

HUMANITIES  
AND  
SOCIETY



人文与社会译丛

THREE CRITICS OF THE ENLIGHTENMENT

# 启蒙的三个批评者

*Isaiah Berlin*

[英国] 以赛亚·伯林 著 马寅卯 郑想 译

刘东·主编 彭刚·副主编

译林出版社

无论是维柯还是赫尔德的研究者，都将对伯林感激不尽。

——阿拉斯代尔·麦金太尔，《听众》

《北方的巫师》给人带来愉悦的惊喜……尽显伯林本色。笔锋刚健、激情澎湃，资料与观点都极其丰富。

——迈克尔·罗森，《泰晤士报文学副刊》

以赛亚·伯林最为关心的是要理解反启蒙运动的现代思潮。这些关于反启蒙思想家的文章堪称经典，同时也阐明了他自己对于理性在政治中之地位的观点。一本必读之作。

——马克·利拉，哥伦比亚大学

ISBN 978-7-5447-4865-0



9 787544 748650 >

凤凰出版传媒网：[www.ppm.cn](http://www.ppm.cn)

定价：48.00 元


HUMANITIES AND SOCIETY

THREE CRITICS OF THE ENLIGHTENMENT

# 启蒙的三个批评者

*Isaiah Berlin*

[英国] 以赛亚·伯林 著 马寅卯 郑想 译

 译林出版社

## 图书在版编目(CIP)数据

启蒙的三个批评者 / (英)伯林(Berlin, I.)著;马寅卯,郑想译. —南京:译林出版社, 2014.10

(人文与社会译丛/刘东主编)

书名原文: Three Critics of the Enlightenment

ISBN 978-7-5447-4865-0

I. ①启… II. ①伯… ②马… ③郑… III. ①政治哲学—文集 IV. ①D0-53

中国版本图书馆CIP数据核字(2014)第143981号

Three Critics of the Enlightenment by Isaiah Berlin

Copyright © 2000 The Isaiah Berlin Literary Trust

'Vico and Herder' © The Isaiah Berlin Literary Trust 1960, 1965, 1976

'The Magus of the North' © Isaiah Berlin and Henry Hardy 1993

Editorial matter © Henry Hardy 1997, 2000

Simplified Chinese edition copyright © 2014 by Yilin Press, Ltd

All rights reserved.

著作权合同登记号 图字: 10-2011-199号

For more information about Isaiah Berlin visit <http://berlin.wolf.ox.ac.uk/>

书 名	启蒙的三个批评者
作 者	[英国]以赛亚·伯林
译 者	马寅卯 郑 想
责任编辑	陈 锐
特约编辑	陶泽慧
原文出版	Pimlico, 2000
出版发行	凤凰出版传媒股份有限公司 译林出版社
出版社地址	南京市湖南路1号A楼, 邮编: 210009
电子信箱	yilin@yilin.com
出版社网址	<a href="http://www.yilin.com">http://www.yilin.com</a>
印 刷	江苏凤凰通达印刷有限公司
开 本	880×1230毫米 1/32
印 张	13.875
字 数	329千
版 次	2014年10月第1版 2014年10月第1次印刷
书 号	ISBN 978-7-5447-4865-0
定 价	48.00元

译林版图书若有印装错误可向出版社调换  
(电话: 025-83658316)

## 主编的话

刘东

总算不负几年来的苦心——该为这套书写篇短序了。

此项翻译工程的缘起,先要追溯到自己内心的某些变化。虽说越来越惯于乡间的生活,每天只打一两通电话,但这种离群索居并不意味着我已修炼到了出家遁世的地步。毋宁说,坚守沉默少语的状态,倒是为了咬定问题不放,而且在当下的世道中,若还有哪路学说能引我出神,就不能只是玄妙得叫人着魔,还要有助于思入所属的社群。如此嘈嘈切切鼓荡难平的心气,或不免受了世事的恶刺激,不过也恰是这道底线,帮我部分摆脱了中西“精神分裂症”——至少我可以倚仗着中国文化的本根,去参验外缘的社会学说了,既然儒学作为一种本真的心向,正是要从对现世生活的终极肯定出发,把人间问题当成全部灵感的源头。

不宁惟是,这种从人文思入社会的诉求,还同国际学界的发展不期相合。擅长把捉非确定性问题的哲学,看来有点走出自我围闭的低潮,而这又跟它把焦点对准了社会不无关系。现行通则的加速崩解和相互证伪,使得就算今后仍有普适的基准可言,也要有待于更加透辟的思力,正是在文明的此一根基处,批判的事业又有了用武之地。由此就决定了,尽管同在关注世俗的事务与规则,但跟既定框架内的策论不同,真正体现出人文关怀的社会学说,决不会是医头医脚式的小修小补,而必须以激进亢奋的姿态,去怀疑、颠覆和重估全部的价值预设。有意思的是,也许再没有哪个时代,会有这么多书生想要焕发制

度智慧,这既凸显了文明的深层危机,又表达了超越的不竭潜力。

于是自然就想到翻译——把这些制度智慧引进汉语世界来。需要说明的是,尽管此类翻译向称严肃的学业,无论编者、译者还是读者,都会因其理论色彩和语言风格而备尝艰涩,但该工程却绝非寻常意义上的“纯学术”。此中辩谈的话题和学理,将会贴近我们的伦常日用,渗入我们的表象世界,改铸我们的公民文化,根本不容任何学院人垄断。同样,尽管这些选题大多分量厚重,且多为国外学府指定的必读书,也不必将其标榜为“新经典”。此类方生方成的思想实验,仍要应付尖刻的批判围攻,保持着知识创化时的紧张度,尚没有资格被当成享受保护的“老残遗产”。所以说白了:除非来此对话者早已功力尽失,这里就只有激活思想的马刺。

主持此类工程之烦难,足以让任何聪明人望而却步,大约也惟有愚钝如我者,才会在十年苦熬之余再作冯妇。然则晨钟暮鼓黄卷青灯中,毕竟尚有历代的高僧暗中相伴,他们和我声应气求,不甘心被宿命贬低为人类的亚种,遂把迻译工作当成了日常功课,要以艰难的咀嚼咬穿文化的篱笆。师法着这些先烈,当初酝酿这套丛书时,我曾在哈佛费正清中心放胆讲道:“在作者、编者和读者间初步形成的这种‘良性循环’景象,作为整个社会多元分化进程的缩影,偏巧正跟我们的国运连在一起,如果我们至少眼下尚无理由否认,今后中国历史的主要变因之一,仍然在于大陆知识阶层的一念之中,那么我们就总还有权想象,在孔老夫子的故乡,中华民族其实就靠这么写着读着,而默默修持着自己的心念,而默默挑战着自身的极限!”惟愿认同此道者日众,则华夏一族虽历经劫难,终不致因我辈而沦为文化小国。

一九九九年六月于京郊溪翁庄

## 编者前言

vii

明年,我们将出版以赛亚·伯林爵士的《启蒙的三个批评者》。

霍加思出版社的伊丽莎白·杰宁斯致伦敦意大利研究所

1960年5月31日

1960年至1971年间,霍加思出版社在每季度出版目录中的一系列预告让人有些摸不着头脑,吊足了许多期待以赛亚·伯林新作品的读者胃口。这一系列预告的第一条出现在1960年秋季目录中,书名为《启蒙的三个批评者》,内容为对詹巴蒂斯塔·维柯、约翰·戈特弗里德·赫尔德和约瑟夫·德·迈斯特的研究。

但是,这本书不仅没有以这样的形式成形,也没有按照计划的时间出版,书中的内容也历经了一系列重大改动,几乎面目全非。说几乎是因为和最初的设想相比,只有其中一个部分,即维柯研究这一部分历经所有的改动之后仍然保留了下来,并且如期出版。十六年后,这部分内容与评述赫尔德的文章一道,题为《维柯与赫尔德:观念史的两个研究》出版。

这期间所发生的事情可以简单概述如下。1965年秋季,赫尔德的部分换成了约翰·格奥尔格·哈曼。1967年春季,《启蒙的三个批评者》

的出版计划又被另外两本书替换掉,分别为:《历史哲学的三个研究》(关于维柯和赫尔德的论文,以及一篇题为《科学历史的概念》的论文)和《启蒙的两个敌人》(哈曼和迈斯特)。1968年秋天,《历史哲学的三个研究》的书名简化为《历史哲学的研究》,再添加了第四篇关于孟德斯鸠思想的论文。1971年秋季,这本书缩水为只有两篇文章,即分别关于维柯和赫尔德的论文,一直到1976年出版时也没有再作改动。《启蒙运动的两个敌人》这本书则没有再出现过,但我在20世纪90年代设法将其计划的内容出版,分别是《迈斯特与法西斯主义的起源》(收录在《扭曲的人性之材》一书中)和《北方的巫师》(哈曼)。

以上对以赛亚·伯林这部作品出版过程中的种种变故进行了简要的叙述,以解释现在这本书的由来。现在的这本书在四十年后出版,仍然沿用了原来的书名,并保留了最初的出版意图(尽管和最初的计划内容不太一样)。您将看到,本书中收录的三个部分分别针对反启蒙运动的三位主要人物,在内容的选择上秉承本书现有标题的要求。以赛亚·伯林一生专注于研究启蒙运动反对者的观点,并由此出版了他最佳也是最具代表性的几部著作。出于这一原因,再加上他多年以来就希望能够将自己在这一领域的大量论述结集出版,所以这一拖延已久的项目最终得以出版也是遂了他的心愿。

由于本书所选的三部分内容的原始出版物已经绝版或即将绝版,所以我才有机会出版现在这本书。若不是当年本书的出版一波三折,我或许会做出不同的策划,收录伯林对于反启蒙运动思想家的所有研究论述,这样一本书内容更丰富,可能会更清楚地体现伯林关于这一主题的思路。但是其他可能备选的论文,包括霍加思出版社曾经预告的三篇论文,也都已经收入其他文集,在当前及一段时间内仍然有售。所以,重新出版现在难以获得的内容,而非复制其他书中已有的内容才是最佳的选择。(另外,其他著作的书名——《反潮流》和《扭曲的人性之材》——虽然不如本书明确,但是也反映出书中评析的一些思想家所持



有的反启蒙运动倾向。)

这些专门领域的研究如果是首次出版,通常都会按照研究对象的出生年份排序,本书的副标题也沿用此例。此外,由于伯林在特别为《维柯和赫尔德》一书所写的前言(本书亦原文收录)中已经将二者联系起来作了阐述,就不宜将两部分内容分开编排了。

伊丽莎白·杰宁斯曾邀请伯林为出现在霍加思出版社目录中的《启蒙的三个批评者》撰写简介。伯林于1960年3月8日的回信中写道,这本书的连贯主题在某些方面和这一后续出版物相得益彰:

我认为,将这三位作者联系在一起的是他们对法国启蒙运动基本思想的厌恶,以及他们对于这一思想深刻而又影响深远的批判性反思……在今日,启蒙的拥护者和其批评者之间的争论至少和刚开始时一样至关重要,并且在开始时,双方文章中的观点表达方式比后来都要更清晰、更简单、更大胆。

对于这本新的著作,我在维柯的章节做了大量的编辑修订,特别是对引文和注释进行了校对和修正,在需要的地方对注释进行了补充和扩展。我对于译文也进行了仔细的检查,在有些需要的地方还补充了部分译文。赫尔德的部分在收录进《对人类的适当研究》一书时就已经做了大量类似的编辑修订工作,现在这本书中收录的版本又做了必要的修正。本书中,哈曼研究部分的内容几乎和首次出版时相差无几,但是增加了作者于1994年特地为德语版所写的前言。

我所编辑修改的内容对伯林的要义没有任何影响,但还是请容我向关注脚注的读者朋友提一建议,维柯和赫尔德的部分请务必参考修订的版本而非原来的版本,或者至少二者并用;在很多情况下,这样可免于为追溯引文或他人评述的文献而劳心劳力,甚至是有时徒劳无功。

利昂·庞帕在维柯这部分内容上给予了我莫大的帮助,我向他致

启蒙的三个批评者

以深深的谢意。我还要感谢安德鲁·费尔贝恩、罗杰·豪泽尔(他积极主动、细致严谨地帮我校对)、迈克尔·英伍德、雷蒙德·吉尔班斯基、T.J. 里德和唐纳德·菲利普·维纶,感谢他们帮助我处理各类棘手的问题。

亨利·哈代  
牛津大学沃尔夫森学院  
1999年7月

### 维柯

维柯的原文出处所标注的相关页码(所引若为《新科学》,则标注段落数)和卷数均以意大利作家版维柯作品集为准:

G.B. 维柯,《维柯全集》,贝内代托·克罗齐、乔瓦尼·秦梯利和福斯托·尼科利尼编辑,11卷本中的8卷(巴里,1911—1941:拉泰尔扎出版社)。

本书中,凡提到此书均以《维柯全集》代之。涉及维柯自传的第5卷,所引页码以该书第2版(1929)为准,由于第2版第5卷进行了重新编排,所以其页码的标注和第1版(1911)完全不同。当原文引自维柯的主要作品时,不会标明出自《维柯全集》,而是使用以下简写:

- |    |                              |
|----|------------------------------|
| A  | 《维柯自传》(收录在《维柯全集》第5卷中)        |
| DA | 《论意大利人最古老的智慧》(收录在《维柯全集》第1卷中) |
| DN | 《论我们这个时代的研究方法》(收录在《维柯全集》     |

第 1 卷中)

DU 《论普遍法的单一原则及其单一目的》(收录在《维柯全集》第 2 卷第一部分中)

IO 《开学典礼演说》(收录在《维柯全集》第 1 卷中)

NS 《新科学》,1744 年版(收录在《维柯全集》第 4 卷中,分为上下两部分)

NS1 《新科学》第一版(1725)(收录在《维柯全集》第 3 卷中)

xii 在引用的意大利语版本的页码后面,会尽量标注对应的英语译本的页码(除了引自 NS 或 NS1 的情况,因为意大利语版本中的段落编号与英语译本的使用是相同的。实际上,除了引自 A 和 NS 的译文,本书作者所用的译文来源多样,有时甚至是作者自己翻译的),中间用“/”隔开,英文译本如下:

A 《维柯自传》,马克斯·哈罗德·菲什和托马斯·戈达德·伯金翻译[伊萨卡,纽约,1944:康奈尔大学出版社;1944 年修订后重印(原文如此);1963 年(“国徽丛书”,进一步修订)和 1975 年再版];修订对页码没有影响。

DA 詹巴蒂斯塔·维柯,《论意大利人最古老的智慧:从拉丁语源发掘而来》,L.M.帕尔默翻译(伊萨卡和伦敦,1988:康奈尔大学出版社)。

DN 詹巴蒂斯塔·维柯,《论我们时代的研究方法》,埃利奥·詹图尔科翻译(印地安纳波利斯等,1965:博布斯—美林出版社;增补后再版,伊萨卡和伦敦,1990:康奈尔大学出版社);翻译版本的页码标注没有受到增补的影响,但是詹图尔科的导读部分页码进行了重排,参考文献所使用的是 1990 年的版本(1990 年版本的页码减去第 xii 页即为 1965 年版本的页码)。

IO 詹巴蒂斯塔·维柯,《论人文教育(1699年至1707年大学开学典礼演说六篇)》,乔治·A.平通和阿瑟·W.西比翻译(伊萨卡和伦敦,1993:康奈尔大学出版社)。

NS 詹巴蒂斯塔·维柯,《新科学》,托马斯·戈达德·伯金和马克斯·哈罗德·菲什翻译(伊萨卡,纽约,1968:康奈尔大学出版社);该版本是该书第三版(1744)译本的修订版,1948年首次出版,书中使用了尼科利尼的段落编号;此外还有1984年的再版版本,增加了《新科学的实践》。伯林似乎使用的是1948年的版本:他在书中的相关引用已做修改,以保持和1968年的版本一致。

NS1 《维柯选集》,利昂·庞帕翻译和编辑(剑桥,1982:剑桥大学出版社),其中包含了《新科学》第一版内容的长篇节选译文,以及《论意大利人最古老的智慧》、《论我们这个时代的研究方法》和《新科学》(1744)节选内容的其他翻译版本。 xiii

因此,“DA 145/60”表示该内容引自《论意大利人最古老的智慧》一书,位于《维柯全集》第1卷第145页,而相应的译文则出现在帕尔默的译本第60页。如果所引用内容出自译者前言,那么相应的标注只有一个页码,如“A 40”、“DN xliii”;如果内容引自NS的某页,会加上“p.”,以便更清楚地表明在这种情况下“p.”后面的数字不是指段落,如“NS p. xxxix”。

### 赫尔德

赫尔德的原文引自《赫尔德全集》,伯恩哈德·苏范编辑(柏林,1877—1913:魏德曼出版社),分别以卷数和页码标注:如:“vii 252”。

### 哈曼

哈曼的著作以及写给哈曼的信分别引自以下版本:

著作：约翰·格奥尔格·哈曼，《哈曼全集》，约瑟夫·纳德勒编辑（维也纳，1949—1957：赫尔德出版社），共6卷。最后一卷是非常珍贵的分析索引。

书信：约翰·格奥尔格·哈曼，《哈曼书信集》，瓦尔特·齐瑟默和阿瑟·亨克尔编辑（威斯巴登和法兰克福，1955—1979：因泽尔出版社），共7卷。遗憾的是，到目前为止这本书信集还没有主题索引，以及统一的名词索引。

这些版本分别以W和B表示，所引用的文献均标明卷数、页码和起始行数，如：“W iii 145.13”。

## 目 录

编者前言	001
参考文献说明	005
维柯与赫尔德	001
作者前言	003
引言	005
维柯的哲学思想	021
维柯的知识理论及其源头	130
赫尔德和启蒙运动	179
北方的巫师	261
编者前言	263
德语版前言	267

作者前言	272
第一章 引言	275
第二章 生平	279
第三章 核心	294
第四章 启蒙运动	298
第五章 知识	302
第六章 语言	338
第七章 创造性的天才	356
第八章 政治	368
第九章 结论	373
附录 第六章附记	387
参考书目说明	390
索引	393



## 维柯与赫尔德

纪念伦纳德·沃尔夫

## 作者前言

本书的文章来源于 1957 年至 1958 年在伦敦意大利研究中心和 1964 年在约翰·霍普金斯大学举办的讲座。有关维柯的论文的初版<sup>①</sup>收录在《18 世纪意大利的艺术与观念》一书中(罗马, 1960: 历史与文学出版社); 赫尔德的部分最早出现在厄尔·R. 沃瑟曼编辑的《18 世纪面面观》一书中(巴尔的摩, 1965: 约翰·霍普金斯大学出版社), 并且在进行了一些小的修改后刊登在 1965 年 7 月和 8 月的《遭遇》(*Encounter*) 上。这两部分自首次出版后都进行了修订, 维柯部分还进行了大量的拓展。我想借此机会向利昂·庞帕博士表示感谢, 谢谢他和我共同探讨维柯的观点, 特别是维柯关于科学和知识的思想; 我还要感谢罗伊·帕斯卡尔教授, 他在信中关于赫尔德的内容对我有很大的启发意义——我从他们二位那里获益良多。很遗憾, 庞帕博士关于维柯的专著<sup>②</sup>出版时, 本书已进入校对阶段, 所以我无法在这本书中用来参考。

正如文中的文献引用所示, 我在本书所引的维柯原文, 倚仗了

---

① 该文在本书中作为两篇独立的论文处理, 而非一篇论文的两个部分。

② Leon Pompa, *Vico: A Study of the "New Science"* (Cambridge, 1975: Cambridge University Press).

T.G. 伯金和 M.H. 菲什两位教授所良译的维柯的《新科学》。我还要向 B. 费尔德曼教授和 R.D. 理查森教授、罗伊·帕斯卡尔教授和 F.M. 巴纳德教授致以谢意,因为文中在引用赫尔德的作品时使用了他们的译文。我还要特别感谢巴纳德教授的文集《赫尔德论社会与政治文化》<sup>①</sup>: 他的一些译文被我逐字照搬,有些则被我进行了适度的修改。我还想  
4 要感谢弗朗西斯·格雷厄姆—哈里森,谢谢他对这本书的仔细校对,谢谢霍加思出版社的雨果·布伦纳在本书出版中给予的关照、好意,以及在和我交流时表现出的非凡耐心。最后我要感谢我的秘书帕特里夏·乌捷欣,她在我最需要的时候慷慨并锲而不舍地为我提供帮助。

以赛亚·伯林

1975年7月

---

<sup>①</sup> 剑桥,1969:剑桥大学出版社。

## 引言

5

对于人们业已完成和经历的事件的社会影响和结果,历史学家所关心的是如何对它们进行发现、描述和解释。但是对事实、事件及其特征的描述、解释和分析,以及选择和阐释之间的界限并不清楚,而且如果不歪曲我们通常运用的语言和概念,就做不到这一点。歌德在很久之前就说过:对事实的陈述不可能脱离理论;尽管一些被看作事实的概念比另一些概念更少理论负载,但是在这一点上并没有达成完全一致的看法。构成事实的标准在不同的知识领域之间以及这些领域的研究者之间是不同的。即使在同一领域,比如史学中,基督教历史学家和异教历史学家之间,或者基督教历史学家和持有不同视角的后文艺复兴的历史学家之间,都有着明显的差别;在波舒哀看来不可辩驳的证据在吉本看来则不然,构成历史事实的东西在兰克、米什莱、麦考利、基佐、狄尔泰这些人看来是并不相同的。民族主义者和马克思主义者,牧师和自由主义者注视的似乎不是同一个过去。说到选择和阐释,差别甚至就更大了。那些主要依靠量化研究和统计方法的人,他们所用的方法也不同于那些从事想象重构的人;而并非总是有意识地被这个或那个学派的社会心理学、社会学或文化哲学的准则所指导的作家,或者那些在功能人类学、精神分析、结构主义语言理论或想象文学中得到启

发的人们,情形也是如此。

这本书考察了两位思想家的著作,这两位思想家的观念在改变对历史事实的选择和阐释的传统准则中起了重要的作用,因此也影响了对事实本身看法。两位思想家的创作都在18世纪,但直到19世纪6他们的学说才产生了最深远的影响,并且二者的影响都主要是来自他们的学生的努力。这些研究并不打算对维柯或赫尔德的全部作品进行考察:只涉及那些其主题对我来说最具吸引力、最重要和最有建设性的著作。因此,我不想批判地考察任何一位思想家的那些更为技术性的哲学思想,尽管它们中的一些提出了一些相当重要的问题。所以本书只选取三个例子:维柯的科学观,它涉及通过原因(per causas)解释的思想,似乎体现了一种不同于笛卡尔、休谟、康德或现代实证主义者的因果观,这把他引向一种杰出的动机和原因的学说,而这与今天所热烈讨论的那些问题紧密相关。他在科学和意识之间,以及真理(verum)和真确(certum)之间所作的区分也是如此,这种区分反过来与多数黑格尔派哲学和后黑格尔哲学——唯物主义、马克思主义、弗洛伊德学说——关于历史和社会学方法的讨论和争论紧密相关。此外,赫尔德有关目的论和文化解释的思想,开辟了(或者至少是拓宽了)顽固而彻底的唯物主义者、实证主义者和机械论者未曾考虑过的概念的和心理学的道路,这也导致了思想家们采取了彼此相差甚远的立场,其中包括那些受马克思主义、维特根斯坦的学说,以及知识社会学或现象学社会学领域作家影响的思想家。但是对这些哲学发展的讨论,像维柯在《新科学》中对现代语言学结构主义的预期一样,尽管既有趣又有创造性,却会使人们远离维柯和赫尔德自己对问题的讨论,在这些问题上,他们阐发了他们最具有独创性的和最有影响的论题——一般而言就是人文研究的本质和发展,具体而言就是历史和文化的本质。我不打算追寻这些思想的起源,除非以某种试探的方式,也不打算叙述它们得以产生的历史和社会环境,也不打算叙述它们在那个时代的世界观中,甚至思

想家本人那里所起的确切作用。

没有谁比维柯更大胆和更猛烈地强调综合历史观的重要性;没有谁比赫尔德更雄辩和更令人信服地主张:观念和看法只有从发生学和历史的角度才能得到充分的理解,它们是它们得以产生的社会的连续发展中的特殊阶段的表达。关于这些观点的知识和意识形态源泉,那些远比我所期望的更加博学的学者们已经做了大量阐释:贝内代托·克罗齐、安东尼奥·科尔萨诺、马克斯·H. 菲什、尼古拉·巴达洛尼、保罗·罗西、A. 杰尔比,最重要的是福斯托·尼科利尼,他在这方面为维柯做了大量工作。鲁道夫·海姆以及最近的 H.B. 尼斯比特、G.A. 威尔斯、马克斯·鲁谢、V.M. 日尔蒙斯基和罗伯特·克拉克(这里只选最重要的)已经为赫尔德的学说提出了一个必不可少的框架。即便是我对他们对某些观点的评估持有异议的时候,我都从他们的努力中受益颇多。思想不是诞生于虚无之中,也非单性生殖的后代;有关社会历史的知识,有关在特定的时间和地点起作用的各种社会力量的相互作用和影响的知识,以及有关这些力量所导致的问题的知识,对于评估除严格的技术学科之外的一切学科的充分意义和目的,都是必要的,而现在,有些事情告诉我们,甚至对精确科学的概念进行正确的解释,那些知识也是必要的。我也不想否认考虑下述事实的重要性:为什么正是在通常被描述为思想与科学活动高涨时期的文化死水的两西西里王国,以及东普鲁士,产生了十分重要的原创性思想。这是个历史问题,想要解决这个问题,社会、意识形态和思想条件的知识,很明显是必不可少的,而据我所知,它尚未被充分考察。但是它与这些论文的主旨并不直接相关。尽管这种历史的态度对于充分的理解是必需的,但它不可能是掌握每种受历史影响的学说或观念的内核的必要条件。罗马帝国后期或文艺复兴时期的新柏拉图主义者对柏拉图学说的解释也许不会像后来更为博学和小心谨慎的评论者那样可信,因为后者正确地注意到了与他的思想相关的社会和历史背景,但是如果柏拉图的主要学说没有

超越它们自己的时间和空间,那么他们就不会在它们上面花费那么多精力——更确切地说,它们就不值得那些天才的学者和阐释者去费力劳神;它们也就不会激发起普罗提诺、皮科·德拉·米兰多拉、马尔西利奥·费奇诺、米开朗基罗或是沙夫茨伯里等后世子孙的想象力了;它们自身也不会有足够的生命力在我们这个时代引起重要的争论了。要充分理解洛克的《第二政府论》中的特定段落或致斯蒂林弗里特的一封信,那么,充分了解17世纪下半叶英国的社会、政治和经济状况当然是必需的。然而,伏尔泰(他没有深入这些细节)或者美利坚共和国的奠基者对他的认识则是来自他的著作,不仅如此,甚至主要来自他们自己的想法或问题。精确的历史知识对理解观念的意义、力量和影响的重要性可能比许多非历史学科思想家,尤其是英语世界的非历史学科思想家所认识到的要大得多,但它并不是全部。如果亚里士多德、斯多葛派哲学家、帕斯卡、牛顿、休谟或者康德的思想没有一种独立生命的能力,没有一种经得起翻译的能力——诚然,翻译成一种完全不同文化的语言,虽然是必要的,但有时会改变一些意义——那么,在他们自己的世界消失之后很久,他们现在充其量也只能在帕多瓦大学的亚里士多德学者或是基督徒沃尔夫的著作之旁找到一个体面的休息所,或者在某个历史古董博物馆里发现其在当时的主要影响。历史解释学的重要性在过去被缺乏历史感的英国思想家大大低估了,结果是,钟摆的摇摆往往显得就是目的本身。这不过是老生常谈,之所以需要提及它,只是因为对早先时代的观念进行有效考察的可能性的思想——除非它沉浸于丰富的文化、语言和历史背景中——在我们今天已渐渐受到质疑。尽管维柯和赫尔德的幽灵被拿来支持这种学说,但是历史上的哲学家的重要性归根到底在于这样一个事实:他们提出的问题仍然是(或又一次成为)活的问题,在这种情况下,这些问题并没有随着产生它们的那不勒斯或哥尼斯堡或魏玛社会的消失而消失。

那么,也许有人会问,这些可以超越时间的观念到底是什么?就维



柯而言,我试图概括出我认为最有吸引力的七个论题:

(1)人的本质并非像长期以来所想象的那样是静止、不变的或从未改变过的;它甚至并不包含一个历经变化而仍能保持同一性的核心或本质;人们在世界中发现自身,使它适应自己的物质和精神需要,他们理解这个世界的努力不断地改变着他们的世界和他们自身。

9

(2)制造或创造事物的人们能够理解它,而单纯的观察者则不能。因为,在某种意义上,人们创造他们自身的历史(尽管这种创造包含些什么并不十分清楚),人们理解自身的历史,恰如他们不理解外部自然的世界,因为自然不是由他们创造的,而只是被他们观察和解释,所以在他们看来不像自己的经验和行动一样是可理解的。只有上帝,因为它创造了自然,所以才能够完全和彻底地理解它。

(3)因此,人们对外部世界的知识原则上不同于他们对自己所创造的那个世界的知识。对外部的世界,他们能够观察、描述、分类、反思,并且能够记录它在时间和空间中的规律性;而他们所创造的那个世界则遵循他们自身加之于他们的创造物的法则。例如,数学知识就是如此——它是某种人们自己发明的东西——因此,人们可以对其有一种“内在的”观点;语言知识也是如此,它是由人而不是自然的力量塑造的;因此,所有人类活动的知识都是如此,因为人既是创造者,又是演员和旁观者。历史既然涉及人的活动,是努力、奋斗、目的、动机、希望、恐惧、态度的经历,因此,它能够被以这种高级的(“内在的”)方式被认识,我们关于外部世界的知识不可能成为这种方式的范式——在这个问题上,笛卡尔主义者因此一定是错误的,在他看来,自然知识是典范。这是维柯在自然科学和人文科学、自我理解和对外部世界的观察之间所出的泾渭分明的区分的基础,如同在它们各自的目的、方法以及可知性的种类和程度之间的区分一样。这种二元论迄今仍然是热烈争论的主题。

(4)存在一个普遍的模式,它适用于任何给定社会的所有活动:这

种共同的风格反映在思想、艺术、社会制度、语言、生活方式和整个社会的行动中。这种观念等同于文化概念,不一定是一种文化的概念,而可能是许多文化的概念;其必然结果是:对人类历史的真正理解如果没有对给定的社会或民族的文化阶段的连续性的认识,就不能取得。这进一步决定了这种连续性是可理解的,而不仅仅是偶然的,因为文化或历史发展的一个阶段与另一个阶段不是机械的因果关系,而是由于人们有目的的活动——为了满足需要、渴望、野心(它们的实现又产生新的需要和目的),因而可以被那些拥有充分自我意识的人所理解,这种关系发生在一种既非偶然又非机械决定,而是源出于生活的诸多元素和生活的各种形式的秩序之中,它只有根据人的有目的的活动才能够理解。这种社会进程及其秩序对其他的人以及后来社会中的成员来说,也是可理解的,因为他们从事着相似的事业,这种事业为他们解释处于相似或不同的精神和物质发展阶段的他们祖先的生活提供了手段。时代错误的观念注定了这种历史理解和安排的可能性,因为它要求有能力区分属于和不可能属于某种文明和生活方式的给定阶段的事物,这又反过来依赖一种在想象中直接和间接地进入这些社会的态度和信仰的能力,一种如果应用于非人类世界则毫无意义的探询。对维柯来说,每个社会、文化、时期的个性是由各种因素和要素构成的,这些因素可能与其他的时期和文明是相同的,但是它的每个特殊的模式又区别于所有其他的时期和文明;这就决定了时代错误的概念意味着缺乏一种对这些文明所服从的可理解的、必然的连续性秩序的意识。我怀疑在维柯之前是否有任何人对这种意义上的文化或历史变化有一种清晰的观点。

(5) 人的造物——法律、制度、宗教、仪式、艺术作品、语言、歌曲、行动法则等等——并非被创造出来使人愉悦、供人赞美或传授智慧的人造品,也非蓄意发明出来操纵或统治人们或促进社会稳定或安全的武器,而是自我表达或与其他的人类或上帝交流的自然形式。早

期人类的神话和寓言、仪式和纪念物,按照维柯的那个时代所流行的观点,是无助的原始人的荒谬的幻想,或是精心编造出来以蒙蔽大众并使他们服从于狡诈且不道德的主人的。他认为这是根本错误的。像早期语言中的神人同形同性隐喻一样,在维柯看来,神话和寓言和仪式是传达原始人看待和解释世界的自成条理的观点的诸多自然方式。因此,理解这些人及其世界的方式就是要试图进入他们的思维,通过弄清楚他们在做什么,通过了解他们表达方法的规则和意义——他们的神话、他们的歌曲、他们的舞蹈、他们语言的形式和惯用法,他们的婚葬仪式。要理解他们的历史,需要理解他们赖以生存的方式,而这只有那些掌握了打开他们的语言、艺术、仪式的意义大门钥匙的人才能发现,而这把钥匙也正是维柯在《新科学》中试图提供的。 11

(6) 因此也就产生了一种新的美学,对艺术作品的理解、阐释和评价,不是根据超越时间限制的原则和对任何地方的人们都有效的标准,而是要正确地理解它们的目的,以及它们对只属于它们自己的时代和地点、它们自己的社会发展阶段的象征,尤其是语言象征的特殊应用;只有这样才能够解开完全不同于我们自身的、迄今为止要么被当作野蛮人的胡乱作为,要么被认为太过偏远和奇异因而不值得认真对待的那些文化的秘密。这标志着比较文化史的开端,也确实标志着一系列新的历史学科的开端,如比较人类学和比较社会学、比较法学、语言学、人种学、宗教、文学、艺术史、观念史、制度史和文明史,的确,逐渐被称作最广义的社会科学的所有知识领域,都是从历史的,即发生学的角度来构造的。

(7) 因此,由感觉提供或由启示赐予的知识的传统范畴——先验/演绎,后验/经验——现在需要补充一个新的种类,即重构想象。这种知识的产生,依靠的是“进入”其他文化的精神生活中,“进入”各种态度和生活方式中,而这种“进入”只有通过想象(*fantasia*)才变得可能。想象对维柯来说是一种构想社会变化和发展过程的方式,通过把它与

人们寻求借以表达它的象征的平行变化和发展相互联系起来,并把它看作是由这种平行变化和发展所传达的;因为象征的结构本身就是它们所象征的现实的一部分,并随其改变。这种发现的方法,开始于对表达途径的理解,寻求达到它们预设和表达的现实图景,它是历史真理的一种超验推演(康德意义上的)。直到今天,它还是一种通过其变化的表象达到不变的现实的方法,而是通过其系统地变化着的表达模式,达到一种变化的现实,也就是人的历史。

这些观点中的每一个都标志着思想的一个重大进步。其中的任何一个本身就足以使一个人享有哲学家的声誉。维柯的著作没有引起注意,除了他所在的那个城市的一些学者,直到最不知疲倦的思想传达者维克托·库辛,使它引起了儒勒·米什莱的注意。这些思想对这位伟大的法国历史学家产生了最为直接和脱胎换骨的影响,正是他第一个在整个欧洲传播了维柯的声名。

尽管米什莱在其生命结束时宣称维柯是其唯一的主人,但是就像每一个具有深刻独创性的思想家那样,他从维柯的《新科学》中只吸取了与自己业已形成的历史观相适合的思想。他从维柯那里得出这样一种观点:人是其自身命运的铸造者,为获得他们的道德自由和社会自由,进行着一场普罗米修斯式的斗争,他们从自然那里夺取了服务于人类自身目标的物资,并且在这个过程中,在克服社会 and 个人的障碍的持续斗争中,创造并摧毁制度,直到完全实现所有人类和所有社会的道德能量和创造天才。那些不符合米什莱激烈的民粹主义观点的思想,例如,不为人类所知却塑造着个人和社会命运的神意思想,即维柯的“看不见的手”,或者“理性的狡诈”,米什莱实际上一半翻成了世俗的词汇,一半忽视了,就像他忽视了维柯的柏拉图时刻、他的历史循环理论、他的反民主偏见、他对热忱的、独裁的、半原始的社会尊重一样,这些正是米什莱对大众自由的热烈信仰的对立面。

这是一个不断重现的现象的例子,思想的重要性和影响并不总是

依赖于它们产生于其中的体系的有效性或价值。柏拉图或斯宾诺莎或莱布尼茨或康德是天才的思想家,这一点即使是那些反对他们形而上学体系的中心原则或者认为它们是有害的人们也很少否认;之所以如此,是因为他们承认这些哲学家提出了一些观念,这些观念的深度和力量已经永远改变了思想史,或者(结果是相同的)他们提出的问题历久弥新,不断地操练着之后的思想家的头脑;即使提出这些问题的那些最具雄心和最著名的思想体系早已失去它们曾经具有的全部生命力,或者顶多只能引发纯粹的历史兴趣,这种说法也是正确的。本书所讨论的两位思想家就是如此。维柯肯定自认为已经发现了一门新科学:即能够产生一些准则的一般原则,这些准则的正确运用至少在原则上能够完全地解释人类历史循环中各个阶段的秩序,就像当时成功的自然科学能够解释物体的位置和运动的规律一样。我这里并不想评判这种主张与之前和之后的思想家所创立的对立体系的主张孰是孰非。我所要做的就是试图说明这一巨大的、杂乱的、有时甚至是稀奇古怪的巴洛克大厦的一些砖块:出于自身的原因而有价值的石头,它们能够被用于建造更坚固且更节制的结构。这支持了一些新颖的观点:例如(不妨再回想一下),维柯在服从(可知但并非可理解)法则的自然王国和服从(可理解)法则的人造王国之间所做的区分;他的神话和象征、特别是语言功能的理论;他关于概括和表达(他没有说它决定或统合)各个社会或整个历史时期的各种活动的核心风格的看法,而这种看法反过来又提出了多样人类文化的观点;连同以这种方法研究人类活动所带来的对美学、人类学、当然还有整个历史科学的革新含义。

赫尔德也是如此。他也试图囊括他那个时代知识的整个体系:科学和艺术、形而上学和理论、认识论和伦理学、社会生活、历史、人类学、心理学,所有这些都是人们在过去和现在乃至(比维柯远为重视)将来所深感兴趣的。像那些深远地影响了他的英国思想家一样,像扬、珀西、托马斯·沃顿、约瑟夫·沃顿和斯特恩(以及苏黎世的拉瓦特尔)一样,

- 14 他是一个牧师和学者,处于一个专业化越来越强,却仍然瞄准普适性的时代。他是一个诗人、哲学家、文学学者和历史学家,一个业余的语言学家,一个美学理论家和批评者,一个其时代的生物和物理科学的热心学生:他希望把所有的关于人及其环境、起源、历史的科学整合为一个整体。他把人文科学间的边界看作是学究式的和人造的把戏,是对人类在其无限多样性和精神力量中进行自我理解的令人厌恶的阻碍,这种多样性和精神力量是哲学家粗暴的范畴徒劳地想包含的。在从事这个他既无能力又无知识的庞大事业的过程中,他生发了一些思想,并给予了这些观念以生命和内容,它们中的一些已经永恒地进入了欧洲思想和情感的结构中。

在赫尔德所生发或赋予新生的这些概念中,至少有三个主要的思想自它们发端以来在力量 and 影响上增强了:一是人们如果想充分实现他们的能力,进入其最佳状态,那么他们需要属于可识别的社群,这些社群每一个都有自己的态度、风格、传统、历史记忆和语言;二是表现在艺术和文学、宗教和哲学、法律和科学、游戏和工作中的人们的精神活动,不在于创造客体、商品或人造物品——这些东西的价值在于它们本身,独立于它们的创造者及其性格和目标——而在于与他人交流的各种形式中。人的创造性活动不应被看作为简单的生产活动,只是生产些供人使用、娱乐或教学的对象,也不应被看作对外部自然世界的补充或改进,而应被看作说话的声音,看作个人生活图景的表达,它不应通过理性的分析即解剖为构成因素来理解,也不应通过概念下的详尽分类、普遍原则或规律下的归并、整合进逻辑上一致的体系或者运用其他的技术手段来理解,而只需要通过移情(Einfühlen)来理解,这不是一个法官或一个编纂者或一个解剖学家的才能,而是一个赋有历史洞见和想象的艺术家的才能。“每个法庭、每所学校、每种职业、每个封闭的社团、每个宗派”,赫尔德的导师约翰·格奥尔格·哈曼写道,“每一个都有其自己的词汇”,只有带着“朋友、熟人、爱人”的感情才能掌握这种

词汇；<sup>①</sup>抽象的公式、一般的理论、科学的规律打不开任何个别之门。只有历史学识加上敏感并富有想象的感知力才能够发现通向内在生活、世界图景、渴望、价值、个体或群体或整个文明的生活方式。最后，正是赫尔德激活了这样一种思想：既然这些文明中的每一个都有其自身的态度和思维、感情和行动方式，都创造着其自身的集体理想，而正是由于这些理想，它才成其为一种文明，那么只有根据其自身的而不是其他某个民族的价值尺度、思想和行动准则，它才能够被真正理解：最不可取的是根据某个普遍的、非个人的、绝对的尺度来理解，诸如法国哲学家似乎认为，他们有资格如此傲慢和盲目地给所有的社会（不管是过去的还是现在的）都打上烙印，赞扬或谴责这个或那个个体或文明或时代，把一些东西确立为普遍的模式，而把另一些东西作为野蛮或恶或荒唐的东西加以反对。按照自己的，或者其他相异的观点来评判过去，乃至嘲笑过去，必然导致严重的歪曲。古希伯来人不应根据古希腊的标准来评判，更不应根据伏尔泰时期的巴黎或想象中的中国士大夫标准来评判。古挪威人或印度人或条顿人不应当透过亚里士多德或布瓦罗的眼镜来看。就像他的论敌伏尔泰一样，赫尔德对欧洲中心论持批判态度。对他来说，人就是人，在所有的时代都有其共同的特征；但是他们的差异是最为重要的，因为正是差异使他们是其所是，使他们成为自己，不同的人 and 文化的独特才能正是表现在这里。

无论如何，在赫尔德的早期著作中，对绝对和普遍价值的否定随着时间的流逝变得愈来愈让人不安，它带有这样一种含义，即各种人类文化所追求的目标和价值不仅是不同的，而且可能彼此根本不相容；多样性，也许还有冲突，不是人的状况的偶然属性，更不是可以消除的属性，相反，它们可能是人本身所固有的属性。果真如此，那么，关于存在某种单一、不变且客观的人生法则的想法，亦即有某种简单、和谐且理想

<sup>①</sup> W ii 172.21, 171.15.

的生活方式,不管人们是否知晓它,所有的人都渴望它(这种想法是西方思想传统的主流),这种想法很可能被证明是不符合实际的;因为存在着许多愿景,存在着许多生活、思想和感情方式,每一个都有其自己的“重心”,<sup>①</sup>它们自我确证,不可合并,更不能被整合为一个天衣无缝的整体。值得注意的是,除去革命性地颠覆了全人类(至少是其理性成员)的道德统一性的古代观点外,多样性不可逃避或者有其自身的价值或者二者兼备这种看法,本身也是新颖的。赫尔德可能不是唯一提出这种思想的人,但是多样性优于统一性,它并非仅仅是人类未能成功地达到唯一正确答案的表现,从而也并非一种错误或不完善的形式,他的这种思想是对在一个理性的宇宙中各种价值必定和谐这种传统信仰的拒斥,不管这种和谐是表象之下的现实,还是被理性和信仰所预设的理想,他的这种激进的背离是非常现代的。古代世界和中世纪对此一无所知。

所有的解释、所有的理解,事实上甚至所有的生活,都依赖于它们和一个既定的社会总体及其独特过去的关系,这种关系不能被嵌入某个可重复的、一般化的模式中;定性研究与定量研究之间的鲜明对比;艺术是交流,是一种行动和存在的形式,而并非一种制造脱离制造者的对象的形式;变化和多样性是人本身所固有的;真和善并非超理性的永恒水晶天堂中普遍而不变的柏拉图式形式,而是多样且变化的。一些同样迫切的主张和目标之间的冲突可能是不可避免的,而且不能得到合理的解决,从而选择就是痛苦且不可避免的——上述种种思想,都融入了浪漫主义、相对主义、民族主义、民粹主义的许多变种和个人主义的许多分支中,与之相随的还有对自然科学方法和基于可检验经验证据的理性探寻的抨击,它们都可以在这里找到其决定性的开端。把这些看法归功于本书所考察的哪一位思想家都是错误的和不公正的。人

---

<sup>①</sup> v 509.



们无法为其思想的命运负责；更不用说它们所导致的偏差了。

不管是维柯还是赫尔德都倾向于夸大他们的中心论题。这些夸大其词既没有什么可奇怪的，也不必为之扼腕叹息。那些已经发现了（或者认为他们已经发现了）新的和重要真理的人们很容易以从这些真理的视角来看待世界，我们要保持一种应有的平衡感，不要沿着新开辟的道路跑得太远，而这需要非凡的理智控制。许多独创性的思想家都很夸张。柏拉图和斯多葛派哲学家、笛卡尔、斯宾诺莎、休谟、康德、卢梭、黑格尔、马克思、罗素、弗洛伊德（且不提后来的大师们）都口气很大。如果他们不这样，他们的思想就不会冲破已有观念的抵制或者得到应有的注意。亚里士多德或洛克的温和是例外而非通则。维柯不是在回答先前思想家们所提出的问题。他对人及其过去的看法使得他激动地（他自己也承认）去构造一些新的范畴和概念，他改造了传统术语，使其便于向他的同时代人传达新学科的基本构架，这使得他的思想和当时产生了巨大的鸿沟，而他所使用的术语也变得令人费解和含糊不清。赫尔德则经常在一种激越和狂想中写作，这无益于清晰地思考或表达。维柯和赫尔德的思考和言说中的激情汹涌，使得他们对他们所猛烈抨击的思想家的方法的主要优点视而不见。在这种信仰和方法的剧烈碰撞中，双方必然攻击过甚、拒斥过度。现在在我们看来很清楚的是，不管有多么卓越和直觉的洞见，试图通过单纯的想象才能，并基于零零碎碎的博学，来重构整个文化的主线，都是不够的。最终，只有对过去的证据的精细考察，加上对可能被经验地确立起来的一切进行系统的自我批评式的整合，才能够证实一个假说，或者削弱、剔除那些不合理的或荒谬的东西。历史学需要它能够从经验知识的任何源泉或方法中获得的一切。当古文物研究、考古学、铭文研究、古文字学、语文学已经改变了先前几个世纪的历史写作时，定量研究，支持经济学、社会学、心理学、人类学归纳的统计信息的积累和运用，已经增加和改变了我们关于人类过去的知识，并且这种增加和改变的程度日益加深。化学和生物

- 18 学技术的运用已经大大地增加了关于人类起源的知识,以及作为我们知识之基础的遗迹考辨和断代的知识。没有可靠的经验证据,试图发现过去的最丰富的想象努力必定仍然是猜测,是在培育虚构和传奇。尚未诞生的学科,它们对历史研究的影响,没有任何可以指定的界限。无论如何,没有这些被激发出来的真知灼见,堆积的资料依然是死的:培根的归纳法是不够的。一方面是对古文物研究者和编撰者劳动的反叛(伏尔泰是其中第一个嘲讽它们的人),另一方面是对启蒙运动的意识形态教条的反叛,两者既改变了文学,也改变了历史。

甚至在米什莱的引介之后,维柯仍旧披着神秘的面纱。但是赫尔德著作的影响,不管承认与否,无论是直接的还是间接的,却是广泛而持久的。在他之后,人们越来越强烈地感觉到:人类历史不是线性的进步,而是各种独特和异质的文明的演替,这些文明相互影响,但无论如何,它们都能被看作拥有一种内在的统一性,是单个的社会整体,可以从本身得到理解,而非主要是作为通向其他某种更完善生活方式的诸多步骤。这些文化不能够按照归纳科学所提供的机械原则一片片地进行重构:它们的构成要素只有在其相互关系中才能被充分把握,而这的确是文明的真义,文明乃是拥有一种可识别模式和一种核心风格的生活方式和社会表达,这种模式和风格贯穿于这个文明的众多(即便不是全部)活动中,并且即便文明内部存在着紧张、差异和冲突,这种模式和风格也会透露出一种感受和目的的统一性。这种风格或特点是不能从其具体表现中抽象出来的,也不能够把它当作一种可靠的方法来有效地重构遗漏的事实和填补我们经验知识中的缺口;它并不由可以发现的规律所支配,也不能够产生一个公式以界定某种形而上学的本质,以便逻辑地推导出人类的属性或历史。它是一种可理解的,经验上可识别的模式,一种人与人之间的关系网络,一种人回应其环境及相互回应的方式,一种思想、感情或行动的形式或者说结构。这只有通过想象的

运用,通过构想一个社会整体的生活、“使自己感受”<sup>①</sup> 它的思想、语言和感情模式的能力才能够把握;看其姿势、听其声音、追踪其情绪和态度的变化,并以这种方式去理解其成员的命运。 19

这两位思想家都认识到(其中赫尔德比维柯更鲜明),把这些截然不同的数据,和对事件、运动、形势的解释整合起来,把这些异质的材料综合为一幅连贯的图画,它们所要求的才能非常不同于研究或归纳的理性方法以及证明特殊的假说所要求的才能:最重要的是,它要求一种在过去的死骸中注入生命的才能,一种创造性的想象力。如果缺乏充足的经验证据,那么对整个社会经验的说明可能仍然只是历史传奇;但是如果人们不能够首先体察入微地设想这些世界,那么就几乎没有什么东西值得去证实。没有对人们所希望了解的世界的最初的直觉,数据仍然是无生命的,个体只是名称,最多不过是一个队列中的程式化的人物,一个穿着历史服装的歌剧角色的表演,或者最多是古典戏剧中的被理想化了的名人。重构(人类的或非人类的)过去的理性方法,比如动物学、古生物学和地质学的,都导致精确或含糊、有效或无效、准确或不准确、正确或不正确的结论,并且通过应用相关领域著名专家所接受的方法而得到证明。但是这些属性,如“深刻”与“浅薄”、“合理”与“不合理”、“生动”与“死板”、“真实”与“不真实”、“全面”与“单一”等等,往往并不被归于逻辑或认识论或科学方法的成就,而是更经常地被用来概括艺术和学术著作,后者要求一种对人们是什么和能够是什么以及他们的内在生命做出洞察、回应和理解的能力,要求一种对他们可观察到的姿态的意义和暗示而不仅是表象的感知。这些术语被用来描述关于人文研究的著作,比如历史学、传记、批评和解释的著作、哲学的一些分支,以及重构过去遗迹的更为精确的劳动,包括社会、宗教和文学方面的,比如艺术作品、建筑、城市。想象地重构生活的各种形式需要

---

① v 503.

20 的是心理学的才能——理想而言,就是要像一个笔迹学家阅读手迹一样,去阅读社会和文明用以表达自己的象征,即使不能读出它们的本来面目,至少也是它们的可能状况;还需要有衡量经验证据是有利于还是不利于这些说明的可信度的理知能力,这些才能是新型历史学所要求的,也把其奠基人伯克和尼布尔、奥古斯丁·蒂埃里和基佐、兰克、尤其是布克哈特和他之后的狄尔泰,与文艺复兴或启蒙运动时期最优秀的作者截然区分开来。“即使半错误的历史观也胜过根本没有”,布克哈特在 1859 年的一封信中写道。<sup>①</sup> 人的精神被大大扩展了,而打开这扇门的正是本书所要考察的两位思想家。

---

<sup>①</sup> 于 1859 年 6 月 20 日写给小威廉·菲舍尔的信。

## 维柯的哲学思想

21

他(维柯)的命运多么独特!他直觉敏锐,每当我们觉得他的思想山穷水尽之时,却往往是柳暗花明又一村。

皮埃尔—西蒙·巴朗什<sup>①</sup>

真正出色的历史学家,不对事实进行大体的描述,再根据大致情况进行解释,而是深入事实细节当中,揭示出每个事件背后的特殊原因。

詹巴蒂斯塔·维柯<sup>②</sup>



有些人的生平和命运常常被当作浪漫的传奇而不被认真对待,在已知的所有例子中,维柯也许是最有代表性的一个,这是一个具有独创天才的人,他生于他所处的时代之前,被迫在贫穷和疾病中挣扎,在其

---

<sup>①</sup> *Essais de palingénésie sociale*:第3卷,338,载 *Oeuvres de M. Ballanche* (Paris and Geneva, 1830)。

<sup>②</sup> DA 145/60.

有生之年被误解并基本上被忽视,在其死后几乎完全被遗忘(除去少数那不勒斯的法理学家)。最后,在许多年之后,当他终于被一个惊讶的民族列入其最伟大的思想家行列,而发掘出来并为之欢呼时,他的思想却被广泛地误传和误解了,甚至今天他所得的赞誉也比他应得的要少得多,因为他被发现来得太晚了,在他死后的那个世纪,与他相似的思想被其他人做了更好的表达,而他之所以被人们所铭记,却源自于他最不具价值和独创性的学说。诚然,维柯的风格有着巴洛克式的散漫和含混不清;而在18世纪几乎流行着这样的信条:不把事情说清楚,就不如干脆不去说它,这完全把他埋入了墓穴之中,甚至其最忠诚的意大利评论者也未能完全成功地挽救他。然而他的著作具有引人注目的新颖性,是一个被半放弃了矿脉,它的观点非常迷人,却没有得到充分的开发,这些观点甚至在维柯的知识高产时期也是独一无二的。

维柯的独创性经得起从任何一点出发进行详细考查。他的理论涉及人的思维、文化、社会 and 人的历史的本质和发展,这些都大胆而深刻。他发展了一种新的知识论,这种知识论被其他人掌握后发挥了决定性的作用。他第一次辨别出一种被先前的思想家所误解或忽视了的关于人的知识的重要类型。他是自然法和法理学、美学和数学哲学领域的大胆革新者。的确,他有关数学推理的观点如此具有革命性,以致在20世纪的逻辑学家所实现的转变之前,它几乎一直没有得到完全公正的对待。甚至在今天,它的价值也尚未被充分认识。不仅如此,维柯实际上发明了社会知识的一个新领域,它包含社会人类学,以及对语文学、语言学、人种学、法理学、文学、神话学的比较和历史研究,实际上就是最广义的文明史。最后他提出一种循环的人类历史观,尽管这种历史观非常不同于柏拉图、亚里士多德、波利比乌斯以及他们在意大利的文艺复兴中的追随者,并且对后来的思想家产生了一些影响,但这很可能是他的所有成就中名声最大而价值最小的。

不难理解,面对这样一位丰富而驳杂,且真正有创造力的思想家,

一位后来更为著名的思想家们的诸多最大胆观念的先驱,我们永远都会面临一种诱惑,那就是更多更深地去解读他,尤其是要理解那些暗示,发现他思想中的那些处于萌芽状态的形式和预想的轮廓,这对阐释者本人是非常珍贵的。米什莱、狄尔泰、克罗齐,以及科林伍德(而赫尔德和黑格尔在这方面的倾向则不那么确定)都是他的后继者,其中一些人,尤其是米什莱和克罗齐,他们有意或无意地试图通过把他们本人许多最个性化的思想和态度归于维柯的著作来表达他们的感谢,这有时甚至混淆了这些观念的诞生时代。把自己的思想归于早先的某个思想家无疑是一种真诚地表达景仰的形式。思想深刻的一种属性就是:非常不同的思想家都认为他们在其中发现了自己的影子。但是这种特点是要付出代价的,它已经使维柯受到了伤害。无论是米什莱热忱想象中浪漫的人文主义者,还是似乎更为合理的为克罗齐所赞扬的准黑格尔主义的形而上学家(更不用说秦梯利更为大胆的版本),还是恩佐·帕奇所赞扬的原型—存在主义者,还是尼古拉·巴达洛尼所赞扬的费尔巴哈的自然主义先驱,都足以显示维柯自己的独创性的形式和色彩。福斯托·尼科利尼是维柯的编辑和注释者当中最细心、最博学、最专注的一位,他把维柯竖立成了一座宏大的遗迹,里面包含有维柯清醒的见解,但是也仅此而已。<sup>①</sup>一条在所有真正的思想家身上都灵验的规则是,没有什么可以替代原著的阅读。这绝非轻而易举,但是仅从个人的体验出发,人们在这里也能够说,收获的回报是丰厚的。就知识的乐趣而言,几乎没有什么可与发现一位第一流的思想家相比。

23

乔瓦尼·巴蒂斯塔·维柯生于1668年,是那不勒斯一位书商的儿子。1744年,他在那里去世。他在邻近的奇伦托为瓦托拉侯爵多米

<sup>①</sup> 不论是以安东尼奥·科尔萨诺和保罗·罗西为首的意大利学者,还是令人敬佩的德国批评家埃里希·奥尔巴赫和卡尔·洛维特,抑或是维柯的英语国家学生(其中以马克斯·哈罗德·菲什最为突出),尽管他们互相之间对维柯思想的阐释存在巨大差异,但是都不应控诉他们通过维柯暗度陈仓来表达自己的观点。

尼克·罗卡的儿子们做了几年家庭教师,除此之外,他从未离开过那不勒斯。他毕生都希望在他的故乡谋求一个法理学的首席教授职位,但只在相关的“修辞学”领域的各种次要职位上获得了成功,最终他也只是弄了个低级教授职位,在这个职位上他一直从1699年待到1741年。这个职位只给他提供微薄的薪水,却强迫他做许多开学典礼演说,其中的一些包含着最具独创性的思想。他通过接受达官显贵的委托书撰写拉丁题词、官方颂语,并为重要人物写歌功颂德的传记,来弥补收入上的不足。这方面最著名的一个例子是他给安东尼奥·卡拉法作的传,此人是那不勒斯皇帝的雇佣兵队长,维柯在其中还记载了发生在那不勒斯的那起失败的马基亚阴谋案。卡拉法的活动使维柯开始关注国际关系的研究,很可能正是这个原因才使得他去阅读格劳秀斯和其他哲学法理学家的著作。这对他自己的思想也产生了决定性的影响。马基亚阴谋的发起者试图在世纪之交的那不勒斯推翻西班牙人的统治,把政权移交给奥地利人。结果阴谋败露了,在1701年,主要头目被西班牙人处死。1702年,维柯发表了对这场阴谋的记录,他公开谴责事件的参与者,认为他们是罪犯和叛国者。五年后,奥地利还是夺取了那不勒斯,并在接下来的二十七年对它实行着统治。1708年,维柯出版了一本纪念性的小册子,在这本小册子中没有提到他早先的记录,却把两个主要的阴谋家赞扬为爱国者和殉难者。1734年,那不勒斯重新被西班牙占领。新的统治者夏尔·德·波旁适时地受到了站在那不勒斯大学代表团最前面的维柯低三下四的祝贺,第二年,这位统治者亲切地指定维柯为皇家史料的编撰者。与莱布尼茨或那个时代的许多其他学者相比,维柯的政治骨气没有更多的特点,政治问题似乎也不像此前或此后时代那么清晰,或那么被深刻地感觉到。

1692年,维柯写了一首旧体诗,表达了绝望之情和人之希望的虚妄。这些著作在今天看来只具有传记的意义。诗歌(《绝望之人的割



腕》)①表达了某种卢克莱修—伊壁鸠鲁式的感伤,而他在往后的岁月中又非常急切地否认曾怀有这种情感。它不包含任何正统基督教信仰的痕迹,构成了维柯和他思想自由的朋友们在那个世纪的最后十年所思所想的重要证据,他与这些朋友的关系似乎比他的自传给人们的印象要更加亲密。他的第一部包含有独创性思想的著作出版于1709年,载于他最后一次用拉丁文所作的例行开学典礼演说,几乎没有引起什么人的注意。其题目是《论我们时代的研究方法》,②包含着后来著作的重要萌芽。一年之后,他发表了一篇重要的拉丁文论文:《论意大利人最古老的智慧》,③引起了更多的关注。这两部著作,一部采取教育项目的形式,另一部是对奇思妙想的古代意大利思想传统所作的语言学和法学研究,它们提出了历史哲学中一些最大胆的假说。大约十年之后,在1719年,他又用拉丁文出版了一篇论普遍法的演说,其后两年,他发表了《论普遍法的单一原则及其单一目的》,④对那篇演说作了扩展,其第二部分涉及到法理学的具体主题。我们几乎可以肯定,这是他用来申请他心仪已久的法理学首席教授的筹码。 25

选举在很久以前就预先安排好了,但是他没有被委任。他多少有点酸葡萄心理地宣称,这未尝不是好事,因为这可以使他脱身出来专心致志地思考那些令他着迷的哲学新思想。四年后的1724年,他完成了一部论著,这部论著批驳了当时一些最有声望的思想家的观点,其中有法理学家格劳秀斯、塞尔登和普芬多夫,哲学家霍布斯、斯宾诺莎、洛克

① 《维柯全集》,第5卷,313—317。

② *De nostri temporis studiorum ratione*,发表于1708年,并于次年由那不勒斯的莫斯卡出版社出版。译者埃利奥·詹图尔科专门为该演讲进行了详细的阐释,作为他的译本的前言,内容颇具启发性(见本书xii)。

③ 该书全名为《论意大利人最古老的智慧:从拉丁语源发掘而来》(*De antiquissima italorum sapientia ex linguae latinae originibus eruenda*),通常简称为《论意大利人最古老的智慧》。

④ *De universi juris uno principio et fine uno*, 1720—1722(《论普遍法》的第一部分)。

和培尔,学者卡索邦、索马兹和博斯。他把这本书献给了他的赞助人科尔西尼红衣主教,也就是后来的罗马教皇克雷芒十二世,而科尔西尼却拒绝提供他已经答应过的出版费用。绝望之下,维柯卖掉了他仅有的财产:一枚戒指,但是这只够支付所需费用的四分之一。于是维柯删掉了这部著作所有“否定”部分,包括对自然法理论家、契约论者、新斯多葛派、新伊壁鸠鲁主义者、亚里士多德派、笛卡尔派的抨击,他们都是当时最有影响的学派,而只保留了他自己创立的学说。被删除的部分已然遗失了。这本书被压缩到它原来篇幅的四分之一,于一年之后出版。这就是他最杰出的巨著:《新科学》。第一版出版于1725年;第二版即修订版,实际上是部新的著作,出版于1730年,在1744年,即他去世的那年,该书作了补充后重印。

也是在1725年,他写下了自己思想发展的历程。该书是应一个富裕的威尼斯文艺爱好者波尔恰伯爵吉安·阿尔蒂科之邀而写作的,这种邀请有学识的人记录下其思想发展中最重要步骤的想法可能是他的朋友、修道院院长孔蒂向他建议的。孔蒂也是一位著名的学问人,他与许多德国学者和知识分子是朋友,并有通信联系。伟大的莱布尼茨就是其中之一,他曾给他们共同的朋友路易·布尔盖写信,表达了对那些做出了伟大发现的人们常常没有记录下他们达到这些发现的步骤的遗憾。波尔恰伯爵邀请意大利的主要学者和思想家著文阐明他们的精神发展,以专门的文集的形式出版。思想自传的艺术就以这种偶然的方式诞生了。编辑们表达了对维柯自传的喜悦之情,他们十分兴奋地认识到,这是他们寻求确立的形式的最佳范本。可这让他感到极度恼怒,因为他们把它作为同类作品的范本发给其他自传作者。维柯的一生总是不断地修改和修正自己的作品,他在后来对该书也作了一些补充。

《自传》生动且引人入胜地记录了一段完全沉浸于哲学问题中的人生。当维柯说他是一个孤独的旅行者,穿行在一块迄今为止无人问津

的地域时,这虽然落于古人陈词滥调的窠臼,却准确地道出了事实的真相。维柯知道他所做出的发现不同于任何已有的发现,他也知道这些发现具有极端的重要性。他的思想生活紧张激烈,这种生活使得他可以远离自身低微的学术地位所带来的焦虑和羞辱,同时它在一定程度上补偿了他生活的窘迫,即他不得不依赖宗教和世俗人士的赞助。他生活在贫苦之中;他与他周围的生活几乎没有什么联系;由于在小时候摔过一跤,他此后便成了一个跛子。他的长子锒铛入狱,他的一个女儿一生下来就有病,他的全部心血都花在了他的小儿子身上,他试图为他赢得他的教授职位的继承权。除去他的这个儿子,他最爱的就是他的图书馆了。像马基雅维里一样,他逃到书的世界来忘掉他的痛苦:柏拉图、瓦罗、穆修斯·斯凯沃拉、卢克莱修、塔西佗、乌尔比安对他来说比他同时代的作家更真切,也许有两个例外,一个是他崇拜的培根,一个是他反对的笛卡尔。宁静和闲暇这两样学者最珍贵的财富他毕生都缺乏。他是一个胆小怕事、卑躬屈膝,为贫穷和焦虑所折磨的学者,他写的东西多而草率,是在“与朋友的谈话中间和孩子的哭叫声中”<sup>①</sup>完成的,但他知道自己已经做出了一个重大的发现,并打开了通向某个世界的门,而他是这个世界的唯一主人,所以在他的自传中他告诉我们,思想使他愉快而平静。<sup>②</sup>

27

他的一个听众这样描述他:一个消瘦之人,长着一双圆溜溜的眼睛,手里拿着教鞭,他的演讲雄辩而紧张,很能吸引学生。他深受同时代博学的意大利人尊敬。伟大的历史学家穆拉托里介绍他去亚索迪提学院竞选;杰出的法理学家格拉维纳崇拜他的学识。但是很清楚的是,

① A 46/163.

② 事实与他所希望的,或者说他所认为的不一样。他在晚年渴望获得认可,但是在那不勒斯却事与愿违。这一点可以在1722年1月9日他写给某学术刊物编辑(法国清教徒)的书信中发现。让·勒克莱尔曾给他写过一封褒奖的信,于是维柯给这位知识分子写了数封书信,希望他能在他的刊物中对自己的作品多加美言,维柯坚信这一定会让自己的大名响彻欧洲。《维柯全集》,第5卷,177。

那个时代的这两个伟大的人物（诚然，格拉维纳死于《新科学》出版之前），甚至连孔蒂都丝毫不认为他们爱戴的朋友所拥有的才能与他们自己截然不同。当然，也没有任何迹象表明，他的学者同事中有任何人已经认识到维柯是一个天才人物，也没有人认为他关于历史和自然法的思想有朝一日会使他们自己的许多假设过时。

他曾受教于牧师，在当时深度神职化的那不勒斯王国接受了严格的传统教育。但是，尽管哺育他的几乎完全是中世纪的食粮，经院哲学在他的思想中只留下相当少的痕迹，对他生活的束缚只表现在他冗长乏味和书生气十足的写作方式。他的兴趣是被半个世纪之前格劳秀斯和笛卡尔所开创的新哲学激发出来的，这种新哲学已被他们的追随者发展和应用，对自然科学和法学、政治学和形而上学的思想产生了革命性的结果。维柯完全理解这种革命的目的和方法。它把他与那整整一代人从亚里士多德和经院哲学家那里解放出来。他一开始接受其方法，但随后就反叛它；的确，在也许可以称作早期现代哲学史上的反革新运动中，他是最具独创性的人物。维柯对数学或自然科学本身并无兴趣。尽管有温琴佐·科科在他自己的那个世纪努力引介维柯，尽管有福斯托·尼科利尼在 20 世纪欢呼他所做出的地质学和医学发现，维柯仍然远离他那个时代的科学革命；他的物理学是芝诺的物理学，只是通过与莱布尼茨的不完美的结识才触及了一点皮毛。他似乎不知道伽利略所取得的成就，而且没有感知到新科学对人们生活的影响。他越来越敌视把所有的知识都吸收到数学和物理学的模型中来，并逐渐沉醉于法理学、人文研究和社会心理学的问题。最重要的是，他越来越深刻地相信，先前的哲学不能够公正地对待他所认为对人文研究最核心的知识类别的方法和力量，即历史研究。他以最宽泛和最哲学的方式来构想这种研究，他认为这关系到究竟是什么构成了一个完全意义上的人类社会，更具体地说，这关系到人们是如何按照现有的方式来思考、感觉、行动和生活的。这种想法出自他一个愈来愈强烈的信条：永恒不变的

分析解决不了问题,只有一种发生学的方法,即历史研究,才能发现和描述人类经验和活动的各个方面的关系。当然,任何哲学,如果它不能够提供一种有关这些问题的真理的方法和标准,那么,在他看来,它们在人类知识领域中就没有任何权威可言。

维柯对笛卡尔的反抗始于他在1708年至1709年间充分阐明的如下信条:笛卡尔派的清晰明确的观念标准不能被有效地应用到数学和自然科学以外的领域。在笛卡尔派看来,真正知识的范式,只包含清晰明确的真理,以致只有陷入荒谬中,它们才可能是矛盾的;接下来,通过严格的推导法则得出的结论,其正确性由颠扑不破的推导和转化法则所保证,就好像数学的结论,从其牢不可破的、永远为真的前提所推导出来的一样。其中的局限不仅在维柯看来显而易见,甚至笛卡尔当年也清醒地意识到了,即这种模式不可应用于今天我们称之为人文研究的领域。在历史学中,或者在古典学术中,或者在文学中,我们到哪里去寻找精确的定义、严格的证明、被分析得细致入微的概念、被证明了定理、浅显自明的前提,从无情的逻辑出发导致不可更改的结论呢?这样一种先验、演绎的模式被应用到任何对艺术作品、历史、法学著作、里程碑式著作,以及个人或社会的道德思想发展概述的批判性分析中,将不会得出任何结果。笛卡尔也已十分清楚地看出了这一点,结果,他直言不讳地宣称:尽管历史像旅游一样,作为一种偶然的娱乐资源,可能无伤大雅,但它明显不是知识的一个分支,在知识领域,一旦被确立的东西无须再证明,也只有在知识领域,理性的思想家普遍认可的科学进步才有可能性。他宣称,这些不过是“值得纪念的行动……可以提升心智”,它们甚至可能“有助于形成判断”,<sup>①</sup>但是除此之外,它们只具有很小的价值。当理性能够为困扰我们非理性的祖先的问题提供正确和最终的答案时,为什么还要研究那些关于过去的幼稚传说呢?更不要

<sup>①</sup> *Oeuvres de Descartes*, ed. Charles Adam and Paul Tannery (Paris, 1897—1913), 第6卷, 5, 第23—25行。

说我们黑暗起源的激情和罪恶了。有效的知识只有通过科学的方法才能够获得,笛卡尔及其追随者把这种科学的方法与感知、传闻、神话、寓言、旅行家的故事、传奇、诗歌和胡思乱想等这些非科学的杂烩作了比较,他们把后者贬作历史和尘世的智慧,并不能提供有助于科学地、即数学地处理问题的材料。因此,历史和人文研究一般被笛卡尔划作杂乱无章的信息门类,一个严肃的人可能会在上面消磨上一两个小时,但是它不值得人们用毕生的精力来研究和思考。<sup>①</sup>维柯并不准备接受这一点。他的天主教的虔诚就足以让他反对这样一种实证主义的态度,此外他还对法学史和古文物研究怀有激情。然而,他用以反驳笛卡尔的证据既非神学,也非修辞学或主观。他不相信所谓超越时间的真理观念(它完美无缺、无需修正,它使用普遍象征,任何时间、任何情形下的任何人在受到启发的一瞬间就足以充分理解),这种真理观念(只有神启可以例外)可以说是痴心妄想。他反对这种理性主义的教条,他认为,所有真正的知识,甚至数学或逻辑知识,其有效性只有通过理解它如何产生,即其起源和历史发展,才能够被表明。为了证明这一点,他抨击了笛卡尔派自认为最坚不可摧的这些主张。

---

<sup>①</sup> 笛卡尔关于人文学科的观点可以从以下语句中获知:“一个有文化的人想了解罗马帝国的历史,并不需要懂得希腊语或者拉丁语,这就好比他要了解欧洲最小的国家的历史,也不需要懂得瑞士的方言或者布列塔尼语”( *La Recherche de la vérité par la lumière naturelle: Oeuvres*, 第10卷,503,第1—5行);或者在 *Discours de la méthode* 的一段广为人知的段落中,关于旅游的不重要的和历史学家会夸大事实的讨论( *Oeuvres*, 第6卷,6—7);此外还有“The Passions of the Souls”里首篇文章关于经典研读的偏见性言辞( *Oeuvres*, 第11卷,327—328)。就 *Discours* 而言,笛卡尔认为不加区别地认真对待所有知识是毫无根据的,而维柯的观点则直指这一点。

## 二

笛卡尔的新真理标准是：宣称为真的判断一定包含着清晰和明确的“观念”，其最终的要素是“简单的”，即不可进一步分析。这些最终的思想原子实体被认为通过“必然的”逻辑链条相互联系着，也就是说，试图通过使它们的关系发生冲突来切断它们，将会导致自相矛盾，因为每个原子在逻辑上注定只与其他特定的原子相联系，每一套在逻辑上都是一个孤岛，独立而区分于其他相似的相互联系的原子系统。这种学说进一步认为，这些系统的结构，它们内部或由它们造成的运动，可以被清楚地（即逻辑地或数学地）描述。原则上不能用这些术语陈述的东西就自动被界定为不同程度的幻觉。这种真理观念尤其被应用于人们缺乏稳定性的感觉中，比如视觉、听觉、嗅觉和味觉，它们常常伴随着模糊的轮廓和千变万化的色调或音调，也尤其被应用于其他定性区别的领域中，如“内在的”心理状态、肌肉的感觉、感情状态、梦、图像、记忆、不确切的思想、希望、目的等等。这种观念也被应用于考察历史资料的尝试，不管其视角是多么细致和严密，也不管实际的证据有多么丰富，它们都不能以精确量化的词汇来表达。就像自然科学业已表明的那样，知识的进步显然依赖于把被研究的问题归结为清晰明确的，即可以通过数学表达的概念和判断。因此，古文物研究者和历史学家全身心地致力于重构（比方说）罗马共和国最后几年的事件，所能提供给我们们的信息，哪怕再多，（像笛卡尔所轻蔑地评论的那样）也不超过西塞罗的一个女佣可能具有的信息。这种学科能够配得上科学的尊荣吗？除了不学无术之徒或盲信的冒险者，有谁会否认数学知识是人类可以达到的所有知识的范式，有谁会否认它是人类通过自身的努力迄今所发现的最清晰和最明确的珍宝，有谁会否认它是人类业已达到的最确实可靠的知識？

这是维柯起初接受且附和，继而猛烈抨击的胜利宣言。他确信，精

确科学尽管非常辉煌,但是当我们作为参与者和创造者,而不仅仅是观察者,去了解关于我们自身和他人的经验时,我们能够了解更多知识,而这些知识当我们只能从外部观察非人的自然时,是无法知晓的。之后,他便开始反驳笛卡尔的说法。他很清楚地意识到,在某种意义上(他努力想弄清这种意义)外在的世界对于人仍然是不透明的,而他们自己的思想、感情、目的和意志却十分清晰,并且能够被理解。这就是他于1708年在他的第七次开学典礼演说中给自己定下来去捍卫的立场。他在“外在”知识和“内在”知识之间作了区分,后来,它们逐渐被区分为自然科学(Naturwissenschaft)和人文科学(Geisteswissenschaft)。维柯打响了战斗的第一枪,从那之后,战斗从未停止过。

维柯承认,数学知识确实是完全有效的,它的命题是确定的。但其理由也很清楚:“我们能够证明几何学,是因为我们创造了它”;<sup>①</sup>在《新科学》中,他认为几何学,“当它从自身元素中构造量的世界,或者沉思那个世界时,它是在为自身创造那个世界”。<sup>②</sup>这是一个更为广泛的原则的特殊应用,这个原则就是,所有的知识只有“通过原因”(per causas,维柯的拼法),才可能是知识;<sup>③</sup>按照这个原则,在如下情况下,我们才能被认为充分认识了一个事物,即当并且仅当我们知道为什么它是它所是的那个样子,或者它是如何变成那个样子的,以及它具有什么样的属性。

通过原因的知识优于任何其他知识的看法是一种古老的观点,它经常出现在经院哲学中。因此,上帝理解世界是因为他以只有他自己知道的方式和原因创造了它;<sup>④</sup>而我们不能在那种充分的意义上认识

① “Geometrica demonstramus, quia facimus.” DN 85/23。

② NS 349。

③ 维柯表达这一意义时还会使用“a causis”,见 DA 149—150/64—65。

④ 事实上,对于上帝而言,理解和创造是同一种行为,就像奥古斯丁和阿奎那所宣扬的: Aquinas, *Summa theologiae*, I.14.8, 引自 Augustine, *De trinitate*, 15.13。关于这一点请参见 Karl Löwith, “‘Verum et factum convertuntur’: le premesse teologiche del principio



它,因为我们没有创造它,世界对我们来说是“现成的”,它被作为一种“残忍的事实”而给予我们。对于事物的创造者来说,特别是当他(如上帝)像创造了人工制品一样,也创造了他造物的材料,并发明了造物的规则时,那么,在原则上没有什么东西是不能够理解的。他对其负全责,他按照自己的意志把它造了出来,而制造它们的材料,他知道其存在和行为的原因,因为他为了他自己的各种目的而创造了它,对这些目的,只有他(因为他是创造者)能够完全理解。从这种意义上我们可以说,小说家能够充分理解他小说的人物,画家或作曲家能够充分理解他自己的绘画或乐曲。诚然,就作家或作曲家而言,并非一切都是由他创造的——他使用的词,他应用的声音,在很大程度上,不是由他发明的,在那种意义上,某些东西甚至对他来说也是“残忍的事实”,即一个在一定的限度内由他自由选择的给定媒介,但是对这个媒介,他一旦选择了它,就必须服从它,他不一定能理解它的所有物的“原因”,因为他不是通过原因认识它,而且,只是在有限的限度内,他能够改变它。只有在理想的意义上,即当我们真正从虚无中制造或设计某物时,我们才能够充分地说,我们理解了我们所制造的东西;因为在那种情况下,理解我们在创造什么以及为什么创造,这跟创造本身是一回事。上帝就是这样进行创造的。艺术创造越是接近这种限定情况,即纯粹创造的因素越大,服从“外在于”它自身规律的“残忍”物质越少,我们越是有理由说我们通过原因理解了它,而我们真正知道的也就越多。代数和算术的情形事实上就是如此。而我们所使用的象征的种种形态,不管是听

---

di Vico e le loro conseguenze secolari”,载 A. Corsano 等所著的 *Omaggio a Vico* (Naples, 1968), 73—112, 这相比克罗齐在演讲中关于维柯思想来源的叙述更可信 [“Le fonti della gnoseologia vichiana”, 1912 年 3 月 10 日在蓬塔尼阿纳学院宣读, 发表在 *Atti della Accademia Pontaniana* 42 (1912), 第 6 篇, 并收录在 R.G. 科林伍德翻译的 *The Philosophy of Giambattista Vico* (New York, 1964) (原版为 *La filosofia di Giambattista Vico*, Bari, 1911) 一书的 “Appendix III: The Sources of Vico’s Theory of Knowledge” 中。这本书是克罗齐关于维柯的哲学思想最重要, 也是最有影响力的书籍]。

觉的或视觉的,则是由给定的感觉材料塑造造成的,这也是不假的。但是它们是被任意地选定的,被用作我们自己自由发明的游戏的筹码。

- 33 “我们能够证明几何学,是因为我们创造了它。”维柯肯定熟悉霍布斯的《存在论》,在这本书的一开头,就有这样的话。但是他对其做了进一步的引申:“如果我们能够证明物理,我们就可以创造它。”<sup>①</sup>如果我们能够真正证明物理学的命题,那么,我们应当创造它,即我们应当创造它的对象,物质世界。但是我们做不到这一点。只有上帝能够这样做,因为“只有在他之中才有事物的真正形式,自然界正是按照这些形式来塑造的”,<sup>②</sup>正是对这种实在的寻求,把我们引向上帝,只有他是真理和道路。这是基督教柏拉图主义或新柏拉图主义的一种形式,它使我们回想起文艺复兴的信条:认识某物就要成为某物:无论如何要驾驭它。因此帕特里齐说认识就是与所认识之物结合为一体,<sup>③</sup>而康帕内拉则宣称认识就是成为被认识之物。<sup>④</sup>关于结合的概念,有一部神秘的戏剧叫

① DN 85/23.

② 出处同上。

③ “cognitio, nihil (est) aliud, quam Coitio quaedam cum suo sognobili.” *Panarchia*, 第15册,“De intellectu”, fo. 31<sup>v</sup>a,载 *Nova de universis philosophia* (Ferrara, 1591)。

④ 恩斯特·卡西尔认为康帕内拉的原则是“认识就是成为被认识之物”。参见他的 *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance* (Leipzig/Berlin, 1927) 一书的英文译本, 169, 178—179, 由马里奥·多曼迪翻译成英文 (Oxford, 1963)。在这篇文章中, 卡西尔还引用了其他的新柏拉图主义模式, 有时不够准确, 并且缺少出处, 就像现在的这个例子中, 这些精确的词语更像是对康帕内拉思想的提炼, 而非直接的引用。以下是一个准确引用康帕内拉原文的例子: “当我们被其他事物改变成现在这些事物时, 我们通过理解自己而理解了其他事物。” [“intelligimus alias res, quoniam intelligimus nos ipsos mutatos ab aliis rebus in ipsas”: *Universalis philosophiae, seu metaphysicarum rerum, iuxta propria dogmata, partes tres* (Paris, 1638), 1.1.8.1, 60a (请注意页码的不连续性)]; “认识即存在” (“Cognoscere est esse” 出处同上, 2.6.8.1, 59); “去认识的人即是他所认识的事物或者会成为他所认识的事物” [“cognoscens est esse cogniti: vel fit”: 出处同上, 2.6.8.2, 60 (标题)]; “显而易见, 所有的认识与成为被认识的事物 (是一样的), 去认识的人被改变了……因此……认识即成为 (“palam est, omnem cognitionem esse entitatem rei cognitae, in quam res cognoscens mutatur... ergo... cognoscere est esse”: 出处同上, 61b)。

作《认识》，其名为《交媾》的一幕中有这么一句话：“认识”就是与被认识之物成为一体。这也许来自古代形而上学（和神秘主义）学说，柏拉图的《宴饮篇》包含了其最值得纪念的版本：最初，主体和客体、人和自然、感觉和思想是一个东西；其后一场大灾难把它们分开了；从此之后，它们无休止地寻求重新结合、重新聚合，而这只有在“再”认识中才能够达到。因此巫术信仰认为，只有当施术者进入对象，使自己沉浸于对象之中，使对象与自己同化才能够获得巫术力量，这也是文艺复兴时期自然哲学的核心。这就是皮科·德拉·米兰多拉在其《辩解书》中的著名陈述：“巫术等于智慧”。<sup>①</sup> 维柯毫无疑问有着类似的信条：完美的知识等于创造，但是对他来说，只有上帝能够在这种意义上认识现实；人不能够直觉地感受到它，就自然界这一外在世界而言，任何意义上，他们都不能够沉思出柏拉图式的本质。跟达·芬奇一样，他不相信理性会消除对经验的需要。<sup>②</sup> 不仅如此，经验——经验知识，即对过去所有遗迹的研究——就是一切。但是，维柯就像一尊两面神，他也面对着两个世界；他的反数学偏见与他的真正的经验主义奇特地结合起来，梅尼克撇开了他主要学说明显的现代性，而把他描述为基本上是一个巴洛克人，这么描述也并非不恰当：尽管它叙述的只是维柯转向过去的一面。然而，无论如何，更重要的是他的主要学说，使他大大超越了霍布斯的论题，即数学知识原则上不同于真实世界的知识：甚至不等于物理学知识，不管这种科学已被证明受到多少数学方法的影响。因为实际上我们不能够真正像他在代数和几何中所假设的那样创造物理世界。

在当时那个时代，数学几乎被普遍认为是一种关于自然的事实知识的形式；是所有科学中最深刻、最有吸引力和最确定的；是形而上学洞见的具象，无法被粗糙的感觉所获得；是人类理性的殊荣，能够显露

① “Magia idem est quod sapientia”，载 Pico, *Opera omnia* (Basle, 1557), 170。

② “(I)ntendi la ragione, e non ti bisogna sperienza.” *Il codice atlantio*, fo.147<sup>v</sup>；载 *Il codice atlantio di Leonardo da Vinci* (Milan, 1894—1904), 459。

事物的真正属性,而不是它们经常模糊不清且误导他人的表象,在这样一个时代,宣称数学的确是最清晰、最严格和无可辩驳的,其原因在于它是我们自己头脑的自由创造,即便数学命题真实存在,那也不过是因为我们自己制造了它们,维柯这样的观点绝对是里程碑式的一步。这就是维柯那条著名的公式(“真理和造物是可以相互转化的”<sup>①</sup>)所包含

① “‘Verum’ et ‘factum’ ...convertuntur”。这一大胆的论断于 1710 年发表于那篇关于意大利人古老智慧的论文中(见本书边码 24 页,注释③,此处页码为原书页码,即本书边码,注释编号为译本注释编号,下同),后面提到该书均称为《论意大利人最古老的智慧》(DA 131/45;参见出处同上 132/47,“古意大利的哲人认为真理和造物可以相互转化”)。关于真理和造物可以相互转化的这一论断是否源于中世纪存在许多争论。贝内代托·克罗齐在前面提到的演讲中(见本书边码 31 页,注释④)认为,总体而言这一论断与托马斯主义或者经院哲学无关,有力地驳斥了认为这一论断源于费奇诺、卡尔达诺、司各脱,甚至奥卡姆(由萨尔皮提供的版本)等人的观点。这些作者,以及其他许多的作者,确实提及创造者可以完全理解其造物,但是没有说明反过来是否也成立,即创造者所能够理解的东西仅限于他的造物;完美的认识,不管是理性的还是基于信仰的,都仅限于创造者自己所创造的事物,这一观点并非正统的经院哲学观点。在克罗齐考察过的这些作者中,真正在维柯之前形成了“真理和造物可以相互转化”这一观点的是桑切斯。克罗齐指出,维柯的确读过桑切斯的著作,并且是从一个与众不同的角度来引用他的 *Opera Medica* (1636) 一书中的内容。但是,在桑切斯的著作中,这似乎只是平常的观察结果,并且带有 16 世纪以及 17 世纪早期作者中常见的怀疑意味:人类的创造极为有限,所以人类的知识不过是沧海一粟。维柯是第一位从这一观点中领悟到其深层含义的人,他将人的造物和可以认识的事物,与人无法创造的事物并因此不能理解的事物区分开来。

斯宾诺莎提出过关于 *ordo et connexio idearum* 和 *ordo et connexio rerum* 之间关系的观点,即认为“观念的秩序与关联和事物的秩序与关联是相同的”( *Ethics*, 第 2 部分,命题 7;参见 NS 238,“观念的秩序遵循着体制的秩序”)。尽管一些评论认为维柯的观点和斯宾诺莎的这一观点之间存在一些关系,但实际上似乎并不可信。维柯的观点和与下述文艺复兴的观点类似,二者之间的关系更值得讨论。文艺复兴的观点认为人类是行自然之事的自然缩影,就像只有上帝可以理解他所创造的世界(这和大自然是一样的),所以按照这一“神圣”(或称完美)的观点来看,人类仅仅可以理解自己本身的造物。人类的创造力尽管依附于神,却依然有着神性。而且,从文明各个阶段必要的承接和个人成长中精神特质和能力的发展中会获得统一性和平行(这是维柯的核心观点),这种观点内含的文艺复兴时期关于宏观与微观之间关系的观点显然处于中心地位。这一观点的全面发展可以在 Hegel, *Phenomenology* 中找到。它构成了马克思、孔德和克罗齐的历史主义理论的基础,并且直接促成了一些精神分析理论中的系统发生学与个体发生学相互平

的意义。当时这些杰出的个人,如那不勒斯的维斯瑞,或听维柯阐释过这个原则的格里马尼红衣主教,他们是否意识到这句话的里程碑意义,这是值得怀疑的。在这一点上,他们与他们那个时代或者后来的大多数有学识的人们并没有什么不同。

代数是不可动摇的演绎大厦,但是它不能够给我们提供事实信息,它所有的仅限于一个游戏或我们用于为自己描述世界的一个虚构物。数学不是由在它之外它必须服从的现实决定的,而是由我们自己的幻想或创造性的想象决定的,想象随心所欲地塑造原料(此处即象征和规则)。一旦你试图把数学应用于世界,例如把它应用于机械科学,那么结果也就到此为止了,它们不会像纯粹数学的结果那样确定,因为一个并非由我们自由创造的因素介入了,即外在世界的“残忍”物质,它与我们的思维相抵制,而机械学却试图成为它的科学。在维柯看来,物理学、心理学、历史学在其确定性的序位上依此减弱。<sup>①</sup> 确定性与并非由我们创造而只是由我们发现的东西的多寡成反比。由我们自己引入的自由创造中的因素越少,我们知识的确定性也就越小。数学是一门操作科学:“真理的标准”,他在《论意大利人最古老的智慧》中宣称,“在于创造了它”。<sup>②</sup> “证明是操作;真理是我们业已创造的东西,正是因为这个原因,我们不能证明物理学是通过原因而产生的,因为构成自然的因素外在于我们。”<sup>③</sup> 在整个宇宙之外,我们不能凭空多造出一块鹅卵石来。在这一点上,在以数学领衔的科学大家族中,历史学仍然处于比较低级的层次:物理学也的确被降格了,这指向笛卡尔主义的预设,但是根据真理,人文科学的位置更低。这是维柯在其中年即 1710 年前后的

行的观点的产生。本书接下来的一部分还会继续讨论维柯思想的其他可能的来源。

① DA 136/52.

② “Veri criterium... (est) ipse fecisse.” 出处同上。

③ “Demonstratio eadem ac operatio (est), et verum idem ac factum. Atque ob id ipsum physica a causis probare non possumus, quia elementa rerum naturalium extra nos sunt.” DA 150/65.

准笛卡尔派立场。任何主体—物质的可认识程度既是由其“因素”的稳定程度和规则程度决定的,又是由研究对象的“明晰性”或“透明性”决定的:因此“外界存在的事实是模糊的,因为它是自然形成的,是有限的”。<sup>①</sup>因此我们得到了一个由思维所能够深入它们的程度所决定的科学序列。因此,物理学比机械学更不透明,机械学比几何学和算术更不透明;而伦理学甚至比物理学更不确定,因为它涉及不稳定的情感,这种情感受制于任性的力比多和由激情所摆布的内在精神的不规则运动。历史学就出现在这个混乱的地带,与伦理学大致处于同一水平。换句话说,物理学从笛卡尔派塔尖的位置下来了,但是历史学的地位尚未被提升;那种激进的运动还没有到来。<sup>②</sup>在维柯思想的这个阶段,他还没有摆脱笛卡尔派的深刻影响,在八年前,即1702年,他就站在笛卡尔主义的立场上,当时在他的第三次开学典礼演说中,他这样来嘲笑他的人文学科同事:“语言学家,你们吹嘘说对罗马人的家具和衣服了如指掌,对罗马的街道、部落和岗位比对你们自己的城市还熟悉。这有什么可骄傲的?你所知道的一点也不比罗马的陶工、厨师、皮匠、传讯员、拍卖商所知道的多。”<sup>③</sup>这呼应了笛卡尔对罗马历史学家的嘲笑,即他们所知道的再多,也不超过西塞罗的女佣。然而,在十年后,即1712年,

<sup>①</sup> “*phisica sunt opaca, nempe formata et finita*”: DA 150/66。这是《论意大利人最古老的智慧》一文的中心观点。

<sup>②</sup> “我们的科学对物质的研究越深入,不确定性就会越大:比如,机械学的不确定性就要高于几何学与算术,因为机械学考量的是依赖机械的运动;物理学的不确定性又要高于机械学……伦理学的不确定性又高于物理学。” (“*Scientiae minus certae, prout aliae aliis magis in materia corpulenta immerguntur: uti minus certa mechanice quam geometrica et arithmetica, quia considerat motum, sed machinarum ope: minus certa physice quam mechanice... minus certa moralis quam physica*”)。这是因为“思想运动隐藏得很深”(“*motus animorum, qui penitissimi sunt*”)它非常不确定,而物理学考量的是“自然物体的确定的内部运动,物体本身是确定的”(“*motus interni corporum qui sunt a natura quae certa est*”)。

<sup>③</sup> “*Gloriaris, philologue, omnem rem vasariam, Romanorum nosse et magis Romae, quam tuae urbis vias, tribus, regiones callere. In quo superbis? Nihil aliud scis, quam figulus, coquus, sutor, viator, praeco Romanus.*” IO 35—36/89.

在第二次回应针对《论意大利人最古老的智慧》的批评时,维柯抱怨说,今天“按照笛卡尔的权威”,语言学研究被视作无用之学,并重复了有关女佣的评论,而这次则是明显的不赞成。<sup>①</sup>

如果完美的知识只能通过原因获得,即以创造者认识他的创造物的形式,那么笛卡尔派所谓清晰和明确观念的最重要标准又是什么? 38  
维柯勇敢地将战火引进敌国。他宣称,造物主张虽然可能无比清晰,它甚至看起来完全是自明,然而它却是错的。<sup>②</sup> 如果一个命题的真实性或有效性只有一个标准,即这样的命题包含着或能够被分解为“简单的”、不可再分的因素,那么这立刻就会把我们绝大部分经验从知识的领域中扫除出去,只要它不适于定量方法的研究。这种知识可能并非真理,即不能在逻辑上证明,但无论如何它是真确的知识,它基于对世界的直接经验,任何时代、任何地方的任何人都熟稔这种知识,因为所有的经验知识都建立于其上。这种“确定性”可能并非不能纠正的,但是它是人们必然赖以生存的:像笛卡尔那样,把它降格至仅仅是看法的领域,就是理想化地暗示,人类仅仅依靠真正的知识,即真理,就能够生存。维柯认为,如果笛卡尔的先验知识观是正确的,那么情形就不可能如此。因为我们能够彻底认识(在笛卡尔所要求的意义上)的唯一对象,就是我们完全创造的东西。即使是几何学,仔细想来,如果它被理解为对空间的度量(而不是作为纯粹的代数),仍然是一种只能得出试验性结果的工具;因为我们没有创造物理空间本身。如果唯一真正的知识是有关必然联系的知识,那么它只能是我们自己所创造的事物的知识:因为没有任何其他东西能够被认为是先验的。<sup>③</sup> 我们必然仅仅能够完

① DA 274/183.

② 维柯怀疑,笛卡尔关于清晰和明确的标准,更多地来自于某种心理的需求而不是逻辑的推理,因此它很主观并且很可能是错误的——见他于1726年写给埃斯波提的信,《维柯全集》第5卷,201—203,位于202。

③ 或许正是这一观点导致雅各比,以及后期的弗朗茨·冯·巴德尔认为维柯是康德思想的先驱。

全保证那些我们自己完全创造的事物的有效性:但是这将明显地排除整个人类和自然的世界。我们不能够先验地认识人类和自然世界,对我们来说它不可能是真理。然而没有人类和自然世界,我们又无法着手去认识,因为它构成了一切人类经验的基本材料。在这个意义上,可以说只有造物主拥有知识,他打量着或者毋宁说内观着他自己,即等同于他自我的宇宙。作为万物的创造者,他只不过是在思考他自己创造活动的果实。相应地,人们能够完全认识的仅仅是那些他们(被按照上帝的形象创造出来,从而也进行有限的创造)所创造的事物。但是他们不是上帝;他们必须从并非由他们自己所创造、因而也不能被他们完全认识的材料开始。

在培根之后,霍布斯讲出了一段意味深长的话:

在学科中,有些是可以证明的,有些是不可证明的;可以证明的是那些主题的构造在学科专家掌控之下的学科,这些学科专家在其证明中,所做的只不过是演绎他自己操作的结果……几何学因此是可证明的,因为我们用于推理的线条和图形是我们自己画出和描述的;公民哲学是可以证明的,因为我们自己创造了国家。但是由于我们所认识的自然物体并不是我们创造的,而是我们试图从结果中寻求的,那么就不存在对我们寻求物体的原因的证明,而只是对它们可能是什么的证明。<sup>①</sup>

维柯通过指出物理学中最充分和最清楚的知识与充分的证明(它甚至不等同于物理学中的证据)之间的关键区别而发展了这个观点。因为“物理学中被证明的东西是那些我们能够完成与其相似事物的东

---

<sup>①</sup> *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, ed. Sir William Molesworth (London, 1839—1845), 第7卷, 183—184。



西,我们对于公认具有最完美明晰性的自然事物的观点,来自于那些我们能够借助实验加以支持的东西,实验是我们目前模仿自然的方式”。<sup>①</sup>但是实验不是创造,然而由于我们再造了自然过程,所以它仍然能够提供知识。对我们能够拿来拆解和重组的东西,我们认识它们,我们认识它们的“工序”,这种认识的真确性远高于那些我们仅仅看到的表面的和外在的变化的东西。然而,我们自身并不创造自然物质或者它的规律,在这个意义上,物理学不是一门可以证明的科学,因此不是完全可知的。只是在它能够进行试验和能够代入数学方法的有限范围内,它才可以被称为一门科学。

关于这个论题,维柯非常雄辩且毫不含糊:

真理的规则和标准就在于亲手创造它。因此,清晰和明确的思维观念(即笛卡尔主义的标准)不仅不能够成为其他真理的标准,而且它也不能成为思维自身的标准;因为当思维理解它自身时,它并非自己创造的,因为它并非自己创造的,它就不知道它借以理解自己的形式或方式。<sup>②</sup> 40

接下来的说法更为大胆:“那些试图证明上帝先验地存在的人们犯了怀有邪恶好奇心的罪。因为那样做就等同于使自己成为上帝的上帝,因而,也就否定了他所寻求的上帝。”<sup>③</sup>

如果我只能正确认识我自己已经创造或本来能够创造的东西,那么,只有数学能够被称为知识。维柯认为,这显然太荒谬了。因为由此可以推出,不仅自然科学的知识不再能够被称为知识,而且连形而上学和神学,如果不把它们看作是人为的虚构,也将站不住阵脚。即便是笛

① DA 136—137/52.

② DA 136/52.

③ DA 150/65.

卡尔认为有效的知识,我们都将从中删掉很大一部分。维柯既不是一个怀疑论者,也不是一个反理性主义者,他将此看作是一种归谬法。这样笛卡尔就不再被看重了,首先是因为他(心理上)的真理标准并不恰当,其次是因为他没有认识到数学之所以是严格的,仅仅因为它是任意的,即它所运用的惯例类似游戏中被自由采用的惯例;而不是像迄今被普遍假定的那样,是一套固有客观的规则或关于世界结构的发现。这种把数学理论作为对计算的处理,直到我们这个时代才成为一种主要信条,而在当时这种观念仍未引起注意。<sup>①</sup>它不应当与这种观点相混淆:即数学命题是分析的或同义反复。同义反复是陈述,尽管它们可能没有叙述任何东西;而发明,像发明游戏中的规则或运动,根本不是陈述。认为演绎推理不提供给我们任何新的信息(一种自古就有的老生常谈),与说它像音乐一样,是一种活动,是完全不同的两码事。与此相仿,提醒不要把事物的原因与它们的定义相混淆,不要把事实与象征相混淆(这一点唯名论者甚至在奥卡姆之前就已经做到了),这是一回事,而像维柯所说的则完全是另一回事,他假定形式科学,就像数学和逻辑学一样,根本不是发现的形式,而是发明的形式,以致如果它们被称作真或假,这种声称所包含的意义就完全不同于它被应用于陈述的时候。<sup>②</sup>

① 在写这本书的时候,我发现维柯至少是以下这一方面的先驱:库萨的尼古拉曾经在15世纪中叶就勇敢地背离了柏拉图的正统学说,并且指出数学是纯粹的人类创造物。我们理解数学是因为我们是数学的唯一创造者。Nicholas of Cusa, *De coniecturis* 1.11(该编号适用于约瑟夫·科克和卡尔·博尔曼编辑的版本,内容包括了第3卷[Hamburg, 1972] *Nicolai de Cusa opera omnia* (Leipzig and Hamburg, 1932—);早期版本中这一章节的编号为1.13]。尽管库萨的尼古拉并未将他的真知灼见运用于历史学知识或者其他人文研究,但是他仍然值得赞赏。这一点可以在Lewis White Beck, *Early German Philosophy, Kant and His Predecessors* (Cambridge, Mass., 1969)一书中了解到。在这一杰出的作品中,我有幸发现了维柯的学生所没有注意到的内容(见67, 69—70)。关于这一点,贝克并未提及,但他发现了维柯与康德的相似之处。

② 让我举个例子说明一下。托里拆利认为说一匹马具有理性就像是在表述一个数学矛盾,但这对于亚里士多德哲学思想的追随者,甚至是对于笛卡尔思想的追随者来说,这或许是符合逻辑的。但是对维柯来说,这就是将两种不同类型的真理加以混淆(并且

## 三

维柯下面迈出了一大步,颠覆了已被接受的知识分类,这种分类法把一切知识分为三类:形而上学或神学知识,即基于理性直觉或信仰或启示;演绎知识,像在逻辑或语法或数学中那样;以及感知知识,基于经验观察,通过假设、实验、归纳和自然科学的其他方法使其精确或扩展。然而,对维柯来说,还存在另一类知识,它不像先验知识,因为它是经验的;它不像演绎知识,因为它产生关于事实的新知识;它也不像对外在世界的感知,因为它告诉我们的不只是存在的或发生的东西,也不只是它们存在和发生时所处的空间和时间位置,还能告诉我们它们为什么存在,为什么发生,以及它们的本质,即通过某种意义上的原因。这个种类就是自我知识,它是关于活动的知识,而作为认识主体的我们本身是这些活动的创造者,带有动机、目的和一个连续的社会生活,对这些东西,我们又能够按照其本来的样子内在地理解它们。在这里,也只有在这里,我们不是从外部观察的消极观察者,这种消极的观察伴随着我们对外部世界的沉思,在外部世界中,我们所能看到的全部是事件,或关于内在生活或其目标的“表面”,而无论它们是否确实拥有的目标或内在生活,对此我们都只能在一片迷茫中进行沉思。

就外在世界而言,自然主义者在有一点上是正确的:即我们所认识的全部都基于感觉所报告给我们的。我们能够把它们的内容分类成规则的统一体,应用数学技术,把它们分解为更小的部分,重新合并它们,但是我们的研究结果只不过是它们在空间中相继或平行的关系。然而认为这就是我们关于人类所能知道的全部,认为我们理解外在世界的方式和技术从而也就是我们在彼此了解中能够运用的一切,这种说法未免过于保守,它否定了我们认为是真的东西。就人类行为而言,我们

也没有意义),所以这样的类比在大方向上走错了。

当然可以问人们为什么按照实际的那个样子行动,不仅可以问其中伴随着什么样的精神状态或事件,例如情感或意志,后面伴随着什么样的行动,而且可以问为什么;不仅是这种或那种精神状态中的人们会不会以一种既定的方式行动而且还有他们为什么如此行动,他们理性或应该或有权做出的行动是什么,他们在各种行动进程之间进行抉择,其原因到底是什么,诸如此类。简而言之,我们从目的、动机、意志行为、决定、疑虑、犹豫、思想、希望、恐惧、欲望等等方面来评判人类的行为;我们通过它们把人类区别于人类以外的自然。我们期待知道这些问题的答案,不论是否能够满意。但是从这些方面来看待人类以外的自然是荒谬的:对这些分类的滥用,称为拟人论或泛灵论,是“神灵”或“英雄史诗”年代原始社会的特点,而当诗人在更先进的时代使用这些分类时,则有可能被称为感情的误置。

43 维柯在赫尔德之前就坚持这些观点,浪漫主义者也将这些观点据为己用。在意大利的文艺复兴时期,特别是在新柏拉图主义者中,以及16世纪的法国史学界,已经出现了这类观点的雏形,但是也仅仅止步于此。维柯提出了前无古人的观点,认为我们的知识可以不像数学(以及神明的全知)一样进行论证,也可以不像自然科学那样,通过认识而得到,就像我们对物质客体或者动物和植物的知识那样。我们可以认识和描述桌子、树木、蚂蚁,不断了解它们的行为,寻找其中的规律,如物理学、植物学、昆虫学等等。但是所有规律,即便是完美无缺,也只能告诉我们桌子、树木、蚂蚁的外部特征,以及类群的运动方式和其中的因果联系。但我们仍然无法知道成为桌子、树木、蚂蚁是什么样子,无法达到我们对自身的感知,因为我们不仅仅知道人类是什么样子,人类的行为是什么样子,我们还知道成为人类是什么样子。按照笛卡尔的严格规则,如果我们认为真正的知识只能通过物理或者其他自然科学建立,那么我们就只能局限于行为主义的实验来获取知识,而这可能会导致和拟人论相反的谬误,即不加批判地将人类世界同化为非人类世界,

我们关于人类特征的知识将局限在其与非人类世界的相同之处；这种认识将导致用非人类世界的术语解释人类行为，就像古今一些行为主义者和极端唯物论者，认为（或幻想）存在一种统一的自然科学，并受其蛊惑，极力主张对人类世界的认识非人化。也许比起它的敌对思想，纯粹“物理主义”的语言有时能够表达得更多；但是它的表达必然是不充分的。我们应当认识到，自己常常对他人进行着思考、发表言论，思考与言说他人最为自然且与生俱来的东西，却不为自己强加上文认识论中的严苛。其中的原因并不难找：人类在思考问题时总是推己及人。

我们可以肯定地说，我们不仅仅是空间中的主体，受到可观的自然力驱使，我们还可以思考、选择、遵守规则、做出决定，换句话说，我们拥有内心，我们的意识确知其存在，也能对其进行描述，同样的，如果被问及有关他人的问题，我们也会理所当然地回答说，我们确定他人也拥有相似的内心，若非如此，则交流、语言和人类社会（而非简单的人类个体的总和）的概念，就会变得难以理解。拟人论错误地将人类特有的特点强加于非人类实体，如上帝、河流、行星，或者抽象的概念。因此，一定存在一个适用拟人论的领域，一个此类特征不会被误用反而是合理逻辑的领域，即人类世界。如果要假设人类没有这些特点，或者人类可以“降格”到和非人类实体共同的特点，仅凭这些特点便可构成任何确立的自然科学的研究客体，这样一来就是忽视人类和非人类自然的区别，无视物质客体和精神或者情感生活的区别。人们如此专注于外在世界的知识，却忽视了人类世界的知识，这不是很奇怪吗？维柯认为，人类思考问题时如果不从物质出发就会很困难，因为在他们的共同经验世界 44 里，物质才是他们最熟悉的实体。维柯不断地重复强调，专注、辨别和描述精神活动是多么的困难。“由于人类感官的特性使然，人类的思维很自然地倾向于从外部观察自己，若要通过自我反思来理解自己则

要克服巨大的困难。”<sup>①</sup>因此,才会出现使用物质世界的术语去描述精神现象的强烈倾向,这在一方面会导致机械唯物主义,另一方面会导致物品崇拜以及泛灵论。

关于这两种知识的区别的强调,始终贯穿在维柯的所有思想中,它事实上就是自然科学和人文科学的目标和方法之间差异问题的雏形,即我们所熟悉的自然科学和人文科学之间、知识和理解之间颇具争议的差别。如果说阐释人类行为的“某些核心思想”在本质上不同于解释动物、植物或者其他东西的核心思想,这一区别就至关重要。因为这一区别指向了一种新的知识,它至少在某些方面不同于推理演绎、感知和以感知为基础的归纳总结,不同于我们通常理解的科学知识或者直觉知识。维柯简单地认为这些认知凌驾于任何仅仅通过观察所获得的认知之上,因为这些知识在一定程度上是我们创造的,我们自身也由此拥有了通过原因(“源于自身”)的知识,这实际上是人类最初就被赋予的天资,但我们却不自知,好比茹尔丹先生不知道自己话语如同散文一般。

早期的意大利思想家并不是完全没有意识到这一区别。1452年,贾诺佐·马内蒂在他的著作《论人的尊严与卓越》中指出:“我们的,也就是人类的,因为是由人类创造的,就是我们所注目的:所有的房屋、所有的村镇、所有的城市、世界上所有的建筑……绘画是我们的,雕塑是我们的,艺术是我们的,科学是我们的……以及所有的发明创造,所有的语言是我们的,还有各式各样的字母……”<sup>②</sup>即和自然相对的就是我们的。所以,马尔西利奥·费奇诺也指出:“我们不是自然的奴隶,我

① NS 236.

② “Nostra namque, hoc est humana, sunt quoniam ab hominibus effecta quae cernuntur: omnes domus, ominia oppida, omnes urbes, omnia denique orbis terrarum aedificia...Nostrae sunt picturae, nostrae sculpturae; nostrae sunt artes, nostrae scientiae... omnes adinventiones, nostrae omnia diversarum linguarum ac variarum litterarum genera.”第2册(第20段):77,第18行,伊丽莎白·R.伦纳德版(Padua,1975)。

们要驾驭自然。”<sup>①</sup>这句话也得到了皮科、博维尔和布鲁诺的回应。人类是自主的生命,人是自身与世界的创造者和塑造者。这一观念常常出现在文艺复兴时期,但实际上在文艺复兴以前以及16世纪的法国就已经出现了。维柯的重要成就在于将这一观念与中世纪哲学家的旧观念相结合,即我们能真正了解的只有自己的造物;<sup>②</sup>并且维柯最大胆的一点在于,他不仅仅是从永恒的这一角度出发,将这一观念普遍应用于人类的创造中,如城市、艺术和科学,而且应用于他的历史观中,认为历史是集体的、社会的经验在时间维度上的拓展;这表示人类并不被动地接受降临在自己身上的“思想”(如笛卡尔和洛克对于人类意识殊途同归的思考),而是认为历史是永恒的“有目的”的行为,不断地利用历史上变化的观念、分类和解释(神秘的、象征的、形而上学的、逻辑的、经验的)无尽地探索、质疑、要求、塑造和追寻,这便是永不停歇的人类思想的特征。

这揭示了维柯在他漫长的后半生,也是他非常富有创造力的岁月中所阐释的内容。笛卡尔具有很强的欺骗性,他强调外在世界的知识是所有知识的范例,由此将哲学引入了一条错误的道路。我知道树木是什么样子,但是我无法知道作为树木又是什么样子。但我的确知道思想是什么样子,因为我有自己的思想,它是我自己创造的。“创造你想要认识的真理;并且我在认识你所提出的真理的过程中,会‘使得’自己对这一真理打消疑虑,因为我也在思考的过程中创造了这一真理。”<sup>③</sup>维柯在这里所谈到的是“科学的”(在这一语境中,即数学的)思想。但是维柯所说的适用于所有的人类创造。人类在行为中、理解中、渴望中

① “non servi (sumus) naturae, sed aemuli.” *Theologia platonica* 13.3 : 295, 载 Ficino, *Opera* (Basle, 1576)。

② 关于在这一过程中发挥积极作用的(相对于消极来说)高级知识,见本书边码130页。

③ 《维柯全集》,第1卷,258;詹图尔科翻译, DN xliii。

“创造”；在这些过程中，人类是主动的，而不仅仅是被动地记录。因为  
46 人们通过行为“创造”，或者在精神上经历了其他人的“造物”，所以人们对于自己行为的了解，要比对于仅仅是通过观察外在世界所获得的自然信息更为直观和密切。这就是维柯为什么相信人文研究，因为人文研究同时关注了整个人类活动的内容与形式（艺术和科学、习俗与法律，通过遗迹、仪式，或者象征和文字表达的每一种尚未发展和已经成熟的，情感和反思的，抽象和具体的，集体和个人的生活和人类关系），这一伟大的领域是人类可以理解的，因为人类是它们的创造者，也只有人类可以成为它们的创造者。这是上帝的造物去了解上帝的知识的最可能方法，但是只有万物的创造者才能了解一切。

真正革命性的创举是将真理 / 造物的原则应用于历史的研究。维柯很可能在霍布斯的思想中摸索到了线索。<sup>①</sup> 霍布斯认为“公民哲学是可以证明的，因为我们自己创造了国家”，<sup>②</sup> 这种观点似乎提到了有意识的计划和安排：构造或者计划，以及其他的人类思想的构建；例如，就像几何图形一样，这种思想的构建是可以完全被理解的，或者“被证实的”，因为它们都是真实创造出来的。维柯把这一观点改头换面，并且赋予其更大的广度和深度（但同时也增加了其危险的投机性），将这一观点拓展到了随着时间的成长的集体和社会意识，特别是其前理性和半意识阶段，还拓展到了从最初就主宰人的思想和感觉的梦境、神话和意象中。维柯在《新科学》里一篇著名的文章中提出了这一大胆的观点，他似乎也是唯一宣扬这一观点的人。

……夜色沉沉，最古老的年代隐没其中，离我们这个时代极为久远，真理那毫无疑问的永恒不灭之光照耀着：公民社会的世界当

---

① 维柯是否读过霍布斯的原著呢？M.H. 菲什认为维柯至少读过拉丁文版的：A 211（注释 39）。

② 见前引文（见本书边码 39 页，注释①）。



然是由人类创造的,并且这个世界的准则也是基于我们人类思想的改变而呈现。但凡对此进行反思的人,都必然会敬佩这些哲学家,他们本应把全部的精力去研究自然世界,但却没有。自然世界是上帝创造的,所以只有上帝才能了解:他们本应忽略民族世界的研究,或者公民世界的研究,却没有,因为这个世界是人类创造的,也只有人类才能了解它。<sup>①</sup> 47

维柯通过“改变”想表达的是我们所理解的成长阶段,或是人类思想、想象、意愿、感觉的范围和方向,而任何具有充分想象(以及通过理性获得的知识)的人都可以“进入”其中。据我所知,维柯从未完全或者准确地解释过人与人之间互相理解的渠道,“理解他们的思想”,了解他们的目标、观点,以及思考、感知和行为的方式。他没有解释,通过借助移情、类比推理、直觉,或者整体的世界精神,我们如何了解其他人,无论是个体还是集体,无论是生人还是死者。这些内容都留给了后人去挖掘。他用自己的例子验证了自己的信念,因为人的思想都是相同的,所以这些人所创造的,原则上其他人也可以“进入”。<sup>②</sup>

这就是在宣称历史研究是独立的,历史研究是凌驾于自然科学研究之上的。这一论断的雏形出现在《普遍法》(1720—1722)中。维柯的观点经历了一次彻底的变化。自1709年至1710年,历史学已经从相对于其他类别的知识较低的位置得到了提升,因为历史学在此时已经自成体系,并且其地位也位居自然科学之上。维柯不能要求历史学

① NS 331.

② 见本书边码52页,注释①。这一观点可以从许多方面进行阐释,其中黑格尔与他在意大利的追随者克罗齐和秦梯利(以及其中的异类,即黑格尔在英国的追随者科林伍德)在此基础上提出了绝对唯心主义。一些权威学者认为这是唯一可以在维柯的书中找到的形而上学的观点(例见本书边码97页,注释①),但是在我看并不可信。维柯的主要思想对德国哲学家威廉·狄尔泰的影响,对法国历史学家儒勒·米什莱的影响,以及对社会人类学家、语文学家和文化历史学家相对间接的影响更多的是经验的而非推断的。

和数学一样确定：但历史学包含着那创造性学科提供的“神圣”愉悦，而且这种创造性的学科不受“不透明的”事实的束缚。历史学具有对世界中的事物的认识，是所有关于现实研究的王者。

48 人类可以理解自己和其他人，是因为他们的思想正是如此布置的；因为他们知道思想是什么，自己和他人的计划和目的又是什么。总之，人类知道成为一个人是什么样子，他不仅仅是一个独立的个体，而且是一个社会中的人，与其他人相互交往，会有意识地和其他相似的人合作。这类自我知识是通过原因的知识即不仅只知道原因和方式，所以它才是人类最接近神圣知识的方式。如果我能够完全了解我自己，即便我没能做到完美，还是可以学着做得更好，我就不再只是对外界信息进行记录、分类，或者推理。

这种认识后来被德国思想家区分为“理解”。无论对事实的认识多么系统和科学，它都与之不同。理解其他人的动机和行为，尽管不够完美且有待提高，是一种在原则上不同于认识外在世界的心态和活动。我们通过观察认识事实，但是我们却不能理解石头或者甲虫。由于我没有创造自己的个性，即我的心理特征或者我思想中的内容，所以我不敢说，我以认识由我或者其他人的创造的数学一样，彻底认识我自己；或者就像我的创造者认识我一样认识我自己。另一方面，数学是虚构出来的，是由人类创造的数字构成的，并且要遵循人定的规则，所以数学不能提供关于现实的知识。因为我没有创造自己，所以对自己的了解不像对数学或者逻辑（或者还可以加上象棋、纹章学和小说）那么“透彻”；但是因为我，或者其他人的，不只是被动的观察者而是行为者，并且理解或者说可以“进入”目的、心态或者意志（行为是其表达），这些知识（因为其原则都受到了人类思想的改变，而且这些原则对不同文化的人类来说都是共通的）就更接近于通过原因的数学知识，比对自然事物的更替和共存的思考更加“透彻”。这些历史学的见地似乎游离在科学和意识的中间地带。前者是上帝造物，以推理为基础，后者则属于确

定而且不可磨灭的、晦涩难懂而又“野蛮的”自然。我理解人类的过去，即我所在的社会和其他社会的经历（“亚西比德<sup>①</sup>所做的和所经历的”），可是在某种意义上来说，我无法在原则上理解石头、树木或者动物的历史。因此，石头、树木和动物尽管都有可以认识的过去，但是却不能被我们称为历史。历史学知识不仅仅是关于过去事件的知识，能够成为历史学知识的必须是到目前为止进入人类活动中的事件，并且作为个人或是集体记录的一部分。<sup>②</sup> 只有对于知道成为人类是什么样子的生命来说，历史才是能够理解的。不管人类创造了什么、思考了什么、要做什么或者想象了什么，因为这些事物都遵循了确定的规则和原则（可以识别或者制定），都只能被在相似的规则所指导下的其他人（即便上帝是所有事物的最终源头）所理解。 49

那么，交流是如何产生的呢？一个人对着另一个人说的话，或者是其他形式的直接表达是如何被理解的呢？它当然不是依靠归纳推理。对其他人的知识可以通过科学的方法进行补充、推演可能性的高低、系统化、纠正并判定，但这些知识不是通过科学的方法获得的。维柯认为，这些知识是人类富于想象的理解能力的成果。历史学家在进行研究时不能没有这一能力，而且他们的成功在一定程度上也要取决于他们从这一能力中获得了多少，以及他们是否擅长利用这一能力。就好比我可以试图去理解此时此刻正在和我说话的人想传达什么信息，包括我对他的一些观点和社会背景的理解，比如他的过去或者他各种可能的行为，同理，我也必然能够理解（如果我足够努力，并且拥有所需的天赋）作为一个原始人会是什么样子：比如没有在有组织的社会中生活过，或者没有语言。维柯大方地承认，这可能需要付出“巨大的努力”。<sup>③</sup> 从现在回到过去，思考遥远的社会和文明，想象自己成为一个原始社会

① 亚里士多德对于历史主题的解释。 *Poetics* 1451<sup>b</sup>11。

② 这是黑格尔众所周知的自在和自为的根源。见本书边码 52 页，注释①。

③ NS 338。

的野蛮人穿行在“地球的浩瀚森林中”，<sup>①</sup>能用的手势语言和图像语言比现代的小孩还要少得多，几乎不能交流；这种“进入”几乎不可能实现，但也不是绝对的。我们不可能完全重现过去。这样“进入先人的庞大想象超出了我们的能力”。<sup>②</sup>但是（维柯再次固执地回到这一点）历史终究是由人类创造的，因此历史最终总是会被人类所穿透，而如果不是人类所创造的东西，如岩石、树木和动物，就不会被人类所穿透。这使我可以设想与我同时却不同地的人类的感受、思想、行为、不同的习惯、语言和心里，最终使我也能够理解遥远的文化。

这在实际中又是如何做到的呢？对于霍布斯所描述的凶猛野兽，或者格劳秀斯所说的无助的笨蛋，抑或普芬多夫笔下的流浪儿<sup>③</sup>以及自然状态理论家的脸谱化人物，我们如何去理解他们的思想和意愿呢？维柯在年轻的时候深受卢克莱修的人类起源观点的影响；他也有过吃喝享乐以及信奉笛卡尔的阶段，并且他的天主教正统性也曾遭到严重怀疑；但正因为他是一名真正虔诚的基督教徒，他才会撰写《新科学》。因此，可能是维柯对于普遍存在的创造精神的信仰（上帝创造了他，他为上帝而活，他是焰心中的花火）引领着他走向形而上学，相信人可以以一些非经验的方式，与自己所处的时空以外的精神活动产生直接的关系。人们常常评论说，从他的语言中常常可以看出他有泛神论或者万物有灵论的倾向，而非正统的天主教。但是，不管维柯在多大程度上是泛神论者，或者说像克罗齐及其追随者所认为的那样，是一个绝对的理想主义者，也不论他的信仰的心理根源到底是什么，他的历史学观点实际上不需要超自然的假设。维柯所要求的只不过是某种想象重建的强大能力，设想人类思想变化的能力，认识到人类能够做什么，能够思考什么，不能够做什么、不能够思考什么的能力。人们因此可以明白成

① NS 多处可见，例如 13, 195, 301, 369, 736, 1097。

② NS 378；以及 338。关于这一点另见本书边码 64 页至 65 页。

③ NS1, synopsis：《维柯全集》，第 3 卷，5；参见 NS 338, 553。

为野蛮人是什么样子,或者至少相信能够做到这一点,而这将不需要依靠神秘的或者非经验的预设。比如说,维柯认为罗马人的《十二表法》(罗马法的起源)不可能从梭伦执政时期的雅典(罗马保持了其传统)借用而来的,但是他所强调的不在于他是否确切知道确有此事(他并未声称自己直接通过形而上学的异常洞察力了解过去),而仅仅是强调 51  
 罗马人不可能这么做,因为按照已有的证据来看,像罗马人这样的野蛮民族在当时几乎就不可能知道雅典在哪里,或者雅典文化中拥有这样一种可以直接为罗马所用的东西,或者是梭伦这些作为的本质或价值。维柯还知道,即使有人荒谬地假设史前罗马人预言到了这些,罗马人也几乎不可能把阿提卡语文字翻译成这么地道的拉丁语,几乎看不到一丝阿提卡原语的痕迹,罗马人所使用的纯粹拉丁语词汇如 *auctoritas*, 这个词在阿提卡语中就没有对等词。

维柯指出这些不可能是罗马人的所作所为,借用一说根本就不成立。他的论点并不十分依赖于各种场景和情况下人类行为证据的经验积累。根据这些证据的经验累积,可以通过科学的推理(尽管如此,但这毫无疑问同样是必要的)得出这样的结论,比如说能够立即理解了什么是开化和文明,与原始和野蛮有何区别,又如基于人的构成的一些观念,在一定程度上了解个人和社会中自我意识的增长阶段,再如觉察到自然因素和精神因素相互作用的方式和时序可能在不同时期、不同条件下,导致了不同的能力、感觉或表达的方式,以及各种观念和客观实物的演化,与之紧密联系的制度、习惯和“生活方式”。除非我们通过科学或者“常识”的方法,获取了实际发生的事件的信息,否则这些普遍的观念将缺乏内容——实际上也不可能出现。但是不论是事件的信息 52  
 还是推理的力量都是不够的。<sup>①</sup> 不理解以下方面的内容,即便了解了经

<sup>①</sup> 他完全认可演绎推理的方法在检查和评判来源时是不可或缺的,但是正如所预料的,对于斯宾诺莎和西蒙神父这些消极的《圣经》批判者所依赖的怀疑论,他是表示质疑的。(关于他和斯宾诺莎的关系,可参考阿纳尔多·莫米利亚诺写的一篇有趣的文章,

验事实也没有太大的用处,这些方面包括:什么是有思想,应激反应是怎样的,它与遵守规则或者奉行政策有何区别,与爱或者恨有何区别,与崇拜或者认可权威有何区别,什么是有想象力或有判断力,什么样是幼稚或成熟,什么是淡泊或强烈的控制欲,什么是宗教和无神论,什么是主人或仆人。只有有意识的生物才具备这种基本的理解能力,也只有相类似的生命才能相互理解——就像天使和天使,人类和人类。我们从这一理解能力开始。我们的理解能力还处在初级阶段,但是如果没有这一能力,我们的历史可能不会开始,我们也不能成为人类。这一初步的能力是人类与生俱来的。<sup>①</sup>

题目是“Vico’s *Scienza Nuova*: Roman ‘Bestioni’ and Roman ‘Eroi’”,载 *History and Theory* 5 (1966), 3—23。)他认为幻想的力量,即富有想象力的见解,对于他所处的时代快速增长的反叛学术风格来说,是一种解毒药。但非常讽刺的是,在他过世后不就他就因此遭到正统天主教批评家的恶毒指控。

① 关于这一点,请见 Leon Pompa, “Vico’s Science”, *History and Theory* 10 (1971), 49—83。庞帕的这篇文章论证充分,试图证明维柯的“科学”是真正科学的,但在我看来并不是完全合理。维柯认为“变化”(庞帕在阐释这个关键的概念上花了很多心思)不是个体的,而是社会的“目的、必然性、功能,这些都属于社会世界”,并且在维柯看来,思想是一种社会普遍意识,受到建立新科学的定律的约束。这可能是完全正确的;维柯探讨了社会和阶层的目的,但是几乎没有涉及到“世界历史性”的个人的目的。维柯认为后世人类可以“进入”早期野蛮时代远古社会的“目的和需求”等。维柯对于这一点的解释在我看来仍然非常模糊。适用于连续历史阶段的发展路径和重复路径的法则太少太笼统,无法重建起具体的社会和文化现象:自然科学中运用的科学方法不包括在内,因为运用这些方法只能获得“外界的”知识,而我们对于人的行为和作品怀有“内在的”视角。如果说科学方法不要求人类所赖以互相理解(时有误解)的互相交流的能力——这种能力,即狄尔泰所称的参与式理解,使得人们理解(误解)同文化的不同时代,或不同时代的不同文化——那么维柯指的是什么意思?他提出人类具有通过想象“进入”与我们所在的世界不同的世界的的能力,运用这种能力,甚至能进入任意一种远远谈不上很熟悉的经历——但这种幻想可能会犯错误,而且不论在何种情况下,也无法构成获得历史事实的充分条件,还有待常规研究方法的确认;但是,如果我们缺乏这种能力,就连我们所要寻求的内容——如可能存在的世界,或某个社会、某个时代的“描摹”——都无法思索,难道这还不能说明幻想并不仅仅是一系列数据或假说的集合,而可能是一种必要条件吗?毫无疑问,要理解自己,除了理解他人之外别无他法;而要理解自身现状,除了理解我们

历史观的感觉(因为这是维柯具有革命性的新发现)在没有经验数据的佐证下,不能“凭借直觉感知”到底发生了什么;充其量可以排除掉什么是没有发生的。历史观的感觉与模糊的基本概念共同作用,这些概念包括变化、因果关系、成长、文化模式、时间顺序、时代错误等——我们按照这些概念整理数据、分配特点并且获得对不可逆转关系的意识。如果构成13世纪和14世纪英国历史的事件没有发生,那么15世纪英国社会(或者经济、宗教)状况也不会是当时的情况。因此不管一个人对12世纪的历史了解得多么清楚,仅仅根据12世纪的历史是不可能理解或者解释15世纪英国发生的事件;或者像《哈姆雷特》或者类似的故事,完全不可能创作于3世纪的外蒙古社会,并且认为任何相信这种可能性的理论都过于荒谬,完全不值得注意;这些“不会”和“不可能”都属于历史学意义上的范畴,即哪些事情会在哪些阶段发生,而哪些事情不可能在哪些阶段发生。社会和个人一样都会经历婴儿、青年、成年、老年和消亡这一不可逆转的过程,并且社会发展的每个阶段都会有自己的语言或者仪式或者经济关系。维柯似乎认为,他同时代的或者其他时代的哲学家或者法学家都没有充分地认识或是理解这一过程,否则他们就不会把自己复杂的思维过程强加到早期人类身上了。<sup>①</sup>这种盲目的理解会让他们的努力付诸东流,并且我们有必要在 54

---

的历史和演进之外别无他法;但是同样,要理解他人,除了理解他们与我们以及我们世界的关系外别无他法;而要理解人类的过去,除了从我们的现在追溯回去以外别无他法。如果这是正确的,维柯是否有资格称其为“科学”,即便只是以他的时代所理解的那个含义?但是庞帕可能不想强求这一术语的合理性——在这一点上我和他没有太多分歧。关于整个问题的出色讨论,也见 Peter Winch, *The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy* (London and New York, 1958; 第二版, London, 1990)。

① 在上一条注释所引用的文章里,庞帕让我陷入了思索:依据维柯的观点,我们任意的自我思索,都必须以历史的眼光为条件,这其中涉及到连贯性和这种眼光缺失时的不可信等基本概念,如果这种必要性真的存在,那维柯也就很难去指责某些现代学者用“非历史”的眼光进行思考,尽管在他看来,这种为他所不齿的方法正是造成许多年代错乱和错误解释的缘故。但是我认为,不论是维柯还是我,似乎都不必为这一错误感到内疚:在

这个基础上重建整个人文科学。维柯所谓的这种科学是指所有与人有关的研究,比如他们的身体,或者他们的生命赖以延续的物质特点。

维柯挑出来指责的理论家在他看来都犯了历史年代的错误:就像自然法和社会契约理论的支持者,他们认为原始人类在他们当时的“宏伟”年代已经具备了一些文明的特点;<sup>①</sup>而像笛卡尔和斯宾诺莎这样的唯理主义者,或者霍布斯和洛克这样的实用主义者,或者像伽桑狄这样的“伊壁鸠鲁派”,不管他们互相之间存在多大的差异,他们都认为存在一种固定的、不变的人性,对所有人,在所有地区、所有时期都是一样的;存在一种发展完全的道德和心理结构,权利、义务、法律都源自于共同的目标,对所有人都是同样的,可以通过逻辑推理得来。维柯还指责伟大的法学家格劳秀斯、塞尔登、普芬多夫,这些人的天资和博学都是维柯所钦佩的,并且对于他们关于社会规律的观点(特别是格劳秀斯),维柯表示了深深的感激;然而正是因为他们对于发展观念的无知,才使得发展脉络(*nascimento*)这一观念得以诞生,而在这个观念之下,一代又一代的人和文化不断地成长。看不到这一点,他们就看不到社会发展任意特定阶段不同领域的活动之间所存在的有机关联。总之,维柯

---

一个特定的社会里,什么是可能的,什么是不可能的甚或不可想象的,一个人对此的意识不需要通过是否与自己的世界相符合来判断;只有最宽泛的分类和连贯性的观念才是必须的。理解一个给定社会的活动所需的数据,可以通过普通经验主义的研究方法来获得:观察现象、提出假说、验证假说等。但是为了准确地解释这些数据,历史学家需要设立一系列的原则,即维柯所认为的新科学,它是对于每一种文化必须经历的时代更替都适用并且可以理解的“法则”。这一发现似乎是与不可逆转的个体生命模式,或是与个体所在社会近期较短的历史时段相类比而得出的。除了从历史的角度,我们无法想象自己的生活(他似乎是这样设想),或者想象我们社会刚刚经历的去,抑或是在时间和空间上都足够接近的过去——就像结构化的流程,一些是由我们自己的生活所形成的,另一些则是由我们所生活的社会模式形成的。一些学者混淆了历史年代,他们的错误就在于没有将固定次序的观念(显然是确定的或者说是不可避免的)应用于遥远的过去——如原始阶段接下来就是成熟阶段,成熟阶段接下来就是衰退阶段。庞帕对维柯理论的解读让我豁然开朗,我向他致以深深的谢意。

① NS 123.



指责他们忽视了最重要的真理,而它对所有有效的解释都是必要的也是其重要的原因,不管是出于人类的目的(该目的会随着环境的改变而改变),还是由于这些目的本身导致环境的变化(即通过人的行为),或者是目的和“盲目”的环境之间的相互作用(常常导致意外结果的出现)。

维柯思想的核心内容是:无论是个人还是社会,都是一个阶段紧随另一个阶段,而不遵照偶然性(伊壁鸠鲁主义的思想),也不按照因果关系的机械顺序(斯多葛派观点),而是一系列追寻清晰可辨的目标过程——人类理解自己和他所在的世界所做出的努力,并在这个世界施展自己的能力。在维柯看来,历史是个有序推进的过程(在天命的引领下发挥人们的能力),人们对世界的理解不断加深,人们的感受方式、行事方式和表达方式不断推陈出新,青出于蓝而胜于蓝。每一种类型或者文化的必要特点不一定可以在其他的类型或者文化中找到。所以开始出现了有关人类经历和活动的“现象学”概念,认为人类的历史和生命是由他们自己决定的,最初是无意识的状态,随后不断有意识地进行塑造,即对自然的掌控,对生与死的把握。在黑格尔和马克思以及他们的追随者所给定的框架内,这一思想主宰了当今世界。也正是因此,马克思对他青眼有加。在这一人类和历史的观点方面,不管好与坏,维柯都是先驱。

我们是如何发展到现在的,为什么我们像现在这样思考和行事,我们真正需要,真正想要的又是什么?对于这些问题,我们该如何去寻找答案呢?这只有通过研究我们自身的发展过程才能得到答案。个人与社会、微观世界与宏观世界、个体发育和系统发育的古代类比,在维柯思想中占据着主导地位。而其中的任务是要去揭示文化的兴衰演变的过程和原因。这也是新科学要告诉我们的:我们该如何去获得?我们手中掌握着方法。人们还没有使用过它们,是因为他们还没有认识到

56 它们的巨大潜力。<sup>①</sup> 人类的过往经历是打开大门的钥匙,而这些经历可以从神话、语言、社会和宗教习俗中了解。它们还尤其可以从早期生活形式的现存证据中找到,也可以在古代历史遗迹、对于早期人类的风俗和制度的叙述,以及不经意间留存下来的风俗和制度中感知到,它们也可能出现在一些与世隔绝的地方,落后或者未开化的民族中,尤其可能会出现在诗歌、巫术仪式以及原始社会的法律体系中。假设这一过程是可以理解的,那么我们就可以在混沌中找到秩序——阿里阿德涅<sup>②</sup>的线团将不仅仅帮助我们走出米诺陶洛斯的迷宫,还可以找出复杂的原因所在。对此,维柯倾向于在柏拉图的思想中——不是在柏拉图的静止的理想模式中,而是在“成长”的动态原则中,是永恒的运动的原则,指导着人类的进化——寻找答案。历史的展开(状态的更替)是一个过程;但是模式都是一样的。维柯展开了这一柏拉图式的真理,他声称那个可以理解的“本质”只有一个,但是发展的“形式”却是多样的。<sup>③</sup>

这种单一、不变、核心的真理,在它的许多“形式”或表象中得到不同明晰和充分程度的理解——从不充分发达社会的真确到高级文化的真理,从专注于感觉的诗歌的形象比喻,到形而上学的抽象思考<sup>④</sup>——而人们通过系统地对古代和现代各民族的开端和晚近进行比较才能掌握。正是这种方法(通过抽象得出文化的不同发展阶段所共有的特点,维柯称之为“归纳”)展示了不可改变的内在模式,即柏拉图式的规律,

---

① 博丹和培根都指出,从寓言和神话中可以了解原始人类的信仰和社会结构,但是两人在这一点上的见解,不论是在深度还是广度,都不能和维柯相提并论。尽管维柯没有主动承认,但他还是从他们以及让·勒克莱尔、拉菲托和拉姆齐处受益良多。

② 米诺斯和帕西法尔的女儿,曾给特修斯一个线团,(帮助)他走出米诺陶洛斯的迷宫。——译注

③ NS 1096. 见维尔纳·斯塔克对于维柯的柏拉图主义思想的精辟解析,这是我读到过的最好的最有说服力的阐释:“Giambattista Vico's Sociology of Knowledge”,载 Giorgio Tagliacozzo and Hayden V. White (eds), *Giambattista Vico: An International Symposium* (Baltimore, 1969), 297—307。

④ NS 821.

这个规律不仅塑造了我们的世界,(而且既然“兴起、发展、成熟、衰落和灭亡”是一个普遍原则)它也对所有可能的社会都是永远有效的。<sup>①</sup>这标志着成熟的现代历史主义的诞生,这种学说在其经验的形式上激发和丰富了历史想象,而在其教条的、形而上学的形式上,则是对这种想象的束缚和扭曲。

天命的运作(维柯先于黑格尔的“理性的狡诈”<sup>②</sup>提出了这样的概念)遵循(或强加)了这种柏拉图模式。正是天命把人的本能和目的转变为制度的创造,而制度又服务于人们在尘世的真正目的,但是,当他们仍是原始残酷的野人时,他们是没有条件去构想这种制度的,更不要说有目的地去创造了;天命等同于这种柏拉图模式,即统治着各民族的理想的永恒历史。<sup>③</sup>回顾一下,人们(至少维柯)能够发现野兽的邪恶渴望(关于这一点,描绘出了“人的真面目”<sup>④</sup>的塔西佗被维柯看作是最高专家)已经被转变成正义和真理的诉求,前者的种子被罪恶所埋下,仍然在最堕落的野人那里继续存在着。<sup>⑤</sup>最重要的是,我们不应把人的本质当作不断变化的经验中的某种不变的、静止的“核”去寻找,而是应当在变动本身中去感知它,即制度“在特定时代、以特定的形式”的“生成”。<sup>⑥</sup>人们过去与现在的道德、宗教和审美视野,或者他们的社会、经济、语言习惯,所有我们能够搜集到的关于人的一切,都在逐渐变化和发展之中,而这也是所有那些比较神话学、哲学、法理学、人类学、人种学、社会学,以及关于人的其他科学,适时地开始研究、涉足的领域。

① NS 349, 348.

② Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Sämtliche Werke*, ed. Hermann Glockner (Stuttgart, 1927—1951) 第5卷, 226; 第6卷, 127; 第8卷, 420; 第11卷, 63。

③ 见本书边码 86 页, 注释②。

④ A 138.

⑤ 见 Alain Pons, “Nature et histoire chez Vico”, *Études philosophiques*, New Series 16, 1 (January—March 1961), 39—53。

⑥ NS 147.

但是人们必须要看得进去、听得进去。无怪乎维柯在向他的同时代人传达这样一种革命性的普世看法时困难重重。

## 四

人们创造他们自己的历史,即他们塑造他们自己的生活,这种塑造既是故意的,又没有明确的意图,它既是对物理环境的反应,也是对他们自己本质中“遵循天命”的无意识的变化的反应。要理解人们的现状,要能够回答困扰他们的最紧迫问题——经济的、道德的、社会的、法律的、宗教的——就要理解这些人如何进入到这一种状况中,只有在这种状况中,这些问题才以这样或那样一种特殊形式出现。例如,为什么我们应当服从我们法定的上级?理论家们给出的答案五花八门、相互矛盾;最终,每一个答案都诉诸一个有关人是什么的特殊模式,这种模式一般来说是理论家的虚构,混杂着他们在自己有限和短暂的世界中所遇到的那些特点,或者他们的理论所需要的那些特点,或者二者兼而有之。但是不管是格劳秀斯的自然人,还是霍布斯无情的自我主义者,还是斯宾诺莎自由的和理性的思维,这些抽象概念能够与任何真实或可能的东西相符合吗?形形色色的自然法理论家、社会契约论者、功利主义者、个人主义者、唯物主义者 and 理性主义者,在维柯看来,都已走入死胡同,因为他们不理解观点和动机的系统发展和更替,受到人的本性中不断变化的需求的掌控,而人的本性是个发展脉络,即一个过程;对他来说,人的本性在寻求自我满足的过程中,必然会改变自己,这样就不断产生了新的特点、新的需要、新的思想和行动范畴。当时的主要理论家,比如法学家和哲学家,都没有看到这一点,因为他们不理解历史、社会和个人灵魂的本质。他们热衷于谈论“古人无与伦比的智慧”,<sup>①</sup>似乎

---

<sup>①</sup> NS 128.

先人已经能够令人信服地知道比他们后代所知更多的东西,尽管他们的后代继承了过去的发现和发明并对它们做了改进;或者,更为荒谬的是,似乎先人是完全理性的存在,或者住在(或本来能够住在)一个与我们自己的世界相似的世界,或者面临着那种必然属于我们自己独特的历史发展阶段的问题。如果我们不研究起源,那么我们将无从知道我们祖先的思想和行为是对什么样的问题做出连续回应;既然他们的回应从根本上说塑造的不仅仅是他们,而且还有我们,那么如果我们不把我们自己的发展追溯到它的根源,我们就不会理解我们自身。“它们所论及的问题从哪里开始,学说也就从哪里开始。”<sup>①</sup>也只有这样,我们才会理解人如何成为他所是的那个样子,也才会理解困扰我们的问题对我们来说何以成为问题。

这就是历史主义萌芽期的全部学说。发生心理学知识,社会意识史知识,对我们足迹的追寻,对我们已经走过的道路的阐明——仅此就足以解决教条的法学家和政治思想家的纷争。只有在他们自己的社会历史语境中,问题才可以理解,才可以解决。过去的理论家罔顾所有的历史证据,就假定在早期的野蛮社会里,会突然涌现出诗人和立法者,就像全副武装的雅典娜从宙斯的头中蹦出来一样,这些凭空出现的古人具有广博的知识和圆满的智慧,但是他们丝毫不把它们归功于原始人,尽管他们正是从那些原始人当中被培育出来的,他们所拥有的深奥知识、智力、道德品质和洞见是当时的社会所梦想不到的,他们开始向他们的人民传授永恒的法律和万古常新的智慧,这种想法简直是可笑的。所以,维柯问道,我们赋予来库古、德拉古、荷马、梭伦和古代所有被神化了的贤哲们的恰恰不正是这些吗?<sup>②</sup>难道我们不是煞有介事地

<sup>①</sup> NS 314;参见 338,394。

<sup>②</sup> 然而他认为犹太人却符合这种想法,因为他们是直接获得上帝的启示而掌握真理的。维柯小心翼翼地避免讨论神学史;他试图否认在原始的非犹太人中存在自然法的原则,或者其他神秘的知识,所以他否认于埃、博沙尔、维特修斯和其他人所持有的观点,即

假定：“最初的人们是愚蠢、麻木和恐怖的野兽”，<sup>①</sup> 诺亚的邪恶后代，在地球的大森林中徘徊，而这些生物竟然能不费吹灰之力就构想出一套永恒、不变、普遍的原则（“不论何时何地都为所有人相信”），<sup>②</sup> 这套原则对所有时代的所有人都有约束力，并且一劳永逸地制定了人们所做之事和应做之事：对这些原则，最深刻的哲学家和最博学的法学家的反对之声广为人知，但据说它们自古以来就深入所有人的心中？<sup>③</sup> 像维柯那样，面对当时最高的权威，面对亚里士多德、塞内加和西方的主要传统，去否定存在着一个不变的人性，其特性和目标是可以先验地知道的，这可以说是天才的神来一笔。

60 有人反驳道：尽管这些关于人性的模型可能在历史上或心理学上是不真实的，然而作为分析的虚构，它们可能是有价值的（像原子或经济人），根据这些虚构，一门科学可能会建立起来，也就是说实体也许确实是虚构的或理想化的，但尽管如此，它在制定标准或模型时具有一种必不可少的作用，根据对这些标准或模型的偏离程度，可以对自然对象进行度量和分类。维柯对这种论调的回应包含在他对自然法理论和社会契约论的批评中，这种批评试图表明：忽略了历史就使得人的模型完全偏离了现实，从而变得毫无用处。此外，当人的弹性，特别是他们通过自己的创造性活动来改变自己的能力，被从这个模型中省略之后，它就成了一幅失真的漫画，如果应用到现实中，就只会导致错误和荒谬。维柯指出，在他那个时代占据了主导地位的社会契约论之类的东西，想

异教徒从犹太人那里获得了自然法，并破坏了自然法；他还否认阿塔纳修斯·基歇尔的观点，即象形文字中隐藏了神秘的基督教真理。上帝通过纯粹自然主义的方法改变了异教徒的生活。关于这一点请见 Arnaldo Momigliano, “La nuova storia romana di G.B. Vico”, *Rivista storica italiana* 77 (1965), 773—790, 779—781。

① “primi uomini, stupidi, insensate, ed orribili bestioni.” NS 374.

② “quod ubique, quod ab omnibus creditum est”, Vincent of Lérins, *Commonitorium* 2.3.

③ 这一说法并不完全恰当，因为这些思想家并不认为所有的人都必须能够确切地表述他们所遵守的原则，而尽管在理论上他们应该都能够做到这一点。维柯也不认为原始人类甚至能够下意识地遵守这些原则。

当然地认为,那些走出森林签订契约一起生活的原先孤独的流浪者,已经理解了什么是契约。他指出,这显然是荒谬的,因为这些人不可能理解如此复杂的想法,更不用说去运用它了,除非他们已经生活在一个由规则统治的社会,因为只有在这样的社会里,契约或承诺的概念,即一个精巧的社会机器或习俗,才能够产生或被理解。人们不可能通过所有人对所有人,或所有人对一个人承诺的方式(无论它是民主的或君主的)来发明社会组织,因为如果社会关系(包括规则、习俗、契约等等)都不曾存在,那么承诺的看法对他们来说就失去了指涉的对象。因而,认为国家建立在承诺之上,而非相反,这在逻辑上是荒谬的。

这不仅证明了被称作社会契约的制度不可能是后来的社会习惯的历史起源,而且甚至作为一个分析工具,它也不能解释我们今天何以这样行动(或者认为这样行动是正确的):为什么我们不反叛,为什么我们谴责对权威的抵制,为什么我们要偿还债务,为什么我们认为服军役是正确的,为什么我们允许国家向我们征税,等等。<sup>①</sup>而且,如果认为事实上我们没有制定过任何契约,然而从我们现在的行动(像霍布斯或卢梭所认为的)来看,这样一个契约(无论公开的还是心照不宣的)实际上还是存在的,这种说法忽略了或误解了这样一个事实:人的信仰、行为、性格、经验是今天的那个样子,并非屈从于历史虚构,而只是因为它们曾经是它们当时所是的那个样子,即作为时间中连续演变的一个阶段。由此可以推出,如果我们不知道他们通过什么样的步骤逐渐成为现在的那个样子,那么就沒有人能够理解他们如何或为什么按照那个样子来行动。像社会契约这样的静态模型省略了社会学和心理学的现实,即过去对现在的渗透,传统的影响,继承下来的习惯以及它们所呈现的

<sup>①</sup> 在后来休谟对于政治安排依赖于契约(即正式的承诺)这一观点的反对中,可以发现与此类似,但并不是完全相同的观点。他认为,那些解释这些承诺的神圣属性(休谟眼中的社会效用)的理由本身,都足以成为这些社会制度形成的原因,而承诺正是在制度中得到解释和辩护的。

形态。它忽视或扭曲了这样一种正确的社会观,即把社会看作是某种混合物,它混合着各种互相交织不断变化的意识、半意识和被深埋着的记忆,混合着个人和集体的反应和情感,混合着我们称作家庭特征、部落特征、民族特征、历史时期特征的各种社会生活模式,它们的根绝没有丧失,这种根在不透明的和充满诱惑的过去仍然是可以追寻的。追根溯源需要想象力和知识,只有具备了它们并对根源进行重构的人们,才能够在现在理解其结果,或者评价其价值和前景。契约,或对普遍理性的屈从,或理性的自我利益的计算等诸如此类令人难以置信的神话,被霍布斯和斯宾诺莎置于他们体系的中心,但在维柯看来,只不过是用来掩盖无知罢了。如果我们理解我们从哪里来,那么我们就离如下扑朔迷离的问题的答案更近了,比方说为什么我们会是现在的样子,以及我们继续这样下去是否是一种正确的选择,或者是否能够满足我们的愿景。凡是说明了我们的性格和制度的东西,也将会说明我们的价值,那些价值本身只属于人类历史中它们自己的特定阶段,而且只有在它们自己的特定阶段才是有效和可以理解的。道德、审美、社会的绝对标准的观念是启蒙运动的基石,而根据这种观念,整个人类的过去基本上是一个错误、罪恶、欺骗的历程;这种绝对标准的观念是对凝固、终极、不变的人之本性的错误信仰的必然荒谬结果。但是维柯关心的主要不是道德或价值判断。斯宾诺莎通常是维柯脑海中的对手,<sup>①</sup>然而他就像斯宾诺莎一样,似乎对止步于理解感到心满意足。当然,实际上他也做出道德判断,其中他也会毫不犹豫地肯定他自己的信仰和文明中包含的价值的有效性;但是这与他“历史主义”的保守论题是十分一致的。他有时也会提醒自己:基督教价值是永恒和绝对的;但是在大多数情况下,他忘记了这一点,并认为必要的时候,其他时空也可以有其他的价值标准。

<sup>①</sup> 见 Arnaldo Momigliano, 见前引书(见本书边码 59 页,注释②),特别是 781。还可参考他的“Vico's Scienza Nuova”(见本书边码 51 页,注释①)。



如果有关过去的知识对我们理解自身如此重要,那么我们将运用什么方法去获得这种知识呢?证据就散落在我们周围,然而历史学家坚定地忽略了它们,却告诉我们一个自相矛盾,还经常表现出某种内在的不合情理的故事,对于那些无论以何种方式掌握了人类实际发展的人来说,这种不合情理是一望即知的。但是问题的答案就在手边。维柯宣称,人类历史的真正知识包含三个不腐之源:语言、神话和古物;它们不会撒谎。他用学识、想象和勇气发展了这个论题。

## 五

人们把他们的感情、态度和思想体现在象征之中。这些象征是自我表达的自然方式;它们既不是为了误导后人,也不是为了取悦他们而创造的。因而,它们是思维和观点的可靠证据,它们就是思维和观点的载体,只是我们要知道如何去解读它们。人们思考着,然后环顾四周寻求表达它们的方式,但语言并不是这类人的蓄意发明。观念和用以表达观念的象征,甚至在思想当中都是不可分割的。我们不只通过象征言说或书写,我们只有通过象征才能够思考,不管是话语的象征还是思维的象征;二者实际上是一回事。<sup>①</sup>从话语及其运用方式我们能够推断其使用者的心理过程、态度和观点,因为“思想(ingenia)是由语言的特性塑造的,而不是语言由那些使用它的人的思想所塑造。”<sup>②</sup>

这是一个具有重要启示意义的看法:人诞生于言说和书写的传统 63  
中,它们塑造着思维,就像思维塑造着它们。尽管这个看法很可能只

<sup>①</sup> 参见约瑟夫·德·迈斯特的评论,尽管写于一百多年前,但是内容仍然新颖。“思想和话语不过是两个华丽的同义词”: *Oeuvres complètes de J. de Maistre* (Lyon/Paris, 1884—1887), 第4卷, 119。这一观点很可能是源于维柯,而非哈曼或者赫尔德,因为迈斯特的是当时仅有的几位读过维柯著作的人,而哈曼和赫尔德的观点传播到巴黎(和皮德蒙特)要晚于维柯。

<sup>②</sup> DN 95/40.

是由发生在维柯那个时代的一次著名争论所引发出来的,在那次争论中,布瓦尔神父和其他人主张法国文学风格较之于意大利文学风格具有优越性,这种观点包含了极其重要的一个内涵,即对永恒不变,逻辑上完美的语言的可能性进行了否定,否认这种能够反映基本的语言结构的完美语言的存在,这个著名的革命性的论题最初是由莱布尼茨提出来的,在现代又被罗素和他的一些学生做了发展。维柯认为,无论如何,在人的世界中,没有这样的结构,也没有完善的、具有不变本质的世界。那么人们曾经用什么样的词语来表达他们与世界、他们之间、他们与他们过去的自我之间的关系?维柯提到了思维的“诗意”表达,即诗意的语言、诗意的法律、诗意的道德、诗意的逻辑等等。在他看来,“诗意的”这个词是指人类早年纯朴的大众(按照德国人的做法,这是我们习惯于归于人们或“民族”的特点)所运用的表达方式,而不是其晚近时代的孩子们,即那些具有自我意识的学问人、专家或圣贤。最早的人类,如原始人和野人,他们为了交流,使用自然符号和手势:维柯称之为“无声的行动”,<sup>①</sup>即用某个实际的事物来代表或指涉与其相似的其他事物,或者用某物的图示来代表与其相似的一整类实体。例如,象形文字和表意文字就是这么做的,维柯猜想,象形文字和表意文字一度被广泛使用,但是只在埃及和中国(以及在新世界的印度人中间)留存了下来,因为这些国家的文明长期以来与人类文化的主流隔绝开来。出于这个原因,他相信,书写先于言说。这些对象、符号、图片或手势不仅能够指涉物质对象,而且同样能够指涉我们现在应当称之为精神性的东西,因为当时尚未出现单独的术语来指涉它们。维柯(错误地)认为原始的语言极端贫乏,因而这些手势或图片也被迫代表抽象的观念。之所以如此是因为在早期,“词的指涉功能从身体的属性延伸到思维和精神领域”。<sup>②</sup>这种进化观比统治着18世纪早期的那些更为著名的理论更

① NS 32; 参见 401, 434。

② NS 237。

富有成果,例如孔狄亚克的契约功利理论,后者认为语言是以约定俗成为基础的,或者与此相反的观点,即把语言追溯到对自然界中声音的模仿,或者秀斯密尔的语言神性起源说,或者卢梭等人的情绪理论。

人类进化的下一个阶段以象征、明喻、形象等的运用为标志,它们具有我们现在称之为诗意的(在通常的意义上,而非维柯的意义上)语言特征。维柯告诉我们,原始人在指示事物时并非逐个都用其“自然的”名字(诚然,亚当给每个事物都取了自己独一无二的名字,但是那场洪水淹没了他建立的高级文明),而是用“具有生命的实体”来命名。<sup>①</sup>寓言和神话,或者其中出现的人物是“想象的一般概念”,<sup>②</sup>古人试图在没有适当的一般术语的帮助下(在这个阶段,抽象的能力还未充分发展)指称整类的实体,因此就得通过具体类别(尚未被清楚地视作一个类别)中被宏大想象力所催生的个体,来指代自身以及整个类别。因此,“朱庇特”既是天空的名字,同时又是诸神之父和宇宙之王的名字,还是雷霆、恐怖和责任的源头,他既是所有的强迫性力量的化身,又是这些力量的掌管者,人只能战战兢兢地臣服在这些力量面前。“赫拉克勒斯”既是一个英雄个体的名字,他是带来宏大福祉的行动的执行者,而且也是所有形形色色的神话中所有英雄的集体名字:因此,每个人都崇拜自己的赫拉克勒斯。“尼普顿”是一名手握三叉戟的神祇,也指世界上所有的海洋。“西布莉”象征着地球,也象征着巨人之母。<sup>③</sup>维柯称之为“可信的不可能”,<sup>④</sup>并将此看作是“诗歌”的“恰当素材”。这些形象的多义可能在后来逐渐变得怪诞,然而维柯确信这不只是某种语用的 65

① NS 401. 这是维柯保存正统基督教教义的方式,由此避免了伊壁鸠鲁进化论者的异端学说,后者在 17 世纪末的宗教法庭中遭到审判,由此给维柯在那不勒斯的一些朋友以及同时代人带来了残酷的迫害。尽管维柯可能害怕异端学说的指控,但是没有理由认为维柯有必要在各种陈述中弄虚作假。

② 见 NS 209, 381, 403, 933。

③ NS 402, 549。

④ “l' impossibile credible”: NS 383。

混乱：早期人类正是以此为范畴进行思考的。他提醒我们，除非我们做出了巨大努力进入这种精神状态，我们将永远不会深入到我们祖先的遥远世界中去，而只有这个遥远的世界持有我们自己世界的钥匙。“身体自然不可能是思维，但是古人却认为打雷的天空即是朱庇特。”<sup>①</sup> 天空是一个令人恐怖的巨人，即朱庇特。这就是维吉尔在说“一切中都充满了朱庇特”时所表达的意思。<sup>②</sup> 我们现代人在抽象中思考，但是他们还沉溺于感觉中无法自拔。因此，“进入那些早期人类的巨大想象中，是……我们力所不能及的，他们的思维一点也不抽象、精巧或精神化，因为他们完全沉迷于感觉，受激情所左右，专注于身体。”但是我们必须尽力“进入”这些巨大的想象中。<sup>③</sup> 为了理解他们何以将一切原因归于某些人的形象，我们必须降到这些“野蛮本性”的水准。<sup>④</sup> 有时他们甚至说他们看见了这种神性的存在，<sup>⑤</sup> 例如朱庇特，并且相信他“通过符号发布命令，这些符号是真正的词语，而大自然则是朱庇特的语言”。<sup>⑥</sup> 因此，占卜便应运而生，它是“关于诸神语言的科学”，希腊人则称之为神学；不仅是希腊人，连后来的神秘主义者，甚至维柯更为年轻的同时代人贝克莱和哈曼都这样称呼它。同时，“他们把整个自然界当作是一个庞大的生命体，能够感受到情感和外界的作用”，<sup>⑦</sup> 他们把自然拟人化为一个“女主人”，一个“具有同情心的自然”，某种我们肯定不能够理解的东西；<sup>⑧</sup> 然而如果我们想掌握早期社会的状况，这就是我们必须试图“进入”、“降至”、“理解”的世界。维柯把这种人类学的方法看作是他最重

① 出处同上。

② “omnia plena Jovis”：Virgil, *Eclogues* 3.60；参见 Aratus, *Phainomena*, 2—4；在 NS 379 中以错误的词序引用。

③ NS 378.

④ NS 338, 375.

⑤ NS 375.

⑥ NS 379.

⑦ NS 377.

⑧ NS 378.

要的成就：“为了发现这个远古世界……进步为文明社会的方式，我们遇到了无法想象的困难，它足足花费了我们二十年的研究……从我们的这些人性和精致的本质降到那些十分粗犷和野蛮的本质，我们对此难以想象，只有付出巨大的努力，才能够理解他们。”<sup>①</sup>对此，我们切不可从我们的思维之外去寻找证据，而是要像形而上学那样，通过思考者本身的思维修正去理解，<sup>②</sup>即通过一种自我分析，通过追寻自身思维的发展阶段，从童年时代到成熟。

我们通常要对语言的字面运用和隐喻运用做出区分。所谓字面运用就是用它们恰当的名字来称呼它们，用明白简单的词汇描述它们；而隐喻运用是一种修饰或提升这种表面运用的精巧或诗意的的方法，它们或是为了增加乐趣，或是为了创造生动的想象效果，或是为了证明用语的独创性；这通常被看作是有意识的苦心经营，只有付出足够的努力，它才能够被还原为明白或字面的意义，它只是这种意义经过人工提升的表达。隐喻和明喻，甚至寓言，对维柯来说不是蓄意玩弄的花招。它们是用以表达不同于我们的生活景象的自然方法。照维柯的说法，人们曾经在形象中而非在概念中思考，“把感觉和感情……归于天空、大海、土地这样的庞然大物”。<sup>③</sup>对我们来说，修辞手法是或多或少有意识的运用，但对他们来说，却是他们命令、联系和传达他们所感觉、观察、记忆、设想、希望、恐惧、崇拜的东西（简而言之，就是他们的全部经验）的唯一手段。这就是维柯称作“诗意的逻辑”的东西，<sup>④</sup>它是英雄时代的语言和思想模式。象征的运用先于而且一定先于，词的“字面”运用，就像诗一定先于散文，歌唱一定先于言说；“一切诗意表达方式都源于

① NS 338.

② NS 374.

③ NS 402.

④ NS 400 ff.

两个因素：语言的贫乏，以及解释与被理解的需要。”<sup>①</sup> 早期的人、万物有灵论者、神人同形论者在思考时所运用的，是我们现在称之为隐喻的方式，这种方式的水到渠成和不可避免就如同我们现在进行“字面”思考一样。因此，大量现在被视作字面用法的文字实际上吸收了一些僵化的隐喻，其起源已很少为人所记得，以致人们实际上对它们连模糊的感觉都不再有了。既然一种语言变化着的结构“告诉我们这些词所表征的制度的历史”，<sup>②</sup> 那么我们就能够从中收集一些东西，来展现我们的祖先是如何看待他们的世界。因为原始人不会抽象，在当时，“隐喻就构成一切民族语言的主体”。<sup>③</sup> 维柯猜想，这些人用明喻、形象和隐喻来直接传达某种事物，就像今天的人们运用旗子、制服，或法西斯式敬礼一样普遍；这是一种对符号的运用，我们今天无论称其为隐喻还是字面，似乎都无法传达其真正的内涵。维柯相信，当一个原始人说“血在我心中沸腾”时，<sup>④</sup> 就相当于我们说“我生气了”，其“隐喻的”表达是当时的人们思考、觉察和感知方式的宝贵证据。当他说到血在沸腾时，他的这种隐喻与他对锅炉里沸水的感觉有着非常直接的联系，而我们今天把他的隐喻和生气的感觉联系起来，这种联系的直接性要小得多。早期诗人所创造的妙不可言的形象和流传千古的措辞，在维柯看来，不能归功于幻想有意识的飞翔，而是由于这样一个事实：这些人的想象及其直接感知的能力比我们要强得多，以至于产生了质的不同、而他们的精确推理和科学观察的能力却远不发达。因此，如果我们要理解他们的世界，我们必须设身处地地进入那些与我们迥然不同、拥有着这些不熟悉的力量的头脑中。在这样一个世界里，人们会自然而然地谈到茶杯的嘴唇、耙子的牙齿、河流的嘴、土地的脖子、事物的心、矿物的静脉、地球

① NS 34.

② NS 354.

③ NS 444.

④ NS 460, 935.

的肠、嘟嘟囔囔的波浪、吹着口哨的风、微笑的天空、呻吟的桌子和哭泣的柳树，<sup>①</sup>这个世界一定与其他任何世界有着深刻和根本的不同，其他世界把这种表述视作隐喻，从而与所谓字面语言相区别。这是维柯最具有革命性的贡献之一。

在维柯看来，词语像观念一样，直接由事物所决定，事物也就是人们生活于其中的具体环境，因此，是他们最可靠的证据。他一如既往地用富于想象的例子来阐释他最具有独创性和最重要的观点：他指出这样一个事实：“森林”中的生活在日期上早于“茅屋”中的生活，更早于乡村、城市或学院文明。<sup>②</sup>这似乎通过语言迹象得以证实：在维柯看来非常古老的拉丁语，就源于与森林相联系的生活；为了证明这一点，他在一篇发生语源学论文中把诸如“lex”（acorn）、“ilex”、“aquilex”、“legumen”和“legere”这样的词汇成一组，它们是典型的来自于森林生活的“森林”词，这些词后来逐渐被用来指称非常不同的活动、状态和对象。<sup>③</sup>此外，语言还“告诉我们这些词所表征的制度的历史”，<sup>④</sup>从最早时期这些词的原初意义开始，在后继的文明阶段中得到修正，并对修正做出回应，由此来阐明历史的变化。语言反应了这些阶段：“首先是森林，其次是茅屋，再次是乡村，然后是城市，最后是学院。”<sup>⑤</sup>

68

像许多思想家一样，维柯被“三”这个数字的魔力所吸引。人类经

① NS 405. 维柯的例子用人的身体作喻体。

② NS 239.

③ “比如 lex。首先，它的本义是一堆橡果。由此便产生了 ilex，即橡树（而 aquilex 则表示收集水的人）；因为橡树产生橡果，常常吸引猪群前来觅食。其次，Lex 表示一堆蔬菜，于是 lex 就派生出蔬菜即 legumina。后来，在记录法律条文的通俗文字还没有诞生的时候，lex 按照民众的需要，就意指聚集在一起的公民或者公众议会；于是这些公民讨论所得出的就是 lex，或‘法律’，反映了他们的意志……最后，收集这些文字形成每个单词，就像是把谷穗束在一起，称为 legere，即阅读。” NS 240。

④ NS 354.

⑤ NS 239.

历了三个阶段。<sup>①</sup>首先到来的是由“各种感觉”所统治的“神圣”时期，那时，“诗意”语言是“自然象征”，是象形文字或表意文字，亦即“沉默的”符号。打雷和其他自然现象是诸神的语言：动物的内脏或鸟的飞行也是如此：这是牧师或占卜师等专家才能读懂的符号。接下来的是“英雄”时期，由“英雄们”的寡头政治所统治，这个时期的语言特色是含有丰富的明喻和隐喻，它们所动用的想象仍然与自然直接相关。最后到来的是“人”的时期，在这个时期理性和我们现在所熟悉的语言占据统治地位，此时的语言是一套纯粹约定俗成的符号，可供人们随心所欲地杜撰和改变，“（人民）是这种语言的绝对主宰”。<sup>②</sup>维柯试图表达得更具体。他说首先到来的是拟声的单音节字，然后是多音节字，接着是感叹词、代词、介词，最后是动词。这并非偶然，而是源于这样一个事实：动作所传达的“之前”和“之后”以及运动的概念必定比对事物的理解晚到，而事物是物质材料的集成，这些名词所指称的客体，在次序上又比个人身份感或者原始欲望所传达的状态晚到。最早的动词形式一定是祈使语气，维柯就此也提供了相当奇思妙想的论证。

但是这些奇想不应当模糊维柯拓宽我们思路的中心观点，即象征体系的词态学发展，是伴随着它作为其主要因素的文化发展而来的。而且他相信，既然哪里的人都是人，那么尽管有多少种风俗和景观就会有多少种语言，但是“在人类的本质中必定有一种对所有民族都通用的精神语言，这种精神语言掌握了人类社会生活中切实可行的事物本质，并且随着这些事物相互不同的方面，而以不同的修正形式进行表达。”<sup>③</sup>这个统一的因素使得人类在穿越历史的过程中能够保持物种的单一性，而这一统一因素的存在，在维柯看来似乎被许多语言中习语的相似

<sup>①</sup> 孔德关于神学、形而上学和实证的三阶段法则，显然受到了维柯关于神、英雄和人的三时代概念的影响。维柯告诉我们（NS 173）这一概念从“古埃及……流传至今”。

<sup>②</sup> NS 32.

<sup>③</sup> NS 161.



性所证明,他认为可以根据对所有民族都通用的基本观念来编写一部词典,即便这些文化可能在不同的环境中以不同的速度发展。这些基本观念(或者说词语,因为他坚信试图区分这二者是错误的)包括“神”、“家庭”、“英雄”、“预兆”、“父权”、“牺牲”、“权利”(对一块地)、“命令”、“权威”、“征服”、“勇气”、“名声”。实际上,这是一切人类在特定时刻必定会构想出来和借以生活的基本词汇或观念;在维柯看来,通过考察这些观念的演变,那些包含它们的各色社会的历史就能得到重构。<sup>①</sup>这也许是个过于简单大胆的计划,但是其种子中所包含的力量将最终在德国历史主义的影响下,从根本上引发历史书写的革命。然而,在当时时机尚未成熟。维柯用他的新方法走出了相当远的距离,当时有一场著名的论战,讨论古人的智慧是否优于现代人,维柯将其新方法运用其中,取得了令人瞩目的效果。

维柯注意到人们怀有一种深层、反复、怀旧的倾向(在他那个时代 70 被培根和自然法理论家们所复兴),这种倾向假定一套伟大的科学体系曾经存在,但由于我们的罪过或者坏运气,我们丢失了它,而我们也许能够从可能保存了它的某种信息的古物中重现它。<sup>②</sup>它的背后潜藏着这样一个信条:古代的神话必定铭记着某种对我们自己时代来说深刻的教训,因为它们体现了我们上古祖先所拥有的纯粹知识,他们由圣人所引领,这些圣人们的诗歌、预言、格言,即部落的古代叙事和传说,包含着久已失散、遗忘,或者被他们的不肖子孙所扭曲的深奥真理。维柯

<sup>①</sup> 恩佐·帕奇在他对维柯的研究中, *Ingens sylva, saggio sulla filosofia di G. B. Vico* (Milan, 1949)提醒大家注意,维柯关于人类集体意识发展(以及其潜意识区域)中反复出现的深刻主题的观念和德国浪漫主义代表人物谢林、诺瓦利斯,特别是理查德·瓦格纳等人的伟大神话思想具有相似性。法弗纳和法索特,女武神和齐格琳德,都属于维柯笔下“恐怖野兽”的早期野蛮时代;维柯应该能够理解瓦格纳的宇宙神话。

<sup>②</sup> 教会认为拉丁语中蕴藏着其他语言无法比拟的人类智慧,所以给予了拉丁语特殊的地位。但是百年以后,约瑟夫·德·迈斯特对此表示反对(尽管他也承认这是一门非常古老的语言)。

对这种普遍信仰直言不讳的反对是他一大原创性主张。在他看来,历史上不曾有过黄金时代。尽管正统基督教信仰向他解释说洪水业已淹没了一切早期文化、包括伊甸园,但他也克服这种困难。<sup>①</sup>在那之后,人再一次成了在“大地森林”中漫步的野蛮孤独的野人。古代的诗歌确实需要聪明的大脑去阐释它,但是它不是通向被遗忘的永恒真理的道路:它是一个通向残忍和野蛮的世界,通向全然不同于我们自己的法律和习俗的窗户;“古代的法学是一种严酷的诗”。<sup>②</sup>我们现在区分开来的文类:散文和韵文,法律和历史,在当时还是浑然一体的。罗马法是“一首严肃的诗”。<sup>③</sup>“诗意”是维柯用以指代“原始的”、形式化的和社会的意象的词,它告诉我们在它被创造的那个时代人们如何看待他们自己和他们的社会关系。“诗意”法律对于那个特殊的演变时刻是“自然的”语言,充满了泛灵论和拜物教。之所以如此,是因为“当面对未知的一切时,人类思维……把自身的规则应用于宇宙万物”,“当人们不知道事物产生的自然原因,甚至不能通过类比于相似的事物来解释它们时,他们就把他们自己的本性赋予它们。例如,老百姓说,磁铁爱铁。”<sup>④</sup>在维柯看来,这并非有意识地夸大或对这些词的蓄意妄用,它们是演化的特定阶段的自然语言,表征着一种特定的不成熟理解,在人类精神发展的清晰可辨、反复发生的模式中,它占据了它自己独一无二、不可改变的位置。

维柯对词语以及使用方面的哲学意义的敏感度非常现代化。例如,

---

① 值得注意的是,一百年前让·博丹(维柯对他的著作非常熟悉)以几乎同样的理由反驳了这一黄金时代的观点,例如 Jean Bodin, *Methodus* (1566); 见 *Oeuvres philosophiques de Jean Bodin*, ed. Pierre Mesnard (Paris, 1951) 226, 第 1 栏(法语译本 427—428)。

② NS 1037.

③ 出处同上。维柯认为,罗马的《十二表法》同《荷马史诗》中的惯例法是对等的,见 NS 154, 156, 904。

④ NS 181, 180.

他注意到语言拥有“述行”功能,这是在我们这个时代才被分析和划分的内容,<sup>①</sup>即语言本身不仅能够描述或吸引人们注意语言之外的东西,而且它本身可能就是行动或行动中的内在因素,例如,它们在法律判决或宗教仪式中所扮演的行动角色。词语并非总是被用来描述、命令、威胁、驱逐,或传达形象和感情,而自身可能就是一种行动形式,这种思想无论在何时被提出,都是一种新颖重要的思想。维柯宣称:农民仍然认为他们的权利(比如说土地权)在于契约的实际用词,因为语言本身有一种强制性的力量,所以在原始社会中,如奴隶的解放、对财产的占有、对伤害的报复等重要行动,是通过语言的方式实施的,而这些语言本身就具有行动的力量。阿伽门农和耶弗他(他们属于“诸神”世纪)牺牲了他们的女儿,因为发出誓言这个行动本身就有自然因果关系的力量,话语一经讲出就直接改变了现状。对维柯来说,语言能够以这种方式发挥作用的社会和语言不能够被这样运用的社会,在看待、感觉、思考和行动方面必然有着不同的方式,我们可以设想在后者社会中,语言只能被用来描述、解释、表达、祈祷、命令,或玩某种文字游戏,诸如此类。

比起维柯实际取得的成就,这一假说(以及他的其他特定假说)是否正确已经不重要了。他的大部分发生语源学和语文学观点显然是幼稚、不完善,乃至荒谬的。但是同样明显的是,就我所知,他是掌握了如下创新且革命的真理的第一人,即语言形式是理解那些语言使用者思维的关键,也无疑是理解社会的整个精神生活、社会生活和文化生活的关键。他比他之前的任何人,甚至比伟大的瓦拉(一个半世纪前)及其学生们,都更加清楚地看到:一种特定类型的措辞,语言的运用和结构,与特定类型的政治和社会结构,与宗教、法律、经济生活、道德、神学、军事组织等等,有一种必然的“有机”联系。他确信,这种“有机”联系出现在这些同一个语言模子里出来的人们的活动的各个方面;这些在

<sup>①</sup> 由 J.L. 奥斯丁提出。霍布斯以及他之后的休谟都对此略有提及,但其完整意义的提出是在我们这个时代。

其总体上构成了生活方式和文化方式的相互联系,并非以一种随意的次序相互连接,而是构成了一种发展模式,从而每个阶段都源于前一阶段,并且同时又是对前一阶段的发展和反抗;而且,这一模式是可以被人们认识的,因为它源于人的本性,源于人身上那些发展着的能力,正是这些能力使得人成为人,使得人在个人和社会的成长阶段中遵循着客观普遍的次序,使得这个过程不仅能够被记录,而且能够被理解。它能够被理解是因为(尽管维柯也许不是感知到这一点的第一个思想家)人作为参与者而不是旁观者,从内部意识到了他们自己的力量,以及各种动机、反应和社会关系;所以,维柯相信,人从自己的经验中不仅能够看到自身目标的运作,还能窥到上帝的安排。他宣称,天命塑造了我们的生活,尽管它有时与我们有意识的目的背道而驰;但是它通过我们的渴望,我们的目标,我们的动机,我们的行动来达成它的目的。至少在这种意义上,正是我们创造了自己的历史。这类似于黑格尔的观点,他把人的激情视作理性的狡诈所使用的动力,也类似于马克思的观点,他把阶级利益视作进步的火车头。<sup>①</sup>对人的正确研究需要关注人不断演进的特点以及它在其中得以具体化的文化模式。由此他能够理解,相较于作为他的环境和原材料的“外部”自然,他亲自以一种截然不同、更为深刻的方式进行了创造。对语言的研究是通向这种自我认识的一条路径。维柯的这些思想都特别具有原创性和生命力。

恢复过去的第二条伟大途径是神话。神话既不是像文艺复兴时期的新古典理论家所主张的试图刺激我们想象的诗人的别致发明,也不是像理性主义者所坚信的肆无忌惮的牧师或其他自私自利的吹嘘者为欺骗或麻痹无知大众而散布的谎言和寓言。神话也不是神话论者所宣称的那样,是被大众的想象提升到神或英雄地位的超凡之人的混乱记忆。在维柯看来,神话是看待世界、理解世界,对世界做出反应的系统

---

<sup>①</sup> 关于这一点,见本书边码 136 页至 138 页。

方式,这个世界也许只是对于它们的创造者和使用者才是完全可以理解的:“在寓言中,各民族以一种粗糙的形式和一种人类感觉形式的语言叙述了这个科学世界的开端,此后的学者们则用专业化的研究通过推理和概括为我们做了阐明。”<sup>①</sup>神话是“早期人类的市民历史,这些人无论身处何处都是诗人”,<sup>②</sup>这就是说,神话对于当时的人们来说,是感觉、思考、言说的自然表达方式,但是我们只有以想象的最大努力才能掌握它。

维柯问道,我们如何能够完全进入一个理所应当地把天看作朱庇特的化身(像“朱庇特充满了一切”这样的句子对于我们来说意味着什么?朱庇特怎么能够同时既是诸神之父又是整个天空?),<sup>③</sup>把自然看作是一位庞大的女性或者“一个能够感受到情感和外界的作用的庞大生命体”<sup>④</sup>的世界。我们再一次被提醒,对我们来说,以“肉身的”的范畴去思考和感觉,“进入最初的那些人们的巨大想象中”几乎是不可能的。<sup>⑤</sup>古代民族,例如希腊人和罗马人,他们的神不是恶魔(像早期基督教神学家教导的),这些神的属性和历史不是现代意义上的诗意构造,或者长时间苦心经营,为美学考虑所创造的蓄意产物,而是早期人类意识的“诗意”(即通过民族精神产生的)创造,但是它们现在已经死了,变成了化石,准备接受专家的解剖和分析。神话是早期人类集体想象的具体表达模式,对于现代批评家来说,这是有关它们创造者的肉体和精神习惯与社会生活方式的知识的最丰富资源。寓言是真正的风俗史。<sup>⑥</sup>荷马就是关于希腊历史的丰富信息宝库。<sup>⑦</sup>寓言是“非犹太民族

74

① NS 779.

② NS 352 (见本书边码 66 页至 67 页)。

③ 见本书边码 65 页,注释①②。

④ NS 377.

⑤ NS 378.

⑥ NS 7.

⑦ 出处同上。

的最早历史”，因此，神话是“人们学会的第一门科学”。<sup>①</sup> 它们反映了它们诞生的那个时代的现实。所以，诸神的关系必须根据他们象征的原始社会来理解：被他们的“不道德”所震惊，或为其忍俊不禁，或者把他们看作是诗歌处理的材料，就像希腊或罗马的诗人、哲学家、批评家所做的那样，这些都是后来头脑更为复杂的作家们对古希腊多神宗教的误解，他们缺乏历史感，通过把他们自己的社会和道德范畴应用到远离他们自己的世界而误解了过去。至于现代作家寓言般的想象，它们与真正的神话风马牛不相及，他们与神话相隔何止十万八千里。

只要有发展规律，就会有系统科学的可能性。维柯试图通过他的新原则用神话重构久已消失的世界，而保存了这些神话的语法家们却尚未开始掌握其“真正的”意义。他一再追问，什么样的社会能够产生这种或那种寓言或形象？维柯是古代传说的阐释之父，这种阐释在他那个时代已然非常引人注目，甚至还预示着后来的人类学，特别是马克思主义作家的方法。例如，在他看来，特修斯和阿里阿德涅的故事主要关注的是早期的航海生活。人身牛头怪物代表了把雅典人绑架到船上的海盗，因为在古代，公牛是船头的典型徽记，而无论是希腊人还是古代日耳曼人，都给予海盗行为以很高的荣誉。阿里阿德涅即航海技术，她的线是导航，迷宫是爱琴海。此外，当人身牛头怪物不是海盗的化身时，他就成了混血儿，一个来到克里特岛的外国人，表明来自大陆的移民在当时很常见。

任何神话都逃不过维柯的热情：每个传说都是他社会经济学磨房

---

<sup>①</sup> NS 51. 仅针对“非犹太民族”。因为犹太人得到了上帝的启示成为理智的人（NS1 317ff, 第3册, 第18章），所以在《圣经》中，上帝对犹太人的历史已有直接的记录，无需考古重建。显然，维柯避免借用《圣经》中关于犹太人的例子来说明自己的观点。尽管他刻意将自己的目光从《圣经》中丰富的神话和事实中移开，但是他还是时不时地，或者说有意无意地将目光投向了那里。寓言和传奇反映了过去的价值标准，并且“最早的历史学家都是诗人”，这些观点出现在16世纪的法国编史中，例子载博丹和拉·波普利尼埃尔，以及培根（见本书边码156页）。

的谷物。卡德摩斯是个原始人,他杀死毒蛇意在传达砍伐大片森林的想法。他把毒蛇的牙齿播在地里,牙齿实际上是耕犁的齿。他投掷在他周围的石头是硬土块,即英雄时代的寡头贵族们不允许让希望获得土地的农民所获得的土地;犁沟是封建社会的秩序;从牙齿里跳出来的带武装的人是英雄,但是他们不像神话所记述的那样彼此作战(在这一点上,维柯像许多高级批评家或者更少受束缚的弗洛伊德门徒和荣格门徒一样,认为有必要“修正”证据),而是攻击抢劫者,即威胁着定居农民生命的漂泊不定的浪子。玛尔斯被密涅瓦伤害是平民遭到贵族的击溃。阴谋反对朱庇特的密涅瓦是联合起来反对暴政的贵族,诸如此类。早期阶级战争的想法迷住了维柯。C.E.沃恩<sup>①</sup>编撰了一份实用的目录,记载了维柯使用的一部分象征,主要内容是关于叛乱的平民为了他们的权利而反对贵族阶层。目录中包括塞壬、斯芬克司、玛尔叙阿斯、赛丝、伊克西翁、丹达罗斯、迈达斯、法厄同、安泰,被迈那得斯撕成碎片的俄耳甫斯,被朱庇特推翻的伏尔甘,以及向珀涅罗珀求婚的人。他把所有这些都看作是记忆、象征,以及后来被理性化的集体创伤经验,它们是所有社会成员关键的转折点(创伤在这种过程中持续着)。

另一方面,飞马有一种非常不同的、逻辑上更加有趣的功能:维柯告诉我们,乍看起来,它可能被认为代表了骑术的发明;但是我们可以钻研得更深一些。因为在远古时期,普遍的观念尚未达到,而复杂的观念通过对带有相关特点的空间合并而得到表现,结果就产生了自然的妖怪。就飞马而言,翅膀代表了天空,天空代表了鸟,鸟的飞翔则是最为重要的占卜。因此,翅膀加上马相当于骑马的贵族加上占卜的权利,凭借这一点,贵族就能确立对人民的权威。神话表现出力量、机构、社会秩序中的根本变化;因此,在维柯看来,没有什么比试图把一个明显

<sup>①</sup> 载“The Eclipse of Contract: Vico Montesquieu”, *Studies in the History of Political Philosophy before and after Rousseau*, 第1卷, *From Hobbes to Hume* (Manchester/London etc., 1925), 232, 注释4。

的神话人物塞入真实的编年史更荒谬的了,比如权威的象征立法者德拉古,在中国和埃及以及希腊神话中发现的毒蛇,或者迈诺斯或者赫尔克里斯或者伊尼亚斯。诸神、英雄、凡人,他们都是神话和象征。伊尼亚斯降临到阿弗纳斯是播种的象征。毕达哥拉斯和梭伦被证明是纯粹的神话,例如梭伦只是代表了雅典下层阶级对平等权利的渴望。阿波罗<sup>①</sup>象征着历史上前后相继的人类和社会功能,首先,他是一个猎手,其次他是以树干为武器的人,再次他是一个发明者和一个骑手,同时他又总是那个不朽的长发青年(因为这些都是历史的不同时期的社会习惯或理想典范)。维柯比沃尔夫和他的学派早了足足75年,他在荷马身上看到的不是一个写作《伊利亚特》和《奥德赛》的个人,而且希腊人民自身的民族天才,这两部史诗清晰地提供了一个有关其自身经验的视角。<sup>②</sup>七个希腊城市争夺荷马诞生地的荣誉,不是因为他出生于它们之中的一个,而是因为他不出生于其中的任何一个——“希腊人民本身就是荷马”,<sup>③</sup>他是全体希腊人创造性的诗意想象,这种想象绵亘了几个世纪,这使得《伊利亚特》与《奥德赛》是这样不同,前者由一位希腊东北部诗人所写,歌唱着“骄傲、愤怒和渴望复仇的……阿喀琉斯,他是暴力的英雄”;后者为一位西南部诗人所写,颂扬“阿尔喀诺俄斯的奢华……卡里普索的欢乐……莎琳的歌声”和“尤利西斯,智慧的英雄”。<sup>④</sup>荷马的诗篇在我们自己的这个世纪之初常常被某些古典学者称之为“流动的史诗”。

---

① NS 533—538.

② NS 873.

③ NS 875.

④ NS 879—881;参见 789,904。



## 六

维柯的一些思想带着显明的夸张,但是也有一些具有最伟大的意义。维柯的以下思想,尽管大部分都源于其他作者和学派,却已经影响了我们自身对人类与历史书写的看法,比如他认为在想象(个体与群体的半意识心理过程,不同的个体和群体以不同的速度演进)之中,存在着一些永久的象征,某些形象在人类历史中持续性地重现,如救赎和复活,灾难和重生;神话、魔术和正式的仪式可能是处于特定语言、社会和心理发展阶段的人类描述他们经验的一种自然的——以历史的视角来看也是唯一的可能——方法;态度、信仰、文化是社会变化特定阶段的产物,当然也是阶级结构和阶级斗争的特定阶段的产物,它们不能够在任何其他阶段产生出来(这个假说的黑格尔主义和马克思主义的形式导致了知识和文化社会学的现代学派)。自维柯时代起,无论是比较神话学、语文学、人类学、考古学、艺术史,还是在黑格尔、马克思、孔德、涂尔干、韦伯、弗洛伊德之间相互竞争的理论和体系影响下的关于古代人类的一切相互关联的研究所明示的观点;用经验的方法在历史发展的浩如烟海的社会经验之下发现秩序和意义;在我们和人类的较早世纪之间,横亘着一条鸿沟,或者至少是存在着很大的距离,因而任何试图理解那个遥远的世界的人,都必须进行一个强有力的,但并非不可能的想象跳跃;这些革命性的观念都在被米什莱钦佩地称为“《新科学》的小战场”上激荡着。<sup>①</sup>维柯还提出如下思想:语言、神话、古迹直接反映了社会、经济和精神的问题和现实是如何反映在我们祖先思维当中的;因此那些看似深刻的神学冲突或不可逾越的社会禁忌并非思维机械的思想家所想的那样,是物质过程、生物学、心理学、经济学等等的副产品,尽管它们也许包含这样的成分,它们实则主要是认知社会事实和对

<sup>①</sup> *Histoire romaine* 前言: Jules Michelet, *Oeuvres complètes*, ed. Paul Viallaneix( Paris, 1971— ) (后文简称 *Oeuvres* ),第 2 卷,340—341。

78 它们做出反应的“扭曲”或原始的方式。他还提出如下观点：仪式、象征或崇拜的对象（从拜物到现代民族主义），它们实则都是表达形式，表达了对某种社会压力的抵制、生殖中的快乐、对权力的崇拜，或者对统一、安全、战胜对手的追求（后来的理论家称之为意识形态），它可以采取各种不同的形式：神话学、形而上学、美学，通过这些不同的视角，现实得以被理解和改造。他是第一个提出如下想法的人：只有通过以上方法，我们就有可能获取进入过去的窗口，即获取一种“内在的”视野，不仅仅是去重构过去名人雅士的生活，穿上他们的旧衣裳，做一些伟大的事业或者遭受某些可怕的命运，而且是对整个社会风尚的重构，这些社会抗争着、思想着、崇拜着、理性化着又愚弄着自己，它们信仰着巫术的手段和神秘的力量，并且以一种在我们看来可能是奇怪，然而又不是完全不可理解的方式感知着、相信着和创造着。维柯在当时提出了这些极其大胆的假说并把它们应用于当时的世界，可是当时的世界将会在之后许多年中都对这种“心理学的”、反笛卡尔主义的、反“物理主义”的态度抱有敌意。<sup>①</sup> 维柯能在一个思想隔绝、因循守旧、畏首畏尾、封闭狭隘社会的污浊状态中完成这些思想的构建，他完全接受这个社会，并且在其中度过了其漫长、抑郁和未受尊重的生活，这一切在今天看来简直令人无法相信。

现在我们可以更充分地重述新方法的原则了。对真理的寻求在很大程度上是一种发生学和自我分析的探求。只要人不仅仅是一个旁观者，即处于自然科学领域之外，处于他只能作为一个观察者的客观规律领域之外，处于他发明的因此通过它自身不能产生关于真实世界的信息的数学领域之外，只要他作为一个演员参与其中，那么他就能在与外在世界的相互联系中考察自己精神的活动。这种活动在人类的建制中塑造和留下了自身确凿无误的痕迹，其中最主要的是语言、风俗、宗

---

<sup>①</sup> 见下一篇文章的第一部分（见本书边码 122 页至 128 页）。

教仪式、传说、神话、道德和法律体系、文学、艺术,这些东西一起构成了文化或生活方式。对幸存遗址的一手考察是进入人类过去的直接之门,阐明了人们过去的状态和行动,以及他们如此的原因和动机,这比后来的编年史家和历史学家讲述的故事更为可靠,因为后者当中的许多人缺乏知识,尤其是历史想象,他们经常会出现时代错乱,而且心思粗鄙浅薄,想象杂乱无章,带有无知或败坏的个人偏见。人们必须根据新的批评原则重新书写历史,把大量熟悉的资料作为素材,但要使它们服从于全新的问题:哪种人能够谈论、书写、崇拜、统治他们自己?这些人必须拥有什么样的本性和生活?他们必须经过什么样的社会经验的塑造,才能产生他们借以发展的前后相继的各个阶段?<sup>①</sup>我们可否通过因果和形而上的必然性,证明这些阶段中存在着一种固定的次序和模式,来自于这些人(也可能是所有人和所有社会)不断变化的本性?如果存在这种模式,它们是线性和不可重复的,还是循环或周期性的?所有“粗俗的”传统一定都有“真理之根基”,就是说它们都是其世界的化身,提供了一种直观的视角,“被全体民众经过很长的时期保存下来的”:维柯的新科学的功能就是“恢复这些根基”。<sup>②</sup>这就是他所谓的学科,即《新科学》,尤其是修订过的1730年的第二版,这个版本正是维柯试图建立这个学科的努力。

对维柯来讲显而易见的是,不管解决发展问题的正确方法是什么,当时的那些时髦的理论都是错误的。如果说人们依靠单一的集体意志去行动,“从托马斯·霍布斯的放荡和粗野之人开始,或从雨果·格劳秀斯的孤独、孱弱、困顿的傻瓜开始,还是从萨缪尔·普芬多夫的在没有神的关照或帮助下被抛进这个世界的流浪者开始”一路发展到最近

<sup>①</sup> 半个多世纪后,德国形而上学家F.H. 雅各比从中发现了康德的先验方法的雏形;而且这一类比并非无稽之谈。

<sup>②</sup> NS 149, 150.

的状态,这绝对是无法想象的。<sup>①</sup> 斯宾诺莎的心理学也并未按照人的本来面目来解释人,也并未按照他们可能的面目或已经达到的状态来解释人。自利永远也不可能是行动的主要动力:激情、义务、传统、人类或民族团结感、羞耻、良知、敬畏、对神的存在感知,这些不可能被低贱地归结为对一个店主和“商贩”<sup>②</sup> 民族理性自我的“修正”<sup>③</sup>,而那种自我还经常被非理性的激情偏转方向或者被无知挫败,维柯称其为斯宾诺莎对人的讽刺画;洛克也好不到哪里去。通往过去的真正道路潜藏于大众的80 传统,这些传统“一定含有真理的公共根基”。<sup>④</sup> 但是这些证据已经不可避免地被时间的流逝,被人的遗忘和虚构的倾向,被民族和学者的虚荣心( *boria* ),<sup>⑤</sup> 以及被语言的变化所扭曲,而语言变化的影响尤其明显,它使得词的意义在一个时代不同于另一个时代。尽管如此,还是存在一些《新科学》以之为基础的社会发展规律;而且,群体记忆不会磨灭,有些东西会存留下来,如果我们以正确的方式来对待它(因为我们都是人,在我们所有人之间都有某种精神相似性,这样一代人所做的或所遭遇的事情,另一代人也能够“进入”,并且作为自己自传的一部分来理解),并且做出维柯不厌其烦地谈论的那种想象上的巨大努力,我们就能对远古的野蛮人,甚至更远古的野人如何看待这个世界有个粗浅的认识。维柯认为人类早期的遗迹清楚地表明人类的起源是粗陋和野蛮的。这些过去的遗迹被我们自己“启蒙、有教养和辉煌的时代”的学者错误地解释,他们对“古代无与伦比的智慧”胡说八道,<sup>⑥</sup> 把他们自己的知识归属到过去,沉溺于文化和民族的傲慢和自我中心主义,他们尤其倾向于认为,他们感兴趣的事情和他们所认识的事情一定有史以

① 见前引文(见本书边码 50 页,注释③)。

② NS 335.

③ 参见本书边码 46 页至 47 页的例子。

④ NS 149.

⑤ NS 124—128.

⑥ NS 123, 128, 384.

来就一直存在而且被认识。

## 七

就像一切事物的本性一样,人的本性可以通过追问如下问题来发现:“它变成了什么样子?在何时?以何种方式?”<sup>①</sup>人最初所处的状态并非卢梭所说未被制度败坏的天真,而是半兽的巨人,“愚蠢、麻木和恐怖的野兽”<sup>②</sup>,充满了恐惧、欲望和关涉畏惧的迷信。<sup>③</sup>天际的一声惊雷就是一个向他们说话的声音,这个声音或是向他们发怒,或是向他们提出警告,或是向他们下达命令。他们被这种自然界的恐怖所震动,从而寻求藏身之所;某种超出人类力量的羞愧和恐惧使得他们带着女人一起进入他们藏身的洞穴,由此隐私和婚姻便从谨慎和欲望中生发出来。这些维柯所说的早期道德形式被可怕的仪式和兽性的残忍扭曲了形态了。<sup>④</sup>他认为这些人很像《奥德赛》中的独眼巨人波吕斐摩斯,他们是原始家庭的父亲,专制、野蛮、暴力、残忍,只有通过最严酷的纪律,通过强加绝对的服从才能生存。对这些人来说,自然界充满了令人感到恐怖的力量;制度行为的仪式和严格形式作为一种自我保护机制从一开始就存在:他们宰杀自己的孩子来满足看不见的统治者(维柯举了腓尼基人的摩洛神作例子),这是恩尼乌斯带着恐惧提到的“非犹太人”的实践。<sup>⑤</sup>尽管这些父辈对绝对权力的实践看起来是残忍的,但是它也受到萌芽状态的羞愧感和敬畏感的修正:这是宗教感情的根,是天命把人从其野蛮的开端提升起来而运用的手段;这绝不是自利,因为自利永远无

81

① 见 NS 147。

② NS 374; 参见 243, 296, 338, 547, 644。

③ 例如, NS 503—504。

④ NS 516。

⑤ “并且腓尼基人习惯将自己的孩子献祭。” (“et Poenei solitei sos sacrificare puellos”), Ennius, *Annals* 237, 摘自 NS 517。

法充分克制其野蛮的自我中心。没有这样的感情,他们就不会成为人:没有羞愧和敬畏,就不可能有自我控制和自我引导,没有这些,就不会有哪怕是最低限度的文明,后来法律下的自由就更不可能出现了。<sup>⑥</sup> 这些人对美一无所知;维柯评论道,甚至现在,农民对美的概念也知之甚少。

这些原始农场的主人面临着更加无法无天的“自然”人的进攻,他们是些四处流浪的野人。为了抵制这些掠夺者,他们彼此联合起来,最早的有组织的群体创造了最早的萌芽状态的定居。在野人当中,一些人由于恐惧更为强悍的生命,来到这些抵御野人“臭名昭著的滥交”<sup>⑦</sup> 的原始围栏中寻求保护,这样,就出现了最早的佣人和奴隶阶级,与之相伴随的是阶级结构和阶级斗争。认为最早的政治生活形式是王权(例如,博丹在维柯之前一个世纪就持这种观点),这种看法是不正确的。

82 维柯说,那是一种典型的谬误,它很可能基于一种非历史的词源学,荷马和早期作家在他们的时代用“王”这个词表达的意思不是个体而是统治集团。最早的社会是小型寡头政治的“共和国”,父亲群居在一起,他们通过铁的法律联系起来,这是生存的必要条件,并由此对妇女、儿童、佣人和奴隶进行统治。这是一个众神的时代:充满了“哑的”符号和象形文字。起初,统治者谨慎而节制,<sup>⑧</sup> 后来他们开始滥用法律,奴隶进行反抗,要求获得认可,强制达成某种妥协。<sup>⑨</sup> 这标志着第一个公民秩序的创立,它对贵族和平民这两个阶级的权利都做了界定(维柯完全着迷于罗马历史)。这是英雄的时代。

在赫尔德发明民族灵魂(Volksseele)这个词之前,维柯把一个社

---

⑥ 按照这一形式,最早神学诗人创作了最早的神圣寓言,其中最伟大的创作是朱庇特的寓言。最伟大的朱庇特力量强大、令人恐惧,但同时也是救世主,因为他不仅没有摧毁他们,反倒使他们安定,为他们提供了仪式、制度和社会结构。NS 379.

⑦ NS 1099.

⑧ 出处同上。

⑨ NS 1100.

会的“共识”称作时代信仰,即“被整个阶级、全体人民、整个民族或整个人种所共享的无需反思的判断”<sup>①</sup>,它们最生动地体现在其文字记载中。早期诗歌的骄傲、贪婪和残忍忠实地反映了“英雄”的时代,<sup>②</sup>囊括了每个统治权贵及其产生的文化的典型特征。法律是残酷的,因为在这个“英雄”时代(对维柯而言,荷马时代以及西方封建主义的初期对应着这个阶段),人们不可能以任何其他方式被统治。这些法律以及体现它们的社会秩序逐渐形成了,因为在这个阶段没有它们,人们就不可能生存。但是如果它们只是出于个别的人类意志而颁布的,就会缺乏绝对权威,正是这一权威使得桀骜不驯的野蛮人臣服于它们面前。

原始人遵守的规则比起现代社会的规则要严苛得多,而且只有当规则在他们看来似乎不是他们自己制定的,而是客观和绝对的,背后隐藏着某种巨大的外在约束的权威,比如自然、上帝或者某种十分神秘可怕以致不可提及的事物时,他们才能够进步。这些人类思维的无意识创造,在社会发展的特定阶段是不可避免的,在精神发展的这个水平上,它们必须同样不可避免地把自已表现为外在的实体,它要求绝对的服从,如果违抗规则,就要受到严厉的惩罚。这就是著名的物化理论的第一个主张,物化是异化的一种形式,而异化理论又是黑格尔的历史哲学与马克思的社会学的基石,这种理论主张,长期以来人们被僵硬的信仰、看不见的神祇、法律和制度所统治,这些东西实际上是人们自己所创造的,然而他们却把它们幻象成类似客观、永恒、不变物理世界的法则的客观存在,由此从中得出其权威性。维柯的历史观在费尔巴哈之前很久就利用了这种观念。人们害怕死亡,就集体发明了比死亡更强大的诸神。他们追求法则,就发明了被称作法律、正义和神意的客观实体,来维持和保护他们的生活形式。激发恐惧的——尽管是无意识的——仪式被创造出来,用以保护部落,来对抗外部和内部的危险和敌

① NS 142.

② NS 38.

人。然而,所有这些都是人们自己的创造,人们能够逐步理解它,不管这种理解多么不完善,因为(尽管他正在实现的是上帝设计的计划,而不是他自己设计的计划)正是他创造了这种仪式。在他看来,正是这一点使得历史变得可以理解的,而在这种意义上,自然是永远无法参透的。

英雄时代的制度是“神圣”、不可侵犯的法律构架,是统治者施加于其臣民之上的残酷纪律,这一制度主宰着社会进化的第二个阶段。但是我们不应被其中的用语所误导。这些人为了奋斗的是保护自己免受篡权者和暴君侵害的自由,而不是奴隶或侍从的自由,对于后两者,他们只会无情地惩罚和消灭。维柯指出,后来的时代严重误解了诸如“自由”和“人民”等等在“英雄”时代的著作中出现的词语,并且赋予了它们一种民主的内涵,这体现了他们历史感的缺乏。在一定时候,平民开始不满意他们低微的身份,这种低微身份的基础是他们对本性固有的不平等的形而上学的假定,这种不平等不允许他们享有他们主人的权利,如继承权、土地所有权、婚姻权、继位权等等。这时不断累加的社会压力再次出现,有时会爆发成争夺公民或宗教权利的武力斗争。富豪统治和对美德的奖赏替代了寡头政治,而这样的统治模式,又在大多数非特权人士的人民主权要求下分崩离析了。富人缺乏危机意识,他们被平民百姓所击败。民主正义的规则上位,伴随它而来的是自由讨论、合法争论、散文、理性主义和科学。言论自由不可避免地滋养了对既有价值的无限制质疑,这就是哲学与批判,它们最终瓦解了社会的既有结构。个人主义过度膨胀,由此破坏了联系人民大众的纽带,人民大众不再出于对无情的超自然法则的恐惧而紧密联系。这导致了怀疑主义的萌芽,虔敬和统一信仰的毁灭,以及被紧密编织起来的“有机”国家的解体。这个过程或者终于无政府状态,或者(维柯于其深心是一个反民主思想家)终于“自由民族未经审视的自由,这种自由是最为糟糕的独



裁”。<sup>①</sup> 公民美德消失于无形,取而代之的是混乱和任意的暴力。这种疾病适时地孕育出了其自身的猛药:它要么被一个强大的个体镇压,由这个个体统治着社会并恢复秩序与道德(就像奥古斯都在罗马所做的那样);或者被一个处于早期原始发展阶段,更具鲜活生命力的社会所征服。但是有时候病人膏肓了,衰败社会的成员堕入了一种二级野蛮状态,这并非一种年轻或者“感知”的“野蛮状态”,而是一种“反思”的“野蛮状态”,即一种衰老和无能为力的状态,那时每个人都生活在其自我中心、充满焦虑的世界里,不能与他的同伴交流或合作。在这种处境中,尽管人们在物理上仍聚集在一起,但“像处于深刻的精神和意志孤独中的野兽一样生活着,几乎任何两个人之间都不能达成一致,因为每个人都依他自己的喜怒而行事”。<sup>②</sup> 人类因为“反思的野蛮状态”而不再为人,这种“温柔言辞和拥抱下的下贱野蛮”<sup>③</sup> 最终使得人们屈服于他们自己的弱点和腐朽。社会分裂为碎片;可怕的战争(无论是自相残杀还是与异邦仇敌之间的战斗)毁灭了社会的成员,文明坍塌了,人们四处逃散,城市陷落了;在它们的废墟之上又出现了森林。一个循环完成了自身的轮回,一个新的循环又开始了。

简单、粗暴,以及独眼巨人般的“父亲”再一次居于统治地位。在死去文化的遗迹上又长出了一片处女林,人们再一次变得“敬拜宗教、可信和忠诚”。<sup>④</sup> 作为社会唯一的真正有凝聚力的力量,宗教再一次占据了其恰当位置。野蛮人肆虐之后的罗马就是如此,新的循环打开了,伴随着它的是文明的三个阶段的不可避免的前后接替:首先到来的是独眼巨人般的法兰克国王,他们修建了原始的堡垒抵御游牧野蛮人,他们具有盲目的权威,弱者从强者那里寻求保护,这是封建主义的开端。

① NS 1102.

② NS 1106.

③ 出处同上。

④ 出处同上。

接下来就是第二个“英雄”时期,其象征是武器的纹饰,这其实是这个文化阶段自然象征的纹章图案,它被后人错误地解释为有意识的巧工。第二个循环并不是第一个循环的精确复制,即便只是因为它包含着前朝的记忆。除此之外,第二个循环依然信奉基督教。<sup>①</sup>这个运动本身是螺旋式的,而不是循环的。尽管如此,它们之间的相似之处还是引人入胜的。中世纪社会,就像古典世界的英雄时代一样,是由牧师统治的,它适时地诞生了它自己的伟大诗人,这就是“英雄的”新意大利语巨匠但丁,他是第二轮人类文化的荷马。奥林匹斯诸神的位置现在被基督教的圣徒占据了。甚至公共仪式也在重复着自己:在荷马时期,当一个城市被包围时,城市的诸神在其被最终洗劫和毁坏之前,会被庄严地祈求离开;而现在则是前来征服的基督教军队邀请诸圣徒离开行将毁灭的城市。这种寡头政治秩序又会被富豪统治所替代(在维柯的时代),并且毫无疑问,它也将适时地被民主、个人主义、怀疑主义、无神论,最后的独裁或征服所相继替代。一个高度文明的时代又将进入衰退和堕落,此后又是不可避免的原始森林。这就是著名的发展路径和重复路径,它是维柯形式的文明交替演进的循环模式,在他所有学说中,这一点也许是最有名的。他因其最无趣、最没有道理、最少原创性的观点而闻名于后世,对于这位特别不幸的作家来说,这尚且不是他最大的不幸。

## 八

人类历史循环运动的观点是一种古老的思想,在维柯生活的时代,这种思想受到了广泛的讨论。柏拉图、亚里士多德、波利比乌斯及其后

---

<sup>①</sup> 但是尽管如此,他们不似前基督教时代的犹太人,他们注定要经历异教徒的“理想的永恒历史”阶段。维柯似乎没有对这一不合常理之处进行解释,这对信仰基督教的作家来说很不寻常。

继者,特别是文艺复兴时期的学者们<sup>①</sup>发展了相似的假说。维柯后来被称作人类精神现象学的思想,才是他观点的新颖之处。他把人类历史看作是“一种理想的永恒历史,其中贯穿着每个民族兴起、发展、成熟、衰落和消亡的历史”。<sup>②</sup>这是他全部思想的核心观念。他借此表达一种人类社会必须遵循的发展模式,不管这种社会出现在何处。的确,这种模式就像一个柏拉图式的理念,是使人性成为人的东西:它不像高高在上的神,或是万物之基的物质自然,从外在给人的灵魂或身体强加一种必然性。它是一种生长原则,按照这种原则,自然本身得到界定,它是一种发展脉络的自然,包含诞生与成长。人从“粗鄙的”开端攀升到我们自己“辉煌的时代”,<sup>③</sup>人的本性应当据此得到动态的界定,况且谁知道它还会达到什么样的无法丈量的高度呢?

对维柯来说,人类既不是笛卡尔所说的物质,也不是可以按照亚里士多德的生命原理或者本质得到界定的静止实体,在亚里士多德的概念中,它们的发展在于永久地潜藏在它们当中的属性的次第出现,从开始,到逐渐形成,到“展开”和显现,就像一张张书页或者孔雀尾巴的羽毛。在维柯看来,人的概念并不能从其实际发展过程中直接得出,而这发展既是物理的、道德的、理智的、精神的,同时又是社会的、政治的、艺术的。对他而言,只有根据人与社会外部世界及其他人的关系,人的本性才能够得到理解,而人在他们必定追求的目标的过程(这个目标只有通过作为总体的社会,而不是仅仅通过个人才能够实现),与他人的互动就是人类的历史。这个“理想的永恒历史”是所有的社会在其兴起和衰落的过程中迟早注定要完成的单一、普遍的模式。特定的社会以

① 马基雅维里是他们之中最知名的。

② “una storia ideale eternal, sopra la quale corron in tempo le storie di tutte le nazioni ne' loro sorgimenti, progressi, stati, decadenze e fini”; NS 349; 参见 245, 393。其他提到“穿越时间的永恒法则”(“un diritto eterno che corre in tempo”)的地方有: NS1 49。

③ NS 123.

87 不同的方式和变化的节拍穿越这条道路。一个社会的发展可以同时被看作是另一个社会的崩溃,它也受到另一个社会崩溃的影响。但是旅程的各个阶段是以不可更改的秩序设定好的,因为每个阶段都产生于前一个阶段潜力的完成所创造出来的需要。那些等待实现的潜力不会在一开始就共存,因为每种潜力发展的可能性仅由其前一个潜力的完成而触发。它们之间有一个客观的秩序;只有通过前一个潜力造就的变化所创造出来的需要变成现实时,某种机能、能力、视野、感觉和行动方式才能出现。对维柯来说,人们精神生活的这种成长就是社会的制度生活的成长。当一个社会朝气蓬勃、精力充沛、纪律严明的时候,它是“诗意的”,继而是“英雄的”,统治它的是神话和盲目的教条。当它被批判的理性主义削弱时,哲学、民主和科学也改造社会组织。道路被“心灵”结构所决定,<sup>①</sup>对所有的人和所有的社会(当然也包括“非犹太人”社会)来说,都是如此,因为正是它使得他们成为人。在黑格尔和圣西门之前,维柯把人的本性定义为一种活动,它必定是一种社会活动。

用机械论的术语来讲,这种进步并没有被看作一个因果过程。维柯的基督教目的论倾向一点也不比奥古斯丁和波舒哀少。他相信,人类所追求的目的,上帝早就一劳永逸地为他们设定好了。但是与波舒哀不同,维柯相信这个目的尚未直接显现给所有的人,而只是显现给“哲学的”犹太人,而犹太人则是从摩西和众先知们得知人类的目标的。似乎唯独犹太人不受宇宙巨轮的限制。“理想的永恒历史”这一不可改变的模式,是“非犹太人”的历史。与其时间顺序的普遍结构相反,尽管这一历史的内容已经被形而上地确定了,但却不能先于事实被人们认

---

<sup>①</sup> 在《新科学》中,并没有形成一个清晰的“思维”概念:它常常用来指代个人的思想,但是有时似乎又指代集体的思想,这一点与德国唯心主义思想中的精神这一模糊的概念是相似的。所以可以预料到,这会造成对维柯形而上学思想的相互冲突的阐释——包括黑格尔视角、天主教视角、马克思主义视角、存在主义视角、经验主义视角,以及结合了所有这些视角的阐释;并且看不到结论。

识。但是这一历史既不是一个经验的假说,也不仅仅是推测。它是永恒正确的,事件不能证伪它:用莱布尼茨的语言来说,它是一个真理,不是事实的真理,而是理性的真理。我们如何理解它?维柯从未清楚地告诉我们:但是毫无疑问他假定一旦我们全神贯注于具体的历史证据中,我们就应当把这种模式看作一种先验的真理,通过科学的原因成为真理,因为维柯时代的思想家一般假定科学的主要原则是为人所知的,就像笛卡尔、斯宾诺莎和牛顿对自然规律的设想一样;而维柯则相信社会发展的规律比外部世界的那些规律更确定,它们也的确是向人敞开的关于世界最确定的知识。诚然,他也谴责了诸如格劳秀斯(可能也批判了博丹),他所提供的不是“必然”的而只是“可能以及看似真实的”<sup>①</sup>原则,然而,历史的“真正构件(或‘因素’)”<sup>②</sup>能够通过柏拉图而不是培根的方式,以绝对的确定性得到确立。这些“因素”是历史思维预设的范畴和基本关系吗?<sup>③</sup>不管维柯的确信是属于形而上一莱布尼茨式的,还是批判—康德式的,似乎正是这种确信许可他把自己的发现称作一种新“科学”:即某种一劳永逸、无须修正的发现,是人类历史命定的时间表。<sup>④</sup>即便如此,人也不能达到只有整个宇宙剧的作者才能拥有的完善知识。尽管这些历史知识必然是有限的,它仍然优于一切其他人类知识;因为历史各个部分的演员在某种意义上通过自己的表演创造了这些部分,所以如果他们对社会活动的目的和方法的固定和周期性的结构有着足够的理解,那么他们对历史的理解就会在本质上优于旁观者所拥有的知识,不管那些旁观者是多么敏锐。在历史中,我们是演员;而在自然科学中我们只是旁观者。<sup>⑤</sup>这是维柯最为不朽的观点,远超他

① “probabilis verisimilesque”: DU 32.

② “very elementi della storia”: NS1 208.

③ 如果我没有理解错的话,这也是庞帕的观点,见前引书(见本书边码 52 页,注释①)。

④ NS 348.

⑤ 关于 16 世纪对这一点的表述(载 Baudouin, *De institutione historiae universae*),

其他一切所有学说。因为正是基于此,才有人文科学与自然科学的区别。围绕着这个区别的纷争一直在继续,直到今天也没有衰减的迹象。

## 九

89 在阅读维柯时,要不断地去粗取精。此项任务并不轻松。他的所有哲学著作,特别是《新科学》,都是真知与无稽之谈的混合物,是一堆杂七杂八的观念,其中有些明白易懂、引人入胜,而有些则散漫无形、模糊不清,大胆而新颖的思想混杂着一种僵死的经院传统的残渣,在其极度丰富但又十分无序和过劳的思绪中,一切都拥挤在一起,乱作一团。他既着迷于一种单一的关于人类及其历史的观点,在这种观点之下,人类及其历史严格地遵循着社会发展的规律,而他正是发现这片新大陆的第一人;他同时又被这一中心主题的太多细节与含义所吞没,其中有各种大大小小的事物在同时寻求着表达。他拼命地试图把一切都塞入他中心模式的框架中,但是他的新观念又太与众不同、太丰富、太自足了,以致无法嵌入提供给它们的构架中;大量的资料过于冗余,有时甚至完全不相关,而堆积这些资料的维柯,他的思维也是分散而直觉的,这使得处理这些资料的新观念各奔东西,追寻着自己的道路;然而它们固有的力量和独一无二的属性却在一定程度上获得突破。此外,维柯缺乏文学才能,他费尽周折而又经常不能创造出恰当的词汇来充分传达那些新颖而又与他所处时代的精神完全不合拍的思想,这种狂放不羁的想象吸引了后来众多的作家把他们自己各不相同的思想灌注到了他思维的茂密丛林中,在身体不佳和粗劣之作的间隙,他的巨著在匆忙和笨拙中拼凑而成(更确切地说,是从更加宏大的未出版的著作中痛苦地抽取出来的),随后没完没了地修订、再修订、补充和改动,他处于一

---

见本书边码 161 页,注释②。

种持久的压力之下,无休止地提供着他不能组织的例证、暗示、比拟、关联,一切都围绕着他痴迷的同一个中心观念;如果考虑到所有这些,那么《新科学》的缺点及其缺乏读者就不难解释了。然而,它仍然是一部天才之作。

我不打算评价维柯关于人类历史的特定模式的合理性。他对三阶段的迷恋影响了后世的思想家;他对文明的崛起、顶峰和衰落进行的比较打开了历史架构的历史先河,并在那由圣西门、傅立叶、孔德、巴隆舍、斯宾格勒、索罗金、汤因比的一系列历史形态学研究中达到顶峰;他对希腊和罗马历史和语文学的独特阐释(这是他的范式),以及许许多多其他类似内容在今天似乎都引不起人们的兴趣。确实,他对过去的具体重构按照后来的研究来看几乎不能令人信服。维柯的优点不在于发现了新事实,而在于提出了新问题,给出了新建议,确立了新范畴,对这些新范畴的掌握业已改变了我们在如下问题上的观念:对于理解历史来说,什么样的事实是重要的,为什么?野人在名词方面的词汇比我们要贫乏这种说法可能是错误的;语言的变化或演变在维柯的时代可能已是不言自明;但是,每个类型的社会都有其独特的神话结构(或语言、艺术创造、经济习惯),用来表达其独一无二的世界观,这是一个十分重要的观念。每个社会都像罗马那样必定不可避免地经历如下同样的阶段:寡头政治、奴隶制、农奴制、佃农制和“公民”所有制,这种想法并不正确。但是,社会制度在由于财产关系而产生的阶级冲突的压力下演进,这是我们时代伟大的革命性假说之一。当维柯先于赫尔德、黑格尔和马克思而做出如下断言时,即社会变化的每个阶段都有与其相适应的特定类型的法律、政府、宗教、艺术、神话、语言和态度;寓言、史诗、法律准则和历史表达了制度进程和结构,这些结构都属于结构的一部分,而非“上层建筑”(马克思主义术语)的一部分;它们一起形成了某个单一的模式,其中每一种因素都是其他因素的条件并反映其他因

素；这种单一的模式是一个社会的生命，<sup>①</sup> 他所觉察到的都是最具革命性的真理。当他宣称社会历史在很大程度上是（但不完全是，而后来的马克思主义教条则认为完全是）“一无所有者”争取权利（包括拥有土地的经济权利；对法律地位、特别是婚姻和继承的诉求形式出现的道德权利，这些权利原来只局限于贵族，后来在经过了一系列血腥的暴动后，也逐渐为平民所赢取；参与国家治理的政治权利，例如占卜吉凶以便对其运势进行引导的权利）的斗争时，他说出了某种重要的东西。而且，他还在新的领域，在那些迄今还远离政治或社会问题的古物中寻求这些社会斗争的证据和反映，例如在“被剥夺了基本权利”的小神祇们为了取得奥林匹斯山的完全公民权而受到的持续压迫的经历中寻找证据，而大神祇们，即罗马大贵族的神迄今还享有无可争议的至尊地位。

91 维柯告诉我们：人类活动的这些领域相互之间的“有机”联系（今天很少有人会怀疑）基于如下事实：人类的生活并非像伊壁鸠鲁与他的追随者霍布斯和马基雅维里所认为的那样是由变化所主宰的，也并非像斯多葛派、芝诺和斯宾诺莎所相信的<sup>②</sup> 那样是由命运所主宰的，因为这会使得历史不能够得到合理的解释，人类的生活实际上是由人身上的神性之光所主宰的，他要努力摆脱兽性，走向“人性”或“文明”。他们的权利意识产生于良心、羞耻、对精神或是神性权威的感知、法的意识和责任感，只有具备了最低程度的权利意识，他们才能在生活中发展他们的潜力；这些人们自我实现的“神圣”追求（掩饰作天命）驱使们达到的正是这样普遍的人类目标。法律和习俗是反映多变的社会需求的社会产物。它们并非高踞于历史之流之上的少数圣哲构造出来的完

<sup>①</sup> 他审慎地指出习俗的改变是缓慢的（NS 249），因此新的生活形式常常会“在一段时间内保留以前习俗的印记”（NS 1004）。

<sup>②</sup> NS 342。“西塞罗告诉伊壁鸠鲁派人士阿提格斯，除非他承认天命的存在，否则无法和他讨论世间的法则。西塞罗这么做是完全正确的。”NS 335。格劳秀斯和普芬多夫在他们的假说中都忽视了这一点，塞尔登则视其为不证自明的；但它的确立却是由罗马法学家完成的。见 NS 310, 350, 394—397。



美无缺和永远正确的法则的化身,它们绝不像那些所谓的完美法则一样永恒不变,可以适用于一切人、一切时代、一切地点。因为人类在进化:这种亘古不变的思维或亘古不变的法则就不可能会存在。

文明始于粗鄙的开端、“肉身的想象”和“骇人的宗教”。<sup>①</sup>人性脱胎于其黑暗、迷乱的起源(后来谢林对此论述甚多),它缓慢而痛苦地前进,通常在混乱、斗争、残酷的压迫和尖锐的矛盾之后达到成熟。一定要付出这种代价吗?维柯的整个学说都奠基于对必须付出这种代价的确认上。他引述了那些持不同想法的人。伊壁鸠鲁最伟大的弟子卢克莱修就认为宗教的影响应为人类的大多数罪行和痛苦负责。在更早些时候,波利比乌斯曾经宣称“如果世界上存在过哲学家,那么宗教就没有存在的必要”。<sup>②</sup>这意味着如果聪明而理性的教师曾经存在过,那么他们在任何时候都能够把人类从其愚昧、罪孽和痛苦中解救出来,因此,对于人类来说,在紧要关头没有圣人出现,或者圣人没能传布他们的观点只是表明人类有点运气不佳,伏尔泰和启蒙运动时期的其他思想家强烈地暗示着这种观点,他们反对有神论者求助于上帝的神秘意志,那些人以其盲目的信仰为荣。维柯曾经满怀敬意地阅读过卢克莱修的壮丽诗篇,并且借鉴了其中的思想(尤其从第五本著作中,即便他在后来隐瞒了这一点),他甚至从波利比乌斯处受惠更多。此外,他还崇拜斯多葛派,尤其是罗马的斯多葛派。他还是一个虔诚而古怪的基督徒。但是他满怀激情地全盘反对这些观点。那种认为人从一开始就可能是理性的、正直的、英明的观念,也就是说要不是那些不受人类控制的力量介入,野蛮和原始状态本来是可以避免的;或者说宗教蒙昧主义以及导向这种蒙昧主义的恐惧和无知要么是无谓发生的灾难,要么是不可理解的神秘,以上这些观念对他来说都失之盲目和误解,没能看出人的本性乃是一种随着历史进化的实体,或者没能理解作为一个

92

① 例如 NS 376,379。

② NS 179,1043 (维柯转述波利比乌斯,6.56.10)。

人到底意味着什么。在维柯看来,人是根据他们的发展来界定的,这种发展遵照一条可以理解、前后阶段互证的序列进行。人不可能像雅典娜那样全副武装地从宙斯的脑袋蹦出来。合理性的获得以痛苦为代价。正如个体必须经过成长,超脱婴儿、孩童、野人视野的早期经验模式,离开直接感觉和想象的世界,达到一定程度的成熟,我们才能对其理性的完全进行设想;所以维柯就像帕斯卡(他把人类比拟为一个世纪老人)一样,他认为人的社会只有经历了高峰之前必须经历的各个阶段,只有穷尽了较为简单的生活形式,如威权、神秘、万灵论和多神教,才能获得诸如公民平等、一神教或是共和政体的美德,然而在那些复杂的生活形式中,文化的充分繁荣既是完成也是毁灭。因此,在维柯看来,波利比乌斯的错误在于他忽视了历史的根本范畴,这就酿成了他的如下错误假说:哲学智慧可能在任何时候在任何社会氛围中产生,它花去了那么长的时间才达到纯属意外,在这段空白期间,它把这个领域留给了它的可怕对手,即宗教;更为不幸的是,当哲学(或科学)终于讲出了它的真理,这些真理却应者寥寥,很快就遗失在中世纪贫瘠的漫漫长夜中。维柯认为波利比乌斯缺乏正确的历史感;但是他本来也可以把这顶帽子扣给笛卡尔<sup>①</sup>、格劳秀斯、斯宾诺莎,或是伏尔泰。

个体与社会、微观宇宙与宏观宇宙之间的类比至少可以追溯到柏拉图的年代。但是人文主义运动的观念更多地受惠于斯多葛派和文艺复兴时期的人文主义者。所以,马尔西利奥·费奇诺说:就残忍程度而言,孩子胜过成人,愚人胜过智者,疯子胜过健全人,因为前者更少人性,还不是完全意义上的人:残忍是不成熟的一种形式。这种学说是维柯和启蒙运动的共同之处。然而,对于启蒙运动者来说,这些阶段只是

---

<sup>①</sup> 笛卡尔认为斯巴达的伟大之处在于,它的法律“完全是由个人创立的,目的也只有一个”: *Discourse on Method* (*Oeuvres*, 第6卷, 12, 第20至25行)。一百年前,马基雅维里对来库古也致以了同样的敬意。对维柯来说,来库古是一个社会神话,他认为这种个人主义是笛卡尔思想的特点,完全忽视了人类和历史的本质。

代表了有待超越的不完善,而对维柯来说,它们却拥有迷失在文明进程中奇异的“诗意”品质。在我们自己的“辉煌时代”,创作不出《伊利亚特》,也创作不出《神曲》,它们只可能出现在“英雄”时代,统治者的贪婪、残忍和傲慢是那个时代固有的品质。这就是维柯的现象学:在他的思想和他那个时代进步的知识分子之间没有真正的联系。那些知识分子眼里通过理性而获得的解放的开端,在维柯看来则意味着社会结构解体的开始。

维柯所抨击的信条在他自己所处的时代以及其后两个世纪的启蒙运动学说中居于核心位置。任何不以理性为基础的信仰和实践,诸如宗教思想感情、非理性思想感情或是主观思想感情,都是对唯一、永恒且亘古不变的真理的严重偏离,这个论调在笛卡尔那里只是以谨慎的隐晦形式表达出来,而在18世纪的激进分子那里,则得到了大胆而清楚的声张。在这种观点看来,人类的愚蠢、恶行、罪孽和痛苦主要是因为:在最需要博学、高尚和具有权威的老师把人类引向正确的道路,并打破迄今为止一直摧残着人的生命的愚者和骗子的统治的时候,他们却并未出现(为何不出现却没有得到解释)。在维柯看来,他的“理想的永恒历史”学说否定的正是这种可能性,在“理想的永恒历史”中,人的本性既改造自己也改造环境,那些乐观的改革家,如爱尔维修、霍尔巴赫、孔多塞(以及他们19世纪和20世纪的追随者),如果他们阅读过维柯的著作的话,他们会在那里发现他们义愤填膺地反对的一切东西:维柯相信历史主义;相信历史阶段和发展含有某种独特的属性和必不可少性,尤其是相信人类已经经历和将要经历的每个时期在其自己发展阶段的正当性;相信一种非物质的灵魂及其自身固有的成长规律,这种成长规律尽管会被外在的因素所修正,却不会受制于机械的因果论;相信相对于人们理解外部世界的方式,他们对自身,以及自身的历史作品有着不同,甚至是更高超的理解;认为历史在某种意义上是对人的研究,而物理学则不是;最后,维柯还相信,人类的目标是天命设定的,他

们的过去和未来严格地受到天命的统治,甚至是他们深恶痛绝的事物同样受到天命的统治。在这种意义上,维柯是一个与启蒙运动的主流背道而驰的反动派,一个反革命的人物。他敌视笛卡尔、斯宾诺莎、洛克以及把自然科学的概念和方法应用到人类事务上的所有企图,在他看来,所有这些企图都相当于把人非人化。较之哈曼、赫尔德、伯克和浪漫主义运动的立场,维柯有捷足先登的意味。“他讲座的听众中本来应该有一个弗朗切斯科·德·桑克提斯,或者格奥尔格·黑格尔,或者巴托尔德·尼布尔,这些人将会继续推进他所开创的批评、哲学和历史。”<sup>①</sup>这也许在一定程度上可以解释他的著作被深受自然科学的发展所影响的那几代人本能地忽视的原因。

## 十

然而在另外一种更深刻的意义上,维柯(就像孟德斯鸠一样)比起他的唯物主义和功利主义对手来说,更像一名经验主义者。因为尽管他相信人的本性和潜能以及主宰着他的法则已经被造物主赋予,以使他能够实现上帝为他选定的目标,但是维柯也相信我们不能得知造物主的最终目的,而造物主是知道它的;而且他相信理解这种本性、这些潜能和法则的唯一办法,就是进行历史重构。我们必须密切注意历史事实,即人们在尘世间的日常生活和活动的故事,正是这些故事揭示了人类的模式,而这种模式决定了人在过去、在过去的过去是什么样的以及本来可能是什么样的,能够是什么样的和将要是什么样的。维柯和莱布尼茨(莱布尼茨的发展学说有时看起来与维柯的学说有相似处)不同,维柯完全没有表达过如下的意思:一种具有充分洞察力的理智能够通过任何给定的灵魂或任何“时代精神”的结构(“本质”)的单纯洞

<sup>①</sup> 福斯托·尼科利尼版《维柯全集》(Milan/Naples, 1953)的前言, x。

见,先验地推导出其注定的状态和行为,这样,我们就能够在原则上不诉诸经验证据而计算出所有人的过去、现在和未来。他也不像17世纪的大多数法学家和18世纪的启蒙运动者,他并不认为一套相对简单的心理学规律就足以分析人们的性格和行动。维柯致力于相反的假设:只有关于实际发生的事情的经验知识(有时是深奥和奇特的)和对其施展的不同寻常的想象力,才能揭示塑造了人类特点的“永恒”模式的效应,才能揭示为使得心理和社会结构相互并行、相互一致的法则,这些心理和社会结构的并行和一致在时空、种族上彼此隔绝的社会之间或个体之间被发现,由于这种一致性,尽管它们互不相同,但是这些社会在一个大的旋转升降楼梯中建立起了联系。这种螺旋式或循环式的结构中的每一步都以一种明了的方式通向下一步,因为它们都被同一种发展所决定,即被天命所引导的创造性人类思维。这个“思维”在维柯看来有时仅仅就是在追求各自需求和利益时相互影响的人,它受到天命的统辖,通过记忆、想象、理解力以及基于维柯的历史科学观的新方法,把它自己过去的状态理解为朝向其永远不会完全实现的终极目标的一些阶段,它在这些阶段的恰当时刻实现着自身的潜力,这些潜力是对其先行阶段的运作所创造的需求的回应,每种潜力都产生了观点、制度、生活形式、文化以及各种各样的活动和思维或情感状态的“有机”交织,既有物质的,也有精神的;既有宗教的,也有法律的;既有政治的,也有经济的;既有自发的,也有自觉的,激发它们的是恐惧或利益、爱欲或羞耻、敬畏或权利意识,对秩序、知识、自由、权力或愉悦的渴望。这些活动和状态的总和就是人类历史。 96

因此,在维柯看来,因为古人的行为与我们现今的道德相龃龉就去谴责他,这是一种傲慢而狭隘的态度。原始的宗教以其恐怖而实现着一种在它们自己的时代必不可少的功能,即把一群混乱的乌合之众约束(维柯认为“宗教”这个词就根源于此)为一个有序的整体。而且(他一再回到这里),许多人类行为产生了并不刻意达到的结果,而这些结

果又具有巨大的效用和重要性。就像他之前和之后的许多思想家一样，维柯将此解释为人眼所看不到的最高目的的证据，它超越了个体的目的，是天命看不见的手，没有它，历史运动就不可能被掌握，这颇似黑格尔的“理性的狡诈”。<sup>①</sup>“天命通过一些制度把人类的这座伟大城市安排得井然有序，它不仅无需人的智识或建议，而且经常与人的设计背道而驰。”<sup>②</sup>源自“残忍、贪婪和野心”的法律创造了“军人、商人和统治阶级”，通过这种方式产生了“联邦的力量、富有和智慧”；因此，法律尽管源自这三种必定能够摧毁地球上一切人类的大恶中，它却“实现了公民的幸福”。<sup>③</sup>

霍布斯和曼德维尔都曾经表述过诸如此类的意思，后来的爱尔维修、亚当·斯密和边沁又再度表述过这样的意思。赏罚分明的法律可以把私人的恶习变成公共的美德。人们的自利本能能够通过教育改造为公益。但是这并非维柯要表达的意思。维柯解释了欲望和恐惧如何使得人类走向婚姻和家庭，或者主子对仆人的暴力如何导致反抗乃至城市的建立；对平民的压迫如何终结于它的对立面，终结于法律和自由；人民的起义如何产生了君主制；各个被统治者败坏的民族走向了与统治者目的相反的结果，即被更强壮和更单纯的民族从外部征服；自我毁灭和堕落导致了孤独和野蛮，<sup>④</sup>然后由于某种奇迹又使得凤凰从灰烬中的重生，人类历史进入了新的循环，维柯想要表达的与赫尔德的思想以及其后的谢林和黑格尔的思想更为相近。他就像他们一样，相信存在着一种广大无边、带有目的的倾向，这种倾向以一种明了的方式把人的激情与渴望塑造为社会生活的制度和形式，因此，它不能像功利主义者

① 见前引文（见本书边码 56 页，注释②）。

② NS 342.

③ NS 132.

④ 造成这一情况的主要原因是宗教遭到破坏，因为维柯认为，宗教是社会的粘合剂和“王子之盾”，没有了宗教意味着“没有了防御之盾……没有了支撑的基础，甚至没有了（人类）在世界上存在的形式。” NS 1109。

所设想的那样,通过聪明的专家有意识的控制来完成,即便那些专家知道如何为了社会的福祉或者为了他们利己的目的而疏导人的弱点。<sup>①</sup>

天命安排人世;人是自由而又严重受限的;他能够从他的激情中产生美德,但是只是那些他业已达到的特定阶段使他在心理上和社会上能够想象的美德。从这种意义上讲,他是不自由的,因为他是由宇宙的兴亡设计,由他所不能控制的发展路径和重复路径所注定的。文化不是彼此隔绝的;一种文化能够影响另一种文化,但是这个影响的程度,取决于它已经达到的阶梯或循环中的特定阶段;一种文化可能会在完成其循环之前被其他民族的入侵或某种灾难所摧毁——非犹太人的理想的永恒历史只有在没有干预的情况下才能完成自身:这依赖于天命,

<sup>①</sup> 这一观点在《新科学》宏大的结尾部分得到了表达:“这个包括所有各民族的人类世界确实是由人类自己创造出来的(我们把这一点确定为本科学无可争辩的首要原则。这是我们没能从哲学家和语言学家那里找到的原则),但是这个世界所导源的那种心灵往往与人们自己所追求的那些特殊的目的不一致,有时是彼此相反的,而且经常超出了后来的那种刻意;天命利用这些狭隘的目的来为较广泛的目的服务,由此使得人类这一种族能继续存续于这个地球上。人类存心要满足自己的淫欲而抛弃自己的子女,而他们却开创了婚姻的圣洁,并由此产生了家庭。家族的长辈存心要对受到他们庇护的人毫无节制地运用他们的权利,而他们最终只能屈从于民主的权利,并由此产生了城市。贵族的统治阶层存心要对平民滥用他们的自由,而他们却不得不服从法律,而法律奠定了民众自由的基础。自由的人们想要摆脱法律的束缚,而他们却最终臣服于独裁君主。独裁的君主想要巩固自己的地位,于是使用各种淫逸的坏风气来腐化臣民,但结果却把人民推向了更强大的民族去忍受奴役。这些民族想要瓦解自己,而他们之中的幸存者却逃到荒野里寻求安全。在荒野里,他们就像凤凰涅槃一般,重获新生。造成这一切结果的都是心灵,因为人们是依靠理智做出这些行为的;造成这一切结果的不是命运,因为他们做出了选择;造成这一切结果的也不是偶然,因为他们永远都会达到相同的结果。”NS 1108。

无论是哈曼,抑或他更具影响力的弟子赫尔德,都没有阅读过维柯的历史哲学,甚至在他们创造了自己的历史哲学后依然没有细读维柯,这令人难以置信;而维柯和早期赫尔德(他的中心观点和《新科学》的观点有着某种神秘的相似性)之间唯一的联系便是维柯的弟子切萨罗蒂,由于他对荷马的评论,赫尔德也许才勉强记得托马修斯曾提及过维柯。这很可能便是真实的情况,因为没有任何证据证明存在着任何其他结论。思想家之间的影响时常是间接的;尽管梅尼克及其弟子付出了诸多努力,在德国历史学派达到顶峰的有关社会和社会演进的新概念的崛起历史仍然有待它的历史学家的到来。

但天命从根本上说又是深不可测的。从长远来看,人必定是自我毁灭的,但是更长远地看,维柯又似乎相信人类社会不会彻底毁灭:用席勒的话说,人类社会的“新生命会从废墟中诞生”。<sup>①</sup>这并非人类精心设计的结果,而是服从其本质的人类心灵的作品,它是由一个先验的上帝创造的,这种创造的方式尽管在事后是可以理解的,但在事先却经常是无法预见的。那种认为人能够打破这种循环,控制他自己的命运,随心所欲地制定其自己的法律,在坚不可摧的基础上进行建造,并且永远自由、明智和理性的观念是孔多塞、圣西门、孔德和马克思的信仰,而不是维柯的信条。

维柯是个显而易见的相对主义者,<sup>②</sup>也是一个虔诚的基督徒,但是他并不试图在这二者之间进行调和。他的正统性表现在许多方面。他提到人的堕落状态,并在描述所有文明不可避免的解体时清楚地采纳了这种说法。他崇敬格劳秀斯的著作,但是他说他不会为其作评注,因为这些书的作者既是一个新教徒,也是一个异教徒。他绝少提到《旧约》,而把自己主要限定在希腊和罗马的经典作家所提供的人类学的证据上面,还有那些残缺的并且经常是虚构出来的故事,在他那个时代,99 这些故事被错以为是原始的塞西亚人、日耳曼人,或凯尔特人的历史;除此之外,还有对暹罗人,那些依然生活在诸神时代的美洲印第安人和其他偏远异邦社会的描述。他自始至终都坚信:他的模式只对“非犹太民族”有效,因为对犹太人来说,上帝直接通过《圣经》向他们显示了自己;如果他们忽略了赐予他们的道德或灵性的真理,那么这是因为他们任性或者蓄意视而不见,而不是像非犹太人那样,因为他们除了等待对真理的意识历史性地降临外,别无选择。诚然,正是人们自己创造了这

<sup>①</sup> *Wilhelm Tell*,第4幕,第2部分,第2426行。据说爱因斯坦在去世前不久被问道,“原子核”技术之后紧跟的将会是什么技术,爱因斯坦的回答是“弓与箭”。

<sup>②</sup> 见本书边码198页,注释②。——编注



个“各民族的世界”，<sup>①</sup>但是他们并非仅凭自身，就像马克思后来所说的那样，并非“凭空创造的”。<sup>②</sup>有限的头脑并没有发明他们要遵守的规律，因为为了发明这些规律，他们就不得不存在于这些规律之前；在发明规律的过程中，他们的思维应该遵守着什么样的规律？天命主宰了这一切，维柯不厌其烦地重申这一点。然而，他的异端性，就像经常被评论的那样，也同样是显而易见的。他对语言的自然起源的坚信就不是基督教的信条。历史循环论也不是基督教的信条，这种理论似乎是整个犹太—基督教目的论的序曲，尤其是它预示了整个历史在一次独特的事件中（一切创造都趋向的第二次降临）进入高潮。此外，尽管维柯将重复路径专门限定于“非犹太人民”，但其中也显然包含了基督教的年代，对当地圣徒的态度难道不是与对古典时期诸神的态度相仿吗？但丁难道不就是他那个时代的荷马吗？他对格劳秀斯自然法学说的批评非常具有颠覆性，而即便他直接抨击这一学说的天主教版本（比如阿奎那和他的先驱以及西班牙的托马斯主义者的学说，格劳秀斯的理论根植于此），其颠覆性也不会更强。《新科学》实际上拒绝了绝对、永恒价值的观念，它的历史主义对于基督徒的重要性不亚于它对自然法的任何其他学说的重要性。他的学说认为人类从野兽（至少是在大洪水之后开始在地球上游荡的兽性动物）进化而来，而正如所有的评论者所注意到的那样，这一学说取自于伊壁鸠鲁和卢克莱修，但是欧里庇得斯、西塞罗、贺拉斯、狄奥多罗斯·西库路斯，以及18世纪及其后臭名昭著的自然主义者和无神论者也持同样的观点；但是它与正统天主教没有丝毫关联。博学多才的多明我会教徒弗朗切斯科·菲内蒂于1768年对它进行的批评<sup>③</sup>是完全可以站得住脚的，并且就像克罗齐最终所承认

① NS 331.

② *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte* (1852), 第1章: 第8卷, 115, 载 Karl Marx, Friedrich Engels, *Werke* (Berlin, 1956—1983)。

③ G. F. Finetti, *Apologia del genere umano accusato di essere stato una volta und*

100 的那样,杜尼企图为维柯自许的正统性做出辩护,但这是完全不能令人信服的。他的现代编辑福斯托·尼科利尼几乎不费吹灰之力就将那些希望把维柯列入正统天主教理论家中去的现代作家(最博学而有趣的是弗朗哥·阿梅里科)的努力化为泡影。<sup>①</sup>

尽管维柯专门把野兽区别于“格劳秀斯的无助的笨蛋”、“普芬多夫的流浪儿”和“霍布斯的凶猛野兽”,<sup>②</sup>但是它们之间并无什么根本差异;维柯对此抱怨甚多,正如他尽心竭力地献身于教会的训诫。也许就像科尔萨诺所认为的那样,他害怕罗马设在那不勒斯的宗教裁判所,这里虽不像它所取代的西班牙宗教裁判所那么野蛮,但是也惩处了他一些有自由思想的朋友,并令其他人三缄其口,所以维柯的虔诚尽管发自内心,他没有理由不感到害怕,就像笛卡尔于1619年因为瓦尼尼的悲惨命运而感到害怕一样。尼科利尼认为这种说法有些夸大其辞了,因为那不勒斯宗教裁判所的受害者非常少见,而且情形不明,他们也没有被剥夺生命。克罗齐正确地把维柯刻画成一个穷困潦倒的教师,在这副画像中,这个教师紧张不安地跪拜着以免失宠或者受到审查,他心急火燎地期望被看作其教会虔诚的一员,尽管他的观点是可疑且不合常规的。米什莱在1854年写道:维柯“付出惊人的努力去相信他仍然是个忠诚的信徒”,<sup>③</sup>这呼应了他1831年的评论:维柯的思想“或许比作者自

---

*bestia* (Venice, 1768), 克罗齐再版时改名为 *Difesa dell'autorità della sacra scrittura contro Giambattista Vico* (Bari, 1936)。其他与此类似的批评还有1736年的多米亚诺·罗马诺,1754年的科西莫·梅伊,1780年的多纳托·罗加代奥等。了解更多关于反维柯的参考书目,请见 Benedetto Croce and Fausto Nicolini, *Bibliografia vichiana* (Naples, 1947—1948) 和“Giambattista Vico”, 载 Walter Binni (ed.), *I classici italiani nella storia della critica*, 第2卷,第2版(Florence, 1961)。

① 见 Fausto Nicolini, *La religiosità di Giambattista Vico: Quattro saggi* (Bari, 1949), 特别是引言。

② NS 553; 参见本书边码 50 页, 注释③, 和 79 页, 注释①。

③ 引自“Maliberté, Virgile, Vico”, 这是 1854 年为 *Le Banquet: Oeuvres* 其中一章所写的草稿, 第 16 卷, 658。以下是这一评价前面的内容:“维柯指出了神灵是如何创造出

己所猜想的更加大胆……但幸好这本书献给了教皇克雷芒十二世。”<sup>①</sup>此外,维柯对高等批判之父斯宾诺莎和西蒙神父所首先应用的批评方法的运用是十分显而易见的。维柯厌恶斯宾诺莎,但是并未摆脱其方法的影响;他只是把它应用到异教徒的古代史中,但是他毕竟还是应用了。

维柯的作品中还可能会出现更为奇怪的心理矛盾。例如,他认为在反基督的方向上走得更远的马基雅维里,在写作他的赎罪颂歌<sup>②</sup>时,或者在其临终时所做的最后忏悔是不真诚的,这显然是毫无根据的。霍布斯很可能也把他自己看作一个基督徒。在维柯去世后,有人在阿维罗伊主义的立场上对其进行捍卫的努力——其根据是:他的哲学观点与他的宗教或神学信念分属不同的领域,因此在它们之间没有冲突的可能性——不管在哲学上是否是可以辩护的,无疑都反映了维柯这类人的真实心理,他们尽管表达了不同政见,但自身思维仍然十分正统,并满怀激情地渴望自己仍然是教会或党派或民族忠诚的成员。毫无疑问,在他生命的整个第二阶段,也就是最具创造力的岁月,维柯生活在与牧师和修士最亲密的交往中,向他们寻求同情、帮助、建议和保护。他对唯物主义、无神论、自然科学的厌恶以及他对他自己所生活的那个世纪重大科学进步的忽视是显而易见的。他是“唯灵论”和宗教的忠实热忱的同盟。他重构原始人生活的基石是如下信仰:宗教,不管它是多么原始和具有迷惑性,它创造和保存了社会纽带,只有它人化和驯化了野人。没有天命,就没有进步;它可能通过人的能力起作用(因此我们能够在有限的程度上发现其方法),但是没有神圣的安排,我们就仍然还在早期世界的“大森林”中游荡。宗教(在居住在天堂的

---

来的,又是如何被抛弃的……是人类创造了(他们)。他不停地创造自己,创造自己的天和地。最终揭开了神秘的面纱。真相太让人惊讶,就连维柯自己都害怕。”

① *Histoire Romaine* 序言;出处同上,第2卷,341。

② 尽管它们的真实性遭到质疑。

102 非比寻常的上帝面前的羞耻感,一种被真正的上帝植入的敬畏感)是天命把我们的恶转变为我们存续和进步手段的最初和最有力的方式。敬畏感、虔敬感和宗教权威感的削弱意味着整个社会结构的死亡并导致了第二次野蛮,维柯在《新科学》的一个著名段落中描述过这种野蛮(引人注目的是,它不止一次地被引用过),那时的人们尽管聚集在一起,但是却像“野兽一样生活在精神和意志的深深孤独中,任何两个人都很少能够达成一致,因为每个人都追寻他自己的快乐或意愿”。<sup>③</sup>宗教对他的意义和对孔德甚或圣西门不一样,宗教对他来说不仅仅是一种社会粘合剂:它是使人成为人的东西;它的丧失会使人退化和非人化。尽管维柯显然是非正统的,也许还具有异端色彩,但是他自始至终都是非常虔诚的。

尽管存在着这些偏离和矛盾,但是维柯的中心思想并不含混。本质上它仍然是一种历史理论,其基础是把人的本性看作受他自己的内在目的所驱使的形而上概念,这些人怀着一种活力论的社会学,这种社会学同时能够被无神论者和基督徒所热情接受。“公民社会的世界已经确定被人们创造出来了,”因此,“它的原则将会经由我们对自己思维的修正而得到发现。”<sup>④</sup>这才是真正重要的。正是这个人文主义的学说(既非机械论,也非决定论,又非先验)在他死后不到一个世纪为它带来了“反动”的标签,为法国或意大利民族主义的世俗捍卫者所接受,而他们不可能去信奉一种不折不扣的神权政治或威权主义学说,诸如波舒哀、迈斯特,或者甚至伯克的学说。之所以如此,是因为维柯对历史上的神力的辩护最终只不过是这样一些论点:态度、目的和武力从来不是完全人造的或计划出来的,特别是,一些最有益、永恒和普世的人类建制不是人有意识的意图的结果。但是所有这些表明:即便说人们基本上创造了他们自己的历史,他们也并非独自做到这一点的,至少他

<sup>③</sup> NS 1106.

<sup>④</sup> NS 331.

们并没有创造他们自己。一个无神论者可以随意假定人类生活的共同作者是一个非人格、实际上是无目的且无生命的自然界,其法则是完全可以被物理学所发现的。维柯毫无疑问会反对这一点;正是天命塑造了我们的生活,因此人们宣称完全理解其方式是一种狂妄自大,但是由于他们是天命的工具,有一种与其相随的精神属性,因此能够理解他们自己所创造的东西。

“理想的永恒历史”,即主宰了“每个民族的兴起、发展、成熟、衰退和毁灭的历史”的法则,<sup>①</sup>似乎建立在一种复调明喻之上,在这里,每组乐器(每个民族,每种文化)都演奏它自己的曲调,其结构与由其他组乐器在另外的音调上以另外的节拍(其他民族和文化,在其他地方,在其他时代)所演奏的相同、至少相似的曲调相一致。<sup>②</sup>晦暗和问题仍旧存在。在维柯那里,人能够追踪兴起、发展、成熟、衰退和毁灭的循环,因为人“创造”了它们;相应地,他们能够通过足够强大的心智想象的努力来复原它们。这是如何做到的呢?人们能够因为与“一个永恒而无限,洞察和预知世间的一切的思想”<sup>③</sup>保持交流并活在其中而做到这一点的吗?能够因为他们是普遍精神的一部分而做到这一点的吗?正是这一普遍精神使得克罗齐在提到维柯时称他如果不是一个泛神论者,至少也是一个绝对的唯心主义者。但是在当时,我们如何理解维柯对一个人格化的上帝,对正统天主教超验之神的强调?或者人们能够理解历史,是因为“公民社会的世界已经确定被人们创造出来了,”因而“它的原则将会”通过真理/造物原则,“经由我们对自己思维的修正而

① 参见本书边码 86 页,注释②。

② 这是莱布尼茨的描述,而非共同的认识(几十年后可能才能够被理解),就像比如说在黑格尔的有机论中,个人声音的意义——世界历史发展中的特定存在——如果不和其他的“声音”放在一起可能是无法理解的。这些“声音”本身有时可能会令人不快,或者毫无意义,并且只有作为一个有机整体,或者从一个整体的角度来看的时候被“倾听”才具有意义和价值。

③ NS1 45.

得到发现”<sup>①</sup>吗？也就是说这并非经由对神圣思维的修正而声称的“理解”，因此也就不致荒唐和渎神。此外，如果真理的标准是“业已创造了它”，并且我们宣称知道我们的过去，那么，神的介入又成了什么呢？当维柯提到“我们人类的思维”、“我们的理解”、“民族的特定思维”、“我们的人文思想”、“我们的精神”<sup>②</sup>等诸如此类的东西时，这些短语是指涉所有的个体思维都共有的东西呢，还是某种“集体”思维（如荣格带有泛神论意味的集体无意识）呢？“我们”这个词的运用是单纯隐喻性的还是有所指的？或者是“人民”创造了规律吗？是因为他们自己业已创造了它并且理解它，所以他们刚好在这个程度上是理性的，而如果它被一种神秘莫测的天命强加于他们之上时，情形就不是如此了？

维柯是位学识渊博的思想家，思想具有启发性和原创性，但是他的表述很少清晰明了、条理分明。在此，我不禁想再次引用比才对柏辽兹的著名评价：“天纵奇才，毫无能力”。<sup>③</sup>在《新科学》中，维柯有两个问题没有解决：一是他的有神论和人文历史主义之间的冲突；二是他认为存在高明的天命和他一直以来所强调的人在创造和自我改造中所付出的努力之间的冲突；如果将冲突美其名曰为辩证，那只是在借用这一万能术语掩盖事实真相；维柯天主教思想的解读者强调前一个冲突，而米什莱和人文主义思想家则强调后一个冲突，两派各执一端。显然，人文主义的观点似乎让他的一些话语焕发了更大的生机。人类在看到这一伟大的宇宙思想的循序渐进时有着“神圣的喜悦”；<sup>④</sup>说它神圣是因为我

① NS 331.

② 维柯使用的这些名词——“nostra mente umana”、“nostro intendere”、“una certa mente umana delle nazioni”、“nostro umano pensiero”和“nostra anima”——都列于 Thomas Berry, *The Historical Theory of Giambattista Vico* (Catholic University of America Ph.D. thesis: Washington, D.C., 1949), 76。

③ 引自他于 1871 年 6 月致莱奥妮·哈勒维的信（信上没有具体日期）：载 *Letters de Georges Bizet: Impressions de Rome*, 322; *La Commune* (1871) (Paris, 1907)。

④ NS 345.

们看到了自己的创造性活动。“自己是创造者,同时又是叙述者,不存在比这更确切的历史了。”<sup>①</sup> 维柯有一篇文章,观点奇特并且费解,但却噱头十足、颇具个性。在这篇文章中,他补充道:“(非犹太人类的先祖)通过逻辑创造了语言;通过道德创造了英雄;通过经济学创建了家庭,通过政治学创造了城市……通过人类自身的物理学,在一定意义上创造了他们自己。”<sup>②</sup> 此处的“一定意义上”是指什么呢? 维柯没有进行解释。不管是怀有何种信仰的何种人类,都是自己创造了自己;即便不是个体的功劳,那也是集体的功劳。如果整个人类可以化身为一,那他很可能记住所有的事情,理解所有的事情,而且可以说出需要说的一切。因为整个的人类历史并不是由每一个个体所创造的,所以他们不可能像数学家了解自己所创造的事物一样了解真理;但是因为历史的主体不是虚构的而是真实的,所以《新科学》即便不像数学一样直观通透,但是告诉了我们真实世界的真理,而几何、算术,或者代数都不可能做到这一点。

历史、神话、文学、法律——这些研究告诉人类他们现在是什么样、过去是什么样,为什么会是这样,他们可以成为什么,“人的本性”是如何“一步步从最初的野蛮到残酷到温和,再到高雅,最后道德沦丧”;<sup>③</sup> 他们经历过其中哪个阶段,在漫长的历史阶梯中他们又处在什么位置,哪条道路才是他们最好的选择。许多理论都试图以与众不同的方式探讨或者应用《新科学》中的现象学,如黑格尔主义、马克思主义、孔德的实证主义、天主教中的“转生说”,以及受到弗洛伊德及其追随者影响的一部分社会心理学,人们借此对自己的童年和青少年时期进行精神分析,

① NS 349.

② NS 367.

③ NS 242. 见前引书(见本书边码 69 页,注释①),恩佐·帕奇认为维柯将人类地位的上升归因于“野兽”与“英雄”的斗争。当然,维柯没有将遥远的过去理想化,也没有理想化其他任何阶段。

并且以此进行预测。

维柯全然醉心于自己新思想的独创性和强大力量,导致他在为自己的结论搜集充足的证据方面几乎没费什么心思。17世纪末,旅行者的叙述和异域民族的故事大量涌入,18世纪的孟德斯鸠和许多社会和道德理论家对此趋之若鹜。维柯也简要地谈及了这些内容,在不同的地方也多有涉及,但是总体而言,维柯很少实际运用它们。像维柯那样思想受到强势的革命性观点主导的人,他们的世界观受到了改变,于是他们有时候不愿意仔细观察经验事实。维柯的观点和方法不同于基于归纳科学的观点和方法;他既是哲学家也是法学家,从整体的角度进行思考,偶尔应用实例进行支撑,但并不关注用于验证假设的详细证据。<sup>①</sup>他仿佛看不到自然科学对西方文化的决定性影响。正因如此,他的作品在他死后便被淡忘了。在物理科学取得非凡成就的年代,维柯在《论意大利人最古老的智慧》一书中大胆声称,物理不可能解释所有事物的真理,而(维柯后来相信)历史学更接近这个目标;维柯激烈反对原子论、“伊壁鸠鲁主义”、功利主义等主导当时社会和政治思想的机械模型,他这一反抗的形象,(有时固执己见的)树立了一座原创性和独立性的丰碑。

## 十一

维柯确信自己发现了哲学和历史的真谛,但是他认为自己首先是名法学家,并且在反对把笛卡尔和格劳秀斯的谬见应用于法律领域中付出了巨大的努力。维柯不遗余力地批判自然法重要学派的学说。他

---

<sup>①</sup> 本书读者要知道,菲什并不同意这一点,他认为《新科学》是由归纳和假设推动的: *Giambattista Vico* (见本书边码 56 页,注释③), 423。我必须承认,我在文中没有窥得半点这样的蛛丝马迹;而且,这会和维柯的中心观点相冲突——自然科学方法和历史学科方法之间存在着无法逾越的鸿沟。



对 17 世纪的法学大师格劳秀斯、塞尔登和普芬多夫(实际上还包括了中世纪的基督教理论家,但维柯言辞隐晦)的批判主要在于他们都认为人性是恒定不变的,是普遍的,而且根据人性的需求可以推导出一套唯一的行为准则,处处适用,人人适用,时时适用;这一准则也因此成为所有人类法律的永恒基础,只需随着时间和环境的变化而做出相应的特殊调整和修改。维柯认为,不存在所谓恒定不变,不需要有任何一点改变的准则。“制度的本质仅仅是在某个时间以某种形式形成的(发展脉络)。”<sup>①</sup>自然是变化的、发展的,是力的相互改变、相互作用的结果。其中,只有这种流动的模式是恒定的,但内容是变化的;自然演变所遵循的规律的最普遍形式是恒定的,但内容是变化的。真正的自然法既不是“哲学家的自然法”,<sup>②</sup>也不是一套普适的规则(尽管这套规则可能十分笼统、条目稀少、历史悠久),而是在社会领域,随着新的生活方式的出现而出现,用来描述新的生活方式的新法则。例如,“公民平等”不是一个永恒普适的准则,也并非潜藏在所有人的心中,而是由被乌尔比安称为“一小部分……开始明白维持人类社会需要何种法则的人”<sup>③</sup>所建立的。不可否认,每个社会都有一套治理的规则,这套规则至少是其所有成员广泛同意的,但它们并不是天然存在的客观真理,有待天才立法者发现之后,由于他对现实的视野,再被洞察力有限的普通人,或者整个国家所“接受”;事实上,这些规则是基于这样一个事实产生的,即在一定的环境下,人们会以相同的方式信赖、表达、生活、思考和行动。“每个民族,或说是每个国家”所具备的“共识”(维柯认为其类似于集体社会观)“制约着社会生活和人们的行为,使得它们与全体人民或整个国家所共同认可的一致”。<sup>④</sup>这一共识使一个国家的各种法律之间保持

107

① NS 147.

② NS 313.

③ NS 320.

④ NS1 46.

一致,使得“国家与国家之间不必亦步亦趋”。<sup>①</sup>这就是维柯对真正的自然法的看法,自然法是国家的而不是哲学家的。<sup>②</sup>毫无疑问,一些制度在所有人当中有共通之处,比如某种形式的宗教、婚姻和葬礼。维柯提出,在所有的社会中都会存在这样的社会形式。但是显然,他认为这些不足以构成不变的普遍法的基础,因为它们的形式因人民而异,因时代而异。要概括出一个持续动态变化过程中所有阶段的共性是不可能的,这就好比要概括出所有形状、所有颜色、所有人的面孔和生活的共性,并宣称什么是基本的(或自然的)形状和颜色,抑或什么是基本的自然人的面孔和生活。这也是为什么试图概括共同不变的信念并且称其为自然法是徒劳无功的。

那么,什么是国际自然法,即万民自然法?维柯独树一帜,解释说如果“自然”的意思是单调的因果重复,那么自然就是人类所抵制和超越的东西。鸟类一代一代不学新东西,只会一遍又一遍地重复着它们祖先的行为,永远不变。这是人类可以摆脱也必须摆脱的机械“自然”。对人类来说,自然不是固定的,而是“不断发展为社会”(同样源于发展脉络),国家则是由人类社会自身创造出来的(每一代人都用肩膀托起他们的下一代),而不是由圣贤在上发号施令,或者以客观秩序(像过去的理论学家常常说的那样是“自明的事物”<sup>③</sup>)——的名义而显现。每个社会都有自己的“民法”,适应其文化发展的具体阶段。但是处于“诗  
108 意”时代或是“英雄”时代的民族,尚未形成基本的思路,尚不能推想自身缓慢发展的历程,就会倾向于将他们对过去的感觉归于神话(神祇或是传说的立法者在一次伟大的创造中赋予他们所有的法则),比如来库古、德拉古、梭伦都被视为他们的始祖、他们整个社会的标志。但是要

① NS 311;参见 142,145—146。

② NS 332;参见 135。

③ 这一用语似乎源于 Justinian, *Digest* 第 1.2.2.11.2 条, NS 584, 1007 (错误地)引用了这一段。——编注

明白神话的本质就必须深入到它背后的真相。<sup>①</sup> 法律体现了整个社会逐步、集体的回应。所以,古代的诗歌(维柯主要是以《荷马史诗》为例)是一个伟大的“宝库”,<sup>②</sup> 从中可以窥知希腊人的法律和习俗,以及他们对于生活的认识。且不说希腊人对于《荷马史诗》源于何处有何见解,他们理所当然地认为其体现了他们民族的传统价值观,但他们对其背后的历史原因几乎没有自我意识,也永远不会完全了解。这样的传统智慧随着自我意识和自我批评的发展,往往会受到质疑。因此,只要平民不质疑自己卑微地位的形而上学基础,他们就会乐于接受这一点,即他们天生比出生高贵的贵族卑贱。一旦出现了有说服力的理由,导致他们质疑这一信条,直至最终拒绝它,那么反抗之路就打开了。古罗马神话中的“平民脱离事件”和“护民官制度”就体现了这一点。神话让位于隐喻,隐喻又让位于语言的惯例使用,这恰好与哲学、民主、非诗歌语言运用的增多相一致,与此同时,还有诗歌中自我意识的增强以及非自然内容的增加。自然法和制定法不再通过古罗马法律体系的“严肃诗歌”<sup>③</sup> 形式来表达。通过观察前后法律条文的表达用语的变迁,法律的进化(以及人性进步的整个过程)可以通过“语言学”的考量,获得最好的追溯。

维柯的智慧所显示出的勇气是巨大的,尽管这是他仅有的勇气。古人认为自然法是普适、绝对和客观的,是一套永恒的真理,欧洲也按照这一套自然法生活了两千年。他对这一自然法的驳斥是颇具勇气的。109 维柯想要改变自然法的观念,指出自然法并不能够涵盖社会经历中的方方面面,它的组成不是源自于一套唯一的永恒公理,而是来源于它

① 它的天主教批评家言之凿凿地质疑道,如果按照这一方法连荷马和来库古都可以去神话地进行解释的话,先知摩西和基督教的创始人是不是也同样去神话地解释清楚? 参见本书边码 100 页,注释③和 A 63。

② 参见 NS 156,904。

③ NS 1037。

与人类实际思考和行为的基本类别(并非是不能改变的)的联系,但是在当时那个时代(当时伟大的法学家宣称自然法就像数学规律一样是确凿无疑的,连上帝也不能改变),他这样的行为是需要极大的勇气的。正确与错误,财富与正义,平等与自由,主仆关系,权威与惩戒,这些观念在每一个阶段都会演变,但它们之间存在着一种相似性,就如同历代祖先相似的容貌一样,历代社会实践也存在相似之处。但是通过过滤掉所有的差异来寻找内在的相似之处(最初的家庭),并且宣称这一毫无特点的共性就是人类的永恒面貌,这样的行为是毫无意义的。

## 十二

凡是自然法理论家抽象的地方,维柯都将其具体化;凡是自然法理论家所创造的假设,如自然人,或者自然状态,维柯都坚持尊重他所谓的历史。这一历史可能不够准确,但是彻底被时间限定。自然法学家将道德和政治区别对待,维柯却将其视作一个有机的演化过程,与社会人的所有其他自我表达相关。自然法学家将人视为独立个体,维柯则牢牢抓住人的社会属性,他认为如果将人视作独立行事的鲁滨逊,那么大部分的人类活动都会变得难以理解。在维柯看来,人类如此行事的原因在于他们在社会群体中的成员资格,以及他们对这一关系的认知,这一资格和认知是基础的和决定性的,如同他们对食物、住所和生育的渴望,情欲与羞耻心,对权威和真理以及人之所以为人的所有原因的追寻。凡是在自然法学家看来是准确、清晰、正式、理性以及实用的,维柯仍保持虔诚、模糊、本能、无序以及极端的晦涩。

110 维柯所谓的真理与真确的历史也是自成一格。<sup>①</sup>他反对笛卡尔的数学模型,因为它忽视了人类经验中最丰富、最重要的部分,就是不属

---

<sup>①</sup> 关于整个问题的讨论,见下一篇文章。

于自然科学范畴的一切,包括日常生活、历史、人类的法律和制度,以及人类自我表达的方式。在两百多年前,维柯就认为数学就像一门艺术或者类似象棋的游戏,是一种凭空创造,而非一个描述性的过程或者同义反复。维柯认为美学(他称之为诗学)关乎人类的一项基本活动,寻求的不是带来愉悦或是美化真理,<sup>①</sup>而是表达一种世界观。这一活动可以在法律和政治的层面上进行研究。在维柯看来,语言和神话是人类精神的自由创造,相比刻意的记录,它们为人类历史提供了更可靠的资料。维柯对历史的理解不仅和当时绝大多数人不同,和自希罗多德起两千年来对历史的理解也不一样,他认为历史不是“通过案例的哲学教学”,<sup>②</sup>不是对辉煌过去的吟诵,不是发现机械地反复出现的因果,或者在某个特定时刻到底发生了什么,不是为死去的人寻求正义,也不是为了娱乐。维柯认为历史是对社会组织和社会意识前后相继的各个阶段的记录和解释。维柯在康德之前就指出了功利主义的缺陷,在卢梭和黑格尔之前指出了社会原子论的缺陷。他区分了确定性和判断的准则与有效性和可论证真理的准则,区分了发现与创造,区分了创造历史与记录历史,区分了原则、规则、法律的本质与命题的本质,区分了认知的范畴与意志的范畴,并且早于19世纪,以及更多20世纪法律哲学家、道德哲学家和哲学社会学家,提出了他们在后世才能够提出的思

① 贺拉斯几乎被全盘接受的格言[“诗人期望或有用武之地,或给人愉悦”(“aut prodesse volunt aut delectare poetae”),(*Ars poetica*, 333)]正是维柯所反对的。赫尔德认为艺术创造是一种自我表达形式,它的目的不在于提供美丽的艺术品,其价值更不会独立于其创造者,艺术创造是一种交流,而不是制造,维柯比赫尔德更早地想到了这一点;在这一方面,他是浪漫主义批评的先锋。

② (Henry St John, Viscount) Bolingbroke, *Letters on the Study and Use of History*, 第2封,第2卷,177,载 *The Works of Lord Bolingbroke* (London, 1844)。博林布罗克称自己在狄俄尼索斯的书中读到过这部分内容,他没有记错(见 *Ars rhetorica* 11.2),除非 *Ars rhetorica* 这本书不是狄奥尼索斯的著作。伪狄奥尼索斯认为自己的观点(“历史就是事例中的哲学”)来源于修昔底德,但是实际上这一观点是对修昔底德在 1.22.3 中内容的创造性改写。——编注

- 111 想。维柯反对自然法,强调人类的可塑性,阐释了社会生活的方方面面,他是德国历史学派真正的奠基者。他先于黑格尔和其他社会心理学家,指出社会的发展方向很可能完全不等于各社会成员有意识的目标的总和,所以可以说一个社会的所有成员,或说是大部分成员作为个体在有意识追求的目标和整个社会所追求的目标之间存在偏差。维柯比哈曼、谢林、尼采、涂尔干以及精神分析的创立者们更早认识到了神话、原型意象和象征结构所扮演的成形作用。如果说有一个人独自创立了一个伟大的研究领域,涉及神话学、人类学、历史考古学、语文学以及语言学、艺术的历史批评,那么这个人就是维柯。更重要的是他指出了历史是文化的发展。他在圣西门之前就指出阶级斗争在历史中的中心作用,他认为新一轮的野蛮必将会替代文明的这一观点早于赫尔岑和索雷尔,他对于英雄主义价值的看法也早于尼采。总之,维柯一直不断探索着自然科学与人文科学的分界线,而这一分界线一直都存在争议。自然科学通过假设和证明,利用归纳和演绎的方法,论证普遍原理和由现象的共存和演替的一致性得出的理想模式,并将这些方法奉为圭臬。人文科学则试图准确地描述人类的经历,并由此强调多样性、差异性、变化性、动机和目的性以及个性,而非一致性、时间不相关性,以及毫无改变的重复模式。维柯是第一位领悟到了科学分析与历史分析之间的根本区别(就像X光成像与肖像画的区别)的现代思想家。科学的分析方法是在大量的不同的例子中发现并抽象出相似性,从而建立起一些规则或模型并将其运用于未知的将来或过去。历史的分析方法与此迥然相异,它不在于揭示不同例子背后的共性,而在于寻找每个例子的个性,因为正是这些个性使得每一个活动、事件、个人、社会、艺术学派或者文学作品都与众不同。维柯通过将人类放在其所在具体时间和环境、自身的伦理、知识、历史和社会的“语境”下考虑,其参考的标准比人们用于日常生活中交流的标准更细化,但并非根本上不同。维柯认为只有将所有个体的具体事实展现出来的历史学家才是有价值的,而
- 112

像哲学家通常所做的整体概括则一无是处。培根对此也略有涉及,但是维柯的研究更深入。<sup>①</sup>他先反问自己,是否存在将历史(和人生)的研究方法向自然科学的研究方法靠拢的可能性,接着又否定自己;反过来他又反问自己,是否存在将自然科学的研究方法向历史的研究方法靠拢的可能性,再接着否定自己。他是第一位这样思考的思想家。在这一问题上的争议,我们现在比维柯所处的时代要活跃得多。

### 十三

有谁读过维柯吗?现在还有谁在读吗?著名的风雅人物,如资助了维柯出自传(这在当时还是相对较新的体裁,“自传”这一现代名称还没有出现)<sup>②</sup>的威尼斯修道院长孔蒂和波尔恰伯爵,发现维柯是个了不起的人物,而不仅仅只是当地知名的博学者。维柯的资助人科尔西尼红衣主教,即便被选作教皇后,也没有完全忘记他,但是维柯基本上既默默无闻又没能受到重视。他最多被认为是一个偶尔有灵感闪过的古怪作家,只有一些专家对他有些兴趣。孔蒂在孟德斯鸠去威尼斯的时候,把维柯的《新科学》推荐给了他。尽管克罗齐确信孟德斯鸠读过并且收藏过这本书,但是实际上没有确凿的证据。<sup>③</sup>虽然勒克莱尔一直支持维柯,但是维柯的名声仍然仅限于那不勒斯地区,他只是当地的一名著名学者,同时也是格拉维纳和穆拉托里的朋友,只有一些从事研究的意大利学生会慕名而来。在他死后,帕加诺、切萨罗蒂、杰诺韦西和加利亚尼开始逐渐介绍他的作品。加利亚尼神父是维柯的一位教会资

① 见本书边码 21 页,第二段引言。

② 出版物审查员卡洛·罗多利神父为此根据希腊语创造了一个新词:他将该种体裁称为“Periautografia”,而该体裁的作者为“Periautografi”。见 D (on) Angelo Calogra, “Prefazione”, *Raccolta d'opuscoli scientifici, filologici* 1 (1728), xvii。

③ 关于孟德斯鸠和维柯,见 Rober Shackleton, *Montesquieu: A Critical Biography* (London, 1961), 114—116 中的描述。

助人的外甥，他才华横溢，也很健谈，是位富有创见的作家，还是位外交  
113 家、经济学家，也是霍尔巴赫和爱尔维修的朋友和同盟。他曾清楚地表明，他给予维柯这位怪才同胞的最高赞赏就是，他是走在孟德斯鸠前面的先驱。他曾经说过：“维柯很勇敢，他试图穿过这条危险的形而上河流。尽管他淹没在其中，但是他却为越来越多的后继者架起了一座桥梁。”<sup>①</sup>

1787年，那不勒斯律师菲兰杰里给了歌德一本《新科学》，歌德看了一眼后就拿给了雅各比。后来，歌德写过这样一段话：

（菲兰杰里）向我介绍一位旧时作家的作品，他超凡的智慧令这一代所有坚持正义的意大利人耳目一新，颇有启发意义。他叫詹巴蒂斯塔·维柯，大家都把他的地位置于孟德斯鸠之上。略读过这本书后，我觉得它简直就是本圣书，它预言了在未来终将迎来的美好与正义，这一有远见的预言是基于对生命和传统的深入研究所得来的。一个民族有这样的精神领袖是非常美好：终有一天，哈曼在德国会有和维柯比肩的《圣经》地位。<sup>②</sup>

大家都知道谁是最不了解《新科学》中的学说的，歌德的评价与书中的内容没有什么关系。很明显，歌德不会费心去读这样一本“预言”

---

① 引自“Galiani, ses amis et son temps”，这是 L'Abbé F. Galiani, *Correspondance*, ed. Lucien Perey, Gaston Maugras (Paris, 1881), 第1卷, xxxvi 的引言。但是加利亚尼认为，至少有一位法国作家借鉴过维柯的思想而没有表示感谢。一百多年后，弗朗切斯科·普雷达里对《新科学》进行了编校，他在为《新科学》写的序言中称休谟、德·布罗斯、达朗贝尔、爱尔维修、边沁等人都借鉴了维柯的思想。但这似乎是无稽之谈。*La Scienza Nuova di Giambattista Vico*, ed. Francesco Prredari (Turin, 1852), xxx—xxxii。

② *Italienische Reise*, 1787年3月5日：第3卷, 27—28, 载 *Goethes Werke* (Weimar, 1887—1919)。此处引自奥登和迈耶的译本, W. H. Auden and Elizabeth Mayer: J. W. Goethe, *Italian Journey* (London, 1962), 182—183。



书籍。<sup>①</sup>但是,从各学者的引证中可以看出,在这一点上他与当时的其他德国人对《新科学》的态度差不多(以为不值得一看)。J.G.哈曼(歌德所指的精神领袖)在1777年就买了这本书,他显然是以为这本书涉及了新的经济学,不然所谓新科学还能是什么呢?在一封写给他的年轻朋友赫尔德的信中,他提到《新科学》的引言对他而言就像是一篇“对讽刺漫画的冗长乏味的解释,其中形而上学和对荷马的刻画就是主角,剩下的就是象形文字。”<sup>②</sup>二十年后,赫尔德自己看了《新科学》后,把维柯同“培根、哈利顿、米尔顿、西德尼、洛克、弗格森、亚当·斯密和米勒”比较后认为“维柯是在探索物理学、伦理学、法学和国际法学的共同准则……寻求全世界所有人的准则,而他认为自己在天命和智慧中发现了这一准则。”<sup>③</sup>这确实是比较歌德前进了一步,但是程度非常有限。

但是,维柯的理论与赫尔德的相似之处颇引人注目;实际上,我们很难不认为赫尔德有时是在有意识地呼应维柯的理论。然而赫尔德在1797年以前并未读过《新科学》,而他自己的主要著作的出版时间要比这个时间早很多。即便哈曼在大约20年前向他提起过维柯(目前还没有确凿证据),这也比赫尔德出版他最接近维柯的思想要稍晚几年。从歌德那里收到这本书五年后,雅各比才着手阅读。他和巴德尔都认为维柯比康德的先验方法更早,这一判断更多的是告诉我们,他们是如何通过历史主义的方法对康德进行解读,而非康德和维柯之间有哪些共同的核心思想。著名的古典学者F.A.沃尔夫在1795年革命性地提出荷马不是一个人的“荷马多人说”,但是十年后他却发现,维柯在一个世纪以前就已经提出了类似的猜测。于是,沃尔夫感到不快,并且在1807

① 弗里德里希·梅尼克在他的著作 *Die Entstehung des Historismus* (Munich and Berlin, 1936) 中——J.G.安德森译为 *Historism: The Rise of a New Historical Outlook* (London, 1972)——对此不过是顺带一提,显然只是出于对德高望重的歌德的尊敬。

② 1777年12月21—22日的信: B iii 394.3。

③ 《论人类进步书简》,第115封(1797): xviii 245—246。

年提到维柯的理论时轻描淡写且略显烦躁,试图忽略这一事实的存在。对于伟大的尼布尔来说,发现自己对罗马史做出的具有划时代意义的变革,在一个名不见经传的意大利法学家的书中早就清楚地提及,这件事令他非常不高兴,不论是奥雷利直白地向他指出,还是几年后诗人莱奥帕尔迪(据拉涅里所称)在1816年坚持将其呈给尼布尔看以引起他的注意。

- 115 历史法学派重要人物萨维尼在一定程度上表现得更宽容,尽管他感到有必要帮助他的伟大同胞兼朋友澄清剽窃的嫌疑:

维柯,天赋异禀,在他所处的时代中独树一帜,被视作本国的怪人,被轻视,被嘲笑,尽管意大利现在正力图树立起他国家财富的形象。在这样不利的环境下,维柯的思想在当时没能开花结果。人们发现维柯关于罗马史的零星思想与尼布尔的思想相似。但是这些思想就像是划过黑夜的闪电,不仅未能指引摸索维柯思想的人走上正路,反而令他们误入歧途。在这些未能在自己的道路上找到真理的人身上,其他人也很难获益。具体到尼布尔身上,他很晚才了解维柯,而且是从别人那里了解的。<sup>①</sup>

维柯的转运开始于那不勒斯爱国主义者温琴佐·科科,他为了替1799年抵抗法国入侵者而在他的故乡发动的失败的自由革命辩护,指出维柯是反雅各宾主义、渐进主义和温和民族主义的起源。科科还借用维柯的思想向法国人说教,指出将一种制度从一个社会移植到另一个社会是如何的困难,因为每个社会都遵循着自己特殊的“有机”法则。科科的宣传有许多成功之处:夏多布里昂、约瑟夫·德·迈斯特、巴朗

---

<sup>①</sup> Friedrich Carl von Savigny, *Vermischte Schriften* (Berlin, 1850), 第4卷, 217—218。菲什为他和伯金翻译的《维柯自传》一书写的引言具有很高的参考价值,该历史描述从中获益良多。萨维尼评论的译文在A 70。

什和其他的反革命作家猛然发现维柯就是意大利的埃德蒙·伯克。科科去世六年后,维柯受到王政复辟时期公法学家的推崇与赞许,认为他是马尔西利奥和马基雅维里所开创的意大利政治现实主义思想承上启下的重要人物。焦贝蒂和曼佐尼又将维柯的声望传播到了国外。贾内利撰写与维柯相关的内容时很有技巧,但是鲜有人读过。<sup>①</sup>洛莫纳科、萨尔菲和普拉蒂试图在法国为维柯建立起声望,彼得罗·德·安杰利斯也曾努力劝说维克托·库辛这位对多家学说兼容并包的哲学家去了解维柯的贡献。库辛将德·安杰利斯介绍给了自己的同事,历史学家儒勒·米什莱。米什莱意识到自己遇到了一部天才作品,他也是第一个认识到这一点的人。米什莱被《新科学》深深地震撼了。他在1824年写道,自己感到好似但丁受到维吉尔的指引来到了神秘的世界:“1824年。维柯。奋发努力,地狱的阴影,宏伟壮丽,金色的树枝。”<sup>②</sup>他声称维柯彻底改变了他的思想,他第一次认识到历史是在人与自然无休止的抗争中,对人们精神上的自我创造的记录。在巴黎的艺术圈和知识界,米什莱成为了维柯狂热的终身信徒。米什莱对《新科学》的节译于1827年在巴黎出版,尽管语言多有改动,但仍然极具可读性。1835年,米什莱翻译的另一本维柯文选集也付梓出版。他还向他的朋友埃德加·基内推荐了维柯的著作,埃德加·基内当时正在着手将赫尔德的著作译成法语。九年后,一本更为大部头但翻译也更精确的维柯作品法语译本以著名的贝吉欧裘索公主的名义出版,但这很可能出自基内的译笔。

米什莱可谓是维柯真正的再发现者,也是维柯唯一一位具有天赋的门徒。1869年,米什莱仍然写道:“有且只有维柯是我的导师。他关

① 见保罗·罗西的叙述,见前引书(见本书边码99页,注释③)。

② 引自M.H.菲什,A 76,但是没有标明出处。我最近看到这句话是在Jules Michelet, *Journal: Tome IV* (1868—1874), ed. Claude Digeon (Paris, 1976), 110 (1869年4月3日):“我的青春被这些猛进所吞噬:1824年:维柯和那巨大的阴影。”——编注

于生命的力量的理论和人类创造了自己的基本思想,是我的著述和学说的源泉。”<sup>①</sup>米什莱不懈的宣传为维柯创造出了一个新的形象,他变成了浪漫主义运动和人道民族主义的先驱。维柯名噪一时,巴黎学界涌现出大批追随者,譬如巴尔扎克和福楼拜,都称他为著名的思想家。早期法国作家如沙特吕、德热朗多和福里埃尔对维柯的客观认识荡然无存,全部被米什莱的雄辩口才所吞没:

117

形而上学历史观的创立者庞杂繁多,自成一派,其中已然存在现代学术的萌芽。和沃尔夫一样,维柯认为《伊里亚特》是整个民族的创造,是博学的作品和最终的表述,是经过几个世纪发展的创造性诗篇。与克罗伊策和格雷斯不谋而合,他把远古的英雄和神圣人物解读作思想和象征。在孟德斯鸠和甘斯之前,他就揭示了法律是如何从人们的习俗演变而来的,以及法律是如何忠实反映其历史发展的。经过大量的研究,尼布尔发现了荷马的秘密,而维柯则比他更早预测到了;他重现了罗马元老和氏族。当然,如果说毕达哥拉斯尚能记起前世的自己曾在特洛伊城墙下战斗过,这些知名的德国学者也该记得他们的思想都曾在维柯的著述中存在过。在《新科学》喧嚣的文本中包含有所有的批判巨人,且尚有充足的空间。<sup>②</sup>

但是,尽管有米什莱热情似火的追捧,以及孔德更为冷静但同样坚定的崇拜,人们对维柯的兴趣却在下降。即便是米什莱翻译的《新科学》也无人问津。泰纳虽然对他表现出些许兴趣,但是也毫无收获。维柯的名字只存在于百科全书中以及更全面的哲学史中。

<sup>①</sup> 他最出名的著作 1869 年版 *L'Histoire de France: Oeuvres* 的前言,第 4 卷,14;译自 A 79。

<sup>②</sup> *Histoire romaine* 前言:出处同上,第 2 卷,340—341;译自 A 78。

在英国,维柯名气的传播要归功于在英国流亡的意大利人,其中最重要的人物是乌戈·福斯科洛和马志尼,他们都是维柯忠实的崇拜者。柯勒律治在1816年提到了维柯,并表现出相当的兴趣。尽管托马斯·阿诺德(此人理解维柯并对他充满敬意)和F.D.莫里斯都表现出对维柯的兴趣,尽管维柯在赫尔德旁边拥有实证哲学家的一席之地,并且受到布里奇斯和格罗特以及英国孔德派哲学家的追捧,尽管维多利亚时代的罗伯特·弗林特曾为其撰写专著,但是维柯的影响力仍然微不足道。虽然他被认为是历史哲学的奠基人,但就像其他先驱一样,他在英国不过是在专业人士的圈子里小有名气罢了。

在德国,维柯受到了相对较多的重视:《新科学》在1822年被翻译成德语并于1854年编辑出版。1837年,黑格尔主义的激进分子爱德华·甘斯宣称维柯是走在黑格尔前面的先驱。马克思向拉萨尔推荐了维柯,并认为他是人文科学史的奠基人。一本维柯的德语专著于1881年出版,但和弗林特的专著差距很大。温德尔班德和其他哲学学派的代表人物只对维柯表现出了模糊的兴趣。维柯的同胞贝内代托·克罗齐一直极力宣扬维柯的哲学思想,并且为此撰写了一部杰出的专著,而维柯的老乡福斯托·尼科利尼在此基础上不遗余力地对维柯的思想进行了阐释。直到此时,他的一系列书作终于引起了英美(尤其是美国)思想家的兴趣,<sup>①</sup>维柯终于自立门户了。但是这些在维柯思想和文风的茂密丛林中所展现的难以解决的难题并未随着时间的推移而消失。秦梯利和科林伍德发展了他的学说。帕雷托和乔治·索雷尔、乔伊斯和叶芝以及埃德蒙·威尔逊都证实他极具天才,但这也改变不了什么。他不断被人们提起,却也不断被冷落在一旁。他的作品仍然不具有可读性,也很少会有人涉猎。

<sup>①</sup> 菲什和伯金所做的工作,特别是《新科学》和《维柯自传》的引言,对这一研究发挥了巨大的作用,是这一哲学研究中最富启发性的成果之一。

## 十四

对于思想博大精深但又不够严谨,而且还令人费解的思想家来说,存在这样一个问题,即他们的崇拜者易于过度解读他们的思想,并且在毫无意识的状态下变成了自己的臆想。米什莱从维柯的思想中选择自己所需要的内容,以支撑自己的历史观。所以,他笔下的维柯思想,其实更接近于他自己的思想。如果说弗林特没有因为把自己的个性强加于维柯而受到谴责,那只有一个原因,就是他没有哲学个性可以强加于人,或者可以强加在维柯的思想中。在维柯的现代追随者中,不论是克罗齐还是科林伍德都没能做到这点,甚至不愿去抵制添加自己主观看法的冲动。不仅是克罗齐写的关于维柯的书,就连他自己哲学思想中的一大部分,都是将维柯的学说朝黑格尔的方向发展,而黑格尔实则根本不可能理解这样一种嫁接的思想。克罗齐对维柯的感激之情太过慷慨:因为他所加入的自己的思想远远超过了他从维柯那里所获得的。维柯和所有具有创造性的思想家一样,他思想的真谛难免有时会被克罗齐所改写的思想所掩盖;克罗齐为维柯树立了一座丰碑,但却把他变成了一位绝对的理想主义者。索雷尔(或许还有托洛茨基和葛兰西)则认为维柯是马克思主义的先驱。他被冠上各种名号,如实用主义者、天主教的辩护者、那不勒斯爱国者、法西斯主义的先驱、存在主义者以及其他种种。秦梯利将维柯的学说拓展过头,只能根据后期新黑格尔主义的跳跃性思辨才能解读。科林伍德是维柯最具天赋的英国追随者,他关于每一种文化的“绝对预设”观点成果丰富;<sup>①</sup>“绝对预设”即是对特定年代或文化最基本的划分及概念的总和,决定了该年代或文化中思维活动的结构特征,并揭示其固有的截然不同于其他文化的问题。

<sup>①</sup> R. G. Collingwood, *An Essay on Metaphysics* (Oxford, 1940), 多处可见,特别是第5章。

这些观点实际上都源自于维柯,甚至可能完全就是维柯的观点。但是在此基础上,科林伍德所增加的部分颇具争议性,比他的导师维柯走得更远,认为我们具备能够进入距今年代久远的某个历史时代或是历史人物的思想当中去的能力,这种超验的飞跃不受时间约束,能跨过时间的障碍,其终极表现为进入尤利乌斯·恺撒的思维,或进入清教运动、哥特复兴等时代思想。维柯提到,我们有必要付出巨大的努力将自身的视界调整至与古代世界同步,我们需要从完全不熟悉的角度来看待古代世界,但是这和按照字面意义来理解的化身为其他人的思想和进入其他年代的准神秘行为非常不同,而科林伍德显然认为自己具有这种能力。

这也可能是因为,维柯的很多思想直到 19 世纪甚至 20 世纪才得到清楚的表述,并被人接受,而我自己实则也犯了上述同样的错误。但是,我发现很难说服自己认识到事实就是如此。前一个时代的思想超过了后一个时代,这样的事情很少发生,但是它确实发生了。一位思想家最具创造性的思想,在同时代遭人误解甚至不屑一顾,这不仅仅发生在不切实际的虚构中。在科学时代的全盛期,当经院哲学的辩护者在最后苟延残喘之际,当人们最终走向新兴的启蒙运动时,维柯没有向任何一方清楚明白地解释他所做的区分。他对两个方面做了区分,一方面是观察、测量、演绎推理、理想模型的构建、虚构的实体以及它们在真实世界的模糊边界中的应用,即被自然科学系统化的“外延”知识;另一方面是对人造模式中各元素之间的关系,以及各元素与其所属的整体之间的关系感知,包括手段与目的之间的关系,个体目标及态度与群体或世代活动之间的关系。他首先阐明了种类繁多的姿态、词汇、行为、仪式、规则如何汇集成同一种类型的表达,成为一个阶层、一个民族、一个年代、一种文明的特点。而且,维柯指出了如何运用科学的学术方法,去理解,去发现,去详细地追溯这一点。同时,维柯还指出了这种人类的自我调查是如何影响一个人的基本信仰。在解释的过程中,

120 维柯区分了质的差异和量的差异,区分了细微差别和可测量的差别,并区别了个人、群体、机构随时间不断成长的过程中影响因素的知识和共存或演替的因果、重复的统一性的知识,他还区分了理解和技巧,前者是一位学者对文本的理解,比如说他可以对其进行修订,或者是某人对其朋友、艺术活动、或是政治风味的理解,这种理解不能够付诸精确的分析,与这种理解相关的技能可以得到训练、得到强化,这种技能涉及对规律和法则的运用,但是不能够被系统化,对于不够敏感或缺乏天赋的人而言,即便心智健全,也无法习得;而归纳、实验或者演绎过程中所采用的技巧可以传播,可以教给任何一位具备逻辑思考能力的人。他没有像狄尔泰一样,将这些对比进行分类,但是他把这一对比运用在区分关于人的知识和关于物的知识。他相信人可以了解自己,因此也就可以了解他人,所以人可以了解自己所从事的历史,对自己和他人而言,世界是什么样子的,世界为何如此,但是对于仅能从外在观察其行为的事物、植物和动物,人无法真正了解它们。总之,他意识到各种不同的元素是如何融入社会存在——这一模式伯克和赫尔德、谢林和黑格尔、托克维尔和布克哈特、狄尔泰和马克斯·韦伯都曾试图传达——这是一种能力,可以理解历史上“无意义的因素”和有意识的行为和目的的相互作用是如何最终产生了意料之外的结果,这是一种区分、整合和关联的准审美能力,历史学家、批评家、小说家对其需求的程度,胜过在自然科学中对于创新发现必不可少的抽象、概括和抽离的能力。在过去的一百年里,维柯关于这一分界线的发现和公布,被批评家和评论家认为是他最主要的成就。

毫无疑问,维柯言过其实了。先驱者们在创新的兴奋时刻,往往容易夸张,对于维柯这类主要靠自学成才、并且生活在自我构建的世界里的伟人而言,尤其如此。而且,不靠夸大其词,新发现的真理几乎难以抵抗固有成见的反扑。柏拉图、斯多葛派、笛卡尔、斯宾诺莎、休谟、康德、黑格尔都夸大了他们的学说,而且他们如果不这么做的话很可能得



不到其他人的关注。维柯也属于他们中的一员(尽管他不是其中的代表人物),因为他的思想只有标新立异的天才才能够得出。他很可能也希望能够表述清楚:他的四位学术偶像,柏拉图和塔西佗,培根和格劳秀斯,都拥有这份令人妒忌的天赋。但是他没能成功,他的思想常常晦涩到让人觉得可望而不可及。他也没能如他所愿,通过发现社会生命不可逃脱的循环,而创立一门新的科学。这一观点无论是在他前代后世富有想象力的思想家看来,都最终成了一团鬼火。而他就像哥伦布,就像他笔下的恐怖野兽跟随着自身的欲望却抵达了意外的结果一样,他踏入了一片未知的国度:将人类的过去作为集体的自我理解的形式来研究。 121

也许就像其他的原创思想家的境遇那样,未来的一代又一代人会认为,我们的判断太过受到我们所处时代的经验的限制,并且(就像詹姆斯·乔伊斯的后期作品中频频出现维柯的典故)挑选出维柯作品的其他方面,供学子们关注思考。

## 维柯的知识理论及其源头

### —

《新科学》的中心思想之一便是区分真理和真确,这一思想可以追溯至 1708 年的《论我们时代的研究方法》和 1710 年的《论意大利人最古老的智慧》。但是,不论是在这些著作中,还是在其他地方,维柯都没有彻底阐明这一根本区别。在他的著作中,常常同时存在太多新颖而不成熟的思想,它们热切地想要得到表达,而所用的语言却极不适合这一目的。维柯的著作充满清晰或混乱的见解、对古籍的回忆,以及不断的跑题,这使得维柯的风格,特别是在《新科学》中,成为一股狂想曲般,有时甚至是火山般的力量,但却表述不清。尽管如此,一种引人注目的新学说还是诞生了。但是这个学说一直都没有获得部分人的承认,他们或贬低其创新性,或缺乏对其的理解,或出于民族骄傲,或出于意识形态上的反感,或心怀妒忌,担心影响到其他思想家的名声。<sup>①</sup>然而,单

---

<sup>①</sup> 见本书边码 112 页至 113 页。最新的一个类似的例子是乔治·于佩尔在他的著作 *The Idea of Perfect History: Historical Erudition and Historical Philosophy in Renaissance France* (Urbana etc., 1970) (下文以于佩尔代之) 中的断言,维柯只不过是“观念史上的落伍者,反映了博丹的思想,称不上是黑格尔的先驱”(166)。这一观点没有看到维柯思

单凭借他对历史认识观念的区分以及新见解,维柯对哲学思想的贡献就已然是一流的。

按照维柯的思路,我们从真确开始,这是我们对事实的熟知与信念,是所有思想和行为的前提条件,从而可以达至真理,即对普遍真理的认识。但是维柯没有表述清楚,从一者到另一者的转换,即便是在理论上,是否可以实现,或者说究竟如何实现。如果没有普遍真理,就不存在科学,所以如果《新科学》要与书名相符,就必须包含一个逻辑连贯的体系,有关时间中的事实与事件的一般真命题的体系。如何实现这一点呢?在维柯看来,真理即先验真理。先验真理类似于数学推理,从公理开始,每一步都是可论证、无可辩驳的;但是要实现这一点(就人类的思想来说),就必须只能把它局限于与外在世界没有必要联系的人为构建、逻辑虚构中。根据1710年的“真理仅见于造物”<sup>①</sup>的标准,我们在逻辑上仅能保证我们自己的造物才是真理;在严格意义上来说,单就这一点而言,科学是存在的。但是,如果这一真理的结构是我们设计的,那它如何能够宣称“科学地”反映和描述了其外界的事物,即外在世界的特点,并且是显而易见、无可辩驳的呢?

维柯接受了这一令人吃惊的结论。真理见于造物:由于数学是人造的,<sup>②</sup>所以它是科学。我们不能在空间中创造出新的事物,因此物理对我们来说不是真理;维柯跟从奥古斯丁,认为只有对上帝的来说,物理才是真理,“因为上帝是原初的造物主。”<sup>③</sup>可以在虚无中创造出事物的这一观点,来自于犹太基督教,而非希腊。<sup>④</sup>对毕达哥拉斯来说,宇宙、

想的积极成果,以及维柯和博丹对于历史的观念的重要分歧。(关于此,见本书边码156页。)幸好,这句一笔带过的讥讽对于哈伯特的主要论点来说无足轻重,也丝毫不会降低他那部有趣而又令人收益颇丰的书的价值。

① “Verum est ipsum factum.” DA 131/46.

② DA 133/48.

③ “quia Deus primus Factor.” DA 132/46.

④ 关于这一点,见 Karl Löwith, “Geschichte und Natur in Vicos ‘Scienza nuova’”,

124 自然的对称性、其数学结构，都内置于事物的本质。同样，对于柏拉图来说也是如此：《蒂迈欧篇》中，造物主创造世界所依据的计划不是他自己创造的，这一计划来源于永恒。希腊黄金时期的思想家和艺术家至少已部分了解宇宙和谐的观念；这一观念可以再度发掘，世界也会因此更加美丽和理性——这正是文艺复兴的中心观点。它在剥下神秘外衣之后，还给了启蒙主义以灵感，特别是重农主义者与信仰“看不见的手”<sup>①</sup>和“理性的狡诈”<sup>②</sup>等理论的人，而这些理论会一直盛行下去。洛维特<sup>③</sup>正确地指出，对维柯来说并非如此，维柯相信上帝是从无到有进行创造的。

由于物理学的对象自然界并非人类创造的事物，所以维柯的第一步（1708年至1710年）便是将物理学请下了笛卡尔所推崇的神坛位置，置于和其他人类发现的但并非人类创造的学科同等的地位；由此物理学的地位虽然仍然高于历史、文学以及其他只有认识，没有科学的学科，但是却和它们处于一个大类，在这些学科里，我们只能获得真确，即事实上的真理。这种知识是通常的理性行为所倚仗的。其原因清楚明白。一旦要求你的思想和其外在的事物相一致（与事实相一致）却又保持独立，你就不再能确保真理，因为真理必须完全在你的掌控中；最好的情况下，你也只能谈论确定性、自明性，即后来所称的现实感。维柯正确地认为它和逻辑上得到证明的真理是不一样的。维柯并不使用这些术语，但他做出了划分，一方面是形而上的真理和逻辑的真理，另一方面是普通观察或感知（包括自省）的真理。确定性（维柯有时也称

---

*Quaderni contemporanei* 2（日期未注明，可能是1969），135—169，位于137—139。

① Adam Smith: *The Theory of Moral Sentiment* 4.1.10, 格拉斯哥版第184页(Oxford, 1976); *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* 4.2.9, 格拉斯哥版第456页(Oxford, 1976); 比较他的 *Essays on Philosophical Subjects*, “History of Astronomy” 3.2, 格拉斯哥版第49页(Oxford, 1980)。

② 见本书边码56页，注释②。

③ 见前引文（见本书边码123页，注释④）。

之为“权威”)是我们赖以生存的概念。它总体上讲不是归纳知识(这是培根的概念,维柯有时混淆了它),反而是我们对直接经验的基本数据的掌握。直接经验的基本数据是科学假设的起点,也是最终确认的终点。维柯对“确定性”的解释不是来源于感知的外在世界,而是来源于他主要兴趣所在的领域,即社会关系——“人类社会生活的必需品和工具。”<sup>①</sup>我们甫一出生便置身于某种文化(对维柯来说则是一个社会过程),其中应这些必需品和工具的诉求而产生了各种社会机制,组成一张网络,社会生活的形式随着时间变化,我们在其中生活、思考、存在。语言就是一种这类社会机制:“语言创造了思想,而非思想创造了语言。”<sup>②</sup>这句话出自于维柯的《论我们时代的研究方法》。尽管从语境来说。这句话可能是指,相较于枯燥、理性、直白的法国写作风格,他更热爱意大利充满想象力的写作传统,然而这句话在我们今天看来,代表了他社会语言学的考量。我们的思考和表达都受限于我们特定的文化,而且只能通过文化的社会结构所提供的方法来思考或表达,因为这种文化具有自身的特点,代表了在可辨别的过程或发展模式中的社会发展的特定阶段。因此,我们从“无声”符号<sup>③</sup>(“诸神时代”的表意文字和象形文字)的文化,发展到“英雄时代”诗意的隐喻和明喻的语言,并由此一步一步地上升至民主生活的法庭上和哲学批评中使用得更贴切、更精确的非修辞表达。没有人能够创造出的一套永久通用的象征系统,也没有人能够创造出一种永久通用、不论何时何地,但凡理性的人均可采用的生活方式。在具体的历史语境中,只有一种特定的象征体系和生活方式;谁都无法逃离这个特定的范畴,不论是社会的、心理的,还是精神的、情感的,这一范畴建立于特定的时间和地点,并且受到发展规律的制约。自然是不断发展的。这是一个社会不断演进的共识世界,

125

① NS 347.

② DN 95/40.

③ 见本书边码 63 页,注释①。

所谓共识,即是“被整个阶级、全体人民、整个民族或整个人种所共享的无需反思的判断”。<sup>①</sup>

这样的判断包括的不是可证的真理,而是(假定的)偶然的真理。总之,我们离不开这些判断,它们这对我们来说是偶然的事实。如果我们像上帝(世界的创造者)一样了解这个世界,那么偶然的真确就会转化为先验的真理。<sup>②</sup>

但是,我们对于自身(个人的、社会的,还包括过去的,即同时包括人作为个体所拥有的,以及与他人共享的)思想和意愿的了解,并非作为粗浅的事实呈现在我们眼前:我们对自己的理解,区别于我们对牲畜和石头的不理解。人的能力是有限的,难免会犯错误,所以人即使是对自己的心理过程也难以完全理解。了解他人,了解他们是谁,了解他们所“创造”的世界,就是在我们自身人类意识的潜能中,在我们对自己思维的修正中,<sup>③</sup>去认识(运用想象力去掌握)他们的经验。至于和我们自己完全不同的东西,我们无法去了解。我们可以了解的,仅限于和我们自身直接关联的事物,即在不改变自己作为人的身份的前提下,人们可以抵达的存在。正因如此,我们才有可能跨越重重艰难险阻,去窥探与我们相距遥远,甚至截然不同的人类的内心世界——他们的思想、感觉、恐惧、希望、野心、想象经历——比如说我们最早的祖先,“恐怖”的野兽,山洞里的波吕斐摩斯。去了解他们的动机和目的,去了解他们为什么人会这么做,会这么生活(尽管不能完全领会),就是去获得通过原因的知识,这种知识不论多么不完备,都高于单纯的“事实性知识”,

---

① NS 142.

② 关于必然的(理性的)真理和偶然的(事实的)真理之间的关系,莱布尼茨也发展了类似的学说。只有对上帝而言,所有的真理才都是必然的。但是,这样的二分法没有给维柯关照的内容留下空间,即对制度、关系、目的和态度的理解,这改变了人们的行为,这既不是完全偶然的,也不是推理的先验。

③ “dentro le modificazioni della nostra medesima mente umana”: NS 331.

且比之更具神性，<sup>①</sup> 因为“事实性知识”属于“来自外部的”认识，只能提供自然科学的信息或外在世界的普遍知识；这种通过原因的知识同样也高于“方法论知识”，因为“方法论知识”只是对一种技能或方法的习得和掌握。

霍布斯指出，实验毫无疑问可以帮助我们了解自然。但是维柯认为，仅仅只是把一样事物分解后再拼接起来并不能完全了解它。因为我们仅能了解我们精神的“内部”运动，而实验中我们按照自己的意愿重新安排的物质，其根本组成仍然不属于我们，而来自我们之外。<sup>②</sup> 通过原因的知识，就是创造者对自己创造物的了解，就像艺术家了解自己的作品或是自己的创造性活动。就连文艺复兴时期的新柏拉图主义者马尔西利奥·费奇诺、皮科和兰迪诺，也认为诗人所做的无非是创造出一个世界，平行于上帝所创造的世界。而且，这一观点受到了塔索（雪莱在《为诗辩护》中误引）、菲利普·西德尼、丹尼斯、沙夫茨伯里以及18世纪浪漫主义先驱的推崇。

维柯走得更远。他认为不仅只有诗人才能创造虚构的世界，实际上所有生活在早期“诗意”文化阶段的人只能“通过这种方法”来构想真实世界，创造性的想象力在这一发展阶段的常规意识中发挥了主要作用，所以歌曲是语言出现之前的自然表达形式，诗歌早于散文，书写符号早于口头话语；维柯认为，这种现实观虽然比后继的现实观来得原始，但不一定会更高级或低级；它比后继的现实观更粗鄙，却与之具备同等的价值（如果谈不上精神价值相当，至少有同等的美学价值），或许在纯粹的力量和自发的活力方面，比更为开化的后继现实观还要高明。

这实际上与当时的潮流背道而驰。在17世纪，隐喻的使用受到广

<sup>①</sup> 参见“ad Dei instar”（《论上帝的模范》），DA 135/51。

<sup>②</sup> “上帝了解所有事物的所有组成，不论是内在的还是外在的，因为上帝创造和安排了所有事物，但是人类的思想是有限的，并且外在于所有人之外的事物……所以人类可以思考现实，但是不能完全理解现实。” DA 132/46。

泛的质疑,特别是在进步思想的中心,如法国、英国、荷兰,因为这类丰富的意象都联系着前科学的或是反科学的思想框架。隐喻连接的是充满古代迷信、梦境、神话和恐惧的虚假世界,骇人而野蛮的想象充斥其中,导致错误、反理性主义和迫害。<sup>①</sup>英国皇家学会的创始人之一托马斯·斯普拉特宣称,能言善辩包含了“似是而非的比喻和意象”,应当被“所有公民社会所摒除,因为它会破坏和平与良好的礼仪”;皇家学会应当避免“模糊与不确定”,回归到“亲切、直白、自然的说话方式……让所有的事情都尽量像数学一样朴素直白”。<sup>②</sup>同样,霍布斯在他所有的著作中都摒弃了隐喻,只为精确地寻找真理。<sup>③</sup>洛克、休谟和亚当·斯密也都想法类似,但是休谟认为古板地遵守“几何学般的真实和精确”可能会让读者觉得“味同嚼蜡,毫无兴趣”。<sup>④</sup>这一问题最后引发了一场著名的争论,法国风格与意大利风格的捍卫者在17世纪末爆发论战,在18世纪,主要阵地转移到了法国(特别是二者在歌剧领域的交锋)。这一争论就如同古人和现代人之间的战斗一样激烈。拉辛、莫里哀和布瓦洛等法国大师的风格之所以可圈可点,其中饱受赞誉的就是没有使用隐喻、夸张和放肆的想象。在法国的“大世纪”,一位著名的法国批评学派领军人物布乌尔神父认为虚构、隐喻、明喻等手法,只有在清楚明白如“透明的面纱”,不会遮蔽它们可能掩盖的内容时,才可以使用。他还认为能使用修辞格的唯一理由是,此类可允许的谎言会带来愉悦。<sup>⑤</sup>

① M. H. Abrams, *The Mirror and the Lamp: Romantic Theory and the Critical Tradition* (New York, 1953), 285.

② Tho. Sprat, *The History of the Royal-Society of London, for the Improving of Natural Knowledge* (London, 1667), 111—113.

③ *Leviathan*, 第4章,“Of Speech”,理查德·塔克版(Cambridge, 1911), 26, 31。

④ “Of the Standard of Taste”: 236, 载 David Hume, *Essays: Moral, Political and Literary* (London, 1963)。M. H. Abrams, 见前引书,第10章,针对这一非常普遍的“笛卡尔”观点给出了其他的许多事例和参考资料。

⑤ (Dominique Bouhours), *La Manière de bien penser dans les ouvrages d'esprit: dialogues* (Paris, 1687), 对话1, 尤其是10—17;所引用的话语在17。



但是对维柯来说,隐喻等手法同属于一类基本的范畴,人类在发展的特定阶段,会自然而然地借助这一范畴的现实观来看待世界,对他们来说,隐喻就是现实,既不仅仅是装饰,也不是秘密智慧的贮藏室,不是去创造平行于真实世界的另一个世界,也不是现实的附加物或是现实的扭曲(不管是有害的还是危险的,故意的还是不自觉的);隐喻这一类范畴的产生和发展,是人类在特定的时间和地点、特定的文化发展阶段,对现实的一种感知、解读和解释的方式,它在当时是最自然的方式,尽管不可避免地如昙花一现,却是在其诞生和发展阶段中唯一可能的方式。他认为,这样的说话方式只有到了后世,才变得充满人为痕迹且工于点缀,因为人们在后世已经忘记隐喻是如何产生的,其最初的目的又是什么。这样的神话及其表达模式,尽管在我们这个复杂的时代(对于早期的“古典”时期亦是如此)的神学家或哲学家看来是错误的,但在曾经是恰当且条理分明的。为了理解“英雄”时代(民谣、诗歌和史诗的世界)的隐喻,我们必须通过想象让自己回到那个时代,借助博学的思索和洞察力,来重建它们所构建的有机的、不可剥夺的部分。

维柯所处的时代,容不下上述有关人类、社会、历史的观点;它或许比前一个世纪更要糟糕。尽管这一学说的根源非常古老,但是直到赫尔德,这一历史主义观点才开始全面地吸引欧洲思想界的关注。尽管维柯尽了最大的努力,尽可能多地把自己的思想展现给当时意大利国内外具有影响力、博学的批评家,但仍然没有获得他所预期的认可。当时,反对他的潮流太过汹涌。

## 二

在这一点上,有必要首先揭示维柯认识论的主要特点。维柯大体将知识分为了四类:(1)科学:获得真理的知识。这一真理是先验的,一个人只能认识他自己的创造物或是想象物,包括逻辑的、数学的、诗

歌的、艺术的。从这个意义上来说,只有上帝自己才完全了解他所创造的世界。(2)认识:无差别地展现在所有人面前的“外在”知识,即一个人对外部世界中事件、人物和事物构成要素的“外在”行为所持的真确。(3)维柯所钦佩的大师柏拉图所拥有的那类知识:模式、永恒的真理和原则(维柯一直都认为神启是知识的来源之一,对犹太人来说如此,对神父来说更是如此)。这很可能是我们辨别理想的永恒历史的固定模式的方法,而这一理想的永恒历史正是“非犹太”民族的历史。但是,在没有上帝的眷顾和神启的情况下,人类是如何获得这类世俗的形而上学思想的,维柯并未解释清楚:这当然不是从博丹或是培根的观点中归纳而来的,也不是他们的观点;格劳秀斯则因为将其归源于博丹或是培根的思想而受到了批判。或许这和(4)“内在”的或是历史的知识有关,但是维柯没有特定的命名。人们作为演员,而不是置身事外的观察者,他们对自己的行为、自己的努力,对古往今来、熟悉或陌生的目的、方向、观点、价值和态度,以及带有他们特色并反过来决定他们的体制,都带有一种“有目的性”的意识。这自然就是维柯所说的通过原因的知识,通过对我们的思维进行修正而获得,它引导着我们了解人、社会或文化的目的,这意味着不仅仅是去了解人、社会或文化发生了什么,也不仅仅是了解这三者作为病因和病体做出反应和行动的机制,还需要了解思想和行动、观察、理论、动机、实践之间内在的关系和相互联系,这才是仅靠对外在世界以及事物共存与延续的观察所不能给予我们的。在物质世界里,我们只能看到是否存在相似性、连接性、规律性、延续性,这些可以在笛卡尔或者牛顿的系统中根据定律和必然总结得出;但是这不会让我们了解事物本质的缘由;因为除了这个世界的创造者以外,没有人了解世界的由来与目的。关于“内在”和“外在”的观点、机械的原因和目的、理解与知识、人文科学和自然科学这几对概念,后期的许多思想家,如赫尔德、迈内·德·比朗、费希特、谢林、狄尔泰和克罗齐都对它们做了大量的区分,马克斯·韦伯也在一定程度上有所

涉猎。他们也因此受到了批评,批评者认为他们的区分存在反实证主义、反科学以及蒙昧主义的倾向。

维柯是一位忠于形而上学的思想家,但就知识的分类而言,我认为维柯真正想表达的仅仅是积极的参与和被动的观察之间的区别。要了解人之行为的本质(维柯称之为运作)就得在人的动机、目的、理想与环境 and 人们工作所需的物质的关系中,以及在个体与其他有目标、有激情、有活力的人之间的关系中,理解人的动机、目的和理想,这在维柯看来和仅仅关注精神和 / 或身体阶段的延续是不同的,也不同于对他们以及他们的行为按照统一的模式进行系统的分类,这种分类使得人们能够进行预测和操纵。在维柯提到的通过原因的知识中,原因不仅仅是特征或事件的统一性之间的相互关联,而是某人(个人或者集体的:生命对他来说是一种集体活动)积极地、有目的地去做一些事情。<sup>①</sup>维柯对于原因和结果的看法是,我们谈到一个人、一个阶层、一次运动,或者一个观点时,着眼点在于其导致了一个人(或者一个群体)思想的改变,或者促成甚至导致一次革命。对于活动和经历的被动记录之间的区别的强调,以及对历史无甚意义的要素和带有动机的人之间的区别的强调,这些强调在关于行动、历史、思想以及道德和社会生活的哲学理论中发挥着重要作用。

维柯认为自然和时间中的事件,并不倚仗人的行为。他明确地认可了归纳法和演绎法在学者的研究中所处的重要地位,特别是在科学历史学家从虚构中筛选事实的过程中所起的作用。但是对维柯而言,这和运用想象的理解是不一样的。前者这类批判学术的能力是不可或缺的,维柯的朋友伟大的穆拉托里的实践证明了这一点,但这种能力只能用于构建最精准、最不可动摇的真确,在本质上同自然科学没有差别。但是,对于材料的选择、分类,尤其是解释(正如埃里希·奥尔巴赫

<sup>①</sup> 他没有像亚里士多德一样区分制作(doing)和创造(making);在他看来,这种区分并没有必要。

在他关于维柯的杰出研究中所指出的)都是我们自己决定的:完全主观,依赖于我们自身的经验,是我们对于自己思维的修正所做的深入调查。譬如某些声音尽管独立于听者而存在,但在不同的文化背景的听众耳中,他们从这些相同的声音中注意到并且选择出的模式都不尽相同;而经他们筛选出的各个旋律、和声和节奏却都是同样真实存在的。

实际上,维柯创造了理解(understanding)的概念,狄尔泰等人则把它称为理解(Verstehen)。在维柯之前,一些语文学家、历史学家或者法学家可能都模糊地有所提及,但是维柯揭示了其本质。读完维柯的著作之后,我们就会明白,存在两种理解:一类是对一种感情、一个手势、一件艺术品、一个人的性格的理解;对于整体文化或是一个笑话的理解;对于贫穷、嫉妒、陷入爱河、皈依宗教、背叛、经营银行、参与革命、流放国外的理解;而另一类理解则是对诸如一棵树比另一棵树高,希特勒写了《我的奋斗》,或者一篇文章和另一篇文章有何不同,中子是什么的理解;以及我们理解微积分、知道如何拼写单词、如何拉小提琴、如何上火星、何为虚数、是什么阻止我们超越光速等等。虽然都是理解,但二者的意义(称得上完全)不同。维柯所谓的理解更接近于一种意识,由多种多样的活动和经历发展而来,且在不断的丰富当中,比如事物在不同的情况下是什么样子;世界以何种概念和形式,展现在处于不同社会和情感状况下的个人和群体面前。这类知识可借用如下的词语来谈论,如可信的或荒唐的,真实的或理想的,可感知的或不可捉摸的;它使我们得以采用准确明了的词语来描述历史学家和社会理论学家、艺术家和行动派的思想,不仅能够以博闻强识、技巧十足、表达清楚、误入歧路、愚昧无知等词来评价,还可以进一步区分出聪明或愚蠢的、有趣或无聊的、浅薄或深奥的——这些概念皆不属于当代思想家吉尔伯特·赖尔所探讨的两类知识,即“事实性知识”和“方法论知识”。而维柯所谓的想象就是:人们想象性见解和重建的独特能力。

我们还有另外的方法来认识这些区别。当我们感知并且处理的事

务领域由真确来主导,而对人类来说,真理则主导着人类创造的领域,如规范、准则、标准、法律,还包括那些形成“事实”的事物本身。这些都属于意志、行动、创造性想象的范围;它们是由个人或者集体所创造的产物,而非由心理学家或是人类学家等在之后通过追根溯源、归纳推导所发现的,却仍然同许多独立于其创造者存在的造物一样,至少可以被创造者预先了解,像(仅以有意识的目的的产物为例)决定、一致认可的惯例、法律规章,或是人们创造并遵照其生活的另外一些制度,这些都可以预先为人们所了解,因此逻辑上并不要求它们与“外在的”事物结构相“对应”。只有当人类预先的安排错误地向客体或者自然法则靠拢时,其实体化(即黑格尔派哲学家和马克思主义哲学家所谓的“物化”)才会出现,伴随着它出现的还有“错误的意识”以及人从他们参与创造的世界中被异化的感觉。当然,区别不是绝对的:“事实”并不是一团团经验构成的坚固小球,独立于用以区别、分类、感知、解释和塑造它们的概念和分类。尽管如此,康德、威廉·詹姆斯以及他们的追随者,或者是受到黑格尔或马克思影响的思想家,以及20世纪的心理学家、人类学家、语言学家仍然坚持这一差别。我们提出的问题受到制度生活的影响,我们为了解决这些问题而进行感知和做出行动,然而我们不可能天马行空地给出答案,它们不是“凭空捏造的”。<sup>①</sup>我们问题的答案并不是我们任意编造出来的,但是答案的形式取决于问题的实质:选择是一种创造性的艺术。从这一点来说,维柯是浪漫主义时期唯意志论者、理想主义者、实用主义者和存在主义者的鼻祖,他们强调个体或集体的行为能够强有力地改变人们的经验,此外,就那些倾向于形而上学的思想家而言,他们比维柯走得还要远,认为世界便是通过这些活动得到确认的;而与此相对的是,维柯反对严格决定论者、实证主义者、哲学实在论者、唯物主义论者,以及带有机械主义偏见的心理学家、社会学家、科

<sup>①</sup> 见本书边码99页,注释②。

学哲学主义者等人的观点。

133 早在 1700 年,维柯在他第三次开学典礼演说中就提出“人是他所选择的存在,他成为了他想成为的人”。<sup>①</sup>个人可以自由地运用意志改变自己,这一傲慢的信念(实际上在《新科学》中已经做了实质性的修改)和文艺复兴的唯意志论是一致的,其中最著名的言论便是皮科·德拉·米兰多拉关于人的尊严的伟大论述。然而维柯还认为,可以归结出一套人类文化发展的客观科学,其基础便是具有一致性的精神之声,即所有民族通用的基本符号或观念,体现了伟大“自然的”、非任意的、体制化的人类规范——不同的人类群体,尽管在时间和空间上相距遥远,面对相似的情况也能做出相似的回应,因为这是源于人类相似的需求。维柯所举的例子有神灵、婚葬仪式,以及家庭、吉凶、牺牲、父权等观念。它们广泛存在于世界各地,互相之间差异甚小,正是以这些“庸俗智慧的箴言”<sup>②</sup>为代表的回应,使得对一种单一的人类文化发展的总结成为可能。但是,在一个人对这些观念或体制进行总结和使用抽象概念进行概括之前,一个必不可少的步骤,是去认识它们、熟悉它们——特别是在特定时刻特定地点的具体现象。在维柯看来,文化的历史,就是人类从没有组织的野蛮和野性的感知,进化到批评的自我意识和组织(从对物体的感官感知到“通过困惑却又激昂的精神”<sup>③</sup>去经历)再到平静的思想,每个阶段都有其合适的图像、神话和象征。这一概念可能会受到人们的诟病,因为它具有排他性的人类中心主义,过于社会化,完全忽视了生理和生物两方面自然因素,更别说心理方面的因素了。这一偏见可能源于维柯对于笛卡尔的机械论和原子论观念过于暴力的回应。他渴望从真确走向真理,即便不完全是真理,至少是通往真理的方法——从未经提炼的事实到明白易懂的带有目的的行为。维

① “Unus homo est quod vult, fit quod lubet.” IO 27/74.

② NS 161.

③ NS 218.

柯的这一渴望主导了他的思想。

那么有限的生命能够跨越真确和真理之间的鸿沟吗？我们能从并非我们自身创造的事物的知识，跨越到类似数学的先验知识，以及上帝对存在的一切所拥有的知识吗？这在原则上有可能吗？维柯没有解释清楚。他认为我们可以从物理学中单纯的外在观察，上升到能在实验室里人为复制自然过程和物体的阶段。实际上，霍布斯和培根在这一点上也有类似的观点。<sup>①</sup>

那么，我们自身的历史发展过程中的所有事物都是我们自己创造的吗？难道“我们自身之外的自然”<sup>②</sup>（我们的躯体，生理和生物的自然存在）不是同观念、关系、感觉一样，在人类活动中起着重要作用吗？如果我们不能“创造”这一切——也不能创造我们所有的思想状态（更别提维柯着重强调的由行为所造成的出人意料的后果，因为在维柯看来，它们证明了历史“遵从天命”的本质）——那么维柯的这一门新学科又怎能堂而皇之地冠以科学之名？这个词汇原本只是依附于真

① 卡尔·弗里德里希·冯·魏茨泽克对《论我们时代的研究方法》的评论中——见他为维柯的这本书写的后记 *De nostri temporis studiorum ratione/Vom wesen und Weg der geistigen Bildung* (Godesberg, 1947), 特别是 162——迫切地想了解，随着现代技术的进步，以及人的改变、复制和创造新事物的能力在以惊人的速度发展的情况下，维柯对于外界的观察结果和我们自己创造的知识之间的重要区分是否在接近消弭的边缘。这让他对于人类滥用新力量的态度消极晦暗。尽管自从维柯的时代以来，科技的形象发生了深刻的变化，我们会赞同，或者说实际上是和魏茨泽克有着同样的社会和道德顾虑，但对我来说，他的理论观点的基础却明显是个错误。只要我们仍然无法从无到有进行创造，只要我们无法改变自然一致性的限制，并且只要这种自然的持续存在依然是技术可能性的基础，那么维柯的区分就仍然有立足之地。随着各种类型、各种程度的“确定的”经验知识之间的差异，或者说是基于这些知识不断增长的技能之间的差异在不断缩小，辨别其中的差异令人困惑。只要我们还是仅仅改变“已有的事物”，即我们无法创造的事物，那么在维柯看来，我们的知识就仍然停留在外在的层面上，也即维柯所谓的认知的，而非“内在的”，亦非他自己的知识。我认为，汉娜·阿伦特提出类似观点的理由更充分：见她的 *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought* (London, 1961), 57—58。

② “elementa rerum naturalium extra nos.” DA 150/65.

理,依附于先验的知识,依附于科学运作的自由创造。

135 我认为答案包括两方面:它蕴含于维柯标记为“柏拉图式”和“塔西佗式”思想之间的相互作用之中,即普遍和特殊、永恒和暂时、必然和偶然,理想和真实之间的相互作用。<sup>①</sup>有的人会认为这种关系是“辩证的”。至于维柯是否曾经从黑格尔派或是后黑格尔派的观念来理解“科学”,我不得而知。不论事实如何,在维柯关于历史知识的概念中,出现了经验主义或者塔西佗思想的要素,体现在通过想象特定人群特定活动而获得的理解当中,比如过去的某些特定人群有什么样的目的,他们想要什么,感受到什么;他们如何去应对这个大体上并非由他们创造的世界;他们不仅仅根据脑海中形成的思想,去特意追寻有意识的目的,同时,他们也采用无意识的、本能的、习惯使然的、他们不完全(或完全不)理解的方式,不论他们在反思这些行为时会如何对自己(或他人)进行解释。

维柯(可能是受到与物体变为一体的“巫术”理论影响,这在文艺复兴时有着广泛的传播)是理论和实践统一这一学说的真正鼻祖,该学说后来在黑格尔及其追随者的努力下,在各个方面得到了长足的发展,并且在马克思、尼采和弗洛伊德的努力下开拓出许多新的方面。他相信,原则上我们可以在脑海中复现(通过合情的想象“进入”我们的思想)一个阶级、一个社会、乃至一个个体(尽管维柯没有给出例子)的目的;这些体制与个体需要什么,为什么而工作,追求的是什么;又是什么促进了他们、或是妨碍了他们满足自己的需求;他们是如何受到自己在文化上或是历史上的创造物的影响。他认为我们可以通过一种想象的观念,将每一个自在(an sich,黑格尔哲学中的用语,即外界所观察到的实体,即便这是他自己的思想或身体的状态)变成自为(fur sich,被一个人有目的的“精神”活动所同化的元素)。即便是维柯已经指明了道

---

① A 26/138—139.



路,如果我们没能实现这种转变,那么(对维柯而言)也只能是因为缺乏充分的想象力(这种重建的想象不被对过往作家的民族主义思想或哲学思想作品的阅读所产生的时代错误类比所扭曲)。一部分人(卢克莱修、塔西佗、培根)生来具有超群的想象力天赋;而即使是他们,在想象方面显然也远不及造物主。但是这种缺乏并不会阻碍逻辑或者形而上学的发展,而是会对经验主义产生影响,使人们难以获得“原始的”事实。有多少人有足够的重建能力,在人类系统的演变中,在他们的社会和阶级的整个历史中,准确重现人类长久的需求?基本上,只要有足够的想象,再加上维柯自认为发现的“定律”(即维柯所构想的民族的“理想的永恒历史”定律),人类历史上的任何阶段都可以在思想中复生。人们“创造了自己”,因此人也可以在想象中重新体验这个过程。想象创造了神话和仪式,关于世界的原始概念因此而出现,这种能力也可以激发我们理解过去。维柯的逻辑险些将他引向此种假说(虽然他没有明确指出)即便是在如今复杂的、具有自我意识的文明条件下,我们的历史意识观念,也可能只属于我们目前的特定发展阶段:它本身是一种神话,是文明的神话;或者换句话说,所有的历史都是神话——它不是必须与独立于文字的事实结构严格对应的记录,而是人们的想象所创造的、出于实践需要、出于人们适应世界需要而形成的一种模式。

136

如果沿这个逻辑思路一直走下去,就会摧毁历史作为一种理性学科和历史作为神话思想之间的所有区别,至少理论上如此。但是不同于一些现代反理性主义思想家,<sup>①</sup>维柯没有踏入雷池。谢林和尼采受此启发,提出了理想的永恒历史概念,虽然在爱国主义和其他思想方面与维柯一脉相承,却曲解了他关于人类发展现状的观点。科学与神话混淆不清的隐患一直存在。《新科学》的内容,并不是要把柏拉图对人应有的样子的观点,与塔西佗从人并不完美的角度出发的观点综合在一

<sup>①</sup> 例如 N.O. 布朗在他晚期的著作中借用了维柯的观点;同样的还有詹姆斯·乔伊斯,特别是在《芬尼根的守灵夜》中。

起。对于真理和真确之间的关系处理,它们是完全不同的。毫无疑问,维柯认为,在人类社会的发展过程中,存在一个固定的模式或者顺序,理论上只有“非犹太人”才会遵循它,尽管维柯有时忘记补充这一前提,致使他的观点似乎在表述某些主导着整个人类的发展路径和重复路径。每个(显然无尽的)轮回都有着同样的特征:从黑暗野蛮的开始走向年轻、成熟、衰败、崩溃——这样的故事结构就是理想的永恒历史,即柏拉图的模式,真理在根本上是可知的、先验的。它不是可被证伪或部分证伪的假说,也不是基于经验主义证据的归纳总结——相关证据我们永远只能片面地了解,且无法得出唯一的正确解读。理想的历史结构受到天命的塑造和引导,是永恒的真理,也是维柯的一个重要发现。

137 而维柯正是由于发现了真正的神义论,从而以新科学的奠基者身份名垂千古。

我们是如何理解文化的呢?很明显,并不是因为我们创造了它。从某些意义上来说,我们创造了自己的文化,却没有创造我们所遵守的法则,法则是上帝的杰作。它们可能是其神圣发明者的规则,但是对我们来说就是无情的法律。它们并非出自我们的计划,即使是在半意识的情形下,或者是以“诗歌”的方式:它们是真理,就像物理一样并非是我们的造物。它们的运作是因为神圣的天命,若非天命的垂青,我们永远也不会比野兽高贵。实际上,敬畏最初的意义就是雷声所激发的原始的恐惧,雷声让野兽在光天化日之下乱交感到羞耻,因此躲进了洞穴中,这是天命所造成的,尽管是人自己的行为,但不是源于人们自身。同样,把人类的邪恶转变成创造社会团结、道德和文明之力的神秘机制,也不是人类自己创造的。人类历史的阶段有着普遍、不可改变、永恒、循环的特点,这一“理想历史形式”学说的根源与毕达哥拉斯、柏拉图、新柏拉图主义者和文艺复兴有关系。这完全就是真理,但是很难认识到,因为它不像可辨别的人的目的内容,不论多么神秘,都能为人所掌握。但是维柯领会了它,也知道自己领会了它,同时将它视为重要发

现。这是他的思想中柏拉图的影子,也是他和黑格尔哲学思想以及泛神论学说的联系。人们所“创造”的事物和主导它们运作的规律与范畴的关系,就像价值和事实之间、人类的目的和事物的本质之间、自由和决定论之间、行为和“条件”之间相联与制衡的关系,维柯似乎比后康德理想主义者和马克思主义者分析得更清楚。后面两者还在这个问题上挣扎。我羡慕那些幸运的思想家,他们在一个伟大的形而上学系统中,找到了这些古老疑惑的最终答案。

天命就是宇宙戏剧的作者,但是按照维柯看来,这场戏剧的演员可以理解并完全融入他们的角色,而且在根本上可以达到自我了解。对于上帝的创造和人的自我创造之间关系的本质,对于由人所不能控制与理解的外在力量给予及决定的事物,与人类能够塑造的事物之间关系的本质,维柯却没有给出答案,可能是出于过度的谨慎,或者因为他自己也没能考虑明白。但有一点很清楚,他相信人和社会的发展和改变不仅仅是因为自然的因素,同样还有他们自身追求目标的行为以及理解目标的能力,因而不存在不会改变或不能改变的人的本性,也不存在任何固定的永恒目标。引用 M.H. 菲什的一句精彩言论,“维柯同马克思主义者和存在主义者一致,持有消极思想,认为我们无法从个人的特征中归纳出人类共有的本质;而他也和马克思主义者一致,持有积极思想,认为人性的本质是社会关系的总和,或者说一套发展的制度系统的总和。”<sup>①</sup> 维柯的理论是否站得住脚,或者说在多大程度上站得住脚,这是另一个问题,但是谁也不能否认他在理论上的杰出原创性。

<sup>①</sup> NS p.xxxix (J4).

## 源头

### 三

在思想史中,对于一个真正锐意进取而又影响深远的思想,关于其源头的问题常常摆在历史学者面前。这样的大胆创新中也总是伴随着独特的危险。假设说任何思想都不可能是完全原创的,即所有的思想都可以追根溯源,那么即便不是机械的组合,也至少是前人思想的进一步发展或独特综合,通过分析皆可还原出最初的思想组成。这似乎包含了一个古怪的前提,即任何“第一次”说出的话语都不可能是字面意义上的“第一次”:在这个世界上不存在绝对的原创。这一难以接受的悖论似乎来源于物质守恒理论(一种粗暴的原子论)在艺术和思想领域的牵强应用,好似所有的思考都始于笛卡尔的想法或者洛克的“简单观念”,从一开始就存在某种非创造的单元,然后对其进行整合或修改,至多是对其进行发展,使得我们得到了之后所有的观念。

显然,历史学的观念(特别是文化历史的观念)似乎包含着文明延续的观念,认为人的生活中存在人为因素和非人为的因素之间复杂且不断发展的相互作用。由此可以看出,有时候,无论一个天才的艺术作品或者思想作品体现出多么大胆的创新,都完全归功于他的前人,并且只在知晓其语境、其根源以及其环境(促使它出现并引导其前行的“潮流”)的情况下才能够被理解清楚。这一思维方法如果严格运用的话,可能会消融掉任何个人因素在人类中的成就,统统归为非人为因素,导致某种历史主义的去人类化。从某种意义上来说,任何人都不及维柯在这一学说上所做出的贡献。维柯实际上将人的“本质”和本性融入进了他们世代的历史进程中。所以便存在着两个极端:一个是细究作品的根源及创作过程,另一个是坚持认为只有最终结果是重要的,只看到花朵的美丽或是果实带来的愉悦,却抛弃相关的知识根源。所以应

该避开这两个极端,转而选择折中的方案,在花朵的含苞和价值间画一条分界线,同时认为知识根源是全面认识这朵娇花所不可或缺的(而且认为它实际上构成了唯一能这样了解的终极理由),然后即便如此,我们依然会发现,这一准则虽然可以运用在对大部分其他一流思想家的分析上,但用于分析维柯却困难得多。这是因为,维柯理论的阐释者认为,维柯的主要发现似乎没有清晰的来源,他的理论常常被人们奉为原创理论的典型代表,于虚无之中受灵感激发而诞生,这对于极端浪漫主义的拥护者是弥足珍贵的,因为在他们眼里,就连历史主义也似乎过度委身于令人厌恶的古典主义和模仿主义的教条。但是这个理由真的站得住脚吗?维柯的思想真的寻不着根源,没有任何先驱吗?维柯最具革命性的思想真的是从无到有创造出来的吗?

埃里希·奥尔巴赫在对比赫尔德和维柯时,<sup>①</sup>指出赫尔德的思想明显受到了沙夫茨伯里和卢梭、莪相和德国爱国主义,以及反伏尔泰思想和新生物学的影响,但是维柯却无法解释,于是他遗留下这个问题。当然,为了追寻维柯思想的源头,许多人付出过努力。M.H. 菲什<sup>②</sup>强调宗教改革对历史编纂产生的巨大推动力,一是由于开放了一直以来封存在修道院贮藏室里的书籍和手稿;二是罗马教廷方面认识到,需要运用

140

<sup>①</sup> “Vico and Aesthetic Historicism”, *Scenes from the Drama of European Literature* (New York, 1959).

<sup>②</sup> 收录在他翻译的《维柯自传》的引言中,这也是迄今为止关于维柯的知识体系最好最简明的叙述;见 A 20—31。

源。即使加上自新世界发现以来,东西方日益繁盛的新兴游记文献的影响力,也助力无多。维柯对这些资源的提及出乎意料地少。他有时会借用异国风俗和野蛮人的习惯来印证他的理论,<sup>①</sup>但是这些例证在他著作中所占的比重相对较少。当然,在追寻维柯作品中各个学说的源头的过程中,许多原创而又富有启发性的工作是由思想史学家所完成的,特别是以克罗齐(我们这个时代维柯的真正再发现者)和孜孜不倦的尼科利尼为首的意大利学者。而卡尔·洛维特<sup>②</sup>则反对克罗齐<sup>③</sup>,他强调阿奎那和托马斯主义在真理/造物学说上产生了重要影响。这一学说根源于奥古斯丁的教理,即上帝了解他所创造的生命,所以对他来说理解和创造二者同一,这一学说又回归到了神圣之道的概念上;只有上帝了解一切,因为他创造了一切。因为人是按照上帝的形象创造的,所以人只有有限的创造力,因此只对自己的创造完全了解,对其他则一无所知。不管人们是否同意洛维特,认可维柯的观点起源于的正统天主教教义(这对我来说是可信的)或者是赞同克罗齐与之相反的观点(他引用了19世纪神学家海梅·巴尔梅斯的理论来支撑自己的观点),有一点似乎很清楚,即真理/造物学说是中世纪、基督教,以及(在维柯

141 的时代)神学界的老生常谈。维柯对这一学说的运用才是更加有趣的事情。

再者,尼科利尼花费半生心血编纂了维柯的文集,并附上了一小部分他人对于维柯生活和著作方方面面的解释,成为了文化史的杰出典范。结合科尔萨诺和法索、保罗·罗西和帕奇、巴达洛尼和詹图尔科、阿梅里科和坎泰利、沃恩和菲什、惠特克和亚当斯的著作,我们获得了

① 维柯提到的古代日耳曼人和塞西亚人,以及现代匈牙利人和撒克逊人,就是从“英雄”文化向“人文”文化转变的例子。见 Giuseppe Giarrizzo, “La politica di Vico”, *Quaderni contemporanei* 2 (日期未注明,可能是1969), 63—133, 位于114—117。

② 见前引书(见本书边码31页,注释④)。

③ 见前引书(出处同上)。

很多对维柯有影响的古代和现代作家的信息：波利比乌斯、卢克莱修、康帕内拉、费奇诺、新柏拉图主义者、桑切斯、博丹、培根、霍布斯、格劳秀斯、普芬多夫、塞尔登、笛卡尔、培尔、勒克莱尔，以及他家乡的学者，如科尔内利奥、奥利西奥、卡普阿等等。所有这些内容都颇具价值：它们极大地诠释了维柯关于人的上升以及其“野兽”源头的思想，而且还特别解释了维柯思想中神话和仪式这两个实用工具在人类力图主宰周围环境时所起的作用，以及在维柯看来法律同政治和道德的关系，此外还包括了米什莱所谓的其他诸多散落在“《新科学》喧嚣的文本”中的思想、理论和典故。<sup>①</sup>但是这对于寻找维柯两个主要理论的来源，或者至少对于寻找其先驱效用甚微。这两个主要的理论（维柯于1710年著述《论意大利人最古老的智慧》，于1720年至1722年年著述《论普遍法的单一原则及其单一目的》，在两书面世之间的“空档”期，他居留于那不勒斯，正是在此期间他的这个观点逐渐明晰）分别是：坚信真理/造物的原则可以在最广泛的意义上应用于人类历史，应用于人类所做的一切和经历的一切；以及由此产生的历史思想范畴内的文化概念，和整体上作为思想范畴的文化概念。

维柯把两个学说联系在一起的思想极具颠覆性，他单凭这一点便足以流芳百世。这一思想来源于哪里呢？我们还可以在其他哪些地方发现真理/造物是理解历史的万能钥匙这一观点呢？或者说还有哪里可以找到这样的学说，认为存在多种多样的自主文化，存在截然不同的生活方式，每一种都有着自己与众不同的世界观和价值观，而不仅仅只是一系列努力与探索的接续，伴随着此种或彼种成功，为同样的普世目标而奋斗？这一观点实际上是把文化作为生活方式的中心形式，作为人类社会所有感觉、思想和行为的中心形式。在维柯敬佩的作家中，尽管有一些人深切关心的事情远比重要事件的先后顺序、重要人物及其

<sup>①</sup> 见前引文（见本书边码117页，注释②）。

言行要广阔,但是他们中没有任何一位清楚地表明文化是一个个体社会的总体表现,是渗透和联系着社会成员不同活动(文学和宗教、政治和艺术、语言和法律、军事、经济结构、阶级构成和道德)的中心形式。在这些作家中,不论是柏拉图还是波利比乌斯,还是瓦罗,没有任何一位谈及一种统一的形式,既是个人的,也是不断发展的(梅尼克的表述),处在一个特定社会的独特结构的核心位置(因此其构成部分可以在一定程度上相互反映),因此可以把它当做是一个可辨别的、可理解的整体,和人类历史所包含的其他相似的不断演化的结构和文化区分开来。维柯如痴如醉地在古今的浩瀚文献中汲取营养,那其中能否追溯这一观点和方法的来源呢?又或者说维柯的观点难道产生于他天马行空的想象?

自然而然,人们会去维柯所处的社会 and 知识环境(17世纪的那不勒斯王国)中寻找答案。尼科利尼<sup>①</sup>和科尔萨诺<sup>②</sup>一直朝这个方向努力。他们对那不勒斯王国的社会、政治和宗教生活的重建,堪称清楚易懂而又富有想象力的研究典范。在这一研究方法上,巴达洛尼<sup>③</sup>的研究是最新的也是最具雄心的。他在那不勒斯的科学思想历史中,特别是在卡拉姆耳主教和书斯甘蒂学会的科学思想中,找到了答案。他的研究涉及文艺复兴时期的新毕达哥拉斯主义;他热烈赞成塞韦里诺和德拉波尔塔的理论,认为万物的运动是由单一的动力准则驱使的,人和动物的区别只是地位的不同;他谈及巴尔托利和科尔内利奥相信思想和自然的统一;他谈及波尔齐奥认为人类是自然最成熟的果实,乃至唯一伟大的内在精神最成熟的果实;他谈及博雷利和卡拉姆耳强调实验和假说

---

① *La giovinezza de Giambattista Vico(1668—1700) saggio biografico*, 第2版(Bari, 1932),以及*Uomini di spada di chiesa di toga di studio ai tempi di Giambattista Vico*(Milan, 1942)。

② Antonio Corsano, *Umanesimo e religion in G. B. Vico* (Bari, 1935), 以及 *Giambattista Vico* (Bari, 1935)。

③ Nicola Badaloni, *Introduzione a G. B. Vico* (Milan, 1961)。



的作用,强调经验可能性,反对笛卡尔主义主张所有科学知识都存在的可用数学方法证明的先验性质。巴达洛尼特别强调了博雷利的震动力和意志动力理论,认为它们是当时活力论的自然哲学的核心。

当然,维柯的思想中有很多方面与此相关。同样,维柯也形成了一套自然法则的理论。他相信存在“形而上学的点”,<sup>①</sup>并且以意志动力为其特征。这个点是在上帝和物质实体间的“平衡点”。<sup>②</sup>维柯将这一理论归属于芝诺(尚不清楚是两位名叫芝诺的希腊哲学家中的哪一位:或许维柯也没有对此进行区分)。在《论意大利人最古老的智慧》这一著作中,维柯谈及“火焰燃烧、植物生长和动物在草地上嬉戏而遵循”的运动<sup>③</sup>——显然是运动和意志动力让世界运转——这一思想的来源。但是这一文艺复兴的形而上学思想、新柏拉图主义和活力论,虽然还影响了莱布尼茨,却并不是维柯思想中最具原创性、最重要的部分。维柯是否研读过,或曾多么深入地研读了巴达洛尼所引证的作品,这点根本无足轻重,更应关注的重点在于,所有意志动力和运动相关的理论,尽管是由博雷利、莱布尼茨或德拉波尔塔提出来的,却无法为人类思维所洞察;我们无法从因果关系上理解它们的运行机制。所有这些都是维柯关于外在世界学说的一部分,我们从外在世界中获得意识,但是还不能超越真确——知识这个客体在人类的智慧面前有所遮掩,而与此相对,同样作为认识客体的人类智慧有一项关键特征,即人类自身的意志、思想和行为是透明的。据我所知,维柯从来没有提到过“形而上学的点”和它们的意志动力之间存在延续性,也没提过它和人类行为存在延续性。在他之前的自然哲学家帕拉塞尔苏斯,或者还有康帕内拉,以及他之后的赫尔德、谢林和浪漫主义思想家,他们反对笛卡尔和康德,并且一直保持着延续性,形成了他们思想的核心。哈曼、歌德、柯勒律治也

① DA 152 ff. /68 ff. (第4章,第2节)。

② DA 152/68, 156/74.

③ motus “quo flamma ardent, planta adolescit, bestia per prata lascivit.” DA 166/83.

144 以各自的方式形成了他们的思想。巴达洛尼所提到的早期那不勒斯科学家很可能也属于这些作家的先驱。但是维柯观点的新颖之处恰恰与此相反：不在于辨别，而在于区分自然的过程和人类的活动。一方面，自然的过程或多或少是不可理解的；另一方面，人类的活动我们是可以“介入”的。所以，维柯的思想不仅并非来源于一元论的先驱者们，如谢林、拉韦松、伯格森、德日进以及各类自然哲学的现代追随者，反而是和他们对立的。诚然，卡拉姆耳以及巴达洛尼所提到的其他早期科学作者都是反亚里士多德派和反笛卡尔派的，他们都是培根的追随者。维柯也是同样如此。也许正是他们对实验主义和实际调查的强调影响了维柯，譬如卡拉姆耳（当然培根也是）求助于感知和想象，厌恶抽象的概念和推理演绎。而且，维柯对自然哲学的思想并非完全没有兴趣，因为天才往往能做到触类旁通，但它并非他的主要思想，就像物理学之于笛卡尔，或者说种族论之于康德。当巴达洛尼在奥利西奥的《圣经》神话学理论或者格里马尔迪关于真理和真确的观点，与维柯相应的思想之间画上平行线；当他引导我们去关注卡普阿的神话理论，或是理论和实践的关系的理论时，他在我们对维柯的理解方面增加了新颖、有用而又有趣的内容。但是巴达洛尼的中心观点——维柯的主要理论思想是可以追溯至卡拉姆耳以及书斯甘蒂学会——从此却无人为继。<sup>①</sup>

卡拉姆耳和他的追随者的研究核心在于证明对自然的知识，乃至所有事实性知识（不同于神学）的了解都是由经验一点一点搭建起来

<sup>①</sup> 所有这些都与维柯对卡拉姆耳主教和书斯甘蒂学会到底有多少了解这一问题无关。保罗·罗西将维柯的宇宙论称为“卡巴拉认识论”毫无疑问是正确的，这一词语源于海尔梅斯和新柏拉图主义的神秘传统，可以追溯至 *Timaeus*（罗西版《维柯全集》（Milan, 1959）引言，26）。维柯似乎没有意识到在他所处时代所发生的伟大的知识革命，所以在自然科学史上坚持要冠以维柯一定的名号，似乎是一种偏执的崇拜。H.P. 亚当斯在 *The Life and Writings of Giambattista Vico*（London, 1935），131 提到，维柯认为神话是对社会生活——事实上是一种神话化的政治——而非自然的想象性重建。这一观点为维柯在社会学史上赢得了崇高的地位，同时，维柯对于阶级斗争是历史发展的主要因素的强调，也使他成为了圣西门和马克思思想的真正先驱。

的,而不是靠先验的推理演绎得来的。因为推理只能无限接近事实,却无法达到事实:先验的确定性是圈套,是幻觉,从这个意义上讲,他们的观点接近于培根。但是维柯的中心观点,也即他的天才之处,在于假定历史知识的潜能实际上远不止于此:即使谈不上具有更高的真理,但它作为真理的性质有别于自然科学而且优于自然科学。巴达洛尼说:“维柯的所有哲学思想,都可以认为是向使用调查实验方法的公民(即社会和政治)哲学和思维的形而上学层面的转变”,<sup>①</sup>他的哲学不再适用于自然世界,而是(巴达洛尼继续说道)“像苏格拉底当年一样,从天堂来到了凡间”。如果事实如此,那么维柯会说,历史和社会科学应当满足于无限接近事实的可能——在维柯之前几乎没有人质疑这一老生常谈。如果说自然科学在方法和结论上都不属于先验的学科,这一说法即使不是革命性的,至少也大胆地反对当时广为传播的笛卡尔学说;同时,即使它不是要直接反驳亚里士多德本人,至少也是对强势的亚里士多德学派的抵制。对历史作出这样的定论,无非是重申包括笛卡尔思想在内的几乎所有哲学和普遍认识所坚持的观点:真正的确定性无法在人类事务中取得。谁不相信这一点呢?这种追根溯源使得维柯的思想沦为陈词滥调,实际上是将维柯贬为狭隘的经验主义者。

不论维柯是什么样的人物,他都不像卡拉姆耳和他的支持者那样,是明显的一元论者。维柯成为了二元论者:这实际上才是维柯真正的态度。他没有像笛卡尔一样,在思想和物质的分界点上划一条界线,以区分出真实世界的先验知识和感官世界不可靠的次要后验感知。维柯也画过类似的界线,但是是在其他的地方:积极与被动之间,人类事务中的思维和自然世界中的思维之间。人类学问中的思维具化为人,虽然是受上帝和天命的指引和决定,但是他们本身是具有创造性的,创造

<sup>①</sup> 见前引书(见本书边码142页,注释③),291。“Nel suo complesso la filosofia del Vico deve essere interpretata come aggiornamento sul piano della filosofia civile del metodo sperimentale degli investiganti, e della metafisica della mens.”

146 出了文明世界和政治历史世界。自然世界中的思维是上帝的工具,上帝可以理解它,但是对于人类来说,因为自然世界中的思维不是他们所创造的,所以是难以理解的、神秘莫测的。这一鸿沟,虽然处于形而上学的另一个研究领域,本身却和笛卡尔所划分的界限一样鲜明。发展作为维柯的核心观点(维柯的精神现象学),没有消弭这一鸿沟:他的这一观点没有从自然上升到思想,没有从偶然性上升到逻辑的必然性(类似莱布尼茨),也没有从事物的自在上升到人类的自为(类似如晚期的理想主义)。巴达洛尼对于维柯的真理/造物准则的阐释是他自己的整体理论的一部分,但是不能令我信服。他说,这一准则是用于削减思维——人类的思维——的主导作用,它必须考虑到自然,或者说是考虑到造物。这二者之间必定存在相互的作用。我们可以推断出,在思维和真理之间不存在这样的相互作用,因为真理对思维来说是内在固有的,实际上是由思维创造出来的。但是在这种情况下,思维和造物之间也不会存在“相互作用”,因为维柯清楚地表达过,造物和真理在字面上是可以互换的。<sup>①</sup>上帝借助人类所创造出来的就已经是人类自己的了,而上帝在外部世界所创造的,人类则是无法理解的。维柯在1710年曾说道:“真理的原则和标准就是创造。”<sup>②</sup>这正是真理和造物是可以相互转化的真正含义。而真正的断裂存在于人们思维所“创造”的对象和它们发现并对其采取行动的对象之间:前者对于思维是透明,或者存在透明的可能性;后者则抵触思维的探索。

对维柯来说(在此有必要再次提出),自然仍然是难以理解的。他能准确地攻击新的科学思想的弱点,是因为这些科学思想都将科学的方法(实际上只适用于“外部世界”)奉为解决所有问题的万能钥匙。<sup>③</sup>保罗·罗西在我看来更倾向于认为维柯是一个保守的人(但还不能说

① 参见本书边码35页,注释①。

② DA 136/52;参见本书边码40页,注释②。

③ NS 331.

是极端保守,反对社会进步的人),在思想和人格上接近于耶稣会士,比如说他的反机械主义思想,以及他对于自由意志摇摆不定的态度。<sup>①</sup> 尽管维柯迷恋于文明的发展,但他的整体思想还是偏保守倾向的,特别是他对于客观秩序的强调,即理想的永恒历史。这似乎意味着一个人无法推动前进的步伐,打破和过去的关系,迅速创造出持续的理性秩序,就像维柯同时代的彼得大帝所做的那样。这正是胡克、马修·黑尔、孟德斯鸠、伯克、黑格尔,甚至是约瑟夫·德·迈斯特<sup>②</sup> 的思想。不管什么才是对维柯立场的正确阐释,将影响深远的神学历史主义的鼻祖,划为科学理性主义和激进的社会进步主义的拥护者,或者皇家学会、伏尔泰,以及恩格斯和自然辩证法的盟友,这是明显与事实背道而驰的。恩佐·帕奇<sup>③</sup> 认为维柯是用存在主义者的眼光看待自然,把自然看作是野蛮可怕的原始深林,里面住着恐怖的野兽,这是言过其实了。帕奇还指出这一观点甚至出现在了维柯纷繁复杂的巴洛克世界中,比如维柯笔下粗鄙野蛮的士兵安东尼奥·卡拉法的传记。但是帕奇在有一点上是肯定正确的,他强调维柯思想的中心内容是两个世界的对比:一个是难以控制的外部世界,在这个世界里我们只能在天命的限制范围内活动;一个是人的世界,这个世界是由我们的精神“创造”的,其中反复出现的意象、神话和象征,萦绕着人类的集体意识;萦绕着人类塑造的世界,只有在这里我们才是真正的公民,只有在这条历史的河流中,我们才体会到归属感。

巴达洛尼的著作博大精深,对17世纪那不勒斯的科学进行了丰富详实的记述,但《新科学》的作者维柯是那个时代那不勒斯唯一具有重要性的人物,这部著作却没能能为维柯中心学说的源头问题给出一个令

① 见前引书(见本书边码144页,注释①),22。

② 见 Elio Gianturco, *Joseph de Maistre and Giambattista Vico: Italian Roots of de Maistre's Political Culture* (Columbia University Ph.D. thesis, 1937)。

③ 见其关于维柯的最具原创性的研究, *Ingens sylva* (见本书边码69页,注释①)。

人信服的答案。难道他与传统断裂的激进思想和早于他的思想之间就没有任何明显的桥梁吗？难道说历史主义是凭空出自于一位孤僻的意大利古人的大脑中，降临在牛顿、洛克和伏尔泰的世界里，而且羽翼丰满，体系完整？对于这个问题，人类的知识虽然如此博大，却远不能找到一个满意的解答，而在承认事实正是如此之前，我想先对这个问题试探性地提出一个不够完整的答案。

## 四

148 维柯的名声主要源于他对历史知识的本质与方法论的见解，以及关于历史知识与自然科学理论及方法论之间是否存在关系的探讨，而非他身为历史学家或法学家的成就，因而学者们倾向于从哲学、神学、科学理论等领域寻求他的思想源泉。然而，他的首要角色仍然是法学学者，醉心于法学史研究，尤其是罗马法律史，那是他理想的永恒历史的核心范式，也往往是他理论推溯的终点。他沉浸在古老律法的研究中，比形而上学甚至神学都更为痴迷；这是他最为熟悉的学术方向，对争议的焦点了如指掌；他极度渴望在这个领域树立名望，却遭到不公平的质疑，向往已久的地位没有为他敞开大门。不过，也许还有一个尚未得到充分探究的方向。

究竟是什么将文化多样性的观念首次植入了他的脑海？对此，人们的注意力通常集中在一个老生常谈：新世界发现的奇异新社会，为希腊诡辩家就习俗多样性与价值观相对性的著名观点提供了新的证据。然而，这个常识性观点却需要谨慎对待。旅行者讲述的关于美国印第安人以及远东民族的故事，被广泛用于支持自然法普适性的学说，不论是古典自然法还是基督教自然法，天主教自然法还是清教自然法，因为人们相信，自然法作为人类普遍的律典，脱胎于遥远的原始社会，与欧洲堕落的道德观的源头泾渭分明；它以质朴的形式流传至今，在堕落的

道德观的包围中出淤泥而不染。上述观点部分体现了人文主义的一个倾向,即通过寻找统一性与普遍性,来审视现实在道德、社会、物理、哲学等方面的基本结构,重拾曾在中世纪的长夜中被人遗忘和扭曲的现实。旅行者的发现,对于要强调态度与价值观相对性的学者来说,是可有可无的,现代文明中相关的例证早已俯拾即是,仅在欧洲范围内就有帕斯卡的例子,他提出的著名道德观在比利牛斯山以北是正统,到山南就成了异端。

维柯所引证的例子的确来自遥远的社会(原西班牙美洲殖民地、暹罗、凯尔特),但 C.E. 沃恩对所有的例证进行统计后表示,例证的总数仅有十几个;<sup>①</sup> 这一点与其他学者形成鲜明对比,如孟德斯鸠、拉菲托、伏尔泰,甚至博丹,他们援引的相关材料远远比维柯丰富得多。萦绕在维柯脑海中的是古罗马,除了罗马外便是希腊——这本是自然法理论家寻本溯源的经典猎苑,维柯却从中提取出与自然法学家所持截然相反的道德观:人的本质不应着眼于个人,而应从社会属性方面考虑;人的本质在于运动和变化,而非固定与静止;人的本质应归纳自具体的历史,而非某种超越时间的形而上学。维柯这些观点的影响,远不止是提出或重申了“历史意识”的概念(其根源详见 M.H. 菲什的著述<sup>②</sup>)。认为历史知识不同于科学知识是一方面,但维柯认为历史知识比科学知识的基础更深厚,这个论点与前者完全不同,且更为大胆。一批个人和群体的努力,如宗教团体博兰德会与莫尔会、马比荣、蒙福孔、莱布尼茨、穆拉托里,提升了人们对起源和历史的兴趣,他们或将历史视为善恶与成败的案例宝库,以供后世鉴得明失;或将之视为《圣经》真理与启示的目击物证;或将之视为一个国家、一个教派、一项运动所获成就的记载,以及对一项传统可靠或腐朽的记录,特别是围绕罗马天主教廷的史实。这样一来,历史就成了天主教徒与宗教改革派之间、耶稣会与

149

① 见前引书(见本书边码 75 页,注释①),227。

② 见本书边码 139 页,注释②。

詹森教派之间论战所优先选择的阵地。这种为论战而研究历史的动机，解释了在文艺复兴和宗教改革时代人文主义者与教士对历史学习迸发出的新热情，也解释了新兴的以科学为根据的笛卡尔派实证主义者对这类人的鄙视。但这样的研究远不足以发现真理 / 造物的结论，即我们对人造物的理解与对自然的理解之间有着根本的区别，只有造物主上帝才能完全理解自然。

初期的现代法学史更趋近于维柯的主要兴趣所在，也许在那里能最终找到人们探寻已久的线索。

## 五

论及这一话题，后世的历史中还有不少插曲，其中最著名的当数罗马法学家与其批评者之间的争议，这一争议在 16 世纪达到高潮，受到政治因素和单纯的学术需求推动，而政治因素比起学术因素只多不少。特别是在法国，在文艺复兴法学家率其门生研究历史所付出的努力背后，有一个核心的动机：他们相信伟大的古希腊和古罗马思想家曾得知了永恒的普遍真理，对世界各地的人类行为具有不可估量的价值，而我们只要付诸足够的努力，定能重现那些真理。他们相信，一旦将拜占庭及中世纪时期法典编纂人及阐释者——上起查士丁尼的法典编纂人特利波尼安，下至中世纪注释法学派和评论法学派及其传人（教会传统的反异端偏见认为两派的后继者也不幸受到了影响）——扭曲、混淆、姑妄添加、刻意蒙蔽的内容鉴别出来并予以剔除，同时让最初的法典文本得到发掘、重建和理解，真理就能得到光复。从一定程度上讲，光复工程还受到了其他因素的推动，如单纯的对学术的热爱、对知识的渴求、意欲将真理从无知、错误与蓄意扭曲中拯救的渴望，以及对古典世界纯粹的敬仰，不含一丝功利或伦理的目的。但是除了这类非功利的动机之外，明显还有神学及政治上的热情在起着作用：新教的、反教皇的、反



中世纪的、法国天主教主义的、民族主义的,后两者在法国尤盛。然而,其中真正的主要动力仍旧是柏拉图式信念和人文主义信念,这些信念认为天赋异禀、精力充沛的人们,如果没有受到此世悲观学者的非难,并且挣脱了迷信而蒙昧的圣职使命的暴虐,他们能够重新发现的理想真理与美的标准,能够再度发展出人类本质的丰富潜力,创造无愧于新发现的知识与创造性天才的人生。一旦数百年来积聚的垃圾从地面上清除干净,建立罗马法(不论是自然法、万民法,还是公民法)时所参考的永恒原则,便会被那些认为中世纪的天平已然倾覆的理性人所用,为全新的社会和个人生活筑下基础,而那些理性人所运用的永恒不变的自然法则与伟大的哲学家与法学家所规划的人类理性是相一致的。然而,正是由于他们对复原古典文本的痴迷,导致了两个意料之外的结果,它们自相矛盾,颇为有趣。<sup>①</sup>

<sup>①</sup> 关于这一问题,我的主要参考资料来源为 J. G. Pocock, *The Ancient Constitution and the Feudal Law: A Study of English Historical Thought in the Seventeenth Century* (Cambridge etc., 1957), 特别是其中的引言。到目前为止,这似乎是我读到过的关于这一问题最新颖、最具启发性,同时也是最深入浅出的论述。波科克论述和分析了这一争论背后的意义,但是他只是顺带提及了维柯,且并未将其与维柯的学说相互联系起来。关于 16 世纪这一新兴的历史意识(尤其是在法国)的源头,我认为最具价值的还有(按照作者姓名首字母顺序排列): Arthur B. Ferguson, "Bishop Pecock", *Studies in the Renaissance* 13 (1966), 147—166; Julian H. Franklin, *Jean Bodin and the Sixteenth-Century Revolution in the Methodology of Law and History* (New York and London, 1963); Eugenio Garin, *Italian Humanism: Philosophy and Civic Life in the Renaissance* (1947), trans. Peter Munz (Oxford, 1965); George Huppert, *The idea of Perfect History* (见本书边码 22 页,注释①); Donald R. Kelley, (a) "Historia Integra: François Baudouin and his Conception of History", *Journal of the History Ideas* 25 (1964), 35—57; (b) "Guillaume Budé and the First Historical School of Law", *American Historical Review* 72 (1967), 807—834; (c) "'Fides Historiae': Charles Dumoulin and the Gallican View of History", *Traditio* 22 (1966), 347—402; (d) "Legal Humanism and the Sense of History", *Studies in the Renaissance* 13 (1966), 184—199; 特别是(e),这是其最重要也是最出色的著作, *Foundations of Modern Historical Scholarship: Language, Law, and History in the French Renaissance* (New York and London, 1970), 文献(e)对前述的大量内容(但不是所有的)

151 首先,要忠实地重建任何形式的人类交流,这个过程要求正确理解交流内容的意义。随之即要求了解所研究语言的特征与意图,尤其是相关交流发生时所处的社会结构,如环境、时代等,其中最重要的是约束着语言和生活的具体习俗,因为只有将语言中使用的术语放在特定的社会语境及特定的发展时期之中,才能正确理解其意义和用法,不论是在法律、道德、宗教,还是文学领域。因此,对人类文明任一方面的细致探究,都必然将研究者带往具体的研究对象之外——从法律程式,到  
152 法律所规约的人们的习惯与目的;从礼拜的语句,到宗教仪式、信仰与宇宙观,因为只有了解了它们,才能正确解释相关词汇的功能,正确解读体现着这些内涵的文献。随之又会要求探究更深层次的起源——各种习俗、法律、观念、制度的根源和发展,以及法律或神学语言在其中扮演的角色。因此,社会历史、历史社会学或者人类学的研究者总会需要涉足复原古物的工作,不论自己对本职之外的历史领域多么不感兴趣,也不论自己是否情愿。重建的需求从而成为强大的推动力,刺激着历史研究和历史主义的态度:推动人们去社会的发展中,在错综复杂的社会因素的相互作用中——这决定着某套符号、某项法规、某项制度在特定人群生活中的作用,而这一特定人群的目标和生活方式(引用《新科学》的话)“是这样而不是那样”,是因为它们形成于“特定的时间和特

---

进行了总结、利用和讨论,为历史学源头和文化历史的源头都提供了新的思路,这在其他地方是绝无仅有的; Frank E. Manuel, *Shapes of Philosophical History* (London, 1965), 第3章; Arnaldo Momigliano, (a) “Ancient History and the Antiquarian”, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 13(1950), 285—315; (b) “La nuova storia romana di G. B. Vico” (见本书边码59页,注释②); (c) “Vico’s Scienza Nuova: Roman ‘Bestioni’ and Roman ‘Eroi’” (见本书边码51页,注释①); Franco Simone, (a) “Introduzione ad una storia della storiografia letteraria francese”, *Studi francesi* 8 (1964), 442—456; (b) “La coscienza storia del rinascimento francese e il suo significato culturale”, *Convivium* 22 (1954), 156—170。

本注释中所列出的文献在下文中引用时仅以作者名字代之(在有必要的情况下,用字母作区分):如 Kelley, *Foundations of Modern Historical Scholarship* 即引用为 Kelley (e)。

定形态”<sup>①</sup>——寻找法学、神学及政治问题的答案。

人们对研究文物与习俗的热情日渐高涨,也许与他们对叙事体历史自身可靠性产生的深度怀疑并非全无关系。<sup>②</sup>自普鲁塔克开了抨击希罗多德的先河,16世纪初的科尔内留斯·阿格里帕和16世纪中叶的帕特里齐等批评家,对叙事史学家的可信度发起了最为猛烈的攻击。历史学家和编年史家被批为智力不足、<sup>③</sup>无知,带有不理性和腐坏的动机,如虚荣、狂热,出于个人、政治或宗教原因的嫉妒与憎恶,为了爱国而夸张,受人之贿,或是目的与手法反复多变等等,这些因素致使各路史学家往往从一开始便见解迥异,无法调和。攻击有时也会太过,部分抨击者认为,历史在本质上无法到达真相,甚至无法触及表面的真相,因为所有历史都终归是基于目击者或至少是其同时代人的证实;这就有两种情况:一是他们自身卷入了所记述的事件,二是与之没有关联。前一种情形中的叙述容易失之偏颇;而后一种情况下,叙述人所获得的是二手数据,其中有可能漏掉最隐秘的,有时甚至是最重要的信息,因而永远不会了解当事人行为背后的真正动机,不会知晓只有参与者才清楚的关键因素,他们极可能受到蒙蔽,将有失公允的信息提供给历史学家,或者出于追求个人的野心,为了成就个人事业,为了满足恶愿,为了沽名钓誉、谋取钱财,达到如此种种不可告人的目的,而贿赂史家篡改历史。所以即便历史学家掌握了充足的信息,也极有可能心存偏见;而倘若他们偏听偏信,更易受到误导,甚至走向蒙昧。自有史以来,这

153

① NS 147.

② 在英语文献中,富兰克林对于下述问题的记述无疑是最佳的:“皮浪怀疑主义”以及“历史主义者”对此的反应,特别是风俗习惯、传统主义和地区多样化的捍卫者把对自然法观念的攻击用于政治目的。富兰克林对于反普世主义和反理性主义的研究具有重要价值,并且早于孟德斯鸠和伯克对16世纪政治思想的传统叙述提出了大量的质疑。

③ 三百年后,亨利·托马斯·巴克尔再次对此进行了指责,他认为历史并没有像科学一样进步,原因很简单,因为历史学家天资不如科学家,当代最智慧的学者都投入到自然科学的研究中。一旦一些真正有能力的人投入到历史研究中,历史学转变成为结构严谨的自然科学就指日可待了。

个叫人束手无策的窘境便以这样那样的形式在严肃的史学家面前耀武扬威。但情况不止于此。一百年后,笛卡尔及其追随者等历史的哲学对手,建起了新的大营发动攻击,认为历史在任何情况下都不可能成为系统知识的来源,因为它缺乏公理、定义、推理规则,不具备知识上的严密性。<sup>①</sup>

叙事体历史,或者说历史本身,陷于多面夹击之下,很难在重重艰难险阻之间稳住阵脚,幸而一批新兴的“语文学”大家为之提供了抵挡怀疑论调的新武器。来自文学界、考古界和法学界的天才学者和批评家们,开始运用缜密的科学方法推导结论,不使用旧时叙事体历史的材料和方法,而是以文物为基础——文学资料、碑铭、钱币、奖章、艺术与建筑遗迹、<sup>②</sup>法律、仪式、依然存续或已消亡的传统——他们认为“客观”  
154 实体,不会腐化堕落,不会失节忘本,也不会撒谎。他们希望复原已被人遗忘或扭曲的永恒的真实性,并最终在古物研究复兴的基础上创造了新的历史理解的维度,同时,人们重新对瓦罗或斯凯沃拉式的人物心怀敬重,而古时的叙事史学家地位却遭到贬低,即使是其中最著名的伟人也不例外。

以上述方式重建出的真相,也许比叙事史学家们所呈现的更为笼统,但同时由于它显得更有根有据,因而具备更广泛的意义。帕特里齐指出,文物可以被代入几乎任意一种模式,并以此为砖石修砌出任意形态的大厦,在这点上,它的作用其实与故事相差无几,这个说法确然算不上荒唐,但肯定有所夸张;对重建的内在连贯性的检测,比如伯里克利时代的雅典宪法,或罗马时代由乌尔比安或盖尤斯编纂的私法,原则上应当与医学或地理学的检测方法同样严格。语文学家和“语法学家”对经验证据的强调(具体例子如培根和康帕内拉都着重强调的对普遍原则的应用)奠定了新方法的基石。于是,人们随之相信,通往真实的

<sup>①</sup> 见本书边码 28 页至 30 页,特别是 29 页,注释<sup>①</sup>。

<sup>②</sup> 见 Momigliano (a)。

历史之路必然要经过“语文学”。瓦拉(以及迪穆兰和库萨的尼古拉)在鉴伪“君士坦丁的捐赠”的过程中,践行了这条道路;而比代、屈雅士、阿尔恰蒂等伟大的历史法学家及其门生,则运用新方法清除了中世纪的瓦砾和拜占庭时期草率的流毒,在他们看来,伟大罗马法学家真实的文本正是被这些障碍所掩盖。

法国天主教徒和新教徒之间围绕梵蒂冈的权威展开论战,拥护者与批评者之间战火激烈:两方都援引传统。M.H. 菲什<sup>①</sup>曾指出,援引传统本身给历史研究带来了巨大的激励;而与维柯形成其观点关系更大的,是向传统靠拢过程中采取的主要形式,即细究词源、文物、资料与叙事体历史等。法国天主教伟大的论客夏尔·迪穆兰既是瓦拉的弟子,也曾经是加尔文的朋友,他曾为反对罗马普世主义、力保法国君主制而运用语言学来阐释真实的传统。而为罗马力争正统地位的雷蒙·勒鲁则指责迪穆兰过分拘泥于字面意思:词语的意义会改变;法学家只有研究事实而非单纯的词语,才不会犯下为词语敲定不变含义的错误;即使是核心的术语,在不同的时代和情况下意思也会改变。<sup>②</sup>然而这几条原则握在罗马的反对者手中,也能产生同样的效力:语言和文物不仅可以用来揭露教会的伪造与倒行逆施,还可用以重建古代社会的结构,只有这样,才能理解乌尔比安和《法律汇编》的意义。<sup>③</sup>因此弗朗索瓦·博杜安要求每个声称真正精通法律的人首先要具备普遍历史的知识;一个人要理解教会的传统,就必须理解“事实上哺育了(教会)的”共和制;<sup>④</sup>理想状态下,所有的历史与法学可以统一于同一个文本中。<sup>⑤</sup>法

① A 20—21.

② 见 Kelley (c)。凯利的著作(列于本书边码 150 页,注释①)是这一思想运动的最佳历史导读。

③ 见 Kelley (d), 多处可见。

④ Fr. Balduinus, *De institutione histories universae, et eius cum iurisprudencia coniunctione, prolegomenon libri ii* (Paris, 1561), 30.

⑤ 出处同上, 129。

律与历史互为一体,不可分割。<sup>①</sup>比代、屈雅士、阿尔恰蒂、德埃伦及其弟子正是坚持了这个原则,才成功肃清了罗马法文本中被中世纪的“野蛮人”——评论法学派和注释法学派——横加的扭曲和错误。确实,只有运用这些方法,才能暴露查士丁尼的法典编纂人特利波尼安的问题——不顾历史,将不同时代的罗马法文本拼凑到一起,而那正是法国新的法学派唯恐避之不及的东西——继而为各文本建立正确的时间顺序,确定相互之间的关系和意义。瓦拉不是已经宣布,关键术语中可以解读出,它的历史意义到底是“源于制度”或是“源于虚构”吗?<sup>②</sup>这与弗朗索瓦·奥特芒及其导师屈雅士的学说大体相当。就连天主教徒勒罗伊也宣称,“语言,就像人类所有的东西一样,有着开始、发展、完善、衰败和结束的过程”。<sup>③</sup>

156 “理想的永恒历史”的语言亦是如此。查勘中世纪或拜占庭时代法典编纂中时代错误的工作,自15世纪就开始了。<sup>④</sup>到了16世纪,法国等地产生的法学和宗教上的论战,促使这项工作更加系统化了。人们更为敏锐地意识到文风的变化,从而意识到不同文风反映了西方基督教区历史的流动与生活方式的改变,这无疑为通往过去打开了一扇新的大门:“语文学”与法律相结合,乃是“高卢方式”对理解历史作出的一大贡献。早在维柯之前的一百年,博丹就已将神话与民间传说视作社会信仰与结构的证据。而维柯的观念更加博大精深:他区分出了哪些可与整个文化的某个发展阶段相兼容,哪些不可调和,而非仅仅是着

① “一具身体不可分割的部分或者肢体既不可以也不应当分开”(“... unius corporis indivisae partes aut membra divelli neque possunt neque debent”):出处同上,104。关于博杜安,见 Kelley (e), 129—141。博杜安著作的题目本身(见本书边码155页,注释④)已是昭然若揭。

② *Dialecticae disputationes* 1.14: 676, 载 *Laurentii Vallae opera* (Basel, 1540) [影印再版为 *Laurentius Valla, Opera omnia*, 第1卷(Turin, 1962)]。

③ Loys Le Roy, *De la vicissitude ou variété des choses en l'univers...* (Paris, 1576), 22.

④ 弗格森对此的叙述很详尽。

眼于某条语言使用规则、某部法律、某部宪法规章；在他看来，某个文明中细化的规则本就属于其统一模式里的具体方面，在该文明的所有外部表现中均有所展现。然而，各历史法学家的方法在根本上和细节上都依然有相似之处，尤其是奥特芒、博杜安和维柯。他们普遍有如下的心理：不相信叙事体历史；反对永恒的原则，不论是自然法的原则，还是后来笛卡尔主义中的原则；相信“语文学”，把它作为一种初步且普遍的人类学和社会心理学。同时，他们几乎都同样疏远那不勒斯哲学家之前的先驱，如广受认可的奥古斯丁、阿奎那、桑切斯等等。<sup>①</sup>

在这一点上，维柯没有就布代、迪穆兰和奥特芒作任何讨论，但是像“屈雅士式的”、“博丹式的”、“奥特芒式的”这样的字眼在他的著作中却并不少见；如果说毕生研究历史法学的维柯，会全然不了解或者是完全忽略了上文所述的大论战，这个假设肯定站不住脚，其实放到任何

<sup>①</sup> 还有一些学说早过维柯的学说：比代和勒罗伊曾提及文明的生命周期，从文明的孩提时期的诗歌和原始信仰发展到具备学识与口才的青春期，最后以衰弱和腐败告终。[见 Kelley (e), 64, 83.] 法国 16 世纪历史编纂家拉·波普利尼埃尔对此也多有提及，并且认为诗人是最早的历史学家（出处同上，140—141）。关于寓言—民间传说—真理的延续可以在克里斯托夫·米利厄、勒罗伊、波利多尔·弗吉尔等的著作中找到（出处同上，304），并且帕基耶“意识到了文化现象之间的相互联系”。就我所知，凯利是第一位发现这些重要联系的学者。他告诉我们“维柯更多的是古老的科学（语文学）的守护者，而非‘新科学’的创造者。从这一意义上来说，维柯对于历史主义的继承要多于他对历史主义的贡献”[Kelley (e), 7]。但是在我看来，这似乎低估了维柯所取得的成就。维柯提出利用想象去努力尝试，完全再现陌生的、蒙昧的过去，进入“这些最早的人类的广阔想象”（“la vasta immaginativa di que' primiuomini”）之中，这是通往“恐怖野兽”（NS 374）的世界的道路，因为他们以及继任他们的“英雄”时代的人使用仪式、诗歌和法律来传达这些想象，我们不应当将其看作是我们这一更加文明的社会原始形态，或者我们社会之前的阶段，而应将其看作是残酷而又令人恐惧，但是又生机勃勃、自成体系的文明，具有内在的联系和本身的特殊价值和创造，比如说《荷马史诗》，就是我们自叹弗如的。即使是对于最大胆的文艺复兴时期的语文学家、法学家和文学家来说，维柯的思想也遥遥领先于他们。在我看来，维柯的创造是全新的，而不是程度上的不同。即使是他关于人类学起源的异想天开（以及他具有深远影响力的对于文化标志的经济学阐释）似乎也突破了瓦拉和比代的语文学幻想或是法学遐思所囊括的知识领域。

一个法学家身上都说不过去。如果说有人要说是那些精通古典(尤其是罗马法)研究的语文学大师,而不是历史学家打开了通往历史的大门,这种说法并不荒谬。因为文化史这个概念本身,诞生于(尤其是在法国)关于文本或传统真实性的激烈争论中,不管这种争论在形式和方法上具备多么强烈的学术特征,其根源却是社会、政治和经济的冲突。争论双方各执一词,辩称自己拥有真实有效的权力实施相关政治行为,一系列寻根究源的方法由此而生而兴,维柯的学说,正像是对这些方法所采取的转折性的大胆改进。同时,我们也不能言过其实;就我们所知,维柯的作品中并未正面提及这些大论战;而相应地,这段完全的空白也确实需要解释。显然,反教皇派要么持有不同政见,要么是异端——在维柯所处时代的那不勒斯王国,要承认自己的思想直接来源于他们,或者过于热情地提及他们,这么做既不十分安全,又可能招致维柯的朋友和资助人的怀疑,尤其是他一生都走得很近、明显相处甚洽的教士阶层。他明确提及并表示赞赏的有格劳秀斯、塞尔登、普芬多夫、培根——皆是新教徒——但其中至少有三人的核心思想,他是拒不接受的;而前述四人虽也曾在政治和神学领域向梵蒂冈教廷开战,挑战其权威,却没有达到16世纪法国宗教领域之战的激烈程度。此外,他或许也和其他许多原创真理的发现者一样,不愿承认此类直接的知识来源。不过,在目前的知识情况下,我们也不能说,有证据证明维柯的一部分核心概念就来自于历史法学家:我们只能认为,要说他完全没有受到历史法学家的影响是几乎不可能的,毕竟那是他最熟悉的领域。

第二个矛盾其实已经提到了。努力去复原盖尤斯或帕比尼安稿本的最初动机之一,就是相信那些文本中包含着对普遍行为规则最清楚的陈述,不论是多么野蛮、多么扭曲的人类,天性都向往遵守那些规则,因而基于罗马法原则的思索会给所有人归属感,仿佛从中世纪的长夜回到阳光之下,回到理性的规则之中。人们本意为寻求独一无二的真实传统,却渐渐发现找到的无非是一种看似遥远,或至少是不甚熟悉的



生活方式。越是忠实地将中世纪可鄙的穿凿附会剔除,古典世界就变得越是陌生:究其就里,后世的思想中曾看似贴近古本典籍的部分,反倒更接近所谓的僧侣的歪曲。这是新斯多葛派、新亚里士多德派,以及文艺复时期的柏拉图主义者和新柏拉图主义者都始料未及的。这个现象被一部分人用作有利的证据,希望能借以保卫本地自治自由与特权,反对中央大权的侵犯——不论是教皇还是君主的权力。法学史学家们时常提及奥特芒的不懈努力,同时表面上又看似在全心全意地进行学术研究,以期能确立罗马法的真实意义,并强调罗马法以及自然法规则与法国古习俗之间的天壤之别——后者源于当地真实的“法兰西—高卢”传统;他们得出结论,不论是“市民的”,还是国际的罗马法,都与法国毫无关联。奥特芒及其支持者坚持认为罗马法与当地“上古的”法兰西—德意志传统之间存在鸿沟,只是想借以维护当地封建的国家权力,反对统一的中央集权,批驳对手运用永恒的普遍真理来支持教皇权威凌驾于一切之上的企图。

这一伟大论据的产生有诸多根源,如民族意识的雏形、改革者的热情、法国天主教中主张限制教皇权力的人及其他持异议者对罗马等级制度的反对,以及各阶层、省议会和自治机关反对中央行政权的宣言:凡是有利于强调不同地点、时间、生活方式之间差异的行动或观点,都被授予用武之地——它甫一出现便被反教皇派紧紧抓牢,力保本地的习俗、古制、个人传统,这些东西因地而异,根源久远而纷繁,无法理性辨析并归结入任何一个通用系统。这场政治上和神学上的大冲突,作为伟大的意识形态斗争之一,一直持续到了今日。尽管它并不经常披着法律的外衣,却要求遵循判例和历史制度,而这条道路是由参与论战的法学家和语法家所修筑的。奥特芒致力于弱化罗马法的权威,削弱市民法的效力,认为市民法不仅不是,而且也没有成为自然法应用于

特定情况的可能。他认为,是“生活习惯与环境的时节与变化”<sup>①</sup>将一个民族与其他民族、一个民族的现在与过去区分开来;法国人有自己的肤色和性情。<sup>②</sup> 他们与起源于另一个国家且早已消亡的社会的法律之间,存在什么关系? 格兰西及其先人对罗马法的解读,加上梵蒂冈教廷按部就班的解释,以及萌生于遥远雅典、兴盛于比之稍近的罗马的古文明,其代言人所宣称的一系列“自然法”规范,与我们法兰克民族所独有的特性,与我们最终成为的“法兰西—高卢”民族,抑或是日耳曼民族的个性及“肤色”之间,有什么联系呢? 奥特芒在他的《反对特里波尼安》(维柯曾在另一个话题中有所引述)一书中,<sup>③</sup> 便利用历史延续性的要求,来对抗皇室宣布反对高卢地区习惯法的行为,声援从王国子民不同团体的需求和传统之中发展出的其他法典。罗马的政体是共和制而非君主制:艾蒂安·帕基耶认为,法国政府与罗马政府之间“毫无共同点可言”。<sup>④</sup> 罗马人的行为与现代情况“毫无关联”的论点被握在不同身份的特权卫士手中,成为一把有力的武器——孟德斯鸠后来为此类中间团体的辩护,以及他反中央集权的多元主义,都是从各类社会系统之间的鲜明对比中汲取营养,因为这些系统在各自的年代都运行稳健。由此又涌现了相对主义、历史主义、政治多元主义,尤其是抽象的怀疑论,质疑井井有条的笼统架构,不论是先验的还是自然主义的,不

① “les saisons et mutations des mœurs & conditions d’un peuple”, “L’Anitribonian ou Discours...sur l’estude des loix”, 第2章末尾:9,载 *Opuscules françoises des Hotmans* (Paris, 1616)。

② 见 Kelley (d), 195。凯利提出了和勒卡龙、迪穆兰、皮埃尔·艾罗以及其他地方主义和民族自治支持者相似的看法。

③ 见克罗齐和尼科利尼,前引书(见本书边码99页,注释①),51,关于存在于吉本的这一争论,376—377。

④ 致阿德里安·蒂尔内布的信(没有具体日期):第2卷,第293C栏,载 *Les Oeuvres d’Estienne Pasquier* (Amsterdam, 1723)。见于佩尔的著作,其中有许多类似的表达形式,而关于这一说法所包含的意思,见16世纪法国的奥特芒、帕基耶、拉·波普利尼埃尔和其他学者的著作。

论其受到谁的支持——亚里士多德、塞内加、乌尔比安、《法律汇编》、阿奎那、笛卡尔、洛克、启蒙运动哲学家。因而自洛伦佐·瓦拉和新“语文学”出现后,最有吸引力的材料便成了在明确的时间与地点条件下特定具体的内容。

通往过去的新路径,也不仅仅为历史法学家所独有。“高卢方式”对历史也有充分的领会。艾蒂安·帕基耶将法律视为书面记录中的习俗,随着社会及其语言与习惯的变化,法律需要持续的修正。一个人要重建过去,靠的不止是研究叙事体历史,还需要重新研习议会法令、司法卷宗、教皇训令、诗歌、钱币、雕塑;历史学家往往摆脱不了主观性,一句“我对激情一无所知”<sup>①</sup>就很容易影响他们,尤其是在宗教这个话题上。<sup>②</sup>帕基耶对罗马法及罗马建筑的厌恶,让罗马历史与法国传统之间的差异成为了十足的万幸:这是布尔日、瓦朗斯、图卢兹、都灵等地学院所授理论引向的直接必然结果。维涅对荷马和《圣经》都态度漠然,如同他对钱币和镌文的态度一样。他对“难以追忆的古代智慧”也毫无敬意。拉·波普利尼埃尔致力于通过细究一个民族的“传统及行为方式”,<sup>③</sup>他们的“生活方式”<sup>④</sup>来达成对古代生活方式,对“希腊人的礼仪,以及希腊社会的普遍本质”<sup>⑤</sup>的理解;而通向理解的路径取道于他们的歌谣、舞蹈、传奇、语言用法——因为“我们的语言往往与我们的生活方

161

① Pasquier, “Pour-parler du prince” (1560): 出处同上, 第1卷, 第1034C栏。

② 于佩尔关于新历史的诞生的创始性研究包含了大量有价值的内容, 涉及法学家和历史学家在这方面的联系。

③ “Coustumes & façon de faire” (拉·波普利尼埃尔) 载 *L’Idée de l’histoire accomplie*; 该作品另外两部作品一起结集出版, 名为 *l’Histoire des histories, avec L’Idée de l’histoire accomplie, plus Le Dessein de l’histoire des françois...* (Paris, 1599); 页码在第二部作品中开始重新标注, 但是第三部作品没有重新标注页码; 这篇文章在 *L’Idée*, 95。关于拉·波普利尼埃尔, 见于佩尔, 第8章。

④ “forme de vivre”, *Le Dessein*, 352。

⑤ “les moeurs, & en general la Police des Grecs”, *L’Idée*, 95。

式和谐一致”（帕基耶语）。<sup>①</sup>相应地，他对古代史官的可信程度持怀疑态度——要考察其真实性，我们必须了解他们的国家、宗教、来源、保护人，他们注意避免什么样的指摘，他们所展示连续性程度如何。即便如此，他也和博丹一样，认为他们的结论永远达不到必然：这一点单凭历史学家之间的分歧就可以肯定。

自然，维柯认为自己能做到更好，运用重建性的“想象”，可以达成一定程度的必然性，而非仅仅是可能性；在他看来，像“语文学”一样的人文研究可以宣称自身比自然科学更具有优越性：它所要理解的是一个由人类创造的世界，不受模糊的外部世界所包含的科学定律的制约。不论他在这一点上是否错了，我们都要意识到，在这个重要方面，他从根本上不同于博丹和那不勒斯的“盖然论者”（巴达洛尼徒劳地想把维柯划归此派），这点十分重要；科学于他具有永恒的真理性；的确，他对格劳秀斯的指责，正是后者认为《新科学》中的“科学”所研究的历史命题永远不具有确定性。然而，我们很难相信，他的历史方法，或者说他的整个发展构架，会完全独立于法国法学家、“语法家”和历史学家的学说：巧合的臂膀可伸不到这么远。但有一个观念完全是他的首创，即将历史看作是人类在努力征服人类社会和自然界所有障碍的过程中，人类与人类制度不断的自我变革，历史是人类的活动，是人类组织的成果，因而可以被人类理解，正如人们无法理解自然。这个观点前无古人，后启来者：<sup>②</sup>他首创的学说启发了米什莱和克罗齐，也博得了马克思和

<sup>①</sup> “nostre langage symbolise ordinairement avec nos moeurs.” 致克劳德·德·凯尔基菲南的信（没有具体日期）：见前引书（见本书边码 160 页，注释④），第 2 卷，第 45B 栏。

<sup>②</sup> 诚然，博杜安在 *De institutione historiae universae*（见本书边码 155 页，注释④）的开头和结尾段中指出，在历史中人类不但能够扮演观众和批评者的角色，他同样能够扮演表演者的角色，因为这是他的本质使然；凯利敏锐地指出了这一观点与维柯观点的相关性，还提及了克罗齐和特勒尔奇。尽管这一点不同凡响，但是至多也不过是上述维柯大胆新观点的萌芽，水平大概就像马内蒂关于人类创造（“我们的”）和“非人类创造”之间的比较一样。

狄尔泰的崇拜。<sup>①</sup>

在英国,思想上踏出的这一步采用了多种形式,如柯克对普通法的理解,马修·黑尔关于法律天成而非人为创造的学说,以及伯克之前的先驱学者(如休谟和博林布罗克)反对断章取义且枯燥的“有序理性的严格”,“走向习俗的、本土的、封建的、野蛮的……原始的、口齿不清的、易变的”历史。<sup>②</sup>在17世纪,该思想传播到瑞典、荷兰、西西里以及英国,经过伯克和赫尔德的意识形态辩论,最终形成了德国历史学派和萨维尼的法学浪漫主义。

倘若这段历史基本正确的话,那么文艺复兴后期诞生了两个影响深远的观点。第一个观点认为,历史,即对过去的复原,不仅仅包含对一系列事件或行为的公布,也不仅是描绘伟大人类活动家及其人生,甚至不仅仅是提供社会、经济、人口、“文化”等方面的事实及其相互联系,以及对艺术风格的评论,如伏尔泰就首先站出来选择、讨论并评价艺术风格的思想家;历史还应当包括将历史的洪流作为整体来理解,只有这样,对一部法律、一种宗教、一项政策、个人或民族的行为或财富的研究才具有意义;达到这种理解的最可靠路径就是取道“语文学”,或许只是因为文物和制度(如语言、习俗、法律、货币、艺术、大众信仰)与历史学家不同,它们也许会被曲解,但它们本身不会撒谎。

第二个观点认为,过去的高度文明与我们自己“光荣时代”之间的差异,比自然法支持者所以为的还要大;它们作为社会的表达方式,与 163

① 于佩尔对于维柯的思想一知半解(167),导致他认为米什莱和德国学者错误地向维柯致以敬意仅仅是因为他们不了解维柯思想的来源。虽然我对于15世纪历史编纂的知识都来源于二手资料,比如说他所写的一本内容丰富的著作。对于这些颠覆性的观点,比如人类具有自我改造的本能,或者语言、神话和标志性的仪式是经验的类型和对现实的阐释。这些观点一直都存在于帕基耶、拉·波普利尼埃尔,甚至博杜安的著作中,只是未被发现而已,这令我感到难以置信。

② Pocock, 15。于是梅特兰曾经称之为法学的“哥特复兴”由此开始。“English Law and the Renaissance”(1901): 146, 载 *Selected Historical Essays of F. W. Maitland*, ed. Helen M. Cam (Cambridge, 1957)。

我们的文明具有一定相似性,不至于完全无法理解,同时又具备自己的独立结构和发展模式,不至于对我们施加威权的影响;后世对它们的着迷也正是因为它们的遥远,它们包含着与我们不同的,或许比我们更为先进的价值观,而两套价值观无论如何都是水火不容的。在我看来,这是真正将文化视为完整的生活模式的思想开端,我们既可以像钻研一个团体的艺术、科技和思想一样,将具体模式作为个案研究,<sup>①</sup>也可以研究其核心风格在法律、诗歌、神话、家庭生活形式、经济结构、精神活动中同等的反映(一个社会、一个传统、一个时代所有行为的多个不同领域,形成一个互相联系的整体和单一的发展模式,即便不能明确定义甚至无法描述,其个性却足以让我们认识到它必然与某些文明不兼容的可能),它既不是希腊、也不是罗马、也不是法国、也不是中世纪。这是拉·波普利尼埃尔所谓的社会的“行为方式”,<sup>②</sup>它是我们归于该社会的特征,有别于其他社会。简而言之,我们见证了一个新观念的产生:每个时代、每个世界观、每个文明都有其独特性和个性。

时代精神观认为,一个时代或一个文化的所有现象,都是由毫不动摇的时代精神塑造而成的,这种观念如果走向极端,就会给历史强加上教条主义的先验性限制条件,不论这些条件实际存在与否,而不符合该理论的事实,统统都被消除或加以粉饰。即便是审慎的马克斯·韦伯和赫伊津哈等作家也偶尔会犯此错误,更别提像斯宾格勒或波克罗夫斯基这类模式化狂热分子了。然而,认为有一种核心风格渗透着整个时代的观念,指向人类活动互不相干的领域之间的联系和相似点,从而改变了归因的手段,创造了文化史这个学科。

毫无疑问,亚洲及美洲原住民文化的发现,提升了人们对习俗与态度多样性的意识。但是从一定程度上讲,它也揭示出罗马文化实际上比我们之前所设想的更为遥远,这一点实则却更为重要。美洲印第安

<sup>①</sup> 例如伏尔泰的思想就是如此,尽管他和他的阐释者并不承认这一点。

<sup>②</sup> 见本书边码 161 页,注释④。

人或暹罗人的社会代表着我们当今文明的原始版本：一些人表示钦慕，认为它们是人类本性腐化堕落之前的产物，另一些人则弃之如敝履，认为它们不成熟、粗鄙而野蛮。即便是受人景仰的中华文明，也被伏尔泰定性为一种受限的发展。罗马则完全不同：它是发展完备的文明范式，既不是我们文明的前期阶段，也不是先于我们的全盛时期。一些人青睐罗马共和时代，另有些人偏爱奥古斯都时代或安东尼时代：二者都代表了所处时代的文明顶峰。伏尔泰认为，伯里克利时代的雅典、奥古斯都时代的罗马、文艺复兴时期的佛罗伦萨、路易十四治下的法国，都各自在人类进步的某个阶段内达到了顶峰。他的这个观点在启蒙运动中广受发扬。然而，如果连鼎盛时期的罗马与希腊也完全不像现代的西方，即文艺复兴之后的西方，那么就可能存在不止一个同样真实、同样发达的文化，这样的文化可能是极其多元化的，也许完全不可比较、不可衡量。这就涉及到真正的多元主义，并对人类共同本质的观点作了直率的批驳，而共同本质的观点相信，任何地方的人类在任何时候都拥有相同的本质，在追求各人自我价值的同时，追求着相同的一个目标。如果不同的文化有着自己独有的理想和不可简化的特性，共同本质的观点就不能成立。15世纪的人文学家李奥纳多·布伦尼曾有一句名言：“用希腊语说的内容，无法用拉丁文表达。”<sup>①</sup>这就是说，一切东西都具有独一无二的本质；翻译可以做到相似、相仿、对等，却无法做到根本的同一，因而从一个语境下的语言出发，不可能到达另一个语境中完全的（赫尔德尔后来补充了“令人满意的”）翻译。自然法的观念或者永恒人类本质的观念如果要流传下来，就必须更加灵活变通。这方面的修正，与严格的托马斯主义，以及笛卡尔、斯宾诺莎、伏尔泰等人的学说都不相兼容。启蒙运动的核心原则，就是认为存在永恒不变的真理、法律、

165

<sup>①</sup> “...nihil Graece dictum est, quod Latine dici non possit”, “De interpretatione recta” (c.1420): 95, 载 *Leonardi Bruni Aretino humanistisch-philosophische Schriften*, ed. Hans Baron (Leipzig and Berlin, 1928)。

行为规则、发现与追求。这个观点还认为,不变的行为规则所牵涉到的人生目标,从理论上讲,是任何人在任何时间、任何地点都能认识到的;而所谓的追求,就是所有人类行为指向的唯一值得的目标。对它的排斥,同时要求更为广泛的心理学想象,标志着西方思想史中决定性的转折点。

在此,我试探性地奉上我自己的看法。研究维柯思想源头的学者们,通常会在哲学、神学和科学的观念中去探寻,然而关于维柯对于文化的观念,以及我们可以如何了解文化,有两个观点能更好地解释其思想源头——通过“语文学”而获得理解的观点,以及前后相继的(或同时存在的)多个自主的、真实的文化不可互相同化的观点。初看之下,我倒认为法律、历史和文学领域的学术研究更可能与他毕生的兴趣最贴近。<sup>①</sup>

即便如此,他的理念创新分毫不减,这点不言自明。将真理/造物的概念应用到历史上,仍然是他的首创,不可抹煞。古老的基督教学说,与文艺复兴时期关于不同社会的精神活动各方面之间互相联系观念相综合,构成了维柯区分自然与文化、事件与行为的基础,随之也就将历史与非历史区分开来:人类思维能“进入”历史,却无法进入非历史。人类思维总是体现在各种制度、传统、全民族甚至全人类的共识之中,它在天命的指引下,努力理解真实的自己,以及过去的自己在不断为力求解释、掌握自己与外部世界的过程中,所披上的各种外衣。各法学家、考古学家、历史学家受其影响而偶然闪现的领悟,终于由此熔合,铸就一种强大的、卓有成效的历史方法。当维柯的著作中一切荒唐、短浅、混乱、迂腐、琐碎都被忘却,沉淀下来的则是关于人到底是什么的新思想。他摒弃了人类本质静止不变观念(有一个不变的核心,“不

<sup>①</sup> 关于维柯法律研究的范围,见 Giuseppe Giarrizzo,前引书(见本书边码140页,注释①),从中我们可以确知,这一范围“从乌尔特斯延伸至戈德弗罗伊,从屈雅士延伸至奥特芒”(113)。此外,于佩尔告诉我们(168)法国历史作者在16世纪被人们广泛阅读。



论何时何地都为所有人相信”<sup>①</sup>),代之以系统变化的模式。对他而言,历史眼光就是人们作为有目的的生物的自我意识,其思维、感觉和行为模式随着新的需求和活动而改变,由此产生新的制度,甚至是全新的文明,体现着人类的本质。不论多么遥远的文明都总能被他人理解,且理解的方式与其对外部世界的理解不同,之所以如此,是因为所有文明都主要是人为的产物。由此产生了文化类型的概念,进而又产生了“时代精神”和“民族精神”以及一系列相关的观念,内容含糊,带有欺骗性,往往被形而上学哲学家误用作一种奇特类别的、独立构成原因的力量。不过,这个观念指向一个容易被人忽略的真理:所有的分类、选择、解释终归都是主观的,这就是说,它们与外部世界的“客观”发展路径之间,并不像数学素质超群的现实主义者所认为的那般对应或符合(尽管维柯本人宣布其构架具备客观有效性);我们可以借用布克哈特的名言作出结论,“同一个文化时代的轮廓,在不同的观者眼中皆是不同的图画”。<sup>②</sup>

维柯的作品中有一个鹤立于一切之上的中心思想,即我们所称的制度的本质即它们的历史,因其本质“不过是它们在某些时间以某些方式产生出来的。时期和方式是什么样,产生的制度也就是什么样,而不能是另一样的”。<sup>③</sup>原始世界与当今复杂世界完全不同,就像富人与穷人的世界、教徒与无神论者的世界一样;由此可以推知,任何一种语言在翻译成另一种语言时,不可能完全不留一丝痕迹,因为它们对现实有着完全不同的归类方式。这些思想冲破了始于希腊时期,终于启蒙运动的传统,深深地转变了人们的观念。正是这场转变,加上其他一些因素,让受其影响的人们难以甚至是无法重获有关人类本质和真实世界的观念,尽管这些观念曾由笛卡尔、斯宾诺莎、伏尔泰和吉本所掌握,此

① 见前引文(见本书边码 59 页,注释②)。

② Jacob Burckhardt, *Die Cultur der Renaissance in Italien: ein Versuch* (Basel, 1860), 1.

③ NS 147.

外还有当代的罗素和卡尔纳普；他们也难以相信传统观念中（如莱布尼茨提出的）历史所具备的功能，诸如满足人们对事物起源的好奇心、揭露自然的统一性、替天行道、予人以启示、通过例子提供教益。维柯毕其一生攻击这个观点，态度激烈，自身言辞却模糊混乱；虽有真知灼见，却良莠不齐，不成体系，偶有惊人的天赋流露。曾任他叱咤风云的争议虽还未盖棺定论，但至少如今双方界限已更加分明。

## 赫尔德和启蒙运动

168

我们生活在一个由我们自己创造的世界里。<sup>①</sup>



赫尔德的声誉建立在这样一个事实之上：他是民族主义、历史主义和民族精神这些相互关联的思想之父，是对古典主义、理性主义以及对科学方法万能的信仰进行浪漫反抗的领袖之一，一句话，他是法国启蒙哲学家及其德国门徒的对手当中最令人生畏的人。这些启蒙哲学家当中最知名的有达朗贝尔、爱尔维修、霍尔巴赫，还有伏尔泰、狄德罗、沃尔夫和赖马鲁斯，他们相信现实是根据普遍、永恒、客观、不变的规律来安排的，而这些规律是可以通过理性的研究得到发现，但是赫尔德坚信每个活动、条件、历史时期或文明都拥有一种它自己独特的个性；企图把这些现象归结为一些相同的因素的结合，或者根据普遍的法则来叙述或分析它们，恰恰容易抹煞构成研究对象（不管是自然中还是历史中）的特殊品质的那些至关重要的差异。对于伦理学或美学、物理

---

① viii 252.

学或数学中的普遍规律、绝对原则、最终真理、永恒的模式和标准这种观念，他反对在适用于研究物理性质的方法和人的变化发展的精神所要求的方法之间作根本区分。人们相信他已把新的生命注入到社会模式、社会发展的观念中，他指出质的因素和量的因素一样具有极端重要性，而这些难以碰触、难以考量的因素正是自然科学的概念忽视或否认的。他沉醉于（不管是个体的还是群体的）创造过程的神秘之中，对有着概括、抽象、同化另类、统一异物之倾向的理性主义，发动了一场全面的进攻；这种进攻尤其是针对其标榜的目的：创立一个包罗万象的知识体系，原则上它能够回答一切可理解的问题，即一门关于现存万物的统一的科学理念。在宣传反对理性主义、科学方法和可理解的规律的普遍权威的过程中，他被认为激发了特殊主义、民族主义以及文学、宗教和政治的反理性主义的发展，从而在改造下一代人的思想和行动中扮演了重要角色。

这种在一些关于赫尔德思想的最著名的论著中可以发现的描述，大体上是正确的，但简单化了。他的观点的确对后来的思想和实践产生了深远和具有革命性的影响。一些人称赞他是一名旗手，用信仰反对理性、用诗意和历史的想象反对法则的机械应用，用洞见反对逻辑，用生命反对死亡；另一些人则把他划入混乱、倒退、甚至是反理性主义的思想家行列，这些思想家误解了他们从启蒙运动那里学来的东西，并且滋养了德国沙文主义和蒙昧主义的浊流；还有一些人试图在他和孔德、达尔文、瓦格纳或现代的社会学家之间找到共同的基础。

我这项研究的目的并非直接针对这些问题发表看法，尽管我倾向于认为他对当时自然科学的熟悉和忠诚程度经常被严重地低估了。科学发现对他的吸引和影响一点也不比歌德受到的吸引和影响小，并且他像歌德一样，认为错误的一般推理经常来自于它们。他毕生都对百科全书派提出尖锐和坚定的批评，但是他接受科学理论，甚至为它们欢呼，而百科全书派的社会和伦理学说正是以科学理论为基础；赫尔德只

是认为从最新确立的物理学或生物学的规律中不能够得出这些结论来,因为它们明显与任何敏感的观察者从社会自我意识一开始就认识到的确凿无疑的人类经验和活动相矛盾。<sup>①</sup>但是我要讨论的不是赫尔德对当时自然科学的态度。我希望把自己尽可能限定在(有时不然)赫尔德真正具有原创性的观点,而绝非将他的一切思想尽收眼底;我尤其试图考察其汹涌思想中的三个主要观点,这些观点在两个世纪中都产生了巨大的影响,而且它们本身也是新颖、重要和有趣的。这些观点是与他那个时代的主流背道而驰,我把它们叫做民粹主义、表现主义和多元主义。<sup>②</sup>

让我从指认赫尔德受惠最显著的其他思想家开始。<sup>③</sup>历史科学的恰当主题是共同体的生命而不是个人(政治家、士兵、国王、王朝、探险家和其他著名人士)的业绩,赫尔德的这个论题已经被伏尔泰、休谟和孟德斯鸠,被施洛策尔和加特雷尔,以及被他们之前的16世纪和17世纪早期的法国历史作家,尤其是被维柯以无可比拟的想象力和创造性陈述过。就我所知,没有确凿的证据表明赫尔德读过维柯的《新科学》,

---

① 关于此,见H.B.Nisbet, *Herder and the Philosophy and History of Science* (Cambridge, 1970), 以及G.A.Wells, *Herder and After: A Study of the Development of Sociology* (The Hague, 1959)。

② 我不得不略去了许多相关且有趣的内容:比如说赫尔德对浪漫主义、活力论、存在主义,尤其是他几乎亲手建立的社会心理学的主导影响;以及施莱格尔、雅各布·格林(尤其是在他们的语言学杂文中)、萨维尼(他把赫尔德有机的国家成长观念应用于法律)、格雷斯(他的民族主义根植于赫尔德的视野中,尽管对其有所歪曲)、黑格尔(他关于非人身关系的制度的形成、成长和特征的概念降生于赫尔德的书页中)等作家,以及19世纪和20世纪的历史地理学家、社会人类学家、语言哲学家、历史哲学家和历史作家对他不精确,常常前后不连贯,但总是具有多个层面,且对人很有启发的想法的运用。我之所以选择这三个观念倾注我的注意力,主要原因在于它们在原创性和历史重要性上占据着第一序位,而它们的起源和性质却没有受到足够的关注。我的目的在于公平地对待赫尔德的原创性,而并非他的影响力。

③ 我所知的这个主题的最佳讨论出现在马克斯·鲁谢翻译的赫尔德的《另一种历史哲学》(Paris, 未注明出版日期)的法语版本的出色导言,92—105。

直到他自己的历史理论形成至少二十年之后他才读了这本书；但是即便说他没有读过维柯，他还是听过说维柯的，而且很可能读过韦格林，以及切萨罗蒂那荷马式的评论。此外，伟大的诗人们表达了他们所处社会的思维和经验，是它们最真实的代言人，这种思想在赫尔德的成长年代广为传播。沙夫茨伯里把艺术家颂扬为他们时代的神灵之声。瑞士的冯·穆拉尔特、博德默尔和布赖丁格把莎士比亚、弥尔顿和古德国的吟游诗人远远置于法国启蒙运动的偶像之上。博德默尔在这些论题上的观点是与维柯忠诚的崇拜者彼得罗·卡莱皮奥伯爵一致的；<sup>①</sup> 在赫尔德的青年时代，巴黎及其德国追随者在文学上的历史主义与新古典主义之间的斗争激战正酣。这也许足以说明维柯和赫尔德之间的观点何以惊人地相似，也足以排除对更为直接的线索的漫长而无望的寻求。无论如何，在他所处的那个时代，文化模式说绝非什么新鲜玩意儿，就像他早期的《另一种历史哲学》的题目所着意强调的。而这个主题也已经被他的主要敌人伏尔泰在其著名的《风俗论》中以及在其他地方以概括的术语有效地展现了。

同时，文明的多样性在很大程度上取决于物理和地理因素的差异（通常用“气候”这个一般术语来指代），这种观念自孟德斯鸠以来已成了陈词滥调。在孟德斯鸠之前，它出现于博丹、圣埃佛尔蒙、迪博神父及其追随者的思想中。

至于文化上的傲慢，即根据现代价值来评判古代社会的倾向，其危险性已经由比赫尔德年长的同时代人莱辛（尽管莱辛很可能受到他的影响）作为一个主要的论点提出。没有谁比伏尔泰更尖锐地批评了欧洲的习气：把偏远的文明，诸如中国的文明，看作是低等的，而他为了揭露除了自身之外不承认任何价值的“野蛮的”犹太—基督教世界观的排他性和疯狂，却对这些偏远的文明大加赞扬。赫尔德把这个武器转

<sup>①</sup> 对此的一番有启发性的讨论见 Carlo Antoni, *Lo storicismo* (Turin, 1957)。

向伏尔泰自己,责备他犯了18世纪巴黎人观点上的狭隘,这样一个事实并不能改变如下事实:一切反对欧洲中心主义的源头都是欧洲本身。伏尔泰称赞了古埃及,而温克尔曼称赞了希腊人;布兰维利耶提到了北方民族的优越性,而马莱在其著名的丹麦史中持同样观点;贝亚特·路德维希·冯·穆拉尔特早在1725年就在他的《关于英国人和法国人的通信》中把瑞士人的独立精神和英国人进行了对比、尤其是把英国作家和法国人的习惯上的矫揉造作进行了对比;赫德、米勒,以及在他们之后的尤斯图斯对伏尔泰和百科全书派当作黑暗时代而不屑一顾的中世纪的欧洲唱起了赞歌。诚然,他们是少数,而且尽管尤斯图斯·默泽对古代撒克逊人被查理曼大帝残酷地文明化之前的自由生活的赞歌可能受到过赫尔德的影响,但它们毕竟不是赫尔德原创的。 172

历史上确实存在着对文化差异的重新重视,以及对永恒的一般规律和法则的反抗。拉辛和高乃依在历史感上的缺乏,使得他们给古典或异域的东方人士穿上了路易十四时期朝臣的服装,由此被迪博批评,也被圣埃佛尔蒙冷嘲热讽。在天平的另一端,一些德国牧师,其中最主要的是阿诺德与青岑多夫,着力强调这样一种见解:每种宗教都有一种专属于它的独一无二的洞察力,基于这种信仰,阿诺德勇敢而充满激情地呼吁宽容对路德正统的偏离,甚至宽容异端和不信教者。

一个民族或一种文化的精神观念不仅对于维柯和赫尔德有着中心意义,而且对于著名的出版家弗里德里希·卡尔·文·莫西尔(赫尔德认识他并读过他的作品),对于博德默尔和布赖丁格,对于哈曼,以及对于齐默尔曼都具有中心意义。博林布罗克曾提到人们在彼此之间划分出不同的民族,这一行为深深地扎根于自然本身当中。到本世纪中叶,有许多凯尔特狂和哥特狂,其中特别是爱尔兰人和苏格兰人,他们赞扬盖族部落或日耳曼部落的优点,认为他们不仅在道德上和社会上比古希腊人或者罗马人优越,甚至比现代拉丁和地中海地区民族的颓废文明更优越。卢梭著名的致波兰人的信建议他们通过顽固地坚持他们的

民族风俗和特点来抵制俄国的武力同化,这封信表现了同样的精神,尽管对于当时的世界大同主义来说,这是不可接受的。

至于伯克和赫尔德强调的社会有机体的观念,此时已是陈词滥调了。有机体的隐喻这种用法至少与亚里士多德一样古老;没有谁比中世纪的作家们运用得更滥了;它们是索尔兹伯里的约翰的政治小册子的灵魂和中心,是胡克和帕斯卡有意识地用来反对新的科学——机械观的武器。这种观念确乎毫无新颖之处;相反,它代表了一种向更旧的社会生活观的蓄意回归。对于伯克来说,情形也是如此,他同样倾向于运用从新的生命科学中得出来的类比;我没有见过有任何证据可以表明伯克读过或听说过尤斯图斯·默泽或赫尔德的思想。

什么使得人和社会幸福?有关这一理想的不同版本已被亚当·弗格森在其具有高度原创性的《论公民社会的历史》一书中生动地阐明了,赫尔德曾读过该书。<sup>①</sup>

在赫尔德用自然主义的术语解释事件的过程中,他采纳了洛克、爱尔维修和百科全书派乃至整个启蒙运动的追随者所采取常规的方法。赫尔德不像他的老师哈曼,他受到了自然科学发现的决定性影响;他给予它们一种活力论的解释,尽管与赫姆斯特赫斯、拉瓦特尔和其他“直觉主义者”赞成的神秘的或神智学的解释并不相同。

自然那单一、伟大的宇宙力体现在有限、动态的中心,这种古代观念被莱布尼茨赋予了新的生命,并成了他的全部门徒的共识。

神圣计划在人类历史中得到实现,这一观念也被不间断地传递着,从《旧约》及其犹太解释者到基督教神父,再到波舒哀的古典阐释。

时空上彼此相隔绝的原始民族(一面是荷马时期的希腊人和早期的罗马人,一面是印第安人或日耳曼部落),它们之间的相似性已经被

---

<sup>①</sup> 哈罗德·拉斯基把弗格森形容成“冒牌的孟德斯鸠”,这只为我们点明了拉斯基批判性判断的水准,在这个例子中很可能只是回应了莱斯利·斯蒂芬。Harold J. Laski, *Political Thought in England: From Locke to Bentham* (New York and London, 1920), 174。



丰特内勒和法国的耶稣会士拉菲托神父指明；18世纪早期这种方法的鼓吹者，尤其是像布莱克韦尔、托马斯·沃顿与约瑟夫·沃顿这样的英国作家，在很大程度上受惠于这些猜测。这已经成为了在英国以及意大利（在维柯的推动下）兴盛的荷马学的一个部分。当然，切萨罗蒂觉察到了这种方法对于比较语文学和人类学文献的更为广泛的意义；当狄德罗在编撰《百科全书》时，他在写作一篇古希腊哲学的总论的过程中，把荷马贬作“一个神学家、哲学家和诗人”，他还引证了一个“众所周知的人”的观点，认为在将来不可能有多少人去阅读荷马，<sup>①</sup>这是一种典型的帮派主义的怪想，吻合了笛卡尔和皮埃尔·培尔的精神，反对膜拜过去和无聊的博学，是古代人和现代人之间的纷争的迟到回声。维柯不敢触及的《圣经》本身，也不是无懈可击的。从先前的斯宾诺莎和西蒙神父就已开始的对这个文本的哲学和历史批评被小心地延续下来——尽管遭致了一些来自基督教正统的反对，既有天主教的，也有新教的——按照世俗学术的规则进行严格的考量。法国的阿斯特吕克，英国的洛思，以及在他们之后德国（和丹麦）的米夏埃利斯，他们都把《圣经》看作是在几个不同时代合力完成的东方文学的纪念碑，大家都知道吉本受惠于莫斯海姆对早期基督教教会史的冷淡的世俗态度。作为一个并非训练有素的研究者，赫尔德可以借鉴的东西有很多。

同样，这也适用于赫尔德语言学上的爱国主义。对德语的捍卫自17世纪早期以来就被马丁·奥皮茨坚定地承担起来，自那之后，它已经构成了神学家、学者和哲学家有意识的计划的一个部分了。门克、霍内克、莫舍罗施、洛高，以及格吕菲乌斯的名字对于今天的英国读者来说也许没有太多含义；但是在宗教改革之后的两个世纪，他们坚定并成功地在路德的旗帜下开展了反对拉丁语与法语的斗争；一些更为著名的

<sup>①</sup> 狄德罗载《百科全书》，希腊（哲学）词条下，908，第1栏。狄德罗至少抗议说他所引用的观点“展现的是哲学和品位的缺乏”，而且《百科全书》还包含论《伊利亚特》和《奥德赛》的文章。

人士,如普芬多夫和莱布尼茨、哈曼和莱辛,也参加了这场很久以前就开始的运动。赫尔德开始于在那个时代已经作为一种传统的德意志态度确立下来的东西。

175 还有著名的价值转向,即具体对抽象的胜利,向直接、给定、经验的东西的转向,尤其是远离抽象、理论、概括和程式化的模式;质先前高于量的地位,以及直接的感觉材料高于对物理原始性质的地位都得到了恢复,而正是在这项事业中,哈曼得以成名。这种价值转向构成了拉瓦特尔的“面相学”研究的基础;它至少与沙夫茨伯里一样古老;它与年轻的伯克的著作也密切相关。

在赫尔德登上舞台时,人们反对通过对理性主义和科学原则的应用重组知识和社会的活动正值高峰。卢梭在 1750 年用他的《论科学与艺术》点燃了这把火。七年后,他致达朗贝尔的那封反动的书信谴责了这个阶段,标志着与法国启蒙哲学家决裂,而这一点双方都立刻注意到了。在德国,这种情绪被牧师运动的内省传统有力地强化了。在这些小的群体中,人们的团结和相互尊重被他们炽热的新教信仰激发起来了;他们对朴素的真理、对善的力量、对内在之光的信仰;他们对外在形式的蔑视;他们对责任和纪律的坚定不移;他们永无休止的自我检讨;他们对恶的存在的狂迷(有时采取歇斯底里的或虐待狂的形式,并产生了大量虚情假意的伪善);尤其是他们对精神生活的全神贯注(只有它能够把人们从血肉和自然的纽带中解放出来)所有这些品性在这种严酷的氛围中长大的人们的身上都是非常强烈的,尤其见于东普鲁士人、克努岑、哈曼、赫尔德、康德那里。尽管一条巨大的理智上的鸿沟把康德和赫尔德分开了,然而他们也共享着一个元素:追求精神的自主性,反对迷迷糊糊地跟着未经批判的教条(不管是神学的还是科学的)随波逐流,追求道德的独立性(不管是个人的还是群体的),尤其是道德的救赎。

如果赫尔德所做的仅仅是从这些态度和信条中完成了一种综合,

并且利用它们建构了一种(即便不是某种体系)连贯的世界观,这种世界观注定会对他的国家的文学和思想产生决定性影响,那么仅此就足以认为他在文明史中赢得一个独一无二的位置。发明不是一切。如果要一个人在洛克或卢梭、边沁或马克思、阿奎那甚或黑格尔的学说中寻找严格意义上属于他们自己独创性的内容,那么用不着费多大劲,他就可以把他们的所有学说都追溯到早先的“源头”。然而这无损这些思想家的原创性和天才。“拿破仑金币等额的零钱不等于一枚拿破仑金币。”然而,从整体上评价赫尔德并非我的目的,我只是要考虑他所创造的某种独树一帜的学说;讨论它们不仅是出于历史的公正,而且也是因为它们有些与我们这个时代特别相关和富有兴味的观点。如果我是对的,那么赫尔德的最终地位不必依赖于他思想中最独创的东西。因为他的巨大影响有时反而导致遮蔽了他真正投射在这个世界上的东西。

## 二

让我们回过头来看这项研究的三个主题,即:

一、民粹主义:对隶属于一个群体或一种文化所自有的价值的信仰,对赫尔德来说,这种信仰至少不是政治的,在某种程度上,它甚至是反政治的,它不同于民族主义甚至正好与民族主义相反。

二、表现主义<sup>①</sup>:这种学说主张一般的人类活动(尤其是艺术)表现了个体或群体的完整个性,人们能够做到什么程度,也就能够对它们理解到什么程度。更为特别的是,表现主义宣称:人类的所有作品(尤其是人类诉说的话语),无论美丑或趣味与否,都不是与它们的创造者分离的客体,它们都是人们之间活生生的交流过程的一部分,它们不是独立存在的实体,外在观察者不能像科学家(或任何不接受泛神论或神秘

<sup>①</sup> 我对这个术语的使用采纳了它最宽广、最一般的含义,并不特指 20 世纪前几十年的表现主义画家、作家和作曲家。

主义的人)看待自然客体那样,用冷漠而不带感情的视角来看待它们。如果这种观点更进一步,那么人类自我表现的每种形式在某种意义上都是艺术的,自我表现是人类自身本质的一部分;它们反过来决定了这样一些区别,诸如内在的和外在的,奉献的人生和荒废的人生;并从而带来了阻碍自我实现的各种人和非人的障碍的观念,而自我实现正是自我表现最丰富和最和谐的形式,所有的人都在为这个目标而生活,不管他们对此是否有意识。

177 三、多元主义:它不仅是对多重性的信仰,而且是对不同文化和社会的价值的不可通约性的信仰,此外,也是对同样有效的理想的不相容性,以及暗含的革命性后果的信仰,也就是说关于理想的人和理想的社会古典观念,在本质上是连贯且无意义的。

这三个论题中的每一个都是相对新颖的;它们都与启蒙运动核心的道德、历史和审美学说相冲突。它们并非彼此独立。赫尔德的著作所展现的一切内容都编织在一幅无边界、多样化、极其丰富的全景图中。诚然,差异中的统一的观念,甚至是统一中的差异观念,即一和多之间的紧张关系,乃是他的中心思想。因此,他对一个恒常主题的讨论便反复出现:个性与它引导的生活形式的“有机”统一,肉体与精神在经验和形而上学层面上的统一,把它们区分为智识、意志、感情、想象、语言、行动,这些区别和划分在他看来,往好了说是肤浅的,往坏了说是教人误入歧途。因此,他强调思想和感情、理论和实践、公共和私人的统一,他一门心思坚持不懈地把宇宙看作是一个单一的过程。

他最著名和最富雄心的著作《人类历史哲学的观念》的开篇名言:“我们的地球是众星中的一星”<sup>①</sup>是非常有代表性的。接着是论述地质学、气候、矿物、动植物生命、自然地理中的教训的章节,最后才讲到人。

---

① xiii 13.

相应地,他努力把所有的艺术和所有的科学联系起来,把宗教、艺术、社会、政治、经济、生物学和哲学的经验呈现为一个活动的不同侧面;既然模式只有一个,事实和价值就是不可分割的(赫尔德对休谟和康德的著作耳熟能详)。对他来说,理解一件事情就是要把它放在一个给定的语境中,一种特定的文化或传统中,看它如何按照当时的观察来观察,按照当时的估量来估量,按照当时的评价来评价。对于赫尔德来说,要掌握一种信仰、一套仪式、一个神话、一首诗或一种语言的运用对一个荷马时期的希腊人、一个立沃尼亚的农民、一个古希伯来人、一个美国印第安人意味着什么,在他的生活中扮演着什么角色,就不仅要能够给出一种科学的或常识的解释,而且要能够给出所考察的活动的的原因或理由,或者至少朝着这个方向走一大段路。因为,解释人类的经验或态度就是使自己能够通过同情的想象置身于被“解释”的人类的情境当中;这意味着理解和传达一种特定的生活方式、感情和行动的一致性;从而也理解和传达给定的行为或行动,它在生活中扮演的角色,以及在那种情境中显得“自然”的世界观。理解和辩护关涉到原因和目的、可见的现象和不可见的内涵、对事实的陈述和根据与它们相关的历史的价值标准所做出的评价,它们相互交融,对于赫尔德来说似乎属于一类而非几类思想。赫尔德是事实和价值、理论和实践、“是”和“应当”、理智判断和情感活动、思想和行动相互统一的世俗学说的发起人。

178

赫尔德最尖锐的批评者也总是为其想象的力量和广阔所折服。他的确具有有一种构想过去和现在的各种现实和可能的社会的令人惊异的能力,对它们都无一例外地报以同情的无可比拟的温情。他为按照其本来面目重构生活形式的可能性所鼓舞,他为揭示出它们的个体形态以及体现于它们之中的人类经验的完满性而欢呼:一种文化或一个个体越是古怪、越是与众不同,他越是兴奋。他几乎不能谴责任何展现出色彩或独特性的东西:印第安人和波斯人,希腊人和巴勒斯坦人,阿米尼乌斯和马基雅维里,莎士比亚和萨伏那洛拉,在他看来似乎具有同样

的吸引力。他对统一的力量,对一种文化或一种生活方式,对另一种文化或生活方式的同化,不管是生活中的还是历史学家书中的,都深恶痛绝;他凭着良心寻找统一性,但吸引他的却是例外。他谴责在不同的属别之间竖起高墙,但是他在一个属别中尽最大可能地寻求不同的物种,在一个物种里尽最大可能地寻求不同的个体。哈曼曾教导他对特殊的历史和文化现象保持敏感的必要,避免被整齐的概念网络所要求的分类和归纳的热情弄得死气沉沉,这种热情是一种致命的倾向,他将其归咎于自然科学及其法国奴隶,他们希望通过科学方法的运用改造一切。像哈曼一样,赫尔德保持着其孩童般的敏感性——他对由感觉、想象、宗教神启、历史、艺术所提供的凹凸不平、不规则、不总能被描述清楚的数据保持着本能反应。他并不急于将它们归到形形色色恰当的概念中去;他浸透着新的经验主义的精神,即事实的神圣性精神。赫尔德抵制了这样一种诱惑:把经验的异质之流规约到同质的单元,给它们贴上标签,把它们塞进理论框架以便能够预测和控制它们,在这一点上他不及哈曼,但超过了莱辛和狄德罗,并远远超过了像孔狄亚克或爱尔维修这样的正统唯物主义者和“感觉论者”。他的思想以枝繁叶茂和杂乱无章出名,但这不仅是因为他具有一种天马行空的和混乱不堪的思维,同样是因为他对事实本身复杂性的感受。作为一个作家,他热情洋溢而不循规蹈矩,但并不模糊和含混。即便在他最入迷的时候,他也没有梦游或自我陶醉;甚至在他最有激情的时刻,他也没有像他那个时代德国的形而上学诗人(如格莱姆、乌茨、克洛卜施托克,歌德也会偶尔如此)一样从事实飞向理想的王国。伟大的科学家和哲学家经常通过对他们的创造性洞见夸大其词而造势。但是赫尔德不能够就这样放过他看到、感到、听到和学到的一切。他对现实纹理的感觉是具体的,而他的分析力量是虚弱的。构成这项研究的主题的三个原创性论题一再说明了这一点,最终使得更有条理、更清楚、逻辑上更有天才的思想家不胜其烦。

## 三

让我们从赫尔德的民粹主义开始,或者说从他关于属于一个群体到底是怎么回事的思想开始。大家似乎都同意赫尔德起初是18世纪启蒙运动伟大理念的一个典型的、几乎是循规蹈矩的捍卫者,即一个人道主义者、世界主义者、和平主义者。后来他似乎被认为转向一种更为反动的立场,让理性和智识服从民族主义、对法国的憎恶和直觉,以及对传统不加批判的信仰。但这某种程度上不也是当时以及随后的年代德国其他思想家的演变之路吗?几乎毫无例外,他们开始时狂热地欢迎法国大革命,种植自由之树,抨击德意志三百诸侯陈腐和暴虐的统治,直到红色恐怖令他们感到害怕,革命后的法国军队对德意志的军事羞辱也令他们十分受伤,然后又经历了拿破仑,他们才转变为爱国者、反动分子和浪漫的反理性主义者。这不正是费希特、格雷斯、诺瓦利斯和施莱格尔、施莱尔马赫和蒂克、根茨和谢林,以及伟大的自由主义者席勒所遵循的道路吗?难道歌德和洪堡(以及乔治·福斯特,尽管他死于反动开始前)不是几乎单枪匹马地忠诚于理性、宽容和人类的统一,忠诚于摆脱了民族主义的自由,忠诚于与康德和黑格尔的一致,忠诚于他们对各种形式的集体情感冲动的厌恶?假定这种背叛理性的过程也发生在赫尔德身上难道就不合理吗?诚然,他死于拿破仑予以德国军队和诸侯最惨烈的失败前;难道赫尔德不也从一开始的世界主义者最后变成了一个民族主义者吗?受伤的民族自尊心,渐长的年龄,以及青年时期乌托邦情怀的冷却,都注定在这里造成了它们各自的影响。然而,这种观点在我看来是站不住脚的。不管费希特或弗里德里希·施莱格尔的思想发生了什么样的变化,赫尔德的民族主义形式终其一生没有发生改变。他的民族感情不是政治的,也从来没有成为政治的,他在其漫长而卷帙浩繁的智识活动中也从未放弃或修正他开始时的普遍主义的特殊印记,不管这两种倾向是否一致(他很少关心)。

早在 1765 年,在里加(在 21 岁那年他在这个官方上属于俄国的城市里担任路德教传教士)的一次演讲中,赫尔德在回答“我们是否仍有一个像古代那样的共和国或祖国”<sup>①</sup>,这个问题时,宣称现今已经和过去不同了。在希腊,城邦的强大和荣耀是一切自由人的最高目标。宗教、道德、传统——人类活动的每个方面都源于城邦、指向城邦、维系城邦,它遭遇的任何危险也危及所有这些人的存在以及他们赖以生存的一切;如果它倒下了,一切也就随之倒下。可是然后,他接着说,基督教来了,人类的地平线变得无限宽广。他解释道,基督教是一种普世宗教:它包容所有人和所有民族;在对普遍和永恒之物的崇拜中,它超越了所有局限于当地和当时的忠诚。

181 这个论题非常具有德国启蒙运动的基督教人文主义特点,尽管有各种与此相反的说法,但赫尔德从未放弃这种观点。直到他的晚年,他中心信仰的用语还和他早年著作中的表述相似:“吹嘘国家是最愚蠢的自负形式……民族是什么?长满了毒草和良苗的巨大的野生花园”;邪恶和荒唐与美德和善行相混杂。堂吉诃德会为了这个达辛妮亚而去一决胜负吗?<sup>②</sup>爱国主义是一回事,民族主义是另一回事:对家庭、语言、自己的城市、自己的国家、它的传统的纯真依恋是不应受谴责的。他接着说,形形色色的侵略性的民族主义是可憎的,而战争简直就是犯罪。<sup>③</sup>这是因为一切大规模的战争本质上都是内战,既然人皆兄弟,那么战争就是一种可恨的兄弟相残的行为。“一个祖国与另一个祖国火并是人类词典中最野蛮的行径。”<sup>④</sup>一年后,他又补充道:“我们能够成为比阿喀琉斯更高贵的英雄,比豪拉提乌斯·科克莱斯更高尚的爱国者。”<sup>⑤</sup>这些

① i 13—28.

② xvii 211.

③ 见 xvii 230 ff.

④ xvii 319.

⑤ xviii 86.



观点不能仅仅归因于以下事实(尽管人们有时用这些事实来解释它):在一个由几百个诸侯所统治的衰弱而分裂的国家里,政治上的民族主义是一种太不现实的想法;以致在这样的一个国度寻求它,都表明了一种历史感的缺乏。毕竟同样分裂且政治上孱弱的意大利人,却形成了一种至少可以追溯到马基雅维里的对政治统一的本能追求,而且在意大利占支配地位的社会和政治条件与18世纪的德国相去不远。

赫尔德的态度很明显是他那个时代标准的启蒙态度;然而,关键在于他并没有放弃它。他信仰亲缘关系、社会团结、民俗和民族性,但是他毕生都憎恶和抨击各种形式的集权、高压政治和侵略,这些在他和他的老师哈曼看来,都体现和代表着受诅咒的国家。自然创造了民族,而不是国家。<sup>①</sup>国家是为了一个群体谋幸福的工具。<sup>②</sup>他抨击最为猛烈的是帝国主义,这是一个共同体对另一个共同体的压迫,地方文化在侵略者铁蹄的践踏下被消灭。他对体现于特定的生活形式中的生命力长久的传统和制度的温情丝毫不亚于尤斯图斯·默泽,而这些生活形式已经在人的共同体中创造了统一性和连续性。他不关心早期道德这个词在文艺复兴时期的意义。亚历山大大帝、尤里乌斯·恺撒、查理曼大帝对他来说都不是英雄。国家的基础是征服,国家的历史是暴力的历史,是血腥的征服史。国家是伊克西翁的车轮,号召无意义的自相残杀。凭什么为了满足一个头戴王冠的疯子的奇思怪想,或者一个启蒙哲学家的胡言乱语滋生的幻想,成千上百的人就应当忍饥挨冻?<sup>③</sup>

182

这可能特指腓特烈大帝和他的法国顾问,但是其中包含的意义是普遍的。所有个人对其同类的统治都是非自然的。真正的人际关系是父子关系、夫妻关系、手足关系、兄弟关系、朋友关系和同胞关系;这些词表达了使人们幸福的自然关系。国家给予我们的只是冲突和侵略,

① xiii 339—341, 375.

② xiii 340.

③ 出处同上。

也许最坏的是非人化。<sup>①</sup> 成为“一架机器上的一个盲目齿轮”有什么幸福可言？<sup>②</sup> 上帝用山和海把世界分开，以防止某个令人恐怖民族征服世界。《人类历史哲学的观念》把征服者的历史描述为人类猎人的历史，这种观念早于社会主义历史学家。尽管赫尔德宣称以一种同情的、至少是不怀偏见的眼光看待所有的文化和民族，但是他还是无法原谅罗马对它征服的民族的文化的摧残，甚至不能原谅它对迦太基的摧残。也许它在效率和统一方面可能有其价值，但是在他看来，那只是毁灭的边际效应；即如此野蛮地将这么多自发的和自然的人类自我表现形式弃之不顾：“这些表现形式的本质通过语言、风俗、特点相互区分，任何人都应该人为地将它们融合在一起。”<sup>③</sup> 而这正是罗马试图做的以及整个罗马帝国维系在一起的方式。它的“神圣”继承者也丝毫不比它强，  
183 它是一个非自然的怪物，把完全不同的文化荒唐地拼凑在一起，“狮子的头、龙的尾巴、鹰的翅膀、熊的爪子，在一个没有爱国主义的结构中黏合出一个国家”。<sup>④</sup> 犹太人现在尽管是“寄生虫般”的放贷者，<sup>⑤</sup> 但他们至少不进行自我崇拜；他们没有使巴勒斯坦成为世界的源泉和中心，他们没有把自己的祖先理想化，没有把他们的谱系追溯到神或半神（正是这最后一点使他们能够经受得起散居的状态），他们正是因为这些原因受到赞扬。<sup>⑥</sup> 帝国，尤其是多民族帝国（把各个部落和民族在一个王权

---

① 例如 xiii 341：“地球上数以百万计的人并不生活在国家之下……父亲和母亲、丈夫和妻子、兄弟、朋友——这些是令我们幸福的自然关系；而国家能够给予我们的不过是个人的发明，不幸的是它还能剥夺一些对我们来说更为基本的东西——把我们的自我抢走。”

② xiii 340.

③ xviii 206.

④ xiii 385.

⑤ xiv 67；参见 xiv 283—284。

⑥ 赫尔德惊叹于犹太人的存续；他把他们看作是带有自身显著特色的“人民”的范例（x 139）。“摩西把他人民的心灵捆绑在了他们的故土”（xii 115）。土地，通用语言、传统、亲情、作为自由接受的“契约”的通用法律——所有这些相互交织的因素，与他们

之下混杂起来)<sup>①</sup>的维系倚仗武力；它们长着泥脚，所以必垮无疑。神权政治如果建立在某种非政治原则之上，某种精神或宗教力量之上，例如中国或埃及，它们只接受非基督教信仰，相比之下却比其他文明更加持久。精神之剑要胜过单纯的野蛮武力；即便是最可怕的贫穷、最深重的苦难，更不用说对权力的野心和喜好，都不应使人求助于武力。像默泽一样，赫尔德为如下事实扼腕长叹：德国的人民贫穷、饥饿、受人轻视；路德的遗孀不得不向丹麦国王乞求帮助；开普勒死于饥馑，德语使用者离散并流亡到英国、美洲、俄国、特兰西瓦尼亚；天才的艺术家和发明家被迫背井离乡，在异国他乡挥霍他们的才智；黑森雇佣兵被像黑奴一样贩卖时，他们的家人却在饥荒中死去。然而，侵略并不是问题的答案。他整个一生都在阐明帝国主义的愚蠢和凶残。

在其论哲学史的第一篇论文（《另一种历史哲学》，1774）中，他把罗马征服者称为鲜血、欲望、邪恶的混合物。<sup>②</sup>在随后的二十年，甚至在其生命的最后岁月，他继续谴责古代的和现代的殖民统治的非人性：“外国人被（罗马）按照不为他们所知的习俗来评判”；<sup>③</sup>罗马人对他们施加暴力，这扭曲了被征服者的性格，直到“罗马鹰……啄瞎了他们的眼睛，吞食了他们的内脏，并用它衰弱的翅膀覆盖了（他们）悲惨的尸体”。<sup>④</sup>当罗马的血腥暴政与基督教结合起来的时候，这绝不是一个值

184

---

神圣文学所产生的纽带共同发挥作用，使得犹太人在离散中能够坚持他们的身份——但尤其是他们的双眼仍然注目于他们原初地理上的故乡这一事实（xii 115, viii 355, xvii 312）——重要的是历史延续性，而不是种族（xii 107）。正是这些构成了历史个性（xii 123, xxxii 207）。在这整个主题上，尤其是把“犹太问题”看作是民族和政治问题（需要靠后来被称作犹太复国主义方案来解决），而非宗教问题的观点，见 F.M.Barnard, “Herder and Israel”, *Jewish Social Studies* 28 (1966), 25—33。也见同一位作者的“The Hebrews and Herder’s Political Creed”, *Modern Language Review* 54 (1959), 533—546。

① xiii 384.

② v 508；参见 v 515。

③ xiv 201.

④ 出处同上。

得庆贺的日子。<sup>①</sup> 罗马毁灭了希腊,而条顿的骑士和新近皈依的波兰人灭绝了普鲁士人,并奴役了贫穷的波罗的海东岸地区居民和热爱和平的斯拉夫人。

在欧洲人所到之处你能说出这样一块地方吗(他在其《论人类进步书简》中问道):在那里,他们在不设防的、对他们充满了信任的人面前,没有用不义之词,没有用贪婪的谎言,没有用残酷的压迫,没有用疾病,没有用他们带来的致命的礼物把自己搞得声名狼藉,你能找到这样一个地方吗?地球上我们所占据的这个地方不应被叫做最智慧的地方,而应被叫做最傲慢、最富侵略性、最财迷心窍的地方:他们给予这些人的不是文明,而是对他们自己已取得的初步文化成就的毁灭。<sup>②</sup>

这就是英国人在爱尔兰、在苏格兰高地的所作所为,这就是欧洲人在他们的殖民地的所作所为,当地人“所形成的情感非常泾渭分明”,由此我们认为他们“已然成熟,适于皈依我们的信仰”。<sup>③</sup> 在1802年,在他的期刊《阿特拉斯提》中,他设想了一个亚洲人和一个欧洲人之间的对话;在对话的过程中,这个亚洲人(印度人)说:

“告诉我,你们还在一边劝人皈依你们的信仰,一边盗窃他们的财产,对他们实施了抢劫、奴役、谋杀,还剥夺他们的土地和国家吗?你们难道不知道你们的习俗在他们看来是背信弃义的吗?设想一下,如果他们中的一个来到你们国家,以一种傲慢的姿态宣布一切对你们来说最为神圣的东西(你们的法律、你们的宗教、你们

---

① xiv 202.

② xviii 222—223; 参见 xiv 410。

③ v 546.

的智慧、你们的制度等等)都不过是一派胡言,你们会怎样处置这个人?”“噢,但是性质完全不一样”,这个欧洲人回答道,“我们有权力、船只、金钱、大炮和文化。”<sup>①</sup>

对这个话题,赫尔德毫不妥协,并保持着热情:“‘你为什么往我头上洒水?’一个将死的奴隶问一个基督教传教士。‘为了让你进天堂。’‘我不想进一个有白人的天堂’,他回答道,翻身死去了。”<sup>②</sup>欧洲人就是用这种方式从事着铸造锁链的工作,用以捆绑其他的民族。<sup>③</sup>赫尔德像卡尔·马克思一样确信:那些压迫和剥削别人,把他们自己的制度强加给别人的欧洲人,他们的行为不过是在为自己掘墓,有朝一日,他们的受害者将起来反抗他们,用他们的口号、他们的方法和理想来镇压他们。

德国的使命不是征服;它的使命是成为一个思想家和教育家的民族。这是它真正的光荣。<sup>④</sup>牺牲(自我牺牲)不是一个人对另一个人的统治,而是人类的正当目的。赫尔德坚决反对一切掠夺,除了自卫,反对以任何理由使用武力。十字军东征不管其多么富有基督教的精神,在他看来都是可恨的,因为他们征服和压迫其他人的社会。然而,对他来说,同意是社会的一个虚假的基础,因为不管多么合理或自愿,同意本质上是一种屈服于力量的形式,而人的关系必须建立在尊敬、关爱、亲缘、平等的基础之上,而不是建立在恐惧或谨慎以及功利的算计之上。当宗教忘记了人的目的而变为一种空洞和机械的仪式,它们才演

① xxiii 498.

② xviii 224.

③ v 579.

④ 有关赫尔德对德国人尘世的痛苦和灵魂的任务的构想的最有说服力的陈述出现在他的诗体书信,《德意志的民族荣耀》,写作于18世纪90年代,但在其死后的1812年才初次出版(xviii 208—216),而此时他同胞的心境,受到了雅恩、阿恩特、克尔纳和格雷斯的民族主义狂热的煽动,已完全是另一幅景象了。

变为一种对僵死教条的背诵,牧师便不再理解他们自己的信仰,变成了其他力量(尤其是国家和控制国家的人)的工具。在他那里,就像在尼采那里一样,国家是一切冷酷的怪物当中最冷酷的;对他来说,在整个人类历史当中,没有什么比充当政治权力的工具的教会和牧师更可恨的了;他用与伏尔泰或霍尔巴赫同样的口气谈到它们;至于国家(他所援引的话语可能来自卢梭),它掠夺人的自我。<sup>①</sup>国家变成了一种麻醉剂,人们在它的帮助下,试图忘记自己;国家变成了一种自生的方法,帮助人们逃避生活、创造和选择的需要。而且,官僚政治活动的实践是一种自我迷醉的形式,他把它称作一种鸦片,借助于它,人变成了机械的职员。个人的和文学上的深刻的差异,逐渐把赫尔德与歌德和谢林区分开来,但是,在他们携手完成的《讽刺诗刊》中,他们说

德意志?但它位于哪里?这是个我找不到的国度。  
在那里,知识的王国伊始,政治的王国终止。

以及

把你们自身铸成一个民族,你徒劳地寻觅着德意志人。  
你反倒能做成这样一件事,把你们自身自由地铸造成人。

他们也替赫尔德发声。<sup>②</sup>国家把生活变成了机械运作,是一种前景,也是一种现实,赫尔德对它的恐惧一点也不亚于卢梭。

那么,什么是正确的人类生活?他们应当生活在一种自然的单位中,即生活在被一种共同的文化统一起来的社会中。而且,自然并不使

<sup>①</sup> 见本书边码 192 页,注释②。

<sup>②</sup> *Xenien* 95—96,“Das deutsche Reich”和“Deutscher Nationalcharacter”:第1卷,320—321,载 *Schillers Werke*,政府审定版(Weimar,1943—)。

一些民族天然地优于另一些民族。因此,不管古代德国人的特质是什么,把他们看作是上帝选定的欧洲民族(由于他们与生俱来的能力,上帝赋予他们拥有整个世界和接受其他人服侍的权利),就必然成了一种野蛮人无耻的自负。<sup>①</sup>没有所谓的上帝选民(Favoritvolk)。<sup>②</sup>一个民族之所以被塑造成这样而不是那样,是由于“气候”、<sup>③</sup>教育、与邻邦的关系,以及其他可变的和经验的因素,而不是由于一种不可触摸的内在本质或一种诸如种族或肤色之类的不可改变的因素。所有这些在他生命的晚期表述的内容都是启蒙运动的真谛。赫尔德心怀某种恶意的满足(哈曼也是这么干的,怀着同样的揶揄的快感)抗议伟大的自由主义者康德在他的《实用人类学》中对种族和肤色强调得太多了。他对康德“人是一种需要主人的动物”<sup>④</sup>的命题同样义愤填膺;他回应道:“这个句子应该倒过来:需要一个主人的人是一个动物;一旦他变成了一个人,他就不再需要一个主人。”<sup>⑤</sup>他也抨击康德的历史哲学,按照这种哲学,正是人类的恶(对权力的渴望和对地球上的稀缺资源的控制)激发了竞争和斗争,也从而导致了进步,而个体的苦难对于物种的进步是必不可少的(这种学说注定在黑格尔那里,在斯宾塞的进化论的另一种形式中,在社会达尔文主义的奇谈怪论中达到其顶峰)。赫尔德以纯粹的自由主义、个人主义、魏玛世界主义的精神驳斥了这些学说。无疑,任何鼓吹在庞大抽象物——人类、社会、文明、进步(后来的思想家会说种族、国家、阶级和神选的精英)——前牺牲个人的学说都包含某种残酷和险

① xvii 212.

② xviii 247; 参见 xviii 248, 此处赫尔德认为不应有“等级顺序……黑人同样有资格认为白人在堕落……就像白人可以认为黑人是黑色的野兽一般。”

③ 见 iv 204—205, xiii 265—273。

④ *Kant's gesammelte Schriften* (Berlin, 1900—), 第8卷, 23, 第2行。但另见康德的“Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?”(出处同上, 33—42), 以及赫尔德给哈曼的信, 1785年2月14日。

⑤ xiii 383.

恶的含义,这种感知的起点正是始于此处。

康德并不隐瞒他对赫尔德来势汹汹而又粗枝大叶的概括的反感,他抱怨说这些概括既没有得到充分证据的支持,也欠缺严格的论证,这也许可以部分说明赫尔德为什么故意选择了康德(这个责任的无情的声音、人的道德平等、个体的无限价值的出名拥护者)作为他的靶子,阐释自己充满激情的反种族主义和反帝国主义,捍卫所有人类和民族都有沿着他们自我选择的道路发展的权利。在赫尔德看来,多样性并不一定导致冲突。他不明白为什么一个沉浸于自身天赋发展的群体却不去尊重其他群体相似的活动。康德在《道德形上学探本》或《论永久和平》中可能会同意赫尔德,但他在《实用人类学》和其他论普遍历史的论文中却显然不会同意。康德在个人的道德和自然过程的不和谐之间划了一条明显的界限,前者是普遍、绝对,没有内在的冲突,基于一种与自然、历史和经验实在完全不相关的先验理性;后者的目的则是保存物种,通过竞争和斗争促进进步。赫尔德则完全不这样认为。他发现这种二元论完全不可理解。不同的经验秩序之间、精神和肉体的官能之间、理性和想象之间、感性世界和知性世界之间、伦理意志和先验知识之间的严格区分,对他来说,不过是些人为的区分,它们是哲学家们建造的“木墙”,<sup>①</sup>在现实中找不到与它们相对应的东西。赫尔德的世界是有机的、动态的、一体的:它的每一个因素既是独一无二的,又通过最终不能被分析甚至不能被充分描述的无穷变化的关系与每个其他的因素相互交织。“相似性、阶级、秩序、舞台,”他于1775年写道,“只不过是……游戏中无法实现的计划。万物的创造者并不通过人类的眼睛看世界。他不认同任何阶级;每个事物只与它自身相似。”<sup>②</sup>“我不敢肯定我是否明白‘物质’和‘非物质’的含义。我不相信自然在这些术语

① viii 315.

② 出处同上。



之间竖起了铁墙……我从来没有见过它们。”<sup>①</sup>他生怕丢掉现实的任何一个部分,生怕为了将其塞进一个体系,使它们刚好纳入一个公式而擦掉、删除、抹平不规则的事物。他从他的老师哈曼那里学会了在完满性中把握整体,在其全部独特、复杂、随历史而变化的表现中把握整体(这正是当他们 1770 年相遇时令年轻的歌德着迷并永久地影响了他的东西),他远比举起了反对简化大旗的孟德斯鸠要走得远。<sup>②</sup>生命的源泉是神秘的,对于那些对一个社会、一个时代、一个运动的精神本质缺乏感觉的人,是隐而不彰的,而这种敏感性已被法国的启蒙主义者及其德国的学院模仿者实施的解剖杀死了。像哈曼一样,他确信:分析、理性、秩序井然的排列所要求的清楚、严格、敏锐,只有付出极大的代价才能实现,不管是理论上还是实践上。在这种意义上,他是启蒙运动的一个最深刻的批评者,他像伯克或迈斯特一样令人敬畏,但又摆脱了他们的反动偏见和对平等、博爱的仇视。

#### 四

189

至于赫尔德的表现学说,在他看着,这与人们的生活方式和手段深刻地联系着。是什么决定着人们“自然地”生活于其中的单位?尽管他倾向于把家庭和家族制度看作人们联系的基本形式,但是赫尔德并未明确地肯定亚里士多德(以及卢梭)的如下学说:一个“自然的”或令人满意的人类社会只能由较小的人群构成,在这里,人们能够面对面地互相认识,一个报信人可以通知到所有人(用亚里士多德的话说)。人群不管是大的还是小的,都是气候、地理、物理和生物需求等类似因素的产物;他们被共同的传统和共同的记忆凝结到了一起,其中首要的链条

① viii 193.

② 见例子, *De l'esprit des lois*, 第 24 册, 第 18 章: 卷 1B, 290, 载 *Oeuvres complètes de Montesquieu*, ed. A. Masson (Paris, 1950—1955)。

和媒介(诚然,不只是媒介,已经是其化身)是语言。“对于一个民族来说……有什么东西比它祖先的语言更珍贵吗?其中寄寓着它的传统、历史、宗教、生存原则的整个世界;它包含着民族的整个心和灵魂。”<sup>①</sup>之所以如此,是因为人们必定用话语和其他符号来思考,因为思考就是运用符号;他认为(如同他之前的维柯),他们对生活的感情和态度,被整合到符号形式中了,它们包括崇拜、诗歌、仪式。不管他们为的是消遣还是谋生:舞蹈、狩猎——通过神话和固化表现所表达和保存的社会团结的原始形式——情形都是如此,事实上,维系人与人之间关系的整个信仰和行为网络只有借助于共同、公共的符号,尤其是借助于语言才能够被阐明。

赫尔德从哈曼那里衍生出了他的如下观点:话语和思想是一回事。实际上,人们并非通过思想和观点思考,然后去寻找词给它们“穿上”合适的外衣,好似为一只完全成型的手寻找手套一般。哈曼告诉我们,思考就是运用符号,否定这一点与其说是错误的,不如说是不可理解的,因为没有符号,人们就容易荒唐地把单一经验的诸多方面划分为单独的实体——笛卡尔就是这么做的,他提到思维和身体、思想及其对象、物质和思维,好像它们是互相独立的存在似的。我们在思想和感情(以及其“对象”)、肉体感觉和智识、道德意识和审美意识之间所做的这些区分,在哈曼看来(人们能够理解他的地方),是一种把人们的注意力时而吸引到单一经验的这个侧面,时而吸引到那个侧面的企图;是一种一旦过头就会把一个侧面从另一个侧面中分离和抽象出来的倾向,如果再过头,就会导致虚构出抽象客体或理想化的实体,把现实变成一连串人造的虚幻物。它源于一种对清晰的科学分类的追求,但是它扭曲了事实,把对自然和上帝的活的感觉的连续之流凝结为死的片断,抹杀了对现实的真实感觉的源泉(想象、对神圣启示的意识、与现实的直接

---

<sup>①</sup> xvii 58.

接触,而这些都是通过感知获得的),而它们是那些未被理性主义的逻辑和形而上学所败坏了的人们一直具有的。

哈曼是一个带有神秘主义的基督徒:他把世界、自然和历史看作是上帝说给人的话;上帝之言好似象形文字,常常深邃无边,它们又象是寓言,或者是打开了通向洞察真理之门的符号,只要人们正确地看和听,它们就能回答他们头脑中和心中的问题。<sup>①</sup>哈曼本人并不是一个预言家,他没有获得任何特别的启示,但是,当处于严重的精神危机中时,他求助于《圣经》,当他意识到犹太人的历史包含着一种普遍和超历史的真理时,他被震惊了:因为它象征着他自己,以及每一个人对上帝痛苦的追寻。人是上帝按照自己的形象创造的,但是就像哈曼虔诚的祖先所教导的,人是有罪的和软弱的,他跌倒了再起来,因为他试图听到他的父亲和主人的声音,那位父亲和主人既内在于他又外在于他,只有他能使人成为完整的人。人只有通过让自己屈服于生命的统一,通过让他的整个存在(精神和肉体、思维、意志、尤其是感觉)理解上帝在《圣经》中直接说给他的话(它也通过自然活动和人类历史模式呈现出来)才能被救治。自然和历史是逻各斯的符号和密码,供那些未被形而上学的精巧所败坏的人去解读。罪是对神恩与上帝赐予人的东西的否定,它们包括以各种形式显现的生命、感性自然、创造和生殖的激情、渴望、爱、愉悦感。诚然,此种现实的存在不能够被证明。休谟是正确的:没有什么事实或事件能够通过理性来证明其存在。然而,我们接受它们,因为我们不得不如此,因为它是屈服于感觉的动物对外在世界的信仰,我们全凭它来进行思考和行动。上帝、感知的世界、话语的意义,一切都直接而亲切地呈现给任何人,只要他令自己看见、聆听和存在。

赫尔德则避免了神秘主义。哈曼影响赫尔德的是他对理性主义分析的反对、他赤裸裸的感觉主义和经验主义,以及他单纯的基督教

<sup>①</sup> 这一观点在基督教神秘主义和新柏拉图主义中的源头,以及它在其他哲学系统(比如说贝克莱)中的形式,还没有得到充分的探究。

信仰,而不是导致哈曼在《圣经》中的个别希伯来人或希腊人的微言大义中去试图理解上帝隐秘目的的古怪神秘的唯名论。哈曼的语言学说——只有语言是一切理解和一切有目的的行动中枢,人最主要的活动就是对他者(对人们、上帝或他们自己)言说,只有通过语言,个体或群体,以及他们体现在诗歌或仪式中的意义,或者人的建制和生活方式中的意义才能够得到理解——这个伟大的启示变成了赫尔德信仰的一个部分。理解人就是理解他们意图、打算、希望传达的内容。创造就是传达。在18世纪关于人类语言起源的大争论中,他说语言既不是像秀斯密尔和其他正统的基督教作家所主张的遽然而至的上帝的神奇礼物,也不是像法国科学家莫佩尔蒂和孔狄亚克认为的那样,或者是蒙博多明确坚持的那样,是特定的人在某个特殊时刻的精心发明,一种像轮子或罗盘一样改善生活的工具,他由此在欧洲获得了一定声誉。语言是一种自然的发展,与任何其他形式的自然发展相比,其神秘性不多也不少,如果你信仰上帝具有创造性的话,那么你可以说语言是神赐的,上帝赋予人语言就像他赋予人精神活动的的能力一样;产生符号的力量、交流的力量、意向性的力量,是这种发展中固有的。

在另外的时候,也许是哈曼唤起了他作为一个路德教牧师的信仰(他毕竟是魏玛大公国的首席神职人员),赫尔德放弃了他的上述主张,而承认语言的确是被上帝通过一种专门的创造活动移植或传授给人的。但是他不能这样止于他的信仰。如果某种生物在精神上没有发展到足以使用语言,它如何能够突然具备这种能力呢?如果不能够思考(即符号的使用,不管是图像还是手势还是话语),精神的发展如何可能?到了晚年,赫尔德背离了严格的路德教,公开转向这样一种信仰:语言是意识发展的自然过程的一个本质部分,也无疑是建立在相互沟通之上的人类团结的一个本质部分;因为要成为一个完整人就要去思考,而思考就是沟通;社会和人失去彼此间的任何一个,都是不可想象

的。因此，“没有语言的纯粹并单一的理性完全是一个乌托邦”。<sup>①</sup> 赫尔德的意思是它是不可想象的而不是不可能的。话语通过把激情和事物、现在和过去连接起来，通过使记忆和想象成为可能，创造了家庭、社会、文学和历史。他宣称，用话语言说和思考就是在继承下来的形象和话语的溪流中畅游；我们必须接受这些媒介，信任这些媒介：毕竟仅凭我们自己是没法创造它们的。<sup>②</sup> 所谓完全与世隔绝（不同于人为地自我隔离）的概念对他来说就像是对于亚里士多德或者我们这个时代的一些语言哲学家一样是不可思议的。单纯的沉思结不出真理之果；只有生活，即与他人合作或对抗的行动，才会产生真理。对赫尔德来说，人是通过自身与其他人的联系被塑造的，因此也必须根据这种联系来定义。

我们能够纯化或改革一种语言，但是我们不能从虚无中创造出一种语言；因为创造一种语言就是去思考，而思考就是运用语言。这个循环不能被打破。特定的话语或话语群与特定的事物的关系在逻辑上或形而上学上并非必然的，而是偶然的或约定俗成的。特定的词被用来传达特定的经验，这或者是由于自然的影响——环境因素，在孟德斯鸠之后被统称为“气候”，或者是由于心理的影响，或者纯属偶然，或者是人为决定，他们通过“自然的”手段（在某种前理性的状态）获得了一些术语，便随心所欲地发明了另外一些。这就是为什么说关于真实本质的学说（沃尔夫通过概念的分析发现真理的计划）是一个妄想。洛克是正确的：我们对“本质”没有任何真知灼见。只有经验能够告诉我们在一个特定文本中 X 的表达与 Y 的表达是否具有同样的意思。因此，

193

疯狂的宗派主义者对这个或那个神圣文本具有唯一意义的独断论式确信，是非理性且毫无根据的。语文学知识（语言的历史发展）仅仅讲述语言的使用和含义的不断变化的历程。赫尔德是反机械论的：但他是一个经验主义者，直接承袭了奥卡姆和英国的自然主义者。只有勤勉

① xiii 357.

② 尤见 xiii 362。

的历史研究,对言说者的目的的同情洞察,对人类借以理解彼此的沟通机制(不管是直接的还是跨越几个世纪)的掌握,才能够在相互不同又并非完全隔绝的文明之间架起一座跨越鸿沟的桥梁。语言表达了群体的集体经验。<sup>①</sup>

一个民族还有什么比这更为珍贵的东西吗?从对本国文学的研究中,

我们能够深刻地了解那些时代和人民,这要比沿着政治史和军事史那欺人、荒芜的小道要有效得多。从后者那里,我们只能看到人民如何被统治、他们如何放任自己被屠杀;在前者那里,我们能够了解他们如何思考,他们希望什么、追求什么,他们体味着哪些快乐,他们如何被自己的老师或者倾向偏好所指引。<sup>②</sup>

因此,赫尔德强调发生学研究和语言史的重要性,因此,他也强调比较语言学、比较人类学和动物行为说,尤其是伟大的语文学运动,这在他的晚年和在随后的那个世纪里成了德国学术的骄傲。他自己在这个方向的努力与维柯一样,是发人深省和深思熟虑的。在宣布了“语言的人相学”<sup>③</sup>(借用拉瓦特尔的说法)的重要意义之后,他坚信(例如说)保留了词性这一语法结构的语言(例如俄语,赫尔德在其驻留里加期间曾接触俄语)意味着一种与无词性的语言不同的世界观,代词的特殊运用也是如此。他坚信,动词先于名词,前者与动作有关,后者与对客体的思考有关;积极的民族使用的语言模式不同于消极的民族使用的语言模式;语言的细微差别指明了经验(世界观)的不同形式。逻辑对他来说只是一种对活语言或死语言的抽象。不存在各种形式的理性思想

① 参见例子, xi 225, xvii 59, xviii 346, xxx8。

② xviii 137.

③ xiii 363.

所预设的“深刻的”逻辑结构；在他的《论语言的起源》中，逻辑近似于同构语言中的普遍物，而同构语言在其使用者的经验中，则指向一种更高层次的相似物。对于赫尔德来说，人类学才是理解人类及其世界的关键，而不是形而上学或逻辑，不管它们来自亚里士多德，还是莱布尼茨，还是康德。正是语言史最清楚和连续地揭示了这些现象（如包含幼年、青年、成熟、衰退的循环的社会发展），它们对于个体和民族都是共同的。

语言与思想是一对矛盾的关系，尽管在某种意义上，它们是一回事。无论如何，写作是把思想凝结为一种永恒形式的技艺，一方面，它创造着一种连续的社会自我意识的可能性，并且向他人展示自己和另外的世界；另一方面，它也扼杀着这种可能性。在写作中被记下来的预言，没有不断适应和变化那个活生生的过程，也没法对不可分析、不可捕捉的现实经验之流进行不断表达，而语言若想充分传达，必须具有这样的能力。仅靠语言就能使经验成为可能，但是它也会冻结经验。哈曼曾提到过一个遍布枯骨的峡谷，而只有“先知”<sup>①</sup>（诸如苏格拉底、圣保罗、路德，也许还有他自己）才能为其重铸血肉。赫尔德提到了人们会在某个特定的时刻起来对尸体（语言的石化形态）进行反抗。语言革命的历史是文化更替的历史，是人类历史中的真正革命。可曾有一种对所有人通用的语言？他不希望证实这种论断。一方面，他坚持一个世界、一种基本的人格、万物间“有机”联系的观念；另一方面，他坚信抽象、破碎、把人格分裂为相互分离的官能具有某种愚蠢和危险，然而不仅沃尔夫，连康德在其心理学中都是这么做的，他们严格地把身体和灵魂、自然和精神、经验和先验、历史和永恒分割开来。然而赫尔德也是个基督徒，他忠诚于亚里士多德和《圣经》关于自然分类的学说。人是独一无二的；蒙博多勋爵和自然主义者必定是错误的。毫无疑问，这就

---

① W ii 176.13.

195 是为什么说语言必然是上帝的一个礼物,而不能是理性存在物从某种前理性的自然状态(动物王国和低于人类的感觉形式,甚至是无感觉<sup>①</sup>)中渐进产生出来的原因。矛盾从来都是不可调和的。

赫尔德唯一从来没有放弃的一致性思想和行动、语言和活动的一致性。诗歌(尤其是早期的史诗)对他来说是纯粹的活动。像他的许多同时代人一样,他被莪相迷住了(欺骗了?)。他很可能是从这些诗歌中,而不是从荷马那里(尽管他提到荷马的诗是即兴之作而不是矫揉造作的产物)得出了诗歌是活动的观点。他坚信,诗歌具有巫术的特点,尤其在早期民族那里;它不是对自然或者其他任何东西冷冰冰的描述:它激发了英雄、猎手、情人的行动;它具有鼓舞和引导的作用。那些书斋里的学究们是无法领略其中的滋味的,只有那些身处于这些诗歌诞生场景之中的人才能够理解它们。在从里加到南特的航海旅行期间,他观察了恶风险浪海面上的水手。他们生活在残酷的自然法则中,心怀恐惧,与那些他们试图控制的自然元素亲密接触,在赫尔德看来,这些面色阴郁的水手,重现了古代斯堪的纳维亚的吟游诗人、北欧海盗和《埃达》的世界。<sup>②</sup>那些风平浪静地从事着研究的语文学家,那些慵懒地翻着书页的遗世独立的文学伊壁鸠鲁主义者,是不能理解这个世界的,他们无力重造这个世界,而这些诗歌却正是对这个世界的耳闻目睹。话语、韵律、行动是同一个经验的不同方面。在今天这已经是常识。但是在赫尔德生活的那个时代(维柯可能是个例外)却远非如此。

“一个民族愈是野蛮,即愈是鲜活和热爱自由(因为那是这个词的直接含义),它的歌(如果它有歌的话)也就必定愈是野蛮,愈是鲜活、自由、感性、充满激情”,他在1773年如是写道。<sup>③</sup>他把这种“对想象的

<sup>①</sup> G.A. 威尔斯,见前引书(见本书边码116页,注释①),43,提出这一观点,在我看来非常具有启发性。

<sup>②</sup> 见本书边码211页至212页。

<sup>③</sup> v 164.



鲜活呈现”的歌与“为付诸文字而写”的歌做了对比。“野蛮的阿波罗之箭刺穿了心脏,随之带来了灵魂和记忆。”<sup>①</sup>“一切未被雕琢的民族都爱唱爱动;他们歌唱他们的所作所为,因此也就在歌唱历史。他们的歌是他们民族的档案,是他们科学和宗教的宝库……是他们家庭生活的画面,有快乐,有忧伤;有婚床,有坟墓……这里,每个人都在刻画自己,每个人都在真实地表现自己。”<sup>②</sup>关于观点、信仰、起源、历史、民族融合,语言、内容、音调告诉我们的要比旅行家的故事告诉我们的更多。然后出现了巧技。当话语从音乐中分离出来,当诗人开始“慢腾腾地、为了被阅读”而写作时,<sup>③</sup>艺术可能有所收获,但是巫术和“神奇的力量”却消失了。<sup>④</sup>关于这些,我们现代的批评家、“音节的计数者”、“韵律分析的专家”、死学问的大师都知道什么呢?“心!温情!血!人性!生活!”<sup>⑤</sup>“我感觉!我存在!”<sup>⑥</sup>这些就是赫尔德的座右铭;无怪乎狂飙运动的诗人们在他的作品中认出了他们自己。

他梦想着游历北海,一边阅读着“当地的故事,一边看着故事发生的那个岛屿”。他在去法国的旅途上经过了斯堪的纳维亚和英国的海岸,这使他欣喜若狂:“这就是处于海天之间鲜活又具有创造性的大自然”,<sup>⑦</sup>与他生活的那个“只会反思和推理,而很少目睹和感觉”<sup>⑧</sup>的世界迥然不同,在他的世界里,诗人们发明了臆想的激情和品质,而它们的灵魂却不为任何人所知,诗人所欣赏的诗文,所写的对象也无法令人们

① 出处同上。

② ix 532. 这一引文,以及本段早先的引文,基于伯顿·费尔德曼和罗伯特·D. 理查森(编辑)的翻译, *The Rise of Modern Mythology 1680—1860* (Bloomington/London, 1972), 229—230。

③ viii 412.

④ 见 viii 390。

⑤ v 538.

⑥ viii 96.

⑦ v 169.

⑧ v 183.

思考、感觉和想象。他在英国学者罗伯特·伍德那里感到一种相似的精神,后者一卷荷马在手,就看到了特洛伊的毁灭。<sup>①</sup>他必须到苏格兰高地去,看看伟大的莪相描述过的地方,听“活生生的人唱的活生生的歌”。<sup>②</sup>毕竟,“希腊人也曾经是……野人,在他们的鼎盛时期存留在他们身上的自然本性,也要比一个目光狭隘的学究或一个古典的学者所能描绘的多得多。”荷马追溯到古代的圣贤,提尔泰奥斯追溯到民谣,阿里翁和俄耳甫斯是“高贵的希腊萨满”,萨福的歌更像是我们这个时代一名立沃尼亚少女的歌。<sup>③</sup>我们的学者和译者对此毫无概念。让我们看看他如何评价信仰基督教的二流诗人埃瓦尔德·克莱斯特翻译的一首拉普兰人的歌:

197           因为这首歌,我愿意放弃克莱斯特所有矫揉造作的模仿。不要奇怪(他写给他的未婚妻夏洛琳),一个既不知道学校也不知道写作,也几乎不知道上帝的拉普兰年轻人,唱得会比克莱斯特好。要知道,当这个拉普兰人驾着他的驯鹿在雪上滑行时,他即兴创作了他的歌,而在通向他的爱人所住的欧拉湖的路上,时间过得如此缓慢。<sup>④</sup>

瑞士和英国的学者颂扬荷马、但丁、莎士比亚、弥尔顿。赫德、扬、珀西、洛思和布莱克韦尔则复兴了对古典诗歌的研究。在卢梭的推动下,对原始社会集众之才所达成的成就的热情转变成了一场由赫尔德激情倡导的欧洲运动。

一切真正的经验表达都是有效的。它们因生活的不同而不同:也

① v 169.

② v 167.

③ ix 534.

④ 给夏洛琳·弗拉克斯兰德的信,1771年1月2日。

许因为地轴的倾角是 24 度。这导致了不同的地球物理学“气候”、不同的经验、不同的社会。对赫尔德来说,任何正宗的东西都让他欢欣鼓舞。他有他的偏好:他对希腊人、德国人和希伯来人的喜爱胜过罗马人、古埃及人,以及他那个时代或 17 世纪的法国人。但是至少在理论上,他准备一视同仁地为他们辩护;他希望并认为他能够渗透(“移情”<sup>①</sup>, *Einfühlen* 是他的发明,比利普斯、狄尔泰和克罗齐早了一百年)到他们的本质中去;能够掌握他们生活、沉思目标、行动和反抗、思考、想象的独特方式,这种方式由他们的环境所决定;能够掌握这些群体借以被确定的生活模式。这里的中心概念是自然发展,它既是生物学的,也是情感和智识的。自然就是发展,这一点博德默尔和布赖丁格已经提及,也许是对维柯发展脉络的回应,自然便是自发的自然发展,而不是布瓦洛的美学中静止的“真正自然”,或者巴特的美丽自然,在巴特看来,艺术家们必须学会在单纯经验的波涛中识别和揭示美丽自然。

一切自然的东西都是有价值的。那种认为罪恶、堕落和侵略与一切人之潜能丰富且和谐的发展一样自然的观点(如萨德侯爵的观点)是不受许可的。在这方面,赫尔德是启蒙运动最具有想象力和敏感性而又最幼稚的阶段的真正继承人。当阿图尔·洛夫乔伊断言赫尔德属于下列思想家的行列中时,他是完全正确的:这些思想家(也许在西方是大多数)把导致事物成为它实际所是的原因归结给自然规律的“必然性”,这一“必然性”连同规范法则的“应当”无情地统治着这个世界,这一“应当”显然来自于同一个自然、只有服从它才会把人们导向幸福、美德和智慧。但是这种共识有其限度。赫尔德与法国启蒙运动的中心思想有着明显的不同,而且这种不同不只是他的所有评论者已经指出的那些方面。

通常人们首先强调的是他的相对主义:<sup>②</sup>他崇拜每一种按照其本来

① v 503.

② 在这篇文章的许多地方,我把赫尔德形容作一名相对主义者。尽管我希望我文

面目存在的真实文化,他坚持认为观点和文明必须根据它们自己的发展阶段、目的和观点来从内部来理解;其次是他对笛卡尔理性主义中的主要倾向的尖锐批判,笛卡尔理性主义只把被严格的逻辑关系统治的普遍、永恒、不可改变的东西(局限于数学、逻辑、物理学和其他自然科学)看作是真正的知识。

但是赫尔德以一种甚至更为深刻的方式反抗启蒙运动,他反对那种认为在自然或经验中存在着不可跨越的障碍(各种类型的意识、能力、观点和自然对象之间的障碍)的观点。在笛卡尔、康德和法国启蒙哲学家这些迥然不同的思想家之间让他反感的是,他们都坚持经验的各种“能力”和类型之间的严格区分,在他看来,他们引入这些区分似乎只是为了使分类和归纳变得可能。他对莱布尼茨的崇拜胜过对康德的崇拜:他承认数学真理和事实真理之间的逻辑鸿沟,但是他认为前者(很可能是追随休谟)是同义反复,是与自然无关的陈述。<sup>①</sup>在认识论方面,他是个彻头彻尾的经验主义者。康德的先验范畴对他来说似乎是分析和综合的一种荒诞的合并:他反对“先验综合”,认为这是一种可恶的混乱。<sup>②</sup>对他来说,现实并不承认任何先验法则;康德企图从关于经验的必然判断中区分出偶然的东​​西来,在他看来,这比起莱布尼茨和斯宾诺莎在建立他们体系时所区分的直觉必然性和观察到的偶然性,要更加误导人。范畴、关于实在本质的各种真理的严格区分(如同在词和概念之间所作的相似区分)不仅在认识论和逻辑中,而且在政治学、  
199 辞的思路能够清楚地说明我所用的这个术语的含义,但我的表述已然造成了一些误解(例如见 Arnaldo Momigliano, “On the Pioneer Trail”, 载 *New York Review of Books*, 11 November 1976, 33—38)。我曾试图在一篇题为《18世纪欧洲思想中所谓的相对主义》,重印于我的一本杂文集,《扭曲的人性之材》中尝试明晰我的立场。尤其是在当前对赫尔德的研究中,我有时对“相对主义”这个术语的使用并不是指一种人们通常认为的伦理的或是认识论的主观主义,而是指我在另一处定义的客观多元主义,并不带有任何主观主义的色彩。I.B.1996。

① xxi 36.

② xxi 38.

伦理学和逻辑中,甚至一切经验领域中,都扭曲了判断。他坚信,所有的活动都表达了完整且不可分割的人,而笛卡尔和康德以几种方式竭尽其所能,用他们官能心理学的“理性”、“想象”、“直观”、“情感”、“意志”把这个人划分成不同的区间。<sup>①</sup>他宣称他不明白康德是根据什么标准来区分他的认知、感知和意志——它们全都不可分解地统一在活生生的人的有机个性中。

1799年赫尔德在《纯粹理性批判之元批判》中对康德的批评概括了他一生的态度。在赫尔德看来,这些新经院哲家用这样黑白分明的术语来描述人这样一个不可穷尽的复杂有机体是任性和武断的。相反,如果他们自问人有多么自由,从什么中获得自由或为了什么而自由,在什么地方和什么时间自由,以及在哪些方面或者是什么导致了他们自由多一点或少一点,这些思想家就会独断地宣称:人是自由的,在某种绝对的意义上是完全自由的,相反,动物是完全机械的,或者至少完全缺乏自由。他们指出人因拥有理性而卓越,根据选取的某些属性来界定人,而且要么一个人完全具有这些属性,要么就完全不具有;他们根据非此即彼的人为二分法来描述他,这种二分法武断地破坏了自然的多样性,而自然本来是相互交织且连续的,有时是不规则、流动、

200

<sup>①</sup> 赫尔德认为,灵魂从环绕它的混沌事物之中发展出自己的模式,并“通过自己内在的力量创造出为数众多中唯独属于它的一个”(xiii 182);参见 xv 532 和 H.B. Nisbet, 见前引书(见本书边码 169 页,注释①),63。从分离的数据中创造出整合的整体的方式是人类本性的基础组织活动,对这一概念的信念是赫尔德整个社会和道德观念的核心:对他来说,所有有意识的和无意识的创造性活动,产生了格式塔,并反过来被它自身的格式塔所决定,对此每一个个体和团体都努力感知、了解、行动、创造并生活。这一观念主导了他对社会的结构和发展,可辨认的文明的本质,以及人们赖以生存的东西的构想(见 v 103—105)。在我看来,尼斯比特把赫尔德形容成是格式塔心理学先驱是正当的。关于此也见如下文章 Martin Schütze, “Herder’s Psychology”, *Monist* 35 (1925), 507—554, 和 “The Fundamental Ideas in Herder’s Thought”, *Modern Philology* 18 (1920—1921), 65—78, 289—302; 19 (1921—1912), 113—130, 361—382; 21 (1923—1924), 29—48, 113—132。

无形状的,常常是不可分析的,但总是可感、动态、丰富、无边界且永恒的,<sup>①</sup>这样,他们就向哲学家和历史学家提供了扭曲的镜头。在一个普遍的法则之下把如此复杂和如此多样的表现撮合到一起的企图(不管是寻求知识的哲学家还是寻求组织和统治的政治家)在赫尔德看来无异于寻找最小公分母,寻找人们生活当中可能是最不典型和最不重要的东西,因此导致理论上的浅薄和在实践上强调畸形统一性的倾向。赫尔德是统一性的最早的反对者之一,他将其视为生活和自由的敌人。

自柏拉图以降,西方传统的一个主要学说认为:善只有一个,而恶有许多面;每个真正的问题只有一个正确答案,但是错误的答案有许多个。即使是亚里士多德,他虽然认为柏拉图那永恒不变、完全统一的社会太过死板,因为它不允许人的性格和希望的多样性的,却仍然把这一观点当作一个事实来描述。伦理学和政治学中的主流就像形而上学、神学和各门科学一样,具有一元论的色彩:它试图把多数整合为一个连贯、系统的统一体。赫尔德是多样性一个较早的热烈拥护者:他认为统一性是一种摧残和毁灭的力量。他在1774年写道,中世纪的“喧嚣”至少“堵住了专制主义的血盆大口”,专制主义倾向于

把一切都压制得死气沉沉、整齐划一。现在对于人类来说,是只为一个巨大、僵硬、没有思想的机器生产毫无生命的齿轮更健康有利,还是激发和激活具有活力的不同能量更健康有利?即使制度是不完美的,即使人不总是诚实的,即使有某种无序和大量的意见不一,但它还是好过以下状态:人们被迫在自己一生中腐化和堕落。<sup>②</sup>

即使是孟德斯鸠(他认为激活社会的法律和制度的“精神”和社会

<sup>①</sup> 见 xiii 194。

<sup>②</sup> v 516。

本身存在差异,他这一新颖的观点广受赞誉),也试图把人们生活和文化中的这些丰富的多样性压制成三个基本类型的拘束衣:“三种可恶的归纳!……一切时代和民族的历史(其连续性构成了上帝的伟大而生动的作品)走向毁灭,被整齐地分割为三堆……噢,孟德斯鸠!”<sup>①</sup>

一切地方主义者,一切与普世相对的地区捍卫者,一切根深蒂固的生活形式的支持者,不管是反动的还是进步的,也不管是反对科学发展的真正的人文主义者还是蒙昧主义者,都在一定程度上受惠于赫尔德给欧洲思想引入的学说(而且,其影响远比默泽、伯克或弗格森广泛和深远),不管他们是否意识到这一点。维柯可能在一定意义上取得了相同的成就。但是他不曾被(甚至现在也不被)阅读;就像萨维尼所评论的,他的声誉来得太迟,以致没有产生决定性的影响。

不管赫尔德给“自然分类”开出了多大的空头支票,总体上他把自然看作是一个统一体,在这个统一体中,力[各种神秘、动态、寻求目的的力量(它们的相互影响构成了一切运动和发展)]相互渗透、冲突、联结、融合。这些力量并不像笛卡尔理论中那样是偶然和机械的;也不像在莱布尼茨的《单子论》里那样是相互绝缘的;他有关力的观点更多地是受到新柏拉图主义和文艺复兴神秘主义的影响,也许还有爱留根纳的创造的自然,而不是当时的自然科学的影响。在赫尔德那里,现实是这些力(其特点仍然晦暗不明)与某种静态环境的一种共生;如果环境骤然改变,就可能会导致某种崩溃。

关于这一点,赫尔德发现了越来越多的证据。在不适宜的气候下移花接木,它们就会枯萎;人类亦然。格林兰人在丹麦就会失掉生气。非洲人在欧洲承受着痛苦并且不断衰败。欧洲人在美洲会萎靡不振。征服者会衰败,而移民有时候会导致衰弱——缺乏活力,千人一面,一种令人悲伤的统一。《人类历史哲学的观念》就充满了这样的例子。就

<sup>①</sup> v 566.

像他之后的傅立叶一样,赫尔德相信一切潜能的完全可实现性(“一切可能的都是现实的;一切能够生成的都将生成;如果不是今天,那么就是明天”),<sup>①</sup> 是因为每个事物总有适合它的地方。只有不自然的人工是毁灭性的,在艺术中如此,在生活中也是如此。出于便利的婚姻,只有冰冷的感情,会毁掉孩子,对于他们来说这比纯粹的兽性还要糟。家长有时候会实施严厉和残酷的权威:但这至少比哲学家的人为推理更“自然”——因此更少伤害。赫尔德对“推理”怀有一种卢梭式的猜疑。他不认为伏尔泰的干巴巴的格言或者沃尔夫的三段论比原始人严厉但自然的行为对孩子更好。任何事物都比违背自然地把一种文化的理想强加给另一种文化,以及排列、调整、导向统一的“人相学”的体系更有利,“自然的”状态是一种创造性的无序,只有在这种状态下个性和自由才能够存在和发展。他抨击一切对人过分地分门别类的理论家,例如,他们把人划为几个种族或社会阶层,从而把他们彼此分离开来。集权和统治是人类的敌人:甚至某种程度的低效率也胜过“人们被迫在自己一生中腐化和堕落的状态”。根据同样的精神,“政治改革必须自下而上”,<sup>②</sup> 因为“即使当人滥用他的自由时,他仍然是王者;因为他仍能选择,即使他选择了最坏的;他能够统治他自己,即使他规定自己是一只禽兽”。<sup>③</sup> 与同样是法国启蒙思想家反对者的默泽、康德、卢梭和伯克相比,赫尔德与他们的差异是显而易见的。

赫尔德所抨击的人类学把人当作一个总体来对待,剥夺了个体身上多样的个性。甚至连传统(它起着人群至关重要的个性的防腐剂作用),当它变得机械,变成麻醉药时,也会变得很危险,在赫尔德看来,这在亚洲已经发生,消除了健康生活所需的多种要素,去除了对于生活和活动来说不可缺少的力,而使生活变得昏昏欲睡。赫尔德没法精确地

---

① xiv 86.

② xxxii 56.

③ xiii 147.



表达这种思想,但他的表述带有某种暗示性,并且指出了—个清楚的总方向。“爱自己、爱妻子和孩子……并且为了其部落的利益而劳作,仿佛是为了自己的利益—般……这种野人在我看来比那有教养的幽灵更真实……这种幽灵貌似世界的公民,燃烧着对其幽灵同伴的爱,爱着某种虚构的怪物。住在茅屋中的野人为任何陌生人都留有空间……而被过剩的世界主义充塞的心却容不下任何人。”<sup>①</sup>他在整本《人类历史哲学的观念》中都不厌其烦地重申:原创性(选择和创造的自由)是人身上神圣的因素。当—个野人有力而精确地说话时,他就优于—个文明人,因为后者足下的基座是由其他人修建的。<sup>②</sup>在《人类历史哲学的观念》中,赫尔德谈论了许多按照他人的叙述而生活的人(这一点后来在费希特那里得到了回应):他们被看作是感情枯竭的“过剩的世界主义者”、没有人性的生物、自然或历史的牺牲者、道德上或身体上的跛子、寄生虫、戴着脚镣的奴隶。

人们何以失掉他们的人性?人—旦依靠他人以及他人的劳动和思想而生活,他就失掉了人性。与原始主义者不同,赫尔德愉快地接受了发明、艺术和科学是人的创造力的果实,通过它们,赫尔德充分达到了有目的的自然的高度。发明本身并不会使人败坏(在这里赫尔德与卢梭的《论科学与艺术》和《论人类不平等的起源和基础》不同);只有当—个人靠其他人的发明而生活,他才会变得机械并失去活力。<sup>③</sup>在这里,就像我们在马布利、卢梭、弗里德里希·卡尔·冯·莫泽<sup>④</sup>的著作中所

① xiii 339.

② xiii 371—372.

③ 赫尔德在他论莪相的文章中,把它当做关键的劳动分工的起源,由此产生了人民、阶级、层级之间毁灭性的壁垒,而脑力和体力劳动的分工掠夺了人们的人性。物质进步可能与文化的退步同时发生;歌德和席勒也论述过这个话题,并由马克思和马克思主义者发扬光大。(这个观点我受惠于罗伊·帕斯卡尔教授。)

④ 尤其在 Moser, *Von dem deutschen Nationalgeist*, 出版于 1765 年至 1766 年,谈及德国人被所有人鄙视、忽视、嘲笑、掠夺。

看到的,他开始为青春的一去不复返,为业已丧失的人类生活中早期更加生气勃勃的时代而悲伤,这种悲伤在 19 世纪更为典型,而在我们这个时代也许可以更经常地听到。在谈到现代人和现代艺术的琐碎和沉寂时,赫尔德与密尔、卡莱尔或罗斯金一样,充满了忧伤之情,它们与早期人类的激情、勇猛、独立形成了鲜明的对照,在那个匿名却更加充满活力的时代,人们是伟大的史诗和歌曲的创造者。他先于亨利·德·圣西门,对文化史中创造性的时代和相对贫瘠的时代做了对照。赫尔德也有乐观的时刻,这就是当他认为复兴具有可能性的时候:只要人能够“不再与他自身处于冲突之中”并且“回到他自身”,只要各民族能够“找回自己”并学会不“通过其他民族的思想来思考”,<sup>①</sup>那么,他们就能够根据现代的观点来恢复、复兴和创造新的艺术作品,它们会与过去业已创造的任何作品一样高贵并表现他们的真正本质。只有一条道路是赫尔德坚决反对的:即任何返回过去的企图。人们在那里得不到拯救。在希腊人身后叹息,希望复归到他们(他怀疑温克尔曼就是如此),这是荒唐的,也是不可能的。温克尔曼把希腊人理想化为艺术的发明者,认为艺术在他们那里达到了埃及人从未达到的神圣的高度,这种看法是完全非历史的,只不过是一种糟糕的错觉。<sup>②</sup>

自由发展面临的危险有许多种。首先,可能会出现中央集权国家;它能够夺走我们身上某种本质的东西:它能够夺走我们的自我。也可能出现“像毒瘤”<sup>③</sup>一样吞噬着德国民歌的外国文化,而这种民歌回应

---

① xiii 160—161. 这些词语几乎字对字地呼应了哈曼所表述的,后来被称作是“异化”的问题。

② viii 476—477; 比较出自《另一种历史哲学》的以下句子(v 565):“世上从来没有哪一个国家,可以在文明的进程中倒退一步,再次回到它曾经的状况。命运的路途如钢筋般无法逆转……今天能变成昨天吗?……托勒密无法再创埃及,哈德良无法再创希腊,恺撒也无法再创耶路撒冷。”这些文化层盛极一时。“宝剑已然损毁,只余破碎的空剑鞘。”

③ xxv 11.

了最深刻的人类追求,回应了试图以象征形式体现共同经验的集体渴望,而这种象征形式是伏尔泰的哲学所不敢梦想的。外语还有一种更为具体的危险:我费了九牛二虎之力才能结结巴巴地使用一门外语;它的精神躲避着我。然而我们却把一生中最好的时光献给了它。<sup>①</sup>但是我们不是希腊人,也不是罗马人;我们不可能变成他们。希望回归即是接受虚假的幻象的统治,是一种跛足的错觉,与它企图治疗的疾病一样致命。模仿是一种可怕的诅咒:人的本性在不同的气候下是不同的;“整个事物和声音的世界都不同了”。<sup>②</sup>那么,我们该怎么办呢?我们必须寻求成为我们自己。“让我们具有我们民族、语言、生活的特点,让后代去决定我们是否具有他们眼中古典的意味!”<sup>③</sup>与它本来可能达到的相比,也许克洛卜施托克的《救世主》算不上成功,因为它不够“民族”。<sup>④</sup>正是在这里,赫尔德表达出了其最热烈的民族主义情感:“但是现在!我再一次呐喊,我的德意志兄弟们!但是现在!一切活生生的民间生活(Volksdenkart)的残余都滚进了遗忘的深渊……所谓文化的光芒像毒瘤一样吞噬着一切。”<sup>⑤</sup>“我们讲着外邦人的话语,而它们使我们与自身的思想断绝了关系。”<sup>⑥</sup>他在戴着假发的农民身上看不到任何优点,就像哈曼谈到“假鼻子”一样。<sup>⑦</sup>他呼吁德意志人认识他们自己,理解他们的位置,尊敬他们在宇宙中、在时空中的角色。

① iv 388—389, xxx 8.

② iv 38.

③ ii 57.

④ v 259; 参见 i 268。鲁谢,见前引书(见本书边码 170 页,注释②),98(参见出处同上,52),对一位基督教牧师的抱怨感到令人可以理解的吃惊,该牧师抱怨说基督教对于德国诗歌来说可能是一个过于陌生的主题。

⑤ xxv 11.

⑥ iv 289.

⑦ B vii 460.27.

## 五

这是民族主义吗？在一种显而易见的意义上它是。它是反法国的，正是南特和巴黎的航海之行（像后来的罗马之行一样）使赫尔德倍感沮丧。他遇到了一些最杰出的启蒙哲学家，但是显然没有与他们取得任何程度的沟通。他感受到了嫉妒、羞辱、崇拜、怨恨和鄙夷，心里五味杂陈，这是一种落后民族面对发达民族，低层阶级成员面对高层阶级成员时体会到的感受。被伤害的民族感情（这几乎用不着说）培育了民族主义，但是重要的是要认识到，赫尔德的民族主义从来都不是政治的。如果说他抨击个人主义，那么他也同样憎恶压制和损害自由人个性的国家。他的社会观是与政府、权力、统治敌对的。路易十四和腓特烈大帝（像他们之前的恺撒和查理曼大帝一样）代表了一种可憎的理想。赫尔德不渴求权力，不希望宣称自身阶级或本族文化或德意志民族的优越性。他希望创造一个这样的社会，在这个社会中，不管是谁都能够过一种充实的生活，实现自由的自我表达，“成为有意义的人”；他认为，统治越少越好。我们不能够返回到希腊的城邦。

对于后来注定要发展为充分和具有侵略意义的民族主义和沙文主义来说，这可能的确是它们的第一个阶段。不管这种前后相继从历史学和社会学上来看是否正确，显然赫尔德本人并不怀有这些情感。尽管民族主义（Nationalismus）这个词似乎是他造的，但是与费希特或黑格尔或政治上的社会主义者的理想相比，他的好社会概念似乎与梭罗、蒲鲁东，或克鲁泡特金的无政府主义，与歌德和洪堡这些自由主义者所倡导的文化观更为接近。对他来说，民族不是一个政治实体。他厌恶狂热地吹捧古代盖尔人或北方人的当代凯尔特狂和条顿狂的主张。他赞美德意志的先祖，是因为他们是德意志文明的一部分，并且照亮了他们自己的文明，而不是因为德意志文明在某种尺度上高于其他文明。“在想象和感觉的作品中，民族的整个灵魂以最自由的方式展现了自

己。”<sup>①</sup> 这被西斯蒙迪、米什莱和马志尼发展为一种全方位的政治文化学说；但是赫尔德的立场与罗斯金、拉梅内，或者威廉·莫里斯的观点，与民粹主义和基督教社会主义，与今天所有那些反对地位或权力的等级制度或者任何一种操纵者的影响的人更为接近，他与那些抗议机械主义和庸俗化的人们站在一起，而不是与过去几百年的民族主义（不管是温和的还是激烈的）站在一起。他赞成自给自足，但只是在个人生活中；就是说在艺术创造和自然的自我表达的权利中。他对民族精神（这个词可能由弗里德里希·卡尔·冯·莫泽创造）及其许多别名（人民的精神、人民的灵魂、民族的精神、人民的天才，和更经验主义的民族性格<sup>②</sup>）的使用，都旨在强调什么是我们的东西，而不是他人的东西，即便从某个更为巨大的天平上来看，他人的东西在本质上更有价值。

然而赫尔德不承认有这样的天平：文化是可以比较的，但它不能度量；每一个文化即是它本身，在其自身社会（从而对作为总体的人类）来说具有真正不可估量的价值。对他来说，苏格拉底既非启蒙运动永恒的世界主义圣贤，也非哈曼口中自命不凡的知识主张的摧毁者（他的反讽和自供的无知打开了通向信仰和拯救的道路）。最重要的是，苏格拉底是公元前5世纪的一个雅典人，而那个时代已经结束了。亚里士多德可能比莱布尼茨更有天才，但是莱布尼茨是我们的，而亚里士多德不是；莎士比亚是我们的，而其他伟大的天才，比如荷马或摩西则不是。个性是一切；古和今、本土和异邦的人为结合，导致了错误的观念和破坏性的事件。<sup>③</sup> 让我们遵循我们自己的道路；不管他人如何颂扬或诋毁我们的民族、我们的文学、我们的语言，它们依然是我们的，它们就是我

① xviii 58.

② I 263 ; ii 160 ; iii 30 ; v 185, 217 ; viii 392 ; xiii 364 ; xiv 38, 84 ; xxv 10 ; 以及多处可见。

③ xiv 227 ; xv 321 ; xviii 248.

们本身,这就够了。<sup>①</sup> 不管德意志人到底怎么样,他们要好于伪装的希腊人、法国人和英国人。<sup>②</sup> 但是当赫尔德说,“醒来吧,德意志民族!不要让他们抢走你们的守护神!”<sup>③</sup> 当他宣告恐怖的风暴即将到来,警告人们不要像约拿一样在暴风雨中沉睡,当他告诉人们从波兰被瓜分的前车之鉴中吸取教训,<sup>④</sup> 并说“可怜的、被撕碎的、受压制的德意志,请心怀希望!”<sup>⑤</sup> 当他说“德意志人,讲德语!把塞纳河丑陋的泥浆吐掉吧!”<sup>⑥</sup> 人们就很难不去认为正是他哺育了格雷斯和雅恩、阿恩特和特赖奇克,以及他们可怕的现代继承者。然而赫尔德的话纯粹是指文化的自我决定;他憎恨政治上的民族主义。<sup>⑦</sup> 对他来说,民族性一个纯粹和严格的文化属性;他相信人们能够且应当捍卫他们的文化传统,他们需要永不放弃。尽管他忘情地沉迷于犹太人自古以来的传承,但他依然谴责他们,因为他们没有保持一种充足的集体荣誉感,没有努力返回到他们在巴勒斯坦的家园,而只有在那里他们才可能再度发展壮大为一个民族。他所感兴趣的不是民族性,而是文化、世界、各民族的整体经验;他所赞美的这种经验的方面是:个人关系、友谊与敌意、对自然的态度、战争与和平、艺术与科学、追求真理、自由与幸福的方式,尤其是伟大教化的领导者与忘恩负义的暴民之间的关系。就像英国早期的浪漫主义者一样,也像扬·托马斯·沃顿和约瑟夫·沃顿一样,赫尔德害怕组织本身,他想保存生活和艺术当中不规则的和独一无二的东西,这些东西没有任何体系能够完全包容它们。

他对政治上的集权化和思想上的两极化的批评出于同一个源泉。

① xviii 160—161.

② i 366—367.

③ xvii 309.

④ xxix 210.

⑤ viii 433.

⑥ xxvii 129.

⑦ 见 v 555; 参见 v 524。

当他设想世界是一个百花齐放的花园时,当他提到一切民族文化之间可能且可望的和谐时,他并没有单纯地忽略了民族国家的侵略潜能,也并非温情地假定在各种民族主义之间没有冲突的可能。相反,他对政治、经济和军事的集权化发展深恶痛绝,但是他找不到文化上自主的各个共同体之间有什么理由需要冲突。当然,假定一种自给自足不会导致其他更为危险的自给自足,是有其不现实和非历史的一面。但是这种不现实并非他以及一般而言的启蒙运动经常遭受指责的那种不现实。他并不信仰民族主义、集体主义、条顿狂主张,或浪漫的国家崇拜,而是信仰某种与上述理念完全不相容的东西。他是那些神秘的力的拥护者,它们是“活生生且有机”的。<sup>①</sup>他和沙夫茨伯里(后者就像扬和卡莱尔等英国思想家一样,对德国人的影响远大于对他自己同胞的影响)所见略同,认为最终只有一个伟大的创造性的力:“在创造的各种形式、各种形态、各种渠道中有一种活的东西,那是一种精神、一束单一的火焰。”<sup>②</sup>这几乎不是一种经验或科学的观点。他在为人民的灵魂唱颂歌,它是莱布尼茨的生活力的社会化身,“奇妙非凡、独一无二……无法解释、不能消灭,与民族一样古老。”<sup>③</sup>当然,它最生动的表达不是国家,而是“它语言的人相学”。<sup>④</sup>

我想强调的是,赫尔德这种学说的真正后裔并不是权力政治学,而是被称作民粹主义的东西。正是这一点,使其在东欧受压迫的人民中获得了动力,后来扩展到亚洲和非洲。它激发的不是国家干涉主义者,而是“草根”的信仰者——俄罗斯的斯拉夫主义者和民粹主义者、基督教社会主义者,以及一切民间艺术和大众传统的崇拜者,他们的热情既有严肃又有荒谬的形态,到今天仍然可以偶见。民粹主义也许经常采

① xiii 172; 参见 xiii 177。

② viii 178.

③ xiv 38.

④ xiii 364.

209 取反叛的形式,并且滋生了侵略性的民族主义思潮;但是赫尔德所提倡的形式是民主与和平的,它不仅是反封建王朝和反精英的,而且是反政治的,矛头直指有组织的权力,不管是民族的、阶级的、种族的,还是党派的。我把它称为民粹主义,是因为这种运动不管是在欧洲还是在欧洲以外,在我看来似乎与赫尔德的理想最为近似。它根据其本身的规律应该是多元主义的,把政府看作一种恶,像卢梭一样,倾向于把“人民”等同于尚未被财富或城市生活败坏的穷人、农民、老百姓、庶民大众;<sup>①</sup>直到今天,它还鼓舞着民间的热心者和文化狂热分子,平等主义者和地方自治的煽动者,艺术、手工和简单生活的拥护者,以及五花八门天真的空想家。它基于对松散结构、志愿组织、自然纽带的信仰,坚决反对形形色色的军队、官僚组织和“封闭”社会。

从历史上来看,民粹主义当然与真正的民族主义紧密地交织在一起,它也的确常常为盲目的仇外情绪和反理性主义提供土壤,促使其恶性生长;这并不比民族主义和民主、浪漫主义,或自由主义在19世纪的不同时刻的联盟更加偶然。然而,把一个时期的意识形态与它在另一个时期的后果或者与它在另一种语境中并与其他因素结合起来的变形等同起来,这便是一种历史错误和道德错误。赫尔德在英国或美洲的后继者主要可以在那些沉迷于不同于自己文化的古董和生活形式(古代的和现代的)的业余爱好者中找到,而他在亚洲、非洲,或者欧洲或美洲的“落后”地区的后继者,则可以在古代诗歌的专业爱好者和收藏家那里,在巴尔干或阿拉伯原始的生活形式时而感伤的热心信徒那里找到,此外还有怀着乡愁的旅行家理查德·布尔顿、道蒂、拉夫卡迪奥·赫恩(英国甘地或伊本·沙特)、文化自主主义者和非政治的青年运动,以及语言和社会方面严肃的学生和哲学家。

---

<sup>①</sup> 赫尔德的这一笔调非常强烈,尤其是在他早期的时候:例如《哲学家和大众,为有用而联合起来!》(xxxii 51),写作于1765年,此时的赫尔德年仅21岁。我们也曾引用过,他还坚持政治改革必须总是“来自底层”(xxxii 56)。



也许赫尔德最典型的后继者会在他怀有持久兴趣的俄国找到。在那个国家,他的观念进入了那些批评家和创造性的艺术家的思想中,他们不仅发展了本民族艺术的民族形式和伪民族形式,而且不管他们在何处表现自己,他们都热情地拥护着艺术和自我表达的各种“自然”、“自发”和传统的形式。这些种族肤色和多样性的崇拜者(比如穆索尔斯基和斯塔索夫),以及一些受他们启发的音乐家和画家,他们远离对权威和压制的支持,在政治上站在左翼,同情各种形式的文化表达,尤其是受迫害的少数群体——格鲁吉亚人、波兰人、犹太人、芬兰人,也包括西班牙人、匈牙利人和其他“未被重建的”民族。他们因为所谓的世界主义,因为商业主义,因为一种鼓吹生活的平面和机械形式而摧毁地方和民族差异的倾向——简言之,因为无根(这个术语后来在蒙昧主义者和沙文主义者的嘴里变得如此险恶和不祥)、无情、压迫和没有人性——而谴责(不管这种谴责多么不公正和过分)这些“手风琴演奏者”,诸如罗西尼和威尔第,或者新古典学派绘画。所有这些都是典型的赫尔德风格。

某种类似的东西也可能进入了马志尼的青年意大利党理想:一旦他们扔掉了压迫人的帝国主义、朝代的专制统治、否定一切“自然的”人类单位的手铐,达到自由的自决,那么他们就将与德国青年乃至各民族的“青年”和谐共处、相互理解。这些观点也许是彻头彻尾的乌托邦。但是如果说它们是民族主义的,那么它们也与其后来贬义的意思大不相同。民粹主义可能部分地为孤立主义、地方主义,对一切平稳、大都市、优雅和在社会上高人一等的东西的猜疑,对各种形式的上流社会的仇视负责;但是与此同时民粹主义还伴随着对中央集权、独断论、军国主义、自作主张的敌视,换句话说,民族主义包含对一切通常与19世纪羽翼丰满的民族主义相关的东西的敌视,对平民的深刻同情——赫尔

211 德区分了人民(即民族的实体)和乌合之众<sup>①</sup>——以及对暴力与征服的仇恨,其激烈程度绝不逊色于歌德、维兰德、席勒和任何其他的魏玛人文主义者。赫尔德的忠诚追随者在以往也许经常(可能以后还会)迷惑、感伤、不切实际、无能为力,有时还显得荒唐可笑,但他们绝不是威压、算计和残忍的。对此没有人比赫尔德本人做过更深刻的比较。

## 六

在这种联系中,我们就应该去考虑赫尔德对18世纪三大神话的态度了,正是这三大神话滋养了19世纪的民族主义思潮。第一个神话是某个特定部落文化具有优越性。他对爱国的自负(选民学说)的谴责已经被提及过了。《另一种历史哲学》中最常被引用的一个句子告诉我们:“每个民族有其幸福的内在核心,就像每个球体有它自己的重心一样。”<sup>②</sup>这是历史学家、批评家、哲学家必须掌握的,没有什么比同化不同文化的核心更致命的企图了。人们必须“进入”一个民族的“时间、空间、整个历史”;<sup>③</sup>人们必须“通过移情体验一切”。<sup>④</sup>这正是当代历史学家(他特别提到了施洛策尔)显然做不到的。<sup>⑤</sup>他告诉我们,仅仅像牛津的学者罗伯特·洛思所做的那样理解希伯来语的《圣经》,把它看作一件优秀的艺术作品并且拿它的美与荷马作品相比较是不够的;我们必须让自己移入那个遥远的地方和时代,把它当作犹太人这个畜牧和农业民族用古代、简单、乡村、诗意的语言,而不是哲学或抽象的语言写就的民族诗歌来阅读。“如果你希望在它们诞生的氛围中享受这些创造,

---

① xxv 323.

② v 509.

③ v 502.

④ v 503; 参见 ii 118, ii 257, v 536。

⑤ v 436—440.

那么就要成为牧羊人中的牧羊人,农业人群中的农民,东方的原始居民中的东方人。”<sup>①</sup> 德意志人不是古代的希伯来人;《圣经》的形象来自于一个与他们完全不同的世界。当《圣经》的诗人提到黎巴嫩的雪或者迦密令人愉快的葡萄园时,它们对一个德意志诗人来说都是些空洞的词!<sup>②</sup> “从海洋经过他们的陆地通向阿拉伯的可怕风暴,对他们来说是驾着耶和华的战车穿过云霄的咆哮战马。”<sup>③</sup> 他说,对一个当代诗人而言,复制这些犹太形象还不如去歌颂电火花;对《圣经》而言,彩虹是上帝之屋的脚凳;对古斯堪的纳维亚的吟游诗人而言,它是巨人们试图通过暴风雨袭击天堂的火桥。<sup>④</sup> 所有这一切对我们来说都是半明半暗的。德意志人不是《圣经》中的犹太人,他们也不是古希腊人或古罗马人。<sup>⑤</sup> 每种经验只能体现在其本身。理解它就是掌握在留下的纪念中试图表达它的那些人们来说,它到底意味着什么,而我们正是通过这些留下的纪念来试图理解这种经验。一切理解必定都是历史的,启蒙哲学家(戈

① x 14 (写作于 1780—1781)。这对洛思很不公平,他比他的批评者早了很多,他把《圣经》诗句当做“喷涌成直率、热忱、迅速和颤栗的词句”的文字,并宣称我们必须通过它们的眼来看所有事物……我们必须努力……像希伯来人过去读他们的文字那样阅读它们”。Robert Lowth, *Lectures on the Sacred Poetry of the Hebrews* (1753), 由 G.Gregory 从拉丁文译成英文(London, 1787), 第一讲和第五讲(第 1 卷, 37, 113)。

② I 258—259.

③ I 264.

④ 出处同上。

⑤ “噢,‘经典’这个被诅咒的词!它把我们的西塞罗变成了一位经典学派的修辞家,把贺拉斯和维吉尔变成了经典学派的诗人,把恺撒变成了一位迂腐的人,把李维变成了一位空谈家。正是‘经典’这个词把表达从思想中分离出去,把思想从产生它的事件中分离出去。”这个词变作了我们与所有真正教育之间的壁垒,它把很多古人变作了活的样板。“这个词把多少天才埋藏于堆砌的文字之下……用死语言的磨石碾压他们”(i 412)。当一位德国诗人被形容作第二位贺拉斯、一位新的卢克莱修,第二位像李维那样的历史学家,这根本没什么可值得骄傲的;“但如果我们这样谈论这些作家:‘如果贺拉斯、西塞罗、卢克莱修、李维在这个特定的文化阶段,在这个特定的时间,带有这个特定的目的,呈现给这些特定的人民,带有其特定的观念和语言来写作这一主题,他们就将会这么写’,那么这对我们来说就将会是巨大的、稀少的、值得羡慕的荣耀”(i 383)。

特舍德、莱辛和摩西·门德尔松)不仅缺乏一切历史视野,他们还倾向于根据道德的卓越程度来打分数。在这种(他把它看作是一种斯宾诺莎的)情绪中,赫尔德在1774年的《另一种历史哲学》中反对任何意义上的道德评价(尽管他本人在当时和以后都有这种倾向),呼吁批评家首先要去理解,如果一个人非要谴责和表扬的话,那么,这只有在共情的洞见(人的移情能力)之后才可以这样做。

《另一种历史哲学》包含着对最新发现的历史感的最雄辩的描述,它与维柯的描述惊人的相似,而据我们所知,赫尔德直到二十年之后才读到维柯。

213

传达个人的特殊性有着多么不可言说的困难,精确地说出是什么使个人、他的感觉和生活方式与众不同是多么不可能,一旦用他自己的眼睛来看事物,用他的灵魂来掌握事物,用他的心来感受事物,一切变得多么不同和独特。一个民族的性格是多么深不可测啊,不管你多么频繁地带着好奇和惊讶去观察和凝视,它总是逃避着试图去捕捉它的言词,即使是被这种言词捕捉到,它也很少被认为是可以普遍理解和感知的。如果真的如此,当一个人试图用一瞥、一感、一句话来掌握各民族、各时代、各个国家的整个海洋时,会是怎么样的情况!词,苍白的影子游戏!带着天空和大地的特点的生活方式、习惯和需求,这幅完整的活生生的画面必须被加进来,或预先提供;如果一个人想要对一个民族的倾向或行为进行点滴或全面的了解,那么,他必须从与它共情开始。<sup>①</sup>

他接着说,希腊不是雅典。在那里居住并且进行统治的有雅典人、皮奥夏人、斯巴达人、科林斯人。埃及人和腓尼基人一样同是商人。马

---

① v 502.

其顿王国和罗马一样是征服者。伟大的希腊思想家有着与现代思想家一样敏锐的思辨头脑。然而他们(赫尔德不厌其烦地重复)是埃及人、罗马人、希腊人、马其顿人,不是我们这个世界的居民。莱布尼茨是我们的;而柏拉图不是。相似性不是同一性;人们必须看清树木和树林,尽管只有上帝才能够完全做到这一点。一切历史都是一般观念和特殊观念之间的一场无休止的冲突;一切一般观念都是危险的、误导人的和不可避免的抽象。人们必须试图看清整体,不管这个目标似乎多么遥不可及。只有那些顽固地把一个理想的模型强加给现实的多样性的人们,才对例外和偏离感到惊讶。休谟和伏尔泰、罗伯逊和施洛策尔因使用他们自己时代的量杆而受到抨击。一切文明都是不可通约的。<sup>①</sup>批评家必须尽其所能地向历史的作者投降,并试图用作者的眼睛去看。

赫尔德不同意狄德罗著名的演员理论:当演员扮演一个角色时,他本质上偏离了这个角色。<sup>②</sup>真正的阐释者必须寻求透入(全神贯注于)他按照其本来面部重新创造的原作中,即使他不能够完全做到这一点。把一种语言(即生活方式)真正翻译为另一种语言,当然是不可  
214  
能的;任何真正的习语都是无法确切翻译的:生长于柏拉图学园周围的密涅瓦的神圣橄榄树不可能被挪到雅典边界之外。“甚至当斯巴达摧毁了雅典,女神还保护住了她的小树林。因此没有人能够从我们身上掠走我们语言的美:这种美织进了它的纹理,犹如柔纱之下芙里尼的胸脯那样光彩夺人。”<sup>③</sup>翻译就是美化或丑化的创造;翻译必定是一种原创性天才的创造;<sup>④</sup>当然,由于创造者不是其他任何人,也不处于其他任何地方,他受到自身的限制,所以大量的东西丢失了,也必定会丢失。埃

① v 509.

② “我们感知,我们;他们,他们观察”: *Oeuvres complètes de Diderot*, ed. J Assezat and Maurice Tourneaux (Paris, 1875—1877), 第八卷, 368。

③ ii 44.

④ i 178.

及不应根据希腊的标准或者沙夫茨伯里的现代标准来判断,一个学童并不因为他没有从一个成人的娱乐中获得快乐而郁郁寡欢,中世纪也并不会因为它们没有取悦伏尔泰而失去其价值:在黑暗世纪的伟大喧嚣中包含着比荒唐的里普利安族或撒利族法典更有价值的东西。西方的中世纪必须被看作是对罗马令人窒息的集权的一种伟大反叛,“给一架巨大的破钟重新上紧了发条。”<sup>①</sup> 谴责它或把它理想化同样是荒谬的:“我绝不是要为不断的移民和破坏、封建战争、游僧、朝圣、十字军东征辩护。我只是想解释它们:表明贯穿其中的精神,人类力量的骚动。”<sup>②</sup> 这在1774年是够有原创性的了。中世纪不是通向文艺复兴的一个走廊,也不是异教或基督教的前厅。一种文化绝不仅仅是另一种文化的手段;即使在某种意义上可以说作为一个整体的人类在前进着,<sup>③</sup> 其中的每一个阶段也是其自身的一个目的:人们不会追寻一个超越了他们自身的目的。赫尔德与他的反对者康德一样,积极宣扬这样的学说,全部的人与社会,只有作为其本身时才是好的。这些格言在今天(至少在西方)看来已是陈词滥调的东西,在18世纪中叶的巴黎及其思想属地中却是反律法的异端。

215 关于主导模式的神话就说到这里。而赫尔德拒斥当时那个世纪的历史神话则更为勇敢;<sup>④</sup> 法国神话认为古典文化为高卢罗马人所创造,那里有法国的真正灵魂,野蛮人把它们摧毁了,他拒斥这样的法国神话,同样也拒斥了相对应的法兰西征服者具有优越性的神话,而孟德斯鸠、马莱和布兰维利耶都曾经支持过这种神话。同样,赫尔德也不接受文艺复兴的神话:被阴暗且热衷摧毁的基督教所葬送的阳光灿烂的异

① v 526.

② 出处同上。

③ 赫尔德没有清楚表明他所说的人类的进步(Fortgang)是什么意思:它表面的相对主义和对客观进步的信念并不协调。然而见下一页中开始的讨论。

④ Rouché,见前引书(见本书边码170页,注释③),尤其是17,鲁谢比起评论赫尔德的更有名的德国评论家们来说更忠实地处理了这个问题。

教世界。他使用尖刻的话语来形容压制了古老的日耳曼歌曲的僧侣；但是这并不意味着中世纪是伏尔泰、吉本、休谟以及后来的海涅和所有的新异教徒所描述的由妖怪、奴隶、恶魔般的牧师和暴君<sup>①</sup>所笼罩的黑暗世界。但是他也并不赞同被克洛卜施托克美化的阿米尼乌斯，这个切鲁西武士赫尔曼被德国新教徒们传为高贵无畏的传奇人物，后来又被瓦格纳修饰成年轻的齐格弗里德，置入了德意志民族主义者的万神殿。这些幻想并没能提供出路。一切逃离的企图，不管是逃到现代的巴黎还是逃到黑暗的德国森林，都被赫尔德一律谴责为欺人之谈。那些不管出于什么原因不去面对现实的人注定是不幸的。

18世纪的第三大神话是平稳进步的神话，如果说进步不是不可避免的，则至少是近乎确定的；与此相伴的是对黑暗过去的轻蔑，它导致了这样一种观点：一切先前的世纪不过是迈向现在的好日子和将来更加辉煌的生活的一个个阶梯。赫尔德全然不接受这一点。每一种文化是一把和谐的七弦琴，人得有足够聪慧的耳朵才能倾听其优美的旋律。那些寻求理解的人们必须学习掌握一些知识，比方说亚伯拉罕先知、列奥尼达一世或恺撒并非我们这个时代的人，人们必须学习按照变化实际发生的状态来看待变化，而不是将其置于并置的片段中进行分离、比较，并且按照它们的优点在多大程度上与我们启蒙运动的标准相吻合来给它们打分。那么，就没有进步了吗？一切文化的价值都是相同的吗？赫尔德并不这样认为。进步是存在的，但这与杜尔哥、孔多塞，尤其是赫尔德重拳出击的伏尔泰和瑞士的历史哲学家伊泽林所阐明的进步观不是一回事。他们的历史观是一种浅陋的、非历史的欺人之谈。多样性是一切。这是赫尔德全名为《关于人类文化的另一种历史哲学》的著作的中心论题，也几乎是其所有早期著作的中心论题： 216

<sup>①</sup> v 486.

我们这个时代一般、哲学、慈善的倾向试图把关于美德和幸福的“我们自己的理想”扩展到每个偏远的民族，甚至扩展到历史上最遥远的时代……迄今为止那些以解释几个世纪的进步为己任的人们通常钟情于这样一种观念：更大的美德和幸福必将到来。为了支持这一点，他们美化或编造事实，贬低或压制与之相矛盾的事实……把只言片语当作著作，把启蒙当作幸福，把智识的复杂当作美德，并从而虚构了“世界的普遍进步”这个臆想之物。<sup>①</sup>

其他人认识到这是一个危险的陷阱，由此陷入了没有希望的怀疑论，像蒙田、培尔、休谟，从根本上说甚至还有伏尔泰和狄德罗。

这源于对什么是进步的误解。它存在于各种文化中，这些文化彼此不能通约，不能被固化在某个单一的进步或倒退的天平上。每个社会，每一种文化，都以其自己的方式发展着。每个时代都是不同的，“每一个时代都包含其幸福的核心。青年并不比无知和满足的孩童更快乐；心平气和的老人也并不比精力充沛的壮年人更不快乐。”<sup>②</sup> 中世纪充满了“可憎的事物、错误和荒唐”，<sup>③</sup> 但是也有我们这个时代用其“衰弱的冷酷……和人类的痛苦”<sup>④</sup> 几乎不能理解的“某种健康、连贯、高贵和庄严的东西”，<sup>⑤</sup> “光并不滋养人类”，<sup>⑥</sup> 秩序和富足是不够的；更不用说“掌握在一个或几个替大家思考的人手中”<sup>⑦</sup> 的技术成就了。生活方式和真理都是多种多样，认为一切事物非真即假是我们这个进步的时代一个普遍的可怜幻想。真正的进步是人类作为完整的整体的发展，更具体

---

① v 511.

② v 512.

③ v 527.

④ v 527.

⑤ v 524.

⑥ v 525.

⑦ v 538.



地说是他们作为群体的发展,即被语言和风俗所决定,从他们共同经验的总和中创造出来的部落、文化和共同体,它们表达在艺术著作中,在与其可变的,但并不会大变的自然环境中形成了科学、工艺,以及社会、政治、文化生活的形式,它们相互作用,实现了一个特定社会的渴望(有意识的和无意识的)并发展出各种能力。 217

捆绑和审问这个普罗特斯(它通常被称作民族性,并且既表现在一个民族的惯例和行为中,也表现在其著作中)是一种高级和美丽的哲学。它最真切地在诗歌中得到了实践,因为在……想象和感觉的作品中,民族的整个灵魂最自由地展现了它自己。<sup>①</sup>

这就是古希腊人如此神奇地成就的业绩。尽管有哈曼的种种诅咒,赫尔德还是禁不住表达了他对雅典文化的热情崇拜,一种他与歌德和黑格尔、荷尔德林和席勒,以及他那个时代大多数有教养的德意志人分享的感情,不管是浪漫主义者还是反浪漫主义者。赫尔德认为,希腊人的成就部分地归功于希腊的自然之美,这种美激发了被那些幸运的居民(错误地但情有可原地)看作是客观和普遍有效的原则。但是选民是必定不存在的;他马上在清单里加上了克什米尔人、波斯人、布哈拉人和切尔克斯人,他们也生活于美丽的自然环境中,长得英俊大方,并创造了美丽的文化(不像希伯来人,后者的优点不是审美的)。希腊人前进了;他们和谐而成功地发展了他们自己的能力,因为自然垂青于他们,因为没有重大的自然灾害遏制这种发展。但是他们不是通向罗马人的通道,罗马的文明必须根据它自己的内在标准、它自己的“重心”来判断。

赫尔德称之为进步的东西是一种文化在它自身环境中朝着它自

<sup>①</sup> xviii 58.

218 身目标的内在发展;但是因为有一些品质是普遍地存在于人身上的,所以一种文化能够研究、理解和崇拜另一种文化,尽管它不能返回到它那里,如果它试图这样做,只会使自己显得愚蠢。有时赫尔德会和波舒哀持近似观点,仿佛历史不是一段插曲,而是一部大戏;仿佛上帝的手指在以某种目的论的方式指导着人类的命运,在它的演出中,每一个伟大的文化时期都是其中的一幕。他没有进一步发展这种观点,而正是这一观点导致波舒哀把每一幕在某种程度上都看作是它的先驱和后继者的链环。赫尔德更经常说的是,历史好像的确是一部戏,但却是一部没有结尾的戏,仿佛它是一部宇宙交响乐,其中每个乐章在其自身都是重要的,但是无论如何,我们不能听到整体,因为只有上帝能够做到这一点。后来的乐章不一定更接近于或预示着某个根本的目标并因此而优越于前面的乐章。生活不是一个拼图玩具:每个部分都必须被塞入某个模型之中,只有根据这个模型,它们才是全部可以理解的,以致那些孤立的情况下不合情理和丑陋的东西,实则是和谐整体中的一个不可或缺的组成部分,而在黑格尔的著名图示中,这一世界精神达到了对自身完全的自我意识。赫尔德相信交响乐的每个乐章(戏剧的一幕)按照它自己的目的,它自己的价值来展开,它们绝不会因为它们行将结束、毁灭,或被其他乐章接替而受到贬损或在道德上变得没有价值。

赫尔德将人道称作是终将被人类生活实现的一般目标。对赫尔德以及启蒙运动而言,这是一个非常模棱两可的词,它暗示着一切不死的灵魂朝着普遍有效的目标的和谐发展,这个目标就是:理性、自由、宽容、个人和社会之间的相互的爱和尊敬,还有身体和精神的健康、优异的感知、对地球的征服、实现上帝在他的最高贵的作品中植入的,以及按照自己的形象所创造的一切。<sup>①</sup>这是典型的包罗万象、提纲挈领且乐观的魏玛人文主义公式,赫尔德的确运用了 this 公式(因为它没有确切

<sup>①</sup> 见对人道的评论, xiii 154ff。

的含义),尤其在其后的著作中,但是他似乎并没有把它用作一种普遍的解释标准或价值标准。

赫尔德尤其想要做到全面和公平。他不喜欢哥特建筑,尽管他就此发表的长篇大论给歌德造成了非常深刻的印象;他厌恶骑士精神,厌恶中世纪的一般价值,但是他保护它们免受伏尔泰的苛责。他并未赋予原始主义本身以很大的价值,尤其在其晚年,在这方面他不同于它 219 18世纪的真正崇拜者。然而对古代和现代、欧洲内外的土著人口的殖民镇压总是被赫尔德描绘为在道德上可恶的反人类罪行。如果我们需要保护异教免受基督教的进攻,那么我们也需要保护荷马免受克洛茨和《百科全书》的伤害,保护基督教免受霍尔巴赫、伏尔泰的伤害,保护中国人和蒙古人免受欧洲人傲慢的伤害。他认为中亚的萨满不只是骗子;神话也并非像培尔和伏尔泰业已教给这个世界的那样,只是邪恶的牧师为了欺骗大众和获得统治他们的力量而编造的关于现实的虚假陈述;诗人的创作也不只是为了娱乐或教导。这里他与维柯的立场是一致的,虽然这时他尚未读过维柯(人们会怀疑他是否曾经不只是扫视了一下维柯的著作)。萨满以神话和迷信的形式表达了人们自然愿望的对象——诗歌天然地产生于并表达了这种世界观。这些诗歌创造了诸多世界,这些世界配得上人及其创造力,它们与其他世界不可通约,但是同样值得我们关注,同样需要我们的洞见,因为它们是人创造的世界;通过沉思它们,我们可以成功地掌握我们能够成为什么,以及能够创造什么。我们做到这一点不是靠吸取过去的教训(他有时说过去重复自己,但是他的中心学说与休谟和伏尔泰相反,认为历史的每一页都是独一无二的),而恰恰是因为过去创造的景象激发我们发现我们自己的重心、我们自己的核心,或我们所隶属的群体(民族、宗教、共同体)的重心。

没有这些隶属关系,就没有真正的创造,也没有人的目标的真正实现。因此,把一套不同的价值塞给另一个民族(就像传教士已经在波罗

的海诸省所做的以及例如在印度正在做的)既是无效的也是有害的。<sup>①</sup>最凄惨的是那些没有群体的人们,因为他们被流放或自我流放,不管是身体上的还是精神上的(对赫尔德来说这二者没有太大不同),注定不会结出什么果实。这种解体在他看来似乎正威胁着他那个时代的德意志人。他的一些现代的批评者愤怒地指出他谴责法国(18、19世纪的法国!)是一个枯竭了的社会。但是不管他的预测出了什么问题(他用许多声音说话,其中一些很不清晰,经常发出矛盾的情感),作为一个社会心理学家,他超出了他的同代人;他比任何其他作家更为清楚地构想和阐明了“隶属”这一至关重要的社会功能,构想和阐明了隶属一个群体、一种文化、一个运动、一种生活形式到底意味着什么。这是一个最富有原创性的成就。

## 七

一个作曲家作为一名社会成员的责任,是对他的人类伙伴说话,是为他的人类伙伴发声。

我信仰根、联系、背景、个人关系……我的音乐现在扎根于我生活和工作的地方。

本杰明·布里顿<sup>②</sup>

隶属的观念是赫尔德所有思想的核心。他关于理论和实践相统一的学说,如他的民粹主义那样,只有依据其本身才可以理解。隶属并非一种消极的处境,而是积极的合作,是社会劳动。“只有行为才是完全

<sup>①</sup> viii 210; 参见 viii 303。

<sup>②</sup> *On Receiving the First Aspen Award* (London, 1964), 12, 21—22。

的真理”。<sup>①</sup>不管是读他《人类历史哲学的观念》的最后几册,还是较早的论文《论希伯来诗歌》,还是关于莎士比亚、莪相、荷马的评论,还是后来的《阿特拉斯提》或《卡利贡涅》,人们都会发现,主导所有这些著作的是这样一种观念:存在着中心的模式,根据它们,每种真正的文化(以及建构了它的人类)才得以且必定被识别出来。对赫尔德来说,成为一个群体的成员,就是以一种特定的方式,根据某些特殊的目标、价值、世界观来思考和行动;以这样的方式去思考和行动就是隶属于一个群体。这些观念是完全同一的。成为一个德意志人就是要成为一条独一无二的溪流的一部分,语言是其中的主导因素,但仍然只是各种因素中的一种因素。他传达了这样的观念:一个民族(比方说德意志人)说话、运动、吃、喝的方式,他们的笔迹,他们的法律、他们的音乐、他们的社会观、他们的舞蹈形式、他们的神学,有着共同的模式和品质,而他们与某个其他群体(法国人、冰岛人、阿拉伯人、古希腊人)在相似的活动方面并不共享或者在一种非常小的程度上才共享这些模式和品质。这些活动中的每一个都属于必须作为整体来把握的集合:它们相互映照。任何研究德意志人的言语节奏、历史、建筑或身体特点的人,将因此对德意志的立法、音乐、服装获得一种更深的理解。所有这些不同的活动都独一无二地表明一种不能够被抽象和阐明的属性,即德意志人之所以为德意志人的东西。狩猎、绘画、崇拜这些在非常不同的时间和地点许多群体共有的活动,将会彼此相似,因为它们属于同样的种类。但是每一类活动所展示的特殊性与同种文化<sup>②</sup>的完全不同的活动的共同之处要多于与另一种文化的特别相似的活动的共同之处。或者,至少同一种文化的各种不同活动之间的共性(共同的普遍模式,根据这种模式,它们被看作是同一种文化中的因素)是更为重要的,因为它们与本文化和其

221

<sup>①</sup> “Die vollständige Wahrheit ist immer nur That”,他在1774年如上写道(viii 261),远早于非希特和黑格尔。

<sup>②</sup> 这一观念可在哈曼处找到。

他文化和其他人群在相应活动的更为表面的相似性相比,在一个更深的层次上,说明了这些活动的特点。换句话说,德意志的史诗与德意志的家庭生活、德意志的立法、德语语法的共同之处决定了这些活动的模式——比德国的诗歌与印度或希伯来诗歌的共同之处更深刻地贯穿在它们当中。

这种共同的属性并不神秘莫测;发现它并不需要非经验的能力;它是一种自然的属性,并且向经验的研究敞开着。尽管他研究神学,他信仰宗教的首要性,他运用诸如集体“灵魂”和“精神”这些形而上学的概念,尽管他提出了神秘的力,尽管他偶尔会迷失于自然分类的教条,但赫尔德自始至终比莱布尼茨、康德甚至爱尔维修更接近一名经验主义者。然而受他影响的下一代德国形而上学家醉心于先验的公式之中,222 这使得赫尔德的这一属性变得不为人所知了。可是在他的有生之年,他有时却被他更为严格的传教士同伴们猜疑为有唯物主义异端的危险倾向。他的经验主义的核心在于他赋予历史和自然中模式发现的重要性。正是这种直接可感,但是字面上不可分析的模式性质,根据它,德意志人所思、所做或所说的通常具有明白的德意志特点。在他看来,正是这种格式塔性质<sup>①</sup>使我们把行动者和行为、思想家和思想归于一种处于特定发展阶段的特定的德意志文化。

适应这一模式就是隶属:正是因为这个原因,一个背井离乡的德国人,或者一个被迫生活在别处的撒克逊人或一个普鲁士人,不会有在家里一般的感觉;而没有在家里一般的感觉,无论是谁都不能自然地、自由地、慷慨地、没有自我意识地进行创造,这是一种席勒称之为“童真”的方式,赫尔德对这种方式最为尊崇和信仰,不管他是否承认。他关于民族性格、民族天才、人民的灵魂、人民的精神等的谈话最终都归结到

---

<sup>①</sup> 自原初写下这一观点后,我很高兴地看到它被下书有力地证明, H.B.Nisbet, “Herder, Goethe, and the Natural ‘Type’”, *Publications of the English Goethe Society* NS 37 (1967), 83—119。

这一点上来。他有关隶属于一个家庭、一个宗派、一个地方、一个时期、一种风格的本质的看法是他民粹主义的基础,也是后来一切分散、流亡或异化的人们之间进行自我整合或再整合的有意识规划的基础。他提到他不幸的乡亲们所使用的语言,他们被贫穷或他们主人的专制驱逐到俄国、特兰西瓦尼亚和美国成为奴隶,这不仅仅是流放者物质和道德痛苦的一曲挽歌,而且基于这样一种观点:把人从他们的生活中心,从他们天然所隶属的组织中隔离出来,或者强迫他们坐在遥远的巴比伦河边,或者为了陌生人的利益滥用他们的创造本领,就是对他们的贬损、非人化和摧毁。<sup>①</sup>

人的历史决定,人只有在唯一一种条件下才可能充分地生活,而对于脱离这种条件对他们造成的伤害,没有哪位作家比赫尔德强调得更为鲜明。他一再坚持,没有哪种环境或群体或生活方式必定优越于另一种;要让事物保持本来面目,如果像法国启蒙运动所倡导的那样,同化为一个法律、语言、社会结构的单一普遍模式,将会摧毁生命和艺术中最鲜活或最有价值的东西。因此,他对伏尔泰进行了激烈的批评,后者在他的《风俗论》中宣称:“一般而言,人总是他现在所是的样子”,<sup>②</sup>或者道德在一切有教养的民族中都是一样的。<sup>③</sup>因此,根据定义,似乎可以得出结论:其余部分是野蛮或愚蠢的:高卢人是“大自然的耻辱”。<sup>④</sup>也因此,他抨击了祖尔策,因为后者要求一种普遍的哲学语法,按照这种语法规则,人们就能够判断一种民族语言完善的程度,并且如果需要的话,可以根据这种普遍的规则来矫正它的规则。不必说,对赫尔德而

① “没有哪位提尔泰奥斯”,他于1778年写道,“会追随我们被当作士兵贩卖到美洲的兄弟,没有哪个荷马会为这场悲伤的远征吟诵。当宗教、人民和国家被碾碎时,当这些观念逐渐变得模糊时,诗人的七弦琴只能发出沉默的、被勒住的声音。”(viii 434)。

② *Oeuvres complètes de Voltaire*, ed. Louis Moland (Paris, 1877—1885), 第11卷, 21。

③ 参见 *Le philosophie ignorant*, 第31节; 出处同上, 第26卷, 78—79。

④ 出处同上, 第11卷, 260。

言,这既是根本虚假的,又是诗歌和一切创造力源泉的死亡。每个群体都有权以其自己的方式获得快乐。断言要想快乐,每个人就都应当成为欧洲人,这是一种可怕的自负。<sup>①</sup>之所以如此并非因为伏尔泰所主张的那样,其他文化可能比我们的文化优越,而只是因为它们是不可比较的。“没有人能够充分向我传达他的感情特点,或者把我的存在转变为他的存在。”<sup>②</sup>“黑人同样有资格认为白人在堕落……就像白人可以认为黑人是黑色的野兽一般……人类文明不是欧洲人的文明;它按照时间和空间,在各个民族中显现自己。”<sup>③</sup>此外,也不存在选民。赫尔德只是认为,要完全成为一个人,即具有充分的创造性,人们就必须隶属于某个地方、某个群体或某个历史溪流,而且只能根据一种传统、环境和文化的遗传术语来界定,而这些术语本身就产生于各种自然力量,即外部世界和生理结构与生物需求,这些力量与每个个体的思维和意志相互作用,创造了动态的集体过程,我们称之为社会。

这种理论不需要神话。对赫尔德来说,一切群体从根本上来说是个体的集合;他对“有机的”和“有机体”的使用仍然完全是隐喻性的,而不像后来更形而上学的思想家那样只是半隐喻性的。没有证据表明他把群体看作是形而上学的“超个体”实体或价值。对赫尔德而言,它不是历史的奥秘,也不是牺牲个体所达成的一种存在,更不是特定人种、特定民族,甚或是整体人类的高级智慧。然而理解人就是根据他们的历史,根据他们从中感到在家里一般且无拘无束的各种精神和物质“力量”的复合体,从起源上理解他们。这种在家里一般的观念以及相应的无家可归的观念(他曾经评说,乡愁是一切痛苦中最高贵的)源于他的一个中心观念,后者是他反思世界大同的空洞的关键,也是反思社会屏障以及陌生人、分离和专门化的压迫对人们造成伤害的关键,比

① xiii 333—342,尤其是 342。

② xiii 333—334。

③ xviii 248—249。



如剥削和人们之间相互异化,并最终与自身异化这些相互关联的概念。人的痛苦不仅是贫穷、疾病、愚昧、无知造成的,也可以是因为他们不适应、成了局外人、没有谈话对象;没有友爱,自由和平等就一钱不值;只有那些跟从一位领袖,但是不服从任何主人的社会才具有人性;<sup>①</sup>只有把握了上述观念的人才把握了赫尔德的中心思想。他的著作激进地改变了对人们之间相互关系的看法。黑格尔把自由看作是依靠自身的存在的著名定义,<sup>②</sup>连同他的承认学说(人们之间的相互承认)在我看来在很大程度上受惠于赫尔德的思想。人在本质上具有社交能力,这种主张已经由亚里士多德提出,并且被西塞罗、阿奎那、胡克、格劳秀斯、洛克等不计其数的人重申过。赫尔德论人的联系及其变迁的著作的深度和广度,他据以发展隶属概念的具体历史和心理观察的财富,使得这些套话似乎成了空洞的抽象并把它们从流传中永久地逐出。赫尔德之后,再也没有严肃的社会理论家敢于鼓吹诸如此类的陈词滥调;他对社会的远见主导了西方的思想,可是他的影响力却不总是受到认可,大概是因为它已太深地进入到普通思想的脉络中。他的巨大影响——歌德曾提到,J.S.密尔也曾见证——主要是由于他的中心论题,即一起生活、一起行动到底意味着什么,他的其余思想也出自这个论题并不断回到这个论题。这种思想是一切民粹主义的中心;它已经进入此后试图获取社会真理的每一个企图中。

225

## 八

赫尔德对理解人类及其历史所做的特殊贡献就讲到这里。他关于人的概念有两个含义尚未引起他的阐释者充分注意。首先是他关于人的个性不可分割的学说,以及必然由此得出的他关于艺术家及其在社

① 参见本书边码 186 页至 187 页。

② 见前引书(见本书边码 56 页,注释②),第 11 卷,44。

会中的表现角色的观念；其次是他的多元主义以及人们的根本目的之间互不相容的学说。

众所周知，赫尔德执著于审美问题，并试图在艺术最丰富和最充分的形式中寻求其所有表现。他试图在人类早期的创造中发现它们。对赫尔德来说，艺术是人们在社会中最充分的表现。说艺术是表现就是说它是一种说出来的声音而不是一个对象的生产，比如一首诗、一幅画、一只金碗、一首交响乐，所有这些都拥有它们自己的属性，像自然中的对象一样，不依赖于创造者的目的、特点和环境。<sup>①</sup>通过恰当地把书名取作《民歌集》，并通过明白的论据，赫尔德试图证明一个人说的、做的和创造的一切一定表达了他的完整个性，不管他是否有意这样做；既然一个人置身于一个群体之外是不可想象的（即使他从中分离出来，他还是在一种残缺的状态保留了其特点），个人也就传达了其集体的个性<sup>②</sup>，文化也就被看作一条奔流不息的思想、感情、行动和表现之河。他尖锐反对的观点在他所处的时代就像在我们的时代一样富有影响，这种观点认为艺术家的目的是创造一个其优点独立于创造者的个人品质或意图（不管是有意识的还是无意识的）或社会条件的对象。

226 这种审美学说在为艺术而艺术的学说被公开提出来之前，统治了相当长时间。按照这种观点，制造金碗的工匠有权利说，那些获得或崇敬他的创造的人们，不应该询问他本人是否真诚或算计，信仰虔诚还是持无神论观点，是否对婚姻忠贞，是否在政治上可靠、是否具有同情心，是否在道德上纯洁。赫尔德是以下学说的真正创立者：艺术家的使命是在他的著作中表达他自己内在经验的真理；<sup>③</sup>从中可以推导出：对这种经验任何有意识的歪曲，不管出于什么动机——尤其是任何不过是

<sup>①</sup> 在赫尔德看来，像布瓦洛（类似度波神父、巴托神父的人）的门徒那样的艺术美的巴黎专横仲裁人持有这类学说。

<sup>②</sup> v 502.

<sup>③</sup> 但维柯比他抢先一步：见本书边码 110 页，注释①。

为了满足他的消费者的口味,为了愉悦他们的感官,或者甚至为了通过与他自己的生活或信条无关的方式给他们提供指导,或者为了运用技术或技巧进行超脱自我的操练,或者为了施展艺术技艺或获取由它带来的愉悦的企图——都是一种对他职业的反叛。

这也暗合了后来的狂飙运动,赫尔德正是这场运动的领袖之一。有一个观点认为人作为一个专业人士在制作艺术品时表现了自己特定的部分,而其余部分则与之无关,得以观察这一表现;还有一个观点坚信一个人作为父亲、法国人、政治恐怖主义者的行为可以完全和其作为木匠、医生、艺术家的职业功能完全割裂开来,如果伏尔泰曾经考虑过这一观点,他也几乎不可能给出任何反对意见,但这两个观点对于狂飙运动的所有作家来说,都是致命的误解和对人的本性以及他与他人关系的扭曲。既然人事实上只是一个整体而不能分裂为多个部分(那些真正人格分裂的人实际上不再是精神健全的人),那么不管一个人是艺术家、政治家、律师,还是士兵,他所做的任何事情表现了他的全部存在。

在狂飙运动的代表人物中,有一些人仍然是个人主义的,例如海因泽和克林格尔。但是赫尔德与这些自大狂势不两立。对他来说,个体无可逃避地是某个群体的成员;相应地,他所做的一切必然表现他所隶属的群体的渴求,不管是有意识的还是无意识的。因此,如果他意识到他自己的行动(一切自我意识都属于胚胎状态的评估,因此都是批判的),那么这些意识,像一切真正的批判一样,不可避免地是一种高级的社会批判,因为获得社会意识是人的本性:表现就是交流。赫尔德感到一切历史都表明事实就是如此。割裂(而不仅仅是区分出一个实体的各个侧面或方面)身体与灵魂,科学与工艺或艺术,个体与社会,描述与评价,哲学评价、科学评价与历史评价,经验陈述和形而上学陈述,仿佛这些当中的任何一个都能够独立于其他因素,这对赫尔德来说是错误、肤浅且误人子弟的。

身体是灵魂的肖像和表现,而非它的坟墓、工具和敌人。在身体和

灵魂之间没有“铁幕”；<sup>①</sup> 每个事物都能够通过莱布尼茨在其《人类理智新论》中谈到的不可感知的过渡进入到每个其他事物中去。人曾经“是一切：诗人、哲学家、土地测量员、立法者、音乐家和武士。”<sup>②</sup> 在那个时代，存在着理论和实践的统一，人和公民的统一，这是一种被劳动分工破坏了的统一；在那之后，人们“一半变成了思想家和一半变成了行动者”。<sup>③</sup> 他评价道，所谓不行动的道德家、缺乏英雄气概的伟大诗人、不是政治家的演说家、不能创造任何事情的美学家，这里面一定出了什么问题。一旦学说在不经批判的情况下被当作教条，被当作不可改变且永恒的真理来接受，它们就变成了死的公式，或者它们的意义被严重扭曲。这种僵化和腐朽导致了思想中的胡说八道和实践中的荒谬行为。<sup>④</sup>

这种学说注定会达到一个伟大的繁荣，不仅体现在应用异化概念的青年马克思和他的左翼黑格尔派的朋友们的著作中，以及那些在我们自己的时代运用这些观念的人身上，而且更为显著地体现在前马克思主义的俄国激进主义者和革命者身上。从未有过任何人像 19 世纪的俄国知识分子那样如此虔诚和热烈地相信人的统一。这些人一开始是贵族当中的持不同意见的成员，然后扩展到许多阶级，他们被一种火热的信仰统一起来，他们相信一切人都有权利和责任根据所有人都被赋予的理性和道德洞见实现他们的创造潜能（物质的和精神的、思想的和艺术）。18 世纪法国启蒙哲学家和德国浪漫派所鼓吹的，正是这些人试图去实践的。他们的光来自于西方。既然在俄国，识字的人（更不用说受过良好教育的人了）的数量与生活于无知、痛苦、无望的饥饿和贫穷中的人的数量相比如九牛一毛，那么很明显，任何体面人士的首要

① viii 193.

② viii 261.

③ 出处同上。Karl Marx, *German Ideology* 的引言中受人推崇的对完满人生的描述可以被看作是对这一学说的直接回应。

④ xiii 195.

职责就是竭尽全力把他的兄弟们提升到一个能够让他们过上一种人的生活的水准。

有一个观念从中诞生,即历史以神圣的命令召唤知识分子,将其毕生精力献给一切可能手段(理智的和道德的,艺术的和技术的,科学的和教育的)的发现和运用中,竭力发现真理并在他们的生活中实现它,并在它的帮助下拯救饥寒交迫的人们,使得他们有可能在自由中生活,并再一次成为人。人是统一不可分割的,不管他的存在与行为都源自于同一个中心;但是同时他又切实地存在于一个社会网络中,他作为一分子在其中扮演其固有的角色;忽视了这一点就是歪曲人的本性。这个著名的学说,即艺术家,尤其是作家有社会义务表现他生活于其中的环境本质,他没有权利在某种理论——这种理论要求道德中立或者要求专业化,要求艺术或者其特殊的审美功能(一种布道者式的使命,要求保证艺术不受污染,尤其是政治的污染)的纯粹性——的掩盖下人为地把自己孤立出来,这一整套观念,以及在之后的那个世纪围绕着它进行的残酷的论战,都来自于赫尔德关于人的统一性的学说。

“人们着手去成就的一切,不管它是通过行为、话语,抑或某种其他方式所产生的,必定来自他所集结的全部力量;一切分割是可鄙的。”<sup>①</sup>哈曼的这个原则受到歌德的顶礼膜拜,也塑造了赫尔德,它也(通过席勒和弗里德里希·施莱格尔)成为俄国激进批评家的信条。不管一个人做什么,如果他是他应当所是,他必将表达他的整个本性。最坏的罪莫过于,为了服务某种虚假审美、政治,或宗教的理想而损害自我,压制自己的某个方面。这是反抗18世纪经过修剪的法国花园的核心所在。229  
布莱克为这种信仰激情地发言,丝毫不逊色于哈曼、赫尔德或施莱尔马

<sup>①</sup> 这一文字形式属于歌德,载 *Dichtung und Wahrheit*, 第12册,第28卷,108页,第25行,载前引书(见本书边码113页,注释②)。它被罗伊·帕斯卡尔在他的 *The German Sturm und Drang* (Manchester, 1953) 的9—10, 134中有引用,在该书中他对整个运动给出了精彩的描述,在英语文献中无出其右者。

赫。理解任何创造者(任何诗人,或者就此而言,任何不是半死的人)就是理解他的时代和民族,他的生活方式,以及“通过他进行思考”的社会(如同沙夫茨伯里身上的自然)。赫尔德一再重申真正的艺术家(在最广的意义上)只能通过他整个社会的经验的完满性,特别是通过塑造了它的集体个性的记忆和古迹才能进行创造;他指出,乔叟、莎士比亚、斯宾塞都受到了他们民族民间传说的深刻影响。关于这一点,他有可能是错误的,但是他的思考方向是足够清晰的。诗歌,乃至一切文学和艺术,都是不受压抑的生活的直接表现。生活的表现可能有章法可言,但生活本身一定不是如此。早期的诗歌带有巫术性质,对于英雄、猎手、爱人、行动者来说,它是一种鼓舞,是经验的一种继续,因此,在做出必要的修正后,它现在也依然如此。自那之后,社会已经令人悲伤地解体了,赫尔德承认,狂放的克洛卜施托克现在也许能够有意识地表现的只是他自己个体,而不是共同体的生活;但是他必须表现他身上的东西,他的言辞将要向他的同伴传达他的社会经验。“一个诗人是一个民族的创造者;他赋予它一个沉思的世界,他掌握着它的灵魂。”<sup>①</sup>当然,在同等的程度上,他也被这个民族所创造。<sup>②</sup>人生活在一个世界上,在某种意义上,他与别人一道是这个世界的创造者。“我们生活在一个我们自己创造的世界上。”<sup>③</sup>赫尔德的这些话注定被费希特、谢林、黑格尔和哲学中的唯心主义放大并植入浮夸的形而上学体系中;但是它们同样是马克思最深刻的社会学洞见以及他所发动的历史观革命的源泉。<sup>④</sup>

---

① viii 433.

② ii 160—161.

③ viii 252.

④ 非常奇怪的是,哈曼最卓越的一项观察——他所熟知的里加和米坨附近农村的立沃尼亚农民的诗歌和他们日常工作的韵律结合在一起——显然没有给他的门徒留下任何印象。赫尔德着迷于行动和话语之间紧密的关系,例如,在他解释(他如是假设)为什么在原始话语中,动词会在名词之前,却忽略了工作的影响。这在后来圣西门和马克思的影响下被成功地指出。

赫尔德可能是艺术家要为艺术而献身这种主张的创始人之一,而在哈曼有意识地谈论(就像人们对这位民粹主义的奠基人所期待的那样)完全献身的作家时,他应该是第一位如是想的思想家,这一主张认为艺术家本来就应该为艺术献身,而不可以把自己割裂开来,不可以把肉体与灵魂、尘世与神圣,特别是生活与艺术割裂开来。他自始至终都相信一切人在某种程度上都是艺术家,而一切艺术家首先和最终都是人——父亲、儿子、朋友、市民、同道的礼拜者,被共同的行动统一起来的人。因此,艺术的目的是为了自身的缘故存在(后期的《阿特拉斯提》与《卡利贡涅》对这种他怀疑是康德与歌德鼓吹的学说进行了猛烈的抨击),或者服务于功利主义和宣传,或者为“社会现实主义”添砖加瓦;当然,更不仅仅是寻求装点生活,发明愉悦的形式或者为市场生产工艺品。艺术家是神圣的化身,他被他的时代、地区和社会的精神所塑造,并且是这种精神的最高表达。他尽可能地传达一种总体的人类经验,以及一个整体的世界。这种学说在德国浪漫主义和法国社会主义的推动下,深刻地影响了对艺术家及其与社会的关系的看法,也鼓舞了19世纪30年代后期一直到《日瓦戈医生》的俄国批评家和作家。艺术作为总体表现和艺术家作为见证真理的人这样一种理论与把艺术家看作一个传播者(不管多么天才和热忱),或者看作一个神秘宗教的牧师的观点是截然相反的,它进入了19世纪伟大的俄国小说家的实践中,甚至像屠格涅夫和契诃夫如此“纯粹的”作家也概莫能外。通过他们的著作,它对西方乃至整个世界的文学和批评,甚至是道德和政治思想、行为都产生一种伟大的、甚至决定性的影响。因此,当赫尔德如此自信地欢呼艺术家在未来的世界中扮演的角色时,他也许不完全是错误的。

不管是作为一个美学批评家,还是作为一个历史哲学家,还是作为一个创造了非异化的人这一观念的思想家,还是作为分类者最猛烈的批评者,赫尔德(与哈曼)成为了艺术和生活、理论和实践相统一的学说的创始者。在所有鼓吹通过文明和人道的发展来恢复破碎的人类的布

231 道者当中,他是最雄辩的一个,不管这种方法是通过水源探索来重现和延续被埋葬的真正的人文主义传统之河,还是像卢梭所要求的,通过社会变革来达成这一目的,而社会变革能够摧毁禁锢和限制人们的枷锁,并允许他们进入和重新进入他们失去的伊甸园,这一伊甸园在他们屈服于相互组织和统治的诱惑时失去了。一旦把他们隔离开来的围墙(国家或阶级或种族之墙)被推倒,他们就会复归到他们自己,再一次成为人并获得创造性。他的这部分学说对其他人思想的影响非常巨大,这些人表述得更加清晰,行动中带来了更为深远的政治影响。<sup>①</sup>

## 九

最后,我来讨论一下赫尔德思想内涵中也许是最具革命性的部分,即众所周知的他对绝对价值的拒斥,也就是他的多元主义。

在赫尔德看来,人只有在适应的环境中才能兴旺,在这种环境中,他们所属的群体已经与它借以形成并反过来塑造的环境达成了一种富有成果的关系。在这里,个体被愉快地整合进“自然的共同体”中,<sup>②</sup>这

---

① 就像其他热情的传播者那样,赫尔德所为之请求辩护的正是他自身所明显缺乏的。正如有时,先知所看见的常常是一个宏伟的补偿性想象。人类个性联合的视野,及其通过“自然”的方式整合入社会有机体,和赫尔德本身的性格和行为处于两个极端。从各个方面看来,他是个极度分裂、敏感、忿恨、刻薄、不幸的人,常常需要支持和赞扬,神经质、学究、难以相处、多疑且常常令人无法忍受。当他谈及“活着那简单、深刻、无法替代的感受”(xiii 337)并把它和比方说祖尔策那悉心照料、过分安排的世界相比较时,他明显在谈论一种他自己渴望经历却常常缺乏的经验。人们常常评论说,正是深受折磨且不平衡的人格(卢梭、尼采、D.H. 劳伦斯)才会以特别的热情去赞扬肉体的美、力量、慷慨、自发性,尤其是一致性、和谐和平静,这些正是他们不可餍足地渴望的品质。即便是处在腓特烈二世时期的普鲁士,甚至是歌德、维兰德和席勒的启蒙时代的魏玛,赫尔德仍然比任何人都不幸。最为友善和忍耐的维兰德都觉得赫尔德太癫狂。歌德则说他内心有某种强迫的恶毒之物(好比说一匹恶毒的马),一种咬噬和伤害的欲望。他的理想时常都镜像似地反映出了他自身的挫折。

② 这是一个真实的社会,与后来(甚至在滕尼斯之前)虚构的“法理社会”形成对照。



种共同体像一株植物一样自发地生长,而不是被人造的夹子夹到一起,也不是被单纯的强力焊接到一起,也不是被专制暴君或者他的官僚们发明出来的法律和法规管制到一起。每一个这样的自然社会都在自身中包含着(用《另一种历史哲学》的话说)“它的自我完善的理想,完全独立于与其他社会的理想的一切比较”,<sup>①</sup>如果这是事实,我们应如何回答有记载的历史以来人们就提出,而在18世纪被伟大的启蒙哲学家们如此清晰和权威地解决了的这个问题,即对于人们来说,什么是最好的生活?更具体地说,什么是最完善的社会?

毕竟,办法并不缺乏。每个时代已经提供了它自己的方案。一些人在《圣经》中、启示中、得到灵感的先知的话语中、有组织的教士传统中寻求办法;而另一些人则在高超的形而上学家的理性洞见中、在科学的观察和实验中、在并未被哲学家或神学家“乱涂乱画”也并未由“自私的错误”败坏的人们的“天然的”良好感觉中寻找它。还有一些人则只是在纯朴善良的人们未被腐化的内心中寻找它。一些人认为只有训练有素的专家才能够发现伟大而宝贵的真理;而另一些人则相信,在价值问题上,一切健全的人都同样有资格判断。一些人认为这样的真理在任何时候都可能被发现,花费了如此长的时间才发现最重要的真理或者它们如此容易被忘记只不过是运气不好罢了。而另一些人则坚信人类受发展的规律支配;只有人类达到成熟——理性阶段,真理才能够被充分察觉。一些人甚至对此心存怀疑,说人们在世上永远不能够获得这些知识;或者即使能够获得,也不大可能在实践中遵循它们,因为这种完美只有通过天使或者在来生才是可以实现的。但是所有这些观

---

但是在赫尔德的作品中,还没有显明的形而上的弦外之音:实现于集体生活的法律(他可能是从莱布尼茨处衍生出这一力)并没有以任何先验或是超验的方式被发现,或是实际运作:但他们也没有被认为容易被科学试验证伪;它们的本质对他的评论者来说是一个谜团,但在赫尔德看来这明显并不成问题。

<sup>①</sup> xiv 227.

233 点都有一个共同的假定：无论如何，只要界定出一个给定的社会或一个给定的个人在多大程度上缺乏这种理想，那么勾勒出完美的社会或完美的人的轮廓在原则上是可能的。如果人们想要比较不完美的程度差异，这种行为就非常有必要。

但是这种对最终客观答案的信仰并非绝对普遍的。相对主义者相信，不同的环境和性格要求不同的方法；但是甚至他们也在很大程度上认为，尽管路线可能不同，但最终的目标（人类的幸福，人类愿望的满足）是同一个。古代世界的一些怀疑论思想家（例如卡涅阿德斯）走得更远，他提出了这样一种令人不安的思想：一些根本的价值可能彼此不可比较，以致没有什么办法可以逻辑地把所有这些价值整合起来。不仅在希腊人当中存在着这种关于完善社会思想逻辑的怀疑，而且在文艺复兴时期，在蓬塔诺、蒙田，马基雅维里那里，以及在他们之后的莱布尼茨和卢梭那里也存在这种怀疑，他们认为有得必有失。<sup>①</sup> 在某种意义上，它似乎也是索福克勒斯、欧里庇得斯和莎士比亚悲剧的核心。然而，西方传统的主流却几乎没有被这种根本的怀疑所影响。中心的假设是：价值问题在原则上是可以解决的，终究是可以解决的。至于这种办法是否能够被不完善的人类所执行则是另一个问题，它不影响宇宙的理性。这是古典大厦的基石，在赫尔德之后，它开始土崩瓦解。

如果赫尔德的人类观是正确的，如果 18 世纪的德国人不能变成希腊人、罗马人、古代希伯来人、纯朴的牧羊人，更不用说所有这些的总和了，如果他通过共情的移情倾注了如此多生命的每一种文明都极不相同并且确实不可结合，那么如何能够存在一种哪怕只是在原则上对所有人、在所有时代、在所有地方都有效的普遍理想？文化的面相学是独一无二的：每一个都代表在其自己时代、地点和环境中的人类潜能的辉煌展现。我们被禁止对比较价值做出判断，因为那是在测量不可公

---

<sup>①</sup> 见本书边码 237 页，注释②。

度的事物；尽管赫尔德本人在这方面并不总是连贯的，因为他声讨和颂扬全部文明，但是他的学说，至少在其最初的著作中，并不允许这样做。他本人做出了勇敢的努力去实践他早期的原则，这也是无可怀疑的：尽管他厌恶僵硬的中央集权的埃及建制、罗马的帝国主义、中世纪残忍的骑士制度、天主教會的教条和不宽容，但是他不仅仅试图是公平地对待这些文明，而且认为它们当中的每一个都实现了一个理想，具有不可抹煞的有效性，它们作为人类精神的一种特定显现的表达，都具有本身的价值，而不仅仅是迈向更高秩序的一步。

启蒙把每一种文明要么看作是通向更高文明的阶梯，要么看作是向更早或更低文明的复归，正是这种对启蒙运动中心信条的反对赋予他宏大的全景鸟瞰以力量、现实感和说服力。诚然，在《人类历史哲学的观念》中他放弃了人类缓慢地向普遍的人道理想攀登的观念，而赫尔德一些解释者忠实地试图把他早期的相对主义看作他后来超越的一个思想阶段，或者把它与赫尔德的朝向人道的单一进步运动的模糊观念相调和。因此，马克斯·鲁谢认为赫尔德把历史看作一个戏剧，剧中的每一幕、也许每个场景都能够而且应当被独立地理解和评价；但它并不妨碍我们感觉到这些情节放到一起时构成一个前进和上升的过程。<sup>①</sup>也许赫尔德的确一开始相信这一点，或者相信他相信这一点。但这仍是一个含糊不清的观念；即使在《人类历史哲学的观念》中，他的技巧和想象也是着重致力于再现个别的文化而非这些文化之间的所谓联系。论点的全部核心（不论是在像《人类最早的遗产》，《论德意志的本质与艺术》，《论希伯来诗歌》，《批评之林》这些早期的著作中）还是在其后期言辞比较温和的《论人类进步书简》以及《人类历史哲学的观念》这本著作本身，更不用说他在《另一种历史哲学》中对历史主义的经典陈述中）都在表现和颂扬独特性、个体性，特别是他如此热情地描述和

<sup>①</sup> Rouché, 见前引书（见本书边码 170 页，注释③），尤其是 9, 48ff, 62ff。

捍卫的各种文明相互间的不可通约性。<sup>①</sup>

235 但是如果所有这些生命形式都可以通过自身的方式(且只能通过自身的方式)得到理解,如果每一个都是一个“有机的”整体,一个不能被复活更不能被合并的目的和手段的模式,那么,它们就不能被当作一个宏大、客观上可以认识的进步——依据它们的关系,比方说,接近或反映了人类正在向其行进的最终目标(不管这个目标是多么不确定),其中的一些阶段被自动地视作比另一些阶段更有价值——中的些许环节了。这使得赫尔德的世界观(就其连贯性而言,不去考虑它与后世哲学所分享的一切洞见)置身于现代的各种“完备性”哲学之外,就像其远离莱辛或孔多塞所鼓吹的理性增长决定进步学说,或者伏尔泰的“常识”,或者不断发展的自我理解 and 自我解放的理想,不管这种解放是精神的还是社会的,黑格尔的还是马克思的,它也同样远离波舒哀(甚或伯克)的神的旨意。

如果赫尔德不可通约文化的平等有效性观点被接受下来,那么,理想国或理想人的概念就是自相矛盾了。这是对传统西方道德根基更为激进的否定,远远超过了休谟曾经发出的任何反对声。赫尔德的伦理相对主义是一种不同于古希腊智者学派、孟德斯鸠和伯克的学说。大体来说,这些思想家一致同意人追求的目标是幸福;他们只是指出情况的差异以及“气候”与人的本质(被认为大致相同)的相互作用,创造了不同的性格和观点,特别是创造了不同的要求,需要不同的制度手段来予以满足。但是他们承认在一切已知的人类活动形式中存在一个更大的目的同一性或相似性,正是这样的普遍的和永恒的人类目标把他们

---

<sup>①</sup> 梅尼克在 *Die Entstehung des Historismus* (Munich and Berlin, 1936) 第二卷, 438, J.E. 安德森翻译的 *Historism: The Rise of a New Historical Outlook* (London, 1972), 339 中讨论了这一点,而他的结论被 G.A. 威尔斯在下文中尖锐地批评,“Herder's Two Philosophies of History”, *Journal of the History of Ideas* 21 (1960), 527—537, 尤其是 535—536。尽管受到了威尔斯的诘难,梅尼克的中心论点——即赫尔德学说是系统的相对主义——在我看来,基于上文提出的原因,仍然是有根据的。

团聚为一个人种或大社会。这至少在理论上使得如下情形成为可能,即存在一些具有足够社会想象力且见闻广博的普世君主(假如他足够英明的话),他们用一种符合个人需要的关心来统治每个社会,并且推动它们走向一种最终的普遍和谐,每一个都通过它自己的道路迈向同一个目的——幸福和智慧、美德、正义的统治。这就是莱辛在《智者纳丹》中以三个戒指的著名寓言中所表达的观念。 236

赫尔德实则对启蒙有深刻的共鸣,他的确以乐观主义的精神和雄辩的力量书写了人类向理想人道的上升,抒发了一种莱辛和歌德本来能够赞同的情怀。然而,尽管要考虑一些权威学者的观点,<sup>①</sup> 但我不相信任何带着他所请求的移情阅读赫尔德如此精彩的著作的人还会维持这样的印象:他满脑子装的都是启蒙的魏玛的理想。他是一个多产、含蓄、啰嗦,具有神奇想象力的作家,但是却欠缺清晰、严格或确定性。诚如康德尖锐抱怨的,他的思想经常是混乱的,有时是不连贯的,而从来都不是明确的或精确的。结果,许多解释者可能(和已经)被他的著作欺骗了。但是他整个思想的核心内容,那些影响了后来的思想家特别是德国浪漫主义的内容,以及通过这些思想家影响了整个民粹主义、民族主义和个人主义的内容,则是他不断回归的主题,即人们不应当根据另一种文化的标准来评判一种文化;不同的文明有不同的发展,追寻不同的目标,体现不同的生活方式,被不同的生活态度所主导;因此,要理解它们就必须实施一种想象的“移情”,通过它们的眼睛尽可能“从内部”进入到它们的本质中去,用古希伯来人的话说,就是成为一个“牧羊人中的牧羊人”,<sup>②</sup> 或者于暴风雨中在北海航行,在跌跌撞撞地驶向斯

<sup>①</sup> 例如 Rudolf Stadelmann, *Der historische Sinn bei Herder* (Halle/Saale, 1928); Robert Arnold Fritzsche, “Herder und die Humanität”, *Der Morgen* 3 (1927), 402—410; Hermann Vesterling, *Herders Humanitätsprinzip* (Halle, 1890)。

<sup>②</sup> 见本书边码 211 页,注释①。

卡格拉克海峡的船上再一次阅读《埃达》。<sup>①</sup>

237 这些大相径庭的社会及其理想是不可通约的。因此,它们中的哪一个是最好的?甚或人们应当偏好哪一个?哪一个更接近于哪怕是主观想象的普遍人类理想(人道),即最可能使人成为其应有的样子的模式?诸如此类的问题对于一个像赫尔德这样的思想家来说归根到底是毫无意义的。“世界上没有一个人、一个国家、一个民族、一部民族史,一个政府与另外一个相似。因此,它们身上的真善美也不会相似。”<sup>②</sup>这是赫尔德于1769年在他的期刊上写的话。相对主义或者更确切地说多元主义的偶蹄,甚至在赫尔德关于普遍理想的最正统的讨论中都显露了它的踪影;因为他认为人道的每个肖像都是独一无二和自成一体的。<sup>③</sup>正是他思想中的这种张力,而不是他与他的时代分享的陈腐的普遍主义的语言打动甚至也许震撼了同时代的启蒙主义者、康德主义者和进步论思想家。因为这与认为人类作为一个整体是在稳步前进的观点是针锋相对的,在后者看来,这个前进过程尽管存在困难和倒退,但必须或至少能够或应当进行下去;德国人对这种主张的迷恋丝毫不逊色于法国或意大利的启蒙运动。<sup>④</sup>

赫尔德不是一个主观主义者。他相信判断的客观标准,这些标准来源于对生活和个别社会的目标的理解,它们本身都是客观的历史结构,它不仅要求移情的想象,而且要求广博而严谨的学识。他所反对的

① 见 v 169。

② iv 472.

③ xiv 210.

④ 在现代思想家中,赫尔德的相对主义和温德姆·刘易斯对“艺术进步的魔鬼”的反抗最为相像。在那本以此为名的小册子(London, 1954)中,那位敏锐,或者说乖张的作者以特别激烈和刻薄的雄辩,谴责了如下观念,即存在一种正当的普适标准,使得人们可以断言或是否认某一时代的艺术作品优于或者不如属于完全不同传统的另一个艺术作品。这一断言由此便可以引出如下含义,菲狄亚斯相较于米开朗基罗和马约尔更优秀或不如他们优秀,或者歌德或托尔斯泰代表着荷马、埃斯库罗斯、但丁、《约伯书》以降的进步或是堕落。

是绝对的价值标准,根据这种标准一切文化、特征和行动可以得到评价。每一种被研究的现象都提出它自己的量杆,它自己内在的价值体系,只有根据这个体系,“事实”才能够被正确地理解。这要比认识到人不能够实现完美要彻底得多,而后一观念被温克尔曼所承认,<sup>①</sup>被卢梭所哀悼,被康德所接受;也要比那种认为有所得必有所失的信条彻底得多。<sup>②</sup>因为从这里可以得出:人们业已为之奋斗并且有时为之牺牲的各个最高目标,彼此间是格格不入的。即使复活过去的荣耀是可能的,就像那些呼吁回到古希腊或罗马的英雄美德的前历史主义思想家(例如,马基雅维里或马布利)所认为的那样,我们也不能够把它们都复活和统一起来。如果我们仿效希腊人,我就不能同时仿效希伯来人;如果我们以中国人为楷模,不管是现实中的他们,还是伏尔泰的喜歌剧版本,我们就不能同时是文艺复兴时期的佛罗伦萨人,或者18世纪想象中的天真、安详、好客的野人。即使每一个都是可能的,我们能够在这些理想间进行选择,那么我们应当选择哪一个呢?既然没有据以评价它们的共同标准,也就不可能存在对人究竟应该追求什么样的目标这样的问题的最终解答。这样,那种认为这个问题至少在原则上能够获得正确和最终的回答的主张就被瓦解了,自从柏拉图信以为然以来,这种主张还几乎没有被严肃地怀疑过。

赫尔德当然谴责那种复活古代理想的愿望:理想属于产生它们的

<sup>①</sup> 例如在他的 *Geschichte der Kunst des Altertums* (Dresden, 1764), 第4册, 第2章, 第21节中, 他谈及“完美, 人并非它的合适器皿”; 赫尔德几乎逐字重复了这句话(v 498)。

<sup>②</sup> *Die philosophische Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, ed. C.I. Gerhardt (Berlin, 1875—1890), 第3卷, 589; (Henri de) Boulainvilliers, *Histoire de l'ancien gouvernement de la France* (The Hague and Amsterdam, 1727), 第1卷, 322; 卢梭给米拉博的信, 1767年7月26日。赫尔德可能在韦格林1770年关于历史哲学的文章中读到这一点: 见(Jakob von Daniel) Weguelin, “Sur la philosophie de l'histoire: premier mémoire”, *Nouveaux Mémoires de l'Académie royale des sciences et belles-lettres*, 1770 (Berlin, 1772), 361—414。

生命形式,如果没有了这些生命形式,它仅仅是一种历史记忆而已:价值和目标是一个社会整体的固有成分,并与之同生共死。每个集体的个性都是独一无二的,都有它自己的伦理、社会、审美目的和标准,这些目的和标准随着社会的消亡都不可避免地与其他目标和价值取代。这些体系中的每一个在自己的时代,在把一切都变成过眼烟云的“大自然的永恒”过程中都是客观有效的。一切文化在上帝的眼里都是平等的,每一个都有它存在的时间和地点。兰克精确地表述过这一点:他的神义论包装了赫尔德的观点,并对此沾沾自喜,他同样直接反对黑格尔和道德怀疑主义的主张。如果真是如此,那种认为理想的人类可以从中实现其充分潜能的完美文明的观点也就明显是荒谬的:这种观点不仅难以阐明,或者在实践上不可能实现,而是自相矛盾、不可理解的,这也许

239 许是迄今对西方古典哲学所给予的最有力的一击,在这一古典哲学看来,完美的观念(至少在原则上普遍而永恒地解决价值问题的可能性)是最为根本的。

赫尔德的学说并没有取得立竿见影的效果。他被认为是一个勇敢而具有独创性的思想家,但不是一个共同的道德假设的颠覆者。当然,他自己不这么认为。赫尔德带来的影响,只是在浪漫运动的最高潮,试图推翻旧的秩序建立于其上的理性和教义的权威时,才达到顶峰。直到现代反理性主义运动(民族主义、法西斯主义、存在主义、情感主义,以及以前两者的名义而发动的战争和革命的兴起),它的爆炸性潜能才得到充分的展现;也就是说,直到我们这个时代它的潜能才被充分实现,也可能直到今天还没有彻底实现。

## +

赫尔德的著作,正如人们所预料的那样充满了矛盾:“我身上思考和工作的力量在其本质上就像把太阳和星星聚集到一起的力量一样永



恒……不管我在哪里,也不管我会成为谁,我都将是我现在所是,一种处于一个力量体系中的力量,一种处于上帝世界的不可估量的和谐中的存在。”<sup>①</sup>可能是什么,就将要是是什么。一切潜能都将被实现。赫尔德相信完全,相信存在的伟大链条,相信一个没有屏障的自然界。受自然主义者、里特尔以及冯·哈勒的影响,他把人看作动物当中的一种动物:由于缓慢起作用的自然原因,因为他直立行走,或者由于他头骨中的一个腔,人成为他所是的样子。然而他也认同亚里士多德和《圣经》,相信自然种类,相信特殊的创造行为。他相信一个普遍的人之本质,一个核心的人之特点:像莱布尼茨在《人类理智新论》中所教导的,它像大理石上的一条纹理,由理性和想象培育出来;人人都是本杰明,是“自然的永恒的爱人”,是创造性过程的顶峰。然而,他也相信这种人的本质采取相互冲突的形式:类型相异,区别无法逾越。他做出了新奇的努力,试图把斯宾诺莎世界中(尽管在赫尔德看来,它采取了更为灵活和经验的形式)一切实体在逻辑上严格的相互联系的一元论观念与莱布尼茨动态的自我发展的个性化实体结合起来。<sup>②</sup>在赫尔德的自然主义与目的论之间,他的基督教信仰与对自然科学发现的热情接受之间存在着一种紧张关系;这种紧张关系也同样存在于下列情形中:一方面,无论如何,他对法国百科全书派的一些成就非常尊敬,这些学者相信定量的方法、精确性以及知识的统一模式;另一方面,他又偏好歌德、谢林以及他们的热烈追随者的定性态度。此外,在他有时非常强烈的自然主义决定论与人们能够而且应当抵制自然冲动和自然力量的观念之间也存在矛盾;<sup>③</sup>因为人们要是不抵制,他们就会被这些冲动和力量所吞没。犹太人被罗马人所倾覆;他们的灾难性命运被归因于自然因素;然

① xiii 16.

② 这在下书中有详细的展开, *God, Some Conversations* (xvi 401—580), 他在书中为雅各比对斯宾诺莎提出的无神论和泛神论的控诉进行辩护。

③ 见献给人类自由和人类抵抗自然的力量的伟大赞歌, xiii 142—150。

而,他坚信这种命运本来是能够避免的;同样,罗马人所遭受的厄运,本来也是能够成功抵制的。赫尔德对自由意志的问题不像康德等人那样敏感。他身上有着太多矛盾的紧张关系。像大多数自我决定论者一样,他可能相信当人们能够选择自己想做的事情时,他们是自由的,但是在某种意义上,去问人们是否能够自由地选择却毫无意义,因为他们显然没有这个自由;然而,他的著作几乎没有表明他试图为这个由来已久却又基本不能令人满意的“解答”寻求出路。<sup>①</sup>此外,赫尔德一方面坚持人道的多种形式,如作为一个普遍人类理想的人道(也许只有在未来的世界才能被完全实现)和“诸民族的上帝之道”<sup>②</sup>(一个后来被黑格尔所借用的短语和概念);而另一方面,则是他的更为常见和典型的多元主义和相对主义。在他对古代日尔曼部落生活的(不管是真实的还是想象的)激情与他对罗马及其教会不情愿的崇拜之间存在着显而易见的紧张关系,他认为前者是自然产生的,创造性的和自由的;后者则体现了普遍主义、秩序,以及理性组织的能力。然而,更为重要的是如下对比:一方面,他相信流动自然的连续性、创造的自然、磁和电的能量、动植物和人的能量、语言和艺术的能量——一种普遍延续的生命力,万物都是它的体现,而它的规律可以在他那个时代的物理科学,以及他喜爱的生物学、心理学、历史地理学和人类学中发现;而另一方面,他又把关键的角色归之于天才、神奇事件和纯粹偶然的无法解释的跳跃,归之于真实创造不可分析的过程,并随后认为单纯通过技术的运用无法取得任何伟大或持久的成就;与之相伴的是,使人或文化个性化并赋予它们所拥有的一切色彩、力量 and 价值的内核则是不可言传的,它们只对有想象直觉的眼睛才是开放的,不能被还原为可传可教的科学方法。最后,

<sup>①</sup> Pace, G.A. Wells, 他激烈地提出了这一阐释:见前引书(见本书边码 169 页,注释①),37—42。

<sup>②</sup> v 565; 参见 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* [ *Samtliche Werke* (见前引书,见本书边码 56 页,注释②),第 7 卷 ] ( Stuttgart, 1928 ), 336。

还有他对教化的禁止,但同时情不自禁地欢呼人类存在的伟大时刻,连篇累牍地诅咒人类统一和创造性的敌人——沾满鲜血的征服者、残酷无情的集权者、狭隘和浮浅的系统化带来的精神的枯萎,可憎的伏尔泰是所有这些恶人的领袖,他的反讽和琐碎使一切失去活力,也缺乏对人实际上是什么的洞见。他那个时代的所有这些混乱似乎都充分映射在他杂乱无章而又总是发人深省的著作中。

## 十一

在某种意义上,赫尔德是一个先兆,是暴风雨来临前的信天翁。法国大革命建立在这样一种观念之上:人人生来皆具有的理性能力,可以发现永恒的真理。它致力于创造或恢复一个建立在不变原则之上的静态和谐的社会,这是一个古典的完美的梦想。它鼓吹一种和平的普遍主义和一种理性的人道主义。但是其结果却凸显出了人类制度的不稳定性;突变显然无法避免,而这一现象令人烦扰不已;不可调和的价值和思想之间的冲突;简单公式的不充分;人与社会的复杂性;行动、毁灭、英雄主义和战争的诗意;群众和伟人的效力;偶然性所起的重要作用;被疯狂接受的信条面前,理性的不堪一击;事件的不可预见性;意想不到的结果在历史中所扮演的角色;对水底下三分之二的人性冰川的作用的无知无觉,而这一冰川只有其可见部分被科学家研究过,被法国大革命的思想家考虑过。 242

这些考虑也可以用于俄国革命。它的理想耳熟能详,无须复述;它的结果也使得人们怀疑(不管这种怀疑是否有道理)19世纪的自由派和激进派所争取的那种民主的效力;怀疑理性的人解释和控制非理性力量的能力;怀疑革命的作用,它是否能够促进自由、拓宽文化、促进社会正义。它迫使人们醒悟到组织严密的政党坚定共谋的效力;醒悟到大众的非理性;醒悟到西方自由和民主制度的弱点;醒悟到民族主义激

情的力量。涂尔干、帕雷托和弗洛伊德对待俄国革命的态度（他们对非批判地运用民主和自由这样的大字眼的观点，他们有关在促进社会团结或解体的过程中，理性和非理性因素的相互作用的理论，这些思想深刻地影响了我们今天的思想和行动）就是赫尔德对待 1789 年发生的事件的态度。对友爱和自我表现的追求，对理性具有决定价值的能力的不信任，统治了 19 世纪，甚至统治了我们自己的时代。赫尔德活到 1803 年。他并不像圣西门、黑格尔和迈斯特以各自非常不同的方式所尝试的那样，试图把自己的学说与德国或欧洲命运联系起来。也许他在 19 世纪死得太早了。无论如何，他比他的任何同时代人都更清醒地感知到在那个时代被如此众多的人所坚持的启蒙信仰的根基的不可靠性，甚至当他也半接受了这种信仰的时候。在这种意义上，那些认为他拥有特殊力量（我们知道，他有时被叫做巫师，而他也是歌德的浮士德<sup>①</sup>的一个原型）的人们并没有不公正地对待他。

---

<sup>①</sup> 例如 Gunter Jacoby，载 *Herder als Faust: eine Untersuchung*（Leipzig, 1911）。歌德自己厌恶这一身份对等。关于其讨论，见 Rober T. Clark Jr., *Herder: His Life and Thought*（Berkeley and Los Angeles, 1955），127ff。

# 北方的巫师

J.G. 哈曼与现代反理性主义的起源

致亨利·哈代

以赛亚·伯林第一本涉及哈曼的著作出版于1956年,出现在他一本18世纪哲学家选集的一个章节里。<sup>①</sup>此后,他还在自己的一些文章中讨论过哈曼。<sup>②</sup>虽然在伯林的思想史研究中,哈曼的思想具有不可动摇的地位,但是之前任何发表的作品中都没有出现过深刻的剖析,不得不说是个遗憾。我曾经认为这种缺失的遗憾是无法弥补的,直到我偶然拜读他一系列成于20世纪60年代的手稿。这些手稿串在一起,清楚地展示了他对于哈曼思想的更加详细的研究。在我找到这些手稿之前,伯林早已将这些内容抛之脑后,还向我保证绝对不存在这些东西。但事实却是存在的,而这本书也正由此而成。

以赛亚·伯林写作这些手稿的动机来自于他在1965年受邀前往纽约哥伦比亚大学开设的伍德布里奇讲座。讲座的题目是“启蒙运动的两个敌人”;而哈曼之外的另一个敌人是约瑟夫·德·迈斯特。<sup>③</sup>原本

---

①《启蒙的时代:18世纪哲学家》(Boston and New York, 1956; Oxford, 1979), 270—275。

②《反启蒙运动》(1973)和《休谟和德国反理性主义的起源》(1977)中的叙述最为详尽,二者都重印于《反潮流》;其中前者还同时收入于《对人类的适当研究》。另见本书的前部分文章。

③讲座共分四场:其中有一整场讲座和另一场的部分时间都是关于哈曼的。由于时

246 的出版计划是以讲座的讲稿为蓝本出版一个修订版,但是伯林在讲座后虽然完成了一定程度的进一步修订,却仍然对自己所写的内容不满意,遂将手稿搁置一旁。二十五年后,这些关于迈斯特的文字终于得以重见天日,以一篇长篇论文的形式出现在伯林最新的文集中;<sup>①</sup>而哈曼的到来还要更晚一些。

接下来,我要向许多人致以感谢,但我还要先赘述几句,谈谈感谢背后的事实。在把手稿拼接在一起后,我发现在关于语言的那章的最后,出现了大量且关键的内容缺失(最后发现是缺了若干页)。如果不是这些失而复得的手稿材料,这一著作的出版就没有可能。幸运的是,这些手稿所依据的部分口述录音尚未销毁;但是这些材料是运用早已淘汰的“口述录音带”技术录制,一开始我以为已经无法提取出来。然而,在国家音频档案管的帮助下,我们在伦敦科学博物馆中找到一台类似的机器。只要这台机器能够工作,我们就能够把保存在口述录音带中的录音转录到磁带上。似乎就在那一刻,奇迹发生了,重获新生的录音竟然真的包含了那些遗失稿纸的内容;实际上,录音里还包含了一些其他的遗失内容,要不是听了录音,我们根本想不到还有这些内容。我要向贝尼特·贝尔贡齐、蒂莫西·戴以及他们在国家音频档案管的同事致敬,感谢他们莫大的帮助和专业的技术。如果没有他们,这本书不可能呈现出现在的样子。

除了后来补上的这一部分空缺,这本书主要依据的是基本上前后连贯的打字机手稿。文本的其余部分则是许多不连续的零篇断章,长短不一,有些篇章甚至看不出可以嵌入该书整体结构的哪个位置。显然,这部分内容需要融入到书中。但是,这项工作在最后的成书过程中被放弃了。在将这些片断并入主体手稿时,我的目标是尽自己所能,把它们拼接成一篇具有可读性的文章,并且其中的论述符合自然的顺序。

---

间有限,在关于哈曼和迈斯特的讲座中,省略了讲稿中的许多内容。

①《迈斯特与法西斯主义的起源》,载《扭曲的人性之材》。



我相信任何遗留下来的衔接痕迹以及瑕疵都不会对阅读构成障碍。以赛亚·伯林详细阅读了全部内容,给予了肯定,而且还做了大量的修订;<sup>①</sup>重访和修订蒙灰几十年的零碎草稿可不是件轻松愉快的工作,我深深地感激他心甘情愿地接下了这个任务。

我的另一项重要工作是寻找和确认文中大量的引用的出处,尽可能的列出参考文献。<sup>②</sup>这项工作时而将我领入一些始料未及、鲜有人问津的偏僻小道中,幸亏我得到了许多学者的帮助,才得以完成这项工作,我要向他们表示感谢。英语世界里的哈曼研究首席专家詹姆斯·C.奥弗莱厄蒂教授,尽管已经被其他工作压得喘不过气来,但还是在百忙之中不惜牺牲自己的时间,奉献自己的知识:毫不夸张地说,他的帮助是不可或缺的,我对他的感激之情也是无以言表。<sup>③</sup>雷纳特·诺尔教授有着关于哈曼及其思想的渊博知识,帮助我解决了一些原本可能举步维艰的难题。罗杰·豪舍尔耐心十足,不厌其烦地在许多地方为我提供关于德国及其思想史方面的帮助,为本书作出了巨大的贡献。帕特里克·加德纳不止一遍阅读初稿,帮助我在许多地方做出了显著的改善。我还获得了以下众多人士的帮助:弗雷德里克·巴纳德教授、冈纳·贝克、朱莉·柯蒂斯博士、安娜·哈代博士、维罗妮卡·豪舍尔、亚瑟·亨克尔教授、列奥弗兰克·霍尔福德—史蒂文斯博士、艾琳·凯利

---

① 书的内容没有进行系统的校订,没有考虑近期关于哈曼的著作,但是对于本书的中心思想没有影响。

② 保留下来的伯林原注常常包含了必要的线索,但是其他的注释似乎已经消失了。研究哈曼的学者可能会对一本重要的文献感兴趣,它在通常关于哈曼的书目中是不常见的,这便是 V. A. Kozhevnikov, *Filosofia chuvstva i vey v eya otnosheniyakh k literature i razionalizmu XVIII veka i k kriticheskoi filosofii* (《在与 18 世纪文学和理性主义,以及批判哲学的关系下的感觉和信仰的哲学》),第 1 卷 (Moscow, 1897), 书中对哈曼的思想进行了深入的分析。

③ 奥弗莱厄蒂教授不仅帮我寻找出处,而且在许多问题上都给了我启发。即便如此,也不应认为奥弗莱厄蒂教授与以赛亚·伯林持有相同的观点。仅有以赛亚·伯林对本书中的内容负责。

248 博士、齐夫·利维教授、T.J. 里德教授、约翰·沃克博士和罗伯特·沃克勒博士。此外,许多图书馆管理员对我的帮助也远超过了他们的职责范围:在牛津我最需要感谢的是沃尔夫森学院的图书管理员阿德里安·哈尔,以及博德利图书馆和泰勒学院图书馆的工作人员。

我还要提及三个慷慨相助的团体和个人。首先,我要对三家慈善基金会的慷慨支持表示感谢,没有它们的帮助,就不可能开展这项浩大的工程,而这本书只是这项工程的第一步。其次,我不得不承认自己词汇的匮乏,无法恰如其分地形容本书作者的秘书帕特·乌捷欣对我的工作所给予的重要帮助,以及对我心灵上的莫大鼓励。最后要感谢的是布洛克勋爵,若不是他插手相助,我断不可能悠悠然在此陈辞致谢。

牛津大学沃尔弗森学院

亨利·哈代

1993年4月

## 后记

在这本书的英国版本第一版付诸印刷之后,第1、2章(至本书第268页)以及第7章的内容于1993年10月21日在《纽约书评》(64—71)上刊登。作者进行了许多小的更改,而我也将大部分的更改都编入书中。同时,我还借此机会,修改了出版以后发现的不少笔误和不恰当的地方。我要向给我指出问题的人们表示感谢。我还希望借此机会感谢雨果·布伦纳,盖尔·珀基斯以及他们在约翰·默里出版社的同事,感谢他们的耐心与专业精神,感谢他们容忍我的吹毛求疵,希望我的感谢还不算晚。

1993年10月

正如亨利·哈代在前言中清楚说明的,我关于哈曼的记述完全是基于将近30年前所做的两次讲座的讲义内容。当时,我并未打算涵盖哈曼的所有思想;实际上,由于讲座时间有限,要想面面俱到是不现实的,而我也没有想过要在这当时写完就几乎没有修改过的内容上假装如是。我想做的不过是讨论哈曼的主要思想理论中,在我当时看来(我现在仍然这么认为)最震撼、最创新、最重要以及最具影响力的部分,即他对于欧洲哲学的整个理性主义思潮的反对,包括从古希腊到中世纪的经院哲学,文艺复兴时期的哲学,而最重要的是哈曼时代的法国哲学家和之后两百年里追随他们的门徒。哈曼作品中有丰富思想——特别是哈曼的宗教思想,是他所是、所感、所信仰的一切的核心——我自认为没有能力去评判,就更别提我根本不可能把这些内容容纳在短短两个小时的讲座时间里。

自从我第一次读到哈曼以来,我注意到有许多关于哈曼的学术著作,大部分是在德国。如果让我现在写作本书的话,我自然而然会谈到一些近期关于哈曼的著述,特别是这些著述的一个主要观点是质疑把哈曼描绘成一个站在理性方法论对立面的巫师形象,以反映出实际上哈曼是真正的理性和启蒙思想的捍卫者。尽管如此,我对哈曼的描述

也不会发生本质的改变。目前的一些对于哈曼思想的解释可以理解为是与过去的观点存在实质性的不同,而非只是对于一些词汇(特别是“理性”一词的使用)的使用上存在争议,我并不认同他们的观点。  
250 如果我被他们说服的话,我就不会同意以现在这样的形式出版我的著述了。

争论的焦点在于哈曼关于理性和理性思想的观念。美国知名学者,维克森林大学的 J.C. 奥弗莱厄蒂教授对我作出了极为中肯、极有见地的善意批评,他认为哈曼不是一位非理性主义者,而是“一个启蒙运动的孩子”,<sup>①</sup> 是对于被恰当理解的真正的理性的捍卫者。所谓被恰当理解的真正的理性并不是他所谓的“话语理性”,而是“直觉理性”,这才是他所认为的对理性这一概念的正确使用。他的观点得到了许多人的赞同。

我理解他使用的“话语理性”的意义。话语理性存在于思想、观念、观点、描述、规则、假说、辩论、论证、理论及类似的事物的表达之中,构成了自然科学和数学的内容,并且同样也是人文学科的重要部分,包括哲学、历史、法律、社会研究和批判主义等等。哈曼对这种理性形式(即理性方法)的攻击,是他(或在我看来应当)被现代思想史学家所铭记的原因。

其中一些与我意见相左的人,引用哈曼著作中对“正确和真实”的理性以及“经院理性”进行对比的内容并得出结论,认为哈曼所描述的理想主义和现实主义之间的差别,是完全的空想。<sup>②</sup> 对于后者,他们引用了哈曼的原话“这一具有普遍性、绝对的可靠性、过度的合理性、确定性和不言自明性的受到高度褒扬的理性是什么? 理性的存在……”<sup>③</sup> 并

---

① *New York Review of Books*, 18 November 1993, 68.

② B vii 165.13.

③ W iii 225.3.

再一次地引用了“人们谈论理性,就仿佛理性是真实存在的”。<sup>①</sup>接着,他们继续反对理性的概念,即哈曼所认为的理性的存在,是创造出来的事物,是他所认为的“真实的”理性能力(哈曼被认为具有这种理性能力)。但是这一观点在我看来,并非与通常所说的理性思考相近,而是更接近于他对于思想和语言的认同,这也是他最重要、最具创造性的发现。在他致赫尔德的一封信中,对这一观点有一段著名的阐述,也被所有的评论家所引用:“理性是语言,是逻各斯。我啃着这块髓骨,要一直啃到死为止。”<sup>②</sup>

当然,我不想说哈曼瞧不起普通的理性思考,即我们所说的理性人或理性行为。在我看来,哈曼对于指导普通思考的理性的观点更接近于我们所定义的“理解”,而不是其对立面知识,后者通往对于现实和上帝的创造的正确观念;通往对于人生中的具体事务、个体、独特性和流动性的关注;通往与真实的面对面的接触。正是这一点吸引了雅各比和歌德:而正是这种想象的类艺术观点被威廉·狄尔泰和他的追随者所大力发展,它触怒了集大成者黑格尔,并且仅仅因为这一原因可能还引起了克尔恺郭尔的兴趣。哈曼认为,上帝、人类和自然之间深层次的相互交错的关系,是源自于“最初”<sup>③</sup>的神圣逻各斯,并且世界也循着它而出现。这一深奥的宗教思想可通过以下这些语句传达:“如果没有语言,我们就不会有理性;没有理性,也就没有宗教”,<sup>④</sup>还有“只要没有话语,就不存在理性,也就不存在世界”。<sup>⑤</sup>此处充分反映出了神圣逻各斯的创造力,是它让所有的事物成为现实,让人类的心灵有了生命,因为自然、历史、《圣经》以及其他种种都是上帝假以与我们对话的声音。这

① B vii 26.34.

② B v 177.18.

③ 《约翰福音》1:2。

④ W iii 231.10.

⑤ B v 95.21.

显然不是科学的理性所表达的意义,或者说是法国哲学家笛卡尔概一般化的科学或理性的方法,而这却是欧洲启蒙运动的毫无争议的传统。哈曼全力反对的正是这一理性的观点。正是这一对于系统、目标、无法打破的一致性、数学方法的运用以及计算的反抗,才是我和其他人所谈及的他的反理性主义——他所举起反启蒙运动举起的大旗——以及其对于源于19世纪初期德国的所谓浪漫派思想的一些哲学家及其后人的影响。

252 继续回到“直觉理性”的观念。据我所知,这不是哈曼所使用的表达,而是源自康德在致哈曼的信中所使用的一句讽刺。在信中,康德向哈曼请教他的弟子赫尔德的一段深奥难解的内容,并请他在回复的时候“尽量说人话;因为我这个可怜的凡人,还没有能力去理解直觉理性的神圣语言。”而我也同样没有这个能力。当代最权威的思想史学家A.O. 洛夫乔伊,似乎也在他的专著《理性、理解和时间》中表达了对这个概念相同的困惑。在这一问题上,我很高兴和杰出学者鲁道夫·翁格尔有着一致的看法,我自然也和他的权威作品《哈曼与启蒙运动》中获益良多。对于理性,哈曼有着强烈的批判,有时入木三分、鞭辟入里,而对于理性的使用,哈曼的反对也取得了明显的成功,哈曼批判的这两个对象不仅构成了17世纪的伟大理性主义者的思想基础,还成为了受到科学影响的法国启蒙运动的思想基础。这些方法为后来的大量著名思想家和哲学家所使用,或许谈不上是绝大部分,至少也称得上是高人云集,如杰里米·边沁、J.S. 密尔、弗朗茨·冯·布伦塔诺、威廉·詹姆斯、伯特兰·罗素、维也纳学派,以及主宰了英语国家和斯堪的纳维亚国家的分析哲学的所有学派。他们使用这些方法表述、阐明和证明他们的观点,并以此来攻击他们的反对者。

对“理性”一词的理解众说纷纭;比如说休谟对于“理性”的使用就和神圣逻各斯存在巨大的差别。但是各位哲学家(包括实证主义哲学家和形而上学哲学家)之间对这一词语的常用意思达成了共识。而

事实上,哈曼是现代第一位反对这一观点的人。他全力反对该词,这也促使他成为了反启蒙思想的奠基人,更准确地说是成为有关“理性”应用及相关著作的主要反对者,即像通常所理解的,把理性运用于记录了人类每天的直接经历的现实,特别是精神层面的。因此,我认为对于哈曼思想的新近阐释,即将其思想解读为一种我们所不熟悉的理性主义的观点,并不会影响我的核心观点。我所写的已然成型,赞同还是驳斥,就由批判的读者来决定吧。

以赛亚·伯林

1994年2月

## 作者前言

“痴迷于上帝的人”这个著名的短语放在哈曼的身上远比放在被18世纪德国批评家肆意浪漫化的斯宾诺莎身上更为合适。对哈曼来说，一切现存的东西和一切可能存在的东西，不仅都由上帝创造并服务于他的隐秘目的，而且都对我们（这个按他的形象创造的生物）言说。一切都是启示。一切都是奇迹。偶然性是幻觉。上帝意志创造的一切显现着现实和真理，对那些认真倾听、仔细观察的人言说。石头在对你说话；但是上帝不仅通过石头和岩石言说，他通过一切万事：当然，首先是《圣经》、圣徒的话语、基督教教父和博士的话语，他们在犹太和希腊的基督教先驱的话语，还有与上帝唱反调的孩子伊斯兰教。整个历史、事实、事件，人类所是、所想、所感、所做的一切（不仅人类：自然、动植物、大地、天空、山川、河流，以及一切自然事件）都向我们直接言说；它们都是上帝借以把知识灌输到我们身上的语言形式与实质。

但是哈曼清楚地表示，只有当我们能够阅读这种语言时，即只有当它的意义显示给我们时，我们才能够接受它的信息，而这种语言会在个体与社会之间产生极大的差异。有些人错误地相信人类、个体的发明和创造才是重要的，如艺术和科学，特别是在其接连不断的活动中使宇宙鲜活的生命窒息的一切理论、体系和人造物，这种想法真是混淆视



听。自发性才是一切：想象性直觉，而非理论家们的逻辑、分类和体系，打开了神圣之光借以到达我们的窗户。我们所是所做所造的一切（包括艺术、科学和我们借以度过日常生活的手段）除去作为上帝传达给我们的旨意的表现以外，都是毫无意义的；现存的一切（不管是生气勃勃的还是死气沉沉的）构成了一个天衣无缝的整体。我们不能看到全部，因为我们是有限的存在，只能看到部分和片断，但是对于给予我们理解来说，这就足够了；理解不是那些整理、安排、搜集、分配和建造体系的专家和科学家的知识。歌德说，色彩斑斓、上下翻飞的花蝴蝶一旦上了摩西·门德尔松的紧箍咒，就变成了一具灰暗的死尸；<sup>①</sup>哈曼也把对现实的直觉洞察和富有想象力的把握与系统化者和解剖学家的僵死的对象加以对比。这是他关于认知、经验、存在和世界的理论核心。普遍性并不存在，只有特殊性是真实的。他的核心观点是直接启示而不是分析。

但是我必须承认，哈曼的观点不是这篇论文的主题：哈曼的神学和他的宗教形而上学我既没有兴趣也没有能力去讨论，除非当它们是他所写的其他内容的一部分时。这一点已被其他人很好地论及了。我的兴趣在于这样一个事实：哈曼是他那个时代法国启蒙运动的第一个彻底的反对者。他对启蒙运动的抨击较之于后来的那些批评者，更不妥协，并且在某些方面更尖锐、更有力地揭示了其缺点。他怀有很深的偏见、成见和片面性；赤诚、严肃而富有创见；他是饱受争议的反理性主义传统的真正奠基人，随着时间的流逝，这个传统对于塑造西方的思想、艺术和感情起到了巨大作用，不管这个作用是正面的还是（很可能）负面的。我不是作为哈曼观点的一个拥戴者而说话，而只是作为真正显露在这位古怪思想家的散乱的、不成体系的、充满激情的倾心之作中的许多东西的一个见证人而说话，这样的思想家即便常常令人疯狂，却又

<sup>①</sup> 1770年7月14日致小黑茨勒的信：第四部分，第1卷，238，第19行，载前引书（见本书边码113页，注释①）。

启蒙的三个批评者

是文明的一个重要的异类。

以赛亚·伯林

1993年3月

## 第一章 引言

255

要么一无所为,要么无所不为;普通中庸与我格格不入:我宁要极端。

哈曼致 J.G. 林德纳, 1756 年 5 月 20 日<sup>①</sup>

少想多活。

哈曼致 J.G. 赫尔德, 1765 年 5 月 18 日<sup>②</sup>

约翰·格奥尔格·哈曼是启蒙运动,特别是那个时代(他生活于 18 世纪,也去世于 18 世纪)一切形式的理性主义的最有热情、最一贯、最极端、最不妥协的敌人。他对以各种面目出现的普遍主义和科学方法的浪漫主义反抗的直接和间接影响,是巨大的,并且也许是至关重要的。

乍一看,这似乎是一个在英语世界鲜为人知的人的胡言乱语,这个人作为一个混乱和含糊到完全不可理解地步的深奥作家,或者作为一个古怪和离群索居的人物,最多在某些较大或较专业的百科全书中偶

---

① B i 202.2.

② B ii 330.30.

尔被提及,他只是吸引了某种高度个性化的基督教派,这种基督教通常被叙述为虔敬主义的一种形式,信仰神的启示的神秘真理和《圣经》的字面灵感,反对那个时代的法国无神论和唯物主义,他最多只是以狂飙运动而闻名的德国文学运动的一个小人物,除去这个事实,关于他的观点,实际上基本没有太多讨论。一些文学史和专著有时把他看作一个对18世纪60年代和70年代“前浪漫时期”德国文学的骚动做出了次要贡献的人;他还作为同时代哥尼斯堡的市民,作为康德曾经帮助过后来又放弃,在没有理解康德的情况下批判康德的不快的哲学爱好者、一个业余哲学家出现在康德的传记中;一些歌德的传记,偶尔会美言他几句,这些话语都摘自歌德的自传《诗与真》。

但是对于哈曼的定论并没有出现:他在这些史书中(就像其一生的境遇一样)仍然处于主要思想运动的边缘,是一个让人略感惊异的对象,一个令新教神学的历史学家多少感兴趣的对象,或者更为经常的,是一个被完全忽视了的对象。然而,在改变历史和社会写作方面发挥过几乎无可争议的作用的赫尔德,曾经给哈曼写信说,“他能够牵引驮着《古兰经》的骆驼,在这匹缓慢行进的圣兽面前捡拾圣果就已经非常满足了。”<sup>①</sup> 赫尔德景仰哈曼,认为他是一个天才,把他看作自己最伟大的导师,在他死后,把他的骨灰视作一个先知的遗体来崇敬。美洲是哥伦布发现的,却以亚美利哥·韦斯普奇(Amerigo Vespucci)的名字命名,而在这件事情上,赫尔德会乐于承认他的哥伦布就是哈曼。<sup>②</sup>

① B ii 315.35.

② 歌德视哈曼为伟大的唤醒者,是人的统一性思想(人这一最伟大创造物的所有官能、所有心理、所有感情和所有肉体都是统一的)的第一位捍卫者,而这个“人”的活动经由毫无生气的法国批评派的分析,而受到误解、受到歪曲、受到伤害。在《诗与真》的第12章中,他是这样表述哈曼的主要观点的:“一个人想要获得的任何事物,不论是通过行动、语言还是其他方式,都一定是出自于自身所有力量的联合;分崩离析的事物是不可接受的。同上引文(见本书边码228页,注释①)。在写给施泰因夫人的信中,歌德说他很高兴,自己比其他人更懂哈曼的思想。

哈曼的弟子 F.H. 雅各比把他的许多思想传播到 19 世纪初的浪漫主义形而上学之中。谢林把他看作是一个也许雅各比根本不理解的“伟大作家”；<sup>①</sup>尼布尔提到了他的“魔”性及其超人的力量；<sup>②</sup>让·保罗说“伟大的哈曼是一个充满了用望远镜才能看到的恒星和许多星云的深邃天宇，任何人的肉眼都无法看清”，<sup>③</sup>他甚至为了这个浪漫主义作家用闻所未闻的篇幅赞扬其独一无二的、不可超越的天才；J.K. 拉瓦特尔以同样的精神说他满足于“从他的桌子上搜集金屑”，<sup>④</sup>弗里德里希·冯·摩西这位“德国的伯克”，崇拜他像鹰一样的飞翔。<sup>⑤</sup>即使其中一些溢美之词可以归于几乎没有给后来人留下什么痕迹的同时代人的热情，但它仍然足以激起我们的好奇，去探究这位被其弟子的声誉半掩盖了的古怪人物的性格。

哈曼是值得研究的：他是现代为数很少的富有独创性的批评家之一。我们看不出他受了任何其他人的影响，他却抨击了风行一时的整个正统，所用的武器中有一些已经被废弃，而另一些则是无效和荒唐的；但是在它们身上有足够的力量去牵制敌人的前进，把同盟吸引到他自己的反动旗下，并开始（在所有人中最配得上这个发端）对 18 世纪启蒙和理性的行进进行抵制，这种抵制在浪漫主义、蒙昧主义和政治反动中，在一场艺术形式的伟大深刻革新中，最终在对人们的社会和政治生活的永久摧毁中适时地达到高潮。这样一个人物当然要求某种程度的关注。

① *F. W. J Schelling's Schelling's Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen etc. des Herrn Friedrich Heinrich Jacobi...* (Tübingen, 1812), 192.

② *Lebensnachrichten über Barthold Georg Niebuhr aus Briefen desselben und aus Erinnerungen einiger seiner nächsten Freunde* (Hamburg, 1838), 第 2 卷, 482。

③ Jean Paul, *Vorschule der Ästhetik*, 第 1 部分, 64, 载诺伯特·米勒版 (Munich, 1963)。

④ *Friedrich Heinrich Jacobi's auserlesener Briefwechsel*, ed. Friedrich Roth (Leipzig, 1825—1827), 第 2 卷, 438。

⑤ B ii 230.9.

哈曼在各个领域都是反理性主义的先驱。他的同时代人卢梭和伯克都没有理由被这样称呼,因为卢梭的公开政治观点带有古典的理性主义色彩,而伯克尽管谴责建立在抽象基础上的理论,却诉诸具有反思能力的人的冷静常识。哈曼完全不是如此:凡是理性、理论、普遍化的祸患露出了一点丑陋苗头的地方,他就迎头痛击。他提供了一个武器库,从这个武器库中,更为温和的浪漫主义者(赫尔德,甚至像年轻的歌德乃至黑格尔这些曾经对他的著作发表过长篇不太友好评论的冷酷人物,甚至像头脑冷静的洪堡及其自由主义同伙)也都获取了一些他们最有效的武器。他是最终席卷了整个欧洲文化的一场运动的被忘却了的源泉。

## 第二章 生平

258

从外在的方面来看,哈曼的生平无论如何都算波澜不惊。1730年8月27日,他出生在东普鲁士首都哥尼斯堡。<sup>①</sup>他的父亲约翰·克里斯托夫是卢萨蒂亚人,他是一个理发师外科医生,后来成为市政浴室的监管人,这是一个他引以为豪的职业。他的母亲丽亚·玛格达莱娜是吕贝克人。因此,他的社会出身与康德和席勒没有太大不同,而要比歌德、黑格尔、荷尔德林和谢林卑下很多,更不用说贵族之子了。这个家庭的背景是虔敬派教徒;那就是说,尽管不显著,但是它属于17世纪即将结束时在德国爆发的对书本知识和理智主义的抗议中产生出来的德国路德宗的那翼,强调个人信仰的深度和真挚以及与上帝的直接结合,这是通过小心谨慎的自察,热烈而又深沉内省的宗教情感,心无旁骛的全神贯注和祈祷达到的,只有这样,有罪的、败坏的自我才能谦卑,灵魂才能向神的保佑和恩典敞开。

德国新教高度主观的这一翼,在摩拉维亚兄弟会,在如下这些人的神秘主义当中,可以找到其相似物,他们包括雅各比·伯麦的英国弟子(如波戴奇)、魏格尔、阿恩特,以及18世纪的威廉·劳、卫理公会教派

---

<sup>①</sup> 现在归属于俄罗斯联邦,自1946年起正式名称是加里宁格勒州。

259 的传教士——卫斯理兄弟与怀特菲尔德——史威登堡及其弟子（如威廉·布莱克）的追随者。它在斯堪的纳维亚、英国和美国，在法国和德国的共济会和玫瑰十字会的分会中广泛传播。德国的虔敬派因个人的情感主义，特别是17世纪下半叶阴郁清教徒式的谦卑和苦行，以及对此世快乐特别是世俗艺术<sup>①</sup>的坚决反对（日内瓦、苏格兰和英格兰的加尔文派也曾因其而闻名）而引人注目。

即便这种世界观的苦行和内省性质能够在哈曼的性格和观点中追寻到，但在康德（与哈曼有着相似的背景）那里有明显痕迹的严格的清教徒主义，在哈曼那里却是完全缺乏的。某些虔敬派忏悔作品的浅薄并且有时歇斯底里的情感主义也是如此。哈曼看起来在同等程度上既摆脱了对学问的狭隘敌意（这导致莱布尼茨的弟子、哲学家沃尔夫在17世纪早些时候被从哈雷驱逐出去），又摆脱了德国新教的更富自我表现的形式，尽管他终生矢志不渝地献身于路德的生活和个性。

他所受的教育有些时断时续。他曾经受教于一个退休的牧师，这个牧师相信，教拉丁文无需教语法。他和他的兄弟不停地从一所肮脏的小学校转到另一所肮脏的小学校，从未获得对任何一种体系的尊敬。到他15岁那年（这个年龄在当时的德国应当接受高等教育），他好不容易挤进哥尼斯堡大学，在那里他聆听了历史、地理、哲学、数学、神学和希伯来语的讲座，并且展示了相当的天才。他听取克努岑（他曾教过康德）的哲学讲座，并对天文学和植物学感兴趣。他似乎对神学没有热情。在他的自传中<sup>②</sup>，他告诉我们他喜欢“古代、批评……诗歌、小说、语文学和法国作者，这些作者拥有发明、描述的奇特天才和愉快想象的能力”。<sup>③</sup>他蓄意逃避有用的知识，执意为了它们本身的缘故而去从事人

① 见《安东·赖泽尔》中有趣的叙述，这是莫里茨写作的一本知名小说，他也是歌德的崇拜者。

② *Gedanken über meinen Lebenslauf* (W ii 9—54)。

③ W ii 21.3.



文研究,决定一直做缪斯的仆人。<sup>①</sup>

他在大学里浪荡了六年,参加了学生文学出版,交友,被描述为一个富有激情、仁爱、敏感的人,率真而易于冲动,性子急,需要爱,胆小,高傲,对文学的口味挑剔。他那个时期的作品没有太大价值。他的风格还没有发展为令其在后来声名狼藉的怪异。在他20岁那年,在文学期刊《达芙妮》上,他表现为启蒙运动中的一个典型的德意志年轻人,毫无保留地鼓吹来自时髦的法国作家的保守情感,带有一种在当时的德国作家中共有的冗长风格倾向,努力模仿高卢的精神与欢愉,却经常在德国人手里变得笨拙、庞大、尴尬、缺乏智慧。他的阅读量惊人而又混乱无序,积累了大量明显无关的信息,这些信息在后来堆砌充斥于他的字里行间。

大学毕业之后,他对选择什么职业没有把握:他被看作一个有前途的文学新秀,是法国启蒙哲学家的弟子,他可能会作为一个评论家或新闻记者而留下他的痕迹。与那个时代的其他贫穷学生一样,他给当地富裕资产阶级的儿子当了家庭教师;他与里加<sup>②</sup>这座城市中的富商贝伦斯兄弟交朋友,无论到哪里,他们都说服他陪伴着他们。克里斯托夫·贝伦斯是一个开明的人,他对那时正兴起的经济科学怀有深刻的信仰,并且指引哈曼把注意力转向当时的法国经济学著作。哈曼翻译了法国经济学家当热勒的一本著作,并自己加了一个附录,在这个附录中,他先是模仿扬(而不是卢梭)的《夜思录》,附加了一个自传性的补注,谈到了他作为一个领路人的悲惨生涯,他对人类的敌视,以及他所经历的各种苦闷和忧郁,然后,他试图引用特伦斯、西塞罗、格拉芙格尼夫人、盖勒特、色诺芬、孟德斯鸠、普卢塔克、蒲柏、休谟、教会的早期会议、柏拉图、曼德维尔、埃涅阿斯·西尔维厄斯、贝略尼侯爵、马图林·雷尼耶,以及一伙走私犯的首领的政治遗嘱。他赞扬了法国百科全书派,最后

<sup>①</sup> W ii 21.25.

<sup>②</sup> 现拉托维亚的首都(拉托维亚在当时称为立沃尼亚,是俄国的一部分)。

同样大大称颂了商人,这些人致力于增加物质幸福,培育和平的艺术,而反对强盗式贵族,懒散和腐化的中世纪僧侣,毁灭人类的丑恶战争,与之相比较,18世纪幸运地成了一个和平的时代。<sup>①</sup>如果柏拉图和埃涅阿斯·西尔维厄斯活到现在并且熟悉贝伦斯兄弟,他们就不会贬低贸易,也不会去鄙视比雷埃夫斯的商人或意大利的银行家。贸易是一种利他的善行,商业带来的福祉远远超过霍布斯或马基雅维里沾满血迹的暴君。

所有这些都足够保守,贝伦斯兄弟必定非常高兴:他们是进步的商人,渴望用典雅的文化作品来装饰他们的商业活动。他们自己喜欢涉猎经济学,尽管哈曼显然是一个怪人,不像那些法国风格的循规蹈矩的模仿者(这样的人在当时的德国比比皆是并洋洋自得),他有着这些人所不具备的奇思异想,但他却对这个家庭恭敬有加。

哈曼时不时与他的资助人争吵,并在波罗的海沿岸的德意志贵族家庭里成为了家庭教师。他好面子,对波罗的海资助人在当时(甚至后来)远近闻名的施惠和庸俗的混合心存怨恨。他对其基督徒母亲的死亡,以及对扬的铭文(“他悼念死者,他们活着,像他们所渴望的一样”)<sup>②</sup>的沉思默想,完全是一种例行公事。1756年,他本可以以下列身份被记载下来:法国批评家的一个二流的德国模仿者,对经济学怀有特别的兴趣,<sup>③</sup>伏尔泰、孟德斯鸠和夸耶神父的读者,自由和平等的朋友、公民道德和公共精神的捍卫者。简言之,这个阶段的哈曼是正在兴起的资产

<sup>①</sup> 西班牙王位继承战争、奥地利王位继承战争、以七年战争而告终的混战,以及英法战争和在印度及其他地区的殖民战争,似乎都对他毫无影响。

<sup>②</sup> Edward Yound, *Night Thoughts* (1742—1745) ii 24, 引自 W ii 233。

<sup>③</sup> 即使他的主要思想有了改变,但他仍然保留了对经济学的兴趣,这一点可以从他对那不勒斯的加利亚尼神父的著述的欣赏中看出。此外,尽管加利亚尼的观点不算是正统的思想:他反对自由贸易和自由放任,强调社会“福利国家”类型中的非经济考虑因素,并且对孟德斯鸠也颇有微词。见 Ferdinando Galiani, *Dialogues sur le commerce des bleds* (London, 1770), 以及 Philip Merlan, “Parva Hamnniana: Hamnn and Galiani”, *Journal of the History of Ideas* II (1950), 486—489。

阶级的一个发言人,反对士兵和贵族;是那些赞同康德和他们的共同朋友贝伦斯的进步青年之一,就像贵族对他们的“好出身”充满自豪一样,贝伦斯这些中产阶级市民靠“会挣钱”而充满了自豪。<sup>①</sup>这一切也是莱辛、狄德罗、魁奈,以及所有进步、私人事业、和平与启蒙的拥护者所共有的,在那个时代来说,可以说再寻常不过了。<sup>②</sup>如果哈曼在那时去世,那么,他现在的不为人知是可以理解的;但是,1756年他进行了一次注定改变他生活的旅行。

哈曼为何在1756年被送往伦敦?原因还不太清楚。我们所知道的是,贝伦斯的公司委派给他一个他未能实现的使命。这个使命的确切性质迄今仍是一个谜。可能有一些根据表明它既是政治的又是商业的。因此,有些研究者猜想他的任务是向英国政治生活中的主要圈子递交一项建议,要他们考虑“德意志的”波罗的海地区脱离俄罗斯帝国以形成一个独立的或半独立的国家的可能性,由于英国对扩张的俄罗斯帝国的假想恐惧,这个计划很可能有吸引力。如果这是实情,那么,这个计划就完全失败了,而如果说存在着有关它的任何记录的话,那么这个记录至今尚未发现。

1756年在史威登堡看来,是最后审判的先兆,在这一年,旧的教会即将毁灭,而真正基督教新的和“真正的”普世教会将像凤凰涅槃一样从灰烬中复生。尽管世界总体上来说没有经历任何诸如此类的显著灾难,但这正是在哈曼身上所发生的。他生活中的这种危机改变了他,并创造了将在很大程度上改变那个时代思想的人物。

在18世纪中叶德意志所有的省份中,普鲁士的进步是最有意识和最强劲的。在腓特烈大帝不遗余力的驱动下,柏林开明的官僚付出巨

<sup>①</sup> 贝伦斯的评论引自赫尔德的《论人类进步书简》: xvii 391。

<sup>②</sup> 见 Philip Merlan, “Parva Hamaniana: J. G. Hamann as a Spokesman of the Middle Class”, *Journal of the History of Ideas* 9 (1948), 380—384, 以及 Jean Blum, *La Vie et l'oeuvre de J. G. Hamann, e 'Mage du Nord', 1730—1788* (Paris, 1912), 32—33。

263 大而连续不断的努力来提高普鲁士的社会和文化水平,以求赶上西方那些令人钦佩的地方,其中,最重要的是法国,它的首都的至高地位被整个文明世界所承认。在国家的帮助和控制下,工业和贸易得到创立、鼓励和发展;金融得以合理化,农业得以改进;外国专家,尤其是法国人,被邀请到到波茨坦法庭,并做出了很大贡献。法庭语言是法语。法国人不仅被委派主要的脑力劳动岗位(伏尔泰、莫佩尔蒂和拉梅特里只是其中最著名的),还负责管理行政部门,这令所有真正的普鲁士人(特别是这个国家传统的东部)沮丧,他们抱怨,但是只能服从。由于残酷的三十年战争以及接踵而来的民族屈辱和巨大的社会文化黑暗,导致了德国生活和文明的严重坍塌,于是人们尝试了每一种方法,试图把这个国家从这种旷日持久的负面影响中拯救出来。相对开明的家长式统治始于勃兰登堡选侯腓特烈·威廉,并被他的儿子腓特烈一世这位战争狂人提到了一个新的高度。他本人不仅是一个天才的士兵和管理者,而且也是一个有成就的作家和作曲家,而东普鲁士和波罗的海的贝伦斯们这样的开明商人的出现,以及以康德和柏林科学院为首的思想复兴,是与民族潜能这种新的觉醒完全一致的。

这是年轻的哈曼希望开创一番事业的世界。他的朋友知道他不是——位典型的启蒙主义者,他对宗教和经济的喜好古怪地混杂在一起,而他在哥尼斯堡大学所正式学习的法律却表现平平,他时而好逸恶劳,时而又爆发出能量,驱使着他走向不可预期的方向,他缺乏体系,他常陷入精神忧郁症的符咒,他口吃,他病态的骄傲导致他与他的资助人发生争吵,他不能静下来从事任何固定的职业,所有这些使得他不能在一个中央集权的现代国家成为一个理想的官员或者文学家,这样的国家沉迷于对权力和成功的渴望,以及在巴黎的影响下沉迷于对文化发展的追求,而莱辛、门德尔松、尼古拉这些启蒙哲学家正是这一文化发展的领袖。然而,像康德和他在哥尼斯堡的其他朋友们显然希望哈曼的天然能力和想象能够多少受些规范以变得有用。他们不能认识到的是,

尽管他早期显然是中规中矩的人,信仰启蒙,但是他在秉性上强烈反对整个体系:他基本上是一个17世纪的人(宗教的、保守的、“内向的”,不能在理性、集权、科学进步的光明新世界中呼吸),却诞生于一个异己的世界。哈曼像英格兰的萨缪尔·约翰逊一样,代表了一种更古老的态度:对他来说,个人关系、内在生活总比任何外在世界的价值更有意义。他既没有典型“进步论者”的理想也没有其性情;他憎恶腓特烈大帝这个“普鲁士的所罗门”<sup>①</sup>及其世俗智慧。像后一个世纪俄国的斯拉夫派一样,他把家庭看作真正人类存在的基础,而建立在仁爱、传统、地方(甚至各省)价值基础上的松散组织,受到训练有素的专家和偏远地区官员的最小程度的干预,这种组织才是一种真正基督教生活唯一可以忍受的基础。他从来都不是一个无神论者或不可知论者。他似乎从未被新的、思想自由的、反教权的法兰西—普鲁士组织所吸引。在去伦敦旅行之前,他对此一无所知,他也不知道他那大胆的经济观点和对专制的天然仇恨蒙蔽了他和他朋友们的双眼。但他们很快就要知道自己需要面对的到底是什么了。

他怡然自得地游历了柏林,在那里,他结识了摩西·门德尔松、尼古拉,以及这个德意志思想之都的其他主要学者,接着,他访问了吕贝克、不来梅、汉堡、阿姆斯特丹、莱顿和鹿特丹,然后于1757年4月18日到达伦敦。在未能肩负着他的使命如愿访问俄国大使馆之后,他在一个音乐老师的屋子里安顿了下来,并决定品尝一下这个伟大的西方城市的富裕生活的一切快乐。他试图治愈自己的口吃,尝试学习演奏鲁特琴,陷入了一种他后来叙述为放荡不羁的生活中。除去他自己(一个悔改的罪人)的说明外,我们没有其他证据证明发生了什么。在十个月的行程结束时,他欠下了300英镑的债,处于一种极其孤独和痛苦,有时甚至是万分绝望的状态。他偶然发现,他的音乐家宿主与一位“富

<sup>①</sup> 例如 W ii 320.29, W iii 55—60。

265 “裕的英国人”陷入了同性恋，<sup>①</sup>这个骇人听闻的事件似乎成了他生活中巨大精神危机的契机。

他的使命失败了；他穷得一文不名，孤苦伶仃（尤其是孤苦伶仃）没有人理解他在说什么。他祈祷能有一个朋友引他走出可怕的迷宫。他回到了他先前的生活；他离开了音乐家的房子，在一间简陋的木板房安顿了下来，重新开始了他的虔敬派教徒的生活：他做着虔敬派教徒在精神压抑状态下所做的事情——他从头至尾地阅读《圣经》。他以前也这样做过，但是他现在终于发现了“住在自己心中的朋友，无论到哪里，当我感到空虚、黑暗和荒芜时，他都会前来相助。”<sup>②</sup>原先他极端缺乏爱，现在他已经找到它了。他于1758年3月13日开始了对《圣经》的真正阅读，而且，以虔敬派教徒的方式，日复一日地记录着他的精神进步。<sup>③</sup>不久之后，他就像路德的真正弟子一样写道：文字是肉，在它的下面，有一颗不朽的灵魂，有上帝的呼吸，有光和生命的呼吸，这光在黑暗中燃烧，人们必须要用眼睛看见它。

经历过这种体验之后，哈曼彻底改变了。不像那些皈依到当时在欧洲正在兴起的新的神秘流派（部分与启蒙运动的自由的个人主义传统结成同盟，部分则强烈地反对这种传统）的人经常宣称经历过神秘的灵见和特殊的启示那样，哈曼没有任何这样的经历。他和马丁主义者、共济会会员，以及光照派（其在德国的中心位于东普鲁士和巴伐利亚）

① W ii 37.7.

② W ii 39—40.

③ 鲁道夫·翁格尔在他有些艰深的杰出著作 *Hamanns Sprachtheorie im Zusammenhange Seines Denkens: Grundlegung zu einer Würdigung der geistesgeschichtlichen Stellung des Magus in Norden* (Munich, 1905) 中，以增补的形式收入进他的 *Hamann und die Aufklärung* (Jena, 1911)。他在该书中指出，像弗兰克(1693)和约阿希姆·朗格(1733)这样的虔敬派教徒的经文阅读指南之间存在相似性。这种说法极有可信度，尽管哈曼从来不是正统的虔敬派教徒，并且从该运动的正统视角而言，他会经常莫名其妙地爆发出各种忧虑情绪。他和虔敬派的关系有些类似于布莱克和非妥协主义和史威登堡思想的关系，布莱克深受这两种思想的影响。

没有任何联系。他已经皈依到他孩提时代的宗教,皈依到路德的新教。正是他对这束直到他生命结束都为他燃烧的新光芒的专注,赋予了他历史重要性。

他皈依了什么?不仅是他孩提时代的简单信仰,而且是所有那些 266 熟悉德国新教神秘主义者及其斯堪的纳维亚和英国的追随者的著作的人们都知晓的信条,在这些人看来,犹太人的神圣历史不仅是对那个民族如何在上帝的全能之手的指引下从黑暗走向光明的记录,而且是每个人灵魂的内在史的永恒寓言。个人的罪就像民族的罪。哈曼自己在伦敦的宗教皈依采取了在自身上发现一切以色列孩子们的罪行的方式:就像他们也曾跌跌撞撞,也曾崇拜偶像一样,他也陷入了享乐主义、唯物主义和唯理主义,因此偏离了上帝;就像神恩慰藉使他们能够站起来复归上帝,悔改他们的罪,重新开始他们痛苦的朝圣一样,他也重归他的天父,他身上的基督重生了,他痛哭流涕地悔悟,得救了。他宣称,以色列人的迷途经历,他们的旅行地图,就是他的人生经历,他的人生故事。这是《圣经》话语的内在意义。理解它们就是理解他自己,对无论任何事物的理解都是自我理解,因为只有精神才能够被理解。为了发现它,人只须也必须观照自身。圣言是天堂和尘世间的阶梯,它被用来帮助弱小和愚蠢的孩子,只有通过它,他们才能瞥见他们是什么,为什么他们是现在的样子,他们身处何方,他们必须做什么,必须避免做什么。《圣经》是一部伟大的普世寓言,每时每刻发生的事件都有它的影子。当然,被正确理解的人类历史和自然界也是如此——不是用分析的理性之眼来理解,而要用信仰、对上帝的信任、自省的眼睛来理解,因为所有这些都是一个东西。

他余下的生活经历相对来说不那么重要。他回到他的资助人贝伦斯的房子,贝伦斯以巨大的同情心来对待他,并且马上开始与康德合计为他获得一个新的岗位。康德建议他们可以一起写一个物理学的初级

267 读本,但是他们的方法差异使得这种写作变得不可能。<sup>①</sup>哈曼向贝伦斯的妹妹卡塔琳娜求婚,但是由于她哥哥的反对,他收回了这个意图。他到波罗的海沿岸拜访过一两次朋友,然后在战争与王室领地部的办公室得到一个薪水很低的职位。他坚持了一阵子,但是这个职位挣得太少了,即便是相对于他微薄的需求——他喜欢吃喝,但是除此之外,他几乎没有什么别的爱好。他回到他父亲的房子,并在《哥尼斯堡学术与政治报》工作,这是一个由书商坎特出资的报社,此人对他总是格外友好,借书给他并以各种方式鼓励他。他开始出版他奇怪而又引人注目的小册子:零散文章和未完成的论文,哲学、文学批评、语文学、历史和个人陈述的古怪混合物,吸引了柏林文学界的注意,他们试图把这个怪才诱导到他们的圈子中,但很快就意识到这没法成功。他没有结婚,但是与他父亲的一个佣人生活在一起,他毕生对她保持着忠诚,并与其生有四个孩子。她是一个天真、不识字并慈祥的女人,而他也乐于将此作为借口,拒绝了可能令她感到尴尬的职务。1767年,他从新闻业再一次回到公共事业中来,成为当时由腓特烈的一位法国专家主持的海关总署的一名官员,但是哈曼与这位专家一直关系恶劣。此时,他已经遇到了赫尔德,后者成为了他最忠实和热忱的学生,当赫尔德自己名声和影响越来越大时,也就在整个德语世界把他老师的思想传播开来。

哈曼给其含糊而又富有论战性的小册子起了奇怪的名字,并在其中全力抨击自由主义神学家,在他看来,他们比无神论者更可鄙。他和门德尔松的来往也很快结束了,接下来的对象是F.K.冯·摩西,这是一

---

<sup>①</sup> 哈曼说,如果不把自己降低到孩子的水准,不去爱他们,就无法和孩子交流。一位聪明自负的思想家如何能做到这一点呢?(卢梭可能对此有所论述,肯定了情感融通的价值,但是卢梭处理的是庞大的观念,而哈曼则坚持靠直觉选择的实际案例。)没有哪一位哲学家能够抛开自矜,为孩童嚼食以哺。然而,上帝的确是如此待人的——放下自己的身段,给人讲故事,和人平起平坐,最终成为人,替人受难。这也是学者大师必须要做到的。物理学太过抽象,历史学和自然历史学则好得多。《圣经》更是最佳典范。所有这些都包含在了致康德的信中(B i 446—447),但是康德没有回信。



个被他的原创性所吸引的开明官僚。他与瑞士牧师拉瓦特尔通信,此人是他那个时代各种光照派教义和宗教经验的最伟大的倡导者,并因他的理论而成名,按照这种理论,人相学的分析提供了理解各种特点、性情和才能的关键。他偶尔旅行到了德国西部,还至少到过一次波兰。在后来的岁月中,他遇到了哲学家 F.H. 雅各比,他是那个时代最著名的思想家之一,哈曼征服了雅各比的头脑和心灵;雅各比代替了赫尔德,成为他最器重和赞赏的学生。在他的晚年,他放弃了他的职位,因为他觉得这个职位处处使他受辱,而他的上级也频频针对他个人采取卑鄙的行动。他并不是一个称职的官员:他终生都着迷于这样一种想法,即他对抽象的敌视本身就是他实践性和能力的一个充分保证。他的晚年是在安逸中度过的,因为富裕的雅各比把他引荐给一位名叫布赫霍尔茨的更为富有的宗教探索者和一位尊贵的女士戈利岑公主,她是一位俄国外交官的德国遗孀。尽管布赫霍尔茨略显古怪,但戈利岑公主则头脑清楚,她是一名天主教徒,把哈曼看作一个圣徒,正是在他的手里,她得到了她生命中最大的精神安慰。1788年,他在她位于明斯特的家中去世,并被安葬在附近,一个谜一样的古怪人物就这样走到了终点。

哈曼也并非没有意识到他的某些缺点,他经常自暴自弃。他宣称:“做任何事我都感受不到轻松,无论是作为一个思想家抑或一个商人我都毫无用处……我既不能忍受上流社会,也不能忍受修道院的孤独”;<sup>①</sup>“把我自己想得多么坏都不过分”;<sup>②</sup>“我一直都很愚蠢”;<sup>③</sup>“低能是形容我最恰当的词”;<sup>④</sup>他像苏格拉底一样,是一个“无知的人”;<sup>⑤</sup>他的大

---

① B vii 193.25.

② B vi 128.34.

③ B vi 270.17.

④ B v 365.17.

⑤ B iv 4.16.

269 脑是“吸墨纸”，只留下混乱的总体印象。<sup>①</sup> 他不断证实他自己的怪异风格在他身上激起的只有厌恶和恐惧，他并不企望被太多人阅读，因为对百分之九十九的读者来说，他的著作都是毫无意义的。<sup>②</sup> 他希望他仍旧是个商人。他知道天才的标记就是要消灭多余的东西，就是在最少量的词语中表达最有力的思想，他远远没有达到他的目标。然而尽管如此，他还是半遮半掩地接受了赫尔德、雅各比和他的其他弟子们对他天才的认可。

他在某种程度上渴望保持他的神秘，渴望成为他同时代人的一个谜。当康德请求他讲人话时，甚至当忠诚的赫尔德也承认面对那些汨汨而来的晦涩话语不知所措时，他还为自己辩护说：不是每个人都能成为一个建造体系的蜘蛛，<sup>③</sup> 那种对体系的热情是虚荣的一种形式。<sup>④</sup> 的确，他没有达到精确性和系统的展示，他只“适合于片断、跳跃、暗示”，<sup>⑤</sup> 而且，体系是发现真理的障碍。<sup>⑥</sup> 这里涉及到康德。“我的唯一法则就是没有法则。”<sup>⑦</sup> 他在给康德的信中写道：“我看待哲学中最好的证明，就好比一位理智的女孩看待情书一般”<sup>⑧</sup>——既快乐又有猜疑。

他并未低估自己：他宣称自己具有原创性且特立独行，迫使模仿者仓皇逃窜。他把自己看作一个先驱、一个唯信仰论者、一只苏格拉底式的牛虻；赫尔德把他描绘为发现了新大陆的哥伦布，他欣然领受了，在致尼古拉的一封信中他写道：“天才是荆棘的皇冠，品位是掩盖被鞭子

① B iv 7.4；参见 B vii 27—35。

② B ii 85.20.

③ B ii. 203.37. 每当论及斯宾诺莎 (Spinoza)，哈曼免不了会提到与之双关的 Spinne (德语词，即“蜘蛛”)；他著作中的双关语可能要远远多于其他思想家。

④ B i 367.13.

⑤ B I 431.30.

⑥ B vi 350.6.

⑦ *Mittheilungen aus dem Tagebuch und Briefwechsel der Fürstin. Adelheid Amalia von Gallitzin nebst Fragmenten und einem Anhang* (Stuttgart, 1868), 24.

⑧ B i 378.32.

抽破的背部的紫色斗篷。”<sup>①</sup>确实,他的风格令人惊异:扭曲、黑暗、引经据典,充斥着跑题、难以捉摸的参照物、私人笑话、连环的双关语、生造的词汇、密码文,指代过去和现在的人们、观念、洞见真理的不可表达的内容的秘密名字;只要出现不能靠口头传达的精神,他就马上试图去模拟和仿效已被忘记的过去神秘教义者的卡巴拉表达方式,在这种表达中,谁也说不清模仿到底从哪里停止,戏仿从哪里开始。除去像克尔恺郭尔这样尊敬他并在提到他“巨大的天才”时认为他是那个时代唯一真正的哲学家的几位发现者之外,他仍然没有读者。<sup>②</sup>

① B ii 168.23.

② Howard V. Hong and Edna H. Hong (eds), *Søren Kierkegaard's Journals and Papers* (Bloomington/London, 1967—1978) (以下用 *Journals* 替代), 第2卷, F—K, 252。[毋庸置疑,克尔恺郭尔对哈曼怀有深深的景仰,但这也并不是没有限度的,正如他自己在 *Concluding Unscientific Postscript*: 223—224, trans. David F. Swenson (London, 1941) 中所明确指出的。沃尔特·劳里的观点认为哈曼“是唯一让克尔恺郭尔深受影响的作者”: *Kierkegaard* (London etc., 1938), 164, 这一观点也影响到了其他一些批评家。但似乎有些夸大其词:实际上在 *Johann Georg Hamann: An Existentialist* (Princeton, 1950), 4 中,劳里坦言,这一观点“没有太多证据,有些自说自话”。当然,他误用了其中的一个证据,用来论证克尔恺郭尔称哈曼为“帝王”的古怪谜题。在 *Kierkegaard* 中,劳里写道(164—165),“他在日记中第一次提到哈曼的时候就恭敬地尊他为‘帝王’”;随后指出该则日记写于1836年9月10日。但是克尔恺郭尔在前一天也提到了哈曼(*Journals*, 第2卷, 158),提及他早先对哈曼作品的阅读,劳里对于9月10日的日记中记载内容的解读很牵强。以下是完整的记录内容:“在这样一个时代,尽管作者之间互相剽窃成为社会的规则,但偶逢个性十足的作者仍令人惊喜,好似每个词语都留下了他们特异秉性的烙印,凡是在新的地方首次看到他们作品的人,都禁不住赞叹一句:‘让恺撒归恺撒吧。’”( *Journals*, 第1卷, A—E, 53)。首先,为什么这篇记载会被明确地认为是关于哈曼的呢?克尔恺郭尔的确在同一天在另一篇较早的日记的后记中提到了哈曼(*Journals*, 第2卷, 199),但是即便此处提到了哈曼,即便前一天的日记中也提到了哈曼(记载的内容主要是关于歌德的),似乎都不能据以妄下定论。第二,不论提到了谁,克尔恺郭尔都没有称其为“帝王”(尽管在丹麦语中的 *Keiser*, 即恺撒在合适的上下文中可以译为“帝王”)。对于克尔恺郭尔直接引用的人人皆知的耶稣的话语,劳里似乎曲解了意思。另外一个观点认为克尔恺郭尔称哈曼是他“唯一的导师”,这似乎同样也是毫无根据的。见 Walter Leibrecht, *God and Man in the Thought of Hamann* (Philadelphia, 1966), 5, 没有给出任何参考文献。我也没能在克尔恺郭尔的著作中找出这样的用于词语。——编注]

270 很明显,问题出自他自身。“对其他人来说是风格,对我来说是灵魂。”<sup>①</sup>当门德尔松说哈曼的风格太荒诞、扭曲、夸张、难以理解,有太多只有那些隐秘的小圈子才能理解的话题和圈内笑话——“具有讽刺意味的想象、狂野的精神跳跃、多彩绚烂的暗示、奇异的隐喻、批判的预言,这是一幅多么混乱的景象!——再夹杂着取自《圣经》中的段落,点缀着拉丁语和英语的诗篇,信手拈来柏拉图、培根、米夏埃利斯、奥索尼乌斯、韦希特尔、《圣经》、佩特罗尼乌斯、莎士比亚、罗斯康芒、扬、伏  
271 尔泰和许多其他人”<sup>②</sup>时,他只不过是讲出了实情,并最终认为哈曼的文本令人绝望而放弃了对他的研读。然而,门德尔松也感觉到哈曼有着某种非凡的东西,感觉到他与有史以来的任何其他作家非常不一样。他发现他不得不与一个怀着轻蔑和义愤来看待他本人及其朋友们的学说的敌对天才打交道。此外,哈曼对待柏林的启蒙理性主义者的反叛态度,也与卢梭对待巴黎的启蒙哲学家和百科全书派的态度并无什么不同,甚至有过之而无不及;也许更像 D.H. 劳伦斯对待凯恩斯、罗素、莫尔和整个布鲁姆斯伯里圈子<sup>③</sup>的态度,对劳伦斯来说,他们的存在本身就是对生命力和他所崇拜的自然力的一种侮辱。像卢梭和劳伦斯一样,哈曼准备只挑选出这个没有价值的群体中的个别人物来交往;就个人而言,他喜欢康德,他也批判康德,却不愿意劳神理解他的学说,这很像劳伦斯对英国知识界的抨击;他接受了康德的帮助,并没有报之以仇恨,他称康德为一个适合于聊天的可爱侏儒,尽管显然不明真理。由于门德尔松及其朋友们的注意,他得到了很大的满足,尽管最终无论在思想上还是在个人关系上,他走向了他们的对立面;他对莱辛保留了一些

① B iii 378.36; 参见 B iii 104.26。

② *Moses Mendelssohn's gesammelte Schriften*, ed. G. B. Mendelssohn (Leipzig, 1843—1845), 第4卷,第2部分,410。

③ 英国伦敦中北部的居住区,因在20世纪初期的知识界人物(包括弗吉尼亚·伍尔夫、E.M. 福斯特及约翰·梅纳德·凯恩斯)而闻名于世。——译注

敬意,尽管其可悲的斯宾诺莎主义和冷静的理性主义对哈曼来说,似乎把世界和人的精神的一切激情和色彩都掠夺了。莱辛对哈曼则不感兴趣;但是门德尔松这位普鲁士最公正和最没有偏见的知识分子,觉察到了某种独一无二、原创且重要的东西。他这一见解完全正确。

### 第三章 核心

在哈曼的观点和人格中,有什么样的东西值得在今天来复兴呢?肯定不是他的神智学,尽管这是他的中心观点,从新教的宗教信仰史角度来看也相当有趣和重要。在那些相信通向理解的唯一道路是启示的人们当中,在那些相信祈祷、默想、基督徒生活和精神的纯真会使灵魂更容易完整的人们当中,在那些相信作为整体的自然能够被看作一本书(在这本书中,在伟大而明亮的字母中,整部世界和人的历史能够被那些知道如何阅读的人阅读)的人们当中;在那些相信一切事物和事件都是某种庞大的象形文字,需要一把钥匙来解读,而上帝能提供这把钥匙来揭示人的本性和命运以及他与世界和上帝的关系的人们当中,他既非第一个,也非最伟大的一个。这些已经以各种形式存在于埃克哈特、陶勒、伯麦,以及整个德国神秘主义传统中,在这种传统中,虔敬派是路德派中相对内省的一支。

尽管这是哈曼新世界观的核心,但真正具有深刻独创性的是他关于人的本质的观点,用以确立这种观点的方法以及他对这种观点具有争议的运用。他对他所处的那个世纪怀着一种几乎是病态的仇恨,以一种无与伦比的尖锐和力量抨击那个世纪中最典型的東西。他不仅是抨击这种或那种错误,也不仅是抨击新文化的罪恶(比如在卢梭最为批

判的时候,他和百科全书派之间的共识比他自己所否认的要多得多,而他也通过华丽的修辞激流掩盖了他前后的不一致),而是现代第一个抨击启蒙运动及其所有作品的作家。哈曼奋起反抗整个科学、理性和分析的结构,他对其优点的反抗甚至超过其缺点。他认为启蒙的基础是完全错误的,其结论是对人及其创造者本性的亵渎;较之于在神学或形而上学的准则、教义、先验论据中(启蒙运动经过某种证明,认为它们作为论证的方法是不可信的)寻找证据,他更愿意在他的日常经验中,在经验上(而非直觉上)可感的事实本身中,在对人及其行为的直接观察中,在对人自身的冲动、感情、思想、生活方式的直接内省中寻找证据。

这是些启蒙运动终究无法漠视的武器。浪漫主义、反理性主义、对一切理论和知识结构的怀疑,认为它们在最好的情况下也不过是有用的虚构,在最坏的情况下则认为它们是颠倒是非的媒介,即一种逃避面对现实本身的形式,这些思想实际上始于哈曼。在文艺复兴时期的新柏拉图主义者那里,在帕斯卡那里,特别是在维柯那里,可以看到更多这样的东西。但是前沿进攻却是由哈曼发动的。他的观点常常考虑不周、言过其实、幼稚、可笑、夸张、不负责任,包含痛苦野蛮的蒙昧主义,对人类最高贵的道德、艺术、思想成就的盲目仇恨,这些事实也许削弱了他思想的价值,但并不削弱其重要性。哈曼思想中最具原创性的一些内容都被证明在很大程度上惊人的可靠。他的敌人既有那些他称之为法利赛人的大教义组织支持者、罗马教会、法国君主政体、其仆人和德国模仿者,也有那些称作撒都该教派的人——巴黎、柏林,以及爱丁堡的自由思想家。尽管他们的成就是巨大的,而哈曼对他们肆无忌惮和不分青红皂白的攻击显然是不公正的,甚至是荒唐的,但是若要无视他能够看到的东西,全人类都要为此付出沉重的代价,这种代价不仅是一种知识上的错误,而且要导致错误的实践和可怕的人类痛苦,它们是由这些相互对立的组织的学说的影响所促成的。仅此就足以表明哈曼真诚而迂回的思想值得以一种必定非常不同于他自己的精神来考察。

274 哈曼皈依之后的思想既没有真正的发展,也没有有序的展示。他关于人的本性的观点;关于认知模式(信仰、知识、理解、想象、推理、信念)的观点;关于自然、历史和上帝的观点;关于语言、天才、表现、创造的观点;关于感知、激情,以及身体、意志、思维的关系的观点;关于历史和政治的观点;关于人的宿命和解放的观点;这些观点从他 30 岁直到他 58 岁去世,实际上从未真正改变过。从他的哪一部著作读起并不重要,因为根本没有什么开始、中间或结束;一切都是由于偶然的机缘而提出,如渴望指导一个朋友,驳斥某个敌人或某个颠倒真理的人,激起某个旧相识或对手的好奇心或者迷惑他们。论证的思路不断地被其他论证或话题打断,跑题中还能跑题,这种情况有时甚至出现在一个大段落中,在地下隧道长时间的旅行之后,在某个料想不到的地方,思想的连续性出现了,但是很快它又再一次埋葬在哈曼思想和意象那奢华、不可遏制、混乱和分散的疯长中,此种情形甚至令他最忠诚和最景仰的朋友也既欣喜又疯狂。

在这颗野性而蓬乱的树木对比之下,即使像狄德罗或赫尔德这样非系统化的作家的著作也显得条分缕析、秩序井然,然而哈曼的著作中有一种思想和观点的统一,即便是没有立即对他的风格和含混产生厌恶的人,也没法在其阅读中很快领会到这一点。无论是他学说中肯定的方面还是否定的方面都不曾受到严肃的怀疑。细枝末节可能令人困惑甚至令人气愤;主线(其实蕴含其中)则是坚定不移的,贯穿于其四分之一一个世纪时断时续,却又多产的写作之中。从所有人处都有所获益的歌德,也从他那里准确获得了自己想要的东西,歌德把他的思想看作一种内在的姿势,通过一种内在模仿的方式来表现他的生命,而我们只有通过让自己进入他的内在状态,通过明喻和寓言的视角(他正是借此传达它们的)才能把握。<sup>①</sup>哈曼的生活、他的风格、他的信仰和他的思想

<sup>①</sup> 歌德卓越的领悟力确实有的放矢:他认为意大利人也有他们自己的哈曼,即他们的精神领袖詹巴蒂斯塔·维柯(尽管他对维柯几乎没有兴趣),这是一个伟大的发现。见



是一个东西。他积极的学说表现为对某些需要根除的虚假事物的猛烈攻击：他是最不相信思想宽容，也是最不愿意实践它的。例如，他的知识学说扎根于对笛卡尔以数学的方法研究自然科学的抨击，扎根于对《百科全书》（这是一部在巴黎这个可憎的城市中构想和策划出来的作品，而康德曾考虑不周，建议从伦敦返回后处于失业和负债状态的哈曼能够翻译这部作品，以便能够惠及他愚昧的普鲁士同胞）中包含的人和自然的连贯理论知识结构的抨击。

---

本书边码 113 页，注释②。

## 第四章 启蒙运动

我们应该铭记的是,哈曼对待启蒙哲学家及他们所有著作的态度无疑是与如下这个事实联系在一起的:就像这个时期的许多德国思想家那样,他们思维成型的岁月伴随着启蒙运动新学说的兴起,尽管天主教教会和新教教会都反对该运动,这一运动还偶尔受到法国和意大利部分地区世俗政权的镇压,但是它很快就跃升为欧洲思想中最强有力的一场运动。

启蒙运动内部有许多分支。与这个主题的传统历史相反的是,并非每个法国百科全书派人物或德国理性主义者都相信人本质上是好的,只是由于牧师或统治者的愚蠢或邪恶或者由于残缺的制度才败坏了。一些人(如孟德斯鸠和爱尔维修)以自己的方式相信人天生既不好也不坏,而主要是由于环境、教育、偶然性,或所有这些塑造成他们所是的样子。另外一些人(如拉梅特里,伏尔泰有时也这么认为)则相信人本性上是残酷,具有侵略性且软弱的,不得不用特意强加的纪律来限制这些不良倾向的发展。在这些新兴的哲学家中,一些人相信不朽灵魂的存在,一些人则不相信;一些是自然神论信仰者(甚至是有神论者);另外一些人则是不可知论者或者好斗的无神论者。一些人相信自然环境(气候、地理,以及某种几乎不可改变的生理和心理特点)对人类施加

了影响,完全决定了人类的行为;另外一些人则相信教育和法律作为人们掌握在他们自己手中的武器,几乎具有无限的威力。一些人(如伏尔泰和孔多塞)注意历史发展;另外一些人(如爱尔维修和霍尔巴赫)则不然。一些人(如达朗贝尔和孔多塞)把希望建立在数学和自然科学的进步及其在人类事务中的运用;另外一些人(如马布利、卢梭、雷纳尔、摩莱里)则倾向于原始主义,并梦想回到一个简单、天真、内心纯洁的“自然”人的社会,免受大城市腐化生活和有组织的宗教的暴政的有害影响。一些人相信开明专制,另外一些人则相信民主;一些人(如孔多塞)相信人的平等;另外一些人(如霍尔巴赫和康德)则谴责整个大陆的人口都是劣等种族。一些人把发现和知识的公理和方法看作是对特殊的理智能力或直觉洞察的先验启示,并相信自然法和自然权利;另外一些人则是坚定的经验主义者,相信一切知识都依赖生理感觉的经验,拒斥一切先验的确定性。一些人是决定论者、功利主义者、目的论者;另外一些人则相信道德感、自由意志或偶然性。

然而,尽管存在着这些分歧(并且它们远比对启蒙运动浮光掠影的考察所指明的要深刻得多),但是也存在着对整个进步和文明的某些或多或少共同的信仰,这也是将其称为一个独立运动的原因。这些信念包括:世界或自然是一个整体,这个整体受到唯一一套规律的支配,这些规律在原则上是可以被人的聪明才智发现的;统治无生命的自然界的规律原则上与统治植物、动物和有知觉的存在物的那些规律是一样的;人能够提升自己;存在某些可以公正地说所有人都在追求的客观上可以认识的人类目标,即幸福、知识、正义、自由,以及那些在一定程度上被含糊地叙述为美德但却得到很好理解的东西;这些目标对所有人都是实际上共同的,并非不可实现的,也并非不相容的,人的痛苦、罪恶和愚蠢主要是由于对包含着这些目标的东西的无知,或是对实现它们的手段的无知——而无知反过来是由于对自然规律认识不充分。此外,尽管孟德斯鸠及其追随者心存怀疑,但是一般而言人们相信,从根本上

来说人的本性在一切时间和空间中是相同的；与永恒的内核相比，地方的和historical的变化是无关紧要的，正是根据这个内核，人类才能够被界定为一个独立的物种，如同矿物、植物或动物所各自被界定的那样。由此，发现统治人们行为的一般规律，把它们清楚且逻辑地整合为科学体系——心理学、社会学、经济学、政治科学等等（尽管当时可能并不使用这些名字），决定它们在包含一切可以发现的事实的伟大知识体系中的位置，所有这些，通过代替猜想、传统、迷信、偏见、教条、幻想以及迄今为止被当做人类知识和人类智慧的“自私的错误”（教会至今仍是它们的主要保护者和蛊惑者），来创造一个崭新、健全、理性、快乐、公正，且能使自身永存的人类社会，在到达了可以实现的完善顶峰之后，这个社会将能够保护自己免受一切敌对的影响，只有少数不可抗拒的自然力量除外。

这是从文艺复兴直到法国大革命，甚至超出了大革命，直到我们这个时代的启蒙运动的伟大传统所包含的高贵、乐观、理性的信条和理想。它所依赖的三个最有力的支柱是：对理性的信仰，即依赖证明和确证的逻辑上相互联系的规律和概括结构；对超越时间的人的本质的同一性和普遍的人类目标的可能性的信仰；最后，相信通过实现第一个支柱，便可以达到第二个支柱，相信通过受到逻辑和经验指导的批判智识（它原则上能够把万物分析至最根本要素，能够发现万物之间的相互关系以及它们所遵循的单一规律体系，由此，但凡是清楚的头脑为了发现真理而提出的一切问题，它都能够解答）的力量，可以确保物质和精神的和谐与进步。

当然，在无生命的自然王国似乎已经精确地成就了这一点的牛顿力学以其巨大的成功和声望，大大增强了道德和社会思想家的信心，他们相信，同样的方法在自身领域的运用必将会在未来产生同样普遍和不可改变的知识。尽管带有明显犹豫和保留，赞成把这些方法运用于形而上学和神学问题的运动在不断壮大（特别是在新教中，罗马天主教

也在一定程度上存有这种倾向),由此表明基督教信仰与新的理性主义并非不相容的,而且在许多情况下具有同一性或者相互补充。莱布尼茨和沃尔夫在德国的学生,以及英格兰和苏格兰的自然神学院,都沿着这条道路前进。理性宗教、理性形而上学、理性政治、理性法律,这些信条都被解放的人类理性那不可抵制的力量推动着前进。在对极端压迫性和非理性的法律体系或经济政策进行改革的需要下,或者在消灭今天几乎已被遗忘的政治和道德的不正义和荒谬的需要下,这种精神激发人们写作出了最无畏、最人道和最开明的作品,它与激发人们推动物理和生命科学进步的精神是同一个东西;它有时也会促成怪胎,例如沃尔夫的奇异信仰,沃尔夫在反对神迹的争论中声称基督能够把水变为酒,约书亚能让太阳在吉比恩驻足,因为他们获得了更为高深的(几乎是超人的)化学或天体物理学知识。一切的解释原则必定是一样的。确实,这就是理性的存在场所。

至今被铭记的这个时期的思想家当中,并无多少人公开反对这个主要原则。哈曼则是其中之一。他对这整个世界观毫无保留地进行了批判;他觉得自己就是被上帝拣选来讨伐巨人哥利亚的大卫,他单枪匹马、孤身奋战。他试图在敌人的整个前沿阵地对他们进行攻击;他把他反动的规划体现在三个主要信条中(如果那些有头无尾,有尾无头,充满了谜语、警句与黑暗,尽管有时候也包含着惊人的深意的句子也能被叫作信条的话)。这些信条包括他对自然的看法,对知识与信仰的源泉与效力的看法;他的语言理论以及更为普遍的象征理论;他对天才、想象、创造,以及上帝与人的关系的观点。

## 第五章 知识

历史和偶然的真理永远不可能用来证明理性和必然的真理。

莱辛,《论精神和力的证据》<sup>①</sup>

笛卡尔相信,通过演绎推理从先验的源泉获得关于现实的知识是可能的。在哈曼看来,这是现代思想的第一个惊人的谬误。这个错误信条的唯一真正颠覆者是休谟,<sup>②</sup>哈曼对休谟的读解带着一种强烈的认同感。确实,要说《圣经》和休谟是他思想的两个奇怪地相互交织的源泉并不过分。

休谟宣称,我们关于我们自己和外部世界的知识的基础是信仰,它没有先验的理由;一切原则、理论、我们思维最连贯和完备的(理论或实践)构造最终都能归结到信仰。我们相信在我们周围存在着以这种或那种方式起作用的物质客体;我们相信在时间的流逝中我们与自身同

---

<sup>①</sup> Gotthold Ephraim Lessing, *Gesammelte Werke*, ed. Paul Rilla (Berlin, 1954—1958), 第8卷, 12。

<sup>②</sup> 当然,洛克宣称真正的知识,它的唯一来源不是理性的直觉,或是批评推理无法反驳或者置疑的、不证自明的永恒真理,而是经验,是感知到的赤裸裸的事实——我们所见即所得,所听即所得,构成了我们行为的画面。但是洛克对此含糊其辞,为分析推理留下了相当的余地。

一。用哈曼的话说：“我们自身的存在与我们之外的一切事物的存在必须被相信而不能以任何其他方式被决定。”<sup>①</sup>而且，“信仰不是智识的产物，因此也不会遭受智识的损害：因为信仰几乎没有像味觉或视觉那样的根据。”<sup>②</sup>信仰给我们带来了一切价值、天堂和尘世、道德和现实世界。“哲学家们，你们要知道在原因和结果之间，在手段和目的之间，搭建桥梁的不是物质而是精神和理想。”<sup>③</sup>我们并不感知自然界中的原因或必然性；我们相信它们，我们的行动仿佛默认了它们的存在；我们根据这样的信仰来思考和阐明我们的观念，但是它们本身是精神习惯，是人类行为的实际形式，所以企图从它们当中演绎出宇宙的结构，就是把我们的主观习惯（在不同的时空中和不同的个体之间有所不同）改变为自然那不可改变、客观的“必然性”的一个怪诞尝试。

哈曼十分认真地阅读了休谟。休谟当然是一个不信神者，是基督教信仰的敌人，但是上帝总是通过他来讲述真理。他是“先知中的扫罗”，<sup>④</sup>是某种巴兰，是真理的不情愿见证人，尽管他不信神，却是我们的同盟。<sup>⑤</sup>哈曼翻译了休谟的《自然宗教对话录》，他对这部著作评价甚高，他把康德看作是普鲁士的休谟，<sup>⑥</sup>尽管康德忽视了休谟论信念的学说：在这些学说中，休谟得意地宣称，我们既不能知道也不能合理地追问为什么事物是它们所是的那个样子，相较于我们看到、闻到和听到东西，我们必须让自己更满足于描述我们禁不住相信的东西，康德试图为这些经验习惯确立范畴。“休谟一直都是我的人。”<sup>⑦</sup>“《自然宗教对话录》

① W ii 73.21；参见 B vii 167.10.

② W ii 74.2.

③ W iii 29.10.

④ B i 380.6.

⑤ 见 Philip Merlan, "From Hume to Hamann", *Personalist* 32 (1951), 11—18.

⑥ B iv 293.36.

⑦ B iv 294.7.

282 充满了诗意的美,一点也不危险”。<sup>①</sup>“为了吃一个鸡蛋,为了喝一杯水,休谟需要信仰;<sup>②</sup>……但是如果甚至连吃喝都需要信仰,那么休谟在评判高于吃喝的事物时为何要打破他自己的原则?”<sup>③</sup>一切智慧都开始于感觉。“智慧是感情,是父子之情”;<sup>④</sup>而且,“最小的事物的存在依赖于直接的印象,而不是推理。”<sup>⑤</sup>信仰是我们关于外部世界知识的基础。我们也许在渴求某种别的事物:逻辑推导,真确的直觉给予的保障。但是休谟是对的,我们拥有的一切是一种动物的信念。这是哈曼试图用来摧毁传统形而上学和神学大厦的巨大攻城之槌。

休谟的原则是,从一个事实中不能推导出任何其他事实,必然性是一种逻辑关系,即象征之间的关系,而不是世界中的真实事物之间的关系,凡是不基于经验的存在命题或者通过纯粹思想的方法推出其他存在命题的学说的鼓吹者,要么是自欺,要么是欺人,要么既自欺又欺人。哈曼毕生对此坚信不移:这是他对科学启蒙的方法和价值的全部批评的基础。理性主义者、笛卡尔、莱布尼茨和柏拉图主义者所谓的先天观念并不存在。我们依赖于与外部自然界的新陈代谢:“感觉之于理智,如同胃之于分离出更精致更高级血液的血管;血管从胃当中提炼出它们需要的东西……我们的身体只不过是我们或我们父母的胃的产物。我们理性的活力和溶剂只应当是启示和传统。”<sup>⑥</sup>传统是过去信仰的积累;启示是上帝通过自然或《圣经》向我们的显现。

除去这种形而上学的含义外,哈曼不厌其烦地强调:启示是一个精神与另一个精神之间、上帝与我们自己之间的直接联系。我们看见的、

① B iv 205.33, 34.

② 哈曼很喜爱休谟的学说,休谟认为,即使是最细微的行为也在某种程度上一致地意味着不可言传的信念。

③ 在他 1759 年 7 月 27 日致康德的信中(B i 379.35)。

④ B iii 35.1.

⑤ B vii 460.6.

⑥ W iii 39.7.



听到的、理解的,都是直接给予我们的。然而,我们并非像洛克教导的那样只是消极的容器:我们积极和创造性的力量是不同的人或社会以不同程度和种类所拥有的经验属性,因而任何归纳都不能保证长久有效。哈曼大胆地把休谟的怀疑论转变为一种对经验知识的信仰的肯定,而这种信仰也是它自己的保证:它是最终的材料,对它来说,寻求某种普遍的原理是毫无意义的。

通过这种方法,哈曼把那些早些时候被用来反对独断神学和形而上学的经验武器转而用于反对(笛卡尔的、莱布尼茨的和康德的)理性主义认识论,就像崇敬他的克尔恺郭尔用它们来反对黑格尔派一样。自然界和观察变成了武器,先验或准先验地反对进步的保证,自然科学公理,任何其他庞大的、以形而上学为根基的、涵盖整个世界的蓝图。从这种观点来看,形而上学家费希特宣称经验主义对卢梭、法国大革命,以及他们所诉求的绝对原则是或可能是一个危险,他的这一观点是正确的。哈曼是最早的经验主义反动者之一,他们试图通过诉诸(有点像伯克,但是更深入、更激进)不对称的、不规整的现实来摧毁大胆的科学理性结构,这个现实显现给人们时,没有被形而上学的棱镜或某种人们声称正试图发现的关于某种存在的老套知识所扭曲;因为,没有信仰、非理智的信仰作为其基础,就没有知识。

一切普遍命题都有赖于此。一切抽象归根到底都是武断的。人们按照他们的意愿或者他们习惯的做法来剪裁现实或者他们经验的世界,没有自然的任何特殊授权,没有一种先验的规范。然而,我们最著名的哲学家砍掉了他们屁股底下的树枝,像亚当一样,羞羞答答地隐藏着其不可避免且惬意的罪;<sup>①</sup>他们否认残酷的事实和非理性的事物。事物就是它们所是的那个样子;如果不接受这一点,就没有知识,因为一切知识都建立于信仰或信念之上,对椅子、桌子、树木或者上帝及其《圣

<sup>①</sup> W iii 190.23.

经》的真理的存在的信仰,一切都交付给信仰和信念,而不是任何其他能力。信仰和理性之间的对比对他来说是一个深刻的谬误。信仰时代和理性时代并非前后相继。这些是虚构。理性建立在信仰之上,它不能取代信仰;没有哪个时代不是理性和信仰并存的时代:对比是不真实的。理性的宗教是一种自相矛盾的表达。一种宗教具有真理性并非因为它是理性的,而是因为它直面真实:现代哲学家像堂吉诃德一样追逐理性,最终也像他一样丧失了理智。存在在逻辑上先于理性;就是说,存在着的东西不能被理性证明,而必须首先被体验,然后人们才可以在其之上建立理性结构,但其可靠性不会高于比原始基础。前理性的现实是存在的;<sup>①</sup>我们如何来安排它从根本上来说是随意的。这在本质上是现代存在主义的胚胎——它的发展轨迹从休谟和德国的神秘主义延续到哈曼,从哈曼延续到雅各比、克尔恺郭尔、尼采和胡塞尔;梅洛—庞蒂和萨特所走的道路也源于这里,但是它的扭曲和转向则是另一个故事了。在这段链条上,哈曼的观点是一个不可取代的链环。

在18世纪的德国思想家中,无论是理性主义者莱辛还是反理性主义者雅各比,都深刻地被莱布尼茨在哲学的一般陈述和经验实在、普遍的“理性真理”和“事实真理”之间划出的“深渊”所困扰。令莱辛苦恼的问题是:必然真理如何“不论何时何地都为所有人相信”,<sup>②</sup>比如说,上帝、不朽灵魂或普遍客观的道德真理(即理性真理)的存在,如何能够从经验上已知的因而是偶然的历史命题中推出。上帝在特定的时间、特定的地方对人讲话,耶稣是在一个特定的时间、特定的地方被钉死的,某些使徒讲述神圣的真理,并在特定的时间、特定的地方遭遇超自然的经历:这种没有证据表明它们绝对无误的描述所讲述的神圣历史,它们能够揭示出永恒的真理吗?这如何能够被接受?最后,他怀疑,伴随着人类知识的进步,这些偶然和经验的命题是否会逐渐导致必然的、可以

<sup>①</sup> W iii 191.24.

<sup>②</sup> 见本书边码59页,注释②。

先验认识的、永远有效的真理？并且由此进一步断言，走向它们的形形色色的宗教途径只不过是达到唯一的核心真理的试验性努力——因此，所有这些形形色色的道路有同样的权利值得我们尊敬和敬重；从这里他推断出普遍宽容的原则，体现在他的剧本《智者纳丹》中三个戒指的著名故事。然而，“历史的、偶然的真理”何以能够“成为理性的、必然的真理的证据”？<sup>①</sup>它们不能成为证据。“这是一条令人憎恶的鸿沟”，莱辛写道，“我无法跨过，不管我多么经常和热切地试图逾越它”，<sup>②</sup>他可怜巴巴地祈求光明。然而，果真存在必然真理吗？它们的理性基础又是什么？雅各比相信，莱辛是作为一个无神论者而去世的；摩西·门德尔松激烈地反对这一点——他宣称，莱辛是作为一个信徒而去世的。不管真相如何，问题仍然存在。

雅各比同样也被他称之为他的心与脑之间的鸿沟所折磨：“光在我心中”，他说：“但是一旦我试图把它运到我的理智中时，它就熄灭了。”<sup>③</sup>一方面是冷冰冰的科学体系，另一方面是现实世界，这个世界只有通过热情的内在信念之火才给予他——雅各比找不到连接心的直接经验与理性或科学的普遍命题的道路，它们之间似乎没有任何接触点。他选择心，即信仰的真理。但是这样问题就不存在了吗？哈曼批评了莱辛并试图帮助雅各比：但是对他来说，没有真实的问题，没有“令人憎恶的鸿沟”，没有深渊。但是，希望“解释”存在意味着什么？思想——或者更确切地说作为复数的思想、观念，乃至一切心理事件——是宇宙的组成部分。在宇宙之外无物存在，人们置身于其中，而又对其进行评判、谴责、辩护、解释、证明。这里根本没有鸿沟：理性的无限不能够被整合为一个平庸的事实。哈曼在一封致雅各比的信中写道：

① 见前引文（见本书边码 280 页，注释①）。

② 出处同上，14。

③ *Friedrich Heinrich Jacobi's Werke* (Leipzig, 1812—1825), 第 1 卷, 367。

形而上学有其自身的学派和专门用语……我既不能理解它们也不能运用它们。因此我逐渐猜想我们的整个哲学体系包含的语言比理性更多,对不计其数的话语的误解,对任意抽象的人格化……已经产生一整个世界的问题,试图解决它们就像当初把它们制造出来一样徒劳无益。<sup>①</sup>

286 这些问题都是虚假的问题。整个先验的世界都是虚构的。哈曼就像贝克莱主教或任何现代实证主义者一样,对此深信不疑。人们应避免把自己的理论幻想强加给世界。理性的倾向是发明实体,是从感觉上给定的东西出发,然后将其膨胀为“纯粹理性的观念”或“纯粹存在”的观念。从来不曾有人理解亚里士多德或康德的真正含义。智慧是生命之树的果实。一切恶都源于科学之树。人们应当说“我在故我在”,否则人们就又会建造起辉煌的虚构,当作偶像来崇拜。雅各比认为存在某种特殊的能力,一种帕斯卡的“心的理性”,某种非理性的力量,某种特殊的感觉,通过它们,他将达到最终的现实和上帝;他在斯宾诺莎和柏拉图之间徘徊,最后选择了柏拉图。哈曼报怨雅各比正在寻找的是某个特殊的器官,一组比偶然更偶然的特殊偶然真理,而这是荒唐的。为了知道有什么,我们必须看、感觉、也许还要构建假说,但是更要怀疑它们实则是我们自己的构建,特别是不能允许它们僭越直接经验的位置。在不同的时代甚至不同的个体那里,经验是不同的,这个事实丝毫不会与之相龃龉。普遍主义是一种徒劳的追求,一种把宇宙的丰富多样性归结为单调的统一性的企图,它本身就是一种不面对现实的形式,试图把现实囚禁在预制好的逻辑牢笼中,这是对创造的一种侮辱,对那些试图这样做的人来说,是一种愚蠢的和不可原谅的预设。一切形式的宗教护教学也都是如此,它们都试图通过个人孱弱的智性所

---

① B v 272.3.

发明的术语,来消解面对上帝的直接经验,不管是神秘的体验还是通过阅读和理解他的话或破译他在自然界的作品;这是一种驯化上帝,把他置于自己的某个了无生气的标本馆的企图。

按照心理学的术语,我们可以说,在哈曼身上,被击败和被羞辱的德国人的信仰熊熊燃烧起来,反对西方的压迫者及其千篇一律的理性主义,并冲出了一条普遍的抗议和运动道路,反对整个科学哲学体系,最后扩展到每个容纳了理性精神的领域,包括历史、文学和政治。哈曼有时说他是从扬的《夜思录》中获得这些思想的。如果这样的话,扬可想不到他正在打开的是怎样一个潘多拉的魔盒。扬鼓吹需要让自然在黑暗的信仰土壤和历史中有机地发展。但是这转变成了某种更加可怕的东西,变成了一种对所有领域的理性主义的普遍批评,非常像 20 世纪的一些最典型的学说(哲学中的存在主义或宗教中的巴特反理性主义,海德格尔及其弟子们的学说,伦理学中的情感主义、艺术中的超现实主义,以及反对 19 世纪末 20 世纪初的实证主义的一切其他表现),是一种深刻不安的征兆。在这个意义上,圣西门和迈斯特从不同的视角正确地把路德看作是既有秩序最早和最伟大的反叛者,也正是这一力量的化身在 1789 年摧毁了法国的秩序,尽管新教中存在着各种各样的寂静主义和对顺从的鼓吹,但这种力量打开了个体自我主张的欲望大门,这一欲望对强加于其上的统一性愤懑不已。

直接经验对哈曼来说是一个具体的事实,是现实一切真正知识的基础。它的敌人是体系,而体系则必然由表示抽象或数字的词语构成。“有了数字,就像有了词语一样,人就可以做任何他想做的事情。”<sup>①</sup>所有这些都是哲学家们教导我们与现实混淆在一起的理性存在。这些哲学家们如何行事?通过“撕碎大自然已经结合起来的事物,统一已经分离开来的事物”。<sup>②</sup>分析的工作是肢解(尽管它不能摧毁),综合的工作是

① B vii 441.22; 参见 W iii 285.28—35。

② W iii 40.4。

结合(尽管它不能真正熔合)。<sup>①</sup>“只有学究的理性把自己划分为现实主义和理想主义;正确和本真的理性对这些想象的划分一无所知。”<sup>②</sup>分析和综合同样都是武断的。<sup>③</sup>一切哲学家的错误都在于引入了武断的划分,为了建造“空中楼阁”对现实闭上眼睛。<sup>④</sup>自然界的语言不是数学,上帝是个诗人,而不是个几何学家。<sup>⑤</sup>我们无疑需要常规的符号,但它们是不真实的。诸如“原因”、“理性”、“普遍性”这样的词语只是造物,并不与真实事物相对应。世界上最大的错误是“把词语和概念混淆,又把概念和实物混淆”。<sup>⑥</sup>哲学家们被囚禁在他们自己的体系中,这些体系就像教会中的体系一样成了教条。哈曼恰当地提到了康德:“我们必定可以料想,每个体系的建造者对待自己的体系的态度,恰如每个天主教徒对待他心中真正的教会的态度。”<sup>⑦</sup>几何学的方法可能对像斯宾诺莎这样网中捕蝇的蜘蛛来说是适用的,<sup>⑧</sup>但是把它应用于活生生的经验,认为“理性”、“存在”这样的词语指涉现实中的任意事物,而不是不存在的关系,认为它们的作用不仅仅是为了博眼球,那就会导致私下的妄想。“如果现实材料是现成的,为什么要用想象材料?”<sup>⑨</sup>追求它们就是为了(虚幻的)知识果实而丢掉了生命之树的果实。”<sup>⑩</sup>哲学家对抽象的激情导致了关系的物化,<sup>⑪</sup>例如时空关系。在音乐的韵律中,在我们

① B vii 169.37.

② B vii 165.13.

③ W iii 284.36.

④ B v 265.37.

⑤ 这一观点引起了歌德的兴趣,他对此评论道:“数学无法消除偏见,无法减少固执或者党派之争;数学在道德的世界里毫无作为。”Goethe, *Maximen und Reflexionen*, ed. Max Hecker (Weimar, 1997), No. 608 (132)。

⑥ B v 264.36.

⑦ B vi 350.17.

⑧ B ii 203.36, B I 378.7. 哈曼还称斯宾诺莎为“犹太捕蝇鸟”(B vii 181.6)。

⑨ B vi 331.22.

⑩ B vi 492.9.

⑪ 例如 B vii 173.8 ff.

心跳和呼吸的节奏中,<sup>①</sup>时间来到了我们这里,它是直接可感的,而非像康德所说的那样是“一种理解的形式”。空间是一种我们刻画或描绘的形状、姿态等等之间的关系;每一种关系都是一个特例,归纳它们就是创造虚构的网络。而且,除非在关系当中,一切都是不可理解的,因为世界通过“不伤害自己或他物就不能被断开的线”悬挂着,<sup>②</sup>而这只有在每个具体的特例中才能被感知到。将此归纳为一种名称对关系、实体对属性的学说,就是再一次用现实去交换虚构。

对哈曼来说,理性所从事的是分裂和瓦解的工作;例如,时间被它分裂成分离的“瞬间”。只有通过天命的联合,才能为它们穿上连续性的“线”。只有这条线“以一种强有力的和不能分解的方式保证了流动的瞬间和部分的连续性,以致它就是一个整体”。<sup>③</sup>如果不是这个原因,我们的分析理性就会把我们的经验分解为自然科学的虚假单位,而不能把它们重新统一起来。哈曼喜欢英国诗人,因为“他们不分析,他们不解剖”。<sup>④</sup>例如,英国诗人戴尔关于羊毛的诗,而莱辛的寓言只不过是索然乏味的哲学探讨。

哈曼的总体倾向是清晰的,但是同样清晰的是他对自然科学本身带有严重的偏见。当康德于1768年在哥尼斯堡的英国商人朋友格林的花园说天文学已经达到如此完美的程度以致其中任何新的假说都是不可能的时,哈曼深感震惊。<sup>⑤</sup>这是要压缩上帝及其创造的无穷可能性吗?康德发动抽象之军是要反对不可穷尽的神的(和理性的)丰富性吗?任何普遍命题(更不用说理论了)都不能捕捉生活的多样性和具体性。也许可以说,哈曼对科学的仇恨(他承认这一点)部分是由于其对

① W iii 286.17.

② B iv 59.1.

③ W I 126.3.

④ B ii 78.33.

⑤ B ii 416.29 ff.

他虔敬的危险。<sup>①</sup>这种仇恨被理性化为对固化宇宙秩序的全面进攻,而这一宇宙没有自发性、没有惊讶、没有无穷的可能性。因此,就有了对决定论的抨击,因为它似乎把人造的紧身衣强加给不可归类的对象,强加给上帝的自然,在哈曼看来,每个人都生活于上帝的自然中又为其而生活,却又不能表达它,因为表达就是运用象征,而象征就是把现实限制、抽象和切割为任意的碎片,就是为了试图传达不可传达的东西而对它进行摧毁。

揭露抽象和建立在抽象之上并来自抽象的虚假知识的有害影响,便成了首要任务。哈曼认为自己便是现代的苏格拉底,这就是他为自己设想的任务。他也心知肚明,把苏格拉底这个启蒙运动的伟大圣徒、理性主义之父、偏见、传统和宗教的殉道者描绘为这一新正统的批评者乃至敌人,具有某种讽刺意味。在18世纪,有关苏格拉底的作品有很多,他扮演着很多角色:对一些人来说,他是批判性探索之父,是迷信、传统价值,以及一切抵制理性方法和逻辑论证的事物的敌人;对另一些人来说,他主要是一个自然神论者,或一个自由思想家;对又一些人来说,他是一个神秘主义者,注定要在一切方面遵从其内在的“恶魔”之声,或者是一个受神灵启示的基督教先驱(文艺复兴时期柏拉图派的基督徒便是这样看待他的),或者是一个早期虔敬派教徒,与他的灵魂及其精神源泉(即宇宙的主人,上帝本身)相交流。对哈曼来说,苏格拉底全然不是这些化身,而是这些诡辩学者的反对派,是一切宏大建制的牛虻,是谎言、假说、广泛接受的观点、错觉,以及一切徒有其表、自作聪明的事物的揭露者,也是编造各种毫无根据的知识的大骗子的揭露者。<sup>②</sup>爱

① B ii 416.33 ff.

② 哈曼对柏拉图有所了解,但是对于苏格拉底的了解似乎来源于 François Charpentier, *Life*, trans. Christian Thomasius. [Charpentier, “La Vie de Socrate” 在1650年首次出版,收录在他翻译的 Xenophon, *Memorabilia*, 并在此后进行了多次修订。在托马斯修斯1693年的译本中,书名译为 *Das Ebenbild eines wahren und ohnpedantischen Philosophi, order: Das Leben Socratis*;哈曼有该书的第二版(Halle, 1720)。]



尔维修、伏尔泰、笛卡尔、莱布尼茨、康德、卢梭、门德尔松是当时那个时代的诡辩学者。在对真理的追求中,一个人的首要任务就是揭露它们空洞的文字虚构,宣布理性的任务不是增加理论知识——只有完整的人,连同他的激情、情绪、渴望、生理反应等等,才能走向真理——而是证明知识的有限性,揭露人的无知和软弱。 290

这就是《回忆苏格拉底》用来对准诡辩学者康德和“启蒙”商人贝伦斯的矛头,也是其试图表明的观点。苏格拉底使雅典人发狂;哈曼准备给哥尼斯堡和里加的资产阶级添堵,揭露他们的习见,表明18世纪官方的基督教只不过是异教,比起路德派的牧师和基督教的理性主义护教者,上帝真正的子民更接近于窃贼、乞丐、罪犯、流浪汉和强盗,即生活中离经叛道的人。哈曼像苏格拉底一样,是一个具有讽刺的怀疑、讽刺的谦卑、内在的光明和催眠的天才的人,一个令所有资产阶级吃惊的中产阶级人物。

在哈曼看来,启蒙运动似乎是对自然价值的颠覆。1759年,他的朋友弗里德里希·卡尔·冯·莫泽发表了《主与仆》,哈曼对这篇赞扬开明专制的论文进行了严厉的抨击,在文中,哈曼把科学方法等同于诡辩术,等同于马基雅维里对人的操纵;他认为启蒙运动的政治就是把人看作机器;他抗议科学的僭越,它从人的优良和无限的创造能力的仆人摇身一变成为在道德上、政治上和人格上决定他的地位的独裁者。

哈曼并没有指明如何产生出比科学命题更优越的命题,即受启示的真理或是阿奎那或格劳秀斯所构想的自然法公理。他把(实践的而非理论的)经验知识与科学法则对立起来,认为经验知识属于任何生活在与上帝和自然的恰当关系中的人。他无意识地模仿霍布斯说,词语是筹码;语言则是货币,天才的人们能够使用它,而官员们则像他们改变一切那样,把它变为贫瘠的教条主义,并接着把它们献给自己和大众的崇拜。这就把人的关系变为机械关系,并把活生生的真理,把某种能够自发地以合适的方式行动的能力,变成了僵死的规则、偶像崇拜的对

象。这是一种布道,反对非人化和物化,尽管这些词在当时都还没被构想出来。

291 哈曼的大敌是(形而上的或科学的)必然性。他怀疑必然性把特定的人之所见(启发或通常理解的瞬间,在这个瞬间,人掌握了他的形势,并知道如何行动,由此可以实现其自发构想出来的目的)变成了一种权威的伪客观源泉,即一道公式、一种法律、一种制度,某种外在于人的东西,看作是永恒、不可改变、普遍的,一个人既没有创造也不能改变的必然真理(数学、神学、政治学、物理学)的世界,一个令无神论者神圣崇拜的固化的、纯粹的对象。对此,他决然拒斥。在必然真理和偶然真理之间不需要任何桥梁,因为人生活于其中的世界的规律就像其中的“事实”一样是偶然的。如果上帝再做抉择的话,一切现存的事物都有可能是别样的,也有可能仍然如此。上帝的创造力是无限的,而人的创造力则是有限的;没有什么是永恒不变的,至少在人的世界是如此,而人的世界之外,我们一无所知,至少对于此生来说是如此。“必然”之物是相对稳定的,“偶然”之物是相对变化的,但是这是一个程度问题,而非性质问题。

在认知类型和实体类型之间(在“现实”和“表象”之间的任何一种二元论)引入一条深刻的分界线的任何企图,在他看来,似乎都是对经验统一体的全然否定,都是在遁入神话学。在这方面,他与反对正统宗教和西方形而上学主要传统的经验主义的实证主义者站在一起;在这里,反对理性主义的神秘主义和经验主义联盟也许第一次有力地出现了。哈曼是一个真正的唯名论者,这一点在他的语言理论中可以清楚地看出来。因此,他强烈反对如下观点,即具有永恒本质的世界,通过逻辑关系或本体论的纽带得以内在联系起来,而莱布尼茨肯定会确信不疑,而笛卡尔也许会相信,这个世界的骨架可以被理想的清晰语言反映出来。他也反对那种认为必然特点或者(更为疯狂)一种必然的过去和一种必然的未来,在原则上能够从这种本质中推导出来的观点。

在他看来,世界包含人、物以及它们的实际关系,而它们的唯一证据是经验,在经验之外一无所有,只是对他来说这种经验不仅包含着人和上帝的关系,而且还把这种关系作为其中心。

他一发现二元论的魔鬼,就对其穷追猛打,在其最早的著作中,他运用休谟严格的经验主义来摧毁所谓本质上的必然联系,以及其形而上学的保证和发现它们的特殊的非经验道路。后来,他运用相同的方法,驳斥了理性主义的政治学和伦理学,例如门德尔松或莱辛的尝试,他们试图把人的生活的一个方面与另一个方面割裂开来,比方说,把宗教和公民法、“内在”和“外在”、国家和宗教等等割裂开来。 292

在哈曼所批评的著作《耶路撒冷:呼吁对犹太人的宽容》中,门德尔松的主要目的是要建立自然法和自然权利的道德和政治责任,当它们在公民社会中发展时,这些法和权利要与相对不完美的权利和相对不严厉的法律和义务区别开来。哈曼反对门德尔松的具体观点,在现在看起来已无关紧要:争论在其中得以进行的整个框架基本上已经过时。但是具有典型意义的是哈曼对门德尔松的愤慨,后者认为人是理性和情感的复合体,他能够被切割成个别成分进行分析,以致人们可以说,他作为一个人有某些自然权利和义务,他作为一个公民有另一些权利和另一些义务;例如,人作为人的权利(比方说他可以持有任何宗教观)不能被他作为一个公民的义务(比方说在公共领域服从于政府)所侵犯,因为按照假说,公共领域不可践踏私人领域。这些划分(一个人归于上帝的部分和归于恺撒的部分,“公共的”和“私人的”领域)在哈曼看来是一种把人当作像行尸走肉切割为碎块的致命方法。对他来说,人是一体的:情感塑造信仰,信仰也塑造情感。如果宗教被真正严格地对待,它就必须渗透到人的生活的所有方面;如果它是真实的,它就是一个人存在的核心和灵魂;一种局限于其“恰当”领域的宗教简直就是个笑话。与其限制宗教,把它贬为一种在一个人为划定的领域不能越雷池一步的不痛不痒的实践,还不如像一个无神论者那样全盘否定它。

哈曼有关基督教社会的全部观念建立于与上述观念截然相反的热烈信仰之上：人是一体的，如果上帝（就像他所相信的那样）不仅存在，而且进入到人的经验的每段根须、每个隐秘处、每个裂隙中，那么，那种把他局限于他的“领域”的想法，那种制造边界反对对他的崇拜的想法，就是一种亵渎和自欺。即便这种信仰将导致公私混淆，导致干涉和不宽容，哈曼也毫不在乎：对差异的宽容就是对它们重要性的否定。人是一体的，他也必须承担由此带来的一切不良后果；任何表明世俗国家（例如斯宾诺莎、莱辛，事实上还有法国功利主义者、爱尔维修所鼓吹的那样）会鼓励那些持续对“和平”、“和谐”、“理性”（不管是宗教的、政治的还是任何其他）作出贡献的信仰的尝试，在他看来无异于否定信仰和真理的重要性。一切划分公私、内外、偶然必然（这里，他错误地认为康德对其负有主要责任，单单是“纯粹理性”这个词就激怒了哈曼，他对《纯粹理性批判》的误解达到了相当荒谬的地步）的努力在他看来只不过是逃避现实，是给它的各个方面贴标签和分类，为它们发明想象的属性和功能，旨在把人从“本真”的痛苦（就像一种后来的哲学所称呼的那样）中，从真正理解他们自己及其与他人的关系的痛苦中解救出来。一切哲学眼镜对哈曼来说都是扭曲的镜头，都是一种从现实躲进理论安全中的努力，而真实生活的崎岖道路被从中清除出去了。

在某种意义上，与门德尔松和柏林的人文自由主义者的大争论甚至比他自己更为明显的神学著作更鲜明地展现了哈曼的立场，即他在伦敦皈依之后的立场。门德尔松是启蒙运动的一个典型代表：真诚、理性、仁慈、无创造性、温和、条理清晰。这些品质中的每一个都令哈曼恼怒（甚至真诚也近似于一种平静和妥协的习性），因为他相信在严肃的事务中，超脱、不带感情的评判、企图公正地对待事情的各个对立面，只不过是怯懦和冷漠的外衣。对他来说，理论就是实践，实践就是意志的操练，就是对不仅被认识到而且被感知到、以及在某种意义上在永久的战斗中全力以赴决意实现的事物的献身，这种战斗或者是为了圣言，为

了它在尘世的实现,或者是反对它的实现。对此的冷漠(犹豫不决、冷静)就是不能面对现实的一种可鄙形态。

门德尔松阐明了自然法正统的自由主义学说,按照这种学说,国家建立在统治者和被统治者的相互承诺和契约的基础之上,每一方都要实现其恰当、约定的功能,这一国家依赖于承诺的神圣性,就像所有理性人都认可的自然法所赋予的那样,而这种法律要求普遍的服从。他从中得出了之前的斯宾诺莎也得出的通常的自由主义结果:既然承诺只有当自由地做出时才是有效的,那么,它就要求思想和表达的自由,要求不能压制人们的信仰,包括他们对承诺的有效性建立其上的自然法的认可;因为如果人们不能自由地得出由自然理性的运用所指明的任何结论,那么源于它的自然法和责任的观念,以及政府的理性基础的观念就不可能实现。尽管政府可能有限制或强迫行动的权利和义务,但是如果不摧毁它自己权利的基础,它就不能够强制实施信仰或镇压不采取暴力形式或不试图扰乱公共秩序的不信教行为。这就是17世纪的斯宾诺莎、洛克和自由主义的启蒙运动的一切奠基人所信奉的宗教异见在18世纪的结晶。 294

哈曼与此迥然不同。其中的一切在他看来都是错误的:自然法的观念,基于例如承诺这种理智的同意行动的国家或任何其他人类制度的观念,在他看来似乎都是荒谬的。守信就是作为一个思想着的、感觉着的存在物去正常行动。它作为一种自然现象,是社会赖以存在的基础。<sup>①</sup> 国家是人类联系的一种形式,它来自于本身不能被解释的自然需要,这些需要是创造的神秘的一个部分,这个神秘就是为什么事情如其所是,而不是别样的,就是某种上帝并未具体选定启示给我们的东西。上帝以多种方式对人说话:通过历史,通过自然,通过《圣经》,他的话通过他的先知和他的独子启示我们。

<sup>①</sup> W iii 300.27 ff., 301.25 ff.

成为一个人就是在某种程度上理解一个人在世界上的目的是什么,而这种理解只有通过理解自我才能达成,而理解自我只有在人类的交往中才能达成,因为在这种交往中,人们是彼此的镜子;在这种交往中,通过理解别人,通过沟通,通过被别人理解,我们才能理解自己;因为如果我在世界上是孤独的,那么,沟通、语言、思想(对哈曼来说都是一个东西)就永远不能发展。因此,一个复杂的人类关系网络的存在就成了思想可能性的预设,而并不需要其结果来为其辩护。实际上,它根本不需要任何辩护:它就是一个被接受下来的给定的事实,违背它,就是无视现实,从而堕入错误和疯狂。

295 哈曼认为为社会和国家辩护的观点,就像试图为语言、爱或艺术的存在或者世上动植物的存在辩护一样荒谬。为什么我应当服从国王,或者任何人?不是因为我做出了承诺——这既没有历史上的真实性,又不是逻辑的要求,为什么我要承诺?抑或是为了幸福的缘故?但是这并非我试图在此世寻求的,只有法国人和功利主义者寻求它(在这些问题上,他的口气与尼采十分相似,特别是针对英国人时)。实际上是因为我是一个人并试图以我生来就注定的方式实现我的力量:生活、创造、崇拜、理解、爱、恨、吃、喝、生殖,如果我跌倒了,误入歧途了,我就只好阅读《圣经》,研究人的历史,或者转向自然,探究上帝的造物究竟应该做什么;因为在我们周围到处都有寓言和隐喻。亚伯拉罕的故事、路得的故事、东方族长的故事、摩押女人的故事,但是它们也是每个男人和每个女人的故事。同样,在我的共同体的历史中,也有一些事件;在我周围的自然界中,也有一些现象,所有这些都是造物主向我说话的方式,它们有时显得晦暗不明,但是最终所采取的方式即使连最卑微的灵魂也能从中得到某种启示,告诉我我是什么,我能够是什么,如何实现我自己,不是沿着从沉思我虚构的本质中逻辑推导出来的道路,而是通过理解我与上帝以及我与世界的关系。这种关系只能在行动中、在实际的生活剧目中、在对目的的追求中、在强迫自己直面困难的过程中

才能实现；只有信仰能提供正确的方向和应做的事情，没有这种信仰，休谟就没法吃鸡蛋，也没法喝水，没有这种信仰，我们就没有外在世界，没有过去，没有对客体或人的意识；这种信仰本身并不建立在理性考量之上，因为正是它产生了理性，而非通过理性而产生；它本身是每个意识行动的预设，因此本身不能被证明，因为正是它证明了一切其他事物。

作为政治责任基础的承诺就谈到这里。对哈曼来说，自然法同样是一个丑恶的怪物，一种根本没有现实性的合理化理性的死气沉沉的宏大构造。在他生命中最暗淡的时刻在伦敦挽救了他的圣言（即信仰）以不同的方式在不同的场合对不同的人说话。任何单一、普遍、公共、客观的结构（自然法或宇宙的理性结构，或哲学家们发明的任何别的东西）在任何时候能够被任何人沉思，而且如果他有充分的理智力量的话，它永恒不变的本质和权威就能够被感知到。柏林圣哲们的全部理性主义构造在他看来都是对活动、多样性、活力、生活、信仰、上帝以及人与上帝的独特关系的否定。就像人们可能料想到的，他的谩骂开始带有人格暴力的印记，对说教者、异端，以及犹太人<sup>①</sup>的仇恨混杂其间。 296

门德尔松曾经是哈曼的朋友，在某种意义上也是他的资助人；然而，哈曼与他那个时代和环境中的其他作家们（足够奇怪的是，其中有时还有康德）同样毫不留情地抨击唯物主义、理性主义的非现实主义，以及反基督教的自由主义文化的傲慢权威（这是对自命的僵化教条主

<sup>①</sup> 哈曼对犹太人的态度曾是一些争论中的主题。例如见 Ze've Levy, *Johann Georg Hamann und die Krise der Aufklärung*, Bernhard Gajek and Albert Meier (eds), (Frankfurt am Main etc., 1990), 327—344, 其中论述了哈曼和门德尔松在这一问题上的论战。但是毫无疑问，在哈曼的著作中不时可以看到反犹太人的言论（比如见 W iii 146.34, 151.31, 359.11, 397.18, B vii 181.6, 467.26 以及 *Golgotha und Scheblimini!* 中的一些文章）；尽管他当然会坚持自己所认为的真正的犹太教，反对对此的曲解，并且就个人而言对门德尔松颇有好感，但是据此否认他的反犹倾向是不合理的。在这一点上，他具有他那个时代的典型特征。

义精英的构想)。他抨击柏林,认为它被世俗、自由主义的文化所统治,有一种实证、批判、无神论、分析和分裂的氛围;这个注解后来也出现在迈斯特和 19 世纪的整个反理性主义、反闪米特的文字中,直到最终在德奥种族主义和国家社会主义中达到一种猛烈的歇斯底里的地步。犹太人、沃尔夫主义者、现代巴比伦的唯物主义的居民<sup>①</sup>对于哈曼来说都是一回事。犹太人作为基督教世界永恒的批判者和超然物外、不承担义务的裁判而出现。容忍其作为一种有组织的宗教就是屈服于自由主义和理性主义,它们否定人的目的,认为其并非在尘世中生活的每个时刻服务于真正的上帝,聆听他的话,感知、渴求、实践这些话。在这一点上,普通人比统治着政治和思想生活的自作聪明的人(开明专制的法庭上顺从的哲学家)懂得更多。这里,蒙昧主义、民粹主义、僧侣主义和反理智主义、对普通人的信仰、对自然科学和批评的仇视再一次结合到一起,这种结合在随后的两个世纪将会产生如此有力和致命的影响。

哈曼把人类看作孩子:而他们的父亲则对他们言说,他们在父亲的膝下学习一切知识,而孩子所能够学习的内容,要看根据他自己的童年处境,根据他虔敬派教养中处于中心位置的《圣经》,他能够在多大程度上理解其父亲的思想,而在危机和绝望的时刻,他又能够不断地回归到这些思想去。人必须经常被当作是听力有障碍的孩子,必须不辞辛劳地向他们重复某些词语,因为即便是这些词语的发音他们都常常不能理解。<sup>②</sup>如果他们温顺听话,他们就绝不会“把他们的理性和创造必然性的习惯与他们的本性对立起来”,<sup>③</sup>也就不会导致这样一些二元论:一方面是本性、直觉,与他人及自然对象的亲缘感,另一方面是怀疑主义和分析性的个体化理性;一方面是造物,另一方面是造物主;一方

① 见 W iii 397.18。

② W i 14.19.

③ W i 24.25.



面是自然,另一方面是超自然或反自然;<sup>①</sup>一方面是必然,另一方面是偶然。

法国唯物主义者不断诉诸的这种自然界或自然的东两的范畴是什么?是现象当中的统一性吗?但是我们用什么来保障它们的连续性?只有上帝的意志能做到这一点。“在自然界中,在最普通的自然现象中,有什么东西对我们来说不是奇迹,就这个词的最精确的意义而言?”<sup>②</sup>奇迹之所以是奇迹,是因为我们借以区分正常和奇迹的因果联系只不过是我們自己的虚构、发明,而不是(哈曼高兴地说休谟已经指出了这一点)某种与现实、与观察对象、与感觉,与我们任何其他直接的理解相符合的东西。从这里他发展出一种与马勒伯朗士和贝克莱的偶因论相近的观点,这种观点是滋养了那些浪漫主义哲学家的溪流之一,在这些哲学家看来,现实不是遵循不变规律的僵死物质,而是一种自我生成的过程,一种活的意志的推进,这种意志在谢林、叔本华和柏格森那里是盲目和无意识的,在黑格尔和马克思的形而上学体系中(不管是在精神—文化的发展中,还是在反对自然和他人的更加物质的斗争中)逐渐达到了一种越来越大的自我意识,或者就像我们在基督教形而上学中看到的那样,实现了上帝意志所固有的神圣目的。

298

世俗哲学家说,理性只有一种,在所有人身上都是同样的,但是情况并非如此,否则就不会有这么多观点相互冲突的哲学,它们都宣称同一种理性能力证明它们是合理的。真理唯一的源泉当然是启示,理性或理性主义的冲突只会走向巴别塔,而它已然化作废墟;只有当上帝降临到我们身上并道成肉身时,统一的信仰才是可能的。这个上帝肯定不是自然神论者的抽象,而是充满着创造性热情,尤其是一个通过历史和自然向我们讲话的人,一个能够被爱和崇拜的人,而不是诸如沙夫茨伯里或门德尔松及其基督教朋友所谓的抽象统一与和谐。就像让·布

① Wi 24.27 ff.

② Wi 24.30.

卢姆所说的,这当然是一个大众意识的上帝,而不是抽象思想的虚幻之神。他补充说:“那些通常并不思考的人,如果他们真的去思考,就会产生和哈曼同样的想法。”<sup>①</sup>

既然哈曼热烈信仰一个创造了天地并按照他自己的意志来统治它们的人格化的上帝,他就是一个目的论者,但不是理性主义的目的论者,更不是一个乐观的功利主义者。统治他的三个概念是创造、意向性及其关联性的理解。理解就是理解某人;事物、事件或事实本身并不能被理解,只能被记录或描述;它们自己并不向我们说话,它们并不追求目的,它们并不行动、需求或奋斗,它们只是发生着、是着、存在着,同时也生成、消逝着。理解就是理解一个正在说话的声音,或者如果不是一个声音,那么就是理解某种传达意义的别的东西,即对某种东西的运用,如一个声音,一块色彩,一个动作,都指涉或代表某种别的东西。如果我们宣称理解历史,我们只是借此意味着我们不仅理解发生了什么(那只不过是抄写),而且理解为什么,其中有什么目的;不仅理解事物是什么,而且理解它们的指向;而如果它们(比方说无生命的客体)并不指向任何事物,只是因果链条中的一个接续,是发生在某种可以确认的秩序中的事件,那么,说我们理解它们就必须意味着我们理解那些有意识或无意识生产它们的人们打算用它们干什么;如果没有人打算用它们干什么,如果它们只是没有任何原因地发生,那么就根本不存在对它们的理解,理解范畴是不适用的。但是在历史中我们当然理解行动者的目的,这些行动者不仅是完全意识到他们在追求什么的个体(他们当中也有一些人意识到他们为什么在追求它),而且也是人类的群体、文化、民族、教会,它们也许可以说是在追求集体目的,尽管这种看法分析起来十分困难。哈曼无疑认为不同的文明追求不同的目的,并且有不同的世界观,它们都是他们生活方式的组成部分,即他们所属的文明的

<sup>①</sup> 见前引书(见本书边码 262 页,注释<sup>②</sup>),47—48。

组成部分；他把这个思想传给了赫尔德，后者在改变人类科学和人们关于他们自己的思想方面起了巨大作用，但赫尔德显然没有从与他自己的思想相近，并且在某些方面更具原创性也更深刻的维柯思想中受益。

但是在这样的情况下，什么是自然？一方面我们在普通生活中沉思它，并且它构成科学的主题；另一方面，在与积极的行动者的互动中，它作为与人类的行动者这个经纱相对应的纬纱进入了人类历史的网络中。如果理解自然界这一观念要获得某种意义，那么，它只能是因为它也有所指向，它也盘算着、奋斗着、行动着；否则自然就是他人这样做的工具。哈曼不是一个泛神论者，他也不是任何意义上的万物有灵论者。与那些异教徒不同，他不相信石头或树木当中的活力，不管是作为某种无所不在的神性的一个部分，还是作为有目的的行动的独立中心。他相信的神具有人格，为了他自己通常不可探究的目的而创造了世界。在这个意义上，哈曼与亚里士多德、阿奎那、黑格尔这些目的论者站到了一起。而他与他们的尖锐分歧在于，他否定神的（或宇宙的）目的必定是理性的，他与宇宙的关系与任何尘世的计划者与宇宙的关系没有什么两样，即使在一种无限高的程度或意义上。在哈曼看来，这似乎把我们自己贫乏的范畴归因于上帝，贫乏是较之于可能存在的方式的无限而言的，一个行动者能够按照这些方式行动，而这种无限性却无法被我们特定思想装置网络所捕捉到。既然上帝存在，那么，他所创造的一切都体现了他的目的，但是试图从被造的世界中推出他的存在，这在他看来就是一种特定的堕落的神人同形同性论，认为上帝就像一个数学家、一个建筑师，或者其他某种理性实践者，这是一个武断和亵渎神明的假定。

哈曼对理性和科学怀有强烈的偏见，在他看来，它们似乎提供了一种有关人类可能性的极其贫乏的观点。对他来说，行动的意义在个体自我表达的无限多样和丰富的世界中得到了更好的体现：孩子们向他们自己描绘事物的努力，传达渴望和幻想的努力，通过创造传达他们想

象力的艺术作品来表现他们个性的努力,即通过运用原始的涂鸦或某种与他们自己不同的东西来传达意义,呈现他们想象或认为其存在并值得确认的事物的努力。孩子们做的事情原则上与所有人做的事情是一样的,从最简单的身体动作或洞穴墙上的涂鸦,到艺术、哲学、文学、宗教中的最复杂和深刻的精神表现,而各民族、教会和文化借以表达自己的全部生活方式也都是相同的。

上帝是深不可测的。但是哈曼认为,如果说有一把钥匙的话,那么它绝不是把自然设想为一个理性体系(遵循着构建这个体系的计划的非凡逻辑,能够从这个体系中的任何一个部分推导出任何其他部分)。他看不到任何证据证明有这样的体系。对他来说,关键在于理解;即在于向人们启示创造者意欲传达的东西。如果我们通过一组给定的符号、声音、艺术表现所要表达或言说的东西(无论以何种形式发生,且哈曼把这看得总是有些神秘)启示自己,由此来理解他人,那么我们必须在我们的能力范围内,通过以这种方式审视上帝的造物来理解他的用意。

然而上帝的用意可以与我们走得更近。哈曼相信,在《圣经》中天父是直接对我们讲话的。我们对上帝用意的理解程度,只能达到我们作为德国人,作为哥尼斯堡公民,这样的人类处境中所获得的特定观念和意义范畴中所能达到的程度;我们能够通过学习其他语言、其他艺术风格,以及其他任何事物来扩展我们的力量,只要不学习僵死的人为象征(如各门科学的技术术语)就行,对他来说,这样的僵死的象征不是来自任何丰富的、想象的源泉,也没能以足够人性的方式来传达目的和生活。为什么上帝的意图一定要嵌入我们狭窄、理性的范畴中?即使一切类比都是不恰当的,把上帝设想为一个其目的可以真正无限多样化的艺术家,这至少是一种更宽泛、更慷慨的比拟;只有当我们把艺术,把每个具体的表现本身理解为一个独立的整体,而不是理解为某个机械或逻辑体系(这个体系机械地运作着,人们根本不需要任何想象力就可

以理解它)的一个链环,它们才是可以理解和明白的。当我们像理解艺术一样去理解自然,把它当作永恒的神圣造物,其固有的模式可以在某些偏远的领域为我们点明神圣的目的时,我们才真正理解了它。对自然的正确理解,对神圣目的的追寻,不管多么微弱和不确定,都可能在历史中,在我自己的个体生活,或任何别的地方阐明神圣的目的。

这就是哈曼的世界:上帝作为全能永恒天父的极其简单的观念与一种绝不简单的创造、意义、理解理论的结合:就上帝而言,我们注定要通过敬畏、爱和完全依赖而与他紧密相连,这种关系也许是一切人类态度中最广泛和最原始的;就这种理论而言,就像我们今天所认识到的,对它的充分掌握创造了人文科学,它是人类意识的一种迟到和深奥的产品。除此之外,哈曼还有这样一个信条:一切都是被创造出来的,即被它的创造者打算用来做点什么或者代表点什么——既然假定在解决一个艺术家、一个情人、普通环境中的一个普通人做什么或意味着什么时运用理性是荒唐的,那么,当这种想法应用于上帝时,就更是何等的荒唐!哪里有创造,哪里就总是有启示。<sup>①</sup>

哲学宣称是对生活的解释,但是“生活是行动”,<sup>②</sup>而不是一个像植物学家的标本一样等着被分析的静态事物。行动不能在笛卡尔主义者 302 甚或洛克主义者和莱布尼茨主义者所提供的范畴中被描述,尽管他们也谈到运动和变化。真正哲学的任务是在其所有的矛盾中,在其所有

① 当然,哈曼关于上帝的思想还有很多可以挖掘的。上帝不仅仅是最初创造了世界的诗人,还是“末日的盗贼”(W ii 206.20; 参见《启示录》16:15),正是他自己创造了这一切,然而现在他又要自己来充当裁判的这一角色。而且,上帝不仅仅是富有同情地放低自己的身段和自己的造物保持平等,他还通过展示神之谦逊的具象——以奴仆的形象,来作为启示的一种形式。而他的统一性包含了对立——无限的平静和无限的力量(W ii 204.10)——库萨所谈论的“对立的巧合”正是他思想的精髓所在。这正是哈曼的神学理论,但是哈曼更引人注目的理论则是关于上帝和他的造物之间的关系。

② B iv 288.29.

的特质中解释<sup>①</sup>生活；而不是抚平它，或者用和谐、整洁、美丽、虚假的“空中楼阁”<sup>②</sup>来代替它。

要注视的第一个地方是我们最熟悉的地方，即我们自己。“自我认识和自爱是我们认识人和爱人的真正标准。”<sup>③</sup>而且，“我们的一切认知力量都把自我认识作为它们的对象。”<sup>④</sup>渴望按照我们所是的样子认识我们自己，渴望成为我们自己，不接受任何替代物——通过自我认识“下到地狱”<sup>⑤</sup>——是我们整个活动的基础。<sup>⑥</sup>“不要为了我思，而忘记高贵的我在。”<sup>⑦</sup>像夏甲<sup>⑧</sup>一样驱逐形而上学，我们还能在我们自己身上发现什么？我们的内心有时试图用谎言来满足渴望、激情和信仰，因为我们的心天生就是个骗子。<sup>⑨</sup>压制我们发现的东西，而赞成仅仅神化我们的某一种能力——理性分析的能力——是一种自我损毁，只能导致我们本性的颠倒和真理的扭曲。血肉和激情都已给予我们；它们并不因存在而有罪；它们能够被引入歧途，但是诱惑者总是冰冷的理性，它渴望确证自己的权威，并侵犯其他能力的权威。

神秘理性主义鄙薄血肉，并试图用他自己的东西来代替上帝的造物，这就是希腊人在艾琉西斯<sup>⑩</sup>试图做的事情。哲学理性主义则走得

① W ii 199.1.

② B v 265.37.

③ B iv 6.20.

④ W i 300.17.

⑤ “Hollenfahrt”，W ii 164.17.

⑥ W iv 42—47.

⑦ B vi 230.35.

⑧ B vi 231.12.

⑨ B i 297.12. 圣保罗是哈曼最喜欢的使徒。

⑩ 艾琉西斯：希腊东部的一座古代城市，位于雅典附近，是艾琉西斯秘密仪式的所在地。艾琉西斯秘密仪式是古代希腊最负盛名的神圣宗教崇拜仪式，它向新加入秘仪者揭示了生与死的伟大秘密，以及人死后灵魂所发生的事情。在公元前7世纪当艾琉西斯王国被雅典人占领而降格成为他们的一个“德墨斯”，也就是城邦的一个行政区时，艾琉西斯秘密仪式获得了声誉。——译注

更远,它是神秘多样性的软弱无力的替代物。它鼓吹自立,企图从逻辑、地理、化学以及其他有用的虚构集合所提供的资源中构建宇宙,这些虚构试图用它们自己来代替对现实的直接观察。为了实现这个目的,没有什么比理性更不充分的了。我们是渴望、激情和理性的混合体:我们恰当的角色是从历史、自然和上帝中学习,去创造我们自己。扬说过,被洗礼神圣化的不仅是理性,而且还有激情。我们必须用我们自己的全部去创造,不仅是我们的头脑,而且是整个有机整体。

在哈曼的文章中,诸如“损毁”、“阉割”这样的词俯拾皆是。“一个损毁了其器官的人如何能够感觉?”<sup>①</sup> 在同一个段落中,他引用了培根的话来控诉哲家用他们的抽象来损毁自然界。激情就像四肢一样。<sup>②</sup> 锯掉它们就不仅是剥夺我们感知的力量,而且是剥夺我们理解的力量。<sup>③</sup> 哲学能够控制和指导,但是绝不开天辟地。<sup>④</sup> 一切能量都是心理—生理的:它开始于身体和灵魂的统一。驯服激情就是削弱自发性和天才。那么,如何避免恶的结果呢?通过信仰——甘心屈从于天命的臂膀。既然上帝都道成肉身,那么这也不会压垮我们的身体和激情。在哈曼那里,感官主义与对上帝的屈服结合起来了;对后者的放弃会导致贫乏的无神论,对前者的放弃会导致同样贫乏的清教徒主义。自发性与屈服相容,而与体系不相容。

孔狄亚克曾写过一篇有关感觉的论文,哈曼在其晚年对这篇论文产生了某种兴趣,但是哈曼最憎恨的正是像孔狄亚克这样小心的实证主义者,这只是因为他们没有深入钻研被毁灭的人的灵魂的深刻性和伟大,因为他们试图把自然建造成一个雅致的前花园。(歌德后来宣称被赫尔德从这种浅薄的分类中解放出来,实际上,赫尔德在斯特拉斯堡

① W ii 206.1.

② B i 442.32.

③ W ii 206.1.

④ W ii 162.33.

向他鼓吹的是哈曼提出的学说。)现代作家已经把末日野兽的残暴转变为莱辛温情的道德影像,把伊索的鲜明见闻转变为贺拉斯的端庄和优雅。要真正理解,就必须纵酒狂欢,沉入酒神和谷神的怀抱之中。<sup>①</sup> 纽汶蒂、牛顿和布封的发现不能像神话那样激发诗的灵感。自然界已经被理性主义者杀死了,因为他们否认感觉和激情。“只有激情把手、足和翅膀赋予了抽象和假说;它使形象具有了精神、生命和语言。哪里还能找到更敏捷的论证?哪里还能找到雄辩的响雷,以及它的伙伴闪电单音节的明快?”<sup>②</sup> 为此,我们必须走向艺术家,而不是现代哲学家;走向《圣经》和路德,而不是希腊人;走向弥尔顿,而不是法国的拙劣诗人。<sup>③</sup>

304 如果我们要为自身的整体性祈祷,并避开可怜的奥利金<sup>④</sup>或阿伯拉尔<sup>⑤</sup>的命运——苦行、枯燥的理智主义、没有激情的思辨、自我阉割在他的头脑中被结合为一个象征模式——那么我们就不应压制我们“低级的”本性:毫无疑问,就像其他一切一样,它是上帝赋予我们的。1768年他在给赫尔德的信中写道:“我总在试图识别和挑选出肉体的低级部分,而不是一个上半身的高级部分”;“我粗鄙的想象力所描绘出的所有具有创造性的精神都有生殖器。”<sup>⑥</sup> 为什么荣耀的生殖器成了羞耻的对

① W ii 201.4 ff.

② W ii 208.20;“单音节”是因为闪电在德语中对应的是“Blitz”。

③ 这些文章令人联想起伯克论崇高和美丽的文字。哈曼当然读过伯克的著述:二者之间存在相似性,特别是相比古典的完美,对于崇高的歌颂。但是两人观点的相似也不应过分强调。迈斯特对法国启蒙运动的批判和他们类似,但是他不可能听说过哈曼。

④ 古代基督教希腊教会神学家,以其对旧约全书的解释而著称。他认为上帝的创造既自由又受制于必然性,既超乎万物之上又具有内在能动性。上帝与宇宙相互需要与依赖。认为信徒应坚信基督教的基本教义信条,但又可自由探索。其神学观点在4世纪时已遭到强烈反对,在6世纪时被指责为异教徒。但他一直是希腊神学史上最有影响的教父。——译注

⑤ 法国神学家和哲学家。他因把古希腊逻辑原理应用于对中世纪天主教义的阐释而被控为异端。——译注

⑥ B ii 415.20.



象？在这个主题上，人们不应当提到普遍的人类情操；它并不存在；“孩子们没有那么多假正经，野人也没有，犬儒派哲学家也没有。”<sup>①</sup>假正经是一种继承下来的道德，是一种归因于共识的习惯。对哈曼来说，共识是最坏的权威，诉诸常识和驯服的中产阶级的情操，而反对上帝和启示的雷声。“如果激情仅只是一种羞耻，它们因此就不再是生殖的工具了吗？”<sup>②</sup>而且“我们有机体的羞耻与我们的心和脑的深层秘密如此紧密地统一着，以致这种自然统一的完全破裂是不可能的。”<sup>③</sup>把肉体与精神割裂开来对创造了完整的我们的上帝来说是一种亵渎。真理通过《圣经》启示给我们，《圣经》故事是如此简单、真诚和现实，因为它孩子般的幼稚，因此是人类生活的真正体现。既然孩子们不像18世纪的文明人那样对他们的身体感到耻辱，那么，在这种意义上，我们必须真正听取基督的话，在我们自己身上寻求恢复相对完整、更为自发的生活观，它可以在天真的人们那里发现，这些人没有受到政治、科学或艺术中的开明独裁者的学说或某种专制社会组织的迷惑。

哈曼的反理性主义，他对生命完整性的强调，特别是他对人身上一切有生殖力、创造性、充满激情的东西——他的情色想象中最富灵感和最具有宗教性的是性的隐喻——的重要性的强调，与威廉·布莱克的观点有明显密切的关系。当布莱克说“没有对立面就没有前进。引力和斥力、理性和活力、爱和恨，对人的存在来说是必然的”<sup>④</sup>时，那是纯粹的哈曼风格。下面这首诗也是如此：

① W ii 199.28.

② W ii 208.11.

③ B v 167.16.

④ *The Marriage of Heaven and Hell*, 第3版。接下来引用的布莱克的这些文本可以在 *William Blake's Writings*, ed.G.E.Bentley, Jr (Oxford, 1978) 中找到。对这个版本的参考在相关注释最后的括号中注明了卷和页码，比如：(i 77)。

瞧哪，一个恐怖的阴影在永恒中升起！  
不为人知，不结果实？  
自我封闭，排斥一切……  
这黑色的力量隐藏着阴森可怖的秘密。<sup>①</sup>

“恐怖的阴影”当然是“鬼怪”，即冰冷的理性，它枯燥、坚硬、渴求统治、狂傲、野心勃勃、激烈、憎恨、残酷、不可救药地自私、堕落、贪婪，与温和、可爱和创造性的“分身”形成了鲜明对比。“鬼怪是人身上的理性思考的能力”；<sup>②</sup>“鬼怪在不健全的巨人身上”；<sup>③</sup>它是一种“否定一切的抽象的反对力量”<sup>④</sup>，是“残忍、变形的……无休止的贪欲，追逐和贪婪”<sup>⑤</sup>。这正好呼应了哈曼类似的情感。与普通生活的“植物宇宙”<sup>⑥</sup>和“自然界的植物玻璃”<sup>⑦</sup>相反的“真实与永恒世界的想象”，它们之间的对比也是如此。

布莱克与哈曼的不同之处是：他把外部世界看作是“我脚上的污垢，不是我的一部分”，<sup>⑧</sup>以及他的普遍的反经验主义，但是鬼怪的自夸在很大程度上是哈曼的传统：“难道我不是培根、牛顿和洛克吗……我的两翼：伏尔泰和卢梭？”<sup>⑨</sup> 对人造的法律的仇视也是如此，这些法律是用来把人们隔离开来的：

他们的孩子在哭泣，

① *The First Book of Urizen*, 版画 3, 第 1—3 行, 第 7 行, (i 241)。

② *Jerusalem*, 版画 74, 第 10 行 (i 581)。

③ 出处同上, 版画 37, 第 4 行 (i 495)。

④ 出处同上, 版画 10, 第 14 行 (i 434)。

⑤ *Vala*, 版画 85, 第 36—38 行 (ii 1196)。

⑥ *Jerusalem*, 版画 77 (i 587)。

⑦ “Vision of the Last Judgement”, 69d (ii 1010)。

⑧ 出处同上, 95 (ii 1027)。

⑨ *Jerusalem*, 版画 54, 第 17—18 行 (i 352)。

在荒无人烟的地方修建坟墓，  
并拟定了审慎的法律，然后把它们称作  
上帝的永恒律法。<sup>①</sup>

这恰恰就是哈曼的学说。反禁欲主义的雷声也是如此：“人们被允 306  
许进入天堂，并非因为他们约束或控制他们的激情或者没有激情，而是  
因为他们培养了他们的理解。天堂的财宝不是对激情的否定。”<sup>②</sup> 哈曼  
如果看到以下诗句，他肯定会产生深刻的共鸣：

他们把耻辱和罪恶  
称作上帝居住的爱的庙宇  
而把赤裸的神圣人形  
隐藏在秘密隐藏的神殿里  
把这个灵魂用以展翅高飞的东西  
变成一种非法的存在。<sup>③</sup>

以及

未来一代的孩子们  
阅读着这愤怒的一页  
知道在之前的一个时代，  
爱！甜蜜的爱！被当作罪恶。<sup>④</sup>

① *The First Book of Urizen*, 版画 28, 第 4—7 行 (i 282)。

② “Vision of the Last Judgement”, 872 (ii 1024)。

③ “The Everlasting Gospel”, 50 (ii 1060)。

④ *Songs of Experience*, 版画 51 (“A Little GIRL Lost”), 第 1—4 行 (i 196)。

或者《耶路撒冷》中的诗句：“我不是一个遥远的上帝，我是一个兄弟和朋友……瞧！我们是同一个人。”<sup>①</sup>他对与形形色色的决定论相对立的自由意志的热情捍卫，他通过艺术——他把艺术等同于上帝的洞察，最终得出了基督徒等于艺术家的等式——得到拯救的学说，与哈曼更为接近。“耶稣、他的使徒、他的门徒都是艺术家”；<sup>②</sup>这与古希腊的生活观形成了鲜明对比，那种生活观在布莱克看来是理性、科学、世俗和盲目的。最后，没有什么比“艺术是生活之树……科学是死亡之树”<sup>③</sup>更具有哈曼的色彩了。D.H. 劳伦斯也会同意这一点。

至于布莱克的政治观点及其神秘的无政府主义，那是另一个问题了。哈曼尽管反对普鲁士国王，但终究是一个德国人和普鲁士人——  
307 后者的成分比前者更多些，诚如他不厌其烦地向赫尔德所指出的，他怀疑赫尔德放弃了普鲁士，而代之以德国。<sup>④</sup>这部分可以从如下事实得到解释：他们都受到伯麦的影响，伯麦是东德文化的产儿；而布莱克则受到史威登堡的影响，史威登堡生活的北欧，其思想环境与哈曼所处的环境有一定相似性。

自由创造与性的生殖能力，乃至宗教意象与性意象之间的紧密关系已广为人知。像布莱克一样，哈曼把理性等同于强迫。他本人就耽于声色并为他生活的完满性而骄傲。理论与实践的统一对他来说不是一个抽象的学说：凡是限制人的精神的东西，以及诸如此类的一切规则和规章，他都深恶痛绝。它们也许是必要的，但即便如此，它们也是必

① *Jerusalem*, 版画 4, 第 18、20 行 (i 422)。

② “Lacocoon”, 警句 16 (i 665)。

③ 出处同上, 警句 17、19 (i 665, 666)。

④ 比如：“你为自己是德国人而骄傲，为自己是普鲁士人而羞耻，可是普鲁士却比德国要好上十倍。” (B ii 434.5)。对比下面这一出现在致舍弗纳的信中的评论：“我几乎没有想过要做一名德国人……我是名东普鲁士人，不多也不少” (B v 199.15)。我这两处的引用都来源于格鲁纳·贝克。

要的恶。他回到了他最喜欢的隐喻领域,说规则像维斯塔贞女:正是因为维斯塔被侵犯了,罗马才增加了人口,<sup>①</sup>如果规则不被违反,就不会有传承;人们必须有规则,但是也必须打破它们。<sup>②</sup>哈格多恩说:“我们不能根据例外来评判画家。”<sup>③</sup>哈曼回答说:“我们可怜的读者就是这样做的;对我们来说,博物馆的一切杰作都是例外。一个不能生产例外的人,是不能生产杰作的。”<sup>④</sup>

被哈曼非常博学的学生鲁道夫·翁格尔所苦心搜集的这些语段通常被看作是他自己丰富的色情想象的征兆。但是它们远不止如此:它们是一种激烈抗议,反对他眼中启蒙运动不健全的理性主义,尽管它宣称具有经验主义,但是它并未对人身上的非理性的因素给予充分注意,不管是这些因素的正常表现还是反常表现。色情的作家如克雷比永、帕尔尼等,在把激情琐碎化的道路上走得更远;萨德侯爵的著作在当时并未被严肃对待;狄德罗对性行为的非凡探究甚至在启蒙哲学家当中也未吸引太多的注意。比这些人影响要大得多的卢梭在这些问题上则非常正经,恪守清规戒律。即便他提到了这些,也只是为了忏悔,提请人们注意他自身,以及他不可逃避的恶行,还有他热情的率真并免于伪善。哈曼以及其后的布莱克,都认为完全自我表现的需求,是自然人渴望自由的目标,他们是浪漫主义之前屈指可数的几位持有这样观点的作家,而且他们的笔触并没有激动或恐怖,而是具有深刻和同情的洞见。歌德、席勒、雪莱、华兹华斯,甚至雨果,这些作家能从18世纪狂热的理性主义律法的道德专制和审美专制中的解放出来,其根本在于对人类完整本质的敌人的反叛(彼时采取了宗教的形式)。

① “规则就像是住在罗马的维斯塔贞女,幸亏有了例外,才得以不朽。” W ii 345.11. 罗穆卢斯和雷穆斯就是维斯塔贞女雷亚·西尔维亚的孩子。

② W ii 362.16 ff.

③ C. L. von Nagedorn, *Betrachtungen über die Mahlrey* (Leipzig, 1762), 第1卷, 150;被哈曼引在 W ii 345.4。

④ W ii 345.9.

哈曼的大敌是康德和爱尔维修。他责难康德“对数学陈旧冷酷的偏爱”，<sup>①</sup>“对事实带有一种诺斯替主义的仇恨”，并“对形式带有一种神秘的爱”，<sup>②</sup>尽管鼓吹幸福主义（*Glückseligkeitslehre*，这成了他那个时代德国的诅咒）的是爱尔维修，他在德国读者甚众。至少卢梭和狄德罗认识到了人身上精神冲突的存在。爱尔维修相信：公共效用是头等重要的东西；正义是权力支持的公共利益；私人的诚信对社会来说是无足轻重的，因为恶行能够像美德一样成功地为公共利益所掌控；没有公共权力支持的美德是荒唐可笑的；为了善而爱善就像为了恶而爱恶一样是不可能的；道德的公共评价的“温度计”是不断变化的，<sup>③</sup>因此绝对价值本身是一个荒谬的概念；天才是人造文化的产物，而革新的教育能够按照未来社会的需要经常性且大量地将其培育出天才；个人自由，如果它成为了理性的社会组织的障碍，那么就可以被压制，而这就是哈曼的天敌。这里的一切都是错误的：心理学、价值天平，关于人的本质的观念，对人的内在生活的完全无视，或者是奥古斯丁、帕斯卡、但丁和路德笔下的深渊，而爱尔维修及其朋友们则把深渊当作需要医生或“人类灵魂的工程师”来治疗的非理性的反常。

哈曼愤怒异常，而在后来，像他这样的科学胜利行军的敌人，最后都陷入了尖刻而野蛮的蒙昧主义：自由思想家不仅对于健全的宗教来说是一个危险，而且对于道德、对于公共秩序来说也是如此；他们是政治叛变的煽动者。一切都以常识作为参照实际上是一种危险的主观主义：它把一群无神论者的观点作为无可辩驳的标准。<sup>④</sup>“服从理性……是一个公开叛乱的口号。”<sup>⑤</sup>如果理性是不顺从和否定的，那么隶属关系

① W iii 285.18.

② W iii 285.15.

③ *De l'esprit*，第1篇，第7章，第11卷，116，载 *Oeuvres complètes de M. Helvétius*（Liege, 1774）；参见第2篇，第13章。

④ W iii 385.29.ff.

⑤ W iii 193.37.

就被打破了,隶属就成为不可能的。<sup>①</sup>权威必须只有一个,而不能有多个。它不在理性当中,而在悖论中、荒谬中、“希腊人眼里的愚蠢”中。<sup>②</sup>(在随后的那个世纪,克尔恺郭尔对此做了回应。)在信仰和理性之间不可能有任何和平。所以,就像托马斯主义所教导的,宗教至高无上地超过了理性,人们必须决定要么赞成信仰,要么赞成批判;要么完全献身,要么公开怀疑。在尼古拉的柏林期刊中,有一篇很可能是他自己写的文章温和地评论说:“在世界上有你们的地盘,也有我们的地盘。”<sup>③</sup>这正是哈曼所否定的。根本没有真理和谬误共存的地盘:它们中总有一个必将在战斗中毁灭。犹太人必定留守在他们自己的地盘;从西方带来分裂思想的一切异邦人也必定如此。然而,他并未与攻击启蒙运动的小册子作者和神职宣传员结成同盟。只是在莱辛死后,他才允许自己吐露说,声名狼藉的格策牧师<sup>④</sup>可能自有其道理。不管哈曼对后来的反动派有什么样的影响,他都是腓特烈大帝一个太独立、太古怪、太桀骜不驯的臣民,以致他没有参加任何追捕,也没有与任何政府或教会运动合作。

310

更有典型意义的是,他对字母 h 的捍卫。1773 年,市面上出现了一卷题为《沉思宗教》的著作,作者是 C.T. 达姆,他是一位深受柏林有教养的公众尊敬的年老的沃尔夫神学家。达姆抨击字母 h 在许多德语单词中的运用,在他看来,这是多余的,例如在两个音节之间或者一个辅音之后。哈曼以《为字母 H 的新辩护》<sup>⑤</sup>为题予以还击。这次,他不再

① W iii 194.1.

② W iii 410.5, W iv 462.6; 参见《哥林多前书》1:23:“我们却是传钉十字架的基督。在犹太人为绊脚石,在外邦人(即希腊人)为愚拙。”

③ *Allgemeine deutsche Bibliothek*, 第 25—36 卷(1775—1778)的副刊,第 4 部分,2479 [重印于 *Hamann's Schriften*, ed. Friedrich Roth (Berlin, 1821—1843), 第 8 卷, ed. Gustav Adolph Weiner, 第 1 部分,282]。

④ 格策是路德教牧师中反对莱辛最激烈的人。一位莱辛的尊崇者曾经说过,他宁愿坚持莱辛的错误,也不会转向格策的正确。

⑤ W iii 89—108.

是苏格拉底,也不再是他任何恐惧的化身——战斗的哲学家、病榻旁的玫瑰十字会武士、女巫、启示录的秘法家、阿伯拉尔·威耳比俄斯、北方的巫师<sup>①</sup>、圣哲阿里斯托布鲁斯、来自基立溪的愤怒先知、北方野人、税吏长撒该、亚哈随鲁·拉扎勒斯、重生的以利亚、士大夫苗曼浩<sup>②</sup>,或者斯瓦比亚的新教牧师。现在他化名作一位简朴的普鲁士老校长海因里希·施罗德;他抽着烟斗,晚上啜饮杯中的啤酒, he 有三个班级要授课,他垂青于字母 h,那是他教名的第一个字母。

311 达姆的论据是什么?这个不发音的 h 是多余的,也许更糟的是,它可能教给学生盲目的信仰,可能剥夺他们的批判力。语言应当被理性化;它应当健全、实用,并摆脱一切随意的因素。但是这是不可能的;完善的逻辑语言简直就是怪物;一切“随意的”和非逻辑的因素都不能从生活中剥离出来——那将使其单调乏味。字母 h,这个无用的寄生字母,这个讨厌鬼,对哈曼来说体现了现实中不可预期的因素,体现了上帝对世界指引中的幻想因素。这篇文章成了对洁白无瑕、枯燥无味的宇宙的诅咒,以及对不规则与非理性之美的讴歌。理性是一个“不幸、可怜、

---

① 这个名号最初是 F.K. 冯·莫泽给他封的,他本人亦表示喜欢。他凭借这一名号为许多同时代的人所熟知,而且在过去的两百年中,德国作家对他的讨论也往往以此名号代之。这个名号的来历一方面是在 1762 年,哈曼写了一个小短篇,题目为《来自东方伯利恒的巫师》,他在文中借爱尔维修棺材上一颗特殊的钉子之口,说巫师的所作所为乍看荒谬——他们抛弃了自己王国和臣民,误将古老的东方传说当作宝贝,寻找那个会招致可怕结果的异邦孩童的出生地,默许分封王腓力屠杀无辜的人(灾难性的事件)——但是却(如所有天才一样)含蓄地指出“外在的”行为对同时代的人看似荒谬,但是如果上帝真的在心中,这一行为是永恒的、无价的。而其来历更是由于开普勒预言 1761 年 6 月将会发生金星凌日;同年,库克船长出发前往南部海洋;知识渊博的东方学家米夏埃利斯劝说丹麦国王腓特烈五世派出博学的考察团前往阿拉伯。哈曼静下心来研究《古兰经》。正是因为这一系列的事件,才会出现巫师的概念、金星凌日、东方考察团,以及有些讽刺意味的呢称“北方的巫师”。

② Mien Man Hoam,哈曼在写作《作者的独白》时所用的自造笔名,来自他自己名字的重组改编,中国历史上并无此人。——译注



盲目、赤裸的东西。”<sup>①</sup>“你的生活”，字母 h 对它自己也对达姆及其同类<sup>②</sup>说：“你的生活是仅仅是一口呼吸。”<sup>③</sup>上帝业已创造了可怜、弱小、无用的 h，而它将不会从地球上消失。接下来是一首美妙且最令人感动的对上帝的赞美诗。通过意图来证明上帝的自然神论者没有像我这样的信仰；他们的上帝只有借助徒劳、夸张的逻辑学家那不确定的逻辑才得以存在，即逻辑学家显然在逻辑上先于上帝。在这样一个宇宙中，我和 h 都不能生存，但是感谢真正的上帝，我活着并将继续活着。

捍卫古代的制度 and 惯例，担心它们的灵魂会连通肉体一起被杀死，这离为 h 辩护已然不远了，在哈曼看来，法国的改革者似乎就走在这条路上。在一个爱尔维修所建造的世界上，将没有色彩、没有新奇、没有天才、没有雷声或闪电、没有痛苦、没有变化。当年轻的歌德在斯特拉斯堡提到霍尔巴赫的《自然的体系》在他看来是多么黑暗、多么阴森、多么像行尸走肉时，<sup>④</sup>当他兴高采烈地提到哥特式教堂原始、自发的诗意和不驯服的德国精神时，他假定自己正在他的新朋友赫尔德的影响下讲话；事实上，他们二人都是哈曼的回声，哈曼至少在德国代表了对全副武装的启蒙运动一种孤独的个人反抗。那些在他之前只存在于远离和反对大世界的自我隔绝的小宗教团体中的思想，正是他发力把它们转变为公共舞台上的武器。他是浪漫的个人主义对理性主义和极权主义发起战争的伟大的第一枪。

① W iii 100.21.

② 他们被人喝作“你们这些波西米亚的小预言家”，暗指 *Le Petit Prophète de Boehmischbroda* (n.p., 1753)，这本小册子名义上记录的是一位出生在波西米亚村庄的预言家的预言，其实是著名的巴黎评论家弗里德里希·梅尔希奥·冯·格林男爵自己的预言。他是凯瑟琳皇后的眼线，也是狄德罗、霍尔巴赫以及许多启蒙派人物的朋友。

③ W iii 105.4.

④ *Dechtung und Wahrheit*，第 2 册，第 28 卷，载前引书（见本书边码 113 页，注释②）。

## 第六章 语言

在哈曼丰富而纷乱无序的思想世界中,他的语言观既是最主要的又是最具原创性的学说,也许还是最富饶的:从他播下的种子中(尽管他像往常一样并不料理这株植物,而是任凭其随心所欲地生长)发展出了赫尔德的语言学历史主义和心理主义,以及现代语言分析中的一个强有力的因素(没有什么比这让哈曼更加深深地感到恐惧)。

18世纪中叶发生过一场著名的争论,这就是由孔狄亚克于1746年<sup>①</sup>发起的关于语言起源的争论,在这场争论中,一些人相信语言是人的发明,而另外一些人则料想语言必定是上帝赐予人类的。那些认为语言是人的发明的人们宣称它要么是自然的产物,要么是艺术的产物,可以从人类在其他方面的发展类推出来,它最初源于生物学的需要,并且就像莫佩尔蒂在1756年<sup>②</sup>所认为的那样,是从肢体语言和自然的叫喊中发展出来的。在某种程度上,这种主张——尽管有很大不同——

---

① *Essai sur l'origine des connoissances humaines* (Amsterdam, 1746)。

② “Dissertation sur les différents moyens dont les hommes se sont servis pour exprimer leurs idées”,这是1756年5月13日发表的一场演讲。*Oeuvres de Mr de Maupertius* (Lyon, 1756)第1、3卷,435—468。

在 1765 年由德·布罗斯阐明。<sup>①</sup> 其他的“自然主义者”理论包含在詹姆斯·哈里斯的《赫耳墨斯》(1751)以及蒙博杜勋爵的著名论文《语言的起源和发展》(1773—1792)中。由约翰·彼得·秀斯密尔<sup>②</sup>所领导的基督教神学家队伍起而反对这种观点,他们认为——实际上,卢梭 314 已经在他 1755 年的《论人类不平等的起源和基础》中宣布过——如果语言是人的发明,是人创造出来用以满足需要的某种东西,那么它必定是思想的产物,因为反思是语言的一个不可或缺的前提,正如语言是思想不可或缺的前提一样。但是,在秀斯密尔看来,一切思想都运用象征,因此,语言,或者至少象征,已经预设发明象征的行动中,因此,它不可能是一个纯粹的发明。这个极为有效的论证——它的有效性体现在反对语言就像轮子或螺丝是人创造出来的工具——成为神学论证的老生常谈,它还被波纳德大量运用于他对孔狄亚克反驳中。从这个论证中,秀斯密尔及其他人得出的结论是,既然语言不是人的创造,那么,它就是上帝赐给人的,它是神恩的神奇礼物,就像人类灵魂本身一样。

在这场争论中,最伟大的人物是赫尔德,他用从哈曼那里拿来的武器攻击秀斯密尔。认为在人的理性发展到一个相对成熟的程度之前,会冒出一种具有完备语法结构的完善语言,这种念头是异想天开。一切人类的能力都在发展;它们处于一种不断的互动状态之中。<sup>③</sup> 语言是这个有机发展整体的表现之一,也是人类才能相互渗透的表现之一。语言并非被发明出来的,也不是一个完全成形的工具,在某个好日子像

① *Traité de la formation mécanique des langues et des principes physiques de l'étymologie* (Paris, 1765); 德语译本名为 *De Brosse über Sprache und Schrift* (Leipzig, 1777)。

② Johann Peter Süssmilch, *Versuch eines Beweises, daß die erste Sprache ihren Ursprung nicht von Menschen, sondern allein vom Schöpfer erhalten habe*, 该著作可追溯至 1756 年,但是首次出版是在十年以后(柏林,1766 年)。秀斯密尔最雄辩、最具有说服力的盟友是 18 世纪晚期的安托万·库尔·德·热伯兰。

③ W iii 237.28.

一个激动人心又意想不到的珍贵礼物一样,被启示给一个喜出望外的人。语言就像一切其他事情一样,在时间的流逝中,伴随着人的认知、情感和其他才能(力)以同样的步调发展着。毫无疑问,即使语言起源于人类,“但它却在更高的层面上反映了上帝:他的作品是人的灵魂,而人的灵魂本身继续创造它自己的语言,因为灵魂是上帝的作品,因为那是人的灵魂。”<sup>①</sup>与任何其他的人的活动相比,其神性不多也不少。上帝  
315 在我们身上内在地起着作用,而人,以及他所是和所做的一切,是在上帝的形象中创造的,自始至终。

哈曼并没有与这种反先验论和反理性主义的立场相冲突的观点,可他却被其中自然主义的程度(在他看来过头了)激怒了:它赋予人太大的力量,赋予自然太大的创造能力。他激烈地抨击赫尔德,而赫尔德由此放弃了他的主张,转而靠近秀斯密尔的立场和观点,即认为语言、象征和思想是神奇地(或者至少是原则上无法发现的非自然原因)附加于人类动物身上的,由此把这一动物变成了人,具有不朽的灵魂,一个与其造物不断对话的存在,与自然中其他事物区别开来。两个新教神学家之间(本质上来说,哈曼的新教神学家属性比起赫尔德有过之而无不及)的这场争论激发哈曼去阐发他的语言理论,尽管这种理论像通常一样,仍然以片断和突然跑题、脚注、不相关的括号为形式,但不乏特有的大胆和生命力。

哈曼的观点实际上是这样的:他认为思想和推理的过程,是人“内在”的一个独立活动,存在于他的大脑或心灵的某个部分,他可以随意选择把它表述为一套他为了这个目的而发明的(或者从他人那里得来的,完全成形的)象征体系,但是要说他可以通过某种免除意象、声音、视觉材料的非经验介质,来思考非言语、非象征的观念,这种想法则是

---

<sup>①</sup> 这是赫尔德关于语言起源最著名的论文, *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* (Berlin, 1772), 收入苏范的版本, 221 : v 146 (见本书边码 xiii 页)。哈曼引用了这篇文章,但是着重点不同,见 W iii 18.19。

毫无意义的幻想,然而人们却常常对其信以为真,甚至到现在都对其笃信不疑。哈曼是最早明确地持有下列观点的思想家之一:思想是对象征的运用,而非象征的思想——既没有象征也没有意象的思想[不管是视觉或听觉的象征或意象,还有二者模糊的结合,甚或来自其他感官,比如肌肉动觉或嗅觉(尽管就我们所认识的人类不太可能具有这种感官的思想)]——则是一种令人无法理解的观念。<sup>①</sup> 思考(考虑到这一概念的所有含义)就得有目的地应用肖像、纸上的标注、声音,即标示对象:物、人、事件、事实。至于什么象征被用来做标示则是另外一个问题:有些可能被追溯到无意识根源以及生物学和心理学的原因为,另外一些新词、技术术语等,则可以追溯到人为的发明。但是在任何情况下,思想(或语言)都是象征的运用。维柯曾经说过与此非常相近的话,但是哈曼就像其他有学问的人(除去几个意大利学者)一样,显然并没有读过他。<sup>②</sup>

哈曼说:“语言是理性的第一个也是最后一个器官和标准。”<sup>③</sup> 笛卡尔认为存在着一些能够被一种内在的眼所沉思的清楚明白的观念,这些观念处于一种纯粹的状态,与词语没有关联,能够随意地翻译成文字,这一想法是所有的理性主义者所共有的,并且它以经验的形式为洛克及其追随者所广为传布,可这在哈曼看来,它是一种需要根除的核心谬见。事实恰恰相反。语言是我们用以思考的工具,而不是用来转换思想的东西:“语言”这个概念的意义就是象征运用。意象先于词语,<sup>④</sup>

① 有这样一则故事,经济学家凯恩斯被问到他是用文字思考还是用意象思考时,他答道:“我是用思想在思考。”如果哈曼的思想是正确的话,那么这一回答虽然滑稽但却荒谬。

② 他的确于1777年订购过一本《新科学》,并且在收到后感到失望,因为他看到书名时以为书中的内容是他感兴趣的政治经济学内容;不管怎么说,他在这之前就已经形成了自己的理论思想;即便维柯通过意大利的荷马学者影响了德语读者,也没有任何证据表明《新科学》对哈曼有直接的影响(参见本书边码113页至114页)。

③ W iii 284.24.

④ W ii 199.4 ff.

而意象是由激情所创造的。<sup>①</sup> 我们的意象,以及后来我们的词语(只不过是按照规则以系统的方式所运用的意象,而哈曼因为仇视系统,所以不会认同这一点;他更愿意认为语言是一种自发的流露,一种他人直接理解的手势)都是丰富多彩的,可以被我们感觉经验中最微小的变化所改变。我们的艺术、思想和宗教源于同一个根,源于我们对外在因素的回应,在哈曼那里,就是上帝,他像一个父亲一样对我们讲话,教我们语言的基本原理,并从而为我们阐明我们的世界;就像我们的象征在变化一样,我们的概念和范畴也在变化,它们只不过是象征的排列。如果它被转换成一种无神论的语言,这可以表现为一种对自然界和其他人的回应。哈曼的确对后者做了补充:人在对其同类的回应中思想和行动;除非通过与上帝和他人的永恒交流,通过对他自身过去的回朔<sup>②</sup>(这种回朔由上帝教给他,或者经验主义者会认为是由人的父母和老师等其他他人交给他),否则他的本性是不可理解的。

一切言语、一切艺术、一切反思皆可归结为对象征的不同运用。哈曼的新美学(他在这里也表现出一种高水准的原创性)建立在这样一个命题之上:语言和艺术的形式与艺术本身一样,是不可分割的整体,这与正统的美学理论家,如布瓦洛、巴特、戈特舍德及其弟子们形成鲜明对比,他们相信规则为了这样一个目的而存在:把同样一个“内容”置入最好或最合适的“载体”或媒介,使得内容、形式、风格、语言成为一个复合物(对哈曼而言,即一个不可分割的“有机”实体)的独立又可操纵的组成部分。有时哈曼提到感觉和理性,说它们就像在雅各的梯子上上下下运动的天使,相互融合,最终变得彼此相似,没有显著的区别。<sup>③</sup>

何谓理解? 如果你希望理解《圣经》,你就必须领会“把我们带到

① W ii 208.20,25.

② 语言,就像所有的知识一样,“不仅仅是创造,更像是一种回朔”(W iii 41.11)。

③ 例如:W iii 287.29。

我们种族和我们宗教发源地的东方人的修辞特点”。<sup>①</sup>“每个法庭、每个学校、每个职业、每个封闭的组织、每个宗派，它们中的每一个都有其自己的词汇。”<sup>②</sup>我们如何克服这个障碍？我们需要“一个朋友、一个至交、一个爱人”<sup>③</sup>的激情——信念和信仰再一次成为主题——最重要的是，不通过规则来做到这一点。这甚至同样适用于神学。他为路德的评论（他在本格尔那里发现）感到激动：神学只不过是圣灵话语的语法。<sup>④</sup>因为除了研究上帝对我们说过的话以外，神学还能是什么？只有话语才是最重要的，而不是思想或真理，因为思想或真理可以用其他方式和象征来阐明，却在字面上传达了同样的意义：因为意义和词语是一回事，而一切转换都是扭曲。有些句子可能彼此相似，或者负载着相似的意义，但是任何句子都不能被任何其他句子完全替代，因为话语和意义的联系是有机的、不可分割的、独一无二的。话语是感觉活生生的载体，只有学究和学者通过分析来拆解它们，或者用死板的公式杀死它们。318 词语是生命的印记，越丰富越好。

哈曼的隐秘风格具有磁铁般的吸引力，这种风格是他有意采取的某种东西，他一半为他自己的晦暗而遗憾，一半把它作为抽象的一种解毒剂；组成这个世界的特性无穷无尽，而要传达这种特性的完整性只有倚仗这种风格，而歌德和雅各比正是这种风格的见证人。他决意要创造的意义具有不可估量的深度和无限的远景，能够中止在整齐的公式中界定、限定和封闭的努力；他为不规则、繁茂、不可穷尽和不可描述的东西、令人惊讶的东西、神奇的东西、雷击、黑暗中刹那间的光明而欢呼。他讲话时满嘴谜语，但是那些崇拜他的人被这个神秘、深刻的人，

① W ii 170.37.

② W ii 172.21.

③ W ii 171.15.

④ Johann Albrecht Bengel, *Gnomon novi testament in quo ex native verborum vi simplicitas, profunditas, concinnitas, salubritas sensuum coelestium indicatur* (Tübingen, 1742), 前言, 第 14 部分, xxiv。见 B ii 10.1 ff。

以及他所展现的不同寻常、令人吃惊的视野所吸引。在他的那个时代，从来不曾有人站在如此清醒的对立面，所带有的狂热经常演变为盲目的任性。“对我来说，”他说道，“每本书都是《圣经》。”<sup>①</sup>他当然不是希望借此表达任何一种泛神论，他把泛神论视为一种浅薄的异端。他想说的是，每个作者都赋予他的书以生命，书籍是作者活生生的表达，要理解它，人们需要直接的洞见，需要获得作者本身的感觉、他的时代感、他的意图、他所居住的世界、他的表达所从属的视野，而最重要的是要获得那转瞬即逝的一瞥，即他的书中、他的本性中、他的历史中所包含的关于上帝话语的最不充分的知识。而赫尔德所谓的“移情”于个人、风格或时期，正是这种对话、交流和直接理解的感觉，而它们与理性、受规则主导的分析所形成的反差为歌德所采纳，它实际上来自于哈曼。

319 每当他开始离题到语文学的道路上时，他所寻求的是一个词、一件艺术作品、一个仪式、一种生活方式的意义本质，而不是逃离现实世界后所抵达的异域风光。例如，他提出一切神话中的河流都是阳性的，因为它们题目中所隐藏的主语不是阴性的河流而是阳性的河流，这表明了某种维柯式的渴望，试图理解某种内在过程，有关偏远时空的人们  
的世界观；它并没有反映出回到中世纪的渴望（如博德默尔和布赖丁格等瑞士学者，甚或是自由主义者戈特舍德所展示的那种德国民族主义情怀，在哈曼看来，这种民族主义是一种不足取的非现实主义，它拒斥现实世界，而赞成某种历史虚构）。哈曼的这种态度感染了他的学生赫尔德，他曾暗示列托人的诗歌与他们劳作的节奏相关，<sup>②</sup>由此敦促赫尔德去研究这些诗歌，还把赫尔德的注意力引向对冰岛萨迦的学术研究。语言和思想是一回事，像上帝及其显现和神龛一样。<sup>③</sup>“没有话语的地

① B i 309.11.

② 这一观点出现在圣西门和马克思的作品中，但是并没有出现在赫尔德的作品中；参见本书边码 229 页，注释④。

③ W iii 237.10.



方,就没有理性,也没有世界。”<sup>①</sup>“一切关于理性的闲言碎语只不过如风过耳;语言是它的工具和标准!”<sup>②</sup>这就是为什么当康德认为自己是在谈论理解的范畴和概念时,他实际上是在谈论语言的形式——一种流动、水银状的物质,它不仅随着整个生活形式而改变,而且随着个体、随着态度、随着职业、随着情绪而改变。认为人们能够一劳永逸地决定思想的永恒不变的规律(可以翻译成任何语言和任何象征体系,而这种象征体系是一种内在的、坚若磐石的现实,而语言不过是其表面或外套,不过是一个人造的事物,为了匹配象征体系而创造出来),这是一切误解中最深刻的误解。

世界上根本不存在非象征的思想或知识。一切相信如下观念的思想家:所有现有语言形式都会表述出谬误,而这些谬误可以被非语言的方式所察觉,人们能够发明一种新的语言来更为精确地传播真理,这些思想家在哈曼眼里,都在涉足毫无意义的研究,忽略了处境的本质;而那些不这么认为的思想家,则把语言当作一种自我批判的工具,试图探寻隐藏于其后的某种意义(例如莱布尼茨,以及在语言上敏感的罗素,后者这类现代哲学家有时也认为他们在从事这样的研究)。哈曼就像贝克莱一样,认为世界就是上帝的语言;即上帝就像我们通过象征思考一样,通过树木和战争,通过岩石与海洋,通过受他启发的先知所使用的希伯来字母和希腊字母思考,而这些先知并非以他们自己的名义言说,而是以上帝的名义言说。他从未放弃如下观点:

每一种自然现象都是一个名称,是神圣能量和观念那新生、秘密、不可言喻,但却非常密切的神选结合、交流的符号、象征和承诺。人在这些开端中亲耳听到、亲眼看到、沉思到、或亲手触摸到的一切都是活生生的道。因为上帝就是道。他的口中和心中有了

① B v 95.21.

② B v 108.6.

道,语言的起源就像孩子的游戏一样:自然、切近、简单。<sup>①</sup>

这就是亚当在伊甸园时的情形,然后便出现了堕落、傲慢、巴别塔,企图用理论理性的冰冷构造来替代感觉和直觉的直接性。

对哈曼来说,思想和语言是一回事(尽管有时他也自相矛盾,说好像思想和语言之间可以相互翻译)。<sup>②</sup>因此,尽管哲学假装自己是对事物的批判,或者最多不过是关于事物的观念,但它实际上批判的是我们对语言或象征的运用,因为它只不过是关于言语的言语,是第二级的判断。如果情况是这样,那么就存在一个在某种程度上能够被直接感知到的事物的形而上学结构,或者存在一种保证,使得我们的观念甚或我们的语言运用以某种神秘的方式符合这样一种客观结构,那么我们也许可以设想,哲学通过直接的形而上学直觉,或者通过专注于观念或语言,并借助于它们(因为它们符合)专注于事实,就成了一种认识和评判现实的方法。但是对哈曼来说,这是一种彻底荒谬的构想,尽管这种构想源远流长,由来已久,甚至整个欧洲理性主义都建立于其上。相应的,所谓符合的观念,即认为一方面存在着一个客观世界,另一方面,人及其工具(语言、观念等等)试图接近这个客观现实,这种观念也是一种错误的构想。只存在一种内外的感觉之流:色彩、味道、视觉、听觉、嗅觉、爱恨、悲痛、同情、愤慨、敬畏、崇拜、希望、懊悔、愤怒、冲突;尤其是指向他人(其他人类或者是造物主,世界和人类的父,全能的上帝)的信仰、希望与爱。

321 我们意识到了这种经验之流,超越其上的只有上帝借以对我们讲话的自然和历史。我们对这些现实的接受建立在信仰(或休谟的信念)之上。我们通过象征的媒介进行学习,通过同样的象征,我们的创造性想象构造不在场的过去和未来。但是象征的本质是沟通:我与他人的

<sup>①</sup> W iii 32.21.

<sup>②</sup> 例如:“说话即翻译”,W ii 199.4。

沟通或者我与根本上具有人的本质的上帝的沟通。假定人类社会建立应当建立在承诺、对功利的渴望、对危险的规避,或者某种其他的“理性”考虑之上,假定它是通过这种计算被建造的或者通过它能够证明是合理的,以致如果这种证明被成功地推翻,我们就能够并且在理性上应当使社会解体,并以某种其他方式生活,这种想法之所以是荒唐的,上述观点当然是原因之一。对哈曼来说,真理当然是人们逐渐认识到,只有在关系语境(他在这个语境中是一种复合物)中,他才是自己所是的样子,这种关系首先是他与上帝、与他人、与自然的关系,其次是他自身出于这些关系的构造(制度、科学、艺术、生活形式、希望和理想)。当然,最重要的是,这种关系网络由于上帝的父权和不断监护的渗透而结合起来的。

于是便有了这样的意象:人从事着永恒的活动,或者从事对他自己的生活 and 他人生活的构建中,他们的建造中运用的是感觉和想象所提供的砖,它们被称作象征,有时被错误地命名为抽象的观念,仿佛抽象观念也有独立的生命一般;有时甚至被(中世纪的哲学唯实论者)错误地看作先验世界的非感性、永恒的特点,或者被称作共性,即超自然世界永恒、不变的居民,对这个超自然的世界,柏拉图以一种方式构想,笛卡尔以另一种方式构想,而康德(尽管在这方面哈曼严重误解了他)又以一种方式构想。但事实上存在不过是人的世界,以及他们构想自身经验的方法(被决定他们关系的工具所决定)。当哈曼说创造是语言<sup>①</sup>或“万物都是借助(语言)创造的”,<sup>②</sup>或者当他把人的语言描述为一种创造性动能的形式时,他所表达的正是意思。这就是为什么说最大的罪就是把“词与概念相混淆,把概念与实物相混淆”<sup>③</sup>的原因,实际上,形而上学家们正是这样干的,他们用自己构造的想象的实体把人包围,然后

① B i 393.28.

② B vi 108.24.

③ B v 264.36.

对其顶礼膜拜,好像它们成了现实的力量或神,这些想象的实体扭曲着他的生活(这是卢梭和狄德罗关于人的异化的观念的一般化),因为在人实际上所是(自我表达的、具有创造性的、会爱会恨),与他自己根据想象的存在所发明(尽管不是蓄意的)的社会、道德、审美、哲学标准之间存在着冲突。哈曼试图接近这一想象的存在,确证这种存在不过是人们自己创造的怪物,用以对自己进行评判,他称之为“舆论”、“人类的共同道德”、“国家”、“教会”,或者把它看作某种更为个人化的事物,如果说是某种更为专制的东西的话,就是神,他在其面前战栗,他认为神的权威是绝对的,但是,进一步的考察表明,它只是一个虚构或臆想,这种虚构或臆想源于某种弱点或失误,某种对现实的视而不见,以及企图通过一种荒诞的理智和想象的怪异发明对此进行弥补。

狄德罗在其著名的《演员的悖论》<sup>①</sup>中谈到了自然行动和角色扮演的对比:“感性的人只服从于自然冲动,他只遵循心底里发出呼喊;他一旦试图缓和或强化这种呼喊,那就不再是他自己了,而成了一个正在演戏的演员。”<sup>②</sup>而且,“遵从本性时,人才是自己,而模仿他人时,人就成为了他人。”<sup>③</sup>这种“他者性”,这种对强加的(也许是由个人及其同伴过去的行为所造成的意外结果,使人错以为是来自外部的实体,威胁并胁迫着人们)角色扮演,就是卢梭、黑格尔、克尔恺郭尔、马克思,以及现代心理学和社会学都十分重视的异化现象。

尽管哈曼当时还没有这样称呼它,但他是最先提出人的这一处境的那批人。他就像许多基督教思想家一样,认为人被异化了,人这一存在被从现实的源泉(上帝和他人,以及感情和感觉经验的直接性)疏离出去了。一旦人开始构造另一个世界,构建新的平衡(科学的抽象世界、

<sup>①</sup> *Paradoxe sur le comédien* (作者去世后的1830年出版):第8卷,361—423,载前引书(见本书边码213页,注释<sup>②</sup>)。

<sup>②</sup> 出处同上,387。

<sup>③</sup> 出处同上,404。

超感觉的形而上学世界),来补偿他在此世所失去的平衡,他就完了。这是最致命的一种形而上学、幻想、偶像崇拜和自寻烦恼。这就是哈曼新语言观的根基。

堕落有好几个阶段。就启蒙运动而言,首先,它致力于把理性与风俗和传统以及对它们的一切信仰割裂开来。<sup>①</sup>这被称作理性的自治。接下来它致力于把人与他自己的个体经验割裂开来,为任何时代和任何地点的所有人确立普遍法则,就像笛卡尔或康德所做的那样。而最糟糕的就是把意义与话语割裂开来,这种努力暗示着人们能够在一种赤裸无言的状态中掌握意义;但这总是失败,因为没有话语,就没有思想,话语不是永恒、始终如一的实体,而是随着每次个体、社会、历史的颤动而变化。他谈到了话语,但是将此扩展到了一切象征(任何意图交流的事物),但这并没有改变他的意思。任何宣称能够脱离事实,独立地谈论其纯粹形式的人都在以这种方式骗人,而康德正是因其“对事实带有一种诺斯替主义的仇恨”,并“对形式带有一种神秘的爱”<sup>②</sup>而遭到这样的诟病。康德提到了谬论(理性的悖论),但是它们不是源于对理性的误用,而是源于对语言的误用,源于不理解语言如何在我们对现实的感知和解释中,特别是如何在我们的行动中发挥作用,它实际上与我们的思想和感情是一回事。这是一种非常现代的学说,并且在哈曼一次饱受折磨没完没了的自省中,他对赫尔德讲到:“理性是语言,是逻各斯,我啃着这块髓骨,要一直啃到死为止”,<sup>③</sup>这时,他讲出了他最伟大,乃至不朽的学说。这是他终身魂牵梦萦的思想的准确概要,他说过这句话不久后就去世了。

具有意识、能够辨别,其实就是运用象征。象征和话语都不是它们的使用者发明的,而是被神恩、被“伟大的万物给予者”作为一件免费

① W iii 284.8.

② W iii 285.15.

③ B v 177.18.

324 的礼物给予他们的。<sup>①</sup>理解或思考就是参与到创造的戏剧中。<sup>②</sup>我们自由地参与到剧中或者从中退出和死去——决定论是一种科学虚构。但是我们不能随心所欲地如愿以偿,因为我们被创造出来是我们所是、为我们所为。赫尔德认为语言是一种自然的功能,它像嗅觉或味觉一样发展变化,他的这种主张受到尖锐批判,对哈曼来说,一切都是来自人格神的礼物。赫尔德在放弃了其先前的信仰之后,在其晚年又回到了他的自然主义,并试图对不同的语言如何发展,以及它们与其使用者的地理、生理、心理和社会特征具有什么样的关系,给出一种经验—发生学的解释。哈曼认为,在所有这些属性之间存在着一种有机联系,历史也许会把这种联系揭示出来,但是对他来说,重要的是坚信上帝和历史所创造的联系本身只是一部巨大而生动的寓言。事实当然按照实际发生的样子发生着,历史学家所揭示的事件也确乎发生过,并且通过苦心孤诣的学术研究来重建它们也是可能的;但是他所强调的是,我们能够在这类类型的事件和事实中领悟到人是什么,他的目的是什么,上帝创造他为了什么;我们也能从《圣经》中领悟到这一点;我们能够从自然中领悟到这一点;对哈曼来说,这些才是重要的东西。

也许另外一些人为了满足他们的好奇心,只对事实本身感兴趣;而他们发明创造,或研究科学是为了满足同一种好奇心;或者他们这样做是为了更好地控制物质力量。所有这些可能都是事实,但对哈曼来说,它们都微不足道,最重要的就是要去回答那个终极的问题:为什么我们在这里?我们的意图是什么?我们的目标是什么?对于那些如果得不到问题的真实答案就不得安宁的人们,我们该如何减轻他们的精神痛苦?自然就像希伯来字母表。它只包含着辅音字母。我们必须为自己提供元音字母,否则,我们就不能读懂那些话语。<sup>③</sup>我们如何提供它

① W iii 38.3.

② 参见 B iii 104.26.

③ B I 450.19.

们呢？通过休谟曾经提到过的信念或信仰，没有它，我们一刻也不能生活；通过我们牢不可破的确定性：一个外在世界存在着，上帝存在着，我们与其交流的其他人存在着——这成了一切其他知识的预设。假定它是错误的，怀疑它，只不过是自我反驳的怀疑主义，是对意识的怀疑（而没有这种意识我们连怀疑都无法形成）。我思故我在。

人始于感觉与意象，因此也就有了歌与诗，接着便有了散文，<sup>①</sup>它是自发的自我表达形式，而不是由于物质需要的压力。尽管赫尔德在文明史方面有时倾向于一种历史唯物主义，但是哈曼完全不是这样。“就像花园先于耕地，绘画先于写作，歌唱先于演讲，隐喻先于推理，物品交换先于贸易”，<sup>②</sup>那么，奢华就可能先于必然性。必然性不是发明之母，否则为什么东方人成为最早给自己穿上衣服的人们，而印第安人则冻得瑟瑟发抖？<sup>③</sup>与其把当代理性追溯到原始开端，他宁愿注意现代生活中原始非理性的生存迹象。为什么我们要假定原始人是不思考、半动物的生物，全部的生活都消耗在斗争和生存的行动中？尽管“他们的运动是一种喧嚣的舞蹈”，然而，他们“也能在沉思默想或惊异中坐上七天，并张开嘴巴讲出意味深长的话”。<sup>④</sup>换言之，在生活的每个阶段，甚至在最早的阶段，都存在上帝、奇迹、启示、冥想，而不仅仅是肉体需要。

没有任何证据表明哈曼对原始人有任何了解；这些段落是纯粹的想象。它们的价值仅仅在于阐明其永久的担忧：人类生活的丰富性和人类特点的多面性可能被误解了、狭隘化了，遭到了不公正地对待，被某个狂热的整理狂挤进了某个先验的科学图式构架中。要理解过去，

① 维柯也有过此论述，但是正如我所提到的，在 18 世纪除了少数那不勒斯的学者之外，没有任何其他的学者关注他的作品。英国学者洛思主教——在他的 *Lectures on the Sacred Poetry of the Hebrews* (1753) 一书中——和布莱克韦尔都说过类似的话语，但是没有理解其内涵，而伏尔泰则于 1776 年评论过洛思的著作，但却也没有注意到这句话。

② W ii 197.15.

③ W ii 198.17 ff.

④ W ii 197.18.

我们就必须首先理解那些创造过去的人所使用的话语。在这方面,学者们的才能经常十分匮乏。最伟大的东方学学者哥廷根的 J.D. 米夏埃利斯,他的著作《希伯来人的死语言》是“哲学近视”<sup>①</sup>的一个典型事例。希伯来人的语言并没有死去,死去的只是米夏埃利斯教授对待它的方式。在他的伟大著作中,没有任何迹象表明他熟悉运用这种语言的人们的精神,因为他压抑了自己身上的感性因素,而许给他理智、推理的能力以太大的发挥空间;这生产出了一堆无用的学问。对此,如何疗救?只有通过放弃 18 世纪四平八稳的亚里士多德方法,这种方法认为,人以一种理性、和谐、不带感情色彩的方式朝着他指定的终点(他预想的目标)平稳地前进。我们必须深入钻研那些惨遭蹂躏的人类灵魂的深度和光辉。18 世纪甚至连亵渎神明都算不上,它只是对深渊视而不见,因此,对其创造者的荣耀也视而不见。异教徒歌德因此适时地赞扬了他,弗洛伊德可能也这样做了,可能是出于同样的原因,而且他也不是一个基督徒。社会建立在语言之上。<sup>②</sup>“一个民族的历史包含在它的语言当中。”<sup>③</sup>历史是民族的生命,而语言及其方言也是民族的生命。在哈曼看来,象征的关系与人们之间的关系没什么两样。<sup>④</sup>普遍语言并不存在,而普遍理性更是不存在,而“自然语言”,就像“自然宗教”、“自然法”,以及形而上学家一切其他的虚构一样都是荒唐的。一切都是具体的,都处于世界中它所处的位置,处于与其他具体实体的特定关系中,没有某种一般化能力(这种一般化能力把一切都分析为整齐划一的单位,然后还奇怪多样性、色彩、意义都到哪里去了)之外的某种能力,它就不能被掌握。德国哲学的浪漫学派注定要提出诸如此类的具有争议性的主张。

① W ii 123.12.

② W iii 300.31.

③ B i 393.23.

④ B v 40.16, 51.28.



哈曼基于自身大量的语言知识提出了这些观点。他通晓法语、英语、拉丁语、希腊语、意大利语、葡萄牙语,略通列托语、希伯来语和阿拉伯语;他抨击翻译,认为它所丢掉的,恰恰是把一种类型的内在经验与另一种类型的内在经验区别开来的东西;他相信一个人只有在他的母语中才能真正地进行创造。“在母语中写作的人享有的权利相当于一家之父”,并且“如果他有力量行使这些权利”,他就能实现他的全部本性,而“用外语写作的人不得不像一个情妇那样扭曲自己的精神”。<sup>①</sup>一个人要恰当地进行创造,就必须成为他话语的主人,这样他甚至能够刻意地误用它。那些遵循学院规则或者其社会优良品位的人,就像受雇的打油诗人一般奴性地追随着他人的思想。真实性才是一切。做一个主人的仆人在根本上还是降格,即便这个主人是某种想象的非人权威(这里再一次令人想起了卢梭,而哈曼认为卢梭在其他立场上要抽象得多)。因此,他反对改革,不管是语言的改革还是任何其他事情的改革,在他看来这些似乎都是对上帝秩序的蓄意反叛,而只有在这种秩序中我们才可能和谐地实现我们自己,或者至少遭受那些痛苦和冲突,最终变得纯洁而强大。因此他批判了 F.G. 克洛卜施托克<sup>②</sup>(他真诚地钦佩其虔诚的宗教信仰、爱国主义和心醉神迷的思绪翱翔)希望引入句法改革的愿望;所有这些在上文已经提到过的《为字母 H 的新辩护》中以一种讽刺的形式出现了。这是哈曼热忱信仰的重要部分:人只是一个,他的生命只是一个;字母就是精神,精神就是字母;没有精神的字母甚至不是字母;而没有字母的精神根本就不存在。

因为这个原因,他相信私人生活不可能与公众生活截然分开。因此,没有教会的国家是没有生命的尸体,是“喂给秃鹫的腐肉”,<sup>③</sup>而没

① W ii 126.9.

② 著名的德国诗人,虔诚的教徒,同时也是基督教史诗《弥赛亚》的作者。对于这部史诗,赫尔德批评其不够德国味。

③ W iii 303.13.

有国家的教会则是幽灵,是吓唬鸟儿的稻草人,而门德尔松及其理性主义朋友希望基于安全与公共和平的需要建立国家,这只不过是无神论者霍布斯的改头换面,霍布斯希望能切入社会活生生的肌体,并把它变成一种功利主义的装置。哈曼宣称这令人想到死亡并感到恶心,它把生活变成了机械装置,杀死了人们赖以生活的一切。<sup>①</sup>几乎可以肯定,正是他激发了赫尔德对东方文学和古希腊罗马经典的兴趣,也激发了他对大众语言,以及语言、思想、环境和不同类型的人们的心理结构之间的紧密关系的兴趣。这使得赫尔德扬帆起航,走上了开创社会心理学的道路,他认为人深植于信仰、制度、生活形式的纹理中,只有根据这个纹理,他们才能够得到描述,他们的思想和行动才能够得到解释;这也使赫尔德走上了开创一种新的艺术美学的道路,这种美学把艺术看作是个体或集体人格的感性表达,看作是一种道德的社会承诺形式,与早期的艺术理论形成鲜明对比,早期的艺术理论把艺术从日常生活中分离出来,当作装饰、模仿、教化或富有灵感的表述。尽管如此,赫尔德还是走在他自己的路上,并试图用当时自然科学的发现来解释人类社会的进化;而哈曼则反对这种伟大的进步——在这个进步当中,他作为抽象的图式(如赝品、“虚假的鼻子”、“空袋子”)而活着——他一方面热情地捍卫经验主义,反对康德,并赞扬休谟(一个情不自禁地讲出了真理的敌人),另一方面又把进步与对神圣启示的信仰和神秘主义唯名论统一起来。没有信仰,我们连一个鸡蛋也吃不到(对此原则上没有任何理由),所以我们知道上帝已经向我们讲话(没有人能够说服我们放弃这样的想法),因为一切争论所预设的能力都保证了神圣启示的真理;象征是灵魂的清晰表达,而既然人只有进入到这种象征的身体和精神时,才能够获得真正的理解,那么他就必须研究和重复研究《圣经》的话,上帝用这些话为我们创造了世界,并告诉我们应该成为什么样的

<sup>①</sup> *Golgotha und Scheblimini!* (W iii 291—320), 内容紧扣该主题,抨击了门德尔松的政治思想。

人,并把我们的构成启示给我们,还启示我们必须希望些什么、恐惧些什么和做些什么,而这都发生在伦敦的一个夜晚,彼时的哈曼在一本古希伯来人的编年史中看到了自己大写的的生活。

翁格尔说哈曼既世俗又虔诚,而他由此把这两个特点统一到一个学说中去。但是情况要比这更古怪。在哈曼的著作中不仅有世俗品位和单纯虔诚的联盟,而且还有一个联盟,这个联盟一方面是新兴独创的理论,涉及语言及其与现实的关系,这种理论注定要到我们这个时代才能迎来它最伟大的胜利;另一方面却是对《圣经》的每个音节虔诚、热情、不加批判的吸收,而他对理性的虚饰的攻击,远比康德(康德所希望达成的攻击能够为信仰留出空间<sup>①</sup>)更为猛烈、更为深远,也更加没有根据。康德对这种信仰的描述是模糊的,而哈曼从头至尾是热情的、生动的和具体的。作为具体性、特殊性、直觉性、个性、非系统性的一个捍卫者,他是独一无二的,对于像特勒尔奇和梅尼克这样的文化历史学家来说,正是这种倾向把德国人与理性、一般化、科学的西方区分开来,甚至割裂开来。他是谢林、尼采和存在主义者的真正先驱,是有组织的宗教的所有支持者的危险同盟。

<sup>①</sup> 进一步讨论见本书边码 359 页,附录。

## 第七章 创造性的天才

在大多数德国和欧洲文学史中,哈曼(如果有幸被提及的话)被看作是德国狂飙运动的一个灵感来源,这场运动最显著的特征之一是相信应当把自己交付给自发的感情和冲动,对规则的仇视,艺术家不受限制的自我表现和自我肯定的欲望,不管是在生活中还是在创作中,它秉持这样的观念:诗人和思想家是一种高人一等的存在,遭受着不为常人所知的痛苦的折磨,试图以某种独一无二、猛烈、闻所未闻的方式实现自己,只服从于自己的激情和意志。这在部分上是正确的。哈曼把一个有角的潘神象征放在他的某些著作中,他的著作很可能激发了一些同时代人猛烈地反抗古典主义和秩序,这些著作也的确强调了人的创造能力的非理性源泉,这令他的同时代人恼火。即便他并没有鼓励神圣的暴怒,但是相对于他周围的新古典主义拥护者来说,他至少没那么反对它。

然而,他的浪漫主义仍然需要许多资格证明。他不是一个“疾风暴雨”般的反理性主义者。当拉瓦特尔因为对信仰没有把握而给他写信,诉说自己精神的痛苦时,哈曼回复说:“快快乐乐地吃你的面包,高高兴

兴地喝你的酒,因为你的工作让上帝喜悦。”<sup>①</sup> 太过于关注自己的精神状况就是对上帝缺乏信仰,只有儿童般单纯的信仰才是一切事物的基石;自我怀疑和自我折磨(尽管哈曼对它们并不陌生)不过是病态的征兆。雅各比抱怨说,他不能让自己的心灵与头脑妥协,哈曼用相似的话来答复说:无论我们的前路中有多大的障碍,只有服从才能通往祥和与真理的道路,普罗米修斯式的斗争做不到这一点。我们的父母倾听到“清凉的夜晚中,上帝在花园里散步的声音”。<sup>②</sup> 我们也许再也不能回到那里,但我们必须以倚仗那光明的景象来生活。我们都是上帝的孩子,只要我们在生活中谨记这一点,我们就不会步入歧途。 331

罗马天主教的戈利岑公主不知道她的所作所为,是否配得上一位好基督徒的行为,也不知道她的生活是否足够纯洁和虔敬,她由此为自己的良心不安所苦恼,哈曼也告诉她说,她应当把自己的信心播种到上帝中去。不要枯等种子开花,不要急于寻求良心的安宁,人必须学会支撑他的“虚无”,并对上帝的仁慈怀有信仰。一个人必须做在他自己看来正确的事情,这就够了。沉迷于个人的道德是一种狂妄自大,是一道阻隔上帝的围墙。她尤其为她的孩子的教育问题而苦恼。从她的日记中,我们得知哈曼心平气和地宣扬谦卑的神圣性,他告诫说人要学会满足于甚至喜悦于自己的渺小,这使她从自我折磨中解脱出来。上帝通过他的作品,通过他给予我们的世界,对我们,特别是对我们的感官讲话,不要把试图把他或他的世界还原为某种内在的核心,某种不可还原的和终极的实体。接受给定之物,无论是血肉抑或激情,不要试图解释它们,改造它们,或者推演它们。给定的已经给定了;学会去服从就是学会去理解。

然而,哈曼自然而然地产生了一些关于天才的有趣思想。人身上自由、自发、创造性的冲动根本不理会什么规则,或者说它随心所欲地

① B iv 5.17.

② W iii 31.30,暗指《创世纪》3:8。

创造,这种想法正如人们所期望的那样,渗透到他写的所有作品中;当然,他不是这种想法的发起者,但是,他赋予其一个全新的、具有历史重要性的维度。天才是神启,甚至艺术家本人也并不总是知道自己在干什么,因为他只不过是一个更高、超人的力量借以表达的工具,这种观点至少像柏拉图的《伊安篇》一样古老。扬关于这个主题的著名论文<sup>①</sup>释放了德国人在这个主题上被压抑的汹涌情感。在18世纪的下半叶,对狭隘和专业化的抨击,对束缚并限制着人,妨碍“完整的人”(其实现被看作一个和谐的过程,迄今为止,妨碍它的只是人类的错误或罪恶及其所滋生的毁灭性的制度)的最充分实现的东西的抨击都随处可见。这不限于德国作家:狄德罗也提到了在文明人身上存在的自然人和人造人之间的战斗,而卢梭对人类制度的毁灭性后果的告诫已经众所周知,人正是在这种制度的影响下被塑造出来的。但是对新古典主义的真正反抗来自德国,并且把矛头指向了巴黎思想家的优势地位。

法国教育和法国学说基于错误的心理学和错误的上帝观与自然观,而哈曼尽管位列抗议其影响的最早一批欧洲思想家,但这并非他在这个领域最富原创性的贡献。他感兴趣的主要不是为一小撮精英创造出自由表达的条件,由此让普罗大众为之付出代价,或者超出了他们的理解范围。法国百科全书派认为,在一个合理组织起来的社会中,任何人在原则上都能够变成天才,托洛茨基似乎相信这一点(这是狄德罗以其现实感,在他关于爱尔维修的《论人》的文章中大肆嘲笑的),哈曼则对这种天才的社会构想完全不感兴趣;他也不赞同门德尔松和尼古拉,后两者认为天才包含于思想交流中,直到它们被普遍接受并且把人类生活提高到一个新的阶段。

与对社会条件的强调相反,哈曼相信天才是个人的,不能被社会组织训练或培养;每个人是他所是,见他所见,他只对理解他的那些人讲

<sup>①</sup> *Conjectures on Original Composition* (1759).

话,不是每个人,而是那些和他有着特殊亲和关系的人;至于天才的数量是多是少,则根本弄不清。与门德尔松和尼古拉相反,他坚信只有自由的人能够理解、激励他人或受他人激励;而自由在于既是主人,又是最忠诚的臣民;接受普遍的规则就永远是奴隶,“相信别人的判断胜过自己的判断,这样的人不再是人。”<sup>①</sup> 尽管温克尔曼认为现代人通过模仿希腊人将会变得不可模仿,但哈曼仍然保持怀疑。像普罗米修斯一样,我们必须偷盗圣火,而不是画饼充饥:谁试图夺走艺术的想象和任性的自由,谁就是在试图夺走它的荣誉和生命。我们必须从事“对原初的、动物的自然之光的一种普罗米修斯式的剽窃”;<sup>②</sup> 这样,才有原创性与奴隶、自发性与退位的二分;这样,也才有对古典模式与功利主义,或道德和美学启蒙主义的其他分支的仇视。

但是,这并非哈曼的主要关切。他对艺术精英的需求不感兴趣。他是一个道德主义者和生活的批判者,希望与整个人类的敌人进行斗争;他希望帮助人类得到解放。他的原创性在于把对个人良心权威的诉求,和对那种孩提时代就以虔敬主义熏陶着他的制度权威的拒斥,转变为对整个生活的诉求;假如自我在他那里意味着与他人或上帝不断交流的某种东西,意味着只有透过这些关系的媒介并屈服于它们才能看到真理,不管是实践的或理论的,那么,自我认识(对他来说,它是从与上帝的交流中获得的)就不是对个人自由的威胁,也不是人为自我约束的痛苦行为。他全面反对虔敬派的清教主义:那种观点认为,人只不过是一种不洁的器皿,集结着许多罪和腐败,既然所有人都是可憎的,他们就必须试图从他们身上剔除一切自然渴望,正如当时的一句虔敬派诗歌所写的:“胜利存在于死亡中;生命存在于死亡的过程中。”<sup>③</sup>

① Bi 377.35.

② W iii 22.16.

③ *Nordische Sammlungen, welche unterschiedene Exempel einer lebendigen und wahren Gottseligkeit, im Reiche Schweden, in sich halten...*, 第1卷(Altona, 1755), 第1部分, 123。

就像哈曼对法国启蒙哲学家所鼓吹的对激情的功利主义调和所持的强烈反对态度一样,他也同样强烈地反对以上观点。他走得如此之远,以致接受了虔敬派的以下学说:理性是毒蛇、大异端、上帝及其真理的伟大敌人,而约翰·康拉德·迪佩尔<sup>①</sup>就是如此,就像之后的叔本华一样,他认为一切痛苦都是由永远不能满足的渴望引起的。但是,此后  
334 哈曼与这个可怕的宗派分道扬镳了,其程度远甚于他们的其他子孙,比如伊曼努尔·康德。哈曼对他农民妻子的赞美之辞<sup>②</sup>(甚至他与她一起生活的动机)植根于他对一切看起来健康、纯真、自然的东 西的爱,它们摆脱了由于对上帝赋予我们的感觉和语言的滥用而使有学问的人产生的自我折磨:更好的地方风尚植根于地方生活,它们要胜过冷漠的统一性、温室植物、勾心斗角的学院生活中的死气沉沉;最大的罪就是使理智偏离“最真切的感性深渊”。<sup>③</sup>“要有光!”<sup>④</sup>这就是创造的欢乐,是感性的欢乐!上帝本身就是有血有肉的,否则,他就不能对同样是有血有肉的我们讲话;但是我们割裂了精神与肉体的联系。“把碎片搜集到一起,是学者的工作;解释它们,是哲学家的工作;模仿它们或塑造它们,是诗人的工作。”<sup>⑤</sup>诗歌赋予统一和生命。因此,历史也只是一个死尸之谷,<sup>⑥</sup>除非“一个先知”到来给他们加上肉体,像以西结那样。

真正地去生活与创造是一回事:这就是1762年以《果壳中的美学》为题加之于米夏埃利斯头上的《犹太神秘主义散文中的狂想曲》的精

---

① *Christen-Statt auff Erden ohne gewöhnlichen Lehr- Wehr- und Nehr- Stand...* (n.p., 1700;以“Christianus Democritus”的笔名出版),18,78—79,111。

② B iii xxi.21 ff., B iii 263.1 ff.

③ W iii 287.31.

④ W ii 197.26.

⑤ W ii 198.34.

⑥ W ii 176.12.



髓。<sup>①</sup>生活就是行动，<sup>②</sup>而不是某种非人格的形而上学力量，也不是黑格尔的自我发展的理念，或者马克思的实践，这些术语难以在具体的空间或时间中来鉴别，即使在最唯物主义的方面，它们仍然保留着其形而上学起源的神秘性；生活是日常的行动，是对本能的信仰，是对理解（没有理解就没有与他人的交流）的信仰，是对直面人与事物的信仰，对生活完满性的信仰。这就是艺术家创作的方式，但是它也是一切人在他们身上实现最人性的东西的方式，是社会实现精神统一和社会成员统一的方式，这些社会成员是实践智慧、爱和肉欲满足的混合物，这种混合把完全的人与理论家们荒谬的二维虚构区别开来，也与理论家们自身的内在乏味和异化区分开来，正是这些东西使他们把现实生活与他们冷冰冰的、程式化的范畴混淆起来。一个坐在书房时而望着墙上的画出神时而厌倦沉思的专家，基本上已经不是一个活生生的人，而是一个木偶。法国人笔下的才子永远看不到晨曦的降临，因为他们不相信肉体的复活。不！再说一遍，自然是希伯来语中失却了元音字母的辅音字母，是一个至少有一个未知数的方程，我们只有通过行动而不是依据规则沉思，才能解出这个未知数。<sup>③</sup>

什么样的行动？他一如既往地用隐喻讲话。我们必须强暴自然，进入她，与她融为一体：“自然是我们的老祖母……与这个祖母乱伦是最重要的戒律，它却没有得到遵从。”吹毛求疵的现代专家以自然为耻，把她盖住，只关心他们用以隐藏她的漂亮衣服，他们又怎么能做到这一点呢？<sup>④</sup>哈曼对理性主义者的抨击，对来自真正参与生活的智慧（在天才中达到了极致，在寻求自我实现的人们那里也有各种各样的表现）的

① *Aesthetica in nuce* (W ii 195—217)《犹太神秘主义散文中的狂想曲》是哈曼的副标题。

② B iv 288.29.

③ B i 450.18.

④ W ii 342.28, 33.

坚持,也许是反对规则 and 标准,反对冥想高于行动的最早圣歌。“少想多活”,<sup>①</sup>他对赫尔德说——这来自于对歌德所称的“灰色理论”<sup>②</sup>的反对,以及对生活的拥护,这种观念开始于德国的狂飙运动,从海因泽的《阿尔丁海洛与幸福岛》,<sup>③</sup>热情地号召丢掉一切陈规陋习,让激情实现它们自己,不管在体面的人看来是多么具有毁灭性,多么丑恶,到雅各比的《阿尔维》和《瓦尔德玛》(及其核心学说,即“不会出错的东西……本身没有多少内容;不能滥用的东西几乎没有实用价值”),<sup>④</sup>再到施莱格尔的《卢琴德》<sup>⑤</sup>中对放荡不羁的个人主义的礼拜,并在拜伦、施蒂纳、尼采、哈姆逊和 D.H. 劳伦斯那里得到继续。

336 “每种生物都有自然权利去最大限度地占有周围的一切”;这些限度只有通过其他生物的抵制才能确定。对纪律的一切吁求只不过是“败坏人的资产阶级秩序”的表现,它和“野蛮的立法”没什么两样。<sup>⑥</sup>他承认,海因泽的这些学说在那些市侩民众的眼里或许是野蛮、堕落和可怕的,<sup>⑦</sup>但这些学说将统辖真正自由人士的生活,只有他们理解它们,这些不是哈曼的观点,他相信服从上帝的法律,因为我们用我们的全部存在感知到了它们;然而,尽管他反对这种鼓吹无政府状态的普遍精神,他还是很喜欢包含这种观念的小说。海因泽说:“美是我们整个存在的真

① B ii 330.30.

② *Faust*, 第 1 部分,第 2038 行。

③ Johann Jakob Wilhelm Heinse, *Ardinghello und die glückseligen Inseln* (1787)。

④ 《阿尔维》(书名与后面的修订版不同)首次出版于 1775 年,《瓦尔德玛》首次出版于 1779 年。来自《瓦尔德玛》中的引文可能会出现在前引书(见本书边码 284 页,注释③),第 5 卷,113。

⑤ 出版于 1799 年。

⑥ Wilhelm Heinse, *Ardinghello und die glückseligen Inseln*, ed. Carl Schüddekopf [他所编辑的 *Heinse, Sammtliche Werke* (Leipzig, 1903—1925), 第 4 卷], 111, 155。

⑦ Wilhelm Korte (ed.), *Briefe zwischen Gleim, Wilhelm Heinse und Johann von Müller* (Zürich, 1806), 第 1 卷 (*Briefe deutscher Gelehrten*, 第 2 卷), 123; 参见出处同上, 10, 55。

实显现”，<sup>①</sup>而这也是哈曼的学说。美是最典型、完整、动态、可感的形式中的生活，也许充满了冲突和矛盾，因为它没有被某个戴着假发穿着丝袜的饱受理论折磨的法国人所消除和规整得井然有序。这就是他传授给赫尔德的学说，它注定影响德国的浪漫主义，并通过它进而影响了整个欧洲思想。

他对这种态度的乏味模仿的憎恨超过了对法国唯物主义的憎恨。例如，他厌恶被浪漫派顶礼膜拜的施蒂纳，因为尽管他破除了习俗和规则，但是他十分陶醉于他自己的任性，他的态度太自恋，不够热情和诚实，不严肃，只是单纯地伪装成离经叛道，而实际上则一直深刻地陷于习俗，是对市侩和正統的搔痒；他同样憎恨维兰德及其弟子们“纵酒谈情”的诗歌，认为它们是伪田园风格的实践，比例如伏尔泰固执却令人敬畏的活动离行动更远，尽管哈曼在很大程度上对伏尔泰的学说持批判态度，但却在同样的程度上崇拜其非凡的才华与活力。

读者也许要问，为什么没有把卢梭包含在反理智主义的自然主义的这个目录当中？原因在于哈曼对卢梭的态度，像许多反理性主义者 337 一样，是极其矛盾的。一方面，《爱弥尔》和《社会契约论》是理性主义的著作，它们对人持一种非自然的观点，这种观点也是伏尔泰、雷纳尔、达朗贝尔或柏林痛苦的理性主义者赞成的，这些人在反狂热主义的战斗中已经变成了理性主义的狂热信徒、凶手、煽动者、强盗、上帝和人的骗子。卢梭是乌托邦主义者，他在抽象能力方面，只是个粗浅的涉猎者；他的教育理论建立在“美丽的自然、良好的品位和平衡的理性”<sup>②</sup>的荒谬神话之上；学校并非像卢梭所说的那样是教师和学生的一种平心静气的和谐，而是“一座像多坍一样的上帝之山，在以利沙周围充满了杀气腾腾的战马和战车”。<sup>③</sup>另一方面，在他的小说中，有一种超过理查德逊

① 出处同上，255。

② W ii 356.26.

③ W ii 356.16.

的“感官迷醉”，<sup>①</sup>而他对沙龙和传统习俗的义愤填膺，他希望“通过人和他人的完满获得关于人心的知识，并用来服务于人”，<sup>②</sup>这种希望则是富有同情心的。哈曼的所有这些表示都发表于他阅读卢梭的《忏悔录》之前，甚至在这本著作出版之前。他对狄德罗也有些善意之言，说他是法国人当中最像德国人的，尽管持有糟糕的理性主义观点，但他认识到规则不是一切，“某些更直接、更密切、更隐蔽、更确定的东西”才是重要的。<sup>③</sup>但是，狄德罗信奉一种错误的哲学，他偶尔对其心生悔意，但是大多数情况下则陷入错误当中。哈曼也许会赞成狄德罗对天才的赞美歌（在《沙龙》中献给画家卡尔·凡·洛的一节）是某种黑暗、狂野、不可靠近的东西，与流行智者的喧闹、魅力、甜腻形成鲜明对比。<sup>④</sup>然而，哈曼并非始终如一的：他先是对《新爱洛绮思》顶礼膜拜，后来又抨击它。圣·皮瑞是个白痴，我的爱德华勋爵不是一个英国人。朱莉不值得爱和崇拜，也不应该向扶不起的沃尔马荒唐地供奉她的爱和崇拜：卢梭的语言不包含激情，而是注重修辞的。这一切都是错误的。这一切都是法国的。

338 尽管卢梭的口气，特别是在《新爱洛绮思》和《忏悔录》中，具有一种自由、反叛的精神，他鼓吹摆脱旧的（习俗、科学或艺术的）束缚，以便在我们心中重新注入一种不可磨灭的永恒法则：即被柏拉图与一切时代和地区的真正圣人所珍视的旧道德。这不是哈曼要鼓吹的东西。他希望毁灭在他看来凝固的、僵死的规则和规章制度，以便在人身上重新唤醒他与上帝的统一感，使他自发地活在上帝之中（如果处在一种麻烦的关系中），<sup>⑤</sup>不屈从于任何一种能够落实于任何文字的法则，无论是暂

① B ii 104.19.

② B ii 105.22.

③ B ii 84.11.

④ Diderot, *Salon de 1765*；第10卷，251，载前引书（见本书边码213页，注释③）。

⑤ W iii 312.36.

时的还是永恒的,越是永恒越不可能。因此,卢梭最终对他来说,就像普罗泰哥拉对苏格拉底来说一样,也许是诡辩学者当中最好的,但仍然只是一个诡辩学者。

歌德曾(向魏玛大臣米勒)提起过哈曼,“在他那个时代,他有一个清醒的头脑,知道他想要什么”,<sup>①</sup>但是康德说,“晚期的哈曼有这样一种思考普遍事物的天才,但是他没有能力清楚地指出它们的原则,或者至少没有能力从他的这种批发贸易式的著述中分离出任何特定的东西。”<sup>②</sup>这既是有趣的,也是真实的。但是哈曼尽管知道康德对他的态度,却仍然不为所动,这一点当然从他对康德的看法中得到证实,他认为康德是一个聪明却盲目的人,康德为了更清楚地感知他自己内在、虚构的结构,而对现实紧紧闭上了他的眼睛。哈曼的判断在浪漫主义剧作家克林格尔处找到了回响,克林格尔曾说过:“康德的学说就像罗德港的太阳神巨像,用一根头发高悬于道德世界之上”,而他的学说不是解释或评判人类的合适工具。<sup>③</sup>作为一个不太谦虚的人,哈曼把他自己看作德国的苏格拉底,拒绝与诡辩学者们进行空谈,<sup>④</sup>让那些胡搅蛮缠的雅典人安静下来,不要拿太多的问题纠缠他,并以自己树立榜样,给他的学生们带来征服虚荣心的勇气。他的使命就是破坏一成不变的价值,既包括传统的价值也包括哲学的价值,组织一场回归简单性和反对新科学的傲慢和乐观主义的信仰的反革命。

苏格拉底试图通过分析理性来进行他的工作。哈曼则认为自己也 339

① Kanzler (Friedrich) von Muller, *Unterhaltungen mit Goethe*, ed. Ernst Grumach (Weimar, 1956), 99, 1823年12月18日。

② 见 C. H. Gildemeister, *Johann Georg Hamann's, des Magus in Norden, Leben und Schriften* (Gotha, 1857—1873), 第6卷: *Hamann-Studien*, 56。

③ F. M. Klinger, *Betrachtungen und Gedanken über verschiedene Gegenstände der Welt und Litteratur*, § 55: 第11卷, 40, 载 *F. M. Klinger's sämtliche Werke* (Stuttgart/Tübingen, 1842)。

④ W ii 73.2 ff.

在做类似的事情,不过他所采用的是其他方法,他要利用一切能够冲破习惯或教义外壳的武器,来打碎一成不变的习俗和期望。在他自己看来,这就是他赫耳墨斯式行文的辩词,他用以迷惑、吸引和唤醒读者的神秘公式,他从一个主题到另一个主题的不断变换,他的观念的无序接替,他不断地化身为各种取自神话、诗歌、他自己狂放不羁的想象的奇异角色,以及一切使读者止步,折磨他、震惊他、激怒他,并为他打开新景观的窗口的东西;最重要的是,打破了读者非自我批判的生活、精神、文学指南的权威已经使他适应的通常的联系序列。因此,哈曼希望真正的上帝之言汨汨流入觉醒的读者那里,揭示精神和肉体的统一,生命的统一性,生活和创造的需要,信仰的最高权威,理性的脆弱,一切精巧的答案和构造出来的理论的欺骗性,一切算计着把精神引诱到现实的虚假梦幻中的事物。实践的人的真实形象是梦游者,这样的人有无穷的智慧、反思、连贯性,谈论、行动、从事着危险的事业,哪怕他的眼睛只是睁开一点点,他就将不会,也不能以更大的确定感来做到这些事情。

这种悖论几乎可以在每个浪漫主义作家那里听到回响——梦游者的信心,他的自信来自于他的盲目:现实是烦人的,但必须面对。要唤醒这些被蒙蔽的人,唯一办法是打碎他们通常以之观察现实的眼镜,通过疯狂之情,通过后来的诺瓦利斯、霍夫曼、果戈理,以及我们这个时代的皮兰德娄、卡夫卡和超现实主义者所运用的的方法。当然,只有具有原创性天才的人们才能够达到这一点,而哈曼肯定相信他自己就是这样的一个天才,一点也不逊色于苏格拉底。天才并不健康,而是一种神圣的疾病,就像希波克拉底所说的,同时具有神性和人性<sup>①</sup>,把天堂和尘世统一起来。在世俗的意义上,天才是疯狂的,因为这个世界的智慧是愚蠢的;理性的唯一作用不是赋予我们知识,而是向我们自己揭露我们自己的无知,并由此走向谦卑。那就是我们从苏格拉底那里所学到。

---

<sup>①</sup> *On the Sacred Disease*, xxi, 误引于 W ii 105.24。

但是,就像休谟正确地指出的,理性本身是无力的,而当它发号施令时,它就成了一个篡位者和冒牌货。 340

这就是哈曼的主要思想,以及他自己为他的方法所做的辩护。如果说哈曼因为思想的混乱和无序才导致他的写作晦涩难懂,如果他的辩护是对该事实(假定它是一个事实)的理性化,那么,这个辩护是聪明的,并产生了强有力的历史影响。康德有理由感到恐惧:他说,“人只能嘲笑”这些“天才的人,或者也许是天才的猿”——“人只能嘲笑并坚持不懈地、井然有序地、明明白白地继续走他自己的路,而不要理会这些骗子。”<sup>①</sup>毫无疑问,他是正确的。然而,如果没有哈曼的反抗(或者至少某种相似的东西),赫尔德、弗里德里希·施莱格尔、蒂克、席勒,甚至还有歌德的世界是否会形成就成了个疑问。赫尔德受惠于哈曼甚多,他和雅各比(后者受惠于他的甚至更多)与施莱格尔兄弟是同路人,施莱格尔兄弟不仅在德国而且在欧洲都是秩序、理性主义、古典主义传统的主要颠覆者。这位德国的斯塔埃尔夫人拉开了这场骚乱的一角帷幕。这场反革命在欧洲舞台上交替投下光明与黑暗,并且不管是作为原因还是征兆都不可分割地与我们这个时代最具创造性和最具破坏性的现象联系在一起。没有这场反革命,费希特、谢林、甚至黑格尔的学说就可能不会产生,它们是对健全的、谨小慎微的理性欧洲思想家秩序井然的过程的野蛮入侵,并打动了在盎格鲁—撒克逊哲学传统中成长起来的读者;哈曼是这场抗议的第一个旗手,而且也许是最有原创性的人物。

<sup>①</sup> Immanuel Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, 第1部分,第1册 §58: 第8卷,226,第10行,载前引书(见本书边码187页,注释④)。

## 第八章 政治

一如既往,哈曼政治观点的最清晰表达,出现在他对一个激怒了他的特定立场(即康德最好的一篇短文:《什么是启蒙?》)的抗议中。康德的主要论点是:启蒙就是独立、自我抉择,并对自己的选择负责,即便在必要的时候服从法定的权威:不让他人牵着鼻子走,不要让自己遭到孩子、未成年人、受监护人的对待。它是对家长制的激烈抨击,不管其多么仁慈,也是对个人自由、平等、尊严的呼吁,康德把它们等同于成熟和文明。

哈曼当然义愤填膺。骄傲、独立是一切精神幻觉中最致命的。他抗议的当然不是康德对孩子般依附的不满,而是他归属于真正被启蒙的人的行动自由的概念。谁给了国家、其统治者和受其雇用的教授们告诉别人如何生活的权利?谁把他们封为最终的权威,使得这些自命的智者和专家精英宣称自己不会犯错误,并认为可以向别人发号施令?在他看来,启蒙与思想和政治的(本质是一回事)专制携手并进。启蒙运动不过是一种北极光,冷酷而虚幻。在那些解放的孩子们(哲学家)——他们自命为监护人(诸侯)的监护人——的“闲言碎语”中,他看不到任何有意义的东西。所有这些理性主义者的“喋喋不休”对他来说就像月亮的冷光,不能指望它来照亮我们苍白的理性或者温暖我



们薄弱的意志。<sup>①</sup> 他寻求信仰,并发现它在未受过教育的大众那里更唾手可得。

哈曼仇恨权威、独裁者、自封的领袖——他既民主又反自由——体现了民粹主义和蒙昧主义的最早结合,体现了对普通人及其价值和他们生活脉络的真诚感情,并伴随着对那些自诩能够告诉他们如何生活的人的强烈厌恶。这种反动的民主:反理智主义与对平民大众认同的相结合,后来既可以在科贝特那里找到又可以在拿破仑战争中的德国民族主义者那里找到,并且在奥地利的基督教社会党、19世纪末法国的沙文教权政治,以及法西斯主义和国家社会主义中顺理成章地成为了最显著的思潮之一。 342

然而哈曼确乎以其惯常的深刻性指出了康德大厦的弱点。作为一个忠诚的普鲁士国民,康德宣称如果王子或君主命令我去做某件我认定是错误的事情,那么作为一个个体我也必须执行它,而作为一个官员,就更是如此了;我无权不服从;但是作为一个理性的存在和理性社会的成员,我有义务批判这样一道命令。我是一个复合体:一方面是一个个体,另一方是宣传家、哲学家、神学家和教授,我的职责就是公开地表达我的意见。哈曼对这种“方案”评价不高。他问道,在康德看来,人是否同时既是主人又是奴隶,既是监护人又是未成年人。“所以,理性和自由的公共使用只是一道甜点,而对这些东西的私下使用则使我们必须放弃的日常面包,我们反倒要吃甜点而不吃面包。”<sup>②</sup> 公共场合,我穿着自由的华裳,而在家里我只有奴隶的破布?这有什么用处呢?于是他又回到他通常对信仰的诉求中,因为只有它给予我们抵制监护人和导师的力量,这些人不仅杀死我们的身体,而且掏空我们的口袋;信仰是众所周知的具体经验,而康德抽象的“善良意志”,不过是一个空洞的学究式套话。尽管如此,他还是喜欢康德;康德尽管执迷不悟,

① B v 291.3 ff.

② B v 292.5.

沉迷于自己无可救药的幻想,但却是一个正派的老朋友,他的性格令人心生尊敬。这是一种奇特的关系。

343 哈曼崇拜腓特烈大帝作为一个统治者的伟大,及其作为一个人的“温情”,<sup>①</sup>但是憎恶他的政策和观点,尤其是他把理性、组织和效率凌驾于人性、上帝、多样性和感情之上;哈曼对他的憎恶还因为他创造了一个冰冷、优雅、辉煌、无情的社会机器,由工于逻辑的诡辩学者、“政治算数家”、<sup>②</sup>法国人、荷兰人,以及天知道从哪里引进的一些非人的统一着装的人物所操控;还因为他蔑视基督教乃至全部宗教,还因为他打破了过往密切、地方的哥尼斯堡—里加社会。哈曼是先知以利亚,而腓特烈是邪恶国王亚哈,他的国民腐化、傲慢,是渎神的异教徒,他们让先知饥寒交迫,几乎死去。他们一个月从他那里拿走五个泰勒,或者至少法国的统治者是这么做的,而这让他没法享受取暖设施。这种赋税是“反韵律和理性的——我相信陛下两者都爱”,他在一次呼吁正义的过程中写信给他。说。<sup>③</sup>哈曼是耶利米,是赞美诗作者,他把诅咒和神恩转化成沉重的嬉戏、愤慨、忧郁、反讽、先知之火。让国王回到基督教的信仰,让他赶走吃着他国民的肉邪恶法国异教徒(德·拉特和吉夏尔)。腓特烈是尼禄,他是叛教者尤里安,<sup>④</sup>他不是所罗门,他是亚哈。其中的意思就是腓特烈对待哈曼就像亚哈对待拿伯:他拿走了他的葡萄园。<sup>⑤</sup>腓特

① B vi 533.5.

② W iii 60.18.

③ 出处同上。在另一封致普鲁士总署的信中(W ii 325—326),他请求准假一个下午去卖自己的书,否则生活将难以为继。他还向盐税处请求一个不起眼的职位,并且他只想获得这个职位,而不需要这个职位的荷兰前任所留下的花园。在哈曼试图打通门路的过程中,他受到斥责、羞辱、排挤,最终陷入负债的状态。

④ 参见 W iii 145.9.

⑤ 詹巴蒂斯塔·维柯有着同样的处境,尽管他表述了杰出的思想,却也曾为薪资和权力而苦苦抗争,在这些方面维柯都称得上是哈曼的前辈:两人虽然踌躇满志,但却生不逢时。

烈是一个哲学上的敌基督,取代了天主教的敌基督。<sup>①</sup>他为了一个空洞的世界主义理想,把普鲁士卖给了外国人,卖给了智者,卖给了这种新宗教的谎话连篇的先知(也许是指伏尔泰,也许是指腓特烈本人)。哈曼把自己描述为“心怀大忧虑的小哲学家”,反对“那些毫无忧虑的大哲学家”。<sup>②</sup>暴君和诡辩学者是人类的敌人:他们把自己凌驾于普通人群之上。<sup>③</sup>他们是赫尔德的讽刺画的原型,以为自己是与原野野兽面对面的创造主。腓特烈是“普鲁士的所罗门”,<sup>④</sup>他很明白统治道路有两条。“君主要么必须压迫国民,要么必须欺骗国民。”<sup>⑤</sup>当然统治者必须隐藏这个事实,这就导致了他们的虚伪。只有上帝能将爱和统治并行。慈善和权威在尘世间不可能结合起来。君主要爱自己的臣民就必须上他们的当,仿佛伟大的上帝一般;或者成为他们的替罪羊,仿佛上帝受人爱戴的儿子一般。如果要在这个世界上获得资源,就必须背弃慈善和权威。只有鲜血和黄金才能统治世界,而它们是恶魔的武器。言外之意就是,腓特烈和他那类的开明君主所累积的正是鲜血和黄金。

他提到腓特烈时有一定程度的歇斯底里。腓特烈是在思想上和行动上反对信仰的理性阴谋的头目和领袖。有时哈曼以淫秽的语言提到他的同性恋倾向。然而,当然哈曼仍是一个不抵抗的忠诚的国民、一个寂静主义者,在这方面他很像他的朋友,路德教普鲁士人伊曼努尔·康德,后者服从于一切形式的权威,急于摆脱无序。哈曼对新的政治理想的极端仇视传达给了也许并不需要它的赫尔德。两人都更钟情于波罗的海沿岸原始土著的风俗和歌曲,而不是新的、管理有序的现代国家,

① B iv 260.26,在致赫尔德的一封信中,内容主要是关于其他问题的;参见哈曼的观点,他认为哲学是“通过理智精神化的罗马教义”(W ii 290.36)。

② W ii 319.19.

③ 参见 W ii 302.17。

④ 参见本书边码 264 页,注释①。

⑤ W ii 302.16. “治理方式有两种”,一位 19 世纪知名的英国政治家在某次非公开谈话中说道,“强压或者欺骗。”

345 后者建立在统一、明晰易懂、公正无私的法律之上的,由训练有素的、受到启蒙的官员来管理,他们对过往亲切的普鲁士建制的传统或羊肠小道,对其在前罗马时代丧失的根基几乎不报敬意。不管在古代传统大厦的蜘蛛网之下充塞和积攒着多么可怕的非正义和痛苦,那把将这一切都清扫干净的新扫帚却是哈曼和赫尔德最为敌视的东西。<sup>①</sup>

---

<sup>①</sup> 这并没有阻止哈曼责备腓特烈牺牲自己的臣民来娇纵自己的宠物:“拿着孩子面包丢去喂小狗是不正确的。”W ii 293.20;参见《马太福音》15:26,《马可福音》7:28。

## 第九章 结论

346

在哈曼的学说中,还有许多有价值的东西,也有许多荒唐的东西。他对荷马和莎士比亚的崇拜现在已经引不起我们的兴趣,因为这是一场他与他的学生赢得已久的胜利——如果我们铭记伏尔泰关于莎士比亚的著名评论,而且注意到这个事实:伟大的法国百科全书派根本就没有关于荷马的单独论文,而狄德罗在希腊哲学的条目中提到他时,将其称作“一个神学家、哲学家和诗人”,这个条目接下来引用了一个“著名人士”的观点:在接下来二十年内,荷马不可能被广泛地阅读,尽管狄德罗也反对说,这“表明了一种哲学和趣味的缺乏”,<sup>①</sup>那么这场胜利实际上并不像其现在看起来那样不可避免。哈曼同赫尔德一起阅读了《哈姆雷特》,尽管他没有亲口证实,但他提到自己的优柔寡断、笨拙、无法应对好生活,这导致他的解释者认为他部分地把自己等同于那位丹麦王子。然而毫无疑问的是,他自认为是一个天才和先知:苏格拉底是其唯一真正的前辈。

一个天使降临……惊扰了贝塞斯达之井,在它的五个洞穴中,

<sup>①</sup> 见前引文(见本书边码 174 页,注释①)。

许多病人、盲人、跛子、癆病患者躺在那里等待着水被搅动。所以天才必须屈尊降纒去坏规则,否则水就仍然静止不动;如果一个人想要体验规则的功效,那么在水被惊扰的时候,他就必须第一个跳进去。<sup>①</sup>

347 常识是敌人:病人、孩子和半神半人不可能享有常识,他告诉他的伟大朋友林德纳牧师说。<sup>②</sup> 林德纳曾经问他,只是为了在生活中和艺术中保存秩序和体面的话,有一些规则是否实际上并不必要? 常识难道不是哲学家和批评家的日常面包吗? 是的,他回答道,“婴儿需要牛奶”,<sup>③</sup> 而人类是为了他们的目的而寻求他们天父的孩子,这个天父经常令他们惊异,抛给他们一些难题、制造地震、发动战争、通过他选定的先知之口说一些令人深为苦恼的事情。摩西没有让以色列的孩子在沙漠中安息。赫尔德高兴地把哈曼的美学描述为一种镶嵌画。哈曼能够对赫尔德讲话,是因为赫尔德在他看来非常孩子气,并且有一颗维吉尔般的处子之情,而康德是个不苟言笑的老学究,他不理解任何值得理解的东西。对康德来说,世界(自然)是个用来观察、分析和贴标签的僵死的永恒客体;相关的概念和范畴将得到恰当的考察,它们的关系将得到确定,而世界这个庞大的自动机对于他来说可以通过一个严格而枯燥的体系来描述和说明,并且如果这个体系要是正确的话,就将会永远正确。毫无疑问,这比起法国唯物主义者更为粗糙的机械观来说已经有所改进,但是预设仍然是同样的:一系列逻辑上相互关联的描述性定理能够解释一切,人类、野兽、物质客体、生命、灵魂、天堂和尘世的行为和广大宇宙能够根据一个体系化的统一工具得到分类和阐释,而这种工具实则是一种正确的理论,任何人都能够发明或者至少理解,只要他足

---

① 见前引文(见本书边码 174 页,注释①)。

② W ii 361.1 ff.

③ W ii 361.3.

够公正,有足够的力量,并为之付出足够的精力。

哈曼穷其一生不遗余力地反对和揭露这种思想。他的学说和他的文风交相辉映,他把世界看作各个事件的无序接续,每个事件都承载着它自己的价值,这种价值只有通过直接经验,即“亲历”这种经验,才能理解;由他人来报告,就变得无法理解和僵死。人必须为了自己而活着,而不是作为别人的跟班,为了自己而活着就是报告——或者也经常是不报告——他亲历了什么,当直接经验出场时,理论就成了可以丢弃的拐杖了。但是通过这些手段,无法获得关于任何东西的完整描述。康德在他的那个时代公正地获得了胜利,但是哈曼和他的追随者却对这种殷勤的想当然,对如此之多的遗漏(也许必要,但丝毫没有惋惜、不安,仿佛理论所不能包括的东西不过是可以丢弃的垃圾:比如心理上的特异、怪癖和另类,这些东西是理论所不能注意到的,而且在一个理性的宇宙中,这些东西会自然而然地被消除,只剩下与终极无误的理论框架相匹配的事实)持续地进行反抗。

348

哈曼在罗马教会和法国百科全书派所鼓吹的普遍科学的梦想中看到了同样的征服一切的一元论;在他看来,这忽视和抹掉了思想和感情中的差异,并在实践中对它们不予理会。他惧怕体系、中心化、一元论等等,在他看来,他那个时代的科学所要求的权威角色是天主教教阶制度的世俗版本,他的观点在后一个世纪的奥古斯丁·孔德那里得到了回响,只不过,哈曼对其深恶痛绝,而孔德则是举双手赞成。哈曼在这个集合中看到了“对立面的统一”的另一个例证,这个学说是由库萨的尼古拉发明的(哈曼误把他当成了乔达诺·布鲁诺)——尽管不清楚他在多大的程度上理解了它,他一定赋予其一种自己的理解。无论如何,在这场于两条战线上(右边是教会,左边是科学)进行着的反对宣称掌握全部知识的战争中,哈曼也许是最义无反顾、激情澎湃的,也是最早、最具有代表性的,并且由此深深地影响了浪漫主义者和他们之后 19 世纪的个人主义的自由主义者。当赫尔岑把(卡贝或巴贝夫主义者笔下

的)共产主义看作是头脚倒立的沙皇制度,即同样压迫人和忽视人的个性的制度时,当巴枯宁抱怨马克思的独裁主义时,他们正在继续着这一传统,即对任何限制个体并摧毁了其最深刻的价值的制度心怀恐惧。

349 如前所引,在提到“我思故我在”时,哈曼已经以一种非常典型的表达概括了这一点,关于什么是我思(即理性主义)是很清楚的,但是何谓“高贵的我在”?<sup>①</sup>任何强调一般性、非个人性、概念性、普适性的学说在他看来都很可能是在摧毁一切差异、特殊性、怪癖,为了包罗万象的考虑,而夹紧了灵魂的翅膀,由此妨碍了灵魂的自由飞翔。把一切知识“牛顿化”的野心会损失敏感性的每种飞逝细节,会降低经验印象的感染力,它为了强调形式而牺牲内容,为了强调统一性而牺牲多样性、生活的完满性、实际经验的五花八门的形变,而这种经验能够冲破最完备的概念网络的网眼。就像一个世纪之后的威廉·詹姆斯一样,哈曼是个体的、复杂的、特别是无意识的和不可捕捉的事物的鼓吹者。他捍卫了无法言喻的事物、神秘的事物、有魔力的事物、黑暗的区域和神秘的深度,而这远为詹姆斯所不及。道德和博爱绝不能代替同情、爱和精神慷慨。哈曼反对18世纪的乐观主义者和自然主义者对人身上动物因素和魔鬼因素的漠视,而当康德在他的《单纯理性限度内的宗教》中提到根本的恶,并呼吁重生时(这是某种连赫尔德都感到陌生的东西,更不要说歌德和希勒了),惟独哈曼领悟到了其真谛。“弱点和缺陷,是关于人类本性最深和最高的知识,人只有据此才能够达到理想”,<sup>②</sup>只有下到自我认识的地狱才能修筑成圣之路:<sup>③</sup>康德引用了这句话。<sup>④</sup>

由此也就有了哈曼对意志自由的热情捍卫:

① B vi 230.35;参见本书边码 302 页,注释⑦。

② B iii 34—33.

③ W ii 164.17.

④ 见前书引(见本书边码 187 页,注释④),第 7 卷,55。



倘若没有作恶的自由,就没有美德,倘若没有行善的自由,就无所谓负罪,实际上也就没有任何善恶的知识。自由是我们一切自然力量的最大值和最小值,既是这些力量全部方向的基础和目标,也是其发展和回归。

无论是本能还是常识都不能决定人……每个人是其自己的立法者,也是他自己最直接的第一位子民。<sup>①</sup>

只有自由意志论才能解释人种的精神发展,因为没有“自由法则”,人就只不过是一个模仿者;“因为人是一切动物中最会模仿的。”<sup>②</sup>他在政治上、道德上相信这一点,在自我认识的领域也是如此。

对各种形式的一元论(不管是试图无所不包的科学论点,还是中央集权的宗教或政治制度)的恐惧,通常是受困的人(或阶级)的呼喊,因为他无法认识到被统治或被消灭或者是不可避免的,或者是被渴求的;他或他人所依附的观念可能是不那么令人满意,或者甚至是让人深恶痛绝的,但是与其决裂必定会引发痛苦和绝望的呼喊。旧的生活方式可能会受到谴责。孟德斯鸠小心翼翼地鼓吹在作出变革时须谨慎和缓慢,因为他认为激进的改革(即便是在他的时代,人们也开始对此提出要求)是无效或暴虐的。哈曼声讨一元论,是因为在他看来,一切一般化都包含虚假的价值。伯克在抨击法国大革命时表现出了保守的情感,托马斯·潘恩由此对他进行了谴责,认为他光崇拜鸟的羽毛,却无视鸟行将死去。哈曼无须为伯克特定形式的心满意足而带有负罪感,然而,他也以自己的方式对人类痛苦的呼喊熟视无睹,除非这种呼喊是一个个体的或精神的形式。那些终结了殉节风俗,消灭了贫民窟,或在某个穷困潦倒的族长制地区创造了可以忍受的生活条件的人们,理当不受到大多数人们的责难。哈曼赞赏那些听到了犁下蟾蜍的呼喊的人们,

<sup>①</sup> W iii 38.8.

<sup>②</sup> W iii 38.20.

除去这种深刻的反理性主义精神世界的固有价值,它在思想(和实践)史的重要性,就像向自称能够回答人类一切核心问题的(不管是经验的还是先验的)科学发起决斗时,扔下的一只手套。哈曼最终只认可个体及其秉性,他认为一切一般化的努力都导向没有面目的抽象创造,这些抽象把个体作为其原材料,尽管其提出的理论声称叙述或解释个体,结果却并没能触及到个体的核心,而法律、道德和美学的体系(行动原则的每一种方案)要么忽略了个体(虽然它们最终是从个体中得出其经验),要么强迫个体嵌合某种普罗克汝斯忒斯之床,强迫其遵循规则,而这些规则一定会伤害甚至可能摧毁个体。

当哈曼猛烈抨击所有的抽象时,他所说话语的字面意义基本上都是纯粹的胡言乱语。没有某种一般化,就不可能有象征、言语和思想。当一种东西被用来代表另外一种东西时(哈曼最喜爱和最有原创性的思辨领域),一般化就发生了,某种东西就会被用作象征:它脱离了自然的媒介(无论这种媒介是什么),而被用来代表某种别的东西,以便把这种东西与跟其相似或不相似的其他东西区别开来。这样,无论是象征还是被象征的东西,就只能通过一般的术语进行识别。禁止抽象就是禁止思想,禁止自我意识,以及禁止一切表达;就是把个体限定于感觉、冥想和梦寐,不管是白天还是夜里,而无力对其进行命名。这一定不是哈曼的本意,但是他偶尔的表述似乎带有这一层意思;他对科学(因其将抽象提升到了普通话语之上)的谴责,转变成了对它们在其各自领域必要功能的否定,转变成了对科学思想的攻击,只要它与感觉或艺术创造中的神秘相对立。

哈曼在抽象思想和具体确定性之间所寻求确立的差异实际上是不正当的,当这种差异被过分夸大后,它就成了一种盲目的蒙昧主义,一种对批判思想、对差异的判断、对假说乃至推论本身的构想的攻击,这种抨击源自于对批评的愤怒和仇恨,并最终把根源扩展到一切精神活动。尽管哈曼的言语经常热情洋溢富于修辞色彩,在思想方面缺乏

每一种自然现象都是一个名称,是神圣能量和观念那新生、秘密、不可言喻,但却非常密切的神选结合、交流的符号、象征和承诺。人在这些开端中亲耳听到、亲眼看到、沉思到、或亲手触摸到的一切都是活生生的道。因为上帝就是道。他的口中和心中有了道,语言的起源就像孩子的游戏一样:自然、切近、简单。<sup>①</sup>

在关于哈曼语言观的第六章中,我已经引用过的这个幽暗而神秘的段落,这是我们能够抵达中心思想的最近途径。它是哈曼所设想的思想 and 对象——他称之为言语(道)与世界——的统一的方式,就像神秘主义者和形而上学家经常设想的思想 and 情感未被打破的统一,并非直接性和知识的统一,也尚未分裂为主体和客体、认识者和被认识者,而人则永远试图超越这种分裂。在哈曼看来,不管是谁,不管是在何时,不管是在何地,人都有两个选项可供选择。第一个是寻求真正地去理解,这意味着通过自然或历史的直接经验,或者通过阅读《圣经》的话(这是这种统一表达自己的一种方式,其使用的预言即便是有限的人也可以理解)去感知这种最初的模式可能是什么,以及它们能够做什么(尽管作为有限的人,他们永远都看不到全貌);第二个选项是通过构造体系,通过相信传统的制度,根据常识的要求来生活,而与现实隔绝。352

“有三样东西……我不能理解,可能是四样:明明拥有健全的判断力却要寻求贤者之石;化圆为方;大海的大小;明明是一个天才,却崇拜健全人类理性的宗教。”上帝是一个诗人:世界是按照一个模式进行永恒创造的剧目,这个模式不能被归约为法则,它只能通过这样的反思和这样的事实被感觉到:上帝的每个造物都不止是它们本身,即一切事件和客体是它们自己,但同时也是其他所有事物的象征、象形和隐喻,为我们理解其他所有事物提供线索。

<sup>①</sup> W ii 32.21.

即便从它们身上犁过是正确：因为如果人们不能听到这种呼喊，如果他们是聋的，如果蟾蜍因为受到“历史的谴责”而理应被抹去，如果失败者永远不值得留意，因为历史是胜利者的历史，那么这些胜利将为它们自己埋下祸根，因为他们将倾向于摧毁价值，而价值却是这些战斗本身的名义。腓特烈大帝的新扫帚清扫得如此干净且永久的呼喊抵制着这把扫帚，而我们在哈曼的所有著作中所听到的正是这种呼喊。他对人类根本价值的宣扬丝毫不逊色于他的启蒙对手，如伏尔泰和康德，而后者却作为人权的捍卫者而受到崇敬。

哈曼知道，每一百位读者当中，能够理解他的著作的人可能连一个都不到，但是，他以一种混合着痛苦和傲慢的奇妙语气恳求说，他应当得到的对待，要像苏格拉底对待赫拉克利特那样：苏格拉底相信那些他不能理解的段落，因为他所能理解的其他段落而包含了伟大的价值。他把自己的散文比作一系列相互孤立的群岛；他不能在岛屿之间架设桥梁，因为那正是他所反对的，那样做就是在建造一个体系，这个体系会扼杀最生动、最个性化、最真实的东西。让他着迷的是处于永恒再创造过程中的世界图景，这是一个不能被阻止的过程。用来描述它的词汇不可避免是静态的。它不是一个缓慢的增长——哈曼不是一个历史主义者；他不相信发展，或者至少对其不感兴趣。对他来说，世界要么变得更好，要么变得更糟。但是存在着一个原初、先验的模式，实际上，一切都是对这个模式的反映、类推或模仿。在伊甸园，在被逐出天堂之前，亚当是知晓它的：“亚当是上帝的，上帝亲自创造了我们种族最早的祖先，以便他可以拥有封地，并继承这个世界，而这个世界是通过上帝嘴里的话完成的。”<sup>①</sup>

---

<sup>①</sup> W iii 32.8.

深思熟虑,但是他的总体倾向是不含糊的。像后来的伯克一样,他认为把科学准则应用于活生生的人类将导致错误,最终将大大贬低对人本身的想法(人就成了物质,一个物理学、化学和生物研究的领域),并导向一种非人的态度,因为并没有人尖锐地意识到理论与实践的统一。但是那些拒斥科学,并允许人们生活于可疗治的贫穷、无知和压迫中的人们,他们的实践中包含着同等程度(如果说不是更大程度)的非人性,哈曼对此却无动于衷。有时候人只有偏执于一个窗口,他才能看得更清楚。

哈曼是一个狂热分子,他的生命观——尽管上帝的信仰者和神学家从中发现了真诚、深度和价值——作为一种普遍的生命哲学,是极其片面的:它过分夸大了人和事物的独一无二性,过分夸大了它们身上重要的共同特征不能被抽象化和理论化的特点;他义愤填膺地仇视人们希望通过大众可以理解的术语来理解宇宙和自身,希望通过重视科学知识来规范自己和自然,来达到大部分人在大部分时间都共有的目标。这种仇视和盲目的反理性主义助长了导致社会和政治反理性主义的思潮,尤其在德国,在20世纪,使得蒙昧主义(这一黑暗中的狂欢)对用多数人可以理解的原则进行理性讨论的做法不屑一顾,殊不知,只有这种做法才可以增长知识,才能为基于对共同理想的有意识接受的自由合作创造条件,并促进迄今为止唯一名副其实的那种进步。

哈曼的重要性不在于他尖锐反启蒙的特殊主义,也不在于他对体系思想和那种要求行动应当根据自由和公开的争议原则得到解释的主张的贬低,尽管那是他自己持续不断的实践,在他与康德的争论中时常表现出来;他的重要性在于这个敏感得不同寻常且极其率真的人,对人类生命中那些科学容易忽视(乃至由于科学的本性而必然忽视)的方面所持有的富有灵感的洞见。他的呐喊源于出离愤怒的敏感:他的言论代表了一个被对理智的激情所冒犯的情感人的立场,也代表了一个道德主义者的立场,这种道德主义者明白伦理学关涉到真实的个人之

间的关系(他们都在最终统治者的上帝之下,并试图做他的仆人服从于他);他也代表了被某种原则的阐明所冒犯的人的立场,这种对原则的阐明所诉诸的伪科学客观性并非来自于个体或社会的经验;他也代表了一个被傲慢且(在他看来)精神盲目的西方所羞辱的德国人的立场;他也代表了一个行将灭亡的社会秩序的谦卑成员的立场,这种社会秩序受到了政治和文化领域非人的集权化所践踏。在傲慢的独裁者腓特烈和伏尔泰的压制下,他奋起反抗,发动了一场反对理性的猛烈运动。然而,就像在大多数反抗所需要面对的那样,他也面临着真正的压制,而这里的压制则是针对迟早定会爆炸的个体性和人身上的非理性和无意识的力量。尽管哈曼依然献身于混杂难解的神学领域,但是他点燃了导火线——就我所知,没有人更早或者更直接地做到了这一点(尽管谁能说得清没有他的话,人类历史的过程是否会非常不同?)——引发了伟大的浪漫抗议,否定存在着一个一切知识和价值都从中产生,所有的行动都据此来进行检验的客观秩序(一种自然法则),不管是事实的还是规范的。

355 革命在德国开始——也许因为政治原因,其禁止社会运动、政治运动和公开讨论,并把批判强行变成了“美学理论的平静大海”<sup>①</sup>(语出亚历山大·赫尔岑)。这一革命的中心是:一、语言与思想的同一性;二、有关艺术的理念,艺术既不是对客观上所有人都可理解的对理想的美的模仿,也不是一种愉悦给予手段;三、休谟经验主义(杀死了先验原则的权威)与对个体自我表达最高价值的强调的相互结合;四、上帝在每个有感觉力的精神中以其不可理解的方式发挥着独一无二的作用,它不一定与其他发挥作用的因素协调一致。所有这些观念形成了一种猛烈爆发的思想混合物,不管它本身是否是社会或经济张力的结果,最终都成为了一种伟大且改变世界的力量,带来了令人惊骇的后果,而 19

<sup>①</sup> *Sobranie sochinenii v tridtsati tomakh*, (Moscow, 1954—1966), 第9卷, 21。

世纪的海涅在他的研究中警告法国人不要低估沉默的德国哲学家的力量时,非常精确地预见到了这一点。如果哈曼不曾(尽管以其独特的方式)阐明那些被得意洋洋的理性主义学派所轻蔑忽视(不仅发生在他生活的那个世纪,而且在伟大的维多利亚时代以及那些在理性盛宴方面比较落后的国家中都得到了延续)的真理,那么,他发动的这场运动就不会在思想和行动上产生如此令人惊异的后果,尤其是在我们所生活的这个可怕的20世纪。这就为我们提供了充足的理由,从纯粹文学或神学专家的故纸堆中把他抢救出来。

人们只需比较一下教会中的官方辩护士对启蒙运动的信条所做的反驳尝试与自由的神学家(哈曼所谓的黑色野兽)所做的妥协尝试,就可以对哈曼的原创性有充分的认识。在索邦神学院和天主教的反对派这一方,人们在很大程度上要么是发现了盲目的独断主义,以及在他们自身领域中,对科学或历史研究的可信性进行古怪的否定,要么是发现他们试图徒劳地证明:启蒙哲学家宣称能做的事情,教会(以其缓慢但合理的方式)可以做得更好。除了此种类型的有组织的反对派,还有新教的各宗派和运动,他们通过敌意的冷漠态度来保护他们自己免受理性主义的伤害,“一无所知”的教派转向了内在沉思和神圣生活,他们或者出于自愿或者出于政治上的藩篱选择逃离社会和政治世界。这就把从精神上反对理性的行进的这个任务留给了光照派教徒和共济会成员,但是即使是他们当中最有影响力和最杰出的代表(比如圣马丁的著作),就算与哈曼最糟糕、最古怪的作品相比也不可同日而语,缺少了许多原创性,也很少涉及关键的问题(无论是个人的还是社会的)。哈曼他手持他的核心指控(那些宣称通过直接的观察来理解人和自然的作家忽视了在他们的日常经验中与他们最近的生活领域,即人们行动的实际方式和他们信仰的对象),带着正义、猛烈又毫不妥协的勇猛,把刀子插入在他死后数十年间终于被全部人所看到的伤口中,这给他在思想史中带来了独一无二的重要性。

哈曼并非一个带有乡愁的中世纪学者,他没有把想象的过去看作是一个更好、更高贵的时代,并将之与当下沉闷的平庸相比照。他的幻想是超越时代的,而非历史的。但是像后来的工业文明的批判者一样,他不仅坚决忽视世俗改革家的起因,而且忽视他们的目的。不管是在腓特烈的普鲁士还是在拿破仑的法国或者是约瑟夫二世的神圣罗马帝国,人们在把理性的方法应用于社会政策时,都把消除猖狂的非正义、非理性冲突、人类苦难和压迫作为其目的;而其成就构成了人类历史这个并不出彩的篇章中辉煌的一页。进步与反动的观念诞生于如下冲突的过程:一方面是那些渴望引入迅猛变革的人(在这种过程中,他们高估了他们自己的力量和人们的韧性,犯了经验错误,造成了许多不必要的痛苦);另一方面是由于这种或那种原因进行抵制的人,不管是为了他们的阶级或民族利益,还是因为改革家的乌托邦主义在他们看来显得肤浅和反常。

哈曼属于后者范畴。改革者寻求建立的世界,对他来说似乎是对他珍视的所有价值,以及他认为最深刻地嵌入人的本性中的所有价值的否定。正因如此,对于他那个时代的政权滥用,他一概视而不见:他只看到了以空洞抽象(理性、进步、自由或平等之类的理想,或者不切实际的头脑构造出来的巨大气球)之名摧毁活生生男女的“伟大的简化者”的恶,所有这些东西加在一起也比不上去熟悉一个具体的事实、一个真实的人,比不上花去一个小时按照其本来痛苦而不完善的面貌,去真正地、内在地体验一个人的灵魂和身体。

357 量和质这两个范畴之间的对照和冲突长期以来已经耳熟能详,并且采取了许多形式,比如审美、伦理、政治和逻辑的形式。就其社会学形式而言,这确乎仍然是支配着关于人的态度的最深刻的问题之一。但是在哈曼的时代,它是一个相对新的问题。量的一般化不仅可以应用于物理世界(此处的胜利于17世纪赢得),而且可以应用于社会和个人生活中(通过科学原理对生活进行组织,在平等的人们之间计算相关



的满意总量,或者,如果人们是不平等的,就为这种不平等归纳出某种共同的测量标准),这种可能性被孔多塞充满热情地预见到了。而量化(对数字稳定的假说的证实,以及在此基础上的规划,不管是个人的规划,还是群体的规划,或是更大的人类组织的规划)则还完全没有进入其第一阶段。如果说有什么东西注定被选择成为开始于17世纪的新世纪的特点,那么,它就是从质的概念到量的概念的转变,它不仅奠定了物理学和生物学的基础,而且奠定了与此相联系的所有社会科学、道德和经济观点,以及它在伦理学和美学中的副产品的基础。

在现在看来,所有这些东西都是不言自明的真理了。我再重复一下我的观点:哈曼最吸引我们的地方之一是:他比任何其他思想家都更早地意识到了量的时代的来临,并且对其进行了猛烈的反抗。如果说试图抵制一个时代和一种文明主流的思想潮流是反动派的话,那么哈曼肯定是一个狂热且彻头彻尾的反动派了。他对此心知肚明,并且引以为荣。他以其含糊而猛烈的方式宣扬了他的观点,比伯克早了整整二十多年,后者为骑士精神时代的消逝和手握计算尺和统计表的肮脏机械人的到来所发出的哀悼也十分著名。<sup>①</sup>在法国大革命之后,当英国工业革命的成果渗透到生活的每个领域时,诸如夏多布里昂、迈斯特、柯勒律治、弗里德里希·施莱格尔、诺瓦利斯这些人的保守反应就可想而知了。哈曼属于拥有一种特殊天赋的极其敏感小众,这种天赋也可以说是一种不幸,它预言了未来的轮廓,不管是欢迎它们还是拒斥它们,而哈曼则对其充满了恐惧和敌意。几成定势的是,这些人所拥有的词汇只能将其表达为某种类似感觉的东西,而不是一种清晰的视野,然而,作为诗人(他们天然过敏的反应体质,能够首先对人类生活中这些

<sup>①</sup> “但是骑士精神的时代已经逝去。诡辩家、经济学家和精于计算的人如日中天;欧洲的辉煌一去不复返。” Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France* (1790): 127, 载 *The Writings and Speeches of Edmund Burke*, ed. Paul Langford (Oxford, 1981—), 第8卷, *The French Revolution*, ed. L. G. Mitchell。

深刻的变化做出反应),他们找到了词语来表达他们风雨欲来的感受,不管这些词是多么含糊和带有主观感情。这些人被公正地称作先知,而且不管自己是否意识到,他们带有一种不同寻常的历史感。当他们到来得太早时,对他们来说,向那些具有普通视角的人,传达他们的存在的每一个毛孔中都感觉到的事物是非常困难的。要看见其他人尚不能看到的东西(尤其当它作为一个正在降临的末日的确切征兆出现),而且无法对其保持沉默,这就驱使着这些活生生的占卜棍进入自闭的沉默之中,或者逃离到某个免于他们被迫生活的那个渐昏世界的领域中去。而那些处于文化边缘、面临剧烈改变的落后社群的成员,他们不仅感到无力改变现状,而且自觉更深刻地联系于即将被代替的先前文化时,他们就尤其会敏感地感受到这种变化:无论是站在17世纪转折点的那不勒斯,还是半个世纪之后的哥尼斯堡,它们都没有处在事件的中心,无论是政治上的还是思想上的。无论如何,哈曼的案例符合一种社会学的解释,而他毕生都把这种解释当作一种对历史的错误阐释而加以抵制。他成长时的家庭氛围,他的父亲为自己感到骄傲的巴斯检察官身份,都被腓特烈的改革及其接受启蒙思想的官员们粉碎了。在新的体制中,哈曼从未找到一个安全的位置,而且他就像许多想法大胆、言辞激烈的人一样,本性怯懦、柔顺、缺乏自信、极易受伤。尽管他给予其他深受困扰的灵魂平静和稳重的建议,让他们别再苦恼,全身心地服从上帝,心满意足地吃他们的面包喝他们的酒,但当他自己的薪水被减少五个泰勒,当他花园的面积被缩小时,他却无法释怀。他猛烈抨击这个量化的世界;他的攻击经常考虑不周,但是他通过拒绝接受他们的到来,而提出了一些我们时代最伟大的问题。

在第六章中,我提及了哈曼的语言学理论在我们现在这个时代所取得的成功;还提及了哈曼的语言学观点和他的宗教信仰与反理性主义的奇怪组合。<sup>①</sup>在这里我想再谈几个问题:

实际上,哈曼持有以下观点:

(1)“逻辑上完美的语言”可以正确反映出来的现实的客观“结构”并不存在。

(2)因此,哲学家所提出的具有普遍效力的主张是没有价值的。

(3)规则和法律应当得到遵守,但在必要的时候应当予以打破。

(4)理论中存在的问题(和实践中的错误)与其说是由逻辑、形而上学、心理学的理论中的错误所造成的,不如说是对理论具有普遍永恒的效力的狂热信仰所造成的,这一信仰认为,如果某个理论不能回答我们所有的问题,那么一定存在其他的理论可以回答所有的问题。正是对这一理论的迷信,特别是对科学理论的迷信,产生出想象的实体,与现实生活中的事物混淆,导致精神混乱,有时还会导致精神折磨,原因

---

<sup>①</sup> 见本书边码 328 页。

在于人们固执地坚持人造之物,而该物正是因为人们对普遍性的追求而产生的,而哈曼把这一愿望称为贤者之石。

360 (5)每一种语言都代表了一种生活方式,而生活方式是基于经验的模式而形成的,无法进行批判,因为在其之外找不到一个阿基米德支点对其进行这样的批判性检验;所能做的至多是检验这一经验模式用来进行表达的符号体系。我们能够这么做是因为思考即使用符号,符号是什么样,思想就是什么样。总之,内容和形式是不能分开的——交流媒介的所有元素都有机地结合在一起,而意义则潜藏在每个单独的,从根本无法进行分析的整体中。

(6)词汇、语法、词源、句法之间的完美翻译在原则上是不可能的,并且对普遍语言的探索是所有怪物中最为荒诞的,自然语言的非理性成分和各自的特质都会被它抹除,然而莱布尼茨却相信这一可能性(莱布尼茨称之为“普遍文字”),或者相信能够满足人类所有需求的科学普遍语言,而继他之后,孔多塞以及他之后的许多实证主义思想家也都有过这样的梦想。

(7)根据(6)的推断:仅仅通过运用语法、逻辑以及任何其他的规则,人们无法理解他人的语言,只有通过“进入”(赫尔德称之为“移情”)其符号体系才能理解其语言,即必须保留现在和过去的实际用法。方言和行话(当它们带有“生活的烙印”时)是生活方式的核心,当我们试图创造语言的一致性时,我们便创造了生活的一致性,而它则会反过来摧毁这种方言和行话。

(8)因此,当我们无法靠规则来解决问题时,我们就必须怀疑它,不要被它们所蒙骗,拒绝、忽视,或者残暴地对待实际经历所提供的不规则和特异性。

这种学说,在20世纪英语世界哲学家之间实在是再熟悉不过了。

如果这一语言和意义的概念站住了阵脚,那么任何伦理、美学、意识形态、宗教的信仰都不能置身事外。但还有另一个推论。既然所有

的思想和言语对哈曼来说都是交流,那么这一交流也必定发生在特定的个体之间。但是如果这些个体要以地球上生命最大的限度互相理解,他们一定会进入到个体的意象和纹理中,这和人正在说的具体内容(如果是他艺术家,那么就是他正在创作的具体内容)是不可分割的。去寻求任何地方的任何人都明白的话语或者艺术品,就和寻找普遍语言的行为一样荒谬。所有的标准里最差的就是常识,即笛卡尔所认可的人们普遍具有的常识,这在哈曼看来是对浅薄、平庸的保护,是对把一切事物贬低到同等平凡的扁平化力量的保护。因此才有了他对这种隐秘的维护。这可能确实是他的一种自我辩护,为自己热情地保持神秘,只对少数几个能够理解他的人言说进行辩护,但是他从中概括出一条学说,认为所有艺术和所有创造都是神秘的,它们一旦被赋予规则,一旦被公之于众,就会变得扭曲和堕落:这正是古希腊人和现代法国人犯下的罪行,他们将这一完全是私人的,有时甚至令人感到恐怖的过程转变成了机械的技艺,使得每一个人都可以操作、回应,让这两种活动都最终失去了价值。 361

在他一生中,哈曼始终对神秘教会的信仰者怀有一定的兴趣,即使当他知道这些人不过都是江湖骗子,比方说令哥尼斯堡的市民感到震惊又好奇的披着山羊皮的“先知”考夫曼,哈曼和他的关系含混不清、令人遐想。哈曼情愿把自己表现为一个神秘智慧的传播者,他不奢望被人完全理解。他把自己看成是反讽的苏格拉底、一位玫瑰十字会骑士、一位《新约外传》的预言家,或者类似的人物。尽管他从未这样表达出来,但是他希望自己是一名智慧之师、一位智者、一位古鲁、一位挽救那些不幸陷入启蒙思想巨大网络的受害者的解救者。

## 参考书目说明

对于没法(轻松)阅读德语文献的读者来说,他们可能会乐于了解一些哈曼作品英译的详细信息。我不能断言我找到了所有的译本,但是也给出了我在以赛亚·伯林的文字中所遇到的全部作品的详细信息。我还需要为法语读者补上纳德勒版的哈曼作品第二卷,其中包含了大部分他用法语写作的文章(在第三卷中也有一篇法语文章)。

*Aesthetica in nuce*:<sup>①</sup> *A Rhapsody in Cabbalistic Prose*, trans. Joyce P. Crick, 载H. B. Nisbet (ed.), *German Aesthetic and Literary Criticism: Winckelmann, Lessing, Hamann, Herder, Schiller, Goethe* (Cambridge etc., 1985: Cambridge University Press), 139—150, notes 275—286。

*Golgotha and Scheblimini!*, trans. Stephen N. Duning, 载于他的 *The Tongues of Men: Hegel and Hamann on Religious Language and History* (Missoula, 1978: Scholars Press), 209—228, notes 247。

*Hamann's 'Socratic Memorabilia': A Translation and Commentary*, by James C. O'Flaherty (Baltimore, 1967: Johns Hopkins Press)。

Letter to Kant, 27 July 1759, 载Kant: *Philosophical Correspondance*

---

① 《果壳中的美学》。

1759—1799, ed. and trans. Arnulf Zweig (Chicago and London, 1967: University of Chicago Press), 35—43。

“The Merchant”（这是对哈曼为他自己翻译的 *Plumard de Dangeul, Remarques sur les avantages et les désavantages de la France et de la Gr. Bretagne, par rapport au commerce, & aux autres sources de la puissance des états* 的附录未署名英译, 省去了开篇和结尾的几页), 载 Frederic H. Hedge (ed.), *Prose Writers of Germany* (Philadelphia, 1848: Carey and Hart), 121—127。

Ronald Gregor Smith, *J. G. Hamann 1730—1788: A Study in Christian Existence, with Selections from his Writings* (London, 1960: Collins) 的部分选文。该文献的大部分翻译都是节选, 但也有少数完整 的文章, 即: *Fragments; The Wise Men from the East in Bethlehem; New Apology of the Letter H by Itself*; 几篇对康德的《纯粹理性批判》的评论; *Metacritique*。

Gwen Griffith Dickson, *Johann Georg Hamann's Relational Metacriticism* (Berlin and New York, 1995: Walter de Gruyter) 包括一系列作品翻译: *Socratic Memorabilia; Aesthetica in nuce; “Herderschriften”; Essay of a Sibyl on Marriage; Metacritique of the Purism of Reason*。

此外, 我把我了解的另外一些关于哈曼的英语书籍, 也在这里列出。在它们的参考书目中, 可以找到其他英语文献的信息, 以及其他语种里不断增多的文献信息。

W. M. Alexander, *Johann Georg Hamann: Philosophy and Faith* (The Hague, 1966: Martinus Nijhoff)。

Terence J. German, *Hamann on Language and Religion* (Oxford, 1981: Oxford University Press)。

启蒙的三个批评者

Walter Leibrecht, *God and Man in the Thought of Hamann*, trans. James H. Stam and Martin H. Bertram (Philadelphia, 1966: Fortress Press) (德语原版, 1958)。

Walter Lowrie, *Johann Georg Hamann: An Existentialist* (Princeton, 1950: Princeton Theological Seminary).

James C. O'Flaherty, *Unity and Language: A Study in the Philosophy of Johann Georg Hamann* (Chapel Hill, 1952: University of North Carolina; New York, 1966: AMS Press).

James C. O'Flaherty, *Johann Georg Hamann* (Boston, 1979: Twayne).

James C. O'Flaherty, *The Quarrel of Reason with Itself: Essays on Hamann, Michaelis, Lessing, Nietzsche* (Columbia, SC, 1988: Camden House).

Larry Vaughan, *Johann Georg Hamann: Metaphysics of Language and Vision of History* (New York etc., 1989: Peter Lang).

亨利·哈代



# 索引

(条目后的数字为原书页码, 见本书边码)

道格拉斯·马修斯编

- Abelard, Peter, 阿伯拉尔, 彼得, 304  
abstractions, 抽象, 283, 289, 352  
action, 行动: 生活作为, 300—302, 334—335  
Adams, Henry Packwood, 亚当斯, 亨利·帕克伍德, 141, 144n  
*Adrastea* (periodical), 《阿特拉斯提》(期刊) 184, 220, 230  
Aeneas Sylvius, 埃涅阿斯·西尔维厄斯, 260—261  
Aesop, 伊索, 303  
aesthetic theory, 审美理论: 赫尔德的, 16, 225—226, 228—230; 维柯的观点, 22, 46—47, 66, 76, 78, 90, 110; 艺术的责任, 228—230; 歌德的, 230; 无绝对标准, 237; 哈曼的, 317, 336, 347  
Alciati, Andrea, 阿尔恰蒂, 安德烈亚, 154—155  
Alembert, Jean le Rond d', 达朗贝尔, 让·勒朗, 113n, 168, 175, 276, 337  
alienation, 异化, 16, 132, 227, 322  
Americo, Franco, 阿梅里科, 弗朗哥, 100, 141  
anachronism, 时代错误: 维柯批判, 10, 53, 54n, 66, 78, 156; 赫尔德论, 213  
Angelis, Pietro de, 安杰利斯, 彼得罗·德, 115  
anthropomorphism (and animism), 拟人论(泛灵论), 10, 42—43, 66, 70, 300  
Antoni, Carlo, 安东尼, 卡洛, 171n  
Aquinas, St Thomas, 阿奎那, 圣托马斯, 31n, 99, 140, 156, 160, 175, 290, 299  
Arendt, Hannah, 阿伦特, 汉娜, 134n

- Aristotle, 亚里士多德:生存理念, 8;  
历史观点, 15;节制, 17;历史循环  
论, 22, 85;影响, 27, 59, 207;主  
题, 48n;论人性, 59;论制作和创  
造, 130n;论自然科学, 145;论法,  
160;论社会, 188, 192, 200;伦理  
性, 285;目的论, 299, 326
- Arndt, Johann, 阿恩特, 约翰, 185n,  
207, 258
- Arnold, Gottfried, 阿诺德, 戈特弗里  
德, 172
- Arnold, Thomas, 阿诺德, 托马斯, 117
- art, 艺术:与神圣目的, 300—302;作  
为生活之树, 306;与语言, 317;另  
见 aesthetic theory
- Art and Ideas in Eighteenth-Century  
Italy*, 《18世纪意大利的艺术与观  
念》, 3
- Artico di Porcia, Gian, 阿尔蒂科·迪·  
波尔恰, 吉安, 见 Porcia, Gian Artico  
di, Count
- Astruc, Jean, 阿斯特吕克, 让, 174
- Auerbach, Erich, 奥尔巴赫, 埃里希,  
23n, 131, 139
- Augustine, St, 圣奥古斯丁, 31n, 123,  
140, 156, 309
- Augustus Caesar, 奥古斯都, 恺撒, 84
- Aulisio, Domenico, 奥利西奥, 多梅尼  
科, 141, 144
- Austin, John Langshaw, 奥斯汀, 约  
翰·兰肖, 71n
- Ayrault, Pierre, 艾罗, 皮埃尔, 159n
- Baader, Franz von, 巴德尔, 弗朗  
茨·冯, 38n, 114
- Bacon, Francis, 弗朗西斯, 培根:归  
纳, 18;对维柯的影响, 26, 120,  
124, 134, 141, 144—145, 157;  
论知识, 39, 129;历史理论, 55n,  
88, 112, 154;与古代科学, 70;论  
神话, 74n;洞见, 135;与实在性,  
140;论毁坏自然的哲学家, 303
- Badaloni, Nicola, 巴达洛尼, 尼古拉,  
7, 23, 141—145, 147, 161
- Bakunin, Mikhail Aleksandrovich, 巴  
枯宁, 米哈伊尔·亚历山德罗维  
奇, 348
- Ballanche, Pierre-Simon, 巴朗什, 皮  
埃尔—西蒙, 21, 89, 115
- Balmes, Jaime, 巴尔梅斯, 海梅, 140
- Balzac, Honoré de, 巴尔扎克, 奥诺  
雷·德, 116
- Barnard, Frederick M., 巴纳德, 弗雷  
德里克·M., 183n
- Barth, Karl, 巴特, 卡尔, 286
- Bartoli, Sebastiano, 巴尔托利, 塞巴斯  
蒂亚诺, 142, 150
- Batteux, Charles, 巴特, 夏尔, 197,  
225n, 317
- Baudouin, François, 博杜安, 弗朗索  
瓦, 88n, 155—156, 161n, 162n
- Bayle, Pierre, 培尔, 皮埃尔, 25, 141,

- 174, 216, 219
- beauty, 美, 336; 另见 aesthetic theory
- Beck, Lewis White, 贝克, 刘易斯·怀特, 40n
- behaviourism, 行为主义, 42—43
- Belgiojoso, Princess Cristian di, 贝吉欧裘索公主, 116
- belief, 信仰: 休谟论, 280—282, 321; 与知识, 283
- Bengel, Johann Albrecht, 本格尔, 约翰·阿尔布雷希特, 317
- Bentham, Jeremy, 边沁, 杰里米, 96, 113n, 175, 252
- Berens family, 贝伦斯家族, 260—263
- Berens, Johann Christoph, 贝伦斯, 约翰·克里斯托夫, 260—261, 266—267, 290
- Berens, Katharina, 贝伦斯, 卡塔琳娜, 267
- Bergin, Thomas Goddard, 伯金, 托马斯·戈达德, 117n
- Bergson, Henri, 伯格森, 亨利, 144, 297
- Berkeley, George, Bishop of Cloyne, 贝克莱, 乔治, 克洛因的主教, 65, 190n, 285, 297, 319
- Berlin Academy, 柏林学院, 263, 293, 296
- Berlioz, Hector, 柏辽兹, 赫克托, 104
- Bible, Holy, 《圣经》: 批判, 174; 赫尔德论, 189; 哈曼读, 265, 297; 作为启示, 266, 300, 317, 324
- Bizet, Georges, 比才, 乔治, 104
- Blackwell, Thomas, the younger, 布莱克韦尔, 托马斯, 小, 173, 197, 325n
- Blake, William, 布莱克, 威廉, 229, 258, 265n, 305—308
- Bochart, Samuel, 博沙尔, 萨米埃尔, 59n
- Bodin, Jean, 博丹, 让: 论神话与寓言, 55n, 74n, 156; 论黄金时代, 70n; 关于历史的观点, 88, 122n, 129; 对维柯的影响, 122, 141, 157; 论旅行者的故事, 148; 论历史学家, 161; 论文明的多样, 171
- Bodmer, Johann Jacob, 博德默尔, 约翰·雅各布, 170—172, 197, 319
- body (human), 身体(人类的): 哈曼论, 304
- Boeckh, August, 伯克, 奥古斯特, 20
- Böhme, Jakob, 伯麦, 雅各布, 258, 272, 283, 307
- Boileau-Despréaux, Nicolas, 布瓦洛—德普雷奥, 尼古拉, 15, 128, 197, 225n, 317
- Bolingbroke, Henry St John, 博林布洛克, 亨利·圣约翰, 子爵一世, 110n, 162, 172
- bon sens, 常识, 235, 309, 346—347, 360; 另见 common sense
- Bonald, Louis Gabriel Ambroise, 波纳

- 德,路易·加布里埃尔·安布鲁瓦兹,子爵,314
- Borelli, Giovanni Alfonso,博雷利,乔瓦尼·阿方索,142—143
- Bossuet, Jacques-Bénigne,波舒哀,雅克—贝尼涅,5,87,102,173,217,235
- Bouelles, Charles de,博维尔,查尔斯·德45
- Bourguet, Louis,布尔盖,路易,25
- Bouhours, Dominique,布乌尔,多米尼克,63,128
- Boulainvilliers, Henri,布兰维利耶,亨利,伯爵,171,215,238n
- Bourbon, Charles de,波旁,夏尔·德,24
- Breitinger, Johann Jacob,布赖丁格,约翰·雅各布,170,172,197,319
- Brentano, Franz von,布伦塔诺,弗朗茨·冯,252
- Bridges, John Henry,布里奇斯,约翰·亨利,117
- Britten, Benjamin,布里顿,本杰明,220
- Brosses, Charles de,布罗斯,夏尔·德,蒙福孔的男爵,113n,313
- Brown, Norman Oliver,布朗,诺曼·奥利弗,136n
- Bruni, Leonardo,布伦尼,李奥纳多,164
- Bruno, Giordano,布鲁诺,乔达诺,45,348
- Buchholtz, Franz Kaspar,布赫霍尔茨,弗兰茨·卡什帕,268
- Buckle, Henry Thomas,巴克尔,亨利·托马斯,162n
- Budé, Guillaume,比代,纪尧姆,154—155,156n,157&n
- Buffon, Georges Louis Leclercq,布封,乔治·路易·勒克莱尔,伯爵,303
- Burckhardt, Jakob,布克哈特,雅各布,20,120,166
- Burke, Edmund,伯克,埃德蒙:维柯的观点在其之前,94,115;坚定的学说,102,188;历史观,120,147,201,235;反理性主义,152n,162,202;论作为有机体的社会,172—173;与直观性,175;与赫尔德,202;与民族主义,257,283;论崇高,303n,潘恩对其批判,350;反对把科学应用于人,353;哀叹骑士精神时代的消失,357
- Burton, Richard,伯顿,理查德,209
- Byron, George Noel Gordon,拜伦,乔治·诺埃尔·戈登,男爵六世,335
- Caesar, Julius,恺撒,尤利乌斯,205,212n
- Calepio, Pietro,卡莱皮奥,彼得罗,171
- Calvinism,加尔文派,259

- Campanella, Tommaso, 康帕内拉, 托马索, 33&n, 141, 143—144, 154
- Cantelli, Gianfranco, 坎泰利, 詹弗兰科, 141
- Capua, Leonardo di, 卡普阿, 莱昂纳多·迪, 141, 144
- Caraffa, Antonio, 卡拉法, 安东尼奥, 23, 147
- Caramuel Lobkowitz, Juan de, 卡拉姆耳主教, 142, 144—145
- Cardano, Girolamo, 卡尔达诺, 吉罗拉莫, 35n
- Carlyle, Thomas, 卡莱尔, 托马斯, 203, 208
- Carnap, Rudolf, 卡尔纳普, 鲁道夫, 167
- Carneades, 卡涅阿德斯, 233
- Casaubon, Isaac, 卡索邦, 伊萨克, 25
- Cassirer, Ernst, 卡西尔, 恩斯特, 33n
- Cesarotti, Melchiorre, 切萨罗蒂, 梅尔基奥雷, 97n, 112, 170, 173
- Charlemagne, Emperor, 查理曼大帝, 172, 204
- Charpentier, François, 沙尔庞捷, 弗朗索瓦:《苏格拉底生平》, 289n
- Chasteallux, François Jean, marquis de, 沙特吕, 弗朗索瓦·让, 侯爵, 116
- Chateaubriand, François René Auguste, 夏多布里昂, 弗朗索瓦·勒内·奥古斯特, 子爵, 115, 357
- Chekhov, Anton, 契诃夫, 安东, 230
- children, 儿童: 哈曼论对其讲话, 266n; 行为, 300; 与人体, 304
- Christianity, 基督教: 对事实和历史观点, 3; 维柯论, 64n, 87; 与理性主义, 278—279; 与苏格拉底, 289; 哈曼对其概念, 292
- Cicero, 西塞罗, 30, 37, 91n, 99, 212n
- Clark, Robert, 克拉克, 罗伯特, 7
- Clement, XII Pope ( Cardinal Corsini ), 克雷芒十二世, 教皇(科尔西尼红衣主教), 25, 100—101, 112
- climate, 气候: 与多种文明, 171, 186, 192, 235
- Cobbett, William, 科贝特, 威廉, 342
- Coke, Sir Edward, 柯克, 爱德华, 爵士, 162
- Coleridge, Samuel Taylor, 柯勒律治, 塞缪尔·泰勒, 117, 143, 357
- Collingwood, Robin George, 科林伍德, 罗宾·乔治, 22, 32n, 47n, 118—119
- common sense ( *sensus communis* ), 常识, 82, 107, 125, 165
- communism, 共产主义, 348; 另见 Marxism
- Comte, Auguste, 孔德, 奥古斯特, 35n, 68n, 77, 98, 102, 117, 169, 348

- Aristotle, 亚里士多德: 生存理念, 8 ;  
历史观点, 15 ; 节制, 17 ; 历史循环  
论, 22, 85 ; 影响, 27, 59, 207 ; 主  
题, 48n ; 论人性, 59 ; 论制作和创  
造, 130n ; 论自然科学, 145 ; 论法,  
160 ; 论社会, 188, 192, 200 ; 伦理  
性, 285 ; 目的论, 299, 326
- Arndt, Johann, 阿恩特, 约翰, 185n,  
207, 258
- Arnold, Gottfried, 阿诺德, 戈特弗里  
德, 172
- Arnold, Thomas, 阿诺德, 托马斯, 117
- art, 艺术: 与神圣目的, 300—302 ; 作  
为生活之树, 306 ; 与语言, 317 ; 另  
见 aesthetic theory
- Art and Ideas in Eighteenth-Century  
Italy*, 《18 世纪意大利的艺术与观  
念》, 3
- Artico di Porcia, Gian, 阿尔蒂科·迪·  
波尔恰, 吉安, 见 Porcia, Gian Artico  
di, Count
- Astruc, Jean, 阿斯特吕克, 让, 174
- Auerbach, Erich, 奥尔巴赫, 埃里希,  
23n, 131, 139
- Augustine, St, 圣奥古斯丁, 31n, 123,  
140, 156, 309
- Augustus Caesar, 奥古斯都, 恺撒, 84
- Aulisio, Domenico, 奥利西奥, 多梅尼  
科, 141, 144
- Austin, John Langshaw, 奥斯汀, 约  
翰·兰肖, 71n
- Ayrault, Pierre, 艾罗, 皮埃尔, 159n
- Baader, Franz von, 巴德尔, 弗朗  
茨·冯, 38n, 114
- Bacon, Francis, 弗朗西斯, 培根: 归  
纳, 18 ; 对维柯的影响, 26, 120,  
124, 134, 141, 144—145, 157 ;  
论知识, 39, 129 ; 历史理论, 55n,  
88, 112, 154 ; 与古代科学, 70 ; 论  
神话, 74n ; 洞见, 135 ; 与实在性,  
140 ; 论毁坏自然的哲学家, 303
- Badaloni, Nicola, 巴达洛尼, 尼古拉,  
7, 23, 141—145, 147, 161
- Bakunin, Mikhail Aleksandrovich, 巴  
枯宁, 米哈伊尔·亚历山德罗维  
奇, 348
- Ballanche, Pierre-Simon, 巴朗什, 皮  
埃尔—西蒙, 21, 89, 115
- Balmes, Jaime, 巴尔梅斯, 海梅, 140
- Balzac, Honoré de, 巴尔扎克, 奥诺  
雷·德, 116
- Barnard, Frederick M., 巴纳德, 弗雷  
德里克·M., 183n
- Barth, Karl, 巴特, 卡尔, 286
- Bartoli, Sebastiano, 巴尔托利, 塞巴斯  
蒂亚诺, 142, 150
- Batteux, Charles, 巴特, 夏尔, 197,  
225n, 317
- Baudouin, François, 博杜安, 弗朗索  
瓦, 88n, 155—156, 161n, 162n
- Bayle, Pierre, 培尔, 皮埃尔, 25, 141,

Damm, Christian Tobias, 达姆, 克里斯蒂安·托比亚斯, *Betrachtung über Religion*, 《沉思宗教》, 310—311

Dangeul, Plumard de (*pseud.* Sir John Nickolls), 当热勒, 普鲁马尔·德·(笔名约翰·尼科尔斯爵士) 260, 363

Dante Alighieri, 但丁·阿利吉耶里, 85, 99, 197, 309

*Daphne* (periodical), 《达芙妮》(期刊), 260

Darwin, Charles, 达尔文, 查尔斯, 169

Dégérando, J. M., 德热朗多, J.M., 见 Gérando, Joseph Marie de

deists, 自然神论者, 298

Della Porta, Giovanni Battista, 德拉波尔塔, 乔瓦尼·巴蒂斯塔, 192—193

democracy, 民主: 维柯对其敌意, 84—85

Dennis, John, 丹尼斯, 约翰, 126

Descartes, René, 笛卡尔, 勒内: 与因果性, 6; 著作中的夸张言辞, 17, 120; 维柯的反对, 26, 28—31, 38—40, 45, 54, 94, 106, 110, 124; 维柯对其的阅读, 26—27, 36; 与人文研究, 29; 论知识, 29—31, 37, 43, 280, 282; 论真理的标准, 30, 38n, 40; 论认知, 45; 论自然法, 54, 87, 160, 165; 作为

启蒙运动的先驱, 93; 论理性, 93; 论历史上的智慧, 93; 恐惧异端, 100; 论人性, 110, 167; 将物理学理想化, 124, 144; 对维柯的影响, 141; 与形而上学, 143; 论自然科学, 143, 145; 二元论, 145—146; 反对尊崇过去, 174; 与不统一, 189, 198—199; 赫尔德对其的攻击, 198—199, 201; 数学观点, 274; 诡辩, 289; 与语言, 291; 论观念, 316; 普遍性, 321, 323; 哈曼对其的攻击, 348; 论常识, 360

desire, 欲求, 302

despotism, 专制, 290

determinism, 决定论, 289, 306, 324

Diderot, Denis, 狄德罗, 德尼: 信仰, 168; 论荷马, 173, 174n, 346; 论文化同质, 179; 论演员的超然, 213; 怀疑论, 216; 论中产阶级, 262; 风格, 274; 与性行为, 308; 与精神冲突, 308; 论人的异化, 322; 论自然人和人造人, 322, 332; 嘲讽爱尔兰维修, 332; 哈曼对其敬意, 337; 《演员的悖论》, 322

Dilthey, Wilhem, 狄尔泰, 威廉: 与历史事实, 5, 20; 受维柯影响, 22, 47n, 162; 与历史观, 52n, 120, 130—131; 与移情, 197; 哈曼对其的影响, 251

Diodorus Siculys, 狄奥多罗·西库卢斯, 99

- Dionysius, pseudo-, 伪狄俄尼索斯, 见 pseudo-Dionysius
- Dippel, Johann Konrad, 迪佩尔, 约翰·康拉德, 333
- “discursive reason”, “话语理性”, 250
- Domandi, Mario, 多曼迪, 马里奥, 33n
- Donne, John, 多恩, 约翰, 126
- Doughty, Charles Montagu, 道蒂, 查尔斯·蒙塔古, 209
- Draco, 德拉古, 59, 76, 108
- dualism, 二元论, 291—292
- Dubos, Jean Baptiste, 迪博, 让·巴蒂斯特, 171—172, 225n
- Dumoulin, Charles, 迪穆兰, 夏尔, 154, 157, 159n
- Duni, Emmanuele, 杜尼, 埃马努埃莱, 100, 166n
- Duns Scotus, Johannes, 邓斯·司各脱, 约翰尼斯, 35n
- Durkheim, Emile, 涂尔干, 埃米尔, 77, 111, 242
- Dyer, George, 戴尔, 乔治, 288
- Eckhart, Meister, 埃克哈特, 迈斯特, 272
- Einfühlen* 移情, 见 empathy
- Einstein, Albert, 爱因斯坦, 阿尔伯特, 98n
- emotivism, 情感主义, 239
- empathy( *Einfühlen* ), 移情: 赫尔德论, 14, 18—19, 197, 211—212, 233, 236, 318, 360; 维柯的描述, 47; 与价值多元, 236
- empiricism, 经验主义: 孟德斯鸠的, 94; 维柯的, 94—95, 145; 赫尔德的, 193, 199, 221—222, 324; 与黑格尔, 221; 莱布尼茨的, 221; 哈曼的, 283, 328; 与卢梭, 283; 莱辛与雅各比论, 284; 休谟的, 291, 328, 355
- Encounter* ( magazine ), 《遭遇》, 3
- Encyclopédie*, 《百科全书》, 172—173, 174n, 219, 275, 332, 346, 348
- Engels, Friedrich, 恩格斯, 弗里德里希, 123
- Enlightenment ( and *philosophes* ), 启蒙运动(与启蒙哲学家): 哈曼谴责, 240, 251, 254—255, 263—264, 272—273, 279, 282, 290, 311, 355; 信仰, 276—279; 从风俗中分离出理性, 323; 康德论, 341; 教会反对, 355
- Ennius, 恩尼乌斯, 81
- Epicurus, 伊壁鸠鲁, 50, 55, 91, 99
- equality of races and cultures, 种族与文化平等: 笛卡尔与, 167; 赫尔德论, 187, 207, 211—212, 215, 217, 223
- Erigena, Johannes Scotus, 爱留根纳, 约翰尼斯·斯科特斯, 201
- essences, 本质, 291
- Euripides, 欧里庇得斯, 99, 233



- existentialism, 存在主义, 239, 283, 329  
 expressionism, 表现主义: 赫尔德论, 170, 176, 188—205; 另见 aesthetic theory  
 Ezekiel, 以西结, 334  
 fables, 寓言, 见 myth  
 faith, 信仰: 与理性, 283, 295; 与事实, 320; 与行为, 328; 与精神状况, 330; 与政治权威, 342  
 family, 家庭: 哈曼将其理想化, 264  
 fantasia, 幻想, 见 imagination  
 Fascism, 法西斯主义, 239  
 Fassò, Luigi, 法索, 路易吉, 141  
 Fauriel, Claude, 福里埃尔, 克劳德, 116  
 Ferguson, Adam, 弗格森, 亚当, 201; 《论公民社会的历史》, 173  
 Ferguson, Arthur B., 弗格森, 阿瑟·B., 151n, 156n  
 Feuerbach, Ludwig, 费尔巴哈, 路德维希, 23, 83  
 Fichte, Johann Gottlieb, 费希特, 约翰·戈特利布, 130, 180, 206, 226n, 229, 231n, 282, 340  
 Ficino, Marsilio, 费奇诺, 马尔西利奥, 7, 35n, 45, 93, 115, 126, 141  
 Filangieri, Gaetano, 菲兰杰里, 加埃塔诺, 113  
 Finetti, Francesco, 菲内蒂, 弗朗切斯科, 99  
 Fisch, Max Harold, 菲什, 马克斯·哈罗德, 7, 23n, 46, 105n, 115n, 116n, 117n, 138, 139n, 141, 149, 154  
 Flachsland, Caroline, 弗拉克斯兰德, 卡洛琳, 197n  
 Flaubert, Gustave, 福楼拜, 居斯塔夫, 116  
 Flint, Robert, 弗林特, 罗伯特, 117—118  
 Fontenelle, Bernard le Bovier de, 丰特内勒, 贝尔纳·勒博维耶·德, 173  
 Forster, Georg, 福斯特, 乔治, 180  
 Foscolo, Ugo, 福斯科洛, 乌戈, 117  
 Fourier, Charles, 傅立叶, 夏尔, 89, 202  
 France, 法国: 德国知识分子的反感, 332; 另见 Enlightenment; France  
 Francke, August Hermann, 弗兰克, 奥古斯特·赫尔曼, 265n  
 Franklin, Julian H., 富兰克林, 朱利安·H., 151n, 152n  
 Frederick II (the Great), 腓特烈二世(大帝), 普鲁士国王: 与赫尔德对国家的厌恶, 182, 205, 231n; 进步与改革, 262—263, 350, 356, 358; 哈曼对其态度, 264, 306, 310, 342—344, 345n, 354, 356; 哈曼请求, 343  
 Frederick V, 腓特烈五世, 丹麦国王, 310n

- Condillac, Etienne Bonnot de, 孔狄亚克, 艾蒂安·博诺·德, 64, 179, 191, 303, 313—314
- Condorcet, Marie Jean Antoine Nicolas de Caritat, marquis de, 孔多塞, 马里·让·安托万·尼古拉·德·卡里塔, 侯爵, 94, 98, 215, 235, 276—277, 357, 360
- consensus, 共识, 304
- Constantine, Donation of, 君士坦丁的捐赠, 154
- Conti, Antonio, 孔蒂, 安东尼奥, 25, 27, 112
- Cook, Captain James, 库克, 詹姆斯, 船长, 310n
- Corneille, Pierre, 高乃依, 皮埃尔, 172
- Cornelio, Tommaso, 科尔内利奥, 托马索, 141—142
- Cornelius Agrippa, 科尔内留斯·阿格里帕, 152
- Corsano, Antonio, 科尔萨诺, 安东尼奥, 7, 23n, 32n, 100, 141—142, 166n
- corsi e ricorsi*, 发展路径和重复路径, 85, 98—99, 136
- Corsini, Cardinal, 科尔西尼, 红衣主教, 见 Clement XII, Pope
- Court de Gébelin, Antoine, 库尔·德·热伯兰, 安托万, 314n
- Cousin, Victor, 库辛, 维克托, 12, 115
- Coyer, Gabriel François, 夸耶, 加布里埃尔·弗朗索瓦, 261
- creation, 创造: 哈曼的概念, 279, 298, 301; 言语作为, 321
- creativity, 创造力, 32, 35n, 45, 168; 另见 *genius*
- Crébillon, Prosper Jolyot de, 克雷比永, 普罗斯珀·乔伊特·德, 308
- Creuzer, Georg Friedrich, 克罗伊策, 格奥尔格·弗里德里希, 116
- Croce, Benedetto, 克罗齐, 贝内代托: 与维柯, 7, 22—23, 32n, 99, 100n, 117—118, 140, 159n; 历史理论, 25n, 161, 162n, 166n; 论中世纪真相, 35n; 绝对唯心主义, 47n, 50, 103; 论孟德斯鸠与维柯, 112; 论知识, 130; 论移情, 197
- Cujas, Jacques, 屈雅士, 雅克, 154—155, 157
- culture, 文化: 维柯论, 9—10, 98, 132—133, 141, 148; 歌德论, 206; 赫尔德论, 231—239; 另见 *populism*
- Cuoco, Vincenzo, 科科, 温琴佐, 27, 115, 166n
- Cusanus, Nicolaus (Nicholas of Cusa), 库萨的尼古拉, 40n, 154, 301n, 348
- cyclical theory of history, 历史循环论: 维柯著作中的, 22, 84—87, 95, 98—99, 136; 赫尔德与, 84—89, 95, 194

- 328, 333; 哈曼对其信仰, 253, 292, 299—300, 316; 对其体验, 286; 作为诗人, 287, 352; 对其理解, 295, 298, 300—301; 与语言的恩赐, 313—315, 319—320; 对其信仰及顺服, 330—331, 336
- Goethe, Johann Wolfgang von, 歌德, 约翰·沃尔夫冈·冯: 论事实与理论, 5, 143; 读维柯, 113—114; 与自然科学, 169; 风格, 179; 赞美理性, 180; 反对民族主义, 186, 211; 与赫尔德, 188, 303; 与物质进步, 203n; 论文化, 206; 厌恶暴力, 210—211; 评论雅典, 217; 赞赏哥特风格, 218, 311; 论赫尔德的影响, 224; 与人的统一性, 228; 论艺术的作用, 230; 论赫尔德的个性, 231n, 242; 与社会理想, 236; 活力论, 240; 受哈曼影响, 251, 256—257, 326, 340; 论门德尔松的死蝴蝶, 254; 克尔恺郭尔论, 270n; 论哈曼的思想, 274, 338; 论维柯, 274n; 论数学, 287n; 自由, 308; 攻击霍尔巴赫, 311; 论哈曼的风格, 318; 异教信仰, 326; 与“灰色理论”, 335; 与康德的重生, 349; 《诗与真》, 228n, 256&n
- Goeze, Johann Melchior, 格策, 约翰·梅尔希奥, 309&n
- Gogol, Nikolay Vasil'evich, 果戈里, 尼古拉·瓦西里耶维奇, 339
- Golitsyn, Princess, 戈利岑公主, 268, 331
- Görres, J. Joseph von, 格雷斯, J. 约瑟夫·冯, 116, 170n, 180, 185n, 207
- Gottsched, Johann Christoph, 戈特舍德, 约翰·克里斯托夫, 212, 317, 319
- Gramsci, Antonio, 葛兰西, 安东尼奥, 118
- Gratian, 格兰西, 159
- Gravina, Giovanni Vincenzo, 格拉维纳, 乔瓦尼·温琴佐, 27, 112
- Greece (classical), 希腊(古典): 价值的多元, 15; 内部的法律, 50, 150, 154; 语言, 51, 164, 177; 神学与占卜, 65; 文明, 164; 对其怀念, 204; 赫尔德论, 213—214; 另见 myth
- Green, Joseph, 格林, 约瑟夫, 288
- Grimaldi, Costantino, 格里马尔迪, 科斯坦蒂诺, 144
- Grimani, Cardinal, 格里马尼, 红衣主教, 35
- Grimm, Friedrich Melchior von, 格林, 弗里德里希·梅尔希奥·冯, 男爵, 311n
- Grimm, Jakob, 格林, 雅各布, 170n
- Grote, George, 格罗特, 乔治, 117
- Grotius, Hugo, 格劳秀斯, 胡果: 维柯论, 23, 25, 27, 54, 58, 98, 100, 120, 141, 157; 论知识, 50, 129;

## 启蒙的三个批评者

与历史发展, 54, 58, 79, 88, 91n, 93; 维柯的反对, 88, 106, 129, 161; 论自然法, 290

Gryphius, Andreas, 格吕菲乌斯, 安德烈亚斯, 174

Guichard, Charles Théophile, 吉夏尔, 查尔斯·特奥菲尔, 343

Guizot, François, 基佐, 弗朗索瓦, 5, 20

h ( letter ), h ( 字母 ), 310—311, 327

Hagedorn, Christian Ludwig von, 哈格多恩, 克里斯蒂安·路德维希·冯, 307

Hale, Matthew, 黑尔, 马修, 147, 162

Halevy, Léonie, 哈勒维, 莱奥妮, 104n

Haller, Albrecht, Baron von, 哈勒, 阿尔布雷希特·冯, 男爵, 239

Hamann, Johann Christoph, 哈曼, 约翰·克里斯托夫(约翰·格奥尔格·哈曼之父), 258

Hamann, Johann Georg, 哈曼, 约翰·格奥尔格: 声誉与影响, 6, 255—257, 270—271, 361; 与富于想象的理解, 14; 论思想与话语, 62n; 论占卜, 65; 反对科学方法, 94; 对维柯的了解, 97n, 114; 与神话, 111; 歌德论其影响, 113; 与自然, 143; 与文化, 172, 221n; 教导赫尔德, 173, 178—179, 181, 188; 攻击康德, 186—188; 论语

言, 188—189, 191, 313—323, 351, 359—360; 论人的统一性, 188—189, 228—230; 信仰与虔诚, 191, 251, 253—254, 259, 264—266, 272, 279, 298, 300—301, 309, 328; 驳斥理性主义, 191, 249, 251—252, 254, 257, 272—273, 279, 288, 295—296, 300, 304, 309, 311—312, 335, 353; 目的论, 198—199; 评论雅典, 217; 与艺术的责任, 229; 论地方的农民诗歌, 229n; 与逻各斯, 250—251; 被看作为理性辩护者, 250—252; 出生, 258; 教育, 259—260; 早期著作, 260—261; 文学/语言风格, 260, 269—270, 279, 318, 340, 350; 赞扬贸易, 260—261; 作为导师, 261; 访问伦敦, 262, 264—265; 性格、性情与观点, 263—264, 268—271; 口吃, 264; 精神危机与皈依, 265—266; 对犹太人的态度, 266, 296&n, 309; 生涯, 267—268; 社会关系与子女, 267, 334; 死亡, 268; 主要学说, 272—274, 297—299; 论知识与信仰, 280—291; 翻译休谟著作, 281; 经验主义, 283, 328; 厌恶科学, 288; 谴责决定论, 289; 论必然性, 290—291; 感官, 306—308, 328; 与人的异化, 322; 语言学知识, 326; 与狂飙运动, 330; 生

- 活方式, 333—335; 政治态度, 341—345; 狂热, 353; 蒙昧主义, 353—354
- Hamann, Maria Magdalena, 哈曼, 玛丽亚·玛格达莱娜(约翰·格奥尔格·哈曼之母) 258, 261
- Hamann, Knut, 哈曼, 克努特, 335
- Harris, James, 哈里斯, 詹姆斯:《赫耳墨斯》, 313
- Haym, Rudolf, 海姆, 鲁道夫, 7
- Hearn, Lafcadio, 赫恩, 拉夫卡迪奥, 209
- Hebrew language, 希伯来语, 324—325
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 黑格尔, 格奥尔格·威廉·弗里德里希: 夸张的言辞, 17, 120; 受维柯影响, 22, 97n; 与现象学, 35n; 绝对唯心主义, 47n; 自在和自为的学说, 49n, 135; 与历史发展, 55, 77, 83, 87, 90, 97, 120, 242; 理性的狡诈, 56, 72, 96; 论人的激情, 72; 论异化, 83, 204n, 322; 机体论, 103n; 维柯的观点在其之前, 110—111; 论社会, 111; 论维柯, 118; 论知识, 131, 137; 保守主义, 147; 受赫尔德影响, 170n; 论德语, 174; 来源, 175; 赞赏理性, 180; 论个体的痛苦, 187; 与民族主义, 206; 论苏格拉底, 207; 论雅典, 217; 与世界精神, 217; 与经验主义, 221; 定义自由, 224; 兰克反对, 238; 被哈曼激怒, 251; 论哈曼, 257; 形而上学, 297; 目的论, 299; 与自我发展的理念, 334
- Heine, Heinrich, 海涅, 海因里希, 104, 215, 355;
- Heinse, Johann Jacob Wilhelm, 海因泽, 约翰·雅各布·威廉, 226; *Ardinghello*, 《阿尔丁海洛与幸福岛》, 335—336
- Helvétius, Claude Adrien, 爱尔维修, 克洛德·阿德里安: 与维柯的理念, 93; 论立法, 96; 赞扬加利亚尼, 113&n; 信仰, 168, 276, 289, 308; 用自然主义解释事件, 173; 唯物论, 179; 现世主义, 293; 哈曼反对, 308—309, 311; 摈弃绝对价值观, 308—309; 与巫师, 310n; 狄德罗嘲讽, 332; 《论人》, 332
- Hemsterhuis, Tiberius, 赫姆斯特赫斯, 泰比里厄斯, 173
- Heraclitus, 赫拉克利特, 350
- Herder, Johann Gottfried, 赫尔德, 约翰·戈特弗里德: 主要思想, 6, 13—14, 17, 168—176, 224, 236, 239; 其评论者, 7—8; 论人类文化的多样(多元主义), 15—16, 164, 168—169, 171—173, 176—177, 187, 198, 202—208, 211, 213, 215—216, 225, 231—239, 299; 与艺术创作, 16, 225—226, 228—230; 夸张的言辞, 17; 影响

与声誉, 18, 62n, 170, 224—225;  
与 维 柯, 22, 97n, 114, 139,  
170n, 212, 219, 231, 239; 历 史  
主 义, 82, 90, 94, 97, 120, 128,  
227, 313—315; 论 维 柯 的《新 科  
学》, 114, 170; 基 内 翻 译 其 著 作,  
116; 论 知 识, 130; 影 响, 139,  
170—175, 239; 与 自 然 科 学, 143,  
169; 虔 敬 主 义, 152, 157; 论 法 律,  
162; 反 对 理 性 主 义, 168—169,  
175; 表 现 的 学 说, 170, 176; 民  
粹 主 义, 170, 176, 179—187,  
208—209, 225; 与 德 语, 174;  
事 实 与 价 值 的 统 一, 177—178;  
想 象, 178; 风 格, 179, 274; 民  
族 感 情, 180—186, 204—211,  
219—221; 论 犹 太 人, 183n, 190;  
压 迫, 184—185; 论 教 会 与 国 家,  
185; 攻 击 康 德, 186—189, 194,  
198—202, 214; 反 对 选 民 学 说,  
186, 211, 217, 223; 哈 曼 的 影  
响, 188—189; 信 仰, 190—191,  
194; 论 语 言 与 交 流, 191—196,  
313—315; 论 人 的 统 一 性, 192,  
194; 论 洛 克 与 “本 质”, 192; 经 验  
主 义, 193, 199, 221—222, 324;  
论 诗 与 行 为, 195—196, 229; 论  
原 始 人, 195, 197, 203; 与 狂 飙 运  
动, 196, 225; 论 自 然, 197, 201;  
反 对 启 蒙 运 动, 198, 234; 相 对 主  
义, 198, 233, 237; 与 格 式 塔 心

理 学, 199n; 论 人 的 灵 魂, 199n;  
摈 弃 超 验 范 畴, 199; 论 中 世 纪,  
200, 214—216, 218; 反 对 一 致 性,  
200—202; 赞 同 发 明, 203; 论 自 发  
性 与 真 实 性, 203; 与 西 方 民 族 主  
义 者, 203—204; 摈 弃 回 到 过 去,  
204—206; 论《圣 经》, 211—212;  
与 移 情, 212, 233, 319, 360; 论 其  
他 文 学 与 文 化, 212—215; 论 “古  
典” 一 词, 212n; 论 个 体 性, 213,  
225; 论 进 步, 214—215; 论 神 话,  
215, 219; 人 道 学 说, 218, 230,  
234, 236—237, 240; 论 群 体 文 化,  
220—223; 论 作 为 行 动 的 真 理,  
220; 论 放 逐, 222, 224; 人 格 不 可  
分 割 的 学 说, 225—228, 230; 个  
性, 231n; 论 社 会 理 想, 231—233,  
238; 不 是 主 观 主 义 者, 237; 与 古  
典 理 性 主 义, 238; 其 不 一 致 和 矛  
盾, 239—241; 与 革 命, 241—242;  
作 为 浮 士 德, 242; 晦 涩, 252; 尊  
敬 哈 曼, 256—257, 267, 269; 与  
哈 曼 的 关 系, 267, 304, 319, 347;  
与 歌 德, 303; 普 鲁 士 精 神, 307;  
与 哈 曼 对 理 性 和 语 言 的 观 点,  
323—324; 历 史 唯 物 主 义, 325; 论  
克 洛 卜 施 托 克 的《救 世 主》, 327n;  
与 东 方 文 学, 327; 与 社 会 心 理 学,  
327—328; 受 哈 曼 影 响, 335, 340;  
与 哈 曼 的 美 学, 336, 347; 论 人 作  
为 造 物 主, 344; 与 政 治 理 想, 344;

- 读《哈姆雷特》，346；天真的本性，347；与康德的重生，349；《德意志的民族荣耀》，185n；《人类历史哲学的观念》，177，220，234；《卡利贡涅》，220，230；《论人类进步书简》，184；《纯粹理性批判之元批判》，199；《论希伯来诗歌》，220；《民歌集》，225；《另一种历史哲学》，171，184，204n，211—212，216，232，234
- Herodotus, 希罗多德, 152
- Herzen, Alexander Ivanovich, 赫尔岑, 亚历山大·伊万诺维奇, 111, 348, 354
- Hippocrates, 希波克拉底, 339
- historicism, 历史主义: 狄尔泰的, 5, 20, 52n, 120, 130—131; 米什莱的, 5, 12, 18, 161, 162n, 206; 亚里士多德的, 15, 22, 85; 伏尔泰的, 18, 92—93, 170; 柏拉图的, 22, 152, 157n, 162; 维柯的, 22, 28, 36, 46—53, 55, 58, 78, 83—95, 102, 104, 120, 131, 139, 145, 147, 149, 165—167; 克罗齐的, 25n, 161, 162n, 166n; 马克思的, 35n, 55, 77, 90, 98—99; 格劳秀斯论, 54, 58, 79, 88, 91n, 93; 培根的, 55n, 88, 112, 154; 黑格尔的, 55, 77, 83, 87, 90, 97, 120, 242; 赫尔德的, 82, 90, 94, 97, 120, 128, 227, 313—315; 博丹的, 88, 122n, 129; 笛卡尔的, 93, 174; 伯克的, 120, 147, 201, 235; 谢林的, 136, 143—144; 休谟的, 170; 孟德斯鸠的, 170—171, 192, 215; 洛克的, 173; 莱辛与, 212; 门德尔松的, 212
- history, 历史: 其事实与理论, 5—6; 与理解, 8, 18—19, 299; 米什莱论, 12; 来源, 17—18; 与革新, 18, 20; 适用于自然科学的方法, 112; 对其当代阐释, 149—150; 巴克论, 152n; 作为学科的发展, 152—162; 另见 cyclical theory of history; Herder, Johann Gottfried; Vico, Giambattista
- Hitler, Adolf, 希特勒, 阿道夫, 131
- Hobbes, Thomas, 霍布斯, 托马斯: 维柯驳斥, 25, 54, 100; 论知识, 33—34, 39, 46, 126, 134; 论人性, 50, 54, 58, 79, 91, 96, 100; 与社会契约, 61; 论话语, 71n, 127; 信仰, 101; 对维柯的影响, 141; 哈曼论, 261; 论语言, 290; 功利主义, 327
- Hoffmann, Ernst Theodor Amadeus, 霍夫曼, 恩斯特·特奥多尔·阿马多伊斯, 339
- Holbach, Paul Henri Thiry, 霍尔巴赫, 保尔·亨利·蒂里, 男爵, 93, 113, 168, 185, 218, 276—277; 自然体系, 311

- Hölderlin, Johann Christian Friedrich, 荷尔德林, 约翰·克里斯蒂安·弗里德里希, 217, 258
- Homer, 荷马, 59, 74, 76, 82, 97n, 108n, 114, 173—174, 195—197, 207, 218, 220, 346
- Hooker, Richard, 胡克, 理查德, 146, 172
- Horace, 贺拉斯, 99, 110n, 212n, 303
- Horneck, Philipp Wilhelm von, 霍内克, 菲利普·威廉·冯, 174
- Hotman, François, 奥特芒, 弗朗索瓦, 155—159, 160n, 165n; 《反特里波尼安》, 159
- Huet, Daniel, 于埃, 达尼埃尔, 59n
- Hugo, Victor, 雨果, 维克多, 308
- Huizinga, Jan, 赫伊津哈, 扬, 163
- human nature, 人性: 启蒙的观点, 227—228
- Humanität, 人道, 218, 230, 234, 236—237, 240
- Humboldt, Wilhelm von, 洪堡, 威廉·冯, 男爵, 180, 206, 257
- Hume, David, 休谟, 大卫: 与因果性, 6; 影响, 8; 夸张的言辞, 17, 120; 论社会契约, 60n; 论言语, 71n, 127; 受维柯影响, 113n; 论自然法, 162; 历史主义, 170; 论统一性, 177; 论理性的缺陷, 191; 赫尔德论, 213; 论中世纪, 215; 怀疑论, 216; 与社会道德, 235; 论理性, 252, 340; 论知识与信仰, 280—282, 320, 324; 经验主义, 291, 328; 与自然, 297; 哈曼赞扬, 328; 《自然宗教对话录》, 281
- Huppert, George, 于佩尔, 乔治, 122n, 151n, 160n, 162n, 165n
- Hurd, Richard, 赫德, 理查德, 171, 197
- Husserl, Edmund, 胡塞尔, 埃德蒙, 283
- Ibn Saud, 伊本·沙特, 沙特阿拉伯国王, 209
- “ideal eternal history” (*storia ideale eterna*) “理想的永恒历史”, 86, 98, 102, 129, 136, 146, 148, 156
- ideas, 观念: 与语言, 316
- images, 意象, 316
- imagination (*fantasia*), 想象, 11, 47, 51n, 52n, 65, 77, 130—131, 135—136, 161, 279, 305, 321
- intelligentsia, 知识分子: 其角色, 228
- intentionality, 意向性, 298
- “intuitive reason”, “直觉理性”, 250, 252
- Iselin, Isaac, 伊泽林, 艾萨克, 216
- Jacobi, Friedrich Heinrich, 雅各比, 弗里德里希·海因里希: 将维柯看作康德的先导, 38n, 79n, 88, 114; 歌德赠其维柯的《新科学》,



- 113—114; 斯宾诺莎职责其持有无神论, 240n; 作为哈曼的信徒, 251, 256, 268—269, 285, 340; 与存在主义, 283; 与经验现实, 284; 论莱辛的无神论, 284; 论心与脑, 285, 330; 论哈曼的风格, 318; 《阿尔维》, 335; 《瓦尔德玛》, 335
- Jacoby, Günter, 雅各比, 金特, 242n
- Jahn, Johann, 雅恩, 约翰, 185n, 207
- James, William, 詹姆斯, 威廉, 132, 252, 349
- Jean Paul (i.e. J. P. F. Richter), 让·保罗 (即 J.P.F. 里希特), 256
- Jews, 犹太人: 维柯论, 59n; 与神话, 74n; 与《圣经》, 74n, 211; 与历史循环, 85n; 与上帝的旨意, 87, 99, 129, 173; 赫尔德赞扬, 183&n, 190; 赫尔德批评其缺少集体荣誉感, 207; 非审美特性, 217; 被罗马人击败, 240; 哈曼对其观点, 266, 296&n, 309; 作为寓言的神圣历史, 266; 门德尔松论, 292; 与反犹太主义, 296
- John of Salisbury, 索尔兹伯里的约翰, 172
- Johnson, Samuel, 约翰逊, 塞缪尔, 264
- Joseph II, Emperor of Austria, 约瑟夫二世, 奥地利皇帝, 356
- Joyce, James, 乔伊斯, 詹姆斯, 118, 121, 136n
- Jung, Carl Gustav, 荣格, 卡尔·古斯塔夫, 75, 103
- Justinian, 查士丁尼, 107n, 150, 155
- Kafka, Franz, 卡夫卡, 弗朗茨, 339
- Kant, Immanuel, 康德, 伊曼努尔: 与因果性, 6; 影响, 8, 12; 论知识, 12, 131; 超验逻辑, 12, 88, 199; 夸张的言辞, 17, 120; 维柯的观点在其之前, 38n, 40n, 79n, 110, 114; 与自然, 143; 种族理论, 144; 虔敬派家庭环境, 175, 295; 与统一性, 177, 194, 199—200; 赞扬理性, 180; 赫尔德的反对, 186—188, 194, 198—202, 214; 自由主义的弱点, 187; 论人对统治者的需要, 187; 论社会中的善, 214; 经验主义, 221; 论艺术的作用, 230; 论赫尔德的不一致, 236; 论人的不完美, 237; 与自由意志, 240; 论直觉理性, 252; 对哈曼的观点, 255, 338, 340; 社会起源, 258—259; 论中产阶级, 261; 与理智的复兴, 263; 提议与哈曼合作, 266; 哈曼致信, 267n, 269; 论哈曼的语言, 269n, 哲学体系, 269, 285, 287, 289, 347; 哈曼对其态度, 271, 281, 287, 308, 328, 342, 347, 354; 提议哈曼翻译部分《百科全书》, 275; 论劣等种族, 277; 论天文学, 288; 论时间, 288; 论知性,

- 297—298；与实在，282—283；与自知，302；与语言，322
- metaphysics, 形而上学：与哲学体系，12；与文化发展，18；与数学，34；与启示，41；谢林的观点，229；哈曼论，282, 291, 297—298；与实在，282—283；与自知，302；与语言，322
- Michaelis, Johann David, 米夏埃利斯, 约翰·达维德, 174, 310n, 334；《希伯来人的死语言》，325
- Michelangelo Buonarroti, 米开朗基罗·博纳罗蒂, 7
- Michelet, Jules, 米什莱, 儒勒：历史事实，5, 12, 18；钦佩维柯，12, 22, 47n, 77, 115—116, 118, 141；论维柯的信仰，100；论维柯的人文主义，104；历史学说，161, 162n, 206
- Milieu, Christophe, 米利厄, 克里斯托夫, 156n
- Mill, John Stuart, 密尔, 约翰·斯图尔特, 203, 225, 252
- Millar, John, 米勒, 约翰, 172
- Milton, John, 弥尔顿, 约翰, 171, 197, 303
- “mind” (*mente*), 思维, 87n, 95, 103, 129, 145
- miracles, 神迹, 279
- Molière, Jean Baptiste Poquelin, 莫里哀, 让·巴蒂斯特·波克兰, 128
- Momigliano, Arnaldo, 莫米利亚诺, 阿纳尔多, 51n, 59n, 61&n, 151n, 198n
- Monboddo, James Burnet, 蒙博多, 詹姆斯·伯内特, 勋爵, 191, 194；《语言的起源和发展》，313
- monism, 一元论, 348—350
- Montaigne, Michel de, 蒙田, 米歇尔·德, 216
- Montesquieu, Charles de Secondat, 孟德斯鸠, 夏尔·德·塞孔达, 男爵：经验主义，94；与旅行者的故事，105, 148；与维柯的《新科学》，112；维柯与其对比，113, 116；法的起源，116；保守主义，147；反理性主义，152n；反对简单化，160, 188；论法的体系，160；历史主义，170—171, 192, 215；与“气候”，171, 192；与多样的文明，171—172；论冲突的价值观，233；论理想，235；哈曼对其的阅读，261；信仰，276；论变化，350
- Montfaucon, Bernard de, 蒙福孔, 贝尔纳·德, 149
- Moore, George Edward, 莫尔, 乔治·爱德华, 271
- Moravian Brotherhood, 摩拉维安兄弟会, 258
- Morelly, 摩莱里, 277
- Moritz, Karl Philipp, 莫里茨, 卡尔·菲利普：《安东·赖泽尔》，259n
- Morris, William, 莫里斯, 威廉, 206

- de, 拉梅内, 于格·费利西泰·罗贝尔·德, 206
- La Mettrie, Julien Offray de, 拉梅特里, 朱利安·奥弗雷·德, 263, 276
- Lange, Joachim, 朗格, 约阿希姆, 265n
- language, 语言: 维柯论, 9—10, 62—68, 71—72, 80, 96, 99, 124—125; 言语的早期缺失, 49; 与事物的关系, 66—67, 69; 维柯的三分法, 68—69, 对其起源的描述, 70—72, 99, 108; 其变化, 154—155; 帕基耶论, 161; 哈曼论, 188—189, 191, 290—291, 313—323, 351, 359—360; 赫尔德论, 188—196; 与思想的关系, 194, 316; 与人的异化, 322; 与德国浪漫主义, 354
- La Popelinière, 拉·波普利尼埃尔, 74n, 156n, 160, 162n, 163
- Laski, Harold, 拉斯基, 哈罗德, 173n
- Lassalle, Ferdinand, 拉萨尔, 费迪南德, 117
- Latin language, 拉丁语, 67, 68n, 164; 另见 Rome (ancient)
- Lattre, de, 拉特, 德, 343
- Lavater, Johann Kaspar, 拉瓦特尔, 约翰·卡斯帕, 13, 173; 175, 193, 257, 330
- Law, William, 劳, 威廉, 258
- Lawrence, David Herbert, 劳伦斯, 戴维·赫伯特, 231n, 271, 306, 335
- Le Caron, Louis, 勒卡龙, 路易, 159n
- Leclerc, Jean, 勒克莱尔, 让, 26n, 55n, 112, 141
- Le Douaren, François, 德埃伦, 弗朗索瓦 155
- Leibniz, Gottfried Wilhelm von, 莱布尼茨, 戈特弗里德·威廉·冯: 影响, 12; 与政策, 24; 论发现, 25; 维柯对其认识, 27; 与语言, 63; 论真理, 87, 124n, 146; 与历史, 95; 对其影响, 143; 论自然力, 173; 偏爱德语, 174; 赫尔德对其的崇敬, 198—199; 与德国文化, 213; 经验主义, 221; 论人的全面性, 227; 与群体, 232n; 论社会理想, 233, 235; 与人道, 236; 论人的本质, 239—240; 论宗教, 278; 论先天观念, 281; 作为智者, 289; 论语言与本质, 291, 360; 《人类理智新论》, 227, 239
- Leonardo da Vinci, 达·芬奇, 34
- Leopardi, Giacomo, 莱奥帕尔迪, 贾科莫, 114
- Le Roux, Raymond, 勒鲁, 雷蒙, 154
- LeRoy, Louis, 勒罗伊, 路易, 155, 156n
- Lessing, Gotthold Ephraim, 莱辛, 戈特霍尔德·埃弗拉伊姆: 论文化自负, 171; 推动德语, 174; 与文化

- 同质, 179; 与对历史的认识, 212; 论中产阶级, 262; 与文化发展, 263; 哈曼对其的崇敬, 271; 论真理, 280, 284—285; 寓言, 288; 二元论, 292; 现世主义, 293—294; 道德形象, 303; 格策反对, 309&n, 《智者纳丹》, 284
- Levy, Ze'ev, 利维, 齐夫, 296n
- Lewis, Wyndham, 刘易斯, 温德姆, 237n
- Lindner, Johann Gotthelf, 林德纳, 约翰·戈特黑尔夫, 346
- Lipps, Theodor, 利普斯, 特奥多尔, 197
- Livy, 李维, 212n
- Locke, John, 洛克, 约翰: 影响, 7; 节制, 17; 维柯反对, 25, 54, 94; 论认知, 45; 论自然法, 54, 79, 160; 与维柯的思想, 147; 历史主义, 173; 来源, 175; 否定本质学说, 192; 论知识, 280n, 282; 论观念, 316; 《第二政府论》, 8
- Logau, Friedrich von, 洛高, 弗里德里希·冯, 174
- Lomonaco, Francesco, 洛莫纳科, 弗朗切斯科, 115
- London, 伦敦: 哈曼访问, 262, 264—265
- Louis XIV, King of France, 路易十四, 法兰西国王, 164, 172, 205
- Lovejoy, Arthur Oncken, 洛夫乔伊, 阿图尔·翁肯, 197, 252
- Löwith, Karl, 洛维特, 卡尔, 23n, 31n, 124, 140
- Lowrie, Walter, 劳里, 沃尔特, 270n
- Lowth, Robert, 洛思, 罗伯特, 英国主教, 174, 197, 211, 325n
- Lucretius, 卢克莱修, 50, 91—92, 99, 135, 141, 212n
- Luther, Martin, 路德, 马丁, 174, 183, 194, 259, 286, 303, 309, 317
- Lycurgus, 来库古, 59, 93n, 108&n
- Mabillon, Jean, 马比荣, 让, 149
- Mably, Gabriel Bonnet de, 马布利, 加布里埃尔·博内·德, 203, 238, 277
- Macaulay, Thomas Babington, 麦考利, 托马斯·巴宾顿, 5
- Macchia conspiracy (Naples), 马基亚阴谋案(那不勒斯), 23
- Machiavelli, Niccolo, 马基雅维里, 尼可罗, 26, 85n, 91, 93n, 101, 115, 181, 233, 238, 261, 290
- magic, 巫术, 34
- Magus of the North, 北方的巫师: 作为哈曼的别名, 310&n
- Maine de Biran, François Pierre Gonthier, 迈内·德·比朗, 弗朗索瓦·皮埃尔·贡捷, 130
- Maistre, Joseph de, 迈斯特, 约瑟夫·德, 62n, 70n, 102, 115, 147,

- 188, 242, 286, 296, 304n, 357
- Maitland, Frederic William, 梅特兰, 弗雷德里克·威廉, 162n
- Malebranche, Nicolas de, 马勒伯朗士, 尼古拉·德, 297
- Mallet, Paul Henri, 马莱, 保罗·亨利, 171, 215
- Mandeville, Bernard, 曼德维尔, 伯纳德, 96
- Manetti, Gianozzo, 马内蒂, 贾诺佐, 44, 162n
- Manuel, Frank Edward, 曼纽尔, 弗兰克·爱德华, 151n
- Manzoni, Alessandro, 曼佐尼, 亚历山德罗, 115
- Martinists, 马丁主义者, 265
- Marx, Karl, 马克思, 卡尔: 夸张的言辞, 17; 历史学说, 35n, 55, 77, 90, 98—99; 论阶级利益, 72; 赞赏维柯, 117, 162; 论知识, 135; 维柯的观点在其之前, 144n; 影响, 166n; 来源, 175; 论压迫, 184; 与物质进步, 203n; 论异化, 227, 322; 受赫尔德影响, 227, 229; 歌德论, 287n; 形而上学体系, 297; 与语言, 319n; 实践, 334; 《德意志意识形态》, 227n
- Marxism, 马克思主义: 论历史事实与阐释, 5—6, 77, 90, 105; 与社会变革, 90, 138; 论物化, 131, 137; 论物质进步, 203n, 235; 与异化, 227
- mathematics, 数学: 维柯与, 9, 22, 27, 29, 31, 34, 36, 40—42, 48, 110, 123; 赫尔德论, 198; 歌德论, 287n
- Maupertuis, Pierre Louis Moreau de, 莫佩尔蒂, 皮埃尔·路易·莫罗·德, 191, 263, 313
- Maurice, Frederick Denison, 莫里斯, 弗雷德里克·丹尼森, 117
- Mazzini, Giuseppe, 马志尼, 朱塞佩, 117, 210
- Mei, Cosimo, 梅伊, 科西莫, 100n
- Meinecke, Friedrich, 梅尼克, 弗里德里希, 34, 98n, 113n, 142, 234n, 235n, 329
- Mencke, Johann Burchard, 门克, 约翰·布尔夏德, 174
- Mendelssohn, Moses, 门德尔松, 摩西: 赫尔德职责其缺乏历史视角, 212; 与死蝴蝶, 254; 与文化发展, 263; 与哈曼的关系, 264, 267, 271; 论莱辛的信仰, 284; 作为智者, 289; 哈曼驳斥其二元论, 291—293, 296; 与哈曼对犹太人的态度, 292, 296&n; 论自然法, 293; 与抽象的统一性, 298; 与国家, 327; 论天才, 332; 《耶路撒冷》, 292
- Merleau-Ponty, Maurice, 梅洛—庞蒂, 莫里斯, 283
- metaphor, 隐喻: 维柯, 65—67, 71, 108, 127—128; 哈曼论, 282, 291,

- 319;论普遍性,321,323;论纯粹形式,323;摈弃虔敬派,334;论律令,338;与政治权威,341—342,344;与人的价值,350;《实用人类学》,187;《纯粹理性批判》,293;《单纯理性限度内的宗教》,349;《什么是启蒙?》,341
- Kanter, Johann Jacob,坎特,约翰·雅各布,267
- Kaufmann, Christoph,考夫曼,克里斯托夫,361
- Kelly, Donald Reed,凯利,唐纳德·里德,151n,156n,159n,162n
- Kepler, Johannes,开普勒,约翰内斯,183,310n
- Kerquifinen, Claude de,凯尔基菲南,克劳德·德,161n
- Keynes, John Maynard,凯恩斯,约翰·梅纳德,271,315n
- Kierkegaard, Søren Aaby,克尔恺郭尔,索伦·奥比,251,269,270n,282—283,309,322
- Kircher, Athanasius,基歇尔,阿塔纳修斯,59n
- Kleist, Christian Ewald,克莱斯特,克里斯蒂安·埃瓦尔德,196—197
- Klinger, Friedrich Maximilian von,克林格尔,弗里德里希·马克西米利安·冯,226,338
- Klotz, Christian Adolf,克洛茨,克里斯蒂安·阿道夫,218
- knowledge,知识:真理对真确,6,35,38,46,56,122—125,129,131,133—134,136—137,140—141,144,146,149,165;笛卡尔对其概念,9,28—31,43,280;自我的,9,38,48;维柯的观点,9,11,31—47,95;康德论,12,131,199;适用于历史,46—49,125—126;与理解,48;经验主义的,95;赫尔德论其依据,174;先验的,280,285;315;哈曼的观点,280—290;休谟论信仰与,280—281
- Knutzen, Martin,克努岑,马丁,175,259
- Königsberg (*later* Kaliningrad),哥尼斯堡(后更名为加里宁格勒),8,258—259,263,290,358,361
- Königsbergshe Gelhrte une Politische Zeitungen*,《哥尼斯堡学术与政治报》,267
- Koran,《古兰经》:哈曼研究,310n;关于自然的观点,335
- Körner, Karl Theodor,科尔纳,卡尔·特奥多尔,185n
- Kräfte*,力,201—202,208,221,232n
- Kropotkin, Prince Peter,克鲁泡特金,彼得,亲王,206
- Lafitau, Joseph F.,拉菲托,约瑟·F.,55n,148,173
- Lamennais, Hugues Félicité Robert

- Moscherosch, Johann Michael, 莫舍罗施, 约翰·米夏埃尔, 174
- Moser, Friedrich Karl von, 莫泽, 弗里德里希·卡尔·冯, 172, 203, 206, 257, 267, 310n; 《主与仆》, 290
- Möser, Justus, 默泽, 尤斯图斯, 172—173, 182—183, 201—202
- Moses, 摩西, 347
- Mosheim, Johann Lorenz von, 莫斯海姆, 约翰·洛伦茨·冯, 174
- Müller, Friedrich von, 米勒, 弗里德里希·冯, 魏玛大臣, 338
- Muralt, Beat Ludwig von, 穆拉尔特, 贝亚特·路德维希·冯, 170; 《论英语与法语书简》, 171
- Mussorgsky, Modest Petrovich, 穆索尔斯基, 莫杰斯特·彼得罗维奇, 210
- mutilation (bodily), 损毁(身体), 303—304
- myth, 神话: 维柯的学说, 10—11, 55—56, 64, 69—70, 73—77, 87, 108, 111, 144; 博丹论, 55n, 74n, 156; 赫尔德论, 215, 219; 哈曼论, 303
- Naples, 那不勒斯: 维柯在, 8, 23—24, 26, 142; 宗教裁判所, 100; 文化隔离, 358
- Napoleon I (Bonaparte), Emperor of France, 拿破仑一世(波拿巴), 法兰西皇帝, 180
- nascimento*, 发展脉络, 54, 58, 72, 86, 106—107, 197
- nationalism, 民族主义: 赫尔德的, 169, 175—176, 180—183, 204—211, 219—221, 239; 早期本, 171; 与语言, 174; 莫泽论, 203n, 206; 民粹主义, 209—210; 与不当的民族自豪感, 210, 215, 217; 文化类型, 220—224
- natural law, 自然法: 维柯攻击, 46—47, 58—60, 106—109, 159; 笛卡尔论, 54, 87, 160, 165; 洛克论, 54, 79, 160; 斯宾诺莎论, 54, 58, 61, 79, 87, 91, 165, 167; 休谟论, 162; 与伏尔泰, 165; 赫尔德论, 198; 格劳秀斯论, 290; 门德尔松论, 293
- natural science, 自然科学: 维柯论, 8—9, 13, 27, 31, 41, 44, 65, 95, 105n, 106, 146—147; 笛卡尔论, 29—31; 历史方法, 112; 优越于历史, 152n; 启蒙的观点, 277; 门德尔松阐述, 293—294; 哈曼摒弃, 294—296
- nature, 自然: 统一与法, 277; 对其认识, 297—299; 理性与, 303; 强暴, 335
- necessity, 必然性, 290—291, 325
- neo-classicism, 新古典主义, 330, 332

- Neoplatonism, 新柏拉图主义, 7, 33, 42, 126, 137, 141, 158, 190n, 273, 289
- New Science* (*Scienza nuova*; Vico), 《新科学》(维柯): 其中的语言学结构主义, 6, 11; 出版, 25, 27; 论几何学, 31, 33—34; 论公民社会的发展, 46; 米什莱论其“略微混乱”, 77, 141; 主题, 79, 104—105, 122—123, 133, 136, 147; 论“思维”, 87n; 混乱, 88—89; 摈弃绝对主义, 99; 声誉与影响, 112—116; 赫尔德对其认识, 114, 170; 论历史事件, 152; 其中的历史命题, 161
- Newton, Isaac, 牛顿, 艾萨克, 8, 87, 147, 278, 303
- Nicholas of Cusa 见 Cusanus, Nicolaus Nicolai, Christoph Friedrich, 尼古拉, 克里斯托夫·弗里德里希, 263—164, 309, 332
- Nicolini, Fausto, 尼科利尼, 福斯托, 7, 23, 27, 94n, 100&n, 117, 140, 142, 166n
- Niebuhr, Barthold Georg, 尼布尔, 巴托尔德·格奥尔格, 20, 94, 114—115, 117, 256
- Nietzsche, Friedrich, 尼采, 弗里德里希, 111, 135—136, 185, 231n, 283, 295, 329, 335
- Nieuwentyt, Bernard, 纽汶蒂, 伯纳德, 303
- Nisbet, H. Barry, 尼斯比特, H. 巴里, 7, 169n, 199, 222n
- nominalism, 唯名论, 291
- nostalgia, 怀旧, 124
- Novalis (*i.e.* F.L. von Hardenberg), 诺瓦利斯(即 F.L. 冯·哈登贝格), 69n, 180, 339, 357
- Occam, William of, 奥卡姆的威廉, 35n, 41, 193
- O'Flaherty, James C., 奥弗莱厄蒂, 詹姆斯·C., 250
- Opitz, Martin, 奥皮茨, 马丁, 174
- Orelli, Johann Caspar von, 奥雷利, 约翰·卡斯帕·冯, 114
- Origen, 奥利金, 304
- origins of society, 社会的起源: 维柯论, 80—81, 132—133
- Ossian, 莪相, 139, 172, 195—196, 203n, 220
- Paci, Enzo, 帕奇, 恩佐, 69n, 105n, 141, 147
- Pagano, Nunziante, 帕加诺, 农齐安特, 112
- Paine, Thomas, 潘恩, 托马斯, 350
- Papinian, 帕比尼安, 158
- Paracelsus, 帕拉塞尔苏斯, 143
- Pareto, Vilfredo, 帕雷托, 维弗雷多, 118, 242



- Parny, E. Désiré de Forges, 帕尔尼, E. 德西雷·德·福尔热, 伯爵, 308
- Pascal, Blaise, 帕斯卡, 布莱兹, 8, 92, 148, 172, 273, 309
- Pascal, Roy, 帕斯卡尔, 罗伊, 3, 203n, 228n
- Pasquier, Etienne, 帕基耶, 艾蒂安, 156n, 160&n, 161, 162n
- passions, 激情, 302—304, 306, 333; create images, 316
- pathetic fallacy, 感情误置, 42—43
- Patrizi, Francesco, 帕特里齐, 弗朗切斯科, 33, 152, 154
- Paul, St, 圣保罗, 194, 302n
- Percy, Thomas, 珀西, 托马斯, 13, 197
- Peter I (the Great), Tsar of Russia, 彼得一世(大帝), 沙皇, 146
- “Pharisees” and “Sadducees”, 法利赛人与撒都该人, 273
- physics, 物理学, 36—37, 39, 198
- Pico della Mirandola, Giovanni, 皮科·德拉·米兰多拉, 乔瓦尼, 7, 34, 45, 126, 133
- pietism, 虔敬主义, 175, 190, 258—259, 265&n, 272, 333—334
- Pirandello, Luigi, 皮兰德娄, 路易吉, 339
- Plato, 柏拉图: 与天才, 12, 331; 夸张的言辞, 17, 120; 历史主义, 22, 88, 142; 维柯研究, 26, 120; 论知识, 33, 123, 129, 137; 人的理想, 56, 93, 136, 150, 238; 论循环的历史, 85; 论善与恶, 200; 与统一的社会, 200; 哈曼论, 260; 雅各比与, 285; 论个体, 321; 道德, 338; 另见 Neoplatonism
- pluralism, 多元主义: 赫尔德的学说, 15—16, 164, 168—173, 176—177, 187, 198, 202—208, 211, 213, 215—216, 225, 231—239, 229; 孟德斯鸠的, 160, 201; 文学表达中的, 193—194; 与哈曼, 195n, 298—299; 与刻板一致, 200; 论生命与自由, 200—201; 与民粹主义, 209; 与移情, 233; 与理性主义, 298—300; 与维柯, 299; 另见 monism
- Plutarch, 普鲁塔克, 152
- poetic logic and language, 诗意逻辑与语言, 64, 70, 126—128
- poetry, 诗, 325
- Pokrovsky, Mikhail Nikolaevich, 波克罗夫斯基, 米哈伊尔·尼古拉耶维奇, 163
- Polybius, 波利比乌斯, 22, 85, 92—93, 141—143
- Pompa, Leon, 庞帕, 利昂, 3, 52n, 53—54n, 88n
- Pontano, Giovanni, 蓬塔诺, 乔瓦尼, 233
- populism, 民粹主义: 米什莱的, 12; 赫

- 尔德的学说, 170, 176, 179—187, 208—209, 225; 与民族主义, 209—210
- Porcía, Gian Artion di, Count, 波尔恰, 吉安·阿尔蒂科, 伯爵, 25, 112
- Pordage, Samuel, 波戴奇, 萨缪尔, 258
- Porzio, Luca Antonio, 波尔齐奥, 卢卡·安东尼奥, 142
- positivism, 实证主义, 6, 286, 291, 303
- Prati, Giovanni, 普拉蒂, 乔瓦尼, 115
- Predari, Francesco, 普雷达里, 弗朗切斯科, 113n
- primitive man, 原始人, 66—67, 195, 277, 325
- progress, 发展: 维柯的概念, 53—54, 56—57, 73—74, 80—87, 91, 94—99, 103, 136—137, 146, 148; 赫尔德论, 187—188, 197, 204, 211—217, 230—231, 233; 康德论, 187; 与相对主义, 215—217
- Prometheus, 普罗米修斯, 333
- promises, 承诺, 295
- Protagoras, 普罗泰哥拉, 338
- Proudhon, Pierre Joseph, 蒲鲁东, 皮埃尔·约瑟夫, 206
- providence, 神意, 55—57, 72, 81, 91, 94—96, 98—99, 101—104, 136—137, 145, 228
- prudery, 故作正经, 304, 308
- Prussia, 普鲁士, 262—263, 306—307; 另见 Fredrick II (the Great)
- pseudo-Dionysius, 伪狄俄尼索斯, 110n
- public opinion, 舆论, 322
- Pufendorf, Samuel, 普芬多夫, 塞缪尔, 男爵: 维柯对其的驳斥, 25, 54, 79, 100, 106; 论人类知识, 50; 论人性, 79, 91n; 对维柯的影响, 141, 157; 偏爱德语, 174
- puritanism, 清教主义, 258, 333; 另见 pietism
- Pythagoras, 毕达哥拉斯, 76, 117, 123, 137
- quantification, 量化, 357—258
- Quesnay, François, 魁奈, 弗朗索瓦, 262
- Quinet, Edgar, 基内, 埃德加, 116
- Racine, Jean, 拉辛, 让, 128, 172
- Ramsay, Andrew Michael, 拉姆齐, 安德鲁·迈克尔, 爵士, 55n
- Ranieri, Antonio, 拉涅里, 安东尼奥, 114
- Ranke, Leopold von, 兰克, 利奥波德·冯, 5, 20, 238
- rationalism (and reason), 理性主义(与理性): 哈曼对其的敌意, 249, 251—252, 254, 257, 272,

- 279, 288, 295—296, 300, 304, 311—312, 335, 340, 353; 意义, 252; 与启蒙, 267—267; 与信仰, 283; 与神秘主义, 291; 与多元主义, 298—300; 与激情, 302; 与哲学, 302; 作为压制, 307; 与语言, 323; 教会对其的反对, 355
- Ravaisson, François, 拉韦松, 弗朗索瓦, 144
- Raynal, Guillaume Thomas François, 雷纳尔, 纪尧姆·托马斯·弗朗索瓦, 277, 337
- reality, 实在: 与现象, 291; 与哲学理论, 293—294, 359; 与信仰, 321; 与语言, 359
- reason, 理性, 见 rationalism
- reification, 物化, 83
- Reimarus, Hermann Samuel, 赖马鲁斯, 赫尔曼·塞缪尔, 168
- relativism, 相对主义: 赫尔德的, 16, 198, 233, 237&n, 维柯的, 98—99; 起源, 160; 发展的, 215—217, 235, 237—238; 另见 pluralism
- religion, 宗教: 维柯论, 96, 97n, 100—102; 赫尔德论, 180—181; 其真理, 283
- Renaissance, 文艺复兴: 历史观, 22, 157n, 论认识某物就要成为某物, 33; 感情误置, 42; 论希腊法与罗马法, 149—150; 神秘主义, 201
- revelation, 启示, 282, 298
- revolutions, 革命, 241—242
- Richardson, Samuel, 理查森, 塞缪尔, 337
- Richter, Jean Paul F., 里希特, 让·保罗·F., 见 Jean Paul
- Ritter, Karl, 里特尔, 卡尔, 239
- Robertson, William, 罗伯逊, 威廉, 213
- Rogadeo, Donato, 罗加代奥, 多纳托, 100n
- Romano, Domiano, 罗马诺, 多米亚诺, 100n
- romanticism, 浪漫主义, 251, 330, 354
- Rome (ancient), (古)罗马: 对其认识, 30, 37; 其法律, 50—51, 70, 149—150, 154, 158—159; 语言, 51, 67, 164; 维柯对其兴趣, 82, 115, 149; 设立护民官, 108; 文明, 164; 赫尔德谴责其帝国主义与征服, 182, 184, 234; 集权, 214; 镇压犹太人, 240; 赫尔德对其不情愿的钦佩, 240
- Rosicrucians, 玫瑰十字会成员, 258
- Rossi, Paolo, 罗西, 保罗, 7, 23n, 100n, 141, 144n, 146
- Rossini, Gioacchino, 罗西尼, 焦阿基诺, 210
- Rouché, Max, 鲁谢, 马克斯, 7, 170n, 205n, 215n, 234
- Rousseau, Jean-Jacques, 卢梭, 让-雅克: 夸张的言辞, 17, 论社会

- 契约, 61; 与人性, 80; 论社会, 110, 188; 对赫尔德的影响, 139, 202; 论波兰, 172; 反对理性主义, 175; 202; 来源, 175; 论国家, 185—186; 与原始社会, 197; 反启蒙观点, 202—203, 271—272; 怀旧, 203; 个性, 231n; 论回归人的理想, 231, 237; 与冲突的价值观, 233; 理性主义, 257, 272; 与孩子, 266n; 原始主义, 277; 与经验主义, 283; 诡辩, 289; 故作正经, 308; 论语言, 314; 论人的异化, 322; 与权威, 327; 论人类制度, 332; 哈曼对其态度, 336—338; 《论人类不平等的起源和基础》, 314
- Royal Society, London, 英国皇家学会, 127, 147
- rules, 规则: 其破坏, 307
- Ruskin, John, 罗斯金, 约翰, 203, 206
- Russell, Bertrand, 罗素, 伯特兰, 17, 63, 167, 252, 271, 319
- Russian Revolution, 俄国革命, 242
- Ryle, Gilbert, 赖尔, 吉尔伯特, 131
- Sade, Donatien Alphonse François, 萨德, 多纳西安·阿方斯·弗朗索瓦, 侯爵, 197, 308
- Saint-Evremond, 圣埃佛尔蒙, 171—172
- Saint-Martin, Louis-Claude de, 圣马丁, 路易-克洛德·德, 355
- Saint-Simon, Claude Henri, 圣西门, 克劳德·亨利, 伯爵, 87, 89, 98, 102, 111, 144n, 203, 242, 286, 319n
- Salfi, Francesco, 萨尔菲, 弗朗切斯科, 115
- Sanchez, Francisco, 桑切斯, 弗朗西斯科, 35n, 141, 156
- Sanctis, Francesco de, 桑克提斯, 弗朗切斯科·德, 94
- Sappho, 萨福, 196
- Sarpi, Paolo, 萨尔皮, 保罗, 35n
- Sarte, Jean-Paul, 萨特, 让-保罗, 283
- Saumaise, Claude, 索马兹, 克劳德, 25, 157
- Savigny, Friedrich Carl von, 萨维尼, 弗里德里希·卡尔·冯, 115, 162, 170n, 201
- Scaevola, Quintus Mucius, 斯凯沃拉, 昆塔斯·穆修斯, 26, 154
- Scheffner, Johann Georg, 舍弗纳, 约翰·格奥尔格, 307n
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von, 谢林, 弗里德里希·威廉·约瑟夫·冯: 与神话, 69n, 111; 论人类起源, 91; 与社会目的, 97, 120; 与理解, 130; 历史主义, 136, 143—144; 浪漫主义, 180, 297; 形而上学思想, 229; 与赫尔德, 240; 赞扬哈曼, 256; 哈曼观点在其之

- 前, 329, 340
- Schiller, Johann Christoph Friedrich von, 席勒, 约翰·克里斯托夫·弗里德里希·冯: 论复兴, 98; 与民族感情, 180, 186, 211; 与物质堕落, 203n; 欣赏雅典, 217; 影响俄国激进主义者, 228; 在魏玛, 231n; 社会起源, 258; 自由, 308; 哈曼对其影响, 340; 康德的重生, 349
- Schlegel, August Wilhelm von, 施莱格尔, 奥古斯特·威廉, 170n, 180
- Schlegel, Friedrich von, 施莱格尔, 弗里德里希·冯, 170n, 180, 228, 340, 357; 《卢琴德》, 335
- Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst, 施莱尔马赫, 弗里德里希·丹尼尔·恩斯特, 180, 229
- Schlözer, August Ludwig von, 施洛策尔, 奥古斯特·路德维希·冯, 170, 211, 213
- Schopenhauer, Arthur, 叔本华, 亚瑟, 297, 333
- Selden, John, 塞尔登, 约翰, 25, 54, 91n, 106, 141, 157
- self, 自我, 9, 38, 48, 302—303, 308, 330
- Seneca, 塞内加, 59, 160
- sensations, 感觉, 303, 320—321, 324
- Severino, Marco Aurelio, 塞韦里诺, 马尔科·奥雷利奥, 142
- sex, 性: 哈曼论, 304—305, 307; 狄德罗论, 308
- Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper, 沙夫茨伯里, 安东尼·阿什利·库珀, 伯爵三世, 7, 126, 139, 170, 175, 208, 214, 229, 298
- Shakespeare, William, 莎士比亚, 威廉, 171, 197, 207, 220, 229, 233, 346
- Shelly, Percy Bysshe, 雪莱, 珀西·比希, 126, 308
- Sidney, Philip, 西德尼, 菲利普, 126
- Simon, Richard, 西蒙, 理查德, 51n, 101, 144, 174
- Simone, Franco, 西莫内, 弗朗哥, 151n
- Sismondi, Jean Charles Léonard de, 西斯蒙迪, 让·夏尔·莱昂纳尔·德, 206
- Smith, Adam, 斯密, 亚当, 96, 123n
- social contract, 社会契约, 60—61
- society, 社会, 295, 327; 另见 State, the
- Socrates, 苏格拉底: 与自然科学, 145; 哈曼认同, 194, 268, 298—290, 310, 338, 346, 361; 与语言, 194; 赫尔德对其观点, 207; 与普罗塔哥拉, 338; 理性的运用, 339; 论赫拉克利特, 350
- Solon, 梭伦, 50—51, 59, 76, 108
- sophists, 诡辩学者, 289, 338
- Sophocles, 索福克勒斯, 233

- Sorel, Georges, 索雷尔, 乔治, 111, 118
- Sorokin, Pittirim Aleksandrovich, 索罗金, 皮特林·亚历山德罗维奇, 89
- speech, 言语, 313, 317, 321; 另见 language
- Spencer, Herbert, 斯宾塞, 赫伯特, 187
- Spengler, Oswald, 斯宾格勒, 奥斯瓦尔德, 89, 163
- Spinoza, Benedictus de, 斯宾诺莎, 贝内迪克特·德, 影响, 12; 夸张的言辞, 17, 120; 维柯对其的反对, 25, 54, 58, 79, 94, 101; 论知识, 35n, 61, 199; 论经典, 51n, 144, 174; 论自然法与人, 54, 58, 61, 79, 87, 91, 165, 167; 论历史智慧, 93; 批评方法, 101; 一元论学说, 239; 赫尔德为其辩护而反对雅各比, 240n; 哈曼对其姓氏的双关, 269n, 287n; 与雅各比, 285; 哈曼对其的批评, 287n; 论国家, 293—294
- Sprat, Thomas, 斯普拉特, 托马斯, 127
- Stark, Werner, 斯塔克, 维尔纳, 56n
- Stasov, Vladimir Vasil'evich, 斯塔索夫, 弗拉基米尔·瓦西列维奇, 210
- State, the, 国家: 维柯论, 140; 赫尔德的厌恶, 181—182, 185—186, 204—205, 208, 344; 门德尔松论, 293; 哈曼论其与社会, 294—295, 322, 327; 与教会, 327; 哈曼论其专横, 341; 有组织的, 344
- Stein, Charlotte von, 施泰因, 夏洛特·冯, 256n
- Stephen, Leslie, 斯蒂芬, 莱斯利, 173n
- Sterne, Laurence, 斯特恩, 劳伦斯, 13, 339
- Stillingfleet, Edward, 斯蒂林弗里特, 爱德华, 8
- Stirner, Max (*i.e.* Johann Caspar Schmidt), 施蒂纳, 马克斯(即约翰·卡斯帕·施密特), 335
- Stoics, 斯多葛派, 8, 17, 55, 91—93, 120
- storia ideale eterna*, “理想的永恒历史”, 见 “ideal eternal history”
- Sturm, und Drang* movement, 狂飙运动, 196, 226, 225, 330, 335
- subjectivism, 主观主义, 237, 309
- sublime, 崇高, 303n
- suffering, 痛苦, 333
- Sulzer, Johann Georg, 祖尔策, 约翰·格奥尔格, 223, 231n
- surrealism, 超现实主义, 339
- Süssmilch, Johann Peter, 秀斯密尔, 约翰·彼得, 64, 191, 313—315
- Swedenborg, Emanuel, 史威登堡, 伊曼纽, 258, 262, 265n, 307
- symbols and symbolism, 象征与象征主义: 维柯论, 11, 62, 66, 75; 赫

- 尔德论, 188; 哈曼的理论, 279, 289, 352; 与语言, 314—317, 359—360; 与交流, 321, 326; 与学习, 321; 与歧视, 323
- Tacitus, 塔西佗, 26, 57, 120, 135
- Taine, Hippolyte, 泰纳, 伊波利特, 117
- Tasso, Torquato, 塔索, 托尔夸托, 126
- Tauler, Johann, 陶勒, 约翰, 272
- Teilhard de Chardin, Pierre, 德日进, 144
- theology, 神学, 317
- Thierry, Augustin, 蒂埃里, 奥古斯丁, 20
- Thirty Years War, 三十年战争, 263
- Thomasius, Christian, 托马修斯, 克里斯蒂安, 97n, 174
- Thoreau, Henry David, 梭罗, 亨利·戴维, 206
- thought, 思想: 与人际关系, 294, 360; 与语言和象征主义, 319—320, 359—360
- three (number), 三(数字) 68, 89
- Thucydides, 修昔底德, 110n
- Tieck, Johann Ludwig, 蒂克, 约翰·路德维希, 180, 340
- time and space, 时空, 288
- Tocqueville, Alexis de, 托克维尔, 阿列克西·德, 120
- Tönnies, Ferdinand Julius, 滕尼斯, 斐迪南·尤利乌斯, 231n
- Torricelli, Evangelista, 托里拆利, 埃万杰利斯塔, 41n
- Toynbee, Arnold, 汤因比, 阿诺德, 89
- tradition, 传统, 282
- Treitschke, Heinrich von, 特赖奇克, 海因里希·冯, 207
- triads (threes), 三一性(三), 68, 89
- Tribonian, 特里波尼安, 150, 155, 159
- Troeltsch, Ernst, 特勒尔奇, 恩斯特, 162n, 329
- Trotsky, Leon, 托洛茨基, 列昂, 118, 332
- truths, 真理, 280, 284, 289; 与启示, 298, 304
- Turgenev, Ivan Sergeevich, 屠格涅夫, 伊万·谢尔盖耶维奇, 230
- Turgot, Anne Jacques Robert, 杜尔哥, 安·雅克·罗贝尔, 215
- Turnèbe, Adrien, 蒂尔内布, 阿德里安, 160n
- Ulpian, 乌尔比安, 26, 106, 154—155, 160
- understanding, 理解, 251—252, 298—299; 另见 knowledge
- Unger, Rudolf, 翁格尔, 鲁道夫, 252, 265n, 307, 328
- universals, 普遍性, 286, 321, 323
- utilitarianism, 功利主义, 109—110, 295, 298

Uz, Johann Peter, 乌茨, 约翰·彼得, 179

Valla, Lorenzo, 瓦拉, 洛伦佐, 72, 154—155, 157n, 160

Vanini, Lucilio, 瓦尼尼, 卢奇利奥, 100

Van Loo, Carle, 凡·洛, 卡尔, 337

Varro, 瓦罗, 26, 142, 154

Vatolla, Dominique di Rocca, 瓦托拉, 多米尼克·迪·罗卡, 侯爵, 23

Vaughan, Charles Edwyn, 沃恩, 查尔斯·埃德温, 75, 141, 148

Verdi, Giuseppe, 威尔第, 朱塞佩, 210

Vergil, Polydore, 弗吉尔, 波利多尔, 156n

Vestal Virgins, 维斯塔贞女, 307

Vico, Giambattista, 维柯, 詹巴蒂斯塔: 主要思想, 6, 8—12, 17, 21—22, 35n, 55, 78, 86, 111—112, 167; 知识的类别(真理/真确), 6, 35, 38, 46, 56, 122—125, 131—134, 137, 140—141, 146, 165; 其评论者, 7—8; 论神话与古代智慧, 10, 55—56, 64, 69—70, 73—77, 87, 108, 111, 124—125; 迟到的影响, 12—13, 18, 21—22, 47n; 夸张的言辞, 17, 76, 120; 艰深的文风, 21, 88—89; 论历史学家的效用, 21; 对历史和人的精神的循环理

论, 22, 84—89, 95; 作为革新者, 22; 论数学, 22, 27, 29, 34, 36, 40—42, 110, 123—124; 生平与著作, 23—27; 论发现, 25—26; 残疾, 26; 晦涩, 26, 88—89, 103; 个性, 26—27; 与自然科学, 27, 30—31, 41; 与对历史的认识, 28, 36, 46—53, 55, 78, 83, 89, 102, 104, 120, 131, 145, 147, 165—167; 厌恶笛卡尔的理性主义, 28—30, 37—40, 43, 45, 54, 133; 宗教信仰与虔敬, 29, 50, 62, 64&n, 70, 87, 92, 94, 98, 100—102; 论因果关系, 31; 论知识与真理, 31—44, 95, 122—123, 129—131; 与霍布斯, 39; 论证上帝的存在, 40; 论拟人论, 42—43; 论思想活动, 43—44; 与文艺复兴思想, 45; 攻击自然法理论家, 46—47, 58—60, 106—109, 159; 与富于想象的理解, 47, 51n, 52n, 130—131, 134—136, 161; 对其早期影响, 50; 批评不符合历史事实的想法, 54; 与文化, 55—56, 132—133, 141, 148; 论天命, 56—57, 72, 81, 91, 94—96, 98—99, 101—104, 136—137; 攻击抽象的思想家, 58; 论犹太人, 59n, 74n, 85n, 87, 99, 129; 论社会契约, 60; 论语言, 62—68, 71—72, 80, 89—90, 99, 108,



124—125；论隐喻，66—67，71，108，128；论社会发展的三阶段，68；论荷马，74，76；超验主义，79；论原始人与社会演化，80—85，90—97；与古罗马，82，115，149；论异化与物化，83，132；反民主观点，84；反对启蒙，93—94；先于浪漫主义者，94；经验主义，94—95，145；相对主义，98—99；异端，99—102；与证据不足，105；作为法学家，106—109；论人的行为，109—110；论自然科学与人文科学，111；影响与声誉，112—120，201；与人的目的性，130—135；辩证法，134；思想来源，138—151，157—158；与赫尔德，139，226n；巴达洛尼论，141—145；二元论，145；保守主义，146；与异国文化，148，164；与当代历史主义，149；受惠于法学家，149—151，157—161；与16世纪的史学，161—162；论民族精神，172；反理性主义，273；歌德论，274n；与多元主义，299；论象征，316；与内在过程，318；诗的首要性，325n；艰难地生活，343n；《维柯自传》，26，112，117n，139n；《论意大利人最古老的智慧》，36—37，47，122，141，143；《论我们时代的研究方法》，47，122，124；《普遍法》，47，141；另见 *New Science*

Vienna Circle, 维也纳学派, 见 *Wiener Kreis*

Vignier, Nicolas, 维涅, 尼古拉, 160

Virgil, 维吉尔, 212n, 347

Voltaire, François Marie Arouet de, 伏尔泰, 弗朗索瓦·马里·阿鲁埃·德: 论洛克, 8; 赫尔德对其的反对, 15, 139, 168, 171, 202, 213—214, 218, 223, 241; 与历史, 18, 170; 论历史中的智慧, 92—93; 与维柯, 147; 与异国社会, 148, 163n, 164, 171; 与自然法, 165; 论人性, 167; 理性主义, 168, 202; 蔑视黑暗时代, 172, 215; 论国家, 185; 论发展, 215; 怀疑论, 216; 论其他文化的道德, 223, 238; 审美, 226; 与常识, 235; 在普鲁士, 263; 信仰, 276, 289; 评论洛思, 325n; 哈曼对其的赞赏, 336—337; 与腓特烈大帝, 343; 论莎士比亚, 346; 为人权辩护, 350; 与哈曼的叛逆性, 354; 《风俗论》, 223

Wagner, Richard, 瓦格纳, 理查德, 69n, 169, 215

Warton, Thomas and Joseph, 沃顿, 托马斯与约瑟夫, 13, 173, 208

Wasserman, Earl R. (ed.), 沃瑟曼, 厄尔·R. (编): 《18世纪面面观》, 3

Weber, Max, 马克斯·韦伯, 77, 120,

- 130, 163
- Wegelin, Jakob von Daniel, 韦格林, 雅各布·冯·丹尼尔, 170, 238n
- Weigel, Valentin, 魏格尔, 瓦伦丁, 258
- Weizsäcker, Carl Friedrich von, 魏茨泽克, 卡尔·弗里德里希·冯, 男爵, 134n
- Wells, George Albert, 威尔斯, 乔治·艾伯特, 7, 169n, 195n, 234n, 235n, 240n
- Wesley family, 卫斯理兄弟, 258
- Whitefield, George, 怀特菲尔德, 乔治, 258
- Whittaker, Thomas, 惠特克, 托马斯, 141
- Wieland, Christoph Martin, 维兰德, 克里斯托夫·马丁, 211, 231n, 336
- Wiener Kreis* (Vienna Circle), 维也纳学派, 252
- Wilson, Edmund, 威尔逊, 埃德蒙, 118
- Winch, Peter, 温奇, 彼得, 53n
- Winckelmann, Johann Joachim, 温克尔曼, 约翰·约阿希姆, 171, 204, 234, 332
- Windelband, Wilhelm, 温德尔班德, 威廉, 117
- Witsius, Hermann, 维特修斯, 赫尔曼, 59n
- Witthenstein, Ludwig, 维特根斯坦, 路德维希, 6
- Wolf, Friedrich August, 沃尔夫, 弗里德里希·奥古斯特, 76, 114, 116
- Wolff, Christian, 沃尔夫, 克里斯蒂安, 男爵, 8, 168, 174, 192, 194, 202, 259, 278—279
- Wood, Robert, 伍德, 罗伯特, 196
- words, 话语, 见 language; speech; symbols
- Wordsworth, William, 华兹华斯, 威廉, 308
- Yeats, William Butler, 叶芝, 威廉·巴特勒, 118
- Young, Edward, 扬, 爱德华, 13, 197, 208, 302; 《试论独创性作品》, 331&n; 《夜思录》260, 286
- Zeno, 芝诺, 27, 91, 143
- Zhirmunsky, Viktor Maksimovich, 日尔蒙斯基, 维克托·马克西莫维奇, 7
- Zimmermann, Johann Georg von, 齐默尔曼, 约翰·格奥尔格·冯, 172
- Zinzendorf, Nikolaus Ludwig, 青岑多夫, 尼古劳斯·路德维希, 伯爵, 172

# 人文与社会译丛

## 第一批书目

- 1.《政治自由主义》(增订版),[美]J. 罗尔斯著,万俊人译 48.00 元
- 2.《文化的解释》,[美]C. 格尔茨著,韩莉译 58.00 元
- 3.《技术与时间:爱比米修斯的过失》,[法]B. 斯蒂格勒著,裴程译  
35.00 元
- 4.《依附性积累与不发达》,[德]A. G. 弗兰克著,高铨等译 13.60 元
- 5.《身处欧美的波兰农民》,[美]F. 兹纳涅茨基、W. I. 托马斯著,  
张友云译 9.20 元
- 6.《现代性的后果》,[英]A. 吉登斯著,田禾译 22.00 元
- 7.《消费文化与后现代主义》,[美]M. 费瑟斯通著,刘精明译 14.20 元
- 8.《英国工人阶级的形成》(上、下册),[英]E. P. 汤普森著,  
钱乘旦等译 69.00 元
- 9.《知识人的社会角色》,[美]F. 兹纳涅茨基著,郑斌祥译 26.00 元

## 第二批书目

- 10.《文化生产:媒体与都市艺术》,[美]D. 克兰著,赵国新译 29.00 元
- 11.《现代社会中的法律》,[美]R. M. 昂格尔著,吴玉章等译 39.00 元
- 12.《后形而上学思想》,[德]J. 哈贝马斯著,曹卫东等译 35.00 元
- 13.《自由主义与正义的局限》,[美]M. 桑德尔著,万俊人等译 30.00 元

- |                                  |        |
|----------------------------------|--------|
| 14.《临床医学的诞生》,[法]M.福柯著,刘北成译       | 25.00元 |
| 15.《农民的道义经济学》,[英]J.C.斯科特著,程立显等译  | 42.00元 |
| 16.《俄国思想家》,[英]I.伯林著,彭淮栋译         | 35.00元 |
| 17.《自我的根源:现代认同的形成》,[加]C.泰勒著,韩震等译 | 88.00元 |
| 18.《霍布斯的政治哲学》,[美]L.施特劳斯著,申彤译     | 29.00元 |
| 19.《现代性与大屠杀》,[英]Z.鲍曼著,杨渝东等译      | 28.00元 |

### 第三批书目

- |                                       |        |
|---------------------------------------|--------|
| 20.《新功能主义及其后》,[英]J.亚历山大著,彭牧等译         | 15.80元 |
| 21.《自由史论》,[英]J.阿克顿著,胡传胜等译             | 58.00元 |
| 22.《伯林谈话录》,[英]L.贾汉贝格鲁等著,杨祯钦译          | 23.00元 |
| 23.《阶级斗争》,[法]R.阿隆著,周以光译               | 13.50元 |
| 24.《正义诸领域:为多元主义与平等一辩》,[美]M.沃尔泽著,褚松燕等译 | 24.80元 |
| 25.《大萧条的孩子们》,[美]G.埃尔德著,田禾等译           | 27.30元 |
| 26.《黑格尔》,[加]C.泰勒著,张国清等译               | 88.00元 |
| 27.《反潮流》,[英]I.伯林著,冯克利译                | 48.00元 |
| 28.《统治阶级》,[意]G.莫斯卡著,贾鹤鹏译              | 68.00元 |
| 29.《现代性的哲学话语》,[德]J.哈贝马斯著,曹卫东等译        | 36.00元 |

### 第四批书目

- |                                 |        |
|---------------------------------|--------|
| 30.《自由论》(修订版),[英]I.伯林著,胡传胜译     | 38.00元 |
| 31.《保守主义》,[德]K.曼海姆著,李朝晖、牟建君译    | 16.00元 |
| 32.《科学的反革命》(修订版),[英]F.哈耶克著,冯克利译 | 28.00元 |

- |                                 |        |
|---------------------------------|--------|
| 33.《实践感》,[法]P.布迪厄著,蒋梓骅译         | 52.00元 |
| 34.《风险社会》,[德]U.贝克著,何博闻译         | 17.70元 |
| 35.《社会行动的结构》,[美]T.帕森斯著,彭刚等译     | 80.00元 |
| 36.《个体的社会》,[德]N.埃利亚斯著,翟三江、陆兴华译  | 15.30元 |
| 37.《传统的发明》,[英]E.霍布斯鲍姆等著,顾杭、庞冠群译 | 21.20元 |
| 38.《关于马基雅维里的思考》,[美]L.施特劳斯著,申彤译  | 25.00元 |
| 39.《追寻美德》,[美]A.麦金太尔著,宋继杰译       | 35.00元 |

### 第五批书目

- |                                  |        |
|----------------------------------|--------|
| 40.《现实感》,[英]I.伯林著,潘荣荣、林茂译        | 30.00元 |
| 41.《启蒙的时代》,[英]I.伯林编著,孙尚扬、杨深译     | 35.00元 |
| 42.《元史学》,[美]H.怀特著,陈新译            | 55.00元 |
| 43.《意识形态与现代文化》,[英]J. B.汤普森著,高铨等译 | 45.00元 |
| 44.《美国大城市的死与生》,[加]J.雅各布斯著,金衡山译   | 29.50元 |
| 45.《社会理论和社会结构》,[美]R. K.默顿著,唐少杰等译 | 48.00元 |
| 46.《黑皮肤,白面具》,[法]F.法农著,万冰译        | 14.00元 |
| 47.《德国的历史观》,[美]G.伊格尔斯著,彭刚、顾杭译    | 58.00元 |
| 48.《全世界受苦的人》,[法]F.法农著,万冰译        | 17.80元 |
| 49.《知识分子的鸦片》,[法]R.阿隆著,吕一民、顾杭译    | 45.00元 |

### 第六批书目

- |                               |        |
|-------------------------------|--------|
| 50.《驯化君主》,[美]H. C.曼斯菲尔德著,冯克利译 | 28.00元 |
| 51.《黑格尔导读》,[法]A.科耶夫著,姜志辉译     | 45.00元 |
| 52.《象征交换与死亡》,[法]J.波德里亚著,车槿山译  | 45.00元 |
| 53.《自由及其背叛》,[英]I.伯林著,赵国新译     | 25.00元 |

- 54.《启蒙的三个批评者》,[英]I.伯林著,马寅卯、郑想译 48.00 元
- 55.《运动中的力量》,[美]S.塔罗著,吴庆宏译 23.50 元
- 56.《斗争的动力》,[美]D.麦克亚当、S.塔罗、C.蒂利著,李义中等译  
31.50 元
- 57.《善的脆弱性》,[美]M.纳斯鲍姆著,徐向东、陆萌译 55.00 元
- 58.《弱者的武器》,[美]J. C.斯科特著,郑广怀等译 42.00 元
- 59.《图绘》,[美]S.弗里德曼著,陈丽译 49.00 元

### 第七批书目

- 60.《现代悲剧》,[英]R.威廉斯著,丁尔苏译 18.00 元
- 61.《论革命》,[美]H.阿伦特著,陈周旺译 25.00 元
- 62.《美国精神的封闭》,[美]A.布卢姆著,战旭英译,冯克利校 35.00 元
- 63.《浪漫主义的根源》,[英]I.伯林著,吕梁等译 28.00 元
- 64.《扭曲的人性之材》,[英]I.伯林著,岳秀坤译 22.00 元
- 65.《民族主义思想与殖民地世界》,[美]P.查特吉著,范慕尤、杨曦译  
18.00 元
- 66.《现代性社会学》,[法]D.马图切利著,姜志辉译 32.00 元
- 67.《社会政治理论的重构》,[英]R.伯恩斯坦著,黄瑞祺译 25.00 元
- 68.《以色列与启示》,[德]E.沃格林著,霍伟岸、叶颖译 48.00 元
- 69.《城邦的世界》,[德]E.沃格林著,陈周旺译 54.00 元
- 70.《历史主义的兴起》,[德]F.梅尼克著,陆月宏译 48.00 元

### 第八批书目

- 71.《环境与历史》,[英]W.贝纳特、P.科茨著,包茂红译 25.00 元
- 72.《人类与自然世界》,[英]K.托马斯著,宋丽丽译 35.00 元

- 73.《卢梭问题》,[德]E. 卡西勒著,王春华译 15.00 元
- 74.《男性气概》,[美]H. C. 曼斯菲尔德著,刘玮译 28.00 元
- 75.《战争与和平的权利》,[美]R. 塔克著,罗炯等译 25.00 元
- 76.《谁统治美国》,[美]W. 多姆霍夫著,吕鹏、闻翔译 35.00 元
- 77.《健康与社会》,[法]M. 德吕勒著,王鲲鹏译 35.00 元
- 78.《读柏拉图》,[德]T. A. 斯勒扎克著,程炜译 28.00 元
- 79.《苏联的心灵》,[英]I. 伯林著,潘永强、刘北成译 28.00 元
- 80.《个人印象》,[英]I. 伯林著,林振义、王洁译 35.00 元

## 第九批书目

- 81.《技术与时间:2. 迷失方向》,[法]B. 斯蒂格勒著,赵和平、印螺译 25.00 元
- 82.《抗争政治》,[英]C. 蒂利著,李义中译 28.00 元
- 83.《亚当·斯密的政治学》,[英]D. 温奇著,褚平译 21.00 元
- 84.《怀旧的未来》,[美]S. 博伊姆著,杨德友译 38.00 元
- 85.《妇女在经济发展中的角色》,[丹]E. 博斯拉普著,陈慧平译 30.00 元
- 86.《风景与认同》,[英]W. J. 达比著,张箭飞、赵红英译 35.00 元
- 87.《过去与未来之间》,[美]H. 阿伦特著,王寅丽、张立立译 28.00 元
- 88.《大西洋的跨越》,[美]D. T. 罗杰斯著,吴万伟译 58.00 元
- 89.《资本主义的新精神》,[法]L. 博尔坦斯基、E. 希亚佩洛著,高铨译 58.00 元
- 90.《比较的幽灵》,[美]B. 安德森著,甘会斌译 48.00 元

## 第十批书目

- 91.《灾异手记》,[美]E. 科尔伯特著,何恬译 25.00 元

- 92.《技术与时间:3. 电影的时间与存在之痛的问题》,[法]B. 斯蒂格勒著,方尔平译 32.00 元
- 93.《马克思主义与历史学》,[英]S. H. 里格比著,吴英译 47.00 元
- 94.《学做工》,[英]P. 威利斯著,秘舒、凌旻华译 39.00 元
- 95.《哲学与治术:1572—1651》,[美]R. 塔克著,韩潮译 45.00 元
- 96.《认同伦理学》,[美]K. A. 阿皮亚著,张容南译 45.00 元
- 97.《风景与记忆》,[英]S. 沙玛著,胡淑陈、冯桦译 78.00 元
- 98.《马基雅维里时刻》,[英]J. G. A. 波考克著,冯克利、傅乾译 68.00 元
- 99.《未完的对话》,[英]以赛亚·伯林、[波]B. P. -塞古尔斯卡著,杨德友译 38.00 元
- 100.《后殖民理性批判》,[印]G. C. 斯皮瓦克著,严蓓雯译 58.00 元

## 第十一批书目

- 101.《现代社会想象》,[加]C. 泰勒著,林曼红译 25.00 元
- 102.《柏拉图与亚里士多德》,[美]埃里克·沃格林著,刘曙辉译 54.00 元
- 103.《论个体主义》,[法]L. 迪蒙著,桂裕芳译 30.00 元
- 104.《根本的恶》,[美]R. 伯恩斯坦著,王钦、朱康译(即出)
- 105.《这受难的国度》,[美]D. G. 福斯特著,张聚国、孙宏哲译(即出)
- 106.《哲学解释》,[美]R. 诺齐克著,林南、乐小军译(即出)
- 107.《美国生活中的同化》,[美]M. M. 戈登著,马戎译(即出)
- 108.《风景与权力》,[美]W. J. T. 米切尔著,杨丽译(即出)
- 109.《第二人称观点》,[美]S. 达沃尔著,章晟译(即出)
- 110.《宗教与巫术衰落》,[英]K. 托马斯著,芮传明、梅剑华译(即出)

有关“人文与社会译丛”及本社其他资讯,欢迎点击 [www.yilin.com](http://www.yilin.com) 浏览,对本丛书的意见和建议请反馈至新浪微博@译林-人文与社会。