

HUMANITIES
AND
SOCIETY



人文与社会译丛

THE CROOKED TIMBER OF HUMANITY

扭曲的人性之材

Isaiah Berlin

[英]以赛亚·伯林 著 岳秀坤 译

刘东·主编 彭刚·副主编

凤凰出版传媒集团
译林出版社

扭曲的人性之材

THE CROOKED TIMBER OF HUMANITY

伯林论政治思想史的演讲现在看起来简直是传奇。他在牛津大学最大的一个讲堂做演讲，那里总是被渴望求知的大学生挤得水泄不通。他侃侃而谈，不用笔记，妙趣横生地向我们介绍欧洲政治思想和道德思想的全貌，那声音响彻讲堂，一出伟大的思想戏剧呈现在我们眼前，并不时被他那富有感染力的姿态、热情而充满活力的语言所加强。

——哈克

作为观念史家，他无与伦比；他以特别明晰和优雅的文风表达了他想要说的一切。

——安东尼·斯托尔

ISBN 978-7-5447-0755-8



9 787544 707558 >

凤凰出版传媒网: www.ppm.cn

定价: 22.00元

HUMANITIES AND SOCIETY

扭曲的人性之材

[英] 以赛亚·伯林 著 岳秀坤 译

凤凰出版传媒集团
译林出版社

图书在版编目(CIP)数据

扭曲的人性之材 / (英) 伯林 (Berlin, I.) 著; 岳秀坤译.
—南京: 译林出版社, 2009. 1
(人文与社会译丛 / 刘东主编)
书名原文: The Crooked Timber of Humanity
ISBN 978-7-5447-0755-8

I. 扭… II. ①伯… ②岳… III. 自由-研究 IV. D081

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2008) 第 183007 号

The Crooked Timber of Humanity by Isaiah Berlin & Henry Hardy
Copyright © 1959, 1972, 1975, 1978, 1980, 1983, 1988, 1990 by Isaiah Berlin
This selection and editorial matter © 1990 by Henry Hardy
This edition arranged with Curtis Brown Group Ltd. through Big Apple
Tuttle-Mori Agency, Labuan, Malaysia
Simplified Chinese edition copyright © 2008 by Yilin Press
All rights reserved.
著作权合同登记号 图字:10-2005-227号

书 名	扭曲的人性之材
作 者	[英国]以赛亚·伯林
译 者	岳秀坤
责任编辑	黄 颖
原文出版	John Murray, 1990
出版发行	凤凰出版传媒集团 译林出版社(南京湖南路47号 210009)
电子信箱	yilin@yilin.com
网 址	http://www.yilin.com
集团网址	凤凰出版传媒网 http://www.ppm.cn
印 刷	扬州鑫华印刷有限公司
开 本	880×1230毫米 1/32
印 张	9.375
插 页	2
字 数	211千
版 次	2009年1月第1版 2009年1月第1次印刷
书 号	ISBN 978-7-5447-0755-8
定 价	22.00元

译林版图书若有印装错误可向承印厂调换

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像,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

人性这根曲木，绝然造不出任何笔直的东西。(Aus so krummem Holze, als woraus der Mensch gemacht ist, kann nichts ganz Gerades gezimmert werden.)

康德,《世界公民观点之下的普遍历史观念》,1784

目 录

编者前言	001
一 理想的追求	005
二 乌托邦观念在西方的衰落	024
三 维柯与文化史	051
四 18世纪欧洲思想中所谓的相对主义	072
五 迈斯特与法西斯主义的起源	094
六 欧洲的统一及其变迁	178
七 浪漫意志的神化:反抗理想世界的神话	209
八 压弯的树枝:论民族主义的兴起	241
索 引	265

编者前言

本书实际上是接续四卷本伯林《选集》(*Selected Writings*)的第五卷,尽管它版本不同,印制形式也自成一体。大约十年前,我曾把以赛亚·伯林已发表过,但迄今未集中刊布的绝大部分论文收集成书,这套书共含四卷,总题为《选集》。^①伯林的许多论文散见各处,一般不易见到,而且多数已经绝版,此前收集并重新刊布的论文仅有六篇。^②这四卷著作,以及其中一卷(《反潮流》)所附的伯林著述目录,使读者得见的伯林论著比以前多了许多。

这本新书跟《反潮流》一样,也是关于观念史研究的。其中包括伯林早期写作的一篇未刊论文,三篇作于其最后十年间的论文,以及四篇因

^① 《俄国思想家》(*Russian Thinkers*, London and New York, 1978),《概念和范畴:哲学论文集》(*Concepts and Categories: Philosophical Essays*, London, 1978; New York, 1979),《反潮流:观念史论文集》(*Against the Current: Essays in the History of Ideas*, London, 1979; New York, 1980),《个人印象》(*Personal Impressions*, London, 1980; New York, 1981)。

^② 见《自由四论》(*Four Essays on Liberty*, London and New York, 1969)以及《维柯与赫尔德:观念史研究二题》(*Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas*, London and New York, 1976)。其他纂集仅见于译本。

故未收入《反潮流》的论文。我在《反潮流》一书的前言中已对个中缘由有所交待。很高兴这四篇论文中的三篇在原发表杂志的重刊合订本中已经可以见到；而第四篇“压弯的树枝”，因为与《反潮流》中的另一篇同一主题（即民族主义）的论文较为相似而被省略掉，但无论如何，其中还是有许多独特的内容，因而在这本文集中，它得到了充分的重视。

讨论约瑟夫·德·迈斯特的一篇论文，在本书中是首次发表。伯林认为此文还需要进一步的修改，因而在1960年暂时将其搁置了。不过，这篇文章已经非常接近发表的水平，而且价值相当高，收入本书应该是合理的。尽管伯林后来补充了几个新的段落，还重写了几段，但在充分考虑此后有关迈斯特的研究的基础上，他也并没有对此文进行系统的修改，无论如何这并没有影响到它的核心论题。

有关重印论文的详细情况如下：

“理想的追求”，是伯林1988年2月15日在都灵的庆祝会上所发表的简缩版，当时，他荣获首次为“发达社会的伦理维度”而设的乔瓦尼·阿涅利议员国际奖，后由阿涅利基金会出版（英文与意大利文），同时也刊登在1988年3月17日的《纽约书评》上。

“乌托邦观念在西方的衰落”，1978年由日本基金会在东京出版，后又收入J. M. 波特和理查德·弗农编辑的《一元、多元与政治：纪念F. M. 伯奈德论文集》^①。

“维柯与文化史”，发表于利·考曼等人编辑的《有多少问题？——纪念悉尼·摩根贝沙论文集》^②。

“18世纪欧洲思想中所谓的相对主义”，最初发表于《18世纪不列颠研究》杂志1980年第3期，修订版收入彭帕与德雷编辑的《历史中的

^① J.M.Porter and Richard Vernon eds., *Unity, Plurality and Politics: Essays in Honour of F.M.Barnard*. London and Sydney, 1986, Croom Helm.

^② L. Cauman, Parsons and R. Schwartz eds., *How Many Questions? Essays in Honor of Sidney Morgenbesser*. Indianapolis, 1983, Hackett.

实质和形式:历史哲学论文集》^①。

“欧洲的统一及其变迁”,是1959年11月21日伯林在欧洲文化基金会于维也纳召开的第三届年会上的演说词,同年由该基金会于阿姆斯特丹出版。

“浪漫意志的神化:反抗理想世界的神话”,该文的意大利语译文于1975年刊登在《意大利文学》(*Lettere italiane*)第二十七卷上,本书首次发表其最初的英文本。

“压弯的树枝:论民族主义的兴起”,发表于1972年的《外交事务》(*Foreign Affairs*)第51期上。

因为是在不同的讨论背景下探讨相同或相近的主题,这些论文中有些讨论像四卷本《选集》一样,不可避免地有一定程度的重叠。每一篇论文写作时都是完全独立的,并没有做承前启后的考虑。除了必要的纠错以外,以前刊发过的这些文章基本上均保持原貌,并没有附录参考文献(这里尤需指出,讨论相对主义的文章参照了最初的版本,并补充了几处遗漏)。

本书的标题源出康德,伯林常爱引用此引语的英译文:“人性这根曲木,绝然造不出任何笔直的东西。”^②伯林总是将此语的翻译归于柯林伍德,但实际上他并未原封不动地照搬柯林伍德的译法。这一引文并非出自柯林伍德的已刊著作,而见于其未刊手稿,时间标为1929年,是一份关于历史哲学的讲演稿,译文如下:“人性之木纹理交错,从中造不出

① L.Pompa and W.H.Dray eds., *Substance and Form in History: A Collection of Essays in Philosophy of History*. Edinburgh, 1981, University of Edinburgh Press.

② “Out of the crooked timber of humanity no straight thing was ever made.”此语的德文原文以及另一种更为文学化的翻译,均见本书正文之前的题记。

笔直的东西。”^①伯林很可能听过这次演讲,而且对这段话印象很深,后来便在他的记忆之中蕴育成熟了。

编辑此书时,我再次得到了众多学者的热情襄助。如 Roger Hausheer 先生,如果没有他的建议,讨论迈斯特的论文就有可能失收;在其他方面,他也给予了许多支持,恕不一一列举。有几处隐晦的疑难问题,我或许要费时甚久,还有可能徒劳无功,而 Leofranc Holford Strevens 先生为我提供了直截了当的答案。Richard Lebrun 凭借他有关迈斯特的专业知识储备,给了我无比慷慨和高效的帮助。有关赫尔德和洛克, Frederick Barnard 先生给予的帮助最多。其他个别问题的解决,我还要感谢 John Batchelor, Clifford Geertz, David Klinck, Jean O'Grady, John M. Robson, Cedric Watts。我的妻子安妮细心地核查了两遍校样。伯林的秘书 Pat Utechin,一如既往地提供了慷慨大方、不可或缺的支持和帮助。

亨利·哈代

1990年5月

^① 英文为:“Out of the cross-grained timber of human nature nothing quite straight can be made.”应该指出一点,柯林伍德最初并没有使用“crooked”,而是后来才添上的(现在仍然可以看出来),以取代“cross-grained”一词。这一改动可能是在作了演讲之后;或者,同一段落也许在没有保存下来的另一次演讲中以另一种面目出现过。真相有可能难以再弄清了。我很想向杜森(W. J. van der Dussen)先生表示感谢,是他向我指出了柯林伍德手稿中的正确位置,还要感谢特莉莎·史密斯,柯林伍德的女儿,也是其著作的继承人,允许我引用此语。柯林伍德的手稿现存博德莱安(Bodleian)图书馆,上述演讲稿标记为“II(T.T.1929)”,在第十二盒中(shelfmark Ms. Collingwood 12),该引语出现在编号第三页。

理想的追求

1

在我看来,对 20 世纪的人类历史影响最大的因素有两个。其一是 1
自然科学和技术的发展,这显然是我们这个时代最辉煌的丰功伟业,各
方面已经给予它非常多的关注。另一个因素毫无疑问,就是改变了全人
类生活的意识形态大潮——俄国革命及其后果,其中包括了极左与极
右的极权主义专制,民族主义、法西斯主义及(在某些地方的)宗教偏执
狂的爆发,而耐人寻味的是,那些 19 世纪最敏锐的社会思想家们,却无
一人曾对此有所预见。

两三百年以后,如果人类那时候还存在的话,我们的后代回过头来
看这个时代,我想正是这两种现象将会被他们看成是 20 世纪的突出特
征,最有解释和分析的必要。然而也应该知道,这些波澜壮阔的运动其
实都是肇始于人们头脑中的某些观念,亦即人与人之间曾经是、现在
是、可能是以及应该是怎样的关系;同时还应该知道,在领袖们——尤
其是那些身后有一大群军队的先知——头脑中某些最高目标的名义

下,这些关系是如何被改变的。这些观念正是伦理学的要义。伦理学思想就是要系统地检讨人们相互之间的关系,人类对待别人的行为方式由以产生的概念、利益和观念,以及种种人生目的所由以建基的价值体系。生命应该如何度过,男人与女人应该是什么,应该做什么,此类信念是道德研究的对象;而一旦问题转到群体和种族——实际上是作为一个整体的人类,则称之为政治哲学,也就是应用于社会的伦理学。

假如我们希望理解我们所生活的这个经常是充满暴力的世界(除非我们试图去弄懂它,否则我们就别指望可以在这个世界上理性地行动),就不能仅仅关注影响我们的那些自然的和人为的非个人性的巨大力量。引导人们行动的目的和动机,才是应该根据我们认识和理解的一切来观察的;有关它们的根源和发展,它们的本质,以及最重要的,它们的有效性,都应该调动我们所有的理智资源,对其加以批判的检讨。除了揭示人类彼此关系之真理的内在价值之外,上述这一紧迫的要求也使得伦理学成为具有头等重要性的领域。只有那些未开化的野蛮人才会不关心这样一些问题:他们来自何方,如何来到这儿,又将去向何方,以及他们是否愿意这样走下去,如果愿意的话,原因何在,如果不愿意,又是何种理由?

关于体现这些价值和目的的生活观,有种种不同的理念,而研究这些理念正是我耗费我人生长长的四十年光阴,想要弄明白的事情。我很愿意谈一谈我是怎样被这一题目吸引住的,尤其是改变我关于伦理学核心之认识的转折点。如此一来,就会在一定程度上不可避免地带一点儿自传性质——对此我要表示歉意,但是只有这样我才能谈下去。

2

年轻的时候我读过托尔斯泰的《战争与和平》,那已经是很久以前的事了。只是到后来,这部名著才对我产生真正的影响,同时影响我的

还有 19 世纪中其他俄罗斯作者的作品,其中既有小说家,也有社会思想家。我的观点的形成跟这些作者有很大关系。我过去认为——现在还这么想——这些作者的目的从根本上来讲,或许并不是对个人、社会团体或阶级相互之间的生活和关系给予客观如实的描述,也不是对它们进行心理学或社会学的分析——当然,他们之中的佼佼者的确可以做到这一点,但不具有可比性。依我看,他们的方法在本质上是道德的:他们关注最多的是不公正,压迫,人与人之间荒谬的关系,以及壁垒或陈规的禁锢(亦即屈从于人造的枷锁),还有愚昧、自私、残暴、屈辱、奴性、贫困、无助、仇恨、绝望,诸如此类——这些到底是谁的责任?简言之,他们关心的是这些人类经验的本质以及它们在人类境况中的根源;不过,其中隐含的首先是俄罗斯的人类境况。而且反过来,他们也希望知道,如何才能实现相反的一面,那将是真理、爱心、诚实、公正、安全的国度,人类的自尊、庄严、独立、自由以及精神圆满都得以实现,人与人的关系以此为基础而建立。

有些人,像托尔斯泰,在纯朴的人那未被文明腐蚀的观念中找到了答案;又如卢梭,他更愿意相信农民的道德世界和儿童没什么两样,没有被文明的传统和制度所扭曲,而后者则是人类罪恶——贪婪、自私、精神愚昧的产物;相信只有人们看到了真理就在他们的掌握之中,世界才有可能得到拯救;如果他们还没有发现,那么真理就是在耶稣的福音——“登山宝训”^①里。在这些俄罗斯思想家中,也有人对科学的理性主义抱有信心,或者是寄希望于以一种有关历史变化的真实理论为基础的社会和政治的革命运动。其他人或者回到东正教理论中寻找答案,或者是转向西方式的自由民主,又或者回归于曾经被彼得大帝及其后继者的改革所遮蔽的古代的斯拉夫价值观。

^① “登山宝训”(Sermon on the Mount),指耶稣在山上对其门徒的训示,内容系基督教的基本教义。——译注

- 4 所有这些观点的共同之处在于，他们都相信解答核心问题的答案是存在的，并且可以发现，进而可以凭借大量无私的努力，在现世中使它成为现实。他们全都相信人类之本质就在于能够选择如何生存：只要对那些真实的理念有足够的热情和奉献精神，就可能依此来改变社会。即便有些人（像托尔斯泰）有时也会考虑到，人并非真正自由，而是受他无法控制的因素所决定的，但他们更加深信的是（托尔斯泰正是如此）：假如自由只是一种幻觉，它也是人类的生存与思考必不可少的一种幻觉。以上这些都不属于学校教育的内容——学校教的是希腊和拉丁语的著作家，这只是我自己的想法。

进牛津大学读书之后，我开始阅读大哲学家们的著作，并且发现一些大人物（尤其是在伦理和政治思想领域）也持有我上面所说的想法。苏格拉底认为，如果可以用理性的方法在我们关于外部世界的知识中建立确定性的话（月亮要比伯罗奔尼撒半岛大好多倍，但是它在天上看起来多么小啊！——阿那克萨哥拉^①不就已经发现了这样的真理吗？），同样的方法在人类的行为领域——如何生活，成为什么——肯定也会产生同样的确定性。这一点可以通过理性的论证得到证明。柏拉图认为，把握了这种确定性的精英们（an élite of sages）应该被授予统治那些在理智方面天赋较弱的人的权力，并且，行事应遵照解决个人和社会问题的正确方式所规定的模式。斯多葛派认为，依据理性来安排自己生活的任何人都有能力找到解决的办法。犹太教徒、穆斯林和基督教徒（我对佛教知之甚少）则相信，真正的答案是由神向他的选定的先知和圣徒昭示的，而且他们接受有资格的导师对这些被昭示的真理所做的解释，并认同他们所归属的传统。

在 17 世纪的理性主义者看来，答案是可以找到的，只是要借助一

^① 阿那克萨哥拉（Anaxagoras），古希腊哲学家，发现日月蚀的真正原因，著作《论自然》仅存片断。——译注

种形而上的洞见——这是所有人都赋有的理性之光的一种特殊的应用。而 18 世纪的经验主义者,则对以数学方法为基础的自然科学所开启的广阔的新知识领域印象深刻,它清除了众多的错误、迷信和教条的妄语;而且,他们像苏格拉底一样问自己,为什么同样的方法不可以在人类事务的领域中成功地建立相似的不可辩驳的法则呢?运用自然科学发现的新方法,同样可以在社会领域中引进秩序:发现一致性,提出假设并且通过实验来检验;以此为基础建立法则,进而可以发现特殊经验领域的法则是和更广范围的法则相联系的;而后者又和更广一层的法则相关,如此外推,直到建立一个巨大的和谐的系统,它由不可辩驳的逻辑关系联结,并且可以用精确的——也就是数学的——术语系统地阐述。

将社会加以理性的重组,就可以消弭精神的、心智的迷误,摆脱偏见和虚妄的控制,不再盲从未加验证的教条,并将终结压迫人之体制的愚蠢、残暴,从而,也就终结了这些心智阴影之所以孕育和滋生的温床。实现此目的,所需要的是:明确界定人类的根本需求,并且找出满足这些需求的方式。如此,将会创造出一个快乐、自由、公正、美善、和谐的世界,这也是 1794 年孔多塞在牢狱之中激动地预言的世界。这种观念,是 19 世纪所有进步思想的根基;同时,当我在牛津求学时,多数批判的经验主义思想的核心也是如此。

3

在某一刻,我意识到,所有这些观念的共同之处是一个柏拉图式的理念:首先,像在科学中一样,所有真正的问题都应该有且只有一个真正的答案,而其他的答案都必然是错误的;其次,必定有一条可靠的途径导向这些真理的发现;第三,真正的答案,如果找到了话,必定彼此融

洽、俱成一体,因为真理不可能是相互矛盾的——这一点是我们先验地(apriori)知道的。这种无所不包的理念才是对宇宙的七巧板式谜题的解决之道。至于伦理道德方面,那时我们会发现,完美的生活必定是,而且应该是,建立在对于统治宇宙之法则的正确理解的基础之上的。

我们或许永远达不到真理这种完美的认识状态:也许是因为我们智力愚钝、过于低能、腐化堕落,或者是罪孽深重而无法把握它。可能有太多的障碍,无论是智识精神,还是外部物质方面。此外,像我前面说过的,应该循着哪条道路去追索,也是意见纷纭:有人去教堂里寻找,有人却埋头于实验室;有人相信直觉,有人依靠实验,有人仰赖神秘的幻想,有人则坚信数学的计算。不过,这些真正的答案,或者是一个最终的体系(所有真正的答案是交织在一起的),即便我们自己不能发现它们,它们也必定存在——除非问题不是真正的问题。必定会有某人能够知道真正的答案:也许是天堂里的亚当;也许我们只有等到世界末日才会知道。如果我们人类不能知道,那么也许天使会知道;如果不是天使,上帝总会知道的。这些永恒的真理,从原则上说,一定是可知的。

有些 19 世纪的思想家,像黑格尔和马克思就认为,这个问题并不是那么简单。并没有永恒的真理,有的只是历史的发展,连续的变化;在进化的阶梯上,每迈出新的一步,人类的视域都会改变;历史是一个多幕剧,它在观念领域或现实领域中的力量冲突的推动之下前进,有时称之为辩证地前进,其表现形式是战争和革命,是国家、阶级、文化或运动潮流的暴力颠覆。然而,在经过了不可避免的挫折、失败、旧病复发,甚至是回归野蛮之后,孔多塞的梦想终将会化为现实。这一大戏将会圆满收尾——此前,人的理性已经取得了许多胜利,而且,它永远不会被阻挡。人类不再是自然的牺牲品,也不再是自己那些很大程度上不合理性的社会的牺牲品:理性终将胜利;普遍的和谐终将实现;真正的历史终将开始。

若非如此,“进步”观念,“历史”观念,还有什么意义呢?从无知到有

知,从迷信和天真的幻想到直接地把握实在,到认识真正的目标、真正的价值以及客观的真理,不管会有什么样的曲折,难道这样一种运动的过程是不存在的吗?历史有可能仅仅是由于物质因素和随机选择而共同导致的一种事件和事件的无目的连续;或者,历史只是一个完全合乎逻辑抑或狂暴无理的一个故事?这都是不可思议的。当男人和女人掌握了自己的命运,而不再是自私自利的生物,也不再是他们不可理解的隐蔽力量的玩物,黎明就到来了。至少有一点,并非是我们无法想象的,亦即这样一个天间的天堂可能会是什么样子。而且,如果可以作这样的设想,在某种程度上,我们就能朝着它去努力。这一点一直是西方伦理思想的核心,从希腊人到中世纪基督徒的各种梦想,从文艺复兴到19世纪的进步思想;事实上,直到今天,还有很多人有这种想法。

4

在我阅读经历的某个阶段,很自然地读到了马基雅维利的重要著作。它们给我的影响至深且久,动摇了我早期的信念。我从中得到的并非这些表面的说教:如何获取和捍卫政治权力;统治者应该借助哪些力量或计谋来采取行动以实现社会重建;或者保护他们自己和他们的国家免受内部或外部敌人的攻击;或者,如果希望他们的国家繁荣昌盛的话,统治者应具备什么样的主要素质,公民们又该具备什么样的素质。我学到的是别的东西。马基雅维利并不是一个历史主义者:他认为,重建罗马共和国或者早期元首制的罗马是有可能的。他坚信,要达到这一目的,需要一个由勇敢、机智、聪明、天才的人构成的统治阶级,他们知道如何把握和利用时机,还要有受到国家充分保护、热爱国家并且以它为荣的公民,他们是强壮的、异教徒的典型。这就是罗马何以强大起来,并且征服世界的原因,而正是由于缺少了这种智慧、生命力和冒险的勇

8

气——它们是狮子和狐狸的品质——最终导致了罗马的衰败。堕落的国家被那些保有这些美德的勇敢入侵者征服。

与此同时,马基雅维利也提出了基督教美德的概念——谦卑、逆来顺受以及寄希望于死后的救赎;带着平素的风趣,他评论道:如果要建立一个罗马式的国家,这些品质并无助益——那些把基督教的道德观念奉作生活信条的人,注定会被无情追逐权力的人践踏,只有后者才能够重建并控制马基雅维利所希望看到的共和国。但他并没有贬斥基督徒的美德。他仅仅是指出,这两种品德是互不相容的,而且他并不认为有任何超越的标准,我们可以凭借该标准来判断何种生活对人而言是恰切的。在他看来,美德(virtù)和基督徒价值的结合是不可能的。他只是让你自己来选择,而他知道自己的偏好是什么。

人类现在和过去所追求的超越的价值并不必然都是相容无间的,认识到这一点对我震动很大;这一观念已深植在我的脑海之中。它推翻了我从前以“永恒的哲学”(philosophia perennis)为基础的假设;过去我认为,解决生活的核心问题的真正答案、真正目标是不可能冲突的。

后来我又遇到了维柯的《新科学》(*La scienza nuova*)。那时候在牛津还很少有人听说过维柯,但是有一位哲学家 R. G. 柯林伍德,曾经翻译过克罗齐关于维柯的著作,而且他还建议我阅读此书。正是它让我看到了新事物。维柯看起来很关心人类文化的连续性——在他看来,每一个社会对于实在,对于它处身的世界,对于它自身以及它和自身过去的关系,对于自然,对于它所为之奋斗的东西,都有一套自己的看法。这套看法是透过社会成员的所作所为和所思所感而传达出来的,就表达或体现在他们所使用的语言形式和词语类型之中,以及他们所崇拜的形式、隐喻和形象,还有他们所建构的习俗制度之中;它们体现并且传达了他们对实在以及他们在该实在之中的位置的想象,他们依靠这种想象而生活。每一个连续的社会整体,彼此的看法并不相同;各自有其自身的专长、价值以及创造的模式,彼此不可比较——每一个都应该用它

自己的术语来理解,是理解,而不一定是评判。

维柯告诉我们,荷马时代的希腊人,统治阶级是残忍、野蛮、卑鄙的,他们压迫弱者;但是,他们创造了《伊利亚特》和《奥德赛》,这是我们在远为文明的今天无法完成的作品。这种伟大的创造天赋是属于他们的,一旦人们对世界的看法改变了,那种类型的创造的可能性也就消失了。就我们而言,我们也有自己的科学、自己的思想家、自己的诗人,但是从古代一直延续到现代的阶梯是不存在的。这样看来,再说拉辛^①是比索福克勒斯^②更好的诗人,巴赫是一个初级的贝多芬,或者说印象派画家是佛罗伦萨画家可望而不可及的高峰,就太荒唐了。各种文化的价值是不同的,而且也不一定彼此相容。伏尔泰认为,犹如暗夜中的一个亮点的古希腊,文艺复兴时期的佛罗伦萨,和路易十四伟大世纪(*grand siècle*)时代的法国,其价值和理念,与他的时代并没有什么不同;不过,他的这一想法是错误的。^③马基雅维利的罗马实际上并不存在。对维柯而言,文明是多元的(它们也有重复的循环,但这并不重要),各自有其独特的模式。马基雅维利传达了两种彼此矛盾的看法:有这样一些社会,其文化之塑造成型,依赖于某些价值观念,而这些观念以自身为目的,而且是最终的目的;这些社会互不相同,但并非在一切方面都不同(因为他们都是人),只是在某些关键的、不可调和的方面存在差异,从而最终无法融为一体。

10

这时,我自然就转向了18世纪的德国思想家赫尔德。维柯设想了一个文明的序列,而赫尔德则更进一步,比较了不同地域和不同时期的

① 拉辛(Jean Baptiste Racine, 1639—1699),法国古典主义时期戏剧家。——译注

② 索福克勒斯(Sophocles),生活在公元前5世纪,希腊剧作家、政治家。——译注

③ 伏尔泰这种本质一致的启蒙概念,似乎不可避免地要导致这样一个结论:照他的看法,拜伦跟孔子可以一席欢聚,索福克勒斯到了文艺复兴初期的佛罗伦萨也会感到轻松自如,而美洲土著的塞内加人来到德芳侯爵夫人的沙龙或是腓特烈大帝的宫廷,也一样会称心如意。

民族文化,并提出每一个社会都有他所谓的引力中心,彼此各不相同。按照他的想法,如果要理解斯堪的纳维亚的萨迦(即英雄传说)或者《圣经》里的诗篇,我们不应该使用18世纪巴黎批评家们的审美标准。人们生活、思考、感受以及交谈的方式,他们穿的衣服,唱的歌,崇拜的神,吃的食物,他们固有的预设、风俗和习惯等等,每一样都有自己的“生活风格”,而正是它们创造了社会。不同的社会彼此之间可能有很多相似之处,但是希腊人不同于信奉路德教的德国人,而中国人又与前两者有所不同;他们追求、恐惧或崇拜的对象都鲜有类似之处。

这种观点就是所谓的文化或道德的相对主义——这一点也正是我所敬重的著名学者,也是我的朋友阿纳尔多·莫米里亚诺^①先生关于维柯和赫尔德的推想。但是,他错了。这并不是相对主义。即便是时空迢遥,但某一种文化之内的人,利用想象的洞察力,也可以理解(维柯称之为 *entrare*)另一种文化或者社会的价值、理念和生活形式。他们或许会觉得这些价值不可接受,但是如果他们充分地敞开自己的心灵,就有可能认识到,对方也是一个不折不扣的人,可以与之交流,只是此时,对方生活在一套完全不同的价值观念之下;不管怎么说,这些不同的价值观念,他们也可以视之为“价值”和生活的目的,而实现了这种价值和目的,人类也就完满了。

- 11 “我喜欢咖啡,而你喜欢香槟。我们口味不同,没什么可说的。”这是相对主义。但是赫尔德、维柯的观点并不是这种:我更想称之为多元论,也就是说这样一种概念——人们追求的目标也许有种种不同,不过仍然是充分合理的,充分人性的,能够彼此理解、相互同情,并且可以从对方那里获益,就像我们阅读柏拉图著作或者中古日本的小说一样,即使其世界、其观念离我们何其遥远。当然,假如我们与这些遥远的形象没

^① 阿纳尔多·莫米里亚诺(Arnaldo Momigliano, 1908—1987),意大利学者,研究专长为西方古典学、史学史。——译注

有任何共通之处的话，每一种文明将会封闭在自己密不透风的气泡里面，我们根本没有可能弄懂它们；这就是斯宾格勒的文明类型学所描述的状况。在不同时空的文化之间，彼此的交流之所以可能，仅仅在于使人之为人的东西对它们来说是相通的，是它们沟通的桥梁。不过，我们的价值只是我们的，而他们的价值属于他们。我们可以评价、臧否其他文化的价值，而不能托词说全然不懂，或者简单地认定它们是主观的产物，是生活在与我们不同的环境之中、品位不同、语言不同的一些存在所造出来的东西。

客观价值的世界是存在的。我这么说的意思是指，人们只是为了那些目标本身而去追求它们，其他的東西都以它们为目的。我并非不知道希腊人看重什么，他们的价值或许并非我看重的，不过，我可以理解，在他们看来应该怎样去生活，我会钦佩和尊敬他们，甚至想象我自己也去追求同样的东西——尽管我不会或者不愿意那么去做；就算我愿意的话，也不可能做到。生活的形式有种种不同。目标和道德原则也是多样的。但是，也不是无限之多：它们必定还是在人类的视域之内。若非如此，那就超出了人类的范围了。如果我看到有人崇拜树，原因并非把树当作肥沃的象征，或者认为它有神性，拥有神奇的生命和力量，也不是因为此树林是祭献给雅典娜的，而只是因为它们是木头的；而且，我再问他们为什么崇拜木头，他们只是说“就因为它们是木头”而不说别的，那么，我就不能搞明白他们的意思。如果说他们是人，他们并非我可以 12
与之交流的人，那么这中间的的确确有障碍。对我来说，他们不是人。假如我弄不明白去追求那样一种生活会是什么样的话，我甚至都不能称他们的价值是主观的。

有一点是清楚的，就是不同的价值可能会有冲突——这就是为什么不同的文明会有抵触。不同的文化之间，同一文化的不同群体之间，甚至在你我之间，都有可能是相互抵触的。比如，你永远都认为应该实话实说，无论什么情况；而我不这么想，因为我相信讲实话有时候会太

让人痛苦,伤害太大。我们可以交流彼此的看法,我们可以努力达成共识,但最后仍会发现,你所追求的东西和我献身的目标之间,还是不可调和的。就个人而言,他自身也会有价值的冲突;不过,即便有此种冲突,也并不意味着,其中有的价值是正确的,而另外一些价值是错误的。公正,严格的公正,对某些人来说,就是一种绝对的价值,不过,在有些具体的情况下,它跟其他一些在他们看来并不逊色的绝对价值,像宽容、同情,也不是协调一致的。

许多世纪以来,自由和平等都是人们追求的基本目标之一。不过,豺狼的完全自由就意味着羔羊的死亡,强势的、多才多艺的那些人的完全自由,对那些弱者和天赋较弱的人的正当存在的权利来说,也是无法达到和谐的。艺术家,为了创作一件杰作,也许会把他的家庭拖入穷困、悲惨的境地,而他却并不放在心上。我们可以谴责他,甚至宣称,为了满足人的需要,杰作也可以牺牲;或者,我们也可以跟他站在同一立场。这两种态度,其中所体现的价值观,对于某些男人和某些女人来说,就是绝对的,而对对我们来说,如果我们具有人类的同情心、想象力或者理解力的话,两方面都可以理解。平等,也许就意味着要限制那些有统治欲望的人的自由;为了照顾社会福利,让饥者有食,寒者有衣,无家可归者有一席之地;也为了照顾其他人享有自由,让正义和公平得以实现,自由,也许就必须打折扣。如果连起码的一点自由都没有,我们就没有了选择,也就没有了人之为人——按照我们对人这个字的理解——的可能性。

让安提戈涅左右为难的困境,索福克勒斯有过一种解决的办法,萨特表示了相反的意见,而黑格尔把它“升华”到了更高的层次——给那些为这种困境所烦恼的人提供了一点安慰。自发性,这种绝妙的人类素质,却与有组织的计划,以及对于是什么、有多少、在哪里的精确计算等等这些能力,不能和谐共存;而后者,正是人类社会财富的主要倚赖。最近发生的历史,已经让我们认识到了让人为难的二者择一的情形。为了抵抗恐怖暴政,就应该让一个人不惜任何代价,甚至牺牲他的父母或者

孩子的生命吗？为了得到危险的叛徒或罪犯的消息，小孩也要严刑拷问吗？

这些价值的冲突，正是他们是谁、我们又是谁的本质的差别。如果有人告诉我们，这些矛盾将会在某个完美社会中得到解决，在那里，所有美好的东西都在根本上和谐一致，那么，我们应该这样回答他们：他们所谓的那些美好的东西，与我们的价值有冲突，他们所赋予其中的意义，并不属于我们。我们必须承认，那样一个世界，在其中我们见到的所有东西，包括矛盾的价值，若都没有了任何冲突，已经完全超出了我们的知识范围之外；在那个世界里，那些和谐的原则，已经不是我们在日常生活中所熟悉的原则；如果说它们发生了什么变化，只能说它们变成了让地球上的我们无法认识的概念。然而，我们恰恰生活在地球上，我们必须在这里思考和行动。

完美的世界，最后的解决，一切美好事物和谐共存，这样一些概念，对我来说，并不仅仅是无法实现的——这是不言自明的道理——而且它在概念上也不够圆融；我不能够理解，这种和谐究竟意味着什么。有些至善(Great Goods)是不能够一起共存的。这是概念上的事实。我们注定要面对选择，每一次选择都伴随着无可挽回的损失。有些人是知足的：按照不加质疑地接受的某种规训来生活；或者欣然服从精神领袖或世俗领袖的统治，把他们的话当作金科玉律；或者是，凭借自己的办法，14清楚、坚定地知道了该做什么、应该怎样去做，不容有任何怀疑。但我只能说，满足于这些教条的人是让自作自受的近视眼伤害的牺牲品，护目镜或许会起到改善作用，但无助于理解人之为人的实质。

5

理论上的反对理由有很多，其中致命的一点，在我看来是将完美状

态视为值得我们追求的恰当目标这一概念。此外,还有一个更为实际的社会心理方面的阻碍,人性已经与之相伴了如此之久,它可以禁得住任何一种哲学的讨论;该让那些盲目信从的人们意识到这一阻碍。无论就个人还是社会生活而言,有些问题可以解决,有些疾病可以治愈,这一点的确是事实。我们可以帮助某人摆脱饥饿、穷困或者不公平的对待,我们可以把某人从奴役或囚禁中解救出来,可以做好事——所有人都会有一种基本的善恶感,无论他们属于哪一种文化。然而,所有关于社会的研究都表明,每一种解决方案都造成了新的局面,其中又产生出新的需要和新的问题,又有新的要求。孩子们已经获得了他们的父母和祖父母渴望的东西——更多的自由,更多的物质财富,更公正的社会;然而忘掉了过去的病痛,孩子们却还要面对新的问题,由老问题的解决而产生的新问题,即便是这些新问题也解决了,但也造成了新的局面,相应又会有不可预测的新需求,如此等等,以至无穷。

对于未知的后果之后果而导致的后果,我们不能为之立法。马克思主义者告诉我们,一旦战争结束,真正的历史开始了,新的问题出现了,也会有新的解决办法,借助和谐的无阶级社会的统一力量,这一点可以和平地实现。在我看来,这只是一种形而上的乐观主义,毫无历史经验为证。如果说,在一个社会里,所有人都接受同样的目标,通过技术手段,所有问题都能解决;这样一个社会,就根本谈不上有什么人的内在生命、道德、精神和美学的想象力。难道为了这样一个社会,男人和女人值得为之毁灭,让社会为之受缚吗?乌托邦自有它的价值,再没有什么比乌托邦更能够如此神奇地扩展人类潜在的想象视域,但是以乌托邦为行动的向导,它的的确确将会产生致命的后果。赫拉克利特说得对,事物永远不会静止不动。

因此,我可以得出我的结论:最后解决的设想,不仅仅是不可实践的,而且,如果我说得对,其中所包含的不同价值,还会彼此冲突,不够圆融。最后解决的可能性——即使我们忘掉了在希特勒的时代这个词

组的可怕含义——将被证明只是一种幻觉，而且是非常危险的一种幻觉。假如真的有人相信这种解决是可能实现的，那么他们就会以为无论付出怎样的代价都不为过：让人类从此获得永远的公平、快乐、创造力、和谐美满，还有什么样的代价可以说太高呢？为了制作这样一个煎蛋，肯定是打破多少鸡蛋都无所谓了——这就是列宁、托洛茨基等的信念，我所知道的波尔布特更是如此。既然我知道的是通向社会问题的最后解决的、唯一正确的道路，那么我就知道怎么来驾驶人类这辆大篷车；而且，为了到达目的地，既然你不懂我所知道的东西，你就不应该有选择的自由，哪怕是最低限度的也不行。你断定某一种政策会让你更幸福，更自由，或者给你呼吸的空间，但是我知道你是错误的，我知道你需要的是什么以及所有人需要的是什么；而且，如果遇到了因为无知或者因为恶意而做出的抵制，那就必须坚决打击，为了数亿人的永远幸福，成百上千人的毁灭也许是必需的。我们能有什么选择呢？谁会拥有知识，却又心甘情愿地把他们自己牺牲掉呢？

有些武装起来的先知谋求解放全人类，有些只是解放他们自己的种族，因为他们有更高贵的品质，不过无论哪一种情况，无数人在战争和革命中遭到屠杀都是人们为了子孙后代的幸福，必须付出的代价；汽油弹、古拉格、种族灭绝，这些穷凶极恶的东西，让 20 世纪在人类历史上被牢记。如果你解放全人类的愿望是真诚的话，你必须硬起心肠，不要计算付出的代价。 16

早在一个多世纪之前，激进的俄罗斯思想家赫尔岑，就对上述观念给出了答案。在他的《彼岸书》——它实际上是 1848 年革命的讣闻——中，赫尔岑说，在他的时代，一种新的人类献祭的形式已经出现了，活生生的人被摆上了抽象物（比如国家、教会、政党、阶级、进步、历史的力量）的祭坛。在赫尔岑的时代，还有我们这个时代，这些抽象物全都是人们乞灵祈求的对象：如果它们要求屠杀活人，它们肯定能得到满足。以下是赫尔岑的原话：

如果进步是我们的目标,那我们是在为谁辛苦呢?谁是这位摩洛神^①,因为那些辛苦工作的人接近了他,就不再奖赏他们,反而退后,远离他们;为了安慰那些疲惫而认命的大众,而呼喊“向赴死的人致敬”(morituri te salutant),也只不过是一种……嘲弄性的答案:在他们死后,大地上的一切都将变得美好起来。难道你真的希望谴责那些活下来的人们,判罚他们去做可怜的纤夫……那样悲惨的角色,膝盖埋在泥里,拖曳一艘……旗帜上写着“未来的进步”的……驳船吗?……一个无限遥远的目标,就不是目标了,只是……一个欺骗;目标应该是离得比较近的,起码应该像是工人的工资,或者是劳动时的快乐。

有一件事是我们可以确认的,就是牺牲的事实,有些人濒临死亡,有些人已经死了。然而,他们为之而献身的理想,却仍未实现。鸡蛋已经打破了,打破鸡蛋的习惯也养成了,但是那煎蛋还没有见到呢。如果人民的处境过于凄惨,为了实现短期的目标,而牺牲人和进行高压,也许这样的措施并不为过。但是,无论是现在,还是其他任何时候,为了遥远目标而制造大屠杀,却只是一个让人付出沉重代价的、残酷的玩笑。

6

- 17 如果实现最终和谐的可能性,这一古老的持久不断的信念,只是一种谬误,而我前面提到的那些思想家(马基雅维利、维柯、赫尔德、赫尔岑)的立场确有合理之处的话;而且,如果我们允许至善也有冲突,尽管

^① 摩洛神(Moloch),《圣经·旧约》中,腓尼基等地所信奉的神灵,信徒用儿童向他献祭。——译注

有些可以和谐并存,有些却不能——简言之,无论是原则上,还是实践中,一个人都不可能拥有一切;抑或,如果人的创造力所倚赖的是各种各样相互排斥的选择的话:那么,就像车尔尼雪夫斯基和列宁所追问的,“怎么办”呢?在这么多可能性之间,我们该如何取舍?我们为了什么去牺牲,牺牲什么,又该牺牲多少呢?我认为,明确的答案是找不到的。不过,冲突即便不能避免,却有可能缓和。各种意见可以平衡、折衷:在具体情况下,并不是每一种意见都有同等的力量,这些讲自由,那些谈平等;有的持尖锐的道德谴责,有的说要理解某种具体的人类处境;有的要完全发挥法律的威力,有的主张保留赦免权;然而,让饥者有食、寒者有衣、病者得治、无家可归者有避难的居所,这些事情虽然不是最终的、绝对的,但是应该优先考虑。

最起码的公共义务,就是要避免极端的痛苦。革命、战争、暗杀,这些极端的手段在人绝望的境地之下,也许是可以采取的。但是,历史经验告诉我们,它们产生的后果从来都是难以预料的;这种行动能否带来改进,是无法保证的,甚至有时连可靠一点的把握都没有。在个人生活中或制定公共政策时,我们的极端行动可能会冒风险,但是我们始终应该意识到——永远也不要忘记——我们也许是做出了错误的决定,而且,这种手段的后果必然总是让无辜的人遭受本来可以避免的伤害。因此,我们不得不参与所谓的公平交易(trade-offs)规则;在具体情况下,种种规则、价值和原则,彼此之间都不得不做各种程度的相互让步。功利主义的解决办法有时候是错误的,不过,我猜想,多数情况下还是有用的。最值得采纳的办法,可以视为一条基本原则的,就是维持一种不稳定的平衡,以此来防止陷入绝境,或者是做出褊狭的选择——这是对一个文明社会的基本要求;在我们有限的知识领域之内,依据我们对于个人和社会的不够完整的理解,这个基本要求值得我们始终努力。此时保持一点谦卑,是很有必要的。

看起来,这个答案或许过于平淡,不是充满理想的年轻人所希望的

那一种答案——如果有必要的话,他们将去战斗和受苦,以争取一个崭新的、更加高贵的社会。当然,我们没有必要过分渲染各种价值的冲突——对于对与错、善与恶的区分,在漫长的时间历程中,不同社会的人们早已有过大量的广泛的共识。当然,不同的传统、看法、态度或有合情合理的差异;人的需求无穷尽,然而基本的原则可以超越其上。具体情境就意味着所有的一切。没有躲避的余地,我们必须有所决断,有时候,道德风险就是不能避免的。我们可以努力做到的,就是不忽视任何相关的因素;我们所寻求实现的目的,应该视为生活整体之中的构成因素,我们的决定可能会提升它,也可能会毁灭它。

然而,归根结底,这并不纯粹是一个主观判断的问题:在人类历史上,在不同的社会中,大多数的人普遍持有某些价值——无论它们是否彼此冲突,其中,某个社会的某个人,属于不同生活方式中的一种。普遍的价值即便不多,最低限度总是有的,没有它,人类社会就无法生存。今天,很少会有人为了追求快乐、利益,甚至是政治的优良,去为奴隶制、杀人祭神、纳粹的燃烧弹或者肉体的刑讯辩护;不会再像法国和俄国革命时所主张的那样,赞同子女有公开抨击其父母的责任;更不会认可冷酷无情的杀戮。在这一问题上妥协,是没有正当理由的。然而,另一方面,我并不认为,追求完美状态是结束流血的药方,即便这是理想主义者一腔赤诚的愿望。过去的伦理学家,再没有比康德更为严谨的了,但是他就曾在启蒙的时刻讲过,“人性这根曲木,绝然造不出任何笔直的东西”。教条化地信奉某些方案,强迫人们穿上统一的制服,如此做法几乎总是会导向不人道的结果。我们可以做到的,只能是那些我们能做的事;不过,我们必定能做到,无论困难有多大。

当然,在社会或者政治方面,总会有冲突发生;由于绝对的价值之间必然会有矛盾,这就使得冲突在所难免。然而,我相信,通过促成和保持一种不稳定的平衡状态,这些冲突可以降低到最小;这种不稳定的平衡会不断遭到威胁,也不断需要修复——而这一点,我再重复一遍,恰

恰就是文明社会的前提,是合乎道德的行为,否则,我们人类就必定会不知所终了。你是不是要说,这种解决问题的办法有点太灰暗了?这种做法,不能像那些鼓舞人心的领导人所做的那样,称之为英勇的行为?不过,假如这种看法之中还有一些真理的话,也许就足够了。我们这个时代的一位杰出的美国哲学家,曾经讲过这样一句话:“并没有一种先验的理由,可以据以假定:真理,当它被发现的时候,将必然证明是有趣的。”^①只要它是真理,或者,甚至只是近似于真理,就已经足够了;因而,我并不因为提出了这样一种看法而感到抱歉。托尔斯泰在我前面提到的小说《战争与和平》中说过,真理,是整个世界中最为美好的东西。我并不知道,在伦理学的领域内,是否也是如此;不过,对我来说,我们大多数人甘愿去信奉的东西没有被过于轻率地忽略掉,差不多就足够了。

^① 此处伯林引述的是美国哲学家刘易斯(C. I. Lewis, 1883—1964)的话,语出《知识与赋值之分析》(*An Analysis of Knowledge and Valuation*, 1946)。——译注

二 乌托邦观念在西方的衰落

20 完美社会的理念是一个非常古老的梦想。或许是由于现实中有种种弊病,让人们想象假如没有了这些问题,世界将会怎样。亦即设想某种理想的状态,那儿没有痛苦和饥饿,也没有危险、贫困和恐惧,不会辛苦劳作、终日惶惶;或许,乌托邦是有人刻意虚构的讽世之作,目的在于批评现实的世界,谴责那些当权者或者那些过于温顺的被统治者;也有可能,乌托邦只是群体的幻想,纯粹是诗性想象的演示而已。

大致说来,西方世界的乌托邦都包含一些同样的因素:一个处于纯粹和谐状态的社会,那里所有的成员都和平相处,彼此互爱,免于皮肉之苦,远离任何欲望,也不用担惊受怕,没有低贱的劳作,没有妒忌和失落,不会受到不公正的或者暴力的对待,生活永恒不变,阳光普照,气候温和,人们生活在无限丰饶的大自然之中。大多数(也许是所有的)乌托邦有一个重要特征:它们都是静止不变的。什么都不会变动,因为它们已臻完美之境——不需要创新或者改变;人们的一切自然需要都已经得到了满足,当然没有人会想要改变这样一种状况。

这种想法基于一种假设,亦即人都有固定不变的特性,都有某种普

遍的、共同的、永恒的目标。一旦达到了这些目标,人性也就彻底实现了。正是这种普遍实现观念,预先假定了人类要寻求共同的终极目标,无论何时何地,都别无二致。如若不然,乌托邦不能成其为乌托邦, 21 那么,完美社会就不可能让所有人都满意了。

多数乌托邦都会追溯到遥远的过去:很久很久以前,有一个黄金时代。所以,荷马讲到了快乐的费阿刻斯人^①;还有清白无辜的埃塞俄比亚人,宙斯喜欢跟他们住在一起;还有幸福小岛上的歌声^②。赫西俄德也提到曾经有一个黄金时代,此后接下来的时代越来越糟糕,延续到他所生活的时期,就糟糕透顶了。在《会饮篇》(*Symposium*)中,柏拉图曾经谈到,在一个遥远而又快乐的过去,人类一度是圆形的,后来分成了两半,从此以后,每一半为了恢复圆形、不留缺憾而一直在寻找他的另一半。他也提到过亚特兰蒂斯的幸福生活,不过那里因为某种自然的灾难已经永远消失了。维吉尔讲述过萨杜恩王国(*Saturnia regna*),那里的一切都是美好的。希腊文《圣经》里提到了一个地上的乐园,上帝创造的亚当和夏娃在那里过着清白、快乐、平静的生活(——这种情况也许永远不会再现了),后来由于人背叛了他的造物主,酿成了不幸的结局。上个世纪的诗人丁尼生也讲到一处王国,那里“没有冰雹雨雪,也从来不会狂风呼啸”,由此可见这是一个持久不断的传统,可以一直回溯到荷马时代的梦想——和煦的阳光永远普照着一个平静无风的世界。

有些诗人相信黄金时代已是不再复返的过去。而还有一些思想家相信,黄金时代仍然会再次到来。犹太先知以赛亚告诉我们:到世界末日,人们将会化剑为犁,民族之间不再刀剑相向,他们将不知道战争为何物……狼与骆驼共处,豹和小山羊同卧……沙漠将焕发生机,繁花似

① 费阿刻斯人(*Phaeacians*),荷马史诗《奥德赛》中一个岛屿上的居民,以航海为生。——译注

② 幸福小岛(*Isles of the Blest*),又叫“*Fortunate Isles*”,古代传说中西方海域中的小岛,那些幸运之人的灵魂被神灵接纳,在岛上的乐园里过着幸福的生活。——译注

锦……忧伤与哀痛都将无影无踪。与此相似,圣保罗也谈到了这样一个世界,那里不分犹太人与希腊人,不分男人与女人,也不分约束与自由。所有人都平等地、充分地沐浴着上帝的光辉。

所有这些世界,无论它们被设想为人间的乐园,还是超越阴间的某处所在,其共通之处是都展现为一种静止不变的完美状态。人性于此最终得以彻底实现,一切都是静止的、不变的、永恒的。

- 22 这种理念可能采取不同的社会和政治形式,既有专制的,也有民主的。在柏拉图的共和国里,它是一种由三个阶级构成的严格的、统一的等级制。其基础是这样一个前提:人性分为三种类型,每一种都可以完全实现,并且共同组成一个彼此相关的和谐整体。斯多葛派的芝诺构想了一个无政府的社会,所有理性的生物均生活在完全的和平、平等与幸福之中,且不需仰仗制度之赐。如果人是理性的,他们就不需要被控制;理性的生物不需要政府、货币、法庭,以及任何有组织的制度化的生活。在完美的社会中,男人和女人穿着同样的服装,而且“有相同的口味”。假如他们是理性的,他们所愿望的一切也必然是合理的,因而有可能完全融洽地转变成现实。芝诺是第一个乌托邦式无政府主义者,他所开创的这一古老传统在我们这个时代突然地——有时甚至是爆发式地——流行开来。

希腊世界在城邦时代之后出现了许多乌托邦,这是衰弱的最初征兆。在阿里斯托芬悲观的乌托邦之后,紧接着又出现了色奥庞波关于一个完美社会的计划。还有欧赫迈罗斯的乌托邦:幸福的人们生活在阿拉伯海中的岛屿上,那儿没有野兽,没有冬天和春天,永远是温暖柔和的夏季,树上的果实直接掉到人们的嘴里,根本不需要劳动。这些人生活在海岛上一个永远美满的国度里,大海把它和丑恶、混乱的大陆隔开,而那些大陆上的人是愚蠢、不义而又可怜的。

也许曾经有过把这种乌托邦付诸实践的尝试。芝诺的门徒、来自库米的伯劳修斯(Blossius of Cumae),一个罗马的斯多葛主义者,可能就宣

扬过或许源自早期的共产主义者亚姆布鲁斯的社会平等论。他被控主 23
张共产主义,鼓动反抗罗马统治的叛乱,被元老院委员会正式审查,实际上是“刑讯拷问”,他们指责他传播颠覆思想——这美国的麦卡锡式审查没什么两样。伯劳修斯、阿里斯托尼库斯和盖约·格拉古都被指控,结果格拉古一家被处以死刑。不过,这些政治事件只是顺便提一下,跟我要说的主题关系不大。在中世纪,乌托邦思想曾经有过明显的消退,原因或许是根据基督教的信仰,人是无法依靠自身独立的奋斗而达到圆满的,只有神的恩宠才能拯救人;而且当他还在人间,是生来就有原罪的造物时,救赎就不会降临。没有人能够在烦恼的人世间建立一个永恒的居留地,因为我们都是人间的过客,都要争取进入尘世之外的天国。

在所有的乌托邦思想中,无论是基督徒的,还是普通人的,都贯穿了一个恒定的主题:过去曾经有过一个完美的状态,后来发生了某种巨大的灾难:在《圣经》里是背叛之罪——意外地吃掉了禁果;或者是大洪水;或者是来了一些贪玩的巨人,搅乱了整个世界;抑或是人们自作主张修建巴别塔而遭到了惩罚。在希腊神话中,完美状态同样也是被某种灾难所破坏的,比如普罗米修斯的故事,或者丢卡利翁和皮拉夫妇的故事,又或者是潘多拉盒子的故事——太古的统一被打破了,此后的人类历史就持续不断地尝试结束这种分裂状态,恢复平静,如此一来,完美的状态还有可能再次出现。也许人类的愚昧、邪恶或怯懦会阻碍圆满的实现;也许神不会同意让我们实现圆满;但是,我们的生活——尤其是在诺斯替教派的思想以及神秘主义者的观念里——就是被设想为要把那些属于完美整体的破裂碎片组合到一起的一种苦苦挣扎的追求。宇宙是从完美的整体开始的,或许它也终将复归于一体。这是一种持续存在的观念,它自始至终贯穿了欧洲的思想进程;它是一切古老乌托邦的基础,并且深刻地影响了西方的形而上学、伦理学和政治学思想。在这种意义上,乌托邦主义——破碎的整体及其复原的概念——在整个西 24

方思想中是一条核心线索。正因为如此,尝试着揭示出几条似乎是奠定乌托邦主义之基础的重要假设或许不无裨益。

让我以三个命题的形式来试作说明,在我看来,这就是西方政治思想的核心传统所栖身的一条三腿凳。我也担心这样说会过分简化,不过一份纲要毕竟不同于一本著作,而且过度简化并不总是歪曲真相,往往也会有助于明确议题——我也仅仅如此希望。第一个命题是:对所有真正的命题来说,只能有一个正确的答案,其他所有答案都是错的。如果没有正确的答案,那么这个问题就不是真正的问题。至少在原则上,任何真正的问题都是可以回答的,而且,正确的答案只能有一个。任何一个问题,假设它是清楚地提出来的,就不可能有两个既不相同而又同时正确的答案。正确答案的根据一定是真实的;而其他所有可能的答案必定都是谬误的体现,或者是以谬误为基础,谬误的表现多种多样。这就是第一个基本预设。

其次,第二个命题是,假定找出这些正确答案的方法一定存在。是否有人知道,或者实际上有无可能知道这一方法的可能,则是另外一个问题;假如构建方法的程序是正确的话,至少在原则上它必定是可以被认识的。

第三个预设,在这里也许至关重要,亦即所有正确的答案必定是毫无例外地彼此相容。它的依据是一条简单的逻辑真理:一个真理不可能和另一个真理相矛盾;一切正确的答案都体现或依据于真理;进而,正确的答案,无论它解答的是有关世界实然的问题,还是人应该做什么的问题,或者是人应该是什么的问题——换句话说,即无论它们回答的问题有关事实还是有关价值(对于那些相信第三条命题的思想者来说,价值问题在某种意义上也是事实问题)——永远都不可能互相矛盾。最终,这些真理将在一个单一的、系统的、彼此联系的整体中合乎逻辑地相互关联。它们会毫无例外地相互保持一致,也就是说,它们会形成一个和谐的整体,因而,当你已经发现了人类生活中所有关键问题的正确

答案,并且把它们归结在一起,结果就会成为导向一种完美生活——或者毋宁说就是完美生活本身——所必需的全部知识的一种方案。

也许世俗的人无缘获得这些知识。关于这一点,可能有很多种理由。有些基督教思想家坚持认为,是原罪使得人不能获得这些知识。或许在原罪之前的伊甸园里,我们曾经沐浴在这些真理光芒的照耀之下,但后来由于我们吃了知识之树的果实,这种光芒也就离开了我们;作为对我们的责罚,在世俗生活中的知识将注定是不完整的。也许我们终有一天会全部认识这些知识,或许是生前,或许是死后。但是人们也许永远都不可能认识它:他们的精神过于软弱,抑或,不可征服的大自然造成的障碍过于强大,因而难以认识它。或许只有天使,只有上帝,才有认识它的可能;或者,如果不谈上帝的话,要表达这种信念必须这么说:从根本上说,这些知识是可以获取的,即便没有人得到过或者有过得到的可能。因为在原则上,答案必须是可以认识的;若非如此,问题就不是真实的;说一个在原则上可以认识的问题并不等于理解了它是哪一种问题——因为理解问题的本质就是认识到哪一种答案可能是它正确的解答,而不论我们的认识是对还是错;所以,可能答案的所在范围就是可以设想的;而且,在这一范围之中会有一个答案可能是正确的。否则,对于这一类理性主义思想家来说,理性的思考就会以不解之谜而告终了。而如果恰恰是因为理性之本质而排除了出现这种情况的可能,那么随之而来的结论就是:一切可能问题的正确答案加在一起(或许是无限多),就构成了完美的知识。

下面让我来继续这一讨论。除非我们能够想象什么是完美的,否则我们就无法理解不完美意味着什么,这一点是可以断定的。我们可以说,假如我们抱怨人世的状况太糟糕,比如通过指出冲突、悲惨、残忍、邪恶这些“人类的不幸、愚昧和罪恶”,或者简单地说,假如我们断定我们的状况不够完美,那么这一看法只有在与更完美的世界的比较中,才算是明智的;正是通过比较二者之间的差距,我们才能判断我们的世界

落后到何种程度。但缺点儿什么呢？这种认为有所欠缺的观念也就意味着完美社会的观念。我认为，这一点正是乌托邦思想的基础，其实很多西方思想一般也是以此为为基础的；实际上，它也许就是自毕达哥拉斯和柏拉图以来的西方思想的核心。

就这一点来说，也许有人要问，假若如此，那么答案在哪里呢？也就是说，谁有这样的权威，可以给我们指示理论和实践的正确路径呢？关于这一点（正如我们所预料的），在西方几乎没有一致的看法。有人说，真正的答案要到神圣的文本中去寻找，这些文本可能是出自受神灵启示的先知或者教士们，他们也是这些文本的权威诠释者。也有人否认启示、惯例或传统的有效性，他们说只有精确的自然知识才会产生真正的答案——通过受控的观察、实验，运用逻辑的、数学的方法，来获取答案。大自然并非神庙，而是一个实验室，任何假设都是可检验的，其方法是任何理性的生物都能学习、应用，并可交流与检查的；他们断定，科学或许不能解答我们有意提出的所有问题，不过，它无法解答的问题，别的办法也不能回答——科学就是我们已有的或者将会拥有的唯一值得信赖的工具。此外，也有人说，只有专家才知道答案：他们具有神秘的直觉或形而上的洞见，拥有推理的能力或者科学的技能；或者他们是一些被赋予自然智慧的人，亦即哲人，智力超凡的人。然而，也有人否认这种说法，认为多数重要的真理是所有人都能得到的：每一个人返观本心，
27 返观自己的灵魂，就可以理解他自身及其处身的自然，能够知道应该如何生活、应该做什么，前提是他还没有被其他人的有害影响所蒙蔽——那些人的本性已经被糟糕的制度引入了歧途。这也就是卢梭想要说的话：真理在那些居住在烂熟的城市里的腐化市民之观念和行为中是找不到的，而在一个朴素的农民或者一个天真儿童的纯洁心灵中倒更有发现的可能——托尔斯泰实际上是重复了这一说法；而且，尽管已有弗洛伊德及其后学的著作，这种观点时至今日仍有信服者。

从希腊和犹太—基督徒传统来看，在自觉沉思真正知识的来源这

一问题的过程中，几乎没有哪一种观点没有被热情地坚持和教条地认定过。既然认准了人类的救赎取决于正确地回答这些问题——这些在人类生活中最折磨人的、最关键的议题，那么，因为它们之间的意见分歧而导致严重的冲突和流血战争，也就不足为怪了。我想指出的一点是，各方均假定了这些问题可以回答。这也就意味着他们普遍持有这样一种信念：可以说，这些答案就是隐藏至深的宝藏，而问题在于如何找出通达宝藏的途径。或者，换一个比喻，人类已经像是拼板玩具的各块碎片了，如果你能将其组合在一起，它们就会形成一个完美的整体，而这正是追求真、善与幸福的目标。我想，这一点是许多西方思想的一个共同的假设。

在15世纪欧洲文艺复兴时期迅速传播的乌托邦观念，正是以上述信念为基础的；当时是希腊、罗马的古典著作被重新发现的时期，人们认为它们体现了在中世纪的漫漫长夜中被人所遗忘，或者是被基督教信仰时代的僧侣迷信所压倒或歪曲的真理。作为新学问(the New Learning)之基础的是这样一种信念：知识，并且只有知识，亦即被解放了的人类精神，才能够拯救我们。反过来，这种观念又是以一切理性主义者的最基本的命题，亦即德性即知识为依据的；这一命题由苏格拉底提出，又

28

经柏拉图及其最杰出的学生亚里士多德，还有古希腊重要的苏格拉底学派之手得到了发展。知识的范式，对柏拉图来说，其特征是几何学的，在亚里士多德那里，是生物学的；而对文艺复兴时期众多的思想家来说，或者是新柏拉图式的、神秘的，抑或是直觉的或数学的，有机的或机械的，但是他们全都不会怀疑，只有知识才能提供精神、道德和政治方面的拯救。我认为，可以作如下假定：如果说人有共同的本性的话，这一本性必定会有一个目的。只有当一个人了解了他真正的愿望之后，他作为人的本性才得以充分地实现。假如一个人能够发现，这个世界上存在些什么，及其与他自己的联系，而他本身又是什么——不管他是借助什么方法，通过何种流行的或传统的认识途径，来揭示这一点——那么，

他将会认识到,使他自身完满的是什么,换言之,就是使他变得幸福、正义、美善、智慧的是什么。即使认识到了把人从谬误和虚幻中解救出来的是什么,而且真正理解了作为一种有灵有肉的存在应该自觉追求的一切,然而,除了此种认识和理解之外,却不采取相应的行动,那么这并非正确思维,而是不合乎理性的,或者说心智不是那么非常健全。已经知道了怎样达成你的目的,却不努力去付诸实践,最终只能说你并没有真正理解你的目的。理解就是行动:可以确定地说,这些早期的思想家们有关理论与实践相统一的想法已经为卡尔·马克思埋下了伏笔。

知识(Knowledge),这一西方思想中的核心传统,并不意味着仅仅是描述宇宙中有些什么,还有作为其中的一部分或者局部内容的、与之不可分离的对于价值的认识;换句话说,就是怎样去生活,应该做什么,哪一种生活形式是最好的、价值最大的,以及理由何在。根据“德性即知识”这一原理,人们要惩罚罪犯,是因为他们犯了错误:他们弄错了有益于他们的究竟是什么。假如他们真正认识到使他们受益的是什么,就不会做这些破坏性的事情了——这些行为最终将会伤害行动者本身,抑制他作为一个人的真正目的的实现,也使得他的才能和能力的正常发展受到阻碍。犯罪、丑恶、瑕疵、悲惨,种种表现都是因为人们的无知、幼稚或糊涂。这种无知可能会被那些企图蒙蔽别人以取得统治权的邪恶的家伙所利用,而到最后,可能连他们自己也会——往往也有相反的情况出现——被自己的宣传所欺骗。

“德性即知识”意味着,假如你知道了什么对人来说是美好的,你如果还是一个理性的生命的话,你就不会放弃它,而去选择其他的生活方式;通过它,一切的向往、心愿、祈愿和渴望都将圆满实现——这也就是我们称之为“希望”的东西的含义所在。分辨实在与表象,区分何者将使得一个人真正获得圆满,而何者仅仅是表面上如此承诺,这就是知识,而且,唯有它才能拯救人。正是这一宏大的柏拉图式的假设——有时是以施洗了的基督教形式出现的——推动了文艺复兴时期那些宏伟的乌

托邦观念,像莫尔的奇思妙想,培根的新大西岛,康帕内拉的太阳城,以及其他许多种 17 世纪的基督教乌托邦(其中最著名的是费奈隆[Fénelon]的乌托邦)。对理性方法的绝对信仰以及对乌托邦著述的迷信,是在古典时代的雅典、文艺复兴时期的意大利、18 世纪的法国以及此后两百年,等等,这些文化发展的相似阶段都有过的两个特征,甚至现在也并不比稍近和遥远的过去有所减退。即使是那些早期旅行者的游记——过去曾被认为是开阔了人们的眼界,使之认识到人性之错综复杂,从而打击了人类的需求也可以整齐划一、随之可以用一个唯一的、最终的药方治愈人类一切病痛的信念——现在似乎经常产生相反的效果。例如,在美洲森林中发现的处在原始状态的人就被用来作为一种基本的人性的证据,即所谓的自然人,有自然的需求,如果不是因为被文明、被这些人为的制度所污染,这种自然人本来将会随处可见;究其原因,都是由于那些教士、王公或者其他追逐权力的家伙的荒谬或邪恶而造成的,他们对容易上当受骗的大众施以居心叵测的阴谋诡计,以便巩固他们的统治、剥削大众的劳动。高贵的野蛮人的概念属于一个未被玷污的纯洁人性的神话;根据这一神话,人性原本天真无邪,和周围环境和平共处,自我满足,只是由于接触到堕落的西方城市文化中的恶习,这种状态才遭到破坏。在某个地方,某个真实的或者想象的社会里,人们生活在自然状态之中,而且所有人都应回归到这种自然状态——这一观念正是原始主义者(Primitivist,又称尚古主义)的理论核心;过去一百年里,在各种无政府主义者和民粹主义者的运动里,可以发现这一观念形形色色的变体,它曾经对马克思主义以及各种各样有激进的或革命的目标的青年运动产生过深刻影响。

我已经说过,对于所有这些观点和运动来说,其中共有的教条是这样一种观念:存在某些普遍的真理,它对无论何时何地的所有人都是真实的,而且这些真理就体现在普遍的法则之中,比如在斯多葛派、中世纪的教会以及文艺复兴时期法学家们的自然法中,挑战这些法则的话,

只会导致恶行、惨剧,造成混乱。的确,这一观念也遭到过质疑,像古希腊的某些智者和怀疑论者,以及普罗泰戈拉,还有希庇阿斯、卡尔涅亚德、皮浪、塞克斯都·恩披里克,以及后来的蒙田和17世纪的怀疑主义者,尤其是孟德斯鸠,他认为,不同环境和气候之下有不同的传统和习俗的人,适合不同的生活方式。不过,这还需要加以区分。的确,被亚里士多德引述过的一个智者曾经说过,“火在这里和在波斯一样是在燃烧,不过,我们每个人看到它,所想的却是不同的东西”;而且,孟德斯鸠也认为,一个人在寒冷的气候下就应该穿暖和的衣服,而热的时候就该穿薄的衣服,波斯人的习俗并不适合巴黎人的生活习惯。然而,这样一种对多样性的诉求所导致的结果是,为了实现类似的目标,在不同的环境中选择不同的方式是最有效的。甚至连最著名的怀疑论者大卫·休谟也是这么认为的。所有这些持怀疑态度的人都不会否认这一点:人类追求的核心目标(即便它们或许并非是先验确立的)是普遍的、统一的,比如,所有人都需要食物、饮料、居所和安全感;所有人都希望生儿育女;所有人都需要社会交往、正义公平和一定程度的自由,还要有自我表达的途径,如此等等。通向这些目标的途径,也许会有国与国之间、时代跟时代之间的差异,而无论它们在原则上是否可以改变,这些目标本身并不会发生变化;因为古代和现代的社会乌托邦二者有高度的家族相似性,对此我们可以看得非常清楚。

马基雅维利对上述假设的抨击的确是非常沉重的。他对这一问题表示了怀疑:是否有可能,哪怕只是在原则上,将一种基督徒的生活观(其中包含了自我牺牲和谦恭)和建立并且维持一个强有力的、辉煌的共和国的可能性结合在一起呢?对于共和国的统治者和公民来说,他们需要的不是谦恭或自我牺牲,而是勇敢、活力和自信等等这些世俗的美德;就统治者而言,他需要有冷漠无情、肆无忌惮的品质,能够以所谓的“为了国家需要”的名义,采取残酷的行动。马基雅维利并没有推演出这种理念冲突的全部意涵,他毕竟不是一个职业的哲学家,不过,他所说

的话已经让四个半世纪以来的部分读者深感不安了。但无论如何,一般认为,他所开启的议题可能是被严重忽视了。他的作品被宣称违反了道德,并遭到教会的谴责,而那些在其领域中代表西方思想主流的伦理学家和政治思想家们也都没有完全严肃地对待这些著作。

我想,在某种程度上,马基雅维利确实有其影响:对霍布斯,对卢梭,对费希特和黑格尔,还有,可以肯定地说,对普鲁士的腓特烈大帝——他不惮于允许那些公开反驳他自己观点的言论出版行世;受其影响最明显的,是尼采以及那些被尼采影响的人。不过,总的说来,马基雅维利最扰人不安的一条假设,大部分人却平静地忽略了,亦即某些美德与另外一些(甚至更多的)理念是不能相容的。这一观念违反了我前面强调过的那个命题,对一切严肃的问题来说,所有真正的答案都必须是相容的。似乎没有人紧抓住这一问题不放:对于那些道德或者政治问题来说,根据其出发的前提条件,基督徒的答案和世俗的答案有无可能是同样有效的?而且,这些不同的前提也不能被证明有错误,而仅仅是互不相容的;并没有什么唯一的超越一切的标准或规范,可以让人在这些完全独立的道德之间作出取舍,或者是调和彼此。这就让那些相信自己应该做一个基督徒而希望把属于恺撒的归恺撒的人感到有些不安了。在公共生活和私人生活之间,或者在政治和道德之间,从来不曾严格地划界。两方面都宣称自己拥有太多的地盘。这一问题曾经是、而且也只能是一个恼人的问题,而且,尽管在这些情况下经常会发生上述问题,但没有人会非常认真地对待它。 32

对于前述的这些假设,还可以从另外一个角度提出质疑。我再次强调,这些假设属于自然法则,亦即人性有一种静止的、不变的本质,其目的永恒不变,对一切时间和地点的所有人都普遍一致,而且,那些掌握了某种适当知识的人将会认识这种人性,甚至还可以圆满实现它。

在新兴的民族国家崛起之时,部分是由于16世纪西欧和北欧宗教改革的结果,有些法学家致力于为这些王国提出他们自己的权利主张

和法律规定并且为之辩护——对大多数的改革者来说，他们或者是为了对抗罗马教会的权威，或者在某些情况下，是为了对抗法兰西王国的中央集权。这些法学家开始辩称，罗马法对他们来说什么都不是，尽管它自己宣称拥有普遍的权威：他们并非罗马人，而是法兰克人、凯尔特人、诺斯曼人；他们有属于自己的法兰克、巴达维亚^①、斯堪的纳维亚的传统；他们居住在郎格多克，从远古时代开始就有他们自己的郎格多克习俗；对他们来说，罗马是什么呢？在法兰西，他们是法兰克征服者的后裔，他们的祖先征服了高卢—罗马人；他们继承了并且希望识别出属于他们自己的法兰克人的、勃艮第人的或赫尔维西亚人的法律；在这里没有罗马法所说的内容，它不适用于他们。让意大利人听命于罗马吧。为什么要让法兰克人、条顿人、维京海盗的子孙们接受一部外国法典的支配，把它当作唯一、普遍的呢？不同的民族、不同的根源、不同的法律、不同的人民、不同的社会、不同的理念。每一个民族都有他们自己的生活方式——让其中一个去支配另外一个，又有什么益处呢？尤其是教皇，他所宣称的精神权威早被宗教改革者否认了。于是，这一符咒——只有一个世界，一部放之四海皆准的法律，以及无论在何时何地，所有人都拥有的一种普遍的目标——就被打破了。法兰克武士们（甚至包括他们的后代）根据他们自己的理念构想的完美社会，可能和一个（古代的或现代的）意大利人的乌托邦观念有很大差异，跟印第安人、瑞士人或者土耳其人的乌托邦更是完全不同。由此，相对主义的幽灵显出了它骇人的面目，从而，至少是在社会和政治领域，对于普遍有效的目标这一概念的信念开始动摇了。这样一种感觉适时地随之而生：有着各自起源、传统、个性、观点、概念、范畴以及生活观念的不同社会均可同样接受的宇宙，这一概念不仅有其历史、政治方面的缺陷，逻辑上亦不圆融。

^① 巴达维亚共和国(Batavian Republic)，法国的属国，存在于1795—1806年。——译注

不过话说回来，也许主要是因为处在这样一个自然科学取得辉煌成就的时代，上述这一认识中的意涵并没有被完全揭示出来。因为有伽利略和牛顿一系列革命性的发现以及其他天才的数学家、物理学家和生物学家的贡献，外部世界看起来就像是一个单一的宇宙，比如，举一个著名的例子来说明：每一个物质微粒的运动和位置，运用少数几条相关法则，就可以精确地确定。因此，人们就第一次有可能把一团混沌的观测数据组织成为一个单一、连贯、秩序井然的系统。为什么我们不能把同样的方法应用于人类事务，应用于道德、政治和社会组织，以取得同样的成功呢？为什么可以假定在自然系统之外还有某种秩序只适用于人呢？在植物学、化学、物理学和天文学等一切的新兴科学中，那些对物质对象以及动植物和矿物质有效的办法，正在顺利地融合为一体，它们把针对观测材料和事件的假设变成了可加以验证的科学的结论，进而形成一个融贯的、科学的系统——为什么这一系统不可以同样适用于人的问题呢？为什么我们不能创建一种或多种关于人的科学，由此而获得与关于外部世界的科学同样清晰和确定的结论呢？

这个新的提议是革命性的，而且貌似相当的可信，启蒙时代（尤其是法国的）思想家们就以一种天真的热情欣然接受了。人有一种本性，是可以检查的，就像其他生命的组织和形式一样，能够被观察、分析和检验——这种假设的确合情合理。那么，步骤似乎就很清楚了：首先是用科学的手段去找出人是由什么东西构成的，他的成长需要什么东西，什么东西可以让他感到满足。发现人是什么以及人需要什么之后，接下来就该问，在哪里能够找到这些东西；然后，运用一些适当的发明和发现，以满足人们的需要，借此就可以获得（假如不算十分完美的话）至少是获得比目前所取得的更加幸福和更加理性的状态。为何以前没有这种认识呢？原因在于，愚蠢、偏见、迷信、无知、遮蔽理性的狂热、对于统治权力的贪婪、恐惧、欲望、野蛮、残忍、褊狭，还有与之相伴的迷狂，共同导致了人们长期被迫面对的可叹的生活处境。他们看不清是什么东

西剥夺了他们改善生活所必需的知识,这是不可避免的或刻意的。唯有科学的知识才能拯救我们。这就是法国启蒙运动这一伟大的解放运动的根本的信条。在启蒙运动的时代,人们已经消除了很多的残忍、迷信、偏见和蒙昧主义的行为。

这一伟大的理性主义浪潮适时地引起了一种不可避免的反弹。在我看来,似乎历史事实就是这样的:每当理性主义有了相当大的发展,就常常会出现某种情感上的抵抗,从人身上那些非理性的部分里生长出来的“后座力”。在公元前4世纪到前3世纪的希腊,当伟大的苏格拉底学派提出他们重要的理性主义体系的时候,就发生了此种情况:而那些研究希腊祭礼的史学家们,却很少跟我们提起秘密教派、神秘学、非理性主义以及各式各样的神秘主义一度那么的繁盛。人类文明最重要的成绩之一——罗马法,其强力、坚固的建构也有同样遭遇;与之比肩的古代犹太教,其政教合一的宏大建构也紧随着感性的、情感的抵抗,并以基督教的兴起和胜利而达到高潮。在中世纪晚期,出现了对于经院哲学家宏大逻辑建构的反对,亦与之相类。在宗教改革运动期间所发生的事,也并无二致;到最后,随着科学精神在西方的大获全胜,两个世纪之后,一个强有力的反向运动也出现了。

这一反动的潮流主要兴起于德国。在此,有必要先介绍一下这一时期德国的社会和精神形势。到17世纪,甚至在三十年战争的破坏之前,操日耳曼语的诸国就已经发现,在文化上它们落后于莱茵河对岸的邻国(个中原因,我还没有能力讨论)。在整个17世纪,法国人似乎在每一生活领域中,无论精神上,还是物质上,都占据了支配地位。他们的军事力量,他们的社会和经济组织,他们的思想家、科学家、哲学家、画家和作曲家,他们的诗人、剧作家、建筑师——他们在生活中所有人文艺术门类都有杰出表现,这使得法国人成为整个欧洲的首领。在那时(及此后),法国人把文明完全等同于他们自己的文化,也就无可厚非了。

在17世纪,如果说法国人的影响如日中天的话,其他西方国家也

出现了引人瞩目的文化繁荣：在伊丽莎白晚期和斯图亚特时期的英格兰就是如此；与西班牙进入黄金时代差不多同时，低地国家也出现了伟大的艺术和科学的复兴。意大利，或许没有达到 15 世纪文艺复兴初期的高度，但也出现了取得罕见成就的艺术家，尤其是科学家。甚至偏处在欧洲北部的瑞典，也开始激起波澜。 36

说日耳曼语的人却没有什么类似的东西可以夸耀。如果你问日耳曼诸国在 17 世纪对欧洲文明最杰出的贡献是什么，简直乏善可陈：除了建筑方面，以及天才的开普勒独树一帜以外，原创的才能似乎只是在神学方面有所展现：诗人、学者、思想家，几乎都资质平平；看来莱布尼茨并没有几个本土的先辈为其先导。我想，德国的经济落后和政治分裂，可以部分地解释出现这一局面的原因；不过，我在此关心的却只是这一局面本身。尽管德国一般层次的教育保持了比较高的水准，但他们在生活、艺术和思想方面却相当狭隘。西方先进的各国，尤其是法国，对待日耳曼诸国的态度好像是一种恩主似的冷漠。此时，倍感羞辱的德国人一方面以法国为样板，开始照猫画虎的模仿，而同时，在另一方面，就像通常所发生的情况，出现了文化上的反动。受到伤害的民族意识要自我肯定，而有时候它多少带了些侵略性的样子。

这对那些落后的国家来说，也是非常正常的一种反应；先进国家总是带着过多的优越感，以一种过于自满的轻蔑态度来看待它们。到了 18 世纪之初，在信仰虔诚、返观内心的日耳曼诸公国里，有几位精神领袖开始发动反击了。其表现就是对法国人那种世界性影响的激烈贬低：这些法国人，还有他们在各地的追捧者，能够吹嘘的也就是这些空洞的表演。具有崇高意义的，唯有内在的生活和精神的生活，它所关注的是人与人、人与自己、人与上帝的关系；那些精神空虚、耽于物欲的法国人自作聪明，却丝毫不知道什么是人们生活所依赖的真正价值。就让他们拥有他们的艺术、他们的科学、他们的沙龙、他们的财富，还有他们夸耀的光荣吧。归根结底，这一切都是无用之物——易腐之肉终会全部坏掉。 37

法国哲人们为盲人作王，却也不过是盲人，摸不着那些真正重要的概念；唯有那些概念才关系到经由神圣的自然而沉入人类自身罪恶的根源，那里一片漆黑，极度痛苦，却是不朽的灵魂所在。这就是虔敬之域，是德国人的内在视域。

德国人这一自我想象的紧张感日渐增强，加重这一趋势的是一种所谓的民族主义愤恨的情绪。赫尔德，一位哲学家、诗人、批评家、牧师，或许是他最早彻底、清晰地预言了这一心态，并且把这一文化上的自我意识提升为一种普遍的原则。起初，作为一位文学史家和随笔作家，他坚持认为价值并非普通的；每一个人类社会、每一个人（实际上在每一个年龄段和文明阶段）都有自己生活、思想和行动的独特理念、标准及方式。并没有不可改变、普遍永恒的规则或判断标准，可以适用于不同的文化和民族，而且可以用某一套单一的好坏等级来打分——照伏尔泰的说法，法国应该位于人类成就的最顶端，而日耳曼诸国处在宗教蒙昧主义的幽暗之地，又受到地方主义和愚笨的乡村生活方式的狭隘局限，则只能居于末座。每一个社会、每一个时代，都有它自己的文化视野。每一个民族都有它自己的传统、自己的个性、自己的面貌。每一个民族都有它自己的道德引力(moral gravity)的中心，而且彼此各不相同：在自己的民族需求的发展过程中，其幸福取决于而且只能取决于它自身独特的个性。

没有什么有说服力的理由，可以为模仿外国的样板或是回归某种遥远的过去辩解。每一个时代、每一个社会，在自己的目标、习惯和价值方面，都各不相同。把人类历史看作一个朝向光明的单一的、普遍的斗争过程，后面的阶段（及其体现）必将优越于前面的阶段，而原初的东西必然不如成熟老练的东西——这显然是一个大大的谬误。荷马并不是一个原始的阿里奥斯托^①，莎士比亚也不是一个初级的拉辛（这些并非

^① 阿里奥斯托（Ariosto, 1474—1533），意大利作家，以史诗喜剧《疯狂的奥兰多》（*Orlando Furioso*, 1532）而闻名。——译注

赫尔德举出的例子)。用一种文化的标准来评判另一种文化,是犯了想象和理解的错误。每一种文化都有其自身的品质,只能由这种文化内部的人来把握。为了理解某种文化,我们所需要运用的能力,跟我们彼此之间相互理解所依靠的是同一种同情的洞察力,没有了这种能力,也就没有了爱和友谊,没有了真正的人际关系。一个人看另一个人的态度,其基础是(或者应该是)领会到他本身是一个什么样的人,而不是他跟其他人共同的地方是什么;只有自然科学才会抽取共同特征,并加以概括。人与人之间的关系,就是建立在识别个性的基础上,这种个性也许总嫌分析得不够,永远不能穷尽描述;而这种个性的识别,就是要理解不同的社会、文化和时代,理解他们是怎样的人、为何而奋斗、有怎样的感受和遭遇、有何创造以及理解他们如何表达自己、看待自己,如何思考和行动。

人以群居,正因为他们意识到了把他们结合为一体的东西——作为联系纽带的共同谱系、语言、国土和集体经验;这些纽带是独特的、难以把握的,也是根本的。当人们彼此的内在本质、彼此的环境和历史经验相互作用时,他们自然地感受到了文化的边界。希腊文化仅仅是而且永远是属于希腊人的;印度人,波斯人,法国人就是他们自己,而不是别的什么人。我们的文化就是我们自己的;文化不能比较;每一种文化都有其无限的价值,就好比在上帝面前的每一个灵魂一样。因为喜欢这一个而消灭另一个,就像那些著名的征服者所做的那样,去征服一个社会,破坏一种文明,只是一种恐怖的罪行,剥夺了对方独立自为、按照自己的理性价值而生存的权利。如果你流放一个德国人,赶他到美国生活,他不可能快乐;他只会倍感痛苦,因为人只有生活在理解他的那些人中间,他才会快乐,才会自由地行动。感到孤独,也就是说你置身于周边的人并不知道你想要表达什么的境况。放逐、孤独,也就是说,你发现自己置身于一些人之中,他们的讲话、姿态、书写都是陌生的;其举止、反应、情感、本能的举措,及其想法、快乐和痛苦,都与你相当遥远;他们

所受的教育和他们的生活观念,及其生活和生存的气氛和品质,也都跟你不一样。有一些事是人所共有的,但最关键的那些事却不是。使得人之所以有个性、使他们成为自己、使交流成为可能的东西,恰恰就在于那些跟其他人所做的不一样的地方。差异、特殊性、细微的区别、个体的特征正是关键之所在。

这是一个新的学说。在赫尔德看来,文化差异、文化精髓,尤其是历史发展,跟伏尔泰对其的理解完全不同。对他来说,使德国人之所以成为德国人的是这一事实:吃喝、坐卧、穿衣、谋食、赋诗、祭祀、歌咏、战斗、裁决正义、分配财物、管理政治生活等等,他们这一切行为的方式都有某种共通的特征,一种定性的品质,一种仅仅属于德国人的模式,而这正是他们区别于中国人或葡萄牙人同样活动的地方。赫尔德认为,这些人,或是这些文化,没有哪一个比其他的更优越,他们彼此仅仅是互有差异;正因为他们有差异,他们才会追求不同的目标;其中,既有他们特殊的个性,也有他们各自的价值。不同的价值、不同的个性品质都是不可比较的:在赫尔德看来,一个价值的序列假定了有一把唯一的度量尺子,这显然无视于使得人之成为人的本质所在。一个德国人不会因为你把他变成一个次一级的法国人而更加幸福。冰岛人不会因为生活在丹麦而更快乐,欧洲人移民到美洲也是如此。在自己祖先诞生的地方继续生活,说他们自己的语言,在他们的社会、文化习俗的框架之内过自己的生活,唯有如此,人们才能完全实现自身的能力。人不是自创的,他们诞生在传统的巨流之中(语言尤其重要),这一巨流塑造了他们的思想和情感,形成了他们的内在生命,而且是他们无法摆脱、不能改变的。仅有人所共有的那些品质,并不足以保证一个人或民族的本性完全实现,它还依赖于那些由于人所唯一归属的文化、时间和地点而形成的特性,其重要性至少不亚于前者;假如忽视或是抹掉了这些特性,对人之身与心都是一种破坏。“我现在不是在思考,而是在感受,在生活!”对赫尔德来说,每一种活动,每一种生活方式,其中都有它迥异于其他活动

或方式的一种模式。自然的结合体,他称之为民众、民族(das Volk),即人民,其首要的要素是国土和语言,而非种族、肤色或信仰。这就是赫尔德一生秉持的对说日耳曼语的人们的训诫——毕竟,他曾经是一位新教的牧师。

不过,假如赫尔德所说是正确的,那么,法国启蒙运动的学说(实际上,如我前文所述,这也是西方世界核心的假定,亦即一切真正的价值都是不可改变、超越时间、普遍适用的)就需要作非常大的修正,因而,所谓完美社会的观念,其中必有某种严重的错误。作此推想的基本理由,在以前习见的那些反对乌托邦的意见中并未出现过,它有全然不同的说法。先前的反对意见认为,这样一个完美的社会是不可能实现的,因为人的聪明、技巧、美德都不够,知识达不到所需的程度,或是决心不够强,或是因为带有天生原罪的污点,不可能在这样的生活中达致完美。全体人类共有唯一的一个完美的社会,这一观念本身必然是自相矛盾的,因为德国人的瓦哈拉^①显然不同于法国人理想的未来生活,因为穆斯林的天国跟犹太人或基督徒的天堂也不一样,因为法国人在那里将会获得和谐圆满的一个社会,却可能让德国人感到窒息。但是,假如我们承认就像有多种文化类型一样,完美社会的类型也是多样的,每一种都有其理想的美德灵光,那么,所谓唯一的完美社会的可能性,就成了一个逻辑上不圆融的概念。我认为,这正是现代人对于乌托邦(各式各样的乌托邦)观念之批评的起点。

这一崭新的、真诚的、革命性的世界观(Weltanschauung),受到了德国浪漫主义运动的有力推动。而哲学家费希特则对浪漫主义运动具有

^① 瓦哈拉(Valhalla),维京人神话里天堂的一种,是奥丁(Odin)神的殿堂,只接受勇士们的灵魂。——译注

非常重要的影响。对年轻的弗里德里希·施莱格尔、蒂克或诺瓦利斯^①来说,理论、政治和审美方面的各种价值,并非客观给定的,像是钉在某种柏拉图式天空上的星星那样,永恒不动、不可更易,人们要想发现它们,正确的途径只能是:形而上学的洞见、科学的调查、哲学的辩论或是神意的启示。他们认为,价值是具有创造力的人类自己产生出来的。最重要的是,人这种造物不仅仅赋有理性,同时还拥有意志。意志就是人们的创造机能。他们所设想的人之本性的新模型是从艺术创造的新概念中类推而来的,而不再依据那些客观准则,后者取自理想化的宇宙本质(*la bella natura*),或是古典主义的永恒真理、自然法、神圣的立法者。只要将古典学说(甚至还包括新古典主义后期那些人,某些柏拉图主义者,还有像雷诺兹、拉莫^②这样的理论家)跟浪漫时代的学说稍加比较,这一变化便显而易见。雷诺兹在他有关“伟大风格”(Great Style)的著名演讲中,曾经言之凿凿:如果你画的是一位国王,你就必须以高贵概念为指导。以色列王大卫,或许生前威望不高,其貌不扬,但你不能照实画他,因为他是一位王。所以,你要把他当作一个高贵的人来画;而高贵,这是一种永恒的、不可改变的品质,完整无缺,无论是何时何地的任何人都可以同样地接近它;它就像是柏拉图的“理念”似的某种东西,超出了人眼的视线之外,而且不会因为时过境迁或是视角不同而发生改变,画家和雕塑家的使命就是穿透表象的面纱,把握住纯粹高贵之精髓,进而在画布上(大理石上、木头上或是艺术家选用的任何媒介上)将其传

① 弗里德里希·施莱格尔(Friedrich Schlegel, 1772—1814),即小施莱格尔,德国文学家,倡导浪漫文学思想。与其兄大施莱格尔(Wilhem Schlegel, 1767—1845)共同创办德国早期浪漫主义刊物《雅典娜神殿》(*Athenaum*, 1798—1800)。蒂克(Johann Ludwig Tieck, 1773—1853),德国作家、评论家。诺瓦利斯(Novalis, 1772—1801),德国浪漫派诗人。——译注

② 雷诺兹(Joshua Reynolds, 1723—1792),英国肖像画家及批评家。拉莫(Jean-Philippe Rameau, 1683—1764),法国作曲家及音乐理论家。——译注

达出来。与之相似,拉莫也确信,作曲家的任务就是用声音去表明和谐,亦即永恒不变的数学比例,它包含于宇宙万物的本性之中,而不是献给凡人的耳朵;正是和谐将秩序和美赋予了音乐声响的样式,而得到灵感的艺术家则尽其所能把这种秩序和美创造了出来——毋宁说是复制、“模仿”出来。

受到新的浪漫主义学说影响的人则不这么看。画家就是在创造,而不是在复制。他并不模仿什么,也不必遵循规则,他只是要表现自我。价值,不是被发现的,而是被创造的;通过想象活动、创作意志,不是去找到价值,而是制造出价值,就像生活方式、政策、计划是被创造的一样,艺术作品也是如此。那么,靠的又是谁之想象,谁之意志呢?费希特提到了自我(ego);通常,他将其等同于一种超验的、无限的世界精神——人类个体仅仅是其受时空限制、终有一死的表现方式,是有限的汇聚之体,现实性即来自于该种精神,而且要努力追求与它的完美结合。还有人把这一自我等同于其他超人的精神或力量:比如民族,个人仅仅是这一真正的自我之中的一分子;抑或是人民(卢梭的看法比较接近于此),或是国家(如黑格尔);又或者,等同于一种文化,或时代精神(即Zeitgeist,歌德在《浮士德》里面大加嘲弄的一个概念),或一个阶级,代表了历史前进方向的阶级(如马克思),或是别的什么同样是让人费解的运动、力量或团体。我心甘情愿追随的那些价值,就是始终由这一带有神秘色彩的创始者来产生和改变的;我之甘愿追随,就是因为,尽我之所能、我之所诚,去做上帝(或历史、或进步、或民族)的工具,同时我也将它视同为我自己。因而,这就跟先前全部传统截然地断裂开。此前认为,真与美、高贵与低贱、对与错、责任、罪恶、终极的善都是不会改变的,是理想的价值,它们(及其对立物)一旦产生即对所有人都是永恒的、一致的。按照古老的公式,“始终不变,无论何地,无论何人”(quod semper, quod ubique, quod ab omnibus):唯一的问题就是如何了解这些价值,知道如何趋善避恶,该实现什么,又该避免什么。

然而,如果说这些价值不是自存的,而是由我的文化、我的民族或我的阶级所创造的,那么,它们就跟你的文化、你的民族或你的阶级所创造的那些价值并不相同;它们就不是普遍的,而且有可能会崩毁。如果德国人创造的价值不同于葡萄牙人的价值,古希腊人的价值不同于现代法国人的价值,那么一种甚至比智者派、孟德斯鸠或休谟所述更加严重的相对性将会破坏道德与智识世界的统一。赫尔德宣称,亚里士多德属于“他们”,莱布尼茨才是“我们的”。莱布尼茨发言的对象是我们德国人,苏格拉底或亚里士多德则不是。亚里士多德是一个伟大的思想家,但我们不能回到他那里去:他的世界不是我们的世界。因此,过了四分之三个世纪之后,就有了这样的陈述:如果我真正的价值就是我的阶级(资产阶级)的表达,而非他们的阶级(无产阶级)的表达,那么,所有的价值、所有正确的答案都是彼此谐调的这一概念就必定是错的,因为我的价值观不可避免地会跟你的价值观相冲突,而我的阶级的价值观也不同于你的阶级。古罗马人的价值观跟现代意大利人不一样,因而,中世纪基督徒的道德世界也不同于自由民主制的道德,而且,最重要的是,劳动者的世界也不同于雇主们的世界。对所有人普遍有效的一种公共的美德这一概念从根本上就错了。

现在,人们已经放弃了(或者,至少也是忽视了)下面这种概念:有那么一个天国中的、水晶般的世界,不会受俗世的变迁和表象所影响,在那里,数学的真理跟伦理、审美方面的价值共同形成一种完美的和谐,不可动摇的逻辑关联为其保障。这就是浪漫主义运动的核心,而新的认识的极端表达就是:有创造力的个人可以自我决定,他就是个体世界的创造者;我们处身的世界,属于那些挑战惯例的反叛者、自由的艺术家、胡作非为的不法之徒、拜伦式的浪荡子,属于德国、法国 19 世纪早期的浪漫主义作家所歌颂的“苍白而又激动的一代”,是狂暴的普罗米修斯式的英雄,他们拒绝接受社会法律的拘束,不管有无可能,都坚决去实现自我和自由地自我表达。

在浪漫主义的自我执迷中,这也许可以说是比较夸张(有时候是歇斯底里)的一种类型,不过,其根本要素、它的生长之源并没有随着浪漫主义运动第一波的衰弱而消逝,反而成为欧洲意识中那种持久的不安(实际上是焦虑)之感的诱因。这种焦虑不安一直延续到了今天。很显然,一切人类问题的(甚至只是在原则上的)圆满解决,还有乌托邦这一概念本身,与视人类世界为(个人或集体)意志日新月异、不停冲突的争斗过程的解释是不可能和谐共处的。于是就要试着阻止这一危险的潮流。黑格尔以及此后的马克思,就试图回到某种理性的历史计划上。他们二者都认为,历史是进步的过程,是人类从野蛮到理性组织的单向的上升过程。他们也承认,历史过程充满了斗争与冲突,但这些问题最终会得到解决。解决的办法就是世界精神(或导致劳动分工和阶级争斗的技术进步)之自我发展的独特辩证法;不过,这些“矛盾”因素本身也是前进运动不可或缺的,这一进程最终将是一个和谐的整体,是一切差别融为一体的最后解决,或者如黑格尔所构想的,是朝向超验目标的无限进步,又或者如马克思所说,是一个我们可以实现的理性社会。对这些思想家来说,历史就像是一幕大戏,其中有一些狂暴的竞逐者。尽管有可怖的苦难、冲突、战争、破坏,有骇人听闻的遭遇,但这个故事将有一个而且必将会会有一个幸福的结局。在这一传统中的乌托邦思想家看来,幸福的结局是永恒的平静,是国家衰亡之后一切制度权威都告终结的那么一个静止的、免于冲突的社会散发出的光辉,那是一种和平的无政府状态,生活于其中的人们是理性的,相互合作,品德高尚,快乐而又自由。这是两全其美之策:既承认冲突是不可避免的,又在不能逃避的同时相信这仅仅是一个暂时的阶段,道路终将通向人类整体的自我实现。

不管怎样,非理性主义者对此挑战置之不理,疑问始终未解决,依然存在。这就是浪漫主义运动令人不安的遗产;而且,虽然有试图消除或是绕开它的种种努力,或是辩白它只不过是心神不安的资产阶级之消极心态的反映——他们意识到自己即将来临的命运是不可避免的,

但又不敢去面对——尽管如此,它已经渗入了现代意识的内部。从那时以来,所谓“长久的哲学”(perennial philosophy)在面对相对主义者、多元论者、非理性主义者、实用主义者、主观主义者以及某些类型的经验主义者的时候,已经有了防护措施;而随着它的衰落,源自于这一宏大的一元视域的完美社会概念也就失去了它的说服力。从这时候开始,那些相信完美社会之可能性的人就很容易被对手批评,被指责试图在牵强的人性上强加一种人为的秩序,或是想把人类当作砖头一样一块一块地放到一个预定的结构里面,削足适履,为了某种狂热的计划而不惜解剖活人。因此,赫胥黎、奥威尔或扎米亚京(在20世纪20年代早期的俄国)等人提出(反乌托邦的)抗议,他们为一点儿摩擦都没有的社会描绘了一幅可怕的画面:在那里,人与人之间的差异被尽可能地消除,至少也是减弱,而多姿多彩的人类性情、偏好、理想——简而言之,生命之流动——被残忍地简化为同一模式,压缩进一件社会与政治的紧身衣里面,它以一元论的名义来压制人民,让那个关于完美的、静止的社会秩序的梦想受挫、受伤进而化成泡影。这就是抗议均变论(uniformitarian)的专制——托克维尔和密尔感到它正在向人类逼近——的核心思想。

46 我们的时代已经见证了两种不可协调的观点的冲突:一种观点认为,永恒的价值是存在的,对所有人都具有约束力,而人之所以没有完全认识或明白它们,只是因为理解此目的所需要的那种能力——道德、智识或物质方面的能力尚有所不逮。或许,正是历史的法则本身阻止了我们拥有这种知识:关于这些法则,其中一种解释就是,恰恰因为阶级斗争严重扭曲了人与人之间的关系,以至于人们看不到真理,而人类生活的理性化组织也无法实现。不过,已经取得的进步足以使得少数人看到真理;随着时间完全延伸开,最终的普遍解决方案将会呈现在大多数人面前;而后,前历史的阶段将会结束,而真正的人类历史开始了。这就是马克思主义者的主张,也许,其他的社会主义者和乐天派预言家们也这么看。然而,另外一些人并不接受这种主张。他们宣称,人类的性情、

天赋、观点、愿望永远是各不相同的,而一致化就会抹杀这种差异;只有在那些具有一种开放式的结构,在不仅可以容忍多样性而且赞成和鼓励多样性的社会里,人们才可以充分享受生活;人类潜能最大程度上的实现只有在如下这种社会才有可能:那里有非常广阔的意见空间,亦即密尔所说的尝试“各种生活之试验”的自由,那里有思考和表达的自由,各种观念和看法会彼此冲突、摩擦,甚至冲突也得到容许,虽然也有相应规则对此加以限制,以免酿成破坏和暴力行为;臣服于一种唯一的意识形态,无论那是多么理性、多么有想象力的一种意识形态,都是对人们的自由和活力的剥夺。歌德或许就持这种看法。他在阅读了霍尔巴赫的《自然的体系》(18世纪法国唯物主义者最伟大的著作之一,探索一种理想主义的乌托邦)之后,宣称他对其中的描述难以理解:怎么能够让所有人都接受这样一种苍白、幽暗、死气沉沉的状态,缺乏色彩,了无生气,没有艺术,也不够人性。对那些秉持歌德这种带有浪漫主义色彩的个人主义之人而言,重要的不是共同的基础,而是差异,不是一,而是多;他们认为,归于一统的渴望——亦即人类找回失去的天真和和谐而获得重生,或是从破碎的现存状态回归到包容一切的整体——是一种错觉,幼稚而且危险:为了求得一致化而抹杀了所有的差异,甚至冲突,他们以为,这也就等于抹杀了生活本身。

这些学说彼此并不相容。它们在古代就是对手,现在穿上了现代的外衣,共同支配今日的人类,而且两两相抗:工业化组织对抗人权,官僚制度对抗“按自己的意愿行事”;高效的政府对抗自治;安全对抗自由。47 有时候,一种需求也会转化为它的对立面:宣称共享民主,却变成了少数人的统治,为了保证社会平等的措施却抹杀了自决权、抑制了个人天赋的发展。与这些价值的冲突始终同时并存的是一个古老的梦想:针对所有的人类病患,不仅有而且一定有(并且是可以被我们发现的)最终的解决方案;那是一个可以达成的方案;通过革命或是和平的手段,肯定可以实现;此后,所有人或是绝大多数人就能够享有美德和幸福,享

有智慧、善与自由；假如这样一种立场不仅可以实现，而且是一劳永逸地实现，那么，难道心智健全的人还会愿意回到那种流离荒漠的悲惨境地吗？如果真有这种可能，那么必然是付出任何代价都不为过了；如果所有人的最终得救，其代价就是（仅仅是）压迫、残暴、镇压和高压政治，那么其代价也不算太高吧？这种信念就给那些给别人制造苦难的行为提供了相当大的空间，只要他们的出发点是纯粹的、无私的就足够了。然而，因为某些终极价值是彼此不相容的，而在一个理想社会中它们得以和解这种想法也就在概念上（而不仅仅是实践上）成为不可能的，如果有人由此而认为这种学说不过是一种幻觉，那么，或许我们所能做的最佳选择就是，努力在不同的人类群体的不同渴望之间寻找某种平衡（显然是一种不稳定的平衡）——至少要阻止他们相互排除对方的冲动，而且要尽可能地去阻止他们相互伤害——在最大程度上促进他们相互的同情和理解，尽管这是永远不可能彻底实现的事情。不过，乍看起来（*prima facie*）这可不是一个非常激动人心的计划：通过某些机械式的设计来阻止人们做出相互伤害的行为，给每一个人类群体以足够的空间，让他们可以实现自己那些特殊、独特、唯一的目标，而不干涉到别人的目标，这种自由主义的布道并非是能够鼓动人们为之牺牲、为之殉难或英勇献身的那种热情的战斗号角。但是，一旦采纳了这种意见，也许就可以阻止彼此残杀，并且最终使得世界得以保存。康德，这个与非理性主义相去甚远的人，曾经这么说过：“人性这根曲木，绝然造不出任何笔直的东西。”因而，由此看来，在人类事务中是不可能有什么完美的解决方案的，不仅在实践中如此，原则上也不可能；任何人决意去谋取解决的话，只可能招致苦难、幻灭和失败。

三

维柯与文化史

1

探究人自身的过去，一直是一项人们热衷从事的重要工作。其动机 49
有很多种，尼采就曾在 一篇著名的文章里讨论过这样一些动机：为了满
足自豪感，而夸耀部族、民族、教会、种族、阶级和政党的丰功伟绩；为了
加强某个社会内部的团结，比如宣称“我们都是卡德摩斯(Cadmus)的子
孙”；为了对部落的神圣传统表达敬意——唯有我们的祖先得到了启
示，知道什么是生命的真正目的，什么是善与恶、对与错，一个人该怎样
生活，依靠什么去生活；以及，与之相关的一种集体财富的感觉，有些东
西不仅自己有必要了解、而且要传播给别人，亦即我们的社会现在是
以及过去是怎样的一种社会，人与人之间是怎样的一种关系结构，这种关
系结构体现了我们的集体智慧，而我们的集体智慧正是借助这种关系
结构才得以展现。

有一种研究思路是从伦理方面展开的：历史给我们提供了有关善
与恶的可信例证(以及范本)，该做什么、不该做什么，都有栩栩如生的

说明：英雄和恶棍、智者和愚夫、成功者和失败者，各色人物形象鳞次栉比。历史在这里，像莱布尼兹所宣称的，首先被看作是一所道德的学校。又如迈斯特所说的（或许马基雅维利也这么看），历史是政治学的试验场。

其次，有人在历史里寻找某种模式，将历史视为一幕宇宙大戏的渐次展开，是神圣发明者的创作；这个发明者创造了我们人类，并且将一个宏大的目的隐藏在我们身后；因为我们太脆弱、罪孽深重，或者是愚蠢不及，无法知道这一目的，但它真实存在，而且不可改变，只有那些有慧眼的人可以依稀窥见它的轮廓。将历史看作一幕宇宙大戏的概念，是这类看法的表现形式之一，这幕大戏，按照某些人的说法，直到历史和时间的边界之外，方才发展到高潮并落幕，实现精神的整个圆满；而这些并不能被有限的人类智力完全把握。在另外一些人看来，历史是一个循环的过程，人类的成就达到了顶峰，就会衰退和崩溃，此后，整个过程又将重新开始。他们相信，历史的进程，恰恰是因为有了这样的模式，方才有意义，否则，它会是什么呢？偶然的分分合合，机械的因果连续，如此而已。

再次，还有人相信，可以建立一种社会学式的科学，一切历史事实都是它的材料；一旦我们发现了决定社会变化的法则，我们就可以预测未来，反思过去——正如第谷对天空的观测证明了开普勒或伽利略所发现的定律一样，这种把历史视为系统化的观测材料之集合的概念，也将会佐证一门发达的社会的科学。若非用于验证某些特殊的假设，这一崭新的、强有力的工具也将会被归于一些并无必要的材料的简单堆积。这也是19世纪的实证主义者（像孔德和巴克尔）的愿望。他们相信，可以确立而且必须确立一种历史的自然科学，而所倚赖的方法在本质上，即便不是类似于物理学方法的，至少在某种程度上也类似于生物科学。

此外，还有一种人，他们研究历史的兴趣，仅仅是因为对过去有好

奇心,为了求知而求知;就是想知道过去发生的事情,是在何时、为什么发生的,而不一定要得出什么全面的结论,或者是概括出什么法则。

最后,但并非最不重要的,是有些人的另一种野心。他们想弄清我们这一代人是如何变成现在这个样子的,我们的祖先曾经是什么样子,他们干了些什么,他们的活动产生了什么后果,这些活动之间有过什么性质的相互影响,他们渴望什么、害怕什么、追求什么,他们与之斗争的自然力量是什么。有这样的想法,原因很简单,只有未开化的野蛮人才会对他们自己的文明形态和生活方式没有刨根问底的好奇心,他们的祖先流传下来的经验已经决定了他们在世界秩序中的地位,而且其先辈也是如此获得身份的,唯有上一代的经验才能让后继者们确立自己的身份。 51

上述的研究历史的最后一种动机,源自于人类认识自身的愿望,这种愿望,尽管在早期的思想家那里已经有所暗示,但直到18世纪方才正式浮出水面;表达这种愿望的,主要是那些对法国启蒙思想的核心要旨——那时对大多数欧洲知识分子产生了支配性的影响——持反对态度的西方思想家们。法国启蒙思想里有一种信念:最终一定会发现一种放之四海而皆准的有效方法,可以解决那些自始至终就困扰人们的根本性的问题,亦即在每一个知识领域,如何去确定何者为真,何者为假;以及,最重要的是,为了达到人们始终为之奋斗的那些目标,应该引导人们走向哪一种正确的生活方法。生命、自由、公正、幸福、美德、人类的潜能通过一种和谐的、有创造性的方式得以全部实现,这些就是人类的奋斗目标。这样一种方法,意味着要将那些上个世纪在数学和自然科学领域中取得了如此辉煌成果的、理性的,亦即科学的规则,应用到人类的道德、社会、政治和经济等方面的问题上来,后者长久以来一直被无知和谬误、迷信和偏见所遮蔽;很多情况下,是牧师、王公、统治阶级、官僚以及野心勃勃的冒险家们故意在传播这样的迷误,企图借此让人们服从他们的意志。

启蒙时代最伟大的宣传家——伏尔泰，虽然提倡过要扩大历史研究的视野，容纳社会、经济方面的活动及其后果，但他仍然坚定地认为，人类成就的山峰，而不是谷底，才是历史研究唯一有价值的对象。他一直持肯定态度的是这样一些时代：伯里克利时期的雅典、共和国晚期和元首制早期的罗马、文艺复兴时期的佛罗伦萨以及路易十四统治下的法国。这些都是人类最为光彩夺目的时光，那时，在艺术、思想、道德以及礼仪等方面，所有聪明人为之不懈追求的至真境界，使得这些国家以及个人的生活方式，看起来有些相似之处。这种境界是超越时间、普遍适用的，所有通情达理的人都可以理解，只要他们用心去看；这种境界，不会因任何变化或者某种历史的演变而有所更易。正如自然科学的问题，答案一经发现就永远不变，正如几何学的定理、物理学和天文学的定律，不会因为人的观点或生活的方式有所改变而受任何影响，因此，人的问题的答案，也能同样明晰，同样彻底，容或有程度差异，但原则上都应该能够实现。

甚至于孟德斯鸠，虽然他相信人们的习俗和生活观念不可避免地会有千差万别，而且主要在此种多样的因素影响下，各种体质特征和人为的建制才得以塑造成形，但他仍然假定，无论何时何地，人类的基本目标都是一致的。当然，在不同的环境下，不同的社会中，它们会以不同的面目出现，因而，为所有的人类社会统一立法，就是不可能成功做到的。在18世纪的哲人(philosophes)那里，进步这一概念，无论是支持者(如孔多塞和爱尔维修)对此乐观其成，还是质疑者(如伏尔泰和卢梭)对其前景怀有疑虑，它总是伴随着这样一种看法：真理之光(lumen naturale)，无论何时何地都是一样的，尽管人们经常是德性不足、愚蠢或脆弱的，不能发现它，或者即便看到它了，也不能够在它的光芒之下生活。

对伏尔泰来说，人类历史上的黑暗时期，并不值得才智之士去关注。研究历史的目的，是为了传授有教育意义的事实，而不是为了满足

无用的好奇心；据此，只能是去研究理性和想象力的丰功伟绩，而不是关注其挫折失败。伏尔泰说：“如果你没有更多要告诉我们的，仅仅是陈述了在阿姆河(Oxus)或是药杀水(Ixartes)边，一帮野蛮人战胜了另一帮野蛮人，你说这些对公众有什么用处呢？”有谁想知道“Quancum 战胜了 Kincum, 抑或 Kincum 又战胜了 Quancum”呢？又有谁想知道 Shalmaneser 或 Mardokempad^①是谁呢？除非是当作警示的例子，提醒人们野蛮与暴虐是多么令人生厌，否则，历史学家就不应该让他的读者们被宗教的迷狂、傻瓜和蛮人的胡言乱语或者流氓无赖的捏造搞昏了头。这种看待人以及人类社会本质的非历史性态度，在 18 世纪是司空见惯的。之所以有这种态度，部分原因是由于前一个世纪里精确科学取得了显著的成功，导致像笛卡尔等人把历史研究看作是不值得那些有意增进客观知识的才智之士关注的工作，在这滩泥水里很难有什么希望。这样一种看法，不论是以何种形式出现的，从柏拉图及其弟子开始，就一直是西方思想的核心：真理是一，而不是多，不可分割，不论何时何地，对所有人都是一样的；而且，无论是通过神圣经典的宣告、传统的智慧、教会的权威、大多数人的民主、由合格的专家操作的观察和实验，还是通过那些未被文明污染的纯朴民族的信仰，你都可以发现真理。

这一看法也并非完全没有遇到过挑战。且不说古代希腊和罗马的怀疑论者，16 世纪的一些宗教改革派（尤其是信奉新教的法理学家们），就曾因为不满教皇的权威而宣称：各种文化之间的差异与它们之间的共同之处相比，如果不是更重要的话，也至少是同等重要的。像法国的霍特曼、英国的寇克和马修·霍尔等法理学家，就否认罗马的普遍权威，而提出了一种新的观点：他们说，既然习俗、生活方式、生活观念各不相同，那么，不同的社会所倚赖的法律和规则也必然应有差异。这说明，不仅他们各自的生活背景有着深刻的、根本的差别，而且就社会整体而

^① Shalmaneser(撒曼以色),古代亚述国王;Mardokempad,古代犹太国王。——译注

言,歧异也相当大。因此可以说,这些搞法律的人对文化多样性的概念也有所贡献。

- 54 文化这一概念——某一共同体中成员之间的分散活动的相互联系——是联系的纽带,它存在于法律系统、宗教、艺术、科学、习俗,以及(更重要的)语言与神话、传说还有礼仪行止,等等之间;并且将它们凝结成具有不同的理想和价值观念的独特生活方式。这样一种完整的文化概念,有其完全自觉、清晰的形式,并没有多少年头。它的形成,主要应归功于意大利文艺复兴时期兴起的对于古代希腊、罗马世界的兴趣。希腊、罗马与古典时期的其他社会之间有着明显的、深刻的区别,这一点吸引了众多学者以及受他们影响的人的注意力,让他们关心是否可能存在不止一种真实的人类文明。恰成悖论的是,正是这种复兴的概念,这样一种在黑暗的中世纪之后再现希腊罗马的辉煌,按照曾经用来治理古典文明的那些永远有效的原则重新安排生活的愿望,随着有关过去的知识的不断增长,逐渐让位给了一种对立的观念,亦即在古代社会和现代社会之间,无论是生活观念和行为方式,还是规则和原则,都有着不可调和的差异性。

- 16世纪法国历史上的许多历史学者,像维涅尔、拉波普里尼、勒卡朗、布丹,都相信对于古代的研究,包括习俗、神话、宗教仪式、语言,以及碑铭、钱币、艺术作品,当然还有书面记载,等等,可以为重建完整的文化提供证据和基础。尽管如此,始终占据西方思想主流的还是这样一种观点:一切高级文化,均为同一棵启蒙大树上的一些枝杈,也就是说,人类的进步基本上是一种一往直前的运动,中间可能被衰退和崩溃时期打断,但无论破坏多么严重,总是能不断更新,并且无限趋近于理性的最终胜利。(主要是在基督新教的势力范围内)不断有历史学家和法理学家出来,质疑这种假设;他们强调那些横亘在旧世界与新世界之间、罗马人与法兰克人之间不可逾越的差异。人们开始用一种严肃而且
- 55 具有同情心的态度来研究远古和异邦。东西方之间的不同,例如欧洲和

美洲的不同,受到了关注。不过,很少是用研究的态度去弄清确切的史实或者分析个中差异;让学者和旅行家着迷的,还只是它们在哪些地方跟自己的社会不一样,有什么新奇之处。

对这一思想趋向有重要推进的,是最早跟 18 世纪巴黎的文人雅士(literary mandarins)唱反调的一些人。他们批评这样一种看法,亦即想当然地认为,对于过去的判断,应以我们自己文明时代的口味为标准,看它们的理论和实践在多大程度上合乎此标准。因而,我们看到,18 世纪早期的英国和瑞士学者开始探讨历史上的传说故事、英雄传奇、早期的诗歌,把这些视为某些人自我表达的工具。这些批评家们坚信,荷马史诗、尼布龙根之歌、挪威人的萨迦^①在各自的时空之中,都为它们所由以长成的社会形成特殊的个性而贡献了各自的力与美。牛津大学的希伯来钦定讲座教授罗斯主教就曾指出,《圣经·旧约》是古代朱迪亚^②地区居民的民族史诗,不能用那些从研究索福克勒斯、维吉尔、拉辛或者布瓦洛^③中得来的标准去评判它。

这种趋向的最著名的支持者,是德国诗人、批评家赫尔德。赫尔德坚持并且赞美民族文化的独特性,尤其是它们的不可通约性,据以理解和评判它们的标准之间的差异性。他终生痴迷于探讨在过去与现在之间、欧洲与亚洲之间文明发展道路的多样性。人们对新兴的东方学研究、印度和波斯语言研究的兴趣,为这种多样性提供了许多令人信服的具体例证。由此,德国的历史法学派受到了鼓励。无论是罗马法,还是《拿破仑法典》(*Code Napoléon*),或者是法国大革命的理论家及其国外的

① 萨迦(sagas),写于 1120 年到 1400 年之间冰岛的一种叙事散文,主要描述首先在冰岛定居的家族及其后代的故事、挪威国王的历史和早期日耳曼神和英雄的神话传说。——译注

② 朱迪亚(Judaea),古代巴勒斯坦南部地区,包括今以色列南部及约旦西南部。耶稣时代,它是由希律王室所统治的王国,也是罗马帝国叙利亚行省的一部分。——译注

③ 布瓦洛(Boileau-Despréaux, 1636—1711),法国诗人。——译注

盟友所宣扬的主张,他们都明确地表示,不承认所谓其具有永恒的合理性,或是普遍的有效性。有时候,这种对于唯一的不可改变的自然法则——无论它是罗马教会还是法国启蒙运动(lumières)提出来——的反对意见,往往会以非常反动的面目出现,甚至为压迫剥削、独裁统治以及各式各样的不平等和不公正唱辩护词。尽管如此,把钱币翻过来就会看到另一面:人类的制度丰富多样,生活观念和经历有着深刻差异,从而让人们有了自识,产生分化;更重要的是,这就使得不可能把人们的生活简化为一种单一的模式,甚至于想脱离这种系统的模式也是不可能的。

就这种多样性的联系而言,有一点值得特别指出的是,在观念史上,还很少有某种看法,像这一新信念的诞生一样,发生如此戏剧性的变化;与其说它是不可避免的,不如说它具有价值和重要性;与其说它独特、唯一,不如说它变化多样。还有一点认识是与之相应的:有某种东西深受一致性的压抑,对它已深感厌倦;多样性代表着活力生机,而相反,对立面的一元论调却是死气沉沉的。这一概念,这种情感,我们今天看起来非常自然,但它的确与某种世界观无法协调。这种世界观认为,真理无论在何地都是唯一的,而谬误却有很多;理想状态就是实现整体的和谐,而不同观点或意见之间不能协调的矛盾,显然就是不完美的表现——由于谬误、无知、脆弱或者罪恶之故,无法达成一致。然而,对于同一(oneness)的崇拜,不仅是柏拉图主义及其众多继承思想的根基,在犹太教和基督教中也是如此,甚至在文艺复兴和启蒙运动时期,因为受到自然科学突飞猛进的深刻影响,这种崇拜也不见得有所减少。甚至连莱布尼兹,尽管他相信丰富性,相信物种最大可能的多样化的价值,但仍假定,这些物种必定是彼此和谐的。还有伯里克利,虽然在一篇经修昔底德之手转录的葬礼演说词中,他曾对斯巴达的军事化国家的严格规训与雅典人宽松放任的生活组织进行比较,认为前者相形见绌,但不管怎么说,他所希望的还是一个和谐的城邦,为了维护和改进它,所有

成员都应该自觉地贡献出自己的能量。亚里士多德承认,在观念和性格方面的某些差异是不可避免的,不过,他并不把它当作美德来称道,而只承认它是人性不可改变的一部分。至于 18 世纪最重要的支持多样性的人——赫尔德,他热情地坚信,每一种文化都对人类的进步有其不可取代的独特贡献;他甚至还认为,这些不同的贡献,彼此不应该有冲突——实际上,也不会有冲突;不同文化的活动,就是为了增进不同国家、不同制度之间的普遍和谐,上帝或者大自然创造人,正是为了这一普遍的和谐。任何学说,如果其核心是一种真、善、美的一元论的概念,或是一种目的论,假定一切事物的发展都朝向最终的和谐解决,即一种最终的秩序,届时世界上一切的外在冲突和生活的瑕疵都将得到解决;任何一种这样的学说,都不会将多样性当作一种独立的价值,为了追求多样性而追求多样性;因为,多样性必然伴随着可能出现的价值冲突,以及不同的理想(甚至是当下的目标)之间无法缓和的对立,尽管这些价值或理想都属于那些品性同等正直的人。 57

不过,浪漫主义运动的核心思想,无论是艺术,还是哲学,正是对丰富的多样性的顶礼膜拜。我认为,这或许已经导致了对于客观真理这一概念的某种消解——至少在规范知识的范围之内如此。无论自然科学怎样,在伦理学、政治学和美学领域,重要的是追求内在目标的真实和诚挚;这一点对于个人,或者是国家、民族、社会运动等群体,都是同样适用的。在浪漫主义的美学思想里,这一点看得最清楚:那种永恒的范型的概念,那种柏拉图式的美的理念,曾经是艺术家们通过画板或声音等手段,想要努力表达的,尽管总是不够完美,然而现在,它已经被一种热情洋溢的信念、一种崇尚精神自由和个体创造性的信念取而代之了。画家、诗人、音乐家并不只是反映自然——尽管它是完美无瑕的——他们是在发明、创造;他们并不模拟(模仿说[the doctrine of mimesis]),而是创造,不仅创造手段,也创造他们所追求的目标。这些目标,是艺术家自己独特的内在视野的呈现,而那些“外在的”声音——教会、国家、公 58

共舆论、家庭、朋友、时尚权威——已经被搁置到了一边；过去只有他们才能说明艺术家们是否有创造力，是否有存在的价值，而现在却被艺术家们抛弃了。

真正的浪漫主义之父是费希特（Johann Gottlob Fichte, 1762—1814）。他也是唯意志论和主观主义的最热情的宣扬者。唯意志论和主观主义，的确，最终会走向狂热的无政府主义和非理性状态，导致拜伦式的自我陶醉，崇拜那些阴郁的流浪者、邪恶和迷狂之士以及稳定社会的敌视者，还有像该隐（Cain）、曼弗雷德（Manfred）、异教徒（the Giaour）^①、梅尔莫斯（Melmoth）之类的恶魔（他们所引以为傲的特立独行，是用无数人的幸福和生命为代价换来的）。就民族问题而言，这种对于普遍有效的价值概念的排斥，有时就促进了民族主义和侵略性的沙文主义的发展，导致对于强硬顽固的个人或集体自我决断的歌颂。在极端的情况下，它会演变为罪恶的、狂暴的病态形式，以抛弃理性和一切现实感而告终，并且经常会导致令人难以置信的道德和政治后果。

不过，在这一思想运动的早期阶段，浪漫主义的确标志着一种具有相当深度的历史理解力的诞生，有了这种对历史的理解，人类文明的发展不再被设想为一种时而上升、时而衰落的单一的线性运动，也不再被看作是矛盾对立、但总会再实现更高的综合的一种辩证运动；现在，它被视为实现了文化的多样性和丰富性，其中每一种文化所包含的价值体系都不同于其他的文化，有时还会有矛盾，但在有非常敏锐的历史眼光和同情心的观察者看来，这些全都能够理解，并被当作人类可以追求并成为一个人之生活方式。普遍公认，首先解说这一观点的是赫尔德；不过，最早赋予它血与肉的应该是司各特^②。司各特历史小说最突

^① the Giaour, 邪教徒, 异教徒, 为伊斯兰教徒用语, 指不信伊斯兰教的人, 尤指基督教徒。——译注

^② 瓦尔特·司各特爵士（Sir Walter Scott, 1771—1832），英国著名历史小说家和诗人。——译注

出的成就在于,他第一次将个人、阶级,甚至还有社会,活生生地表现了出来,而不再像在李维、塔西佗、甚至吉本和休谟的笔下那样,仅仅是舞台上的形象,平面的、没有个性的类型。无一例外,司各特笔下的人物,无论男女,仿佛都能够让读者置身其中,能够了解他们的观念、情感和心活动;司各特是第一位实现了赫尔德所鼓吹的观念的作家:传达给读者的世界,就跟他们自己的世界一样,同样真实,又有深刻的差异,但并非遥不可及,仍然可以理解,就像理解那些个性和生活不同于我们的同时代人一样。司各特对历史写作的影响还没有被充分地研究过。通过生活在其中的那些人的眼睛去观察过去,从内部去看,按照过去的本来面目,而不是仅仅当作一系列的个别的事实、事件和人物,只是从某种外在的方便视角将其描述成一个发展的序列,对这些材料平铺直叙,或者进行统计处理;这样一种理解能力,假如付出相当努力的话,是能够获得的。而在现代之前的那些关心真相的历史学家们还几乎不曾断言过这种能力。

赫尔德可以说是这种想象的洞见力之性质的卓有成效的发现者,但是,第一个明确表述了它的可能性,并且提供了这种方法如何运用的例证的人,是18世纪早期的意大利思想家维柯(Giambattista Vico, 1668—1744)。长期以来,维柯的主要作品不为人所知,仅仅是保存在少数意大利人和几个法国人手里。很多年之后,直到19世纪初,米什莱(Jules Michelet)偶然读到了维柯的作品,热情激昂地在整个欧洲颂扬维柯的成就,意大利人才开始谈论维柯。

2

文化以及所谓的文化多元论,这两个现代概念的真正发明者都是维柯。根据文化多元论,每一种真正的文化都有其独特的视野,各自的

- 60 价值衡量标准；在发展过程中，它们可能会被其他的视野和价值取代，但永远不可能是彻底被替代：也就是说，对于较早的价值体系，后续的一代人不可能完全不能理解。维柯不同于斯宾格勒或者韦斯特马克^①那样的相对主义者，他并不认同这样一种观点：人是囊缩在他们自己的时代或文化之中的，像密封在盒子里似的，不能被其他在价值观上与其有很大差异的社会和时代的人所理解，他们也会对其他社会和时代的人有陌生感和排斥感。维柯最根本的一条信念是，只要是人之所为，则都能被其他人所理解。破解那些与我们不同的行为或语言的意义，也许要付出极其艰苦的努力。但无论如何，在维柯看来，如果某种东西之意义是与“人”有关的，这就已经足够了——因为所有的此种生命，通过充分发挥其想象力，都有可能把握世界呈现给其他生命的模样；那些生命身处不同的时空，他们践履若干仪式，使用某种语言，创造一些艺术作品，这些都是他们自我表达的天然手段，以此来理解和解释他们所感受的世界。

从根本上说，维柯使用的方法，与大多数现代的社会人类学家用来寻求理解原始部族（或者是他们的遗存）的行为和意象的方法如出一辙。对待这些原始部族的神话、故事、隐喻、明喻以及寓言，社会人类学家们并不看作是胡言乱语，或是非理性的、孩子气的野蛮人的头脑发昏（但18世纪的人倾向于这么认为），相反，他们寻找能打开野蛮人世界的门钥匙，试图通过野蛮人自己的眼睛去观察，并且有一点牢记不忘：人——就像一位后世的哲学家所说的——既是自己的主体，也是自己的客体。因而，他们看到的原始人，就不仅仅是一些只能被描述一下外表，而不能被看穿心理动机的生物——比如植物和动物，只能用物理学和生物学的法则来描述其表现——而是跟我们自己类似的生命，也是同一世界上的居民，这些行为、语言是能够理解的一些反应，是他们对

^① 韦斯特马克(Edvard Westermarck, 1862—1939), 芬兰社会学家。——译注

于自己所身处的自然环境以及他们试图理解的东西的反应。在某种意义上，正是极不相同的语言那显著的多样性存在——有时甚至是在毗邻的社会之间（例如，像是在高加索地区，或在太平洋的岛屿上）——的本身，成为人类自我表达的不可缩减的多样性的一种标志，或者说是一个范例；因而，甚至是在同源的语言之间，完全转译在原则上也是无法实现的；隔阂——这里指的是感知方式和行为方式的差异——有时的确非常之深。 61

在某种意义上，这种思路与任何人与人之间的理解活动并没有多大不同：他们所说的话、他们的脸色、他们的姿态，都向我们表达了他们的意愿和渴望。只有当交流被打断的时候，我们才不得不去求助于那些纯粹科学的解读手段：首先做出假设，进而寻求验证，确定文献的可靠性以及古代遗物的时间，分析它们的构成材料，判断证言的可靠程度，分辨信息的来源，如此等等。为此，我们借助于常规的科学方法，而不是某种灵机一动的猜想。不过，为了理解在特定的环境、特定的时间下，当时的生活是何种状态，如何与自然力量或其他人相抗争，以及在那些相信巫术、咒语的效验，通过祭祀安抚神灵或乞求自然更符合人的意愿的人的眼中，种种事物是如何被看待的，用一点猜想也是在所难免的。

因为我们的祖先也是人，维柯推想，他们也跟我们一样，知道什么是爱与恨，希望与恐惧，什么是期望、祈祷，什么是战斗、背叛，什么是压迫、被压迫，什么是反抗。维柯认为，他所知道的最好的东西就是罗马法和罗马的历史；因而，他所举出的许多例子都是出自罗马早期的历史和立法。维柯的词源学在很多地方是稀奇古怪的，不过，他对于经济环境的描述确是对早期理论的一大推进。在他看来，经济环境影响了与平民和贵族之间持续不断的阶级争斗相关的立法的类型。在历史细节上也许有误，甚至很荒谬，知识也许尚有欠缺，批评方法不够充分，不过，这种研究思路是大胆的，具有原创性，而且富有成效。维柯从来没有说过，他所说的“进入”（entering into）或者“降到”（descending to）原始人的心灵 62

之中究竟是什么意思,不过,从他在《新科学》中的实践可以看到,很简单,他所要求的是想象的洞见,一种他称之为幻想(fantasia)的才能。后来的德国思想家谈到理解(verstehen)即 understand,与了解(wissen)相对,我们在自然科学中所拥有的知识只能是了解(wissen),谈不上“进入”(entering),因为人是不可能进入蜜蜂和海狸的希望和恐惧的。对于维柯的历史知识的概念来说,“幻想”是必不可少的。这种知识并非像“裘利斯·恺撒已经死了”、“罗马不是一天建成的”、“13 是一个质数”、“一周有七天”这一类的知识;也不是像如何骑自行车,或做一项统计研究,或打赢一场战争之类的知识。它更像是认识到什么是穷人,什么是归属于一个国家,什么是一场革命,什么是皈依一种宗教,什么是坠入爱河,什么是被一种无名的恐惧所主宰,什么是为了一件艺术作品而欣喜。这些例子,我只是列举,因为在维柯那里,他感兴趣的不是个体的经验,而是整个社会。这是一种集体的自我认识,也就是在社会发展的特殊阶段,人们面对自然界,与之相抗争,努力要表达和解释自己所处身的环境,创造了各种制度、纪念物、符号象征以及各种书写和讲话的方式,以表现其思虑、幻想、情感和愿望。维柯希望加以分析的是这种集体的自我认识,而且他认为自己已经发现了一条别人没有走过的道路。借助于对神话、仪式、法律、艺术形象的解读,以理解文化的历史,维柯打开了这一扇门,他自己也认为这是他的主要成就。毫不奇怪,卡尔·马克思会在给拉萨尔的一封著名信件中说,维柯在解说社会演化时偶尔会有天才的灵光闪现。

63 没有人比维柯更值得被称为历史人类学之父。米什莱以自己为维柯的私淑弟子,他说得没错:维柯是德国历史学派被人遗忘的先驱。对于像自然法则、永恒的权威这类非历史的教条,以及斯宾诺莎等人的假定——任何真理都会被某人在某时发现,人们长期在黑暗中摸索,只是因为运气比较差,没有或者不会正确地运用他们的理性——维柯最早提出了反对,而且在某些方面,其反对意见也是最令人敬畏的。把历史

看作是多种文化的连续,在人们与自然力量的不断抗争中,每一种文化都从前一种中得到了养分,在社会演化的某一个阶段,在生产过程中产生出了阶级,而且不同的经济阶级之间发生了争斗;这一具有宏大意义的历史发展观念的产生,在人类自我理解的发展历程中,是一个重要事件。什么是历史演变的性质,这一概念,尽管从赫西俄德到哈林顿^①的社会思想中都可以看到它的轮廓,但从未被如此完整地表述过。

维柯的一些现代批评者曾经指出,维柯认为人只能理解他做过的事情,这一学说对于去发现和分析不同文化来说,是不够充分的——难道就没有一些无意识的冲动、非理性的因素,是我们不了解的、甚至无法追溯的吗?有些行动不是常常会导致出乎意料的后果,会有行动者意想不到的突发结果吗?在维柯的观点——黑格尔的“理性的狡黠”的另一种形式——中,难道不是天意(Providence)用我们的恶创造了符合人类利益的各种生活形式吗?(维柯的同时代人孟德维尔^②也曾经提出过有点儿类似的想法。)这一天意,是人不能够“理解”的某种东西,因为根据维柯的说法,它来自上帝的意志,这一神灵的所作所为与我们人类没有利害关系。此外,我们是不是也要不可避免地把一些我们自己的概念和范畴也带入我们对于过去的理解之中呢?著名的古典学家威拉莫维茨(Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff)不是已经说过:死人不会开口说话,除非他们喝了醉汉的血?(这是在影射荷马笔下的阿基里斯[Achilles],奥德赛把他的鬼魂从阴间召唤了出来。)然而,既然我们提供给他们的是我们自己的血液,他们开口讲话也是用我们的声音,而不是他们自己的;那么,这种情况下,我们还宣称理解了他们和他们的世界,在某种程度上岂不是虚幻的错觉吗?

所有这些考虑都无疑是正确的,的确是对下面这一观念构成了挑

① 詹姆斯·哈林顿(James Harrington, 1611—1677),美国哲学家。——译注

② 孟德维尔(Bernard Mandeville, 1670—1733),原籍荷兰,英国讽刺作家,著有《蜜蜂的寓言》等。——译注

战：既然人类历史是人类创造的，因而，在原则上，“进入”我们祖先的心灵进而彻底地理解他们应该是可能的。不过，即便人类历史不只是有关人们的希望、理念以及体现这些想法的行动的记述，也不只是描述人类的经验历程或者意识的各个阶段（尽管有时候，黑格尔和柯林伍德看起来都认同此种看法）；甚至就算承认马克思的说法是对的，即承认的确是人创造了自身的历史（不过，不是凭空地创造，而是以自然状况和此前人类制度的状况为前提，这些状况所造成的局面未必会跟行动者的目的有什么关联）；排除了这种种局限之后，维柯的说法，即便现在看起来似乎是野心太大，仍然还有一些重要的东西值得一说。今天的每一个人都很清楚以下二者之间的根本区别：一方面，那些历史学家们描绘了社会整体或者其中群体的画像，全面而且立体，让我们（或许正确地、或许错误地）相信，我们可以知道在这些条件下将会是怎样一种生活状态；而另一方面，那些古董商人，制作编年记的人，以及搜集物品或者统计表（可以以此做出大规模的概括）的收藏家，博学广识的编辑，或者是那些期望运用想象力打开猜想大门的理论家们，他们往往主观臆断，捕风捉影，甚至更糟。

这里最根本的区别就在于，如何对待维柯所谓的“幻想”才能。在他看来，没有这种幻想，过去就无法重建。我们绝不能因为他赋予想象力的关键角色就忽视查证的必要性——维柯自己并没有忽视；他承认，检验证据的批判性方法是不可或缺的。不过，没有“幻想”的话，过去仍然是死的；我们需要赋予它生命，至少在理念上，能听见我们的声音，（在我们收集的证据的基础上）可以推测出哪些是他们的经验，他们的表达形式，以及他们的价值、观点、目的和生活方式；如果做不到这些，在社会、心理和道德方面，而不仅仅在物理或生物学方面，或是更狭窄的意义上，在政治和制度方面，我们就不能领会，我们来自何方，如何而来，现在又是怎样。如果做不到这些，也就没有真正的自我理解。我们称某人为伟大的历史学家，不仅仅是因为他运用所有最佳的批判性方法，可

以完全掌握史料证据,而且像那些天才的小说家一样,他还拥有想象的洞悟能力的深度。正如英国历史学家屈维廉(G. M. Trevelyan)老早以前所说的,克利奥归根结底是一位缪斯。^①

3

运用维柯重构过去的方法的最有意思的一个推论,我称之为文化多元论。这是各种文化的一幅全景图,各自追求不同的、有时甚至是矛盾的生活方式、理念和价值标准。随之,与之相关的是这样一种看法:长期存在的那种完美社会的理念,在其中,真理、正义、自由、幸福和美德都将以最为完美的形式融为一体,这种理想社会不仅是乌托邦(这一点很少会有人否认),而且本质上是不圆融的;因为,既然可以证明不同的价值是矛盾的,它们就不可能——在概念上不可能——融为一体。每一种文化通过各自的艺术作品、思想产品以及生活和行动的方式表现自身,每一种文化都拥有自己的个性特征,这些特征不可能结合在一起,它们也并不必然会变成朝向唯一的宇宙目的单线发展的一个阶段。

不同的生活观念和价值观念,是不能被描述成可以容纳到一个巨大的和谐结构之中的,对于这一概念,维柯在《新科学》里有关荷马的章节中有生动说明。他的观点与当时流行的美学学说形成了鲜明的对比。当时的看法,尽管与相对主义有些背离,认为美德的标准是客观的、普遍的、永恒的,无论何时,无论何地,概莫能外(*quod semper, quod ubique, quod ab omnibus*)。比如,可以举出一个著名的例子,有些人坚持认为,古代人比现代人更会写诗,而另外一些人则意见相反;在维柯的青年时代

^① 希腊神话中有九位缪斯(Muse),均为宙斯和记忆女神摩涅莫辛涅所生的女儿,分别掌管不同的文艺或者科学,克利奥(Clio)是其中之一。——译注

发生的著名的“古今之争”^①就是有关这一争论的。有一点值得指出,在这场冲突中,对立双方为了辩护他们自己的观点,措词中使用的是同样的价值,双方都认为这些价值是可以永恒地应用于一切时代和一切艺术形式的。

维柯并不这么看。他告诉我们,“在这个世界上,孩子气的人天生就是卓越的诗人”。因为,原始朴素的人想象力很强,而思考能力比较弱。维柯相信,荷马生活在他以某种天才描绘的一个文明的巅峰时期,这种天才是后来的作家无法达到、与之比肩的。荷马时代的人,“粗鲁、笨拙、野蛮、自信而又顽固”。阿基里斯就是这样一个人,残忍、暴烈、报复心强,只关心自己的感受;然而,他被视为一个完美的勇士,是荷马时代理想的英雄。那个世界的价值已经成为过去了;维柯生活的时代是一个更为仁慈的时代。不过,这并不意味着,因此他就会认为后期时代的艺术就能够超越前人诗歌成就的巅峰。荷马公开歌颂那些好战之士的价值观,他对于野蛮、凶猛的战士的美妙赞辞适合于残忍的屠场,他所描述的奥林匹斯诸神,不仅震惊了柏拉图,甚至让亚里士多德想要“惩戒”他,也就不可能被文艺复兴时期或者是维柯时代的文雅诗人所接受。

维柯很清楚,这种损失是无可挽回的。因此,他也谈到,罗马时代的作家们认为像布鲁图(Brutus)、穆奇乌斯·司凯沃拉(Mucius Scaevola)、曼利乌斯(Manlius)、德希(the Decii)这样的人值得我们赞美;但他指出,实际上这些却都是强暴、掠夺、压榨那些可怜的、不幸的罗马平民的人。他提醒我们,甚至在更早的时代,斯巴达国王阿吉斯试图去帮助那些被

^① 古今之争(The Battle of the Ancients and Moderns),发生在17世纪法国和英国文学界的著名论争。古代派认为希腊罗马的古典文学是唯一的文学典范,而现代派则对古典作家的价值提出了挑战。挑起这场争论的,是英国学者坦普尔(Sir William Temple, 1628—1699)的《古今学问论》(*Essays on Ancient and Modern Learning*, 1690),他倾向于以古典为典范,而斯威夫特(Jonathan Swift)发表《书的战争》(*The Battle of the Books*, 1697)与之论辩。——译注

压迫者,就被当作叛逆者而施以死刑。不过,那些难以超越的杰作,正是由这种严酷、凶残的人创作的,也是为了这种人而创作的;而我们却无力与之抗衡。我们或许在理性的思考、广博的知识以及善良仁慈方面比野蛮人要好一点——维柯相信这一点;不过,也正因为理性使然,我们不能拥有那种神奇的、根本性的想象力,或是那种创作华丽的史诗和传奇的语言,只有一种残忍而原始的文化才能产生这些东西。对维柯来说,在艺术方面没有真正的进步;一个时代的天才不能拿来跟另一个时代的相比较。他认为,追问索福克勒斯是不是比维吉尔更好的诗人,或者在维吉尔和拉辛之间作这种比较,都是毫无价值的。每一种文化所创造的杰作属于而且只属于它自己。当一种文化已经结束,我们可以赞美其辉煌,哀悼其罪恶,但对它并无损益,没有什么能让它们在我们面前恢复。如果的确如此的话,那么,构想一种完美社会的概念,在其中,所有的文化的精华部分都将和谐地融为一体,也就是毫无意义的了。一种美德,或许可以证明是跟另一种美德不相容的。让不能结合的东西就保持不能结合吧。荷马时代英雄们的美德,并不是柏拉图和亚里士多德时代的美德,他们还以自己时代的美德之名批评荷马史诗中的道德问题;也不是5世纪雅典人的美德。尽管相反,伏尔泰却曾经认为,5世纪雅典人的美德,跟文艺复兴时期的佛罗伦萨,或者是凡尔赛宫廷时代倒是有些相似。从一个文明阶段到另一个阶段的演变中,既有损失,也有收获。不过,无论收获了什么,失掉的东西是永远失去了,而且不可能在某个尘世的乐园里得到恢复。

像维柯所属的这样一个自我满足的文明以为它自己已经极大地改进了此前时代的野蛮、荒谬和无知。对于处身于这种文明之中的一个思想家而言,敢于勇敢地认为一种后人难以接近的卓越的诗作,却只能在一个残忍的、野蛮的,并且被后世在道德上排斥的时代产生,这的确需要一些大胆的独创性。这一看法等于否认了在一个理想的世界中一切美德和谐相处的可能性。由此,随之而来的一点认识是:运用一个单一

的绝对标准——这一标准实际上是后世的批评家和理论家的标准——来评判任何一个时代的成就,不仅是非历史的、时代倒错的,而且它建立在一种谬误的基础之上,亦即假定存在永恒的标准——理想社会里的理想价值。实际上,在人类最值得称赞的作品之中,有不少是和在很多方面是可能会受到我们谴责的某种文化有机地联系在一起的;即便我们同时会宣称可以理解那些人所处身的境地,明白他们必须像他们所做的那样去感受、思考和行动,但是,也许又不得不去批评他们。

由此可知,在一个完美社会里,所有人都努力去争取集体的圆满实现这种概念是不圆融的。在某种程度上,也可以用通俗的词语这样来表述:荷马不能和但丁共同生活,但丁和伽利略也不行。现在,这已经是不言自明的道理了。《新科学》有关荷马的章节中反乌托邦的意涵,在作者的当世被严重忽视,不过,对我们今天这个时代而言,却是大有教益的。启蒙运动,在反抗各种各样的蒙昧、压迫、不公正和非理性方面,其无与伦比的作用是毋庸置疑的。不过,也许是所有伟大的解放运动的共性,他们如果为了突破一般公认的教条和习俗的抵抗,就注定要夸大其词,而对他们所攻击的那些美德却视而不见。人既是自己的主体,同时也是自己的客体这一命题很难进入巴黎的哲人们的视野,在他们看来,人类首先是科学研究的客体。人性,在本质上是完全一样的,无论何时何地,并且遵循不受人控制的永恒法则;这一潜在的假设,只有少数大胆的、敢于提出怀疑的思想家才有此认识。不过,如果在科学的名义之下接受这一假设,实际上就是忽视和降低了人类作为价值以及整个的生活方式的创造者和破坏者的身份,忽视了人作为一个主体和创造物,有其内在的生活,使他们区别于宇宙间的其他居民。现代最为著名的乌托邦构想,从托马斯·莫尔到马布利、圣西门、傅立叶、欧文以及他们的追随者,都规定了人类基本属性的某种静止的图像,结果,也就有了一个可以实现的完美社会的同人类基本属性一样是静止的描述。从而,他们也就忽略了人作为自我转化的生物的特征所在:人,在自然和历史所施加的限

制之内,面对矛盾对立、互不相容的目标,有自由选择的能力。

人作为行动者,一种有目的性的生物,既受自己有意识的目的的驱动,也受到因果法则的影响,具有不可预测的思考和想象的活动能力, 69 并且有他自己的文化;由于他努力追求自我认识,以及面对他只能利用而无法逃避的物质和精神力量时,努力去控制环境,从而创造了自己的文化;这样一种关于人的概念,在所有真正的历史研究中,都是核心思想。为了实现其特有的才能,历史学家应该具有想象力的洞见;如果没有这种洞见,他们所研究的过去的尸骸就只能是干瘪的、毫无生气的。施展这一能力是而且一直是一项有风险性的事业。

四

18 世纪欧洲思想中所谓的相对主义

70 法国的哲人们(philosophes),尽管彼此之间也有矛盾冲突,甚至有严重分歧,但是他们有一个核心的概念,这已经是公认的事实。按照杰出的美国人类学者克利福德·格尔茨的表述,这一概念就是:人是一种有本性(nature)的存在,一种“和牛顿的宇宙一样永恒不变的”人性。^①统治人性之法则或许千差万别,但确实存在。风俗、时尚、趣味或各有所好,但无论在何时何地,驱动人类之同样的热情便会引出同样的行为。只有“恒久、一般、普遍者”是真实的,因而唯有就此意义而言,才可说“真正意义上的人”。^②唯有任何一位理性的观察者,无论在何时何地,在原则上均可发现的东西,方为真实不移。正如理性的方法——假设,观察,归纳,推导,尽可能地加以实验和验证——成功地解决了物理学和天文学的问题,并且在逐渐解决化学、生物学和经济学的问题一样,它们也能够解决人类社会及个人的问题;哲学,亦即伦理学、政治学、美

① 克利福德·格尔茨:《文化的解释》(Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*. New York, 1973; London, 1975), 第 34 页。

② 同上书,第 35 页。

学、逻辑学、知识论,也可以而且理应转化为一种关于人的一般性的科学,即人类学的自然科学;关于人之真实本质的知识,一旦获致,则人的真正需要也就清楚了:剩下唯一的任务就是去发现如何使他们得到满足,并且照此认识而行事。人类大多数的疾患——饥饿、贫困、疾病、悲惨、压迫、不安全、不公正——都源自于无知、懒惰和谬误,而后者则源自那些靠这种黑暗统治而获利的人们有意或无意地挑唆;科学精神的胜利将把长期以来神学家和律师们的胡言乱语掩盖下的偏见、迷信、愚昧和凶残的势力一扫而净。 71

有些哲人对于(至少在可以预见的未来)实现普遍启蒙的前景较为悲观;但是,他们谁都没有否认,这一点至少在原则上,即使不是在实践中,是可以达到的。当然,他们也知道,总会有人对此核心论题——在原则上有无可能找到这样一种最终的解决方案——持怀疑态度,比如说,相对主义者,像柏拉图所指责的希腊智者(诡辩派),又如亚里士多德如下说法的支持者:“火在此地和和波斯同样燃烧,虽同在我们眼前,但对火的所思所想却有变化。”^①从埃奈西德穆、卡涅阿德斯、塞克斯都·恩披里克^②到他们的现代传人——蒙田及其后学,对此均持怀疑态度。他们始终认为,从纷纷扰扰、形形色色的人类信仰和实践(早期如希罗多德的描述到伏尔泰的时代,众多的旅行者游记和历史探究,更使之有增无减)之中,不可能找出什么普遍性的规则。还有信奉基督教的思想家,无论是波舒哀(Bossuet)还是帕斯卡,都深信人处于堕落状态之中,无从获取唯有上帝才可拥有的全部真理。大多数的法国哲人持有相反的看法:在他们眼中,基督教对人的看法显然是一派胡言;至于蒙田、沙朗或拉

① 亚里士多德:《尼各马可伦理学》,II 34 b26。

② 埃奈西德穆(Aenesidemus, 公元前1世纪),卡涅阿德斯(Carneades, 公元前214—129年),塞克斯都·恩披里克(Sextus Empiricus, 公元2—3世纪),都是古希腊哲学家,怀疑学派的代表。——译注

莫特·勒瓦耶^①，他们处身于混乱的前科学时代，有所怀疑自可理解，而现在运用牛顿的方法，自然可以释疑；同理，旧时的自然哲学家们的疑问亦可解决。

72 像孟德斯鸠或休谟这样一些与法国哲人同时代的怀疑者，他们并不构成威胁：孟德斯鸠其实并不怀疑人类终极价值的普遍性，人类之终极价值建基于永恒的理性或自然，不同于一时的趣味或习俗^②；所有人天生都追求安宁、公平、社会稳定和幸福，只是因自然环境、社会状况的不同，以及由此而造成的制度、习惯、趣味和风俗的区别而导致方式有所差异。就道德的、政治的，甚至美学的论断而言，孟德斯鸠关于人类之中心目的的看法，其客观主义态度丝毫不亚于爱尔维修：他只不过探究、分析得更多，而少作断语而已。

至于休谟，他的确摒弃了自然的必然性(natural necessity)这一概念，从而也就破坏了某种形而上学的联系，亦即一种至今仍被人坚持的

① 沙朗(Charron, 1541—1603)，法国哲学家，罗马天主教神学家；拉莫特·勒瓦耶(La Mothe Le Vayer, 1588—1672)，法国作家。——译注

② 孟德斯鸠在他的《随笔》(*Spicilège* 554)中，介绍一出中国戏剧的情节之前，有如下评论：“这看起来跟我们的道德不相符，但却不违背理性。”(‘Elle m’a paru contre nos mœurs, mais non pas contre la raison.’)；也可以参见他的《思想》(*Pensées*, 122)，他区分了道德(mœurs)与本性(la nature)，其间有很大的差异，本性是永恒不变的；接下来，在《思想》(*Pensée*, 817)中，他断言，现代喜剧的不足之处在于，它热衷于取笑的是人类的情感，而非繁文缛节；然而情感是自然的，永远不会可笑，那些繁文缛节却有可能是荒谬的。相对主义的局限性，在这里明确地得到了确认：语境是审美的语境，而例证却表明，原则应用到了经验的全体。这里我要感谢夏尔·雅克·拜尔(Charles Jacques Beyer)教授，是他提醒了我注意这些段落，参见他的论文，“孟德斯鸠与美学的相对主义”，载《伏尔泰与18世纪研究》24 1963，第171—182页。见玛森编：《孟德斯鸠作品全集》(*Œuvres complètes de Montesquieu*, ed. A. Masson, 3 vols, Paris, 1950—1955)，相关段落，分别见第2卷，第846, 42和239页。

观点:各种事实和事件之间存在逻辑的关联,从而形成一个系统,将整个客观世界联结在一起。但是,即便如此,他并不希望破坏这些被广泛接受的关系模式,他只不过是将其转化为经验的样式,即从先验的必然性到实际的可能性。有人曾说过一段名言:“人性仍然保持未变,无论是它的原则还是表现……一样野心勃勃、贪婪、自私、虚荣、友爱、慷慨、热心公益”,换言之,假使一位旅行者给我们带来“一种有关人类的描述,与我们过去所熟悉的完全不同”——远远好过我们所接触到的——“我们就可马上……判断其荒谬,识破其谎言,即便他的叙述中充满了神怪故事、幻影奇迹”。^①这位思想家并未对哲人们的范式做出什么严肃的抨击,仅仅是在模仿卡尔·贝克尔对所谓休谟颠覆了18世纪天城的过度戏剧化的描述而已。^②

狄德罗关于盲人、聋子的世界与健康人的世界如何不同的思考,也并非某种相对主义;因为风气、立法、教育、体格等等的差异,仅仅意味着通向同一目标的不同道路,自然和理性为任何地方的任何人所设定的目标是一样的。而洛克,尽管他所赞颂的一长串社会名单中,似乎不乏支持弑亲、杀婴、食人等等残暴的行为者,但无论如何,他终归是认为“在任何地方,对大部分人来说,美德与罪恶(Virtus and Vices)都是一样的”,因为它们“对于社会之构成绝对有必要”,这道出了一种强烈的功利主义。^③

① 大卫·休谟:《人类理解研究》,第8节,第1部分,第83—84页。(David Hume, *Enquiries*, ed. L. A. Selby-Bigge, 3rd ed., revised by P. H. Nidditch, Oxford, 1975.) 有关讨论见克劳克:《危机的时代:18世纪法国思想中的人与世界》(Lester G. Crocker, *An Age of Crisis: Man and World in Eighteenth-Century French Thought*, Baltimore, 1959),第186—187页。

② 卡尔·贝克尔:《18世纪哲学家的天城》(Carl L. Becker, *The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers*, New Haven, 1932)。

③ 洛克:《人类理解论》(*An Essay concerning Human Understanding*),第1卷,第3章(“没有先天的实践原则”),第9和10节;第2卷,第28章(“其他关系”),第2节。

18世纪的作家中,也许萨德^①和德尚^②所持的观点是真正的相对主义,无论是目的还是手段,不过他们是边缘人物,并不被重视。拉辛说过,“巴黎人的欣赏品位和希腊人的一样。打动我们观众的东西,在另一个时代也让希腊最有教养的阶级感动落泪”;^③这一说法在伏尔泰和约翰逊那里都有过回响。^④如果抛开文化的差异不谈,那么,剩下的就只有卢梭的自然人了——至少到柏克^⑤之前是这样。因此,在每一种文明人的身体之内,都有狄德罗所谓的永恒不变的自然人想要努力挣脱出来:二者无论在何处,始终处于一种内部交战的情形,这也是所有人类文化的持久不变的状况。

此种态度或许为西方思想中最为独特的假定,却遭到两位现代历史主义^⑥之父——维柯和赫尔德的抨击。众所周知,他们均否认有应用自然科学之法则而在人类全部思想领域中建立终极真理的可能。二人都曾被称为相对主义者。对此关联,有一点必须澄清。相对主义至少有两种,一为有关事实之判断,一为有关价值之判断。前者,亦即有关事实之判断,就其最强之表达形式而言,因一切人类信念均受限于其在社会系统中的处境,并且有意无意中受理论家或其归属群体、阶级的利益之影响,故否认关于事实的客观知识存在之可能性。稍弱者,则如卡尔·曼

① 萨德(Sade, 1740—1814),法国作家,其著作多描写性变态和性暴力。——译注

② 尼古拉·德尚(Nicolas Deschamps, 1796—1887),好辩的法国作家,对当时许多社会问题发表过批评意见。——译注

③ 拉辛:《伊菲姬尼》(*Iphigénie*)前言,第1卷,第671页;收入拉辛:《全集》(*Racine, Œuvres complètes*, ed. Raymond Picard, 2 vols, Paris, 1966, 1969);引自格尔茨,前引书,第35页。

④ 格尔茨,前引书。

⑤ 柏克(Edmund Burke, 1729—1797),英国保守主义思想家。——译注

⑥ 历史主义一词,我用的并非卡尔·波普尔的意义,而是更为常见的梅尼克(Friedrich Meinecke, 1862—1954)、特勒尔奇(Ernst Troeltsch, 1865—1923)和克罗齐(Benedetto Croce, 1866—1952)的用法。

海姆^①之相对主义,认为自然科学可以不受此困境的约束,或者认定有一特殊的群体(在曼海姆看来,即知识分子),带有些神秘意味地可以超脱于这些杂乱因素的影响。

第一种相对主义,或曰其较强之形式,最终仍不免自相矛盾;这是一个哲学上的难解之谜,此处无法深究。不过,这里要讨论的只是第二种类型的相对主义,亦即有关价值或者世界观的相对主义。据我所知,就事实层面的知识而言,从没有人称维柯和赫尔德是相对主义。他们二人对于法国启蒙思想(lumières)之所谓非历史的研究方法的批判,限于有关过去之态度和文化的解释及评价的范围之内。我很想知道,在卡尔·马克思和青年黑格尔派之前,到底已经建立了多少如我们今天所了解的、激进的知识社会学(Wissenssoziologie)。维柯认为,文化之历史性循环的每一阶段——每一个异教徒的民族都注定要经历这些阶段——都体现了它自身的价值,它自己的世界观,尤其是有关人与人、人与自然力量之间关系的独有观念;而且,维柯相信,唯有借此认识,我们作为后代方可理解前人的文化,亦即理解他们附着于他们的行动及其遭际之上的意义。他认为,在这一过程中的每一阶段,都产生了人们对于自身经验的表达和解释——其实,他们的经验也就是这些表达和解释,它们以词语、图像、神话、仪式、制度、艺术品、崇拜等等面目出现。唯有研究这些东西,方可探求人类过去的面貌,从而使我们这些后世子孙不仅仅是记录过去——只是描述那些行为规则就能做到这一点——而是理解过去,亦即掌握透露给我们的信息——不仅是描绘举止,而是揭示其背后的意图,了解这些语言、行为和举止对他们自己作何意味。唯有如此,对于前人我们方不致完全如坠五里雾中,莫名所以。而欲理解前人之所见、所思、所惑,仅仅是记录下所发现的人类行为,并做出因果解

^① 卡尔·曼海姆(Karl Mannheim, 1893—1947),德国社会学家,知识社会学的创始人。——译注

释,尚嫌不够,这就有如动物学家对于动物的记录了——而像孔多塞之流却认为这种研究方法对于人类社会也基本适用。在维柯看来,这些文化或其发展的每个阶段,都不仅是因果链条或者偶然序列中的一环,而且是由神意控制下的某一既定计划的一个阶段。这些阶段都自行其事,只可用自己特有的方式来理解,因而彼此无法比较。即使这些方式构成一个可以理解的过程,对我们来说,也不能彻底理解,甚至无法理解其大意。如果用别的文明所持有的标准来解释、(甚至是)评价一个文明的话,其特点就会被误解——用我们时下的话来说,就会被指责为文化帝国主义;此种解释或评价,最好的结果是完全误导,更糟的是将其弄成一个无头无尾的故事、一个偶然的事件序列,有点儿像伏尔泰对“黑暗时代”搞笑的戏拟。^①

维柯和赫尔德都不是休谟式的经验主义者:人类的历史在他们眼中,并非仅仅是一个实际规则的序列,而是体现上帝意志的模式(包括其中每一环节),每一文化的不同特征均系这一模式所赋予;这种模式就是一种有时限的自然法则。因而,他们反复提醒人们要提防文化中心主义和时代错乱(anachronism),呼吁历史学家使用特殊的想象能力去进入——无论有多困难——他们所研究的、不同于我们自己的那些观念,从而理解(“进入”)它们。这一学说,在维柯那里,被运用于研究一个周期性循环的,并已成过去的诸阶段,而在赫尔德那里,则用于处理多种民族文化之间的差异。这与拉辛上述引文所表达的思想或伏尔泰的看法截然不同,拉辛和伏尔泰似乎确信,文明人的价值核心,无论何时何地,或多或少都会有一致之处。这和百科全书派的观点,即便有相通之处,也不会太多,百科全书派信奉一种直线性的进程,一种人类从黑

^① 黑暗时代(the Dark Ages),14世纪早期的诗人彼特拉克最早使用该词,指称此前九百年的历史,从罗马帝国的衰落到文艺复兴。17和18世纪的启蒙时期思想家赋予该词更多的负面意义。——译注

暗到光明的单一上升运动,它源自无知、野蛮、迷信、虚妄,经过多少磕绊,多少曲折和倒退,最终达到知识、美德、智慧和幸福的理想之域。

下面就到了我的核心论点。因其认为不同社会具有文化上的自主性,并且它们的价值体系不能通约,因此,维柯和赫尔德对法国启蒙运动之核心原则的反驳遂一般被描述为一种相对主义。而今天在我看来,就像把相对主义的标签贴到休谟和孟德斯鸠身上一样,这一普遍接受的观念(*idée reçue*)实为流传广泛的谬误;我必须承认,我自己过去也犯过此错误。一位著名的、博学的批评者曾经表示过他的疑问,我是否对于维柯和赫尔德的历史相对主义的含义完全赞同(这种相对主义者是他们自己并未承认的,但主宰了这些基督教思想家的历史观,而且构成了一个延续至今的问题。^①)如果我们承认维柯和赫尔德是相对主义者这一假设——他们不仅仅是相信人们的思想和行动只有置于其历史背景中方可完全理解的历史主义者,而且是一种意识形态理论的信奉者,根据这种理论,个体以及群体的观念和态度均无一例外地取决于变化多样的环境因素(比如,在社会结构的演变中他们的地位),或者是生产关系,或者遗传的、心理的以及其他方面的原因,或者是这些因素的综合——在这种假设的基础上,我的批评者所提出的论点就是有效的。不过,我现在相信,这是对维柯和赫尔德的错误解释,尽管我以前也曾经粗心大意地提过这种看法。对于有关过去的客观知识之可能性的怀疑,以及在暂时的、具体文化环境之下的不同态度和价值观影响下多变的观察视角,这些问题据说让蒙森终生难解,青年时代的威拉莫维茨也为之烦恼。焦虑不安地讨论这些问题的,主要是一些德国思想家,像马克斯·韦伯、特勒尔奇、李凯尔特、西美尔;而且,在卡尔·曼海姆及其门徒那里,对该问题做出了激进的结论——依我看,这些问题的源头在 19

^① 见莫米里亚诺的文章“论先驱者的踪迹”,载《纽约书评》(Arnaldo Momigliano, 'On the Pioneer Trail', *New York Review of Books*, II November 1976, pp. 33—38)。

世纪。伏尔泰曾经讲过,历史不过是我们跟死人玩的一套把戏而已,不过,这种冷嘲热讽式的俏皮话很难说与他一贯的道德、文化客观主义有什么矛盾之处。真正的相对主义有其他的、稍晚一点的源头,亦即德国的浪漫非理性主义、叔本华和尼采的形而上学以及社会人类学派的发展,还有威廉·格拉汉姆·萨姆纳和爱德华·韦司特墨的学说,尤其是那些本身并不一定是相对主义者的思想家所产生的影响,如马克思或弗洛伊德,他们对于表象(或幻觉)和真实的分析跟他们自己的门徒对于客观性的信仰纠缠在一起,后者或许并没有领悟到他们学说的全部意涵。^①

我也许是在无知妄言,并且随时准备修正,但我可以肯定一点:没有任何有影响的18世纪思想家持续地坚持过相对主义观点。几位重要的法国哲人的确曾宣称,热情和“兴趣”可以在不知不觉中影响价值观和世界观;但他们同时也相信,批判理性能够解决这个问题,扫除通向事实和价值的客观知识的障碍。因而,相信价值观随人类发展而改变的莱辛^②,也并不为相对主义者的怀疑而烦恼,在这一点上,他丝毫不亚于19世纪上半叶的主要历史学家——兰克、麦考莱、卡莱尔、基佐、米什莱(维柯的私淑弟子)、泰纳、古朗士。受到赫尔德影响的早期民族主义者就更是如此了。就我所知,像默泽尔^③、哈曼、柏克、迈斯特等保守主义思想家对启蒙运动的、众所周知的抨击,其中并不包含相对主义。相对主义,就其现代形式而言,往往来自于这样一种观点:人的看法不可避免地是由他们经常意识不到的那些力量所决定的,像叔本华的非理性的宇宙力量,马克思的阶级为基础的道德感,弗洛伊德的无意识驱动,

① 这并非一篇哲学论文,因此没有篇幅用来讨论诸如此类的问题:比如,如果推演出相对主义的全部含义的话,它是否就会把自己也驳倒了呢?或者说,即便它是正确的,是否离开了自相矛盾,它也就无法表达自己呢?

② 莱辛(Gotthold Ephraim Lessing, 1729—1781),德国诗人、批评家及戏剧家。——译注

③ 尤斯图斯·默泽尔(Justus Möser, 1720—1794),德国历史学家。——译注

以及在社会人类学家那里,由人一般无法控制的环境因素所决定的、各种不可调和的习俗和信仰构成的全景(panorama)理论。

让我们再回到所谓的维柯和赫尔德的相对主义。也许以他们的美学观念为例,可以更好地说明我的论点。维柯曾经谈到荷马史诗的辉煌,并且解释了为何它们只能产生在一个由暴力、野心、残忍而又多变的“英雄”精英所统治的社会,而在他自己的“已经启蒙的”时代就无法产生这样的史诗;赫尔德曾告诉我们,要理解《圣经》,我们必须努力进入游牧的犹太牧羊人的世界,而目睹过水手与斯卡格拉克海峡的波涛搏斗的人,才可以更深入地理解斯堪的纳维亚古老的萨迦和民谣的严峻之美。两位思想家都认为,除非我们能够亲身践履,否则不能理解这些前人在精神和物质上依靠什么来生活。他们并没有因为这些社会的价值观与我们不同就怀疑我们自己的价值观的客观性。也没有因为冲突的价值观或不相容的看法意味着只有一方有效,而其他皆错;抑或,任何一种判断都不能说它有效或无效就动摇自己的价值观。其实,他们是在邀请我们去观察与我们不同的社会,我们所能体会的终极价值,对于那些与我们的确不同但有相似之处的人类来说,也是完全可以理解的生活目的;我们需要付出极大的努力方能找到某种方式,“进入”(用维柯的术语)他们的世界。这就要求我们要采用多元的价值观来看待生活,这些价值同等真实、同等终极,尤其是同等客观;因而,生活不可能被安排在一种永恒不变的等级秩序之下,或者是用某种绝对的标准来判断。价值的多样性也是有限的,某个社会自己创造了一些价值和态度,而另一个社会创造了另一些价值和态度;其他社会的成员,(根据他们自己的价值系统)可能赞美、也可能批评这些价值和态度,但如果他们充分发挥想象力,总是可以理解它们的,亦即可以视为对这些人而言也是能够理解的生活目标。“在人类历史的宫殿之中有多处居所”这种观点或许并不属于基督教,不过,18世纪这两位信仰虔诚的思想家显然都持有如此看法。

80 这一学说被称为多元主义。客观目的、终极价值都有很多,其中一些和别的并不相容,不同时代的不同社会,或者同一社会的不同群体,整个阶级、教会或种族,或者其中的个体,各自都有可能发现自己面对的是互不相容的、彼此冲突的主张,然而,这些主张又都是同样终极、同样客观的目标。这些目标或许难以调和,但是他们的多样性并非是无限制的,因为对人性来说,不管有多么复杂、多么善变,只要是还可以称之为“人”,其中必含有某种“类”的特征。更不用说整个文化与文化之间,也必然有差异。超越了一定的限制,我们就不能理解某一种特定的生物是什么,其行为举止遵循何种规则,它的姿势又意味着什么。在这种情势之下,如果交流的可能性被中断了,我们就会说这是因为人性不够完善,神志紊乱。不过,在人性的范围之内,目的的多样性尽管有限,但仍然相当丰富。事实上,一种文化的价值观也许跟另一种文化的价值观不相协调;或者,就某一种文化、某一个群体或某个人本身而言,在不同时间的价值观也会是冲突的,甚或在同一个时间段里、在同一时刻不同价值也可能会有冲突。不过,这种事实并不会牵扯到价值的相对主义,而仅仅意味着一种并非等级结构的、价值多元性的概念;当然这一概念有可能会牵扯到不同价值之间无法摆脱的矛盾冲突长期存在,同样,不同文明或同一文明的内部也会有观念之间的冲突。

相对主义,指的是另外的东西。我用这个词来指称这样一种学说:一个人,或一个群体,其判断仅仅是表达或者陈述某种口味、情感倾向或看法,因此,只判定是什么的问题,而与分清它的对与错没有什么客观的联系。我喜欢高山,而你不喜欢;我喜欢历史,而他认为历史全是废话;这些都取决于一个人的视角。因此,谈论这些假设是对还是错是毫无意义的。然而,(在维柯或者赫尔德,以及他们的追随者看来,)每一种文化,或者一种文化的每一个阶段的价值,不仅仅是心理上的存在,也是客观的事实,尽管无论在不同的文化之间,还是在一种文化内部,它们都不可比较、无法度量。我再对此看法做一点说明。英国批评家温德

姆·刘易斯在一本名为《艺术进步之魅影》^①的书中指出,像很多人讲过、81
现在仍有人在谈论的一种艺术风格与另一种艺术风格之间的进步,其实是荒谬的问题。他的基本看法是,把艺术家们排列成一个线性的序列就是一个荒唐的想法:比如说,让我们想象一下,但丁是荷马的升级版,或者像伏尔泰所设想的,莎士比亚是次一等的艾迪生^②,或者菲狄亚斯^③是一个初级的罗丹。拉斯科^④的画作比普桑(Poussin)更高级,还是更差一点呢?莫扎特只是具象音乐(musique concrète)未充分发展的前驱吗?“古今之争”的前提,就是以为这样的一些问题是可以回答的。也许,孟德斯鸠会这么想。维柯和赫尔德却不这么认为。在他们看来,价值有很多种,其中最吸引人的一些价值,在不同的时间和空间都会被发现;而另一些却并非如此,从根本上说,可能彼此是互不相容的。这就导致了一个结论,这两位思想家都没有明确表述过的一个结论:许多文化都有过,并且在启蒙运动时期尤其明显的一种关于完美社会的古老的理想,在完美社会里,一切真正的人类目标将和谐一致;这一理念,在概念上是不够圆融的。不过,这还不是相对主义。无论是何种形式的相对主义都坚持,客观的价值是不存在的;有些相对主义学说认为,人的视野受自然或文化因素的限制如此之大,致使他们看不到其他社会或时代的价值,其实这些价值与他们自己所追求的目标一样,同样值得他们自己或者是别的什么人去追求。相对主义最为极端的形式是强调不同文化之间的巨大差异,一种文化几乎不可能理解其他文明是依靠什么来生

① *The Demon of Progress in the Arts*, London, 1954.

② 艾迪生(Addison),此处当指约瑟夫·艾迪生(Joseph Addison, 1672—1719),英国著名的散文家,斯梯尔主编的《闲话报》(*The Tatler*)的主要撰稿人之一。《闲话报》停刊后,又与斯梯尔合办《旁观者》(*The Spectator*)杂志。——译注

③ 菲狄亚斯(Phidias,或 Pheidias),公元前5世纪的古希腊雕刻家。——译注

④ 拉斯科(Lascaux),法国西南部一个山洞,位于多尔多顿河谷,其中保存着旧石器时代的岩画。于1940年被发现。——译注

活的——就像早期的人类学家只是描述野蛮社会的行为那样，仅仅是描述他们的行为表现，但不知道其背后的目的或意义。假如这种想法是正确的（比如，斯宾格勒就这么说过，狄尔泰偶尔也有此表示），那么“文明的历史”这一概念就变成难解之谜了。

- 82 现代最出名的历史相对主义学说，其核心思想是：人完全受传统、阶级、文化或世代的束缚，被限定在具体的态度和价值框架，因而会感觉其他人的观点或理念很奇怪，有时甚至会觉得他们不可理解。假如肯定这样一种看法，就不可避免会导致对客观标准的怀疑，那么再问哪一种标准是正确的就毫无意义了。维柯的立场绝非如此；而赫尔德尽管有一两处涉及于此^①，但总体上看，他也不持这种看法。对信奉基督教的思想家来说，无论其思想多么异端，但对于这样一种学说至少会感觉有些不习惯：观念史上并非没有悖论，但没有这个例子中的那种异怪。这两位思想家都提倡要运用历史的想象力，它可以让我们“回到”(descend to)或“进入”(enter)或“感觉自己置身于”(feel oneself into)那些遥远社会的精神之中；因此，我们才能理解他们，才能把握（或者说，是相信我们可以把握，因为我们从来不曾确定这一点，即便维柯和赫尔德好像认为我们有这种能力）我们要追问的那些人的行动，以及他们发出的声音，或留在石头和纸草上的标记，或者是他们身体的动作等究竟意味着什么；亦即它们象征的是是什么，在这些男人和女人所构想的自己的世界概念中，他们扮演的是何种角色，以及他们如何解释正在发生的事情；再

^① 当他说，“大自然母亲……早已在我们心里种下多样性的倾向；她将部分多样性安置在我们身边紧密的圈子；她让人的眼界受限制，从而，受习惯的影响，这个圈子就成为一个视域，在此之外，他什么也看不到，甚至也无从推想。”见赫尔德：《全集》(J. G. Herder, *Sämtliche Werke*, ed. Bernhard Suphan, 33 vols, Berlin, 1877—1913), 第5卷, 第509—510页。我引用的段落见于赫尔德的选集，而英译文依据伯纳德编译的《赫尔德论社会和政治文化》(J. G. Herder on Social and Political Culture, Cambridge, 1969)(以下引用该书简称“伯纳德”)，这一段在第186页。

次引用克利福德·格尔茨的话来说,这就迫切要求我们要熟悉“想象力世界,那些人的行为就是想象力世界的符号”。^①格尔茨告诉我们,这也就是社会人类学的目标;维柯和赫尔德所说的对过去的历史的理解显然就是这样一种概念。假如探求有成果,我们就会明白,这些遥远的人们所倚重的价值,也是像我们人类自己这样的、拥有自觉的智识和道德分辨力的生物可以借此为生的。这些价值,或许会吸引我们,抑或会让我们感觉不快:不过,理解过去的一种文化,也就是理解与我们类似的那些人,处身于一种特殊的自然或人为的环境之下,将会如何以及为何通过一些活动来实现自我表达;也就是,借助于足够的历史研究和想象的同情来观察以这些价值为追求目标的话,人类的(亦即可以理解的)生活将会如何展开。 83

在这种意义上的多元论,实际上预示了18世纪的新历史主义。早在16世纪的宗教改革者那里,法学家们有关罗马法的争论已经表露了这一点。像掌玺大臣帕基耶,迪穆林和霍特曼这些人辩称,既然古罗马的法律和习俗与(古代的或现代的)罗马人相关,那么对于法兰克人或高卢人的后裔来说,它们就无关紧要;他们坚持认为,种种不同的价值体系之于形形色色的社会和环境,其客观有效性都是同等的;而且,他们还相信,一套特殊的符码之于一个特殊的社会或者生活方式所具有的适当性能够被证明是普遍有效的,这并非相对主义,而是符合事实、合乎逻辑的思考。这就是赫尔德(以及毛主席)的百花齐放的花园。当赫尔德说“每一个民族”(或者是“每一个时代”)的内部均有其幸福的中心,这正如每一个球体都有其引力中心一样的时候^②,他认可的只是一种“引力作用”的原则:赫尔德希望大力发展的人类学是这样一门学问,它可以解释是谁创造了某一社会整体(或某一种个体)的幸福。“世界在总

① 格尔茨,前引书,第13页。

② 赫尔德,前引书,第5卷,第509页(第512页,“时代”);伯纳德,第186页(第188页)。

体上渐进地改善”只是一种“虚构”。没有哪个真正“研究历史和人类心灵的学者”会相信这一点。每一个发展阶段都有它自己的价值：“青年并不比天真、满足的儿童更快乐；平和的老年人的快乐也不比精力充沛的壮年更少。”每一个阶段，每一个人类的群体，相对于其他阶段或群体而言，都会有年龄的增长，有成长的过程，不过，这不是趋向于最佳状态的进步。^①然而，在赫尔德看来，在需求各不相同、环境千差万别的情况下，人类成就那形形色色的巅峰都是同等客观的、同样可知的。这绝不是相对主义。

幸福(或者美、善、生活观)分很多种，而且，有时它们是不能比较的：不过，它们全都是正常人对于真实的需要和渴望的反应；每一种都适合于它的环境，它所在的国家及其人民；无论哪一种，配合的都是同样的适宜；一种文化的成员可以理解和进入其他文化成员的心灵，产生同情和共鸣。^②赫尔德认为伏尔泰如下的假设是教条的、独断的：只有少数几种过去的精选文明社会(雅典、罗马、佛罗伦萨、巴黎)的价值——亦即伏尔泰自己的价值——才是正确的。当他批驳此假设时，他倾其全部创造力，力图复活东方和西方多种文化的种种目标和观念，并与启蒙时代的目标和观念相对照：并非仅仅看作是野蛮的东西——林林总总、随处可见的我行我素(sic volo, sic jubeo)——而是视为尽管与我们有所不同，但仍是正常人可以自然地追求的一些生活方式；(维柯和赫尔德都认为，)如果我们拥有了理解(客观的)善、美和正义——无论它们如何伪装和变形——的能力^③，那么，对于这样一些生活方式，即便我们自

① 赫尔德，前引书，第511—513页；伯纳德，第187—188页。

② 赫尔德，第502—503页和509—511页；伯纳德，第181—182页和185—187页。

③ 在1769年的日志中，赫尔德写到：“没有任何一个人、一个国家、一个民族、一个民族的历史、一个政权彼此相似；因此，真、善、美也是彼此各有差异的。”见《1769年我的旅行记》(*Journal of my Voyage in the Year 1769*)，同上引书，第4卷，第472页。不过，它们必定是全都可以识别的，可以作为我们能够辨认出类似于我们自己的一些或男或女的生命的目标。

己不能接受，也不会因为感觉过于陌生而在类似的环境下不去追求它们。这就要求我们尽可能地发挥想象的能力，但不要超出想象之外；不是当作我们理解不了的某种真正的价值而简单接受，而是想象地“进入”其中。

相对主义，不仅仅是普遍主义（诺夫乔伊^①称之为“均变论” 85 [uniformitarianism]）的一个替代选择，也并不意味着不可通约。世界有很多个，其中有些是互有交迭的。希腊人的世界既不是犹太人的，也不是18世纪德国人或意大利人的；富人的世界跟穷人的世界不同，幸福的人的世界也跟不幸的人不同；不过，历史、文学、哲学、大众心理学（Völkerpsychologie）以及宗教学等领域的比较研究已经揭示了，所有这些价值和最终的目标都是敞开的，是人类可以追求的。这也正是维柯和赫尔德的用意所在：他们告诫说，不要用我们自己文明的度量衡去判断过去的文化，也不要因为受那种（维柯贬称为）民族或思想上的自大症的影响而犯那些时代倒错之误。他们都认定，我们有必要而且有能力超越我们自己文化、国家或阶级的价值观，以及某些文化相对主义者企图限制我们的其他什么密闭的盒子。在赫尔德的论著中，随处可见他所举出的许多当时的例子，里面充斥了对于非欧洲文化或欧洲中世纪——赫尔德认为它们在某些方面要超过我们——的轻蔑；在当时，因受法国和英国的启蒙思想（lumières）之影响，人们往往是通过变形的眼镜来看待过去的，维柯语带讥讽地称之为“我们自己的文明时代”。赫尔德的这些论题对于吉本、休谟或麦考莱对中世纪文明的视而不见，卢梭对拜占庭的漠视，对于伏尔泰对《圣经》和克伦威尔，以及对为了知识而追求知识的反感，即便不是最早的一个，也应该属于最早的一批解毒良药之一。然而，与后世的思想家不同，维柯和赫尔德认为，导致这样一些态度

^① 诺夫乔伊（Arthur Onken Lovejoy, 1873—1962），曾任约翰·霍普金斯大学历史系教授，《观念史研究》杂志的创办人，并在霍普金斯大学创建观念史学会。——译注

的不仅是无法逃脱的非人力的因素，而且还有像 16 和 17 世纪的怀疑论者所说的，人类的偏见、无知和以偏概全；任何人只要运用正常的想象能力去开阔知识视野并接近真理就都能够摆脱这些束缚——美德对所有人都是敞开的。这里并没有什么意识混乱的迷宫。

他们并不是与外界绝缘的文化相对主义者，单单从上述内容就可以清楚地看到这一事实。因为，假如他们也身受自己文化壁垒之阻隔，
86 想要理解其他世界，却无法通过其他世界的那些人自己的眼睛去看待其世界，如此一来，他们还要教导别人要学着这样去做就纯粹是在浪费时间了。除非我们能从阶级、国家或教条的种种意识形态牢笼中逃脱出来，否则，难免会把域外的制度或风俗视为古怪且无意义的，或是不负责任的人的信口开河和谎话连篇；而且，如维柯所说，神话、寓言和语言对我们开启的大门也将只能是罗曼蒂克的错觉。

超越自身文化区域(Kulturkreis)的局限去思考，这种能力的替代选择是些什么样的观点呢？首先，是将在自身文化里流行的动机、目标、价值和思考方式归之于其他文明的成员：这正是两位思想家告诫我们要反对的、漠视历史变化的时代倒错，而且为了提醒我们注意其危害，他们还给出了明确的例子。其次，是模仿生物科学的人类学，即尝试建立一种关于人的科学，其特征由其他自然科学的不偏不倚的客观性来确定，而代价是把人类看作只不过是动物王国中的一个物种——维柯和赫尔德认为，如此把人不当人看待是毫无理由的；此外，它还伪称，假如只是就我们自己的经验而言，那么对于如何才称得上是人、如何是有目的的意图，以及行动(action)和行为(behavior)之间的区别这些问题，我们所知道的还不如我们能做的多。最后一种可能性是一种普遍流行的怀疑论：超出我们的文化视野之外的东西既不能被认识，也无从推测，我们不知道，也永远不可能知道(ignoramus et ignorabimus)，历史学与人类学或许纯粹是以文化为前提的虚构故事。的确，它们或许就是如此；那么，为什么我们还要关注这个主观理想的狂想故事呢？要回答这个问

题,举证的责任属于怀疑论者。如果说过去是完全不可知的,这也就等于剥夺了过去一词的所有意义,因而这绝对是一个自我毁灭的想法。

理解过去是否有可能,对此有许多的疑问。不过,理解并不等于接受。当维柯用不容置疑的语词来谴责荷马时代社会的残忍和社会不公时,他并不曾体验到思想上的不安,他也没有必要有这种感受。当赫尔德谴责亚历山大大帝、恺撒、查理曼大帝这些伟大的征服者和地方文化的破坏者,并赞颂东方的文学或远古的歌谣时,他并没有被认为有什么自相矛盾之处。这种观点跟有意识的(或许我应该说,认真尽责的)价值相对主义不是一回事,倒是与多元论有一致之处;它只不过否认了有且只有一种唯一真实的道德规范、美的哲学或者神学,相反,承认多种价值观或价值的体系都是同等客观的。一个人可以因为在道德上或审美上排斥某种文化而拒绝它;不过,按照这种观点,反过来说,假如他理解了这种文化,知其然并且知其所以然,他就可以接受这也是可以被认识的人类社会的其中一种。万一这种文化中的那些行为是我们根本无法理解的,我们才会被迫仅仅当一个“物理主义派”,只对其姿态进行描述和推测,而背后为其提供意义的密码——如果有这种密码的话——则依然未被识破。对我们来说,这些人还不是完整意义上的人;我们无法具有想象力地进入他们的世界;我们不了解他们能做什么;他们跟我们不是兄弟关系(维柯和赫尔德假定,所有的人类都是兄弟);我们顶多只能朦朦胧胧地猜想,如果他们是在行动的话,这些行动可能的目的是什么。那么,对莫名其妙的野蛮事实,我们真正能做的,就是限定自己只做出纯粹的行为主义者(behaviourist)的报告,或者,这份报告顶多是采用纯粹相对主义的语言;而在此意义上,这些人的目的——如果以某种方式领会了其为目的——似乎就与我们自己的目的毫无关系。我再重复一遍,多元论——不同客观目的的不可通约,甚或是不能比较——并非相对主义;更不是主观主义,也不是所谓的无法逾越的、情绪态度的分歧;相反,许多现代的实证主义者、情绪论者(emotivists)、存在主义者、民

族主义者,以及一些的确持有相对主义立场的社会学家和人类学家,却是以这种情感上的分歧为立论基础的。这才是相对主义,而我坚信孟德斯鸠、维柯和赫尔德并未受其影响。^①这一看法,用在那些更为保守的、启蒙运动的批评者身上也是一样靠得住的:比如,像默泽尔,他反对伏尔泰对于日耳曼境内林立的小侯国之间法律和习俗千差万别的轻蔑态度;又如柏克,他控诉黑斯廷斯^②践踏印度本土居民的传统生活方式。在此,我并不想评判他们的客观主义或多元论是否站得住脚,只是如实地反映。我既没有假定什么,也没有提出什么,更没有施加什么,我只是陈述(*Je ne supposerien, je ne propose rien, je n'impose rien, j'expose*)。

假如在价值和行动领域,这些文化史的创始者并非相对主义者,那么,在知识领域内,他们也不是多元论者。维柯始终假定,我们在某些领域甚至连确定性(*certum*)都达不到,更不用说可以论证的真理(*verum*)了;因为,我们的范畴、概念以及研究方法,跟在其他文化中的一样,都不可救药地受到文化的束缚,从而也就谈不上有效性的的大小的问题。对此,赫尔德也持同样的看法。尽管他们都博学多识,但他们首先是历史哲学家,而不是历史研究者;他们也没有掌握当时最新的批判工具——他们并非像维柯时代的穆拉托里^③,或赫尔德时代的米夏埃利斯、施勒

① 比如文艺复兴时期的批评家们,借助历史学和文献学的分析,揭露了伪造的《君士坦丁惠赐书》(*Donation of Constantine*);又如维柯,他也对古罗马十二表法的雅典起源传说提出了类似的质疑;在这些头脑清醒的思想家中,几乎没有人曾被指责因带有文化偏见而做了拙劣的错误解释。实际上,这种相对主义之核心原则的明确表述——它宣称已经涵盖了全部可以确认的事实——并没有给评判这一原则本身留下什么余地,因为可以确认的事实如已包括无遗,那也就不能再有超出此外的东西了。如果进一步讨论这一自我参照的归纳法的话,还会引出其他的哲学上、逻辑学上的问题,但那已经超过本文的范围了。

② 黑斯廷斯(Warren Hastings, 1732—1818),曾任英属印度首任总督。——译注

③ 穆拉托里(Lodovico Antonio Muratori, 1672—1750),意大利近代史学的先驱、美学家。——译注

策和海涅那样的关注细节的学者。^①对于当时科学重建的最新方法,他们既没有使用过,也没有怀疑过。维柯承认,在希罗多德那里,充斥的是寓言和传说(当然,这些东西恰为《新科学》这座磨坊提供了极好的谷物),而修昔底德也离准确、可靠很远。赫尔德也不关心,《圣经》和埃达^②里面有多少真实的事实,而只当它们是自然而然表达出来的某种社会的、精神的经验。在他们两位的著作中,都没有提到“科学”(Wissenssoziologie)。就事实层面的真理而言,他们和启蒙运动是一致的: 89
真理是一,而不是多,无论在哪里,对所有人都是一样的;而且,理性的人所能确认的真理,只是他们依靠批判性的方法能够揭示的东西。因而,寓言、传说、诗歌、仪式、规则等等这些通向过去文化的大门,并不确实地(与之相对的是“诗意地”)导向真理;而且,在事实和事件的范围之内,这两位思想家的想法与最教条的百科全书派思想家相比,也不见得有更多的多元论倾向,更不用说相对主义了。认为事实这一概念本身就有问题,所有的事实或者包含了种种理论(比如,歌德对此就有清晰的阐述),或者体现了社会环境、意识形态的种种倾向,这样的观念之于维柯和赫尔德,就像相对于兰克的想法一样,相距甚远。兰克认为,在上帝看来,每一个时代都是平等的;赫尔德早已说出了这一看法,显然,这是一种不折不扣的多元论情绪。

至于错误意识,意识形态上或心理上对于客观真理性质的扭曲,在事实和解释、实在与神话、理论与实践之间的复杂关系,牢不可破的自然

① 米夏埃利斯(Johann David Michaelis, 1717—1791),德国《圣经》学者。施勒策(August Ludwig von Schlözer, 1735—1809),德国历史学家。海涅(Christian Gottob Heyne, 1729—1812),德国古典语言学家和古希腊文学研究家。——译注

② 埃达,古冰岛诗文,包括两部13世纪作品:老埃达(Elder Edda,或Sæmundar Edda,约1250—1300年成书),神话和英雄史诗文集,作者不知名;新埃达(Younger Edda,或Snorra-Edda,约1222年成书),斯蒂德吕松(Snorri Sturluson)撰写,分析诗歌创作技巧,并有一些老埃达没有的上古神话。——译注

法则与那些支配人们行为的、“具体化”的、易被打破的人为立法和规则之间的差异,等等这样一些观念的充分揭示就必须等待黑格尔及其左翼的门徒们(青年马克思也包括在内)来完成了。对我们这些生活在马克思和韦伯之后的人来说,这些批评法国启蒙运动的历史主义者并没有提出有关过去知识的相对主义议题似乎是有一点奇怪;不过,这样的惊讶本身就是时代倒错。各类知识范畴也许在更早的时候已经被区辨开来;然而,却不是如同那些完全或部分地由气候、种族、阶级或其他社会建构、心理建构所决定的彼此近似的思想方式和生活方式一样的各种知识。

现在,我回到我最初的论题:相对主义,并不仅仅是诺夫乔伊所谓均变论(uniformitarianism)的替代选择。对那些巴黎哲人的批评者们冠之以相对主义之名,并且指责他们犯了时代倒错之误,在我看来这种指责本身才是一种时代倒错。过去一百年里,如此深刻地困扰着历史学家、社会学家、人类学家和历史哲学家的相对主义,其主体(如果说不是其全部的话)是这样一些思想流派的遗产:他们将人类行为看作主要是由那些无法逃脱的神秘力量引致的,这些力量的外在表现即社会信念和理论是理性化的,也就是说已经被洞察无遗、揭示清楚了。这是马克思主义与精神分析学,以及帕累托、西美尔或曼海姆的社会学的思想遗产——甚至还在它们的萌芽状态,在18世纪的巴黎、伦敦及其文化附属国的那些关键思想家那里,以及他们在意大利和德国的批评者那里,其观念中似乎就很少表现出什么系统化的意识。

密尔曾经说过:“目前人类进步的状况还处于低水平,把人们跟那些不同于他们自己的人——其思维和行动的模式跟他们不一样——联系起来看待,这种做法不管给予它多高的评价都不为过……这种交流从来就是(在现时代尤其如此)人类进步的基石之一。”^①此语可谓整个

^① 语出密尔《政治经济学原理》(John Stuart Mill, *Principles of Political Economy*, book 3, chapter 17, section 5: vol. 3, p. 594 in *Collected Works of John Stuart Mill*, ed. J. M. Robson, Toronto/London, 1981—)。

论题的点睛之词；对这样一个论题，启蒙运动思想家的批评者们（也许还包括我们今天的许多人）可能都不会有不同的意见；尤其是当我们用“进步”取代了“知识”一词之后，更是如此。

五 迈斯特与法西斯主义的起源

91 一个国王,一个骑马的人,
 一个数一数二的人,
 在迈斯特的身边
 写着:国王,看啊:刽子手。

——维克多·雨果,《街道与园林之歌》^①

 可不是坚持这些事情的时候了
 我们这个时代不再对它的被占领
 保持沉默了……

——约瑟夫·德·迈斯特,《圣彼得堡之夜》^②

① 第1卷(‘Jeunesse’), VI, 17(‘A un visiteur parisien’), 第2节。见雨果《全集:诗歌II》(*Œuvres complètes: Poésie II*, ed. Jean Gaudon, Paris, 1985), 第958页。

② 《圣彼得堡之夜》(*Les Soirées de Saint-Petersbourg*)。本文征引迈斯特的文字,仅标注卷数和页码,均据《迈斯特全集》(*Œuvres complètes de J. de Maistre*, 14 vols and index), Lyon/Paris, 1884—1887年版,此后的印本未作改动。上述题铭见 V 26。

1

在研究政治思想或宗教思想的历史学家看来,一般而言,约瑟夫·德·迈斯特的个性和观点通常并没有什么使人困惑或成问题之处。在迈斯特身处的时代,各种流行的观念和态度明显互不相容,而且来源于完全不同的历史传统,随之有了诸多善变的人物,他们是如此复杂与矛盾,以至于难以将其归入以往所熟知的那些范畴之下;而迈斯特则被视为一个特别简单、特别纯粹和清晰的人物。 92

历史学家、传记作家、政治理论家、观念史家以及神学家们,已经花费了不少力气,不仅细微地传达了18世纪晚期19世纪早期的政治和社会空气,而且描述了身处那样一个观念急剧变化的时代之人独具特色的品格特征;在那些精神方面复杂难解的人物中,诸如歌德与赫尔德,施莱尔马赫与小施莱格尔,费希特与席勒,孔多塞与夏多布里昂^①,圣西门与司汤达,以及俄罗斯沙皇亚历山大一世,甚至拿破仑本人,都可谓典型的代表。在某种程度上可以说,一些当时评论者的感受,通过格罗的名画“拿破仑视察艾劳战场”(现收藏于巴黎卢浮宫)表达了出来。此画表现的是一个来历不明的骑在马上的人:这是一个陌生、神秘的骑士,背景也是神秘莫测的,命定的男人(l'homme fatal),与隐蔽力量有关,不知道来自何方,遵循着超自然的、玄妙的法则(一切人性、乃至一切自然物都隶属于这些法则)而行动;他是这个时代的巴洛克传奇中有着异国情调的英雄人物,就像梅尔默斯、修道士、奥贝曼^②,新奇,让人着迷,

① 弗朗索瓦-勒内·德·夏多布里昂 (François-René de Chateaubriand, 1768—1848), 法国19世纪初叶早期浪漫主义的代表作家。——译注

② 梅尔默斯、修道士、奥贝曼分别是三部小说中的人物,亦即查尔斯·罗伯特·马图林(Charles Robert Maturin, 1782—1824)的《漫游者梅尔默斯》(*Melmoth the Wanderer*, 1820), 马修·格雷戈里·刘易斯(Matthew Gregory Lewis, 1775—1818)的《修道士》(*The Monk*, 1796),

阴险,令人深感不安。

在西方文化史上,这一时期通常被认为是思想和艺术中的古典模式经过长期研磨之后达到的辉煌顶峰。这种古典模式以观察、理性反思及实验为基础,同时,它也受到一种崭新的、焦躁不安的精神影响——与其说是受其影响,还不如说就是这种精神的体现。它企图狂暴地冲破各种古老的、束缚人的形式,而又紧张不安地专注于变动不居的内心意识,同时,向往着无边无际、未知的世界运动不息、变化不止,努力回归那久已遗忘的生命之源;无论对个人还是集体都抱有热情的自信;即便因为无法实现的目标而生出了不能满足的渴望,它也要为其找出表达的方式。这就是德国浪漫主义的世界——瓦肯罗德^①和谢林^②,蒂克和诺瓦利斯的世界,表现主义者和马丁主义者^③的世界。它执著地排斥一切安静、纯粹、明亮和理智的事物,而痴迷于黑暗、夜晚、无意识,以及不仅统治着个人的灵魂还统治着外部自然的潜在力量。这个世界被一种探求两者神秘关联的渴望所占据:那永不可及的宇宙中心,那一切造物

瑟南古(Étienne Pivert de Sénancour, 1770—1846)的《奥贝曼》(*Obermann*, 1804)。《漫游者梅尔默斯》和《修道士》(中译本,上海译文出版社,2002)是英国哥特式小说中的名作。《奥贝曼》是以第一人称写作的书信体小说,近一百封信,涉及时间大约有十年,收信对象不明。奥贝曼是一位二十一岁的青年,经常往返于法瑞二国之间,偶遇旧时情人,触动旧情;但是这情人业已结婚。最后又遇见她,丈夫已死,但是仍不能嫁他,奥贝曼终于一人孤独地栖身于日内瓦。该书出版于1804年,法国大革命后不久。奥贝曼正代表着当时青年彷徨无定的心情。——译注

① 瓦肯罗德(Wilhelm Heinrich Wackenroder, 1773—1798),德国作家、评论家,同蒂克一起提出某些最重要的德国浪漫主义思想。——译注

② 谢林(Schelling, 1775—1854),德国唯心主义哲学家,主要著作有:《世界灵魂》、《自然哲学体系初稿》、《先验唯心主义体系》、《关于学术研究方法的讲演》、《神话哲学》、《天启哲学》等。——译注

③ 马丁主义(Martinism),持神秘主义态度的基督教流派,发端于18世纪,盛于19世纪后期的法国,20世纪仍可看到复苏的痕迹。——译注

和未创造物的中心,有着不可抵抗的吸引力;这是一种兼有微言讥讽和强烈不满、忧郁和兴奋的状态,支离破碎、失意无望然而又是一切真正的洞见和灵感的源泉,破坏性和创造性同在。它也是一举解决了(或者说消融了)一切表面矛盾的过程。这些矛盾被排除于(或曰超越于)正常的思维和冷静的推理框架之外,进而,在一种特殊视角的关照下——有时就是创造性的想象力,有时是哲学顿悟的特殊能力——它们就变成了历史的“逻辑”或“内在本质”,亦即从形而上的所谓生长过程的“剥落”(exfoliation),疏离了那些唯物论者、经验主义者和普通人的肤浅思维。这就是《基督教真谛》的世界,《奥贝曼》、《海茵里希·冯·奥夫特丁恩》和《魏特曼》的世界^①,是小施莱格尔的《卢辛德》和蒂克的《威廉·罗维尔》的世界^②,也属于柯尔律治^③以及据说受到了谢林的自然学说启发的新生物学和生理学。

按照迈斯特所有的传记作家和评论家们那些栩栩如生的描述,约瑟夫·德·迈斯特并不属于这个浪漫主义的世界。他痛恨浪漫主义精神。像夏尔·莫拉斯^④和 T.S.艾略特一样,他赞同古典主义的三位一体,支持君主制和教会。他是纯粹的拉丁精神的化身,与喜怒无常的日耳曼灵魂正好相反。在一个晦暗不明的世界里,他看起来确定无疑;在一个信仰和艺术、历史和神话、社会学说、形而上学以及逻辑学等等都看起来纠缠不清的社会中,他却有区分、有鉴别,并且严格地、执著地坚持他的选

① 《基督教真谛》(*Le Génie du christianisme*), 法国作家夏多布里昂作, 发表于 1801—1802 年。《海茵里希·冯·奥夫特丁恩》(*Heinrich von Ofterdingen*), 诺瓦利斯的小说, 书中的“蓝花”成为浪漫主义的关键象征。《魏特曼》(*Woldemar*), 哲理小说, 作者是德国哲学家雅可比(Friedrich Heinrich Jacobi)。——译注

② 《卢辛德》(*Lucinde*), 小施莱格尔的作品, 卢辛德即主人公的名字。《威廉·罗维尔》(*William Lovell*), 蒂克的三卷本书写体小说。——译注

③ 柯尔律治(Sammuel Taylor Coleridge, 1772—1834), 英国诗人, 英国浪漫主义运动的领袖人物。——译注

④ 夏尔·莫拉斯(Charles Maurras, 1868—1952), 法国诗人和作家, “法兰西行动”运动创始人。——译注

94 择。他是一个保守的天主教徒,一个学者和贵族,也正是法国大革命的教条和法令所要触犯的人——法国人(*français*)、天主教徒(*catholique*)、绅士(*gentilhomme*)。对于经验主义、自由主义、专家政治和平等民主,他一律反对;对世俗化怀有敌意,反对一切形式的非教派的、非制度化的信仰。这是一个强有力的、拉倒车的人物,他的信仰和思维方式均来自于教父的教导和耶稣会士的律令。“一个残暴的专制主义者,一个暴躁的神权政治家,一个不会妥协的正统主义者,并且倡导教皇、国王和执行绞刑者构成的荒谬的三位一体论,随时随地维护最苛刻、最狭隘、最顽固的教条,一个出自中世纪的黑暗人物,在他身上部分是博学的学者,部分是教会法庭审判官,部分是死刑执行人。”^①这就是埃米尔·法盖的形象概括。“他的基督教是恐怖的,要求被动的顺从并且奉为国教”^②;他的信仰是“一种略加修改的异教信仰”。^③他像是一个5世纪的罗马人,受过洗礼但还是罗马人;或者说是一个“梵蒂冈的军事执政官”。^④他的崇拜者萨缪尔·罗什布拉夫也曾经谈到他的“恐怖的基督教信仰”(christianisme de la Terreur)。^⑤丹麦著名的文学批评家乔治·布兰德斯^⑥曾经深入研究过迈斯特及其时代,称其为教皇麾下轻步兵部队的文学上校,如果说他是一个基督徒的话,其意义就相当于说一个人既可能是

① 埃米尔·法盖:《19世纪的政治学家与伦理学家》(*Émile Faguet, Politiques et moralistes du dix-neuvième siècle, 1st series, Paris, 1899*),第1页。(埃米尔·法盖,1847—1916,法国文学批评家和历史学家。1900年当选法兰西科学院院士。——译注)

② 同上,第59页。

③ 同上(“并不纯粹的异教信仰”)。

④ 同上,第60页。

⑤ 萨缪尔·罗什布拉夫:‘Étude sur Joseph de Maistre’, *Revue d’histoire et de philosophie religieuses* 2 (1922), p. 312。

⑥ 乔治·布兰德斯:《十九世纪文学主流》(London, 1901—1905),第3卷,《法国的反动》(*The Reaction in France*),第112页。

一个自由贸易者，也可能是一个贸易保护主义者。埃德加·基内^①曾经提到，迈斯特的“上帝是冷酷无情的，其助手是刽子手；他是属于永久的公共安全委员会的耶稣基督”。^②司汤达（他也许未必读过迈斯特的东西）称之为“死刑执行者的朋友”。^③勒内·杜米克则说他是“一个陈腐的神学家”。^④ 95

上述这些各种各样的老套的描述，主要是圣伯夫发明的^⑤，法盖使之长期流传，而那些政治思想教科书的作者们则忠实地不断复制。迈斯特被描绘成一个狂热的君主主义者，更是一个教皇权威的狂热支持者；他傲慢、不知变通，具有坚强的意志，并且拥有一种从教条的前提严密地推导出极端的、令人难以接受的结论的不寻常能力。他是一位才华横溢而又晦涩难懂的作家，带有塔西佗式的自相矛盾的特点；又是一位杰出的法语散文大师；也是一位不合时宜的中世纪神学家。他是一个被惹恼了的反动分子，凶猛地寻衅战斗，只凭借他出色的文笔，徒劳地希望可以阻扰历史的前进。他是一个著名的异数，令人敬畏、孤独、苛刻、敏感，最终结局又是可怜的。往好里说，他是一个悲剧性的贵族形象，公然蔑视而且谴责这个他本不该降生的、多变的、粗俗的世界；说难听点，他是一个冷漠、狂热的顽固分子，散布谰言，诅咒他视而不见、充耳不闻的

① 埃德加·基内(Edgar Quinet, 1803—1875), 法国历史学家, 反对教权主义。他也是赫德尔《人类历史哲学观念》的译者。——译注

② 基内, *Le Christianisme et la Révolution française* (Paris, 1845), 第 357—358 页。

③ 《司汤达通信集》(1800—1842) (*Correspondance de Stendhal*, ed. Ad. Paupe and P. A. Cheramy, Paris, 1908), 第 2 卷, 第 389 页。

④ 勒内·杜米克:《法国文学研究》(René Doumic, *Études sur la littérature française*, 1st series, Paris, 1896), 第 216 页。

⑤ 首先参看《约瑟夫·德·迈斯特》(1843), 收入《文人肖像》(*Portraits Littéraires*), 见《著作集》(*Œuvres*, Paris, 1949—1951), Maxime Leroy 编, 第 2 卷, 第 385—466 页; 以及, “迈斯特伯爵文学小品”(‘Lettres et opuscules inédits du comte Joseph de Maistre’)(1851 年 6 月 2 日), 见《星期一漫谈》(*Causeries du lundi*, Paris, 1926—1942), 第 4 卷, 第 192—216 页。(圣伯夫, 1804—1969, 法国文学评论家。——译注)

这个非凡的新时代。

迈斯特的作品被认为饶有趣味但并不重要，是封建主义最后的绝望挣扎，以及黑暗时代对于进步的抵抗。他激发了最尖锐的反应：其批评者之中鲜有人能控制自己的感情。他被保守主义者描绘成一个勇敢而又注定要失败的卫道士，而在自由主义者的笔下，则是老朽、无生气的一代人遗留下来的一位愚昧、可憎的代表。两方面都一致认为，迈斯特的时代已经过去了，他的世界已经和当代的或者未来的议题没有任何关联。这种看法得到了很多人的认同，如拉梅内^①（他曾经是迈斯特的盟友）和维克多·雨果，圣伯夫和布兰德斯，詹姆斯·斯蒂芬、莫利和法盖，都将其视为过时的力量而予以摒弃。这一批评也得到了20世纪著名的迈斯特研究者的支持，如拉斯基、古奇、奥莫代奥^②，甚至还包括关于迈斯特最详尽、极具批判性的现代传记的作者，罗伯特·特里姆非，他将迈斯特视为一位难以解释的无政府主义者，在当时并非没有影响力，但却属于边缘的、反常的人物。^③

上述判断，如果是对生活在麻烦比较少的社会里的人来说，完全可

① 拉梅内(Lamennais, 1782—1854), 法国天主教司铎、哲学和政治理论家, 1808年与兄长共同发表《关于法国教会在18世纪及目前的情况的一些想法》。——译注

② 拉斯基(Harold Joseph Laski, 1893—1950), 英国政治理论家、经济学家, 曾担任工党主席(1945—1946)。古奇(George Peabody Gooch, 1873—1968), 英国历史学家, 尤以其有关外交史学术史的研究而闻名。奥莫代奥(Adolfo Omodeo, 1889—1946), 意大利学者。

③ 然而, 加拿大传记作家勒布伦(Richard Lebrun)并不赞同这种看法; 持同样立场的还有埃米尔·米歇尔·齐奥朗(Emile Michel Cioran, 1911—1995), 以及我本人。我希望我也能如此摒弃他, 不过, 我们这个世纪的那些最为黑暗的事实并不能证明这种看法是正确的。参见勒布伦:《约瑟夫·德·迈斯特: 一位思想的斗士》(Richard A. Lebrun, *Joseph de Maistre: An Intellectual Militant*, Kingston and Montreal, 1988); 以及埃米尔·齐奥朗:《反动思想检论: 关于迈斯特》(E.M.Cioran, *Essai sur la pensée réactionnaire: A paopos de Joseph de Maistre*, Montpellier, 1977)。

以理解,但对我来说,它还不够全面和充分。迈斯特也许使用的是过时的语气,但他讲的内容却是有先见之明的。与他那些更为进步的同时代人相比较,比如贡斯当、德·斯塔尔夫夫人(Madam de Staël)、边沁以及密尔,迈斯特在某些方面是非常时新的,他绝非落后人物,相反超前于他的时代;更不用说与那些激进的极端主义者和乌托邦主义者相比了。如果问他的观念何以在那些支持罗马天主教会和法国萨伏依人贵族政治的人之外(卡武尔^①即出自其中,不过在他身上几乎看不出什么痕迹)并没有产生更为广泛的影响,理由只能是:在他自己的时代,还没有易于接受的土壤。他的学说,甚至更重要的是他的精神趋向,不得不等待一百年之后才能自我实现(尽管它们终将不可避免地实现)。迈斯特一般是被嘲讽的对象,我这篇文章乍看起来或许像是荒唐的悖论,很显然,还需要提供证据以使它更具有说服力。下面的研究就是要尽力给上述判断提供支持。

2

在迈斯特最富创造力的时代,当时大众意识最关心的问题,亦即一个普遍问题的变体:人们怎样才能得到最好的统治?一切理性主义者的解决方案因为法国大革命而声名扫地。在18世纪的最后20年,这些设想曾经在最热情洋溢的言说中得到过宣扬。人们不禁要问,是什么导致了它的失败?法国大革命是经过长期酝酿和讨论之后,对西方世界自从基督教兴起以来整个的生活方式蓄意进行的颠覆活动,就此而言,可以说大革命在人类历史上是一个独特的事件。而对那些被革命毁灭的人

^① 卡武尔(Cavour),即(Camillo Benso di, 1810—1861),意大利政治领袖,曾任撒丁尼亚总理(1852—1859和1860—1861),并辅佐撒丁尼亚国王维克多·伊纽尔二世统一意大利。——译注

而言,谈到革命时,说它是一场无法理解的大灾难更适合一些,那是大众的堕落和愚顽的一次突然的发作,是神的怒火猛烈爆发,或者说,是晴朗的天空卷过的神秘风暴,它横扫了旧世界的根基。毫无疑问,对于那些流亡到洛桑、科布伦次或伦敦的顽固、愚昧的贵族们来说,这就是真正发生的事。而对于那些中产阶级的思想家,以及无论何种阶级,所有受到激进的或自由的知识分子不断宣传鼓动的影响的那些人来说,至少在一开始,它就被当成一场期待已久的拯救,是光明战胜古代黑暗的决定性的胜利,它将开启一个新的阶段,人类最终开始掌握自己的命运,借助理性和科学的应用而获得解放,不再是自然的牺牲品——自然之残酷是因为她不被我们理解;也不再是人自身的牺牲品——只有当人在道德或智识方面有盲区或者被扭曲的时候才会产生压迫和破坏。

然而革命并没有产生预期的结果。在 18 世纪的最后几年以及 19 世纪之初,对于公正无私的历史观察家以及欧洲新工业时代的受害者们——他们看得更加清楚——来说,以下这一点越来越清楚:尽管人类的负累在某种程度上从一个肩膀换到了另一个肩膀上,人间惨剧的总量却并没有显著的减少。随后出现的有关革命事件状况的分析,正如意料之中的,各执己见:其中,有的人是真正为了理解这一事件,有的人是渴望找到责任者,换句话说,是为了澄清自己。这些对失败原因的剖析以及对补救措施的设计,构成了 19 世纪上半叶政治思想史研究的主要内容。详细追溯其枝节问题将会扯得很远。不过,几种主要的解释,包括提出批评的和为之辩护的,都已为大家所熟知。自由主义者将一切问题都归咎于革命的恐怖,亦即暴民的统治及其领导人的狂热,它们超出了应有的限度,超出了理性的限度。人们实际上已经看到了自由、繁荣和正义,然而,由于他们自己激情过高(能否避免这一点,取决于理论分析家是乐观还是悲观),或是观念错误(比如说,相信中央集权和个人自由可以兼容并存),导致人们到达目的地之前就已经迷失了方向。社会主义者和共产主义者发生了分歧,而且对于社会经济因素(首先是财产关

系的结构) 缺乏足够的重视, 结果导致当他们实际面对它时软弱无力——这一点在那些革命缔造者身上显露无疑。天才的改革者们, 比如西斯蒙第^①和圣西门, 对于各种社会、政治和经济冲突的起源、本质和结果, 曾经提出了敏锐而且具有原创性的解释, 与他们的理性主义前辈们所采取的先验的(a priori)方法截然不同。具有虔敬信仰和形而上玄思倾向的德国浪漫主义者, 把溃败(débâcle)归咎于理性主义者那种错误意识形态的摇摆不定, 认为它对历史的理解有极深的谬误, 它对人类以及社会之本质的看法也是机械主义的。神秘主义者和光照派教徒(illuminists)——在18世纪最后几十年和19世纪初, 他们的影响力远比一般人所认为的更强大、更深远——则提出, 根源在于人们不能理解(或者更应该说是不能融入)与超自然的精神力量的和谐相处, 这种精神力量远比物质原因或者头脑中持有的其他观念更为重要, 正是它统治了人民和国家的命运。保守主义者们——其中既有天主教徒, 也有新教徒(如赫尔德、柏克、夏多布里昂、马莱·迪庞、约翰·缪勒、哈勒以及他们的盟友)——则谈到了无限联合体和不可分析的网络的独特力量和价值, 亦即柏克所谓的千丝万缕的社会关系和精神的网; 一代又一代人从诞生之日起就受其影响, 他们所拥有的甚至他们自身, 多半均拜其所赐。这些思想者赞美代代承继的神秘力量和传统的延续; 他们将其比喻为浩荡洪流, 以此与时流——如那些鲁莽的法国哲人(philosophes)所倡导的思想, 一些不切实际的观念把他们的心智搞糊涂了——相抗衡, 这当然是毫无效果的, 甚至可能自取灭亡; 其中还有人将其比喻为一棵伸展的大树, 树根深植, 延入浩渺虚空, 深不可测, 在它交错的枝叶荫庇之下, 无数人如羊群放牧一般平静倘佯。另有人谈到神的计划逐步

^① 西蒙德·西斯蒙第(J. C. L. Simonde de Sismondi, 1773—1842), 原籍意大利, 出生于瑞士日内瓦的一个新教牧师的家族, 后移居法国。法国古典政治经济学的完成者, 经济浪漫主义的奠基人。——译注

地展开之模式,其中每个连续的历史阶段,在这一计划永恒的整体(永远都是现在)之中的时间变化里,在每一点表现上,都揭示了无形造物主的精神。不管有多少种说法,其中的寓意是一致的:理性,无论在何种意义上——抽象的能力、创造性的思维,或者将现实世界分类和解析为根本性的因素,或者是发展出一门经验性或演绎性的人类科学的能力——都是法国哲人的妄想臆造。这些哲学家们——无论是受了牛顿物理学的影响,还是接受了直觉主义者和卢梭的平等主义学说——在谈到人的时候,说的都是自然创造的人,所有人都一样,其基本的品性、能力、需要和习惯都可以通过理性的方法被揭示和分析。有的认为,文明化就是这种自然的人的发展过程,有的则以为恰好相反,文明化会阻止人的发展,但是他们都赞同:一切进步,包括道德、政治、社会、智识各方面,都取决于人的需要的满足。

100 像柏克一样,迈斯特也否认了人这种造物物的实在性的概念:

1795年宪法,就像它的先例一样[他写到],是为了人制定的。但是,这世上并没有人这种东西。在我有生之年,我见过法国人、意大利人、俄罗斯人,等等;感谢蒙田,他让我知道,还有可能有波斯人。然而,谈到人,我可以断言,我从来没有见过他;即便他存在,对我来说,也是未知的。^①

以这一虚构概念为基础而建立的科学,在宏大的宇宙进程面前,是虚弱无力的。依据那些科学专家们制定的方案,对这一科学加以解释——毋宁说是加以改变或者扭转——的努力,其实都是荒唐可笑的,结果只能是付诸一笑,聊供消遣而已;它们并不会招致多少不必要的磨难,也不会出现那种最坏的情况,即血流成河,那是历史、自然或自然中

^① 见迈斯特,174。

的上帝对人类的愚蠢和放肆的惩罚。

历史学家们一般把迈斯特归入保守主义者之列。据说,他和博纳尔德^①代表了天主教保守势力的极端形式:他们是传统主义者、君主主义者、蒙昧主义者,顽固坚持中世纪的学术传统,对大革命之后欧洲出现的一切新生的、活跃的东西都怀有敌意,徒劳地企图恢复一种古代的、在民族主义和民主政治之前的中世纪神权政治——这种神权政治在很大程度上只是他们的想象。对于博纳尔德来说,这种描述尚有几分真实,几乎在每一点上,他都适合作为教皇至上论者的样板形象。博纳尔德头脑简单、视野狭窄,并且在他漫长的一生中变得越来越狭隘和紧张。作为一个官员和绅士——无论是在这两个词的最好的还是最坏的含义上,都可以说——博纳尔德真正做到了在日常生活中尽力贯彻阿奎那留下的智识、道德和政治的规范。他的做法粗暴、机械、不知变通,在对他所身处的时代的认识上,持有顽固的,有时甚至是自得的偏见。他宣称,自然科学全是一套谬误之辞,渴望个人自由也是原罪的一种形式,任何对绝对世俗权力的占有,无论是个人的独裁,还是民众的集体领导,都是对神圣权威的亵渎和排斥,而神圣权威的唯一代表只能是罗马教会。因而,民众对权力的篡夺,既是那些王公大臣们最初的、恶意篡夺权力的直接后果,也是对它自身的颠覆。竞争——自由主义者的万能灵药——在博纳尔德看来,是对神圣戒律的抗命违犯,与之类似的探讨正统神学的神圣领域之外的知识,只不过是腐败、闲散的一代人为了满足焦躁的情感而没有规矩的猎奇。像中世纪大辩论中的教皇至上主义者(papalists)一样,博纳尔德认为,唯一适合人类的统治形式就是古代欧洲的庄园和行会的等级制,社会组织应得到传统和信仰的肯定,掌握最高的世俗权威和精神权威的,是教皇以及那些作为教皇帐下忠实而

101

^① 博纳尔德(Bonald, 1754—1840),子爵,法国政治活动家和政论家,保王派,复辟时期的贵族和教权主义派的支持者,法兰西学院院士。——译注

又顺从的代理人的王公们。上述观念都是博纳尔德用冗长、阴郁、冷酷、单调的笔调写下来的，因而，他的作品，甚至在某种程度上还有他的个性，理所当然会被遗忘或忽视，今天看来，似乎都已经不在教会学者的视野之内了，尽管他的思想已经收入了教会政治理论的通行资料，而且的确曾经有过一定的影响。

102 迈斯特非常敬重博纳尔德。尽管二人从未谋面，但有过书信往来。迈斯特还曾说过，博纳尔德是他在精神上的同胞兄弟——显然他的所有传记作者，甚至包括不轻易犯错的法盖，都过于认真地看待了这句话。我们都知道：博纳尔德是法国人，而迈斯特是萨伏依人；博纳尔德是一个出身于古老家族的贵族，而迈斯特的父亲只是一个新近跻身贵族之列的律师；博纳尔德是斗士和朝臣，而迈斯特主要是一个法学家和外交家。迈斯特又是一位哲学批评家和出类拔萃的著名作家，而博纳尔德更多学究气，理论表达方面词不达意；迈斯特是王室权力的热情支持者，经验丰富的谈判专家，善于处事，而博纳尔德更专注学问，常作严肃的说教，远离那些人气旺盛的贵族客厅，但在那里光彩照人、生气勃勃的迈斯特却广受欢迎、极得敬重。然而，这些不同之处只不过是一些较为琐碎的事情。这两个人被描绘成不可分割的整体，是同一运动的两个首领，是天主教会重建运动的双头鹰。这就是几代历史学家、批评家和传记作家们，大量重复、彼此应和、共同协力要表达的印象；然而，在我看来，这种印象有误导之嫌。博纳尔德在政治上是一个正统的中世纪问题专家，天主教会重建运动的顶梁柱，坚如磐石，令人望而生畏，但他在当时就已经是过时人物——迟钝、缺乏想象力、学识丰富，但冷酷无情，是天主教反改革运动教条的权威。拿破仑的认识非常到位：尽管博纳尔德这个人显然对他的统治怀有敌意，倒可以当作抵挡所有批评思想的屏障，实际上有利于他的统治的稳定，因此，他不仅在学院里给博纳尔德一席之地，还邀请博纳尔德担任他儿子的导师。迈斯特则是完全不同的另外一种人，另外一种思想家。他的视线同样冷漠，他的思想核心同

样强硬而又冰冷,但他的观念——既有积极的一面,亦即在他眼中世界是怎样的,并且希望它怎样变化;又有消极的一面,亦即它会摧垮其他的思想和情感的派别——却更为大胆狂放、更有趣味、更具有原创性、更强有力,实际上,也比博纳尔德狭隘的正统主义者视域中的任何梦想都更有威胁。因为迈斯特能够理解,旧的世界正在死去——这在博纳尔德那里看不出来;而且,他认识到了正在确立之中的新秩序令人生畏的形貌——博纳尔德却永远认识不到这一点。迈斯特关于新秩序的看法深深地震撼了他的同时代人——尽管他不是用预言式的语言来表达的。不过,它的确是预言,这些判断在当时似乎非常荒谬,但在我们今天看来却早已是司空见惯了。对于他的同时代人,也许对于他自己来说,他都好像是在冷静地凝视着古代的、封建的过往时代,但事后证明,他所看到的东西远比那种热血沸腾的未来憧憬更为明晰。他的有趣之处和他的重要性就在于此。

3

1753年,约瑟夫·德·迈斯特出生在尚贝里,是参议院主席十个孩子中的长子。他得到的头衔是萨伏依公爵领地的最高司法长官,该领地后来归属了撒丁王国。他们一家是从法国尼斯搬来的,他觉得自己的一生都奉献给了法兰西。在那些居住在边疆甚或是国界之外的人身上,常常可以发现他们对自己血脉相连、情感所系的国家的这种崇敬之情;他们对其终生都怀有一种浪漫主义的情愫。终其一生,迈斯特都是他所在国家之君主们的忠诚国民,然而他真正热爱的却唯有法兰西,(继格老秀斯之后)并称其为“天国之后最为公正的王国”。^①他曾在某处写到,命运

^① I 18.

让他降生在法国,但他却在阿尔卑斯山迷失了方向,跌落在尚贝里。^①他接受了一个出身良好家庭的年轻的萨伏依人所应得到的常规教育:他进了一所耶稣会学校,成为一名世俗的修士,其职责之一是援助那些罪犯,尤其是参与死刑的执行,给那些将死之人提供最后的帮助和安慰。也许正是因为这一经历,他的思想中才充斥了绞首架的形象。他对立宪主义和共济会略微有些不以为然——但对后者,即便在晚年被迫表示谴责的时候,他仍然对其保持某种尊重。1788年,他随其父的步调,当上了萨伏依的参议员。

104 迈斯特对于那些温和的萨伏依共济会员深表同情,这一点是他思想上的一个印记。对他产生影响的,首推18世纪晚期的神秘主义者圣马丁(Louis-Claude de Saint-Martin)及其前辈帕斯夸雷的马丁内斯(Martinès de Pasqually, 1727—1774)的著作。圣马丁倡导虔心向善,追求德性生活,抵抗怀疑论和唯物论,对此,迈斯特都极为赞同。可能正是从圣马丁那里,迈斯特吸取了自己后来毕生奉行的泛基督主义:呼吁基督徒的联合,谴责那种“我们称之为‘容忍’的愚蠢的漠不关心”。^②在迈斯特身上,圣马丁主义者的气味还有如下表现:他喜欢追寻《圣经》中那些深奥的学说、玄妙的蛛丝马迹,他还对斯韦登伯格^③感兴趣;强调上帝展现其神奇之处的神秘方式以及那神意的狡计——让人们活动的无意之举变成了完成神的计划之一部分,而这一计划却是那些绝望而又懵懂

① 阿尔伯特·布兰克编:《迈斯特外交通信集,1811—1817》(*Correspondance diplomatique de Joseph de Maistre 1811—1817*, ed. Albert Blanc, Paris, 1860),第1卷,1,第197页。(以下简称《外交通信集》)

② “布鲁斯维克公爵回忆录”(‘Mémoire au duc de Brunswick’, in Jean Rebotton ed., *Écrits maçonniques de Joseph de Maistre et de quelques-uns de ses amis francs-maçons*, Geneva, 1983),第106页。

③ 斯韦登伯格(Swedenborg, 1688—1772),瑞典科学家、神秘主义者和宗教哲学家。——译注

的受惠者所不曾想到的。在迈斯特于教会中度过的青年时代里,至少在萨伏依,他并没有对信仰中的共济会倾向表示过反对——如果有过的话,那是因为在法国,在维莱尔默兹^①的领导下,共济会变成了攻击启蒙运动中的唯物论和反教会的自由主义的武器。迈斯特早期对共济会的同情,适时地成为他怀疑那些更为顽固地拥护教会和王室宫廷者的持久资源,这种怀疑伴随了他一生,尽管他对教会和宫廷的热爱始终不渝。不过,这一怀疑要到较晚时候才出现:在他的早期岁月,萨伏依的议院要比法国的王公们略微进步一些。18世纪初,封建制度就已经被废除了;王公们的统治仍然有家长制作风,但是已经相对开明;农民不再被赋税压得无法喘息,商人和制造业者也不再像在德国或意大利的侯国那样受到贵族传统特权的过多牵制。都灵政府是保守的,但并不独裁;极端主义情绪是罕见的,也较少反动分子和激进分子;那时(以后也是如此),这个小国在一个谨慎小心的官僚政府统治下,渴望保持和平,避免跟邻邦发生矛盾冲突。当法国爆发革命的消息传来,旋即被这里的人当成难以置信的恐怖事件;当地对雅各宾派的态度,与1871年瑞士的保守主义分子对巴黎公社的态度,以及在日内瓦和洛桑的那些对贝当元帅抱有同情的、吓破了胆的正统派对于二战期间法国抵抗组织的态度,并没有什么两样。同样地,这个声誉良好、有着自由倾向的贵族政府震慑于这场在法国爆发的社会大变动,在惊恐中畏缩退避。当好战的法兰西共和国入侵萨伏依,意欲并吞时,萨伏依国王被迫出逃都灵,随后又在罗马躲了几年,在拿破仑向教皇施压之后,他又跑到了撒丁王国的首府卡利亚里。迈斯特起初曾赞同在巴黎签订的议会法案(acts of the State-General),但很快改变了想法,并出走洛桑;然后,又从洛桑到了威尼斯和撒丁岛,在那里他过的是一个典型的流亡保皇党人穷困潦倒的

105

^① 让-巴蒂斯特·维莱尔默兹(Jean-Baptiste Willermoz, 1730—1824), 帕斯夸雷的马丁内斯的门徒, 马丁主义的另一位重要代表人物。——译注

生活，服侍他的恩主撒丁国王，而后者早已成了英格兰和俄罗斯的陪臣。迈斯特的激进情绪，以及他总是过于强硬地坚持并表达的一些观点，让他在这个保守、褊狭、忧心忡忡的小朝廷里，成了一个让其他人感到不舒服的成员。当他的朋友科斯塔提醒他不要出版一部写作于 1793 年的作品《萨伏依保皇党人书信集》(*Lettres d'un royalists savoisien à compatriotes*)时，迈斯特曾对此略有提示：“思想过于活跃，包含太多能量，在这个国家就会没有什么市场。”^①到了 19 世纪初，他被任命为撒丁王国的官方代表，派驻圣彼得堡，这对他来说，也算是某种解脱。

毫无疑问，大革命对于迈斯特执著而又顽强的心灵产生了相当大的影响，导致他要重新检讨自己的信仰和观念的基础。他那点儿至多只能说是边缘化的自由主义思想消失得无踪无迹。他以一个激烈批评任何形式的立宪主义和自由主义的形象出现，成为一个主张教皇权力至上的正统主义者，笃信权威和权力都具有神圣性，而且很自然地顽固抵制 18 世纪的启蒙学者所坚持的一切——理性主义、个人主义、自由主义的妥协(liberal compromise)以及平民的启蒙。迈斯特的世界被不信神的理性用邪恶力量打碎了，唯有剥开种种伪装，斩断(所谓“革命”)这只九头怪兽的所有头颅，才能重建这一世界。两个世界抵死相争，他选择了一边，而且意味着绝没有宽恕的可能。

4

从《论法国》(*Considérations sur la France*, 该书于 1797 年在瑞士匿名出版，是一部气势磅礴、文笔优美的论战文集，其中收录了许多篇他最有原创性和影响力的论文)到《圣彼得堡之夜》和《培根哲学检讨》

^① 引自 1793 年 7 月 16 日，迈斯特致 Vignet des Étoles 的信。收藏于迈斯特家族档案。参见勒布伦，前引书，第 123 页，注 68。

(*Examen de la philosophie de Bacon*)(后两书在他去世后出版),这一阶段是迈斯特全部思想活动的最高潮,在其中他反驳了那些风靡一时的思想家们所持有的、在他看来是最狭隘的生活观。

最使他恼火的是那种无动于衷、顺其自然的乐观主义,而当时(尤其是在法国)的时髦哲学家们,却似乎都完全承认它的有效性。那些文明圈子里的人认为,真正的知识只有通过自然科学的方法才能获得;尽管不用说关于什么是自然科学以及它能够做什么,19世纪中期的人的看法与它此后两百年的实际发展显然有所不同。只有运用理性能力,而且是在以感官知觉为基础的知识增长的协助下——而不是借助神秘的内省,或者是不加批判地接受传统、陈规陋习,或者是听从那超自然权威的声音(它或许是直接向我们昭示的,或许是记载在神圣的经典之中),我们才能发现有史以来就一直困扰人们的那些重大问题的最终答案。当然,在不同的思想流派之间,以及不同的思想家之间,他们彼此的分歧是非常尖锐的。洛克相信,在宗教和伦理学之中存在着直觉的真理,而休谟就不这么想。霍尔巴赫,跟他的许多盟友一样,是无神论者,为此还遭到了伏尔泰的严厉批评。杜尔阁(迈斯特一度很敬重此人)认为,进步是不可避免的;门德尔松却不赞同,他捍卫的是被孔多塞拒斥的灵魂不朽学说。伏尔泰相信,读书对社会行为产生了主导性的影响;而孟德斯鸠却认为,各民族之性格以及社会、政治制度之所以有着难以改变的差异,正是气候、土壤以及其他环境因素的影响。爱尔维修设想,仅仅通过教育和立法就可以完全(实际上是完美地)改变个人和社群的品格;但他的想法马上就遭到了狄德罗的批评。卢梭与休谟、狄德罗有所不同,他也谈到了理智和情感,但却怀疑艺术、讨厌科学;他强调意志的培养,谴责知识分子和专家,而且对人性的未来几乎不抱希望——这一点与爱尔维修和孔多塞恰好相反。休谟和亚当·斯密把义务感当作可以用经验方法检讨的一种情感,而康德正是在尽可能最尖锐地否定这一论题的基础上建立了他的道德哲学。杰斐逊和潘恩认为,自然权利是

不言自明的,而边沁则说,这是大言不惭地胡言乱语,并且将《权利宣言》谓为纸上狂吠。

108 尽管这些思想家们的确存在类似上述的尖锐分歧,但是也有一些信念是他们共同拥有的。他们相信,通过各种措施,人在本质上是可
以理性化和社会化的;或者说,如果不是被流氓欺骗,或让白痴误导的话,
至少能够理解自身以及他人的最大利益是什么;假如教他们去领会那
些运用普通人的理解力即可发现的行为规则,他们便完全能遵循其行
事。这些思想家们还相信,无论在生物界还是在非生物界,都有统治自
然的法则存在,而无论是否可以用经验方式揭示出来,这些法则在人们
向自身或外部世界去探寻,均能得到验明。他们认为,如果这些法则之
发现及其相关知识,能够广为传播的话,就将在个人与其周边,还有在
个人自身之内,促成一种稳定的和谐状态。他们之中的大多数人都相
信,个人自由的最大化和政府的最小化是可以实现的——至少在人们
经过适当的再教育之后会有此可能。他们相信,即便其他一切都错了,
以“自然规律”为基础建立的教育和立法也不会错;自然就是理性的行
动,因而从原则上说,它的运转过程也可以从一系列的终极真理(比如
几何学,以及后来的物理学、化学和生物学中的定理)那里推导出来。他
们相信,一切美好的、值得愿望的东西都必然是和谐一致的,而且不仅
如此,所有的价值还将彼此关联,构成一个不可破坏的、逻辑上相互连
锁的关系网络。在他们中间,那些更倾向于经验化的人则坚信,正如研
究非生物的科学一样,一种关于人性的科学也可以建立起来;而且,那
些伦理和政治方面的问题,假如是真正的问题,从原则上说都是可以解
答的,其答案的确定性不会亚于数学和天文学。以这样一些答案为基
础,生命将会是自由、安全、幸福的,并且拥有美德和智慧。一句话,在
他们看来,既然在自然科学领域里,过去一百年取得了超过迄今人类思想
历史上所有成就的辉煌成果,现在运用同样的能力和方法,千禧年不
实现是没有道理的。

上述这些观念正是迈斯特批驳的目标。抛开了基本的人性这一理念化概念的先验公式,他诉诸从历史学、动物学以及日常观察得来的经验事实。抛开了进步、自由和人之完全实现的理想,他鼓吹依靠信仰和传统而得到拯救。他详细描述了人性中不可救药的恶劣和腐化,以及随之产生的对于权威、等级、服从与征服的必然欲求。抛开了科学,他鼓吹本能、基督教智慧、成见(那可是世代相传的经验成果)以及盲信的优先地位;抛开乐观主义,他诉诸消极悲观;抛开永恒的和谐与和平,他诉诸冲突与苦难、罪恶与惩罚、流血与战争的必然性,那神圣的必然性。抛开了和平与社会平等的理想,那是以人的共同利益和纯良天性为基础的,他宣称,对于他所归属的这些堕落的人和民族而言,与生俱来的不平等,还有目标和利益的激烈冲突,就是正常状态。 109

迈斯特否认诸如自然和自然权利这类抽象的东西有任何意义;他提出了一种有关语言的学说,与孔狄亚克或蒙博杜(Monboddo)所说的截然相反。他让天赋王权这一声名狼藉的学说重获新生,而且,他捍卫神秘与幽暗(尤其是非理性)作为社会政治生活之基础的重要性。他以其显著的鲜明和果决,抨击一切形式的清澈明晰与理性的组织。就气质而言,他跟他的敌人——雅各宾派——很相似;像雅各宾派一样,他也是一个全心全意的信仰者,一个激烈的睚眦必报的人,一个彻底的极端主义者(jusqu'au boutiste)。1792年那些极端分子的特征,就是其拒斥旧秩序的彻底性:他们抨击的不仅仅是它的缺点,也包括其优点;他们不想保留什么东西,整个有害的体系都要毁掉,连根带叶,如此才能建设全新的东西,新的秩序之兴起绝不依赖旧世界的废墟,毫无让步。迈斯特站在与此对立的另一个极端。他攻击18世纪的理性主义,批评那些著名的革命者自身的褊狭与狂热、威权与个人嗜好。他其实比稳健派更能理解这些人,甚至对他们的某些才质有惺惺相惜之感;不过,这些人幸福憧憬的东西,在他看来,却是噩梦一场。他想把“18世纪哲学家的

天城”^①夷为平地,片瓦不留。

他所使用的方法,就跟他所鼓吹的真理一样,尽管他自己宣称主要吸取自坎普滕的托马斯(Thomas à Kempis)、托马斯·阿奎那、波舒埃或
110 蒲尔达罗(Bourdaloüe),但实际上可归功于这些罗马教会顶梁柱的并不多;相较之下,它们跟奥古斯丁或迈斯特青年时代的思想导师——维莱尔默兹的光照派教义以及帕斯夸雷、圣马丁的追随者——的反理性主义的理路倒是更多共通之处。迈斯特的立场,与德国的反理性主义和信仰主义的创始者们是一致的;同样的还有法国的一帮人,像莫拉斯、巴雷斯^②及其追随者,在某些情况下,他们宣传罗马当局的价值和权威甚而不提其是否基督的信徒;此外,还包括所有那些始终视启蒙运动为个人之敌的人;以及那些捍卫超验原则的人,在他们眼中,这些超验的原则会因假定它们跟科学和常识处在同一层次上而被误解和遮盖,所以,他们愿意——或者说必须——捍卫来自智识或道德上的批评。

5

霍尔巴赫和卢梭是彻底的对头,但谈到自然,却一致怀有敬畏之心,视其为(带有一些隐喻意义的)和谐、善意、无拘无束。卢梭相信,在那些未曾堕落的人们的淳朴心灵面前,自然会展露她的和谐与美。霍尔巴赫则确信,自然之和谐与美的展示,只会透露给那些用理性的探究方法去发现其秘密的人,展现给那些不受偏见和迷信遮蔽的、有教养的理

① 美国历史学家贝克尔有以此为题的一部著作(*The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers*, New Haven, 1932)。

② 巴雷斯(Maurice Barrès, 1862—1923),法国小说家、记者、政治家、反犹的民族主义者。——译注

智与精神。与他们二者不同,迈斯特接受的是另一种古老的看法:在大洪水泛滥之前,人是明智的;但他们因犯罪而被罚;他们堕落的后代现在可以发现真理了,但不是依靠他们自身能力的和谐发展,也不是依靠哲学或物理学,而是通过罗马教会的圣徒和博士们有幸接受的启示,显而易见,对此唯有遵从。我们被告知,要研究自然。于是我们就照办。完美如斯的历史学和动物学,有何发现呢?是乐观的理性主义者,如孔多塞(Marquis de Condorcet)的自我实现的和谐美景吗?恰恰相反,结果发现自然是青面獠牙的。在《圣彼得堡之夜》中,迈斯特告诉我们^①: 111

在整个的广大的动物界,盛行着公开的暴力,一种长期形成的暴戾之气支撑着所有生命,而它们注定有同样的结局:一旦你从没有生烟的地方走进生命之域,马上就会发现,就在生命之域的边界上刻写着将会因暴力而致死的判决。在植物王国,你也能有同样的感受:从参天大树到纤纤细草,有多少植物是**死掉**,又有多少植物是被**杀死**的;然而,自从你踏进动物王国的那一刻,这一法则突然有了可怕至极的证据。有一种力量,一种暴力,亦隐亦显,在每一种物种里面,均选定一定数量的动物要去吞噬另一些:因而,就有了捕食的昆虫、捕食的爬虫、捕食的飞鸟、捕食的鱼类、捕食的四足动物。无时无刻,都有某种生物正在被另一种生物吞噬。在数不尽的动物物种之中,人的位置高高在上,没有什么活物能够逃脱他破坏性的手腕。他杀戮以求食,杀戮以取衣;杀戮以为打扮;杀戮以为攻击,杀戮以求自保;为了锻炼自己而杀戮,为了愉悦自己也去杀戮;他为了杀戮而杀戮。他是洋洋自得的恐怖之王,想要拥有一切,谁也不能阻挡……从羔羊身上撕取了羊筋,让他的竖琴更加响亮

^① 以下这段文字为英文节译,原始的法文文本值得全文参考,它表明了迈斯特最为突出的特点,绘声绘色,而又激烈狂暴。(此处附有法文原文,现从略。——译注)

……从豺狼那里拔下了最致命的牙齿,为他可爱的艺术品打磨抛光;从大象身上剥取了象皮,给他的孩子拧成鞭子;他的桌子上也铺盖着动物的毛皮……那么,在这种俯仰皆是的杀戮中又有谁能消灭其他一切生物的人类呢?唯有自己。应该对屠杀人类负有责任的正是人自己……这就是以暴力破坏生命之伟大法则的终点。整个地球,永远浸泡在血泊中,无他,一个巨大的祭坛而已,所有的生命都必定要被献祭,没有目的,没有选择,不会停歇,直到万物的终结,直到罪恶的根除,直到死亡都死亡。

- 112 这就是迈斯特著名的、恐怖的人生观。他对鲜血和死亡的强烈的痴迷,属于另一个不同的世界,与柏克想象中的富饶、宁静的英格兰不同,——那儿有举止雍容、稳重睿智的乡绅,大大小小的乡间居舍静谧至
- 113 极,是依据生者和逝者以及那些还未出世的人签订的社会契约而建立的永恒社会,免受那些不幸之人的动荡不安和穷困凄惨之苦。

它与神秘主义者和光照派的隐秘的精神世界同样距离遥远,尽管他们的经历和教导曾经给予年轻的迈斯特以触动。这种人生观既不平静,也不保守,既非盲从现状,也不仅仅是神职人员的蒙昧主义。它跟现代法西斯主义偏执的世界观有着亲缘关系,而早在19世纪即发现有此种思想确实让人惊讶。在那个时代,只有格雷斯^①(Görres, 1776—1848)在其晚年的批判之词中对迈斯特的这种观点有某种程度的呼应。

- 114 然而,对迈斯特来说,生活并非毫无意义的屠杀,并非西班牙思想家乌纳穆诺(Miguel de Unamuno)所谓的“老迈斯特伯爵的屠宰场”。^②因为,尽管战争的主题是不确定的,尽管胜利无法计划,既不能仅仅凭借

① 格雷斯(Johann Joseph von Görres, 1776—1848), 德国作家。——译注

② “[el] matadero del difunto condé José de Maistre”. Miguel de Unamuno, *La agonía del cristianismo*: p. 308 in *Obras completas*, ed. Manuel García Blanco (Madrid, 1966—), vol. 7.

智巧而获得,也不能凭借科学家或律师们宣称拥有的那种知识去获得,然而那不可见的主宰者,最终会站在其中一方去战斗,最后的结果是无可置疑的。这一神圣的元素就是这样一种东西:它跟世界历史的、人类的或宇宙的精神并没有什么不同,世纪之交的德国浪漫主义者(如谢林、施莱格尔兄弟)也倾向于据此来描述和解释世界,亦即超自然的代理人(agency),它在某一刻同时既是创造力、又是理解力,是万事万物的创制者和解释者。

迈斯特用反讽式的语言(有时候像塔西佗,有时候又像托尔斯泰)宣称,自然科学的方法对于达成真正的理解是很致命的——在这一点上,他丝毫不亚于那些德国的浪漫主义者(以及在他们之后的法国反实证主义者拉韦松和柏格森)。分类、抽象、归纳、合并同类、推论、计算,并且总结为严格的、永恒的公式都是错把表象当成了实在,描述了表面而未触及深层,是用人为了的分析拆散了活泼的整体;这对历史进程以及人类心灵的进程都是误解,是把至多适用于化学和数学分析的范畴错用在了它们的身上。

为了真正理解事物之所以然,需要有一种截然不同的态度,德国形而上学家谢林以及在谢林之前的哈曼曾经在得到神意启示的诗人或先知的灵光闪现中发现的一种态度——在与自然本身的创造性过程合为一体的情形之下,为实现自身的或社会的目标而奋斗的先知们,将自己视为宇宙演进之目标中的一分子,这里的宇宙俨然就是一个生气勃勃的有机体。迈斯特于天启宗教中,于历史中,去寻求答案,将我们人类自身放置在社会传统(及其情感、行动和思想的方式)之宏大框架之中——在其中唯有真理自存;答案,在他看来,就是内在模式(inner pattern)的显现,我们至多能隐约地、间或地了解。

115

或许柏克对这一点不见得会完全反对:无论如何,像德国浪漫主义者似的人并不多见,他们从政治上退缩了下来,转而歌颂古代社会风俗(folkways)的诗情画意和英明睿智,或是那些具有超常创造力和预言能

力的艺术家和思想家的天赋奇才。任何一个政府的制宪立法,都是以篡夺神圣立法者的特权为基础的。因此,一切宪法都是同样有害的。这一看法,甚至柏克也会认为太过头;不管怎么说,英国的传统主义者和德国的浪漫主义者都没有以轻蔑或消极悲观的眼光来观察人类,然而对迈斯特来说,吸引他的却是原罪的意义,以及人类摆脱不掉自我破坏的愚蠢行为的邪恶和无益。一次又一次地,他反复阐述这一事实:唯有受难才能让人们免于全体陷于无政府状态的无底深渊,免于一切价值的毁灭。在迈斯特的黑暗世界里充斥着这样一些概念:一方面是无知、任性、白痴;另一方面,作为补救措施,是流血、痛苦和惩罚。人们——人民大众——就像是孩子、疯子、遥领业主,其中的大多数都需要有一位监护人、一个可靠的导师、一个精神指导者来管理他的私人生活以及财产支配。既然这些人已经是无可救药的腐败和衰弱了,他们做什么都是没有价值的;除非他们受到保护,能够免除诱惑,不再为了那些无意义的目的挥霍自己的力量和财富;除非他们得到训练,在他们的监护人的永久监督之下,去干他们被指定的任务。那么,反过来,为了维持这种确定的、严格的等级——它是真正的自然秩序,教皇是首脑,由最高级的成员到最卑微的成员,在人类的大金字塔上从上往下依次排列——他们需要献出自己的生命。

迈斯特认为,他看到,在每一条通向知识和救赎的真正道路的入口处,都有柏拉图的高大形象指示着方向——这一点并非无关紧要。他指望耶稣能扮演柏拉图的精英角色,将欧洲从他那个时代的奢靡浮华和毁灭性的错乱失范中拯救出来。不过,重中之重的核心人物,整个社会的顶梁柱,是一个远比国王、牧师或将军更为令人恐惧的形象——刽子手。在《圣彼得堡之夜》里面,最有名的段落就是献给刽子手的:

那难以解释的人是谁呢?在有那么多让人愉快、有利可图、实在可靠甚至光鲜体面的职业可供选择,从而可以发挥一技之长、施

展自身能力的时候,他却选择了去折磨和杀戮自己的同类?像他这种头脑,这种心肠,还是跟我们一样的人吗?难道他没有什么特殊的地方,没有什么异于我们的本质吗?在我自己看来,我对此毫不怀疑。表面看起来他跟我们是一样的。初生时候跟我们大家完全一样。不过,他是一种很特别的人,需要有一种特别的法令——来自创造力的法令(fiat)——才能使其成为人类大家庭中的一员。他自身天生就像一种法令。

按照普通人的意见来想想他是什么吧,假如你能做到的话,应该努力设想一下,他是怎样漠视和轻蔑这种意见的。几乎从不曾有人给过他适当的居所,他更不曾拥有过这样的居所,一旦别人把他扫地出门,他就再也不会出现。置身于这种荒凉之中,周遭空旷,相依为伴的唯有他的妻儿,是他们让他还晓得人类的声音,否则他能听到的就只有呻吟叹息……这时候一个阴暗的信号出现了;正义(justice)的奴仆敲响了他的大门,告诉他被选中了;于是他应声而去;来到开阔的广场,那里群氓遍布,人头攒簇,令人望而生畏。有个犯有渎圣罪的家伙、一个制毒者、一个弑亲者,被抛掷向他:他一把抓住,将其扭绑,捆在平放的十字架上,然后扬起手臂;随之是可怕的沉默;现场没有别的声音,只听到骨头在压榨之下的碎裂,以及受刑者的哀号。他将其松绑,放在车轮上;碎肢落进轮辐,脑袋被绞断,毛发竖起,口鼻洞开,口中时而迸出几个污字,但求一死。完事后,他的心脏怦怦直跳,不过,那是兴奋的跳动:他在为自己庆贺,他在心里对自己说,“没有谁比我更适合干这事了”。他拾级而下。伸出满是血污的双手,隔着恐惧退缩的人群,接住了正义(justice)从远处抛过来的几枚金币。他坐到餐桌边,吃起东西来。然后上床睡觉。到了第二天,当他一觉醒来,他考虑的是与一天之前他所做的完全不同的事了。他还是一个人吗?是的。上帝在他的神殿里面接纳了他,允许他祈祷。他并不是一个罪犯。不过,也没有谁

敢于断言他品德高尚,诚实守信,是个值得尊敬的人。没有什么道德上的赞誉之辞适合他,因为别的人都被假定跟人类有某种关系:但他没有。然而,一切的伟大、力量、服从都依赖于刽子手。他是可怕的人,是人与人之间关系的纽带。假如世上没有了这一神秘的代理人,秩序马上会陷于混乱:王权倾覆、社会动荡。创造君权的上帝,也会制造惩罚;他将尘世立在两根柱子上:因为“地的柱子属于耶和华,他将世界立在其上”(《圣经·撒母耳记上》2:8)……^①

- 118 这可不仅仅是迈斯特关于罪与罚的带有虐待欲的冥想,它与迈斯特其他同样热情而又明确的思想一样,表达的是他发自内心的深信不疑的想法:唯有笼罩在权威的暴力恐怖之下,人们才能得到拯救。每时每刻都应该提醒他们,要记得自己活在诚惶诚恐的神秘感之中,这种神秘感是深藏于所有造物物内心的;要让他们从永恒的苦难中得到洁净,要让他们意识到自己的愚蠢、怨毒以及事事无用,从而学会谦卑。战争、磨难、痛楚,这些就是人们摆脱不掉的东西;人们不得不尽可能去忍受。
- 119 而为他们指定的导师们,则必须尽职尽责地完成造物主(他已经把自然安排为一种等级分明的秩序)为他们布置的任务,冷酷无情地施行统治(而不是宽恕他们),并同样冷酷无情地消灭敌人。

那么,敌人是谁呢?那些迷惑人们耳目的家伙,或是企图颠覆既定秩序的人,就是敌人。迈斯特称之为“持异议派”(la secte)^②。他们是制造麻烦的人,是颠覆者。除了新教徒和詹森派信徒,他的名单里面还包括自然神论者和无神论者、共济会会员和犹太教徒、科学家和民主人士、雅各宾派、自由主义者、功利论者、反圣职论者、平等主义者、至善论者、唯物主义者、唯心主义者、律师、新闻记者、世俗改革派,以及各种各样

^① 此处作者在英译文之下附有法文原文,现从略。——译注

^② 比如 I 407, VIII 91, 222,223,268,283, 311—312, 336, 345, 512—513 等页。

的知识分子；所有那些呼吁抽象原则的人，信仰个体理性或个体良知的人，个人自由的信奉者，理性的社会组织的信奉者，改革派和革命家——这些人统统都是既定秩序的敌人，都应该不惜一切代价铲除掉。这就是“持异议派”，他们永远不会消停，总是闹个不休。

这样一张名单，我们早就听过很多次了。它首次准确地整理出了革命逆流所认定的敌对者名单，这一反革命的潮流到法西斯主义的出现达到了顶峰。迈斯特相信，新秩序是邪恶的，它释放了暴虐和狂热，先是在美洲、继而在欧洲引发了毁灭性的革命，他想要对抗这一新秩序。

所有的知识分子都是坏家伙，不过，最危险的还是自然科学家。在一篇论文里，迈斯特对一位俄罗斯贵族说，腓特烈大帝讲得对，科学家是对政府的威胁：“罗马人用金钱从希腊人那里购买他们所缺的人才，同时又蔑视这些为他们提供人才的人——在这一点上他们表现了罕见的超强判断力。他们说，讲话的时候面带微笑：‘饿着肚子的希腊人愿意做任何事情来取悦你。’^①假如他们选择模仿这种人的话，那就是在拿自己开玩笑。正因为他们鄙夷这些人，他们才伟大。”^②在古人之中，犹太人和斯巴达人也是如此，就因为他们不受科学精神的污染才获得了真正的伟大。“对政治家而言，文学已经是相当危险的了，自然科学甚至更加无益。尤其是跟人打交道，理解别人，或是领导别人的时候，科学家的愚笨言行表露无疑，这是人所共知的。”^③科学的眼光就是给一切权威挑错；它会导致无神论的“毛病”。

① 在一个脚注中，迈斯特引用的古罗马尤维纳利斯(Juvenal)的话(“Graeculus esuriens in caelum jusseris, ibit”),见《讽刺诗》(Satire)3.78。他错误标注为马提雅尔(Martial)的话。

② VIII 299。

③ VIII 305。

在任何一个国家、任何一处地方，科学都会有一个不可避免的缺点，那就是压制了人们真正的天职——爱(love)；代之以傲慢自大，把人引上邪路，偏离正常的想法，使他与所有的部属为敌，反叛一切法律和制度，对任何变革都无条件拥护……一切科学之首是治国之术，它在学院里面是学不到的。从苏杰(Suger)到黎塞留(Richelieu)，从没有哪个伟大的人物曾沉迷于物理学或数学。自然科学的天赋是一种专注自身的才能，有了它，别的天赋便不可能发生。^①

在18世纪所谓“自然母亲”或“自然女士”的保驾护航下，通向一种幸福、和谐、富饶的生活，相信有这种可能性的人们，其可信度也不过如此——一切都出自于无力面对真相的狭隘心灵的自我欺骗。

和平为一物，现实为另一物。迈斯特追问，“这是怎样的一种难以想象的魔法啊，它让一个人始终准备好当锤鼓的第一声响起的时候……就毫不犹豫地出发，而且常常是怀着洋溢的热情(这种热情也有其特殊之处)，为的却是在战场上把自己的兄弟——和他同一立场，愿意跟他同甘共苦——撕成碎片，尽管他的兄弟并没有对他做错什么？”^②连杀鸡都会流眼泪的人，上了战场，也会毫不迟疑地杀人。他们这么做，纯粹为的是公共的利益，表现的是一种痛苦的、无私的责任，是他们人性的情感之流露。刽子手杀的是为数不多的罪犯、弑亲者、造假者，等等诸如此类的人。士兵杀的是成千上万无罪的人，不加选择，盲目砍杀，而且还激动狂热。假如从别的星球来了一个天真的访客，他会问在这两种人里面，哪一种人应该回避，应该轻蔑，哪一种人值得称赞和尊敬，给以奖励，我们该如何回答呢？“请给我解释一下，在这个世界上何以最荣耀的事情——以囊括无遗的全体人类的眼光来看——就是可以清白无罪地

① VIII 297—298。

② V 3—4。

去屠杀无辜的人。”^①还有什么能比邪恶、腐化、堕落的雅各宾派的共和国更为生动地展示这一点呢？它不就是恶魔之国，不就是弥尔顿的群魔殿(Pandemonium)吗？

然而，人天生就是有爱心的。他有同情心，有正义感，有向善之心。他会为别人一洒同情之泪，这样的眼泪给他以愉悦。他还会发明一些故事，一些让他悲叹落泪的故事。那么，对于战争和屠杀的这种激烈狂暴的愿望是从何而来的呢？何以人们会跳进火坑，拥抱这种热情呢？——以如此让人厌恶的方式激励他们的热情。为什么连翻翻日历这样的琐碎小事都要横眉竖目的人，竟然会像温顺的动物，甘心被送上屠场去杀人或是被杀呢？一败再败的时候，彼得大帝可以让成千上万的士兵去送死，但当他想让他手下的诸侯(boyars)剃掉胡须的时候，却几乎要面对一场叛乱。如果人们追求的就是利己主义的话，何以他们不去结成联盟，从而达成他们所喜爱的——他们是如此衷心渴望的——那种普遍的和平呢？可靠的答案只有一个，那就是：人们牺牲自己的愿望，与他们自我保护的愿望、追求幸福的愿望一样，都是基本要求。战争就是这个世界上可怕而又永恒的法则。尽管无法在理性的层面上为之辩护，战争依然神秘莫测，具有无法抗拒的吸引力。在合理的功利主义层面上来看，的确如一般所论述，战争很疯狂，破坏性大。假如终将由战争支配人类的的历史的话，那么，这正表露了理性主义者的解释的不足，尤其是把战争当作一种精心计划的、可以阐释或论证其正当性的现象来加以检讨的不足。尽管招人憎恶，战争永不会停止，因为它不是人类的发明：它是神意的安排。

122

在人的知识水平、公开意见这样的层面上，教育可以起作用，但更深的层次，它就无能为力了。后者，迈斯特称之为不可见的世界，在那里，高深莫测的因素——因为它是超自然的——在个体中起到了最重

^① V 10。

要的作用(在社会中亦如是)。理性,18世纪被尊崇如斯的理性,实质上是最脆弱的工具,无论是理论上还是实践中都只不过是“烛火星光”^①,不足以改变人们的行为,或是解释其动机。凡是理性的都不牢靠,因为它是理性的、人为的:唯有非理性的才能持久。理性的批判能够侵蚀一切易受其影响的东西:唯一可以幸免的,是本性神秘而又不可说明的东西,正因如此,它与理性是绝缘的。人造的,人就能损毁:唯有超人的才会持久。

历史上可以说明这一真理的例子多得数不胜数。有什么比世袭的君主制更加荒唐的呢?^②凭什么相信英明高尚的君主肯定会有同样优秀的子孙呢?自主地选择君主——选举君主制——肯定是更为合理一点的。然而,波兰的不幸局面足以证明这种办法也会导致让人遗憾的后果:与此同时,世袭王权这一完全非理性的制度却是人类全部建制中最为稳定的制度之一。民主共和国肯定要比君主制更为理性:然而,即便是在民主制最辉煌的伯里克利时代的雅典,民主又维持了多久呢?而且,代价又有多高呢?与之相反,伟大的法兰西王国有六十六位国王,有的好,有的坏,平均起来看还算够格,在长达一千五百年的时间里,他们
123 把法兰西治理得很好。此外,乍看起来,还有什么比婚姻和家庭更加不合理的呢?凭什么即便两个人对于生活的口味、观念都已经不同了,也要他们结合在一起,互不分离呢?何以这样一种虚伪造作要一直维持下去呢?但是,尽管其存在是对抽象理性的侮辱,两个人的牢不可破的结合,以及家庭成员之间的神秘纽带,一直在延续着。

如果说运用理性就意味着进行类似于自由散漫的人类智力之日常运转的话,所谓历史就是理性在活动这一观点,正是迈斯特要反驳的。迈斯特列举了许多例子,来说明理性的制度设计恰恰会适得其反。理性的人总是会追求快乐的最大化,痛苦的最小化。但是,社会却不可能是

① I 111。

② V 116。

这样一种工具。社会建立的根基是某种更为基本的东西,是永恒的自我牺牲,是为了家庭、城邦或是教会、国家而献身,并且不计苦乐得失的人生追求,是牺牲自己以求得社会稳固、甘愿受难和赴死以保存神圣的生命形态延续下去的热切希望。一直到19世纪晚期,我们才会再次发现这种对于非理性目标的狂热的执著,不牵涉个人利益或快乐的罗曼蒂克之举,以及舍己从人、自我毁灭的热情冲动。

在迈斯特的世界里,人的行动并非亦步亦趋地以博取日常利益为导向,以精打细算、功利的计较为出发点,尽管人类的特征表面看起来就是这种功利的计较;实际上,给人印象深刻的是,它恰好跟宇宙万物步调一致,而宇宙的源头是未经解释又不可解释的深沉之所,不是理性,也不是个人意志;英雄人物,如拜伦和卡莱尔所敬仰的对象,在暴风骤雨面前毫不畏惧的勇者,在迈斯特看来,就跟那些愚蠢的科学家、社会设计师或工业巨头一样,看不到他们自己的凭借所在。最好的、最强大的行动,常常是激烈的、非理性的、无理由的,因而,当其被错误地归因于理智的动机时,必然会遭到误解,被当成貌似荒唐的举动。在他的意义上,人类的行为,唯有当其合乎以下情况时才可说是正当的:其行为动机应该是这样的一种趋向,它既非为了求得幸福或安逸,亦非为了生活的整洁、圆融,也不是为了获得自我肯定和自我提升,而是为了实现一种深不可测的神圣的目的,这种目的既是人们所不能也不应该试图测度的,也是人们不敢否认的。这一趋向,或许经常会导致一些行为,给人们带来痛苦和屠杀;按照理智的、常态的、中产阶级的道德规则来看,此类行为也许要被视为傲慢自负、有违公正,但是,不管怎么说,其行动之源是那幽暗而不可解析的、一切权威的核心。这是诗性的而非平铺直叙的世界,它是一切信仰和能力的源泉,唯因借此,人得以自由,得以选择,得以创造和破坏,得以超越于因果决定的、可以科学解释的、机械的物质运动,得以超越于那些天性更低、善恶不明的生物。

就像所有严肃的政治思想家一样,迈斯特也对人之本性有他自己

的一种预先的设想。这一设想深受奥古斯丁影响，但并非完全是奥古斯丁式的。人性软弱，而且品质恶劣，不过，他并非完全受动机的控制。人是自由的，有一颗不朽的灵魂。在人的内心，有两种原则在争斗：他既是一位 theomorph——造物主按照自己的形象创造的，是圣灵的光辉闪烁；又是一位 theomach，一个罪人，背叛上帝的逆徒。他的自由相当有限：他处于无可逃脱的宇宙洪流之中。实际上，他无力创造什么，但他可以做修补。他可以在善与恶之间、上帝和魔鬼之间作出自己的选择，而且要对自己的选择负起责任。在一切创造物中，唯有他在挣扎，在奋斗，为了求知，为了自我表现，为了自我的救赎。孔多塞在人类社会和蜜蜂、海狸的社会之间作过比较分析。不过，蜜蜂和海狸都不曾想要比它们的祖先知道更多东西；飞鸟，游鱼，哺乳动物，都在单调、往复的循环中保持不变。唯有人类认识到，他是被贬斥的。这一点正是“人之伟大和人之可悲的证据，证明他有高贵的权利，证明他被难以置信地贬斥”。^①他是“荒谬的怪物”^②，曾经一度生活在优雅的、自然的世界，既有可能成为天使，也有可能染上恶习。“他并不知道他想要的是什么；他想要那些他并不想要的东西；他甚至不想要那些他想要的东西；他想要的就是这种‘想要’；在自己身上，他看到了某些本不属于他自己的东西，而且比他自己更为强大。聪明的人就会反抗，会喊叫‘谁能救救我？’，傻子只会屈服，把软弱当成快乐。”^③

人——道德的生物——应当心甘情愿地服从权威，而且他们必须服从。因为，他们太堕落、太虚弱，根本无力管理他们自己；而没人管理的话，他们会四分五裂，陷于无政府状态，终将迷失自己。没有什么人，没有哪个社会，可以自己治理自己。一切政府均来自于某些不可置疑的

① IV 66。

② IV 67。

③ IV 67—68。

强制性的权威,这种表述毫无意义。能够制止无法无天的现象的,唯有某种我们不能对其有所要求的東西。它或许是习俗,或许是良心,或者是教皇的权威,或者是利剑,总之,终归是某种东西。亚里士多德说得再对不过了,有些人生来就是奴隶^①;假如说他们不应该是奴隶,那就难以理解了。卢梭说过,人生而自由,但却无往不在枷锁之中。“他这话是什么意思呢?……人生而自由,这简直是疯话连篇,恰恰是真理的反面。”^②人甫一出世,就因其品质恶劣而无法摆脱锁链:人生来有罪,之所以能被社会、国家所容忍,只因为未加约束的个体判断力的失范得到了它们的压制。像柏克(他影响了迈斯特)、也许还像卢梭(在某些解释方面)一样,迈斯特相信,各个社会都有自己的一种全体的精神,一种真正道德高尚的一致性,社会正是借由它而塑造成型的。不过,迈斯特进一步说:

[他断言]政府是一种真正的宗教。它有自己的教条,有种种神秘之物,还有自己的牧师。将其交付于个人的议论,是对它的毁灭之举。它之所以赋有生命,依靠的是国家(the nation),更确切地说,是凭借一种政治信仰,政府即为这一信仰的一种**象征物**。人的第一需要,是应该把他日益生长的理性置于(教会与政府)双重的扼制之下。应该把人的理性完全消灭,消融于国家的理性之中,也就是说,将其由个体的存在转化为另一种存在方式,公共的存在。这就好比是河流入海,河流之水融进了汪洋之中,但实际上依然是存在的,只不过没有了本来的名称,或是个体的特征。^③

126

① II 338, VIII 280。

② II 338。法盖如此来复述迈斯特的话,用的显然是他自己发明的格言警句:“据说,羊生来是食肉动物,同时它也吃草,说得真对。”‘Dire: les moutons sont nés carnivores, et partout ils mangent de l’herbe, serait aussi juste.’) 见前引埃米尔·法盖:《19世纪的政治学家与伦理学家》,第41页。

③ I 376。

这样一种政府,不是一纸宪法所能创造,或为其奠基的:宪法也许该遵守,但是不可能被崇拜。而假如没有崇敬之意,甚至没有信仰的执迷——这是一个宗教的前方防御工事(un ouvrage avancé)^①——那就什么都不能持久了。这种宗教所需要的并非有条件的服从(比如洛克和新教徒的贸易契约),而是要把个人消解在国家之中。人们必须要交出——而不仅仅是暂时地出借——自己。社会不是银行,而是一家有限责任公司,公司里的人一个个相互提防,害怕上当受骗,被别人剥削。人人都以想象中的权利或需要之名设法抵抗——这才是生命的活力,而社会组织以及形而上的组织终将因此而被破坏、粉碎。

这并不是波舒埃或是博纳尔德所提倡的那种意义上的威权主义。托马斯·阿奎那或是苏亚雷斯^②的四平八稳的亚里士多德式的理论建构,早就被我们抛在脑后了。现在,我们飞速逼近的是德国极端民族主义者的世界,启蒙运动的敌手的世界,尼采的世界,索雷尔和帕累托^③的世界,劳伦斯、汉姆生^④、莫拉斯、邓南遮的世界,“血与土”(Blut und Boden)的世界,远远超越了传统威权主义的世界。迈斯特的思想体系表面看起来也许像是古典的,但内里却是惊人的现代风格,与温情和光明极端对立。其基调一点不像18世纪的思想,甚至不像标志着18世纪反叛思想高峰的那些最为激烈的、歇斯底里的人物(如萨德或圣鞠斯特),也不像那些冷冰冰的反动分子,他们将自己封闭在中世纪教条的高墙

① V 197。

② 苏亚雷斯(Francisco Suárez, 1548—1617),西班牙耶稣会士,神学家、哲学家。——译注

③ 索雷尔(George Sorel),法国社会学家。帕累托(Viefredo Pareto),意大利社会学家,两人都是所谓“精英政治”的鼓吹者。——译注

④ 劳伦斯(D. H. Lawrence, 1885—1930),英国作家。汉姆生(Knut Hamsun),挪威小说家。——译注

之内,以此来对抗自由与革命的宣传者。

宣教万物之核心即为暴力,信仰黑暗力量的威力,赞美唯有锁链能够束缚住人们自我破坏本能、进而使其得到救赎,追求反理性的盲目信仰,相信唯有神秘的东西才能延续、一旦解释就是已经解释,宣扬流血与牺牲,宣扬民族灵魂与溪流入海、归于一心,宣扬自由主义的个人主义之荒谬,以及,尤为重要,不受约束的批判的知识分子所具有的破坏性影响——这些论调,以前我们肯定听说过。就实际而言——如果不谈理论的话(有时候带有显然是虚假的科学式的伪装)——迈斯特这种深沉的悲观主义色彩的先见之明,恰好是我们这个恐怖世纪的极权主义思想(包括左派和右派)的核心所在。

6

迈斯特的哲学的要旨,是对 18 世纪法国哲人所鼓吹的理性的全面攻击;影响其思想的,一是(至少是在法国)作为革命战争的结果而兴起的 nationhood(意为“国家的独立”)一词的新的意义,再就是柏克的思想,尤其是他对于法国大革命、对于永恒的普遍权利和价值的谴责,以及对于习俗和传统的凝聚力、整合力的强调。至于英国的经验主义,尤其是培根^①和洛克的看法,迈斯特嗤之以鼻,不过,他对英国人的公众生活倒是略示敬意;后者对他来说,就像许多西方的天主教理论家的看法一样,是一种与罗马的普遍真理已经断了联系的地方性文化,不过,在

128

^① 迈斯特专门批驳培根的文章,其主旨就是:培根所宣告的那些科学中的非经验性的因素,他自己并没有超自然的能力去理解它们;顶多,他也就相当于测量大气变化的气压计,绝非影响变化的创造者,与其说他是“科学的热爱者”,不如说是它们的“多情的闺蜜”(VI 533—534)。尽管迈斯特的想法或看法未必靠得住,这些话里面也许有对的地方。

可以无限接近于完全地实现的英国人所想象的精神理想，也始终会留有遗憾和不足。英国人的社会值得尊重，是因为他们的社会建立在对某种生活方式的接受的基础之上，同时又没有不停地去追问和检讨这种生活方式的根据何在。^①无论是谁，质疑某种制度或是某种生活方式的话，他都想要得到答案。而答案，理性的论证所支持的答案，本身又易于成为类似的进一步质疑的对象。因而，每一个答案都永远趋向于随时被怀疑。

一旦这种怀疑态度大行其道的话，人类精神就再也不能安宁了，因为追问无止境，但最终的答案看起来却不可能找到。一旦根据也被质疑，那就没有什么永久的东西可以建立了。疑虑和变动，从里到外的分解性侵蚀，将把生活变得动荡不安。如果像霍尔巴赫和孔多塞所分析的那样，就解释过头了，什么稳定的东西都留不下。个人会因为无法解决的疑虑而经受折磨，现有的制度将被颠覆，被同样注定要毁灭的其他生活形式所替代。哪里都找不到立身之地，秩序荡然无存，平静、和谐、令人满足的生活毫无实现的可能。

那些可靠的东西必须得到保护，不受此种侵袭。霍布斯肯定是深知君主制的性质的，他为利维坦设计的法律，彻底、毫无疑问地免除了一切义务。不过，霍布斯的国家跟格老秀斯或路德的国家一样，也是一种人为的建构，无法回避无神论者和功利主义者对世世代代之人的无休止的诘难：人为什么要这样生活，而不能那样生活呢？为什么人们要服从这个权威，而不是别的权威，或者干脆谁都不服从呢？一旦允许知识分子提出此类烦人的议题，其后果就无法控制；一旦施与了第一推动，就无法补救，腐化无可挽回地开始了。

129 几乎没有人怀疑，迈斯特在某种程度上受到了柏克的思想影响。法国大革命的所有反对者都从柏克这一重要的军火库中得到过武器支

^① I 246—247。

援。不过,尽管迈斯特自己说得益于柏克,但他可不是这位伟大的爱尔兰反革命作家的门徒。对于柏克谨小慎微的保守主义,或是他对《王位继承法》(*Act of Settlement*)——篡位者奥兰治的威廉(William of Orange)正是借此法令剥夺了虔诚的天主教徒詹姆斯二世的合法权力——的称誉,迈斯特都与之格格不入;柏克对于妥协和调适的鼓吹,以及他有关社会契约——即便他说的是一种在生者和死者、未出世者之间签订的契约——的言论,也不合迈斯特的口味。跟教皇绝对权力主义者迈斯特不一样,柏克不主张神权政治,不是专制政治论者,也不爱走极端。然而,柏克对于脱离了历史发展、脱离了人之为人、社会之为社会的有机生长过程的抽象理念——永恒、普遍的政治真理——的谴责,以及他对于卢梭等人提倡的自由——即传统框架,社会结构,团体与国家的精神生活,维系社会并赋予其特性和力量的那些不可见的线条,这些人造的、可以去掉的东西,人们均应不受其束缚——的坚决反对,却都是与迈斯特有共鸣的,也许可以说在某种程度上就是源自于柏克的想法。迈斯特饶有兴味地引述柏克的话,不过,耶稣会士的思想影响在他身上依然十分强大。

迈斯特以其不时唤起古典之庄严与峻美的语言——圣伯夫称之为“无与伦比的雄辩”^①——宣称,理性主义的或经验主义的解释,实际上是对罪衍的掩盖;因为在世界的核心之处,是神秘的、无法测度的黑暗。这一超自然的源泉,其力量就在于理性探究对它无能为力;由此源泉之中产生出了社会生活的一切强大生命活力的权威性,即强者、富有者、伟大者对于弱者、贫穷者、渺小者的权威性,以及要求别人顺从的权利,此权利属于征服者、牧师,属于家族、教会、国家等等的首脑人物。“可以非常简单地说:王命令你,你必须前进。”^②这种权威是绝对的权威,因为

① “约瑟夫·德·迈斯特”(1843),收入《文人肖像》(*Portraits Littéraires*),见《全集》(*Œuvres*, Paris, 1949—1951), Maxime Leroy ed., 第2卷,第422页。

② V 2。

130 它无法被质疑；这种权威也是无所不能的，因为它根本无法抵抗。宗教之高于理性，并非因为它比理性给予了更为可靠的答案，不，是因为它根本不给予任何答案。它不用劝诱或是论证，它只是下命令。信仰唯因其盲目才成其为真正的信仰；一旦它开始寻求辩护，它也就结束了。世界上一切强大、永恒、有力的东西，都是超越于理性的，在某种意义上，是与理性相反的。君主世袭制、战争、婚姻，这些东西之所以持久，恰恰因为它们是不能被辩护的，因而也就不能被驳倒，被除掉。非理性确保其存续的方式，正是理性永远都不希望去做的。在当时，这是一个极其新奇的论题，迈斯特所有的怪诞的悖论，都由此推衍而生。

迈斯特的学说酷似早些时候一些宗教捍卫者对理性主义及怀疑主义思想的抨击，不过，二者实有不同，其间差异不仅在于其暴力风格，而且表现在后者按照神权政治的生活观视为缺点（或在某种程度上是难点）的东西，反而在他这里得到了表彰。这是从圣托马斯和 16 世纪的著名神学家们——迈斯特自称从他们那里得到过灵感——的有所节制的理性主义，向早期教会的刚猛、绝对的非理性主义的回归。迈斯特确实曾提到神圣的理性（divine reason），而且他也谈到天意（providence），万事万物之最终形成都是天意不可捉摸的运作结果。不过，神圣的理性，在迈斯特这里，并不像 18 世纪的自然神论者们所诉诸的东西；后者所谓理性，是上帝植入人类的东西，是伽利略和牛顿的划时代的贡献的源泉所在，它是按照仁慈的主宰或是英明的君主制定的计划去创造合理幸福的工具。迈斯特的神圣理性的概念，是一种活动，它是先验性的，因此肉眼无法得见。它不能从任何凭借简单的人类方式即可获得的知识中演绎出来；那些全身心投入上帝所揭示的世界中的人们，或许能被恩准瞥上它一眼，因而得以从神圣的天意所决定的自然和历史中学到东西，即便他们还不懂得其运作方式和目的。因为有了信仰，他们感受到了安全。因为他们已经足够聪明，能明白用人类的范畴去解释神圣力量的愚蠢，他们没有了怀疑。最重要的是，他们不再寻求可以解释一切的

131

普遍性理论。因为,对于真正的智慧而言,没有比用科学的办法去建立普遍性的原则更不幸的事了。

对于普遍原则及其应用的危险性(这一点往往为法国的启蒙学者所忽视),迈斯特持有非常敏锐而又显著的现代看法。无论是在理论上,还是在实践中,迈斯特都是个敏感的人,对于语境、主题、历史背景和形势、思想层次等等方面的差异,对词语和表述在不同的用法中产生的细微差别,以及思想和语言的多样性和不对称性,他都特别敏感。他认为,每一门学科都有自己的一套逻辑,而且他反复说,在自然科学中运用神学的经典,或是在形式逻辑中运用历史概念,必将会导致荒谬的结论。在各自的范围之内,各有其信仰的模式,各有其求证的方法。

一种普遍的逻辑,就像普世的语言一样,会抽空那些符号所指代的一切丰富意涵,这些意涵是经由缓慢降落的持续过程才逐渐累积起来的,在此过程中,唯有时间的流逝才使得一种古老的语言得以丰富,得以拥有一种古代的、源远流长的社会建制所赋予它的一切精美、神秘的品质。我们所使用的语词的精确联系和内涵是不可能分析出来的,而抛开它们不管不问,更是自杀性的荒唐之举。每一个时代的人都有其自己的观念;用我们这个时代的价值观念去解释乃至评判过往之事,将会制造出——经常是已经制造——一堆历史的废话。

谈到上述看法时,迈斯特用的表述很像柏克、赫尔德和夏多布里昂。“基督徒的行动已经被神圣化了,故而,其变动非常缓慢,因为无论是哪一种合法的运作,总是会有难以察觉的步骤继之而来。如果有人一旦遇到了嘈杂、混乱和躁动不安”,随即任性地颠覆它、摧毁它,“你也许可以肯定,这就是罪犯和疯子的举动。耶和华不在地震之中”(Non in commotione Dominus[语出《列王纪上》])。^①万物皆在生长,没有什么美好的、持久的东西是在一夜之间就实现的。一切即兴创造都将种下使它自

① VIII 282。

已转向顷刻衰弱的种子；诸多革命所犯下的关键罪恶，总是由于想要在挥舞魔棒之下把世事彻底改变——突然地、激烈地改变。每一个国家、民族、联合体都有其自己的传统，不假外求，也不能输出。比如，西班牙人正在犯一个严重的错误，试图采纳英国的宪法；又比如，希腊人设想，他们可以在一夜之间变成一个民族国家。迈斯特的有些预言已经被证明是滑稽、错误的：比如他所宣称的，像华盛顿这样的城市是不可能建成的；或者，即便建成了，它也不会称之为华盛顿；即便有了这个名字，它也永远不会成为国会的所在地。^①

抽象概念对于物理世界的危险性，丝毫不亚于社会世界。对百科全书派尊称为大自然(Nature)的全知全能的实体，迈斯特嗤之以鼻。“那个女子究竟是谁呢？”^②大自然，在迈斯特看来，就是一个永恒的秘密，绝非什么一切美好事物的仁慈的提供者，一切生命、知识和幸福的源泉；她的手段是残酷的，其场面充斥着残忍、痛苦和混乱；她为上帝那深不可测的目的服务，不过，很少是舒适和光明的源泉。

133 18世纪随处都是对于高贵的野蛮人那朴素美德的赞美歌。迈斯特告诉我们，野蛮人并不高贵，而且是劣等人，残酷、放荡、凶蛮。任何人只要跟他们一起待过，都可以证明他们是人类中的垃圾。他们是被弃之物的典型，是上帝造物过程中的失误和败笔，完全不是什么一尘不染的原

① 188。关于希腊王国的未来，他的判断同样是错误的，而他忧心忡忡但又毫无依据（这一点已经得到证明）的警告，也只不过是招致了一同在圣彼得堡流亡的同伴、希腊爱国者亚历山大·伊普西兰提(Alexander Hypsilanti, 1792—1828)的指责，视其为蓄意捣乱的爱管闲事的家伙；有一位野心勃勃的女士，Roxandra Stourdza——法纳尔人，后来的埃德林(Edling)女伯爵、圣伯夫的通信者——给迈斯特通报伊普西兰提的动向。迈斯特曾写信给这位女士，谈及一些社会新闻，并给予慈父般的建议。当他在圣彼得堡的政治地位变得不那么稳固的时候，通信中止了，因为女伯爵判断，过去那种有用的友好关系现在正在变成一种政治债务。

② IV 132—133。

型,也绝非自然品味和自然品德的早先样板。被派往他们那里去的基督教传教士们说起他们的时候,带有相当多的善意。因为这些好心的牧师们,没有办法说服自己,将那种肮脏卑劣和罪恶行径——他们实际上深陷其中——归在上帝的造物身上。进而,这些发育停顿的可怜虫也就不可能是值得我们效仿的样板。那么,卢梭及其同道所号召我们去做的到底是什么呢?他重复了孟德斯鸠的名言:“野蛮人为了吃果实,把大树也砍倒了;传教士送给他的牛,也被他卸下来,用大车的木料烧牛肉吃。三个世纪之后,他们最想从我们这里索要的,就是杀人的火药,还有杀死他自己的烈酒。他们毕竟还是跟我们有所不同的,手脚不干净、残忍无情、行为放荡。我们最终总是要战胜自己的本性;然而野蛮人却相反,他们随性而为;违法犯罪是天生的爱好,他们从不会懊悔自责。”^①接着,迈斯特罗列了野蛮人生活的典型的快乐,这份目录让他的读者感到心惊肉跳:弑亲、剖取配偶的内脏、剥头皮、吃人肉、放荡淫逸。创造这些野蛮人的目的何在呢?就是要给我们一个警告。向我们展示,人可以堕落到何种地步。野蛮人所操的语言,并不具有原生之力量及开端之美,不过是一片混乱,衰朽不堪。它是“废墟中,古代语言的残骸”。^②

至于卢梭的“自然状态”(——据说野蛮人就生活在那种状态里),以及所谓“人权”(——野蛮人被认为懂得这东西,而且法兰西和其他欧洲民族正是在“人权”的名义下被投入了残酷无情的集体屠杀之中),究竟这是一些什么样的权利呢?它是怎么样的人与生俱有的呢?没有什么形而上的、有魔力的眼睛能够发现这些被称之为权利的抽象实体,其渊源既非来自什么特殊人物,亦非来自神圣的权威。正像没有什么名之为“大自然”的女士一样,也没有什么名之为的“人”(Man)的造物。而且,革命已经发生了,以客迈拉^③的名义犯下了难以形容的残暴行径。

① IV 84—85。

② IV 63。

③ 客迈拉(Chimera),传说中的吐火女怪,狮头、羊身、蛇尾。——译注

（迈斯特在他的俄罗斯回忆录中写道）在四五个世纪之前，教皇可以把一小撮胡搅蛮缠的律师赶出教会，而他们也可以跑到罗马去，获取赦免。大领主们单方面可以将一些难以驯服的佃户（tenants）^①约束在他们的土地上，而且能够做到秩序井然。而在我们的时代，我们同时失去了稳定社会的两大支柱——宗教和奴隶制，好比遗失铁锚的轮船，被暴风吹走，已经遇难失事。^②

唯有当罗马教会的权威已经牢固地树立起来的时候（——正是在那时），奴隶制度才有可能被废除（——确实被废除了）。

理性主义会导向无神论、个人主义以及无政府主义。社会结构之所以能够聚合在一起，正是因为人们认识到了他们的天然的领导者，因为他们感受到了天然的权威，所以他们愿意服从——这种权威是理性主义的哲学家不能给出合理说明的。没有国家，也就没有社会；没有君主，没有最高法院，也就没有国家；没有绝对正确，也就没有君主；而没有上帝，也就没有绝对正确。教皇是上帝在尘世的代表，一切合法的权威都来自于教皇。

这就是迈斯特的政治理论，它对于反动的蒙昧主义者具有支配性的影响，并且最终影响到后来出现的法西斯主义思想；它也是让传统的保守主义者和传教士感到不安的思想渊源。更直接的是，它鼓舞了许多教皇绝对权力主义者，法国的反国家的威权主义，以及西班牙、俄罗斯、法国的反政治的神权政治运动。迈斯特的神圣权威的概念，不仅是深刻的反民主的，而且完全与个人自由、社会和经济平等、人人友好的政治

① 即法文的 censitaires。

② VIII 283—284。

意涵相对立。“假如我有一个兄弟的话,我愿意称他为堂兄,”对梅特涅的这一评论,迈斯特颇有共鸣。在他看来,自由天主教应该说是荒唐的,实际上是自相矛盾的——他在自己的老盟友、同样支持教皇的拉梅内那里看到了这种思想倾向的萌芽,这让他的晚年岁月颇为焦虑。布兰德斯正确地评论说,对自由主义者来说,迈斯特代表的是他们所反对的一切势力的登峰造极,而且,这并非因为迈斯特是一个如下意义上的反动分子,即他生活在过去的时代里,或是像一个属于过时文明的陈腐遗物一样游来荡去;而是相反,正是因为他对自己所身处的时代理解得如此之深刻、彻底,并且积极地使用当时一切最新的思想武器去抵抗这一时代的自由主义的倾向。

人类最为危险的敌人,是新教徒,是攻击普世教会的人——这些破坏者,他们的目的和作用就是削弱一切社会建立的根基。培尔(Bayle)、伏尔泰、孔多塞只不过是著名的颠覆者路德、加尔文及其追随者的卑微、世俗的门徒。新教的教义是个人理性或信仰的反叛,是良知对抗盲从——后者实为一切权威的唯一根基:因此,从根本上说(au fond),这是一种政治叛乱。没有了主教,也就没有国王。在《新教反思录》中,迈斯特宣称,天主教从来不会反叛君主,而新教才会这样做。^①支持这一令人吃惊的论断的,是怪诞的诡辩:既然在君士坦丁之后,国家和教会合二为一,天主教会的反抗法令(acts of insubordination)——比如,天主教狂热分子提出的针对异教统治者的暗杀令——就不是对于真正的权威的反叛,而是对于篡位者的反叛。西班牙的宗教裁判所不仅仅是保存真正的信仰的方法,也是最低限度的安全感和稳定感的来源,没有这种安全感和稳定感的话,社会根本不能存续。在迈斯特看来,宗教裁判所被严重地误解了。^②多数情况下,它是温和的、善意的再教育的手段,许多灵魂

① VIII 67。

② 参见《致俄罗斯绅士论西班牙裁判所书》(*Lettres à un gentilhomme russe sur l'inquisition espagnole*), III 283—401。

借此被引导来自我悔改，回归到真正的信仰。它致力于把西班牙从法国、英国和德国的破坏性的宗教冲突中拯救出来，进而保护了这个虔诚的国家的国家统一。（这么说就有些过头了。迈斯特为取悦于菲利普二世而作的这一辩护词，即便是教会政策的最狂热捍卫者也鲜有附和者。）对于牧师权威的公然蔑视，其结果就是德国三十年战争所造成的流血冲突和混乱不堪。没有哪块土地可以反抗教会，并且实现其崇高。因此，只是考虑其爱国热情的话，才可以说《南特敕令》的废除是合法的。“在一个优秀的时代，一切事物都是优秀的。路易十四的大臣、地方官们在其领域之内都是伟大的，他的将军、画师、园艺师同样在其领域之内是伟大的……在我们这个可怜的时代，所谓迷信、狂热、褊狭等等，都是在法兰西的伟大之中不可缺少的因素。”^①加尔文主义正是这种伟大最危险的敌人：在被倾覆之前，加尔文主义正是在法国境内活动的；当其垮掉的时候，连狗都不叫一声。至于说废除《南特敕令》这一举措使得法国丧失了许多手艺高超的匠人，使得他们被迫移民，用他们的手艺增进了别国的富足，那么，就让那些被这种小店老板(boutiquières)的想法所打动的人“到别的地方去看看，不要在我的书里面找答案了”。^②

詹森教派信徒也好不了多少：路易十四彻底地夷平了波尔—罗亚尔修道院^③，掘地三尺，“让过去只出产恶劣图书的地方长出优质的谷物

① VIII 81。

② VIII 82。

③ 詹森主义是17世纪法国天主教内部的改革运动，波尔—罗亚尔(Port-Royal)修道院是当时天主教运动的中心，在巴黎郊外的乡间(历史上还有另一个波尔—罗亚尔修道院，在巴黎圣雅克区)。一批著名学者在该修道院里隐居，他们被尊称为波尔—罗亚尔隐居者。著《波尔—罗亚尔逻辑》的作者安东尼·阿尔诺与皮埃尔·尼古拉都曾在此隐居，并为詹森主义辩护。1709年，在教宗的许可下，路易十四世驱散了波尔—罗亚尔修道院的修女和隐居者。1711年，修道院的建筑物被夷平，波尔—罗亚尔从此消亡。——译注

来”。^①至于帕斯卡,迈斯特断言,他并没有受波尔—罗亚尔什么影响。异端一定要清除;至于那些走得不太远的人,折中的办法就可以把他们吓退了。“路易十四镇压了新教徒,他得以寿终正寝,安享天年,而且荣耀加身。路易十六对新教徒施以怀柔,结果死在绞刑架上。”^②“如果只是依靠人类的力量,没有什么制度可以稳固,可以持久。历史和理性都已经证明,一切伟大制度的根源都是在这个世界之外被发现的……尤其是君主制,其能否拥有力量、统一和稳定,取决于教会所给予神圣化的程度。”^③

对于他所反对的那些价值观,迈斯特自己有一种独特的理解。他注意到,没有哪条标准是比不敬神更容易违反的了。看人就要看他憎恶什么,是什么惹他发怒,无论何时何地他总要满腔怒火地攻击什么——这才是真相。用阿纳托尔·法朗士(Anatole France)描述迈斯特的话来说,他在“反抗他所处的整个时代”(l'adversaire de tout son siècle)。^④他这些表现并非反动的,而是反革命的,并非消极的而是积极的,并非复制过去历史的空想而是一种艰巨而又有效的努力——努力以过去的视域来约束未来,这种努力非但不是纯粹的幻想,相反,它深深地扎根于对现时代事件的严格现实主义解释之基础上。

迈斯特并不是一个夏多布里昂、拜伦、毕希纳、利欧帕迪^⑤那种意义上的浪漫的悲观主义者。世界秩序,在他的眼中,既不是混乱不堪,也不是有失公平,按照信仰的眼光来看,必然如此而且理应如此。每一个时代,都有一些人会追问,何以正义者要饥寒交迫,而作恶者会享受荣华

① III 184。

② VIII 82。

③ VIII 94。

④ 法朗士:《拉丁的天才》(*Le Génie latin*, Paris, 1913),第242页。

⑤ 毕希纳(Georg Büchner, 1813—1837),德国剧作家。利欧帕迪(Giacomo Leopardi, 1798—1837),意大利诗人。——译注

138 富贵,迈斯特的回答是,这种提问是对于何谓神圣法则的一种幼稚的误解。“没有什么是偶然的——一切都有规律可循。”(Rien ne marche au hasard...tout a sa règle.)^①假如有一种法则存在的话,它不会容许例外的情况发生;假如一个好人不走运,我们不能希望上帝为了个体的私利而去改变法则——失去法则的话,一切将陷入混乱。如果某个人患上了痛风病,那他是太不幸了,不过,他不会因此而怀疑自然法则的存在;相反,他所求诸的医学,本身即预设了自然法则的存在。如果某个正义的人遭遇了灾祸,同样也没有理由让他怀疑宇宙中有着良好的秩序。有法则存在,并不能防止个人遇到不幸;没有什么法则可以根据个体的情况来运转,适应了个体的情况,它们也就不再是什么法则了。世上的罪恶是有一定总量的,依靠同样数量的苦难可以让这些罪恶得到补偿——这就是神意的原则。不过,如果说支配神意行动的就是人性的公平或理性的平等——每一个个体的罪人都应该在现世中自己去承受某种程度的惩罚——这并没有什么意义。自从罪恶来到这个世界,哪里都有可能发生流血牺牲;无罪者的鲜血跟有罪者的一样,都是天意为救赎有罪的人类而做的安排。假如需要代别人受过的话,无辜者也会被屠杀,直到平衡被调适好为止。这就是迈斯特的神义论(theodicy):为罗伯斯庇尔的恐怖所作的解释,为世上一切不可摆脱的罪恶所作的辩护。

迈斯特有关牺牲的著名理论是以这样一条定理为基础的:责任不在个人,而在集体。在罪与罚中,我们彼此都是一个整体的一部分;因此,父辈的罪,要不可避免地落到子孙头上,无论个人如何无辜,也要像落到别的人头上一样,落到他的头上吗?即使在现世中,罪恶的行为也不可能保留下去而不能救赎,就像不平衡态在物理世界中不可以无限期地持续。迈斯特“只看到了历史中的两种因素”,晚年的拉梅内有过这种悲哀的评论,“一方面是犯罪,另一方面是惩罚。他赋有一个慷慨而又

^① IX 78;引自 III 394。

高贵的灵魂,他的著作完全像是在绞刑架上写成的。”^①

7

新教的教义打破了人类的统一,制造了混乱、悲惨和社会分裂。为 139
 了对抗这一“不适”(malaise),18世纪的哲学家们开出的救世良方是根据一种理性的计划来调整人们的生活。不过,计划失败了,原因正是由于它们是合乎理性的,由于它们是计划。战争就是人类活动中最有计划性的一种。不过,没有哪个亲眼见过某场战役的人还会坚持说,正是将军们发出的命令决定了战役的实况。无论是将军,还是他们的下属,都不可能说出正在发生的情况是什么;枪炮隆隆,混乱不堪,伤者、濒死者辗转哀号,断臂残肢——“中毒有五六种之多”^②——暴力和混乱实在是太严重了。只有不懂得构成生命的要素的人才会说,胜利属于那些指挥得当的将军。是谁赢得了胜利呢?是那些完全被说不清的自我优越感支配的人;无论是士兵,还是将军,他们说不清敌我双方可能会发生的伤亡比例。“正是因为空想才输掉了战役。”^③与其说胜利是一种物理的事实,不如说它是一种道德和心理的事实,是由一种神秘的信仰行为而引起的;它并不是经过精心筹划的计划(或是柔弱的人类意志)所产生的成功的结果。

迈斯特有关战役如何展开及取胜的评论,见于《圣彼得堡之夜》中著名的第七篇对话,可能是他对于他反复提起的这一主题——战场上不可避免的混乱以及指挥官毫不相干的所谓部署——的最精彩、最生

① 1834年10月8日致 Comtesse de Senfft 的信。见拉梅内:《书信全集》(Correspondance général, Louis le Guillou ed., Paris, 1971—1981),第6卷,书信2338,第307页。

② V 34。

③ V 33。

动的概括；后来司汤达在《巴马修道院》(*The Charterhouse Parma*)一书中有关滑铁卢战役的虚构描写，这一主题就起到了非常重要的作用。很显然，迈斯特的这一评论，对托尔斯泰在《战争与和平》一书中提出的关于人类行为的学说具有决定性的影响。众所周知，托尔斯泰读过他的作品。而且，实际上，正如可以泛泛地说那是托尔斯泰的学说一样，它也是迈斯特的学说。生命并不是光明和黑暗之间的琐罗亚斯德式^①的斗争，比如像民主主义者和理性主义者所解释的那样，对他们而言，教会就是黑暗的代表；或者，相反，如虔诚的威权主义者的说法，黑暗就潜伏在无神论的邪恶力量里面。生命是漆黑、混乱的永恒的战场，在上帝指引宇宙的神秘天命之下，人们相互争斗，因为他们也不会做别的。结果并不取决于理性，或是力量，甚或是美德，而取决于个人或民族在历史存在这一幕不可预测的宇宙大戏中被分派了怎样的角色，就这幕大戏分配给我们的部分而言，我们至多是了解某些渺小的片断。假装弄懂了整幕大戏，甚至发狂到妄想我们可以凭借高等的智慧来改变它，那是荒诞无稽，没有意义的。信仰从我主通过他在尘世的代理人所发布的命令，并且，照此去行动吧。

“不要让我们在体系中迷失了自己！”^②迈斯特尤其反对体系，很显然，体系是以一些据说与自然科学有某种关联的方法为基础的。科学的语言，在迈斯特看来，就是某种堕落的东西；而且，他强调——非常有预言性的强调——语言的堕落一直是人的堕落的最为确定无疑的信号。^③迈斯特对于语言的关注及其看法，是非常大胆而又深刻的，而且（尽管有点儿过度）预示了20世纪在语言问题上的想法。迈斯特的主旨是，就

① 琐罗亚斯德教，古代波斯帝国的国教，也是基督教诞生之前中东最有影响的宗教。曾被伊斯兰教徒贬称为“拜火教”，在中国称为“祆教”。——译注

② VIII 294。

③ IV 63。

像所有古代的稳定制度一样,像王权、婚姻、崇拜等等,语言也是一种有着神圣缘起的神秘之物。有那么一些人,他们认为语言是人类一种深思熟虑的发明,是便于交流而创造出来的一种工具。照他们这种理论,思想之所以被思想,不需要借助于任何符号:首先我们思考,然后我们再找到合适的符号来表达我们的思想,就像手套适合手一样。这样一种学说,不仅为普通人所接受,直到我们这个时代,有时候还有很多哲学家未加批判地接受它;然而,迈斯特和博纳尔德(尤其是后者)却都持坚决的反对态度。思考就是在使用符号,使用一种清晰的词汇。思想是一些词语,尽管是没有说出来的词语;“思想与词语”,迈斯特宣称,“不过是两个伟大的同义词”。^①词语——最普通的一种符号——的起源,就是思想的起源。不可能有这样的一个时刻——某人发明了最初的语言,因为不管发明什么都是在思考,而思考就是在使用符号了,也就是说,是在使用语言。总之,词语的使用是不可能被人为发明的,更不用说思想的“使用”了,这其实是一回事。而不能被发明的,在迈斯特看来,就是神秘之物,就是神意。

141

或许,你完全可以合情合理地拒绝把所有非人工制造的东西都视为必然具有神圣的起源这样一种观念,不过,承认思想和语言——作为一种自然现象,作为像生物学、社会心理学之类自然科学的研究对象——二者的同一性是具有深刻的原创性的想法。也许在柏拉图的《泰阿泰德篇》里一个著名的比喻中,我们可以看到这一关键概念的萌芽,迈斯特引用过这句话。它说,语言被讲出来,是作为“灵魂和自己的对话”。^②不过,只是这么说的话,也没有什么用。霍布斯显然自己重新发现了这一真理;它也相当接近维柯思想体系的核心,我们知道,迈斯特很

① IV 119。

② 同上。

熟悉维柯。^①

在语言起源的问题上,迈斯特很得意自己推翻了18世纪的有关推测。他说,卢梭对于人在一开始如何能够使用词语深感惊奇,而无所不知的孔狄亚克不仅知道这个问题的答案,还知道其他所有问题,他声称:很显然,语言的发生,是劳动分工的结果。因此,有一代人会说BA,另一代人增加了BE;亚述人发明了主格,而米提亚人发明了所有格。^②

142 对极端缺乏历史感的某些更为盲信的法国哲人,这一反讽非常恰当;在迈斯特的其他理论里,并没有出现过类似的论证。因为语词就是我们的祖先对于外部世界的记录,以及他们自己的思想、感情和观点的反映,它们也体现了我们祖先的有意和无意的智慧,这些智慧来源于上帝,并形成他们的经验。因此,古代的、传统的文本,尤其是那些包含在经典著作中的文本,表达的是人类的远古的智慧,而且是随着事态的变化而不断调适和丰富的智慧;它们是极其珍贵的富矿,如果你有专门的知识,有热情和耐心,可以从那里提取出许多隐藏的黄金。由于中世纪的哲学解读经典文本的办法过于牵强,而且想要从中寻求隐蔽的意义,因此遭到了轻视。不过,对迈斯特而言——跟维柯以及德国的浪漫主义者一样——语言并不是人们的一种发明,它是对于隐蔽的知识的钻研,是对于人类的(或者至少是基督徒的)集体无意识的一种心理分析。伟大的、隐蔽的宝藏,唯有在黑暗之中才能找到。因此,百科全书派所要求的净化,在他看来,就等于要把语词中所有可能是深奥、丰富的东西统统蒸发掉;这样一来,就清除了语词的优点,脱去了它们的意义。当然,你也可以在占星学和炼金术中举出类似的例子,不过,这不会引起迈斯特的

① 参见《迈斯特与维柯:迈斯特政治文化的意大利根源》(Elio Gianturco, *Joseph de Maistre and Giambattista Vico: Italian Roots of Maistre's Political Culture*), 哥伦比亚大学博士论文,华盛顿,1937。

② IV 88。

惊奇,他对自然科学的方法没有兴趣,他感兴趣的是有奇思妙想的斯韦登伯格^①,还有对于自然现象的神秘主义解释。迈斯特会对如下看法表示赞同,其欣悦之情不会亚于他同时代的威廉·布莱克^②:在那些神秘科学里面,比在现代化学或物理学的手册里面,能够发现更多深奥的智慧。此外,神圣诞籍的政治价值,给予再高评价也不为过。^③

既然思想就是语言,其中铭记了一个人或一个教会的最古老的历史记忆,那么,语言用法的改革,就是试图破坏那些最神圣、最英明和最权威者的力量 and 影响。当然,孔多塞想过,要是能有一种世界语的话,一切民族的受教育者之间就可以更加轻松地交流。因为,这样一种语言可以“净化”若干时代积累的迷信和偏见,进而,躲在神学或形而上学名义之下的——孔多塞这么看——那些错误观念也就失去了生长的土壤。但是,迈斯特问到,这些偏见和迷信又是什么呢?我们可以马上猜出他的答案:它们就是那些坚定的信仰,其根源神秘莫测,其力量无法用理性来解释;它们是那些经受了时间和经验的考验,铭记了各个时代的英明睿智的古老信仰和概念;抛弃它们的话,就等于是身处在一步走错就会灭亡的危险境地却失去了方向。而且,最好的(因为它是离现代最远的)、最丰硕的语言,就是教会的语言,以及伟大的古罗马的语言。伟大的古罗马有人类已知的最好的政府。罗马人的语言以及中世纪的语言应该受到欢迎,其理由就跟边沁拒绝并且谴责它们的理由一模一样:就因为它们不够清晰,不便于科学的应用,就因为语词本身还带有那段古老的过去、人类历史上的黑暗和苦难时代的隐晦难解的权威性——唯

① 斯韦登伯格(Swedenborg, 1688—1772),瑞典科学家、神秘主义者和宗教哲学家。——译注

② 威廉·布莱克(William Blake, 1757—1827),英国诗人。——译注

③ “土耳其的治理很好吗?《古兰经》……没有它的话,奥特曼的统治就不复存在了。那么,中国的治理怎么样呢?他们有箴言,有法律,二千五百年以来就以孔子的宗教来治理国家……”VIII 290。

有借此权威才能得到救赎。拉丁文自身就足以保证其准确无误；而拉丁语词有其特殊的局限，它们排斥现代性，这一点对如下一点来说是关键的：奥威尔的《一九八四》只不过是重申了一个至关紧要的主题，亦即要控制人的话，关键是控制语言；尽管在他书里面的精英们——其目的与迈斯特的多少有些不同——选择的方法，并非传统的语言，而是人为的，特别是建构的语言（实际上这正是迈斯特攻击的对象）。

144 迈斯特为耶稣会会士辩护，称他们是唯一可靠的教育家，使用拉丁文作为（体现在中世纪道德之中的）真理的工具；他抨击斯佩兰斯基和顾问团，在这些人的支持下，俄国沙皇亚历山大一世一度热衷于在俄罗斯帝国推行一种新政。^①迈斯特的这种态度走得很远；在他看来，几乎非理性本身就是有价值的——所有不受理性的分解过程之影响的东西，他都表示赞成。理性的信仰太脆弱了。一个优秀的论辩者可以击破任何一个建立在如此虚弱的基础之上的结构。理性制造的东西，理性也能够损坏。因此说，迈斯特借助于阿奎那，是非常不可信的。作为耶稣会士的学生，他几乎不能有其他的选择；不过，他看到了，真理是处在托马斯主义者的视野之外的，亦即，理性的论证方法对于真理终究是无能为力的，它是根本不适用、不相关的。此处，肯定又可以跟托尔斯泰作一个并列对照：对于那些信仰科学专家以及自由主义的进步信念的人，尤其是相信人类意志和人类智识力量的人（如斯佩兰斯基、拿破仑、博学的德国军事战略家以及后来整个俄国知识界），托尔斯泰持一种讽刺态度，这跟驻圣彼得堡的这位撒丁王国的代表的态度何其相似。

当驳斥在他看来是同样荒唐的，以社会契约为社会之根基的理论

^① 俄皇亚历山大一世先后推行过两个阶段的改革，分别在1801—1805年与1807—1812年。前一阶段的改革筹划者主要是四个人：诺沃西利采夫(Nicholas Novosiltsev)、斯特罗加诺夫伯爵(Count Paul Stroganov)、科楚别伊伯爵(Count Victor Kochubey)、恰尔托雷斯基亲王(Prince Adam Czartoryski)，被亚历山大一世戏称为他的“公众安全委员会”。后一阶段的主要谋士是斯佩兰斯基(Michael Speransky)。——译注

时,迈斯特使用了非常类似的论证。他正确地坚持认为,契约就预设了承诺,以及履行承诺的办法;不过,承诺是一种行动,只有在业已存在的有意识的社会习俗这种复杂的网络之中,行动才可以被弄懂,才可以被理解。而履行承诺这一机制,也就预设了存在一个发达的社会结构;要达到建立契约的阶段的话,不仅仅需要有一种业已存在的依靠规则和习俗的社会生活,而且需要这种社会生活已经发展到了相当可观程度的条理性 and 复杂性。把野蛮人孤零零地放到社会习俗(包括承诺、契约、可履行的法律等等)的“自然状态”中,没有任何意义。因此,作出社会是依靠契约而不是凭借其他方式而产生的这一假定,不仅与史无征,在逻辑上也是一谬误。但是,只有新教徒才有过如此假定:社会就像是一家 145 银行或是一个商行,是一种人为构造的联系。^①

迈斯特非常慷慨激昂地宣称,社会并不是建立在个人利益和幸福精打细算基础上的一种精心建构的、人为的联系,而是,至少同样是,依赖于人们对于牺牲的那种天生的、原初的、不可抗拒的渴望,以及义无反顾地在庄严的祭坛上献祭自己的冲动(这里显而易见带有柏克的影响)。士兵们严守命令,坦然赴死,如果假设他们是受到了个人利益的想法的鼓舞,那简直太可笑了;正如纪律之于士兵一样,所有对于组织化权力的服从也是如此——尽管在程度上差异会很大。这是一种传统的、神秘性的、无法抗拒的活动,不会遇到任何异议。

迈斯特告诉我们,只是自文艺复兴之后,这一真理才被遮蔽、被否认。为这种严重错误的看法作宣传的人,有路德和加尔文,培根和霍布斯,洛克和格老秀斯,他们又是受到了古代的异端分子威克利夫和胡

^① 参见维柯关于斯宾诺莎的国家概念的评论:“一个小商小贩的社会”(《维柯的新科学》,Thomas Goddard Bergin 与 Max Harold Fisch 译,修订版,纽约,1968,para.335,第98页),以及博纳尔德所说的:“好像社会就是由我们的房子的墙壁,还有我们的市镇的城墙构成的;好像某个地方降生了一个人,既没有父母、子女,也没有语言,没有天与地,没有上帝和社会。”(Louis de Bonald, *Du divorce*, 2d ed., Paris, 1805, 第13页。)

斯^①的影响。根据这种错误认识,一切权力和权威所依据的是某种如人为的发明一般脆弱而又武断的东西。法国大革命业已证实了他们这种目光短浅的乐观主义谬误,因为这场革命正是上帝给予这些迷恋此种理论和观念的人的惩罚。社会并不是一种互惠互利的关系,它是轻罪拘留所(maison correctionnelle),几乎可以说是一个罪犯流放地。实际上,支配它的并不是理性;另一方面,民主——肯定要比独裁更为合乎理性——到处造成痛苦,除了在那些它真正作为权力来源的地方,也就是说,在那些地方可以履行被那些无视事实与逻辑的浅薄思想家声称为建立社会之基础的契约,例如在值得被尊敬的英国人中,尽管没有书写出来而只是作为一种“感觉”。

要紧的不是理性,而是权力。哪里出现了真空,权力肯定迟早会进入,并且从革命的混乱之中创建起一种新的秩序。雅各宾派和拿破仑可以说是罪犯,是暴君,但他们掌握了权力,他们代表了权威,他们得到了顺从,最重要的是,他们严惩进而约束了软弱动摇和容易犯错的人的离心倾向。因而,他们要比那些批判知识分子、搞破坏的思想贩子要好上千倍,后者摧毁社会结构,破坏所有至关紧要的进程,直到某种力量(尽管不合法)响应历史的召唤而兴起,将其一扫而空。

一切权力均来自上帝。迈斯特对于著名的保罗书信的解释是非常平实的。所有力量都要求被尊重。所有缺点,无论是在哪里被发现的,都要被蔑视,即便是法兰西的路易十四,“天国之后最完美的王国”^②的神选君主,也是如此。雅各宾派是恶棍,是杀人凶手,但他们的恐怖统治重建了权威,为法兰西开疆扩土,因此,就终极价值而言,他们要比吉伦特派自由主义者和唯心主义者贡献更大。吉伦特派手段软弱,没有抓住

① 威克利夫(John Wyclif, 1330—1384),牛津大学教授,英国宗教改革和清教主义的先驱。胡斯(Jan Hus, 约 1372—1415),捷克宗教改革者。——译注

② 参见103页注①。

权力。唯有合法的权威才能够经受得住意外和变化,这一点是确定无疑的。纯粹的征服,没有经过真正教会的永恒法律的批准,只不过是掠夺:“偷取市镇或省区,并不比偷窃手表和鼻烟壶能得到更多的容许”^①,这一说法之适用于1815年边界的缔造者,并不亚于腓特烈大帝或拿破仑。^②迈斯特反复地谴责赤裸裸的军国主义:“每一个时代,如果在战争艺术的范围之内,有什么东西发展到了完美地步,那纯粹、完全是一种

147

① IX 77。

② 迈斯特对拿破仑的态度颇为有趣,非常矛盾含混。一方面,拿破仑是一个暴发户,无情地破坏古代的价值,迫害教皇和合法的君主,是亵渎加冕礼的罪犯——他的加冕礼是对神圣礼仪恐怖而又拙劣的模仿,一个在道德上遭到唾弃的家伙,是人类的公敌;另一方面,拿破仑对于权力的本质有着清醒的把握,对于民主人士、自由派、知识分子以及其他让人憎恶的集团(secte)中的其他成员公开表示轻蔑,不过,最重要的是,这个曾将法国带到荣耀巅峰、不得不强有力地转向提倡实事求是和服从权威的人所具有的军事和管理天才,与波旁王朝的愚蠢和虚弱之间形成鲜明对比。迈斯特,尽管作为官方代表,他也是法兰西帝国的一个牺牲品,仅仅由于法国大使馆在圣彼得堡的存在这一事实就每天受到羞辱(他自己适当的外交地位自然就得不到官方的认可),但他却渴望能够跟拿破仑见上一面。而在拿破仑这方面,他对迈斯特作品的光彩照人也有深刻印象,他曾说过从中听到了政治上的同情之声。迈斯特发现他自己的处境非常尴尬。他曾致信卡利亚里的宫廷,陈述他的情况。拿破仑的确是个篡位者,这一点确凿无疑;不过,难道奥兰治的威廉为之更甚吗?欧洲所有带王冠的人都承认了那个王朝。拿破仑是一个冷酷无情的凶手,但他杀的无辜的人有英格兰的伊丽莎白多吗?毕竟,所有的权力都来自于上帝,无论是合法的,还是不合法的;波拿巴不仅保卫了法兰西,还为她开疆列土,他不可能未曾意识到,在一定意义上,他也是天意的一件工具。迈斯特这些推论让撒丁王国的官员们脸面无光。国王维克托·艾曼纽尔大为震怒,严令禁止他的首相再跟那个科西嘉恶棍有任何交道。这让迈斯特深感失望。但忠诚在他那里高于一切美德;那个合法的皇权化身越是不受尊重的时候,他越是献上自己的顺从,因此,对他的君主无条件的顺从这一原则也就越发彰显。他得到的外交答复越来越是一副刻薄、讥讽的口气。他还被指责提出了一个“出人意料”的要求(XI 104-105)。迈斯特向他高贵的主人担保,无论什么时候,他都会不折不扣地执行使命;但是,并不想让他的主人吃惊——这一点是他承诺不了的。他从未见过拿破仑。

不幸。”^①他把军人政府(甚至在他自己的家乡萨伏依的政府)称之为棍棒政府(*la bâtonocratie*)^②,靠大棒政策来执行统治,是“时代的恐怖”^③。“我始终厌恶,现在也厌恶而且终生都会厌恶军人政府。”^④他之所以厌恶军人政府,是因为它武断专横,削弱了国王和古代制度的权威,导致了革命以及颠覆了传统的基督徒价值观。^⑤不过,也会有受到混乱威胁的时候:最糟糕的政府形式是无政府;实际上,只有最残酷无情的独裁者才能阻止社会的解体。在这一点上,迈斯特跟马基雅维利、霍布斯以及其他类似的权威捍卫者是保持一致意见的。

革命——万恶之首——本身也是一种神意的过程,按照神意的派遣,惩罚罪恶,借助苦难使我们堕落的本性得到重生(这让我们想起贝当元帅及其支持者在1940年为法国的战败所作的神义论的解释);它跟所有伟大的历史力量一样神秘,因此,“并不是人指导了革命,而是革命

① 1816年4月24日、5月4日致瓦莱(Count de Vallaise,撒丁王国的外交大臣)的信。《外交通信集》,第2卷,第205页。

② IX 59。

③ 1804年7月22日、8月3日致撒丁王国的国务卿罗西(Chevalier Rossi)的信,收藏于都灵档案馆。引自J. Mandoul, *Joseph de Maistre et la politique de la maison de Savoie*, Paris, 1899, 第311页。

④ IX 58。在VII 134,又说,“那些可以让我们忘掉一点战争艺术的王子们将会得到千倍的祝福。”在I 511,论及罗马帝国晚期的军事统治时说,它们是“一种持久的瘟疫”。有关这一主题的总体讨论,参见韦尔玛勒(François Vermale),《论不为人知的迈斯特》(*Notes sur Joseph de Maistre inconnu*, Chambéry, 1921),尤其是第三章(“Joseph de Maistre contre le militarisme piémontais”),第47—61页,特别是48—49页。不过,他也宣称,如果君主颁布一种军事专政的话,他也能接受,尽管有些勉强。

⑤ 这一在战争和军事化之间的鲜明对比,在蒲鲁东(Proudhon)那里得到了回应,他的表述几乎跟迈斯特一模一样,见其《战争与和平》(*La Guerre et la paix*)。很有可能,托尔斯泰——他在写作《战争与和平》时读过迈斯特的作品——把这个在他自己的杰作中也扮演了重要角色的悖论,不仅归之于蒲鲁东(就像他的一个批评者埃肯鲍姆所推测的),而且还归之于迈斯特自己。

利用了人”。^①它实际上也许利用的是最堕落的一种工具——唯有罗伯斯庇尔的“恶魔般的天才才能完成这个奇迹 [法国战胜了反法联盟]……这个强大的、陶醉于鲜血和胜利的怪物,这个可怕的现象……既是降临到法国人头上的恐怖的惩罚,同时又是拯救法兰西的唯一之道”。^②他激发了法国人的极度暴力,强化了他们的心灵,用绞刑架上的鲜血驱使他们发狂,直至他们像疯子一般争斗,所有人都粉身碎骨。然而,没有革命的话(像罗伯斯庇尔那样的人可能会幻想他们可以制造出革命来,尽管很显然,并不是他们制造了革命,而是革命制造了他们),他宁愿保持以往的平庸状态。 149

攫取了权力的人并不知道他们如何做到了这一点;如果说对别人而言,他们的影响力是一种神秘的东西,对他们自己来说,更是如此。环境(circumstances)是伟大人物也不能预见或是指引的,无需他出手,环境已经为他准备好了一切——这就是“戏弄人类计划的神秘力量”^③,是天意,是黑格尔的理性的狡计。不过,人是自负的,幻想个人的意志可以冲破上帝统治世界的无情法则。他厌烦于反复地说民主信念的根源,正是在于这种错觉——虚弱、容易受骗的生物过于自负及自我膨胀之后的错觉。错误地认识自己的智慧和力量,盲目地拒不承认别的人、别的制度的优越性,结果会是提出关于人类权利的荒唐可笑的主张,以及关于自由的空洞的废话。“人生而自由——不管这是谁说的,他都只不过是讲了一句没有意义的句子而已。”^④人就是现在之人以及过去之人,就是他现在在做什么以及过去做了什么;如果说人并不是他所应该是的东西,这是对理智的冒犯。我们应该去叩问历史,它是“实验政治学”(experimental politics),亦即有关这一主题的唯一可靠的教师:“她永远

① I 7。

② I 18。

③ I 118。

④ I 426。

不会对我们说与真理相反的东西。”^①一次货真价实的实验,可以摧垮上百卷抽象的玄思。^②

150 不过,大众自由和民主的概念恰恰是立足于这样一些无根的抽象,既无经验性的实验为依据,又未得到神意的启示。假如人不能认识到权威的合法归属(即教会以及“神选”的君主),他们将会落入人类暴政(即万恶之首)的扼制之下。那些以自由的名义起而反叛的人,最终也成为了暴君——这话是博纳尔德说的(他引自波舒哀,半个世纪之后又被陀思妥耶夫斯基重复),迈斯特仅仅是做了补充:信仰卢梭那些学说的话,结果会不可避免地遇到这样一种局面,人们的导师会告诉他们,“你认为你不需要这一条法律,不过我们肯定你是需要的。假如你胆敢拒绝的话,为了惩罚你不想要你该要的东西,我们会杀了你”,然后,他们只能照办。^③的确,在以往曾经宣讲过的公式里面,再也找不出比它更为清楚明白的公式了——它已经被正确地称为“极权民主”(totalitarian democracy)。迈斯特语带嘲讽地说,假如有很多科学家都被推上断头台的话,那他们就只能责怪自己了。^④以某某之名,他们被杀死,这种观念正是被杀者自己的发明;而且,就像所有反抗权威的叛乱一样,这样一种观念注定要摧毁它的发明者。

迈斯特极度憎恶自由的思想交易,蔑视所有的知识分子,这不仅仅是保守主义,也不是什么正统论以及对养育他的教会和国家的忠诚,应该说是某种既非常古老、又相当新颖的东西——它既是在重复宗教裁判所的狂热声音,听起来又或许是军事化的、反理性的现代法西斯主义的最初表达。

① VIII 294; 又见 I 266, I 426, II 339, VII 540。

② I 426。

③ I 107。

④ I 9。

8

迈斯特有些思想最敏锐的篇章是写给俄罗斯的，在他一生中最富有创造力的阶段，曾经有十五年光阴，他在那里度过。^①迈斯特给亚历山大一世做过一段时间的秘密顾问，提供了一些评论和建议，显然他的用意超出了俄罗斯，适用于整个当时的欧洲。因为一些政治性的格言警句，迈斯特声名鹊起，看来（尤其是在这位皇帝的自由阶段结束之后）这些话很对亚历山大及其顾问们的胃口。“人通常都是太邪恶了，以至于无法获得自由”^②，“无论在哪里，都是少数领导多数，因为没有哪个多少有些实力的贵族政府当局不足以担当这个目的”^③，像这样一些格言，在圣彼得堡的贵族沙龙里面，当然是大受欢迎的。在那个时代的一些俄罗斯人写的回忆录里面，曾经颇为赞许地提到他。^④ 151

① 《俄罗斯四论》(*Quatre chapitres sur la Russie*)，这是迈斯特的“备注”(obiter dicta)的一个收藏，其有很多包含了非凡洞见和预见能力的评论，不过今天已经差不多完全被人遗忘了。以下的引语即出自此处。

② VIII 279。又见 II 339。

③ VIII 280。又见 II 339。

④ 例如维格尔(Vigel')和赤加雷夫(Zhikharev)提供的例证。见《纪事》(F. F. Vigel', *Zapiski*)，莫斯科，1928，第1卷，第275页(又见第2卷，第52页)；《当代纪事》(S. P. Zhikharev, *Zapiski sovremennika*)，莫斯科，1934，第2卷，第112—113页。而在另一方面，列夫·托尔斯泰却为他绘出了一幅讽刺漫画。在托尔斯泰为《战争与和平》一书构思历史背景的时候，肯定看过迈斯特本人的著作以及同时代人留下的回忆录。他在圣彼得堡的沙龙里伪装成“莫特马尔子爵”，一个典型的法国贵族流亡者，参加俄罗斯首都的豪华晚宴，给一群时髦的贵妇讲点儿有关拿破仑、昂基安公爵(Duc d'Enghien)、女演员乔治小姐的滑稽搞笑的逸闻。后来，仅仅是作为“功勋卓著的代理人”被提到，他又出现在另一个宴会上，跟瓦萨利亲王谈论库图佐夫(Kutuzov)。小说后面还曾经提到迈斯特的名字。参见《战争与和平》，第1卷，第1部分，第1和3章；第3卷，第2部分，第6章；第4卷，第3部分，第19章。在Henry Gifford编辑的Louise和Aylmer Maude译本(Oxford, 1983)中，参见第1卷，第5, 13页；第2卷，第771—773, 1159页。

迈斯特有关俄罗斯的评价是极其尖锐的。他说,最可怕的威胁来自对于自由主义的鼓励,以及亚历山大的开明顾问们对于科学如此致命的推崇。在致东正教会的安全主管、亚历山大·戈利钦亲王的信中,迈斯特指出了三种威胁俄罗斯政权稳定的主要来源:首先,因自然科学的教育而触发的怀疑性探讨的精神;其次是新教教义,它宣称所有人都是生而自由且平等的,所有权力属于人民,它鼓吹反抗权威是一种自然权利;最后,是立即解放奴隶的要求。迈斯特断言,除非有教会和奴隶制作援手,否则没有哪个君主有足够的力量统治几百万的人口。^①在有基督教之前,社会是以奴隶制为基础的。基督教出现之后,以(掌握在牧师手里的)宗教权威为基础,然后奴隶制才有可能被废除。不过,在俄罗斯,由于它的拜占庭的开端、鞑靼的统治以及与罗马的分裂,教会缺乏权威性;因而,奴隶制之所以在俄罗斯存在是因为需要如此,是因为皇帝离了它就无法实行统治。^②加尔文主义会对俄罗斯的政权造成损害;尽管自然科学还没有(在俄罗斯,这已经是危险的可燃物)点燃煽动性的自满的火焰,但这种自满已经在世界上的部分地区蔓延,不加以阻止的话,将吞噬整个世界。^③教师的目的就是灌输如下知识:上帝为了社会而创造了人,离开了政府,人无法生存,反过来,政府也要求服从、忠诚以及责任感。在一系列具体建议中,迈斯特表达了他的忠告:^④在释放奴隶的问题上,要尽可能地纠正过度,并且延缓推行;在封普通人为贵族的问题上,要谨慎行事——这也是历史学家卡拉姆津(Karamzin)在他影响深远的《论旧俄罗斯和新俄罗斯》中要表达的精神,他对斯佩兰斯基及其改革热情都抱有怀疑;要鼓励富有的有土地的贵族,以及有功之士,但不鼓励商业;对科学要加以限制;要提倡具有希腊、罗马特征的原则;

① VIII 288。

② VIII 284。

③ VIII 285。

④ VIII 355—359。

保护罗马天主教的教义,尽可能地使用耶稣会教师;避免给外国人发护照,他们无所不为;如果不得不用外籍教师的话,至少要保证他们是罗马天主教的信徒。那些反西方的保守主义者悉数采纳了迈斯特的这些建议。圣彼得堡校区的监护人,乌瓦洛夫伯爵(Count Uvarov),显然是个聪明的门生,于1811年在他治下的学校里下令取消了哲学、政治经济学、美学、商务研究等科目;随后,在他任教育部长时,宣布了恶名昭彰的三位一体论:东正教、独裁政府、民族性,它们表达的是同样的原理,不仅适用于大学,而且适用于整个教育系统。这一程式实际上在俄罗斯 153 被严格执行了半个世纪——从亚历山大一世统治的中期一直到亚历山大二世在19世纪60年代的改革。到了19世纪80年代和90年代,著名的神圣会议的大代表(High Procurator of the Holy Synod)还带着浓浓的怀恋之情谈起它。

如果俄罗斯把自由给予了它的子民,那么自由也就消失不见了。他的原话如下:

假如有人能把俄罗斯人的愿望锁进一座城堡,它可以把城堡炸毁。没有什么人会像俄罗斯人那样有那么热烈的渴望……看看哪怕是身份低等的俄罗斯商人吧,你会发现他对自己的利益有多么精明和警惕;观察他如何从事最危险的事业,尤其是在战场上,你会看到他是多么大胆。假如真的让三千六百万这类人获得了自由,而且,我们真的这么做了——谁也不能把这种想法坚持到底——马上就会发生惊天大火,而俄罗斯也将随之毁灭。^①

而且,

这些奴隶,如果他们得到了自由的话,将会发现他们自己置身

^① VIII 288—289。

于相当可疑的指导者以及无名又无力的牧师们中间。因此，毫无准备地被暴露于天下，他们肯定会突然地从迷信转向无神论，从消极的服从转向放肆的行动。让他们获得自由，就好比让那些完全不习惯的人喝烈性酒。仅仅是如此这般的自由景象就会让那些未曾参与其中的人也为之气沮……而除此之外，你还应该加上少数贵族的漠不关心、无能为力或野心勃勃，来自国外的犯罪活动，从未曾消停过的可恶的集团的操纵，等等，还有大学里面的少数普加乔夫^①，那么，这个国家（很有可能，毫不夸张地说）将会像过长而又中间折弯的木梁一样从中间断为两节。^②

154

此外，

一个令人多么费解的推论，借此，一个伟大的民族业已发展到了这一地步，想象它可以违反一条宇宙间的法则。俄罗斯人一天之内就想得到所有的东西。没有中间道路可走。一个人只能慢慢去接近科学的目标，不能一下子就飞到那里！俄罗斯人构想了两个同样不幸的想法。一是把文学与科学放在第一位，一是把全部科学的教导都合并为一体。^③

又用同样的语调说，

如果人们被现代学说所渗透，如果俗世的权力除了自己已经无所依靠，那么，在俄罗斯将会发生什么呢？就在世界巨变的前夜，

① 普加乔夫是一个农民领袖，他领导的哥萨克起义摧毁了卡特琳娜大帝的统治。

② VIII 291—292。

③ VIII 300。

伏尔泰说过，“书本上已经完成了一切。”让我们再重复一遍，当我们还处在俄罗斯的幸福怀抱之中，依然康健自立的时候，“书本上已经完成了一切”；我们当心书本吧！在科学可以安全地应用于社会那样一个时代到来之前，阻滞科学的统治，加强教会的权威，并视其为君主强有力的盟友，这才是在这个国家最为伟大的政治举措。^①

而且，

俄罗斯人有一种明显的倾向，做什么事都爱开玩笑（我并没有说什么都拿来开玩笑），假如他们跟这条大毒蛇也是游戏态度的话，没有人会比他们被咬得更惨。^②

唯有保存教会和贵族的特权，让商人和下等阶层各安其位，才可能会有希望。最重要的是，一定不能支持“科学在社会最底层的人们中间传播；任何此类可能被无知的或颠覆性的狂热分子利用的事业，都必须加以阻止——似乎还没有人这么做”。^③此外，还应该，

155

对西方来的移民实行严格的监视，尤其是德国人和新教徒，那些人来到这里教给年轻人各种各样的东西。可以非常肯定，对这个国家来说，以及对那些拥有财产、家庭、道德和名誉的人来说，来到俄罗斯的这些外国人，一百个之中至少有九十九个，是完全不受欢迎的外来人。^④

① VIII 344。

② VIII 354。

③ VIII 357。

④ VIII 358—359。

实际上,迈斯特可能是第一个公开提倡如下政策的西方作家:对于自由的艺术和科学,要刻意加以限制;对某些文化价值,也要采取实质性的压制——自文艺复兴以后,直至现在,这些核心的文化价值已经改变了西方人的思想和行动。正是在20世纪,注定要看到这一用心险恶的学说发展到登峰造极的地步,并且得到最残酷无情的运用。这或许是我们这个时代最显著、也是最晦暗的精神现象,而且,还远未结束。

9

作为一个时代敏锐的现实主义观察者,能与迈斯特相比的,只有托克维尔。我们已经看到,迈斯特对俄罗斯形势的分析是多么有预见性。与此相似的是,迈斯特宣称,当他身后的正统主义者回望法国大革命,视其为一个已经过去但其影响不可能被磨灭的阶段,一个过后一切流转又将会恢复如初的人类精神失常的瞬间,那时候,人们可能会像企图用瓶子装起日内瓦湖的湖水一样,想要恢复革命之前的秩序。^①对法国伤害最严重的,莫过于得到外国势力援助的贵族的反革命行动,它可能会导致这个奇妙王国的分裂。使法兰西得到存续的,正是光荣的革命军队。

接着他的精神导师之一萨伏依主教蒂奥尔扎(Thiollza)的话头,迈斯特也预言了波旁王朝的复辟,而且他还补充到:既然所有权威都是以信仰为基石的,而他们已经很显然失去了一切真正的信仰——无论是对他们自身,还是对他们的命运——因此,这一王朝不会持久。进而,无论如何,总会引进某些改革。查理二世跟查理一世不一样,这真是英格兰的大幸。与之相反,亚历山大和拿破仑皇帝倒是真正使他心驰神往;至于他所忠心耿耿地服务的萨伏依家族,期望他有钦佩之情几乎是不

① IX 58。

可能的,而且,他说得很清楚——有时候过分清楚了——他的效忠并不是献给个人,而是献给了贵族制度本身。把有关欧洲形势变化的一些平淡无奇的事实告知褊狭的、惊怯的撒丁宫廷,他从中得到许多讽刺性的快乐。他的通讯都采用传统外交的风格,写得彬彬有礼,不过,即便如此,也不能在收信人面前完全掩盖起他所感受的忠诚与轻蔑的混合情绪。

这种政治现实主义及其表述中透露出的沉稳的敏锐之见,使得迈斯特终其一生,在卡利亚里(Cagliari)和都灵一直被疑心是一个危险的过激分子,一种保皇主义的雅各宾派。^①迈斯特肯定是这个微不足道、神经紧张、华而不实、谨小慎微的小朝廷逮到的最大的一条鱼。他这个人是公认的天才,广受尊重,显然是那个时代最为著名的萨伏依人。不用他是不可能的,不过,最好让他离远一点,让他到圣彼得堡,在那里,难以捉摸的沙皇亚历山大很显然喜欢他那些令人不安的议论。

迈斯特生命中最美好的时光是在圣彼得堡度过的,他的传记作者为我们所做的描绘,主要依据的就是他在这一段时期里面结交的朋友和熟人的印象。他们所传达的形象,是一个一心一意、感情真挚的父亲, 157
一个忠实、阳光、感性的朋友;而实际上,他的私人通信也证实了这一点。他写给俄罗斯贵妇的信非常有趣,充满关爱之情,轻松俏皮,有不少闲言碎语。迈斯特的信念,非常成功地赢得了沙皇的欢心,这些贵妇也成为了他的信徒。^②

① 参见第 146 页(见本书边码。——译注)注释。

② 在迈斯特的信徒里面,最有名的是斯韦钦夫人,她所主持的巴黎沙龙在 19 世纪 30 和 40 年代成为教皇派天主教的中心。不过,还有一些人也是迈斯特小圈子(cénacle)的成员,在当时的圣彼得堡社交界里相当知名,其中包括埃德林女伯爵(娘家姓Stourdza,著名的法纳尔阴谋家),托尔斯泰女伯爵,A.戈利钦亲王(A. Golitsyn)和 M.戈利钦亲王(M. Golitsyn),加加林(Gagarin)亲王(后来他在巴黎成了耶稣会士,还写了回忆录。实际上,正是因为他和Svétchine夫人留下的回忆,才导致迈斯特对于彼得堡贵族的精神影响大部分未

迈斯特的俄罗斯著名友人留下的全部证词——证实了他可爱的性格，他的冷嘲热讽，以及在身遭流放、物质贫乏的情况下的高调姿态——又进一步佐证了上述结论。而他的道德的、政治的世界正好与此相反：那里充斥的是罪恶、残酷和苦难，只能依靠一些选定的权力代表实施暴力镇压才能维持其存续，他们掌握着绝对的、压倒性的权势，而且持续不断地反对任何自由研究以及用世俗的办法去追求生活、自由或幸福的倾向。与浪漫主义者相比，迈斯特的世界更为现实、更为残忍。必须要等到半个世纪之后，我们才能在尼采、德拉蒙特或贝洛克^①那里，

能彰显)，不仅这些，还有赤加果夫(Admiral Chichagov)的漂亮夫人，她改宗罗马，导致其家族大为不满。在《战争与和平》里面，托尔斯泰有关Hélène伯爵夫人与耶稣会士之关系的毫无同情心的描写，可能就是以迈斯特圈子的活动为原型的。光照派在俄罗斯宫廷中已经有很大的影响，在戈利钦亲王以及后来的冯·克累登纳(Krüdener)夫人的影响下，就连沙皇本人也成了著名的改宗者。迈斯特在年轻时代就曾经跟共济会支部有过联系，他非常钦慕圣马丁的虔诚著作。迈斯特把圣马丁视为盟友，同情教会的人(跟这个世纪一些天主教徒对柏格森的看法很像)，后者驱散了唯物主义，把人们从冻结灵魂的新教坚冰中解救出来，搭起了由加尔文主义的枯燥乏味和“对教条与精神观念的习以为常”通向真正教会的桥梁，并且致力于基督教世界的统一。他对彼得堡的氛围知之甚深，尽其所能，争取人们对天主教事业的同情；尤其是竭尽全力保护那些已经被教皇取消神职的法国耶稣会士，他们在大革命时逃奔俄罗斯，而实际上，是接受了在俄罗斯的土地上建立一座耶稣会学院的任务。俄罗斯的东正教教会已经对他们的活动越来越有疑心。的确，或许正是因为他的活动有些过于热心——不仅支持这一使命(他终生保持着忠诚)，而且还是一个出身高贵的传教士——这就导致了1817年亚历山大以其惯有的粗鲁方式、毫无来由地(不过，极有可能是东正教会的头脑劝他这么做的)要求迈斯特立即返回他自己的国家，这让迈斯特深感不安。他借道巴黎回到都灵。四年之后，这位挂有虚衔的人在意大利的皮德蒙特(Piedmont)去世，而他的杰作《圣彼得堡之夜》尚未出版。

① 德拉蒙特(Edouard Drumont, 1844—1917)，法国新闻记者，反犹主义运动的领导人。贝洛克(Hilaire Belloc, 1870—1953)，出生于法国的英国评论家、诗人。——译注

在《法兰西行动》^①的法国原教旨主义者(intégralistes)那里,或者,以一种更为恶劣的形式出现的、我们这个时代的极权政府的发言人那里,再次看到同样确定无疑的表示。不过,迈斯特自己却感到,他就是一种正在消亡的文明最后的捍卫者。已经被敌人团团包围,只能是以残酷无情的手段来自保。即使是讨论诸如语言的本性、化学的发展之类明显是理论性的题材,他的态度也表现得非常狂暴、好斗。^②当一个人致力于拼死捍卫他自己的世纪及其价值的时候,他什么都不可能放弃,墙上任何一道裂口都可能致命影响,每一个要点都必须誓死捍卫。

10

在迈斯特过世五年之后,圣西门学派^③的领袖宣称,未来的任务就是在迈斯特和伏尔泰的思想之间作一种调和。乍听起来,这有点儿荒谬。伏尔泰坚持个人自由,而迈斯特坚持的是锁链;伏尔泰呼唤更多的光明,而迈斯特渴望再多一些黑暗。伏尔泰对罗马教会恨之入骨,以至 159
于否认它有丝毫美德。而迈斯特甚至连它的丑恶也喜欢,并把伏尔泰视

① 法国诗人兼作家夏尔·莫拉斯在 1899 年与其他人一起发起组织了《法兰西行动》(*Action Française*, 后由周刊改为日报)。他们反对第三共和国,反对议会制,持有反犹太主义的立场,主张一种极端的民族主义,强调国家的至上性,坚持法兰西的利益高于一切,并认为只有君主制才能实现这一切。而且,他们主张宗教服从于政治,教会服从于国家。1926 年,教皇正式谴责了《法兰西行动》,将其列入《教廷禁书目录》,直至 1939 年禁令才解除。——译注

② 根据法盖的想法,迈斯特之所以有如此表现,完全是由于他渴望要反驳对手提出的所有看法,这里的对手即孔狄亚克、孔多塞以及他们的同道者。也许情况是这样的:无论迈斯特的动机是什么,这是一种难以抗拒的、指挥得很漂亮的反击。

③ 在圣西门(1760—1825)死后,他的门徒罗德里格、安凡丹、巴札尔等人发展了他的学说,形成了圣西门学派。——译注

为恶魔的化身。在《圣彼得堡之夜》里,迈斯特关于伏尔泰的著名片断^①反映的就是他发自内心的想法:对其敌手的憎恶之情达到顶点,描述他的面部怪相,丑陋至极,斜眼曝齿,如同一种骇人的呲牙咧嘴的怪物(rictus)。不过,圣西门派的这种见解,就跟他们在这一含糊混乱而又具有强烈的预见性的思想运动中提出的其他许多说法一样,里面也有一种不同寻常的、(时间将会证明)令人恐惧的真理。现代的极权主义体系,就其行动来看(更不用说它们的修辞风格),正是伏尔泰和迈斯特思想观点的综合;尤其是,继承了二者共有的一些品质。例如,尽管他们是对立的极端,但却都属于法国古典思想里面的坚忍不拔的传统。二者的思想观念也许是针锋相对的,不过,其精神品质却往往是极其相似(尽管后世的批评家也作此评论,但,无一例外的是,他们并没有探讨这是什么样的品质,它们又产生了何种影响)。无论是伏尔泰,还是他的对手,他们都没有一丝一毫的柔弱、暧昧,都不会放纵自己的理智和情感,而且,他们也不会宽容对方。他们坚持纯粹的光明,不要摇曳的火苗,他们执拗地反对一切混浊、朦胧、冲动和仅凭印象的东西,亦即反对卢梭、夏多布里昂、雨果、米什莱、柏格森、佩吉(Charles Péguy)的雄辩之术。他们都是冷酷无情的作家,轻蔑、嘲讽,真正是铁石心肠,有时候,真正是愤世嫉俗。他们有一副冷冰冰的、光滑的、整洁的外表;与他们同时的,司汤达的散文是罗曼蒂克的,而福楼拜的作品则像是一片没有完全抽干的沼泽。马克思、托尔斯泰、索雷尔、列宁才是他们的真正继承者。对于严峻的社会景象而引发的突然动荡、通货膨胀、经济萧条,只是冷静待之,以冷酷无情的政治、社会分析作为治理动荡的稳妥手段——这样一种思想倾向已经在相当显著的程度被现代的政治策略吸收了。

假如毫不妥协地揭露那些多愁善感的、混乱的思想过程这一能力

^① 见 IV 205—210。在 VI 458—459 中,迈斯特把伏尔泰比作是珍稀的宝物,不过已经感染了瘟疫。

(主要应归之于伏尔泰),与迈斯特的历史决定论、政治实用主义,以及他对于人类能力和善性的同样的低估,还有他认为生命的本质就是渴望着受难、牺牲和听之任之这样一种信念,结合在一起;假如再补充上迈斯特另一种深思熟虑的信念,亦即离开了少数专门的统治者对于软弱、昏庸的大多数人的不断弹压,政府就不可能存在,而且要加强政府,就必须反对任何致力于人道主义试验的企图;那么,我们就开始接近现代极权主义中的一种强烈的虚无论了。伏尔泰可以扫除一切自由主义的错觉,而迈斯特可以提供秘方,让寒冷凄凉、了无遮拦的世界得到治理。尽管迈斯特鼓吹独裁专制和阴谋诡计都是需要的,而伏尔泰的确不曾为之辩护。迈斯特说——与柏拉图、马基雅维利、霍布斯和孟德斯鸠相呼应——“人民主权这一原理是相当危险的,即便真有此物,也有必要将其隐藏起来。”^①与之相呼应的还有出自利瓦洛尔(Rivarol)的著名言论:平等的确好极了,但是为什么要告诉人们呢?毕竟圣西门派或许不会有这种自相矛盾;迈斯特对他们的创始人的崇敬之情是建立在一种真正的吸引力之上的,尽管在得到圣西门鼓励的自由主义者和社会主义者看来,迈斯特是一个很古怪的人物。在奥威尔设想的著名的噩梦(以及给予他灵感的现实体系)里面,其内容与迈斯特和圣西门的看法有直接的关系。影响奥威尔的还有那种深刻的政治讽刺思想,莫立它的是伏尔泰,在此问题上,这位无人能比的作家所产生的影响力甚至比马基雅维利和霍布斯那样真正伟大的原创思想家更为深远。

11

xi

一位杰出的哲学家曾经说过,为了真正理解一个原创性的思想家的核心学说,首先应该把握其思想核心的特殊宇宙观,而不是关注其论

161

① IX 494。

证的逻辑。论证,无论有多么令人信服,无论给人留下多么深刻的思想印象,通常只不过是外围的工作,是抵御那些现实的和潜在的批评者和敌手已经提出的和有可能提出的反对意见的武器。论证,既不能表明思想家提问并得出结论的心理过程,甚至也不能表明,想要理解和接受思想家所提出的观念就必须要把握的,思想家为传达和证明其意欲阐明的那些核心概念而采用的那些重要方法。

坦白说,作为一个概括的说法,它走得有点儿太远;像康德、密尔、卢梭这些思想家,是想用理性的论证来说服我们,至少康德没有利用别的什么方法,但其目的也许都实现了。他们清楚地说明了这一点:如果这样的论证被反论证的人揭示是靠不住的,或者其结论与日常的经验相反,他们愿意承认自己是错的。不过,这一概括的确是适用于另一种更为形而上的类型的某些思想家,像柏拉图、贝克莱、黑格尔、马克思——如果不提那些更为刻意追求浪漫的、诗性的或宗教性的作家,他们的影响在好的和坏的两方面都远远超出了学术的樊篱。或许他们会用到论证(的确他们经常用到),但是,他们的好与坏,或是应得的评价,依据的都不是这些论证(无论是否有效)。因为他们的关键目的,是要详细阐明一种笼罩一切的世界观,以及人在其中的位置和经验;他们所追求的,并不是说服那些他们对之发言的对象,而是要改变其信仰,转变其视域;因此,他们看待事实,用的是“一种新的眼光”,“从一个新的角度”,按照一种新的模式,在此模式之下,过去被看作各种因素偶然聚合的东西现在呈现为一个系统的、相互关联的整体。逻辑的推理或许有助于削弱某些现存的学说,或者是反驳个别的信念,不过,它只是一种辅助性的武器,不能作为根本性的征服手段:亦即它不是那种新的模式,可以将其情感的、智识的或精神的符咒施之于人,使其皈依。

谈到迈斯特,过去常见这样一种说法:他用理性的武器打败了理性,用逻辑的武器证明了逻辑的不足。这主要是19世纪的迈斯特崇拜者提出的说法。不过,其实不然。迈斯特是一个教条武断的思想家,没有

人能动摇他的根本原则和前提，他相当可观的独创性和思想能力都用在了如何使事实就范于他预想的概念，而不是相反，发展他的概念以适应新发现的或新显现的事实。他就像是一个要证明一种信念的律师，结论先行：无论听到什么、遇到什么，他知道自己必须设法达到这一结论，因为他确信这就是真理。问题只是如何去说服心存疑虑的读者，如何排除难以使用的或是明显相反的证据。詹姆斯·斯蒂芬说得对，他的基本论证模式就是避开问题。^①他从无可置疑的一些原则开始，然后无论证据如何，注定要把他的理论贯彻下去。实际上，假如有足够多的特设性假设(ad hoc)可以解释清楚明显的例外情况，任何理论都可以成功地得以证实；同理，任何学说都能够得以“挽救”，即便每一个额外添加的特设性假设都会遇到一些逻辑上的障碍，它可以应用的场合会越来越来少，它的价值也会越来越小。

至于迈斯特的一些根本性的信念，即先天的观念，那是上帝为我们种下的；以及精神上的真理，理性的或经验的公式仅仅是它的一层面纱，有时候还是扭曲的面纱；还有古代的智慧，那是大洪水之前的人们所拥有的，我们现在只知道一点皮毛；以及关于善恶、对错的直觉的确定性；以及他的教会最为生硬的、所有未加证明也不能证明的教条，他一概没有给出任何严肃的论证。很显然，他不会考虑任何经验性的实验，也不会考虑任何在常识和科学看来是证据、原则上可以颠覆这些价值的东西。迈斯特有一个命题：假如有两种信念，彼此是矛盾的，或者每一个都明显与不可解答的反对意见相矛盾，不过它们都是信仰或权威所决定的，那么，它们都必须相信，而且在原则上可以调和，即便我们因为自身智识的不足而不能看到它们如何调和——这一命题并非被论

163

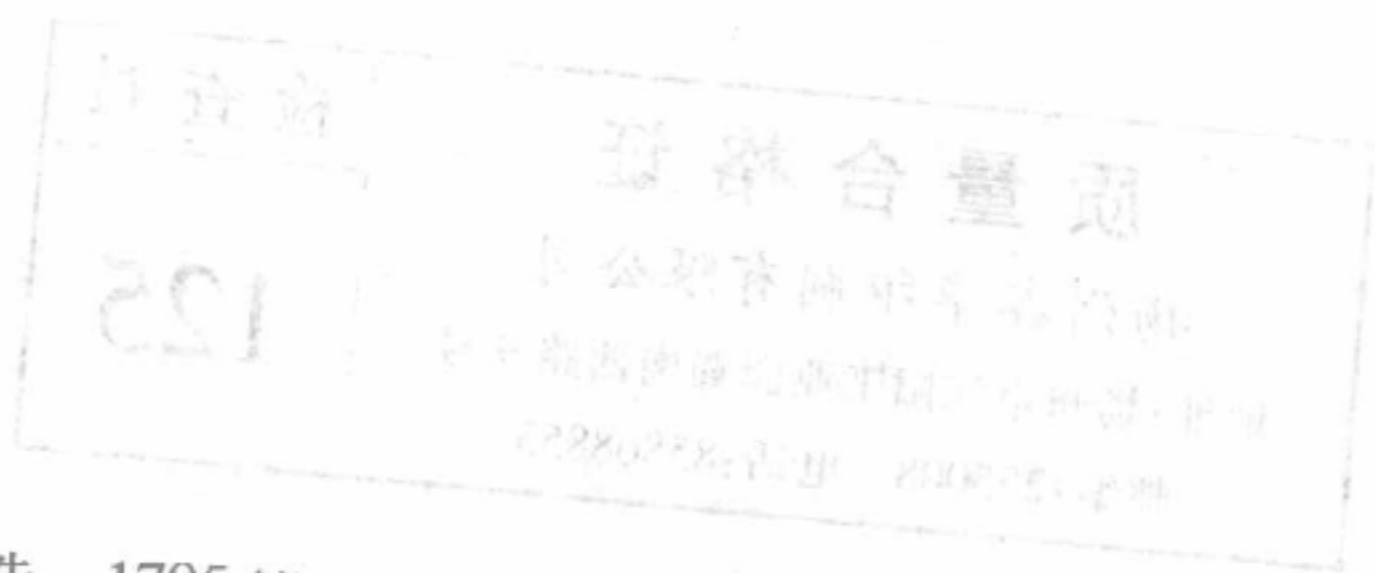
^① Sir James Fitzjames Stephen, *Horae Sabbaticae*, third series, 伦敦, 1892, 第 254 页。(詹姆斯·斯蒂芬, 1789—1859, 英国历史学家、殖民地官员, 1849 年被任命为剑桥大学现代史钦定教授。——译注)

证,仅仅是断定而已。与之相似的还有这一概念:假如理性跟常识发生了冲突,一定要像对待投毒者那样对待理性,诅咒它、驱除它,理性思想不配得到任何尊重,应该求诸权威,而非求诸经验——这纯粹是教条,像是破城槌一样的、好斗的教条。

因此,迈斯特坚信,比如,一切的苦难,无论是降临到罪人的身上,还是无辜者的身上,必定是为了赎清某人在某时所犯下的罪。何以如此呢?痛苦总有一个目的,既然其唯一的目的就是处罚,那么,在世间的某处,必定有一些罪过,适足以引发相应数量的苦难;否则的话,罪恶何以存在就无法解释、无法证实了,而且世界也就失去了道德的管制。不过,有一点还是难以置信:世界由一个道德目的来统治,是不证自明的。^①

迈斯特大胆地断定,没有什么宪法是深思熟虑之后的结果;个人的或人民的权利最好是不成文的,或者,当其写在书面上,也必定不过是一直存在而且可以被形而上的直觉感知的未成文权利的转写而已,因为无论是谁,依靠一个文本活着的话,将会为此变得优柔寡断。那么,成文的宪法又如何呢?到迈斯特的晚年岁月(甚至在他写这篇有关宪法的文章的时候),美国的宪法已经在严格而又成功地运行之中;不过,这只不过是

并不适
特知道
样,什
的脆弱
不能创



迈斯
的那
制作
”^③人
改,但
一种宪

那不是创造。1795年的法国宪法，

① IV 22—28。

② 187。

③ 156。

④ 174。

法,声称为一切民族而制定的,也就是没有为任何民族制定。”^①宪法一定是在一个特殊的世间,在一个特殊的地方,从一个民族特殊的个性和环境之中生长出来的。人们为了抽象的原则而战斗——就像“为了用纸牌搭建一些大房子而彼此杀戮的孩子”。^②“共和制度”——人们精心构思的摇摆脆弱的结构——“是无根之木,它们只是放在地上而已,而在此之前的[君主制和教会]是长在地上的。”^③

如果谁相信是上帝指派了学院来告诉我们,什么是上帝,我们对于上帝的责任是什么,那这个人肯定是发了疯。教给人们什么是好的、什么是坏的……这是高级教士、贵族、政府高官……该干的事。别的人没有权利讨论这种问题……以剥夺别人的天然信条的方式来谈论或撰著这种问题的那些人,理应像夜行窃贼一样被绞死。^④

那么,那些高级教士、贵族、政府高官的权威又是从何而来的呢?来自 165
 自于君主:在世俗国家中,就是国王;但归根结底是来自于一切精神权威的源泉——教皇。自由是国王们赠予的礼物:一个民族不可能自己给予自己自由,权利以及一切自由都必定是在某个时候得到了君主的授予。基本的权利不是被授予的:它们之存在只因为它们存在的,诞生在杳渺的过往之中,源起于不可思议的神的旨意。^⑤君主们的权利没有期限,它们是永恒的。主权不可分割,一旦分割的话就没有了权威的中心,世间万物将陷于四分五裂。俗世的君主和立法者只能以上帝的名义

① I 74。

② I 78。

③ I 127。

④ V 108。

⑤ I 68。

行事,其所作所为只能是重新调整或重新组合既存的权利、责任、自由和特权,而这些权利早在上帝创世之日就已经存在了。

上述这些看起来就像是死气沉沉的中世纪教条,而迈斯特之所以相信它们,恰恰是因为它们是这样的一些教条。如果遇到明显的例外情况,他有简便的解决办法。例如,他提到,可能会有人指出,英国宪法似乎就是稳妥地建立在权力的分割基础之上的(对于现实政府的经验研究不在他感兴趣的范围之内,此处,他只不过是简单地重复了孟德斯鸠的著名的错误判断),那么,对此应该如何解释呢?答案就是:英国宪法是一个奇迹,是神圣的东西。因为,人的心智不可能从如此混乱不堪的种种因素中形成一种秩序。如果随意投掷一些字母到窗外也能够变成一首诗,那么论证这是一种非人为的力量的运作又有什么不可以呢?英国法律和习俗之中存在的那些荒谬之处和矛盾冲突,正是神意的力量在指挥人们颤抖的双手的明证。因此,假如英国的宪法只有人为的起源,那它早就已经崩溃了,这一点不可能有什么疑问。这显然是一种循环论证。

166 到这里,针对“与未成文的相比,成文的东西是一种软弱无力的手段”这一命题,可能会有人提出反对意见:犹太人毕竟就是依靠对于《旧约》文本的信仰而得以成功地存续的。迈斯特对此质疑也有所准备:《圣经》之所以能使犹太人得以保存,恰恰因为它是神圣的;否则,他们当然早就土崩瓦解了。不过,在另外的地方,迈斯特忘记了《旧约》的独特地位,谈到如下的事实:在亚洲和非洲,保证社会稳定的不仅仅是野蛮的力量,还有《古兰经》、儒家经典或其他显然不具有神圣起源的经典文本所包含的政治权威,而它们所体现的主张,很明显和《圣经》(包括《新约》和《旧约》)所揭示的真理是不一致的。所以,迈斯特不仅是回避问题,循环论证,他还不肯费神保持自己的前后一致性。那么,假如理性是应该不计代价去消除的毒物,则这种不一致性完全是有利的。

迈斯特的力量所在,并不是理性的论证,甚至也不是别出心裁的诡

辩术。他的语言有时候会呈现出理性的外貌,但他是彻头彻尾的非理性主义者和教条主义者。他的某些论题之展开无疑仅仅是由于其强健有力、才华横溢、独具匠心和妙趣横生的文风,这一看法也不是定论。“他们[迈斯特和纽曼]的撰述,就好像是一个风雅之人在娓娓而谈”,詹姆斯·斯蒂芬如是说。^①雄辩之才常常很炫目。在19世纪的法国政评作家里面,迈斯特是可读性最强的一位,不过,他的力度并不在此。他的天才体现在他对于社会和政治行为中那些更为晦暗、少人关注而又是决定性的因素的深入、准确的洞见力。

迈斯特是一位原创性的思想家,他逆时代潮流而上,铁了心要戳穿同时代的那些自由主义者奉若神明的陈腐之见及其顶礼膜拜的那些公式。他们强调理性的力量;而迈斯特指出——也许是非常愉快地指出——非理性本能的持久性和深广度、信仰的威力、隐蔽的传统的力量以及他们对于进步论者(包括唯心主义的社会科学家、大胆的政治经济筹划者、技术统治的热情信奉者)的人类材料的故意忽视。当举世都在高谈人类对于幸福的追求的时候,迈斯特又是用他那非常夸张、刻意作对的热情——不过其中也有几分真实——强调指出:人渴望着牺牲自己、经受苦难、服从权威(实际上是服从高高在上的权力,无论它来自何方),也渴望着支配和掌握权威,为了权力本身而追逐权力——从历史上来看,这些因素至少是和对于和平、繁荣、自由、公正、幸福、平等的渴望同样强烈的。 167

迈斯特的现实主义采取的是狂暴、激烈、让人迷惑、野蛮残酷的形式,不过,它终归也是一种现实主义。那种对于什么可以放开、什么不可以放过的敏锐感觉,他从来不曾离弃;正是这种敏锐的感觉,让他早在1796年就说过,一旦革命运动开始发挥作用,作为一个君主国的法兰西就只有靠雅各宾派才可能得救,而那些企图复辟旧秩序的努力只是目

^① 前引 *Horae Sabbaticae*,第306页。

光短浅的愚蠢之举,即便复辟成功,波旁皇族也不可能持久。在神学方面(以及一般的理论层面),他是盲目的教条主义者;在实践中,他是目光犀利的实用主义者,而且他自己对此也了然于胸。正是在这种状态之下,他坚信,宗教与其说是真实的,不如说其真实性就在于它满足了我们的渴望。“假如我们的相互联系是暂时性的……最重要的是,假如它们给人安慰,让我们感觉更好一点,那还能再要求什么呢?假如它们不是真的,它们也是好的;或者不如说,既然它们是好的,何以这‘好’不能使其成为真的呢?”^①

在 20 世纪上半叶生活过的人,尤其是在有此经历之后,不可能对迈斯特的政治心理状态有什么疑虑。因为,其中所有的悖论以及不时滑向彻底反革命的荒谬之处,已经被证明,它们有时候能够比理性信奉者的信念更好地起到引导人们行动的作用;或者说,在一定程度上,可以为那些理性信奉者的过于简单、肤浅和(一度是相当)有灾难性的药方提供一针立竿见影的、绝对有用的解毒剂。假如仅仅是揭露、强调其破坏性的倾向,人们可能就会对迈斯特的政治心理产生疑虑,因为这些被德国浪漫主义者称之为事物的隐晦、黑暗的一面的东西,正是人道的、乐观的人们不愿意看到的。

12

一个如此鲁莽大胆而又能说会道的人物,在整个 19 世纪引起了批评者们非常激烈的反应,也许并不足为奇。实际上,在我们这个时代,他也是遭到激烈反对的。在各个时期,他都引起了人们的好奇、厌恶、恭维以及盲目的憎恨。可以肯定的是,很少有人像他这样被评论者们如此不恰当地评论。F.-A.德·莱斯屈尔说,他是一个好父亲、好丈夫、好朋友,这

^① 140。

只“聪明的鹰像绵羊一样温厚，像非洲瘦猴一样单纯”(aigle de l'intelligence fut débonnaire comme l'agneau, candide comme la colombe)。^①甚至那些曾经颂扬过他的主教们也不会这么说的。因为他谈到了战争的神圣性，在德桑(J. Dessaint)看来，他似乎是一个达尔文之前的达尔文主义者。^②因为他颠覆了已有的看法，他被比作异端的新教神学家施特劳斯(David Friedrich Strauss)；因为他承认民族主义的重要性，他成为意大利复兴运动、威尔逊总统以及民族自决论的先驱^③；而且，因为是最早使用“国际联盟”(Société des Nations)^④这一术语的人之一，他被视为国联的

169

① F.-A. de Lescure, *Le Comte Joseph de Maistre et sa famille 1753—1852: Études et portraits politiques et littéraires*, Paris, 1892, 6.

② J. Dessaint, “迈斯特百年纪念”(‘Le Centenaire de Joseph de Maistre’), 《巴黎评论》(*La Revue de Paris*), 1921年7月1日, 第139—152页。(第143页, 见本书边码, 以下同。——译注)

③ 有关将迈斯特视为意大利复兴运动先驱的研究, 参见布兰克(Albert Blanc), 他编辑了迈斯特的外交通信集(第103页注释); 以及芒杜尔(J. Mandoul), 前引书(第147页注释); 还有此后更有洞察力的学者奥莫代奥(Adolfo Omodeo), 他几乎把迈斯特看作是一个自由意大利的爱国者, 不是把他跟马志尼归在一起, 就是跟罗斯米尼(Rosmini)和乔贝蒂(Gioberti)归在一类(见 *Un reazionario: Il conte J. de Maistre*, Bari, 1939)。不过, 这一点看起来并没有事实依据。迈斯特反对法国天主教, 捍卫教皇的世俗权威, 因而, 必要时, 那些盼望梵蒂冈统一意大利, 终结这一世俗的、由外族支配的、王公贵族统治下的小国或共和国纷立的分裂格局的人, 也有可能成为他的盟友。而且, 他的确曾说过, 对有政治意识的人来说, 没有什么比屈服于外族的支配更令人伤心的了, 没有哪个民族愿意服从别的民族, 因此, 民族解放的英雄总是会荣耀加身。然而, 这跟把迈斯特抬升为意大利复兴运动先驱这一老生常谈之见完全不是一回事。就他把自己置身于某种爱国热情之中来说, 迈斯特至死始终是一个法兰西的狂热仰慕者, “经验丰富、名副其实的欧洲法官”, 王室的坚定支持者: 血管里流淌着伟大家族血液的 King Bomba(即斐迪南二世)对他来说比空想的革命者重要得多; 自由主义和民主政治都是他憎恶和蔑视的东西; 而革命肯定是社会秩序可能会遭遇的最糟糕的一种命运。

④ V 13。

提倡者，尽管他用这个词只不过是把它当作一种民族主义者的典型谬误而加以嘲弄。^①

那些与迈斯特有过从之人的回忆为我们描绘出这样一幅人物画像：一个有强大吸引力的人，在才华横溢与暴跳如雷这两轴之间来回转换，在他的听众眼里（尤其是在圣彼得堡，那里的贵族圈子非常欢迎他），他总是显得令人着迷，善于提出悖论式的问题，而且往往不过多听取答案，一个出色的、风格独特的文体家。拉马丁(Lamartine)称他为狄德罗的后继者^②，著名批评家圣伯夫也同样表示了钦佩。有关迈斯特的最佳的描述，实际上正是出自圣伯夫的笔下。他说，迈斯特是一个一丝不苟、镇定而又热情、孤独的思想家，为了真理而兴奋不已，才华横溢，在圣彼得堡或其他任何地方都少有人是他发言的对象或与之讨论的朋友，因而往往只是为了自己而写作，并且以其“极端的正确”^③做了过度的推论，总是咄咄逼人，攻击对手最强的地方，渴望煽风点火，想要置论敌于死地。因此，他经常让人感到不快：圣伯夫举出的一个恰当的例子，是迈斯特针对斯塔尔夫人的还击，后者在谈到英格兰教会的功绩时曾对他有所责备。他说，“是的……它就像是猿猴中的一只大猩猩。”^④——这也是他对于其他新教教派的典型的描述。圣伯夫称迈斯特是一位伟大而又强势的智者，而且他终其一生都被其魅力所折服。就外表而言，迈斯特看起来高贵、英俊，有一位西西里来访者曾经说过，他这个人“头脑冷

① 这些奇怪的言论被奥斯特罗戈夫斯基(Constantin Ostrogosky)收集在他的 *Joseph de Maistre und seine Lehre von der höchsten Macht und ihren Trägern*(Helsingfors, 1932)一书中，尽管并非全部，但也收集了不少。

② 拉马丁：《文人的家庭聚会》(*Cours familier de littérature*)，第8卷，巴黎，1859，第44页。

③ “约瑟夫·德·迈斯特”，第427页(本书第93页注释。——译注)。

④ 同上，第429页。

若冰霜,言语热情如火”。^①

像黑格尔一样,迈斯特很清楚他生活在人类文明一个漫长阶段的衰弱期。他在1819年写道,“我将与欧洲共同衰亡,生死与共。”^②布洛依(Léon Bloy)认为,迈斯特的著作是向他的时代(以及我们的时代)的文明欧洲致的悼词。^③总之,它们并不是垂死的文化的最后声音,不是(像他自己所认为的)罗马人的最后声音,他的重要性就在当下。他的著作以及他的人格的重要性,并不在于视其为一种目标,而在于以其为开端。它们之重要,是因为他是第一位理论家,开创了一个伟大而又强势的传统。发展到夏尔·莫拉斯那里,这一传统达到了顶峰。莫拉斯不仅是法西斯主义者的先驱,也是德雷福斯事件中天主教反对派以及(起初被视为天主教徒,后来被看作新教徒的)维希政府支持者的带头人。莫拉斯或许已经做好了跟希特勒政府合作的打算,其理由和迈斯特被拿破仑吸引(尽管想见面却未能如愿)相似,而且迈斯特对他的死敌罗伯斯庇尔的敬意,要远远超过罗伯斯庇尔这些人所消灭的温和派,或者在卡利亚里,围绕在他君主身边的一帮思想十分正统的平庸之众。

在迈斯特的价值天平上,权力几乎是至高无上的,因为权力就是统治世界的神圣原则,是一切生命和行动的源泉,是人类发展过程中至关紧要的因素;无论是谁认识到了应该如何掌握它(最重要的是决策),获得了服众的权利,都是作为神意或是历史选定的工具,在某一特殊的时刻,去实现历史的神秘的目的。罗伯斯庇尔及其随从的专制统治的本质,就是将权力集中到唯一的来源,由此而引起了贡斯当、基佐等温和派的激烈反对,但对迈斯特来说,与权力的分散相比,权力集中才是人

171

① “约瑟夫·德·迈斯特”,第455页。

② XIV 183。

③ 布洛依:“垃圾中的基督”(“Le Christ au dépôt”),*Le Pal*, No 4 (1885年4月2日),第83页;见《布洛依文集》,Joseph Ballery 与 Jacques Petit 编,巴黎,1964—1975,第四卷。(布洛依,1846—1917,法国小说家,信奉罗马天主教。——译注)

为统治的最恰当的选择。不过,当然,将权力归之于古代的、确定的、社会创造的而非出自个人之手的建制(institutions),才是它真正的、安全的归属,而不是归之于民主选举出来的或是自命的某些个人,这正是政治和道德上的洞见和智慧。一切的篡夺最终都将会失败,因为它无视神圣的宇宙法则;权力只会驻留于这些法则的代理者之手。抵抗宇宙法则,是以个人智识的涓涓细流抗衡宇宙洪流,始终不过是幼稚和愚蠢之举,不止如此,这是有罪的蠢行,与人类的未来相违背。这种未来,只是对于历史和人类本性——就你能闻知的它们的无穷变数而言——的一种客观估价而已。尽管迈斯特在理论上是先验论的,他还提倡这样一种学说:事件应该加以经验性的研究,并且要考虑不断变化的历史条件,每一种局势都有其相应的背景——假如我们理解神圣意志是如何运作的话,就会知道这一点。

这种历史决定论,在赫尔德和黑格尔以及德国的浪漫主义者那里,曾经以较为晦暗的语言提倡过,圣西门也曾有过较为抽象的表述,其中的关注点是置于人类之上的各式各样的权力,以及社会及其精神、文化构成因素的形成过程。时至今日,它还是我们的历史观里面的一些组成部分,我们已经忘记了,曾几何时,这些概念并非陈词滥调,而是难解的悖论。在抨击抽象观念和演绎方法的无能为力方面,迈斯特也是我们的同时代人;虔诚的天主教辩护者对于抽象观念和演绎方法的执迷,丝毫不亚于他们的反对者——尽管迈斯特或许并没有这么表述过。没有人比他更多地怀疑过如下的企图:想要从人的本性、权利的本性、善的本性、物理世界的本性等等这样一些普遍的概念开始推导,借此来解释事物如何发生,确定我们要做什么;这是一种演绎的程序,我们据此可以得到的结论只不过是我们在前提中已经预设的,并且,我们没有注意到或是不肯承认这就是我们所做的事实。

称迈斯特为反动分子是正确的,尽管他攻击那些不加批判就接受的概念,甚至比很多自命的进步分子更为猛烈和有效。他运用的方法,

也比具有科学思维的孔德或斯宾塞,或是(在这一点上的)19世纪的自由主义历史学家们,更为接近于现代的经验主义。此外,像语言习惯、讲话模式、惯有的成见和民族特质等等,此类塑造人们的个性及信仰的“自然”建制,迈斯特也是最早认识到它们在社会意义和哲学意义上的极端重要性的思想家之一。维柯曾经提到,语言、图像以及神话,为我们观察人类及其制度提供了别处不可能有的一种洞见。赫尔德和德国语言学家们的相关研究,视其为一个民族最深层的渴望和最典型的特性的流露;政治浪漫主义的先驱们,尤其是哈曼、赫尔德、费希特,则将其看作体现人性真正需求的自我表达的自由、自发的形式,与中央集权的法国政府的严苛专制恰成对照,后者是对其国民的自然素质的倾轧。迈斯特所强调的,并不是这些热情讴歌社会生命及其生长的人所赞美的“民族精神”(Volksseele)的美好的、(部分是)想象的品性,而是相反,他强调半意识的记忆、传统和忠诚等幽暗的东西,还有在意识层次之下、更为幽暗的力量,尤其是那些被视其超自然的、要求集体顺从的制度的力量,强调它们的稳定、持久、坚不可摧和权威性。他对如下事实尤其重视:一种绝对的统治,发展到了甚至对其根源提出怀疑都是一件可怕的事情,这时候就是它最为成功的时候。他对于科学的恐惧和厌恶,是因为它发出了太多的光明,那种唯一可以抵抗“怀疑一切的探寻”的神秘感,会因此而被消解。即便目光锐利如斯,他却几乎不曾预想到将来会有这么一天,科学的技术性手段会和非理性的(而不是理性的)办法结合在一起,而届时,自由主义要面对的就不是一个敌人,而是两个:一方面是理性的科学体系的专制,另一方面是反理性的神秘主义的冥顽不化。伏尔泰和迈斯特的追随者们分别加以颂扬的这两种力量,将会携起手来,这一联合正是圣西门曾经以其热情洋溢而又错误百出的乐观主义态度预言过的。

173

尽管迈斯特认为,对于大多数人来说,有太多的光明并没有什么好处,但他像帕雷托一样信任精英分子。不过,迈斯特没有帕雷托那么愤

世嫉俗,不像他那样对于道德价值(即智慧)高低的选择漠不关心——精英正是要利用这一点,而且要宣扬他们在这方面跟普通大众的区别。像索雷尔一样,迈斯特也相信需要有一种社会神话,相信(民族之间以及社会之间的)战争是不可避免的,不过,他不同意获胜一方的阶级的领袖一定能够看穿那些神话,而普通大众只有相信(而且应该相信)那些神话才能够被领导着走向成功。像尼采一样,他憎恶平等,认为普遍自由的概念是一种荒谬、危险的妄想,不过,他不会反抗历史的进程,也不希望打破迄今为止人性展开其痛苦之旅的那种约束框架。他没有被那个时代的社会和政治的口号所蒙蔽,清楚地看到了政治权力的本质,而且像马基雅维利、霍布斯或是俾斯麦、列宁在他们各自的时代一样,不加掩饰地说出了这一本质。正因为这一点,19世纪的天主教领袖,包括教士和俗人,都给予他相当的礼遇和敬意,视其为强硬、虔诚的教条主义者,虽然提到他的名字的时候会感到有些不安,似乎迈斯特为了保卫天主教而诚心诚意打造的武器是十分危险的——炸弹有可能会在握着它的人手里突然爆炸。

174 在迈斯特看来,软弱、罪恶、无助的人类,饱受自相矛盾的欲望的折磨,驱策他们东奔西走的力量过于暴烈,超出了他们的控制能力,其破坏力也过大,理性主义者的公式不足以为其提供证明,而社会正是由这样一些人所构成的一种解不开的网络。所有的成就都充满了痛苦,很可能失败,也有可能会成功,但必须是在一个智慧高明、意志坚强的统治集团的领导之下;这些人就是历史力量的智囊团(对他来说,几乎这就是上帝造物的言说),倾其一生,致力于完成他们的使命,亦即组织、约束和保存神意所规定的秩序。依靠他们这种牺牲,人们得以享有神圣的秩序,而他们的准则是一种没有带来任何回报的、无法解释的自我牺牲。迈斯特所提倡的社会结构,如果说其来源是基督教传统的话,柏拉图《理想国》中的守护人以及《法律篇》中的夜间议事会(Nocturnal Council)至少发挥了同样的影响力;它跟陀思妥耶夫斯基的著名故事里面那位

大检察官的说教也有亲缘关系。对那些真正看重人类自由的人来说,迈斯特的看法或许是令人生厌的,它的基础是对大多数人仍然(或是希望)赖以生存的阳光的教条化排斥;不过,在迈斯特建构他的重要论题的过程中,他不止一次大胆地揭示出(并且有所夸大)一些至关紧要的真理,常常是首创性的。这些真理,既不受他的同代人的欢迎,他的后继者们也坚决予以否认,只是到了今天才得到了认可——不过,这并不是因为我们的见识更高明,自我认识更加深刻,或是比前人更实事求是,只不过是迈斯特视为治愈社会组织解体的唯一疗方的那种秩序,在我们这个时代出现了,尽管是以其最为丑陋的形式出现的。迈斯特以历史分析的名义所构想的极权社会,终于以这种方式变成了现实;因而,以人类不可估量的苦难为代价,我们这位非凡的、可怖的预言家的深刻和睿智得到了证明。

六 欧洲的统一及其变迁

1

175 从未曾有过哪个世纪,像我们这个世纪一样,人与人之间发生如此冷酷的、持续的屠杀。这一点现在已经是让人伤怀的老生常谈了。与之相比,甚至连宗教战争和拿破仑时期的战乱也只不过是地方性的事件,要人道得多。对于全面地检讨我们这个时代的仇恨和冲突的根源,我还不够资格承担此任务。我宁愿把注意力集中于这个问题的其中一个方面。在我们生活的这个时代,一些由狂热的思想家构想出来的政治理念,对人类生活产生了革命性的影响,其猛烈程度超过了17世纪以来的任何时候;而其中的部分理念当其产生之时甚至不曾引起人们的注意。我愿意讨论一组让我们的生活在好的方面和坏的方面都深受其影响的理念。

我们这一代人关于生活目的之理念,在一个关键的方面,与我们的先辈——至少与18世纪后半叶之前流行的那些理念——是不相类似的,甚至可以说是相反的。按照他们的理念,世界是一个单一的、可以理

解的整体。构成这个世界的物质与精神方面的要素是相当稳定的；如果不是稳定可靠的，那它们就不是真实的了。所有人都拥有某些固定不变的特征，这就是所谓的人性。尽管在不同的个体、文化、民族之间，差异也是明显存在的，但它们彼此之间的相似性更为实在、也更为重要。最重要的一个共有特征，就是一种被称之为理性的能力，无论在理论上，还是在实践中，拥有它的人都能够把握真理。据说，无论身处何地，一切理性的灵魂都可以同等地发现真理。正因为有了这一共有的品质，人们彼此之间的相互交流，以及试图说服对方相信他们自己所信奉的真理，就不仅是必要的，而且是合乎情理的；在某些极端的情况下，甚至要强迫别人来相信这些真理，其理由是——就像在理性时代最著名的寓言、莫扎特《魔笛》的中萨拉斯特罗(Sarastro)^①所设想的那样——如果他们服从命令的话(要不然，就是被迫服从)，他们将会明了他们的导师、立法者或者统治者所秉持的东西是确实可靠的；他们就会追随其后，而且会变得更聪明、更优秀、更快乐。然而，到了20世纪，这种对于普适性——无论是理性的普适性，还是其他法则的普适性——的诉求，都不再是理所当然的了；瓦尔特·李普曼(Walter Lippmann)称之为公共哲学的东西，已经不再是政治生活或社会生活中无意识的前提预设；而且，这一变化也使得我们的生活发生了极大的改变。

在法西斯主义那里，这一变化看得最清楚。法西斯主义者和国家社会主义者认为，他们所追求的目标，毫不希望那些劣等的阶级、种族或个人能够理解，或者是产生什么共鸣；那些人的劣根性是天生的，不能根除，根源在于血统、人种或者其他不可改变的特性；这些人如若伪称跟他们的主人是平等的，或者说可以理解主人的理想，都会被视为自以为是，放肆无礼。据说，卡利班的头抬不起来，不能仰望苍穹，对于普洛斯彼罗的理想，哪怕是看一眼都难，更不用说与之分享了。^②奴隶的使命

① 萨拉斯特罗是莫扎特歌剧《魔笛》中人物，邪恶的埃及祭司。——译注

② 卡利班(Caliban)和普洛斯彼罗(Prospero)都是莎士比亚戏剧《暴风雨》中的人物。——译注

就是服从；给予他们的主人以践踏他们的权利的，据说就是亚里士多德所宣称的：有的人天生就是奴隶，他们不具备足够的人类品质可以为自己做主，或者说，他们被迫去做的那些事，自己是搞不懂原因的。

如果说法西斯主义是这样一种态度的极端表达的话，其实，所有的民族主义都在某种程度上受到了它的沾染。民族主义并非自觉意识到某种民族性格的存在，或者是为这种民族性格而自豪。民族主义是一种信仰，它相信某一国家负有独特的使命，本质上高于任何外在的目标或属性(attributes)；因此，假如我的国家和其他人发生了冲突，我有义务为了我的国家而战斗，而且是不惜任何代价；假如遇到对方抵抗，对那些在劣等文化之中长大的、由劣等人哺育或生养的人没什么好说的，据说(ex hypothesi)，他们根本不能理解那鼓舞我的国家(还有我自己)的理念是什么。当我的神灵与其他人的神灵发生了冲突，我的价值跟陌生人的价值有了矛盾，这时候是找不到更高的权威来裁断这些相互对抗的神明的——显然没有什么绝对的、普适的公断。这就是为什么在国家之间或者个人之间，战争会成为唯一的解决办法。

在大多数情况下，我们通过语词(words)来思考。不过，一切语词都属于特定的语言，都是特殊文化的产物。由于没有一种全人类的语言，所以也不存在普适的人类法则或权威，否则，这些法则，或者这种权威，就将统治全世界了；对民族主义者来说，这种法则或权威是不可能有的，也不值得追求。普适的法则并不是真正的法则，世界性的文化只是一种虚构和错觉。只有在一种不甚可靠的类比的意义上，国际法才可以称之为法律——可以用繁文缛节给那些导致普世理想破灭的暴力冲突遮遮羞。

上述假定，在马克思主义那里，看起来并不怎么明显；至少在理论上，马克思主义者是国际主义者。不过，马克思主义也是19世纪的一种意识形态，也无可逃脱这一时代普遍流行的分离主义倾向。马克思主义是以理性为基础的；换句话说，它宣称自己的主张是可理解的，其真理能够被“证明”，任何理性的生命只要掌握了相关的事实就可以领会这

一点。它为所有人提供了救赎：原则上，任何人均可看见光明，但也可以拒绝阳光的照耀，后果自负。

但在实践上，就是另一回事了。马克思主义社会学的根基——经济基础和意识形态的上层建筑理论告诉我们，人类头脑中的观念是由他们的社会地位，或者说是由他们在生产系统中归属的经济阶层所决定的。具体到个别的人，由于各种各样的自欺欺人和合理化行为，这一事实也许会被掩盖，但通过“科学的”分析终将揭示出来，每一个阶级中的绝大多数人都相信，唯有那些符合他们的阶级利益——社会科学家可以通过客观的、历史的分析，弄清这些利益是什么——的东西，才值得他们信任，而这一点与他们是出自何种理由，态度是多么真诚并没有关系；相反，对于那些会削弱他们的阶级地位的观念，他们就会表示怀疑，加以抵制，有意误解和歪曲，并且努力摆脱。

178

或许可以这样说，有两架变动的阶梯，而所有人都只能是脚踏其中之一；我属于一个阶级，因它与生产力所处关系之故，这一阶级或许会上升，迎来胜利，也可能会走下坡路，通向毁灭。在每一种情况下，让我自己感觉自由自在的、我的信念和观点，亦即法律、道德、社会、知识、信仰、美学等等观念，都反映了我所归属的阶级的利益。假如我所归属的阶级处于上升状态，我将会持有一套现实主义的信念，因为我并不害怕我所看到的一切，我会因势而动，知道了真相只会使我信心百倍；假如我属于一个没落的阶级，我就会无力面对命定的现实——很少有人能够承认自己注定要毁灭，这将会让我做出错误的考虑，不敢直面真相，而是选择装聋作哑。因而，对于上升阶级的成员来说，以下这一设想根本是毫无用处的：努力说服没落阶级的成员相信，他们拯救自己的唯一办法就是理解历史的必然性，从而，如果他们可以做到的话，从通向毁灭的阶梯转移到上升的阶梯上来。这样做没有用，因为据说(ex hypothesi)没落阶级的成员不管看什么东西都习惯于通过一个虚假的透镜：最清楚不过的、濒临死亡的征兆，在他们眼里，却是健康和进步的表

179 征；他们深受乐观主义的幻象之害，总是误解那些属于其他经济阶级的人或许会出于恻隐之心而提出的警告；由于他们执著于早已遭到历史谴责的旧秩序，也就不可避免会附着产生这些错觉。前进的阶级想要挽救他们那些反动的兄弟们免遭失败的话，显然是白费力气；没落的阶级根本听不进去，他们的毁灭是确定无疑的。所有人都不会被别人拯救：无产阶级应当下定决心拯救自己，最好不要管那些压迫他们的人的死活；即便他们愿意以德报怨，也不能改变他们的敌人免遭“清算”的命运。这些人是“可以牺牲的”——他们的毁灭既不能改变，也不值得理性的生命为之叹惋；这就是人类为了理性本身的进步而必须付出的代价：通向天堂大门的道路必然会尸横遍野。

尽管是经由不同的路径达到的结论，马克思主义的观点跟民族主义或其他类似的观点有惊人的相似之处，而且它们都与此前时代的观点截然不同。在基督徒、犹太教徒和穆斯林那里，尽管他们彼此之间、或者在他们内部的不同教派之间有着深深的敌意，在他们清除异教徒的争论背后却总是有这样一种信念，亦即，从根本上说，让一个人皈依真理——唯一而又普遍的真理，亦即所有人都可得见的真理——是有可能做到的；只有极少数堕落的人才是不可救药的，他们看不到真理，无可逃脱死亡的折磨。这种看法的依据是一个假定：人和人之间有一种共同的本性，这一本性使得相互交流在原则上总是可能的，而且从道德上说始终是必须的。现在，正是这样的一种假定首次遭到了质疑，而且最终土崩瓦解。绵羊肯定不会想去拯救山羊——这不合乎理性，是虚幻不实的。

人类分裂成了两个群体——一方是真正的人，而另一方则是其他的人，那些下等的人，是不同的生命等级、劣等的种族、低劣的文化、低于人类的生物、遭到历史谴责的民族或阶级。^①这在人类历史上还真是

^① 即便个人可以纵身一跳，移步到上升的阶梯之上，从而个人得到拯救——最后，这就像马克思、恩格斯以及其他一些资产阶级的革命家所做的那样——这一步也只能是个人可以采取的行动，而对于整个阶级或者是这一阶级的大部分人来说，则是不可能的。

新鲜事。这是对人类共同本性的否定，而它曾经是此前所有人文主义(humanism)——无论是宗教的还是世俗的——所坚持的前提假定。这一新的态度允许人们把他们身边数以百万计的人不完全当人来看待，可以不带一丝犹豫地挥刀屠戮，也不再需要考虑拯救他们，或者是给他们以警告。在过去，这种行为通常会被说成是野蛮人的做法，干这种事的人，心智还处于理性之前的结构，表现出人在开化之初的特征。不过，现在的人已经不这么看了。显而易见，现在有可能为了实现更高程度的科学知识和技术，实际上，也就是为了实现一般所谓的文化，可以用一个国家、一个阶级的名义，或者是历史本身的名义，毫无怜悯地去毁灭其他的人。如果这也可以说是童蒙未开的话，那它也只能是那种最让人生厌的老顽童的昏聩之举。人类如何才能渡过这一关呢？

2

在我们这个时代有此骇人特征，其根源何在？哪怕只是探讨一下其中某一个原因，亦有价值。人应该怎样活着是一个根本问题，也是每一代人都会追问的问题。这种问题曾被称之为道德问题、政治问题、社会问题，它们让每一代人承受折磨，而且，尽管随着环境和观念的变化，它们以不同的面目出现，并获得了不同的答案，但它们始终具有某种亲缘相似性。其中有些问题会比其他问题持续的时间更长一点，它们源自于持久不变的人类特性，在每一个时代都被称为基本问题或永恒问题。比如，“我应该怎样生活？”“我应该干什么？”“为什么我要服从别人，应该是在怎样的程度之内？”“什么是自由、责任和权威？”“我应该寻求幸福、智慧和仁善吗？原因何在？”“我应该实现我自己的才能，还是应该为了别人牺牲自己？”“我有权利支配我自己吗？还是应该只被别人支配？”“什么是权利？什么是法律？有没有一种目的，是个人、社会或整个宇宙

181 都不得不去寻求实现的？或者，没有这样一种目的，有的只是被饮食和环境所决定的人的意志？”“有没有群体意志、社会意志、民族意志这样一种东西，个人世界仅仅是它的一个碎片，个人意志只有在它的框架之中才会产生效力和意义？”国家（或教会）对抗个体和少数人；国家对权力、效率或秩序的追求对抗个人对幸福、个人自由或道德法则的诉求：这些部分属于价值问题，部分属于事实问题——换言之，既是应然问题，又是实然问题——有史以来，人们一直被它们所困扰。

无论归之于这些根本问题的是什么样的答案，至少在 18 世纪中叶之前，它们始终在原则上被视为可以回答的问题。我认为，这么讲是靠得住的。（假如有这样一个问题，你甚至都不知道怎样一种答案才是它的正确答案——即便只是你自己不知道而已——这就意味着这个问题本身对你来说是不可理解的，亦即，实际上它根本不是一个问题。）价值问题跟事实问题一样，是可以被回答的。我本人或许没有能力告诉你，里斯本离君士坦丁堡有多远，但我知道你在哪里可以找到答案。我自己不能说出里面有哪些构成成分，是谁在公元前 5 世纪统治着埃塞俄比亚，这种疾病是否会导致病人死亡，不过我可以请教专家，他们会凭借我们的社会共同认可的那些方法，努力去发现真相。尽管我还不知道答案，也许别的人也不知道，但我相信真正的答案在原则上一定可以发现——当我说这句话的时候，其中含义即如上所述。

182 价值问题可以做同样的假定，诸如“某人应该干什么？是什么证明这样或那样是正当的？这是好的还是坏的，是对的或错的，可以允许的还是被禁止的”。道德、政治和神学思想的历史，是一部对立专家的对立主张相互激烈冲突的历史。有的人会按诸经书中上帝的话语寻找答案；有的人则致力于启示、教义或者神迹，这些东西或许我们理解不了，但可以相信；还有一些人听从于上帝指定的诠释者——教会和牧师——的宣告，假如教会不能始终给出同样的答案，也没有人会怀疑这个或那个答案的真实性——如果这个教派的答案不对，别的教派就是对的。有

些人在理性的形而上学中寻找答案，或者是借助其他某种一贯正确的直觉，比如个人良心的裁断。还有人则走进科学的实验室，将数学方法应用于经验材料，通过试验观察去发现答案。由于人们对于这些关键性的问题各自宣称找到了不同的答案，灭绝性的战争也随之爆发。毕竟，这一代价为的是解决任何人都要追问的、最深刻的、最重要的问题——人应该怎样活着；为了得到救赎，人们已经做好了牺牲的准备，假如他们相信灵魂是不朽的，而且是在肉体腐朽之后才获实现，就更会如此选择了。不过，甚至是那些不相信上帝、也不相信不朽的人，也会为了真理而准备受难和牺牲，只要他们能够肯定自己为之牺牲的确实是真理；因为，发现真理，并且遵循真理而生活，这毫无疑问就是任何有能力追求真理的人的终极目标。这一点正是柏拉图主义者和斯多葛派，基督徒和犹太教徒，穆斯林和自然神论者，亦即不信神的理性主义者的信仰所在。离开了所有前提假设中这一最深刻的前提，为了宗教或世俗方面的原则争执或其他原因而起的争斗，甚至人类生活本身，都似乎失去了意义。

正是从打碎这块基石开始，现代人的观点诞生了。在此，我尽可能说得简单一点。由于怀疑论、主观主义以及相对主义的兴起，在道德或者政治方面的客观真理概念遭到了撼动，但这并非唯一原因。普遍的道德真理，对于无论何时何地的任何人都是真实的，这一古老概念的压倒性的普遍理性，可能是与过去的体系相适应的：可以这样说（过去也的确有人曾经这样说过），因为气候、土壤、遗传或社会制度的不同，人们的需求和个性也随之发生变化；人们能够提出行之有效的公式，可以让每个人、每个群体或每个种族据此明白什么是自己最迫切的需要；而且，这些公式是从如下这条适用于所有人的普遍原理中得出的：一切需要均为人的需要，均为相似的本性对于环境或习俗的差异与变化做出的理性反应。人及其需要，可以运用普遍适用的自然和历史知识加以分析和分类，使之和谐相处，因此能够创造出这样一个社会，利用一些社

会、政治方面的措施,其中大多数人的大多数需要可以得到最大程度的满足。这就是启蒙运动的、尤其是功利主义的计划。在需求相对性的框架之内,如下一点仍然是作为一条前提被假定的:人应该如何生活,应该做些什么,何谓公正、平等和幸福,这些问题都是可以通过观察得到解决的事实性问题,不是观察浑然一体的宇宙或是上帝的神迹,就是观察人的本性,其手段则是心理学、人类学、生理学等等新兴的科学。现在,牧师,或是擅长形上玄思的圣人,他们的道德导师的地位,将要被科学家或技术专家取而代之了。然而,对于正确与错误的检验,仍然属于理性生命可以自己发现的客观真理的问题。我要谈到的变化,是比上述认识更为激进、更具有颠覆性的东西。

3

过去的观点倚之为根基的至少有如下三个前提假设。其一:一切价值问题均可客观地解答。有人说,唯有理性的人类才可以获得这些答案,而神秘主义者和非理性主义者则指出了其他不同的路径。不过,没有人会怀疑,只要这些答案在任何意义上可以说是真实的,那么它们就对所有人都是真实的。其二:在原则上,普遍的真理是对所有人都敞开的。曾有一个思想流派认为,某些人比其他人更有能力发现这些真理。这些思想家——著名的如柏拉图及其弟子——倾向于相信某种自然的秩序,其中,天赋更好的人比那些天赋差的人享有更高的地位,包括道德、知识、宗教、技术以及种族等级等等方面;然而,他们的对手却认为,原则上,每个人都可以做自己的导师,许多新教学说,卢梭、康德的观点,以及世俗的民主思想,都有此核心观念。其三:据假定,真正的价值彼此之间是不应该有冲突的。如下看法是被人们坚信不移的:如果宇宙是一个有序的整体而不是混沌未分,如果关于“生活应该如何过”这一

问题可以找到客观的答案,那么,就一定会有某种生活方式可以证明是最好的。因为,假如说有两种生活方式都被认为是最好的,而且彼此矛盾,那么二者之间——随之在它们的拥护者之间——就会发生冲突,这在根本上讲是理性的方法无法解释的。不过,假如找不到这样一个普遍的答案,对于无论何时何地的所有人都一样真实的答案,那么,该问题就不是一个真正的问题,因为,根据定义,所有真正的问题都是能够得到一个真正的解答的,这样的答案有一个而且只有一个,其他所有的答案都必然是错误的。

还可以换一种说法。所有的问题都有它们的答案。而任何答案都必然呈现为一个关于事实的真语句。没有哪一个真理会和其他的真理相矛盾——这是一条简单而又确定无疑的逻辑规则。因而,“我是否应该追逐权力、知识或幸福,或者尽我的职责,或者去创造美好的事物?”“我是否应该强迫他人?”“我是否应该寻求自由、和平或者解放?”诸如此类的问题,其真正的答案是不会有冲突的,假如有的话,就意味着一个真理跟其他的真理有矛盾,这在逻辑上是不可能的。由这一点,就可以逻辑地得到一个推论:既然所有的真理是彼此一致的,甚或是相互依赖,这就有可能推演出一种完美的生活模式,其中融合了所有恼人问题的一切真正的答案,而且,人们就应该努力寻求实现这种生活模式。也许人类过于软弱,罪孽深重,愚昧无知,不能发现这种完美的模式,或者即便发现了也不能按照它来生活;不过,假如没有这样一种模式,他们的问题也就无法解答了,而确切地说无法解答的问题据说根本就不是问题,它们只不过是一些闪烁的鬼火,是神经衰弱,是一些个人性的或者社会性的精神不适,这些东西本应让精神病医师去治疗,而一个思想家是无能为力的。

185

人们依靠这些根本性的假定已经生活了两千多年,而这些假定的推论之一,就是矛盾冲突和悲惨灾难并不是人类生活的本质内容。人间的悲剧——与纯粹的天灾相对而言——就在于人们的行动、个性或价

价值观之间的冲突。在原则上,如果一切问题都是可以回答的,而且一切答案都是一致的,那么这种冲突从根本上说就总是可以避免的了。因此,生活中的悲剧因素都是归因于可以避免的人类错误,完美的生命将会不知悲剧为何物;在圣徒和天使的世界里,不可能有什么不和谐,故而也无所谓喜剧或是悲剧。

这些自古典时代以来一直主宰西方思想的前提假设,到了19世纪的头二十五年,不再被认为是理所当然的了。在那时,一种崭新的、影响深远的形象开始占据了欧洲人的心灵。

这是一种将其意志施加于自然或社会的个人英雄的形象:他不是作为和谐宇宙之中的君主,而是与宇宙疏离的一个存在,他还要试图征服和统治这一宇宙。

下面,我举一个例子以作说明。在16世纪,加尔文和路德与另外一些人——比如罗耀拉或贝拉明^①——提出的是类似的神学问题,但因为他们的答案不同,相互之间发生了严酷的斗争。任何一方都没有、也不可能对另一方的立场表示任何的尊敬,相反,敌人的抵抗越是顽强、越是猛烈,在那些忠诚信众看来,越是要给予深刻的谴责,因为他们认为,就是这敌人,而不是别人,影响了真理;实际上,你的对手越是执迷于他的异端信仰,他越是引起上帝和凡人的憎恶。当教皇烧死布鲁诺、加尔文烧死塞尔维特^②的时候,他们认为,牺牲者背叛了真理之光,这光在原则上是所有人都可得见的,因为真理的标准是公开的,所有人只要他们的心灵、精神和灵魂没有堕落就可以运用此标准,得以进入同样的永恒

① 罗耀拉(Loyola, 1491—1556),西班牙人,耶稣会的创始者,以编辑《精神训练》而闻名。贝拉明(Bellarmino, 1542—1621),意大利人,罗马教会红衣主教,好辩。二人都是天主教保守势力的代表。——译注

② 塞尔维特(Servetus, 1511—1553),西班牙人,医生、神学家,肺循环的发现者。他因为持非正统派的意见,被加尔文定罪,焚死于日内瓦。——译注

真理之域。这一标准被认为至少是跟现在物理科学家们所用的标准一样的普遍适用，那些科学家们觉得任何合格的同行只要跟他们一样以事实为依据，面对同样的材料，运用同样的检测手段，就一定能得到同样是必然的结论。

因此，也就无所谓什么浪漫剧还是悲剧，对于一个被宣告有罪的异教徒的命运，不值得给予同情和怜悯。异教徒，无论是对他自己，还是对他想要颠覆的社会来说，都是一种威胁；他的灵魂应该得救，但是，他反抗真理的那种狂暴和顽强却没有什么荣耀，不值得尊敬；相反，他越是顽固，越是会更多地被谴责和厌恶，也就越是会被更快地遗忘。十字军东征时，一些穆斯林被杀，而在当时，中世纪的人还没有如下的看法：一个穆斯林捍卫他的价值观是正确的，就像十字军为了同样的理由去捍卫他们自己的价值观一样正确；以及，那些为了他们的理想和原则而牺牲的人，无论所犯错误如何严重，都是值得尊敬的，因为任何为了他自己的信仰而献身的人理所当然地要比那些妥协让步、甚至牺牲原则以求活命的人更值得尊重。^①当然，一个人为了真理而献身是应该的，不过，不能说一个人为了某种谬误而牺牲有什么高尚之处，即便这错误也是为了寻求真理而犯下的。如下的一种概念，我想，至少在18世纪之前好像还是会被当作一种非常奇怪的态度：真理不必是唯一的，价值观也有许多种，而且它们可能彼此冲突，为了自己心目中的真理而牺牲是崇高之举，即便它会遭到其他人的谴责。那种所谓相对于“你的”真理的“我的”真理，或者是相对于其他时代真理的某一个时代的真理，都毫无意义；有的只是唯一的真理。基督徒必须是仁慈的：像穆斯林那样为了一种谬误而牺牲，无疑这会让那些好心的基督徒心生同情；对于那些勇

187

^① 阿兹特克的皇帝蒙提祖马(Montezuma)曾说过，阿兹特克宗教对阿兹特克人是最好的，而基督教信仰对西班牙人是最好的。对此，孟德斯鸠曾经有过评论：无论是基督教会还是极端分子都认为这是大谬不道之言，不过，这话其实并不荒谬可笑。

敢的人,那些具有献身理想之德、甘愿赴死的人,如果再去唾弃他们的尸身,污损他们的坟墓,那都不是什么光彩之举。同情都是一样的:不仅对那种为了错误理想的忠诚表示赞赏,为了其他目的的忠诚也一样的赞赏;这种态度,在我谈到的那个时期之前,是不可理解的。

据说,到1820年,一种完全不同的观点开始流行了。你会发现,那时候的诗人和哲学家们(尤其是在德国)提倡,一个人可以做的最高尚的事,就是为了他自己内心的理想而努力,而无论付出多大的代价。这种理想也许只属于单独的个体,昭示于己,而在外人看起来可能是错误的或荒谬的,而且,它或许跟他所归属的那个社会的生活和观念会有矛盾冲突,但他不得不为它而战,别无选择,还要为它牺牲。不过,假设这种理想是错误的呢?在这一点上,就出现了一种思想范畴上的根本性的转折,这一变化标志着人类精神的伟大变革。一种理想是对还是错,这样一个问题已经不再被认为是重要的,或者说,被视为不可理喻的问题。理想自身呈现为一种绝对律令(a categorical imperative)的形式:要遵从你内心的灵光,因它在你心中燃烧,原因仅仅在此。你认为正确的就要去执行,你感觉美好的就要去实现,依照你的那些终极目标来规划你的生活,对于那些终极目标来说,你生活中的其他的每件事只不过是手段而已,都是次要的;不多不少,这就是你该做的事。完成使命之律令、要求或命令,它们没有对与错之分,它们不是逻辑命题,它们不描述任何东西,也不陈述事实,它们不能被证实或证伪,它们不是你可能做出的、别人能够检验的发明或发现;它们就是目的。伦理学与政治学中的范型,已经发生了突然的转变,从比拟自然科学、或者神学、或者是任何一种形式的、关于事实的知识或描述,变成了比拟生物学的驱动力和目的与艺术创造力之概念的某种混合物。下面我会具体加以说明。

4

当一个艺术家致力于创作一件艺术作品时，他并非在模仿某种已有的范型——尽管常识的看法恰好与此相反。在画家绘制或构思一幅画之前，它在哪儿呢？在作曲家创作一首乐曲之前，它在哪儿呢？在歌唱家演唱一首歌曲之前，它在哪儿呢？问这种问题，毫无意义。这就好像是问：“在我散步之前，散步在哪儿呢？”，“在我活过之前，我的生命在哪儿呢？”生命就是生活的过程，散步就是行走本身，一首歌，就是当我谱写或歌唱的时候那被我谱写或歌唱的东西，而不是独立于我的活动之外的什么东西；创造并不是企图去模仿一些已经给定的、固定的、永恒的、柏拉图式的模式。只有工匠才会模仿，艺术家是在创造。

这就是所谓的艺术即自由创作的学说。我关心的不是这一学说的真实性，而只是这样一个事实：目的或理念，不是某种被发现的，而是被发明的东西，这一概念变成了西方思想中一个主宰性的范畴。与之相关的是生活目的的概念。生活的目的不是什么独立、客观的存在，人们可以像寻找埋藏的财宝一样去寻找它，不管你找不找得到，它就在那儿；它是行动——具有行动的外形、性质、方向和目标——而不是某种被制造的东西，它就是实行或制作本身，离开了行动所属的施行者、发明者或制作者，这一行动也就不存在了，实际上也就无法理解了。正是这样一种概念，进入并且改变了欧洲的社会政治生活，依靠现存的公共标准来权衡的、有关政治活动的古老理想已经被它颠覆了；那些公共标准曾被视为宇宙之中的客观因素，眼光锐利之人（如专家、圣人）最能洞悉其微；这些人也正因为此而被称为聪慧或内行。如今，人之目的，就是要实现此一内在于他的、个人化的视域，而不计任何代价；而人之罪，莫大于不能真实面对这一内在的目标，此目标不属于他自己，而且仅仅属于他自己。这一视域将会对其他人有何影响，他毋须关心；他只须忠实于内

189

心的灵光,这既是他所知道的一切,也是他应知道的一切。艺术家只是对他干的那一行有更多的了解;哲学家、教育家和政治家也都是如此;但是,现在每个人都可以发言了。

专家化的圣人,他们掌握某一现实领域的专门知识,能指导你前进,而且避免与现实发生冲突;但在浪漫主义的英雄人物面前,这种圣人形象开始消解了。浪漫主义的英雄人物不必是英明睿智的,思想上也不必是和谐统一的,对于他的同时代人来说,也未必要起到有效的引导作用。他可能像贝多芬一样——贝多芬的形象深刻地影响了浪漫时代——狂野不羁,受教育不多,贫困肮脏,偏处世界的角落,拙于应对实际问题,举止反常,待人态度粗鲁狂暴,不过,因为他全身心追求其理想,他又是一个神圣的生命;他可以用无数种方式来挑战这个世界,招致憎恶和冷遇,打破社会的、政治的和宗教的规则,不过,有一件事是他不会去做的,那就是与俗人为伍;假如他放松了对内在视域的坚持,放弃了他自己的使命——创造出艺术的或科学的作品,或者是,按照某一种确定的生活方式来活着——而是为了财富,声名,显赫的社会地位,舒适、愉快的生活,或是以内心难以压抑的怀疑和不安为代价,换取某种内在的或外在的和谐,那么,他就已经背叛了那灵光,将会永远被谴责。一个人自己的灵光是否可以照耀到别人,他是否顺利地效命于这灵光,其间并无不同;他只是必须为此效命,即便在此过程中遭人嘲弄,即便尽其所能却总归失败。假如这就是盲目的结果,这就是一个人为了他所深知的自己的使命,为了那内心的声音告诉他必须要做的事情,而唯一要完成的任务的话,那么实际上,这样一种失败,在道德上可以说,甚至比世俗的成功(比如像艺术家一般光彩耀眼)还要高尚万倍。^①

^① 莫扎特和海顿如果闻听此言,定会惊诧万分:相比他们创造动机的纯洁性而言,他们的交响乐的价值是微不足道的,因为他们只不过是神圣的传声筒,是为那位善忌的上帝献身服务的牧师。他们把自己看作商人一样:好比制作桌子的木匠,如果桌子造得好,受欢

这就是费希特和弗里德里希·施莱格爾的观点,在某种意义上也是拜伦的观点,这种观点凝结了他们同时代人的想象;这种新的世界观,见诸席勒笔下的卡尔·穆尔^①、克莱斯特^②笔下的英雄们,某种程度上,也见诸易卜生笔下那些强硬、孤独、愤世嫉俗的人物形象。这种观念在很大程度上是德国的,或者至少是日耳曼民族的,它或许可以追溯到像艾克哈特(Eckhart)和伯麦(Boehme)等人的神秘主义;这样一种观念,在宗教改革时期的神学中可以见到极为强有力的表达,或许还可以进一步追溯到居无定所的条顿部落,他们把自己的风俗从东方带到西方,从北部传播到南部,他们无视罗马帝国和罗马教廷一统天下的法律体系,而把他们自己的部落习惯(罗马人称之为 *consuetudines*)强加于万民法(*jus gentium*,亦即所有人,或者至少对绝大多数人来说,一视同仁的各民族的法律)之上。部落习俗是部落个性的表达,他们迁徙、流转各处而始终带着这种个性,而且无论遇到任何违背其意志的抵抗都要迫使对方屈服。费希特的自我(*self*)是一种积极的、创造性的法则,这一法则将其个性施加于无感觉的自然世界,后者是与其相对抗的,是有待于塑造的原材料;但它并非像斯多葛派、托马斯主义者或法国的唯物主义哲人们,以及舍夫茨别里^③、卢梭等人,以各不相同的方式所教诲的那样,是某种应该被追随、模仿、崇拜或服从的东西,是人们不能违抗的英明睿智、深谋远虑、无所不能的行动者(*agency*)。

迎,就会销路好,而制造者也可以发家致富,博得声名。艺术家就是制作那些满足人们需要的艺术品。当莫扎特还穷困潦倒的时候,曾有人向他提议,可以写一个作品,把它献给某个贵族资助者,莫扎特愤然驳斥说:尽管他已经很落魄了,但还没有沦落到可以没有接受委派就去写一个作品的地步。

① 卡尔·穆尔(Karl Moor),席勒剧作《强盗》中的主要人物之一。——译注

② 海因里希·冯·克莱斯特(Heinrich von Kleist),德国作家。——译注

③ 舍夫茨别里(Anthony Ashley Cooper Shaftesbury, 1671—1713),英国自然神论者。——译注

191 费希特的人的概念,是施加其统治意志于无感觉的物质的造物主,后来,他的这一概念又被卡莱尔和尼采大大强化了,即刻成为这种崭新的革命态度的象征和表达。它打碎了欧洲的一统世界。每一个独立的单元、每个个体、每个群体、每种文化、每个民族,以及每个教派,无论它们有的是怎样一种“个性”,现在它们都在追求自己独立的目标。就像互相依赖曾经是一种美德一样,独立性——决定自身方向的能力——变成了高尚的美德。理性统一了,然而,意志——自我决定的意志——却四分五裂。假如我是一个日耳曼人,我就要追求日耳曼人的美德,谱写日耳曼人的音乐,重新发现古代の日耳曼法律,发掘内心的潜质,从而使自己更加充实、更善于表达、能力更全面,尽可能地去做一个彻头彻尾的日耳曼人。假如我是一个作曲家,我就要尽我的全力去做一个作曲家,让生活中的每一个方面都服从于那种唯一的神圣目标,我没有什么舍不得奉献给它。这就是浪漫主义理想的最高境界。一夜之间,过去的预设已经烟消云散了。何谓共同的生活理念?这种概念早已不合时宜。何种举止合宜的问题找不到答案了,因为它们现在已经不再被当作问题。如果我问“我应该做什么?”“什么是好的,是值得拥有的?”“我的所有的价值观都是跟其他人一致的吗?”这些问题的答案不在那些反思性的知识里面,而就在行动本身。我在内心寻找自我,并且依据我在内心发现的目标、心灵之声的命令去“实现自己”——如果你愿意聆听,每个人都可以听到这种内心的声音。我的价值跟别人的价值可以和谐共存吗?也许不是。知识可以作为一种绝对的目标,和平和幸福亦复如是,不过,有关某些关键事实的知识,或许会导致我的和平或幸福遭到破坏。如果是这样的话,也就不能再企望什么:我只能直面这些矛盾理念之间的冲突。正义和仁慈或许并不融洽一致,但我两者都要;我必须如此,因为别无选择:否认其中之一,都是违反内心灵光的谎言和罪过。

有的时候,认识到了这些价值是什么,也就是承认了它们都是绝对的、不能协调的。于是,悲剧就进入了生命之中,成为生命的本质内容之

一,它是不能依靠理性的调适手段来解决的:希望清除掉生命中的悲剧因素,那只能是自欺欺人的幻想,是浅薄的掩耳盗铃之举;那将会背叛生命的忠信(integrity),罪莫大焉,无异于道德上的自杀行为。因此,就我与他人的关系而言:我有一个理想,甘愿为之献身,而你的理想是另外一个;我们的生活各自有其内在的模式,相互难以理解;如果这些理想发生了冲突,要让我们向对方妥协、放弃自己的信仰的话,那还不如让我们在决斗中一决生死或是同归于尽。你为你的理想而战,会让我非常敬仰;而任何的妥协、和解,想要逃避你对于你真正的自我的责任,就会让我心生厌恶。由此而生出一个概念——高贵的敌人,他们远比那些平和、仁慈的庸众或是怯懦的友人更为优秀。一切目标都是平等的;目标就是目标,是人们追求他们所追求的东西,不可能建立一种客观的等级秩序,以此为据来评判所有人和所有文化。唯一必须被严肃遵循的原则就是,每个人都应该忠实面对自己的目标,哪怕是以毁灭、浩劫或死亡为代价。这就是最彻底、最狂热的浪漫主义理念。

在某种意义上,已经过去的一百五十年,可以说是旧有的、以理性与知识为基础的宇宙观与新的浪漫主义理念之间,二者冲突不休和相互影响的一幕大戏;这一新的理念导源于艺术创作的概念和自我表现与自作主张、甚至是自我牺牲(亦即同一现象的反面形式)的生命冲动。现在,再让我们回头来看浪漫主义理念,在所有善恶之举都上演完毕之后,它看起来既光彩耀人,又晦暗不清。从某一点来看,它标志着一种新的审美理念的诞生,亦即对于忠信的敬畏。唯心主义(这个词正是在这一次的观念革命中获得了它的现代意义),在18世纪之前,被认为是一种令人同情的但又幼稚、可笑的思想特征,并且把它跟具有实践性的良好判断力做了不相宜的对照;到19世纪初,它才获得了一种属于它自己的、我们至今仍然尊重的绝对价值:谈到某个人是一个唯心主义者,也就是说,也许他追求的目标在我们看来是荒唐的甚至是厌恶的,但假如他的行为出于无私,而且准备为了原则而牺牲自己,不计较显而易见

的物质利益,那么我们就认为他非常值得尊重。这彻头彻尾是一种现代的看法,与之相伴的是,烈士和少数派被赋予了崇高的评价。按照过去的看法,烈士只有死于那些被认可的真理才受尊敬,少数派只有因为真正的信仰遭受迫害才得到敬重;到了浪漫主义者这里,情况就有所不同了,他们之所以受崇敬,可以是因为任何信仰、任何原则,只要其动机是好的,也就是说,只要他们的行为里带有足够的真诚和深度。

我正在尝试着进行描述的,实际上是一种世俗化了的基督教信仰,是从基督徒的看法转变为个人主义的、道德的或审美的看法:态度,情感的性质,还是一样的,但背后的理由(及其内容)已经发生了改变。基督徒将现世的欠缺不足与死后的至福相对照,或是(用柏拉图式的玄妙说法)把影子世界的欠缺不足与真实世界中的永恒快乐相对照,而日常的生活仅仅是真实世界的虚幻映像。而对于诸如此类的成功,浪漫主义者都表示反对,以为它们都是庸俗的、不道德的;因为其基础,往往是建立在对自己理想的背叛或是与敌人可耻的勾结之上。与现实主义、世事洞明、精于算计(以及借此得到的回报——声名、成功、权力、幸福,还有付出很高的道德代价而换取的和平)相比较,孤高自傲、唯心主义、真心实意、动机纯粹、不畏任何困难、高贵的失败,在价值评判上就被看得更高。这是主张英雄主义和殉难的学说,与之相反的是强调和谐和智慧。这种主张鼓舞人心、大胆鲁莽、辉煌壮丽,但又带有不祥之兆;而最后的这一方面特征,正是我所希望强调指出的。

194 创作巅峰时期的贝多芬在贫困和孤苦之中完成不朽杰作的感人形象,此时被拿破仑的形象取而代之了,后者的艺术就是塑造国家和人民。如果自我实现就是终极目标的话,那么通过暴力和技术来改变世界,这本身不也是一种庄严的审美行为吗?人,有可能拥有创造性的天赋,也有可能没有;那些信以为真并以此为自己命运(实际上也是当作一种更高的特权)的人,将会塑造(以及驯服)另外那些持相反态度的人。就像画家调色和作曲家谱曲一样,政治上的创作者把他的意志施加

于他自己的原材料——普通、平庸的人,他们对自身内部隐蔽的种种可能无知无觉——之上,把他们塑造成一件精彩的艺术杰作,即一个国家、一支军队,或者是某种伟大的政治、军事、宗教、司法的组织。如此一来,其中也会牵涉到苦楚,不过就像音乐中的不和谐音一样,对于整体的和谐与高效来说,它也是必不可少的。因这些伟大的创造行动而牺牲,应该感到安慰,实际上应该说是自豪,要知道他们因此而被提升到了一个仅仅凭借自身低劣的本性无法达到的高度。依照旧有的道德,上述所辩护的行为也许要被称之为野蛮干涉、帝国主义,是为了某个征服者、某个国家、某种意识形态的荣耀,或是为了证明某个民族的天赋,而对个人进行的践踏和残害。

从这样一种主张到极端的民族主义、到法西斯主义仅仅是一步之遥。一旦做出了如下的假设,所谓每一个个体的人都是理念和目标的独立来源、自身就是目的的概念也就被推翻了,这些假设就是:生命应该像一件艺术作品一样来制作,运用在绘画、音乐和语言上的规则同样也可以运用于人,人可以当作“人类材料”来看待,是权威创作者手里可以随心所欲锻造的弹性媒介。

这一令人恐惧的结论,跟浪漫主义的美德一样,导出于同样的一些预设:价值被赋予了殉难牺牲、孤高自傲、正直忠信、为自己的理念而献身等等这些品质,并在其名义之下,打破了旧有的普遍法则。部落习俗,只是属于法兰克人和伦巴第人的东西,无论在这个部族还是其他部族、195无论是在这个人、这种文明还是过去未来的人和文明都适用的更高的原则之前,它们都失去了效力,成为非常具有分裂性的力量。如果价值不是被发现的而是被创造的,如果艺术中的真理(或许仅仅属于艺术本身)在人类关系的领域中得到更为广泛的应用,那么每一个发明家都会致力于将其发明付诸实行,每一个空想家都要按照自己的想象来改造世界,每一个民族都要实现她自己的目标,每一种文化都要实现她自己的价值。结果就是,一切人反对一切人的战争,欧洲的统一将归于终结。

非理性的力量，现在凌驾于理性力量之上，因为无法批评或控诉的东西，它们似乎比那些可以加以理性分析的东西更加引人注目；艺术、宗教与民族主义的深邃、隐秘的源泉，恰恰因为其隐秘、模糊，无法剖析、细查，在理智的分析之下难觅形影，它们才被当作超验、神圣和绝对之物来捍卫和崇拜。

也许有人要对我说，与民族主义同时兴起、并作为其中一种要素的工业制度，并非分裂因素，而是整合性的力量；商业和工业打破了国家壁垒，实现了统一。但是从历史来看，真相并非如此。工业制度催发并且强化了中产阶级的民族意识，致使他们起而反抗那些世界公民式的欧洲统治精英。民族主义从工业制度中得到了滋养，但其成长并不是一定需要工业制度。在经历了1914年，经历了希特勒、纳赛尔以及非洲觉醒，经历了那些鲜有预见的事件（像以色列的崛起与布达佩斯的起义）之后，还有哪个头脑健全的评论家会仍然坚持那种陈旧的论调——民族主义只是资本主义兴起的一个副产品，它将会随着资本主义的没落而衰弱——呢？马克思主义者不会再这么看，至少当今那些掌权者们不会这么看，更不用说付诸实践了。那么，究竟这一具有严重错误的观点是何时出现的呢？

5

众所周知，欧洲的历史就是在追求公共秩序与个人自由之间摆荡的一种辩证的进程。对秩序的渴望，反映了人们在自然力量面前的恐惧感；为了对抗失控状态下的混乱，对抗传统、习俗和生活规则的式微，人们企图竖起壁垒和屏障，并且努力保存那些必需的支柱，离开了这些支柱，人们就会堕入深渊，失去与过去的关联，也无法看清通向未来的道路。而当制度变得过于僵化，阻碍进一步发展，秩序变成了压迫，固步自

封的时候,这种状态迟早要被生活、运动和创造的生理本能,被创新和变化的需要打破。浪漫主义正是这样一种突破,它反抗已经变成僵化的桎梏的那种道德和政治的结构:最终,这种结构将会腐朽,而且,总有一天会在一个又一个国家里土崩瓦解。像所有的革命一样,浪漫主义揭示出了新的真理,赋予人们一些他们永远不会完全丧失的洞见力,让古代的建制重新焕发了生机,同时,它也会矫枉过正,造成扭曲,有其暴虐之处,暴虐之下也有其牺牲品。种种扭曲是我们再熟悉不过的:我们这一代人已经为之付出了沉重的代价,也许,要比任何其他人类社会曾经为精神失范所付出的代价都更为沉重。

这种反叛的起源,也是大家都清楚的。大多数的日耳曼人,在黎塞留主教和路易十四麾下军队的镇压之下,已经大丢脸面,就连北部新教徒复兴的新文化也被其扼杀。百年之后,日耳曼人起而反抗法国人在文化、艺术和哲学领域内的僵化统治,并借反启蒙运动之机为自己洗雪耻辱。他们赞颂个性的、民族的和历史的的东西,而不是普世与永恒;称许天才的提升、非同寻常的事物以及蔑视一切规则与惯例的精神跃进,崇拜英雄人物,尤其是不受约束的伟人,并且抨击那种非人性的宏大秩序,抨击其牢不可破的种种规则,及其明白宣称的笼罩人类一切活动、群体、阶级、意愿的意义——后者已经是人类古典传统的特征,在教会和世俗两方面,都已经深入了西方世界的骨髓。多样化取代了一致性;灵光闪现取代了试验性的规则 and 传统;无穷无尽和无边无际取代了尺度、清晰和逻辑的结构;注重精神生活,及其在音乐上的表达;崇拜黑夜以及非理性——这是野性的日耳曼精神的贡献,它宛如一阵清风,吹进了法兰西制度下死气沉沉的牢笼。深感耻辱的日耳曼人在19世纪对于法兰西思想和品味的那种僵化的、等级分明的唯理论的陈词滥调的伟大反叛,一开始,对艺术以及艺术思想、宗教、人与人之间的关系,还有个人的道德,都有注入活力的提升作用。此后,感性的潮汐越出了它的堤岸,在相邻的政治、社会生活领域内泛滥,产生了(确切地说是)破坏性

的后果。一切坚持到底的做法,都被人们看作要比和平协商、中途停顿更有价值;过激、冲突、战争,同样成为荣耀。

在人类思想与行动的历史上,很少有什么东西能比富有想象力的由此及彼的类比起到过更为关键的作用。此类类比——将某一实用而且有效的具体原则应用到别的领域——或许会收到激动人心的实效,有改头换面之功,至于其后果,理论上也许荒谬不通,而实践中也许会造成破坏。浪漫主义运动,以及民族主义者的推广运用,正是此种情形。英雄人物,自由的创作者,变得与无涉政治的艺术家们不再相像了,倒是酷似那些以坚强意志折服别人的领导人,或者,颇像那些宣称自己与众不同的阶级、种族、运动和民族,并且,把毁灭一切反对派等同于他们自己的自由。自由等同于权力,获得自由就是不受任何阻碍,这种概念是一种古老的想法,浪漫主义者抓住这一点,并且狂热地夸大。甚至更为典型的浪漫主义的表现,是癫狂、自恋地顶礼膜拜自己的内心真实、私密的情感,血液的成分,头颅的形状,出生地,而不是敬奉那些他们与别人共享的东西——理性、普世的价值、作为人类共同体之一分子的感觉。

在某种意义上,黑格尔的以及马克思的新理性主义,试图对浪漫主义不加约束的主观主义及其自我崇拜加以反拨,努力在无情的历史巨力之中,或是在人类精神的演化法则、抑或生产力和生产关系的发展法则之中,找出客观的标准。不过,就连他们自己也受到了浪漫主义充分的沾染,相信进步就是要由社会上一部分人获胜,而其他人落败被兼并来实现的。在黑格尔看来,进步以及人类精神的解放,就是理性的胜利,体现为国家高过于其他的人类组织形式,历史性的诸民族胜过非历史性的民族,而“日耳曼”文化胜过其他文化,欧洲文化胜过其他“被抛弃”的人类文化,比如僵化的中国文明,或是野蛮的斯拉夫诸民族。如果没有了冲突、斗争和竞争(黑格尔这么告诉我们),那么,进步将会中止,停滞随之而来。卡尔·马克思的态度也与之类似,无产阶级唯有通过镇

压他们的反对派才能获得自由,据说,二者毫无共通之处。进步,就是在某一领域之内的自我确认和征服,在这里,行动者根除了(或是吸收了)一切阻碍,无论是有生命的还是无生命的,从而得以自由地发展和创造。黑格尔认为,这一行动者就是组织成一个国家的民族。马克思认为,这一行动者就是组织成一种革命力量的阶级。而且,他们两者都认为,假如以胜利为理想,都将有无数的人会为之而牺牲和被消灭。团结一致或许就是人性的最终目标,不过,达致这一目标的方法,是战争和分裂。道路或许会通向一个陆地上的乐园,不过,途中铺满了敌人的尸体,对这些敌人,勿需同情落泪,因为对与错、善与恶、成与败、智与愚最终都是历史的客观目标所决定的,而此目标早已“宣告”了半人类(half mankind)——非历史性的诸民族、腐败阶级、劣等种族的成员——“有罪”,蒲鲁东称所谓的“清算”他们,而托尔斯泰使用的措辞同样独特,描述他们为历史的垃圾堆。

199

然而,浪漫的人文主义(亦即未驯服的日耳曼精神)也为我们提供了一种核心的洞见,对此,我们应当不会轻易遗忘。首先,价值的制造者是人本身,没有什么东西比人更高,因此不能以高于人本身的某种事物的名义来屠戮人;当康德说人本身就是目的、而非达到目的的手段的时候,这也就是他心中所指。其次,制度不仅是由人来制定的,也是为了人而制定的,而且,到它们不再为人服务的时候,它们还将会继续存在下去。第三,人之被屠杀,或许是以尽管很崇高,但其实很抽象的理念,诸如进步、自由、仁爱的名义,或者是以体制的名义进行的,而它们自己本身并没有什么绝对的价值,它们所能拥有的东西都是人们赋予的,唯有人才能让某种事物获得价值、拥有神性;因此,企图抵抗或是改变它们,绝非什么违抗神意、会有灭顶之灾的叛逆举动。第四,(从以上可以推出,)一切罪恶之首,莫过于对于人类的贬损和侮辱,亦即强迫人们削足适履,纳入某种强求一致的模式,这样一种模式即便有某些客观的权威,也不合乎人们的愿望。

这样一种有关人的概念,从启蒙运动继承下来,时至今日,仍然为我们所奉持——我们欧洲人历尽劫波而始终未曾放弃的,正是这一概念。所以,当黑格尔和马克思预言,所有违抗历史进程的人将会沦于不可避免的命运的时候,这种威胁之词,已经为时过晚了。黑格尔和马克思,以各自的方式,想要告诉人们,解脱奴役、获得自由的道路只有一条,亦即通过历史而展示的道路,而历史,体现的是宇宙的理性;那些不能调整自己,认识不到理性、利益、责任、权力、成功这些东西长远来看不仅相互一致,而且跟道德和智慧也是一致的人,将会被“历史的力量”摧毁,反抗它,无异于自取灭亡。不过,这句具有形而上学意味的恐吓之词,基本上已经被证明是无效的了。有太多人愿意起而捍卫他们自己的原则,即便这些原则与马克思所威胁说可以毁灭他们的那种不可抗拒的力量相悖。个人的理想,即使我们无法保证其具有客观的有效性,也值得尊重,甚至可以说值得敬畏。有的人怀抱着理想,不屈不挠地认定自己是怎样的一个人;他所坚信其真实或正确的理由,无论如何,已经变成了这样一种东西,人们准备凭借着它与强势的力量相对抗,哪怕是历史的(或存在本身的)神秘力量。已经没有可能说服人们,让他们相信:唐吉珂德不仅愚蠢,不切实际,过时守旧(这一点没有人会否认),而且,由于他对于自己的国家、种族或阶级的历史地位的无知,他正在与进步的力量相对抗,因而是邪恶之徒,令人憎恶。那些始终坚持信仰、甚至最终为之牺牲的人,他们会因此而赢得尊重,有时候甚至那些打击他们的人也会表示敬意。为了那些(至少在他们看来是)普遍的、适用于所有人的基本原则,为了人之所以为人的人性的精华,他们承受折磨,为之献出生命。违背了这些原则,他们会感觉自己放弃了一切做人的尊严。出卖了这些原则,他们无法面对自己,也无法面对别人。因此,1940年,打赢了仗的德国领导人呼吁战败的各国要面对现实,他们说——相当合情合理地说——顽抗是没有用的,新的世界秩序正在到来,这种新的秩序将会改变全世界的价值体系,反抗者不仅会被碾碎,还要被子孙

后代看作傻瓜,视为光明之敌,最终要服从胜利者的道德。对于那些真正信奉普遍的人类价值的人来说,这种论证无法撼动他们的精神。有些人抗拒被教会组织、民族传统或客观真理所崇奉的普遍理念,而另一些人则坚持自己的目标,这些目标是个别的、为持有者所私有,故而亦不失其神圣性。

这种为了理想而献身的举动,与理想的“源头”何在无关(的确,有时候就连有一个值得追寻的源头这一点也会被否定),它跟现代的存在主义者的立场颇为密切,后者宣称,想要为种种道德的信念、客观的形而上的律令找到担保,这只不过是一些人无谓的徒劳,他们想寻求外在的帮助,从比自己更强大的势力那里找到倚靠,通过证明自己听命于某些客观的权威而让自己的行动得以正当化;而他们之所以这么做,是因为他们没有勇气面对现实,不敢承认这种权威也许并不存在,认识不到自己的价值就在于他们是其所是的人,人就该对自己负责,这一点不需要理由,或者说,他们做出了什么样的选择,就是从根本上说能够给出这一特殊的目标(是其所是的人)的唯一理由,这也就是他们最终的目标;这就是选择的意涵——在选择之上别无他物,而且,作为证实其他所有目标的一个最终的目标,它本身不需要证实。这些存在主义者是人道的浪漫主义的正宗传人,人道的浪漫主义宣称人是独立的、自由的,也就是说,人的本质不在于其意识的自觉,亦非发明工具,而是做出选择的能力。人类历史,正如一位著名的俄罗斯思想家曾经说过的,没有剧本可供依据:演员们只能即兴发挥。我们为了寻求稳定和安慰,总想用一些模式来安排现实,而现实却对这些模式不予理会。宇宙并不是这样一副七巧板:有某种独一无二的模式,每个碎块都在其中各安其位,因而我们可以依据有关这一模式的知识把各个碎块拼凑起来。我们面对的是各种价值观的矛盾冲突;那种相信它们终将会在某时某地调和一致的信条,只不过是虔诚的希望而已;经验已经表明,那是一种错误的信条。我们必须选择,而且顾此就会失彼,还可能是失而不能复得。如

202 果我们选择了个人的自由，也许紧跟着就是要牺牲掉某种形式的组织化，而这种组织化或许本来可以带来更高的效率。如果我们选择了正义，也许就被迫要牺牲掉仁慈。如果我们选择了知识，也许就牺牲了天真和快乐。如果我们选择了民主，也许就牺牲了由军事化或是森严等级而形成的那种力量。如果我们选择了平等，也许就在某种程度上牺牲了个人的自由。如果我们为自己的生存而选择了战斗，那么，也许就牺牲了一些文明价值，而我们为了创造这些价值曾经不辞辛劳。不管怎么说，人的荣耀与尊严就在于这一事实：是他做出选择的，而不是他被选择，他能够做自己的主人（尽管有时候这会让他充满恐惧或是备感孤独），没有人强迫他以委身于极权主义结构之下的整齐的鸽子笼中为代价去换取安全与平静，这样一种极权主义，企图把他自己和别人的责任、自由与尊严一次性地掠夺干净。

6

浪漫主义的影响力，其造成分裂的一面——既表现为 19 世纪的自由艺术家们混乱无序的反叛这种相对来说无伤大雅的形式，也表现为极权主义这种凶险而又破坏力强的形式——至少在西欧，似乎已经消停下来。促成稳定和理性的力量，正在开始重申自己的主张。不过，从来没有什么东西会完全复归起点的；人性的进程显然并非循环往复，而是一种痛苦的螺旋式发展，甚至于国家的发展，也是受益于以往的经验。从最近的大屠杀之中，能看到什么呢？^①是某种让西方人达到新的认识的东西，亦即，有一些普遍的价值，是人之所以成为人的构成要素。过激状态下的浪漫主义——法西斯主义者、国家社会主义者等等——已经对欧洲造成了强烈的震动，与其说是因为其学说，不如说是因为其追

^① 本文写于 1959 年。

随者的一些举动：他们践踏了一些价值观念，而这些价值观念在被冷酷无情地弃之不顾的时候，反而被证明了有活力，它们像伤兵一样，反过来缠扰着欧洲人的良心。

那么，这些价值观念是什么呢？它们有何种地位，我们为什么要接受这些价值观念呢？像一些存在主义或虚无主义的极端人物所主张的，203根本没有什么人类的价值，遑论欧洲的价值——这种看法或许不正确吗？人们对自己负责，就是对自己负责而已，毋须任何理由。我打算当一个诗人，而你想成为一个刽子手：这是我的选择，而那是你的选择，如此而已，并没有客观的标准可以评断这样的一些选择孰优孰劣，或者我的道德水准比你的高还是比你的低。我们做了选择，就是我们做了选择，没有什么别的话可说；如果说，由此而导致了冲突和破坏，这是现世中只能被接受的一桩事实，就好比万有引力一样只能被接受，是某种与生俱来的东西，在不同的人、不同的民族、不同的文化那里，有不同的本性。这不是一种有效的分析，这一点已经很清楚：只要考虑到极权主义登峰造极而引起的那种极度的、无处不在的恐怖之感。因为，欧洲被震动，这一事实已经揭示了，的确存在一种价值的尺度，据此，人类中的大多数——尤其是西欧人——实际上凭借着这种价值的尺度而生活，而不仅仅是机械地、按照习惯日复一日地活着，而且是自我意识到这些价值正是让他们拥有人之为人的本质的构成因素。

那么，这一本质是什么呢？从物理上来说，不难回答：我们认为，人必须拥有一个身体的、生理的以及神经的结构，一些器官，一些物理感官以及心理特性，还有思考、愿望、感觉的能力，任何人如果缺少了这些特性的话，恐怕就无法再恰当地被称之为“人”，而是一个动物或是一个无生命的物体。不过，还有一些道德的特性，是我们在构想人的本质时会碰到的，意义同等重要。假如，我们跟某人相遇，只不过在生活的目的上，他跟我们的意见不同，幸福和自我牺牲，他更喜欢幸福，或者说知识和友谊，他更喜欢知识，我们可以接受他们是同类的人类，因为，他们对

于什么是生活目的的想法,用以捍卫其目的的论证方式,还有他们一般性的行为举止,都在我们认为是人之为人的范围之内。不过,假如我们遇到另外一些人,他们不能够明白为什么他不应该破坏这个世界,以免伤及自身,或者是某些人,他们诚心诚意地相信,给无辜者判刑、背叛朋友、折磨儿童这些行为都不会造成什么伤害,那么,我们会发现,跟这些人我们是无法与之辩论的,不仅因为他们让我们感到恐惧,而且更因为他们让我们想到有点儿没有人性——我们将其称之为精神上的白痴。有时候我们要把这样的人关到疯人院里去。他们像那些连最少的人类特征都没有的生物一样,跟人性离得很远,连边儿都不沾。我们相信如下事实:当我们做出最基本的道德和政治的判断时所诉诸的那些法则和原理,至少在人类有记载的历史上,已经被大多数人接受,而法律规条则并非如此;那些法则和原理,在我们看来,是不能被废除的;我们深知,没有什么法庭,或是什么权威,可以利用某种公认的手段,允许人们伪造证据,随意拷打,甚或屠戮自己的同类,以此为乐;我们无法设想,这样一些普遍的原理和法则会被否定或者改变;换句话说,对待它们,我们不是当作我们自己或是我们的祖先随意选择的东西,而是在根本上视为人之为人的前提条件,是与他人共存于一个共同的世界的前提,是识别同类、同时也是识别自身的前提。现在,正因为这些原则被忽视了,我们才不得不重视到它们的存在。

这是向古代的自然法概念的回归,不过,对我们之中的某些人来说,它披上的是经验主义的外衣——而不再必定以神学或形而上学为基础。因此,谈及我们的价值观,客观的、普遍的价值观,并不是说,存在着某些客观的符号,从外部施加于我们身上,因为不是我们自己创造的,所以我们无法违抗;实际是在说,就像我们——假如我们是正常的人——一定要避寒取暖,要去伪存真,要得到别人的认可而不是忽视和误解一样,我们不得不接受这些基本的原则,因为我们是人。正因为这些原则是根本性的,长期地、广泛地得到人们的承认,我们倾向于把它

们看作普遍的伦理法则,并且假定,当有人伪称他们不认可这些原则的时候,他们肯定是在撒谎或是自欺欺人,否则的话,他们就有可能失去了道德辨别力,那就相当不正常了。如果类似的一些原则看起来不那么普遍,不那么深刻,不那么重要,我们就该称之为风俗、习惯、规矩、品味、礼节——重要性依次递减,对这些东西而言,我们不仅允许它们有差异,而且积极地希望它们千差万别。的确,我们不把多样性视为对我们基本统一性的破坏性因素;某些行为,我们会认为它们缺少想象力,或是粗鄙无文,极端的情况下甚至可以说是一种奴隶状态——这些仍然在统一性之内。 205

我们的行为举止的共同的道德基础,也可以说是政治的基础,绝不会因为我们这个时代亲眼目睹了那些战争和人类品性的堕落而消蚀殆尽,相反,看起来已经要比20世纪前四十年更为深广,更为稳固。我说的是“我们的”行为举止;我的意思是指西方世界的习惯和看法。亚洲和非洲今天就像沸腾的熔炉一样,分裂性的民族主义甚嚣尘上,而德国,也许还可以包括法国,继英国、荷兰和斯堪的纳维亚半岛之后,业已实现了相对的稳定。人性的进程看起来并没有进入一个平稳的阶段,民族发展的危机关头并不是同时出现的。

无论如何,欧洲在经历了最近的剧烈失范之后,呈现出了复苏的迹象:朝向正常的健康状态的回归,回归那些将我们重新团结在我们的希腊、犹太、基督教历史之下的习俗、传统,尤其是我们共有的对于善与恶的看法;尽管经过了浪漫主义的反叛的扭曲,最终还是走到了浪漫主义的反面。我们今日的价值观,越来越回归我们古老的普遍标准,亦即区分文明人(无论他有多么迟钝)与野蛮人(无论他有多么天资聪颖)的标准。当我们抵抗侵略或是专制政权下对自由的践踏时,我们所呼吁的正是这些价值观。而且,我们诉诸这些价值观的时候,一点儿也不怀疑,我们对之发言的人,无论他们生活在何种政权之下,的的确确能够理解我们所说的话。因为这一点很清楚,一切证据表明,无论他们作何伪装,实 206

实际上他们的确如此。专制体制的代言人也许会表示——或许不会总是那么一本正经——他们所实行的暴行和镇压，其用意也是要让同样的这些价值观发扬光大，而且在他们打算建设的新世界中更为坚强稳固。假如这话听起来不像是真话，那么，一定程度上，可以说它不是冷嘲热讽，而是假仁假义：他们似乎是用尽心良苦，为了恢复人文主义的尊严而做出的奉献。

在 20 世纪的 20 和 30 年代，情况可不是这样，那时候左与右两方面的极权主义者看起来都放弃了这些人文主义的价值观——好的、坏的一并丢弃，而且，并不肯明说——现在他们倒是越来越频繁地这么说——他们那么做是为了他们自己，而不是为了我们。对我来说，这就是真正的收获，是朝向一种国际秩序的真正的进程，它建基于这样一种认知，亦即，我们栖息于一个共有的道德世界。我们的希望必定是建立在这一基础之上。

七

浪漫意志的神化： 反抗理想世界的神话

1

观念史是一个相对来说比较新的知识领域，在众多的学术分支中，207
它看起来仍然还有不少可疑之处。不过，它已经揭示出来了不少有意思的事实。其中，最突出的一点就是（至少是在西方世界中）我们最熟悉的一些概念和范畴出现的时间表。让我们感到有点儿惊奇的是，有些概念和范畴竟然是如此之晚出：有些在我们这里明显是根深蒂固的看法，也许对我们的祖辈来说，却是那么陌生。我这么说，并不是基于下述观念：他们所不知道的个别的科技发明或发现，或者有关物质本质的新的假说，或者与我们时空远隔的某些社会的历史，或者宇宙的演化，或者我们自己的行为源起，以及未经充分检讨的无意识的、非理性的因素在其中所扮演的角色；我所指的，是更为普遍而同时却更不容易追溯到具体原因的某种东西：（至少在西方文明中）被广泛接受、并且有意遵从的那些世俗的价值、理想、目标的转变。

因此,今天没有人会对如下的假定感到惊讶:一般而言,多样性优于一致性——单调、一致都是贬义词;或者,就性格品质而言,正直和诚实是值得赞美的,与真理或信仰、原则的合法性无关;又如,比起冷静的现实主义,如果说热情的理想主义(idealism)少一些实用的话,它要更为高尚;又或,宽容优于褊狭,即便这些美德被持之太过,进而导致了危险的后果,如此等等。不过,从时间上说,这些假定并不长久;而如下的概念却是更为久远,甚至根源于柏拉图开创的传统之中:既然真理是唯一的,而谬误却多种多样,所以一是好的,而多就是坏。甚至亚里士多德也认可了这一事实,没有为此感到遗憾,不过他也没有做过任何赞成的表示,尽管他认为不同的人种各有差异,进而在社会制度方面的弹性设计是应该提倡的;而且,这一看法似乎在古代世界和中世纪都普遍流行,罕有例外,据说直到16世纪,它一直没有被严肃地质疑过。

此外,如果我们假设,一个16世纪的天主教徒说“我憎恶宗教改革者的异端思想,不过,对于他们秉持、实践他们那让人厌恶的信仰,并且为之牺牲的诚挚和彻底的精神,我深为感动”,那会是什么样的天主教徒呢?与之相反,这些异端或异教徒(穆斯林、犹太教徒、无神论者)越是诚心诚意,其危险性越大,将灵魂引向毁灭的可能性越大,更应该被无情地消灭,因为对于社会的健康发展来说,异端思想(对人类目标的错误信念)甚至是比伪善和虚伪危害更大的毒药,后者至少不会公开攻击正确的道理。唯有真理才值得关注:为了一种错误的缘由而死,是不道德的、可怜的。

那么,这就可以看出,在一直到16或17世纪仍在流行的看法跟现时代的自由的想法之间,并没有什么共同的基础。在古代世界或是中世纪,有谁会谈论生活或思想多元化的好处呢?不过,当一个现代的思想家,比如孔德,想知道为何我们在数学上不允许有自由观点而在伦理和政治上则相反的话,像这样一个问题,会让密尔等自由主义者大为震惊的。但是这些信念——属于现代的自由文化的组成部分,而且今日遭到

了来自左与右双方、复归更古老的看法的人的攻击——之中的大部分，相对来说是新鲜的，其说服力就来自于对于西方思想核心传统深刻而激烈的反叛。在我看来，这一反叛似乎在18世纪的中间三十年——首先是德国——就已经彰显无疑，它撼动了古老的、传统的制度的基础，并且以深刻的、无法预见的方式影响了欧洲人的思想和实践。这也许是自宗教改革以来，欧洲意识的最重大的转变；经由扭曲、迂回的路径，其缘起仍然可以回溯到宗教改革。 209

2

如果允许我做一個不合适的简化和概括的话，我愿意提出这样一种观点：自柏拉图（或者也可以说是毕达哥拉斯）以来，西方人的智识传统的核心所在，始终是三条未加质疑的教条：

(a)一切真正的问题都有一个而且只有一个正确的答案，其他答案都背离了真理，因而是错误的；这一点适用于行为和情感问题，亦即实践的问题，也同样适用于理论或观察的问题，跟适用于事实问题一样，也适用于价值问题。

(b)对这些问题来说，正确的答案在原则上是可知的。

(c)那些正确的答案彼此不会冲突，因为一个真命题是不可能跟另一个真命题相矛盾的；总体而言，这些答案合在一起，必定是一个和谐的整体：有人认为，它们形成了一个逻辑的系统，其中每一个构成因素都是跟其他所有因素相互关联的；还有人认为，其中的关系是部分之于总体的关系，或者说，至少，每一个因素都跟其他因素是完全兼容的。

当然，经由哪些确切的路径才能抵达这些常常是隐秘的真理，有过意见分歧。有的人曾经相信——现在依然相信——这样的路径在神圣的文本里面可以寻见，或者是到那些合格的专家——神父、先知、预言家——对于文本的阐释、某个教会的学说和传统之中去寻找；还有的人

- 210 将信仰寄托于另外一种专家(像是哲学家、科学家),这种或那种地位特别的观察家,或许是经过某种特殊精神训练的人,抑或是别的什么淳朴、天真的人(是像农民、儿童),没有沾染城市生活的腐化堕落和强词夺理,灵魂高洁的“这样的人”。此外,还有人教导说,这些真理是人人都是可以获得的,只要他们的心灵还没有被那些自称无所不知、蓄意骗人的骗子们灌了迷魂汤。通向真理的正确之路何在,从来没有一致的意见。有人诉诸自然,有人诉诸启示;有人诉诸理性,有人诉诸信仰、制度、观察或是演绎与归纳的规律、假设和试验;如此等等。

即便是名声最差的怀疑论者也部分接受了上述看法:古希腊的诡辩派在自然和文化之间加以区分,并且,相信社会环境、外部环境、个人性情是有差异的,还描述了多种多样的法律和习俗。不过,就连他们也相信,无论在哪里,人类的最终目的都是一样的,因为所有的人都要满足生理需求,都会渴望安全、和平、快乐和公正。不管是孟德斯鸠,还是休谟,都不曾否认这一点:前者对于诸如自由、正义等绝对原则的信仰,以及后者对于自然、习俗的信仰,将他们引到了相似的结论上来;尽管他们都持相对主义的看法。伦理学家、人类学家、相对主义者、功利主义者以及马克思主义者都假定:人之为人,所凭借的是共同的经验和共同的目的,脱离了这一标准,将会导致是非颠倒、精神错乱或是疯癫。

- 此外,对于发现这些真理的条件,也是意见纷纭:有的人认为,因为有原罪或是天赋能力不足或是天生的局限,人是不可能知道所有问题的答案的,或者,也许彻底地认识其中部分问题也是不可能的;还有人认为,在人类堕落之前,或是大洪水等等灾难——像是营造巴别塔,或是资本的原始积累及其引发的阶级争斗,或是别的什么破坏原初和谐的原因——降临到人们身上之前,人们还是有过完美的认识的;还有人秉持进步观,亦即,相信黄金时代不是在过去,而是在未来;也还有人相信,人是有限的,归根结底注定会有缺陷,要犯错误,不过,死后他们会明白什么是生命中的真理;否则,就只有天使才知道何谓真理了;或者
- 211

说,只有上帝自己知道。这样一些歧见导致了深刻的分裂,造成了破坏力巨大的战争,因为再没有什么别的问题会比永恒的救赎更能引发争论了。不过,参与竞争的党派,没有哪个会否认:首先,这些根本性的问题在原则上都是有答案可寻的;而且,根据那些正确的答案所安排的生活,将会构成一个理想的社会,那也就是黄金时代,因为所谓人类有缺陷这一概念只有看作是完美状态的未能达成才是可以理解的。即便是我们在堕落的状态之中不能认识到完美状态的内容,我们也知道,只要把我们现在生活所依赖的那些片断的真理像七巧板一样拼合起来,合成一个整体,并且转化为实践,就将会构成完美的生活。假如反过来,这些问题在原则上就是不可能有答案的,或者,同一个问题不止一个答案是正确的,抑或更糟糕的情况,有一些正确的答案被证明是彼此矛盾的,价值相互冲突,甚至于彼此原则上无法调和,那么这就另当别论了。不过,这也就涉及到,宇宙在根本上是不合乎理性的,亦即这样一个结论:理性,以及希望依靠理性和平生活的信念,不得不丢弃。

我们所知的一切乌托邦,其建立的根基是一样的:客观真实的目标都是可以被发现的,不同的目标彼此和谐共存,而且无论是在何时何地,对所有人都是同样真实的。这一点是所有理想世界都坚持的,从柏拉图的《理想国》和《法律篇》,到芝诺的无政府主义者的大同世界,以及亚姆布鲁斯的太阳城,到托马斯·莫尔、康帕内拉、培根、哈林顿和弗朗西斯·费奈隆的乌托邦,无一例外。马布利和摩莱里的共产主义社会,圣西门的国家资本主义,傅立叶的“法伦斯泰”(Phalanstère),欧文、葛德文、卡贝、莫里斯、车尔尼雪夫斯基、贝拉米、赫茨卡等人——在19世纪不乏此类人——的无政府主义和集体主义的种种结合,其思想基础就是 212 是我上面提到的西方世界的乐观主义社会观的三条支柱:人们的核心问题(massimi problemi),最终来看,在整个人类历史上是一致的;而且,在原则上,是可以解决的;结果就将会是一个和谐的整体。人有其长远的利益,这些利益的特征是什么,可以通过正确的方法来搞清楚。这些

利益也许会跟人们实际追寻的或以为自己在追寻的目标有所不同,后者或许应该归因于精神上的、思想上的愚盲或是惰性,或者应该责怪那些不择手段谋求一己私利的家伙们,像国王、牧师、冒险家等等形形色色的权力追逐者,他们欺骗愚众,最终也欺骗了自己。出现这些幻觉,也许跟一些社会制度(比如传统的等级制、劳动分工、资本主义体系)的破坏性影响的一面有关系,或者,又可以归之于客观原因,人类天生就会如此,或是由于人的本性无意识的行动所导致,而后一点是能够控制和消除的。一旦清楚了哪些是人类的真正利益,体现这些利益的那些主张就可以通过建基于正确的道德导向之上的社会制度而得到满足,而这样的社会制度或者是充分利用了技术的进步,或者是正相反,排斥技术进步而回归人类早期那田园牧歌一般的淳朴天真,回到一度失去的乐园,或是迎来一个终将会到来的黄金时代。从培根到现今,思想家们一直确信一点,即肯定有一种整体的解决方案,并因此而得到精神的鼓舞,也就是说:在适当的时候,也许是借助上帝的意志,也许是靠人类的努力,人们将不会再受非理性、不公正、苦难的欺压;人们将获得解放,不再充当野蛮的本性或自身的无知、愚蠢和罪恶等等那些他无法控制的力量玩物;一旦克服了自然的和人为的障碍,人类事务就将会迎来明媚的春光,而后,人们将会终止彼此的征伐,团结起来,为了满足他们的需要而去改造自然——如那些伟大的唯物主义思想家(从伊壁鸠鲁到马克思)所提倡的,或是为了合乎自然而改造他们的需要——如斯多葛派和现代的环境主义者所要求的。这一点也就是各种各样的革命派和改革派——从培根到孔多塞,从《共产党宣言》到现代的技术统治论者、共产主义者、无政府主义者以及那些致力于建设不一样的社会的追求者——的乐观主义的共同之处。

- 213 到18世纪末,遭到攻击的正是这一伟大的神话(great myth,此处用的是索雷尔使用这个词的意义)。对它发动攻击的思想运动,在德国最初被叫做“狂飙突进运动”(Sturm und Drang),后来又有了各式各样的变

体,如浪漫主义、民族主义、表现主义、情感主义、唯意志论,以及我们今天人人皆知的、左与右两方面的各种当代的非理性主义。19世纪的先知们预言了很多事情,比如,国际垄断企业、社会主义的与资本主义的极权政府、军事—工业复合体、科学精英登上统治地位,为其先导的是危机(Krise)、军事冲突(Kriege)、灾难(Katastrophen)、战争和屠杀;不过,就我所知,他们没有人预见到,在20世纪的最后三十年里,具有支配地位的是,民族主义在全世界范围之内的蓬勃发展,个人意志或阶级意志的登峰造极,以及把理性和秩序当作精神的牢笼而加以拒斥。这一切又是如何开始的呢?

3

一般认为,在18世纪,多愁善感、自我反省与对情感的颂扬取代了理性的看法与对连贯的思想体系的重视,比如英国的布尔乔亚小说,法国的感伤喜剧(Comédie larmoyante),卢梭及其追随者对于自我暴露、自哀自怜的沉迷,还有卢梭对聪明机智而又道德空虚、腐化堕落的巴黎知识分子的猛烈抨击,批评他们不仅没有信仰、凡事作功利的计算,而且不重视未被扭曲的人类心灵对于爱、对于自我表达的需求;因此,那个时代的狭隘的伪古典主义遭到怀疑,从而开启了无拘无束的情感主义(emotionalism)的大门。这种说法,也有几分道理,不过,卢梭一方面像他所轻蔑的对象一样,把自然视同为理性,谴责纯粹的非理性的“激情”;而另一方面,在人类与艺术的关系之中,情感也从来不曾缺席过。《圣经》,荷马,古希腊的悲剧作家,卡图卢斯(Catullus)^①,维吉尔,但丁,法国古典悲剧,无一不是感情浓厚。如此这般的人心或人性,在欧洲艺术传

^① 卡图卢斯(Gaius Valerius Catullus,公元前84—前54),古罗马诗人,以其爱情诗篇而闻名。——译注

统的核心中并没有被忽视、被压抑,不过,与此同时,它的存在也不会阻碍对于形式和结构的持续关注,以及对于规则的重视,而为了确定规则,就要求理性的论证。在艺术领域里,就像在哲学和政治中一样,几百年来就一直在有意识地追求客观的标准,所谓永久原型说、永恒不变的柏拉图式或基督教式的模式就是其最极端的表现,生活与思想、理论与实践均可依据这些模式得以评断。美学上的摹拟说,用其 18 世纪的宏大风格将古典、中世纪、文艺复兴的世界整合在一起,假定普遍的原则和永恒的模式不仅存在,而且可以被整合为一体,或是可以被“模仿”。对这一观念的颠覆,至少是临时性的颠覆,不仅仅是导向了腐朽的形式主义以及冷冰冰且迂腐守旧的新古典主义的反面,甚至会走得更远,它否定了普遍真理的存在,否定了那些永恒不变的形式,这些形式原本是求知与创造、学问与艺术以及生活为了证明自己代表了人类理性和想象力最华贵的翱翔,必须学会去表现的形式。科学的、经验的方法之兴起——怀特海称之为“物质的反叛”(the revolt of matter)——只不过是有一套形式取代了另一套形式;它动摇了对于神学或亚里士多德的形而上学提供的先验的公理和法则的信仰,取而代之的是经过经验科学(尤其是如培根规划中的那样,对自然以及作为自然存在物的人的预测和控制这样一种迅速增长的能力)验证过的法则和规律。

215 “物质的反叛”并非反抗上述法则与规律,也不是反抗过去的理想——理性、幸福与知识的统治;与之相反,“物质的反叛”所构成的数学和类推法对于人类思想的其他领域的控制,通过知识得到救赎的信念,在启蒙时代达到了顶点。然而,到了 18 世纪末、19 世纪初,我们看到的是,对于这些规律与形式的极度蔑视,以及对于集体、运动、个人的自我表达的自由的热情召唤,而且完全不计后果。在德国的大学里,怀抱理性主义的学生们,受此浪漫的时代潮流之感染,丝毫不在乎什么幸福、安全、科学知识、政治经济的稳当和社会和平之类的目标,而且,实际上是带着轻蔑的眼光来看待这些东西。在新哲学的追随者看来,苦难

要比快乐更为高贵,失败胜过俗世的成功,那种俗世的成功不干不净,离不了投机取巧,而且想得到这种成功只能是以牺牲自己的正直、独立、良知和理想为代价。他们相信,真理掌握在少数人手里,而不是在没头没脑的大多数手里,最重要的是,少数人坚持他们的信念,为之百折不回;他们相信,无论出于何种原因,殉难都是神圣的;他们相信,诚挚、真实与热烈的感情,以及(尤为重要的)抗争——包括对于传统,对于教会、国家、世俗社会的压迫势力,对于犬儒主义、重商主义、自私自利的持久的抗争——是神圣的价值,即便这种抗争在这个主仆分明的堕落世界里注定要遭遇失败,也许正因为注定要失败,它才显得神圣;去战争,去赴死(在必要的时候),是勇敢、正确、光荣的事情,反之,妥协、苟活,是怯懦和背叛之举。这些人并不是标举情感而贬低理性,他们提倡的是另一种人类精神能力,亦即无论是对个人还是集体而言,一切生命与行动、英勇与牺牲、高贵与理想主义的源泉:这就是自尊、不屈、自由的人类意志。如果说,人类意志之展开导致了苦难,造成了冲突,与安逸、和谐的生活,艺术的完美成就,或是免于疲于奔命的喧嚣之袭扰的安谧和平静,不那么融洽;如果说,普罗米修斯反抗奥林匹斯众神,注定了他要受永恒的折磨的话,对奥林匹亚山来说,完美观念的倒掉才是更糟糕的事:只有给自由的独立的意志、给不羁的想象力、给肆意吹送的灵感之风套上牢笼,才会获得这种十全十美的观念。独立自主,(个人、集体与民族)蔑视其余,因其是自己的(或我们的、我的文化的,而非普世的)目标才去追求——持这种观念的人即便在德国浪漫主义者之中也是少数派,在欧洲其他地方也鲜有同调:不过,无论如何,他们在他们自己的时代以及我们的时代都留下了印记。在19世纪,没有哪个伟大的艺术家,没有哪个国家领袖,能够完全不受他们的影响。让我们回到法国大革命之前的岁月,看一看这种思想的某些根源吧。

4

没有哪个思想家比康德对不加约束的热情、骚动的情感、狂想(Schwärmerei, 暧昧不清、重点不明的狂热和渴望)的反对更为强烈。康德本人是一个科学的倡导者,他想要给自然科学的方法做出理性的解释和论证,在他看来,自然科学是他那个时代的主要贡献,这一点非常正确。不管怎么说,在他的道德哲学里,他揭开了潘多拉盒子的盖子,释放出了带着彻底的真诚与坚韧态度去否定和谴责的一些思想倾向,而他本人就是最早的实践者之一。正如所有德国学生都熟知的,康德坚信,行动的道德价值取决于它是否是行动者的自由选择;如果某人在其不想控制或不能控制的因素的影响之下采取了某种行动,无论这些因素是外在的(比如身体的强制),还是内在的(比如本能、愿望或是热情),那么,这一行动,无论结果如何,是好是坏,有益或有害,都没有道德价值可言,因为它不是自由选择的行动,只不过是机械的因素导致的结果,是自然事件,和动物、植物的行为一样不适合于用伦理学的术语来评判。如果在自然界具有支配地位的决定论对一个人类的行动者的行为也起到了支配作用,那么,这个行动者就不能说是一个真正的行动者,因为行动就意味着能够在不同选项之间自由地选择;就这样一个例子来说,自由意志将成为一种幻觉而已。意志的自由不是幻觉,而是真实的存在,康德对此毫不怀疑。因此,对人的自律——自由评断理性选择的目标的能力——他给予了极高的重视。康德告诉我们,自我,必须“提升到高于自然需要”的地位,因为,假如人也受支配物质世界的那些规律统治的话,“自由无从拯救”,失去了自由,也就没有道德可言。

康德反复强调的是,使人成为人的就是相对于他的身体的他律来说,他拥有道德的自律,因为他的肉体是由自然法则来支配的,而不是受命于他自己的内在自我。毫无疑问,康德的这一学说得益于卢梭之处

相当多,在卢梭看来,所有的高贵和自尊都依赖于独立自主。被操纵就是被奴役。一个人要看别人的脸色行事,这样一个世界是一个主与仆的世界,一方面是恃强凌弱、纡尊降贵、慷慨施恩;而另一方面是阿谀奉承、奴颜婢膝、口是心非、暗藏不满。不过,卢梭假定,完全依靠别人是可耻的,因为没有人会对自然法则不满,除非是脑子有病,而在这一点上德国人走得更远。康德认为,完全依赖于非人的自然——他律——是与选择、自由和道德相矛盾的。于是,我们就看到了一种新的对待自然的态度,或者,至少可以说它是古代的基督教对抗自然的观念的复活。启蒙运动的思想家们,跟他们在文艺复兴时代的前驱们(除了他们之中个别的反律法主义的神秘主义者)一样,倾向于把自然看作是神圣的和谐,或是一种宏大的有机的或有美感的统一体,或是由神圣的钟表匠精心创制的(抑或就是自存的、永恒的)一架精巧机械,总之,总是人们轻易离不开的一种模型。人类的一条基本需要就是要理解外部的世界,理解自身,以及他在万物的秩序中所占有的位置:假如他把握了这一点,他就不会再去追求什么跟他的本性需要不相容的目标,他之所以追 218
随那些目标,只是因为他对自己、对他跟其他人以及跟外部世界的关系的认识里面有一些错误的概念。就这一点来说,理性主义者和经验主义者,基督教的自然主义者,以及异教徒和无神论者,在文艺复兴时期及其后,都是持同样的看法:像毕柯^①和费西诺(Marsilio Ficino)^②,像

① 毕柯(Giovanni Pico della Mirandola, 1463—1494),意大利文艺复兴时期的人文主义哲学家,他短暂的一生充满了戏剧性的经历。最有名的事迹是在二十三岁的时候(1486年),他提出了九百个论题,跟参赛者们一一辩论,涉及宗教哲学、自然哲学和魔法等诸多领域,为此他留下了一篇著名的《论人之高贵的演说》。这篇演说辞成为文艺复兴时期人文主义的关键文献,被称为“文艺复兴的宣言书”。——译注

② 费西诺(Marsilio Ficino, 1433—1499),意大利文艺复兴时期最有影响力的人文主义哲学家之一,还是一个星占家,柏拉图哲学的复兴者,首次将柏拉图的全部作品译成了拉丁文。他主持的佛罗伦萨学院是一所致力于复活柏拉图哲学的学校,对于意大利文艺复兴以及欧洲哲学的发展方向都产生了不可估量的重要影响。——译注

洛克,还有斯宾诺莎、莱布尼茨、伽桑狄^①;对他们来说,上帝就是自然,自然就是上帝,而不是像奥古斯丁或加尔文的想法,把自然视为精神的对立面、诱惑和堕落的源泉。这种世界观在18世纪的法国哲学家的著作里面得到了最为清晰的表达,比如爱尔维修和霍尔巴赫,达朗贝尔和孔多塞,他们自称是自然之友,在他们看来,人也要服从因果律,也要遵守通过观察和试验、测量和验证而建立的物理学和生物学的法则——就跟动物、植物和无机物一样;具体到人而言,还要遵守心理学经济学的规律。诸如灵魂不朽、信仰人神(a personal God)、意志自由之类的概念,在他们这里,统统都是形而上的虚构和幻觉。然而,康德可不这么看。

德国人对于法国人及其唯物主义思想的反抗既有社会根源,也有思想根源。在18世纪上半叶,在更早之前的一个世纪,甚至在三十年战争的破坏之前,德国就几乎没有参与到西方世界的伟大复兴之中来——她在宗教改革之后的文化成就无法跟15和16世纪的意大利相比,不如莎士比亚时代的英国和塞万提斯时代的西班牙,也不如17世纪的低地国家,法国就更不用说了,法兰西的诗人、士兵、政治家、思想家无论是文化上还是政治上都是欧洲的统治者,只有英国和荷兰可与之相提并论。那么,闭塞的德国宫廷和城市,甚至包括维也纳帝国,能够有何贡献呢?

219 与别人相比,自己在退步,而且要接受法国人带着傲慢的民族优越感和文化优越感给予的资助或轻蔑,这种感觉催生了一种集体的耻辱感——由于自尊心受到了伤害,耻辱感油然而生,并且随后又转化为愤慨和敌意。德国人最初的反应是以法国模式为榜样,然后又转向了她的对立面。让空虚而又不敬神的法国人自己享受他们朝生暮死的生活,他们的物质利益,他们穷奢极欲、风光无限的追求,巴黎沙龙里风趣幽默的琐碎杂谈,还有凡尔赛宫廷里的溜须拍马吧。那些无神论者或是那些

^① 伽桑狄(Pierre Gassendi, 1592—1655),法国哲学家、数学家,致力于调和伊壁鸠鲁的原子论和基督教的关系,并且出版了1631年水星凌日的官方观测记录。——译注

圆滑的俗世牧师们(abbés),一点都不懂真正的自然,不懂人类的真实目的所在,不理解什么是人的内在生活,什么是人最深刻的关怀——这是与人之存在,与天命相关的最让人忧心的问题,亦即他与自己的灵魂、与自己的兄弟,以及(尤为重要的)与上帝的关系问题。那么,他们的哲学价值何在呢?返观内心的德国虔敬派放弃了法语和拉丁语,转向了他们自己的本土语言,并且在谈到法国文化的晕轮效应(Glittering generality),谈到伏尔泰及其效仿者渎神的格言警句时,语带轻蔑与憎恶。那些法国文化的虚弱的模仿者、法国风俗以及口味的效颦者,在德国小公国里,更是受到蔑视。在分裂为三百个宫廷和政府的德国,出身卑贱的人,尤其是其中一些最诚实、最有天赋的人,受到专制而又常常是愚蠢、残暴的德国王公王子及其官员们的压榨和辱蔑,对于德国社会这种社会压迫和令人窒息的空气,德国文人的反抗极为强烈。

愤慨情绪的喷发形成了一场思想运动的核心,后来,这场运动以参加运动者创作的一出戏剧的名字来命名,叫做“狂飙突进”。在他们的戏剧中,充斥着绝望的吼叫、野性的愤怒,怒气和憎恶猛烈喷发,激情不可遏止而破坏力强大,还有难以想象的犯罪行为,就连伊丽莎白时代戏剧中的暴力场面与之相比也会逊色。不惜任何代价,无论何种形势,他们为激情、个性、力量、天赋、自我表达而欢呼,而结尾,通常是流血和犯罪,这是他们反抗扭曲、可恶的社会秩序的唯一方式。因此,所有这些暴力的英雄人物——Kraftmenschen,Kraftschreiber,Kraftkerls,Kraftknaben——在克林格尔^①、舒巴特^②、莱泽维茨^③、伦茨^④,甚至包括儒雅的莫里

220

① 克林格尔(Friedrich Maximilian von Klinger, 1752—1831),德国剧作家、小说家,《狂飙突进》的作者。——译注

② 舒巴特(Christian Friedrich Daniel Schubart, 1739—1791),德国诗人。——译注

③ 莱泽维茨(Johann Anton Leisewitz, 1752—1806),德国作家、法学家。——译注

④ 伦茨(Jakob Michael Reinhold Lenz, 1751—1792),德国剧作家,狂飙突进运动的代表人物之一,他的论文《论戏剧》(1774)可以说是狂飙突进戏剧的理论纲领。代表作是《家庭教师》(1773)和《士兵们》(1775)。——译注

茨(Moritz)^①的书里都有歇斯底里的表现;到后来,生活开始模仿艺术,出现了一位瑞士冒险家克里斯托弗·考夫曼——他自称是基督和卢梭的追随者,赫尔德、歌德、哈曼、维兰德(Wieland)、拉瓦特尔(Lavater)都曾深受其影响——有一队粗野的信徒,遍及德国各地,他们谴责高雅文化,鼓吹无政府的自由,狂野而又神秘地公开颂扬肉体和精神,难以自制。

对于这种无法无天的狂想,甚至可以说是情感的暴露癖和粗俗之举,康德十分厌恶。尽管他也谴责法国的百科全书派的机械心理学,认为它是对道德的破坏,而他自己的意志概念就是行动中的理性。康德坚信,意志之真正的自由,恰恰因为它听从理性的指令,而理性所产生的普遍规则适用于所有有理性的人;由此,他就摆脱了主观主义,实际上是摆脱了非理性主义。正是当理性概念晦暗不明(这一点在实践中意味着什么,康德从来不曾说清楚过),唯有独立意志还葆有人的独特之处——使他区别于自然——的时候,新的学说开始沾染上了狂热(Stürmerisch)情绪。在康德的门徒、剧作家和诗人席勒那里,自由概念开始越出了理性的樊篱。在席勒的早期作品中,自由是核心概念。他谈到“自己就是立法者,上帝就在我们中间”,谈到“高高在上的,有魔力的自由”,“就在人的心里,高傲的魔鬼”。在人抵抗住自然的压力,展示出“在情感压力之下独立于自然法则的道德自觉”的时候,人是最崇高的。而将人提升到高于自然之上的地位的,是意志,而不是理性,当然也不是情感,那是人与动物一样共有的东西;而且,在自然与悲剧式的英雄人物之间或许会看起来不那么和谐,但完全不必为之哀叹,因此,人的独立意识恰恰由此而得以唤醒。相对于卢梭对自然和永恒价值的召唤而

^① 莫里茨(Karl Philipp Moritz, 1757—1793),德国作家,狂飙时代为下层人民所喜爱的小说家,他的四卷本自传体小说《安东·赖泽尔》(1785—1794)是当时最有代表性的作品之一。曾任柏林艺术学院古代文化教授。对德国古典美学的形成有重要影响。——译注

言,这是一种明显的断裂——更不必说柏克、爱尔维修或是休谟了,他们的观点更是大相径庭。在席勒早期的戏剧中,他所颂扬的,正是个人对于(社会的或是自然的)永恒力量的抵抗。在18世纪60年代的莱辛和80年代早期的席勒,这两位德国启蒙运动(Aufklärung)的领袖人物之间的对比之强烈,或许是最为鲜明的了。莱辛在其1768年创作的剧作《明娜·冯·巴恩赫姆》(*Minna von Barnhelm*)中刻画了一个骄傲的普鲁士官员,无辜被指控为罪犯,但他不屑于为自己辩护,宁可一贫如洗、声名扫地,也不为自己的权利抗争;他精神高贵,但又头脑顽固;他的高傲让他不愿屈尊跟诬告他的人争吵,而正是他的情妇明娜施展手腕,机智而体面地使他摆脱困境,并且恢复了名誉。主人公陆军少校 Tellheim,因其荒唐的幽默感,被莱辛描绘成一个带点儿傻气的英雄人物;恰恰是凭借了明娜的世俗心计,他才得以脱身,使得一个可能会出现的悲剧结局变成了惹人喜爱的喜剧。不过,席勒笔下,《强盗》中的卡尔·穆尔——跟 Tellheim 同样的角色——就被抬到了悲剧人物的顶点:人品卑劣的兄弟背叛了他,又被父亲剥夺了他的继承权,因为感及个人的遭遇,并且目睹其他不公正的受害者,他决心要报复这个可憎的、伪善的社会。他组织了一帮强盗,杀人越货,把对他的情妇的爱抛到一边——他不得不轻装上阵,以便发泄心中怒火,要把那个让他变成一个罪犯的万恶社会打个粉碎。最后,穆尔到警察那里去自首,要求得到惩罚,不过,他是一个高贵的罪犯,品质远远超出那个以往漠视他的人格和堕落的堕落社会之上;席勒在他的墓碑上写下了一段感人的墓志铭。

在卡尔·穆尔和 Tellheim 之间,有十八年的时间差距:正是在这段时间里,“狂飙突进”这一反叛性的思潮达到了它的顶峰。席勒在他的后期作品中,像柯尔律治、华兹华斯、歌德一样,与世俗和解,转而鼓吹政治顺从而不是主张反叛。不过,甚至就在他的后期阶段,他仍然转向了这样一种概念:意志就是对于自然和习俗的纯粹的轻蔑。因而,在讨论

222 高乃依^①的《梅黛》(*Médée*)时,席勒说,当梅黛为了报复抛弃了她的詹森,而杀死了他们两个人的孩子时,她是一个真正的悲剧式英雄人物,因为她凭借超人的意志力公然反抗环境与自然的力量,摧垮了自然的情感,不让自己变成一个单纯的动物,不让自己在无法抗拒的激情驱使下到处驱驰,而是用她的犯罪行为,展示了一种自主的人格战胜自然的自由,即便这种自由转向了完全罪恶的目的。一个人最重要的,是自主行动,而不是被动行事;席勒告诉我们,法厄同强驾阿波罗的太阳车,终于送了命,不过,那是他在驾驶而不是被驱驾。^②一个人交出了自己的自由,也就等于交出了他自己,失去了他的人性。

卢梭也这么说过,不过,他彻头彻尾是启蒙运动之子,相信铭刻在所有人心头的是永恒的真理,唯有腐化堕落的教化才会导致他们丧失解读这些真理的能力。席勒也同样假定,曾经有过思想、意志和情感的和谐统一,亦即,人曾经是完整的人,后来由于财富、文化和奢靡而造成了致命的伤害。这又是一种失乐园的神话:因为某种原因,我们与大自然灾难性地疏离,被赶出了乐园;跟希腊人比起来,他们要比我们离乐园更近。在自然和历史的法则与人的意志、天赋的自由以及为自己作主的天职之间,席勒也努力想做些调和;最终,他相信人类唯一可得到的救赎在艺术领域之中,在那里,人们可以摆脱因果循环的踏车——用康德的话来说,人只不过是踏车上的转叉狗而已,受到外部力量的驱使。剥削别人就是罪恶,因为这是把人当作达到目的的工具来使用,但那不是这些人自己的目的,而是操纵者的目的,是把自由的生命当作好像他

① 高乃依(Pierre Corneille, 1606—1681),法国悲剧作家,最著名的四部悲剧是《熙德》、《贺拉斯》、《西拿》、《波利厄克特》。《梅黛》是他在1635年发表的第一部悲剧。——译注

② 古希腊神话中,法厄同是太阳神的儿子,因鲁莽强驾太阳车,从天上掉下摔死。——译注

们是物品、工具一样来对待,是故意否定他们的人性。席勒也摆荡不定,一方面是向自然唱赞歌,在其早年的古希腊时代,自然是与人类和谐一致的,另一方面,自然又是一个破坏者,是不祥之兆;“她把人们踩入泥土,不分高下贵贱,蚂蚁的世界她都保全,而对人,她最得意的创造物,她却将其漫不经心地揉捏在她巨大的臂膀之中”。

东普鲁士是最让德国人的自尊心 (amour propre) 感到受伤害的地方,那里仍然是半封建的状态,仍然是深陷于因循守旧者的统治之下;没有哪个地方比那里对腓特烈大帝的现代化政策的抵触情绪更深,他引进了法国的官吏来推行这些政策,而他们对待他那些朴素、落后的臣民毫无耐心,给予公然的羞辱。因此,在这一地区出生的最有天赋、最为感性的孩子,像哈曼、赫尔德以及康德,对于这些缺乏道德判断力的人把外来的办法强行施加于德国这一虔诚的、内省的文化之上,以期求得文化水平的提高的活动,表现出尤为激烈的反对,这一点也就不足为奇了。康德和赫尔德至少还尊敬西方世界的科学成就,而哈曼,则连这些东西也一并拒斥。这样一种精神,一个世纪之后,托尔斯泰和陀思妥耶夫斯基曾经讲过,往往是西方人的一种自感丢脸之后的反应,是一种酸葡萄心理——或许是升华了的形式,不过终归是酸葡萄——亦即,假装自己得不到的东西是不值得去争取的。赫尔德正是在这种苦楚的氛围之中写下了这样的话:“我并不是在这里思考,而是在这里感受,在这里活着!”巴黎的贤人们把知识和生活都简化为人为制定的规则的一些体系,简化为对于外在事物的探求,人们为此而作贱自己,出卖他们的内在自由,出卖他们的诚实品质;人们,德国人,理应尝试为自己活着,而不是效法、模仿那些跟他们自己真正的本性、记忆以及生活方式毫无关系的异乡人。一个人的创造力要想得到充分发挥,只能是在他自己的出生地,跟那些与他在身体上、精神上类似的人生活在一起,那些人跟他讲着同样的语言,让他感觉像回到家一样自在,跟他们在一起,让他有归属感。唯有如此,真正的文化才能产生出来,每一种文化都是独特的,

都对人类文明做出自己特殊的贡献，而且都通过自己的方式去探求自己的价值，而不是被淹没在某种四海一家的大同世界里面；那种大同世界剥夺了所有土生土长的文化的独特内容和丰富色彩，剥夺了它们的民族精神和天赋，而这些文化却只有在他们自己的土壤中，扎下自己的根系，并且可以追溯到某种共有的过往经历，才会枝繁叶茂。文明就像一个花园，只有百花齐放，草木繁盛，花园才会变得丰饶、美丽；而那些征服性的大帝国，像罗马、维也纳、伦敦，却是花花草草的践踏者，并将它们连根拔除。

这就是民族主义的——更恰当地说是民粹主义的——开端。赫尔德肯定了多样性和自发性的价值，提倡差异，主张人们选择不同的道路，各有其独特的风格、表达和感受的不同方式，反对万事万物都用统一的永恒标准来衡量。实际上，他就反对用显赫一时的法国文化为标准，那时它正伪称自己的价值是放之四海皆准的，永远有效，不可更改。一种文化跟另一种文化并非简单的接替关系。希腊不是罗马待客的前厅。莎士比亚的喜剧也不是拉辛和伏尔泰的悲剧的初级形式。这一点有着重大的意义。如果每一种文化表达了而且有权表达它自己的视域，而且，如果不同的社会和生活方式，其目标和价值不可比较，那么，也就是说，没有任何一套唯一的原则，没有什么普遍的真理，是无论何时何地对任何人都是适用的。一种文明的价值观有可能不同于另一种文明，而且，或许根本无法比较。假如，抛开了自命为裁判者但却漠视历史的精英阶层的教条宣教的束缚和压制，沿着自己的天赋路径自然地发展、自由地创造，可以被视为最高的价值；假如，真实性和多样化不被当作权威、组织和集权的牺牲品，后者会冷酷无情地导向单调一致，同时却破坏了人们最珍贵的东西——他们的语言、他们的制度、他们的习俗、他们的生活形式，一切让他们成为自己的东西；那么，建立起一个世界，根据普遍接受的理性法则来组织的世界，亦即理想社会，这一点就是无法为人所接受的。康德为道德自由的辩护以及赫尔德为文化独特性的呼

吁——尽管前者坚持理性原则，后者相信民族差异——并不必然会抵触和动摇我前面所说的西方主流传统的三大支柱，有人也许会称之为破坏。

颠覆了这一传统，将会对谁有利呢？不是情感的统治，而是意志的决断——决定如何行动的意志，在康德看来，是普遍的权利，而在赫尔德那里，有些表述更为尖锐：意志，就是在自己的地盘过自己的生活，发展自己的特有的(eigentümlich)价值，唱属于自己的歌，在自己的家里受自己的法律管辖，而不是被属于所有人同时也就是不属于任何人的某种生活方式所同化。黑格尔曾经说过，自由，就是自在自为(bey sich selbst seyn)，亦即，无拘无束，不受什么不属于自己的东西，或是阻碍其自我实现的外在障碍——无论是来自个人还是来自文明——的影响。地上的天国，全人类的黄金时代，所有人和平共处、情同手足的一种生活，这些从柏拉图到韦尔斯的历代思想家的乌托邦设想，都与此不同。这种对于一元论的否定，在适当的时候，一方面会导致柏克和默泽尔的保守主义；另一方面，会是浪漫主义式的自负(romantic self-assertion)，民族主义，英雄和领袖崇拜，最终导向法西斯主义、残忍的非理性主义以及对于少数民族的压迫。然而，这一切终将会到来：对多样性的辩护，对普世主义的抵制，在18世纪仍然是文化、文雅、理想与人道的表现。

5

对于前述思想，费希特又往前有所推进。费希特是真正的浪漫主义思想之父，尤其因为他称颂了胜过安稳平静、不着边际的思想之上的意志；他的灵感来自康德和赫尔德——尽管受后者影响不甚明显，是法国革命的敬慕者，不过，革命的恐怖让他失望；同时，德国之不幸令他感到屈辱；言辞之间，为理性与和谐而辩护——如今这些词的意义已经越来越

越模糊难懂。人是什么,对此他生来就有意识,意识到他自己跟别人、跟外部世界的不同;但他意识到这一点靠的不是思维或沉思,因为思想越是纯粹,就会越是沉迷于它的对象,同时也就更少意识到自己的主体地位;遭遇抵抗的时候,自我意识才会突然冒出来。正是那些外在于我的东西以及抵抗它们的努力对我所造成的影响,才让我知道,我是什么,226 意识到我的目标、我的本性、我的特质是什么,与此同时,抵制那些不属于我的东西;而且,既然我在这个世界上不是孤单一人,而是如柏克所言,与他人有着万千联系,那么,恰恰是这些影响使得我理解了什么是我的文化、我的民族、我的语言、我的历史传统、我的真正家园,它们曾经如何,现在又如何。我为满足自己的需要而向外在的自然界开拓,我观察它的时候,带着我的需要、我的脾气、我的疑问,还有我的渴望:“自然提供给我的东西,我并不接受,因为我必须这么做,”费希特如此宣告,“因为我愿意,所以我相信”。

笛卡尔和洛克显然搞错了——人的心灵不是自然想印什么就在上面印什么的一块蜡,它也不是一个物体,而是一种永久的运动,根据它的伦理需求而塑造它的世界。正是由于行动的需要而产生出了现实世界的意识:“我们可以认识,是因为我们被要求去行动,而不是因为别的。”什么应该是什么,对此我的想法有了变化,也将会改变我的世界。诗人的世界——这可不是费希特的语言——跟银行家的世界是不一样的,富人的世界不同于穷人的世界,法西斯主义者的世界不同于自由主义者的世界,用德语思考和言说的那些人的世界也不同于法语的世界。费希特还更进了一步:价值、原则、道德和政治的目标,都不是客观既定的,不是自然或是超验的上帝施加于它的代理人的;“不是我的目标决定了我,而是我决定了目标。”食物不能产生饥饿,而是我的饥饿让它变成了食物。这是崭新的、革命性的思想。

在费希特那里,自我这一概念并不是十分清楚:它不可能是经验性的自我——受限于物质世界的因果必然性;而是一种永恒的、神圣的精

神,超乎时空之外,经验性的自我只是其暂时的发散表现;在别的地方,费希特似乎是把它当作一种超越个人的自我——群体(the Group),比如文化、民族、教会——来谈论,我只是其中的一种构成成分。由此肇端的,就是政治上的神人同性论(anthropomorphism),将国家、民族、进步、历史转化为超知觉的行动者(agent);假如我想要理解自我,理解自身的意义所在,以及我尽其所能可以成为和应该成为什么样子的人,那么,我就必须用其无限的意志来验明自己有限的愿望。而我唯有通过行动才能理解这点:“人应该是什么,应该做什么”,“我们一定要做生命之加速力量,而不能只是其回声,或是附属品”。人的特质就是自由,尽管我们也说理性、和谐以及在一个理性化的有组织的社会里面一个人的目的要跟其他人的目的相调和,然而,自由终将是一种崇高而又危险的天赋:“不是自然,而是自由,是自由本身造成了我们人类一族最激烈、最恐怖的混乱失序……人最残酷的敌人就是人自身。”自由是一把双刃剑;正是因为野人是自由的,他们才相互吞噬。文明的民族都是自由的,既有和平生活的自由,彼此争斗、制造战争的自由也是一点都不少;“文化不能震慑暴力,它是暴力的工具。”费希特提倡和平,不过,假如要在自由与其暴力的潜能或是屈服于自然力量之下的和平之间做选择的话,他毫无疑问会选择自由,而且的确会认为如此选择之不可逃避正是人的特质。创造亦属于人之特质;因而,劳动是高贵的——事实上这一学说就是由费希特提出的;由于有创造的需要,劳动就是将我的创造特性施加于物质之上,使其得以产生出来的过程;它是我的内在自我得以表达的一种方式——为了民族和文化而征服自然、获得自由正是意志的自我实现:“崇高的、鲜活的意志!没有什么名字可以为它命名,没有什么思想可以为它做指引!”

费希特的意志是一种动态的理性、行动中的理性。然而,在耶拿和柏林的演讲大厅里面,给他的听众们留下深刻印象的,似乎并不是理性,而是物力论(dynamism),是自我决断;人的神圣天职就是依靠他不

可屈服的意志来改造他自己以及他的世界。这是新奇而又鲁莽的想法：利用某些特殊的才能可以在人的内部或是在某一个超验的领域之内发现的那些客观价值，其实并不是我们的目标，尽管两千多年来人们一直那么认为。目标根本就不是被发现的，而是被制造出来的——不是发现而是创造。后来，有位 19 世纪的俄罗斯思想家曾经发问：“在我起舞之前，舞蹈在哪里呢？在我绘画之前，图画在哪里呢？”的确，在哪里呢？约书亚·雷诺兹认为，它栖居在人无法感知的、永恒的柏拉图式的九重天之上，只有得到灵感的艺术家可以看清，并且选择他最适合的工作媒介（如帆布、大理石、青铜等等）来加以体现。不过，俄罗斯作家隐含的答案是，在我们把艺术作品创造完成之前，其实它哪里都不在，创造就是创造没有的东西——一种有关纯粹创造的美学，费希特将其运用在伦理学领域，以及一切活动的领域。人并不仅仅是诸种预先存在的元素的混合体；想象不是记忆，它实实在在就是创造，就像上帝创世一样的创造。没有什么客观的法则，有的只是我们制造的法则。

艺术不是反映自然的镜像，或是根据某些法则（比如和谐或是透视）来创造一个给人以愉悦的对象。按照黑格尔的教导，艺术就是个体精神的自我表达或是交流的一种手段。问题是这种活动的质量如何，确实性如何。如果我——创造者——不能控制我的所作所为的经验结果，那么，它们就不属于我，不能构成我的真实世界的一部分。我能够控制的唯有我自己的动机，我的目标，以及我对待人和事的态度。假如别的人让我受伤，我也也许会遭受身体上的痛苦，但我不应该为此而忧伤（——除非伤害我的人是我所尊敬的），这是在我控制能力之内的。“人是两个世界的居民”，一个是物理世界，这是我不能忽视的；另一个是精神世界，这是在我能力范围之内的。何以世俗的失败无关紧要，世俗的利益——财富、安全、成功、声誉——微不足道，无法与那唯一有价值的、我作为一个自由的生命的自尊，以及我的道德原则，还有我的艺术的、人性的目标相比拟，这就是原因所在。假如为了前者而放弃了后者，

就是牺牲了我的荣誉和独立,为了外在的东西、经验性的因果循环而牺牲了我真正的生活,那么,这也就意味着伪称我知道什么是真理,作贱自己,对自己的背叛——对费希特及其追随者而言,这就是最大的罪。

这就与拜伦笔下那些阴郁的英雄人物的世界相去不远了。那是一些无家可归的恶人,傲慢自大、桀骜不驯、凶恶可怕——比如曼弗雷德(Manfred)、贝波(Beppo)、康拉德(Conrad)、拉拉(Lara)、该隐(Cain)^①;他们藐视社会,无视痛苦,而又破坏力强。从世俗的观念来看,他们或许应该被称为有罪之人,是人类之敌,是被诅咒的灵魂:但是,他们是自由的;他们不会口是心非;他们忠实于自己,哪怕为此付出高昂的代价,要忍受创痛,遭人仇视。就像半个世纪之前,歌德的少年维特一样,拜伦主义席卷了欧洲;在贪婪、堕落、愚蠢之徒的统治之下,周遭充斥了卑鄙、腐化与伪善,在这种环境里面,空气令人窒息,拜伦主义就是对这种现实的或是想象中的精神窒息的抗争。真实就是一切:“生命的伟大目标就是感受,”拜伦曾经这么说,“感受我们的存在,哪怕是在痛苦之中”。他笔下的英雄,跟费希特一样,都有他自己的影子,是孤独的思想者;“他对所有人都是极度轻蔑的。在这个生活世界里,他一直是个陌生人。”对一切包围我们、束缚我们的东西,一切说服我们相信脱离牢笼只是幻想而我们只是无法打破的某种宏大机器上的零部件的企图,统统要加以抨击——这就是对浪漫主义的反叛常见的注解。当布莱克说“红腹知更鸟关在笼子里/极乐世界为之愤怒”的时候,这里的牢笼指的是牛顿的体系。洛克和牛顿都是魔鬼;“理性”就是“秘密杀手”;而“艺术是生命之树……科学是死亡之树”。“知识之树抢走了我们的生命之树”,更早一辈的哈曼就这么说过,拜伦又一次复述了这句话。自由包括了打破规则,或许,还牵涉到犯罪行为。比较早的述及这一注解的,是狄德罗

^① 曼弗雷德(Manfred)、贝波(Beppo)、拉拉(Lara)、该隐(Cain)都是拜伦诗作中的人物。——译注

(也许,还有弥尔顿的撒旦概念,以及莎士比亚的《特洛伊罗斯》^①);狄德罗把人构想为上演一场永不停息的内战的剧场,内在的部分,亦即自然人,努力要摆脱外在的人,亦即教化与习惯的产物。狄德罗将二者加以类比:罪犯与天才,孤独者与野蛮人,打破规则、蔑视传统、敢于冒险的人与头脑冷静、彬彬有礼、善于合作但过于驯服、没有激情的人。“行动——世界的灵魂是行动,而不是快乐……没有了行动,一切的感情和知识都只不过是推迟的死亡。”而且,“上帝笼罩了虚空,一个世界诞生”;“清场!破坏!某种东西将会出现!哦,神圣的情感!”这就是比拜伦更早五十年的伦茨所说的话,狂飙突进运动真正的声音:重要的是创造性的冲动有多么强,以及本性(nature)——这种冲动的源泉——有多么深,还有一个人的信仰、为了原则而献身的准备——其价值要远远超过对原则的信奉是否正确——有多么真诚。

伏尔泰和卡莱尔都曾经在文章中谈到穆罕默德。伏尔泰的戏剧纯粹是对蒙昧主义、褊狭、宗教狂热的冲击;当伏尔泰说,穆罕默德是一个盲目的大搞破坏的野蛮人,他实际所指的——众所周知——是罗马教会,在他看来,对于正义、幸福、自由、理性这些满足无论何时何地所有人的最深层需要的普世目标来说,罗马教会是最大的障碍。一个世纪之后,当卡莱尔又谈到同一主题时,他关心的只是穆罕默德的个性,这个人是用什么材料做成的,而不是这个人的教义及其造成的影响:卡莱尔称之为“热情如火,一腔热诚”之人,具有“深刻、伟大、真正的诚挚感情”。“真诚!热情!热血!博爱!生命!”这些是赫尔德的用语。18世纪的后三十年,对于伏尔泰以及法国人沙龙里的“二流”闲谈的抨击在德国颇为流行。又过了半个世纪,在欧洲大陆,理性的幸福这一目标——尤其是边沁所表述的那种理性的幸福——被新的、浪漫主义的

^① 此处应指莎士比亚剧作《特洛伊罗斯与克瑞西达》(*The History of Troilus and Cressida*)。——译注

一代人丢弃了,对他们来说,快乐只不过是“舌头上的温吞水”;这个短语,荷尔德林说过,但也可以归之于缪塞(Alfred de Musset)或莱蒙托夫(Mikhail Lermontov)。歌德、华兹华斯、柯尔律治,甚至还有席勒都已经跟既存的秩序和平相处了。因而,谢林与蒂克,弗里德里希·施莱格尔与阿尔尼姆^①,还有其他的大批激进主义者适时登场。不过,在他们的早期岁月,这些人也歌颂过自由意志、创造性的自我表达的意志力量,及其对于历史及后代的观念的关键影响。他们的思想表现之一,就是有关艺术家的一种新的形象:艺术家之所以超迈于常人,不仅仅因为其天资卓越,尤其是因为他具有为了内心的神圣启示而将生死置之度外的英雄气概。也正是由于有这样一种理想,不惜一切代价去追求自由的民族、阶级或是少数人这一观念才被赋予了生命,得以塑造成形。更让人不安的表现,是对领袖、对创造者的崇拜,就如同制造一件艺术作品一样,他们制造一种新的社会秩序,就像作曲家塑造声音、画家塑造色彩一样,他们塑造人——那些太贫弱而无法凭借自己的意志力被拯救的人。非凡卓越之人,卡莱尔和费希特深表敬意的英雄和天才,是能够提升其他人的,可以把他们提升到仅凭他们自己之力达不到的境界,尽管达此目的,需要付出的代价是群众遭受折磨和做出牺牲。 231

有一种观点,两千多年来一直在欧洲流行,亦即,现实世界有一种固定不变的结构,而且有一些伟大的人物,他们可以在理论上或是实践中正确地把握这一结构,他们是了解真理的智者,或是知道如何去实现他们目标的那些行动者、统治者和征服者。某种意义上,是否伟大的评判标准,就在于能否成功获得正确的答案。不过,在我说的那个时代,英雄已经不再是某个种族之中的发现者或是大赢家,而是创造者,甚或,更其是一种圣徒、烈士、牺牲者的世俗化身。而在精神生活中,并没有客观的原则或价值——原则及价值之所以成为客观的,靠的是坚定的意

^① 阿尔尼姆(Arnim, Ludwig Achim von, 1781—1831),德国作家。——译注

志,而一个人或一个民族的世界及其规范,也正是由坚定的意志来塑造的;行动决定思想,而不是思想决定行动。“认识,就是强加上一种体系,而不是被动地登记在册”,费希特这么说;而且,“法律不是从事实中提取的,而是来自于我们自身”。如同意志发号施令一样,一个人会对现实加以分类。如果发现经验的事实难以分类,就必须把它们放在自身的位置上,即在机械的因果链条之中,而这就与精神生活——与道德、宗教、艺术、哲学、目的而非手段的领域——没有关系了

232 对这些思想家来说,日常的生活,对于现实的常识概念,尤其是自然科学与实用技术的那些人为建构——如经济的、政治的、社会学上的建构,以及一般意义上的那些人为建构,都是一种无根基的、功利主义的向壁虚造,后来被索雷尔称之为“小科学”(la petite science),亦即它们只是技术人员和普通人发明的方便法门,不具有实在性。在弗里德里希·施莱格尔和诺瓦利斯,瓦肯罗德、蒂克和莎米索(Chamisso),尤其是霍夫曼看来,日常生活的整饬有序只不过是笼罩在现实真相的可怖景观之上的一层纱幕而已,真正的现实没有结构,而是一个狂乱的漩涡,是创造性精神的永恒的漩涡(tourbillon),不受任何体系的拘束:生命与运动不可能用静止的、无生命的概念来表现,无限的、无边际的事物也不能用有限的、固定的东西来表现。一件完成的艺术作品,一篇系统化的论文,就是试图凝固流动的生命之流;而唯有碎片、暗示、惊鸿一瞥,才有可能传递出现实的永恒运动的信息。

狂飙运动的预言家,哈曼,曾经说过,实际生活中的人只是一个梦游者,他什么也看不到,所以才会有安全感和成就感;假如他看到的话,他就会发疯,因为自然是“一种狂野的舞蹈”,更接近自然的,不是法国哲学家、官员、科学家,不是那些通情达理之人,也不是启蒙之后的官僚体制中的中坚人才,而是那些生活不正常的人——逃犯、乞丐、流浪汉、空想家、病人、反常之人:“知识之树已经把我们从生命之树那里抢走了。”在早期的德国浪漫主义戏剧和小说中,作家的灵感来自于努力揭

示这样一种概念——现实有一种稳定的、可以理解的结构,冷静的观察者可以对其加以描述、归类、解剖和预测——只不过是骗局和错觉,仅仅是表面的纱幕,用来保护那些感觉迟钝或是不敢面对真相的人远离掩盖在资本主义虚伪秩序之下的可怕的混乱景象。“宇宙的反讽之处在于,我们是被玩弄于股掌之间的,我们肉眼所见的部分就好像色彩斑斓、图形各异的地毯,……而在这些地毯之外的部分,是由梦想和迷狂所主宰的领地,谁也不敢搬开地毯,看看纱幕后面是什么样子。”

写下上述一段话的人是蒂克,新小说和荒诞派戏剧的创始人。在蒂克的《威廉·罗维尔》(*William Lovell*)里,凡事都走到了它的反面:个人的变成了非个人的;活的被发现是死的;有机的变成了机械的;真实的变成了人工的;追求自由的人却陷入了最黑暗的奴役之中。在蒂克的戏剧中有一种刻意为之的混淆,亦即把想象与真实糅合在一起:剧中(或者剧中之剧)的人物会批评这部戏剧,抱怨情节的设计,甚至不满意剧场的布置;诸多观众忠告并且要求保留一些想象,因为想象是所有戏剧的基础;而舞台上的剧中人物直截了当地回答他们,让真正的观众们困惑不解;在人物对话的过程中,不时会插入音乐伴奏和动感的节拍。在《泽尔比诺王子》(*Prince Zerbino*)中,当王子灰心丧气,以为走不到旅途终点的时候,他命令这部戏回头重来——各个事件颠倒顺序,重新编排,宛如从未发生;意志是自由的,它可以随心所欲地安排。在阿尔尼姆的一部戏中有个老贵族,他抱怨自己的腿越长越长——这就是厌倦的后果。老人的精神状态被外化、具体化了;进一步说,他的厌倦本身就是老迈的德国行将就木的象征。正如一个颇有见地的俄罗斯当代批评家所评论的那样,这是表现主义在百年后的魏玛时期大获成功之前一次的精彩绽放。

对于表象世界的抨击有时候采取的是超现实主义的形式:在阿尔尼姆的一部小说里,有个英雄人物发现他进入了一个漂亮妇人的梦里面,她给他安排座椅,邀请他入座,而他却想从别人的梦里逃出来,当看

到那张椅子仍然空着的时候,他感到无比的轻松。霍夫曼将这种斗争搬到了客观世界中,应用于客观性这一概念,考虑其外在的局限:化身为黄铜门扣的老妇人,或者是国会议员们觥筹交错,都沉迷于酒色,漂浮游荡,后来终于找回了自己,回到了他们的扶手座椅上,或是又穿上了她的晨衣——这些并非天真的奇思妙想,而是狂乱无稽的想象,在这种想象里,意志是不受控制的,真实的世界原来只是种种幻影。自此以后,发展脉络很清楚,有叔本华的世界,被盲目的、漫无目的的宇宙意志随意抛掷的世界;有陀思妥耶夫斯基的地下的人,以及卡夫卡的清晰的噩梦;还有尼采呼唤的超人(Kraftmenschen)——在柏拉图对话录中他们是被谴责的对象,像色拉叙马霍斯或是卡里克利斯^①,假如他们追求权力的意志遭到阻碍的话,他们会毫无顾忌地将法律和习俗抛到一边;还有波德莱尔的“长醉不醒”(Enivrez-vous sans cesse),“让意志沉醉吧,麻药或是痛苦,梦想或是悲伤,无论是因为什么,沉醉吧”,不过,让它挣脱锁链。

科学或常识,在其各自的层次上,亦即作为适合特定目的——医学的、技术的,或是商业的目的——的范畴之内,其真理性质,无论是霍夫曼还是蒂克,他们都不曾比帕斯卡、克尔凯郭尔或内瓦尔(Nerval)^②更多地加以否定。但这并不是那个重要的世界。在他们看来,真正的存在是与事物的不相干的表层相分离的——无论内部还是外部,世界是没有边界或障碍的,形成和表现它的是艺术、宗教、形而上的洞见、一切涉及到人与人关系的東西;这个世界,意志的地位至高无上,那些绝对的价值彼此有着不可调和的冲突,它是属于精神的“夜的世界”,是一切富有

① 色拉叙马霍斯(Thrasymachus)和卡里克利斯(Callicles),古希腊诡辩家,分别是柏拉图在《理想国》和《高尔吉亚篇》中提到的人物。——译注

② 内瓦尔(Gérard de Nerval, 1808—1855),法国浪漫主义诗人、作家、翻译家。——译注

想象力的经验、一切诗歌、一切理解力、一切人类生活的真实凭借的源泉所在。到了如下这样一种时刻,诗人、神秘主义者以及其他一切对于人类经验中个别的、难以分类的、不可转译的那些方面非常敏感的人就要起而反抗了,亦即具有科学思维的理性主义者宣称,运用其概念和范畴能够解释和控制这一层次的经验,并且断言,之所以会出现冲突和悲剧,那是因为对于事实的无知,方法的不完备,统治者的无能或是恶意,以及其子民的愚昧无知,因此,至少在原则上,这一切都有可能被恰当地归置到一个和谐的、合理组织起来的社会中去,而生活的阴暗面,就像一个久远、模糊、很少被记起的噩梦一样,将会被抛到脑后。对这些敏感的人来说,那些在他们看来是令人恼火的教条主义,以及启蒙运动时代的说教者及其现代传人的那些夸夸其谈的常识之见,正是他们要反抗的对象。尽管黑格尔和马克思有过天才的、豪迈的设想,想要把人类生活及思想中的紧张、悖论和冲突整合在一起,使之成为连续的危机与解决之后达成的一种新的综合,亦即历史的辩证,或理性的(或生产过程的)狡计,它导向理性的最终胜利,人类潜能的最终实现;尽管如此,这些愤愤不平的批评者们所提出的糟糕的怀疑从来也未曾停止过。

235

我的意思并不是说,这些怀疑的确曾盛行过,至少在意识形态的领域里盛行过。虽然我们最早的祖先——萨杜恩王国(Saturnia regna)——有过的那种对于幸福的纯真状态的信仰已经大部分衰退了,但是对于一个黄金时代终将有可能到来的信念仍然未曾稍减,并且,事实上还散播到了西方之外的世界。在过去的一百年里,自由主义者、社会主义者以及很多相信根本性的社会变革可以依靠制定理性的、科学的方法——或者是激进的或者是渐进的方法——来实现的人,他们都抱有这种乐观主义的信念,而且日趋强烈。一旦最后的障碍——无知和非理性、异化和剥削,以及它们的个人的与社会的根源——被连根拔除,最终将会开始真正的人类历史,亦即普遍和谐的合作;对这一前景的信念,是人类显而易见的永恒需要的一种世俗的表现形式。不过,假如事

实是并非所有的人类终极目标都必然会相互矛盾,那么,或许就不可避免要做一些选择,而且这些选择并没有什么压倒一切的重要性,有的选择会是痛苦的,不论对做选择的人还是其他人而言都是如此。由此推论,随之而来的将会是这样一种结论:假如有太多积极行动,不应受压制,有太多有效的人类目标,不应受挫折,那么,创造一种社会结构,至少能够避免那些道德上无法容忍的替代选择,而至多是在追求共同目标的时候,可以促进团结一致的一种社会结构,也许是人类可以预期实现的最佳方式。

236 不过,对大多数渴求一种一目了然、普遍适用、一劳永逸的万灵药的人而言,这一需要高超的技巧和实践智慧的过程,显然还不足以让他们动心。或许,人们并不能做到面对太多的现实,或者说不能面对一个开放的未来,这样一个未来并不为人们担保有一个幸福的终点,比如天意、能够自我实现的精神、隐蔽之手、理性的或历史的狡计、或是一个富有成效、富有创造力的社会阶级。这一点似乎可以由那些在近期产生重要影响的社会与政治学说而得到证明。不过,浪漫主义者对于建立体系者——那些宏大的历史戏剧的作者们——的抨击并不是完全无效的。不管那些政治理论家们有什么样的教导,19世纪想象力丰富的文学作品异乎寻常地未受乌托邦梦想的沾染(尽管也有陀思妥耶夫斯基或惠特曼悲天悯人的时刻),当然,它们在有意无意中也表露了那个时代的道德观。在托尔斯泰或屠格涅夫、巴尔扎克或福楼拜、波德莱尔或卡尔杜齐^①那里,他们都没有展望过人类最终的完美状态。曼佐尼^②也许是仍然活在基督教—自由主义的乐观末世论的落日余晖之中的最后一个重要作家。德国浪漫主义派,及其直接或间接影响下的人,如叔本华、尼采、瓦格纳、易卜生、乔伊斯、卡夫卡、贝克特(Beckett)、存在主义者,无

① 卡尔杜齐(Giosuè Carducci, 1835—1907),意大利诗人,曾获1906年诺贝尔文学奖。——译注

② 曼佐尼(Alessandro Manzoni, 1785—1873),意大利作家、诗人。——译注

论他们有过何种奇思妙想,并没有执著于所谓理想世界的迷思(myth)。弗洛伊德也没有提出什么完全不同的看法。他们有过的那点儿小小的好奇心,也全都被马克思一笔勾销了——宣判他们为腐朽的反动分子。有的人的确如此,而有的人,尤其是那些天资甚高、感觉敏锐的人,这些描述并不公平。还有的人曾经是——现在也是——与此恰恰相反:仁慈、慷慨,具有提升生命的力量,是高瞻远瞩的开拓者。

浪漫主义者揭示出,人们的目标是多种多样的,往往不可预知,而且有的目标还会跟其他目标相抵触,从而他们给予如下命题以致命的一击:跟表象正好相反,拼图游戏(jigsaw puzzle)的可靠解决,至少在原则上是有可能的;由理性掌握的权力可以做到这一点;而且,合理化的组织能够造成种种价值或反价值(counter-values)的完美结合,比如个人自由与社会平等,自发的自我表达与有组织的、社会导向的效率,完美的知识与完美的幸福,对于个体生活的诉求与对于党派、阶级、民族、公共利益的诉求。假如你接受了上述认识,那么,对于浪漫主义者对非理性主义的过度张扬,你就大可不必再表示赞同,甚至表示容忍了。如果某些确认属于人类的目标既是终极的目标,同时又是相互矛盾、不能并存的,那么,也就表明了,所谓黄金时代,所谓综合了人类生活所有核心问题的一切正确答案的这样一种完美的社会,从根本上说,其实是不圆融的。以上就是浪漫主义所做出的贡献,尤其是如下这一核心的学说,亦即道德是由意志来塑造的,目标是被创造出来的,而不是被发现的。 237

浪漫主义运动也有其怪诞的错误,如其提出,生活是一件艺术作品,或者可以被制作成艺术品;又如,美学的模式可以套用到政治上;又如,政治领袖,就其最高的能力而言,可以是一个崇高的艺术家,能够依据他的创造性设计来塑造人——在理论上,这种想法将会导致危险的荒谬,而在实践中,则会造成野蛮的暴行。当这一思想运动因为这些错误而受到应得的批判时,至少,还应给予其褒扬,因为它已经彻底地动摇了人们的如下信念,亦即相信关乎人类行为的普遍、客观的真理,相

信有可能实现一个完美的和谐社会，那里完全消除了冲突、压迫和
不公。假如人们还想创造一个孔多塞的时代，由真理、幸福、美德来主宰
的、因“一条牢固的链条”结合为一体的时代，那样一种目标值得为之付
出任何牺牲；在我们这个时代，为这一理想而牺牲的人，或许要比人类
历史上为了其他原因而牺牲的人为数更多。

八

压弯的树枝：论民族主义的兴起^①

1

历史研究在 19 世纪的大发展改变了人们对于自身起源的看法，也 238
改变了他们对于生长、发展以及时间之重要性的观感。这种新的历史意识之生成，导因众多，形形色色。最常见的解释是说，自文艺复兴以来，自然科学空前发展，在新兴技术、尤其是大工业的发展所造成的社会影响之下，西方人的生活和思想发生了快速而又深刻的变化；统一的基督教世界四分五裂，新的国家、阶级、社会以及政治形态纷纷出现，以及人们追寻自己的起源、谱系，与真实的或者想象的某个过去的关联，甚或想要回到过去。在变革最剧烈的事件——法国大革命中，所有这一切达到了顶点。法国大革命打破了或者至少是深深地改变了人们生活中某些最为根深蒂固的前提假设和观念。它使得人们清醒地意识到变革之

^① 关于本文的主题，在我的另一篇文章《民族主义：往昔被忽视与今日的威力》里讨论的方式略有不同，该文收入《反潮流》（原书第 ix 页的注释 1，参见本书边码）。

巨,并且激起了人们对于变革背后的支配法则的兴趣。

239 那些自称能够解释以往社会变革的理论,不应仅仅局限于过去,如果它们切实有效的話,应该同样应用于未来的问题;这既不是什么逻辑上的推论,也不是什么陈腐庸言;这是毋须重申的自明之理。预言,过去一直在宗教的畛域之内,是神秘主义者和星占家独占的地盘,然而现在它们的焦点已经不再只是《圣经》中的启示篇章——“丹尼尔之书”中的“四神兽”或是圣约翰的《启示录》,或是其他神秘之域了;如今,预言变成了历史哲学家和社会学创始人的领地。既然那些新式的强大武器已经以如此惊人的方式解开了外部世界的秘密,历史变迁的领域应该也可以运用同样一种武器来处理;做出这样一种假设似乎是合情合理的。

上述假设并没有被证明全然是痴人说梦。18世纪晚期和19世纪的一些具有历史地位的先知们——甚至包括其中的某些空想家——比起他们的神学前辈来,对于现实(reality)具有更为肯定的把握。在启蒙运动的思想家之中,有乐观派,也有不怎么乐观的思想家。伏尔泰和卢梭都清楚地知道,他们希望看到的世界将会是一个全然不同的世界,不过,对于它的实现是否会因为人类之愚蠢与罪恶而受到阻碍,他们的预想都较为悲观。在梅尔基奥·格林(Melchior Grimm)看来,人性的改善估计需要花费几个世纪的时间。杜尔阁和孔多塞却是极端自信的乐天派:孔多塞相信,在社会政策方面应用数学的方法,尤其是社会统计学的方法,将会迎来一个真理、幸福与美德主宰的世界,“一条牢不可破的链条”使其结合为一体;从而,一劳永逸地解决残酷、悲惨和压迫的统治,国王、牧师和他们卑劣的爪牙们长期以来正是借助这种统治来压制人民的。

这些思想家所构想的并非荒诞无稽之事。在那些知道应该如何组织新的社会、使其合理化的人手上,新的科学方法的确发挥了巨大的新效能。孔多塞在阴暗的囚室中设想出一个光明的新世界,这是一个“智者(比如孔多塞所说的理性人)、经济学家、会计师”的世界;就在三年

前，柏克也同样明确地察觉到这个世界即将到来，并且为此而扼腕叹息。这一伟大的转变如期而至，尽管它所产生的结果跟孔多塞的梦想有很大不同。在19世纪之初，孔多塞的弟子圣西门也正确地预见到了科学、金融业和工业组织的联合体的应用将会发挥革命性的作用，更为准确的是，他还看出，宗教信仰将会被世俗的宣传取而代之，艺术家和诗人会被征调来为其服务，就像他们过去为歌颂教会的荣耀所干的一样。而且，他还热情洋溢、措辞尖锐地写下了预言性的文章，论及社会化的人类力量——尤其是征服自然的力量——的巨大增长，这一点已经在逐步地实现过程之中。他的秘书和合作者，奥古斯特·孔德，也发现，为达此目的，需要有一种由一个威权主义的教会来领导的世俗宗教，这一教会所追求的目标是理性的理想，而非自由的或者民主的理想。 240

事实证明孔德是对的。在我们这个世纪，政治和社会运动越来越变得整体化，对其追随者施以统一的纪律，操纵者则是那些宣称在精神领域和世俗事务中都拥有绝对权威的俗世的祭司，其名义是他们掌握着关于人与物之本性的唯一科学的知识；这的确是已经发生的事实，而且其规模已经远远超过了哪怕是最狂热的分类者(systematiser)的想象。这一点在科幻小说的开创者——凡尔纳和韦尔斯——身上就有适时的反映。凡尔纳满足于做一个技术发现和发明的天才的预言家，而韦尔斯却是最后一位启蒙运动道德观的传教士；他相信大多数的偏见、无知和迷信，及其表现形式——那些荒唐的、压迫人的制度，包括经济、政治、种族和性别等方面的制度——都将会被科学的筹划者、新的精英分子消灭和摧毁。对维多利亚时期的浪漫主义者——比如卡莱尔、狄斯累利或拉斯金——来说，这样一种思路简直是太粗俗，太不够人性化了。甚至连密尔这样一位理性的思想家，也会为之感到惊恐，虽然他愿意信奉科学的方法，却感觉孔德的威权主义的设计，无论对个人自由，还是对民主政治，都是一种威胁，并且还会牵涉到价值的冲突，而这正是他从未能解决的问题。

241 “针对人的统治将会被针对事物的管理所取代”，圣西门的这一公式，孔德和马克思已习以为常。马克思越来越深信，一切社会变革的真正原动力——社会生产力——将会使这一公式变为现实；生产关系才是首要的因素，是它决定了社会关系的那些外在形式，即“上层建筑”，通常情况下它却总是伪装为由后者所决定。所谓上层建筑，除了法律和社会制度之外，还包括了人们头脑之中的观念，以及那些有意或无意中在执行维护现状——维护统治阶级之势力，而压制那些表现为盛行制度之牺牲品的历史力量——之任务的意识形态；然而，历史终将证明这些被压制的历史力量才是获胜者。无论马克思错在哪里，今天没有人能否认，是他独具慧眼，识别出时代潮流的重心就是资本主义企业的集中化和集权化——就大企业来说（那时它还在萌芽阶段），就是企业规模的不断扩大这一不可改变的趋向——以及由此会牵涉到的愈益尖锐的社会和政治斗争。这些斗争中一些最为残忍的表现，及其所造成的社会和思想的后果，却总是掩盖在一些保守的和自由的、爱国的和人道的、宗教的和伦理的假面之下；马克思给自己定的另一项任务，就是揭穿这些假面具。

他们是真正的预言式的思想家。除了上述几位，还有一些这种类型的思想家。难以归类、性格倔强的巴枯宁，就比他著名的敌手更准确地预言了无产者的革命将会在什么情况下发生。巴枯宁看出，在那些经济发展处于上升趋势、工业化最发达的社会里，并不容易发生革命；与之相反，那些容易发生革命的地方，大多数人口的生活水准都接近于贫困线，社会剧变不会给他们造成什么损失，也就是说，革命会发生在世界上那些最落后的地区，那里是挣扎于令人绝望的贫困境地的原始农民生活的地方，也是资本主义发展最弱的地方，亦即西班牙和俄罗斯。后来的马克思主义者，像巴伏斯（即赫尔方德）^①和托洛茨基，对巴枯宁的

^① 巴伏斯（1867—1924），原名 Alexander Parvus，笔名赫尔方德（Helphand），俄罗斯革命家（孟什维克），参加德国社会民主党。——译注

这一学说重新加以阐明，不过他们却从来没有承认得自于无政府主义者的启发。

这些人都是乐天派。不过，到19世纪30年代初，第一个悲观主义者出现了。1832年，诗人海涅向法国人发出警告，他们的德国邻居们，有一天会被一种可怕的情绪所点燃，其中混合了绝对论的形上学，还有历史的记忆和怨恨，以及非理性的盲从、蛮力和狂暴；将会对法国人发动攻击，将会摧毁西方文明那些伟大的丰碑：“不安分的康德派……带着斧子和剑，要把我们欧洲人的生活从土壤中连根拔起，切断我们与过去的联系……全副武装的费希特派也将会出现”，他们不受恐惧和贪婪的束缚，就像那些“早期的基督徒一样，肉体上的痛苦或者快乐都不会影响他们”。最吓人的还要说是自然哲学家谢林的追随者们，他们以某些执迷的观念为壁垒与世人相隔绝，让人难以接近；那些观念让他们以为自己就拥有“古日耳曼人泛神论的魔力”的自然力量。当这些陷入形而上迷狂的野蛮人开始行动的时候，就该提醒法国人小心了：与之相比，法国大革命看起来就好比是田园牧歌一样。

谁又能说，海涅所说的这一切没有以一种甚至比瓦格纳在最险恶的时刻所构想的更为恐怖的形式变成现实呢？几十年过后，布克哈特(Jakob Burckhardt)预言了军事产业复合体将会不可避免地出现，而且，它们将会(至少有可能会)在西方世界那些衰弱的国家中占统治地位。随后就有了马克斯·韦伯的忧惧，以及札米亚京、赫胥黎、奥威尔等人的黑色乌托邦，又有一系列让人血液骤冷的现代卡珊德拉^①，他们既是讽刺作家，又是预言家。有些预言仅仅是预言而已，不过，另一些预言，像马克思主义者的预言，以及那些让海涅为之恐慌的仇视法国的新异教徒的预言，可以说在某种程度上是能够变成现实的。

^① 卡珊德拉(Cassandra)，希腊神话中特洛伊国王布莱姆的一个女儿，具有预知未来的禀赋，但被阿波罗神命中注定不为人所相信。——译注

上述例子都是有关西方社会发展方向的真正成功的诊断和预测。除此之外，卷帙浩繁的社会主义学说史册之中还载有一些已经被自然遗忘了的多种乌托邦，从柏拉图到傅立叶、卡贝、贝拉米、赫茨卡。另一方面，还有一些自由主义的、技术统治论者的或是新中世纪式的（neo-medieval）奇思妙想，其根基或是回归前资本主义的、前工业类型的那种礼俗社会^①，或是建构一个独一无二的、专家治理的、圣西门式的世界。不过，在这一长串精心制作、并能找出统计学意义上证据支持的严肃的未来学，与随心所欲的幻想的混合之中，确实有一种运动发生了，并且是 19 世纪的主流，还未有人预言过它未来的意义；我们今天对这一运动已经是如此熟悉，无论是在国家内部，还是国与国之间，它都具有如此决定性的作用，以至于要构想一个缺少了它的世界的话，就只有借助某种想象了。它的存在和力量（尤其是在说英语的世界之外）在今天看起来是如此不言自明，但我们这个时代之前的先知，以及我们时代的先知，竟然完全忽视这一现象，这一点就颇为奇怪，不得不加以注意；就我们时代的先知而言，有时候，这种忽视所产生的后果对他们自己以及他们的追随者都是致命的。这一运动就是民族主义。

2

对于民族主义这一 19 世纪的重要运动，那个时代的社会思想家或政治思想家们，没有哪一个会对此不知不觉。然而，到 19 世纪后半叶，实际上直到第一次世界大战，民族主义还被认为是在逐渐衰弱之中。民族认同的意识也许就和社会意识本身一样古老。不过，民族主义不同于种族情绪或种族排外，虽然跟它们有些关系，但又不是一回事；在远古

^① 礼俗社会(Gemeinschaft)和法理社会(Gesellschaft)相对，是德国社会学家滕尼斯(Ferdinand Tönnies)系统阐述过的一对概念。乡村的农民社会是礼俗社会的典型。——译注

或古典时期,似乎就没有出现过什么民族主义。那时候有其他的集体忠诚的焦点。民族主义似乎是在西方中世纪末期出现的,尤其是在法国,其表现形式是,各地方、区域、自治机关,当然还有各国家以及民族本身捍卫其风俗和特权,起而反抗某种外来权威——比如罗马法或罗马教皇——的侵犯,或者是反对某种形式的普世思想,比如自然法和其他一些对于超越民族之上的权威的诉求。以一种系统学说的面目出现的民族主义,或许可以定位于18世纪最后十五年的德国,见于拥有广泛影响的诗人和哲学家赫尔德的作品之中,他称之为民族精神(Volksgeist)和国家精神(Nationalgeist)。

这一观念的源头还要回溯到18世纪初,而实际上它在更早一些时候的东普鲁士就已存在了,那里是它的生长之地和扩散之源。在赫尔德的思想中,支配他的是一种他深信不疑的想法:在人类的基本需要中,就像食物、繁衍、交流一样,归属于一个群体,也是必需的要素。有关这一论断——每一个人类社会都有它自己独特的形态和模式——他的论证要比柏克更为热情洋溢、更有想象力,而且举出了丰富的历史例证和心理例证。每个人类社会中的每一个成员都是诞生在传统的巨流之中,正如他们的观念受到传统的影响一样,他们的情感发育和身体成长也受其影响。实际上,在赫尔德看来,理性、想象、情感和感觉之间的差别,很大程度上是虚浮不实的。每一个可识别的社会以及(到赫尔德的时代)已形成为民族的那种人类集团,它们的生活和行事方式,正是借由一种关键的、在历史中演进的模式而赋予其特征,对后者来说尤其如此。一个日耳曼人,他的家庭生活,或是参与公共生活,演唱日耳曼歌谣,执行日耳曼法律——那是集体的智慧,不能归功于个人,这一点不同于神话、传说、叙事歌谣和编年历史——所采用的方式,与塑造出马丁·路德的《圣经》风格,形成同时代日耳曼人的艺术、技艺、象征以及思想范畴的方式,是完全一致的。如果拿日耳曼人讲话、穿戴和行事的方式与中国人或秘鲁人的类似行为相比较的话,倒不如拿来跟他们建造

自己的教堂或是组织自己的市民生活相比,有更多的一致之处;市民生活是日耳曼人的精华所在,可以说,能借此识别日耳曼人的一种模式和品质。

245 对人而言,人的习惯、行为、生活形式、艺术、理念,之所以有(而且必定有)其价值,并非像法国的启蒙思想家(lumières)所教导的,是由无时间性的、适用于一切人和社会、超乎时空的标准来判断的,而是因为它们就属于人们自己,表现了他们当地的、地域的和民族的生活,只是说给他们自己听的,他们同样不能说给别的人类群体听。这就是为什么流放会使人憔悴,怀乡(“最高贵的痛苦”)会成为一种渴望。要理解《圣经》,读者就必须想象地进入原始时代朱迪亚(Judaeen)牧羊人的生活;要理解史诗《埃达》,读者就必须想象原始人与野蛮的北方部落的斗争。每一种东西都有它独特的价值。

普世主义,把一切都简化成适用于无论何时何地所有人的最小的共性,也就让丰富多彩的生活以及唯一能给予生活以具体内容的理想变得干瘪无味了。因此,赫尔德毫不留情地讨伐法国人的普世主义,提出他有关个别文化——印度文化、中国文化、挪威文化、犹太文化——的概念以及对它们的赞颂,并且表露了他对平等派、恺撒、查理曼大帝、罗马人、基督徒骑士、大不列颠帝国的缔造者和传教士们的憎恨,因为他们消灭了地方的文化,而以他们自己的文化取而代之;这种文化的替换是历史性的,也是精神性的,对牺牲者来说是外来的压迫。赫尔德及其门徒们相信,丰富多样的民族生活方式和平共存,将会促进更加丰富的多样性和更美好的世界。但在法国革命和拿破仑入侵的影响下,赫尔德最早呼吁的文化或精神上的自治,却演变为怨愤和好斗的民族主义者所主张的民族自决。

文化变革以及民族心态从何处起源,是很难搞清楚的。民族主义是民族意识的一种“发炎红肿”的状态,这种情形是——有时也的确是——可以容忍,可以和平处理的。导致民族主义发生的通常是创伤

感,是某种形式的集体耻辱。在日耳曼大地上发生的事情可能就是这么回事,因为他们一直处在西欧伟大复兴的边缘。16世纪——一个具有伟大创造力的时代——的晚期,甚至在远离意大利的法国、英国、西班牙以及低地国家,其时代特征都已经是创造性活动的风起云涌了。意大利早在此前一百年就已经达到了一个无可比拟的文化高度。相比之下,此时的日耳曼,无论是在维也纳宫廷的势力范围之下的各处城镇和侯国,还是除此以外的地域,却依然不改其浓重的乡土气息。只有在建筑方面,日耳曼人才有上佳的表现,也许还可以提一提新教徒的神学。三十年战争的战火蹂躏无疑加大了这一文化上的差距。成为骄傲的邻居们轻视或是屈尊俯就的对象,这无论对个人还是社会而言都是一种最具伤害性的体验了。因此而产生的反应,往往就会是对自己实有的或是想象的美德的夸大,而对别人的荣誉、快乐和成功则充满了怨愤和敌意。实际上,18世纪的德国人对于西方人(尤其是法国人)的感觉,就具有这一特征。 246

在政治、文化和军事上,法国人都是西方世界的主宰者。而蒙羞受辱、打了败仗的德国人,尤其是在因循守旧、宗教气氛浓厚、经济落后的东普鲁士地区,人们在弗雷德里克大帝派来的法国官员的威逼欺凌之下,他们的反应就像诗人席勒的理论中所说的压弯的树枝一样,起而反击,拒不接受所谓的劣等人之称。他们发现自己的品质其实远远超过那些给他们带来痛苦的人。与富有、世俗、成功、肤浅、圆滑、冷酷、道德空虚的法国人相比,他们拥有更深沉、更内在的精神生活,更为谦卑,无私地去追求那些真正的价值——纯朴、高贵和崇高。在反抗拿破仑入侵的民族抵抗期间,这种情绪趋于狂热;实际上,这是一个落后社会、剥削社会或者至少是恩主社会通常会有的简单反应模式,当它因自己地位相形见绌而心生怨恨的时候,就会转而求助于它过去曾真正拥有的或者想象中的胜利与荣耀,以及它自己的民族或文化特性中的令人称羨的品质。而那些不愿意夸耀政治、军事或经济上的丰功伟绩,或者艺术或

思想方面的辉煌传统的人，就转向了他们内心的自由和富有创造力的精神生活——这种生活是未曾被权力欲望或诡辩恶习污染过的，从中寻找他们的安慰和力量。

247 在德国浪漫主义者，以及其后的俄国泛斯拉夫主义者(Slavophiles)，还有在中欧、波兰、巴尔干、亚洲、非洲等地的民族精神唤醒者那里，这种表述屡见不鲜。因而，对受自卑感折磨的人们来说，一段真正的或想象中的光辉历史，如其所承诺的，或许就意味着一种甚至更为辉煌的未来。假如可以调用的不是这样一段历史，那么，缺了它，也可能是好事。今天的我们也许是原始的、贫穷的，甚至是粗鲁的，但是我们的落后恰恰正是我们的青春的象征，意味着我们有无穷无尽的生机活力；那些古老、疲惫、腐败、没落的民族，尽管今天还在吹嘘他们的先进，但已经不再希望，未来的主人就是我们。对于德国人，此后的波兰人和俄国人，以及我们这个时代的许多国家和民族而言，这一救世主式的主题听起来是非常人情入理的，他们感到，在历史大舞台上，他们将要扮演的角色尚未上演(但不久即将上演)。

3

上述心态，在发展中的各民族中差不多是普遍存在的，今天即便是最幼稚的人也可以对此一清二楚。然而在19世纪，很显然，它绝非一清二楚的；尽管19世纪是堪称政治预言之渊藪的时代，借助许多历史的、社会学的和哲学方面的慧眼，未来早已经被看穿了。那些伟大的导师们并没有预言民族自尊心将会无限滋长，实际上，他们对此根本没有什么预见。当黑格尔强调“历史性的”民族——与“非历史性的”民族相对——是一往直前的宇宙精神的承载者的时候，或许他也是在恭维西欧人与北欧人的自负，或是满足那些追求日耳曼人或北欧人统一与强

盛的人的雄心。不过,跟梅特涅一样,黑格尔也反对那些持反法、反犹论调的学者的激烈、狂暴、情绪化的民族主义,以及他们的沙文主义和焚书行为,在黑格尔看来这些都是野蛮的过分之举,歌德也是如此,他禁止自己的儿子与法国人为敌。如果把后来德国作家们的极端民族主义思想追溯到黑格尔那里,肯定是不公正的,尽管他们深受其著作的影响。甚至就连那些早期的狂热沙文主义者,像雅恩们、阿恩特们、格雷斯们^①,还有费希特——他也该为这种情绪负有部分责任,因为他曾赞颂纯洁的日耳曼语言,认为它就是完成独一无二的日耳曼解放使命的工具——即便是这些人,也并没有有意地把民族主义视为主宰欧洲未来的决定性力量,更不用说影响整个人类了。他们的奋斗目标仅仅是为了把他们的民族从腐败无能的统治王朝、外国势力或是怀疑主义思想的影响中解放出来。雅恩、阿恩特和克尔纳^②都是日耳曼沙文主义者,不过,他们并非研究沙文主义的民族主义理论家,更不是预言其普世影响的先知;实际上,他们认为劣等的民族根本不配称沙文主义。 248

事实上,理性主义者和自由主义者,当然还包括早期的社会主义者,他们都忽视了民族主义。在他们看来,民族主义只不过是一种不成熟的表现,是往昔野蛮历史的一种非理性的遗存,或者说是文明的倒退:直到布朗热运动和德雷福斯事件之前,像迈斯特(因其坚持教皇权力至上论,而成为自然的“整体论”的早期信奉者)、弗里斯、戈宾诺、张伯伦与瓦格纳,或是后来的莫拉斯、巴雷斯、德拉蒙特等等极端分子,不仅没有受到严肃的对待,反而被视为因为战败之后的不正常情绪而导致的暂时的离经叛道,当人们重回明智、理性与进步之轨的时候,它

① 雅恩(Friedrich Ludwig Jahn, 1778—1852),德国体操教育家,“德国体操之父”;阿恩特(Ernst Moritz Arndt, 1769—1860),德国诗人、历史学家;格雷斯(Johann Joseph von Görres),德国作家。——译注

② 克尔纳(Karl Theodor Körner, 1791—1813),德国爱国诗人,死在抗击拿破仑军队的战场上。——译注

们就该让道了。向往昔寻求力量的这些思想家们,并没有扮演社会预言家的角色:怀着不同程度的悲观情绪,他们努力复活一种被敌人(或许是灾难性地)破坏了的民族精神。自由主义者、共济会员、科学家、无神论者、怀疑论者,还有犹太人,都是这种敌人。付出艰苦的努力之后,或许还会拯救一些东西。不过,他们相信,对民族精神造成破坏的,还有另一些“毁灭性的”趋向,它们具有险恶的力量,坚持不让,如果要想捍卫纯洁、有力、“完整的”生活,就必须抵制这些趋向。戈宾诺在这些人里面是最悲观的一个,不管怎么说,他关注的是种族而不是民族,而特赖齐克^①则表现得最为信心十足——无疑,这也反映了他们各自的民族情绪。

249 至于马克思和恩格斯,我几乎不必在此重复:在他们看来,由于劳动的分化和资本的集中,从而在经济上决定了阶级的出现,正是阶级的出现以及阶级之间的斗争,为人类历史上的社会变迁提供了解释。民族主义,就像宗教一样,是一种暂时性的现象,因为资产阶级占据统治地位才导致其发生,是他们用来对抗无产阶级、维护自身利益的一种精神武器。假如它渗透到了民众之中——这是经常发生的——它就会是一种“错误的意识”,让民众受到蒙蔽,看不清自己的真实境况,并且滋生出幻觉,进而误导他们对自己的悲惨境地得到虚假的安慰。等到产生它的条件(即阶级斗争)终结之后,民族主义,也跟宗教一样,将会与其他政治性力量及历史性的幻觉一起烟消云散。如同生产力的演进所产生的其他副产品一样,民族主义也许会拥有一定的独立影响力,不过,离开了它的基本来源——资本主义体系——它就无法继续存在了。

以上这一原则成了每一个马克思主义派别的教条。不管在其他议题上有多大争议,这一点一直是共识,从主张和平渐进的伯恩斯坦到最

^① 特赖奇克(Heinrich Gotthard von Treitschke, 1834—1896),德国历史学家、作家。——译注

左的布尔什维克,莫不如此。把民族主义看成是反动的资产阶级的一种意识形态,这一看法也就等同于宣判了它的命运。对反抗帝国主义统治者的殖民地人民来说,他们的民族起义,顶多可以说是历史决定的一种策略性的步骤,借此走向真正的社会主义革命,后者的到来已为期不远。尽管如此,民族起义是一回事,而民族主义是另外一回事。1914年,交战各国的社会主义政党没有号召全体罢工以阻止世界大战,反而带上了民族色彩,参加了彼此敌对的战争,这时候,正是这一看法引发了人们对于列宁、卡尔·李卜克内西及其朋友们所领导的左翼国际主义者的失望和愤怒。也正是由于这一原因,罗莎·卢森堡在战争结束时要反对波兰人建立一个民族国家。公正地说,十月革命才真正具有反民族主义的特征。 250

列宁代表了俄罗斯人情感的真正声音,还是代表了托洛茨基、季诺维耶夫、拉狄克等人主张的“无根的世界主义”呢?二者之间的紧张一度在一些地方有明显表现,而现在已经不复存在了。在列宁眼里,俄国革命是在资本主义链条中最薄弱的环节爆发的,其价值就在于促成世界革命,因为,正如马克思和恩格斯所坚信的,一个国家不能建成共产主义。不过,事实并没有这么发展,只是到了斯大林那里,这一学说发生了改变。在早期的布尔什维克那里,最初的情绪确实是反民族主义的:因此,俄罗斯的布尔什维克批评家们争先恐后地贬低他们自己的民族文学的辉煌,比如普希金,以此来表现他们对于被资产阶级视为核心价值的民族传统的不屑一顾。

在匈牙利和慕尼黑发生的共产主义革命失败之后,那些革命领导人之间也有过类似的一种情绪。“民族—沙文主义”、“社会—沙文主义”被滥用,成了战斗口号,曾经用来镇压发生在旧俄罗斯帝国境内的一些非俄罗斯人省区的自治运动。不过,在此之后,真正的国际主义阶段结束了。此后的每一次革命和起义都包含了一种民族主义的成分在里面。法西斯主义或国家社会主义在一些国家的兴起,就被马克思主义的理

论家们解释为那里的资本主义势力为了抵制国家社会主义必将到来的胜利而采取的最后的、极端的而且是绝望的反抗。之所以会出现普遍地低估极权主义或威权主义的民族主义运动力量的情况，并且让它们在欧洲的中部和东北部以及伊比利亚半岛等地大获全胜，原因即在于意识形态方面的错误判断。

1931年的大危机之后发生的经济独立现象，曾被言之成理地解释为资本主义体系中国际矛盾的激化，无论它还预示着什么别的东西，其实，这是一种表现在经济方面的激烈的民族主义，它的延续要比它推断的那些经济上的原因更为长久，而且给启蒙运动——无论是自由主义者的启蒙，还是社会主义者的启蒙——的进展造成了严重阻碍。1920年以后，在战后的世界里，无论是社会主义运动还是别的什么政治运动，不仅要以反对帝国主义为号召，而且要高举民族主义，以此来建立团结，否则就不可能取得成功。在亚洲和非洲那些刚刚获得解放的地区所发生的事情，似乎就是这一看法的证据。

4

民族主义的兴起今天已经成为世界范围的现象，在一些新成立的国家里还可能是最为强大的一种要素，有时候对于更古老一点的国家里那些少数民族群来说，也是如此。在19世纪，有谁会预见到，激烈的民族主义会出现在加拿大，出现在巴基斯坦（实际上，一百年前的印度民族主义领袖们就曾深深地疑虑巴基斯坦独立这种可能性），出现在威尔士、布列塔尼、苏格兰或是巴斯克地区呢？也许可以这么说：这是一种从外族统治之下解放出来之后自发的心理伴生物，就像席勒的“压弯的树枝”理论所说的，是一个拥有自己的民族个性的社会受到压迫和屈辱时自然生出的反应。在以上所举的例子中，大多数情况下，民族独立的愿

望跟反对剥削的社会性抵抗是纠缠在一起的。这种类型的民族主义或许是一种社会抵抗或阶级抵抗,也有可能仅仅是一种民族自决,借此来创造出一种情绪,在这种情绪里面,人们宁愿听从自己的信仰或是同民族、同阶级的人的命令,即便这会涉及到不公正的对待,也不愿让一些极端傲慢的统治者——来自外国或不同阶级、不同背景的统治者——来监护自己。

因此,或许没有哪个少数派,一方面珍视他们自己的文化传统、信仰或种族的特性;另一方面却又态度暧昧地容忍永远保持少数派地位的前景,宁愿让观念不同、习俗不同的多数派来统治自己。实际上,也许这就可以解释受屈辱的自尊心或集体的愤愤不平是何种反应。像犹太复国主义,还有它的镜像——巴勒斯坦阿拉伯人的运动,或者像美国的黑人、乌尔斯特(北爱尔兰)的爱尔兰天主教徒、印度的那加人(Nagas)之类的少数“族群”,正是受到了这种心态的推动。当然,今日的民族主义很少会像19世纪早期的意大利、波兰及匈牙利那样以纯粹的、浪漫主义的面目出现了,不过,它跟社会、宗教、经济方面的不满情绪倒是有了越来越密切的联系。但是有一点似乎难以否认,亦即,其中居于关键地位的是深刻的民族主义情感。而在这种暴烈的集体情绪最为丑陋的表达形式中,最核心的似乎就是种族仇恨,至今仍恶兆频频(而在一百年前却鲜有预见,如果的确有人预见过的话):在印度、苏丹、尼日利亚和布隆迪发生的种族灭绝或近乎种族灭绝的屠杀已经表明,在那些一触即发的形势下,无论还牵涉到别的什么因素,其中的核心要素总是有关民族的或种族的;别的因素会使形势更加恶化,但不是导致其发生的原因;如果没有这一民族的或种族的核要素,社会和政治方面就不会如此不稳定,他们就不会变成一点就着的临界物质了。狂热的民族主义看起来好像已经成为当代革命的必要条件(*sine qua non*)了。

无论对这一现象如何解释,它本身就是危害性的,跟其他给人类造成阴影的威胁是一样的,比如环境污染、人口过度膨胀、核屠杀;它的出

253 现,与19世纪的概念不是一回事,那时候种族、民族性,甚至文化的重要性相对来说是次要的(比如相对于阶级竞争或经济竞争而言),或者说,心理学、人类学方面的因素与社会学、经济学方面的因素相比是次要的。然而,也有过一些假设,曾经有人根据这些假设预言了以自由主义的个人主义原则或专家治国的集权化为基础的理性社会的出现。在我们这个时代,在共产主义社会里出人意料地发生了那些迥然不同,但又同样属于民族主义性质的运动——从1956年的匈牙利起义到在波兰以及苏联本身发生的反犹主义和民族主义——由此看起来,至少可以说,是对正统马克思主义学说的削弱。^①然而,它们肯定不应该被描述

① 马克思主义的奠基人对于民族的或地方的爱国心,对于自治运动、小国的自决权等类似问题,其态度是毫无疑问的。除了他们的社会发展理论的直接应用之外,对于丹麦人抵抗普鲁士吞并石勒苏益格—荷尔斯泰因(Schleswig-Holstein),意大利人为了统一和独立而战(当时马克思在其写给《纽约时报》的急件中表达了完全不同于曾为意大利人的拉萨尔的看法),捷克人努力捍卫他们自己的文化不受德国人的支配,甚至于普法战争的结果,他们的态度都十分清楚。至于瑞士无政府主义领袖詹姆士·季佑姆(James Guillaume)控告马克思,说他支持泛日耳曼主义,只不过是1914—1918年的世界大战期间发生的一项荒唐的宣传活动。跟其他相信线性发展的普世文明的历史学家一样,马克思也认为民族性的、地方性的忠诚是欠发达状态下的非理性抗争,将会被历史淘汰。在这种意义上,日耳曼文明(及其发达的工人组织)代表了一个更高级的(不可否认是资本主义的)发展阶段,比如说,比丹麦、波希米亚或其他割据的地方(Kleinstaaterei)更为高级。同样,从国际劳工运动的角度来说,应该赢得战争的是德国人(及其优秀的工人组织),而不是满脑子蒲鲁东主义和巴枯宁主义的法国人,这才是更值得期待的结果;在马克思有关朝向乃至超越共产主义为目标的世界发展各阶段的思想里面,并没有民族主义的痕迹。因而,尽管是以马克思主义的学说为基础建立起来的国家却表示出了激烈的民族情感,这就显得尤为重要了。在齐奥塞斯库(Nicolae Ceausescu)于1972年7月19日提交给罗马尼亚共产党国家委员会的一份报告中,我们可以看到特别尖锐的表达:“有些人认为,民族/国家(nation)是一个要被历史淘汰的概念,民族统一以及国家发展的政策,尤其是放在建设社会主义的背景下来看,代表的是一种心胸狭隘的民族主义。有时候甚至有这样的说法,这种政策是跟社会主义者的国际主义相对立的……承认在社会主义背景下的民族问题,我

为仅仅是一种更早一点的意识形态的遗存或延续，尽管有时候有些被它们触怒的人就是持这么一种说法的。无论是匈牙利的纳吉还是波兰的莫察尔将军，尽管他们各自的目的大有不同，但有一点是一致的，他们在任何意义上都不是资产阶级的民族主义者。

面对这一问题的时候，寄希望于那些与之相对抗的力量——跨国公司，无论它们跟阶级斗争和社会冲突有何种关系，在一定程度上它们的确跨越了国家边界，或者像在美国，它们是难以约束的沙文主义的障碍——看起来，（至少就西欧以外的地方而言）就跟科布登^①的信念一样，是现实可行的：科布登相信，自由贸易在全世界的发展，将会成为国家之间和平相处与和谐合作的保证。有人还会记得诺曼·安吉尔^②在1914年之后不久发表的一个显然是不可辩驳的论断：单单是现代资本主义国家的经济利益，就使得发生大规模的战争成了不可能的事情。

们必须指出，新秩序的胜利已经为实现真正的民族统一、使其在一个崭新的基础上得到巩固和发展开辟了道路……把(不同的)民族/国家团结到一起的辩证的过程预先已经假定了他们(对于自身民族/国家认同感的)强烈的肯定……在民族利益与国际利益之间不仅没有矛盾，相反，完全是辩证的统一。”（《火花》，罗马尼亚共产党中央委员会的机关报，1972年7月20日，第8版。）

应该说，齐奥塞斯库这个或许可以说是晚近所有共产主义国家的领袖之中最彻底的列宁—斯大林主义者，他的说法就使得一个信条引起了争议，这一信条多年以来实际上就是在东西方很多共产主义国家的政府和党派之间划分界限的标准，他这么做，本身肯定就有某些重要的含义。民族主义在当代共产主义运动中是相当常见的因素，而马克思主义信徒与民族主义力量之间的冲突（的确，这是马克思主义和民族主义的一个很大的话题），应该给予切近的研究，但实际所做的还远远不够。

① 科布登·理查德(Cobden Richard, 1804—1865)，英国政治家，自由贸易的领导者与支持者，反对贸易保护主义。——译注

② 诺曼·安吉尔(Norman Angell, 1874—1967)，英国作家、经济学家、新闻工作者和皇家国际事务研究所成员，获得1933年诺贝尔和平奖。——译注

5

我认为,我们现在所看到的世界,是对 19 世纪自由理性主义的核心学说的抗拒,是企图回归到一种更为古老的道德混乱的努力。在 18 和 19 世纪,作战双方的队形或多或少是清楚的。其中一方是传统的支持者,坚持政治与社会的——或是“自然的”或是历史形成的——等级制,或者信奉并且遵从神圣的(或一定程度上是超验的)权威。曾经有人相信,不受束缚的理性,其运作应该保持在一定界限之内,并且,最重要的是,应该制止对于法律、习俗以及古代的生活方式的怀疑,因为它们是不可解析的无形纽带,不仅维系着社会的团结,而且是国家及个人的道德品质的唯一保证。这就是对于“完整”社会的信念——持怀疑态度的知识分子们曾经用理性主义的方法对此加以批判的检讨,在理论上只能使其遭到质疑,而在实践中才能使其逐渐削弱,乃至最终崩溃。另外一方则是理性的坚定不移的拥护者,他们对传统、直觉、权威的超验来源都持排斥态度,认为它们只不过是掩盖(理论方面的)非理性、无知、偏见、对于真理的恐惧以及(实践中的)边沁所谓“邪恶的利益群体”的愚蠢、不公、压迫和权力腐败而释放出来的烟雾。

进步的党派——自由主义者或社会主义者——求助于理性的方法,尤其是在自然科学领域应用的方法;运用这些方法,任何一个理性的人都能够验证某一原理的真实性,或某种政策的有效性,或作为某些结论之基础的证据的可靠性。他可以利用无论何时何地的任何人都能够得到的技术来自行检验这些主张是否站得住脚,而不必乞灵于只有少数被选定的具有神秘天赋的人才拥有的那些特殊技能或神秘直觉、那些经常被宣称是万无一失的神奇的认知方式。每一方都清楚它的对手是谁:一方是君主派和保守派,教权主义者和威权主义者,民族主义者和帝国主义者,是被对手称之为反对派和蒙昧主义者的人;而另一

方,是理性主义者,科学唯物主义者,富有怀疑精神的知识分子,形形色色的平等主义者和实证主义者。无论在每个群体的内部其目标或手段有多大差异,双方之间的主要分界线还是清晰可辨的;尽管也会有含混的、居间的立场,每一方都清楚他们属于哪里,都清楚谁是天然的盟友,谁是他们的敌手。

在某种意义上可以说,柏克说过的“诡辩家、经济学家与精于计算的人”以及理性主义者、维多利亚时代的进步论者,在我们这个时代取得了胜利。孔多塞有过评论,未来一切真正的议题有可能都是在对其功利的后果进行理性计算的基础上决定的。计算(Calculamus)将会成为新的口号,成为解决社会问题与个人问题的要诀。这一方法今天已经是双方共同享有的财产了。它强调系统分析、成本效益,偏好归纳为统计学和定量的术语,依赖组织和专家们的权威性和力量。在人类的生产活动及有组织的生活应用中应用技术性的手段,这是资本主义国家里政府、工业企业以及其他一切类似的大规模经济(及文化)活动都会采取的措施。科学知识 with 科学化的组织,在揭示自然界的秘密方面已经取得了成功;假如由公正无私的专家来建立系统的话,它们肯定也可以应用在社会生活方面,使其更加合理化,从而最大限度地满足人们的需要。 256

各种专家,如物理学家与生物学家,地理学家与城市或乡村的设计师,心理学家与人类学家,数学家与工程师(包括斯大林的“人类灵魂的工程师”),都有可能——很大程度上已经是——供人驱策,为那些决心要充分使用一切可得到的资源(包括自然的与人工的、人的与非人的)的人服务,而后者为了他们眼中的理性的与人类幸福的目标,往往怀抱着纯洁的动机和狂热的献身精神。马克思主义者,或是不发达国家的人们,也许会反对阶级敌人——国内的或国外的、资本家、“新殖民主义者”、帝国主义者——为了他们自己的利益而使用这些手段。不过,他们反对的并不是这些技术手段本身,实际上,他们还努力去接受并改进这些手段,为自己争取更大的利益。已经拉开序幕的一场全球性的抗议活

动正是这样一种性质。

257 现在难以预计这一反抗(表面上确实如此)的有效性会有多大,毕竟才刚刚开始。它来自于这样一种情感:人类是作为具体的人而存在的,也就是说,是作为个体,作为拥有意志、情感、信仰、理想以及各自生活方式的人而存在的,在这一意义上生根的人权,当面对政府、企业以及各种各样相互勾结的精英们所致力的大规模的运作,政策制定者和执行者借以展开其计划的“全球的”谋算和大规模的推断时,已经消失不见、无从寻觅了。要进行定量的计算不得不忽视人类个体的个别愿望、希望、恐惧与目标。情况一直如此,无论什么样的政策,只能为大多数人考虑,不过,今天的情况的确是走得太远了。

我们今天的年轻人,有越来越多的人把他们的未来看作是一个过程,以有助于最大限度地产生出最多、最高的幸福为目的,将其生活期望、能力、实用性进行数据分类、计算并加以分析,然后填充进某些经过科学的精心设计的程序中去。这将会从一个民族、一个区域或是世界的层次上来考虑个人生活的安排,而对于他们个人的性格、生活方式、愿望、癖好、理想却没有给予过多的关注或是表现出过多的兴趣(因为对于完成任务而言这些东西并不是必要的)。这就会让他们变得忧郁、暴躁,或者失去希望。他们想要做某种人,干某些事,而不仅仅是奉命行事,为别人活着,或是作为别人的代表。他们要求他们作为人的尊严能够得到承认。他们并不愿意沦落为人类材料,不愿充当别人玩耍的游戏中的筹码,至少也要当为了自己的利益的筹码。一场反叛在各种层次上爆发了。

叛逆的年轻人排斥或是抨击高等院校、文化活动、系统教育,因为他们认为,这些就是巨大的、非人化的机器。他们自己或许知道,也或许不知道,他们所吁求的东西是某种自然法,是康德式的绝对律令;对后者来说,将人类当作实现其目的的手段,无论动机如何仁善,都是不允许的。他们的抗议有时候采取了理性的形式,有时候又是暴力的、非理

性的,通常喜欢用夸张的、往往是歇斯底里的方式去挑衅统治权力,以无礼的轻慢来使其意识到这些政策的极权主义后果。他们这么做,可能是有意为之的,也可能只是无意之举(在这些抗议里面,真正的马克思主义成分,亦即对于剥削和阶级压迫的谴责,一般来说,并不是重点所在)。他们抗议对于个人产生破坏性后果的全球性的规划:用数字和曲线替代了对活生生的人类的直接感触,而且还伪称这么做全都是为了对方着想;对于那些遥远地方的人们来说尤其如此,这些设计师们试图(有时候甚至用极端残忍的手段)决定他们的生活,而使用的统计资料平淡无味、含义难明,让他们无法看懂。 258

在工业社会或后工业社会里,提出抗议的是那些不想被科学的进步车轮拖曳前行的个人或群体。所谓科学的进步,根据解释,就是物质财富与服务的积累,以及让他们变成废物的功利主义计划的增加。在贫困地区或前殖民地地区,占人口大多数的人希望被他们从前的统治者平等对待——当作完整的人看待,这一愿望经常表现为要求实现民族自决。对于个人自由和民族独立——要求不受别人的干涉、命令或安排——的呼唤,同样源自于这种受到侵犯的人的尊严。有时候,争取民族独立的运动自身却导向了造成更大规模的联合,导向了中央集权,常常会导致一批新的精英对追随的公民的压迫,还可能会导致种族的、政治的和宗教方面的各种少数派遭到镇压——这也是事实。有时候,它又会受到与之对立的理想的激励,亦即从巨大的、非人化的、漠视种族、地区及信仰差异的权威之下逃脱出来,渴望实现以“人”为单位的“自然”的结合。

但是,这两种情况下,其原初的冲动——也就是愿望本身(fare da se)——显然是一样的;区别就在于这一种愿望和那一种愿望。追求行动自由、生活自主的自我,可能大小有别,有区域特征或语言特征;今天,它更可能是集体的、民族的或种族—宗教的自我,而不是个人的自我;它总是抗拒淡化、抗拒同化、抗拒非人化。在18世纪,将人们从迷信和 259

无知之中,从国王、教士、政治寡头的自私与贪婪之中,尤其是从反复无常的自然力量之中解放出来的伟大运动,正是科学的理性主义所取得的胜利。反复无常的自然力量曾经是束缚人们的枷锁,但离奇吊诡的是,它反过来也唤醒了人们脱离它的统治而独立的渴求。这是人们呼唤属于自己的空间的一种渴求,借此人们可以实现自己的天性、癖好乃至其他一切东西,自由自在地生活,不受教师、征服者、恃强凌弱者、巧言令色者以及各种统治者的命令或胁迫。毫无疑问,一个人假如完全随心所欲的话,不仅会伤害到邻居,也会伤害到自己。自由仅仅是多种价值中的一种,不可能不受约束和限制。不过,在反叛的时候,这一点不可避免地被遗忘了。

6

反律法主义(antinomianism,又称唯信仰论)并非什么新事物。每一个长期存在的政府、教会和社会结构的历史上都发生过叛乱,反对兵营式的生活——令人窒息的“密闭”社会,反对那些法律和制度,它们让人感到不公、压抑或腐败,漠视了人们某些最深层次的渴望。这些制度,无论它们有什么样的官方的表白和意识形态的辩护,有时候就是让人感觉它们是以牺牲一部分人为代价来取悦某个特殊的阶级或群体,而那些牺牲品,是被他们有意或无意地用欺骗或胁迫的手段使其顺从的。还有的时候,整个系统给人的感觉是在机械地自我运转,而其存在的理由,即使曾经有效,现在却似乎已不复存在了。它们的支持者们则迷惑人们相信(他们自己也被迷惑了),人事的安排——原本也许就是为了应对人们真正的需要而制定的——是客观的必然,是自然的法则(至少是人类本性的法则),而企图去改变自然法则是徒劳无益的非理性之举。狄德罗谈到过每个人内部的斗争,自然的人企图从人为的人那里把

自己解放出来,人为的人身上混合了社会传统、非理性的压力以及统治阶级的“有成见的谬误”;理性的批评将会把这些谬误彻底驳倒,但是, 260 当今的社会却是建立在这些谬误之上的。

对上述制度与体系的反抗,有时表现为对于较早时代的一种怀乡式的渴望,那时候的人高尚、幸福而又自由;或是表现为梦想着未来会出现一个黄金时代,或是重新回到简单朴素、自动自发、本性天然的状态,回到自给自足的农村经济,届时人们不假外求,就可以恢复健康的道德(与身体)。大概,最后的结果将会是永恒的价值支配一切,那些差一点就无可救药地败坏掉的价值观,只需要返观自己的内心就可以轻易地被辨认出来——这就是卢梭、托尔斯泰与很多和平的无政府主义者曾经相信,而其现代的追随者们仍然相信的看法。19世纪的民粹主义运动对农民、穷人或是“真正的”民族(区别于那些自封的官僚统治者)加以理想化的描述,它们所反映的,正是这样一种向“人民”回归的尝试,借此来逃离被错误的价值、“不可信的”生活、被组织起来的人、易卜生或契诃夫的被蹂躏与被压迫的生命充斥了的世界,在那里,人们恋爱与交友、追求公正、创造性的工作、享受乐趣、好奇探索、追求真理的能力不仅未能充分地发育,并且大受挫伤。有的人希望通过改革来促进当代社会的发展。而其他一些人,则就像16世纪的再洗礼派教徒所感受到的一样,认为现在的社会腐败已经太严重了,丑恶的东西必须连根拔除,寄希望于在废墟之上奇迹般地诞生一个崭新的、纯洁的社会。

这些是比较极端的例子,列举出来是为了说明最严重的困境是什么情况。与民族主义相关的,就是这样一种情绪、这样一种困境。它也是谋求自我保护的抗争的一种病态表现。卢梭,这场全面反叛中最迷人的声音,曾经告诫波兰人要起来抵抗俄国人的侵略,绝不放弃他们本民族的制度、服饰、习俗、生活方式,不要逆来顺受,不要被同化;就当时而言,对于普遍人性的诉求,就具体体现在他们的抵抗行动之中。在上个 261 世纪的俄国民粹主义者那里,也可以看到同样的态度。甚至在至今仍受

压迫的人那里,或是在那些少数族群——感到被羞辱、被欺负的种族集团——那里,我们也可以发现同样的态度;对那些少数族群来说,民族主义象征的是被压弯之后的扶直,是重获自由(也许他们自己从来不曾有过的自由,完全只是他们头脑中的观念),是为他们受侮辱的人格而复仇。

就那些已经长期拥有政治独立的社会而言,他们就不会有这么强烈的感受。总的说来,对于承认的渴望,对于黑格尔曾经加以令人难忘地分析的认可(Anerkennung)的欲求,西方人已经得到了满足;而似乎正是因为未得到满足,而不是因为其他什么原因,才导致了民族主义者的泛滥。对于西方世界的很多自由主义者和社会主义者来说,民族主义看起来纯粹就是沙文主义或帝国主义,是那帮掠夺了受害者与生俱来的权利的当权派所宣扬的意识形态的组成部分。就是这一恐怖的体系使他们降到了贫困与堕落的境地,难道他们还应该努力去实现这一体系的价值观吗?还有什么能比这更为自相矛盾、更为可悲的呢?马克思主义理论认为,统治阶级对它的子民犯下的最大的过错之一,就是让他们看不到他们真正的利益,用自己的意识形态去感染他们,为了自身的利益去驱使他们,却伪装他们的利益跟受压迫者的利益是一致的——而民族主义不正是马克思主义理论的一个最佳例证吗?

事实上,民族主义产生的影响并不一定都会受到统治阶级的欢迎,也并非只会受到统治阶级的欢迎。民族主义是反叛的推动者,而反过来也是被反对的对象,因为它所表达的欲求,是在世界上的多元文化中没有受到应得的足够重视而生出的愤怒的欲求。生在一个饱受民族主义泛滥之苦的世界里,我们不需要对现代民族主义的残酷性、破坏性的一面多加强调。然而,有一点应该引起重视:对于刚刚获得解放的奴隶们的深切的、本能的需要,世界性的反响,“解殖”——19世纪以欧洲为中心的世界未曾预料到的一个现象,其原因何在呢?过去人们又是为何忽视了这一发展的可能性呢?对这一问题,我给不出答案。

索引

(条目后的数字为原书页码,见本书边码)

- 阿恩特, Arndt, Ernst Moritz 248
阿尔尼姆, Arnim, Achim von 230, 233
阿吉斯, 斯巴达国王, Agis, King of Sparta 66
阿里奥斯托, Ariosto, Lodovico 38
阿里斯托芬, Aristophanes 22
阿里斯托尼库斯, Aristonicus 23
阿那克萨哥拉, Anaxagoras 4
阿兹特克, Aztecs 186n
埃德加·基内, Quinet, Edgar 94
埃德林女伯爵, Edling, Roxandra, Countess of (formerly Stourdza) 132n, 157n
埃肯鲍姆, Eikhenbaum, Boris 148n
埃奈西德穆, Aenesidemus 71
艾克哈特, Eckhart, Meister 190
艾略特, Eliot, T. S. 93
爱尔兰民族主义, Irish nationalism 252
爱尔维修, Helvétius, Claude Adrien 52, 72, 107, 218, 220
安提戈涅 (索福克勒斯戏剧中的人物), Antigone (Sophoclean character) 13; 《奥德赛》, *Odyssey* 9
奥莫代奥, Omodeo, Adolfo 96, 168n
奥斯特罗戈尔斯基, Ostrogorsky, Constantin 169n
奥威尔, Orwell, George 45, 160, 242; 《一九八四》, 143
巴尔扎克, Balzac, Honoré de 236
巴赫, Bach, Johann Sebastian 9
巴基斯坦, Pakistan 251
巴克尔, Buckle, Henry Thomas 5
巴枯宁, Bakunin, Mikhail Alexandrovich 241
巴勒斯坦, Palestine 252
巴雷斯, Barrès, Maurice 110, 248

- 巴斯克民族主义, Basque nationalism 189,193
- 25 I
- 柏格森, Bergson, Henri 114, 157n, 159
- 柏克, Burke, Edmund: 与相对主义,73, 78; 控诉哈斯丁斯, 88; 与人的本性, 539; 论自然, 112, 115, 220; 对迈斯特的影响, 125, 128—129, 131, 145; 谴责法国大革命, 127—129; 论持久与短暂, 164; 保守主义, 225; 论人与人的关系, 226; 理想, 239, 255
- 柏拉图, Plato: 论精英的统治, 4; 影响, 11; 与阶级分层, 22, 183; 与乌托邦, 26, 225; 论美德作为知识, 28; 论未被分割的真理, 53; 论荷马, 66; 对诡辩派的批评, 71; 迈斯特与柏拉图, 116, 174; 论人民的统治权, 160; 与论证, 161; 与思想传统, 209; 与权力意志, 234; 《法律篇》, 174, 211; 《会饮篇》, 21, 26, 242; 《泰阿泰德篇》, 141
- 柏拉图式的理念, Platonic ideal 5, 29, 41, 57
- 柏拉图主义, Platonism 56, 208
- 拜尔, Beyer, Charles Jacques 72n
- 拜伦, Byron, George Gordon, Lord 9n, 123, 139, 190, 228—229
- 悲剧, tragedy 185, 191—192
- 贝当, Pétain, Marshal Philippe 105, 148
- 贝多芬, Beethoven, Ludwig van 9, 189, 193
- 贝克尔, Becker, Carl 73
- 贝克莱, Berkeley, George, Bishop of Cloyne 161
- 贝克特, Beckett, Samuel 236
- 贝拉米, Bellamy, Edward 211, 242
- 贝拉明, Bellarmine, Cardinal Robert Francis Romulus, Archbishop of Capua 85
- 贝洛克, Belloc, Hilaire 158
- 本能的同情, Freemasonry 103—104, 157n
- 彼得大帝, 俄国沙皇, Peter I (the Great), Tsar of Russia 3, 121
- 俾斯麦, Bismarck, Otto, Fürst von 173
- 毕达哥拉斯, Pythagoras 26, 209
- 毕柯, Pico della Mirandola, Giovanni 218
- 毕希纳, Büchner, Georg 137
- 边沁, Bentham, Jeremy 96, 107, 143
- 表现主义, expressionism 233
- 波德莱尔, Baudelaire, Charles 234
- 波尔布特, Pol Pot 15
- 波尔—罗亚尔修道院, Port-Royal 136—137
- 波兰, Poland 252—253, 260
- 波普尔, Popper, Karl 74n
- 波舒埃, Bossuet, Jacques Benigne, Bishop of Condom, then of Meaux 71, 109, 126, 150

- 伯恩斯坦, Bernstein, Eduard 249
- 伯里克利, Pericles 56
- 伯麦, Boehme, Jacob 190
- 博纳尔德, Bonald, Louis Gabriel
Ambroise, vicomte de 100—102, 126,
141, 145n, 150
- 布达佩斯, Budapest: 1956年起义, 195
- 布丹, Bodin, Jean 54
- 布克哈特, Burckhardt, Jakob 242
- 布莱克, Blake, William 142, 229
- 布兰德斯, Brandes, Georg 94, 96, 135
- 布兰克, Blanc, Albert 168n
- 布朗热, Boulanger, General Georges E.
J. M. 248
- 布列塔尼, Brittany: 民族主义, 251
- 布隆迪, Burundi 252
- 布鲁诺, Bruno, Giordano 185
- 布鲁图斯, Brutus 66
- 布洛依, Bloy, Léon 170
- 查理二世, Charles II, King of England
156
- 查理曼大帝, Charlemagne, Emperor
87, 245
- 查理一世, Charles I, King of England
156
- 车尔尼雪夫斯基, Chernyshevsky,
Nikolai Gerasimovich 17, 211
- 赤加果夫, Chichagov, Madame (wife of
Admiral Pavel V. Chichagov) 157n
- 赤加雷夫, Zhikharev, S. P.: 《当代纪
事》, 151 n
- 创造 (艺术的), creation (artistic)
188—189, 194, 227—228, 230
- 存在主义, existentialism 201, 203,
236
- 达朗贝尔, Alembert, Jean Le Rond d'
218
- 但丁, Dante Alighieri 214
- 德芳侯爵夫人, du Deffand, la
marquise Marie 9n
- 德国, Germany: 文化低等的感觉,
35—37, 218—219, 245—246; 对法
国唯物主义的反抗, 36, 218—219,
223; 文化认同, 39—40, 191, 198,
219—223, 244, 246; 德国的浪漫主义
运动, 40—41, 43, 196—197, 209,
213, 215—237; 法理学, 55; 与个人
的视域, 190; 反抗法国, 196, 246; 破
坏的预言, 242; 民族主义的出现,
244, 247—248
- 德拉蒙特, Drumont, Édouard Adolphe
158, 248
- 德雷福斯事件, Dreyfus affair 248
- 德桑, Dessaint, J. 168
- 德尚, Deschamps, abbé de 73
- 德希, Decii, the 66
- 邓南遮, Annunzio, Gabriele d' 126
- 狄德罗, Diderot, Denis 73—74, 107,

- 169, 229, 259
- 狄尔泰, Dilthey, Wilhelm 81
- 狄斯累利, Disraeli, Benjamin (Earl of Beaconsfield) 240
- 迪穆林, Dumoulin, Charles 83
- 笛卡尔, Descartes, René 53, 226
- 第谷, Brahe, Tycho 50
- 蒂奥尔扎, Thiollaz, abbe de 156
- 蒂克, Tieck, Johann Ludwig 41, 92, 230, 232—234; 《泽尔比诺王子》, 233; 《威廉·罗维尔》, 93, 232
- 丁尼生, Tennyson, Alfred, Lord 21
- 丢卡利翁, Deucalion 23
- 东普鲁士, East Prussia 223, 244, 246
- 杜尔阁, Turgot, Anne Jacques Robert, baron de l'Aulne 107, 239
- 杜米克, Doumic, René 95
- 多样性(文化的), variety (cultural) 56—57, 207—208, 225
- 多元论, pluralism 8, 11—12, 79, 83, 87
- 俄罗斯, Russia: 社会道德状况, 3; 迈斯特论俄罗斯, 150—153; 教育, 152—155; 革命, 249—250; 民粹主义, 261
- 恩格斯, Engels, Friedrich 179n, 249—250
- 法盖, Faguet, Émile 94—96, 101, 125n, 158n
- 法国, France: 文化优势, 35, 37, 246; 德国的反抗, 36, 218—219, 223—234, 246; 宪法, 164, 167; 古典悲剧, 214; 与德国的威胁, 242; 法国的早期民族主义, 243
- 法国大革命, French Revolution: 其影响, 97, 238; 对其分析与理解, 97—99; 迈斯特与法国大革命, 104—105, 128—129, 145—146, 148—149, 155, 167; 柏克的谴责, 127—129; 对费希特的影响, 225
- 法兰西行动, Action française 158
- 法朗士, France, Anatole 137
- 法西斯主义, Fascism: 迈斯特的预想, 113, 134, 170—171; 与迈斯特列出的敌人名录(“集团”), 119; 与低等阶级, 176; 与浪漫主义, 202; 马克思主义的看法, 250
- 凡尔纳, Verne, Jules 240
- 反犹太主义, anti-Semitism 252
- 反律法主义, 唯信仰论, antinomianism 259
- 菲力普二世, 西班牙国王, Philip II, King of Spain 136
- 腓特烈大帝, Frederick II (the Great), King of 223, 246
- 斐迪南二世, Ferdinand II, King of Naples (‘King Bomba’) 169n
- 费奈隆, Fénelon, François de Salignac

- de la Mothe, Archbishop of Cambrai 29, 211
- 费西诺, Ficino, Marsilio 218
- 费希特, Fichte, Johann Gottlob: 马基雅维利对他的影响, 31; 与浪漫主义的关系, 40, 58, 172, 225; 论自我与意志, 42, 225—229, 231; 与个人视域, 190; 与劳动的尊严, 227; 与英雄, 231; 与德国民族主义, 248
- 佛罗伦萨, Florence 9
- 弗里斯, Fries, Jacob Friedrich 248
- 弗洛伊德, Freud, Sigmund 27, 77—78, 236
- 伏尔泰, Voltaire, François Marie Arouet de: 论启蒙, 9; 与法国的优势地位, 37; 与历史的发展, 39, 52; 与历史研究, 51—52, 77; 论雅典的美德, 67, 73; 黑暗时代的讽刺文章, 76; 莎士比亚作为一个初级的艾迪生, 81; 赫尔德的批评, 84; 对《圣经》的厌恶, 85; 轻视日耳曼法律, 88; 纠正霍尔巴赫的无神论, 107; 论书籍的影响, 107, 154; 迈斯特的批评, 135; 与迈斯特思想的调和, 158—160, 173; 德国人的反应, 219; 论穆罕默德, 230; 理想, 239
- 福楼拜, Flaubert, Gustave 159, 236
- 傅立叶, Fourier, François Charles Marie 68, 211, 242
- 高贵的野蛮人, noble savage 30, 133
- 高乃依, 《梅黛》, Corneille, Pierre: *Médée* 221
- 戈宾诺, Gobineau, Joseph Arthur, comte de 248
- 歌德, Goethe, Johann Wolfgang von 46, 89, 220—221, 230, 247
- 格尔茨, Geertz, Clifford 70, 82
- 格拉古, Gracchus, Gaius Sempronius 23
- 格老秀斯, Grotius, Hugo 103, 128, 145
- 格雷斯, Görres, Johann Joseph von 113, 248
- 格林, Grimm, Melchior 239
- 格罗, Gros, baron Antoine Jean 92
- 葛德文, Godwin, William 211
- 个人主义, individualism 184, 185, 187—192, 197—200, 213
- 工业主义, industrialism 195
- 公共的美德, common good 43
- 功利主义, utilitarianism 17, 183
- 《共产党宣言》, *Communist Manifesto* 213
- 贡斯当, Constant, Benjamin 96, 17
- 古今之争, Ancients and Moderns, Battle of The 66, 81
- 古朗士, Fustel de Coulanges, Numa Denis 78
- 古奇, Gooch, George Peabody 96
- 光照派教义, illuminism 157n

诡辩派, Sophists 71, 210

国际共运, International Workingmen's Movement 253n

国家社会主义, National Socialism 202, 250; 又见法西斯主义

国联, League of Nations 169

哈勒, Hailer, Carl Ludwig von 99

哈林顿, Harrington, James 63, 211

哈曼, Hamann, Johann Georg 78, 114, 172, 220, 223, 229, 232

海顿, Haydn, Joseph 190n

海纳, Heyne, Christian Gottlob 88

海涅, Heine, Heinrich 242

汉姆生, Hamsun, Knut 126

荷尔德林, Hölderlin, Johann Christian Friedrich 230

荷马, Homer 21, 38, 63, 65—68, 78, 214

赫茨卡, Hertzka, Theodor 211, 242

赫尔岑, Herzen, Alexander: 《彼岸书》, 16—17

赫尔德, Herder, Johann Gottfried: 论多元文化, 10—11, 17, 37—40, 55, 57—59, 83—85, 224; 与德国人的自我想象, 37, 223—224, 244; 与历史研习, 55, 85, 171; 与文化的历史循环, 74—76; 所谓相对主义, 74, 77—79, 82, 84—88; 论《圣经》, 79; 论个别文化的客观性, 80—81, 84; 论历

史的想象, 82; 论幸福, 83—84; 谴责征服者, 87; 作为历史哲学家, 88; 与事实概念, 89; 论传统的发展, 99; 与迈斯特, 131; 论语言, 172; 受考夫曼的影响, 220; 与意志的自由, 225; 对于费希特的影响, 225; 论作为交流手段的艺术, 228; 论人的冲动, 230; 反对法国人的普世主义, 245

赫尔方德, Helphand, Alexander ('Parvus') 241

赫拉克利特, Heraclitus 15

赫西俄德, Hesiod 21, 63

赫胥黎, Huxley, Aldous 45, 242

黑格尔, Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: 论历史变化, 6, 44, 64, 171, 199, 234; 与崇高, 13; 马基雅维利的影响, 31; 论自我, 42; 论理性的狡计, 63, 149, 235; 论事实与真理, 89; 论证的用途, 161; 论文明的进程, 170; 新理性主义, 198; 论自由, 225; 反对民族主义, 247; 与求知的愿望, 261

黑斯廷斯, Hastings, Warren 88

胡斯, Hus, Jan 145

华兹华斯, Wordsworth, William 221, 230

怀特海, Whitehead, Alfred North 214

怀疑主义者, Pyrrhonists 30

幻想, fantasia 62, 64

- 惠特曼, Whitman, Walt 236
- 婚姻, marriage: 迈斯特论婚姻 123, 130
- 霍布斯, Hobbes, Thomas 31, 128, 141, 148, 160, 173
- 霍尔, Hale, Matthew 53
- 霍尔巴赫, Holbach, Paul Henri Thiry, baron 107, 110, 128, 218; 《自然的体系》, 46
- 霍夫曼, Hoffmann, E. T. A. 232—234
- 霍特曼, Hotman, François, sieur de Villiers Saint-Paul 53, 83
- 基督教, Christianity: 美德, 8; 与乌托邦, 21, 27, 29; 与理想之冲突, 31—32; 作为反应, 35; 与同一, 56; 与个人主义, 193
- 基佐, Guizot, François Pierre Guillaume 78, 171
- 吉本, Gibbon, Edward 59, 85
- 极权主义, totalitarianism 127, 159, 202—203, 206; 又见法西斯主义
- 季诺维耶夫, Zinoviev, Grigory Evseevich 250
- 季佑姆, Guillaume, James 253n
- 加尔文, Calvin, Jean 135, 145, 185, 218
- 加加林亲王, Gagarin, Prince J. 157n
- 加拿大, Canada 251
- 伽利略, Galileo Galilei 33, 50, 130
- 伽桑狄, Gassendi, Pierre 218
- 价值 (文化的, 道德的), values (cultural and moral): 不相容, 12—13, 17—18; 与文化差异, 37—43, 224; 与相对主义, 77—78; 人的价值, 202—206
- 阶级 (社会的、经济的), class (social/economic) 178—179
- 杰斐逊, Jefferson, Thomas 107
- 进步, progress: 与理想, 7, 16; 启蒙运动对于进步的信仰, 52, 76; 与艺术, 81; 与浪漫主义, 198; 对于进步的抵制, 200
- 《旧约》, *Old Testament* 55, 166
- 军国主义, militarism 146—148
- 君士坦丁惠赐书, Constantine, Donation of 87n
- 君主制, 世袭的, monarchy, hereditary 122, 130
- 均变论, uniformitarianism 85, 89
- 卡贝, Caber, étienne 211, 242
- 卡尔杜齐, Carducci, Giosuè 236
- 卡涅阿德斯, Carneades 30, 71
- 卡夫卡, Kafka, Franz 234, 236
- 卡拉姆津, Karamzin, Nikolai Mikhailovich: 《论旧俄罗斯和新俄罗斯》, 152
- 卡莱尔, Carlyle, Thomas 78, 123, 191, 230—231, 240

- 卡图卢斯, Catullus 214
- 卡武尔, Cavour, il conte Camillo Bensodi 96
- 开普勒, Kepler, Johannes 36, 50
- 恺撒, Caesar, Julius 87, 245
- 坎普滕的托马斯, à Kempis, Thomas 109
- 康德, Kant, Immanuel: 论扭曲的人性之材, vii, xi, 18, 48; 否定义务的意义, 107; 理性的论证, 161; 论个人努力, 184; 论人作为自己的目的, 199; 反对情感主义, 216, 220; 与意志自由和道德自律, 217, 220, 224—225; 自然观, 217—118; 论作为转义狗的人, 222; 与德国人的认同, 223; 对费希特的影响, 225; 绝对主义, 257
- 康帕内拉, Campanella, Tommaso 29, 211
- 抗议(群体), protest (group) 257—260
- 考夫曼, Kaufmann, Christoph 220
- 柯尔律治, Coleridge, Samuel Taylor 93, 221, 230
- 柯林伍德, Collingwood, Robin vii, 8, 64
- 科布登, Cobden, Richard 254
- 科斯塔, Costa de Beauregard, Henry 105
- 克尔凯郭尔, Kierkegaard, Søren 234
- 克尔纳, Körner, Karl Theodor 248
- 克莱斯特, Kleist, Heinrich von 190
- 克累登纳, Krüdener, Julie von 157n
- 克林格尔, Klinger, Friedrich Maximilia von 219
- 克伦威尔, Cromwell, Oliver 85
- 克罗齐, Croce, Benedetto 8, 74n
- 孔德, Comte, Auguste 50, 172, 208, 240—241
- 孔狄亚克, Condillac, étienne Bonnot de 109, 141, 158n
- 孔多塞, Condorcet, M. J. A. N. Caritat, marquis de: 乐观主义的世界观, 5—6, 52, 111, 212, 237, 239—240, 255; 人类社会与动物社会, 75, 124; 拒斥灵魂不朽学说, 107; 解释, 128; 迈斯特的批评, 135, 158n; 普世语言, 143; 自然观, 218
- 孔子, Confucius 9n
- 寇克, Coke, Sir Edward 53
- 狂飙突进运动, Sturm und Drang movement 213, 219, 221, 230, 232
- 狂想, Schwärmerei 216
- 拉波普里尼, La Popelinière, Alexandre Jean Joseph le Riche de 54
- 拉狄克, Radek, Karl 250
- 拉丁语, Latin language 143
- 拉马丁, Lamartine, Alphonse de 169
- 拉梅内, Lamennais, Félicité de 135,

- 138n
- 拉莫, Rameau, Jean-Philippe 41
- 拉莫特·勒瓦耶, La Mothe Le Vayer, François de 71
- 拉萨尔, Lassalle, Ferdinand J. G. 62, 253n
- 拉斯基, Laski, Harold 96
- 拉斯金, Ruskin, John 240
- 拉瓦特尔, Lavater, Johann Kaspar 220
- 拉韦松, Ravaisson, François 114
- 拉辛, Racine, Jean 9, 38, 73, 76
- 来自库迈的伯劳修斯, Blossius of Cumae 22—23
- 莱布尼茨, Leibniz, Gottfried Wilhelm von 36, 43, 49, 56, 218
- 莱蒙托夫, Lermontov, Mikhail 230
- 莱斯屈尔, Lescure, F.-A. de 168
- 莱辛, Lessing, Gotthold Ephraim 78; 《明娜·冯·巴恩赫姆》, 221
- 莱泽维茨, Leisewitz, Johann Anton 220
- 兰克, Ranke, Leopold von 78, 89
- 兰布雷希特, Liebknecht, Karl 249
- 浪漫主义运动, romantic movement: 在德国, 40—41, 92—93, 213, 215—237; 理想与美德, 42, 192—194; 与个人的表现及意志, 43, 57—58, 192, 198, 216; 与多样性, 57; 与相对主义, 77; 与法国大革命, 98; 论自然, 114—115; 论黑暗, 167; 作为反叛, 196—197; 与进步, 198; 人文主义, 199, 201; 与政治极端主义, 202
- 劳动的尊严, labour, dignity of 227
- 劳伦斯, Lawrence, D. H. 126
- 勒布伦, Lebrun, Richard A. 96n
- 勒卡朗, Le Caron, Louis (Charondas) 54
- 雷诺兹, Reynolds, Sir Joshua, 41, 228
- 黎塞留, Richelieu, Cardinal Jean Armand du Plessis, duc de 196
- 李凯尔特, Rickert, Heinrich 77
- 李普曼, Lippmann, Walter 176
- 李维, Livy 59
- 理想, ideals: 真理与谬误, 186—187; 理想的冲突, 192—193; 浪漫的理想, 192; 捍卫理想, 200—201
- 理性主义与理性, rationalism and reason: 与社会的重组, 4—5; 与乌托邦, 29; 与对人性的理解, 34—35; 激烈的反应, 34—35; 与浪漫主义, 58; 迈斯特的批评, 108—109, 122—123, 127, 129—130, 134, 144; 作为共同的人类特征, 175—176; 与追寻答案, 183; 对其拒斥, 213; 康德与理性, 220
- 历史, history: 与朝向理想的进步, 6—7, 199; 对于历史之意义的解释, 49—53, 64—65, 68; 与想象性的理解, 59, 63—64, 76, 79, 82, 85, 245; 与自我理解, 51; 与文化的多样性, 53—55, 63, 74—75

- 历史决定论, historicism 74, 77, 83, 171
- 利欧帕迪, Leopardi, il conte Giacomo 137
- 利瓦洛尔, Rivarol, Claude François de 160
- 列宁, Lenin, V. I. 15, 17, 159, 173 249—250
- 烈士, martyrs 193, 200, 215
- 刘易斯, Lewis, Wyndham: 《艺术进步之魅影》, 81
- 卢森堡, Luxemburg, Rosa 249
- 卢梭, Rousseau, Jean-Jacques: 论简朴生活与高贵的野蛮人, 3, 27, 73, 133; 马基雅维利的影响, 31; 论自我, 42, 213; 进步观, 52; 影响, 99; 怀疑艺术与科学, 107; 论自然, 110, 133, 190, 213, 220; 论人的自由, 125, 129, 222; 论语言的起源, 141; 与法律, 150; 与迈斯特及伏尔泰的对立, 159; 与个体的价值, 184; 与理性, 213; 与人的独立性, 217; 与浪漫主义运动, 222; 理想, 239, 260; 对波兰人的建议, 260
- 路德, Luther, Martin 128, 135, 145, 185, 244
- 路易十六, Louis XVI, King of France 137, 146
- 路易十四, Louis XIV, King of France 136—137, 196
- 伦茨, Lenz, Jacob Michael Reinhold 220, 230
- 伦理学, ethics: 定义, 1—2
- 论证的用处, argument: use of 161—162
- 罗伯斯庇尔, Robespierre, Maximilien 138, 148—149, 170—171
- 罗马(古代), Rome (ancient) 8, 54
- 罗马法, law, Roman 32—33, 35, 83
- 罗马尼亚共产党, Romanian Communist Party 253n
- 罗什布拉夫, Rocheblave, Samuel 94
- 罗斯, 牛津大主教, Lowth, Robert, Bishop of Oxford (later of London) 55
- 罗素, 伯特兰, Russell, Bertrand 161
- 罗素, 威廉, Russell, William 85
- 罗西, Rossi, Chevalier 147n
- 罗耀拉, Loyola, St Ignatius 185
- 诺夫乔伊, Lovejoy, Arthur O. 85, 89
- 洛克, Locke, John 73, 106, 126—127, 145, 218, 226, 229
- 马布利, Mably, Abbé Gabriel Bonnot de 68, 211
- 马基雅维利, Machiavelli, Niccolò: 与不和谐的理想, 7—10, 17, 31; 论历史作为道德的学校, 49; 与迈斯特, 148; 论人民的统治权, 160; 现实主义, 173
- 马克思 Marx, Karl: 论历史变化, 6, 44,

- 199—200, 235; 理论与实践的统一, 28; 与自我, 42; 对维柯的赞美, 62; 论人创造历史, 64; 与相对主义, 77—78; 论事实与真理, 89; 风格, 159; 论证的用途, 161; 个人的拯救, 179n; 新理性主义, 198; 压制对手而取得进步, 198; 唯物主义, 212; 与资本主义事业, 241; 与民族主义, 249—250, 253n
- 马克思主义, Marxism: 预言新的解决方案, 14; 与自然人, 31; 乐观主义, 46; 与历史的动因, 90; 与经济决定论, 177—178; 与阶级利益, 178, 261; 与民族主义, 195, 249, 253 & n; 与技术性的方法, 256; 与抗议, 258
- 马莱·迪庞, Mallet du Pan, Jacques 99
- 麦考莱, Macaulay, Thomas Babington, Lord 78, 85
- 迈斯特, Maistre, Joseph de: 论历史作为道德的学校, 49; 非相对主义者, 78; 个性与视野, 91—96, 102—103, 106—107; 论人作为想象的东西, 100; 作为天主教反对分子, 100—102, 129—130, 172; 与博纳尔德, 101—102; 出身与背景, 103—104; 对法兰西的热爱, 103; 本能的同情, 103—104, 157n; 泛基督教主义, 104; 对于神秘主义的兴趣, 104, 142; 在圣彼得堡, 105, 132n, 144, 147, 151, 156—157, 169; 对法国大革命的反应, 105—106; 原则与学说, 108—110, 121—127, 129—300, 134—137, 163—164, 171—174; 反对理性, 108—109, 122—123, 127, 129—130, 134, 144; 论自然的暴力, 110—113, 131; 论原罪与人的脆弱, 115—116, 123—125; 与刽子手, 116—118; 敌人的名录, 119; 论权威与权力, 118, 125—126, 129, 145—146, 148—149, 165, 170—171; 谴责自然科学, 119—120, 140, 172; 论战争与战役, 120—122, 130, 139—140; 论社会中的人, 125—127, 144—145, 173—174; 语言风格, 129; 与宗教, 129—130, 135—136, 139; 反对普遍的原则与抽象, 131—132, 171; 错误的预言, 132; 批评所谓高贵的野蛮人的概念, 133; 论罪与罚, 137—138, 163; 有关牺牲的理论, 138; 论语言与思想的本质, 140—143, 158, 172; 谴责军事政府, 146—148; 论俄罗斯, 150—155; 政治警句, 150—151; 个人性格, 156—157, 168; 使俄罗斯贵族皈依, 157n; 来自圣彼得堡的回响, 157n; 死亡, 157n; 与伏尔泰相调和的思想, 158—160, 173; 教条主义, 162—166; 论宪法, 164—166; 对于迈斯特的批判性反响, 168—170,

- 173; 外表, 170; 与民族主义, 248; 《论法国》, 106; 《培根哲学检讨》, 106; 《萨伏依保皇党人书信集》, 105; 《俄罗斯四论》, 150n; 《新教反思录》, 135; 《圣彼得堡之夜》, 91, 106, 110, 116, 139, 157n, 159
- 曼德维尔, Mandeville, Bernard 63
曼海姆, Mannheim, Karl 74, 77, 90
曼柳斯, Manlius 66
曼佐尼, Manzoni, Alessandro 236
芒杜尔, Mandoul, J. 147n, 168n
毛主席, Mao Tse-tung 83
梅尼克, Meinecke, Friedrich 74n
梅特涅, Metternich, Fürst Clemens W. N. Lothar von 135, 247
美德, virtue: 作为知识, 27—29
美国, United States of America: 黑人, 252; 沙文主义, 254; 普世主义, 175—184, 192, 225, 245
美国宪法, American Constitution 164
门德尔松, Mendelssohn, Moses 107
蒙博杜, Monboddo, James Burnett, Lord 109
蒙森, Mommsen, Theodor 77
蒙提祖马, Montezuma 186n
蒙田, Montaigne, Michel de 30, 71
孟德斯鸠, Montesquieu, Charles Louis de Secondat, baron de: 论风俗的多样性, 30; 论价值的普遍性, 43, 71—72; 论人的目标, 52; 所谓的相对主义, 76, 81, 87; 迈斯特论孟德斯鸠的影响, 100; 论环境的影响, 107; 论人民的统治, 160; 论政府, 165; 支持蒙提祖马的观点, 186n; 与绝对的原则, 210; 《思想》, 72n; 《随感》, 72n
弥尔顿, Milton, John 229
米哈伊尔·戈利钦亲王, Golitsyn, Prince Mikhail 157n
米什莱, Michelet, Jules 59, 62, 78, 159
米歇利斯, Michaelis, Johann David 88
密尔, 约翰·斯图亚特, Mill, John Stuart 45—46, 90, 161, 208, 240
民主, democracy 145
民族主义, nationalism: 对他人的态度, 176—177; 出现与兴起, 194—195, 205, 213, 224, 243—261; 与阶级斗争, 249
缪勒, Mueller, Johannes 99
缪塞, Musset, Alfred de 230
模仿, mimesis 214
摩尔, More, Sir Thomas 29, 68, 211
摩莱里, Morelly 211
莫察尔将军, Moczar, Mieczyslaw 253
莫拉斯, Maurras, Charles 93, 110, 126, 170, 248
莫里茨, Moritz, Karl Philipp 220
莫里斯, Morris, William 211

- 莫利, Morley, John, Viscount 96
 莫米里亚诺, Momigliano, Arnaldo 10
 莫扎特, Mozart, Wolfgang Amadeus 190n; 《魔笛》, 176
 默泽尔, Möser, Justus 78, 87, 225
 慕尼黑, Munich 250
 穆罕默德先知, Muhammad the Prophet 230
 穆拉托里, Muratori, Luigi Antonio 88
 穆勒, 詹姆斯, Mill, James, 96
 穆齐, Mucius Scaevola 66
- 拿破仑, Napoleon I, Emperor of France: 个性, 92; 论博纳尔德, 102; 与萨伏依, 105; 与人类意志, 144; 迈斯特论拿破仑, 146, 156; 迈斯特的态度, 146n, 170; 建国的艺术, 194; 德国人的抵制, 246
 《南特敕令》, *Nantes, Edict of*: 被废除, 136
 内瓦尔, Nerval, Gérard de 234
 纳吉, Nagy, Imre 253
 纳赛尔, Nasser, Gamal Abdel 195
 尼采, Nietzsche, Friedrich: 论对过去的研究, 49; 与相对主义, 77; 极端民族主义, 126; 学说, 158, 173; 与个体的人, 91; a 与超人, 234; 与德国浪漫主义, 236
 尼日利亚, Nigeria 252
 牛顿, Newton, Sir Isaac 33, 130, 229
 纽曼, Newman, John Henry, Cardinal, 166
 奴役与奴隶, slavery and slaves 134, 176
 诺曼·安吉尔, Angell, Norman 254
 诺斯替派, Gnostics 23
 诺瓦利斯(笔名), Novalis (pseudonym of F. L. von Hardenberg) 41, 93, 232
 欧赫迈罗斯, Euhemerus 22
 欧文, Owen, Robert 68, 211
 帕累托, Pareto, Vilfredo 90, 126, 173
 帕斯卡, Pascal, Blaise 71, 137, 234
 帕斯夸雷的马丁内斯, Martinès de Pasqually 103, 110
 帕基耶, Pasquier, Etienne 83
 潘多拉, Pandora, 23
 潘恩, Paine, Thomas 107
 培尔, Bayle, Pierre 135
 培根, Bacon, Francis 29, 127, 145, 211—212, 214
 佩吉, Péguy, Charles 159
 皮拉, Pyrrha 23
 皮浪, Pyrrhon 30
 平等, equality 12
 平民主义, populism 224, 261
 蒲尔达罗, Bourdaloue, Louis 110
 蒲鲁东, Proudhon, Pierre Joseph 198;

- 《战争与和平》, 148n
普加乔夫, Pugachev, Emelyan Ivanovich 153
普罗米修斯, Prometheus 23, 215
普罗泰戈拉, Protagoras 30
齐奥朗, Cioran, Emile M. 96n
齐奥塞斯库, Ceausescu, Nicolae 253n;
启蒙运动, 法国, Enlightenment, French: 科学知识的理想化, 34, 51, 68; 与价值, 40; 与完美的解决方案, 51—52, 183; 维柯与赫尔德的反对, 76; 德国人的攻击, 196, 234
契诃夫, Chekhov, Anton 260
乔伊斯, Joyce, James 236
情感, emotion 213—214
屈维廉, Trevelyan, George Macaulay 65
权力, power: 迈斯特论权力, 146, 149; 又见权威
权威, authority: 迈斯特论权威, 118, 125, 129, 145, 148—149, 165, 170—171
人性, human nature, 33
撒丁王国, Sardinia, kingdom of 103, 105, 156
萨德, Sade, Donatien Alphonse François, marquis de 73, 126
萨伏依, Savoy 103—105, 156
萨姆纳, Sumner, William Graham 77
萨特, Sartre, Jean-Paul 13
塞尔维特, Servetus, Michael 185
塞克斯都·恩披里克, Sextus Empiricus 30, 71
塞内加人, Seneca 9n
三十年战争, Thirty Years War 136, 218, 246
色奥庞波, Theopompus 22
沙朗, Charron, Pierre 71
莎米索, Chamisso, Adelbert von 232
莎士比亚, Shakespeare, William: 《特洛伊罗斯与克瑞西达》, 229
舍夫茨别里, Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper, 3rd Earl of 190
社会, society: 迈斯特论社会, 125—127, 144—145, 173—174
社会秩序, order (social) 195—196, 213; 神话, 迷思, myth 55
圣奥古斯丁, Augustine, St 110, 218
圣保罗, Paul, St 21
圣彼得堡, St Petersburg: 迈斯特在圣彼得堡, 105, 132n, 144, 147, 151, 156—157, 169; 教育, 152; 有关迈斯特的回忆, 157n
圣伯夫, Sainte-Beuve, Charles Augustin 95—96, 129, 132n, 169—170
《圣经》, Bible, Holy: 论天堂, 21; 赫尔德论《圣经》, 79; 伏尔泰对《圣经》的

- 厌恶, 85; 迈斯特论《圣经》166; 《圣经》中的情感, 214; 《启示录》, 239
- 圣马丁, Saint-Martin, Louis-Claude de 103, 110, 130
- 圣鞠斯特, Saint-Just, Louis Antoine de 126
- 圣托马斯·阿奎那 Aquinas, St Thomas 109, 126, 130, 144
- 圣西门, Saint-Simon, Claude Henri, comte de 68, 98, 160, 171, 173, 211, 240
- 圣西门主义, Saint-Simonism 158—160, 241, 243
- 施莱格尔, 奥古斯特·威尔海姆, Schlegel, August Wilhelm 114
- 施莱格尔, 弗里德里希/小施莱格尔, Schlegel, Friedrich 41, 114, 190, 230, 232; 《卢辛德》, 93
- 施勒策尔, Schlözer, Kurd von 88
- 施特劳斯, Strauss, David Friedrich 168
- 十字军, Crusades 186
- 石勒苏益格—荷尔斯泰因, Schleswig-Holstein 253n
- 叔本华, Schopenhauer, Arthur 77—78, 233, 236
- 舒巴特, Schubart, Christian Friedrich Daniel 219
- 司各特, Scott, Sir Walter 58—59
- 司汤达, Stendhal (Marie-Henri Beyle) 94, 159; 《巴马修道院》, 139
- 斯宾格勒, Spengler, Oswald 11, 60, 81
- 斯宾诺莎, Spinoza, Benedictus de 63, 145n, 218
- 斯宾塞, Spencer, Herbert 172
- 斯大林, Stalin, Josef V. 250, 256
- 斯蒂芬, Stephen, Sir James Fitzjames 96, 162, 166
- 斯多葛派, Stoics 4, 30
- 斯密, 亚当, Smith, Adam 107
- 斯佩兰斯基, Speransky, Count Mikhail Mikhailovich 143—144, 152
- 斯塔尔夫夫人, Staël, Anne Louise Germaine Necker, baronne de Staël-Holstein 96, 169
- 斯图尔泽, Stourdza, Roxandra 又见埃德林女伯爵, Edling, Countess of
- 斯韦登伯格, Swedenborg, Emanuel 142
- 斯韦钦夫人, Svèchine, Anne Sophie Simonov 157n
- 苏丹, Sudan 252
- 苏格拉底, Socrates 4—5, 28, 43
- 苏格兰, Scotland: 苏格兰的民族主义 251
- 苏亚雷斯, Suárez, Francisco 126
- 索福克勒斯, Sophocles 9n, 13
- 索雷尔, Sorel, Georges 126, 159, 173, 213, 232

- 塔西佗, Tacitus 59, 114
- 泰纳, Taine, Hippolyte 78
- 特赖奇克, Treitschke, Heinrich von 248
- 特勒尔奇, Troeltsch, Ernst 74n, 77
- 特里姆非, Triomphe, Robert 96
- 痛苦, suffering 138, 163, 215
- 屠格涅夫, Turgenev, Ivan Sergeevich 236
- 托尔斯泰, 列奥, 伯爵, Tolstoy, Count Leo: 与道德价值, 3—4, 260; 论真理, 19, 27; 迈斯特与托尔斯泰, 114, 140, 144, 148n; 描绘迈斯特, 151n; 文风, 159; 论西方, 223; 拒斥最后的完美解决, 236; 《战争与和平》, 2—3, 139, 148n, 151n, 157n
- 托尔斯泰女伯爵, Tolstoy, Countess 157n
- 托克维尔, Tocqueville, Alexis de 45, 155
- 托洛茨基, Trotsky, Leon 15, 199, 241, 250
- 陀思妥耶夫斯基, Dostoevsky, Fedor 150, 174, 223, 234, 236
- 妥协, compromise 17—18
- 瓦格纳, Wagner, Richard 236, 242, 248
- 瓦肯罗德, Wackenroder, Wilhelm Heinrich 92, 232
- 瓦莱, Vallaise, Count de 147n
- 威尔士, Wales: 威尔士的民族主义 251
- 威尔逊, Wilson, Woodrow 168
- 威克利夫, Wyclif, John 145
- 威拉莫维茨, Wilamowitz-Moellendorff, Ulrich von 63, 77
- 威廉三世, 英格兰国王, William III (of Orange), King of England 129, 147n
- 韦伯, Weber, Max 77, 89, 242
- 韦尔玛勒, Vermaire, François: 《论不为人知的迈斯特》, 148n
- 韦尔斯, Wells, H. G. 225, 240
- 韦司特墨, Westermarck, Edward 60, 77
- 维格尔, Vigel', F. F.: 《纪事》, 151n
- 维吉尔, Virgil 21, 214
- 维柯, Vico, Giambattista: 与历史的想象, 59, 63—64, 76, 79, 82, 85; 与文化多元论, 59—62, 65—68, 74—76; 论荷马, 65—68, 78; 所谓的相对主义, 74, 77—78, 82—88; 论个别文化的客观性, 80—81, 84; 论自然与差异, 82n; 谴责荷马式的社会, 86; 质疑古罗马十二表法, 87n; 作为历史哲学家, 88; 与事实概念, 89; 论语言、想象与神话, 172; 《新科学》, 8—10, 17, 62, 65, 68, 88

- 维克托·艾曼纽尔, 撒丁国王 Victor Emanuel, King of Sardinia 147n
- 维莱尔默兹, Willermoz, Jean-Baptiste 104, 110
- 维兰德, Wieland, Christoph Martin 220
- 维涅尔, Vignier, Nicolas 54
- 文艺复兴, Renaissance 27—30, 54
- 乌纳穆诺, Unamuno, Miguel de 114
- 乌托邦, Utopias: 其价值, 15, 20; 特征, 20—22; 古典的乌托邦, 22—23; 中世纪的乌托邦, 23; 重塑整体, 23, 25, 27; 三条假设, 24—26; 基督教, 27, 29; 与文化差异, 40—41, 45—48; 与意志的冲突, 44, 225; 黑色乌托邦, 45, 242; 与真正的目标, 211
- 乌瓦洛夫伯爵, Uvarov, Count Sergei Semenovich 152
- 西美尔, Simmel, Georg 77, 90
- 西斯蒙第, Sismondi, Jean Charles Leonard de 98
- 希庇阿斯, Hippias 30
- 希腊与(古)希腊人, Greece and Greeks (ancient): 成就, 9; 价值观, 11; 与乌托邦, 22; 与普世真理, 30; 希腊人的反理性主义, 35; 文艺复兴对于希腊的兴趣, 54; 情感, 214
- 希罗多德, Herodotus 71, 88
- 希特勒, Hitler, Adolf 170, 195
- 牺牲, sacrifices 138
- 席勒, Schiller, J. C. Friedrich von 220—222, 230, 246, 251; 《卡尔·穆尔》, 190; 《强盗》, 221
- 夏多布里昂, Chateaubriand, vicomte François René de 99, 131, 137, 159
- 先知以赛亚, Isaiah the prophet 21
- 宪法, constitutions (governmental) 164—166
- 相对主义, 文化上的, relativism, cultural 10—11, 33, 43, 72—73, 76—90
- 谢林, Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von 92—93, 111, 230, 242
- 新教, Protestantism: 迈斯特论新教, 135—137, 139, 169—170; 与个人价值, 184
- 新学问, New Learning 27
- 幸福, happiness 83—84
- 匈牙利, Hungary 250, 252—253; 又见布达佩斯, Budapest
- 休谟, Hume, David: 与手段的多样性, 30; 论价值的普遍性, 43, 71—73; 与历史的再现, 59; 经验主义, 76; 所谓相对主义, 76; 赫尔德所反对的观点, 85; 对于感悟的真理的不信任, 107; 与绝对原则, 210; 与自然, 220
- 修昔底德, Thucydides 56
- 虚无主义者, nihilists 203
- 选择, 道德与政治的选择, choice

扭曲的人性之材

- (moral and political) 201—202, 217
- 雅恩, Jahn, Friedrich Ludwig 248
- 雅各宾派, Jacobins 109, 146, 167; 又见法国大革命, French Revolution
- 亚里士多德, Aristotle: 论知识作为美德, 28; 论多样性与差异, 30, 56, 208; 赫尔德论亚里士多德, 43; 论荷马, 66; 论思想, 71; 论人作为奴隶, 125; 论奴隶, 176
- 亚历山大·戈利钦亲王, Golitsyn, Prince Alexander 151, 157n
- 亚历山大大帝, Alexander the Great 87
- 亚历山大二世, 俄国沙皇, Alexander II, Tsar of Russia 153
- 亚历山大一世, 俄国沙皇, Alexander I, Tsar of Russia 144, 150—151, 153, 156, 157n
- 亚姆布鲁斯, Iambulus 22, 211
- 亚特兰蒂斯, Atlantis 21
- 耶稣, Jesus, Society of (Jesuits) 94, 116, 129, 143—144, 157n
- 一元论, monism 225
- 伊壁鸠鲁, Epicurus 212
- 伊甸园, Eden, Garden of 25
- 《伊利亚特》, *Iliad* 9
- 伊普西兰提, Hypsilanti, Alexander 132n
- 以色列, Israel 195
- 艺术, arts: 与进步, 81; 作为造物, 188—189, 194, 227—228
- 异端, heresy, heretics 185—186, 208
- 异端裁判所, 西班牙, Inquisition, Spanish 136
- 易卜生, Ibsen, Henrik 190, 236, 260
- 意大利, Italy: 民族主义, 252, 253n
- 意大利复兴运动, Risorgimento, Italian 168n
- 意志(人类), will (human): 散乱的本质 divisive nature, 191; 与民族主义, 213; 康德论意志, 216; 意志的自由与至高无上, 217, 220, 224—234; 作为轻蔑, 221—222
- 印度, India 252
- 印象主义, Impressionism 9
- 英格兰(不列颠), England (Britain): 迈斯特论英国, 127—128, 145; 宪法, 165
- 英国教会, Church of England: 迈斯特论英国教会, 169—170
- 英雄, hero, the 231
- 犹太复国主义, Zionism 252
- 犹太教, Judaism 35, 56
- 雨果, Hugo, Victor 91, 96, 159
- 语言, language: 迈斯特论语言的起源与本质, 140—143, 158, 172; 语言的多样性, 177
- 原罪, original sin 25, 115, 210
- 约翰逊, Johnson, Samuel 73

- 扎米亚京, Zamyatin, Evgeny 45, 242
- 詹姆斯二世, James II, King of England 129
- 詹森教派, Jansenism 136
- 战争, war: 迈斯特论战争, 120—122, 130, 139—140, 168
- 张伯伦, Chamberlain, Houston Stewart 248
- 哲人, philosophes 68, 70—71, 78
- 真理, truth: 作为理想, 19, 211; 真理彼此之间的适应性, 24—25, 184, 209; 可得到, 26—27, 181—183, 210—211; 真理的统一, 53, 57, 74, 208—209; 历史性的真理, 89; 真理的冲突, 186—187, 208
- 芝诺, 斯多葛派, Zeno the stoic 22, 211
- 知识, knowledge: 作为知识的美德 27—29
- 执行, executions: 迈斯特论执行, 116—118
- 资本主义, capitalism, 249—250
- 自然, nature: 迈斯特论自然, 110—113, 131; 自然与神圣, 217—218; 康德的自然观, 217—218; 费希特论自然, 226—227
- 自然法则, natural law 204
- 自然科学, natural science: 对于社会伦理的影响, 45; 与完整体系, 33—34; 迈斯特的批判, 119—120, 140, 172; 对自然科学的控制, 214; 人与自然科学的分离, 222
- 自然人, natural man 29—30, 73—74, 259
- 自我, self (ego) 42
- 自由, freedom 225, 226—227
- 自由, liberty: 作为理想的自由, 12
- 宗教, 信仰, religion: 迈斯特论宗教的力量, 129—130, 135—136, 166—171; 宗教冲突, 179, 185—186
- 宗教改革, Reformation, 32, 35
- 最后解决, final solutions 15—16, 71
- 罪, sin: 迈斯特论痛苦与罪恶, 138, 163