

人文与社会译丛

西方人文主义传统

The Humanist Tradition in the West

【英】阿伦·布洛克 (Alan Bullock) 著

董乐山 译



群言出版社
Qunyan Press



企图超越人的本然状态乃是一种危险的诱惑——人若是能够学会接受并安于自己的本然状态，生活就会变得快乐与好过一些；这种对自我现实的接受非但不是自我改善的障碍，反而正是其必要条件。

启蒙运动的核心理念是对自由的信念，以及将人类精神从迷信的桎梏、传统的重压和政府的干预下解放出来；而正是工业革命的发生，激发了这些思想同实践相结合时所产生的巨大力量。

人类的前途取决于创新思想的力量，取决于个人对原先真理的再发现以及发现新的真理；而危险则在于思想上的狭隘与求同倾向，甚至通过动用国家权力来求得思想上的一致。



ISBN 978-7-80256-295-0



9 787802 562950 >

www.qypublish.com

定价：32.00 元

西方人文主义传统

The Humanist Tradition in the West

【英】阿伦·布洛克 (Alan Bullock) 著

董乐山 译

 群言出版社
Qunyan Press

·北京·

The Humanist Tradition in the West

Published by arrangement with Thames and Hudson Ltd, London

© Alan Bullock, 1985

This edition first published in China in 2012 by Qunyan Press, Beijing
Chinese edition © Qunyan Press

图书在版编目 (CIP) 数据

西方人文主义传统 / (英) 布洛克 (Bullock, A.) 著;
董乐山译. —北京: 群言出版社, 2012. 4

ISBN 978 - 7 - 80256 - 295 - 0

I. ①西… II. ①布… ②董… III. ①思想史—西方
国家 IV. ①B5

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2012) 第 008722 号
版权登记: 图字 01 - 2012 - 0794 号

西方人文主义传统

出版人 范 芳
责任编辑 唐 乐
出版发行 群言出版社 (Qunyan Press)
地 址 北京市东城区东厂胡同北巷 1 号
邮政编码 100006
网 站 www.qypublish.com
电子信箱 qunyanpbs@126.com
总 编 办 010 - 65265404 65138815
编 辑 部 010 - 65276609 65262436
发 行 部 010 - 65263345 65220236

经 销 全国新华书店
读者服务 010 - 65220236 65265404 65263345
法律顾问 中济律师事务所
美术编辑 齐立娟
印 刷 北京画中画印刷有限公司

版 次 2012 年 4 月第 1 版 2012 年 4 月第 1 次印刷
开 本 880 × 1230mm 1/32
印 张 7.5 彩插 16 页
字 数 168 千字
书 号 ISBN 978 - 7 - 80256 - 295 - 0
定 价 32.00 元

☞ [版权所有, 侵权必究]

Modernity is the transient, the fleeting, the contingent; it is one half of art, the other being the eternal and the immovable.

—— Charles Baudelaire

现代性就是过渡、短暂和偶然，是艺术的一半；它的另一半是不变和永恒。

——波德莱尔

幽默一直以来就是人文主义传统的重要组成部分。从公元前五世纪的阿里斯托芬一直到二十世纪的卓别林，它在不同的时代有着不同的表现形式。图中是一只公元前四世纪的希腊花瓶，上面绘有一名舞女和两个小丑在酒神狄俄尼索斯的面前表演一出笑剧。

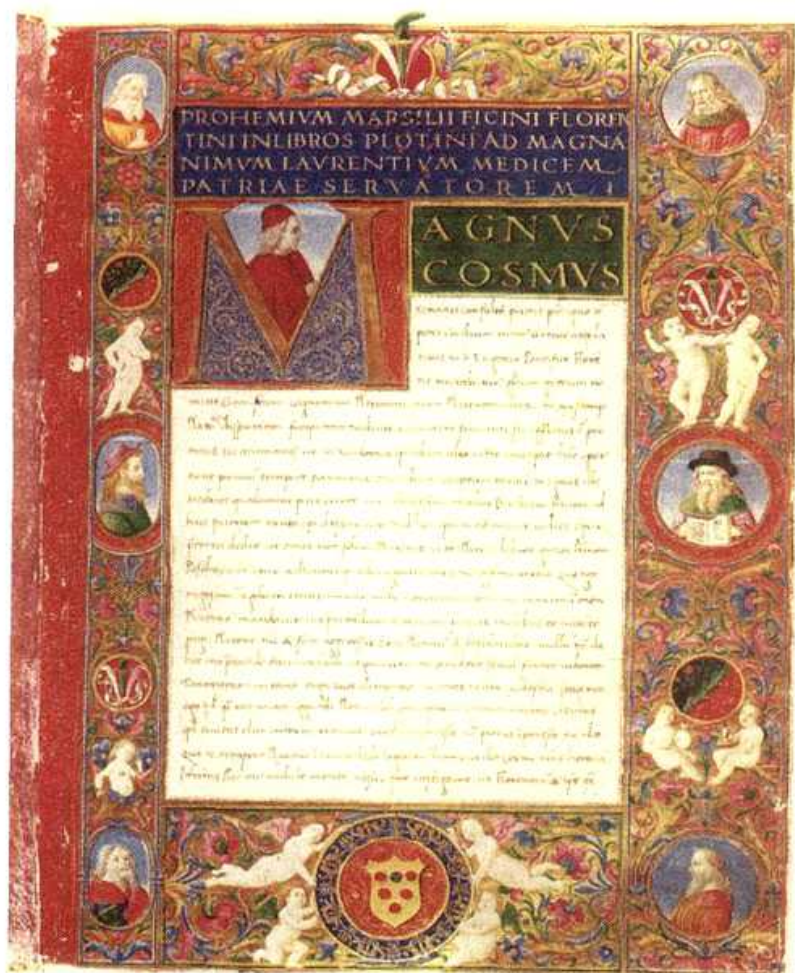


乌尔比诺公爵费德里戈·蒙蒂菲尔特罗和他的幼子吉多贝多在聆听一位人文主义学者的演讲。费德里戈本人曾经在费尔特雷的维多里诺在曼图亚开办的学校学习，这为他日后成为一名军事将领打下了重要的基础。与此同时，他在学术与艺术方面的杰出造诣也使得乌尔比诺这个多山而又贫瘠的公国成为了文艺复兴时期人文主义的中心之一。





十五世纪佛罗伦萨一个嫁妆箱子上的彩绘，上面画的是公元70年古罗马皇帝韦帕芑和他的儿子提图斯凯旋进入罗马时的情景。博蒂切利、保罗·乌切洛和多纳泰罗等佛罗伦萨画家都曾经受聘绘制这种作品，它们在内容上多选用古典题材。

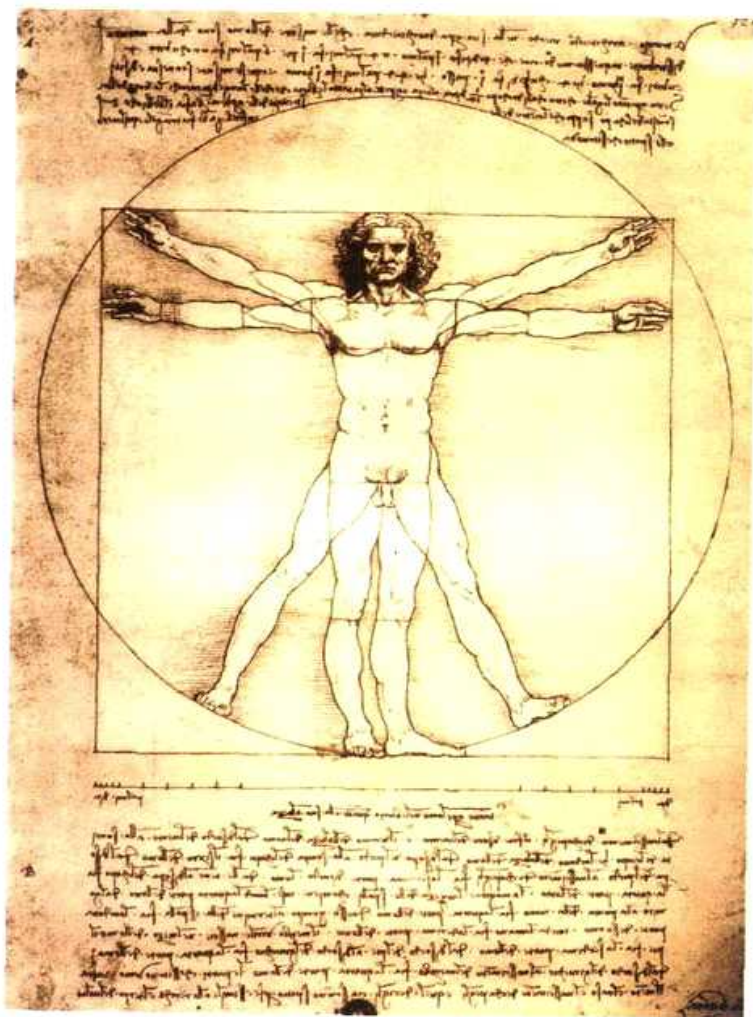


费其诺翻译并进献给洛伦佐·美第奇的新柏拉图主义哲学家普洛丁《九章集》的第一页。普洛丁作品的希腊语文本发现于十五世纪，费其诺此前已经为洛伦佐的祖父科西莫·美第奇将柏拉图的对话录翻译成拉丁文，这次又在洛伦佐的延请下将柏拉图最重要的阐释者普洛丁的著作翻译成拉丁文。



霍尔拜因 1533 年在伦敦创作的名画《使节》。画中的两个人物分别是让·德·丁特维尔和乔治·德·塞尔夫，他们身后的架子上所摆放的物品十分典型地反映了二人在地理、数学、天文和音乐等方面的人文主义倾向。值得注意的是，二人的身前隐藏着一个扭曲的骷髅头，有人认为这一方面象征着人终有一死，另一方面也是一种双关语——“霍尔拜因”（Holbein）一词本身就有“骷髅”的含义。





达芬奇关于人体比例的素描手稿《维特鲁威人》。维特鲁威是古罗马时期的著名建筑师，他在《建筑十书》中曾经就人体比例与黄金分割等问题作出过卓越的论述。这本书的价值在文艺复兴时期被重新发现，从而播下了古代艺术复兴的火种。



丢勒 1500 年装扮成基督的自画像。艺术史家潘诺夫斯基对其的评价是：“它表明艺术家不但要声称，而且还要孜孜不倦地向拥有‘上帝般的’不悲不喜的气质而努力。”

《百科全书》的编辑弗拉戈纳为狄德罗所画的肖像，后者被许多现代评论家认为是法国启蒙运动中最具原创性的思想家。



雅克·德·拉约于 1734 年绘制的科学陈列室，其中放满了各种贝壳、标本、建筑模型和科学仪器。类似这样的收藏在十八世纪的欧洲颇为流行，这幅作品将它们的特点融为一体。





约翰·特朗布尔的名画《独立宣言》。1776年的美国《独立宣言》是人类历史上第一个由代议制机构宣布人民对其选举出来的政府享有权利的正式文告。画中所反映的是由杰佛逊领衔的起草委员会将宣言文件递交给合众国大陆会议的一刻。



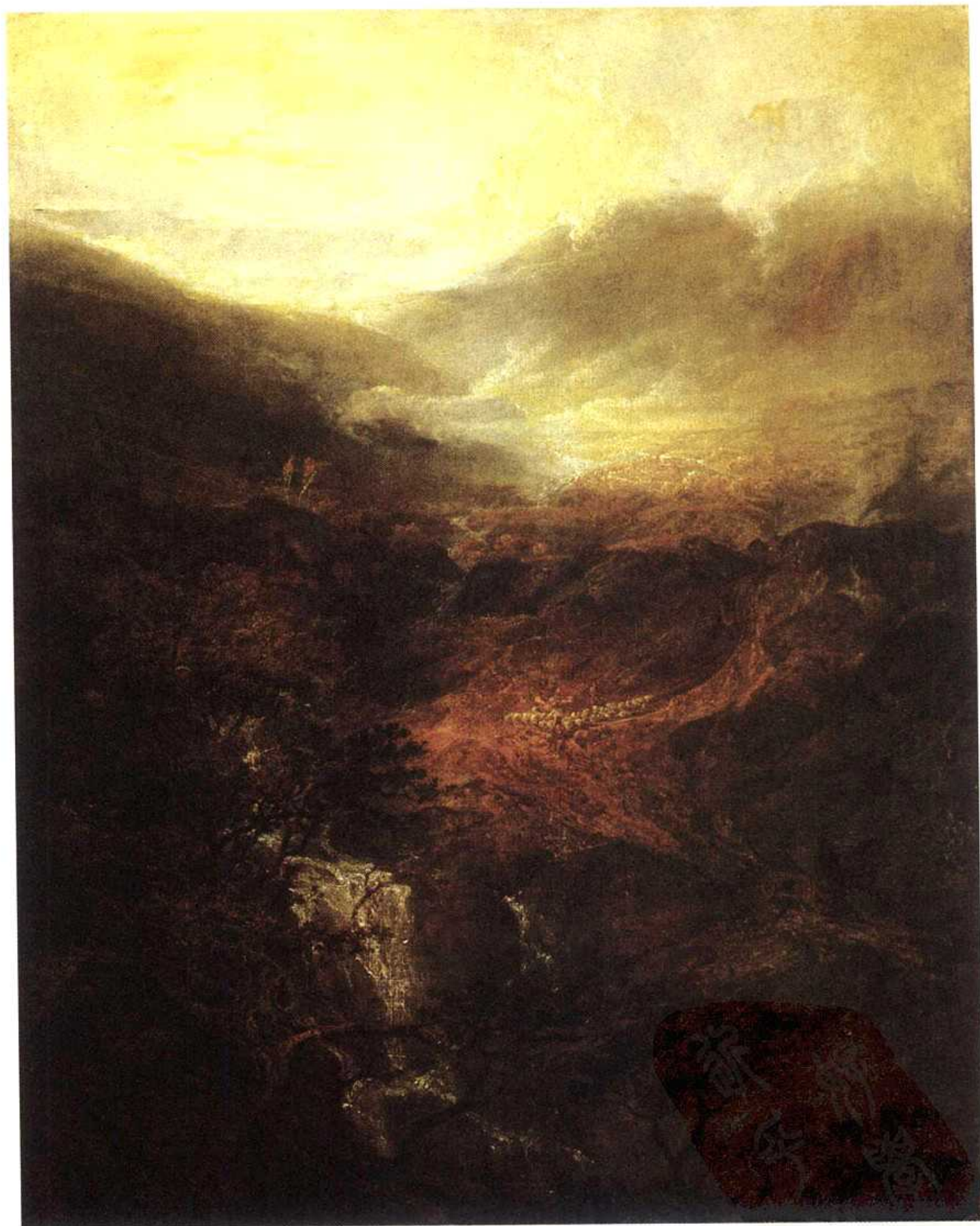
若拉·德·伯特里创作的一幅关于法国大革命的寓言画。画中的卢梭被奉为革命的精神领袖，凌驾于“真理之眼”与三色旗之上；再往下是一座象征着平等的方尖塔、一座颂扬革命美德的纪念碑、一棵“自由之树”，以及两根尚未完成的“复兴之柱”。



歌德 1786 年至 1788 年在意大利游历时的肖像，由德国画家蒂施拜因绘制于坎帕尼亚。这次游历是歌德人生的一次重要转折，当时的他已经年近四十。



柯勒律治 32 岁时的肖像，由英国画家詹姆斯·诺斯科特绘制于 1804 年。约翰·穆勒称柯勒律治是“那一时代英国的两大原创思想家”之一，这一观点在二十世纪得到了证实——不仅他的诗作重新引起了人们的关注，而且他在文论与哲学方面的思想贡献也得到了充分的挖掘。

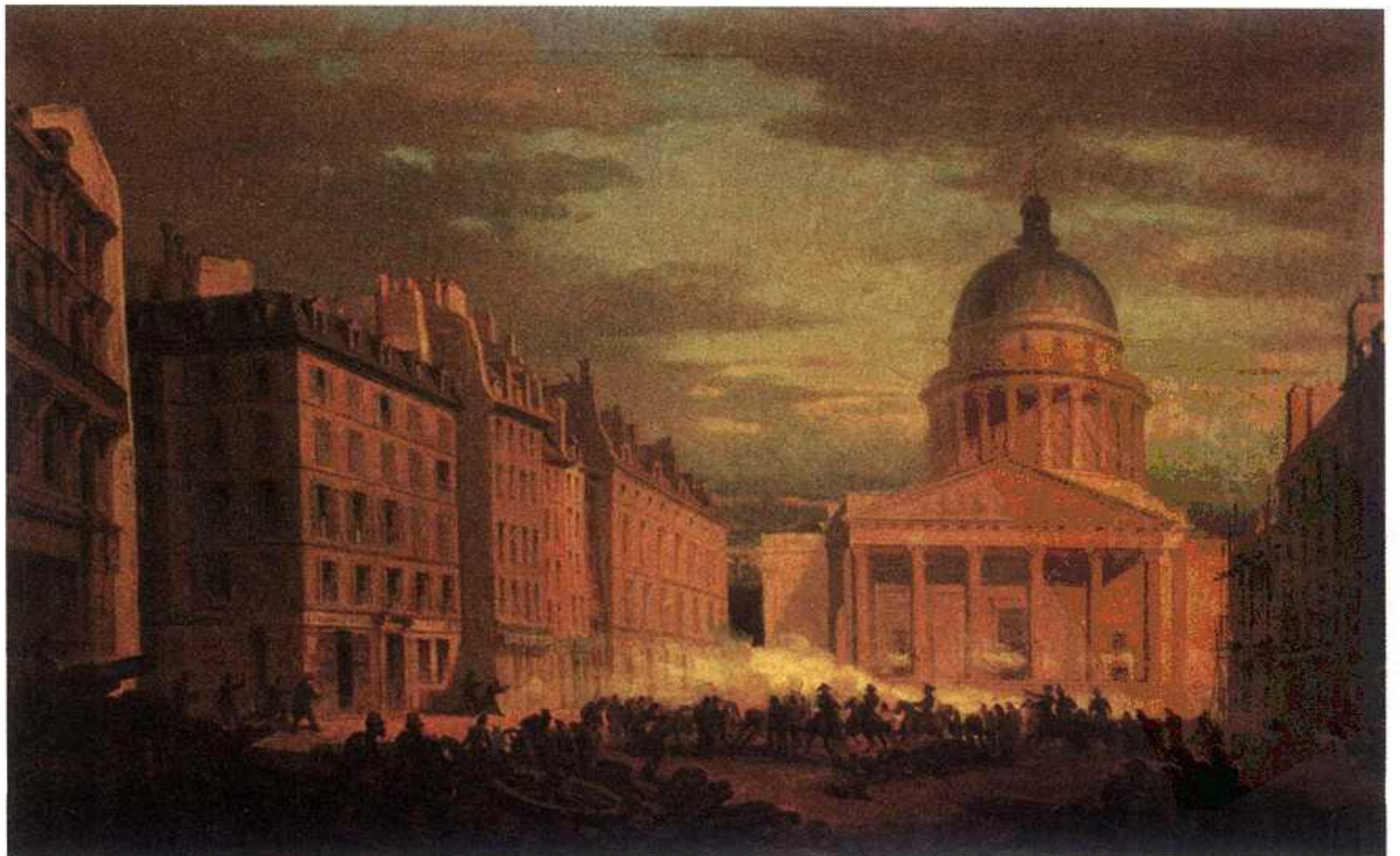


威廉·透纳于 1798 年展出的早期作品《科尼斯顿瀑布之晨》。同年，华兹华斯和柯勒律治出版了著名的《抒情歌谣集》。英国批评家约翰·拉斯金认为透纳是有史以来最伟大的风景画家，他的作品突出地体现了浪漫主义时期的艺术家对表现人与自然关系的热衷。



德拉克洛瓦的作品《米索伦基废墟上的希腊》。1821年，希腊人民发起了反抗土耳其统治的解放斗争，这一事件因其古典主义、浪漫主义与民族主义交织的独特意义，获得了来自西欧社会的热情声援。诗人拜伦于1824年在米索伦基组织反抗运动时不幸城破人亡，德拉克洛瓦遂作此画以示纪念。

1848年素有“革命之年”之称。法国画家加贝的这幅作品描绘了巴黎革命者在“六月起义”中攻打先贤祠的场面，这次起义最终被国王路易·菲利浦的军队镇压。





法国画家巴齐耶 1867 年的作品《家庭团聚》。画中所反映的是一个典型的欧洲中产阶级家庭，这种家庭一方面是十九世纪欧洲主流社会的中流砥柱，另一方面也是历代先锋作家与革命者们首当其冲的攻击对象。



保罗·克利 1922 年的作品《一位年轻女士的奇遇》为我们创造了一个集想象与智慧于一身的奇妙世界。

马蒂斯的晚期作品《国王的悲伤》。1952 年的马蒂斯已然是一位卧病在床的八旬老人，无力再提起画笔；然而他仍然通过剪贴彩色纸片的方式完成了这幅在色彩运用上炉火纯青的拼贴画。这幅被他戏称为“用剪刀画出来的”作品，是马蒂斯在风烛残年之时创造力的最后爆发。





毕加索在 1957 年根据委拉斯开兹 1656 年的作品《宫女》所创作的变体画之一。毕加索对委氏的原作极为推崇，并且在其基础上通过他独一无二的超现实主义想象创作了一系列不失其本来韵味的变体作品。



芭芭拉·赫普沃斯的青铜雕塑《两种形式》。赫普沃斯的作品深受她在自然界所发现的形状的影响，为了强调这种联系，她特意将包括本件在内的 20 余件雕塑作品放置在她家中的花园里。



一代又一代的外来移民从海上望见纽约时的景象，这座城市的地平线在最大程度上承载了二十世纪人类的成就与苦难。

《西方人文主义传统》导读

对于“人文主义”这一概念，大多数读者应该都不会感到陌生。这一方面是由于我们在生活中经常可以碰到诸如“人文精神”、“人文关怀”之类的说法，另一方面也是拜教科书中所谓“文艺复兴人文主义”的定说所赐。其实从学理上看，“人文主义”的思想内涵十分丰富：在历史的层面上，它指的是肇始于公元前五世纪的古希腊的西方思想传统，这一传统在文艺复兴时期被人们重新发现，并从此为西方历代有识之士所发扬光大；而在逻辑的层面上，它指的是一种对人的价值的珍视态度，以及一种对人类的经验与理性的信任，也正是这一点，使得人文主义同中世纪的宗教世界观区别开来。

本书的作者阿伦·布洛克是英国著名历史学家，他一生都浸染在牛津大学这一具有深厚人文传统的环境里。正是这种独特的教育背景与人生体验，赋予了他以高屋建瓴、深入浅出的笔调，对文艺复兴以降的西方思想史进行推源溯流、条分缕析的良苦用心。而这背后所折射出的，无疑是他心中那份对西方思想传统继

承与坚守的人文主义情结。诚然，这种强调文化传承的“守”的立场在当下难逃“文化保守主义”名义的指摘（正因如此，编者对书中的部分观点持保留意见）；然而从另一个角度来看，作者这种对自己所要坚守的价值进行深入了解，并在此基础上勇于对这一坚守进行论证的行为，本身就体现了现代学术自由独立的精神品格，值得我们每一个人为之赞叹。

作为一部篇幅适中的思想史著作，本书所涉及的内容跨越了哲学、文学、历史学、社会学、政治学、心理学和艺术史等诸多领域，具有集“博”与“精”于一身的特点。无论是精于一域的专家学者，还是爱好人文的普通读者，都能够从中得到自己的收获。与此同时，作者在学理层面上也持论严谨且颇具匠心，书中的一些观点与思路对我们理解西方现代思想具有重要的指导意义。在这里，编者不妨从几个角度来对作者的立意进行分析，以期有助于读者对全书内容的把握。

首先，作者对“人文主义”的内涵采取了一种开放的视角：“人文主义不是一种思想流派或哲学学说，而是一种宽泛的倾向、一个思想与信念的维度，以及一场持续性的辩论”。例如在谈到中世纪与文艺复兴的分野问题时，作者一方面在原则上肯定了布克哈特以来将“人文主义”作为文艺复兴时期的区别性特征的做法；而另一方面，他也对二者之间的历史连续性予以恢复，从而对所谓“文艺复兴人文主义”的定说予以解构。这种处理方式看似有些自我矛盾，然而却正是作者的智慧所在。因为它既明确了“人文主义”概念的基本内涵（“世界的发现和人的发现”），同时也避免了落入历史决定论的窠臼，从而以一种去本质化的方式为我们揭示了“文艺复兴”与“人文主义”之间的微妙关系。又如对

于理性主义，作者一方面热情讴歌了它在人类思想解放事业上的贡献，另一方面也对其逻辑自反性与历史局限性进行了反思：

理性主义在打破了宗教对人们思想的垄断之后，自己也逐渐沦为一种意识形态教条，从而也变得像宗教那样——既不允许别人对其理论前提进行质疑，也容不得异见的产生。

从总体上看，作者在对人文主义传统进行梳理的过程中，始终遵循着历史与逻辑统一的原则。他并不是以一种说教的口吻向我们灌输人文主义“是什么”，而是在历时的维度上不断对这一传统的思想内涵进行关注与呈现，从而以一种循循善诱的开放式态度，引导我们对这段西方思想史的黄金时期进行认知与理解。

其次，虽然“现代性”概念在作者写作本书时尚未得到充分的讨论，然而从本质上看，这本《西方人文主义传统》其实就是一部深入浅出的主流现代性的思想“前传”。英国批评家斯图尔特·霍尔曾经在四个层面上对“现代性”的内涵进行了界定：

政治层面——世俗政体与现代民族国家的确立；

经济层面——市场经济以及私有制基础上的资本积累；

社会层面——劳动与性别分工体系的形成；

文化层面——宗教的衰落以及世俗物质文化的兴起，尤其是个人主义与工具理性的文化取向。

在作者的行文中我们不难发现，本书其实已经涉及到了上

述四个层面中的所有内容，其中尤其在“文化层面”上着墨最多。不仅如此，作者还别具匠心地在对以启蒙思想为主体，被马克斯·韦伯概括为“理性化”的主流现代性进行追溯的过程中，融入了另一条重要的历史线索，那就是包括卢梭、德国浪漫派、英国浪漫主义、尼采，以及许多现代主义作家、艺术家和现代神学家在内的，对主流现代性持反思与批判态度的“反现代”思潮，从而有力地揭示了“现代性”内部的多重张力——理性与浪漫、科学与信仰、总体与差异……这种富于对话性的历史叙述对于我们理解“现代性”的思想内涵提供了明确而又多元的维度，从而为我们更加有效地参与当下的文化论争提供了一种历史性的支持。

第三，作者在对西方人文主义传统进行总体评价时，遵循着一种在普遍主义的基础上兼顾相对主义的价值理念。作为一位西方世界的文化精英，作者对自身文化传统的责任感与自豪感溢于言表，而这种个人情感又因主流现代性产生、发展于西方这一历史事实而获得了一定的普适意义。虽然如此，作者却并没有倚仗这一点而将他的文化自豪感转化为一种西方中心主义的文化优越感；而是一方面恪守知识分子的批判意识，对西方文明在历史上所走过的弯路进行了深入反思，另一方面也表现出了一种开放的文化心态，从而对西方文明以外的其他人类文明给予了关注的必要性：

通往真理的道路不止一条，其他文明……所走出的道路都值得我们去认真地看待，并且需要努力根据其自身的特点来对其加以理解。即使我们无法接受让自己真实地生活于它们之中，或者由于其不容异见的狭隘性而使得我们被

迫捍卫我们自己的价值的时候，我们也不应放弃这种尝试。

这种对文化他者抱有“理解之同情”的心态，使得作者在坚守普适价值的基础上兼备相对主义的开阔视野，从而实现了文化本位与超越意识在一个更高层面上的统一。这种集执着与开明于一身的文化心态十分值得我们学习与借鉴：在一个同样拥有深厚人文主义传统的国度，我们应当如何在“西天取经”与“乡音难改”之间取得平衡；一方面摒弃“外来和尚会念经”式的文化虚无，另一方面也避免“老子先前阔多了”式的文化愚昧，从而实现自己独特的胸怀来拥抱人类普适文明这一“美美与共”之境。

本书的中文版首度问世于1997年，在当时为我国的西学译介事业做出了重要的贡献。此次重新出版，我们在董乐山先生原有译文的基础上进行了全面的译校与修订，并且对书中一些重要的人物与概念以边注的形式加以说明，对书中的引文也参照源文献的权威中译本进行了审订。冯友兰先生在论及学习哲学的意义时，曾经提出过“使人成为人，而不是成为‘某种人’”的理念，这也正是我们此次出版《西方人文主义传统》的立意所在。在人的主体性受到来自文化积习、工具理性和权威主义的多重压力的境遇下，我们希望这本书能够如同一泓清水，映照出每个人内心深处的人文之光。

“人文与社会译丛”编者

序 言

本书是我 1984 年年初在阿斯本人文学会的主持下，在纽约的大学俱乐部礼堂讲学时的讲义。

我想在此对阿斯本人文学会及其会长 J. E. 斯莱特先生表示感激之情，我和妻子在与他们交往的过程中不仅感到十分愉快，而且受益匪浅。该讲座以已故的杰西·埃米特女士命名，我们曾有幸在阿斯本人文学会与她共事。她作为一位女性对生活的态度，以及她在勇敢地面对死亡时所表现出的人文主义传统中最为优秀的品质，令我们无不感到敬重与钦佩。

我还想对以下诸位表示诚挚的谢意：伊娃·波普尔——代表阿斯本人文学会组织此次讲座；米德基金会——赞助全部费用；拉斐尔·伯恩斯坦——为本书编配插图。我还特别有幸承蒙诺顿出版公司的汤姆·华莱士先生建议将此讲义编印出版，以及斯坦利·巴朗先生负责担任编辑工作，并且利用泰晤士和哈德逊资料馆找到合适的插图。

在柯林·威廉斯先生的主持下，阿斯本人文学会在美国科罗

拉多州的巴卡格兰德牧场举行了一次研讨会，我也因此有幸能够从会上发表的意见与批评中获得教益，并将其用于讲义的修订。我还利用本书出版的机会恢复了讲座时由于时间所限而不得不略去的一些内容。其中第四讲被删节的内容恢复以后，该部分的篇幅显得有些过长，于是我便在书中将其拆分为四、五两章。尽管如此，本书仍然保持了原先的讲义形式，内容与我在纽约讲学时基本相同。

在编辑正文与插图的工作中，我得到了帕梅拉·托马斯女士和苏珊·博斯曼小姐的帮助，在此向她们一并表示感谢。

一直以来，我在感情上亏欠最多的始终是我的妻子——是她伴随我经历了对人文主义传统的认识过程，并且和我一道为之灌注了热情。

阿伦·布洛克

1984年9月1日于牛津大学圣凯瑟琳学院

目录

《西方人文主义传统》导读 /001

序言 /001

绪论 /001

第一章 文艺复兴时期 /005

第二章 启蒙运动时期 /049

第三章 十九世纪：众说纷纭，各持己见 /093

第四章 二十世纪：走向新的人文主义 /133

第五章 人文主义有前途吗？ /183

人名译名对照表 /218

绪 论

我第一次对“人文主义”的内涵产生兴趣，是在七十年代初期与阿斯本人文学会交往之时。这个学会同阿斯本音乐节一样，起源于1949年的歌德诞辰200周年纪念会，那还是芝加哥大学的佩普克、赫钦斯和波吉西等人，在科罗拉多州落基山脉海拔2400多米处一个银矿废弃后的小镇上举行的。当时在纪念会上发言的有“非洲圣人”艾伯特·史怀哲以及西班牙哲学家奥特加·加塞特，其中后者曾经在马德里创建人文学会并担任会长，是他向佩普克建议会后在阿斯本成立一个人文学会。尽管这一学会后来的发展同加塞特当初所建议的有很大的不同，但它还是保留了他所提出的名称和一部分宗旨。

我一生在牛津大学度过，那里的人文传统源远流长，至少可以追溯到伊拉斯谟、约翰·科莱特、托马斯·莫尔，以及文艺复兴时期的“新学”（New Learning）。也许正因如此，人文学的具体内涵才在那里被视为理所当然而不加以深究。一直到我年近花甲时担任了牛津大学副校长以后，我才在落基山上的阿斯本人文

学会图书馆里坐了下来，默默地扪心自问：我所受到的人文教育同阿斯本人文学会所组织的那种讨论有什么共同之处？后者的主题往往是在公正、教育、通讯革命、环境、能源、军备控制，以及社会变革给美英日等国所带来的其他问题上进行政策选择时所需要考虑的社会与道德因素。

我在最后一讲中将会回到这个最初的问题上来，然而在寻找答案的过程中，我逐渐从一个更加广阔的语境来审视我所提出的这一问题。我发现，对于人文主义(humanism)、人文主义者(humanist)、人文主义的(humanistic)和人文学(the humanities)这些名词，很少有人能够成功地为其提出令人满意的定义。它们含义多变，不同的人往往对其见仁见智，从而使得辞典与百科全书的编纂者们为之大伤脑筋。

由此，我在过去的十年间阅读了大量与人文主义有关的书籍——从柏拉图的《对话录》、历史学家关于文艺复兴的讨论，再到洛克、歌德、约翰·穆勒、威廉·詹姆斯、马克斯·韦伯、弗洛伊德和托马斯·曼。这份讲义追溯了我所走过的道路，也是关于我的思想发现的一份进展报告。

作为一种暂行的假设，我姑且不把人文主义当作一种思想流派或哲学学说，而是将其视为一种宽泛的倾向、一个思想与信念的维度，以及一场持续性的辩论。在这场辩论中，随时都会有各持己见，甚至针锋相对的观点出现。它们不是由一个统一的结构维系在一起的，而是由某些共同的假设以及对某些具有代表性的、因时而异的问题的共同关切维系在一起的。对此，我所能够想到的最合适的描述方式就是“人文主义传统”。

我的关于这一传统的说法究竟能否成立，只有在讲座结束之

后才能知晓。不过有一个事实是十分明显的，那就是从彼得拉克一直到歌德和马修·阿诺德等人对古代经典的重视程度以及他们接受古典教育的共同经验。然而我使用“人文主义传统”这一说法并不是想有意地处理一种一成不变的信念或实践，而是试图在事后辨认出某些思想与学说之间的血缘关系，比如在彼得拉克的身上看到意大利人文主义者的影子，在洛克的身上发现来自十八世纪哲学家的影响，在边沁与柯勒律治的身上嗅到约翰·穆勒的味道，在歌德的身上发现托马斯·曼的痕迹，或者在蒙田的身上认出威廉·詹姆斯的模样。在两次世界大战之间教授我们人文学的那些学者认为，他们是在引导我们接受这样一种传统。这一信念强烈地影响了他们的生活，正如它在当初影响了许多从纳粹统治下逃出来的流亡学者和作家的生活，以及在后来决定了我本人的生活方向一样。

这一传统中的主要人物之所以能够脱颖而出，主要是由于他们在历史上所做出的贡献。在我上面所提到的早期人物以外，能够与他们相提并论的名字大概也只有阿尔伯蒂、伊拉斯谟、伏尔泰和狄德罗了。至于其他人物的人选与否，尤其是那些在时间上比较接近于当下的人物，则完全出于我的个人选择，这也是作出这种尝试所在所难免的。另一件不免令人感到遗憾的事情是，虽然这次是在纽约讲学，然而我却由于对美国思想史知之甚少而无法对美国思想家在这一传统中所做出的贡献进行应有的评价。因此，本次讲座中除了少数个案以外，我所选取的素材大多来自欧洲。

最后需要指出的是，我所使用的“人文主义”和“人文主义者”这两个概念既适用于男性也适用于女性，但是我所要考察的

是一个历史性的传统，这一传统一直到二十世纪都用 Man 一词来代表全体人类；有鉴于此，我在讲座中将视具体情况分别使用男人(men)、女人(women)和人类(human race)来进行表述。而当“人类的堕落”(the Fall of Man)和“人类的尊严”(the Dignity of Man)这类话语出现在特定的历史语境中时，我将保留其原始面貌。

第一章 文艺复兴时期

对古代世界的重新发现不仅恢复了许多过去被湮没或歪曲的文化价值，而且还释放出了新的能量，刺激了人们的想象力，从而最终触发了新的真理的发现与新的艺术形式的创造。



我在此次探索中所要遵循的首要，也是最明显的线索，就是对“人文主义”、“人文主义的”和“人文学”几个概念的历史进行一番回顾，这样就可以将我们直接引入古人的世界。然而这几个词的拉丁语词源 *humanitas* 一词，本身又可以追溯到一个更为古老的希腊观念。古代希腊人在创造了哲学、史学和戏剧以外，还创造了教育——至少是西方世界中的教育。而以 *paideia* 的形式出现的教育（该词源于希腊语中表示“儿童”的 *pais* 和 *paides*，英语中的“儿科” *pediatrics* 和“教育学” *pedagogy* 等词也是源于这一词根）在公元前五世纪至公元前四世纪的雅典逐渐系统化时，就已经有了一段历史。此时的教育具有以下四个特点：

首先，它在所辖的七门学科中对人类的知识进行了系统的解释。这七门学科分别是语法、修辞、逻辑、算术、几何、天文和音乐，它们在几个世纪以后的中世纪最终为大学教育奠定了最初的基础。

其次，它产生了一种在没有书本的条件下进行教学与辩论

的技术，它以语言的掌握、思想的精确和论辩的熟练为基础。

再次，它奠定了西方文明一个伟大的设想，即可以通过教育来对人的个性品德进行塑造。

最后，培养优秀的人是它的宗旨，这其中就包括了影响力和领导才能这些从事公共事务的人所必备的品质。希腊人认为扮演这种社会角色是一个人之有人文素养的重要表现。

希腊及其诸城邦先后被马其顿和罗马帝国征服与吞并，然而它的语言和教育理念却由此传播开来，进而在西起大西洋，东至中国边疆的广大范围内享有崇高的威望。此后，希腊人的 *paideia* 为罗马人接了过去，并且由西塞罗和昆体良在他们关于教育的论著中赋予其以经典的形式，此二人的题目都不约而同地与演讲术有关。

同希腊人一样，罗马人由于缺少书籍、报纸和其他媒介，所有的公共事务都是在议会和法庭中面对面进行的，因而精通演讲术也就成为了获取权力的必要条件。然而具备这一技能却并不只是把话说得好听这么简单——罗马人认为演讲的能力是人区别于动物的标志，其中包括对论点进行提取、表达与辩驳的思维能力，这就需要一种人文学科领域的全方位教育。对于这种教育，希腊语叫做 *enkyklia paedeia*，也就是英语中 *encyclopaedia*（百科全书）一词的词源。西塞罗在拉丁语中为它找到了一个对应的词——*humanitas*（人性），他所依据的是希腊人的这一观念：这种教育的目的在于培养那些为人类与人性所独有的品质。

这一源于希腊与罗马的传统，一直到十九世纪末都对西方教育发挥着重要的作用。它对我本人在三十年代牛津大学的人文课程中所受到的教育也起到了决定性的影响——正是这些课程

引导我通过希腊语和拉丁语原文学习古代世界的文学、历史和思想。然而，humanism 一词无论是在古代还是文艺复兴时期都还没有出现，它是直到 1808 年才由一个叫做尼特哈麦的德国教育家在一次关于古代经典在中等教育中的地位讨论中，用德语 humanismus 首创的，后来又由沃伊格特在 1859 年出版的《古代经典的复兴：人文主义的第一个世纪》一书中首先用于描述文艺复兴时期——这比布克哈特著名的《意大利文艺复兴时期的文化》还要早一年。

如果说“人文主义”一词是后来才出现的，那么早在十五世纪末，意大利的学生们就开始用 umanista（即英语中的 humanist）一词来称呼教他们古典语文的老师——就像他们管教他们法律的老师叫 legista 一样。这些 umanista 所教授的科目在文艺复兴时期被称为 studia humanitatis（即英语中的 the humanities），它在十五世纪时包括语法、修辞、历史、文学和道德哲学等一系列科目。学习它们需要阅读古典时期流传下来的文献，包括古希腊文献的希腊语原文及其拉丁语译本，不过前者不是那么的普遍。

这就是托马斯·莫尔和约翰·科莱特那些英国人所谓的“新学”，即古代经典的恢复与复兴。我们今天所说的“文艺复兴”同它关系十分密切，并由此而得名（Renaissance 的意大利语原文 Rinascimento 即由表示“重新”的 ri- 和表示“出生”的 nascere 两部分构成——编者按）。而沃伊格特和布克哈特这些十九世纪历史学家的功绩，就是将“人文主义”一词用于在他们看来同古典复兴有关的新的态度与信念上，他们将其称为“文艺复兴时期的人文主义”。

二

这是一个头绪繁多却又不容回避的问题，因为它触发了一场针对“人文主义”一词的最早，也是最为持久的论争。虽然布克哈特在其影响深远的《意大利文艺复兴时期的文化》一书中确立了“文艺复兴”同“人文主义”之间的联系——这一观点在后来的相关论著中又得到了反复的确认与加强，然而这种联系在二十世纪却受到了许多专攻这一时期的历史学家的强烈质疑，这其中的原因究竟何在？

在这场论争当中，布克哈特的反对者们认为将“文艺复兴”同“人文主义”相联系纯属无稽之谈，甚至恨不得将这两个概念从历史研究中驱逐出去。不过近些年来，学界已经不再倾向于对文艺复兴进行笼统的讨论，而是转向对既有的材料进行重新审视，并且扩展到对过去未被充分重视的文献进行深入研究，从而希望产生令人振奋的新见解。在这场论争偃旗息鼓之后，出现了一些阶段性的成果，其中的两个结论恰好为我对人文主义传统第一阶段的考察提供了有效的路径：

第一，“文艺复兴”一词已经被用来指称从1350年至1600年的欧洲现代史初期这样一个广阔而多样化的历史时期，因而我们不能简单地以“人文主义”来对其特征加以概括。在这250年间，欧洲所发生的历史事件浩如烟海，把它们全都记在“人文主义”的名下是不符合事实的。这其中的一类事例包括宗教改革、反宗教改革和宗教战争；还有一种情况是，中世纪的经院哲学传统和对亚里士多德的研究不但在这一时期得以维持，远未被人文

主义所取代，反而还在当时的大学中得到了繁荣与发展，并且对始于哥白尼与伽利略的自然科学革命做出了相当的贡献——有人甚至认为比人文主义对其所做的贡献还要大。

然而承认这一点却并不意味着否认“新学”的出现以及重新发现古代世界这些人文主义核心内容的重要性——这次运动被命名为“文艺复兴”，以及它在后来被用来指称欧洲现代史的整个早期阶段这些事实就是明证。然而如果我们按照“文艺复兴”的本来含义——恢复对古代世界的兴趣——来对其加以讨论，那么就有必要对所涉及的时间与地点作出具体说明。比如我们需要了解到在这一问题上，意大利比其他欧洲国家在时间上要早一个世纪；以及在意大利的人文主义、北欧伊拉斯谟的基督教人文主义，以及法国的拉伯雷与蒙田的人文主义三者之间，存在着显著的差异。

第二，在中世纪与文艺复兴之间并不存在一种骤然的断裂：包括经院哲学在内的许多中世纪思想传统在欧洲很多地方一直流传到十六世纪；反之，在中世纪也曾经出现过以文艺复兴的方式来对人类与世界进行看待的先例。

在中世纪时期，拉丁语作为教会与知识阶层的共同语言已经有了上千年的历史，因而古人的辉煌成就是当时的人们所无法视而不见的，他们在罗马法、欧几里得几何学和托勒密天文学等许多领域都需要依赖古人的文化成就。在中世纪的欧洲，没有任何诗人比奥维德和维吉尔拥有更多的读者——但丁就是选择后者作为《神曲》中《地狱篇》的向导的，而这部作品正是中世纪人生观的集中体现。

中世纪的教会也不得不向古希腊哲学取经，这种尝试在历史

上屡见不鲜，其中最有名的一次当属阿奎那的《神学大全》。他在这部书中试图对基督教教义与亚里士多德哲学进行协调，从而为经院哲学奠定了思想基础，并且历经文艺复兴时期而得以保存。其实早在阿奎那之前，历史上就曾经出现过两次古代文化复兴运动——一次在九世纪的加洛林王朝，另一次就是所谓“十二世纪文艺复兴”。

即便如此，承认艺术史家潘诺夫斯基所说的文艺复兴同中世纪之间千丝万缕的联系，并不意味着将这种连续性视为同一性。以我前面所讨论的问题为例，早先人们看待古代世界的方式，同十四、十五世纪的人们有着关键的不同（尤其是在意大利）。中世纪的人们之所以能够从古代经典中汲取营养，是因为他们同古代世界之间没有疏离感，因而能够将古人那里拿来的东西——无论是神话、艺术、文学还是哲学——整合到他们自己与之完全不同的基督教信仰中，并且以改变其原初含义的方式使之适应于自己的体系，因而不会使人有任何不合时宜之感。只有到了彼得拉克和十四、十五世纪的意大利人文主义者的时候，古代世界才开始被视为一种凭借其自身价值而独立存在的文明，而不再是一个任人拿取的货仓。如果说中世纪的人们对古代世界的感觉是一种信手拈来的熟稔的话，那么文艺复兴时期的人们则第一次从历史的角度对其加以审视，从而认为它遥远陌生而又令人神往。他们所努力吸取的不是它的某一个特点，而是将其视为一个自成一体、与众不同的世界，并且认为它比他们自己所生活的世界要优越得多，因而对其佩服得五体投地。

正是十四、十五世纪意大利人文主义者这种“复兴”古代文化的想法，使得“中世纪”（the middle age）一词被创造出来，

用以表达他们自己的世界同那个他们所想要恢复的古代世界之间的鸿沟。彼得拉克在1337年来到罗马时，为当地雄伟壮观的历史遗迹所触动，以至于“激动得无以言表”。于是他颠覆了当时一种普遍的历史观念，即黑暗的多神教时代同基督降生后的基督教时代之间的对比，代之以罗马共和国与罗马帝国的辉煌时代同黑暗的罗马教廷时代之间的对比。现如今，罗马教廷的迷雾即将为失传多年的古代艺术的复兴所驱散，这一复兴计划后来得到了许多人文主义者的热情支持。

虽然不免有些夸张，然而这一时期的人文主义者的确坚信自己处在一个全新的历史起点上——尽管后世的相关研究在一定程度上对中世纪内部的连续性有所恢复。我们在后面谈到温克尔曼和歌德时代的古代文化复兴时就会不止一次地看到：对古代世界的重新发现不仅恢复了许多过去被湮没或歪曲的文化价值，而且还释放出了新的能量，刺激了人们的想象力，从而最终触发了新的真理的发现与新的艺术形式的创造。



十二世纪文艺复兴是美国历史学家查尔斯·哈斯金斯在其同名著作中所提出的概念，它的内涵是指在1050年至1250年之间发生在欧洲的一系列文化事件，主要包括拉丁语古典著作的复兴、罗马法的复兴、阿拉伯因素的吸收、古希腊科学与哲学的复苏，以及第一批欧洲大学的创立等。这一历史观念打破了以往关于中世纪时期的“停滞”、“保守”等偏见，从而对中世纪与文艺复兴之间的历史连续性进行了恢复。

图为这一时期著名的经院哲学家坎特伯雷大主教安瑟伦。

三

从总体上看，西方思想史上存在着三种天人关系模式：第一种可以称之为“超自然”或“超验”的神学模式，其关注焦点在于上帝，人则被视为上帝所造物的一部分；第二种可以被称为“自然”或“科学”模式，它所关注的焦点是自然，而将人与其他生物一同视作自然秩序的一部分；第三种是人文主义模式，它以人为中心，并且以人的经验来作为人对自己、上帝和自然进行了解的出发点。

在中世纪时期，神学模式处于主导地位，此时的西方思想同神学之间存在着一种密切的联系——正如后来的人文主义模式同文学、艺术、史学和社会思想之间的关系一样。而人文主义模式虽然能够从古代思想传统中汲取营养，然而其现代形态却只有到了文艺复兴时期方才出现；科学模式则还要更晚一些，一直到十七世纪才宣告形成。尽管这种概括不免有将问题简单化之嫌，然而它确实能够在很大程度上说明问题，不过这里需要补充两个条件：第一，这三种模式的区分所体现出的不过是三种可以用不同的方式进行组合的思想倾向，而不能将其视为非此即彼的严格界线；第二，这种区分绝不是孔德“神学—形而上学—科学”三阶段法则的一种翻版，即人文主义模式先是超越神学模式，而后又为科学模式所取代。历史的事实告诉我们：十七世纪以降，这三种模式都香火不断，继续吸引着各自的信徒为之而奋斗，三者之间的关系也在竞相自称绝对真理与不同形式的多元共存之间摇摆延宕。

从文艺复兴时期开始，人文主义的特点就表现为观点多元、莫衷一是，这也正是古代世界的特点所在。一切以权威自居的论断——无论是宗教还是科学方面——都不会得到人类经验的支持。如果说人文主义者永远不会在同一问题上得出一致意见的话，那么这其中值得称道的奥妙就在于他们所认为有必要讨论的话题之广泛，以及他们那种对话式的讨论方式。彼得拉克在十四世纪中叶就曾经写道：“只有傻瓜才自以为是，他们不是抱着谦卑的态度去接受，却妄图了解大自然的奥秘以及较之难上加难的上帝的奥秘。”人类的当务之急是探索内心与经验的丰富性——蒙田在200年后的文艺复兴晚期对彼得拉克的这一观点回应道。

古希腊思想最大的魅力在于以人，而不是以上帝为中心。而苏格拉底之所以受到后人的极大推崇，就是因为他将哲学“从天上召唤下来”（西塞罗语）。历代人文主义者所反复重申的一点是，哲学应当是人类生活的学校，致力于为人类解决所面临的普遍问题。这同时也说明了为什么这些人文主义者会如此尖锐地对沉迷于逻辑范畴与形而上学的经院哲学进行批判——后者这种抽象思辨严重脱离人的实际生活。彼得拉克就曾经指责经院哲学总是想教给人们一些“正确而无益的东西”，而对“人的本性、生命的目的以及‘我们到哪里去’”这种关键问题却漠不关心。他们认为人们应该将注意力转向道德、心理与社会问题，而不要在经院哲学的抽象思辨上浪费时间；其中前者一直以来就是西方思想中与哲学相对的修辞学传统的核心内容。彼得拉克讨论了250种可能引起人们的绝望或喜悦情绪的常见情况，并且对如何应付生活中的情感危机提出了自己的建议。文艺复兴时期的人文主义者绝不是想用另一套思想体系来代替经院哲学，他们的目标不过是想把被

经院哲学忽视的一个功能给恢复起来。

四

既然文艺复兴在人们的心中重新燃起了对古代世界的兴趣，那么为什么它在意大利发端后过了一个世纪之久才蔓延到欧洲其他地方呢？这是一个十分复杂的问题，其中有两个原因是十分明显的：第一，古典时期的许多历史事件是在意大利这片土地上上演的——在罗马，那里的广场、竞技场和公共浴室的遗迹是当年罗马繁盛景象的无声证人；在南部，有以叙拉古为代表的讲希腊语的城邦；在中部和北部的乡间，农夫在田间耕作时还会不时挖出古代的塑像、钱币和碑石。

第二个因素是，当时的意大利由于商业的繁荣而得到了飞速的发展，佛罗伦萨、热那亚和威尼斯等城邦成为了当时欧洲的经济中心。到1300年，意大利的北部和中部有23个城市的人口超过了两万八千人，它们当中的大多数都是由农民和君主政体组成的封建制城邦。由于城镇居民的比例相对较高，再加上他们享有高度的自治权，因而这些人就有机会参与贸易、工业和政治等方面的活动。即便这种参与有时会表现为家族或派系斗争，然而它同样也起到着促进城市文化发展的作用，并且还催生出了一个受过教育的世俗阶层；这些人所拥有的那种自信，在当时除了具备类似条件的佛兰德斯以外，在欧洲的其他地方尚未出现。到了十三世纪后期至十四世纪初期，除了佛罗伦萨与威尼斯以外的大多数城邦都开始处于某一家族的统治之下。到了十四世纪中叶，这些城邦同欧洲其他地区一样趋于衰落，黑死病的肆虐夺走了三

分之一的人口，因而1400年的意大利人口较之100年前有了很大的下降。尽管如此，受过教育的世俗阶层传统以及城市生活的生命力仍然持续不衰，从而为人文主义的传播创造了必要的条件。在这一问题上，彼得·伯克一语中的：“没有城市，就没有文艺复兴”。

值得注意的是，我们这里所谈到的，在今天看来不过是乡镇级别的人口而已。威尼斯、米兰和那不勒斯在十五世纪时的人口不超过十万，佛罗伦萨和博洛尼亚不超过五六万。罗马在1400年时不过是一个拥有两万五千人口的地方性市集，直到十五世纪后半叶才由历任教皇将其发展为文艺复兴的中心城市。至于文艺复兴时期人文与艺术的其他重要城市——乌尔比诺、费拉拉和曼图亚，它们的人口则始终不过两三万而已。不过话又说回来，城市的规模大小其实并不是衡量其成就的有效指标——与意大利文艺复兴同时代的低地国家，以及五世纪时的雅典等案例都可以佐证这一点。彼得·伯克曾经做过一个粗略的统计：在1420年至1540年之间，意大利总共出现了600多位富有创造力的精英人物，其中包括人文主义者、文学家、画家、建筑师、音乐家和科学家等。如果算上他们的上一辈人的话，其总数也不会超过一千。即使再加上那些不甚著名的人物，以及这些精英们作品的欣赏者与追随者（包括佛罗伦萨的美第奇家族、费拉拉的埃斯特家族、威尼斯的名门望族，以及历任教皇等重要的艺术赞助人；还有那些人文艺术的业余爱好者、富家子弟以及门人食客等人），这个在时间上跨越了几个世纪的名单上的人数仍然不会超过两千。然而正是这区区两千之众，创造出了令后世难以企及的文化成就，并且深刻地影响了此后的人类文明。这一点也正是那些对文艺复兴

颇有微词的历史学家们虽经百般尝试，但却始终无法将其推翻的“神话”之基。

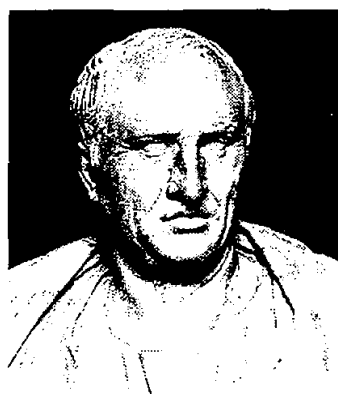
在彼得·伯克所说的 600 多人当中，人文主义者的数量不超过 100 人——这一点符合历史学家对“人文主义者”一词的现代定义，即熟谙拉丁语（在一定程度上也包括希腊语）并以此作为谋生之道的人，他们在贵族与富人家中充当家庭教师，或者在教廷及其他宫廷官府中负责公务信函与演讲稿的起草与写作。正是以这些人及其著述为媒介，对古代地中海世界的兴趣与热情在当时意大利诸城邦的知识阶层中传播开来，从而使得后者认为自己俨然就是这一传统的继承者。由此，一种新的杂交文化应运而生——它没有止步于模仿，而是呈现出一种新的感觉与思维方式。随着时间的推移，这一文化思潮的特征逐渐明显，直到十九世纪被冠以“人文主义”的名称。

人文主义者普遍重视用纯熟优雅的拉丁语进行写作的能力，时常以西塞罗作为自己效法的榜样，结果他们在文学上留下了大量毫无新意、不忍卒读的平庸作品，不过奠定人文主义治学方法的基础却是他们一个影响深远的成就。人文主义者从十三世纪开始就以业余研究者的身份积累了大量的知识：他们从修道院的图书馆中辑录佚文，发展文献学用以校勘存有讹误的版本，并且在罗马遗址进行系统研究的基础上创立了古典考古学。他们的努力大大深化了当时的西方关于古希腊语的认识，并且通过将希腊语文献翻译成拉丁语，将人们关于古希腊思想与文学的认识提高到了一个新的水平；由此也产生了柏拉图著作的第一个全译本，亚里士多德的著作也出现了比中世纪时期更加准确的译本。只要我们了解文明的发展在多大程度上取决于判断文献的真伪并对

其进行去伪存真的能力，那么这些首创这一研究传统并且确立语文学研究方法（philological scholarship）的人们所做出的历史贡献也就不言自明了。

如同“修辞学”（rhetoric）那颇具误导性的名称一样，此时的 studia humanitatis（人文学研究）的研究内容不仅包括拉丁语和希腊语文献的语言和文字技巧，也包括这些作品的主题——维吉尔的诗（继之以荷马的诗）、李维和塔西陀的历史著作（继之以修昔底德的历史著作），以及西塞罗的斯多葛主义和有关道德哲学的论著（继之以柏拉图的对话录）。时至今日，我们仍然可以从这些人文学者的往来书信中感受到他们当时那种探索“新大陆”的兴奋心情。这些人一块块地拼凑着一种与他们自己的时代极为不同的文明景象，然后将其视为一个融贯的循环过程——从默默无闻中崛起，历经希腊与罗马的鼎盛时期，最终走向衰落与崩溃。

随着古代文化在人文主义者的研究中被赋予具体形态，它便开始溢出修辞与文学的范畴，进而在绘画、雕塑和建筑等方面也被人们赋予典范的地位，甚至在人的生活——无论是私人生活还是公共生



斯多葛主义（the Stoic）是古希腊四大哲学学派之一（另外三个分别是柏拉图的学园派、亚里士多德的逍遥学派，以及伊壁鸠鲁学派），由出生于塞浦路斯的哲学家芝诺创立于公元前三世纪。这一学派在本体论上认为构成世界的基本物质是火；在伦理学上，它认为人的美德是顺应自然与理性，主张一种在克制欲望基础上的平静而达观的生活；在政治思想方面，它提出了平等、自然法、个人主义和世界主义等一系列对此后的西方政治学具有深远影响的理念。

图为古罗马著名的哲学家、演说家西塞罗，他是斯多葛主义中期的代表人物。

活——这一最重要的领域也不例外。

五

其实人文主义者的队伍也不是清一色的正人君子，其中也不乏书呆子与趋炎附势之辈。他们就像今天的纽约、伦敦和巴黎的任何一个文化圈子一样，是一群自负好辩、脾气暴躁、性好妒忌的人，总是会不停地相互写信进行指责与抱怨。在这里，我不妨给大家介绍几位老一辈人文主义者当中的杰出人物。

作为“人文主义之父”，彼得拉克的首要地位当仁不让。他生于流放之中，但丁去世的那年他才只有17岁。他并不是第一个对人文学表现出兴趣的人，然而他却以一个伟大创新者的卓越才能为人文主义注入了生命。他比中世纪的任何人都更加熟悉拉丁语经典著作：他在维罗纳发现了西塞罗的散佚书简，校勘了李维的著作，用拉丁语写下了许多原创作品，从而恢复了拉丁语作为一种活的语言的地位。这些作品中包括模仿普鲁塔克的笔法写就的传记和他本人的文集，它们为彼得拉克这个素有“第一个知识分子”之称的人物提供了一幅内涵丰富而又引人入胜的自画像。彼得拉克的其他著作或致力于调和人文学研究与基督教教义，或对当时占主导地位的经院哲学进行攻击，或痛骂他的论敌——所有这一切都是用拉丁语写成的。他同时也用意大利语进行诗歌创作，这些作品在意大利文学史上享有崇高的地位。

我所要谈的第二个人物是萨卢塔蒂。他没有彼得拉克那样的天才，在拉丁语文学方面也乏善可陈。然而彼得拉克虽然在盛名之下有机会结交教皇与国君，却终其一生是一个漂泊不定的孤

独者，在学派统绪上也后继无人。而出生于 1330 年的萨卢塔蒂却拥有一种前者所不具备的才能——他将对经典的热情同斯多葛式的信念结合起来，认为应当将这种热情表现在对公共事务的活跃态度中。因此从 1375 年到他 1406 年去世，他一直担任着时局动荡的佛罗伦萨的执政官一职。其间先是发生了羊毛工人的暴乱，随后又同米兰进行了一系列的战争，最后是米兰统帅吉安·加莱阿佐·维斯康蒂于 1402 年的亡故才使得佛罗伦萨免于灭顶之灾。萨卢塔蒂是佛罗伦萨抵抗运动的核心人物与精神领袖，他以其拉丁语专家的职业技能负责处理与战势休戚相关的外交书信，从而将执政官一职在真正意义上置于了权力的中心。据说作为佛罗伦萨宿敌的吉安·加莱阿佐本人就曾经说过，萨卢塔蒂的一封书信能顶上千兵马。

与保卫城邦同样重要的是，萨卢塔蒂让佛罗伦萨成为了十五世纪上半叶意大利人文主义的中心。他在身边网罗了一批青年才俊，鼓励他们在佛罗伦萨继续发扬彼得拉克所开启的传统。他于 1397 年任命并资助拜占庭学者克莱索拉勒开坛教授希腊语，这也成为了古希腊研究的一个转折点。克莱索拉勒是一个了不起的教师，他在短短三年时间里不但为这些学生打下了坚实的希腊语基础，而且在他们的身上灌注了学习经典的终生热情。

列奥纳多·布鲁尼是克莱索拉勒的受业弟子之一。他本来是个穷学生，后因精通拉丁语而在罗马教廷谋得秘书一职，从而确立了自己的社会地位。他于 1415 年返回佛罗伦萨，并且终老于此。布鲁尼继承了萨卢塔蒂的佛罗伦萨执政官一职，从而成为了该城政治与文化生活的核心人物。他写过一部上起罗马时代的佛罗伦萨史，这部作品被认为是文艺复兴时期历史学发展的一座里

程碑。此外，他在勤政之余仍然抽时间将色诺芬、柏拉图、普鲁塔克、狄摩西尼和亚里士多德等人的著作从希腊语翻译成拉丁语，从而推出了一系列新的译本。

我所要讲的最后一位人物也许是十五世纪最接近于文艺复兴时期所谓“全才”（*l'uomo universal*）的，他就是莱昂·巴蒂斯塔·阿尔伯蒂，一个佛罗伦萨失势贵族的私生子。他的才能广博到了令人不可思议的程度：运动员、人文学者、科学家、数学家、音乐家、建筑师、密码专家，同时还精通拉丁语和意大利语。他在绘画与建筑方面的著述在当时促成了视觉艺术的转型，并且在西方美学史上享有崇高的地位。

在上述三人当中，萨卢塔蒂和布鲁尼是所谓“公民人文主义”（*civic humanism*）的代表，而阿尔伯蒂的一生则生动地体现了人文主义与艺术的融会贯通。在其他的人文主义者当中，乔托是绘画领域对现实主义风格进行探索的先驱，然而这一路向在他 1337 年去世以后却后继无人。直到一个世纪之后的十五世纪三十年代，阿尔伯蒂在佛罗伦萨稳住阵脚以后，马萨乔、多纳泰罗和布鲁内莱斯基等人才继承了乔托的衣钵，并将其所开创的表现方式革命继续向前推进。此后，阿尔伯蒂进一步将布鲁内莱斯基所发明的透视法加以系统化，出版了对艺术界产生巨大影响的《论绘画》一书。在完成了《论家庭》和《论心境的平静》两部关于道德问题的对话录之后，阿尔伯蒂开始致力于对古代遗迹的考察以及对古罗马建筑师维特鲁威的研究，并最终完成了《论建筑》这部一直到十八世纪都被奉为建筑学经典的辉煌著作。这本书在技术层面的指导以外，着重论述了建筑的社会功能（从这个意义上讲，它也是历史上首部关于城市规划的著作）以及从自然的和

谐法则中所得出的比例理论。为了证明其理论的可操作性，阿尔伯蒂还在里米尼、曼图亚和佛罗伦萨等地设计建造了文艺复兴建筑中几个最引人注目的典范作品。

十五世纪三十年代拥有阿尔伯蒂和布鲁尼的人文主义佛罗伦萨，到了这个世纪的后半叶已然面目全非。在美第奇家族的科西莫和洛伦佐的统治下，佛罗伦萨变成了一个柏拉图主义主导下的，同之前颇为不同的学术与艺术中心。这一思潮的核心人物是马西里奥·费其诺，他是美第奇家族所创立的柏拉图学院的精神领袖，也是柏拉图对话录的拉丁语译者，著有颇具影响的《关于灵魂不灭的柏拉图式神学》一书。这种将基督教同人文主义进行新柏拉图主义式结合的尝试，在艺术方面最具代表性的是博蒂切利的《春》和《维纳斯的诞生》两幅作品。在洛伦佐·美第奇1492年去世以后，接连发生了萨沃纳罗拉事件、法国入侵意大利，以及始于1494年的历次意大利战争，佛罗伦萨从此进入了一个多灾多难的时期。虽然此时它仍然能够为历史贡献出马基雅维利、奎恰迪尼和瓦萨里这样的杰出人物，但是它作为意大利文艺复兴中心的地位却为重建后的罗马和返迁后的教廷所取代。在这个过程中，以庇护二世和尤利乌斯二世为代表的几位具有人文主义思想的教皇起到了重要的作用。

与此同时，印刷术的发展为人文主义者打开了一个全新的前景。在十五世纪六十年代书籍印刷出现以后，意大利迅速成为了欧洲最重要的出版国，其中尤以威尼斯最为突出。威尼斯是意大利所有城邦共和国中保持独立时间最长的，它不但拥有在意大利享有盛名的帕多瓦大学，而且还出现了以出版希腊语文献著称的出版家马努提乌斯，以及贝利尼父子、提香、乔吉奥尼、丁托

列托和委罗内塞等知名艺术家。因此，意大利人文主义的下一个，也是最后一个阶段出现在这里也就不足为奇了。伊拉斯谟 1506 年就是在威尼斯追随马努提乌斯在阿尔丁出版社工作的；同样是在威尼斯，为北方带去意大利的艺术家和人文主义者所复兴的古代世界的德国画家阿尔布雷特·丢勒，第一次打开了自己的眼界。

北方的文艺复兴运动在时间上同意大利文艺复兴的后期相重叠。第一代北方人来到意大利学习是在十五世纪八九十年代，而人文主义真正在北方开花结果则已经是十六世纪初的事情了。1508 年，巴黎大学首次开设希腊语课程。1516 年，托马斯·莫尔的《乌托邦》和伊拉斯谟所编纂的希腊语《新约圣经》先后出版；牛津大学的基督圣体学院、剑桥大学的基督学院和圣约翰学院三所人文主义学院也于同年相继创办。十六世纪二十年代，法国最著名的希腊语专家布德说服国王弗朗索瓦一世，先后创办了法兰西学院和皇家图书馆两个机构，它们在几个世纪以来一直是法国在文化与学术领域的骄傲。

基督教人文主义不只出现在法国和低地国家，也在德国启发了马丁·路德的同道菲利普·梅兰希通和希伯来学先驱约翰·劳克林；而在西班牙，阿尔卡拉大学的创办人希门尼斯红衣主教出资印行六卷本的希伯来语和希腊语《圣经》，并随书附有拉丁语译文。尽管如此，北方人文主义者的特点却不仅限于他们在十六世纪初期所表现出的宗教性——三十年代出版的拉伯雷《巨人传》就在人文主义的音域中为北方奏响了一个全新的音符。又过了 50 年，蒙田在他的《随笔集》中为那个被宗教论争所引起的暴力与狭隘弄得元气大伤的运动（这里指宗教改革——编者按），写下了一个同样富于创见的后记。

六

在关于人文主义的讨论中，“积极人世”（active）的生活与“沉思默想”（contemplative）的生活哪一个更值得提倡，是一个永恒的话题。尽管人们对此众说纷纭，然而此时一个值得注意的变化是，人们可以公开地对沉思默想的生活的优越性提出质疑了。布鲁尼曾经对“忙于事业的生活”和修道式的“无所事事的生活”进行过对比（这对于佛罗伦萨和威尼斯那些从事贸易、金融和政治的贵族来说是很自然的事），而这种对比后来又在十五世纪初期佛罗伦萨抵抗米兰的维斯康蒂家族专制暴政的生死斗争的背景下得到了加强。从这场斗争中生发出来的公民人文主义精神将公民对城邦的忠诚视为最高美德，从而体现出了一种城邦政治同古代传统的结合，这使得布鲁尼不由得将当时的佛罗伦萨同罗马共和国以及伯里克利时代的雅典相提并论。阿尔伯蒂就此评论道：“人不是生来虚度光阴的，而是应当积极地创造丰功伟业。”

另一个经常被论及的话题是命运的无常（不再从基督教的“天意”角度来看）和拒绝向命运屈服的人的力量（不再从基督教的“美德”角度来看）之间的冲突——这其实也是奥古斯丁曾经批判过的一个古代观念的变种。对此，阿尔伯蒂等人文主义者坚持认为：人，只要拥有足够的胆量，是可以战胜命运的。正是这种对人的创造力与驾驭生活能力的强调，使得当时的人们产生了追求个性与增强自我意识的愿望。布克哈特认为这一点是意大利文艺复兴的显著标志，它集中体现在这一时期的肖像画、自画像、传记和自传等艺术作品在数量上的增长。不仅如此，这些作品在

风格上也一改往日的象征与比喻手法，而首次以现实主义的面貌呈现在世人面前。

布克哈特在《意大利文艺复兴时期的文化》中，将当时的社会描述为一个充满自信、竞争激烈、积极进取、渴望荣誉与不朽的社会，而这也正是另一个人文主义讨论中的常见话题。作为对奥古斯丁、阿奎那和教皇英诺森三世等人贬低世俗荣誉论调的回应，阿尔伯蒂以响应彼得拉克的姿态写道：“只要不是彻底懒惰成性或头脑迟钝的人，大自然都给他注入了想要获得荣誉与赞美的强烈愿望”。

这种独立的世俗价值尺度的发展，源于对基督教出现以前的古代世界的重新发现。它表现为一种更加敏锐的历史感，在这种视角下，历史不再被视为某种“天意”的实现，而是人类的努力与失败的产物。最早表达这一看法的，是十五世纪先后在佛罗伦萨担任过执政官的布鲁尼和波焦·布拉乔利尼。他们想改变以往编年史家的插曲式写法，转而将一桩桩事件的发生作为一个连续的过程来加以叙述。不过在尝试迈出这关键的一步时，他们的历史观仍然免不了受到保卫共和、反对君主制这一古典政治理念的牵绊。只有到了十六世纪的意大利文艺复兴后期，人文主义的历史与政治书写才最终由奎恰迪尼和马基雅维利推至顶峰。此二人虽然仍属于佛罗伦萨公民人文主义传统的共和派，忠于自由的最高价值，然而他们对自己所生活的时代却并不抱有幻想。其中奎恰迪尼的《意大利史》被英国历史学家爱德华·吉本誉为可以与修昔底德的著作相提并论。而马基雅维利在《论李维》的序言中自称在开拓“一条没有人走过的道路”，他在分析权力问题时所表现出的那种深刻与露骨，至今仍无出其右者。

马基雅维利对于人文主义传统来说，是一个绕不过去却又难以归类的人物。他在今天依然像当初人们所感到的那样，见解独特却又令人不安。他既是人文主义最尖锐的批评者，同时也深深地植根于这一传统当中。和奎恰迪尼一样，他对自由与自治抱有强烈的信念，坚决反对压迫和腐败，热情地献身于他在其中担任外交官与军人职务的佛罗伦萨。然而他对人类行为的观察和历史知识却使他相信：如果一个国家想要避免灾祸，统治者在国家安全处于生死攸关之际必须要做好使用掩饰、欺骗和武力等手段的准备，用他本人一句著名的比喻来说，就是要有“狮子般的凶猛和狐狸般的狡猾”。

马基雅维利的独创性在于他将目的的合理性与手段的果敢性相结合，并且认为只要目的是高尚的，就应当无所不用其极地将其实现，这一理念因其简明生动的文风而进一步得到了强化。他在逻辑悖论的使用上颇有造诣，并且有一种发自内心的想要将其观察与结论推出逻辑结果的冲动——尽管由此得出的那些五花八门的结论往往只是建立在十分狭隘的证据基础上。虽然如此，马基雅维利本人却绝不是一个鼓吹邪恶、冷酷无情，抑或愤世嫉俗的机会主义者，而是一个热情而慷慨的人。正如其传记作者里多尔菲所言：他之所以会有这种表现，是因为“他看不到美德获胜的希望而痛苦地感到绝望，以及他对于邪恶的悲剧性意识”。

七

马基雅维利的著作之所以影响深远还有一个原因，那就是他将焦点集中于一切政治活动的核心问题——权力与良知、力量

(Virtù)与美德，以及目的与手段之间的关系。他在这些问题上拒绝接受常规的答案，并且坚持认为一定能够找到自己的答案。他认为基督教助长了错误的价值观，因为它“把恭顺、克制和轻视俗世当作人类的最高品德”，结果却将这个世界“拱手让给坏人当作猎物”——这是一个颇具个人特色的观点。从前罗马共和国的价值理念是颂扬公民美德，因而对维护政治自由起到了积极的作用；而基督教却“颂扬恭顺和出世的人”，结果导致了国家与社会的腐败。

撇开马基雅维利所处的时代背景不谈，如果我们进一步分析一下的话，这个观点其实提出了基督教教义同意大利文艺复兴时期出现、后来传播至欧洲其他地区的人文主义思想的兼容性问题，而不仅是基督教教义同马基雅维利极其个人化的、已为大多数人文主义者所驳斥的 viewpoints 的兼容性问题，因为这里所说的人文主义的内涵要比马基雅维利的个人观点广泛与丰富得多。

其实在十六世纪中期人文主义者从踌躇满志转向幻灭之前，很少有人走得像马基雅维利那样远——甚至连这种必要性都没有意识到。从一开始，他们的思想就朝向一种比较世俗的人生观——将焦点集中于“此岸”，而不是中世纪那个想象中的“彼岸”。这是一种历史性的观点，而非形而上学，这一点后来又因古代思想的重新发现而得到了加强，例如斯多葛主义和对命运女神的崇拜。

早在彼得拉克 1337 年撰写《名人列传》的初稿时，他就完全忽略了中世纪的圣徒和殉道者，而专门从古代世界的英雄当中寻找传主。100 多年后的 1452 年，吉安诺佐·马奈蒂撰写了著名的论文《论人的尊严与优越》，逐一批驳教皇英诺森三世那篇广为人知的《论人的贫苦条件》。马奈蒂在文中表示：他相信人

的“不可估量的尊严与优越”，以及人性中“杰出的天赋和稀有的品质”。

然而，我们却无法回避奥古斯丁笔下的人物那种充满罪恶感的生存状态与文艺复兴时期人文主义者对人的观念之间的冲突。因为在前者那里，人是一种堕落的被造物，只有在上帝的协助下方可有所作为；而后者的概念却是，人依靠自身的力量能够臻于至高境界，可以创造自己的生活并通过建功立业来为自己赢得荣誉。其实对于人文主义者而言，这种冲突似乎并不太成问题：他们中的大多数人继续将基督教信仰视为理所当然，而并未发觉自己对古代文化的热情需要与之相协调。至于那些少数对此感到困惑的人文主义者，则有两条道路供他们选择——新柏拉图主义和基督教人文主义，此二者分别以不同的形式代表了文艺复兴时期人文主义思想中的宗教因素。

新柏拉图主义在十五世纪后期美第奇家族执掌佛罗伦萨后兴盛一时，之前为公民人文主义者所大力倡导的积极入世的理想，如今被美第奇家族所扶持的费其诺和柏拉图学院的沉思默想与神秘主义理念代替。科西莫·美第奇先是延请费其诺首



新柏拉图主义是一种建立在柏拉图哲学基础上的宗教神学，由古罗马哲学家普洛丁创立于公元三世纪。它认为灵魂受到神圣之光的照耀，具体物质处于光照不见的黑暗世界，而柏拉图所说的“理式”则居于二者之间。因此，世间的一切事物都有可能沐浴到神圣之光，而其中最接近上帝的光芒的就是人的灵魂。总的来看，这种学说建构了一种超自然的世界图式，强化了哲学与宗教的联系，从而对中世纪时期的基督教神学产生了重要的影响。

图为新柏拉图主义在文艺复兴时期的代表人物费其诺。

次将柏拉图的全部著作译成拉丁语，此后科西莫的孙子洛伦佐又支持他出版了个人专著《关于灵魂不灭的柏拉图式神学》。费其诺的思想强调柏拉图哲学与基督教教义之间的联系，为了强化这一观点，他还援引了普罗克洛和普洛丁的新柏拉图主义，以及假托希腊神话人物赫尔墨斯所创作的一系列具有神秘与灵异色彩的炼金术著作。费其诺的目的是想为所有这些宗教传统寻找一种本质上的同一性，从而将它们与古代世界在源头上相对接，一同作为通往真理的并行途径。在这种宗教同一性的信念之外，他的另一个观念在文艺复兴时期也颇具影响力，那就是认为和谐与均衡是宇宙的根本原则，关于这一点我们不难在库萨的尼古拉等人的著作中窥得一斑。在此基础上，费其诺认为人们可以通过沉思默想这种高级的人类活动来对这两个原则加以实现。

毫无疑问，新柏拉图主义者所强调的这种沉思默想的生活，与公民人文主义者所强调的积极入世的生活，二者之间是无法调和的，然而这却并不妨碍他们都可以自称为“人文主义者”。事实上，费其诺从古代文化中获得的灵感并不比从萨卢塔蒂和布鲁尼那里得到的少；而就古代文化而言，来自古希腊的影响比来自罗马共和国的还要更多一些。在宇宙的层级体系中，费其诺将人置于创造的中心，认为其是同所有已被创造的事物相联系的环节。虽然处于物质的较低层次，但是人具有通过自我提升而与上帝相沟通的能力。正是这种能力，被费其诺当时的学生、后来的皮科·米兰多拉伯爵在他著名的演讲《论人的尊严》中大加赞扬。

这些五花八门的人文主义思想——从新柏拉图主义、神秘主义，到文艺复兴时期对魔术、占星术和巫术的着迷，再到毕达哥拉斯式的数字象征主义、神话和寓言，都对后来的欧洲文学艺

术产生了深远的影响，这种情况一直延续到十七世纪。

与新柏拉图主义不同，基督教人文主义在宗教真理问题上采取了另一种处理方式，即尝试将人文主义的治学方法应用于《圣经》文本和教会元老的著作上，其中正是后者吸引着当时的北方人文主义者来到意大利取经。在这一方面，意大利学者洛伦佐·瓦拉对基督教与人文主义进行协调的研究为后来的伊拉斯谟铺平了道路。

伊拉斯谟是由“共同生活兄弟会”抚养成人的，这一组织是由低地国家虔诚的教外信徒组成的传教团体，他们将基督教中的神秘主义因素加以摒弃，毕生在世界各地以身体力行的方式作出遵循基督教导的榜样。这一简单易行而又免于教条化的伦理观念是由托马斯·肯比斯在《基督的模仿》一书中提出的，伊拉斯谟本人正是接受了这一理念并将其作为自己终生的实践信条。他将这种宗教信念同对古典文献的精通相结合，完成了希腊语《新约圣经》的评注本和拉丁语新译本，从而成为了当时最富盛名的人文主义学者。借着印刷术发明的东风，这两个版本在欧洲得到了广泛的传播，使得原先的拉丁语译本的权威性受到了质疑，从而为新教的改革家们提供了重要的理论武器。伊拉斯谟相信：对基督原始教义进行把握的可靠办法绝不是简单的口口相传，而是应当通过修订早期教会文献，以及将《圣经》文本翻译成英、法、德等多种语言来加以实现。

基督教人文主义吸引了法国、德国、英国和低地国家的一批最优秀、最具宗教情怀的思想家，这一事实本身也说明了像他们这样的人都没有感到这种虔诚但不教条化的基督教同人文主义对“新学”的热情之间存在着什么隔阂。在这一问题上，诚如保罗·克

里斯泰勒教授所言：文艺复兴时期的思想虽然比中世纪更加以人为中心，也更加世俗化，然而其宗教色彩却并不一定输给后者。

不幸的是，基督教人文主义最终淹没在了一些激进的改革家同罗马教廷之间的争吵中。这些人将二者的分歧扩大到了非此即彼的程度，不仅中间立场无法维持，而且这种关于信仰的论争还同权力斗争、政治野心、社会冲突和民族情绪等因素无休止地纠缠在一起。有人认为在这种情况下，需要马丁·路德以强硬的姿态站出来，方能够撼动腐朽的天主教会，从而让宗教改革取得成果——不仅产生出改革后独立的新教教会，而且在其内部也实现反宗教改革运动者所想要实现的那种改革。这种想法看似不无道理，然而欧洲的历史是否真的能够因此而改写？对此我们最好还是不要贸然作答，暂且将其存而不论。我在这里所想要明确的是这场论争对北欧人文主义传统的影响，因为北欧的人文主义传统是宗教改革运动最重要的源泉之一，许多基督教人文主义者一开始都是抱有改革教会的目的的。马丁·路德本人和后来成为其主要助手的梅兰希通都始终认为精通古代文化并将其应用于《圣经》文本是恢复基督教导之本来面目的不二法门，而伊拉斯谟正是这方面的开风气之先者。不仅如此，马丁·路德对牧师这一中介角色的否定，以及他坚持个人与上帝直接沟通的观点，其实也可以视为人文主义思想的一种自然发展——正如他坚持将《圣经》翻译成各个民族的语言一样。

尽管马丁·路德的学说在德国初生的民族情感的助力下对当地的人们有着强大的吸引力，然而在欧洲的其他地方，想要使大多数基督教人文主义者追随他的道路，却存在着两个关键的障碍：一是他在放弃教会的传统习俗与信念方面走得越来越远，最后干

脆同教会彻底决裂；二是他毫不妥协地坚持原罪说的观点（加尔文在这一问题上走得更远），认为人只有依靠神的干预才能得到救赎。在伊拉斯谟看来，这一观念同基督所教导的精神以及人文主义思想之间都是无法相容的。也正是由此而产生的尖锐分歧，宣告了基督教人文主义最初希望的破灭，并最终让伊拉斯谟失去了影响，托马斯·莫尔丢掉了性命。

八

无论人文主义者在其他方面存在着多大的分歧，他们在重视教育这一点上却有着惊人的一致——包括伊拉斯谟、马丁·路德和梅兰希通在内。而在教育问题上，掌握拉丁语和希腊语又是进入古代思想文化世界的必备钥匙。

在当时的意大利，原先的公办学校得到了恢复，开明的君主还创办了新的学校。在那里，王公子弟同官员和市民的孩子一起跟随人文主义教师学习，优秀的教师到处吃香。在意大利，有两所人文主义学校享有盛誉，引得其他国家纷纷效仿：一所叫拉吉奥科萨学校，是费尔特雷的维多里诺为曼图亚贵族贡札加家族创办的，他本人在那里从1423年一直执教到1446年；另一所是维罗纳的瓜里诺在1429年为费拉拉君主尼可罗·埃斯特创办的，前者曾经在佛罗伦萨跟随克莱索拉勒学习希腊语，后来还跟他一起去过拜占庭。

对于生活在社会中的人来说，教育除了要开发其智力以外，还需要培养他的社会适应能力：在崇尚暴力的时代，他得学会控制情绪；在暴政肆虐的时代，他得做到委婉谦卑；在竞争激烈的

时代，他要容忍自己违反规则；而在一个崇尚出类拔萃、容不得平庸的时代，教育的目的就是要培养精英，而不是生产专门人才。这里所说的“精英”就是当时的人们理想中的“全才”，也就是像达芬奇、阿尔伯特和米开朗琪罗那样的人物。

就当时的总人口而言，这种人文主义学校的确显得少了一些。然而人文主义者这种集中力量培养治国人才的做法，对学生们日后所形成的处世态度却产生了重要的影响。到十五世纪时，统治阶层的年轻人仅仅具备骑士精神和军事技能已经远远不够了，文艺复兴时期的教育理念要求他们在精通武艺以外还要精通文学艺术。这一时期出现了一系列用于培养王公子弟的教育手册，可见当时的人们在教育问题上的态度之严肃。而在一个君主可以直接左右其治下人民的生活的时代里，这种态度也确实是十分必要的。

英国的伟大君主伊丽莎白一世可谓人文主义在教育方面的典范，她的私人教师罗杰·阿谢姆撰写了著名的教育学论著《学校教师》。在当时的英国，文法学校（grammar school）的设立保证了人文主义传统能够一直维持到二十世纪中叶。在这些学校中，名头最大的当属托马斯·莫尔和伊拉斯谟的朋友约翰·科莱特 1512 年在伦敦创立的圣保罗学校，它在招生上标榜“不论民族，不限人数”。25 年后，约翰内斯·斯特姆在斯特拉斯堡创办了拉丁语文法学校，并且执掌该校长达 40 余年，他还给这所学校起了一个来自希腊语的名字 gymnasium（该词在希腊语中指对年轻人的身体与智力进行培养的场合——编者按）。令人意想不到的是，马丁·路德和耶稣会的创始人罗耀拉这对冤家对头在教育问题上的态度竟颇为一致：他们都相信上学读书的重要性，并且对古代经典在教育方面的价值有着坚定的信念——他们二人

的这种观念皆来自于人文主义，并且作为思想遗产由他们各自的传承者继续发扬下去。

而当时的大学教育却又是另一番景象：除了一些新建有人文主义学院的学校以外，其他的大学仍然是经院哲学、亚里士多德主义，以及传统的法律与医学教育的堡垒。它们虽然时常受到来自“新学”的影响，但却仍然对其闭门不纳。从这个角度来看，人文主义的确是一个独立于教会与大学的世俗性运动，它在实践上常常表现为一种非正式的文人集团，例如英国以托马斯·莫尔为中心的文化圈、法国以纳瓦尔王后玛格丽特为中心的文化圈，以及意大利以学校的名字所命名的各种团体；其他的形式还包括伦敦的法律协会所组织的团体，以及由诸如伊拉斯谟的通信这种具有影响力的媒介连结在一起的社交网络。此外，我们也不应忽视印刷术的发明所带来的革命性影响——正是这一突破使得大量用拉丁语和希腊语写成的原始文献得以在欧洲更为广泛地传播，从而为人文主义研究奠定了前所未有的学术基础。

人文主义的核心主题是人的潜能与创造力，这些能力是潜藏于人的身上的，需要外部力量加以唤醒，从而使其显现并进一步得到发展，而实现这一目的的手段就是教育。人文主义者认为教育是让人从自然的状态中脱离出来，并且发现自己的 *humanitas*（人性）的过程。在文艺复兴时期的 *studia humanitatis*（人文学）中，语法和修辞两个科目不仅要引导学生熟悉古典学术并培养其在演讲与写作方面的能力，同时也承担着让他们全面掌握文学、历史和道德哲学等经典作品的功能。因此可以说，这些学生是从荷马、修昔底德、维吉尔和西塞罗等古代作家那里学到 *humanitas* 的含义的。

除了重视历史以外，人文主义者对语言的学习也十分强调（例如洛伦佐·瓦拉就在研究词汇史的过程中发现了一种追溯制度、观念，以及风俗习惯与生活方式的发展的方法），因为语言是人类区别于其他动物的特征，是人们进行社会交往的工具与手段；只有在语言的基础上，人们才有可能发展出与他人共同生活的能力与艺术。

早期人文主义者最大的心愿莫过于恢复拉丁语古典文法的纯洁性，然而最早有志于此的彼得拉克几首最优秀的诗作却偏偏是用意大利语写成的。在这一时期，拉丁语与民族语言孰优孰劣的问题一直备受争议。直到十六世纪，意大利语在这一论争的过程中不断得以纯化，并最终击败拉丁语脱颖而出，因而马基雅维利和他十六世纪的同时代人都是用意大利语进行写作的。在法国、英国和西班牙也发生了同样的情况：古典的复兴反过来导致了民族语言的繁荣，接踵而至的是以拉伯雷、蒙田、莎士比亚、弥尔顿、塞万提斯和卡蒙斯等人为代表的文学黄金时代。从此以后，这些国家的文化永远处于古典复兴的滋润之下，但却不再依靠拉丁语的输血。

九

大多数人都很容易将人文主义同文艺复兴时期的艺术成就相联系，而不太会想到它同这一时期的思想与文学之间的关联。然而这里我们需要具体问题具体分析，因为文艺复兴时期有很多艺术作品同人文主义传统的关系并不大，有些甚至完全没有关系。这其中最突出的例子出现在勃艮第宫廷统治下的尼德兰：在这里，

著名画家杨·凡·爱克、凡·德·古斯、法兰德斯大师和凡·德·威登创造出了一种新的自然主义绘画风格，这一特点尤其体现在他们对自然景物的表现上。而在技术层面上，他们首创使用油料作画，从而在西方美术史上具有重要的意义。

不过，虽然以凡·爱克为代表的尼德兰画家将其传统追溯至中世纪早期的罗马式艺术(Romanesque)，然而他们却并没有像同时代的布鲁内莱斯基等意大利人那样更进一步——从中世纪的罗马式艺术继续追溯到其古罗马源头。正是由于后者这种复兴古代艺术的实绩，才使得 humanist 一词被用来形容意大利文艺复兴时期那些富有创造力的艺术成就。而在北方，直到一个世纪以后丢勒的出现，才重新燃起了追求古典的比例与动态的热情。

在意大利，创新者的队伍中包括建筑师布鲁内莱斯基、画家马萨乔和雕塑家多纳泰罗。意大利境内的古代建筑与雕塑遗迹随处可见，甚至还存有少量的壁画和锦砖。正是以这些历史遗迹为媒介，古典的形式与特征得以融入到意大利的绘画艺术当中。不过与同为人文主义者的那些流于模仿的拉丁语作家不同，这一时期的意大利艺术家在对古代艺术这个“不在场的模特”进行表现时，并没有止步于单纯的模仿。他们的想象力非但没有因为模仿原型而受到压制，反而在古代艺术的刺激下得以释放。安德烈·夏斯特尔在谈到文艺复兴艺术同古代艺术之间的关系时，称其为“文化仿造的一项宏伟事业……带着重新发现古代的目的，却创造出了与之完全不同的东西”。其实这一点在当时就已经被认识到了，拉斐尔就曾经在致教皇利奥十世的信中这样写道：“但愿宗座永远继续古物仿造的事业，赶上并超越古人，正如您在建筑方面所做的那样”。

这种情况发生在十五世纪的佛罗伦萨绝非偶然。作为公民人文主义的内容之一，佛罗伦萨人对他们的城市深以为豪，这使得地方上下戮力同心地致力于对这座城市进行美化——布鲁内莱斯基、马萨乔和多纳泰罗都受邀参加了这项工作，早期人文主义者理想中的城市遂在佛罗伦萨变成了现实。与此同时，阿尔伯蒂在这里将绘画、雕塑与建筑中所出现的新的艺术手段在其理论著作中加以系统化，从而为后世留下了宝贵的财富。在这其中，最引人注目的当属透视法——不仅是对其的艺术实践（凡·爱克的作品中就有对透视法的经验性应用），还包括对其进行理论归纳的数学原理。这一问题对文艺复兴时期以数学为基础的和谐均衡观念具有很大的吸引力，尤其是对于佛罗伦萨人而言——他们精于计算，对建筑设计的数学原理很有兴趣；精通银行业务，所有受过教育的人从小就学习珠算。正是在这种背景下，透视法这种古代与中世纪的人们闻所未闻的绘画技法，为以自然主义的形式表现外部世界提供了精确的基础。这一事例也十分恰当地说明，复兴古典与开拓创新之间确实是可以兼容的。

布克哈特将意大利文艺复兴的特点概括为“世界的发现和人的发现”，其中前者是对外部世界的探索，是客观的；而后者则是对人的个性的探索，是主观的。“回归自然”是当时广为流传的一句口号——与“回归古典”相配。达芬奇称画家是“一切看得见的自然景物的模仿者”，并且同一般人的见解一样，他认为一幅画越接近于其“被模仿物”越好。

透视法这门“科学”同表现自然之间的关系是一个很好的例子，它反映了文艺复兴时期的意大利人对艺术与科学之间关系的独特兴趣。这里的“科学”指的是画家在其观察中融入对其中的

数学原理的探索，在这方面垂范后世的人物是列奥纳多·达芬奇。艺术史家肯尼斯·克拉克称他是“有史以来好奇心最强烈的人”。他对自己所看到的任何东西都要追问“这是怎么回事？”和“为什么是这样？”这种求知的热情在他的手记中随处可见。他坚持认为：为了追求自然主义，绘画必须受制于“数学科学”。

除了透视法以外，阿尔伯蒂、达芬奇和丢勒（他是北方艺术家中同意大利人最为接近的）对寻找一种在符合新柏拉图主义关于人与自然和谐连续性观念的同时也能够满足古典的对称理念的关于人体比例的数学模型这项事业非常痴迷。他们三个人都曾经写过有关透视法和人体比例的文章，其中阿尔伯蒂还将其作为自己建筑比例理论的基础。

作为艺术家，阿尔伯蒂和达芬奇还都不约而同地对生理学和解剖学十分重视。当时的意大利画家中有许多人兼做人体解剖营生，除了达芬奇以外，还包括米开朗琪罗等人。意大利文艺复兴时期艺术家这种集观察自然、描绘自然与表现自然于一身的特点，一直被认为是人文主义科学家伽利略所开创的自然科学革命一个不可或缺的先决条件。

在科学与艺术尚未分家的时代，这种发现世界的兴趣同布克哈特的后半句话“人的发现”很自然地走到了一起。因为意大利文艺复兴艺术最大的特点就是抓住了人性当中的心理力量，这一点是古典时代以降所未出现过的。从多纳泰罗、拉斐尔和提香等伟大艺术家的传世作品中，我们可以生动地看到这一点，这里我们还可以将丢勒和霍尔拜因这些同伊拉斯谟、托马斯·莫尔和其他北方人文主义者关系密切的艺术家包括在内。他们的艺术所表现的是人的形象——虽然形态各异，但却无一例外地用视觉

的形式传达了人文主义者对人类尊严的信念。肯尼斯·克拉克在他的《人文主义艺术》一书中写道：“他们的题材是人，严肃而热情、全心全意且富于智慧的人。”而且就像伟大的希腊艺术家一样，他们描绘了一种“具体的普遍性”，从而将普遍真理同具体经验相结合；而按照亚里士多德的观点，正是这种结合使得诗性与艺术性的表现较之历史与哲学更具优越性。

事实上，文艺复兴时期的艺术家本人很少是人文主义者。不过在意大利，很多优秀的艺术家经常同人文主义者来往，并且在重新发现古代世界等方面与后者有着共同的兴趣。他们受到人文主义思想的影响（例如新柏拉图主义对博蒂切利和米开朗琪罗的影响），并试图以自己的方式来对这种思想加以表现。阿尔伯蒂是人文主义者中最接近于艺术家的，他在《论绘画》中认为绘画是一种高尚的活动，应当将其与诗歌、修辞一道视为一种“自由艺”。因此，艺术家有必要接受诗人与修辞学家所受到的那种教育并与之相来往，艺术事业不能交给一些没有文化修养的工匠。如果说这在十五世纪还是一个颇具争议性的观点的话，那么米开朗琪罗、拉斐尔和提香日后名满天下这一事实本身就足以说明人文主义将杰出艺术家的地位提升到了何种高度——他们时常成为教皇与君主家中的座上宾，“超凡入圣”（divine）已经被普遍用来形容他们卓越的艺术才能。

十

摆在文艺复兴时期艺术家面前的任务，除了把古代的神话与象征融入基督教传统以外，还需要将古典时期的裸体模特融入

到基督教传统当中，这一难题后来才慢慢得以解决。古典与基督教两个传统的最终融合是在十六世纪的盛期文艺复兴（High Renaissance）这一被潘诺夫斯基形容为“光与火的爆炸”的过程中完成的。当时专断的教皇朱利乌斯二世把米开朗琪罗、拉斐尔和布拉曼特都带到罗马来工作，其间相距不过几十米。其中米开朗琪罗负责绘制西斯廷教堂的天顶画；拉斐尔为教皇在梵蒂冈的宅邸创作壁画；而布拉曼特则负责建造新的圣彼得教堂，并且将梵蒂冈和贝尔维德勒别墅相连，从而创造了文艺复兴时期园艺的典范。

然而这一黄金时期在 1520 年拉斐尔去世后即宣告终结，前后不过 20 余年。继盛期文艺复兴的和谐与平衡（艺术史家沃尔夫林赋予其以“经典艺术”这一名称）之后的，是一个多灾多难的时期，它在艺术上的反映是一种过度夸张的矫饰主义（Mannerism）风格的出现。关于这种风格究竟是否在历史上真实存在过，是一个艺术史家见仁见智的问题。然而有一点是确凿无疑的，那就是在米开朗琪罗的早期作品《哀悼基督》、《大卫》和《摩西》中所表现出的那种和谐，同他在十六世纪二十年



“自由艺”（liberal art），又称“博雅教育”，是一种在东西方都源远流长的通识教育传统。它在西方发端于柏拉图的“自由七艺”，即语法、修辞、逻辑、算术、几何、天文和音乐；在东方则可以追溯至先秦儒家的“六艺”（礼、乐、射、御、书、数）。而到了近现代，它的内容主要包括相对于专业技术的人文学与自然科学，因而又被称为“文理教育”。总的来看，这种教育传统体现了一种使人性臻于完善的非功利教育理想。

图为意大利文艺复兴时期“全才”的代表人物阿尔伯蒂。

代设计建造的劳伦斯图书馆和美第奇陵墓中所表现出的那种令人不安的强烈印象之间，已经发生了巨大的变化。而他1511年在西斯廷教堂的天顶上所创作的《创世纪》中的那种崇高感，同他在1536年至1541年间画于同一教堂端墙上的《末日的审判》中那种阴暗而又令人痛苦的意象之间，则有着更加强烈的对比。

奎恰迪尼在他十六世纪三十年代末所创作的《意大利史》中，以1494年为界，将盛期文艺复兴划分为两个对比强烈的时期。在那一年中，法国入侵了意大利，十五世纪下半叶的和平与繁荣随之为各种天灾人祸所取代。1527年罗马城遭到洗劫之后，那不勒斯和佛罗伦萨也相继遭遇围城之难，紧接着又发生了饥荒和鼠疫。死于1527年的马基雅维利和比他多活了13年的奎恰迪尼，在他们后期的著作中都开始认识到自己生活在一个灾祸频仍的时代，因而已经失去了此前的阿尔伯蒂等公民人文主义者的那种信心，即认为人可以掌握自己的命运，人的勇气与理性的结合能够战胜逆境；相反，他们所看到的是一切国家都逃脱不了的历史循环，政治家的策略只能够拖延而无法阻挡其腐朽与衰落的到来。马基雅维利认为这一规律甚至对古典时期的罗马共和国都是适用的，更不用说当时的佛罗伦萨了——在这里，刚刚于1527年恢复的共和政体不出三年就垮了台，美第奇家族从此一劳永逸地重掌该城的统治大权。

威尼斯是当时意大利硕果仅存的一个城邦共和国，在那里仍然蓬勃发展的人文主义艺术（在绘画方面有提香，在建筑方面有帕拉迪奥）使得奎恰迪尼等人文主义者对其寄予厚望。然而威尼斯之所以能够幸存，靠的是对时势变化的适应能力。而当时那种变化的趋势——不仅在意大利，而且在整个欧洲——都是与人

文主义传统相背离的。当宗教战争的暴力与不容异见的狭隘席卷欧洲，老布勒哲尔创作那幅令人毛骨悚然的《死神的胜利》之时，早期人文主义者对人的尊严与创造力的信心，与残酷的社会现实之间形成了一种莫大的反讽，其尖锐程度不亚于我们当下所面临的状况——十八、十九世纪的人们对进步所怀有的信心如今早已灰飞烟灭。

无论是在十六世纪还是二十世纪的今天，人文主义传统若想经受住早期乐观情绪的幻灭，不放弃自己的信念，拒绝对人类抱全然悲观的态度，那么它就必须承受那种萦绕了马基雅维利一生的不安与悲剧性因素。我们只要比较一下十六世纪前20年的盛期文艺复兴所表现出的那种昙花一现的和谐，与莎士比亚在该世纪最后十年以及十七世纪前12年所创作的剧本中所表现的那个世界，就不难对其中的差异窥得一斑。我的意思并不是说莎士比亚本人是一个人文主义者——我们对他的生平缺乏必要的了解。这位被公认为人类历史上最伟大的作家留下了多达数百万言的作品，然而他本人对于我们而言却像是一个蒙着面罩的神秘人物，仿佛没有写下过只言片语似的。然而，以他的名义写下的剧本却是白纸黑字地摆在我们面前的。这使得我们无论对其本人的情况了解多少，都不得不面对以下这一事实，即从来没有任何人比莎士比亚在其戏剧作品中更加全面地描写了人的状态。因此，“莎士比亚”——不是指其人，而是指其戏剧创作——在人文主义传统中是具有稳如泰山的中心地位的。正如马修·阿诺德所形容的那样：

不朽的精神所要承受的一切痛苦，
一切伤人的弱点，一切屈尊的悲伤，

在那个胜利的神态中，
都找到了它们唯一的聲音。

莎士比亚的作品中有光明，也有黑暗；有滑稽淫猥（如福斯塔夫、波顿和托比爵士），也有田园诗和罗曼史（如《皆大欢喜》、《第十二夜》、《仲夏夜之梦》和《暴风雨》）；然而其最为深沉的基调还是悲剧（如李尔王、奥赛罗、安东尼、克莉奥佩特拉和布鲁图斯）。莎士比亚同马基雅维利一样，都不相信勇气和雄心能够掌握命运；他认为人所能够做的，不过是以坚韧不拔的态度来面对失败。正如爱德伽在《李尔王》中的台词所说的那样：“人的生死不是可以勉强求到的，你应该耐心忍受天命的安排。”抑或像克莉奥佩特拉那样，以一个高贵庄严的姿态来面对希望的破灭：

各位好朋友，鼓起勇气来！

我们要埋葬他，一切依照最庄严、最高贵的罗马仪式，
让死神乐于带我们同去。

来，走吧！

容纳着那样一颗伟大灵魂的躯壳现在已经冰冷了。

啊，姑娘们，姑娘们！

我们没有朋友，只有视死如归的决心。

莎士比亚也描绘了自己心中的人文主义王子，这也是他所创造的艺术形象中影响最深远的一幅：

朝士的相貌，军曹的武艺，

学者的口才，一国之君的辉煌前途，
万人楷模的翩翩风度，显赫的至高尊严……

然而此时的哈姆雷特是“一个被毁掉的高贵心胸”、一个幻灭了的人文主义者，莎士比亚于是仿照阿尔伯蒂与米兰多拉之前所创作的颂词为哈姆雷特写下了如下台词，从而表达了他的厌恶之情：

人类是个多么美妙的杰作，
他拥有崇高的理智，
也有着无限的能力与优美可钦的仪表。
其举止就如天使，灵性可媲神仙。
它是天之骄子，也是万物之灵。
但是，对我来讲，他岂不是朽如粪土？
人们已无法令我欢欣……

十一

作为文艺复兴时期的最后一位人文主义者，蒙田对哈姆雷特所提出的问题给予了最好的回应。他谴责宗教战争是“一个训练背信弃义、惨无人道和盗匪行为的学校”，并决心与之保持距离。于是他于1571年宣布摆脱“宫廷与公家的奴役”，并在此后从事写作长达20年之久，其间对其著名的三卷本《随笔集》进行了补充与修订。蒙田有一块刻有“我知道什么？”字样的图章，他本人对此的回答是：“唯一有把握的只有我自己”。在他充满文学意味的随笔作品中，蒙田对自己作出了一系列的反省，这也正应了

法语中 *essais* 一词所包含的“考验”之意，于是他便以这个词来命名这部文集。在写作的过程中，蒙田对自己的行为进行了恰如其分的观察与记录——既没有美化自己的优点，也没有突出自己的缺点。

根据布克哈特的说法，文艺复兴时期的人们都喜欢将自己视为一件艺术品；然而蒙田对此却毫无兴趣，他的志向在于认识自己，并将这一点视为理解人类的唯一可靠的钥匙。他认为“每个人的身上都具备人类状态的完整形式”，在他所举起的这面镜子中，每个人都不难照见自己的易变与渺小。

蒙田所描绘的人的形象，同佛罗伦萨的人文主义者对自由所寄予的希望，以及一个共和国的公民精神（或者它的失效所引起马基雅维利为之寻求的解救办法），三者之间没有任何的关系。这样一种人的形象既避免了米兰多拉和新柏拉图主义者那种过高的颂扬（“其举止就如天使，灵性可媲神仙”），也避免了米开朗琪罗等艺术家那种英雄主义的想象。然而人在蒙田的观念中仍然居于核心地位，这也许是因为人的一切知识都来源于自身经验这一事实。这里的一个关键概念是蒙田以及后来的歌德将其奉为箴言的“克制”（*Restraint*）——这是蒙田借自古希腊怀疑论者的一个词，他用希腊语将其刻在那枚图章的背面。他认为企图超越人的本然状态乃是一种危险的诱惑——人若是能够学会接受并安于自己的本然状态，生活就会变得快乐与好过一些；这种对自我现实的接受非但不是自我改善的障碍，反而正是其必要条件。蒙田以他所私淑的苏格拉底为榜样，在他的最后一篇随笔《论经验》中总结道：

善于忠实享受自己的生命，这是神一般的尽善尽美。我们寻觅别的条件，是因为我们不会利用自身的条件；我们脱离自身走出去，是因为我们不明白自身的状况如何。我们踉高跷不过是白费力气，因为在高跷上也得靠自己的腿来走路；坐上世界最高的宝座也只能靠自己的屁股。在我看来，最美好的人生是向合情合理的普通标准看齐的人生，这样的人生没有奇迹，也不荒唐。

这是蒙田对哈姆雷特的自嘲所给出的答复——这仍然是一个人文主义者的答复，其中流露的那种从容与安详所反映出的并不是一种盲目乐观的情绪，而是蒙田及其同时代人命运多舛的辛酸历程，以及对人类在特定情境下丧失道德底线的程度的亲身体验。

然而蒙田的这种答复只能代表其个人观点。到了十六世纪中叶，之前的人文主义观念已不再为人们所关注。马丁·路德1517年将其论文钉在维滕贝格教堂大门上的这一行为标志着此前几百年那个不同寻常的宽容时代的结束，而伊拉斯谟这个基督教人文主义者此时受到了新旧两个教会的共同指责。马丁·路德在1525年发表的《论意志的束缚》中放弃了自己之前的观点，转而将人类说成是“受束缚的、悲惨的、被俘虏的、有病的和死寂的”，并且认为人的一切行为都是出自其“可憎的邪恶”之本性。法国的加尔文甚至变本加厉地驳斥自己之前所持有的人文主义观念，转而声称除了上帝的选民以外，其他人都注定受到诅咒，并且永世不得超生。艺术此时自然也成为了清教徒所敌视的目标，圣像破坏运动的狂潮随即席卷北欧。对于这种情况，蒙田用一句

我们在今天也不难感到共鸣的话总结道：宗教改革的意识形态往往“以带人升上天堂的名义，将人推下地狱”。

天主教中的反宗教改革运动并不满足于恢复宗教法庭以及创立像耶稣会那样的激进修会，而是像新教一样，寄希望于国家的世俗权力实施对思想自由的禁令。而人文主义则早就同权威脱钩，转而从包括早期基督教教义在内的古典传统中寻求支持。如今权威已被重新确立，因而无论是天主教的反宗教改革派还是新教改革派，都开始着手压制人文主义这一倡导人的精神自由的“异端邪说”，反对强调人的现世活动——这一点正是古代和文艺复兴时期的社会，同中世纪社会之间最为显著的区别。

文艺复兴时期的人文主义就其性质而言是个人化的：它既不是一种信条，也不是一个哲学体系；既不代表任何利益集团，也不想把自己组织成一场运动。它仅以受过教育的人为对象，基本限制在城市贵族与统治精英的范围之内；而不是像马丁·路德、约翰·诺克斯，以及后来的天主教反宗教改革派那样，以没有教育背景的广大群众为对象。因此，作为一种历史力量，人文主义具有明显的软弱性，尤其是当一些人组织起来将其说成是异端邪说或虚妄幻想而加以压制时，这种软弱性就更加表露无遗了。然而人文主义所表达的思想，以及它对人的经验的首要价值这一人类尊严的坚守，却蕴含着无限的能量。这个火种一经点燃，便永远没有熄灭之日。尽管身处十六世纪末的人们很难认识到这一点，但后来的历史却告诉我们：未来是站在人文主义者的一边的。

第二章 启蒙运动时期

启蒙运动的伟大发现，是将人的批判理性应用于权威、传统与惯例时所表现出的那种普遍效力——无论是在宗教、法律、政治，还是社会习俗方面。

—

在文艺复兴之后的人文主义传统中，我下一步所要考察的是十八世纪的启蒙运动，尤其是其中的 *philosophes*（哲学家）——不是职业意义上的哲学家，而是彼得·盖伊所说的“一批从爱丁堡到那不勒斯，从巴黎到柏林，从波士顿到费城的文化批评家、宗教怀疑派人士和政治改革家的松散、非正式，甚至毫无组织的联盟”。正如 300 年前的佛罗伦萨是人文主义者的中心一样，巴黎是这一联盟的中心，法语是其天然语言——正如拉丁语在十五世纪时那样。

这些十八世纪哲学家的代表人物有：伏尔泰、孟德斯鸠、狄德罗、卢梭、边沁、休谟、亚当·斯密、富兰克林、杰佛逊、莱辛和康德。这些人如同他们文艺复兴时期的前辈一样——易怒、好辩，相互之间进行着无休止的辩论与攻讦。然而就像他们自己所说的“一家人”一样，他们同样可以随时团结起来，戮力同心地支持他们共同的事业——创建一个人道、世俗、自由、开明、公民有权进行质询与批评，并且不受政府和教会的干涉与威胁的

“新的世界”。

在历史上，欧洲的知识阶层从未形成过如此具有世界主义色彩的团体，他们以法语为共同语言，并且在十八世纪上半叶这一相对和平的时期频繁地出国游历。在思想的传播方面，报纸与期刊在十七世纪末的出现弥补了此前单靠书籍流通的不足。从此以后，凡是在巴黎、伦敦或阿姆斯特丹出现的有意义的出版物，马上就会被翻译成其他的欧洲语言进行传播。这里以孟德斯鸠1748年出版的《论法的精神》为例，这本书到1751年光是法语就已经印刷了22版；同年在匈牙利推出了拉丁语版；到1773年已经出现了十种不同的英译本；荷兰语、波兰语和意大利语版先后在七十年代出版；德语和俄语版分别于1789年和1801年推出。而伏尔泰的《天真汉》仅在1759年一年就先后出了八版。这些书的销路自然不成问题——著名的《百科全书》在当时就有将近四千订户。

这些哲学家们发表见解的受众主要是一些开明精英，他们中的一部分人对这些思想十分虚心地接受，这其中就包括只愿意说法语的普鲁士国王腓特烈大帝和俄国的凯瑟琳女皇等不少贵族，以及数目可观的教士阶层。在当时，萨尔斯堡大主教的书房里摆放着伏尔泰和卢梭的半身塑像，所有的沙龙中都不难觅得教士的身影；后者与律师、医生、官员、贵族和富商们一起构成了各种文学会、读书会，以及像波尔多和第戎那样的外省学院的社会基础，其中美因茨读书会在七十年代就拥有300多名会员，订有多达47份报纸和41份法语和德语刊物。新的思想就是通过这些社团以及联谊会、俱乐部、咖啡馆等媒介传播到了外省各地。

这种思想传播的流向在一个地方是相反的，那就是苏格兰。

它原本是一个王国，如今已经成为英国北部的一个地区；爱丁堡已不再是首都，但它仍然为其“北方的雅典”的称号而感到自豪。这里为世界贡献了大卫·休谟和亚当·斯密这两位当时最具创见的思想家；出现了弗朗西斯·哈奇生、托马斯·里德、凯姆斯勋爵、蒙博多勋爵、约翰·米拉、威廉·罗伯逊和杜加尔德·斯图尔特这样的饱学之士；拥有爱丁堡大学和格拉斯哥大学等经过改革的学府吸引来自世界各地的学生；还有着像“精选会”这样的致力于讨论道德、社会和经济问题的辩论俱乐部。总之，启蒙运动时期的苏格兰在新思想方面绝对是输出多于引进的。

二

在启蒙运动之前的一个半世纪里，中世纪和文艺复兴时期的欧洲从一个封闭的世界逐渐开放。始于哥白尼的天文学革命，经过伽利略的进一步发展，使得地球不再被认为是宇宙的中心，而不过是一颗围绕着某颗恒星旋转的行星而已。伴随着宇宙观的进步，人们对地球本身的认知程度也提高了。许多人开始进行航海探索，他们不仅发现了“新大陆”上的美洲印第安人，而且还在中国、印度和伊斯兰世界发现了其他的非基督教文明。

文艺复兴之后接踵而至的是体制化宗教的复兴，这在新教与天主教方面别无二致。虽然十七世纪并不缺少在人文主义传统中占有一席之地的伟大人物，例如塞万提斯、伦勃朗和莫里哀等，然而一个更为重要的事实是，十七世纪是欧洲历史上一个“完全的、必要的、深刻的”伟大宗教时代（保罗·阿扎尔语）。不过随着时间的推移，一股怀疑的潜流也在暗自涌动。宗教战争使得基

督教世界的分歧无法调和，也加剧了哲学与神学进一步分离的趋向。笛卡尔和斯宾诺莎本人或许是虔诚的基督徒，然而他们在探求真理时只依靠自身理性这一点在当时所造成的影响却是不容小觑的。托马斯·霍布斯素有“哲学界的马基雅维利”之称，他曾经写下过“恐惧和我是天生的一对孪生子”这样的话。这种对安全感的渴望，反映了英国内战在当时人们的心中所造成的焦虑。此外，霍布斯还否认宗教是人的价值观的来源，并且将道德与社会完全建筑在人类寻求自我保存的纯粹要求上。可以说，传统的信念——无论是宗教的还是世俗的——在十七世纪都或多或少地经受了拷问。无论是霍布斯还是法国人皮埃尔·贝尔的怀疑论论调，在当时听起来都足以令人乍舌——后者宣称理性不但摧毁了人们已经接受的信念，而且也使得质疑这种行为本身的依据变得值得商榷。然而面对他们所提出的这些问题，就连他们自己也不知道该如何回答。

这种令人不安的思想潜流在十八世纪上半叶被一股新兴的乐观情绪取代，弗朗西斯·培根早在十七世纪初就预见了这一变化的到来。他在所有学科的研究中都摒弃传统方法，转而将一切都押在实验科学上。他认为后者能够将人类从原罪的负担之下解放出来，从而恢复他那由于“堕落”而丧失的对自然的控制能力。他写道：“人们之所以在科学方面停滞不前，是因为他们像中了蛊术一样，被崇古的观念、哲学中所谓伟大人物的权威，以及人们的普遍认同这三点禁锢住了。”他认为要解决这一问题只有一个办法，那就是否认权威与笛卡尔式演绎推理的合理性，完全凭借观察与实验“从头来过”。

培根死于1626年，他是一个在自然科学尚未取得成就之前

就对其可能性作出预言的先知式人物。16年后，艾萨克·牛顿呱呱坠地，培根所为之摇旗呐喊的科学成就不久也就到来了。牛顿的天才给人类世界带来了巨大的影响，这在诗人蒲柏为他所撰写的墓志铭中得到了实至名归的体现：

自然和自然的法则隐藏在黑暗之中。

上帝说：让牛顿出世吧！

于是一切豁然开朗。

这里所说的“一切”多少有些夸张，然而牛顿所提出的三大运动定律以及万有引力定律的确在事实上奠定了经典物理学的基础，并且为人们提供了一个以同样的方式能够在日后揭示出某些尚不为人所知的规律的承诺。如此看来，上帝其实不过是个数学家，他的心机是人类的理性力所能及的；大自然也不再是那个在人类的头上长期肆虐的神秘力量，而是已经显示出其作为一个可供掌握的力量系统的一面。

三

如果说有人在启蒙运动中扮演了彼



托马斯·霍布斯(1588-1679)，英国著名的哲学家、政治家，著有《利维坦》和《论公民》等。

他在继承培根的唯物主义经验论的基础上创立了机械唯物主义的完整体系，试图以机械运动原理来解释人类的情感和欲望，并且从中寻找社会动乱与安定的根源。在政治思想方面，他提出了“自然权利”理论和国家起源学说，认为国家是人们出于遵守“自然法”订立契约而形成的，是一部人造的机器；他也因而反对君权神授的观念，主张君主专制政体。

得拉克之于文艺复兴的角色的话，那么此人非牛顿的朋友、牛津大学的哲学家约翰·洛克莫属。他的名著《政府论》为1688年的英国光荣革命提供了理性论证：他在书中提出了一种契约式的政府理论，认为政府是一种公共权力的委托，当它不能为其治下的人民提供人身安全、财产安全和自由保障时，这种委托就可以为人民所收回。洛克的其他著作大多讨论的是教育以及人的非理性问题，做出了许多关于思想自由与宗教宽容的重要论述，然而这些都没有他在1690年出版的《人类理解论》那样引人注目。洛克在这本书中反对笛卡尔的“天赋观念”学说，认为人的思想观念来源于感官印象——无论是一种直接的印象，还是大脑对其证据的反映。在此基础上，他进一步阐述了以下观点，即道德观念、善与恶的意义，均产生于与人类经验有关的愉快或痛苦的感觉。在启蒙运动的哲学家们看来，洛克似乎像牛顿发现自然世界的规律一样发现了人类心灵的规律，从而开拓了一条在比较理性（因而也比较愉快）的路向上对人类社会进行改造的途径。伏尔泰认为牛顿和洛克的思想是英国人所享有的自由的产物，也正是在他本人的热心提倡之下，二人的思想在启蒙运动的第一阶段产生了十分重要的影响。

如同文艺复兴时期的人文主义者一样，十八世纪的哲学家们也崇拜古代的经典，只是他们不再能够像前者那样感受到一种重新发现失落的大陆时的兴奋。他们都受过古典学术教育，因而将这些内容视为理所当然，不过他们对基督教之前的罗马共和国时期还是心存认同的。在他们看来，西塞罗——由于他的 *humanitas* 理想——是他们的英雄，正如他当初是十五世纪佛罗伦萨人的英雄一样。又像人文主义者一样，他们对抽象的哲学体

系颇为反感，因而不仅攻击天主教的经院哲学，对笛卡尔的理性主义也大加讨伐。这些人在谈论理性的时候，所强调的是其对智力的批判性与反思性运用，而不是其建立逻辑体系的能力。他们是经验主义者，是强调经验与常识的哲学家，而不是十七世纪笛卡尔式的理性主义者。他们像文艺复兴早期的公民人文主义者一样，崇尚积极入世的生活，而不赞成沉思默想的生活。他们对形而上学没有兴趣，所关注的是现世人生中的道德、心理与社会方面的实际问题。最后，他们同人文主义者一样，都抱有人与自然和谐的信念，而如今牛顿与洛克已经为这一信念提供了思想基础。德莱顿在《圣塞西莉亚之歌》中，用阿尔伯蒂、库萨的尼古拉和米兰多拉这些人文主义者们十分熟悉的话语表达了这种信念：

从那和谐，那神圣的和谐，
宇宙秩序由此肇始。
始于和谐，终于和谐，
其间虽有千音万籁，
全部律吕至人为止。

这种理念上的相似性足以确立文艺复兴同启蒙运动之间在人文主义传统上的连续性，十八世纪的哲学家们对这一点十分清楚。然而二者之间的区别同样也逃不过他们的法眼——这其中所体现的是一种连续性，而非同一性。诚如彼得·盖伊所言：“文艺复兴的辩证法是启蒙运动辩证法的前身与前提，然而尽管其中的张力颇为相似，二者各自的解决方式却不尽相同。”

文艺复兴时期的人文主义者和艺术家发现，有可能通过一

系列方法将古代思想同基督教信仰（也就是对人的信任与对上帝的信任）结合起来，至少在一定程度上使二者相互适应。正如彼得·盖伊所说的那样：“在文艺复兴时期的文人中间，完全世俗、清醒的世界观，相对来说是比较少见的……神圣的东西仍然是文艺复兴时期的雕塑家、建筑师和画家的中心主题。”

然而启蒙运动时期的基调、背景和价值预设却是完全不同的。对于这些哲学家来说，仅仅将二者相互适应是远远不够的。到了十八世纪初期，十七世纪的宗教复兴已成强弩之末。然而在英国以外的其他地方——尤其是在天主教国家中——宗教复兴所建立的权力结构仍然存在。除了教会占有巨额财富以外，还包括政教合一、审查制度、迫害异见分子（例如1685年将胡格诺派逐出法国）、剥夺思想自由，以及垄断教育大权等。在启蒙思想家看来，这些现象是与他们不共戴天的。伏尔泰在写信时每次都以“消灭这些丑事”作结——这是他从古罗马的英雄人物加图那里学来的，后者当时在参议院发言时总不忘在最后加上一句“迦太基必须被毁灭”。

启蒙思想家们认为进攻教会堡垒的时机已经成熟，因为对教会的批判如今可以得到来自自然主义宇宙观、高歌猛进的科学方法，以及由此而产生的批判、怀疑和经验主义的思维方式的支持。他们此时的任务是将新的思想方法扩大应用于对人类社会的改造，从而创立一种对人与社会进行研究的科学。而在当时对这项事业构成障碍的，则是教会用以操控人心的“天启宗教”（Revealed Religion）的神秘、法术与悖论所导致的恐惧与禁忌，这就要求这些哲学家必须以一种去神秘化的方式来扫除这一切。对于这项计划的实施，他们一方面可以从古代世界的卢克莱修等

哲学家那里获取资源，另一方面也可以从经验主义的自然科学方法与历史研究规范中得到帮助。而这也是这些哲学家们唯一的共同主题——伏尔泰用他所掌握的每一种论辩形式对基督教的独断论进行了长达 50 年的挞伐，他那种机智的妙语与辛辣的讽刺一直无出其右者。他曾经这样写道：“每一个明智的、高尚自重的人，都有必要对基督教表示厌恶。”狄德罗在 1762 年的一封书信中承认了伏尔泰在反宗教斗争中的突出地位，并热情地称他为“崇高的、可敬的、亲爱的‘反基督战士’”。在他生命的最后 16 年中，伏尔泰对基督教的攻击愈发尖锐。他在 1762 年这样写道：

但愿这位正在听我说话的伟大的上帝——这位肯定不是处女所生，也不是死在绞刑架上；不能被当作一片面包吃掉，也无法启示出这些充斥着矛盾、疯狂与恐怖的书（指《旧约圣经》——作者按）的上帝——这位整个宇宙的创造者，可怜可怜这些亵渎他的教徒吧！

当伏尔泰 1744 年出版他那本主要讨论宗教问题的《哲学辞典》时，不光是法国天主教会与罗马教廷，甚至连新教教区的日内瓦和尼德兰政府也都下令将其焚毁，而且正如伏尔泰自己所说的那样：“恨不得把作者一并烧掉才称心”。这里所需要指出的是，伏尔泰等启蒙思想家的意思并不是要迫害基督教徒，而是制止基督教徒迫害其他人的行为。他本人生平最出名的一件事，就是单枪匹马为胡格诺派的让·卡拉斯恢复名誉所作的斗争，后者于 1762 年被诬告杀害他那要改宗天主教的儿子，因而遭到严刑拷打、车轮辗身，最后被处以绞刑。伏尔泰对此热血澎湃地呼吁

宗教宽容，要求基督教徒对其他宗教持宽容态度。

在启蒙时代的哲学家中，有以霍尔巴赫为代表的无神论者，也有像大卫·休谟那样的怀疑论者；然而伏尔泰本人却终其一生保持着对“最高存在”（Supreme Being），即世间万物的造物主的信仰。他认为这样一种信仰并没有因为牛顿的科学发现而声誉扫地，反而因此愈发具有必要性。这种看法即使是牛顿本人也会热情地表示赞同的，因为他对宗教真理的关切程度在事实上甚于自然科学。

与天启宗教相对，自然神论（Deism）代表着自然的维度。它是起源于英国的一种折衷形式，一种没有神迹、教阶、仪式、堕落、原罪、救世主、启示史观与宗教迫害的宗教。在当时的英国，十七世纪的宗教狂热已经将人们的极端宗教情绪消耗殆尽，这使得英格兰教会愿意与一种“合理的”神学相妥协。自然神论的基础信念是对一切宗教持宽容态度，例如伏尔泰的小说《扎第格》中的主人公就在宗教辩论中先后说服了埃及人、印度教徒、儒教徒、亚里士多德主义者以及信奉德鲁伊教的凯尔特人，并最终使这些人相信他们各自的宗教教义都与一个共同的造物主有关。这同样也是启蒙运动中另一篇关于宗教的作品——莱辛的剧本《智者纳旦》的中心主题：既然自然宗教是具有普适性的，那么它就将人类约束在一个普遍适用的道德准则下。在这种理论体系中，上帝是作为为人类所共享的天赐仁爱的代理人而出现的，人类则不再被视为堕落的被造物，在负罪感的重压下被迫劳动，而是被赋予了仁爱这一自然道德本能；而上帝作为“看不见的手”则确保了社会由开明的利己主义与公共利益之间的一致性来得以维持。这里我将再次引用蒲柏的

诗句，这一次来自他的伦理诗《人论》：

上帝与自然共创经纬，
今自爱与爱人殊途同归。

四

虽然自然神论在英国对知识阶层具有一定的吸引力，然而它却从未成为一种流行的宗教，因为它无法满足人们的宗教情感——这一点从约翰·卫斯理和循道宗在当时的广泛影响上就不难看出。与之相似，在新教的德国，虔信派也表示致力于发展一种“心灵宗教”。然而除了伦敦、巴黎和阿姆斯特丹等少数城市以外，欧洲的大部分居民仍然倾向于遵循传统的教义与仪式。

尽管如此，启蒙思想的强大力量与深刻影响，还是让大多数基督教卫道士不得不对其有所察觉并逐渐趋于守势，只有那些对其持自由放任态度的英国主教与耶稣会士们急于表示：天启真理同人类理性这一新出现的信仰并不冲突。如果说耶稣会士在十八世纪六十年代被逐出法国和西班牙，以及在1773年遭到教皇的镇压，主要是由于天主教各国政府对教廷权威和教士参政的反感情绪的话；那么这一次，在国家世俗化与政教分离这两个启蒙运动的有力信条面前，耶稣会士成为这些哲学家的反教士运动中首当其冲的攻击对象就绝非巧合了。

启蒙运动的伟大发现，是将人的批判理性应用于权威、传统与惯例时所表现出的那种普遍效力——无论是在宗教、法律、政治，还是社会习俗方面。在当时，提出问题并要求对其进行实

践检验(而不是一味地接受以往惯例中的看法与解决方式),已经成为人们所普遍使用的认识方法。虽然我们今天已经认识到,如果将这一观念不分青红皂白地推行下去有可能造成什么样的后果;然而同样地,我们在今天也很难体会到在十八世纪时将这种批判方法初次应用于古老的制度与观念时,当时的人们所感受到的那种惊异与兴奋。

我们先以狄德罗为例。在他看来,对所谓正统观念提出挑战不过是这项事业的第一步;真正的目标不是用一种新的观念来取代旧的观念,而是打开人们的思路,从而使其随时准备接受新的可能性以及令人兴奋的学说。这一点不仅适用于哲学理论、宗教教义,以及性道德方面的繁琐习俗,而且同样适用于自然科学。他在《对自然的解释》一文中写道:

如果事物处于一个永恒变化的状态中,如果自然规律仍然发挥着作用……那么我们时下的自然科学就会像社会中的流行语一样转瞬即逝。而我们所认为的自然历史,其实不过只是一个历史断片而已。

狄德罗不仅在概念辨析与理论推演方面颇费心思,而且对事实的准确性也十分强调。他认为:“无论是哪一种事实,都是哲学家最宝贵的财富。”这一命题在他耗费20年精力所编纂的《百科全书》当中得到了证实。如果说这部巨著的最大亮点是其中的哲学与宗教条目的话(正是这一点使其于1759年遭到查禁),那么它最具创新性的特点就是狄德罗在其中留给自然科学的篇幅以及他在细节的精确性上所花费的心血——这一点可以从它17卷

对开本正文所附的 12 卷图版当中看出。

我们在认识到狄德罗与伏尔泰等人在思想创新上火光迸发的同时，也不应忽视他们在社会实践的层面上为旧制度下的欧洲所做出的贡献。除了扩大言论自由以外，这些成就还包括孟德斯鸠在法理上赋予被告以权利；莱辛倡导宽容犹太人；贝卡里亚和边沁致力于对酷刑进行人道主义改良；卢梭捍卫儿童权利；伏尔泰为平反冤狱所付出的努力；孟德斯鸠、狄德罗、伏尔泰和卢梭等人谴责蓄奴，以及在这一问题上由詹姆斯·穆勒和亚当·斯密作出的论证。正是这些努力构成了十九、二十世纪一系列基于理性与人道观念的改革的开端——尽管当时的人们对这一改革的前景并不乐观。

这些启蒙思想家之所以在运用理性方面显得颇有心得，是因为在他们的头脑中有一种新的自我信念，那就是只要人类能够从迷信与恐惧中解脱出来（包括天启宗教的幻象），他们就能够在自己的身上发现改造人类生活的力量。培根曾经说：“人是自身命运的建筑师”——这无疑又是一个文艺复兴时期主题的复活。如果说思想与言论自由是进步的条件，人类的智慧与发明是进步的钥匙的话，那么科学的经验主义就是推动进步的最大动力。对于“进步”这一价值取向，尽管当时的一部分人对其持保留态度——尤其是在它所要付出的代价问题上；然而他们在内心深处仍然相信：虽然前途未卜，但这种“进步”的可能性仍然是存在的。这种可能性既不在于神秘莫测的天意，也不在于变化无常的命运，而是把握在人类自己的手中。古人教导听天由命，教会教导等待救赎，而这些启蒙思想家所教导的却是争取解放——实现人的道德自律，敢于依靠自己，也就是被康德提议作为启蒙运动

座右铭的那句贺拉斯的诗：“敢于知道——开始吧！”

这些哲学家对科学所抱有的信心，在十八世纪由各种科学门类所取得的进步以及一系列技术发明所证实。其中詹姆斯·瓦特所发明的蒸汽机作为其巅峰之作，在后来成为了十九世纪工业革命的基础。当时的科学思想与实验——除了比较纯粹的数学研究以外——尚未专业化到令普通人望而却步的地步，那还是一个科学“发烧友”的时代：伏尔泰拥有自己的实验室；发现氧气的普里斯特里是一个唯一神教派的牧师。当时除了雨后春笋般创刊的科学杂志以外，还有不少科学协会可以让所有受过教育的人跟上最新的科学进展。“两种文化”的分家此时尚未出现，这一点可以从作为启蒙运动“圣经”的《百科全书》在人文社科以外也在科学与工业方面大费笔墨，以及布封出版于1749年的《自然史》成为那个世纪的畅销书等事实当中得到证明。

五

十八世纪的启蒙思想家们雄心勃勃，他们想要为人文社会科学做出牛顿之于十七世纪自然科学那般的宏图伟业。事实上，这种想法本身就是他们最具胆识与影响的观念之一，它在后来成为了人文主义传统的一部分，并且一直以来启发、诱惑，甚至打击着一代又一代的后继者。从这个意义上说，启蒙运动本身的是非功过，对后来的人类历史是具有预言性质的。

这一时期最重要的成就是经济学作为一门学科的确立，这其中除了以杜尔哥为代表的法国重农学派的贡献以外，苏格兰人亚当·斯密居功至伟。他们运用批判理性，削弱了传统的重商主义

的正统地位。这不仅导致了当时各国的经济改革，从而让这些人的自由信念应用于贸易和企业当中；而且亚当·斯密还在《国富论》中进一步对价格、资本、劳动力和供求法则进行了分析，从而为十九世纪贸易与工业的大发展提供了思想基础，也为后来的工业社会中的经济学研究提供了范本。

在《国富论》问世前28年，孟德斯鸠的《论法的精神》就已经出版。正如前者被视为现代经济学的滥觞一样，后者被人们认为是现代社会学的发轫之作。早在其论文《罗马盛衰原因论》中，孟德斯鸠就曾经写道：

主宰世界的不是命运，这已经在罗马人的历史中得到了证明……而是有着一般性的原因——无论是道德上的还是物质上的——在起作用……总之，在所有的具体事件中，存在着一种主导趋势。

而在《论法的精神》中，孟德斯鸠开始搜集证据来对其观点进行论证，进而对由气候、宗教、法律、政治准则和风俗习



“两种文化”是1956年英国学者C. P. 斯诺(图)针对他所认为的科学与人文之间的断裂关系而提出的命题。他认为科学与人文正在被割裂为两种不同的文化，科学家与人文学者也正在分化为两个语言不通、社会关怀与价值判断迥异的群体，这一趋势势必会阻碍个人与社会的进步和发展。

这一著名的“斯诺命题”在后来引起了一场旷日持久的论战，从而使其意义远远超出了文化领域，具有了政治、经济乃至生态学的思想内涵。

惯等因素综合形成的社会“普遍精神”进行了比较研究。他这样做的目的是为了寻找在社会生活中起作用的非人格化力量（例如气候和地理因素的影响），从而试图以总的原因与规律的形式来对其进行把握。虽然这种看待社会的方式具有一定的决定论倾向，然而孟德斯鸠本人却充分意识到了人类经验的复杂性与多变性：他并不试图为人性与社会找到一个简单的答案，因为这样做或者会将必然性的网收得太紧，或者会将其中的某一因素特殊化（就像后来的马克思所做的那样），从而认为这就是支配整体的东西。此外，一旦涉及政治制度问题，孟德斯鸠总是会在道德上将自由的必要性置于社会决定论与历史相对论之上。他坚决反对独裁专制，并且认为无论它如何适合于某个民族的自然环境与历史传统，它在道德意义上都是不可接受的，即使这种论调让他在逻辑上显得有些前后不一。同样声名远播的还有他关于英国宪法以分权为基础的著名分析，这一论断对日后的美国宪法产生了重要的影响，一直到 230 多年后的今天仍然具有现实意义。

对于人的心理与道德方面，启蒙思想家们虽然也重视有加并且进行了深入的钻研，然而却并没有取得像在社会理论领域那样的成功。大卫·休谟曾经说过：“人的科学是其他科学的唯一基础。”孔狄拉克也写道：“我们所不能忽视的首要目标是研究人的心灵——不是为了发现它的本性，而是为了了解其运作方式。”休谟本人对后者的观点表示同意，并且解释说自己并没有想要解释“人性本质”的意图。在他们看来，这一事业所需要的是以观察为基础的经验性工作，因而应当避免形而上学式的推测，抑制那种“刨根问底的强烈愿望”。然而尽管他们的目标十分明确，结果却是不了了之——这一努力既没有达成共识，也没有产生

明确的信念。然而其过程中那种百家争鸣的精彩场面却着实令人兴致盎然——狄德罗的唯物论、霍尔巴赫的决定论、亚当·斯密的先天道德意识说、休谟的怀疑论、孔多塞对进步的信心、爱尔维修的功利原则，以及针对这些学说的各种反对意见——它们常常来自这些学说的提出者本人。

尽管各持己见，这些哲学家们在一个问题上却拥有共识，那就是认为天启宗教所提供的权威乃是一种幻觉。然而当这种幻觉被抛弃以后，善与恶、公正与不公正之间的区别，以及他们所十分重视的对道德、社会与审美价值的判断还有什么基础呢？难道结论只能是——既然人是自然的一部分，那么他的所作所为就都是“自然的”；因此，所谓的善恶美丑纯粹是一种因人而异的主观判断，毫无客观标准可言？狄德罗曾经希望“自然的意志是避恶从善，而普遍之善又要高于个人之善”，然而他在另一场合又说：“自然总是有其道理的，或美或丑的一切形态都有其因所在，万物皆以其应然的状态存在于世间”。对于这一观点，无神论者霍尔巴赫和《人是机器》的作者拉美特利表示完全接受，而其他则像狄德罗本人一样——既不能否定，也无法解决这一难题。最后还是苏格兰人大卫·休谟站了出来，声称自己找到了一个答案。

休谟是历史上最具魅力的哲学家之一，在当时深受人们的喜爱与敬重。他将一颗仁爱之心同当时最敏锐、最富怀疑气质的头脑结合起来，然而却丝毫没有存在主义者和其他现代哲学家在质疑问题时所表现出的那种焦虑。令其同时代人惊愕不已的是，休谟对基督教信仰持否定态度，而他在《自然宗教对话录》一书中则进一步将这种态度扩大到了自然神论与天意论。与此同时，对

二十世纪的逻辑实证主义者与经验主义者颇具吸引力的一点是，休谟反对形而上学，并且将纯粹逻辑与数学等形式真理以外的人类知识限定在可以用观察与实验的方法所确立的事实上。艾耶尔在结束他关于休谟的论文时，赞许地引用了后者在1749年出版的《人类理解研究》结尾处的一段话：

如果我们相信这些原则，那么当我们穿行于图书馆中时会有多大的威力呢？如果我们拿起一本神学或经院哲学的书，那么我们就可以对其发问：其中有没有数量层面上的抽象推理？有没有关于事实与存在的实验性推论？如果没有的话，那么我们就可以毫不犹豫地将其付之一炬，因为它所包含的没有别的，只有诡辩与幻想。

休谟本人对自己在道德方面的著述最为重视。他曾经强调“道德规则不是我们的理性结论”，然而这却并不意味着他漠视道德，而是反映出他分配给理性以有限的功能。这样看来，将“理性时代”作为对十八世纪的概括确实值得商榷，还不如将其安在十七世纪的头上更为妥当。笛卡尔在休谟之前的一个世纪曾经写道：“没有一个灵魂会软弱到即使在良好的指导下也无法控制自己的感情的地步。”与笛卡尔不同，休谟在使用“理性”一词时将其限定在进行推理与辨别真伪，而同道德判断所关注的行动、价值、动机和感情都没有关系。因此，他对笛卡尔反驳道：“理性是，而且应当是情感的奴隶；除了服务与服从于情感以外，它不能再有任何别的职能”。对于这一观点，狄德罗和其他启蒙思想家肯定不会反对——尽管他们不会像年轻的休谟那样锋芒

毕露地表达出来。其中狄德罗本人的态度是：“如果有人说了一句理性的坏话，人们就会认为这是对理性的一种伤害；然而他们有所不知的是，只有情感，充沛的情感，才能让灵魂创造出伟大的成就。”

即便如此，那么道德的限制与认可与否又是以什么为基础的呢？休谟本人的意思并不是说人们可以听任感情的支配，他所怀疑的不是道德与正义本身，而是人们在这一问题上闪烁其词的纸上谈兵。休谟最终在人类的感情，而不是知识中，发现了他所要寻找的基础。他一方面承认趋利避害是人的本能，然而同时他也认为这一点并不局限于自爱的层面——对他人的同情以及对其幸福的尊重，同样也是人类情感的自然趋向；而这正是作为一切社会生活与个人幸福的基础的人性特质。休谟就此写道：“虽然我们很少能够遇到爱别人甚于爱自己的人，然而一个自私之心完全压过仁爱之心的人在这个社会中同样也是不多见的。”

我们对自己或别人的动机与行为的认可与否，以及我们对它们究竟是出于愉快还是痛苦的情感的鉴别与权衡，这一切都来自我们的自然感情，而不是所谓的理性或者天启。而至于这一观点是否符合哲学的标准，休谟本人似乎并不在意——就像他对自己关于因果关系的观点是否符合哲学标准并不在意一样。他认为：

人的观念受到习惯的影响，在看到一件事情出现以后，就会对其可重复性抱有期待，并且相信这一事实终将发生。因此，我们在心中所感觉到的这种联系，以及我们的想象在一个物象及其可重复性之间的这种习惯性转移，乃是一

种感觉或者印象，由此我们才能够生发出力量与必然性的观念来。

因此在这一问题上，我们所能够依据的不过是此前关于自然规律的经验而已。休谟在另一处又说道：“一切关于因果关系的推理都只能从习惯当中得来，这一信念本身就来自我们天性中的感性层面，而不是认识层面的活动。”由此可见，休谟著名的怀疑论论调所针对的不仅是宗教，而且也包括具有独断论色彩的抽象哲学体系——这种观念是苏格拉底以降的人文主义传统的一部分。

归根到底，休谟所要表达的观点是，任何信念或价值——无论是哲学、宗教、道德、科学，还是审美方面——除了人类经验以外没有其他的来源。无论任何人如何搬弄词句，都无法赋予这些信念与价值以独立于人类经验的权威性，除非它们是为许多人所共同持有的。此外，还有一种办法可以为一种价值体系提供支持，那就是将其置于功利原则的基础上——这被另外一位来自苏格兰的哲学家哈奇生称为“最大多数人的最大幸福”，他的这种观点为十八世纪下半叶的哲学家们所普遍接受。休谟本人虽然并没有将“最大多数人的最大幸福”作为道德认同的必要条件，但他认为功利原则相对于政府、政治和法律而言，是一个比虚无缥缈的“社会契约”更加靠得住的基础。后来的功利主义哲学家边沁在1789年出版的《道德和立法原则概述》中提出，考验一切法律与制度的试金石应该是它是否在最大程度上增进了最大多数人的幸福，这在后来成为了他和其他激进哲学家在十九世纪前期所倡导的立法、政治与经济改革的动力。

边沁对人类心理的认识之浅薄是显而易见的，这尤其体现在他自称为哈奇生的“道德算术”提供定量依据的所谓“幸福计算”学说上，约翰·穆勒在1861年出版的《功利主义》一书中对此作出过经典的论述。然而一个不容否认的事实是，功利主义在今天已经被理所当然地视为制度与政策改革中的基本原则，而这一点很容易让我们忽视十八世纪启蒙运动时期——尤其是在边沁首次提出这些观点时——这一思想的创新性与重要性。

六

上述情况在卢梭的身上则不太可能发生，因为他在今天仍然像在当年一样，是一个颇具争议性的人物。他的出现为启蒙运动和十八世纪思想史带来了一个令人意想不到的转折，这一点对我们探讨人文主义传统具有重要的意义。其中的原因正如彼得·盖伊所说的那样：“除了偶尔有所旁鹜以外，卢梭的大部分著作都可以归在公民教育，即 *paideia* 传统的名下。”

正如我曾经指出的那样，将启蒙运动与十八世纪冠以“理性时代”这一称谓是具有误导性的。卢梭本人就声称人类可以从情感、感觉和心灵当中吸取经验教训，从而领悟到理性通过智力活动所永远无法企及的真理，也是唯一能够正确地指导人类行为的真理，这一说法是同休谟和狄德罗的观点一脉相承的。在十八世纪中叶以后的启蒙运动第二阶段，卢梭的著作激发了一种情感的复兴以及对感性的崇拜，这一点同启蒙运动对批判理性的信念之间显得关系复杂而又令人费解。然而有一点是肯定的，那就是它在事实上充实，而不是否定了启蒙运动的另一个基本信念——自

由，而卢梭本人正是这一路向的积极探索者。

卢梭是一个在社会中感到疏离因而变得愤世嫉俗的知识分子的典型，一个看重友谊却又留不住朋友的尴尬人物。在一种自我展示与倾诉欲的冲动之下，他以下面这句带有鲜明个人色彩的话作为他的《忏悔录》的开篇：“我深知自己的内心，也了解别人。我生来便和我所见到的任何人都不同，我甚至相信全世界找不到第二个像我这样的人”。他终其一生同他的同行们长期疏远，他与狄德罗、伏尔泰、休谟，以及其他哲学家的关系皆以相互仇视和公开谩骂而告终。然而正如彼得·盖伊所说的那样：卢梭始终是一个自己不愿寄人篱下，而人家又不肯收留他的家庭成员，这其中的原因应该部分归结于他那种才华横溢却又含混不清的思想风格。休谟就曾经指出卢梭的作品充满了“虚夸浮华之词”、欠考虑的想法，以及尚未思考成熟的意见，从而容易使人产生不同的理解。然而平心而论，卢梭的思想在其发展过程中的确有着内在的连续性与逻辑性，也正是这一点，使得它对后世的影响经久不衰。

卢梭的思想火花最早闪现于 1749 年，也就是当他偶然看到第戎学院的有奖征文题目“论科学与艺术的复兴是否有助于敦化风俗”之时。他后来在《忏悔录》中用他那颇具特色的夸张口吻写道：“一看到这个题目，我顿时就像看到了另一个宇宙，自己也仿佛变成了另一个人。”而他对此所给出的答案毫无悬念地是：“我们的灵魂所堕落到程度，同我们的科学艺术趋于完美的程度成正比。”他认为正是文明自身带来了社会的腐朽与人的道德败坏——埃及、希腊、罗马和拜占庭等文明均难逃这一噩运。这一论点的第二阶段是卢梭在 1755 年的《论人类不平等的起源和

基础》中所提出的，他在这本书中认为“不平等”乃是人类受到社会腐蚀的标志所在：

谁第一个将一块土地圈起来并想到说“这是我的”，然后又让一些头脑简单的人相信了他的话，他就是文明社会的真正奠基者。假如此时有人能够站出来拔掉木桩、填平壕沟，并且向他的同伴们大声疾呼：“不要听信这个骗子的话！土地是为大家所共有的，忘记这一点后果将不堪设想”，那么这个人将会使人类免遭多少罪行、战争和杀害，免受多少恐怖与苦难啊！

卢梭在这本书中并没有对原始人作出绝对意义上的评判，而是反映了其麻痹迟钝的特征，他们仅在具有改善自己的能力这一点上优越于动物。然而这种能力在当时的状态下却无法为他们所用——他们可能很快乐、很单纯，然而除非是从自然状态进入文明状态，否则他们是无法实现自身的这一潜力的。卢梭强调“人性的不可逆性”，认为人类不会“把世界抛回到其原先的野蛮状态……他总是会坚守现存的制度，并且认为将其破坏只会徒增弊端且无法补救，从而造成以掠夺代替腐败的后果”。因此，他认为正确的态度不是放弃文明、回归自然，而是打开人们的眼界，让他们看到自己生活于其中的虚伪、腐败的社会（这里指卢梭1756年所逃离的巴黎）的真正性质，并且使他们相信有必要对这一社会进行根本性的改造。就此，卢梭在1761年至1762年出版的三本著作中提出了一些具体策略：其中《新爱洛伊斯》是一部情感小说，出版时恰好迎合了当时社会中的流行情绪，因而在

1761年至1790年间的法国印行了70版之多；第二本《爱弥儿》是现代教育理论的开山之作；而第三本就是著名的《社会契约论》。

人应当遵循自然规律来生活，这是很久以前古希腊斯多葛派的教导，而卢梭在这一问题上的创造性是将这一理念同“通过教育来培养人”的思想（即作者在第一章开篇处所提到的古希腊 *paideia* 教育传统的内涵之一——编者按）联系起来。卢梭受到洛克的影响，认为儿童不是不完整的成人，而是有着自身的能力与局限的完整的人；促进儿童学习成长的钥匙不是死记硬背，让他们像鹦鹉学舌一样重复他们所不了解的知识，而是刺激他们的好奇心、想象力，以及发挥他们身体的各种官能。他宣称：“在人的所有官能当中，理性是最后发展的一个。”因此，如果像以往的教育那样从理性开始，则无异于让孩子们“从终点开始赛跑”。童年是“理性的睡眠”时期，此时的儿童感官非常敏锐，可以通过观察进行学习：“不是一味的辞句、辞句，而是事物、事物”。如果儿童是自然地被激励学习的，那么他们在学习阅读和写作时就会十分积极，从而不会遇到太大的困难。虽然渐进式教育后来的某些愚蠢做法令我们颇感失望，然而这却不应使我们忽视卢梭在解放儿童心智以及教育理念革新等方面所做出的贡献。

至于道德的根源，卢梭认为不在于理性、自利与利他的一致，抑或功利原则；而是在于一种“发自内心的呼声”，一种人的内心天生的正义感与道德感。他的这种解释适应面广，无论是知识分子还是农民都能够比较容易地接受。这种来自内心与良知的呼声在道德上是自律的，不依靠天启宗教、教育或任何其他的外部权威——这种特征显示了卢梭同其他启蒙思想家之间的一致性。他所关注的并不是情感与感官作为目的本身的解放——倘若

如此，那他就真的有自我放纵之嫌了。而且无论卢梭本人有着什么样的缺点（对此他表现得超乎寻常地坦率），他都将自己视为一个关注人的道德行为的道德家，并且认为只有情感才能为道德行为提供唯一可靠的指导。对此他写道，自己所有的著作都是在阐释“自然使人幸福快乐，而社会却腐蚀他，使他变得痛苦可怜”这一理念。而这种认为人性本善是自然意志的“异端思想”，正是使他区别于那些相信所谓“原罪”的人的显著特征。

卢梭在他最富盛名的作品《社会契约论》中更进一步，试图找到一个取代那种腐蚀人的社会的新的方案。在这个新的社会里，人一方面可以继续享受自由，因为没有自由他就会丧失人性；同时又遵守法律，因为没有法律社会就无法运行。至于这一理想的实现方式，卢梭提出了两个条件：一是主权必须来自全体人民，而且这种人民主权是不可剥夺的；人民不能放弃主权，而是要对其亲自加以运用。二是人们在担任立法议员时必须尽力表达普遍意志；而当人们凭借道德责任感行事，并且考虑的是公共利益而非一己之私利时，这种普遍意志就会产生。

然而，关于如何发现并对普遍意志表示认可，卢梭仍然语焉不详。此外，对于普遍意志一旦被赋予法律形式，人们就必须无条件地对其服从且没有提出异议的空间，以及对那些拒绝服从的人可以“强制使之自由”云云，一些人也表示了他们的质疑。卢梭在当时是否预见到了他的思想日后在法国大革命中所导致的那种专制暴政？他的社会契约理论的适用背景是一个像法国那样的大国，还是一个小如他的故乡日内瓦，抑或是像斯巴达与罗马共和国那样的国家？对于这些问题，我们无法得到确定的答案。然而无论这里存在着何种矛盾与混乱，一个昭然若揭的事实是，卢

梭是人类历史上第一个对人民主权原则进行阐述的人。当其他一些哲学家对民主政体表示不信任，而将希望寄予开明专制时，卢梭却认为后者并不代表未来的发展方向。而这种判断本身也同卢梭的人性论观念相一致——他认为道德行为的根源不是受过教育的人的心智，而是为农民、工匠和达官贵人所共有的未经教化的良知。

七

在艺术方面，启蒙运动同巴洛克时代晚期在时间上相重叠，后者这种一度气势恢弘的艺术风格到了十八世纪上半叶已经沦为洛可可式的纤巧华丽（音乐方面除外）。在这一时期，启蒙思想家们对华托、弗拉戈纳等同时代艺术家的作品基本上没有兴趣，他们瞧不起洛可可风格，认为它不过是一种弄臣的艺术——矫揉造作、主题空洞、淫靡放荡。

颇具特点的是，此时的哲学家们纷纷通过对各种艺术形式的特征以及传统经典的审美标准等问题进行讨论的方式，表达了他们在艺术方面的兴趣。其中，德国人鲍姆嘉通在他十八世纪五十年代出版的一本书的书名中首次使用了“美学”（Ästhetik）一词；而十八世纪关于艺术问题的百家争鸣则为现代文艺理论拉开了序幕，也正是在这场辩论中，狄德罗、伏尔泰、莱辛、孟德斯鸠和休谟这些对古典作品熟稔并且崇拜的哲学家们，首次对来自古典传统的艺术观念提出了如下质疑：

艺术必须服务于教育而进行道德训诫吗？抑或它的主要功能在于娱乐？

在艺术的表现对象上是否存在一种等级制度，使得神话历史题材高于人物肖像，典型人物高于具体人物？在霍加斯和夏尔丹之前曾经吸引过荷兰画家的日常生活场景，是否应当以“算不上艺术”为名被排除在艺术表现之外？

除了“模仿自然”和“源于生活”以外，艺术中还有没有其他的真实性基础？抑或成功的艺术家——无论是像拉斐尔那样的画家、莎士比亚那样的剧作家，还是像加里克那样的演员——由于他们比自然本身更加投入，从而能够根据经验创造出更加真实、自然的艺术形象？

诗歌与绘画究竟是贺拉斯所谓的“姊妹艺术”，还是像莱辛在《拉奥孔》以及狄德罗在《沙龙随笔》中所说的那样，二者之间存在着根本性的区别，而忽视这一事实有可能在认识上造成巨大的误区？

美究竟是像柏拉图、毕达哥拉斯，以及阿尔伯蒂、达芬奇和丢勒所认为的那样，是一种建立在数学比例基础上的客观性质，一种艺术家们所发现，而不是所创造的东西；还是像伏尔泰与孟德斯鸠所认为的那样，只是存在于观赏者的心中与眼中的主观存在；即使人类的美学史已经



“巴洛克”(Baroque)是十七世纪欧洲一种广为流传的艺术风格。该词原指不规则、怪异的珍珠，是十八世纪的古典主义批评家对其一种具有贬义色彩的称呼，不过它在今天已经被公认为欧洲一种伟大的艺术风格。

巴洛克艺术反对僵化的古典形式，追求一种繁复夸饰、富丽堂皇和富于动感艺术境界，从而在追求自由奔放的格调与表达世俗情感等方面发挥了重要的作用，这些特征在当时的建筑、绘画、音乐和文学等艺术形式中有着突出的体现。

图为意大利巴洛克艺术的代表人物贝尼尼。

经验地，而不是先验地形成了这样一种共识：“同一个荷马，两千年前在雅典和罗马受人欢迎，今天在巴黎和伦敦仍然为人所喜爱。地域、政体、宗教和语言等方面的时过境迁都无法使其荣誉受损”。

除了这种理论上的批判以外，启蒙精神还在这一时期的艺术风格当中得以体现。尽管十八世纪后期和十九世纪初期的新古典主义所取得的艺术成就无法同文艺复兴时期相提并论，但它还是忠实地代表了启蒙运动的理想，即寻求一个由理性和公正作为治理原则的更好的世界，以及卢梭所表现出的回归质朴的愿望。在这一时期，欧洲再一次向古代世界寻求范本与灵感，不过这次他们对古希腊艺术及其罗马继承者有了更加深刻的认识。这一领域的佼佼者是普鲁士人温克尔曼，一个最终被他所收养的年轻人因为贪图几块金币而杀害了的可怜的家伙。他将毕生的精力与热情都奉献给了古希腊，并且在1764年凭借其杰出的才华将这种努力化为《古代艺术史》这部杰作。温克尔曼的最大成就是开创了艺术史这门学科，因为他有史以来第一次对各种艺术风格的兴起、发展和衰落进行了追溯，并且将其同时代的社会文化建立联系（它们本来就是后者的有机部分）。这种思考艺术与历史的方式，是启蒙运动的人文主义遗产的又一表现。正是这种开风气之先的重要意义，使得歌德称赞温克尔曼是“另一个哥伦布”。然而令其同时代人印象最深刻的，还是他声称希腊人已经使美达到了不朽的至高境界；对于他们所留下的遗产，后人只有模仿的份，而永远难以望其项背。

温克尔曼作品的出版恰逢其时，因为它正好迎合并加强了当时已经开始的对古代世界兴趣的复兴。这一复兴对十八世纪的

艺术与审美有着非同寻常的影响，它受到了庞贝、赫库兰尼姆和帕埃斯图姆等古城，以及罗马浴场和哈德里安庄园等重大考古发现的刺激；英国建筑师斯图尔特与莱维特的《雅典古迹》一书的出版，以及皮拉内西的罗马遗址雕刻也在其中起到了推波助澜的作用。这种古典复兴具体表现为罗伯特·亚当和詹姆斯·瓦耶特的室内装饰、弗莱克斯曼为伊特鲁里亚工场设计的韦奇伍德陶器；后来还扩大到对荷马、埃斯库罗斯、品达，以及后人所假托的莪相这些古代诗人的文学崇拜；甚至延伸到了对罗马共和国的政治崇拜——这一点通过画家大卫的艺术表现为法国大革命提供了一种古典的背景。

在所有的艺术形式中，建筑是受到古典复兴影响最为持久的一种。1753年，法国人劳吉埃在他颇具影响的《建筑论文集》中总结了他对洛可可风格的反拨——走向简单与自然。从苏夫洛在巴黎建造先贤祠开始，新古典主义在公共建筑方面产生出了一种国际风格。它没有止步于简单的模仿因袭，并且从巴黎和伦敦一直传播到了东至圣彼得堡，西至华盛顿特区和弗吉尼亚的广大区域。佩夫斯纳称它从形式上表现了“十九世纪初期知识阶层的自由人文主义，即所谓‘歌德精神’；正是这种精神缔造了我们的第一批博物馆、画廊和国家剧院，并且促进了教育的改革与普及”。

八

虽然如此，我们却不能将新古典主义看成是巴洛克与洛可可风格的继承者。因为到十八世纪下半叶，早期文艺复兴到晚期

巴洛克这些艺术风格的兴替已告一段落。它们在时间上多有重叠，在空间上也有不少变化，从而逐渐形成了欧洲艺术的中心传统，没有任何后来者可以与其普遍性与权威性相匹敌。约书亚·雷诺兹爵士在他对皇家学会的讲话中最后一次对这一传统给予了赞扬，不过当时他就已经不安地意识到，他是在为一个不再被人们视为理所当然的传统进行辩护——正如早先在宗教与哲学领域所发生的那样。

其实早在十八世纪七十年代的德国，一股新的反叛力量已然蓄势待发。这场被称为“狂飙突进”（Sturm und Drang）的文化运动将矛头直指启蒙运动的理性主义，后者被这场运动中的年轻人指责为让感情的自发性、人的个性，以及天才的灵感受制于冷冰冰的古典主义理性教条与虚伪趣味。他们将启蒙话语视为法国文化霸权的表现，这对于这些本来就对自己国家在文化上处于相对劣势这一事实颇为不满的浪漫主义先驱而言，无异于火上浇油。不过这一新的思潮所波及的范围却并不仅限于德国——青年歌德所创作的反映这一情绪的小说《少年维特之烦恼》在整个欧洲知识阶层的风靡，就很好地说明了这一点。

从本质上看，浪漫主义虽然有别于此前的任何一种表现形式，然而它本身却并不代表一种统一的艺术风格；相反，这种风格上的多样性恰恰是浪漫主义的艺术家用最为珍视的品质，他们认为这体现了自己无法被归类的艺术个性。波德莱尔在将浪漫主义同此前的其他艺术风格进行比较时写道：“所谓‘浪漫主义’，其实既不在于题材的选择，也不在于事实的准确，而是在于感受的方式。”此言堪称的评。

虽然贴标签的研究方法在一定程度上不可避免，然而将其

应用于十八世纪后期这一时间段却具有极大的误导性。在这一时期，传统意义上的区分要素渐趋模糊，无论是思想还是艺术，都处于一种漂浮不定的状态。狄德罗本人正是凭借着对这种状态的敏锐把握，以及他那种不惜放弃自己的一贯立场而接受新的（而且往往是与之相矛盾的）思想的能力，成为了那一时期最具创造力的思想家。

对于这种流动性的时代精神，有两个突出的例证可以用来加以说明：其一是新古典主义，乍看之下，好像没有东西比它更尖锐地同浪漫主义相对立了。然而，古典复兴当中一些最具特色的元素却很容易被人描述成是浪漫主义的，比如对简约质朴的追求、在绘画中诉诸情感，以及温克尔曼在描写希腊时那种狂喜的语言、皮拉内西对罗马遗址规模的夸大和对崇高的赞美等。浪漫主义的诗人们继承了对古希腊的崇拜，并将其视为同济慈、雪莱和荷尔德林一样，无可争辩地是浪漫主义的；而十九世纪的希腊复兴在建筑方面也同哥特复兴以及对中世纪的热情一样，被他们视为浪漫主义的一部分。这样来看，仿佛“新古典主义”与“浪漫主义”二者的内涵可以容纳在一个概念之中，用以表示艺术家表达其个人“感觉方式”的多样，甚至混合的风格。

我的第二个例子是卢梭，因为没有比他所推崇的“心的语言”、淳朴自然胜于复杂造作、爱自然与信任自然，以及对城市生活的反感等思想更具浪漫主义“感觉方式”特点的了。正是由于卢梭对这一切的推崇，使他成为了浪漫主义思潮早期的核心人物——正如他曾经是启蒙运动早期的核心人物一样。

在认识到这一时代特征之后，我们在对人文主义传统进行探索时，就更有必要绕到标签的背后去认识这些思想家和艺术家。

例如在卢梭这一案例上，我们就需要将其思想中对这一传统有贡献的成分，同那些看起来与之无关的成分区别开来。因为浪漫主义的一些思想成分，例如感觉的夸张、情绪的泛滥，以及对理性的排斥等，在我看来是同人文主义传统格格不入的。不过这其中也有一些对人文主义的内涵有所拓展的新见解，我在这里所要举的例子是普鲁士的新教牧师兼哲学家赫尔德，他是十八世纪七十年代的狂飚突进运动中最重要思想家。

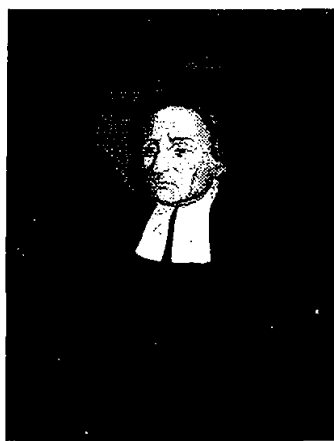
赫尔德的思想气质同比他大 32 岁的卢梭惊人地相似：见解独到、博学多产，对此后的欧洲思想具有深远的影响；脾气怪戾、性格多疑、心怀不满，令人难以与之相处。和卢梭一样，他同启蒙运动与浪漫主义都有着密切的关系——他彻底地反对启蒙运动一些最具特色的理念，同时又对其他的启蒙思想表示接受；然而即便在他同启蒙运动分道扬镳之处，他也希望别人将其视为启蒙事业的一员。他本人的思想也像卢梭那样，启发了前浪漫派与浪漫派的重要人物，并且在一定程度上受到了误解与歪曲。总之，同卢梭的情况一样，我们似乎很难将“人文主义者”一词用在赫尔德的身上，然而他的思想中却至少有两个方面对人文主义传统产生了重要的影响：

首先，这种影响体现在赫尔德为自己的论文所起的颇具反讽意味的题目上——《关于人类教育的另一种历史哲学》，这一观念很可能源于意大利学者维柯的《新科学》。像克尔凯郭尔一样，出生于 1668 年的维柯，其卓越才华一直到二十世纪才为人们所充分认识。不过根据以赛亚·伯林的说法，似乎没有证据表明赫尔德在自己历史观的形成时期曾经阅读过维柯的作品。

启蒙运动的一个共识是科学研究的理性方法能够发现普遍、

不朽的规律，而现实世界则正是由这种规律构成的。然而赫尔德却反对这一看法，他认为每个历史时期与文明形态都有自己与众不同的特点，如果用笼统的语言来对其进行描述与分析，就会模糊研究对象具有自身特点的那些关键性区别。赫尔德不反对自然科学，而且像歌德一样对其成就十分着迷并深受其影响；然而与此同时，他也指出有些人通过运用自然科学方法得出了错误的结论，其中的原因就在于这些方法虽然适用于研究物质世界，但却无法应用于人类的生活与意识这种独特的现象。

同维柯一样，赫尔德认为研究人类现象的正确途径是通过“历史科学”，其中包括对语言、法律、文学、宗教信仰、神话象征和社会制度的研究，而这一“历史科学”的正确对象则是各个族群及其人类学意义上的文化。从这个意义上看，每一个民族、时代、文化和社会都拥有各自独一无二的特点；没有任何一个“普遍观念”能够适用于所有的人，正如不存在一个普遍恒常的人性一样。唯一存在的是一种多元观念——每个人都可以通过自己特殊的方式来表现人类精神，它们之间从来没有



维柯(1668-1744)，意大利杰出的哲学家、修辞学家，代表作品《新科学》。他在该书中关于原始人以感觉和想象为中心的“诗性智慧”的论述，为探索人类的审美与认知问题提供了独特的视角。

维柯是历史哲学的奠基人，他将人类历史划分为神的时代、英雄时代和凡人时代的观点，对此后的赫尔德和黑格尔等人具有重要的启示意义。美国学者马克·里拉在《维柯：反现代的创生》一书中揭示了维柯思想中对理性主义的怀疑态度，从而将其评价为一位“启蒙运动之前的反启蒙思想家”。

高下之分。如果人们运用分析、归纳和概括等方法来对其进行解释，那么他们就会为科学方法的成功所蒙蔽，从而看不到人类活动其实是与自然科学完全不同的另一知识领域这一事实。不同于人们可以通过实践加以把握的自然现象，这种研究所需要的是一种“理解之同情”，即研究者将自己设身处地地置于所要理解与解释的人群或社会之中——赫尔德本人在这方面就表现出了十分突出的才能。

赫尔德的这一思想经过后来的狄尔泰、卡西尔、克罗齐和科林伍德等人的进一步发展，开创了一条新的研究思路（赫尔德的思想对后来的解释学、符号学，以及主观主义历史哲学等学术思潮具有重要的启示意义——编者按）。它使得维柯与赫尔德所理解的广义历史学成为了人文学的范畴，即德语中的 *Geisteswissenschaften*，而科学则被定义为对自然的研究。

而在文化相对主义问题上，赫尔德不仅将这种按照各个民族的自身情况对其进行看待的观点应用于历史，而且将其应用于当时的世界。按照这一观点，各个民族之间没有天生的优劣之分，它们各自有着与众不同的特征。同维柯一样，赫尔德认为语言是民族特征的主要载体：“一个民族难道还有比自己祖先的语言更宝贵的东西吗？它的整个传统、历史、宗教、生存原则，它的整个心灵与灵魂，统统装在它的语言里”。虽然这种民族观念后来为一种心胸狭隘、具有侵略性的民族主义观念所玷污，然而这些内容在赫尔德原初的语境中却是无迹可寻的——他认为自然创造了民族，而不是国家。正如以赛亚·伯林所说的那样：“没有任何事物比帝国主义更加遭到赫尔德的有力声讨了——帝国主义就是一个人人类群体摧毁另一个人人类群体，本地文化在征服者的

铁蹄践踏下被消灭殆尽。”从历史上看，民族主义最初是以马志尼的宽容形态进入人文主义传统的，后者的“青年意大利党”主张与一切民族的青年相互理解地和谐共处。而到了十九世纪，民族主义则以自由党对民族原则的热情支持的形式进入了人文主义传统。在这一时期，英国前首相格莱斯顿所谓的“各国人民争取自由的正义斗争”从最初的希腊人、波兰人、意大利人和斯拉夫人的事业，逐渐扩展到印度人以及其他处于殖民统治下的人民。

九

启蒙运动的最后，也是最伟大的一位思想家是伊曼努尔·康德。同赫尔德一样，康德也来自信奉新教的东普鲁士省，并且终其一生也没有离开过他的故乡哥尼斯堡（今俄罗斯加里宁格勒——编者按）。康德在气质上同卢梭有着天壤之别，然而令人意想不到的是，他认为不是洛克或休谟，而是卢梭才称得上是道德世界的牛顿，卢梭的肖像也是他的书房中唯一的绘画作品。正是在这间书房里，康德在十八世纪八十年代完成了他著名的三大批判——《纯粹理性批判》、《实践理性批判》和《判断力批判》，它们分别处理的是形而上学、伦理学和美学问题。他通过对理性主义与经验主义这两个几个世纪以来相互对立的欧洲哲学传统进行沟通，最终完成了他的“哥白尼式的革命”，启蒙思想至此臻于完善与有序。

我在这里不想花太多时间来讨论康德哲学的具体内容。我所感兴趣的是，在他的三大批判中，康德的关注焦点并不在于超验的或自然的世界，而是像卢梭一样，集中于人——人的经验、

人的思考，以及人的意识与想象的创造性力量。在此之前，理性主义者依靠逻辑来对原因与结果的内涵加以理解；而以休谟为代表的经验主义者则坚持认为人在经验中所看到的根本不是所谓的原因或结果，而只是一件事情接着另一件事情。康德则在这两种观念之间提出了第三种看法——我们永远也无法知道原因与结果之间的关系是什么。他其实是想接着蒙田来回答“我知道什么？”这一问题，而且和蒙田一样，他认为我们所能够知道的只是人在其经验中所接触到的东西，因而我们永远也无法了解经验范围以外所可能存在的任何事实。然而康德进一步认为：人的思维在处理经验时不是任意的，而是遵循着一定的逻辑范畴——原因与结果、时间与空间等——正是这些先天范畴构成了人类看待世界的方式。他说：“通过感官，我们接触到了客体，而且唯有感官才能提供我们以知觉；通过理解，我们对客体进行了思考，并由此而产生了概念。”“先天范畴”这一逻辑环节从而也就成为了连结理性主义与经验主义的桥梁。

同样，在《实践理性批判》中，康德认为人是一个道德上自律的存在，他的义务是由他自己来承担的。这些义务来自他对自己所应承担的义务的一种直觉意识、一种责任感，而不是来自宗教信条的外部权威，抑或物质与社会环境的外部压力。尽管康德本人并没有卢梭那种人性本善的信念，然而他的这一理念同后者在道德来源问题上所采取的其实是同一种人文主义观点。康德同样清楚地认识到：一个科学家——例如生理学家——会很自然地将人看成同其他现象一样，需要受制于动物或非生物的法则与规律，然而这一观念在伦理学的意义上其实是无效的，因为当我们对人的道德行为进行思考时，我们所面对的是人的直觉信念，即

他认为自己能够自由地把握他的行为。康德在另一个价值判断中表示：只有在一个人“乐意让自己的准则成为普适原则”的条件下，他的行为才是道德的。他将这一标准作为改造卢梭的“普遍意志”概念的基础，从而试图找到一个克服个人与社会之间的冲突的办法。

康德在1790年的《判断力批判》一书中，完成了他20年前开始的在形而上学与伦理学的基础上对人类的审美问题进行研究的计划。尽管他本人的艺术趣味十分狭隘（这也许正是他成功的原因所在），但他却最终赋予了这一众说纷纭的领域以前所未有的秩序。而康德之所以能够做到这一点，所凭借的不仅是他对艺术本质的把握：艺术是游戏，一种“无目的的合目的性”、一种通过艺人的技艺所表现出的独创性、一种理性指导下的激情；更是靠他对艺术与审美独立于道德、心理、政治与宗教的自律性的信念。

对于审美这个连休谟的怀疑论都显得底气不足的领域，康德却毫不犹豫地作出了“趣味无争辩”的结论，然而这却并不意味着他走向了相对主义或无政府状态；因为当人们说某件东西很美的时候，所表达的意思与“某件东西给他们带来愉快的感受”是不同的。这里的不同之处并不在于客观性，而是在于超越个人的兴趣与偏好的一种普遍性。说“这很美”虽然并没有说存在着普遍的一致性，然而它却暗示了这样一层意思，即只要让理性的人对其进行充分的了解与把握，他们最终都会对这一命题表示认同。由此，康德认为自己有能力对两个相互矛盾的事实进行调和：其一，艺术观念的分歧是普遍存在的，艺术家与艺术风格的时尚是处于变化之中的；另一个同样确定的事实是，当人们就美的问题

进行讨论时，他们所表达的意思不仅是“这令我很愉快，但可能会让你觉得讨厌”，而且还有更加丰富的内涵。

十

就在康德写作他著名的“三大批判”期间，美国革命胜利了，法国大革命开始了。

启蒙思想家们在运用理性和提倡自由时，自始至终都是怀着产生实际结果的目的的。因此，美洲殖民地的解放运动燃起了他们殷切的期望。甚至在独立战争赢得胜利之前，重农学派的代表人物杜尔哥就认为美国人民是“人类的希望，他们很可能成为人类的楷模”，而他们的这种热情并不是没有根据的：

首先，创建合众国的那一代开国元勋——华盛顿、杰佛逊、亚当斯、富兰克林和汉密尔顿等人，无一不是启蒙思想的继承者。他们对启蒙思想有着自己的选择与理解，并且将自己关于人的理性、人性的完善性、道德感、天意论，以及进步的必然性（至少是可能性）等看法，同他们在一个与欧洲的社会背景完全不同的全新国家的实际经验相适应。对于这些问题，当时的美国并不比欧洲在更大程度上拥有共识，尤其是在十八世纪后半叶这一时期。然而他们所面对的问题、讨论这些问题时所使用的语言，以及他们的思想框架，甚至是分歧所在，都是与欧洲的启蒙运动一脉相承的。凡是对由杰佛逊起草的《独立宣言》中所提及的“不言而喻的真理”、“人的自然权利”，以及美国宪法起草时的辩论有所了解的人，都不难看到这一点。

其次，他们所矢志从事的那个自由与自治的“伟大试验”是

在这样一个国度进行的：它不存在世袭君主与贵族政体，也没有封建的历史、根深蒂固的国教势力，以及森严僵化的等级制度；因此它一经独立，在改革与进步方面就没有任何的障碍与牵绊，从而不存在欧洲各国无一幸免的历史负担。当美国人起草他们旨在实现自治的宪法时，他们享受着一种空前的轻松感——既没有历史的负担，也不受地理的限制，因为他们有整个一块大陆可供扩张。

第三，他们闯进这片未知水域时所具有的信心，其实本身就是启蒙传统的一部分，而且这一信念最终为他们的成功所证实。康涅狄格州的一家杂志在 1786 年写道：“这个国家被保留下来作为改善人类的最后，也是最伟大的一块试验场”；换句话说，它比其他任何地方都更有可能在实践中实现启蒙思想家们所构想的那种新的社会。许多美国人都相信他们的成功是一种天意，甚至不少欧洲人也这样认为。

与美国革命的情况迥异，法国大革命不是在一个新的国家中开创新纪元，而是一个历史悠久的民族国家中阶级力量对比的变化。这个国家有着根深蒂固的民族特性与文化传统，并且仍然具有左右欧洲大局的实力——正如后来的历次拿破仑战争所证明的那样。

关于启蒙哲学家及其思想在法国大革命中所起到的作用，200 多年来一直众说纷纭。不过在今天，这一问题已经基本趋于明朗：启蒙运动主要不是一场政治运动，而是一场思想运动；它所寻求的是改革，而不是革命；它的对象主要是知识阶层，而不是人民群众——除了卢梭以外，这场运动对群众持一种蔑视而不信任的态度。正如启蒙运动主要不是一场政治运动一样，法国

大革命也主要不是一场意识形态领域的革命：它是由许多因素共同导致的结果，其中既有经济、财政和政治方面的因素，也有来自国家破产、贵族造反、农民不满，以及对土地的要求等方面的影响。

话虽这样说，然而这些哲学家们所宣传的批判思想即使不是这场革命的直接成因，也在其中发挥了重要的作用。这其中有两个原因：第一，这种批判思想削弱了旧有意识形态的防御性以及旧制度的信心。对宗教与世俗权威持怀疑态度此时已经成为了一种风尚，甚至连教士阶层也是如此。第二，当危机发展到贵族教会与第三等级之间的对峙时，后者的领袖（革命此时已经将政权交到了他们的手中）正是那些受启蒙思想影响最深的律师、医生和新闻记者。温和的保皇派领袖穆尼埃在事后写道：“不是这些理念的影响造成了这场革命，而是这场革命造成了这些理念的影响。”随着对峙的加剧，激进派领袖对启蒙运动的思想成果加以利用，并将其转化为革命口号：公民、社会契约、普遍意志、人权，以及那最有力量的自由、平等和博爱。

内战的爆发以及普奥军队在英国的支持下于1792年入侵法国，引发了第二场更为惨烈的革命。在国王被推翻后，接踵而至的是煽动群众与阶级仇恨，随后又建立了一个有组织的恐怖政权。在不到两年的时间里，这个政权通过革命法庭审判并处决了大约两万人，后来又让另外两万人在监狱中命丧黄泉。

在1793年至1794年山穷水尽的局面下，双方之间的战争与阶级斗争转化为意识形态论战。公共安全委员会的领袖罗伯斯庇尔和圣茹斯特以卢梭主义的名义宣布了法国的道德复兴，并且用一种对最高存在的信仰来代替基督教。而那些不愿意接受这一

新秩序，甚至只是被怀疑对此缺乏热情的人，则很容易被随意投入监狱并且处死。而这种惩罚方式正是卢梭在《社会契约论》中所建议的，也是后来的罗伯斯庇尔和圣茹斯特为之而送命的。

十一

革命的反对者们由于急于想扑灭这场在他们看来威胁着法国社会秩序的大火，因而在意识形态上也采取了同样极端的态度。当时有一个名叫马莱·杜·潘的法国难民，虽然已经家徒四壁，但他仍然拒绝让自己的判断力为四处蔓延的恐怖所左右。他在 1796 年写道：

在欧洲形成了一个蠢货和狂热分子的联盟。他们只要有可能，就会禁止别人拥有观察与思考的能力。他们看到一本书就会毛骨悚然，启蒙思想的泛滥使他们想要消灭一切被他们认为受到启蒙的人……他们认为如果没有那些有头脑的人，就不会发生革命，因而他们就试图通过愚民来扭转革命。

这样看来，启蒙运动就像文艺复兴时期的人文主义一样，以一场似乎要将它最初的信念一扫而光的反动而告终——只不过这次是一场反革命，而上一次则是一场反宗教改革。即使我们接受启蒙思想家对这一运动所持的赞许观点，将其视为把人们的思想从恐惧、迷信和虚伪中解放出来的一场伟大戏剧的一部分，而之前的文艺复兴不过是其中的第一幕；那么后来的历史则确凿地证

明了，他们认为自己所出演的是这场戏剧的最后一幕的想法是完全错误的。事实上，所谓的“最后一幕”永远也不会上演，因为人类的思想解放事业是一场世代代都要重新开始的战斗。而另一方面，在对法国大革命的反动已成强弩之末，思想解放的号角重新吹响之时，进行这种讨论的社会条件已是今非昔比：伏尔泰、亚当·斯密、休谟、卢梭、康德和赫尔德所生活的时代一去不返，他们的思想已经将这个世界改造得面目全非了。

第三章

十九世纪：众说纷纭，各持己见

彷徨于两个世界之间：
一个已经死了，
另一个无力诞生。

—

在花了 20 年时间抵制了第一次法国革命之后，所有的欧洲大国在 1815 年以后的首要目标就是防止第二场革命的发生。欧洲历史上从来没有像在 1815 年至 1848 年间那样，对革命的恐惧与希望广为流布。1848 年年初，托克维尔警告法国众议院说：“此时此刻，我们正睡在一座火山口上……欧洲的大地又震颤起来了，暴风雨正在地平线上隐现！”几周后的 1848 年 2 月，一场革命在巴黎爆发，并且很快席卷了整个欧洲——只有英国和俄国没有被波及。即便是在这些革命被镇压后的 1849 年，也很少有人会相信 1848 年革命将会是欧洲的最后一场大革命。

如果这些人将注意力从巴黎和维也纳的街垒转向英国的曼彻斯特、布拉德福德，以及欧洲大陆的列日和里尔等工业城市的后街的话，那么他们就会在那里发现另一种方兴未艾的革命。它在 1848 年革命失败后的 25 年中永久性地改变了西欧社会，并且在十九世纪结束以前将其巨大能量辐射到了包括美国和日本在内的世界其他地区。

工业革命是一场对人类历史产生了深刻影响的社会变革，这具体表现在以下方面：人口的增长、农村人口流向城市、旧世界人口迁往新世界、城市数量的增加、工业与商业经济取代农业经济、资本主义取代封建主义，以及始自西欧，后来在帝国主义的影响下推广至其他地区的传统生活方式的式微，还有就是由贸易和通讯的发展导致的全球一体化趋势。

1848年至1873年间的经济增长速度在人类历史上可谓空前绝后，它给当时的人们所带来的深刻印象也是前所未有的。这其中大概有三个原因：一是在那之前从来没有发生过类似的情况；第二，诸如世界贸易增长率260%这样的指标，在绝对意义上确实是十分可观的；第三，也许也是最重要的一个原因，这期间的经济增长基本上没有间断，这就使得当时的人们普遍相信它会一直持续下去，从而形成了一种对美好前景的信心——即便对于那些在前一回合中失利的人们也是如此。

工业化的历程对人文主义传统有着深刻的影响：一方面，它第一次让精英分子所提出的社会方案正视大众社会的存在；另一方面，它也刺激了人文主义的进一步发展——无论是以吸引还是排斥的形式。在这里，又是托克维尔颇具预见性地抓住了这一过程中的双重内涵，他在1835年描写英国曼彻斯特的状况时精辟地指出：

从这污秽的排水沟里流出了人类工业的洪流，浇肥了整个世界；从这肮脏的下水道里流出了黄灿灿的金子。在这里，人性得到了最完整，也是最残暴的发展；在这里，人类文明奇迹显现，几乎将文明人变成了野蛮人。

如果有人想要探究英国出现第一个工业社会的思想基础的话，那么结论将毫无悬念地是十八世纪的启蒙思想。后者的核心理念是对自由的信念，以及将人类精神从迷信的桎梏、传统的重压和政府的干预下解放出来；而正是工业革命的发生，激发了这些思想同实践相结合时所产生的巨大力量。

1789年，法国国民议会效法美国《独立宣言》的榜样，通过了影响深远的《人权宣言》，从而宣布“人们生来并且始终是自由的，在权利上是平等的”，并进一步将这些权利明确为自由、财产、安全和反抗压迫。这一宣言的内容还包括：公民在法律面前一律平等，并且有权以直接或间接的形式参与立法；未经司法程序不得逮捕任何人；以及公民享有宗教与言论自由等。这些革命性的原则不仅被认为是法国人的，而且也是全体人类的天赋权利，它们由革命力量和拿破仑的军队在欧洲全境普遍加以实行。经过20年的战争，旧制度最终打败了这些军队，然而它却无法清除这些革命性原则所产生的巨大影响。凡是在需要的地方，人们仍然可以在这些权利的基础上以“功利原则”来向传统提出如下正当质询：这是合理的吗？这是有用的吗？这有助于实现最大多数人的最大幸福吗？

二

在到1914年为止的100年间，代议制和公民权利——包括法律面前人人平等（此时尚未包括妇女），以及言论、出版、宗教和结社上的自由——已经在整个西方世界确立。至于选举权，虽然人们对民主的潜在危险及其对财产所可能造成的威胁疑虑重

重，但还是勉强将其在成年人范围内进行了普及。这些政治与立法改革是在经历了多次斗争以后才得以实现的，其中包括十九世纪三十年代美国为实现杰克逊式的民主所作的斗争、英国 1832 年的议会改革法案，以及一战前夕的女权运动。这一时期的工商业界也针对土地所有者进行了类似的斗争，从而最终确立了自由贸易与自由企业的原则。英国人从十八世纪八十年代起通过运用这些原则所取得的成功，就是对“理性加自由”这一理念正确性的最好证明，而亚当·斯密和大卫·李嘉图的政治经济学则为这种理念提供了绝佳的范本。

十八世纪的启蒙运动将一切都押在这样一种信念上，即如果每个个体的能量都能够得到释放，那么他们的成就将无可限量；而 1848 年至 1873 年间在经济方面的显著成功，似乎也证明了这一信念的正确性。它一方面显示了个人对自我利益的追求在提高人们的生活水平（无论是多么不平等地）这一意义上促进了共同利益，另一方面也为“进步”这一被称为“十九世纪宗教”的信念提供了一个逻辑与经验双重维度上的坚固基础。在十九世纪五六十年代，似乎一切领域都有迹象表明：在理性计算主导下的世界里，个人才能的无限发挥能够在知识、技术、财富、福利和文明等方面创造出空前的增长；而在一定时间以后，这种增长不仅在物质上，而且在道德上也能够将人类提升到一个前所未有的新高度。这样，当过去所产生的障碍被不断清除以后，“进步”也就难免被视为一件理所当然的事了。

尽管这种十九世纪中叶的乐观情绪所引起的希望，在今天我们的时代中不幸幻灭了，然而我们却不应低估这一思想曾经在创造财富和发展社会制度等方面所取得的成就。尽管其间发

生了两次世界大战、经济萧条、技术革新，以及发达国家的革命与不发达国家的叛乱等一系列事件，我们西方文明直到二十世纪末的今天仍然需要依靠这些成就而存在。此外，这种希望的破灭也同样容易使我们低估这种“进步”观念对于共产主义社会和不发达世界而言，在解放人的潜能问题上所仍然具有的革命性影响。

那些认为自己正在重塑世界的十九世纪企业家们还从科学的进步中增强了自己的信心——后者为经济学的发展提供了一种可供效法的“铁律”。而科学此时已经取代了哲学以及备受争议的宗教，它不仅为人们提供了精神上的保障，而且还提供了对自然的掌握，而后者正是技术进步的关键所在。自然和宇宙虽然仍被视为一个和谐的整体，然而用物理学的话来说，它如今已然从牛顿所寻求的“第一推动”这一神学观念中解放出来，转而通过热力学第一和第二定律来进行解释了。

自然科学这种方法论意义上的优越性，是由奥古斯特·孔德的实证主义作出示范的。孔德将人类知识的发展分为三个阶段：首先是神学阶段，在这一时期，所有的现象都被人们视为某些超自然存在作用的结果；在此之后的形而上学阶段，原先的超自然存在为人类抽象思维的力量所取代；而到了第三阶段即科学阶段，实证的科学产生了统一的普遍规律，绝无任何例外可言，哲学与宗教于是成为了多余的东西。孔德也是“人道宗教”这一实证主义宗派的创始人，这种学说主张以人类的物质造福者来取代原先的圣徒等级。不过，孔德本人的最大雄心是将实证主义这种在自然科学中硕果累累的方法论应用于对社会与道德现象的研究，这一点与同时代的约翰·穆勒所见略同。而与这一理念针锋相对的，

则是赫伯特·斯宾塞和卡尔·马克思，此二人都宣称建立了一种可以与牛顿三大定律相媲美的决定论法则，其中没有任何的偶然性、神的干预以及个人选择的空间。

同样是在这一时期，达尔文的《物种起源》于1859年的出版不可挽回地废除了自然科学与人文研究之间的界限。他的关于“进化”及其所依据的“自然选择”的观点结束了人类的特殊地位，从而将其带到了与其他物种平起平坐的生物学范畴。这一惊世骇俗的学说在达尔文1871年出版的《人类的由来及性选择》中得到了进一步的论证。然而令人感到遗憾的是，作为一种杰出的科学假说，进化论后来却在达尔文的支持者们手中沦为一种僵化的教条——这是为了方便普及大众而将问题简单化的后果。于是，达尔文的学说先是被通俗化为“适者生存”，后来又被进一步庸俗化为社会达尔文主义。马克思和赫胥黎等思想家都曾经援引达尔文的权威来支持他们具有侵略性的世俗意识形态——他们或是为一种成王败寇的竞争性历史观作辩护，或是论证白人在种族上的优越性。

三

我之所以要花大量时间来谈论十九世纪的实证主义思想，是因为它不仅是人文主义传统中一个重要的方面，而且也是我们今天所谓“世俗人文主义”或“科学人文主义”这一意识形态的滥觞。不过在当时，实证主义与世俗主义号称自己代表人文主义的说法受到了他们的竞争对手的挑战，后者从另一个角度来对十九世纪以及工业社会的扩张进行看待。在他们中间，存在着这样一

批人——他们虽然接受理性与自由的革命原则，但却试图将其继续推进至他们心中的逻辑结果，以期完成1789年那场未竟的革命。这就不可避免地引发了主张普选的激进民主派，同害怕暴民统治并试图将选举权局限于有产阶级的自由立宪派之间的争论。最终，激进民主派笑到了最后。

第一个预见到平等要求的不可抗拒性，并且提出了民主的可能性后果的人，是诺曼底贵族阿历克西·德·托克维尔。他在青年时期离开法国前往美国，想要在那个真正的民主社会中寻找答案。他在1835年出版的《论美国的民主》中提出了他的结论，时年还不满30岁。美国人生活中的生气勃勃与独立精神给年轻的托克维尔留下了深刻的印象，然而他同时也从中看到了可能会威胁到民主社会的一种趋势——为了更好地实现平等，人们会要求国家加强中央集权，从而在无心的情况下造成一种新的暴政：“他们为了实现平等而谋求自由，然而平等越是借自由之助而确立，自由本身就越是难以获得，二者之间相互抵牾”。托克维尔接着写道：

这件事情本身是一种新的情况，



赫伯特·斯宾塞(1820—1903)，英国著名哲学家，被称为“社会达尔文主义之父”。他将人类社会同生物有机体进行类比，并于1852年提出了社会进化的思想，这比达尔文的《物种起源》还要早七年。

斯宾塞是社会学的创始人之一。他在《社会静力学》一书中首次对人类社会进行了反思，认为社会进化是一个“个体化”的过程。在社会类型上，他将人类社会划分为“尚武社会”和“工业社会”两类，其中前者主要表现为强制性合作、集体主义和集权制等特征，而后者则主要表现为自愿合作、个人主义和分权制等特征。

既然我无法为之命名，那么就要想办法来说明它……这里的危险在于，人们会逐渐习惯于指望国家为他们提供安全、预见到他们的需要并提供相应的生活必需品、丰富他们的娱乐生活、对工业生产进行指导，以及规定他们财产的继承和遗产的分配——就差连思考和生活本身也为他们代劳了。

不过托克维尔却并没有对民主制度求全责备；相反，正如他在给朋友斯托费尔斯的信中所说的那样，他在《论美国的民主》中所力图表明的是：

如果说民主政体不像另外一种政体那样偏爱人性中的优秀方面的话（这里指美国没有欧洲式的贵族政体——作者按），那它同样也拥有自己的伟大与高贵之处。也许归根到底，这是一种神的意志——宁可让全人类得到程度稍差的幸福，也不让少数人触到十全十美的边缘。

他对另一个朋友，《论美国的民主》的英译者亨利·里夫斯写道：

我只有一个想法、一种热情，那就是拥护自由和人类的尊严。我认为所有的政体都是……实现这一神圣正当的愿望的手段……我是在一场长期的革命（这里指1789年开始的法国大革命——作者按）结束时来到这世上的，这场革命破坏了旧制度，但却没能建立起持久的新制度。在我人生的初期，贵族政体已经死亡，民主政体尚未产生。因此，我的兴趣不可能盲目地引导我去关注这种或那种政体……

我身处过去与未来之间，对二者都没有自然的倾向性，因而可以很容易地对问题的正反两方面进行冷静而客观的思考。

托克维尔的结论是，关键在于民主社会是否采取积极的举措来创造对付暴政威胁的抗衡力量，其中包括对过于集中的权力进行分散、建立由民选官员组成的有力的地方政府、司法独立、确立议会的权威，以及新闻自由这一“保障自由的最重要的民主工具”。

托克维尔本人的政治生涯证实了他的担心并非杞人忧天。他忠于自己的信念，在国家议会中担任反对党的议员，同时还担任芒什省议会的议员。当他所预见的 1848 年革命推翻了七月王朝之后，托克维尔接受了短命的法兰西第二共和国的外交部长职务，结果却眼睁睁地看着政府被拿破仑·波拿巴的政变推翻，后者随即以拿破仑三世的称号建立了第一个“公民独裁”（plebiscitary dictatorship）政体。虽然第二共和国已经将法国的选民人数从 20 万扩大到 900 万之多，然而这些新的选民居然会心甘情愿地将国家权力交给一个对每个人都许诺一切的人，而他唯一的本钱就是拥有一个伟大的姓氏。这样，拿破仑三世所缔造的法兰西第二帝国就表现出了一种条件平等与暴政权力的结合。这样一种政权令托克维尔极不信任，他拒绝了政府的一切邀请，转而致力于写作另一部政治学著作——《旧制度与大革命》。在这本书中，他试图证明法国的中央集权制不是革命所创造的，而是在革命之前的旧制度下建立的；而法国大革命非但没有将其推翻，反而使其得到了确认与延续。虽然政权不断更迭，然而这种中央集权的权力结构始终存在。

同约翰·穆勒一样，托克维尔所代表的是十九世纪的公民人文主义理念，后者认为从民主本身的利益出发，所有相信自由价值的人都必须积极地致力于争取足够的保护措施来促进民主，从而对平均主义的大众社会所可能出现的权力过分集中的现象进行遏制。他写道：“分权就像自由一样，是领袖向人民承诺但却从来不予以兑现的东西。想要得到并保有它，人民就只能依靠自己的努力。如果他们对此无动于衷，那么后果将是不堪设想的。”

激进民主派致力于扩大选举权，而早期社会主义者则要更进一步；他们声称政治改革只触及了贫穷与剥削这两大社会弊端的表层，而只要财产与机会的不平等依然存在，始于1789年的革命就仍未完成；在财富分配不平等这一根本问题得到正视之前，贫穷与剥削是永远无法减轻的。为了支持自己的观点，早期社会主义者以“人道”的名义，指出了工业化给人类带来的痛苦与惨重代价。不过他们的这一论点在马尔萨斯的《人口原理》面前却显得有些气短，后者认为存在着一条古典经济学的“铁律”，即不可能将工资提高到超过维持生计的水平，因为任何的经济增长都会因其所带来的人口增长而被抵消掉。

直到卡尔·马克思的横空出世，才将社会主义方案置于一个观点独到而又更加稳固的基础上。他没有以人道、公正与道德这些为他所不屑的概念进行立论，而是将目光投向了历史。他认为历史的发展是由其自身规律决定的；对于这一规律，人们能够进行了解并与之相适应（这就是马克思的“自由”概念），却无法改变其运作方式。历史发展的决定因素不是人的思想观念，而是“生产的经济条件方面所发生的物质的、可以用自然科学的精确性指

明的变革”（也就是我们通常所说的“生产力”——编者按）。在这一定义的出处——《政治经济学批判》那个著名的段落中，马克思宣称社会的经济结构是指：

有法律的和政治的上层建筑竖立其上并有一定的社会意识形态与之相适应的现实基础。物质生活的生产方式制约着整个社会生活、政治生活和精神生活的过程。不是人们的意识决定人们的存在，相反，是人们的社会存在决定人们的意识。

马克思的历史观的优点，是他能够一方面表明工业资本主义在社会发展的一定阶段需要扮演一个必要的角色，即作为一种打破生产力发展桎梏的新的生产方式，将社会生产力提高到一个前所未有的水平；同时又能够说明作为内在矛盾日益增长的结果，资本主义本身也不可避免地会出现阶级矛盾与革命，从而最终导致现存社会秩序的被推翻以及新秩序的诞生，而在这一新秩序当中，人们不再会为由不平等与阶级压迫造成的消极情绪所异化，而是拥有全面发展人性的自由。

站在个人的角度，我很难为作为马克思主义核心内容的历史唯物主义与决定论在人文主义传统中安排位置，而且马克思本人也会激烈地反对将其学说纳入人文主义传统的想法——他将人文主义视为人们用以掩饰其阶级利益的一种幻想与欺骗。在我看来，作为一个封闭的理论体系，马克思主义同加尔文主义一样地同人文主义传统水火不容。

话虽如此，马克思在人文主义问题上的意义却不是可以轻

易被打发掉的，这其中有两个原因：第一，正如以赛亚·伯林所提醒的那样，即使作为一种意识形态的马克思主义遭到了否定，然而马克思“在开创一个看待历史与社会问题的全新角度，从而为人类知识的拓展开辟新的途径这方面所做出的贡献是毋庸置疑的”。他所引起的这场思想革命对人文社会科学产生了永久性的影响，而在促成这一影响的人们中间，非马克思主义者的数量甚至不会少于马克思主义者。这一事实在马克思的同时代人看来是不可思议的，因为他的社会影响直到他 1883 年去世以后才为人们所充分感知。然而——这就是我所要说的第二个原因——如果当初有人告诉他们，在马克思死后的 100 年里，马克思主义会成为人文主义和其他思想传统最大的对手，并且就像新教主义在十六世纪的宗教改革中分裂基督教世界那样，先后将欧洲与世界弄得分崩离析，那么他们一定会愈发感到难以理解。

这其中的原因究竟何在？我将在讨论二十世纪的人文主义传统时对这一问题进行回答。不过在此之前，我们需要先来认识一下十九世纪欧洲的另一重要思潮。它同样是人文主义价值的表现形式，不过却并不是像激进民主派与社会主义者那样通过发扬十八世纪的“理性—实证”传统来实现的，而恰恰是通过反对这一传统而实现的。

四

其实我在谈到十八世纪后期德国的早期浪漫派与赫尔德时，就已经对这一思潮有所涉及。当然，这里的“德国”是一个不太严谨的称呼，因为在当时并不存在这样一个统一的“德国”。当

时欧洲说德语的人散居在数目惊人的王国、大公国、公国、选帝侯国和自由市中，而至于他们在何种程度上具有一种民族认同式的情感，一直以来都是一个具有争议性的问题。然而一个确定的事实是，十八世纪的最后30年与十九世纪的最初30年是德国的一个思想与文学创作十分活跃的时期，就像当年意大利的文艺复兴时期一样——那时身处北方的德国人仅仅受到了后者十分微弱的影响。

1815年时，大多数德国人仍然生活在前工业时代，五分之四的人口居住在农村；最大的城市维也纳总人口不超过25万，柏林不超过20万，其他城市中唯一一个拥有十万以上人口的是汉堡。当时的许多著名城市如魏玛、耶拿、哈雷和哥廷根，其实并不比当年意大利的帕多瓦、曼图亚、费拉拉和乌尔比诺等城市大多少；然而后者虽然平均只有区区一两万人口，却在文艺复兴时期创造了辉煌的成就。

正如意大利文艺复兴时期人文主义的成就主要表现为绘画一样，德语国家这一时期的人文主义在音乐方面找到了自己的表现形式，它在1770年至1830年期间，达到了十五、十六世纪的意大利在视觉艺术方面所达到的完美的古典形式。对于我们很多人而言，海顿、莫扎特、贝多芬和舒伯特这四位作曲家的音乐代表着超越一切人类经验的人文主义精髓，他们将人类的深刻情感同新的艺术形式在发展过程中那种无与伦比的创新力量进行了完美的结合。

最有资格代表这一时期的人物当属歌德，他的身上结合了一个作家与诗人的杰出才能，以及那种被历代德国知识分子尊为古典人文主义化身的生活态度。这种态度并不是自然生成的，而

是需要通过某种斗争才能获得。正是这种有意识地对内心的平衡与和谐的培养，使得歌德对德国的“自我修养”（Bildung）教育传统产生了决定性的影响。

正如在《少年维特之烦恼》中所表现的那样，青年时期的歌德曾经有过一段持续的狂热状态，用他本人的话说就是：“这般强烈的愿望与厌恶，这般狂怒与狂喜”；也正是这种狂热，毁掉了与他同时代的一些最有才华的年轻人。此后，歌德将自己从这种冲动状态下解脱出来，直至老年时那种心静如水的境界。他对自己人生几个发展阶段的描述，使得他的许多文章与谈话富有一种传奇色彩，这一点也是我们在莎士比亚的身上所找不到的。

然而，当我试图对人文主义传统的特点进行概括时，使我感兴趣的不仅是歌德的文学成就，还包括这种文学成就是同什么东西结合在一起的。具体来看，没有别的经验比科学发现在歌德的自我改造中起到更大作用的了。在长达 50 年的时间里，他在野外与实验室投入了大量的精力，对地质学、解剖学、动物学和植物学进行了系统的研究。虽然他对科学的独创性贡献并不大，然而科学对歌德自身发展的影响却是十分显著的；尤其是对于一个诗人而言，探讨客观世界是他用来抑制自己过于主观化的一种手段——他愈发将后者视为那个时代的通病。他在研究生物学的过程中形成了自己的“变形”（metamorphosis）自然观——首先是植物的变形，然后将所有有机体的各个部分视为相互生长的过程。正是这种对整体与局部关系的热情，使得他不相信机械原理可以应用于任何有生命的东西，也不相信分析的方法可以将有机生命体自身所系的整个存在分解开来，因为“自然在受到拷问的时候是沉默的”。

和达芬奇一样，对于歌德而言，科学探索的冲动与了解自然的热情同艺术活动是密不可分的；自然界中的形式规律，同制约一首诗、一首乐曲，或者一幅画的形式规律是别无二致的。他在1805年一篇关于温克尔曼的论文中写道：“人可以通过有目的地使用某种能力来做出一些事情，也可以通过联合使用几种能力来做出不同寻常的事情；但是，只有当他的身上均匀地集中了所有这些特性，他才能够做出那件独一无二、令人叹为观止的事情。”他在1824年又写道：“人必须把他的所有能力——感官、理性、想象力和理解力，发展为一种真正的统一体。”他对其中任何一种能力本身都不信任——无论它是想象的、抽象的，还是意志的；这也是为什么古代希腊人对歌德有着如此强烈的吸引力——他认为他们避免了非自然的二元论这种像上天的诅咒一样降临到现代世界的人的能力分裂。正是这种“愈合的统一”（the healing unity），使得歌德同时拥有了诗人的直接言说能力和完人的平静心境。

五

尽管并不是所有与歌德同时代的德国作家和思想家都可以被称为人文主义者，然而除了极具个性与才华的作家之间的天性差异（例如歌德与席勒）以外，我们还是可以在歌德、席勒、洪堡、施莱尔马赫，甚至赫尔德之间发现一种与文艺复兴时期的人文主义者或者启蒙运动时期的哲学家们之间的共性：他们都对思想塑造生活的力量以及个人自我完善的能力有着共同的信念，并且认为个人可以通过自我修养来克服内心的冲突，从而与自己的同胞

和大自然和谐地相处。这就是德语 Humanität 一词所表示的那种理想，而古代希腊人则被他们认为最接近于这一理想状态。为了达到这一目标，就需要获得自由，必要时还得克服逆境。其中席勒尤其相信：艺术经验最能够唤醒人们，并且使他们意识到道德本性乃是人性的区别性特征——“通过美的晨门，我们进入真的领域”。

德国人将人文主义同自我修养捆绑起来，这种理念的缺陷是个人可能会只顾自己而不关心社会政治；而托克维尔和约翰·穆勒则继承了古代世界的 humanitas 观点，认为对公共事务的关注是人文主义一种必要的表现形式（这又是另一个第一章开篇处所提到的古希腊 paideia 教育传统的内涵——编者按）。这也正是歌德之所以受到批评的原因——他在当时拒绝站在反抗拿破仑的德意志解放战争的一边，我们在讲到二十世纪时会回过头来谈一下这个问题。

然而这种批评却无法加在威廉·洪堡的头上，虽然他在将“自我修养”制度化的过程中比其他人做了更多的工作。他出生于一个容克地主家庭，弟弟亚历山大·洪堡和他一样满怀启蒙精神与人文主义理想，并且在后来成为了著名的科学家和探险家，还是地球科学、气候学和生态学领域的先驱。威廉·洪堡年轻时曾经在耶拿待过三年，其间与歌德和席勒交往甚密，后来又在拿破仑战争期间和战后的维也纳和会上作为普鲁士的外交官干出了一番事业。他忠于人文主义传统，并将其作为指导自己生活的原则。他也没有因为参与公共事务和欧洲政治而影响自己在学术方面的广泛兴趣——他本人精通古典学术，而且还是比较语言学的创始人之一。然而真正令他名垂青史的，还是他在 1809 年至 1810 年

主掌普鲁士教育部门的15个月。

在那个拿破仑战争激战正酣、普鲁士的前途岌岌可危之时，洪堡主持了一系列的教育改革，从而奠定了普鲁士以及之后的德国的教育模式，这一模式一直沿用至1933年。他按照瑞士教育家裴斯泰洛齐的原则对基础教育进行了改革，创建了重点以拉丁语、希腊语、数学和德语等通识教育来培养学生的个性的人文主义预科中学。洪堡在教育领域的最高成就是创办了柏林大学，这所学校在当时明确提出以科学与学术研究为目标，并且在后来成为了全世界最具声望的高等教育典范，直到它毁在纳粹分子的手里为止。虽然预科中学和其他一些机构并没有充分实现洪堡当初的构想，甚至对他的初衷还有所背离；然而德国的整个教育体制，以及在十九世纪和二十世纪初领跑世界的自然科学研究，的确比其他任何国家的教育事业具有更大的声望与优越性——马修·阿诺德就曾经这样认为。

在宗教问题上，歌德和洪堡都认为自己只不过是名义上的基督徒，席勒则公开宣称自己不信教，倒是后来被尊为“解释学之父”的施莱尔马赫对德国的新教主



柏林大学，又名“柏林洪堡大学”，由时任普鲁士王国文教总管的威廉·洪堡(图)创立于1809年，首任校长为著名哲学家费希特。它不仅被誉为“德意志现代文明的摇篮”，而且也是现代大学制度的发源地。

根据洪堡的理念，大学的主要任务是探求科学知识与培养学生的个性道德；它的组织原则为“寂寞和自由”，即同一切社会利益保持距离。建立在这些理念基础上的“学术自由”、“教研合一”和“教授治校”等办学思想已经成为了现代大学的通行理念。

义起到了仅次于马丁·路德的巨大影响。施莱尔马赫的生平几乎与洪堡同时，他也是一位颇有成就的古典学者，精通希腊语、拉丁语和希伯来语。他先是在 1799 年以《宗教讲演录》引起了学界的注意，后来又出版了一部《独白录》。在这些作品中，他提出了一种人文主义宗教。在这一观念下，对上帝的信仰不再是出自神学论证或人类因基督受难而获得救赎的宗教教条，而是源于个体的人性意识，也就是他所说的“个体内心超越时间和其他束缚从而实现不朽的神性暗示”。伴随着这种个体内心神性的发现（也是人性的发现）的是这样一个认识——扩大这一发现的途径是有意识地培养人的内心生活，并且在对待别人的行动中将其表现出来：

表现你的个性，用你的精神来标记周围的一切。努力从事神圣的人道任务，把友善的人们吸引到你的身边，同时时刻不忘审视自己的内心，意识到自己的所作所为，了解自己活跃的内心以何种方式来表现自己。

与此同时，他将教友关系描述为：“有思想的人的永恒友谊，他们的相互影响、相互完善，自由的崇高与和谐”。

施莱尔马赫被任命为柏林地区的牧师，同时兼任新创办的柏林大学的神学教授。在那里，他将其宗教人文主义学说发展为一种“情感神学”（theology of feeling），并在此后被公认为现代新教神学的创始人。虽然他在二十世纪因其以人类文化代替基督教教义作为宗教基础的理念受到了神学家卡尔·巴特和“上帝之言”派的攻击，然而他的观点在今天又重新引起了人们的兴趣，甚至连卡尔·巴特本人也不得不承认：在任何一部关于现代神学历史

的著作中，无论过去还是将来，第一个需要被提及的名字都是施莱尔马赫。

六

如果我们将目光转向同一时期的英国浪漫主义作家，我们会发现与德国的情况相同的特点——华兹华斯、柯勒律治、雪莱和济慈等人都像歌德和席勒一样地崇拜希腊人：雪莱曾经宣称“我们都是希腊人”，济慈则在他的《初读贾浦曼译荷马有感》和《希腊古瓮颂》中完美地表达了希腊人在他心目中的崇高形象。他们同样对个人自由与个性意识十分重视，并且认为后者是人类关于真理与道德的知识的来源——华兹华斯就曾经在《序曲》中对这一主题做过极富洞见的探索。然而最令他们专心致志地进行钻研的，还是自我探索、自我修养和唯心论哲学。对于后者，当柯勒律治第一次将康德与谢林的思想介绍到英国时，它们竟被嘲笑为空话连篇的胡说八道——这种德国形而上学与英国经验主义两种哲学传统的对立一直持续到二十世纪。而这一点同样适用于赫尔德、黑格尔和马克思这种稍显另类的十九世纪德国思想家在英国的接受情况，因为他们在英国同样没有可供类比的对象。

另一方面，人与自然的关系作为英国诗歌的一个伟大主题，此时在人文主义传统中开创了一个新的维度。我们以华兹华斯的《丁登寺旁》为例：

因为我学会了
怎样看待大自然，不再似青年时期
不用头脑，而且经常听得到

人生的低柔而忧郁的乐声
不粗厉，不刺耳，却有足够的力量
使人沉静而服帖。我感到
有物令我惊起，它带来了
崇高思想的欢乐，一种超脱之感，
像是有高度融合的东西
来自落日的余晖，
来自大洋和清新的空气，
来自蓝天和人的心灵，
一种动力，一种精神，推动
一切有思想的东西，一切思想的对象，
穿过一切东西而运行。所以我仍然
热爱草原，树林，山峰，
一切从这绿色大地能见到的东西，
一切凭眼和耳所能感觉到的，
也像想象创造的。我高兴地发现：
在大自然和感觉的语言里，
我找到了最纯洁的思想的支撑，心灵的保姆，
引导、保护者，我整个道德生命的
灵魂。

这种对自然的静观意识，由于担心人与自然的关系受到威胁而愈发深化了。在德国，工业化的经验要到十九世纪后半叶才为人们所清楚地认识到；而在歌德还在世的时候，他在英国的同时代人就已经要面对工业化对人类社会的破坏性影响了，这一潮

流也从此向世界各地蔓延开来。作为结果,浪漫派诗人被说服了,他们认识到自己不能再高高地置身事外,只顾自我修养;作为作家与诗人,他们有责任对商业化的工业社会所可能摧毁的人的价值这一主题进行表现:

这尘世拖累我们可真够厉害,
得失盈亏,耗尽了毕生精力,
对我们所享有的自然界所知无几,
为了卑污的利禄,把心灵出卖!

对于自然界的一切,华兹华斯表达了如下心声:

对这些,对万物,我们都不能合拍,
都不能感应。——上帝呵!我倒情愿
当个异教徒,为古老的信条所哺养;
那么,在这片草地上,我就能够瞥见
异样的情景,宽慰这凄苦的心肠;
看得见普罗透斯现形于海面,
听得见老特里同把螺号悠悠吹响。

在1770年至1830年这段重要的时期,最具创见的英国思想家当属柯勒律治。这位天才的兴趣之广泛足以与赫尔德相媲美,而他又将这一点同一个伟大诗人的敏感特质结合在一起。在柯勒律治和边沁死后不久的1838年,约翰·穆勒写文章称他们是“那一时代英国的两大原创思想家”。他认为在边沁的身上,十八世

纪的理性主义精神仍在发扬；而对于柯勒律治，穆勒则说他“表达了人类思想对十八世纪哲学的反拨”，唤醒了十九世纪，并使之认识到了此前做梦也没有想到过的东西。对于边沁的哲学，穆勒认为“它能够教给人们组织和规范社会分工当中事务类部分的各种手段”，但却“无助于社会的精神利益，甚至对物质利益的作用也不充分”。而对于柯勒律治以及被他介绍到英国来的德国思想家，穆勒则这样评价道：

他们所产生的不是对某一党派的拥护，而是一种社会哲学——历史哲学是其唯一可能的形式；不是对某一民族或宗教教义的辩护，而是在所有的思想家中，对人类的文化哲学所做出的最大贡献。

穆勒认为这种对“问题的重中之重……人的内在文化”的强调，是一种调整平衡关系，发扬“功利—理性”传统的办法。就这一点来看，柯勒律治本人应该是不会反对的。虽然自己的名字被人们视为“想象力”的代名词，然而柯勒律治却并不指望单凭这种素质本身能够产生真正有教养的头脑。他认为想象力必须同方法相结合，而对于后者，他指的是一种根据经验进行安排与概括的能力。

同歌德一样，柯勒律治认为对精神、知识和社会应当采取一种有机整体的观点，而不是机械地进行看待。1829年，当时还很年轻的卡莱尔曾经这样写道：

如果用一句话来总结我们这个时代的特征的话，我会

首先称其为一个“机器的时代”……同样的习惯不仅支配着我们的行为方式，而且也支配着我们的思想与情感方式。人不仅在手上，而且在头脑和心里也已经被机器化了。

对于克服这种将活生生的人看作是东西、工具，是仅凭其机械功能才具有价值的工业体系的一个部件的倾向，约翰·穆勒同柯勒律治一样，认为有必要重视“人之所以为人的价值”。柯勒律治在批判剥削童工的现象时，谴责了那种认为贫穷与社会弊端不过是“一个具有自我调节能力的机器的排气管和安全阀所释放出的多余蒸气”的放任态度。而至于应当如何改变这一现状，柯勒律治所给出的答案掷地有声：一个新的社会需要在一个更加普遍的基础上重铸教育思想。

七

在引述过约翰·穆勒对柯勒律治的评价以后，让我们来把焦点对准他本人。从约翰的童年时代起，他的父亲詹姆斯·穆勒就要他立志做边沁的传人，致力于边沁和詹姆斯自己所为之奉献一生的、富于激进色彩的功利主义改革计划。约翰·穆勒在自传中这样描述他在读完边沁的《立法论》之后的感受：

我简直就像变了个人似的……“功利原则”使我对事物的观念统一起来。现在的我拥有了自己的见解，无论是将其视为一个信条、一种学说，还是一套哲学……对它的宣传和普及值得作为我的终生目标。我的头脑中出现了一个

伟大的想法，那就是这种理论将会改变整个人类的状况。

约翰·穆勒没有辜负父亲的期望，他的《逻辑学体系》（中译本由严复翻译为《穆勒名学》——编者按）、《政治经济学原理》、《代议制政府》和《功利主义》等著作的先后出版，以及他维护孔德与实证主义的立场，最终确立了他作为哲学领域激进主义代言人的地位。如同他所钦佩的托克维尔一样，穆勒认为自己有责任参加国民议会。在当选议员后，他在十九世纪六十年代投身于一系列激进的改革事业中，其中包括英国议会改革（主要内容有比例代表制和妇女选举权，其中后者让他在当时颇受指责）、爱尔兰政府改革、全国教育法案，以及在大学中取消宗教考试等，其中的一些项目后来在格莱斯顿首相的第一个任期内付诸实施。穆勒坚定正直的性格不仅赢得了下议院的尊敬，而且也博得了工人领袖们的敬意。在1866年的改革法案引发社会骚乱期间，有人担心伦敦会发生暴力事件，军队随时整装待发。穆勒是在当时被政府授权开导群众的三位人物之一，而他也不惮于将这一职责付诸实践。

然而在这些以外，穆勒还有另外的一面：他在二十出头的几年里意志消沉，只能在华兹华斯的诗歌当中寻找慰藉，并且几次宣称古希腊才是自己的精神家园。他还曾经对边沁功利主义的主要反对者们表示：“没有人比柯勒律治对我思想性格的影响更大。”穆勒在他关于边沁和柯勒律治的论文中所想要做的，就是将他们每个人所代表的真理放到同一焦距之下，从而证明它们之间相辅相成的必要性，因为想要从单一的视角对问题的全部真相进行把握是十分困难的。正因如此，他对孔德持有一种尖锐的批

评态度。在他心爱的女人哈里特·泰勒的启发下，他发现孔德“在他最后一部著作《实证政治学体系》中，设计出了一种将精神与世俗专制发挥至极致的制度，其极端程度也许只有罗耀拉的理念可以与之相比”。而据穆勒自己交代，在他1859年发表的著名论文《论自由》中，除了自己的思想创造以外，也有哈里特·泰勒的一份功劳。在这部作品中，他将自己的思绪整理成为一种“坚定的社会理想”，那就是“一个苏格拉底精神陶冶下的雅典式社会”——这其中的人文主义因素可谓溢于言表。

在如何平衡人的个体性与社会性这一问题上，西方政治学长期存在着不同的看法。其中穆勒认为：无论对于社会还是个体而言，自由这一价值都是不可或缺的；因为“人类的前途取决于创新思想的力量，取决于个人对原先真理的再发现以及发现新的真理”，而危险则在于思想上的狭隘与求同倾向，甚至通过动用国家权力来求得思想上的一致。在《论自由》那段伟大的结束语中，穆勒表达了在他看来任何社会都不容忽视的基本道理：

从长远来看，国家的价值归根到底还是在于组成它的全体个人的价值……一个国家若只是为了使其治下的人民成为它手中易于掌控的工具而限制他们的发展——即便是出于某种“有益”的目的，那么它终将看到自己所培养的这些精神侏儒会是多么的不堪大用；同样将成为事实的还有：它不惜任何代价所要求得的机器的完善，最终会因为图一时之便而丧失基本动力，从而落得一无所用。

又如托克维尔那样，穆勒并没有乐观地指望自己的同时代

人能够认同这些理念；但他相信有朝一日，当他所目睹的集体主义暗流使得人们幻想破灭并且吃够了苦头时，这些观点的正确性便会不言自明。“令人担忧的是，”他在自传中补充道，“这些观点的社会价值将会持续相当长的一段时间”。

八

每当我漫步于纽约大都会博物馆的现代欧洲绘画陈列室时，我都会为十九世纪后期的马奈、德加、莫奈和雷诺阿等法国画家所创造的，主要表现中产阶级社会的栩栩如生的艺术形象所折服，我认为它们完全可以同文艺复兴时期的艺术家们所创造的佛罗伦萨和威尼斯的社会中的人物形象相媲美。同样对于这一时期的中产阶级社会，狄更斯、夏绿蒂·勃朗特、萨克雷、巴尔扎克、福楼拜、冯塔纳、左拉、亨利·詹姆斯和普鲁斯特等目光如炬的作家对其进行了更加细致与深刻的观察。正如电影是二十世纪的艺术一样，小说是十九世纪艺术花园中的奇葩，它可以对人与人、人与家庭，以及人与社会环境之间的关系进行真实的反映。正是由于这一时期的小说作品为人类生活提供的丰富证据（巴尔扎克称之为“人间喜剧”），它们就像十六世纪的莎士比亚戏剧一样，在人文主义传统中具有重要的地位。

从总体上看，这一时期的小说所呈现的是一种丑恶而令人消沉的景象：人们为幻象所蒙蔽，为情欲所支配与毁灭；相互憎恨，甚至自我仇视；心胸狭窄，思想狭隘；甚至在追名逐利的过程中也是或愚蠢之极，或耽溺于不切实际的空想之中。在这一时期，一方面是人类经验令人失望的普遍状况，另一方面又是人类

在自信、耐力、高尚、爱情、智慧、同情和勇气等方面所达到的非凡高度——二者之间的对比一直以来就是人文主义传统的核心所在。如果我们仅仅强调人类获得尊严、善良与成就的可能性，而无视大多数人的性格其实是不完整的，只有很少一部分人能够充分实现他们的潜力这一事实；那么这样一种人文主义就是浅薄的、说不过去的。最早满怀热情地谈论人的尊严与创造力的是十四、十五世纪的意大利人，他们深知在自己城市的每一条街道上都不难找到邪恶、苦难与精神的贫乏，然而他们同时也相信人是有可能驾驭环境、克服命运的，而对这一可能性的认识正是这项伟大事业的第一步。也正是这种实现超越的可能性，使得一幕幕富有兴味的伟大戏剧在人类历史上不断上演。而杰出的作家在人文主义传统中所扮演的角色，就是生动地提醒我们要认识到上述对比和超越的可能性。

我在这里选择乔治·艾略特作为他们当中的代表，这样做一方面可以引入一位女性的视角，另一方面是因为她的文学才华是同她对自己所处时代的思想与道德问题的敏锐兴趣结合在一起的——她曾经就这些问题为《西敏寺评论》撰写文章。

艾略特从小受到基督教福音派的教育，长大后却发现《圣经》作为终极真理的信念竟然被当时的德国历史批评批驳得体无完肤。她在对此感到震惊之余，也经历了一场在十九世纪十分典型的信仰失落的打击。她对法国和德国思想界的动态十分了解，也是第一个将大卫·施特劳斯的《耶稣传》和费尔巴哈的《基督教的本质》翻译成英语的人。其中前者提出对早期基督教应当从神话与象征的角度进行解释，而非字面解读；而后者所宣传的则是一种新版的“人道宗教”：“上帝是我的首要考虑，理性次之；人是

我的第三，也是最后的考虑对象”，费尔巴哈如是说道。

费尔巴哈的思想继承了上帝的传统属性——爱、智慧和公正，并且认为人类本来拥有实现这些属性的潜力，然而他们却将这些属性投射到了一个神秘的上帝身上，而没有认识到他们归之于上帝的那种智慧是自己能够在现实中加以实现的。艾略特本人终其一生都坚持这一理念，她在 1874 年的一封信中写到：

我的一切思想与创作都植根于这样一种理念，即人与人之间的伙伴关系是社会与道德发展的原则，它从来不取决于与人无关的观念，包括上帝的观念在内……它是一种属于全人类的善的理想。

乔治·艾略特不仅是一个热情、进步的十九世纪知识分子，她还拥有一个能够写出《米德尔马契》这样伟大作品的小说家那种富于想象的同情心。这就使她能够以另一种方式来实现约翰·穆勒的愿望，那就是将十九世纪英国的两大思潮结合起来：一个是以边沁为代表的理性功利主义——“站在公认观点的外部，像陌生人一样审视它”；另一个是富于想象的柯勒律治式的浪漫主义——“从内部以信徒的眼光去看待它，以期发现它最初得以产生的真实，及其一直得以保持可信的表象”。其中正是后者，赋予了艾略特以小说家的艺术禀赋。在其作用之下，即使缺乏亲身体验，她也能够深入了解他人生活中宗教信仰的力量以及他们的宗教体验——小说《亚当·比德》中那个循道宗传教士黛娜就是一个典型的例子。

1859 年，也就是约翰·穆勒的《论自由》和她自己的《亚当·比

德》出版的那一年，艾略特写信给一个朋友说：

如果艺术不分析人的同情心，那它在道德上就是无所作为的……所谓的观点与看法不过是人类灵魂之间的低级纽带。我从事写作的唯一目的，是想让读者能够更加设身处地地去感受那些同他们自己一样在错误的泥淖中挣扎着的人们的痛苦与欢乐。

九

下面所要谈到的是最后一批维多利亚时代的批评家，我们先从马修·阿诺德开始。他在本世纪中叶曾经被莱昂内尔·特里林称赞为“我们的时代中人文主义传统在英国和美国的伟大继承者与传播者”。由于特里林本人也是这一传统的成员，因此我想在这里引述一下他关于人文主义的描述：

让我们把它当作下面这种人的态度：他们认为生活在社会中，特别是一个复杂的、高度发展的社会中是有好处的，因为在这种情况下，人实现了他的本性，达到了他所应有的高度。人文主义所珍视的个人美德是智慧、随和与宽容，它所要求我们的勇气是在支持这些美德时所体会到的那种勇气。它最珍视的智性品质是适度与灵活，它想让思想成为——用阿诺德所欣赏的蒙田的话来说——流动的与多样的。

凡是读过阿诺德作品的人，大都会注意到他在诗歌中所表现出的孤独感与怀旧的哀伤，同他在论文中所表现出的机智与对针砭时弊的热衷两个方面的对比。这一点具体表现在他称卡莱尔为“道德上的亡命徒”，以及他对英国社会的“野蛮人”（贵族）、“市民”（中产阶级）和“群氓”（底层民众）的分类方式上。他将自己形容为：

彷徨于两个世界之间：

一个已经死了，

另一个无力诞生。

然而，对过去的怀念却并没有弱化他建设新世界的信念。他认为文学的功能在于批评生活、培养人们追求完美的热情，并且认为“对邻人的爱心、纠错解惑、排忧解难的愿望，以及让世界变得更加美好，让世人变得更加幸福的崇高努力”是文化的“核心与精华所在”。

这些观点出自他最有名的一篇论文《文化与无政府状态》，那是在1869年的英国群众性骚动（即题目中的“无政府状态”）结束后发表的。约翰·穆勒出力平息了这场骚动，作为结果产生了1867年扩大选举权的改革法案。阿诺德随后在“我们所推崇的机械与物质文明”与文化之间进行了一番对比，他认为“这种对机器的信仰同它本身的工具性质是极不相称的……好像它自然而然就具有价值一样”，而文化：

……将人类的完善界定为不断地生成，而不是拥有什么。它取决于心智与精神的内在状况，而非外部条件……

让区别于动物性的、严格意义上的人性得以发扬光大……只有对思想和感觉这些人类的天赋秉性进行拓展，才能够实现人性所特有的那种尊严、丰富和愉悦。

同歌德一样，阿诺德将这一理想同希腊人及其在人文主义传统中得到发扬的 *humanitas* 理念联系起来。这一点对于现代文明来说十分重要，因为较之古代社会，现代文明“在很大程度上是机器文明、外在文明，而且这种趋势还在愈发加剧”。

阿诺德认为想要使人文主义传统得以延续，就必须对当时在英国社会中最具影响力的中产阶级进行改造，从而让他们回归原有的价值观。他本人曾经担任非国教派的督学一职长达 30 年，因而对异见派教徒那种狭隘与自以为是的观点十分了解，他认为这无异于当时流行的唯物主义哲学的一种宗教翻版。阿诺德并不否认清教传统所具有的力量，其中包括对犹太教义的掌握、行为道德原则，以及非国教主义的良知；其中后者被格莱斯顿和其他自由党领袖认为是英国政治中最强大的支持力量。而他认为异见派所缺乏，并且需要加以平衡的，是对文化的同等重视以及对完美的追求——在他看来也就是希腊文化。

要做到这一点，他认为关键在于把教育权从教会的手中夺过来，并且建立国家的中等教育体系来教化市民，从而让中产阶级和工人阶级有机会接受“世界上最优秀的思想和知识”。阿诺德比其同时代人更加了解英国在教育方面落后于大陆的程度，他在《欧洲大陆的学校和大学》一文中热情洋溢地介绍了洪堡在普鲁士所实行的教育改革，以及拿破仑在法国大革命的基础上建立的包括全国预科中学系统、高等师范学校、综合技术学校和其他

大学的高等教育体制。然而由于非国教派、天主教会和国教圣公会之间出于各自利益的争吵，英国直到 100 年后才开始效法这些欧洲教育典范——1902 年通过的“莫兰特法案”最终确立了全国性的中等教育体系。然而时至今日，这一体系仍然无法将有名望的独立中学整合进来，而英国也为这种社会分裂现象付出了巨大的代价。

阿诺德认为“国家的兴衰是由道德因素决定的”，而且正如他向一位美国朋友所讲的那样：“在一个这样的民主社会中，由于它所具有的新生性、幅员辽阔、强大的力量、商业生活，以及绝对的自由与平等”，其中的危险就在于缺乏纪律、感情冷漠和物质至上，尤其是“大众当权，并且缺乏合适的理想来对其加以引导”。

另一位英国批评家约翰·拉斯金在谴责十九世纪文明的丑恶与对美的忽视这一方面，同阿诺德一样地情绪激烈。他甚至比后者走得更远，认为这一现象并不是教育缺陷的后果，而是资本主义社会片面重视物质生产而忽视人的塑造这一运行机制所造成的。他对“劳动分工”这一说法颇有意见：“分的其实不是‘工’，而是‘人’——人被分割成了碎片，从而成为了生活的碎屑。”他认为价值、财富和劳动应当从供求规律的支配下解放出来，从而走向一种前所未有的有机社会原则——他在 1862 年出版的《直到最后》一书中毫不犹豫地将其认定为社会主义。

在拉斯金之后，威廉·莫里斯又将这一观点继续向前推进：

除了创造美的事物，我一生的最大热情在于对现代文明的憎恨……它对机械力量的掌握与浪费、对人生苦难的

冷眼相对……这一切终将一一走向毁灭……这世界不再令人赏心悦目，荷马的地位即将为赫胥黎所取代。

莫里斯同意拉斯金的看法，认为如果不从根本上对社会进行改造，艺术是无法得到复兴的；然而他对这一点并没有信心，不相信这一事业可以通过向一个连自身的复兴都无法实现的中产阶级进行说教来完成。在他看来，一场社会革命是不可避免的，这就需要争取工人阶级的参与——让他们意识到自己“面对着一个虚伪的社会，只有他们自己才有可能创造一个真实的社会”。

到了1900年，乔治·艾略特和马修·阿诺德那个维多利亚时代中期一本正经的世界，已经变得面目全非。虽然拉斯金和莫里斯后来在二十世纪重新引起了人们的关注，然而在十九世纪末的英国，他们的声音就像是荒野中的呼喊那样无人置理。在1914年一战开始前的40年中，西方文明显示出了一种前所未有的自信。资本主义在经济上征服了世界以后，在政治上又将其划分为帝国主义列强相互争夺的势力范围。白人优越性的叫嚣声十分刺耳，这在



约翰·拉斯金(1819—1900)，英国著名艺术批评家。他在《现代画家》中对威廉·透纳的杰出评论使他成为了维多利亚时代艺术趣味的代言人，而他本人也是一位优秀而多产的画家。

在美学上，拉斯金认为艺术不能脱离生活，而应当同劳动者的日常生活紧密相连。在1857年的演讲“艺术的政治经济学”中，他提出了艺术的崇高意义与教育功能，并且宣称只有当艺术来自人民大众时，它才真正拥有社会地位。拉斯金的艺术理论对十九世纪后期的英国工艺美术运动具有重要的影响。

当时也获得了相关统计数据的支持。然而在 1870 年至 1900 年间，人类社会除了量的飞跃以外也有质的提高，这使得二十世纪的最初十年成为了弗洛伊德、爱因斯坦、毕加索和列宁这些精英人物开创未来的时期。与其将它视为十九世纪社会发展的结果，还不如说它更多地趋向于二十世纪中期的那个未来。

人口的增长所造成的“大众社会”（mass society）这一现实，是一战之前的一代人所不得不面对的一种新的人生经验。这种大众社会还受到了工业化、城市化，以及为了对其进行管理与控制所必备的国家、政党和企业等大规模组织的塑造。到了二十世纪初，选举权与基础教育的进一步普及，使得阿诺德关于“大众当权”的预言变成了现实。不言而喻的是，这种“大众当权”很容易受到政客以及新兴的大众媒体的控制，其中后者就是为了迎合大众的口味与偏见而创办的。这些偏见中就包括具有侵略性的民族主义、种族主义，以及愈演愈烈的暴力倾向，它们正是那些让革命家、无政府主义者，以及尼采、巴雷斯和索雷尔等知识分子所乐此不疲的；在后来的反犹主义、帝国主义、海军扩张和殖民战争等方面起到重要作用的；也是自学成才的青年希特勒一战前在维也纳和慕尼黑所接触与吸收的东西。

在这个新的世界里，人文主义传统又体现在哪些方面呢？

一个显而易见的答案是自由主义在创造这一新的世界时所起到的关键作用。就拿我之前所提到的工业、贸易和财富方面的数量增长来说，其规模之大、时间之久，都是此前的社会所未曾经历甚至难以想象的。尽管存在着一定的波动，然而下面这组数据却是不争的事实：1870 年至 1900 年，世界的工业产量增长了近四倍；在十九世纪七十年代中期以后的 30 年里，世界贸易总

量增长了三倍；而在 1898 年至 1913 年这短短的 15 年间，世界贸易总量翻了一番。在这一时期，自由贸易不再像从前那样通行无阻，而是引起了贸易保护主义的强烈反应。不过这却并没有影响由亚当·斯密首先提出，经由约翰·穆勒重申，最后在阿尔弗雷德·马歇尔的手上定型的经济自由主义思想在释放人的能量方面所起到的作用。

伴随着物质生活水平提高的，是人类在政治领域的进步。到了十九世纪末，立宪政府与议会制度已经在整个西方世界确立，选举权的扩大也使得民主的程度逐渐提高。德国和意大利的统一、奥斯曼帝国崩溃后巴尔干半岛诸国的建立，以及奥匈帝国被迫向所辖各民族所作出的让步，这一切都标志着一种民族原则的伟大胜利。各国的自由主义政党在谋求国家与教育世俗化方面也取得了与之类似的成就，最后在法国出现了激进派在德雷福斯案件上的胜利、将耶稣会和其他宗教团体逐出教育界，以及 1905 年通过《政教分离法》等一系列重要事件。

总的来看，这些成就表明：我们完全有理由将 1870 年至 1914 年这一时期称为自由主义的巅峰时期；在这其中，人文主义传统着实做出了相当的贡献。然而这里的“巅峰”一词同时也意味着自由主义在达到极限之后就丧失了继续发展的力量与势头，这方面的迹象之一就是各国的自由主义政党在面对贸易保护主义、社会主义和帝国主义这些新的问题时，所表现出的内部分歧与犹豫态度。而自由主义作为一种意识形态也面临着相同的命运：它的广泛传播使得持有这种思想的人对其习以为常，不加深究；它也因而逐渐丧失了独创性，僵化为一种正统思想，从而不再能够吸引年轻的一代。

而源于启蒙运动，经由边沁和孔德等人发展而来的“理性—功利—实证”哲学传统也遇到了相同的情况。它之所以在公众心目中仍然受到尊重，一方面是由于自然科学所取得的成功，另一方面也是拜政治经济学的“铁律”所赐。其中赫伯特·斯宾塞从达尔文那里获得了灵感，用他毕生的精力来研究进步的必然性，以及推动这一进步的科学方法的普遍有效性，并且于1896年完成了十卷本的《合成哲学系统》。“统计学之父”卡尔·皮尔逊则宣称：“无论是物质还是精神，宇宙间的一切现象都是科学的研究领域，科学方法是通向全部知识的唯一大门。”而另一方面，法国人丹纳致力于将这一思想传统应用于文化领域。他认为无论是文学、艺术还是哲学，最终都是社会的产物；它们与个人的才能与意志关系不大，而更多地是一种非个人性因素综合作用的结果，其中包括“种族”（艺术家的生理与心理遗传特质）、“时代”（他所处的历史条件）和“环境”（他所处的地理、社会与政治环境）。

在十九世纪的最后一年，德国哲学家恩斯特·海克尔出版了《宇宙之谜》一书，它是史上最成功的科普读物之一，在西方世界行销数十万册。这本书在海克尔所自称的“一个全面的哲学体系”中对实证主义观念进行了总结，从而为古希腊以降使人类感到困惑的谜团提供了一种解答。他在1906年将其一元论哲学归结为以下信念：

从整个自然中得出一个广阔、统一、连续和永恒的发展过程；从天体运动、滚石下落，到植物生长、人的意识，所有的自然现象都毫不例外地遵循同一个伟大的因果规律，

一切事物最终都可以归结为原子的机制。

这种对科学实证主义的信仰，以及它所支持的对进步的信念，较之狄德罗与休谟那种对批判理性的开放式运用，已经有了相当的不同。理性主义在打破了宗教对人们思想的垄断之后，自己也逐渐沦为一种意识形态教条，从而也变得像宗教那样——既不允許别人对其理论前提进行质疑，也容不得异见的产生。正是这种偏狭不容的态度，使得约翰·穆勒在后来转而对其加以反对，认为它是一种“暴政体系”。

同约翰·穆勒一样，我也不赞成将实证主义作为人文主义传统在十九世纪的代表，然而同时我也认为它是任何关于人文主义传统的论述所不容忽视的。这其中有两个原因：一是它所引起的对未来的信心，这也是十九世纪末到二十世纪初的人们眼中区别战前与战后世界的最重要的特点。如果我们可以在二十世纪最初十年在各个工业国家举行一次民意测验的话，那么我们会发现，当时的大多数人都相信人类在物质与社会方面将会继续取得进步，这种着了魔似的信念源于以下事实：世界经济突飞猛进的发展、传统农业社会的城市化浪潮、白人的领导权扩展到全世界，以及科学在掌握自然方面所显示出的无限前景。

而另一个原因则在于进步信念本身的脆弱性，再加上人文主义传统在第一次世界大战、三十年代的大萧条，以及法西斯主义的兴起等因素的联合冲击下的崩溃。这些情况的发生不仅使得进步的信念完全丧失，而且还让很多人出于理想幻灭的愤懑而将自由主义及其人文主义根源统统抛弃掉——这些理念先是鼓舞了他们，而后又令其失望，从而使他们有一种上当受骗

的感觉。

下面我要换一种提问方式：既然我们已经知道了一战后的情况，那么我们是否有可能在那之前察觉出某种迹象，从而说明人文主义传统为何在经历了自由主义的衰落后依然能够屹立不倒并且开拓出新的发展方向。

第四章

二十世纪：走向新的人文主义

“现代主义”这一概念指出了当时那种普遍存在的现代感——人们感觉自己生活在一个全新的时代，他们的经验是独一无二的；由于同过去的连续性被突然打断，他们不得不为自己寻找新的价值观与表达方式。

事实上，西方文明从十九世纪过渡到二十世纪并不是像我们从小所受到的教育告诉我们的那样始于1914年一战爆发，而是始于在那之前的十九世纪末二十世纪初。我永远也无法忘记自己在发现这一点时那种思想上的兴奋。

作为起点，丹麦批评家勃兰克斯出版其论文集《取得现代突破的人们》的1883年是很合适的一年。他的“现代”（modern）一词一经使用马上就流行起来，从而在德国、北欧和中欧引发了一场关于它的内涵以及对其应持赞成还是反对态度的激烈辩论，从十九世纪八十年代一直持续到二十世纪初。而在巴黎、伦敦和纽约，这一“现代时期”则要开始得晚一些。弗吉尼亚·伍尔夫用她那夸张的笔调精辟地写道：

在1910年12月左右，人的性格变了……人与人之间的一切关系，无论是主仆、夫妇，还是父子——都变了。人的关系一变，宗教、品行、政治和文学也相应地发生了变化。

虽然这里的时间点值得商榷——我个人认为 1910 年未免太晚了一些，而十九世纪的头十年才是变化最为剧烈的时期，但伍尔芙对这一变化本身的洞察无疑是正确的。勃兰兑斯的这本书之所以影响深远还有另外一个原因，那就是其中所收录的关于易卜生的论文首次令这位挪威剧作家广为人知。而对于后者，我想没有人比他更适合作为这一“现代时期”的开场人物了。这一时期在文学史上同维多利亚时代后期相重叠，并且一直延续到二十世纪三十年代。

易卜生在今天被公认为现代戏剧的奠基人，然而从十九世纪八十年代一直到他 1906 年去世，他却一直是一位备受争议的人物。令当时的批评家感到不悦，但却受到年轻人追捧的是，他大胆地将戏剧这种艺术形式变成了一个对道德与社会问题进行严肃讨论的媒介——这些问题并没有包裹在历史的伪装之中，而是原汁原味地取自当下的生活，不加以任何阐释，通过精彩的人物对白被直接提出来的。易卜生本人是一个道德家式的人物，他对世间男女自欺欺人的虚伪与幻想而感到义愤填膺。就像当年的欧里庇得斯一样，他对自己的时代所流行的道德与社会观念提出质疑，揭露言论与现实之间的差距，从而在观众的面前呈现出他们认同——抑或愤怒地拒绝认同——自己的场景。

虽然如此，易卜生却并不想宣扬某种理念，而是专注于其艺术家的身份。他始终拒绝别人将他同任何事业、政党或改革联系起来——包括所谓的“易卜生主义”，他对这些东西没有兴趣：“我的天职是提出问题，而不是给出答案”。易卜生的艺术精髓在于通过对人物性格与人际关系进行细致入微的观察来表现真实性。尽管他在塑造女性人物方面达到了登峰造极的程度，然而当挪威

妇女权利协会设宴款待他时，他却说：

我不像人们所认为的那样是一个社会学者，而更多地是一个诗人。在此，我必须婉拒自己为争取女权做出贡献的这一殊荣——我甚至连“女权”到底是什么也不清楚。对我而言，这其实是一个人权问题……当然，解决妇女问题总归是好的，但这却并不是我的目的——我的任务在于写人。

正是由于易卜生一如既往地坚持自己作为一个艺术家的独立性，才使得他的剧本在百余年后的今天仍然具有强大的艺术生命力。不过在当时，更多的人所需要的，恰恰是一位能够给他们带来启示的先知式的人物。

弗里德里希·尼采的出现，满足了一部分人在这方面的需求。此人在1888年之前几乎无人知晓，他是在勃兰兑斯的一次演讲中首次引起欧洲读者的注意的。尼采之所以能够造成轰动，靠的是他那种横扫十九世纪文明与价值的冲劲，而不仅是质询和怀疑而已。从总体上看，虽然易卜生对人的评价不高，但他的思想仍然属于人文主义传统，因为他相信人的人格、人从苦难中吸取经验并摆脱环境的力量，以及他本人对自由所抱有的热情——不是拥有，而是对自由的追求。与易卜生具有本质区别的是，尼采从根子上鄙视人文主义——无论是歌德那种平衡与克制的古典形式，还是边沁那种理性功利主义形式。

在其早期著作《悲剧的诞生》中，尼采以他独到的见解使人们认识到：希腊文化除了拥有备受推崇的理性的“日神精神”以外，还有一种阴暗、非理性的“酒神精神”。十年之后，在《快乐

的科学》一书中，他又以一个狂人的口吻说道：“上帝死了！上帝终究还是死了！是我们杀死他的！我们应当如何安慰作为凶手的自己呢？”在对理性与启蒙的价值观进行了谴责后，他又对基督教的“奴隶道德”进行了批判，并宣称要以“权力意志”的“主人道德”来取代这一切。

尼采的思想之所以对人们具有巨大的影响力，是因为他将十九世纪末的许多知识分子和作家心中那种同过分组织化与理性化的文明决裂，以及那种让本能与情感超越理智的冲动，用理论话语的形式表达了出来。尽管他本人此后不久便陷入癫狂，余生就此虚度，但这丝毫也没有减弱他的这一见解的力量——人类已经到了重估一切价值的边缘了。

尼采在世纪之交的思想界所激起的对非理性的崇拜，通过以下诸种形式得到了表现：柏格森的直觉主义、索雷尔对暴力的推崇、弗洛伊德对“无意识”与梦境的探索；以及始于波德莱尔，经由魏尔伦、格奥尔格和里尔克发扬光大的“为艺术而艺术”（Art for Art's sake）的美学理念——他们热衷于各种文学试验，没有任何限度，阿尔蒂尔·兰波称之为一种“感官的混乱”。这样一种趋势对人文主义传统构成了直接的威胁，因为后者在反对过分依赖理性而提出发挥想象力时，就已经认识到了需要用精神的客观性来对这种主观想象进行制约与平衡——正如当年的歌德所做的那样。

我将以瑞典剧作家斯特林堡的例子来对这一变化加以阐释。虽然他死于一战前的1912年，然而他却异乎寻常地倾向于并且预示着战后世界的情感模式。斯特林堡曾经热情地声援尼采的价值重估事业，因而当后者在1888年12月写信给他，说自己感到

一种“将人类历史一劈为二”的力量时，斯特林堡对自己想要站在其中的哪一边是没有任何疑问的。他被一种分裂一切的强烈冲动所刺激，想要将事件、意识与人物性格统统一分为二。他在剧本《朱丽小姐》的序言中这样描述自己所创造的角色：

作为生活在过渡时期的现代人的性格（至少比此前的各个时期更为突出），我将笔下的人物塑造得比较动摇、破碎、新旧混杂……我所描写的灵魂是由过去与现在的生活、书籍报刊上的只言片语，以及普遍人性的某些成分，像裁制华服那样一针一线地拼凑而成的——就像现实中人的灵魂那样。

斯特林堡涉猎广泛，其著述涉及了大多数人类的认知领域，他的瑞典语全集更是有 55 卷之多。他的一生曲折离奇，三次婚姻无一圆满，其性情气质先后经历了“激进、反叛、怀疑、神秘和虔诚”几个阶段。他的“地狱危机”其实是一场现实中的精神崩溃，然而他本人却因此而对地狱的境况有所体会，并且在后来的《鬼魂奏鸣曲》等作品中对这一经验加以运用。

斯特林堡对易卜生的成功颇不以为然，然而年纪略长的后者却承认这个瑞典人有着“极高的才华”。易卜生曾经对一位来访者表示，自己在阅读斯特林堡的自传性作品《地狱》时“极受震动”。但是，作为一名作家的易卜生虽然十分了解人类内心活动的非理性力量（这也是他成为弗洛伊德最喜爱的作家的主要原因），然而他却同弗洛伊德一样，不主张让这种力量在自己的生活中为所欲为。他对斯特林堡在想法与行为上的不稳定性表示怀疑，于是便买了一幅克罗格所画的斯特林堡肖像挂在书房里，将

其命名为“疯狂的现身”。“让那疯子看着我……他是我的死对头，应该被挂在那里看着我写东西”，他认为这样有助于自己的创作。

直到1914年，斯特林堡的作品才在一战后传统价值崩溃的背景下找到了合适的读者与观众，从而在文坛上确立了地位。从此以后，“他便以一种私人的、亲密的、先知的姿态出现，体现出一种全然可辨的现代病症”。正是这种作为二十世纪人文主义危机的信使的意义，使得斯特林堡在我的此次演讲中具有十分重要的意义，因为这场危机的严重性同十六世纪的宗教战争不相上下——当时那个理性与人道缺失的世界曾经将文艺复兴时期的人文主义扫地出门。

二

大家可能已经注意到了，我在这里所使用的说法是“现代时期”，而不是“现代运动”。之所以这样，是因为我们很难通过任何的定义或框架来对其加以限定。对于这一时期异常多元的文学、艺术与思想成就，我们所唯一能够说的就是它们都是“现代的”，仅此而已。然而这种描述同样具有明确的内涵，因为它指出了当时那种普遍存在的现代感——人们感觉自己生活在一个全新的时代，他们的经验是独一无二的；由于同过去的连续性被突然打断，他们不得不为自己寻找新的价值观与表达方式。总而言之，现代主义的本质是一种新的意识、一种看待人类与世界的新的方式，以及一种史无前例的人类精神状态。虽然今天人们对其的感受已然时过境迁，然而这在当时的确是许多最具创造力的人们怀着热切的信念所持有的看法，并且确实引发了科学、文学、艺术，以

及人文社会科学等方面一系列令人瞩目的井喷式创新。

想要将这一时期的情况说清楚甚至总结出特点，其中的困难在于处理好不同要素之间的平衡关系。英国批评家布雷德伯里和麦克法兰在总结他们这方面的尝试时说道：

总之，现代主义在大多数国家中表现为一种未来主义与虚无主义、革命与保守、自然主义与象征主义，以及浪漫主义与古典主义的奇特混合。它既歌颂技术时代，又谴责技术时代；既兴奋地接受旧的文化秩序已然终结的观点，同时面对这种令人不安的状况又深感绝望。

他们后来又补充道：“这种关键性的混合状态一直持续到一战以后，直至1930年。”

我在本章开始时就曾经强调过这一“混合”当中那些表现出异化与断裂的因素，它们以非理性、碎片化和动辄绝望的世界观来代替之前的理性、秩序与乐观。这些因素是所谓“现代”意识在十九世纪八十年代至二十世纪三十年代这一形成过程中的重要部分，令人印象十分深刻。这其中有两个原因：一是所谓“现代的冲击”这种令人感到不安的对创新的热烈追求，曾经让很多人不分青红皂白地对现代时期的思想、绘画、建筑、文学和音乐持排斥态度，认为它们标志着西方文明在混乱中的崩溃，时至今日依然如此；第二个原因是，将这一时期视为虚无主义的发端的观点，在日后被希特勒与斯大林时代的欧洲经验所证实。

然而我认为用这种观点来看待现代时期是容易令人误解的，这其中又有两个理由：一是这一视角过于宏观，忽视了以下事

实——直至二十世纪三十年代中期，西方世界的大多数人无论在主观还是客观上，并没有感觉到那些“先知”们所怀有的危机感与绝望感；其次，尽管我们不难在这一时期人们的思想中发现那种天崩地裂、头晕目眩的感觉，然而它在后来却被另一种由于看到新的前景而感到的兴奋情绪所抵消。不少原先被认为是不刊之论而如今遭到怀疑的东西本来就空无一物，属于阿诺德所说的那个“已经死了”的世界，而另一个世界也不再是“无力诞生”，而是正崛起于地平线之上。

物理学革命是这一“新的前景”的典型表征。在伦琴发现 X 光以及居里夫妇发现镭元素之后，这场新的科学革命以普朗克 1900 年提出量子论为发端；到了 1915 年，它已经产生出卢瑟福和玻尔的原子结构模型以及爱因斯坦的狭义与广义相对论等杰出成果。随着玻尔提出“互补原理”以及海森堡在 1927 年阐述著名的“测不准原理”，人们对科学研究与发现的兴趣空前高涨。这种状况持续地向我们表明：理性与想象力在它们各自达到顶峰时的相互结合可以创造出何等伟大的奇迹——就其结果而言是要远远优于实证主义的传统模式的。

然而这场在规模上可以与牛顿的近代科学革命相媲美的现代科学革命的意义又是什么呢？如果这些科学家们听说爱因斯坦的相对论被理解为否认一切客观真理的相对主义，抑或海森堡的测不准原理被庸俗化为反对决定论的自由意志，那么他们肯定会感到不悦。然而普通人想要了解在科学领域是否已经发生了一场超越技术层面的根本性变革，这种愿望也是完全可以理解的。前一代的开尔文和麦克斯韦等科学家的工作似乎已经让人们认识到了一个完整统一的宇宙，如果说如今这一点也站不住脚了的话，

那么实证主义的唯物宇宙观又将如何呢？它不是建立在被大家公认为最可靠的科学思想之上的吗？

西方文明虽然通过将科学转化为技术的方式取得了越来越多的成就，然而这却并没有对自然科学的威望以及西方社会对其的依赖产生实质性的影响。对于那些以科学家为主的富于理论头脑的人们来说，一个悬而未决的问题仍然是经典物理学所提出的统一的宇宙观念是否将会被一种新的模式取代——就像爱因斯坦本人确信但却未能实现的那样；抑或像奥地利科学家恩斯特·马赫早在十九世纪八十年代说过的那样：科学在本质上是一种实践活动，它的概念与规律的功能并不是反映现实，而是出于科学家的工作需要而提供的一个必要的假设性框架。这种观点是否可以为上述论点提供一种合理的解释？我个人认为科学的概念与规律不应被绝对化——这正是形而上学所犯下的错误，我们应当以它们在现实中是否有用来作为评判的准则，而不是将其视为一种非此即彼的东西。最重要的一点是，可以针对这一问题发问这一事实本身就打开了科学与人文、艺术等其他人类经验领域的对话，而这在马赫的时代是为教条式的实证主义所排斥的。

我在下文中将会说明这种对话对二十世纪人文主义发展的重要意义。不过在此之前，让我们先来考察一下其他领域在这一时期所取得的进展，先从社会学与政治学开始。

三

十九世纪的自由主义以主张自由放任的名义，反对国家对工业化与城市化所造成的社会问题进行干预。而就在1890年至

1914年这一时期，新一代自由主义者则同社会民主派携起手来，不再坚持这一反对意见。到1914年，俾斯麦此前在德国所开创的国民保险事业已经推广到包括英法在内的其他西方国家，例如1906年至1916年英国自由党政府所实施的包括医疗保险、工伤抚恤和养老金等条款的社会法案就在一定程度上反映了沃拉斯、哈蒙德夫妇、霍布豪斯、霍布森和“费边派”所宣传的各种改良主义思想；而这些又转而导致了R. H. 托尼在他那部对英国工党影响巨大的《贪得无厌的社会》中所提出的实行社会主义的道德论据、三十年代经济领域的凯恩斯革命，以及建立在1942年的“贝弗里奇报告”基础上的福利国家制度。

肇始于此的二十世纪政治新议程，给予了经济与社会问题以优先考虑的地位，而这一新议程在很大程度上是由于社会学的发展才得以产生的。这个致力于对社会进行系统研究的学科，奠基于当年孟德斯鸠与亚当·斯密的相关论著，后来又由马克思为其开拓了新的维度。这种研究社会的学问因其所提出的种种问题与建议，在当时引起了很多人的歧视与偏见。人们之所以会对社会学持有如此挑剔的态度是事出有因的（正如日后又对其无条件地加以接受一样），这一问题可以供研究思想史的学者进行深入的探讨。然而我们却不应因此而忘记这一事实：任何以调查和了解人是如何适应现代工业社会不断变化的新情况为目标的研究，都应当被视为人文主义传统的一部分。也许并不是所有的社会学家都会认同这一观点，有些甚至还会予以驳斥；然而作为一个历史学家，我一方面承认二者之间的确存在着目的与方法上的差异，另一方面也毫不怀疑这一事实，那就是社会学与人文学的相互分离——尤其是社会学与历史学的分家——只会给它们带来两败俱

伤的后果。

我个人认为社会学、人类学与历史学是天然相成的。为了证明这一判断，我在这里不妨列举一些由这一时期的社会学家们提出，后来在二十世纪逐渐变为老生常谈的理论学说：英国人沃拉斯在1908年出版的《政治中的人性》中对意外、偏见和习俗等非理性社会因素进行了讨论；意大利人帕累托和莫斯卡发现一切社会中都存在着统治阶级或“精英”（无论其权力是显性的还是隐性的）与被统治的群众之间的区别，而“精英循环”这一概念又使得帕累托将历史称为“贵族的墓地”；而德国社会学家滕尼斯对“社区”（Gemeinschaft，指由民俗与宗教治理的自然群体）与“社会”（Gesellschaft，指由法律和契约的理性安排治理的社会群体）所进行的比较，已经同帕累托的“精英”一词一样，成为了知识界的流行概念；与之相似的还有美国人凡勃伦在其《有闲阶级论》一书中所使用的“炫耀性消费”。

作为现代社会学形成时期的两位领军人物，爱弥尔·涂尔干和马克斯·韦伯在社会学的目的和方法上采取了十分不同的态度。其中前者遵循法国的理性主义传统，对历史经验表示不信任，偏重以概念分析的方式进行研究；而后者则站在德国历史主义传统的立场上，对概念分析表示不信任，而倾向于根据特定的历史情况进行讨论。

他们二人都对宗教具有浓厚的兴趣。其中较之宗教教义以及超自然或个人体验的信念等因素，涂尔干更加关注宗教的社会功能，并且认为它起源于图腾崇拜。他将社会视为一种道德秩序，其核心是一套价值体系，他将其称为“集体意识”；而宗教则是对后者的象征性表现，其作用是将世界划分为“神圣”与“世俗”

两部分。

在社会发展问题上，涂尔干没有采用历史性的观点，而是提出了两种社会整合方式：一是“机械团结”——这代表着一种传统的社会，它的社会分工程度较低，人们普遍具有一致的行为准则；第二种是“有机团结”——分工的细化使得人们日趋专门化，工作场所取代家庭成为了归属感的中心，“集体良知”存在着分崩离析的危险，因而产生了被涂尔干认为是现代社会典型病症的混乱状态，它们集中体现在劳资冲突这类社会问题当中。在这种情况下，如果宗教无法再起到维持共同道德准则的作用，那么就需要创造出一种替代品——涂尔干希望道德教育和公民精神能够以一套与普遍人性相联系的价值观的形式来实现这一功能。他反对英国社会思想中关于个人性质的种种观念，而是认为社会先于个人而存在，社会因素不能被还原为个体的心理因素，这一观念在他的代表作《自杀论》中得到了充分的体现。

与涂尔干不同，马克斯·韦伯出于个人兴趣的原因致力于一种关于宗教的历史比较研究，例如古代印度与中国的宗教、古犹太教，以及基督教新教等，并试图借此对资本主义为何发源于西方而不是亚洲或其他地区这一问题获得某种启示。他本人对此所给出的答案是“新教伦理”，并且就此写下了那部杰出的《新教伦理与资本主义精神》。他认为在社会发展中，宗教也许是一个可以与经济相提并论的关键因素。这本书作为个案研究所想要证明的基本论点是人类的行为过于丰富和复杂，无法用某种单一的因素来进行解释——就像马克思和恩格斯的唯物史观那样；研究人类行为需要以一种多元视角来对多种思想观念进行渗透（无论是宗教的还是世俗的），并且将它们同经济与社会利益结合起来加

以考虑。

韦伯认为“理性化”(rationalization)的日益加强是现代社会的毁灭性的特点,这一过程是资本主义与社会主义所共有的现象。具体来说,他认为其中包括“科层制的铁律”以及席勒所谓的Entzauberung——对宇宙与人生的“祛魅”。

与涂尔干的实证主义观点相反,韦伯认为个体所赋予自己行为的意义是理解这些行为的关键所在。在此基础上,他进一步超越了他所受到的来自狄尔泰与李凯尔特历史主义的影响,认为通过比较的方法以及“理想类型”(ideal type)这一分析工具,同样可以在研究中建立因果关系,从而提出具有普遍意义的解释。他对“理想类型”的一次经典应用就是关于“传统”、“法理”与“感召”(charisma)三种权威类型的论述。此外,在“价值中立”与“价值关联”这两个概念中,韦伯表示了将这两种看似矛盾的原则拉到一起的愿望,从而认为在社会研究中有可能将科学的客观态度同研究者的主观取向进行融合。

总的来看,涂尔干和韦伯分别代表了我在十九世纪一讲中所指出的那两个自称代表人文主义传统的观点:一个是实证



科层制(bureaucracy),又作“官僚制”,是马克斯·韦伯(图)现代性理论的核心概念之一。作为一种理性化的组织结构,它的基本职能是运行由决策者任命的官员所组成的大型组织;后者遵循一套特定的程序,具有明确的权力等级,责权自上而下依次传递。经过充分发展的科层制将整个社会变成一架非人格化的庞大机器,使得一切社会行为都建立在功效关系的基础上,从而保证社会组织在最大程度上获取效益。

在韦伯看来,科层制一方面提高了现代社会的工作效率,另一方面也使其卷入了以手段支配(甚至取代)目的的异化过程。

主义的科学理性，它竭力想使自己区别于历史学与人文学的主观色彩；而另一个则想方设法地想要将它们结合起来。

四

到了这一时期，不仅是人类社会，就连人性也需要用新的眼光来加以审视了。在达尔文之后，十九世纪的心理学会开始同生理学以及对精神活动中的生理基础的实验性研究紧密地联系在一起。达尔文学说的推广者赫胥黎在 1872 年对这一趋势的假设性前提进行了概括：“我们不过是一种拥有意识的自动机器”，并且进一步对其解释道：

兽类的意识似乎是作为其身体机械装置的副产品而与之相关的，而且似乎完全没有使其工作发生改变的能力，就像伴随着机车发动机工作的汽笛对其机械装置没有影响一样……适用于兽类的论证同样也适用于人类。

在这一时期，无论威廉·詹姆斯、弗洛伊德、荣格和阿德勒这些学界新秀之间存在着什么样的分歧，他们在一个问题上是具有共识的，那就是认为意识不能被简单地还原为大脑与神经系统的生理运作，抑或从这一角度来加以解释。

威廉·詹姆斯是小说家亨利·詹姆斯的哥哥，他曾经在哈佛大学从事实验心理学的教学与研究长达 20 年之久。在 1890 年获得执业医师资格后，他出版了至今仍被视为学科经典的《心理学原理》。这本书的目标是想“按照实际所发生的情况”对思想与情

感进行描述性研究，而这些思想与情感所发生的时空中的物质环境实际上是与它们共同存在的，而且在某种意义上说是为它们所了解的。然而詹姆斯却并不想对此进行深入说明，而是对柏拉图以来关于心理问题的学说进行了一番精彩的回顾，并在此基础上说明那些对人类心理与物质世界之间的关系进行解释的哲学——无论是唯物主义、唯心主义、联想主义（associationism），还是进化主义——如何扰乱了对人类心理的观察，并且为了符合理论预设而对其加以歪曲。詹姆斯摆脱了形而上学的桎梏，转而从“我们所实际感受到的意识”出发，对在智力、感觉、习惯和记忆等被人们忽视的方面所可能了解到的东西进行说明。被他称为“意识流”的心理活动是非常丰富细腻的——它不是一个实体，而是一种过程、一种只能用它自己的语言来加以解释的功能。詹姆斯将观察与论证相结合，从而对洛克以来主导英国经验主义的联想主义心理学以及在笛卡尔之后成为心理学金科玉律的“知者”（knower）与“被知”（known）的二元论（认为思想复制外界事物）提出了挑战。

在我看来，詹姆斯是一位被低估了的思想家。这一方面是由于他那种机智泼辣的文风（皮尔士就认为这种写作风格不适于讨论严肃的哲学问题）；另一方面是因为“实用主义”（pragmatism）一词本来是他的一部演讲集的书名，然而后来却成为了人们将他视为一个讲求实际效用的哲学家的标签，而他的真理检验原则从而也被人们戏谑地归结为美国人的那句口头禅——“这管用吗？”（“Does it work?”）

詹姆斯还有一部经久不衰的作品，那就是作为他在爱丁堡讲学时的讲义的《宗教经验之种种》。这本书不仅表现了詹姆斯

在探索被弗洛伊德斥为有害的幻觉而不屑一顾的那些现象时所展现的心理洞察力，而且也对他所说的“在一切宗教、科学和哲学思想所造成的后果中去寻求该思想的意义与价值时所需要采取的实用主义方法”进行了发人深省的举例说明。伯特兰·罗素曾经对其评价道：如果詹姆斯是对的，那么“理论就成了工具，而不再是对疑难问题的解答”。然而这一稍显刻薄的评论却并没有切中要害，因为这一观点正是詹姆斯所信奉的“新物理学”中科学理论的功能所在，而且在后来的怀特海等人看来，詹姆斯的观点确实是经得起推敲的。

总的来看，詹姆斯拒绝接受一种超越时间或独立于人的思想的现成的“现实”的想法，并将其斥为一种“哲学拜物教”。他认为宇宙处于一个永恒生成的过程中，它的意义和价值是由人类自己创造的。

与詹姆斯不同，弗洛伊德的学术成就在历史上得到了突出的评价。出版于1900年的《梦的解析》是他成就的开端，同时也使他成为了二十世纪上半叶最具创见与影响力的思想家。在这一点上，弗洛伊德与达尔文有着明显的相似之处：他们都提出了一种在当时看来并不成熟的观念（“进化”与“无意识”），并最终将其转变为一种学科革命的核心思想（在达尔文是生物学，在弗洛伊德是心理学）。他们二人对后世的影响也同样深远：达尔文在提出了他的理论之后，虽然一开始受到了强烈的质疑，然而最终还是使人们普遍接受了他的观点，即认为人是由猿进化而来的，适者生存、优胜劣汰的生存斗争是普遍的进化规律；而弗洛伊德的学说最初也遭到了人们的抵制，然而后来人们也逐渐为其中的科学性所说服，从而认为人的不快乐是一种由性压抑引起

的神经症，人们若想变得快乐，就必须使自己的性本能不加抑制地任其发挥。

事实上，弗洛伊德之所以对我们时代的思想文化具有独一无二的影响，在很大程度上是由于他的思想被人们庸俗化了，然而这一点却并无损于他所取得的成就。人们普遍认为他对“无意识”的发现从根本上改变了人们关于人性的看法，这种评价是实至名归的。这一思想成就本身，再加上它向公开讨论两性问题这一根深蒂固的人类禁忌进行挑战时所面对的种种反对与污蔑，愈发使其显现出过人之处。

那么弗洛伊德的思想在人文主义传统中的地位如何呢？正如我们所看到的那样，如果他当初没有接受对人类精神状态的生理解释的话，那么他就成了一个决定论者。他的“无意识”模型及其与精神意识之间的关系是机械的，并且基于性本能首要性这一观念（后来他又补充了一种原始的侵略本能），对此他以一种教条式的坚决态度进行了论证。弗洛伊德对人类并没有太大的好感，他认为人类在本质上属于一种非理性的动物，然而他却自欺欺人地用理性来欺骗自己对自身本性的认识——或是通过巧妙地编造借口，或是沉浸于宗教信仰的幻觉之中。

另一方面，弗洛伊德也并没有为非理性辩护，更没有像尼采那样对其抱有歌颂态度；相反，他并不满足于给出“无意识不遵循一般逻辑规则”这一结论，而是试图用自己的理性来对“无意识”活动中的特殊规则进行研究。弗洛伊德本人的家庭生活十分幸福，因而他自称并不喜欢他在对自己与患者的分析中所得出的婴儿性冲动与“俄狄浦斯情结”等观点，而是在对其竭力抵制的环境下强迫自己接受这些结论的。他将自己视为一个在潜藏的、

令人惊异的世界中进行探索的孤独探险家，只有抱着人文主义信念才能够获得继续下去的勇气。这个信念就是，只有增长知识——尤其是对自身进行认识的“自知”——才能够使人获得自由。而他之所以会坚持以实证理性的态度信任事实，而对一切哲学上的成见与解释敬而远之，是因为他像威廉·詹姆斯一样相信：只有坚持“实际所经历的无意识”，才能够保持脚踏实地，从而不至于迷失在宗教与艺术这些“幻觉”的迷雾中。弗洛伊德相信：人类只有抛弃这些幻觉，并且认识到理性本身在所难免的局限性，这一脆弱而又不可或缺的理性手段才能在真正意义上发挥作用。

在1915年夏天写给美国神经病学家詹姆斯·普特南的信中，弗洛伊德自称是一个道德感极强的人，除了关于性行为的部分以外，对现代文明的一切伦理都毫不质疑。他说：

社会以其最极端的方式所加以限制的性道德，在我看来是非常可鄙的。在普遍的意义之上，我主张一种无限自由的性生活——虽然我本人很少利用这种自由，而是将其限制在我所能够接受的范围之内。

根据海因兹·哈特曼的说法，弗洛伊德并不是“一个价值的重估者，他并不想向世人鼓吹新的道德观念”；他是一个道德家，他想让人们卸掉性的罪恶感、伪善的负担，以及由此而引发的神经症，从而使他们的价值观更加符合实际。弗洛伊德曾经这样写道：“经验告诉我们，在大多数人身上都存在着一个极限，一旦超过这一极限，他们的天性就无法适应文化的要求；任何人如果想要变得比他们的天性所允许的更加高尚，就会患上神经症。”

在某些人看来，弗洛伊德所倡导的性革命也许走得太远了，几乎到了放纵的地步。然而对于那些对维多利亚时代性生活的黑暗、压抑和不幸有着深切体会的人们来说，这一改变尽管有其过分之处，但却毫无疑问地代表着一种人性的解放——尤其是对于妇女而言。弗洛伊德对人类的前途并不乐观，尤其是在一战的惨烈使他形成了“死亡本能”这一概念之后。他在1930年的《文明及其不满》一书中写道：他现在充分理解那些认为“关于文明的一切努力都不值得费神”的批评家，然而同时他也找不到任何可以替代文明所强加在人类本能上的牺牲以及对人类的侵略性进行限制的办法，因为这些都是人类生存的必然产物。彼得·盖伊对这一点进行了很好的总结：

弗洛伊德没有任何颂扬非理性力量的意思，对抛弃或逃避文明的原始主义观念亦是如此……他还没有堕落到人性的阴沟里去，沉浸于他在那里所发现的东西。他不是一个人“本能冲动”的信奉者，也并不给予那个盲目自大的意志力以特殊的地位；而是十分重视“自我”有条理的理性主义以及对“超我”进行限制，并且将后者视为是同样自然的。

我之前曾经说过，弗洛伊德自认为是一个只同事实打交道的科学家，然而正是他的那些科学家“同行”们对其理论表示了最大的保留意见。这些人的观点在牛津大学的心理学家法莱尔的评论中得到了集中的体现：他承认弗洛伊德的工作“是对西方所流行的人性论观念的一场革命，正如马克思改变了人们对社会的看法一样”；然而他接着又说：“弗洛伊德的学说目前还不能算是科

学”，“他究竟是人类精神领域的达尔文，还是像托勒密和梅斯默尔那样将我们引入一个重要而又有趣的死胡同”，目前还不得而知。然而，弗洛伊德早在其思想的草创时期就吸引了不少作家与艺术家的兴趣，这一事实绝非偶然。莱昂内尔·特里林在其四十年代发表的论文《弗洛伊德与文学》中就曾经指出：“精神分析是十九世纪浪漫主义文学的高峰之一”，文中还提到弗洛伊德在他的70岁寿宴上被人称作“无意识的发现者”时竟然对这一称号表示拒绝，并且说：“在我之前已经有诗人与哲学家发现了无意识，而我所发现的不过是对其进行研究的科学方法”。

特里林继续评论道：弗洛伊德认为“无意识”是按照一种“不合逻辑的逻辑”运作的，如果我们来观察一下这种“不合逻辑的逻辑”——例如它对明显互不相容的观念与意象的联想，以及那种偏爱具体胜于概括、偏爱可触的细节胜于笼统的抽象、偏爱含混胜于精确的思想特征，那么我们就并不难发现：所有这些都是诗人与艺术家在诗歌与绘画——尤其是非再现性艺术中——所表现出的特点。特里林最后谈到：在所有的思想体系中，弗洛伊德的思想是一种“使诗歌与精神的结构浑然为一”的体系。它非但没有将人类世界简单化、狭隘化，从而限制艺术家的创造力；反而进一步打开了这个世界，从而使之变得更加丰富多彩。总之，无论弗洛伊德在科学史上的地位如何，他在人文主义传统中的地位则由于其思想同文学艺术之间的亲近关系及其给后者所带来的深刻影响而享有保证。

后来的事实也加强了我对这一看法的信念，无论这与弗洛伊德本人的想法是否存在出入。因为早在弗洛伊德1911年与阿德勒分道扬镳，以及1913年同荣格发生那场著名的争论时就已

经十分清楚,我们完全可以将弗洛伊德一生的成就分成两个部分:一是指出了“无意识”的重要性,并且发明了通过研究梦境来探索“无意识”的荣格所谓的“捷径”;二是利用患者婴儿时期的性冲动来解释其梦境与幻想,并且提出精神的创造性能量“力比多”(libido)完全源于性本能这一观念。

与弗洛伊德不同,阿德勒认为人之所以具有侵略性是为了补偿自卑感,并且将性视为一种表现优势的机会。而荣格所走的则又是另一条道路:他一方面同意歇斯底里型的神经症一般同性方面的紊乱有关,然而他在更严重的精神分裂症方面的临床经验却使他相信,这种失调源于一种更加普遍的对外界现实的不适应,而不仅是性的方面。于是在从事精神分裂症研究的基础上,荣格开始就每个人都拥有一种“精神底层”这一想法展开探索:他认为有一种“集体无意识”(collective unconscious)潜藏于每个人的心底,它是人们自发地产生神话、想象,以及某些梦境与宗教信仰的基础,并且证明了这种“集体无意识”是可以在不同的文化类型与历史时期中找到的。

这种“原型”(archetype)的一个典型案例,就是在各种神话中以不同的面貌出现的“英雄”形象。通过对神话功能的调查研究,荣格指出:除了我们自己以外,此前所有时代的人们都是在某种形式的宗教或神话中寻找生命的意义;而今天的一些人之所以会感觉一事无成,就是因为他们一方面抛弃了传统的信仰,另一方面又无法找到一种新的宗教或神话来作为生活的依据。正是在这种情况下,共产主义、纳粹主义和法西斯主义等意识形态才成为了一种精神替代品,在人们当中具有了吸引力,从而像牙买加的“拉斯特法里教”那样四处扩散。

如果说弗洛伊德致力于在人的早期经历中追溯心理症状的根源的话，那么荣格就在患者所提供的临床材料的基础上尝试着“向前看”，从而试图让“无意识”为片面、不平衡的意识进行补偿。由此他形成了这样一种看法，即被弗洛伊德认为源于儿时经验的、对接受现实起着阻碍作用的人的内心世界及其意象，实际上很可能是人们获取适应外部世界的手段的来源——无论是以宗教、文化、艺术，还是科学的形式。他对那些少年得志，到中年却感到一事无成、缺乏意义的人的心理问题有着浓厚的兴趣，并且认为只有承认并接受某个高于自我的权威或目的，找到自己的“神话”，人们才有可能克服内心的冲突，从而实现他所谓的“个别化”（individuation），也就是实现每个人独特的自我。

荣格在自己家中的玄关上刻了一句拉丁语神谕：“无论信或不信，神确存在。”在宗教问题上，抛开具体的教义不谈，其心理功能之于荣格的重要性不亚于其社会功能之于涂尔干。荣格花了大量时间搜集各种宗教典籍——从诺斯替派、炼金术士再到中国的道教内丹经典《太乙金华宗旨》，最终发现它们都是试图通过各自的形式来实现对自我的超越，这一点也被他认为是人类在达到成熟之后的显著特点与要求。

荣格从来没有像弗洛伊德那样引起大众的关注，他那种凝重晦涩的文风较之后者的简明清晰，使其著作更加不易为人所接受。批评他的人指责他有神秘主义、含糊不清与伪科学的倾向，而为他辩护的人则认为他为“无意识”理论提供了一种思路更加开阔的阐释——既摆脱了弗洛伊德的理论教条，又以自己关于“集体无意识”的探索对其进行了重要的补充。我认为这两位心理学家在人文主义传统中都拥有自己的地位，只不过由于个人经历与气

质的分殊而使得不同的人对其各有所好。总的来看，发现“无意识”的功劳自然是属于弗洛伊德的，然而承认其重要性，以及应对其中的哪些成分进行强调这一问题上的多元性，二者之间并不矛盾——这在我们对一个以含混模糊为主要特点的精神世界进行讨论时简直再正常不过了。

五

就在弗洛伊德与荣格对“无意识”展开探索之时，新一代艺术家的崛起造就了文艺复兴以来视觉艺术领域最为壮观的创新浪潮，其中早期包括巴黎的“野兽派”和“立体派”，以及德国的“桥社画派”和“青骑士派”。那个时代就像意大利的文艺复兴时期一样，拥有杰出的艺术天才以及对艺术试验超乎寻常的专注与热情，其中画家的代表人物有后期塞尚、毕加索、马蒂斯、康定斯基、蒙克、蒙德里安、乔治·布拉克、保罗·克利和费尔南德·莱格；建筑师有阿道夫·鲁斯、弗兰克·赖特、柯布西埃、格罗皮乌斯、密斯·凡德罗，以及对现代艺术设计产生独一无二的影响的“包豪斯”。



“包豪斯”(Bauhaus)是德国魏玛市“公立包豪斯学校”的简称，这一名称是由该校创始人格罗皮乌斯(图)将德语 Hausbau(建筑)一词倒置而成。在艺术风格上，“包豪斯”注重建筑造型与实用功能的统一，它的出现标志着现代艺术设计的诞生。

在设计理论上，“包豪斯”提出了三个基本原则：艺术与技术在新的层面上的统一；设计的目的是人而不是产品；设计必须遵循自然与客观的法则。这些理念对工业设计的发展起到了积极的作用，使得现代设计逐渐以理性和科学的观念来代替艺术上的自我表现与浪漫主义。

虽然这种早期的新鲜感与冲击力无法一直延续下去，然而这一现代艺术运动却继续扩大并发展出新的思想，这种情况一直持续到第二次世界大战；甚至在二战以后，它仍然能够催生出新的旁枝，例如后来发生在英国的以亨利·莫尔、赫普沃斯、尼科尔森和萨瑟兰为代表的现代艺术繁荣。更加令人钦佩的是，老一辈艺术家在二战以后仍然能够不断推出令人惊异的新作，例如马蒂斯以八十高龄完成的彩色拼贴画与旺斯教堂、柯布西埃设计的朗香教堂以及印度旁遮普邦的新省会昌迪加尔；而在音乐方面，斯特拉文斯基在经历了早年的新古典主义创作风格以后，在后期转向十二音作曲法——这是他自1914年为贾吉列夫的俄罗斯芭蕾舞团完成富有创新意义的伟大作品《火鸟》和《春之祭》以来的一次艺术突变。

这些极具个性的画家、建筑师与音乐家们身上唯一的共同点是，他们都怀有打破十九世纪艺术常规的强烈愿望。其实这些“常规”本身也都是之前的艺术革命的产物，只不过它们此时已经沦为一种束缚、一种规定“何为艺术”的教条。因而当有人追问毕加索“什么是艺术？”时，得到的答案却是“什么不是呢？”

西班牙的人文主义者奥特加·加塞特在现代艺术的创新中发现了所谓“艺术的去人文化”（the dehumanization of art）的趋势，这是我个人所不敢苟同的一个观点。试想我花一个上午的时间在弗兰克·赖特设计的古根海姆博物馆里，一边欣赏康定斯基的油画，一边不知不觉地慢慢往下走。当我在看了毕加索回顾展之后面露惊异地走出来，抑或站在赫普沃斯展示其雕塑作品的圣艾维斯花园中时，我所感受到的那种精神上的振奋与提升，同我到佛罗伦萨或罗马去欣赏那里的文艺复兴艺术时所感受到的并无二

致。现代主义艺术的非再现性特点在我看来属于艺术的一种延伸，而不是萎缩——保罗·克利的幻想使我心醉神迷；在蒙德里安和尼科尔森的抽象画的强烈线条中，我深深地感受到了与其他艺术作品相同的揭示出永恒流动的背后所隐藏的秩序的满足感，只不过前者是以最简单的方式来加以表现的。

弗兰克·赖特、密斯·凡德罗和阿尔瓦·阿尔托等建筑大师对人们的生活与工作环境十分关注，这也正是伟大的现代建筑区别于那些丑化我们的城市的千篇一律的钢筋水泥的原因所在。格罗皮乌斯在担任包豪斯学校校长时曾经宣布，他的雄心是要将艺术与技术熔于一炉，“在消除机器的所有缺点的同时不牺牲其真正的优点”。在十九世纪建筑富丽花哨的折衷主义（eclecticism）风格之后，一个设计精良的现代建筑的大小比例与粗犷线条，在我看来其实是以一种当代形式来恢复建筑学的古典原则。

既然我们已经能够正确地对现代派的成就进行评价，那么就不难看出：他们在绘画与雕塑方面同过去的决裂并不像我们原先所认为的那样彻底，这一结论同当代历史学家重建那些自认为摆脱了中世纪影响的文艺复兴艺术家同中世纪艺术之间的连续性的一幕如出一辙。总的来看，现代艺术固然同文艺复兴时期的艺术一样，具有毋庸置疑的革命性，然而它却非但没有摧毁或抛弃此前的西方艺术传统，而且在我看来还为这一传统增添了一个新的篇章。

这一时期的许多艺术家都清楚地意识到并且积极地探索自己同传统之间的关系。例如在1957年，年逾古稀的毕加索根据委拉斯开兹1656年的作品《宫女》的主题，在对其进行了20年潜心钻研的基础上创作了20余幅令人惊异的变体作品。斯特拉

文斯基则在其新古典主义创作时期深入研究并且富于创新地在1927年的《俄狄浦斯王》、1931年的《小提琴协奏曲》和1951年的《浪子的历程》等作品中分别吸收了来自亨德尔、巴赫和莫扎特的音乐元素。而柯布西埃虽然在他被称为现代建筑圣经的《走向新建筑》中提出了“机器美学”的激进理念，然而此时他却回过头来向古希腊艺术寻求建立在黄金分割基础上的模块设计体系，并且追随阿尔伯蒂和达芬奇的理念，将人体比例作为自己的模块基础。

二十世纪诞生了两种新的视觉艺术——摄影和电影。它们从一开始就能够利用大众传媒的有利条件，从而可以很自然地反映并且适应大众社会。三十年代，当我还是一个在牛津大学学习欧洲古典文明的学生的时侯，我所欣赏的经典电影就像修昔底德与亚里士多德的著作一样，是我在人文主义方面的入门课程。同电影导演一样，史迪格里兹和卡蒂埃—布列松这样的摄影家抓住了人们生活中的具体细节，从而将个人肖像这一人文主义传统扩展到普通老百姓的大千社会之中。这一点在爱德华·史泰钦在纽约现代艺术博物馆组织的，后来走遍全球的“四海一家”摄影展中得到了鲜明的体现。除了电影和摄影以外，我儿子那代人可能还会将爵士乐列入这个名单——它同前面二者一样，能够轻易地跨越种族、语言和阶级的界限，从而直接面向全体人类。

六

在我所谈到的这一代艺术家中间，并不是每个人都同人文主义有着密切的联系，尤其是当我们将目光投向这一时期文学领

域的人物之时。例如叶芝虽然是一位伟大的诗人，然而他所关注的却是一个与人文主义完全不同的充满神秘色彩的古代英雄传统。这一传统对理性持不信任态度，并且像 T. S. 艾略特、庞德和克洛岱尔一样，对源于启蒙运动的现代世界表现出一种厌恶与反感的情绪。所有十九世纪后期文学当中的反叛主题——疏离于可憎的中产阶级社会、将非理性视为理解人生经验的更加深刻的态度，以及来自尼采的影响等——常常同文学风格上的大胆尝试相结合，这种现象在二十世纪的文学当中得到了延续。

一方面，二十世纪的文学中出现了卡夫卡的《城堡》与《审判》那种充满绝望情绪的杰作，他本人被埃里克·海勒评价为：“在气质上距疯狂仅一步之遥”。后来像乌云一样笼罩中欧的种种噩梦般的现实，卡夫卡都事先在他的文学想象中经历过了，并且用他那无与伦比的细腻手法将其表现出来。又如皮兰德娄的剧作集《赤裸的面具》，这一题目的隐喻意义是说人只有在戴上面具，从而使自己感到可以自由地丢弃虚伪做作之时，他才能够保持真正的自我。在这些剧本中，个人身份的不连续性、真理的不确定性，以及真实与虚幻、理智与疯狂之间摇摆的界限；所有这些主题上的每一个变奏，都是在无情的逻辑下上演的。

另一方面，在 D. H. 劳伦斯的小说与诗歌中，现代文学表现出了对人的本能力量的颂扬，这种力量表现在被文明压抑的性冲动上。而此后的超现实主义文学则表现出了一种对理性，乃至人性的蔑视。在萨特 1938 年的作品《恶心》中，我们所读到的是对人们拼命想要从泥淖中自拔出来的荒诞性的嘲笑与厌恶。

不过，以这样一种方式来看待现代文学未免有些狭隘与片面。总的来看，现代时期的文学艺术必须找到合适的形式来表达

艺术家们所想要实现的双重革命：一是公开承认人性的分裂以及非理性因素在个人生活与社会关系中所起到的作用；第二个相应的变革是承认意识的碎片性、经验的含混性和真理的相对性。在这一方面，我们不难找到与上述人物同样富有才华的作家——托马斯·曼和威廉·福克纳就是两个对比鲜明的人物。虽说他们也曾涉及那些令人不安的全新主题，然而二人却并没有对现代世界转身逃避抑或陷于绝望，而是像弗洛伊德一样——在走出迷宫的路上没有放弃理性这条脆弱但却不可或缺的线索。

至于这一时期的意识流小说，则没有比普鲁斯特的《追忆似水年华》更加丰富细致地对威廉·詹姆斯所提出的理念进行诠释的作品了。他以极其细腻的笔法呈现了不同的时间观念，并且提出了诸如为什么对某件事情的记忆会比这一事情本身给人留下的印象更为深刻之类的问题。另一部致力于追忆过去时光的杰作是詹姆斯·乔伊斯叙写1904年都柏林24小时夏日生活的《尤利西斯》。从本质上看，无论是普鲁斯特、乔伊斯，还是毕加索、布拉克，他们所寻找的其实是同一个问题的答案。只不过在前者那里，这个问题同意识的内心世界有关；而在后者那里，这个问题则同外部世界有关。这个问题就是：当你在改变传统的艺术表现方式的时候——也就是像毕加索所说的“我画物体的形状是根据我所以为的那样，而不是根据我所看到的那样”——会导致一种什么样的后果？而在他们看来，这种行为的结果是使人的意识得到了扩展而非萎缩——正如它扩大了艺术表现的空间一样。事实上，意识流小说所追忆的事件与立体派绘画所表现的对象都是一些平淡无奇的事物，只不过它们被这些伟大的艺术家增添了几分神奇的色彩而已。在这一问题上，我十分赞同彼得·盖伊的观点，

他认为现代主义时期固然出现了许多否定生活的观念，然而同时也涌现出了许多积极的因素：“它的突破界限并不意味着敌视规则，它强烈的美学与社会批判并不伴随着向绝望屈服，它对非理性的深刻探索并不是为其呐喊助威”。

我们刚才所匆匆一瞥的二十世纪前 40 年的状况，无论在自然科学、政治学、社会学、心理学、文学还是艺术方面，都不足以构成可以同文艺复兴或启蒙运动相提并论的人文主义传统的一个阶段——它在时间上的确显得短了一些。然而此后的人文主义在二十世纪中叶的危机之下，已然无复其在二十世纪前十年的鼎盛期中所表现出的那种自由的乐观与理性。它已经从后者那种状态中脱身出来，使自己能够适应人类意识领域的突变，从而以新的方式来看待人类与社会；与此同时，它也保持了同理性之间的联系，以及思想和艺术训练等早期人文主义传统的特点。总而言之，一种新的人文主义形态正呼之欲出。在对其日后的命运进行交代之前，让我们先来了解一下三十年代末期突然出现在它面前的这场危机的性质。

七

我们先来回顾一下从文艺复兴一直到第二次世界大战这 600 年间人类历史的方方面面，从而对我们这一代人在三十年代所继承的人文主义传统的主要特点进行一番总结。

我想再次重申我在第一讲中所提到的观点：人文主义不是一种思想流派或哲学学说，而是一场时至今日仍然在提出不同观点的持续性辩论。这种观念的多元性同样也是基督教、佛教、伊

斯兰教和马克思主义的特点，因而不足为奇。不过关于人文主义的思想内涵，以及什么可以自称为人文主义，还是需要进行一定的限制的。例如我个人就不会将人类生活与意识问题上的决定论或还原论观念视为人文主义，同样被排除在外的还有权威主义以及其他独断狭隘的思想观念。然而在这一限度以内，关于人文主义的讨论则是自由并且持续的，它并不指望可以产生解决问题的最终答案；同样，也没有任何人有资格说自己关于人文主义传统的看法就是最终的结论，而只能说是一种个人的观点。在明确了这一点后，我们便可以将人文主义传统最为重要与稳定的特点总结为以下几个方面：

首先——区别于将人视为神的秩序的一部分的神学观点，以及将人视为自然秩序的一部分的科学观点——人文主义将焦点集中于人，一切从人的经验开始。它认为这是全体人类都应当遵循的观念，也是蒙田“我是谁？”之间的唯一答案。然而这却并不是要摒弃神的秩序下的宗教信仰，以及将人视为自然秩序一部分的科学研究，而只是为了强调这样一种观念：包括价值观与全部知识在内的任何概念，都是人的心灵从经验当中汲取的。

人文主义的第二个特点是，每个人都有其独特的价值所在（用文艺复兴时期的话来说就是“人的尊严”），而人权以及其他一切价值的根源就在于对这一点的尊重。这一尊重的基础是人类所独有的潜在能力，其中包括创造与交流（语言、艺术、科学和制度）、自我观察，以及进行推测、想象和推理的能力。一旦这些能力被释放出来，人就在一定程度上具备了选择与意志的自由，他们因而能够转换方向、开拓创新，从而打开改善自己与人类命运的可能性——这里所说的是一种可能性，而非确定性。

为了解放这些能力，从而让每个人都能够发挥自身的潜力，需要具备两个先决条件：一是教育，它的目的并不是训练某种具体的任务或技能，而是唤醒人们对人类生活可能性的认识，以及培养年轻人的人性意识。这些意识有的人生来就有，他们的潜力因而能够自然地得以发挥；而对于大多数人来说，则需要外部因素对其加以唤醒。正因如此，人文主义者不仅将教育置于中心地位加以关注，而且还主张为人打下全面的教育基础，其目的就在于全面发展人的个性以及充分发挥人的才能。

实现这一解放的第二个条件是个人自由。十八世纪的启蒙思想家运用理性武器除去了宗教与世俗的习俗、条律和专制所强加给人们的禁忌与限制，驱散了为教会和天启宗教所利用的恐惧与迷信，并试图用改革后的法律制度与世俗国家来对其加以取代。这一新的法律制度建立在法律面前人人平等和思想观念自由的基础上；这一世俗国家则采用代议制进行治理，对个人的自由与事业尽可能少地予以限制和干预。而至于具体程度的把握，则是一个十九世纪与二十世纪各持己见的问题。这同时也说明了以历史的眼光来看待人文主义传统，并将其视为一场持续性的辩论这一观念的重要性。如果我们希望看到人文主义与自由主义传统在其某个阶段赞同自由放任的政策，那么我们也同样不应拒绝它在此后的某个阶段反对这一政策，并且通过提倡社会改革、限制经济权力，以及为不能自谋生计的人们提供基本生活保障等手段，为国家干预与扩大自由进行辩护。这种在国家干预应达到何种程度（抑或控制在何种范围从而不至于适得其反）问题上的意见分歧，也是人文主义传统的特点之一；然而它却并不是人文主义的弱点所在——同刻板僵化的正统观念相比，这种适应社会与环境变化

的能力，在我看来恰是其优点所在。

人文主义的第三个特点是对思想始终十分重视。它一方面认为思想的形成与理解不能孤立于它们各自的历史与社会背景，另一方面也认为不能将思想简单地归结为替个人的经济利益、阶级利益，或者以性为代表的本能冲动所作的辩解。在这一点上，马克斯·韦伯关于思想、环境与利益之间相互渗透的观念，最适于对人文主义传统关于思想的态度进行总结——他认为思想之间的关系既不是完全独立的，也不是完全派生的。

自从十四世纪彼得拉克大声疾呼反对经院哲学以来，人文主义就表现出了它对各种哲学体系——无论是神学、形而上学还是唯物主义——当中那种抽象逻辑的不信任。人文主义之所以重视理性，并不是因其建构体系的能力，而是出于它在具体人生经验中的道德、心理、社会与政治等问题上的批判性与实用性应用。正因如此，人文主义倾向于使用历史解释的方法，而非哲学分析；抑或像马克斯·韦伯所说的那样，是二者的一种结合，也就是将普遍的人生经验同这些经验在特殊的历史与文化背景中的表现联系起来。人文主义并不想把自己的一套价值或象征体系强加于人——就像天主教、加尔文宗、伊斯兰教和马克思主义所做的那样；相反，它认为通往真理的道路不止一条，其他文明——无论是过去的还是现在的，也无论是希腊、中国、罗马、法国，还是印度的文明——所走出的道路都值得我们去认真地看待，并且需要努力根据其自身的特点来对其加以理解。即使我们无法接受让自己真实地生活于它们之中，或者由于其不容异见的狭隘性而使得我们被迫捍卫我们自己的价值的时候，我们也不应放弃这种尝试。

早在其十四、十五世纪在意大利发端时，人文主义就抱着洞察与恢复希腊与罗马的古代世界这一目的。四个世纪以后，歌德再次对这一事业进行了尝试，并且从中得到了重塑自己的生活与艺术的灵感。关于古希腊的思想、文学和艺术经久不衰的魅力，我们还可以从俄狄浦斯神话对弗洛伊德和斯特拉文斯基的影响中窥得一斑。我们今天也许会因为古代文化已不再为大多数受过教育的人所接触与熟悉而感到遗憾，然而我们同样也不应放弃以下努力，即通过学习其他民族的语言、历史、艺术和信仰，将自己设身处地地投入到他们的思想与感情中去，无论他们是希腊人、中国人、西班牙人、美洲印第安人，还是我们自己的祖先。这种“移情”的艺术被狄尔泰称为 *Verstehen*（理解），它对人文主义教育具有重要的意义，并且在打破那种除了对自己的时代与文化有所了解以外对其他一无所知的文化愚昧性上具有很高的价值。语言——以及通过话语所产生的力量——通过文学、戏剧、演讲和歌曲等形式成为了人文主义传统中最核心的内容。与之相似的还有幽默——从古希腊的瓶瓮画家到查理·卓别林，它一直是人类最具特色的交流方式之一。因为只有人类才拥有对自己与别人发笑的能力，也就是在看到人生悲剧一面的同时也看到其喜剧一面的能力。

艺术同人文主义之间存在着一种特殊的血缘关系，这一点除了适用于文学和戏剧等语言艺术以外，也适用于绘画、音乐、舞蹈、雕塑和陶艺等非语言艺术，因为它们都拥有一种超越语言实现交流的力量。十七世纪时，维柯指出象征与神话是一个社会的观念与价值的表现形式，这一点我们可以从这个社会在出生、婚姻和死亡等方面的风俗习惯，及其关于财产和家庭的法律制度当

中看出。所有这些构成了人文主义传统的另一个宝贵源泉，它在人文学以外，还由社会学和人类学提供研究途径。

在这一时期关于人文主义的讨论中，有一个在文艺复兴时期被重新激活的古老话题，那就是积极入世的生活与沉思默想的生活哪一个更值得提倡。我个人认为在身处逆境中时，例如生活在一党专制的体制下，由于很少有机会进行公开活动，因而在自己的私人生活中寻求一个避难所与平衡点就是人文主义传统的自然表现；这是蒙田在十六世纪的宗教战争中的态度，也在此后许多生活在独裁统治下的异见分子身上所一再重演——无论这种独裁来自左派还是右派。尽管如此，人文主义者在总体上还是倾向于积极入世的生活——掌握命运、抵制邪恶，而不是听天由命。

这种倾向在二十世纪托马斯·曼的身上得到了生动的体现。一战期间，他曾经拒斥西方盟国的“自由民主的高调”，而对德国的“自我修养”传统表示认同。他在1918年出版的《一个不关心政治者的观察》中写道：“玩弄政治使人变得粗鄙、庸俗和愚蠢，它所教给人们的无非是嫉妒、傲慢和贪婪；只有修身养性才能够使人自由。制度无关紧要，观念才是最要紧的。”而到了1923年，托马斯·曼的态度发生了巨大的转变。在慕尼黑举行的悼念被民族主义暴徒杀害的魏玛共和国犹太裔外交部长瓦尔特·拉特瑙的大会上，他再次谈到了这种不问政治的自我完善思想：“塑造、深化与完善自己的生命……精神领域的主观主义，一种文化生活……在这其中，客观世界与现实政治被认为是肮脏的东西而被抛到一边……”不过这次他却是在驳斥这种态度，并且称它是对歌德和洪堡的 *Bildung* 与 *Humanität* 传统的一种歪曲。十年之后的1933年2月，德国发生了右翼势力猛攻魏玛共和国，最终

导致希特勒夺权的事件。托马斯·曼在事后对这一事件发表评论时，指出了这种“自我完善”态度的自欺欺人之处：

……看不起政治与社会问题，认为它们同内心世界相比是等而下之的……政治与社会是人道的一个目标，对人道的兴趣与热情，以及对人类问题的自我奉献……同个人的内心，以及人的社会生活的外部安排两方面都有关系。

托马斯·曼后来在流亡美国期间成为了德国流亡者的精神领袖，参与社会与政治行动于是成为了他作为人文主义代言人当仁不让的使命。他在1937年表达了这样的看法：“德国的许多灾祸都源于这样一种错误的认识——做一个有修养而不问政治的人是有可能实现的。”

八

自从希腊人认识到批判理性与系统思想的力量以来，理性在人文主义传统中一方面具有中心地位，同时也一直争议不断。所以说人文主义在历史上确实是一场持续性的辩论，其主题并不是这一概念本身的内涵，而是关于人类理性的诉求与限度。

对于启蒙运动的“先知”们而言，理性是一种伟大的解放力量，他们用其来攻击人类在发展自己天赋能力的道路上从过去所承袭下来的一切禁忌与障碍。然而我也曾经在第二讲中引述休谟的“理性是，并且也应该是情感的奴隶”这一论断来支持以下观点：将十八世纪简单地描述为“理性时代”是具有误导性的，像

伏尔泰、狄德罗、孟德斯鸠、休谟和亚当·斯密这样思想敏锐而又富有见识的人，从来没有用后来的“理性主义者”那种绝对观念来看待理性；即便当时真的存在这种危险，也被卢梭的有力提醒化解掉了——他认为人都是感情的动物，他们更多地依靠直觉，而非智力；更多地受到情绪与习惯的支配，而非逻辑与算计。如果有人问蒙田应当向什么人提醒这一点，我想他一定会笑着回答说：文艺复兴时期的人们。

对于十八世纪的哲学家们来说，理性本来具有一种提出辩证性问题，以及揭露正统观念与传统积习的虚伪性的工具意义；只是到了后来，它才逐渐失去了其批判与怀疑的特质，从而僵化为一种教条式的“理性主义”。这一点正是当年的歌德和柯勒律治所警告过的理性的片面发展：对于歌德这个花大力气从事科学研究的诗人来说，使得一个人的发展达到顶峰的，是人的所有能力的融洽一致，以及对主客观世界的同等把握；而在柯勒律治看来，真正意义上的理性其实在于想象力与方法的结合。

然而这种理想状态中的一致性，一直以来受到来自两个方面的威胁：一是对理性的过度依赖，二是对非理性的毁灭性力量作出让步所导致的后果。在二十世纪早期，我们已经见证了过渡时期的现代艺术家在这方面所作的斗争，及其最终同非理性的要求以及弗洛伊德对“无意识”的探索所作出的妥协。而下一代人则要等到二十世纪中叶才能够从自身的经验中体会到放弃理性与转向非理性所导致的后果，这也是现代社会一种独一无二的经验。在付出了惨重的代价之后，他们终于重新理解了为什么古代希腊人会如此重视弗洛伊德所说的“微弱却又不可或缺的理性之光”，特别是在他们的剧作家早已表现出对非理性力量的充分了解的情

况下。

这将是一场永无止境的讨论。纵然我们可能会比前几代人更加了解折衷的重要性，然而柯勒律治本人那种混乱的生活以及怀才不遇的经历足以提醒我们：即使是这样一位对人类状况有着深刻洞见的人物，在将他的思想转化为实践的道路上也是困难重重的。

九

人文主义传统中还有另外两个同这场关于理性的讨论密切相关的话题：一个是人文主义与宗教，另一个是人文主义与科学。

以伏尔泰为代表的十八世纪知识分子曾经运用理性的力量对官方宗教进行了有力的批判。到了十九世纪，教会与国家在教育权问题上的争夺日趋白热化。由于达尔文进化论的流行以及实证主义者对科学真理性的宣传，宗教在社会中的威信受到了削弱，双方之间的对抗情绪也由此更加激烈。我们在二十世纪后期几乎完全世俗化的西方文明中，仍然可以听到这一论争的回响。而且如果原教旨主义的进攻性有所抬头的話，这些昔日的争论可能还会卷土重来。

我一方面承认人文主义传统具有一种承袭自十八、十九世纪的反基督教情绪的历史特征，然而另一方面我也认为世俗主义者与原教旨主义者所提出的政教分离代表人文主义传统的说法实在有些牵强附会——就好像说原教旨主义就是代表宗教一样。事实上，人文主义对宗教的态度是多元的，远不只是理性主义者对一切具有超自然或神秘色彩的东西都怀有敌意那么简单。而至于

其中的极端情况，我认为体现在宗教的人类堕落观念与人文主义对人的潜能的信念之间的不相容上：前者认为人类从蒙受神恩堕落到罪恶状态，只有依靠神的干预才能够获得救赎，而后者则认为人类的命运掌握在自己的手中。

这一点也正是十六世纪的宗教改革派、马丁·路德和加尔文等人对人文主义进行谴责的理由，伊拉斯谟想要创立一种基督教人文主义的打算也是在这场论争中销声匿迹的。而宗教信仰在现代时期的衰落则又引起了宗教人士对人文主义及其影响下的自由主义基督教的攻击，这其中的领军人物就是瑞士的新教神学家卡尔·巴特。他在1919年的《罗马书释义》中试图扭转路德教会中源自施莱尔马赫的自由倾向。巴特将上帝说成是“全然他者”(the wholly other)，并且认为人类没有途径与之相通，他们关于上帝“人格化”的想法是与现实相割裂的；只有上帝通过基督的天启，以神恩的形式，才能够跨越这一鸿沟。尽管巴特后来对自己的观点有所修正：他承认“全然他者”的说法过于夸张，并转而认为存在着一种“上帝的人性”使之能够与人相通；不过他仍然不肯放弃他反对将基督教信仰同人文主义相结合的态度，并且认为这样做只会造成“对人类权利与尊严的根本牺牲”。他还曾经这样写道：对于自由派新教来说，“信仰的真正对象不是宗教启示中的上帝，而是相信神性的人”。

这种不妥协的态度，再加上他作为神学家的影响力，使得卡尔·巴特的理论在社会上具有很大的影响，这一影响又由于他在警告德国新教徒切勿姑息希特勒这一事件上的强硬立场而得到了加强。虽然他的观点并非没有受到其他新教神学家的质疑，然而它的确有助于为我们标注关于人文主义的各种态度中的一种极端

情况。而至于与之相反的另一极端，英国哲学家伯特兰·罗素的早期论文《自由人的崇拜》则为我们提供了生动的例证：

人是各种原因的产物，并且无法预知这些原因将会导致何种结果。他的孕育和成长、希望和恐惧、爱情和信仰，不过是原子偶然组合的结果。没有哪一种热情、哪一种英雄主义，以及哪一种强烈的思想情感，能够超越坟墓而维持一个个体生命。古往今来人类的所有努力、奉献、灵感，以及如日中天的才华，都注定要在太阳系的整体消亡中毁灭——这一点或许会引起人们的争论，然而所有这一切都是确定无疑的，以至于任何对其持否认态度的哲学都是站不住脚的。

罗素的结论是，唯有人类自己的理想才是值得尊重的；在为这些理想而奋斗时，人类必须意识到自己处在一个对这些理想态度冷漠甚至充满敌意的宇宙中，因而只能依靠自己。这一论调同卡尔·巴特在原则上反对任何形式的关于宗教体验的



卡尔·巴特(1886-1968),瑞士新教神学家,新正统神学的代表人物。他的神学思想主要包括强调神的超越性的“基督中心论”、认为上帝的话是《圣经》核心内容的“上帝之言”思想,以及从道成肉身的“上帝的神性”本身所包含的“上帝的人性”来肯定和提升人的人性的理念。

1934年,巴特主持起草了著名的《巴门宣言》,反对纳粹所建立的“德国基督教”,称其完全背离了宗教福音,而将信仰的对象由上帝转向民族主义与希特勒本人。他后来在宗教界的崇高地位与他在这一事件中所表现出的道德勇气直接相关。

信仰以及作为幻觉的神秘力量有着同样明确的性质。然而在这两种教条式的极端态度之间，还有许多方式可以将人文主义同基督教、自然神论和犹太教等宗教信仰，以及不可知论等哲学观念自然地结合起来，而且这种结合在历史上有着悠久的传统：从伊拉斯谟试图通过人文主义治学方法来恢复耶稣教导的本来面目，到与天启宗教相对的自然宗教，以及十八世纪的自然神论者和牛顿、洛克、伏尔泰、康德和歌德等人以不同形式表现出的对一种“最高存在”的信仰，再到施莱尔马赫那种摆脱了教条主义的“情感神学”。这方面的例证还包括：十五世纪的新柏拉图主义者以及十八世纪的莱辛和伏尔泰等人关于不同的宗教信仰在本质上殊途同归的观念；威廉·詹姆基于宗教信仰对改造人类生活具有实用价值这一尚不确定的认识上的对各种宗教体验的调查研究；以及天主教与新教当中的现代主义者试图通过与圣经考证学和科学调查的结果相容的方式对基督教信仰所进行的重申。

在宗教问题上，我还想从我们的时代中选取三位代表性人物进行具体的介绍：

长期任教于纽约协和神学院的莱因霍尔德·尼布尔，最初是以1932年的《道德的人与不道德的社会》一书中所表达的政治观点引起我的注意的。他自称写作这本书的动机是对“现代性的自由文化”深感恼火。他对自由主义与左派的乌托邦设想提出了尖锐的质疑，而他在权力问题上所表现出的作为政治史家的敏锐洞察力尤其令我感到钦佩。对于源自启蒙运动的对人类的乐观情绪，尼布尔反对基督教的人类有罪观念，并且在人类的骄傲情绪中为这一观点找到了依据：

确有一种权力的骄傲，在这种骄傲中，自我认为自己是自足自主的……自我并未认识到自己生存的偶然性与依赖性，它深信自己就是自身生活的主宰、自身价值的评判者和自身命运的主人。

尼布尔虽然认为罪恶是人类的普遍倾向，然而他却反对卡尔·巴特的新正统思想，而坚持认为人的本性还没有堕落到无可救药的地步，而只是罪在自由——这种观念同人文主义有着相通之处，但却为巴特所否认。尼布尔对人类所能够实现的成就并不抱太大的期待：“圣徒们被告知神恩无处不在，然而有罪的人们流血流汗的目的不过是想让这个社会变得稍微宽容、公正一点而已。”为了这一事业，尼布尔本人一度在马克思主义的影响下积极投身于政治，从而成为了工业资本主义对人的异化的激进批评者以及“美国人争取民主行动组织”的创始人。1939年出版的《人的本性与命运》是他最为杰出的作品，他在这本书中试图将宗教改革与文艺复兴在理念上相结合，而这一结合的基础就是他对人类历史“无限可能性”的信念——人类不应自欺欺人地认为自己有能力在绝对意义上解决历史问题。

除了尼布尔的基督教现实主义以外，艾伯特·史怀哲的宗教思想也是一个我们无法绕过的话题。史怀哲1875年出生于阿尔萨斯，他在早年就表现出了多方面的杰出才能：在哲学与神学领域，他创作了《探索历史性耶稣》、《圣徒保罗的神秘主义》和一部关于耶稣的心理学研究；在音乐方面，他是一位管风琴演奏家、巴赫管风琴作品集的编辑，还完成了一部关于巴赫的经典论著——这一切都是他在30多岁时所完成的。而就在他30岁生日

那天，年轻的史怀哲却暗下决心，要作为一名传教医生为赤道非洲的土著居民奉献自己的一生。

1906年至1913年，史怀哲在斯特拉斯堡完成了医学博士学业。然而此后他却放弃了学术生涯，来到法属赤道非洲，在一个最贫穷的地方兰巴雷内建立了一所医院，并且主持院务长达50多年。他经常往来于非洲与欧洲之间，目的是通过到欧洲讲学和演奏管风琴来为医院筹集经费。史怀哲认为：耶稣和保罗的教导是由他们那个时代的末日论观念所决定的；而在今天，普遍有效的基督教理念已不再是那些神学家们所念念不忘的宗教教条，而是耶稣关于“爱的伦理”的教导。在此基础上，史怀哲创立了一种“敬畏生命”（reverence for life）的伦理思想——不仅要敬畏人的生命，还要对一切有生命的事物保有敬畏之心。他相信只有通过这一精神的重新发现，西方文明才有可能医好自己的顽疾。

与此同时，史怀哲也没有放弃自己在学术方面的兴趣。他创作了另一本关于保罗的书，这次的主题是关于他的神秘主义思想。在此之后，他发现自己同歌德在思想上十分相近，于是便从基督教中走了出来，开始对印度、中国和其他国家的宗教思想进行研究，这种思想上的开明态度在他的三卷本著作《文明的哲学》中得到了深刻的体现。然而令人印象最为深刻的，还是下面这一事实：一个如此才华横溢的人，居然将其生命中的大部分时间用于实践自己的宗教信仰——在医院需要重建时亲自帮工，在第三世界最偏僻的角落亲手医治老人、病人和穷人，一直到他1965年以九十高龄死在那里。

我在宗教方面所要谈的最后一个人物是马丁·布伯。他比史怀哲小三岁，在后者故去的同年去世于耶路撒冷。作为对二十世

纪西方宗教思想影响最大的犹太裔思想家，布伯在他著名的《我与你》一书中提出了与人相关的两种主要关系——“我一它”和“我一你”。其中前者被他称为“经验”，所描述的是人类生活的客观与功能维度上的活动。它以某个“东西”为目标——某个需要保存、施行、思考，抑或想象的“他者”。虽然这些对人而言很重要，然而仅在这一水平上生活的人还不算是一个完整的人。而“我一你”则被布伯称为“关系”或“相遇”，它不是一种主客体之间的关系，而是两个主体之间的关系。与“我一它”不同，“我一你”既是一种完整的人的关系，也是一种涉及到人与人之间的相互反应的关系，而这种相互之间的反应在“经验”的客观态度中却是付诸阙如的，这其中最明显的例子便是两个人之间的关系，布伯甚至认为人与自然之间也可以保有这种关系。

科学采取了“我一它”的态度，从而展示给人们一个客体性的世界；而宗教则将人们带人不同形式的“我一你”关系，并且通过它们建立了“永恒的你”，也就是“神”的观念。“每一个具体的‘你’都是永恒的‘你’的一瞬”，换句话说，通向上帝的途径并不是抽象的思想与信条，而是人与上帝之间的主体性关系，而人与人之间的关系则又是对后者的一种反映。布伯认为：现代世界的弊端就在于将人与人、人与上帝之间的“我一你”主体性关系降格为一种主客体之间客观的“我一它”经验，而不是将对待自然的“我一它”态度提升为“我一你”关系。

在我看来，人文主义价值观不仅同尼布尔的基督教现实主义、史怀哲的“敬畏生命”，以及马丁·布伯的“我与你”这三种各不相同的宗教哲学完全相容，而且还是它们的必要成分。我认为对于任何一种形式的人文主义理念，只要它能够与相信宇宙

中存在着一个比我们伟大，并且可以指望其为我们提供帮助的力量这一信念相结合，那么我们的处境就会比——用罗素的话来说——凭借自身的力量在一个冷漠且常常充满敌意的宇宙中维持这些价值要好得多。

十

我在之前曾经援引罗素的《神秘主义与逻辑》一文中反对宗教的话，而在同一篇文章当中，他将自己的希望寄托在科学上，并且认为它是唯一可靠的知识形式，甚至在道德和行为领域也能够提供最可靠的指导。这种对科学的态度由来已久，最早可以追溯至古罗马的卢克莱修以及某些前苏格拉底时代的哲学家。伏尔泰和十八世纪的哲学家们成功地复兴了这种理念，他们将科学奉为新的启示，认为它能够像为认识自然提供方法一样，指导我们对人类社会的认识与理解。

在十九世纪中叶，科学还没有发展到让受过教育的人无法跟上最新的发现这种专业化的程度，科学与人文的分家尚未发生。无论是莱伊尔的《地质学原理》还是达尔文的《物种起源》，在当时都是一经出版就被受过教育的一般公众阅读与讨论的。科学与人文在后来的分家，是在科学趋于更加专门化与职业化，并且出现了一种明确的关于人的科学之后才发生的。在达尔文揭示出人类同其他物种的连续性以后，这一观点如何同宗教与人文主义关于人的传统观点相协调便成为了问题。

一个由赫胥黎提出，后来为许多科学家所重申的正统答复是，关于人的科学观点——就像关于宇宙的一样——已经取代了

之前的非科学观点，而后者就像从前的科学假说为知识的进步所证伪那样被抛弃了。以孔德的历史发展三阶段说为例：他认为在神学与形而上学之后的科学阶段中，宗教与哲学将会变得多余，科学于是成为了人文主义的后继者以及人类理性的最高成就。按照这一逻辑，一种颇具震撼性的理论呼之欲出。启蒙思想家们于是认为，只要将科学方法从自然领域延伸至人的领域，就可以实现人的解放。自然科学在后来的成功也的确没有辜负人们的期望：它不但提高了人类的物质生活水平，而且还使人类所遭受的饥饿、痛苦、疾病和恐惧得以缓解。这些巨大的成就在今天已被视为理所当然，然而在当时人们的眼中它可能就如同奇迹一般。与此同时，科学也是迄今为止人类在精神领域所取得的最为辉煌的成就，它所依靠的不仅是个人天赋与科学训练，而且还以合作的精神克服了国籍、语言和文化的障碍，从而使得其他的人类事业相形见绌——这其中自然少不了人文主义所起到的作用。

对于上述最后一点，我不知道有多少科学家会表示认同，不过我还是想在这里进一步对其讨论一下。确实有不少科学家同那些具有单纯人文教育背景的人一样，对人文主义价值重视有加，对人文与艺术也充满赏鉴的热情。这里的问题在于，他们究竟如何看待人文与艺术所提供的思想同科学知识之间的差异。他们是否会像罗素那样，认为只有后者才为我们了解宇宙、人性，以及人在宇宙中的位置，提供了一个严肃而又可靠的模板；因为科学的伟大成功所依靠的方法，只能应用于那种可以被清晰地观察与精确地测量的现象，而人文与艺术在传统意义上的对象——信仰、价值、情感、对艺术的反应、人类经验的模糊性，以及社会互动的复杂性，却不是可以轻易地通过这种方法进行研究的——除

非是在我所说的还原论与决定论的基础上。

我个人认为这一问题并没有因为一些生物学家与生理学家所抱的希望而有所改变——他们认为凭借二十世纪伟大的科学成就，整个人类生活都可以通过科学来进行解释，并最终受到科学的控制与纠正，所有这一切都只是时间的问题。换句话说，那时的人们就可以将精神与情感现象完全还原为生理上的原因。但我认为，这种解释至少目前来看还是无法令人满意的，因为我对蒙田的所谓“个人经验”有着十分直接的体认：即使我承认精神与情感同我们的身体以及生活环境的物质秩序有着密不可分的联系，也相信生命科学将会通过遗传学与脑科学的研究使人们越来越清楚其中微妙的作用机制；然而我的个人经验却使我相信，人的意识不能被简单地还原为同其所依存的生理载体的关系，而是还有一种可以称之为灵魂、精神、心智、思想或者意识流的东西的存在。从这个意义上看，我们还是应该将人的意识视为一种过程，而不是一个客体——它不是可以简单地还原为它所依据的物质与社会环境的。

这便将我们引向了由维柯最先提出，经由狄尔泰、卡西尔、克罗齐与科林伍德等人发展而来的另一种观点，即在自然世界以外，还存在着一个人类所参与的第二维度；用广义的人类学术语来说，叫做人类的“文化世界”，其中包括思想、价值、信仰、艺术、语言、象征、神话、制度和历史等诸多方面。它的特点是人们可以通过 *Geisteswissenschaften*（人文学）的方法，从内部对其进行了解——因为它本身就是由人创造出来的。

我不妨在这里举例说明一下。譬如一场莫扎特钢琴协奏曲的音乐会，如果我们邀请建筑师、声学家、物理学家、生理学家、

实验心理学家、空气与温控专家、经济学家和社会学家等不同领域的专家作为听众，并且让他们对这场演出作一番完全而又彻底的描述，那么最后被遗漏的很可能是那个使他们齐聚一堂的最重要的理由——演奏与聆听莫扎特音乐的经验。而唯独这一点是一种因人而异的个人经验，是无论如何进行描述与测量都无法做到精确的。然而我也并不认为这样就可以简单地只看到其中的物质条件，因为一旦这种物质条件有所改变——例如人在音乐会的进行过程中暴毙——这种经验也就结束了，正如莫扎特的去世终结了他创作出更多协奏曲的可能性一样。然而这一点却无法改变我在活着的时候聆听演奏的这一经验事实，以及乐谱上的音符对我而言的意义，而这些却是再全面的科学研究也无法表达的。

与此同时，二者之间也是一种相辅相成的关系。事件本身与参与事件的人分属两个世界：一个是物质世界，可以通过自然科学进行研究；另一个是关于目的与意义的内心世界，只有通过人文研究才能够触及。当年的歌德就对客观世界与主观世界同等重视，并坚持要将二者统一起来。我本人相信，这种统一是人文主义传统臻于人类文明最高成就的必要条件。

我想再次重申，我不知道有多少科学家会对我所表达或攻击的看法抱有同感。也许我的假想论敌不过是个稻草人而已，也许当代科学家的提问方式与我不同，而是倾向于100年前恩斯特·马赫的那种思路。然而二十世纪的物理学与遗传学革命，以及人们关于脑科学的研究，究竟给人类生活带来了何种变化？或许正是科学知识这种爆炸式增长的趋势，使得从事科学研究的人们无暇对这一问题进行思考。虽然许多科学家对怀特海和库斯特勒等对科学的哲学与人文内涵进行讨论的思想家有所质疑，然而正是他

们的观点使我相信,我们刚才所讨论的问题终将得到人们的正视。它们可能需要以完全不同的形式被表达出来,然而实现这一点就足以令我感到满足。因为我心里清楚,并不是只有我一个人认识到了对作为统一体的两部分进行调和的同时不将其中的一方还原为另一方这一人类思维领域最大的挑战。

从这个意义上讲,没有比西方文化的分裂走向终结这一趋势更加令人感到兴奋的了。其结果将使科学家眼中的世界同艺术家、作家、批评家和学者眼中的世界结合在一种简单明了的关系之中,同时也不牺牲它们各自的独立性与有效性。如果这一点能够实现,那么就会为人文主义传统打开一个全新的前景。

第五章 人文主义有前途吗？

对于社会而言，真正的威胁并不是革命或者街头巷战，而是已经初现端倪的人际关系的日益恶化，因为这一问题才是“社会”这一抽象名词背后的实际内涵。

—

我们前面对从文艺复兴一直到二十世纪三十年代的人文主义传统进行了一番回顾。在最后一讲里，我想来谈一谈人文主义传统在二十世纪所不得不面对的种种挑战。这一话题很自然地将我们引向这样一个问题：这种挑战是否在事实上意味着人文主义传统的终结？或者说，人文主义在我们今天以及未来是否还能够发挥作用？

对于我们这代人来说，这一挑战主要包括纳粹德国的兴起、第二次世界大战、斯大林统治下的苏联，以及冷战当中剑拔弩张的阶段，在时间上从1933年希特勒上台一直持续到1953年斯大林去世。然而从置身于八十年代的我们对本世纪历史的观感而言，即便是这样的危机，也只不过是西方人文主义传统所受到的长期性挑战中的一部分而已。我们下面就将这些长期性挑战分为四类进行考察，它们分别是：人口的增长与社会规模的变化；技术的发展与社会变革的步伐；集体主义与极权国家；战争与暴力的蔓延。其中1933年至1953年所发生的事件被放在最后一类

中加以讨论。

世界总人口在公元元年时约为二亿五千万，到了 1750 年工业革命开始时增至七亿五千万，1925 年增至 20 亿，在随后的 50 年中又翻了一番。预计到 2000 年时，世界人口将会达到 60 亿（这一数字在 1999 年 10 月 12 日变成了现实；2011 年 10 月 31 日凌晨，作为全球第 70 亿名人口象征性成员的丹妮卡·卡马乔在菲律宾降生——编者按）。与人口的增长同样令人感到震撼的是城市的发展：1800 年时，世界上只有伦敦和广州两个城市的人口超过 100 万。而到了 1980 年，世界上拥有百万人口的城市已达 109 个，其中 16 个城市的人口已经超过了 500 万，而墨西哥城的人口预计到本世纪末将达到 3000 万之多。

有人认为这种数字上的增长会导致两个后果：一是使非洲和拉美的大量新增人口中的绝大部分生活在贫困的窘境当中，而在孟买、墨西哥城和雅加达这样的城市，过度拥挤会使人们的生活质量大打折扣；因此对于他们来说，谈论个人自由与人文主义传统所珍视的其他价值无异于一种奢望，使他们自己及其子女能够生存下去才是最为迫切的问题。第二个后果是第三世界国家在生活必需品方面的需求过大，以及大城市在解决贫困、疾病、犯罪、剥削、毒品与种族冲突等问题上所需要的社会工作的规模过大——就连伦敦和纽约这种国际大都市也不例外。面对这些规模庞大的问题，似乎只有通过追求总量与平均主义的集体主义手段才能够加以应付；不过在那样一种情况下，还有谁会去——谁又能够去——关心个人的命运呢？

科学（例如医学）与技术（例如改善卫生、供水与交通状况）确实在这—问题上提供了至少可以防止其进一步恶化的最佳方

案，这一事实是那些对技术颇有微词的人们所需要牢记的。然而在本世纪的大部分时间里，人们在应用技术手段时大都没有充分考虑到它对环境和人类的潜在后果；而像 E. F. 舒马赫这种主张将技术手段控制在中小规模的有识之士，长期以来一直受到不公正的对待。在工业国家，技术的进步是一种硬道理；无论是资源保护还是失业问题，都无法构成阻止其发展的理由。这种必要性已经成为了政府的口头禅，一种古典经济学“铁律”在新时代的翻版。哪怕仅仅是对发展技术的投入与产出之间的比例，或者在太空与军事技术方面是否存在替代性方案这类问题稍有过问，都会使人们加深教育中的人文主义成分同未来的技术世界格格不入这一印象。

对于那些身处其中的人们而言，科技发展的速度之快简直让人感到透不过气来。通过对自然进行掌握从而改造世界，这一实证主义的梦想对人们的吸引力历久弥新。尽管科技发展的目的是为全体人类谋求福祉这一信念未曾动摇，然而它却并没有真正落实在那些被动地参与这一过程的现实的人们心中。当他们认识到改进卫生状况和提高生活水平的好处时，他们所



E. F. 舒马赫(1911-1977)，英籍德国人，世界著名的经济学家、企业家，被称为“可持续发展的先知”。他在缅甸工作时受到佛教思想的影响，于是从一个凯恩斯主义者转变为一个“佛教经济学家”。

通过将批判理性指向现代技术与大型组织对人性的扭曲和异化，舒马赫积极倡导一种新的发展理念，其中包括以人为本，提高教育水平；更加有效地利用土地和其他资源；发展更加人性化的“中间技术”；以及反对以经济增长作为衡量国家进步的标准等。这些富有见地的思想在他1973年出版的《小的是美好的》一书中得到了充分的体现。

提取到的信息却是技术的进步不可阻挡，甚至无法放慢，它给人们带来的结果是人类所必需承受的。这样就对人们的生活产生了深刻的影响——他们开始认为自己已经无力控制生活，人类在技术的价值天平上已然变得无足轻重。于是乎集体主义者很容易从中得出这样的结论：所谓个人具有某种权利或价值的想法其实不过是一种幻象，而且还是一种具有误导性的幻象；因为它掩盖了这样一个事实，那就是个人只有作为一个集体的成员——无论是国家、民族、族群还是阶级——他才可能拥有权利与价值。

然而从事实上看，成为教会、政党，以及专业与社会组织等社会团体的成员，一直以来都是民主社会中的每一个人所享有的权利。而这种团体的数量与种类的多少，则一直被视为衡量一个民主国家的社会力量的标准。进一步来看，集体主义思想在提倡“团结就是力量”的工会运动，以及通过政府干预来满足弱势群体在教育、住房与医疗等方面的生活需要的社会主义纲领中得到了表现——这种思想被认为是人权理念在工业社会中的自然延伸。然而这种意义上的“集体主义”，同二十世纪表现为民族主义、法西斯主义、纳粹主义和共产主义等形式的那种集体主义有着天壤之别。在后者这些“主义”当中，每个个体都要将其全部生命从属于一个无所不包的国家的需要；这个国家容不得任何的独立思想，并且集所有权力于一身——无论是以民族、人民、宗教、主导部落，还是工人阶级的名义。

事实上，今天统治着世界上大多数人的政权——无论其运作效率多么低下——都是具有集体主义性质的。它们将自己治下的人民视为可供任意处置的对象，而人民却没有任何权利对其滥用权力的行为提出质疑，这些行为包括监禁、拷打与处死那些具

有异见嫌疑的人，以及经常性、系统性的种族与宗教屠杀等。许多自由派与社会民主派一度踌躇满志地认为代议制与民主模式终将推广至西欧和北美以外的所有地方，然而如今这一美梦已然化为了泡影。因为凡是经历过这种试验的地方，最后无一不在腐败与无政府状态下以垮台而告终，以至于当这里的人们再次看到某个强人或专制政党攫取政权时，反而会表现出一种如释重负的欢迎态度。

有人认为，这是由于这些地方的人们缺少欧洲人民的经验与传统的缘故。然而我们只要注意到以下两个事实，这种自以为是的观点就会不攻自破：第一，历史上第一个法西斯政权是在意大利产生的，它是当时欧洲文明程度最高的国家之一，其人文主义传统可以追溯至文艺复兴时期甚至更早的西塞罗与罗马共和国；第二，最强大的两个集体主义政权都出自欧洲：一个是德国的纳粹政权，它在世界上教育水平最高的国家中赢得了最大程度的拥护；另一个是俄国的布尔什维克政权，它是在作为人文主义异端的马克思主义名下建立的，无论其在实践结果上有多么畸形，其思想根源却在于欧洲的启蒙运动。

法西斯意大利与纳粹德国在反对人文主义价值这一点上是开诚布公的；而苏联共产主义对人文主义的挑战则要隐性得多，因为它在西方世界制造出了比前两种意识形态更大的内部挑战。苏联人声称自己在集体主义的基础上建立了一个比任何资本主义社会都更加有效地贯彻了自由、废除特权，以及合理组织社会等人文主义价值的国家。他们不仅这么说，而且也比法西斯分子及其第五纵队投入了更多的精力在国外组织听命于共产国际以及后来的共产党情报局的各国共产党，并且在这一事业上获得了巨大

的成功。这也就意味着从 1917 年的十月革命一直到 1968 年“布拉格之春”遭到镇压的长达 50 年的时间里，西欧与中欧的工人运动与知识界在相当程度上是在革命而非改革的承诺的吸引下，将自己的判断力从属于苏联人所制订的策略框架。而这些人之所以会这样做，是因为他们从内心深处相信苏联是一个比他们自己所在的社会更加公正、自由和平等的社会，因而有理由赢得自己的信任与忠诚。

共产国际的主要战略目标是在工人运动中消灭作为其竞争对手的社会民主党人，然而它在现实中却破坏了统一战线在争取社会与经济改革方面所可能发挥的作用，削弱了对法西斯和纳粹势力的抵抗，从而最终为右翼独裁政权——而不是左翼革命——开辟了道路，就像在德国和西班牙所发生的那样。这一事实对西方知识分子对自己国家的制度与人文传统的信念与忠诚产生了一种微妙且具有腐蚀性的影响——他们对这些问题本来就持有一种挑剔的态度。尽管在三十年代末期出现了团结一切进步力量的反法西斯人民阵线，然而这一短暂的插曲未免来得迟了一些——尤其是对于西班牙来说；而且它后来随着斯大林与希特勒 1939 年所签订的“苏德互不侵犯条约”最终不了了之。

然而后来，在苏联人民在卫国战争中所表现出的勇气的感召下，共产主义的神话与幻象在人们的心中又复活了，这种信念甚至在斯大林的统治以及苏联强加在东欧国家的武力压迫等政权本质暴露的情况下仍然存在。直到七十年代，西方各国的共产党才开始追随中国与南斯拉夫的脚步，消除了对苏联的幻想，并且开始根据自己国家的传统与国情制定适合自己的马克思主义纲领。

可以说，正是在欧洲左派不顾其人文主义根源，对左翼革

命的乌托邦梦想展开盲目追求之时，二十世纪真正的革命性创造——操纵人民的技术（包括共产主义的宣传鼓动与夸夸其谈，以及希特勒的“宣传加恐怖”模式），以及始作于此的秘密警察体制——开始在苏俄与纳粹德国的宣传部、监狱和集中营发展起来。这在斯大林对农民抵制集体化所采取的反制手段、三十年代的“大清洗”运动，以及建立古拉格群岛集中营等行为中发挥到了极致，可能只有纳粹党卫军在东欧的所作所为以及希特勒臭名昭著的“犹太人问题的最终解决方案”——系统地消灭五六百万欧洲犹太人——可以与之相比。

中东欧各国人民在二十世纪的经历，是这个作为人文主义传统发源地的大陆的历史上前所未有的。尽管在十四世纪黑死病蔓延时期，该地区约有三分之一的人口被病毒吞噬；在宗教战争中，中欧的许多地方变成了不毛之地，为数不多的幸存者甚至到了人相食的地步；然而令人更加难以想象的却是二十世纪这里对人类进行消灭的规模之大及其有系统的蓄意性质。如果我们将两次世界大战中欧洲的死亡人数，同在纳粹与苏联的监狱和集中营中被杀害的人数相加的话，那么从1914年一战爆发到1953年斯大林去世的40年间，该地区的死亡人口总数何止五六千万，而那些幸存下来的几百万人也只能拖着残缺的肢体与精神上的创伤，永远难以从这些暴行的影响中摆脱出来。

在1924年至1928年这段短暂的时期，从1914年一直延续到1923年年底的暴力与压迫的循环一度存在着中断的迹象，然而这最终却未能发生。这一循环随着大萧条的来临继续周而复始——从斯大林的农业集体化与“大清洗”，到希特勒的上台，再到第二次世界大战于1939年的爆发。甚至在二战结束以后，

这一循环仍然没有缓解的迹象——欧洲的分裂、冷战的开始，以及第三次世界大战的核战争威胁接踵而至。而这一次，暴力更是蔓延到了遍及亚洲、非洲、中东和拉美的世界各地，并且在其中的许多地方成为了常年痼疾。从此以后，摆脱殖民统治的独立斗争常常与内战相联系，而种族与教派屠杀、蓄意的恐怖主义与暗杀活动，甚至种族灭绝的暴行，则早已成为了家常便饭。

我不想再继续列举这些罄竹难书的反人类罪行，因为其严重程度已经足以令我对如下问题进行正视：在这个已经对人文主义价值表现出残酷与冷漠，甚至一想到它曾经所代表的希望就感到忿忿不平的世界里，我们如何还能够奢谈什么“西方人文主义传统”，就好像它在这样一个世界里仍然有效并且与我们相关似的。

二

在回答这一问题之前所需要指出的是，我对二十世纪历史的描述是不完整的，需要以其他比较积极的方面来加以平衡。例如一个不容否认的事实就是，西方国家不仅最终击败了来自轴心国与苏联的外部挑战，而且在此过程中没有放弃自己的民主价值与制度；而后者无论有多么不完美，都是同人文主义传统的理念最为接近的。不仅如此，西德、意大利和西班牙都最终从法西斯主义的统治下恢复过来，而并没有倒向共产主义。

同样成为事实的是，对于西方最主要的意识形态挑战——由苏联模式集中体现，并且为其他各国共产党所接受的马克思列宁主义——已经失去了其原有的吸引力，这一点可以从以下事实当中反映出来：经过近 40 年的共产党统治之后，这一理念仍

然未能赢得东欧人民的支持；苏维埃制度自身的僵化及其所带来的经济萧条；南斯拉夫、中国和西方马克思主义者纷纷放弃苏联模式。

1945年二战结束后，西欧各国人民——包括战败并陷于分裂的德国——实现了一场了不起的社会复兴。从马歇尔计划开始实施一直到1973年的25年中，这场复兴给他们带来了高水平的经济繁荣，其成果也比历史上任何时期都更加平均地为人们所享有。而在另一方面，尽管在大屠杀中幸存下来的犹太人对其不幸遭遇感到无比的痛苦与沮丧，然而犹太人自己的国家以色列的建立却又令他们感到精神振奋并且信心十足。与此同时，殖民帝国的时代走向终结，其中规模最大的英帝国的解体为英国人民所欣然接受，他们将昔日的附属国变成了与之平等的英联邦成员。

美国在二战结束后并没有像在一战后那样从欧洲撤出，而是承担起了复兴欧洲经济的重任。它通过北约的联盟形式，确保了西欧的独立长达40年之久。与此同时，美国国内也发生了一场针对黑人社会地位的平权运动。因此总的来看，虽然我们有理由对尚未得到审判的罪行与邪恶而感到愤慨，然而同时我们也不应忽视我们所业已取得的成就，以鼓励我们继续为这一事业而奋斗。此外，尽管历史经常是由非人格化的力量与抽象的概括表述的，然而只要我们绕到这一切的背后，深入到与之相关的个人世界中，我们就会不时发现在勇气、自我牺牲、悲天悯人、领导才能和承受苦难等方面达到卓越境界的榜样形象——无论是在抵抗运动还是集中营中，战争期间还是战后岁月。而这些人类典范的卓尔不群之处就在于，他们的行为往往能够表现出超越其所在环境的惊人力量。

于是便产生了两个问题：第一，这些人为什么要这样做？他们明知自己冒着九死一生的危险，却仍然将他人的需要置于自己的生命之上。这究竟是出于一种责任感，还是对理想与事业的忠诚？第二个问题是，我们之所以对他们表示赞美与敬佩，是否是因为他们的行为恢复了我们对人性的信心？这一观念一直是历史上大多数西方人的反应，也为今天的我们所继承；尽管现代社会的庞大规模与非人格化的特点常常令其中的个体显得无足轻重，然而这却并不妨碍这一观念成为人们的共识。

上述观点又将我们引向这样一个问题：在对自己的同胞犯下如此恶劣的罪行之后，我们——乃至全体人类——如何还能够“相信人”，甚至奢谈些什么“人文主义传统”呢？（德国哲学家阿多诺就曾经有过“奥斯维辛之后不再有诗”的名言——编者按）虽然我本人对这种愤慨表示充分的理解，然而同时我也想就此发问：除了一种认为不应如此对待人类同胞的本能反应，以及对作为人文主义传统核心的个人内在价值的信念以外，这种对人所受到的非人待遇所提出的抗议，以及我们对上述问题感到愤慨的根据究竟是什么？

有人认为，由于纳粹主义和集中营是在德国出现的现象，而德国人又是所有国家当中受到人文主义教育程度最高的，因而这一事实本身就足以否定人文主义传统的作用。这一观点是由乔治·斯坦纳在其著名演讲《蓝胡子的城堡》中提出的。他在其中表达了自己对人文主义传统的反感，而他本人其实正是出自这一传统：

有很大一部分知识界人士与欧洲的文化机构以不同程度的欢迎态度来对待这种不人道的行为。在紧邻达豪集中

营的世界里，没有任何事情可以影响慕尼黑的贝多芬室内乐冬季巡演。而当屠夫们手拿指南，虔诚地在博物馆中缓缓走过时，墙上的油画也绝不会掉落下来。

在这里，我想我们有必要听一下托马斯·曼是怎么说的。早在1923年，他就表示自己看到了歌德与洪堡身后的德国人文主义传统同英、法、美等国的人文主义传统之间的不同之处，那就是德国人文主义致力于“自我修养”，并且拒绝“客观与政治的世界，因为马丁·路德曾经说‘外部秩序是无要紧要的！’”如同当年的歌德一样，托马斯·曼好不容易才摆脱了这种片面强调内心本性的倾向；也正是在这一维度上，他参透了为什么德国历史上的“恶”常常缘起于“善”——就像在宗教改革、浪漫主义运动，以及知识阶层未能抵御纳粹主义等事件当中所表现的那样。

我的意思并不是说单凭这一点就可以解释希特勒的得势以及德国知识阶层对其坐视不管的消极态度，因为纳粹主义绝不是可以用单一的原因来进行解释的。然而我认为托马斯·曼的观点的确触及了我们的时代中一个至关重要的问题，那就是知识阶层——无论其所受到的是人文还是科学方面的教育——经常对今日民主国家所采用的普选政治抱有厌恶与不屑的态度，以及他们放弃公民人文主义理想所可能导致的后果。

在人文主义传统当中，使得经历过二十世纪的人们所念念不忘的，包括人性本善并且有可能臻于完善的信念、十八世纪启蒙运动标志性的乐观主义，以及十九世纪的实证主义对科学、进步与未来的信心。然而正如我所多次指出的那样，将人文主义发展的某一阶段用以代表其整体是具有误导性的。启蒙运动只是人

文主义传统的一个特定阶段，而这一传统本身却可以追溯至古代世界以及文艺复兴时期对其的重新发现。对人文主义这段早期历史的忽视（例如古代世界的斯多葛主义，以及蒙田在残酷狭隘的宗教战争期间对其的重新阐释），使得许多批评人文主义的人忽视了以下这一点，即比较现实的人文主义观念承认人的软弱性与局限性，因而将希望寄托在人的潜在创造力，以及这种创造力被激发后所可能取得的成就上，而不是寄托在人的天性本善（抑或本恶）上。

我在前面曾经提到，一些十九世纪的人文主义者持有一种与十八世纪乐观的启蒙主义不同的观点。这些人——从歌德一直到阿诺德、拉斯金和莫里斯——极为反对所谓进步必然性的观念。而在十九世纪八十年代到二十世纪三十年代之间，一种新的人文主义观念开始出现，它打破了原先的乐观主义假设，认为人文主义的出发点应当是承认人性的双重本质以及个人与社会的非理性力量——正如易卜生、弗洛伊德和马克斯·韦伯这些先驱们所阐明的那样。

在经历了二十世纪中期以后，任何一种关于人的思想都无法保持完好无损。包括人文主义在内，基督教、马克思主义和自然科学都需要经过一番斗争，才能够认识到这一时期的历史所揭示出的人类苦难之深沉凝重以及人性邪恶之深不可测。然而这一时期的人文主义较之它在十九世纪给人们所留下的那种自由乐观、充满实证精神的形象，已经有了巨大的改变。这种新的人文主义究竟能否面对并经受住我所说的这种持续的挑战，还有待于我们进一步讨论。然而在希特勒与斯大林的残暴统治激起世人的公愤，以及战后西欧与以色列的人们在恢复自由的

事业上所表现出的巨大韧性等事实的面前，这一问题是无法被随意打发掉的。

三

还有一种观点认为：人文主义属于一种资产阶级个人主义意识形态，而在一个已经从个人主义过渡到集体主义的世界中则没有它的地位。

对于这一观点，我的看法是将这里的“人文主义”对应于马克思主义所谓的“资产阶级个人主义”阶段，因而这种论调只适用于人文主义历史上的某个特定时期，大致相当于从亚当·斯密的《国富论》到凯恩斯在二十世纪三十年代出版《就业、利息和货币通论》以及罗斯福新政之间的一个半世纪。而任何以这种观念来对古代世界原本的人文主义及其在文艺复兴时期的复兴形态所进行的解释，都是无法令人信服的。此外，这种观点也没有考虑到另一种以批判经济个人主义为特征的人文主义——它的身影在十九世纪频繁出现，并最终在十九世纪末二十世纪初结出了果实，它就是被自由党与社会民主党采纳的政府干预原则。

除了这些历史局限以外，我认为不能随便将经济个人主义同更加根源性的人的个体性(individuality)划上等号，因为后者对于人文主义传统而言具有核心意义。不过这里所说的个体性并不意味着一种原子式的社会观，即认为社会是由一个个将自己封闭在猜疑与敌意的孤立状态下的个体组成的；相反，按照人文主义的观点，社交的诉求、发展人际关系的愿望、关爱与合作的需求，以及对群体的归属感，所有这些都是人类生活的组成部分，也是

个体人格完整的必要条件。与其他伙伴合作行事也许是人类最伟大的天赋，作为一个群体的成员——无论是出于自愿，还是像在民族与文化问题上那样与生俱来——是人的个体性的必要的，也是深为满足的表现。从这个意义上讲，人不仅是各具特点的个体的存在，同时也是一种社会的存在。

我们时代的智者曾经言道：紧随上帝之死的将会是人类之死。对于这一问题，一个休谟与威廉·詹姆斯曾经谈及但却最终未能接受的观点是：自我身份与个人意识不过是溶解在源源不断而又互不相连的感觉之中。而另一种观点则认为：既然个体是由其阶级与社会环境决定的，那么诸如自由、责任、公正和人道之类的概念即使不能说毫无意义，也只是在应用于阶级、民族与种族这种集体概念时才具有意义。

在二十世纪，人们若想保全并倚靠自己的自由与权利的话，唯一的办法就是采取集体行动——无论是以工会、政党、压力集团，还是国家的形式，这一问题的必要性是不容忽视的。而且正如我所说过的那样，我不认为这一必要性同人文主义传统对人的个体性的强调之间存在着什么抵牾；相反，我认为这种集体行动的原则恰恰是对后者的一种延伸和保障。不过我在这一问题上的总体信念仍然是：至少对于西方国家的大多数人来说，无论从属于何种政治势力，都应该继续将自己视为一个独立的个体，并且相信自己有权并理应被当作个体而受到尊重。不仅如此，我认为这种个体意识非但没有被消除或满足，而且正是那些曾经或仍然在中欧与东欧的集体主义政权下遭罪的人们所孜孜不倦地追求的。在斯大林的集中营中丧生的俄罗斯诗人奥西普·曼德尔施塔姆曾经写道：衡量社会的尺度本应是人，然而在某些时代“人们

却说他们无暇考虑人，而只是把人当作砖头或水泥来使用；在他们的眼中，人成为了一种材料或手段，而不再是一种目的”。正是基于这种认识，曼德尔施塔姆将他所身处的斯大林政权比作古代的亚述与埃及王国。他的遗孀娜杰日达在她关于苏俄时期生活的描述中补充道：

这些“铁一般的”社会秩序建立后所出现的令我们望而生畏的“大众”，究竟与那些在亚述国王的命令下被消灭的囚犯有什么区别？根据我的观察，他们在日常生活中还是比较忠实于自我的。在医院、工厂和剧院等封闭的小天地里，人们都在过着完全合乎人性的生活，并没有被“机械化”或者沦为“大众”。

娜杰日达关于“大众”的描述，不禁让我想到了欧洲与北美以外的世界，想到了亚洲、非洲、南美洲和中美洲这些拥有大量人口的贫困地区。那么西方人文主义传统对这些地区的人们的意义与用处又在哪儿呢？

来自印度与其他亚洲国家的朋友对



奥西普·曼德尔施塔姆(1891-1938)，俄罗斯白银时代的杰出诗人，著有诗集《石头》、《哀歌》和散文集《时代的喧嚣》等。

1933年秋天，他创作了一系列讽刺斯大林统治的作品，并因此被指控犯有反革命罪。此后他先后两次被捕，并长期遭到流放，最终于1937年12月27日惨死在远东的集中营内。在他生命的最后几年里，曼德尔施塔姆站在普适价值的立场上，对苏联当时专制极权、丧失理智的社会状况进行了深入的反思，并且坚信普适的人文主义价值终将取得胜利。

我的讲座提出了这样一条意见，那就是我先人为地认为人文主义传统是西方所特有的，而在印度与中国等亚洲文明中没有与之对应的东西。应该说，这一批评是十分中肯的。即使我由于自身经历所限，无法在对西方传统进行叙述的同时将此二者考虑在内，我至少也应当承认在西方以外的其他地区同样存在着属于自己的人文主义传统。下面我将就此举出一个值得西方学习的例子。

在二十世纪成功发起大众运动的领袖当中，没有人比圣雄甘地的理念更容易为西方世界所理解了。他熟读托尔斯泰和梭罗的著作，这对他制定“非暴力不合作”策略并最终战胜英国人起到了重要的作用。在赢得独立之后，甘地前往宗教冲突最严重的加尔各答，冒着失去生命与威信的危险，呼吁当地的印度教徒与穆斯林停止杀戮。他的这一壮举堪称人文主义传统中公共勇气方面的杰出榜样。令人同样感到震撼的是，当他的亲信问他，在缺少其指导的情况下当以何种原则治理印度时，得到的回答是：每逢需要作出决定之时，每个人都要想一下他所遇到过的最穷苦的人，然后扪心自问——这一决定会给这个人带来什么样的好处。

如果从亚洲与第三世界的角度来看待二十世纪的历史，那将是一种极其不同的景象。它的主要内容是殖民统治的结束、民族独立，以及——如果不发生革命的话——在不同程度上打破传统社会的现代化进程的开端。通过与来自亚洲和非洲的朋友们的交往，我相信随着这一过程的延续（至少是在那些比较幸运的地区），一旦当地居民能够将眼光超越维持生存的层面，人权观念——无论它是否本来就存在于其自身传统中的某一特殊阶

层——将会是他们第一个理解并对其展开探索的东西。

对于当今世界成千上万的人们来说，所谓的“人权”不过是一张空头支票，而要使这一概念对他们产生实际意义，恐怕还要等上相当长的一段时间。即便我们承认这一点，还是有两个重要的问题值得注意：一是不能因此而认为人权观念不适用于生活在第三世界的人们从而将其排除在外，即使它有可能应用于某个个案作为开端；二是当我们处理第三世界的问题时，必须忠于那个孕育了我们自己的制度的哲学思想，坚决抵制种族隔离政策，拒绝将别的种族与文化的人们排除在我们所享有的权利之外。

我不相信那些在拉美与非洲的独裁统治下受苦的人们，会对以人权的名义为他们所作的呼吁与抗议无动于衷。无论是联合国宪章、欧洲人权公约，还是“大赦国际”组织的行动，在这个充满暴力的世界里可能仍然只是一些有心无力的手段；然而它们所代表的其实是将我们在自己的国家里受到宪法与法律保护的权利扩展到所有国家的一种尝试，甚至对那些处于右派或左派独裁统治下的国家也会起到令人意想不到的作用。从这个意义上看，任何认为这种人文主义的权利观念已经陈旧过时、缺乏现实意义，抑或将其视为资产阶级、白人至上论，或者新帝国主义意识形态的观点都是经不起推敲的。

四

其实关于人文主义是否具有现实意义的问题，我们有必要首先联系西方世界的情况来加以回答。因为我们拥有较高的生活水平和稳定完善的制度，例如代议制、责任政府、自由选举、法

治社会、国内和平、公共教育、言论自由和福利国家等，而所有这些都源于人文主义传统。如果我们这些深深受益于这一传统的人都对其现实意义失去信心的话，那么也就不要指望去说服世界上其他地方的人了。

这些制度一经确立，就很容易被视为理所当然——除非是受到毁灭的威胁。我们因而会将注意力集中于它在实践中的缺点，而不是成就上。然而人文主义传统的现实意义并不仅仅在于赋予社会以持续性的价值——虽然我认为这一点十分重要——还在于为那些困扰着我们社会的新问题提出解决办法。关于这些新的问题，任何人只要随便浏览一期《纽约时报》或者《卫报》的话，就可以开具出一份长长的清单——内城衰落、毒品泛滥、少年辍学、破坏公物、暴力犯罪、家庭破裂、虐待儿童、贫困失业、种族冲突、恐怖主义、老无所依、环境污染、军备竞赛、核战危机……我不想在这里继续列举人类所蒙受的苦难，而只想指出两个总体观念：

第一，我们人类是生活在一个不完美的世界上的一种不完美的生物。即使是在最先进的社会体制中，也没有人能够一劳永逸地解决所有问题。然而每个社会所能够承受的人类苦难与愤怒都是有限的，一旦超过这个限度，就有可能导致社会秩序的崩溃，甚至有着革命与内战的危险。不过在我看来，除非是在战败的情况下，否则这种情况在西欧与北美这些组织化的工业国家中是不太可能发生的。我一方面认为对这种情况的恐惧以及为了防止其发生所采取的手段，有可能反过来增加这一危险；而另一方面我也持有这样的观点，即对于社会而言，真正的威胁并不是革命或者街头巷战，而是已经初现端倪的人际关系的日益恶化，因为这

一问题才是“社会”这一抽象名词背后的实际内涵。我在这里所想到的是家庭这个私人空间——人们之间的关系、对待老人和儿童的态度；以及政治这个公共空间——地方、全国与国际间的关系，学校、社区与工作场所中的关系。如果让我用言语来描述一下那种令我担忧的状况，我会将其形容为一个“自闭”（autistic）的社会——人们将自己封闭在私人的小天地里，害怕与人来往，从而最终丧失了交往的习惯。

我想要说的第二点是，虽然这种人际关系恶化的最大受害者是穷人和弱势群体，然而其他阶层的人同样也无法幸免——正如十九世纪的有产阶级无法幸免于霍乱一样（正是这一事件促使人们开始采取有效的公共卫生措施）。从总体上看，衡量一个社会的标准不仅在于经济与社会方面的统计数据，还包括社会凝聚力、道德品格，以及成员之间是否存在足够的共同利益、共同价值和相互信任来应对挑战，从而不至于像德国社会在1918年那样闹得不可开交，从而为希特勒上台铺平了道路；或者是法国在1940年的大溃败那样。

如果我们不打算接受霍布斯式的认为人类社会的未来受制于权力与恐怖的论点——这正是希特勒与斯大林所认同的观点——那么我认为人文主义的处理方法对于减轻我们目前所面临的问题而言是不可或缺的。这其中的许多方法是无法依靠政府干预而实现的，即便可以，其效果也往往不尽如人意（例如对外援助）。它们需要建立在自下而上的主动性的基础上，或者至少是来自草根阶层的响应的基础上。

自从人文主义传统在文艺复兴时期得到复兴之日起，它的一个标志性信念就是人在命运的面前不是束手无策的——一旦

他们将创造力释放出来，就可以掌控局面。在六七十年代的学生运动时期，我正在大学校长的任上，因而需要在思想上同那些年轻人保持距离，从而避免受到其激进倾向的影响。在这一时期首先给予我信心，使我相信人文主义仍然具有现实意义的事情就是，我同我的妻子以及杰西·埃米特女士（此次系列讲座就是以她的名字命名的）一道参加了一项阿斯本项目，我们将其命名为“人生的头20年”。我们想要对年轻人所遇到与制造出的问题进行探索——从离婚所导致的家庭破裂对儿童的影响，到未婚先孕和青年失业。正是在这项研究中，我了解到有不少年轻人以及有志于此的人们，已经开始寻求通过自助（无论是以个人还是团队的形式）来应对他们成长于其中的那个令人不安的世界。

我在同英国学生的交往中也有着相同的经验。作为结果，我领悟到这样一个问题：一个被老年人不断抱怨世风日下、人心不古的世界，其实正是一个年轻人对新的价值理念，以及自己的行为准则、良知观念和所珍视的品质进行探索的世界。他们的价值观不再与他们的祖辈相同，正如我们的价值观不同于维多利亚时代，而后者的价值观又不同于十八世纪一样。我认为这是现代社会实现价值重建的唯一方式——不再是通过言传身教，而是鼓励年轻人根据自己的观察与经验，通过与同辈之间的讨论以及接受老一辈的关怀与榜样力量的感召——而不是盲从权威——从而对事物进行发现与再发现。

当人文学在教育中的地位受到质疑的时候，年轻人寻求他们自己所想要遵循的价值的行为，在我看来恰好证明了人文学所可能起到的作用。这需要历史学、文学和艺术在表现方式上的一场革命与之相配合——不再是以过去的成就，而是以今天年轻人

的人文需求作为出发点。这一点正与重新发现古代世界之于文艺复兴的作用相暗合——二者都为当时的年轻人揭示了一个陌生而又令人兴奋的世界，供他们展开探索并从中汲取营养，从而帮助他们对自身经验所产生的矛盾与质疑给出自己的答复。只不过在今天，可供我们汲取营养的材料已不限于古代世界，而是包括全部的人类经验——既有历史上的，也有正在发生的；既有来自西方传统的，也有来自其他文化的。所有这些材料再加上电影、电视和录像等新兴媒体的出现，使得人类进入到了一个经验空前丰富的时代。这就使得学校中的年轻人有机会借助这些新兴媒体直接接触到令他们感到困惑与有趣的人生问题，而不再是通过传统的人文课程的方式。这一点反过来又可以使他们将注意力集中于诸如良知、忠诚的悖论、反叛与权威、情感的冲突、寻找身份认同、艺术与神话的力量，以及热情与同情这类问题，就像它们在文学、戏剧、绘画、历史和哲学思辨中所反映的那样。所有这些的目的只有一个，那就是促使这些年轻人通过自己的探索得出自己的结论，就像古代文明的发现之于文艺复兴时期的年轻人那样。

这种教育与人文学的相遇之所以弥足珍贵，不仅在于它能够产生的结果，而且也在于这一活动本身——它在使学生深入了解其他民族的思想文化的同时也牵动了学生的想象力与情感。一般的教育往往停留在向学生灌输知识与传授技能的层面，而这种教育理念却着重培养人性当中感性与主观的一面，这对于年轻人来说是十分重要的。如果能让年轻人获得自信以及良好的社交能力的话，这方面也应当像智力那样得到进一步的发展。

五

到目前为止，我一直将注意力集中在年轻人的需求上，因为他们是最脆弱的，也是最有希望的。事实上，我们所有人都面临着变化，并且时常感到迷惑不解。比如我就注意到许多妇女为了给自己寻找新的定位，转而求助于以往妇女的经验——通过阅读她们的著作、日记、信件、家史和女权斗争历程，运用人文学的方法来恢复与再现历史上的妇女所做出的贡献。

正是由于人文与艺术直接致力于改进人的状况，并且能够满足个人对身份认同和生活意义的渴望——这一点在今天体现得更加明显——使得我坚信它们仍然是我们的教育与生活当中不可或缺的一部分。然而它们在未来的世界中还会有效吗？我的观点是：无论我们对未来作出何种假设，人文与艺术在社会中的作用都会有所加强——其中乐观的假设是未来世界将会给予我们更多的闲暇与自由，多得让我们感到无所适从；而悲观的假设则是现代社会将会强加给我们更多的限制，从而让我们就像生活在一个人来人往的飞机场里似的。我认为无论这其中的哪一个假设更加接近于真实情况，也无论是从一种创新意识还是捍卫岌岌可危的人文精神出发，人们都会比从前更加坚持不懈地需要并且追求发展个体性、确立自我认同，以及根据他们自己的权利得到对待——而不是作为社会政策的对象或政治统治的工具。

关于这一点，我们可以从如今已经成为西方社会特色的各种抗议运动中获得支持。作为一个上了年纪的中产阶级公民，我同其他人一样，对这些运动中所普遍存在的过分夸张、咄咄逼人和

哗众取宠的倾向颇为反感。然而历史学家的身份却使我充分了解过去的同类运动所曾经取得的成就。在我看来，这些运动是人文主义传统与民主制度的一种重要表现形式，也是托马斯·曼认为德国的 *humanität* 传统所缺乏的关键因素，具体来说就是拒绝不加怀疑地接受政府的决策、拒绝对滥用职权和不公正现象视而不见，尤其是拒绝承认宿命论——后者认为现状是无法改变的，普通老百姓无法使自己的呼声得到理会。

我在上面所谈到的关于妇女改变自身定位的例子，其实已经对这一论点进行了说明。在我研究历史的过程中，没有比这样一些妇女所遭受的挫折更加令人感到愤慨的了：她们认为自己比男人更具有成为人文主义传统的继承者与传播者的资格，然而这一事实却为社会偏见所否认，后者甚至剥夺了她们以公开的身份对人文主义传统做出贡献的权利。例如夏绿蒂·勃朗特和艾米莉·勃朗特在今天被认为是十九世纪最伟大的英国作家，然而在当初，她们也像乔治·艾略特一样，只能够使用“科勒·贝尔”和“埃利斯·贝尔”两个男性化名来出版她们的小说。美国女诗人艾米莉·狄金森囿于她所在时代的习俗，生前只发表了七首诗，而将其余的1750多首全都锁在盒子里，然而这却并不妨碍这些作品在她身后为其确立了作为一个伟大抒情诗人的历史地位。

在今天，承认妇女在历史上的贡献并对她们所付出的努力进行一番介绍，是无论如何也谈不上什么“女权主义”的。正如易卜生所说的那样：这不是什么“女权问题”，而是人权问题。虽然男女平权运动一直以来受到诸如尖锐偏激、自我中心和破坏家庭等名义的批评，本世纪早些时候甚至还发生了针对妇女选举权的政治风波，然而我始终坚信的一点是：只要两性之间的关系没

有实现平等，所谓的人文主义传统就只能沦为笑谈——无论这一变化需要经历一个多么曲折漫长的过程。

对于这种抗议的理由，没有人比马丁·路德·金在他写于阿拉巴马州伯明翰监狱的信中说得更加透彻了，这封信是他在1963年民权运动的高潮时期写给该市的其他牧师的：

你们也许会问：“何必要搞直接行动？干吗不来点静坐或者游行之类？谈判岂不是更好？”你们倡导谈判，这非常正确。不错，这正是直接行动的目的所在。非暴力的直接行动正是要寻求制造这样的危机，促成这样的紧张，从而让那些不断拒绝谈判的社区被迫面对这一问题。它的目的是让再也不能被漠视的问题变得引人注目……朋友们，我必须得告诉你们，只要不施加合法并且坚定的压力，在民权领域便无法取得丝毫的进步。因为一个可悲的历史事实在于——特权集团很少能够自愿地放弃特权。

马丁·路德·金随后援引奥古斯丁与阿奎那的观点作为依据，认为公正的法律与不公正的法律之间存在着明显的区别：

我同意奥古斯丁的观点：“不公正的法律就等于无法无天。”……它给予隔离主义者以错误的优越感，也给予被隔离者以错误的低劣感。用犹太裔哲学家马丁·布伯的概念来说，种族隔离是以“我—它”关系来代替“我—你”关系，从而最终将人贬低到物的地位。

如果让我来为二十世纪的人文主义思想编选一部文集的话，这篇《伯明翰狱中来信》必将名列榜首。

六

不过我并不认为可以将人文主义与抗议运动等同起来，正如我们不能将宗教等同于“解放神学”(liberation theology)一样，因为这样做无异于给这场关乎人性与人类命运的持续性辩论提供一个过于狭隘的基础。大家可能还记得我在上次讲座中对人类意识与自我认识变化的重视程度，并将其视为勃兰兑斯在1882年所提出的“现代突破”的关键——那还是在欧洲秩序在一战中实际崩溃的30年前。在那个历史关头，人文主义传统的当务之急是对人类行为中的非理性因素以及导致十九至二十世纪人类思想变化的其他因素进行认识。

作为这个系列讲座的总结，我的一种备选方式是谈一谈本世纪上半叶“现代时期”的作家、思想家、科学家和艺术家们所作出的新的人文主义承诺，并且看一看它在多大程度上已经为海德格尔、列维-斯特劳斯等结构主义者以及比较语法学家这些被乔治·斯坦纳称为“文艺复兴与启蒙运动理所当然的继承者”所完成。然而我却并不打算按照这种方式去做，而是想着重谈一谈这种新的人文主义是如何像启蒙人文主义在十八、十九世纪那样落实到现实行动中的。这是因为我相信人文主义的未来更多地取决于这一点，而不是作家、艺术家、哲学家和批评家在他们的小天地中所写下、说出或者创造的东西的真实性与独创性，因为在这种现实前景被打开之前，这些小天地同我们当下所处的充满挫

折感的日常生活之间仍然会是完全隔绝的。

我在前面曾经提到过一个打破局面的办法，那就是明确地表示自由、平等和人权等人文主义普适价值不仅适用于，而且应当扩展到那些迄今仍被排斥在这些价值之外并对这一事实极为不满的人们身上。在种种解决办法当中，提出抗议是将人文主义原则落实到现实世界的一种必要的行动方式。从字面上看，这种方式也是被排斥在决策权以外的人们所唯一能够采取的。然而对于那些拥有决策权的人们来说又当如何呢？难道对于政治、行政和企业这些圈子里的人们来说，除了提出抗议以外，人文主义就没有别的做出贡献的机会了么？

几年前，阿斯本人文学会的斯莱特会长曾经提议设立一项关于政府管理的研究项目，他所要关注的是我们的制度——无论是公共的、公司的、国际的还是国家的——在应付日益难于管理的社会时由于功能不全所导致的问题。然而没过多久人们就发现，这种管理困难的增加至少有一方面原因在于，那些决策圈以外的人们普遍对让那些庞大的社会组织正视他们的需求与批评持有怀疑态度，他们认为唯有发动大规模抗议才能够实现；而在决策圈的内部，则包括那些对自己与公众之间的信任与权力差距深感不安的人、对大规模组织的效率低下颇为失望的人，以及统治阶层的既得利益和根深蒂固的专业化传统。

对于这种“科层制”加强的状况，卡夫卡和马克斯·韦伯分别以各自不同的方式作出了预见，这同时也是一个西方社会、共产主义世界和第三世界所普遍存在的问题。对此，1968年的“布拉格之春”喊出了“带有人性面孔的社会主义”的口号，这一理念吸引了不少马克思主义理论家对其展开探索，其中尤以哈贝马

斯的法兰克福学派和意大利共产党领袖葛兰西的理论最为引人注目。然而这种将“人道主义的马克思主义”同正统马克思主义进行调和时所遇到的障碍，却是西方主流社会所未曾经历过的。因为在西方的原则看来，对于一种积极的公民人文主义而言，改革才是一种更具可行性的方式。

在结束我的讲座之前，请允许我再为这个人文主义画廊增添最后一幅肖像。

约翰·凯恩斯是继亚当·斯密、大卫·李嘉图和马克思之后，对公共事务影响最大的经济学家。然而一直到他 30 多岁时，他还只是一个名不见经传的人物。凯恩斯在剑桥大学主修数学，并且加入了一个受到 G. E. 莫尔哲学影响的小组。莫尔提倡一种道德自恋，认为道德关乎精神状态而非行为；亲密的个人关系和对美的静观是人类至高无上的精神状态。这种理念同文艺复兴时期围绕在洛伦佐·美第奇周围的人们的看法十分接近，它引导人们得出这样的结论：最令人向往的生活是在没有任何外部义务，不受普通人的价值与抱负影响的条件下，同朋友们亲密地一起追求真理和美（凯恩斯本人是一个活跃的同性恋者）；因为这些世俗观念往往丑陋而令人生厌，因而是道德的。

在作为剑桥大学国王学院研究员和“布鲁姆斯伯里派”成员的时期，凯恩斯在他极度封闭的生活中无欲无求。如果不是一战的爆发，他很可能会继续以这种方式生活下去。然而正是战时被征调到财政部的经历改变了他的命运：出于对战后与德国的谈判方式的愤慨，凯恩斯于 1919 年发表了《凡尔塞和约的经济后果》这篇杰出的论辩檄文。从此，他便义无反顾地投入到公共生活当中，不仅实现了经济理论上的革命，而且还积极地致力于将自己

的思想付诸实践，其中包括为劳合乔治 1929 年的竞选活动提出经济纲领、通过《如何为战争付账》的宣传手册改变了英国的财政政策、在布雷顿森林主导成立二战后的国际货币体系，以及负责同美国协商对英贷款事务等。此外，他还撰写了一系列本世纪最杰出的政治新闻，为自己和母校在股票交易所赚取了大量的财富，同时还是一位艺术品的鉴赏家和赞助人。可以说，凯恩斯是文艺复兴时期意大利人所向往的“全才”的一个现代翻版。而他献身于积极的公民人文主义事业这一点也表明，他的思想与精力最后不仅造福于他自己的国家，而且也造福于整个西方世界。

凯恩斯的成功经验是，无论有多少来自体制外的改革思想，它们只有在你争取到同体制内的人进行对话并且说服他们变革的必要性的条件下才能够发挥作用。而实现这个条件的一种途径就是像阿斯本人文学会所首倡的那样，将政府官员、企业首脑、政治家、法官、学者和普通公民以个人的身份集合在一起，共同讨论社会所面临的种种问题；因为在这种情况下，没有人能够在职业的庇护下老调重弹，说一些不痛不痒的套话。阿斯本人文学会所组织的“公司与社会”研讨会就是这些案例其中的一个，它让六位大公司首脑和一些为消费者和其他公共利益团体工作的年轻律师坐在一起，这种从正式对抗转变为非正式讨论的形式对双方都起到了积极的作用。

改革的另一个关键问题在于专业教育。我本人对这里的“专业”一词的预设存有疑问，因为它常常隐含着一种心安理得地逃避责任的倾向，就好像说“手术很成功，可惜病人死了”一样。因此，我认为在专业态度形成的关键时期，有必要对人的专业能力及其对人类问题与价值的理解之间进行平衡——仅对专业人

员所可能造成的损害进行限制是远远不够的。

类似这种关于改革的建议在图书馆中可谓汗牛充栋，拙作“布洛克工业民主报告”就是其中之一。这一报告的产生过程使我认识到，即使像德国、奥地利和瑞典这样的国家已经成功地将我们所提议的工人参与大型企业董事会的建议付诸实施，然而对改革的抗拒力量仍然存在。不过这一报告同时也使我更加坚信，人文主义对这些管理问题所提出的批评是具有现实意义的，因为它们突出了以下几点常常为我们所忽视的问题：

第一，无论是俄国、中国还是西方世界，它们在二十世纪的历史都告诉我们：人类将自身局限于通过技术手段来解决技术问题的想法不过是一种痴人说梦的幻想。人类自身的维度是无法被抛在一边的，诸如如何促成创新，以及怎样赢得合作这种问题才是最困难，也是最具决定性的问题。

第二，尽管电脑和现代通讯对人的决策制定与领导效率起到了巨大的推动作用，然而它们却断然不是那些具有决策与领导责任的人逃避其作出包括价值判断在内的诸种判断的替代性手段。就此而言，人类是无法躲进一个对标准化问题进行自动应答的机械世界的。

第三，对于任何社会组织而言，人的才智、经验和忠诚永远是最宝贵的资源，然而它们在现实中却往往是最被低估的要素。通过教育（远不止培训那么简单）以及激励企业员工积极地参与并致力于企业的成功，可以有效地对这些人力资源进行开发。而在这方面的任何投资，都会比把钱投在场地、建筑或设备上获得更大的收益。

第四，以边沁为代表的激进功利主义哲学曾经对旧的体制

提出过如下问题，如果我们将它们放在二十世纪繁冗臃肿的社会组织与项目上时，就会产生一种发人深省的显著效果。这些问题是：

它有什么用？

它要实现什么目的？

它是必要的吗？它真的能够像它所被认为的那样造福于人民吗？

人们是不是需要别的什么东西？

他们的需求能够以更简单的方式得到满足吗？

七

如果你问我，在一个结构如此僵化的世界里，以纯粹的理性方式将这些人尽皆知的道理阐发出来是否能够取得效果呢？我的答案将会是否定的。虽然我有志于将这种人文主义批判纳入管理与专业教育中，然而同时我也清楚，仅仅依靠这一点本身是无济于事的。即使是像毛泽东所发动的“文化大革命”这种“猛药”，充其量也只能震慑一下中国的科层制，而无法将其连根拔起。也许黑格尔关于“理性的狡计”的论述可以让我们的心的稍稍放宽一些——他用这一概念来表达他关于变革必然性的宏论，甚至连科层制也无法避免。

哪怕只是在 20 年以前，也没有人能够想到技术的进步竟会如此降低了人们对当时几乎是工业代名词的重型制造业的重视程度。从这个角度来看，我们又有什么理由来断定当下如日中天的大规模科层制组织（无论是政府还是公司）能够逃得过类似的变

化呢？我们又凭什么断定技术的进步只会导致权力集中的加剧呢？是否存在这样一种可能，那就是技术的发展造就了出现小规模、非集中化的组织的条件，其结果有利于个人与小型组织；而在后者当中，个人能够感觉到自由自在，而不是像乔治·奥威尔在《1984》中所描述的那种无所不在的无形控制。这是否是一个我们力所能及的结果？如果答案是肯定的，我们又当如何将其变为现实？这些问题值得我们为之深入思考，正如阿斯本人文学会的另一个课题一样：工作模式的改变对人们来说意味着什么？这一问题不仅关乎生产、经济，而且也关乎人类自身和他们的教育、生活方式，以及对满足感的追求。

如果我们扪心自问，我一生所从事的历史与人文学研究可以让我从中得出什么结论？我只能回答四个字：前途未卜——天知道明天将会发生些什么。不过有一些事情的确是可以预测的，尤其是那些可以测量的东西，以及那些可能出现的发明创造与技术进步。然而即便你能够预测 50 或 100 年后人类生活的外部状况，但却仍然无法预测那时的人们对这种环境所作出的反应。如果我们回顾一下本世纪初期人们



“理性的狡计”是德国哲学家黑格尔(图)将其辩证法应用于历史领域所得出的著名命题。在他看来，“绝对理念”通过具体事物的相互作用来实现其目的，但它本身却“狡猾”地避免涉及其中，而是在幕后控制着整个过程。换句话说，理性借助人们的现实需要来实现自己的目的，而个人出于追逐利益而实施的各种行为不过是实现这一目的的手段而已。

黑格尔的这一思想突出了历史发展的目的性与规律性，具有明显的决定论色彩，并且对此后马克思的历史唯物主义学说产生了重要的影响。

所作的各种预测，我们会发现他们成功地预测了人类登月，然而关于人类历史的走向以及我们当前的生活状况的预测却失之甚远：

有谁能够预见到一战的时间之长及其惨烈程度；预见到德国国会战败，并且在此之后再一次角逐欧洲霸权？

有谁能够预见到希特勒和纳粹党的上台；盛极一时的第三帝国最终只存在了 12 年；在 1940 年尚不可一世的希特勒会将德国引向第二次战败，并且在此之前竟想一举灭绝欧洲的犹太人？

有谁能够预见到犹太国家以色列会在大屠杀之后浴火重生；包括英帝国在内的欧洲各大帝国会在二战之后土崩瓦解；日本在美国的援助下复兴后会成为后者在经济与技术领域的主要竞争对手；曾经两度战败并陷于分裂状态的德国最终会在英德对抗中成为胜利者？

我们还可以继续追问下去：在十八世纪末，有谁能够预见到英国几家纺织厂和铸铁厂所代表的工业化趋势将会给整个世界带来翻天覆地的变化？在十九世纪末，有谁能够预见到物理学革命将会使科学家关于物质和宇宙的看法发生根本性的改变？

是历史与人文学研究使我们保持了关于未来的开放意识，这与十四世纪发生在意大利的情况如出一辙：一些人毫无征兆地感到了一种重现古人世界的冲动，并由此产生了创造自己的新世界的信心。这也正是人文主义传统在它传承的 600 年间所代表的价值——拒绝接受关于人类的决定论与还原论观点，并且坚持认为即使人类无法实现完全意义上的自由，也仍然在一定程度上拥有选择的自由。

对于那些倾向于求稳，希望在付出与回报之间得到保证的

人们来说，这一点显然是不够的；然而对于那些主张在完全有把握之前就下定决心，以及那些对压倒我们的无力感表现出强烈反抗情绪的人们来说，我认为这就是人文主义之所以对他们具有持续吸引力的原因。然而，人文主义却并不能够保证所有的人都能作出合适的选择、正确地预见结果，抑或躲避灾祸；它所能够保证的是：只要我们还有勇气与意志尚存，那么我们的手中就仍然握有选择的机会。

人名译名对照表

A

阿德勒 Adler, Alfred
阿多诺 Adorno, Theodor
阿尔伯特 Alberti, L. B.
阿尔托 Aalto, Alvar
阿奎那 St. Thomas Aquinas
阿里斯托芬 Aristophanes
阿诺德 Arnold, Matthew
阿谢姆 Ascham, Roger
埃米特 Emmett, Jessie
埃斯库罗斯 Aeschylus
埃斯特家族 Este Family
乔治·艾略特 Eliot, George
T. S. 艾略特 Eliot, T. S.
艾耶尔 Ayer, A. J.
爱尔维修 Helvitius, Claude
爱因斯坦 Einstein, Albert

安瑟伦 Anselmus
奥古斯丁 St. Augustine
奥特加·加塞特 Ortega y Gasset,
José
奥威尔 Orwell, George
奥维德 Ovid

B

巴尔扎克 Balzac, Honore de
巴赫 Bach, J. S.
巴雷斯 Barrés, Maurice
巴齐耶 Bazille, Frédéric
巴特 Barth, Karl
拜伦 Byron, G. G.
鲍姆嘉通 Baumgarten, Alexander
贝多芬 Beethoven, Ludwig van
埃利斯·贝尔 Bell, Ellis

科勒·贝尔 Bell, Curren	布克哈特 Burckhardt, Jacob
皮埃尔·贝尔 Bayle, Pierre	布拉德伯里 Bradbury, Malcolm
贝弗里奇 Beveridge, William	布拉克 Braque, Georges
贝卡里亚 Beccaria, Cesare	布拉曼特 Bramante, Donato
贝利尼家族 Bellini Family	布勒哲尔 Pieter Bruegel the Elder
贝尼尼 Bernini, G. L.	布鲁内莱斯基 Brunelleschi, Filippo
彼得拉克 Petrarch	布鲁尼 Bruni, Leonardo
俾斯麦 Bismarck, Otto von	
毕达哥拉斯 Pythagoras	D
毕加索 Picasso, Pablo	
边沁 Bentham, Jeremy	达尔文 Darwin, Charles
波德莱尔 Baudelaire, Charles	达芬奇 Leonardo da Vinci
波吉西 Borgese, G. A.	大卫 David, Jacques-Louis
波焦·布拉乔利尼 Poggio	丹纳 Taine, Hippolyte
Bracciolini	但丁 Dante Alighieri
玻尔 Bohr, Niels	德加 Degas, Edgar
伯克 Burke, Peter	德拉克洛瓦 Delacroix, Eugène
伯林 Berlin, Isaiah	德莱顿 Dryden, John
伯特里 Bertry, Jeurat de	狄德罗 Diderot, Denis
柏格森 Bergson, Henri	狄俄尼索斯 Dionysus
柏拉图 Plato	狄尔泰 Dilthey, Wilhelm
勃兰兑斯 Brandes, Georg	狄更斯 Dickens, Charles
艾米莉·勃朗特 Brontë, Emily	狄摩西尼 Demosthenes
夏绿蒂·勃朗特 Brontë, Charlotte	笛卡尔 Descartes, René
博蒂切利 Botticelli, Sandro	蒂施拜因 Tischhein, J. H. W.
布伯 Buber, Martin	丁特维尔 Dinteville, Jean de
布德 Budé, Guillaume	丁托列托 Tintoretto
布封 Buffon, G. L.	丢勒 Dürer, Albrecht

杜尔哥 Turgot, A. R. J.

多纳泰罗 Donatello

福楼拜 Flaubert, Gustave

富兰克林 Franklin, Benjamin

E

俄狄浦斯 Oedipus

莪相 Ossian

恩格斯 Engels, Friedrich

F

法莱尔 Farrell, B. A.

法兰德斯大师 Master of Flemalle

凡·爱克 Van Eyck, Jan

凡·德·古斯 Van der Goes, Hugo

凡·德·威登 Van der Weyden, Rogier

凡勃伦 Veblen, Thorstein

费尔巴哈 Feuerbach, Ludwig

费尔特雷的维多里诺 Vittorino da

Feltre

费其诺 Ficino, Marsilio

费希特 Fichte, J. G.

冯塔讷 Fontane, Theodor

弗拉戈纳 Fragonard, Jean-Honore

弗莱克斯曼 Flaxman, John

弗洛伊德 Freud, Sigmund

伏尔泰 Voltaire

福克纳 Faulkner, William

G

伽利略 Galileo Galilei

盖伊 Gay, Peter

甘地 Gandhi, Mahatma

哥白尼 Copernicus, Nicolaus

歌德 Goethe, J. W. von

格莱斯顿 Gladstone, William

格罗皮乌斯 Gropius, Walter

格罗特 Grote, George

葛兰西 Gramsci, Antonio

贡札加家族 Gonzaga Family

H

哈贝马斯 Habermas, Jürgen

哈蒙德夫妇 J. L. and Barbara

Hammond

哈奇生 Hutcheson, Francis

哈斯金斯 Haskins, Charles

哈特曼 Hartmann, Heinz

海德格尔 Heidegger, Martin

海顿 Haydn, Joseph

海克尔 Haeckel, Ernst

海勒 Heller, Erich

海森堡 Heisenberg, Werner
汉密尔顿 Hamilton, Alexander
荷尔德林 Holderlin, Friedrich
荷马 Homer
贺拉斯 Horace
赫尔德 Herder, J. G.
赫尔墨斯 Hermes
赫普沃斯 Hepworth, Barbara
赫钦斯 Hutchins, Robert
赫胥黎 Huxley, T. H.
黑格尔 Hegel, G. W. F.
亨德尔 Handel, G. F.
威廉·洪堡 Humboldt, Wilhelm von
亚历山大·洪堡 Humboldt,
Alexander von
华托 Watteau, Jean-Antoine
华兹华斯 Wordsworth, William
怀特海 Whitehead, A. N.
霍布豪斯 Hobhouse, L. T.
霍布森 Hobson, J. A.
霍布斯 Hobbes, Thomas
霍尔巴赫 Holbach, Paul-Henri
霍尔拜因 Holbein, Hans
霍加斯 Hogarth, William

J

吉本 Gibbon, Edward

济慈 Keats, John
加贝 Gabé, N. E.
加尔文 Calvin, John
加里克 Garrick, David
加图 Cato Major
贾吉列夫 Diaghilev, Sergei
杰佛逊 Jefferson, Thomas

K

卡蒂埃—布列松 Cartier-Bresson,
Henri
卡夫卡 Kafka, Franz
卡拉斯 Calas, Jean
卡莱尔 Carlyle, Thomas
卡蒙斯 Camoens, Luis de
卡西尔 Cassirer, Ernst
开尔文 Kelvin, W. T.
凯恩斯 Keynes, J. M.
康德 Kant, Immanuel
康定斯基 Kandinsky, Vassily
柯布西埃 Le Corbusier
柯勒律治 Coleridge, Samuel
科莱特 Colet, John
科林伍德 Collingwood, R. G.
克拉克 Clark, Kenneth
克莱索拉勒 Chrysolaras, Manuel
克里斯泰勒 Kristeller, Paul

克利 Klee, Paul
克罗格 Krohg, Christian
克罗齐 Croce, Benedetto
克洛岱尔 Claudel, Paul
肯比斯 Kempis, Thomas
孔德 Comte, Auguste
孔狄拉克 Condillac, Etienne de
孔多塞 Condorcet, Marquis de
库萨的尼古拉 Nicholas of Cusa
库斯特勒 Koestler, Arthur
奎恰迪尼 Guicciardini, Francesco
昆体良 Quintilian

L

拉伯雷 Rabelais, Francois
拉斐尔 Raphael
拉美特利 La Mettrie, Julien
拉斯金 Ruskin, John
拉特瑙 Rathenau, Walther
拉约 Lajoue, Jacques de
莱格 Léger, Fernand
莱维特 Revett, Nicholas
莱辛 Lessing, G. E.
莱伊尔 Lyell, Charles
赖特 Wright, Frank
兰波 Rimbaud, Arthur
劳合乔治 Lloyd George, David

劳吉埃 Laugier, Marc-Antoine
劳克林 Reuchlin, Johann
劳伦斯 Lawrence, D. H.
雷诺阿 Renoir, Pierre-Auguste
雷诺兹 Reynolds, Joshua
李嘉图 Ricardo, David
李凯尔特 Riekert, Heinrich
李维 Livy
里多尔菲 Ridolfi, Roberto
里尔克 Rilke, R. M.
里夫斯 Reeves, Henry
里拉 Lilla, Mark
列宁 Lenin
列维—斯特劳斯 Lévi-Strauss,
Claude
卢克莱修 Lucretius
卢瑟福 Rutherford, Ernest
卢梭 Rousseau, Jean-Jacques
鲁斯 Loos, Adolf
路德 Luther, Martin
伦勃朗 Rembrandt
伦琴 Rontgen, Wilhelm
罗伯斯庇尔 Robespierre, Maximilien
罗伯逊 Robertson, William
罗素 Russell, Bertrand
罗耀拉 Ignatius of Loyola
洛克 Locke, John

M

马蒂斯 Matisse, Henri
 马丁·路德·金 Martin Luther King,
 Jr.
 马尔萨斯 Malthus, Thomas
 马赫 Mach, Ernst
 马基雅维利 Machiavelli, Niccolò
 马克思 Marx, Karl
 马奈 Manet, Edourd
 马奈蒂 Manetti, Giannozzo
 马努提乌斯 Manutius, Aldus
 马萨乔 Masaccio
 马歇尔 Marshall, Alfred
 马志尼 Mazzinni, Giuseppe
 麦克法兰 McFarlane, James
 麦克斯韦 Maxwell, James
 曼 Mann, Thomas
 曼德尔施塔姆 Mandelstam, Osip
 梅兰希通 Melanchton, Philipp
 梅斯默尔 Mesmer, Franz
 美第奇家族 Medici Family
 蒙德里安 Mondrian, Piet
 蒙蒂菲尔特罗 Federigo da
 Montefeltro
 蒙克 Munch, Edvard
 蒙田 Montaigne, Michel de

孟德斯鸠 Montesquieu
 弥尔顿 Milton, John
 米开朗琪罗 Michelangelo
 米拉 Millar, John
 米兰多拉 Pico della Mirandola,
 Giovanni
 密斯·凡德罗 Mies van der Rohe,
 Ludwig
 G. E. 莫尔 Moore, G. E.
 亨利·莫尔 Moore, Henry
 托马斯·莫尔 More, Thomas
 莫兰特 Morant, Robert
 莫里哀 Molière
 莫里斯 Morris, William
 莫奈 Monet, Claude
 莫扎特 Mozart, W. A.
 约翰·穆勒 Mill, J. S.
 詹姆斯·穆勒 Mill, James
 穆尼埃 Mounier, J. J.

N

纳瓦尔的玛格丽特 Marguerite de
 Navarre
 尼布尔 Niebuhr, Reinhold
 尼采 Nietzsche, Friedrich
 尼科尔森 Nicholson, Ben
 尼特哈麦 Niethammer, F. J.

牛顿 Newton, Isaac

诺克斯 Knox, John

诺斯科特 Northcote, James

O

欧里庇得斯 Euripides

P

帕拉迪奥 Palladio, Andrea

帕累托 Pareto, Vilfredo

潘诺夫斯基 Panofsky, Erwin

庞德 Pound, Ezra

培根 Bacon, Francis

裴斯泰洛齐 Pestalozzi, J. H.

佩夫斯纳 Pevsner, Nikolaus

佩普克 Paepcke, Walter

皮尔士 Peirce, C. S.

皮尔逊 Pearson, Karl

皮拉内西 Piranesi, Giovanni

皮兰德娄 Pirandello, Luigi

蒲柏 Pope, Alexander

普朗克 Planck, Max

普利斯特里 Priestley, Joseph

普鲁斯特 Proust, Marcel

普鲁塔克 Plutarch

普罗克洛 Proclus

普洛丁 Plotinus

Q

乔尔乔内 Giorgione

乔托 Giotto di Bondone

乔伊斯 Joyce, James

R

荣格 Jung, K. G.

S

萨克雷 Thackeray, William

萨卢塔蒂 Salutati, Coluccio

萨瑟兰 Sutherland, Graham

萨特 Sartre, Jean-Paul

萨沃纳罗拉 Savonarola, Girolamo

塞尔夫 Selve, Georges de

塞尚 Cézanne, Paul

塞万提斯 Cervantes, Miguel de

色诺芬 Xenophon

莎士比亚 Shakespeare, William

圣茹斯特 Saint-Just

施莱尔马赫 Schleiermacher,

Friedrich

施特劳斯 Strauss, D. F. M.

史迪格里兹 Stieglitz, Alfred
史怀哲 Schweitzer, Albert
史泰钦 Steichen, Edward
舒伯特 Schubert, Franz
舒马赫 Schumacher, E. F.
斯宾诺莎 Spinoza, Baruch de
斯宾塞 Spencer, Herbert
斯大林 Stalin, Joseph
斯莱特 Slater, J. E.
斯密 Smith, Adam
斯诺 Snow, C. P.
斯坦纳 Steiner, George
斯特拉文斯基 Stravinsky, Igor
斯特林堡 Strindberg, August
斯特姆 Sturm, Johannes
斯图尔特 Stuart, James
斯托费尔 Stoffels, Eugène
苏夫洛 Soufflot, J. G.
苏格拉底 Socrates
梭罗 Thoreau, Henry
索雷尔 Sorel, Georges

T

塔西陀 Tacitus
泰勒 Taylor, Harriet
特朗布尔 Trumbull, John
特里林 Trilling, Lionel

滕尼斯 Tonnies, Ferdinand
提图斯 Titus
提香 Titian
透纳 Turner, William
涂尔干 Durkheim, Emile
托尔斯泰 Tolstoy, Lev
托克维尔 Tocqueville, Alexis de
托勒密 Ptolemy
托尼 Tawney, R. H.

W

瓦拉 Valla, Lorenzo
瓦萨里 Vasari, Giorgio
瓦特 Watt, James
瓦耶特 Wyatt, James
韦伯 Weber, Max
韦帕芴 Vespasian
韦奇伍德 Wedgewood, Josiah
维吉尔 Virgil
维柯 Vico, Giambattista
维罗纳的瓜里诺 Guarino da Verona
维斯康蒂家族 Visconti Family
维特鲁威 Vitruvius
委拉斯开兹 Velázquez, Diego
委罗内塞 Veronese, Paolo
卫斯理 Wesley, John
魏尔伦 Verlaine, Paul

温克尔曼 Winckelmann, Johann

沃尔夫林 Wolfflin, Heinrich

沃拉斯 Wallas, Graham

沃伊格特 Voigt, Georg

乌切洛 Uccello, Paolo

伍尔芙 Woolf, Virginia

X

西塞罗 Cicero

希特勒 Hitler, Adolf

席勒 Schiller, Friedrich

夏尔丹 Chardin, J. B.

谢林 Schelling, Friedrich

休谟 Hume, David

修昔底德 Thucydides

雪莱 Shelley, P. B.

Y

亚当 Adam, Robert

亚当斯 Adams, John

亚里士多德 Aristotle

叶芝 Yeats, W. B.

伊壁鸠鲁 Epicurus

伊拉斯谟 Desiderius Erasmus

易卜生 Ibsen, Henrik

Z

亨利·詹姆斯 James, Henry

威廉·詹姆斯 James, William

芝诺 Zeno of Citium

卓别林 Chaplin, Charlie

左拉 Zola, Emile