国，对自己的未来忧心忡忡。正是这种希望与现实的反差使得殖民地居民很容易接受英国反对派的控诉。“膨胀的权利与萎缩的权力始终是灾祸的根源，”正如伯纳德·贝林指出，“一旦两者同时出现，形势就更严重。两者叠加所引起的不满情绪，贯穿了整个18世纪政治史。” [1440](#)

这一权威意见适用于启蒙时代的任何一个地方，例如，它非常适合法国的情形，但它更适用于美洲殖民地，因为殖民地居民有真正的英国风范：能言善辩、热衷于参与政治争论，乐于发现变革的必要性。普鲁士人和俄罗斯人也许会沉默，但殖民地从不沉默。“美国革命的领袖们或许有这样那样的不足，”伯纳德·贝林的观点值得再次引用，“幸运的是，沉默寡言不在其列。”

[1441](#)数以百计的大幅单页印刷品、小册子和书籍纷纷出炉，口若悬河的牧师刊行讨论政治义务的布道词，雄心勃勃的律师和有抱负的政治家谴责不可容忍的腐败、罚没性的税收、压迫性的否决权、专横的英国大臣，他们从容地援引古代和现代英雄人物：加图、西塞罗、马基雅维利、洛克、特伦查德、戈登和孟德斯鸠，受过教育者知

道自己拥有受过教育的读者。殖民地居民遗憾但毅然决然地决定必须斩断与英国王室的纽带，独立地跻身于世界强国之列，他们认为这乃是自然法和自然的上帝所赋予他们的权利，他们发现世界在倾听他们的声音。

3

随着革命的推进，开国元勋们建立起邦联政府，但争论并未就此平息。在这个动荡和希望的年代，有一些新生事物需要讨论，也正是在这种激昂的气氛中，麦迪逊、汉密尔顿和杰伊写下了85篇文章，日后结集为《联邦党人文集》。它们都是切合实际的论战文章，目的不是为了传世，而是为了当下，三位活跃的政治家只有一个共同的目的：说服纽约州选民支持美国宪法草案。但《联邦党人文集》却成为也完全配得上政治艺术的不朽经典。它也是启蒙运动的一部经典，可与孟德斯鸠的《论法的精神》和卢梭的《社会契约论》相媲美。

《联邦党人文集》的三位作者以“普布利乌斯”¹⁴⁴²作为共同笔名，含蓄地探讨了启蒙运动的所有重大主题：从基督教转向现代性的辩证运动；对人性作出悲观然而纯属世俗的评价，同时对制度性安排秉持乐观自信的态度；务实地解读

历史，以之作为政治社会学的辅助手段；以人性哲学作为支持宪法草案的基础；坚持批判方法，有说服力地提倡讲究实际。《联邦党人文集》的基本元素都是人们十分熟悉的，它们来自霍布斯和哈林顿、洛克和孟德斯鸠、休谟和《百科全书》。这本书的新意在于把启蒙思想的一些耳熟能详的成果，心理学、历史学、政治科学、伦理学，巧妙地融合成一个连贯而清晰的整体，新意还在于它强烈意识到美国的特殊性、值得关注。

《联邦党人文集》的作者带着某种适度的自豪，把美国描述成值得欧洲学习的榜样：美国人正在“为我们自己，同时也为子孙后代组织一个政府”，¹⁴⁴³而这个政府既是北美洲的，也是全世界的。汉密尔顿在全书第一个段落中就指出：“不时有人认为，似乎有下面的重要问题留待我们的人民用行动和榜样来加以解答：人类社会是否真正能够通过深思熟虑和自由选择来建立一个良好的政府，还是他们永远注定要靠机遇和强力来决定他们的政治组织？”汉密尔顿自信地断言，美国各州为了联合的努力“在许多方面乃是世界上最引人注目的”。¹⁴⁴⁴汉密尔顿以及麦迪逊看待这个问题的方式证明了他们的要求是正当的，尤其是对于18世纪的人来说，也许是有史以来的第一次，理性有可能战胜必然性，没有什么比这个更让人感兴趣了。

《联邦党人文集》的85篇文章论证了一种被认为对所有文明都极端重要的制度，为此三位作者运用了对于启蒙时代受教育者共有的思想资源，自由而娴熟地援引希腊、威尼斯、中世纪欧洲和英国的历史，援引18世纪的斗争、殖民地的经验，而为了强化这些古代、现代和当代历史例证的分量，他们又从人性出发，抨击乌托邦空想家和乌托邦观点。在他们看来，历史是记录下来的经验，经验是历史的材料，人的科学是对历史和经验的系统诠释，而政治科学则是二者的系统应用。他们一而再、再而三地提及“历史的教训”，[1445](#)认为历史的教训对于美利坚联邦的组建具有极为重大的意义，因为它们清楚表明了从遥远的过去到最近的人性。像其他启蒙哲人一样，麦迪逊、汉密尔顿和杰伊都乐见人类行为的多样性，同时又强调人性的一致性。

历史教给人们的最有意义的一课是，人们必须用制度来驾驭他们的激情、控制彼此的冲突。人的本性并不全都是坏的，而是有多重品质：“人类具有某种程度的劣根性，需要有某种程度的慎重和不信任；所以人类本性中还有其他品质，证明某种尊重和信任是正确的。”事实上，麦迪逊呼吁美洲所采纳的政体——“共和政府”，本身就表达了一种审慎的乐观，因为共和

政府“比任何其他政体更加以这些品质的存在为先决条件”。¹⁴⁴⁶虽然《联邦党人文集》坚持合乎逻辑的论证，呼吁读者保持理智，也并不轻视一些更高的激情：自尊、人道和爱国主义。但总的来说，激情是反社会的，汉密尔顿写道，人们受制于“野心、贪婪、私仇、党派的对立”，受制于愤怒、恶毒、贪婪以及权力欲。¹⁴⁴⁷麦迪逊赞同这种观点，党争是有序社会和合理政策的大敌，它“根植于人性”，人类有难以遏止的“相互倾轧的倾向”。¹⁴⁴⁸正因为人类恶的一面压倒了善的一面，政府就是不可或缺的。“用这种种方法来控制政府的弊病，可能是对人性的一种耻辱。但是政府本身若不是对人性的最大耻辱，又是什么呢？如果人人都是天使，就不需要任何政府了。如果是天使统治人，就不需要对政府有任何外来的或内在的控制了。在组织一个人统治人的政府时，最大困难在于必须首先使政府能管理被统治者，然后再使政府管理自身。”¹⁴⁴⁹

麦迪逊在此提出的这个问题有着古老的渊源：早在17个世纪之前，朱文纳尔就已经质问：又由谁来监督守门人呢？（Sed quis custodiet ipsoscustodes?）但对于启蒙哲人而言，朱文纳尔的老问题具有特殊的紧迫性，对于他们来说，这不仅仅是为了吓阻容易激动而性喜倾轧的人们，

否则一个高压政府比他们所提议的奉公守法、通情达理、温和的政府更适合那些人。《联邦党人文集》的作者既呼吁自由，也认识到秩序的重要性。因此，像启蒙运动的所有政治理论家一样，他们呼吁建立一个强有力的政府，不是为了压制自由，而是为了保护自由。

这种自由意志论在很大程度上是不言而喻的。《联邦党人文集》并没有开列一份正式的价值观清单。它无须这样做，因为良善社会所必不可少的特性，人道、公共幸福、防范专制政府、主权在民、开明政策，几乎都是不证自明的。政府如何“管理自身”则是更为棘手的问题，这就解释了《联邦党人文集》何以会集中探讨为美国所制定的那些制度，书中为数众多的文章涉及总统制、国会、法院、外交和内政以及联邦制度。这些务实的文章有着从不含糊的目标：呼吁建立一个维护秩序、防范个人激情的政府，一个维护自由、防范守护者的政府。

凡是建立在对人性的怀疑，以及敌视乌托邦乐观主义之上的政治体系，必然会有保守的一面。这一面在《联邦党人文集》中虽然表现突出，却没有占据主导地位。这部作品之所以能成为一部启蒙运动的文献，就在于有一种充满希望的现实主义。麦迪逊写道，美国的开国元勋“完

成了一次人类社会史上无可比拟的革命，他们建立了地球上尚无范例的政府组织”，如今，他们准备更进一步，从邦联走向联邦。“普布利乌斯”一再使用“实验”这个词，以之作为自我赞美之辞：美国人已经完成了一些独一无二、史无前例的实验，因为他们相信自己，而事实也证明他们是正确的。麦迪逊最引以为自豪的是美国人虽然尊重古代，却成为现代性的先驱者。他质问道：“为什么扩展共和制度的尝试会遭到反对，仅仅因为它包含着新东西吗？美国人民的光荣，难道不正在于他们恰如其分地尊重从前时代和其他国家的见解，不正在于他们不会让对古人、习俗或名人的盲目崇拜压倒自身理智的建议、对自身处境的认识以及自己的经验教训吗？多亏有这种果敢精神，美国的舞台上已经出现了许多有利于私人权利和公众幸福的新事物，它们将使子孙后代心怀感激，也为世界树立了榜样。”¹⁴⁵⁰这番慷慨陈词最精彩地概括了启蒙运动的精神，既尊重过去又勇于实验，蔑视权威，信赖自主的理性、明智的判断力以及经验，而这一切都是为了自由和幸福。

这段气势磅礴的话在今日读来让人不安。现在不是赞赏启蒙人士主张的好时机。即便是被18世纪所有文明人寄予厚望的美国，已经并且将继

续让其最善意的支持者感到深深的忧虑。如果说历史学家对启蒙运动的评价过于苛刻，那历史本身的各种期望和预言也远远谈不上温和。世界没有变成启蒙哲人所祈愿的那样，甚至也不是他们所期望的那样。旧有的狂热变得更加难以对付，非理性力量变得更加独出心裁，其程度超出了启蒙哲人在最黑暗时刻的想像。种族、阶级、民族主义、富足带来厌倦和绝望，这些问题几乎是对启蒙哲人哲学的挑战。我们所知道的恐怖是启蒙哲人做梦也不会见到的。然而，虽然如今已经没有人愿意相信这一点，但我还是要说，这一切并没有损害启蒙运动的人道愿景和自由主义愿景的永恒价值，也不会削弱其批判方法的永恒效力，正如启蒙哲人未能贯彻自己所提出的补救之道，或者说未能实现他们自己的理想，却丝毫没有降低这些补救之道和理性的价值。今天与18世纪没有什么两样：世界需要更多而不是更少的光明，纠正启蒙思想缺陷的途径不在于回归蒙昧主义，而在于进一步的启蒙。我们认识到，人类的非理性、自我中心和愚蠢超出了启蒙哲人最悲观的估计，这不代表我们要屈服于这些力量，而是更要与之作斗争。鉴于近代历史和当今的各种头条新闻，这似乎有点儿像是痴人说梦。不过，它也许不那么不切实际，只要我们回首历史，就会看到，曾经有一个时代，一些意志坚定的人见证

了年轻的共和国在美洲诞生，欣喜地见证了启蒙哲人的纲领在那里付诸实践，因此深信启蒙运动已经取得了成功。

本书由“行行”整理，如果你不知道读什么书或者想获得更多免费电子书请加小编微信或QQ：2338856113 小编也和结交一些喜欢读书的朋友 或者关注小编个人微信公众号名称：幸福的味道 为了方便书友朋友找书和看书，小编自己做了一个电子书下载网站，网站的名称为：周读 网址：www.ireadweek.com

文献综述

凡例

与本书上下两卷的关系一样，本卷文献综述既独立于我为上卷所做的文献综述，又与之相关。我在本卷肯定会重复利用《现代异教精神的兴起》中用过的书籍，这就使我面临一个两难境地：如果照搬上卷的综述，必然使本卷文献综述篇幅过长，也显得累赘。若是只提供一份参照书目，读者势必要费力到上卷翻检相关书目。因此，我采取了一个我觉得可行的折中办法：凡是《现代异教精神的兴起》中已有详尽评介的著作，我在本卷文献综述中只注明基本信息，同时用方括号标明该书在上卷文献综述中首次出现的页码。

我还是想强调一下，像上卷的文献综述一样，本卷文献综述也是主观和不完备的；我之所以这样说，是因为它涵盖了众多领域，其中许多领域是学者们的兴趣所在，而且充满了争议。许许多多的人曾给我教诲，我希望本卷文献综述比较准确地反映了我受益于他人之处。我引证的主要著作和论文为我提供了事实或解释，启迪了我的思想，或是激发了我提出不同看法。从另一个方面来说，像上卷一样，恩斯特·卡西勒的哲学著述

[上卷，第390—392页]让我受益匪浅，尤其是他区分了批判性思维和神话性思维。

第一章 重振勇气

1.现代性的序曲：重振勇气

本章的核心命题是：18世纪的西方经历了一次“重振勇气”的过程，表现出前所未有的自信，启蒙运动既是这个过程的表达与结果，也部分是其原因。这个命题当然是来自我所阅读的种种史料。这些史料包括各国启蒙哲人的传记和专著，以及他们的通信集[上卷，第396—417页]。这类日记弥足珍贵，如波特（Frederick A.Pottle）主编的《博斯韦尔的伦敦日记》（Boswell's London Journal, 1762-1763, 1951）及其续篇，维勒吉尔（A.de la Villegille）主编的E.-J.-F.巴尔比耶的日记《路易十五时期记事》（Journal historique et anecdotique du règne de Louis XV, 4 vols., 1847-56[上卷，第402页]）。我还依靠一些现代的传记，普拉姆（J.H.Plumb）的《罗伯特·沃波尔爵士》（Sir Robert Walpole）目前已出两卷（1956、1960），记述了沃波尔直到1734年的生平。威尔逊（Arthur M.Wilson）的“当今现代化理论视野中的启蒙哲人”（“The Philosophes in the light of present-day theories of modernization”，VS,

LVIII, 1967, 1893-1913) 运用了新颖有趣的社会科学方法。

启蒙运动社会史的著述汗牛充栋，在此只能提及少数几部著作。关于英国，汉弗莱斯（A.R.Humphreys）的《奥古斯都的世界：18世纪英国的社会、思想与文学》（The Augustan World: Society, Thought, and Letters in Eighteenth Century England, 1954）开列了一份详尽的“阅读书目”（第261—269页）。论述英国历史转型的最佳著作当属威尔逊（Charles Wilson）的《成长岁月：1603—1763年的英国》（England's Apprenticeship, 1603-1763, 1965）和布里格斯（Asa Briggs）的《改良时代：1783—1867》（The Age of Improvement, 1783-1867, 1959），这两本书都是出色的非正统通史著作；后者的“导言”提供了关于英国人重振勇气的绝佳实例。屈维廉（G.M.Trevelyan）的《插图英国社会史》（Illustrated English Social History, III, The Eighteenth Century, edn.1951），第3卷即18世纪卷，虽然明白晓畅，值得称道，但有点过于浅显。马歇尔（Dorothy Marshall）的《18世纪英国人民》（English People in the Eighteenth Century, 1956）收录了一些关于粮食骚乱和农村不满的有益资料。特伯维尔（A.S.Turberville）主编的《约翰逊时代的英格兰：那个时代的生活与风

俗》(Johnson's England: An Account of the Life and Manners of His Age, 2 vols., 1933, ed.[上卷, 第398—399页])是一部著名的论文集,其中一些观点值得商榷。特伯维尔本人所著《18世纪英国人与风俗》(English Men and Manners in the 18th Century, 2d edn., 1929)十分有趣,细节丰富,但不够全面。与之相反,多萝西·乔治

(Dorothy George)的《18世纪伦敦的生活》(London Life in the Eighteenth Century, 2d edn., 1930)和她为英国广播公司撰写的简短讲稿《转型中的英国: 18世纪的生活与工作》(England in Transition: Life and Work in the Eighteenth Century, Penguin edn., 1953)客观而有益,虽然某些方面的观点如今已有些过时。贝洛夫(Max Beloff)的《公共秩序与大众骚乱, 1660—1714》

(Public Order and Popular Disturbances, 1660-1714, 1938)是一部关于穷人的开创性社会史论著。明盖伊(G.E.Mingay)在《18世纪英国土地社会》(English Landed Society in the Eighteenth Century, 1963)一书中深入分析了财产与社会关系,钱伯斯(J.D.Chambers)和明盖伊合著的《1750—1880年农业革命》(The Agricultural Revolution, 1750-1880, 1966)也是如此。(关于英国工业革命,见本书第529—531页。)

对法国社会的研究有待进一步深入,尽管该

领域已出版了大量专著。在法国通史著作中，我觉得杜比（Georges Duby）和芒德鲁（Robert Mandrou）合著的《法国文明史：公元1000年到现在》（History of French Civilization from the Year 1000 to the Present, 1958; tr. James Blakely Atkinson, 1964）¹⁴⁵¹的第11、12章极富洞察力，堪称是“第六部”¹⁴⁵²特有的成果。我间接提及大量启蒙哲人传记，例如德努瓦勒泰

（Desnoiresterres）所著《伏尔泰传》（Voltaire et la société française au XVIII^e siècle, 1867-76[上卷，第402页]），尽管年代久远，却仍不乏教益。肤浅的“社会”史的典型是孔斯特勒（Charles Kunstler）的《路易十五统治下的日常生活》（La vie quotidienne sous Louis XV, 1953）。关于城市的个案研究要深入得多，例如特雷纳尔（Louis Trénard）的《里昂：从百科全书到新古典主义》

（Lyon, de l'Encyclopédie au Prérromantisme, 2 vols., 1958），这部一流的著作为我们提供了极为丰富的历史细节。古贝尔（Pierre Goubert）的《博韦与博韦地区，1600—1730》（Beauvais et le Beauvaisis de 1600 à 1730, 2 vols., 1960）深入研究了一个小地区，堪称一部社会史佳作，其内容与本章部分有关。福特（Franklin L. Ford）的《转型中的斯特拉斯堡，1648—1789》

（Strasbourg in Transition, 1648-1789, 1958）是

现代社会史的一部力作。关于法国贵族，卡雷（Henri Carré）的《18世纪法国贵族与公众舆论》（*La noblesse de France et l'opinion publique au XVIII e siècle*, 1920）仍然非常有用；麦克曼内斯（J.McManners）的“法国贵族”（“France”）一文浅显易懂，收入古德温（A.Goodwin）主编的《18世纪的欧洲贵族》（*The European Nobility in the Eighteenth Century*, 1953）。我曾经专门称赞过麦克曼内斯关于18世纪昂热地区的才华横溢的研究《旧制度下的法国基督教社会》（*French Ecclesiastical Society Under the Ancien Regime*, 1960[上卷，第518页]）。少数专著，如福斯特（Robert Forster）的《18世纪的贵族：社会经济研究》（*The Nobility in the Eighteenth Century: A Social and Economic Study*, 1960），对当时的社会风气有独到的见解。麦克斯韦尔（Constantia Maxwell）的《旅法的英国人，1689—1815》（*The English Traveller in France, 1689-1815*, 1932）收集了一些外国人对法国的印象。保守派试图为旧制度翻案，尤其是加克索特（Pirre Gaxotte）的《路易十五时代》（*Le siècle de Louis XV*, edn.1933）和丰克-布伦塔诺（Franz Funck-Brentano）的《法国的旧制度》（*The Old Regime in France*, 1926; tr.Herbert Wilson, 1929），它们略微修正了对旧制度的彻底否定，也提供了大

量的资料，但它们更多涉及第三共和国时期的法国右派，而不是导致第一共和国成立的事件。

当然，法国是个农业国，讨论法国的“重振勇气”，不能忽略农民。这个领域至少有两部上乘之作：布洛赫（Marc Bloch）的《法国农村史》（*Les caractères originaux de l'histoire rurale française*, 1931, edn.1952-6, 2 vols., 书后有多韦涅[Robert Dauvergne]所作的补遗）和勒费弗尔（Georges Lefebvre）的权威之作《法国革命期间诺尔省的农民》（*Les paysans du Nord pendant la Révolution*, 1924）。布洛赫的著作现在已有桑德海默尔（Janet Sondheimer, 1966）的英译本。

[1453](#)另见巴伯（Elinor Barber）的《18世纪法国的市民阶级》（*The Bourgeoisie in 18th Century France*, 1955[上卷，第400—401页]）。研究18世纪法国的社会史学家可以利用巴博

（A.Babeau）编纂的专题丛书，它们虽然已经过时，但收集了大量资料，在此仅举其中最著名的四本：《旧制度下的村庄》（*Le village sous l'ancien régime*, 1891）、《旧制度下的城市》（*La ville sous l'ancien régime*, 2 vols., 2d edn., 1884）、《旧制度下的农村生活》（*La vie rurale sous l'ancien régime*, 1885）以及《昔日的市民》（*Les bourgeois d'autrefois*, 1886）。戴金

(Douglas Dakin) 的《杜尔哥与法国旧制度》(Turgot and the Ancien Regime in France, 1939[上卷, 第404页]) 引人入胜地分析了一个18世纪省份及政府。我也参考了其他书籍, 但我赞同科班 (Alfred Cobban) 的观点: 萨尼亚克 (Philippe Sagnac) 的名著《现代法国社会的形成》(La formation de la société française moderne, 2 vols., 1945-6) 的论述非常笼统, 这表明“基础研究尚有待展开, 以作出令人满意的综合”(科班: 《现代法国史》第1卷《旧制度与大革命》[A History of Modern France, I, Old Regime and Revolution, 1715-1799, 1957], 第268页, 该书本身就是一部权威研究之作)。[1454](#)

如果说关于18世纪法国社会的知识尚不完备, 那么大大小小的德意志邦国的社会史研究则在很大程度上尚属空白; 我们所掌握的材料主要是一些非正式的宫廷回忆录。因此, 比德尔曼 (Karl Biedermann) 的《18世纪的德意志》(Deutschland im achtzehnten Jahrhundert, 2 vols., 1854-80), 布拉福德 (W.H.Bruford) 所著《18世纪的德意志》(Germany in the Eighteenth Century, 1935) 和《古典时期魏玛的文化与社会》(Culture and Society in Classical Weimar, 1775-1806, 1962), 霍尔本 (Hajo Holborn) 的

《近代德国史》（A History of Modern Germany, 1648-1840, 1963[以上均见上卷，第407页]），依然是不可缺少的。辛采（Otto Hintze）的《霍亨索伦王朝及其功绩》（Die Hohenzollern und ihr Werk, 1915）颇具价值，这部批判性著作虽然带有官方色彩，但对腓特烈二世的“国家社会主义”有敏锐的把握。费尔斯（Hans Ferth）的《18世纪之交资产阶级知识分子的社会历史状况》

（Die sozialgeschichtliche Lage der bürgerlichen Intelligenz um die Wende des 18.Jahrhunderts, 1935）是一个被忽视的领域的开创性论著。布伦施瑞克（H.Brunschwig）的《18世纪末普鲁士的危机与浪漫主义思想的形成》（La Crise de l'état Prussien à la fin du XVIII e siècle et la genèse de la mentalité romantique, 1947）屡有高论，但也不乏倾向性，他颇为公允地指出了统治集团的长期危机以及他们最终“背叛”了他们的使命；另外，该书的参考书目很有眼光。沃尔克（Heinrich Voelcker）主编的《歌德的城市：18世纪的美因河畔法兰克福》（Die Stadt Goethes: Frankfurt am Main im 18.Jahrhundert, 1932）收录的关于社会习俗的数篇论文颇有启发性。施塔德尔曼（Rudolf Stadelmann）和费舍尔（Wolfram Fischer）冒险涉足了一个相对尚未开拓的领域，其成果是现代社会学研究《1800年前后德国工匠的教育世界》

（Die Bildungswelt des deutschen Handwerkers um 1800: Studien zur Soziologie des Kleinbürgers im Zeitalter Foethes, 1955）；迫切需要有更多的类似研究。[1455](#)

关于意大利，有参考价值的著作有：瓦尔塞奇（Franco Valsecchi）的《18世纪的意大利，1714—1788》（L'Italia nel settecento dal 1714 al 1788, 1959），富比尼（Mario Fubini）主编的《意大利启蒙文化》（La cultura illuminista in Italia, 1957），文图里（Franco Venturi）主编的《意大利启蒙学者》（Illuministi Italiani, III, 1958; V, 1962[以上均见上卷，第409页]; VII, 1965）。我在写作本书时太晚才得到文图里的权威性论著《18世纪的改革者，从穆拉托里到贝卡里亚》（Settecento riformatore, Da Muratori a Beccaria, 1969），但我可以断定它将影响未来所有撰写18世纪意大利社会思想史的尝试。

美洲殖民地社会史已经有深入的研究，而且往往（虽然并非总是）采取古文物研究和琐碎的研究方法。赖特（L.B.Wright）的《美洲殖民地的文化生活，1607—1763》（The Cultural Life of the American Colonies, 1607-1763, 1957[上卷，第410页]）是一部可靠的综述，书后附有一份非常有价值的参考书目；布里登博（Carl

Bridenbaugh)的工作令同行受益匪浅,他汇编了大量富于启发性的论文,尤其是《荒野中的城市:美洲城市生活的最初一百年,1625—1742》

(Cities in the Wilderness: The First Century of Urban Life in America, 1625-1742, 2nd., 1955)、《反叛的城市:美洲的城市生活,1743—1776》(Cities in Revolt: Urban Life in America, 1743-1776, 1955)、《反叛者与绅士:富兰克林时代的费城》(Rebel and Gentlemen: Philadelphia in the Age of Franklin, 1942)。

当然,不论多么真实、深刻而广泛,重振勇气总是与工业革命,与18世纪的生活水准密不可分。自从恩格斯在《英国工人阶级状况》(The Conditions of the Working Class in England in 1844, 1845; trs. and eds. W.O. Henderson and W.H. Chaloner, 1958)中揭示穷人的悲惨境遇以来,社会历史学家——他们并不全是社会主义者——普遍把工人描绘成受害者,而经济历史学家基本上把工业革命视为史无前例的幸事。实际上,关于工业革命的范围和性质仍然是一个争论比较热烈的问题,虽然似乎正在形成共识。芒图(Paul Mantoux)指出,正是卡尔·马克思在《资本论》第一卷中首次“系统地描述了工业革命”(见芒图:《18世纪产业革命:现代工厂制

度的兴起》[The Industrial Revolution in the Eighteenth Century: An Outline of the Beginnings of the Modern Factory System, 2d.edn., 1927; tr.Marjorie Vernon, 1928], 这本书本身就是关于这场大争论的博学多识、通情达理的文献)。“工业革命”这一术语进入历史学家的视野,在很大程度上要归功于汤因比(Arnold Toynbee)的著名系列讲演《英国工业革命讲演录》(Lectures on the Industrial Revolution in England),该书在作者死后于1884年出版。汤因比认为,这场始于18世纪60年代的工业革命确实称得上是一场革命。在我们这个时代,修正派开始质疑汤因比的两个主张。内夫(John U.Nef)认为,18世纪没有出现什么革命性变化,即使确实有过一场革命,那也必定开始于一个更早的时期,开始于16世纪末和17世纪初,见他所著《工业与政府,1540—1640的法国与英国》(Industry and Government in France and England, 1540-1640, 1940)、《工业文明的文化基础》

(Cultural Foundations of Industrial Civilization, 1958)的部分章节,以及一系列论文,尤其是“1540—1640年法国与英国工业增长的比较研究”(“A Comparison of Industrial Growth in France and England from 1540 to 1640”, Journal of Political Economy, XLIV, 3 February 1936, 643-

666)、“工业革命再思考”(“The Industrial Revolution Reconsidered”, *Journal of Economic History*, III, May 1943, 1-31)。另一种极端的看法是克拉潘(J.H.Clapham)指出的,工业革命直到19世纪也远未结束(《现代英国经济史》[*An Economic History of Modern Britain*, 3 vols., 1932-9])。修正派学者有效地指出了工业发展中不可避免的复杂状况,以及不加批判地运用概括性名称的危险,但我认为,他们未能驳倒马克思和汤因比的观点,即18世纪中叶以后英国经济领域出现了革命性变革:蒸汽机的应用,劳动力和工业的组织化,发明的自觉积累,农业、公共管理、卫生等方面也都发生相应变革。阿什顿

(T.S.Ashton)以一种刻意的天真把颇具水准的普及性著作命名为《工业革命:1760—1830》

(*The Industrial Revolution, 1760-1830*, 1948),普雷斯内尔(L.S.Presnell)主编了一部论文集《工业革命研究》(*Studies in the Industrial Revolution*, 1960)。迪恩(Phyllis Deane)的《第一次工业革命》(*The First Industrial Revolution*, 1965)条理清晰地总结了这场争论,该书依然认为工业革命是一场革命,是我极为倚重的一份概览性著作。罗斯托(W.W.Rostow)支持这种新的共识,在原创性的《经济增长的阶段》(*The Stages of Economic Growth*, 1960)一

书中提出了如今广为人知的经济“起飞”概念。哈巴库克（H.J.Habbakuk）和波斯坦（M.Postan）主编的大部头《剑桥欧洲经济史》（The Cambridge Economic History of Europe, 1965）第6卷（分上下两册）的各位作者也持这种观点；我将在本文献综述中提及其中的个别论文。这部著作中最重要、最大胆的论文是兰德斯（David S.Landes）的“西欧的技术变革与发展，1750—1914”（“Technological Change and Development in Western Europe, 1750-1914”，274-601），很幸运的是，该文的讨论是从18世纪中叶开始的。

考虑到光辉灿烂的苏格兰启蒙运动，18世纪苏格兰的工业变革无疑具有尤为重要的地位。斯莫特（T.C.Smout）的《合并前夕苏格兰的贸易，1660—1707》（Scottish Trade on the Eve of Union, 1660-1707, 1963）研究的是早期苏格兰工业，至于整个18世纪的状况，汉密尔顿

（Henry Hamilton）的两部著作：《18世纪苏格兰经济史》（An Economic History of Scotland in the Eighteenth Century, 1963）和《苏格兰的工业革命》（The Industrial Revolution in Scotland, 1932）虽然有点儿落伍，但仍颇具价值。

倘若真有一场革命，它是一件幸事吗？大多数人的痛苦，雇主对男人、妇女和儿童的苛刻，

农村贫困人口 的流离失所，伴随着人口拥挤而来的新的疾病，所有这些现象至今依然大量存在，难以作出辩解。但人们可能过分从情感上关注这个问题，尤其是哈蒙德夫妇（J.S.Hammond、B.Hammond），他们的著作热情洋溢、见识广博，但有失偏颇，请见他们合著的《乡村工人》（The Village Labourer, 1760-1832, 1911）、《技术工人》（The Skilled Labourer, 1760-1832, 1919）、《城市工人》（The Town Labourer, 1760-1832, 1920），以及《现代工业的兴起》（The Rise of Modern Industry, 1925）。J.S.哈蒙德在“工业革命与不满”（“The Industrial Revolution and Discontent”，Economic History Review, II, 2, 1930, 215-228）一文中，明确捍卫上述著作中提出的观点。哈蒙德夫妇的指控产生了巨大的影响，而且并非毫无公允可言；这种观点相当有说服力，即使像阿什顿这样的批评者也赞同地加以引用。近年来，激进的英国历史学家凭借令人印象深刻的文献资料反驳阿什顿，实际上使哈蒙德的论点再度流行起来。最重要的是霍布斯鲍姆（Eric J.Hobsbawm）的论文“1790—1850年英国生活水平”（“The British Standard of Living, 1790-1850”，Economic History Review, second series, X, 1957, 46-61）。哈耶克主编的《资本主义与历史学家》（Capitalism and the

Historians, 1954) 收入了若干篇修正派论文，有助于恢复两派观点之间的平衡，但严重夸大了支持资本主义的理由，从而造成了新的不平衡。阿什顿的著作更有价值，也较少争议：他与赛克斯 (J.Sykes) 合著的《18世纪的煤炭工业》 (The Coal Industry of the Eighteenth Century, 1929)，他独著的《工业革命时期的钢铁工业》 (Iron and Steel in the Industrial Revolution, 2d edn., 1951)、《18世纪英国经济史》 (An Economic History of England, The Eighteenth Century, 1955)、“1790—1830年英国工人生活水平” (“The Standard of Life of Workers in England, 1790-1830”, Journal of Economic History, Supplement IX, 1949, 19-38)。阿什顿引证了吉尔博伊 (E.W.Gilboy) 的《18世纪英国的工资》 (Wages in Eighteenth Century England, 1934)，吉尔博伊的研究表明工资波动幅度惊人地稳定。迪恩的总结 (《第一次工业革命》的第15章) 保持了一贯的清晰；她在参考书目中列出了其他专题论文。传统的行会日益无法控制其成员，这个有趣的现象十分重要，从一个侧面说明了经济的发展；请参见凯利特 (J.R.Kellett) 的“行会和同业公会对伦敦手工业和零售贸易控制的衰落” (“The Breakdown of Gild and Corporation Control Over the Handicraft and Retail Trade in

London”，*Economic History Review*, second series, X, 3, 1958, 381-394）。我在本书中概述的图景是：当时有着广泛的痛苦，但最终有所改善，不同的群体、行业和城市之间有很大差异。总体上看，工业革命取得了惊人的长期进步，但也付出了巨大的代价。

翔实的经济史并非解开进步之谜的惟一途径。研究社会结构的历史学家作出了更大的贡献。就英国而言，专门研究“暴民”的路德

（George Rudé）的著作尤为重要。相关综述请见他的论文“前工业时代的大众骚乱研究”（“The Study of Popular Disturbances in the ‘Pre-Industrial’ Age”，*Historical Studies*, Melbourne, X, 40, May 1963, 457-469）。路德的《威尔克斯与自由》（*Wilkes and Liberty*, 1962）使用了大量18世纪中叶英国社会集团和社会动荡的史料。另请参见他的“‘杜松子酒母亲’与1736年伦敦骚乱”（“‘Mother Gin’ and the London Riots of 1736”，*The Guildhall Miscellany*, No.X, September 1959）、“18世纪的伦敦‘暴民’”（“The London ‘Mob’ of the Eighteenth Century”，*The Historical Journal*, II, April 1959, 1-18）。确凿的证明请见两篇重要的论文，分别是霍布斯鲍姆的“破坏机器者”（“The Machine Breakers”，*Past and Present*, No.1, February 1952, 57-70）以及罗

斯 (R.B.Rose) 的“18世纪英国的价格骚乱与公共政策” (“Eighteenth Century Price Riots and Public Policy in England”, *International Review of Social History*, VI, part 2, 1961, 277-292)。维尔茅斯 (R.W.Wearmouth) 的《卫斯理公会与19世纪的平民》 (*Methodism and the Common People of the Eighteenth Century*, 1945) 不仅引人注目地分析了英国的宗教与社会政策的关系, 还有骚乱的大量资料, 尤其是各郡的资料。阿莱维 (Elie Halévy) 的名著《1815年的英国》 (*England in 1815*, 1913; trs.E.I.Watkin and D.A.Barker, 2d edn., 1949) 对骚乱给予了恰当的评价。汤普森 (E.P.Thompson) 的巨著《英国工人阶级的形成》 (*The Making of the English Working Class*, 1963) 既富有见地, 又引起争议, 虽然这部著作主要涉及19世纪, 但常常回溯到18世纪, 对我颇有助益。这本书的主题是工人阶级意识的形成, 以及英国工人在工业革命关键时期的真实经历与主观感受。它是激进派英国史的典范; 我认为韦伯 (R.K.Webb) 发表在《麻省评论》 (*The Massachusetts Review*, VI, I, Autumn-Winter 1964-5, 202-208) 的书评是最明智的。霍布斯鲍姆在《劳动的人: 劳工史研究》 (*Labouring Men: Studies in the History of Labour*, 1964) 中的首篇文章对卢德分子和卫斯理公会的社会影响的解释

引起了争议。另请见韦伯的《现代英国：18世纪到现在》（*Modern England from the 18th Century to the Present*, 1968）第1—3章，这是一部伪装成教科书的综合研究著作；克利福德（James L.Clifford）主编的《18世纪英国的人与社会》（*Man Versus Society in 18th-Century Britain: Six Points of View*, 1968）收录的论文水平参差不齐，第一篇论文即普拉姆（J.H.Plumb）的“政治人”（“Political Man”）尤具启发性。

英国之外的国家在变革的速度和力度上均无法与英国相提并论，我在谈及这些国家时避免使用“工业革命”一词。尽管如此，这些国家也出现了激烈的经济变革和发展。亨利·塞（Henri Sée）的《路易十八时代法国的经济与社会》（*La France économique et sociale au XVIII e siècle*, 1925）篇幅不大，但作者知识广博，表现出极佳的综合判断能力。另见他所著《法国经济史》

（*Histoire économique de la France*, 2 vols., 1939）中的相关章节。拉鲁斯及其学生的心血之作《18世纪的法国》（*France au XVIII e siècle*, 1934）十分权威，理应驰名学界。拉鲁斯本人的概述性著作《18世纪法国价格和收入波动刍议》

（*Esquisse du mouvement des prix et des revenus en France au XVIII e siècle*, 1934）为他对大革命前法国经济状况恶化所作的著名分析《旧制度末期

到大革命之初法国经济危机》（La crise de l'économie française à la fin de l'ancien régime et au début de la révolution, 1944）作了必要的准备。麦克罗伊（Shelby MaCloy）在《18世纪法国的发明》（French Invention of the Eighteenth Century, 1952）一书记录了法国的技术进步；穆尼耶

（Roland Mousnier）的讲稿《18世纪的科学和技术进步》（Progrès scientifique et technique au XVIII^e siècle, 1958）不拘形式，有强烈的反马克思主义倾向，虽然讨论的是整个欧洲，却花了大量的篇幅来论述法国的状况，从另一个角度证实了经济危机中的进步。亨德森（W.O.Henderson）致力于比较英国与欧洲大陆的不同趋势，他的《英国与工业化欧洲，1750—1870》（Britain and Industrial Europe, 1750-1870, 1954）侧重综合比较，更注重细节的是论文“18世纪法德两国工业革命的起源”（“The Genesis of the Industrial Revolution in France and Germany in the 18th Century”，Kyklos, IX, 1956, 190-207），但鉴于论据的性质，这篇文章必定局限于工业革命的初始阶段。本书第531页所引证的兰德斯长篇论文道出了问题的实质。关于反对改革的行会的衰落，请见圣-莱昂（E.Martin Saint-Léon）的《公会史》（Histoire des corporations de métiers, 1897）。

路德在《法国大革命中的群众》（The Crowd in the French Revolution, 1959）一书的开头几章提供了关于农村骚动的经济目的和大革命前工人阶级整体状况的丰富资料。路德还研究了杜尔哥主政时期的谷物骚动，发表了论文“1775年5月巴黎和巴黎大区最得民心的税收”（“La taxation populaire de mai 1775 à Paris et dans la region parisienne”，Annales historiques de la revolution française, No.143, April-June 1956, 139-179）。最后，由于1685年胡格诺派被“驱逐”后依然是法国文化（和经济）的一个重要因素，他们在18世纪法国的历史就影响到了法国的“重振勇气”。请见斯科维尔（Warren C.Scoville）的《对胡格诺派的迫害与法国经济发展，1680—1720》（The Persecution of Huguenots and French Economic Development, 1680-1720, 1960）。

我认为，在德国经济史领域，最有用的综合性论著是吕特格（Friedrich Karl Lütge）的《德国社会经济史概述》（Deutsche Sozial-und Wirtschaftsgeschichte: Ein Überblick, 2d edn., 1960）。亨德森的研究成果是《普鲁士国家与工业革命，1740—1870》（The State and the Industrial Revolution in Prussia, 1740-1870, 1958），该书前面几章涉及我所讨论的问题。另

见他的《腓特烈大帝经济政策研究》（Studies in the Economic Policy of Fredrick the Great, 1963），以及关于英国与欧洲关系的论著（本书第534页）。施纳贝尔（Friedrich Schnabel）的权威之作《19世纪德国史》的第3卷《实验科学与技术》（Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert, III, Erfahrungswissenschaften und Technik, 1934）回溯到18世纪，尤其是第四部分“技术”。施莫尔（Gustav Schmoller）的一些老论文“腓特烈大帝与普鲁士经济政策研究”（“Studies über die wirtschaftliche Politik Friedrichs des Grossen und Preussen überhaupt, 1680-1786”，Schmollers Jahrbuch, VIII, 1884, 1-61, 345-421, 999-1091）虽然有些陈旧，但依然能给人启迪。

关于18世纪美洲经济史，请见威廉姆森（Harold F. Williamson）主编的《美洲经济的增长》（The Growth of the American Economy, 1944）第1、3、4章；克拉克（Victor S. Clark）的《美国制造业史，1607—1860》（History of Manufactures in the U.S., 1607-1860, 3 vols., 1929）；康芒斯（J.R. Commons）主编的《美国劳工史》（The History of Labour in the U.S., 1936）上卷；戴维斯等人（Davis et al.）编辑的《美国经济史》（The Economic History of the

United States, 9 vols.) 第1、第2卷; 福尔克纳 (J.I.Falconer) 的《1860年前美国农业史》 (History of Agriculture in the United States Before 1860, 1925); 莫里斯 (Richard B.Morris) 的论文“革命年代的劳工与重商主义” (“Labour and Mercantilism in The Revolutionary Era”), 载莫里斯主编《美国的革命时代》 (Era of the American Revolution, 1939); 施莱辛格 (Arthur M.Schlesinger) 的经典之作《殖民地商人与美国革命》 (The Colonial Merchants and the American Revolution, 1918); 布鲁切 (Stuart Bruchey) 的《美国经济增长的根源, 1607—1861》 (The Roots of American Economic Growth, 1607-1861: An Essay in Social Causation, 1965)。

关于这一时期的意大利, 请见福萨蒂 (Antonio Fossati) 的《意大利的劳工与生产: 从18世纪中叶到第二次世界大战》 (Lavoro e produzione in Italia dalla meta del secolo XVIII alla secondo Guerra mondiale, 1951), 尤其是第1、2两章; 帕内 (Luigi Dal Pane) 的《18世纪初到1815年的意大利劳工史》 (Storia del Lavoro in Italia dagli inizi del secolo XVIII al 1815, 1944); 塞皮耶里 (Arrigo Serpieri) 的《国家经济中的农业》 (L'Agricoltura nell'economia della nazione, 1940); 普拉托 (G.Prato) 的《17—18

世纪的货币银行问题》（*Problemi monetari e bancari nei secoli XVII e XVIII*, 1916）。

凡是涉及社会问题的历史著作无不记录了持续的残酷剥削、苦难和不时发生的起义。18世纪的波希米亚爆发了农奴起义，见申克

（H.G.Schenk）的“奥地利”（“Austria”）一文，载戈德温（Godwin）主编的《欧洲贵族》

（*European Nobility*, 107）；在瑞典，通过立法方式工资被全面压低，见罗伯茨（Michael Roberts）的“瑞典”（“Sweden”，《欧洲贵族》，第142页）；霍夫德（B.J.Hovde）在《1720—1865年的斯堪的纳维亚国家》（*The Scandinavian Countries, 1720-1865*, I, 1948, 179-180）记录了瑞典的阶级冲突。许勒（Oskar Schürer）在《布拉格：文化、艺术与历史》（*Prag: Kultur, Kunst, Geschichte*, 1930）一书中很好地探讨了一个大城市中穷人的悲惨生活和他们的被困感，举例来说，在瘟疫流行期间，那些境况较好的人可以逃离感染地带（见此书第186、191、218页）。

尽管如此，虽然缺乏确凿的证据，但在穷人当中有许多人，尤其是有自尊心的手艺人，在当时似乎切身感受到现实的可能性。他们的政治活动本身就表明了他们并非一味被动地自怨自

艾。只要回顾一下早先时代的历史，就能看出18世纪的进步有多么大。这方面只提两本书，布洛赫的《封建社会》（Feudal Society, 2 vols., 1939-40; tr.L.A.Manyon, 1961[上卷，第469—470页]，I, 98-99, 116 ff）精彩地分析了中世纪朝不保夕的生活；穆尼耶（Roland Mousnier）的《16—17世纪：欧洲文明的进步与东方的衰落，1492—1715》（Les XVI e et XVII e siècles: Les progrès de la civilisation européenne et le déclin de l'orient, 1492-1715, 1954, 145-151）讨论了17世纪的饥荒循环，但并未提及这些饥荒循环的最终结局。

最后是本节中讨论过的一些特殊主题。关于培根和笛卡尔，见本书上卷第500—502页所开列的传记书目。科克兰（Rexmond C.Cochrane）的“弗朗西斯·培根与命运的主宰”（“Francis Bacon and the Architect of Fortune”，Studies in the Renaissance, V, 1958, 176-195）分析了谚语“人是自己命运的主宰”。欣德尔（Brooke Hindle）的《美国革命期间的科学事业，1735—1789》（The Pursuit of Science in Revolutionary America, 1735-1789, 1956）很好地探究了富兰克林的科学乐观主义。特鲁松（Raymond Trousson）的《欧洲文学中的普罗米修斯主题》（Le Thème de Prométhée dans la littérature

européenne, 2 vols., 1964) 引人入胜地探讨了普罗米修斯主题, 其中第5、6章与本节相关, 可作补充的是多拉·帕诺夫斯基和欧文·帕诺夫斯基

(Dora and Erwin Panofsky) 的《潘多拉的盒子》(Pandora's Box, 1956)。关于专利数量的惊人增长, 见阿奇博尔德·克洛和南·克洛 (Archibald and Nan L.Clow) 在《化学革命: 对社会技术的贡献》(The chemical Revolution: A Contribution to Social Technology, 1952) 第2—3页提供的数据。关于瓦特及其作用的讨论, 见福布斯

(F.J.Forbes) 的“1815年前的动力” (“Power to 1815”), 载辛格等人 (Charles Singer et al.) 主编的《技术史》第4卷《工业革命》 (A History of Technology, IV, The Industrial Revolution, c.1750-c.1850, 1958, 148-167); 迪金森

(H.W.Dickinson) 的“1830年前的蒸汽机” (“The Steam-Engine to 1830”)、《詹姆斯·瓦特: 工匠与工程师》 (James Watt: Craftsman and Engineer, 1936); 吉利斯皮 (Charles

C.Gillispie) 为《狄德罗插图本贸易和工业百科全书》 (A Diderot Pictorial Encyclopedia of Trades and Industry, 2 vols., 1959) 所撰写的“导论” (第xi——xxx页) 中强调我们定义“工业革命”时蒸汽机所起到的作用。关于狄德罗的“培根学说”, 见狄克曼 (Herbert Dieckmann) 的“弗朗

西斯·培根对狄德罗的《对自然的解释》的影响”（“The Influence of Francis Bacon on Diderot's 'Interprétation de la nature'”, *Romantic Review*, XXXIV, 4, December 1943, 303-330）。一般而言，我刚才提及的辛格的《技术史》收录了不少有益的短文，涉及许多相关的主题。我还利用了厄舍（Abbott Payson Usher）的名著《机械发明史》（*A History of Mechanical Inventions*, edn., 1954），尤其是分别介绍精密仪器、动力和机械工具的第7、8、9章。技术对于我的讨论至关重要，因为很显然，技术变革是科学发现得以转化为重振勇气的原动力。

2. 启蒙：医学与治疗

医学史已经引起了出色学者的兴趣，而且史料相对比较丰富，因此，这个领域的通论和专题研究成果斐然。在几部医学通史中，我发现施洛克（Richard H. Shryock）的《现代医学的发展》（*The Development of Modern Medicine: An Interpretation of the Social and Scientific Factors Involved*, 1947）最意气相投，也最有帮助，施洛克的讲稿《美国的医疗与社会，1660—1860》（*Medicine and Society in America: 1660-1860*, 1962）明白晓畅，富于启发。布里登博的《反叛的城市》第5章第8节简要探讨了早期美国的医疗

状况。金（S.King）的《18世纪的医学领域》

（The Medical World of the Eighteenth Century, 1948）收录了许多关于医学伦理、关于庸医和江湖医生、关于疾病分类的论文，其中关于赫尔曼·布尔哈夫的文章尤其出色。金的《医学思想的发展》（The Growth of Medical Thought, 1963）再度简要论及布尔哈夫。林德博姆

（G.A.Lindeboom）的《赫尔曼·布尔哈夫》

（Hermann Boerhaave, 1968）有出色的研究，但我拿到手太晚，在写作本书时没有用上。哈勒的日记中保留了大量有关布尔哈夫的材料，见希策尔（Ludwig Hirzel）编辑的《阿尔布莱希特·哈勒的德国、荷兰和英国日记，1723—1727》

（Albrecht Hallers Tagebücher seiner Reisen nach Deutschland, Holland und England, 1723-27, 1883）。西格里斯特（Henry E.Sigerist）的《名医：传记医学史》（The Great Doctors: A Biographical History of Medicine, 1933），正如其副标题所示，是按年代编排的传记集合，属于泛泛之作。关于英国医学的简明扼要的介绍，见鲍尔（D'Arcy Power）的“医学”（“Medicine”）一文，载特伯维尔主编的《约翰逊时代的英格兰》第2卷（第265—286页）。关于荷兰医生对传播“牛顿派”医学的极其重要的贡献，除了金的著作之外，还可以参考西格里斯特的“荷兰人在

医学发展中的重要地位”（“Hollands Bedeutung in der Entwicklung der Medizin”，Deutsche Medizinische Wochenschrift, LIV, 36, September 7, 1928, 1489-92）。费舍尔（Alfons Fischer）的《德国医疗史》（Geschichte des deutschen Gesundheitswesens, 2 vols., 1933）全面探讨了德国医学的发展，还谈及18世纪德语地区医学思想的哲学基础和宣传。关于法国医学，见德洛内（P.Delauney）的《16、17、18世纪的医疗生活》（La vie médicale aux XVI e, XVII e, XVIII e siècles, 1935）。各种不同类型的专著对我很有启发，它们包括：纽斯霍尔姆（Arthur Newsholme）的《预防医学的发展》（Evolution of Preventive Medicine, 1927）触及一个对于18世纪改革者来说十分重要的问题；利斯曼（David Riesman）的“临床教学的兴起和早期历史”（“The Rise and Early History of Clinical Teaching”，Annals of Medical History, II, 2, June 1919, 136-147）追溯了给病人做检查这一环节的重要发展，它最初起源于16世纪的帕多瓦，伟大的布尔哈夫延续了这一方法，他在莱顿开设了一家有12个床位的诊所，并把这一方法传播到全欧洲和美洲。汉密尔顿（Bernice Hamilton）的“18世纪的医疗行业”（“The Medical Professions in the Eighteenth Century”，Economic History Review,

second series, IV, 2, 1951, 141-169) 披露了外科医生脱离理发师行会以及行业内部矛盾的有价值的细节。关于外科医生争取地位和独立的斗争, 金的著作也有涉及。杜马斯 (Maurice Daumas) 的《18世纪的科学仪器》 (Les instruments scientifiques aux XVIII e siècles, 1953) 讨论了医疗器械的发展, 而富尔顿 (John F. Fulton) 的“沃林顿学会 (1757—1786) 及其对医学和科学的影响” (“The Warrington Academy[1757-86] and its Influence upon Medicine and Science”, Bulletin of the Institute of the History of Medicine, I, 1933, 50-80) 简要追溯了医学学会的沿革。歌德曾经谈及他那个时代医疗行业日益增长的重要性, 见《诗与真》 (Dichtung und Wahrheit, Gedenkausgabe, X, 305) 。

精神疾病的课题开始受到正视。值得肯定的是, 启蒙哲人最早把精神疾病视为自然的苦痛而非上帝的惩罚或是邪魔附体。福柯的《疯癫与文明: 理性时代的疯狂史》 (Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason, 1961; tr. Richard Howard, 1965) 才华横溢, 揭示了惊人的事实, 但受累于意识形态主题和一种悲观的信念, 即认为“正常”人的现代世界实际上是一个精神病院; 本书的偏见从其对弗洛伊德的敌视中可见一斑 (我对此书的评论见《评

论》[Commentary, XL, 4, October 1965, 93-96]）。亨特（Richard Hunter）和麦卡尔平（Ida McAlpine）的《精神病学三百年》（Three Hundred Years of Psychiatry, 1535-1860, 1963）内容充实，也没有福柯著作那么强的意识形态色彩。

虽然史料宏富，但启蒙运动与医学的密切关系依然可以作有益的探索。布吕内（Pierre Brunet）的《18世纪荷兰物理学家与法国的实验方法》（Les Physiciens hollandaise et méthode expérimentale en France au XVIII e siècle, 1926）简练而动人，我从中获益不少。格鲁曼（Gerald J. Gruman）在《延年益寿观念的历史：长寿说的演变》（A History of Ideas About the Prolongation of Life: The Evolution of Prolongevity Hypotheses to 1800, 1960）的最后一章考察了富兰克林、孔多塞和其他人在延年益寿这一重要问题上的观点。富尔顿的“实验方法的兴起、培根与伦敦皇家学会”（“The Rise of the Experimental Method, Bacon and the Royal Society of London”, Yale Journal of Biology and Medicine, III, 4, March 1931, 299-320）很有用。富尔顿还研究了“涉及1665年瘟疫的17世纪文献所反映的医学”（“Some Aspects of Medicine Reflected in Seventeenth Century Literature With Special Reference to the

Plague of 1665”），载琼斯等人（R.F.Jones et al.）编：《17世纪英国思想和文学研究》（The Seventeenth Century; Studies in the History of English Thought and Literature from Bacon to Pope, 1951[上卷，第498页]，198-208）。帕格尔

（Walter Pagel）的“凡·赫尔蒙特的科学和医学的宗教和哲学层面”（“The Religious and Philosophy Aspects of van Helmont's Science and Medicine”，Supplements to the Bulletin of the History and Medicine, No.II, 1944）揭示了启蒙运动之前时代的科学与医学、医学与哲学以及哲学与宗教的关系。近年来，约翰·洛克的医学哲学引发了广泛的关注。克兰斯顿（Maurice Cranston）的《洛克传》（John Locke, A Biography, 1957）有一些关于洛克和西德纳姆的资料；罗马内尔（Patrick Romanell）仔细考察了“梅隆所藏洛克文献的医学——哲学节录”（“Some Medico-Philosophical Excerpts from the Mellon Collection of Locke's Papers”，Journal of the History of Ideas, XXV, I, January-March 1964, 107-116），杜赫斯特（Kenneth Dewhurst）则撰写了一部内容翔实的《约翰·洛克：医生与哲学家》（John Locke[1632-1704], Physician and Philosopher: A Medical Biography, 1963）。直到最近，最好的西德纳姆传记一直是利斯曼（David Riesman）的

《临床医生托马斯·西德纳姆》(Thomas Sydenham, Clinician, 1926)。现在有了杜赫斯特的《托马斯·西德纳姆医生(1624—1689), 生平与著述》(Dr. Thomas Sydenham[1624-1689]: His Life and Official Writings, 1966), 它还附有一份有用的文选。关于《百科全书》中的医学, 请见莱格尼尔-拉瓦斯丁(Maxime Laignel-Lavastine)的“医务人员的百科全书”(“Les médecins collaborateurs de l'Encyclopédie”, Revue d'Histoire des Sciences, IV, 1951, 353-358); 阿斯特吕克(Pierre Astruc)的“医学及其在《百科全书》中的反映”(“Les sciences médicales et leurs représentants dans l'Encyclopédie”, 同上书, 第359—368页); 普鲁斯特(Proust)的《狄德罗与百科全书派》(Diderot et l'Encyclopédie, 35-36)以及威尔逊(Arthur M. Wilson)的《狄德罗: 考验年代, 1713—1759》(Diderot, The Testing Years, 1713-1759, 1957)。比戈(A. Bigot)的“狄德罗与医学”(“Diderot et la médecine”, Cahiers haut-marnais, No.23, 1951, 42-43)注意到狄德罗对医学的兴趣。卡姆斯顿(Charles G. Cumston)在《医学史导论》(An Introduction to the History of Medicine, 1926)中用几页篇幅谈及狄德罗的名医朋友泰奥菲尔·波尔多(第351—356页)。迪克曼(Hertbert Dieckmann)有专

文谈及波尔多，“泰奥菲尔·波尔多与狄德罗的《达朗贝尔之梦》”（“Théophile Bordeu und Diderots Rêve de d’Alembert”, *Romanische Forschungen*, III, 1938, 55-122）。有趣而且很有启发的是，拉美特利曾经称呼狄德罗为“医生”（Médecin），见瓦塔尼安（Aram Vartanian）编辑的《人是机器》（*L’homme machine*, 1960, 177）。贝利（Pearce Bailey）发表在《医学史年鉴》（*Annals of Medical History*, I, 1917）上的文章“伏尔泰与医学的关系”（“Voltaire’s Relations to Medicine”）虽然涉及很广，但失之泛泛。相比之下，瓦尔丁格（Renée Waldinger）的“伏尔泰与医学”（“Voltaire and Medicine”, *VS*, LVIII, 1967, 1777-1806）要有用得多。利比（M.S.Libby）在《伏尔泰对巫术和科学的态度》（*The Attitude of Voltaire to Magic and the Sciences*, 1935）中用一些篇幅讨论了同样的问题（第240—260页）。给伏尔泰看病的著名医生也有传记行世，请见特龙钦（Henry Tronchin）的《18世纪的医生：泰奥多尔·特龙钦，1709—1791》（*Un médecin du XVIII^e siècle, Théodore Tronchin, 1709-1791, d’après des documents inédits*, 1906）。德尼·狄德罗似乎也曾为父亲的病情咨询过特龙钦，事见卡诺（Jean-Daniel Canaux）的“狄德罗父子向特龙钦医生咨询”（“Consultations du docteur Tronchin pour

Diderot, père et fils”, Diderot Studies, VI, 1964, 47-54)。

我曾大段引用大卫·拉姆齐关于18世纪医学状况的动人评论，这本小册子目前又可以找到，连同拉姆齐的其他著作和书信，收入布伦豪斯（Robert L. Brunhouse）编辑的《大卫·拉姆齐文选》（David Ramsay, 1749-1815: Selections from his Writings, 1965）。

不论是在18世纪的人还是在今日的历史学家看来，医学的进步与人口状况都是密不可分的。人口通史可参考雷纳尔（Marcel Reinhard）的《世界人口史，1700—1948》（Histoire de la population mondiale de 1700 à 1948, 1949）、格拉斯（D.V. Glass）和埃弗斯利（D.E.C. Eversley）主编的《历史人口学中的人口》（Population in Historical Demography, 1965），后者收录了关于欧洲各地人口状况的有价值的文章。

18世纪的人口增长是普遍接受的事实，但人口变革的起因依然有争议。迪恩的《第一次工业革命》第二章巧妙地概述了英国人口增长的事实和争议的现状。一个较老的观点来自布尔（M.C. Buer）的《工业革命早期的卫生、财富与人口》（Health, Wealth and Population in the Early

Days of the Industrial Revolution, 1926), 他认为人口增长起因于伴随着许多生活领域的改善而来的死亡率下降, 这种观点长期以来被视为理所当然, 如今已经受到挑战; 它至少需要进一步完善, 可能需要作出修正。哈巴布克 (Habbabuk) 的谨慎研究表明, 直到1780年之后, 死亡率才开始下降, 早期的人口增长可能是来自早婚和营养的改善, 这带来了更高的出生率。请见哈巴布克的两篇论文: “18世纪英国人口” (“English Population in the Eighteenth Century”, *Economic History Review*, VI, 2, 1953, 117-133) 以及“18世纪末到19世纪的人口问题和欧洲经济发展” (“Population Problems and European Economic Development in the Late Eighteenth and Nineteenth Centuries”, *American Economic Review*, LIII, 2, May 1963, 607-633)。他的观点得到克劳斯 (J.T.Krause) 的支持, 后者的论文“1781—1850年英国生育率和死亡率变化” (“Changes in English Fertility and Mortality, 1781-1850”, *Economic History Review*[second series], XI, I, 1958, 52-70) 权威而谨慎。其他对英国人口问题之争作出贡献的论著有: 克劳斯所作的一个有用的概览“近年来历史人口学研究的一些启示” (“Some Implications of Recent Work in Historical Demography”, *Comparative Studies in*

Society and History, I, 2, January 1959, 164-188)；麦基翁 (T.McKeon) 和布朗

(R.G.Brown) 合著的“18世纪英国人口变化相关的医学证据” (“Medical Evidence Related to English Population Changes in the Eighteenth Century”, Population Studies, IX, 2, November 1955, 119-141)；格拉斯的“18世纪英国的人口争论” (“The Population Controversy in Eighteenth Century England”, ibid., VI, I, July 1952, 69-91) 以及布朗利 (John Brownlee) 的“18世纪伦敦的卫生” (“The Health of London in the Eighteenth Century”, Proceedings, XVIII, part 2, 1925, 78-85)，布朗利的文章虽然较老，但依然有用，包括伦敦产科医院的相关数据。

关于英国之外国家的人口状况，除了上述人口通史之外，请见吉勒 (H.Gille) 的“18世纪北欧国家人口史” (“The Demographic History of the Northern European Countries in the Eighteenth Century”, Population Studies, III, I, June 1949, 3-65)；赫克歇尔 (E.F.Heckscher) 的文章“工业革命前瑞典的人口趋势” (“Swedish Population Trends before the Industrial Revolution”, Economic History Review[second series], II, 3, 1950, 266-277) 十分翔实，可以作为补充。

法国的人口状况，请见阿利斯（Philippe Ariès）的《18世纪法国人口史及对生命的态度》（*Histoire des populations françaises et leurs attitudes devant la vie depuis le XVIIIe siècle*, 1948）和古尔贝（Pierre Goubert）的“17世纪博韦的人口问题”（“En Beauvais: Problèmes démographiques du XVIIIe siècle”, *Annales*, VII, 4, October-December 1952, 453-468），后者虽然关注的是17世纪的状况，却表明了17世纪下半叶预期寿命的改善，这成为18世纪人口的起飞点。其他相关著述有丹维尔（François de Dainville）的“18世纪城市的大小与人口”（“Grandeur et populations des villes au XVIIIe siècle”, *Population*, VIII, 3, July-September 1958, 459-480），索维（A.Sauvy）与赫克特（Jacqueline Hecht）的“18世纪法国农业人口与蒂尔比利侯爵的经验”（“La population agricole française au XVIIIe siècle et l'expérience du marquis de Turbilly”, *ibid.*, XX, 2, March-April 1965, 269-286），莫弗雷（Jean Meuvret）的“法国旧制度下粮食和人口危机”（“Les crises de subsistances et la démographie de la France d'ancien régime”, *ibid.*, I, 4, October-December 1946, 643-650），费奇（Anita Fage）的“百科全书派的人口学说”（“Les doctrines de population des

Encyclopédistes”, *ibid.*, VI, 4, October-December 1951, 609-624), 费奇的“经济与人口”(“*Économie et population: les doctrines françaises avant 1800*”, *ibid.*, IX, I, January-March 1954, 105-110), 文森特(P.E.Vincent)的“18世纪法国人口学”(“*French Demography in the 18th Century*”, *Population Studies*, I, June 1947, 44-71)。

除了上述著述之外,我的人口数字来源于以下几部著作:阿什顿的《18世纪》(*The Eighteenth Century*, 9), 戈德肖(Jacques Godechot)的《伟大的国家》(*La Grande Nation*, 2 vols., 1956, I, 44), 哈蒙德夫妇(J.L.and Barbara Hammond)的“贫困、犯罪与慈善”(“*Poverty, Crime, Philanthropy*”), 载特伯维尔主编的《约翰逊时代的英格兰》(I, 308), 明盖伊的“1730—1750年的农业萧条”(“*The Agricultural Depression, 1730-1750*”, *Economic History Review*[second series], VIII, 3, 1956, 323-338)。

营养史对我的主题而言具有重大的意义。1961年以来,法国刊物《年鉴》已经刊登了一些重要的文章。萨拉曼(Radcliffe N.Salaman)的《马铃薯:历史和社会影响》(*The History and*

Social Influence of the Potato, 1949) 是一部非常著名的开拓之作。兰格 (William L. Langer) 的“欧洲最初的人口爆炸” (“Europe’s Initial Population Explosion”, American Historical Review, LXIX, I, October 1963, 1-17) 毫不夸张地强调了马铃薯在改变欧洲人生活方面所起到的巨大作用。关于包括面包和葡萄酒在内的其他食物的历史, 请见芒德鲁的《近代法国导论: 心理历史学》

(Introduction à la France moderne, essai de psychologie historique, 1500-1640, 1961, 372) 一书的参考书目, 我认为这份书目十分有用。恩尔勒勋爵 (Lord Ernle) 的《英国农业今昔》

(English Farming Past and Present, edn., 1961) 将营养与农业革命联系起来。关于农业革命, 尤其是英国的农业革命, 请见迪恩的《第一次工业革命》和阿什顿的《18世纪》第二章。另见G.E.富塞尔与K.R.富塞尔 (G.E. and K.R. Fussell) 合著的

《英国农民的生活与劳动, 1500—1900》 (The English Countryman: His Life and Work, A.D. 1500-1900, 1955)。此外, 关于圈地运动, 请见戈纳 (E.C.K. Gonner) 的《公地与圈地》 (Common Land and Enclosures, 1912)、亨特 (H.G. Hunt) 的“土地所有权与圈地, 1750—

1850” (“Landownership and Enclosure, 1750-1850”, Economic History Review, XI, 3, 1959,

497-505），以及钱伯斯（J.D.Chambers）较早的论文“圈地与劳动力供应”（“Enclosure and Labor Supply”，ibid.，V，2，1952，319-343），它们连同主流经济史家的修正派著作一起，表明了圈地所带来的经济和社会利益。

其他国家也出现了十分重要的农业变革和营养改善。这方面的情况请见博蒙特（Olga Beaumont）的“农业：农具”（“Agriculture: Farm Implements”），载辛格主编的《技术史》（IV，1-12）和富塞尔（G.E.Fussell）的“农业：农业技术”（“Agriculture: Techniques of Farming”，ibid.，13-42）。另见索罗（E.Soreau）的《17世纪到18世纪末的农业》（*L'agriculture du XVII^e e siècle à la fin du XVIII^e e siècle*，1952）。

3.时代精神

如果说本章前两节资料丰富，那么本节的资料可谓是数不胜数了。在此我只介绍其中最重要的。

伏尔泰的《笔记》（我已在本书中引用过部分内容）和《哲学书简》（最好的版本是兰森[Gustave Lanson]编辑的1909年两卷本）再好不过地表述了一种社会学观念：文明是由相互依赖的

各部分组成的相互作用的整体。布里登博记录了这样一种社会学观念的美国实例；1772年，巴尔的摩的一位不明身份的绅士写道：

自由、科学与商业是人类的好朋友，它们属于同一类型的冒险家。它们关系密切，实际上是不可分割地连在一起，并且总是居住在城市。在那里通常有着当时最伟大的天才，他们被竞争心所刺激，或是被野心所驱使，彼此激励，成功发挥出天赋的才能。如果没有城市，这些才能可能会处于休眠状态，人类可能会永远失去很多有用的指导。爱国者、文人和商人常去城市，他们成为人民权利的卫士、学术的保护者和他们国家贸易的支柱。因此，自由的城市乃是商业、自由和知识的仓库、屏障和温床。（布里登博：《反叛的城市》，第215页）

关于理性在18世纪的兴起，我已经在《现代异教精神的兴起》及其“文献综述”（尤其是上卷第474—519页）中提供了证据。斯特龙伯格（Roland N. Stromberg）的《18世纪英国的宗教自由主义》（*Religious Liberalism in Eighteenth-Century*, 1954[上卷，第522页]）很好地介绍了英国的情况，斯蒂芬（Leslie Stephen）的《18世纪的英国思想》（*English Thought in the Eighteenth*

Century, 2 vols., 1867[上卷, 第398页]) 仍然很有价值。关于法国的情况, 请见普雷克兰

(E.Préclin) 和雅里 (E.Jarry) 的《17和18世纪的政治和教义争端》(Les Luittes politiques et doctrinales aux XVII e et XVIII e siècles, 2 vols., 1955-6) [上卷, 第518页])。关于德国, 请见阿纳 (Karl Aner) 的《莱辛时代的神学》

(Theologie der Lessingzeit, 1929[上卷, 第407、508页]), 虽然这个问题仍然有待进一步的专题研究。在拙著《统治权的丧失: 美洲殖民地的清教历史学家》(A Loss of Mastery: Puritan Historians in Colonial America, 1966) 中, 我通过考察清教历史学家, 追溯了理想主义在新英格兰的兴起, 我在书后附了一份全面而有争议的参考书目, 在此我仅提其中两本: 赖特 (Conrad Wright) 的《上帝一位论派在美洲的兴起》(The Beginnings of Unitarianism in America, 1955) 和哈洛图尼安 (Joseph Haroutunian) 的《虔诚与道德: 新英格兰神学的消逝》(Piety Versus Moralism: The Passing of the New England Theology, 1932)。特雷弗-罗珀 (Hugh Trevor-Roper) 的“苏格兰启蒙运动” (“The Scottish Enlightenment”, VS, LVIII, 1967, 1635-1658) 精彩、机智而有说服力地论述了理性在一个落后的加尔文宗社会的兴起。

有关触诊的最佳著作是布洛赫面面俱到的杰作《国王的魔法》（Les Rois Thaumaturges: Étude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre, 1924），此书史料翔实，收放自如。在一则英文笔记中，伏尔泰漫不经心地（用英文）记录道：“我的男仆在7岁之前一直因为瘰癧而接受触诊。”（《笔记》，第59则）

关于人道主义 [1456](#) 的著作数量很大，但良莠不齐。请见欧文（David Owen）的《英国慈善，1660—1960》（English Philanthropy, 1660-1960, 1964），该书的前5章侧重在18世纪，追溯了时代精神的变迁如何体现在慈善机构之中。琼斯（Gwladys Jones）的《慈善学校运动》（The Charity School Movement, 1958）全面、明智、客观地考察了一个复杂的课题。另见克拉克（W.K.Lowther Clarke）的《基督教知识普及协会沿革》（A History of the S.P.C.K., 1959）、尼科尔（R.H.Nichols）与雷（F.A.Wray）合著的《育婴堂的历史》（The History of the Foundling Hospital, 1935）。麦卡洛克（Samuel C.McCulloch）主编了一部论文集《英国人道主义，弗兰克·J.克林贝格纪念文集》（British Humanitarianism, Essays Honoring Frank

J.Klingberg, 1950), 它包含许多有用的细节, 但总的来说相当平庸。寇茨 (A.W.Coats) 的文章“18世纪中叶变化中的劳动观” (“Changing Attitudes to Labour in the Mid-Eighteenth Century”, *Economic History Review*[second series], XI, I, 1958, 35-51) 颇为有趣, 我在书中有所借重。关于休谟的人文关怀, 请见洛特维恩 (Eugene Rotwein) 的《大卫·休谟经济学著作》 (David Hume: Writings on Economics, 1955)。

麦克罗伊 (Shelby T.McCloy) 的《18世纪法国的人道主义运动》 (The Humanitarian Movement in Eighteenth-Century France, 1957) 是一部综合之作, 史料完备, 但相当缺乏洞察力和关键判断。我同意巴伯 (Elinor Barber) 在《现代史杂志》 (*Journal of Modern History*, XXX, 2, June 1958, 144-145) 的书评中对本书所作的苛评, 但本书的内容还是十分翔实的。作为补充, 可以参看麦克罗伊本人的《18世纪法国的政府救助》 (*Government Assistance in Eighteenth Century France*, 1946)。

关于德国, 请见沃尔夫 (Hans M.Wolff) 的《历史长河中的德意志启蒙运动观念》 (*Die Weltanschauung der deutschen Aufklärung in geschichtlicher Entwicklung*, 2d edn., 1963) 以及

霍尔本的《德国现代史，1648—1840》，尤其是第238、270—271页。格肖伊（Leo Gershoy）的《从专制到革命，1763—1789》（From Despotism to Revolution, 1763-1789, 1944）很好地概述了福利的发展以及慈善的世俗化（第8章、第10章）。

犹太人被逐出布拉格，这表明形势并不乐观（许勒：《布拉格》，第225—229页）；另一个事例是挪威人克里斯蒂安·诺夫特斯（Christian Lofthuus, 1750—1797）的命运，他生命的最后十年被镣铐锁在一间囚室之中（见霍夫德：《斯堪的纳维亚国家》，第201页）。类似的例子不胜枚举。我提请读者注意拙著《伏尔泰的政治观：现实主义的诗人》（Voltaire's Politics: The Poet as Realist, 1959, 171-184）中涉及俄国的叶卡捷琳娜的部分，以及相关的文献综述（第384—385页）。叶卡捷琳娜是一个特别有意思的人物，因为她用开明言论来掩盖自己的残忍，尤其是对无助的农奴。关于俄国农奴，罗宾逊（Geroid T. Robinson）的《旧制度下的俄国乡村》（Rural Russian under the Old Regime, 1949）学识渊博，堪称盖棺定论之作。

毫无疑问，西班牙最为充分地展现了启蒙世纪的另一面：停滞不前和宗教守旧，在这方面，

萨拉伊（Jean Sarrailh）的《18世纪下半叶的西班牙启蒙》（*L'Espagne éclairée de la seconde moitié du XVIII^e siècle*, 1954）极为详尽和敏锐，出色地描绘了社会僵化的状况。可与之并列的是赫尔（Richard Herr）的《18世纪的西班牙革命》（*The Eighteenth-Century Revolution in Spain*, 1958）。

尽管西方家庭史的重要性不言而喻，相关研究依然有待进一步深化，虽然近年来这个领域已经出现了一些开拓性著作。阿里（Philippe Ariè）的《儿童的世纪：家庭生活的社会史》（*Centuries of Childhood: A Social History of Family Life*, 1960; tr.Robert Baldick, 1962）很好地考察了始于中世纪晚期、正在进入近代的童年观念，它巧妙地利用了家庭肖像画、私人日记和学术项目。霍克海默（Max Horkheimer）主编的《权威与家庭研究》（*Studien über Autorität und Familie*, 1936）是出自法兰克福社会研究所的著名文集，该文集奇妙地融合了马克思主义哲学和社会研究所著作特有的正统心理分析。文集的前三篇文章分别是弗洛姆（Erich Fromm）的一篇心理学论文、霍克海默的一篇理论文章和马尔库塞（Herbert Marcuse）的一篇历史论文。文集还对调查问卷给出了详尽的解释，并附有一份对现有文献的极为有用的长篇评论。关于英国的状

况，拉什莱特（Peter Laslett）的《我们失去的世界》（The World We Have Lost, 1965）是开拓性和尝试性的，也引发了争议。《泰晤士报文学增刊》（Times Literary Supplement, December 9, 1965）刊载的对此书的书评虽然犀利，但失之敌意太甚。关于新英格兰家庭，最佳的著作是摩根（Edmund S.Morgan）的《清教家庭：17世纪新英格兰的宗教与家庭关系》（The Puritan Family: Religion and Domestic Relations in Seventeenth-Century New England, 2d edn., 1966）。关于18世纪德国的家庭结构和道德培养，加保尔（Curt Gebauer）写了两篇资料翔实的论文：“18世纪资产阶级道德改革的历史研究”（“Studien zur Geschichte der bürgerlichen Sittenreform des 18.Jahrhunderts”，Archiv für Kulturgeschichte, XV, 1923, 97-116）、“18世纪资产阶级道德改革的历史研究：家庭教育改革”（“Studien zur Geschichte der bürgerlichen Sittenreform des 18.Jahrhunderts: Die Reform der häuslichen Erziehung”，ibid., XX, 1930, 36-51）。森格勒（Friedrich Sengle）的《维兰德》（Christoph Martin Wieland, 1949[上卷, 第408页], 17）对德国社会新出现的较少父权制色彩的父亲角色作了很好的解释。

关于法国家庭，除了阿里的著作外，还可参

考梅西埃（Roger Mercier）的《18世纪社会中的儿童：在〈爱弥儿〉之前》（*L'Enfant dans la société du XVIII^e siècle, avant l'Émile*, 1961）和皮隆（Edmond Pilon）的《18世纪的家庭生活》（*La vie de famille au XVIII^e siècle*, 1941）。布雷蒙德（H.Brémont）的《法国文学史上的宗教情感》（*Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, IX, 1932, 289-330）在“神秘的婚姻”一章涉及了17—18世纪法国家庭结构和婚姻理想的变迁。这类社会史研究必须是既富于想像力又植根于事实，社会学分析与心理分析并重，其典范是拉伊夫（Marc Raeff）的“18世纪俄国贵族生活中的家庭、学校和服役”（“Home, School, and Service in the Life of the Eighteenth-Century Russian Nobleman”, *The Slavonic and East European Review*, XL, 95, June 1962, 295-307），该文特别强调缺席的父亲角色和贵族家庭的移居习性。在18世纪西方文明史的各个领域，我们需要有更多这样的文章。另见拉伊夫的《俄国知识分子的起源：18世纪贵族》（*Origins of the Russian Intelligentsia: The Eighteenth-Century Nobility*, 1966）。斯通（Lawrence Stone）的“16和17世纪英国贵族的婚姻”（“Marriage among the English Nobility in the 16th and 17th Centuries”）对包办婚姻的研究极具价值，对我很有启发，虽然很遗憾

它没有涉及启蒙时代，对该文的评论请见古德（William J. Goode）主编的《社会与历史比较研究》（*Comparative Studies in Society and History*, III, 2, January 1961, 182-215）。赫克特（J. Jean Hecht）继续研究了斯通的主题，在一篇出色的未刊论文中探讨了18世纪英国理智的爱与择偶。克鲁克霍恩（Paul Kluckhohn）的专著《18世纪的爱情观和浪漫》（*Die Auffassung der Liebe im 18. Jahrhundert und in der Romantik*, 2d edn., 1931）发人深省地揭示了虔信主义、“感伤主义”（*Empfindsamkeit*）和理性主义与文学的关系。关于女人的“神秘”，狄德罗为托马斯（Antoine-Léonard Thomas）的《论妇女的性格、品行和精神》（*Essai sur le caractère, les mœurs et l'esprit des femmes.....*）写了一篇书评“论妇女”（“*Sur les femmes*”，1772，见《全集》，第2卷，第251—262页），休谟、维兰德、伏尔泰和其他启蒙哲人也都反复思考过这个问题，有待人们作出进一步的探究。海斯（H. R. Hays）的《危险的性》（*The Dangerous Sex*, 1964）从精神分析的角度探究了把“危险的女人”看成是邪恶之源的观念。关于女权主义的先驱笛福，请见多布雷（Bonamy Dobrée）的《18世纪前期的英国文学》（*English Literature in the Early Eighteenth Century, 1700-1740*, 1959[上卷，第510页]，37-

38)。盖根(Jean Elizabeth Gagen)的《新女性在英国戏剧中的出现, 1600—1730》(The New Woman: Her Emergence in English Drama: 1600-1730, 1954)是一篇有用的学位论文。

关于基督教仁慈转化为世俗的慷慨, 欧文的《英国慈善》和特勒尔奇(Ernst Troeltsch)的《清教与进步》(Protestantism and Progress, 1912; tr.W.Montgomery, 1912, 109ff)有很好的评述。舍伯恩(George Sherburn)的“菲尔丁的社会观”(“Fielding's Social Outlook”)谈到了要点, 该文收入克利福德主编的《18世纪英国文学》(Eighteenth Century English Literature, 1959, 251-273)。另见格林(Donald J.Greene)的《约翰逊的政治观》(The Politics of Samuel Johnson, 1960[上卷, 第418页])。

这里不是评价韦伯的新教伦理观正确与否的地方。当然, 他的名著《新教伦理与资本主义精神》(The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism, 1904-5; tr.Talcott Parsons, 1930)极具激发性, 不仅引发了争议, 也引出了有价值的研究。不过, 在我看来, 萨缪尔森(Kurt Samuelsson)的《宗教与经济活动: 对马克斯·韦伯的批评》(Religion and Economic Action: A Critique of Max Weber, 1957; tr.E.Geoffrey

French, 1961) 已经极大地推翻了新教伦理观的核心命题，这本书是韦伯名著所引发的一系列论争作品的最新一部，书中第一章清晰地评述了这番争论的来龙去脉。不过，韦伯所描绘的勤奋、禁欲的西方人形象依然有助于我们理解启蒙运动的责任与快乐之间悬而未决的关系。新教伦理在18世纪德国的作用成为沃尔夫的《历史长河中的德意志启蒙运动观念》一书的主题。森格勒在《维兰德》（见本书第550—551页）中对同一个问题作了很好的探讨（第203页以下，第302、317—318页）。芒图在《18世纪产业革命》（464—467）中系统评述了实业家心中利润与人道之间的冲突。

我在本书中谈及价值观的重新评估：高度评价工作，贬低英雄主义，这显然还仅仅是一个开始。我在迪克曼（Dieckmann）的《狄德罗五讲》（Cinq Leçons sur Diderot[1959][上卷，第403页]，21—22）中找到了一些富于启发性的线索。巴伦（Hans Baron）的《意大利文艺复兴早期的危机》（The Crisis of the Early Italian Renaissance[2d edn., 1966][上卷，第481页]）注意到了商人心理的一些早期例证。

《旁观者》如今有了一个绝佳的新版本，庞德（Donald F. Bond）编辑的5卷本带有校勘、可

靠的注释和资料翔实的导言。我曾经撰文肯定这个版本以及这份杂志的文化意义，见拙文“作为参与者的旁观者：艾迪生面面观”（“The Spectator as Actor: Addison in Perspective”，Encounter, XXIX, 6, December 1967, 27-32）。作为补充，请见温顿（Calhoun Winton）的《斯蒂尔船长：理查德·斯蒂尔的早期生涯》（Captain Steele: The Early Career of Richard Steele, 1964）和史密瑟斯（Peter Smithers）的《艾迪生传》（The Life of Joseph Addison, 1954），后者是最佳的艾迪生传记。

卡西勒的《启蒙哲学》（第3—4页）和威尔逊的《狄德罗》（第95页）都指出，达朗贝尔曾经断言，18世纪中叶不仅对于18世纪来说是关键，对于之后的世纪来说也极为重要。

第二章 进步：从经验到纲领

我在拙著《伏尔泰的政治观》（第151—152页）中简略讨论过伏尔泰在腓特烈二世宫廷里的幼稚政治行为；另见贝斯特曼（Besterman）编辑的伏尔泰《通信集》（Correspondence）相关各卷以及柯西（Fernand Caussy）的“伏尔泰的外交使团”（“La mission diplomatique de Voltaire[1743-5]”，La Grande Revue, LXV, 2, February 1911，

547-563)。康德言简意赅地提出了一个有力的论点，理论和实践不能彼此冲突，见“论俗语：理论上可能是正确的，但在实践上是没有用的”（“Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis”，Werke, VI, 355-398）。斯特恩（Laurence Sterne）的那句名言引自《项狄传》（Tristram Shandy）第1卷，第23章。

1.文人共和国

我认为启蒙时代的文人经历了重振勇气的过程，我赖以提出这一观点的材料大多在本书第一章和《现代异教精神的兴起》中使用过了。在此我仅提及最重要的一些著作。关于苏格兰的情况，请见格雷厄姆（Henry Grey Graham）的《18世纪苏格兰的文人》（Scottish Men of Letters in the Eighteenth Century, 1901）、布赖森（Gladys Bryson）的《人与社会：18世纪苏格兰探究》

（Man and Society: The Scottish Inquiry in the Eighteenth Century, 1945）、莫斯纳（E.C.Mossner）的《休谟传》（The Life of David Hume, 1954）、斯科特（W.R.Scott）的《斯密作为学生和教授》（Adam Smith As Student and Professor, 1937），以及费伊（C.R.Fay）的《斯密与当时的苏格兰》（Adam Smith and the

Scotland of His Day, 1956) [以上均见上卷, 第397—398页]。

关于英格兰的情况, 请见斯蒂芬 (Leslie Stephen) 的《18世纪英国文学与社会》 (English Literature and Society in the XVIIIth Century, 1907); 查普曼 (R.W.Chapman) 的“作者与书贩” (“Authors and Booksellers”), 收入特伯维尔主编的《约翰逊时代的英格兰》, 第2卷, 第310—330页; 贝尔雅姆 (Alexandre Beljame) 的《18世纪的文人与英国公众》 (Men of Letters and the English Public in the XVIIIth Century, 2d edn., 1897; tr.E.O.Lorimer and corrected by Bonamy Dobrée, 1948); 科克伦 (J.A.Cochrane) 的《约翰逊的出版商》 (Dr.Johnson's Printer: The Life of William Strahan, 1964); 桑德斯 (J.M.Saunders) 的《英国的文学职业》 (The Profession of English Letters, 1964); 洛 (David M.Low) 的《吉本传》 (Edward Gibbon, 1737-1794, 1937); 科林斯 (A.S.Collins) 的《约翰逊时代的著作权》 (Authorship in the Days of Johnson, 1927) [以上均见上卷, 第398—405页]。此外, 科林斯的《英国的文学职业》 (The Profession of Letters, 1928) 有丰富的史料, 他在“18世纪阅读公众的增长” (“The Growth of the Reading Public during the Eighteenth Century”,

Review of English Studies, II, 7, July 1926, 284-294) 一文中尝试解决也许是解决不了的18世纪阅读公众问题。关于阅读公众问题, 另见桑德兰 (James Sutherland) 的“报纸和文学期刊的发行, 1700—1730” (“The Circulation of Newspapers and Literary Periodicals, 1700-1730”, The Library[fourth series], XV, 2, February 1934, 111-113)。尤尔特 (K.Ewart) 的《版权》 (Copyright, 1952) 一书分析了棘手而重要的版权问题。关于英国向出版自由迈进的复杂但总体上鼓舞人心的进程, 请见汉森 (Laurence Hanson) 的《政府与出版界: 1695—1763》 (Government and the Press, 1695-1763, 1936); 维克沃 (W.H.Wickwar) 的《争取出版自由的斗争》 (The Struggle for the Freedom of the Press, 1928); 希伯特 (Fredrick Seaton Siebert) 的《英国的出版自由: 政府控制的兴衰》 (Freedom of the Press in England, 1476-1776: The Rise and Decline of Government Control, 1952), 尤其是第12到18章。福特 (Douglas M.Ford) 的文章“出版自由的发展” (“The Growth of the Freedom of the Press”, English Historical Review, IV, 2, 1889, 1-12)、亨特 (F.Knight Hunt) 的专著《第四等级》 (The Fourth Estate, 2 vols., 1850) 至今仍有价值。我

从瓦特（Ian Watt）的《小说的兴起：笛福、理查森、菲尔丁研究》（*The Rise of the Novel: Studies in Defoe, Richardson and Fielding*, 1957）中引用了一些数据和引文，尤其是第2章；该书与其说是一部文学史，不如说是一部社会史。关于英国流动图书馆，请见哈姆林（Hilda M. Hamlyn）的“18世纪英国的流动图书馆”（“Eighteenth Century Circulating Libraries in England”, *The Library*[fifth series], I, 3, December 1946, 197-222）。莫里森（Stanley Morison）的《英国报纸》（*The English Newspaper*, 1932）资料宏富，另见格雷厄姆（Walter Graham）的《英国文学期刊的兴起，1665—1715》（*The Beginnings of English Literary Periodicals, 1665-1715*, 1926）。

在启蒙时代的作家当中，理查森或许是最有代表性的，因为他既是出版商又是作者。关于理查森的最佳研究成果大概要属麦基洛普（A.D. McKillop）的《塞缪尔·理查森：出版商与小说家》（*Samuel Richardson: Printer and Novelist*, 1936）和塞尔（William Merritt Sale）的《塞缪尔·理查森：印刷业主》（*Samuel Richardson, Master Printer*, 1950）。瓦特已经对新兴的阅读公众进行了社会学考察，但相当不成体系，类似的研究还有洛温塔尔（Leo

Lowenthal) 和菲斯克 (Marjorie Fiske) 合著的长文“18世纪英国的艺术和大众文化之争”(“The Debate over Art and Popular Culture in Eighteenth Century England”, Mirra Komarovsky ed., *Common Frontiers of the Social Sciences*, 1957, 33-112)。韦伯 (R.K.Webb) 的《英国工人阶级读者: 文学与社会张力》(*The British Working Class Reader, 1790-1848: Literacy and Social Tension*, 1955) 尝试严肃地分析阅读、阶级与政治的关系。莫里茨 (Moritz) 的《旅行》(*Travels*) 已有一个很不错的新版本, 由奈特尔 (Reginald Nettel) 翻译和编辑 (1965)。

法国的情况, 像英国一样, 已经得到深入研究。我仅列举一些最好的著作: 布吕内尔 (Lucien Brunel) 的《启蒙哲人与18世纪的法兰西学院》(*Les Philosophes et l'académie française au dix-huitième siècle*, 1884), 普鲁斯特的《狄德罗与百科全书派》(1962), 莫尔内 (Daniel Mornet) 的《法国大革命的思想起源》(*Les Origines intellectuelles de la révolution française*, 1947), 格罗斯克劳德 (Pierre Grosclaude) 的《马尔塞布: 见证者和解释者》(*Malesherbes: Témoin et interprète de son temps*, 1961), 马丁 (Kingsley Martin) 的《18世纪法国自由主义思想》(*French Liberal Thought in the Eighteenth*

Century, 1929), 韦德 (Ira O.Wade) 的《1700—1750年法国秘密组织和哲学观念的传播》

(The Clandestine Organization and Diffusion of Philosophic Ideas in France from 1700 to 1750, 1938)。佩利松 (Maurice Pellisson) 的《18世纪的文人》(Les Hommes de lettres au XVIII^e siècle, 1911) 是一部重要作品, 波廷杰 (David T.Pottinger) 的《旧制度时期的法国书业》(The French Book Trade in the Ancien Régime, 1500-1789, 1958) 更是不可或缺的[上卷, 第401页]。波廷杰的专著并未全面超越他本人的那些内容翔实的论文, 见“旧制度下法国的书刊审查制

度”(“Censorship in France during the Ancien Régime”, Boston Public Library Quarterly, VI, I, 2, January-April 1954, 23-42, 84-101)。贝林 (J.-P.Belin) 的论文《1750—1789年巴黎的禁书贸易》(Le commerce des livres prohibés à Paris de 1750 à 1789, 1913) 与巴克曼 (Albert Bachman) 的《1715—1750年法国的书刊审查制度》

(Censorship in France from 1715 to 1750: Voltaire's Opposition, 1934) 首尾衔接。杜邦 (Paul Dupont) 的《印刷史》(Histoire de l'imprimerie, 2 vols., 1854) 对图书贸易有很好的论述, 还附有文献资料; 作为补充, 可参考佩尼奥 (Gabriel Peignot) 的《写作自由史论》

（Essai historique sur la liberté d'écrire, 1832），此书节录了一些政府法令。梅洛泰（Paul Mellottée）的《旧制度下的印刷业经济转型》

（Les transformations économiques de l'imprimerie sous l'ancien régime, 1905）从经济角度分析了图书出版业。韦尔（Eugène Vaillé）的《小黑屋》

（Le Cabinet noir, 1950）详尽讨论了政府拆阅邮件之举，这给启蒙哲人带来了很大的烦恼，也构成了现实的威胁。我曾在《伏尔泰的政治观》一书中讨论过伏尔泰的出版策略，尤其是第66—87页以及《人道党》（The Party of Humanity）的第1—3章。关于爱尔维修的《论精神》引发的重大争论，最佳的研究成果是史密斯（D.W.Smith）的《爱尔维修：一项关于迫害的研究》

（Helvétius: A Study in Persecution, 1965）[上卷，第404页]和威尔逊的《狄德罗》。迪克曼令人信服地证明狄德罗在出版问题上的犹豫不仅仅是出于害怕心理（《狄德罗五讲》，第18—19页）。另一方面，卡夫卡（Frank A.Kafker）也证明了（与迪克曼的观点并无冲突），书刊审查制度对狄德罗出版《百科全书》的壮举产生了影响，见“对狄德罗《百科全书》实施审查的影响”（“The Effect of Censorship on Diderot's Encyclopedia”, The Library Chronicle, XXX, I, January 1964, 25-26）。在这个问题上，亦可参

考戈登 (Douglas H. Gordon) 与托里 (Norman L. Torrey) 合著的《对狄德罗的百科全书的审查以及文章复原》(The Censoring of Diderot's Encyclopédie and the Re-established Text, 1947[上卷, 第401页])。洛 (J. Lough) 在“百科全书: 两个未解决的问题” (“The Encyclopédie: Two Unsolved Problems”, French Studies, XVII, 2 April 1963, 126-134) 一文中提出, 出版商的干预力度要超过戈登和托里所认为的。包括作家行当在内的社会僵化和社会流动性, 可再次参考巴伯 (Barber) 的《18世纪法国的市民阶级》

(Bourgeoisie in 18th Century France)。皮埃尔·鲁索的有趣经历很好地说明了18世纪法国的出版业状况, 为了逃避法国的审查官, 他前往相对自由的布永公爵领地 (Duchy of Bouillon), 此事见伯恩 (Raymond F. Birn) 的“百科全书杂志与旧制度” (“The Journal Encyclopédique and the Old Regime”, VS, XXIV, 1963, 219-240) 以及“皮埃尔·鲁索与布永的‘启蒙哲人’” (“Pierre Rousseau and the ‘Philosophes’ of Bouillon”, VS, XVIX, 1964)。启蒙哲学掌控法兰西学院的经过, 请见上述布吕内尔著作, 格里姆斯利 (Ronald Grimsley) 的《达朗贝尔传》 (Jean D'Alembert, 1717-83, 1962[上卷, 第404页]), 格里姆 (Grimm) 的《文学通信》

（Correspondence Littéraire）相关各卷。阿尔贝-比松（François Albert-Buisson）的《四十不惑》（Les quarante au temps des lumières, 1960）虽然篇幅简短，却通俗健谈，极富启示意义。另见较早出版的加西耶（Émile Gassier）的《五百位不朽者：法兰西学院史》（Les cinq cents immortels: Histoire de l'Académie Française, 1634-1906, 1906），尤其是第70—114页和第390页以下的文献。《法兰西学院三百年》（Trois siècles de l'Académie française, 1635-1935, 1935）是1935年由40位不朽者谈法兰西学院方方面面历史的文集。但是，利用幸存下来的记录和启蒙哲人通信中小心谨慎、有时是轻率地流露出来的线索，全面分析启蒙哲人的策略和对策，这方面的研究尚付阙如。总的来说，我们可以得出结论，正如我在本书正文中所说，托克维尔如下惬意的观点是经不起仔细推敲的，在《旧制度与大革命》（The Old Regime and the Revolution, 1856; tr. Stuart Gilbert, 1955, 152-153）中，托克维尔指出：“作家受迫害只引起他们抱怨而不使他们战栗；他们能忍受激发斗志的折磨，而不能忍受把人摧垮的沉重桎梏。”

比德尔曼的《18世纪的德意志》（第2卷，第484页注释）中有拉丁文书籍转变为德文书籍的数据，他在第1卷（第112页以下）中讨论了德

国“政治”报刊的贡献。克里格（Leonard Krieger）的《德国的自由观：一项政治传统的历史》（*The German Idea of Freedom: History of a Political Tradition*, 1957）分析了报刊所产生的社会影响，尤其是第43页。虽然科斯特（Albert Köster）的《启蒙运动时期的德意志文学》（*Die deutsche Literatur der Aufklärungszeit*, 1925[上卷，第408页]）主要是一部文学史，但也在第207—208页讨论了普鲁士的书刊审查制度。正如其副标题所表明的，布拉福德的《18世纪的德意志》探讨的是“文学复兴的社会背景”，因而对我们本节的讨论尤为有用。以下两本书虽然有点陈旧，依然是有价值的德国图书贸易史：比希纳（Karl Buechner）的《德国书业的历史贡献》（*Beiträge zur Geschichte des deutschen Buchhandels*, 2 vols., 1873-4）和戈尔德弗里德里希（Johann Goldfriedrich）的《德国书业史》（*Geschichte des deutschen Buchhandels*, 3 vols., 1908-13），后者的第2、3卷尤其与启蒙时代相关。

关于贵族中残存的文盲以及赞助人体制在其他国家的延续，请见罗伯茨（J.M.Roberts）的“伦巴第”（“Lombardy”），载古德温主编的《18世纪的欧洲贵族》（第70页），以及罗伯茨的“瑞典”，同上书，第152页。利维特（L.R.Lewitter）一劳永逸地证明了彼得大帝推行的所谓西方化成

效甚微，见“彼得大帝、波兰与俄国的西方化”（“Peter the Great, Poland, and the Westernization of Russia”，JHI, XIX, 4, October 1958, 493-506）。

美洲出版自由的文献大多带有一种自我陶醉的色彩，虽然现代的研究已经表明情况要比想像的复杂。利维（Leonard W. Levy）的《镇压的遗产》（*Legacy of Suppression*, 1960）对美洲的出版自由状况提出了严厉的批评，令人耳目一新，也提供了必要的纠正，它们始终是反对的声音。小查菲（Zechariah Chafee, Jr.）的《美国的言论自由》（*Free Speech in the United States*, 1948）采取一种不同的观点。标准的观点请见施莱辛格（Arthur M. Schlesinger）的《独立的序幕：关于英国的新闻站，1764—1776》（*Prelude to Independence: The Newspaper War on Britain, 1764-1776*, 1958）和斯凯勒（Livingston Schuyler）的《革命战争前美洲殖民地的出版自由》（*The Liberty of the Press in the American Colonies before the Revolutionary War*, 1905）。

2. 从过去到未来：大转向

生活方式、对死亡的态度、对待过去与未来的态度、对待文明的态度，这些问题至今没有得

到充分的探讨。尼采的名著《悲剧的诞生：源于音乐的灵魂》（*Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*, 1872; tr. Francis Golffing, 1956）有关于古代悲观主义的经典章句。对希腊古物的现代学术研究虽然对尼采勾勒的肖像作出了修改，但并未彻底否定之。另见耶格（Werner Jaeger）的《教育：希腊文化的理想》

（*Paideia: The Ideals of Greek Culture*, 3 vols., 1936; tr. Gilbert Highet, 2d ed., 1945），多兹（E.R. Dodds）的《希腊人与非理性者》（*The Greeks and the Irrational*, 1951），诺克（A.D. Nock）的《信仰转变：从亚历山大大帝到奥古斯丁的新旧宗教》（*Conversion: The Old and New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, 1933），马鲁（H.-I. Marrou）的《古代教育史》（*A History of Education in Antiquity*, 1948; tr. G.R. Lamb, 1956）[以上均见上卷，第433—437页]。关于罗马人的悲观主义，赛姆（Sir Ronald Syme）的《塔西佗》（*Tacitus*, 2 vols., 1958）和《罗马革命》（*The Roman Revolution*, 1939[上卷，第444、448页]）都是不容置疑的。我曾在《现代异教精神的兴起》中讨论过卢克莱修（第98—105页），在上卷和本卷，我都从桑塔亚那

（Santayana）的《三位哲理诗人》（*Three*

Philosophical Poets, 1910 [上卷, 第443页]) 中学到很多东西。塞兹内克 (Jean Seznec) 的《异教神祇的流传》 (The Survival of the Pagan Gods, 1940; rev.edn., tr.Barbara F.Sessions, 1953 [上卷, 第462页]) 把传统的古典主义视为一种怀旧 (第322页), 但柯歇斯 (Ernst Robert Curtius) 在《欧洲文学与拉丁中世纪》 (European Literature and the Latin Middle Ages, 1948; tr.Willard R.Trask, 1953 [上卷, 第425页]) 中证明, 古人本身也抵御祖先崇拜的巨大压力。

关于中世纪的态度, 布洛赫的《封建社会》是必备著作。迈斯 (Millard Meiss) 的《黑死病之后佛罗伦萨和锡耶纳的绘画》 (Painting in Florence and Siena after the Black Death: The Arts, Religion and Society in the Mid-Fourteenth Century, 1951 [上卷, 第484页]) 是一部引人入胜的专著。作为补充, 可以参看罗森菲尔德 (Helmut Rosenfeld) 的《中世纪死亡之舞》 (Der Mittelalterliche Totentanz, 1954)。赫伊津哈 (Johan Huizinga) 的名著《中世纪的式微》 (The Waning of the Middle Ages, 2d edn.; tr.F.Hopman, 1924) 通常被认为可以纠正布克哈特 (Jacob Burckhardt) 的《意大利文艺复兴时期的文化》 (Die Kulture der renaissance in Italien: Ein Versuch, 1860 [上卷, 第475页]), 但这样的

看法是错误的，因为赫伊津哈和布克哈特论述的不是同一个领域。此外，在布克哈特看来，文艺复兴的生活和生活态度远不是乐观的，而是复杂的，实际上是一种悲剧性的矛盾心理。我曾分析过布克哈特的这种矛盾心理，见拙文“布克哈特的《文艺复兴》：责任与权力之间”（“Burckhardt's Renaissance: Between Responsibility and Power”），收入克里格（Leonard Krieger）和斯特恩（Fritz Stern）主编的《权力的责任：霍尔伯恩纪念文集》（The Responsibility of Power: Historical Essays in Honor of Hajo Holborn, 1967, 183-198）。

本节最重要的参考书是潘诺夫斯基（Erwin Panofsky）的《陵墓雕塑》（Tomb Sculpture: Its Changing Aspects from Ancient Egypt to Bernini, 1964），潘诺夫斯基凭借精湛的学识作出了一个至关重要的划分，将对待死亡的态度分为回顾型和展望型两种。书中第5章追溯了死亡是如何逐步转变为一个恐吓而不是净化的意象。特南蒂（Alberto Tenenti）的《15世纪艺术中的生与死》（La vie et la mort à travers l'art du XV e siècle, Cahiers des annals, No.8, 1952）以及篇幅更长的《死亡意识与文艺复兴时期的爱情生活》（Il senso della morte et l'amore della vita nel Rinascimento, 1957）都是我认为非常有价值的开

拓性研究。另见芒德鲁（Robert Mandrou）的《近代法国导论》（Introduction à la France moderne, 1500-1640: Essai de psychologie historique, 1961[上卷，第475页]）。斯宾塞在《死亡与伊丽莎白时代悲剧》（Death and Elizabethan Tragedy, 1936）一书中表明，虽然在中世纪，人们害怕猝死，认为这让人没有机会做临终前虔诚的准备和忏悔，但到蒙田的时代，人们开始认为猝死是好事。克雷尔谢默

（A.J.Krailsheimer）在《从笛卡尔到布吕耶尔的自利研究》（Studies in Self-Interest from Descartes to La Bruyère, 1962[上卷，第496—497页]）中有趣地探讨了16和17世纪人们对名声的热爱，这种嗜好极不符合基督教教义。布雷蒙德

（Brémond）的《艺术史》（Histoire Littéraire, IX）一书的“艺术死亡”（“L'art de mourir”）一章颇具启发性，尤其是对于比较研究而言。

当然，17世纪是古人与今人之争的世纪，人们对这场争论已经作了深入的考察。关于英国的古今之争，最知名而且在很多方面堪称最佳的著作是琼斯（Richard Forster Jones）的《古与今：17世纪英国科学运动的兴起》（Ancients and Moderns: A Study of the Rise of the Scientific Movement in Seventeenth Century England, 2d edn., 1961），这是一部权威之作，我惟一的保

留意见是它倾向于把清教徒的观点，更不用说他们的后果，看得过于现代。我在拙著《统治权的丧失》中批评过这种将清教加以现代化的倾向。关于这一点，琼斯的“‘书籍之战’的背景”（“The backgroud of The Battle of the Books”）一文饶有意味，此文收入琼斯等人主编的《17世纪》

（The Seventeenth Century, 10-40）。关于法国的古今之争，标准著作是吉洛（H.Gillot）的《法国的古今之争》（La Querelle des anciens et des modernes en France, 1914）。我已经表明了伏尔泰对于这一场争论的看法，他的基本态度尚有待进一步探究。伏尔泰的《笔记》本身就提供了丰富的材料，其中一则笔记就十分简单：“那些只读古人著作的人，犹如从来不想与奶妈之外的人说话的孩子。”（《笔记》，第193则）

所有这些著作为理解18世纪的生活态度奠定了基础。莫齐（Robert Mauzi）大部头的学位论文《18世纪的幸福观》（L'idée du bonheur au XVIII^e siècle, 1960）对这个问题作了很好的概述。莫齐所编的夏特莱夫人的《论幸福》

（Discours sur le bonheur, 1961）校勘本极富启发性。格勒图森（Bernard Groethuysen）的《法国布尔乔亚世界观和人生观的兴起》（Die Entstehung der bürgerlichen Welt-und Lebensanschauung in Frankreich, 2 vols., 1919,

27-30[上卷，第517页]) ¹⁴⁵⁷与前引布雷蒙德著作关于临终艺术的一章形成了对照。克罗克

(Lester G.Crocker) 有益地分析了18世纪对待生活和死亡的态度，见《危机年代：18世纪思想中的人与世界》(An Age of Crisis: Man and World in Eighteenth Century Thought, 1959) 第1—3章，《自然与文化》(Nature and Culture: Ethical Thought in the French Enlightenment, 1963) 第5、6章[均见上卷，第394—395页]。另见他的论文“18世纪关于自杀的讨论”(“The Discussion of Suicide in the Eighteenth Century”, JHI, XIII, I, January 1952, 47-52)。正如本书正文所表明的，我对狄德罗关于后代的看法的解释与贝克尔(Carl Becker)在《18世纪的天城》(第119页以下)中的解读大相径庭。狄德罗与法尔科内之间的通信可圈可点，请见罗斯(George Roth)编辑的狄德罗《通信集》第5、6两卷。

迪克曼和塞兹内克充分利用了这批书信，见他们选编的《狄德罗与法尔科内通信集》

(Diderot et Falconet, Correspondance, 1959) 和他们的论文“奥勒留的马：狄德罗与法尔科内的争论”(“The Horse of Marcus Aurelius: A Controversy between Diderot and Falconet”, Warburg Journal, XV, 1952, 198-228[上卷，第

405页]）。魏因申克关于法尔科内的学位论文很优秀，我曾在本书上卷提过应当出版，如今它已经出版，名为《法尔科内：他的著作与他的朋友狄德罗》（Falconet: His Writings and His Friend Diderot, 1966）。

关于尚古主义的经典研究是洛夫乔伊（A.O.Lovejoy）和博厄斯（George Boas）合著的《尚古主义与相关的古代观念》（Primitivism and Related Ideas in Antiquity: A Documentary History of Primitivism and Related Ideas, I, 1935），该书作出了一个核心的划分，“温和的”尚古主义与“强硬的”尚古主义，前者致力于怀旧，后者致力于教化。两位作者和他们众多的门生弟子在这本书的基础上作了其他的研究。他们的集体研究的第一批成果甚至比他们的主要作品更早面世，即惠特尼（Lois Whitney）的《18世纪英国通俗文学的尚古主义与进步观念》Primitivism and the Idea of Progress in English Popular Literature of the Eighteenth Century, 1934），此书可靠而翔实，洛夫乔伊为之作序。其他关于尚古主义的约翰斯·霍普金斯大学学位论文中，朗格（Edith Amelie Runge）的《尚古主义与狂飙突进文学中的相关观念》（Primitivism and Related Ideas in Sturm und Drang Literature, 1946）是少数出版的论文之一，书后的参考书目列出了其他的相关论文（第

298页)。牛顿主义的诗人汤姆森是尚古主义的一个独特而有趣的实例，关于他的尚古主义，请见黑文斯(D.Havens)的“汤姆森的尚古主义与进步观念”(“Primitivism and the Idea of Progress in Thomson”, *Studies in Philology*, XXIX, I, January 1932, 41-52)。霍普金斯大学研究小组的一个迷人的早期成果是博厄斯的《17世纪法国思想中的快乐的野兽》(*The Happy Beast in French Thought of the Seventeenth Century*, 1933)，这本书既有趣又富于教益，但我们要往前追溯到另一位与洛夫乔伊和博厄斯联系密切的霍普金斯大学学者希纳尔(Gilbert Chinard)，他的《16世纪法国文学中关于美洲的异国情调》(*L'exotisme américain dans la littérature française au 16^e siècle*, 1911)定下了基调；他的《美洲与17和18世纪法国文学中的异域梦幻》(*L'Amérique et le rêve exotique dans la littérature française au XVII^e et XVIII^e siècle*, 1913[上卷，第454页])则讲述了17和18世纪的故事。此外，另见阿特金森(Geoffrey Atkinson)的《1700—1720年法国文学巡礼》(*The Extraordinary Voyage in French Literature from 1700 to 1720*, 1922)和埃切维里亚(Durand Echeverria)的《西方的幻景》(*Mirage in the West: A History of the French Image of American Society to 1815*, 1957)，后者追溯了法国人的美

洲观[均见上卷，第454—455页]；另见廷克（Chauncey B.Tinker）的《大自然的简单计划》（Nature's Simple Plan, 1922）和费尔柴尔德（Hoxie N.Fairchild）的《高贵的野蛮人》（The Noble Savage, 1928）。看起来，学者们着迷于原始人已久。

孟德斯鸠的《波斯人信札》有很好的校勘本，分别由亚当（Antoine Adam, 1954）和韦尼埃（Paul Vernière, 1960）校勘；狄德罗的《〈布干维尔游记〉补遗》（Supplément au voyage de Bougainville）则有希纳尔（Gilbert Chinard, 1935）编订的校勘本，尤其是迪克曼（Herbert Dieckmann, 1955）的版本。我依然觉得杜利特尔（James Doolittle）的《拉摩的侄儿：狄德罗的第二讽刺作品研究》（Rameu's Nephew: A Study of Diderot's "Second Satire", 1960）很有价值。罗斯布鲁克（G.L.van Roosbroeck）的《孟德斯鸠生前的波斯人信札》（Persian Letters Before Montesquieu, 1932）把孟德斯鸠放到大的传统之中加以考察[以上均见上卷，第455页]。

“尚古主义者”卢梭长久以来吸引了通俗作家的关注，幸运的是，也吸引了小心求证的学者的关注。黑文斯（George R.Havens）编订了卢梭的《论科学与艺术》的校勘本[上卷，第455页]，分

析了狄德罗对卢梭著作的贡献，读者可以配套去读洛夫乔伊的著名文章“卢梭《论不平等》中所谓的尚古主义”（“The Supposed Primitivism of Rousseau's Discourse in Inequality”，1932），收入《观念史文集》（*Essays in the History of Ideas*，1948，14-37）。如果要全面把握卢梭的“尚古主义”与改良主义之间的张力，就应当研究卢梭的次要政治著作，尤其是关于波兰和科西嘉的文章。关于中国，启蒙哲人视之为远距离景仰的对象，一个反基督教的理想，虽然它很难说是尚古主义的，请见皮诺（Virgile Pinot）的《中国与法国哲学精神的形成》（*La Chine et la formation de l'esprit philosophique en France, 1640-1740*，1932），恩格曼（Walter Engemann）的《伏尔泰与中国》（*Voltaire und China*，1932），尤其是盖伊（Basil Guy）面面俱到的《伏尔泰前后法国的中国形象》（*The French Image of China Before and After Voltaire*，VS，XXI，919-963）[以上均见上卷，第422—423页]。

3. 希望地理学

关于进步学说的文献不仅数量可观，而且颇具价值，但据我所知，把进步观念置于一个更广的背景，包括普遍的重振勇气和文人的命运，尚没有人探讨过。关于进步的标准著作依然是伯里

(J.B.Bury) 的《进步观：起源和发展》(The Idea of Progress: An Inquiry Into Its Origin and Growth, 1920)，虽然它涉及面很窄，有时失之肤浅，但从容之中不乏深刻的分析。¹⁴⁵⁸ 德尔瓦耶(Jules Delvaille) 的《18世纪末进步观念史研究》(Essai sur l'histoire de l'idée de progress jusqu'à la fin du XVIII e siècle, 1910) 系统而全面，但有着与其他进步学说研究者相同的毛病，想在每一个地方都找到和发现进步学说的踪迹。作为有益的补充，可参见金斯伯格Morris Ginsberg) 富于启发的文章《重估进步观》(The Idea of Progress: A Revaluation, 1953) 和休伯特(René Hubert) 的“论进步观”(“Essai sur l'histoire de l'idée de progrès”, Revue d'Histoire de la philosophie et d'histoire générale de la civilization[new series], II, October 15, 1934, 289-305, III, January 15, 1935, 1-32)。弗兰克尔(Charles Frankel) 的《信仰理性：法国启蒙运动的进步观》(The Faith of Reason: The Idea of Progress in the French Enlightenment, 1948) 是一部引人深思之作，或许受到了不应有的忽视。我认为桑普森(R.V.Sampson) 的《理性时代的进步》(Progress in the Age of Reason, 1956) 论述合理，引证得当，但不够深刻。

维里克（Charles Vereker）的《18世纪乐观主义》（*Eighteenth Century Optimism*, 1967）特别强调“救赎的乐观”的神学（或伪神学）的一面。蒂加特（Frederich John Teggart）主编的《进步观文集》（*The Idea of Progress: A Collection of Readings*, 1949）是一部不错的选集。伊格尔斯（Georg G. Iggers）的“进步观：一个批判性重估”（“*The Idea of Progress: A Critical Reassessment*”, *American Historical Review*, LXXI, I, October 1965, 1-17）提供了一些有价值的线索。洛夫乔伊的杰作《伟大的存在之链》（*The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*, 1936）有一些非常重要的章节论及“存在之链的世俗化”成为构建进步理论的工具。我们必须非常小心地诠释证据，因为我们发现像以赛亚·伯林爵士这样见多识广的历史学家写道：“18世纪的第三个大神话就是，稳步的进步即便不是不可避免的，至少是非常确定的；随之而来的是轻视愚昧的过去……”（“*Herder and the Enlightenment*”, in Earl R. Wasserman, ed., *Aspects of the Eighteenth Century*, 1965, p.82）。读过本书上卷的读者会知道，我认为以赛亚爵士这番话的后半部分必须作出修正；读过本书这一卷第2章的读者会知道，我认为这番话的前半部分应当予以摒弃。

上述关于尚古主义的文献自然也包含许多关于进步的材料。关于基督教进步学说，它部分与世俗进步观相伴随，部分与世俗进步观相竞争，请见克兰（R.J.Crane）开拓性的论文“英国国教护教士与进步观”（“Anglican Apologetics and the Idea Progress, 1699-1745”，*Modern Philology*, XXXI, 3, February 1934, 273-306; 4, May 1934, 349-382）。杜维森（Ernest Lee Tuveson）在《千禧年与乌托邦》（*Millennium and Utopia: A Study in the Background of Progress*, 1949）一书中指出了重要的一点：进步观念有着深刻的基督教根源。基督教乐观主义有一个微妙而重要的影响因素，即它包含一个不合逻辑但有力的假设：基督教教义虽然是永恒和永远有效的，但在某种程度上是进化的。查德威克（Owen Chadwick）以他一贯的敏锐探讨了这个观念，请见他的《从波舒哀到纽曼》（*From Bossuet to Newman: The Idea of Doctrinal Development*, 1957）。哈迪（Georges Hardy）在《〈上帝之城〉：〈论普遍史〉的主要来源》（*Le“De Civitate Dei,” source principale du“Discours sur l’histoire universelle”*, 1913）一书中把17世纪基督教乐观主义史观追溯到教父。科恩（Norman Cohn）在《千禧年的追求》（*The Pursuit of the Millennium*, 2d edn., 1961）中追溯了千禧年主义在中世纪的发展，这

部著作十分出色，但始终有争议。

蒙森（Theodor E.Mommsen）的重要文章“圣奥古斯丁与基督教的进步观念”（“St.Augustine and the Christian Idea of Progress”，JHI, XII, 3, July 1951, 346-374）我在上卷就使用过[上卷，第464页]，在此值得再次提及。

虽然我长期从事对哲学悲观主义的研究，但维韦贝格（Henry Vyverberg）的《法国启蒙运动中的历史悲观主义》（Historical Pessimism in the French Enlightenment, 1958[上卷，第417页]）对我既有鼓励也有帮助，书中有大量令人抑郁的引语，我借用了其中的一些。有一个实例反映了18世纪心境的诠释者所面临的困难，即兰森

（Gustave Lanson）与希纳尔（Gilbert Chinard）之间的对立，前者在“《论法的精神》中的历史决定论和社会理想主义”（“Le déterminisme historique et l'idéalisme social dans L'Esprit des lois”，Études d'histoire littéraire, 1929, 135-163）一文中认为孟德斯鸠是一个乐观主义者，后者却在“孟德斯鸠的历史悲观论”（“Montesquieu's Historical Pessimism”，Studies in the History of Culture, 1942, 161-172）一文中认为孟德斯鸠是一个悲观主义者（见维韦伯格：《法国启蒙运动中的历史悲观主义》，第

243页)。你很容易就说两人都是正确的；当然他们确都是对的，但有必要更加精确一点。我倾向于对孟德斯鸠的思想作悲观主义的解释，这当然不是因为孟德斯鸠对精力充沛的改革活动不抱希望，而是因为他秉持一种坚定的、相当无情的信念：任何努力都不可能使生活变得尽善尽美。纽曼（Franz Neumann）为英文版《论法的精神》撰写的出色导言（The Spirit of the Laws, 1945[上卷，第403页]）以及休伯特（René Hubert）的“概念在孟德斯鸠哲学中的历史地位”（“La Notion du devenir historique dans la philosophie de Montesquieu”，Revue de Métaphysique et de morale, XLVI, 4, October 1939, 587-610）支持了孟德斯鸠的悲观主义说。狄德罗的立场引人关注，而且一如既往地错综复杂，请见克罗克（Lester G. Krakeur[Lester G. Crocker]）的“狄德罗与进步观”（“Diderot and the Idea of Progress”，Romantic Review, XXIX, 2, April 1938, 151-159）。关于狄德罗的悲观主义以及对“哲学的天真”的警告，见狄德罗的书信，尤其是1760年10月20日写给索菲·沃兰的信（《通信集》，第3卷，第164—182页，特别是第171—172页）以及这一时期写给她的其他信件，以及《反暴君篇章》（Pages Contre un Tyran, Œuvres politiques, 135-148）。

关于进步之争的一个有趣而令人困惑的领域是历史循环论。在欧洲，斯威夫特（见昆塔纳 [Richardo Quintana] 的《斯威夫特导论》[Swift: An Introduction, 1955][上卷，第510页]，第79、153—155页）和维兰德（见沃尔夫海姆 [Wolffheim] 的《维兰德的人性观念》[Wielands Begriff der Humanität, 1949][上卷，第406页]，尤其是第29—32页）是这种历史循环论的典型代表。关于美洲殖民地历史学家中的循环论，请见珀森斯（Stow Persons）的《美国心灵》（American Minds, 1958）。实际上，亚当·弗格森在18世纪中叶的《文明社会史论》中发出的警告至今依然有效：“我们通常在一种幻想的引诱下堕入这些无边的无知和猜测之中，这种幻想是乐于创造而不仅仅是保持出现在它面前的形态；我们上了一个诡计的当，它答应会弥补我们所有的知识缺陷……”（转引自桑普森：《理性时代的进步》，第91页）。

关于杜尔哥，请见曼纽尔（Frank E. Manuel）的论著《巴黎的先知：杜尔哥、孔多塞、孔狄亚克、圣西门、傅里叶、孔德》（The Prophets of Paris: Turgot, Condorcet, Saint-Simon, Fourier and Comte, 1962），这本书明晰、博学，富于启发，就是有一点过于刻意把一位公职人员描绘成先知。我在前面已经提及戴金的《杜尔哥与法国

旧制度》（第527页），此书对杜尔哥公职生涯的叙述颇有价值，对杜尔哥哲学的论述则不那么令人满意。内伊马克（Alfred Neymarck）的《杜尔哥的学说》（Turgot et ses doctrines, 2 vols., 1885）全面论述了杜尔哥的理论。关于杜尔哥的政治思想，请见本书第656—657页。

上文提及的曼纽尔书中关于孔多塞的章节十分出色，使用了大量未刊史料。夏皮罗

（J.Salwyn Schapiro）的《孔多塞与自由主义的兴起》（Condorcet and the Rise of Liberalism, 1934）条分缕析，虽然相当简单。卡昂（Léon Cahen）的《孔多塞与法国大革命》（Condorcet et la révolution française, 1904）十分令人信服地指出，孔多塞不大可能是自杀的，虽然相关证据尚不能盖棺定论（第537—541页）。

柯瓦雷（Alexander Koyré）的“孔多塞”（“Condorcet”, JHI, IX, 2, April 1948, 131-152）是上佳之作。另见琴托（Alberto Cento）简明扼要的《孔多塞的进步观》（Condorcet e l'idea di progresso, 1956）。[1459](#)

第三章 自然之用

1.启蒙运动的牛顿

本章的初衷是为了回应一个挑战，回应查尔斯·C.吉利斯皮（Charles C.Gillispie）的一个原创性和刺激性的命题：启蒙哲人热爱自然、憎恶科学。吉利斯皮认为，启蒙哲人（除了伏尔泰是个明显的例外）具有一种浪漫的、拟人化的观念，把科学置于他们的哲学体系之中。吉利斯皮的相关著述请见：“百科全书与雅各宾派科学哲学”（“The Encyclopédie and the Jacobin Philosophy of Science”），收入克拉格特（Marshall Clagett）主编的《科学史的重大问题》（Critical Problems in the History of Science, 1959, 255-289）；“法国大革命中的科学”（“Science in the French Revolution”, Behavioral Science, IV, I, January 1959, 67-73）；“科学与启蒙运动”（“Science and the Enlightenment”），收入《客观性的边缘：科学观念史论》（The Edge of Objectivity: An Essay in the History of Scientific Ideas, 1960）。我认为这个观点是最近几十年来对启蒙运动研究最有意思的贡献。正如本书第4—8章所表明的，我不完全赞同这种观点。启蒙哲人设法走出了“价值中立”的科学所带来的困境。

在吉利斯皮关于“浪漫科学”兴起的解释中，歌德是一个关键性人物。要理解歌德像追求健康那样追求科学客观性，费尔利（Barker Fairley）的《歌德研究》（A Study of Goethe, 1947）是不

可或缺的。马格纳斯（Rudolf Magnus）的《科学家歌德》（Goethe as a Scientist, 1906; tr.Heinz Norden, 1949）对歌德广泛的科学活动作了全面、透彻、令人赞赏的概述。著名的歌德研究专家维埃托（Karl Viëtor）在其《思想家歌德》（Goethe the Thinker, 1950; tr.Bayard Q.Morgan, 1950）一书中专门有一节论及“大自然的学生”（“The Student of Nature”）。另见贝特洛（René Berthelot）的《歌德的科学与哲学》（Science et philosophie chez Goethe, 1932）。但是，特别强调歌德科学爱好的“浪漫”层面，在很大程度上是吉利斯皮的贡献。

科学语言及其对诗歌和文化的影响基本上已经得到充分的研究。我从下面这些著作中受益匪浅：小威姆萨特（W.K.Wimsatt, Jr.）的《哲学话语》（Philosophic Words, 1948），戴维（Donald Davie）的《科学的语言与文学的语言，1700—1740》（The Language of Science and the Language of Literature: 1700-1740, 1963），琼斯（William Powell Jones）的《科学的言语》（The Rhetoric of Science, 1966），麦基洛普（Alan Dugald McKillop）的《汤姆森的“四季”的背景》（The Background of Thomson's“Seasons”, 1942），尼科尔森（Marjorie Hope Nicolson）的《牛顿需要缪斯：牛顿的〈光学〉与18世纪诗

人》(Newton Demands the Muse: Newton's "Opticks" and the Eighteenth Century Poets, 1946), 这些著作都极具启发意义, 也都证明科学并没有摧毁18世纪的诗歌。费尔柴尔德(Hoxie Neale Fairchild)在《英国诗歌的宗教趋势》一书的上卷《清教与情感崇拜》(Religious Trends in English Poetry, I, 1700-1740: Protestantism and the Cult of Sentiment, 1939)提供了关于牛顿学说与诗歌创作之关系的必不可少的资料。关于达朗贝尔把形而上学视为科学的一种形式, 请见格里姆斯利的《达朗贝尔传》(见本书第558页), 第226—227页。

要了解18世纪科学的风格和组织, 有必要仔细审视17世纪的科学。奥恩斯坦(Martha Ornstein)的《17世纪科学社团的角色》(The Rôle of Scientific Societies in the Seventeenth Century, 3rd edn., 1938[上卷, 第497页])依然是不可或缺的专题研究。霍尔(Hall)的《科学革命》(The Scientific Revolution, 1954)第7章和《从伽利略到牛顿, 1630—1720》(From Galileo to Newton, 1630-1720, 1963)第5章深入研究了科学组织。斯普拉特(Thomas Sprat)的《皇家学会史》(History of the Royal Society)首次出版于1667年, 最初是一本捍卫新知识的小册子, 近年来有柯普(J.I.Cope)和琼斯

(H.W.Jones) 编订的新版本(1958)。近年来关于皇家学会的通俗读物,如斯廷森(Dorothy Stimson)的《科学家与票友》(Scientists and Amateurs, 1948),可以作为补充读物,但斯普拉特的书是无可替代的。另见莱昂斯(Sir Henry Lyons)的《皇家学会, 1660—1940》(The Royal Society, 1660-1940, 1944)。关于法国科学院,贝特朗(Betrand)的《科学院与学者, 1666—1793》(L'Académie des Sciences et les Académiciens de 1666 à 1793, 1869)虽然很老了,却依然有价值,可与布朗(Harcourt Brown)的《17世纪法国的科学组织》(Scientific Organization in Seventeenth-Century France, 1934)对照着读。

关于18世纪科学的一般特征,请参见弗格森(Allan Ferguson)主编的《18世纪的自然哲学》(Natural Philosophy Through the Eighteenth Century and Allied Topics, Anniversary Number of the Philosophical Magazine, 1948)和沃尔夫(A.Wolf)的《18世纪科学、技术和哲学史》(A History of Science, Technology and Philosophy in the 18th Century, 2d edn., by D.McKie, 1952),后者非常全面、颇具价值,虽然时常流于开列人名、书名和具体实验的流水账。我引用的伏尔泰1735年的那封信经常被人征引,我在撰

写本章时再次在一篇有意思的文章里读到它，见盖拉克（Henry Guerlac）的“雕像立在何处：18世纪对牛顿的不同忠诚”（“Where the Statue Stood: Divergent Loyalties to Newton in the Eighteenth Century”，Earl R. Wasserman, ed., *Aspects of the Eighteenth Century*, 1965, 317-334）。迪克曼和普鲁斯特（两人的著作均见本书第542页）已经探讨过作为科学家的狄德罗，马耶尔（Jean Mayer）的《狄德罗：科学人》（*Diderot: Homme de science*, 1959）更是提供了大量的细节。关于狄德罗的数学才华，见他的《通信集》第9卷，第198页及注释。关于狄德罗等启蒙哲人科学思维中的“人道主义”，以及它与古代的关系，我在《现代异教精神的兴起》中作了充分的论证。

最详尽的伊萨克·牛顿爵士传记当属莫尔（Louis Trenchard More）的《牛顿传》（*Isaac Newton, A Biography*, 1934[上卷，第502页]）。这本书广受好评，优点突出，利用了大量未出版的原始资料，但有时在历史细节上非常不准确（例如，它把伏尔泰访问英国的时间提早了一年，说成是1725年；还把伏尔泰出版《哲学书简》的1734年误记为1765年），因此在使用此书时务必小心谨慎。新版牛顿《通信集》

（*Correspondence*, eds. H. W. Turnbull et al., I-IV,

1959-67) 的编订出版工作正在进行中, 已经出版的6卷收录了1661—1709年间的书信, 这部书信集将很快催生出新的牛顿传记。同时, 曼纽尔

(Frank E.Manuel) 的“作为科学独裁者的牛顿”(“Newton as Autocrat of Science”)对于身处高位的牛顿作了有趣的研究, 而曼纽尔的《牛顿肖像》(A Portrait of Isaac Newton, 1968)从心理分析的角度深入探讨了牛顿的性格与其作品的关系。罗森博格(Ferdinand Rosenberger)的《牛顿与物理学原理》(Isaac Newton und seine physikalischen Principien: Ein Hauptstück aus der Entwicklungsgeschichte de modernen Physik, 1895)全面概述了牛顿的成就和影响。我第一次知道罗森博格的书, 是通过科耶夫(Alexander Koyré)的遗著《牛顿学说研究》(Newtonian Studies, 1965)的参考书目; 《牛顿学说研究》是一部精彩至极的文集, 强调科耶夫既反对用马克思主义解释科学革命, 也反对对科学革命的社会学解释。另见科耶夫的6篇论文组成的合集《形而上学与测量: 科学革命文集》

(Metaphysics and Measurement: Essays in the Scientific Revolution, tr.R.E.W.Maddison, 1966)。科耶夫的一系列讲座《从封闭世界到无限宇宙》

(From the Closed World to the Infinite Universe, 1957[上卷, 第525页])生动翔实, 发人深省, 阐

述了科学革命的哲学意义。特鲁斯德尔

（C.Truesdell）在“重新发现理性时代的理性力学”（“A Program toward Rediscovering the Rational Mechanics of the Age of Reason”，Archive for History of Exact Sciences, I, 1960, 3-36）中强调，伯努利家族、欧拉以及其他人也分别对18世纪科学作出了重要贡献，尤其是在力学领域，这是对那种认为牛顿独自一人主导了18世纪科学的传统观念的重要修正，虽然目前仍有争议。社会学派的最佳代表依然是默顿（Robert K.Merton）的《17世纪英国的科学、技术与社会》（Science, Technology, and Society in Seventeenth-Century England, 1938），而最有说服力（虽然对我来说没有说服力）的马克思主义学派著作是伯克瑙

（Franz Borkenau）的《从封建过渡到中产阶级的世界观》（Der Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild, 1934）。《伊萨克·牛顿爵士，1727—1927》（Sir Isaac Newton, 1727-1927: A Bicentenary Evaluation of His Work, 1928）是一部论文集，其中大部分关于牛顿的光学、力学、实验、化学、炼金术等等的文章有用，但不够全面，不算真正的敏锐或深刻。最重要的科学史著作是前面提及的霍尔的著作，以及迪克斯特修斯（E.J.Dijksterhuis）的《机械化的世界图景》（Mechanization of the World Picture,

1950; tr.C.Dikshoorn, 1961), 很自然, 两书都有大量篇幅涉及霍尔的一个恰如其分的说法: “牛顿的崇高地位”(“The Principate of Newton”)。梅斯热(Hélène Metzger)的两本著作最好能参照着读, 一本是《牛顿、斯塔耳、布尔哈夫与化学理论》(Newton, Stahl, Boerhaave et la doctrine chimique, 1930), 第二本是早先出版的关于法国化学的《17世纪初到18世纪末法国的化学学说》(Les Doctrines chimiques en France du début du 17 e la fin du 18 e siècle, 1923)。除上述著作之外, 还可参见特恩布尔(H.W.Turnbull)的《牛顿的数学发明》(Mathematical Discoveries of Newton, 1945)。

克拉克(G.N.Clark)原创性的短篇论著《牛顿时代的科学与社会福利》(Science and Social Welfare in the Age of Newton, 1949), A.R.霍尔与M.B.霍尔(A.R.and M.B.Hall)合著的《牛顿的未刊科学论文》(Unpublished Scientific Papers of Isaac Newton, 1962), 科隆比(A.C.Crombie)的“牛顿的科学方法观”(“Newton’s Conception of Scientific Method”, Bulletin of the Institute of Physics, November 1957), 收入克拉克(Norman Clarke)主编的《物理选集》(A Physics Anthology, 1960, 80-104)。科恩等人(H.B.Cohen et al.)主编的《牛顿论自然哲学的

论文和书信以及相关文献》(Issac Newton's Papers and Letters on Natural Philosophy, and Related Documents, 1958)收录了许多此前难得一见的牛顿著作。我从麦奎尔(H.E.McGuire)的文章“牛顿的《论宇宙的系统》中的实体和虚空”(“Body and Void and Newton's De Mundi Systemate: Some New Source”, Archive for History of Exact Sciences, III, 3, 1966, 206-248)中学到了很多东西。麦奎尔和拉坦西

(P.M.Rattansi)的“牛顿与‘牧羊神之笛’”(“Newton and the‘Pipes of Pan’”, Notes and Records of the Royal Society of London, XXI, 2, December 1966, 108-143)深入浅出地介绍了牛顿学说的意义。牛顿时代的主要人物也得到了仔细的研究,最出色的一些著作是:贝尔

(A.E.Bell)的《克里斯蒂安·惠更斯与17世纪科学的发展》(Christian Huygens and the Development of Science in the Seventeenth Century, 1947), 麦克派克(E.F.MacPike)的《爱尔兰维修、弗拉姆斯蒂德与哈雷》(Hevelius, Flamsteed and Halley, 1937), 埃斯皮纳斯

(Margaret'Espinasse)的《罗伯特·虎克》(Robert Hooke, 1956)。博厄斯(Marie Boas)的“机械哲学的确立”(“The Establishment of the Mechanical Philosophy”, Osiris, X, 1952, 412-

541) 是一个有启发性的综合评述。丰特奈尔撰写的牛顿颂词是一份重要的文献，表明丰特奈尔与牛顿意气相投（此文收入《丰特奈尔全集》，第2卷，1825年，第181—207页）。马尔萨克（Leonard M. Marsak）表明了丰特奈尔对牛顿学说的接纳，请见“丰特奈尔：法国启蒙运动中的科学观念”（“Bernard de Fontenelle: The Idea of Science in the French Enlightenment”，Transactions of the American Philosophical Society, II, 7, December 1959）和《丰特奈尔两论》（Two Papers on Bernard de Fontenelle, 1959）[均见上卷，第503页]。哈恩（Roger Hahn）的小册子《作为牛顿派科学家的拉普拉斯》（Laplace as a Newtonian Scientist, 1967）是一本不错的入门书。卡西勒曾在《康德的生平和学说》（Kants Leben und Lehre, 1918）一书中充分讨论过康德的牛顿主义（尤其是第23页），林赛（A. D. Lindsay）的《康德》（Kant, 1934, 15-24）亦是如此[均见上卷，第408页]。关于牛顿在苏格兰的情况，请见布赖森的《人与社会》（见本书第554页），第7—8、18页。

研究牛顿时代科学语言的学者们也密切关注颂扬牛顿的文学，这在很大程度上是因为这两种现象其实是一回事。除了汤姆森之外，普赖尔是另一位有着清晰可见的牛顿学说特征的诗人，请

见赖特（H.Bunker Wright）和斯皮尔斯（Monroe Spears）编订的新版普赖尔诗集《马修·普赖尔的文学作品》（The Literary Works of Mathew Prior, 2 vols., 1959）。默多克（Ruth Murdock）延续了尼科尔森关于法国的研究，她的论文“牛顿与法国缪斯”（“Newton and The French Muse”，JHI, XIX 3, June, 1958, 323-334）对我颇有帮助。另见默多克的学位论文“牛顿的引力法则与法国启蒙运动”（“Newton's Law of Attraction and the French Enlightenment”，1950）。关于哈勒与牛顿，请见琼斯（Howard Mumford Jones）的“阿尔布莱希特·冯·哈勒与英国哲学”（“Albrecht von Haller and English Philosophy”，PMLA, XL, 1, March 1925, 103-127）。从莫尔的《牛顿传》一书中（第522页），我得知牛顿是英国第一位被册封为爵士的科学家。

在科学史上，牛顿学说在英国和欧洲大陆的传播具有极为重大的意义，因而所有的通史都有大量的篇幅涉及这个问题。罗森博格的研究是一流的，科耶夫的《牛顿学说研究》和霍尔的《从伽利略到牛顿》（见本书第572—573页）也都是一流的。斯特朗（E.W.Strong）的“牛顿学说对自然哲学的阐释”（“Newtonian Explications of Natural Philosophy”，JHI, XVIII, 1, January 1957, 49-83）是一篇很全面的文章。关于牛顿学

说传播到荷兰物理学家和法国的情况，布吕内的著作不可不读，请见他的如下著作：《18世纪荷兰物理学家与法国的实验方法》（见本书第541页）、《克莱罗的生活与工作》（La vie et l'œuvre de Clairaut, 1713-1765, 1952）、《18世纪牛顿学说在法国的传播》（L'Introduction des théories de Newton en France au XVIII^e siècle, 1931[上卷，第411页]），布吕内把牛顿学说在法国的艰难传播过程一直写到1738年，即伏尔泰出版影响很大的《牛顿哲学原理》的那一年（见下文）。在这个问题上，格里姆斯利的《达朗贝尔传》也非常有用。日内瓦数学家加布里埃尔·克莱默（Gabriel Cramer）是欧洲大陆的牛顿主义者之一，他与孔狄亚克的通信已由勒鲁瓦（Georges Le Roy）编辑出版，见《孔狄亚克与加布里埃尔·克莱默的未刊书信》（Condillac, Lettres inédites à Gabriel Cramer, 1953）。布吕内关于荷兰牛顿主义者的著作可以与克隆姆林（C.A.Crommelin）的一篇有趣的短文参看，见“18世纪荷兰物理学与特别重视机密机械的发展”（“Die holländische Physik im 18ten Jahrhundert mit besonderer Berücksichtigung der Entwicklung der Feinmechanik”，Sudhoffs Archiv für Geschichte der Medizin und der Naturwissenschaften, XXVIII, 3, December 1935, 129-142）。我在《现代异教精

神的兴起》（第411页）中发过牢骚，察尔特（Gustav Zart）的《自培根起英国哲学家对18世纪德意志哲学的影响》（Einfuss der englischen Philosophie auf die deutsche im 18ten Jahrhundert, 1881）几乎是罗列了一份流水账；这个引人入胜的课题还有待深入的专题研究。目前，可参考艾迪克斯（Erich Adickes）的《作为博物学家的康德》（Kant als Naturforscher, 1924-5）。关于美洲殖民地的情况，科恩（I.B.Cohen）的《富兰克林与牛顿》（Franklin and Newton, 1956）值得一读。关于伏尔泰是如何一步一步将牛顿“据为己有”，请见前引的盖拉克文章（见本书第572页）、布吕内的著作以及布洛赫（Léon Bloch）的《牛顿哲学》（La philosophie de Newton, 1908）。沃尔特斯（Robert L.Walters）很好地考察了伏尔泰与夏特莱夫人合作的科学研究，见“西雷的化学”（“Chemistry at Cirey”，VS, LVIII, 1967, 1807-1827）。同一个问题，另见比尔（Sir Gavin de Beer）的“伏尔泰与自然科学”（“Voltaire et les sciences naturelles”），收入巴伯等人（W.H.Barber et al.）主编的《启蒙时代》（The Age of the Enlightenment: Studies Presented to Theodore Besterman, 1967, 35-50）。吉利斯皮认为（《客观性的边缘》，第157—159页），1734年出版《哲学书简》时，伏

尔泰尚对牛顿学说半信半疑，直到四年之后的《牛顿哲学原理》中才彻底接受牛顿学说；此说固然富有见地，但鉴于伏尔泰在《哲学书简》第15封信的结尾对笛卡尔的方法大加批判，认为笛卡尔有一点过于按照先验图式展开论证，我相信，即便是在18世纪30年代初，伏尔泰也主要是一位牛顿主义者而不是笛卡尔主义者。

正如我在本书中指出，这种情况在很大程度上要归因于莫佩尔蒂的工作。莫佩尔蒂是一位卓越的科学家，长期以来备受忽视，这部分是拜伏尔泰恶意的挖苦所赐。一些出色的专题研究已经纠正了对莫佩尔蒂的不公态度，尤其是布吕内的《莫佩尔蒂》（Maupertuis, 2 vols., 1929）以及近年来发表的一些文章：布朗（Harcourt Brown）的“启蒙哲人莫佩尔蒂：启蒙运动与柏林科学院”（“Maupertuis-philosophe: the Enlightenment and the Berlin Academy”, VS, XXV, 1963, 255-269），迪弗兰西（Marie Louise Dufrenoy）的“莫佩尔蒂与科学进步”（“Maupertuis et le progress scientifique”, ibid., 519-587[上卷, 第405页]）。卡洛（Émile Callot）的《莫佩尔蒂：科学家与哲学家》

（Maupertuis: Le Savant et le philosophe, presentation et extraits, 1964）有一份不错的导论和文选。（另见第3节的文献综述，关于作为生

物理学家的莫佩尔蒂。))

《百科全书》中当然收录了大量科学文章，它们对待科学的总体态度引发了极大的兴趣。普鲁斯特等狄德罗研究者分析了这些文章的态度，另见瓦萨伊斯 (Gerard Vassails) 的“百科全书与物理学” (“L'Encyclopédie et la physique”, *Revue d'histoire des sciences*, IV, July-December 1951, 294-323)，伯戴尔 (Charles Bedel) 的“现代化学的来临” (“L'avènement de la chimie moderne”, *ibid.*, 324-333)，杜马斯 (Maurice Daumas) 的“百科全书的化学与百科全书的方法” (“La chimie dans l'Encyclopédie et dans l'Encyclopédie méthodique”, *ibid.*, 334-343)。

一个不争的事实是，虽然牛顿是一个“今人”，却与古人有着密切的联系，这种联系有待进一步的深入研究。请见《现代异教精神的兴起》第5章。在《牛顿学说的世界体系》 (The Newtonian System of the World) 一书中，多产的牛顿学说普及者德萨居利耶 (J.T.Desaguliers) 写道：“毕达哥拉斯、菲洛劳斯和其他古人所讲授的是同一个宇宙体系，它被哥白尼所复兴，被所有没有偏见的现代人所认可，最终被伊萨克·牛顿爵士所证明。” (转引自麦基洛普：《汤姆森的“四季”的背景》，第35页) 伏尔泰肯定知道这

一点，他在《牛顿哲学原理》第一卷中写道：“牛顿追随德谟克利特、伊壁鸠鲁和一大群被我们著名的伽桑狄所修正的哲学家的古老观点。”这个问题还有很大的探索余地。

2.没有“牛顿的上帝”的牛顿物理学

要了解牛顿宗教思想的大背景，伯特（E.A.Burt）的《近代物理科学的形而上学基础》（*Metaphysical Foundation of Modern Physical Science*, 2d edn., 1932[上卷，第502页]）是不可或缺的。斯特朗写了一系列文章探究牛顿的宗教思想，最著名的有“牛顿与上帝”（“Newton and God”, JHI, XIII, 2, April 1952, 146-167）和“牛顿的数学方法”（“Newton's Mathematical Way”, JHI, XII, 1, January 1951, 90-110），另见前文所引“牛顿学说对自然哲学的阐释”（本书第576页）。韦斯特福尔（Richard S.Westfall）的《17世纪英国的科学与宗教》（*Science and Religion in 17th Century England*, 1958）是一部有见地的通论，而韦斯特福尔的简要文章“牛顿是宗教理性主义者还是神秘主义者？”（“Isaac Newton: Religious Rationalist or Mystic?”, *Review of Religion*, XXII, 3-4, March 1958, 155-170）聚焦于我们所讨论的问题。梅斯热（Hélène Metzger）的《英国人评牛顿的万有引力和自然宗

教》（Attraction universelle et religion naturelle chez quelques commentateurs anglais de Newton, 1938）很好地考察了从本特利、托兰德到德勒姆和普里斯特利的牛顿主义者的宗教和科学思想。

曼纽尔（Frank Manuel）在《历史学家牛顿》（Isaac Newton Historian, 1963）中对牛顿宗教思想所作的分析极具价值。关于牛顿的一位论派思想，请见麦克拉伦（Herbert McLachlan）的《弥尔顿、洛克和牛顿的宗教见解》（The Religious Opinions of Milton, Locke, and Newton, 1941）。奥多姆（Herbert H.Odom）的“天体力学与宗教的隔阂”（“The Estrangement of Celestial Mechanics and Religion”, JHI, XXVII, 4, October-December 1966, 533-548）考察了科学逐步世俗化的过程，文章虽然不错，但并没有什么惊喜。

牛顿主义者与莱布尼茨在自然宗教问题上的冲突已经有了广泛的探讨，双方的通信也数次付梓，最新和最完备的版本当属亚历山大

（H.G.Alexander）编订的《莱布尼茨和克拉克的通信》（The Leibniz-Clarke Correspondence, 1956[上卷，第502页]）。关于这场争论的有益探讨，请见前引科耶夫的《从封闭世界到无限宇宙》第11章，科耶夫与科恩合著的“牛顿与莱布

尼茨和克拉克通信录”（“Newton and the Leibniz-Clarke Correspondence”, Archives Internationales d'histoire des sciences, XV, 1962, 63-126），卡西勒的“牛顿与莱布尼茨”（“Newton and Leibniz”, Philosophical Review, LII, 4, July 1943, 366-391）。

笛卡尔对启蒙运动（尤其是法国启蒙运动）究竟有何具体影响，始终是一个众说纷纭的问题。瓦塔尼安（Aram Vartanian）不仅参与到这场争论之中，还厘清了对立各方的阵营：一派以布耶（Francisque Bouillier）的《笛卡尔哲学史》（Histoire de la philosophie cartésienne, 2 vols., 3rd edn., 1868）为代表，他们认为法国启蒙哲人绝非笛卡尔的继承人，而是培根、牛顿和洛克的追随者（这是一种在当今受到广泛认可的观点），卡西勒的《启蒙哲学》更使得这种观点带有权权威性。对立的阵营以泰纳（Hippolyte Taine）为首，他在《当代法国的起源：旧制度》（Les Origines de la France contemporaine: L'Ancien régime, 6 vols., 1884-94）一书中把启蒙哲人描绘成同时继承了古典主义和笛卡尔理性主义的不快乐的继承人。第三派是折中派，为首的是布吕纳季耶（Fernand Brunetière），先是布吕纳季耶的“詹森派教徒与笛卡尔主义者”（“Jansénistes et Cartésiens”, Études critiques sur l'histoire de la

literature française, fourth series, 1889, 111-178), 随后是兰森 (Gustave Lanson) 发表的数篇翔实的文章, 其中最有名的一篇是“1675—1748年法国文学中哲学精神的起源及主要表现” (“Origines et premières manifestations de l'esprit philosophique dans la littérature française de 1675 à 1748”, *Revue des cours et conférences*, XVII, 1908-9, 61-74, 113-126, 145-157, 210-223, 257-271), 以及一篇重要的早期文章“笛卡尔哲学对法国文学的影响” (“L'influence de la philosophie cartésienne sur la littérature française”, *Revue de la métaphysique et morale*, IV, 1896, 517-550), 他们认为, 启蒙哲人只是部分接受了笛卡尔哲学, 即笛卡尔的极端怀疑论, 而拒斥了其余部分的笛卡尔哲学。瓦塔尼安指出, 这一派不加审视地完全相信启蒙哲人的话 (见瓦塔尼安: 《狄德罗与笛卡尔: 启蒙运动的科学自然主义研究》 [Diderot and Descartes: A Study of Scientific Naturalism in the Enlightenment, 1953], 第1章)。瓦塔尼安本人属于第四派, 他认为, 法国启蒙哲人很早就全都彻底接受了笛卡尔主义, 只是出于论战的考虑, 他们不愿意承认自己从笛卡尔那里受益良多, 尤其是法国启蒙哲学重要的唯物主义分支主要是来自笛卡尔哲学。我不同意瓦塔尼安的观点, 虽然我要马上补充一句,

我从他的书中学到了很多东西，他的书虽然有争议，但引证翔实、屡有创建，让人为之耳目一新。我原则上同意，我们不应不加审视地采信某一资料来源，而我在本书中也说过，启蒙哲人“吝于承认反而急于撇清”笛卡尔观念的力量（第135页）。但是，正如瓦塔尼安用大量的引证所表明的，启蒙哲人相当公开地至少部分承认笛卡尔思想的长处。此外，论战的考虑与他们否认笛卡尔学说的影响，这两者之间并没有逻辑必然性。恰恰相反，他们渴望拥有可敬的前辈，急于避免与当局发生冲突，更符合逻辑的是，他们理当承认乃至夸大笛卡尔的影响，而不是否认这种影响。在我看来毋庸置疑的是，名声扫地的笛卡尔物理学拖累了笛卡尔的哲学方法，在启蒙哲人——即便是那些对笛卡尔充满感激之情的唯物主义者——看来，牛顿学说的经验主义能够带来共识和行动，是惟一名副其实的哲学。

关于笛卡尔在英国的影响，请见兰普雷克特（Sterling Lamprecht）的“笛卡尔在17世纪英国的作用”（“The Role of Descartes in 17th Century England”，*Studies in the History of Ideas*, III, 1935, 181-240）和尼科尔森的“笛卡尔哲学在英国的早期阶段”（“The Early Stage of Cartesianism in England”，*Studies in Philology*, XXVI, 3, July 1929, 356-374），后一篇文章出色地证明了笛卡

尔的早期影响，尤其是对剑桥柏拉图学派的影响。另外，塔洛克（John Tulloch）的《17世纪英国的理性神学和基督教哲学》（*Rational Theology and Christian Philosophy in England in the Seventeenth Century*, 2 vols, 1872）一书虽然较老，但依然很有价值。今人的著作请见科利

（Rosalie L.Colie）的《光与启蒙》（*Light and Enlightenment*, 1957[上卷，第507页]），卡西勒的《柏拉图主义在英国的复兴》（*The Platonic Renaissance in England*, 1932; tr, James P.Pettegrove, 1953[上卷，第506页]），帕斯莫尔（J.A.Passmore）的《拉尔夫·卡德沃思》（*Ralph Cudworth, An Interpretation*, 1951）。关于我所说的笛卡尔的“牺牲”，请见罗森博格在《牛顿与物理学原理》（见本书第573页）第224—248、342—343页的精彩论述。

除上述著述之外，我还很倚重科耶夫对牛顿与笛卡尔关系的独立判断，见他的“牛顿与笛卡尔”（“*Newton and Descartes*”，in *Newtonian Studies*, 53-114）。科耶夫从惠斯顿（William Whiston）的《自传》（*Autobiography*）中引用了颇具吸引力的一段话来说明英国大学中牛顿主义者与笛卡尔主义者的观念之争。

上帝在科学面前隐退，这当然是启蒙运动的

核心主题之一，所有关于启蒙哲人的研究以及所有涉及这个时代的重要史著都会涉及这个问题。梅西埃（Roger Mercier）的《人性的恢复》（*La rehabilitation de la nature humaine, 1700-1750*, 1960）是一部大部头的法国学位论文，史料宏富。迪普龙（A.Dupront）的《18世纪下半叶法国社会的文学、科学、宗教与艺术》（*Les letters, les sciences, la religion et les arts dans la société française de la deuxième moitié du XVIII e siècle*, 1963）从梅西埃截止的地方谈起。斯特龙伯格（Stromberg）在《18世纪英国的宗教自由主义》（*Religious Liberalism in Eighteenth Century England*）一书中专门用一些篇幅来讨论这个问题，尤其是第27页以下。观念的世俗化有时能够体现在某一个人身上：“1762年，林奈推测，上帝在创世中的创造止于为每一个属（genus）提供共同资源，或许只为每一个目（order）提供共同资源……1766年，他从《自然系统》的最后一版中删除了不会再有新物种出现的著名论断。最后，1779年，他表达了这样一种观点：‘物种是时间的作品。’未来最重要的科学事业就在于阐述这一真理。”格拉斯（Bentley Glass）的“18世纪物种概念的遗传性和变异”（“*Heredity and Variation in the Eighteenth Century Concept of the Species*”），收入格拉斯、特姆金（Oswei

Temkin) 和小施特劳斯 (William L. Straus, Jr.) 主编的《达尔文的先驱》(Forerunners of Darwin: 1745-1859, 1959, 150)。我确信, 我在本书和这份文献综述中说过的话, 应该不会让人误以为我认为宗教在18世纪末已经消亡; 它没有在19世纪初“复兴”, 因为它从来没有消亡。科学对宗教的最后一击大概将来自达尔文。关于这个问题, 请见吉利斯皮出色的学位论文《创世记与地质学: 1790—1850年英国科学思想、自然神学和社会舆论之关系研究》(Genesis and Geology; A Study in the Relations of Scientific Thought, Natural Theology and Social Opinion in Great Britain, 1790-1850, 1951), 虽然它倾向于高估基督教信仰对思想的影响。一位重要的科学家阿尔布莱希特·冯·哈勒饱受内心宗教冲突之苦, 为我们提供了一个突出的实例。请见哈勒的文章、评论和日记《对作家和自己的观察日记》(Tagebuch seiner Beobachtungen über Schriftsteller und über sich selbst, 2 vols., 1787); 霍克杜尔弗尔 (Margarete Hochdoerfer) 的《阿尔布莱希特·冯·哈勒的宗教观和科学观的冲突》(The Conflict between the Religious and the Scientific Views of Albrecht von Haller, 1708-1777, 1932) 是一部经得起推敲之作; 迪塞 (Stephen d'Irsay) 的《阿尔布莱希特·冯·哈勒: 启蒙运动思想史研究》

（Albrecht von Haller, Eine Studie zur Geistesgeschichte de Aufklärung, 1930）有出色的整体分析，只是基调有一点庸俗；詹尼

（Heinrich Ernst Jenny）的《哲学家哈勒》（Haller als Philosoph, 1902）篇幅不长，有点过于推崇哈勒了；斯塔曼（Hans Stahlmann）的《阿尔布莱希特·冯·哈勒：世界、生活和他的诗歌》

（Albrecht von Hallers Welt-und Lebensanschauung Nach seinen Gedichten, 1928）名实相副，内容也像书名一样简约；施陶伯尔（Eduard Stäuble）的《阿尔布莱希特·冯·哈勒》（Albrecht von Haller, “Über den Ursprung des Übels”, 1952）是一篇不长的学位论文，校勘了哈勒的诗歌，并有广博的评注。

3.令人疑惑的大自然光环

近年来，学界已经深入探讨了生物学在18世纪的发展。罗歇（Jacques Roger）的《18世纪法国思想中的生命科学》（Les sciences de la vie dans la pensée française du XVIII^e siècle, 1963[上卷，第405页]）篇幅巨大、内容丰富，考察了从17世纪直到达朗贝尔的法国生物学思想；我从这本书中受益良多。埃拉尔（Jean Éhrard）的《18世纪上半叶法国的自然观》（L'idée de la nature en France dans la première moitié du XVIII^e

siècle, 2 vols., 1963) 也是一流的作品。我再次发现霍尔的《科学革命》(见本书第572页) 对我帮助很大, 尤其是第10章“描述生物学和分类学”(“Descriptive Biology and Systematics”)。里特布什(Philip C.Ritterbush)的《生物学的开端: 18世纪博物学家的思考》(Overtures to Biology: The Speculations of Eighteenth-Century Naturalists, 1964) 考察了“牛顿学派”的观念是如何进入其他科学, 讨论了电力、植株再生以及植物学分类等问题。加斯金(Elizabeth Gasking)的《探索生殖, 1651—1828》(Investigations into Generation, 1651-1828, 1967) 很有启发性, 她的书条分缕析地讨论了18世纪生物学家围绕预成论的激烈争论; 加斯金的书可与格拉斯等人主编的《达尔文的先驱》中相关文章参照着看, 尤其是哈伯(Francis C.Haber)的“化石与早期宇宙学”(“Fossils and Early Cosmology”, 3-29)、格拉斯(Bentley Glass)的“生物物种观念的萌生”(“The Germination of the Idea of Biological Species”, 30-48) 以及“18世纪物种观念的遗传性和变异”(“Heredity and Variation in the Eighteenth Century Concept of the Species”, 144-172)。

这个世纪最卓越的生物学家当然是“雄辩而富于哲理的布丰”, 这一赞誉来自吉本(《罗马帝国衰亡史》, 第7卷, 第308页注释)。鉴于布

丰的多才多艺和原创性，有关布丰的好作品少得让人吃惊。皮沃托（Jean Pivoteau）为布丰的《哲学著作》（*Œuvres philosophiques*, 1954[上卷，第405页]）撰写了一篇出色的导论，这本大部头的文集还收入了其他学者论述布丰各方面工作的出色文章；罗歇在《18世纪法国思想中的生命科学》中的一些论述颇具新意（第527—584页）；洛夫乔伊的“布丰与物种问题”（“Buffon and the Problem of Species”），收入格拉斯等人编：《达尔文的先驱》（第84—113页）。另见布迪厄（Franck Bourdier）与弗朗索瓦（Yves François）合著的“布丰与百科全书派”（“Buffon et les Encyclopédistes”，*Revue d'histoire des sciences*, IV, 1951, 228-232），费洛斯（Otis Fellows）的“布丰与卢梭”（“Buffon and Rousseau: Aspects of a Relationship”，*PMLA*, LXXV, 3, June 1960, 184-196）和“布丰在启蒙运动中的位置”（“Buffon's Place in the Enlightenment”，*VS*, XXV, 1963, 603-629[上卷，第405页]），沃尔（Robert Wohl）的“布丰与新科学计划”（“Buffon and his Project for a New Science”，*Isis*, LI, part 2, No.164, 1960, 186-199）。

关于莫佩尔蒂，除了本书第578页提及的著作之外，值得一提的还有奥斯托亚（Paul

Ostoya) 的“莫佩尔蒂与生物学”(“Maupertuis et la Biologie”, Revue d'histoire des sciences, VII, 1954, 60-78)。

第四章 人的科学

1. 启蒙运动的人性观

关于“哲学人类学”概念的入门读物是格勒图森(Bernard Groethuysen)的著作。首先要读一读他重要的理论文章“走向哲学人类学”(“Toward an Anthropological Philosophy”), 该文收录在克里班斯基(Raymond Klibansky)和佩顿(H.J.Paton)主编的《哲学与历史》(Philosophy and History: Essays Presented to Ernst Cassirer, 1936; edn.1963, 77-89), 而他的《哲学人类学》(Anthropologie philosophique, 1952)概述了从古代到伊拉斯谟和蒙田的关于人的哲学, 结论部分简要介绍了现代的观点。

关于休谟, 本章稍后还会再次提及, 最重要的著作是帕斯莫尔(John Passmore)的《休谟的意图》(Hume's Intentions, 1952)一书第1章“为道德科学辩护”(“In Defence of the Moral Sciences”), 以及莱尔德(John Laird)无比渊博的《休谟的人性哲学》(Hume's Philosophy of

Human Nature, 1932)。关于康德的人性观，史密斯（John E. Smith）的“人的问题”（“The Question of Man”）和施拉德（George Schrader）的“存在哲学”（“The Philosophy of Existence”）作了很好的简要分析，这两篇文章收入亨德尔（Charles W. Hendel）主编的《康德哲学与现代世界》（The Philosophy of Kant and Our Modern World, 1957, 3-24, 27-61）。关于卢梭的人性观，关键文章是洛夫乔伊的“卢梭《论不平等》中所谓的尚古主义”（“The Supposed Primitivism of Rousseau's Discourse on Inequality”，见本书第565页）。卢梭与狄德罗备受争议的冲突涉及两人不同的人性观；最好的分析是法布雷（Jean Fabre）的“兄弟阋墙：狄德罗与卢梭”（“Deux frères ennemis: Diderot et Jean-Jacque”，Diderot Studies, III, 1961, 155-213[上卷，第416页]）。伏尔泰对帕斯卡的批判意义极为重大，而且已有广泛的讨论，尤其是卡雷（J.-R. Carré）的《对伏尔泰反帕斯卡的思考》

（Réflexions sur l'Anti-Pascal de Voltaire, 1935）和斯平克（J. S. Spink）的《从伽桑狄到伏尔泰的法国自由思想》（French Free-Thought from Gassendi to Voltaire, 1969[上卷，第496页]），特别是第16章。埃德尔斯泰因（Ludwig Edelstein）探讨了维兰德的人道主义，见“维兰德的‘阿布德

拉城’与德国人道主义”（“Wiellands‘Abderiten’und der deutsche Humanismus”，University of California Publication in Modern Philosophy, XXVI, 5, 1950, 441-471）。

克罗克对哲学人类学作了一些有益的一般性探讨，见《危机年代》（本书第563页），尤其是第7章“人性论”（“The Theory of Human Nature”）、第8章“人类的诋毁者”（“Man’s Detractors”）和第12章“人类的良善”（“Man’s Goodness”）。克雷默（Josef Kremer）的《18世纪神义论中的哲学和文学问题，尤其是康德与席勒》（Das Problem der Theodizee in der Philosophie und Literatur des 18.Jahrhunderts mit besonderer Rücksicht auf Kant und Schiller, 1909）谈及18世纪的人们试图通过肯定上帝来肯定人。

我在《现代异教精神的兴起》的第1—3章讨论过古代人道主义；在此我补充三部我认为内容翔实、发人深省之作：海涅曼（I.Heinemann）的文章“人性”（“Humanitas”），收录于保利-维索瓦（Pauly-Wissowa）的《真正的百科全书》（Real-Encyclopädie, Supplement vol.V, 1931, 282-310）；莱岑施泰因（R.Reitzenstein）的杰作《古代人类的意志和性格》（Werden und Wesen der Humanität im Altertum, 1907）以及斯内尔

（Bruno Snell）的“人性的发现与我们对希腊人的态度”（“Die Entdeckung der Menschlichkeit und unsere Stellung zu den Griechen”，Geistige Welt, II, I, April 1947, 1-9）。

2.精神世界的牛顿

关于18世纪心理学的整体状况，卡西勒《启蒙哲学》的第三章“心理学与认识论”（“Psychology and Epistemology”）深入浅出，是绝佳的入门读物。同样出色的还有他的《近代哲学和科学中的认识问题》（Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit, II, edn.1920）的第5、6篇。布雷特（George Sidney Brett）的《心理学史》第2卷《中世纪和近代早期》（A History of Psychology, II, Mediaeval and Early Modern Period, 1921）是案头必备的通论。另一部有用的心理学简史是德索瓦（Max Dessoir）的《心理学史纲》（Outlines of the History of Psychology, 1911; tr.Donald Fisher, 1912）。德索瓦的《最新德国心理学史》（Geschichte der neueren deutschen Psychologie, 1902）活泼而权威。作为上述作品的补充，参见佐默尔（Robert Sommer）在《德国心理学和美学史入门》（Grundzüge einer Geschichte der deutschen Psychologie und

Aesthetik, 1892) 一书中所作的深入分析。

关于“野蛮人”和动物在18世纪思想中的作用，黑斯廷斯(Hester Hastings)的约翰·霍普金斯大学学位论文《18世纪法国思想中的人与兽》

(Man and Beast in French Thought of the Eighteenth Century, 1936) 为洛夫乔伊——博厄斯

(Lovejoy-Boas) 的事业增光添彩，它提供了丰富的旅行文学资料。洛夫乔伊的“卢梭《论不平等》中所谓的尚古主义”，以及《观念史文集》，第38—61页) 中收录的“蒙博多与卢梭”

(“Monboddo and Rousseau”, 1933) 一文都涉及这个问题。关于盲人数学家桑德森(Nicholas Saunderson)，请见斯图尔特(Dugald Stewart)的《回忆录》(Memoirs)，我是转引自乌兹利

(A.D.Woozley) 为里德的《论人的理智能力》

(Thomas Reid, Essays on the Intellectual Powers of Man, 1941) 所写的导言，以及威尔逊的《狄德罗》(第98—99页)。

对洛克心理学的简要分析，请见布雷特的《心理学史》(第2卷，第257—263页)，阿龙(Richard I.Aaron)的《约翰·洛克》(John Locke, 2d edn.1955[上卷，第504页])，吉布森(James Gibson)的《洛克的认识论及其历史关系》(Locke's Theory of Knowledge and its

Historical Relations, 1917), 安德森 (Fulton Henry Anderson) 的《同时代科学对洛克的方法与结果的影响》(The Influence of Contemporary Science on Locke's Method and Results, 1923)。

关于孔狄亚克的心理学, 请见勒鲁瓦 (G. Le Roy) 的《孔狄亚克的心理学》(La Psychologie de Condillac, 1937), 以及奈特 (Isabel F. Knight) 在《几何精神: 孔狄亚克神父与法国启蒙运动》(The Geometric Spirit: The Abbé de Condillac and the French Enlightenment, 1968) 中所作的深入考察。

哈特利和联想心理学一直未被忽视, 但仍值得进一步深入研究。除了刚刚提及的布雷特、德索瓦和佐默尔等人的著作之外, 沃伦 (Howard G. Warren) 的《联想心理学史: 从哈特利到刘易斯》(A History of the Association Psychology from Hartley to Lewes, 1921) 简明扼要概述了哈特利的思想, 并用一些篇幅介绍了他的先驱和后继者。海德 (Maria Heider) 的《大卫·哈特利研究》(Studien über David Hartley: 1705-1757, 1913) 是一篇典型的德国学位论文: 短小精悍, 有一种敷衍了事的风格, 但在研究上极为用心; 书中收录了哈特利给他朋友李斯特的一些重要信件, 并转载了1741年的一篇不具名的短文“论激

情起源的导论”（“An Introduction towards an Essay on the Origins of the Passions.....”），这篇文章显然是哈特利《对人的观察》一书的初稿。舍恩兰克（Bruno Schönlanck）的《哈特利与普里斯特利：英国心理学协会的创始人》（Hartley und Priestley, die Begründer der Assoziationspsychologie in England, 1882）和鲍尔（G.S.Bower）的《大卫·哈特利与詹姆斯·穆勒》（David Hartley and James Mill, 1881）虽然有些年头了，但仍有其价值。克拉格（G.R.Cragg）的《18世纪的理性与权威》（Reason and Authority in the Eighteenth Century, 1964）中关于哈特利的论述明白晓畅，尤其是第216—229页。阿莱维（Élie Halévy）在《哲学激进主义的成长》（The Growth of Philosophic Radicalism, 1901-4; tr.Mary Morris, 1928[上卷，第398页]）一书中将哈特利和他的理论放到功利主义的背景之中进行考察。关于休谟，请见莱尔德的《休谟的人性哲学》和不可不读的帕斯莫尔的《休谟的意图》（见本书第586页）。关于扎诺蒂以及欧洲大陆联想心理学的总体状况，请见费里（Luigi Ferri）的《联想的心理学》（La Psychologie de l'association, 1878; tr.Into French, 1883），克拉帕雷德（E.Claparède）的《观念的联想》（L'Association des idées, 1902），里博

(T.A.Ribot) 的《情感心理学》(The Psychology of the Emotions, tr.J.Fitzgerald, 1889), 还有库赞(Victor Cousin) 的《18世纪的感觉主义哲学》(Philosophie sensualiste au XVIIIe siècle, 5th edn., 1866)。罗伯逊(Croom Robertson) 为《大英百科全书》(Encyclopedia Britannica, 11th edn., 1911, II, 784-786) 所写的条目“联想”(“Association of Ideas”) 也很有价值。

孔狄亚克、卢梭和其他人的思考表明, 启蒙哲人对语言的起源和性质表现出浓厚的兴趣。由于这个问题的著作层出不穷, 我着重推荐如下几种: 乔姆斯基(Noam Chomsky) 的《笛卡尔语言学: 理性主义思想的历史篇章》(Cartesian Linguistics: A Chapter in the History of Rationalist Thought, 1966)、屈纳(Paul Kuehner) 的《18世纪法国的语言起源与构成理论》(Theories on the Origin and Formation of Language in the Eighteenth Century in France, 1944), 以及格里姆斯利的两篇文章: “让-雅克·卢梭与‘原始’语言问题”(“Jean-Jacques Rousseau and the Problem of ‘Original’ Language”, The Age of the Enlightenment, 275-286) 和“法国启蒙运动的‘自然’和‘语言’”(“Some Aspects of ‘Nature’ and ‘Language’ in the French Enlightenment”, VS, LVI, 1967, 659-677)。

3.对理性主义的反叛

在人们给启蒙运动所加的各种标签中，“理性时代”是最经久不衰也是最具破坏性的一个标签。只有当“理性”仅仅意味着“批判”，成为“轻信”和“迷信”的对立面，这样一种说法才是准确的。不幸的是，历史学家们更进一步，将“理性”与冷漠等同起来；他们讽刺地把启蒙哲人描绘成呆板的工程师，鄙夷感情，无视诗歌，生活在一个除了性之外再无任何趣味和爱的虚空宇宙之中。这种乏味而狂妄地讲求精确的神话，这种冷冰冰的理性主义的神话，始作俑者是德国的浪漫派，而爱德蒙·伯克也脱不了干系，时至今日，这种神话还困扰着我们对启蒙运动的理解。如果想找出一种刻板、几何学般的理性主义的实例，不妨看一看彼得大帝的政治和西哀士神父的宪政计划，两者都是幻想拥有无限权力的绝佳例证。我不否认启蒙哲人有时狂妄自大，有时工于心计，有时愤世嫉俗，有时冷漠无情；但这些特性并非他们思想的核心，也不会影响到对启蒙运动的界定。启蒙运动的批判特性不是源于象牙塔里的闭门造车。它是热情奔放的，每一次不敬行为，每一次鼓动反抗的呼声，每一次道德激辩都有它的身影。我之前就驳斥过这种误解（请见《人道党》，第192—194、269—272页）；本节

的目的就是要呈现我对启蒙哲人的“理性主义”的理解。

当然，学界也出现了改变和改善的迹象。在此仅举数例：科班（Alfred Cobban）在《探索人性》（*In Search of Humanity*, 1960[上卷，第395页]）和其他著作中描绘了一幅均衡的图景；萨瑟兰（James Sutherland）的《18世纪诗歌的滥觞》（*Preface to Eighteenth Century Poetry*, 1948）对于那个时代的情感表现作了出色的阐述（尤其是第71页以下）；而利维（Michael Levey）在《从洛可可到革命：18世纪绘画的主要趋势》

（*Rococo to Revolution: Major Trends in Eighteenth-Century Painting*, 1966, 202-204）中所言也足以让人欣慰：“戈雅不仅不认为理性会束缚想像力（这种谬论是浪漫主义催生出来的，时至今日仍然与我们同在，大多数人就是这样看待18世纪的），相反，他认为脱离了理性的想像力是不健全的。”利维在书中对戈雅有一些精彩的分析（尤其是第9—13、201—233页），让我受益匪浅。要更多了解戈雅，请见洛佩兹-雷

（J.Lopez-Rey）的《戈雅的狂想曲：美、理性与讽刺画》（*Goya's Caprichos: Beauty, Reason and Caricature*, 2 vols., 1953）。

关于17世纪的理性主义——虽然并不是彻底

的理性主义——心理学，布雷特在《心理学史》（第2卷，第197—256页）一书中有详尽的讨论，克雷尔谢默（A.J.Krailsheimer）的《从笛卡尔到布吕耶尔的自利研究》（*Studies in Self-Interest from Descartes to La Bruyère*, 1962）和博格霍夫（E.B.O.Borgerhoff）的《法国古典主义的自由》（*The Freedom of French Classicism*, 1950[上卷，第496页]）注意到17世纪心理学思想中激情的一面。另见利瓦伊（Anthony Levi）最近的专著《法国的道德主义者：激情论》（*French Moralists: The Theory of the Passions, 1585-1649*, 1964），它的研究课题包括笛卡尔的《论灵魂的激情》（*Traité des passions*）。

我在本书第一章中关注到“骄傲”在启蒙时代的复苏。洛夫乔伊的系列讲座《人性的反思》（*Reflections on Human Nature*, 1961）以其特有的风格细致辨别了不同类型的骄傲，我认为这本书简洁朴实、富于启迪。洛夫乔伊同样出色的短文“18世纪思想中的‘骄傲’”（“‘Pride’ in the Eighteenth-Century Thought”，1921）收入《观念史文集》（第62—68页），并作了扩充。拉美特利为骄傲所作的辩护见《人是机器》（*L'Homme machine*, ed.Aram Vartanian），休谟的观点请见莱尔德的《休谟的人性哲学》（第192—196页）。卢梭在这个问题上的观点也极为重要：卢梭仔细

区分了amour de soi（自然的自爱）和amour propre（利己主义），许多卢梭研究者都讨论过这一区分，尤其是卡西勒的《卢梭问题》（The Question of Jean-Jacques Rousseau, tr.Peter Gay, 1954[上卷，第406页]，45）。

关于情欲的作品十分丰富，但总的来说肤浅而具挑逗性。如我在正文中所述，由于一些显而易见的原因，尽管屡经尝试，坊间尚没有一部令人满意的性行为史。老旧的德国“风化史”（Sittengeschichten）已经不堪其用。直到最近，我们才有了杨格（Wayland Young）的《被拒斥的爱神：西方社会的性》（Eros Denied: Sex in Western Society, 1964），这是一本伪装成历史的为性欲所作的热烈辩护。埃普顿（Nina Epton）的《英国人的情爱》（Love and the English, 1960）、《法国人的情爱》（Love and the French, 1959）和亨特（Morton M.Hunt）的《情爱的自然史》（The Natural History of Love, 1959）有一些共同的特征：拉拉杂杂，泛泛而谈，对逸闻趣事不加鉴别，但有大量有用的材料，这表明历史学家理当进入这个领域。关于性的历史，请见马鲁的《古代教育史》（见本书第560页），其中关于变童恋的章节很有价值；古尔德（Thomas Gould）在《柏拉图式恋爱》（Platonic Love, 1963）一书中试图区分柏拉图

式、基督徒式、浪漫主义和弗洛伊德式情爱，在我看来这种尝试并不完全成功，古尔德主要专注于柏拉图和亚里士多德的教导。多兹

（E.R.Dodds）的《希腊人与非理性》（The Greeks and the Irrational, 1951[上卷，第434页]）对希腊人的性爱和古人的理性心理学作了出色的研究。关于厌弃性爱的基督教式情爱，尼格伦（Anders Nygren）的《神爱与性爱》（Agape and Eros, 1930, 1936; tr.Philip S.Watson, 2d edn., 1953）内容详尽但颇有争议，是很好的入门读物。尼格伦的结论是，异教和基督教式情爱毫无共通之处，始终处于冲突之中，这一观点受到了达西神父（M.C.D'Arcy）的挑战，他在《精神与心灵之爱》（The Mind and Heart of Love, 2d edn., 1956）一书中试图调和两者之间的矛盾。鲁热蒙（Denis de Rougemont）的《西方世界的情爱》（Love in the Western World, 1939; 2d edn.; tr.Montgomery Belgion, 1956）收集了大量关于游吟诗人爱情观的精彩材料，但对材料的诠释过于夸张。刘易斯（C.S.Lewis）的《爱的寓言：对中世纪传统的研究》（The Allegory of Love: A Study in Medieval Tradition, 1936）研究的是同一个题材，思路清晰、才华横溢，我从中中学到很多东西。柯歇斯的《欧洲文学与拉丁中世纪》（见本书第561页），尤其是第6章，别开生

面地探讨了中世纪文学对情爱的态度，包括对同性恋的描写。克拉克（Sir Kenneth Clark）的《裸体：理想形态研究》（The Nude: A Study in Ideal Form, 1956[上卷，第473页]，11-12，24-25，53，69）引人入胜地探讨了中世纪艺术对身体的避讳。关于文艺复兴时代“狂暴的生活”，包括对生活的激情，有两部必读的经典之作：布克哈特的《意大利文艺复兴时期的文化》和赫伊津哈的《中世纪的式微》（见本书第561页）。芒德鲁在《近代法国导论》（第80页以下，见本书第562页）中描绘的16世纪法国的状况，阿里在开拓性的《儿童的世纪》（见本书第550页）中描绘的17世纪法国，印证了布克哈特和赫伊津哈的观点。关于我所说的清教徒的“非清教徒的性观念”，特别有参考价值的是米勒（Perry Miller）的两部很难啃但总是充满挑战性的著作：《新英格兰的心灵：17世纪以来》（The New England Mind: From Seventeenth Century, 1939）和《新英格兰的心灵：从殖民地到省区》（The New England Mind: From Colony to Province, 1953[上卷，第488页]），这两本书虽然书名很具体，但内容非常广泛。我还受益于摩根颇有见地的论著《清教家庭：17世纪新英格兰的宗教与家庭关系》（见本书第550页）。

我本人的情欲观，不论是关于情欲的意义还

是其历史，指引我的始终是弗洛伊德。弗洛伊德最大胆的猜想之一是，性发育过程堪与孔德的历史发展阶段相提并论：万物有灵论阶段在时间上和内容上都相当于自恋期，宗教阶段相当于儿童依恋父母的早期阶段，而最高的科学阶段对应于个人的成熟期，在这个阶段，人抛弃了快乐原则，转而向外部世界寻求欲望的满足。请见《图腾与禁忌》（Totem and Taboo, 1923, Standard Edition, 24 vols., 1953-, XIII, 90）。从这种观点来看，或许可以把启蒙运动的性理想归为两性期人格 [1460](#)。在关于弗洛伊德的大量研究成果中，里夫（Philip Rieff）的《道德家的心灵》（The Mind of the Moralist, 1959）很有价值，虽然它比弗洛伊德学派（也包括我本人）要更多一点道学气。

弗洛伊德因为狄德罗预见到了恋母情结而高兴，见《精神分析学引论》（Introductory Lectures on Psychoanalysis, 1916-17, Standard Edition, XVI, 337-338）。对弗洛伊德潜意识学说的其他预测，见怀特（Lancelot Law Whyte）的《弗洛伊德之前的无意识》（Unconscious Before Freud, 1960），虽然怀特只是做了一些初步的编辑工作，但自有其价值。

我还受益于马尔库斯（Steven Marcus）的

《维多利亚时代的另类：19世纪中叶英国的性与色情文学》（*The Other Victorians: A Study of Sexuality and Pornography in Mid-Nineteenth-Century England*, 1966），正如该书书名所示，马尔库斯论述的时代要晚于本书，但他运用弗洛伊德学说和文学批评的方法来分析通俗色情文学，这启发了我对18世纪情欲观的研究。《维多利亚时代的另类》还让我注意到福克森（David Foxon）的文章“英国的放荡主义文学”（“*Libertine Literature in England, 1660-1745*”，*The Book Collector*, XII, 1, 2, 3, Spring, Summer, Winter 1963, 21-36, 159-177, 294-307），它主要是对色情小说的目录学分析，结尾部分思考了色情文学在社会发展中的地位，颇具启发性。很显然，这个领域还有待作出更多的努力。

关于最为深入地参与这种重新评价情欲的启蒙哲人，请参见上述熟悉的书籍。此外，关于狄德罗，另见施皮策（Leo Spitzer）的“狄德罗的风格”（“*The Style of Diderot*”），收录于他的《语言学和文学史》（*Linguistics and Literary History: Essays in Stylistics*, 1948, 135-191），出色地探讨了狄德罗作品的情欲成分。纽曼（Franz Neumann）在为《论法的精神》英文版[上卷，第403页]所写的导言中，深刻而贴切地分

析了孟德斯鸠的生命观，包括孟德斯鸠对情欲的态度。沃尔夫海姆（Hans Wolffheim）的《维兰德的人性观念》（Wielands Begriff der Humanität, 1949[上卷，第406—407页]）讨论了维兰德如何试图用人性来调和理性与激情（第76—79页）。另见森格勒的《维兰德》（第90—91页）。达朗贝尔在《论哲学在趣味问题上的用途及滥用》

（Réflexions sur l'usage et sur l'abus de la philosophie dans les matières de goût, Mélanges, IV, 315ff.）中亦有大量篇幅谈及激情。关于格勒兹，请见奥克特尔（Louis Hauteceur）的《家庭生活画家》（Les peintres de la vie familiale, 1945），以及下文第616—617页所列莫克莱尔（C. Maclair）的专著和布鲁克纳（Anita Brookner）的文章。格勒兹即便不是一位伟大的画家，也是一位有启发性的人物。

4.想像的驰骋

本节中最重要的参考书是吉尔曼（Margaret Gilman）的《从乌尔达·德·拉莫特到波德莱尔的法国诗歌观念》（The Idea of Poetry in France from Houdar de la Motte to Baudelaire, 1958），该书明白晓畅，眼光敏锐，我从中借鉴良多。我无须再重复论述狄德罗、休谟和伏尔泰的想像观的著作；除了吉尔曼的著作之外，关于这些作家的公

认为优秀的专题著作，例如莱尔德关于休谟的专著，如今已经为读者所熟知。我只需要补充以下几种著作：泰勒（Harold Taylor）的冷静完善的概论“休谟的想像理论”（“Hume’s Theory of Imagination”，The University of Toronto Quarterly, XII, 1942-1943, 180-190），丰特（David Funt）的《狄德罗与启蒙运动的美学》（Diderot and the Esthetics of the Enlightenment, Diderot Studies, XI, 1968）认为应当把狄德罗视为创造性想像的倡导者。索普（Clarence D.Thorpe）在“艾迪生对文学批评的贡献”（“Addison’s Contribution to Criticism”，R.F.Jones et al., The Seventeenth Century.....From Bacon to Pope, 316-329）一文中充分探讨了艾迪生的批评理论。卡里特（E.F.Carritt）的“艾迪生、康德、华兹华斯”（“Addison, Kant, and Wordsworth”，Essays and Studies by Member of the English Association, XXII, 1936, 26-36）有理有据地认为艾迪生具有很大的影响。特拉阿尔（Pierre Trahard）的《18世纪法国的感性大师》（Les maîtres de la sensibilité française au XVIIIe siècle, 1715-1789, 4 vols.1931-1933）深入阐释了18世纪的感性，但对于他的看法尚需小心鉴别。

关于18世纪想像力的背景及其面临的困境，请见邦迪（Murray W.Bundy）的《古典和中世纪

思想中的想像理论》(The Theory of Imagination in Classical and Medieval Thought, 1927), 以及邦德(Donald F. Bond)的“关于‘想像’的新古典心理学”(“The Neo-classical Psychology of Imagination”, ELH, A Journal of English Literary History, IV, 1937, 245-263)。像以前一样, 我还很借重博格霍夫的《法国古典主义的自由》(见本书第591页)。

关于想像问题在启蒙时代的兴衰的一般性讨论, 除了刚刚称赞过的吉尔曼的书, 还有也被熟知的萨瑟兰的《18世纪诗歌的滥觞》以及威利(Basil Willey)的《18世纪背景》(The Eighteenth Century Background, 1940[上卷, 第394页])。韦勒克的《现代文学批评史》(1955[上卷, 第424页])完全值得信赖, 他在第95—96页讨论约翰逊清醒的“天才”观。韦勒克的《英国文学史的兴起》(The Rise of English Literary History, 1941), 尤其是第70—71页, 探讨了18世纪想像性诗歌与宗教的关系。另见贝特(Walter Jackson Bate)明快的概述性作品《从古典到浪漫: 18世纪英国趣味的前提》(From Classic to Romantic: Premises of Taste in Eighteenth Century England, 1946), 虽然该书有这样一个书名, 却有大量篇幅谈及康德的美学。18世纪艺术的衰落曾让伏尔泰感到不安, 也让达朗贝尔等

其他启蒙哲人极为困扰，关于这个问题，请见朗塞洛（J.Ranscelot）的“18世纪初诗歌衰落的表现”（“Les manifestations du déclin poétique au début du XVIIIe siècle”，Revue d'Histoire Littéraire de la France, XXXIII, October-December 1926, 297-520）。卡西勒在《启蒙哲学》的第3章和第7章中都作了很有价值的探讨。温德（Edgar Wind）的《艺术与无政府》（Art and Anarchy, 1963）的开篇文章别开生面地探讨了艺术家想像的令人不安的破坏性特征（另见第5章文献综述）。

我不想在这里详细开列有关浪漫派拒斥启蒙运动想像观的参考书目。理查兹（I.A.Richards）的《柯勒律治论想像》（Coleridge on Imagination, 2d edn., 1950）深入讨论了柯勒律治对哈特利和其他启蒙哲人心理学的否定。洛夫乔伊的“柯勒律治与康德的两个世界”（“Coleridge and Kant's Two Worlds”，1940, Essays in the History of Ideas, 254-276）准确地揭示了康德对柯勒律治抛弃哈特利理论的影响。这篇论文指出了思想史上被大大忽视的一个领域，一个悖论的猎场：启蒙思想乃至广义的18世纪思想对浪漫主义者造成的独特影响。韦勒克的《现代文学批评史》第2卷《浪漫主义时代》（The Romantic Age, 1955）是一部扎实丰富的文学史。韦勒克的“文学史上的‘浪漫主义’概念”（“The Concept

of Romanticism'in Literary History", 1949), 现收入他的论文集《批评的诸种观念》(Concepts of Criticism, 1963, 121-198), 以及这篇论文的长篇后记“浪漫主义重审”(“Romanticism Re-examined”, *ibid.*, 199-221)都是为了挽救浪漫主义这一概念, 回应洛夫乔伊在1923年对这一概念所作的著名攻击“论各种浪漫主义的区别”(“On the Discrimination of Romanticisms”, 1924, *Essays in the History of Ideas*, 228—253)。艾布拉姆斯(M.H.Abrams)的《镜与灯》(*The Mirror and the Lamp*, 1953)如其副标题所示, 研究的是“浪漫主义理论和批判传统”, 从浪漫主义的视角回溯18世纪思想。前述尼科尔森的《牛顿需要缪斯》引用了浪漫主义者的一些有趣言论, 揭示了他们对科学哲学家著作的真切仇视。

第五章 艺术的解放: “过去”的负担

1. 艺术与启蒙

关于18世纪艺术与18世纪社会的关系, 目前尚没有令人满意的历史分析, 虽然情况正在有所改善。例如, 威尔顿斯坦(Georges Wildenstein)近年来的著作就一改前人在艺术与文化问题上的泛泛之论, 而瓦尔堡圈子 [1461](#)及其伙伴, 维特科

尔、肯尼斯·克拉克爵士、佩夫斯纳、安东尼·布伦特爵士，他们严肃而令人振奋的学术研究主要集中在文艺复兴艺术和17世纪艺术，对18世纪研究同样大有裨益。像平常一样，我从迪克曼

（Herbert Dieckmann）那里受益良多，尤其是他的大部头著作《启蒙运动的美学理论和美学评论》（*Esthetic Theory and Criticism in the Enlightenment: Some Examples of Modern Trends*, 1965），这份文献对福尔克耶尔斯基和吉尔曼等学者提出了有理有据的批评，这些学者认为18世纪主要是古典主义和浪漫主义之间的过渡期。贝特关于“18世纪英国趣味的前提”（见本书第596页）的小书甚至起了一个“从古典到浪漫”的书名。这些学者的研究都是一流的（贝特关于英国新古典主义的最初几个章节就很精彩），但他们对18世纪美学思想自发的内在特质少有赞许，18世纪的美学思想虽然抛弃了新古典主义，却绝不仅仅是浪漫主义的前奏或先驱。

对18世纪艺术的考察不可避免地涉及一般的美学问题。这个领域正如美学家长久以来抱怨的那样，犹如一个进退两难的困境。（帕斯莫尔 [J.A.Passmore] 颇多苦涩的文章“美学的凄凉”[“*The Dreariness of Aesthetics*”] 还只是其中的一个例子，该文收入埃尔顿 [William Elton] 主编的《美学和语言》[*Aesthetics and Language*, 1954]，第36

—55页。实际上，埃尔顿的这部文集全是感到幻灭的语言哲学家对现代美学理论化的攻击，这些攻击虽然是负面的，但并非一无是处。）我在下面开列的书目仅仅是我参考过的部分著作。我还从霍夫斯塔特（Albert Hofstadter）艰深的《真理与艺术》（Truth and Art, 1965）一书中学到很多东西，它概述了我们时代各种主流的美学理论（尤其是卡西勒、克罗齐、科林伍德、马利坦和海德格尔的思想），然后提出了自己的一家之言（另见霍夫斯塔特：“合法性对抗价值观：论哲理美学”[“Validity versus Value: An Essay in Philosophical Aesthetics”, The Journal of Philosophy, LIX, 31, October 11, 1962, 607-617], 以及“艺术与精神合法性”[“Art and Spiritual Validity”, The Journal of Aesthetics and Art Criticism, XXIII, I, Fall 1963, 9-19]）。杜威的《作为经验的艺术》（Art as Experience, 1934）依然是关于艺术实验主义不可不读的阐释之作。兰格（J.Langer）的《感觉与形式》（Feeling and Form: A Theory of Art, 1935）发展了卡西勒的思想。

贡布里希的“对玩具木马或艺术形式之根的思考”（“Meditations on a Hobby Horse or the Roots of Artistic Form”，最初收入怀特[L.L.Whyte]主编的《形式面面观》[Aspects of Form, 1951]，现收

入贡布里希的《木马沉思录》[Meditations on a Hobby Horse and Other Essays on the Theory of Art, 1936, 1-11]），是一篇出色的短论，考察了知觉在审美判断中的作用。这部文集中特别值得一提的文章还有：“艺术中价值的视觉隐喻”（“Visual Metaphors of Value in Art”，12-29）、“表达与沟通”（“Expression and Communication”，56-69），还有一些我没有提及但同样有趣的文章。贡布里希的《艺术与错觉：图像再现的心理学研究》（Art and Illusion: A Study in the Psychology of Pictorial Representation, 2d edn., 1965）是一部极富启发性的大部头艺术心理学作品。至于其他的综合性著作，我认为比尔兹利（Monroe Beardsley）的《美学》（Aesthetics, 1958）是最好的。关于风格，贡布里希已有很多论述，另外必读的是夏皮罗（Meyer Schapiro）著名的文章“风格”（“Style”），该文最初收入克罗伯（A.L.Kroeber）主编的《当代人类学》（Anthropology Today），现重印于菲利普森（Morris Philipson）主编的《当代美学》（Aesthetics Today, 1961, 81-113）。

马克思主义者对艺术史的阐释也值得一提。巴利特（Leo Balet）的《18世纪德国艺术、音乐与文学的发展》（Die Verbürgerlichung der

deutschen Kunst, Musik und Literatur im 18. Jahrhundert, 1936); 豪泽 (Arnold Hauser) 的《艺术的社会史》(The Social History of Art, 2 vols., tr. Stanley Godman and the author, 1951) 名满天下; 安塔尔 (Frederick Antal) 的《贺加斯及其在欧洲艺术中的地位》(Hogarth and His Place in European Art, 1962) 和《古典主义与浪漫主义》(Classicism and Romanticism, with Other Studies in Art History, 1966) 博学而不乏深刻, 产生了广泛的影响, 这部分是因为这两部著作本身十分精彩, 部分是由于它们涉及的是一个相对比较薄弱的研究领域。安塔尔最有趣的弟子是英国社会学家克林恩德 (F.D. Klingender), 他最好的两部著作《艺术与工业革命》(Art and the Industrial Revolution, 1947) 和《民主传统中的戈雅》(Goya in the Democratic Tradition, 1948) 试图勾勒出艺术的社会史, 值得一读。贡布里希对豪泽的批评文章“艺术的社会史”(“The Social History of Art”, 1953), 收入上文提及的《木马沉思录》(第86—94页), 也值得一读。马克思主义的艺术史过分简单化, 往往歪曲了历史, 它把现代早期的欧洲及艺术看成是“中产阶级”崛起和贵族没落的过程。在这些学者看来, 艺术反映了资产阶级意识形态的胜利。但这种观点显然是错误的: 宫廷艺术继续存在; “资产阶级”艺术,

比如夏尔丹的静物画，也依然有贵族主顾；社会以及艺术赞助人领域依然划分为土地乡绅、城市贵族、教会人士、专业人士和少数商人的小圈子。当然，在这个问题上还需要作深入的研究，毕竟，狡猾的马克思主义者辩称他们看清了表面现象背后的进程。但即便是安塔尔这样博学而有见地的作者，这种自命不凡的简化也表明马克思主义不仅没有帮助，反而时常阻碍了艺术社会史家的观念。（另见本章第2、3节文献综述。）

启蒙哲人的艺术品味尚有待进一步考察，虽然韦勒克在《现代文学批评史》第1卷（见本书第596页）的相关章节比较充分地探讨了他们的文学趣味。关于康德，请见林赛（A.D.Lindsay）的《康德》（Kant, 237）；另见卡西勒的《康德的生平与学说》；韦勒克的“美学与批评”（“Aesthetics and Criticism”），载亨德尔（C.W.Hendel）主编的《康德哲学与现代世界》（The Philosophy of Kant and Our Modern World, 65-67）；艾迪克斯（Erich Adickes）的“美学家康德”（“Kant als Aesthetiker”，Jahrbuch des freien deutschen Hochstifts, 1904, 315-338, esp.320-328）。纳夫（Raymond Naves）的《伏尔泰的品味》（Le goût de Voltaire, 1938）具体分析了伏尔泰的艺术志趣，尽管这本书有不少长处，但并未穷尽这个问题。另见兰森（Gustave Lanson）在

《伏尔泰》（Voltaire, 1906; tr.Robert A.Wagoner, 1966, 75-92）一书中颇有洞察力的论述，兰森正确地强调了伏尔泰戏剧实践的激进主义，这种激进主义令伏尔泰的许多同时代人震惊不已。关于莎士比亚和伏尔泰的文献与日俱增：我参考过劳恩斯伯里（Thomas R.Lounsbury）的《莎士比亚与伏尔泰》（Shakespeare and Voltaire, 1902），此书有点过时而且过于简单，相比之下，格林（F.C.Green）的《小步舞曲》（Minuet, 1935）要出色得多；吉沙尔诺（Jacques Guicharnaud）的“伏尔泰与莎士比亚”（“Voltaire and Shakespeare”, American Society Legion of Honor Magazine, XXVII, 1956, 159-169）也很不错，提供了一份有用的概要；另见芬格（Henning Fenger）的“伏尔泰与英国戏剧”（“Voltaire et le theater anglais”, Orbis Litterarum, VII, 1949, 161-287）。

亨利·朗（Paul Henry Lang）最近出版的《亨德尔》（George Frideric Handel, 1966）一书全面研究了亨德尔，其中第13、14、19、22章集中探讨了亨德尔的《弥赛亚》、他的世俗异教清唱剧以及他的宗教信念，有力驳斥了对亨德尔的宗教解释，对我特别有启发。关于戈雅，请见本书第591页。

哥特风格在18世纪的复兴是对现代性的抵抗和适应，弗兰克尔（Paul Frankl）在《哥特风格：800年的文学渊源和诠释》（*The Gothic: Literary Sources and Interpretations Through Eight Centuries*, 1960）一书中作了全面的研究，尤其是第370—414页提供了一份完备的参考书目（与本节主题相关的专著见第371页）。虽然弗兰克尔的研究很深入，却不能说面面俱到，例如，我在本节中所引证的文献就是出自我本人的阅读。克拉克（Sir Kenneth Clark）的《哥特风格的复兴》（*The Gothic Revival*, 1928; latest edn., 1962）理所当然既有趣又有益。兰森（René Lanson）的《中世纪法国的品味》（*Le goût du moyen age en France au XVIII e siècle*, 1926）有一定的帮助，但总的来说深度不够。关于哥特文学在英国和德国的复兴，有两部一流的著作：约翰逊（Arthur Johnson）的《施了魔法的土地：18世纪的中世纪传奇文学研究》（*Enchanted Ground: The Study of Medieval Romance in the Eighteenth Century*, 1964），罗伯森-斯科特（W.D. Robson-Scott）的《德国哥特风格复兴的文学背景》（*The Literary Background of the Gothic Revival in Germany: A Chapter in the History of Taste*, 1965），后者尤其附有完备的参考书目。施米茨（Hermann Schmitz）的《德国艺术和精神生活中

的哥特风格》（Die Gotik im deutschen Kunst-und Geistesleben, 1921）涵盖了从哥特风格到新哥特风格的广泛主题。韦勒克的《英国文学史的兴起》（见本书第596页）有一些重要章节论述了18世纪对中世纪文学的看法。德国的情况请见兰姆皮库齐（Sigmund von Lempicki）的《18世纪末之前的德国文学史》（Geschichte der deutschen Literaturwissenschaft bis zum Ende des 18. Jahrhunderts, 1920），尤其是第二部分。关于哥特化趣味的细节，请见西特维尔（Osbert Sitwell）与巴顿（Margaret Barton）合著的文章“品味”（“Taste”，Johnson’s England, II, 36-37），以及西格瓦特（Oliver Sigwart）有趣的小册子《十年的四种风格》（The Four Style of a Decade, 1740-1750, 1960），后者把哥特风格看成是可供英国人选择的四种风格之一，它还有关于贺加斯的好素材。（我建议读者参考本书上卷《现代异教精神的兴起》第458—461页，那里有上面提及的著作和其他一些参考书籍。）

18世纪第一次把艺术评论和文学评论同时置于现代基础之上。在这个问题上的基础文献是克里斯蒂勒（Paul Oskar Kristeller）材料丰富的概论“现代艺术体系：美学史研究”（“The Modern System of the Arts: A Study in the History of Aesthetics”，JHI, XII, 4, October 1951, 296-327

and XIII, 1, January 1952, 17-46)。坊间有多部美学史；吉尔伯特（Katharine E. Gilbert）与库恩（Helmut Kuhn）合著的《美学史》（A History of Esthetics, edn.1953）是一部有价值的通论，但不够深刻。

施洛塞尔（Julius Schlosser）的《艺术文学》（Die Kunstliteratur, 1924）已是普遍公认的经典。相反，德雷斯德纳（Dresdner）的《艺术批评》（Die Kunstkritik）第1卷《艺术批评的兴起》（Die Entstehung der Kunstkritik, 1915[上卷，第455页]）则是相对被忽视的经典，我从德雷斯德纳那里真的获益良多。施泰因

（K. Heinrich von Stein）的《新美学的诞生》（Die Entstehung der neueren Aesthetik, 1886）虽然年代久远，但依然有价值。福尔克耶尔斯基（Wladyslaw Folkierski）的《古典主义与浪漫主义之间：18世纪美学研究与美学家》（Entre le classicisme et le romantisme. Étude sur l'esthétique et les esthéticiens du XVIII^e siècle, 1925）至今未被超越，虽然迪克曼批评它有倾向性。卡西勒的《启蒙哲学》中最后、最长的一章是关于美学的，一如既往地出色。

本章贯彻始终的一个主题是新古典主义艺术理论的式微。关于新古典主义的界定，请见布雷（René Bray）的《法国古典学说的形成》（*La formation de la doctrine classique en France*, 1927; ed.1951），它主要探讨的是17世纪的法国，作为补充，请见博格霍夫的《法国古典主义的自由》（见本书第591页），博格霍夫强调自由、“巫术”和说不清道不明的事物（*je ne sais quoi*）。

潘诺夫斯基（Erwin Panofsky）的《理念：旧艺术理论对观念史的一个贡献》（*Idea: Ein Beitrag zur Begriffsgeschichte der älteren Kunsttheorie*, 2d edn., 1960）梳理了在柏拉图唯心主义及其分支流派中占据核心地位的“理念”概念从古代到文艺复兴时期的发展脉络，该书十分紧凑、非常博学。佩雷（Henri Peyre）的《法国古典主义》（*Le classicisme français*, 1942）很好地界定了新古典主义，厘清了“经典”一词在历史上的不同含义[以上均见上卷，第392、496页]。韦勒克的《现代文学批评史》第1卷有关“新古典主义与新趋势”（“Neoclassicism and the New Trends of the Time”）的章节虽然简短，但清晰而有益。另见韦勒克的“文学史上的古典主义概念”（“The Term and Concept of Classicism” in

Literary History”），收入瓦塞尔曼（Earl R. Wasserman）主编的《18世纪面面观》

（Aspects of the Eighteenth Century, 105-128），花大力气整理了一份详尽的文献目录。霍利

（Henry Hawley）为克利夫兰艺术博物馆编撰了一份配有精美插图和详尽注释的展览目录《新古典主义：风格与主题》（Neo-Classicism: Style and Motif, 1946），还附有塞斯林（Rémy G. Saisselin）所写的一篇颇为老派但富有启发性的文章“新古典主义：德性、理性与自然”（“Neo-Classicism: Virtue, Reason and Nature”）。奥尔巴赫（Erich Auerbach）出色地分析了西方现实主义文学中经典的文类观念和风格划分，请见《摹仿论》（Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature, 1946; tr. Willard R. Trask, 1953[上卷，第392页]）。维特科尔的文章“摹仿、折中主义与天才”（“Imitation, Eclecticism, and Genius”，Aspects of the Eighteenth Century, 143-161）概述了主要的新古典主义观念及其在启蒙时代的命运。温德（Edgar Wind）的《艺术与无政府》（Art And Anarchy）很重要的一章“知识的恐惧”（“The Fear of Knowledge”），专门论及新古典主义文以载道的思想。布罗伊希（Ulrich Broich）的“作为英国古典主义史诗传统的教育诗”（“Das Lehrgedicht als Teil der epischen

Tradition des englischen Klassizismus”, Germanisch-Romanische Monatsschrift, N.F.XIII, 2, April 1963, 147-163) 提供了关于注重教化的新古典主义英国诗歌的大量有趣资料。萨瑟兰的《18世纪诗歌的滥觞》(见本书第591页)关于新古典主义规则的弹性的论述(第146页以下)特别富有启迪。约翰逊(James William Johnson)的《英国新古典主义思想的形成》(The Formation of English Neo-Classical Thought, 1967)很好地探讨了18世纪英国对古代世界的接纳过程, 吉本标志着这一过程达到顶峰。它也有一份有价值的参考书目。作为这本书的补充, 请见克拉克(A.F.B.Clark)的《布瓦洛与旅英的法国古典批评家》(Boileau and French Classical Critics in England, 1660-1830, 1925)。但这本书让我们从新古典主义进入到一个相关但不完全相同的主题: 现代世界对古典作品的接受。我在《现代异教精神的兴起》中已经详尽讨论过这个接纳过程。李(Rensselaer W.Lee)的著名文章“诗如画: 人文主义的绘画理论”(“Ut pictura poesis: The Humanistic Theory of Painting”, The Art Bulletin, XXII, 4, December 1940, 197-269)堪称实至名归, 其内容远远超出了它的标题, 极为出色地分析了整个新古典主义的理论化问题。

关于新古典主义在18世纪末的复兴(我在本

章第3节还要再次讨论这个问题），请见诺沃特尼（Fritz Novotny）的《欧洲的绘画与雕塑》（*Painting and Sculpture in Europe, 1780-1880*, tr.R.H.Boothroyd, 1960），尤其是第1—5章（该书的参考书目堪称典范）。另见蔡勒（Rudolf Zeitler）的《古典主义与乌托邦：对大卫、卡诺瓦、卡斯滕、托瓦尔森、科赫作品的解读》

（*Klassizismus und Utopia: Interpretationen zu Werken von David, Canova, Carstens, Thorvaldsen, Koch*, 1954）；吉迪翁（Sigfried Giedion）的《晚期巴洛克风格与浪漫古典主义》

（*Spätbarocker und romantischer Klassizismus*, 1922）；奥克特尔的（Louis Hauteceur）《罗马与18世纪末古典的复兴》（*Rome et la renaissance de l'antiquité à la fin du XIII e siècle*, 1912）；莱文

（Harry Levin）的《断裂的圆柱：浪漫的希腊文化研究》（*The Broken Column: A Study in Romantic Hellenism*, 1931）。罗森布拉姆

（Robert Rosenblum）的《18世纪晚期的艺术转型》（*Transformations in Late Eighteenth Century Art*, 1967）概述了18世纪末的绘画、雕塑和建筑，收录了一系列尝试性、开创性的论文，很有启发性，尤其是关于延续下来的道德说教倾向；该书插图精当，资料翔实，注释丰富。18世纪末的相关发展请见罗伯森（J.G.Robertson）的《18

世纪浪漫派理论起源研究》(Studies in the Genesis of Romantic Theory in the Eighteenth Century, 1923)和麦肯齐(G.McKenzie)的《批判性回应:18世纪晚期文艺批评的心理潜流研究》(Critical Responsiveness: A Study of the Psychological Current in Later 18th Century Criticism, 1949)。最后有两点值得一提。首先,下文将要提及的许多关于特定艺术、艺术家和国家的著作中,新古典主义当然都是一个主要的问题。其次,新古典主义的终结将是第6章第2节的主题。

2. 赞助人与公众

关于赞助人的历史依然是很不完备的。当然,艺术史和关于品味的著述时常提及赞助人,但后者往往是流于不着边际的泛泛之谈。佩莱斯(Geraldine Pells)的《艺术、艺术家与社会:一个现代困境的起源》(Art, Artists and Society: Origins of a Modern Dilemma. Painting in England and France, 1750-1850, 1963)发人深省。哈斯凯尔(Francis Haskell)的《赞助人与画家:巴洛克时代意大利艺术与社会的关系》(Patrons and Painters: A Study in the Relations between Italian Art and Society in the Age of the Baroque, 1963)思路清晰、结构合理、论证充分,堪为同类著作

的楷模。它主要涵盖的是17世纪和18世纪初，因而应当参看维特科尔的一部绝佳概论《意大利艺术与建筑，1600—1750》（Art and Architecture in Italy: 1600-1750, ed.1965）。佩夫斯纳

（Nicolaus Pevsner）的“建筑史”（“Zur Geschichte des Architektenberufs”，Kritische Berichte zur Kunstgeschichtlichen Literatur, III, 4, 1930-1, 97-122）是一部出色的建筑社会学著作，这个领域也有待进一步的研究。詹金斯（Frank Jenkins）的《建筑师与赞助人：从16世纪到现代的职业关系和惯例》（Architect and Patron: A Survey of Professional Relations and Practice in England from the Sixteenth Century to the Present Day, 1961）有大量引人入胜的内容。

关于艺术个性的发展，瓦萨里（Vasari）的《艺苑名人传》（Lives, edn. William Caunt, 4 vols., 1963）为我们提供了丰富的资料。维特科尔夫妇（Rudolf and Margot Wittkower）的《土星星座的人》（Born Under Saturn, 1963）是一项总体研究（介绍性的而且包含了很多趣闻轶事），按照作者自己的说法，它是一部关于“艺术家的性格和行为”、“从古代到法国大革命的文献史”。另见鲁道夫·维特科尔的“艺术与艺术家中的个人主义”（“Individualism in Art and Artists: A Renaissance Problem”，JHI, XXII, 3, July-

September 1961, 291-302) [均见上卷, 第484页], 虽然不长, 但有启迪作用。

一个理应得到更多关注的课题是博物馆的发展, 博物馆的兴起在很大程度上是一个18世纪的现象。德雷斯德纳为我们提供了一些细节, 但科赫 (Georg Friedrich Koch) 的《艺术展: 从源头到18世纪的历史》 (Die Kunstaussstellung, Ihre Geschichte von den Anfängen bis zum Ausgang des 18. Jahrhunderts, 1967) 提供了大量关于展览的有趣资料, 时间下限直到19世纪初。

17世纪的主流艺术家当中, 与赞助人体制作斗争最坚决的艺术家有伦勃朗、鲁本斯、贝尔尼尼和普桑。有关伦勃朗的著述汗牛充栋。最重要的综论是罗森伯格 (Jakob Rosenberg)、斯利弗 (Seymour Slive)、库伊尔 (E.H.ter Kuile) 合著的《荷兰艺术与建筑》 (Dutch Art and Architecture: 1600-1800, 1966), 该书将伦勃朗置于文化的背景之中加以考察, 观点新颖, 参考书目更是一流的。罗森伯格的《伦勃朗》

(Rembrandt, 2 vols, 2d edn., 1964) 是必读的。由于伦勃朗可能借助了意大利艺术资源, 请见克拉克的《伦勃朗与意大利文艺复兴》 (Sir Kenneth Clark, Rembrandt and the Italian Renaissance, 1966), 这部作品虽然有启发性,

但基本上是推测性的。关于鲁本斯，请见格尔森（H.Gerson）和库伊尔的《比利时的艺术与建筑》（*Art and Architecture in Belgium: 1600-1800*, tr.Olive Renier, 1960）第5章，该书的参考书目做得扎实完备。贝尔尼尼的传记很丰富，有鲁道夫·维特科尔的《贝尔尼尼》（*Gian Lorenzo Bernini: The Sculptor of the Roman Baroque*, 2d edn., 1966），希巴德（Howard Hibbard）新近出版的明快而出色的《贝尔尼尼》（*Bernini*, 1965），维特科尔在《意大利艺术与建筑》（第96—129页）也很好地探讨了贝尔尼尼。布伦特（Sir Anthony Blunt）专门研究普桑，在《法国艺术与建筑》（*Art and Architecture in France: 1500 to 1700*, 1953）中对普桑有扼要而透彻的论述，如今进一步扩展成全面而彻底的专题研究《普桑》（*Nicolas Poussin*, 2 vols., 1967）。

魏因申克的《法尔科内》堪称典范，我大量引用了这本书。另见迪克曼和塞兹内克的“奥勒留的马”，两部作品均见本书第563页。另见塞兹内克的“法尔科内、伏尔泰与狄德罗”（“*Falconet, Voltaire et Diderot*”，*VS*, II, 1956, 43-59）和雷奥（Louis Réau）的《法尔科内》（*Étienne-Maurice Falconet*, 2 vols., 1912）。

关于艺术学院的入门读物是佩夫斯纳的《艺术学院今昔》(Academies of Art Past and Present, 1940)，它从学院挣脱行会的束缚谈起，收录了关于17、18世纪(包括荷兰画家的贫穷和依赖)的上佳史料。关于赞助人和艺术家，我自然只选取极少数优中选优的著作。关于米德医生藏品的段落，我是取自西特维尔、巴顿资料翔实的论文“品味”(“Taste”, Johnson’s England, II, 1-40)，尤其是第19—20页。关于启蒙时代一位重要的英国赞助人罗伯特·沃波尔爵士及其品味，请见普拉姆(J.H.Plumb)的有趣讨论“沃波尔父子”(“The Walpoles, Father and Son”)，收入他的文集《人与时代》(Men and Centuries, 1963, 136-143)，另见普拉姆的《罗伯特·沃波尔爵士：国王的大臣》(Sir Robert Walpole: The King’s Minister, 81-87)。

明盖伊的《18世纪英国土地社会》(见本书第525页)有一章(第9章)论及土地乡绅的品味，简短而有益。莫拉西(Antonio Morassi)的《提埃坡罗：生平与创作》(Tiepolo: His Life and Work, 1955)很好地考察了提埃坡罗的画家生涯。在关于海顿的大量文献中，我发现盖林格尔(Karl Geiringer)的《海顿：音乐创造生涯》(Hayden: A Creative Life in Music, 2d edn., 1963)特别有用，另见他的“海顿，启蒙运动的

主角”（“Joseph Haydn, Protagonist of the Enlightenment”, VS, XXV, 1963, 683-690）。关于巴洛克音乐的社会学，请见布科夫泽（Manfred F.Bukofzer）的《从蒙特威尔第到巴赫的巴洛克时代的音乐》（Music in the Baroque Era from Monteverdi to Bach, 1947）第12章“巴洛克音乐的社会学”，这是一篇很有帮助的入门读物。总的说来，朗（Paul Henry Lang）开拓性的《西方文明的音乐》（Music in Western Civilization, 1941）对音乐发展脉络的把握至今依然无人能出其右。爱因斯坦（Alfred Einstein）的《格鲁克》（Gluck, tr.Eric Blom, 1936）论述了格鲁克根据开明原则对歌剧所作的改良。“18世纪的品味、风格与意识形态”（“Taste, Style, and Ideology”, Eighteenth Century, 163-205）一文中，洛温斯基（Edward E.Lowinsky）试图把巴赫与莱布尼茨、卢梭与格鲁克、作曲家卢梭与启蒙哲人卢梭联系起来，这是一个大胆的尝试，虽然我认为不够有说服力。（关于各门艺术和艺术家，请见本章第3节和第6章文献综述。）

瑞特林格（Gerald Reitlinger）的《品味的经济学：绘画市场的兴衰》（The Economics of Taste: The Rise and Fall of the Picture Market, 1760-1960, 1961）有大量极佳的统计数字，告诉我们很多关于启蒙时代绘画艺术风尚的事情。

3.“过去”的负担

不难想见，关于18世纪英国艺术的文献数量惊人。佩夫斯纳的《英国艺术的英国特性》

（The Englishness of English Art, rev.edn., 1964）为我们提供了一个绝佳的指南，贺加斯和雷诺兹在书中都有专章论及。威廉（Basil William）的《辉格优势时期》（The Whig Supremacy: 1714-1760, 1939）第15章“这一时期的艺术”对这个阶段的艺术作了简要而有益的概述。洛夫蒂斯

（John Loftis）的两部著作，《从康格里夫到菲尔丁的喜剧与社会》（Comedy and Society from Congreve to Fielding, 1959）和《奥古斯都时代英国戏剧的政治》（The Politics of Drama in Augustan England, 1963），持论公允，试图将戏剧舞台的发展与沃波尔时代英国的政治生活联系起来。英国艺术家和艺术爱好者对外国艺术，尤其是意大利艺术的依赖，已经得到充分的研究，每一本重要的艺术家传记和艺术通论中都会提及这一点。很显然，贺加斯关于英国艺术独立于外国典范的说法是站不住脚的，连贺加斯都是如此，遑论其他人了。关于英国艺术的总体情况，请见维特科尔与萨克斯尔（Fritz Saxl）合著的《英国艺术与地中海》（British Art and the Mediterranean, 1948）；哈勒（J.R.Hale）的《英

国与意大利文艺复兴》(England and the Italian Renaissance: The Growth of Interest in its History and Art, 1954); 普拉斯(Mario Praz)的《燃烧的心》(The Flaming Heart, 1958), 这部论文集追溯了从乔叟到T.S.艾略特的英国与意大利之间的文学联系; 以及梅因沃林(Elizabeth Mainwaring)的《18世纪英国的意大利景观》

(Italian Landscape in Eighteenth Century England: A Study Chiefly of the Influence of Claude Lorrain and Salvator Rosa on English Taste, 1700-1800, 1925)。

关于各门艺术的主要著作都详尽探讨了英国艺术的品味, 单个艺术家的优秀传记也是如此。我也从艾伦(A.Sprague Allen)的《英国品味的趋势》(Tides in English Taste, 1619-1800: A Background for the Study of Literature, 2 vols., 1937)中学到不少东西, 此书不成体系, 也很通俗, 但内容翔实。赫西(Christopher Hussey)的《别致》(The Picturesque: Studies in A Point of View, 1927)是一个重要问题上的标杆之作。可以作为赫西著作补充的是希普尔(Walter J.Hipple)的《18世纪英国美学理论中的美、崇高与别致》(The Beautiful, the Sublime, and the Picturesque in Eighteenth-Century British Aesthetic Theory, 1957)。关于英国文学批评, 请见韦勒

克的《现代文学批评史》第1卷相关各章：“约翰逊博士”（“Dr.Johnson”）、“小英格兰和苏格兰批评家”（“The Minor English and Scottish Critics”）。在大量关于约翰逊的品味和文学批评的著述中，最好的当属哈格斯特鲁姆

（J.H.Hagstrum）的《约翰逊的文学批评》

（Samuel Johnson's Literary Criticism, 1952）。关于其他专门研究，我只能列举其中极少一部分。

卡西勒的《英国的柏拉图主义复兴》（The Platonic Renaissance in England, 1932; tr.James P.Pettegrove, 1953）截止到沙夫茨伯里。关于沙夫茨伯里，另见布雷特（R.L.Brett）的《沙夫茨伯里伯爵三世》（The Third Earl of Shaftesbury, 1951）。关于哈奇森，斯科特（W.R.Scott）的

《哈奇森》（Francis Hutcheson, 1900）无可挑剔。小说的发展对于文学品味和文学批评的发展起到了重大作用，在此我只列举一本书，即麦基洛普（Alan Dugald McKillop）的《早期英国小说大师》（The Early Masters of English Fiction, 1956），对笛福、理查森、菲尔丁、斯摩莱特和斯特恩作了很好的分析，参考书目很全面。布莱德沃尔德（Louis I.Bredvold）的《复辟时期和18世纪的文学》（The Literature of the Restoration and the Eighteenth Century, 1660-1789, edn.1962）简短而可靠，而且也有一份出色的参

考书目（韦勒克的《现代文学批评史》也是如此）。我将在第6章第2节分别讨论伯克和休谟。

萨默森（Sir John Summerson）的《英国建筑》（*Architecture in Britain: 1530-1830*, 3rd edn., 1958）是一个全面概述，对建筑领域的认知极为完备。韦伯（Geoffrey Webb）的“建筑与花园”（“*Architecture and the Garden*”, *Johnson's England*, II, 93-124）也值得一读。我还借鉴过萨默森的其他重要著述：《乔治王时代的英国》

（*Georgian London*, rev.edn., 1962）；《克里斯托弗·雷恩》（*Christopher Wren*, 1953），辅以他的浅显易懂的文章“雷恩的心灵”（“*The Mind of Wren*”），收入他的文集《天上宫阙》（*Heavenly Mansions and Other Essays in Architecture*, edn.1963）；《约翰·索恩爵士》（*Sir John Soane*, 1952）。《天上宫阙》（第87—110页）中收入的另一篇文章“约翰·伍德与英国城镇规划传统”（“*John Wood and the English Town-Planning Tradition*”）深入探讨了18世纪建筑成就的中心：巴斯。关于这个问题，另见艾森（W.Ison）的《乔治王时代巴斯的建筑》（*The Georgian Buildings of Bath*, 1948）。

鲁道夫·维特科尔有一些重要的文章论及英国帕拉第奥风格，这个问题对于社会史而言极为重

要。在这些文章中最重要有如下几篇：“英国新古典主义建筑中的伪帕拉第奥元素”（“Pseudo-Palladian Elements in English Neo-Classical Architecture”，*Journal of the Warburg Institute*, VI, 1943, 154-164）；“伯灵顿勋爵与威廉·肯特”（“Lord Burlington and William Kent”，*Archaeological Journal*, CII, 1945, 151-164）；“伯灵顿伯爵与威廉·肯特”（“The Earl of Burlington and William Kent”，*Occasional Papers of the York Georgian Society*, No.5, 1948）。萨默森在《英国建筑》中的论述（在很大程度上受到维特科尔的启发）也值得一读。此外还应加上乔戴因（Margaret Jourdain）的《威廉·肯特：艺术家、画家、设计师和景观园艺师》（*The Work of William Kent, Artist, Painter, Designer and Landscape Gardener*, 1948）。关于詹姆斯·吉布斯作品的分析，请见利特尔（Bryan D.G.Little）的《詹姆斯·吉布斯的生平与建筑作品》（*The Life and Work of James Gibbs, 1682-1754*, 1955）。关于肯特对前辈的无礼，请见昆内尔（Peter Quennell）的《贺加斯的进步》（*Hogarth's Progress*, 1954, 41-44）。

关于18世纪晚期建筑的发展，亚当兄弟的书尤其有启发性。弗莱明（John Fleming）的《罗伯特·亚当和他在爱丁堡和罗马的小圈子》（Robert

Adam and His Circle in Edinburgh and Rome, 1962) 使用了迄今为止未出版的资料, 堪称一流的研究。希望以后能有其他关于罗伯特·亚当职业生涯的研究。不过, 我们已经有了利斯-米尔恩 (James Lees-Milne) 的《亚当的时代》 (The Age of Adam, 1947) 和更早的博尔顿 (A.T.Bolton) 的《罗伯特·亚当与詹姆斯·亚当》 (Robert and James Adam, 2 vols., 1922)。杨格森 (A.J.Youngson) 的《古典爱丁堡的形成》 (The Making of Classical Edinburgh: 1750-1840, 1966) 学术性强, 插图精美, 引人入胜, 给人启迪。自然, 花园与建筑息息相关, 对于理解英国人的社会理想和花钱方式来说至关重要。最佳入门读物当属斯特劳德 (Dorothy Stroud) 的《能人布朗》 (Capability Brown, 2d edn., 1957)。

关于启蒙时代的英国绘画, 权威之作是沃特豪斯 (Ellis K.Waterhouse) 撰写的鹈鹕艺术史系列中的一卷《英国的绘画: 1530—1790》

(Painting in Britain: 1530 to 1790, 1953), 只是不可避免地有一点儿臃肿。沃特豪斯明确将英国人对肖像画的热衷与画家地位的提高联系起来, 他写道, 多变的、个性化的肖像画“比任何其他东西都更有助于提高肖像画的地位和英国画家的地位, 此前本土画家是备受鄙视的……英国艺术家地位的提升是雷诺兹毕生的政治追求, 也

是他出任英国皇家艺术学院首任院长的主要动力”（第163页）。雪利（Andrew Shirley）的“绘画与雕刻”（“Painting and Engraving”，Johnson’s England, II, 41-71）大量使用了宝贵的艺术社会史智慧。R.雷德格雷夫与S.雷德格雷夫（R.and S.Redgrave）合著的《英国学院派画家的世纪》（A Century of Painters of the English School, 2 vols., 1866; edn., 1947）虽然年代久远，却收录了许多有用的材料和有意思的趣闻。惠特利（W.T.Whitley）的《英国艺术家和他们的朋友》（Artists and their Friends in England, 1700-1799, 2 vols., 1928）要新一些，内容同样有趣而充实。冈特（William Gaunt）的《英国绘画简史》（A Concise History of English Painting, 1964）非常简略，关于这个时期的几个章节颇有价值。贝克（C.H.Collins Baker）与詹姆斯（M.R.James）的《英国绘画》（British Painting, 1933）是一部标准的通史。

温德（Edgar Wind）的“18世纪英国文化中的人性观与英雄肖像”（“Humanitätsidee und heroisiertes Porträt in der englischen Kultur des 18ten Jahrhunderts”，Warburg Vorträge, 1930-1, 1932, 156-229）试图将艺术与哲学联系起来，是一个可喜的尝试。

关于具体的画家，沃特豪斯的《庚斯博罗》（Gainsborough, 1958）一书篇幅不大，分析了庚斯博罗的性格和收入。关于庚斯博罗还应当参照沃特豪斯所写的专题论文，见上引书的参考书目（第49页）。惠特利的《托马斯·庚斯博罗》（Thomas Gainsborough, 1915）是一本大部头的标准本传记，堪称杰作。伍德爾（Mary Woodall）编订的《托马斯·庚斯博罗书信集》（The Letters of Thomas Gainsborough, 1961）既有学术性又有教益。关于雷诺兹，莱斯利（Charles Robert Leslie）和泰勒（Tom Taylor）的《乔舒亚·雷诺兹爵士的生平与时代》（Life and Times of Sir Joshua Reynolds, 2 vols., 1865）依然有不可替代的价值，但必须参照沃特豪斯的现代诠释之作《雷诺兹》（Reynolds, 1941）和海尔斯（Frederick W. Hilles）一流的专题研究成果，海尔斯不仅编订了《乔舒亚·雷诺兹爵士书信集》（Letters of Sir Joshua Reynolds, 1929），还撰写了内容丰富的专著《乔舒亚·雷诺兹爵士的文学生涯》（The Literary Career of Sir Joshua Reynolds, 1936），我从这本书中学到很多东西；他还将此前未曾发表的一些有趣的论文、人物速写、虚拟对话，结集成《乔舒亚·雷诺兹爵士的绘画》（Portraits by Sir Joshua Reynolds, 1952）出版，我在本书中引用了这本书。博斯韦

尔对雷诺兹不是基督徒感到遗憾一事，就是引自海尔斯的这本书（第18页）。作为一个作家的雷诺兹，请见海尔斯的“乔舒亚爵士的散文”（“Sir Joshua's Prose”），收入希尔斯主编的《约翰逊时代》（The Age of Johnson: Essays Presented to Chauncey B. Tinker, 1949, 49-60）。关于雷诺兹的原创性和借鉴，请见温德的“18世纪英国文化中的人性观与英雄肖像”（见上文所引）。雷诺兹的《艺术演讲录》多次再版，我使用的是华克（Robert R. Wark）编订的最好的评注本（1959）。演讲录的第14讲恰好写于庚斯博罗去世后不久的1788年，对庚斯博罗有很高的评价。阿兰·拉姆齐是一位曾经备受忽视的画家，如今终获承认。请见斯马特（Alastair Smart）的《阿兰·拉姆齐的生平与艺术》（The Life and Art of Allan Ramsay, 1952）以及汤普森（Colin Thompson）和哈奇森（Robin Hutchison）编订的作品目录《阿兰·拉姆齐》（Allan Ramsay, 1713-1784, His Masters and Rivals, 1963）。多姿多彩的贺加斯成为许多学者的研究对象。前引昆内尔的《贺加斯的进步》虽然表面上很通俗，但实际写得很棒，它讨论了贺加斯与鉴赏家们之间的“冲突”，伯克（Joseph Burke）在编订贺加斯的《美的分析》（The Analysis of Beauty, 1955）时所写的导论也提及这场“冲突”。伯克的《贺加斯与雷诺

兹：英国艺术理论的一组对照》（Hogarth and Reynolds, *A Contrast in English Art Theory*, 1943）将美学革命者与庄严的新古典主义者并列研究，成果斐然。另见贝克特（R.B.Beckett）的《贺加斯》（Hogarth, 1949）。近年来出版了一些上佳的贺加斯作品集，保尔森（Ronald Paulson）的《贺加斯的绘画作品》（Hogarth's Graphic Work, 2 vols., 1965）尤其是必备的参考书。《利希滕贝格论贺加斯的版画》（Lichtenberg's Commentaries on Hogarth's Engravings, tr.And ed., with an Introduction by Innes and Gustav Herden, 1966）让一位德国启蒙哲人直接面对一位英国的艺术叛逆者，颇为有趣。关于贺加斯对荷兰和意大利资源的依赖，请见佩夫斯纳的《英国艺术的英国特性》（第28—30、209页）。（对安塔尔的《贺加斯及其在欧洲艺术中的地位》的点评，见本书第600页。）

朗的亨德尔传记（见本书第601页）很好地反映了18世纪英国的音乐生活。对于社会史学家来说，另一个重要的资料来源是朗斯代尔（Roger Lonsdale）的《查理·伯尼博士：一部文学传记》（Dr.Charles Burney: A Literary Biography, 1965），将传主置于所处的文化背景之中。另见西蒙兹（Bruce Simonds）的“约翰逊时代伦敦的音乐”（“Music in Johnson's London”，

加里克不仅让雷诺兹和狄德罗印象深刻，也打动了每一个人，请见阿曼（Carola Oman）近来出版的一部资料翔实的传记《大卫·加里克》（David Garrick, 1958）。早先的传记有赫奇考克（Frank A.Hedgcock）的《一位世界级的演员：大卫·加里克与他的法国朋友》（A Cosmopolitan Actor: David Garrick and His French Friends, n.d., 1912?），收录了关于加里克对启蒙哲人影响的许多有用资料。

关于英国的雕塑，埃斯戴尔（Esdaile）的权威之作不可不读：“雕塑”（“Sculpture”，Johnson’s England, II, 72-92）；《卢比里埃克在剑桥大学三一学院的作品》（Roubiliac’s Work at Trinity College, Cambridge, 1924）；《英国纪念性雕塑》（English Monumental Sculpture, 1937）。如今有了新的补充，见惠尼（Margaret Whinney）的《英国的雕塑》（Sculpture in Britain: 1530-1830, 1964）。史密斯（J.T.Smith）的《诺勒肯斯与他的时代》（Nollekens and His Times, 2 vols., 2d edn., 1829）依然是有趣和有益的。

关于18世纪法国的艺术理论和艺术评论的发

展，有三部相关著作已经成为经典文献，我从中受益匪浅。我已经在前文中提及了其中的两部，即福尔克耶尔斯基的《古典主义与浪漫主义之间》和德雷斯德纳的《艺术批评的起源》。在此我要补充第三部著作：方丹（André Fontaine）的《从普桑到狄德罗的法国艺术理论》（Les doctrines d'art en France de Poussin à Diderot, 1909）。克里斯蒂勒的文章“现代艺术体系”（见本书第602页）使用了许多有价值的资料。我还受益于迪克曼的两篇优秀的论文：“18世纪法国的诗歌理论，兼论英国文化”（“Zur Theorie der Lyrik im 18.Jahrhundert in Frankreich, mit gelegentlicher Berücksichtigung der englischen Kritik”, Immanente Aesthetik-Aesthetische Reflexion, 1966, 73-112），“18世纪法国美学中摹仿观念的转变”（“Die Wandlung des Nachahmungsbegriffes in der französischen Aesthetik des 18.Jahrhunderts”, Nachahmung und Illusion, June 1964, 28-59）。

关于法国绘画，蒂利耶（Jacques Thuillier）和夏特莱（Albert Châtelet）的《法国绘画：从勒南到弗拉戈纳尔》（French Painting: From Le Nain to Fragonard, tr.J.Emmons, 1964）目光敏锐而且实事求是；作为它的补充，请参照利维的《从洛可可到革命》（见本书第591页），虽然

它论述的范围从法国扩展到全欧洲。雷奥

（Réau）的《18世纪法国绘画史》（*Histoire de la peinture française au XVIII e siècle*, 1925）和迪米尔（L.Dimier）的《18世纪法国画家》（*Les peintres français du XVIII e siècle*, 1928-30）也是必备的参考书。萨顿（Denys Sutton）为伦敦皇家美术学院冬季美展所编订的目录《18世纪的法国》（*France in the Eighteenth Century*, 1968）内容丰富而精彩。洛坎（J.Locquin）的《1747—1785年的法国绘画史》（*La Peinture d'histoire en France de 1747 à 1785*, 1912）探讨了一个十分重要的课题。金伯尔（Fiske Kimball）的《洛可可风格的诞生》（*The Creation of the Rococo*, 1943）专业而详尽地考察了一种艺术风格；金伯尔令人信服地指出，洛可可风格不仅仅是巴洛克风格的改造或颠覆，而是一种名副其实的风格。

关于法国画家，如今已有一些一流的研究成果。威尔顿斯坦（Georges Wildenstein）的《夏尔丹》（*Chardin*, edn.1963）是一部典范之作，他的《弗拉戈纳尔的绘画》（*The Paintings of Fragonard*, trs.C.W.Chilton and A.L.Kiston, n.d., 1960?）也是如此。威尔顿斯坦还在18世纪法国赞助人这个尚属冷门的领域做出了开拓性工作，请见他的两篇很有价值的文章“圣农神父：艺术家与赞助人”（“*L'abbé de Saint-Non: Artiste et*

Mécène”, Gazette des Beaux Arts, LIV, November 1959, 225-244) 以及“布歇、弗拉戈纳尔、贝尔吉的爱好者”(“Un Amateur de Boucher et de Fragonard, Jacques-Onésyme Bergeret, 1715-1785”, ibid., LVIII, July-August 1961, 39-84)。关于自大狂格勒兹——狄德罗对他极感兴趣, 尚需作出进一步的研究, 目前可用的资料有莫克莱尔(C.Mauclair)的《格勒兹与时代》(Greuze et son temps, 1926)。布鲁克纳(Anita Brookner)的两篇文章, “格勒兹(一)”(“Jean-Baptiste Greuze, I”, The Burlington Magazine, LXXXVIII, May 1956, 157-162)和“格勒兹(二)”(“Jean-Baptiste Greuze, II”, ibid., June 1956, 192-199), 完全是传记性的, 有一定价值, 但不够深入。关于布歇, 请见米歇尔的著作(A.Michel, 1907)。

关于法国雕塑, 请见关于法尔科内的著作(见本书第563、607—608页), 另见维特里(Paul Vitry)的《从古戎到罗丹的法国古代雕塑》(La Sculpture française classique de Jean Goujon à Rodin, 1934), 尤其是第三部分, 以及希尔德布兰特(Edmund Hildebrant)的《18世纪法国的绘画和雕塑》(Malerei und Plastik des 18.Jaehunderts in Frankreich, 1924), 后者虽然有点陈旧, 但依然有其价值。有关这一时期的法

国建筑，请见布伦特的《法国艺术与建筑》，该书一直叙述到路易十五统治时期的尾声。考夫曼（Emil Kaufmann）的《理性时代的建筑：英国、意大利和法国的巴洛克和后巴洛克建筑》

（Architecture in the Age of Reason: Baroque and Post-Baroque in England, Italy, and France, 1955）虽然很艰深，却收录了一些非常有益的文章。奥克特尔的《法国古建筑史》（Histoire de l'architecture classique en France, 7 vols., 1943-57）已经成为一部经典的参考书。另见赫尔曼（Wolfgang Herrmann）的《洛吉耶与18世纪法国理论》（Laugier and 18th Century French Theory, 1962），出色地研究了一位有影响的作家在建筑领域的建树。

我曾在《现代异教精神的兴起》中说过，18世纪德国文化史领域尚需要大量的优秀著作，时至今日依然是如此。主要的著述请见本书第527—528页，这里仅补充布莱科尔（Eric A. Blackall）的《作为一种文学语言的德语》

（The Emergence of German as a Literary Language, 1700-1775, 1959），它对一个重要的课题作了高明的处理。伯恩（Max von Boehn）的《18世纪的德意志》（Deutschland im 18ten Jahrhundert, 2 vols., 1921）有大量的插图，内容浅显，表现出过头的爱国精神，但并非毫无可取

之处。科斯特（Albert Köster）的《启蒙运动时期的德意志文学》（Die deutsche Literatur der Aufklärungszeit, 1952）[均见上卷，第407—408页]也可以做个有益的参考。像伯恩的书一样，施密茨（Hermann Schmitz）的《18世纪德国的艺术与文化》（Kunst und Kultur des 18. Jahrhunderts in Deutschland, 1922）也配有精美的插图，但写得更好一些。另一部流露出沙文主义倾向的著作是比尔曼（Georg Biermann）主编的《德国巴洛克风格与洛可可风格》（Deutsches Barock und Rokoko, 1914），但依然有大量有益的材料；另见施泰因豪森（Georg Steinhausen）的《德国文化史》（Geschichte der deutschen Kultur, 3rd edn., 1929）。至于坊间的德国文学史，我认为最翔实、最可靠的是施耐德（F.J.Schneider）的《从巴洛克到古典主义的德国文学》（Die deutsche Dichtung zwischen Barock und Klassizismus, 1700-1785, 1924）。近来关于德国文学和艺术的著述有一个难处，即纳粹经验所带来的影响，写于20世纪20年代的书往往能够反映出作者们对新政权的谄媚，而年龄更长的人写于1945年后的书则往往反映出他们匆忙修正自己的意识形态。关于德国艺术通论，请见德约（Georg Dehio）的《德国艺术史》（Geschichte der deutschen Kunst, III, 3d edn., 1931）。雷奥（Louis Réau）虽然过分夸大

了自己的观点，但其研究的重要性是不言而喻的；他选取的书名表明了他的观点：《法国艺术扩张的历史》（*Histoire de l'expansion de l'art français*, 4 vols., 1924-33），更重要的著作是《法国人的欧洲》（*L'Europe française*, 1938）。法国主宰了德国艺术，而且某种程度上主导了欧洲艺术，但并没有达到雷奥所认为的程度。我认为鲍威尔（Nicolas Powell）的《从巴洛克到洛可可：1580—1790年奥地利和德国建筑导论》（*From Baroque to Rococo: An Introduction to Austrian and German Architecture from 1580 to 1790*, 1959）为通常是图片书的文献树立了一个标准。关于18世纪最伟大的德国建筑师，请见弗雷登（Max H.von Freedten）的《诺依曼：生平与著作》（*Balthsar Neumann, Leben und Werk*, 1953）。

关于魏玛的文献自然是不胜枚举的，布拉福德（Bruford）在《古典魏玛》（*Classical Weimar*）中作了很好的概述。关于一些小邦国的综合性考察，我仅举两例，符腾堡公国和蒙彼利埃伯爵领地，请见马尼安（Adrien Fauchier Magnan）的《18世纪的小德意志宫廷》（*The Small German Courts in the 18th Century*, 1947; tr.Mervyn Savill, 1958），书中有很多生动的引文。沃尔克（H.Voelcker）主编的文集《歌德的

城市》（Die Stadt Goethes）关于地方性艺术家和赞助人的论述极具启发性。关于柏林，盖格尔（Ludwig Geiger）的《1688—1840年的柏林：普鲁士首都的精神生活史》（Berlin 1688-1840: Geschichte des geistigen Lebens der preussischen Hauptstadt, 2 vols.）虽然很老旧，但很全面，依然是重要的资料来源。

接下来就是腓特烈统治下的普鲁士。相关资料十分丰富，但使用时必须小心鉴别。我曾在《现代异教精神的兴起》（第516—517页）中指出，法国作家往往是无缘无故地敌视腓特烈，这导致德国人吹捧腓特烈为“无与伦比的腓特烈”。科泽（Reinhold Koser）的《腓特烈大帝史》（Geschichte Friedrichs des Grossen, 4 vols., 4th and 5th edns., 1912）依然是最全面的腓特烈传记，不过它也太不客观了[上卷，第516页，我还引证了狄尔泰的精彩文章“腓特烈大帝与德意志启蒙运动”（“Friedrich der Grosse und die deutsche Aufklärung”，Gesammelte Schriften, III, 81-205）]。我在下文（见本书第627—629页）所开列的关于莱辛和温克尔曼的书目也包含很多关于腓特烈的资料。关于戈特舍德，请见万涅克（Gustav Waniek）的《戈特舍德与那个时代的德国文学》（Gottsched und die deutsche Literatur seiner Zeit, 1897）以及科赫（Max Koch）的《戈

特舍德与18世纪德国文学改良》（Gottsched und die Reform der deutschen Literatur im 18.Jahrhundert, 1887）。期待这个领域能有现代研究成果。

所有的18世纪德国文化史研究者都必须面对一个莫衷一是的问题：三十年战争的影响何在？在这个问题上，请见卡斯滕（Francis L.Carsten）的论文“三十年战争前德意志是否经历了经济衰退？”（“Was There an Economic Decline in Germany Before the 30 Years’War?”, English Historical Review, LXXI, 1956, 240-7）；拉布（K.Rabb）的“三十年战争对德意志经济的影响”（“The Effects of the Thirty Years’War on the German Economy”, Journal of Modern History, XXXIV, I, March 1962, 40-51）从史学和目录学角度作了概述，并且明智地呼吁在这个领域作出更多的地区性研究。

意大利艺术已经得到充分的探讨。维特科尔的《意大利艺术与建筑》（见本书第606页）涵盖的范围止于18世纪中叶，哈斯凯尔的《赞助人与画家》（见本书第606页）也是如此。

相关文献数量庞大，请见利维的《18世纪威尼斯绘画》（Painting in XVIIIth Century Venice,

1959)和洛伦泽蒂(G.Lorenzetti)的《意大利绘画700年》(La pittura italiana del Settecento, 1948)。沃森(F.J.B.Watson)的《卡纳莱托》(Canaletto, edn.1954)和菲奥科(G.Fiocco)的《瓜尔迪》(Francesco Guardi, 1923)也都很有价值。1957—1958年度意大利研究所的系列讲座文集《18世纪意大利的艺术与思想》(Art and Ideas in Eighteenth-Century Italy, 1960), 有两篇关于艺术的有趣文章, 分别是哈斯凯尔的“品味与名声: 18世纪意大利艺术的变迁”(“Taste and Reputation: A Study of Change in Italian Art of the 18th Century”, 83-93)和利维的“提埃坡罗与他的时代”(“Tiepolo and His Age”, 94-113)。

第六章 艺术的解放: 现代性的探索

1.狄德罗与莱辛: 两位恭敬的革命者

狄德罗的美学思想已经引起了人们广泛的兴趣。关于18世纪美学的著作, 尤其是韦勒克、吉尔伯特、库恩、博伊尔勒、福尔克耶尔斯基和德雷斯德纳——尤其是后两位——的美学史和迪克曼的概括性文章, 都用大量的篇幅论及狄德罗。我特别受益于德雷斯德纳和迪克曼的著作(所有相关书目, 见本书第598—603页)。

韦尼埃尔（Paul Vernière）编订出版了狄德罗的《美学著作集》（*Œuvres esthétiques*, 1959），并附有简短精辟的导论和注释，但此书不是很完整，尤其是《沙龙随笔》只是节选。幸运的是，我们现在已经有了完整的校勘版本，还包括所提及的绝大多数画作，见塞兹内克和阿代马尔（Jean Adhémar）编辑的《沙龙随笔》（*Salons*, I, 1759, 1761, 1763; II, 1765; III, 1767; IV, 1769, 1771, 1775, 1781。分别出版于1957、1960、1963、1968年）。我认为瓦尔道尔（Joseph L. Waldauer）的“狄德罗思想中的社会与创造性人物的自由”（“Society and the Freedom of the Creative Man in Diderot's Thought”, *Diderot Studies*, V, 1964）一文用处不是特别大；相反，吉尔曼的《从乌尔达·德·拉莫特到波德莱尔的法国诗歌观念》（见本书第595页）让我获益匪浅，尤其是第2章“新的诗歌观：狄德罗”（“A New Vision of Poetry: Diderot”）所涉及的范围远远超出了章节的标题所示。吉尔曼的其他两篇文章也都相当有意思：“狄德罗论想像和创造”（“Imagination and Creation in Diderot”, *Diderot Studies*, II, 1952, 200-220）、“狄德罗眼中的诗人”（“The Poet According to Diderot”, *Romantic Review*, XXXVII, 1946, 37-54）。另见吉洛（Huberty Gillot）的《狄德罗：其人与其哲

学、美学和文学观念》（Denis Diderot: l'homme, ses idées philosophiques, esthétiques, littéraires, 1937）。关于狄德罗作为评论家发表的处女作，请见迈耶（Paul H.Meyer）的“《论聋哑人书简》与狄德罗批评家观念的形成”（“The ‘Lettre sur les sourds et muets’ and Diderot’s Emerging Concept of the Critic”, Diderot Studies, VI, 1964, 133-155）以及迈耶编订的校勘本《论聋哑人书简》

（Diderot Studies, VII, 1965），此文附有梅（Georges May）所写的一篇有趣的序言“《论聋哑人书简》导读”（“A l’usage de ceux qui lisent la lettre sur le sourds et muets”, xiii-xxvi）。弗兰卡斯特尔（Pierre Francastel）的“启蒙美学”（“L’Esthétique des Lumières”, Utopie et institutions: Le Pragmatisme des Lumières, 1963）将狄德罗的艺术评论与他的整个文化观联系起来，对狄德罗广泛和务实的艺术评论作了通透的分析。

历史学家们的一个主要分歧在于，狄德罗的美学思想是否形成了一套完整的体系。持肯定态度的有韦克斯勒（Felix Wexler），他的《狄德罗自然主义美学研究》（Studies in Diderot’s Esthetic Naturalism, 1922）主要是研究狄德罗的戏剧和戏剧理论，贝拉瓦尔（Yvon Bélaual）在较晚近也更有独创性的《没有悖论的狄德罗美学》

（L'esthétique sans paradoxe de Diderot, 1950）一书中也持这种观点，而克罗克（Lester G.Crocker）收入《狄德罗研究两论：伦理学与美学》（Two Diderot Studies: Ethics and Esthetics, 1952）中的“狄德罗美学中的主观性与客观性”（“Subjectivism and Objectivism in Diderot's Esthetics”）一文则持怀疑态度，这也是一种更具说服力的观点。克罗克的文章按照主题，系统而简略地探讨了狄德罗的美学观念，是一个值得赞赏的修正，不足之处是缺乏历史意识。例如，克罗克写道：“狄德罗最常见和最始终如一的观念是运用‘理想范本’。”（第68页），倘若克罗克追溯了狄德罗思想的形成过程，就不会作出这样的判断。

迪克曼的《狄德罗五讲》（见本书第553页）关于“美学问题”（“Questions d'esthétique”）和“沙龙随笔”（“Les Salons”）的两章很精彩，分析了狄德罗美学观念的缓慢发展和最终成熟，以及狄德罗美学观念的源头：经验。迪克曼正确地指出，成熟的狄德罗是一位名副其实的哲学评论家，拥抱理论，克服了主观性，在形成自己的观点时兼顾艺术家和公众的观点。我本人对狄德罗的解读非常接近于迪克曼的看法。我也要再次称赞施皮策的“狄德罗的风格”，收入《语言学与文学史》（见本书第595页），它阐明了狄德罗的

情欲观与其美学观念之间的联系。托马斯（Jean Thomas）的《狄德罗的人道主义》（*L'humanisme de Diderot*, 2d edn., 1938）中有一章“人道主义和艺术”（*L'humanism et l'art*）认识到狄德罗思想的这一发展。像过去一样，我也受益于威尔逊的《狄德罗：考验年代》（尤其是第20章和24章，分析了狄德罗的头两部戏剧），我从中获取了许多资料，而且被引导去关注狄德罗的原著。另见普鲁斯特（Jacques Proust）的“《私生子》的悖论”（“*Le paradoxe du Fils Naturel*”，*Diderot Studies*, IV, 1963, 209-220）。勒温特（Roger Lewinter）的“狄德罗戏剧对美德的颂扬”（“*L'exaltation de la vertu dans le theater de Diderot*”，*ibid.*, VIII, 1966, 119-170）是一项很有价值的研究。关于狄德罗时代的法国戏剧，特别参考兰卡斯特（H.Carrington Lancaster）百科全书般的《路易十五和伏尔泰时代的法国悲剧》

（*French Tragedy in the Time of Louis XV and Voltaire, 1715-1774*, 2 vols., 1950），以及洛（John Lough）重要的修正派著作《17、18世纪的巴黎戏剧观众》（*Paris Theatre Audiences in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, 1957），尤其是第三部分“从马里沃到博马舍”（“*From Marivaux to Beaumarchais*”），洛提出了两个非常重要的观点：首先，戏剧观众并未出现从贵族转

变为中产阶级的显著变化；其次，狄德罗的头两部戏剧虽然自诩是市民剧，但剧中人物主要是贵族（第250—252页）。这两个观点我都是赞同的。虽然没有彻底取而代之，洛的著作修正了盖夫（Félix GaiFFE）的《18世纪法国戏剧研究》（*Étude sur le drame en France au XVIII^e siècle*, 1910）。关于狄德罗的戏剧理论，见莫尔捷（Roland Mortier）的《狄德罗与德国》（*Diderot en Allemagne, 1750-1850*, 1954）精彩的第2章“戏剧理论家狄德罗”（“Diderot théoricien du drame”）。迪克曼的《狄德罗与哥尔多尼》（*Diderot und Goldoni*, 1961）考察了狄德罗对哥尔多尼的倚重以及两人的关系。关于狄德罗的最后一部神秘的戏剧，昂当克（J.Undank）编订了一个绝佳的校勘版《他是好人，还是坏人？》（*Est-il bon? Est-il méchant?*, VS, XVI, 1961），并撰写了一篇生动的长篇导论。

狄德罗的《演员奇谈》属于本节探讨的范畴。正如韦尼埃尔在《美学著作集》（第291页）中指出，这篇对话录始终是读者最广泛、评论最多、争议最大的狄德罗作品之一。我使用的是韦尼埃尔编订的版本（《美学著作集》，第299—381页）。

贝拉瓦尔的《没有悖论的狄德罗美学》（见

本书第621—622页）显然主要是探讨《演员奇谈》的。关于“悖论”所涉及的演员和制作人，儒韦（Louis Jouvett）的《脱俗的演员》（Le Comédien désincarné, 1954）大概是最有趣的一本书。

威尔逊（Arthur M. Wilson）的“狄德罗的《演员奇谈》中的自传成分”（“The Biographical Implications of Diderot's Paradoxe sur le comédien”, Diderot Studies, III, 1961, 369-383）将这部作品与狄德罗的生平紧紧联系在一起，而且恰如其分地强调了狄德罗的出色技艺以及他的美学观念的演变过程，这正是我在本书中关于狄德罗的核心观点。迪克曼有一篇重要的文章论及“狄德罗思想中的演员主题”（“Le theme de l'acteur dans la pensée de Diderot”, Cahiers de l'association internationale des Études Françaises, No.13, 1961, 157-172）。

狄德罗的艺术评论自然会引起所有研究者的关注，我介绍过的最重要的研究者有迪克曼、施皮策和托马斯。塞兹内克和阿代马尔编订的《沙龙随笔》（见本书第621页）为我们提供了一篇相当简短但十分精彩的导论，以及宝贵的资料来源。布吕纳季耶的严苛批评，尤其是《法国文学史上的文学批评新论》（Nouvelles études

critiques sur l'histoire de la littérature française, 1882, 295-321) 已经只剩下历史价值, 德雷斯德纳在《艺术批评的起源》(Entstehung der Kunstkritik, 244-248) 中令人信服地驳斥了布吕纳季耶的观点。另见丰特的《狄德罗与启蒙运动的美学》(见本书第595页) 以及吉塔·梅 (Gita May) 的数篇颇有见识的文章: “狄德罗在伦勃朗的魔力面前” (“Diderot devant la magie de Rembrandt”, PMLA, LXXIV, 4, part I, September 1959, 387-397), “狄德罗与乔托的教堂装潢画” (“Diderot et la Présentation au Temple de Giotto”, Modern Language Notes, LXXV, 3, March 1960, 229-333)。她的“狄德罗与伯克” (“Diderot and Burke: A Study in Aesthetic Affinity”, PMLA, LXXV, 5, December 1960, 527-539) 揭示了狄德罗的博览群书。塞兹内克已经在“狄德罗与历史画” (“Diderot and Historical Painting”, Aspects of the Eighteenth Century, 129-142) 一文中证明了狄德罗依然尊重新古典主义的绘画分级制。我在很大程度上赞同乔治·梅 (Georges May) 的两篇直言不讳又富于启发性的文章“狄德罗的悲观论” (“Diderot pessimiste”) 和“狄德罗: 真实与小说之间” (“Diderot entre le réel et le roman”), 这两篇文章收入乔治·梅的《狄德罗的四副面孔》(Quatre visages de Denis

Diderot, 1951, 34-99, 156-209)；除了其他的内容，这两篇文章还指出，1760—1761年前后狄德罗经历了一场危机，他之所以能够部分走出危机，并且通过自学摆脱了早期的美学观念，是由于偶然和幸运地接受了格里姆指派的艺术评论任务。塞兹内克在《论狄德罗与古典文化》

(Essais sur Diderot et l'Antiquité, 1957[上卷, 第424页])的第5章“狡猾的古董收藏家”(“Le Singe Antiquaire”)中深入分析了狄德罗对“票友”和“鉴赏家”的蔑视，这是一个很有吸引力的课题，法尔科内、贺加斯和雷诺兹也都有类似的情绪，足以成为一个有趣的艺术社会学课题。

作为小说家的狄德罗始终备受人们的赞赏。我认为弗雷德曼(Alice Green Fredman)的《狄德罗与斯特恩》(Diderot and Sterne, 1955)是一部眼光独到的比较文学作品；在我看来，弗雷德曼对于狄德罗感受性的分析是有理有据的，虽然我也认为弗雷德曼(像贝拉瓦尔一样)高估了狄德罗美学思想的连贯性和一致性——狄德罗本人对此倒是有更清醒的认识。乔治·梅的《狄德罗与〈修女〉》(Diderot et “La Religieuse”, 1954)分析了狄德罗最令人困惑的作品，树立了一个优秀的榜样，施皮策的精彩文章“狄德罗的风格”(见本书第595页)也借鉴了乔治·梅的这本书。另见迪克曼详尽的文本分析“《修女》的‘引

子’和‘附记’”（“The Préface-Annexe of La Religieuse”, Diderot Studies, II, 1952, 21-40），普鲁斯特的“《修女》新论”（“Nouvelles Recherches sur la Religieuse”, ibid., VI, 1964, 197-214），以及莫齐（Robert Mauzi）编订的校勘本《修女》（La religieuse, 1961）。[1462](#)

关于《宿命论者雅克》（Jacques le fataliste），见卢瓦（J.Robert Loy）的《狄德罗的坚定的宿命论者：〈宿命论者雅克〉赏析》

（Diderot's Determined Fatalist: A Critical Appreciation of“Jacques le fataliste”, 1950），莫齐的“《宿命论者雅克》的浪漫戏仿”（“La parodie Romanesque dans Jacques le Fataliste”, Diderot Studies, VI, 1964, 89-132），以及克罗克的“《宿命论者雅克》：一项道德体验”（“Jacques le fatalisre, an Expérience morale”, ibid., III, 1961, 73-99）。

关于狄德罗复杂的天才观，请见迪克曼的精彩分析文章“狄德罗的天才概念”（“Diderot's Conception of Genius”, JHI, II, 2, April 1941, 151-182），我借鉴了此文，但不完全同意此文的结论，在我看来，狄德罗的天才观远比迪克曼这篇出色文章所展示的要成熟。关于这个问题，另见费洛斯（Otis Fellows）：“狄德罗《拉摩的侄

儿》中的天才主题”（“The Theme of Genius in Diderot's Neveu de Rameau”, Diderot Studies, 1952, 168-199）。

卢梭的传记作者无比详尽地分析了他对待戏剧的态度，尤其是瓦莱特（Gaspard Vallette）的《日内瓦人让-雅克·卢梭》（Jean-Jacques Rousseau Genevois, 1911）第2编第1章。富克斯（M.Fuchs）编订了卢梭的《致达朗贝尔论戏剧书》（Lettre à M.d'Alembert sur le spectacles, 1948）校勘本，并撰写了一篇有用的导论。布鲁姆（Allan Bloom）将《论戏剧书》译成英语，以《政治与艺术：致达朗贝尔论戏剧书》（Politics and the Arts: Letter to Mr.d'Alembert on the Theatre, 1960）之名出版，他还写了一篇辩护性的导言，但我认为这文章没有多大的说服力。最近，尼克劳斯（Robert Niklaus）探讨了狄德罗与卢梭之间围绕这个问题所发生的冲突，请见“狄德罗与卢梭：戏剧的兴废”（“Diderot et Rousseau: Pour et contre le théâtre”, Diderot Studies, IV, 1963, 153-189）。有两部著作将卢梭置于当时的文坛大背景之中加以考察，请见莫法特（Margaret M.Moffat）的《卢梭与18世纪戏剧之争》（Rousseau et la querelle du theater au XVIII e siècle, 1930）；巴拉斯（M.Barras）的《从高乃依到卢梭的法国戏剧之争》（The Stage

Controversy in France from Corneille to Rousseau, 1933)。最后，请见谢瑞尔（Jacques Scherer）为卢梭的戏剧著作所作的介绍性评注，见卢梭《全集》（Œuvres, II, lxxx-lxxxix）。

莫尔捷的《狄德罗与德国》（见本书第623页）全面而权威地分析了狄德罗在国外的影响力，尤其是对德国和莱辛的影响。迪克曼的一篇早期论文“歌德与狄德罗”（“Goethe und Diderot”, Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte, X, 1932, 478-503）探寻了歌德与狄德罗之间重要的承继关系。数位历史学家注意到狄德罗与莱辛之间的共鸣与相似之处，尤其是施米特（Erich Schmidt）的《莱辛：生平和著作》（Lessing: Geschichte seines Lebens und seiner Schriften, 2 vols., 2d edn., 1899）第1卷，第300—311页；施米特之后，还有布拉福德（W.H.Bruford）的《歌德时代德国的剧院、戏剧和观众》（Theatre, Drama and Audience in Goethe's Germany, 1950, 133）；塞兹内克在《论狄德罗与古典文化》一书的第4章“法国的《拉奥孔》”（“Un Laocoön français”）中独立得出了相同的结论。另见海特纳（Robert R.Heitner）的“莱辛对狄德罗的借鉴”（“Concerning Lessing's Indebtedness to Diderot”, Modern Language Notes, LXV, 2,

February 1950, 82-88), 关于莱辛对狄德罗的影响, 请见海特纳“狄德罗自己的《萨拉·桑普森小姐》”(“Diderot's Own Miss Sara Sampson”, *Comparative Literature*, V, I, Winter 1953, 40-49)。

关于莱辛的美学思想, 除了上文所介绍的著作之外, 请见利安德尔 (Folke Leander) 的《美学思想家莱辛》(Lessing als ästhetischer Denker, 1942); 维泽的《莱辛的诗歌、美学和哲学》[上卷, 第408页]。贡布里希的“莱辛”(“Lessing”, *Proceedings of the British Academy*, XXXV, 1957, 135-156) 是一篇给人启迪的演讲稿。《拉奥孔》的版本, 我使用的是布鲁姆讷 (Hugo Blümner, 2d edn., 1880) 编订的一流校勘本, 有一篇长篇导论和完备的注释。布拉福德的《歌德时代德国的剧院、戏剧和观众》深入考察了莱辛的作品和思想。狄尔泰的《体验与诗》(Das Erlebnis und die Dichtung, edn.1912[上卷, 第408页]) 中关于莱辛的论文热情洋溢而又发人深省。关于莱辛与朋友就悲剧问题的书信往来, 佩奇 (Robert Petsch) 的《莱辛与门德尔松、尼柯莱关于悲剧的通信》

(Lessings Briefwechsel mit Mendelssohn und Nicolai über das Trauerspiel, 1910) 是必备的参考书。罗伯森 (J.Robertson) 的《莱辛的戏剧理

论：《汉堡剧评》导读和评注》（Lessing's Dramatic Theory: Being an Introduction to and Commentary on his Hamburgische Dramaturgie, 1939）兑现了其书名副标题的承诺。另见克利维奥（J.Clivio）的《莱辛与悲剧问题》（Lessing und das Problem der Tragödie, 1928），以及海特纳全面深入、注释完备的《启蒙时代的德国悲剧》（German Tragedy in the Age of Enlightenment: A Study in the Development of Original Tragedies, 1724-1768, 1963）。最后，罗森塔尔（Bronislaw Rosenthal）的《启蒙时代的天才概念》（Der Geniebegriff der Aufklärungszeit, 1933）侧重探讨了莱辛与所谓的德意志大众启蒙运动的关系。

2.品味的发现

关于新古典主义的复兴，请见我在上文中所评价的相关书籍。关于比例理论的历史，维特科尔的两篇文章作了清晰的梳理，见“比例概念的变迁”（“The Changing Concept of Proportion”, Daedalus, LXXXIX, I, Winter 1960, 199-215）和早先一篇较短的文章“比例体系”（“Systems of Proportion”, Architects' Year Book, V, 1955, 9-18），后者还附有完备的参考书目。作为补充，我推荐潘诺夫斯基（Erwin Panofsky）引人入胜的

文章“作为风格史反映的人体比例理论的历史”（“The History of the Theory of Human Proportions as a Reflection of the History of Styles”，1921），现已收入潘诺夫斯基的《视觉艺术的含义》（*Meaning in the Visual Arts*，1955，55-107）。

关于皮拉内西的折中主义的引文，我是得自萨默森的《英国建筑》第238—239页。

关于温克尔曼的最全面的研究依然是尤斯蒂的温克尔曼传记《温克尔曼及其同时代人》

（*Winckelmann und seine Zeitgenossen*, 3 vols., 5th edn., 1956[上卷，第427页]），它本身就是一件艺术品。作为补充，我推荐哈特菲尔德的出色研究《温克尔曼及其德国批评者》（*Winckelmann and His German Critics*, 1943）、《德国文学中的审美异教精神》（*Aesthetic Paganism in German Literature*, 1964[上卷，第428页]）第1章，以及虽然简短但重要的论文“温克尔曼：浪漫主义元素”（“Winckelmann: The Romantic Element”，*The Germanic Review*, XXVIII, 4, December 1953, 282-289）。关于温克尔曼的改信天主教，除了尤斯蒂的传记之外，请见舒尔茨（Werner Schultze）的“温克尔曼与宗教”（“Winckelmann und die Religion”，*Archiv für Kulturgeschichte*,

XXXIV, 1952, 247-260)。关于此事，巴特勒的《希腊对德国的专制》站在反对的一方，雷姆的《希腊与歌德时代》[均见上卷，第428页]则持赞同的态度，双方都需要用哈特菲尔德的著作来校正。梅尼克（Friedrich Meinecke）的名著《历史主义的兴起》（Die Entstehung des Historismus, 2 vols., 1936）对温克尔曼有一些敏锐的评述（第313—324页），包括他的情色认识论以及对历史的奇特矛盾心理。但在我看来，梅尼克（不仅在温克尔曼问题上，也在其他问题上）严重低估了启蒙运动的历史推动力，同时过分高估了德国新教和作为一个整体的德意志思想对历史思维方式的贡献。库尔特曼（Udo Kultermann）的《艺术史的发展史》（Geschichte der Kunstgeschichte: Der Weg einer Wissenschaft, 1966）虽然啰唆而肤浅，却能够把温克尔曼置于一个久远传统之中。

关于杜博神父的最佳著作是隆巴尔（A.Lombard）的《杜博神父：现代思想的倡导者》（L'Abbé Du Bos, un initiateur de la pensée moderne, 1670-1742, 1913），我从这本书中学到很多东西。另见托伊贝尔（E.Teuber）的“杜博神父的艺术哲学”（“Die Kunstphilosophie des Abbé Dubos”, Zeitschrift für Aesthetik und allgemeine Kunstwissenschaft, XVII, 1924, 361-

410)。有关孟德斯鸠的审美相对主义，请见拜尔（Charles Jacques Beyer）的“孟德斯鸠与审美相对主义”（“Montesquieu et le relativisme esthétique”，VS，XXIV，1963，171-182），而埃拉尔（Jean Ehrard）的《艺术批评家孟德斯鸠》（Montesquieu: Critique d'art，1965）则追溯孟德斯鸠的人生旅程，分析其品味的发展演变过程。沙克尔顿的《孟德斯鸠评传》（1961）乃是一部标准本传记[上卷，第403页]，他另有一文论及“孟德斯鸠与美术”（“Montesquieu et les beaux-arts”，Atti del V o Congresso internazionale di lingue e letterature moderne，1955）。拜尔编订的孟德斯鸠的《论趣味》（Essai sur le goût，1967）校勘本十分有用。布吕内（Beyer Olivier Brunet）的《大卫·休谟的哲学与美学》

（Philosophie et esthétique chez David Hume，1965）用大量篇幅分析了休谟的美学思想，只是实在有一点儿过犹不及。细致分析休谟的美学论述固然是好事，因为它们十分重要，与休谟的整个哲学体系密切相关，但没有必要一再把休谟一些短文的评注搞得跟文章本身一样长。有必要指出的是，韦勒克（《现代文学批评史》第1卷，第107页）和卡西勒（《启蒙哲学》，第307页）都错误地把休谟关于极端怀疑主义的表述当成休谟本人的立场，正如我所表明的，那不是休谟的

立场。布莱尔（Hugh Blair）的《修辞学和文学演讲录》（*Lectures on Rhetoric and Belles Lettres*）如今主要是历史价值，近年来有哈丁（Harold F.Harding）编订的两卷本新版（1965）；洛西恩（John M.Lothian）编订的《亚当·斯密的〈修辞学和文学演讲录〉》（*Adam Smith's Lectures on Rhetoric and Belles Lettres*, 1963）也已经出版，这些文章本身就很引人入胜，而且有助于我们理解伟大的经济学家亚当·斯密。关于伯克，首先见博尔顿（J.T.Boulton）编订的一流校勘本《关于我们崇高与美观念之根源的哲学探讨》（*A Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful*, 1958），以及坎德里亚（Georg Candrea）的比较老的比较研究《伯克与康德的“崇高”概念》（*Der Begriff des Erhabenen bei Burke und Kant*, 1894）。另见阿特金斯（J.W.H.Atkins）在《17、18世纪英国文学批评》（*English Literary Criticism: 17th and 18th Centuries*, 1951）中关于伯克的论述（第333—336页）。蒙克（Samuel H.Monk）的《崇高感：18世纪英国批评理论研究》（*The Sublime: A Study of Critical Theories in XVIII-Century England*, 1935）简明扼要地考察了一个错综复杂的问题，它不仅侧重分析了伯克的思想，还涉及艾迪生、凯姆斯勋爵等其他英国批评家，以及从

布瓦洛到康德的非英国作家。作为补充，请见蒙克阐释蒲柏一句著名格言的文章“艺术界限之外的优美”（“A Grace beyond the Reach of Art”，JHI, V, 2, April 1944, 131-150）。尼科尔森（Marjorie Hope Nicolson）的《山峦晦暗与山峦壮丽》（Mountain Gloom and Mountain Glory: The Development of the Aesthetics of the Infinite, 1959）尤其在对崇高问题的思考上作出了有益的贡献。

关于康德的美学，我受益于如下几部著作：科恩（Hermann Cohen）的《康德美学的基本原理》（Kants Begründung der Aesthetik, 1889）；巴希（Victor Basch）的《对康德美学的批评》（Essai critique sur l'esthétique de Kant, 2d edn., 1927）；卡西勒的《康德的〈判断力批判〉评注》（A Commentary on Kant's Critique of Judgement, 1938）。另见布雷托尔（R.W.Bretall）的“康德的崇高理论”（“Kant's Theory of the Sublime”），收入惠特尼（G.T.Whitney）和鲍尔斯（D.F.Bowers）主编的《康德的遗产》（The Heritage of Kant, 1939, 379-402）；格林（Theodore M.Greene）的“重评康德的美学理论”（“A Reassessment of Kant's Aesthetic Theory”，ibid., 323-356）；韦勒克的“美学与批评”（“Aesthetics and Criticism”），收入一部一流的文集《康德哲学与现代世界》

（The Philosophy of Kant and Our Modern World, 65-89）。托内利（Giorgio Tonelli）考察了“康德早期的天才理论”（“Kant's Early Theory of Genius, 1770-1779, part I”, Journal of the History of Philosophy, IV, 2, April 1966, 109-131）。关于康德美学在其哲学体系中的地位，我主要倚重的著作有：卡西勒的《康德的生平与著作》，林赛的《康德》，克尔讷（S.Körner）的简要介绍性的《康德》（1955）以及艾迪克斯的“美学家康德”（见本书第601页）。

第七章 社会科学

1.最早的社会科学家

坊间已有数次编撰社会科学史的尝试，但全都不能真正令人满意。社会科学史的编撰往往受到一些错误观点的掣肘，这样一种观念尤其具有破坏性，即社会科学的现状是源于每一步的前期研究，而且在某种程度上标志着前期研究达到顶点。伯罗（J.W.Burrow）在《进化论与社会：维多利亚时代社会理论研究》（Evolution and Society: A Study in Victorian Social Theory, 1966）一书中给予这种观点以当头棒喝，这本书令人敬佩，绝对值得仔细研读，虽然有这样一个书名，其实对18世纪的社会探究作了深入的考

察。我从下面两部著作中找到不少有用的材料，一是巴恩斯（Harry Elmer Barnes）主编的《社会学史导论》（An Introduction to the History of Sociology, 1948），二是沃尔夫的《18世纪科学、技术和哲学史》的相关章节（见本书第572页）。阿隆（Raymond Aron）《社会学思想的主要流派》第1卷《孟德斯鸠、孔德、马克思、托克维尔，社会学家与1848年革命》（Main Currents in Sociological Thought, I, Montesquieu, Comte, Marx, Tocqueville, The Sociologists and the Revolution of 1848, 1960; tr. Richard Howard and Helen Weaver, 1965）分析精到，具有丰富的思想内涵，值得一读。尼斯比特（Robert A. Nisbet）的《社会学传统》（The Sociological Tradition, 1966）也是如此，对社会学的本质作了深入系统的探究。默顿（Robert K. Merton）的《社会理论与社会结构》（Social Theory and Social Structure, 1957）是一部精彩的文集，内容涉及社会学理论、功能主义和主要社会学家。默顿对这本书的部分内容作了修订，还写了一篇富有启发性的文章“论社会学理论的历史与体系”（“On the History and Systematics of Sociological Theory”, On Theoretical Sociology, 1967, 1-37），正如默顿所指出的，关于社会学的历史尚有很多工作要做。目前，拉扎斯菲尔德

（Paul F.Lazarsfeld）的一些学生正在从事这方面的研究。

拉扎斯菲尔德本人为计量历史的研究开了一个好头，请见“论社会学计量的历史：趋势、资源与问题”（“Notes on the History of Quantification in Sociology: Trends, Sources and Problems”），收入伍尔夫（Harry Woolf）主编的《计量：自然科学和社会科学中使用计量方法的意义》

（Quantification: A History of the Meaning of Measurement in the Natural and Social Sciences, 1961, 147-203）。关于启蒙运动对数字的特殊偏爱，布雷沃尔德（Louis I.Bredvold）表达了一种有偏见的否定态度，但他的观点也并非完全有违常情，见布雷沃尔德的论文“伦理验算的发明”（“The Invention of the Ethical Calculus”），收入琼斯等人（R.F.Jones et al.）主编的《17世纪》

（The Seventeenth Century, 1951, 165-180），以及《启蒙运动的美丽新世界》（The Brave New World of the Enlightenment, 1961），尤其是第2章“科学的新希望”（“The New Promise of Science”[上卷，第396页]）。格兰杰（Gilles-Gaston Granger）的《孔多塞侯爵的社会算术》

（La mathématique sociale du marquis de Condorcet, 1956）是一部引人入胜的专著，讲述了一位卓越的启蒙哲人和数学家是如何运用定量

分析方法来解决社会和政治问题。

18世纪，社会科学与文化相对主义密不可分地交织在一起，旅行者的报告为文化相对主义提供了原始资料。学界在这个问题上已经有了很深入的研究。列维-施特劳斯（Claude Lévy-Strauss）在《忧郁的热带》（*Tristes Tropiques*, 1955; tr. John Russell, 1961, edn. 1964, 78-79）中雄辩地捍卫了卢梭作为社会科学家的地位，动人地把基督教世界对其他文化的发现描绘成史无前例同时也不会再有第二次的“重大考验”，“除非有一天在几百万英里之外，我们发现另外一个星球上住着会思考的生物”。他是对的，但只是部分正确，对于许多人来说，这种发现是激动人心的事件。关于卢梭是社会科学的创始人，请见列维-施特劳斯：“卢梭：人的科学的奠基者”（“Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l’homme”），收入博-博斐等人（Samuel Baud-Bovy et al.）主编的《卢梭》（Jean-Jacques Rousseau, 1962, 239-248）。

关于非欧洲文化对欧洲人意识的影响，请见第2章第2节文献综述所评介的著作，另外可以参考以下3本书：阿特金森（Geoffroy Atkinson）的《17世纪的旅行与思想演化的关系：对18世纪精神形成的研究》（*Les Relations de voyages du*

XVII e siècle et l'évolution des idées: Contribution à l'étude de la formation de l'esprit du XVIII e siècle, 1924) ; 关于法国, 马蒂诺 (Pierre Martino) 的《16、17世纪法国文学中的东方》

(L'Orient dans la littérature française au XVI I e siècle et au XVII I e siècle, 1906) ; 阿普尔顿 (William W.Appleton) 的《花甲记忆: 17、18世纪英国的中国风》(A Cycle of Cathay: The Chinese Vogue in England during the 17th and 18th Centuries, 1951) 是关于英国的, 材料丰富。在德国人当中, 莱布尼茨是被研究得最透的, 达维尔 (Louis Davillé) 的《历史学家莱布尼茨》(Leibnitz historien, 1909) 如今已经显得有点陈旧, 较新的有拉克 (Donald Lach) 的文章“莱布尼茨与中国” (“Leibniz and China”, JHI, VI, 4, October 1945, 436-455)。亚当斯 (Percy G.Adams) 的《旅行者与旅行骗子》(Travelers and Travel Liars, 1660-1800, 1962) 研究了伪托成真实报告的虚构游记, 总的说来, 我认为此书非常有趣、非常有益。

2.社会学: 事实、自由与人道

关于社会学不仅有可能成为思想上的倒退, 还成为政治上的反动, 请见所罗门 (Albert Salomon) 在《进步的暴政: 对 sociology 起源的反

思》（*The Tyranny of Progress: Refections on the Origins of Sociology*, 1955）一书中激烈抨击孔德、圣西门和其他的进步先知，他认为这些人已经成为神权主义者。作为比较，可以参阅马尔库塞在《理性与革命：黑格尔与社会理论的兴起》

（*Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory*, 1941）一书中对实证主义的类似谴责，它有着完全不同的思想定位（黑格尔和马克思在所罗门的书中是坏人，而在马尔库塞这里则成为英雄）。显然，所罗门与马尔库塞不可能都是完全正确的，我认为两人都高估了观念对事件的影响，但他们都认为“社会的科学”并不会自然而然地成为一种进步力量，这一警告无疑是很具有实际价值的。关于社会学家的著作被用于遭到其本人反对的反动目的，请见卢米斯（Charles P.Loomis）和麦金尼（John C.McKinney）为滕尼斯（Ferdinand Tönnies）的《共同体与社会》（*Community and Society*）英译本所写的导论，这本1887年的经典之作由卢米斯于1957年译成英文。

关于孟德斯鸠这位真正的社会学之父，除了我在前面已经数次提及沙克尔顿的标准版传记（尤其是第2、5、12、14、15章），请见多兹（Muriel Dodds）的《旅行故事，〈论法的精神〉的资料来源》（*Les Recits de voyages, sources*

de l'Esprit des lois, 1929)；罗博瑟姆(Arnold H. Rowbotham)：“《论法的精神》中的中国：孟德斯鸠与富凯先生”(“China in the Esprit des lois: Montesquieu and Msgr.Foucquet”, Comparative Literature, II, 1950, 354-359)。雷蒙·阿隆的《社会学思想主流》中关于孟德斯鸠的章节是十分精彩的，我从中借鉴良多。纽曼为《论法的精神》英文版(见本书第595页)所写的导言深刻而全面，让我受益匪浅。纽曼倾向于认为孟德斯鸠对良好政府这个经典问题很感兴趣，我赞同这个观点。相反的观点，请见涂尔干的“孟德斯鸠对创立社会科学的贡献”(“La contribution de Montesquieu à la constitution de la science sociale”)，涂尔干的这篇拉丁语论文发表于1892年，后由阿兰格里(M.F.Alengry)译为法语，收入涂尔干的《孟德斯鸠与卢梭：社会学先驱》(Montesquieu et Rousseau, Précurseurs de la sociologie, 1953)，涂尔干在这篇富有启发但说服力不够的重要论文中把孟德斯鸠说成是一位早期的实证主义者。关于孟德斯鸠的相对主义，请见拜尔(Charles Jacques Beyer)的文章“孟德斯鸠与审美相对主义”(见本书第629页)，此文的讨论从社会学转入美学。隆巴尔的《杜博神父》(见本书第629页)深入研究了孟德斯鸠的重要思想前辈杜博神父，把杜博视为最早的社会学家

（第239—268页）。

苏格兰社会学家虽然深深受益于孟德斯鸠，却依然是有原创性的重要群体，最重要的参考书是布赖森的《人与社会》（见本书第554页），这部很有想法的综论探讨了苏格兰社会学家群体是如何从道德哲学转向社会科学的。沙伊德

（Louis Scheider）选编的文集《苏格兰道德家论人性和社会》（The Scottish Moralists on Human Nature and Society, 1967）囊括了包括弗格森、休谟和亚当·斯密在内的八位苏格兰作家的选文，但用处不是很大。作为布赖森著作的补充，可以参阅下面几本书：莱曼（William C. Lehmann）的《弗格森与现代社会学的滥觞》（Adam Ferguson and the Beginnings of Modern Sociology, 1930）；约格兰（Herta Helena Jogland）的《弗格森笔下的社会学的起源与基础》（Ursprünge und Grundlagen der Soziologie bei Adam Ferguson, 1959）[均见上卷，第397页]；尤其是凯特勒

（David Kettler）的一部思想性论著《亚当·弗格森的社会政治思想》（The Social and Political Thought of Adam Ferguson, 1965）。福布斯（Duncan Forbes）编订了新版的弗格森大作《文明社会史论》（An Essay on the History of Civil Society, 1966），并撰写了一篇很全面的导论，对我帮助很大。凯特勒在《亚当·弗格森》中分析

了休谟不喜欢弗格森的《文明社会史论》的原因（第57—60页），但缺乏有力的证据，因而没有多大的说服力。奥克（R.B.Oake）的文章“孟德斯鸠与休谟”（“Montesquieu and Hume”，*Modern Language Quarterly*, II, 1, March 1941, 25-41; II, 2, June 1941, 225-248）分析了孟德斯鸠对休谟的影响。关于另一位社会学家约翰·米勒，请见莱曼的《格拉斯哥的约翰·米勒》（*John Millar of Glasgow, 1735-1801: His Life and Thought and His Contribution to Sociological Analysis*, 1960），这是一篇清醒的概述，明智地附上了米勒著述的长篇节选。关于米勒的一篇重要文章是福布斯的“‘科学的辉格党教义’：亚当·斯密与约翰·米勒”（“‘Scientific Whiggism’: Adam Smith and John Millar”，*The Cambridge Journal*, VII, II, August 1954, 643-670），它表明两位哲学家不仅写论著，也写各种宣言，他们不仅关注解释世界，还关心改变世界，尤其是米勒，他有着“好斗的辉格党人”之称。

3.政治经济学：从权力到财富

政治经济学的史前史，即这门学科在亚当·斯密之前的历史，请见阿什顿的《18世纪英国经济史》、迪恩的《第一次工业革命》以及威尔逊的《成长岁月》（均见本书第524—531页），这些

著作都很有价值，将经济思想放入经济现实的背景之中加以考察。维克斯（Douglas Vickers）的《货币理论研究》（*Studies in the Theory of Money*, 1690-1776, 1959）横跨了整个18世纪，考察了从洛克到亚当·斯密的经济思想。另见约翰逊（E.A.J.Johnson）的《亚当·斯密的前辈》

（*Predecessors of Adam Smith*, 1937）以及“学识、科学、职业训练以及‘技艺’在斯密之前经济思想中的地位”（“*The Place of Learning, Science, Vocational Training, and ‘Art’ in Pre-Smithian Economic Thought*”, *The Journal of Political Economy*, XXIV, 2, June 1964, 129-144）。关于早期经济学家的研究，施特劳斯（E.Strauss）的《威廉·配第爵士》（*Sir William Petty*, 1954）让人大开眼界。本节最重要的资料来源是莱特温

（William Letwin）的《科学经济学的起源：1660—1776年英国经济思想》（*The Origins of Scientific Economics: English Economic Thought, 1660-1776*, 1963），这本书资料翔实、深思熟虑，我从中学到很多东西。莱特温认为，亚当·斯密的思想主要来自17世纪晚期和18世纪初的前辈，这种观点受到德鲁沃尔（Raymond de Roover）的挑战，见德鲁沃尔：“学院派经济学：从16世纪到亚当·斯密的复兴和持续影响”（“*Scholastic Economics: Survival and Lasting Influence from the*

16th Century to Adam Smith”，Quarterly Journal of Economics, LXIX, 2, May 1955, 161-190），它有益地强调了学院派经济学的复兴，但我认为夸大了实际情况。

关于重商主义的经典研究依然是赫克舍（Eli F.Heckscher）的《重商主义》（Mercantilism, 2 vols.），该书最初于1931年在瑞典出版，1935年由夏皮罗（Mendel Shapiro）译成英语，现在有了索朗德（E.F.Söderlund）的修订版。赫克舍的书取代了更早的但依然很有趣的施穆勒（Gustav von Schmoller）的《重商体制及其历史意义》（The Mercantile System and its Historical Significance, 1884; tr.W.J.Ashley, 1896）。这两本书的共同观点是：重商主义是一种服务于最终目的的经济政策，它决定了外交和军事政策的走向。这种观点已经受到克拉克的有力挑战，请见克拉克（Sir George Clark）的《17世纪的战争与社会》（War and Society in the 17th Century, 1958），第68页及以下。另外，它们认为重商主义几乎完全是一种权力体制的观点也受到瓦伊纳同样有力的挑战，请见瓦伊纳（Jacob Viner）：“17、18世纪作为外交政策目标的权力与富足”（“Power versus Plenty as Objectives of Foreign Policy in the Seventeenth and Eighteenth Centuries”，World Politics, I, I, October 1948, 1-

29. 现已收入瓦伊纳：《长期观点和短期观点：经济理论和政策研究》[The Long View and the Short: Studies in Economic Theory and Policy, 1958, 277-305]）。我在本书中已经充分考虑到这些反对意见，但17世纪强权政治的无情事实表明，权力依然先于福利。科尔（Charles W.Cole）的《柯尔伯之前的法国重商主义学说》（French Mercantilist Doctrines before Colbert, 1931）以及内容广泛的著作《柯尔伯与法国重商主义时代》（Colbert and a Century of French Mercantilism, 2 vols., 1939）集中考察了最重要的一个国家。

斯莫尔（Albion Small）的《官房学学者：德国社会体制的先驱》（The Cameralists: The Pioneers of German Social Polity, 1909）虽然很有点年头了，依然是有益的参考。罗森（George Rosen）在“官房学学者与医务执勤观念”（“Cameralism and the Concept of Medical Police”, Bulletin of the History of Medicine, XXVII, I, January-February 1953, 21-42）一文中引人入胜地分析了一种威权主义的德国（以及哈布斯堡王朝）的政策（Polizy）理论是如何应用于医疗领域的。另见罗森的《公共卫生史》（A History of Public Health, 1958）。关于奥地利官房学学者，请见佐默（L.Sommer）的《奥地利官房学学者的信条》（Die österreichischen Kameralisten in

dogmengeschichtlicher Darstellung, 2 vols., 1920, 1925)。为重农学派翻案的著作首推米克 (Ronald L.Meek) 的《重农主义经济学》(The Economics of Physiocracy, 1962), 它包含米克所写的一篇出色的长篇导论、一系列同样精彩的辩护文章以及相对难以接触到的重农学派著述的长篇节选, 总之是一部上佳之作。米克把这本书题献给法国一位研究重农主义的大专家维洛塞 (Georges Weulersse), 后者在这个领域的研究至今仍然有参考价值, 请见维洛塞的《法国重农学派运动》(Le mouvement physiocratique en France[de 1756 à 1770], 2 vols., 1910) 及其遗著《从杜尔哥到内克的重农主义大臣》(La Physiocratie sous les ministères de Turgot et de Necker, 1774-1781, 1950) 和简要、通俗、权威的概述性作品《重农学派》(Les Physiocrates, 1930)。《魁奈与重农学派》(François Quesnay et la physiocratie, 2 vols.) 是法国国立民主研究所 (Institut national d'études démocratique) 编辑的关于重农主义的论文集, 有一篇出自艾诺蒂 (Mario Einaudi) 之手的精彩长序。美国学术界也发表了一些为魁奈及其小团体辩护的优秀文章, 尤其是韦尔 (Norman J.Ware) 的“重农学派: 经济合理化研究” (“The Physiocrats: A Study in Economic rationalization”, American Economic

Review, XXI, 4, December 1931, 607-619), 以及尼尔 (Thomas P. Neill) 的“魁奈与重农主义” (“Quesnay and Physiocracy”, JHI, IX, 2, April 1948, 153-173)。布洛赫 (Marc Bloch) 精彩的论文“18世纪法国个人土地之争” (“La lutte pour l'individualisme agraire dans la France du XVIII^e siècle”, Annales d'Histoire Économique et Sociale, II, 7, July 15, 1930, 329-381; 8, October 15, 1930, 511-556) 很好地阐明了法国的经济理论和经济现实。孟德斯鸠是一位备受忽视的早期经济思想家, 德弗莱托格洛 (Nicos E. Devletoglou) 的《孟德斯鸠与〈国富论〉》

(Montesquieu and the Wealth of Nations, 1963) 能干地为孟德斯鸠鸣不平。关于中国对重农学派的影响, 请见比诺 (Virgile Pinot) 的“18世纪的重农主义与中国” (“Les Physiocrates et la Chine au XVIII^e siècle”, Revue d'histoire moderne et contemporaine, VIII, 1906, 200-214), 马弗里克 (Lewis A. Maverick) 的“中国对重农学派的影响” (“Chinese Influence on the Physiocrats”, Economic History, III, February 1938, 13; “Supplement”, ibid., IV, February 1940, 15)。[1463](#)

关于亚当·斯密之前的英国经济思想家, 请见

上文评介过的著作，尤其是莱特温的书。此外还有洛特维恩编辑的《大卫·休谟经济学著作》（见本书第549页）。关于亚当·斯密，虽然已有一些一流的专著，但缺乏一部现代的斯密传记。约翰·雷（John Rae）的《亚当·斯密传》（Life of Adam Smith, 1895）虽然有价值，但已经过时了。斯科特（W.R.Scott）的《斯密作为学生和教授》

（Adam Smith as Student and Professor, 1937）[均见上卷，第398页]虽然有一些新材料，但很难说是完备的。在我们拥有完备的版本之前，坎南

（Edwin Cannan）编订的《国富论》（The Wealth of Nations, Modern Library edn., 1937）依然是标准版，此书的导论写得很出色。长期以来，学者们一直试图弄清楚《国富论》与斯密之前出版的《道德情操论》的关系。德国学者认为两者之间是割裂的，因而称之为“亚当·斯密难题”（Das Adam Smith-Problem），但莫罗（Glenn R.Morrow）已经彻底解决了这个问题，见莫罗的

《斯密的伦理学和经济学理论》（The Ethical and Economic Theories of Adam Smith: A Study in the Social Philosophy of the Eighteenth Century, 1923[上卷，第398页]）。另一方面，这两部著作之间有某种张力，瓦伊纳在一篇重要的论文中对此作了很好的总结，请见瓦伊纳：“亚当·斯密与自由放任”（“Adam Smith and Laissez Faire”），

这篇文章最初发表于1927年，现已收入《长期观点和短期观点》（第213—245页）。此外，克拉克等人（John Maurice Clark et al.）主编的《亚当·斯密》（Adam Smith, 1776-1926, 1928），费伊（C.R.Fay）的《斯密与当时的苏格兰》（Adam Smith and the Scotland of his Day, 1956）[均见上卷，第398页]也都很有参考价值。塔克

（G.S.L.Tucker）的《英国经济学思想的进步和益处》（Progress and Profit in British Economic Thought, 1650-1850, 1960）将亚当·斯密置于关于经济进步、利润和利率的长期争论的大背景之中加以考察（尤其请见第3、4两章）。罗宾斯勋爵（Lord Robbins）的《英国古典政治经济学的经济理论》（The Theory of Economic Policy in English Classical Political Economy, 1952）从亚当·斯密一直讲到他的后继者，让我获益颇多。最早的一批后继者，尤其是边沁，依然与本书的主题相关。在这个问题上，我发现哈奇森

（T.W.Hutchison）的“经济学家边沁”（“Bentham as an Economist”，The Economic Journal, LXVI, 262, June 1956, 288-306）特别有价值，而且极具启发性，它是对斯塔克（W.Stark）的三卷本

《边沁的经济学著作》（Jeremy Bentham's Economic Writings, 1952-4）所作的长篇书评，详细叙述了边沁逐步放弃对于自由放任的幻想的

过程。作为参照，应当读一读布雷布纳（J.Bartlet Brebner）的一篇重要文章：“19世纪英国的自由放任与国家干预”（“Laissez Faire and State Intervention in Nineteenth-Century Britain”，*Journal of Economic History*, supplement VIII, 1948, 59-73），此文小作修改之后，收入斯凯勒（Robert L.Schuyler）、奥苏贝尔（Herman Ausubel）等人主编的《英国历史的形成》（*The Making of English History*, 1952, 501-510）。另见布劳格（Mark Blaug）的“古典经济学家与工厂法案”（“The Classical Economists and the factory Acts: A Re-Examination”，*Quarterly Journal of Economics*, LXXII, 2, May 1958, 211-226）。

意大利的政治经济学家值得进一步关注。多梅尼科格·格里马尔迪（Domenico Grimaldi）、弗朗西斯科·隆加诺（Francesco Longano）以及他们之前的安东尼奥·杰诺韦西（Antonio Genovesi）还只是其中的佼佼者，他们的著作大多因为文图里的《意大利启蒙学者》（见本书第529页）的抢救而免于湮没无闻的厄运。关于这个小群体中最有趣的经济学家、启蒙哲人费迪南德·加利亚尼，请见阿克顿（Harold Acton）的一篇令人愉快但几乎没有什么分析的文章“加利亚尼”（“Ferdinando Galiani”，*Art and Ideas in Eighteenth-Century Italy*[上卷，第442页]）。

4.历史学：科学、艺术与宣传

我在《现代异教精神的兴起》的文献综述中已经详细评介了关于启蒙哲人的历史著述和历史理论的二手文献。由于上卷的文献综述已经非常详尽，我在此只需提请读者诸君参阅页码[上卷，第399—400、418—423页]，再补充少数一些书目。我本人关于美洲17世纪历史编撰学的专著

《统治权的丧失：美洲殖民地的清教历史学家》探讨了启蒙运动历史编撰学的史前史。我在这本书中侧重分析的是美洲殖民地的状况，但在全书的开头我梳理了文艺复兴的历史编撰学、17世纪的博学以及18世纪的虔诚（另见该书的文献综述，尤其是第1章的文献综述，第123—131页）。科林伍德在《历史的观念》（*The Idea of History*, 1946, 61-86）一书中气势逼人地否定18世纪的历史精神，但在我看来并不能令人信服。莫米利亚诺的“吉本对历史方法的贡献”[上卷，第421页]如今已经收入他的《史学研究》（*Studies in Historiography*, 1966, 40-55）。这本文集中还收入了他的“古代史与古玩家”[上卷，第420页]。曼纽尔（Frank E. Manuel）的《哲学历史学的形态》（*Shapes of Philosophical History*, 1965）清晰梳理出古往今来的两种哲学历史学模式——循环式和单线式，还提供了一些18世纪历史学家的

资料。托尔夫森（Trygve R.Tholfsen）的《历史思维导论》（*Historical Thinking: An Introduction*, 1967）态度谦逊地勾勒了历史思维模式的历史，其中的第5章论述了伏尔泰和启蒙运动的历史编撰学。韦勒克的《英国文学史的兴起》（见本书第596页）包含很多与本节相关的材料。纳德尔（George H.Nadel）在“历史决定论之前的历史哲学”（“*Philosophy of History before Historicism*”，1964）一文中追溯了他所说的“历史理论典范”的兴衰，这种理论随着历史决定论的兴起而终结。这篇文章收入纳德尔主编的《历史哲学研究》

（*Studies in the Philosophy of History: Selected Essays from “History and Theory”*, 1965, 49-73）。另见佩尔顿（Thomas P.Peardon）的《英国历史撰述的变迁》（*The Transition in English Historical Writing, 1760-1830*, 1933）。关于历史精神在启蒙时代蓬勃发展的证据比比皆是。例如，沙克尔顿的《孟德斯鸠评传》（第44—45、153、160以下、133、377以下各页）关于世俗主义和历史研究的例子；雷诺兹的《肖像画》（第18—21、29页）关于乔舒亚·雷诺兹爵士小圈子，尤其是博斯韦尔的历史意识的例子；罗森布拉姆的《18世纪晚期的艺术转型》（见本书第605页）关于艺术中的历史精神的例子。

关于休谟的历史著作，请见诺顿（David

Fate Norton) 和波普金 (Richard H. Popkin) 编辑的文集《休谟：哲学历史学家》 (David Hume: Philosophical Historian, 1965)，该书收入了编辑者的两篇介绍性文章，一篇论及“怀疑主义与历史研究” (“Skepticism and the Study of History”)，另一篇则是“休谟思想中的历史与哲学” (“History and Philosophy in Hume's Thought”)，两篇文章都值得一读。邦奇

(Laurence L. Bongie) 写过一本关于法国接纳休谟过程的小书《休谟：反革命的预言家》

(David Hume: Prophet of the Counter-Revolution, 1965)。另见休谟的传记作者的两篇褒扬性文章：莫斯纳 (Ernst Campbell Mossner) 的“为历史学家休谟辩护” (“An Apology for David Hume, Historian”, PMLA, LVI, 3, September 1941, 657-690)，以及“休谟是托利历史学家吗？” (“Was Hume a Tory Historian? Facts and Reconsiderations”, JHI, II, 2, April 1941, 225-236)。

坊间已有了一本最新的吉本传记：斯温

(Joseph Ward Swain) 的《历史学家爱德华·吉本》 (Edward Gibbon the Historian, 1966)，这本书更多侧重于吉本其人而不是其历史著作。特雷弗-罗珀 (H. R. Trevor-Roper) 在书评中把斯温的传记贬得一钱不值 (The New York Review of

Books, IX, II, December 21, 1967, 31-34), 这也许有一点太过苛刻了, 他本人倒是写了一篇关于吉本的有趣文章(除了[上卷, 第422页]评介过的那些著述之外), “《罗马帝国衰亡史》的观念”(“The idea of the Decline and Fall of the Roman Empire”), 收入文集《启蒙时代》(见本书第577页), 第413—430页。这本文集中还收录了泰勒(O.R.Taylor)的文章“伏尔泰作为历史学家的成长阶段”(“Voltaire’s Apprenticeship as a Historian: La Henriade, 1-14”)。

关于作为历史学家的杜博, 请见前文评介过的隆巴尔的《杜博神父》(第257—268页)。沃尔普的《雷纳尔及其战争机器: 〈两印度史〉及其完善》[上卷, 第404页]也有精彩的分析。

第八章 德行的政治

所有关于启蒙运动的一般性讨论都会涉及启蒙哲人的政治观, 尤其是卡西勒的《启蒙哲学》、瓦利亚维奇的《西方(欧洲)启蒙运动史》、科班的《探索人性》、迪亚兹的《18世纪法国的哲学与政治》以及莫尔内的《18世纪法国思想》[以上各书均见上卷, 第391—395页]。关于法国, 除了迪亚兹和莫尔内的著作之外, 另见马丁的《18世纪法国自由主义思想》[上卷, 第

402页]以及塞（Henri Sée）的《18世纪法国政治思想的演进》（*L'Évolution de la pensée politique en France au XVIII e siècle*, 1925），后者逐一分析了各位启蒙哲人的政治思想，简练而公允。关于洛克、孟德斯鸠、伏尔泰、休谟、莱辛和其他启蒙哲人的专著和传记当然也都会有大量篇幅涉及他们的政治思想。本章和接下来的两章试图表明，我认为以往的相关论述不尽如人意；我要做的就是用1959年我在拙著《伏尔泰的政治观》中探究伏尔泰的方式来探究作为一个整体的启蒙运动：把启蒙运动的政治观置于历史背景之中加以考察。

1.宽容：一场务实的战斗

在我们这个苦难的世纪，人们带着焦虑和希望回顾过去时代的和平方案。索雷曼（Elizabeth V.Souleyman）的《17、18世纪法国的世界和平观》（*The Vision of World Peace in Seventeenth-and Eighteenth Century France*, 1941）成为一本标准的概论。比索雷曼更宽泛的是黑姆莱本（Sylvester John Hemleben）的《世界和平计划六百年》（*Plans for World Peace Through Six Centuries*, 1938）以及比尔斯（Arthur Ch.E.Beales）的《和平的历史》（*The History of Peace*, 1931）。与和平息息相关的和平组织观念，请见莫伊伦（Jacob

ter Meulen) 的《国际组织的观念及其发展》(Der Gedanke der internationalen Organisation in seiner Entwicklung, 1300-1800, 3 vols., 1917-40)、努斯鲍姆(Arthur Nussbaum)的《国际法简史》(A Concise History of the Law of Nations, 1958)。瓦茨(Alfred Vagts)的《军国主义的历史》(A History of Militarism: Civilian and Military[rev.edn.], 1959)从一个不同的视角深入考察了和平的历史。战争作为一种制度和外交政策工具,自然成为18世纪政治史家的一个首要主题。克拉克(Sir George Clark)的《17世纪的战争与社会》(见本书第637页)虽然着眼点是17世纪,依然是一本有启发性的入门读物。另见希尔博纳(Edmund Silberner)的《18世纪经济思想之争》(La guerre dans la pensée économique du XVIII^e siècle, 1939)。

关于个别的和平爱好者,请见珀金斯(Merle L.Perkins)的《圣皮埃尔神父的道德哲学和政治哲学》(The Moral and Political Philosophy of the abbé de Saint-Pierre, 1959)和“伏尔泰的国际秩序观”(“Voltaire's Concept of International Order”, VS, XXXVI, 1965)。另见卡诺(Jean Daniel Candaux)的“夏尔·博尔德与欧洲反军国主义公众舆论的第一次危机”(“Charles Borde et la première crise d'antimilitarisme de

l'opinion publique européenne”，VS, XXIV, 1963, 315-344）。康德的“和平主义”是弗里德里希（Carl Joachim Friedrich）的《不可避免的和平》（*Inevitable Peace*, 1948）的核心论题。卢梭对于圣皮埃尔的重要评论可以很方便地在卢梭《全集》中找到（第3卷，第563—682页），该书还有很好的注释和介绍性评述。华尔兹（Kenneth N. Waltz）的《人、国家与战争》（*Man, The State and War*, 1959）是一部有趣的专著，论及卢梭、康德和其他人的和平思想。关于卢梭，请见霍夫曼（Stanley Hoffmann）的“卢梭论战争与和平”（“Rousseau on War and Peace”，*American Political Science Review*, LVII, June 1963, 317-333）。

2. 废奴主义：一个初步的探索

出于各种显而易见的原因，奴隶制问题如今受到了历史学家的极大关注，在这个问题上的著作大多数是值得欢迎的，但也并非全都是公允的。我在此列举的书目仅仅是择其要者。斯坦普（Kenneth M. Stampp）的《特殊制度：美国内战前的南方奴隶制》（*The Peculiar Institution: Slavery in the Ante-Bellum South*, 1956）修正了很多前人的观点，让我学到很多。虽然它仅仅论述美国的奴隶制，却为考察一项历史上的罪行提供

了一般性模板和明智的观点。这个问题上的文献与日俱增，请见富兰克林（John Hope Franklin）的《从奴役到自由》（From Slavery to Freedom, 1948）。

我在本书的写作接近尾声时才接触到戴维斯（David Brion Davis）的《西方文化中的奴隶制问题》（The Problem of Slavery in Western Culture, 1966），该书很好地概述了从古代直到18世纪在奴隶制问题上的观念。它不仅确认了我对启蒙哲人立场的估计，还深化了我将废奴的动因区分为人道理由和经济理由的看法。乔丹

（Winthrop D.Jordan）的《白人压倒黑人》（White Over Black: American Attitude Toward the Negro, 1550-1812, 1968）出得太晚，我来不及在本书中使用。西比尔（Edward D.Seeber）的《18世纪下半叶法国的反奴隶制舆论》（Anti-Slavery Opinion in France during the Second Half of the Eighteenth Century, 1937）紧扣书名，着眼于舆论；洛克（C.L.Locke）的《法国与殖民地问题：同时代法国舆论研究》（France and the Colonial Question: A Study of Contemporary French Opinion, 1763-1801, 1932）也是如此。另见康弗（Vincent Confer）的“1789年前的法国殖民地观念”（“French Colonial Ideas before 1789”, French Historical Studies, III, 3, Spring 1964, 338-

359)。作为补充，请见加斯东-马丁（Gaston-Martin）的《18世纪的南特》第2卷《奴隶贩子的时代》（Nantes au XVIII e siècle, II, L'Ère des Négriers, 1714-1774, 1931）；加斯东-马丁的《法属殖民地奴隶制的历史》（Histoire de l'esclavage dans les colonies françaises, 1948）；卢瓦西（André Loisy）的《波尔多港的经济地位》（Le rôle économique du port de Bordeaux, 1922）；威尔斯（Jacques d'Welles）的《吉耶纳到波尔多总督图尔尼侯爵和他的时代》

（Monsieur le marquis de Tourny, intendant de Guyenne à Bordeaux et son époque, 1743-1757, 1963）。关于最重要的两位关注奴隶制问题的法国启蒙哲人，也就是说，在孔多塞和“黑人之友”（amis des noirs）之前，依然请见沙克尔顿的《孟德斯鸠评传》以及詹姆逊（Russell Parsons Jameson）的《孟德斯鸠与奴隶制：18世纪法国反奴隶制舆论的起源》（Montesquieu et l'esclavage: étude sur les origines de l'opinion antiesclavagiste en France au XVIII e siècle, 1911）。关于雷纳尔在奴隶制问题上的态度，依然参见沃尔普的《雷纳尔及其战争机器》[上卷，第404页]；欧文（Dallas D.Irvine）的“雷纳尔神父与英国人道主义”（“The Abbé Raynal and British Humanitarianism”，Journal of Modern

History, III, 4, December 1931, 564-577) 的用处主要在于提供了《两印度史》的英文版的再版次数。《两印度史》按照主题编排的文选, 请见埃斯克尔 (Gabriel Esquer) 主编的《18世纪的反殖民主义》(L'anticolonialisme au XVIII e siècle, 1951), 该书还附有一篇导论。最后, 麦克罗伊在《18世纪法国的人道主义运动》(见本书第549页) 中用两章篇幅简要概述了反奴隶制的背景和舆论, 它们分别是“1789年前的反奴隶制观点”(“Antislavery Sentiment Prior to 1789”)和“退出奴隶制与奴隶贸易”(“Exit Slavery and the Slave Trade”), 后一章论及法国大革命时期的状况。

关于英国的情况, 请见克林伯格 (Frank J.Klingberg) 的《英国的反奴隶制运动: 英国人道主义研究》(The Anti-Slavery Movement in England: A Study in English Humanitarianism, 1926), 及其“18世纪英国人道主义精神的演进”(“The Evolution of the Humanitarian Spirit in Eighteenth-Century England”, 1924), 现已收入斯凯勒与奥苏贝尔等主编的《英国历史的形成》(第450—461页); 库普兰 (R.Coupland) 短小精悍的权威之作《英国反奴隶制运动》(The British Anti-Slavery Movement, 1933) 及其《威尔伯福斯》(Wilberforce, 1923)。关于一位18世纪废奴主义先驱, 请见拉斯塞尔

(E.C.P.Lascelles) 的《格兰维尔·夏普与英国的解放奴隶》(Granville Sharp and the Freedom of Slaves in England, 1928)。关于文学中的反奴隶制证据,希福尔(Wylie Sypher)的《被俘的几内亚国王:18世纪英国的反奴隶制文学》

(Guinea's Captive Kings: British Anti-Slavery Literature of the XVIIIth Century, 1942)收集了大量的相关资料。威廉姆斯(Eric Williams)的《资本主义与奴隶制》(Capitalism and Slavery, 1944)深入考察了奴隶贸易的经济现实;戴维斯(J.G.Davies)的《皇家非洲公司》(The Royal African Company, 1957)分析了奴隶贸易垄断权及其在17世纪晚期和18世纪初的发展。佩尔斯(Richard Pares)对西印度群岛的历史作了很好的研究,尤其是《西印度群岛的战争与贸易》

(War and Trade in the West Indies, 1739-1763, 1936)和“商人与种植园主”(“Merchants and Planters”, The Economic History Review supplement No.4, 1960)。关于奴隶贸易城市,麦因尼斯(C.M.MacInnes)的《帝国门户》(A Gateway of Empire, 1939)对布里斯托作了深入的研究,另见明钦顿(W.E.Minchington)的《18世纪布里斯托的贸易》(The Trade of Bristol in the Eighteenth Century, 1957)。帕金森(C.Northcote Parkinson)的《利物浦港的崛起》

（The Rise of the Port of Liverpool, 1952）虽然有一些幼稚的附带说明，却有一流的统计数据 and 从同时代资料中援引的引证。另见麦肯齐-格里夫（Averil Mackenzie-Grieve）的《英国奴隶贸易的最后岁月》（The Last Years of the English Slave Trade, Liverpool, 1750-1807, 1941）。

3. 司法正义：一场自由的圣战

关于刑法的通史往往过于笼统，有走马观花之嫌。巴尔等人（Carl Ludwig Von Bar et al.）所著《大陆法系刑法的历史》（A History of Continental Criminal Law, tr. Thomas S. Bell et al., 1916）虽然很有用，失之过于简略。相反，拉契诺维奇（Leon Radzinowicz）的《英国刑法史》（A History of English Criminal Law and Its Administration, 3 vols., 1948-56），尤其是第1卷《改革运动》（The Movement for Reform, 1948），翔实而准确，不止对了解英国刑法有帮助。此外，我还借鉴了麦金农（Sir Frank MacKinnon）的“法律与法学家”（“The Law and the Lawyers”），收入特伯维尔的《约翰逊时代的英格兰》（第2卷，第287—309页）。虽然有些陈旧，斯蒂芬（Sir James Fitzjames Stephen）的《英国刑法史》（History of the Criminal Law of England, 3 vols., 1883）依然值得一读。希斯

(James Heath) 的《18世纪刑罚理论》(Eighteenth Century Penal Theory, 1963) 收集了刑法改革的法律概念的文章，还附有明快晓畅的导论。菲利普森 (Coleman Phillipson) 的《三位刑法改革者》(Three Criminal Law Reformers, 1923) 论述了两位改革家边沁和罗米利。关于边沁的法律理论，依然请参照阿莱维的经典著作《哲学激进主义的成长》。

关于法国法律史的研究总的来说令人满意。请见埃斯梅因 (A.Esmein) 的《法国刑事诉讼史》(Histoire de la procédure criminelle en France, 1882)。杜波依斯 (Albert Du Boys) 的《16—19世纪法国刑法史》(Histoire du droit criminel de la France depuis le XVI^e siècle jusqu'au XIX^e siècle, 2d edn., 1933) 将法国法律与其他国家的法律作了有益的比较；另见安谢尔 (Robert Anchel) 《18世纪的犯罪与刑罚》(Crimes et châtements au XVIII^e siècle, 2d edn., 1933)。我建议读者去读一读拙著《伏尔泰的政治观》，其中第6章“费尔奈：为卡拉说话的人”(“Ferney: The Man of Calas”) 详细叙述了伏尔泰介入卡拉一案的始末和他的论争，书中所附书目包含延伸读物。比安 (David D.Bien) 的《卡拉案件：18世纪图卢兹的迫害、宽容和异端》(The Calas Affair: Persecution, Toleration,

and Heresy in Eighteenth-Century Toulouse, 1960) 从社会的角度审视了法国的这桩最著名的案件。

贝卡里亚依然缺乏一部可靠的传记。目前可以参考的是坎特 (Cesare Cantù) 的《贝卡里亚与刑法》 (Beccaria e il diritto penale, 1862) 和威亚内罗 (Carlo Antonio Vianello) 的《贝卡里亚的生平与著作：基于未发表的作品和文件》 (La vita e l'opera di Cesare Beccaria con scritti e documenti inediti, 1938)。文图里 (Franco Venturi) 的《意大利名人传记辞典》 (Dizionario Biografico Degli Italiani, VII, 1965, 459-469) 中有一篇很好的传记文章，他编订的贝卡里亚的《论犯罪与刑罚》 (Dei delitti e delle pene, 1965) 是一个一流的版本，收录有一篇颇有见地的导论和一系列文献，表明了意大利各邦国、法国和其他地方接受贝卡里亚著作的过程。这个版本于1965年由舍瓦利耶 (M.Chevallier) 翻译成法语，但相关附录大大删减了。罗马格诺利 (Sergio Romagnoli) 编订了两卷本贝卡里亚的《歌剧》 (Opera, 2 vols., 1958)。在其他相关著作中，马埃斯特罗 (Marcello T.Maestro) 的《作为刑法改革家的伏尔泰和贝卡里亚》 (Voltaire and Beccaria as Reformers of Criminal Law, 1942) 将这两位改革家作了比较，虽然缺乏想像力，但比较准确。前文刚刚评介过菲利普

森的《三位刑法改革者》，其中有一篇专门论及贝卡里亚的生平、环境和影响。虽然本书引自《论犯罪与刑罚》的引文都是我自己翻译的，但我参照了保卢奇（Henry Paolucci）1963年出版的准确的英译本。上述著作都涉及贝卡里亚在意大利国内外的巨大影响力。贝卡里亚在美国的影响力，请见斯帕林（Paul M. Spurlin）的“贝卡里亚的《论犯罪与刑罚》在18世纪的美洲”（“Beccaria's Essay on Crimes and Punishment in Eighteenth-century America”，VS, XVII, 1963, 1489-1504），以及戴维斯（David Brion Davis）的“美国的废除死刑运动”（“The Movement to Abolish Capital Punishment in America, 1787-1861”，American Historical Review, LXIII, I, October 1957, 23-46）。

第九章 经验的政治

1. 多样化的政治经验 [1464](#)

关于达尔让松和圣皮埃尔所说的“政治科学”，加兰纳（Joseph Gallanar）的“达尔让松的‘柏拉图式共和国’”（“Argenson's 'Platonic Republics'”，VS, LVI, 1967, 557-750）很有参考意义，另见克拉克的《17世纪的战争与社会》（第213—215页，见前一章文献综述）。科塔

（Sergio Cotta）的两部作品很好地阐释了启蒙时代的“政治科学”，请见《孟德斯鸠与社会科学》

（Montesquieu e la scienza della società, 1953）和一篇精彩的短文“政治科学的启示：孟德斯鸠、狄德罗与叶卡捷琳娜二世”（“L’illuminisme et la science politique: Montesquieu, Diderot et Catherine II”, *Revue internationale d’histoire politique et constitutionnelle*, new series, XVI, 1954, 273-287）。关于18世纪下半叶欧洲和美国的一般政治状况，请见帕尔默（R.R.Palmer）的《民主革命的时代：欧洲与美国政治史》（*The Age of the Democratic Revolution: A Political History of Europe and America, 1760-1800*, 2 vols., 1959-64），这部作品颇有争议，也不完全可靠，但十分重要而且值得赞赏。

关于英国政治的著述不可胜数。纳米尔（Sir Lewis Namier）的两部经典之作很好地分析了英国政治的结构，请见《乔治三世继位时的政治结构》（*The Structure of Politics at the Accession of George III*, 2d edn., 1957）和《美国革命年代的英国》（*England in the Age of the American Revolution*, 1930）。他的诸多论文中有两篇特别重要，“君主制与政党制度”（“Monarchy and the Party System”）和“议会中的乡村绅士”（“Country Gentlemen in Parliament, 1750-85”），现已收入

文集《封邑与权力》(Principalities and Powers, 1955)。纳米尔对社会观念抱有一种抵触态度,这一点已经受到尖锐的批评,请见巴特菲尔德(Herbert Butterfield)的《乔治三世与历史学家》(George III and the Historians, 1957)。此外,纳米尔不同意给1760年的辉格党和托利党贴上政党的标签,有学者想将英国政党形成的时间提前到18世纪初(请见沃尔科特[Robert Walcott]在《18世纪初的英国政治》[English Politics in the Early Eighteenth Century, 1956]中所作的一丝不苟的研究),但事实证明这一尝试并不成功,虽然沃尔科特堆砌了很多数据。普拉姆(J.H.Plumb)恢复了政党的标签和社会观念,先是在他为沃尔科特所写的书评(English Historical Review, LXXII, 1957, 126-129),继而在其建设性的重新诠释之作《英国政治稳定的发展》(The Growth of Political Stability in England, 1675-1725, 1967)中。普拉姆的传记《罗伯特·沃波尔爵士》(Sir Robert Walpole)读起来酣畅淋漓,我从中所获甚多。关于18世纪早期,费林(Keith Feiling)的《托利党史》(A History of the Tory Party, 1640-1714, 1924)依然值得一读。肯普(Betty Kemp)的《国王与平民》(King and Commons, 1660-1832, 1957)中关于下院权力膨胀的章节饶有趣味。

关于18世纪晚期的状况，请见沃森（J.Steven Watson）的概览《乔治三世王朝》（The Reign of George III, 1760-1815, 1960）以及佩尔斯（Richard Pares）出色的专题研究《乔治三世与政治家》（King George III and the Politicians, 1953）。纳米尔学派侧重对短时期进行深入考察，请见布鲁克（John Brooke）的《查塔姆内阁》（The Chatham Administration, 1766-68, 1956）和克里斯蒂（G.R.Christie）的《诺斯内阁的倒台》（The Fall of North's Ministry, 1958），两本书都翔实而可靠。

富特（Archibald A.Food）的大部头著作《国王陛下的反对派》（His Majesty's Opposition, 1964）探讨了政党的发展和人们接受“忠诚的反对派”观念的重大问题，但罗宾斯（Caroline Robbins）的“不和谐的政党”（“Discordant Parties: A Study of the Acceptance of Party by Englishmen”, Political Science Quarterly, CXXIII, 4, December 1958, 505-529）仍然很有参考价值。在大量关于英国政治的微观研究著作中，萨瑟兰（Lucy Sutherland）的“18世纪政治中的伦敦城”（“The City of London in Eighteenth Century Politics”, Essays Presented to Sir Lewis Namier, eds.Richard Pares and A.J.P.Taylor, 1956, 49-74）和《伦敦城与政府反对派》（The City of London

and the Opposition to Government, 1768-1774, 1959) 独树一帜。路德 (George Rudé) 关于暴力政治的研究中, 尤为值得一提的是“戈登暴动: 骚乱者及其受害者研究” (“The Gordon Riots: A Study of the Rioters and their Victims”, Transactions of the Royal Historical Society, fifth series, VI, 1956, 93-114), 他的《威尔克斯与自由》(第1章第1节的文献综述已有评介) 颇具启发性。关于这一时期开始变得日益重要的公共舆论, 请见拉普拉德 (William T. Laprade) 的《18世纪英国的公共舆论与政治》 (Public Opinion and Politics in Eighteenth Century England, 1936)。

关于被统称为18世纪德国的德意志各邦国, 首要问题是德国的发展是否独立于西方 (第一次世界大战期间德国人自豪地以此自吹自擂, 但从那以后对此忧心忡忡), 以及所谓的“非政治的德国人”的形成。关键性的文章是霍尔本 (Hajo Holborn) 的“社会史角度看德国唯心主义” (“Der deutsche Idealismus in sozialgeschichtlicher Beleuchtung”, Historische Zeitschrift, CLXXIV, 2, October 1952, 359-384) [上卷, 第408页], 这篇文章极具影响力, 是许多同类研究的起点。将霍尔本的思路发扬光大的著作有克里格的《德国的自由观》, 该书厚重而新颖, 出色地论述了德国人的“适应性”和“顺从” (参见第2章第1节文

献综述)；以及斯特恩(Fritz Stern)的“非政治的德国人的政治后果”(“The Political Consequences of the Unpolitical German”, *History*, No.3, 1960, 104-134)。关于一个重要的文化中心的不关心政治的政治，入门读物是布拉福德的《古典魏玛时期的文化与社会》(参见第1章第1节文献综述)，尤其是第44、76—77、97、111、113—117页。已故的爱泼斯坦(Klaus Epstein)的《德国保守主义的起源》(The Genesis of German Conservatism, 1966, 33 ff.)有许多犀利的评论。梅尼克在《德意志的崛起时代》(Das Zeitalter der deutschen Erhebung, 1795-1815, 1906; 6th edn., 1957, passim)中承认有教养的德国人有意回避“卑鄙的”、“野蛮的”政治领域的独特倾向。作为一个同时代人，歌德的观点就很有代表性，他本人也是一个典型的非政治人，请见《诗与真》(第584—586页)。

关于意大利启蒙学者所处的环境，请见富比尼(Mario Fubini)的《从穆拉托里到巴雷迪》(Dal Muratori al Baretti, 1954)和瓦尔塞奇(Franco Valsecchi)的《奥地利和伦巴第的开明专制》(L'assolutismo illuminato in Austria e in Lombardia, 2 vols., 1931-4)。另见富比尼主编的《意大利思想文化》(La cultura illuministica in Italia)、瓦尔塞奇的《18世纪的意大利：1714—

1788》（L'Italia nel settecento dal 1714 al 1788）以及文图里的新书《18世纪的改革者》

（Settecento riformatore）第1章第1节。（关于托斯卡纳的利奥波德，请见下文第3节。）

普遍公认的是，在启蒙运动的进程中，由于启蒙运动的作用，自然法观念在18世纪衰落了。萨拜因（George H. Sabine）的《政治学说史》（A History of Political Theory, 3rd edn., 1962）得到广泛的使用，其中关于18世纪法国思想的一章名为“法国：自然法的衰微”（“France: The Decadence of Natural Law”）。我的观点更进一步，我认为（请见《伏尔泰的政治观》附录一以及本书），虽然启蒙哲人使用自然法的措辞，却抛弃了自然法的逻辑，他们只是出于方便才继续零星使用自然法观点。我尤其受益于格里姆斯利（Ronald Grimsley）的一篇重要文章“启蒙时代自然法学说的某些问题”（“Quelques aspects de la théorie du droit naturel au siècle des lumières”，VS, XXV, 1963, 721-740）；我还发现特勒尔奇（Ernst Troeltsch）的一篇文章与我的观点不谋而合，请见特勒尔奇的“斯多葛派——基督教自然法与现代世俗自然法”（“Das Stoisch-Christliche naturrecht und das moderne profane Naturrecht”，Historische Zeitschrift, CVI, 1911, 237-267）。对一位18世纪自然法学家最重要的现代研究当属加

涅班（Bernard Gagnebin）的《布拉马基与自然权利》（Burlamaqui et le droit naturel, 1944）。关于自然法语言在苏格兰启蒙运动中长盛不衰，请见布赖森的《人与社会》（第190—196页）；另见我的学生詹姆斯·S.艾伦未发表的硕士论文“亚当·斯密的认识论及其自然法观念”（“Adam Smith's Theory of Knowledge and his Conception of Natural Law”，1967），这篇论文表明，虽然亚当·斯密十分熟悉格劳秀斯和普芬道夫的学说，但他也受过经验主义传统的熏陶，最后占上风的是经验主义。关于康德与自然法学说，请见克里格的论文“康德与自然法危机”（“Kant and the Crisis in Natural Law”，JHI, XXVI, 2, April-June 1965, 191-210）。沃特里尼（Hans von Voltelini）的“18世纪的自然权利学说与改革”（“Die naturrechtlichen Lehren und die Reformen des 18.Jahrhunderts”，Historische Zeitschrift, CV, 1910, 65-104）系统研究了沃尔夫、马丁尼和其他德国自然法传播者。在诸多综合性的历史概览中，登特列夫（A.P.D'Entrèves）的《自然法》（Natural Law, 1951）浅显易懂、适合入门，而罗姆蒙（Henrich A.Rommen）的《自然法》（The Natural Law, tr.T.R.Hanley, 1947）内容更为翔实。另见波洛克（Sir Frederick Pollock）的“自然法的历史”（“The History of the Law of Nature”，

Essays in the Law, 1922)、乔洛维茨 (H.J.Jolowicz) 的《罗马法研究历史导论》 (Historical Introduction to the Study of Roman Law, 1936)。

诺依曼 (Franz Neumann) 的文章“自然法的范畴” (“Types of Natural Law”) 虽然对自然法持抵触态度，却分析透彻、入木三分，现已收入

《民主国家与权威型国家》 (The Democratic and the Authoritarian State: Essays in Political and Legal Theory, 1957, 69-95)。格林 (Donald J.Greene) 在“塞缪尔·约翰逊与自然法” (“Samuel Johnson and ‘Natural Law’”, The Journal of British Studies, II, 2, May 1963, 59-87) 一文中反对将塞缪尔·约翰逊归入自然法保守主义者的行列，这篇文章连同彼得·J.斯坦利斯 (Peter J.Stanlis) 的评论以及格林的回应，都很有启发性。罗伯特·沙克尔顿 (Robert Shackleton) 很偶然地充分证明了一篇归到孟德斯鸠名下关于自然法的文章其实不是出自他的手笔，请见“‘论自然法’一文是孟德斯鸠写的吗？” (“‘L’Essai touchant les lois naturelles’ est-il de Montesquieu?”, Mélanges offerts à Jean Brethe de La Gressaye, 1967, 763-775)。

虽然休谟的政治理论通常被归入保守主义的范畴 (请见麦克雷 [Robert McRae] 简要的评价文

章“政治哲学家休谟”[“Hume as Political Philosopher”, JHI, XII, 2, April 1951, 285-290], 约翰·B.斯图尔特(John B.Stewart)在《大卫·休谟的道德哲学和政治哲学》(The Moral and Political Philosophy of David Hume, 1963)中却认为应该把休谟划入自由主义者的行列, 我本人赞同这种观点, 并从斯图尔特的著作中学到很多。吉亚里佐(Giuseppe Giarrizzo)的《政治家和历史学家休谟》(David Hume.Politico e Storico, 1962)以及特雷弗-罗珀在《历史与理论》杂志(History and Theory, III, 3, 1964, 381-389)为这本书写的书评广泛论及了休谟的政治观[上卷, 第422页]。

关于伏尔泰在日内瓦的政治活动, 我已有详细的讨论, 请见拙著《伏尔泰的政治观》第4章“日内瓦: 加尔文的三座城市”(“Geneva: Calvin's Three Cities”)以及现已收入文集《人道党》(第55—96页)的论文“伏尔泰的共和思想: 从发现到诠释”(“Voltaire's Idées républicaines: From Detection to Interpretation”)。我在本书中引证了上述两部作品。相关的二手文献, 请见沙波尼埃(Paul Chaponnière)的《伏尔泰与加尔文宗教徒》(Voltaire chez les Calvinistes, 2d edn., 1936)、塞塔克(Jane Ceitac)的《伏尔泰与本地人案

件：费尔奈老人的人道主义事业》（Voltaire et l'affaire des natifs: Un aspect de la carrière humanitaire du patriarche de Ferney, 1956）、加涅班的“日内瓦小争论的调停者”（“Le médiateur d'une petite querelle genevoise”, VS, I, 1955, 115-223）、阿拉蒂（Paolo Alati）的“伏尔泰与日内瓦”（“Voltaire e Ginevra”, Ginevra e l'Italia, ed. Delio Cantimori et al., 1959, 613-649）。

2. 法国之争

我已经在《伏尔泰的政治观》第2章“法国的王党”（“France: The King's Party”）、第7章“法国的立宪绝对主义”（“France: Constitutional Absolutism”）中讨论过伏尔泰对法国政治的看法，在本节中我再次使用了那本书的论证。波默（René Pomeau）为一本出色的伏尔泰文选《伏尔泰的策略》（Politique de Voltaire, 1963）所写的导论中提出了一种颇为不同的观点。罗

（Constance Rowe）的《伏尔泰与国家》（Voltaire and the State, 1955）是一部乏善可陈之作。贝斯特曼（Theodore Besterman）的“伏尔泰、绝对君主制与开明君主”（“Voltaire, Absolute Monarchy, and the Enlightened Monarch”, VS, XXXII, 1965, 7-21）一文又一次想把伏尔泰归为“开明专制”的倡导者，在我看来没有什么说服

力。关于另一位“王权论”的鼓吹者杜博，隆巴尔的《杜博神父》是普遍公认的权威之作（我在前文中数次提及），但它没有全面探讨杜博的政治观的意义。卡拉马奇（Enzo Caramaschi）的“杜博与伏尔泰”（“Du Bos et Voltaire”，VS, X, 1959, 113-236）作了有理有据的辩护。关于达尔让松侯爵，朗松（Jean Lamson）的《达尔让松侯爵的政治思想》（Les idées politique du marquis d'Argenson, 1943）有严重误导之嫌。塞的《18世纪法国政治思想的演进》（见第8章第1节）虽然篇幅不大，却准确得多。关于那个时代的法国通史，请见科班（Alfred Cobban）的《现代法国史》第1卷《旧制度与大革命》（见本书第527页），它有一篇坦率的导言，全书异常凝练、目光如炬。卡雷（Henri Carré）的《路易十五》（Louis XV, 1715-1774, 1911）不可避免地很多方面已经过时了，但依然令人吃惊地焕发出活力。关于保皇党阵营，除了戴金的《杜尔哥与法国旧制度》（见本书第527页），还可以参阅卡瓦诺（Gerald J. Cavanaugh）即将出版的哥伦比亚大学学位论文“沃邦、达尔让松、杜尔哥：18世纪法国的绝对主义到宪政主义”（“Vauban, d'Argenson, Turgot: From Absolutism to Constitutionism in Eighteenth-Century France”, 1967）以及卡瓦诺最近发表的文章“杜尔哥对开

明专制的拒斥”（“Turgot: The Rejection of Enlightened Despotism”, French Historical Studies, VI, I, Spring 1969, 31-58）。关于皇家大臣莫普，请见弗拉默蒙（Jules Flammermont）的《财政大臣莫普与高等法院》（Le chancelier Maupeou et les parlements, 1895）以及J.莫普（J.de Maupeou）的《财政大臣莫普》（Le chancelier Maupeou, 1942），另见哈德森（David C.Hudson）的哥伦比亚大学学位论文“莫普与高等法院：一项关于宣传与政治的研究”（“Maupeou and the Parlements: A Study in Propaganda and Politics”, 1967），它使用了一些有趣的新材料。

对“贵族权论”的最佳阐释依然是诺依曼为孟德斯鸠的《论法的精神》的英译本所写的“导论”，我在前面也曾多次提及。福特（Franklin L.Ford）的《长袍与佩剑：路易十四之后法国贵族的重组》（Robe and Sword: The Regrouping of the French Aristocracy after Louis XIV, 1953）出色地研究了18世纪上半叶的法国贵族，最后一章颇具慧眼地分析了孟德斯鸠，其立场与诺依曼极为接近。沙克尔顿的标准本孟德斯鸠传记一如既往地有用，虽然在这个问题上的观点没有其他问题上那么深刻。卡尔卡索纳（Élie Carcassonne）与马迪厄（Albert Mathiez）之间的一场争论已经

过去很久，前者在《孟德斯鸠与18世纪法国宪法问题》（*Montesquieu et le problème de la constitution française au XVIII^e siècle*, 1926）一书中把孟德斯鸠描绘成一个自由主义者，后者在刊于《法国革命年鉴》（*Annales de la révolution française*, IV, 1927, 509-513）的对这本书的书评以及一篇长文“孟德斯鸠在18世纪法国政治思想史中的地位”（“*La place de Montesquieu dans l’histoire des doctrines politiques du XVIII^e siècle*”, *ibid.*, VII, 1930, 97-112）中“证明”孟德斯鸠是一个“反动派”，马迪厄最终赢得了这场争论，但相关文章依然有助于我们了解一些关键性的问题。所有通情达理的阐释者都同意，孟德斯鸠绝不仅仅是站在穿袍贵族一边的理论家。除了诺依曼、福特和沙克尔顿等人的相关著述，另见格勒图森（Bernard Groethuysen）的文章“孟德斯鸠的自由主义与共和派的自由”（“*Le libéralisme de Montesquieu et la liberté telle que l’entendent les républicains*”, *Europe*, XXXVII, 1949, 2-16）；以及纪念《论法的精神》出版两百周年的论文集《孟德斯鸠的政治和宪政思想》（*La pensée politique et constitutionnelle de Montesquieu*, eds. Boris Mirkine-Geutzevitch and Henri Puget, 1952）。近年来对孟德斯鸠的评价，请见以赛亚·伯林的《孟德斯鸠》

(Montesquieu, 1956)，该书凝练而有力。[1465](#)

关于法官，坊间已有很好的新著，尤其是布吕什 (François Bluche) 的《18世纪巴黎高等法院的法官》 (Les magistrates du parlement de Paris au XVIII^e siècle, 1715-1771, 1960)，申南 (J.H.Shennan) 的《巴黎高等法院》 (The Parlement of Paris, 1968)。比卡特 (R.Bickart) 的《18世纪高等法院与国家主权观念》 (Les parlements et la notion de souveraineté nationale au XVIII^e siècle, 1932) 依然有参考价值。关于路易十五时代的法国贵族，请见卡雷的《18世纪法国的贵族与公众舆论》 (La noblesse de France et l'opinion publique au XVIII^e siècle, 1920)，此书虽然有点老，但依然有用，同时可参照以下著作：麦克曼纳斯 (John McManners) 的“法国”，收入古德温 (A.Goodwin) 主编的《18世纪的欧洲贵族》 (The European Nobility in the Eighteenth Century, 1953, 22-42)；福斯特 (Robert Forster) 的《18世纪图卢兹的贵族：社会经济研究》 (The Nobility of Toulouse in the Eighteenth Century: A Social and Economic Study)，这部颇具新意的著作纠正了许多误解；辛采 (Hedwig Hintze) 的《旧法国和大革命时期的国家体制与联邦制》 (Staatseinheit und Föderalismus im alten

Frankreich und in der Revolution, 1928) 分析了法国政治中集权势力与分权势力之间的斗争；格林（Martin Göhring）的《现代国家观念在法国的发展与胜利》（Weg und Sieg der Modernen Staatsidee in Frankreich, 1947）很好地兼顾了通俗性和学术性。

随着狄德罗研究的普遍复兴，有关狄德罗政治观的研究也蓬勃发展。早先的一些著作，如奥斯特赖歇（Jean Oestreicher）的《狄德罗的政治与经济思想》（La pensée politique et économique de Diderot, 1936），乃至亨利·塞在《18世纪法国政治思想的演进》（见本书第643—644页）一书中非常敏锐和明智的论述（第175—197页），都过分拘泥于制度，对孟德斯鸠思想的发展重视不够。像奥斯特赖歇一样，卢波尔

（H.K.Luppol）的《狄德罗的哲学思想》（Diderot, ses idées philosophiques, tr.int. French, V.and Y.Feldman, 1936）和勒费弗尔（Henri Lefebvre）的《狄德罗》（Diderot, 1949）在很大程度上受到作者的马克思主义观点的束缚。魏斯（Eberhard Weis）的《法国百科全书中的历史学与国家观念》（Geschichtsschreibung und Staatsauffassung in der französischen Enzyklopädie, 1956）有益地探讨了狄德罗的政治观念，更重要的是威尔逊（Arthur M.Wilson）的数篇文章：“为

什么百科全书派的政治理论没有流行开来？”（“Why Did the Political Theory of the Encyclopedists Not Prevail? A Suggestion”, French Historical Studies, I, 3, Spring 1960, 283-294）、“狄德罗社会政治思想中的‘风俗’概念”（“The Concept of mœurs in Diderot's Social and Political Thought”, 收入《启蒙时代》，第188—199页）；最重要的是“狄德罗政治思想的发展与限度”（“The Development and Scope of Diderot's Political Thought”, VS, XXVII, 1963, 1871-1900），我从这篇文章中获益极大。关于《百科全书》中的政治文章，请见我多次提及的威尔逊的《狄德罗》以及于贝尔（René Hubert）的《〈百科全书〉的社会科学》（Les Sciences sociales dans l'Encyclopédie, 1932）。韦尼埃尔编订的狄德罗《政治著作集》（Œuvres politiques, 1963）是一个上佳的版本，所收文章都是全文照录，并且有很可靠的评注。（关于狄德罗与“开明专制君主”，请见下一节。）

还有两位启蒙哲人尚未提及，关于霍尔巴赫，请见纳维尔（Pierre Naville）的《霍尔巴赫》（Holbach, 2d edn., 1968），威克沃（W.H. Wickwar）的《霍尔巴赫男爵：法国革命的前奏》（Baron d'Holbach: A Prelude to the French Revolution, 1935[上卷，第404页]）；以

及小莱德（Everett C.Ladd, Jr.）的一篇很有思想的文章“爱尔维修与霍尔巴赫”（“Helvétius and d’Holbach, ‘La moralization de la politique’”, JHI, XXIII, 2, April-June 1962, 221-238）。关于爱尔维修，除了上文已经提及的小莱德的著作，另见史密斯（D.W.Smith）的《爱尔维修》

（Helvétius: A Study in Persecution, 1965），它补充但并未完全取代凯姆（A.Keim）的《爱尔维修的生平及著作》（Helvétius, sa vie et son œuvre, 1907[上卷，第404页]）。

3.开明绝对主义：从答案到疑问

“开明专制”（enlightened despotism）这一术语之所以沿用至今，要归因于陈词滥调本身的顽固性。它是19世纪历史学家炮制出来的，近年来已经被大多数历史学家所抛弃，即便是一度对这个术语入迷的历史学家弗里茨·哈通（Fritz Hartung）如今也放弃了它。但它依然被人们广泛使用。“开明专制”一词有三个方面的问题：首先，它把一批不相干的统治者强行拉到一起，他们彼此之间的共性要远远小于这个集合名词的含义；其次，它给这些统治者安上了毁谤性的“专制君主”之名，这个名头在18世纪时就已经有贬义了；第三，“开明”一词使得这些统治者与启蒙运动的关系看上去比现实中要密切。两者之间当

然不是没有关联，但只有欧洲德语地区的君主与启蒙运动的关系比较密切，在法国、英国和美洲，这种关系则是成问题的，乃至凭空想像的。我乐于承认，我完全赞同已故的科班教授

（Alfred Cobban）在《探索启蒙》（*In Search of Enlightenment*, 161-179）[1466](#)中的观点：这个术语对于启蒙哲人而言实际上毫无意义。

这个陈词滥调流传至今的一个途径是各种文选和通俗教科书。一个典型的辩护者是瓦恩斯（Roger Wines）编辑的平装本选集《开明专制：改良还是反动？》（*Enlightened Despotism: Reform or Reaction?*, 1967）。正如其书名所示，成问题的不是这种类型的统治者是否存在，而是他们的政治导向，而瓦恩斯在这个标题之下将一些本应抛弃的文章保留了下来。例如，瓦恩斯节选了哈通（Fritz Hartung）的一篇重要文章，把它拆成两篇，一为“何为开明专制”（“A Definition of Enlightened Despotism”），一为“典型的开明专制君主”（“The Typical Enlightened Despot”），而哈通的文章本身叫“开明专制主义”（“Der aufgeklärte Absolutismus”，*Historische Zeitschrift*, CLXXX, 1955, 15-42）。我不想对这本小小的文集大加挞伐，毕竟它的选文眼光还是不错的，也值得一读，但最大的问题是思路混乱。更早一些

的时候，这种思维混乱的典型是布鲁恩（Georffrey Bruun）的《开明专制君主》（The Enlightened Despots, 1929），这部概述之作当时很流行，现在已经过时了。

抛开书名不论，加利亚多（John G.Gagliardo）的《开明专制》（Enlightened Despotism, 1967）其实是一部新颖流畅的概论，评介了“开明专制”的概念，18世纪欧洲各地推行的改革，以及实干家和理论家赋予这些改革的意义。我从这本书中借鉴良多。

《国际历史科学委员会会刊》（Bulletin of the International Committee of Historical Sciences）收入了20世纪二三十年代关于“开明专制”的研究成果，尤其是以下各卷：I（1928, 601-612）、II（1930, 533-552）、V（1933, 701-804）、IX（1937, 2-131, 135-225, 519-537）。最后一卷有一篇特别重要的总结：莱里蒂埃（Michel Lhéritier）的“法国大革命期间腓特烈二世的开明专制”（“Rapport général: le despotisme éclairé, de Frédéric II à la Révolution française”, IX, 181-225）。最近数十年，霍尔达克（Heinz Holldack）发表了一系列质疑的论著，指出了18世纪统治者的多样性，用一个集合名词来笼统地称呼他们会引起歧义，尤其请见霍尔达克的“开

明专制对于自由主义发展的意义”（“Die bedeutung des aufgeklärten Despotismus für die Entwicklung des Liberalismus”, Bulletin, V, 773-779）、他与吉尔伯特（Felix Gilbert）对相关文献的概述（Bulletin, V, 779-791）、“重农主义与绝对君主制”（“Der Physiokratismus und die Absolute Monarchie”, Historische Zeitschrift, CVL, 1932, 517-549），以及“托斯卡纳大公利奥波德的中立政策”（“Die Neutralitätspolitik Leopolds von Toskana”, Historische Viertelsjahrsschrift, XXX, 1935-6, 732-756）。有三篇重要文章是必读的：德拉泰（Robert Derathé）的“启蒙哲人与专制主义”（“Les philosophes et le despotisme”），收入弗兰卡斯特尔（Pierre Francastel）主编的《18世纪的乌托邦与制度》（Utopie et institutions au XVIII e siècle, 57-75）；文图里的“东方专制主义”（“Despotismo orientale”, Rivista Storica Italiana, LXXII, 1960, 117-126），英译本见《思想史杂志》（JHI, XXIV, I, January-March 1963, 133-142）；克布纳（Richard Koebner）的“专制君主与专制主义：一个政治术语的变迁”（“Despot and Despotism: Vicissitudes of a Political Term”, Warburg Journal, XVI, 1951, 273-302）。我还受益于霍尔（Thadd E.Hall）

的“科西嘉开明政府的思想与实践”（“Thought and Practice of Enlightened Government in Corsica”，*American Historical Review*, LXXIV, 3, February 1969, 880-905），这篇文章不仅很出色地分析了科西嘉的情况，还概述了整个有关开明专制问题的争议。关于其他方面的讨论，请见瓦恩斯的文选及其参考书目。 [1467](#)

这些所谓的开明专制君主当中，最著名的当属普鲁士的腓特烈二世。我在《伏尔泰的政治观》一书的文献综述中（第379—381页）已经提到过学术界关于腓特烈二世研究的奇特现象：德国学者吹捧他，法国学者憎恨他，英国学者总的来说也是厌恶他的。尽管有着明显的偏见（他对伏尔泰的轻蔑几乎是毫不掩饰的），科泽（Reinhold Koser）的《腓特烈大帝史》（*Geschichte Friedrichs des Grossen*, 4 vols.）依然提供了有价值的研究和史料。在一些篇幅较小的传记中，加克索特（Pierre Gaxotte）的《腓特烈大帝史》（*Frederick the Great*, tr.R.A.Bell, 1941）虽然对腓特烈二世抱有敌意，却出人意料地客观而全面。辛采的《霍亨索伦王朝及其功绩》在本书第528页有过评介。梅尼克的《国家利益观》（*Die Idee der Staatsräson*, 1924; tr.Douglas Scott, *Machiavellianism*, 1957）中论述

腓特烈的一章篇幅很长，也很著名，但太过抽象，而且往往忽略了需要作出解释的事情，不过，对这位普鲁士统治者的内心冲突有敏锐的分析。辛采的众多重要文章中，相关的有“霍亨索伦王朝与贵族”（“Die Hohenzollern und der Adel”, Historische Zeitschrift, CXII, 1914, 494-524）。关于腓特烈的统治机制，研究最为深入的依然是多恩（Walter L.Dorn）的“18世纪普鲁士官僚体制”（“The Prussian Bureaucracy in the Eighteenth Century”, Political Science Quarterly, XLVI, 1931, 403-423）。作为辅助，应当读一读罗森伯格（Hans Rosenberg）开拓性的透彻研究《官僚制、独裁政治与贵族政治：普鲁士的经验》（Bureaucracy, Autocracy, and Aritocracy: The Prussian Experience, 1660-1815, 1958）。伯尼（Arnold Berney）的《腓特烈大帝：一位政治家的发展历程》（Friedrich der Grosse, Entwicklungsgeschichte eines Staatsmannes, 1934）追溯了腓特烈的思想发展脉络，虽然对腓特烈充满赞赏之情，却并无英雄崇拜的情结。在腓特烈自己的著述中，他的两篇政治遗嘱当然是最重要的文献，现在它们已经有了很好的德文版，请见奥珀伦-布罗尼科夫斯基（Friedrich von Oppeln-Bronikowski）编订的《政治遗嘱》（Die politischen Testamente, 1920）。克里格的《德国

的自由观》中关于腓特烈的论述富有启发性，让人高兴的是作者没有使用“开明专制”一词。关于腓特烈二世的改革，特别有参考价值的是施普林格（M.Springer）的《克采伊的司法改革》（Die Coccejische Justizreform, 1914），以及韦尔（Herman Weill）的《腓特烈大帝与塞缪尔·冯·克采伊：普鲁士司法行政改革研究》（Frederick the Great and Samuel von Cocceji: A Study in the Reform of the Prussian Judicial Administration, 1740-1755, 1961）。

关于腓特烈与启蒙运动的关系，尤其是与法国的关系，除了伏尔泰和狄德罗的传记以及研究他们政治思想的著作（如阿瑟·威尔逊的著作），请见贝斯特曼为腓特烈与伏尔泰的通信集（见本书第553页）所写的编者说明，作为参照，可以对照科泽和德罗伊森（Hans Droysen）为他们编订的《腓特烈大帝与伏尔泰通信集》

（Briefwechsel Friedrichs des Großen mit Voltaire, 3 vols., 1908-11）所写的评论；前者是客观而对普鲁士人不利，后者有偏见而对法国人不利。相关二手著作，请见昂里奥（Émile Henriot）的《伏尔泰与腓特烈二世》（Voltaire et Frédéric II, 1927）、巴尔当斯佩热（Fernand Baldensperger）的“令人怀疑的友谊的起点：1740—1742年的伏尔泰与腓特烈二世”（“Les prémices

d'une douteuse amitié: Voltaire et Frédéric II de 1740 à 1742", Revue de littérature comparée, X, 1930, 230-261)、兰格(Werner Langer)的《腓特烈大帝与法国的精神世界》(Fridrich der Grosse und die geistige Welt Frankreichs, 1932)。近年来还有一些出色的著作:弗赖施豪尔

(Charles Fleischauer)编订了腓特烈的《反马基雅维利》(L'Anti-Machiavel, VS, V, 1958)的校勘本,表明了腓特烈与伏尔泰之间的合作;贝斯特曼校订了很好的“伏尔泰对腓特烈的《战争的艺术》的评注”(“Voltaire's Commentary on Frederick's l'Art de la guerre", VS, II, 1956, 61-206);阿捷(Adrienne D.Hytier)的重要文章“腓特烈二世与桀骜不驯的启蒙哲人”(“Frédéric II et les philosophes récalcitrants", The Romantic Review, LVII, 3, October 1966, 161-176),以及同样精彩的“启蒙哲人与专制君主:狄德罗与腓特烈二世”(“Le philosophe et le despote: histoire d'une inimitié, Diderot et Frédéric II", Diderot Studies, VI, 1964, 55-87)。

关于其他德意志邦国,有待学者作出进一步的研究。加利亚多在《开明专制》一书中(第107页)正确地把利贝尔(Helen P.Liebel)的《巴登的开明官僚体制与开明专制主义》

(Enlightened Bureaucracy versus Enlightened

Despotism in Baden, 1750-1792, 1965) 称作“一项开拓性的尝试”。关于德意志的整体状况，请见赫兹 (Frederick Hertz) 的《德国公众意识的发展》第2卷《启蒙运动》 (The Development of the German Public Mind, II, The Enlightenment, 1962)、瓦尔亚维奇 (Fritz Valjavec) 的《德国政治思潮的起源》 (Die Entstehung der politischen Strömungen in Deutschland, 1770-1815, 1951)，以及前面评介过的爱泼斯坦的《德国保守主义的起源》。帕里 (Geraint Parry) 的“18世纪德国的开明政府及其批评者” (“Enlightened Government and its Critics in Eighteenth-Century Germany”, The Historical Journal, VI, 2, 1963, 178-192) 以少见的清晰性阐述了德国人的政治和非政治思维和习惯，我从中学到很多。(关于官房学，请见第7章第3节文献综述。)

近年来对“约瑟夫主义” (Josephinismus) 的研究，尤其是相关文献的整理出版，已经厘清了这个时代奥地利的历史脉络，请见马斯

(Ferdinand Maass) 主编的《约瑟夫主义》 (Der Josephinismus, 5 vols., 1951-61)。在综合性的研究中，最出色的是瓦尔亚维奇的《约瑟夫主义：18和19世纪奥地利精神的发展》 (Der Josephinismus: Zur geistigen Entwicklung Österreichs im 18. und 19. Jahrhundert, 2d edn.,

1945)；帕多弗 (Saul K. Padover) 的《革命的皇帝约瑟夫二世》 (The Revolutionary Emperor, Joseph the Second, 1741-1790, 1934) 虽然实用，却不够深刻。米特罗法诺夫 (Paul von Mitrofanov) 的《约瑟夫二世的政治和文化活动》 (Joseph II. Seine politische und kulturelle Tätigkeit, 2 vols., German tr., 1910) 依然是很有价值的。卡恩 (Robert A. Kann) 在《奥地利思想史研究：从晚期巴洛克到浪漫主义》 (A Study in Austrian Intellectual History: From Late Baroque to Romanticism, 1960) 一书中深入考察了约瑟夫·冯·索南费尔兹本人、其先驱及其后继者。另见霍瓦尔特 (Peter Horwath) 的“服务于开明专制的文献：约瑟夫二世时代” (“Literature in the Service of Enlightened Absolutism: the Age of Joseph II, 1780-1790”, VS, LVI, 1967, 707-734)，以及旺格尔曼 (Ernst Wangermann) 的《从约瑟夫二世到雅各宾派的实验：法国大革命时期哈布斯堡领地的政府政策与公共舆论》 (From Joseph II to the Jacobin Trials: Government Policy and Public Opinion in the Hapsburg Dominions in the Period of the French Revolution, 1959)，后者虽然一再提及“开明专制”，却资料翔实。

关于玛利亚·特蕾莎，她本人就是一位致力于改革的统治者（在某些极为有限的领域），古利

阿（Eugen Guglia）的传记《玛利亚·特蕾莎的生平与统治》（Maria Theresa, ihr Leben und ihre Regierung, 2 vols., 1917）有点陈旧，但依然很有参考价值。另见科勒（Robert J.Kerner）的《18世纪的波西米亚》（Bohemia in the Eighteenth Century——with Special Reference to the Reign of Leopold II, 1932），以及马扎利（Henry Marczali）的《18世纪的匈牙利》（Hungary in the Eighteenth Century, 1910），后者虽然更早但依然有用，书中集中探讨了1780年后约瑟夫二世统治时期的匈牙利。关于约瑟夫的弟弟、惟一名副其实的开明统治者利奥波德，除了前文中介绍过的霍尔达克的论文外，现在已经有了一部权威而全面的传记：万德鲁兹卡（Adam Wandruszka）的《利奥波德二世：奥地利大公、托斯卡纳大公、匈牙利和波西米亚国王、罗马皇帝》（Leopold II.Erzherzog von Österreich, Grossherzog von Toskana, König von Ungarn und Böhmen, Römischer Kaiser, 2 vols., 1963-5），我在本书中多次引用。古德温主编的《18世纪的欧洲贵族》中收入的三篇简明扼要的文章很有参考价值：罗伯茨（J.M.Roberts）的“隆巴第贵族”（“Lombardy”, 60-82），申克（H.Schenk）的“奥地利贵族”（“Austria”, 102-117）以及“匈牙利贵族”（“Hungary”, 118-135）。另见罗伯茨“意大

利的开明专制”（“Enlightened Despotism in Italy”），收入阿克顿等人（Harold Acton et al.）主编的《18世纪意大利的艺术与思想》（Art and Ideas in Eighteenth-Century Italy, 25-44），该文充分批评了含糊其辞地使用“开明专制”一词的做法。

像普鲁士的腓特烈一样，俄国的叶卡捷琳娜是个充满争议的人物。坊间尚没有一部特别好的叶卡捷琳娜传记。可以参考基泽韦特

（A.Kizevetter）的“叶卡捷琳娜二世”（“Catherine II, 1762-1796”），收入米留可夫等人（Paul Miliukov et al.）主编的《俄国史》（Histoire de Russie, 1932）。作为补充，可以对照拉伊夫的《俄国知识分子的起源》（见本书第551页）以及麦康奈尔（Allen McConnell）的《俄国哲学家亚历山大·拉季谢夫》（A Russian Philosopher: Alexander Radishchev, 1749-1802, 1964）。另见麦康奈尔的“爱尔维修的俄国学生”（“Helvétius's Russian Pupils”, JHI, XXIV, 3, July-September 1963, 373-386）。在一系列重要文章中，扎克（Georg Sacke）揭示了叶卡捷琳娜提出编撰一部新法典的“开明”建议背后的动机：“俄国叶卡捷琳娜二世的立法委员会”（“Zur Charakteristik der gesetzgebenden Kommission Katharinas II.von Russland”, Archiv für Kulturgeschichte, XXI,

1931, 166-191)、“叶卡捷琳娜二世为争夺皇位和建立独裁统治的斗争”(“Katharina II.im Kampf un Thron und Selbstherrschaft”, ibid., XXII, 1932, 191-216)、“俄国叶卡捷琳娜二世设立的立法委员会中的贵族和平民”(“Adel und Bürgertum in der gesetzgebenden Kommission Katharinas II.von Russland”, Jahrbücher für Geschichte Osteuropas, III, 1938, 408-417),以及一般性的总结文章“叶卡捷琳娜二世的立法委员会”(“Die gesetzgebende Kommission Katharinas II”, ibid., Beiheft 2, 1940)。

关于叶卡捷琳娜与启蒙哲人之间有争议的关系,洛托拉里(Albert Lortholary)尖锐抨击了启蒙哲人的天真以及自我中心地编造神话,请见

《18世纪法国关于俄国的幻想》(Le mirage russe en France au XVIII e siècle, 1951);同年他还出版了《18世纪启蒙哲人与俄国》

(Les‘philosophes’du XVIII e siècle et la Russie),该书文献扎实,令人印象深刻,但态度过于苛刻,全然忘了18世纪的文人要在一种什么样的压力之下工作。相比之下,莫伦席尔特

(Dimitri S.von Mohrenschildt)较早的著作《18世纪法国思想生活中的俄国》(Russia in the Intellectual Life of Eighteenth-Century France, 1936)没有这么咄咄逼人和富于启发性,但判断

更为公允。关于叶卡捷琳娜与伏尔泰的关系，雷德韦（W.F.Reddaway）编辑的《叶卡捷琳娜大帝文献》（Documents of Catherine the Great: The Correspondence with Voltaire and the Instruction of 1767 in the English Text of 1768, 1931）虽然很有价值，但必须辅以贝斯特曼编辑的大部头的伏尔泰通信集。关于叶卡捷琳娜利用伏尔泰充当其在西方的新闻专员，请见儒莱（Louis-Édouard Roulet）的《伏尔泰与伯尔尼人》（Voltaire et les Bernois, 1950），以及扎克的三篇文章：“俄国叶卡捷琳娜二世女皇与伏尔泰的书信往来”（“Entstehung des Briefwechsels zwischen der Kaiserin Katharina II.von Russland und Voltaire”, Zeitschrift für schweizerische Geschichte, XVIII, 1938, 305-314）、“叶卡捷琳娜女皇、伏尔泰与‘伯尔尼日报’”（“Die Kaiserin Katharina II., Voltaire und die‘Gazette de Berne’”）、“俄国叶卡捷琳娜二世的新闻政策”（“Die Pressepolitik Katharinas II.von Russland”, Zeitungswissenschaft, XIII, 9, September 1, 1938, 570-579）。古奇（G.P.Gooch）的文章“叶卡捷琳娜大帝与伏尔泰”（“Catherine the Great and Voltaire”, Catherine the Great and Other Studies, 1954）持正面的肯定态度，作为对照，请参阅我本人在《伏尔泰的政治观》第3章对伏尔泰更为批判的观点。（关于

叶卡捷琳娜与其他启蒙哲人，请见相关的文章，例如之前评介过的威尔逊论述狄德罗政治思想的文章。）

虽然我较少涉及其他国家的开明统治，但我并没有遗忘这些地区。关于“西班牙启蒙运动”，最可靠的显然是赫尔（Richard Herr）的《18世纪西班牙的革命》（The Eighteenth Century Revolution in Spain），萨拉伊大部头的杰作《18世纪下半叶的西班牙启蒙》（见本书第549—550页），以及奥尔蒂斯（Antonio Dominguez Ortiz）的《18世纪的西班牙社会》（La sociedad espagnola en el siglo XVIII, 1955）。德泽尔（Georges N.Desdevises du Dezert）的《西班牙的旧制度》（L'Espagne de l'ancien régime, 3 vols., 1897-1905, Revue hispanique, 1925-8）概述了西班牙的社会和制度，虽然比较陈旧了，但我而言依然很有价值。

我在前文中（第7章第3节）介绍的关于重农学派的著作大多都涉及他们的政治思想。此外，我还借鉴了舍尔（Gustave Schelle）的《杜邦与重农学派》（Du Pont de Nemours et l'école physiocratique, 1888），这是一部非常全面的评传；古腾堡（Benedikt Güntzberg）的《重农学派的企业和国家理论》（Die Gesellschafts-und

Staatslehre der Physiokraten, 1907)、迪布勒伊 (Paul Dubreuil) 的《重农学派的法律专制主义政治观》(Le despotisme légal vues politiques des Physiocrates, 1908)、洛里翁 (André Lorion) 的《早期重农学派的政治理论》(Les theories politiques des premiers physiocrates, 1918), 后三部著作彼此环环相扣; 另见里歇尔 (Edmund Richner) 的出色研究《里维埃的梅西耶, 法国重农学派运动领袖》(Le Mercier de la Rivière, Ein Führer der physiokratischen Bewegung in Frankreich, 1931); 最后, 埃诺迪 (Mario Einaudi) 的《重农学派关于司法管制的学说》(The Physiocratic Doctrine of Judicial Control, 1938) 对于我们理解作为政治自由主义开端的重农学派作出了重要的贡献。

虽然我没有在本节中讨论英国的政府体制, 我的朋友韦伯 (R.K.Webb) 在他的《现代英国》(Modern England, 100 ff.) 中指出, 英国的政治观念、社会结构以及政府管理也经历了急剧的变化。除了韦伯本人的深入论证之外, 他所引证的著述也都是最富启发性的: 沃德 (W.R.Ward) 的《18世纪英国土地税》(The English Land Tax in the Eighteenth Century, 1953), 以及宾尼 (J.E.D.Binney) 的《英国公共财政与政府》(British Public Finance and Administration, 1775-

1792, 1958)。

第十章 教育的政治

1. 启蒙运动的逻辑

关于启蒙哲人面对的改良与自由的艰难抉择以及托斯卡纳的利奥波德提出的解决方案，请见第9章评介的相关书籍，尤其是第3节的书目。

我在《现代异教精神的兴起》中讨论了古典研究的赓续和复兴，尤其是第1章第2节以及文献综述的第423—429页，概述了包括美洲殖民地在内的主要国家启蒙运动的状况。有关法国古典教育的深入探讨，请见西卡尔神父（Augustin Sicard）大部头的老书《大革命前的古典研究》

（*Les Études classiques avant la révolution*, 1887）；关于英国的古典教育，请见克拉克

（M.L. Clarke）的《英国的古典教育》（*Classical Education in Britain, 1500-1900*, 1959）一书中的相关章节以及《英国的希腊研究》（*Greek Studies in England, 1700-1830*, 1945）[均见上卷，第424页]。德国的古典教育是许多人道主义者（Humanisten）所珍视的一个主题，请见保尔森（Friedrich Paulsen）的《德国教育体系的历史发展》（*Das deutsche Bildungswesen in seiner*

geschichtlichen Entwicklung, 4th edn., 1920[上卷, 第428页])。关于早期美洲的教育, 请见米德尔考夫(Robert Middlekauff)的《古人与公理: 18世纪新英格兰的中学教育》(Ancients and Axioms: Secondary Education in Eighteenth-Century New England, 1963[上卷, 第429页])。另见本书“尾声”的文献综述。

关于耶稣会, 它对于许多启蒙哲人而言具有关键意义, 下列著述是颇具教益的: 博尔加尔(R.R.Bolgar)的《古典遗产及其受益者》(The Classical Heritage and its Beneficiaries, 1958[上卷, 第462页]), 探讨了耶稣会课程设置的生命力。上引西卡尔的著作有一流的文献。欣贝格André Schimberg)的《旧制度下耶稣会中学的道德教育》(L'Éducation morale dans les collèges de la Compagnie de Jésus sous l'Ancien Régime, 923)也是如此。关于德语世界的耶稣会, 请见一位耶稣会士的记述: 杜尔(Bernhard Duhr)的《18世纪德国耶稣会史》(Geschichte der jesuiten in en Ländern deutscher Zunge im 18.Jahrhundert, 2 vols., 1928)。关于耶稣会学校的另一面, 即科学教育, 请见丹维尔(François de Dainville)的“耶稣会中学的科学教育”(“L'Enseignement scientifique dans les collèges des ésuites”), 收入塔东(René Taton)主编的《18世纪法国的科学

教育和传播》(Enseignement et diffusion des sciences en France au XVIII^e siècle, 1964, 7-65)。这本论文集的其他作者探讨了其他修会所办学校的科学教育,尤其是科斯塔贝尔(Pierre Costabel)的“法国的奥拉托利会与本笃会中学”(“L'Oratoire de France et ses collèges bénédictins”, 101-123)、莱莫恩Robert Lemoine)的“本笃会中学的科学教育”(“L'Enseignement scientifique dans les collèges bénédictins”, 101-123)。斯奈德斯(Georges Snyders)的《17、18世纪法国的教育学》(La pédagogie en France au XVII^e siècle et XVIII^e siècle, 1965)出自一位当代研究者之手。

马利特(Sir Charles Mallet)在“教育、学校与大学”(“Education, Schools and Universities”, Johnson's England, II, 209-242)一文中对英国教育作了很好的综述,还有一份很广泛的参考书目。作为补充,可以参阅阿米蒂奇

(W.H.G.Armytage)的《英国教育四百年》(Four Hundred Years of English Education, 1964)的相关章节(第3—5章); 汉斯(Nicholas Hans)的《18世纪英国教育的新趋势》(New Trends in Education in the Eighteenth Century, 1951)表明,教育改革并非是异议院校的专利。关于英国教育的现代化趋势,请见西蒙

（Brian Simon）的《教育史研究》（*Studies in the History of Education, 1780-1870, 1960*）第1章，弗思（C.H.Firth）的《牛津的现代语言》（*Modern Language at Oxford, 1724-1929, 1929*），阿什利-史密斯（J.W.Ashley-Smith）的《现代教育的诞生：异议院校的贡献》（*The Birth of Modern Education: The Contribution of the Dissenting Academies, 1660-1880, 1954*），以及前引汉斯的著作。关于英国的天主教教育，请见伊文奈特（H.O.Evenett）的《英国的天主教学校》（*The Catholic Schools of England, 1944*）。

我在本书中已经表明，启蒙哲人和他们极为仰慕的前辈有很多关于教育的论述，他们自己的教育背景也被传记作家仔细考察。总的说来，我觉得最有启发性的是帕斯莫尔（J.A.Passmore）的“18世纪思想中人的可塑性”（“*The Malleability of Man in Eighteenth-Century Thought*”），收入瓦塞尔曼的《18世纪面面观》（第21页——46页）。洛夫乔伊的《对人性的反思》（*Reflections on Human Nature, 1961*）富有洞见，考察了18世纪如何看待人自身、如何看待人的激情等关键问题。（关于卢梭，本章第3节单独探讨。）关于洛克，请见雷钦（Nina Reicyn）的《约翰·洛克的教育学》（*La pédagogie de Joh Locke, 1941*）。我在为《约翰·洛克论教育》（*John Locke on*

Education, 1964) 所写的导论中分析了洛克的哲学与其教育思想的关系, 该书是洛克的《教育漫话》的节录本。阿克斯特尔 (James L. Axtell) 编订的校勘本《约翰·洛克的教育著作》 (The Educational Writings of John Locke, 1968) 足以淘汰之前所有的汇编本。关于洛克思想的全面研究, 例如阿龙 (Richard I. Aaron) 的《约翰·洛克》 (John Locke, 2d edn., 1955[上卷, 第504页, 该页中还评介了其他书籍]), 涉及了他的教育思想。梅森 (M. G. Mason) 的“约翰·洛克关于教养院学校的建议” (“John Locke’s Proposals on Work-house Schools”, Research Review, IV, 1962, 8-16) 很有启发性。关于伏尔泰, 皮埃龙 (Alexis Pierron) 的《伏尔泰与他的主人》 (Voltaire et ses maîtres, 1866) 虽然年代久远, 而且抱有敌意, 倒也并非一无是处, 作为补充和修正, 请参照波默 (René Pomeau) 的“伏尔泰在学校里” (“Voltaire au collège”, Revue d’Histoire littéraire de la France, LII, January-March 1952, 1-10)。博讷 (Henri Beaune) 的《伏尔泰在学校里》 (Voltaire au collège, 1867) 所收录的史料如今已经完全被取代了, 对伏尔泰宗教观的分析也过于简单, 但仍然有参考价值。关于狄德罗, 除了威尔逊所作传记中的相关论述之外, 请见塞兹内克的《狄德罗与古代文化》。盖伊 (Basil

J.Guy) 的“中国的科举制度与法国”(“The Chinese Examination System and France, 1569-1847”, VS, XXV, 1963, 741-748) 从比较的视野颇为有趣地解释了法国教育思想。方丹讷里

(F.De la Fontainerie) 的《18世纪法国自由主义与教育》(French Liberalism and Education in the Eighteenth Century, 1932) 收录了狄德罗的教育论著, 还收录了杜尔哥、拉夏洛泰和孔多塞等人在教育方面的建议。关于拉夏洛泰, 请见德拉瓦耶(Jules Delavaille) 的《教育家拉夏洛泰》(La Chalotais, éducateur, 1911)。关于摩莱里, 请见希纳尔(Gilbert Chinard) 在他所编订的摩莱里《自然法典》(Code de la nature, 1950) 校勘本中所作的诠释, 另见科(E.N.Coe) 的《摩莱里: 走向社会主义的理性主义者》

(Mareilly: Ein Rationalist auf dem Weg zum Sozialismus, 1961)。

关于18世纪德国的“教化”(Bildung), 请见前文反复提及的相关著述: 比德尔曼的《18世纪的德意志》(第2部, 第2部分, 第1152页以下)、森格勒和沃尔夫海姆关于维兰德的著作、布拉福德的《18世纪的德意志》和《古典魏玛时期的文化与社会》、尤斯蒂出色的温克尔曼传记(尤其是第1卷, 第29—41页), 以及阿纳的《莱辛时代的神学》[以上均见上卷, 第407—

408、427—428页]。另见勒斯勒尔（Wilhelm Roessler）的《德国现代教育的起源》（Die Entstehung des modernen Erziehungswesens in Deutschland, 1961）。

卢梭的追随者巴泽多是一位杰出的德国教育改革家。有两部较老的著作论及卢梭对巴泽多的影响，分别是哈恩（G.P.R.Hahn）的《巴泽多与卢梭的关系》（Basedow und sein Verhältnis zu Rousseau, 1885）和格斯更（Carl Gössgen）的《卢梭与巴泽多》（Rousseau und Basedow, 1891）。在这个领域显然还有进一步研究的空间。

关于爱尔维修，请见前文数次提及的史密斯的《爱尔维修》，尤其是第8—15章。最佳的综合性著作是卡明（Cumming）的《爱尔维修的生平及其在教育思想史上的地位》（Helvétius: His Life and Place in the History of Educational Thought, 1955）。有两篇文章论及爱尔维修与狄德罗之间所谓的“争论”：请见罗斯唐（Jean Rostand）的“爱尔维修和狄德罗关于人的概念”（“La conception de l’homme selon Helvétius et selon Diderot”, Revue d’histoire des sciences et de leurs applications, IV, 3-4, July-December 1951, 213-222）、克赖顿（Douglas G.Creighton）的“狄

德罗和爱尔维修论人与心灵”（“Man and Mind in Diderot and Helvétius”，PMLA, LXXI, 1956, 705-724）。

2.对平民的偏见

启蒙哲人对“乌合之众”的看法（有别于路德这样的现代历史学家对18世纪群众运动的研究）依然有待更深入的研究。单靠从启蒙哲人的政治著述或私人通信中摘取一些孤立的只言片语的做法是不足取的，他们所使用的mob、canaille、Pöbel等蔑称的确切含义，必须放到大的历史背景之中才能加以解读。不过，下列初步的研究成果还是有价值的：温特劳布（Karl J.Weintraub）的“平民的历史：伏尔泰与孔多塞”（“Toward the History of the Common Man: Voltaire and Condorcet”），收入赫尔（Richard Herr）、帕克（Harold T.Parker）主编的《历史中的观念》（Ideas in History: Essays Presented to Louis R.Gottschalk, 1965, 39-64）；莫尔捷（Roland Mortier）的“伏尔泰与人民”（“Voltaire et le peuple”），收入《启蒙时代》（The Age of the Enlightenment, 137-151），此文颇有见地，虽然我认为对伏尔泰有一点苛刻；巴纳（Werner Bahner）的“卢梭作品中‘人民’一词及其概念”（“Le mot et la notion de ‘peuple’ dans l’œuvre de

Rousseau”，VS, LV, 1967, 113-129）。瓦尔丁格（Joseph L.Waldinger）的《狄德罗思想中的社会与创造性人物的自由》（*Society and the Freedom of the Creative Man in Diderot's Thought*）中有一章论及“狄德罗与大众人”（“Diderot and the Mass Man”），但这个问题依然需要更多的研究。贝克（Keith M.Baker）在一篇重要的文章“科学主义、精英主义与自由主义：以孔多塞为例”（“Scientism, Elitism and Liberalism: The Case of Condorcet”，VS, LV, 1967, 129-165）中巧妙地抓住了启蒙哲人在民众问题上进退两难的困境，认为他们对教育的信赖并不能从根本上解决问题。

相关的社会宗教问题同样需要更多的研究。启蒙哲人的传记以及对他们政治思想的研究往往都涉及这个问题，但能够避免常见的陈词滥调的综合性研究依然是让人期待的。曼纽尔（Frank E.Manuel）的《18世纪与神明对峙》（*The Eighteenth Century Confronts the Gods*, 1959）[上卷，第440页]，论及颠覆性的宗教观念与管制“人民”之间的关系，尤其是第66—69、121—125、208—209、240—241页。前文提及的普鲁士腓特烈的政治遗嘱提供了有力的证据。很显然，在启蒙哲人当中很难听到卡特莱特等18世纪晚期激进派要求“相信人民”的呼声（见罗斯[J.Holland

Rose]的《威廉·皮特与大战》[William Pitt and the Great War, 1911, 280]）。

3. 卢梭：道德社会中的道德人

在“解读卢梭”（“Reading about Rousseau”，《人道党》，第211—261页）一文中，我将截止到1964年的卢梭研究文献按照历史背景和编年顺序进行了一番梳理。简单说，我在那篇文章中认为，在一个多世纪的时间里，卢梭受到狂热的崇拜和更加强烈的谴责，但两方面都把卢梭主要看成是一位预言家、一股情感力量，而不是一位思想家。直到1912年，兰森（Gustave Lanson）在一篇开拓性的文章“卢梭思想的自洽性”（“L'Unité de la pensée de Jean-Jacques Rousseau”，[Annales](#) [1468](#), VIII, 1912, 1-31）中大胆提出，首先，卢梭是一位思想家，其次，他的思想有一种本质上的自洽性。在其影响广泛的《〈社会契约论〉及卢梭的其他论文》（*Social Contract and Discourses*, 1913）的导言中，柯尔

（G.D.H.Cole）提出了同样的观点。虽然人们对这种自洽性究竟体现在什么地方还有分歧，但卢梭思想存在自洽性的事实得到了普遍的认可，尤其是赖特（Ernst Hunter Wright）的《卢梭的意义》（*The Meaning of Rousseau*, 1929），集中分析了卢梭的自然观；卡西勒的《卢梭问题》最初

是发表于1932年的两篇长文，我于1954年把它们译为英语并加以编订，卡西勒认为卢梭的生活和思想的自洽性在于一种前康德的道德主义。卡西勒在“卢梭著作的自洽性”（“L'Unité dans l'œuvre de Jean-Jacques Rousseau”，Bulletin de la Société Française de philosophie, XXXII, 2, April-June 1932, 46-66）一文中重申了这一观点。卡西勒的论著理所当然地产生了很大的影响。对卡西勒观点有力而恭敬的批评，请见德拉泰（Robert Derathé）的《卢梭的理性主义》（Le rationalisme de Jean-Jacques Rousseau, 1948）。亨德尔（Charles W.Hendel）的《道德家卢梭》（Jean-Jacques Rousseau, Moraliste, 2 vols., 1934）[上卷，第406页]与卡西勒的观点非常吻合，强调卢梭思想中的柏拉图主义。就在同一个时期，出于相同的动机，学者们开始探究卢梭哲学的方方面面。沃恩（C.E.Vaughan）编订了卢梭的《政治著作集》（Political Writings, 2 vols., 1915），在长篇导论中沃恩认为卢梭的政治思想从个人主义走向了集体主义，这种观点是站不住脚的，但他的编辑整理工作是开拓性的。稍后，赞同卢梭政治思想的诠释著作中，最重要的是于贝尔（René Hubert）的《卢梭与百科全书：卢梭政治观念的形成》（Rousseau et l'Encyclopédie: Essai sur la formation des idées politiques de Rousseau, 1928）

以及科班的《卢梭与现代国家》（Rousseau and the Modern State, 1934），后者英勇地捍卫了卢梭的思想，批判了卢梭的批评者。不论是情感上还是思想上，卢梭显然都受益于日内瓦，最早对此作出严肃的历史分析的著作，请见瓦莱

（Gaspard Vallette）的《日内瓦人卢梭》（Jean-Jacques Rousseau Genevois, 2d edn., 1911）、斯平克（John Stephenson Spink）的《卢梭与日内瓦》（Jean-Jacques Rousseau et Genève, 1934）以及费雷罗（Guglielmo Ferrero）的“日内瓦与社会契约论”（“Genève et le Contract social”, *Annales*, XXIII, 1934, 137-152）。“二战”后，同样的主题再度得到探究，帕尔默的“与民主的冲突：日内瓦与卢梭”（“A Clash with Democracy: Geneva and Jean-Jacques Rousseau”），收入《民主革命时代》（*The Age of the Democratic Revolution*）第1卷，对卢梭与日内瓦的关系作了新颖的解读。若斯特（François Jost）的《瑞士人卢梭：思想与人格研究》（Jean-Jacques Rousseau Suisse; étude sur sa personnalité et sa pensée, 2 vols., 1961）相当强调卢梭思想中的瑞士源泉。另见雷蒙德（Marcel Raymond）的“卢梭和日内瓦”，收录于波特-博迪等人（Samuel Baud-Bodry et al.）主编的《让-雅克·卢梭》（Jean-Jacques Rousseau, 1962, 225-237）。

在这个重新评价阶段的初期，马森（Pierre-Maurice Masson）在《卢梭的宗教观》（La religion de J.-J.Rousseau, 3 vols., 1916）一书中面面俱到地分析了卢梭的宗教思想，之前马森还编订了卢梭的《萨伏伊牧师的自白》（Profession de foi du Vicaire savoyard, 1914），这个版本至今依然是不可替代的。马森强调卢梭与天主教的关系，这样一种观点并没有得到广泛的认同，尽管马森惊人地博学，而且极富洞察力。欣兹

（Albert Schinz）在《卢梭的宗教思想与近来的诠释者》（La Pensée religieuse de J.-J.Rousseau et ses récents interpretes, 1927）以及综合性的《卢梭的思想》（La Pensée de Jean-Jacques Rousseau, 1929）两书中把卢梭看成是一位现实主义者。巴斯（Karl Barth）则在《从卢梭到里切耳》（From Rousseau to Ritschl, 2d edn., 1952; tr.Brain Cozens, 1959）中把卢梭描绘成一位现代加尔文宗教徒。比尔热兰（Pierre Burgelin）赞同前引德拉泰的重要研究成果，认为卢梭是一位理性主义者，同时，他又追随卡西勒，在很重要的《卢梭的生存哲学》（La Philosophie de l'existence de J.-J.Rousseau, 1962）一书中用几个颇有启发性的章节探讨卢梭的宗教观；另见比尔热兰的篇幅不大的著作《卢梭与日内瓦的宗教》

（Jean-Jacques Rousseau et la religion de Genève,

1962)。格里姆斯利 (Ronald Grimsley) 的《卢梭与宗教追寻》(Rousseau and the Religious Quest, 1968) 简练、流畅、令人信服，他在文中描绘的卢梭与我在本书中呈现的卢梭极为相似：“回首过去，”他写道，“卢梭的宗教观比他本人愿意承认的更接近于18世纪普遍的宗教观。”(第138页) 此外，德拉泰的文章“卢梭与基督教”(“Jean-Jacques Rousseau et le Christianisme”, Revue de métaphysique et de morale, LIII, 1948, 379-414) 值得一读。托马斯 (Jacques-François Thomas) 的《卢梭的伯拉纠主义》(Le pélagianisme de J.-J. Rousseau, 1956) 更侧重于哲学思想而不是宗教思想，重点探讨了卢梭关于人类生而清白的学说。

卢梭的政治思想具有特殊的地位。法国大革命之前，卢梭主要被看成是一个小说家、一个传递了自身文化信息的怪人以及一个教育家，法国大革命把他的思想变成一股政治势力。他的真正影响依然有待充分认识，我认为塔尔蒙

(J.L. Talmon) 把卢梭解读为“极权民主”的重要来源是站不住脚的，此说不仅误解了卢梭，也错误地诠释了卢梭的思想是如何被利用的。塔尔蒙的动机是好的，即追溯现代极权主义的源头——恐怖和憎恶，但他引发了广泛争议的著作《极权民主的兴起》(The Rise of Totalitarian Democracy,

1952) 却经不起历史的考察。对塔尔蒙最有力的批评来自利 (R.A. Leigh) 的“《社会契约论》中的自由与权威”(“Liberté et autorité dans le Contrat social”), 收入《卢梭及其著作: 问题与研究》(Jean-Jacques Rousseau et son œuvre: Problèmes et recherches, 1946, 249-262)。最早表明卢梭的思想能够为各种不同类型的思想提供支撑的是科班的《卢梭与现代国家》, 这一观点得到麦克尼尔 (Gordon H. McNeil) 的证实, 请见“反革命卢梭”(“The Antirevolutionary Rousseau”, American Historical Review, LVIII, 4 July 1953, 808-823)。麦克唐纳 (Joan MacDonald) 的《卢梭与法国大革命》(Rousseau and the French Revolution, 1762-1791, 1965) 开了一个很好的头, 但也仅仅是开了一个头, 需要参照索布尔 (Albert Soboul) 的两篇文章: “启蒙的听众, 大革命时期的平民阶层与卢梭学说”(“Audience des lumières; classes populaires et rousseauisme sous la Révolution”, Annales historiques de la Révolution française, XXXIV, 1962, 421-438) 以及“卢梭与雅各宾主义”(“Jean-Jacques Rousseau et le jacobinisme”, Études sur le Contrat social de Jean-Jacques Rousseau, 1964, 405-424)。另见特雷纳尔 (Louis Trénard) 的“《社会契约论》的传

播”（“La diffusion du Contrat social, 1762-1832”, *ibid.*, 425-458）。关于卢梭对英国的重大影响，请见罗迪耶（Henri Roddier）的全面研究《卢梭在18世纪的英国》（J.-J.Rousseau en Angleterre au XVIII^e siècle; l'œuvre et l'homme, 1950）以及瓦西纳（Jacques Voisine）的《卢梭在浪漫主义时代的英国》（J.-J.Rousseau en Angleterre à l'époque romantique, 1956）。关于德国，请见卡西勒的第一部专著《卢梭、康德与歌德》（Rousseau, Kant, Goethe, trs.James Gutmann, Paul O.Kristeller, John H.Randall, Jr., 1945）、比尔热兰的“康德论卢梭”（“Kant lecteur de Rousseau”, Jean-Jacques Rousseau et son œuvre, 303-315）、凯利（George Armstrong Kelly）的“卢梭、康德与历史”（“Rousseau, Kant, and History”, *JHI*, XXIX, 3, July-September 1968, 347-364）。关于卢梭思想在美洲的命运，有一些重要的研究成果：帕尔默的“卢梭与美国”（“Jean-Jacques Rousseau et les États-Unis”, *Annales historiques de la Révolution française*, XXXIV, 1962, 529-540）、若斯特（François Jost）的“卢梭在美国的命运”（“La fortune de Rousseau aux États-Unis: esquisse d'une étude”, *VS*, XXV, 1963, 899-959）、戈德肖（Jacques Godechot）的“《社会契约论》与1762—1789年西

方的革命”（“Le Contrat social et la révolution occidentale de 1762 à 1789”，Études sur le Contrat social, 393-403）。从这些研究成果中我们不难得出一个结论：卢梭的影响比卢梭本人更加多样化。

近年来，由于卢梭思想的合理性及其生活和著作的自洽性已经得到确立，诠释者把注意力转向探讨有可能撕裂卢梭思想的张力；他们着手撰述更精细、更丰满的卢梭传记，这是50年乃至25年前的先驱者们不敢企及的。这些尝试中最著名也是被人们征引最多的权威之作，当属斯塔罗宾斯基（Jean Starobinski）的《卢梭传》（Jean-Jacques Rousseau: la transparence et l'obstacle, 1958），斯塔罗宾斯基出色地利用了卢梭的所有作品，指出卢梭的毕生追求是恢复童年的坦率和纯真。此后，斯塔罗宾斯基继续研究卢梭，取得了丰硕的成果。他在“卢梭与思想的风

险”（“Jean-Jacques Rousseau et le peril de la réflexion”，L'œil vivant, 1961, 91-190）一文中表明了现代心理学从卢梭随意记录的“思想的骚动”中所汲取的营养；“《论不平等的起源》与

《社会契约论》”（“Du Discours de l'inégalité au Contrat social”，Études sur le Contrat social, 97-109）一文则找到了这两部有着显著差异的著作之间存在的本质上的统一性。格勒伊森（Bernard

Groethuysen) 的遗著《卢梭》(Jean-Jacques Rousseau, 1949) 很有启发性。格里姆斯利的《卢梭：一项关于自我意识的研究》(Jean-Jacques Rousseau: A Study in Self-Awareness, 1961) 是独立于斯塔罗宾斯基的研究，使用了颇为不同的方法，但关于卢梭其人、其思想的发展历程的结论与斯塔罗宾斯基惊人地相似。梅

(Georges May) 的《卢梭其人》(Rousseau par lui-même; images et texts, 1961) 清晰地呈现了卢梭的一生和著述，而且高超地引用了卢梭本人的话。在现代卢梭传记中，格林(F.C.Green) 的

《卢梭：对其生活和著作的批判性研究》(Jean-Jacques Rousseau: A Critical Study of his Life and Writings, 1955) 要早于大多数近作；该书基本上是可靠的，关于卢梭对现代文学的重要性的分析也很出彩，但关于卢梭政治和哲学思想的论述却是依据过时的学术成果。盖埃诺(Jean

Guéhenno) 的《卢梭》(Jean-Jacques Rousseau, 2 vols., 2d edn., 1962; tr. John and Doreen Weightman, 1966) 精彩地重述了卢梭的一生，而且没有落入事后聪明的窠臼，因而增强了读者关于卢梭自身经验的认识。布兰查德(William H. Blanchard) 的《卢梭与反抗的精神》

(Rousseau and the Spirit of Revolt: A Psychological Study, 1967) 是一位临床心理学家

试图管窥真实的卢梭，尤其是卢梭仁慈背后的精神错乱。这本书坦诚而博学，但它把卢梭那个时代与我们这个时代加以对比，因而是颇有倾向性的，也不完全令人信服。总的来说，卢梭给心理学家们提供了许多一展身手的机会。前文所介绍的格里姆斯利、斯塔罗宾斯基和其他人都力图从心理范畴来诠释卢梭，除了他们的著作之外，请见海登海姆（A.Heidenhaim）的《卢梭的人格、哲学与精神失常》（Jean-Jacques Rousseau Persönlichkeit, Philosophie, und Psychose, 1924）、博洛尔（Louis Proal）的《卢梭的心理学》（La Psychologie de Jean-Jacques Rousseau, 1930），尤其是拉佛格（René Laforgue）的精神分析文章“卢梭研究”（“Études sur Jean-Jacques Rousseau”，Revue française de psychanalyse, 1927, 370-402）以及《失败的精神病理学》

（Psychopathologie de l'échec, rev.edn., 1950）第4章，提出了值得关注的假说。埃诺迪（Mario Einaudi）的《早期卢梭》（The Early Rousseau, 1967）清晰介绍了1756年之前卢梭的生活，它利用了所有现代的研究成果。布鲁姆

（J.H.Broome）的《卢梭思想研究》

（Rousseau: A Study of his Thought, 1963）是一部有思想的入门读物。在有关卢梭的大量论文中，我认为下列文章是最重要的：奥斯蒙

(Robert Osmont) 的“《孤独漫步者的遐想》对心理研究的贡献”(“Contribution à l'étude psychologique des Rêveries du Promeneur Solitaire”, *Annales*, XXIII, 1934, 7-135)、雷蒙德(Marcel Raymond) 的“卢梭内心的两面(‘我’的间歇性与持续性)”(“Jean-Jacques Rousseau, Deux aspects de sa vie intérieure[intermittences et permanence du‘moi’]”, *ibid.*, XXIX, 1941-2, 7-75)、 “卢梭与自我认识问题”(“Jean-Jacques Rousseau et le problème de la connaissance de soi”, *Studi francesi*, VI, 1962, 457-472)、蒙泰诺(Basil Munteano) 的“卢梭的孤独”(“La Solitude de Jean-Jacques Rousseau”, *Annales*, XXXI, 1946-9, 79-168)、瓦尔(Jean Wahl) 的“卢梭的两极化”(“La Bipolarité de Rousseau”, *ibid.*, XXXIII, 1953-5, 49-55)。虽然我列举的文章都是重要的, 但我认为特别有教益的文章是法布雷的“兄弟阋墙: 狄德罗与卢梭”(第4章第1节文献综述中评介过), 我当然赞同法布雷的观点: 卢梭虽然对狄德罗抱有敌意, 但依然是狄德罗的兄弟。近来出版的埃皮奈夫人所谓的回忆录——实际上经过了她的好友狄德罗和格里姆的修改——的校勘本表明, 卢梭所称的自己遭到迫害一事也不全然是空穴来风, 请见罗特(Georges Roth) 校订的《蒙柏朗夫人情

史》（*Histoire de Madame de Montbrillant: Les pseudomémoires de Madame d'Épinay*, 3 vols., 1951[上卷，第416页]）。加涅班（Bernard Gagnebin）和雷蒙德（Marcel Raymond）等人编订的《卢梭全集》（*Œuvres complètes*, 1959——）将极大地促进一部权威的卢梭传记的问世，这部全集已经出版了3卷，第4卷延期了，在我撰写这份文献综述时（1969年1月）尚未出版。该书第1卷是卢梭的自传性著述，第2卷是小说和文学作品，第3卷是政治著作。每一卷除了有详尽有用的注释之外，卢梭的每一部作品都有斯塔罗宾斯基、德拉泰、法布雷和其他高明的诠释者所写的全面而透彻的介绍性文章。同样值得欢迎的是利编辑的权威本《卢梭通信集》

（*Correspondence complete*, 1965——）。该书已经出到第4卷，收录了直到1756年的书信，另外两卷也将陆续推出。这个一流的版本将彻底取代迪富尔（Théophile Dufour）和普朗（Pierre-Paul Plan）编辑的《卢梭通信集》（*Correspondance générale de J.-J. Rousseau*, 20 vols., 1924-34）。

除了本书第677页评介的利驳斥塔尔蒙的著作之外，近年来还出版了几部重要的研究卢梭政治思想的著作。请见德拉泰的《卢梭与他那个时代的政治科学》（*Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, 1950），该书追溯

了卢梭政治思想的渊源，深入分析了其意义。虽然德拉泰对卢梭持肯定态度，不过也对其关于社会宗教的思想进行了批评，见“卢梭论民间宗教”（“La religion civile selon Rousseau”，*Annales*, XXXV, 1959-62, 161-170）。在一篇重要但有争议的文章中，海曼（Franz Haymann）考察了卢梭思想中的自然法教义，见“卢梭哲学中的自然法”（“La loi naturelle dans la philosophie de J.J. - J.Rousseau”，*ibid.*XXX, 1943-5, 65-109）。普拉梅内兹（John Plamenatz）在《人与社会》第1卷《马基雅维利到卢梭》（*Man and Society*, I, Machiavelli through Rousseau, 1963, 364-442）中论述深刻，迎难而上，而且没有党派偏见。普拉梅内兹还为卢梭那句关于强迫人自由的著名格言正名，见“评卢梭的‘除非这意味着别的东西，否认将强迫他自由’”（“‘Ce qui signifie autre chose sinon qu’on le forcera d’être libre’: A Commentary”，*Annales de Philosophie politique*, V, 1965, 137-152）。马斯特斯（Roger D.Masters）的《卢梭的政治哲学》（*The Political Philosophy of Rousseau*, 1968）对卢梭的文本进行了深入解读，但在字里行阅读出了太多的东西，得出了一个让人（至少是对我来说）不可接受的结论：卢梭“最雄辩的作品”是他的《论科学与艺术》。施克莱（Judith N.Shklar）的两篇文章

都很有参考价值，“卢梭的权威观念”（“Rousseau's Image of Authority”，*American Political Science Review*, LVIII, 1964, 919-932）和“卢梭的两个典范：斯巴达与黄金时代”（“Rousseau's Two Models: Sparta and the Age of Gold”，*Political Science Quarterly*, LXXXI, I, March 1966, 25-51）。包括我本人在内，目前学术界的共识是，虽然卢梭有反自由的倾向（对此普拉梅内兹有精彩的分析），但不论是从其本意还是实际结果来看，卢梭都不是极权主义的先驱；少数派观点的代表是克罗克（Lester G.Crocker）的“卢梭的第二篇论文与《社会契约论》的关系”（“The Relation of Rousseau's Second Discours and the Social Contract”，*Romanic Review*, LI, 1960, 33-44）以及“卢梭与极权主义的路径”（“Rousseau et la voie du totalitarisme”，*Annales de philosophie*, V, 1965, 99-136）。

我在本节中的核心观点，即卢梭本质上是一个公民教育家，以前就有人提过。关于古人的影响，请见皮尔（Georges Pire）的《斯多葛哲学与教育学：从芝诺、马可·奥勒留、塞涅卡、蒙田到卢梭》（*Stoïcisme et pédagogie; de Zénon à Marc-Aurèle, de Sénèque à Montaigne et J.-J.Rousseau*, 1958）和“塞涅卡对卢梭教育理论的影响”（“Die l'influence de Sénèque sur les théories pédagogiques

de Jean-jacques Rousseau”, Annales, XXXIII, 1953-5, 51-92[上卷, 第426—427页]）。沙托 (Jean Château) 的《卢梭的教育哲学》(Jean-Jacques Rousseau: sa philosophie de l'éducation, 1962) 学问精深。关于卢梭教育思想的政治含义, 下列三篇文章都是一流的: 罗迪埃 (Henri Roddier) 的“卢梭的教育与政治观”(“Éducation et politique chez J.-J.Rousseau”, Jean-Jacques Rousseau et son œuvre, 183-193)、德拉泰的“卢梭论人”(“L'homme selon Rousseau”, Études sur le Contrat social, 203-217); 最后是格罗克洛德 (Pierre Grosclaude) 的“卢梭著作中的政治观”(“La politique dans l'œuvre de Jean-Jacques Rousseau”, Revue politique et parlementaire, LXV, 1963, 43-50)。

尾声实践中的纲领

虽然我利用了大量关于美洲殖民地晚期和美国革命时期的文献, 但我借鉴最多的是贝林 (Bernard Bailyn), 尤其是他为《美国革命时期的小册子》(Pamphlets of the American Revolution, 1750-1776, I, 1750-1765, 1965[上卷, 第514页]) 所写的总序, 这篇序文经过修订和扩充后, 以《美国革命的意识形态起源》(The Ideological Origins of the American

Revolution, 1967) 为名出版。贝林富于启发性的开拓之作《美国政治的起源》(The Origins of American Politics, 1968) 也让我受益良多。另见贝林的《美国社会形成时期的教育》(Education in the Forming of American Society, 1960), 此书有长篇导论和完备的参考书目, 堪称一部优秀的观念社会史和一般社会史。不过, 我不完全赞同他在一篇重要的文章“18世纪美国的政治经验与启蒙思想”(“Political Experience and Enlightenment Ideas in Eighteenth-Century America”, American Historical Review, LXVII, 2, January 1962, 339-351[上卷, 第414页]) 中所提出的两分法, 其原因请参见我的一篇关于比较史学的解释性文章: “启蒙运动”(“The Enlightenment”), 收入伍德沃德(C. Vann Woodward) 主编的《美国历史比较研究》(The Comparative Approach to American History, 1968, 34-46)。

正如贝林所说, 美国的启蒙运动尚有待而且值得进一步研究。科赫(Adrienne Koch) 选编的文集《美国启蒙运动: 美洲经验和自由社会的形成》(The American Enlightenment: The Shaping of the American Experiment and a Free Society, 1965) 收录了大量富兰克林、亚当斯、杰斐逊、麦迪逊和汉密尔顿的作品, 但她所写的导论如同

她的文集《权力、道德与开国元勋们》（Power, Morals and the Founding Fathers, 1961）一样，对这些开国元勋只有崇敬之情，没有深刻的分析，这些伟大人物让人们难以置喙。莫雷斯（Herbert M.Morais）的《18世纪美洲的自然神论》

（Deism in Eighteenth-Century America, 1934）至今尚未被超越，但理应被超越。赖特（Conrad Wright）的《美洲一位论派的开端》（The Beginnings of Unitarianism in American, 1955[上卷，第508—509页]）很有参考价值。赫尔默特

（Alan Heimert）在《从大觉醒到革命：美洲的宗教与心灵》（Religion and the American Mind from the Great Awakening to the Revolution, 1966）一书中提出，根据佩里·米勒（Perry Miller）的说法，真正的革命派都是加尔文宗教徒，这个观点很有刺激性但很难站得住脚，请见爱德蒙·摩根

（Edmund S.Morgan）为这本书写的书评（William and Mary Quarterly, third series, XXIV, 3, July 1967, 454-459）。

关于美国革命时期的整体研究，我从爱德蒙·摩根为《共和国的诞生》（The Birth of the Republic, 1763-1789, 1956）所写的简明扼要的导论中获益最大，另见爱德蒙·摩根与海伦·摩根（Helen M.Morgan）合著的《印花税法危机：革命的序曲》（The Stamp Act Crisis: Prologue to

Revolution, 2d edn., 1963)。莫里斯(Richard B. Morris)的《美国革命再思考》(The American Revolution Reconsidered, 1967)是对美国革命的重新评价, 开篇对已有研究成果进行了梳理。布里登博(Carl Bridenbaugh)的《反叛的城市》是一流的研究。安德鲁森(Charles McLean Andrews)的《美国革命的殖民地背景》(The Colonial Background of the American Revolution, 1924)并没有过时。比尔德在《美国宪法的经济解释》(An Economic Interpretation of the Constitution, 2d edn., 1935)一书中对开国元勋作了深入的剖析, 这部作品本身也成为剖析的对象, 虽然态度有点儿无礼, 请见布朗(Robert E. Brown)的《查尔斯·比尔德与美国宪法》

(Charles Beard and the American Constitution, 1956)。布朗的修正派著作《中产阶级民主与马萨诸塞的革命》(Middle-Class Democracy and the Revolution in Massachusetts, 1691-1780, 1955)提供了不同于比尔德的一种解释。另一部值得一提的反比尔德的著作是赖特(Benjamin Fletcher Wright)的《共识与连续性》(Consensus and Continuity, 1776-1787, 1958)。整个争论产生了多得无法控制的著述, 霍夫斯塔特(Richard Hofstadter)的《进步主义历史学家: 特纳、比尔德、帕林顿》(The Progressive Historians:

Turner, Beard, Parrington, 1968) 第4、5章对此作了高屋建瓴的回顾和评价。虽然美国左翼历史学家抱怨反比尔德派把美国社会的真正冲突淹没在共识的泥淖之中，但很显然比尔德不仅没有给出全部的正确答案，甚至也未能提出一些正确的问题。

我所提及的作品大多涉及美国革命的思想源头，在很大程度上就是1775年之前发表的美国启蒙运动的著作。赖特的《美洲殖民地的文化生活》（见本书第529页）是一个条理清晰的概述。科蒂（Merle Curti）的《美国思想的发展》（The Growth of American Thought, 2d edn., 1951）中的相关章节很有参考价值。马莱特（Charles F. Mullett）的“古典对美国革命的影响”（“Classical Influences on the American Revolution”, The Classical Journal, XXXV, 2, November 1939, 92-104）、格默里（Richard Gummere）的《北美殖民地的心态与古典传统》（The American Colonial Mind and the Classical Tradition, 1963）[上卷，第429页，还评介了其著作]是一部很好的论文集，探讨了启蒙运动的一个尤为重要问题。此外，请注意科尔伯恩（H. Trevor Colbourn）的《经验之光：辉格历史与美国革命的思想源头》（The Lamp of Experience: Whig History and the Intellectual

Origins of the American Revolution, 1965)；亚当斯(Randolph G.Adams)的《美国革命的政治观念》(Political Ideas of the American Revolution, 1922)，该书虽然比较旧但依然有价值；贝克尔(Carl Becker)的《论独立宣言》(The Declaration of Independence: A Study in the History of Political Ideas, 1922[上卷，第415页])。作为补充，请参见下列著作：科温(Edward S.Corwin)的力作《美国宪法的“高级法”背景》(The“Higher Law”Background of American Constitutional Law, 1957)；史密斯(David G.Smith)的《习俗与宪法：开国元勋的政治观念》(The Convention and the Constitution: The Political Ideas of the Founding Fathers, 1965)。罗西特(Clinton Rossiter)的《共和国的准备阶段》(Seedtime of the Republic, 1953)记录了大量史实，但歌颂大于分析。里德(Conyers Read)主编的《美国宪法再思考》(The Constitution Reconsidered, 1938; rev.edn., Richard B.Morris, 1968)只有一点点过时，其中收录的许多文章依然非常吸引人，其比较的视野(由哈乔·霍尔本[Hajo Holborn]等著名欧洲历史学家提供)使得这本文集引人入胜。关于欧洲与美洲的关系——双方互相输出观念，美洲对于欧洲人来说意味着一种错综复杂的意识形态——已

经有了大量的研究，但仍需进一步拓展。依然请参见埃切维里亚的《西方的幻景》（见本书第565页）。希纳尔（Gilbert Chinard）在这个问题上贡献良多，特别参见“作为一种人类习惯的18世纪美洲理论”（“Eighteenth-Century Theories of America as a Human Habit”，Proceedings of the American Philosophical Society, XCI, 1947, 27-57）。另见吉尔伯特（Felix Gilbert）的《告别演说：早期美国外交政策的理念》（To The Farewell Address: Ideas of Early American Foreign Policy, 1961[上卷，第415页]），该书将这些观念纳入到西方的脉络之中加以分析。另见克劳斯（Michael Kraus）的《大西洋文明的18世纪起源》（Atlantic Civilization: Eighteenth-Century Origins, 1949）以及帕尔默的《民主革命的时代》第1卷第6—9章。

关于开国元勋的传记资料不胜枚举。我利用了杰斐逊、麦迪逊、富兰克林和汉密尔顿文献的早期各卷，这些文集都是一流的本子。限于篇幅我只提及我认为最有用的文献：多伦（Carl Van Doren）的《本杰明·富兰克林》（Benjamin Franklin, 1938）、阿尔德里奇（Alfred Owen Aldridge）的“本杰明·富兰克林与启蒙哲人”（“Benjamin Franklin and the Philosophes”，VS, XXIV, 1963, 43-65）、洛佩兹（Claude-Anne

Lopez) 的《亲爱的爸爸》(Mon cher Papa, 1966)。另参见希纳尔的《诚实的约翰·亚当斯》(Honest John Adams, 1933)。马龙(Dumas Malone)的三部曲《杰斐逊与他的时代》

(Jefferson and His Time, 3 vols.): 《弗吉尼亚人杰斐逊》(Jefferson the Virginian, 1948)、《杰斐逊与人权》(Jefferson and the Rights of Man, 1951)、《杰斐逊与自由的考验》

(Jefferson and the Ordeal of Liberty, 1962)。该三部曲学术性强而富于人道情怀, 尽管如此, 最好是参照利维(Leonard Levy)的《杰斐逊与公民自由》(Jefferson and Civil Liberties: The Darker Side, 1963)一书, 此书竭力揭示了一位民族英雄的缺陷。关于麦迪逊, 请见布兰特

(Irving Brant) 的《詹姆斯·麦迪逊》(James Madison, 6 vols., 1941-6)。关于汉密尔顿, 相关文献异常丰富, 请见米勒(John C. Miller)的《亚历山大·汉密尔顿》(Alexander Hamilton: Portrait in Paradox, 1959)。

关于《联邦党人文集》的文献与日俱增, 但关于这部杰作的上佳之作依然付诸阙如。我用的版本是库克(Jacob E. Cooke)编订的可靠校勘本(1961)。赖特编订的校勘本《联邦党人文集》(也是1961年出版)有一篇让人印象深刻的长序。我认为赖特的“联邦党人论政治人的本

性”（“The Federalist on the Nature of Political Man”, *Ethics*, LIX, 2 part, January 1949, 1-31）颇具启发意义。关于《联邦党人文集》中最著名的第十篇，请见阿戴尔（Douglass Adair）的“《联邦党人文集》第十篇再探讨”（“The Tenth Federalist Revisited”, *William and Mary Quarterly*, third series, VIII, I, January 1951, 48-67），它彻底驳斥了比尔德错误地把这篇文章视为从经济角度诠释历史之作。另见阿戴尔的“‘论政治可以析解为科学’：休谟、麦迪逊与《联邦党人文集》第十篇”（“‘That Politics May Be Reduced to a Science’: David Hume, James Madison, and the Tenth Federalist”, *The Huntington Library Quarterly*, XX, 4, August 1957, 343-360）。关于《联邦党人文集》最重要文章的作者麦迪逊，下列文章值得一读：布兰特的“麦迪逊论政教分离”（“Madison: On the Separation of Church and State”, *William and Mary Quarterly*, third series, VIII, I, January 1951, 4-23）、科温的“詹姆斯·麦迪逊：俗人、时政作家、《圣经》评注家”（“James Madison: Layman, Publicist and Exegete”, *New York University Law Review*, XXVII, April 1952, 277-298）、凯查姆（Ralph L. Ketcham）的“詹姆斯·麦迪逊与人性”（“James Madison and the Nature of Man”, *JHI*, XIX, I,

March 1958, 62-76), 以及雷米尔 (Neal Riemer) 的三篇论文: “詹姆斯·麦迪逊的共和主义” (“The Republicanism of James Madison”, *Political Science Quarterly*, LXIX, I, March 1954)、 “詹姆斯·麦迪逊与保守主义潮流” (“James Madison and the Current Conservative Vogue”, *Antioch Review*, XIV, December 1954, 458-470)、 “詹姆斯·麦迪逊与共和党政府的自我毁灭特征” (“James Madison’s Theory of the Self-Destructive Features of Republican Government”, *Ethics*, LXV, I, October 1954, 34-43)。凯尼恩 (Cecelia M. Kenyon) 的“亚历山大·汉密尔顿: 右派中的卢梭” (“Alexander Hamilton: Rousseau of the Right”, *Political Science Quarterly*, LXXIII, 2, June 1958, 161-178) 很好地把握了汉密尔顿的思想。关于《联邦党人文集》三位作者之间的分歧这一重要而棘手的问题——麦迪逊与汉密尔顿使用共同的笔名并没有掩盖他们之间的“争论”, 请见梅森 (Alpheus T. Mason) 的重要文章“联邦党人——分裂的人格” (“The Federalist——A Split Personality”, *American Historical Review*, LVII, 3, April 1952, 625-643)。关于《联邦党人文集》研究著作的全盘回顾, 请见阿戴尔的“联邦党人文集” (“The Federalist Papers”, *William and Mary Quarterly*, third series, XXII, I, January

1965, 131-139)。

主要引用作品 [1469](#)

我在上卷中所说的状况至今未变：启蒙哲人的著作在图书馆的目录中奇怪地处于零散状态。有些启蒙哲人的全集至今付诸阙如，还有些启蒙哲人（如伏尔泰）的全集已经过时了，正在被他们的主要著作和通信的校勘版本所取代。因此，我只能引用各种不同的版本。我在下面列出其中最重要的一些著作，此外还有极少数我经常引用的刊物，我一并附上简称。

Jean Le Rond d'Alembert（达朗贝尔）

——*Mélanges de littérature, d'histoire, et de la philosophie*, 5 vols., 1757, 简称《杂文集》。

——*Œuvres complètes*, 5 vols., 1821-1822, 简称《全集》。

American Historical Review（1895-），简称AHR。

Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau（1905-）《让-雅克·卢梭学会年鉴》，简称《年鉴》。

Francis Bacon（培根）

——Works, eds. James Spedding, R.L.Ellis, and D.D.Heath, 14 vols., 1854-1874, 《著作集》，其中包括拉丁文著作（I-III）、英译著作和英文著作（IV-VII）、书信和斯佩丁撰写的培根传记（VIII-XIV）。

James Boswell（博斯韦尔）

——Boswell's Life of Johnson, Together with Boswell's Journal of a Tour to the Hebrides and Johnson's Diary of a Journey into North Wales, ed. George Birkbeck Hill, rev.by L.F.Powell, 6 vols., 1934-1950, 简称《约翰逊生平》。

Étienne Bonnot, abbé de Condillac（孔狄亚克）

——Œuvres philosophiques, ed.Georges Le Roy, 3 vols., 1947-1951, 简称《著作集》。

Marie-Jean-Antoine-Nicolas Caritat, marquis de Condorcet（孔多塞）

——Œuvres, eds.A Condorcet O'Connor and M.F.Arago, 12 vols., 1847, 简称《著作集》。

Dennis Diderot (狄德罗)

——Correspondance, ed. Georges Roth, 13 vols., 已出至1774年的通信(1955-), 简称《通信集》。

——Œuvres complètes, eds. Jules Assézat and Maurice Tourneux, 20 vols., 1875-1877, 简称《全集》。

——Œuvres esthétiques, ed. Paul Vernière, 1959, 简称《美学著作集》。

——Œuvres philosophiques, ed. Paul Vernière, 1961, 简称《哲学著作集》。

——Œuvres politiques, ed. Paul Vernière, 1963, 简称《政治著作集》。

——Œuvres romanesques, ed. Henri Bénac, 1951, 简称《小说集》。

——Salons, ed. Jean Seznec and Jean Adhémar, 4 vols., 1957-1967, 《沙龙随笔》，第1卷(1957)包含1759、1761和1763年沙龙随笔；第2卷(1960)包含1765年沙龙随笔；第3卷

(1963) 包含1767年沙龙随笔；第4卷(1967) 包含1769、1771、1775和1781年沙龙随笔。

The Encyclopédie of Diderot and d'Alembert: Selected Articles[in French], ed. John Lough (1954), 简称《百科全书》。

Edward Gibbon (吉本)

——Autobiography, ed Dero A. Saunders, 1961, 《自传》。

——The History of the Decline and Fall of the Roman Empire, ed. J.B.Bury, 7 vols., 1896-1902, 《罗马帝国衰亡史》。

——Miscellaneous Works of Edward Gibbon, Esq., with Memoirs of his Life and Writings, Composed by Himself: Illustrated from his Letters, with Occasional Notes and Narrative, ed. John, Lord Sheffield, 5 vols., 2d edn., 1814, 简称《杂文集》。

John Wolfgang Goethe (歌德)

——Gedenkausgabe de Werke, Brife, und Gespräche, ed. Ernst Beutler, 24 vols., 1948-

1954, 简称《全集》。

Friedrich Melchior Grimm (格里姆)

——Correspondence littéraire, philosophique et critique par Grimm, Diderot,

Raynal, etc., ed. Maurice Tournex, 16 vols., 1877-1882, 简称《文学通讯》。

David Hume (休谟)

——Dialogues Concerning Natural Religion, ed. Norman Kemp Smith, 2d edn., 1947, 《自然宗教对话录》。

——The Letters of David Hume, ed. J.Y.T.Greig, 2 vols., 1932, 简称《书信集》。

——New Letters of David Hume, eds. Raymond Klibansky and Ernest C.Mossner, 1954, 简称《新书信集》。

——The Philosophical Works of David Hume, eds. T.H.Green and T.H.Grose, 4 vols., 1882 edn., 简称《著作集》。

Journal of the History of Ideas (1940-), 《观念史杂志》, 简称JHI。

Journal of the Warburg Institute (1937-9); 1939年后更名为Journal of the Warburg and Courtauld Institute, 简称《瓦尔堡杂志》。

Immanuel Kant (康德)

——Immanuel Kants Werke, ed. Ernst Cassirer, with Hermann Cohen et al., 11 vols. (第11卷是卡西勒写的《康德的生平与学说》), 1912-1922, 简称《全集》。

Gottold Ephraim Lessing (莱辛)

——Sämmtliche Schriften, eds. Karl Lachmann and Franz Muncker, 23 vols., 1886-1924, 简称《全集》。

Charles de Secondat, baron de Montesquieu (孟德斯鸠)

——Œuvres complètes, ed. André Masson, 3 vols., 1950-1955, 简称《全集》。

Publications of The Modern Language

Association of America (1884-), 《美国现代语言学出版物》, 简称PMLA。

Jean-Jacques Rousseau (卢梭)

——Œuvres complètes, eds. Bernard Gagnebin, Marcel Raymond et al., 3 vols., 1959-, 简称《全集》。

Studies on Voltaire and the Eighteenth Century, ed. Theodore Besterman, 1955-, 第1卷名为 Travaux sur Voltaire et le dix-huitième siècle, 《伏尔泰和18世纪研究》, 简称VS。

Anne-Robert-Jacques Turgot, baron de l'Aulne (杜尔哥)

——Œuvres de Turgot et documents le concernant, ed. G. Schelle, 5 vols., 1913-1923, 简称《著作集》。

Voltaire (François-Marie Arouet) (伏尔泰)

——Voltaire's Correspondence, ed. Theodore Besterman, 107 vols., 1953-1965, 简称《通信集》。

——Lettres philosophiques, ed. Gustave Lanson, 2 vols., 1909, 《哲学书简》。

——Voltaire's Notebooks, ed. Theodore Besterman, 2 vols., continuously paginated (1952), 简称《笔记》。

——Œuvres complètes, ed. Louis Moland, 52 vols., 1877-1885, 简称《全集》。

——Philosophical Dictionary, ed. and tr. Peter Gay, 2 vols., continuously paginated, 1962, 《哲学辞典》。

Christoph Martin Wieland (维兰德)

——Sämmtliche Werke, ed. J.G. Gruber, 50 vols., 1823-1827, 第50卷是格鲁贝尔写的维兰德传记, 简称《全集》。

索引

(索引页码为原书页码, 即本书页边码)

Abolitionist movement 废奴运动 116n,
410-11, 419-21, 423; 另见slave trade; slavery

absolutism, enlightened 绝对主义 452,
483-496

Académie des sciences 法兰西科学院 129,
136

Académie française 法兰西学院 28, 67,
68, 79-83, 112, 239, 370, 474, 478

Académie Royale de Peinture et de Sculpture 皇
家绘画雕塑学院 224, 239

academies 学会 9, 227, 241; 另见Prussian
Academy; Royal Academy

Adair, Douglass 阿戴尔 560n.

Adams, John 约翰·亚当斯 98 and n., 99,

121, 191, 445n., 559

Adams, Samuel 亚当斯 311

Addison, Joseph 艾迪生 27, 49, 55, 57, 65, 210, 212, 217, 251 and n., 299, 302, 304, 307, 308, 311, 369, 523, 560; 另见Spectator

Aesthetics 美学 219, 220, 236-7, 246-318; 另见art

agriculture 农业 5, 350-2

Aldridge, Alfred Owen 阿尔德里奇 559n.

Alembert, Jean Le Rond d'达朗贝尔 25, 67-8, 78, 80, 82, 83 and n., 101, 102, 112, 128-30, 134, 145, 146, 149, 150, 152, 155 and n., 157, 161, 162, 165, 177n., 177-8, 209, 239, 243, 244, 258-9, 259n., 274, 387 and n., 483, 485, 506, 509-10, 525-6, 529, 533, 555

Alexander, H. G.亚历山大 143n.

Algarotti, Conte Francesco 阿尔加罗蒂135,

220 and n.

American colonies 美洲殖民地 7, 9,
60, 409, 421, 446, 561-2

American Constitution 美国宪法 5, 60,
325, 573-8

American Revolution 美国革命 118, 311,
458, 499, 555-63

ancients, vs. Moderns 古今之争 96, 118,
124, 125, 133, 239

Anglicans, Anglicanism 圣公会教徒, 英国
国教 87, 144, 147, 186, 209, 218, 408

Anglomania 崇英狂 58, 155, 230, 245,
454, 559

Anne, Queen of England 安妮女王 28, 131

Anthropology 人类学 168, 172, 174,
194, 319

Anticomaniacs 崇古狂 221, 222, 241,
250, 269, 297

anti-Semitism 反犹主义, 见Jews

Arbuthnot, Dr. John 阿巴思诺特医生175

architecture 建筑 27, 220n., 226, 228,
229, 241, 243, 291 and n.

Argens, Jean-Baptiste de Boyer, marquis d'阿尔
让侯爵 244

Argenson, Marc-Pierre de Voyer d', comte d'达
尔让松伯爵 77, 505

Argenson, René-Louis de Voyer d', marquis
d'达尔让松侯爵 448n., 450n., 502, 505

Argental, comte d'达让塔尔伯爵 505

aristocrats, aristocracy 贵族 42, 202,
324, 327n., 426, 488; 另见patronage

Aristotelians 亚里士多德学派 109n., 141

Aristotle 亚里士多德 84, 97, 113,
178, 182, 249, 254, 272, 280, 327 and n.,
415, 456

Arminians 阿米尼乌斯派 87, 172

Arnauld, Antoine 阿尔诺 238, 508

Aron, Raymond 雷蒙·阿隆 330

art 艺术 203, 208-43, 246, 253, 255,
256-61, 264-80, 286-8, 290-2, 303, 306,
312, 313, 445; 另见aesthetics

asceticism 禁欲主义 5, 45, 55, 194-6

Ashton, T. S.阿什顿 8n., 344n.

associations 联想说 181, 182-5, 186,
187n., 303

astronomy 天文学 55, 114, 115, 126,
132, 148, 151, 157

atheism, atheists 无神论, 无神论者 83,
144, 145, 150, 249, 524, 526, 527, 533

Aufklärer, Aufklärung 启蒙 17, 24, 53,
60, 66, 71, 105, 106 and n., 246-7, 249,
438, 449

Augustus, Caesar 奥古斯都 93, 124, 523

Bach, Carl Philipp Emanuel 卡尔·菲利普·伊曼纽尔·巴赫 243

Bach, Johann Sebastian 约翰·塞巴斯蒂安·巴赫 219

Bacon, Francis 培根 6, 10, 13, 18, 23, 130, 146, 160, 176, 208, 329, 344-5, 560

Bailler, Adrien 巴耶 147

Bailyn, Bernard 贝林 561n., 562

Barry, James 巴里 235n.

Basedow, Johann Bernhard 巴泽多 509

Bate, W. J. 贝特 518n.

Batteux, abbé Charles 巴托 274

Baudouin, Pierre Antoine 博杜安 278, 280

Baumgarten, Alexander Gottlieb 鲍姆加登

Bayle, Pierre 培尔 57, 524

Beales, H. L. 比尔斯 11n.

Beaudrigue, David de 达维德·博德里格
434, 435

Beaumont, Christophe de 克里斯托夫·德·博
蒙 75, 172-4, 534

Beausobre 博索布尔 375

Beccaria, Cesare Bonesana, marchese di 贝卡
里亚 83, 129, 325 and n., 344, 398, 399,
437-47, 440n., 459 and n., 505, 561

Becker, Carl 贝克尔 376n.

Beckford, William 贝克福德 225

Bentham, Jeremy 边沁 99, 170 187,
322, 368, 446 and n., 459, 461

Bentley, Richard 理查德·本特利 145, 302

Berkeley, George 贝克莱 178

Bernini, Giovanni Lorenzo 贝尔尼尼 224

Bernoulli family 伯努利家族 134, 150

Beyer, Charles Jacques 查尔斯·雅克·贝耶
321n.

Bicetti, Giovammaria 乔瓦马利亚·比切蒂
17

Biedermann, Karl 比德尔曼 36n., 37n.,
70n., 71n.

biology 生物学 99-100, 151, 152, 157,
163, 313

Blackstone, Sir William 布莱克斯通 427,
458, 459

Blair, the Reverend Hugh 休·布莱尔64

Blake, William 威廉·布莱克 127, 208 and
n., 209, 215

Bloch, Marc 马克·布洛赫 29n., 424

Bodin, Jean 让·博丹 408

Bodmer, Johann Jakob 博德默尔 247-8

Boerhaave, Hermann 布尔哈夫 15, 16,
18, 23, 135, 136

Boileau-Despréaux, Nicolas 布瓦洛 247,
257, 286, 292, 302

Bolingbroke, Henry St. John, Viscount 博林布
鲁克 470, 559

Bordeu, Théophile de 泰奥菲勒·博尔德
15, 19

Boss, Ronald I. 博斯 525n.

Bossuet, Jacques-Bénigne 波舒哀 238,
372-3, 387, 391, 392, 508

Boswell, James 博斯韦尔 9n., 11n.,
12n., 36, 40n., 42, 43n., 61n., 63, 64n.,
65n., 201-2, 205, 233, 234, 236, 369,
370n., 383, 421-3, 493

Boucher, François 弗朗索瓦·布歇 219,

240, 243, 275-7

Boucher d'Argis 阿尔吉·布歇 457

Bougainville, Louis Antoine de 布干维尔
196-8

Boulainvilliers, Henri de, comte de Saint
Saire 布兰维利耶伯爵 377, 468

Bourdaloue, Louis 布尔达卢 238

bourgeoisie 中产阶级 44, 46, 216,
225, 227, 249, 251, 260-1, 264, 356-7,
488; 另见merchants

Boyle, Robert 罗伯特·波义耳 28, 126,
140, 141n., 157

Breitinger, Johann Jakob 布赖丁格 247-8

Brett, George Sidney 乔治·西德尼·布莱特
14n., 182n.

Brewster, Francis 弗朗西斯·布鲁斯特 346

Bridenbaugh, Carl 卡尔·布里登博 9n.

British Constitution 英国宪法 324, 325,
469-70, 561

British Museum 大英图书馆 373

Brodek, Theodor 西奥多·布罗德克 72n.

Brooke, Mrs. Frances 弗朗西斯·布鲁克夫
人 95n.

Brower, Reuben A. 布劳尔 48n.

Brown, Lancelot (“Capability Brown”) 兰斯
洛特·布朗 (“能人布朗”) 232

Brumfitt, J. H. 布兰菲特 377n., 378n.,
384n., 391n., 393n.

Brunet, Pierre 布鲁内 135n., 136n.

Bruun, Geoffrey 杰弗里·布鲁恩 495n.

Bryson, Gladys 布赖森 161n., 168n.

Buffon, Georges-Louis Leclerc de 布丰 78,
80, 128, 152-6, 161 and n., 176, 180, 505

Bunyan, John 班扬 307, 308

Burke, Edmund 爱德蒙·伯克 33, 59-60, 208, 301, 303-6, 311, 312, 395, 453, 454, 458

Burke, Joseph 约瑟夫·博克 216n., 233n.

Burlamaqui, Jean-Jacques 布拉克马克 458-9, 560

Burlington, Richard Boyle, earl of 伯灵顿勋爵 226, 229, 232

Burney, Dr. Charles 伯尼 237

Burrow, J. W. 伯罗 320n.

Bute, John Stuart, earl of 布特 65

Byng, Admiral John 拜恩 31

Cabanès, Dr. Auguste 卡巴内斯博士 14n.

Caesar, Julius 恺撒 85, 560

Calas, Jean, and family 让·卡拉, 卡拉家

族 91, 397, 433-7

Calef, Robert 罗伯特·卡列夫 27

Calvin, Jean 加尔文 126

Calvinism, Calvinists 加尔文宗, 加尔文宗教徒 144, 186, 532

Cameralists 财政主义者 347, 488-91, 494n.

Canus, Julius 尤利乌斯·卡努斯 86, 88

capitalism 资本主义 45-51; 另见laissez faire

Cartesians 笛卡尔主义者 129 and n., 132, 138, 139, 140, 145-50, 157n., 164, 177, 180, 248, 299

Carus, Friedrich August 弗里德里希·奥古斯特·卡鲁斯 187

Cassirer, Ernst 恩斯特·卡西勒 7n., 44n., 71n., 83n., 172, 173n., 178 and n., 180n., 211n., 270n., 542n.

Catherine II, Empress of Russia 叶卡捷琳娜二世 42, 68, 215, 244, 325,

370, 446, 459, 462, 463, 482, 486,
491, 492, 493, 498, 510, 512, 520

Catherine the Great 叶卡捷琳娜大帝, 另见
Catherine II

Catholic Church, Catholics 天主教会, 天主教徒 172-3, 209, 386, 408, 453, 756; 另见
Christianity, Christians

Catiline 喀提林 85

Cavanaugh, Gerald 杰拉德·J.卡瓦诺450n.,
502n.

Caylus, Anne-Claude-Philippe de Tubières,
comte de 凯吕斯伯爵 266, 270, 294, 295

censorship 书刊审查制度 709

Chamfort, Nicolas-Sébastien Roch 尚福202
and n.

Chardin, Jean-Baptiste-Siméon 夏尔丹243,
253, 274, 279, 283, 284

Chardin, Sir John 夏尔丹 328, 329

Charles I, King of England 查理一世 453

Charles III, King of Spain 查理三世 226,
491, 492

Charles X, King of France 查理十世 28

Charles Eugene, Duke of Württemberg 符滕堡
大公查理·欧根 72

Châtelet, Gabrielle-Émilie Le Tonnelier de
Breteuil, marquise du 夏特莱夫人33, 137,
139, 140, 159

Chatham, William Pitt, earl of 查塔姆勋爵232

Chaumeix, André 安德烈·肖梅 457

chemistry 化学 133, 134, 138, 151, 157

Chesterfield, Philip Dormer Stanhope, earl of
切斯特菲尔德 42, 65, 202, 232, 370

Child, Sir Josiah 乔舒亚·蔡尔德 346

children, Enlightenment views of 儿童33,
346, 543-4

Chinese culture 中国文化 320, 391

Christianity 基督教 5, 16, 27, 30, 36,
55, 83, 87, 88, 89, 100, 111, 113, 115,
116, 116n., 117, 139-50, 155-6, 159, 163,
167-8, 168n., 170-4, 182, 185-7, 192, 194-
9, 214, 377, 384-92, 396, 408, 414, 433,
435-6, 454, 456, 503-6, 511, 524, 547n.; 另
见Catholics; Protestants; religion, social

Cicero 西塞罗 14, 85, 93, 296, 457,
504, 506, 508, 511

Cideville, de 西德维尔 505

Clairaut, Alexis-Claude 克莱罗 132, 150

Clairon (Claire-Joseph L ris) 克莱蓉286

Clarke, Samuel 塞缪尔·克拉克 142,
143, 144, 148

classical antiquity 古代 5, 84-90, 92-8,
110-11, 113 passim, 117, 154, 195, 204,
221, 222, 231n., 250, 266, 267-9, 280,
291, 293-6, 381-2, 382n., 388, 402-3, 407-
8, 456, 523,

classical revival 古典主义复兴 291

classicism, classics 古典主义 60, 125,
250, 375, 503-11, 520, 545

Clifford, James L. 克利福德 320n.

Code Noir 《黑人法典》 410-11

Colbert, Jean-Baptiste 柯尔伯 426

Coleridge, Samuel Taylor 柯勒律治 187n.,
213

Collingwood, R. G.R.G. 科林伍德 387n.

Commerce 商业 246, 354, 357-9, 401;
另见capitalism; merchants

Condillac, Étienne Bonnot de 孔狄亚克
45, 101, 110, 149, 165, 176 and n., 177,

178-80, 213, 321, 387n., 402, 542

Condorcet, Marie Jean Antoine Nicolas de
Caritat, marquis de 孔多塞 36, 78, 89, 108,
112-23, 116n., 117, 118, 119-21, 127, 128,
137n., 344, 420, 423, 482, 505, 558

Congreve, William 康格里夫 64, 65

Constitutionalism 宪政 406, 461, 466,
500; 另见 American Constitution; British
Constitution

Cook, Captain James 库克船长 41

Corneille, Pierre 高乃依 103, 238, 271,
473

Cotes, Roger 罗杰·科特斯 109n.

Cox, Richard H. 考克斯 518n.

Cranston, Maurice 莫里斯·克兰斯顿 14n.

crime 犯罪; 见 law, criminal

Criminal Ordinance of 1670 (French) 《刑事

条例》 426, 436

Crusades 十字军东征 117

Cudworth, Ralph 卡德沃思 147

Cullen, William 威廉·卡伦 19

cultural history 文化史 392-5

cultural relativism 文化相对主义 200n,
292-3, 292-318, 319-22, 321n, 325, 327

Dale, David 大卫·戴尔 39

d'Alembert 达朗贝尔, 见Alembert

Damilaville, Étienne-Noël 达米拉维尔78,
189, 194, 384, 487n.

d'Argenson 达尔让松伯爵, 见Argenson

Daubenton, LouisJean Marie 多邦通 15,
505

David, Jacques Louis 大卫 290-1

Davis, David Brion 大卫·布里昂·戴维斯
408n., 415n.

death rate 死亡率 22 and n., 201

Deffand, marquise du 德芳夫人 260n.

Defoe, Daniel 丹尼尔·笛福 33, 36, 49,
52, 408, 545

deism, deists 自然神论, 自然神论者 16,
55, 142, 144, 145, 150, 160, 530, 546,
547n., 559

Delille, abbé Jacques 雅克·德利尔 132

democracy 民主 327 and n., 550

Dennis, John 约翰·丹尼斯 301

Desaguliers, J. T. 德萨居利耶 164

Descartes, René 笛卡尔 6, 13, 60, 66,
111, 129, 138, 145-50, 178, 187, 345; 另见
Cartesians

Deshays de Colleville, Jean-Baptiste Henri 德

Despotism 专制主义 327 and n., 331, 430, 461, 491 and n., 493, 494, 495, 498, 500, 514, 515

Diderot, Denis 狄德罗 10, 13, 15, 19, 20, 24, 29, 34, 39, 44, 45, 46, 51, 59, 61, 68, 69, 70, 76-8, 82-3, 87-9, 90-2, 94-6, 123 and n., 128, 146, 150, 155 and n., 156-7, 158, 160-2, 163, 169-70, 170 and n., 175 and n., 188-92, 190n., 194, 196-9, 202 and n., 203-7, 204n., 207n., 209, 211, 213, 215-8, 220, 222, 238-40, 244, 248, 249-61, 254n., 259, 265-6, 265 and n., 274-91, 297, 304, 325, 352, 353 and n., 378, 384-5, 399, 401, 402, 414 and n., 435-6, 446, 450, 457-9, 478-82, 486-7, 495, 493, 498, 502, 503, 505, 506, 510-3, 515-16, 519-20, 526, 529, 533, 555, 556-7; 另见Encyclopédie; Volland, Sophie

Dieckmann, Herbert 迪克曼 197n., 520n.

Dilthey, Wilhelm 狄尔泰 243n., 270

disease, diseases 疾病 22, 151-6, 279

Dorn, Walter L. 多恩 521n.

drama 戏剧 29, 45, 216, 218, 238,
242, 244, 246-73, 281, 283-90, 320, 530,
532

Dryden, John 德莱顿 48, 64, 94, 96,
508

Dubos, abbé Jean-Baptiste 杜博神父 266,
286, 298-301, 328, 467-8, 471-2, 508, 560

Duclos, Charles Pinot 夏尔·杜克洛 4,
39, 43, 68, 80, 155n.

Dumarsais 迪马赛 509

Du Pont de Nemours, Pierre-Samuel 皮埃尔·
萨穆埃尔·杜邦 348, 350, 351, 493, 494

Dürer, Albrecht 丢勒 292

Dutch Republic 荷兰共和国 46-7, 58,
424-5, 451; 另见Leyden

Echeverria, Durand 埃切维里亚 556n.,
558n.

eclecticism 折中主义 400n.

economics (political economy) 经济学 (政治经济学) 11, 319-23, 344-68

Edict of Nantes (1598) 《南特敕令》 472

education 教育 36, 37, 59, 168, 170, 497-522, 535-6, 541-5

Edwards, Jonathan 乔纳森·爱德华兹 373

egalitarianism 平等主义 99, 119, 368, 513, 550

Egyptian art 埃及艺术 231n., 292, 293, 296-7, 298

Elliot, Gilbert 吉尔伯特·埃利奥特 73

empiricism 经验主义 22, 56, 138, 146, 161, 177, 252, 297, 299, 317, 326, 338, 423-4, 433

Encyclopedia Britannica 《大不列颠百科全书》 9

Encyclopedias 百科全书 59

Encyclopédie 《百科全书》 15, 25-6, 28, 34, 45, 46, 59, 61, 68, 74, 77, 83, 149, 252, 299, 325, 349n., 449, 450, 457, 478, 479, 502, 505, 510n., 519n., 563

England 英国 21, 42, 47, 51, 54, 58-60, 63-5, 72-4, 228-38, 420-1, 425, 426-7, 449, 451; 另见Anglomania; British Constitution

“enlightened despotism”开明专制 491 and n., 493; 另见absolutism

Epicureans 伊壁鸠鲁 85, 107, 204

Epstein, Klaus 爱泼斯坦 449n.

Epton, Nina 埃普顿 195n.

Esterhazy family 埃斯泰哈齐家族 226

Euclid 欧几里得 495

Euler, Leonhard 莱昂纳德·欧拉 134, 144, 150

Euripides 欧里庇得斯 94, 261n., 508

Falconet, Etienne-Maurice 法尔科内 76,
82, 90, 91, 91n., 123n., 153, 170n., 192n.,
199n., 206n., 217n., 220-2, 233, 240n., 250,
253, 353n., 457n., 495n., 520n.

family life 家庭生活 313

Fauchier-Magnan, Adrien 福希耶-马尼昂
243n.

Federalist Papers 《联邦党人文集》 325n.,
335n., 448, 452n., 560, 563-7

Fénelon, François de Salignac de La Mothe 费奈
隆 36, 147

Ferguson, Adam 亚当·弗格森 8n., 161n.,
175n., 176, 177, 319, 330-2, 336-43, 403,
559

feudalism 封建主义 469n., 482; 另见
thèse nobiliaire

Fielding, Henry 亨利·菲尔丁 30, 37,
40, 51, 74

Filangieri, Gaetano 菲兰杰里 325, 332

Filmer, Sir Robert 菲尔默 409-10

Firmian, Count Karl Joseph von 费尔米安伯爵 442

Fischer, Alfons 费舍尔 17n.

Fischer, G. N., G.N.费舍尔 449

Flaubert, Gustave 福楼拜 88

Floyer, Sir John 约翰·弗洛耶 28

Fontainerie, François de la 方丹讷里510n.

Fontenelle, Bernard Le Bovier de 丰特奈尔
129, 129n., 136

Ford, Franklin L.福特 47n., 466n.

Fox-Burne, H. R.福克斯-伯恩 519n.

Fragonard, Jean-Honoré 弗拉戈纳尔 219,

France 法国 21, 47, 136-7, 238-40,
410-11, 424, 426, 449-50, 465-8, 471-6,
589, 669, 748; 另见 French Revolution;
parlements

Francis I, King of France 弗朗索瓦一世
74, 111, 473

Frankfurt 法兰克福 47, 242, 246

Franklin, Benjamin 本杰明·富兰克林 7,
16, 45, 128, 311, 555-9

Frederick, Prince of Wales 威尔士亲王弗雷
德里克 231

Frederick II, King of Prussia 腓特烈二世
37, 41, 56, 71, 241, 242-5, 244 and n., 245
and n., 424, 463, 483-7, 490, 491, 492,
493, 498, 500, 515, 516, 525, 527n.

Frederick the Great 腓特烈大帝; 另见
Frederick II

Frederick William (the Great Elector) 腓特烈
·威廉 (“大选侯”) 47

Frederick William I, King of Prussia 腓特烈·威廉一世 1, 245, 484

Frederick William II, King of Prussia 腓特烈·威廉二世 71

French Revolution 法国大革命 70, 99, 107, 112-3, 119, 240, 291, 353, 453, 458, 468, 558

Freud, Sigmund 弗洛伊德 166, 190, 195 and n., 339.

Friedländer, Max J. 麦克斯·J. 弗里德伦德尔 316

Fuseli, Henry 福塞利 234

Gagliardo, John G. 约翰·加利亚多 491n.

Gainsborough, Thomas 庚斯博罗 229, 232 and n., 237

Galiani, abbé Fernando 加利亚尼 155n., 347, 352-3, 479, 495

Galileo 伽利略 111, 126, 141, 514

Garrick, David 加里克 237, 283, 285,
370

Gay, John 约翰·盖伊 63

Gay, the Reverend John 约翰·盖伊（牧师）
183

Geiger, Ludwig 盖革 245n.

Geiringer, Karl 盖林格尔 226n.

Gellert, Christian Fürchtegott 格勒特 248

general will 公意 457, 549-51

Geneva 日内瓦 47, 56, 58, 72, 463-5

geology 地质学 151, 152-6

George I, King of England 乔治一世 231

George II, King of England 乔治二世 231,
233

George III, King of England 乔治三世 65,
231-2, 296n.

George, Dorothy 多萝西·乔治 9n., 37n.,
41n., 42n.

Germany 德国 47-8, 53, 59, 72, 241-
8, 425, 449, 601, 656, 702; 另见Aufklärer;
Prussia

Gershoy, Leo 利奥·格肖伊 489n.

Gessner, Johannes 约翰·格斯纳 132

Giannone, Pietro 詹农 70

Giarrizzo, Giuseppe 朱塞佩·吉亚里佐
453n.

Gibbon, Edward 爱德华·吉本 16, 39,
57, 64, 74, 98, 99, 113-14, 123-4, 201,
205, 233, 234, 319, 322, 359n., 369, 371,
372, 374-7, 383, 387n., 388, 390, 392,
393, 395-6, 503, 506, 523, 524

Gillispie, Charles C. 吉利斯皮 162n.

Gilman, Margaret 吉尔曼 214n.

Glanvill, Joseph 约瑟夫·格兰维尔 141n.

Glorious Revolution of 1688 光荣革命 228,
230, 240, 388, 427, 453

Gluck, Christoph Willibald 格鲁克 218

Godwin, William 威廉·葛德文 205

Goethe, Johann Wolfgang von 歌德 20,
30, 53, 59, 66, 69, 84, 172, 218, 244,
248, 270-1, 273, 296, 425

Goldsmith, Oliver 奥利弗·哥尔德史密斯
62

Gothic art, Enlightenment views of 哥特艺术
216-18, 370

Gottsched, Johann Christoph 约翰·克里斯蒂安·戈特舍德 36, 246-7, 248, 263

Gottsched, Luise 路易丝·戈特舍德 36

governments 政府 327 and n.

Goya y Lucientes, Francisco José de 戈雅
190, 218 and n.

Gozzi, Count Caspar 卡斯帕·戈齐 52

Granger, Gilles-Gaston 格兰杰 344n.

Graunt, John 约翰·格朗特 346

Gravelot, Hubert 格拉沃洛 229

Gravesande, Willem Jakob s'格拉弗桑德
16, 18, 135-6

Great Britain 大不列颠, 见England

Greek 希腊, 见classics

Greek civilization 希腊文明, 见classical
antiquity

Green, F. C.格林 192n.

Greene, Donald J.格林 51n., 422n.

Greuze, Jean-Baptiste 格勒兹 35, 44, 203
and n., 204, 258, 265, 275-6, 277n.

Grimm, Baron Friedrich Melchior von格里姆
42, 66-7, 206, 240, 274, 277-8, 280, 376,

Grimm, Jacob 雅各布·格林 106n.

Grimm, Wilhelm 威廉·格林 106n.

Grimsley, Ronald 格里姆斯利 67n.,
457n., 529n.

Grotius, Hugo 格劳秀斯 360, 414, 415,
456, 458, 459, 559

Gustavus III, King of Sweden 古斯塔夫三
世 446-7, 491

Haber, Francis C. 哈伯 156n.

Hagedorn, Friedrich von 弗里德里希·冯·哈
格多恩 66, 245

Hales, Stephen 斯蒂芬·黑尔斯 144

Halévy, Élie 阿莱维 185n.

Haller, Albrecht von 阿尔布莱希特·冯·哈
勒 30 and n., 66, 132, 133n., 136, 145,
146n., 248, 269

Halley, Edmond 爱德蒙·哈雷 131

Hamburg 汉堡 47-8, 53, 59, 271, 273

Hamilton, Alexander 汉密尔顿 325, 448, 560, 563-5

Hand, Ferdinand 费迪南·汉德 187n.

Handel, George Frideric 亨德尔 218, 219, 226, 229

Hanover 汉诺威 71, 72

Hanson, Laurence 汉森 74n.

Hapsburg empire 哈布斯堡帝国 9, 65, 70, 242, 488, 491, 492

Hardouin, Jean 让·阿杜安 373

Hardwicke, Philip Yorke, earl of 哈德威克勋爵 232 and n.

Harrington, James 哈林顿 559, 561, 563

Hartley, David 大卫·哈特利 157, 181-7,

187n., 202

Haskell, Francis 哈斯凯尔 227n., 228n.

Hatfield, Henry 哈特菲尔德 190n.

Havens, George R. 黑文斯 528n.

Hawkins, Sir John 约翰·霍金斯 37n., 41

Haydn, Franz Joseph 弗朗茨·约瑟夫·海顿
220, 226, 228

Hecht, J. Jean 赫克特 32n.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 黑格尔 100

Heider, Maria 海德 185n.

Heine, Heinrich 海因里希·海涅 195

Helvétius, Claude 爱尔维修 56, 74, 75-
6, 81, 99, 132, 155n., 168, 170, 187, 287,
299, 437, 438, 446n., 459, 487n., 505,
512, 513-16, 559

Hendel, Charles W. 亨德尔 172n.

Henri IV, King of France 亨利四世 471,
472, 473, 476, 527n.

Herder, Johann Gottfried von 赫尔德 218,
296

Hertzberg, Count Ewald Friedrich von 赫茨贝
格 40 and n.

Herz, Markus 马库斯·赫兹 312

Hilles, Frederick W.希利斯 231n., 235n.,
257n.

Hillsborough, Wills Hill, earl of 希尔斯伯勒
勋爵 32

Hindle, Brooke 布鲁克·辛德尔 7n., 131n.

historiography, history 历史学, 历史6, 98-
125, 319-20, 320n., 368-71, 372-9, 378, 380
and n., 381-3, 384, 385-96, 387 and n., 564-
5, 564 and n., 565; 另见thèse nobiliaire, thèse
royale

history of art 艺术史 293-8

Hoadly, Bishop Benjamin 霍德利主教 218, 561

Hobbema, Meindert 霍贝玛 225

Hobbes, Thomas 霍布斯 60, 61, 183, 189, 563

Hogarth, William 贺加斯 216, 218, 219, 229, 230 and n., 232-3, 233n.

Holbach, Baron Paul Henri Dietrich d'霍尔巴赫 77, 83, 150, 155n., 170 and n., 190n., 194-5, 401, 486, 487, 526, 550

Holbein, Hans, the Younger 小荷尔拜因 35

Holborn, Hajo 霍尔本 40n.

Holland 荷兰, 见Dutch Republic

Holldack, Heinz 海因茨·霍尔达克 493n.

Homer 荷马 48, 63, 64, 133, 250, 261n., 267, 269, 308, 382n., 511

Hooke, Robert 虎克 10

Horace 贺拉斯 54, 93, 97, 107, 257,
258, 265, 310, 503, 504, 507, 509

Hudson, Thomas 托马斯·哈德森 234

Huguenots 胡格诺派 47, 424, 434,
437, 478

humanism, Humanists 人文主义, 人文主义
者 6, 127, 372, 504

humanitarianism 人道主义 294-1, 397

Humboldt, Baron Wilhelm von 洪堡 53

Hume, David 大卫·休谟 8, 16, 19-20,
21, 26, 29 and n., 29-30, 33-4, 40-1, 45-6,
51, 55, 62 and n., 63-5, 68-9, 72-3, 74, 89
and n., 97, 101-2, 114, 128, 130, 134, 154,
155 and n., 160, 161, 162, 165-6, 167, 168-
9, 169n., 177, 178, 180-1, 183, 188, 190-
1, 193-4, 200-1, 212-13, 213n., 214, 216-
17, 229, 230-1, 241, 301, 302, 306-10,
311, 329-30, 332, 333-8, 347, 352, 354-9,
359 and n., 362, 369 passim, 377 and n., 378-
9, 380 and n., 381, 383, 390, 393, 416 and

n., 451, 452-5, 460-1, 506, 519, 529, 550, 555, 560, 556 and n., 558, 563

Hunter, John 约翰·亨特 22

Hunter, William 威廉·亨特 15, 22

Hutcheson, Francis 弗朗西斯·哈奇森 200, 302, 332, 360, 559

Hutchison, Governor Thomas 哈奇森 374

Hutchison, T. W. 哈奇森 368n.

Hutton, William 威廉·赫顿 8

Huyghens, Christian 惠更斯 135

Hytier, Adrienne D. 阿德里安娜·D.伊捷 483n., 485n.

Idler 《闲谈者》 52, 302 and n., 518n.

industrial revolution 工业革命 10-11, 42, 47

industry, ethic of 工业 26, 467

infâme, l'败类 83, 384, 435-6, 505,
524; 另见Voltaire

Irsay, Stephen d'斯蒂芬·迪塞 30n.

Jacobins 雅各宾派 112, 291

James, Robert 罗伯特·詹姆斯 15

James II, King of England 詹姆斯二世388

Jansenism, Jansenists 詹森派信徒 172,
377, 504, 506, 507

Jaucourt, Louis, chevalier de 若古 15,
28, 415, 457, 461

Jay, John 杰伊 563, 565

Jefferson, Thomas 托马斯·杰斐逊7, 129-
30, 216-17, 311, 410, 423, 446, 559-60

Jesuits 耶稣会 9, 82, 126, 377, 395,
477, 493, 504-5, 510

Jews 犹太人 38 and n., 48, 50, 245,
264, 391, 398, 431

Johnson, Samuel 塞缪尔·约翰逊9, 11, 12, 28, 31, 36, 37, 40 and n., 41, 51, 52, 55, 58, 60, 61, 63, 64, 65, 209 and n., 223, 237, 257, 260n., 301, 320, 370, 409, 421-3, 518; 另见Idler

Jones, Inigo 伊尼戈·琼斯 229

Jones, Richard Foster 理查德·福斯特·琼斯 124n.

Joseph I, King of Portugal 约瑟夫一世491

Joseph II, Holy Roman Emperor 约瑟夫二世 70, 447, 491, 492, 493, 500

Journalism 新闻, 见literature; periodicals

Judicium Francorum 《法兰克人的司法权》 466

Julius II, Pope 教皇尤里乌斯二世 224

Justi, Carl 尤斯蒂 217n., 296n.

Justi, Johann Heinrich Gottlob von J. H.G.冯·尤斯蒂 488, 489

Juvenal 朱文纳尔 93, 507, 523, 543,
565-6

Kames, Henry Home, Lord 凯姆斯勋爵
311, 332

Kann, Robert A. 罗伯特·A.卡恩 489n., 494n.

Kant, Immanuel 康德 17, 66, 71, 78,
105-6, 106 and n., 128, 130, 134, 145, 161,
171-2, 193, 212, 217, 398, 405-7, 434,
519, 534, 545

Karle, Joan 卡尔 258n.

Kaunitz, Count Wenzel Anton von 考尼茨伯
爵 442

Kent, William 威廉·肯特 232

Kepler, Johannes 开普勒 131

Kettler, David 大卫·凯特勒 343n., 403n.

Keynes, Geoffrey 凯因斯 208n.

“king's evil”瘰癧 28

Klopstock, Friedrich 克洛普施托克 66,
211, 245, 248

Kneller, Sir Godfrey 戈弗雷·内勒 229

Knobelsdorff, George Wenzeslaus von 克诺伯
斯多夫 243, 484

Koyré, Alexandre 柯瓦雷 148n.

La Barre, Jean-François, chevalier de 巴尔
7 and n., 82, 445-6

labor 劳动 10, 39, 342-3, 356, 362-7

La Chalotais, Louis-René de Caradeuc de 拉夏
洛泰 510, 521

La Clairon 克莱蓉, 见Clairon

Laclos, Pierre Choderlos de 拉克洛 34

La Font de Saint Yenne 拉·丰·德·圣-约拿
253

La Fontaine, Jean de 拉封丹 103, 238

Lagrange, Joseph-Louis de 拉格朗日 134,
145, 150

laissez faire 自由放任 8, 40, 347, 351;
另见capitalism

Lally, General Thomas Arthur de 拉里将军
434n.

La Mettrie, Julien Offroy de 拉美特利15,
136, 150, 194, 200, 205 and n., 210, 513

La Mothe le Vayer, François de 拉摩特·勒瓦
耶 373

Lanson, Gustave 古斯塔夫·朗松 127n.

Laocoön group“拉奥孔”群像 267-8

Laplace, Pierre-Simon, marquis de 拉普拉
斯 145

La Popelinière, Lancelot Voisin, seigneur de
波贝利尼埃 6n.

La Rochefoucauld, François, duc de 拉罗什福
科公爵 238, 260

Latin, decline of 拉丁语60; 另见classics

Latitudinarians 自由主义者 55

La Tour, Maurice Quentin de 拉图尔 283

law, criminal 刑法 367, 423-7, 444,
425-7

law, Roman 罗马法 408, 456; 另见
natural law

Lazarsfeld, Paul F.拉扎斯菲尔德 345n.

Le Bel, Clément Louis Marie Anne 勒贝尔275

Lecouvreur, Adrienne 阿德里安娜·勒库夫
勒 222-3

Ledoux, Claude-Nicolas 克劳德-尼古拉·勒
杜 291n.

legal reform 法律改革, 见law, criminal

Lehmann, William C.莱曼 408n., 417n.

Leibniz, Baron Gottfried Wilhelm von 莱布尼

茨 13-14, 130, 142-4, 145, 211

Leigh, R. A.R.A. 李 546n.

Leipzig 莱比锡 246

Leitzmann, Albert 莱茨曼 33n.

Lely, Sir Peter 彼得·莱利爵士 229

Le Moyne, Jean-Baptiste 勒穆瓦纳 275

Lenglet du Fresnoy, Nicolas 朗格莱·德·弗雷
努瓦 382, 389

Le Nôtre, André 勒特诺尔 39

Leo X, Pope 利奥十世 111

Leonardo da Vinci 达芬奇 292

Leopold, archduke of Tuscany (later Leopold II,
Holy Roman Emperor) 托斯卡纳大公利奥波德
(神圣罗马帝国皇帝利奥波德二世) 447, 491,
492, 499-501

Lessing, Gotthold 莱辛 38n., 66, 70,

71, 83, 100, 113, 131, 133, 191, 216,
217, 218, 242, 244-50, 245 and n., 249, 260-
73, 273, 288, 299, 325, 398, 399, 400, 401-
2, 502, 506, 555

Letters 文学, 见literature

Letwin, William 莱特温 346n., 355n.

Levey, Michael 利维 190n., 218n.

Leyden 莱顿 18, 135, 136

Lhéritier, Michel 米歇尔·莱里蒂埃 494n.

libraries 图书馆 373, 374-5, 589

Lichtenberg, Georg Christoph 利希滕贝格
33, 66, 106, 128, 165, 167, 190

life expectancy 预期寿命 20

Lillo, George 利洛 252, 264

Linguet, Simon-Nicolas-Henri 兰盖 465,
522

literacy 识字 58, 59

literature 文学 57-8, 60, 62-9, 76, 77, 126-7, 202-3, 220, 320, 586-2, 612, 634, 709; 另见classics; drama; novels; periodicals; poetry

Lobo, Father Jerome 杰罗姆·洛博神父 320

Locke, John 约翰·洛克 6-7, 18, 35, 45, 92, 100, 110, 130-4, 146n., 155, 167, 176-80, 182-3, 183n., 184, 189, 208, 210, 211, 213, 299, 302, 326, 335, 400-1, 409-10, 460, 501, 507, 509-13, 518-19, 519n., 543, 559, 560, 563

Lombard, A.隆巴尔 299

Lonsdale, Roger 朗斯代尔 237n.

Louis XI, King of France 路易十一 473, 474 and n.

Louis XIV, King of France 路易十四 20, 47, 76, 80, 103, 111, 127, 238, 250, 389, 394-5, 401, 410, 411, 467, 472-3, 476

Louis XV, King of France 路易十五 20, 28, 66, 76, 81, 103, 111, 238, 240, 411, 467 passim, 476-7, 482, 483, 491, 502, 505

Louis XVI, King of France 路易十六 482, 496

Low, D. M.洛 21n.

Loyola, Ignatius 罗耀拉 504

Lucretius 卢克莱修 84, 88, 152

Luther, Martin 路德 126, 389

Mabillon, Jean 马比荣 375, 380, 386

Mably, Gabriel Bonnet de 马布利 402, 494 and n.

Machault d'Arnouville, Jean-Baptiste 马肖·达努维尔 474-5, 479

Machiavelli, Niccolò 马基雅维利 6, 453, 485

MacInnes, C. M.麦金尼斯 421n.

Macintosh, Sir James 詹姆斯·麦金托什
320n.

Mack, Mary P. 玛丽·麦克 446n.

Mackenzie, Henry 亨利·麦肯齐 44-5

Madison, James 麦迪逊 165n., 560, 563-
5

Malebranche, Nicolas de 马勒伯朗士 147

Malesherbes, Chrétien 马尔泽布 74, 505

Mallet, Sir Charles 马莱 509n.

Malone, Dumas 马龙 560n.

Malthus, Thomas 托马斯·马尔萨斯 11, 22,
121

Mandelbaum, Maurice 莫里斯·曼德尔鲍姆
7n.

Mandement 主教牧函, 见 Pastoral Letter

Mandeville, Bernard 伯纳德·曼德维尔

15, 192-3

Mann, Sir Horace 贺拉斯·曼恩 409

manners 风俗 414

Manning, Henry 亨利·曼宁 18n.

Maratti, Carlo 卡洛·马拉蒂 225

Marcus Aurelius 马可·奥勒留 202n., 506

Marcuse, Herbert 赫伯特·马尔库塞 322

Maria Theresa, archduchess of Austria 玛利亚·特蕾莎 447, 491, 492

Marivaux, Pierre Charlet de Chamblain de 马里沃 52

Marmontel, Jean-François 马蒙泰尔 132, 155n., 505

marriage, Enlightenment views of 婚姻 313, 200-1

Marshall, Dorothy 马歇尔 517n.

Martin, Benjamin 本杰明·马丁 131

Martin, Gaston 加斯东·马丁 421n.

Massie, Joseph 约瑟夫·马西 354-5

mathematics 数学 110, 133, 145, 150-1, 154, 156-7, 292, 334, 344, 509, 545

Mather, Cotton 科顿·马瑟 141n.

Maupeou, René-Nicolas Charles Augustin de
热内-尼古拉·德·莫普 477, 478, 480, 481,
482

Maupertuis, Pierre-Louis Moreau de 莫佩尔
蒂 128, 132, 136-7, 137n., 139, 150, 151-
2, 156, 244, 459

Mautner, Franz 莫特纳 190n.

Mauvillon, Jakob 莫维伦 246, 262

Mead, Dr. Richard 理查德·米德医生 225,
231, 232

medical science 医学 12-17, 18-23

Medici, the 美第奇 111, 231

Meek, Ronald L. 罗纳德·L.米克 17n, 349
and n., 351n.

Meinecke, Friedrich 梅尼克 293n.

Memmo, Andrea 安德烈·麦莫 227

Mendelssohn, Moses 摩西·门德尔松 191,
245, 250, 264, 265, 266, 299, 311

Mengs, Anton Raphael 安东·拉斐尔·蒙斯 295

Mercantilism 重商主义 40, 345-8, 355,
357, 358, 367

Merchants 商人 49-51, 55, 365-7, 401

Mercier, Louis-Sébastien 梅西耶 318

Mercier de la Rivière 里维埃的梅西耶 348,
353n., 494, 495 and n.

Methodists 卫斯理宗 60, 218

Michelangelo 米开朗基罗 224, 234,

235n., 237, 295

Middle Ages 中世纪 8, 117, 204, 345, 376, 383, 384

middle class 中产阶级, 见bourgeoisie

Millar, Andrew 安德鲁·米勒 64, 373n.

Millar, John 约翰·米勒 332, 333, 408, 416-18

Milton, John 弥尔顿 33, 58, 211, 215, 247, 304, 307, 308, 561

Mirabeau, Victor Riqueti, marquis de 老米拉波 17n., 348, 349, 351n., 495, 496

Molière 莫里哀 36, 58, 66, 103, 238, 259

Momigliano, Arnaldo 莫米利亚诺 205n., 374n., 376n.

monarchy, constitutional theory of 君主制 327, 466, 468 and n., 500

Monboddo, Lord James Burnett 蒙博多75,
332-3

money, theory of 货币 357-8

Monk, Samuel H. 蒙克 304n.

Montagu, Lady Mary Wortley 玛丽·沃特利·蒙
塔古 202

Montaigne, Michel Eyquem de 蒙田 35,
94, 189, 260, 399, 501

Montesquieu, Charles de Secondat, baron de
孟德斯鸠 28, 38n., 70, 75, 79-80, 96-7,
100-1, 146, 217, 295, 299-301, 319-6, 327
and n., 328-9, 330-1, 337-8, 360, 362, 370,
378, 382 and n., 383, 389, 390, 398-9, 402-
3, 409, 410, 411-14, 416, 427-33, 439, 446
and n., 451, 453, 456-7, 461, 466-9, 469-
70, 482, 506, 512, 513, 523, 559, 560

Morand, Sauveur-François de 索弗尔-弗朗索
瓦·德·莫朗 13

More, Henry 亨利·摩尔 146-7

Morellet, abbé André 莫雷莱 81, 82,
352, 446

Moritz, Carl Philipp 卡尔·菲利普·莫里茨
58

Morley, John 约翰·莫利 203n.

Mortality 死亡, 见death rate

Möser, Justus 尤斯图斯·默泽尔 490, 491

Mossner, Ernest C. 莫斯纳 188n., 379n.

Mozart, Wolfgang Amadeus 莫扎特 202,
218

Mun, Thomas 托马斯·孟 346

Murdoch, Ruth T. 默多克 132n., 138n.

Murray, Gilbert 吉尔伯特·默里 5

music, musicians 音乐, 音乐家 228,
237, 243, 534; 另见Handel; Haydn; Mozart

Musschenbroek, Pieter van 穆申布鲁克18,

myth, mythical thinking 神话, 神话思维
91, 93, 168, 214-15

natural law 自然法 408, 415, 422, 455-61

natural philosophy 自然哲学 157

naturalism 自然主义 216, 217, 254-7, 274, 285-6, 286n.

nature, vs. civilization (state of nature) 自然 (自然状态) 338, 455, 456, 458, 537-40; 另见“savages”

Needham, John T. 约翰·尼达姆 151

Negroes 黑人, 见slavery

Neill, Thomas P. 托马斯·尼尔 348n., 350n., 351n.

Neoclassicism 新古典主义 216-17, 219-20, 236, 241, 246-7, 250-1, 251n., 260-1, 264-5, 271-3, 277n., 277 and n., 290-1, 291-

3, 306, 310

Neumann, Balthazar 巴尔萨泽·诺依曼 241

Neumann, Franz 弗朗茨·诺依曼 326,
327n., 428n., 468, 469n.

Newman, Cardinal John Henry 纽曼 87

newspapers 报纸 59, 701

Newton, Sir Isaac 伊萨克·牛顿 10, 55,
126, 128-37, 138 and n., 139, 141-52, 161,
164, 176, 180-1, 185, 208 and n., 401, 514,
560, 345; 另见Newtonianism; Newtonians

Newtonianism 牛顿学说 16, 18, 22,
134-7, 137-40

Newtonians, vs. Cartesians 牛顿主义者与笛
卡尔主义者 129 and n., 132, 138-40, 145-50,
157n., 164

Nicolai, Christoph Friedrich 尼柯莱 53,
66, 70, 71, 257, 506

Nicolson, Marjorie Hope 尼科尔森 301n.

Nieuwentyt (-tydt) , Bernard 尼文泰特
18, 136

nobility 贵族, 见aristocracy

Nollet, abbé Jean Antoine 诺莱 125

North, Roger 罗杰·诺斯 345

Northcote, James 詹姆斯·诺斯科特235

Novalis 诺瓦利斯 215

novels 小说 32, 44, 202, 218, 249,
254n., 260n., 445, 540-1

Nugent, Thomas 托马斯·纽金特 301

Ogilby, John 奥吉尔比 307, 308

Olivet, abbé d'奥利韦 159, 239

Oratorians 奥拉托利会成员 507

Orenstein, Martha 奥恩斯坦 140n.

Osterhausen, Johann Karl 约翰·卡尔·奥斯特

豪森 17

Ovid 奥维德 310

Owen, David 欧文 30n.

pacifism 和平主义 40, 48, 51, 340,
401-7

paganism, pagans 异教, 异教徒 87, 88,
89, 105, 113, 117, 125, 170, 195, 205,
218, 233, 504

Pajou, Augustin 帕茹 275

Palladio, Andrea 帕拉第奥 226, 229,
243

Paolucci, Henry 亨利·保卢奇 445n.

Parini, Giuseppe 朱塞佩·帕里尼 17

Parlements 高等法院 37, 75, 424, 431,
451, 462, 466, 467, 468, 471 and n., 477-
82, 502, 513

parliament, and parlement 议会和高等法院

471 and n.

Parry, Geraint 杰伦特·帕里 489n., 490n.

Pascal, Blaise 帕斯卡 147, 171 and n.,
238

passions, theories of 激情 303-6, 355; 另
见reason, vs.passion

Passmore, J. A. 帕斯莫尔 511

Pastoral Letter against Rousseau's *Émile* 谴责卢梭
《爱弥儿》的主教牧函 172-4, 534

patronage, patrons 赞助人 65, 66, 220-
8, 231-3, 238, 240, 241, 245n., 246

Paulsen, Friedrich 鲍尔森 509n.

peace, proposals for 和平建议 404-7; 另
见pacifism

Peacock, Thomas Love 托马斯·勒夫·皮考克
214n.

Pembroke, earl of 彭布罗克 195

Penn, William 威廉·宾 408

Percy, Bishop Thomas 托马斯·珀西 218, 233

Periodicals 期刊 51-5, 57, 61, 72; 另
见 Idler; Spectator

Perkins, Merle L. 铂金斯 404n.

Pesne, Antoine 安托万·佩内 243

Peter the Great, Tsar of Russia 彼得大帝
61, 221

Petronius 佩特罗尼乌斯 94

Petty, Sir William 威廉·配第爵士 344-5

Pevsner, Nikolaus 尼古拉斯·佩夫斯纳
224, 227n., 234n., 235n., 370n.

Phillipson, Coleman 科尔曼·菲利普森
446n.

Physics 物理 55, 126, 127, 129n., 133-
7, 139, 140, 148, 151, 157, 164, 165, 334

physiocracy, Physiocrats 重农主义, 重农主义者 15, 347-54, 353 and n., 362, 416, 479, 493-6, 500, 502, 512

Picard, Roger 皮卡尔 68n.

Pietism 虔信派 172, 248

Pinney, John 约翰·平尼 420

Piozzi, Hester Lynch 海斯特·林奇·皮奥奇 233n.

Piranesi, Giovanni Battista 皮拉内西 293

Place, Francis 弗朗西斯·普莱斯 42

Plamenatz, John 普拉梅内兹 538

Plato 柏拉图 84, 152, 204, 214, 280, 292, 327 and n., 453, 490, 535

Platonists 柏拉图主义者 147, 150

Poetry 诗歌 27, 127, 159, 209, 214-15, 239, 247, 248, 261n., 265-70, 297

Poland 波兰 95n., 451, 532

political economy 政治经济学, 见economics

political philosophy 政治哲学 452-61,
462-5, 548-52, 563-68; 另见thèsenobiliaire,
thèse royale

political science 政治科学 165n., 448 and
n., 450 and n., 451-2, 460

Pollin, Burton Ralph 波林 205n.

Pompignan, Jacques Le Franc, marquis de 勒
弗朗·德·蓬皮尼昂 81-2

Pomponazzi, Pietro 彭波那齐 524

Poor, Mrs. Matile 马迪乐·普尔夫人520n.

Pope, Alexander 亚历山大·蒲柏 63, 64,
81, 127, 131, 132, 217, 223, 286, 335-6,
451, 425n.

population, increase of 人口 22n., 104,
212

pornography 色情 202-3, 204

positivism 实证主义 159, 161, 165,
322, 330, 335

Postlethwayt, Malachy 马拉奇·波斯尔思韦
特 421

Pottinger, David T.波廷杰 67n.

Poussin, Nicolas 普桑 239, 261, 393

Poverty 贫困 37, 39-40, 45, 356, 364-
7, 550, 517-19, 519n.

Preuss, J. D.E.普罗伊斯 244n.

Prévost, abbé 普雷沃 40, 44, 52

pride, Enlightenment views of 骄傲 192-4

Priestley, Joseph 约瑟夫·普里斯特利 144-5,
182n., 185, 186-7

primitivism 尚古主义 93-6, 309, 358;
另见 Tahitians

Pringle, Sir John 约翰·普林格尔 16

Prior, Matthew 普赖尔 65

Progress 进步 56, 98-125, 322, 341-2,
362

propaganda, and history 宣传 384

Protestant Reformation 清教改革 126,
385-6

Protestant ethic, Protestants 清教伦理, 清教徒
458, 506, 507-8; 另见Anglicans; Puritans

Prussia 普鲁士 47, 71, 242-5, 424,
425, 451; 另见Frederick II

Prussian Academy 普鲁士科学院 244-5,
484

psychology, empirical 心理学 157, 167-
8, 168n., 174-85, 185-7, 187n., 187-9, 189-
90, 190n., 208-15, 219, 301, 380

publishers 出版商 63-4, 68, 76, 77

Pufendorf, Baron Samuel von 普芬道夫 360,
414, 458, 459, 559, 560

Puritanism, Puritans 清教, 清教徒 55,
60, 172, 196, 453

Pyrrhonism, Pyrrhonists 皮浪主义, 皮浪主
义者 135, 292, 307, 373, 376, 378n.

Quakers 贵格会教徒 402, 408

Quennell, Peter 昆内尔 232n.

Quesnay, François 魁奈 15, 17n., 348-9,
349n., 351n., 354, 496

Quinault, Philippe 基诺 238

Racine, Jean 拉辛 215, 238, 243, 250,
251, 261, 473, 508

Radicalism 激进主义 83, 356, 452

Radzinowicz, Leon 拉德诺维奇 424n.,
427n.

Ramsay, Dr. David 大卫·拉姆齐 23 and n.

Ranke, Leopold von 兰克 100, 372, 381

Raphael 拉斐尔 217, 235 and n.

Rationalism 理性主义 27, 55, 187-207, 265, 293, 298

Ravaillac, François 拉瓦·亚克 527 and n.

Raynal, abbé Guillaume 雷纳尔 63-84, 403, 408, 414, 421 and n., 423, 431, 556

reason, vs. passion 理性与激情 187-92, 204, 205, 281-7, 314, 546-7, 551

Regulus, Marcus Atilius 雷古勒斯 93

Reid, Thomas 托马斯·里德 175, 181

Reimarus, Hermann Samuel 赖马鲁斯 509

Relativism 相对主义 335-6, 381-3, 392, 400n., 452, 461-2; 另见 cultural relativism

religion 宗教 214-15, 522-8, 533, 545-8; 另见 Christianity

Rembrandt van Rijn 伦勃朗 224

Renaissance 文艺复兴 6 and n., 48, 60, 66, 87, 204, 223, 236, 254, 257, 265, 294-5, 372, 387 and n., 503-4

republican government 共和政体 327 and n., 406, 565

Reynolds, Sir Joshua 乔舒亚·雷诺兹 208 and n., 229, 231 and n., 232, 233-8, 258, 260n., 261n., 285, 286n., 287, 291, 302-3, 303n.

Riccoboni, Marie Jeanne 黎柯博尼夫人 256, 286

Richards, I. A. 理查兹 187n., 213n.

Richardson, Samuel 理查森 32, 44, 202, 216, 254n., 259-60, 260n., 264, 265

Richelieu, Armand-JeanduPlessisde, Cardinal 黎塞留 79, 80

Richner, Edmund 埃德蒙·里奇纳 494n.

Rilla, Paul 里拉 402n.

Robertson, John M. 罗伯森 7n.

Robertson, William 威廉·罗伯逊 332,
370, 371, 374-5, 375n., 383, 392

Robespierre, Maximilien de 罗伯斯庇尔
453, 505

Rochow, Herr van 冯·罗霍 37

rococo art 洛可可艺术 217, 219, 239,
240, 243

Rohan, chevalier de 罗昂骑士 42

Rohault, Jacques 雅克·罗奥 148

Rollin, Charles 夏尔·罗林 373

Rolt, Richard 理查德·罗尔特 378

Roman Empire, Romans 罗马帝国, 罗马
人, 见classical antiquity

Romanticism, Romantics 浪漫主义, 浪漫

派 162, 208n., 213-15, 216, 287, 306

Romney, George 罗姆尼 237

Rosa, Salvator 萨尔瓦多·罗萨 224

Rosenblum, Robert 罗森布鲁姆 291n.

Roth, Georges 乔治·罗斯 206n.

Roubiliac, Louis François 鲁比亚克 229

Rousseau, Jean-Baptiste 鲁索 66

Rousseau, Jean-Jacques 卢梭 20, 35, 68, 72, 74, 75, 78, 83, 89, 91, 94-9, 95n., 105, 123, 126, 130, 165, 167, 170-6, 192, 200, 217, 238, 258-9, 259 and n., 274, 325-6, 337, 396, 398, 403, 404, 415, 422, 438, 452, 462, 463, 464, 485, 489-90, 495, 496, 498, 505, 506, 509, 512-13, 515, 519, 525-34, 531-6, 534, 536 and n., 536-45, 540, 543-51, 555, 567

Royal Academy 皇家美术学院 232, 236, 296n.

Royal Society 皇家学会 16, 131, 135,
136

Rubens, Peter Paul 鲁本斯 224, 239, 243

Ruisdael, Jacob van 雷斯达尔 229

Rulhière, Claude Carloman de 吕利哀83 and
n.

Rush, Benjamin 拉什 3

Rysbrack, John Michael 赖斯布拉克 229

Saint Augustine 圣奥古斯丁 196n., 292

St. Cyprian 圣西普里安 96

Saint-Évremond, Charles de Marguetel de Saint-
Denis, seigneur de 圣埃弗尔蒙 381

St. Jerome 圣哲罗姆 88

Saint-Lambert, Jean-François de 圣朗贝尔
132, 239, 504-5

Saint-Non, abbé de 圣农神父 240

Saint-Pierre, abbé de 圣皮埃尔 37, 404
and n., 448n., 450n.

Saint-Simon, Claude-HenrideRouvroy, comte
de 圣西门 323

Saisselin, Remy G.塞斯林 220n.

Santayana, George 乔治·桑塔亚纳 84-5

Saunderson, Nicholas 尼古拉斯·桑德森
175

“savages”野蛮人 93-6, 196, 197n., 320

Scheemaker, Peter 舍马克尔 229

Schimberg, André 欣贝格 505n.

Schlözer, A.L.von 冯·施勒策尔 71

Schmidt, Erich 施密特 246n., 248n.

Scholasticism 经院哲学 117, 149, 178

Schools 学校 503-11; 另见education

Schubart, Christian Friedrich Daniel 舒巴特 72

Science 科学 6, 10, 18, 22, 27, 55, 110, 117, 118, 122-5, 126-59, 163-6, 168, 508-9, 511, 544-5; 另见psychology; social science

scientific academies 科学团体 9

scientific revolution 科学革命 12, 13, 126-7, 141, 150

Scottish Enlightenment 苏格兰启蒙运动 177, 325, 332, 453

Seabury, Samuel 西伯里 560

Secularism 世俗主义 6, 316, 385-92, 414

Sée, Henri 亨利·塞 411n.

Segal, Lester A. 西格尔 382n., 389n.

Seneca 塞涅卡 50n., 86, 88, 89, 93, 94, 288, 501, 508, 510, 542

Sengle, Friedrich 森格勒 59n., 106n.,
158n., 205n., 400n.

sensationalism, sensations 感觉主义, 感觉
176, 177-8, 181-5, 213, 513

Sévigné, Marie de Rabutin-Chantal, marquise,
de 塞维尼 36

Sexuality 性 96, 189-90, 194-207, 431-2

Seznec, Jean 塞兹内克 253n., 277n.

s'Gravesande 格拉弗桑德, 见Robert
Gravesande

Shackleton 沙克尔顿 412n., 468n., 470n.

Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper, earl of
沙夫茨伯里 7, 48-9, 78, 210, 230, 287,
302, 360

Shakespeare, William 莎士比亚 251 and
n., 260n., 272, 508

Sharp, Granville 格兰维尔·夏普 409,
420, 422

Shelley, Percy Bysshe 雪莱 215

Sherburn, George 舍伯恩 40n., 51n.

Sherlock, Bishop 歇洛克主教 62

Shryock, Richard Harrison 施洛克 18n.,
22n.

Sicard, Augustin 西卡尔 508n.

Sidney, Algernon 西德尼 112, 561

slave trade 奴隶贸易 39, 326, 411-12,
419, 420-1, 493

slavery 奴隶制 31 and n., 116n., 117-
18, 330-1, 407-23, 456

Smith, Adam 亚当·斯密 11, 15, 16,
21, 39, 55, 73, 233, 234, 319, 322, 332,
333, 336, 343, 345, 347-54, 355, 359-68,
403, 418-19, 419n., 420

Smith, John E. 史密斯 172n.

Smith, the Reverend William 威廉·史密斯牧

social classes 社会阶层 467

social contract, theory of 社会契约论440,
453, 455, 456, 458, 460, 548-9

social religion 社会宗教, 见religion

social science 社会科学 8, 120, 164-6,
319-23

sociology 社会学 37, 245, 319-44,
360, 389, 451

Socrates 苏格拉底 52, 85, 86, 88,
112, 115

Sommer, Robert 佐默 191n.

Sonnenfels, Freiherr Joseph von 约瑟夫·冯·
索南费尔兹 70n., 488, 489, 494n.

Sophocles 索福克勒斯 111, 261n., 267

Soufflot, Jacques-Germain 雅克·热尔曼·苏夫
洛 218

Spallanzani, Lazzaro 拉扎洛·斯帕兰扎尼
151

Spectator 《旁观者》 27, 49, 52, 210n.,
212, 217, 230, 302, 369n., 545, 559, 560

Spinoza, Baruch 斯宾诺莎 146, 189

Sprat, Thomas 斯普拉特 124, 141n.

Staël, Madame de 斯塔尔夫夫人 247

Steele, Sir Richard 斯蒂尔 52, 53; 另见
Spectator

Steen, Jan 扬·斯蒂恩 225

Stern, J. P. 斯特恩 165n.

Sterne, Laurence 劳伦斯·斯特恩 56,
176, 274

Stewart, Dugald 杜加德·斯图尔特 168,
185, 332

Stoicism, Stoics 斯多葛哲学, 斯多葛学
派 85, 162, 193, 194, 195, 234, 267,

360, 361, 399, 407, 456, 510, 542

Strahan, William 威廉·斯特拉罕 64, 73

Strong, E. W. 斯特朗 136n.

Stroud, Dorothy 斯特劳德 232n.

Sturm und Drang 狂飙突进 249, 272,
287, 314

Suard, Jean-Baptiste-Antoine 胥阿尔 155n.

Superstition 迷信 27-9, 113-16, 163

Sutherland, James 萨瑟兰 49n., 58n.,
518n.

Sweden 瑞典 22n., 212, 446

Swift, Jonathan 斯威夫特 27, 65, 127,
175n., 189, 518

Sydenham, Thomas 托马斯·西德纳姆 14
and n.

Sypher, G. Wylie 西弗 6n.

Tacitus 塔西佗 86, 93, 94, 97, 310,
370, 523

Tahitians 塔希提 96, 196-9, 320

Taste 趣味 216-18, 219, 225-8, 290-
318, 445, 601,

Taylor, F. Sherwood 泰勒 158n.

Temple, Sir William 威廉·坦普尔 124

Terence 泰伦提乌斯 252, 261n., 394

Tetens, Johann Nicolas 约翰·尼古拉·特滕
斯 211

Thayer, H. S. 泰勒 109n.

theater 剧院, 见drama

thèse nobiliaire, thèse royale 贵族论, 王权
论 466-83, 495

Thomasius, Christian 克里斯蒂安·托马西乌
斯 27, 60

Thomson, James 詹姆斯·汤姆森 127, 130-1, 304

Thornhill, Sir James 桑希尔 228

Tiepolo, Giambattista 乔巴蒂斯塔·提埃波罗 226

Tillemont, Sébastien Le Nain de 蒂耶蒙 375-6

Timanthes 蒂曼提斯 268

Timomachus 提莫马库斯 268

Toleration 宽容 24, 398-407, 400n., 472

touching, royal ceremony of 触诊 279

Toynbee, Mrs. Paget 佩吉特·托因比夫人 325n.

trade 贸易, 见commerce

travel, travelers 旅行 196, 292, 319-20, 328

Trembley, Abraham 亚伯拉罕·特朗布雷

151

Trevor-Roper, H. R.H.R.特雷弗-罗珀39n,

453

Tronchin, Théodore 泰奥多尔·特龙钦 15

Trublet, abbé Nicolas 尼古拉·特吕布莱

214

Tulloch, John 塔洛克 147n.

Turgot, Anne Robert Jacques 杜尔哥 56,

100, 108-12, 113, 124, 217, 353, 378, 473,
482, 494, 502, 505, 555, 556

Unitarians 一位论派 142, 145, 187

United Provinces 联合省, 见Dutch Republic

utilitarianism, Utilitarians 功利主义, 功利主

义者 75, 169, 170, 183, 459-61

utopianism 乌托邦 57, 100, 297, 348,

541

Vanbrugh, Sir John 范布勒 228, 369

Van Dyke, Sir Anthony 凡·戴克 228, 229

Van Loo, Amédée 范卢 276

Van Loo, Carle 卡尔·范卢 275

Vartanian, Aram 瓦塔尼安 148n., 205n.

Vasari, Giorgio 瓦萨里 295, 296

Vasco, Count Francesco Dalmazzo 弗朗西斯科·达尔马佐·瓦斯科 70

Vattel, Emmerich von 瓦泰尔 459

Vauvenargues, Luc de Clapiers, marquis de 沃韦纳格 191, 505

Venturi, Franco 弗兰科·文图里 325n., 486n.

Vergil 维吉尔 267, 268, 503, 504, 507, 509, 511

Verri, Pietro 佩德罗·维里 347, 438n.

Viallet, Guillaume 维亚莱 192

vibrations, theory of 振动说 181-2,
182n., 184-6

Vien, Joseph 维安 275

Viner, Jacob 瓦伊纳 346n.

Vingtième 廿一税 474-5

Voelcker, Heinrich 沃尔克 370n.

Voisenon, abbé de 瓦塞隆神父 68

Volland, Sophie 索菲·沃兰 20n., 25, 39,
44, 77n., 90n., 170n., 188-9, 191n., 194,
202n., 206, 207n., 259n., 274n., 277, 281,
304, 435, 519n., 526n., 533

Voltaire (François-Marie Arouet) 伏尔泰
4, 15, 16, 19, 20, 22n., 24, 28, 30-1, 37,
38n., 42, 45, 46, 49-50, 56, 61, 63, 65,
67-70, 75, 77-83, 88-9, 91, 95 and n., 97,
99 and n., 100, 102-5, 112, 114, 118, 119,
123, 123n., 125-7, 127n., 128-32, 134, 136,
137-40, 137n., 142, 143-4, 148, 149, 150,

151, 155, 158, 159, 161 and n., 164-5, 167, 170, 171 and n., 172, 191, 193, 200, 207n., 209-10, 212, 215, 216, 218, 220, 222, 223, 228, 230, 237-9, 239n., 240, 242-3, 244, 250-1, 251n., 255n., 256n., 259, 260n., 271, 287 and n., 293, 295, 298, 299, 319, 320, 322, 324, 326, 330, 331, 348-9, 352, 370-95, 397, 399, 400, 402, 403, 404 and n., 407, 413-15, 426, 433-7, 445, 446, 450, 452, 459, 462-5, 470-85, 474n., 487 and n., 493, 498, 502, 503, 505, 508, 510, 518, 520-4, 526-9, 527n., 533, 538, 546, 555, 557, 559, 560,

Vyverberg, Henry 维弗伯格 101n., 381n.

Walpole, Horace 贺拉斯·沃波尔 38, 155 and n., 218, 325, 326, 408-9

Walpole, Sir Robert 罗伯特·沃波尔73, 231, 470

Wandruszka, Adam 万德鲁兹卡 499n.

war, Enlightenment views of 战争 401-7;
另见pacifism

Warton, Thoma 托马斯·沃顿 217-18

Washington, George 华盛顿 560-1

Waterhouse, Ellis 沃特豪斯 232n.

Watson, Richard 理查德·沃森 157, 158n.

Watt, Ian 瓦特 58n.

Watt, James 詹姆斯·瓦特 10

Watteau, Antoine 华托 225, 239, 240,
243

Weber, Max 马克斯·韦伯 45

Wedgwood, Josiah 约书亚·韦奇伍德39

Weinshenker, Anne Betty 魏因申克 222n.,
244n., 253n.

Weissbrodt, David 大卫·魏斯布罗德333n.

Wellek, René 勒内·韦勒克 209n., 247,
270n., 277n., 311n.

Weulersse, G. 韦洛塞 496n.

Whitehead, Alfred North 怀特海 315 and n.

Whitney, Lois 洛伊斯·惠特尼 95n.

Wieland, Christoph 维兰德 45, 53, 59,
66, 106-8, 123, 158, 162, 191, 193, 205,
209, 218, 335n.399, 400, 402

Wilberforce, William 威尔伯福斯 420

William III 威廉三世 28, 388, 389

Williams, Basil 威廉姆斯 230n.

Williams, Eric 埃里克·威廉姆斯 421n.

Williams, Harold 哈罗德·威廉姆斯 175n.

Wilson, Arthur M. 威尔逊 15n., 83n., 175n.,
353n., 414n., 479n.

Wilson, Charles 威尔逊 346n.

Wimsatt, W. K., Jr. 威姆萨特 164n.

Winckelmann, Johann Joachim 温克尔曼
94, 217 and n., 231n., 245, 267, 270, 293-8,
370

Witchcraft 巫术 27, 431

Wolff, Baron Christian von 沃尔夫 27,
458, 484, 488

Wolff, Hans M. 沃尔夫 25n.

Wolpe, Hans 沃尔普 385n., 414n.

women, status of 妇女 33-4, 201, 202

Wotton, William 沃顿 124

Wren, Christopher 雷恩 228

Young, Arthur 阿瑟·扬 11

Zanotti, F. M. 扎诺蒂 180

Zedlitz, Baron Karl Abraham von 冯·策特利
茨 37

Zick, Januarius 雅努斯·齐克 218 and n.

[1]此据本书原英文名The Enlightenment: An Interpretation翻译，中文版名为《启蒙时代》。——译者注，下同

[2]Gestalt也译作“格式塔”，主要指具有不同部分分离特性的有机整体。作者用这个概念强调启蒙哲人群体的整体性。

[3]本书把philosophe译为“启蒙哲人”。

[4]杜克洛：《对本世纪风俗的思考》（Duclos, Considération sur mœurs de ce siècle, 1750），1939年，第13页。

[5]伏尔泰：“人”词条，《关于〈百科全书〉的问题》，《全集》（“Homme”，Questions sur l’Encyclopédie, Œuvres），第19卷，第384页。

[6]吉尔伯特·默里（Gilbert Murray, 1866—1957），英国古典学者和公共知识分子。

[7]默里：《希腊宗教的五个阶段》（Gilbert Murray, Five Stages of Greek Religion），1935年，第123页。参见本书上卷《现代异教精神的兴起》，第110页（译者按：涉及该书时，均指中文版页码。中文版见彼得·盖伊：《启蒙时代》，上[现代异教精神的兴起]，上海：上海人民出版社，2015年）。

[8]笛卡尔：《方法谈》，第6节，《全集》（Discours de la méthode, part VI, Œuvres, eds.Charles Adam and Paul Tannery, 12 vols.），1897—1910年，第6卷，第62页。

[9]6世纪法国历史学家波贝利尼埃（La Popelinière）是培根的一位前辈，他审慎地反对文艺复兴哲学，坚持认为：“我不承认在人类行为有什么好运噩运、机遇命运之说；我必须直言不讳地说，我们的命运不论好坏，都是我们自己创造的。”转引自西弗：“文艺复兴末期科学与历史革命的相似性”（G.Wylie Sypher, “Similarities Between the Scientific and the Historical Revolutions at the End of the

Renaissance”, JHI, XXVI, 3 July-September 1965), 第359页。

[10]转引自莫里斯·曼德尔鲍姆:《哲学、科学与感觉》(Maurice Mandelbaum, *Philosophy, Science, and Sense Perception*), 1964年, 第50页。

[11]沙夫茨伯里:“道德家”, 罗伯森编:《人、风俗、舆论、时代的特征》(“The Moralists”, *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times, etc.*, ed. John M. Robertson, 2 vols.), 1900年, 第2卷, 第144页。

[12]杰斐逊:《托马斯·杰斐逊的文学圣经》(Jefferson, *The Literary Bible of Thomas Jefferson*, ed. Gilbert Chinard), 1928年, 第4页; 富兰克林的话转引自布鲁克·欣德尔:《美国革命时期的科学事业》(Brooke Hindle, *The Pursuit of Science in Revolutionary America*), 1956年, 第1页。

[13]康德:“论对活力的正确评价”, 转引自恩斯特·卡西勒:《康德的生平与学说》(“Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte”, quoted in Ernst Cassirer, *Kants Leben und Lehre*), 1918年, 第29页。

[14]康德:《纯粹理性批判》,《全集》(*Kritik der reinen Vernunft, Werke*), 第3卷, 第16页。

[15]阿什顿:《工业革命》(T.S. Ashton, *The Industrial Revolution, 1760-1830*), 1948年, 第17页。就在赫顿说这番话之前不久, 亚当·弗格森写道:“我们谈到技艺有别于自然, 但技艺本身对于人来说是很自然的。他在某种程度上是他自身环境和命运的技师。”弗格森:《文明社会史论》(*An Essay on the History of Civil Society*[1767], ed. Duncan Forbes), 1966年, 第6页。

[16]转引自卡尔·布里登博:《反叛的城市:美洲的城市生活, 1743—1776》(Carl Bridenbaugh, *Cities in Revolt: Urban Life in America, 1743-1776*), 1964年, 第14页。

[17] 博斯韦尔：《约翰逊传》（Boswell, Life of Johnson），1783年，第4卷，第188页。

[18] 多萝西·乔治：《转型中的英国》（Dorothy George, England in Transition），1953年，第107页。

[19] 狄德罗：《对解释自然的思考》，《哲学著作集》（De l'interprétation de la nature, Œuvres philosophiques, ed. Paul Vernière），1961年，第178页以下。我在上卷中考察了务实对于启蒙哲人哲学的重要性，见《现代异教精神的兴起》，第128—147页。

[20] 亚当·斯密：《国富论》（An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations[1776], ed. Edwin Cannan），1937年，第10页。

[21] 博斯韦尔：《约翰逊传》，1776年3月16日，第2卷，第430页。

[22] 托马斯·马尔萨斯（Thomas Robert Malthus, 1766—1834），英国人口学家，著有《人口原理》。

[23] 马尔萨斯：《人口原理》（An Essay on the Principle of Population.....[1798], in On Population, ed. Gertrude Himmelfarb），1960年，第5页。

[24] 阿瑟·扬（Arthur Young, 1741—1820），英国作家，其作品涉及农业、经济和社会统计。

[25] 转引自比尔斯：“旅行与交通”，特伯维尔编：《约翰逊时代的英格兰：那个时代的生活与风俗》（H.L. Beales, “Travel and Communication”, in Johnson's England: An Account of the Life and Manners of His Age, ed. A.S. Turberville, 2 vols.），1933年，第1卷，第128页。

[26] 博斯韦尔：《约翰逊传》，1778年4月15日，第3卷，第285页。

[27] 狄德罗致莫朗，1748年12月16日，见《通信集》（Correspondance），第1卷，第59页。

[28] 笛卡尔：《方法谈》，第6节，《全集》，第6卷，第62页。

[29] 卡巴内斯博士：《诊所里的历史》（Dr.Cabandès, L'Histoire éclairée par la clinique），1920年，第36页。

[30] 转引自布雷特：《心理学史》（G.S.Brett, A History of Psychology），1921年，第2卷，第257页。

[31] 托马斯·西德纳姆（Thomas Sydenham, 1627—1689），英国医生，曾被誉为“医学界的莎士比亚”。

[32] 洛克论西德纳姆：“给读者的公开信”，《人类理解论》（“Epistle to the Reader”, An Essay Concerning Human Understanding）；西德纳姆论方法，见莫里斯·克兰斯顿：《约翰·洛克传》（Maurice Cranston, John Locke: A Biography），1957年，第92页。

[33] 多邦通（Louis-Jean-Marie Daubenton, 1716—1800），法国医生、博物学家。

[34] 伯纳德·曼德维尔（Bernard Mandeville, 1670—1733），英国哲学家、古典经济学家。

[35] 伯纳德·曼德维尔（Bernard Mandeville, 1670—1733），英国哲学家、古典经济学家。

[36] 若古（Louis de Jaucourt, 1704—1779），法国学者，《百科全书》主要撰稿人之一。

[37] 罗伯特·詹姆斯（Robert James, 1703—1776），英国医生。

[38]狄德罗：《驳斥爱尔维修〈论人〉的著作》，《全集》

(*Réfutation de l'ouvrage d'Helvétius intitulé l'Homme*[1773-4], *Œuvres*)，第2卷，第322页。这段重要的话也转引自威尔逊：

《狄德罗：考验年代》(Arthur M. Wilson, *Diderot: The Testing Years, 1713-1759*)，1957年，第93页。

[39]泰奥菲勒·博尔德 (Théophile de Bordeu, 1722—1776)，法国医生。泰奥多尔·特龙钦 (Théodore Tronchin, 1709—1781)，瑞士医生，他也是布尔哈夫的学生。

[40]约翰·普林格尔 (John Pringle, 1707—1782)，苏格兰医生。威廉·亨特 (William Hunter, 1718—1783)，苏格兰解剖学家、医生。

[41]格拉弗桑德 (William Gravesande, 1688—1742)，荷兰自然哲学家。

[42]关于破坏与建设的关系以及启蒙哲人使用的攻击性的比喻，见《现代异教精神的兴起》，第120—123页。

[43]朱塞佩·帕里尼 (Giuseppe Parini, 1729—1799)，意大利讽刺作家、诗人。

[44]帕里尼：《牛痘疫苗颂》，《颂歌》(*L'innesto del vaiuolo*, in Giuseppe Parini, *Poesie e prose*)，1961年。同样，1758年年底前后，魁奈在给米拉波的信中写道：“我们不能失去信心，因为可怕的危机即将到来，到时必须求助于医学知识。”米克：《重农主义经济学》(Ronald L. Meek, *The Economics of Physiocracy*)，1963，第108页。

[45]费舍尔：《德国医疗史》(Alfons Fisher, *Geschichte des deutschen Gesundheitswesens*, 2 vols.)，1933年，第8页。

[46]尼文泰特 (Bernard Nieuwentyt, 1654—1718)，荷兰医生、数学家。穆申布鲁克 (Pieter von Musschenbroek, 1692—1761)，荷

兰科学家、医生。

[47]亨利·曼宁：《现代的医学改进》（Henry Manning, *Modern Improvements in the Practice of Physic*），转引自施洛克：《现代医学的发展》（Richard Harrison Shryock, *The Development of Modern Medicine*），1947年，第74页。

[48]威廉·卡伦（William Cullen, 1710—1790），苏格兰医生、化学家、农学家。

[49]同上，第37页。

[50]伏尔泰：《笔记》（*Notebooks*），第352页。休谟致约翰·克劳福德（John Crawford），1767年7月20日，《新书信集》（*New Letters*），第175页。

[51]卢梭：《爱弥儿》（Rousseau, *Émile*, 1762; ed. Garnier, n.d.），第20、61页。伏尔泰：“甲乙丙对话录”，《哲学辞典》（Voltaire, “A, B, C”, in *Philosophical Dictionary*），第2卷，第590—591页。狄德罗致索菲·沃兰，1759年8月4日或5日，《通信集》，第2卷，第202页。

[52]伏尔泰：《路易十四时代》，第27章，《历史著作集》（Voltaire, *Siècle de Louis XIV, Œuvres historiques*），第944页。

[53]歌德：《诗与真》，《全集》（Goethe, *Dichtung und Wahrheit, Gedenkausgabe*），第10卷，第44—45页。吉本：《自传》（Gibbon, *Autobiography*），第53页。

[54]洛（D.M.Low）查阅了普特尼教区教堂的教区记事录，发现吉本家的7个孩子中只有一个叫爱德华，一个叫爱德华·詹姆斯，实际上这个家庭最喜欢的名字是“詹姆斯”（吉本外祖父的名字），一共有3个孩子叫詹姆斯，见洛：《吉本日记：截至1763年1月28日》（Gibbon's *Journal to January 28 th 1763*），第xxix页。

[55]斯密：《国富论》，第79页。

[56]休谟：《著作集》（Works），第3卷，第383页。

[57]鉴于精确的统计数据对于重振勇气发挥了重要作用——毕竟，精确性是人类驾驭环境的关键——伏尔泰对瑞典统计记录的浓厚兴趣也就颇具启发性，1764年10月，他在《文学报》发表了一封公开信，称赞瑞典人做了“彻底掌握自己国家资源的有益事业”。《通信集》，第56卷，第100页。

[58]施洛克：《美国的医疗与社会》（Richard Harrison Shryock, *Medicine and Society in America: 1660-1860*），1962年，第100、115页。现代的经济史家一直试图厘清不完备和破绽百出的18世纪统计数据，他们普遍怀疑医学进步推动了人口的增长。但这个问题的关键是18世纪观察者的看法，他们倾向于认为死亡率下降主要归功于医学的进步。

[59]拉姆齐：《改良、进步与18世纪的医疗状况》（David Ramsay, *A Review of the Improvements, Progress, and State of Medicine in the Eighteenth Century*），1801年。意味深长的是，拉姆齐的这本小册子是题献给美国医生本杰明·拉什的，后者被誉为“美国的西德纳姆”。

[60]伏尔泰：《笔记》，第43页。

[61]同上，第126页。

[62]伏尔泰：第10封信，《哲学书简》（Lettre X, *Lettres philosophiques*），第1卷，第120页。

[63]弗里德里希·冯·哈格多恩（Friedrich von Hagedorn, 1708—1754），德国诗人。

[64]转引自沃尔夫：《历史长河中的德意志启蒙运动观念》（Hans M. Wolff, *Die Weltanschauung der deutschen Aufklärung in*

geschichtlicher Entwicklung, 2d edn.), 1963年, 第179页。

[65]达朗贝尔:《杂文集》(Mélanges), 第1卷, 第12页。

[66]《百科全书》, 第87页。

[67]狄德罗致索菲·沃兰, 1760年12月12日,《通信集》, 第3卷, 第120页。“婆罗门”词条,《全集》(“Bramines”, Œuvres), 第8卷, 第511页。

[68]休谟:“论艺术的优雅”,《全集》(“Of Refinement in the Arts”, Works), 第3卷, 第301—302页。

[69]我在《现代异教精神的兴起》中已经讨论过我所说的“教士的反叛”, 见第314—333页。

[70]罗伯特·卡列夫(Robert Calef, 1648—1719), 波士顿殖民地的商人、牧师。

[71]沃尔夫(Christian Wolff, 1679—1754), 德国哲学家、法学家、数学家。

[72]罗伯特·波义耳(Robert Boyle, 1627—1691), 法国自然哲学家、化学家、医生。

[73]约翰·弗洛耶(John Floyer, 1649—1734), 英国医生。

[74]孟德斯鸠:《波斯人信札》, 第14封信,《全集》(Lettres persanes. OEuvres), 第1卷, 第51—52页。

[75]伏尔泰:《笔记》, 第98页。

[76]伏尔泰:“瘰癧”,《全集》(“Écrouelles”, Œuvres), 第18卷, 第470页。

[77]休谟:《英国史》(The History of England, 8 vols.,

edn.1780），第1卷，第189页。马克·布洛赫在其关于触诊历史的权威之作中引述了休谟的这段话，指出休谟低估了这种迷信在下层社会的顽固性，“在很长一段时间内，民众心中并未抛弃这种信念”。布洛赫：《国王的魔法》（Marc Bloch, Les rois thaumaturges），1961年，第395页。

[78]狄德罗：《私生子》，第4幕第3场，《全集》，第7卷，第68页。

[79]休谟：“论艺术的优雅”，《全集》，第3卷，第301—302页。

[80]歌德：《诗与真》，《全集》，第10卷，第618—619页。

[81]亨利·菲尔丁（Henry Fielding, 1707—1754），18世纪英国最杰出的小说家、戏剧家。

[82]阿尔布莱希特·冯·哈勒（Albrecht von Haller, 1708—1777），瑞士解剖学家、生理学家和诗人。

[83]关于菲尔丁，见欧文：《英国慈善》（David Owen, English Philanthropy, 1660-1960），1964年，第11页。哈勒的话是他于1762年写在一幅画上的说明，收录在斯蒂芬·迪塞：《阿尔布莱希特·冯·哈勒：启蒙运动思想史研究》（Stephen d'Irsay, Albrecht von Haller: Eine Studie zur Geistesgeschichte de Aufklärung），1930年，第98页以下。

[84]拜恩（John Byng, 1704—1757），英国海军将领，“七年战争”期间因战事失利被枪决，在当时引起极大争议。

[85]我在《现代异教精神的兴起》中（第17—18页）已经简要地探讨了这不可思议的一对之间的紧密关系。关于约翰逊反对奴隶制，请见第8章第2节。

[86]这些关于18世纪理智之爱的引文转引自赫克特（J.Jean Hecht）的一篇未发表论文。

[87]莱茨曼编：《箴言集》（Aphorismen, 1793-1799, ed. Albert Leitzmann），1908年，第66—67页。

[88]休谟：“论一夫多妻制与离婚”，《全集》（“Of Polygamy and Divorce”，in Works），第3卷，第231、234以及234页注释。

[89]休谟致卡德威尔的威廉·缪尔（William Mure of Caldwell），1742年11月14日，《书信集》，第1卷，第45页。

[90]拉克洛（Pierre Ambroise François de Laclos, 1741—1803），法国小说家、职业军人。

[91]蒙田：“我们的好恶大部分源于我们对事物所持的观念”，蒂博德与拉特编：《全集》（Œuvres complètes, eds. Albert Thibaudet and Maurice Rat），1962年，第61页。

[92]博斯韦尔：《约翰逊传》，1776年4月10日，第3卷，第29页；第4卷，第196页。另见本书第10章，第2节。

[93]约翰·克里斯蒂安·戈特舍德（John Christian Gottsched, 1700—1766），德国文学评论家、美学理论家。路易丝·戈特舍德（Luise Gottsched, 1713—1762），德国剧作家、书信作者。

[94]见比德尔曼：《18世纪的德意志》（Karl Biedermann, Deutschland im achtzehnten Jahrhundert, 2 vols.）1854—1880年，第2卷，第520页注释。

[95]塞维尼夫人（Madame de Sévigné, 1626—1696），法国散文家，著有《书简集》。

[96]费奈隆（François de Salignac de Fénelon, 1651—1715），法国天主教大主教、神学家、诗人和作家。

[97]坦普尔栅门（Temple Bar）是当时伦敦城的入口，为叛国者和其他罪犯首级示众的地方。

[98] 圣皮埃尔（abbé de Saint-Pierre, 1658—1743），法国作家、教士，可能是有史以来第一个提出建立国际组织维护和平的人。所著《永久和平大纲》是欧洲较早谈论“永久和平”的论著，对康德的永久和平论有直接影响。

[99] 约翰·霍金斯爵士转引自多萝西·乔治：《转型中的英国》，第74页。

[100] 罗霍男爵（Friedrich Eberhard Freiherr von Rochow, 1734—1805），普鲁士地主、教育家，主张在农村实施和改善国民教育体制。

[101] 比德尔曼：《18世纪的德意志》，第2卷，第1145—1149页。

[102] 孟德斯鸠：《随想录》（*Pensées, in Œuvres*），第2卷，第221—222页。

[103] 贺拉斯·沃波尔（Horace Walpole, 1717—1797），英国作家，英国首相罗伯特·沃波尔之子。

[104] 《乔治二世王朝最后十年的回忆》（*Memoirs of the Last Ten Years of the Reign of George II, 2 vols.*），1822年，第2卷，第111—112页。尽管几乎不需要，但我还是要补充的一点是，启蒙时代远远谈不上完美；普遍的希望感是源于普遍的进步感。毕竟，启蒙哲人自身的立场也谈不上完美。例如，孟德斯鸠和莱辛是“犹太迷”（*philosemites*），其他启蒙哲人，尤其是伏尔泰，从未克服，甚至没有想过要克服对犹太人的偏见。一些启蒙哲人的“反犹主义”固然是出于对基督教教父的敌视，但很多人的反犹主义纯粹是出于狭隘。

[105] 亚当·斯密：《国富论》，第78—79页。见下文第336—340页。

[106] 约书亚·韦奇伍德（Josiah Wedgwood, 1730—1795），英国陶艺家，建立了工业化的陶艺生产方式。大卫·戴尔（David Dale,

1739—1806)，苏格兰商人，曾建立纺织工人社区新拉纳克。

[107]杜克洛：《论风俗》（*Considérations sur les mœurs*），第13页。

[108]特雷弗-罗珀注意到这些感人的情感：“200年后看吉本”，《听众》（H.R.Trevor-Roper, “Edward Gibbon after 200 Years”, *The Listener*, LXXVII），1964年10月22日，第618页。

[109]狄德罗致沃兰，1762年9月23日，《通信集》，第4卷，第164页。

[110]转引自舍伯恩：“菲尔丁的社会观”，载克利福德编：《18世纪英国文学》（George Sherburn, “Fielding’s Social Outlook”, in James L.Clifford, ed., *Eighteenth Century English Literature*），1959年，第271页。

[111]普雷沃（abbé Prévost, 1696—1763），法国小说家、报人。

[112]赫茨贝格（Ewald Friedrich Hertzberg, 1725—1795），普鲁士政治家。

[113]关于赫茨贝格，见霍尔本：《德国现代史》（Hajo Holborn, *A History of Modern Germany, 1648-1840*），1964年，第241页。约翰逊有一句名言：“爱国主义是流氓的最后一个庇护所。”见博斯韦尔：《约翰逊传》，1775年4月7日，第2卷，第348页。

[114]休谟：《著作集》，第3卷，第348页。

[115]库克船长（James Cook, 1728—1779），英国航海家、探险家。

[116]《库克船长的发现之旅》（*Captain Cook’s Voyages of Discovery*, ed.John Barrow），1941年，第228页。

[117]转引自多萝西·乔治：《转型中的英国》，第73页。

[118] 英语的manners和法语的mœurs都有风俗、习俗、礼仪、行为规范之意，但两者的含义有微妙而重大的区别。据国外学者研究，18世纪时，mœurs常常被译为manners或是morals。伏尔泰名著《风俗论》的英译本就是用manners来译mœurs。容易引起混淆是另一位启蒙巨擘孟德斯鸠的用法。在《论法的精神》中，孟德斯鸠区分了两个概念：mœurs和manieres，前者关涉人的内在品性，后者关涉人的外在举止。18世纪的英译本是将mœurs译为manners，manieres译为customs。现代的孟德斯鸠研究者也有将mœurs译为morals，将manieres译为manners。考虑到相关中文词汇的复杂语境和丰富含义，这两个概念的中文译译可谓难上加难。以涉及中国传统风俗礼仪的《论法的精神》第19章为例，三个不同时代的代表性中译者严复、张雁深、许明龙，不论其所依据的原著版本如何，分别将这两个概念译为“礼、俗”、“道德、礼仪”和“习俗、风尚”。参见严复：《孟德斯鸠法意》，北京：商务印书馆，1981年；张雁深：《论法的精神》，北京：商务印书馆，1961年；许明龙：《论法的精神》，北京：商务印书馆，2012年。在本书这一节中，除了启蒙哲人的著作名称外，译者把manners译为“礼仪”。

[119] 腓特烈·威廉一世（Friedrich Wilhelm I, 1688—1740），普鲁士国王兼勃兰登堡选帝侯，绰号“军曹国王”（Soldatenkönig）。

[120] 弗朗西斯·普莱斯（Francis Place, 1771—1854），英国社会改革家。

[121] 转引自多萝西·乔治：《18世纪伦敦的生活》（Dorothy George, London Life in the Eighteenth Century, 2d edn.），1930年，第4页。

[122] 詹姆斯·博斯韦尔：《与塞缪尔·约翰逊同游赫布里底群岛游记》（James Boswell, Journal of a Tour to the Hebrides with Samuel Johnson, LL.D., 1773, eds. Frederick A. Pottle and Charles H. Bennett），1962年，第192页。

[123] 叶卡捷琳娜（Catherine of Russia, 1729—1796），俄国女

皇，与许多启蒙哲人过从甚密。

[124]博斯韦尔：《约翰逊传》，1776年5月，第3卷，第54页。

[125]博斯韦尔：《与塞缪尔·约翰逊同游赫布里底群岛游记》，第57页。

[126]杜克洛：《论风俗》，第135页。

[127]卡西勒：《康德的生平与学说》，第440页。

[128]感伤主义（Empfindsamkeit）是启蒙运动后期欧洲出现的一种文学思潮，它发源于英国，后传入法国、德国和俄国等欧洲国家。因其排斥理性，崇尚感情，也称前浪漫主义。

[129]亨利·麦肯齐（Henry Mackenzie, 1745—1831），苏格兰律师、小说家。

[130]休谟致约翰·克莱费恩博士（Dr. John Clephane），1753年1月5日，《书信集》，第1卷，第170页。

[131]安提诺乌斯（Antinoüs，约111—130），罗马皇帝哈德良宠爱的变童。

[132]狄德罗致盖诺·蒙贝亚尔（Guéneau de Montbeillard），1765年6月30日，《通信集》，第5卷，第46页。

[133]伏尔泰致德尼夫人（Madame Denis），1753年9月3日，《通信集》，第23卷，第166页。见《现代异教精神的兴起》，第64—65页。

[134]福特：《转型中的斯特拉斯堡》（Franklin L. Ford, Strasbourg in Transition, 1648-1789），1958年，第15页。

[135]大选侯系指勃兰登堡选帝侯兼普鲁士公爵腓特烈·威廉（1620—1688）。

[136]转引自布劳尔：《亚历山大·蒲柏》（Reuben A.Brower, Alexander Pope: The Poetry of Allusion），1959年，第89页。另见本书第47—48页及第9章第1节。

[137]沙夫茨伯里致萨默斯勋爵（Lord Somers），1705年10月20日，本杰明·兰德编：《生平、未刊书信和哲学养生之道》（Life, Unpublished Letters, and Philosophical Regimen, ed.Benjamin Rand），1900年，第340页。

[138]转引自萨瑟兰：《笛福》（James Sutherland, Defoe, 2d edn.），1950年，第46—47页。

[139]庞德编：《旁观者》（Spectator, ed., Donald F.Bond, 5 vols.），1965年，第2期，第1卷，第10页；第69期，第1卷，第296页。

[140]同上，第69期，第1卷，第294页。

[141]伏尔泰：第6封信，《哲学书简》，第1卷，第74页。

[142]伏尔泰：第10封信，《哲学书简》，第1卷，第122页。

[143]伏尔泰致蒂埃莱（Thieriot），约1735年7月15日，《通信集》，第4卷，第94页。伏尔泰的这番话让人联想起一位古人的话：塞涅卡曾经把英雄称作屠夫和人类的祸害。如果伏尔泰不是暗中引自塞涅卡，至少也说明两人有着相近的世界观。

[144]休谟：“论利息”，《著作集》（“Of Interest”, Works），第3卷，第324页；狄德罗：《反僭主论》，《政治著作集》（Diderot, Pages contre un tyran, 1771, in Œuvres politiques），第147页。

[145]舍伯恩：“菲尔丁的社会观”，第266页。

[146]约翰逊的这番宏论提及几个成王败寇的典型。罗马贵族喀提林阴谋叛变，事败身死，恺撒还曾振振有词地为之辩护，但日后

正是恺撒彻底颠覆了共和国；亚历山大大帝击败波斯国王薛西斯三世；俄国彼得大帝在北方战争中最终击败了瑞典国王查理十二。

[147]第99期，转引自格林：《塞缪尔·约翰逊的政治观》

（Donadd J.Greene, *The Politics of Samuel Johnson*），1960年，第151页。

[148]斯蒂尔（Richard Steele, 1672—1729），爱尔兰籍随笔作家、剧作家和出版家。

[149]卡斯帕·戈齐（Gasparo Gozzi, 1713—1786），意大利诗人、散文作家、文学评论家。

[150]马里沃（Pierre de Marivaux, 1688—1763），法国报人、剧作家和小说家。

[151]尼柯莱（Christopher Fredrich Nicolai, 1733—1811），德国政论家、出版家、编辑。

[152]上述引文引自《旁观者》，第10、2、23、93、2期，第1卷，第44、10—13、99、395、10页。

[153]劳伦斯·斯特恩（Laurence Sterne, 1713—1768），爱尔兰小说家。以下引文参见斯特恩的《项狄传》中译本，蒲隆译，上海：上海译文出版社，2012年，第68页。

[154]吉本：《自传》，第134页。

[155]约翰逊：《诗人传》，转引自瓦特：《小说的兴起》

（Johnson, *Lives of the Poets*, quoted in Ian Watt, *The Rise of the Novel*），1957年，第37页。

[156]萨瑟兰：《18世纪诗歌的滥觞》（James Sutherland, *A Preface to Eighteenth Century Poetry*），1948年，第47页。

[157]森格勒：《维兰德》（Friedrich Sengle, Wieland），1948年，第166页。

[158]博斯韦尔：《约翰逊传》，1781年5月8日，第4卷，第102页。

[159]狄德罗：“周刊”，《全集》（“Hebdomadaire”，Œuvres），第15卷，第77页。

[160]歇洛克（John Thomas Sherlock, 1691—1766），英国主教。

[161]大卫·休谟曾经啼笑皆非地提及这封发表于1750年的牧师书信。这本虔诚的小册子几乎人手一册，休谟的书稿却被出版商退回。见《现代异教精神的兴起》，第235—237页。

[162]休谟：“宗教的自然史”，《著作集》（“Natural History of Religion”，Works），第4卷，第363页。

[163]奥利弗·哥尔德史密斯（Oliver Goldsmith, 1728—1774），英国小说家、剧作家、诗人。

[164]哥尔德史密斯：第84封信，《世界公民》，弗里德曼编：《奥利弗·哥尔德史密斯选集》（Letter LXXXIV, The Citizen of the World, in Collected Works of Oliver Goldsmith, ed. Arthur Friedman, 5 vols.），1966年，第2卷，第344页。

[165]伏尔泰：《回忆录》，《全集》（Mémoires, in Œuvres），第1卷，第39、44页。

[166]约翰·盖伊（John Gay, 1685—1732），英国戏剧家、诗人。

[167]博斯韦尔：《约翰逊传》，1776年4月5日，第3卷，第19页。

[168]同上，1756年，第1卷，第304页。

[169]休·布莱尔（Hugh Blair, 1718—1800），苏格兰教士、作家和

演说词作者。

[170]威廉·斯特拉罕（William Strahan, 1715—1785），苏格兰出版商、下院议员。

[171]安德鲁·米勒（Andrew Millar, 1705—1768），苏格兰出版商。

[172]博斯韦尔：《约翰逊传》，1755年，第1卷，第288页。

[173]康格里夫（William Congreve, 1670—1729），英国剧作家。

[174]休谟：“我的生平”，《著作集》（“My Own Life”，Works），第3卷，第2页。

[175]博斯韦尔：《约翰逊传》，1755年2月7日，第1卷，第261页。

[176]布特（John Stuart Bute, 1713—1792），英国政治家，曾出任首相。

[177]同上，1763年，第1卷，第374页。

[178]伏尔泰：第19封信，《哲学书简》，第2卷，第108—109页。

[179]哈格多恩（Friedrich von Hagedorn, 1708—1754），德国诗人。

[180]歌德：《诗与真》，《全集》，第10卷，第436—437页。

[181]鲁索（Jean Baptiste Rousseau, 1670—1741），法国古典派诗人。

[182]波廷杰：《旧制度下的法国书业》（David T.Pottinger, The French Book Trade in the Ancien Régime, 1500-1789），1958年，第89—90页。

[183]格拉布街是伦敦的一条旧街，曾经是报刊编辑部集中地，也是漂泊文人和记者的聚居地。格拉布街文人后来泛指卖文为生的漂泊文人，尤其是记者。

[184]格里姆斯利：《达朗贝尔传》（Ronald Grimsley, Jean d'Alembert, 1717-83），1963年，第126页。

[185]杜克洛：《论风俗》，第136页。

[186]瓦塞隆神父（abbé Voisenon, 1708—1775），法国戏剧家、文人。

[187]皮卡尔：《法国上流社会的文学沙龙》（Roger Picard, Les salons littéraires et la société française, 1610-1789），1943年，第150页。

[188]伏尔泰：“文人”词条，《哲学辞典》（“Letters, Men of Letters, or Literati”, Philosophical Dictionary），第2卷，第349页。

[189]休谟致休·布莱尔牧师和其他人，1765年4月6日，《书信集》，第1卷，第497—498页。

[190]狄德罗：《拉摩的侄儿》（Le neveu de Rameau, ed. Jean Fabre），1963年，第44页。

[191]伏尔泰：《回忆录》，《全集》，第1卷，第39页。

[192]歌德：《诗与真》，《全集》，第10卷，第531—532页。

[193]伏尔泰致狄德罗，1758年6月26日，《通信集》，第33卷，第278页。

[194]约瑟夫二世（Joseph II, 1741—1790），神圣罗马帝国皇帝，开明专制君主。

[195]起码这是索南费尔兹（Sonnenfels）的回忆。见比德尔曼：

《18世纪的德意志》，第1卷，第128—138页。

[196]瓦斯科伯爵（Francesco Dalmazzo Vasco, 1732—1794），意大利启蒙哲人，因参加科西嘉起义被囚，死于狱中。

[197]詹农（Pietro Giannone, 1667—1748），意大利历史学家。

[198]见莱辛给他父亲约翰·戈特弗里德·莱辛的信，1751年2月8日，《全集》，第17卷，第24页。

[199]冯·施勒策尔（August Ludwig von Schlözer, 1735—1809），德国历史学家、政论家、语言学家。

[200]比德尔曼：《18世纪的德意志》，第1卷，第153页。

[201]赖马鲁斯（Hermann Samuel Reimarus, 1694—1768），德国哲学家、作家。

[202]卡西勒：《康德的生平与学说》，第393页。

[203]查理·欧根（Charles Eugene, 1728—1793），符腾堡公爵。

[204]这些引文转引自西奥多·布罗德克（Theodor Brodek）先生关于舒巴特的一篇未刊论文。

[205]休谟致布夫莱尔公爵夫人（Comtesse de Boufflers），1763年1月22日，《书信集》，第1卷，第374页。

[206]休谟致斯密，1757年2月或3月，同上，第1卷，第245页。

[207]吉尔伯特·埃利奥特（Gilbert Elliot, 1650—1718），苏格兰作家、政治家。

[208]休谟致吉尔伯特·埃利奥特，1763年3月12日，《书信集》，第1卷，第380页。

[209] 罗伯特·沃波尔（Robert Walpole, 1676—1745），辉格党政治家，英国历史上第一位首相。

[210] 转引自汉森：《政府与新闻界》（Laurence Hanson, Government and the Press, 1695-1763），1936年，第2页。

[211] 马尔泽布（Lamoignon de Malesherbes, 1721—1794），法国政治家。

[212] 弗朗索瓦一世（Francis I, 1494—1547），法国国王，在其统治之下，法国文化事业有了长足的发展。

[213] 伏尔泰致埃斯皮内斯骑士（Chevalier d'Espinasse），约1744年5月1日，《通信集》，第13卷，第221页。

[214] 《揭去面纱的基督教》（Le Christianisme dévoilé），中译名又为《基督教的真相》。

[215] 狄德罗致法尔科内，1768年5月，《通信集》，第8卷，第44—45页。

[216] 狄德罗致沃兰，1768年10月8日，同上，第8卷，第186—187页。

[217] 达尔让松伯爵（comte de d'Argenson, 1696—1764），法国政治家。

[218] 巴尔被控在圣冕仪式队伍经过时未脱帽致敬并损坏十字架，被判断腕剃舌，并处以火刑。伏尔泰强烈抗议这一判决，写下了《骑士巴尔之死》。直到1793年，巴尔骑士才被恢复名誉。

[219] 狄德罗致沃兰，1768年10月8日，《通信集》，第8卷，第187页。

[220] 沙夫茨伯里：“论才智和幽默的自由”，《人、风俗、舆论、时代的特征》，第1卷，第50页。

[221]伏尔泰致蒂埃莱，1736年10月28日（译者按：查法文原文，此信日期应是21日），《通信集》，第5卷，第286—287页。

[222]764年9月19日，同上，第56卷，第31—32页。

[223]法兰西学院的院士人数固定不变，只有40人，院士为终身制，只有当一名院士辞世，方能补选一名新院士。“不朽者”之称来自黎塞留为学院所制印章上的名言：“献给不朽”。

[224]孟德斯鸠：《波斯人信札》，《全集》，第2卷，第173—174页。

[225]伏尔泰：第24封信，《哲学书简》，第2卷，第173—174页。

[226]莫雷莱（André Morellet，1727—1819），法国经济学家，《百科全书》撰稿人。

[227]关于事情的经过，请见伏尔泰：“当”，《全集》（“Les quand”，Euvres），第24卷，第111—113页及第111页注释。

[228]伏尔泰致莫雷莱，1766年7月7日，《通信集》，第64卷，第14—15页。

[229]狄德罗致法尔科内，《通信集》，第6卷，第259页。

[230]同上，第334页。

[231]狄德罗致法尔科内，1767年5月15日，同上，第7卷，第56页。

[232]吕利哀（Claude-Carloman de Rulhière，1735—1791），法国诗人、历史学家。

[233]威尔逊在《狄德罗：考验年代》一书中大段引用了吕利哀的演说，见该书第94—95页。

- [234]达朗贝尔的宣言经常被人引用，见卡西勒：《启蒙哲学》（Ernst Cassirer, *The Philosophy of the Enlightenment*, 1932, tr.Fritz Koelln and James P.Pettegrove），1951年，第3—4页。
- [235]《歌德谈话录》，1821年2月20日，《全集》，第23卷，第121—122页。
- [236]乔治·桑塔亚纳（George Santayana, 1863—1952），美国哲学家。
- [237]桑塔亚纳：《三位哲学诗人》（*Three Philosophical Poets*），1953年，第53页。
- [238]伏尔泰：“无神论”词条，《哲学辞典》，第1卷，第101—102页。
- [239]塞涅卡：《论灵魂的宁静》（*De tranquillitate animi*），第14节，第7—10页。
- [240]圣哲罗姆（St.Jerome，约347—420），拉丁基督教神学家、历史学家。
- [241]关于休谟从容离世的简短描述，请见《现代异教精神的兴起》，第331—333页。
- [242]法国大革命期间，孔多塞被指控为新生共和国的敌人，在即将被雅各宾派送上断头台之前，他在狱中服毒自杀。
- [243]狄德罗：《论克劳迪和尼禄的统治》，《全集》，第3卷，第339页。
- [244]狄德罗致法尔科内，1766年2月15日，《通信集》，第6卷，第67页。
- [245]狄德罗致索菲·沃兰，1765年11月21日，《通信集》，第5卷，第190页。

[246]狄德罗致法尔科内，1766年1月10日，同上，第6卷，第15页。

[247]狄德罗致法尔科内，1766年1月15日，同上，第6卷，第84页。

[248]狄德罗致法尔科内，1766年1月27日，同上，第6卷，第37页。

[249]约翰·洛克：《政府论·下篇》（John Locke, Second Treatise of Civil Government），第103节。

[250]塔西佗：《编年史》，第3卷，第3页。

[251]指卢梭先后发表的《论科学与艺术》和《论人类不平等的起源》。

[252]狄德罗：《论克劳迪和尼禄的统治》，《全集》，第3卷，第95页。

[253]伏尔泰致卢梭，1755年8月30日，《通信集》，第27卷，第230页。有趣的是，对卢梭的这种误读相当普遍。英国小说家弗朗西斯·布鲁克夫人（Francis Brooke）就如此评价卢梭的第二篇《论文》：“卢梭大费周章地论证最不开化的民族道德最高尚。我十分尊重这位哲学家，也是其作品的热心崇拜者，但我更爱真理，我认为他在这个问题上没有站在真理的一边……根据我耳闻目睹的关于这些民族的事实，我认为不容置疑的事实是，最讲道德的印第安人是那些最开化的印第安部落，这个事实与卢梭的理想系统扞格难容。”引自洛伊斯·惠特尼：《18世纪英国通俗文学的尚古主义与进步观念》（Lois Whitney, Primitivism and the Idea of Progress in English Popular Literature of the Eighteenth Century），1934年，第124—125页。

[254]卢梭：《卢梭评判让·雅克》，《全集》（Rousseau Juge de Jean-Jacques, Œuvres），第1卷，第935页。卢梭的《关于波兰政

府的思考》（*Considérations sur le gouvernement de Pologne*, 1772）也有助于评判其所谓的尚古主义，他在书中建议波兰人发展农业，提倡淳朴的风俗和富于教益的风格，所有这些目标都必须在文明的框架内方能实现。

[255]德莱顿：《格拉纳达的征服》（*The Conquest of Granada*），第一场第一幕，场景一。

[256]圣西普里安（*St.Cyprian*，约200—258），公元3世纪的主教，重要的早期基督教作家。

[257]孟德斯鸠：《随想录》，《全集》，第2卷，第153页。

[258]休谟：“论古代民族人口的稠密”，《著作集》，第3卷，第307页。

[259]伏尔泰：《风俗论》，第1卷，第51页。

[260]伏尔泰：“日内瓦”词条，《哲学辞典》，第1卷，第294页。

[261]伏尔泰：“恶”词条，《哲学辞典》，第2卷，第380页。

[262]吉本：《罗马帝国衰亡史》，第4卷，第167—169页。

[263]这段话是《为美利坚合众国宪法申辩》（*A Defence of the Constitutions of Government of the United States of America*, 1787-1788）一书序言的开场白。见查理·弗朗西斯·亚当斯编：《约翰·亚当斯著作集》（*The Works of John Adams*, ed.Charles Francis Adams, 10 vols.），1850—1856年，第4卷，第283页。

[264]亚当斯致托马斯·杰斐逊，1814年7月16日，卡彭编：《亚当斯—杰斐逊通信集》（*The Adams-Jefferson Letters*, ed.Lester J.Cappon, 2 vols.），1959年，第2卷，第435页。

[265]伏尔泰：《米诺斯的法律》（*Les lois de Minos*），第三幕第五场，《全集》，第7卷，第213页。从伏尔泰的遣词造句来看，

这句话的重点显然在于“缓慢”二字。在他去世前的1778年，伏尔泰对《风俗论》作了最后的修订，他相当严厉地指责说，时至今日法国竟然还有“奴隶”，最荒谬的是，他们是“僧侣的奴隶”，进步真是一项艰巨的事业！（见《风俗论》，第1卷，第777页。）

[266]转引自维弗伯格：《法国启蒙运动的历史悲观主义》（Henry Vyverberg, *Historical Pessimism in the French Enlightenment*），1958年，第155页。

[267]达朗贝尔：“孟德斯鸠庭长先生的颂词”，《杂文集》（“Éloge de M.le Président de Montesquieu”，*Mélanges*），第2卷，第103页。

[268]维弗伯格：《法国启蒙运动的历史悲观主义》，第129页。

[269]休谟：“英国政府是倾向于绝对君主制还是共和国？”《著作集》（“Whether the British Government Inclines More to Absolute Monarchy or to a Republic”，*Works*），第3卷，第125—126页。

[270]休谟：《宗教的自然史》（*The Natural History of Religion*），同上，第4卷，第334页。

[271]休谟：“论艺术与科学的兴起和进步”（“Of the Rise and Progress in the Arts and Sciences”），同上，第3卷，第195页。

[272]休谟：“论艺术与科学的兴起和进步”，《著作集》，第3卷，第191页。

[273]休谟：“论商业”（“Of Commerce”），同上，第292—293页。

[274]达朗贝尔：“论哲学在风格问题上的用途及滥用”，《杂文集》（“Réflexions sur l'usage et sur l'abus philosophie dans les matières de goût”，*Mélanges*），第4卷，第318—319页。

[275]伏尔泰致贝尔纳·路易·肖夫兰（Bernard Louis Chaubelin），1764年4月2日，《通信集》，第54卷，第231页。就在同一天，他

又写道：“与坏人的斗争应当让好人（les honnêtes gens）获益。我惟一担心的是兄弟们无所作为……兄弟们互不了解，缺乏斗志，没有、确实没有任何集结地；他们是孤立的，分散的。”伏尔泰致达米拉维尔，《杂文集》（“Réflexions sur l’usage et sur l’abus philosophie dans les matières de goût”，Mélanges），第4卷，第232页。

[276]伏尔泰：《史学著作》（Œuvres historique），第1016—1017页。

[277]伏尔泰致《文学报》的公开信，1764年10月，《通信集》，第56卷，第102页。

[278]伏尔泰：《老实人》，第6章，《全集》，第21卷，第149页。

[279]伏尔泰：《〈风俗论〉补遗备注》，《全集》（Remarques pour servir de supplément à l’Essai sur les mœurs，1763，Œuvres），第24卷，第548页。

[280]康德：《系科之争》，《全集》（Der Streit der Fakultäten，Werke），第7卷，第406—407页。

[281]康德：《单纯理性限度内的宗教》，《全集》（Religion innerhalb der Grenzen de blossen Vernunft，Werke），第6卷，第158页。

[282]同上，第188页。

[283]我在这里所用的刺眼词汇是来自康德，见《世界公民观点之下的普遍历史观念》（Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht），1784年，同上，第4卷，第152页。

[284]这句箴言转引自格林兄弟的德语词典对“启蒙”一词的解释。见格林兄弟：《德语大词典》（Jacob and Wilhelm Grimm，

Deutsches Wörterbuch），1854年，第1卷，第675页。

[285]维兰德：《私人谈话录》，《全集》（Gespräche unter vier Augen, Werke），第42卷，第32页。

[286]转引自森格勒：《维兰德》，扉页题词。

[287]维兰德：《私人谈话录》，《全集》，第42卷，第32—33页。

[288]维兰德：《私人谈话录》，《全集》，第42卷，第333—335页。

[289]以下分别简称为《进步》和《史表》。

[290]在一份未注明日期的未刊残稿中，杜尔哥构想了人类历史的三个发展阶段。首先是宗教阶段，在这个阶段，人们把统治者神化，把自然现象人格化。其次是形而上学阶段，这是抨击体系建构的启蒙哲人十分熟悉的阶段，在这个阶段，哲学家拆穿了宗教的无稽之谈，但并没有真正认识自然，以为可以用“本质”、“官能”等抽象概念来解释世界，等于是用新神祇取代旧神祇。第三个是现阶段，这是实证或科学的阶段，人们观察物体的机械运动，并提出了合理的假说（见“人类精神进步二论提纲”，《全集》

["Plan du second Discours sur le progrès de l'esprit humain", Œuvres], 第315—316页)。不出意外地，这种阶梯上升的历史观历来备受抨击，但我们也应该看到，它反映了“勇气的重振”，颂扬了人类驾驭世界的观念。有趣的是，杜尔哥的三阶段说预示着罗杰·科特斯（Roger Cotes）在牛顿《数学原理》第二版序言中提出的类似观点。科特斯认为，一些自然哲学家“认为一些事物具有特殊而神秘的属性，它们以某种未知的方式决定了一些物体的活动”。这些自然哲学家属于亚里士多德学派。之后是一些反对这种主张的哲学家，他们认为物质是同质的，并构想了世界的单一基础：“那些把思辨建立在假说基础之上的人确实能够创立精巧的传奇，但传奇终归只是传奇。”最后一种自然哲学家则是“以实验哲学为志业”。看来，杜尔哥的发现已经传播开来。泰勒编：《牛顿

的自然哲学》(Newton's Philosophy of Nature, ed.H.S.Thayer), 1953年, 第117页。

[291]利奥十世(Leo X, 1445—1521), 文艺复兴时期的最后一位教皇。

[292]路易大帝指路易十四。

[293]杜尔哥:《论人类精神的持续进步》,《全集》(Discours sur les progrès successifs l'esprit humain, inŒuvres), 第1卷, 第214—235页。

[294]西德尼(Algernon Sidney, 1623—1683), 英国政治家、共和派政治理论家, 因叛国罪被处死, 被誉为“辉格派爱国英雄和殉道者”。

[295]出自孔多塞生命最后日子里的一份未完稿, 见《全集》, 第1卷, 第608页。

[296]法国共和历规定, 以法兰西第一共和国建立之日的1792年9月22日为共和国元年元月元日, 共和二年为公历1793年9月22日至1794年9月21日。

[297]见《现代异教精神的兴起》, 第29—36页。

[298]孔多塞:《史表》,《全集》, 第6卷, 第30页。(译者按:本节《史表》引文, 参考中译本《人类精神进步史表纲要》[何兆武、何冰译, 北京:北京大学出版社, 2013年], 译文有改动。)

[299]同上, 第34—35页。

[300]同上, 第54页。

[301]同上, 第66—67页。另见《现代异教精神的兴起》, 第75—76页。

[302]孔多塞：《史表》，《全集》，第6卷，第29—30页。

[303]同上，第37—38页。

[304]孔多塞：《史表》，《全集》，第6卷，第109页。

[305]同上，第137页。孔多塞惟一愿意承认基督教具有正面价值的地方，大概只有关于人类兄弟情谊的说教。这种说教虽然总是被违背，经常完全被忽视，但仍对近代废奴运动有所贡献（同上，第111页）。

[306]同上，第125、130、133页。

[307]同上，第281页。

[308]孔多塞：《史表》，《全集》，第6卷，第157—158页。

[309]孔多塞：《史表》，《全集》，第6卷，第231—234页。

[310]孔多塞关于第四个时代的未刊残稿。同上，第463页。

[311]同上，第24、236页。

[312]孔多塞：《史表》，《全集》，第6卷，第237—238页。

[313]同上，第244页。

[314]同上，第275—276页。

[315]孔多塞关于第十个时代的未刊残稿。孔多塞：《史表》，《全集》，第6卷，第595页。

[316]孔多塞：《史表》，《全集》，第6卷，第78页。

[317]狄德罗致索菲·沃兰，1761年9月22日，《通信集》，第3卷，第313页。1769年5月，他在给莫夫人（Madame de Maux）的信中

写道：“我们肯定不像我们的先辈那样野蛮。我们要开明得多。但我们变得更善良了吗？那得另说了。”（同上，第9卷，第61页。）正是本着这种心态，狄德罗认为伏尔泰首先是一个伟人，然后才是一个善人（狄德罗致法尔科内，1767年5月15日，同上，第7卷，第63页）。狄德罗的往来书信生动表明了启蒙哲人进步观的复杂性。一方面，他可以不为所动地指出：“我深信，相比一个野蛮民族向文明迈出一小步，一个开明的民族回到野蛮状态要容易一千倍。”另一方面，他又乐观地表示：“教化可以从一个国家传播到另一个国家，但它是不会消亡的。”狄德罗致达什科夫女公爵（Princess Dashkoff），1771年4月3日，同上，第11卷，第21页；狄德罗致法尔科内，1766年2月15日，同上，第6卷，第65页。

[\[318\]](#)伏尔泰：《论布洛瓦》（*Épître à Boileau, ou mon testament*, 1769），《全集》，第10卷，第398页。

[\[319\]](#)例如《风俗论》，第2卷，第865页。

[\[320\]](#)吉本：《论文学研究》，《杂文集》（*Essays on the Study of Literature, Miscellaneous Works*），第4卷，第15页。

[\[321\]](#)斯普拉特（Thomas Sprat, 1635—1713），英国神学家。

[\[322\]](#)杜尔哥：《进步》，《全集》，第1卷，第214—215页。

[\[323\]](#)亚里士多德创办吕克昂学园，据说他本人喜欢在学园的林荫路上一边走一边讲学。

[\[324\]](#)沃顿（William Wotton, 1666—1727），英国神学家、古典学者。威廉·坦普尔（William Temple, 1628—1699），英国政治家、随笔作家。

[\[325\]](#)转引自琼斯：“‘书籍之战’的背景”，琼斯编：《17世纪》（Foster Jones, “The Background of The Battle of the Books”，Jones et al.ed., *The Seventeenth Century*），第17页。

[326]伏尔泰：“哲学家”词条，《哲学辞典》，第2卷，第420页。

[327]伏尔泰：“工作”词条，同上，第2卷，第336页。

[328]诺莱（Jean-Antoine Nollet, 1700—1770），法国教士、物理学家。

[329]伏尔泰：《笔记》，第221页。

[330]美惠三女神是希腊神话中分别代表妩媚、优雅和美丽的三位女神。

[331]伏尔泰致西德维尔（Cideville），1735年4月16日，《通信集》，第4卷，第48—49页。

[332]威廉·布莱克（William Blake, 1757—1827），英国画家、诗人。

[333]詹姆斯·汤姆森（James Thomson, 1700—1748），苏格兰诗人、剧作家。

[334]孔多塞：《伏尔泰的生活》，《全集》（Vie de Voltaire, Œuvres），第1卷，第214页。古斯塔夫·朗松（Gustave Langson）等学者认为孔多塞此说值得怀疑（见朗松：《伏尔泰》[Voltaire]，1906年，第73—74页），但这一说法并非全无价值。

[335]伏尔泰：第12封信，《哲学书简》，第1卷，第153页。另见伏尔泰致奥利维神父，1736年10月18日。他在信中写道，牛顿是“古往今来最伟大的人”。《通信集》，第5卷，第281页。

[336]达朗贝尔：“《百科全书》绪言”，《全集》，第7卷，第335页。

[337]当然，单纯把丰特奈尔称作一个笛卡尔主义者，有点过于简化他的思想。尽管从未抛弃笛卡尔的物理学和漩涡说，丰特奈尔赞同牛顿的方法，而且正如这篇颂词表明的，他对牛顿的地位有

正确的认识。

[338]休谟：《英国史》，1780年，第8卷，第326页。

[339]莱辛：“雅各布·汤姆森先生生平”，《戏剧图书馆》（“Leben der Herrn Jacob Thomson”，Theatralische Bibliothek，1754），第6卷，第61页。

[340]伏尔泰：《笔记》，第63页。

[341]转引自欣德尔：《美国革命时期的科学事业》，1956年，第80页。

[342]爱德蒙·哈雷（Edmond Halley，1656—1742），英国天文学家、天体物理学家、数学家。

[343]伏尔泰：第14封信，《哲学书简》，第2卷，第2页。

[344]莫佩尔蒂（Pierre-Louis Maupertuis，1698—1759），法国数学家、物理学家、天文学家。克莱罗（Alexis-Claud Clairaut，1713—1765），法国数学家。1738年，两人率领远征队前往芬兰的拉普兰测量子午线，证实了牛顿学说的预言，而笛卡尔学说认为地球是一个两极拉长的球体。

[345]雅克·德利勒（Jacques Delille，1738—1813），法国诗人、翻译家。

[346]德利勒：《全集》，1824年，第9卷，第7页。转引自默多克：“牛顿与法国缪斯”（Ruth T. Murdoch， “Newton and the French Muse”，JHI，XIX，3），1958年6月，第324页。

[347]马蒙泰尔（Jean-François Marmontel，1723—1799），法国作家。圣朗贝尔（Jean François de Saint-Lambert，1716—1803），法国诗人、哲学家。

[348]转引自默多克：“牛顿与法国缪斯”，第326页。

[349]约翰·格斯纳（Johannes Gessner, 1709—1790），瑞士数学家、物理学家。

[350]哈勒：《瑞士诗歌试作》（Haller, Versuch schweizericersh Gedichte, 11th edn.），1777年，第157页。

[351]莱辛：“摘自致Mxxx先生的一首诗”，《全集》（“Aus einem Gedicht an den Herrn Mxxx”[fragment of 1748], Schriften），第1卷，第243、245页。

[352]见《现代异教精神的兴起》，第118—147页。

[353]阿尔加罗蒂（Francesco Algarotti, 1712—1764），威尼斯哲学家、诗人。《向女士们介绍牛顿学说》最初是用意大利语写成的。

[354]惠更斯（Christiaan Huyghens, 1629—1695），荷兰数学家、科学家。

[355]布鲁内：《路易十八时代荷兰物理学家与实验方法》（Pierre Brunet, Les physiciens hollandais et la méthode expérimentale en France au XVIIIe siècle），1926年。

[356]斯特朗：“牛顿学说对自然哲学的阐释”（E.W.Strong, “Newtonian Explications of Natural Philosophy”, JHI, XVIII, 1），1957年1月，第68页。

[357]布鲁内：《路易十八时代荷兰物理学家与实验方法》，第93页。

[358]同上，第103页。

[359]见1756年伏尔泰为《与夏特莱夫人关于牛顿哲学的通信》（Épître à la Madame du Châtelet sur la philosophie de Newton, 1736）增加的一个脚注，《全集》，第10卷，第302页。十分有趣的是，伏尔泰对莫佩尔蒂的蓄意贬低不仅流传到莫佩尔蒂死后，

甚至一直延续到伏尔泰死后。在1787年出版的伏尔泰传记中，孔多塞延续了伏尔泰对莫佩尔蒂的中伤，他认为莫佩尔蒂是个聪明人，却是个“平庸的科学家和更平庸的哲学家”。见伏尔泰：《全集》，第1卷，第231页。

[360]伏尔泰：第14封信，《哲学书简》，第2卷，第1页。早在1730年，伏尔泰就在史诗《亨利亚德》的修订版中加进了几行牛顿主义的诗行，但又在脚注里加了一条相反的声明，刻意掩盖自己的立场：“不论我们是否接受牛顿先生的引力说，有一点依然是确定无疑的，天体似乎是相互吸引或相互排斥的。”伏尔泰：《全集》，第8卷，第170页。转引自默多克：“牛顿与法国缪斯”，第325页。

[361]伏尔泰：《牛顿哲学原理》（*Éléments de la philosophie de Newton*），《全集》，第22卷，第402页。

[362]伏尔泰：“回答法国所出现的反对牛顿哲学的主要意见”（“*Réponse aux objections principales qu'on a faites en France contre la philosophie*”，1793），《全集》，第23卷，第72页。

[363]波义耳：“关于实验哲学有效性的一些思考”，转引自奥恩斯坦：《17世纪科学社团的角色》（“*Some Considerations Touching the Usefulness of Experimental Philosophy*”[1663]，quoted in Martha Ornstein, *The Role of Scientific Societies in the Seventeenth Century*, 3rd edn.），1938年，第58—59页。

[364]《圣经》神圣论（*Biblical literalism*）又译经律主义，指完全依照字面意思来理解《圣经》。统领科学的概念是亚里士多德提出的，他把政治学称作“统领科学”（*the master science*），意指几乎任何事情都有其政治背景。

[365]见《现代异教精神的兴起》，第292—296页。托马斯·斯普拉特的名著《皇家学会史》（1667年）有力捍卫了新哲学，但斯普拉特本人日后当上了主教；罗伯特·波义耳在遗嘱中将350英镑捐赠给维护基督教的大学讲座；约瑟夫·格兰维尔（*Joseph Glanvill*）

和之后的科顿·马瑟（Cotton Mather）都既是现代科学的斗士和皇家学会会员，又是巫术的信徒。

[366]见泰勒编：《牛顿的自然哲学》，第41页。

[367]伏尔泰：《牛顿哲学原理》，《全集》，第22卷，第403—404页。

[368]伏尔泰：第7封信，《哲学书简》，第1卷，第72页。

[369]莱布尼茨致威尔士王妃卡罗琳，1715年11月，亚历山大编：《莱布尼茨与克拉克通信集》（The Leibniz-Clarke Correspondence, ed.H.G.Alexander），1956年，第11—12页。

[370]克拉克回复莱布尼茨的第一封信，1715年11月26日，同上，第14页。

[371]莱布尼茨的第五封信，同上，第81页。

[372]伏尔泰：《牛顿哲学原理》，《全集》，第22卷，第408页。

[373]斯蒂芬·黑尔斯（Stephen Hales, 1677—1761），英国教士，在植物学、化学等许多科学领域都有建树。

[374]理查德·本特利（Richard Bentley, 1708—1782），英国作家。

[375]见《现代异教精神的兴起》，第295页。

[376]达朗贝尔：“《百科全书》绪言”，《杂文集》，第1卷，第130页。至少有一位杰出的科学家阿尔布莱希特·冯·哈勒提出了异议，他认为，没有证据表明牛顿或洛克从笛卡尔那里学到过什么，也没有证据表明笛卡尔“打开了通向真正哲学的大门”。哈勒：《日记》（Tagebuch, 2 vols.），1787年，第1卷，第112、381—382页。

[377]同上，第6页。另见《现代异教精神的兴起》，第289—292

页。

[378]亨利·摩尔（Henry More, 1614—1687），英国剑桥柏拉图学派哲学家。

[379]塔洛克：《17世纪英国的理性神学和基督教哲学》（John Tulloch, *Rational Theology and Christian Philosophy in England in the Seventeenth Century*, 2 vols.），1872年，第1卷，第373页。另见同上，第2卷，第369页。

[380]卡德沃思（Ralph Cudworth, 1617—1688），英国哲学家，剑桥柏拉图学派的领袖。

[381]马勒伯朗士（Nicolas Malebranche, 1638—1715），法国理性主义哲学家。巴耶（Adrien Baillet, 1649—1706），法国哲学家，著有笛卡尔传记。

[382]雅克·罗奥（Jacques Rohault, 1618—1672），法国哲学家、物理学家。

[383]柯瓦雷：《牛顿学说研究》（Alexander Koyré, *Newtonian Studies*），1965年，第54页注释、第79页注释。

[384]狄德罗：《全集》，第13卷，第371页，阿兰姆·瓦塔尼安用这句话作为自己著作的题词，瓦塔尼安：《狄德罗与笛卡尔：启蒙运动的科学自然主义》（Aram Vartanian, *Diderot and Descartes: A Study of Scientific Naturalism in the Enlightenment*），1953年，第2页。

[385]伏尔泰：第14封信，《哲学书简》，第2卷，第1—6页。

[386]《全集》，第1卷，第199—200页。另见《现代异教精神的兴起》，第128—130页。

[387]达朗贝尔：“《百科全书》绪言”，《杂文集》，第1卷，第130—136页。

[388]伏尔泰：《牛顿哲学原理》，《全集》，第22卷，第404页。

[389]在希腊神话中，大力士赫克勒斯劈开了阿特拉斯山，使地中海与大西洋汇合，裂开的山岩形成了这根巨柱，上刻“越过此地什么也没有”。

[390]狄德罗：《全集》，第2卷，第11页。

[391]约翰·尼达姆（John Needham, 1713—1781），爱尔兰生物学家，自然发生说在18世纪最重要的支持者。这一学说认为有机体可从无生命物质自发地产生。

[392]拉扎洛·斯帕兰扎尼（Lazzaro Spallanzani, 1729—1799），意大利生物学家、生理学家。

[393]亚伯拉罕·特朗布雷（Abraham Trembley, 1710—1784），瑞士博物学家。

[394]达朗贝尔：“《百科全书》绪言”，《杂文集》，第1卷，第158页。

[395]布丰：《自然史》，皮韦托编：《哲学著作集》（Buffon, *Histoire naturelle*, in *Euvres philosophique*, ed. Jean Piverteau），1954年，第7、9页。

[396]布丰：《自然史》，皮韦托编：《哲学著作集》，第31页。

[397]同上，第7页。

[398]同上，第15页。

[399]同上。

[400]同上，第22页。

[401]布丰：《自然史》，皮韦托编：《哲学著作集》，第24页。

[402]同上，第26页。

[403]贺拉斯·沃波尔认为布丰是启蒙哲人当中惟一一位和蔼可亲、讨人喜欢的人（见《现代异教精神的兴起》，第7—8页）；日后在谈及巴黎之行时，大卫·休谟列举了他的哲学家朋友，其中包括达朗贝尔、爱尔维修、霍尔巴赫、胥阿尔、马蒙泰尔、狄德罗、杜克洛以及加利亚尼（见休谟致休·布莱尔，1763年12月，《书信集》，第1卷，第419页，休谟致莫莱雷，1769年7月10日，同上，第2卷，第205页）。

[404]传统犹太教和基督教认为《创世记》的作者是摩西，按照《圣经》推算，亚当、夏娃被造距今只有6 000余年的时间。参见《创世记》。

[405]1751年3月12日，布丰：《全集》，第108页。

[406]弗朗西斯·哈伯：“化石与自然历史中的时间进程观念”，载《达尔文的先驱：1745—1859》（Francis C.Haber, “Fossils and the Idea of a Process of Time in Natural History”, in *Forerunners of Darwin, 1745-1859*, ed.Bentley Glass et al），1959年，第236页。

[407]达朗贝尔：“实验”词条，《百科全书》，第79页。笛卡尔主义者采纳这个新术语似乎要比牛顿主义者慢得多。

[408]哈特利（David Hartley, 1705—1757），英国哲学家、心理学家。

[409]理查德·沃森（Richard Watson, 1737—1816），英国圣公会主教、学者。

[410]沃森：《理查德·沃森的生平和奇闻异事》（Richard Watson, *Anecdotes of the Life of R.W, written by himself at different intervals, and revised in 1814*），1817年，转引自泰勒：“18世纪末物理科学学说”，载《18世纪的自然哲学及相关专题》，《哲学杂志》周年刊（F.Sherwood Taylor, “The Teaching of the Physical Sciences at the

End of the Eighteenth Century”, in *Natural Philosophy Through the 18th Century and Allied Topics*, anniversary number of the *Philosophical Magazine*), 1948年, 第162页。

[411]伏尔泰致西德维尔, 1735年4月16日, 《通信集》, 第4卷, 第49页。

[412]伏尔泰: 《笔记》, 第361页。

[413]森格勒: 《维兰德》, 第41页。

[414]狄德罗: 《对自然的解释》, 《全集》(*Pensées sur l'interprétation de la nature, Œuvres*), 第2卷, 第38页。

[415]同上, 第11页。

[416]梅朗(Jean-Jacques d'Ortous de Mairan, 1678—1771), 法国天文学家。

[417]奥利韦(Pierre-Joseph Thouliez d'Olivet, 1682—1768), 法国作家、语法学家。

[418]见《约翰福音》14: 2。

[419]伏尔泰致奥利韦, 1738年10月20日, 《通信集》, 第7卷, 第412页。

[420]伏尔泰: “目的, 终极因”词条, 《哲学辞典》, 第1卷, 第271页。在终极因问题上伏尔泰并不孤单。亚当·弗格森也认为, 有压倒性的明确证据表明自然界存在终极因(布赖森: 《人与社会》[Gladys Bryson, *Man and Society*], 第36—37页)。关于布丰的观点, 见布丰: 《全集》, 第258页。

[421]狄德罗: “百科全书派”词条, 第56页。

[422]吉利斯皮: 《客观性的边缘: 论科学观念史》(Charles

C.Gillispie, *The Edge of Objectivity: An Essay in the History of Scientific Ideas*), 1960年, 第181页。

[423]指希腊哲学家皮浪及其学派。皮浪主张不作任何决定, 悬搁判断。

[424]伏尔泰: “回答法国所出现的反对牛顿哲学的主要意见”, 《全集》, 第23卷, 第74页。

[425]原文为“men of the Enlightenment”, 除了盖伊所界定的启蒙哲人之外, 18世纪其他一些人士也从不同层面对启蒙运动有所贡献, 属于广义的启蒙运动的范畴, 故译为“启蒙人士”。

[426]德萨居利耶 (J.T.Desaguliers, 1683—1744), 生于法国的实验哲学家, 牛顿的早期支持者之一。

[427]威姆萨特: 《哲学语言》 (W.K.Wimsatt, Philosophic Words), 1948年, 第100页。

[428]伏尔泰: “对历史的新思考”, 《历史著作集》 (“Nouvelles considérations sur l’Histoire”, 1744, *Œuvres historiques*), 第46页。

[429]斯特恩: 《利希滕贝格: 不同场合的信条》 (J.P.Stern, Lichtenberg: A Doctrine of Scattered Occasions), 1959年, 第37页。

[430]孔狄亚克: 《体系论》, 《全集》, 第1卷, 第127页。正是这种倾向让欧洲启蒙哲人 (正如麦迪逊的著作所表明的, 美国启蒙哲人亦是如此) 谈论道德科学或政治科学。见本书第7章和第9章第1节。

[431]休谟: 《人性论》 (A Treatise of Human Nature, 1739-1740), 1888年, 第xix—xxiii页。

[432]休谟: 《人性论》, 第xx、273页。

[433]卢梭晚年出版了一部惊人坦率的自传《忏悔录》。利希滕贝格的私人日记以《箴言集》为名在20世纪初出版。

[434]伏尔泰：第13封信，《哲学书简》，第1卷，第168—169页。

[435]杜加尔·斯图尔特（Dugald Stewart, 1753—1828），苏格兰哲学家、数学家。

[436]转引自布赖森：《人与社会》，第21页。

[437]关于启蒙哲人运用心理学来攻击基督教，见《现代异教精神的兴起》，第7章，尤其是第378—384页。关于心理学与美学的关系，见本书第271—296页，心理学与教育的关系，见本书第469—474页，心理学与政治思想的关系，见本书第480—486页。

[438]休谟：《人类理解论》，《著作集》，第4卷，第68页。

[439]休谟：“论公民自由”，《著作集》，第3卷，第157页；“论雄辩”，同上，第163页。休谟接着写到，在“市民”历史上，人类经验的多样性没有我们今日所说的文化史那么显著。

[440]我将在有关历史的章节中重新探讨这个问题，见本书第351—356页。

[441]见下文第3节。

[442]狄德罗致法尔科内，1767年5月15日，《通信集》，第7卷，第59页。

[443]狄德罗与霍尔巴赫之间的冲突，见狄德罗，同上，第3卷，第195—196页；关于爱尔维修的悲观主义，见同上，第281页。

[444]伏尔泰：《笔记》，第219页。

[445]狄德罗致索菲·沃兰，1760年11月2日—6或8日，《通信集》，第3卷，第226页。

[446]关于伏尔泰与帕斯卡的单方面“论辩”，见《现代异教精神的兴起》，第362—364页。

[447]康德：《全集》（Kant, Sämtliche Werke, ed.G.Hartenstein, 8 vols.），1867—1868年，转引自史密斯：“人的问题”，亨德尔编：《康德哲学与现代世界》（John E.Smith, “The Question of Man”，Charles W.Hendel, ed., The Philosophy of Kant and Our Modern World），1957年，第24页。

[448]歌德致约翰·戈特弗里德和卡罗琳·赫尔德，1793年6月7日，《全集》，第19卷，第213页。

[449]克里斯托夫·德·博蒙（Christophe de Beaumont, 1703—1781），巴黎主教，致力于维护教会权威，反对詹森派。

[450]卡西勒：《卢梭问题》（Ernst Cassirer, The Question of Jean-Jacques Rousseau, 1932, tr.Peter Gay），1954年，第74页。

[451]《日内瓦公民让·雅克·卢梭致巴黎大主教克里斯托夫·德·博蒙》，见卢梭：《著作集》（Mandement de Monseigneur l'Archevêque de Paris portant condamnation d'un livre qui a pour titre, Émile, ou de l'éducation, par J.J.Rousseau, citoyen de Genève, in Rousseau: Œuvres complètes, 4 vols.），1835年，第2卷，第747—754页以下。姑且不论作者究竟是谁，这份主教训谕利用了《提摩太后书》第3章，《诗篇》第1、2、4首。

[452]“狄德罗试验一种方法……试图通过研究反常来找出正常，通过研究病态来了解健康。”威尔逊：《狄德罗：考验年代》，第98页。

[453]乔纳森·斯威夫特致托马斯·蒂克尔（Thomas Tickell），1726年4月16日，见威廉姆斯编：《通信集》（Harold Williams ed.Correspondence, 5 vols.），1963—1965年，第3卷，第128页。亚当·弗格森对这件事有明智的看法：“一个在森林中被捕获的离群索居的野人只是个别的例子，而不是人类普遍特征的标本。”弗

格森：《文明社会史论》，第3页。

[454]托马斯·里德（Thomas Reid, 1710—1796），苏格兰哲学家。

[455]狄德罗在这个问题上的科学兴趣有点不怀好意，如果人的观念全都来自感官，那么一个盲人的道德体验就完全将上帝排除在外了。

[456]蒙博多（James Burnett Monboddo, 1714—1799），苏格兰法官、语言学者、哲学家。

[457]亚当·弗格森的相关论述值得再次引用：“与著名作家描述的情况相反，我们不得不承认，人是一种有别于其他动物的高级动物。无论是器官的相似、形体的相似、手的使用，还是和人类这个不折不扣的艺术家的不断往来，都无法使任何其他物种在本性和创造上与人类相提并论。我们也必须看到，即便是在人类最野蛮的状态，人类也比其他物种高级；而且，在他最堕落的时候，他不会堕落到其他动物的那种地步。简而言之，不管怎么说他毕竟是人，我们无法把人类同其他动物类比来了解他的本性。”《文明社会史论》，第5—6页。换言之，人类研究的恰当对象不是猿，而是人。现代社会科学正是从这样的讨论中发展而来的。

[458]孔狄亚克：《感觉论》，《哲学著作集》（*Traité des sensations, Œuvres philosophique*），第1卷，第222页。关于这个装置的争议，见同上，第222页。孔狄亚克提及一位不知名的朋友费朗小姐（*Mademoiselle Ferrand*）给了他一些启发，但在恼火的启蒙同道看来，这个致谢并不充分。

[459]弗格森：《文明社会史论》，第2页。

[460]洛克：《人类理解论》，第1卷，第1章，第2节。

[461]孔狄亚克：《哲学著作集》，第1卷，第4页。这种观点对达朗贝尔的影响，见达朗贝尔：“《百科全书》绪言”，《杂文集》，第1卷，第12页。

[462]休谟：《人性论》，第13页。

[463]弗格森：《文明社会史论》，第25—26页。

[464]达朗贝尔：“《百科全书》绪言”，《杂文集》，第1卷，第13—14页。

[465]孔狄亚克：《感觉论推论节录》，《哲学著作集》（Extrait raisonné du Traité des sensations, Œuvres philosophiques），第1卷，第324页。这段话也给恩斯特·卡西勒留下了深刻的印象，见卡西勒：《启蒙哲学》，第99页注释。

[466]见《现代异教精神的兴起》，第299—300页。

[467]洛克：《人类理解论》，第2卷，第1章，第2节，以及以下各节。

[468]卡西勒：《启蒙哲学》，第100页。

[469]这句话是《人类知识起源论》第一版的副标题，见孔狄亚克：《哲学著作集》，第1卷，第1页。

[470]同上，第1卷，第6页。

[471]孔狄亚克：《感觉论》，同上，第1卷，第239页。

[472]洛克：《人类理解论》，第2卷，第xxi页（这是出自论“能力”的著名章节），尤其是第31节以下。

[473]孔狄亚克：《感觉论推论节录》，《哲学著作集》，第1卷，第325页。见卡西勒：《启蒙哲学》，第103页注释。

[474]正如卡西勒指出，这也是启蒙运动的普遍观点。同上，第103页。

[475]休谟：《人性论》，第12—13页。

[476]哈特利：《对人的观察：其结构、其义务及其期望》（*Observations on Man, His Frame, His Duty, and His Expectations*, 1749, 6th ed.），1834年，第4页。

[477]同上，第4—5页；另见第8、11—12页。

[478]里德：《论人的理智能力》（*Essays on the Intellectual Power of Man*, 1785; ed.A.D.Woozley），1941年，第60—69页。

[479]包括乔治·西德尼·布雷特在内，一些心理学史家都正确地指出，普里斯特利1775年出版的哈特利《对人的观察》的节录本删除了振动说。

[480]哈特利：《对人的观察》，第6页。

[481]同上，第8页。

[482]直到1700年，《人类理解论》出第四版时，洛克才增补了“观念的联结”这一章，见《人类理解论》，第2卷，第32章。

[483]约翰·盖伊（John Gay, 1699—1745），英国哲学家、《圣经》学者。

[484]休谟：《人性论》，第10—13、92—93页。

[485]哈特利：《对人的观察》，“序言”，第22页。

[486]同上，第226—227页。

[487]哈特利：《对人的观察》，“序言”，第41页。

[488]同上，第4页。

[489]同上，第43页。

[490]同上，第46页。

[491]同上，第151页。

[492]转引自海德：《大卫·哈特利研究》（Maria Heider, Studien über David Hartley, 1705-1757），1913年，第67页。

[493]转引自阿莱维：《哲学激进主义的成长》（Élie Halévy, The Growth of Philosophic Radicalism, tr.Mary Morris, 2d edn.），1934年，第9页。

[494]哈特利致约翰·李斯特牧师，1736年12月2日，转引自海德：《大卫·哈特利研究》，第44页。

[495]哈特利：《对人的观察》，第iv页。

[496]卡鲁斯：《心理学史》（Geschichte der Psychologie）（卡鲁斯死后由费迪南·汉德[Ferdinand Hand]于1808年编辑出版），第746页。哈特利的思想会导致不信神，这是年轻的柯勒律治发现的，他极为钦佩哈特利，但在1801年3月16日写给普尔的信中说：“我已经彻底推翻了哈特利所教导的联想学说，以及现代异教徒的整个反宗教的形而上学，尤其是必然性学说。”转自理查兹：《柯勒律治论想像力》（I.A.Richards, Coleridge on Imagination, 2d edn.），1950年，第15页。

[497]笛卡尔：《论灵魂的激情》，《全集》（Les passions de l'âme, Œuvres），第11卷，第368页。

[498]转引自莫斯纳：《休谟传》（Mossner, Life of David Hume），第76页。

[499]休谟致约翰·克莱费恩，1751年2月18日，《书信集》，第1卷，第149页。

[500]休谟：《人性论》，第415页。

[501]狄德罗：《哲学沉思录》，《全集》（Pensées philosophiques, Œuvres），第1卷，第127页。

[502]狄德罗致沃兰，1762年7月31日，《通信集》，第4卷，第81页。在同一个段落中，狄德罗提出了一个关键观点：激情使人具有了人性，没有激情，人就与真正的禽兽无异了——“庸人们（此语当是指缺乏激情之人）像动物一样生活和死去。”

[503]狄德罗致莫夫人（？），1769年11月，《通信集》，第9卷。另见下文第179—186页。

[504]狄德罗致达米拉维尔，1760年11月3日，同上，第3卷，第216页。不久之后，狄德罗转述了霍尔巴赫的岳母戴内夫人（Madame d'Aine）的一句话：“哪怕是最细腻的情感，细想之下，总能发现里面有一点点下流的东西。”由此可见，这样的观点在进步圈子里是众所周知的。

[505]戈雅（Francisco José de Goya, 1746—1828），西班牙浪漫主义画家。《狂想曲》是戈雅创作的一个版画组画，画中出现了许多鬼怪形象，其中一些画幅至今仍不能完全解释。

[506]门德尔松（Moses Mendelssohn, 1729—1786），德国犹太裔哲学家，犹太启蒙运动的倡导者。

[507]这幅版画被大量复制和评论，见利维：《从洛可可风格到革命：18世纪绘画的主要趋势》（Michael Levey, *Rococo to Revolution: Major Trends in Eighteenth-Century Painting*），1966年，第8、10—12、210—214页。

[508]狄德罗：《拉摩的侄儿》，第95页。

[509]莫特纳与哈特菲尔德编：《利希滕贝格读本》（The Lichtenberg Reader, tr. and ed. Franz Mautner and Henry Hatfield），1959年，第70页。

[510]休谟：“激情是我们劳作的惟一理由。”见“论商业”，《著作集》，第3卷，第293页。

[511]门德尔松：《论感觉的通信》，转引自佐默：《德国心理学和美学史概论》（*Briefe über die Empfindungen*, quoted in Robert Sommer, *Grundzüge einer Geschichte der deutschen Psychologie und Aesthetik*），1892年，第116页。

[512]莱辛致门德尔松，1756年11月13日，《全集》，第17卷，第69—70页；莱辛致门德尔松，1757年2月2日，同上，第90页。

[513]沃韦纳格（Luc de Clapiers Vauvenargues, 1715—1747），法国作家。

[514]沃韦纳格：《箴言集》（“*Réflexions et maximes*”，in *Maximes et réflexions*, ed. Lucien Meunier），1945年，第43、44页。

[515]伏尔泰：《形而上学论》（*Traité de métaphysique*, 1734, ed. H. Temple Patterson），1937年，第53页。

[516]狄德罗致索菲·沃兰，1762年7月14日，《通信集》，第4卷，第39页。

[517]狄德罗致法尔科内，1766年6月15日，同上，第6卷，第220页。

[518] 1766年4月底或5月初，同上，第179页。

[519]格林：《让-雅克·卢梭：对其生平和著作的批判性考察》（F.C.Green, *Jean-Jacques Rousseau: A Critical Study of His Life and Writings*），1955年，第182页。

[520]曼德维尔：“对美德起源的探究”，《蜜蜂的寓言：私人恶德，公共利益》（“*An Enquiry into the Origin of Moral Virtue*”，*The Fable of the Bees, or, Private Vices, Publick Benefits*, 1714; ed. F.B.Kaye, 2 vols. 2d edn. 1957 1 51

[521]伏尔泰：《形而上学论》，第53页。

[522]休谟在《道德原则研究》中专门提及，在当时的法国，“amour proper”一词的用法比较混乱，既指骄傲，也用来表达自爱、虚荣心之意。本章第一节中有伏尔泰论及自爱与仁爱的引文，就是在后一种意义上使用的。

[523]伏尔泰和康德的言论，见本书第160、164—165页。

[524]休谟：《人性论》，第297—298页。

[525]休谟：《道德原则研究》，《著作集》（Enquiry into the Principles of Morals, in Works），第4卷，第246—247页。

[526]狄德罗致沃兰，1759年8月16日，《通信集》，第2卷，第218页。

[527]达米拉维尔：“人口”，见胡贝尔编：《霍尔巴赫和他的朋友》（“Population”, in D’Holbach et ses amis, ed. René Hubert），1928年，第192页。

[528]霍尔巴赫：《自然的体系》（Système de la nature），第1卷，第357页。

[529]普利阿普斯是希腊罗马神话中的男性生殖力之神，也是肉欲和享乐之神。

[530]转引自埃普顿：《爱与英国人》（Nina Epton, Love and the English），1963年，第276页。

[531]西格蒙德·弗洛伊德致奥斯卡·普菲斯特，1909年2月9日，恩斯特·弗洛伊德与海因里希·门格编：《西格蒙德·弗洛伊德与奥斯卡·普菲斯特书信集》（Sigmund Freud, Oskar Pfister, Briefe 1909-1939, ed. Ernst L. Freud and Heinrich Meng），1963年，第12页。

[532]特里马乔（Trimalchio）是罗马作家彼得罗纽斯作品《讽刺篇》中一个大宴宾客的罗马暴发户。

[533]海涅：《论浪漫派》，瓦尔泽等编：《海因里希·海涅著作全集》（Die Romantische Schule, in Heinrich Heines sämtliche Werke, ed.Oskar Walzel et al., 10 vols.），1910—1915年，第7卷，第8—9页。

[534]在圣奥古斯丁看来，“性欲”是夏娃不服从上帝之后才出现的；他认为，亚当和夏娃如果不是受淫欲的驱使，而是用他们的意志控制生殖器，他们的交媾本来是无罪的。见圣奥古斯丁：《上帝之城》（City of God），第14卷，第17—24章。

[535]阿瑞蒂诺（Leonardo Aretino, 1370—1444），意大利人文主义者。本博（Pietro Bembo, 1470—1547），意大利学者、诗人。

[536]迪克曼编：《〈布干维尔游记〉补遗》（Supplément au voyage de Bougainville, ed.Herbert Dieckmann），1955年，第14页。虽然这部评论性的对话录中至少有一位对话者把塔希提人称作“野蛮人”，但狄德罗刻意营造的印象是他们是一个开化的民族。

[537]同上，第16—17页。

[538]迪克曼编：《〈布干维尔游记〉补遗》，第22—24、49页。

[539]迪克曼编：《〈布干维尔游记〉补遗》，第26、28—29页。

[540]同上，第26、28—29页。狄德罗在给法尔科内的信中说：“坠入邪恶的第一步”就是“在没有邪恶的地方看到邪恶”。1771年8月21日，《通信集》，第11卷，第128页。

[541]迪克曼编：《〈布干维尔游记〉补遗》，第33页。

[542]休谟致哈奇森，1743年1月10日，《书信集》，第1卷，第48页。

[543]休谟：《道德原则研究》，《著作集》，第4卷，第198页。即便对于休谟来说，要坚持这种立场也是很难的，举一个例子来说，就在下文中，休谟把乱伦形容为“有害的”；他不是说乱伦表

面上有害，或是被人们广泛认为是有害的，而是认为乱伦事实上是有害的。启蒙运动时代兴起的文化相对主义毕竟是新生事物，尚未发育成熟。（另见本书第七章。）

[544]同上，第199页。

[545]见本书第30—32页。

[546]玛丽·沃特利·蒙塔古夫人（Mary Wortley Montagu, 1689—1762），英国贵族、作家。

[547] 1755年10月20日，哈尔斯班德编：《书信集》（Complete Letters, ed. Robert Halsband, 3 vols.），1965—1967年，第3卷，第97页。

[548]尚福（Nicholas Chamfort, 1741—1794），法国作家。

[549]狄德罗致索菲·沃兰，1762年8月29日，《通信集》，第4卷，第120页。虽然狄德罗说的是性交而不是爱情，那种不动感情的、医学式的口吻无疑就是尚福那句格言的原型。另见狄德罗1763年7月31日写给索菲的信，他在信中谈及“放荡地失去几滴液体”（同上，第84页）。在《〈布干维尔游记〉补遗》中，他把这两种表达方式融为一体：“借用罗马皇帝马可·奥勒留的话说，只要你喜欢，你尽可以在铜板上写下这句话：这种两副脏腑间的放荡摩擦是一种罪。你这铭文的威胁和狂热的自然倾向的撕扯，会让男人的心伤痕累累。”（同上，第59页）

[550]见本书第42页。

[551]见本书第257—258页。

[552]狄德罗：《1761年沙龙随笔》，《沙龙随笔》，第1卷，第142页。不妨想像一下20世纪的读者对狄德罗关于《乡村定亲日》的评述会作何反应，并把这种观感与19世纪的约翰·莫利的看法作个对比，将很有启发性。在几代人的时间里，约翰·莫利的狄德罗

传记一直是权威之作，至少在英语世界如此。莫利大段引述狄德罗对于《乡村定亲日》的评论，恰好在我所引用的这两句话之前截止。见莫利：《狄德罗与百科全书派》（John Morley, *Diderot and the Encyclopaedists*, 2 vols.），1878年，第2卷，第74—76页。

[553] 见拉美特利在《人是机器》题献给阿尔布莱希特·冯·哈勒的讽刺性献词，载于瓦塔尼安的评注版（*L'Homme machine*, ed. Aram Vartanian），1960年，第143—148页。

[554] 转引自莫米利亚诺：“吉本对史学方法的贡献”，《历史学》（Arnaldo Momigliano, “Gibbon’s Contribution to Historical Method”, *Historia*），第2卷，1954年，第463页，收入《历史编撰学研究》（*Studies in Historiography*），1966年，第55页。

[555] 森格勒：《维兰德》，第372页。

[556] 博斯韦尔：《约翰逊传》（我目前无法找到具体出处）。

[557] 威廉·葛德文（William Godwin, 1756—1836），英国政治哲学家、小说家。

[558] 葛德文：《政治正义论》（*An Enquiry Concerning Political Justice*, 2 vols.），1798年，第1卷，第81页，转引自波林：《威廉·葛德文著作中的教育和启蒙》（Burton Ralph Pollin, *Education and Enlightenment in the Works of William Godwin*），1962年，第38页。

[559] 狄德罗致法尔科内，1766年2月15日，《通信集》，第6卷，第98—99页。

[560] 狄德罗致格里姆，1769年11月14日，《通信集》，第9卷，第213页。编者乔治·罗斯认为（同上，第213页），这段话就是《演员奇谈》（*Paradoxe sur le comédien*）的源头。见本书第264—267页。

[561] 狄德罗：《拉摩的侄儿》，第3页。

[562]狄德罗致索菲·沃兰，1769年10月18日，《通信集》，第3卷，第156页。我在《现代异教精神的兴起》，第172—173页中更完整地引用了这段有启示的话。

[563]狄德罗致拿骚-萨尔布吕肯公主，1758年5月或6月，《通信集》，第2卷，第56页。

[564]例如，见狄德罗致索菲·沃兰，1765年5月15日，《通信集》，第5卷，第35页。

[565]狄德罗致索菲·沃兰，1759（？）年10月14日，《通信集》，第2卷，第277页。

[566]狄德罗致索菲·沃兰，1762年7月14日，《通信集》，第4卷，第42页。显而易见但依然值得一提的是，关于何为表达激情的恰当方式，启蒙哲人并没有达成共识，虽然他们总的来说都认同激情的价值。伏尔泰尤其反对狄德罗的激情澎湃，他认为，他所称的“让-雅克的呼号”是“极端荒谬的”。见伏尔泰致查理·约瑟夫·庞库克（Charles Joseph Panckoucke），1768年10—11月，《通信集》，第70卷，第129页。

[567]布莱克：“对乔舒亚·雷诺兹爵士的演讲录所作的评注”，凯因斯编：《威廉·布莱克全集》（William Blake, “Annotations to Sir Joshua Reynolds’ Discourses”, in *The Complete Works of William Blake*, ed. Geoffrey Keynes, 2d edn.），1966年，第456、470、476—477页。诚然，正如我的一个学生正确指出的，布莱克的观点极为独特，不能把它看成是浪漫主义对18世纪理性观的典型反应。布莱克确实不是典型的浪漫主义者，在很多方面他甚至根本算不上是浪漫主义者。但他对牛顿和雷诺兹的尖锐抨击依然是有启发性的。

[568]转引自韦勒克：《现代文学批评史》，第一卷，《18世纪晚期》（René Wellek, *A History of Modern Criticism, 1750-1950, I, The Later Eighteenth Century*），1955年，第97页。约翰逊的《拉塞勒斯》（*Rasselas*）的第44章是一篇声讨知性混乱和想像之恶的

檄文。

[569]伏尔泰致西德维尔，1735年4月16日，《通信集》，第4卷，第48—49页。我曾在前文中引用过这封信，见本书第147页。

[570]柏拉图历数了诗歌的三项罪状，将诗人逐出了“理想国”。见柏拉图：《理想国》，第10卷。

[571]《旁观者》，第417期，庞德编：《旁观者》，1965年，第3卷，第563页。

[572]拉美特利：《人是机器》，第165—166页。

[573]约翰·尼古拉·特滕斯（John Nicolas Tetens，1736—1807），德国哲学家、科学家。

[574]卡西勒：《启蒙哲学》，第128—129页。

[575]见本书第260—262页。

[576]庞德编：《旁观者》，第421期，第3卷，第578—579页。

[577]同上，第419期，第3卷，第573页。

[578]同上，第416期，第3卷，第559页。

[579]休谟：《人性论》，第225页。

[580]休谟：《人性论》，第504页注释，第267、123、267、427、629、85页。休谟充分认识到，很难准确地使用“想像”这一术语，他在第117—118页注释中的分析清楚表明了这一点。

[581]转引自理查兹：《柯勒律治论想像力》，第51页注释。

[582]尼古拉·特吕布莱（Nicolas Trublet，1697—1770），法国教士。

[583]转引自吉尔曼：《从乌尔达·德·拉·莫特到波德莱尔的法国诗歌观念》（Margaret Gilman, *The Idea of Poetry in France from Houdar de la Motte to Baudelaire*），1958年，第1页。1820年，在一篇妙趣横生的文章《诗歌的四个时代》中，托马斯·勒夫·皮考克说过一句一模一样的话。

[584]休谟：《人性论》，第121页。

[585]关于狄德罗的看法，见《现代异教精神的兴起》，第181—182页，另见本书第470页。

[586]威廉·贺加斯：《美的分析》（William Hogarth, *The Analysis of Beauty*, 1753, ed. Joseph Burke），1955年，第62页。

[587]莪相是传说中3世纪时的爱尔兰英雄和吟游诗人。1762年，苏格兰诗人麦克菲森（James Macpherson, 1736—1796）声称“发现”了莪相的诗，整理出版了《莪相集》。19世纪末，相关研究证明这些作品大部分是麦克菲森自己的创作。

[588]关于莱辛和温克尔曼的态度，见尤斯蒂：《温克尔曼及其同时代人》（Justi, *Winkelmann und seine Zeitgenossen*, 3 vols., 5th edn. Walther Rehn），1956年，第1卷，第21页。关于孟德斯鸠的态度，见孟德斯鸠：“哥特风格”，《全集》（“De la manière gothique”，in *Euvres*），第3卷，第276—282页；“论鉴赏力”（“Essai sur le goût”），同上，第1卷，第3篇，第620页。关于杜尔哥的态度，见杜尔哥：《纲要》，《全集》，第1卷，第234页。关于休谟的态度，见休谟：“论写作的朴素与优雅”（“Of Simplicity and Refinement in Writing”），《著作集》，第3卷，第241页。关于卢梭的态度，见卢梭：“关于法国音乐的通信”，《著作集》（“Lettre sur la musique française”，in *Euvres complètes*, ed. G. Petitain, 8 vols.），1839年，第6卷，第144页。另见狄德罗致法尔科内，1766（？）年9月初，《通信集》，第6卷，第320—321页，1766年6月15日，同上，第213、214、219页。

[589]庞德编：《旁观者》，第62期，第1卷，第268页。另见第70

期，同上，第297—303页。

[590]托马斯·沃顿（Thomas Warton, 1728—1790），英国评论家、诗人。托马斯·珀西（Thomas Percy, 1729—1811），英国主教，编辑出版了民谣集《英诗稽古》。

[591]亨德尔（George Frideric Handel, 1685—1759），出生在德国的英国音乐家。格鲁克（Christoph Willibald Gluck, 1714—1781），德国音乐家。霍德利（Benjamin Hoadly, 1676—1761），英国教士。雅努斯·齐克（Januarius Zick, 1730—1797），德国画家、建筑家。

[592]齐克的画作，见利维：《从洛可可到革命：18世纪绘画的主要趋势》，1966年，第155页。戈雅的画作，同上，第202页。

[593]弗拉戈纳尔（Jean Honore Fragonard, 1732—1806），法国洛可可风格画家。布歇（François Boucher, 1703—1770），法国画家，将洛可可风格发挥到极致。

[594]鲍姆加登（Alexander Gottlieb Baumgarten, 1714—1762），德国哲学家、美学家。

[595]转引自塞斯林：“新古典主义：德性、理性与自然”，载霍利编：《新古典主义：风格与主题》（Remy G.Saisselin, “Neo-Classicism: Virtue, Reason and Nature”, in Henry Hawley, Neo-Classicism: Style and Motif），1964年，第5页。虽然阿尔加罗蒂在此没有提及建筑，但他的看法适用于所有的艺术门类。

[596]海顿（Franz Joseph Hayden, 1732—1809），奥地利音乐家，维也纳古典主义音乐大师。他先后为两任埃斯泰哈齐亲王效力。

[597]魏因申克：《法尔科内：他的著作与他的朋友狄德罗》（Anne Betty Weinshenker, Falconet: His Writings and His Friend Diderot），1966年，第3章。

[598]狄德罗：《1765年沙龙随笔》，《沙龙随笔》，第2卷，第207页。

[599]魏因申克：《法尔科内》，第4章。

[600]阿德里安娜·勒库夫勒（Adrienne Lecouvreur, 1692—1730），法国女演员。

[601]伏尔泰：“纪念著名女演员勒库夫勒小姐”，《全集》（“La mort de Mlle Lecouvreur, célèbre actrice”，inŒuvres），第9卷，第370页。伏尔泰：第23封信，《哲学书简》，第2卷，第159页。伏尔泰致塞奥特，1731年5月1日，《通信集》，第2卷，第174页。

[602]见本书第1章、第2章第1节。

[603]迷狂说是柏拉图提出的一种审美观照理论，见《伊安篇》。

[604]贝尔尼尼（Gian Lorenzo Bernini, 1598—1680），意大利艺术家、建筑家。

[605]萨尔瓦多·罗萨（Salvator Rosa, 1615—1673），意大利巴洛克画家、诗人。

[606]佩夫斯纳：《艺术学院的过去与现在》（Nikolaus Pevsner, Academies of Art, Past and Present），1940年，第109页。

[607]扬·斯蒂恩（Jan Steen, 1626—1679），荷兰画家。

[608]霍贝玛（Meindert Hobbema, 1638—1709），荷兰画家。

[609]普桑（Nicolas Poussin, 1594—1665），法国画家。华托（Jean-Antoine Watteau, 1684—1721），18世纪法国最重要、最具影响的洛可可画家。卡罗·马拉蒂（Carlo Maratti, 1625—1713），意大利画家。贝克福德（William Beckford, 1709—1770），英国政治人物，两度出任伦敦市长，通常被称为“市政官贝克福德”，以区别于其同名的儿子。

[610]伯灵顿勋爵（Richard Boyle, 3rd Earl of Burlington, 1694—1753），英国建筑师。

[611]乔巴蒂斯塔·提埃波罗（Giambattista Tiepollo, 1696—1770），意大利画家。

[612]盖林格尔：《海顿：创意音乐的生活》（Karl Geiringer, Haydn: A Creative Life in Music），1963年，第121页。

[613]“有两类赞助人，一类带有源于一位圣徒的精神权威，一类有钱。”见哈斯凯尔：《赞助人与画家：巴洛克时代意大利艺术与社会的关系》（Francis Haskell, Patrons and Painters: A Study in the Relations Between Italian Art and Society in the Age of Baroque），1963年，第65页。

[614]佩夫斯纳：《艺术学院的过去与现在》，第114页。这种豪言壮语虽然很难成为现实，但可以上溯到17世纪。

[615]哈斯凯尔：《赞助人与画家：巴洛克时代意大利艺术与社会的关系》，第330页（该书转载了我在此处所引文献的全文，原文为意大利文，见附录一，第386—387页）。

[616]雷恩（Christopher Wren, 1632—1723），英国建筑师。范布勒（John Vanbrugh, 1664—1726），英国剧作家、建筑师。詹姆斯·桑希尔（James Thornhill, 1675—1734），英国历史画家。

[617]凡·戴克（Van Dyke, 1599—1641），弗兰德斯画家。彼得·莱利（Peter Lely, 1618—1680），荷兰肖像画家。戈弗雷·内勒（Godfrey Kneller, 1646—1723），德国画家。

[618]舍马克尔（Peter Scheemakers, 1691—1781），弗兰德斯雕塑家。赖斯布拉克（Michael Rysbrack, 1694—1770），弗兰德斯雕塑家。鲁比亚克（Louis François Roubiliac, 1702—1762），法国雕塑家。庚斯博罗（Thomas Gainsborough, 1727—1788），英国画家。格拉沃洛（Hubert-François Gravelot, 1699—1773），法国雕

刻师，著名的插图作者。雷斯达尔（Jacob Ruisdael, 1628—1682），荷兰画家。

[619]伊尼戈·琼斯（Inigo Jones, 1573—1652），英国古典主义建筑学家。

[620]休谟：“论公民自由”，《著作集》，第3卷，第159页。

[621]沙夫茨伯里：“给一位作者的建议”，《人、风俗、舆论和时代的特征》，第1卷，第141—143页。

[622]庞德编：《旁观者》，第555期；第4卷，第496页。比《旁观者》的这种看法更为讽刺一点儿的是，贺加斯认为，肖像画之所以在英国特别流行，原因在于英国人集虚荣与自私于一身。见威廉姆斯：《辉格党优势时期》（Basil Williams, The Whig Supremacy, 1714—1760），1952年，第374页。

[623]休谟：“论公民自由”，《著作集》，第3卷，第158—159页。尽管有休谟的这种结论性意见，一些艺术家，同时也是捍卫自由的思想家，依然把伟大的艺术时代与政治自由联系起来。温克尔曼就认为，埃及人之所以在艺术上很糟糕，是因为这个国家不自由、艺术家被贬低；希腊一获得自由，也只有当它是自由的时候，便创造出伟大的艺术：“可以说，自由赋予了艺术以生命力，自由丧失之后，艺术必然会凋谢和衰亡。”温克尔曼认为，这一幕是在亚历山大大帝死后出现的。见温克尔曼：《古代艺术史》（Geschichte der Kunst des Altertums, 1764），1934年，第332页。

[624]英国汉诺威王朝首位国王乔治一世本是德意志汉诺威选帝侯，继承英国王位时甚至不会讲英语。这句话原文将英文的绘画和诗歌“painting and poetry”的发音发成了“bainting and boetry”。

[625]雷诺兹致韦斯顿小姐（1750），希利斯编：《乔舒亚·雷诺兹爵士书信集》（Letters of Sir Joshua Reynolds, ed. Fredrick W. Hilles），1929年，第12页。雷诺兹的往来书信表明，他也未能免俗地奉承过赞助人；见他写给英国驻那不勒斯大使威廉·汉密尔

顿的信，1769年3月28日，同上，第20—23页。

[626]雷诺兹故意将“Prince of Wales”（威尔士亲王）拼写成“Prince of Whales”（鲸鱼亲王）。

[627]威廉·肯特（William Kent, 1685—1748），英国画家、造园家、建筑师。

[628]转引自昆内尔：《贺加斯的进步》（Peter Quennell, *Hogarth's Progress*），1955年，第44页。

[629]“庚斯博罗先生谦卑地向哈德威克勋爵表示敬意，并且始终认为能为勋爵阁下效犬马之劳乃是一种荣耀，说到从自然角度的真实看法，在这个国家，他从来没有见过哪个地方能够媲美对加斯帕和克劳德的最为拙劣的模仿……庚斯博罗先生希望哈德威克勋爵不会误解他的意思，如果勋爵阁下希望拥有冠以区区庚斯博罗之名的东西，那么整个项目以及设计等等，必须是出自他自己的构想。”见沃特豪斯：《庚斯博罗》（Ellis Waterhouse, *Gainsborough*），1958年，第15页。

[630]能人布朗（Lancelot Brown, 1716—1783），英国景观建造师，英国最伟大的造园师，因而得到该美称。

[631]斯特劳德：《能人布朗》（Dorothy Stroud, *Capability Brown*, 2d edn.），1957年，第43页。

[632]“战争”一词是贺加斯本人在写给海斯特·林奇·皮奥奇（Hester Lynch Piozzi）的信中使用的；见约瑟夫·博克为威廉·贺加斯的《美的分析》一书所写的“导论”（Joseph Burke, “Introduction” to *William Hogarth, The Analysis of Beauty*），第xiii页。

[633]雷诺兹：“第14讲”，《艺术演讲录》（Sir Joshua Reynolds, “Discourse XIV”, *Discourses on Art*, ed. Robert R. Wark），1959年，第254页。

[634]福塞利（Henry Fuseli, 1741—1825），瑞士画家。

[635]转引自佩夫斯纳：《英国艺术的英国特性》（Nikolaus Pevsner, *The Englishness of English Art*），1964年，第31页。

[636]雷诺兹：“第3讲”，《艺术演讲录》，第52页；“第15讲”，同上，第282页。

[637]托马斯·哈德森（Thomas Hudson, 1701—1779），英国肖像画家。

[638]转引自雷诺兹：《肖像画》（Sir Joshua Reynolds, *Portraits*, ed. Frederick W. Hilles），1952年，第149页。

[639]雷诺兹致他的父亲塞缪尔·雷诺兹牧师，1742年7月，《书信集》，第3页。

[640]雷诺兹致詹姆斯·巴里（James Barry），1769年，显然，当时两位画家的关系良好。在同一封信里，雷诺兹力劝巴里游览罗马，参观西斯廷教堂：“只有在那里，你才能形成艺术尊严的观念，只有在那里，你才能看到米开朗基罗和拉斐尔的作品。”雷诺兹显然认为，艺术的品质和艺术的地位是密不可分的。同上，第16—18页。

[641]佩夫斯纳的《英国艺术的英国特性》翻印了这些作品，第69、70页。

[642]雷诺兹：“第15讲”，《艺术演讲录》，第282页。

[643]雷诺兹：“第7讲”，《艺术演讲录》，第117页。

[644]伯尼（Charles Burney, 1726—1814），英国音乐史家、作曲家。

[645]见朗斯代尔：《查理·伯尼博士：一部文学传记》（Roger Lonsdale, *Dr. Charles Burney: A Literary Biography*），1965年，第

479—480页。

[646]卢梭：《致达朗贝尔论戏剧书》（Lettre à M.d'Almebert sur les spectacles, ed.M.Fuchs），1948年，第60页。

[647]见狄德罗：《他是好人，还是坏人？》（Est-il bon?Est-il méchant?ed.J.Undank），1961年，第172、180页，以及编者撰写的导论，第65页。

[648]基诺（Philippe Quinault, 1635—1688），法国戏剧家、歌剧脚本作者。布尔达卢（Louis Bourdaloue, 1632—1704），法国传教士。

[649]伏尔泰：《路易十四时代》，《历史著作集》，第1012页。

[650]伏尔泰：《路易十五时代概要》（Précis du siècle de Louis XV），《历史著作集》，第1570—1571页。另见本书第97—98页。

[651] 1735年11月30日，《通信集》，第4卷，第192页。他当选法兰西学院院士后也说了同样的话。见《路易十四时代》收录的画家名录，《历史著作集》，第1217页。

[652]狄德罗：“前言”，《沙龙随笔》，第1卷，第20页。狄德罗致法尔科内，1767年5月15日，《通信集》，第7卷，第57页。

[653]狄德罗，1765年沙龙随笔，《沙龙随笔》，第2卷，第76页。

[654]见本书第233—234页。

[655]休谟：“论艺术和科学的兴起与进步”，《著作集》（“Of the Rise and Progress of the Arts and Sciences”，Works），第3卷，第196页。

[656]巴尔萨泽·诺依曼（Balthasar Neumann, 1687—1753），德国巴洛克风格建筑师。

[657]莱辛：第71封信，1760年2月7日，《有关当代文学的通信》，《全集》（Briefe, die neueste Litteratur betreffend, in Schriften），第8卷，第218页。

[658]伏尔泰致德尼夫人，1750年8月24日，《通信集》，第18卷，第131页；伏尔泰致蒂布维尔侯爵（Marquis de Thibouville），1750年10月20日，同上，第188页。福希耶-马尼昂的著作让我注意到伏尔泰的这些话，见福希耶-马尼昂：《18世纪的德国小朝廷》（Adrien Fauchier-Magnan, The Small German Courts in the Eighteenth Century, 1947, tr.Mervyn Savill），1958年，第30—31页。

[659]克诺伯斯多夫（Georg Wenzeslaus von Knobelsdorff, 1699—1753），德国画家、建筑师。

[660]朗克雷（Nicolas Lancret, 1690—1743），法国洛可可风格画家。夏尔丹（Jean-Baptiste-Siméon Chardin, 1699—1779），法国画家。柯勒乔（Antonio Allegri da Correggio, 1489—1534），意大利画家。安托万·佩内（Antoine Pesne, 1683—1757），法国画家。

[661]威廉·狄尔泰：《体验与诗：莱辛、歌德、诺瓦利斯、荷尔德林》（Wilhelm Dilthey, Das Erlebnis und die Dichtung: Lessing, Goethe, Novalis, Hölderlin, 4th edn.），1957年，第103页。

[662]《论德意志文学》，普罗伊斯编：《腓特烈大帝全集》（De la littérature allemande....., in Œuvres de Frédéric le grand, ed.J.D.E.Preuss, 31 vols.），第7卷，第125页。

[663]阿尔让（Marquis d'Argens, 1704—1771），法国哲学家、作家。

[664]魏因申克：《法尔科内》，第31页注释。关于腓特烈与启蒙哲人的关系，见本书第444—448页。

[665]即法语“学院”。

[666]普鲁士科学院最早建立于1700年。1744年，腓特烈二世将文学协会并入老科学院，使其重新焕发生机。腓特烈是用法文来命名新科学院的。

[667]转引自盖革：《柏林：1688—1840年——普鲁士首都精神生活史》（Ludwig Geiger, Berlin: 1688-1840. Geschichte des geistigen Lebens der preussischen Hauptstadt, 2 vols.），1892—1893年，第1卷，第464页。

[668]莱辛：《关于笑话王国的最新报道》，1751年5月，《全集》（Das neueste aus dem Reiche des Witzes, Schriften），第4卷，第401页。莱辛早年曾写过一篇讽刺文章（未完稿），像他的所有作品一样，这篇未完稿也有政治意味。文章是写给“米西纳斯”（译者按：米西纳斯是罗马政治家，屋大维的盟友，其名日后成为文学艺术资助者的代名词。），哀叹世间再无博览群书的伟大赞助人。现代赞助人（即普鲁士的腓特烈）不符合标准。“一位国王可以统治我；他比我有权势是一回事，但不要以为他比我更优秀。”《全集》，第1卷，第149页。

[669]莫维伦（Jakob Mauvillon, 1743—1794），法国胡格诺教徒、政治学者，长期在德国居留。

[670]施密特：《莱辛：生平与著作》（Erich Schmidt, Lessing: Geschichte seines Lebens und seiner Schriften, 2 vols.），1899年，第1卷，第58—59页。

[671]莱辛：第65封信，1759年11月2日，《有关当代文学的通信》，《全集》，第8卷，第178页。

[672]韦勒克：《现代文学批评史》，第一卷，《18世纪晚期》，第144页。

[673]博德默尔（Johann Jakob Bodmer, 1698—1783），瑞士文学批

评家、诗人。布赖丁格（Johann Jakob Breitingen, 1701—1776），瑞士文学批评家。

[674]布瓦洛（Nicolas Boileau, 1636—1711），法国诗人、美学家、文学评论家。

[675]歌德：《诗与真》，《全集》，第10卷，第285页。

[676]施密特：《莱辛：生平与著作》，第1卷，第184页。

[677]莱辛：“译者序言”，《狄德罗先生的戏剧》，《全集》（“Vorrede des Übersetzers”，to Das Theater des Herrn Diderot, in Schriften），第8卷，第286页。

[678]莱辛：《狄德罗先生的戏剧》，第二版“译者序言”，同上，第288页。

[679] 1756年11月28日，《全集》，第17卷，第73页。

[680]狄德罗：《关于〈私生子〉的谈话》，《美学著作集》（Entretiens sur le Fils naturel, in Œuvres esthétiques），第120页。

[681]见《现代异教精神的兴起》，第65—66页。

[682]伏尔泰对莎士比亚的态度远没有这么简单；他是欧洲大陆最早欣赏莎士比亚的人之一，而且引以为自豪（见《哲学书简》第18封信，他在这封信里还表达了对于艾迪生《加图》一剧的看法），但到了晚年，他更多地捍卫法国的新古典主义戏剧，对莎士比亚越来越抵触。

[683]伏尔泰：《老实人》，《全集》，第21卷，第192页。

[684]狄德罗：《关于〈私生子〉的谈话》，《美学著作集》，第81页。

[685]泰伦提乌斯（Publius Terentius Afer, 约公元前195/185—公元

前159)，古罗马剧作家。利洛（George Lillo，1691—1739），英国剧作家。

[686]狄德罗：1767年沙龙随笔，《沙龙随笔》，第3卷，第56页。

[687]狄德罗：为《百科全书》撰写的说明书，《全集》，第8卷，第140页。我在《现代异教精神的兴起》，第169页引用过这段话。另见塞兹内克为《沙龙随笔》撰写的导论（Jean Seznec, “Introduction” to Salons），第1卷，第10—11页；见狄德罗：《美学著作集》，第440页。

[688]狄德罗：1767年沙龙随笔，《沙龙随笔》，第3卷，第55页。

[689]拉·丰·德·圣·约拿（La Font de Saint-Yenne，1688—1771），法国艺术评论家。

[690]狄德罗：“事实”，《全集》，第15卷，第3页，另见《现代异教精神的兴起》，第137—138页。

[691]魏因申克：《法尔科内》，第71页。

[692]狄德罗：1761年沙龙随笔，《沙龙随笔》，第1卷，第125页。

[693]转引自塞兹内克，同上，导论，第11页。

[694]同上。1761年，狄德罗曾经表示，最伟大的小说家理查森想必有一个“硕大的脑袋”（la prodigieuse étendue de tête），不仅有“法律、习俗、习惯、礼仪、人的内心、生活的惊人知识”，而且“蕴藏着取之不尽的道德、经验和知识”。狄德罗：《理查森颂词》，《美学著作集》（Éloge de Richardson, in Œuvres esthétiques），第40页。

[695]狄德罗：《演员奇谈》，《美学著作集》，第303页。

[696]狄德罗：《八卦珠宝》，《小说集》（Les bijoux indiscrets,

inEuvres romanesques），第142页。

[697]宙克西斯（Zeuxis），公元前5世纪希腊画家。

[698]同上。当然，狄德罗并非惟一有这种观点之人。在《路易十四时代》中，伏尔泰也曾不经意地提及一种简陋的模仿理论。见伏尔泰：《路易十四时代》，《历史著作集》，第1216—1217页。

[699]狄德罗：《私生子》“导论”，《全集》，第7卷，第20页。
《关于〈私生子〉的谈话》，《美学著作集》，第92页。

[700]狄德罗：《关于〈私生子〉的谈话》，《美学著作集》，第86页。

[701]狄德罗的目的之一，如韦尼埃尔在《美学著作集》第112页注释中指出，就是使舞台摆脱观众的影响，这也是作为戏剧家的伏尔泰在那些年间希望看到的事情。

[702]狄德罗致黎柯博尼夫人，1758年11月27日，《通信集》，第2卷，第98页。

[703]狄德罗：《私生子》，第四场第三幕，《全集》，第7卷，第68页。在哥伦比亚大学馆藏的这本书中，有人在这句话边上用铅笔绝望地批注道：“又一个希特勒吗？”

[704]狄德罗：《关于〈私生子〉的谈话》，《美学著作集》，第152页。一年后，他在《论戏剧诗》中重申了这一点，同上，第196页。

[705]拉布吕耶尔（La Bruyere，1645—1696），法国作家。

[706]转引自希利斯：《乔舒亚·雷诺兹爵士的文学生涯》（Hilles, Literary Career of Joshua Reynolds），第102页注释。

[707]尼柯莱：“第201封信”，《文学通信》，转引自卡尔：“克里

斯托弗·弗里德里希·尼柯莱的早期著作”（未出版的硕士论文，1967年）（Nicolai, Litteraturbriefe, Joan Karle, “The Early Writings of Christoph Friedrich Nicolai”），第35页。

[708]雷诺兹：《肖像画》（Renolds, Portraits），第117页。

[709]雷诺兹：《艺术演讲录》，第241页。

[710]狄德罗致黎柯博尼夫人，1758年11月27日，《通信集》，第2卷，第100页。

[711]卢梭：《致达朗贝尔论戏剧书》，第48页。我在《现代异教精神的兴起》，第314—316页中论及这场争论的起因：达朗贝尔造访日内瓦。

[712]在给索菲·沃兰的信中（1759年6月2日），狄德罗大肆指责卢梭，除了别的指责之外，还指责卢梭是个热衷于作吊诡之语的“大诡辩家”，《通信集》，第2卷，第144—148页。

[713]事实上，直到1765年，狄德罗依然主张艺术应当扬善，见《论绘画》，《美学著作集》（Essais sur la peinture, in Œuvres esthétiques），第718页。

[714]狄德罗：《理查森颂词》，《美学著作集》，第41、33、32、38、29页。最后一段话似乎已是世人的共识：1759年10月28日，德芳夫人对伏尔泰说，理查森的小说是“行动的道德论著”（转引自韦尼埃尔：《美学著作集》，第29页注释）。

[715]同上，第40页。

[716]狄德罗：《关于〈私生子〉的谈话》，《美学著作集》，第155页。

[717]同上，第167页。顺便说一句，塞缪尔·约翰逊也认为“混合剧”是一种合理的戏剧门类。

[718]狄德罗：《关于〈私生子〉的谈话》，《美学著作集》，第189—190页。雷诺兹说过如出一辙的话：“如果说史诗的法则脱胎于荷马的实践，悲剧的法则来自欧里庇得斯和索福克勒斯，喜剧的法则来自米南德和泰伦提乌斯，倘若有一个新的伟大天才出现，堪与他们当中的任何一位媲美，而且具备更大的才华，取得了前所未有的成功，形成了总体结构上截然不同的方案，那么，就是时候制订一套新的法则了，至少应该把旧的法则加以彻底修订。”雷诺兹：《肖像画》，第122页。

[719]狄德罗：“我”，1752年10月11日，《全集》，第1卷，第131页。

[720]莱辛：“第101至104篇”，《汉堡剧评》（Hamburgische Dramaturgie），《全集》，第10卷，第209页。

[721]莱辛：第81封信，1760年2月7日，莱辛：《有关当代文学的通信》，《全集》，第8卷，第217页。

[722]莱辛：《全集》（1754年），第三部分的“序言”，《全集》，第5卷，第169页。

[723]莱辛：第81封信，《有关当代文学的通信》，《全集》，第8卷，第216—217页。

[724]莱辛：《关于笑话王国的最新报道》，1751年4月，《全集》，第4卷，第395页。

[725]莱辛：《全集》（1754年），第三部分的“序言”，《全集》，第5卷，第269—270页。

[726]莱辛：第17封信，《有关当代文学的通信》，《全集》，第8卷，第41—42页。

[727]《伦敦商人》是英国剧作家乔治·利洛于1731年创作的剧本。

[728]莱辛：为“雅各布·汤姆森先生所有悲剧”译本所写的序言

（“Des Herrn Jacob Thomsons sämtliche Trauerspiele”），《全集》，第7卷，第68页。

[729]莱辛致门德尔松，1756年12月18日，《全集》，第17卷，第80页。

[730]见前文，第242页；以及“噢，我的朋友！《帕梅拉》《克拉丽莎》和《格兰迪森》是三部伟大的戏剧！”狄德罗：《理查森颂词》，《美学著作集》，第33页。

[731]狄德罗：《关于〈私生子〉的谈话》，《美学著作集》，第168页。另见狄德罗：《论聋哑人书简》（Lettre sur les sourds et muets, ed. Paul Hugo Meyer, 1965），第84页。

[732]狄德罗：1767年沙龙随笔，《沙龙随笔》，第3卷，第108页。

[733]莱辛肯定读过狄德罗的《论聋哑人书简》，实际上，他评论了狄德罗的这部作品，并且翻译了《关于〈私生子〉的谈话》。

[734]西蒙尼德斯（Simonides of Ceos，前556—前469），希腊抒情诗人。

[735]莱辛：《拉奥孔》，“前言”，（Lessing, Laocoön, ed.Hugo Blümmner, 2nd, 1880），第146—147页。

[736]多尔切（Lodovico Dolce, 1508—1568），意大利绘画理论家。约瑟夫·斯宾塞（Joseph Spence, 1699—1768），英国历史学家、文人。凯吕斯伯爵（comte de Caylus, 1692—1765），法国文物收藏家、文人。

[737]同上，第1章，第147—148页。

[738]莱辛：《拉奥孔》，第1章，第149—154页。

[739]提莫马库斯（Timomachus），公元前1世纪希腊画家。

[740]蒂曼提斯（Timanthes），公元前4世纪希腊画家。

[741]莱辛：《拉奥孔》，第2章，第155—163页。

[742]同上，第8章，第211页。

[743]同上，第13章，第244页。

[744]莱辛：《拉奥孔》，第16章，第250—251页。

[745]同上，第252页。

[746]莱辛：“未刊遗作”，同上，第469页。韦勒克（《现代文学批评史》，第1卷，第166页）也注意到这段话。

[747]莱辛：《拉奥孔》，第11章，第229页。

[748]歌德：《诗与真》，《全集》，第10卷，第348页。恩斯特·卡西勒在《启蒙哲学》的最后一页（第360页）引用了这段话。

[749]莱辛：“第101—104篇”，《汉堡剧评》，《文集》，第10

卷，第215页。

[750]莱辛：“第96篇”，同上，第190页。

[751]莱辛：“第101—104篇”，《汉堡剧评》，《文集》，第10卷，第213页。

[752]狄德罗致索菲·沃兰，1762年10月7日，《通信集》，第4卷，第189页。

[753]狄德罗：1759年沙龙随笔，《沙龙随笔》，第1卷，第66页。

[754]勒穆瓦纳（Le Moyne, 1688—1737），法国洛可可画家。帕茹（Augustin Pajou, 1730—1809），法国雕塑家。

[755]卡尔·范卢（Carle Van Loo, 1653—1712），生于荷兰的法国画家。

[756]同上，第69页。

[757]同上，第64页。

[758]同上，第68—69页。

[759]狄德罗：1763年沙龙随笔，《沙龙随笔》，第1卷，第222页。

[760]维安（Joseph-Marie Vien, 1716—1809），法国画家。

[761]狄德罗：1761年沙龙随笔，同上，第118—120页。

[762]同上，第127页。

[763]同上，第112页。

[764]同上，第135—144页。

[765]狄德罗：1763年沙龙随笔，同上，第205页。

[766]狄德罗：1761年沙龙随笔，同上，第142页；1763年沙龙随笔，同上，第203页。

[767]德赛（Jean-Baptiste Deshys，1729—1765），法国画家。

[768]同上，第121、123页。

[769]狄德罗：1765年沙龙随笔，《沙龙随笔》，第2卷，第144页。狄德罗曾经把格勒兹称作“我最喜欢的画家”，《沙龙随笔》，第1卷，第236页。

[770]布歇是首席宫廷画家，曾为路易十五的情妇蓬巴杜夫人画过两幅肖像。

[771]狄德罗：1765年沙龙随笔，《沙龙随笔》，第2卷，第75—76页。关于他提及的“妓女”的政治含义，见韦尼埃尔，狄德罗：《美学著作集》，第453页注释。

[772]他曾经认为，三一律源于“数百年来观察和经验”，这种观点本身就是传统的。他还曾小心翼翼地把自己的戏剧纳入新古典主义等级体系中严肃戏剧的范畴。最后，他赞扬格勒兹，认为后者凭借其风俗画实际上可以成为一个历史题材画家。狄德罗：《关于〈私生子〉的谈话》，《美学著作集》，第82页；韦勒克：《现代文学批评史》，第1卷，第53页；让·塞兹内克：“狄德罗与历史画”，载瓦塞尔曼编：《18世纪面面观》（Jean Seznec: “Diderot and Historical Painting”, in Earl R. Wasserman, ed., Aspects of the Eighteenth Century, 1965），第141页。

[773]狄德罗致索菲·沃兰，1765年11月10日，《通信集》，第5卷，第166—168页。

[774]博杜安（Baudourin，1723—1769），法国画家。

[775]狄德罗：1767年沙龙随笔，《沙龙随笔》，第3卷，第197—

198页。

[776]狄德罗：1769年沙龙随笔，《沙龙随笔》，第4卷，第82页。

[777]同上，这个说法最初是1765年提出来的，1767年狄德罗再次提及。《沙龙随笔》，第2卷，第111页；《沙龙随笔》，第3卷，第128页。

[778]狄德罗：1767年沙龙随笔，《沙龙随笔》，第3卷，第57页。

[779]同上，第67、339页。

[780]同上，第57—64页。

[781]同上，第57页。早在1758年，狄德罗就曾经提到过“内在范本”，只是没有多大的把握。见狄德罗：《论戏剧艺术》（Discours sur la poésie dramatique），《美学著作集》，第286页。

[782]狄德罗：1769年沙龙随笔，《沙龙随笔》，第4卷，第94页。

[783]见本书第172—175页。

[784]狄德罗：“折中主义”，《全集》，第14卷，第322页。

[785]狄德罗：1765年沙龙随笔，《沙龙随笔》，第2卷，第144页。乔舒亚·雷诺兹爵士有非常相似的论述：“毋庸置疑，美德与邪恶、英雄与流氓、大将军与拦路大盗之间有着相同的品性。”《肖像画》，第96页。

[786]狄德罗：《关于〈私生子〉的谈话》，《美学著作集》，第98页。关于我所说的狄德罗的美德窥探（voyeurism of virtue）的另一个例子，见《现代异教精神的兴起》，第172—173页。另见本书第191页。

[787]狄德罗：《关于〈私生子〉的谈话》，《美学著作集》，第

104页。

[788]拉图尔（La Tour，1764—1788），法国画家。

[789]狄德罗：1767年沙龙随笔，《沙龙随笔》，第3卷，第168—169页。

[790]狄德罗：《演员奇谈》，《美学著作集》，第322、306、307、309、313、338、310、343、313、312、310页。

[791]雷诺兹：《肖像画》，第51—52、104—105页。

[792]狄德罗致若丹，约1766年，《通信集》，第6卷，第168页。

[793]狄德罗：《演员奇谈》，《美学著作集》，第304页。这里有必要再次引证雷诺兹的话：“戏剧再现有其模仿大自然的方式。如果我们细致考察，那些演得最好、最哀婉动人和我们称之为最自然的表演非常造作，与真实生活中的场景大为不同。”《肖像画》，第157页。

[794]狄德罗：《演员奇谈》，《美学著作集》，第309页。

[795]狄德罗致黎柯博尼夫人，1758年11月27日，《通信集》，第2卷，第96—97页。楷体着重为本书作者所加。

[796]“大才华有时会堂皇地犯规，/要令真正的批评家也不敢修正；华丽的捣乱突破平庸的藩篱，//一举获取艺技不能企及的优美……”蒲柏：《论批评》（*Essay on Criticism*），第1卷，第152—155行。像其他人一样，雷诺兹在《艺术演讲录》第一讲中就引用了这句关键的诗句。

[797]伏尔泰：《天资》，《关于〈百科全书〉的问题》，《全集》，第19卷，第245页。不过，就在前一页，伏尔泰还认为不是所有伟大的才华都能冠以天才之名，只有“创造性的”才华和创造性“似乎是神的赐予”。

[798]狄德罗：《驳斥爱尔维修〈论人〉的著作》（*Réfutation de l'ouvrage intitulé de l'Homme*），《全集》，第2卷，第341页。

[799]狄德罗：“论天才”，《美学著作集》，第19—20页。

[800]狄德罗：《他是好人，还是坏人？》，第三场第九幕，第289页；第四场第九幕，第397页；第四场第十八幕，第463页。

[801]狄德罗：1781年沙龙随笔，《沙龙随笔》，第4卷，第377页。

[802]当时最伟大的建筑师克劳德-尼古拉·勒杜（*Claude-Nicolas Ledoux*）也是如此。这位艺术家具有“浓厚的保皇思想”，这一点“并未妨碍他在18世纪80年代那些革命性方案和工程中展现一些只有革命党艺术家才会接受的视觉艺术理想”。罗森布鲁姆：《18世纪晚期的艺术转型》（*Rosenblum, Transformations in Late Eighteenth Century Art*），1967年，第120页。

[803]皮拉内西（*Giovanni Battista Piranesi, 1720—1778*），意大利画家。

[804]转引自梅尼克：《历史主义的兴起》（*Freidrich Meinecke, Die Entstehung des Historismus*），1936年，第2卷，第318页。

[805]瓦萨里（*Giorgio Vasari, 1511—1574*），意大利画家、美术史家。

[806]温克尔曼：《古代艺术史》，第22页。

[807]同上，第295页。

[808]温克尔曼：《古代艺术史》，第25页。这些是该书第一章开头的話。雷诺兹把他在皇家美术学院的演讲题献给乔治三世，他的献词是这样开始的：“文明生活的进步是从必需品发展到便利，再从便利发展到装饰。”《艺术演讲录》，第3页。

[809]转引自尤斯蒂：《温克尔曼及其同时代人》，第3卷，第129—130页。

[810]菲迪亚斯（Phidias），公元前5世纪希腊雕塑家。阿佩利斯（Apelles），公元前4世纪希腊画家。

[811]狄德罗：1765年沙龙随笔，《沙龙随笔》，第2卷，第207页。

[812]温克尔曼：“前言”，《古代艺术史》，第16页。

[813]希腊文，意为“最美的”。

[814]伏尔泰：“美”词条，《哲学辞典》，第1卷，第111—112页（译者按：中译本见《哲学辞典》，王燕生译，北京：商务印书馆，1991年，上册，第211—212页）。

[815]隆巴尔：《杜博神父：现代思想的倡导者》（A.Lombard, L'Abbé Du Bos, un initiateur de la pensée moderne, 1670—1742），1913年，第188页。

[816]同上，第226—227页。

[817]同上，第227页。

[818]关于杜博对孟德斯鸠气候理论和政府理论的影响，见本书第305—307、429—430页。

[819]孟德斯鸠：《论品味》（Essai sur le Goût），《全集》，第1卷，第3部分，第612页。

[820]同上，第613—614页。

[821]孟德斯鸠：《论品味》，未完稿，《全集》，第3卷，第531页。

[822]同上。

[823]约翰·丹尼斯（John Dennis，1657—1734），英国剧作家。

[824]转引自尼科尔森：《山峦晦暗与山峦壮丽：关于上帝的美学的发展》（Marjorie Hope Nicolson, *Mountain Gloom and Mountain Glory: The Development of the Aesthetics of the Infinite*），1959年，第277页。

[825]转引自尼科尔森，同上，第262—263页。

[826]庞德编：《旁观者》，第409期，第3卷，第528页。

[827]同上，第529页。

[828]亨利·威廉·比奇编：《乔舒亚·雷诺兹爵士的文学作品》（*The Literary Works of Sir Joshua Reynolds*, 2vols., ed. Henry William Beechy），1892—1901年，第2卷，第132—134页。关于美的主观和“任意”性质，见雷诺兹为《闲散者》第82期的投稿，见《乔舒亚·雷诺兹爵士的文学生涯》，第19—21页。

[829]雷诺兹致贝蒂，1782年3月31日，《书信集》，第93页。

[830]伯克：《关于我们崇高与美观念之根源的哲学探讨》（*A Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful*, 1757, ed. J. T. Boulton, 1958），第112页。

[831]伯克：“论品味”（《崇高与美》1758年第二版所加的章节），同上书，第11页。

[832]朗基努斯（Longinus），大约生活在公元1世纪前后的希腊作家。

[833]转引自蒙克：《崇高：18世纪英国批评理论研究》（Samuel H. Monk, *The Sublime: A Study of Critical Theories in XVIIIth-Century England*, edn. 1960），第90页。

[834]狄德罗致索菲·沃兰，1762年10月14日，《通信集》，第4卷，第196页。

[835]伯克：《崇高与美》，第61页。

[836]伯克：《崇高与美》，第63页。

[837]同上，第32页。

[838]同上，第58页。

[839]同上，第120页。

[840]伯克：《崇高与美》，第54页。

[841]休谟致约翰·斯图亚特，1754年2月，《书信集》，第1卷，第187页。

[842]休谟：“论品味的标准”（“Of the Standard of Taste”），《著作集》，第3卷，第266页。

[843]同上，第268页。

[844]休谟：“论品味的标准”，《著作集》，第3卷，第268—269页。

[845]奥吉尔比（John Ogilby，1600—1678），苏格兰翻译家。

[846]同上，第269页。

[847]同上，第271页。

[848]休谟：“论品味的标准”，《著作集》，第3卷，第270页。

[849]同上，第269页。

[850]同上，第270页。

[851]同上。虽然是个怀疑论者，休谟显然认为（如他在该书第280页所说）“一般性的品味原则”“与人性一致”。

[852]同上，第271—272页。

[853]同上，第272页。

[854]同上，第275页。

[855]休谟：“论品味的标准”，《著作集》，第3卷，第278页。

[856]同上，第276页。

[857]同上，第280页。

[858]同上，第281页。

[859]休谟：“论品味的标准”，《著作集》，第3卷，第278页。

[860]凯姆斯勋爵（Lord Kames, 1696—1782），苏格兰法官、哲学家。

[861]凯姆斯勋爵：《批评的要素》（Elements of Criticism, 1762），转引自韦勒克：《现代文学批评史》，第1卷，第109页。

[862]康德：《判断力批判》（Kritik der Urteilskraft），《全集》，第5卷，第382页。

[863]同上，第349—350页。

[864]同上，第238页。

[865]同上。

[866]康德致马库斯·赫兹，1771年6月7日，《全集》，第9卷，第

97页。

[867]康德：《判断力批判》，《全集》，第5卷，第393页。

[868]康德：《判断力批判》，《全集》，第5卷，第377—379页。

[869]同上，第414页。

[870]阿尔弗雷德·诺斯·怀特海：《科学与现代世界》（Alfred North Whitehead, *Science and the Modern World*），1925年，第266页，“原则冲突并非灾难，而是机遇。”

[871]康德：《判断力批判》，《全集》，第5卷，第271—272页（译者按：中译本见《判断力批判》，邓晓芒译，北京：人民出版社，2002年，第163页。以下引文均引自该书）。

[872]同上，第273页。

[873]同上。

[874]弗里德伦德尔：《风景画、肖像画与静物画：起源与发展》（Max J.Friedländer, *Landscape, Portrait, Still Life: Their Origin and Development*, 1947, tr.R.F.C.Hull），1949年，第12页。

[875]康德：《判断力批判》，《全集》，第5卷，第281页。

[876]同上，第280页。

[877]同上，第281页。

[878]康德：《判断力批判》，《全集》，第5卷，第430页。

[879]约翰逊：为杰罗姆·洛博神父的《阿比西尼亚航行记》（Father Jerome Lobo, *Voyage to Abyssinia*）所写的“序言”，转引自克利福德：《约翰逊的年轻时代》（James L.Clifford, *Young Sam Johnson*），1955年，第147页。

[880]詹姆斯·麦金托什爵士：《自然法和万民法》（1798），转引自伯罗：《进化与社会：维多利亚时代社会史研究》

（J.W.Burrow, *Evolution and Society: A Study in Victorian Social History*），1966年，第12页。虽然詹姆斯爵士在这里是指历史学，在18世纪的社会科学家看来，适用于历史学的都适用于其他各门社会科学。

[881]关于这种相对主义的例子，见查尔斯·雅克·贝耶：“孟德斯鸠与相对主义美学”（Charles Jacques Beyer, “Montesquieu et le relativisme esthétique”, VS, XXIV, 1963），第171—182页，尤其是第178—179页。

[882]孟德斯鸠：《随想录》，《全集》，第2卷，第158页。

[883]孟德斯鸠：《论体系》（*Traité de systèmes*），《全集》，第1卷，第208—209页。

[884]见《现代异教精神的兴起》，第142—147页。

[885]马尔库塞：《理性与革命：黑格尔与社会理论的兴起》（*Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory*），1941年，第341页。

[886]转引自亨利·德·圣西门：《社会组织：人学及其他著作》（Henri de Saint-Simon, *Social Organization, The Science of Man and Other Writings*, ed.Flix Markham），1952年，第xxi页。

[887]弗朗茨·诺依曼：“导论”，孟德斯鸠：《论法的精神》，《全集》，第1卷，第1编，第lx—lxi页。

[888]伏尔泰：“甲乙丙对话录”，《哲学辞典》，第2卷，第500、502页。

[889]见本书第9章，第2节。

[890]沃波尔致贺拉斯·曼，1750年1月10日。佩吉特·托因比夫人

编：《贺拉斯·沃波尔书信集》（The Letters of Horace Walpole, ed. Mrs. Paget Toynbee, 16 vols., 1930-1935），第2卷，第419页。

[891]沃波尔致贺拉斯·曼，1750年1月10日，1750年2月25日，同上，第433页。

[892]这是贝卡里亚对孟德斯鸠的赞誉之词；另见《论犯罪与刑罚》（*Dei delitti e delle pene*, 1764, ed. Franco Venturi），1965，第10页。

[893]《联邦党人文集》（The Federalist, ed. Jacob E. Cooke），1961年，第9篇，第52页。

[894]沃波尔致贺拉斯·曼，1750年2月25日，《书信集》，第2卷，第433页。

[895]伏尔泰：“甲乙丙对话录”，《哲学辞典》，第2卷，第500页。关于孟德斯鸠的人道主义，尤其是《论法的精神》第7章所体现的人道主义，详见本书第378—381、393—398页。

[896]弗朗茨·诺依曼：“导论”，孟德斯鸠：《论法的精神》（1948年版），第xxxiv页。

[897]孟德斯鸠：《论法的精神》，第1章，第2节，《全集》，第1卷，第1编，第5页。

[898]弗朗茨·诺依曼：“导论”，孟德斯鸠：《论法的精神》（1948年版），第xxxii页。

[899]见《论法的精神》，第1章，第3节，《全集》，第1卷，第1编，第9页。

[900]大多数评论家都已指出，孟德斯鸠的政体分类有别于古典模式。孟德斯鸠把民主政体和贵族政体归类到共和政体之下，而柏拉图和亚里士多德则是把两者分开。孟德斯鸠把专制政体分离出

来，而古典政治理论家则视之为良好政府形态的堕落。但孟德斯鸠分类法的真正新颖之处在于他引入了作为政府形式基础的原则。

[901]孟德斯鸠：《论法的精神》，第8章，第1节，《全集》，第1卷，第1编，第149页。

[902]孟德斯鸠：《论法的精神》，第14章，第2节，《全集》，第1卷，第1编，第305—309页。

[903]同上，第14章，第10节，《全集》，第1卷，第1编，第315—317页。

[904]孟德斯鸠：《论法的精神》，第14章，第2节，《全集》，第1卷，第1编，第305—309页。

[905]休谟：“谈民族性”（“Of National Characters”），《著作集》，第3卷，第246页。

[906]伏尔泰：“甲乙丙对话录”，《哲学辞典》，第2卷，第502页。

[907]弗格森：《文明社会史论》，第65页。

[908]休谟致休·布莱尔，1767年4月1日，《书信集》，第2卷，第133页。

[909]见雷蒙·阿隆：《社会学思想主流》，第1卷，《孟德斯鸠、孔德、马克思、托克维尔》（Raymond Aron, *Main Currents in Sociological Thought*, I, Montesquieu, Comte, Marx, Tocqueville, 1960, tr. Richard Howard and Helen Weaver），1965年，第14—16页。

[910]孟德斯鸠：《论法的精神》，第15章，第8节，《全集》，第1卷，第1编，第334页。

[911] 孟德斯鸠：《论法的精神》，第3章，第9节，第viii页；第5章，第14节，第xiv页；第19章，第11节；《全集》，第1卷，第1编，第34—36、78—84、418页。

[912] 伏尔泰：“甲乙丙对话录”，《哲学辞典》，第2卷，第508—509页。

[913] 弗格森：《文明社会史论》，第65页。

[914] 休谟：《道德原则研究》，《著作集》，第4卷，第190、191页注释。

[915] 约翰·米勒（John Millar, 1735—1801），苏格兰哲学家、历史学家。威廉·罗伯逊（William Robertson, 1721—1793），苏格兰历史学家。

[916] 这是休谟在《人类理解论》中的开篇第一句话，同上，第4卷，第3页。

[917] 约翰·米勒：《英国政体的历史考察：从萨克森人定居英国到1688年革命》（John Millar, *An Historical View of the English Government from the Settlement of the Saxons in Britain to the Revolution in 1688*, 4 vols., 1787, 4th edn），1818年，第2卷，第429—430页。这条引文要感谢我从前的学生大卫·魏斯布罗德。

[918] 休谟：“谈艺术与科学的起源和进步”（“Of the Rise and Progress of the Arts and Sciences”），《著作集》，第3卷，第176页。

[919] 休谟：“谈政治可以析解为科学”（“That Politics May be Reduced to a Science”），同上，第3卷，第101页。

[920] 休谟：“英国政府是倾向于绝对君主制还是共和国？”，《著作集》，第3卷，第122页。

[921]休谟：“导言”，《人性论》，第xxii—xxiii页。另见本书第3章。

[922]休谟：“论原始契约”（“Of the Original Contract”），《著作集》，第3卷，第450页。

[923]休谟：《人类理解论》，同上，第4卷，第6页，

[924]休谟：“谈政治可以析解为科学”，同上，第3卷，第98页、第98页注释。维兰德在一份政治对话录里也不赞同这两句诗。见维兰德：《私人谈话录》（*Gespräche unter vier Augen*），《著作集》，第42卷，第166页。此诗也被《联邦党人文集》引用，见《联邦党人文集》，第461页。另见本书第454页。

[925]休谟：“谈政治可以析解为科学”，同上，第3卷，第105页。

[926]亚当·斯密：《修辞学和文学讲演》（*Lectures on Rhetoric and Belles Lettres*, ed. John M. Lothian），1963年，第37页。

[927]弗格森：《文明社会史论》，第1—5页、第5页注释，第3、6页。

[928]同上，第26页。另见本书第4章，第1节。

[929]弗格森：《文明社会史论》，第7—9页。

[930]同上，第10—11、210、49页。

[931]弗格森：《文明社会史论》，第64、62、24页。

[932]弗格森：《文明社会史论》，第20—24页。

[933]同上，第25、59页。

[934]同上，第33页。

[935]同上，第24页。

[936]福布斯：“导论”，同上，第xix页。

[937]弗格森：《文明社会史论》，第231—233、221、252页。

[938]弗格森：《文明社会史论》，第180—186页。

[939]见大卫·凯特勒：《亚当·弗格森的社会和政治思想》（David Kettler, *The Social and Political Thought of Adam Ferguson*），1965年，第132页。

[940]弗格森：《文明社会史论》，第279—280页。

[941]见贝卡里亚：《论犯罪与刑罚》，第29章，关于监禁的论述。

[942]转引自格兰杰：《孔多塞侯爵的社会数学》（Gilles-Gaston Granger, *La Mathématique sociale du Marquis de Condorcet*），1965年，第2页。

[943]孔多塞：《史表》，第255页。

[944]阿什顿：《18世纪英国经济史》（T.S.Ashton, *An Economic History of England: The Eighteenth Century*），1965年，第1页。

[945]威廉·配第（William Petty, 1623—1687），英国古典政治经济学创始人、统计学家。

[946]转引自拉扎斯菲尔德：“社会学量化史评注：趋势、资源与问题”，载沃尔夫主编：《自然科学和社会科学中计量意义的历史》（Paul F.Lazarsfeld, “Notes on the History of Quantification in Sociology—Trends, Sources and Problems”, in Harry Woolf, ed., *Quantification: A History of the Meaning of Measurement in the Natural and Social Sciences*），1965年，第155页。

[947]罗杰·诺斯（Roger North, 1651—1734），英国律师、传记作家。

[948]亚当·斯密：《国富论》，第501页。

[949]托马斯·孟（Thomas Mun, 1571—1641），英国晚期重商主义代表人物。

[950]约翰·格朗特（John Graunt, 1620—1674），最早的人口统计学家之一。

[951]乔舒亚·蔡尔德（Josiah Child, 1630—1699），英国商人、政治家。

[952]两处引文均转引自瓦伊纳：“17、18世纪外交政策中的富强目标”，载《世界政治》（Jacob Viner, “Power versus Plenty as Objectives of Foreign Policy in the Seventeenth and Eighteenth Centuries”, World Politics），第1卷，第1期，1948年10月，第12、15页。

[953]弗朗西斯·布鲁斯特（Francis Brewster, 1674—1702），爱尔兰作家。

[954]转引自威尔逊：《成长岁月：1603—1763年的英国》（Charles Wilson, England's Apprenticeship, 1603-1763），1965年，第234页。

[955]转引自莱特温：《科学经济学的起源：1660—1776年英国经济思想》（William Letwin, The Origins of Scientific Economics: English Economic Thought, 1660-1776），1963年，第44页。

[956]财政主义者（Cameralist），又译“官房学学者”。官房学是18世纪流行于德语区的经济管理教学课程。

[957]亚当·斯密：《国富论》，第460—461、397、625页。

[958]老米拉波（Victor de Riqueti Mirabeau, 1715—1789）、皮埃尔·萨穆埃尔·杜邦（Pierre Samuel Du Pont, 1739—1817）、里维埃的梅西耶（Mercier de La Rivière, 约1720—约1793/1794），均为法国重农主义者。

[959]托马斯·尼尔：“魁奈与重农主义”（Thomas P. Neill, “Quesnay and Physiocracy”, JHI, ）第9卷，第2期，1948年4月，第154页注释。

[960]伏尔泰：《有四十金币的人》（L'Homme aux quarante écus），《全集》，第21卷，第308页。

[961]“随着重农学派的出现，”罗纳德·L.米克指出，“经济思想史上第一次，我们面对一个奇特的社会学现象，支持者称之为‘学派’，不支持者称之为‘宗派’。”见米克：《重农主义经济学》，“导言”，1962年，第27页。

[962]这是魁奈直截了当对米拉波说的话，同上，第115页。

[963]亚当·斯密：《国富论》，第638页。

[964]狄德罗主编《百科全书》中的词条“谷物”；转引自米克：《重农主义经济学》，第82页；魁奈：《关于工匠劳动的对话》，同上，第204页。

[965]同上，第370页。

[966]亚当·斯密：《国富论》，第628页。

[967]转引自托马斯·尼尔：“魁奈与重农主义”，第165页。

[968]魁奈与米拉波，见：“乡村哲学”，载米克：《重农主义经济学》，第70页。

[969]指农业生产投入和产出的差额。

[970]转引自托马斯·尼尔：“魁奈与重农主义”，第164页。关于这些观念对政治理论的影响，见本书第453—456页。

[971]亚当·斯密：《国富论》，第633页。

[972]休谟致莫雷莱，1769年7月10日，《书信集》，第2卷，第205页。

[973]亚当·斯密：《国富论》，第642、627页。

[974]狄德罗致格里姆，1769年2月9日，《通信集》，第4卷，第22页。

[975]威尔逊：“狄德罗政治思想的发展和限度”（Arthur M. Wilson, “The Development and Scope of Diderot’s Political Thought”），《维多利亚时代研究》，第27卷，1963年，第1885页。狄德罗早先关于重农主义的观点，见狄德罗致达米拉维尔，1767年6月或7月，《通信集》，第7卷，第75—80页。在1768年5月写给法尔科内的信中，狄德罗很好地阐述了自己改变了的观点，同上，第8卷，第27—46页。狄德罗认为，虽然大多数重农学派是狂热的鼓吹者和盲从者，至少里维埃的梅西耶可以免除这种指责。

[976]亚当·斯密：《国富论》，“导言”，第xliii页。

[977]休谟：“论公民自由”（“Of Civil Liberty”），《著作集》，第3卷，第157页。

[978]约瑟夫·马西（Joseph Massie，生年不详，死于1784年），18世纪政治经济学家。

[979]转引自莱特温：《科学经济学的起源：1660—1775年英国经济思想》，第219页。

[980]休谟：“论商业”，《著作集》，第3卷，第293页。

[981]同上，第288—289、291、295页。

[982]同上，第292—293页。

[983]休谟：“论技艺的日新月异”（“Of Refinement in the Arts”），《著作集》，第3卷，第303页。

[984]同上，第296—297页。

[985]同上，第297页。

[986]同上，第306页。

[987]同上，第304页。

[988]休谟：“论商业”，《著作集》，第295页。

[989]休谟：“论货币”（“Of Money”），同上，第309、312页。

[990]休谟：“论利息”（“Of Interest”），同上，第321、315、319页。（译者按：此处作者引证有误，后两条引文乃是出自“论货币”一文。）

[991]休谟：“论贸易平衡”（“Of the Balance of Trade”），《著作集》，第343、336页。

[992]休谟：“论贸易的猜忌”（“Of the Jealousy of Trade”），同上，第348页。见本书第38页。

[993]亚当·斯密：《国富论》，第742页。

[994]休谟致亚当·斯密，1776年4月1日，《书信集》，第2卷，第311页。在休谟的书信集中，这封信的前一封信是写给吉本的，感谢吉本以《罗马帝国衰亡史》第一卷相赠。这是休谟的最后一个春天，又是多么意义重大的一个春天。

[995]亚当·斯密：《国富论》，第13页。

[996]亚当·斯密：《道德情操论》（The Theory of Moral Sentiments, 1759, edn.1966），第349页。

[997]亚当·斯密：《道德情操论》，第264—266页。

[998]见本书第94—100页。

[999]亚当·斯密：《国富论》，第3—5页。

[1000]亚当·斯密：《国富论》，第356、734—735页。

[1001]同上，第423页。

[1002]亚当·斯密：《国富论》，第460、428、68—69、128、11、78—81、674页。

[1003]同上，第329、460页。

[1004]哈奇森：“经济学家边沁”，载《经济学杂志》（T.W.Hutchison, “Bentham as an Economist”, The Economic Journal），第62卷，第262期，1956年6月，第299页。

[1005]休谟致威廉·斯特拉罕，1770年8月，《书信集》，第2卷，第230页。

[1006]庞德编：《旁观者》，第420期，第3卷，第574页。

[1007]吉本：《自传》，第175页。

[1008]休谟：《我的生平》，《著作集》，第3卷，第4页。

[1009]佩夫斯纳：《英国艺术的英国特性》，第50页。

[1010]见沃尔克：《歌德时代的城市》（Voelcker, Die Stadt

Goethes），第296页。

[1011] 博斯韦尔的记录，《博斯韦尔的伦敦日记》（Boswell's London Journal, 1762-1763），1950年，第293页。

[1012] 休谟致亨利·霍姆，1747年，《书信集》，第1卷，第99页。
休谟写给同一收信人的信，1747年，同上，第109页。

[1013] 休谟的《英国史》最先出版的是有关英国革命的第5、6两卷，然后是3、4两卷，最后才是早期英国历史的第1、2卷。

[1014] 同上，第69—73页。

[1015] 拉摩特·勒瓦耶（La Mothe le Vayer, 1588—1672），法国作家。

[1016] 让·阿杜安（Jean Hardouin, 1646—1729），法国古典学者。

[1017] 见《现代异教精神的兴起》，第250页译注。

[1018] 休谟致安德鲁·米勒，1760年3月22日，《书信集》，第1卷，第321页。这封信中有一份很有用的书单，开列了休谟让米勒为他找的书（第322—324页）。

[1019] 博兰德派（Bollandists）是17世纪荷兰南部由耶稣会学者、语言学家、历史学家组成的一个派别，编有《圣徒行传》。

[1020] 莫米利亚诺：“吉本对史学方法的贡献”，第46—47页。

[1021] 罗伯逊：《美洲史》，《威廉·罗伯逊著作集》（The History of America, in The Works of William Robertson, 12 vols.）1820年，第8卷，第i—xvii页各处。

[1022] 同上，第14卷。罗伯逊接着指出，吉本曾建议他列出所用过的西班牙语著作，罗伯逊采纳了这个建议。

[1023]吉本：《自传》，第121页。另见《现代异教精神的兴起》，第344页。

[1024]博索布尔（Issac de Beausobre，1659—1738），法国教士，以精通摩尼教的历史闻名。

[1025]马比荣（Jean Mabillon，1632—1707），法国本笃会修士，古文献学的创立者。

[1026]吉本：《罗马帝国衰亡史》，第5卷，第132页注释。另见《现代异教精神的兴起》，第345页。

[1027]莫米利亚诺：“吉本对史学方法的贡献”，第44页。

[1028]转引自贝克尔：《18世纪历史学家的天城》（Karl Becker, The Heavenly City of the Eighteenth Century Philosophers），1932年，第91页。

[1029]转引自布兰菲特：《历史学家伏尔泰》（J.H.Brumfitt, Voltaire Historian），1958年，第133页。

[1030]吉本：《论文学研究》，《杂文集》，第4卷，第66页。

[1031]吉本：《罗马帝国衰亡史》，第7卷，第215页。这种观念在启蒙时代已经是老生常谈，这一点从休谟的一篇即兴之作“论历史研究”中可见一斑。在这篇文章中，休谟大谈特谈历史的哲学意义。

[1032]伏尔泰：《风俗论》，第2卷，第540页。

[1033]伏尔泰致萨克森-哥达女公爵，1753年9月27日，《通信集》，第23卷，第203页。另见布兰菲特：《历史学家伏尔泰》，第134页。

[1034]伏尔泰：《关于〈风俗论〉补遗的评论》（“Remarques pour servir de supplément à l'Essai sur les mœurs”），《风俗论》，第2

卷，第900页。重要的是不要忘记，伏尔泰并不是以任何教条的方式来构想这种科学的，他十分赞赏皮浪主义者对历史的怀疑，所以成不了一个教条的实证主义者。

[1035]杜尔哥：《史表》，《全集》，第1卷，第310—311页。

[1036]狄德罗致埃皮奈夫人，1771年9月，《通信集》，第11卷，第183页。

[1037]理查德·罗尔特（Richard Rolt，1724—1770），英国作家、诗人。詹姆斯党人是坚持斯图亚特王朝王位继承权的政治和宗教运动的支持者。

[1038]这封信件是伏尔泰用英文写的，有不少拼写错误和非英文用法，译者无法准确对译出这种特殊文体。姑录原文如右：j must hunt again after my favourite game, truth, in foreign cowuntries.J travel like Polibus to see the different teaters of war.J do consult both friends and ennemys.....History must be neither a satir nor an encomium.

[1039]伏尔泰：《路易十四时代》，《历史著作集》，第878页。伏尔泰致理查德·罗尔特，1750年8月1日，《通信集》，第18卷，第108页。

[1040]转引自莫斯纳：《休谟传》，第318页。

[1041]休谟：《我的生平》，《著作集》，第3卷，第4—5页。

[1042]休谟：《人类理解论》，同上，第4卷，第73页。这里显然是一个循环论证：人性一致的假设使得历史学家准备好在历史中发现他所寻找的一致，反过来，这种一致性又证明他的假设是正确的。但这只是表面现象，对于休谟来说，经验是第一位的，提供了十分可靠的证据证明，不分时间和地域，人性事实上是相通的。

[1043]我在前文中引证过这些引文，见本书第157—158页。

[1044]伏尔泰：《风俗论》，第1卷，第774页，第2卷，第416页。

[1045]圣埃弗尔蒙（Saint-Évremond，1613—1703），法国随笔作家、享乐主义者。

[1046]转引自维弗伯格：《法国启蒙运动的历史悲观主义》，第31页。

[1047]休谟：《对话录》，《著作集》，第4卷，第289—305页，引文出自第294页。

[1048]孟德斯鸠：《论法的精神》，《全集》，第1卷，第1编，第ix页。在《随想录》中，孟德斯鸠写道：“要判断荷马的美，我们必须把自己放在希腊人的阵营，而不是站在法国人一边。”《全集》，第2卷，第42页。

[1049]孟德斯鸠：《论法的精神》，第29章，第14节，《全集》，第1卷，第1编，第281页。

[1050]同上，第30章，第14节，《全集》，第1卷，第1编，第315页。

[1051]弗雷努瓦：《关于法国君主制的一般和特殊历史》（Plan de l'histoire générale et particulière de la monarchie française），转引自西格尔：“朗格莱·德·弗雷努瓦（1674—1755）：18世纪初法国历史评论和方法论研究”，（Lester A.Segal, “Nicolas Lenglet Du Fresny[1674-1755]: A Study of Historical Criticism and Methodology in Early Eighteenth Century France”），哥伦比亚大学博士论文，1968年，第39—40页。

[1052]朗格莱·德·弗雷努瓦（Lenglet du Fresnoy，1674-1755），法国百科全书派学者。

[1053]伏尔泰：《风俗论》，第1卷，第259—260页。

[1054]孟德斯鸠：《随想录》，《全集》，第2卷，第419页。

[1055]吉本：《罗马帝国衰亡史》，第7卷，第210页。另见《现代异教精神的兴起》，第195页。

[1056]博斯韦尔：《博斯韦尔的伦敦日记》，1763年2月20日，第197页。

[1057]转引自布兰菲特：“伏尔泰的历史与宣传”（J.H.Brumfitt, “History and Propaganda in Voltaire”），《维多利亚时代研究》，第24卷，1963年，第272页。

[1058]狄德罗致伏尔泰，1760年11月28日，《通信集》，第3卷，第275页。另见《现代异教精神的兴起》，第174页。

[1059]雷纳尔（Thomas Raynal, 1713—1796），法国作家。

[1060]转引自沃尔普：《雷纳尔及其战争机器：〈两印度史〉及其完善》（Hans Wolpe, Raynal et sa machine de guerre: ‘L’Histoire des deux Indes’ et ses perfectionnements），1957年，第43—44页。

[1061] R.G.科林伍德以达朗贝尔的这个特别天真的观点为例，证明启蒙运动缺乏关于起源和过程的历史观（见《历史的观念》，1946年，第80页）。他至少说对了一点，孔狄亚克就说过类似的话：“最细微的原因往往是促成大变革的动因。”《论体系》（Traité des systèmes），《全集》，第208页。但是，我已经在《现代异教精神的兴起》第258页注释中指出，吉本和伏尔泰对文艺复兴起源的解释远比达朗贝尔复杂。

[1062]伏尔泰：《路易十四时代》，《历史著作集》，第768页。

[1063]孟德斯鸠：《论法的精神》，第19章，第4节，《全集》，第1卷，第1编，第412页。

[1064]西格尔：“朗格莱·德·弗雷努瓦（1674—1755）：18世纪初法国历史评论和方法论研究”，第89页。

[1065]孟德斯鸠：《罗马盛衰原因论》（Considérations sur les

Romains），《全集》，第1卷，第3编，第482页。

[1066]吉本：《罗马帝国衰亡史》，第2卷，第2、32、175页。

[1067]转引自布兰菲特：《历史学家伏尔泰》，第32页。

[1068]伏尔泰：《风俗论》，第1卷，第196页。

[1069]布兰菲特：《历史学家伏尔泰》，第46页。

[1070]莱兹（Cardinal de Retz, 1613—1679），法国教士，回忆录作者。

[1071]伏尔泰：《对历史的新思考》，《历史著作集》，第46—48页。

[1072]伏尔泰：《历史著作集》，第616页。

[1073]伏尔泰：《历史著作集》，第1109页。当然，《路易十四时代》也包含法国皇室和欧洲君主的世系，还有“著名的”作家和艺术家的传记。

[1074]吉本：《自传》，第203页。

[1075]原文为The Politics of decency，是彼得·盖伊创用的概念。为了区别常见概念，试译为“德行的政治”。

[1076]见本书第4章，第1节。

[1077]森格勒：《维兰德》，第299页。

[1078]伏尔泰：第6封信，《哲学书简》，第1卷，第74页。有必要复述一下我在本书上卷提出的一些观点：“相对主义、折中主义和宽容观念彼此联系非常紧密，即便是在思想上也无法严格地分割开来。相对主义是一种观察世界的方式，认为任何一类信念都不具有绝对的正当性。折中主义是随之而来的一种哲学方法，认为

既然任何体系都不可能拥有全部真理，多数体系都各有一些真理，那么在各种体系中甄别挑选才是惟一正当的方法。宽容则是这种世界观和这种方法在政治上的相应原则，它是适合大型复杂社会的一项政策。”见《现代异教精神的兴起》，第150页。

[1079]见本书第422—423页。

[1080]见里拉：《莱辛与他的时代》（Paul Rilla, Lessing und sein Zeitalter），1960年，第74—75页。

[1081]马布利（Gabriet Bonnot de Mably, 1709—1785），法国哲学家。

[1082]伏尔泰致莫夫人，1769年11月初，《通信集》，第9卷，第196—197页。

[1083]弗格森：《文明社会史论》，第103页。

[1084]转引自凯特勒：《亚当·弗格森的社会和政治思想》，第207—208页。

[1085]亚当·斯密：《国富论》，第872、878页。

[1086]卢梭：《论波兰的治国之道及波兰政府的改革方略》（*Considération sur le gouvernement de Pologne et sur sa réformation projetée*），《全集》，第3卷，第1013页。

[1087]卢梭：“战争状态源于社会状态”（“*Que l'état de guerre naît de l'état social*”），同上，第607页。

[1088]转引自铂金斯：《伏尔泰的国际秩序观》（Perkins, *Voltaire's Concept of International Order*），《维多利亚时代研究》，第36卷，1965年，第104页。尽管有所保留，伏尔泰非常看重这位神父的人道主义。

[1089]康德：《永久和平论》（*Zum ewigen Frieden*），《全

集》，第6卷，第427页。其中，德文书名中的Zum既有“朝向”的意思，也有“在……”的意思。（译者按：康德是想用这个书名来源于客栈招牌的故事传达一个隐喻，如果人类不能走向永久和平，毁灭性战争将导致人类的毁灭，结局就是墓地中的和平。）

[1090]康德：《永久和平论》，《全集》，第6卷，第431页。

[1091]同上，第428页。

[1092]同上，第436页。

[1093]康德：《永久和平论》，《全集》，第456页。

[1094]这个说法来自大卫·布里昂·戴维斯：《西方文化中的奴隶制问题》（David Brion Davis, *The Problem of Slavery in Western Culture*），1966年，第294页。

[1095]让·博丹（Jean Bodin, 1530—1596），法国政治思想家、法学家。

[1096]约翰·米勒：《等级差别的起源》（*The Origin of the Distinction of Ranks*, 2d., 1779），重刊于莱曼：《格拉斯哥的约翰·米勒，1735—1801》（William C. Lehmann, *John Millar of Glasgow, 1735-1801*），1960年，第311页。

[1097]贺拉斯·曼恩（Horace Mann, 1744—1814），英国下院议员。

[1098]威廉·宾（William Penn, 1644—1718），北美殖民地政治家、宾夕法尼亚殖民地的开拓者，也是贵格会的主要支持者。

[1099]沃波尔致贺拉斯·曼恩，1773年2月17日，《书信集》，第8卷，第241页。

[1100]沃波尔致威廉·梅森神父，1774年2月14日，同上，第423页。

[\[1101\]](#)拉法耶特（Marquis de Lafayette, 1757—1834），法国军人、政治家。

[\[1102\]](#)菲尔默（Robert Filmer, 1588—1653），英国政治理论家，君权神授理论的集大成者。

[\[1103\]](#)亨利·塞：《路易十八时代法国的经济与社会》（Henri Sée, *La France économique et sociale au XVIIIe siècle*, 5【sup】th【/sup】edn.），1952年，第121页。

[\[1104\]](#)孟德斯鸠：《波斯人信札》，第75封信，《全集》，第1卷，第3编，第155—156页。

[\[1105\]](#)同上，第118封信，《全集》，第1卷，第3编，第236—237页。

[\[1106\]](#)沙克尔顿：《孟德斯鸠评传》（Shackleton, Montesquieu），第237页。

[\[1107\]](#)孟德斯鸠：《论法的精神》，第15章，第4节，《全集》，第1卷，第1编，第330—331页。

[\[1108\]](#)转引自沃尔普：《雷纳尔及其战争机器：〈两印度史〉及其发展》，第155页。

[\[1109\]](#)雷纳尔：《关于〈论法的精神〉的几条主要原则的评论》（*Commentaire sur quelques principales maximes de l'Esprit des lois*, 1777），《全集》，第30卷，第445页。

[\[1110\]](#)转引自威尔逊：“狄德罗政治思想的发展和限度”，《维多利亚时代研究》，第27卷，1963年，第1883页。威尔逊则是引自《百科全书》的“人类”词条，据说这个词条“可能”出自狄德罗的手笔。

[\[1111\]](#)伏尔泰：“奴隶”，《关于〈百科全书〉的问题》，《全集》，第18卷，第599—606页。

[1112]若古：“论黑人”，《百科全书》，转引自戴维斯：《西方文化中的奴隶制问题》，第416页。

[1113]卢梭：《社会契约论》，《全集》，第3卷，第353页。

[1114]同上，第356页。

[1115]卢梭：《社会契约论》，《全集》，第3卷，第356页。

[1116]见孟德斯鸠：《波斯人信札》，第115封信、第122封信，《全集》，第1卷，第3编，第229—230、244—245页。

[1117]休谟：《论古代民族人口的稠密》，《著作集》，第3卷，第384页。关于休谟对奴隶制的一般讨论，见第384—397页。

[1118]米勒：《等级差异的起源》，转引自莱曼：《格拉斯哥的约翰·米勒，1735—1801》，第299页。

[1119]同上，第303、302页。

[1120]同上，第302页。

[1121]米勒：《等级差异的起源》，转引自莱曼：《格拉斯哥的约翰·米勒，1735—1801》，第316—317页。

[1122]同上，第320页。

[1123]同上，第316页。

[1124]亚当·斯密：《国富论》，第81页。

[1125]亚当·斯密：《国富论》，第365页。

[1126]同上。

[1127]在《道德情操论》中，亚当·斯密为非洲人而感伤，赞扬非

洲人的“高尚品质”，把那些被贩运到美洲的非洲奴隶称作“民族英雄”，“卑鄙的主人”则是“从欧洲监狱里放出来的一群废物，这群卑劣的家伙，既没有他们所来自的那些国家的美德，也没有他们所前往的那些国家的美德”。见《道德情操论》，第299—300页。

[1128]约翰·平尼（John Pinney, 1740—1818），英国商人，在加勒比群岛拥有多家甘蔗种植园。

[1129]转引自麦金尼斯：《通向帝国的大门》（C.M.MacInnes, A Gateway to Empire），1939年，第193页。

[1130]马拉奇·波斯尔思韦特（Malachy Postlethwayt, 1707?—1767），英国商业专家。

[1131]转引自威廉姆斯：《资本主义与奴隶制》（Eric Williams, Capitalism and Slavery），1944年，第51页。

[1132]“在我们国家，雷纳尔神父始终是一个比英国反奴隶制宣传者群体更孤立的人。”加斯东-马丁：《18世纪的南特：黑奴贩子的时代，1714—1774年》（Gaston-Martin, Nantes au XVIIIe siècle: L'ère des Négriers, 1714-1774），1931年，第427页。另一方面，雷纳尔的《两印度史》在英国读者众多，似乎拥有很大的影响力。

[1133]波斯韦尔：《约翰逊传》，第3卷，第200页，1777年9月23日。

[1134]同上，第201页。

[1135]转引自格林：《塞缪尔·约翰逊的政治观》，1960年，第270页。

[1136]波斯韦尔：《约翰逊传》，第2卷，第477页，此处引用的是1773年3月4日的信函。

[1137]波斯韦尔：《约翰逊传》，第3卷，第202—203页，1777年9

月23日。

[1138]格雷（Thomas Gray, 1716—1771），英国18世纪诗人。

[1139]同上，第201—204页。

[1140]马克·布洛赫（Marc Bloch, 1886—1944），法国历史学家、年鉴学派大师。

[1141]见马克·布洛赫：《封建社会》（La Société féodale, 2 vols.），1939—1940年，第2卷，第117页。

[1142]转引自拉德诺维奇：《1730年以来英国刑法及其实施》（Leon Radzinowicz, A History of English Criminal Law and Its Administration from 1750, 3 vols.），1948—1956年，第1卷，第288页注释。

[1143]蒲柏：《夺发记》（Alexander Pope, Rape of the Lock），第3章，第21—22行。

[1144]歌德：《诗与真》，《全集》，第10卷，第576页。

[1145]柯尔伯（Jean-Baptiste Colbert, 1619—1683），法国政治家、路易十四的主要僚臣。

[1146]布莱克斯通（William Blackstone, 1723—1780），英国法学家。

[1147]拉德诺维奇：《1730年以来英国刑法及其实施》，第1卷，第148页。

[1148]孟德斯鸠：《波斯人信札》，第80封信，《全集》，第1卷，第3编，第164页。

[1149]同上，第85封信，《全集》，第1卷，第3编，第174页。

[1150] 弗朗茨·诺依曼：“导论”，孟德斯鸠：《论法的精神》，第lix页。

[1151] 孟德斯鸠：《论法的精神》，第12章，第2节，《全集》，第1卷，第1编，第251页。

[1152] 孟德斯鸠：《论法的精神》，第12章，第2节，《全集》，第1卷，第1编，第251页。

[1153] 孟德斯鸠：《论法的精神》，第12章，第4节，《全集》，第1卷，第1编，第254页。

[1154] 同上，第255—256页。

[1155] 孟德斯鸠：《论法的精神》，第256页。

[1156] 同上，第6章，第9节，《全集》，第1卷，第1编，第109页。

[1157] 同上，第7节，《全集》，第1卷，第1编，第113—114页。

[1158] 同上，第16节，《全集》，第1卷，第1编，第121页。

[1159] 大个子菲力普（Philippe le Long，1294—1322），法兰西国王（1317—1322在位）。

[1160] 孟德斯鸠：《论法的精神》，第12章，第5节，《全集》，第1卷，第1编，第257—258页。

[1161] 同上，第6节，《全集》，第1卷，第1编，第258页。

[1162] 格里姆：《文学通讯》，第1卷，第450页。

[1163] 孟德斯鸠：《论法的精神》，第12章，第7节，《全集》，第1卷，第1编，第260页。

[1164]同上，第11节，《全集》，第1卷，第1编，第264页。

[1165]同上，第12节，《全集》，第1卷，第1编，第265页。

[1166]1778年5月25日，伏尔泰去世前5天，最后的时刻明显临近，伏尔泰得到消息，他的许多场法律斗争之一——为拉里将军恢复名誉，经过十年的努力最终获得成功。这位老人挣扎着最后的努力，给那位将军的儿子写信，祝贺其父恢复名誉。“如今，”他写道，“他死而无憾了。”这是他的最后一封信。见1778年5月26日的信，《通信集》，第98卷，第247页。

[1167]伏尔泰致康，1762年3月27日，《通信集》，第48卷，第173页。

[1168]狄德罗致索菲·沃兰，1762年8月8日，《通信集》，第4卷，第97页。

[1169]狄德罗致索菲·沃兰，1762年8月8日，《通信集》，第97页注释。伏尔泰致达朗贝尔，1762年9月15日，《通信集》，第50卷，第29页。

[1170]我之前讨论过贝卡里亚，见《现代异教精神的兴起》，第7—19页。

[1171]见本书第301页。

[1172]伏尔泰致贝卡里亚，1768年5月30日，《通信集》，第69卷，第159页。

[1173]转引自贝卡里亚：《论犯罪与刑罚》，第623页。

[1174]这种一心一意更多是表面上的，贝卡里亚是在他的密友韦里兄弟催促下才完成这部著作的。见本书第409页。

[1175]狄德罗：《全集》，第4卷，第60页；贝卡里亚：《论犯罪与刑罚》，第405页。

[1176] 贝卡里亚：《论犯罪与刑罚》，第31页。

[1177] 贝卡里亚：《论犯罪与刑罚》，第9页。

[1178] 同上，第30页。

[1179] 贝卡里亚：《论犯罪与刑罚》，第12页。

[1180] 贝卡里亚：《论犯罪与刑罚》，第12页。

[1181] 同上，第15页。贝卡里亚谈到了4个结论，考虑到清晰性的缘故，我合并为两个结论。

[1182] 同上，第18页。

[1183] 贝卡里亚：《论犯罪与刑罚》，第17页。

[1184] 贝卡里亚：《论犯罪与刑罚》，第10页。

[1185] 费尔米安伯爵（Count Firmian, 1716—1782），哈布斯堡王朝派驻伦巴第的总督。考尼茨伯爵（Count Kaunitz, 1711—1794），神圣罗马帝国政治家、外交家。

[1186] 同上，第96页。

[1187] 同上，第19页。

[1188] 贝卡里亚：《论犯罪与刑罚》，第19—20页。

[1189] 同上，第62页。

[1190] 贝卡里亚：《论犯罪与刑罚》，第69页。

[1191] 同上，第30—31页。约翰·亚当斯显然对这番论述印象深刻，他在为波士顿惨案的英国士兵辩护时借用了大部分内容（当然，略去了提及意大利的部分）。见亨利·保卢奇的英译本《论犯

罪与刑罚》（Henry Paolucci, *On Crimes and Punishments*），1963年，第xxi页。

[1192]贝卡里亚：《论犯罪与刑罚》，第320页。

[1193]同上，第313页。

[1194]玛丽·麦克：《杰里米·边沁：观念的奇幻历程》（Mary P.Mack, *Jeremy Bentham: An Odyssey of Ideas*），1963年，第104页。当然，贝卡里亚志趣相投的同道包括孟德斯鸠以及更重要的爱爾維修，但贝卡里亚对边沁的影响是不容小觑的。边沁直截了当地称贝卡里亚为“我的导师，第一位理性的传教士，他把意大利提升到英国和法国之上……”科尔曼·菲利普森：《刑罚改革三大大家：贝卡里亚、边沁、罗米利》（Coleman Phillipson, *Three Criminal Law Reformers: Beccaria, Bentham, Romilly*），1923年，第92页。

[1195]艾登（William Eden, 1745—1814），英国政治家。罗米利（John Romilly, 1802—1874），英国政治家、法官。

[1196]《联邦党人文集》，第9篇，第51页。其他的启蒙哲人，如达尔让松侯爵，以及相关的改革者圣皮埃尔神父，也使用“政治科学”一词。

[1197]见本书第428页。

[1198]转引自爱泼斯坦：《德国保守主义的起源》（Klaus Epstein, *The Genesis of German Conservatism*），1966年，第35页。

[1199]“监督官”词条，《百科全书》，第121页。见本书第2章，第1节，以及第9章，第2节。

[1200]众所周知，很难对可操作性作出界定，一个人眼里的现实性，在另一个人看来只是一厢情愿的想法。正因为这个原因，达尔让松侯爵批评圣皮埃尔神父缺乏经验，“他经常犯错误，因为他

从未担任过任何公职，独坐书斋不可能体察世人、洞察世事”。（这条引文我是从杰拉德·J.卡瓦诺[Gerald Cavanaugh]那里得知的。）

[1201]见本章第2节。

[1202]见《联邦党人文集》各处。

[1203]关于卢梭，见本书第10章，第3节。

[1204]1745年，詹姆斯党人在苏格兰发动叛乱，最终在卡洛登战役失败。“小王位觊觎者”（Young Pretender）即斯图亚特家族的查理·爱德华·斯图亚特（Charles Edward Stuart, 1720—1788），1688年光荣革命中被推翻的英国国王詹姆斯二世的孙子，自称理查三世，领导了1745年的叛乱。

[1205]休谟致韦斯特霍尔的詹姆斯·约翰斯顿爵士，1745年10月31日，《书信集》，第1卷，第66页。

[1206]H.R.特雷弗-罗珀为朱塞佩·吉亚里佐的《政治家和历史学家休谟》（Giuseppe Giarrizzo, David Hume: Politico e Storico）所写的书评，载《历史与理论》（History and Theory），第3卷，1964年，第385页。

[1207]休谟：“关于理想共和国的设想”（“Idea of a Perfect Commonwealth”），《著作集》，第3卷，第480页。

[1208]休谟：《人性论》，第493页。

[1209]同上，第549页。

[1210]孟德斯鸠：《波斯人信札》，第83封信，《全集》，第1卷，第3编，第169—170页。

[1211]格里姆斯利：“启蒙时代自然法理论的某些方面”（Ronald Grimsley, “Quelques aspects de la théorie du droit naturel au siècle des

lumières”），《维多利亚时代研究》，第24卷，1963年，第728页。

[1212]布歇·阿尔吉（Boucher d’Argis，1708—1791），法国律师、百科全书派。

[1213]特别是狄德罗致法尔科内，1768年9月6日，《通信集》，第7卷，第117页。

[1214]格里姆斯利：“启蒙时代自然法理论的某些方面”，第736页。

[1215]布拉马克（Jean-Jacques Burlamaqui，1694—1748），瑞士法学家、政治理论家。

[1216]瓦泰尔（Emer de Vattel，1714—1767），瑞士哲学家、外交家。

[1217]边沁：《政府片论》，第93页。着重为原文所有。关于贝卡里亚所用的这个术语，见本书第8章，第4节。

[1218]休谟：“论政府的起源”，《著作集》，第3卷，第114页。

[1219]休谟：“论原始契约”，同上，第450页。我在本书第311页已经引用过这段话。

[1220]同上，第446页。

[1221]休谟：“论政府的起源”，同上，第116页。

[1222]见《现代异教精神的兴起》，第157页。

[1223]“进口”词条，《百科全书》，第111页。

[1224]728年4月11日，《通信集》，第2卷，第67页。原信是用英文写的。

[1225]伏尔泰：第9封信，《哲学书简》，第1卷，第101页。

[1226]见伏尔泰致阿尔让松侯爵，1743年8月8日，《通信集》，第13卷，第32—33页。

[1227]伏尔泰：《共和思想》（*Idées républicaines*），《全集》，第24卷，第414—426页各处。

[1228]伏尔泰致兰善，1767年3月15日，《通信集》，第65卷，第47页。另见本书第10章，第2节。

[1229]孟德斯鸠：《论法的精神》，第30章，第18节，《全集》，第1卷，第2编，第327页。

[1230]福特：《长袍与佩剑：路易十四之后法国贵族的重组》（*Franklin I. Ford, Robe and Sword: The Re Grouping of the French Aristocracy after Louis XIV*），1953年，第93页。

[1231]见本书边码第279页。

[1232]弗朗茨·诺依曼：“导论”，孟德斯鸠：《论法的精神》，第xxvii页。

[1233]孟德斯鸠：《论法的精神》，第30章，第25节，《全集》，第1卷，第2编，第358页。

[1234]同上，第2章，第4节，《全集》，第1卷，第1编，第20页。在手稿中，这段话的语气更加强烈：“中间权力构成了君主政体的性质，换言之，君主政体是由某一个人依据基本法律进行统治。”见沙克尔顿：《孟德斯鸠评传》，第279页。

[1235]孟德斯鸠：《论法的精神》，第2章，第4节，《全集》，第1卷，第1编，第21页。

[1236]“以权谋私形成了庞大的既得利益集团。他们自然会设法保护自己的投资。在他们看来，强大的君主势必是最大的威胁。要

保护这种投资，唯有依靠使国王受到特权阶层有效控制的团体和理论。这种新的封建主义理论与敕封采邑的进程相呼应。”弗朗茨·诺依曼：“导论”，孟德斯鸠：《论法的精神》，第xxii页。

[1237]孟德斯鸠：《论法的精神》，第11章，第6节，《全集》，第1卷，第1编，第207—222页各处。另见本书第428页。

[1238]同上，第5节，《全集》，第1卷，第1编，第207页。

[1239]孟德斯鸠：《论法的精神》，第4节，《全集》，第1卷，第1编，第206页。另见沙克尔顿：《孟德斯鸠评传》，第300页。

[1240]伏尔泰：《笔记》，第94页。关于伏尔泰对Parliament和parlements的比较分析，见《风俗论》，第1卷，第787页。

[1241]伏尔泰致达朗贝尔，1765年10月16日，《通信集》，第59卷，第125页。

[1242]即《哲学书简》。1733年首先在英国出版英文版，1734年出版法文版。

[1243]伏尔泰致杜博，1738年10月30日，《通信集》，第7卷，第424—427页。

[1244]伏尔泰：《笔记》，第110页。

[1245]伏尔泰：《风俗论》，第2卷，第8页。如果有人认为伏尔泰不分青红皂白地支持强势的君主，那应该去看看《风俗论》中关于路易十一的论述，这些论述表明伏尔泰是最具洞察力的历史学家。

[1246]“请不要叱责一个50岁了还得当国王的小丑的可怜人，我和音乐家、装潢师、男女演员、歌手、舞蹈演员一起，比八九个想当德国皇帝的德国选帝侯还要辛苦。我从巴黎跑到凡尔赛，在驿车里写诗，我必须大声赞美国王，谨慎地赞美王太子妃，非常高明地赞美皇族。我必须让宫廷满意同时又不会触怒巴黎。”伏尔泰

致西德维尔，1745年1月31日，《通信集》，第14卷，第103页。

[1247]伏尔泰：《查第格》，《全集》，第21卷，第45页。

[1248]马肖·达努维尔（Machault d'Arnouville，1701—1794），法国政治家。

[1249]法国大革命前，一切法律在执行之前必须先在各地方高等法院进行登记，高等法院也正是凭恃其登记国王敕令和对国王谏诤的职能，对抗王权。

[1250]伏尔泰：《克什米尔城的装饰》（Des embellissements de la ville de Cachemire），《全集》，第23卷，第478页。

[1251]伏尔泰：《罗马宗教裁判所圣部反对题为〈关于廿一税的信〉的敕令摘要》（Extrait du décret de la sacrée congrégation de l'Inquisition de Rome, à l'encontre d'un libelle intitulé 'Lettres sur le vingtième'），《全集》，第463页。

[1252]伏尔泰：《圣贤和百姓的声音》（La voix du sage et du peuple），《全集》，第466—471页。

[1253]伏尔泰致黎塞留公爵，1750年8月31日前后，《通信集》，第18卷，第144页。

[1254]伏尔泰致达米拉维尔，1766年3月12日，同上，第60卷，第152页。

[1255]阿瑟·威尔逊教授指出，不排除这样一种情况，狄德罗这一时期的大量书信显然已经佚失，也许狄德罗在这些佚失的信件中评论过政治问题。

[1256]狄德罗致格里姆，1769年6月，《通信集》，第9卷，第64—65页。

[1257]伏尔泰：《双关语》（L'Équivoque），《全集》，第28卷，

第424页；《人民议会》（Les peuples aux parlements），第413页。

[1258]狄德罗：《拉摩的侄儿》，第14页。

[1259]狄德罗致达什柯夫公主，1771年4月3日，《通信集》，第11卷，第20页。

[1260]同上，第19页。

[1261]狄德罗致达什柯夫公主，1771年4月3日，《通信集》，第11卷，第20页。

[1262]图纳尔编：《狄德罗与叶卡捷琳娜二世》（Diderot et Catherine II, ed.Tourneux），1899年，第105页。

[1263]伏尔泰致孔多塞，1776年9月7日，《通信集》，第95卷，第46页。

[1264]绝对主义是指17—18世纪欧洲的一种君主政体，意为中央集权且不受限制。开明绝对主义也被称为“开明专制”（enlightened despotism）。

[1265]这位学者是阿德里安娜·D.伊捷，见“腓特烈二世与桀骜不驯的启蒙哲人”（Adrienne D.Hytier, “Frédéric II et philosophes récalcitrants”），《浪漫派评论》，第57卷，第3期，1966年10月，第161页。

[1266]伏尔泰：《回忆录》，《全集》，第1卷，第17页。

[1267]转引自阿德里安娜·D.伊捷：“腓特烈二世与桀骜不驯的启蒙哲人”，第176页。

[1268]这份手稿标明的日期是1771年，名为《德尼·狄德罗先生关于审查〈论偏见〉的信札》（Lettre de M.Denis Diderot sur l'examen de l'Essai sur les préjugés）。1937年，弗兰科·文图里

(Franco Venturi) 给它起了一个更知名的篇名《未曾发表的反暴君篇章》(Pages inédites contre un tyran)。见狄德罗:《政治著作集》,第129—133页。另见本书第10章,第1节。

[1269] 见狄德罗:《政治著作集》,第138—139页。

[1270] 同上,第131页。伏尔泰认为其他可能的作者是达米拉维尔和爱尔维修。

[1271] 见狄德罗:《政治著作集》,第136页。

[1272] 同上,第148页。

[1273] “理性主义的政治活动,如同任何偏重于单一目标乃至极少数彼此密切相关的目标,而不是朝向协调各种广泛而多样的目标的政治活动一样,往往不可避免地丧失其政治特征,成为一个具体实施和管理的问题。”杰伦特·帕里:“18世纪德国的开明政府及其批评者”,载《历史杂志》(Geraint Parry, “Enlightened Government and its Critics in Eighteenth-Century Germany”, Historische Zeitschrift),第6卷,第2期,1963年,第182页。

[1274] 同上。

[1275] 转引自罗伯特·A.卡恩:《奥地利思想史研究:从巴洛克时代晚期到浪漫主义》(Robert A.Kann, A Study in Austrian Intellectual History: From Late Baroque to Romanticism),1960年,第170页。

[1276] Polizei在18世纪德意志的语境里,不仅有治安的意思,而且主要是表示监管、治理之意。

[1277] 转引自利奥·格肖伊:《从专制到革命,1763—1789》(Leo Gershoy, From Despotism to Revolution, 1763-1789),1944年,第53页。

[1278] 格罗斯:《政治遗嘱》(Friedrich der Grosse, Die politischen

Testamente, tr.Friedrich von Oppeln-Bronikowski), 1922年, 第37页。(遗嘱是1752年所立)

[1279]尤斯图斯·默泽尔(Justus Möser, 1720—1794), 德国法学家、社会理论家。

[1280]转引自杰伦特·帕里:“18世纪德国的开明政府及其批评者”, 第187页。

[1281]当前关于“开明专制君主”问题的争议和研究状况, 请见本书的文献综述。

[1282]约翰·加利亚多:《开明专制》(John G.Gagliardo, Enlightened Despotism), 1967年, 第21页。

[1283]转引自海因茨·霍尔达克:“重农主义与绝对君主制”(Heinz Holldack, “Der Physiokratismus und die Absolute Monarchie”), 《历史杂志》, 1932年, 第533页。

[1284]虽然我没有见到过有哪位重农学派成员引用过蒲柏的这首诗, 官房学学者索南费尔兹肯定是引用过它的, 而且对它深表赞同。见罗伯特·A.卡恩:《奥地利思想史研究:从巴洛克时代晚期到浪漫主义》, 第170页。

[1285]米歇尔·莱里蒂埃:“大会报告:开明专制、腓特烈二世与法国大革命”(Michel Lhéritier, “Rapport général: le despotisme éclairé, de Frédéric II à Révolution française”), 载《国际历史科学委员会公报》(Bulletin of the International Committee of Historical Sciences), 第35期, 第9卷, 1937年, 第188页。

[1286]马布利的《对于政治社会自然而必要的秩序的哲学经济学的质疑》(Doutes proposés aux philosophes économistes sur l'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques, 1768), 关于马布利观点的一个很好的概括, 请见埃德蒙·里奇纳:《里维埃的梅西耶:法国重农学派运动领袖》(Edmund Richner, Le Mercier de la

Rivière: Ein Führer der physiokratischen Bewegung in Frankreich), 1931年, 第80—82页。

[1287]卢梭致米拉波, 1767年7月26日, 《通信集》, 第17卷, 第158页。

[1288]狄德罗致法尔科内, 1767年6月, 《通信集》, 第7卷, 第94页, 这封信是对梅西耶的颂歌。关于狄德罗与重农学派, 见本书第326—327页。

[1289]这个例子转引自杰弗里·布鲁恩: 《开明专制君主》(Geoffrey Bruun, The Enlightened Despots), 1929年, 第28页。

[1290]这个有深意的故事有多种版本, 最权威的是韦洛塞: 《重农学派》(G.Weulersse, Les Physiocrates), 1931年, 第187页。

[1291]图纳尔编: 《狄德罗与叶卡捷琳娜二世》, 1899年, 第144页。

[1292]狄德罗: 《对〈圣谕〉的一些看法》(Observations sur le Nakaz), 《政治著作集》, 第354—355页。

[1293]图纳尔编: 《狄德罗与叶卡捷琳娜二世》, 第144页。

[1294]狄德罗: 《对〈圣谕〉的一些看法》, 第355页。

[1295]亚当·万德鲁兹卡: 《利奥波德二世: 奥地利大公、托斯卡纳大公、匈牙利和波西米亚国王、罗马皇帝》(Adam Wandruszka, Leopold II. Erzherzog von Österreich, Grossherzog von Toskana, König von Ungarn und Böhmen, Römischer Kaiser, 2 vols.), 1963—1965年, 第1卷, 第370、385页。

[1296]同上, 第371页。

[1297]亚当·万德鲁兹卡: 《利奥波德二世: 奥地利大公、托斯卡纳大公、匈牙利和波西米亚国王、罗马皇帝》, 第2卷, 第217—

218页。

[1298]卡瓦诺：“沃邦、达尔让松、杜尔哥：18世纪法国的绝对主义和宪政主义”（Gerald J.Cavanaugh, “Vauban, d’Argenson, Turgot: From Absolutism to Constitutionalism in Eighteenth-century France”），哥伦比亚大学博士论文，1967年，第1401—141页。

[1299]吉本：《自传》，第78—79页。

[1300]狄德罗：“俄国政府的大学计划”（“Plan d’une université pour le gouvernement de Russie”），《全集》，第3卷，第471页。

[1301]伏尔泰：“教育”，《〈百科全书〉问题》，《全集》，第18卷，第471页。

[1302]马提雅尔（Martial, 40?—104?），古罗马作家。

[1303]安德烈·欣贝格：《旧制度下耶稣会中学的道德教育》（André Schimberg, L’Éducation morale dans les collèges de la Compagnie de Jésus sous l’Ancien Régime），1913年，补遗和勘误，未标注页码。

[1304]关于这个小团体，见《现代异教精神的兴起》，第15—16页。

[1305]埃诺（Charles-Jean-François Hénault, 1685—1770），法国历史学家。

[1306]洛克：《教育片论》（Some Thoughts Concerning Education），1693年，第184节。

[1307]洛克：《教育片论》（Some Thoughts Concerning Education），1693年，第164页。

[1308]大阿尔诺（great Arnuald），即安东·勒迈斯特（Antoine Le Maistre, 1612—1694），法国詹森派神学家。

[1309]西卡尔：《法国大革命前经典研究》（Augustin Sicard, *Les Études classiques avant la Révolution*），1887年，第200页。

[1310]阿特金斯：《大自然情怀与回归简单生活》（Geoffroy Atkinson, *Le sentiment de la nature et le retour à la vie simple*, 1690-1740），1960年，第20页。

[1311]转引自保尔森：《德国学校和大学的历史教学》（Friedrich Paulsen, *Geschichte des gelehrten Unterrichts auf den deutschen Schulen und Univesitäten*），1885年，第396页。

[1312]巴泽多（Johann Bernhard Basedow, 1724—1790），德国教育改革者。

[1313]麦克劳林（Colin Maclaurin, 1698—1747），牛顿晚年的学生，18世纪英国最著名的数学家。

[1314]转引自查尔斯·马莱爵士：“教育、学校与大学”（Sir Charles Mallet, “Education, Schools and Universities”），载特伯维尔编：《约翰逊时代的英格兰》，第2卷，第227页。

[1315]迪马赛（César Chesneau Dumarsais, 1676—1756），法国语法学家、百科全书派。

[1316]达朗贝尔：“中学”词条，《百科全书》，第30页。

[1317]拉夏洛泰（La Chalotais, 1701—1785），法国法学家。

[1318]方丹讷里：《18世纪法国自由主义与教育：拉夏洛泰、杜尔哥、狄德罗和孔多塞论国民教育》（François de la Fontainerie, *French Liberalism and Education in the Eighteenth Century; The Writings of La Chalotais, Turgot, Diderot and Condorcet on National Education*），1932年，第48—49页。

[1319]狄德罗：“俄国政府的大学计划”，《全集》，第3卷，第444页。我在《现代异教精神的兴起》中引用过这段话，见第182页

（译者按：此处所引书目与上卷中所引书目不同）。另见本书第198—199页。

[1320]同上，第473页。

[1321]帕斯莫尔：“18世纪的人类可塑性思想”（A.J.Passmore, “The Malleability of Man in Eighteenth-Century Thought”），载瓦塞尔曼编：《18世纪面面观》，1965年，第22页。

[1322]洛克：《教育片论》，第1节。

[1323]孟德斯鸠：《论法的精神》，第4章，第1节，《全集》，第1卷，第1编，第39页。

[1324]爱尔维修：《论精神》（De l'esprit），1758年，1769年版，第4编，第17章，第472页。

[1325]狄德罗：“俄国政府的大学计划”，《全集》，第3卷，第429页。

[1326]爱尔维修：《论精神》，第3编，第27章，第329页。

[1327]爱尔维修：《论精神》，第3编，第1章，第188—189页。

[1328]爱尔维修：《论精神》，第2编，第24章，第176—178页。

[1329]转引自狄德罗：《驳斥爱尔维修〈论人〉的著作》，《哲学作品集》，第619页。

[1330]同上，第576页。

[1331]同上，第601页。

[1332]转引自狄德罗：《驳斥爱尔维修〈论人〉的著作》，《哲学作品集》，第619—620页。

[1333]分别是德语、法语中的平民、下层民众、庶民、百姓，启蒙哲人使用这些词时都带有贬义。

[1334]马歇尔：《18世纪的英国人民》（Dorothy Marshall, *English People in the Eighteenth Century*），1956年，第161页。

[1335]见本书第6页。

[1336]转引自萨瑟兰：《18世纪诗歌的滥觞》，1948年，第61页，引文出自斯威夫特：《反对废止基督教的理由》（Swift, *An Argument Against Abolishing Christianity*）。

[1337]《闲散者》，第7期，1758年5月27日。塞缪尔·约翰逊：《闲散者与冒险者》（*The Idler and The Adventurer*, eds.W.J.Bate et al.），1963年，第23页。

[1338]转引自考克斯：《洛克论战争与和平》（Richard H.Cox, *Locke on War and Peace*），1960年，第33页。

[1339]这些话出自洛克1697年草拟的一份方案，他考虑到贫民日益增加，对《伊丽莎白济贫法》作出了修订。这个建议收录在福克斯·伯恩：《洛克传》（H.R.Fox Burne, *A Life of John Locke*, 2 vols.），1876年，第2卷，第337—391页。

[1340]休谟：“关于理想共和国的设想”，《著作集》，第2卷，第480页。《宗教的自然史》，同上，第4卷，第349页。

[1341]卢梭：《爱弥儿》，1939年，第27页。

[1342]康德：《学院之争》，《全集》，第7卷，第328页。

[1343]狄德罗：《哲学沉思录》，第53则，《哲学著作集》，第43页。

[1344]狄德罗致索菲·沃兰，1759年10月30日，《通信集》，第2卷，第299、310—311页。

[1345]狄德罗致索菲·沃兰，1762年7月25日，同上，第4卷，第71页。

[1346]“百科全书”，对于这样一种看法来说真是一个战略阵地，《百科全书》第54页。

[1347]见狄德罗的残稿：“无形教会”（“L'église invisible”），迪克曼：《清单》（Dieckmann, Inventaire），第233页。狄德罗致法尔科内，1766年（？）9月，《通信集》，第6卷，第306页。

[1348]《全集》，第3卷，第161、263—264、331页。其中一处引文我要感谢马迪乐·普尔夫人（Matile Poor）。

[1349]狄德罗致法尔科内，1768年5月，《通信集》，第8卷，第41页。

[1350]伏尔泰：《俄狄浦斯》（*Œdipe*）、《恺撒之死》（*La mort de César*），《全集》，第2卷，第83页；第3卷，第330页。

[1351]伏尔泰：《路易十四时代》，《历史著作集》，第720页。

[1352]伏尔泰致达朗贝尔，1767年6月4日，《通信集》，第66卷，第6页。

[1353]伏尔泰致达米拉维尔，1766年4月1日，同上，第61卷，第3页。

[1354]伏尔泰致达朗贝尔，1768年9月2日，同上，第70卷，第45页。

[1355]转引自多恩：《帝国争霸》（Walter L.Dorn, *Competition for Empire, 1740-1763*），1940年，第211页。

[1356]伏尔泰致狄德罗，1762年9月25日，《通信集》，第50卷，第53页。

[1357]伏尔泰致拉夏洛泰，1763年2月28日，同上，第51卷，第204页。

[1358]伏尔泰致兰盖，1767年3月15日，《通信集》，第65卷，第48页。

[1359]塔西佗：《罗马编年史》，第1卷，第29页。

[1360]更详尽的讨论和引证，请见《现代异教精神的兴起》，第140—145页。

[1361]伏尔泰：《笔记》，第313页。

[1362]彼得罗·彭波那齐（Pietro Pomponazzi，1462—1524），文艺复兴时期意大利哲学家。

[1363]吉本：《自传》，第89页。另见《现代异教精神的兴起》，第272页。

[1364]伏尔泰：“无神论者，无神论”，《〈百科全书〉问题》，《全集》，第17卷，第461—463页。

[1365]达朗贝尔：“立法者的道德”（“Morale des législateurs”），《哲学原理》（Éléments de philosophie）。关于腓特烈和谎言的必要性，见本书第447页。

[1366]达朗贝尔致腓特烈二世，1771年2月，《全集》，第5卷，第308页。这条引文和前一条引文我都是得自罗纳德·博斯先生。

[1367]狄德罗致索菲·沃兰，1765年10月6日，《通信集》，第5卷，第134页。

[1368]伏尔泰：《笔记》，第2卷，第381页。

[1369]同上。

[1370]伏尔泰：“甲乙丙对话录”，《哲学辞典》，第2卷，第605页。

[1371]拉瓦亚克（François Ravailac，1578—1610），法国天主教狂热分子，1610年刺杀了亨利四世。

[1372]伏尔泰：《热尼传》（Histoire de Jenni），《全集》，第21卷，第573页。这是很严重的一句话，因为伏尔泰认为亨利四世遇刺是历史上最大的罪行。顺带说一句，伏尔泰在此处显然是针对普鲁士的腓特烈二世，但腓特烈并不是无神论者。腓特烈是个愤世嫉俗者，而且不加掩饰地利用他认为的人性的弱点。

[1373]伏尔泰：《布兰维利耶伯爵的晚餐》（Le dîner du comte de Boulainvilliers），《全集》，第24卷，第555页。

[1374]伏尔泰：《在何种程度上欺骗人民》（Jusqu'à quel point on doit tromper le peuple），同上，第24卷，第71页。这篇文章值得一读，连同《哲学辞典》中的“欺骗”条目。

[1375]伏尔泰：《路易十五时代概要》，《全集》，第15卷，第394页。

[1376]黑文斯：《伏尔泰在卢梭著作上所作的旁注：观念史的比较研究》（George R.Havens, Voltaire's Marginalia on the Page of Rousseau: A Comparative Study of Ideas），1933年，第68页。关于卢梭的社会宗教问题，见下节。

[1377]格里姆斯利：《达朗贝尔传》，第145页。

[1378]休谟致让·巴蒂斯特·安东·胥阿尔，1766年11月5日，《书信集》，第2卷，第103页。

[1379]卢梭：《爱弥儿》，第614页。关于操纵的事例，见第120—127、412—415页。

[1380]见本书第240—242页。

[1381]卢梭：《论波兰的治国之道及波兰政府的改革方略》，《全集》，第3卷，第966页。

[1382]同上，第970、962页。

[1383]卢梭：《社会契约论》，《全集》，第3卷，第468—469页。

[1384]即《新爱洛绮丝》。

[1385]卢梭：《全集》，第1卷，第407页。

[1386]卢梭：《爱弥儿》，第279页。

[1387]同上，第10页，另见第70、223页。

[1388]Paideia一词来自Pais和Paidia。Pais意思是儿童，Paidia意思是儿童运动和游戏。Paideia并不包括强迫儿童做些什么，而更多的是指导儿童的自发活动，使其得到自然和谐的发展。

[1389]卢梭：《爱弥儿》，第5页。

[1390]卢梭：《全集》，第3卷，第351页。

[1391]研究卢梭的学者通常把卢梭的著述分成批判性、建设性和自白三个阶段。当然，这种划分并不是绝对的，例如，动笔于1755年的《论政治经济学》（Discours sur l'économie politique）虽然在写作年代上属于第一个阶段，却预示着1762年出版的《社会契约论》中提出的建设性建议。

[1392]卢梭：《卢梭评判让-雅克》（Rousseau juge de Jean-Jacques），《全集》，第1卷，第936页。

[1393]卢梭：《全集》，第3卷，第9页。

[1394]同上，第164页。

[1395] 伏尔泰致卢梭，1755年8月30日，《通信集》，第27卷，第230页。见本书第89—90页。

[1396] 约翰·普拉梅内兹：《人与社会》，第1卷，《马基雅维利到卢梭》（John Plamenatz, *Man and Society*, I, Machiavelli Through Rousseau），1963年，第436页。

[1397] 卢梭：《卢梭评判让-雅克》，《全集》，第1卷，第934—935页。见本书第89—91页。

[1398] 卢梭：《社会契约论》，第1卷，第8章，《全集》，第3卷，第364页。

[1399] 《爱弥儿》一书的全名是《爱弥儿：论教育》。

[1400] 卢梭致菲利贝尔·克莱默，1764年10月13日。转引自《爱弥儿》，第vi页注释。

[1401] 恩斯特·卡西勒也注意到了这一点，见《卢梭问题》，第113页。

[1402] 卢梭：《爱弥儿》，第2页。

[1403] 同上，第63页。

[1404] 同上，第102页，朱文纳尔，讽刺诗，第14首，第47行。

[1405] 同上，第76页。

[1406] 卢梭：《爱弥儿》，第105页。

[1407] 同上，第104、203页。

[1408] 卢梭：《爱弥儿》，第210页。

[1409] 同上，第211—212页。

[1410]《萨伏伊牧师的自白》，见《爱弥儿》第4卷。

[1411]卢梭致伏尔泰，1756年8月18日，《通信集》，第4卷，第81页。

[1412]卢梭：《爱弥儿》，第354页。

[1413]卢梭：《爱弥儿》，第361页。

[1414]同上，第366页。

[1415]同上，第378页。注意“世界的某个角落”是自然神论者的典型用语，指基督教的发源地。

[1416]卢梭：《爱弥儿》，第377页。

[1417]同上，第306页。

[1418]卢梭：《社会契约论》，第1卷，第1章，《全集》，第3卷，第351页。

[1419]同上，第1卷，第6章，《全集》，第3卷，第360页。

[1420]卢梭：《社会契约论》，第2卷，第2章，《全集》，第3卷，第369页注释。

[1421]卢梭：《社会契约论》，第4卷，第2章，《全集》，第3卷，第441页。

[1422]见狄德罗为《百科全书》撰写的词条“自然法则”，《政治著作集》，第34页。另见卢梭的《社会契约论》第一版，《全集》，第3卷，第286页。

[1423]阿纳克里翁（Anacreon），公元前6世纪希腊诗人。

[1424]转引自杜兰德·埃切维里亚：《西方的幻景：1815年前法国

人对美洲社会的看法》（Durand Echeverria, *Mirage in the West: A History of the French Image of American Society to 1815*），1957年，第31页。

[1425]休谟致富兰克林，1762年5月10日，《书信集》，第1卷，第357页。

[1426]在数封信件中，例如，休谟致赫特福德伯爵（1766年2月27日，《书信集》，第2卷，第18—23页）、休谟致威廉·斯特拉罕（1775年10月26日，同上，第300—301页），休谟都表达了希望北美殖民地独立的强烈愿望，虽然他在这些信件中的论证通常完全是出于现实的原因：英国没有能力镇压殖民地。

[1427]1778年2月6日，法国正式承认美国独立，又与美国订立同盟条约，正式参加对英战争。

[1428]转引自埃切维里亚：《西方的幻景：1815年前法国人对美洲社会的看法》，第69页。

[1429]狄德罗：《政治著作集》，第491页。

[1430]见伏尔泰致戈尔捷神父，1778年2月20日，《通信集》，第98卷，第110页。

[1431]转引自埃切维里亚：《西方的幻景：1815年前法国人对美洲社会的看法》，第42页。

[1432]阿尔德里奇：“本杰明·富兰克林与启蒙哲人”（Alfred Owen Aldridge, “Benjamin Franklin and the Philosophes”），《维多利亚时代研究》，第24卷，1963年，第44、58页。

[1433]哈林顿（James Harrington, 1611—1677），英国政治哲学家，著有《大洋国》。

[1434]马龙：《杰斐逊与时代》，第1卷，《弗吉尼亚人杰斐逊》（Dumas Malone, *Jefferson and His Time*, I, Jefferson the

Virginian)，1948年，第101页。

[1435]西伯里（Samuel Seabury, 1729—1796），美国新教圣公会第一任主教，美国革命期间亲英分子的首脑人物。

[1436]阿戴尔：“‘政治可以归纳为一门科学’：大卫·休谟、詹姆斯·麦迪逊与《联邦党人文集》第十篇”（Douglass Adair, “‘That Politics May Be Reduced to a Science’: David Hume, James Madison, and the Tenth Federalist”），《亨廷顿图书馆季刊》（The Huntington Library Quarterly），第20卷，第4期，1957年8月，第343页。

[1437]詹姆斯·奥蒂斯（James Otis, 1725—1783），美国独立战争准备阶段的政治家，系统阐述了18世纪60年代殖民地居民在英国统治下的苦难。乔纳森·梅休（Jonathan Mayhew, 1720—1766），美国牧师，他发明了著名的“无代表、不纳税”的口号。约翰·迪金森（John Dickinson, 1732—1808），宾夕法尼亚州律师、民意代表。

[1438]西德尼（Philip Sidney, 1554—1586），英国作家、政治家。特伦查德（John Trenchard, 1649—1695），英国政治家。戈登（George Gordon, 1592—1649），苏格兰贵族、政治家。

[1439]贝林：《美国革命的意识形态起源》（Bernard Bailyn, The Ideological Origins of the American Revolution），1967年，第2章，“资源与传统”。

[1440]贝林：《美国政治的起源》（The Origins of American Politics），1968年，第96页。

[1441]贝林：《美国革命的意识形态起源》，第1页。

[1442]普布利乌斯是活跃于公元前500年前后拯救了罗马共和国的英雄人物。

[1443]汉密尔顿：《联邦党人文集》，1961年，第34篇，第213页。

[1444]同上，第1篇，第3页。

[1445]詹姆斯·麦迪逊：“这个悲惨的历史教训”，汉密尔顿：《联邦党人文集》，1961年，第20篇，第128页。汉密尔顿：“历史为我们提供了许多令人痛心的事例”，同上，第22篇，第142页。此外还有许多其他例证，就不一一枚举了。

[1446]同上，第55篇，第378页。

[1447]同上，第1篇，第5页。同上，第6篇，第28页。

[1448]同上，第10篇，第58—59页。

[1449]这番话可能是出自麦迪逊的手笔，同上，第51篇，第349页。

[1450]汉密尔顿：《联邦党人文集》，1961年，第14篇，第88—89页。

[1451]像上卷一样，我按照以下顺序来处理翻译著作：英文书名、原版时间、译者姓名，最后是译本出版时间。

[1452]即法国高等实践研究院第六部。

[1453]1997年，商务印书馆出版了《法国农村史》中文版。

[1454]拉鲁斯、塞以及其他人的法国经济史论著，见本书第534—535页。

[1455]关于德国社会史的其他论著，请见关于政治的章节，尤其是本书第652—653页。

[1456]关于启蒙哲人的人道观念，宽容、和平、废奴和司法改

革，请见本书第643—650页。

[1457]这部著作已由玛丽·伊尔福德译成了英文《布尔乔亚：18世纪法国的天主教教义对资本主义》（*The Bourgeois: Catholicism vs Capitalism in Eighteenth-Century*, 1968）。

[1458]我很晚才注意到路德维希·埃德耳斯坦（Ludwig Edelstein）的遗著《古典时代的进步观念》（*The Idea of Progress in Classical Antiquity*, 1967），因而在写作本书时没有用上。在我看来，它提供的证据虽然有趣，但不够确凿。

[1459]关于孔多塞的“社会数学”，见该书第66页。

[1460]弗洛伊德的人格发展理论，将人格发展依次分为5个时期，两性期是性心理发展成熟的最后阶段。

[1461]1921年成立的伦敦大学瓦尔堡研究院一直是艺术史研究的重镇，贡布里希就任职于此。

[1462]我翻阅过的关于18世纪法国小说的论著中，有两本对我帮助最大，一是乔治·梅的《18世纪小说的困境：文学批评与小说的关系研究》（*Le dilemme du romancier au XVIII^e siècle: étude sur les rapports du roman et de la critique*, 1715-1761, 1963），二是米尔恩（Vivienne Mylne）的《18世纪法国小说》（*The Eighteenth-Century French Novel: Techniques of Illusion*, 1965）。

[1463]关于重农学派的政治思想，请见本书第9章第3节。

[1464]关于法国的制度，请见本章第2节文献综述；关于与“开明绝对主义”相关的政治制度，请见本章第3节文献综述。关于美国的制度，请见“尾声”文献综述。

[1465]布兰维利耶是孟德斯鸠伪历史观的一个来源，请见西蒙（René Simon）：《布兰维利耶：历史学家、政治家、哲学家、占星家》（*Henri de Boulainvillier, historien, politique, philosophe,*

astrologue, 1942), 以及布拉奈里 (Vincent Buranelli) 的“布兰维利耶的历史和政治思想” (“The Historical and Political Thought of Boulainvillier, JHI, XVIII, 4, October, 1957, 475-494”)。

[1466] 此处英文原书应是笔误, 该书应为《探索人性》 (In Search of Humanity), 见本书第591页。

[1467] 在近来的一篇文章中, 我看到这样一段话: “伏尔泰在政治上是仁慈专制的支持者……绝非偶然……仁慈专制可能是来自他用科学观所作的推论, 他以之作为一种合理的政治态度, 这种态度实际上是源于他本人的经验。”作者又在注释中把对伏尔泰的这种奇特解读说成是来自“彼得·盖伊的《伏尔泰的政治观》第87—11页” (见基尔南 [Colin Kiernan] 的: “18世纪法国的科学与启蒙运动” [“Science and the Enlightenment in the Eighteenth-Century France”, VS, LIX, 1968, 25-26])。无须多言, 我写作《伏尔泰的政治观》恰恰是为了反对上述借重我的权威的观点。

[1468] 《卢梭学会年鉴》 (Annales de la société Jean-Jacques Rousseau)。

[1469] 在英文版中, 此部分是放在正文之前。为了与《启蒙时代》 (上卷) 统一格式, 中译本将该部分移至此处, 边码仍保留英文版页码。

如果你不知道读什么书，
就关注这个微信号。



微信公众号名称：幸福的味道

加小编微信一起读书

小编微信号：2338856113

【幸福的味道】已提供200个不同类型的书单

- 1、 历届茅盾文学奖获奖作品
- 2、 每年豆瓣，当当，亚马逊年度图书销售排行榜
- 3、 25岁前一定要读的25本书
- 4、 有生之年，你一定要看的25部外国纯文学名著
- 5、 有生之年，你一定要看的20部中国现当代名

著

6、美国亚马逊编辑推荐的一生必读书单100本

7、30个领域30本不容错过的入门书

8、这20本书，是各领域的巅峰之作

9、这7本书，教你如何高效读书

10、80万书虫力荐的“给五星都不够”的30本书

关注“幸福的味道”微信公众号，即可查看对应书单和得到电子书

也可以在我的网站（周读）www.ireadweek.com自行下载

备用微信公众号：一种思路



如果你不知道读什么书，
就关注这个微信号。



微信公众号名称：幸福的味道

加小编微信一起读书

小编微信号：2338856113

【幸福的味道】已提供200个不同类型的书单

- 1、 历届茅盾文学奖获奖作品
- 2、 每年豆瓣，当当，亚马逊年度图书销售排行榜
- 3、 25岁前一定要读的25本书
- 4、 有生之年，你一定要看的25部外国纯文学名著
- 5、 有生之年，你一定要看的20部中国现当代名

著

6、美国亚马逊编辑推荐的一生必读书单100本

7、30个领域30本不容错过的入门书

8、这20本书，是各领域的巅峰之作

9、这7本书，教你如何高效读书

10、80万书虫力荐的“给五星都不够”的30本书

关注“幸福的味道”微信公众号，即可查看对应书单和得到电子书

也可以在我的网站（周读）www.ireadweek.com自行下载

备用微信公众号：一种思路

